غسان فيانس
كلية الآداب - جامعة دمشق

تاريخ الفلسفة العربية

حقوق التأليف والطبع والنشر محفوظة لجامعة دمشق

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

تصدير

إن **الفلسفة** ، كما يقول أرسطو ، هي معرفة كل الاشياء معرفة كلية وشاملة على طريق إدراك مبادئها وعللها . فهدف الفلسفة ، بشكل عام ، هو التفكير المنطقي ، أو بالاحرى التفكير العقلاني . وهذا يفيد أن الفلسفة في دراستها لمبادىء الوجود دراسة عقلية صحيحة لا تنطلق من مجرد الايمان ، ولا تأخذ بالحقائق إلا بعد أن يثبت العقل صحة وجودها . ولهذا فان الفلسفة تقتصر ، في دراستها ، على الانظمة العقلية سواء في العلم الالهي النظري ، أو في الفلسفة المحضة :

١ ـ **العلم الإلهي النظري** ، وهو مخصص لدراسة الإلهيين الفلاسفة ، أي المتكلمين الذين يعتمدون على فكر فلسفي مبيّن وواضح ، ويدخل تحت هذا القسم عدة فرق كالمعتزلة والشيعة .

ب ـ **الفلسفة المحضة** ، وهي تعتمد على العقل في دراسة مبادىء الوجود وفي البحث عن المبادىء الاولى والحقائق المطلقة ضمن اطار الموجودات . ويشمل هذا القسم الفلاسفة الكبار الذين يمكن تصنيفهم وفق ثلاثة اعتبارات :

١ ـ **الفلاسفة العرب في الشرق ؛ ومن اهمهم :**

ـ الكندي

ـ الفارابي

ـ ابن سينا

٢ ـ **الفلاسفة العرب في الغرب ؛ ومن اهمهم :**

ـ ابن باجة

ـ ابن طفيل

ـ ابن رشد

٣ ـ ابن خلدون وعلم الاجتماع :

وقد أخرجنا من إطار هذا التصنيف التيارات الاربعة التالية :

آ ـ التيار الشيعي بكل صوره وأشكاله ، كالاسماعيلية وغيرها .

ب ـ الغنوصيـة ، كاخوان الصفا الذيـن يهدفـون الى ادراك كنـه الاسرار الربانيـة .

جـ ـ التصوف النظري ، ويتمثل هـذا التيـار بالحلاج ، والسهروردي المقتول ، وابن الفارض ، وابن عربي ، وغيرهم .

د ـ التصوف السني ، كالغزالي .

إن تصنيف هذه التيارات الاربعة الاخيرة ضمن اطار تاريخ الفلسفة ، بمـا تتضمنه هذه الكلمة من معان ومفاهيم عقلية ، هو عمل غير دقيق ، ذلك لانهـا قلما تستنجد بالعقل وحده . ولهذا فان معظم مؤرخي الفلسفة العربية ، إن لـم يكن جميعهم ، قد مزجوا بين هذه التيارات مـن جهة ، والعلم الإلهي النظري والفلسفة المحضة من جهة أخرى . وهذا ما قد أدى الى تشويش فكر القارىء ، وبالتالي الى تشويه الفلسفة .

ولكي يوافق هذا الكتاب مفردات الخطة السنوية والخطة الفصلية المتوقع تطبيقها في وقت آتٍ ، لا ندرس هؤلاء الفلاسفة العقلانيين الكبار الذين ذكرناهم وحسب ، بل نضيف ، بدواعي تلك الخطة والمفردات ، اليهم غيرهم ، بحيث يكون مخططنا على الشكل التالي :

آ ـ القسم الاول : المدارس الفلسفية وإخوان الصفا

البحث الاول : المدارس الفلسفية ، نشأتها وتطورها

البحث الثاني : إخوان الصفا

ب ـ القسم الثاني : الفلاسفة العرب في الشرق

البحث الاول : الكنـــدي

البحث الثاني : الفارابـــي

البحث الثالث : ابن سينا

البحث الرابع : ابن مسكويه

ج ـ القسم الثالث : الفلاسفة العرب في الغرب

البحث الاول : بواكير الفلسفة العربية في الغرب

البحث الثاني : ابن باجة

البحث الثالث : ابن طفيل

البحث الرابع : ابن رشد

البحث الخامس: ابن خلدون وعلم الاجتماع

وهكذا نأمل أن تكون قد هيأنا للقارىء الزاد الفكري الفلسفي المناسب .

دمشق في ايلول ١٩٨١

د. غسان فنيانس

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

القسم الأول

المدارس الفلسفية واخوان الصفا

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

البحث الأول

المدارس الفلسفية ، نشأتها وتطورها

١ ـ مدرسة الاسكندرية
٢ ـ الفكر السرياني
٣ ـ النصرانيـة
٤ ـ مدرسة انطاكية
٥ ـ مدرسة الرها ونصيبين
٦ ـ مدرسة جنديسابوز
٧ ـ مدرسة حرّان
٨ ـ الفلسفة عند السريان

المراجع والحواشي الخاصة بالمدارس الفلسفية

Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

١ ــ مدرسة الاسكندرية

لقد كانت الاسكندرية ، في القرن الثالث الميلادي ، أكبر مركز فعّال للفكر المسيحي . ومع أن هذه المدينة كانت خاضعة للامبراطورية الرومانية ، فانها حافظت ، في الوقت نفسه ، على الديانة القديمة للمصريين ، الى درجة أن هيكلهم سيرابيس بقي مسيطرا على المدينة . وهكذا فان العبادات الرومانية أضيفت الى الطقوس الدينية المحلية ، دون أن تؤدي الى ازالتها . وبالاضافة الى ذلك فقد كان في الاسكندرية ، آنذاك ، طائفة يهودية مهمة ، وكان لابد ، لكي يتمكن أبناء هذه الطائفة من قراءة العهد القديم وفهمه ، من ترجمة نصوصه من اللغة العبرية الى اللغة اليونانية . وإن دلّ هذا على شيء فانه يدل على مدى انسجام الشعب اليهودي وتكيفه مع الشعوب المحلية . والى جانب الشعائر الدينية المصرية والرومانية واليهودية ، كانت هناك طائفة مسيحية تمارس طقوسها الخاصة بها . ومع أن أصول هذه الطائفة غير معروفة حتى الآن ، بشكلها الصحيح ، فان المسيحيين الأوّل الذين تركوا مصر هم من الغنوصيين الذين يهدفون الى ادراك كنه الاسرار الربانية[١] .

وهكذا فان الاسكندرية كانت المركز المناسب لمزج الديانات القديمة والديانات الحديثة بالفلسفة . فبعد أن كانت الاسكندرية مدينة المتحف والمكتبة ، والمدينة التي امتاز أهلها بالنقد وسعة الاطلاع ، أصبحت مجمع المذاهب الفلسفية والطوائف الدينية . وبذا فقد سهل الاتصال والامتزاج ، والتقى على ضفاف النيل رجال مختلفة آراؤهم ، متباينة مذاهبهم ، تبادلوا فيها الآراء كما كانت تتبادل فيها السلع ، فاتسعت دائرة الفكر وقورن بين الآراء المختلفة . وكان من نتيجة ذلك ظهور روح جديد أسس على مبدأين متناقضين ممتزجين : أحدهما الشك والنقد ، والثاني سرعة التصديق بالاشياء على علاتها[٢] .

تقابلت في الاسكندرية آراء الشرقيين والغربيين اليونان ، فامتزجت روح اليونان بروح المشارقة ، فأنتجتا عقائد ونظما دينية متأثرة بتأمل الاولين والهام الآخرين ، بما لليونان من علم وما للمشارقة من أساطير . جاءت الروح اليونانية بما لها من ذكاء ودقة وقدرة على الشرح المبين فأصابتها شرارة من الشرق أشعلتها وأحيتها . كذلك أخرجت الروح الشرقية ، التي من خصائصها الطموح الى ما وراء عالم الشهادة ، نظاما ملتئما ونظريات مرتبة لم تكن لتخرجها لولا مساعدة العلم اليوناني لها ، فانه رتب مأثور الشرقيين وحل من عقدة لسانهم ، فاستخرجوا العقائد الدينية والنظم الفلسفية التي بلغت الذروة من مذاهب الغنوصية والافلاطونية الحديثة ويهودية فيلون . إن الشرقي بما له من ميل الى الغيب وخوارق العادات وما في طبيعته من تصوف وتدين ، واليوناني بما له من فحص دقيق وبحث عميق امتزجا ونتج منهما فكر خاص انتشر في الاسكندرية في القرون الاولى للميلاد . وقد صبغ ذلك الفكر بصبغتين مختلفتين : صبغة الكماليين والصوفيين ، وصبغة أهل البحث العلمي ، لذا امتاز هذا العصر بميل الفلسفة الى الدين وميل الدين الى الفلسفة[٣] .

وفي الحقيقة ، نقد « **اتصل الدين بالفلسفة اتصالا وثيقا كان من نتائجه ظهور عقائد لا هي من الفلسفة المحضة ولا من الدين الخالص ...** وجاء ذلك من عاملين : أحدهما ميل اليهود الى التوفيق بين معتقداتهم الدينية والعلم الغربي الذي كان متأثرا بالعلم اليوناني ؛ وثانيهما أن المفكرين الذين استمدوا آراءهم من الفلسفة اليونانية رأوا أن يوفقوا بين معتقداتهم الفلسفية والقضايا الدينية المحضة التي جاء بها المشارقة ، ومن أي الجهتين نظرنا رأينا أن النتيجة كانت فلسفة دينية لا هي فلسفة محضة ولا هي دين خالص[٤] » .

وصفوة الكلام أن لمدينة الاسكندرية عرفت ، فيما عرفت من مدارس ، مدرسة مسيحية حوالي ١٩٠ م . بدأت هذه المدرسة متواضعة ، فكان الاستاذ يستقبل في منزله كل طارق ، مهما كان دينه ، ويعلّم بدون أجر ، كان يعلّم وحده أو يتخذ له مساعدا يتولى قسما من التعليم . وأغلب الظن أن التعليم كان في بادىء الامر دينيا صرفا . ولكنه ما لبث أن اتسع شيئا فشيئا حتى احتوى

الفلسفة والعلوم ، فكان البرنامج يبدأ بعلوم اللغة وينتقل منها الى العلوم الرياضية والطبيعية ، ثم الفلسفة والاخلاق ، وينتهي بشرح الكتب المقدسة . وهكذا فان المدرسة المسيحية ، شأنها في ذلك شأن المدرسة الوثنية والمدرسة اليهودية ، كانت تتناول المعارف جميعا . وكان هذا التوسع في الدراسة للاحاطة بالدين من جهة ، ولمقابلة الغنوصيين والوثنيين من جهة أخرى(٥) .

إن رئيس هذه المدرسة ومؤسسها هو **بانتان** ، الذي كان ، على ما يبدو ، من الرواقيين المرتدين الى المسيحية حوالي ٢٠٠ م ، ولم يبلغنا عنه سوى اسمه . **وكليمان** أول معلم وصلتنا عنه أخبار مفصلة وحفظت لنا منه كتب . ولد حوالي ١٥٠ م ، وتوفي حوالي ٢١٥ ، وقد ارتد الى المسيحية ، على ما يبدو ، في سن مبكر . وجال في شبابه أنحاء فلسطين وسوريا واليونان وايطاليا يتفرّج على البلاد ويدرس على مشاهير المعلمين . وكان معجبا ببانتان ، ولذا فقد لزمه حتى أصبح معلما في المدرسة ، ثم مديرها بعد رحيل أستاذه الى الهند . وتقول لنا الروايات انه لم يترك الاسكندرية الا بعد أن صدر أمر امبراطوري باضطهاد المسيحيين ، فرحل الى آسيا الصغرى ، وعمل على نشر الدين في أرجائها وتوفي بها . ومن مؤلفاته كتاب « الهادي » وكتاب « المؤدب » وكتاب « المعلم » . وقد كان يعتقد أن المعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الانسان لنفسه ، إذ على طريقها يعرف الانسان الله الذي خلقه ، وعلى طريق معرفة الانسان لله يكتشف أنه مشابه له أكثر فأكثر . فالمسيحية غنية ، بل هي الوحيدة الغنية ، لانها تملك خزائن النفس . ومع أن كليمان كان يجهل أرسطو مباشرة ، فقد استمد تعاليمه من الافلاطونية ، ومن الرواقية أحيانا .

وبعد وفاة كليمان ، خلفه **اوريجين** في ادارة المدرسة . ولد حوالي عام ١٨٤ م ، في الاسكندرية ، من أب مرتد الى المسيحية . تتلمذ بادىء ذي بدىء ، على يد كليمان ، ودرس الفلسفة على يد أمونيوس سكاس ، معلم أفلوطين وأحد مؤسسي الافلاطونية الجديدة . سافر الى روما عام ٢٢١ ، والى اليونان عام ٢٣٠ ، وخلال هذه الرحلة الاخيرة أصبح كاهنا . وبعد ذلك استقدمه الوالي الروماني ليتعلم منه المسيحية فلبى الطلب . ولما عاد الى الاسكندرية وجدها في

محنة شديدة من الاضطهاد ، فقصد الى فلسطين ، حيث قام بشرح الكتب المقدسة ، بطلب من اسقف أورشليم واسقف قيصرية . ثم رجع الى الاسكندرية ، ولكن اسقفها ، بتأييد من أسقفين آخرين ، حظّر عليه التعليم لانحرافه عن العقيدة المسيحية بتأثير من الافلوطينية . وهذا ما أرغمه للعودة الى فلسطين حيث اعتقل عام ٢٥٠ م ، وعذّب عذابا أليما ، توفي على أثره عام ٢٥٣ م . ومن أشهر مؤلفاته كتاب « المبادىء » وكتاب « الرد على كلس » وكتاب « المقال الحق »[٦] .

وقد كتب رابوبرت قائلا : « **إن جداول المدنية والعلم الثلاثة ، وهي : اليونانية والسامية والرومانية ، كانت قد تقابلت في الاسكندرية وامتزجت وتكون** منها مجرى واحد جديد ، ثم عاد ذلك المجرى فتفرع الى ثلاثة جداول سارت في سبل متفرقة لتمنح العالم خصبا ، وهي النصرانية اليونانية والنصرانية الرومانية والعربية ، ويزاد عليها ما يُعدّ كرافد لها وهو اليهودية ، واستمرت هذه الجداول تفيض بهدوء مدة قرون من غير أن تتقابل ، وكانت مراكزها العقلية على الترتيب : القسطنطينية ، وباريس ، وبغداد ، ومدارس الاندلس ، وقد تقابلت هذه الجداول في بلاط فردريك الثاني ، وظهر من اجتماعها مدنية وثنية تكونت من امتزاج هذه المدنيات الثلاث بعضها ببعض . وابتدأت روح الثوره والاستقلال تظهر في ذلك الحين ، ولكنها كانت قبل أوانها . فالكنيسة كان لها السلطان الاكبر ، وكانت العقول لا تزال تخضع للدين خضوعا تاما ، فكانت النتيجة أن تحولت هذه الحركة الى التيار الديني ثانية ، حتى أتت سنة ١٤٥٣ م فكملت النهضة ووصلت بعد السير البطيء المستمر الى الذروة . وقدر للجداول الثلاثة التي تفرعت في أرض مصر الخصبة أن تتقابل ثانية في رياض الاسرة الميدسية[٧] في فلورنسا . ولكن مضى عليها عدة قرون من يوم أن فارقت مدينة النيل (الاسكندرية) وهي تسير في ثلاث شعب متوازية الى أن صبت مياهها الزاخرة كلها في مدينة نهر الارنو (فلورنسا) مركز النهضة ، فهناك تقابلت الروح الغربية والبيزنطية والمدنيات اللاتينية النصرانية ، وسال بها الوادي ففاض على أوروبا بأجمعها[٨] » .

٢ ـ الفكر السريانـي

كان الفرس في الغالب هم وساطة الاتصال التجاري بين الهند والصين مـن جهة ، وبوزنطة من جهة أخرى . وكذلك كان السريان وساطة في نقل الثقافة الى أقصى الغرب حتى بلغوا بها فرنسا ، فهم الذين كانوا يجلبون الخمور والحرير وغيرهما الى الغرب ، وكانوا ، فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الاسكندرية وأنطاكية ونشروها في الشرق وحملوها الى مدارس الرّها ونصيبين وحرّان وجنديسابور[٩] .

كتب رينان يقول : « **إن السلسلة متصلة الحلقات من المدرسة الاسكندرانية حتى السريان ، ومن السريان الى العرب ومـن العرب الى مسيحيي القـرون الوسطى**[١٠] » .

وقد أكد لنا الفارابي ، من خلال نص حفظه لنا ابن ابي أصيبعه ، أن تاريخ المدرسة المشائية الارسطية بدأ من اثينا ، ثم انتقل مركزها الى الاسكندرية ، ومنها الى روما والى أنطاكية ، ومن انطاكية انتقل الى بغداد[١١] .

وعن دور السريان بنقل الفكر اليوناني الى العرب مباشـرة والى الغرب بشكل غير مباشر ، يقول جاك شغاليه : « وبفضل مسيحيّي سوريا اتصل العرب بالفكر اليوناني ، وبسبب تغير غريب في الاشياء ، في القرن الثاني عشر الميلادي ، تلقى مسيحيو الغرب من العرب مؤلفات أرسطو ، وفي الوقت نفسه ، عددا لا يستهان بـه من كتب اليونان العلمية والفلسفية التي كان مسيحيو سوريا ، من النساطرة واليعاقبة والكاثوليك ، قد عثروا عليها في بلادهم ، مع التقاليد الهيلينية التي حملتها فتوحات الاسكندر ، والتي كانوا قد ترجموها الى اللغة السريانية ، ومن السريانية الى العربية ، بطلب من خلفاء بغداد في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين[١٢] » .

وهكذا فقد قام المسيحيون من السريان بدور يشبه الدور الذي قام بـه اليهود في الاندلس عندما ترجموا الى اللغة العبرية كثيرا من كتب اليونان والعرب الفلسفية • وكانت هذه التراجم سببا في حفظ كثير من مؤلفات العرب التي ضاعت أصولها • وعلى هذه التراجم بالذات اعتمد المسيحيون بعد ذلك في معرفة التراث العربي واليوناني والاستفادة منهما[١٣] •

Damascus University

٣ ـ النصرانية (١٤)

إنقسمت النصرانية في ذلك العهد الى ثلاث فرق كبرى ، بصرف النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة ، فكانت **الكنيسة اليعقوبية** والى جانبها **الكنيسة الملكانية الرسمية** متغلبة في سوريا ومنتشرة في غسان وبين سائر قبائل الشام • **وكانت الكنيسة النسطورية** مسيطرة في فارس والحيرة ، كذلك كانت هناك صوامع في وادي القرى •

وأهم موطن للنصرانية في جزيرة العرب كان نجران ، وكانت مدينة خصبة عامرة بالسكان ، تزرع وتصنع الانسجة الحريرية ، وتتاجر في الجلود وفي صنع الاسلحة • وكانت قريبة من الطريق التجاري الذي يمتد الى الحيرة • وكان نصارى نجران على مذهب اليعاقبة ، وهذا يعلل اتصالهم بالحبشة ، (لانهم كانوا يعاقبة أيضا) أكثر من اتصالهم بالرومان •

واشتهر بين العرب من رؤساء نجران قبل الاسلام قس بن ساعدة ، ويذكر أدباء العرب أنه كان أسقف نجران • وقد أوقع ذونواس اليهودي بأهل نجران وقتلهم ، فاستنجد النصارى بالحبشة فأنجدوهم ، وغزوا بلاد العرب سنة ٥٢٢ م ثم سنة ٥٢٥ م وهزموا ذانواس ، وأنشأوا مستعمرة حبشية على شاطىء البحر الاحمر ، وحكموا تهامة واستمر حكمهم الى سنة ٥٧٥ م حيث غزا الفرس بلاد اليمن واحتلوها وطردوا الحبشة منها ، واستمرت النصرانية في نجران الى عهد عمر فأجلاهم عنها وذهب أكثرهم الى العراق •

كان الخلاف على طبيعة المسيح مبدأ مناقشات تناولتها الشيع الكنسية في القرون الاولى • وكان للفوارق المذهبية بين هذه الطوائف أكبر الاثر في النظر في المعقولات ، وفي التأمل الفلسفي ، وهذا ما أثر الى حد كبير في تطور علم الكلام في الاسلام •

كان النساطرة على اعتقاد كامل من أن نظراءهم بعيدون عن حكم العقل والضرورات الطبيعية ، لذلك جمعوا شملهم بعد عامين من مؤتمر إفسوس ، على الرغم من مطاردتهم والاستبداد بهم ، ونزلوا مصر واتخذوها مقرا لبث تعاليمهم .

كان اتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان طبيعة واحدة هي المسيح ، على حين يميز الملكانيون في المسيح بين طبيعتين : الطبيعة الالهية والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد صرامة من الملكانيين في هذا التمييز . ولما كانت الطبيعة ، في حقيقة أمرها ، هي مبدأ الفعل صار موطن النزاع هو : هل ما لله من ارادة وفعل وما للانسان من ارادة وفعل يتحدان في المسيح أم هما متمايزان ؟ فأما اليعاقبة فانهم لاسباب دينية واسباب مرجعها الى النظر العقلي ، رجحوا القول بالوحدة في المسيح ، متعيقين من شأن العنصر الناسوني. وأما النسطوريون فانهم ذهبوا يثبتون للمسيح خصائص الانسان في الوجود والارادة والفعل مميزين بين ذلك وبين ما للعنصر اللاهوتي . وفي المذهب النسطوري ، الذي ساعدته ظروف سياسية وأحوال ثقافية ، مجال واسع للنظر الفلسفي في الكون والحياة . والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد في دراسة علوم اليونان ، لاقامة أدلة فلسفية تؤيد صحة معتقداتهم الدينية .

ترجم النساطرة كتب زعمائهم ، وعلى الاخص كتب « تيودوروس المصيصي » الى السريانية ليستعينوا بها على بث أفكارهم . كما أنهم ترجموا كثيرا من كتب أرسطو ، لانهم وجدوا فيها ما يساعدهم على فهم لاهوتهم لنشره على غيرهم من الامم . لكن هذه التراجم اتخذت ذريعة لبث مذهب النساطرة الديني ، والطعن في قياصره الروم ، والكنيسة الرومانية ، وهذا ما قلل من قيمتها العلمية .

والظن الغالب على كثير من المؤرخين أن الكنيسة المصرية قد تبعت القائلين بالطبيعة الواحدة . ففي القرن السادس قام يعقوب السروجي وأنشأ شيعة اليعاقبة، وهو الذي كوّن الكنيسة اليعقوبية المصرية وجمع شمل أعضائها وأقام أسسها ، وأكبر دليل على ذلك أن اسم أقباط مشتق من يعاقبة . فان اسم هؤلاء في العالم اللاتيني « جاكوبيت » . وأقباط أقرب الاشياء تحريفا اليه .

أضهدت امبراطورية بيزنطة الشيعة اليعقوبية . وقد اتبع اليعاقبة نفس الطريقة التي اتبعها النساطرة في ترك لغة نظرائهم في الدين ، وعمدوا الى استعمال اللغة القبطية واللغة السريانية . والحق أن عصر اللغة السريانية الذهبي ، لا يبدأ الا برجوع اليعاقبة عن استعمال اللغة اللاتينية ، الى اللغة السريانية . والحقيقة أن هنالك فاصلا حقيقيا بين اللغة السريانية كما استعملها اليعاقبة في الغرب ، والنساطرة في الشرق . وهذا الفاصل يعود — على ما يبدو — لانتحال اليعاقبة للهجات الحديثة .

وبعد أن انفصل النساطرة واليعاقبة عن لغتهم الاصلية اللاتينية ، نقلوا كثيرا من الكتب المسيحية الى اللغة السريانية ، فأصبح في هذه اللغة مجموعة كبيرة من المؤلفات الفلسفية والعلمية والدينية . على أن السبب في أنه لم ينقل الى اللغة القبطية من المؤلفات بقدر ما نقل الى اللغة السريانية ، أن اليعاقبة في مصر لم تدعهم الحالات الى مواجهة مسائل معضلة في الدين ، كما كان النساطرة في آسيا .

كان العصر الواقع بين بدء المجادلات الدينية في الكنيسة المسيحية وظهور الرغبة من المسلمين في درس الفلسفة ، عصر ترجمة وانتاج ذهني ، علق خلاله على كثير من مسائل الفلسفة والطب والكيمياء والفلك ، وعرضت فيه طائفة كبيرة من أفكار اليونان ومذاهبهم .

كانت المباحث الطبية أكثر ذيوعا في مدرسة الاسكندرية منها في أية مدرسة أخرى . أما الفلسفة بمعناها الحقيقي ، فكانت مرتبطة باللاهوت مباشرة . ومن أوائل الذين درّسوا الطب في مدرسة الاسكندرية ومن متأخري الذين علّقوا على فلسفة أرسطو كان « يوحنا فيلوبونس » أو يوحنا النحوي ، كما يدعوه العرب خطأ . وقد انتخب أعلام المدرسة ست عشرة مقالة من مقالات جالينوس وترجموها ليرسموا منها برنامجا ، لعلّه الاول من نوعه في تاريخ الدرس والتحصيل ، لتدريس الطب ، يدرسه كل من أراد ان يزاول تلك الصناعة عمليا . وبالفعل أصبحت مدرسة الاسكندرية منبعا للكثير من الابحاث المبتكرة المحققة النفع ، لا في مجال الطب وحده ، بل في علم الكيمياء ، وكثير من العلوم الطبيعية . وما أشبه مدرسة الاسكندرية قبيل الفتح العربي بخلية تدوي بمختلف البحوث العلمية .

وبينما كانت مدرسة الاسكندرية غارقة في المباحث العلمية ، كانت كنائس آسيا ومدارسها سمعة في المباحث المنطقية والفلسفية التأملية . لقد اعتمد النساطرة واليعاقبة على مختصر « فرفوريوس الصوري » في المنطق المسمى « إيساغوجي » وأخذوه كمدخل لعلم المنطق . وما يزال هذا الكتاب يقرأ في الازهر حتى اليوم كمدخل لذلك العلم .

أما في الميتافيزيقا والبسيكولوجيا والاستعانة بهما على فهم المسائل اللاهوتية ، فقد كان ميل اليعاقبة الى الافلاطونية الجديدة ، والباطنية ، أقوى من ميل النساطرة ، كما كانت تعاليمهم وحياتهم أكثر استكانة في الاديرة . رغم بناء النساطرة للاديرة واتخاذها مراكز للعلم والفلسفة ، فقد نزعوا بشكل خاص الى الطريقة القديمة في بناء المدارس . هذا ونجد أن نظام المدارس قد انقلب في آخر الامر الى نظام الرهبنة .

٤ ــ مدرسة انطاكية

(ANTIOCHE)

يقول ابن النديم ، في كتاب الفهرست ، ان « **مجلس التعليم انتقل من الاسكندرية الى انطاكية ، ومن انطاكية الى حرّان معقل اليونانية في بلاد يتكلم اهلها السريانية** . ومن حرّان انتقل الاساتذة الى بغداد في خلافة المعتضد عم المتوكل ، ومن هؤلاء ثابت بن قرّة ، وقسطا بن لوقا . وقد اشتهر من الاساتذة في بغداد قويري أستاذ أبي بشر متى ، وحنا بن حيلان أستاذ الفارابي ، وأبو بشر متى الذي انتهت اليه رئاسة المنطقيين في عصره » .

وهكذا فان مدرسة انطاكية ، خلفت ، عام ٢٧٠ م ، مدرسة الاسكندرية ، وضمت عددا كبيرا من الطلاب ، وكانت تعلمهم الخطابة والفلسفة الافلاطونية . ولئن كان لمدرسة انطاكية الاثر العميق في توجيه الفكر السرياني ونشر الفلسفة اليونانية بين سكان سوريا ، فان لغتها ظلت اليونانية ولم يكن للغة البلاد فيها من نصيب ، هذا مع أن السريانية كانت في ذلك الحين قد أصبحت لغة الكنيستين الشرقية والغربية[١٥] .

اشتهرت انطاكية بأنها من أولى المدن المسيحية التي قام زعماء الدين فيها بأول حركة من تلك الحركات الفكرية التي كانت ذات أثر كبير في شيوع الفلسفة ، وفروع الفلسفة اليونانية خاصة . وقام بالحركة في انطاكية معلمان يقال لأحدهما « ديودوروس » ، والآخر « تيودوروس المصيصي » ، وكانا شديدي الاعتقاد في كمال الناسوتية[١٦] في المسيح .

وكان أكبر المؤيدين لهذا المذهب راهب من رهبان انطاكية يقال له

« نسطوريوس » الذي أصبح أسقفا للقسطنطينية عام ٤٢٨ • وتبع تأييد نسطوريوس لفكرة الناسوتية في المسيح مناقشات حادة ، حتى انتهى الامر بعقد مجلس ديني في مدينة « إفسوس » سنة ٤٣١ م • فانتصر حزب الاسكندرية ، وهو الحزب القائل بما يضاد المذهب النسطوري ، واعتبر نسطوريوس وأتباعه هراطقة •

Damascus University

٥ ـ مدرسة الرها ونصيبين [١٧]

كانت السريانية لغة الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية ، وكانت اللغة اليونانية تدرس الى جانب السريانية في الاديرة . ومن الجدير بالذكر أن رأس العين وقنسرين كانتا مركزين للثقافة في الكنيسة العربية اليعقوبية ، على أن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك في أول الامر على الاقل ، لان لهجة الرها بلغت من الرقي درجة تجعلها صالحة لان تكون لغة يكتب بها ، ولكن هذه المدرسة أغلقت في عام ٤٨٩ م لان معلميها كانوا نسطوريين في آرائهم . ثم فتحت ثانية في نصيبين ، وقد نالت تأييد الساسانيين إذ ذاك لاسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية في بلاد فارس . وقد أسس مار[١٨] أبها ، وهو زرداشتي تنصّر وأصبح أسقفا نسطوريا ، مدرسة في سلوقية على نظام مدرسة نصيبين .

كان تعليم هذه المدارس في جلّ أمره ، تعليما دينيا يتصل بالنصوص المقدسة لتلبية حاجات الكنيسة ، وكان الاطباء وطلاب الطب يأخذون بحظ منه . كان الاطباء يعالجون الابدان ، لهذا اقتصرت اهتماماتهم على مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو . أما رجال الدين ، فكانوا يعتبرون أطباء يداوون الارواح ، لهذا عاشوا في الاديرة حياة تأملية فلسفية لا يهتمون الا بما هو ضروري لهم .

٦ ـ مدرسة جنديسابور [١٩]

وقبيل الفتح الاسلامي ، جاء كسرى أنو شروان (٥٣١ ـ ٥٧٠) ، فأسس في فارس ، في جنـديسابور من أعمال خوزستان ، معهدا للـدراسات الفلسفية والطبية ، وكان معظم أساتذته من المسيحيين النسطوريين . على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية ، فشمل تسامحه كلا من النسطوريين واليعقوبيين ، وصار المسيحيون السريان أطباء ، فنالوا الحظوة التي نالوها في قصور الخلفاء فيما بعد .

وعندما أخرج من أثينا سبعة مـن فلاسفة المذهب الافلاطوني الجديد ، آواهم كسرى في قصره عام ٥٢٩ م ، فأكرم وفادتهم وكلفهم بتأليف كتب الفلسفة أو نقلها الى الفارسية ، فنقلوا المنطق والطب وألفوا فيهما كتبا فطالعها هو ورغب الناس فيها . على أن في هذه الرواية شكا كبيرا . إذ كيف ينقل الفلاسفة اليونان الوثنيون الذين لا احتكاك لهم بالفارسية ، وعلى الاخص الفهلوية ، كتب الطب والمنطق الى لغة فارس ، في حين أن الراجح أن لا يكون لهم إلمام إلا بلغتهم اليونانية القديمة ؟ ..

ومما يدل على اهتمام « أنو شروان » بأولئك السبعة الذين وفدوا عليه ، أنه وضع في المعاهدة التي عقدها والامبراطورية البيزنطية ، نصا خاصا بهم لضمان حريتهم المدنية والدينية ، وعدم الاستبداد بهم فيما لو أرادوا العودة الى وطنهم .

وكان أساس التعليم ، في مدرسة جنديسابور الزرداشتية ، غير مقصور على المؤلفات اليونانية والسريانية ، بل أضيف الى ذلك تعاليم في فلسفة الهند وآدابها وعلومها ، ترجمت الى اللغة الفهلوية ، وهي اللغة الفارسية القديمة . وهنالك نمت علوم الطب حين تخلصت من جو الضغط والاستبداد الذي حوطتها به التعاليم

اللاهوتية . ومن عريب الامر أن يكون من أشهر الذين علموا الطب في ثوبه الجنديسابوري الحديث ، فئة من أشهر النساطرة المسيحيين .

ومن الـذين اشتهروا من العرب قبل الاسلام في مـدرسة « جنديسابور » الحارث بن كلدة الذي عرف من بعد طبيبا ، وابنه النضر الذي تعلّم الطب على أبيه واطلع على علوم الفلاسفة وأجزاء الحكمة .

Damascus University

٧ ـ مدرسة حران [٢٠]

وفضلا عن المدارس المسيحية والمدرسة الزرداشتية ، وجدت مدرسة وثنية في « حرّان » في الجزيرة بالقرب من مدينة الرّها ، لكن لا نعلم كيف نشأت وكيف تطورت ، ولا من أسسها ! كانت حرّان مركزا للتأثير الاغريقي منذ عصر الاسكندر المقدوني الاكبر ، وظلت موئلا لتعاليم الديانة اليونانية القديمة ، بعد أن انقلب العالم اليوناني الوثني الى عالم نصراني . والظاهر أن حرّان قد ورثت كثيرا من تعاليم الديانة البابلية القديمة التي كانت قد انتعشت في القرون الاولى من انتشار المسيحية . ومما لا ريب فيه أن حالات الفكر في « حرّان » تمثل آخر أدوار الوثنية اليونانية والافلاطونية الجديدة كما وضعها « فرفوريوس الصوري » حيث ظلتا عائشتين عيشة بعيدة عن معترك العالم الخارج عن حيزهما .

وعلى الرغم من المدارس التي علّمت على النسق اليوناني، وأذاعت مواد الثقافة اليونانية ، فقد اقترنت التعاليم بكثير من المؤثرات التي لا يمكن للمؤرخ في تاريخ الفكر أن يغفل أمرها . فان الجنود الفارسية عندما رجعت من غزو سورية نقلت معها كثيرا من آثار الفكر اليوناني التي لا مجال لحصرها .

إذن فتاريخ القرون التي تقدمت انتشار الاسلام تدل على ذيوع قسط عظيم من التأثير اليوناني في كثير من فروع الفن والعلم والفلسفة والهندسة والبناء ، وفي زخارف الحياة ذاتها . ومن قبل ذلك ، منذ عصر الاسكندر المقدوني ، كان غربي آسيا لا يتنفس الا في جو مفعم بآثار الفكر الاغريقي .

٨ ـ الفلسفة عند السريان

لم يكن عند السريان فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، هذا مع أن عدد الذين عنوا بالفلسفة منهم كان كبيرا . وقد أجمع الذين درسوا تاريخ الفكر السرياني على أن النشاط الفلسفي عند السريان بدأ بالترجمات وانتهى الى الشروح والتفاسير والتعاليق[٢١] .

لقد عنى السريان الى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبيعيات والطب بأمرين :

فعنوا ، أولا ، بالحكمة الفيثاغورية الافلاطونية الى تنزع إلى التصوف.وكان « محور أبحاثهم نظرية لأفلاطون في النفس تناولوها بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الافلاطونية الجديدة ، أو بما يتفق مع المسيحية ، بل اننا لنجد السريان في أديرتهم يمثلون أفلاطون في صورة راهب شرقي اتخذ لنفسه صومعة في قلب البرية بعيدا عن مساكن البشر ، وبعد أن لبث ثلاث سنين صامتا يتفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله الى الاعتقاد بالتثليث » . أما الامر الثاني الذي عني به السريان فهو منطق أرسطو ، وعرفوا منه ، المقولات ، وكتاب العبارة ، وأشكال القياس الحملية من كتاب القياس . ومع أن المنطق ساعد السريان على تفهم اللاهوت الطبيعي عند فلاسفة اليونان ، فانهم لم يعرفوا المنطق كله ، وكذلك لم يعرفوه خالصا ، لانه وصل اليهم على طريق مصنفات المذهب الافلاطوني الجديد[٢٢] .

وقد اعتقد السريان أن أساس العلوم الانسانية هو منطق أرسطو ، وما بقي من كتبه فيجب أن يفسر على قواعد الافلاطونية الجديدة ومن علق عليها . وقد حذفوا كثيرا من كتب الاخلاق وما بعد الطبيعة ، وأحلّوا عناصر مسيحية محل

ما هو وثني ، وحل الإله الواحد محل الآلهة ، ثم نرى أفكارا كفكرة العالم أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة المسيحية .

وصفوة الكلام **ان العلوم في الاسلام لم تغرس إلا في ارض شبعت من قبل بالثقافة اليونانية على اختلاف ضروبها وتباين الوانها** . وقد انتقلت الثقافة اليونانية الى العرب بوساطة خمسة مصادر ، وهي :

١ ـ **النساطرة** ، الذين كانوا أول من علّم المسلمين وأول الذين خدموا الطب في العصور الاولى .

٢ ـ **اليعاقبة** ، الذين كانوا أول من أدخل الباطنية والافلاطونية الجديدة في الجو العربي .

٣ ـ **الزرداشتيون في فارس** ، وعلى الاخص مدرسة جنديسابور ، هذا مع أن هذه المدرسة قد امتزجت بعنصر قوي من عناصر النسطورية ، لانها وجّهت من قبلهم .

٤ ـ **وثنيّو حرّان** ، ولو أن أثرهم ، في الاسلام ، لم يأت الا مؤخرا .

٥ ـ **العبرانيون** ، هذا مع أنهم لم يكونوا على صلة بالفلسفة الارسطية ، وظلت مدارسهم في صور عاكفة على درس شرائعهم التقليدية .

لم يبدأ العبرانيون ، في درس الفلسفة ، الا في العصور المتأخرة ، وقد تأثروا كثيرا بفلاسفة العرب . غير أنهم ورثوا عن النساطرة نزعة الى علم الطب ، حتى ان الاطباء اليهود قد ظهروا في أوائل عمارية بغداد . فمن بين الاطباء الذين يذكرهم العلامة « Leclerq » ، في كتابه تاريخ الطب عند العرب « **Histoire de la médecine arabe** » ، في القرن العاشر الميلادي، ٢٩ طبيبا مسيحيا وثلاثة من اليهود وأربعة من وثنيّ حرّان . في حين أن النسبة اختلفت في القرن الحادي عشر ، فكانوا ثلاثة مسيحيين وسبعة من اليهود ، ومن ثم تكاثر الاطباء الاسلام من بعد ذلك كثرة لا تحفظ فيها النسبة بينهم وبين غيرهم(٢٣) .

المراجع والحواشي الخاصة بالمدارس الفلسفية

(١)

Cf. Etienne Gilson, «La philosophie au Moyen-Age», éditions Payot, Paris, 1962, p. 45.

(٢) راجع ، ا.س . رابوبرت ، « مبادىء الفلسفة » ، ترجمة ، احمد امين ، الطبعة الخامسة ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٩ ، ص ١١١ — ١١٢

(٣) المصدر السابق ، ص ، ١١٢ — ١١٣

(٤) راجع ، بلدوين ، «معجم الفلسفة»، ترجمة احمد امين ،المصدر السابق،ص١١٤

(٥) راجع ، يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٦٩ ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ١٩٧٠ ، ص ٢٦٩ . راجع كذلك :

Etienne Gilson, op. cit, p.45.

(٦) راجع المصادر السابقة ، يوسف كرم ، ص ٢٦٩ — ٢٨٤ ، جيلسون ، ص ٤٥ — ٥٩

(٧) وهي اسرة من فلورنسا (بايطاليا) تقلدت زمام الاحكام في فلورنسا في القرن الخامس عشر لما حازته من الغنى بوساطة التجارة .

(٨) راجع ، ا.س . رابوبرت ، المصدر المذكور ، ص ١٢١ — ١٢٣ .

(٩) راجع ، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨ ، ص ١٥

(١٠)

Cf. Renan (E.), «De philosophia peripatetica, apud syros, p. 9, Lettre à Reynaud (Journal asiatique, 111), Paris, 1852.

(١١) راجع ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء في طبقات الاطباء ، ص ١٣٥ ، راجع ما قلناه عن هذا الموضوع ، الفارابي ، ص ٨٣ — ٨٥

(١٢)

Cf, Jacques Chevalier, « Histoire de la pensée », t. 2, « La pensée chrétienne», p. 258, paragraphe 2, éditions Flammarion, Paris, 1956.

(١٣) راجع ، دي بور ، المصدر المذكور ، ص ١٥

(١٤) اخذنا هذا الموضوع من كتاب اسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص ٩ — ١٨ . راجع كذلك ، احمد امين ، فجر الاسلام ، الطبعة التاسعة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٤ ، ص ٢٥ — ٢٩

(١٥) راجع ، الفاخوري والجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مؤسسة بدران وشركاه ، بيروت ، لبنان ، ص ٣٢٦ — ٣٢٧

(١٦) الناسوتية : (الناس) بزيادة «و» و «ت» على آخر الكلمة وهي سريانية كملكوت . راجع ، اسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربي ، المصدر المذكور ، ص٩

(١٧) اخذنا هذه الفقرة من كتاب دي بور ، المصدر المذكور ، ص ١٦ — ١٧

(١٨) مار كلمة سريانية تعني السيد

(١٩) راجع اسماعيل مظهر ، المصدر المذكور ، ص ١٨ ، راجع كذلك ، دي بور ، المصدر المذكور ، ص ١٨ ، راجع اخيرا ، الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٣٢٨

(٢٠) راجع المصادر السابقة

(٢١) الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٣٢٩

(٢٢) راجع ، دي بور ، المصدر المذكور ، ص ٢٠ — ٢١

(٢٣) راجع اسماعيل مظهر ، المصدر المذكور ، ص ٣٥ — ٣٦

البحث الثاني

اخوان الصفا

١ ـ اصل اخوان الصفا واسمهم وغاياتهم
٢ ـ نظام اخوان الصفا ومراتبهم
٣ ـ رسائل اخوان الصفا
٤ ـ فلسفة اخوان الصفا

أ ـ المنطـق

ب ـ نظرية المعرفة

جـ ـ الرياضيات

د ـ نظرية الفيض

هـ ـ النفس الانسانية

المراجع والحواشي الخاصة باخوان الصفا

Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

١ ـ اصل اخوان الصفا واسمهم وغاياتهم

سئل أبو حيان التوحيدي ، سنة ٣٧٣ هـ = ٩٨٣ م عن إخوان الصفا وعن زيد بن رفاعة فقال : « لا ينسب الى شيء ولا يعرف له حال إذ تكلم في كل شيء ... وقد أقام بالبصرة زمانا طويلا ، وصادق بها جماعة محبين لاصناف العلم وأنواع الصناعة ، منهم أبو سليمان محمد ابن معشر البستي ، ويعرف بالمقدّسي ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني ، والعوفي وغيرهم ... وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهبا زعموا أنهم قربّوا به الطريق الى الفوز برضوان الله . وذلك انهم قالوا : إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية .. وصنفوا خمسين رسالة ... وسموها رسائل اخوان الصفا،وكتموا فيها أسماءهم وبثّوها في الوراقين (الذين ينسخون الكتب أو يبيعونها) ، ووهبوها الناس[1] » .

ونجد في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ، جماعة صغيرة أطلقوا على أنفسهم « اخوان الصفا وخلاّن الوفا » ، باسقاط الهمزة من الصفاء والوفاء . ويصف اخوان الصفا أنفسهم بأنهم اخوان أصدقاء أصفياء وادّون محبّون علماء أخيار فضلاء كرام متعاونون . وهم يؤكدون جانب الصداقة ، ويرون أن أحدهم يضحّي نفسه في سبيل اخوانه[2] .

تضاربت أقوال العلماء والمؤرخين في شأن الاخوان وفي من يكونون وما يكون مذهبهم . وذلك أن الاخوان ألّفوا جماعة سرّية ، وعملوا جهدهم لتغطية هدفهم الحقيقي وأسمائهم . قال القفطي : ولما كتم مصنفو الرسائل أسماءهم « اختلف الناس في الذي وضعها .. فقوم قالوا : هي من كلام بعض الائمة من

نسل علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) ... وقال آخرون : هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الاول . وقال آخرون ان الرسائل من تاليف لحكيم المجريطي القرطبي » . وزعم آخرون بأن الرسائل من وضع جعفر الصادق . ونسبها بعضهم الى مسلمة بن قاسم الاندلسي (٣٩٥ هـ) ، كما ونسبها غيرهم الى أحمد بن عبد الله وهو من عقب جعفر الصادق[٣] .

ومما يسترعي الانتباه أن بعض الفلاسفة والمؤرخين (كالتوحيدي ، وابن القفطي والشهرزوري) يذكرون لنا أسماء بعض الاخوان الذين ساهموا في كتابة هذه الرسائل ، منهم : أبو سليمان البستي المعروف بالمقدسي ، وعلي بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني ، والعوفي[٤] .

وقد جعل غولدزيهر من أخوان الصفا جماعة اسماعيلية بنت فلسفتها الدينية على نظرية الفيض الافلاطونية[٥] . أما طه حسين ، فيعتقد أن ظهور اخوان الصفا انما هو نتيجة طبيعية للاحوال السياسية والاجتماعية والثقافية[٦] .

واخوان الصفا يصرحون بعدد من الغايات العامة ، فيقولون : إن غرضهم صلاح الدين والدنيا ، والإقتداء بالحكماء بشكل عام ، وبحكماء الفيثاغوريين بشكل خاص ؛ وان مذهبهم النظر في جميع العلوم الطبيعية والرياضية والالهية ، كما إنهم لا يعادون علما من العلوم ولا مذهبا من المذاهب . ومع هذا فان هذه الغايات إنما هي رموز واشارات يجب التنبه لما تنطوي عليه[٧] .

واخوان الصفا ، برأي هنري كوربان[٨] ، لم يكونوا جماعة « ألف بين قلوبهم المذهب الشيعي وحسب ، بل كانوا جماعة فكرية ذات نزعة اسماعيلية خاصة بالرغم من ان كتاباتهم الحذرة لاتكشف عن الامر لأولي العلم والادراك ... فالامر يتعلق بهداية من هو كفء لمعرفة الحقيقة الروحية . وانه لمن الخطأ أن نتكلم هنا ، على عادة الباحثين ، على توفيق بين الدين والفلسفة .. من الثابت أن دعوة الاخوان كانت تصبو الى التحرير الروحي ولكن هذا لايعني أنها دعوة عقلية أو « لا أدرية » إذ ان ذلك لا يعد بالنسبة للاخوان « تحريرا » بل

ينبغي حمل « المستجيب » الى أن يحيا على شاكلة الله . وهذه الفلسفة « التعليمية » هي في عداد فلسفة النبوة » .

ويعتقد اخوان الصفا أن الفلسفة فوق الشريعة ، وان الفضائل الفلسفية فوق الفضائل الشرعية ، وان الخلود السعيد محصور بالفلاسفة ، وان السعادة لا يمكن أن تكون الا عقلية . وهم يدعون الى اقامة دولة جديدة على أسس جديدة ، والى تفهم خاص للدين على أساس الفلسفة ، **وبكلمة واحدة فانهم يهدفون الى سياسة جديدة على طريق تفهم جديد للدين . فدينهم فلسفي عقلي وإلهي مادي ، وتشيعهم ظاهر ، وتصوفهم عقلي** . وعن تشيعهم قالت الرسالة الاولى : « واعلم يا أخي بأن لكل نفس من المؤمنين أبوين في عالم الارواح كما أن لأجسادهم أبوين في عالم الاجساد كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه : أنا وأنت يا علي أبوا هذه الامة ... وهذه الابوة روحانية لا جسمانية[٩] » .

٢ ــ نظام اخوان الصفا ومراتبهم

يبدو أن جماعة اخوان الصفا بدأت من رجل واحد اختار رجلا ضمه الى نفسه • ثم اتفق الاثنان على رجل ثالث ضماه اليهما • ثم اتفق الثلاثة على رابع والاربعة على خامس ، وهكذا • فجماعة اخوان الصفا لم تكن مفتوحة للراغبين في الانتساب اليها ، بل كان أعضاء الجماعة أنفسهم ينتقون الذين يرغبون في ضمهم اليهم • فاذا وقع اختيارهم على رجل دعوه بالاسلوب الذي يوافق مستواه العقلي ومرتبته الاجتماعية :

آ ــ اذا كان صغيرا أقاموا له حفلة عامة ودعوة مع أتراب له ، اجتذابا له ولنفر من أترابه ، الى جماعتهم • وكان اخوان الصفا يرغبون في صغار السن رغبة عظيمة كي ينشئوهم على المبادىء التي تلائم الجماعة •

ب ــ اذا كان الرجل فوق العشرين بعثوا اليه رجلا منهم من طبقته وأهل صناعته فيعاشره مدة ، من غير أن يشعر بأنه من الاخوان • فاذا رآه يوما في أزمة نفسية أو مادية أو اجتماعية عرض عليه مساعدة بريئة • ومن هذه الطريق يعرفه فيما بعد بأخوان الصفا •

جـ ــ إذا كان الرجل وجيها أو غنيا أو حكيما بعثوا اليه رجلا حكيما منهم يستميله أولا الى نفسه بحسن المعاملة وصفاء الصداقة وصواب التفكير ، ثم يستميله ، اذا رأى فيه ميلا ، الى الدخول في عداد الجماعة •

وكان اخوان الصفا لا يقبلون النساء في جماعتهم ، ولا يقبلون الكهول الذين مَرّدت أنفسهم على سلوك معين في الحياة وأصبح من العسير أن يستمالوا الى رأي جديد •

ولما انتشرت الدعوة في البلاد ، جعلوا يرسلون رسائلهم الى أشخاص

مختلفين ، ثم يراقبون تأثير تلك الرسائل على الذين يتسلمونها . فاذا علموا أن رجلا لم يتقبل تلك الرسائل تقبلا حسنا ، قطعوها عنه . واذا رأوا أن رسائلهم أثّرت فيه أوعزوا الى أخيهم في المنطقة بأن يقاربه بالدعوة شخصيا[١٠] .

والداخل جديدا في جماعة اخوان الصفا يسمى « متشيعا » وهم لا يبثون اليه شيئا من أسرارهم الا بعد أن يثقوا من اخلاصه . ثم يبدأون ببث تلك الاسرار تدريجيا . وفي جماعة اخوان الصفا أربع مراتب :

١ ـ **مرتبة الاخوان الابرار الرحماء** ، وهم شبان يتراوح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين ، تنشأ نفوسهم على الفطرة ، وجودة القبول وسرعة التصور . ونظرا لانهم تلاميذ عليهم ان ينقادوا لاساتذتهم انقيادا تاما .

٢ ـ **مرتبة الاخوان الاخيار الفضلاء** ، وهم رجال بين الثلاثين والاربعين ، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية ، ويتلقون معرفة الاشياء بطريق الرمز . وميزة هذه الفئة مراعاة الاخوان وسخاء النفس والتحنن على غيرهم من الاخوان ، أما مرتبتهم في الجماعة فمرتبة الرؤساء ذوي السياسات .

٣ ـ **مرتبة الاخوان الفضلاء الكرام** ، وهم أفراد سنهم بين الاربعين والخمسين . وهؤلاء هم علماء الاخوان يعرفون النواميس ، ويدوّنون العقائد ، ويوضحون المناهج ، ويدافعون عن الحقائق ، ويعملون على نشرها وعلى بث الدعوة .

٤ ـ **مرتبة الكمال** ، وهذه المرتبة مخصصة لجميع الاخوان ، من جميع المراتب ، الذين تجاوزوا الخمسين . ورجال هذه الفئة يشهدون حقائق الاشياء على ما هي عليه كالملائكة المقرّبين ، وينفذون الى أسرار « كتاب الوجود » كنفاذهم الى أسرار الكتاب المنزل . وفي هذا المقام يكون الانسان فوق الطبيعة والشريعة والناموس[١١] .

وهذه الطرق « أشبه بطريق النساك وارباب الزهد مع نزعة فلسفية عقلية ، أو قل هي أشبه شيء بتعاليم الافلاطونية الحديثة ولا سيما تعاليم

أفلوطين ...[١٢] » . ويعتقد هنري كوربان « أن تنظيم هذه المراتب يقوم على الاستعداد الداخلي وعلى الدرجة الروحية في سياق التعليم الذي يتعرض خلاله لرتب الفلاسفة ومنازلهم . وعند الاخوان مزيج من المفاهيم الصابئية والاسماعلية ، يدرّس فيها أن الاخوان ، كسلفهم ، معرضون للتشتت والاضطهاد اللذين ينالان رجال الله في « دور الستر » (cycle d,occultation) [١٣] » .

فجماعة اخوان الصفا لا تقبل بين صفوفها الا من اتصف بصفات جليلة ، إذ انهم يرون الكمال في الانسان « العالم الخبير ، الفاضل الذكي المستبصر ، الفارسي النسبة ، العربي الدين ، الحنفي المذهب ، العراقي الآداب ، العبراني المخبر ، المسيحي المنهج ، الشامي النسك ، اليوناني العلوم ، الهندي البصيرة ، الصوفي السير ، الملكي الاخلاق ، الرباني الرأي ، الالهي المعارف الصمداني[١٤] » .

وهكذا **فان رايهم نحبوي بقصد الاستفادة من جميع الديانات وجميع المذاهب الفلسفية والفكرية** . وهم لا يدعون من الناس اليهم الا من كان أهلا : « وينبغي لاخواننا أيدهم الله حيث كانوا في البلاد ، اذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقا مجددا أو أخا مستأنفا ، أن يعتبر أحواله ، ويتعرف أخباره ، ويجرب أخباره ، ويسأله عن مذهبه واعتقاده ، ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الاخوة أم لا ...[١٥] » .

٣ ـ رسائل اخوان الصفا

إن رسائل الاخوان ، التي بأيدينا اليوم ، لا تكوّن وحدة تاليفية ، فقد ألّفها جماعة من أهل العلم في مدة طويلة . وعـدد الرسائل واحدة وخمسون رسالة ، ثم ظهرت في النشرات المعاصرة رسالة أخرى يظهر أنها أضيفت الى تلك ، فيصبح العدد ، على مايذكر اخوان الصفا أنفسهم ، اثنتين وخمسين رسالة . وقسم اخوان الصفا هذه الرسائل الى أربعة أقسام :

١ ـ **الرسائل التعليمية الرياضية والمنطقية** ، وهي أربع عشرة رسالة .

٢ ـ **الرسائل الجسمانية الطبيعية** بما فيها علـم النفس ، وهـي سبع عشـرة رسـالة .

٣ ـ **الرسائل النفسانية العقلية** ، وهي عشر رسائل .

٤ ـ **الرسائل الناموسية الالهية والشرعية الدينية** ،وهـي احدى عشـرة رسـالة[١٦] .

تكاد تشمل هذه الرسائل جميع فروع المعرفة ، وهي أشبه أن تكون دائرة معارف مرتبة تضم علوم ذلك العصر ، وتعطي لجهود الجنس البشري معناهـا وحقها . وبالاجمال ففي تلك الرسائل غنوصية مأخوذة من مختلف المذاهب ، وتقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي ، ولها من وراء هذه أغراض سياسية .

تبدأ فلسفة اخوان الصفا بالنظـر في الرياضيات ، وبالتلاعب بالاعـداد والحروف . وبعد ذلك تنتقل الى المنطق والطبيعيات فترد كل شيء الى النفس وما لها من قوى . وتنتهي أخيرا الى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفي خفي.

وآراؤهم تدل على مذهب جماعة مضطهدة ، تبدو النزعات السياسية مـن

جميع أجزائه ، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من ظلم . كما ونتبين منه ما كان يختلج في نفوسهم من أمل وما تواصوا به من الصبر ، وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم ، أو تطهيرا لها .

وهذه الفلسفة هي دينهم ، وشعارهم المذكور ان يكون الواحد منهم مخلصا حتى الموت ، لاعتقادهم أن ملاقاة الموت ، في سبيل صلاح الاخوان ، هي الجهاد الصحيح . وكانوا يؤوّلون الحج الى مكة بأن مثل ضربه الله لطواف الانسان على هذه الارض . فأوجبوا على الانسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جهده ، فيجب على ذي المال أن يجعل للفقير حظا من ماله ، وعلى ذي العلم أن يعلّم أخاه الجاهل . هذا مع أن العلم ، بحسب رسائل الاخوان ، حبس على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا[١٧] .

لقد أثّرت رسائل اخوان الصفا تأثيرا كبيرا في معظم المفكرين ، كما ظهرت آراؤهم عند فرق كثيرة في العالم الاسلامي ، كالباطنية والاسماعيلية ، وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق ، وذلك عن طريق اخوان الصفا . ورغم أن الغزالي رمى بفلسفة اخوان الصفا جانبا ، وعدّها فلسفة العامة من الناس ، فانه مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به واقتبس من فكرهم ما فيه من خير[١٨] . وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات ، وقد ترجمت هذه الرسائل الى الفارسية والتركية . وعبثا حاول الخليفة المستنجد في عام ٥٥٤ هـ = ١١٥٠ م أن يقضي عليها بأن أحرقها ، إذ لايزال لها تأثير في الشرق الاسلامي[١٩] .

وصفوة الكلام أن لرسائل اخوان الصفا ، كما يعتقد عمر فروخ ، قيمة ذات ثلاث شعب :

١ ــ انها صورة للحياة العقلية في القرن الهجري الرابع .
٢ ــ انها أول كتاب ضم بين دفتيه جميع أقسام الفلسفة .
٣ ــ انها المحاولة الاولى لتثقيف العامة بفنون العلم والفلسفة[٢٠] .

٤ ـ فلسفة اخوان الصفا

٢ ـ المنطـق :

والمنطق ، عند الاخوان ، متصل بالرياضيات ،فكما أن الرياضيات تسمح لنا بالانتقال من المحسوسات الى المعقولات ، كذلك فان المنطق يقع في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الالهي . فالعلم الطبيعي يدرس الاجسام ، والعلم الالهي،يدرس الصور المفارقة. **اما المنطق فانه يبحث في المعاني العقلية ، كما يبحث في صور المحسوسات في النفس** . ونلاحظ هنا ، أثر أرسطو في اخوان الصفا .

بيد ان **اخوان الصفا خالفوا ارسطو باعطائهم المنطق قيمة ادنى من قيمة الرياضيات في شأنه وفي موضوعه** . فموضوع الرياضيات ، بنظرهم ، ليس شيئا متوسطا بين المحسوس والمعقول ، بل هو جوهر الوجود ، على حين أن المنطق يبحث فقط في الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمعقول . أما عند أرسطو فان الرياضيات تدرس الموجودات المختلطة مع المادة في الواقع والمنفصلة عنها في التصور ، على حين أن المنطق يدرس المعقولات الثانية ، لا من حيث انها معقولات ، ولكن من حيث علاقاتها مع معقولات أخرى .

ويبدأ منطق اخوان الصفا بمقدمة فورفوريوس ، ثم يتناول المقولات ، فكتاب العبارة ، والتحليلات الاولى والثانية لأرسطو .

وقـد أضاف اخوان الصفا الـى الالفاظ الخمسة ، التي تكـلم عليها فورفوريوس ، لفظا سادسا هو الشخص . وهذه الالفاظ تنشعب الى قسمين : ألفاظ تدل على الاعيان ، وهي الجنس والنوع والشخص ،وألفاظ تدل على المعاني : وهي الفصل والخاص والعرض . أما المقولات العشر،فهي أسماء أجناس، أولها الجوهر ، والتسعة الاخرى أعراض له .

وهناك ، الى جانب هذه التقسيمات ، مناهج منطقية ثلاثة ، وهي : التحليل ، والحد ، والبرهان . والتحليل ، الذي هو منهج المبتدئين ، يساعد على معرفة الامور الجزئية المحسوسة . أما الحد والبرهان فانهما يساعدان على معرفة الاشياء المعقولة . فعلى طريق الحواس ندرك الوجود المادي ، وعلى طريق الروية والتفكير ندرك حقيقة الاشياء المادية . ومما يسترعي الانتباه أن الاحكام الناجمة عن الروية والتفكير أسمى أنواع المعرفة ، لانها معرفة استنباطية تفترق عن المعرفة المستمدة من الفطرة أو من الوحي[٣١] .

ب ـ نظرية المعرفة :

إن غرض اخوان الصفا من التفلسف هو أن تتشبه النفس بالإله بحسب الطاقة الانسانية . وقد تأثر اخوان الصفا ، في هذا المفهوم ، بأفلاطون الذي يشبه الجهد الفلسفي بالتخلص . وهذا التخلص « هو التشبه بالله قدر الامكان .[٣٢]» .

يخالف اخوان الصفا أفلاطون في قوله بأن النفس تعترف بالتذكر ، ويعتقدون أن الانسان إذا ولد كان لا يعرف شيئا . وهذا هو مفهوم ديني أتى به القرآن الكريم[٣٣] : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون » .

يقسم اخوان الصفا ميدان النشاط العقلي الى : **العلوم ، والصناعات** . والعلم هو صورة الموضوع المعلوم في نفس العالم ، أما الصناعة فهي إخراج الصانع الصورة التي في فكره ، ووضعها في الهيولى . والعلم موجود بالقوة في نفس المتعلّم ، وهو لا يصير علما بالفعل الا بتأثير المعلم وارشاده ، وأنفس العلماء علاّمة بالفعل : ولكن من أين أتى العلم للمعلم الاول ؟

يذكر إخوان الصفا رأي المتفلسفين الذين يذهبون الى أن العالم يستخرج العلم برؤيته وفكره . كما ويذكرون رأي المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذه عن الوحي . أما رأيهم فهو أن علم الانسان بالمعلومات يتم وفق طرق ثلاث : **طريق الحواس الخمس ، وطريق العقل ، وطريق البرهان** . فبطريق الحواس تعرف

النفوس ما هـو أخس من جوهرها • والحواس لا تخطىء ، إذ انها تنقـل المحسوسات كما تصل اليها : فتنقل السراب مثلا كأنه ماء ؛ لكن القوة المفكرة هي التي تخطىء في حكمها إذا لم تحسن التمييز • وبطريق البرهان تعرف النفس ما هو أعلى منها وأشرف • أما بطريق العقل ، فتعرف النفس ذاتها وجوهرها ، أي أنها تدرك ذاتها ادراكا مباشرا على طريق التأمل العقلي • وهذا النوع مـن المعرفة هو أوثق أنواع المعرفة وأفضلها •

بيد أن الانسان يجد نفسه مقيدا من وجوه شتى إن حاول تجاوز حـدود تلك المعارف • لذا يجب عليه ألا يتفلسف دفعة واحدة في مسائل معقدة : كبدء العالم أو قدمه ، بل يجب عليـه أن يبتدىء بما هو أسهل : والنفس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله معرفة بريئة من الشوائب الا بالزهد والانصراف عن الدنيا وبالاعمال الصالحة[٢٤] •

جـ ـ الرياضيات :

لابد ، قبل دراسة الفلسفة ، من دراسة علوم اللغة والشعر والتاريخ ، ومـن ثم علوم الدين ومذاهب الكلام ، وبعد ذلك الرياضيات • وهنا نلاحظ أن بعض المعطيات ذات الاصل الاسلامي قد لقحت عند الاخوان بالمعطيات الهندية وبالمعطيات اليونانية الفيثاغورية المتعلقة بخصائص الاعداد • وليس مـن قبيل الصدفة أن تحتل الحسابية الفيثاغورية مركزا مرموقا في رسائل الاخوان ، وان يكون عددها (٥١) رسالة وان تبحث سبع عشرة منها (١٧ × ٣ = ٥١) في العلـوم الطبيعية • فالرقـم ١٧ يلعـب دورا بارزا في النصوص (La gnose) اليهودي • أضف الى ذلك أن الرقم ١٧ يشير الى عدد الاشخاص الذين تكلم عليهم العرفاني الشيعي « المغيرة » ، والذين سوف يبعثون إبان ظهور الامـام المهدي ويعطي لكل منهم حرفا من الحروف السبعة عشر التي تؤلف اسم الله الاعظم ، وكذلك فان ٥١ متصوفا ينهلون من بحر الـ عين ـ ميم ـ سين ، يسهرون على أبواب حرّان ، وهي مدينة الصابئة والمركز الشرقي للفلسفة الفيثاغورية[٢٥] •

وهكذا فان علـم العدد عنـد الاخوان ، علـم إلهي ، فهو أشرف مـن

المحسوسات ، لان المحسوسات انما كونت على مثال الاعداد • ومما يسترعي الانتباه أن المبدأ المطلق لكل وجود مادي أو معنوي هو الواحد ، ولذلك فعلم العدد قوام الفلسفة في أولها ووسطها وآخرها ، أي أن الحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح • أما الهندسة ، بأشكالها المنظورة بالعين ، فهي مجرد وسيلة تسهل فهم الفلسفة على المبتدئين • وهي إما هندسة حسية موضوعها الخطوط والسطوح ، وإما هندسة عقلية موضوعها أبعاد الاشياء من طول وعرض وعمق • **وفي الواقع فان غاية الحساب والهندسة انما هي ارشاد النفوس وايصالها من المحسوسات الى المعقولات ، كما انهما يؤديان بنا الى النظر في الكواكب**(٢١) •

د ـ نظرية الفيض :

يميز اخوان الصفا بين الخلق والابداع ، فيفهمون بالخلق ايجاد الشيء من شيء آخر كما قال الله تعالى « خلقكم من تراب » ، وأما الابداع فهو ايجاد الشيء من العدم المطلق(٢٧) • وهم يقسمون العالم الى قسمين : عالم جسماني ، وعالم روحاني • والاول هو الفلك المحيط وما يحويه من سائر الافلاك والكواكب (كرة الكواكب الثابتة ، كرة زحل ، كرة المشتري ، كرة المريخ ، كرة الشمس ، كرة الزهرة ، كرة عطارد ، فلك القمر) ، والعناصر الاربعة (الماء ، الهواء ، التراب ، النار) ، والمولدات الثلاثة (الجماد ، النبات ، الحيوان) • وأما الروحاني ، فهو عالم العقل الفعال والنفس الكلية والهيولى الاولى والصور المجردة التي ليست بأجسام ذوات الابعاد الثلاثة • وقد أبدع الله العالم الروحاني ابداعا ، واخترعه دفعة واحدة مرتبة منتظمة بلا زمان ولا مكان ولا هيولى ذات كيان • وخلق الله العالم الجسماني خلقا على تدريج مر الدهور والازمان •

وهكذا فالموجود الاول متقدم الوجود على الكل ، وذلك كتقدم الواحد على جميع العدد ، وعالم الارواح متقدم الوجود على عالم الافلاك بالدهور الطوال التي لا نهاية لها • والافلاك متقدمة الوجود على الاركان بالازمان والادوار والقِرانات • والاركان الاربعة متقدمة الوجود على مولداتها بالايام والشهور والسنين(٢٨) •

يجري الفيض في **تسع مراتب** ، وهو : من أعلى الى أدنى ، على الشكل التالي :

إن الموجود الاول قديم قائم بنفسه حكيم قدير عالم • وهو كمال مطلق ، خير محض ، يبدع الكائنات بالفيض ضرورة ، لانه جواد منعم فلا يجوز أن يمنع نعمة وجوده عن الظهور • يفيض عنه ، أولا ، العقل الفعال الذي يسمى أيضا العقل الكلي •

١ ـ **العقل الفعال** ، وهو جوهر بسيط ، ونور محض فيه صور جميع الاشياء ، أي بعد خلق الموجود الاول العقل الفعال أودع فيه جميع صور الموجودات ، حتى تفيض تلك الموجودات من العقل الفعال ، لان الله لا يمكن أن يباشر ايجاد الموجودات التي تتصل بالمادة • وعن هذا العقل تفيض النفس الكلية أو العقل المنفعل •

٢ ـ **النفس الكلية** ، وهي جوهرة روحانية بسيطة قابلة للصور من العقل الفعال ، وهي تتحكم في العالم بالتحريك والتشكيل والتصوير ، وهي وجه العقل الفعال والعلة المنفعلة له من الابداع الاول • وعنها تفيض الهيولى الاولى والجسم الكلي •

٣ ـ **الهيولى الاولى** ، وهي جوهرة بسيطة روحانية لم تلتبس بعد بصورة ، ولكن فيها استعدادا لان تأخذ من النفس صورا وأشكالا من صور المصنوعات الالهية الاولى كالماء والتراب والرخام وأشباهها ، كما أنها تقبل صفات الابعاد • وهكذا تظهر صور الموجودات كلها يتلو بعضها بعضا في الحدوث والبقاء عن العلة الاولى كما يتلو العدد ازواجه أفراده بعضها بعضا في الحدوث والنظام عن الواحد قبل الاثنين •

٤ ـ **الجسم الكلي** ، وهو جملة الوجود المادي •

٥ ـ **تفيض قوى الطبيعة** ، التي تفعل الحياة في الاجسام الموجودة في عالمنا ، من الحرارة والنور •

٦ ــ إن أول صورة قبلتها الهيولى الاولى هي الطول والعرض والعمق ، وبذلك كان الجسم المطلق أعني الهيولى الثانية • وهنا يقف الفيض ، ولم يفض من الجسم المطلق جوهر آخر لنقصان رتبته عن الجواهر الروحانية وغلظ جوهره وبعده عن العلة الاولى •

٧ ــ تفيض الافلاك التي هي أجسام شفافة كروية تحيط بالعالم •

٨ ــ تفيض العناصر الاربعة : الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار •

٩ ــ تفيض المولدات ، أي الاجسام الجزئية العامة ، وهي ، الجماد ، النبات ، الحيوان ، الانسان •

ويرى الاخوان أن العالم انسان أكبر ، أي أنه جسم واحد بجميع أفلاكه واطباق سماواته ، وأركان أمهاته ومولداتها ، وانه ذو نفس واحدة تسري قواها في جميع أجزاء ذلك الجسم ، كسريان نفس الانسان الواحد في جميع أجزاء جسده •

وهكذا لا نجد عند اخوان الصفا كلاما واضحا في هذا الموضوع ، وانما أتت نظريتهم مزيجا من تعاليم أفلوطين في الفيض ، وفلسفة فيثاغورث في الاعداد ، ومفاهيم الفلاسفة الطبيعيين حول العناصر الاربعة ، وأخيرا آراء أرسطو في المادة والصورة[٢٩] •

هـ ــ النفس الانسانية :

نظر الاخوان الى آراء الناس ، فيما يتعلق بموضوع النفس ، فوجدوها ثلاثة أنواع : فمنهم من قال إن النفس هي جسم لطيف غير مرئي ولا محسوس ؛ ومنهم من قال إنما هي جوهرة روحانية غير جسم ، معقولة وغير محسوسة ، باقية بعد الموت ؛ ومنهم من قال إن النفس عرض يتولد من مزاج البدن ، ولا وجود لها الا مع الجسم البتة • « وهؤلاء يقال لهم الجسميون لا يعرفون شيئا سوى الاجسام المحسوسة ••• »[٣٠] •

تقع النفس في الرتبة الوسطى بين الموجودات ؛ وهي فيض صادر عن النفس الكلية أو نفس العالم . ونفوس أفراد الانسان تؤلف جوهرا يمكن أن نسميه الانسان المطلق أو نفس الانسانيـة . ونفس الانسان غائصة في بحر الهيولـى ، ولا بد لها من أن تصير عقلا بالتدريج .

إن للنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ مرتبة العقل ، وأفضلها القـوى المفكرة ، لانها تؤدي الى المعرفة ، والمعرفة لباب حياة النفس .

ونفس الطفل ، في أول أمرها ، كصحيفة بيضاء لم ينقش عليها شيء . وكل ما تحمله اليها الحواس الخمس تتناوله القوة المتخيلة وتجمعه . وتقع هذه القوة في مقدمة الدماغ . ثم تدفع القوة المتخلية ما جمعته الى القوة المفكرة ، ومسكنها وسط الدماغ ، فتميز بعضه من بعض ، وتعرف الحق من الباطل . ثم تقوم القوة المفكرة بتأدية ما لديها الى القوة الحافظة التي تقع في مؤخرة الدماغ . وأخيرا تقوم القوة الناطقة بالتعبير عما في النفس بالالفاظ للسامعين ، أو تقيدها بصناعـة الكتابة . وهكذا يكون للنفس خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة .

ونلاحظ أن القوة السامعة ، في الحواس الظاهرة ، مقدمة علـى القـوة الباصرة ، لان الباصرة مقيدة باللحظة التي تبصر فيهـا ، أما السامعة فهي تعي ما أحسته في الماضي ، وتسمع نغمات الافلاك المتآلفة . والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان ، وفعلهما لا يدخل فيه عنصر الزمان .

وعلى حين أن الانسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة ، فان خصائص العقل الانساني تتجلى في التمييز بين الاشياء ، وفي النطق وفي الصناعة . والعقل يحكم على الافعال وينعتها بالخير أو الشر ، وتتجه الارادة بما يتفق مع هـذا الحكم . ان الفكرة التي لا نستطيع الافصاح عنها بلغة من اللغات ، لا يمكن أن تكون موضوعا للفكر . وهكذا فان اللفظ إنما هو بمثابة الجسد من المعنى ، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلا بذاته(٣١) .

المراجع والحواشي الخاصة باخوان الصفا

(١) راجع ابو حيان التوحيدي ، المقابسات ، ص ٤٥ ، طبعة ايران . وبحسب معجم الادباء لياقوت ، كان ابو حيان علي بن محمد بن عباس التوحيدي حيا حتى رجب عام ٤٠٠ هـ ، بل حتى رمضان من هذه السنة . وهو فقيه فيلسوف صوفي . وقد احرق كتبه في آخر عمره ، ضنابها على من لا يعرف قدرها ، وحفيظة منه من اهل زمانه الذين جاورهم في بغداد عشرين عاما فلم يصح له منهم ود . ومن اهم كتبه : كما ذكرها الاستاذ مرجليوث في دائرة المعارف الاسلامية ، كتابه المقابسات (من القبس أو الاقتباس) ، وهو يشمل الكثير من المسائل التي كان يدور حولها البحث في مجلس ابو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني (تتلمذ على يد ابو زكريا يحيى ابن عدى النصراني اليعقوبي) ، وهي مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى اسئلة من يضمهم المجلس . راجع ، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة ، ص ١٥٦ ، ملاحظة رقم (١). وقد يكون ابو حيان التوحيدي من جماعة اخوان الصفا ، راجع عادل العوا ، الكلام والفلسفة ، ص ١٢٨ ، الهامش ، مطبعة جامعة دمشق ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ .

(٢) راجع ، عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ، ص ٣٧٨ ، دار العلم للملايين ، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٢ .

(٣) راجع ، القفطي ، « إخبار العلماء باخبار الحكماء » . اخذنا هذا النص من كتاب الفاخوري والجر ، « تاريخ الفلسفة العربية » ، ص ١٦٤ ، مؤسسة أ. بدران وشركاه ، بيروت ـ لبنان .

(٤) راجع النص المذكور في ص ٣٣ ، رقم (١) .

(٥) راجع غولدزيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، الترجمة العربية ، ص ٢١٢ وما بعدها .

(٦) طه حسين ، رسائل اخوان الصفا ، المقدمة ، ص ٧ـ٩ ، طبعة القاهرة ١٩٢٨

(٧) راجع عمر فروخ ، المصدر المذكور ، ص ٣٧٨

(٨) راجع ، هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة عربية ، منشورات عويدات ، بيروت ـ لبنان ، ١٩٦٦ ، ص ٢١٠

(٩) رسائل اخوان الصفا ، الرسالة الاولى : ١٥٧ ، طبعة القاهرة ، ١٩٢٨

(١٠) اخذنا هذه الفقرة من كتاب عمر فروخ ، المصدر المذكور ، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١

(١١) راجع ، الرسائل ، المصدر المذكور ج٤ ، ص ١١٩ ــ ١٢٠ ، راجع حول هذا الموضوع : عمر فروخ ، المصدر المذكور ، ص ٣٨٢ ، الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ١٦٨ ــ ١٦٩ ، دي‌بور ، المصدر المذكور ، ص ٩٨ ، هنري كوربان ، المصدر المذكور ، ص ٢١٢ .

(١٢) راجع ، الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ١٦٩ ، الفقرة الثالثة .

(١٣) راجع ، هنري كوربان ، المصدر المذكور ، ص ٢١٢ ، نهاية الفقرة الثالثة .

(١٤) راجع ، الرسائل ، المصدر المذكور ، ج٢ ، رسالة ٨ ، ص ٣١٦ . راجع الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ١٧٠ .

(١٥) راجع ، الرسائل ، ٤ ، ص ١٠٧ ــ ١٠٩ .

(١٦) راجع ، الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ١٧١ ــ ١٧٢ ، عمر فروخ ، المصدر المذكور ، ص ٣٨٢ ــ ٣٨٤ ، هنري كوربان ، المصدر المذكور ، ص ٢١٠ ــ ٢١١ .

(١٧) أخذنا هذه الفقرة من كتاب ، دي بور ، المصدر المذكور ، ص ٩٨ ــ ٩٩ .

(١٨) راجع ، الغزالي ، كتاب المنقذ من الضلال ، ص ١٣ ــ ١٤ ، طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ .

(١٩) راجع ، دي بور ، المصدر المذكور ، ص ، ١١٣ .

(٢٠) راجع ، عمر فرّوخ ، المصدر المذكور ، ص ٣٨٤ .

(٢١) أخذنا هذه الفقرة من كتاب « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، المصدر المذكور ، ص ١٠٥ ــ ١٠٧ .

(٢٢) راجع ، فصل الكندي ، ص ١٣ ، رقم ٢ .

(٢٣) راجع ، سورة النحل ١٦ : ٧٨ . لقد اخذنا هذه الفقرة من كتاب عمر فرّوخ ، المصدر المذكور ، ص ٣٨٤ ، الفقرة الاخيرة .

(٢٤) أخذنا هذه الفقرة من كتاب « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، المصدر المذكور ، ص ١٠٢ ــ ١٠٣ .

(٢٥) راجع ، هنري كوربان ، المصدر المذكور ، ص ٢١١ .

(٢٦) راجع ، دي بور ، المصدر المذكور ، ص ١٠٤ .

(٢٧) راجع ، الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ١٩٠ .

(٢٨) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٩٢ ، اقسام العالم .

(٢٩) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٩٢ ــ ١٩٤ ، عمر فروخ ، المصدر المذكور ، ص ٣٨٦ ــ ٣٨٧ ، دي بور ، المصدر المذكور ، ص ١٠٧ ــ ١٠٨ .

(٣٠) راجع ، الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ١٩٥ .

(٣١) أخذنا هذه الفقرة من كتاب « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، المصدر المذكور ، ص ١٠٩ ــ ١١٠ .

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

القسم الثاني

الفلاسفة العرب في الشرق

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

البحث الأول

الكنـــدي

١ ـ حياة الكنـــدي

٢ ـ مؤلفات الكنـــدي

٣ ـ فلسفة الكنـــدي

آ ـ تحديد الفلسفة

ب ـ معرفته لتاريخ الفلسفة

جـ ـ رسالـــة الحدود

٤ ـ الميتافيزيقا عند الكندي

آ ـ موضوع الميتافيزيقا

ب ـ المنهج في العلم الميتافيزيقي

جـ ـ اللانهايـــة

د ـ دحض نظرية الزمان

هـ ـ الواحـــد

و ـ العلة الفاعلية للخلق

٥ ـ النظام الكوني عند الكندي

٦ ـ كروية الجرم الاقصى
٧ ـ هل للعناصر اشكال ؟
٨ ـ النفس البشريـة
٩ ـ نظريـة العقل
١٠ـ ماهية النوم والرؤيا
١١ـ السيرة الفلسفية
١٢ـ الخاتمـة

الراجـع والحواشي الخاصة بالكندي

مختارات من آثار الكندي

Damascus University

١ ـ حياة الكنـدي

هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران ، بن اسماعيل ، بن محمد ، بن الاشعث ، ابن قيس .... بن معاوية ، بن جبلة ، بن عدي ، بـن ربيعة ، بن معاوية الاكبر ، بن الحارث الاصغر بن معاوية بن الحارث الاكبر ... بن كندة ابن يعرب بن قحطان .

يدلنا هذا النسب على أن الكندي عربي من أصل عربي ، وهذا ما اجمع عليـه ، فعلا ، معظم العلماء والفقهاء ، وأن اثنين من عمود نسبه ، وهما : الحارث الاكبر والحارث الاصغر كانا من ملوك الغساسنة في جلق . وربما ذكر المؤرخون العرب هذا النسب الطويل ليبينوا بذلك على أن فيلسوفنا هو من أصل عربي محض ، كما لو أنهم رأوا مسبقا الاحكام الباطلة والادعاءات العشوائية التي صاغهـا رينان وكوتيه (Renan, Gauthier) وغيرهما من المستشرقين ضد العرب . فقـد أنكروا على العرب امكانية اقامة نظام فلسفي متكامل ، مؤكدين أن كل الفلاسفة، الذين توصلوا إلى مثل هذا النظام ، من أصل غير عربي .

لقد أطلق على الكندي « فيلسوف العرب » أو « فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها » اشارة الى أنه من أصل عربي . ويخبرنا صاعد الاندلسي أن نسب الكندي يرتقي الى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، ويخبرنا أن أجـداده كانوا ملوكا على كندة ، وأن أباه اسحاق بن الصباح كان أميرا على الكوفـة للمهـدي والرشيد .

لا نعرف شيئا بالضبط لا عن تاريخ ولادته ولا عن تاريخ وفاته ، فبتنـا لا نثبتهما الا بالتقريب . وهكذا يكون الكندي قد ولد في البصرة نحو عام ١٨٥ هـ/ ٨٠١ م ، وتوفي نحو عام ٢٥٢ هـ/٨٦٦ م ، فيكون قد قضى معظم حياتـه في

القرن الثالث الهجري . لقد انتقل الى بغداد حيث تأدب بعلوم زمانه ، وقد عاصر المأمون والمعتصم وأصبح مؤدبا لابن المعتصم أحمد . أي أنه قد حصل علومه في حواضر الثقافة في عصره ، وشهد حركة الانطلاق الفكري وحركة النقل والترجمة في أوج ازدهارها ، واكب على الفلسفة في جو حافل بالنزاع الديني والمذهبي ، وفي بلاد عصفت فيها روح الاعتزال ، حتى قال عنه ابن النديم في شيء من الغلو: إنـه « فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها »[1] .

٢ ـ مؤلفات الكنـدي

تشير مؤلفات الكندي الموجودة بين أيدينا إلى أن فيلسوفنا لم يكن عالمـا في الرياضيات والهندسة وحسب ، وإنما كذلك كان فيلسوفا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . فقد شملت كتب الكندي الكثيرة ، ذات الموضوعات المتعددة ، الفلسفة المحضة وعلم النفس والطب والهندسة وعلم الفلك والموسيقى وعلم التنجيم والدين والسياسة وغير ذلك . وبكلمة واحدة فان الكندي يمثل خير تمثيل ذلك النوع من الفلاسفة الذي يتسم بشمول الفكر وغزارته كالفارابي وابن سينا وغيرهم .

ان المصادر التي نعتمد عليها في دراسة الكندي هي ثلاثـة : ابـن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة . ولقد أورد لنا ابن النديم في الفهرست أسماء كتب الكندي في ثماني صفحات ملزوزة[٢] ، وعددهـا ٢٤١ كتابا . وذكر القفطي أن عددها يبلغ ٢٢٨ كتابا . أمـا ابن أصيبعة فقد رفع هذا العدد الى ٢٨١ كتابا . وهـذا العدد الضخم يؤدي الى الاستغراب والدهشة . على أننا يجب ألا ننسى أن معظم الكتب المنسوبـة الى الفلاسفة هي رسائـل قصار ومقالات وفصول مـن كتب .

لقد ضاع معظم هذه الكتب ولم يصلنا منها سوى جزء بسيط . سنحاول الآن وضع لائحة منظمة بأسماء معظم المؤلفات التي لاتزال موجودة في اللغة العربية حتى يومنـا هـذا .

٢ ـ في الفلسفة :

١ ـ كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ، القاهرة ١٩٤٨ ، احمد فؤاد الاهواني . وطبعه كذلك عبد الهادي ابو ريده رسائل (١) .

٢ ـ رسالة الى احمد بن المعتصم في الابانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله ، طبعها عبد الهادي ابو زيده ، رسائل (١) .

٣ ــ رسالة في حدود الاشياء ورسومها ، طبعها عبد الهادي ابو ريده ، رسائل(١) .

٤ ــ رسالة في العقل ، طبعها ابو ريده ، رسائل(١) .

٥ ــ رسالة في كمية كتب ارسطوطاليس ، وما يحتاج اليه في تحصيل الفلسفة ، طبعها ابو ريده ، رسائل(١) .

٦ ــ رسالة الى علي ابن الجهم في وحدانيات الله وتناهي جرم العالم ، طبعها ابو ريده ، رسائل(١) .

٧ ــ رسالة في الفاعل الحق الاول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز ، طبعها ابو ريده ، رسائل(١) .

٨ ــ رسالة في القول في النفس المختصر من كتاب ارسطو وافلاطون وسائر الفلاسفة ، طبعها ابو ريده ، رسائل(١) ، وقد ترجمها الى اللغة الايطالية (G. Furlani).

٩ ــ كتاب الخسوف ، وهو عبارة عن مخطوطة لم تطبع بعد .

١٠ــ كلام للكندي في النفس ، مختصر وجيز ، طبعها ابو ريده ، رسائل(١) .

١١ــ رسالة في أنه توجد جواهر لا أجسام طبعها ابو ريده ، رسائل(١) .

١٢ــ رسالة في الحيلة لدفع الاحزان ، طبعها (H. Ritter) في روما ١٩٣٨ ، وترجمها الى اللغة الايطالية (R. Walzer) .

١٣ــ كتاب في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، طبعها ابو ريده ، رسائل (١) .

١٤ــ رسالة في ماهيات النوم والرؤيا ، طبعها ابو ريده ، رسائل(١) ، وقد ترجمها الى اللغة اللاتينية (Gérard de Crémone) .

١٥ــ رسالة الى أحمد بن محمد الخراساني في ايضاح تناهي جرم العالم ، طبعها ابو ريده ، رسائل(١) .

ب ــ في التغيرات والظواهر الجوية (météorologie)

١ ــ رسالة في العلة الفاعلة للمد والجزر ، طبعها ابو ريده ، رسائل(٢) ، وقد ترجمها الى اللغة الالمانية ،
E. Wiedemann, «Ann. d. Physik», 67, 374 - 87.

٢ ــ رسالة في الجرم الحاصل بطباعة اللون من العناصر الاربعة والذي هو علة اللون في غيره ، طبعها ابو ريده ، رسائل(٢) .

٣ ــ رسالة في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ماقرب من الارض ، طبعها أبو ريده ، رسائل(٢) .

٤ ــ رسالة في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر ، طبعها ابو ريده ، رسائل (٢) .

٥ ــ رسالة في الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر الاربعة ، طبعها أبو ريده ، رسائل (٢) .

٦ ــ رسالة في علة كون الضباب ، طبعها أبو ريده ، رسائل (٢) .

٧ ــ رسالة في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير ، طبعها أبو ريدة ، رسائل (٢) ، وقد ترجمت الى اللغة اللاتينية نقلا عن العبرية .

٨ ــ رسالة في احداث الجو ، مخطوطة موجودة في استنبول ، لم تطبع بعد .

جـ ــ في علم الفلك وعلم التنجيم :

١ ــ اختبارات الايام ، لم تطبع بعد ، ترجمت الى اللاتينية .

٢ ــ كتاب في قرانات النجوم ، عبارة عن مخطوطة لم تطبع بعد .

٣ــ رسالة في ملك العرب وكمياته ، مخطوطة لم تطبع بعد .

٤ ــ رسالة في الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الاربعة ، طبعها أبو ريدة ، رسائل (٢) .

٥ ــ رسالة الكندي الى احمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الاقصى كروية الشكل ، طبعها ابو ريدة ، رسائل (٢) .

٦ ــ رسالة في السبب الذي له نسبت القدامى الاشكال الخمسة الى الاسطقسات ، طبعها أبو ريدة ، رسائل (٢) .

٧ ــ الرسالة الحكمية في اسرار الروحانية ، مخطوطة لم تطبع بعد .

٨ ــ رسالة في صلة روحانيات الكواكب ، مخطوطة لم تطبع بعد .

د ــ في الموسيقا :

١ ــ رسالة في خبر تاليف الالحان ، طبعها (R. Lachmann) ومحمد احمد الحفني في المانيا الشرقية عام ١٩٣١ مع ترجمة المانية . وقد اعاد طبعها زكريا يوسف

ضمن مجموعته : « مؤلفات الكندي الموسيقية » في بغداد ١٩٦٢ ، بعنوان « رسالة في خبر صناعة التاليف » .

٢ ـ رسالة في اجزاء خبرية في الموسيقى ، طبعها زكريا يوسف في المجموعة السابقة .

٣ ـ مختصر الموسيقى في تاليف النغم وصناعة العود ، الفها لي احمد بن المعتصم ، طبعها زكريا يوسف ، المصدر السابق .

٤ ـ كتاب المصوتات الوترية من ذات الوتر الواحد الى ذات العشرة اوتار ، طبعها زكريا يوسف ، المصدر السابق .

٥ ـ الرسالة الكبرى في التاليف ، طبعها زكريا يوسف ، المصدر السابق .

هـ ـ مؤلفات متنوعة :

١ ـ مقالة في الرد على النصارة مخطوطة موجودة في الفاتيكان ، طبعت وترجمت الى اللغة الفرنسية .

٢ ـ رسالة في الفراسة (physionomie) .

٣ ـ رسالة في اختلاف المناظير ، مخطوطة موجودة في باريس ، مترجمة الى اللغة اللاتينية .

٤ ـ رسالة في اتخاذ جواهر الحديد للسيوف وغيرها من الاسلحة ، مخطوطة موجودة في الموصل .

٥ ـ رسالة في انواع السيوف والحديد ، طبعها ونشرها الكولونيل عبد الرحمن زكي القاهرة ١٩٥٢ .

٦ ـ هل يجوز أن يتوهم مالا يرى ؟ مخطوطة في ايا صوفيا .

٧ ـ رسالة في معرفة قوى الادوية المركبة ، مخطوطة موجودة في ميونيخ ، مترجمة الى اللاتينية ، نشرت في ستراسورغ ١٥٣١ .

٨ ـ رسالة في استحضار الارواح .

٩ ـ كتاب في الخيل والبيطرة ، مخطوطة موجودة في المتحف العراقي .

١٠ ـ وهناك نصوص ورسائل عديدة مفقودة باللغة العربية ووجدت ترجماتها سواء باللاتينية او بالعبرية .

٣ ـ فلسفة الكنـدي

يعد الكندي أول المفكرين الذين استفادوا من الثقافة اليونانية الواسعة التي نقلت الى العرب على طريق النساطرة واليعاقبة والزرداشتيين والعبرانيين ، بدءاً من القرن الثامن الميلادي . وقد سلك مسلك الفلاسفة القدماء ومسلك المتكلمين من المعتزلة الذين عاصرهم كالنظام والجاحظ . كما أنه اتصل ، من وجوه كثيرة ، بالفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغوري . بيد أنه لم يكن ملما باللغة اليونانية ولا بأية لغة أجنبية أخرى[٣] ، بل انحصرت نشاطاته ، فيما يتعلق بالترجمة من اليونانية أو السريانية الى العربية ، في أمرين : إمّا أنه كان يكلف مترجما لينقل له كتابا مهما ، وإمّا أنه كان يكتفي بتهذيب ما يترجمه غيره من الكتب،كمافعل بالكتاب المنحول لارسطو والمسمى:« أثولوجيا أرسطوطاليس» . وكان هناك كثير من المساعدين والتلاميذ يترجمون تحت اشرافه ، وهكذا فان الفضل في ايجاد التعابير الفلسفية في اللغة العربية يعود ، ليس الى الكندي ، وانما الى التراجمة أنفسهم : كالبطريق وابنه يحيى ، وابن نعامة الحمصي ، والحجاج ، وابن مطر ، واسطاطيوس ، وقسطا بن لوقا ، وغيرهم . فكلمة ايس مثلا التي استخدمها الكندي ، نجدها في ترجمة اسطاطيوس لكتاب الميتافيزيقا[٤] .

ومن الجدير بالملاحظة أن الكندي يستعمل لفظة « إيس » للدلالة على الموجود ، ويجمعها « إيسات » ويشتق منها « الإيسية » للدلالة على حالة الوجود ، وفعل أيّس يؤيّس بمعنى أوجد الشيء من العدم ، ومصدر «التأييس » واسم الفاعل الله « المؤيّس » واسم المفعول « المؤيّس» ، فيصبح تحديد الفعل الابداعي الحقيقي عنده « تأييس الإيسات عن ليس[٥] » . إن لفظة « إيس » سريانية ومعناها يوجد . كما أن الكندي يستعمل لفظة « ليس » (باسكان السين) للدلالة

على العدم كقوله « إن الفعل الحقي الاول تأييس الإيسات عن ليس . وهذا الفعل بيّن انه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة ، فان تأييس الإيسات عن ليس ، ليس لغيره[٦] ». وهذه الكلمة سريانية أيضا وتعني لا يوجد . ويحاول أبو ريدة اثبات عربية هاتين الكلمتين ، بيد أنه من الأرجح أن الكندي اقتبسهما من اللغة السريانية ، وبشكل أدق من اللهجة السريانية العامية [٧] .

وكذلك يستعمل الكندي لفظة « الهوية » بمعنى الوجود الجزئي المتعيّن تحت الحس في مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين . ويعتقد أبو ريدة ومن نقل عنه أن الكندي يستعمل ، هنا ، اللغة العربية بحرية ، فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد « هو » ... ومن لفظ « الهو » يشتق لفظة « الهوية » . أما اغناطيوس يعقوب الثالث فيعتقد أن الكندي أخذ هذا اللفظ ومشتقاته من السريانية من فعل «Hwo» صار ووجد ، والـ «Hwoyo» تعني الصيرورة والوجود [٨] .

ويستعمل الكندي أيضا لفظة « قنية بمعنى المَلَكة كقوله « قنية للنفس » . واللفظة سريانيا لا عربية كما أثبتتها المعاجم السريانية العربية واستعملها الكتّاب السريان . كما إنه يستعمل لفظة « مائية » بدلا من « ماهية » ، وهي سريانية مأخوذة من اللهجة السريانية العامية . وهناك الفاظ أخرى استعملها الكندي ، كلفظة « إنيّة » التي تعني الوجود . بيد أن المفكرين اختلفوا حول أصلها : فاعتقد البعض أنها من أصل عربي ومأخوذة من إنّ العربية أو من إن ، واعتقد البعض الآخر أنها مأخوذة من اللفظ اليوناني « أون » (On) ، أي الوجود ، أمّا اغناطيوس يعقوب الثالث فيرجّح أنها من أصل سرياني[٩] .

فاستعمال الكندي هذه المصطلحات السريانية البحتة ، يدل دلالة واضحة على أنه اتصل بالمصنفات والترجمات السريانية لا باليونانية مباشرة . ومما يسترعي الانتباه أن المصطلحات الفلسفية اليونانية التي أوردها إلى جانب العربية قد وردت كذلك في الترجمات السريانية نفسها ، كالفلسفة والاسطقس والهيولى[١٠] .

٢ ـ تحديد الفلسفة :

لقد ترك لنا الكندي في رسالته « رسالة في حدود الاشياء ورسومها » بعض تحديدات القدامى للفلسفة :

١ ــ **التحديد اللغوي :** ويعتمد على اشتقاق كلمة « فلسفة » في اللغة اليونانية • أي بما أن هذه الكلمة مكوّنة من قسمين : فلا ، وهي محب ، وسوفا، وهي الحكمة[١١] ، تحدّد الفلسفة على أنها حب الحكمة [١٢] •

٢ ــ **تحديد الفلسفة من جهة فعلها :** أي أن الفلسفة هي الجهد الذي يبذله الانسان لكي تكون أفعاله مماثلة ، قدر استطاعته ، لأفعال الله • ويطلب هنا من الانسان أن يكون كاملا بالفضيلة[١٣] • وقد تأثر الكندي ، في هذا التحديد ، بأفلاطون الذي يشبّه الجهد الفلسفي بالتخلص • وهذا التخلص « هو التشبه بالله قدر الإمكان : أي أننا نتشبه به عندما نصير عادلين وقديسين في الوضوح العقلي[١٤] » •

٣ ــ **تحديد الفلسفة من جهة غايتها [١٥] :** أي أن الفلسفة هي العناية بالموت • وبالنسبة لهم ، يقال الموت على نوعين : موت طبيعي ، وهو ترك النفس استعمال الجسد ، وموت قائم على إماتة الشهوات والرغبات • والموت الذي قصدوا إليه هو النوع الثاني ، لأنه الطريق الذي يؤدي إلى الفضيلة • فاللذة ، بالنسبة لكثير من القدماء ، شر ، والنفس تتصرف بطريقتين : حسية وعقلية • أي أن مانسميه شهوة ينجم ضرورة عن الاحساس ، لان التشاغل بالملذات الحسية يبعدنا عن استخدام العقل[١٦] • وهذا المفهوم هو أيضا افلاطوني النزعة • وفي هذا المعنى يقول افلاطون بأن الناس لا يشكون مطلقا أن الاهتمام الوحيد لمن يتمسك بالفلسفة ، بالمعنى الصحيح للتعبير ، « إنما هو أن يموت وأن يكون ميتا »[١٧] • وقد جرت العادة أن يسمى هذا التحديد بـ « **تأمل الموت** » •

٤ ــ **تحديد الفلسفة من جهة العلة [١٨] :** أي أن الفلسفة هي « صناعة الصناعات وحكمة الحكم» • وهذا التحديد مأخوذ حرفيا عن فلاسفة اليونان[١٩]•

٥ ــ **التحديد الخامس ويقوم على معرفة الانسان لنفسه [٢٠] :** « وهذا قول شريف النهاية ، بعيد الغور » • ولتوضيح ذلك قال الكندي : « إن الأشياء إذا كانت أجساما ولا أجسام ؛ وما لا أجسام إمّا جواهر وإمّا أعراض أو كان الانسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهرا لا جسما ، فانه

إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه ، والعرض الاول والجوهر الـذي هو لا جسم • فاذن إذا علم ذلك جميعا فقد علم الكل • ولهذه العلّة سمّي الحكماء الانسان العالم الاصغر[٣١] » • إن هذا التحديد الفلسفي مستمد ، على مايبدو من النص ، من قول سقراط « إعرف نفسك » •

يريد أن يبين الكندي من الفقرة الاخيرة « ولهذه العلّة سمّي الحكمـاء الانسان العالم الاصغر » ، أن في العالم تدبيرا أشبه بتدبير النفس للبدن • وفي رسالته إلى أحمد بن المعتصم في الابانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عزّ وجل يقول « سمي ذوو التمييز من حكماء القدماء من غير أهل لساننا ، الانسان عالما صغيرا ، إذ فيه جميع القوى التي هي موجودة في الكل[٣٢] » • لا شك أن الكندي يشير إلـى علماء السريان ، وبنوع خاص إلـى المفكر السرياني الكبير «احودامه»، **الذي عاش في القرن السادس للميلاد أي قبل الكندي بثلاثة قرون •** **إن « احودامه »** هو المؤسس الحقيقي لنظرية « الانسان العالم الاصغر » ، التي أطلق عليهـا الفيلسوف الالمـاني هاردر (Herder) ، في القرن التاسـع عشر ، الميكروكوزم (microcosme) • وكـان هاردر يرمي مـن فكرة الميكروكوزم إلى اثبات وحدة الفكر ، وإحداث ذلك التصور العميق الذي يسوق الى الاعتقاد بأن الاشياء تحتفظ ببقائها ، وان وجهتي النظر الديني والعلمي في هذه الحيـاة يمكن التوفيق بينهمـا [٣٣] •

٦ ــ **تحديد الفلسفة من جهة ذاتها الخاصة والنوعية :** أي أن الفلسفة هـي « علم الاشياء الابدية الكليّة » ، أي العلم بوجودها وبذواتها وبعللها ، بقـدر طاقة الانسان[٣٤] • وهذا المفهوم قريب ، الى حدّما ،من التحديد الذي ذكره أرسطو في كتاب الميتافيزيقا : « إننا ندرك ، أولا ، الحكيم من حيث إنه مالك لمعرفة كل الاشياء ، قدر الامكان ••• بالاضافة الى ذلك ، فان من يعرف العلل بأكثر مايمكن من الدقة ، ومن يكون أقدر على تعليمها ، هم الاكثر حكمة في كل انواع العلم ••• إن معرفة كل الاشياء تخص ضرورة ، من يملك العلم الكلي في أعلى درجاته[٣٥] » • ثم يضيف قائلا : « يجب أن تكون الفلسفة علما ينظر في المبادىء الاولى وفي العلل الاولى[٣٦] » •

وتعريفات الكندي هذه للفلسفة تكاد تشمل كل ماقيل في تعريفها ، ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو لها بمعناها الخاص ذكرا صريحا ، أعني الفلسفة الاولى التي هي العلم بالموجود بما هو موجود ، وتعريف الرواقيين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الامور الالهية والانسانية .

هذا بالنسبة الى الفلسفة ، أما الفيلسوف فله غرضان : الاول نظري قائم على اصابته الحق ؛ والثاني عملي قائم على العمل به . ويقول الكندي بهذا الصدد[٢٧] « غرض الفيلسوف في علمه اصابته الحق وفي عمله العمل الحق ... ومن أوجب الحق ألا تذم من كان أحد أسباب منافعنا .... وان قصروا عن بعض الحق ... وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى وإن أتى من الاجناس القاصية عنا والامم المباينة لنا ، فانه لاشيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخس الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ». وهكذا فان الكندي تأثر بالتقسيم الارسطي للفلسفة الى نظرية وعملية .

إنّ الفيلسوف ، عند أفلاطون ، هو من تحلى بحب الحقيقة ، والعدالة ، ومن فضل طريق اليقين على طريق الظن . ولكن الكندي لم يكتف بهذا الحد بل أضاف قائلا : « ان في علم الاشياء وحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه[٢٨] » .

ب ـ معرفته لتاريخ الفلسفة

لقد تبين لنا من خلال الفقرة السابقة أن الكندي قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، لكن السؤال الذي يجب طرحه هو الى أي مدى توصلت معارفه بالمذاهب الفلسفية اليونانية ؟ ان الفيلسوف اليوناني الذي يذكره الكندي ويعتمد عليه في أغلب الاحيان هو أرسطو . وقد بين فيلسوف العرب في احدى رسائله احصاء كتب أرسطو بحسب«عدتها وترتيبها» أنه لابدللمتعلم، اذا أراد نيل الفلسفة ، من دراسة الكتب الارسطية التالية : ١ ـ كتب المنطق ، ٢ ـ كتب العلوم الطبيعية ، ٣ ـ كتب علم النفس ، ٤ ـ كتب الميتافيزيقا . كما أن الكندي قد ذكر أرسطو مرارا عديدة في رسالته الصغيرة المخصصة لعلم النفس .

ولكن على المتعلم قبل دراسة كتب أرسطو ، أن يتعلم علوم الرياضيات ، والا فلن يتوفر لـه تحصيل الفلسفة على حقيقتها ، ولن يكون أكثر من مردّد للآراء الفلسفية وراوية لهـا . واذا كان الكنـدي ، الى جانب رسالته في ترتيب كتب أرسطو ، قد ألف رسالة قائمة بذاتها في « أنه لاتنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات»، عرفنا مقدار تأثره بقول أفلاطون الذي كتبه على باب الاكاديمية : « من لم يكـن مهندسا فلا يدخل علينا » . كما أن الكندي يشاطر أفلاطون أفكاره فيما يتعلق بموضوع النفس ، ويـذكره مرارا عديدة في رسالة النفس . ومن الجدير بالذكر أن الفيلسوف العربي قد خصص ثلاث رسائل الى سقراط[٢٩] :

١ ـ رسالة تتعلق بالحوار بين سقراط وأرسواس[٣٠] ،

٢ ـ رسالة حول موت سقراط ،

٣ ـ رسالة حول ما يدور بين سقراط والحرانيّين .

وعناوين هذه الرسائل ان دلتنا على شيء ، فهي تدلنا على أن معرفة الكندي لسقراط ماهي الا خليط مـن الحقيقة التاريخيـة وسقراط الاسطوري ، اذ أن الاختلاق الاسطوري قد تكون بعد فترة وجيزة من وفاة سقراط واستمر لغايـة معرفة العرب له. أمـا معرفته لمؤلفات أفلاطون ، فيبدو أنهـا ناقصة وبـدائية للغاية ، هذا مع أن جزءا كبيرا من محاوراته قد ترجم في أيام الكندي : فكتـاب الجمهورية مثلا ترجمه حنان بن اسحاق الذي توفي في ٨٧٣/١١/٣٠ م ، كمـا أنه ترجم كتاب القوانين ، أما كتاب « تيماوس » (Timée) فقد ترجمه يوحنابن البطريق المتوفي عام ٨١٥ ، أي قبل وفاة الكندي بنصف قرن تقريبا . وكذلـك فان الكندي قد تأثر بكتاب الربوبية المنسوب خطـأ لارسطو . هذا الكتاب ، الذي ترجمه الى العربية ابن نعامة الحمصي ، إنما هو شرح لنصوص بعض الرسائل التابعة للكتب الثلاثة الاخيرة من تساعيات أفلوطين .

إنّ السبب في هذا الخطأ قد يعود الى التقارب الموجود بـين اسم أفلاطون واسم أفلوطين في اللغة العربية ، كما هو الحال في اللغة اللاتينية . « فلا يستبعد أن يكون ابن نعامة قد تأثر بالرأي الذي شاع في مدرسة الاسكندرية من القول

بأن فلسفة أرسطو وفلسفة شيخه أفلاطون غير مختلفتين في الجوهر ، وأن التوفيق بينهما مستطاع ، وتلك فكرة ورثها العرب ومضوا عليها عاكفين[٣١] » .

المهم أن هذا المترجم لم يكن أمينا في النقل ، فأظلم مفارز العلـم وأضل العلماء . وهذا مايفسر سبب تأثر الكندي كغيره من الفلاسفة العرب ـ باستثناء ابن رشد ـ بالمذاهب الافلاطونية : اذ أنهم كانوا يعتقدون أن هذا الكتاب يعود الى أرسطو . وهذا ما حملهم على الاعتماد عليه في شروحاتهم وتعليقاتهم .

ومن المحتمل أن يكون الكندي قد تأثر بالاسكندر الافروديسي ، واستلهم منه تقسيمه للعقل الى أربعة أقسام ، كما سنرى عند دراستنا لهذا الموضوع .

ج ـ رسالة الحدود

يعرف الكندي في « رسالة الحدود » /٨٧/ اصطلاحا علميا وفلسفيا ، أتى معظمها بشكل قصير ، ومقتضب ، رغم أنها تشمل كل فروع الفلسفة من ميتافيزيقا وعلوم طبيعية وعلم نفس ومنطق وأخـلاق .

ولقد قام أرسطو بهـذا العمل في مكانين مختلفين من مؤلفاته : في رسالـة الحدود المفقودة ، وفي المقالة الخامسة من كتاب الميتافيزيقا[٣٢] ، التي توضـح بشكل مفصل /٣٠/ تعبيرا فلسفيا . واذا قرّنا بين التحديدات التي قدمها الكندي وتحديدات أرسطو ، نلاحظ ، على الفور ، عدم وجود علاقـة مباشرة بينهما ، أي أن الفيلسوف العربي لم يستوح شيئا من أرسطو عند صياغـة « رسالـة الحدود » ، ذلك أن تحديدات الكندي أتت ، كما قلنا آنفا ، قصيرة ومقتضبة ، أما تحديدات أرسطو فهي غنية أشبه بمقالات حقيقية . ومع ذلك لابدّ مـن الاستشهاد ببعض التحديدات التي صاغها كل من الكندي وأرسطو ، لنتمكـن من المقارنـة بـين هذين الفيلسوفين .

١ ـ الخطـأ :

يحدد أرسطو الخطأ على الشكل التالي : « ان التعبير الخاطىء هو التعبير الذي ، من حيث إنه خاطىء ، يُعبّر عما هو غير موجود ، ولهذا السبب فان كل

تعبير يكون خاطئا عندما يستند إلى موضوع آخر غير الموضوع الذي بالنسبة له يكون التعبير حقيقيا : فتعبير الدائرة ، على سبيل المثال ، يكون خاطئا بالنسبة للمثلث [٣٣] » .

اما الكندي فانه يحدد الخطأ على أنه التعبير الذي يؤكد وجود العدم وينفي وجود ما هو موجـود [٣٤] .

٢ ـ الجوهـر :

الجوهر ، عند أرسطو ، « هو الموضوع النهائي الذي لا يمكن تأكيـده من أي موضوع آخر » . وهو أيضا مايمكن فصله عـن المادة تصوريا وليس واقعيا ، أي أنه « الشكل الخارجي أو صورة كل موجود »[٣٥] .

أمّا الجوهر ، بالنسبة إلى الكندي ، فهو مايوجد بذاتـه . إنـه يحمل الاعراض ، وهويته لا تتغير ...[٣٦] .

٣ ـ العنصر :

يقال العنصر ، عند أرسطو ، « على المركب الاول القائم في موجود والذي، نوعيا ، لايمكن تجزئته إلى أنواع أخرى[٣٧] » .

أمّا عند الكندي ، فالعنصر هو المادة لكل مادة[٣٨] .

٤ ـ الكميـة :

تقال الكمية ، عند أرسطو ، « على مايمكن تجزئته إلى عنصرين أو عـدة عناصر مكملة ، بحيث إن كل واحد منها هو شيء واحد وشخصي[٣٩] » . أمـا عند الكندي ، فالكمية هي مايحتمل المساواة أو عدم المساواة [٤٠] .

وبالاضافة الـى ذلك فقد ترك لنا الكنـدي بعض التحديدات الاخرى : **كالطبيعة** ، وهي مبدأ التغيّر والسكون الذي يتبع الحركة[٤١] ؛ **والنفس** ، وهي الكمال الاول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ؛ والزمان ، وهو المـدة التي

تحصى على طريق الحركة[٤٢] ؛ والمـادة ، وهي قابلة لحمل واستقبال الصور[٤٣].

وصفوة الكـلام أن الفيلسوف العربي لم يأخذ هذه التحديدات من المقالة الخامسة من كتاب مابعد الطبيعة لارسطو ، هذا مع ان الطابع الغالب فيها مستمد من تعاليم ومبادىء الفيلسوف اليوناني .

٤ ـ الميتافيزيقا عند الكندي

إنّ الفلسفة الاولى هي أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة ، اذ أنها تدرس الحق الاول الذي هو علة كل حق . والمرء لايكون فيلسوفا حقيقيا تاما الا اذا ألمّ بمبادىء الكون وعلله الاولى ، أي بهذا العلم الاشرف ، ذلك أننا لا يمكن أن نتوصل الى معرفة شيء ما بشكل تام الا اذا عرفنا تماما علته . « وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الاولى ، أعني علم الحق الاول الذي هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الاشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول[٤٤] » . ونلاحظ في هذا النص مدى تأثر الكندي بأرسطو الذي أكد ، في أكثر من مكان[٤٥] ، أن غاية الانسان القصوى هي معرفة العلل الاولى الكلية . وفيه أيضا صدى أفلاطوني ، وتمهيد لما سيكون للفيلسوف في مدينة الفارابي الفاضلة من محل رفيع .

وهكذا فقد أطلق الكندي اسم « **الفلسفة الاولى** » على العلم الذي يدرس العلة الاولى . اذ أن هذا العلم يتضمن كل أقسام الفلسفة ، لأنه أول في الجنس والمكانة والتحقق . كما أنه أول بالنسبة للزمان ، لأنه علة الزمان .

ويعتقد فيلسوف العرب أننا مدينون للقدماء الذين لم يتكلموا لغتنا ، رغم أنهم لم يتوصلوا الى الحقيقة الا جزئيا[٤٦] . ولهذا السبب يلزمنا التوجه اليهم بالشكر لما تركوه من عقائد وأفكار سمحت لنا بالمشاركة بثمار أفكارهم ، وسهلت لنا دراسة وفهم المسائل المعقدة . فعلينا اذن أن لاننسى هؤلاء الناس الذين قالوا الحقيقة مهما كان أصلهم ولونهم ، اذ أن من يرغب الحقيقة ، عليه أن يبحث عنها حيثما كانت ويقبلها من أي كائن يأتي بها . اذ أن الحقيقة متعلقة بإنيّة الاشياء « لأن كل ماله إنيّة له حقيقة ، فالحق اضطرارا موجود ، اذن ،

لإنّيّات موجودة[٤٧] » . فالحقيقة هنا مرادفة للوجود ، وهذا ماتنادى به أرسطو . أما الطريقة التي يجب اتباعها ، للوصول الى الحقيقة ، وبالتالي الى الفلسفة ، فهي الطريقة الفيثاغورثية الافلاطونية ، أي على طريق الرياضيات والاعداد . وبالفعل فقد ألف الكندي ، كما رأينا ذلك سابقا ، رسالة في « أنه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات » .

واذا كانت الفلسفة علم الحق ، فالدين أيضا علم الحق ،فلا خلاف فيما بينهما . وهنا تبدو بوضوح ميول الكندي الاعتزالية . فهو من ناحية ، يؤكد في رسالته الى أحمد بن المعتصم قدرة العقل على معرفة الاشياء الخارجية ، بحيث إنه لا يخرج عن هذه المعرفة الا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس[٤٨] . وهو ، من ناحية أخرى ، يبين لنا بوضوح ، في الرسالة نفسها، أن الدين كالفلسفة هو علم الاشياء بحقائقها : « في علم الاشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ... واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فان الرسل الصادقة صلوات الله عليهم انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل ...[٤٩] » .

لم يكتف الفيلسوف العربي بالتوفيق بين الفلسفة والدين وانما يذهب أبعد من ذلك ، اذ أنه يهاجم رجال الدين الذين يتاجرون بالدين . فهؤلاء التجار مجردون من كل دين ولا يظهرون عن ورع ديني الا « ذبّا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق » ، ذلك لأن من يتنكر للفلسفة ، في نظر الكندي، يتنكر للحقيقة ، وهو من ثم كافر[٥٠] . وفي الواقع فان معرفة الاشياء تشمل العلم الالهي ، وعلم الوحدة الالهية ، وعلم الفضائل ، وبشكل عام ، تشمل علم كل ماهو مفيد . فامتلاك هذه العلوم أمر أوصت الانبياء والرسل به ، لأن هؤلاء علمونا إلوهية الخالق وحده والبحث عن الفضائل وتجنب الرذائل . وعلى مايبدو أن هذا الكلام موجه ضد أعداء الفلسفة اليونانية وبشكل محدد ضد أهل السنة الذين فازت أفكارهم أثناء ولاية المتوكل ومنيوا بالهزيمة أثناء ولاية المعتصم .

فأعداء الفلسفة ، من تجار الدين ، وغيرهم ، يقعون في تناقض واضح ، لأنهم من ناحية ينتقدون الفلسفة ، ومن ناحيـة ثانية بحاجة ماسة اليها ليقيموا الدليل على وجوب التنكر لها والابتعاد عنهـا . « وذلك ، يقول الكندي ، انـه باضطرار يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها ، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا أن اقتناءها يجب أو لا يجب ، فان قالوا أنه يجب وجب طلبها عليهـم ، وان قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وان يعطوا على ذلـك برهانا . واعطاء العلة والبرهان من قنية علم الاشياء بحقائقها[٥١] » .

ومما حمل أعداء الفلسفة على التنكر لها ومحاربتها وجود بعض التناقضات الظاهرية بين الحقائق الفلسفية وآيات القرآن . ولا بـد لايجاد الحل المناسب لهذه التناقضات من اللجوء الى التأويل ، لأن لكلام اللغة العربية معنى مجازيا بالاضافة لمعناه الحقيقي . ولهذا لابد من حمل المعنى المجازي للآيات على معـان يصل اليها المفكر بالتأويل ، ولكنه يشترط للقيام بالتأويل أن يكون المفكر مـن « ذوي الدين والألباب » ، قادرا على فهم مقاصد كلام الوحي ، عارفا بخصائص التعبير اللغوي ، وأنواع دلالته عند العرب . ونجد مثالا لتطبيق هذا المنهج في رسالة وضعها الكندي لتلميذه الامير أحمد بن المعتصم الذي طلب منه أن يشرح له معنى آية « النجم والشجر يسجدان » ، فأطلق على الجواب اسم « رسالـة في الإبانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عز وجل » . وقد أعطى الكنـدي السجود والطاعة معنى مجازيا لا حقيقيا ، وذلك اظهارا لعظمة الله والانتهـاء الـى أمـره[٥٢] .

وخلاصة القول أن الكندي يحتقر اعتراضاتهم ، لأن مايهمه هو حمل نوعنا البشري نحو الكمال . ولذلك جـد في طلب الفلسفة واقتنائها ، متّبعا في ذلك أقوال القدماء وايرادها على أقصر السبل وأسهلها سلوكا على أبناء هذا السبيل ، أو على حـد قولـه « الانحصار عـن الاتساع في القول المحلّل لعقد العويص الملتبسة ، توقّيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وان تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق[٥٣] » .

بعد أن يبين الكندي ضرورة الاهتمام بالفلسفة الاولى يبين موضوعها .

أ ـ موضوع الميتافيزيقا

ولا يجاد حل لموضوع العلم الميتافيزيقي ، يميز الكندي بين نوعين من الموجود : موجود حسي ، وموجود عقلي • وفي الواقع فان الاشياء الموجودة هي على نوعين : اما كلية واما جزئية • والموجودات الكلية هي الأجناس بالنسبة للانواع والانواع بالنسبة للافراد • أما الموجودات الجزئية فهي الافراد بالنسبة الى الانواع ، انها تقع تحت الحواس • أمّا الموجودات الكلية فلا تقع تحت الحواس وليس لها أي وجود حسي ، وانما تقع تحت مدارك العقل الانساني لا كانطباعة ذهنية ، لانها خالية من المادة • ان مثل هذه التصورات نقرّبها ونجيزها ، ضرورة ،على طريق الاستدلالات والمحاكمات العقلية ، لا على طريق الحواس • وهذه هي حقيقة عقلية •

وبما أن الموجود يقال على نوعين : حسي وعقلي ، لذا فالبحث عن الحقيقة سهل من جهة وصعب من جهة أخرى • ويقول الكندي : ان من يرغب تصور المعقول وكأنه شيء محسوس لا يتوصل الى نتيجة ، وذلك كالخفاش الذي لايدرك الاشياء في وضح النهار ، ان هذا المثال ، أو بالاحرى الفقرة بكاملها ، مأخوذة من ميتافيزيقا أرسطو ، المقالة الثانية[٥٤] •

لو قرّنا بين فهم الكندي لنص أرسطو والنص ذاته ، لتبين لنا أن الفيلسوف العربي ابتعد عن روح النص الارسطي رغم سهولته ، وذلك بعكس ابن رشد الذي اقترب من المعنى أكثر من الكندي[٥٥] • يفسر الكندي المقطع الارسطي على أن الصعوبة تنجم عن رغبتنا في فهم الاشياء المعقولة على طريق المحسوسات • وهذا مايمنعنا من ادراك المعقولات كالخفافيش التي لا تستطيع رؤية الاشياء في وضح النهار •

ولزم عن هذه الصعوبة أن كثيرا ممن ينشغلون بالاشياء الخارجية عن الطبيعة يحسون بأنفسهم مرتبكين ، لأنهم يتكلفون بها وكأنها بالنسبة لهم اشياء حسية • وكذلك فان من يستعمل المنهج الرياضي في دراسة الاشياء الطبيعية يبقى مترددا لاختلاف المواضيع الرياضية عن الموجودات الطبيعية • وفي الواقع ، فان كل طبيعي مادي ، بينما الامر مختلف فيما يتعلق بالرياضيات •

وبعد هذا التمهيد ، يمكن القول إن الطبيعيات هي العلم المتعلق بالاشياء المتحركة ، أما الميتافيزيقا فهي علم كل مالا يتحرك ، أي أن موضوع الميتافيزيقا هو موجـــود عقلـــي .

ب ـ المنهج في العلم الميتافيزيقي

إنّ ما يقوله الفيلسوف العربي حول المنهج إنما هو عرض مشوش ، لأنـــه مزج بـــين ما قاله أرسطو ، حول هذا الموضوع[٥٦] ، وما أعطاه من توضيحات متعلقة بموضوع الفلسفة الاولى . وباختصار ، يعتقـــد الفيلسوف العربي أن امكانيات التعلم والمعرفة هي أسهل في الاشياء المألوفة . ومما يشهد على ذلـــك هو أن التلاميذ يتعلمون بسرعة الاحاديث والكلام والشعر والقصص ، لأنهم قـــد اعتادوا على ذلك منذ نعومة أظفارهم .

فمعرفة موضوع علم من العلوم ومنهجه ، يجب أن تتقدم على كل معرفة ، وإلاّ فلن نتوصل الى الحقيقة . فمن يستعمل ، على سبيل المثال ، منهجا دينيـــا في الابحاث الفيزيائية الطبيعية ، يبقى مرتبكا متحيرا ، ولن يتوصل الى الحقيقة. أما اذا تفحصنا جيدا ذوات الاشياء الطبيعية الفيزيائية فاننا سنلاحظ ان الفيزياء أو العلوم الطبيعية تتناول بالبحث الاشياء المتحركة ، أو بالاحرى كل ما يتحرك، بعكس العلوم الميتافيزيقية التي تدرس الموجودات غير المتحركة ، والمجردة عـــن المادة ، والواضحة أمام العقل ، دون أن يكون لها مثال أو صورة في النفس[٥٧].

أما ماقاله أرسطو حول الموضوع هو ،على مايبدو لنا ، أكثر وضوحا مما قاله الكندي . يقول أرسطو : « ان التعدد يسهل المعرفة ... فالبعض لا يقبلون الا لغة الرياضيات ، والبعض الآخر لايريدون الا أمثلة ، والبعض الآخر يقبلون بأن يلجأ لسلطة بعض الشعراء ، والبعض الآخـــر يوجبون بالنسبة لكل الاشياء اثباتا دقيقا ، بينما البعض يرون تلك الدقة المفرطة ، إمّا على طريق العجز لمتابعة سلسلة الاستدلال ، وإما بوساطة الخوف من الضياع في التفاهات ... وعلينا ، خصوصا ، أن لانوجب دقة الرياضيات في كل (الاشياء) ، وانما فقط عندمـــا يكون المقصود موجودات غير مادية ، بالاضافة الى أن المنهج الرياضي لايطبق

على الفيزياء لان الطبيعة كلها تحتوي ، بوجه عام ، على المادة . وبسبب ذلك يلزمنا بادىء ذي بدىء ، أن نبحث عن حقيقة الطبيعة ، لاننا سنرى كذلك ما تدرسه الفيزياء ، (وما اذا كانت دراسة علل ومبادىء الاشياء تعود لعلم واحد أو لعدة علوم)[٥٨] » .

وهكذا فان معرفة المنهج يجب أن تتقدم على معرفة العلم نفسه . وبمعنى آخر فان المنطق هو علم تمهيدي ضروري ، لدراسة العلوم على شتى صورها واشكالها .

إن نص أرسطو يمكننا من فهم منهج العلم الميتافيزيقي عند الكندي ، والا فسيكون من المستحيل علينا فهم غاية الفيلسوف العربي من هذا الموضوع . إن ما قاله الكندي ، بهذا الصدد ، غامض لدرجة أنه أهمل في القرون الوسطى مدة طويلة من الزمان .

ومن المعلوم أن المقالة الثانية من ميتافيزيقا أرسطو قد ترجمت الى اللغة العربية من قبل اسطاث ، ومن ثم من قبل اسحاق بن حنين ، وأخيرا علّق عليها يحيى بن عدي . وهاتان الترجمتان موجودتان في كتاب ابن رشد « تفسير ما بعد الطبيعة » ، أما التعليق عليها فموجود في مخطوطتين في الهند وفي الاتحاد السوفييتي .

ولكن ماسبب هذا الغموض عند الكندي ؟ هل هذا يعود الى نقص في فهم الكندي لنص أرسطو ؟ أو أنه يعود الى غموض في الترجمة التي قام بها اسطاث ؟ أو الى طابع النص المنشور المعيب والمملوء بالاخطاء ؟ إن ترجمة اسطاث لا تزال موجودة ، فهي واضحة ودقيقة . فالسبب ، على مايبدو ، يعود ، من ناحية ، الى وجود نقص وأخطاء في النص المنشور ، ومن ناحية ثانية ، الى عدم تمكن الكندي من فهم نص أرسطو ، رغم وضوحه ، فهما دقيقا .

وعلى هذا فانه لا يوجد اثبات لكل الاشياء . وفي الواقع ان هناك أشياء لها اثباتات وأشياء أخرى ليس لها اثباتات . أما الاثبات فانه ليس بحاجة الى اثبات والا سيؤدي بنا المطاف الى اللانهاية ، وما هو غير متناه لا يوجد .

هذا ويجب أن نميّز موضوع كل علم ، وأن نستعمل المنهج الموافق والمناسب

لهذا الموضوع • فعلى سبيل المثال ، يجب أن لانستعمل الرأي في الرياضيات ، وأن لانبحث عن التصور في اللاهوت ، ولا عن الاقيسة في العناصر الاولى للفيزياء ، ولا عن الاثبات في الخطابة ، ولا عن اثبات في مبادىء الاثبات • وهذا الكلام أخذه الكندي عن ارسطو(٥٩) •

وبعد حل هذه المشكلات المنهجية ، أكب الكندي على دراسة المسائل الميتافيزيقية كاللانهاية والواحد •

جـ ـ اللانهاية

ولدراسة مسألة اللانهاية ، يبدأ الكندي بعرض مقتضب لطبيعة الموجودات الازلية ، ويحدد في رسالته « في حدود الاشياء ورسومها » الازلي على هذا النحو : إن الازلي « هو الذي لم يجب ليسا هو مطلقا ، فالازلي لا قبل كونيا لهويته • فالازلي هو لاقوامه من غيره • فالازلي لاعلة له • فالازلي لا موضوع له ، ولا محمول ، ولا فاعل ولاسبب ـ أعني ما من أجله كان ـ لأن العلل المقدمة ليست غير هذه(٦٠) » •

وعلى هذا فالازلي لايمكن ، بأي شكل من الاشكال ، أن يكون عدما ، فلا شيء يتقدم على هويته في الوجود ، ووجوده لا يصدر مطلقا عن غيره من الاشياء ، وانما متأت من نفسه ، أي أنه بدون علة ، وما هو بدون علة موجود بشكل أزلي •

وبما أن النوع مكون من جنس مشترك مع أنواع أخرى ، ومن فصل نوعي خاص به ، لذا فانه مكون من موضوع هو هذا الجنس الذي يشتمل على صورة هذا النوع وصور الانواع الاخرى ، ومن محمول هو الفصل النوعي • اذن فالازلي ليس له نوع ، لان لا موضوع له ولا محمول •

وكذلك فان الازلي ليس له جنس والا فسيكون نوعا ، وهذا ما هو مستحيل • والازلي لا يفسد لأن الفساد هو تبدل المحمول لا الحامل الاول • وفي الواقع فان الحامل الاول هو الموجود الذي لا يتغير أبدا ولا يتحرك ، لان

في التغير والحركة تبدل أيضا ، وهـذا مناف للوجود التام في الله . وبما أن الازلي لا يتحرك ولا يتغير فليس له زمان ، لأن الزمان يقاس بالحركة . فالذي يتغير ، يتغير الى حالة قريبة منه أو الى حالة على حد أدنى من التضاد معه ، أي الى حالة تشترك معه بالجنس ، كالساخن الذي يتغير ، على سبيل المثال ، الى بارد . بينما لا يمكن اعتبار الجاف متضادا مع الحار أو مع الحلو ، لأن المتضادات القريبة هي المتضادات التي تشترك بجنس واحد قريب .

ولما كان الفساد تغيير ، والازلي لا يتغير من عدم كمال الى كمال ، لأنه كامل وثابت ولا شيء ينقصه ، فان الازلي بعيد جدا عن الفساد .

وبما أن الازلي لا جنس له ولا نوع ، بعكس الجسم الذي له جنس ونوع ، فان الازلي لا جسم له . وبشكل آخر يمكن القول إن الجسم لا يمكن أن يكون أزليا .

وقبل عرض الحجج التي قدمها الكندي لاثبات **تناهي الجسم والحركة والزمان** ، لا بد لنا من معرفة أهم المبادىء والاسس التي أخذها الفيلسوف العربي عن أرسطو في هذا الموضوع . ومن المؤكد أنه لم يأخذ عنه أي شيء سوى هذين المبدأين : أولهما معقول ، وهو « أن اللامتناهي لايمكن البتة أن يتحقق كله بالفعل » ، أي أنه لا يخرج كله الى الوجود ؛ والثاني هو أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة في الوجود لا يسبق أحدها الآخر . ولكي يتوصل الكندي الى اثبات تناهي الجسم والحركة والزمان يطبق هذين المبدأين مستندا الى مقدمات رياضية بديهية بينة بنفسها ، أي يحاول اثبات استحالة وجود اللانهاية بالفعل . فاللانهاية موجودة بالقوة وليس بالفعل .

ولنبدأ الآن بالجسم لاثبات استحالة عدم تناهيه ، وللوصول الى هذه النتيجة نعرض المقدمات التي أعطاها الكندي والذي عدها واضحة مباشرة ومعقولة .

١ ـ الاجسام المتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .

٢ ـ الاجسام المتساوية ، أبعاد مابين نهاياتها متساوية بالفعل وبالقوة .

٣ ــ الاجسام المتناهية لا يمكن أن تكون لا نهاية لها .

٤ ــ اذا أضيف الى جسم من الاجسام المتجانسة المتساوية جسم متجانس له فسيكون هذا الجسم أكبرها واكبر مما كان قبل الزيادة .

٥ ــ اذا نقص من الجسم شيء كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه .

٦ ــ اذا نقص من الجسم شيء ثم رد اليه كان الحاصل هو ماكان عليه الجسم أولا .

٧ ــ لايمكن أن يكون جسمان متجانسان لانهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر .

٨ ــ الجسم الاصغر من جسمين متجانسين يعد[٦١] ، الاكبر أو جزء منه .

٩ ــ الاجسام المتجانسة التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية .

وعلى أساس هذه المقدمات ، خاصة الاولى منها والرابعة والسابعة والتاسعة ، يشرع الكندي في اثبات استحالة وجود جسم بالفعل لا نهاية له .

فلو افترضنا أن هناك جسما غير متناه ، ثم فصلنا منه جسما متناهيا بالمقدار ، فان ما يتبقى منه سيكون : اما متناه بالمقدار ؛ وإمّا غير متناه بالمقدار . واذا أضفنا الى الحالة الاولى ماقدفصلناه من الجسم ، فسنحصل على جسم مكوّن من قسمين متناهيين . وهذا مخالف لما افترضناه في الجسم ، إذ افترضناه أنه غير متناه . وهكذا فان الحالة الاولى مستحيلة ومتناقضة مع ما افترضناه . أما اذا أضفنا الى الحالة الثانية ما قد فصلناه من الجسم ، فسنحصل على جسم : إمّا أكبر مما كان عليه قبل الزيادة ، وإما مساو له . وفي الحالة الاولى ، ستكون اللانهاية التي حصلنا عليها أكبر من اللانهاية المفترضة . وهذا مستحيل . أما في الحالة الثانية ، فسنحصل على جسم لم يكبر مقداره رغم إضافة جسم إليه ، وبالتالي ، سيكون هذا الجسم مساو لجزء منه وسيكون هذا الجزء بمقدار الكل ، وهذا مستحيل ومتناقض .

وعلى هذا النحو ، أثبت الكندي استحالة وجود جسم غير متناه . وعلى هذا الطريق أثبت كذلك استحالة وجود مقدار غير متناه بالفعل .

والزمان عند الكندي كمية ومقدار . وبما أن الكمية غير متناهية ، فالزمان اذن غير متناه . وهكذا فالزمان محدث ومتناه . ومن ناحية أخرى ، فان كل الاشياء الموجودة في موضوع متناه ، هي بدورها متناهية . اذن فالحركة والكمية والزمان والمكان ، الموجودة واقعيا في جسم ، متناهية ومحدثة ، لان الجسم متناه ومحدث .

والحركة بطبيعتها تابعة لوجود الجسم ، لانها لاتوجد الا عند وجود جسم متحرك . وبما أن الجسم متناه ومحدث ، فان الحركة حادثة ومتناهية أيضا . وهكذا فان العالم بكل مافيه من موجودات ، متناه ومحدث من حيث المكان والزمان .

هذه هي الاثباتات والحجج التي قدمها الكندي في كتابه الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى[٦٣] . كما أنه يعالج الموضوع نفسه في رسالة أخرى عنوانها « ... في ايضاح تناهي جرم العالم » . انه يعتمد في رسالته هذه على أسلوب الرياضيات أكثر من الرسالة السابقة ، ولكن المضمون واحد لا يتغير . ومن المفيد عرض ماجاء فيها من نقاط أساسية .

ان المقدار يقال على واحد من الاشياء التالية : الخط والسطح والجسم ، ويقال عن المقادير إنها متجانسة عندما تشترك بجنس واحد : كالخطوط والسطوح والاجسام .

١ ــ ان المقادير المتجانسة ، التي ليس بعضها أعظم من بعض ،متساوية ، مثال : اذا كان المقداران (آ و ب) متساويين بحيث أن ولا (آ) ولا (ب) أكبر من الآخر أو أصغر منه ، فسيكون المقداران حتما متساويين فيما بينهما .

ويبرهن الكندي على هذه القضية على الشكل التالي : اذا لم يكن المقداران متساويين فسيكون أحدهما أكبر من الآخر ؛ وهذا مستحيل لانه مناقض لمعطيات القضية ؛ فالمقداران اذن متساويان .

٢ ــ اذا أضيف الى أحد المقادير المتساوية مقدار ما من نفس الجنس ، فسنحصل على مقادير غير متساوية . هذه القضية صحيحة ، والا ستكون المقادير متساوية . فينجم عن ذلك ان الجزء من الشيء مساو أو أكبر من كله ،

مثال : فليكن (آ و ب) هما المقداران المتساويان و(جـ) المقدار المتجانس معهما والمضاف الى أحدهما كـ (آ) ، فسنحصل على العلاقة التالية (آ + جـ) أكبر من (ب) • ويبرهن الكندي على صحة هذه القضية على الشكل التالي : ان هذه المقادير لا يمكن الا أن تكون غير متساوية، والا سيكون احد الاحتمالين التاليين صحيحا : إما أن تكون ب = آ + جـ ؛ وإما أن ب أكبر من آ + جـ ، ويبرهن الكندي على استحالة هذين الاحتمالين ، ومن ثم يثبت صحة القضية •

٣ ــ لا يمكن لاحد المقدارين المتجانسين وغير المتناهيين أن يكون أصغر من الآخر ، لان الاصغر يَعُدّ الاكبر أو جزء منه • ان الجسم الذي يعد شيئا ما ، هو مساو ، كمية ،لجزء من الشيء المقاس ، والجزء من جسم غير متناه، متناه أيضا • مثال : فليكن الخطان آ ب و جـ د هما الكميتان المتجانستان سيكون في الوقت نفسه متناهيا وغير متناه • وهذا ماهو محال •

وهكذا فانه من المستحيل أن يوجد جسم غير متناه أكبر من آخر غير متناه أيضا • مثال : فليكن الخطان آ ب و جـ د هما الكميتان المتجانستان وغير المتناهيتين • المطلوب الآن اثبات تساويهما • لقد توصل الكندي بطريقة برهانية مقنعة إلى اثبات ذلك ، فلا حاجة لذكرها •

٤ ــ ان حاصل الكميات المتجانسة التي كل واحد منها متناه هو أيضا متناه• مثال : فلتكن (آ و ب) هما الكميتان المتناهيتان المطلوب اثبات أن حاصلهما متناه أيضا • يتوصل الكندي الى اثبات ذلك بطريقة رياضية مقنعة لا يتسع ، هنا ، المقام لذكرها •

بعد البرهنة على القضايا الاربعة ، يحاول الفيلسوف العربي اثبات استحالة وجود جسم غير متناه ، ويتبع في ذلك نفس الطرق التي اتبعها في رسالته الى المعتصم بالله والتي عرضناها آنفا •

ويدرس الكندي القضايا والبراهين السابقة في رسالتين أخريين :

١ ــ رسالة حول ماهية اللانهاية(٦٣) •

٢ ــ رسالة الى علي ابن الجهم في وحدانيات الله وتناهي جرم العالم[٦٤] .

ان ما هو مدهش أن الكندي يكرر هذه المواضيع ، أي تناهي العالم واستحالة وجود أجسام غير متناهية ، في أربع رسائل . ومما يدهشنا أكثر أن جزءا من رسالته الى المعتصم في الفلسفة الاولى[٦٥] ، مكرر حرفيا في رسالته الى ابن الجهم في وحدانيات الله وتناهي جرم العالم [٦٦] ، بالاضافة الى وجود جزء آخر في الرسالة الاولى[٦٧] مكرر حرفيا في الرسالة الثانية[٦٨] . ومن الممكن أن يكون السبب في ذلك عائدا الى أن الرسالتين موجهتان الى شخصيتين مختلفتين .

وانه من المفيد ، بل من الضروري ، العودة الى الفلسفة اليونانية للبحث عن مصادر هذه الافكار ، حول اللانهاية ، ولعرض وجهات النظر المتقاربة والمختلفة . يدرس أرسطو ، مطولا ، هذا الموضوع في المقالة الثالثة من كتاب السماع الطبيعي ، ويبين استحالة وجود مقادير غير متناهية بالفعل [٦٩] . ومع ذلك فان الزمان والحركة ليس لهما بداية ولا نهاية . كما أن العدد يمكن زيادته الى اللانهاية . ولهذا السبب يمكن القول ان اللانهاية موجودة من ناحية وغير موجودة من ناحية أخرى : فهي موجودة بالقوة ، وغير موجودة بالفعل . وفي الواقع فانه لا يوجد حد لزيادة العدد ، ولكن لا يوجد فعليا عدد غير متناه .

ونجد أصول ومبادىء أدلة الكندي ، المبنية على تقسيم اللانهاية ، عند أرسطو ، الذي يقول بهذا الصدد : انه من المؤكد « أن اللانهاية لايمكن أن توجد كموجود بالفعل وكجوهر أو مبدأ ، لان أي جزء منها ، منفصلا ، سيكون غير متناه ، فيما لو أمكن تجزئته . وفي الواقع ، فان ذات اللانهاية وذات النهاية هما شيء واحد ، فيما لو كانت اللانهاية جوهرا غير موجود في موضوع ؛ وبالتالي ستكون (اللانهاية) أما غير قابلة للتجزئة ، وإمّا قابلة للتجزئة الى (أجزاء) غير متناهية، لكنه من المستحيل أن يتجزأ الشيء الواحد الى (أجزاء) غير متناهية[٧٠]» . ان الفرق بين الفيلسوفين في استعمالهما للادلة المتعلقة باللانهاية هو أن الفيلسوف العربي عرضها وبرهن عليها بطرق رياضية مفصلة اكثر من الفيلسوف اليوناني .

ومهما يكن من أمر فان الفيلسوفين ، اليوناني والعربي ، اخذا بوجود اللانهاية ، لابالفعل وانما بالقوة ، فقد قال أرسطو : « يبقى اذن أن اللانهاية توجد بالقوة[٧١] » . وقد عبر الكندي عن الفكرة بقوله : ان الموجود بالقوة هو موجود ممكن ، وان الموجود الممكن هو موجود بالقوة . وهذا ينطبق أيضا على الحركة وعلى الزمان. ولكن اللانهاية لا توجد بالفعل[٧٢] .

د ـ دحض نظرية الزمان

يتوصل الكندي ، انطلاقا من فكرة نفي وجود اللانهاية بالفعل ، الى نتائج منطقية مخالفة لتلك التي توصل اليها أرسطو . أي أن الحركة والزمان متناهيان ومحدثان ، لاستحالة وجود اللانهاية بالفعل . ويسوق الكندي أدلته وقرائنه على الوجه التالي :

اذا كانت كل فترة زمنية مسبوقة بفترة زمنية ، بحيث يتدرج هذا التسلسل الى اللانهاية ، فسيوجد ، حتما ، زمان غير متناه بين الازلية في الماضي ويومنا هذا . ولكن يستحيل التدرج الى اللانهاية . أي أن عدم التناهي بين وقتنا هذا والازلية أصبح مستحيلا . فسيوجد اذن زمان غير متناه ومتناه ، وهذا ما هو مستحيل ومتناقض . وكذلك الامر بالنسبة للمستقبل . فاذا كان بين يومنا هذا والازلية الاستقبالية عدم تناهي فسيوجد عدم تناهي متناه ، وهذا ما هو مستحيل ومتناقض . اذن لايوجد ، سواء بالنسبة للماضي أو بالنسبة للمستقبل ، زمان غير متناه . فالزمان متناه ، وبقاء العالم لايمكن أنا يكون غير متناه . فالزمان والحركة والعالم ، عند الكندي ، هي مفاهيم متناهية ومحدثة[٧٣] .

ان الزمان ، يصيف الكندي ، كمية متصلة ، أي أنه يوجد جزء منه مشترك بين الماضي والمستقبل . وهذا الجزء المشترك هو اللحظة التي تشكل النهاية الاخيرة للزمان الماضي وبداية المستقبل . وعلى هذا النحو فان مفهوم الزمان ، عند الكندي ، شبيه بمفهومه عند أفلاطون ، الذي درس في محاورة تيماوس (Timée) نظرية تكوين العالم في الزمان .

وهنا لا بد من طرح هذا السؤال : هل استعمل الكندي كتاب يوحنا

النحوي « في قدم العالم » ؟ ان ذلك محتمل للغاية ، لان هذا الكتاب قد ترجم الى اللغة العربية وانتشر بشكل واسع في العالم العربي • كما أن الحجج الثماني عشرة التي كتبها ابروقلوس لاثبات قدم العالم قد ترجمت بدورها الى الى اللغة العربية بوساطة اسحق بن حنين • ويعارض يوحنا النحوي قدم العالم ، ويحمل محاورة تيماوس على محمل تكوين العالم في الزمان ، فيظهر اجلالا كبيرا لافلاطون ، ويورد الكثير من النصوص القديمة الخاصة بالموضوع • ولا يورد من التوراة سوى بعض آيات متفرقة في الكتاب ، ولكنه يزعم أن افلاطون انما استمد آراءه من التوراة ، ويقرب بينه وبين المسيحية ، فاذا تعذر التقريب حاول الاعتذار عنه •

هـ ـ الواحد

من المعروف أن الواحد يقال على معان ومفاهيم مختلفة ، فهو يقال على الواحد الرياضي كما يقال على الله • وبهذا الصدد يحاول الكندي ، في رسالته حول الفلسفة الاولى ، تحديد هذه المفاهيم ومعرفة معانيها الدقيقة • وبما أن هذه الرسالة صعبة الفهم لاسلوبها الغامض غير الدقيق ، لابد لنا من العودة الى أرسطو الذي تأثر به الكندي كثيرا ، عند كتابته لهذه الرسالة • وفي الواقع فان الفيلسوف العربي قد اعتمد على الميتافيزيقا الارسطية[٧٤] ، وهو يبتغي من ذلك عرض المفاهيم المختلفة للواحد، وبالتالي الوصول الى فهم الواحد الحقيقي وتحديده •

ان الواحد يقال إما بالعرض وإمّا بالذات • وهو يقال بالعرض كما هو الحال في الكلمات المتواطئة وفي المرادفات ، كالشفرة والسكين والمدية ، التي تشير الى قطعة حادة من المعدن تستخدم في القطع • فهذه الكلمات هي واحدة بالنسبة للموضوع الذي تشير اليه ، اذ أنها تقع بمعنى واحد على السواء وقوع الحيوان على الانسان والفرس • وكذلك الحال بالنسبة للالفاظ المشتركة التي تقع بمعان متباينة وقوع « العين » على الدينار والبصر •

ويقال الواحد بالذات على الاشياء المشتركة بذات واحدة ، أي أنه يقال وفق مفاهيم أربعة :

١ ــ او انه يقال من جهة الاتصال ، ويدخل هذا المفهوم ضمن اطار العنصر .

٢ ــ او انه يقال من جهة الصورة ، وهذا يدخل ضمن اطار النوع .

٣ ــ او انه يقال من جهة الاسم ، وهذا يدخل ضمن اطاري العنصر والنوع .

٤ ــ او انه يقال اخيرا من جهة الجنس ، وهذا يدخل ضمن اطار العنصر .

ان الواحد من جهة الاتصال هو المفهوم الذي يقال من جهة العنصر أو المكان ،وهذا مايمكن تسميته بالواحد من جهة العدد أو الشكل كالافراد . والواحد من جهة الصورة يقال على الاشياء ذوات التحديد الواحد كالنوع . والواحد من جهة الجنس يقال على الاشياء التي لمحمولاتها تحديد واحد . أما الواحد من جهة الاسم فهو الواحد من جهة المساواة ، أو الواحد بالتشكيك بلغة أرسطية سيناوية ، وهو ينطبق على الاشياء المشتركة بعلاقة واحدة كالاشياء الطبية العائدة للطب مثلا .

والمفاهيم المتأخرة ، في هذه المفاهيم الاربعة ، تتضمن المفاهيم المتقدمة ، ولكن العكس غير صحيح . وهذا يعني أن الواحد من جهة العدد هو الواحد من جهة الصورة ، وليس العكس ؛ والواحد من جهة الصورة هو الواحد من جهة الجنس وليس العكس ؛ والواحد من جهة الجنس هو الواحد من جهة المساواة أو التشكيك ، وليس العكس .

وبما أن المتعدد يقال بالتقابل مع الواحد ، فانه ينقسم الى معان مقابلة ومساوية عدديا للمعاني التي ينقسم اليها الواحد . أي أن المتعدد يقال على طريق الانفصال ، وعلى طريق الصور ، وعلى طريق الاجناس ، وعلى طريق التشكيك (٧٥) .

وهذه المفاهيم تنطبق بدقة على ماقاله أرسطو في كتاب الميتافيزيقا(٧٦) ، إن الواحد يقال : « إما من جهة العدد ، وإما من جهة النوع ، وإما من جهة الجنس ، وإما على طريق التشكيك » . فالاول يشمل « الموجودات التي لها مادة واحدة » ، كالافراد . والثاني يشمل « الموجودات التي لها تحديد واحد »،

كالنوع • والثالث يشمل « الموجودات التي يحمل عليها مقولة واحدة » ، كالجنس • والرابع يشمل « الاشياء التي علاقة كل منها بالآخر كعلاقة شيء ثالث بشيء رابع » ، كالمساواة في العلاقات القائمة بين موجودات تابعة لمقولات مختلفة، وهذا يعني ، على سبيل المثال ، أن علاقة النظر بالجسم هي علاقة العقل ذاتها بالنفس • « إن الاشكال المتأخرة للواحد تتضمن دوما ، الاشكال المتقدمة » : أي أن « الواحد من جهة العدد هو أيضا واحد من جهة النوع » ، وليس العكس ، « والواحد من جهة النوع هو أيضا واحد من جهة الجنس » ، وليس العكس ، والواحد من جهة الجنس هو كذلك واحد من جهة التشكيك ، وليس العكس • ومن الواضح أن المتعدد سيحمل على معان مساوية ، عدديا ، ومقابلة للمعاني التي قيل عليها الواحد • وفي الواقع فان المتعدد يقال : « إما على طريق الانفصال ، وإما على طريق انقسام المادة من جهة النوع ، سواء أكان المقصود المادة القريبة أو المادة البعيدة ، وإمّا على طريق تعدد التحديدات المعبرة عن الماهية » •

بعد عرض هذه المفاهيم المختلفة للواحد ، يحاول الكندي دراستها للتوصل الى المعنى الحقيقي منها :

١ ــ فلا يمكن أن يكون الواحد الحقيقي ، هو المعنى الذي ينطبق على كلمات وأسماء متجانسة ، أو على مفردات ، لان الواحد في هاتين الحالتين يدل على أشياء متعددة •

٢ ــ ولا يمكن أن يكون الواحد الحقيقي ، هو المعنى الذي يقال من جهة العنصر ، لان الواحد في هذه الحالة يشير كذلك الى أشياء متعددة ، فالباب ، والنافذة ، والتخت ، على سبيل المثال ، هي واحدة من جهة عنصر الخشب •

٣ ــ وكذلك ، لايمكن أن يكون الواحد الحقيقي ، هو المعنى الذي ينطبق على الاشياء التي لاتتجزأ ، لان مالا يتجزأ يقال : اما على مالا يتجزأ بالقوة ، وإما على مالا يتجزأ بالفعل • وفي المعنى الثاني ، فانه من الصعب جدا تجزئة الاشياء، كالماس مثلا ، إذ ليس له أجزاء ، لانه جسم • اذن فالماس متعدد • ومن

الاشياء التي لايمكن تجزئتها، لا بالقوة ولا بالفعل ، الاشياء التي تباد ذواتها عند تجزئتها ، كالانسان مثلا ، أو الاشياء الخالية من الاجزاء ، أي التي تشكل وحدة غير متجزئة .

وبالاجمال فان الواحد الحقيقي ليس بالعنصر ، ولا بالجنس ، ولا بالنوع ، ولا بالفرد ، ولا بالفصل النوعي ، ولا بالخاص ، ولا بالعرض العام ، ولا بالحركة ، ولا بالنفس ، ولا بالعقل ، ولا بالكل ، ولا بالجزء ، ولا بالواحد النسبي . وبعد أن يحدد الكندي الواحد سلبيا ،بحرمانه من كل الخواص المذكورة ، يحدده ايجابيا بقوله : إنه الواحد المطلق .

ثم يتابع الكندي تحديده للواحد سلبيا ، فيقول : ان الواحد الحقيقي مختلف عن المفاهيم الاربعة التي ذكرناها . فهو غير متحرك وغير مركب ، ولا يقبل التجزئة . كما أنه ليس له لا صورة ، ولا هو واحدة من المقولات العشر ، أو من الكليات . وبالاضافة الى ذلك فانه مغاير للزمان ، وللمكان ، وللموضوع ، وللمحمول ، وللجوهر . وبعد ذلك يحدده ايجابيا ، فيقول : « ... فهو اذن وحدة فقط محض ، أعني لا شيء غير وحدة[٧٧] » .

ان الواحد الحقيقي لا يتلقى الوحدة من أي موجود آخر ، بل ،على العكس، هو الذي يمنح الوحدة لكل ماهو واحد ، بكل ما يتضمنه الواحد من معان ومفاهيم . فهو اذن واهب الوحدة . وبما أنه من المستحيل أن تتسلسل حلقة واهبي الوحدة الى اللانهاية ، لذا يجب التوقف على واهب سام ، هو الواحد الحقيقي ، والواحد في غاية الجودة ، أي أنه الواحد الاول . ان كل الموجودات القابلة للوحدة تقبل الوحدة من هذا الموجود الحقيقي .

فكل ماهو واحد ، باستثناء الواحد الحقيقي ، ليس حقيقة بواحد ، وانما هو ، استعارة ومجازا ، واحد . ومن هذا الواحد الحقيقي تنبثق كل وحدة وكل ذات . فهو الخالق ، وهو مبدأ كل حركة . والوحدة هي التي تكون وجود الكل ، اذ بدونها ينهار الكل وينعدم[٧٨] .

و ـ العلة الفاعلية للخلق

إن إله الكندي ، بعكس إله اليونان ، **علة فاعلة ومبدعة للعالم** . فالعالم ، عند الكندي ، مخلوق لله ، وفعل الله في العالم انما هو بوسائط كثيرة . فالاعلى يؤثر فيما دونه ، أمّا المعلول فلا يؤثر في العلّة ، لانها أرقى منه في مرتبة الوجود ، وكل مايقع في الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول . ونستطيع من معرفة العلل ، كالاجرام السماوية ، أن نتنبأ بالمستقبل ، ثم إننا متى عرفنا موجودا من الموجودات معرفة تامة كانت لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الاخرى في العالم .

ويميز الكندي بين عالمين للعلة الفاعلية : عالم العلة الفاعلية الطبيعية ، الذي هو عالم الكون والفساد ، وعالم العلة الفاعلية الالهية الذي هو عالم الموجودات الازلية . ان العلة الاخيرة ما هي الا العلة الغائية التي لها ومن أجلها وجدت كل الموجودات ، الفاسدة منها والازلية .

ولكي يثبت الكندي أن الله هو العلة الفاعلة والمبدعة للعالم يميز بين المعاني والمفاهيم المختلفة للفعل (٧٩) :

١ ــ ان الفعل الحقيقي الذي هو قمة الافعال وأولها يتمثل بعملية الخلق من العدم . ومن المؤكد أن هذا الفعل خاص بالله أي العلة السامية .

٢ ــ أما الفعل بمعنى آخر ، فهو المعلول الفاعل في كل الاعمال التي يتأثر بها في غيره .

ان الفاعل بمعناه الاول يفعل دون أن يتأثر ، بأي شكل من الاشكال ، بغيره . فالفاعل الحقيقي ، اذن ، هو الفاعل الذي يوجد معلولاته دون أن يكون متأثرا بغيره . ولهذا السبب فان الفاعل الحقيقي هو الله ، علة كل شيء . أما الموجودات الاخرى أي المخلوقات فيمكن تسميتها علا على طريق الاستعارة والمجاز ، لانها متأثرة بغيرها .

اذن ، فالله هو العلة الاولى لكل المعلولات ، سواء أكانت معلولة بشكل

مباشر أو غير مباشر ، ذلك لان الله هو ، بشكل دائم ، فاعل وغير منفعل • فهو ، من ناحية ، علة مباشرة وقريبة للمتأثر الاول ، أو بالاحـرى للمعلول الاول ، وهو ، من ناحية ثانية ، علة بعيدة وغير مباشرة لكل الموجودات التالية للمتأثر الاول •

أما الفعل بمعناه الآخر ، فانه ينشعب الى قسمين :

آ ــ الفعل الذي ينجم عن توقفة انعدام المعلول وتلاشيه ، كما هو الحال بالنسبة للمشي ، فعندما يتوقف الانسان الماشي عن فعل المشي ، ينعدم فورا المعلول المتمثل بالمشي • ويعبر الكندي عن هذا النوع بكلمة « فعل » في رسالته « فـي حـدود الاشياء ورسومهـا » •

ب ــ الفعل الذي لا ينجم عن توقفه انعدام المعلول وتلاشيه ، بل ، وعلى العكس من ذلك ، فان المعلول يمكث ويستمر في الوجود بعد توقف العلـة عن العمل ، كما هو الحال بالنسبة للبناء وغيره من الاعمال ، ويعبر الكندي عـن هذا الموضوع بكلمة « عمل »[٨٠] •

٥ ــ النظام الكوني عند الكندي

ان عالم الكندي إنما هو العالم الذي وصفه لنا أرسطو وحدده لنا بدقة بطليموس ، لان الفيلسوف العربي كان على اطلاع واسع ومعرفة جيدة بهذين النظامين • لقد خصص الكندي الى هذا الموضوع الرسائل الثلاث التالية :

١ ــ رسالة الكندي الى أحمد بن المعتصم في الابانة عن سجود الجرم الاقصى (السماء الاولى) وطاعته لله •

٢ ــ رسالة الكندي الى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الاقصى (السماء الاولى) كروية الشكل •

٣ ــ رسالة في الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر الاربعة •

ولا بد لنا من أجل الوصول الى فهم نظام الكندي الكوني ، من عرض وجيز للنظام الكوني الارسطي •

يعتبر أرسطو الكون كروي ، لان الكرة أفضل الاشكال ، ولان الشكل الكروي هو الوحيد الذي يمكن للمجموع فيه أن يتحرك حركة واحدة متصلة أزلية أبدية • وبما أن الحركة الدائرية ليس لها لا أول ولا وسط ولا آخر ولا بدء ولا انتهاء ، فانها تحقق الازلية والابدية •

فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود الى ذاتها ، بينما الحركات الاخرى كالمستقيمة مثلا ، تذهب من ذاتها لتعود الى غيرها •

وانطلاقا من فلك القمر يقسم أرسطو العالم الى قسمين :

١ ــ عالم مافوق القمر المسمى بالعالم الأعلى ، وهو يتألف من الاجرام السماوية على اختلاف أنواعها • ومادة هذا العالم ، كما يذكر أرسطو في « كتاب

السماء » ، هي الاثير أو العنصر الخامس . والاثير جسم ليس لـه ضد ، فهو لذلك غير متغير ، وطبيعته أنه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية ، بينما العناصر الاربعة ، فهي فاسدة متغيرة متحركة حركة مستقيمة من أعلى الى أسفل وبالعكس . والكواكب أجسام كروية ، منها سريعة يقال لها السيارة ، وهي سبعة من أعلى الى أسفل : زحل فالمشتري فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر . والباقية يقال لها ثابتة ، وهي وراء السبعة . اما آخر الافلاك أو أقصاها فهي السماء الاولى ويسميها العرب بالفلك المحيط ، وهو غلاف العالم ويتحرك عن المحرك الاول ويحرك مابعده . وأخيرا المحرك الاول الذي لايتحرك أو الله ، ويقع على تخوم العالم . ويستدرك أرسطو في كتاب « السماء » ، فيقول : بما أنه لم يكن خارج العالم خلاء أو زمان أو حركة فان هذا المحرك لا يوجد في مكان ما أو زمان .

إن لكل كوكب من السيارة فلكا يخصه أو أكثر ، والافلاك أجسام كروية شفافة مجوفة . يضاف اليها فلك الكواكب الثابتة ، والفلك المحيط وراءها جميعا ، مركبة بعضها في جوف بعض . والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها ، إنما الذي يدور هو الفلك الحامل للكواكب . ولما كانت حركة الافلاك سريعة جدا ، فانها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة . ولهذه الافلاك السماوية محركات أزلية تحركها عددها (٤٧) أو (٥٥) يسميها أرسطو عقول الكواكب. هذه العقول مفارقة أزلية تحرك هذه الافلاك جميعا وتستمد حركتها من المحرك الاول الذي لا يتحرك وهو الله . وتتم حركة السماء الاولى ، أو الفلك المحيط ، بنوع من العشق المتجه الى الله ، أي بحركة غائية بحتة .

أمّا حركات الافلاك الاخرى ، فانها تتم بفعل محركات أخرى ، هي عقول الكواكب . وهكذا فان الفلك المحيط أو السماء الاولى هو المتحرك الاول عن المحرك الاول مباشرة ، وهو « غلاف العالم » مواز لخط الاستواء باق دائما على مسافة واحدة من الارض . وهو دائم الدوران ، يدور من المشرق الى المغرب فوق الارض ، ومن المغرب الى المشرق تحت الارض . وعلى هذا النمط تتم الكرة الخارجية التي تحمل الاجرام الثوابت في كل يوم وليلة دورة واحدة .

ولما كانت الافلاك متداخلة بعضها في جوف بعض ، فهي متساوية ذات مركز واحد ، أي أن كل فلك منها أشبه بكرة شفافة لها قطبان يتصلان أحدهما بقطب الفلك الذي فوقه ، والآخر بقطب الفلك الذي تحته ، بحيث أن كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرك ماتحته ، الى أن ينتهي الامر الى فلك القمر آخر الافلاك المتحركة غير المحركة .

وعلى ذلك فالفلك المحيط يدير سائر الافلاك معه : النجوم الثابتة تتحرك من الغرب الى الشرق وتتم دورة كاملة كل أربع وعشرين ساعة ، وليس لها حركة خاصة ، أما السيارة فلها حركات خاصة ، أي أنها تدور أيضا في اتجاهات مختلفة عن اتجاه الفلك المحيط ،ولكل نجم حركة فلك،ولكل فلك محرك مفارق غير المحرك وأدنى منه . وكذلك فان المحيط هو علة دوران الشمس حول الارض ، الذي ينجم عن تعاقب الليل والنهار ، وبالتالي فهو علة كل الظواهر الحيوية على الارض المتصلة بهذا التعاقب ، كما أنه يشكل علة حركة الشمس السنوية على فلك البروج التي ينشأ عنها تعاقب الفصول . هذا التعاقب هو الذي يؤدي الى الكون والفساد، بحسب اقتراب الشمس من الارض وابتعادها .

أما الارض فهي موضوعة في مركز العالم ، وهي ذات شكل كروي تدور حوله باقي الافلاك . والدليل على كرويتها الظل الكروي الذي تتركه على سطح القمر عند الخسوف . والدليل على ثباتها وعدم دورانها حول نفسها أن الحجر الذي نقذف به الى أعلى يعود الى نفس المكان الذي قذف منه . فلو كانت تدور حول نفسها لسقط في مكان آخر متأثرا بحركتها . كما أن الدليل على عدم دورانها حول غيرها هو عدم انتقالها من مكان الى آخر في الكون ، وإلا لشاهدنا اختلافا في مواقع النجوم الثابتة من ليلة الى أخرى . وكل علماء اليونان في عصر أرسطو متفقون على كروية الارض .

إن المسافة الفاصلة بين الارض والقبة السماوية هي مكان الظواهر الجوية النارية منها والمائية والغازية . وهذه المسافة تشكل المجال الدائم للابخرة المتصاعدة من فلك الارض بتأثير حرارة الشمس ؛ وعنها تنتج السحب والرياح والامطار والجليد والبرد والرعد والبرق . ومن طبيعة الارض الهوي دائما الى أسفل ،

ذلك لانها من تراب والتراب ثقيل فمكانه الطبيعي هو الاسفل،وهكذا فان الارض ثابتة في مركز العالم ، حيث لا يوجد أي ضغط خارجي يسندها .

٢ ـ **عالم مانحت فلك القمر** ، المسمى بالعالم الاسفل ، أو عالمنا الارضي . وهو أقل اتساعا من السماء ، ويختلف عنها بسبب بعده عن الحركة الاولى ، فهو عالم العناصر الاربعة ودار الكون والفساد ، فيه موجودات جمادية وأحياء غير عاقلة ، فيه الامراض والمسوخ والخطأ والخطيئة والاتفاق ، بينما السماء دائمة . فهو اذن عالم التكون والتفكك ، لانه يتألف من أربعة عناصر وكيفيات متضادة ، ينتج عنها أفعال متضادة . فهو عالم ناقص خسيس قوامه المادة بكل ما تنطوي عليه من امكانيات كثيرة وما يؤثر فيها من دوافع لا حصر لها تجعلها تتجه أحيانا الى عكس الطريق السليم . ومن هنا ينجم ما نرى في هذا العالم من نقائص وشر ، خلافا للعالم الاعلى ، حيث لا يوجد فيه الا التمام والخير والحق والجمال والنظام ، لانه عالم خال من المادة القابلة للممكنات .

ان العناصر الاربعة (الماء والهواء والغاز والتراب) هي أول الموجودات في العالم الارضي . وهي تنجم عن المادة عند اتحادها بكيفيتين من الكيفيات الاربع (الرطب ، البارد ، الحار ، الجاف) . وهذه العناصر متضادة فيما بينها ، خلافا للاثير ، مادة العالم الاعلى ، الذي لا ضد له . وهي متضادة من حيث الثقل ومن حيث الكيف : فهي ثقيلة أو خفيفة بالذات ، وهي حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة . وهذا التضاد أصل مانراه من تحول العناصر بعضها الى بعض ، وهبوطها وصعودها ، بينما الاثير لا كيف له ولا ثقل ولاخفة ، فلا يتحول ولا يحيد عن مجراه .

أما الكيفيات ، فانها تتشعب الى قسمين : الفاعل كالحار والبارد ، والمنفعل كالرطب والجاف . وكل عنصر من العناصر الاربعة يشتمل على جانب فاعل وعلى جانب منفعل . وبما أن الهيولى (المادة) هي العنصر المشترك بين هذه العناصر جميعا ، لذا فان الاضداد تتعاقب على هذه العناصر بتأثير الكيفية الفاعلة في الكيفية المنفعلة . ومن هنا كان للعناصر أن تتحول بعضها الى بعض ، لا بمحض الصدفة بل تبعا لنظام ثابت لا يتغير . ولكل واحد من العناصر الاربعة مكان طبيعي وحركة طبيعية الى هذا المكان : النار تتجه الى أعلى فهي الخفيف

المطلق ، والتراب الى أسفل فهو الثقيل المطلق ومنه تتكون كتلة الارض ، والهواء تحت النار ، فهو الخفيف بالاضافة ، والماء تحت الهواء وفوق التراب ، فهو الثقيل بالاضافة .

وتتألف الاجسام المركبة ، سواء كانت أجساما جامدة أو كائنات حية ، من هذه العناصر البسيطة . وتتميز الكائنات الحية عن الاجسام الجامدة بأن للأولى علة فاعلة تؤدي الى التغذي والنمو وغير ذلك . وهذه القوة هي النفس التي هي أصل الحياة . وهذه النفس تقال بالتشكيل على الكائنات الحية وذلك باختلاف مرتبة الحيوان .

أما عند الكندي ، فان الجرم الاقصى ، أي السماء الاولى بحسب لغة أرسطو ، هو كائن حي ناطق مميز ، بريء من قوى الشهوة والغضب ، متحرك حركة حيوانية مؤثرة في العالم الاسفل (٨١) . وبما أن الفلك جسم وكل جسم حي أو جامد ، فان الفلك إمّا حي وإمّا جامد . والعلة الطبيعية إمّا أن تكون عنصرا ، وإمّا فاعلا ، وإما غاية للفاعل . ولكن الفلك ليس بعنصر للموجودات المحدثة ، لانها تتغير من صورة الى أخرى ، بينما الفلك لا يتغير . كما انه ليس صورة لها ، لان الصورة لا تنفصل عن المادة ، خلافا للفلك الذي هو مفارق . وكذلك فانه لايمكن أن يكون غاية للكون . فلم يبق اذن الا أن يكون الفلك علة فاعلية لكل الموجودات المحدثة ، أي علة فاعلية قريبة . والموجود المحدث اما أن يكون حيا وإما جامدا . اذن فالفلك هو العلة الفاعلية القريبة لكل موجود محدث قابل للفساد يشمله هذا الفلك ، أي أن الفلك هو العلة الفاعلية القريبة للموجود الحي القابل للفساد . والموجود الحي القابل للفساد هو جسم حي ومتحرك . والجسم إنما هو محدث من العدم ، أما الوجود ، فانه يطرأ على الجسم الذي يصبح إما حيا وإمّا جامدا .

وهكذا فان الفلك هو العلة القريبة لحياة جسم حي ، أما الحياة الموجودة في جسم حي ، فهي صورة الجسم الحي التي طبعها فيه الفلك . والعلة الفاعلة ، من حيث هي علة ، أفضل من المعلول ، من حيث هو معلول(٨٢) .

ويتم فعل العلة في المعلول : امّا بالحركة ، كما هو الحال في حركة البناء

عندما يمارس مهنته في البناء ، واما بدون حركة ، كالحب الذي يؤثر في العاشق دون أن يكون هناك أية حركة أو رد فعل من قبل المعشوق . ويتم الحب : اما على طريق الاحساس بالفعل ، كالحب الذي يحس به العاشق ، فعلا ، تجاه معشوقه ، وإما بدون الاحساس ، كجذب المغناطيس للحديد . هذا النوع الاخير من الحب يتم على طريق الطبيعة ، وليس على طريق الاحساس ، كما هو الحال بالنسبة الى الحياة في جسم حي . وهكذا فان الحب الموجود دون تدخل الاحساس إنما هو رغبة طبيعية وميل للاتحاد بالمعشوق : إمّا بالجسم كميل الحديد للالتصاق بالمغناطيس ، وإمّا بالطبيعة ، كميل الموجودات للاتحاد بما هو أفضل منها . اذن ، فكل جسم يفعل بجسم آخر فانه : إما أن يفعل به بالطبيعة ، كالنار التي تفعل بالخشب ، واما ان يفعل به على طريق الحب الطبيعي ، أي أن القوة القائمة في الموضوع الخاضع للتأثير تتحول الى الفعل الموجود في العلة الفاعلة . فالجسم الذي يفعل بجسم آخر ، على طريق شيء ليس طبيعيا فيه ، فانه يفعل ذلك بطريقتين : إمّا على طريق عضو موجود في الفاعل كجزء منه ومتحرك به ، كالاطراف بالنسبة الى الانسان ، وامّا على طريق عضو ، ولكن المعلول يتم طبيعيا . والفلك يسبب الحياة في الموجودات الادنى منه ، ويحدثها بثلاث وسائل : اما على طريق عضو حيواني ، وإما على طريق الحب ، وإمّا على طريق القوة . اذن فالحياة موجودة فيه بالطبيعة ، ولذا فهو حي باستمرار .

يقسم الكندي الموجودات الى ثلاثة أنواع : موجود ، دائما ، بالفعل ؛ وموجود ، دائما ، بالقوة ؛ وموجود ثالث بالقوة يتحول من ثم الى الفعل . ان النوع الاول متقدم على النوع الثالث ، لان النوع الثالث موجود بالقوة ولن يجتاز الى الفعل الا على طريق مبدأ موجود قبله بالفعل ، ولا يمكن له أن يجتاز بنفسه من القوة الى الفعل والا سيكون دائما بالفعل ، وهذا ماهو مناقض لحالته الاصلية . إذن فان ماهو دائما بالفعل متقدم على ماهو بالقوة .

وعلى هذا فان الموجود ، الموجود دائما بالفعل والذي لم يكن قط بالقوة ، إنما هو ذات غير محدثة .

وبما أن الجرم الاقصى ، أو السماء الاولى بلغة أرسطية ، يتحرك أزليا

وفق نظام ثابت فانه علة لكل الموجودات التي تحققها الحركة وتنقلها من القوة الى الفعل • والحركة الخاصة التي تتم وفق نظام في الاجسام المحدثة انما هي الحركة الحيوانية • وبالاجمال فان الجرم الاقصى هو دائما حي بالفعل ، ويعطي الحياة ضرورة للاجسام المحدثة • أمّا جرم العالم فهو كذلك حي وعلة الحياة في عالم الكون والفساد •

أما الفلك ، فانه غير مكون من مادة أخرى ، وانما محدث من العدم • وهو لا يتلف ، لان كل شيء ممكن هدمه يتقوض الى نقيضه ، والفلك ليس له نقيض• كما أنه لا ينمو ، لانه لايتغذى ، ولا يتذوق ، ولا يملك لا حاسة الذوق ولا حاسة الشم ولا حاسة اللمس • وهو يكتفي بحاستي السمع والرؤية ، لانهما غير ضروريتين للنمو ، ولكن لاكتساب الفضائل • وبهذا الصدد يمكن القول : إنه على طريق هاتين الحاستين يمكن اكتساب المعارف والعلوم التي تقود الى الفلسفة بكل أشكالها وأنواعها والتي بدورها تكسب كل أنواع الفضائل •

لقد بينا ، آنفا ، أن الافلاك السماوية حية وأن خاصة ماهو حي الاحساس • وبما ان الافلاك السماوية تكتفي من الاحساس بحاستي السمع والرؤية الضروريتين لاكتساب الفضائل ، فلا بد من قيام سبب لوجود هاتين الحاستين، لان الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا وبدون أي سبب • فلكل شيء في العالم وظيفته ، بحسب نظام الكل الذي وضعته الارادة الالهية • اذن فهاتان الحاستان موجودتان في الافلاك السماوية لتكون سببا للنطق والتمييز • وهذا يعني أن الافلاك السماوية لها ملكة التمييز ، أي أنها بالضرورة ناطقة •

ويثبت الكندي أن للافلاك السماوية قوة ناطقة بطريقة أخرى ، فيقول : إن الافلاك السماوية اما أن تكون ناطقة ، واما أن تكون غير ناطقة • ومن المؤكد أن النوع الاول أنبل وأشرف بكثير من النوع الثاني • فاذا لم تكن هذه الافلاك ناطقة ، فهذا يعني أننا أنبل وأشرف منها لامتلاكنا قدرة التعقل والتمييز • ولكن هذا متناقض ومستحيل ، لان هذه الافلاك هي العلة القريبة لوجودنا ، ولا يمكن أن يكون المعلول أفضل وأشرف من العلة • اذن فمن المفروض أن تكون الافلاك السماوية ناطقة •

ولكن هذه الافلاك ليست بحاجة لا للنزوع الغضبي ولا للميل الشهوي ، لانها لا تحتاج لان تحفظ صورها بوساطة الكون ، ولا لان تعوض عما يستهلك من أجسامها ، لانها لا تتغير مطلقا ، بل هي ثابتة أبـد الدهر . اذن فالأفلاك السماوية لا تملك الا" القدرة العقلية .

ويذهب الكندي الى أن الكـل أو العالم ، بأجمعه ، مكون مـن وحدة كلية كالوحدة التي يشكلها الحيوان الواحد (٨٣) .

٦ ـ كروية الجرم الاقصى

لقد خصص الكندي لهذا الموضوع رسالة عنوانها « رسالة الكندي الى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الاقصى كروية الشكل [٨٤] » .

اذا تم اثبات أن الجرم الاقصى يتحرك حول المركز ، وأنه من المستحيل وجود جسم غير متناه، فان أبعاد نهاياته عن المركز إمّا أن تكون متساوية ، وإمّا غير متساوية . واذا كانت متساوية ، فسيكون جسم الكل ، أي العالم ، كروي الشكل ضروريا . وان لم تكن متساوية فان من الممكن وجود فلك يفترض تساوي أبعاده عن المركز . وبما أنه قد أثبت عمليا عدم وجود الخلاء والملاء خارجا عن العالم ، فانه من المستحيل أن يتحرك الجرم الاقصى حول مركز العالم مع حيازته لزوايا ولقواعد ، لان الجسم غير الكروي لا يمكن أن يكون بدون زوايا وقواعد . ويتوصل الكندي من هذه المعطيات الى برهان رياضي مستخلصا أن جسم الكل ، أي العالم ، كروي الشكل حتما ، وان الارض ذات شكل كروي أيضا ، وموضوعة في مركز العالم ، وكذلك أن سطح الماء والعناصر والجرم الاقصى هي بدورها كروية الشكل .

ولكن طبيعة الفلك تختلف عن طبائع العناصر الاربعة . ولاثبات ذلك يلجأ الكندي الى الحركات[٨٥] . وبما أن الطبيعة هي الشيء الذي جعل منه الله علة لكل الحركات ، أي أن الطبيعة هي علة الحركة والعدم ، فان علم الفيزياء هو علم الحركة . ان العالم كله متحرك إمّا حركة مكانية ، يتغير فيها مكان الشيء ومركزه (الحركة الانتقالية) ، وإمّا يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه (حركة الفلك الدائرية) ، وإمّا تتغير فيها الحدود التي تنتهي اليها نهايات الشيء قربا من المركز أو بعدا عنه (حركة الربو والاضمحلال) ؛ وإمّا حركة تغير الكيفيات المحمولة فقط (حركة الاستحالة) ؛ وإمّا حركة تبدل جوهر الشيء نفسه (حركة

الكون والفساد والوجود والعدم) . وعلى هذا فان الحركة المستقيمة تنشعب الى قسمين : الاولى تتحرك من المركز والثانية نحو المركز . أي أن الاولى تبدأ من المركز وتنتهي عند الحد الاقصى للاجسام المتحركة . والثانية تبدأ من الحد الاقصى للاجسام المتحركة وتنتهي في المركز . وهاتان الحركتان هما اذن متناقضتان: تبدأ الاولى حيث تنتهي الثانية ، وتبدأ الثانية حيث تنتهي الاولى . وعلى هذا فالاشياء المتناقضة بالنسبة الى الحركة متناقضة كذلك بالنسبة الى الطبيعة .

وبما أن حركة الشيء توافق طبيعته أو تركيبه ، بحيث توافق الحركة البسيطة الجسم البسيط والحركة المركبة الجسم المركب ، فلا بد أن تكون الاشياء المختلفة في الحركة مختلفة كذلك في الطبيعة والكيفية ، وأن يكون للفلك، تبعا لذلك ، طبيعته التي تخالف طبائع العناصر الاربعة . فالعناصر الاربعة عبارة عن أجسام بسيطة متناقضة بالنسبة للحركة والطبيعة : الماء والارض تتحركان باتجاه المركز ، والنار والهواء تتحركان من المركز . فالتراب اذن هو الثقيل المطلق من بين العناصر ، والنار هو الخفيف المطلق من بينها . أما بالنسبة للماء والهواء فالامر نسبي:أي أن الماء ثقيل بالنسبة الى الهواء وخفيف بالنسبة للتراب،أما الهواء فانه خفيف بالنسبة للماء ، وثقيل بالنسبة الى النار . ولكن الحر يسيطر على النار والهواء ، والبرد يسيطر على التراب والماء . وعلى هذا فان الجسم الحار يتحرك انطلاقا من المركز ، بينما الجسم البارد باتجاه المركز . وبالنسبة للجاف والرطب ، فان الاول يسيطر على النار والتراب ، والثاني على الهواء والماء .

وهكذا فان الحر هو سبب الخفة ، والبرد سبب الثقل ، والجاف سبب سرعة حركة الخفيف والثقيل باتجاه مكانهما الطبيعي ، والرطب سبب البطء .

أما طبيعة الاجسام البسيطة والاولى ، الحارة والباردة ، الجافة والرطبة فهي التمركز في أمكنتها الخاصة . فالارض وما عليها من الموجودات موضوعة في مركز العالم ، وهي كرة ثابتة في مكانها ، وتحيط بها كرة من الماء ،على سطح الارض في الطبقات الاولى ، لأن الماء عندما يصل الى أقرب مكان ممكن من المركز يتوقف عنده ، ولا يستطيع بعدها التوصل الى المركز ، وتحيط بذلك كرة من الهواء ،

تحيط بها أخيرا كرة من النار . ولهذا فان العناصر الاربعة لها أشكال كروية لانها تبحث عن المركز ، الا اذا منعها عن ذلك عائق .

ان هذه العناصر الاربعة متضادة فيما بينها ليس فقط من حيث الحركة ،بل أيضا من حيث الكيفيات . وفي الواقع ، فان النار ، التي هي أسرع الاشياء انطلاقا من المركز ، متضادة مع التراب ، الذي هو أسرع الاشياء المتحركة باتجاه المركز . وهذا التضاد ناجم عن الكيفية التي تسبب الثقل والخفة ، لان النار حارة وجافة ، بينما الارض باردة وجافة .

فالمتحرك انطلاقا من المركز حار ، والمتحرك باتجاه المركز بارد ، أما الجاف فهو الاسرع والرطب هو الابطأ . ولكن هل الاشياء التي تتحرك بشكل دائري هي حارة ، أم باردة ، أو أنها رطبة أو جافة ، أم أنها لاتقبل مثل هذه الخواص ؟ لقد رأينا أن الخفيف يتحرك انطلاقا من المركز والثقيل باتجاه المركز . أما بالنسبة للفلك فانه لايتحرك لا انطلاقا من المركز ولا باتجاه المركز . فهو اذن ليس بثقيل، ولا بخفيف ، اذ لو كان ثقيلا لكانت حركته باتجاه المركز ، متضادة مع حركة الجسم الذي ينطلق من المركز ، ولو كان خفيفا لكانت حركته انطلاقا من المركز متضادة مع حركة الجسم الذي يتجه الى المركز . وبما أن الفلك ليس بثقيل ولا بخفيف ، فانه ليس بحار ولا ببارد . وفي الواقع فان الخفة توجد في الحار ، والثقل في البارد . وهو كذلك ليس بجاف ولا برطب ، لان الرطب يتحرك باتجاه المركز والجاف انطلاقا من المركز . فمن يتحرك باتجاه المركز هو أبطأ الاشياء المتحركة باتجاه المركز ، ومن يتحرك انطلاقا من المركز هو أبطأ الاشياء المتحركة انطلاقا من المركز . أي أن حركة الفلك لا تحتمل لا السرعة ، ولا البطء ، فهو اذن ليس بجاف ولا برطب .

لقد اعتقد بعض علماء الطبيعة أن الفلك مركب من نار وماء وهواء وتراب ، ولكن هذا الاعتقاد خاطىء ، لأن المركب لا يحتوي على حركة أخرى غير الحركات الاولى . وفي هذه الحالة ، فان الحركة الدائرية لا تقال على أي عنصر من العناصر الاربعة ، ولا على حركاتها . ان هذه العناصر تتحرك باتجاه أمكنتها

الطبيعية الخاصة بها ، وعندما تصلها ، تقف عندها . وعلى العكس فالفلك متحرك في مكانه باستمرار دون أن يغادره لحظة واحدة . وبالاضافة الى ذلك فان هذه العناصر متضادة فيما بينها . فلو كان الفلك ، على سبيل المثال ، مركبا منها ، لما كانت حركته دائرية ، من جهة ، ولتغالبت أركانه التي يتألف منها ، وتفاسدت حتى ينحل كما تنحل الاجسام المركبة من العناصر ، من جهة أخرى .

وهكذا فقد أثبتنا أن الفلك ، عند الكندي ، ليس بخفيف ولا بثقيل ولا بساخن ولا بارد ولا بجاف ولا برطب ، كما أنه لا يستوجب أية خاصة من خواص العناصر الاربعة ، أي السرعة والبطء ، والخفة والثقل . بالاضافة الى أنه لا يعثر به كون ولا فساد ، ولا نمو ولا نقص ، ولا استحالة سوى الحركة المكانية . وعلى العكس ، فهو ثابت الحال ، بسيط الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص ، وان كان حادثا ، لأنه « مبتدع ابتداعا » عن عدم ككل شيء سوى الله ، ولأنه مركب من هيولى وصورة ، والمركب حادث .

والعالم الكندي بجملته ، كالعالم الارسطي ، مكون من قسمين . يمتد القسم الاول من الارض الى حدود الفلك الذي فيه القمر ، وهو عالم ماتحت القمر المملوء بالعناصر الاربعة وما تركب منها ، وهو دار الكون والفساد ، لأنه ذات كيفيات متضادة ، هي الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة واليبوسة . أمّا الثاني فيمتد من فلك القمر الى نهاية العالم ، وهو ليس خاضعا لقوانين الكون والفساد ، لأن ليس له كيفيات متضادة .

من خلال هذا العرض لآراء الفيلسوفين اليوناني والعربي ، حول بناء العالم ، **لم نجد شيئا جديدا عند الكندي يستحق الذكر** . ومع هذا فان الفيلسوف العربي **يعتبر أن العالم محدثا وانه قد ابدع دفعة واحدة بفعل إرادي حكيم من جانب الخالق** ، بينما **يرى ارسطو ان العالم قديم ناشيء عن شوق المادة الى الله** . ورغم أن فيلسوف العرب يعرف معنى العشق الارسطي وفعله في الاشياء ، فانه يستبعد فكرة أرسطو في عشق المادة لله ويرى أن علاقة العالم بالله علاقة طاعة للارادة الخالقة المنظمة .

٧ ــ هل للعناصر اشكـال ؟

يخصص الكندي لهذا الموضوع رسالة عنوانها : « رسالة في السبب الذي له نسبت القدامى الاشكال الخمسة الى الاسطقسات[٨٦] » . انه من العسير التوصل ، انطلاقا من نص هذه الرسالة ، الى نتائج دقيقة ومحددة ، لصعوبة النص ، ولسوء طباعته . والحالة هذه فاننا لانستطيع معرفة قيمة رأي فيلسوف العرب ، حول هذا الموضوع ، الا اذا عرفنا ، أولا ، رأي أرسطو وشارحه سمبليقيوس في أشكال العناصر . وبالاختصار فان الفيلسوف اليوناني قد أعطى شكلا لكل من الاجسام البسيطة : « ... انه من الواضح أن كل الاجسام البسيطة تأخذ شكل المكان الذي يغلفها ، لاسيما الماء والهواء ...[٨٧] » . وبالاضافة الى ذلك فان الاشكال لاتستطيع توضيح القوى والحركات .

أما سمبليقيوس ، فانه يعتقد أن مالا يترك فراغا داخليا من بين السطوح يقتصر فقط على ترتيب المثلثات والمربعات والمسدسات : ستة مثلثات وأربعة مربعات وثلاثة مسدسات تكون ، حول مركز مشترك ، مجموعة مغلقة تماما . وأن ترتيب اثني عشر هرما أو ثمانية مكعبات تكون وحدها ، من بين الاجسام الصلبة ، شكلا كاملا . واذا تصورنا النار بوساطة الهرم ، والماء بوساطة المكعب ، فسيكون للهواء ، ذي الثمانية أوجه ، وللماء ، ذي العشرين وجها ، فراغ داخل ترتيباتها ، ولكن الفراغ غير موجود .

ويقتصر اهتمام الفيلسوف العربي على توضيح السبب الذي له نسبت القدامى الاشكال الخمسة الى العناصر . فيلاحظ ، أولا ، ان عدد هذه الاشكال خمسة ولكل منها قواعد وأضلاع متشابهة :

١ ــ شكل له أربع قواعد مثلثية ، وهذا هو النار

٢ ــ شكل له ست قواعد مربعة ، وهذا هو الارض .

٣ ــ شكل له ثماني قواعد مثلثية ، وهذا هو الهواء .

٤ ــ شكل له اثنتا عشرة قاعدة خماسية ، وهذا هو الفلك .

٥ ــ شكل له عشرون قاعدة مثلثية ، وهذا هو المـاء .

وهكذا فالاشكال خمسة . وهذا العدد يدل على العناصر الاربعة الفاسـدة المتضادة ، وعلى الطبيعة الخامسة الموجودة خارج المتضادات . ان ثلاثة من هذه الاشكال محاطة بالمثلثات ، وواحـد بالمربعـات ، والخامس بمخمسات السطوح المتساوية . فالاول له أربعة مثلثات وتسعة أضلع ، والثالث ثمانية مثلثات واثنا عشر ضلعا ، والخامس عشرون قاعـدة مثلثية وثلاثون ضلعا ، والثاني ستة مربعـات واثنا عشر ضلعا ، والرابع اثنا عشر مخمسا وثلاثون ضلعا . وهكذا فان عـدد سطوح كل من هذه الاشكال هو عدد زوجي ، وعدد أشكال قواعد كل منها ، باستثناء واحد ، هو فردي . وبما أن الزوجي يمكن قسمته على العدد اثنين ، أي يقبل الانفعال ، والفردي لا يقبل ذلك ، لذا يعتبر الفردي مذكرا والزوجي مؤنثـا .

وبما أن للشكل ست قواعد مربعة فهو زوجي ، كما أنه في أعلى مستوى من الانوثة . وبما أن الذكورة أعلى من الانوثة ، والكل أعلى من الارض ، فانهذا الشكل يقال على الارض . وبما أن له ، من ناحية أخرى ، ست قواعد ، والعدد « ست » هو رقم تام لا يتغير أي أنه لا يزيد ولا ينقص ، بينما الاشكال ، ذات الاربع قواعد والثماني قواعد والاثنتا عشرة قاعدة والعشرون قاعـدة ، تتزايد وتتناقص متغيرة بذلك ، فان الشكل الذي له ست قواعد إنما هو الارض ، من حيث إنها عنصر ثابت من بين كل العناصر ، وذلك لكي يتحرك الكل عليها .

ان الشكل المكون من اثنتيعشرة قاعدة،هو الطرف النقيض للارض،وينتمي هذا الشكل الى السماء بصفتها نهاية للكل . أما الشكل المؤلف من أربع قواعـد

مثلثية ، فانه خاص بالنار ، من حيث إنها أكثر عنصر حاد ودقيق من بين العناصر ، لأن الزوايا التابعة لهذا الشكل حادة أكثر مما هو عليه الحال في بقية الاشكال .

أما الشكل الذي يأتي بعد شكل النار ، بالنسبة لعدد القواعد ولحدة الزوايا ، فانما هو الشكل المؤلف من ثماني قواعد . وهذا هو شكل الهواء .

أمّا الشكل المكوّن من عشرين قاعدة ، فهو الحد الاخير ، بالنسبة لهذه الاشكال الثلاثة الفردية . وهذا هو شكل الماء .

إنّ لكل من هذه العناصر الاربعة بالاضافة الى السماء ، مادة وصورة وماتتم به الحركة الانتقالية (الحركة في المكان) المنتظمة . فالارض لها ، بشكل خاص ، مايسبب نموها وتكاثرها . ويوجد في السماء ، أو الفلك ، الثبات والتعقل . فالارض تجد معناها في الشكل المربع ، والسماء في الشكل المخمّس . أما المثلث ، فهو الشكل الاول لكل مضلع ، لأن كل مضلع مركب من مثلثات ، ولكن المثلث غير قابل للتجزئة الى أشكال أخرى .

وتحمل على الارض أربعة أمور : المادة ، الصورة ، ماتتم به الحركة الانتقالية المنتظمة ، والكون . وعلى النار والهواء والماء تحمل ثلاثة أمور : المادة ، الصورة ، ما تتم به الحركة الانتقالية المنتظمة . وعلى السماء ، أي الفلك ، تحمل خمسة أمور : المادة ، الصورة ، ماتتم به الحركة الانتقالية المنتظمة ، الاحساس ، والتعقل .

لقد حمل الكثير من القدماء الشكل المكون من خمسة سطوح متساوية على السماء ، لانهم اعتقدوا أن كل مافيها من موجودات له احساس وعقل . ولكن الاحساس والعقل غير متحققين في كل الموجودات التي تعيش على الارض . ان الكون هو الشيء الوحيد المشترك بين هذه الموجودات ، أما السماء فهي مكان الروحيات ذوات العقل المحض ، والتي هي ثابتة لا تتغير في طبيعتها .

٨ ـ النفس البشرية

لم يكن للكندي رأي خاص به في النفس ، وانما اكتفى بعرض آراء غيره من الفلاسفة الاقدمين كارسطو وأفلاطون . وهذا مايدل على معرفة الفيلسوف العربي للمصادر الفكرية للفلاسفة اليونانيين ، بالاضافة الى أن اختياره لبعض الآراء ، دون سواها ، يعني أنه يتبناها ويؤمن بصحتها . وقد خصص لموضوع النفس رسالتين هما : « القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن (أفلاطون) وسائر الفلاسفة (٨٨) » ، ورسالة قصيرة ثانية بعنوان « كلام الكندي في النفس » مختصر وجيز(٨٩) .

ان النفس ، بالنسبة له ، بسيطة ، شريفة وتامة ، جوهرها من جوهر الله ، وهي نور من نوره . وكما أن النور ينبثق عن الشمس ، كذلك تنبثق النفس عن الذات الالهية . وهذا يفيد أن هناك اكتسابا ومشاركة بين ذات النفس والذات الالهية . وقد أثبت أن النفس مميزة عن الجسد وأن جوهرها روحي والهي ، وذلك لان طبيعتها تقاوم كل مايعرض للجسد كالانفعالات والغضب . اذ أن القوة الغضبية في الانسان تستطيع أحيانا أن تثور فتحمله لاقتراف أعمال خطيرة ، ولكن النفس تقاوم ذلك وتمنع الجسد من تنفيذ تلك الانفعالات . وإن دل هذا على شيء فانما يدل على أن القوة التي تثن الغضب هي شيء آخر غير النفس التي تمنعه ، أي أن الجهة المانعة مختلفة كليا وضروريا عن القوة الممنوعة ، لان الشيء الواحد لا يقاوم نفسه بنفسه .

وكذلك فان القوة الشهوية ترغب أحيانا باشباع بعض الرغبات التي تعتبرها النفس الناطقة المميزة رغبات دنيئة ، ولكن النفس تقاوم التحقيق وتمنع الاشباع ، وهذا مايثبت أيضا أن النفس متميزة عن الجسد .

عندما تترك هذه النفس المنبثقة عن النور الالهي الجسد الذي حلت فيه

تعرف كل ماهو موجود في العالم ، ولا شيء يخفى عليها • والبرهان على ذلك ، برأي الكندي، متمثل في قول أفلاطون :ان كثيرا من قدامى الفلاسفة الذين تملصوا من العالم ، مزدريـن بالاشياء الحسية ، والذيـن تفردوا للتأمل وللبحث عـن الحقيقة ، قد أدركوا ماهو مستتر ، وعرفوا سر النفوس ، واطلعوا على أحاسيس وضمائر الناس • واذا كان الامر على هـذا الحال ، والنفس لا تزال مرتبطـة بالجسد في عالم الظلمات هذا ، فهل سيبقى هناك من أمور وميزات لا تحوذهـا النفس عندما تترك الجسد لتسكن في عالم الحقيقة الذي يخيم عليه النور الالهي ؟ ان افلاطون ، بحسب مايعتقد الكندي ، مصيب تماما برأيه بهذه الصورة التي يقدمها عن النفس والتي تشكل برهانا ساطعا على صحة معتقداته •

ويعتقد افلاطون ، بحسب الكندي ، أن من يعتبر التمتع بالجسد هـدفا له في هذه الحياة ، لا يتوصل أبدا بنفسه الناطقة الى معرفة الاشياء النبيلـة ولا الى التشبه بالله • ثم يذكر الكندي تقسيم أفلاطون لقوى النفس فيقول : ثم ان أفلاطون قاس القوة الشهوانية التي للانسان بالخنزير ، والقوة الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية بالملاك ، وقال : « ان من غلبت عليه الشهوانية وكانت هي غرضه، وأكثر همته ، فقياسه قياس الخنزير • ومن غلبت عليه الغضبية فقياسه قيـاس الكلب • ومن كان الاغلب عليه قوة النفس العقلية وكان دأبـه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الاشياء والبحث عن غوامض العلم ، كان انسانا فاضلا قريب الشبه بالباري سبحانه[٩٠] » • وهذا يفيد أن النفس قد تلقت قدرة مماثلة للقدرة الالهية•

والنفـس عنـد **افلاطون خالـدة وغير فانية بعد موت الجسد ، وهبطت مـن عالم العقل الى عالم الحس لتحل بالجسد** ، ولكنها مزودة بذكريات سابقة ، وهي لايقر لها قرار الا بمفارقة الجسد • واذا فارقته انكشفت لها الاشياء كلها ، وصارت شبيهة بالله قادرة مثله أو أقل منه بدرجة على معرفة دقائق الامور • وفي الواقع، اذا كان بامكاننا ونحن في هذا العالم الدنس مشاهدة أشياء كثيرة ، بما أنعم علينا من أشعة الشمس ، فكيف لا يمكننا ذلك في جو الانوار الالهية بعد أن تفـارق أنفسنا أجسادنا وتصبح نقية طاهرة منتظمة مع العالم الأزلي • وبدون أي شك

فان النفس ستلتذ ، اذا فارقت البدن ، برؤيـة كل ماهو مرئي وغير مرئي ، وكل ماهو ظاهر ومستتر .

لم يعرف الكندي، على مايبدو من رسالتيه المخصصتين لدراسة النفس،«كتاب النفس » لارسطو ، وان ما ينسبه الى الفيلسوف اليوناني انما استمده من كتاب (الربوبية) لافلوطين الذي نسب خطأ الى أرسطو . بيد أن الكندي يحدد النفس، في رسالته«حدد الاشياء ورسومها»،بأنها **تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة** أو « **استكمال اول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة** » . ونستنتج من هذين التعريفين أن النفس هي التي تحقق الجسم بالفعل ، وأن علاقتها به كعلاقة الفعل بالقوة أو كعلاقة الصورة بالمادة . وهذان التعريفان لارسطو ومدرسته . ويعطي الكندي النفس تعريفا ثالثا ذا نزعة فيثاغورية أفلاطونية : « هي جوهر عقل متحرك مـن ذاته بعدد مؤلف » .

ليس للفيلسوف العربي كلام صريح في أصل النفس : أهل وجـدت قبـل الجسد كما هو الحال عند أفلاطون ؟ ، أم خلقت منه وحلت فيه كما تنص على ذلك الكتب السماوية ؟ يعتبر الكندي أن النفس خالدة ، وهو يقول : « وانما نجيء في هذا العالم في شبه المعبر والجسر الذي يجوز عليه السيارة ، ليس لنـا مقام يطول . وأما مقامنا ومستقرنا الذي نتوقع فهو العالم الاعلى الشريف الذي تنتقل اليه نفوسنا بعد الموت » . ثم يضيف في آخر الرسالة قائلا : « فيا أيهـا الانسان الجاهل ، ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم انما هو كلحة ، ثم تصير الى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الآبدين ؟ » .

وينقل الكندي عن أفلاطون أن النفس بعد الموت ترتفع الى العالم الالهي لتقطن فيه متنعمة بأنوار الخالق . ولكن ليس « كل نفس تفارق البدن تصير من ساعتها الى ذلك المحل (خلف الفلك في عالم الربوبية حيث نور الباري) ، لان من الانفس مايفارق البدن وفيها دنس وأشياء خبيثة . فمنها مايصير الى فلـك القمر ، فيقيم هناك مدة من الزمان فاذا تهذبت ونقيت ارتفعت الى فلك عطارد ، فتقيم هناك مدة من الزمان ، فاذا تهذبت ونقيت ارتفعت الى فلك كوكب أعلى

فتقيم في كل فلك مدة من الزمان ، فاذا صارت الى الفلك الاعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها ارتفعت الى عالم العقل ... وطابقت نور الباري ... وفوّض اليها الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لهـا (٩١) » . وهكذا فان الفرص متاحة للانفس لمعرفة كل الاشياء من صغيرها الى كبيرها خلال هذه المراحل . فالامور تنكشف أمامها بوضوح . ويعهد اليها الله بجزء من ادارة العالم تلتذ بفعله والتدبير له . ولكن النفس وان كانت في البدن على نحو ما ، فانها قادرة على أن تتجاوز حدوده ، اذا تحررت من الخبث والدنس ومن علائق الشهوة والغضب وتفرغت للنظر والبحث . وعند ذلك تقيم في عالم الحق والنور وتعلم الاشياء المستترة وتراها بنور الله . وعلى مايبدو أن الكندي لا يعتقد بخلود النفس في الشقاء بل يؤمن بخلاصها على طريق تنقيتها من الاشياء الدنسة والخبيثة . وهذه الافكار التصوفية نجدها عند أفلوطين الافلاطوني النزعة ، رغم الفروق الطفيفة بينهما (٩٢) . ولم يدخل أفلوطين ، كالكندي ، بالتفاصيل الدقيقة فيما يتعلق بتنقية النفس وتدرجها نحو السماء الاولى ، وانما اكتفى بالخطوط العريضة . والفيلسوف العربي يقصد طبعا من حيث التفاصيل معان أوسع مما عند أفلاطون وأفلوطين .

ونلاحظ هنا ، بشكل عام ، وجود نزعة أفلاطونية قوية عند الكندي ، وذلك لأن تعاليم أفلاطون في النفس أقرب الى روح الدين الاسلامي من تعاليم أرسطو الجافة والعلمية . ولهذا فقد كان من الصعب على الآباء الاوائل للكنيسة الكاثوليكية قبول تعاليم أرسطو لابتعادها عن روحانية الدين .

وفي كلام الكندي ، عندما يحث الناس ويحرضهم للابتعاد عن الشهوات الدنيئة والخسيسة ، عبارات مشربة بروح اسلامية صوفية . فهو يقول بعد كلامه على النفس وروحانيتها وامكان السمو بها : « والعجب من الانسان كيف يهمل نفسه ويبعدها عن باريها ، وحالها هذه الحالة الشريفة ... فقل للباكين من طبعه أن يبكي من الاشياء المحزنة : ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنيئة المتوهة ... فان الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن ، فان الحكيم المبرز المتعبد لباريه ،

اذا كان ملطخ البدن بأكماة ، فهو عند جميع الجهال فضلا عن العلماء ، أشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر ، ومن فضيلة المتعبد لله الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنيئة ان الجهال كلهم ، الا من سخر منهم بنفسه ، تعترف بفضله وتجله وتفرح أن تطلع منه على الخطأ . فيا أيها الانسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم انما هو كلحة (فترة بسيطة من الزمان) ، ثم تصير الى العالم الحقيقي فتبقى فيه أبد الآبدين ؟ وانما أنت عابر سبيل في هذا الامر ، ارادة باريك عز وجل ... (٩٣) » .

ومما يدل على تأثر الفيلسوف العربي بأفلاطون أكثر من أرسطو ، بموضوع النفس ، هو تعريفه لها بانها جوهر مفرق . وهذا هو تعريف افلاطوني ، اما ارسطو فقد حددها على انها صورة الجسم الحي . وعلى ما يبدو فان أرسطو، عندما كان أفلاطونيا ، فهم النفس كما فهمها أفلاطون والكندي ، لكنه ، فيما بعد ، اعتبر النفس الكمال الاول للجسم الحي وتماميته . بالاضافة الى أن الكندي يقسم النفس الى عدة قوى ، كما يفعل ذلك أفلاطون ، فيذكر منها القوتين المتباعدتين الحسية والعقلية ، وقوى أخرى متوسطة بينهما هي القوى المصورة والغازية والنامية والغضبية والشهوانية . وهذا ماقام به أفلاطون الذي يقول بثلاث نفوس ، شهوانية وغضبية وعاقلة . أما أرسطو فانه يقول بنفس واحدة لها وظائف متعددة ينطوي الاعلى منها على ماهو أدنى لا العكس . وهذا يعني أن النفس الانسانية تشمل قوى النفس الحيوانية والنباتية ، وأما النفس النباتية فلا تشمل الا قوى النفس النباتية وحدها . ولكن النفس الحيوانية فانها تشمل قوى النفس النباتية والنفس الحيوانية دون النفس الانسانية .

٩ ـ نظريـة العقـل

يقول أرسطو في كتابه « في النفس » : « ولا يصح أن يقال أن العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى . وعندما يفارق يصبح هو هو وحسب ، وعندئذ فقط تكون (ماهية العقل الفعال) خالدة وأزلية ... وبدون العقل الفعال لا نعقل قط[٩٤] » . لقد كان لهذا المقطع القصير دور كبير في تاريخ الفكر الفلسفي ، اذ اختلف الشراح والمفكرون في العصور القديمة والوسيطة والحديثة حول مفهومه الحقيقي الذي قصده أرسطو . وهناك محاولة من بين المحاولات لتفسير هـذا النص ، قصد منها اثبات خلود النفس عند أرسطو . وهـذا مايعطي النص قيمة كبيرة لدى اللاهوتيين ورجال الدين والمتدينين ، لأن فكرة خلود النفس ضرورية لكل العقائد المتعلقة بالعالم الآخر كالقيامة والبعث والحساب .

ان الشارح الاول لهذا النص الذي اهتم بموضوع العقل ، وأظهر قيمتـه الـى حيز الوجود **هو الاسكندر الافروديسي** ، أحـد شراح أرسطو ، في القرن الثالث للميلاد . لقد درس هذا الموضوع في رسالتين : الاولى « رسالة في النفس»، والثانية « رسالة في العقل » . وميز في الرسالة الاخيرة ثلاثة أنواع من العقول :

أ ـ العقـل الهيولاني : وهو عقـل بالقوة ، أي مجرد استعـداد للتعقـل كالصحيفة البيضاء الخالية من الكتابة ، ولكنها قابلة لأن يكتب عليها كل شيء . ولكي تحصل ، في هذا العقل الهيولاني المنفعل ، المعقولات بالفعل ، لا بـد مـن وجود عامل خارجي هو بالفعل دائما . وقد سمي هذا العقل بالهيولاني ، لأنـه كالمادة غير محدد ، ولكنه يملك قابلية التحديد . وهو بدون صورة ، ولكنـه قابل لاستقبال أيـة صورة .

ومن المؤكد أن الاسكندر الافروديسي لا يعتقد أن هذا العقل خالد ، لأن الخلود والازلية تابعان فقط للعقل الفعال وللعقل المستفاد . ان هذا العقل موجود

في كل انسان ، بل محصور فيه فقط . وعندما نتكلم على العقل البشري نقصد بذلك العقل الهيولاني ، وذلك لأن العقل الفعال ليس خاصا بالانسان ، وانما يفعل فيه وهو خارجا عنه . فالعقل الهيولاني يستمر في الوجود طالما الانسان على قيد الحياة ، لأنه صورة الجسم التي تفنى بفنائه .

ب ـ العقل بالملكة : وهذا التعبير ليس لأرسطو ، وانما للاسكندر الذي وضعه بناء على ألفاظ أرسطو وروح مذهبه العام . وهو حالة خاصة للعقل الهيولاني ، أي أنه العقل الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات بالفعل ،أو بالاحرى هو في مرحلة وسطى بين القوة والفعل ، لأن المعارف ليست دائما موجودة فيه بالفعل ، وانما يمكن له اكتسابها متى شاء .

جـ ـ العقل الفعال : وهو أعلى درجة من درجات العقل . وكما أن نور الشمس يحيل المرئيات التي هي بالقوة الى مرئيات بالفعل،كذلك حال العقل الفعّال في المعقولات . إنه كالشمس دائما بالفعل . فعلى طريقه يخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل ، والا لظل عقلا هيولانيا بالقوة ولما تحقق له الكمال . وهو الذي ينقل المعقولات الى الاشياء الحسية بتجريدها من كل ماعلق بها من عناصر مادية ، أي أنه هو الذي يجعل المعقولات ، التي كانت بالقوة ، معقولات بالفعل. وقد أطلق على هذا العقل « **بالعقل الفعال** »، لأنه من ناحية يؤثر في العقل الهيولاني ، ومن ناحية أخرى في الاشياء الحية المدركة ليجعلها معقولات . كما وقد أطلق عليه اسم« **العقل المستفاد** » (de dehors=adeptus من الخارج) ، لأنه يمارس تأثيره علينا من الخارج[٩٥] . وهذا العقل المستفاد هو الصورة التمامية للعقل الهيولاني ، وهو على علاقة مباشرة مع العقل الفعال أو بالاحرى هو نفسه العقل الفعال .

ويتردد **الفارابي** في تحديده للعلاقة الموجودة بين العقل الفعال ، والعقل المستفاد . فتارة يقول : إن العقل بالفعل هو شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد ، أي أن العقل المستفاد هو شبيه بصورة العقل الذي بالفعل ، وان العقل بالفعل هو صورة العقل الهيولاني ، أي أن العقل الهيولاني هو شبيه بمادة العقل الذي

بالفعل [٩٦] . وطورا يقول : إن العقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد ، والفرق بينه وبين العقل الذي بالفعل ، هو أن صور الموجودات ، القائمة فيه دائما ، موجودة فيه وفق نظام مغاير للنظام الذي وفقه توجد هذه الصور في العقل الذي بالفعل . وهكذا فان الفارابي قد جعل العقل على **أربع درجات** :

١ ـ **عقل بالقوة** .
٢ ـ **عقل بالفعل** .
٣ ـ **عقل مستفاد** .
٤ ـ **عقل فعال** .

وصفوة الكلام أن الاسكندر الافروديسي يعتبر أن العقل الفعال ، عند أرسطو ، هو الله حقيقة ، وان له تقريبا نفس خصائص الله ، بالاضافة الى أنه غير فاسد ، مفارق ، خالد ودائم . ويشاطر تامسطيوس ، أحد شراح أرسطو في القرن الرابع الميلادي ، رأي الافروديسي ، حول فكرة وجود العقل الفعال خارج النفس البشرية . لكنه يتساءل هل هذا العقل الفعال واحد أو متعدد ؟ ويجيب عن ذلك بقوله : انه واحد بالنسبة لمصدره أي في الله ، ومتعدد بالنسبة للاشخاص المشتركين فيه . أما العقل المنفعل ، فانه يسعى للاتحاد بالعقل الفعال كما يسعى كل فرد للتوصل الى الكمال والتمام . وفيما يتعلق **بجان فيليبون** (يوحنا النحوي) فان ميوله الدينية حملته لمعارضة آراء الافروديسي . اذ أنه يعتقد أن النفس بسيطة ، روحية محضة ، وخالدة ، أما العقل فانه يتحد مع المعقول خلال عملية التعقل ، والعقل هو عقل الانسانية جمعاء ويبقى ببقائها .

ولقد ترجمت رسالة الافروديسي « في العقل » الى اللغة العربية ونشرها عبد الرحمن بدوي في بيروت ، في المطبعة الكاثوليكية عام ١٩٧١ .

ولندرس الآن ، بعد هذا التمهيد ، **نظرية العقل ، عند فيلسوفنا الكندي** ، الذي كتب رسالة تحمل نفس اسم رسالة الافروديسي : « **في العقل** » [٩٧] . وهذه الرسالة الصغيرة ، التي تشكل صفحة مخطوط واحدة ، تبحث بشكل مختصر وتاريخي ، في آراء بعض الفلاسفة اليونانيين المتعلقة بموضوع العقل . ومع ذلك ، فان

الكندي لا يذكر الا رأي المشائيين ، ولا سيما على الشكل الذي نجده عند الاسكندر الافروديسي . أما بالنسبة لافلاطون ، فانه لا يذكر اسمه الا ليستبعده فورا ، لأنه يعتقد أن جوهر فكر أفلاطون غير مختلف عن جوهر فكر الأفروديسي ، تلميذ أرسطو .[٩٨] وهذا مفاده أن الكندي قد خلط بين مذهب أفلاطون في موضوع النفس ومذهب أرسطو . وهذا الخلط ناجم عن اعتماد الكندي على أفكار الأفروديسي وعلى كتاب الربوبية المنسوب خطأ الى أرسطو . أما أن الكندي لم يذكر اسم الاسكندر الافروديسي ، فهذا لايبطل افتراض معرفة الكندي لرسالة الافروديسي في العقل ، ومن المؤكد أن اسحاق بن حنين ، المتوفي بعد الكندي بعشرين عاما تقريبا ، قد ترجم هذه الرسالة الى اللغة العربية. ولكن هذا لا يسمح لنا أن نؤكد ، بشكل قاطع ، قراءة الكندي لهذه الرسالة مباشرة أو اطلاعه عليها بشكل غير مباشر . ومع ذلك فان كان الفيلسوف العربي قد قرأ هذه الترجمة أو قد أطلع على مضمونها بطريقة أو بأخرى ، فان هذا لا يعني حتما أنه قد استعملها واستفاد من مضمونها في كتاباته ، وذلك للاسباب التالية :

١ ـ ان كلمة عقل ، تقال ، عند الكندي ، بالتشكيك على اربع درجات :

أ ـ عقل دائما بالفعل : وهذا هو العقل الفعال ، علة وحقيقة كل معقول في الوجود . وهو الله عند الافروديسي ، أو العقل الاول عند العرب .

ب ـ عقل في نفس الانسان بالقوة : وهذا تعبير أرسطي وليس أفروديسيا .

جـ ـ العقل الذي في النفس بالفعل : وهذا هو العقل بالملكة بحسب تعبير الاسكندر وابن سينا . ولكن النفس تستطيع استعماله متى شاءت كقوة الكتابة في الكاتب . ويخرج هذا العقل من القوة الى الفعل على طريق العقل الفعال ، ولذلك سمي أحيانا بالعقل المستفاد . وهذا يعني أن كل مانعرفه من أحوال الموجودات آت من مصدر خارجي عنا ، وهذا هو رأي قديم مشهور ، نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل المستفاد ، ثم سرى الى الفلسفة اللاتينية . وعلى مايبدو أن الافروديسي استعمله مرادفا للعقل الفعال .

د ـ **العقل البياني** (demonstrativum = démonstratif) : وهو فعل بـه تبين النفس عما هو فيها بالفعل ، وهذا هو فعل الانسان ذاته .

أما الاسكندر الافروديسي فقد جعل العقل وفق ثلاث درجات ، كما شاهدنا ذلك سابقا ، وقد تبنى الفارابي وابن سينا تقسيم الكندي وليس الافروديسي .

٢ ـ **لو تبع الكندي ، من ناحية ثانية ، الافروديسي ، لتبني تعابيره واصطلاحاته ، ولكن تعابيرهما ، على مايبدو ، مختلفة .** فالفيلسوف العربي ، مثلا ، لايسمي العقل بالقوة « العقل الهيولاني » كما فعل الاسكندر ، كما أنه لا يسمي العقل الثالث « العقل بالملكة » ، كما فعل الافروديسي . بيد أن هناك من يقول بأن الكندي ، رغم أنه لم يستعمل هذين التعبيرين الافروديسيين بحرفيتهما ، فانه يستعمل تعبير « الصورة الهيولانية (٩٩) » لتحل محل العقل بالقوة ، وتعبير « قنية (ملكة) النفس » لتحل محل العقل بالملكة . أي ليس هناك فرق ، في المضمون ، بين تعابير الافروديسي وتعابير الكندي . وهكذا لايمكن برأيهم ، نفي تأثر الكندي بالافروديسي .

٣ ـ **ومن ناحية ثالثة ، فاننا لانجد ، في رسالة الكندي ، تعبيرا واحدا ماخوذا حرفيا ، او مستخلصا من رسالة الافروديسي .** كما أن رسالة الكندي تكاد تكون خالية من الأوصاف نفسها التي أسندها الافروديسي في رسالته الى العقل الفعال . اذن فلو كان الفيلسوف العربي قد خطا خطى الشارح اليوناني ، لكان من المفروض عليه أن لايهمل تعابيره واصطلاحاته . ولهذا يعتقد عبد الرحمن بدوي ، أن الكندي في رسالته « في العقل » لم يكن متأثرا برسالة الافروديسي(١٠٠) .

ولما كان لرسالة الكندي تأثير كبير سواء على صعيد الفلسفة العربية ، أو على صعيد الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، فانه من الضروري عرض المشاكل التي أثارتها هذه الرسالة .

ولنبدأ بالدراسة التاريخية الممتازة التي عرض فيها **اتيان جلسون** Etienne Gilson موضوع العقل الفعال بدءا من الافروديسي وحتى الغزالي ،

فيما يتعلق بالافروديسي ، يذكر جلسون ، أولا ، درجات العقل الثلاث التي درسناها سابقا ، وهي : العقل المادي أي الهيولاني ، والعقل بالملكة ،والعقل الفعال . ثم يشرحها قائلا : ان العقل المادي هو العقل الممكن ، أو بشكل أدق وجود بالقوة ، مجرد من كل ماهو مادي أو جسدي . والعقل بالملكة ، هو عقل يعرف ، أي أنه لم يعد مجرد قوة بسيطة ، ولكنه سبق لـه وأن باشر الفعل . وهذان العقلان لا يشكلان ، عنـد الافروديسي ، بحسب مايعتقد جلسون ، موجودين متميزين عن بعضهما البعض ، ذلك أن العقل بالملكة إنما هو العقـل المادي نفسه عندما يتمرس بالمعقولات ، وتصبح عادة التعقل ملكـة له بمساعـدة العقل الفعال . ويجب أن يكون هذا العقل الفعال بدوره معقولا بالفعل ليتمكن من اخراج العقل المادي من القوة الى الفعل .

ويضيف جلسون قائلا : ان العقل الفعّال ، عند الافروديسي ، ليس جزءا من النفس البشرية ، ولا واحدة من فضائل النفس أو قواها ، وانما هو فاعل خارجي يمنح من الخارج ، وليس من الـداخل ، الصور والعقول معقولاتهـا . ويعتقد جلسون أن العقل المستفاد هو تعبير ليس لارسطو ولا للاسكندر الافروديسي ، وانما أضيف ، فيما بعد ، على طريق الترجمات في القرون الوسطى ، وأصبح عقلا رابعا يتوسط بـين العقل بالملكـة والعقل الفعـال . ولتوضيح كيف أن العقل المستفاد أدخل عنـد الافروديسي ، يعود جلسون الـى الترجمة العربية لكتـاب الافروديسي في العقل التي اعتمدت عليها الترجمة اللاتينية ، ويحمّلها مسؤوليـة ذلك . فيقول : ان الترجمة اللاتينية لكتاب الافروديسي ، بسبب الترجمة العربية التي توسطت بينها وبين النص اليوناني ، أتت بتعابير ومفاهيم غير موجودة فـي النص الاصلي عند الافروديسي . وهذه التعابير والمفاهيم أدخلت بوساطة التراجمة العرب . وهكذا يحمّل جلسون التراجمة العرب مسؤوليـة اضافـة مفاهيم إلى النـص العربـي غـير مـوجـودة في النـص الاصلـي اليـونـانـي . **وهناك مفهومان ، من بين هذه المفاهيم ، لعبا دورا كبيرا في القرون الوسطى وهما : العقل الفعال الافروديسي ، الذي هو الله ، والذي أصبح ، فيما بعد عند العرب ، جوهرا مفارقا متميزا عن الله والانسان ؛ والعقل الفعّال الافروديسي الذي اطلق**

عليه ، بحسب الترجمة اللاتينية ، العقل المستفاد . وعند الافروديسي ، لا تعبر كلمة مستفاد ، في اللغة اليونانية ، الا عن صفة خارجية للعقل الفعال .

ويستنتج جلسون قائـــلا : ان العقل المستفاد جسم غـريب اضافـه التراجمة العرب الى النص ، دون ان يكون له اي اثر او مصدر في النص اليوناني . ومانركه الاسكندر ماهو الا تقسيم ثلاثي للعقل اصبح رباعيا ، بتوسط الترجمـة العربية بين النص اليوناني الاصلي والترجمة اللاتينية . وهكذا فقد عرّب الاسكندر واصبح العقل الفعال عنده مزدوجا : عقل مستفاد وعقل فعال(١٠١) .

امـا البينوناجـي Albino Nagy ، فانه يرجع سبب وجود التقسيم الرباعي للعقل ، الذي لم يكن موجودا لا عند أرسطو ولا عند الافروديسي ، الى أحـد أمرين : اما أن العرب قد اسندوه الى أرسطو والى أفلاطون لاعطاء مذهبهم قيمة كبيرة ؛ وإما أنهم قد وجدوه في الآداب القديمة السريانية واستمدوه من مصدر لا يزال مجهولا بالنسبة لنـا .

لكن عبد الرحمن البدوي ، استنادا الى ترجمة رسالة الافروديسي « فـي العقل » الى اللغة العربية ، يأتي برأي مخالف لهذين الرأيين(١٠٢) . فيقول : إن أرسطو ، بحسب هذه الرسالة ، قد استدرج لادخال العقل المستفاد الـى قائمـة العقول . وبما أن العقل مشابه للحواس ، لا بد من وجود عقل بالفعل مستفاد من الخارج لتتم به عملية التعقل . وكما هو واضح من النص ، فان كلمات التعبير « مستفاد من الخارج » مرتبطة مع بعضها البعض وتعبر بالضبط عن كلمة الاسكندر اليونانية وتترجمها . وهكذا فان المترجم العربي قد ترجم هذه الكلمة اليونانية بكلمات ثلاث « مستفاد من الخارج » ، والمترجم اللاتيني بدوره ترجم هـذه الكلمات العربية حرفيا . ولكن جرت العادة اختزال التعبير بحـذف الكلمتين الاخيرتين (من الخارج) والاكتفاء بالكلمة الاولى « مستفاد » ،علما أن هذا الاختزال لا يغير من مفهوم التعبير ، لأن الكلمتين المحذوفتين مضمرتين فيـه . وظاهرة الاختزال هذه منتشرة في الفلسفة العربية ، فيقال مثلا : «علم الكون » ، ويقصد بذلك علم الكون والفساد . وهذا ماحدث فعلا هنا ، إذ يقصد بكلمـة « مستفاد » « مستفاد من الخارج » . اذن ففي كل مرة نلاحظ ، سواء فـي

الفلسفة العربية ، أو في الفلسفة اللاتينية المترجمة عن العربية ، كلمة مستفاد ، يجب أن نضمنها تعبير « من الخارج » .

ويستنتج **عبد الرحمن بدوي** قائلا : ان جلسون غير مصيب برأيه عندما يدعي أن المترجم العربي لرسالة الافروديسي « في العقل » قد عرّب الاسكندر وأدخل جسما غريبا على رسالته ألا وهو العقل المستفاد . وهكذا يسقط رأي ناجي ويعتبر لاغيا لوجود العقل المستفاد عند الافروديسي ، سواء في النص الاصلي اليوناني ، أو في الترجمة العربية .

اما تزلر (Zeller) فانه ، برأي عبد الرحمن بدوي ، مصيب في رأيه عندما يقول إن العقل المستفاد ، الذي تكلم عليه العرب والمدرسيون في القرون الوسطى، موجود عند الافروديسي .

وينتقد **جلسون** فكرة العقل البياني ، عند الكندي ، ويعتبر دوره صغيرا لدرجة أنه لا يشكل فرقا واقعيا بين تقسيم الكندي للعقل وتصنيف الافروديسي له . فالعقل البائن ماهو ، بالاجمال ، الا الفعل الذي به يوصل العقل تعقله الخاص الى عقل آخر . وبعد أن يقلّل جلسون من قيمة العقل البياني يحاول ايجاد التطابق بين العقول الثلاثة الاخرى التي ذكرها الكندي ، والعقول الثلاثة التي ميزها الافروديسي . وللوصول الى هذا الغرض يطابق الفيلسوف جلسون العقل بالقوة عند الكندي مع العقل الهيولاني عند الافروديسي ، والعقل الفعّال عند الفيلسوف العربي مع العقل المفارق عند الشارح اليوناني ، والعقل الذي في النفس بالفعل عند الكندي مع العقل بالملكة عند الاسكندر . ويستنتج جلسون أن رسالة الكندي القصيرة جدا والمقتضبة لا تحتوي على أي شيء غير موجود في رسالة الافروديسي باستثناء العقل البائن الذي ليس له الا دور الناقل[١٠٣] .

لم يوافق **عبد الرحمن بدوي جلسون** على رأيه حول العقل البائن أو البياني ويقول : إنه من المؤكد أن النص العربي مقتضب للغاية ، وان **جرارد دي كريمون** (Gerard de Crémone) انتحل ترجمته اللاتينية عن العربية، ولكن **يوحنا الاسباني** (Jean d'Espagne) اضاف الى النص ، عند ترجمته له ، شروحاته ، وهذا ماحدا

بجلسون على القول : ان العقل البائن ماهو ، بالاجمال ، الا الفعل الذي به يوصل العقل تعقله الى عقل آخر . وهكذا فان جلسون قد اعتمد ، لا على ترجمة النص الاصلي ، وانما على شروحات يوحنا الاسباني وتعليقاته الشخصية . ومن ناحية أخرى ، فان العقل لا يوصل تعقله الى عقل آخر إلا على طريق اللغة . وبحسب هذا التفسير، فان العقل البائن لا يغدو شيئا آخر غير القدرة على التعبير أو القدرة على التكلم . وهكذا فانه من المعقول أن يكون الكندي قد جعل من القدرة على التكلم نوعا من العقل .

ويعتقد عبد الرحمن بدوي أن الفرق بين العقل الثالث والعقل الرابع ، عند الكندي ، يتمثل بالفرق الموجود بين الاكتساب القديم للملكات ، والممارسة الفعلية لها . فالعقل الثالث هو امتلاك سبق وأن حصلت عليه النفس ، أمّا الرابع فهو ملكية وممارسة النفس لها ممارسة فعلية . فالطبيب مثلا الذي يتعلم مهنة الطب ولا يمارسها يشبه عقله العقل الثالث ، أما الطبيب الذي يتعلمها ويمارسها فعليا يشبه عقله العقل الرابع .

وبعد هذا العرض الطويل ، لابد لنا من ابداء الملاحظات التالية حول الموضوع:

١ ــ ان التقسيم الثلاثي والتقسيم الرباعي للعقل غير موجودين عند أرسطو ، لأن أرسطو يميز فقط بين نوعين من العقل : العقل المنفعل ، والعقل الفعال . فالاول يتلقى الصور المعقولة ، كما تتلقى الاحساسات الصور المحسوسة . هذه الصور المعقولة تخلفها الاحساسات في العضو الحاس ، وتحدث فعلا في قوة العقل يؤدي الى التفكير . والعقل الثاني شبيه بالنور ، فكما أن النور يجعل الشيء ذا اللون ينتقل من القوة الى الفعل ويسمح له التأثير في عضو البصر ، كذلك العقل الفعال يجعل الصور المعقولة للاشياء تنتقل من القوة الى الفعل ويسمح لها أن تفعل في العقل المنفعل . ان العقل المنفعل يفنى بفناء البدن ، أما العقل الفاعل فانه مستقل عن البدن بسبب فاعليته المطلقة ويبقى بذاته بعد فناء البدن . ان العقل المنفعل موجود بالقوة ، أما العقل الفاعل فهو دائما بالفعل .

٢ ــ ان كلمة عقل ، عند الافروديسي ، تقال على ثلاثة انواع : العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل الفعال . لقد أخذ الاول والثالث عن أرسطو ،

ووضع الثاني بناء على ألفاظ أرسطو التي تركها في كتاب النفس[١٠٤] • أما العقل المستفاد ، فهو موجود عند الافروديسي سواء في النص الاصلي اليوناني أو في الترجمة العربية • لكن وجوده هذا لا يضيف شيئا ، لأنه هو بنفسه العقل الفعال عند الافروديسي • اذ أن العقل الفعال يجرد الموضوعات الحسية عن عناصرها المادية بفعل نوراني ويجعلها معقولة ، فيخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل • وفي هذا المعنى يعبّر الاسكندر ، بألفاظ واضحة ، عما يقوله أرسطو، بتعابير غامضة • كما أن هذا العقل هو نفسه العقل المستفاد من حيث إنه يخرج العقل الهيولاني الى الفعل ، أو بالاحرى أن العقل المستفاد هو عبارة عن حال اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال • فمن جهة لا يمكن أن نقول ، كما ادعى جيلسون ، أن هذا العقل قد وضعه التراجمة العرب عند نقلهم للنص اليوناني الى العربية ، كما لا يمكن أن نتكلم ، من جهة ثانية ، على تقسيم رباعي للعقل الافروديسي •

٣ ــ لم يات **الكندي بشيء جديد** ، اذ ذكر العقول الثلاثة الموجودة عند الافروديسي ، وأضاف عقلا رابعا هو العقل البائن أو البياني ، لا يختلف بمضمونه عن العقل الثالث ، أو العقل بالملكة ، بحسب تعبير الافروديسي • فالعقلان يشكلان عقلا واحدا موجودا في النفس بالفعل •

أما مايذكره عبد الرحمن بدوي من فرق يميز العقل الرابع عن العقل الثالث، فلايمكن اعتباره فرقا يتيح لنا التكلم على عقل رابع مغاير للعقل الثالث عند الكندي ، لأن الممارسة تسمح لنا بالانتقال من القوة الى الفعل ، بالاضافة الى أنها تدخل في تقسيم العقل العملي وليس النظري •

١٠ ـ ماهية النوم والرؤيا

ان النوم كما يحدده الكندي هو تخلي النفس عن استعمال الحواس : فعندما ، مثلا ، لا نرى ، ولا نسمع ، ولا نتذوق ، ولا نحس ، ولا نلمس ، رغم كوننا بحالة طبيعية بدون أي مرض ، فاننا ننام . وبتعبير أدق فان النوم هو أن يترك الكائن الحي الذي يتمتع بصحة طبيعية ، استخدام الحواس بشكل طبيعي (١٠٥) .

ان المخيلة هي قوة من قوى النفس تستطيع أن تتصور الاشياء الفردية بدون مادة . لكن الفرق بين المخيلة والحواس هو أننا ندرك ، على طريق الحواس ، الاشياء الحسية الملموسة المختلطة مع المادة ، أما على طريق المخيلة فاننا ندرك الاشياء بدون مادة . وهكذا فان نتاجات المخيلة أكثر فاعلية وأقوى أثناء النوم منها أثناء اليقظة .

وفي هذا الصدد نستطيع أن نميز بين عدة حالات : يمكن لشخص ما أن يكون مستغرقا في أفكاره ، بحيث إنه لا يستخدم لا حاسة النظر ولا حاسة السمع ، رغم كونه مستيقظا . وفي الواقع ، فان من يتأمل بعمق ، لا يرى حتى الاشياء الموجودة أمامه ، وان سؤل عما اذا رآها أجاب بالنفي . وقد يحدث له الأمر نفسه، فيما يتعلق بالحواس الاخرى . وهذه الظاهرة موجودة عند أغلب الناس ، ولكن النخبة الموهوبة بقوة تعقل وتمييز كبيرة تستطيع ، بقوتها الخاصة ، أن تتصور الصور المجردة للموجودات دون اغفال معظم الاشياء المحسوسة .

فاذا استغرق المفكر في الافكار بشكل كامل ، بحيث إنه لا يستخدم مطلقا حواسه ، فسينتهي به الاستغراق الى النوم وستصبح قوته المخيلة في أفضل وضع للقيام بأعمالها ، أما تصوراته القائمة على الحواس ، فانها تصبح محضة وواضحة ومتميزة أكثر من الاحساسات نفسها ،ذلك لأن الحواس تدرك الاشياء

والموجودات على طريق عضو وسيط قابل لأن يصير قويا أو ضعيفا بتأثيرات داخلية أو خارجية ، أما القوة المخيلة فانها تدرك ماتدرك دون حاجة لعضو وسيط • أي أن القوة المخيلة تدرك الاشياء على طريق النفس فقط التي هي غير معرضة للتشوشات أو للتلف • وهذه القوة المخيلة هي قوة نفسية موجودة في الدماغ المعتبر مقرا لكل قوى النفس ، أما الحواس فمقرها اعضاء ثانوية ، كالعين ، والاذن، والانف ، واللسان ، وكل الاعصاب اللمسية • فيصل الى الحواس ما يصل الى أعضائها من أشياء فلا تشم ، مثلا ، ماليس له رائحة أو مايصل الى أنفنا من الروائح • وكذلك فان ادراكات الحواس أضعف من ادراكات القوى التي لا تستخدم وسيطا أو اعضاء في عملها • وهكذا فعلى اعتبار أن القوة المخيلة ليس لها أعضاء ، فان عملها ومواضيعها محضة وتامة • أما الحواس ، فيحصل لها من التشوشات والاضطرابات مايحصل للاعضاء التي تستخدمها هذه الحواس ، لأن الحواس متعلقة كليا بأعضائها •

ومن ناحية أخرى ، فان التشوشات والاضطرابات الموجودة في الاحساسات ناجمة عن المادة • ولكن بما أن القوة المخيلة لاتدرك الصورة مع مادتها ،لذا فان الصور المدركة أثناء النوم ، على طريق المخيلة ، أكثر تماما من الاحساسات• والمخيلة بالاضافة الى ذلك تملك قوة أكثر من الحواس ، لأنها تستطيع تركيب الصور ، أمّا الحواس فانها لا تستطيع ذلك • فحاسة النظر ، مثلا ، لا تستطيع اعطاءنا صورة عن انسان بقرون أو مع أشياء أخرى غير موجودة بشكل طبيعي في الانسان • فانه ليس من طبيعة الحواس خلق صور مغايرة للصور المتمثلة أمامها، أما الفكر البشري فانه قادر على تصور انسان ذي ريش ، وطائر أو انسان ذي قرون • فعندما تتجرد من كل الحواس ، تمثل الفكرة في ذهننا محضة خالصة من كل مادة • وهذا مايحصل لنا أثناء النوم ، وكذلك فاننا نرى أثناء النوم أشياء لا يمكن للحواس ادراكها •

أما الرؤيا فهي استخدام النفس للفكر وتركها لاستخدام الحواس • والرؤيا أفعال عبارة عن صور لكل مايقع تحت الفكر منطبعة في النفس ، بوساطة القوة المخيلة ، بعد استعمال النفس للفكر وتركها لاستخدام الحواس(١٠٦) •

والآن ماهي طبيعة الرؤيا ؟ أو بالاحرى ، لماذا نرى الاشياء في الرؤيا قبل أن توجد في الواقع ؟ ولماذا نرى في الرؤيا عكس الاحداث ؟ ولماذا نرى في الرؤيا أحداث لا توجد أبدا ؟ ، وبحسب الفيلسوف العربي ، يوجد عن هذه الاسئلة الثلاثة جواب واحد فقط ، وهو كون النفس مالكة ، بطبيعتها ، لعلم الاشياء ، وكونها مقرا للكثير من الاشياء الحسية والعقلية . ويؤكد الكندي أن هذا هو بالذات رأي أفلاطون ورأي أرسطو . ويعبر أفلاطون عن رأيه قائلا : إن الاجابة عن هذه الاسئلة ، تكمن في كون الاشياء المعروفة منقسمة الى اشياء حسية وأشياء معقولة ، وادراك النفس لها جميعا . فالنفس ، عند أفلاطون ، تحس ، بذاتها ، بالمحسوسات وبالمعقولات . وفي الواقع ، فان الاحساس هو صورة المحسوس ، كما أن التعقل صورة المعقول . وهكذا يوجد تطابق بين النفس ، من جهة ، والصور المحسوسة والمعقولة ، من جهة أخرى . وبفضل هذا التطابق تملك النفس معرفة الاشياء الحسية قدر معرفتها للاشياء المعقولة .

اذن فالعقل في النفس هو المعقول بعد امتلاك النفس له ، والحس هو المحسوس بعد امتلاك النفس له ، أما قبل ذلك فان المحسوس إنما هو صورة الاشخاص ، والمعقول صورة الانواع والاجناس . وبشكل آخر فالاجناس والانواع والاشخاص تشكل مجموعة المعقولات الموجودة في النفس . ولهذا فان افلاطون قد اعتبر أن النفس مقر الاشياء المحسوسة والمعقولة . وهكذا فان النفس عالمة بطبيعتها ، لأن المعرفة تأتي على طريق الحواس والعقل[١٠٧] .

وبما أن النفس عالمة وحية ويقظة ، لذا فانها تستطيع التنبؤ بالاحداث قبل وقوعها . ولكن حالة النفس تختلف باختلاف اللحظات التي تمر بها ، وهذا مايؤثر في قدرتها على الاستيعاب ، فأحيانا تستوعب أكثر وأحيانا أقل . ولو كانت محضة ، لكان بامكانها التنبؤ بشكل أدق بالمستقبل .

ورغم التشابه بين التحديد الذي أعطاه أرسطو للنوم وتحديد الكندي له ، فان الكندي قد تأثر بشكل خاص ، حول هذا الموضوع ، بالافلاطونية الجديدة ، اذ أنه بتوضيحه للتحديد على طريق الرؤيا كان مغايرا لتعاليم أرسطو . وهنا

يجب أن نميز بين نقطتين أساسيتين : تحديد الكندي للنوم ، وتوضيحه للتحديد على طريق الرؤيا . فمن ناحية النقطة الاولى ، تأثر الكندي ، بالاجمال ، بأرسطو . أما فيما يتعلق بالنقطة الثانية ، فقد تأثر بالافلاطونية الحديثة .

وبالاجمال ، فان أرسطو يربط الاحلام ، في أكثر الاحيان ، بالمشاغل التي يجدها المرء في حياته اليومية . وتتحقق الاحلام أحيانا على طريق الصدفة المحضة . أما الاحلام النبوية فانما هي ، في الواقع ، نتائج الحركات والاهتمامات والمشاغل التي سبق وأن اعترضت المرء في اليقظة . وهكذا فان أرسطو متشكك بموضوع التنبؤ على طريق الرؤيا . بالاضافة الى أنه ينتقد من يدعي أن الله هو الذي يرسل الاحلام ، ذلك لأن الاحلام لا تقتصر على نخبة معينة من الناس ، أو على الحكماء منهم ، بل تشمل الجميع بدون تحديد . أما عند الكندي فلا يوجد شيء من هذه المفاهيم الارسطية ، بل أن مفهومه للرؤيا النبوية مستمد من النظرية الافلاطونية . ولكي يوضح الكندي رموز الرؤيا ، ينطلق من استعداد النفس لاستقبال المعقولات . واستعداد النفس هذا مرتبط كليا بنقائها وصفائها ، وبعدها عن المادة ، وماهو ناجم عنها . فان كانت النفس أقل استعداد ممّا هو مألوف ، لاستقبال المعقولات ، فانها تتفنن في تقديم ماتريد تقديمه للانسان بوساطة الرموز . فعندما تريد النفس ، مثلا ، أن تشير الى انسان بالسفر ، تريه نفسه منتقلا من مكان الى آخر . ان هذا التعبير على طريق الرموز يقدم لنا معرفة ممكنة وليست مؤكدة . وبما أن الممكن بذاته قد يكون حقيقيا وقد يكون خاطئا ، فان تعبير الرؤيا على طريق الرموز تعطينا تارة معرفة دقيقة وطورا معرفة خاطئة . والرؤيا ترينا كذلك الشيء أو ضده ، فقد نرى مثلا في الرؤيا موت صديق لنا ، ولكنه على العكس يعيش مدة طويلة .

واذا ضعفت النفس ، فان الرؤيا الصادرة عنها ستكون غير منظمة ومختلطة ، كما هو الحال بالنسبة لمن أفكاره مشوشة أثناء اليقظة ، فانه لا يستطيع تكوين كلمات وجمل صحيحة ومعقولة ، بل تختلط عنده الافكار والتعابير ،ويتكلم خبط عشواء ، وتدعى الاحلام في هذه الحالة بالاضغاث .

وسبب النوم ، عند الفيلسوف العربي ، هو برودة المخ ورطوبته ، أي عندما

يبرد المخ ويصبح رطبا ، يستريح من استقبال الحركة الحسية ، لوجود مراكز أعضاء الحواس فيه . وهكذا فالنفس تترك استخدام الحواس لصعوبة ذلك وتميل نحو التأمل . وهذا مايؤدي الى النوم وبالتالي الى الرؤيا ، أما سبب برودة ورطوبة المخ ، فهو تغلغل الحرارة في داخل جسم الكائن الحي ، وبرودة أطرافه ، وصعود أبخرة رطبة ونافذة ، بوساطة تغلغل الحرارة في داخل الجسم ، باتجاه المخ . والدليل على ذلك هو أنه عندما نأكل كثيرا من الاطعمة الباردة والرطبة ، تهدأ حركاتنا وتبرد أطراف جسمنا ، وتتغلغل الحرارة في أعماقنا وتستريح حواسنا وسيصعب علينا استعمالها .

ويعطي الكندي برهانا على ذلك ، ويقول : عندما نستغرق في الفكر مركزين جهودنا في القراءة ، تستريح أعضاؤنا وتبرد اطراف جسمنا ، بسبب انعدام الحركة ، وتستريح حواسنا لدرجة أنه يصعب علينا استعمالها ، ويستولي النوم علينا ، بسبب صعود أبخرة رطبة وباردة لادمغتنا . وهذا بالضبط ، مايحدث لنا نتيجة تعب كبير ، اذ أننا نحس بالحاجة لإراحة أجسامنا ، وعندما تستريح أجسادنا ، تتغلغل الحرارة في أعماقنا وتتصاعد أبخرة باردة ورطبة باتجاه أدمغتنا [١٠٨] .

لقد استمد الكندي هذه التوضيحات ، في تبيان علة النوم ، من أرسطو[١٠٩]. وهكذا فان **الفيلسوف العربي، فيما يتعلق بمفهوم النوم والرؤيا ، قد تاثر بافلاطون وبارسطو.**

١١ ـ السيرة الفلسفيـــة

اهتم الكندي بالكتابة بمواضيع عديدة منها الاخلاق والسياسة واخبـار سقراط وماجرى بينه وبين غيره من محاورات • وتوجد السيرة الفلسفية ، كمـا يعتقد الكندي ، في التعريفات السقراطية الافلاطونية ، وتتجلى بنوع خاص في رسالتـه « رسالة في الحيلة لدفع الاحزان » • ويبتدىء الكندي رسالته بتعريف الحزن بأنـه « الم نفساني يعرض لفقد المحبوبات او فوت المطلوبات » • وهذا ما يفيد أن أسباب الاحزان تعود الى فقد حبيب غال ، أو الى عدم التمكن من تحقيق هدف مطلوب • ولا يسلم أحد من الحزن في هذه الحياة ، اذ أنه لا يوجـد أحد يستطيع أن يحصل على كل مايبتغيه وما يطلبه ، أو شخص لا يفقد أحـدا من أهله أو معارفه ، أو احبائه • فالثبات والدوام غير موجودين في هذا العالم ، عالم الكون والفساد ، الذي نعيش فيه ، وانما في العالم المعقول الذي من الممكن لنا أن نراه • فالانسان التعيس هو الانسان الذي يعتمد في سعادته عـلى أنواع الممتلكات والرغبات والاهداف الحسية التي لا ثبات لها ولا يمكن تحصينها من التغير والتلف ، نظرا لأنها بطبيعتها مقبلة مدبرة ، ومشتركة بين الناس • فـان أردنا أن تتحقق أهدافنا ، ورغبنا بالتالي أن تكون سعداء ، فما علينا الا برؤيـة العالم المعقول لاقتناء الممتلكات العقلية الباقية التي هي ملك حقيقي لصاحبها ، لا يستطيع أن يغلبه عليها غالب أو يغصبه اياها غاصب •

فالحزن والفرح همـا نقيضان لا يوجدان معـا في النفس ، أي اذا كـان الانسان حزينا فلا يمكن أن يكون فرحا ، وان كان فرحا فـلا يمكن أن يكون حزينا • ولهذا يجب علينا ألا نحزن على الاشياء التي تفوتنا أو على الرغبـات الضائعة ، وانما علينا ، على طريق العادة الحسنة ، الحفاظ على النفس سعيـدة

بكل شيء للعيش بسعادة دائمة . فالاحساس بالسعادة هو عمل ذاتي محض مرتبط بموقف المرء ذاتـه من المواضيع والاشياء المحيطة بـه . ان الحزن والفرح إنمّا هما مفهومان نسبيان وذاتيان .

ولما كان الحزن حالة نفسية ، وما هو نفسي أعلى وأسمى مما هو جسدي ، لذا فان معالجة النفس أهم بكثير من معالجة الجسد . فعندما يمرض جسدنا ، فاننا لا نتوانى عن أخذ العقاقير الطبية الكفيلة بازالة الامراض عنا ، فكيف بالحري عندما تكون النفس هي المصابـة ؟ لذا يجب على الانسان العاقل أن يتعهد نفسه ويتحمل في سبيل ذلك من الالم مايحمل من الالم لاصلاح بدنه ، وذلك لان الانسان هو بنفسه لا بجسده ، والنفس هي الباقية ، وهي التي تسوس ، أمّا الجسد فهو الفاني والمسوس . وفي الواقع فان ما يعطي الانسان هويته هي النفس وليس الجسد ، لأن الجسد مشترك بين كل من له جسد ، أما النفس فانها هي السبب في حياة كل كائن حي ، وخاصة بـه (١١٠) .

ثم يذكر الفيلسوف العربي كثيرا من أنواع الحيلة والتبصر المعينين عـلى احتمال الاحزان :

١ ــ وان أسهل الحيل قائم على **اعتبـار الحزن وتقسيمه الى قسمين** : حزن متأت عن شيء متعلق بنا ، وآخر متأت عن شيء متعلق بالآخرين . وبالنسبة للنوع الاول ، علينا أن لا نكون علة في تسبب الاحزان لنا . وفي اعمالنا ، امّا أن نفعل مانريد ، وامّا أن نفعل مالا نريد . فان فعلنا مانريد وأردنا أن لا نكون حزانى ، فاننا نريد مالا نريد ، وهذا فعل الانسان الذي فقد عقله . أمّا بالنسبة للحزن المتأتي عن فعل الآخرين ، فانه إما أن يكون باستطاعتنا التخلص منـه ، وإمّا أن لا يكون باستطاعتنا ذلك . وفي الحالة الاولى علينا أن لا ندخر جهدا لدفـع الاحزان عنا . وفي الحالة الثانية علينا أن لانحزن قبل الاوان ، لأن ماكنا قـد توقعناه قد لايحدث . وعلى افتراض أنه سيحدث حتما ، علينا أن لا نطيل مدة حزننا ، اذ أن حياتنا في هذه الدنيا عابرة . فعلينا أن لا نكون تعساء عنـدمـا نستطيع أن نكون سعداء(١١١) .

٢ ــ والحيلة الثانية لدفع الاحزان عنا، تقوم على أن **يتذكر الانسان كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن احزانه** ، وأن يعتبر الحالات الموجودة حاليا مماثلة لهذه الحالات السابقة التي سلا نفسه ونفس الاخرين عنها . وهنا يذكر الكندي نص رسالة الاسكندر الكبير الى والدته عندما كان على فراش الموت . والحزن ، عند الفيلسوف العربي ، ليس بطبيعة وانما وضع ، أي أنه حالة يسببها الانسان لنفسه . والبرهان على ذلك هو أن الانسان يحزن عندما يفقد أمواله ، بيد أن هناك كثيرا من الناس ممن لا يملكون هذه الاموال وليسوا هم بحزانى . اذن ، ان هذا الانسان قد خلق الاحزان لنفسه ، بسبب فقدانه الاموال[١١٣] .

٣ ــ والحيلة الثالثة هي أن تتذكر **قانون الحياة وطبعها** القائم على الكون والفساد ، بحيث يكون من يرفض ذلك ، في الحقيقة ، يرفض الحياة نفسها . فان قبلنا بوجودنا ، علينا أن نقبل بقوانين الطبيعة وما تتضمنها هذه القوانين من كون وفساد ، وبالتالي علينا أن لا نرفض النتائج المترتبة عن ذلك[١١٣] .

٤ ــ والحيلة الرابعة تتمثل في أن تتذكر جيدا أن **مقتنيات الحياة مشتركة لنا ولغيرنا** ، فلا يجوز لنا الاستئثار بها ، أو حسد غيرنا عليها . كما ويجب ان نعلم جيدا ، أنها أعيرت لنا ، وليس لنا حق بها أكثر من غيرنا ، وانها من ممتلكاتنا ، طالما هي في حيازتنا . أما الاشياء الخاصة بناء والعائدة لنا فهي الاشياء الروحية، التي لايستطيع أحد أن يشاركنا بها ، وهي فقط التي يجب أن نحزن عليها عند فقدانها[١١٤] .

٥ ــ كما ويجب أن نتذكر جيدا أن **مقتنيات الحياة هي إعارة من الخالق لنا** ، يستردها متى يشاء وعلى يد من يشاء بحيث يكون الحزن على فوات هذه المقتنيات خروجا عن أقل الشكر له[١١٥] .

٦ ــ ويتابع الكندي بتقديم الحيل بقصد إقناع المحزون بأن الحزن شيء طبيعي يلازم الحياة ، بحيث انه لا معنى لاعارته اهتمامنا أو تفكيرنا . وان ما يجب أن نعوّل عليه هو تنبيه الانسان على أن روحه جوهر خالد رغم زوال كل أعراض الوجود الانساني ، وان من الواجب عليه الاستغناء عن المقتنيات الخاضعة

لقانون التغير ، لكي يكون مثل سقراط الذي سئل « ما بالك لا تحزن » ، فأجاب: « لأني لا أقتني ما اذا فقدته حزنت عليه » . ويعطي الكندي حكاية أخرى عن سقراط : فيقول : التجأ سقراط خلال مدة الى برميل مهشم ، وذات يوم قال : يجب ألا تملك لئلا تحزن ، فسئل سقراط على الفور : ماذا ستفعل اذا انكسر البرميل الذي أنت فيه ، فقال : ان انكسر البرميل لم ينكسر المكان» ويعقب الكندي على هذا الكلام بقوله : يوجد دائما مايعوض عن الاشياء المفقودة .

٧ ــ والحيلة السابعة لدفع الاحزان عنا ، تقوم على **تربية الشعور بالشخصية الانسانية** ، حتى يؤمن الانسان بقوته وقوة وجوده الروحي الثابت، وحتى يكون جديرا بفضيلة العقل التي ميّزته عن غيره من الكائنات وجعلته ملكا على عالم الحيوان ، وذلك بأن يستعمل العقل في تدبير نفسه وسياستها والاهتمام بمطالبها الحقيقية .

٨ ــ بما أن **مقتنيات هذا العالم وامتعته** هي التي تؤدي الى قلقنا وألمنا وتعاستنا من هذا العالم ، والى اضاعة الحياة الخالدة علينا ، لذا يلزمنا **عدم الاكثار منها** . ويشبه الكندي بني آدم ، في اجتيازهم هذا العالم الفاني الى العالم الخالد ، بقوم في سفينة امتطوها مبحرين الى مكان يقصدونه ، فرست بهم السفينة حينا على شاطىء . فمنهم من خرج لقضاء حاجة معينة لايعرج على شيء ، فعاد سريعا واحتل من المركب أفسح مكان . ومنهم من استهوته الرياض الزاهرة وطيورها وأحجارها الكريمة فبقي حينا ريثما يمتع روحه بلون ورائحة ونغم ، ولكنه لم ينس غايته ، فعاد وأصاب في المركب مكانا فسيحا . وآخرون أكبوا على اجتناء الثمار والتقاط الاحجار ، وعادوا مثقلين قد أنهكهم ماحملوا ، ولم يجدوا الا محلا ضيقا زاده ضيقا بهم ماحملوه ، وأخذوا يتعهدونه ، قلقين عليه ناصبين أنفسهم في خدمته ، وهو يفنى من أيديهم فيحزنون عليه ، حتى ثقلت عليهم مؤونته ، فتخلصوا منه بالقائه في البحر . أما الباقون فقد تولجوا في المروج الكثيفة ، يجمعون مايجدون وينهمكون في متاعهم بين روعة ونكبة أو افتراس سبع ، أو تلطيخ وحل ، ناسين غايتهم ، حتى اذا نادى صاحب المركب للمسير كانوا قد توغلوا في الفياض وغرقوا في المتاع فلم ينته صوته اليهم ، فتركوا في المهالك والتهتهم لهوات المعاطب .

ويخلص الكندي من هذا الى أنه يقبح بالعاقل أن يكون من مخدوعي حصى الارض وأصداف الماء وأزهار الشجر وهشيم النبت ، وان أراد الانسان أن يأسى على شيء فليأس على عدم بلوغه مكانا حسنا في العالم الحق الدائم البريء من الآفات ، الذي ليس فيه الا الخيرات الحقيقية الثابتة ، والذي فيه يتهيأ للانسان أن يعيش فوق الاحزان والآلام (١١٦) .

٩ ـ والحيلة الاخيرة التي تساعدنا على احتمال الاحزان أو دفعها عنّا تعتمد على تذكرنا واجبنا في عدم كره الاشياء غير السيئة وكره الاشياء السيئة . وهذا ما سيساعدنا على حماية أنفسنا من الاشياء الحسية المحزنة ، فمثلا نعتقد أنه لا يوجد شيء أسوأ من الموت ، ولكن الموت ، في نظر الانسان البصير ، ليس شرا ، فالشر هو الخوف من الموت ، ذلك لأن الموت هو تمام لطبيعتنا . وبما ان الانسان يحدّد على أنه حيوان ناطق وفان ، فانه لايوجد مطلقا بدون الموت . فخوفنا من الموت ناجم ،اذن،عن جهلنا لحقيقة الحياة والموت . ويعطي الكندي على ذلك مثلا مستمدا من تطور الانسان ، فيقول : ان الانسان ينتقل في أطوار الخلقة من خلايا غذائية في أعضاء البدن الى نطفة في مستقرها ، ثم الى هذا العالم الفسيح . وهذا تطور محتوم تتسع من خلاله للانسان آفاق الحياة باستمرار ، وهو في كل مرحلة من مراحل حياته قد لايحب مابعدها ، ولكنه يكره أن يعود الى ماقبلها ، بحيث لوعرض عليه أن يرجع الى بطن أمه وكان يملك كل مافي الارض لأفتدى به نفسه من ذلك . فليعلم اذن أنه اذ كان يجزع من فراق هذه الحياة فذلك ، من جهة ، لشدة تعلقه بما فيها من ماديات حسية ،هي، في 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 لاتنالها الآفات . وهو لو فطن لذلك لهانت عليه الدنيا بكل خيراتها المادية . وهو لو أقام في عالم الروح الذي هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ، ونعم حينا بشيء من لذاته الخالدة الخالصة من الكدر ، لكان جزعه عليه لو أريد ارجاعه الى الدنيا أضعاف جزعه لو أريد ارجاعه الى بطن الأم وظلامه (١١٧) .

فيجب على العاقل ، اذن ، ألا يعطي هذه الحياة من القيمة أكثر مما تستحق، وليعتبرها المرحلة الاخيرة الشاقة دون بلوغ الغاية الكبرى ، واضعا نصب عينيه أن النفس الشهوانية سقيمة سقامها أعظم بكثير من سقام البدن .

ويختم الكندي رسالته بقوله : « فمثّل ، أيها الاخ المحمود ، هذه الوصايا مثالا ثابتا في نفسك ، تنج بها من آفات الحزن ، وتبلغ بها الى أفضل وطن من دار القرار ومحل الابرار . كمّل الله لك السعادة في داريك ، وجلّل الاحسان فيهما اليك ، وجعلك من المقتدين المتنعمين بجني ثمر العقل ، وباعدك عن ذل خساسة الجهل . فان هذا فيما سألت كاف ... كفاك الله المهم في أمر دنياك وآخرتك ، كفاية تبلغ بها أكمل راحة وأطيب عيش[١١٨] » .

نلاحظ أن الفيلسوف العربي ، في هذه الرسالة ، قد تأثر بسقراط وأفلاطون. وقد اقتبس منهما العناصر الاساسية لسيرته الفلسفية ، التي يعتقد أنها تخلص الانسان من الحزن ، وتشمل فيما تشمله تقدير الفيلسوفين اليونانيين للفضيلة والعقل وسموهما بالانسان على طريق تحرير الروح من المادة ، وتسرى فيها وجهة النظر الاسلامية وروح الزهد في الدنيا في سبيل الحياة الخالدة .

١٢ ـ الخاتمة

يُعد الكندي فيلسوف العرب بدون أية مبالغة . فهو أول فيلسوف عربي عالج ، بلغة عربية صحيحة ، موضوعات فلسفية وعلمية ، معتمدا بذلك على العقل المحض ، وموفقا قدر الامكان بين الافكار الفلسفية اليونانية ، والمعتقدات الدينية الاسلامية . بيد أن الكندي لم يوفق الى وضع نظام فلسفي شامل ومتكامل كالفارابي ، بل اقتصرت اهتماماته على معالجة الموضوعات ذاتها التي عالجها فلاسفة اليونان القدماء من قبله ، هذا مع الاحتفاظ في معالجتها باستقلاله برأيه بشكل منسجم ومتلائم مع نزعاته الخاصة ومعتقداته الدينية . **فهو ارسطي النزعة فيما يتعلق بالافكار الاساسية في علم الطبيعة . بيد انه غاير ارسطو في الناحية العلمية الميتافيزيقية ، لاسيما في مسالة قدم العالم والاصول التي تقوم عليها . وغايره كذلك في الناحية الميتافيزيقية الخالصة ، لاسيما في فكرة الالوهية وعلاقتها بالكون . كما ان الكندي فضل راي افلاطون في النفس على رأي ارسطو ، لان التعاليم الافلاطونية اقرب إلى روح الأديان السماوية من التعاليم الارسطية الجافة والعلمية .**

أن أهم نقطة في فلسفة الكندي هي **تاويل الآيات القرآنية لايجاد الحلول للتناقضات الظاهرية بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية .** وهكذا يكون الفيلسوف العربي قد اعتمد كليا على العقل ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، ممهدا بذلك الطريق أمام ابن رشد في توطيد أسس العقلانية ومبادئها في كتابه « فصل المقال ».

المراجع والحواشي الخاصة بالكندي

(١) راجع ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٥٥ .

(٢) راجع ، المصدر المذكور ، ص ٣٥٨ ـ ٣٦٥ .

٣ — Cf. Badawi, «La transmission de la phlosophie grecque au monde arabe», cours professé à la Sorbonne en 1967, éd. Vrin, 1968.

(٤) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص : ١١٣ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٣٣ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢١٥ ، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

(٥) راجع ، المصدر السابق نفسه ، ص ١٨٢ ـ ١٨٣ .

(٦) راجع ، المصدر السابق نفسه .

(٧) راجع ، اغناطيوس يعقوب الثالث (بطريرك انطاكية وسائر المشرق) ، الكندي والسريانية ، وهو البحث الذي القاه في الاحتفالات الالفية لبغداد والكندي في السادس من شهر كانون الاول ١٩٦٢ ، ص ٩ ـ ١١ .

(٨) راجع ، المصدر السابق نفسه ، ص ١١ .

(٩) راجع ، المصدر السابق نفسه ، ص ١٣ ـ ١٤ .

(١٠) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٤ .

(١١) هكذا في الاصل ، والصحيح « فيلو » و « سوفيا » ، وذلك بحسب الكلمة اليونانية الاصلية .

(١٢) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٥٣ .

(١٣) راجع ، المصدر السابق نفسه .

(١٤) Cf. Platon, «Théétète», 176b; trad. française L. Robin, éd. Gallimard, Paris, 1950, p. 135 .

(١٥) « وحدوها ايضا من جهة فعلها » ، هكذا ورد في النص الاصلي عند الكندي ، امّا الصحيح فهو ، كما ذكرنا ، « وحدوها ايضا من جهة غايتها » . راجع الرسائل ، المصدر المذكور ، ص ٥٣ (جـ) .

(١٦) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٧٢ — ١٧٣ .

١٧ — Cf. Platon, «Phédon», 64a; trad. française, op. cit., p. 774.

(١٨) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٥٤ (د) .

١٩ — Cf. Gigon, «Les grands problèmes de la philosophie antique», éd. Payot, Paris, 1961, p. 11 et suiv.

(٢٠) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية : ص ٥٤ (هـ) .

(٢١) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٧٣ .

(٢٢) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٦٠ .

(٢٣) راجع ، اسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربي ، القاهرة ١٩٢٨ ، ص ٢٧ — ٢٨ .. راجع كذلك ، اغناطيوس يعقوب الثالث ، المصدر المذكور ، ص ١٤ — ١٥ .

(٢٤) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، المصدر المذكور ، ص ١٧٣ .

٢٥ — Cf. Aristote, «Métaphysique», A, ch. 2, 982a (7-22); traduction française J. Tricot, éd. Vrin, Paris, 1970, p. 12 - 13.

٢٦ — Cf. Ibid., 982b (8 - 9), trad. française, op. cit., p. 16.

(٢٧) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٩٧ ومابعدها .

(٢٨) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٤ .

(٢٩) راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٦٣ — ٣٨٤ .

(٣٠) إن هذه الشخصية غير معروفة ، ويبدو ان هناك خطأ في النقل .

(٣١) راجع ، اسماعيل مظهر ، المصدر المذكور ، ص ٦٧ — ٦٨ .

٣٢ — Cf. Aristote, «Métaphysique», livre 5, op. cit.

٣٣ — Cf. Ibid. 1024d (27 - 29); trad. française, op. cit., p. 317 - 318.

(٣٤) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٦٩ .

٣٥ — Cf. Aristote, «Métaphysique», 5, 8, 1017b (23 - 25); trad. Tricot p. 274.

(٣٦) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٦٦ .

٣٧ — Cf. Aristote, «Métaphysique», 5, 3, 1014a (26-27); trad. Tricot, p. 252.

(٣٨) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٦٦ .

٣٩ — Cf. Aristote, «Métaphysique», 5, 13, 1020a (6-7); trad. Tricot, p. 288 - 289.

(٤٠) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٦٧ .

(٤١) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٦٥ .

(٤٢) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٦٧ .

(٤٣) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٦٦ .

(٤٤) راجع ، المصدر السابق ، ص ٩٨ .

٤٥ — Cf. entre autres, «Métaphysique», 12, 2, 982a (8 - 19).

(٤٦) إن هذا الكلام متمم لما قاله ارسطو في كتاب الميتافيزيقيا :
Cf. Aristote, «Métaphysique», a, 1, 993b (12 - 18); aussi ibid., 19 - 23.

(٤٧) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٠٤ .

(٤٨) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٤٤ .

(٤٩) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٤ .

(٥٠) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

(٥١) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٥ .

(٥٢) راجع ، المصدر السابق ، ص ٥٤ .

(٥٣) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٣ .

٥٤ — Cf. Aristote, «Métaphysique», a, 1, 993a (30) - 993 b (11).

(٥٥) راجع ، ابن رشد ، تفسير مابعد الطبيعة ، الجزء الاول ، منشورات بويج ، ص ٧ ـ ٨ ، بيروت ١٩٣٨ .

٥٦ — Cf. Aristote, «Métaphysique», 2.

(٥٧) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١١١ .

٥٨ — Cf. Aristote, «Métaphysique», a, 3, 995a (3 - 18); trad. Tricot p. 117 - 118.

٥٩ — Cf. Aristote, «Seconds analytiques», 2, 93b (20 - 27).

(٦٠) راجع ، رسائل الكندي ، ص ١٦٩ ، ١١ (١٠ ـ ١١) .

(٦١) إن هذه الكلمة ، بحسب النص الاصلي ، بَعْد وليست بَعَدْ ، ولكن كلمة بعد لا تعطي للنص اي معنى ، لهذا يجب ابدالها بكلمة يعد ، راجع رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٨٨ ـ ١٩٠ .

(٦٢) راجع ، المصدر السابق ، ص ١١٣ ـ ١١٦ .

(٦٣) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٩٤ ـ ١٩٦ .

(٦٤) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

(٦٥) راجع ، المصدر السابق ، ص ١١٤ ، ١(١٢) ـ ١١٧ ، ١ (١٢) .

(٦٦) راجع ، المصدر السابق ، ٢٠٢ ، ١ (٤) ـ ٢٠٤ ، ١ (١٥) .

(٦٧) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٢٠ ، ١(٧) ـ ١٢٢ ، ١ (٤) .

(٦٨) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٠٤ ، ١ (١٦) ـ ٢٠٧ ، (١) .

٦٩ — Cf. Aristote, «Physique», 3, fin du chapitre 5.

٧٠ — Cf. Ibid., trad. H. Carteron, t. 1, 99, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

٧١ — Cf. Ibid., p. 103.

(٧٢) راجع ، رسائل الكندي ، ص ١١٦ .

(٧٣) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٢٢ ، يعيد الكندي هذه الادلة ذاتها في الصفحة ١٩٧ .

٧٤ — Cf. Aristote, «Métaphysique», 5, chap. 6, et livre 1, chap. 1

(٧٥) راجع ، رسائل الكندي ، ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .

٧٦ — Cf. Aristote, ibid., 5, chap. 6, 1016b 32-1017a 5; trad. Tricot, p. 267 - 268.

(٧٧) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ١٦٠ ـ ١٦١ .

(٧٨) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٦٢ .

(٧٩) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٦٢ .

(٨٠) راجع ، المصدر السابق ، رسالة « في حدود الاشياء ورسومها » ، ص ١٦٦ .

(٨١) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٤٧ .

(٨٢) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ .

(٨٣) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٦١ . لقد اعتمدنا في هذه الفقرة على كتاب عبد الرحمن بدوي :

«Histoire de la philosophie en Islam», t. 2, p. 418 - 423, éd. Vrin, Paris, 1972.

(٨٤) راجع ، المصدر السابق ، ص ٤٨ ـ ٥٣ .

(٨٥) راجع ، المصدر السابق ، ص ٤٠ ـ ٤٦ .

(٨٦) راجع ، المصدر السابق ، ص ٤٥ ـ ٦٣ .

٨٧ — Cf. Aristote, «Traité du ciel», 3, 8,p. 306b (3 - 18), trad. Tricot, éd. Vrin, Paris, 1949, p. 151 - 152.

(٨٨) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٢٧٢ ـ ٢٨٠ .

(٨٩) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٨١ ـ ٢٨٣ .

(٩٠) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ .

(٩١) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٧٨ .

٩٢ — Cf. Plotin, «Ennéades», 3, 4 : 6, tome 3, trad. Bréhier, éd. Les Belles Lettres; Paris, 1963, p. 69.

(٩٣) راجع ، رسائل الكندي ، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .

٩٤ — Cf. Aristote, «De l'âme», 3, 5, 20; trad. Tricot, p. 182 - 183.

٩٥ — Cf. Badawi, «Histoire de la philosophei en Islam», t. 2, p. 435 et suiv., éd. Vrin, Paris, 1972.

(٩٦) راجع ، الفارابي ، آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٣ ، القاهرة .

(٩٧) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٣٥٣ . لقد نشر عبد الرحمن بدوي

هذه الرسالة في كتاب « رسائل فلسفية » ، ص ١ ــ ٥ ، دار الاندلس ، الطبعة الثانية ١٩٨٠ .

(٩٨) راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٥٣ .

(٩٩) راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٥٤ (١ ، ٣) .

(١٠٠) راجع حول هذا الموضوع :

Badawi, op. cit., p. 438 - 439

١٠١ — Cf. Etienne Gilson, «Les sources gréco-arabes avicennisantes» in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, 4e année (1929), p. 5 - 149, Paris, 1929.

١٠٢ — Cf. op. cit., p. 444 -447.

١٠٣ — Cf. Gilson, op. cit., p. 26.

(١٠٤) راجع ، ارسطو ، كتاب النفس ، المقالة الثالثة ، ٤٢٩ ب سطر (٥ــ١٠) . لقد تكلم ارسطو ، في هذه المقالة ، على العقل بالملكة ، كعقل منفعل بعد حصول المعقولات فيه ، بحيث يكون قادرا على تعقلها متى شاء ، وهذا العقل هو بالقوة ، فهو جزء متمم للعقل المنفعل . ولهذا لا يمكن التكلم ، عند ارسطو ، إلا على تقسيم ثنائي للعقل .

(١٠٥) راجع ، رسائل الكندي ، ص ٢٩٤ .

(١٠٦) راجع ، رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٣٠٠ .

(١٠٧) راجع ، المصدر السابق نفسه .

(١٠٨) راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٠٦ ــ ٣٠٨ .

١٠٩ — Cf. Aristote, «De sommo et vigilia», chap. 3, 456b (33 - 35), p. 88, trad. Tricot.

(١١٠) راجع ، رسالة الكندي « في الحيلة لدفع الاحزان » ، نشرها عبد الرحمن بدوي ، رسائل فلسفية ، ص ٦ ــ ١٢ ، دار الاندلس ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ .

(١١١) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٢ ــ ١٤ (١) .

(١١٢) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٤ ــ ١٥ (٢) .

(١١٣) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٥ ــ ١٦ .

(١١٤) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٦ ــ ١٧ .

(١١٥) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٧ ــ ١٨ .

(١١٦) لقد ذكرنا هذه القصة ، كما لخصها ابو ريدة في مقدمته ، رسائل الكندي الفلسفية ، المصدر المذكور ، نهاية المقدمة .

(١١٧) راجع ، بالنسبة للحيل الاربع الاخيرة ، الكندي ، « رسالة ... في الحيلة لدفع الاحزان » ، المصدر المذكور ، ص ١٨ ــ ٣١ .

(١١٨) راجع ، المصدر المذكور ، ص ٣١ ــ ٣٢ .

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

مختـــارات

مـــن آثـــار الكنـــدي

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

رسالـة في حدود الاشياء ورسومهـا

ـ الفلسفة ـ حددها القدماء بعدة حروف :

(ا) إمّا من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن « فيلسوف » هو مركب من فلا ، وهي محب ، ومن سوفا ، وهي الحكمة .

(ب) وحدوها ايضا من /جهة/ فعلها ، فقالوا : ان الفلسفة هي التشبه بافعال الله تعالى ، بقدر طاقة الانسان ـ ارادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة .

(ج) وحدوها ايضا من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت : والموت عندهم موتان : طبيعي ، وهو ترك النفس استعمال البدن ؛ والثاني اماتـة الشهوات ـ فهذا هو الموت الذي قصدوا اليه ، لان اماتة الشهوات هي السبيل الى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء ، اللذة شر ، فباضطرار انـه اذا كان للنفس استعمالان : احدهما حسي والآخر عقلي ، كان مما سمى الناس لـذة مايعرض في الاحساس ، لان التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل .

(د) وحدّوها ايضا من جهة العلة ، فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

(هـ) وحدّوها ايضا فقالوا : الفلسفة معرفة الانسان نفسه : وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور : مثلا اقول : إن الاشياء اذا كانت اجساما ولا اجسام ، ومالا اجسام اما جواهر واما اعراض ، وكان الانسان هو الجسم والنفس والاعراض ، وكانت النفس جوهرا لا جسما ، فانه اذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الاول والجوهر الذي هو لا جسم ؛ فاذن اذا علم ذلك جميعا ، فقد علم الكل ؛ ولهذه العلة سمى الحكماء الانسان العالم الاصغر .

(و) فأما مايحد به عين الفلسفة فهو ان الفلسفة علم الاشياء الابدية الكلية ، إنّياتها ومائيّتها وعللها ، بقدر طاقـة الانسان .

السؤال عن البارىء ، عز وجل ، في هـذا العالم ، وعن العالم العقلي : وإن كان في هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنه ؛ هو كالنفس في البـدن ، لا يقوم شيء من تدبيره الا بتدبير النفس ، ولا يمكن ان يُعلم إلاّ بالبدن بما يرى مـن آثار تدبير النفس (فيه) ، ولايمكن إلاّ بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه ـ

فهكذا العالم المرئي لايمكن أن يكون تدبيره الا بعالم لايرى ، والعالم الذي لايرى لايمكن ان يكون/معلوما/ الا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

الخلاف ـ منعطى الاشياء غيرية او غيرا .

الغيرية ـ فيما يعرض فيما انفصل بالعقل الجوهري ، مثلا : الناطق غير لا ناطق ، والانسان غير الفرس .

الغيرية ـ هي العارضة فيما انفصل بعرض : إمّا بذات واحدة واما في ذاتين : اما في ذات واحدة فكالذي كان حارّا ، فصار باردا ـ فانه عرضت له غيرية لتغاير أحواله ، وهو في جميع الحالتين لم يتبدّل ؛ وأما الشيء العارض في شيئين فكالماء الحار والماء البارد ـ فان كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعا ماء ، ولكن عرضت لهما الغيرية ، ما أن احدهما بارد والآخر حار .

الشك ـ هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .

الخاطر ـ علته النسانح .

الارادة ـ علتها الخاطر .

الاستعمال ـ علته الارادة ، وقد يمكن ان يكون علة لخطرات اخر ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العلل /التي/ هي فعل الباري ، ولذلك نقول إن الباري عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض .

ارادة المخلوق ـ هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال من سانحة ، أمالت الى ذلك .

المحبة ـ مطلوب النفس ومتممة القوة التي هي اجتماع الاشياء ، ويقال : هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها اليه .

رسالة يعقوب بن اسحق الكندي

في

انه (توجد) جواهر لا اجسام

اعانك الله على درك الحق ، ووفقك لسبيله !

فهمت ماسالت من رسم قول خبري في أن الجواهر للاجسام ؛ وهذا

انما يصح بعد علم الطبيعيات ، لتكون الاوائل المنطقية المستعملة في الاشياء الطبيعية ظاهرة عند الباحث لذلك ؛ وقد رسمت من ذلك حسب ما رايته لك كافيا ، على رسم مسالتك ان نرسم لك من ذلك ؛ اذ كان يحتاج الى قول كثير جمل تقع كالاسس ، لحاجتها الى كثرة القول المبين لها ، لسوقك الى منار الطريق الى ما سالت وبالله التوفيق .

الدليل أن جوهر الاجسم لم يكون في أجزاء العالم الطبيعي ، بعد أن نثبت مائية الجسم الذي هو انه العظم الاخذ الاقدار الثلاثة ، أعني الطول والعرض والعمق ، وبعد ان نعلم لواحق الجوهر المميزة له من غيره ، التي هي انه القائم بذاته ، الذي لايحتاج في ثباته الى غيره ، الحامل للاختلاف ، وهو هو في عينه لم يتبدل ، المنعوت من جميع المقولات ؛ أو انه المنعوت ، اما نعتا متواطئا واما نعتا متشابها : اما النعت المتواطىء فنعت الناعت الذي يعطي منعوته اسمه وحده معا ؛ واما النعت المتشابه فنعت الناعت الذي لا يعطي منعوته اسمه ولا حده ؛ وان اعطاء الاسم ، فانما يعطيه باشتقاق ، لاعلى صحة الاسم ، وان اوائله لاتنعت شيئا منه ؛ فان هذه ان كانت معلومة مقرا بها وجد جوهر لا جسم .

لأن الاجسام الحية لا تخلو من أن تكون حياتها تكون ذاتية فيها أو عرضية من غيرها ، أعني باللذاتي في الشيء ، الذي ان فارق الشيء فسد ، والعرضية هي التي يمكن أن تفارق ما هي فيه ولا يفسد ، فان كانت الحياة ذاتية في الحي ، فانها اذا فارقت الحي فسد الحي ؛ وكذلك نجد الاحياء اذا فارقتهم الحياة فسدوا . فاما الجسم الذي نجده حيا ولا نجده حيا ، وهو هو جسم ، فقد فارقته الحياة ، ولم تفسد جسميته :

فتبين اذن أن الحياة في الجسم عرض من غيره .

والذي نسمي به مائية الحياة في الجسم نفس ، فينبغي أن نبحث عن النفس : أجوهر هو أم عرض ؟ .

فان كانت جوهرا ، جسم هي أم لا جسم ؟ فنقول :

ان الاشياء انما تختلف إما في أعيانها ، واما في اسمائها ؛ فالشيئان اللذان حد أعيانهما واحد ، ويسميان باسم واحد ، لم يختلفا بالاسم ولا بأعيانهما ، إذ لم يختلفا في حد الاعيان ، والاشياء التي لم تختلف في اعيانها طبيعتها واحدة :

فالشيء الواصف للشيء باعطائه اسمه وحده ، هو من طبيعة موصوفة ، فان كان موصوفه جوهرا ، فهو جوهر ، وان كان موصوفه عرضا ، فهو عرض ، والذي لا يصف موصوفه باسمه وحده ليس طبيعته طبيعة موصوفة ، وماطبيعته

ليست طبيعة موصوفة هو ، فهو غريب في موصوفه ، فالغريب في موصوفه هو الذي نسميه عرضا في موصوفه ، لانه ليس من ذاته ، بل عرض فيه .

والشيء الذي به الشيء هو ماهو ، هو صورة الشيء ، حسيا كان او عقليا.

والجوهر ما هو بالنفس ، فالنفس اذن صورة الحي العقلية ، فهي نوعه ؛ فالحي جوهر ونوع الجوهر جوهر .

فاذن النفس جوهر ، واذ هي جوهر ، وهي جوهر النوع ، فهي لا جسم ؛ لان النوع لا جسم ، بل العام الذي يعم اشخاصه التي هي اجسام ؛ اذا كانت اشخاص الحي اجساما .

فاذن قد تبين ان النفس لا جسم ، وهي جوهر .

فاذن قد تبين ان من الجواهر اجساما ، ومنها لا اجساما .

وايضا فانه اذا كان النوع يعطي اشخاصه اسمه وحده ، فهو في طبيعة شخصه ؛ وشخصه ان كان جوهرا ، فهو جوهر ؛ وان كان عرضا فهوعرض .

والحي المحسوس جوهر ، وانواعه جواهر ، اذ النوع يعطي الجوهر اسمه وحده .

والنوع اما ان يكون جسما ، واما ان يكون لا جسما .

فان كان النوع جسما ، والشخص جسم والنوع واحد باضطرار او كثير ، والشخص كثير باضطرار .

فان كان النوع واحدا يعم الكثير ، وكان جسما ، فهو في كل واحد من اشخاصه إما بكليته واما بجزئه .

والنوع مركب من اشياء مختلفة ، كالانسان الذي هو مركب من حي وناطق ومائت .

وكل واحد من جنسه وفصوله مركب ايضا مما يجده ، اعني مما يجتمع جده منه .

فاذن هو مختلف الاجزاء التي ركب منها .

فاذ النوع ليس من المشتبهة الاجزاء ، فان كان النوع في واحد من اشخاصه بكماله ، فكيف يمكن ان يكون في آخر بكماله ؟ .

وان كان في كل واحد من اشخاصه جزء ، واشخاصه بلا نهاية بالقوة — فان اجزاءه بلا نهاية بالقوة .

فاذن هو مركب مما لانهاية له بالقوة .

والتركيب لايمكن أن تكون فيه القوة ، لأن التركيب قد خرج الى الفعل .

فاذن ليس يمكن أن يكون لانهاية لاجزاله بالقوة ، واجزاؤه بلا نهاية بالقوة ـ وهذا خلف شنيع ؛ فكل شخص من اشخاصه ـ اذ كان فيه جزء غير جزء الآخر ـ ينفصل من جميع اشخاصه بجزء من اجزاء النوع .

واشخاصه بلا نهايـة بالقوة .

وقد تقدم آنفا انه محال ان يكون تركيبه من اجزاء بلانهاية في القوة ؛ فاذن في كل شخص من اشخاصه جزء غير الجزء الذي في الآخر من نوعه ، وليس يمكن ان يكون في كل شخص من اشخاصه جزء من اجزاء نوعه .

فهو ممكن لا ممكن ـ وهذا خلف قبيح جدا ، فاذن ليس يمكن ان يكون في كل شخص من اشخاصه جزء من نوعه غير الجزء الذي في الآخر

وقد تبين انه ليس يمكن ان يكون بكله في كل واحد من اشخاصه ، اذ لابكله ولا بجزئه يمكن ان يكون في اشخاصه ، وهو جسم .

فاذن نوع الجوهر لا جسم ، وهو جوهر ، كما قدمنا .

فبالاضطرار ان جواهر كثيرة ولا اجسام .

وهذا فيما سألت كاف ، كفاك اللـه جميع المهمـات ، ووقاك جميع اذى المؤلمـات .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي محمد وآلـه اجمعين .

رسالة ابي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي في العقـل

فنهنك الله النائمات ، واسعدك في دار الحياة ودار الممات ! فهمت الذي سألت من رسم قول في العقل ، موجز جبري ، على راي المحمودين من قـدماء اليونانيين ؛ ومن احمدهم ارسطالس ومعلمه فلاطن الحكيم . اذ كان حاصل قول افلاطن في ذلك قول تلميذه ارسطالس .. فلنقل في ذلك على السبيل الخبري ، فنقول : ان راي ارسطالس في العقل ان العقل على انواع اربعة : الاول منها العقل الذي بالفعل ابدا ، والثاني العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس ، والثالث العقل الذي

خرج في النفس من القوة الى الفعل ، والرابع العقل الذي نسميه البياني* . وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحي وعمومه لـه أجمع . فانـه يقول ان الصورة صورتان : اما احدى الصورتين فالهيولانية ، وهي الواقعة تحت الحس ، واما الاخرى فالتي ليست بذات هيولى ، وهي الواقعة تحت العقل ، وهي نوعية الاشياء ومافوقها . فالصورة التي في الهيولى هي التي بالفعل محسوسة ، لانها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس . فاذا افادتها النفس فهي في النفس . وإنما تفيدها النفس لانها في النفس بالقوة ، فاذا باشرتها النفس صارت في النفس بالفعل . وليس تصير في النفس كالشيء في الوعاء ولا كالمثال في الجرم ، لان النفس ليست بجسم ولا متجزئة . فهي في النفس والنفس شيء واحد لاغير . ولا غيرية لغيرية المحمولات .

وكذلك أيضا القوة الحاسة ليست هي شيئا غير النفس ، ولا هي في النفس كالعضو في الجسم ، بل هي النفس ، وهي الحاس .

وكذلك الصورة المحسوسة ليست في النفس لغير او غيرية ، فاذن المحسوس في النفس هو الحاس .

فاما الهيولي فان محسوسها غير النفس الحاسة ، فاذن من جهة الهيولى المحسوس ليس هو الحاس .

وكذلك يمثل العقل . فان النفس اذا باشرت العقل ، اعني الصورالتي لاهيولى لها ولا فنطاسيا ، (و) اتحدت بالنفس ، اعني انهـا كـانت موجودة في النفس بالفعل ، وقـد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة ، فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا هي العقل المستفاد للنفس من العقل الاول ، الذي هو نوعية الاشياء التي هي بالفعل ابدا ، وانما صار مفيدا والنفس مستفيدة ،لان النفس بالقوة عاقلة ، والعقل الاول بالفعل . وكل شيء افاد شيئا ذاته ، فـان المستفيد كان له ذلك الشيء بالقوة ولم يكن له بالفعل ، وكل ماكان الشيء بالقوة فليس يخرج الى الفعل بذاته ، لانه لوكان بذاته كان ابدا بالفعل ، لان ذاته له ابدا ماكان موجودا . فاذن كل ماكان بالقوة فانما يخرج الى الفعل بآخر ، هو ذلك الشيء بالفعل . فاذن النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الاول ، اذا باشرته ، الى أن تكون عاقلة بالفعل . فانها اذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هـي

---

* البياني demonstrativum بحسب الترجمة اللاتينية في القرون الوسطى، وبحسب النص الذي حققه عبد الرحمن بدوي ؛ والثاني بحسب النصوص التي اثبتها مكارثي والناتي وابو ريدة . بيد أن كلمة « الثاني» ليس لهـا معنى تفيـده هنا في النص المـذكور .

والصورة العقلية متغايرة ، لانها ليست بمنقسمة فتتغاير . فاذا اتحدت بهاالصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ، فهي عاقلة ومعقولة . فاذن العقل والمعقول شيء واحد من جهة النفس . فاما العقل الذي بالفعل ابدا ، المخرج النفس الى ان تصير بالفعل عاقلة ، بعد ان كانت عاقلة بالقوة ،فليس هو ومعقوله شيئا احدا . (فاذن المعقول في النفس والعقل الاول ، من جهة العقل الاول ، ليس بشيء واحد)، فاما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء احد ، وهذا في العقل هو بالبسيط اشبه بالنفس واقوى منه في المحسوس كثيرا.

فاذن العقل اما علة واول لجميع المعقولات والعقول الثواني . — وما ثان : وهو بالقوة للنفس مالم تكن النفس عاقلة بالفعل — . والثالث : هو الذي بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لهاموجودا متى شاءت استعملتهواظهرتهلوجودغيرها منها — كالكتابة في الكاتب : فهي له معدة ممكنة ، قد اقتناها وثبتت في نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء .— واما الرابع : فهو العقل الظاهر من النفس متى اخرجته ، فكان موجودا لغيرها منها بالفعل .

فاذن الفصل بين الثالث والرابع ان الثالث قنية للنفس ، قد مضى وقت مبتدا قنيتها ولها (أن) تخرجه متى شاءت ، والرابع انه اما وقت قنيته اولا واما وقت ظهوره ثانيا ، متى استعملته النفس . فاذن الثالث هو الذي للنفس قنية ، قد تقدمت ، ومتى شاءت كان موجودا فيها ، واما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل . والحمد لله كثيرا بحسب استحقاقه .

فهذه آراء (الحكماء الاولين) في العقل ، وهذا ، كان الله لك مسددا ، قدر هذا القول فيه ، اذ كان لما طلبت من القول المرسل الخبري كافيا . فكن به سعيدا.

تمت الرسالة والحمد لله .

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

الفـــارابي

١ ــ لمحـــة تاريخية عن حياة الفارابي
٢ ــ آثـار الفارابـي
٣ ــ معرفة الفارابي للفلسفة اليونانية
٤ ــ التوفيق بين رأيي الحكيمين أفلاطون وارسطو
٥ ــ فلسفة مابعد الطبيعة عند الفارابي

آ ــ الموجود من حيث هو موجود
ب ــ الواجب والممكـــن
جـ ــ اثبات وجود واجب الوجود
د ــ صفات واجب الوجود
هـ ــ نظريـــة الفيض

٦ ــ نظرية المعرفة عند الفارابي
٧ ــ العقـــل
٨ ــ الاخلاق والسياسة

آ ــ العلم المدني السياسي
ب ــ المدينـــــة
جـ ــ المدينـــة الفاضلـــة
د ــ المدن الشريرة أو مضادات المدينة الفاضلة

٩ ــ الخاتمـــة
المراجع والحواشي الخاصة بالفارابي
مختارات من آثار الفارابي

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

١ ــ لمحة تاريخية عن حياة الفارابي

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أزلغ المعروف بالفارابي ، نحو عام ٨٧٠م/٣٥٧ هـ ، في بلدة وسيج قرب فاراب ، التي يقول البعض إنها من بلاد الترك ، ويقول آخرون إنها من بلاد فارس . وتقع فاراب على نهر سيحون، وهي مدينة أترار الحالية الواقعة في اقليم خراسان التركي .

يروي ابن أصيبعة في كتاب « عيون الانباء في طبقات الاطباء[1] » ، أن أباه كان فارسي الأصل تزوج من امرأة تركية وأصبح قائدا في الجيش التركي ، وذكر أن الفارابي اشتغل بالقضاء في بلدته قبل دراسة الفلسفة .

لا نعرف شيئا ذا أهمية عن طفولته وشبابه ، فلا هو ترجم لنفسه ولا ترجم له تلاميذه . وكل مانعرف عنه أنه ذهب مع والده الى بغداد ، وفيها تعلم العربية وكان بها أبو بشر متى بن يونس الحكيم المعروف ، فقرأ عليه المنطق . ثم ارتحل الى مدينة حرّان والتقى بيوحنا بن حيلان الذي تتلمذ على يد استاذ من خريجي مدرسة انطاكية (Antioche) .وفي هذه المدينة أخذ الفارابي عن الحكيم النصراني يوحنا بن حيلان قسما من المنطق الارسطي من بدايته وحتى نهاية التحليلات الثانية . ثم رجع ثانية الى بغداد حيث أكب على دراسة الفلسفة بعد إتقانه المنطق ، وحيث أقام نحوا من ثلاثين سنة قضاها في التأليف والشرح والتعليم . وقد نبغ من تلاميذه اذ ذاك الفيلسوف الشهير يحيى بن عدي . وكذلك درس في بغداد علم النحو على يد أبي بكر المعروف بابن السراج ، لقاء دروس في المنطق كان يلقيها عليه .

لا نعرف بالضبط إلى أي عام بقي الفارابي في بغداد ، وكل مانعرفه أنه رحل عنها لكثرة الفتن والحروب فيها في ذلك الحين . فتقدم دمشق في سنة

٩٤١ حيث عمل ناطورا لأحد البساتين وتابع دراسته للفلسفة ، ولكنه لم يقم بها طويلا بل يقال إنه توجه الى مصر ، ثم عاد الى حلب ، ولزم بلاط سيف الدولة الذي أكرمه وضمه الى علماء بلاطه ، واصطحبه في حملته على دمشق ، حيث توفي سنة ٩٥٠م/٣٣٩ هـ وله من العمر ثمانون عاما .

كان الفارابي زاهدا في العالم ، وقد استعاض عن متع الدنيا ومباهجها بالتفكير والتأمل والنظر ، فكان لا يترى الا عند مجتمع ماء أو اشتباك رياض يقرأ ويكتب . وقد بلغ به الإعراض عن المال مبلغا عظيما حتى أنه اكتفى في حلب بأربعة دراهم في اليوم ينفقها في وجوه معاشه وضروريات حياته، هذا بينما كان المتنبي يتقاضى من سيف الدولة مبلغ ألف دينار على القصيدة الواحدة.

وكان الفارابي حاد الذهن متوقد الذكاء واسع الثقافة الى حد بعيد ، فلم يدع علما من علوم زمانه الا أجاده وبرع فيه . وقال فيه ابن سبعين : « وهذا الرجل أفهم فلاسفة الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير » . واشتهر بمعرفة لغات كثيرة زعم بعضهم أنها سبعون ، وهو أمر يشك فيه كثيرا .

لقد كان ، على مايبدو من مؤلفاته ، ولا سيما « كتاب الموسيقى الكبير » ، متضلعا من اللغة التركية ، والفارسية ، والعربية ، والكردية . والظاهر أنه كان يجهل اليونانية والسريانية لغتي العلم والفلسفة في ذلك العهد ، وكذلك كان موسيقيا نسبت اليه الأعاجيب ، يعزف فيضحك الناس ويبكيهم ، واليه ينسب اختراع الآلة المعروفة بالقانون[٢] . ويجمع مؤرخو العرب على أن الفارابي أول الفلاسفة الكبار في الاسلام ، وقد عرف بأنه فيلسوف المسلمين وأقربهم الى فهم فلسفة أرسطو .

فقد أنشأ مذهبا فلسفيا كاملا ، بعكس الكندي الذي عالج موضوعات مختلفة مفككة العرى خالية من الوحدة في أجزائها . وهو أول فيلسوف حمل المنطق اليوناني تامامنظما الى العرب،حتى سمي المنطقي والمعلم الثاني،بعد أرسطو

المعلم الاول . وهو الذي أخذ عنه ابن سينا وعدّه استاذا له ، كما أخذ عنه ابن رشد ، ولكن ابن رشد انتقده بقوله :

ان في فلسفة الفارابي خرافات منسوبة الى الفلاسفة اليونان ، وهذا ناجم عن التراجمة الذين نقلوا الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية ، اذ أنهم أخطؤوا فضللوا الفارابي بخطئهم هذا . والغزالي يعد الفارابي من الناقلين ، ويذكر ابن طفيل أن الفارابي كان كثير الشكوك والتناقض .

أما ابن خلدون فقد عده من أكابر الفلاسفة في الملة الاسلامية وأشهرهم .

٢ ـ آثـار الفـارابي

عالج الفارابي موضوعات مختلفة اشتملت على شروح وتعليقات على فلسفة أرسطو : ككتاب المنطق ، وكتاب الطبيعة ، وكتاب النواميس ، وكتاب ما بعد الطبيعة ، وكتاب الأخلاق المفقود حاليا ؛ كما اشتملت عـلى شروح وتعليقات على فلسفة أفلاطون وجالينوس . ولكن لم تنل كتبه من الانتشار الواسع ما نالتـه كتب ابن سينا ، ولعل السبب في ذلك يعود الى ماذكره ابن خلكان مـن أن أكثر مؤلفاته أتت على شكل كراريس متفرقة ورقاع منثورة . ولم يترك مـن الكتب الطويلة والرسائل المفصلة الا القليل الذي لا يلفت النظر .

والواقع أن مؤلفاته هي خلاصة حقيقية للمعرفـة في عصره ، ولكـن مـن المؤسف أن أكثر هذه المؤلفات قد فقدت ولم يبق منها سوى ثلاثـين رسالـة تقريبا باللغة العربية ، وقد أحصى له بروكلمان ١٨٧ كتابا ضاع القسم الاكبر منها . ويمكن تقسيم كتب الفارابي الى قسمين[٣] :

ا ـ تصانيف شخصية مبتكرة :

ـ احصـاء العلوم .

ـ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الالهي وأرسطو .

ـ عيون المسـائل .

ـ المسائل الفلسفية والاجوبة عنها .

ـ كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات .

ـ تحصيل السعادة .

ـ التنبيه على سبيل السعادة .

ـ مقالة في معاني العقل .

ـ فصوص الحكـم .

ب ـ اهم شروحاته وتعليقاته :

ـ البرهان لأرسطو .

ـ العبارة لأرسطو .

ـ الخطابة لأرسطو .

ـ الجـدل لأرسطو .

ـ المغالطة لأرسطو .

ـ القياس لأرسطو .

ـ المقولات لأرسطو .

ـ السماء والعالـم لأرسطو .

ـ السماع الطبيعي لأرسطو .

ـ الآثار العلوية لأرسطو .

ـ الأخـلاق لأرسطو .

ـ مقالة في العقل للاسكندر الافروديسي .

ـ كتاب المجسطي لبطليموس .

ـ مقالة في أغراض الحكم في كل مقالة مـن الكتاب الموسوم بالحروف ، وهو تحقيق غرض أرسطاطاليس في كتاب مابعد الطبيعة .

ـ شرح رسالة زينون الكبير اليوناني .

وهكذا كان الفارابي شارحا كبيرا لأرسطو . وقـد روى ابن سينا أنه طالع كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرة ، ولم يفهمه حتى وقع أخيرا ، بينما كان يتنزه في سوق الوراقين ، على كتاب للفارابي في أغراض مابعد الطبيعة ، فلما قرأه فتح له ماكان مغلقا منه وانجلت له الامور .

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

٣ ـ معرفة الفارابي للفلسفة اليونانية

أطلع الفارابي على الفلسفة اليونانية بشكل جيد ، وكان له الفضل الاكبر بنشرها بين العرب . فقام في العالم العربي بنفس الدور الذي قام به أفلوطين في العالم الغربي . ومما يدل على معرفته للفلسفة القديمة ماقاله ابن سبعين فيه : « ان هذا الرجل أفهم فلاسفة الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير »[٤] . وقد أكد لنا الفارابي ، من خلال نص حفظه لنا ابن أبي أصيبعة[٥] ، **وحدة الفلسفة**، كماعرض لنا **تسلسل تاريخ الفلسفة المشائية الارسطية**. واليكم النص : لما توفي أرسطو « بقي التعليم بحاله في الاسكندرية الى أن ملك ثلاثة عشر ملكا ، وتوالى في مدة ملكهم من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلما ، أحدهم المعروف بأندرونيقوس ، وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة (كليوباترا) ، فغلبها أوغسطوس الملك ، من أهل رومية ، وقتلها ، واستحوذ على الملك ، فلما استقر له ، نظر في خزائن الكتب وصنّفها ، فوجد فيها نسخا لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيامه ، وأيام تيوفراست ، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملو كتبا في المعاني التي عمل فيها أرسطو وتلاميذه ، فأمر أن يكون التعليم فيها ، وأن ينصرف عن الباقي ؛ وحكم أندرونيقوس في تدبير ذلك ، وأمره أن ينسخ نسخا يحملها معه الى روميه : ونسخا يبقيها في موضع التعليم في الاسكندرية ، ويسير معه الى روميه . فصار التعليم في موضعين ، وجرى الامر على ذلك ، الى أن جاءت النصرانية فبطل التعليم في رومية ، وبقي في الاسكندرية. ثم كان الاسلام بعد ذلك بمدة طويلة ، فانتقل التعليم من الاسكندرية الى أنطاكية ، وبقي فيها زمنا طويلا ، الى أن بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من أهل حرّان ، والآخر من أهل مرو . أما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما يوحنا بن حيلان ...» .

وبصدد هذا النص الذي يعطينا ملخصا بسيطا عن تاريخ الفلسفة المشائية ، منذ أرسطو وحتى الفارابي ، لابد لنا من ابداء الملاحظات التالية :

١ ــ يريد الفارابي أن يبين ، من خلال هذا النص ، **وحدة الفلسفة**، رغم اختلاف الزمان والمكان والناس ؛ فالفلسفة ، كالحقيقة العلمية ، لا تتبدل غاياتها ومقاصدها . وهذا كله بقصد التوفيق بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وبالتالي التوفيق بين الفلسفة والدين . وفكرة التوفيق هذه ، كما سنرى فيما بعد ، كانت شغله الشاغل فهيمنت عليه حتى كادت تستغرق كل أجزاء فلسفته .

٢ ــ يقدّر الفارابي عدد **الملوك من البطالة** ، الذين توالوا على حكم مصر ، **بثلاثة عشر** ، يضاف اليهم **ثلاثة** آخرون ، هم : بطليموس الثامن الذي شارك والده بالحكم خلال فترة بسيطة ، وبطليموس التاسع ملك قورينا ، وبطليموس السادس عشر بن قيصر .

٣ ــ يعتبر الفارابي أن عدد الاشخاص الذين استلموا المدرسة المشائية الأرسطية هو **اثنا عشر معلما** . ومع الاسف لم يذكر منهم الا أندرونيقوس ، آخرهم ، الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد . وهو يرى أن أرسطو أول هؤلاء المعلمين ، يليه تيوفراست ، ومن ثم يتتابع التسلسل حتى اندرونيقوس .

٤ ــ يذكر لنا الفارابي ، من خلال هذا النص ، أن **الامبراطور اوغسطوس** (Auguste) قد كلف أندرونيقوس الروديسي ، آخر المعلمين الاثني عشر ، بجمع مؤلفات أرسطو ، المحفوظة من عهده ، أو التي تركها تلاميذه من بعده .

تؤكد المصادر التاريخية للفلسفة اليونانية صحة هذه المعلومات التي أتى بها الفارابي عن تاريخ جمع مؤلفات أرسطو . وان دل هذا على شيء فانه يدل على دقة المعلومات التي تركها لنا الفارابي عن تاريخ الفلسفة اليونانية ، وعلى مدى معرفته واطلاعه الواسعين .

٥ ــ يبدأ تاريخ المدرسة المشائية الارسطية ، بحسب هذا النص ، من **اثينا** ،

ثم ينتقل مركزها الى **الاسكندرية** ، ومنها الى **روما** والى **انطاكية** ، ومن انطاكية ينتقل الى **بغداد** .

ويعود الفضل الى الفارابي في **احصاء كتب ارسطو** وفق ترتيب لا يزال يتبع حتى يومنا هذا ، وأولها **الكتب الثمانية في المنطق** ، وهي : كتاب المقولات ، وكتاب العبارة ، وكتاب القياس ، وكتاب البرهان ، وكتاب الجدل ، وكتاب السفسطة ، وكتاب الخطابة ، وكتاب الشعر . أما كتاب المدخل (ايساغوجيا)، فليس لأرسطو وانما لفورفوريوس ، وهو مقدمة لهذه الكتب المذكورة . وقد درج العرب على تصنيف هذه الكتب التسعة وفق التسلسل المذكور مبتدئين بالمدخل . وتأتي بعد كتب المنطق الكتب الثمانية التي تبحث في **الطبيعيات** ، أو سمع الكيان ، بحسب لغة الفارابي ؛ وهي : السماع الطبيعي ، في السماء والعالم ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، في النفس ، الحس والمحسوس ، في الحيوان . وتأتي بعد ذلك كتب أرسطو **في الفلسفة الأولى** ، وفي **الاخلاق** وفي **السياسة** الخ ...

ومما يدل على معرفة المعلم الثاني لدقائق الفلسفة القديمة ، هو **انه صنف المدارس الفلسفية اليونانية وفق سبعة اعتبارات**(٦) :

١ ــ أن تسمى المدرسة **باسم من يعلم الفلسفة** ، كالمدرسة **الفيثاغورثية** ، نسبة الى فيثاغورث .

٢ ــ أن تسمى المدرسة **باسم المدينة** التي ولد فيها المعلم الذي يدرس الفلسفة ، كالمدرسة **القورينائية** نسبة الى قورينا (قرية صغيرة تدعى قرنة في برقة ، طرابلس الغرب) المدينة التي ولد فيها ارستبوس (Aristippe) الفيلسوف اليوناني .

٣ ــ أن تأخذ المدرسة **اسم المكان** الذي اتخذه المعلم مقرا له لنشر الفلسفة ، كالمدرسة **الرواقية** (stoïcienne) ، نسبة الى الأروقة أو الدهاليز التي اتخذها زينون وتلاميذه مقرا لهم لتعليم الفلسفة .

٤ ــ أن تأخذ المدرسة اسما مطابقا **لسلوك وتصرف اتباعها** في الحياة ، **كالمدرسة الكلبية** نسبة لسلوك ديوجانس وأتباعه الذين كانوا يجابهون الحضور بنقائصهم في قول جريء الى حد البذاءة ، لا يفرقون بين المقامات ، بل يدعون أنهم في كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الاله تزوس ، هي ملاحظة العيوب والتشهير بها ، ويتخذون من اسمهم تشبيها فيقولون انهم حراس الفضيلة فينبحون على الرذيلة كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر . وبما أن هذا الطبع لا يوجد الا عند الكلاب ، لذا سميت مدرستهم بالمدرسة الكلبية (cynique) .

٥ ــ أن تأخذ المدرسة اسما مطابقا **للآراء** التي ينادي بها أتباع هذه المدرسة ، كالمدرسة **اللا ادرية** نسبة للآراء التي نادى بها بيرون وأتباعه بانكار العلم واليقين وبزرع الشك في نفوس الناس .

٦ ــ أن تأخذ المدرسة اسما مطابقا **للهدف** الذي ينادي به أتباع هذه المدرسة ، كمدرسة **ابيقورس** (Epicure) وأتباعه الذين اتخذوا اللذة هدفا لفلسفتهم ، ولهذا سمّوا بأتباع اللذة .

٧ ــ أن يشتق اسم المدرسة من **الافعال** التي يقوم بها أتباع المدرسة ، **كالمدرسة المشائية** نسبة لطريقة أرسطو وأفلاطون في تدريسهما للفلسفة ، اذ كان المشي طريقتهما في التعليم أثناء القاء الدروس[٧] . وقد أتى بهذا التصنيف سمبليقيوس (Simplicius) ، أحد شراح أرسطو ، عند تعليقه على كتاب المقولات [٨] .

لقد انتقل تصنيف سمبليقيوس هذا الى الفارابي بوساطة حنين بن اسحاق ، الذي ترجمه من اليونانية الى العربية[٩] .

٤ ـ التوفيق بين رأيي الحكيمين افلاطون وأرسطو

لقد ابتغى الفارابي من فكرة **الوحدة الفلسفية** ، التي دافع عنها بقوة ، وأقام على اثباتها البراهين الدامغة، التوصل الى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وبالتالي التقريب بين اله أرسطو واله القرآن ، أو بالأحرى التوفيق بين **الفلسفة والدين** .

لم يكن الفارابي السبّاق الى هذه الفكرة التوفيقية ، وإنما سبقه اليها **سمبليقيوس** اليوناني الذي أثّر فيه ، على مايبدو ، تأثيرا جزئيا[١٠] . لقد اعتقد سمبليقيوس أن أفلاطون وأرسطو غير مختلفين في أفكارهما ، وان ظهر التناقض في كلامهما . فهما متفقان كليا حتى بالنسبة لموضوع الكليات ، وذلك لأن أفلاطون يميز بين الافكار العامة والموجودات الخاصة دون أن يحمل على تلك الاخيرة وجودا مستقلا . أما أرسطو فانه لاينكر مطلقا أن الخاص غير مشروط بالعام ، كما أنه لا يؤكد ابدا أن الخاص مشروط بالعام .

وهكذا فان أرسطو لا ينكر نظرية المثل الافلاطونية الا ظاهريا : فهو من جهة ، يؤكد وجود علل الاشياء في الله ، ولكنه لا يريد ، من جهة أخرى ، أن يشار الى هذه العلل بنفس الأسماء المعطاة الى الاشياء . وكذلك لا يوجد تناقض بين مفهومهما حول المادة . أما بالنسبة لحدوث العالم عند أفلاطون وقدمه عند أرسطو فيقول سمبليقيوس : يفترض افلاطون أن العالم يصدر عن أعلى علة ، أما أرسطو فانه ينكر حدوث العالم في الزمان . وهكذا فان سمبليقيوس يحاول قدر الامكان التوفيق بين الفيلسوفين اليونانيين ، ولكن غالبا على حساب أرسطو .

ورغم قدم فكرة التوفيق عند اليونانيين ، لم يخصص أي منهم رسالة مستقلة لهذا الموضوع . وهكذا يكون الفارابي السباق الى ذلك ، إذ كتب في الموضوع رسائل عدة لم يصل الينا منها الا رسالة واحدة بعنوان « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الالهي وأرسطو » .

يبدأ **الفارابي** هذه الرسالة **بعرض الاسباب التي دعته لكتابتها** ؛ فيقول: أما بعد فاني لمّا رأيت أكثر أهل زماننا قد تحاضّوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادّعوا أن بين الحكيمين المقدّمين المبرزين اختلافا في اثبات المبدع الأول ، وفي وجود الاسباب منه ، وفي أثر النفس والعقل وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرها ، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت من مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأيهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قولهما ، ليَظْهَر الاتفاق بين ماكانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبيّن مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم مايقصد بيانه ، وأنفع مايراد شرحه وايضاحه[11] » .

ومن ثم يحدد الفلسفة بأنها « **العلم بالموجودات بما هي موجودة** » ، أي العلم بالموجودات المنفصلة عن المادة واقعيا وتصوريا ، وهذا هو موضوع الفلسفة الأولى . وهكذا يكون الفارابي قد حمل الفلسفة على العلم الميتافيزيقي .

ويتابع الفارابي قوله : انه من المستحيل أن يختلف هذان الحكيمان في الرأي ، لأنهما استمدا أفكارهما من مصدر واحد غير متعدد ، أي من فلسفة واحدة هي « معرفة الموجود من حيث هو موجود » . ولو كان بينهما خلاف لما « خلا الأمر فيه من احدى ثلاث خلال :

١ ــ فإمّا أن يكون هذا الحد المبيّن عن ماهية الفلسفة **غير صحيح** ؛

٢ ــ وإمّا أن يكون **راي الجميع** والاكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين **سخيفا ومدخولا** ؛

٣ ــ واما أن يكون في **معرفة الفلاسفة** فيهما بأن بينهما خلافا في هذه الاصول **تقصير** » .

فهنالك اذن **ثلاثة احتمالات** . قال الفارابي في الاول منها : إن **الفيلسوفين لم يختلفا في تحديد الفلسفة** ، وإنّما حدّداها كما هو مذكور آنفا . وهذا هو التحديد الصحيح المطابق لصناعة الفلسفة ، « وذلك يتبين من

استقراء جزئيات هـذه الصناعة وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لاتخلو من أن تكون : إمّا إلهيـة وإمّا طبيعية وإمّا منطقيـة ، وإمّا رياضية أو سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لايوجد شيء مـن موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقـة الأنسية (١٢) » .

أمـا **الاحتمال الثاني ففاسد** ، لأنه بعيد جـدا « عـن قبول العقل إياه ، واذعانه له ، اذ الموجود يشهد بضده . لأنا نعلم يقينا أنه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع مـن شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحـد واجتماع الآراء الكثيرة . إذ العقل عند الجميع حجة . ولما كان العقل الواحد قد يخطىء فقـد احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فكلما اجتمعت فـلا حجة أقوى ولايقين أحكم من ذلك وهكذا فلا شيء أوضح مما اعتقدته العقول المختلفة وشهدت به، واتفقت عليه . ونحن نجد الالسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الامثال(١٣) » . وهكذا فان تكذيب رأي الاكثرين فـي فلسفة هذين الحكيمين وفي تفوقهما تهوّر ، لأن الناس رغـم اختلافهم في أمـور كثيرة متفقون جميعا على أن أفلاطون وأرسطو حكيمان تضرب بهما الامثال ، فلا برهان أقوى وأصح مما اعتقدته العقول المختلفة واتفقت عليه .

فلم يبق الا **الاحتمال الثالث** والاخير وهو تقصير الناس في فهـم فلسفة هذين الرجلين وظنهم بأن بينهما خلافا في الاصول . أي أن الخلاف بينهما وهمي ليس له مرتكز واقعي ، وهذا مادفع الفارابي للتوفيق بين رأييهما .

ويرى الفارابي أن الخلاف المزعوم بين أفلاطون وأرسطو لا يخلو من أن ينجم عـن أحـد **الامور التالية** :

١ ـ **نمط الحياة** : لقد اعتقد البعض أن حياة أفلاطون مختلفة عن حيـاة أرسطو ، وذلك لأن الاول كان ، كالفارابي ، متخليا عن كثير من أسباب الـدنيا متجنبا لها ، يميل الى حياة الخلوة والعزلة . وأما الثاني فكان ، كابن سينا ، ملابسا لما كان يهجره أفلاطون ، حتى صار غنيا ، وتزوج ، وأولد ، وصـار

وزيرا للاسكندر ، وحوى من الاسباب الدنيوية مالا يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين .

ويرد الفارابي على هذا الظن أنه لا فرق بين أفلاطون وأرسطو ، في البحث عن المسائل السياسية والخلقية . فأفلاطون « هو الذي دوّن السياسات وهذبها ، وبيّن السير العادلة ، والعشرة الانسية والمدنية وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية . وترك التعاون فيها ... غير أنه لما رأى أمر النفس وتقويمها أول مايبتدىء به الانسان حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها . ثم لما لم يجد في نفسه من القوة مايمكنه الفراغ مما يهمه من أمرها ، أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه ، عازما على أنه متى فرّغ من الأهم الأولى أقبل على الأقرب الأدنى[١٤] » .

أما أرسطو فقد « جرى على مثل ماجرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية . ثم لما رجع الى أمر نفسه خاصة أحسّ منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال أمكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون ، والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية » .

فمن تأمل هذه الاحوال علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وأن التباين الواقع لهما سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما ، وزيادة في الآخر ، « اذ الأكثرون قد يعلمون ماهو آثر وأصوب وأولى ، غير أنهم لايطيقونه ولا يقدرون عليه ، وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض »[١٥] .

وهكذا ، فلا فرق ، عند الفارابي ، بين الرأيين ، وانما ينحصر الخلاف في المزاج والاستعداد . فهما متفقان في المسائل السياسية والخلقية ، لأن أرسطو جرى على مثل ماجرى عليه أفلاطون في رسائله ومحاوراته . أي أنهما متفقان في النظر مختلفان في العمل ، والسبب في ذلك يرجع الى نقص في القوى الطبيعية في أفلاطون ، وزيادة فيها في أرسطو .

٢ ـ تباين مذهب الفيلسوفين في تدوين العلوم وتاليف الكتب : وذلك أن أفلاطون ، متأثرا باستاذه سقراط ، كان يمتنع عن تدوين الكتب ، لما خشي

على نفسه الغفلة والنسيان وخاف ضياع العلم ، عمد الى تدوين علومه وحكمته وحفظها في بطون الكتب ، لكنه اختار لهـا الرموز والالفـاظ قصدا ، فجاءت فلسفته عميقة صعبة لا يفهمها الا المستحقون • أما أرسطو فكتبه مبوبة ، ومرتبة ، وواضحة المنهج • وهذان سبيلان ، على ظاهر الأمر ، متباينان • فيجيب الفارابي على ذلك أن أفلاطون عمد الى هذه الطريقة الغامضة في التعبير عن الفلسفة لكي لا يفهمها الا من كان لها أهلا ، وأن أرسطو ، وان بدا أحيانا واضحا ، مغلـق خفي كأفلاطون فهو يتعمد ، مثلا ، إسقاط إحدى المقدمات الضرورية في كثير مـن القياسات الطبيعية والالهية والخلقية ، أو ربطها بنتيجة قياس آخر • وهكذا يتفق الحكيمان من حيث رغبتهما في قصر الحكمة على المستحقين •

ويستشهد الفارابي على ذلك برسالة قال ان أرسطو بعث بها الى أفلاطون يعاتبه فيها على تأليف الكتب وترتيبه للعلوم :« اني وان دونت هذه العلـوم والحِكَم المضمونة بها فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص اليها الا أهلها ، وعبّرت عنها بعبارات لا يحيط بها الا بنوها[١٦] » • وكلام أرسطو هذا يدل على أن غايـة الحكيمين واحدة في تدوين العلوم وتأليف الكتب •

٣ ــ **قضية الجواهر** : ان الغالبية العظمى من الناس اعتقدت أن أفلاطون قد اتخذ من الكليات جواهر ممتازة ، على عكس أرسطو ، الذي اتخذ مـن الافراد جواهر ممتازة • رغم اعتراف الفارابي بوجود هذا الفرق بينهما ، يحاول أن يعزيه لاختلاف المستويات التي تكلم فيها كل من الفيلسوفين على الجواهر • فلم يتخذ أفلاطون من الكليات جواهر ممتازة الا في الفلسفـة الاولى وفـي المحاورات اللاهوتية ، أما أرسطو فقد اتخذ من الافراد جواهر ممتازة في المنطق وفي العلوم الطبيعية • وهكذا لا يوجد تناقض بينهما حول هذا الموضوع •

٤ ــ **مسالـة التحديـد** : يعتبر أفلاطون أن التحديدات الحقيقية والكاملة تتم على طريق التقسيم والتجزئة ، أما بالنسبة لأرسطو فانها تتم على طريق البرهان والقياس • فيجيب الفارابي علـى ذلـك أن هاتـين الطريقتين متتامتان وغـير متناقضتين ؛ إذ أن من يلجـأ الـى التقسيم والتجزئـة يحتاج إلـى استعمـال

التركيب بين الجنس والفصل النوعي ، ومن يلجأ الى القياس يحتاج إلى استعمال التقسيم والتجزئة . وهكذا لافرق بين الحكيمين الا فيمايتعلق بالطريقة.

٥ ـ **قضايا منطقية : القياس وتقابل القضايا** . يعتقد البعض أن هنالك خلافات بين الحكيمين فيما يتعلق بالمنطق . يحمل الفارابي هذه الخلافات على موضوعين أساسيين هما : القياس ، وتقابل القضايا .

يعتبر تيمستيوس وآخرون كثيرون ممن تبعوه انه اذا كانت المقدمة الكبرى ضرورية في قياس مركب من مقدمة ضرورية وأخرى تقريرية ، فستكون النتيجة تقريرية وليست ضرورية . وقد أسندوا هذا الرأي الى أفلاطون مدّعين أنه ترك لنا، في كتبه ، أقيسة مركبة من مقدمات ضرورية ونتائج تقريرية ، كالقياس الذي يذكره في محاورة « تيماوس » عندما يقول :

الوجود افضل من العدم ،

الطبيعة تتوق دوما إلى الوجود .

انهم يدعون أن النتيجة « الطبيعة تتوق إلى الوجود » الناجمة عن هاتين المقدمتين غير ضرورية ، وذلك يعود لعدم وجود ضرورة في الطبيعة ، لأن ما يوجد فيها إنما هو مانشعر بوجوده في أغلب الاحيان . كما أنهم يدعون أن المقدمة الكبرى ،في القياس المذكور، ضرورية لوجود كلمة «دوما» فيه .أما أرسطو ، فانه يصرح ، في التحليلات الاولى ، أن للقياس المؤلف من مقدمة ضرورية وأخرى تقريرية نتيجة ضرورية . وهنا يبدو التناقض جليا بينهما .

ويرد الفارابي على هذا الادعاء بقوله : ان مثل هذا القياس غير موجود مطلقا عند أفلاطون ، وان الباحثين قد أسندوه اليه . وما حملهم على ذلك هو قصور في قدرتهم على التمييز والادراك من جهة ، وخلطهم بين المنطق والعلوم الطبيعية من جهة ثانية . وقد رأينا ، يضيف الفارابي ، أن القياس مركب من مقدمتين وثلاثة حدود (كبير وأوسط وصغير) ، وأن حمل الكبير على الاوسط ضروري؛ بينما حمل الاوسط على الصغير تقريري . فعلى اعتبار أن الاوسط الذي هو سبب حمل الصغير على الكبير تقريري ، فكيف سيكون بامكاننا اعتبار حمل الصغير على الكبير ضروريا ؟ ان مايبرر ، برأيهم ، هذا الاعتقاد هو أن أفلاطون

يعتبر التصورات بذواتها دون أخذ الشروط المفروضة في المنطق وشروط الكليات بعين الاعتبار . ولو فكروا مليا بمفهوم الكلي وشروطه ، لوجدوا أن كل ماقيل عن الكلي يجب أن يقال بشكل ضروري ، ولزالت شكوكهم ، ولأصبحت آراؤهم غير مبررة .

ويستنتج الفارابي قائلا : لقد أصبح واضحا أن رأي أرسطو، المتعلق بالشكل الاول من القياس المكون من مقدمة كبرى ضرورية ، هو رأي صادق وصحيح ، وأن أفلاطون لم يقل شيئا مناقضا لرأي أرسطو .

والواقع أن الفارابي مصيب برأيه عندما يقول : ان أفلاطون لم يعبّر في كتبه عن مثل هذا القياس . ولذا فلا مجال للادعاء بوجود تناقض بينه وبين أرسطو حول هذا الموضوع .

أما بالنسبة لتقابل القضايا ، فيقول الفارابي : يعتبر أرسطو في الفصل الخامس من كتاب العبارة[١٧] ، أن سلب الايجاب (حيث المحمول ضد) هو مضاد أكثر من هذا الايجاب . وقد اعتقد كثير من الناس أن رأي أفلاطون حول هذه النقطة مغاير لرأي أرسطو ، إذ يعتبر أفلاطون أن الايجاب لقضية حيث المحمول فيها ضد لمحمول آخر ، هو المضاد الاكثر . وقد أتوا بأمثلة كثيرة تأكيدا لصحة اعتقادهم ، منها ماقاله أفلاطون في « الجمهورية » : الأعدل وسيط بين العادل وغير العادل .

ويرد الفارابي على اعتقاداتهم بقوله : ان هؤلاء الناس لم يأخذوا بعين الاعتبار اختلاف هدف أفلاطون في كتاب « الجمهورية » عن هدف أرسطو في كتاب « العبارة » . وفي الواقع فان هدف أرسطو هو تبيان التقابل بين القضايا ، واظهار القضايا التي فيها تقابل أكثر من غيرها . والدليل على ذلك هو أنه يبين وجود أشياء حيث لا يوجد أي تضاد ، بينما لا توجد أية قضية ليس لها قضية سلبية مقابلة لها . أما أفلاطون فان هدفه ، عندما يقول في كتاب « الجمهورية » الاعدل وسيط بين العادل وغير العادل ، هو تبيان التصورات السياسية وتدرجها ، وليس تقابلها . وهكذا فان الخلاف بينهما مقتصر على الاهداف وليس على

المبادىء ، خاصة أن أرسطو قال في السياسة أمورا مشابهة للأمور التي قالهـا أفـلاطون .

٦ ـ **قضايا متعلقة بالطبيعيات ، كالرؤية** ، يعتقد أن رأي أفلاطون المتعلق بتوضيح الرؤية مختلف عن رأي أرسطو حول الموضوع نفسه . إذ يعتقد أرسطو، في كتاب « النفس » ، أن الرؤية تتم على طريق انفعالات العين . أمـا أفلاطون فانه يقول في كتاب « الجمهورية » ، إن الرؤية تتم على طريق مصادفـة ماترسله العين من أمور للأشياء الخارجية المرئية .

ويعتقد الفارابي أن الخلاف بين هاتين النظريتين ناجم عن التأويل السيء ، اذ أنه من المفروض أن تتم الرؤية على طريق انتشار قوة مابـين العـين والاشياء الخارجية . وهذا غير متناقض مـع ما قالـه أفلاطون أو أرسطو حول هـذا الموضوع . وهكذا لا توجد فروق حقيقية بـين الفيلسوفين حول موضوع الرؤيـــة .

والفارابي ، كما هو مبين ،يبسّط الامور كثيرا ، اذ ليس الموضوع موضوع اشتراك في الالفاظ أو تواطؤ في التعابير ، وانمـا اختلاف كبير بـين نظريتي أفلاطون وأرسطو .

٧ ـ **الطبع والتطبع** : وهناك مسألة أخرى يدرسها الفارابي في توفيقه بـين أرسطو وأفلاطون ، هي قضية الطبع والتطبع ، وعلاقتهما بالفضيلة . وقد قال الفارابي بهـذا الصدد : « ومن ذلك أيضا أمر أخلاق النفس وظنهم بـأن رأي أرسطو مخالف لرأي أفلاطون . وذلك أن أرسطو يصرح في كتاب (ثيقوماخيا) أن الاخلاق كلها عادات تتغير ، وأنه ليس شيء منها بالطبع ، وأن الانسان يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتقاد والدربة . وأفلاطون يصرح في كتاب (السياسة ، الجمهورية) وفي كتاب (بوليطيا السياسة) خاصة بأن الطبع يغلب العادة ، وأن الكهول حينما طبعوا على خلق ما ، يعسر زوالهم عنه[١٨] » .

ويضيف الفارابي إلى ذلك قوله : ان الخلاف بين الحكيمين في الظاهر لا في الحقيقة . وذلك أن أرسطو في كتابـه « الاخلاق النيقوماخيـة » يبحث في

القوانين الخلقية والمدنية ، والكلام في هذا الموضوع يكون كليا ومطلقا • واذا نظر الى الاخلاق مطلقا تبين أنها تتنقل وتتغير ، ولو بعسر ، أي أن هذا التنقل والتغيير يختلفان في الصعوبة والسهولة بحسب الاشخاص • وهكذا يخلص الفارابي الى القول بأن أرسطو يقر بوجود الاستعدادات الفطرية وبأن سهولة تغيير الاخلاق أو صعوبتها متعلقة بهذه الاستعدادات نفسها[١٩] • أما بالنسبة لافلاطون « فانه ينظر في أنواع السياسات ، وأيها أشد ضررا • فينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها ،وأيها أسهل قبولا وأيها أعسر » • وهذه هي جزئيات لا كليات • واذا نظر الى الاخلاق جزئيا ، تبين أنها لا يستحيل تغيرها أو زوالها• فافلاطون يجعل للاستعدادات الفطرية أهمية كبيرة ، ولكنه لا ينكر أنه من الممكن تغيير ميل فطري ، وان كان ذلك شديد الصعوبة •

وهكذا فلا خلاف « بين الحكيمين في الحقيقة ، وانما ذلك شيء يخيله الظاهر من الاقاويل عندما يُنظر واحد واحد منها على انفراد ، من غير أن يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه[٢٠] » •

٨ ـ **نظرية المعرفة** : ومما يظهر اختلافا بينهما أيضا رأياهما في اكتساب المعرفة ومصدرها • فأفلاطون يجعل المعرفة بالتذكر في كتابه « فيدون » ، فعندما تعرض الاشياء الجزئية لادراك حواسنا تعيد الينا شيئا من معرفتنا السابقة عندما كنا في حياة سالفة تتمتع بمشاهدة المثل الازلية بشكل مباشر • أما أرسطو ، فانه يجعل المعرفة وليدة التجربة والتجريد العقلي ، أي على طريق تجريد الصور من المحسوس • وقد أثار في كتابه « التحليلات الثانية » القضية التالية : ان من يبحث عن المعرفة ، فانه اما أن يبحث عن شيء سبق له أن عرفه ، أو عن شيء يجهله • فان بحث عن شيء يجهله فكيف يتأكد من أنه علم ماكان يطلب ؟ وان بحث عن شيء يعرفه فهذا اضاعة للوقت لأنه يبحث عن شيء واحد مرتين• ويتابع أرسطو في نفس المعنى قائلا : ان « الذي يطلب علم شيء من الاشياء ، انما يطلب في شيء آخر ماقد وجد في نفسه على التحصيل ، مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس • والذي يطلب الخشبة : هل هي مساوية أو غير مساوية ، انما يطلب مالها منها على التحصيل • فاذا وجد أحدهما فكأنه يذكر

ماكان موجودا نفسه . ثم ان كانت مساوية ، فبالمساواة ، وان كانت غير مساوية فبغير المساواة (٣١) » .

ويرى الفارابي أن الخلاف بينهما حول هذا الموضوع وهمي . ولئن قيل ان المعرفة عند أرسطو هي معرفة حية عقلية تأتي من الخبرة الحسية والتجريد ، وأن المعرفة عند افلاطون تنجم عن تذكر الافكار والصور المثالية الموجودة في النفس قبل اتحادها بالجسد ، فما ذلك الا خلاف في الظاهر فحسب وتشويه للحقيقة . والناس رغم كل ماتقدم يتشبثون بوجود خلاف بينهما . فهل يعني ذلك « شيئا سوى أن العقل المستقيم والرأي السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم في الكثيرين من الناس ؟ فمن تأمل حصول المقدمات الاولى وحال التعلم تأملا ثابتا ، علم أنه لا يوجد بين رأيي الحكيمين ــ في هذا المعنى ــ خلاف ولا تباين ولا مخالفة(٣٢) » .

وهكذا فان الفارابي يقتصر على جانب واحد في تحليله للمعرفة عند الحكيمين : جانب أفلاطوني تتذكر من خلاله النفس ، بعد اتصالها بالبدن ، معارفها من حياة سابقة réminiscence ؛وجانب أرسطي يتمثل بتجريد الصور من المحسوس . وبهذا لم يعرض الفارابي لموضوع حياة النفس في عالم المثل قبل انحدارها الى عالم المحسوس واتصالها بالبدن . وان دل هذا على شيء فانه يدل على تمسكه بنظرية أرسطو في المعرفة وتقريب وجهة نظر أفلاطون منها قدر الامكان ، وذلك بقصد التوفيق بينهما . وهذا ماعبر عنه بقوله ان كل علم وكل تعليم فانما يتم عن معرفة متقدمة الوجود في أنفسنا ، أي أن المعرفة تجريد لصور نضتها في أنفسنا الى صور متقدمة في الوجود على الصور المضافة ومتشابهة معها . ويعتقد الفارابي أن هذا المفهوم في المعرفة مطابق تماما لنظرية أفلاطون في التذكر ولنظرية أرسطو في التجريد . وماهذا التفسير ، في الحقيقة ، الا خروج واضح عن المفهوم الافلاطوني في المعرفة .

٩ ــ **قضية قدم العالم** : ومن المسائل التي بحثها الفارابي في كتابه هذا مسألة قدم العالم . فهل العالم قديم أو محدث في الزمان ؟ هل له خالق ، هو علته الفاعلية التي أوجدته أو ليس له أية علة ؟ .

ان ما يعتقده الكثير من الناس هو أن أرسطو يقول بقدم العالم ، وأفلاطون يعتقد خلاف ذلك ، لأنه يثبت للعالم صانعا ، أي أن العالم عنده محدث في الزمان .

ويعتقد الفارابي أن ماحمل هؤلاء الناس على اسناد هذا الظن القبيح المستنكر ، الى أرسطو الحكيم ، « هو أنه أتى في كتاب (طوبيقا) ، عند الكلام عن القياس ، بمثال قال فيه : هذا العالم قديم ، أم ليس بقديم[٣٣] » . ويرد الفارابي على ذلك بقوله : ان مايعطى كمثل لا يعبر بالضرورة عما يعتقده صاحب المثل ، هذا من جهة ؛ ومن جهة ثانية ، لايريد أرسطو في هذا الكتاب أن يبين حالة العالم ، وانما الاقيسة المركبة من مقدمات معروفة على العموم . ولهذا لا يمكن مطلقا اسناد فكرة قدم العالم إلى أرسطو بالاعتماد على مثال أورده في هذا الكتاب .

ويضيف الفارابي أن هناك سببا آخر حمل هؤلاء الناس على إسناد فكرة قدم العالم الى أرسطو ، هو قوله في كتاب « السماء والعالم » « ان الكل ليس له بدء زماني » . واستنتجوا من هذا النص أن أرسطو يقول بقدم العالم .

ويرد الفارابي على هذا الادعاء بقوله ان الامر ليس كذلك ، لأن أرسطو قد بين ، في هذا الكتاب نفسه وفي كتب أخرى طبيعية وميتافيزيقية ، أن الزمان « انما ناشىء عن حركة الفلك ، فكيف يمكن أن يشتمل عليه ؟ » . فعندما يقول أرسطو ان العالم « ليس له بدء زماني » ، يقصد بذلك أن العالم ليس كالبيت أو الحيوان بمحدث على دفعات . أي بما أن الزمان ناشىء عن حركة الفلك ، فإنه من المستحيل أن يكون لإحداث الفلك بداية في الزمان . فالفلك اذن محدث عن الخالق دفعة واحدة وبدون أي زمان ، وحركته هي التي أحدثت حركة الزمان .

ومن الغريب أن الفارابي أهمل بشكل كامل الحجج التي قدمها أرسطو في المقالة الثامنة من كتاب السماع الطبيعي لاثبات قدم العالم . وعلى مايبدو أنه تجنب هذه المسألة وانتقل فورا الى موضوع آخر متعلق باعتقاد أرسطو بوجود اله

خالق لهذا العالم . ويستشهد الفارابي هنا بنص من كتاب الربوبية ، المنسوب خطأ الى أرسطو : « ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف « بايثولوجيا » لم يشبه عليه أمره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فان الأمر في تلك الاقاويل أظهر من أن يخفى . وهناك تبين أن الهيولى أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء ، وانها تجسمت عن الباري سبحانه ، وعن ارادته ، ثم ترتبت » .

ثم ذكر الفارابي بعد ذلك أمورا من كتاب الايثولوجيا تدل على أن الواحد هو الذي وهب الوحدانية لكل الموجودات ، وتبين أن جميع الاشياء ، انما صدرت عن الواحد . وهذه الافكار اقتبسها أفلوطين ، الصاحب الحقيقي لذلك الكتاب ، من أفلاطون في كتبه الثلاثة التالية : تيماوس ، بارمنيدس والجمهورية . وهذا الالتباس ساعد الفارابي كثيرا ، على ما يبدو ، على الاعتقاد بأن أرسطو يقول بحدوث العالم ، وبالتالي على الاعتقاد بعدم وجود خلاف بين الحكيمين حول هذا الموضوع .

ثم ان الفارابي يستشهد في مسألة حدوث العالم برسالة « لأمونيوس » متعلقة بذكر أقاويل أفلاطون وأرسطو في اثبات وجود الخالق . وأمونيوس هذا هو من تلاميذ ابروقلوس ومن الشراح الكبار ، ترك لنا في هذا المجال عدة كتب مشروحة لافلاطون وأرسطو ولفورفوريوس .

ومن الملاحظ أن مذهب الفارابي المتعلق بالعناية الالهية مختلف عن مذهب ابن سينا وخاصة ابن رشد ، وذلك لأنه قال بأن العناية الالهية لا تقتصر على القوانين العامة ، وإنما تشمل كذلك الموجودات الفردية .

١٠ ـ **نظرية المثل** : ان نظرية المثل هي ركن من أركان الخلاف بين المذهبين . ان افلاطون يثبتها ، ويعتبرها أزلية أبدية غير فاسدة ، لأن مايفسد ويدثر انما هو هذا الكائن المحسوس . وهكذا يوجد عند أفلاطون فوق هذا العالم المحسوس عالم آخر هو عالم الصور المجردة . فالانسانية ، على سبيل المثال ، هي احدى الصور المجردة الخالدة التي لا تتبدل ولا تتغير ، أما الانسان

الذي نراه كل يوم فهو في تبدل وتغير مستمرين ، أما أرسطو فانه ينفيها ويلوم أفلاطون على قولـه إن عالـم المعقولات فوق عالم الحس ، مفارقا لـه ، لأن المعقولات في مذهب أرسطو لا وجود لها الا في العقل . « وأرسطو ذكـر في (حروفه) فيما بعد الطبيعة كلاما شنّع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال أنها موجودة قائمة في عالم الاله غير فاسدة ، وبيّن مايلزمها من الشناعات[٢٤] » .

غير أن الفارابي يزعـم أن الخلاف بين الفيلسوفين خـلاف في الظاهر لا في الواقع ، وذلك لأن « أرسطو يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فـي عالم الربوبية[٢٥] » . ولكن الفارابي يلجأ مرة أخرى إلى كتاب الربوبية ليثبت أن أرسطو يقول بوجود الصور الروحانية فوق هذا العالم الحسي . غير أن هـذا الكتاب ، كما نعلم ، منسوب خطأ لأرسطو ، وما هو في الواقع الا شذرات من التساعيات الرابعة والخامسة والسادسة التي اقتبسها افلوطين من أفلاطون .

وقد شعر الفارابي نفسه بالفرق الكبير بين ماجاء في كتاب الربوبية من أفكار، وأفكار أرسطو في كتبه الأخرى ، خاصة كتاب مابعد الطبيعة ، فقال : « ان هذه الاقاويل اذا أخذت على ظواهرها لا تخلو من إحدى ثلاث حالات : فاما أن يكون بعضها مناقضا لبعض ، واما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، واما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابـق عنـد ذلك وتتفق[٢٦] » .

وهكذا فان الفارابي قد افترض لحل هذا التناقض **ثلاث فرضيات :**

١ ــ وجود تناقض في كلام ارسطو .

٢ ــ ان هذه الافكار المتناقضة ليست كلها لأرسطو : بعضها له ، وبعضها لغـيره .

٣ ــ ان ارسطو لا يخالف افلاطون الا في ظواهر المسائل ، اما في بواطنهـا فهو متفق معـه .

وقد **رد الفارابي الفرضية الاولى** ، لاستحالة وقوع أرسطو في تناقض ، وقال بهذا الصدد : « فأما أن يظـن بأرسطو ، مع براءته وشدة يقظته وجلالـة

هذه المعاني عنده ، انــه يناقض نفسه في علــم واحــد ، وهو العالم الربوبي ، فبعيــد ومستنكر » .

واما **الفرضية الثانية فيرفضها الفارابي** أيضا بقوله : « واما أن بعض هذه الكتب لأرسطو وبعضها ليس له ، فهو أبعد جدا ، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل أشهر من أن يظن بعضها أنه منحول[٢٧] » . وهذا يدل على سذاجة الفارابــي وبساطته وعدم تحليه بروح النقد . ولو كان واقعيا متحليا بالدقة والموضوعية ، وغير متمسك بما يوافق ميولــه ورغباتــه للتوصل الى التوفيق بينهما ، لكــان اختار الفرضية الثانية ، وبالتالي لصحّح بذلك مجرى تاريخ الفلسفة العربية .

فلــم يبــق ، اذن ، بعــد رد الفرضيتين السابقتين ، **سوى الفرضية الثالثة** التي أخذ بها الفارابي ، وهي **اتفاق الحكيمين في المضامين واختلافهما في الظواهر** : « فلم يبق اذن سوى الحالة الثالثة وهي التأويل . فلهذه الاقاويل التي تبــدو متناقضة فيما بينها ، تأويلات ومعان ، اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة[٢٨] » .

ولم يكن أمام الفارابي من سبيل سوى تأويل كلام الحكيمين ليقرّب بينهما قــدر الامكان ، فيما يتعلق برأييهما حول نظرية المثل . وهذا مايقوله : « إنــه لما كان الباري جلّ جلاله بائنيته وذاته ... حيا موجدا لهذا العالم بجميع مافيه ، فواجب أن يكون عنده صور مايريد ايجاده في ذاته ... ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده ؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد أن يقول بأن مايوجده انما يوجده جزافا وتنحسا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته ؟ وهذا من أشنع الشناعات[٢٩] » .

وبحسب هذا التأويل يجب فهم آراء هذين الحكيمين المتعلقة بالمثل الالهية . هذه المثل ليست بأشباح موجودة في أمكنة خارجة عن هذا العالم ، والا فسيتحتم علينا افتراض وجود عوالم غير متناهية مشابهة لهذا العالم . ولكن أرسطو يبين ، في كتب العلوم الطبيعية ، استحالة هذه الفرضية ، ويؤيده في ذلك شراح ذلك العهد . وهنا يميز الفارابي بين مفهومين لكل تصور : مفهوم أعلى ومفهوم أدنى .

فكلمة وجود ، على سبيل المثال ، تقال على معنيين : وجود الله ، ووجود الكائنات الارضية . وهذا التمييز يساعد على حل صعوبات كتلك التي أثارها أفلاطون في محاوراته « تيماوس » ، حيث يؤكد أن لكل من النفس والعقل عالما مختلفا عن الآخر ، وأن أحد هذين العالمين أعلى من الآخر . ويرد الفارابي على ذلك بقوله : يجب ألا يفهم من هذا التقسيم أن لكل من النفس والعقل والله عالما مختلفا عن الآخر ، بل وأن لكل منها حيزه ومرتبته . فلعالم النفس حيزه ومرتبته ، ولعالم العقل حيزه ومرتبته ، ولعالم الله حيزه ومرتبته . فما يقصده أفلاطون هنا بالاعلى والادنى ماهو سوى المرتبة أو المكانة ، وليست الامكنة المادية[٣٠] .

وهكذا ينتقل الفارابي من فكرة افلاطون المتعلقة بالمثل القائمة بذاتها ، الى فكرة المثل أو الصور الموجودة في العقل الالهي ، ويعتمد عليها للتوفيق بين الحكيمين . كما أنه ينسب الى أرسطو فكرة وجود الصور الروحانية فوق هذا العالم،لأنه اذا كان الباري موجدا لهذا الكون فلا بد أن تكون الصور التي يريد ايجادها قائمة في ذاته ، ولولا وجود المثل في العقل الالهي ، لما كان له مثال ينحو عليه بما يفعله ويبدعه . وهكذا ينسب الفارابي الى أرسطو آراء ليست له، لأن المعقولات عنده ليست مفارقة للعقل البشري . وبذلك يكون الفارابي قد وفق بين أفلاطون وأفلوطين لا بين أفلاطون وأرسطو . « ينبغي أن تفهم مايقوله أفلاطون في أقاويله ، فانها مهما أجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤدي الى القول بأن بينه وبين أرسطو اختلافا في هذا المعنى[٣١]» .

وبالاضافة الى ذلك يلجأ الفارابي من جديد الى كتاب الربوبية ليوفق بين الحكيمين ليس فقط فيما يتعلق بالمثل ، وانما أيضا فيما يتعلق بالنفس وارتقائها نحو العالم الالهي . فيقول : « اني ربما خلوت بنفسي كثيرا ، وخلعت بدني فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلا في ذاتي وراجعا اليها ، وخارجا من سائر الاشياء سواي ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء مابقيت متعجبا منه ، فاعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزء صغير . فلما ايقنت بذلك ، ترقيت بذهني من ذلك العالم ، الى العالم

الالهي ، فصرت كأني هناك متعلق به ، فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ماتكل الألسن عن وصفه ، والآذان عن سمعه ، فاذا استغنى في ذلك النور ، وبلغ الطاقة ، لم أقو على احتماله ، هبطت الى عالم الفكرة ، فاذا صرت الى عالم الفكرة حجبت الفكرة عني ذلك النور » .

١١ ـ **الثواب والعقاب بعد الموت** : وهذه هي النقطة الاخيرة التي يعالجها الفارابي في محاولته للتوفيق بين افلاطون وأرسطو ؛ فيقول : يدعي البعض بأن الحكيمين لا يؤمنان لا بالآخرة ولا بالثواب أو العقاب بعد الموت . ولكن يضيف الفارابي ان هذا الرأي مغالط وأرعن ، لأن أرسطو يعترف بضرورة وجود الثواب في الطبيعة . وهنا يذكر الفارابي مقطع من الرسالة التي أرسلها أرسطو الى والدة الاسكندر معزيا اياها بوفاة ولدها . وهذا المقطع يبين بوضوح اعتقاد أرسطو بالثواب والعقاب بعد الموت . ولكن ، مع الأسف ، يلجأ الفارابي مرة أخرى الى كتابة مزيّفة في مسعاه للتوفيق بين الحكيمين .

أما بالنسبة لأفلاطون فانه يقدم لنا سردا لأحداث في نهاية « الجمهورية » يعبّر فيها عن القيامة والدينونة،وعن الثواب على الأفعال الجيدة،والعقاب على الأفعال السيئة . وبكل تأكيد ،يشير الفارابي هنا الى الاساطير التي ذكرها أفلاطون في نهاية كتاب الجمهورية . وفي الواقع ، يؤكد أفلاطون في هذا المكان ضرورة وجود الثواب والأجر في الآخرة ، والا فلن تتم العدالة الالهية .

هذه هي الحجج التي ذكرها الفارابي للجمع بين رأيي الحكيمين . ولكنه رغم الجهود التي بذلها في مقارنة نصوص الفيلسوفين وتقصي الأفكار المنثورة في كتبهما ، لم يوفق في مسعاه الى ذلك . وفي الحقيقة ، فان محاولته كانت فاشلة لبعد مابين أرسطو وأفلاطون في الرأي الفلسفي . **والخطأ الفادح** الذي ارتكبه الفارابي في محاولته هذه هو **انطلاقه من فكرة ذاتية آمن بها وحاول اثباتها على طريق التوفيق بين افلاطون المثل للدين وأرسطو المثل للفلسفة** . وهذه الفكرة هي **وحدة العقل ووحدة الفلسفة ووحدة الدين** . وهذه هي مفاهيم واحدة لا تتغير لا بتغير الزمان ولا بتغير المكان . اضافة الى ذلك ، فالفارابي اعتمد

طريقة انتقائية قليلة التعمق ، اذ اقتصر على النصوص المتطابقة مع بعضها ، من ناحية ، والموافقة لما في ذهنه من مبادىء وأفكار ، من ناحية أخرى . وهكذا فقد مر على بعض النصوص والعقبات مرور الكرام ، وكأننا به لا يعيرها اهتمامه ، أو بالاحرى لا يريد أن يتنبّه لها القارىء ، وكل مايريده انما هو لفت النظر الى أن الخلافات لا تتجاوز الفروع . فلم يتحل بالروح النقدية التي يجب أن تتوفر لدى الباحث العلمي . ولو تحلى بذلك لكان درس النصوص دراسة تاريخية معمقة ، ولتوصل بالنتيجة الى معرفة النصوص المزورة من غيرها .

ومصيبة الفارابي في التوفيق بين رأيي الحكيمين ، انما نتجت عن اعتماده على كتاب (ايثولوجيا) اي الربوبية ، الذي نسب خطأ لأرسطو كما نسب اليه كتاب اللاهوت لابروقلوس . ولولا كتاب الربوبية المقتبس من آراء أفلوطين، لما استطاع الفارابي أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو في مسائل عديدة ، منها مسألة « حدوث العالم » ، ومسألة « العقاب والثواب بعد الموت » .

٥ ــ فلسفة ما بعد الطبيعة عند الفارابي

يقسم الفارابي ، في كتابه « احصاء العلوم » ، فلسفة مابعد الطبيعة ، أو العلم الالهي ، كما يسميها هو بنفسه ، الى ثلاثة أجزاء :

١ ــ يدرس الجزء الاول الموجودات والاشياء التي تعرض لها من حيث هي موجودات .

٢ ــ وفي الثاني يبحث عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية الجزئية ، كالمنطق والهندسة وعلم العدد وغيرها من العلوم المشابهة ، بحيث إن كل علم من هذه العلوم يختص بموجود جزئي خاص . ويدرس ، اذن ، في هذا الجزء ، مبادىء المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية بتحديد جواهرها ، وباظهار الاخطاء التي وقع فيها القدماء فيما يتعلق بموضوع هذه العلوم .

٣ ــ والجزء الثالث من العلم الالهي يبحث فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ، ولا في أجسام . وندرس هنا هذه الموجودات وفق التسلسل التالي :

أ ــ ان أول ما يثبت هو **وجود هذا الجنس من الموجودات** .

ب ــ ويبين بالتالي أنها ليست واحدة وانما **متعددة** .

جـ ــ وفي المرحلة الثالثة يثبت **تناهيها** .

د ــ ومن ثم يبين أنها لاتقال على معنى واحد أو على مرتبة واحدة ، بل على **مفاهيم مختلفة المراتب والكمال** .

هـ ــ وبذلك يبين أنها **متسلسلة تسلسلا تصاعديا** ، بحيث تنتقل من الموجودات الناقصة الى الموجودات التامة ، ومن ثم الى الاكثر تماما حتى نصل الى موجود تام لا يوجد أي موجود آخر أكثر كمالا منه . وهذا الموجود ليس

له نظير ولا ضد وهو الأول غير المسبوق بأي أول آخر . إنه الموجود الذي لا يستمد وجوده من أي موجود آخر ، بل على العكس هو الذي يمنح كل الموجودات الاخرى وجودها . كما أنه الواحد الاول الذي يمنح الوحدة لكل الاشياء الاخرى ، وهو أيضا الحق الذي يمنح الحقيقة لكل وجود .

و ــ وفي المرحلة السادسة يبين أن هذا الموجود الحائز على كل هذه الصفات هو ما نسميه **الله** .

ز ــ وأخيرا يبحث في أمور أخرى مختلفة متعلقة بالموجودات الاخرى : **وجودها ، مراتبها ، ارتباطها ببعضها البعض ، النظام الذي يسيطر عليها .**

وهكذا فان العلم الميتافيزيقي،عند الفارابي ،ينشعب الى **ثلاثة اقسام رئيسية :**

١ ــ مشكلة الموجود من حيث هو موجود .

٢ ــ فلسفة مبادىء العلوم .

٣ ــ الله وخواصه .

ان هذا التقسيم الثلاثي موجود أصلا عند أرسطو ، ولكن بشكل أقل وضوحا منه عند الفارابي .

آ ــ الموجود من حيث هو موجود

لقد أعطى الفارابي ، في كتابه « الحروف » تحليلا معمّقا لكلمة موجود ومشتقاتها . فكلمة « موجود » تحمل على **المقولات** ، وعلى كل ماهو **مدرك في النفس** ، وعلى كل ماله **ذات مستقلة خارجا عن النفس** .

الموجود الذي له **ذات مستقلة خارجا عن النفس** ، إمّا أن يكون موجودا **بالقوة** ، وإمّا أن يكون موجودا **بالفعل** . والموجود بالفعل يقال على نوعين : موجود لا يمكن له في أية لحظة أن لا يكون لأنه **موجود دائما بالفعل** ، وموجود **كان بالقوة واصبح الان بالفعل** . أما الموجود بالقوة ، فهو ممكن الوجود ، ولكن عامة الناس لا تسمي الموجود بالقوة موجودا ، وانما عدما .

والعدم يقال ، على العكس ، على الموجود الذي لا توجد ذاتـه خارجا عن النفس . فكلمة عدم تستعمل للدلالة على ماليس له ذات أبدا ، سواء في النفس أو خارجا عنها ، وعلى ماله ذات مدركة في النفس ، ولكن غير موجودة خارجـا عن النفس ، كالخطأ ،مثلا، الذي لايمكن أن نقول عنه إنه موجود خارجا عن النفس . وهكـذا فقط أعطى الفارابـي العدم معنيين : **العـدم المطلق والموجـود بالقوة** ، أو بالاحرى **ممكن الوجود** . ومن الجدير بالملاحظة أن الفارابي قـد مزج بـين مفهومي القوة والامكـان .

ولم يتمكن الفيزيائيون القدماء من ادراك الفرق بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل ، ولهذا وجدوا من المستحيل اعتبار الشيء الواحد موجودا وغير موجود، لأنهم كانوا يفهمون بالموجود ماله ذات بالفعل ، وبالعدم ماليس له ذات .

والموجود بالذات يقـال عـلى **الجوهـر** الذي لا يوجد في موضوع ، بعكس **الاعـراض** الموجودة في موضوع . كما أنه يقال على ماليس بحاجة الى علـة أخرى ليتحقق وجوده بالفعل ، بعكس الموجودات الأخرى المعلولة . وهذا يفيدأن **كلمة موجود تقال بالتشكيك على مفاهيم ومعان مختلفة** : فهي تقـال أولا علـى **الجواهر** ، ومن ثم على **الاعراض** ، وتقال كذلك على **واجب الوجود** ، وعـلى **ممكنات الوجود** .

ب ــ الواجب والممكن

ان كلمة **موجود** ، كما بينا أعلاه ، تقال : اما على **الواجب** ، وإما علـى **الممكـن** . فالواجب هو الموجود الذي لا يمكن مطلقا انكار وجوده ، أما الممكن فهو الذي نستطيع انكار وجوده دون أن يؤدي بنا ذلك الى الاستحالة . فوجود الأول ناجم عن ذاته لاعن غيره ، أما وجود الثاني فعـن غيره . فلو فرضنا عـدم وجود واجب الوجود للزم عن ذلك محال ، لأن وجوده ليس ناجما عن علة ، بل هو بالاحرى العلة الأولى لوجود الاشياء ، ووجوده هو الوجود الأول ، ولا ينقصه شيء ، ولهـذا السبب ، فان وجوده تـام وكـامل . فهو اذن أكمـل

الموجودات على الاطلاق ، وليس له أية علة سواء أكانت مادية أو صورية أو فاعلية أو غائية[٣٣] .

وواجب الوجود هذا ليس له لا نوع ولا فصل نوعي . ولا يوجد برهان عليه ، بل هو بالأحرى البرهان على وجود كل الاشياء . ووجوده مرتبط بذاته ومتعلق بها بشكل أبدي وغير متغير . ولا يخالط وجوده أي عدم ، ولهذا السبب فان وجوده خال بشكل تام من الوجود الممكن . كما أنه لا يتغير من حالة الى حالة أخرى ، وليس بحاجة الى أي شيء أو أي موجود آخر لاستمرار وجوده .

وواجب الوجود هذا واحد ، بمعنى أنه الموجود الوحيد الذي له ذات حقيقية . وهو كذلك واحد ، بمعنى أنه ، بعكس المقادير ، لا يقبل مطلقا لا التقسيم ولا التجزئة ، بالاضافة الى أنه لا تحمل عليه المقولات . وهو أيضا واحد بمعنى أن ذاته لا تنجم مطلقا عن أشياء خارجة عنه ، والا فسيكون وجوده متأتيا عن هذه الاشياء ، وهذا ماهو مستحيل . فذاته لا يمكن أن تتقوم أبدا من مفاهيم وتصورات ، كالمادة ، والصورة ، والنوع ، والفصل النوعي .

فهو الخير المحض ، والفكر المحض ، والحكيم ، والحي ، والعالم ، والمريد ، والقوي القادر ، والمحب الأول ، والحاب الأول . فهو الأول ، من حيث إن كل ماهو زمني موجود به وبالنسبة اليه[٣٤] . وهو الأخير ، لأنه الغاية النهائية لكل الموجودات . وهو الاخير ، لأنه الغاية الحقيقية لكل جهد . وهو الاخير ، من حيث إن كل ماهو زمني يوجد في زمن لاحق لزمن حيث لم يكن فيه هذا الموجود الزمني ، ولكن لا يوجد زمن قبل واجب الوجود .

جـ ـ اثبات وجود واجب الوجود

لقد درس الفارابي هذا الموضوع في رسالة « شرح رسالة زينون الكبير اليوناني[٣٥] » . وقد عالجت هذه الرسالة بالاضافة الى هذا الموضوع موضوعات أخرى منها صفات الله وعلاقاته مع الاشياء ، والنبوة ، والشريعة ، والآخرة .

يبدأ الفارابي هذا البرهان بقوله : « **ان كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم**

يكن ، فكان ، قبل الكون ، ممكنا ... » ، فلو كان وجوده مستحيلا ، لما وجد مطلقا ، وبالعكس ، لو كان وجوده ضروريا ، لكان موجودا باستمرار . ويتبيّن لنا من هذه الفقرة أن الفارابي قد انطلق من **الخبرة الحسية** في برهانه ، أي من العالم المحسوس ، عالم الكون والفساد . واقتبس ابن سينا هذه النقطة منه ، التي أصبحت ، فيما بعد ، أساسا في برهان توما الاكويني على وجود الله . ويميز الفارابي ، هنا ، بين ثلاثة أنواع من الموجودات :

١ — **المستحيل** الذي لا يمكن أن يوجد مطلقا .

٢ — **الواجب او الضروري** الذي لا يمكن الا أن يوجد باستمرار .

٣ — **والممكن** المتمثل بعالم الكون والفساد .

ويتشعب **الواجب** الى قسمين :

١ — **الواجب بذاته** الذي هو المبدأ الأول ، أو الله .

٢ — **الواجب بغيره** الذي يشمل كل الموجودات الممكنة بنفسها .

وبعد ذلك يدرس الفارابي **الممكن** ، فيقول : ان ممكن الوجود بحاجة الى علة تخرجه من العدم الى الوجود . اذن فكل موجود ، وجوده ليس من نفسه ، هو ممكن الوجود . أي أن **وجود الممكن متات من غيره** . وهذا الغير يستحيل أن يكون ممكنا ، والا ستكون طبيعته ، من حيث إنه علة ، من نفس طبيعة معلوله ، وهذا ما هو محال . فالشيء لا يمكن أن يكون علة لنفسه ، لأن العلة تسبق المعلول ذاتيا ، أي أنه لايمكن أن يوجد موجودان في شيء واحد : موجود متقدم أي علة ، وآخر متأخر أي معلول ، الا اذا كان الشيء علة لنفسه . ويمكن لنا ، مما تقدم ، استنتاج ثلاثة أمور هامة :

١ — يحدد الفارابي **الممكن** على انه **الوجود المتحقق بغيره** ، **والعدم بالنسبة لنفسه** . ويقصد الفارابي هنا بالعدم الموجود بالقوة وليس العدم المطلق ، لأن العدم بالنسبة له هو موجود ممتنع الوجود . وهكذا يتبين لنا بوضوح كيف أن الفارابي قد خلط بين الموجود بالقوة وممكن الوجود .

٢ ــ لا يمكن أن يكون وجود الممكن متأتيا عن ممكن آخر .

٣ ــ ان ما يقصده الفارابي بالغير انما هو واجب الوجود بنفسه .

ومن هنا فقد أصبح ثابتا أن ذات الموجود لا يمكن أن تكون علة لوجوده الذي يضاف الى هذه الذات ، وذلك لأن وجود العلة هو علة لوجود المعلول ، كما أن ليس للذات موجودان : أحدهما يعطي الوجود والآخر يستقبله . وهكذا فإنه من المستحيل وجود شيئين كل واحد منهما علة الآخر . ويبدو هنا واضحا التمييز الذي أقامه الفارابي بين الذات والوجود . هذا الوجود يضاف الى الذات من الخارج . وأصبح هذا التمييز ، فيما بعد ، القاعدة الاساسية الذي ارتكز عليها ابن سينا في تكوين نظامه الفلسفي .

وبعد أن حدد الفارابي الممكن على أنه الموجود الذي وجوده من غيره ، وبين استحالة أن يكون هذا الغير ممكنا آخر أو ذات الموجود الممكن نفسه ، أثبت استحالة التدرج الى اللانهاية ضمن اطار الموجودات . اذن لا بد من التوقف على موجود آخر غير ممكن . هذا الآخر هو واجب الوجود الذي عنه يفيض الوجود على سائر الموجودات الممكنة . وهكذا فقد اتبع الفارابي المراحل التالية في اثبات المبدأ الأول .

١ ــ ان نقطة الانطلاق في هذا البرهان هو العالم المحسوس عالم الكون والفساد، أي عالم الموجودات الممكنة .

٢ ــ ان الممكن لا يفيد الا العدم، لذا لا بد من وجود موجود غيره يخرجه الى الوجود .

٣ ــ يستحيل أن يكون هذا الغير ممكنا آخر أو ذات الموجود الممكن نفسه .

٤ ــ اذن لا بد وأن يكون هذا الغير واجب الوجود بنفسه .

٥ ــ وبما أنه لا يمكن التدرج إلى اللانهاية ضمن اطار الموجودات ، لا بد من التوقف على موجود واجب بنفسه ، هو هذا الغير الذي توصلنا اليه ، وهو الذي يمنح كل الموجودات الأخرى وجودها .

ومما يسترعي الانتباه أن ابن سينا اقتبس هذا البرهان من الفارابي ، سواء في كتاب النجاة ، أو في كتبه الأخرى ، ككتاب الشفاء ، وكتاب الاشارات والتنبيهات . ففي كتاب النجاة[٣٦] ، بحث ابن سينا ، بايجاز ، في هذا البرهان ، مستعملا تعابير الفارابي واصطلاحاته تقريبا ؛ أما في الشفاء وفي الإشارات والتنبيهات ، فقد عالج هذا الموضوع بشكل موسع ومعمّق .

د ـ صفات واجب الوجود

لقد أطلق الفارابي على الله كلمة واجب الوجود ، ومع أن الفارابي يدين بهذا التعبير الى أرسطو ، الا أنه أعطاه معنى جديدا مغايرا للمعنى المألوف عند الفيلسوف اليوناني . اذ أن واجب الوجود عند الفارابي أصبح موجدا للممكن ومحققا له بالفعل ، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غيره ، بعد أن كانا من ذاته عند أرسطو ، وأصبح الوجود مضافا إلى الذات من الخارج بفعل واجب الوجود ، بعد أن لم يكن بفعل أحد عند أرسطو . وقد تأثر الفارابي في هذه الافكار بالافلاطونية الحديثة من ناحية ، وبفكرة الخلق القرآني من ناحية أخرى . وقد كان موقف أرسطو من هذه المواضيع موقفا فلسفيا وعقلانيا بل ماديا أكثر من موقف الفارابي .

يتكلم الفارابي على صفات واجب الوجود في كل كتبه الميتافيزيقية تقريبا : شرح رسالة زينون الكبير اليوناني[٣٧] ، المدينة الفاضلة[٣٨] ، الفصوص[٣٩] ، الدعاوى القلبية[٤٠] ، السياسات المدنية[٤١] ، وغيرها من الكتب . إن أكثر الكتب ايضاحا لهذا الموضوع هو كتاب المدينة الفاضلة ، وهذا مايقوله في هذا الموضوع: « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وهو بريء من جميع أنحاء النقص ، وكل ماسواه ، فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص أما واحد واما أكثر من واحد . وأما الاول فهو خلو من أنحائها كلها ، فوجوده أفضل الوجود ، وأقدم الوجود ، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده . وهو من فضيلة الوجود في أعلى انحائه ، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب ، ولذلك لايمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم

أصلا . والعدم والضد لا يكونان الا فيما دون فلك القمر . والعدم هو لاوجود ما شأنه أن يوجد » .

وواجب الوجود هو موجود بالفعل دائما ، إذ«لا يمكن أن يكون له وجود بالقوة ، ولا على نحو من الانحاء ولا امكان أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه. فلهذا هو أزلي ، دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزليا الى شيء آخر بعد بقائه بل هو بجوهره كاف في بقائه ودوام وجوده» .

وليس له علة مادية أو صورية أو فاعلية أو غائية ، لأنه « ليس بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلا ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع ، ولا أيضا له صورة ، لأن الصورة لايمكن أن تكون الا في مادة . ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة . ولو كان ذلك لكان قوامه بجزئيه اللذين منهما ائتلف ، ولكان لوجوده سبب ، فان كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملته ، وقد وضعنا أنه سبب أول » .فواجب الوجود اذن هو الوجود التام ، لأنه وجود بغير علة ، وبسيط غير مركب . وهذا الوجود لايمكن أن يكون لشيء آخر وذلك لأنه تام ، والشيء التام الوجود « هو مالا يمكن أن يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده ، وذلك في أي شيء كان ، لأن التام في العظم هو مالا يوجد عظم خارجا منه ، والتام في الجمال هو الذي لايوجد جمال من نوع جماله خارجا منه ، وكذلك التام في الجوهر هو مالا يوجد شيء من نوع جوهره خارجا منه ، وكذلك كل ماكان من الاجسام تاما لم يمكن أن يكون من نوعه شيء آخر غيره ... اذا كان الأول تام الوجود لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره . فاذن هو متفرد الوجود وحده ، فهو واحد من هذه الجهة » .

وبما أن واجب الوجود بسيط ، استحال علينا تحديده ، لأن التحديد مركب من أنواع وأجناس كما في المفاهيم والتصورات ، أو من مواد وصور كما في الجواهر ، وهذا ما هو مناف لبساطة واجب الوجوب . « وأيضا فانه غير منقسم بالقول الى أشياء بها جوهره ، وذلك لأنه لايمكن أن يكون القول الذي

يشرح معناه يدل كل جزء من أجزائه على جزء آخر مما يتجوهر به . فانه اذا كان كذلك كانت الاجزاء التي بها تجوهر أسبابا لوجوده ، على جهة ماتكون المعاني التي تدل عليه أجزاء حد الشيء أسبابا لوجود المحدود ، وعلى جهة ماتكون المادة والصورة أسبابا لوجود المتركب منهما . وذلك غير ممكن فيه ، اذا كان أولا وكان لاسبب لوجوده أصلا » .

وبما أنه خال من المادة ، فهو اذن « بجوهره عقل بالفعل . لأن المانع للصورة أن تكون عقلا وأن تعقل بالفعل ، هو المادة التي فيها يوجد الشيء ، فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادة كان ذلك الشيء بجوهره عقلا بالفعل . وتلك حال الأول . فهو اذن عقل بالفعل ... فالعقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد ، وذات واحدة ، وجوهر واحد غير منقسم » .

وهو كذلك عاقل ، لا يحتاج ، من أجل أن يعقل الاشياء الاخرى ، الى أية ذات غير ذاته . فجوهره اذن يكفيه لأن يكون عاقلا ومعقولا .« وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره ، فانه يعلم ذاته وأنه معلوم ، وانه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد » .

وهو أيضا حكيم ، لأن « الحكمة هي أن العقل فضل الاشياء بأفضل علم وبما يعقل من ذاته ويعلمه بعلم أفضل الاشياء . وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لايمكن أن يزول وذلك هو علمه بذاته » .

وواجب الوجود حق ، لأنه موجود ، ووجوده أكمل وجود على الاطلاق . وهو أيضا حق ، لأنه « معقول صادف به الذي عقله الموجود على ماهو موجود . وليس يحتاج في أن يكون حقا بما هو معقول الى ذات أخرى خارجة عن تعقله ... وحقيقته ليست هي شيئا سوى أنه حق » .

وهو حي ، بل هو الحياة نفسها ، بمعنى أنه يعقل « أفضل معقول بأفضل عقل ، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم » . وهذا لايعني أنه حياة طبيعية مادية متقومة بالحركة ، ولكن حياته في أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل . « وأيضا فان اسم الحي قد يستعار لغير ماهو حيوان ، فيقال على كل موجود كان على

كماله الاخير ، وعلى كل مابلغ من الوجود والكمال الى حيث يصدر عنه ما من شأنه أن يكون منه ، كما من شأنه أن يكون منه . فعلى هذا الوجه ، اذا كان الأول وجوده أكمل وجود كان أيضا أحق باسم الحي من الذي يقال على الشيء باستعـــاره » .

وواجب الوجود مغتبط في عظمته وجلاله ومجده . فهو يحب ذاته ويعشقها، وهو العاشق والمعشوق . وهو « المحبوب الاول والمعشوق الاول أحبه غيره ، أو لم يحبه ، وعشقه غيره أو لم يعشقه » .

وعلمه بالاشياء لا يتغير ، لأنه يعرفها ، لا على طريق الحواس ، وانما عـلى طريق العقل . فالمعرفة المنبثقة عن الحواس تتغير باستمرار ، أما المعرفة العقلية فانها لا تتغير مطلقا(٤٢) .

وفي هذا البحث يهتم الفارابي ، كما هو واضح من النصوص التي ذكرناها، باظهاروحدة اللهوبساطته،كماويؤكد أنصفاته المتعددةلا تخرجه الى الكثرة ، بل يبقى واحدا بالذات والجوهر . ولو نظرنا مليا الى هـذه الصفات التي أطلقهـا الفارابي على واجب الوجود لتبين لنا بوضوح أن إعدادها مختلف كليا عن إعداد علماء الكلام لها ، وذلك لسببين :

١ ــ لم يطلق أحد من المتكلمين قبل الفارابي علـى اللـه تعبير « واجب الوجود » أو « المبدأ الأول » . وهذه هي تعابير فلسفية محضة مختلفة كليا عن التعابير اللاهوتيـة التي استعملهـا المتكلمون . وقـد اقتبس الفارابي هـذه التعابير الفلسفية من كتاب مابعد الطبيعة لارسطو وتأثر به تأثيرا كبيرا ، وأكـد مثله عدم معرفة الله للجزئيات خارجا عن ذاته ، وإنمّا يعلمها بطريقة غير مباشرة ، أي لكونه علة لها. وهكذا **فان اله الفارابي هو اله ارسطو وليس اله المتكلمين** . واليكم ماقاله الفارابي حول هذا الموضوع : « وأما جل المقولات التي يعقلهـا الانسان من الاشياء التي هي في مواد فليست تعقلها الأنفس السماويـة لأنهـا أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها . فالأول يعقل ذاتـه اذ كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها ، فانه اذا عقل ذاته فقد عقل بوجـه ما

الموجودات كلها ، لأن سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده (٤٣) » .

٢ ـ **ان مجموعة الأدلة والبراهين التي استعملها الفارابي لاقامة كل صفة من هذه الصفات** جديدة بالنسبة لتلك التي استعملها المتكلمون .

ولهذا فانه من الخطأ الادعاء بأن الفارابي قد تأثر في هذا الموضوع ، بالمعتزلة، أو بأية مدرسة أخرى لاهوتية . وهكذا فقد كان **مستقلا ، واستقلاله التام ، بخصوص المدارس الكلامية وعلماء الكلام ، يبدو بشكل اوضح في نظريته حول الفيض** التي سنتكلم عليها الآن .

هـ ـ نظرية الفيض

ان الموجود الأول ، في نظر الفارابي ، عقل بعيد عن المادة ، فهو أتم الموجودات ولا سبب لوجوده ، ولذلك وجب أن يكون سببا لجميع الموجودات ، وأن تكون جميع الموجودات أقل منه كمالا . وبما أن هذه الموجودات متعددة ومختلطة بالمادة ، فكيف يمكن أن تصدر عن الموجود الأول الواحد البريء من المادة ؟ وهذا مايحاول الفارابي معالجته في نظرية الفيض .

تستند نظرية الفيض عند الفارابي الى **ثلاثة مبادىء** .

١ ـ **المبدأ الأول ، وهو تقسيم الموجودات الى ممكنة واجبة** : الممكن هو الذي يشمل عالم الكون والفساد وسائر الموجودات الأخرى ، وهو غير واجب الوجود؛ أمّا الواجب فهو المبدأ الأول ، أي الله .

٢ ـ **والمبدأ الثاني ، وهو انه عن الواحد لايصدر إلا واحد** ، وهذا شبيه بما قاله أفلوطين في كتاب « التساعيات » : ان الواحد لا يصدر عنه الا أقنوم ثان ، هو العقل ، لأن الواحد غير معين ، أما الاقنوم الثاني فهو عقل موجود ومعقول معا .

وقد قال ابن سينا في كتاب النجاة ، حول هذا الموضوع : « ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد » . وقال أيضا في كتاب الاشارات :

« الأول ليس فيه حيثيات لوحدانيته فيلزم ، كما علمت ، أن لايكون مبدأ الا لواحد بسيط » . وهكذا فانه من المستحيل أن يصدر المتعدد مباشرة عن الواحد، طالما أنّ هذا الواحد روحي محض مجرد بشكل كامل عن المادة .

٣ ـ **والمبدأ الثالث** الذي أخذ به الفارابي هو **مبدأ التعقل** ، الـذي يجعل الابداع ، في الجواهر المفارقة ، ناشئا عن التعقل والتفكير . وهذا التعقل مزدوج : تعقل المبدأ الأول لذاتـه ، وتعقل العقول الأخرى للمبدأ الأول . أي أن العقل الاول ينشأ عن تأمل المبدأ الأول لذاته ، والعقل الثاني ينشأ عن تعقل العقل الأول للمبدأ الأول . وهكذا فان العالم خرج عن تعقل الأول لذاته . « وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا ، ولا على سبيل الطبع بـدون أن يكون لـه معرفة ورضى بصدورها عنه وحصولها كما ظن أفلوطين ، وانمـا ظهرت الاشياء عنه لكونه عالما بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على مايجب أن يكون . فاذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه[٤٤] » .

لقد جعل الفارابي الموجودات على مراتب تتحدد بحسب قربها من المبـدأ الأول ، وارجع كل نظام في العالم وكل ارتباط بين الاشياء الى الأول الذي هـو سبب وحدتها وائتلافها . هذا « والموجودات كثيرة ، وهي مع كثرتها متفاضلة . وجوهوه جوهر يفيض منه جوهر كل وجود كان كاملا أو ناقصا ، وجوهره أيضا جوهر اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجـود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدىء من أكملها وجودا ثـم يتلوه ماهو أنقص منه قليلا ، ثم لايزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالانقص الى أن ينتهي الى الموجود الذي إن تخطى عنه الى ما دونه تخطى الى ما لم يمكن أن يوجـد أصلا ، فتنقطع الموجودات من الوجود[٤٥] » .

وهكذا فان **العالم باكمله يصدر عن المبدأ الأول** . وهذا الصدور أو الفيض يجرى على ترتيب معين وترابط محكم ، بحيث إنّ العقول هي أول الموجودات الصادرة عن المبدأ لأول . والفارابي لم يحدد في كتابه « عيون المسائل » عـدد العقول والافلاك الصادرة عن الأول ، بل يقول : « ونحن لانعلـم كمية هـذه العقول والافلاك الا عـن طريق الجملة ، الى أن تنتهي العقول الفعالـة الى عقل

فعال مجرد من المادة ، وهناك تتم عدد الافلاك[٤٦] » . أما في المدينة الفاضلة ، فانه يجعل عدد العقول عشرة تكون على النحو التالي :

فمن الموجود الأول ، أي الله ، يفيض وجود ثان (عقل أول) . وبما أنه « عن الواحد لا يصدر الا واحد » ، وبما أن الأول لا يليق به أن يباشر الموجودات المتعددة المختلطة مع المادة ، فقد جعل الفارابي العقل الأول جوهرا غير متخذ صورة ولافي مادة . ثم جعله يعقل ذاته ويعقل المبدأ الأول الذي لا يعقل الا ذاته .

وينتج عن تعقل ذلك العقل للمبدأ الأول وجود موجود ثالث، أي عقل ثان،وعن تعقله لذاته ينتج وجود السماء الأولى ، أي الفلك المحيط أو الفلك الاعلى بمادته وصورته : فمن حيث إنه ممكن بذاته ينتج وجود كرة الفلك الاعلى ، ومن حيث إنه واجب بالمبدأ الأول تنتج نفس هذا الفلك .

ان هذه التأملات الثلاثة تتابع دوريا لدى كل من العقول الأخرى ، وتولد في كل مرة عقلا جديدا ونفسا جديدة وفلكا جديدا ، ويتكرر ذلك حتى العقل العاشر ، بحيث تكون المجموعة على النحو التالي :

- **المبدأ الأول** ، أي الله وهو عقل مفارق وجوهر محض .
- **العقل الثاني** ، ومعه **السماء الأول** ، أي الفلك الاعلى بمادته وصورته (جسم الفلك ونفسه) .
- **العقل الثالث ، ومعه كرة الكواكب الثابتة ونفسها .**
- **العقل الرابع ، ومعه كرة زحل ونفسه .**
- **العقل الخامس ، ومعه كرة المشتري ونفسه .**
- **العقل السادس ، ومعه كرة المريخ ونفسه .**
- **العقل السابع ، ومعه كرة الشمس ونفسه .**
- **العقل الثامن ، ومعه كرة الزهرة ونفسها .**
- **العقل التاسع ، ومعه كرة عطارد ونفسه .**

ـ العقل العاشر ، ومعه كرة القمر ونفسه .

ومع فلك القمر تنتهي الموجودات المطلقة الكاملة التي لا تخضع للكـون والفساد . والجواهر الالهية الاولى والكواكب الالهية ، عند أرسطو ، تصبح ، في فلسفة الفارابي ، مايسمى بالعقول المفارقة . أما **الموجودات التي دون فلك القمر** فليست كاملة ولا يمكن أن تصبح كاملـة ، وأدناها **الهيولى التي لا صورة لها** ، ثـم فوقهـا **العناصر الاربعة** ، ثم **الجماد** ثم **النبات** ثم **الحيوان** ثم **الانسان** .

رغم تأثر الفارابي بأفلوطين ، فان نظريـة الفيض ، عنـد الفارابي ، أكثر تفصيلا وتنظيما وتماسكا من نظريـة أفلوطين . فلو تمعّنا في النظريتين مليـا ، لوجدنا خلافا مهما بينهما ، وذلك لأسباب ثلاثـة :

١ ـ لأن أفلوطين لم يقل أبدا بأن عدد العقول عشرة ، وبأنها تصدر عن المبدأ الأول نتيجة لعملية تأملية ثنائية (تأمل العقل للمبدأ الأول ، وتأمله لنفسـه) ، بل قال ، على العكس ، بمبدأ الثلاثة (الواحد ، والعقل ، والنفس) .

٢ ـ لأن أفلوطين ينفي عن الواحد حتى علمه بذاته ، ويجعله فوق العلـم وفوق العقل . أما الفارابي ، فيؤكد أن العالم صدر عن الواحد ، لأنه هـو ذاته عالما بذاته . هذا مع انه يعلم الجزئيات بطريقة غير مباشرة .

٣ ـ ولأن أفلوطين يكاد لايدري شيئا عن قسمة الموجودات إلى ممكنة ، والى واجبة (سواء واجبة بذاتها ، أو واجبة بغيرها) ؛ وهي القسمة التي تقوم على أساسها نظرية الفيض عند الفارابي .

وبالإضافة الى ذلك فان الفارابي يهبط بعدد العقول الى عشرة ، بعد أن كان عددها ، عند أرسطو ، يتراوح بين ٤٥ و ٤٩ عقلا .

٦ ــ نظرية المعرفة عند الفارابي

ان الفارابي ، بعكس أفلاطون ، لا يعتقد بوجود النفس قبل الجسد ، ولهذا نفى أن تكون المعرفة تذكرا كما زعم أفلاطون . وأخذ عن أرسطو رأيه في أن كل معرفة انما تكون على طريق الحواس ، أي على طريق تجريد الصور من المحسوس، فقال : « وحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات ، ونفسه عالمة بالقوة ... والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الانسانية المعارف » . وهكذا فان **المعرفة وليدة التجربة والاختبار العقلي** .

ولا ندرك ، على طريق الاحساس ، التصورات المحضة ، وانما ندركها مختلطة بعناصر مادية أخرى . فلا ندرك مثلا ، زيدا ، من حيث إنه انسان ، أو تصور كلي محض ، وانما ندركه مع حالات أخرى ، كالكمية ، والكيفية ، والمكان ، والوضع ، وغير ذلك . ولهذا فان **المعرفة الحسية لا تمكننا من معرفة حقائق الاشياء وطبائعها.** « فالوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر . ونحن لا نعلم من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ... فاننا لانعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض . ولا نعرف حقائق الاعراض . ومثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما نعرف شيئا له هذه الخاصة وهو أنه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته . ولا نعرف حقيقة الجسم ، بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق . ولا نعرف حقيقة الحيوان ، بل نعرف شيئا له ادراك وفعل »[٤٧] .

وبالاضافة الى الحواس ، توجد عند الفارابي **اربع قوى** أخرى :

١ ــ **القوة المصورة** : وهي موجودة في الجزء الامامي من الدماغ ، وتثبت صور الاشياء المحسوسة بعد تجريدها أو فصلها من المحسوس .

٢ ـ **القوة الوهمية** : وهي عبارة عن قوة حدسية تدرك من المحسوس ما لا تدركه الحواس ، كالقوة التي تملكها الشاة ، مثلا ، لادراك عداوة الذئب عندما تراه ، ولكن الحواس لا تدرك هـذه العداوة .

٣ ـ **القوة الحافظة** : وهي تخزن ما تدركه القوة الوهمية ، كما تخزن القوة المصورة ما تدركه الحواس .

٤ ـ **القوة المفكرة** : وهي تتسلط على الدوافع في خزانتي القوة المصورة والقوة الحافظة ، فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، وتسمى هذه القوة بالمفكرة اذا استعملها الانسان ، أي العقل البشري ، وبالمخيلة اذا استعملتها القوة الوهمية . وهكذا فان هذه القوة تقوم في الحيوان مقام القوة الناطقة في الانسان[٤٨] .

هـذا والفارابي غالبا ما يقارن الحواس بالعقل . اذ أن موضوع الحواس مختلف عن موضوع العقل ، فموضوع الحواس مرتبط بكل ما يتعلق بعالم الخلق ، أما موضوع العقل فانه متعلق بعالم الأمر . وما هو أعلى وأسمى من هذين العالمين : الخلق والأمر ، فانه ليس في متناول لا الحواس ولا العقل .

لقد نظم **ابن سينا** هـذه القوى الأربع بأسلوب أوضح وملاحظة أوفر وموضوعية أدق ، بحيث كونت عنده أول نوع من المعرفة ، ألا وهي **المعرفة التجريدية** ، وتتمثل هذه المعرفة بتجريد الصور عن المحسوسات ، وذلك لاكتساب المعقولات[٤٩] .

٧ ـ العقـل

لقد كرس الفارابي رسالة خاصة لهـذا الموضوع الذي إنما هـو من أهم القضايا التي حاول معالجتها • بيـد أن الفارابي لم يكن السباق لهذا الموضوع ، اذ سبقه اليه أرسطو وشراحه من بعده ، خاصة الاسكندر الافروديسي ، وكذلك الكندي ، كما رأينا ذلك سابقا • لكن واحدا منهم لم يجعل منه مذهبا واضح المعالم كما فعل الفارابي • وقد ترجمت رسالته « في العقل » الى اللغة اللاتينية ، وانتشرت هذه الترجمة انتشارا كبيرا في القرون الوسطى ، بحيث انها طبعت بطابعها الفكري العربي الخاص نظرية العقل عند اللاتينيين •

ان كلمة عقل ، عنـد الفارابي ، تقال على مفاهيم مختلفـة ، أهمها فلسفيا المفاهيم والمعاني الستة التي ذكرها جلسون ، وهي [٥٠] :

١ ـ **الذكاء** (intelligence) بالمعنى الشائع لانسان ذكي •

٢ ـ **العقـل** (raison) بالمعنـى الذي يمنحـه ايـاه الديالكتيكيون أي المتكلمون •

٣ ـ **النور الطبيعي** (lumière matrelle) الـذي على طريقـه تتوصل الى معرفـة المبادىء الأولى •

٤ ـ **الفطنة أو التعقل الاخلاقي** (prudence morale) الذي يعرفنـا الخير من الشـر •

٥ ـ **العقل في المعنى الذي تكلم عليه ارسطو** في كتاب « النفس » ، المقـالة الثالثة ، وهو يتشعب الى أربعـة أقسام :

ـ **العقـل بالقوة** (intellectus in potentia, intellect en puissance) .

ـ **العقل بالفعـل** * (intellectus in effectu, intellect en acte).

ـ **العقل المستفاد** * (intellectus adeptus, intellect acquis).

ـ **العقل الفعال** * (intelligencia agens, intellect actif «agent»).

٦ ـ الله ، مبدأ كل تعقل .

ولا بد من اعطاء بعض التوضيحات حول هذه المفاهيم والمعاني .

١ ـ ان كلمة عقل بمعناها الأول تشير الـى **القوة العقلية التي يستعملها صاحبها بتبصر وتأمل كاملين** . ولكن هل ينطبق هذا المفهوم على من يفعـل الخير والشر ؟ لا ينطبق هذا المفهوم ، بشكل عادي ، الا على من يفعل الخـير بتبصر وتأمل ، أما من يفعل الشر نتيجة تبصره وتأمله للأمور ، إنما هو إنسان خبيث وماكر . ومع هذا فكلمة عقل مستعملة بمعنى الفطنة أو التعقل ، كمـا استعملها أرسطو ، وفي هذه الحالة يختلط المعنى الأول للعقل مع معناه الرابع . فالنطق يفيد اذن الفطنة التي تدلّ على قوة تمييز . وهكذا فالنطق سيقتصر على الفطنـة .

٢ ـ أما كلمـة عقل ، بالمعنى الـذي استعمله الديالكتيكون ، فتطلق على ما هو واضح بالنسبة الـى الناس جميعا ، أو للغالبية العظمى منهـم . فالديالكتيكون يقصدون بالعقل **ما يعرف فورا وبلا تدقيق** .

٣ ـ يستعمل أرسطو ، في كتابه « التحليلات الثانية » ، كلمة عقل ليشير بها الى قوة النفس التي تسمح للانسان **بادراك يقينية المبادىء الحقيقية والضرورية** . وهذا لا يتم بوساطة الاستدلال ، أو التبصر والتأمل ، وانما على طريق حالـة طبيعية موجودة في الانسان منذ طفولته . وهذه القوة هي الجزء من النفس الذي تعود اليه أولى المعارف . فهذه المبادىء السامية والتأكد من تحققها تشكل أساس العلوم النظرية .

٤ ـ يستعمل أرسطو ، في المقالة السادسة من الاخلاق النيقوماخية ، كلمة عقل ليدل بها على هذا الجزء من النفس الذي يتشكل نتيجة تمرّسه بشيء ما وممارسته له ممارسة مستمرة ، أو بتعبير أفضل ليدل بها على القوة التي تدرك

جيدا ما يجب فعله في مجال أو في آخر • ويطلق أرسطو على هـذه القوة اسم **الفطنة أو التعقل** (prudence) • وتنمو هـذه القوة عنـد الانسان بتقدمه في السن ، لأنها تتطلب خبرة طويلة لا يمكن اكتسابها الا خلال فترة زمنية طويلة •

وهذه المفاهيم الاربعة لا تختلط مع بعضها البعض • وذلك لأن المفهوم الأول يقـوم بشكل جوهري علـى ما يسمى « **حكمة الشعوب** » ، أو **الحس المشترك** ، بعكس المفهوم الرابع الذي يقوم على **الخبرة الشخصية** للانسان المكتسبة خلال فترة زمنية طويلة من حياتـه • **فالفطنة ، إذن ، ادق من حكمة الحس المشترك**• وكذلك فان المعنى الثاني للعقل مختلف كليا عن المعنى الثالث ، لأن العقل بمعناه الثاني مقابل للوحي ، من ناحية ، وللحدس الصوفي ، من ناحية ثانية ، على اعتبار أن الفارابي يقصد بالديالكتيكيين علماء الكلام •

ويعتقد جلسون أن هذه المعاني الاربعة مختلطة مع بعضها البعض • فالمعنى الأول مختلط مع المعنى الرابع ، لأن العقل بمعناه الأول لا يستحق اسمه الا اذا كان مرفقاً بالفطنة الأخلاقية • ولكن هذا الرأي ، باعتقادنا ، ليس على غايـة من الدقة ، إذ أننا غالبا ما نطلق العقل بمعناه الاول على انسان رغم أنه شاب ودون خبرة كبيرة ، أي دون أن يكون لديه هذه الفطنة المطلوبة • ويضيف جلسون أن المعنى الثاني لا يتميز بوضوح عن المعنى الثالث ، وذلك لأن تعقل الحقائق المتعلقة بموافقة كلية غير متميز عن تعقل المبادىء الاولى • ولكن هذا الرأي كذلك غير دقيق ، لأن تعقل الحقائق المتعلقة بموافقة كلية يستند الى حقائق خاصة ، أما تعقل المبادىء الأولى فانه يستند الى مبادىء أولى وعامة • وأخيرا يقول جلسون إن المفهومين الثاني والثالث مختلطان مـع المفهوم الخامس للعقل الذي سنبحثه على الفـور •

٥ ـ والمعنى الخامس لكلمة عقل أهم هذه المعاني فلسفيا ، وقد جعله الفارابي ، كما ذكرنا سابقا ، على أربـع درجات :

آ ـ **العقل بالقـوة** : ويسميه أيضاً **العقل الهيولاني** ، ويحدده بقوله « هو نفس ما ، أو جزء من نفس ، أو قوة من نفس ، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة

لأن تنتزع ماهيات الاشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صـــورة لها[٥١] » .

وهذا العقل هو الذي يقبل الصور المجردة من موادها ، ويكون منها صورته الخاصة . ويشبهه الفارابي بقطعة من الشمع عند استقبالها لنقش من النقوش ، الا أن الشمع يقبل النقوش في سطوحه دون أعماقه ، بعكس العقل الذي يقبل الصور في سطحه وفي أعماقه .

وهذا العقـــل إنما هـــو **مجرد امكانية لقبول الصور المجردة مـــن موادهـــا** ، أي أنه عقل بالقوة بالنسبة للمعقولات التي لم يحصّلها بعد ، ويصبح عقـــلا بالفعل أثناء تحصيله لهـــذه المعقولات . فنرى أن العقل بالقـــوة هو شبه المادة للعقل بالفعل .

ب ـ العقل بالفعل : « وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل اذا حصلت معقولة للعقل بالفعل . وهي تحتاج الى شيء آخر ينقلها من القوة الى أن يصيرها بالفعل . والفاعل الذي ينقلها من القوة الى الفعـــل ، هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق للمادة . فان ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني ، الذي هو بالقوة عقل ، شيئا بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس للبصر ،لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر ... فلذلك سمي العقل الفعال ... ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل . واذا حصل ، في القوة الناطقة ، عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ ، التي هي محفوظة في القوة المتخيلة ، معقولات في القوة الناطقـــة ، وتلك هي المعقولات الاولى التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية[٥٢] » .

يتبين لنا من هذا النص أن العقل بالفعل والعقل المستفاد غير مذكورين وليس لهما أي وجود ، بحيث ان العلاقة تقوم مباشرة بين العقل بالقوة والعقل الفعّال ، أي أن العقل الفعال يؤثر مباشرة في العقل الهيولاني ويحوله من القوة الى الفعل . وهكذا فان الفارابي أرسطي في هذا النص ، اذ لا يذكر سوى التقسيم الثنائي

للعقل الذي تركه لنا أرسطو في كتاب النفس ، ولكن هل هذا يعني أن الفارابي قد أنكر وجود العقلين الآخرين : العقل بالقوة والعقل المستفاد ؟ لقد أتى بوضوح على ذكر المعاني الاربعة في رسالته « رسالة في معاني العقل » . وفي الحقيقة ، فان التمييز بين هذه المعاني ، خاصة المعاني الثلاثة الأولى للعقل ، ليس في غاية الدقة ، هذا مع أن معالمه موجودة بحيث ان هذه المفاهيم الأربعة جديرة بالاهتمام والدراسة .

ويعتقد الفارابي ، في رسالته « في معاني العقل » ، أن العقل بالقوة يصير عقلا بالفعل فور قبوله لصور الموجودات . وبالاضافة الى ذلك فعندما تصل المعقولات المجردة عن المادة الى العقل تصبح معقولات بالفعل بعد أن كانت معقولات بالقوة ، أي أن هذه المعقولات تصبح بالفعل بصيرورتها صورة للعقل بالقوة . اذن فبنية العقل بالفعل وبنية المعقول بالفعل تفعان في زمن واحد . فقولنا عن عقل إنه يفكر لا يعني أي شيء آخر سوى أن المعقول قد أصبح صورة لهذا العقل .

إن المعقول بالفعل مغاير للصورة التي لا تزال مختلطة بالمادة ، لأن وجود هذه الصورة لا يزال عالقا ببعض المواقف المادية المتمثلة بالمعقولات ، كالمكان ، والزمان ، وغيرها ، أمّا وجود المعقول بالفعل ، فانه مجرد عن كل لواحق المقولات المادية وتحديداتها ، منذ أن أدركه العقل . ولهذا فان الفارابي لا يقصد هنا بالمعقولات الصور التي لا تزال مختلطة بالمادة ، وانما المعقولات المحضة فقط .

وهكذا فان **العقل بالقوة يصبح عقلا بالفعل بالنسبة للموجودات التي ادرك العقل صورها فقط ، ولكنه يبقى بالقوة بالنسبة الى كل الموجودات التي لم يدرك بعد صورها(٥٦)** .

جـ ـ العقل المستفاد : فاذا عقل العقل المعقولات التي حصلت له والمجردة عن كل لواحقها المادية ، لم يقبل شيئا خارجا عن ذاته ، وانما ينتقل بها من مرتبة العقل بالفعل الى مرتبة العقل المستفاد . **فالعقل المستفاد هو قدرة العقل ،**

الذي بالفعل ، على ادراك ان ذاته بالفعل . فهو شبه الصورة للعقل الذي بالفعل ، والعقل الذي بالفعل شبه الموضوع والمادة للعقل المستفاد . أي أن علاقة العقل المستفاد بالعقل الموجود بالفعل شبيهة الى حد ما بعلاقة الصورة بالمادة .

وبعبارة أخرى فالعقل المستفاد هو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة ، وصار قادرا على ادراك الصور المفارقة . ان المعقولات المجردة كانت مخالطة للمادة ، فانتزعت منها المادة ، أما الصور المفارقة فهي دائما مفارقة ، « وليست في مواد ولم تكن فيها أصلا » ، كالعقول السماوية مثلا . وبوصول العقل بالفعل الى درجة العقل المستفاد ينتهي الى الحد الذي اليه تنتهي كل الاشياء المنتسبة الى المادة . ولكن لا يبلغ العقل بالفعل درجة العقل المستفاد الا « بعد أن تحصل له المعقولات كلها معقولة بالفعل أو جلها[٥٤] » . وأول رتبة يصل اليها العقل في محاولته للارتقاء الى رتبة الموجودات المفارقة هي رتبة العقل الفعال . وفي هذه الرتبة « لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر [٥٥] » .

وهكذا فان العقل المستفاد هو شبه المادة والموضوع للعقل الفعال وشبه الصورة للعقل بالفعل .

ان العقل المادي والعقل بالفعل لا يدركان المعقولات مجردة عن موادها ، بل يظلان بحاجة الى مادة . وهذان العقلان يفنيان بفناء الانسان . أما العقل المستفاد، عند الفارابي ، فانه مغاير كليا للعقل « nous epiktetos » الذي قال به الاسكندر الافروديسي والذي قصد به حالة واقعة بين العقل بالفعل والعقل بالقوة . وذلك لأن العقل المستفاد ، عند الفارابي ، انما هو تلك الرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها ، على طريق الحدس والاشراق ، ما يهبه له العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة عن المادة دون اللجوء الى وساطة الحس . وهكذا فان العقل المستفاد يغنى عن المادة ، فلا يفنى بفنائها ولا بفناء الانسان . والنفس ليست خالدة الا اذا أصبحت يغنى عن المادة وعلى اتصال مباشر بالعقل الفعال ، أي لا بد لها من أن تصل الى مرتبة العقل المستفاد ، لكي تكون خالدة إلهية بعد أن كانت مادية[٥٦] .

د ـ العقل الفعال : وهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا .

وهو الى حد ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد . وهو الذي يحول العقل من القوة الى الفعل ويجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ، لأن ما هو بالقوة لا يستطيع الانتقال الى الفعل من تلقاء ذاته ، بل تحت تأثير كائن آخر هو دائما بالفعل . ونسبة العقل الفعال « الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في ظلمة ... فاذا حصل الضوء في البصر ... صار بصرا بالفعل وصارت الالوان مرئية بالفعل ... كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل ... وبذلك بعينه صارت المعقولات بالفعل[٥٧] » .

ويتردد الفارابي في تحديده للعلاقة بين العقل المستفاد والعقل الفعال . فتارة يعتبر العقل بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد ، والعقل بالفعل شبه صورة للعقل الهيولاني ؛ وطورا يقول ان العقل الفعّال هو نوع من العقل المستفاد . فصور الموجودات متحققة في العقل الفعال دوما ، الا أن وجودها فيه يكون وفق نظام مختلف عن النظام الذي بموجبه تتحقق في العقل الموجود بالفعل ، ذلك لأن الموجودات الدنيا تسبق الموجودات العليا بالنسبة الى العقل بالفعل ، أي اننا ننتقل في معرفة الموجودات من الدنيا نحو العليا أو بالأحرى من المعلوم نحو المجهول ، كما ذكر أرسطو في كتابه « التحليلات الثانية » . أما بالنسبة الى العقل الفعال فالتسلسل عكس ذلك ، أي أنه يتدرج من الموجودات العليا نحو الدنيا[٥٨] .

والعقل الفعال عند الفارابي لا يتجزأ ولا ينقسم ، أو بالاحرى وجوده مرتكز على أشياء غير منقسمة . وهو الذي يهب المادة مسّا في جوهره من الصور ، ولكن المادة لا تستطيع قبولها الا من حيث انها متجزئة ومنقسمة . وبتعبير آخر **فالعقل الفعال هو فعال وموجود بالفعل دائما** ، ولكنه لا يجد دوما تحت تصرفه مواد صالحة لأن تتأثر به ، وذلك إمّا لأن المادة نفسها ترفض ذلك ، وإمّا لأن هناك تأثيرا معاكسا لتأثيره .

ويصف الفارابي في كتابه « السياسات المدنية » دور العقل الفعال ، ويعطيه

دور الاهتمام بالانسان ليصل به الى أعلى درجات الكمال والسعادة القصوى • ولكن الانسان لا يستطيع الوصول الى هذه الدرجة الا بوصوله الى مرتبة العقل الفعال • وهذه المرتبة لا تتحقق الا بعد انفصال النفس عن الجسد ، ويسمي الفارابي هذا العقل الفعال بالروح الأمين ، وروح القدس ، وله مرتبة الملكوت • وبهذا فقد شدد الفارابي على الناحية الالهية في العقل الفعال ، وهيأ الطريق أمام النظرية القائلة باتحاد النفس البشرية بالعقل الفعال • وقد كونت هذه النظرية فيما بعد قاعدة أساسية في فلسفة ابن باجة •

٨ ـ الاخـلاق والسياسـة

أ ـ العلم المدني (السياسي) :

لو تصفحنا ما بقي بين أيدينا من كتب الفارابي الاخلاقية والسياسية ، لتبين لنا أنه لم يميز بشكل واضح بين الاخلاق والسياسة ، وذلك لأنـه لم يعتبر أخلاق الانسان إلا من حيث إنه يعيش في مدينة . وان دل هذا على شيء فانـه يدل على أن النزعة السياسية هي التي تسيطر على أفكار الفارابي الفلسفية . ولهذا نجد مؤلفات الفارابي الرئيسية ، التي عرض من خلالها أفكاره الفلسفية ، هي مؤلفات سياسية ، مثل كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، و « كتاب السياسة » ، وكتاب « السياسات المدنية » ، و « تحصيل السعادة » ، و « رسالة في التنبيه على سبيل السعادة » .

والفارابي يوكل الى العلم المدني مهمة البحث عن كل الافعال الحميدة ، كالخير والفضائل ، التي يستطيع الانسان على طريقها الوصول الى الكمال . كما أنه يميز هذه الافعال عن غيرها من الافعال القبيحة ، التي تعيق الانسان من الوصول الى الكمال . وهكـذا فان **العلم السياسي هو علم الاشياء التي بوساطتها يتوصل سكان المـدن الى السعادة بفضل المجتمـع المدني** . فسـعادة الانسان ، اذن ، مرتبطة بدقة بالحياة الجماعية لأبناء المدينة ، أي أن الانسان لا يتوصل مطلقا الى السعادة اذا كان منعزلا . وهنا يبدو **التناقض** واضحاً بين هذه الفكرة وأفكار الفارابي الدينية الصوفية ، حيث يعتقد أن كمال الانسان يقوم على اتحاد نفسه ، بعـد انفصالها عن الجسد ، بالعقل . فمن ناحيـة ، **يحمل الفرد علـى المجتمع ويعتبر سعادة الفـرد قائمـة في الحيـاة الجماعية** ، ومن ناحيـة أخرى ، **يحمل الكمال على ظاهرة فردية متمثلة باتحاد النفس بالعقل الفعـال(٥٩)** .

وتدرس الفلسفة المدنية ، أو العلم المدني ، أصناف الافعال والشرائع الارادية ؛ والملكات والاخلاق والسجايا والشيم التي عنها انما تكون تلك الافعال ؛ وكذلك الغايات التي لأجلها انما تفعل الافعال ؛ كما أنها تميز بين الغايات التي لأجلها انما تفعل الافعال وتستعمل السنن .

ويتشعب هذا العلم الى قسمين :

ـ قسم يشتمل على تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقي منها والمظنون به ؛ وعلى احصاء الافعال والشيم الارادية المنتشرة في المدن والأمم .

ـ وقسم يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير والافعال في المدن والامم ؛ وعلى تحديد الافعال الحميدة ؛ وكذلك على احصاء الوظائف والانظمة الجيدة والسيئة في ادارة المدينة والأمة . وقد كتب عن هذه الانظمة أرسطو في كتاب السياسة ، وأفلاطون في كتا ب الجمهورية وفي كتب أخرى . فالحكومات والأنظمة السيئة كالامراض التي تصيب المدن الفاضلة .

بيّن الفيلسوفان اليونانيان في كتبهما كيف أن الحكومات والانظمة الجيدة تفسد وتصبح سيئة ؛ كما بيّنا الاسباب التي تؤدي الى هذا التحول ؛ وقاما كذلك باحصاء الافعال المختلفة التي يمكن بوساطتها ادارة المدن بفعالية لمنعها من أن تتحول الى مدن سيئة . واذا أصبحت هذه المدن سيئة وانزلقت في أحضان الفساد ، فلا بد من اعادتها الى حظيرة المدن الفاضلة ، باستعمال بعض الطرق التي ذكرها الفيلسوفان اليونانيان . بالاضافة الى أنهما قد بينا في هذه الكتب أن المدينة الفاضلة لا تبقى فاضلة الا اذا تعاقب ملوكها على حكمها زمنياً وفق قواعد محددة ، بحيث أن الخلف يعقب السلف وفق نفس القواعد والانظمة التي حملت بالسلف الى العرش . وهكذا فان تعاقب الملوك يجب أن يستمر دون انقطاع . ولكن لا بد من توفر شروط طبيعية بأولاد الملوك لكي يخلفوا آباءهم بادارة العرش ، ولا بد كذلك من تثقيفهم ثقافة خاصة ليقوموا بوظائفهم كملوك على أتم وجه ، وليصبحوا ملوكا كاملين[٦٠] .

ب ـ المدينة :

ومن الامور الجديرة بالملاحظة أن الفارابي **يقرن المدن بالامم ويربط بينها** . وهذا ما يميزه بوضوح عن أفلاطون وأرسطو اللذين اعتبرا أن المدينة هي الدولة دون أن يتكلما على الأمة ككيان سياسي . وهذا ما يعود الى عدة أسباب منها :

١ ـ لم يكن للمدينة ، بمعناها اليوناني ، وجود في الاسلام ، ولهذا لم يستطع الفارابي التكلم على هذا الشكل من الدولة الذي ليس له مقابل في البلدان الاسلامية . فلم يجد حوله سوى شكلين : الامبراطورية الاسلامية التي يحكمها الخليفة ، والدويلات الاخرى الصغيرة المتمتعة بنوع من الاستقلال الذاتي عن مركز الخلافة .

٢ ـ ان المجتمع الاسلامي ، أيام الفارابي ، كان مقسماً الى دار الاسلام ودار الحرب . وهذا ما هو مغاير تماماً للوضع الاجتماعي اليوناني السائد في زمن أفلاطون وأرسطو . ولهذا فقد **قرن الفارابي المدينة بالأمة في منظورته السياسية ، وغاير بذلك مفاهيم افلاطون وارسطو السياسية حول هذا الموضوع .**

ان كلمة « مدينة » ، التي استعملها الفارابي ، ليس لها نفس مضمون كلمة (مدينة Polis) اليونانية التي استعملها أفلاطون وأرسطو . والحقيقة أن الفارابي احتفظ بتعبير معلميه بعد أن أفرغه من مضمونه اليوناني ، وأعطاه معنى آخر يربط بين العناصر الاساسية المكونة للدولة . ولهذا فانه من الافضل استعمال كلمة مدينة بمعنى النظام ، الدولة ، الحكومة .

وقد قسم الفارابي الجماعات البشرية بحسب روابطها الى أنواع ، فمنها **الكاملة** ، ومنها **غير الكاملة** . **والكاملة** تقال على ثلاثة **انواع : العظمى** وهي أكمل الجماعات ، لأنها تعبر عن اجتماع الجماعة كلها في المعمورة ، **والوسطى** ، وهي اجتماع أمة في جزء من المعمورة ؛ والصغرى ، وهي اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

أما الاجتماعات غير الكاملة ، فهي اجتماع أهل القرية ، واجتماعات أهل

المحلة ، ثم الاجتماع في **سكة او في منزل** . « وهذه منها ما هو أنقص جدا ، وهو الاجتماع المنزلي ، وهو جزء للاجتماع في السكة ، والاجتماع في السكة ، هو جزء للاجتماع في المحلة ، وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدني . والاجتماعات في المحال والاجتماعات في القرى كلتاهما لأجل المدينة . غير أن الفرق بينهما أن المحال أجزاء للمدينة ، والقرى خادمة للمدينة . والجماعة المدنية هي جزء من الأمة ، والأمة تنقسم مدناً . والجماعة الانسانية الكاملة على الاطلاق تنقسم أمماً[٦١] » .

وتتميز أمة عن أمة أخرى « بشيئين طبيعيين : **بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية** » ، وبشيء ثالث وضعي وهو **اللغة** التي بها تكون العبارة . ويعود هذا الاختلاف الى أسباب عديدة هي :

١ ـ اختلاف **امكنة هذه الأمم** بالنسبة للكرة الأولى ، والأفلاك الثابتة ، والمواقع المختلفة للاجسام السمائية .

٢ ـ الاختلاف الموجود بين أجزاء الارض التي هي **مساكن الأمم** .

٣ ـ الاختلاف في **الأبخرة** المتصاعدة من الارض ، لأن لكل أرض بخاراً خاصاً بها ، وكل بخار حادث من أرض فانه يكون مشاكلا لتلك الارض .

٤ ـ وينجم عن الاختلاف في الابخرة اختلاف في **الهواء والمياه** .

٥ ـ الاختلاف في **اغذية الأمم** ، ، الذي ينجم عن الاختلاف في النباتات والحيوانات غير الناطقة . وهذا الاختلاف في النباتات والحيوانات ينجم بدوره عن الاختلاف في الهواء والمياه ، الآنف الذكر .

٦ ـ « ويتبع اختلاف أغذيتها اختلاف **المواد والزرع** التي منها يتكون الناس الذين يخلفون الماضين ، ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية أيضاً ... ثم تحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف فيها خلق الأمم وشيمهم »[٦٢] .

وبوساطة تعاون أفراد المجتمع تنال المدينة والأمة والمعمورة السعادة ، لأن كل

فرد من الافراد محتاج الى أشياء كثيرة ، لا يمكنه القيام بها كليا أو جزئيا ، فيحتاج في ذلك الى غيره من بني جنسه ،ليقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . ولهذا كثرت أشخاص الانسان ، وعمروا الارض ، وحصل من عمرانهم لها اجتماعات انسانية كثيرة(٦٣) .

جـ ـ المدينة الفاضلة :

لقد عرّف الفارابي المدينة الفاضلة على هذا النحو : « ان المدينة الفاضلة ؛ هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها **التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية** » . أي بما أن الغاية القصوى هي التعاون على نيل السعادة ، فخير المدن هي المدينة التي يتعاون أهلها على بلوغ السعادة بالفكرة والعمل . وينجم عن ذلك أن الأمة التي تتعاون مدنها كلها على نيل السعادة هي الأمة الفاضلة ، والمعمورة التي تتعاون فيها الأمم جميعاً على بلوغ السعادة هي المعمورة الفاضلة(٦٤) . وهكذا فان أكمل اجتماع انساني ، عند الفارابي ، هو الاجتماع الذي يضم جميع أمم الارض . وهنا تجاوز الفارابي أفلاطون وأرسطو ، إذ لم يقتصر مثلهما على تنظيم مدينة ضيقة كأثينة مثلا ، بل شمل فكره الأمم كلها واجتماعها حول شخص واحد .

وقد أخذ الفارابي عن أفلاطون فكرة تشبيه المدينة **بالبدن التام الصحيح** . وكما أن في البدن الصحيح أعضاء يخدم بعضها بعضاً وعضواً واحداً رئيسياً هو القلب ، كذلك في المدينة الفاضلة أشخاص يخدم بعضهم بعضاً وفيها انسان هو الرئيس . وكما أن للبدن وحدة متكاملة فكذلك تكون المدينة الفاضلة « مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ، مؤتلفة بعضها ببعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض » . والفرق بين أعضاء البدن وأعضاء المدينة هو أن تعاون الاعضاء في البدن طبيعي وتعاون أعضاء المدينة إرادي . وهكذا فان القوى التي هي أعضاء البدن انما موجودة فيه بالطبع ، أما نظائرها في أجزاء المدينة فما هي سوى ملكات وهيئات ارادية اتفاقية(٦٥) .

لقد أدرك الفارابي بوضوح الفرق بين وظائف الحياة ووظائف الاجتماع من

حيث تعاونها واختلافها . إذ أن أعضاء المدينة عبارة عن أفراد يشعرون ويفكرون ويفعلون ، أما خلايا الجسد وأعضاؤه ، فهي لا تفكر ولا تريد ، بل تفعل بقوة طبيعية .

وقد شبه الفارابي الوحدة والترتيب الموجودتين في المدينة الفاضلة بنظائرها في النفس والبدن ، فكما أن للنفس وحدة تترتب فيها قواها من الاعلى (القوة الناطقة) الى الادنى (القوة الغاذية) ، فكذلك تترتب أعضاء البدن : فهناك القلب الذي يرأس ولا يخدم ، وهناك أعضاء أخرى أقل منه فأقل ، ثم هكذا الى أن تنتهي الى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا . وهذه حالة المدينة الفاضلة ، لها رئيسها ، ويكون تحته أناس آخرون أقل منه ، بحيث أن لكل واحد منهم هيئة وملكة ينفذ بها ما يقصده ذلك الرئيس وما يريده ، ويتدرج هذا التسلسل تنازليا حتى تنتهي أجزاء المدينة الى آخرين يخدمون ولا يخدمون ، فيكونون في أدنى المراتب[٦٦] .

وكذلك فمراتب المدينة الفاضلة شبيهة بالموجودات الطبيعية من حيث الائتلاف والارتباط والتدرج والترتيب . فعلاقة الموجود الاول بسائر الموجودات الاخرى كعلاقة ملك المدينة الفاضلة بسائر أجزائها . وهكذا فان الموجودات « البريئة من المادة تقرب من الاول ودونها الاجسام السماوية . ودون السماوية الاجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذي حذو السبب الاول وتؤمه وتقتفيه ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته[٦٧] » .

وهكذا فان أفضل مدينة وأكملها هي مدينة الله ، أما المدينة الفاضلة ، فهي المدينة التي تترتب أعضاؤها على صورة شبيهة بترتيب الموجودات واتصالها بعضها ببعض . وبالاختصار فان علاقة الموجود الاول بسائر الموجودات ، كعلاقة ملك المدينة الفاضلة بسائر أجزائها ، والقلب بسائر أعضاء البدن ، والقوة الناطقة بقوى النفس الباقية . **فالسياسة** اذن ، عند الفارابي ، **أصبحت قسما من الفلسفة الاولى** .

رئيس المدينة الفاضلة :

نظرا للدور الكبير السياسي والتربوي والفلسفي والديني الذي يقوم بـه

رئيس المدينة الفاضلة ، فلا يمكن أن يكون أي انسان اتفق ، بل لا بد من توفر شيئين أساسيين فيه : أحدهما أن يكون **بالفطرة والطبع** معدا للرئاسة ، والثاني أن يكون **بالملكة والهيئة الارادية** معدا لها .

وقد تأثر الفارابي بأفلاطون في وصف رئيس المدينة الفاضلة ، فقال . « ان الرئيس الحقيقي هو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة كلها . ولا يجوز أن يكون فوقه رئيس أصلا ، بل هو فوق الجميع ، وليس في وسع كل انسان أن يكون رئيساً ، لأن للرئاسة صفات لا وجود لها في كل شخص ، وانما يكون الرئيس انسانا قد استكمل جميع الصفات الحسنة ، فصار عقلا ومعقولا بالفعل . وتكون القوة المتخيلة قد استكملت عنده بالطبع ، حتى صارت قادرة في اليقظة ، أو في وقت النوم ، أن تقبل الجزئيات عن العقل الفعال . فالانسان الذي حل فيه العقل الفعال ، هو الذي يصلح للرئاسة ، فيفيض عليه ما يفيض من الله على العقل الفعال ، ويكون حكيماً وفيلسوفاً ، نبياً منذرا بما سيكون ، ومخبرا بما هو الآن ويكون في أكمل مراتب الانسانية ، وفي أعلى درجات السعادة ، ثم يجب أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة القول والتخيل وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة الأعمال »[٦٨] .

فأول شرائط رئيس المدينة الفاضلة ، هو أن يكون انساناً **في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة** ، وأن تكون نفسه **كاملة متحدة بالعقل الفعال** . أي أنه بعد استكمال عقله المنفعل بالمعقولات كلها ووصوله الى درجة العقل المستفاد ، أصبح على اتصال مباشر بالعقل الفعال ، فيقبل مثله ما يفيض عليه من الله . وهكذا فان رئيس المدينة الفاضلة هو **فيلسوف وحكيم ونبي منذر** .

هذا هو الرئيس ، ولكنه ينبغي أن يكون فضلا عما تقدم متصفاً بالطبع باثنتي عشر خصلة قد فطر عليها ، وهي :

١ ــ أن يكون **تام الاعضاء** .

٢ ــ أن يكون **بالطبع جيد الفهم والتصور** لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه .

٣ ــ أن يكــون **جيد الحفظ** لما يراه ، ولما يسمعه ولما يدركه .

٤ ــ أن يكــون **جيد الفطنة ، ذكيــا** ، اذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل .

٥ ــ أن يكــون **حسن العبــارة** يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره ، إبانة تامــة .

٦ ــ أن يكــون **محبــا للتعليــم** والاستفادة ، منقادا لهــا ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه .

٧ ــ أن يكــون غير شــره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع اللعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه .

٨ ــ أن يكــون **محبا للصدق وأهله** ، مبغضاً للكذب وأهله .

٩ ــ أن يكــون **كبير النفس محبا للكرامة** ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الامور .

١٠ــ أن يحتقر الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيــا .

١١ــ أن يكــون **بالطبع محبا العدل وأهله** ، مبغضاً للجور والظلم وأهلهما ، عدلا غير صعب القياد ، ولا جموحاً ولا لجوجاً اذا دعي الى العدل .

١٢ــ أن يكــون **قوي العزيمة جسورا** غير خائف ولا ضعيف النفس[٦٩] .

ويعترف الفارابي على الفور أن اجتماع هذه الصفات كلها في انسان واحد أمر عسر أو نادر ، « فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والاقل من الناس » . فان وجد من اجتمعت فيه هذه الخصال كان من الضروري أن تتوفر لديه خصائل أخرى هي ست شرائط خلاصتها :

١ ــ أن يكــون **حكيمــا** .

٢ ــ أن يكون **عــالما** حافظا للشــرائع والسنن والسير التي دبرهــا الأولون للمدينة محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها .

٣ ــ أن يكون له **جودة استنباط** فيما لم يؤثر عن السلف فيه تشريع ، فيستنبط ما يستنبط محتذياً حذو الأئمة الأولين .

٤ ــ أن يكون لــه **جودة روية وقوة استنباط** لما سبيله أن يعرف من الأمــور والحوادث الطارئة ، ويكون متحرياً فيما يستنبطه من ذلك صــلاح حال المدينــة .

٥ ــ أن يكــون له **جودة ارشاد** بالقول الى شرائع الأولين والى ما استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

٦ ــ أن يكــون له **جودة ثبــات** بدنه في مباشرة أعمال الحرب[٧٠] .

هذا هو الرئيس الثاني الذي يرأسه انسان ويرأس هو انساناً آخر ، بعكس الرئيس الاول الذي لا يحتاج أن يرأسه انسان .

واذا لم يوجد انسان واحد حائز على هذه الخصال ، ولكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا ، هما ، رئيسين في هــذه المدينة . واذا تفرقت هذه الخصال في جماعة من ستة أشخاص ، كــل خصلة في واحد منهم كانوا ، هم ، الرؤساء ، على شرط أن توجد الحكمة في أحدهم . أما ان تعذر وجود من يتحلى بالحكمة ، « بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة تعرض للهــلاك . فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة اليــه لم تلبث المدينة بعــد مــدة أن تهلك »[٧١] .

ولكي يستطيع الملك من القيام بواجباته الوظيفية تجاه أمته وتجاه مدينته ، لا بــد من أن يتحلى بالفضيلة الفكريــة ، إذ على طريقها يتوصل الى إدراك أفضل الطرق وأكثرها فعالية لتحقيق الغايات والمصالح المشتركة لأمته[٧٢] .

كما ويتوجب على الملوك والأئمة دراسة العلوم النظرية مبتدئين أولا بالمقدمات الاولى لكل علم وطريقة تصنيفها ، ومن ثم مستخدمين الطرق المنطقية في هــذه

العلوم . ويجب أن تتم هذه الدراسة وفق النظام الذي نادى بـه أفلاطون . أما بالنسبة لبقية الناس من العامة ، فيجب تثقيفهم بهذه العلوم بطرق اقناعية وبوساطة المخيلة . ويميز الفارابي ، في تحصيل العلوم ، بين الامم والمدن المختلفة . أما فيما يتعلق بالفضائل والفنون العملية ، فعلى العامة تعلمها على طريق ممارسة الخطابات الاقناعية وممارسة الخطابات الانفعالية .

وكما أن رب البيت هو سيد بيته ومربي عائلته ، فكذلك الملك هو سيد أمته ومسؤول عن تهذيبها وتثقيفها ، إما عنوة وإما عن طريق الاقناع ، وذلك بحسب مقتضيات الامور[٧٣] . ويجدر بالملاحظة ، في هذه المناسبة ، أن الفارابي يميز بوضوح بين النخبة وعامة الناس في اكتساب العلم . فعلم النخبة مؤيد بإثباتات أكيدة ، أما العامة فانها تقتصر على الرأي المشترك[٧٤] .

ان رئيس المدينة هو نخبة النخبة ، ليس فقط لأنه لا يلجأ أبدا الى ما يعلمه الرأي المشترك ، ولكن أيضاً لأن علمه مبني على اثباتات أكيدة يتعذر ردهـا أو الاعتراض عليها . ولهذا فهو الفيلسوف المحب للحكمة في أسمى معانيها . فكلمة فيلسوف تطلق على الملك وعلى المشرع وعلى الامام ، لأن هذه التعابير ليست سوى واحدة ذات مضمون واحد[٧٥] . وقد اقتبس الفارابي هذه الافكار المتعلقة بالفيلسوف الملك من كتاب الجمهورية لأفلاطون دون أن يضيف إليها أي شيء آخر باستثناء كلمة إمام وفكرة تطابقها مع تعبير ملك[٧٦] .

د ـ المدن الشريرة أو مضادات المدينة الفاضلة :

وتضاد المدينة الفاضلة مدن غير فاضلة وهي : **المدينة الجاهلة ، المدينة الفاسقة ، المدينة المبدلة ، والمدينة الضالة .**

١ ـ المدينة الجاهلة : وهي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية ، ولا خطرت ببالهم . إن أرشدوا اليها لم يقيموها ، وإن ذكرت لهم لم يعتقدوها . وقد اعتبروا أن غاية الحياة في سلامة البدن ، واليسار ، والتمتع باللذات ، والانقياد الى الشهوات ، ونيل المجد والعظمة . واذا أضاع أحد أفرادها شيئاً من ماله ، أو أصيب بآفة في بدنه أو لم يتمتع بلذاته حسب ذلك شقاء ، وعده فساداً .

وتتشعب هذه المدينة الى عدة اقسام منها :

أ ـ **المدينة الضرورية** : وهي المدينة التي يقتصر اهلها على الضروري من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون ، ولا يفكرون الا في التعاون على نيل ذلك .

ب ـ **ومدينة البدالة** (أو مدينة الندالة ، حسب موضع النقطة) : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة لا على أن ينتفعوا بذلك ، ولكن على أن يكون اليسار هو **الغاية في الحياة** .

جـ ـ **مدينة الكرامة** : وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يكونوا مكرمين ممدوحين ، مذكورين مشهورين بين الأمم ، مسجدين معظمين بالقول والفعل ، ذوي فخامة وبهاء .

د ـ **مدينة الخسة والشقوة** : وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المحسوس والتخيل وايثار الهزل واللعب .

هـ ـ **مدينة التغلب** : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم ، ويكون هدفهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط .

و ـ **المدينة الجماعية** : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يكونوا أحرارا يعمل كل منهم ما يشاء فيتبع هواه ، ولا يمنع نفسه من شيء أصلا ، وهي شبيهة بالفوضوية .

وملوك هذه المدن شبيهون بمدنهم ، فكل واحد منهم ، يريد مدينته التي يرأسها بقصد اشباع رغباته وميوله . أما مصير سكان هذه المدن ، فهو كما يأتي : اذا أدركت نفوس سكان هذه المدن الحقيقة ، أي علمت المبدأ الاول ، والفيض والعقول الثواني والعقل الفعال كانت من الأنفس الفاضلة التي تكتسب الخلود ، لكن اذا جهلت هذه الحقيقة فيكون مصيرها الزوال والعدم . فأنفس أهل المدينة الجاهلة صائرة الى الزوال .

٢ ـ **المدينة الفاسقة** : وهي المدينة التي يعلم أهلها ما يعلمه أهل المدينة

الفاضلة من أسباب السعادة ، ويعرفون الله والعقل الفعال ، ويعتقدون ذلك كله ، ولكن تكون أفعالهم أفعال المدن الجاهلة ، فهم يقولون بما يقوله أهل المدن الفاضلة ، ولكن من غير أن يعملوا به . وأنفس أهل هذا النوع من المدن تخلد في الشقاء .

٣ ـ **المدينة المبدلة** : وهي المدينة التي كانت آراء أهلها وأفعالهم ، في القديم ، آراء المدينة الفاضلة وأفعالها . غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة فاستحالت الى أفعال فاسدة ، ولذلك يهلكون مثل أهل المدينة الجاهلة . وأنفس أهل هذا النوع تزول أما الذي بدل عليهم الأمر وعدل بهم عن سبيل الحق ان كان من أهل المدن الفاسقة ، شقي هو وحده وبقي في العذاب الدائم والكرب العظيم .

٤ ـ **المدينة الضالة** : وهي المدينة التي كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا ، ولكنها كفرت بذلك ، واعتقدت في الله والثواني وفي العقل الفعال آراء فاسدة . ويكون رئيسها الاول ضالا ، يظن أنه يوحي اليه وهو بعيد عن الوحي ، بعد السماء عن الأرض ، ويستعمل في ذلك التمويه والخداع والغرور . وأهل هذه المدينة يهلكون وينحلون على مثال ما يصير اليه حال أهل المدينة الجاهلة . أما الشخص الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة فيبقى في الشقاء المقيم والعذاب الأليم(٧٧) .

والتمييز بين هذه الاشكال المختلفة للمدن الشريرة يقوم بشكل أساسي على **المعرفة الناقصة للسعادة الحقيقية** .

٩ ـ الخـاتمـة

يحاكي الفارابي في نظريته عن المدينة الفاضلة جمهورية أفلاطون إلى حد بعيد . واذا كان أرسطو قد أثر في فلاسفة العرب في ميادين عديدة ، كالمنطق ، وفلسفة الطبيعة ، وفلسفة ما بعدالطبيعة ، فان أفلاطون قد انفرد بين مفكري الاغريق بالتأثير في فلاسفة العرب في النواحي السياسية والاجتماعية . وسبب ذلك يعود الى أن كتاب السياسة لأرسطو لم يترجم الى اللغة العربية ، وهذا ما حدا بابن رشد على أن يحل محله كتاب الجمهورية لأفلاطون .

وفي الواقع ، فان **آراء الفارابي في السياسة انما هي تطبيق لنظرياته الفلسفية** في العقول المفارقة السماوية ، وصدور العالم عن الخالق ، وعلاقة الاكوان بعضها ببعض . فلو تصفحنا كتاب المدينة الفاضلة ، الذي ألفه الفارابي في شيخوخته ، لوجدناه عبارة عن موسوعة فلسفية مختصرة محتوية على موضوعات متعددة في الفيض ، والنفس ، والارادة ، والاختيار ، والسعادة ، والوحي ، والمنامات ، والقوة المخيلة . وان دلّ هذا على شيء فانـه يدل على أن فلسفته الاجتماعية السياسية إنما هي تطبيق لمذهبه الفلسفي .

وان كان الفارابي قد علّق على رئيس المدينة الفاضلة كل الاهمية كما علق أفلاطون أهمية كبيرة على رئيس الجمهورية ، واشترط فيه شروطاً مشابهة تماماً للشروط التي قال بها أفلاطون من قبل ، فاننا لا نزال ـ مع كل هذا ـ نلاحظ **بعض الفروق بينهما . فافلاطون** اشترط ، مثلا ، في رئيس الجمهورية أن يكون **فيلسوفا ، أما الفارابي** فانه اشـترط في رئيس مدينته الفاضلة أن يكـون **فيلسوفا ونبيا على اتصال بالعقل الفعال** . فمن المهم أن نلاحظ هنا أن خيال الفارابي أخصب من خيال الفيلسوف اليوناني . وعلى النقيض من **أفلاطـون** الذي يريد أن يرغم الفيلسوف على أن **يهبط من تاملاته للمعقولات المجردة الى عالم الشؤون**

السياسية ، فان الفارابي يطلب من رئيس مدينته أن **يصعد نحو العالم الروحي** ، ويندمج به ، ليقود أهل مدينته نحو السعادة المطلقة التي لا تستمر الا باستمرار الاتصال بالعقل الفعال .

هذا وان كان الاتصال بالعقل الفعال نادراً وخاصا بعظماء الرجال فانه يمكن **بطريقين : طريق العقل ، وطريق المخيلة ، أو طريق التأمل وطريق الالهام** . فبالنظر والتأمل يستطيع العقل البشري الوصول الى مراتب العقول المفارقة ، وبالدراسة والبحث ترقى النفس البشرية الى مرتبة العقل المستفاد حيث تتقبل الانوار الالهية . وان النفوس القادرة على هذا الاتصال هي فقط تلك التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور[٧٨] . وتبدو هنا واضحة **نزعة الفارابي الصوفية** . ويمكن أيضاً للعقل البشري الاتصال بالعقل الفعال على طريق المخيلة ، وهذه هي **حالة الانبياء** . وهكذا فقد **جمع الفارابي بين النبوة والفلسفة** في شخص **رئيس مدينته بقصد الوفاق بين النبوة والفلسفة** ، وبالتالي بين **الحكمة والشريعة** .

ومن أوجه الخلاف بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة أن **افلاطون ينادي بشيوعية النساء والاولاد والثروة** ، فيقول « ان طبقة الحكام لا تملك عقارا خاصاً ولا يكون لأحدهم مال أو مخزون ، ولا يكون للحكام نساء ، لأنهم يجب أن يتحرروا من الانانية ويجب أن تكون النساء بلا استثناء أزواجاً مشاعاً ، فلا يعرف والد ولده » . وعلى العكس فالاولاد هم أبناء الجميع . أما **الفارابي فيتجاهل هذه الآراء لتناقضها مع تعاليم الاسلام** .

والفرق بين دولة الفارابي ودولة أفلاطون ، أن **افلاطون** قد اشترط أن تكون **السياسة خاضعة للفلسفة** وأن يكون الحاكم شخصاً واحدا من الفلاسفة ، وأما **الفارابي** ، فيقول **بمجلس رئاسة** عند تعذر وجود شخص واحد حائز على جميع الشروط المطلوبة من حكمة وغيرها .

وأخيرا فان الفرق بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي هو أن الاولى هي **جمهورية محلية** مقتصرة على اليونان ، ولا يدخل فيها غير المواطنين اليونانيين ،

أما الثانيـــة فهي **مدينة تتسع لتشمل كل الامم وكل الدول** ، بحيث تلتف المعمورة حول ملك واحد يقبل تعاليمه عن العقل الفعال .

ومهما يكن فان هذا النظام الفلسفي السياسي ليس كله من ابتكار الفارابي ، وانما كان نتيجة لتضافر عدة عناصر ، منها : **التاثير الافلاطوني** الذي وصل اليه على طريق السريان ، **وتاثير البيئة الشرقية** خاصة التاريخ السياسي للعراق القديم ، **وتاثير العقيـــدة الاسماعيلية** القائلة بامام معصوم .

ولئن كان الفارابي قد اقتبس الكثير من الاشياء عن فلاسفة اليونان وعن غيرهم ، فقد ظل محتفظاً بأصالته وطبع ما أخذه عن غيره بطابعه الخاص ، وترك نظاماً فلسفياً قائماً بذاته . سيبقى هذا النظام ، باستثناء بعض التعديلات الفرعية ، النظام الذي سيسير عليه فلاسفة العرب من بعده في الشرق وفي الغرب . أما النقاط الاساسية ، كاشراق العقل الفعال ، والتمييز بين الحكمة والشريعة ، والتأويـــل ، وقدم العالم في الزمان ، ستبقى كما كانت عليه عند الفارابي دون أي تغيير .

المراجع والحواشي الخاصة بالفارابي

١ ـ راجع عيون الانباء في طبقات الأطباء ، الجزء الثاني ، ص ١٤٣ .

٢ ـ قال ابن خلكان ، ص ١٠٠ : لما قدم الفارابي على سيف الدولة وجده في مجلس مع العلماء فزاحمه على مجلسه ، فهدده سيف الدولة ثم عفا عنه ، فأخذ الفارابي « يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو ، وكلامهم يسفل ، حتى صمت الكل ، وبقي يتكلم وحده ، ثم اخذوا يكتبون ما يقوله ، فصرفهم سيف الدولة وخلا به ، فقال له : هل لك ان تاكل ؟ فقال : لا ! فقال : فهل تشرب ؟ فقال : لا ! فقال : فهل تسمع ؟ فقال : نعم ! فامر سيف الدولة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاهي ، فلم يحرك احد منهم آلته الا وعابه أبو نصر وقال له : اخطات ! فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئا ؟ فقال : نعم ! ثم اخرج من وسطه خريطة ، ففتحها ، واخرج منها عيدانا ، وركبها ، ثم لعب بها ، فضحك منها كل من كان في المجلس ، ثم فكها وركبها تركيبا آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من كان في المجلس ، ثم فكها وغير تركيبها ، وضرب بها ضربا آخر ، فنام كل من في المجلس ، حتى البواب ، فتركهم نياما وخرج » . وفيات الاعيان .

٣ ـ راجع ، محمد عبد الرحمن مرحبا ، « من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية » ، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦ ، بيروت ١٩٧٠ .

٤ ـ Cf. Massignon, « Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam », p. 129.

٥ ـ راجع ، ابن ابي اصيبعة ، ص ١٣٥ .

٦ ـ راجع ، الفارابي ، « ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة » ، ص ٤٩ ـ ٥٥ .

٧ ـ Cf. Badawi, « Histoire de la philosophie en Islam », op. cit., p. 500 - 501.

٨ ـ Cf. Simplicus, « Commentaire sur les catégories », p. 3 - 4, éd. Kalbfleisch, col. Commentaria in Aristotelem graece, VIII, p. 911 - 912.

٩ ـ راجع ، القفطي ، اخبار العلماء باخبار الحكماء ، ص ٣٥ ـ ٣٦ .

١٠ ـ Cf. Simplicius, op. cit.

١١ ـ راجع ، الفارابي ، « كتاب الجمع بين رايي الحكيمين ... » ، ص ٧٩ .

١٢ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٠ .

١٣ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٨١ ـ ٨٢ .

١٤ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٣ .

١٥ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٤ .

١٦ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٥ .

١٧ ـ الفصل الخامس بحسب التراجمة العرب هو الفصل الرابع عشر عند ارسطو ، انظر كتاب العبارة ، ترجمة (Tricot) ، الفصل الرابع عشر ، تقابل القضايا .

١٨ ـ راجع ، الفارابي ، « كتاب الجمع بين رايي الحكيمين ... » ، ص ٩٥ .

١٩ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٩٥ ـ ٩٦ .

٢٠ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٩٦ .

٢١ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٩٧ .

٢٢ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٩٨ .

٢٣ ـ Cf. « Topiques », p. 104b9

٢٤ ـ راجع ، الفارابي « كتاب الجمع ... » ، ص ٩٨ .

٢٥ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٥ .

٢٦ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٥ .

٢٧ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٦ .

٢٨ ـ راجع ، المصدر السابق .

٢٩ ـ راجع ، المصدر السابق .

٣٠ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٧ .

٣١ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٨ .

٣٢ ـ راجع ، الفارابي ، « احصاء العلوم » ، منشورات عثمان أمين ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٩ . راجع كذلك « رسالة في الملة الفاضلة » لابي نصر المعلم الثاني ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، رسائل فلسفية ، دار الاندلس ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ ، ص ٣٣ ـ ٣٦ .

٣٣ ـ راجع ، الفارابي ، عيون المسائل ، ص ٥٧ .

٣٤ ــ راجع ، الفارابي ، الفصوص ، ص ٨٣ .

٣٥ ــ راجع ، الفارابي ، « شرح رسالة زينون الكبير » ، حيدر آباد ، دائرة المعارف العثمانية ١٣٤٩ هـ ، راجع كذلك الدعاوى القلبية .

٣٦ ــ راجع ، ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ٢٢٤ ــ ٢٢٧ ، القاهرة ١٩٣٨ .

٣٧ ــ راجع ، الفارابي ، « شرح رسالة زينون ... » ، ص ٥ ــ ٦ .

٣٨ ــ راجع ، الفارابي ، المدينة الفاضلة ، الفصول (١ ــ ٦) .

٣٩ ــ راجع ، الفارابي ، الفصوص (٤ ــ ٥ ــ ٧) ، منشورات حيدر آباد .

٤٠ ــ راجع ، الفارابي ، الدعاوى القلبية ، ص ٣ .

٤١ ــ راجع ، الفارابي ، السياسات المدنية ، ص ١٥ ــ ٢٢ ، منشورات حيدر آباد ١٣٤٦ هـ . هذا الجزء انما هو ملخص للفصول ٢ ــ ٦ من كتاب المدينة الفاضلة . نشر فوزي متري نجار هذا الكتاب بعنوان « السياسة المدنية » ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٤ .

٤٢ ــ راجع ، فيما يتعلق بكل هذه النصوص ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٩ ــ ١٨ .

٤٣ ــ راجع ، الفارابي ، السياسات المدنية ، منشورات حيدر آباد ، ص ٥ ــ ٦ ؛ منشورات بيروت ، ص ٣٤ (١٥) .

٤٤ ــ راجع ، الفارابي ، عيون المسائل ، ص ٦٨ .

٤٥ ــ راجع ، الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٠ ــ ٤١ .

٤٦ ــ راجع ، الفارابي ، عيون المسائل ، ص ٦٩ .

٤٧ ــ راجع ، الفارابي ، التعليقات ، ص ٣ ــ ٤ .

٤٨ ــ راجع ، الفارابي ، الفصوص ، ص ١٢ ؛ والسياسة المدنية ، منشورات بيروت ، ص ٣٧ .

٤٩ ــ راجع ما قلناه عن هذا الموضوع ، البحث الثالث ، ابن سينا ، ص ٢٦٩ ــ ٢٧٠ .

٥٠ ــ Cf. Etinne Gilson, « Les sources gréco-arabes... », op. cit., p. 27 - 28

٥١ ــ راجع ، الفارابي ، رسالة في العقل ، ص ١٢ .

٥٢ ــ راجع ، الفارابي ، آراء اهل المدينة الفاضلة .

٥٣ ــ راجع ، الفارابي ، في معاني العقل ، ص ٤٤ .

٥٤ ــ راجع ، الفارابي ، رسالة في العقل ، ص ٢١ ــ ٢٢ .

٥٥ ــ راجع ، الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ .

٥٦ ــ راجع ، الفارابي ، السياسة المدنية ، منشورات بيروت ، ص ٤٢ .

٥٧ ــ راجع ، الفارابي ، رسالة في معاني العقل ، ص ٢٤ ــ ٢٧ .

٥٨ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٤٦ ـ ٤٨ ، الترجمة الالمانية ٧٣ ـ ٧٦ .
٥٩ ـ راجع ، الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٥ ـ ١٦ ، منشورات حيدر آباد ١٣٤٥ هـ . راجع كذلك ، احصاء العلوم ، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ ، القاهرة ١٩٤٠ .
٦٠ ـ راجع ، الفارابي ، احصاء العلوم ، ص ١٠٤ ـ ١٠٦ .
٦١ ـ منشورات : حيدر آباد ، ص ٣٩ ـ ٤٠ ، وبيروت ، ص ٦٩ ـ ٧٠ .
٦٢ ـ منشورات : حيدر آباد ، ص ٣٩ ـ ٤٠ ، وبيروت ، ص ٧٠ ـ ٧١ .
٦٣ ـ راجع ، الفارابي ، آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٦ .
٦٤ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٩٧ ـ ٩٨ .
٦٥ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٧٩ ـ ٨٠ .
٦٦ ـ منشورات : حيدر آباد ، ص ٥٣ ـ ٥٤ ، وبيروت ، ص ٨٣ ـ ٨٤ .
٦٧ ـ راجع ، الفارابي ، آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٢ .
٦٨ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٤ .
٦٩ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .
٧٠ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٧ .
٧١ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .
٧٢ ـ راجع ، الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٢٣ .
٧٣ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٠ ـ ٣٢ .
٧٤ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٧٣ .
٧٥ ـ راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٨ ـ ٤٥ .
٧٦ ـ قارن بين كتاب الجمهورية لافلاطون (المقالة الخامسة ، الترجمة الفرنسية ، الجزء الثاني ص ٨٨) ، ورسالة في تحصيل السعادة للفارابي (منشورات حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ، ص ٣٧ ـ ٤٧) .
٧٧ ـ آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ ـ ٨٧ . راجع كذلك السياسة المدنية ، منشورات بيروت ، ص ٨٧ وما بعدها .
٧٨ ـ راجع حول هذا الموضوع ، ابراهيم مدكور ، « في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه » ، ص ٧٢ ـ ٧٣ . لقد اعتمدنا في بحثنا هذا على كتاب عبد الرحمن بدوي :

« Histoire de la philosophie en Islam », op. cit., p. 478 - 575.

مختارات
من آثار الفارابي

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

نصوص من كتاب السياسة المدنيـة

الاجتماعـات المدنيـة :

والإنسان من الأنواع التي لا يمكن ان يتم لها الضروري من امورها ولا تنال الافضل من احوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحـد . والجماعات الانسانية منها عظمى ومنها وسطى ومنها صغرى . والجماعة العظمى هي جماعة امم كثيرة تجتمع وتتعاون . والوسطى هي الأمة . والصغرى هي التي تحوزها المدينة . وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة . فالمدينة هي اول مراتب الكمالات . واما الاجتماعات في القرى والمحال والسكك والبيوت فهي الاجتماعات الناقصة ، وهذه منها ما هو انقص جداً وهو الاجتماع المنزلي ، وهو جزء للاجتماع في السكة . والاجتماع في السكة هو جزء للاجتماع في المحلة ، وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدني . والاجتماعات في المحال والاجتماعات في القرى كلتاهما لاجل المدينة . غير ان الفرق بينهما ان المحال اجزاء للمدينة والقرى خادمة للمدينة . والجماعة المدنية هي جزء للأمة تنقسم مدناً .

والجماعة الانسانية الكاملة على الاطلاق تنقسم امماً . والأمة تتميز من الأمة بشيئين طبيعيين : بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية ، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الاشياء الطبيعية وهو اللسان اعني اللغة التي بها تكون العبارة . فمن الأمم ما هي كبار ومنها ما هي صغار . والسبب الطبيعي الاول في اختلاف الامم في هذه الأمور اشياء احدها اختلاف اجزاء الاجسام السماوية التي تسامتهم من الكرة الاولى ، ثم من كرة الكواكب الثابتة ، ثم اختلاف اوضاع الاكر المائلة من اجزاء الارض وما يعرض لها من القرب والبعد . ويتبع ذلك اختلاف اجزاء الارض التي هي من مساكن الأمم . فان هذا الاختلاف إنما يتبع من اول الأمر اختـلاف ما يسامتها من اجزاء الكرة الاولى ، ثم اختلاف ما يسامتها من الكواكب الثابتة ثم اختلاف اوضاع الاكر المائلة منها .

ويتبع اختلاف أجزاء الارض اختلاف البخارات التي تتصاعد من الارض . وكل بخار حادث من أرض فانه يكون مشاكلاً لتلك الارض . ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه من قبل أن المياه في كل بلد إنما تتكون من البخارات التي تحت أرض ذلك البلد . وهواء كل بلد مختلط بالبخار الذي يتصاعد اليه من الارض . وكذلك يتبع أيضاً اختلاف ما يسامتها من كرة الكواكب الثابتة واختلاف الكرة الاولى واختلاف اوضاع الاكر المائلة اختلاف الهواء واختلاف المياه . ويتبع هذه اختلاف النبات واختلاف أنواع الحيوان غير الناطق ، فتختلف اغذية الامم . ويتبع اختلاف اغذيتها اختلاف المواد والزرع التي منها يتكون الناس الذين يخلفون الماضين . ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية . وايضاً فان اختلاف ما يسامت رؤوسهم من أجزاء السماء يكون أيضاً سبباً لاختلاف الخلق والشيم بغير الجهة التي ذكرت .

ثم يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف بها خلق الامم وشيمهم . فعلى هذه الجهة وبهذا النحو ائتلاف هذه الطبيعيات وارتباط بعضها ببعض ومراتبها ، والى هذا المقدار تبلغ الاجسام السماوية في تكميل هذه . فما يبقى بعد ذلك من الكمالات الأخر فليس من شأن الأجسام السماوية ان تعطيه بل ذلك من شأن العقل الفعال . وليس من هذه نوع يمكن أن يعطيه العقل الفعال الكمالات الباقية سوى الانسان .

والعقل الفعال هو فيما يعطيه الانسان على مثال ما عليه الأجسام السماوية . فانه يعطي الانسان أولاً قوة ومبدأ به يسعى أو به يقدر الانسان على ان يسعى من تلقاء نفسه الى سائر ما يبقى عليه من الكمالات . وذلك المبدأ هو العلوم الأول والمعقولات الأول التي تحصل في الجزء الناطق من النفس . وانما يعطيه تلك المعارف والمعقولات بعد ان يتقدم في الانسان ويحصل فيه أولاً الجزء الحاس من النفس ، والجزء النزوعي الذي به يكون الشوق والكراهة التابعان للحاس . وآلات هذين من أجزاء البدن . فبهذين تحصل الإرادة .

فان الإرادة إنما هي أولاً شوق عن إحساس . والشوق يكون بالجزء النزوعي والاحساس بالجزء الحاس . ثم أن يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل من

النفس والشوق التابع له فتحصل إرادة ثانية بعد الأولى . فان هذه الإرادة هي شوق عن تخيل . فمن بعد ان يحصل هذان يمكن ان تحصل المعارف الأول التي تحصل من العقل الفعّال في الجزء الناطق . فيحدث حينئذ في الانسان نوع من الإرادة ثالث وهو الشوق عن نطق ، وهذا هو المخصوص باسم الاختيار . وهذا هو الذي يكون في الانسان خاصة دون سائر الحيوان . وبهذا يقدر الانسان أن يفعل المحمود والمذموم والجميل والقبيح ولأجل هذا يكون الثواب والعقاب . وأما الإرادتان الأوليان فانهما قد يكونان في الحيوان غير الناطق . فاذا حصلت هذه في الانسان قدر بها أن يسعى نحو السعادة ، وأن لا يسعى ، وبها يقدر ان يفعل الخير وأن يفعل الشر والجميل والقبيح .

والسعادة هي الخير على الإطلاق . وكل ما ينفع في أن تبلغ به السعادة وتنال به فهو أيضاً خير لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة . وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الاطلاق . والخير النافع في بلوغ السعادة قد يكون شيئاً مما هو موجود بالطبع ، وقد يكون ذلك بإرادة . والشر الذي يعوق عن السعادة قد يكون شيئاً ممّا يوجد بالطبع وقد يكون بإرادة . وما هو منه بالطبع فانما تعطيه الأجسام السماوية ولكن لا عن قصد منها لمعاونة العقل الفعال على غرضه ولا قصداً لمعاندته . فانه ليس النافع في غرض العقل الفعّال مما أعطته الاجسام السماوية هو عن قصد منها لمعاونة العقل الفعال على ذلك ، ولا العائق له عن غرضه من الطبيعيات هو عن قصد من الأجسام السماوية لمضادة العقل الفعال في ذلك ، لكن في جوهر الاجسام السماوية أن تعطي كل ما في طبائع المادة ان تقبله ، غير محتفظة في ذلك لا بما نفع في غرض العقل الفعّال ولا بما ضرّ . فلذلك لا يمتنع أن يكون في جملة ما يحصل من الاجسام السماوية أحياناً الملائم في غرض العقل الفعال واحياناً المضاد .

وأما الخير الإرادي والشر الإرادي وهما الجميل والقبيح فانهما يحدثان عن الانسان خاصة . فالخير الإرادي إنما يحدث بوجه واحد وذلك أن قوى النفس الانسانية خمس : الناطقة النظرية والناطقة العملية والنزوعية والمتخيلة والحساسة . والسعادة التي إنما يعقلها الانسان ويشعر بها هي بالقوة الناطقة النظرية لا بشيء

آخر من سائر القوى ، وذلك إذا استعمل المبادىء والمعارف الأول التي اعطاه إياها العقل الفعّال . فاذا عرفها ثم اشتاقها بالقوة النزوعية وروّي فيما ينبغي أن يعمل حتى ينالها بالناطقة العملية وفعل تلك التي استنبطها بالروية من الافعال بآلات القوة النزوعية وكانت المتخيلة والحساسة اللتان فيه مساعدتين ومنقادتين للناطقة ومعينتين لها في إنهاض الانسان نحو الافعال التي ينال بها السعادة كان الذي يحدث حينئذ عن الانسان خيراً كله . فبهذا الوجه وحده يحدث الخير الإرادي .

واما الشر الإرادي فانه يحدث بالذي اقوله وهو إن المتخيلة والحساسة ليس واحدة منهما تشعر بالسعادة ، ولا الناطقة ايضاً تشعر بالسعادة في كل حال بل إنما تشعر الناطقة بالسعادة إذا سعت نحو إدراكها . وههنا اشياء كثيرة مما يمكن ان يُخيل للانسان انـه هو الذي ينبغي أن يكون هو الوكد والغاية في الحياة مثل اللذيذ والنافق ومثل الكرامة واشباه ذلك . ومتى توانى الانسان في تكميل الجزء الناطق النظري فلم يشعر بالسعادة فينزع نحوها ونصب الغاية التي يقصـدها في حياته شيئاً آخر سوى السعادة من نافع او لذيذ او غلبة او كرامة واشتاقهـا بالنزوعية وروّي في استنباط ما ينال به تلك الغاية بالناطقة العملية وفعل تلك الاشياء التي استنبطها بآلات القوة النزوعية وساعدته المتخيلة والحساسة على ذلك كان الذي يحدث حينئذ شراً كله . وكذلك إذا كان الانسان قد ادرك السعادة وعرفها إلا انه لم يجعلها وكده وغايته ولم يتشوقها تشوقاً ضعيفاً وجعل غايته التي يتشوقها في حياته شيئاً آخر سوى السعادة واستعمل سائر قواه في أن ينال بها تلك الغاية كان الذي يحدث عنه شراً كله .

وإذا كان المقصود بوجود الانسان ان يبلغ السعادة ، وكان ذلك هو الكمال الاقصى الذي بقي ان يعطاه ما يمكن ان يقبله من الموجودات الممكنة ، فينبغي أن يقال في الوجه الذي به يمكن أن يصير الانسان نحو هذه السعادة . وإنما يمكن ذلك بأن يكون العقل الفعال قد أعطى اولاً المعقولات الأول التي هي المعارف الأول . وليس كل إنسان يفطر مُعداً لقبول المعقولات الأول لأن اشخاص الانسان قد تحدث بالطبع على قوى متفاضلة وعلى توطئات متفاوتة . فيكون منهم من لا يقبل بالطبع شيئاً من المعقولات الأول ؛ ومنهم من يقبلها على غير جهتها مثل المجانين ؛ ومنهم

من يقبلها على جهتها ، فهؤلاء هم الذين فطرتهم الانسانية سليمة وهؤلاء خاصة دون أولئك يمكن ان ينالوا السعادة .

والناس الذين فطرتهم سليمة لهم فطرة مشتركة أعدوا بها لقبول معقولات هي مشتركة لجميعهم يسعون بها نحو امور وافعال مشتركة لهم . ثم من بعد ذلك يتفاوتون ويختلفون فتصير لهم فطر تخص كل واحد وكل طائفة . فيكون فيهم من هو معدّ لقبول معقولات ما اخر ليست مشتركة بل خاصة يسعى بها نحو جنس ما وآخر معدّ لقبول معقولات اخر تصلح أن تستعمل في جنس ما آخر من غير ان يشارك الواحد منها صاحبه في شيء مما هو مخصوص . ويكون الواحد معداً لقبول معقولات كثيرة تصلح لشيء مما هو في جنس ما ، وآخر معداً لقبول معقولات كثيرة تصلح لجميع ما في ذلك الجنس . وكذلك قد يختلفون ايضاً ويتفاضلون في القوى التي يستنبطون بها الأمور التي شأنها في جنس ما ان تدرك بالاستنباط . فانه لا يمتنع ان يكون اثنان اعطيا معقولات واحدة باعيانها تصلح لجنس ما ويكون احدهما طبع على أن يستنبط بتلك المعقولات من ذلك الجنس اشياء اقل ويكون الآخر له قدرة بالطبع على ان يستنبط جميع ما في ذلك الجنس . وكذلك قد يتساوى اثنان في القدرة على استنباط اشياء باعيانها إلا ان احدهما اسرع استنباطا والآخر ابطأ او يكون احدهما أسرع استنباطاً لافضل ما في ذلك الجنس والآخر لاخسّ ما في ذلك الجنس . وقد يكون ايضاً اثنان يتساويان في القدرة على الاستنباط وفي السرعة ويكون احدهما مع ذلك له قدرة على ان يُرشد غيره ويعلم ما قد استنبط ، وبعضهم ليست له قدرة على الإرشاد والتعليم . وكذلك قد يتفاضلون في القدرة على الافعال البدنية .

والفطر التي تكون بالطبع ليست تقسر أحداً ولا تضطره الى فعل ذلك ، لكن إنما تكون هذه الفطر على ان يكون فعل ذلك الشيء الذي امدّوا نحوه بالطبع اسهل عليهم . وهي ان الواحد إذا خلّي على هواه ولم يحرّكه من خارج شيء الى ضده نهض نحو ذلك الشيء الذي يقال إنه مُعد له . وإذا حركه نحو ضد ذلك محرك من خارج نهض ايضاً الى ضده ، ولكن بعسر وشدة وصعوبة إلا ان يُسهّل ذلك عليه اعتياده له . وقد يتفق أن يكون في الذين هم مطبوعون على شيء ما ان يعسر

جداً تغيرهم عما فطروا عليه بل عسى أن لا يمكن في كثير منهم ، وذلك بأن يعرض لهم من اول مولدهم مرض وزمانة طبيعية في اذهانهم .

وهذه الفطر كلها تحتاج مع ما طبعت عليه الى ان تراض بالإرادة فتؤدب بالأشياء التي هي مُعدّة نحوها الى أن تصير من تلك الأشياء على استكمالاتها الاخيرة او القريبة من الاخيرة . وقد تكون فطر عظيمة فائقة في جنس ما تُهمل ولا تُراض ولا تؤدب بالأشياء التي هي مُعدة لها فيتمادى بها الزمان على ذلك فتبطل قوتها . وقد يكون منها ما يؤدب بالأشياء الخسيسة التي في ذلك الجنس فتخرج فائقة الأفعال والاستنباط في الخسائس من ذلك الجنس .

والناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب اجناس الصنائع والعلوم التي اعدوا بالطبع نحوها . ثم الذين هم معدون بالطبع نحو جنس ما يتفاضلون بحسب تفاضل اجزاء ذلك الجنس . فان الذين هم معدون لجزء من ذلك الجنس اخس دون الذين هم معدون لجزء منه افضل . ثم الذين هم معدون بالطبع لجنس ما او لجزء من ذلك الجنس يتفاضلون أيضاً بحسب كمال الاستعداد ونقصه . ثم اهل الطبائع المتساوية يتفاضلون بعد ذلك بتفاضلهم في تأدبهم بالأشياء التي هم نحوها معدون . والمتأدبون منهم على التساوي يتفاضلون بتفاضلهم في الاستنباط . فإنّ الذي له قدرة على الاستنباط في جنس ما رئيس من ليس له قدرة على استنباط ما في ذلك الجنس . ومن له قدرة على استنباط اشياء أكثر رئيس على من إنّما له القدرة على استنباط أشياء اقل . ثم هؤلاء يتفاضلون بتفاضل قواهم المستفادة من التأدب على جودة الارشاد والتعليم او رداءته . فان الذي له قدرة على جودة الارشاد والتعليم هو رئيس من ليس له في ذلك الجنس قوة على الاستنباط . وأيضاً فان ذوي الطبائع الذين هم انقص من ذوي الطبائع الفائقة في جنس ما متى تأدبوا بذلك الجنس فهم افضل ممن لم يتأدب بشيء من اهل الطبائع الفائقة . والذين تأدبوا بافضل ما في ذلك الجنس رؤساء على الذين تأدبوا بأخس ما في ذلك الجنس . فمن كان فائق الطبع في جنس ما فتأدب بكل ما اعد له بالطبع فليس إنما هو رئيس على من لم يكن في ذلك الجنس فائق الطبع فقط بل وعلى من كان في ذلك الجنس فائق الطبع ولم يتأدب او تأدب بشيء يسير مما في ذلك الجنس .

وإذا كان المقصود بوجود الانسان ان يبلغ السعادة القصوى فانه يحتاج في بلوغها الى ان يعلم السعادة ويجعلها غايته وتنصب عينيه . ثم يحتاج بعد ذلك الى أن يعلم الاشياء التي ينبغي ان يعملها حتى ينال بها السعادة ، ثم ان يعمل تلك الأعمال . ولأجل ما قيل في اختلاف الفطر في اشخاص الانسان فليس في فطرة كل إنسان ان يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا الأشياء التي ينبغي ان يعملها بل يحتاج في ذلك الى معلم ومرشد . فبعضهم يحتاج الى إرشاد يسير وبعضهم الى إرشاد كثير . ولا ايضاً إذا ارشد الى هذين فهو لا محالة يعمل ما قد علم وارشد اليه دون باعث عليه من خارج ومنهض نحوه . وعلى هذا اكثر الناس . فلذلك يحتاجون الى من يعرّفهم جميع ذلك وينهضهم نحو فعلها . وليس ايضاً في قوة كل إنسان أن يرشد غيره . ولا ايضاً في قوة كل إنسان ان يحمل غيره على هذه الأشياء . ومن لم يكن له قدرة على أن ينهض غيره نحو شيء من الأشياء اصلاً ولا أن يستعمله فيه وكان إنما له القدرة على ان يفعل ابدا ما يُرشَد إليه لم يكن هذا رئيساً اصلاً ولا في شيء بل يكون مرؤوساً ابداً وفي كل شيء . ومن كانت له قوة على أن يرشد غيره الى شيء ما ويحمله عليه اويستعمله فيه فهو رئيس في ذلك الشيء على الذي ليس يمكنه أن يفعل ذلك الشيء من تلقاء نفسه ولكن كان إذا ارشد إليه وعلّمه فعله ، ثم كانت له قدرة على ان ينهض غيره نحو ذلك الشيء الذي علمه وارشد إليه ويستعمله فيه ، كان هذا رئيساً على إنسان ومرؤوساً من إنسان آخر . والرئيس قد يكون رئيساً اولاً وقد يكون رئيساً ثانياً . فالرئيس الثاني هو الذي يرأسه إنسان ويرأس هو إنساناً آخر . وقد تكون هاتان الرئاستان في جنس ما مثل الفلاحة مثلاً والتجارة والطب وقد يكون ذلك بالاضافة الى جميع الاجناس الإنسانية .

فالرئيس الاول على الاطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء اصلاً ان يرأسه إنسان بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة في شيء الى إنسان يرشده ، وتكون له قدرة على جودة إدراك شيء مما ينبغي ان يعمل من الجزئيات وقوة على جودة الإرشاد لكل من سواه الى كل من يعلمه وقدرة على استعمال كل من سبيله أن يعمل شيئاً ما في ذلك العمل الذي هو معد نحوه وقدرة

على تقدير الأعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة . وإنما يكون ذلك في اهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال . وإنما يبلغ ذلك بأن يحصل له اولاً العقل المنفعل ثم ان يحصل له بعد ذلك العقل الذي يسمى المستفاد . فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال على ما ذكر في كتاب النفس .

وهذا الانسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء وهو الذي ينبغي أن يقال فيه إنه يوحى إليه . فان الانسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة ، وذلك إذا لم يبقَ بينه وبين العقل الفعال واسطة . فان العقل المنفعل يكون شبيه المادة والموضوع للعقل المستفاد . والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال . فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يتوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة . فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعال الى العقل المنفعل بان يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي . ولأن العقل الفعال فائض عن وجود السبب الأول فقد يمكن لاجل ذلك أن يقال إن السبب الأول هو الموحي الى هذا الانسان بتوسط العقل الفعال . ورئاسة هذا الانسان هي الرئاسة الأولى وسائر الرئاسات الانسانية متأخرة عن هذه وكائنة عنها ، وتلك هي بيّنة .

والناس الذين يتدبّرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والاخيار والسعداء . فان كانوا امة فتلك هي الأمة الفاضلة . وإن كانوا اناساً مجتمعين في مسكن واحد كان ذلك المسكن الذي يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو المدينة الفاضلة . وإن لم يكونوا مجتمعين في مسكن واحد بل في مساكن متفرقة يتدبّر اهلها برئاسات اخر غير هذه كانوا اناساً افاضل غرباء في تلك المساكن . ويعرض تفرقهم إما لانهم لم تتفق لهم بعد مدينة يمكنهم ان يجتمعوا فيها أو ان يكونوا قد كانوا في مدينة ولكن عرضت لهم آفات من عدو او وباء او جدب او غير ذلك فاضطروا الى التفرّق .

فاذا اتفق ان كان من هؤلاء الملوك في وقت واحد جماعة إما في مدينة واحدة او امة واحدة او في امم كثيرة فان جماعتهم جميعاً تكون كملك واحد لاتفاق همهم واغراضهم وإرادتهم وسيرهم . وإذا توالوا في الأزمان واحداً بعد آخر ، فان

نفوسهم تكون كنفس واحدة. ويكون الثاني على سيرة الأول والغابر على سيرة الماضي. وكما انه يجوز للواحد منهم أن يغيّر شريعة قد شرعها هو في وقت إذا رأى الأصلح تغييرها في وقت آخر ، كذلك الغابر الذي يخلف الماضي له أن يغير ما قد شرعه الماضي ، لأن الماضي نفسه لو كان مشاهداً للحال لغيّر . ومتى لم يتفق إنسان بهذه الحال ، اخذت الشرائع التي دبرها او رسمها أولئك فكتبت وحفظت ودبرت بها المدينة . فيكون الرئيس الذي يدبر المدينة بالشرائع المكتوبة المأخوذة عن الأئمة الماضيين مَلِك السنة .

فاذا فعل كل واحد من اهل المدينة ما سبيله أن يكون مفوضاً إليه ، وذلك إما أن يكون علم ذلك من تلقاء نفسه ، أو يكون الرئيس ارشده إليه وحمله عليه ، اكسبته افعاله تلك هيئات نفسانية جيدة ، كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الانسان جودة صناعة الكتابة ، وهي هيئة نفسانية ، وكلما داوم عليها أكثر صارت جودة الكتابة فيه أقوى وكان التذاذه بالهيئة الحاصلة في نفسه أكثر وإغتباط نفسه على تلك الهيئة اشد . كذلك الأفعال المقدرة المسددة نحو السعادة فانها تقوي جزء من النفس المعد بالفطرة للسعادة وتصيّره بالفعل وعلى الكمال ، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها الى ان تستغني من المادة فتحصل متبرئة منها فلا تتلف بتلف المادة إذ صارت غير محتاجة في قوامها ووجودها الى مادة فتحصل حينئذ لها السعادة .

وبيّن أن السعادات التي تحصل لأهل المدينة تتفاضل بالكمية والكيفية بحسب تفاضل الكمالات التي استفادها بالافعال المدنية ، وبحسب ذلك تتفاضل اللذات التي ينالها . فاذا حصلت مفارقة للمادة غير متجسمة ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي اجسام . فلا يمكن أن يقال فيها إنها تتحرك ولا إنها تسكن . وينبغي حينئذ ان يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم . وكل ما وقع في نفس الانسان من شيء يوصف به الجسم من جهة ما هو جسم فينبغي ان ينسلب عن الأنفس المفارقة . وتفهم جالها هذه وتصورها عسير غير معتاد على مثال ما يعسر تصور الجواهر التي ليست بأجسام ولا هي في أجسام .

فاذا مضت طائفة وبطلت ابدانها وخلصت انفسها وسعدت فخلفهم ناس آخرون بعدهم قاموا في المدينة مقامهم وفعلوا افعالهم خلصت ايضا انفس هؤلاء . وإذا بطلت ابدانهم صاروا الى مراتب اولئك الماضين من تلك الطائفة وجاوروهم على الجهة التي بها يكون تجاور ما ليس بأجسام ، واتصلت النفوس المتشابهة من اهل الطائفة الواحدة بعضها ببعض . وكلما كثرت الانفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض كان التذاذ كل واحد منها ازيد . وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ كل من لحق الآن لمصادفته الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة ، ويزيد ما يعقل منها بلحاق الغابرين بهم في مستقبل الزمان . فيكون لزيد لذات كل واحد في غابر الزمان بلا نهاية . وتلك حال كل طائفة . فهذه هي السعادة القصوى الحقيقية التي هي غرض العقل الفعال .

فاذا كانت افعال اهل مدينة ما غير مسددة نحو السعادة فانها تكسبهم هيئات ردية من هيئات النفس . كما ان افعال الكتابة متى كانت ردية افادت كتابة ردية . وكذلك افعال كل صناعة متى كانت ردية افادت النفس هيئات من جنس تلك الصنائع ردية . وتصير انفسهم مرضى . فلذلك يلتذون بالهيئات التي يكتسبونها بأفعالهم كما ان مرضى الأبدان مثل المحمومين لفساد حسهم يستلذون بالأشياء المرة ويستحلونها ويتأذون بالأشياء الحلوة وتظهر مرة في لهواتهم ، وكذلك مرضى الأنفس لفساد تخيلهم يستلذون الهيئات الردية . وكما ان في المرضى من لا يشعر بعلته وفيهم من يظن مع ذلك انه صحيح ـ ومن هذه سبيله من المرضى لا يصغي الى قول طبيب اصلاً ـ كذلك من كان من مرضى النفوس لا يشعر بمرضه ويظن مع ذلك انه فاضل صحيح النفس ، فانه لا يصغي اصلاً الى قول مرشد ولا معلم ولا مقوّم . فهؤلاء تبقى انفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت هي ايضاً .

ومراتب اهل المدينة في الرئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها وبحسب الآداب التي تأدبوا بها . والرئيس الأول هو الذي يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله ، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة . فتكون

هناك مراتب تقرب مرتبته ومراتب تبعد عنها قليلاً ومراتب تبعد عنها كثيراً ، وتكون تلك مراتب رئاسات ، فتنحط من الرتبة العليا قليلاً قليلاً الى ان تصير الى مراتب الخدمة التي ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى . فالرئيس بعد ان يرتب هذه المراتب فانه متى أراد بعد ذلك ان يحدد وصية في امر أراد ان يحمل عليه اهل المدينة ، او طائفة من اهل المدينة ، وينهضهم نحوها اوعز بذلك الى اقرب المراتب إليه واولئك الى من يليهم ثم لا يزال كذلك الى ان يصل ذلك الى من رتب للخدمة في ذلك الامر . فتكون المدينة حينئذ مرتبطة اجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض . وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدىء من الاول وتنتهي الى المادة الاولى والاسطقسات ، وارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها . ومدبّر تلك المدينة شبيه بالسبب الاول الذي به وجود سائر الموجودات . ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلاً قليلاً فيكون كل واحد منها رئيساً ومرؤوساً الى ان تنتهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها اصلاً بل هي خادمة وتوجد لاجل غيرها وهي المادة الاولى والاسطقسات .

وبلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الامم ، ليست الإرادية منها فقط بل والطبيعية ، وان تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والإرادية . ومدبّر المدينة ، وهو الملك ، إنما فعله ان يدبر المدن تدبيراً ترتبط به اجزاء المدينة بعضها ببعض وتأتلف وترتب ترتيباً يتعاونون به على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات وان ينظر في كل ما اعطته الأجسام السماوية ، فما كان منها معيناً ملائماً بوجه ما نافعاً بوجه ما في بلوغ السعادة استبقاه وزيد فيه ، وما كان ضاراً اجتهد في ان يصيّره نافعاً ، وما لم يمكن ذلك فيه ابطله او قلله ؛ وبالجملة يلتمس إبطال الشرين جميعاً وإيجاب الخيرين جميعاً . ويحتاج في كل واحد من اهل المدينة الفاضلة الى ان يعرف مبادىء الموجودات القصوى ومراتبها والسعادة والرئاسة الأولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها . ثم من بعد ذلك الأفعال المحدودة التي إذا فُعلت نيلت بها السعادة ، وان لا يقتصر على ان تعلم هذه الأفعال دون ان تعمل ويوخذ اهل المدينة بفعلها .

ومبادىء الموجودات ومراتبها والسعادة ورئاسة المدن الفاضلة إما أن يتصورها الانسان ويعقلها وإما أن يتخيلها . وتصوّرها هو أن ترتسم في نفس الانسان ذواتها كما هي موجودة في الحقيقة . وتخيلها هو أن ترتسم في نفس الانسان خيالاتها ومثالاتها وامور تحاكيها . وذلك شبيه ما يمكن في الأشياء المرئية كالانسان مثلاً بان نراه هو نفسه او نرى تمثاله او نرى خياله في الماء او نرى خيال تمثاله في الماء او في سائر المرايا . فان رؤيتنا له تشبه تصوّر العقل لمبادىء الموجودات وللسعادة ولما سوى ذلك . ورؤيتنا للانسان في الماء او رؤيتنا تمثاله تشبه التخيل ، لأن لأن رؤيتنا تمثاله او رؤيتنا له في المرآة هو رؤيتنا لما يحاكيه . كذلك تخيلنا لتلك هو في الحقيقة تصورنا لما يحاكيها لا تصورها في انفسها .

واكثر الناس لا قدرة لهم إما بالفطرة وإما بالعادة على تفهم تلك وتصورها . فاولئك ينبغي أن تُخيَّل إليهم مبادىء الموجودات ومراتبها والعقل الفعال والرئاسة الاولى كيف تكون باشياء تحاكيها . ومعاني تلك وذواتها هي واحدة لا تتبدل . واما ما تحاكى بها فاشياء كثيرة مختلفة بعضها اقرب الى المحاكاة وبعضها ابعد . كما يكون ذلك في المبصَرات : فان خيال الانسان المرئي في الماء هو اقرب الى الانسان في الحقيقة من خيال تمثال الانسان المرئي في الماء . ولذلك امكن ان تحاكى هذه الاشياء لكل طائفة ولكل امة بغير الامور التي تحاكى بها للطائفة الأخرى او للأمة الأخرى . فلذلك قد يمكن ان تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم وإن كانوا كلهم يؤمنون سعادة واحدة بعينها . فان الملة هي رسوم هذه او رسوم خيالاتها في النفوس . فان الجمهور لما عسر عليهم تفهم هذه الاشياء انفسها وعلى ما هي عليه من الوجود التمس تعليمهم لها بوجوه أخَر وتلك هي وجوه المحاكاة . فتحاكى هذه الاشياء لكل طائفة او امة بالأشياء التي هي أعرف عندهم . وقد يمكن ان يكون الأعرف عند كل واحد منهم غير الاعرف عند الآخر . واكثر الناس الذين يؤمنون السعادة إنما يؤمنونها متخيّلة لا متصوّرة . وكذلك المبادىء التي سبيلها ان تُتقبّل ويُقتدى بها وتُعظم وتُجل إنما يتقبلها أكثر الناس وهي متخيّلة عندهم لا متصوّرة . والذين يؤمنون السعادة متصوّرة ويتقبلون المبادىء وهي متصوّرة

هم الحكماء . والذين توجد هذه الأشياء في نفوسهم متخيلة ويتقبلونها ويؤمنونها على انها كذلك هم المؤمنون .

والامور التي تحاكي بها هذه تتفاضل فيكون بعضها احكم واتم تخييلاً وبعضها انقص تخييلاً ، وبعضها اقرب الى الحقيقة وبعضها ابعد عنها ، وبعضها مواضع العناد فيه قليلة او خفية ، او تكون مما يعسر عنادها ، وبعضها مواضع العناد فيه كثيرة او ظاهرة ، او تكون مما سهل عنادها وتزييفها . ولا يمتنع ان تكون الاشياء التي تخيل بها إليهم هذه اموراً مختلفة ، وتكون على اختلافها متناسبة وذلك ان تكون امور تحاكي تلك واشياء اخر تحاكي هذه الامور وامور ثالثة تحاكي هذه الاشياء ؛ او تكون الامور المختلفة التي تحاكي تلك الاشياء ـ اعني مبادىء الموجودات والسعادة ومراتبها ـ في محاكاتها على السواء . فاذا كانت كلها على السواء في جودة محاكاتها او في قلة مواضع العناد فيها او خفائها استعملت كلها او ايتها اتفق . وإن كانت تتفاضل اختير اتمها محاكاة والتي مواضع العناد فيها إما غير موجودة اصلاً وإما يسيرة او خفية ، ثم ما كان منها اقرب الى الحقيقة ، ويطرح ما كان غير هذه من المحاكاة .

والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة . ثم التوابت في المدينة الفاضلة فان التوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة او الشوك النابت فيما بين الزرع او سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع او الغرس . ثم البهيميون بالطبع من الناس فالبهيميون بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية اصلاً ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الإنسية ، وبعضهم مثل البهائم الوحشية ، فبعض هؤلاء امثال السباع . وكذلك يوجد فيهم من يأوي البراري متفرقين ، ويوجد فيهم من يأويها مجتمعين ، ويتسافدون تسافد الوحش . وفيهم من يأوي قرب المدن . ومنهم من لا يأكل إلا اللحوم النية . ومنهم من يرعى النبات البرّي . ومنهم من يفترس مثل ما تفترس السباع . وهؤلاء يوجدون في أطراف المساكن المعمورة ، إما في اقاصي الشمال وإما في اقاصي الجنوب . وهؤلاء ينبغي ان يجروا مجرى البهائم : فمن كان منهم إنسياً وانتفع به في شيء من المدن تُرك واستعبد واستعمل كما

تستعمل البهيمة . ومن كان منهم لا ينتفع به او كان ضاراً عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة . وكذلك ينبغي ان يعمل بمن اتفق ان يكون من اولاد اهل المدن بهيميا .

واما اهل الجاهلية فانهم مدنيون ومدنهم واجتماعاتهم المدنية على انحاء كثيرة : منها اجتماعات ضرورية ومنها اجتماع اهل النذالة في المدن النذلة . ومنها الاجتماع الخسيس في المدن الخسيسة . ومنها اجتماع الكرامة في المدن الكرامية . ومنها الاجتماع التغلبي في المدينة التغلبية . ومنها اجتماع الحرية في المدينة الجماعية ومدينة الاحرار .

فالمدينة الضرورية والاجتماع الضروري هو الذي به يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروري في قوام الابدان وإحرازه . ووجوه مكاسب هذه الأشياء كثيرة : مثل الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية وغير ذلك . والصيد واللصوصية كل واحد منهما إما مخاتلة وإما مجاهرة . وقد يكون من المدن الضرورية ما يجتمع فيها جميع الصنائع التي يستفاد بها الضروري . ومنها ما تكون المكاسب الضروري فيها بصناعة واحدة مثل الفلاحة وحدها او واحدة اخرى غير تلك . وافضل هؤلاء عندهم اجودهم احتيالاً وتدبيراً وتأتياً فيما يصل به الى الضروري من الوجوه التي بها مكاسب اهل المدينة . ورئيس هؤلاء هو الذي له حسن تدبير وجودة احتيال في ان يستعملهم فيما ينالون به الأشياء الضرورية وحسن تدبير في حفظها عليهم ، او الذي يبذل لهم هذه الأشياء من عند نفسه .

ومدينة النذالة واجتماع اهل النذالة هو الذي به يتعاون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار ، وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها ، لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشح عليها ، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الابدان . وذلك إما من جميع وجوه المكاسب وإما من الوجوه التي تتأتى في ذلك البلد . وافضل هؤلاء عندهم ايسرهم واجودهم احتيالاً في بلوغ اليسار . ورئيسهم هو الانسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار وفيما يحفظه عليهم دائماً . واليسار ينال من جميع الجهات التي منها يمكن ان

ينال الضروري وهي الفلاحة والرعاية والصيد والقنصية ، ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والاجارة وغير ذلك .

ومدينة الخسة والاجتماع الخسيس هو الذي به يتعاونون على التمتع باللذة من المحسوس او باللذة من المتخيل من اللعب والهزل او هما جميعاً ، وكذلك التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، واختيار الألد من هذه طلباً للذة لا طلباً لما به قوام البدن ولا ما ينفع البدن بوجه بل ما يلد منه فقط ، وكذلك من اللعب والهزل . وهذه المدينة هي المدينة السعيدة والمغبوطة عند اهل الجاهلية لأن غرض هذه المدينة إنما يمكنهم بلوغه بعد تحصيل الضروري وبعد تحصيل اليسار ، وبالنفقات الكثيرة . وافضلهم واسعدهم واغبطهم من تاتيه اسباب اللعب اكثر ونال الاسباب الملذّة اكثر .

والمدينة الكرامية واجتماع الكرامة هو الذي به يتعاونون على ان يصلوا ان يكرّموا بالقول والفعل . وذلك إما بأن يكرمهم أهل المدن الأخَر او بأن يكرم بعضهم بعضاً . وكرامة بعضهم لبعض إما على التساوي وإما على التفاضل . والكرامة بالتساوي هو إنما تكون بأن يتقارضوا الكرامة : بأن يبذل احدهم للآخر نوعاً من الكرامة في وقت ليبذل له الآخر في وقت آخر ذلك النوع من الكرامة او نوعاً آخر قوته عندهم قوة ذلك النوع . والتي هي بالتفاضل هي ان يبذل احدهما للآخر نوعاً من الكرامة ويبذل الآخر للأول كرامة اعظم قوة من النوع الأول . ويجري هذا كله عندهم كذلك باستيهال : بان يكون الثاني يستاهل كرامة الى مقدار ما والأول يستأهل كرامة أعظم ؛ وذلك على حسب الاستيهالات عندهم . فان الاستيهالات عند اهل الجاهلية ليست بالفضيلة لكن إما باليسار وإما بمؤاتاة اسباب اللذة واللعب وبلوغ الأكثر من هذين وإما ببلوغ اكثر الضروري بأن يكون الانسان مخدوماً مكفياً كل ما يحتاج إليه من الضروري ، وإما ان يكون الانسان نافعاً وذلك بأن يكون حسن الفعال الى آخرين من هذه الثلاثة .

وههنا شيء آخر محبوب جداً عند كثير من اهل الجاهلية وهو الغلبة . فان الفائز بها عند كثير منهم مغبوط . ولذلك ينبغي ان يُعدّ ذلك ايضاً من الاستيهالات الجاهلية . فان أجل ما ينبغي أن يكرّم الانسان عليه عندهم ان يكون مشهوراً بالغلبة من شيء او شيئين او اشياء كثيرة ، وان لا يُغلَب إما بنفسه وإما لأجل

كثرة انصاره أو قولهم او بهما جميعاً . وان لا ينال إذا اريد بمكروه وينال هو غيره بالمكروه إذا اراد . فان هذه عندهم حال من احوال الغبطة ويستاهل بها الانسان الكرامة عندهم . والافضل في هذا الباب يُكرَّم اكثر . وإما ان يكون الانسان ذا حسب عندهم ، والحسب عندهم يرجع الى احد الأشياء التي سلفت ، وذلك ان يكون آباؤه واجداده إما موسرين وإما ان تكون اللذة واسبابها واتتهم كثيراً وإما ان يكونوا غلبوا من اشياء كثيرة . وإما ان يكونوا نافعين لغيرهم من هذه الأشياء ــ إما لجماعة وإما لأهل مدينة ــ وإما ان يكون قد نالت لهم الات هذه من جمال او جلد او استهانة بالموت ، فان هذه من آلات الغلبة .

وامّا الكرامة التي تتساوى فربّما كان باستيهال عن شيء آخر خارج ، وربّما كان نفس الكرامة هو الاستيهال حتى يكون الإنسان الذي ابتدأ فاكرم مستاهلاً بإكرامه ان يكرّمه الآخر ، على مثال ما عليه المعاملات السوقيّة . فالمستاهل للكرامة عندهم اكثر هو رئيس من سبيله ان يُكرَّم اقل ، ولا يزال هذا التفاضل يرتقي الى ان ينتهي الى من يستاهل من الكرامات اكثر ممّا يستاهله كلّ من في المدينة سواه . فيكون ذلك هو رئيس المدينة وملكها . فإذا كان كذلك فينبغي ان يكون ذلك هو الذي يكون له من الاستيهال اكثر من استيهال كلّ من سواه . والاستيهالات التي عندهم هي التي عدّدناها .

فإذا كان كذلك فينبغي ان يكون له من الحسب اكثر ممّا لغيره إن كانت الرئاسة عندهم بالحسب فقط ، وكذلك إن كانت الكرامة عندهم باليسار فقط ؛ ثمّ يتفاضل الناس ويترتّبون على مقدار اليسار والحسب ، ومن لم يكن له يسار او حسب لم يدخل في شيء من الرئاسات والكرامات . وكذلك إن كانت الاستيهالات اموراً لا يتعدّاه خيرها . وهؤلاء هم اخسّ رؤساء الكرامة . وإن كان إنما اكرم لأجل نفعه لأهل المدينة فيما هو همّة اهل المدينة وهواهم فذلك إمّا ان ينفعهم في اليسار وإمّا في اللذّات وإمّا ان يصل إليهم من غيرهم كرامات او اشياء اخر ممّا هو من شهوات أهل المدينة ، إمّا ان يبذل لهم من نفسه هذه الأشياء او ينيلهم إيّاها من حسن تدبيره ويحفظها عليهم .

وأفضل هؤلاء الرؤساء عندهم من نال أهل المدينة هذه الأشياء ولم يتلبّس هو بشيء سوى الكرامة فقط . مثل أن ينيلهم اليسار ولا يطلب اليسار او ينيلهم اللذّات ولا يطلب اللذّات بل يطلب الكرامة وحدها والمدح والإجلال والتعظيم بالقول والفعل ، وأن يشتهر اسمه بذلك عند سائر الأمم في زمانه وبعده ويبقى ذكره زماناً طويلاً . فهذا هو الذي يستأهل الكرامة عندهم . وهذا في كثير من الأوقات يحتاج إلى مال ويسار ليبذل ذلك فيما يصل به أهل المدينة إلى شهواتهم من يسار او لذّة ، وفيما يحفظ به عليهم . وإذا كانت أفعاله هذه أعظم فينبغي أن يكون يساره أعظم ، ويكون يساره ذلك عدّة أهل المدينـــة .

فبعضهم يطلب اليسار لهذا ويرى أنّ نفقاته هذه هي الكرم والحريّة ، ويأخذ ذلك المال من المدينة إمّا على سبيل الخراج وإمّا أن يغلب قوماً آخرين سوى أهل المدينة على أموالهم ، فيأتي بها إلى بيت ماله فيجعلها عدة ينفق منها النفقات العظيمة في المدينة لينال بها الكرامة أكثر . ولا يمتنع متى كان محباً للكرامة بأيّ شيء ما اتفق أن يجعل لنفسه حسباً ولولده من بعده وليبقى ذكر من بعده بولده ، فيجعل الملك في ولده او في جنسه . ثمّ لا يمتنع أن يجعل لنفسه يساراً يكرّم عليه وإن لم ينفع به غيره ، ثم يكرّم ايضا قومه ليكرّمه اولئك ايضاً . فيجمع جميع الأشياء التي يمكن أن يكرّمه الناس عليها ثم يختصّ هو بأشياء دون غيره مما له بهاء وزينة وفخامة وجلالة عندهم من بناء وملبس وشارة ثم احتجاب عن الناس . ثم يسنّ سنن الكرامات . وإذا جرت له رئاسة ما وتعوّد الناس أن يكون هو وجنسه ملكهم رتّب الناس حينئذ على مراتب يحصل له من ترتيبه لهم بتلك الكرامة والجلالة . وسنّ لكلّ مرتبة نوعاً من الكرامة وفيما يستأهل به الكرامة من يسار او بناء او لباس او شارة او مركب ، او غير ذلك مما يُجلّ به أمره ، ويجعل ذلك على ترتيب . ومن بعد ذلك يكون أثر الناس عنده من أكرمه أكثر او من أعانه على جلالته تلك معونة أكثر . فهو يكرّم ويعطي الكرامات على قدر ذلك . فالمحبّون للكرامة من أهل مدينته يعاملونه ليزداد بـه كراماتهم التي يبذلها لهم ، فيكرّمهم من دونهم ومن فوقهم من أهل المراتب لذلك .

فتكون هذه المدينة لأجل هذه الأشياء مشبّهة للمدينة الفاضلة ، وخاصّة إذا

كانت الكرامات ومراتب الناس من الكرامات لأجل الانفع فالأنفع لمن سواه إمّا من اليسار أو من اللذّات أو من شيء آخر ممّا يهواه الطالب للمنافع . وهذه المدينة هي خير مدن اهل الجاهليّة ، وهي التي يسمّى أهلها دون اهلهم الجاهليّة واشباه هذه الاسامي . إلا انّ الأمر في محبة الكرامة إذا افرط فيها جدّاً صارت مدينة الجبّارين ، وكانت حريّة أن تنتقل فتصير مدينة التغلّب .

وأما مدينة التغلّب واجتماع التغلّب فهم الذين به يتعاونون على ان تكون لهم الغلبة . وإنما يكونون كذلك إذا عمّهم جميعاً محبّة الغلبة ، ولكن تفاوتوا في محبّتها بالأقلّ والأكثر ، وتفاوتوا في انواع الغلبات وانواع الأشياء التي يُغلَب الناس عليها : مثل ان يكون بعضهم يحبّ الغلبة على دم الإنسان وبعضهم يحبّ الغلبة على ماله وبعضهم يحبّ الغلبة على نفسه حتى يستعبده . ويترتّب الناس فيها بمراتب بحسب عظم ما يحبّه الواحد من الغلبة وصغر ما يحبّه الأكثر . وتكون محبّتهم لان يغلبوا غيرهم إما على دمائهم وارواحهم وإما على انفسهم حتى يستعبدوهم وإما على اموالهم حتى ينتزعوها منهم . وتكون محبّتهم وغرضهم من كل ذلك الغلبة والقهر والإذلال ، وان لا يملك المقهور من نفسه او من شيء آخر ممّا غلب عليه شيئاً اصلاً ، ويكون تحت طاعة القاهر في كلّ ما فيه هوى القاهر . حتى انّ الواحد من المحبّين للغلبة والقهر متى كانت له همّة او هوى من شيء ما لم نَل ذلك بلا قهر لإنسان ما على ذلك لم يأخذه ولم يلتفت إليه .

فمنهم من يرى أن يقهر بالمخاتلة ومنهم من يرى ان يقهر بالمصالبة فقط ، وبعضهم يرى ان يقهر بالامرين جميعاً ـ بالمخاتلة والمصالبة . فلذلك كثير ممّن يقهر على الدماء لا يقتل الإنسان متى وجده نائماً ولا يأخذ ماله حتى ينبّهه ، بل يرى أن يأخذه بالمصالبة وبأن يكون له فعل يقاوم به الآخر حتى يقهره وينيله ما يكره . فكلّ واحد من هؤلاء يحبّ الغلبة ، فلذلك يحب ان يغلب كلّ واحد غيره من اهل المدينة ومن سواهم ، إلا انّهم إنما يمتنعون من مغالبة بعضهم بعضاً على دمائهم واموالهم لحاجة بعضهم إلى بعض لأن يبقوا احياء ولأن يتعاونوا على ان يغلبوا غيرهم ولأن يمتنعوا من غلبة غيرهم لهم .

ورئيسهم هو اقواهم بجودة التدبير في ان يستعملهم وان يغلبوا من سواهم واجودهم احتيالاً واكملهم رأياً فيما ينبغي ان يعملوا حتى يزوا غالبين ابداً ، وان يكونوا ممتنعين من غلبة غيرهم ابداً — هو رئيسهم وهو ملكهم — ويكونوا اعداء لكلّ من سواهم . وتكون سننهم كلتها سنناً ورسوماً إذا استنوا بها كانوا احرياء ان يغلبوا غيرهم . ويكون تنافسهم وتفاخرهم إما في كثرة الغلبة او في عظمها وإما في الاستكثار من احد عدد الغلبة وآلاتها . وعدد الغلبة وآلاتها تكون إما في رأي الإنسان وإما في بدنه وإما في ما هو خارج عن بدنه . اما ما في بدنه فمثل ان يكون له جلَد ، وخارج عن بدنه ان يكون له سلاح ، وفي رأيه ان يكون جيّد الراي في ما يغلب به غيره . وهؤلاء يعرض لهم الجفاء والقسوة وشدّة الغضب والبذخ وشدة النهم من التملّي من المأكول والمشروب ، والاستكثار من النكاح والتغالب على جميع الخيرات . وان يكون ذلك بالقهر وتذليل من يوجد منه ذلك . ويرون ان يغلبوا على كلّ شيء وكلّ واحد .

وهذه ربّما كانت المدينة بأسرها هكذا حتى يروا انهم هم الذين يقصدون غلبة من ليس من المدينة لحاجتهم إلى الاجتماع لا لشيء آخر غير ذلك . وربما كان المغلوبون مجاورين للقاهرين لهم في مدينة واحدة . ثم القاهرون ، إما ان يكونوا على السواء في محبة القهر والغلبة ويكونوا متساوي المراتب فيها ، وإما ان يكونوا على مراتب لكلّ واحد منهم شيء قد غلب عليه من المقهورين المجاورين لهم اقلّ او اكثر ممّا للآخر من ذلك . وكذلك يتقاربون في القوى والآراء التي يغلبون بها إلى ملك يراسهم ويدبّر امر القاهرين فيما يصلون به من آلة القهر . وربّما كان القاهر واحداً فقط وله قوم هم له آلات في قهر سائر الناس ، ليس لاولئك همّة في ان يغلب على شيء يأخذه لغيره بل همّته في ان يغلب على الشيء ليكون ذلك الواحد . ويكون ذلك الواحد يكفيه من امره ما يقيم به حيانه وجلده الذي يستعمله وان يعطي لغيره ويغلب لغيره مثل الكلاب والبزاة . وكذلك سائر اهل المدينة سواهم عبيداً يخدمون ذلك الواحد في كلّ ما فيه هوى ذلك الواحد اذلاّء خاضعين لا يملكون لانفسهم شيئاً اصلاً . فبعضهم يحرثون له وبعضهم يتجرون له . ويكون قصده في ذلك ليس اكثر من ان يرى قوماً مقهورين مغلوبين اذلاّء له فقط ، وإن لم ينله نفع آخر من جهتهم ولا لذة

سوى الذل وان يكونوا مقهورين . فهذه مدينة التغلّب بملكها فقط . فاما سائر اهل المدينة فليسوا متغلّبين . والتي قبلها مدينة التغلّب بنصفها ، والأولى بجميع اهلها .

فمدينة التغلّب قد تكون على هذه الجهة بأن تكون همّتها بأحد هذه الوجوه الغلبة فقط والالتذاذ بها . واما إن كان إنما تحبّ الغلبة ليحصل لها إما الضروريّات وإما اليسار وإما التمتّع باللذّات وإما الكرامات وإما جميع هذه كلّها ، فتلك مدينة التغلّب على وجه آخر . وهؤلاء داخلون في تلك المدن الأخَر التي سلفت . وكثير من الناس يسمّي هذه المدن مدينة التغلّب . واحراها بهذا الاسم من أراد جميع هذه الثلاث بالقهر . وتكون هذه المدن على ثلاثة انحاء : وذلك إما بواحد من اهلها وإما بنصف اهلها وإما باهلها كلهم . فهؤلاء إنّما يقصدون القهر والنكال ليس لذاته ولكن قصدهم وغرضهم شيء آخر .

وههنا مدن اخَر قصدها هذه مع الغلبة . اما الأولى التي قصدها الغلبة كيف كانت وفي اي شيء كانت فقد يتّفق فيها من يضرّ غيره بلا نفع يصل إليه من ذلك ، مثل أن يقتل لا لسبب آخر سوى اللذّة بالقهر فقط . وتكون فيها المغالبة على اشياء خسيسة مثل ما يُحكى عن قوم من العرب . واما الثانية فإنّه إنما تكون منحبّة للغلبة لأجل اشياء هي عندهم محمودة عالية ليست خسيسة . ومتى نالوا هذه الأشياء بلا قهر لم يستعملوا القهر . واما المدينة الثالثة فإنّها لا تضرّ ولا تقتل إلا حيث تعلم ان لها في ذلك نفعاً من احد الأشياء الشريفة . فإذا أتته الأشياء التي هي مقصودة بلا غلبة ولا قهر إما بمثل وجود كنز او ان يُكفى من غيره او أن يبذل له إنسان ما ذلك الشيء طوعاً لم يرده ولم يلتفت إليه ولم يأخذه منه . فهؤلاء ايضاً يسمّون كبيري الهمم ذوي نخوة .

واهل المدينة الأولى إنما يقتصرون على الضروريّ من المقهور متى حصل له الغلبة . وربّما كافح وجاهد جهاداً عظيماً على مال يمنع منه او نفس تمتنع منه ولاجّ في ذلك حتى إذا ظفر به وصار منه بحيث ينفذ عليه حكمه وهواه تركه ولم يأخذه . فهؤلاء قد يُمدَحون ايضاً ويُكرّمون على هذا ويُجلّون . وكثير من هذه الأشياء قد يستعملها محبّو الكرامة حتى يُكرّموا عليها . والمدن التغلّبيّة هي مدن الجبّارين اكثر من الكرامية .

وقد يعرض لأهل مدينة اليسار ولأهل مدينة اللعب والهزل أن يظنوا أنهم هم المغبوطون والسعداء والفائزون ، وأنهم هم أفضل من سائر أهل المدن . ويعرض لهم لأجل ظنونهم بأنفسهم استهانة بمن سواهم من أهل المدن ، وأنّ من سواهم لا قدر لهم ومحبة وكرامة على ما سعدوا به عند أنفسهم . فيعرض لهم صلف وبذخ وافتخار ومحبة للمديح وأن من سواهم لا يهتدون إلى ما اهتدوا هؤلاء إليه ، وأنهم لذلك أغبياء عن إحدى هاتين السعادتين . ويولّدون لأنفسهم أسماء يحسنون بها سيرتهم : مثل أنهم المطبوعون وأنهم الظرفاء وأن غيرهم هم الجفاة . فيظنّ بهم لذلك أنهم ذوو نخوة وكبر وتسلّط . وربما سمّوا ذوي همم .

وأما متى كانوا محبّي اليسار ومحبّي اللذّات واللعب واتفق لهم أن لم يحصل لهم من الصناعات التي يكتسب بها اليسار إلا القوى التي تكون بها الغلبة ، وكانوا يصلون الى اليسار والى اللعب بالقهر والغلبة عرض لهم بها النخوة أشدّ ودخلوا في جملة الجبّارين ، فأما الأولون فحمقى . وكذلك لا يمتنع أن يكون في محبّي الكرامة من ليس يحبّها لذاتها بل لليسار . فإنّ كثيراً منهم إنما يريد أن يكرّمه غيره لينال بذلك اليسار إما منه أو من غيره . فإنّه إنما يريد الرئاسة ومطاوعة أهل المدينة له ليصل به الى اليسار . وكثير منهم يريد اليسار للّعب واللذّة ، فيعرض لكثير منهم أن يطلب الرئاسة ، أن يتطاع ليحصل له اليسار ليستعمل اليسار في اللعب . فيرى أنّ رئاسته وطاعة غيره له كلّما كان أكثر وأتمّ كان أزيد له في هذه الأشياء . فيطلب التوحّد بالرئاسة على أهل المدينة لتحصل له الجلالة ليصل بها إلى اليسار العظيم الذي لا يدانيه فيه أحد من أهلها ، ليستعمل ذلك اليسار في اللعب ولينال من اللعب واللذّات من المأكول والمشروب والمنكوح ما لا يناله غيره في الكميّة والكيفيّة معاً .

فأما المدينة الجماعية فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلّى لنفسه يعمل ما يشاء . وأهلها متساوون ، وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً . ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاؤا ، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم . فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهمم كثيرة وشهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تحصى كثرة ، ويكون أهلها

طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى كثرة . فتجتمع في هذه المدينة تلك التي كانت متفرقة في تلك المدن كلها ـ الخسيس منها والشريف ـ وتكون الرئاسات بأي شيء اتفق من سائر تلك الأشياء التي ذكرناها . ويكون جمهورها الذين ليست لهم ما للرؤساء مسلطين على أولئك الذين يقال فيهم إنهم رؤساؤهم ، ويكون من يراسهم إنما يراسهم بإرادة المرؤوسين ؛ ويكون رؤساؤهم على هوى المرؤسين . وإذا استقصي امرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس .

إلا ان الذين هم المحمودون عندهم والمكرمون هم الذين يوصلون اهل المدينة الى الحرية والى كل ما فيه هواهم وشهواتهم ، والذين يحفظون الحرية وشهواتهم المختلفة المتعاونة عليهم بعضهم من بعض ومن أعدائهم الخارجين عنهم ، ويقتصرون من الشهوات على الضروري فقط . فهذا هو المكرّم والأفضل والمطاع فيهم . ومن سوى ذلك من رؤسائهم فإما ان يكون مساوياً لهم او ان يكون دونهم . ويكون مساوياً لهم متى كان إذا اصطنع إليهم الخيرات التي هي إرادتهم وشهواتهم بذلوا له على ذلك كرامات وأموالاً تساوي ما يفعله بهم . فحينئذ لا يرون له على انفسهم فضلاً ويكونون افضل منه متى كانوا يبذلون له الكرامات ويجعلون له من اموالهم حظاً ولا ينتفعون به . فإنه لا يمتنع ان يكون في هذه المدينة رؤساء هذه حالهم اتفقت لهم جلالة عند اهل المدينة إما بهوىً هَوِيَهُ اهل المدينة وإما بأن كان لآبائه فيهم رئاسة محمودة فحفظ فيه حقّ آبائه فيرأس . حينئذ يكون الجمهور مسلطين على الرؤساء وتكون جميع الهمم والاغراض الجاهلية من هذه المدينة على اتمّ ما يكون واكثر .

وتكون هذه المدينة من مدنهم هي المدينة المتغلبة والمدينة السعيدة . وتكون من ظاهر الأمر مثل ثوب الوشي الذي فيه الوان التماثيل والوان الأصباغ . وتكون محبوبة ومحبوبة السكنى بها عند كل أحد لأن كل إنسان كان له هوى وشهوة في شيء ما قدر على نيلها من هذه المدينة . فتنزع الأمم إليها فيسكنونها فتعظم عظماً بلا تقدير . ويتوالد فيها الناس من كل جيل وبكل ضرب من ضروب التزاوج والنكاح . ويحدث فيها أولاد مختلفي الفطر جدا ، ومختلفي التربية والنشوء جداً . فتحتمل هذه المدينة مدناً كثيرة لا متميزة بعضها عن بعض لكن داخلة بعضها في

بعض ، متفرقة أجزاء بعضها من خلال أجزاء البعض ، لا يتميز الغريب بهـا من القاطن . وتجتمع فيها الأهواء والسير كلها ، فلذلك ليس يمتنع إذا تمادى الزمان بها أن ينشأ فيها الأفاضل ، فيتفق فيها وجود الحكماء والخطباء والشعراء في كل ضرب من الأمور . ويمكن أن يلتقط منها أجزاء للمدينة الفاضلة ، وهذا من خير ما ينشأ في هذه المدينة . ولهذا صارت هذه أكثر المدن الجاهلية خيراً وشراً معاً ، وكلما صارت أكبر وأعمر وأكثر أهلاً وأخصب وأكمل للناس كان هذان أكثر وأعظم .

والمقصود بالرئاسات الجاهلية هو على عدد المدن الجاهلية ، فإن كل رئاسة جاهلية إما ان يكون القصد بها إما التمكن من الضروري وإما اليسار وإما التمتع باللذات وإما الكرامة والذكر والمديح وإما الغلبة وإما الحرية . فلذلك صارت هذه الرئاسات تشترى شراءً بالمال ـ وخاصة الرئاسات التي تكون في المدينة الجماعية . فإنه ليس أحد هناك اولى بالرئاسة من احد . فمتى سلمت الرئاسة فيها الى أحد فإما أن يكون اهلها متطولين بذلك عليه وإما ان يكون قد أخذوا منه أموالاً او عوضاً آخر .

والرئيس الفاضل عندهم هو الذي يقتدر على جودة الرويّة وحسن الاحتيال فيما ينيلهم شهواتهم واهواءهم على اختلافها وتفننها ، ويحفظهم على ذلك من اعدائهم ، ولا يرزأ من اموالهم شيئاً بل يقتصر على الضروري من قوته فقط . واما الفاضل الذي هو بالحقيقة فاضل وهو الذي إذا رأسهم قدّر افعالهم وسدّدها نحو السعادة فهم لا يرتئسونه . وإذا اتفق ان رأسهم فهو بعد إما مخلوع وإما مقتول وإما مضطرب الرئاسة منازَع فيها . وكذلك سائر المدن الجاهلية : إنما تريد كل واحدة منها ان يرأسها من يوطىء لها متخيّرها وشهواتها ويسهّل لهم السبيل إليها وينيلهم إياها ويحفظها عليهم . فهم يأبون رئاسة الافاضل وينكرونها . إلا ان إنشاء المدن الفاضلة ورئاسة الأفاضل يكون من المدن الضرورية ومن المدن الجماعية من بين مدنهم أمكن واسهل .

والضروري واليسار والتمتع باللذات وباللعب والكرامة قد ينال بالقهر والغلبة وقد ينال بوجوه أخر . فالمدن الأربع تنقسم هـذه القسمة وكذلك الرئاسات التي

مقصودها هذه الاربعة او احدها . منها ما يقصد الى بلوغ مقصودها بالغلبة والقهر ومنها ما يقصده بوجوه اخر غير هذه . فالذين يستفيدون هذه الاشياء بالغلبة والقهر ويحوطون ما حصل لهم من ذلك بالمدافعة والقهر يحتاجون من ابدانهم الى شدة وقوة ومن اخلاقهم الى قساوة وجفاء وغلظة واستهانة بالموت ، وان لا يرى ان يحيا دون نيل ما يهمه ، والى صناعة استعمال السلاح وجودة رويّة فيما يقهر به غيره ، فهذا يعمّ جميعهم .

واما صاحب التمتع باللذات فيعرض له مع هذه شره ومحبة للماكول والمشروب والمنكوح . فمن هؤلاء من يغلب عليه اللين والترفه فتنفسخ قوته الغضبية حتى لا يوجد فيه منها شيء اصلاً او مقدار يسير . ومنهم من يستولي عليه الغضب وآلاته النفسانية والبدنية والشهوة وآلاتها النفسانية والبدنية مما يقويها ويزيد فيها ويتأتى بها ان تفعل افعالها . وتكون رويته مصروفة الى افعال هذين ، ونفسه ذليلة لهذين على السواء . ومن هؤلاء من يكون اقصى مقصوده افعال الشهوة فيجعل قواه وافعاله الغضبية آلات يصل بها الى افعال الشهوة ، فيجعل الارفع من قواه والاعلى فالاعلى منها خادماً لما هو اخس . وذلك انه يجعل قوته الناطقة خادمة للغضبية والشهوانية ، ثم قواه الغضبية خادمة لقوته الشهوانية . وإنما يصرف رويته الى استنباط ما تتم به افعال الغضب وافعال الشهوة ، ويصرف افعال قواه الغضبية وآلاتها فيما ينال به اللذة التي يستمتع من الماكول والمشروب والمنكوح وسائر الاشياء التي يغلب بها ويحفظها على نفسه ، مثل ما يرى ذلك في اشراف اهل البراري من الترك والعرب . فإن اهل البراري تعمهم محبة الغلبة وعظم النهم في الماكول والمشروب والمنكوح . فلذلك يعظم عندهم امر النساء ويحسن عند كثير منهم الفسق ولا يرون ان ذلك سقوط وتخاسس إذ كانت نفوسهم ذليلة للشهوات . وترى كثيراً منهم يتجمّل عند النساء بكل ما يفعل ، ويفعل ما يفعله ليعظم شأنه عند النساء ، ويرى ما يعيبه النساء هو العيب ، وما يستحسنه النساء هو الحسن ، ويبتغون في كل شيء شهوات نسائهم . وكثير منهم تكون نساؤهم هن المتسلطات عليهم والمستوليات على امور منازلهم . وكثير منهم لهذا السبب يرفهون النساء ولا يتركونهن

والكد بل يلزمونهن الترفه والراحة ، ويتولون هم كل شيء يحتاج الى التعب والكد واحتمال المشقة .

واما المدن الفاسقة فهي التي اعتقد اهلها المبادىء وتصوروها وتخيلوا السعادة واعتقدوها وارشدوا الى الأفعال التي ينالون بها السعادة وعرفوها واعتقدوها . غير أنهم لم يتمسكوا بشيء من تلك الأفعال ولكن مالوا بهواهم وإرادتهم نحو شيء ما من اغراض اهل الجاهلية (إما) منزلة او كرامة او غلبة او غير ذلك وجعلوا افعالهم كلها وقواهم مسددة نحوها .. وانواع هذه المدن على عدد انواع مدن الجاهلية ، من قبل ان افعالهم كلها افعال الجاهلية واخلاقهم اخلاقهم . وإنما يباينون اهل الجاهلية بالآراء التي يعتقدونها فقط . واهل هذه المدن ليس واحد منهم ينال السعادة اصلا .

واما المدن الضالة فهي التي حوكيت لهم امور اخر غير هذه التي ذكرناها بأن نصبت لهم المبادىء التي حوكيت لهم غير تلك التي ذكرناها ، ونصبت لهم السعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحوكيت لهم سعادة اخرى غيرها ، ورسمت لهم افعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة بالحقيقة .

واما النوابت في المدن الفاضلة فهم اصناف كثيرة منهم صنف متمسكون بالافعال التي تنال بها السعادة ، غير أنهم ليس يقصدون بما يفعلونه من ذلك السعادة بل شيئا آخر مما يجوز ان يناله الانسان بالفضيلة من كرامة او رئاسة او يسار أو غير ذلك . فهؤلاء يسمون متقنصين . ومنهم من يكون له هوى في شيء من غايات اهل الجاهلية فتمنعه شرائع المدينة وملتها من ذلك ، فيعمد الى الفاظ واضع السنة واقاويله في وصاياه فيتأولها على ما يوافق هواه ويحسن ذلك الشيء بذلك التاويل . وهؤلاء يسمون المحرّفة .

ومنهم من ليس يقصد تحريفا ولكن لسوء فهمه عن قصد واضع السنة ونقصان تصوّره لاقاويله يفهم امور شرائع المدينة على غير مقصد واضع السنة ، فتصير افعاله خارجة عن مقصد الرئيس الأول فيضل ولا يشعر . فهؤلاء هم المارقة .

وصنف آخر يكونون قد تخيلوا الأشياء التي ذكرناها إلا أنهم يكونون غير قنعين بما تخيلوا منها فيزيفونها عند انفسهم وعند غيرهم بأقاويل ، ويكونون بما يفعلونه من ذلك غير مماندين للمدينة الفاضلة ولكن مسترشدين وطالبين للحق . فمن كان هكذا رُفعت طبقته في التخيل الى اشياء لا تزيف بتلك الأقاويل التي يأتي بها . فان قنع بما رُفع إليه ترك ؛ وإن لم يقنع بتلك ايضا ووقف منها على مواضع يمكن أن تُماند رُفع الى طبقة اخرى . ولا يزال هكذا الى أن يقنع ببعض تلك الطبقات . فإن لم يتفق له ان يقنع ببعض طبقات التخيل رُفع الى مرتبة الحق وفهم تلك الأشياء على ما هي عليه . فعند ذلك يستقرّ رأيه .

ومنهم صنف آخر يزيّفون ما يتخيلونه ، فكلما رُفعوا رتبة زيّفوها ولو بلغ بهم مرتبة الحقيقة . كل ذلك طلبا للغلبة فقط او طلبا لتحسين شيء آخر يميلون إليه من أغراض اهل الجاهلية . فهم يزيّفونها بكل ما امكنهم ولا يحبون ان يسمعوا شيئا يقوي السعادة والحق في النفوس ولا قولا يحسّنها ويرسمها في النفوس ، ويتلقونها من الأقاويل الموهة بما يظنون انه يسقط السعادة . ويقصد كثير منهم بذلك ان يجعلوا انفسهم معذورين في الظاهر إذا مالوا الى شيء آخر من أغراض اهل الجاهلية .

ومنهم صنف يتخيلون السعادة والمبادىء وليس في قوة اذهانهم ان يتصوّروها اصلا ، او لا يكون في قوة افهامهم ان يتصوروها على الكفاية . فهم يزيّفون ما يتخيلون ويقفون على مواضع العناد منها ، وكلما رُفعوا طبقة الى تخيل أقرب الى الحقيقة تزيّفت عندهم . ولا يمكن أن يرفعوا الى طبقة الحقيقة لانه ليس في قوة اذهانهم تفهمها . وقد يتفق في كثير من هؤلاء ان يتزيّف عندهم كثير مما يتخيلونه لا لأن فيما يتخيلونه مواضع العناد في الحقيقة لكن يكون تخيلهم ناقصا فيتزيّف عندهم ذلك لسوء فهمهم له لا لان فيه موضعا للعناد .

البحث الثالث

ـ ابن سينا ـ

١ ـ حياة ابن سينا

٢ ـ مؤلفات ابن سينا

٣ ـ فلسفة الموجود عند ابن سينا

آ ـ تمهيد

ب ـ أقسام العلوم الفلسفية

حـ ـ معنى الموجود وادراك العقل له

د ـ علاقة الموجود بالشيء والواحد

هـ ـ أقسام الموجود

و ـ واجب الوجود

المراجع والحواشي الخاصة بابن سينا

مختارات من آثار ابن سينا

Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

١ ـ حياة ابن سينا

نستقي أخبـار ابن سينا من **مصدرين** اثنين : **احدهما خطه بيده** والثـاني من وضع تلميذه **ابو عبيد الجوزجاني** الذي أراد أن يظهر الوفـاء ، فأتم ماكتب الاستاذ وفصّل مالم يفصله .

وهذا جملة ماذكره الشيخ الرئيس عن نفسه ، نقله عنه أبو عبيد الجوزجاني. **قال الشيخ الرئيس** : ان أبي كان رجـلا من أهل بلخ ، وانتقل منها الى بخاري في أيام نوح بن منصور* . واشتغل بالتصرف وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها خرمشان من ضياع بخارى ، وهي من أمهات القرى وبقربها قريـة يقال لها افشنة . وتزوج أبي فيها بوالدتي ، وقطن بها وسكن وولدت منها بها ثم ولد أخي . ثم انتقلنا الى بخارى ، وأحضرت معلم القرآن ، ومعلم الأدب . وأكملت العشر من العمر ، وقد أتيت على القرآن ، وعلى كثير من الأدب ...

ثم جاء الى بخارى أبو عبد الله الناتلي ، وكان يدعى المتفلسف ، وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه ، وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه ، الى اسماعيل الزاهد ، وكنت من أجود السالكين ، وقد ألفت طرق المطالبـة ووجوه الاعتراض على المجيب ، على الوجه الذي جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بكتاب ايساغوجي (المدخـل) على الناتلي ، ولما ذكر لي حـد الجنس أنـه « هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع ، في جواب ماهو ؟ » ،

---

* ان نوح بن منصور هو أحد أمراء السامانيين ، وقد حكم من ٩٧٦ ـ ٩٩٧. ويرجع نسب السامانيين الى سامان أحد نبلاء بلخ من اتبـاع زرداشت . مؤسس دولتهم نصر بن احمد . وموطد هذه الدولة هو اسماعيل أخو نصر . دام نفوذهم من سنة ٨٧٤ الى ٩٩٩ . استولى السامانيون على سجستان وكرمـان وجرجان وما وراء النهر وخراسان وتمتعوا بسلطـة مستقلة وان كـان يدينون في الظـاهر للخليفة في بغـداد .

فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله ، وتعجب مني كل العجب ، وحذّر والدي من شغلي بغير العلم ، وكان أي مسألة قالها لي أتصورها خيرا منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة .

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي ، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق ، وكذلك كتاب اقليدس فقرأت من أوله خمسة أشكال ، أو ستة ، عليه . ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأسره .

ثم انتقلت الى المجسطي ؛ ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت الى الأشكال الهندسية ، قال لي الناتلي : تولّ قراءتها وحلها بنفسك ، ثم أعرضها علي ؛ لأبين لك صوابه من خطئه . وما كان الرجل (الناتلي) يقوم بالكتاب (المجسطي) . وأخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل ماعرفه الى وقت ماعرضته عليه ، وفهمته اياه .

ثم فارقني الناتلي متوجها الى كركانج ، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح من الطبيعي والالهي ، وصارت أبواب العلم تنفتح علي ، ثم رغبت في علم الطب ، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم الطب ليس من العلوم فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الطب يقرؤون علي علم الطب ، وتمهدت المرضى ، فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف الى الفقه وأناظر فيه . وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة ، ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفا ، فأعدت قراءة المنطق ، وجميع أجزاء الفلسفة ، وفي هذه المدة مانمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت في النهار بغيره ، وجمعت بين يدي ظهورا ، فكل حجة كنت أنظر فيها ، أثبت مقدمات قياسية . ورتبتها في تلك الظهور ، ثم نظرت فيها عساها تنتج ، وراعيت شروط مقدماته . حتى تحققت لي حقيقة الحق في تلك المسألة .

وكلما كنت أتحير في مسألة ، ولم أكن أظفر بالحد الاوسط في قياس ، ترددت الى الجامع وصليت وابتهلت الى مبدع الكل ، حتى انفتح لي المنغلق ، وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل الى داري ، وأضع السراج بين يدي ، واشتغل

بالقراءة والكتابة . فمهما غلبني النوم ، أو شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من الشراب ، ريثما تعود الي قوتي ثم أرجع الى القراءة ، ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى ان كثيرا من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام.

وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان الانساني . وكل ماعلمته في ذلك الوقت ، فهو كما علمته الآن ، لم أزد فيه الى اليوم ، حتى أحكمت علم المنطق والطبيعي والرياضي . ثم عدلت الى الالهي وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم فيه ، والتبس علي غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظا ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسي ، وقلت : هذا كتاب لاسبيل الى فهمه .

واذا أنا في يوم من الايام حضرت وقت العصر في الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي ، فرددته ردّ متبرم معتقد أن لافائدة في هذا العلم ، فقال لي : اشتر مني هذا ، فانه رخيص ، أبيعكه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج الى ثمنه . فاشتريته ، فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب مابعد الطبيعة . ورجعت الى بيتي ، وأسرعت قراءته ، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لي محفوظا على ظهر القلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء ، شكرا لله تعالى .

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور ، واتفق لـه مرض « تلج* الأطباء فيه » ، وكان اسمي اشتهر بينهم ، بالتوفر على القراءة ، فأجروا ذكري بين يديه ، وسألوه احضاري فحضرت وشاركتهم في مداواتـه وتوسمت بخدمته ، فسألته يوما الاذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعاتها وقراءة ما فيهـا من كتب الطب ، فاذن لي . فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، في بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد .

وطالعت فهرست كتب الاوائل ، وطلبت ما احتجت اليه منها ، ورأيت من

---

* هكذا في الأصل .

الكتب مالم يقع اسمه الى كثير من الناس قط ، وماكنت رأيته من قبل ، ولا رأيته أيضا من بعد ، فقرأت تلك الكتب ، وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمـه .

فلما بلغت ثمان عشرة سنة من عمري ، فرغت من هذه العلوم كلها ، وكنت اذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معي أنضج ، والا فالعلم واحد ، لم يتجدد لي بعده شيء .

وكان في جواري رجل يقال له أبو الحسين العروضي ، فسألني أن أصنف له كتابا جامعا في هذا العلم ، فصنفت له (المجموع) ، وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم ، سوى الرياضي ولي اذ ذاك احدى وعشرون سنة من عمري .

وكان في جواري أيضا رجل يقال له أبو بكـر البرقي ... فسألني شرح الكتب له ، فصنعت له كتاب الحاصل والمحصول في قريب من عشرين مجلدة ، وصنفت له في الاخلاق كتابا سميته كتاب البر والإثم ، وهذان الكتابان لا يوجدان الا عنده ، فلم يعر أحدا ينسخ منهما .

ثم مات والدي وتصرفت بي الاحوال ، وتقلدت شيئا من أعمال السلطان ، ودعتني الضرورة الى الاخلال ببخاري والانتقال الى كرّانج . وكان أبو الحسن السهلي المحب لهذه العلوم ، بها ، وزيرا ، وقدمت الى الامير بها ، وهو علي بن مأمون ، وكنت على زي الفقهـاء اذ ذاك بطيلسان وتحت الحنـك ، وأثبتوا لي مشاهدة دارّة بكفاية مثلي .

ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى نسا ومنها الى بارود ومنها الى طـوس ومنها الى شقان ومنها الى سمنيقان ومنها الى جاجرم رأس حد خراسان ومنهـا الى جرجان . وكان قصدي الأمير قابوس . فاتفق في أثناء هذا أخـذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك .

ثم مضيت الى دهستان ، ومرضت بها مرضا صعبا ، وعدت الى جرجان ، فاتصل أبو عبيد الجوزجاني بي وأنشأت في حالي قصيدة ، فيها بيت القائل :

لمـا عظمت فليس مصر واسعي لمـا غل ثمني عدمت المشتري*

قال أبي عبيد الجوزجاني : فهذا ما حكى لي الشيخ الرئيس من لفظه ، ومن هاهنا شاهدت أنا من أحواله .

ويتابع الجوزجاني حياة ابن سينا بناء على ماشاهده بأم عينه ، فيقول : كان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيرازي يحب العلوم الفلسفية ، وقد اشترى لابن سينا دارا بجوار داره وأنزله بها . وكنت أمر على الشيخ الرئيس في كل يوم لدراسة المجسطي ولكتابة ما يملي علي من العلوم المنطقية . فأملى علي المختصر الاوسط في المنطق ، ثم صنف للشيرازي كتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الارصاد الكلية . وصنف في جرجان كتبا كثيرة منها أول القانون ومختصر المجسطي ،وكثيرا من الرسائل . ثم صنف في أرض الجبل بقية كتبه .

ثم انتقل الى الري واشتغل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره .وكان مجد الدولـة قد أصيب بمرض (السوداء) ، فاشتغل بمداواته . وصنف في الري" كتاب المعاد ، وأقام بها الى أن قصد شمس الدولة بعد مقتل هلال بن بدر بن حسونة وهزيمة عسكر بغداد.

ثم خرج ، لأسباب ضرورية ، الى قزوين ، ومنها الى همذان ، حيث عمل بخدمة كزبانويه . وقد أصيب شمس الدولة بمرض القولنج ، فعالجه ابن سينـا حتى شفاه الله . ثم خرج الشيخ الرئيس في خدمة شمس الدولة عند ذهابه الى قرمسين لحرب عناز . ثم توجه ابن سينا نحو همذان . ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها ، ولكن الجيش سار ضده فكبسوا داره ، وأخذوه الى الحبس وأخذوا جميع ماكان يملكه ، وسألوا الأمير قتله فامتنع منه ، وعدل الى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم ، فتوارى في دار الشيخ أبي سعيد بن دخدوك أربعين يوما . ولكن مرض القولنج عاود الأمير شمس الدولة ، فأحضر ابن سينا واعتذر الأمير منه ، واشتغل الشيخ الرئيس بمعالجته ، وأقام عنده مكرما مبجلا ، وأعيـدت الوزارة اليه ثانيـا .

---

* عيون الانباء في طبقات الاطباء ، ابن ابي اصيبعة ، الجزء الثاني ، ص ٢ـ٤، راجع كذلك ، اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القفطي ، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٢ .

وطلب منه الجوزجاني شرح كتب أرسطو ، فاعتذر ابن سينا عن ذلك مفضلا التصنيف عن الشرح . وقام بالفعل بكتابة الشفاء مبتدأ بقسم الطبيعيات. وكان قد صنف قبل ذلك الكتاب الأول من القانون . وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم لقراءة الكتب الفلسفية وللتمتع بعض الوقت في الغناء والشراب.

وتوجه شمس الدولة الى طارم لحرب الامير بها ، وعاوده القولنج قرب ذلك الموضع ، واشتد عليه ، فخاف العسكر وفاته فرجعوا به طالبين همدان ، فتوفي في الطريق في المهد . ثم بويع ابن شمس الدولة ، وطالبوا استيزار ابن سينا ، لكنه رفض ، وبدأ بمكاتبة علاء الدولة أمير اصفهان ، سرا ، للانضمام الى جوانبه . وطلب منه الجوزجاني اتمام كتاب الشفاء ، وخلال يومين انتهى ابن سينا من كتابة عناوين الفصول ورؤوس المسائل كلها ، دون أن يعتمد في ذلك على أي مرجع ، بل من حفظه ومن ظهر قلبه . ثم انتقل الى الفصول ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة ، حتى أتى على جميع الطبيعيات ، والالهيات ، ماخلا كتابي الحيوان والنبات. وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءا .

ولكن الامير الجديد تاج الملك ابن شمس الدولة ، اتهم ابن سينا بمكاتبته علاء الدولة ، فأدخله السجن في قلعة يقال لها فردجان ، وبقي في السجن أربعة أشهر ، صنف خلالها كتاب الهدايات ورسالة حي ابن يقظان وكتاب القولنج .

ثم عن للشيخ التوجه الى أصفهان ، فخرج متنكرا في زي الصوفية ، برفقة أخيه والجوزجاني وغلامين آخرين . وهناك في اصفهان أنجز كتاب الشفاء ماخلا كتابي النبات والحيوان ، فانه صنفهما في السنة التي توجه فيها علاء الدولة الى سابور خواست في الطريق . وصنف أيضا في الطريق كتاب النجاة .

وأصبح ابن سينا صديقا حميما لعلاء الدولة واصطحبه الى همدان . وفي أصبهان صنف ابن سينا الكتاب العلائي في اللغة الايرانية . وهذا هو المسمى بكتاب العلم . ثم صنف كتابا في اللغة سماه لسان العرب ، لم يصنف في اللغة مثله ، ولم ينقله الى البياض حتى توفي ، فبقي على مسودته لايهتدي أحد على ترتيبه . كما وأنه صنف كتاب الانصاف الذي اختفى عن الانظار يوم استولى

السلطان « مسعود » على اصفهان . وهذا الكتاب عبارة عن موسوعة تقع في نحو من عشرين مجلدا تضم ثمانية وعشرين الف مسألة . لم يسلم من هذه الموسوعة سوى نتف قليلة منها : قسم من شرح كتاب الربوبية المنسوب خطأ لأرسطو ، وشرح كتاب ما وراء الطبيعة ، وتعليقات وحواشي على كتاب النفس لأرسطو .

وأثناء مرافقته لعلاء الدولة في حملته على همذان ، أصيب ابن سينا بمرض القولنج الذي طالما شفي ابن سينا منه الآخرين ، ولكنه لم يستطع شفاء نفسه ، فتوفي عام ٤٢٨ هـ/١٠٣٧ م ، وكان عمره حينذاك ٥٨ عاما و ٧ أشهر قمرية ، أو ٥٦ عاما و ٨ أشهر شمسية ، وكانت ولادته في سنة ٣٧٠ هـ/٩٨٠ م .

وهكذا فقد كانت حياة ابن سينا مليئة بالحوادث زاخرة بالأعباء العامة ، لم يترك بابا الا وطرقه . اشتغل بالسياسة ، وأصبح وزيرا غير مرة ، لكنه لم يهمل العمل الفلسفي خلال مدة وزارته . فكان يقوم بأعباء مهماته السياسية نهارا وينصرف ليلا الى البحث والتأليف ، حتى انتهى من تصنيف القسم الاكبر من كتاب الشفاء . وكانت حياته حافلة بالعمل السياسي والفلسفي ، وباللذات على اختلاف أنواعها وضروبها الى حد الافراط .

---

* كتاب « عيون الانباء في طبقات الاطباء » ، ابن ابي أصيبعة ، الجزء الثاني ، ص ٤ وما بعدها .

٢ ـ مؤلفات ابن سينا

لقد كتب ابن سينا في موضوعات متعددة ومتنوعة . وذكرت لـه مؤلفات كثيرة ، زعم يحيى محذمني أن له ٢٤٣ كتابا ، وقال الأب جورج شحادة قنواتي أنها بلغت ٢٧٦ مؤلفا . وأشهر ما وصل الينا من كتبه :

١ ـ **كتاب الشفاء** : وهو اشبه بموسوعة فلسفية ، وفيه اربعة اقسام :

٢ ـ المنطق : طبع لأول مرة (باستثناء الشعر) في القاهرة ، بمناسبة مرور الف عام على وفاة ابن سينا ، قام بطباعته مجموعة من المفكرين باشراف ابراهيم مدكور بين ١٩٥٢ ـ ١٩٧١ ، وهو مكون من الاجزاء التالية :

ـ المدخل (ايساغوجيا) ١٩٥٢ .
ـ الخطابـة ١٩٥٤ .
ـ البرهان ١٩٥٥ .
ـ الجوامع (علم الموسيقى) ١٩٥٦ .
ـ السفسطـة ١٩٥٨ .
ـ المقولات ١٩٥٩ .
ـ القيـاس ١٩٦٤ .
ـ الجـدل ١٩٦٥ .
ـ الشعـر ١٩٦٤ .

ب ـ الرياضيات : طبع منه فقط علم الموسيقى في القاهرة ١٩٥٦ .

جـ ـ الالهيات : وقد طبع لأول مرة طباعة حجرية في طهران عام ١٨٨٦ ، وطبع للمرة الثانية في القاهرة بمناسبة مرور الف عام على وفاة ابن سينا ، عام ١٩٦٠ ، وهو مكون من جزئين .

د ـ الطبيعيات : طبع طباعة حجرية في طهران عام ١٨٨٦ ، اما الفن السادس من كتاب الطبيعيات ، فمخصص لدراسة النفس وعنوانه (كتاب النفس). وقد عني المجمع العلمي التشيكوسلوفاكي في براغ سنة ١٩٥٦ بطباعته مع ترجمة الى اللغة الفرنسية تحت اشراف المستشرق يان باكوش . وقد ترجم كتاب النفس وقسم الالهيات من كتاب الشفاء الى اللغة اللاتينية ، وطبعت الترجمة لاول مرة عام ١٥٠٨ في فينيسيا بعنوان :

« De anima » et « Philosophia prima » (les Ilâhyyat).

وقد أعيدت طباعة قسم النفس في اللغة اللاتينية عام ١٩٦٨ بعنوان :

Avicenna latinus, « Libre de anima », IV - V, Louvain - Leiden, 1968, S. Van Riet.

٢ ـ **كتاب النجاة** : وهو مختصر (كتاب الشفاء) في بعض المواضع ونقل حرفي في بعضها الاخر خاصة في القسم الالهي . وهو في ثلاثة اقسام : المنطق والطبيعيات والالهيات . طبع هذا الكتاب باقسامه الثلاثة في رومة ١٥٩٣ م ، وفي مصر سنة ١٩١٣ م ، واعيدت طباعته في مصر سنة ١٩٣٨ . وقد ترجم المطران نعمةالله كرم القسم الالهي منه الى اللغة اللاتينية بعنوان :

« Metaphysices Compendium », Rome, 1926.

وترجم المنطق منه الى اللغة الفرنسية (P. Vattier) بعنوان :

La logique du fils de Sina, communément appelé Avicenne, Paris, 1958.

وترجم ف . رحمن قسما من الطبيعيات ، وهو القسم المخصص لدراسة النفس ، الى اللغة الانكليزية بعنوان :

« Avicenna's Psychology », Oxford, 1952.

٣ ـ **الاشارات والتنبيهات** : وهو آخر ماصنف ابن سينا في الحكمة واجوده كما يقول ابن ابي اصيبعة . وهذا الكتاب في ثلاثة اقسام : المنطق في عشرة مناهج، والطبيعيات في ثلاثة انماط ، والالهيات والتصوف في سبعة انماط . طبع هذا الكتاب في ليدن عام ١٨٩٢ ، وترجم قسم منه الى اللغة الفرنسية (من ص ١١٩ ـ ص ١٣٧). وهذه الترجمة نشرت في مجلة اسمها :

Revue néoscolastique, 1894, p. 19 - 38.

وأعاد سليمان دنيا طباعة هذا الكتاب مع شروحات نصير الدين الطوسي في ثلاثة أجزاء ، القاهرة عام ١٩٦٠ . وقد ترجمت الآنسة غواشون كتاب الاشارات والتنبيهات الى اللغة الفرنسية بعنوان :

Livre des « Directives et remarques », Paris, Vrin, 1951.

٤ ــ **كتاب الانصاف** : نقد هذا الكتاب ، كما بينا سابقا ، والنتف القليلة التي بقيت منه طبعها عبد الرحمن بدوي ، في كتابه « ارسطو عند العرب » ، القاهرة عام ١٩٤٧ ؛ وهي :

آ ــ شرح كتاب حرف اللام من كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو ، ص(٢٢ــ٣٣) .

ب ــ شرح كتاب الربوبية (أثولوجيا) المنسوب خطأ لأرسطو ، ص (٣٧ــ٧٤) .

جـ ــ التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو ، ص (٧٥ ــ ١١٦) .

وقد ترجم القسم الاول الى اللغة الفرنسية بعنوان :

Les notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote », in Revue thomiste, 1951, p. 346 - 406, G. Vajda.

٥ ــ **منطق المشرقيين** : طبع في القاهرة عام ١٩١٠ ، وهذا هو القسم الوحيد الذي وصلنا من كتاب الحكمة المشرقية .

٦ ــ **الرسالة الاضحوية في امر المعاد** : طبعت في القاهرة عام ١٩٤٩ .

٧ ــ **عيون الحكمة** : طبع هذا الكتاب في القاهرة عام ١٩٥٤ .

٨ ــ **رسالة في ماهية العشق** : طبعت في استانبول عام ١٩٥٣ .

٩ ــ **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات** ، وهي :

ــ الطبيعيات ، فيما يتعلق بالاجسام خاصة .

ــ في الاجرام العلوية .

ــ القوى الانسانية وادراكاتها فيما يتعلق بالحواس والعقل .

ــ الحدود ، اي تعريفات بعض الالفاظ الواردة في الفلسفة . ترجمت الآنسة ماري غواشون هذه الرسالة الى اللغة الفرنسية بعنوان :

Introduction à Avicenne, son « Epître des définitions », traduction avec notes.

ــ تقسيم الحكمة وفروعها .

ــ رسالة في اثبات النبوات .

ــ معاني الحروف الهجائية ، وهي رسالة رمزية في موضوعها .

ــ في العهد ، وهي رسالة في تهذيب النفس .

ـ في علم الاخـلاق .

وقد طبعت هذه المجموعة في القاهرة عام ١٩٠٨ .

١٠ ـ رسائل متعددة : طبعها ميرين (Mehren) ، منها : رسالة حي ابن يقظان ، رسالة الطير ، رسالة في ماهيات الصلاة ، رسالة في معاني الزيارة ، رسالة في القـدر .

١١ ـ كتاب القانون في الطب : وهو مجلد ضخم يقسم الى خمسة كتب والى عدد كبير من الفنون والتعاليم والجمل والمقالات والفصول . طبع في روما عام ١٥٩٣م، وفي الهند عام ١٣٠٧ هـ ، ترجم الى اللاتينية منذ زمن بعيد . وكان يعتمد عليـه مادة اساسية في كليات الطب في الجامعات الأوربية حتى أواخر القرن السابع عشر .

١٢ ـ قصائد مختلفة منها قصيدة في المنطق واخرى في النفس .

١٣ ـ دانش نامة علائي : كتب باللغة الفارسية ، وترجم الى اللغة الفرنسية في جزئين : الجزء الأول وفيه المنطق والالهيات ، والجزء الثاني وفيـه الطبيعيات والرياضيات . وهو مختصر لفلسفته بالفارسية .

* * *

فلسفة الوجود
عند ابن سينا

أ ـ تمهيد :

في جو مشبع بالعقيدة الدينية الاسلامية ، وأفق مليء بالأفكار الفلسفية الارسطية المتأثرة ببعض الكتب اللاهوتية الافلوطينية برز ابن سينا أول الفلاسفة الأرسطيين وأكبرهم . لقد كان تأثيره في المفكرين ابّان القرون الوسطى ، خاصة البيرتو الكبير وتوما الاكويني ، كبيراً للغاية ؛ لا سيّما أن الترجمة اللاتينية لمؤلفاته إضافة إلى بعض كتب أرسطو المترجمة من العربية الى اللاتينية مباشرة ، قد أدخل فلسفة أرسطو الى الأرض اللاتينية . وأهمية ابن سينا هذه في الفكر الانساني هي من الأسباب التي حملت (Roger Bacon) الى القول : إن المعرفة قد انتقلت إلى العالم مرتين بشكل تام باللغة العبرية ، الأولى على طريق الأنبياء ، والثانية على طريق سليمان الحكيم ؛ ومرتين أخريين بشكل غير تام ، الأولى على طريق أرسطو وباللغة اليونانية ، والثانية على طريق ابن سينا وباللغة العربية .

لقد عرف ابن سينا ، في القرون الوسطى بل في أيامنا هذه أيضاً ، أنه فيلسوف الموجود وكاشف له كمعقول مرتبط ارتباطا مباشراً بالعقل . وهذا ما حملنا ، في الواقع ، على انتقاء « فلسفة الموجود عند ابن سينا » لتكون موضوع هذا البحث . والحقيقة أن فلسفة ابن سينا الواقعية حول الموجود لكشف ما يسمى « واجب الوجود » لمّا تمنح حتى الآن أبعادها العميقة .

ألم يكن كشفه للموجود نقطة الانطلاق ضمن اطار التفتيش عمّا هو أول الموجودات ؟ ألم يقسم الموجود الى فرعين أساسيين : الأول يؤول الى نسق من الماهيات ، وبالتالي إلى نظام صوري ، والآخر يؤول الى الغاية التمامية ؟ ألم تكن أقسام الموجود تطبيقا لنظرية أرسطو « لما هو بالقوة ولما هو بالفعل » ؟ ألم

يكن لهذه الأقسام بداية انطلاق وغاية تمامية بشكل نختبر معه الأولى أي بداية الانطلاق ، وبالتالي نتجاوزها بوساطة « القوة والفعل » للوصول الى الثانية التي هي الغاية التمامية ؟ ألم يطرح هذا السؤال : « أتوجد حقيقة أسمى من الحقائق المختبرة ؟ » من قبل هذا الفيلسوف العربي ؟ ألم يكن فيلسوف التراث العربي أفلاطونيا في نفسه ، أرسطيا في عقله ، ومسلما حقيقيا في إيمانه وبيئته الدينية ، هذا كله مع احتفاظه بأصالته وهويته ؟

إن كلّ هذه الاسئلة تقود ، في أعماقها ، الى التساؤل عن حقيقة الموجود وذاته . فالميتافيزيقا الواقعية التي يعتمدها العقل ، على طريق التساؤل ، لايمكن أن تكون الا ميتافيزيقا الموجود . ولكن ما هو الموجود ؟ لا يوجد أي شيء أصح من قولنا : إن الموجود هو مايوجد ، ولكنّ المصاعب تعترضنا من كلّ مكان عندما نبدأ بتحديد المعاني التي يمكن حملها على كلمة « يوجد » . وذلك لأنه يلزمنا للاجابة عن السؤال ، بشكل دقيق وملائم ، أن نكون قادرين على قياس الموجود وتجاوزه . وهذا أمر مستحيل . لذا فاننا لانستطيع حلّ هذه المسألة إلا ضمن نطاق البحث الميتافيزيقي للموجود .

ب ـ اقسام العلوم الفلسفية :

والآن ماهو العلم الميتافيزيقي عند ابن سينا ؟ لابد لنا هنا من تحديد موضوع العلم الميتافيزيقي ، وبالتالي تحديد موضوع كل علم من العلوم لمعرفة « البعدية والقبلية » فيما بينها . تكون العلوم إما **عرضية** كالطب والزراعة ؛ وإما **اصلية** ، **كالعلوم العملية** التي هدفها الخير العام ، **وكالعلوم النظرية** التي هدفها معرفة الحقيقة ، **وكالمنطق** الذي هو وسيلة قانونية في خدمة العلوم الأخرى[٢] .

تنشعب **العلوم العملية** إلى ثلاثة انواع : **فلسفة سياسية وفلسفة منزلية وفلسفة اخلاقية** . تنظم الأولى علاقات الأفراد ضمن اطار الدولة مستهدفة خير المجتمع السياسي . وتنظم الثانية علاقات أفراد الأسرة مستهدفة خيرها . وأمّا الثالثة ، فانها تنظم علاقات الانسان مع نفسه مستهدفة خيره الفردي ، أي سعادته الانسانية[٣] .

امّا **العلوم النظرية** فانها تتفرع الى ثلاثة مستويات ، اعتبارا من الادنى

الى الأعلى : **العلوم الطبيعية** وموضوعها الموجودات المختلطة مع المادة في الواقع وفي التصور ؛ **والرياضيات** وموضوعها الموجودات المختلطة مع المادة في الواقع ، والمنفصلة عنها في التصور ؛ **وعلوم مابعد الطبيعة** وموضوعها الموجودات المنفصلة عن المادة في الواقع وفي التصور .

إن **علوم مابعد الطبيعة** ليست بسيطة ، بل تقال على وجوه ثلاثة : **الميتافيزيقا ، والعلم الكلي ، والعلم الالهي** .ولتحديد كل منها ، قسم الفيلسوف العربي **المعقولات إلى معقولات اولى** ، وإلى **معقولات ثانية** . وتكون الأولى إما أنواعا للموجود كالمقولات العشر ، وإما صفات ومميزات له كالذات والوجود.

الموجود ، من حيث هو موجود ، بأنواعه التي تقوّمه ، هو موضوع للعلم الميتافيزيقي . وهو بخواصه التي تحمله نحو الكمال والتمام موضوع للعلم الكلي . بيد أن العلم الميتافيزيقي يدرس هذه الخواص ، وبالتالي يثبت وجود « المبدأ الأول » ، دون أن يكون هذا الأخير موضوعا له ، بل إنما يكون له غاية وهدفا . وعلى هذا النحو تكون معرفة الخالق موضوع العلم الالهي كمرحلة أخيرة من البحث الفلسفي .

وهكذا يؤكد ابن سينا أن **الميتافيزيقا هي العلم الوحيد القادر على اثبات وجود الخالق على طريق النظر** : « ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو إنيّة الله تعالى جده ، أو ليس ذلك ، بل هو شيء من مطالب هذا العالم ؟ فنقول : إنه لايجوز أن يكون ذلك هو الموضوع ، وذلك لأن موضوع كل علم هو أمر مُسلّم الوجود في ذلك العلم ، وإنما يبحث عن أحواله (...) . ووجود الله تعالى جده لايجوز أن يكون مسلما في هذا العلم كالموضوع ، بل هو مطلوب فيه . وذلك لأنه إن لم يكن كذلك لم يخل إما أن يكون مسلما في هذا العلم ومطلوبا في علم آخر ، وامّا أن يكون مسلّما في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر.وكلا الوجهين باطلان * (...) ولا يجوز أيضا أن يكون غير مطلوب في علم آخر لأنه يكون حينئذ غير مطلوب في علم البتة . فيكون إما بيّنا بنفسه ، وإما مأيوسا عن بيانه

---

* هكذا في الأصل والصحيح باطل .

بالنظر ، وليس بيّنا بنفسه ولا مأيوساً عن بيانه ، فان عليه دليلا . ثم المأيوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده ؟ فبقي أن البحث عنه انما هو في هذا العلم[٤] » .

امّا **المعقولات الثانية** ، فهي **الكليات** الموجودة ، إمّا بذاتها ، وإمّا في الاعيان ، وإما في العقل كالمعاني العامة (الاجناس والانواع) والمعاني الخاصة (الفصول النوعية) . إن المعاني العامة والخاصة هي التي تقوّم موضوع المنطق . ومن هنا يتضح أن **المنطق يدرس المعقولات الثانية لابذواتها ، وانما يدرسها من حيث علاقاتها بمعقولات اخرى** . « والعلم المنطقي ، كما علمت ، فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة الأولى من جهة كيفية مايتوصل بها من معلوم[٥] » . وهكذا فان المنطق يدرس ، بحسب لغة **الأكويني** ، **الموجود العقلي** « ens rationis » .

ولكن هل هذا يعني أن الموجود العقلي الذي يدرسه المنطق متطابق مع الموجود ، موضوع الميتافيزيقا ، من حيث إنه معقول يحمل على كل الوقائع العينية ؟ إن الميتافيزيقا تدرس المعقولات الأولى بذواتها ، بعكس المنطق الذي يدرس المعقولات الثانية لابذواتها ، وإنما من حيث علاقاتها مع معقولات أخرى ، أي أنه يدرس الكليات . وهكذا فان الموضوع الخاص للمنطق لايوجد في طبيعة الأشياء نفسها ، وإنما في العقل كالاجناس ، والأنواع ، والفصول النوعية التي يستقرئها العقل من الوقائع العينية . فلسفة الموجود تعتبر الوقائع من حيث إنها موجودات ، بعكس المنطق الذي يعتبرها من حيث إنها موجودة في العقل . وبكلمة واحدة يمكن القول إن الاشياء التي يدرسها المنطق ليست مطلوبة لذاتها وبذاتها ، وإنما هي آلة قانونية تعصم معرفتها ومراعاتها من أن يضلّ الانسان في فكره . **فالمنطق إذن آلة في خدمة العلوم الأخرى**[٦] .

إن علم الموجود ، عند ابن سينا ، يحدّد المبادىء الخاصة بالعلوم الأدنى منه مبيّنا موضوع كل منها . فهذه المبادىء لايمكن تحديدها إلا على طريق هذا العلم الذي « يبحث عن أحوال الموجود ، والأمور التي هي له كالأقسام والأنواع » . فتكون إذن مسائل هذا العلم على أنواع ثلاثة : « أسباب الموجود

المعلول بما هو موجود معلول » ، و « عوارض الموجود » ، وأخيراموضوعات « ومبادىء العلوم الجزئية »[٧] .

ويطلق ابن سينا على هـذا العلم تسميات متعددة ومختلفـة : فهو ، أولا ، « **الفلسفة الاولى** » ، لأنه العلم بأول الأمور في الوجود » ؛ وهو، ثانيا، « **الحكمة** التي هي أفضل علم بأفضل معلوم » ؛ وهو ، ثالثا ، « **العلم الالهي** » ، لأنه يبتغي معرفة الله والأمور المفارقـة للمادة في الحـد والتصور[٨] ؛ وهو ، رابعـا ، « **علم مابعد الطبيعة** » ؛ وهو ، خامساً ، « **علم ماقبل الطبيعة** » ، لأن الأمور المبحوث عنها في هذا العلم ، هي بالذات وبالعموم ، قبل الطبيعة »[٩] ؛ وهو ، سادسا ، علم « **الموجود من حيث هو موجود(١٠)** » ؛ وهو ، سابعاً ، علم « **الموجود المطلق** مـن حيث هو مطلق[١١] » ؛ وهو ، ثامناً ، علم « **الموجود الكلي** من حيث هو كلي[١٢] » .

ومع أن مفهـوم ابن سينا عن الموجود أساسي ويعطي الميتافيزيقا بنيتهـا العميقة ، فان علاقة العلم الميتافيزيقي بالعلم الكلي والعلم الالهي ، من جهـة ، وعلاقة الموجود من حيث هو موجود بالموجود المطلق من حيث هو مطلق والموجود الكلي من حيث هو كلي ، من جهة ثانية ، تبقى علاقات غير دقيقة بل غامضة .

ولكن هل الموجود ، من حيث هو موجود ، هو موضوع العلم الميتافيزيقي عند فيلسوف كبير آخر هو ابن رشد ؟ إن تصور الموجود ، بنظره ، لايقابله أي شيء واقعي . كما وأن الموجود ليس له أية خاصة محددة ، لأن مثل هذه الخاصة ستخرجه من عموميته وشموله وتجعل منه موجودا معيّناً . إذن ليس للموجود سوى اسم محمول على كل الأمور التي تنطبق عليها المقولات . ولهذا فقد رفض ابن رشد أن يكون الموجود موضوعا للميتافيزيقـا . فلكي تستطيع الميتافيزيقا الاستناد الى كل الموجودات ودراستها ، يجب أن يكون موضوعها الجوهر أو الله وليس الموجود . وهكذا فان **موضوع الميتافيزيقا ، عند ابن رشد ، هو الله والعقول المفارقة التي يجب على العلوم الطبيعية اثبات وجودها(١٣)** .

ولكن هل الميتافيزيقا هي علم كل الموجودات بشكل عام ، أي علم كلي يدرس الموجود ، أم هي علم جزئي يدرس المحرك الأول ، أي الله ؟ وهنا يظهر التنـازع الحقيقي بين مفهومين أساسيين : إما أن تنطابق الفلسفة الأولى مع شروط كليّـة

العلم ، وبهذه الحالة تستغرق كل العلوم الجزئية ، ويُطلق عليها العلم الأنطولوجي ؛ وإما أن تكون هي نفسها العلم الالهي الذي يدرس المحرك الأول ، أي الله .

ويعتقد تريكو (Tricot) أن هذين المفهومين يذوبان كليا في وحدة نظام أرسطو المتماسك تماما[١٤] . ويستند تريكو في قوله الى الحلّ الذي تركه لنا أرسطو في المقالة السادسة من كتاب مابعد الطبيعة : فان كان ثمة جوهر غير متحرك ، فمن المفروض أن يكون هذا الجوهر متقدما على الجواهر الطبيعية ، وبالتالي أن يكون العلم الذي يدرس هذا الجوهر متقدما على العلوم الطبيعية . وهذا العلم هو الفلسفة الأولى ، ولما كانت أولى ، فهي كلية . وعلى هذه الفلسفة « اعتبار الموجود من حيث هو موجود ، أي اعتبار ذاته والمحمولات التابعة له من حيث هو موجود »[١٥] .

ويتابع تريكو قائلا : إن الموجود الأول ليس شيئا مغايرا للموجود من حيث هو موجود ، ذلك لان الجوهرية الحقيقية ، موضوع الميتافيزيقا ، لاتتحقق إلا في الموجود الأول المجرّد من كل قوة . فلكل موجود مكانته المعيّنة في تسلسل الصور التي ترتقي من الأفراد والجزئيات المختلطة بالمادة والقوة حتى تصل ، في النهاية ، إلى الفعل المحض الالهي البريء تماما منهما . وهذا الفعل الالهي هو الوحيد الواقعي بشكل مطلق ، وهو في سموه وعلوه مصدر كل وجود في العالم الارضي وغايته . فمعرفة الله هي معرفة كل الجواهر الجزئية ، لأن هذه الأخيرة لاتوجد ولاتُعقل إلا على طريق صورها المشدودة نحو الله ، أي نحو خيرها الأعظم . وهكذا فان المرتبة الخاصة لتلك الصور ، في الوجود ، تتحدد على طريق ارتباطها في المبدأ الأول .

وفي الواقع ، فإن ميتافيزيقا ارسطو هي ، معا ، علم انطولوجي وعلم الهي ، ذلك لأن الموجود بمعناه المطلق ، أي الموجود من حيث هو موجود ، هو نفسه العقل المحض ، أي الله . بيد أنّ الميتافيزيقا تدرس كل الموجودات بما فيها من الموجودات الحسية[١٦] ، والموجودات الرياضية[١٧] ، في كل مستوياتها ، وذلك لتحديد مبادئها وشروط كونها موجودات . وهكذا فان الموجود ، من حيث هو موجود ، هو موضوع العلم الميتافيزيقي الذي هو العلم السامي والعلم الكلي معا .

وبكلمة واحـدة فان **الميتافيزيقا الأرسطية** تقع ، بسبب الحقيقـة المطلقة لموضوعهـا ، في قمة العلوم النظريـة . فمجالها إذن هـو الموجود من حيث هو موجود بغض النظر عن كل أنواع العلاقات ، أي الموجود بكماله وتمامه ، أو بالأحرى **الصورة المحضة المفارقة والأبدية**. وهكذا فان مجالها لايمكن أن يقتصر على جزء معين ومحدّد من الموجود . **والميتافيزيقيا أولى وكلية معا** : فهي أولى ، لأنها تدرس الموجود الأول الذي هو جوهر بسيط وفعل محض ؛ وهي كليّة ، لأن الموجود الأول أساس لكل الحقائق الأخرى . إن درجة واقعية أي موجود من الموجودات تقاس بتحوله من القوة الى الفعل . ولما كان الموجود الأول فعلا محضا خاليا من مفهومي القوة والنقصان ، فانه الوجود الواقعي مطلقا . وينتج عن ذلك أن **الله هو نفسه موضوع الميتافيزيقا** التي تستحق أن يُطلق عليها العلم الالهي والتي بها ترتبط كل العلوم الأخرى ؛ وذلك لأن العلوم النظرية تتشعب بحسب طبيعة موضوعها ، ولأن مكانتها في تسلسل المعرفة المحضة تتحدد بحسب درجة واقعيتها[١٨] .

رغم ابتعاد كل من الفيلسوفين العربيين ، ابن سينا وابن رشد ، عن المفهوم الأرسطي لموضوع العلم الميتافيزيقي ، يبقى موقف ابن سينا ، على ما يبدو لنا مما سبق ، أقرب إلى أرسطو من موقف ابن رشد .

ح ـ معنى الموجود وادراك العقل له :

لقد ميّز ابن سينا بوضوح بين الموجود من حيث هو موجود والموجود الاول الذي هو جوهر مفارق وفعل محض . وهـذا التمييز أساسي ورئيسي في دراسة الموجود وادراكه . إذ إنه لابد لنا من تحليل الموجود من حيث هو موجود ، من أجل التوصل الى العلل والمبادىء الخاصة ، وذلك لاستحالة تحليل الموجود الأول والجواهر المفارقة لكونها حقائق بسيطة . فالموجود من حيث هو موجود يحتاج إلى تحليل وتشعيب ، أما الجواهر المفارقة ، فانها لاتحتاج إلا الى ادراك وتأمل، لأنها خارجة عن كل تحليل . فليس الموجود ، من حيث هو موجود ، هو ما ينهي وما يختتم به الفيلسوف معرفته ، وإنما هو ما يسمح له بكشف حقيقـة العقل وحقيقـة الله .

فدراسة الموجود ، من حيث هـو موجود : **هي حتمـا تحليل الموجود الى انواعـه المقومة له والى علله اي احواله التي تحمله نحو الكمـال والتمام** . وهـذا التحليل يؤول ، ضرورة ، إلى الذات لاستحالة وجود أي عنصر أو أية علة أكثر معقوليـة منها .

يستعمل ابن سينا كلمة « **موجود** » ليدل بها على مايوجد من الأشيـاء خارجا عن الزمان والحركة والصيرورة ، ذلك لأن **الموجود هو مايقابل المحسوس** . أما « **الوجود** » مصدر تلك الكلمة ، فانه يدل على الفعل الذي به تتحقق ذوات الموجودات . كما وانه استعمل مرادفا للموجود : « الوجود ههنا هو المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علّة له ، وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك ، لايكون نفس ماهيتها ، ولا جزءا من ماهيتها ، بل إنما يكون عارضا ؛ فاذن هو معلول مستند الى علّة ، ولذلك قال الشيخ : في الوجود وعلله[١٩] » .

وقد استعمل ابن سينا مقابل هذين التعبيرين ، الموجود والوجود ، تعبير « **الكون** » الذي هو مصدر الفعل « كان» . وهذا التعبير يدل على **الكائن المحدث** المرتبط بالصيرورة والحركة . وهذا هو موضوع العلوم الطبيعية كما لاحظنـا ذلك من قبل .

ان **الوجود هو من الاشياء التي ترتسم معانيها في النفس ارتساما اوليا** ، او هو كما يؤكد الاكويني مرددا بذلك قول ابن سينا: « Primo in intellectus cadit ens [٢٠] » ، وذلك لأن العقل منذ أن يستيقظ كعقل يدرك المواضيع المحيطة به مؤكدا وجودها أو عدم وجودها . وهنا تتمثل عملية الحكم والتصديق المتضمنة لعملية التصور البسيط . فادراكنا الحقيقي للموجود هو أول كشف جذري نتوصل اليه ، لأننا لانستطيع أن نعود الى أي شيء آخر سوى اسم الموجود لتوضيحه . فهو إذن ليس ادراكا حدسيا ، لاننا لا ندركه تماما إلا على طريق الخبرة التي تقـدمها لنا حواسنا باحتكاكها مع الوقائع الفردية ، علما أن الموجود مغاير لتلك الوقائع . إذن لابدّ من تجاوز الوقائع الفردية ، أي الماهيات والذرات التي تتحقق واقعيا

على طريق الوجود ، نحو الفعل ، أي الوجود الذي تلعب الذات دورا في تنوعه وتشخصـه .

ولنذكر الآن هذه النصوص الثلاثة التي تعبّر بوضوح عن مفهوم الموجود عند ابن سينا :

« إن الموجود ، والشيء ، والضروري ، معانيها ترتسم في النفس ارتساما أوليا ، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها . (...) وأولى الأشياء بأن تكون متصوّرة لانفسها الأشياء العامة للأمور كلها ، كالموجود والشيء ، والواحد وغيره . ولهذا ليس يمكن أن يبين بشيء منها لا دور فيـه البتة أو ببيان شيء أعرف منهـا . ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئا وقع في اضطراب ، كمن يقول : إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا ؛ وهذا إن كان ولا بد فمن أقسام الموجود والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل[٢١] » .

« إن الموجود لايمكن أن يُشرح بغير الاسم (موجود) لأنه مبدأ أول لكل شرح . فلا شرح له ، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء ؛ وهو ينقسم نحواً من القسمة الى جوهر وعرض[٢٢] » .

« الموجود يعرفه العقل بذاته دون أن يلجأ الى التحديد أو الى الوصف ، لأن الموجود ليست له تحديد ولا جنس ولا فصل ولأنه لايوجد أي شيء أعم مـن الموجود . ومن ناحية أخرى فان الموجود ليس له تحديد وصفي ، لعدم وجود أي شيء أعرف منه . وبكل تأكيد فانه من الممكن معرفة اسمه بلغة أو بأخرى(...). فان قلنا مثلا بالعربية « موجود » ، نشرحه بالفارسية ، أو نشير إلى أن الموجود هو ما تترتب كل الأشياء تحته ، وللوهلة الأولى يتشعب الموجود الى قسمين : الأول يسمى بالجوهر ؛ والآخر بالعرض[٢٣] » .

إن **العقل موجه** ، بأعمق ما يملكه من العمليات ، **نحو الوجود** ، ولايكون هو هو إلا من خلال ادراكه للموجود وكشفه له ، وهو الوحيد القادر على ذلك . فلكي تبقى الميتافيزيقا قائمة ، علينا أن نعتبر أنها وجدت من أجل الموجود ، وأن

تقبل بقدرة العقل على كشفه وادراكه ، والا فسيكون موتها ، وذلك لاستحالة وجود علم ميتافيزيقي في مستوى الحواس والخيال والصور .

فعلى طريق **التصور البسيط** الساذج ندرك الأسماء والماهيات والذوات وعلى طريق **الحكم والتصديق** يتم التحديد الأولي للموجود . لكن العملية الثانية تحتوي حكما على العملية الأولى ، لأنها مكونة من عنصرين أساسيين ، هما : التحديد ، أي الصورة أو الطبيعة ، وطريقة الوجود ، أي فعل الوجود ، أو الوجود . وعلينا ألا نخلط بين العنصرين المنطقيين ، استيعاب طبيعة معينة وتأكيد وجودها ، مع العنصرين الانطولوجيين اللذين تتركب منهما كل الوقائع المختبَرة ، وهما الموجود والوجود . « فكما أن الشيء قد يعلم تصورا ساذجا ... وقد يعلم تصورا معه تصديق ... كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور ... وقد يجهل من جهة التصديق (...) . فالسلوك الطلبي منا في العلوم ونحوها ، اما أن يتجه الى تصور يستحصل ، وإما أن يتجه الى تصديق يستحصل . وقد جرت العادة بأن يُسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب « قولا شارحا » فمنه حد ومنه رسم ونحوه ؛ وأن يُسمى الشيء الموصل الى التصديق المطلوب « حجّة » فمنها قياس ، ومنها استقراء . ومنهما يصار من الحاصل الى المطلوب. فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم[٣٤] » .

ينتقد ابن سينا العامة التي تعتقد « **ان الموجود هو المحسوس** » . فيعرض رأيهم، أولا ، بقوله : « اعلم أنه قد يَغلِب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن مالاينالـه الحس بجوهره ، فَفرض وجوده محال ، وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظّ له من الوجود[٣٥] » . ثم ينتقد هذا الرأي معتمدا ، كما يقول الطوسي ، على وجود موجودات معقولة مجردة عن « الفواشي الغريبة » من الأين ، والوضع والكم والكيف ، كما يُقال الانسان ، مثلا ، على الأفراد بغض النظر عن الشروط الحسية[٣٦] . فالمخيلة والحواس الخارجية عاجزة عن ادراك الموجود ، بعكس العقل فانه الوحيد القادر على ذلك .

رغم أن ادراكنا للموجود ليس ادراكا حدسيا ، كما رأينا ذلك ، فان ابن سينا

يتكلم على **ادراك مباشر تتوصل النفس اليه بالعودة الى اعماق ذاتها ، بغض النظر عن الخبرة الحسية** . وفي هذا المعنى يُنبّه ابن سينا على أن الانسان الكامل الادراك ، وغير كامله ، الذي يختل ادراكه إمّا بالحواس الظاهرة كالنائم ، وإما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران ـ شرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة ـ لايغفل عن وجود ذاته[٢٧] . ثم يزيد ايضاحا ، بفرض حالة للانسان لايدرك فيها شيئا غير وجوده ونفسه . وتتمثل هذه الحالة بأن يتوهم الانسان أنه خلق صحيح العقل والهيئة ، بحيث إنه لايبصر اجزاءه ولا تتلامس اعضاؤه، فانه في مثل هذه الحالة يغفل عن كل شيء ، كأعضائه الظاهرة والباطنة ، وككونه جسما ذا أبعاد ، وكحواسه وقواه ، وكالاشياء الخارجة عنه جميعا إلا عن ثبوت وجوده ونفسه[٢٨] .

وهذه المعرفة للموجود هي ، على طريقة ابن سينا ، **معرفة تأملية حدسية** إلى حد ما ، على طريق ادراك النفس لنفسها بنفسها .

ومع أن تعقل الموجود يتأكد على طريق ماهية الموضوع المعين أو ذاته ، على طريق فعل الوجود الذي يسند الى الموضوع أو الى الذات ، فإنه ، مع ذلك ، يقع **خارجا عن هذه الثنائية** . وعلى العقل ، في هذه الحالة ، إما اللجوء الى **الحدس** لادراك الموجود ادراكا تأمليا ، وإما اللجوء الى **طرح الاسئلة** التي تعبر عن نزوعه الطبيعي لادراك الموجود في أدقّ معانيه . ومع أن ابن سينا قد سلك الطريقتين ـ كما بيّنا آنفا ـ فانه ، مع ذلك ، **يميل الى الثانية ، لانها الطريقة العادية المألوفة المتمثلة في اختبار الوقائع العينية المحيطة بنا** .

وننتقل ، على طريق هذا التساؤل ، من المعلوم الى المجهول ضمن اطار الموجودات بحثا عن اجابات حقيقية ومعقولة . فاذا لم يكن الموجود لا بالموضوع، ولا بالماهية ، ولا بالذات ، ولا بالممارسة الفعلية للأشياء الموجودة ، فما هو اذن ؟ لا بدّ لنا من ترك بعض العناصر الفرعية جانبا ، لكشف حقيقة الموجود ، وبالتالي لادراك المبدأ الخاص بالوقائع الموجودة والعلة الخاصة بوجودها . وهذا الكشف هو مانطلق **عليه منهجا استقرائيا** بكل ماتحتويه كلمة استقراء من معان قوية

ودقيقة تسمح للعقل ، انطلاقا من الخبرات الفردية والجزئية ، بكشف المبادىء والعلل الخاصة بالواقع ، وحتى بكشف الكلي .

وبالاختصار فان هذا الاستقراء يقودنا الى كشف مبادىء الموجودات . أو بالأحرى الى ادراك ماهو أول ضمن اطار الموجودات بحسب ماهياتها وصورها ، وكذلك الى ادراك ما هو أول ضمن اطار الموجودات بحسب فعلها وغايتها . فالجانب الأول هو الجانب الخارجي الحسي الذي يقودنا الى ادراك الجوهر ، والجانب الثاني هو الجانب الداخلي الذي يقودنا الى ادراك الفعل ، فالجوهر هو الموجود في أول معنى له بحسب الصورة ، والفعل هو الموجود في أول معنى له بحسب الغاية .

ومع أن كشف الجوهر والفعل يعطي معرفة الموجود عمقا جديدا ، فاننا لانستطيع ، مع ذلك ، مطابقة الموجود معهما . ذلك لأن تلك المطابقة ستؤدي بنا الى اعتبار بقية المعقولات الأخرى للموجود كأنها لم تكن ، وبالتالي الى اعتبار الموجود بالقوة كأنه كذلك لم يكن . وهنا يظهر لنا الوجود في تعدده العميق : فهو أولا الموضوع المعين ، أي الذات ، وهو ثانيا فعل الوجود بالنسبة للموضوع ، والوجود نفسه بالنسبة للذات ، وهو ثالثا الجوهر من حيث إنه مبدأ ، وهو رابعا الفعل من حيث إنه مبدأ .

إن معقولا واحدا من بين كل المعقولات ، يحظى بامتياز مرموق عند ابن سينا . إن كل الاشياء التي تقع تحت حواسنا ، وبالتالي نفكر فيها ، ندركها أولا كموجودات . فالكون « شجرة » مختلف عن الكون « حصان » وعن الكون « انسان » ، لكن الموجود يجمع بين هذه الوقائع الثلاث ، أو بالأحرى بين كل ماندركه من أعيان . وانطلاقا من الخبرة الحسية ، وعلى طريق الاستقراء ، يدرك العقل ، عند ابن سينا ، هذا المعقول ، أو هذا العنصر المشترك بين الوقائع العينية المختلفة .

وهكذا فان الوجود يدرك من خلال اقسامه ، أي من خلال أنواعه كالمقولات العشر التي تقومه ، ومن خلال حالاته التي تحمله نحو الكمال والتمام كالقوة والفعل[٣٩] . وبهذا فان الموجود يسند الى كل هذه الأقسام ، دون أن

يكون أياً منها محافظا بذلك على استقلاله ووحدته . ولكن أية وحدة تبقى في الموجود ، من خلال هذا التعود ؟ وما العلاقة القائمة بين الموجود والواحد ؟

بيد أن الموجود لايمكن أن يتوقف عند مستوى التعدد في أنماط الواحد ، أي مستوى أقسام الموجود . ولهذا السبب فان هذا الادراك العميق للموجود يقود الى التساؤل **هل ثمة موجود آخر خارج عن هذا التعدد** ، هو الموجود بالمعنى الأكثر اطلاقا للكلمة . وهذا ماقام به فعلا ابن سينا ، اذ إنه بعد أن درس الموجود في المقالات السبع الأولى من الهيات الشفاء ، وحلله الى أقسامه الكبرى ، ودرس هذه الأقسام بامعان دقيق ، طرح وجود المبدأ الأول . « وإذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري أن نختمه بمعرفة المبدأ الأول للوجود كله وأنه هل هو موجود؟ وهل هو واحد لاشريك له في مرتبته ، ولا ندّ له ؟ وندل على مرتبته في الوجود، وعلى ترتيب الموجودات دونه ومراتبها ، وعلى حال العود اليه مستعينين به[٣٠] » .

والحقيقة أن ادراك الموجود من خلال تلك المعقولات المتعددة هو الذي يدفع العقل ليطرح على نفسه مسألة وجود مبدأ أول . بيد أن ادراكنا للموجود ليس ادراكا حسيا ، ولا خياليا ، ولا وهميا ، وإنما هو **ادراك عقلي محض** . إنه لايكتسب على طريق التحديد ، ولا على طريق الوصف ، وبالتالي لايمكن اثباته لا على طريق البرهان ولا على طريق الحجة . وبكلمة واحدة فان العقل لا يتوقف عند ادراك المواضيع والذوات بل لا بدّ له من تأكيد الوجود وادراك المبادىء الأولى للموجود كالجوهر والفعل . وحتى في حال فقدان الخبرة الحسية فان الانسان قد ينكر كل مايحيط به ماعدا وجوده ونفسه .

د ـ علاقة الموجود بالشيء والواحد

لاتدرس الميتافيزيقا الموجود فقط، وإنما تدرس أيضا **الشيء بذاته وأقسامه** ، دون أن يكون هذا الشيء موضوعا لها. يضع ابن سينا **الشيء بذاته بموازاة الموجود** ، ويقول في مطلع الفصل الذي يعالج القضايا التي يدرسها علم الموجود : « فينبغي لنا في هذه الصناعة (العلم الميتافيزيقي) أن نعرف حال نسبة الشيء والموجود إلى المقولات[٣١] » . ثم يبين أن فكرة الموجود ، وفكرة الشيء ، وفكرة

الضروري ، وفكرة الواحد مرتبط بعضها ببعض في عملية التصور البسيط ، أي العملية العقلية الأولى[٣٢] . فتصورا الموجود والشيء لايتبدلان ولا يختلط أحدهما بالآخر ، فلفظ الموجود يدل على معاني كثيرة ، منها معنى يدل على الحقيقة أو الماهية التي بموجبها يكون الشيء هو هو ؛ وهذا هو المعنى الذي تشير اليه بدقة كلمة شيء[٣٣] .

يدرك العقل الموجود ، والشيء ، والواحد ادراكا مباشرا ودون أية وساطة ، لأنها مشتركة بين كل الاشياء . أما مبادىء المواضيع الأخرى فان العقل يدركها من خلال هذه التعابير الثلاثة : « وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها ، كالموجود ، والشيء والواحد وغيره[٣٤] » . فهذه التعابير الثلاثة مدركة بذواتها ، بغض النظر عن أقسامها التي لا تدرك الا على طريق هذه التعابير : « إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا ؛ وهذا ان كان ولابد فمن أقسام الموجود ، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل[٣٥] » . وبالاضافة الى ادراكنا المباشر لهذه التعابير ، هنالك ادراك آخر يتم على طريق أقسامها ، وهذا هو الادراك العادي والمألوف عند ابن سينا .

رغم أن الشيء يُدرك ، كالموجود والواحد ، من خلال الموضوع والمحمول ومن خلال أقسامه ، فانه أعرف وأعقل منهما ، كما هو أعرف وأعقل من أقسامه، فمن يقول : « إن الشيء هو الذي يصح عنه الخبر ، فإن « يصح » أخفى من « الشيء » ، و « الخبر » أخفى من « الشيء » ، فكيف يكون هذا تعريفاً للشيء ؟ (...) . وأما بالحقيقة فإنك إذا قلت إن الشيء هو ما يصح الخبر عنه ، تكون كأنك قلت : إنّ الشيء هو الشيء الذي يصحّ الخبر عنه ، لأن معنى « ما » و « الذي » و « الشيء » معنى واحد ، فتكون قد أخذت الشيء في حد الشيء[٣٦] » . إن « الشيء» و « الأمر » و «ما » و « الذي » عبارة عن مرادفات .

ومن ناحية أخرى ، يقول ابن سينا عندما يتكلم على الواحد : « ولأن **الواحد مساوق للموجود** فيلزمنا أن ننظر أيضا في الواحد ، وإذا نظرنا في الواحد وجب أن ننظر في الكثير ، وتعرف التقابل بينهما[٣٧] » .

فالواحد ، كالموجود ، **يرتسم معناه في النفس ارتساما اوليا** ، ويكوّن وأيّاه موضوع العلم الميتافيزيقي ، وذلك لأن ما يقال عنه « موجود » يصح أن يقال عنه « واحد » ، حتى إن الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد قد يقال عنها كثرة واحدة . وهكذا فان علم الموجود يعتبر « الواحد ولواحقه » ، كما أنّه يعتبر الكثرة ولواحقها[٣٨] . فاذا كان **الواحد ميزة الوجود** ، أو بالأحرى ميزة الجوهر أو الفعل ، فان **الكثرة ميزة العدم** ، أو بالأحرى القوة ومختلف الصور العرضية للموجود . ومع أن أرسطو قد أشار الى العلاقة القوية بين الموجود والواحد ، غير أن ابن سينا قد شدد على هذه العلاقة بتأثير من افلوطين .

والواحد ، كالموجود ، يقال على كل من **المقولات** دون أن يكون أيا منها ، ولكن هذا لايعني مطلقا أن مفهومي الواحد والموجود متطابقان كليا : « والواحد قد يطابق الموجود في أن الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود ، لكن مفهومهما — على ما علمت — مختلف ، ويتفقان في أنه لا يدل واحد منهما على جوهر بشيء من الأشياء[٣٩] » .

وكما أن الموجود لايدرك تماما إلا على طريق أجزائه ، كذلك فان **الواحد لايدرك عقليا الا على طريق الكثرة** . **فالكثرة** ، **كأقسام الموجود** ، تقع في مستوى **المعرفة الخيالية** غير المنفصلة تماما عن المادة ، وعن لواحقها كالابعاد والكيفية . أما **الموجود والواحد** ، فانهما يقعان في مستوى **المعرفة العقلية** المنفصلة كليا عن العالم الحسي ، لكننا لانستطيع التوصل إلى هذا النوع من المعرفة الا انطلاقا من العالم الخارجي المحيط بنا . وإليكم هذا النص الذي لمّا تبين ، حتى الآن ، مكانته الفكرية في ادراك الموجود والواحد : « لكنه يشبه أن تكون الكثرة أيضا أعرف عند تخيلنا ، والوحدة أعرف عند عقولنا ، ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الأمور التي نتصورها بدئيا ، لكن الكثرة نتخيلها أولا ، والوحدة نعقلها من غير مبدأ عقلي لتصورها ، بل إن كان ولا بد فخيالي[٤٠] » .

وهنا لابدّ لنا من إعطاء لمحة بسيطة عن المعرفة التجريدية عند ابن سينا . تتمثل هذه المعرفة بتجريد الصور عن المحسوسات ، وذلك لاكتساب المعقولات . وقد تكلم ابن سينا على أربع عمليات تجريدية ، هي :

١ ـ **الادراك الحسي** : وهو يقدّم الى القوة الناطقة في النفس ، على طريق الحواس الخمس والحس المشترك ، الصور الخاصة غير المنفصلة تماماً عن المادة. وهكذا لاتزال هذه الصور مشوبة بعناصر مادية مختلفة كالكم والأين والكيف والوضعيـة .

٢ ـ **الادراك الخيالي** : وفي هذه العملية يتبرّىء الخيال الصورة المنزوعة من المادة بشكل أقوى من العملية الحسية ، ويحاول الخلاص من المادة . ولكن تبقى بعض اللواحق المادية عالقة بالصور كالأبعاد والكيفيات .

٣ ـ **الادراك الوهمي** : وهذه العملية أرفع قليلا من العمليـة السابقة من ناحية التجريد ، لأن لها معاني ليست مادية بذاتهـا ، كاللون والشكل . ولكن الوهم لايجرد الصورة عن لواحق المادة ، لأنه لايزال على صعيد الجزئيات ، ولايزال يصنف الصور حسب المادة ، ولايزال متعلقا بلواحق المـادة ويشارك الخيال في ذلك . وهذه العملية لم يتكلم عليها أبدا أرسطو ، وإنما ظهرت لأول مرة عنـد الفارابي وطوّرها فيما بعد ابن سينا .

٤ ـ **الادراك العقلي** : وهذه العملية تجرد الصور عن المادة وعلائق المادة من كل وجه . إن العمليات الثلاث الأولى مشتركـة بين النوع الانسـاني والانواع الحيوانية العليا ، أما الأنواع الحيوانية الدنيا ، فليس لها سوى العملية الأولى . ولكن في مستوى العملية الرابعـة التي تعود حصرا الى الانسان يقـع الموجود والواحد كمعقولين مرتبطين مباشرة بالعقل[٤١] .

إن علاقة الموجود بأقسامه مشابهة تماما لعلاقة الواحد بأقسامه . فكما أن الموجود ينقسم الى أنواع أو مقولات كالجوهر والكمية ... والى لواحق عرضية أو أقسام كبرى كالقوة والفعل ... كذلك فان الواحد ينقسم الى أنواع والى لواحـق[٤٢] . **وانواع الموجود ولواحقه مشابهة تماما لأنواع الواحد ولواحقه** : « وكذلك أيضا للواحد أشيـاء تقوم مقام الأنواع وأشياء تقوم مقام الأصناف واللواحق[٤٣] » .

وعلى الرغم من الأهميـــة التي منحها ابن سينا للشيء والواحد ، يبقـى **الموجود فوق كل الاشياء : « فالموجود هو ما تترتب كل الأشياء تحته(٤٤) »** .

هـ ـ اقسام الموجود :

ومهما تكن الطريقة التي يدرك من خلالها الموجود ، فانه يدرك مطلقاً بمـا يحتويه من العمومية ، لأنه « لايوجد أي شيء أعم من الموجود(٤٥) » . ومع أن الموجود ليس بجنس مشترك ، فانه ، مع ذلك ، محمول على كل الوقائع الموجودة، ولكنه لايحمل بنفس الطريقة على الموجود الأول وعلى المخلوقات ، على المخلوقات الروحيـــة الخالصة وعلى المخلوقات المادية . وهذا هو **المفهوم التشكيكي للموجود** الذي يقال ، في **المستوى المنطقـي والمستوى الميتافيزيقي ، علـى انواع الموجود كالمقولات العشر ، وعلى احواله كالذات والوجود** . وهنا تتوضح فكرة ابن سينـا من خلال هذين النصين : « إنه وإن لم يكن الموجود ، كما علمت ، جنساً ، ولا مقولا بالتساوي على ماتحته ، فانه معنى متفق فيه على التقديم والتأخير . وأول ما يكون ، يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده(٤٦) » . « فالموجود ، إذن ينطبق على هذه المقولات تدريجيا من الأكثر نحو الأقل ، رغم أن له دائمـاً نفس المعنى ، ويطلق على هذا التعبير الموجود بالتشكيك(٤٧) » .

فالموجود ، كالواحد ، لا يحدد ، ولا بدّ لمعرفته من اللجوء الى أقسامه ، كما لاحظنا ذلك سابقاً. إن الموجود ليس مفهوما بسيطا ، وإنما هو مركب ، ويتشعب الى **قسمين اساسيين ، انواع الموجود ، واحوالـه . تشمل الأنواع المقولات العشـر** التي من بينها المادة والصورة لكونهما من الجواهر . أما **الأحوال ، فانها تشمل عوارض الموجود الخاصة التي تحمله نحو الكمال والتمام** ،وهي : الذات والوجود، المتعدد والواحـد ، المعلول والعلة ، المتأخر والمتقدم ، الممكن والواجب ، ما هو بالقوة وما هو بالفعل(٤٨) .

لقد بين ابن سينا ، عندما تكلم على أنواع الموجود ، « أن أولى الاشياء بالوجود هي الجواهر ثم الاعراض » . والجواهر بحسب استحقاقها للوجود من الأعلى إلى الأدنى : الجواهر المفارقة التي ليس لها جسم ، وهي الجواهر العقلية ؛

الجواهر المفارقة المتصلة بجسم ، وهي الجواهر النفسية[٤٩] ؛ الجواهر الصورية ؛ الجواهر الجسمية المركبة من صورة ومادة ؛ والجواهر المادية من حيث إنها موضوع لاستقبال الوجود . أما الأعراض فهي بقية المقولات الأخرى كالكيفية ، والكمية ، والمضاف ، والأين ، ومتى ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والانفعال[٥٠] .

اما **أحوال الموجود** ، فانها ماثلة فيه ولاتنفك عنه مطلقا لدرجة أنها تشكل **مطالب العلم الميتافيزيقي** وغايته : « فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ، ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط[٥١] » . ويقصد ابن سينا، هنا ، بالحالات الحالات التي « تلحق بالموجود ، لكونه موجوداً من حيث إنه موجود ، وليس لكونه كمية أو خاضعا للحركة ...[٥٢] » .

تشمل أنواع الموجود المقولات العشر ، أي الجواهر ، والاعراض التسعة الأخرى . وهنالك ، من بين هذه الجواهر ، جوهران أساسيان هما : المادة من حيث إنها موضوع بالقوة ، والصورة من حيث إنها تحقق المادة بالفعل . وهكذا فان **المادة والصورة** هما العنصران المقومان لكل الموجودات العينية الواقعية.وهذا **هو القسم الأول للموجود** .

ويتمسك ابن سينا إلى درجة كبيرة بالتمييز بين الذات والوجود . فاعترف أن لكل من المقولات ذاتا تصورية لاتصدر عن أي شيء ، ولكنها تتحقق واقعيا على طريق الوجود الذي يضاف اليها : « إن معنى الوجود بالنسبة لتلك المقولات ليس بذاتي وليس كذلك بماهية (...) . إذن فلكل مقولة من هذه المقولات ذات لاتصدر عن أي شيء ، فمثلا ، أربعة هي أربعة ، أو هي عدد مع ميزة أنه يوجد. وفي هذه المقولات يتميز الوجود عن الذات ، لأن الوجود عرضي غير ذاتي[٥٣] » . **فالذات والوجود يشكلان القسم الثاني للموجود** .

يحمل الموجود على الواحد والمتعدد ، كما يحمل على الوحدة والكثرة : « وكذلك قد يوجد أيضا أمور يجب أن تتحدد وتتحقق في النفس ، وهي مشتركة في العلوم . وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد ، والكثير بما هو كثير (...) . فيكون كل واحد منها مشتركا لكل شيء

ولايجوز أن يختص أيضا بمقولة ولايمكن أن يكون من عوارض شيء إلا الموجود بما هو موجود[٥٤] » . **فالواحد والمتعدد يشكلان القسم الثالث للموجود .**

ويقال الموجود أيضا على **العلة والمعلول** : « فبالحري أن نتكلم الآن في العلة والمعلول ، فانهما أيضا من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود[٥٥] » . وهذا **هو القسم الرابع للموجود .**

ويقال الموجود كذلك على المتقدم والمتأخر ، وعلى القوة والفعل التي هي عبارة عن خواص وعوارض لازمة : « لما تكلمنا على الأمور التي تقع من الوجود والوحدة موقع الأنواع . فبالحري أن نتكلم في الأشياء التي تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة ، ونبدأ أولا بالتي تكون للوجود ومنها بالتقدم والتأخر[٥٦] » . **فالمتقدم والمتأخر ، والقوة والفعل تشكل القسم الخامس للموجود .**

ويقال الموجود أخيرا على **الممكن والواجب** . ويُعد كشف الموجود الأول غاية البحث الفلسفي الميتافيزيقي ونهايته . فكل تلك الأقسام تتجه نحو الموجود الأول وتؤدي اليه في النهاية . وهذا هو **القسم السادس للموجود .**

إن مايقال **بالاشتراك** على هذه الأقسام هو **الموجود** ، وان العلم القادر على دراستها جميعاً دون أن يكون أي منها موضوعاً له ، هو **علم الموجود من حيث هو موجود** . وفي هذا المعنى يقول ابن سينا : « فبين أن هذه كلها تقع في العلم الذي يتعاطى مالايتعلق قوامه بالمحسوسات، ولا يجوز أن يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها حالاته وعوارضه إلا الموجود . فان بعضها جواهر ، وبعضها كميات ، وبعضها مقولات أخرى ، وليس يمكن أن يعمها معنى محقق إلا حقيقة معنى الوجود[٥٧] » . ثم يضيف قائلا : « فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه ، وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا[٥٨] » .

إن **انواع الموجود** التي هي المقولات العشر تؤول الى نسق من الماهيات ، أي إلى **نظام صوري** ، لكون الموضوع متعلقا بفصول نوعية . أما **احوال الموجود**

التي تشمل بقية الأقسام ، فإنها تؤول الى الغايسة التي في مستواها فقط نستطيع ادراك تلك الأحوال بشكل تام .

ولندرس الآن أقسام الموجود هـذه مبتدئين بالمادة والصورة أولى هـذه الأقسـام .

لاتنفصل المادة عن الصورة إلا في الذهن ، أما في الواقع فان العملية ليست ممكنة . إن كلا منهما لايوجد واقعيا الا بوجود الآخر ، لأن الوجود هو ثمـرة لاجتماعهما ، ولأن المادة هي مبدأ قابل بالقوة ، والصورة مبدأ فاعل بالفعل[٥٩]. وبما أن ذات المادة هي امكانية محضة في الوجود ، فصدورها لايتم إلا عن حركات الأفلاك السماوية ، أما عن العقل الفعال فلا يمكن ذلك . لكن تغيير هـذه الذات الممكنة من القوة الى الفعل يعود الى العقل الفعّال والى الصورة الصادرة عنه . بيد أن تشكل الصورة يعود إلى المادة والى أسباب فاعلة خارجة كالقوى السماوية والتحديدات الأرضية والتغيّرات الطبيعية[٦٠] . ومن هنا نفهم بوضوح أن ابن سينا قد ألحق عامل « التشخيص » ، أي التحديد والتعيين ، بالمادة . فهي التي تحدد الصورة ، وليس العكس .

إن الصورة غير المتشخّصة متقدمة على المادة وتشترك في علة وجودها ، أما الصورة المتشخصة فإنها متأخرة عنهـا ، لأن المادة علة فاعلة في تشخّصها . ولا توجد الصورة مخبأة بالفعل في المادة ولا بالقوة فيها . إذن ، لايكمن دور العقل الفعّال في اظهار هذه الصورة المخبأة ولا في تحويلها من الموجود في القوة الى الموجود في الفعل ، وإنما يقتصر على انتـاج كل الصور الكفيلـة بتحقيق المادة بالفعل .

تتمتع المادة ، في مستوى الكمية أي في المنطق والعلوم الطبيعية ، بالدور الرئيسي تلقاء الصورة ؛ أما في مستوى الكيف ، أي الميتافيزيقا ، فان العكس صحيح . إن تقدّم الصورة على المادة ليس في مستوى الزمن ، وإنما في مستوى الذات . ان هذه الأولية هي نفسها القائمة بين العلة والمعلول ، وبين الله والعالم .

إن الثنائية القائمة بين المادة والصورة ، وبين الجوهر والعرض لاتؤدي بالعقل

الى اثبات واجب الوجود ، لأن هذا الأخير ليس بواحـدة من المقولات • فهو ليس بجوهر أو بعرض ، ولا بجسم أو بمادة أو بصورة ، ولا بكمية أو بكيفية ، ولا بماهية أو بجنس أو بنوع ••• بالاضافة الى أنه خارج عن الزمان وعن المكان وعن الوضع[٦١] •

هذا بالنسبة لتشعب الموجود بحسب الماهية والصورة ؛ أما بالنسبة لتشعبه بحسب الغاية ، فانه يشتمل ، كما لاحظنا ذلك سابقا ، على أحوال الموجود التي تحمله نحو الكمال والتمام • ولندرس الآن هذه الأحوال مبتدئين **بالذات والوجود** •

إن الذات السينوية ليست بسيطة ، وإنما هي مركبة من عناصر ليست فقط تصورية ، وانما هي أيضا متطابقة مع عناصر مادية وصورية ، ومع مفاهيم ومعان جزئية وعامة • وقد ميز ابن سينا في كتبه المنطقية بين **ذات واقعية وذات عقلية تصورية** • وعندما عالج مفهوم الكلي ، في الميتافيزيقـا ، رفض رفضا باتا تجـديد المثل الأفلاطونية ، فميز الحيوان المأخوذ بعوارضه من الحيوان المأخوذ بذاته مسندا بذلك إلى النوع الثاني وجوداً معينا : « فالحيوان مأخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي بقدم البسيط على المركب ، وهو الذي يخص وجوده بأنه الوجود الالهي لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى • وأما كونه مع مادة وعوارض ، وهـذا الشخص وإن كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية ، فكما أن للحيوان في الوجود أنحاء فوق واحد ، كذلك له في العقل[٦٢] » •

وهكذا يمكننـا أن نميز ، عند ابن سينـا ، وجود **ثلاثة انواع من الذوات** التي يقابلها ثلاث حالات من الكلي ، وثلاثة أنواع من الوحدة :

١ ــ الذات الحيادية المأخوذة بنفسها (secundum se) ، ويمكن لهـا أن تتحقق في مجموعة من الوقائع الجزئية ، على طريق مبادىء ماديـة خارجية تميز عدديا الموجودات الفردية • وتتكون هذه الذات من محمولات مقوّمة تتحقق في الأفراد بوساطة محمولات عرضيـة ، لأنها مشتركة بين كـل موجودات النوع

الواحد . ويقابل تلك الذات **كلي ميتافيزيقي**، كالانسانية من حيث هي انسانية . كما يقابلها **وحدة صورية** محمولة على كل أفراد النوع البشري .

٢ ـ **الذات العينية في الموجودات الفردية** (in singularibus) ، وهي مقوّمة من الذات الحيادية ومن كل مايضاف اليها من الخارج من المحمولات العرضية . وهنالك في مقابل الذات العينية **حالة واقعية فردية ووحدة عددية** .

٣ ـ **الذات الموجودة في الفكر على طريق التجريد** (in intellectu) ويقابل تلك الذات **كلي منطقي ووحدة كلية** . ومن الملاحظ أن الكلي الميتافيزيقي، بعكس النوعين الآخرين ، هو وحده أساسي وجوهري ؛ أما النوعان الآخران ، فهما عرضيان(٦٣) .

إن **الذات** ، **في الموجود التصوري** ، مركبة من **محمولات مقومة** (جنس ، نوع ، فصل) ، ومن **محمولات عرضية** (خاص ، عرض عام) . بيد أنها في **الموجود الواقعي مركبة من عناصر مادية ، ومن عناصر صورية** .

يوضح ابن سينا **حقيقة الذات** على طريق **الكليات** ، وعلى طريق **التحديد** . لايمكن لأي شيء من الأشياء أن يكون كليا إلا بحمله على الجزئيات الواقعة تحته بالاسم والحد(٦٤) . بيد أن الحمل لايتضمن تطابقا بين ذات الموضوع وذات المحمول(٦٥) .

ينقسم **الكلي** الى ثلاثة أنواع من التعابير :

١ ـ تعبير يشير الى **الماهية** في جواب « **ماهو ؟** » ، **كالجنس** الذي يحمل على أشياء مختلفة الحقائق بالعدد ، و **كالنوع** الذي يحمل على أشياء مختلفة الحقائق بالعدد وبالجنس .

٢ ـ تعبير يشير الى **هوية الماهية** ، بالذات ، في جواب « **أي شيء هو ؟** » **كالفصل النوعي** الذي يقوّم النوع ويقسم الجنس .

٣ ـ تعبير **لايشير الى الماهية كالخاص والعرض العام** .

فالنوعان الأول والثاني يشيران الى محمولات مقوّمة للذات . أما النوع

الثالث ، فانه يشير الى محمولات عرضية غير مقوّمة للذات ، سواء كانت عرضية لازمة لها كالخاص ، أو عرضية مفارقة لهـا كالعرض العام • ويشترك المقـوّم (الجنس ، والنوع ، والفصل) واللازم (الخاص) في أن كل واحد منهما لا يفارق الذات ، ويختلفان في أن الثاني ، بعكس الأول ، غير مقوّم للذات • ويشترك اللازم (الخاص) والعارض (العرض العام) في أن كل واحد منهما خـارج عن ذات الشيء وغير مقوم لها ، ويختلفان في أن الأول ، بعكس الثـاني ، لايمكن فصله عن الذات(٦٦) •

فلكل الكائنات البشرية ، مثلا ، ذات مشتركة مقوّمة بمحمول جوهري أو بصفة أساسية هي الجنس ، وبصفة أخرى هي الفصل النوعي • هذا الأخـير يحدّد الجنس ويميز النوع البشري عن غيره من الانواع • إذن فالفصل النوعي بالنسبة للجنس هو عنصر تشخيصي يميز النوع البشري عن غيره من الأنواع • ولما كانت المادة والصورة تقابلان ، في الواقع ، الجنس والفصل النوعي ، لـذا فان الصورة تلعب بالنسبة للمادة الدور ذاته الذي يلعبه الفصل النوعي بالنسبة للجنس ، أي أن الصورة هي عنصر تشخيصي يميز النوع البشري عن غيره • بيد أن المحمولات العرضية ، كالخاص (الضحك والكتابة) ، وكالعرض العـام (كاللون والشيب) تميز عدديا الموجودات الجزئية للنوع البشري • إذن فالمحمولات العرضية هي المبدأ التشخيصي ضمن إطار موجودات النوع الواحد • ولما كانت تلك المحمولات العرضية ناجمة ، في الواقع ، عن المادة المتحولة الفاسدة ، لذا فإن المادة هي المبدأ التشخيصي ضمن اطار النوع الواحد(٦٧) •

أما بالنسبة **للتحديد** فانها قضية شغلت الشيخ الرئيس طوال حياته • يدلّ التحديد على ماهية الشيء بكل عناصرها المقومـة لها • كما وأننا نتوصل على طريق التحديد ، الى تصور ذات الشيء ، والى تمييزها عن الأشياء الأخرى في الوقت نفسه(٦٨) • ولما كان التحديد يقع في مستوى الماهية ، فاننا لانستطيع أن نحدّد سوى الأشياء المركبة ، لأن الأشياء البسيطة ليست لها ماهية • وهكذا فان الله ، عند ابن سينا ، لا يمكن تحـديده • وبكلمة واحـدة يمكن القول ان **التحديد هو ، كالكلي ، يعطي العقل تصورا دقيقا عن الذات(٦٩)** •

ولكن **الوجود مغاير للذات** ، فهو « ليس بماهية شيء ، ولا جزء من ماهية شيء ، أعني الأشياء التي لها ماهية ، لايدخل الوجود في مفهومها ، بل هو طارئ عليها[٧٠] » . فالوجود إذن لا يدخل في تركيب الذات ، وإنما هو مرتبط بها كشيء يضاف اليها من الخارج ، ذلك لأننا نستطيع تصور الانسان ، دون أي اعتبار لوجوده . وهنا يوضح ابن سينا ما سبقه اليه معلمه الفارابي ، وما عبر عنه أرسطو بقوله : « فماهية الانسان شيء ، وفعل وجوده شيء آخر[٧١] » . وبالاضافة الى ذلك ، فقد اقتبس ابن سينا عن أرسطو[٧٢] ، مثال المثلث : « اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ، وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ، أم ليس بموجود ، بعدما تمثل عندك أنه من خط وسطح ، ولم يتمثل لك أنه موجود[٧٣] » .

وهكذا فان الوجود « صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمول عليها خارج عن تقويم ماهياتها (...) ، وليست صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات بل فائض عليها من مبدأ[٧٤] » .

ويتمسك ابن سينا كثيرا بالتمييز بين الذات والوجود بالنسبة لممكنات الوجود ، ويقول : « ولهذا السبب لانستطيع القول ، إن شيئا جعل من الانسان جوهراً ، أو من السواد لوناً ، ولكن نستطيع القول ، إن شيئاً جعله موجوداً . إذن فلكل مقولة من هذه المقولات ذات لاتصدر عن أي شيء ، فمثلا « أربعة » هي « أربعة » أو هي عدد مع ميزة أنه يوجد . وفي هذه المقولات يتميز الوجود عن الذات ، لأن الوجود عرضي غير ذاتي . (...) إذن فالوجود ليس بجنس وليس بخاص ولا بشيء آخر من هذه المقولات العشر[٧٥] » .

يتبين لنا ، من خلال هذا النص ومن غيره من النصوص السابقة ، أن لكل من المقولات ذاتا لاتصدر عن أية علة ، ووجودا أضيف الى تلك الذات من المبدأ الأول ليحققها بالفعل . فتحديد الذات لموجود ما لا يشمل وجوده . أي يجب أن يُضاف الوجود إلى الذات من الخارج ، وبالتالي يعود على الخالق تحقيق ذلك. وبشكل آخر يمكن القول : إن الخلق ليس خلقا للذات ، وإنما هو فعل تفرض بوساطته الذات المعينة في الوجود . **فالوجود اذن هو عطاء صادر عن الوجود التام ويضاف الى ذات ممكنات الوجود التي بالقوة من اجل تحقيقها بالفعل .**

إن الذات منفصلة عن الوجود ومتميزة عنه في المخلوقات ، أما في الخالق فإنها هي نفسها الوجود .

ولنبحث الآن في موضوع **الواحد والمتعدد** .

لايتضمن تحديد الذات السينوية الوحدة والكثرة ، وذلك لأن ماهية الوحدة « معنى عرضي ومن جملة اللوازم للأشياء[٧٦] » . فالوحدة ليست من العناصر المقوّمة للذات ، وإنما من اللوازم لها ، وهي لاتدخل في تحديد جوهر أو عرض[٧٧] . وإذ كانت الوحدة من الأعراض اللازمة للذات ، فان العدد المركب من الوحدة هو من الأعراض اللازمة أيضا[٧٨] .

وهكذا فان الوحدة ميزة ملازمة للشيء بشكل ضروري وغير منفصل عنه . فالوحدة هي ، اذن ، كالوجود عرض ملازم للموجود .

فالواحد ، كالموجود ، يقال بالتشكيك وفق معان مختلفة تشترك جميعها في أنها لاتقبل القسمة بالفعل[٧٩] . وهو على نوعين : الواحد الذي لاتقبل طبيعته ، بأي شكل من الأشكال ولا تحت أية صيغة ، التعدد كالله والنقطة الرياضية ؛ والواحد الذي هو واحد من ناحية ، ومتعدد من ناحية أخرى[٨٠] .

فالناحية الأولى هي **الواحد بالعدد** ، أما الناحية الثانية ، فانها تقال على الأشياء الجزئية **إما بالعرض ، وإما بالذات** .

والواحد بالعرض يقال إما على طريق **الكيف** ، وإما على طريق **الكم** ، كما يقال عن القطن والثلج أنهما واحد بالبياض ، أو عن شيئين أنهما واحد بالمقدار .

اما الواحد بالذات فانه ينشعب إلى خمسة أقسام : **الواحد بالجنس** ، كما يقال عن الانسان والحيوان انهما واحد بالحيوانية ؛ **والواحد بالنوع** ، كما يقال عن زيد وعمر أنهما واحد بالانسانية ؛ **والواحد بالاضافة** ، كما يقال عن النفس والجسد انهما واحد على طريق العلاقة بينهما ؛ **والواحد بالوضع** ، كما يقال عن الملك والمدينة انهما واحد بحكم وضع الملك فيها[٨١] ؛ **والواحد بالموضوع** ، كما يقال عن الكاتب والضاحك أنهما واحد في الإنسان ، أو عن الثلج والقطن أنهما واحد بالبياض[٨٢] .

وهكذا يوجد **نوعان من الوحدة بالعرض** ، وحدة كمية ، ووحدة كيفية ؛ **وخمسة أنواع من الوحدة بالذات** : وحدة بالجنس ، وحدة بالنوع ، وحدة بالإضافة ، وحدة بالوضع ، ووحدة بالموضوع[٨٣] .

وليست فقط للواحد أنواع ، وإنما له أيضا **لواحق** ، هي : **المساواة ، المشابهة المطابقة ، المجانسة ، المشاكلة ، والهو هو** . فالمساواة هي المشاركة في الكم . والمشابهة هي المشاركة في الكيف . والمطابقة هي المشاركة في الوضع . والمجانسة هي المشاركة في الجنس . والمشاكلة هي المشاركة في الإضافة . أما الهو هو أو المماثلة ، فهي المشاركة في الموضوع كالكاتب والضاحك المحمولين على الإنسان ، أو المشاركة في المحمول كالقطن والثلج اللذين يحمل عليهما البياض[٨٤] .

ويقال **المتعدد وفق الأقسام نفسها التي يتشعب اليها الواحد** ، فهناك المتعدد بالعدد ، والمتعدد بالجنس ، والمتعدد بالنوع ... **والمتعدد لواحق** مقابلة تماما للواحق الواحد وهي: **اللامساواة ، المقابلة واللامشابهة ، اللامماثلة ، اللامجانسة ، اللامشاكلة ، والغيرية** (تشمل اللامشاركة في الموضوع ، واللامشاركة في المحمول)[٨٥] . وهكذا فان كلا من الواحد والمتعدد يحدد ويدرك على طريق الآخر .

فالواحد العددي ، عند ابن سينا ، **عرض** ، لأن مبدأ العرض عرض[٨٧] ؛ **أما الواحد الميتافيزيقي** أو الواحد المطلق ، فانه لايمكن أن يكون عرضا ، لكونه مساوقا للموجود ومتطابقا معه، بحيث **إنه يستحق أن يكون موضوعا للعلم الميتافيزيقي** .

وبكلمة واحدة فقد ميز الفيلسوف العربي بين العدد من حيث هو عدد ، والعدد المرتبط بالكمية . فالنوع الأول يدرس في الميتافيزيقا ، والنوع الثاني في الرياضيات[٨٨] .

وهكذا فان ابن سينا ، على مايبدو لنا من خلال هذا العرض البسيط ، **لم يخلط** ، كما ادعى ذلك ابن رشد وغيره من الفلاسفة ، **بين الواحد الرياضي والواحد الميتافيزيقي** ، بل على العكس فقد ميز بينهما تمييزا واضحا .

إن مشكلة الواحد والمتعدد بأنواعهما ولواحقهما تقودنا ، كالموجود وأنواعه ولواحقه ، إلى كشف مبدأ أول ضمن اطار الموجودات .

والآن هل يمكننا القول ، مع ابن رشد وتوما الاكويني وجيلسون وغيرهم من الفلاسفة : إن **الوجود** وبشكل عام **لواحق الموجود** ، ، عند ابن سينا ، هي من **الاعراض** بالمعنى الدقيق لكلمة عرض ؟

فمن ناحية ، يقول ابن سينا ، إن **احوال الموجود** هي **عوارض** خاصة به ولاحقة له[٨٩] ، لكنه يؤكد ، من ناحية ثانية ، أنها **غاية ومطلب علم الموجود** : « فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ، ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط[٩٠] » . فكيف يمكن للأحوال أن تكون أعراضا ، من ناحية ، وغاية ومطلبا من ناحية ثانية ؟ أو بالأحرى ، هل يعقل أن يكون ابن سينا قد اتخذ من الأعراض غاية ومطلبا للعلم الميتافيزيقي ؟ قد يبدو للوهلة الأولى أن ابن سينا قد وقع في التناقض ، لكن إن تأملنا الموضوع مليّا ، لزم علينا الاجابة عن الأسئلة الثلاثة التالية : هل اعتبرت أنواع الموجود وأحواله بحسب مستوى واحد أو بحسب مستويين ؟ هل جميع هذه الأحوال أعراض خاصة للموجود وعلى جميع المستويات ؟ هل المادة والمتعدد ، والقوة، والذات والممكن متقدمة على الصورة ، والواحد ، والفعل ، والوجود والضروري على كل المستويات ؟

لقد أجبنا عن السؤال الأول ، عندما قلنا إن الموجود ينقسم إلى أنواع بحسب ماهيته وصورته ، والى أحوال خاصة به ولازمة له بحسب غايته[٩٠] . إن الأحوال ، في المستوى المنطقي والطبيعي ، أعراض بالنسبة للأنواع التي تقوم ذات الموجود ، أما في المستوى الانطولوجي ، فان الأمر على عكس ذلك تماماً . وهكذا فان الوجود ، وبالتالي جميع أحوال الموجود ، لايمكن أن تكون أعراضا في المستوى الانطولوجي . هذا بالنسبة للسؤال الثاني . أما بالنسبة للسؤال الثالث ، فلدينا كذلك مستويان : مستوى التصور المنطقي ، ومستوى التحقق الفعلي . إن المتعدد ، والقوة ، والذات ، والممكن ، والمادة متقدمة ، في المستوى الأول ، على الواحد ، والفعل ، والوجود ، والضروري ، والصورة ؛ أما في المستوى الأول ، فان العكس صحيح .

وهكذا فان الذات المقوّمة للموجود متميزة عن الوجود العارض واللاحق له • ويقصد ابن سينا ، هنا ، بالعارض واللاحق أنه لابد من أن تكون هنالك ذات متقدمة زمنيا ومنطقيا لكي يُضاف اليها الوجود ويحققها بالفعل • فالوجود ومعه جميع أحوال الموجود متقدمة ، في المستوى الميتافيزيقي ، على جميع المقولات ، ولا يمكن لها ، بالتالي ، أن تكون أعراضا • **فلا يمكن للوجود ، الذي هو مطلب العلم الميتافيزيقي وغايته والذي يحقق الذات بالفعل ويمنعها من السقوط في العدم ، ان يكون عرضا** • وفي هذا المعنى يقول ابن سينا : « ولكن لايجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء ، إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود ، أو بسبب صفة أخرى ، لأن السبب متقدم في الوجود ، **ولا متقدم بالوجود قبل الوجود(٩١)** » •

وهذا نص آخر يستفاد منه أن أحوال الموجود لا يمكن أن تكون عرضية بأي شكل من الأشكال : « إن حالات الكلي والجزئي ، القوة والفعل ، الممكن والضروري ••• تلحق بالموجود ، لكونه موجوداً من حيث إنه موجود ، وليس لكونه كمية أو خاضعا للحركة •••(٩٢) » •

إن فيلسوفنا ، خلافا لما يعتقده البعض ، لم يعتبر الوجود عرضا ، أي أنه ليس من الذاتيين ، لعدم اسناده الأولوية إلى الذات • إذ لاشيء يتقدم في الوجود على الوجود • فالذات إذن لا تتحقق بالفعل إلا بعد اقترانها بالوجود • انه ليس كذلك من الوجوديين • اذ أنه لابد من الذات المتقدمة ليضاف اليها الوجود • تشبه علاقة الذات بالوجود ، علاقة المادة بالصورة ، وعلاقة القوة بالفعل ، وعلاقة الممكن بالواجب • تقع إذن فلسفة ابن سينا المتعلقة بالذات والوجود بين الذاتيين والوجوديين •

والآن لنتقل إلى موضوع آخر ، **هو العلة والمعلول** • يقال عن موجود ، إنه علة لموجود آخر عندما يكون وجود هذا الأخير صادراً عن الأول الذي سبق أن تحقق وجوده بالفعل • يُسمى الموجود الأول علة ، والموجود الثاني معلولا • إن العلة إما أن تكون متحدة مع المعلول ، أو لا • وفي الحالة الأولى ، إما أن تحقق العلة وجود المعلول في القوة ، وهذه هي **العلة المادية** ، واما أن تحققه بالفعل ،

وهذه هي **العلة الصورية** . أما في الحالة الثانية ، فان العلة إما أن تكون هي التي بها وجد المعلول وهذه هي **العلة الفاعلة** ، وإما أن تكون هي التي من أجلها وجد المعلول ، وهذه هي **العلة الغائية** .

يقصد ابن سينا بالعلة الفاعلة العلة التي تنتج وجوداً متميزاً عن ذاتها ، أو العلة التي تفعل في مادة دفعة واحدة ، أو على عدة دفعات بالحركة وبوساطة موجودات أخرى . يتضح من هذا وجود نوعين من العلل الفاعلة : **النوع الأول مستخدم في علوم مابعد الطبيعة ، والنوع الثاني مستخدم في العلوم الطبيعية .**

إن **العلة الفاعلة الميتافيزيقية تعطي الوجود** . إنها لا تعطي وجوداً معيّناً ومحدداً ، بل تعطي **وجودا كليا** . وهذا يفيد أن هذه العلة ليست علة خاصة ، بل علة كلية . هذا المميز العام يسمح لنا أن ننتقل من علة فاعلة إلى أخرى حتى نصل إلى العلة الغائية التي هي العلة الفاعلة للعلل الفاعلة . **اما العلة الفاعلة الطبيعية ، فهي علة الحركة التي لاتمنح الوجود من حيث هو مبدا للموجود .**

إن العلة الفاعلة قد تكون معاولة في عالم الكون والفساد . أما فيما عدا ذلك فانها متقدمة على كل العلل . لأن بها ومن أجلها تتحقق كل الموجودات في الكمال والتمام . وهذه هي العلة الغائية الحقيقية . ومن هنا يمكن القول : إن العلل والمعلولات ، في العالم الطبيعي ، توجد متحدة كتلة واحدة . أما فيما عدا ذلك ، فبالرغم من أن العلل موجودة مع المعلولات زمانياً ، فانها منفصلة عنها ومتقدمة عليهـا ذاتيا .

إن الفيلسوف العربي يعطي النظرية الأرسطية في العلية أهمية كبرى . إنه يعالجها بأسلوبه المنطقي الخاص بشكـل متوافق مع هدفه الأسمـى ، ألا وهو البحث عن أول ضمن إطار الموجودات . إن النقطة الأصلية في بحثه معتمدة على كون العلل متعلقة بالعلة الغائية ، وبالتالي متناهية في تسلسلها . وينتهي تسلسل العلل إلى علة غير معلولة وغير واجبة بغيرها . إذن يجب أن تكون هذه العلـة ضرورية بذاتها وأبدية . هذه هي العلة الفاعلة للعلل الفاعلة ، أو العلة الغائية . وهذا هو الله(٩٣) .

يستخلص ابن سينا من التمييز الواقعي بين الذات والوجود ، من حيث هو تطبيق لنظرية أرسطو « في القوة والفعل » ، **الفرق التصوري والواقعي بين ممكن الوجود وواجب الوجود** .

يسمى واجبا الوجود الذي ليس له علة والذي بفضل ذاته الخاصة يستحيل عدم وجوده . وبالعكس **يسمى ممكنا الوجود الذي امكانية وجوده محتملة** والذي لايوجد إلا بوساطة علة تحققه بالفعل .

يتشعب الممكن إلى **ممكن بالنسبة لذاته** (لأن علته لم توجد بعد) ، وإلى **واجب** بوساطة الوجود الذي أضيف اليه من علته .

الممكن ، بشكل عام ، هو المعنى الذي يرافق عدم الاستحالة والذي يتضمن إما **الايجاب** وإما **السلب** . يستنتج من هذا **معنيان للممكن : الممكن عند العامة ، والممكن عند الخاصة**. الممكن ، في معناه الأول ، مقابل لغير الممكن (الممتنع) . إن له ضرورة في الوجود واستعداداً لاستقبال ضرورة عدم الوجوده إنه يكون لكنه يمكن أن لايكون . أما الممكن ، في معناه الثاني ، فهو مقابل للضروري . إن له ضرورة في عدم الوجود واستعداداً لاستقبال ضرورة الوجوده انه لايكون ، لكنه يمكن أن يكون(٩٤) .

يضيف ابن سينا **معنى ثالثا** للممكن أخص من المعنيين السابقين . هذا المعنى يستحق اسم الممكن أكثر من غيره ، لأنه **متوسط بين الوجود والعدم** دون أن يميل نحو أحدهما أكثر من ميله نحو الآخر . إنه ممكن أن يكون وأن لايكون ، مثال الكتابة بالنسبة للانسان(٩٥) .

كذلك يضيف ابن سينا **معنى رابعا** خاصا كسابقه ، لكن حالة وجوده أو عدم وجوده متعلقة بالمستقبل . وهذا هو **الامكان الاستقبالي(٩٦)** .

إن الوجود الخاص بالذات المتقدم على وجودها المحدث المضاف اليها من المبدا الاول ليحققها بالفعل ، هو ما ندعوه بالممكن : « فان لكل أمر حقيقة هو بها ماهو . فللمثلث حقيقة أنه مثلث ، وللبياض حقيقة أنه بياض ، وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ، ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي(٩٧) » . وذلك لأن الموجود

للمحدث عليه ، قبل أن يوجد ، أن يكون ممكناً بذاته ، وإلا فسيكون عدماً ، وسيستحيل على أية علة تحقيق وجوده بالفعل[٩٨] .

فامكانية الوجود بذاتها لاتنجم عن أيـة علة ، أي أن كل موجود ، لايكون وجوده ضرورياً بذاته ، هو ممكن ، ليس بغيره ، وإنما بذاته . وفي هذا المعنى يقول ابن سينـا : « إذن يجب ، لكي يحصل وجود هـذا الشيء ، أن تختفي الإمكانية ، والإمكانية بذاتها لا تختفي مطلقاً ، لأنها لا تصدر عن أية علّة . وهكذا فإن امكانيته بالنسبة للعلّة هي التي عليها أن تختفي ، لكي يصبح من الضروري على هذا الشيء أن يوجد عن طريق العلة » . وهذا لايتحقق إلا إذا كانت علاقة الشيء مع العلة منتهية وتامة بحيث تتحقق كل الشروط وتصبح العلة علة بالفعل . والعلـة لاتصبح بالفعل إلا إذا نجم عنها المعلول ضرورياً[٩٩] .

وهكذا فان **كل ذات** ، قبل اضافة الوجود اليها من المبدأ الأول **هي ممكنة بذاتها** . بيد أن تلك الذات ، كما يعرضها ابن سينا ، **تستحق العدم** : « والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً ؛ لأن ذاته بذاته لايجب له الوجود بذاته ، فذاته تحتمل العدم » . ثم يضيف قائلا : « وسائر الأشياء فان ماهيتها ، كما علمت ، لا تستحق الوجود ، بل هي في أنفسها وقطع إضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم ؛ فلذلك كلها في أنفسها باطلة ، وبه حقة ، وبالقياس إلى الوجه الذي يليه حاصلة ، فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه ، فهو أحق بأن يكون حقاً[١٠٠] » .

وفي الواقـع **لايوجد تناقض بين الممكن الايجابي المتمتع بوجود خاص والممكن الذي يفيد العدم** ، لأن وجهـة نظر ابن سينا ، هنـا ، **ليست ميتافيزيقية محضة** وإنما **منطقية ولاهوتيه معـاً** . فلا يمكن للذات ، في المستوى الميتافيزيقي ، أن تكون عدما وشيئا ما معاً . أما تجاه جبروت الخالق ومن وجهة نظر دينية لاهوتية فانها ، قبل استقبالها للوجود المحدث ، عدم وموجودة على نحو ما في الوقت نفسه . فالموجودات المحدثة ترتبط بالمبدأ الأول بشكل مزدوج : ارتبـاط في الخلق ، وارتباط في مستوى العقل الالهي الذي منه تصدر الذوات .

فان كان ثمة أولوية منطقية للذات الممكنة بالنسبة للوجود الذي يضـاف اليها من الخارج بفعل علة خارجية ، هنالك ، من ناحية أخرى ، تطابق بين الماهية

والشيء والذات في وظائفها المنطقية . وهكذا فان الشيء يكون إما موجودا في الأعيان ، وإما موجوداً في العقل والوهم ، والا فلن يكون شيئاً . ذلك لأن مايطلق عليه شيء يجب أن يكون قادراً على استقبال المحمولات ، ولكن أن يكون الشيء عدماً على الاطلاق ، فهذا أمر يجب النظر فيه بامعان . « فان عني بالمعدوم المعدوم في الأعيان ، جاز أن يكون كذلك ، فيجوز أن يكون الشيء ثابتاً في الذهن معدوماً في الأشياء الخارجية . وإن عني غير ذلك كان باطلا ، ولم يكن عنه خبر البتة ، ولا كان معلوما إلا على أنـه يتصور في النفس فقط . فأما أن يكون متصوراً في النفس صورة تشير إلى شيء خارج فكلا[١٠١] .

إن مفهوم الواجب أعقل من مفهوم الممكن ، لأن **الممكن ليس بمبدأ ولا يدرك إلا على طريق الواجب** أو بالأحرى بوساطة **مبدأ آخر موجود بالفعل** . وذلك لأن الواجب يدل على تأكد الوجود ، أما الممكن فانـه ، من دون الواجب الموجود بالفعل ، يسقط في العدم . فالوجود « أعرف من العدم ، لأن الوجود يعرف بذاته ، والعدم يعرف ، بوجه ما من الوجوه ، بالوجود[١٠٢] » .

ولما كان الخلق فيضاً ضرورياً ، عند ابن سينا ، فان مفهومه الحتمي هـذا يبعد الممكن من إطار الوجود ويحصره ضمن إطار الذات . وهذا يفيد أن الأشياء ممكنة لابوجودها ، وانما فقط بذواتها . فلكل شيء وجود هو موجود ضروري، سواء بذاته ، أو بغيره . فالأول هو واجب الوجود الذي لا تتميز ذاته عن وجوده، والآخر هو الممكن بذاته قبل أن يصبح ضرورياً بغيره[١٠٣] .

وهكذا فان العلاقـة بين الممكن والواجب ، كذلك بين العلة والمعلول ، توضح لنا وجود **ثلاثة أنواع من الموجودات** :

١ ـ **الواجب بذاته على كل المستويات** ، إنه غـير متشكل من مـادة وغير مسبوق بالزمان وغير صادر عن علة فاعلة ، هـذا هو **العلة الأولى** ، أي الله المثبت بالنظر .

٢ ـ **الواجب بغيره بشكل دائم** ، بمعنى أنـه لايمكن أن لايكون . أي أنه ضروري ، لكن ضرورته لاتكون في مستوى الذات ، وإنمـا فقط في مستوى

الوجود . وفي هذا المعنى بالذات يبين ابن سينا أن طبيعة هذا النوع من الموجودات ليست بسيطة ، وإنما هي مركبة من ذات ممكنة الوجود بذاتها ومن وجود واجب بواجب الوجود . فالامكان يقع إذن في مستوى الذات . هذا هو **العالم المعقول** . إنه غير متشكل من مادة وغير مسبوق بالزمان ، لكنه صادر عن علة فاعلة .

٣ ـ **الواجب بغيره من وقت لآخر** . هذا هو **العالم المحسوس** الذي يشمل كل الكائنات المركبة من مادة وصورة ، أي المسبوقة بالمادة والزمان والصادرة عن علة فاعلة . ويعود الفضل في وجود هذه الكائنات إلى ثلاثة أسباب : المادة التي سبق لها أن وجدت زمانيا ، الصورة الصادرة عن العقل الفعال ، وحركات الأفلاك السماوية التي تجهز المادة لاستقبال الصورة .

إن كل مخلوق مركب من ذات ومن وجود كلاهما متميز عن الآخر . إذا كانت المخلوقات مقتصرة في وجودها على هذا النوع من التركيب ، فانها تكون عقولا مفارقة وملائكة . ولكن ثمة تركيبا آخر في الذات نفسها ، ألا وهو المادة أي القوة ، والصورة أي الفعل . ويشمل هذا التركيب كل الكائنات الأرضية .

إن ما تسمح لنا الخبرة الحسية بمعرفته لايتجاوز حدود الأعيان التي وجودها يتعلق بعلة ما ، لكن مجموعة الأعيان وعللها ليست إلا عبارة عن موجود ممكن بسيط . من المعلوم أن الممكن هو مايكتسب وجوده من علة قائمة بالفعل . أي لو لم توجد إلا موجودات ممكنة لأدى بنا المطاف إلى العدم . وبشكل آخر يمكن القول : لو لم توجد معلولات واجبة بالفعل ، لانعدمت الموجودات الممكنة . ولأن الممكنات موجودة ، والعلل الواجبة بالفعل متناهية ، إذن هناك موجود خارج عن الحلقة الكلية للعلل الواجبة هو علة لوجودها . هذا هو واجب الوجود بذاته .

لقد أصبح واضحا أن **القضية الأرسطية « لما هوبالقوة والما هو بالفعل » هي القضية المركزية التي تسيطر على كل أقسام الموجود في فلسفة ابن سينا** . لقد فهم الفيلسوف العربي هذه القضية كما حددها الفيلسوف اليوناني ، بيد أنه تجاوزه في مدى تطبيقها .

إن **القوة هي مبدأ الحركة** في جسم آخر أو في نفس الجسم من حيث إنه آخر ، كما أنها ميزة مرتبطة ضرورياً بمبدأ آخر موجود بالفعل . **اما الفعل فإنه لايدرك إلابشكل** غير مباشر وسلبي ، **على طريق الحركة والممكن(١٠٥)** .

لايسمح لنا مفهوم الحركة وتحليلها بادراك حقيقة الفعل ، وإنما يسمح لنا بتجاوز القوة وفرض مبدأ متمايز عنها . وبشكل أوضح نقول : إن الفعل لايتحقق بشكل كامل في الحركة ، لبقاء المتحرك في حالة القوة طالما كان موجوداً في الحركة . فالحركة ليست تماماً بالفعل ، وإنما تقع بين القوة والفعل . إذن ، **الحركة هي نوع من الفعل غير المستكمل(١٠٦)** .

إن العلاقة بين الممكن والقوة وطيدة لدرجة أنه ليس من السهل تمييز أحدهما من الآخر . لكن هذا لايحملنا على القول ، إن ابن سينا قد خلط بين هذين المفهومين . وفي الواقع **لايدرك الممكن الا على طريق علته وبوساطة مبدأ موجود بالفعل** ، وذلك لاستحالة اختباره . أي أن عقلنا البشري لايتوصل في وضعية منطقية نقدية ، إلى ادراك الممكن إلا من حيث انه واجب بغيره . أما في وضعية انطولوجية ، فان العقل لا يدرك الممكن الا على طريق علته ، أي بوساطة الفعل . بيد أننا **نستطيع ادراك القوة على طريق القوة نفسها** دون اللجوء إلى أي شيء آخر ، وذلك لأنها **مبدأ يمكن اختباره** . كما واننا يمكننا ادراكها **على طريق الفعل** .

يتضح من هذا أن الممكن ، من دون الفعل ، يسقط في العدم . فالممكن يستبق دائماً « بقوة الوجود » القائمة في موضوع ما . وفي هذا المعنى يقول ابن سينا : « ... أن معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدورا عليه وإن كانا بالموضوع واحداً . وكونه مقدوراً عليه لازم لكونه ممكناً في نفسه ، وكونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدوراً عليه هو باعتبار اضافته إلى موجده » . ثم يضيف قائلا : « والممكن أن يوجد قد سبقه امكان وجوده » ، الذي هو « معنى في موضوع وعارض لموضوع »(١٠٧) .

وهذا هو نص آخر يبين بوضوح أن ابن سينا قد ميز بين الممكن والقوة

« إذ قال أحد إنّ امكانية الوجود هذه هي نفس قوة العلة الفاعلة ، فقد أخطأ(...) وهكذا فان امكانية الوجود بذاتها مغايرة لقوة العلة ؛ وهذا هو بالتأكيد شيء آخر هو الذي حقق الممكن في الوجود ...[١٠٨] » . ومن هنا نستنتج أن الممكن مغاير للقوة ، وأن الذي حقق الممكن في الوجود هو مبدأ موجود ، ليس بالقوة وإنما بالفعل . فان كان الممكن يُسبق دائماً بالقوة ، فان القوة لاتسبق أبدا بالممكن ، لكونها مبدأ بذاتها .

في **عالم الكون والفساد ، القوة متقدمة على الفعل** ، كتقدم المادة على الصورة، أما فيما عدا ذلك ، فان **الفعل متقدم على القوة ، كتقدم الصورة على المادة** .

كذلك فان **الفعل متقدم على القوة في التصور** ، لأن القوة لاتتحدد إلا بوساطة الفعل ، أما الفعل فانه يتحدد بنفسه دون القوة . إذن **يتقدم الفعل منطقيا على القوة** .

إن الفعل متقدم أيضا على القوة في **الكمال والغاية** ، لأن الفعل كمال ، أما القوة فانها نقصان . إذن ، **الفعل متقدم على القوة انطولوجيا** .

بالاضافة الى ذلك ، يشبه تقدم الفعل على القوة تقدم الخير على الشر ، والموجود على العدم . يلجأ ابن سينا إلى مفهومي القوة والفعل لتحديد الشر والخير ، العدم والموجود .

إن الفعل متقدم كذلك على القوة في التمام والشرف[١٠٩] .

إذن يمكننا القول : إن **الفعل هو الكمال والغاية والشرف والتمام للموجود ، وبه يتحقق الموجود ويكتسب** . إن **الفعل لا يتحقق تماما بالحركة ، وإنما بالغاية** . إذا كان **الجوهر هو اول الموجودات بحسب ماهياتها وصورها** ، فان **الفعل هو اول الموجودات بحسب غايتها** .

و ــ واجب الوجود :

لقد بات من المؤكد أن ابن سينا قد فهم باتقان الفكرة الأرسطية للقوة والفعل . فالمقصود هنا توضيح فكرة التغير التي تتحقق بفضل المادة والصورة .

وهذا التوضيح يتم ، عند أرسطو وابن سينا ، بشكل مستمر ، من نقيض إلى آخر ، ومن استعداد بالقوة الى وجود بالفعل . **فالوجود** اذن انما هو **مرور عالم القوة إلى عالم الفعل** . لكن الفيلسوف العربي يربط الفعل بالخالق أكثر مما فعله الفيلسوف اليوناني . وبوساطة هذا المفهوم للفعل يوضح ابن سينا فكرة فيض العالم عن واجب الوجود . ومن هنا تتوضح رؤيته للعالم .

يتبين من هذا كله أن **ثنائيات الوجود بحسب الغاية تؤدي بالعقل الى اثبات واجب الوجود** .

إن **الأقسام الكبرى للموجود** التي عرضناها ما هي الا **مرتكزات** تلزم العقل البشري لأن يتصاعد من العالم الأرضي نحو عالم آخر معقول **ليكشف نظامه ، وبالتالي علة هذا النظام** .

فالمرتكزات ، كما شاهدنا ، متعددة ، ولكن ماهي الطرق التي يمكن لعقلنا اتباعها ليؤكد وجود علة هذا النظام ؟

من الملاحظ أن وجود الله ليس حقيقة واضحة بذاتها ، إنما **يمكن اثبات ذلك بالنظر . والميتافيزيقا هي العلم الوحيد الذي يستطيع اثبات هذا الوجود(١١٠)** .

إن ما نستطيع **ادراكه من الله هو وجوده العام** ، اما **ذاته ووجوده الخاص فانهما يتجاوزان حدود العقل** . أي أن الطريقة الوحيدة لادراك الله مقتصرة على كشف وجوده العام على طريق مبدأ العلية الذي لايوجد فقط في مستوى الحركة، وإنما يوجد أيضا في مستوى الموجود . هذا المبدأ يوضح تعلق القوة بالفعل . هذا الفعل ليس كأي فعل كان . وإنما هو الفعل المحض ، أي العلة الغائية المدركة فقط بوساطة العقل .

يتضح مبدأ العلية إما في الصيرورة والكون ، وإما في مرتبة العلل الفاعلة ، وإما في الهيكل الميتافيزيقي للممكن . وهكذا توجد عند ابن سينا أربع طرق للبرهنة على وجود واجب الوجود ، نكتفي بذكرها ، هنا ، دون الحاجة إلى دراستها بالتفصيل :

١ ـ انطلاقا من الحركة .

٢ ـ بوساطة العلل الفاعلة .

٣ ـ على طريق الممكن والواجب .

٤ ـ على طريق التحليل المتعمق للموجود .

إن مايجب أن يستهوي نظرنا أن ابن سينا لايطرح مشكلة اثبات واجب الوجود إلا بعد دراسة الأقسام الكبرى للموجود . انه يبدأ ببحث هذه المشكلة في الفصل الأول من الكتاب الثامن من ميتافيزيقا الشفاء ، أي بعد أن أعطى الأقسام الكبرى للموجود حقها بالبحث والدراسة في سبعة كتب . وإن دل هذا على شيء فانه يدل على أن **الطرق الاربع في اثبات الله لاتشكل إلا طريقة واحدة ، او بالاخرى نظاما واحدا متكاملا .**

وبالاختصار فان الفيلسوف العربي **ينطلق من الوجود** ، يحلله ، ثم **يشعبه سبعة أقسام** كبرى ، وفق **اعتبارين** اساسيين: الاول **بحسب الماهية والصورة**، والثاني **بحسب الغاية** . وفي كل هذه الأقسام يعود الفيلسوف إلى **نقطة انطلاق مختبرة** كالمادة، والذات، والمتعدد ، والمعلول ، والممكن، والقوة. ثم **يتجاوزها بطريقة استقرائية واستفهامية ليفرض وجود حقيقة اسمى من نقاط الانطلاق** . وبعد ذلك يؤكد أن هذه الحقيقة هي **الوجود الكامل والتام ، الواحد المطلق ، العلة الغائية ، العلة الفاعلة للعلل الفاعلة ، الفعل المحض ، واجب الوجود بذاته** . هذا هو الله .

يحاول ابن سينا ، بعد معالجة تلك الطرق الاربع ، **تحديد ذات واجب الوجود بوساطة خواصه** . إن أولى هذه الخواص هي وجوده «أي إنه إنّ وموجود» . هذه الخاصة هي الوحيدة الايجابية ، أما بقية الخواص فانها تعني بوضوح إما الوجود مع علاقة ، أو الوجود مع نفي . لقد لجأ الفيلسوف الى هذه الطريقة ليستبعد فكرة الانقسام أو التجزؤ في ذات واجب الوجود . من هنا يتضح أن خواص الموجود الأول لاتشمل إلا وجوده المتحد مع ذاته ، دون أي تعدد أو تنوع[١١١] .

إن ابن سينا، أول فيلسوف ، في تاريخ الفكر البشري ، تصدت فلسفته

لمسألة الخلق وعالجتها بشكل واضح . إن كل الأشياء ، بحسب مفهومه عن الخلق ، محاطة بوجود المبدأ الأول الذي يصدر عنه الوجود الكلي المضاف إلى ذوات المخلوقات الممكنة ليحققها بالفعل . **فالميتافيزيقا السينوية هي** ، في الواقع ، **ميتافيزيقا وعلم الهي معا : ميتافيزيقا الوجود** ، اي **ميتافيزيقا الذات الممكنة** التي لاتصدر عن أي شيء آخر ، **وعلم الهي روحاني مرتبط بالوجود** . وبكلمة واحدة فقد كان ابن سينا فيلسوفا وحكيما الهيا معا : **فيلسوفا للموجود ولاهوتيا للوجود** .

ولكن ، هل نستطيع القول : إن الميتافيزيقا السينوية مختلفة عن الميتافيزيقا الأرسطية ؟ الحقيقة أن الفيلسوف الاسلامي اعتمد أفكار أرسطو الميتافيزيقية لتوضيح المسائل الدينية المعقدة . أما أرسطو ، فانه قد أعد فلسفته الأولى لكشف حقيقة الموجود ، والعقل ، وأخيراً الجوهر المفارق ، أي الفعل المحض . ولكن لايوجد ، على مايبدو ، أي فرق بينهما ، من حيث المضمون العلمي ، وذلك لأن الميتافيزيقا السينوية لاتحتوي على مبادىء خاصة جديدة مختلفة تماما عن مبادىء الميتافيزيقا الأرسطية . فلكي نستطيع التكلم على أن ثمة ميتافيزيقا سينوية جديدة مختلفة عن الميتافيزيقا الأرسطية ، يجب أن يكون بامكاننا تحديد مبادىء خاصة بالموجود أضافها ابن سينا إلى تلك التي كانت موجودة عند أرسطو . ولكن هذا ، على مايبدو لنا ، صعب للغاية ، إن لم يكن أمرا مستحيلا .

والحقيقة أن هذا لايعني مطلقا أن ابن سينا لم يوضح ولم يعمق ماكشفه أرسطو من أفكار ومفاهيم فلسفية . **فالتوضيح تحقق** بفضل علاقة المبدأ الاول بالعالم ، أي على طريق **مسالة الخلق ؛ والتعميق تحقق في مستوى الخير والحقيقة** . ولكن هذا التوضيح وهذا التعميق تما بفضل نظرية أرسطو « في القوة والفعل » .

وعلى الرغم من هويته وأصالته ، من إيمانه القرآني ، من ارتباطه بالافلاطونية الجديدة بتأثير من معلمه الفارابي ؛ **يبقى الفيلسوف العربي الاسلامي ارسطيا في اعماقه ، هذا مع تجاوزه أرسطو في بعض الامور** .

المراجع والحواشي الخاصة بابن سينا

(١) Cf. A.-M. Goichon, « La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale », Paris, 1951, 2ème édition, p. 113.

(٢) راجع ، ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ٥ ـ ٨ ، منطق الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، ص ١٦ ، وكتاب العلم ، الجزء الأول ، ص ٨٩ .

(٣) راجع ، ابن سينا : كتاب العلم ، الجزء الأول ، ص ٨٩ ، ومنطق الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، ص ١٢ (٥ـ١٠) وص ١٤ـ١٥ .

(٤) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الأول ، ص ٥ـ٦ (١٥ ـ ١٠) .

(٥) راجع ، إلهيات الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، ص ١٠ (١٥) الفقرة الأخيرة .

راجع حول موضوع أقسام العلوم : منطق الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، ص ١٤ (٥ـ١٠) ؛ الهيات الشفاء ، الجزء الأول ، المقالة الأولى ، الفصل الأول ؛ طبيعيات النجاة ، الفصل الأول ، ص ٩٨ ؛ إلهيات النجاة ، الفصل الأول ، ص ١٩٨ ؛ كتاب العلم ، الجزء الأول ، ص ٩٠ ـ ٩٤ ؛ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، ص ١ ؛ ومنطق المشرقيين ، ص ٦ـ٧ .

(٦) راجع ، ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، المنطق ، النهج الأول ، فصل « في غرض المنطق » ، ص ١٦٧ ـ ١٧٨ . راجع كذلك ماقاله الطوسي حول هذا الموضوع المصدر السابق .

(٧) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، ص ١٥(٥) .

(٨) راجع ، ابن سينا ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، ص ١٥ (١٠) ، والفصل الأول ، ص ٥ (١٠ ـ ١٥) .

(٩) راجع ، ابن سينا ، المقالة الأولى ، الفصل الثالث ، ص ٢١ـ٢٢ (١٥ـ٥) .

(١٠) راجع ، المصادر المذكورة في الملاحظة رقم ٥ ، خاصة إلهيات الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ص ١٣ (١٠) ، حيث يقول ابن سينا : « فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ؛ ومطالبه الأمور التي تلحقه ، بما هو موجود من غير شرط » .

(١١) راجع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، ص ٩٢ .

(١٢) راجع ، ابن سينا ، رسالة في الاجسام السماوية ، ص ٤١ .

(١٣) Cf. E. Gilson, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », p. 94 - 95.

(١٤) Cf. Tricot, « Métaphysique d'Aristote », t. 1, éd. Vrin, Paris, 1970, p. 172, notes.

(١٥) Cf. Aristote, « Métaphysique », livre E, ch. 1, 1026 a (30), trad. Tricot, éd. Vrin, Paris, 1970, t. 1, p. 334 et note 1.

(١٦) هذا مابحثه ارسطو في المقالة السابعة والثامنة من كتاب مابعد الطبيعة .

(١٧) هذا مابحثه ارسطو في المقالة (١٣) والمقالة (١٤) من كتاب مابعد الطبيعة .

(١٨) Cf. Tricot, « Métaphysique d'Aristote », t. 1, p. 333-334 en notes.

(١٩) راجع ، الطوسي ، الاشارات والتنبيهات ، الجزء الثالث ، النمط الرابع ، « في الوجود وعلله » ، ص ٤٣٥ .
راجع كذلك ابن سينا ، نفس المصدر ، الفصل الأول ، ص ٤٣٥ — ٤٣٧ ، النص مذكور في الصفحة ٢٧١ رقم ٢٥ .

(٢٠) Cf. St Thomas, « De ver. », q. 1, a. 1; Summa I, q. 5, a. 2...

(٢١) راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الأول ، المقالة الأولى ، الفصل الخامس، ص ٢٩—٣٠ (٥ — ١٠) . إن هذا النص هو من اكثر النصوص التي كررها توما الاكويني متأثرا بذلك بفكر ابن سينا . وهذا مايدل على استمرارية معينة بين الفيلسوفين ، وعلى مدى تأثر الفيلسوف اللاتيني بالفيلسوف العربي .

(٢٢) راجع ، ابن سينا ، الهيات النجاة ، فصل « في بيان اقسام الموجود واقسام الواحد » ، ص ٢٠٠ .

(٢٣) راجع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الأول ، ص ٩٤ .

(٢٤) راجع ، ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، المنطق ، القسم الأول ، ص ١٨٢ — ١٨٥ .

(٢٥) راجع ، ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، النمط الرابع ، « في الوجود وعلله» الفصل الأول ، ص ٤٣٥ .

(٢٦) راجع ، الطوسي ، المصدر نفسه ، ص ٤٣٦ — ٤٣٧ ، راجع كذلك ، تتمة النص السابق ، المصدر نفسه ، ص ٤٣٥ — ٤٣٧ .

(٢٧) راجع ، ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، القسم الثاني ، النمط الثالث ، « في النفس الارضية والسماوية » ، الفصل الاول ، ص ٣١٩ ــ ٣٢٠ . راجع كذلك ، الطوسي ، المصدر نفسه .

(٢٨) راجع ، ابن سينا ، المصدر نفسه ، ص ٣٢٠ ، تتمة النص . راجع كذلك ، الطوسي ، المصدر نفسه ، ص ٣٢٠ .

(٢٩) راجع ، النص المذكور في الصفحة ٢٧٦ ، رقم ٤٠ .

(٣٠) راجع ، ابن سينا ، إلهيات الشفاء ، المقالة الثامنة ، الفصل الاول ، ص ٣٢٨ المقطع الاول .

(٣١) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الرابع « في جملة مايتكلم فيه في هذا العلم » ، ص ٢٥ (٥) .

(٣٢) راجع ، النص المذكور في الصفحة ٢٧٠ ، رقم ٢١ . راجع كذلك ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٣١ (٥) : « إن معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران في الانفس ، وهما معنيان » .

(٣٣) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٣١ (٥ــ١٠) : « والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها ، فان لكل امر حقيقة هو بها ماهو ، (...) . فان لفظ الوجود يدل بـه ايضا على معاني كثيرة ، منها الحقيقة التي عليها الشيء ... إنه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته » .

(٣٤) راجع ، ابن سينا ، المصدر نفسه ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٣٠ (٥) .

(٣٥) راجع ، ابن سينا ، المصدر نفسه ، ص ٣٠ (٥ــ١٠) .

(٣٦) راجع ، ابن سينا ، المصدر السابق ، ص ٣٠ (١٥) .

(٣٧) راجع ، ابن سينا ، المصدر السابق ، المقالة الاولى ، الفصل الرابع ، ص ٢٦ المقطع الاخير .

(٣٨) راجع ، ابن سينا ، إلهيات النجاة ، المقالة الاولى ، فصل « في مساوقة الواحد للموجود باعتبارها وأنه بذلك يستحق لموضوعية هذا العلم » ، ص ١٩٨ .

(٣٩) راجع ، ابن سينا ، إلهيات الشفاء ، المقالة الثالثة ، الفصل الثاني ، ص ١٠٣ المقطع الاخير .

(٤٠) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الثالثة ، الفصل الثالث ، ص ١٠٥ (٥) .

(٤١) راجع حول هذا الموضوع :

A.-M. Goichon, « La distinction de l'essence et de l'existence », p. 92; et « La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale », p. 82 - 84.

راجع كذلك ، احمد فؤاد الاهواني ، نظرية المعرفة ... ، مجلة القاهرة ، حزيران ١٩٥١ ، ص ٢٣ – ٤٣ .

(٤٢) انواع الواحد هي : الواحد بالجنس ، والواحد بالنوع ، والواحد بالعرض (الكم والكيف) ، والواحد بالمشاركة في النسبة (المشاركة في الوضع والاضافة) ، والواحد بالعدد . أما اللواحق فهي : المساواة (المشاركة في الكم) ، والمشابهة (المشاركة في الكيف) ، والمطابقة (المشاركة في الوضع) ، والمجانسة (المشاركة في الجنس) ، والمشاكلة او المناسبة (المشاركة في الاضافة) ، والهو هو او المماثلة (المشاركة في النوع) . راجع ، ابن سينا ، الهيات النجاة ، المقالة الأولى ، فصل « في بيان اقسام الواحد واقسام الموجود » ،ص ١٩٦ . راجع كذلك الملاحظة رقم ١ ورقم ٢ .

(٤٣) راجع ، ابن سينا ، المصدر السابق .

(٤٤) راجع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الأول ، القسم الثاني ، ص ٩٤ .

(٤٥) راجع ، ابن سينا ، المصدر السابق ، ص ٩٤ .

(٤٦) راجع ، ابن سينا ، إلهيات الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الخامس ، ص ٣٥ (١٥) .

(٤٧) راجع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الأول ، القسم الثاني ، ص ١١٥ – ١١٦ .

(٤٨) راجع ، ابن سينا ، الهيات النجاة ، المقالة الأولى ، فصل « في بيان اقسام الموجود واقسام الواحد » ، ص ١٩٦ . اشرنا إلى هذا النص في الملاحظة رقم ٤٢ . راجع كذلك إلهيات الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، ص ١٣ (١٥) .

(٤٩) وهذا دليل على ان النفس عند ابن سينا هي ، كما عند ارسطو ، صورة الجسد .

(٥٠) راجع ، ابن سينا : إلهيات النجاة ، ص ٢٠٨ ؛ الهيات الشفاء ، المقالة الثانية ، الفصل الأول ص ٦٠ (١٠) ، المقطع الأخير .

(٥١) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، ص ١٣ (١٠) .

(٥٢) راجع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الأول ، القسم الثاني ، ص ٩٢–٩٣ .

(٥٣) راجع ، ابن سينا ، كتابه العلم ، الجزء الأول ، القسم الثاني ، ص ١١٦ .

(٥٤) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، ص ١٢-١٣ (١٥-٥) .

راجع حول هذه النقطة ، الهيات النجاة ، ص ١٩٨ ، المقالة الأولى ، فصل « في مساوقة الواحد للموجود باعتبار ما وانه بذلك يستحق لموضوعية هذا العلم » .

(٥٥) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الثاني ، المقالة السادسة ، الفصل الأول « في اقسام العلل واحوالها » ، ص ٢٥٧ (٥) .

(٥٦) راجع ، ابن سينا ، المصدر السابق ، الجزء الأول ، المقالة الرابعة ، الفصل الأول « في المتقدم والمتأخر ، وفي الحدوث » ، ص ١٦٣ (٥) . راجع كذلك ، الهيات الشفاء المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، ص ١٣ (١٥) .

(٥٧) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، ص ١٢ (١٠) .

(٥٨) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٣ (١٠) ، وكذلك الفصل الثامن ، ص ٥٤(١٥): « فان الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك الجوهر او غيره ».

(٥٩) راجع ، ابن سينا : الهيات النجاة ، ص ٢٠٨ : « والمادة وإن كانت سببا للجسم ، فانها ليست بسبب يعطي الوجود ، بل هو محل لنيل الوجود » ؛ المصدر السابق ، ص ٢٠٧ : والمادة « هي التي يصلح فيها أن يقال لها انها في نفسها بالقوة تكون موجودة ، وانها بالفعل بالصورة » . راجع كذلك المصدر السابق ، ص ٢٠٦ : والمادة لاتوجد مفارقة للصورة ، ولكن « إذا اخذت في التوهم مفارقة لها عدمت » . راجع ايضا المصدر السابق ص ٢٠٤ : فوجود المادة إذن « وجود قابل لاغير ، كما أن وجود العرض وجود مقبول لاغير » .

(٦٠) راجع ما قلناه حول هذا الموضوع :

« Les grandes divisions de l'être « Mawjud » selon « Ibn-Sina », Editions Universitaires, Fribourg-Suisse, ch. 3, p. 82-86.

راجع كذلك ، الاشارات والتنبيهات ، الجزء الثاني ، ص ١٩٠ - ٢١٦ .

(٦١) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الثاني ، المقالة الثامنة ، الفصل الخامس ، ص ٣٥٤ (١٠) .

راجع كذلك المصدر السابق ، المقالة التاسعة ، الفصل الاول ، ص ٣٧٥ (٥-١٠) .

راجع ايضا الهيات النجاة ، ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(٦٢) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ (١٥-٥) .

(٦٣) راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الأول ، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص ١٩٥ (٥-١٠) .

راجع كذلك الهيات النجاة ، فصل « في تحقيق معنى الكلي » ، ص ٢٢٠–٢٢١.
راجع أيضا حول هذا الموضوع :
A. M. Goichon, « La distinction de l'essence et de l'existence », p. 71-74.

(٦٤) راجع ، ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، المنطق ، ص ٢٤٥ . راجع كذلك، منطق الشفاء ، المدخل ، المقالة الأولى ، الفصل الخامس ، ص ٢٨ .

(٦٥) راجع ، ابن سينا ، الاشارات ، المنطق ، ص ١٨٩ .

(٦٦) راجع ، ابن سينا ، الاشارات ، المنطق ، ص ١٩٩ ، وكذلك ص ٢٤٧ – ٢٤٨، راجع ايضا ، منطق المشرقيين ، ص ١٣–١٤ .

(٦٧) راجع ما قلناه سابقا حول هذا الموضوع ، ص ٢٨١ .

(٦٨) راجع ، ابن سينا ، الاشارات ، المنطق ، ص ٢٤٩ . راجع كذلك منطق المشرقيين ، ص ٤٠ .

(٦٩) راجع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الأول ، قسم المنطق ، ص ٣٢ .

(٧٠) راجع ، ابن سينا ، الاشارات ، الجزء الثالث ، ص ٤٧٧ .

(٧١) راجع ، ارسطو ، التحليلات الثانية ، المقالة الثانية ، الفصل السابع ، الفقرة ٩٢ب (–٢٠٩) ترجمة تريكو (Tricot) ، ص ١٨٥ .

(٧٢) راجع ، ارسطو المصدر السابق .

(٧٣) راجع ، ابن سينا ، الاشارات ، الجزء الثالث ، ٤٣٣ .

(٧٤) راجع ، ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ص ٢٢ – ٢٣ .

(٧٥) راجع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، ص ١١٦ .

(٧٦) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الثالثة ، الفصل الثالث ، ص ١٠٩ (١٠) .

(٧٧) راجع ، ابن سينا ، المصدر السابق ، ص ١٠٩ (١٥) .

(٧٨) راجع ، ابن سينا ، المصدر السابق ، ص ١١٠ (٥) نهاية الفصل . راجع كذلك الهيات النجاة ، فصل « في ان الوحدة من لوازم الماهيات لا من مقوماتها»، ص ٢٠٩ – ٢١٠ .

(٧٩) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، ص ٩٧ (٥) .

(٨٠) راجع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الأول ، ص ١٢١ .

(٨١) يطلق ابن سينا على الواحد بالاضافة والواحد بالوضع اسم « الواحد بالمشاركة في النسبة » . راجع ، الهيات النجاة ، ص ١٩٩ .

(٨٢) يمكن ارجاع الواحد بالموضوع الى الواحد بالنوع والى الواحد بالعرض على طريق الكيفية .

(٨٣) راجع حول هذا الموضوع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ . راجع كذلك الهيات النجاة ، فصل « في بيان اقسام الموجود واقسام الواحد » . ص ١٩٩ .

(٨٤) راجع ، المصادر السابقة .

(٨٥) راجع ، المصادر السابقة : كتاب العلم ، ص ١٢٢ ، الهيات النجاة ، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ .

(٨٦) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الثالثة ، الفصل الاول ، ص ٩٥ (١٥) .

(٨٧) راجع ، ابن سينا ، كتاب المقولات ، المقالة الاولى ، الفصل الاول ، ص ٦(٢٠)، حيث اعتبر ابن سينا كل المقولات ، باستثناء الجوهر ، من الاعراض .

(٨٨) راجع ، ابن سينا ، منطق الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١٤ (١٠). راجع كذلك الهيات الشفاء ، المقالة الأولى : الفصل الثاني ، ص ١١ (١٠) ، و ص ١١ـ١٢ ، والفصل الثالث ، ص ٢٢ (١٥) و ص ٢٤ (٥) .

(٨٩) راجع ما قلناه حول هذا الموضوع ، ص ٢٧٨ وما بعدها خاصة الملاحظة رقم٤٨ .

(٩٠) راجع ما قلناه سابقا ، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .

(٩١) راجع ، ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، الجزء الثالث ، ص ٤٦٠ ـ ٤٦٢ .

(٩٢) راجع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الأول ، القسم الثاني ، ص ٩٢ـ٩٣ .

(٩٣) راجع حول العلة والمعلول ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الثاني ، المقالة السادسة .

(٩٤) راجع ، ابن سينا : منطق النجاة ، ص ١٧ـ٢٠ ، منطق الاشارات ، القسم الأول ، ص ٣١٧ ـ ٣١٨ ، والهيات الشفاء ،الجزء الأول ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ص ٣٥ ـ ٣٦ .

(٩٥) راجع ، ابن سينا ، منطق الاشارات ، ص ٣١٩ .

(٩٦) راجع ، ابن سينا ، منطق الاشارات ، ص ٣٢٠ . راجع كذلك ماقاله الطوسي، المصدر السابق ، ملاحظة رقم ٥ .

(٩٧) راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٣١ (٥) .

(٩٨) راجع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الأول ، القسم الثاني ، ص ١٣٤ .

(٩٩) راجع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الأول ، القسم الثاني ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .

(١٠٠)راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، ص ٣٥٦ (٥ـ١٠) .

(١٠١)راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٣٢ (٥ــ١٠) .

(١٠٢)راجع ، ابن سينا ، المصدر السابق ، ص ٣٦ (١٥) .

(١٠٣)راجع ، ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، الجزء الثالث ، ص ٤٤٧ .

(١٠٤)راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الرابعة ، الفصل الأول ، ص ١٦٩ (١٥) .

(١٠٥)راجع حول هذا الموضوع : الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الرابعة ، الفصل الثاني ، ص ١٧٠ ومايليها ، الهيات النجاة ، فصل في معاني القوة ، ص ٢١٤ ــ ٢١٥ ، وطبيعيات النجاة ، ص ١٠٥ .

(١٠٦)راجع ، المصادر السابقة وبشكل خاص ، طبيعيات النجاة ، ص ١٠٥ .

(١٠٧)راجع حول هذا الموضوع : الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الرابعة ، الفصل الثاني ص ١٨٢ (٥ــ١٥)، والهيات النجاة ، فصل « في ان كل حادث زماني فهو مسبوق بالمادة لامحالة » ، ص ٢١٩ .

(١٠٨)راجع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الأول ، القسم الثاني ، ص ١٣٤ .

(١٠٩)راجع ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الأول ، المقالة الرابعة ، الفصل الثاني ، ص ١٨٣ (٥) ــ ١٨٥ (١٥) .

(١١٠)راجع ، النص المذكور في الصفحة ٢٦٤ ــ ٢٦٥ ، رقم ٤ .

(١١١)راجع ماقلناه حول هذا الموضوع :

« Les grandes divisions de l'être « Mawjud » selon « Ibn Sina », Editions Universitaires, Fribourg-Suisse, 1976, ch. 8.

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

مختارات من آثار ابن سينـــا

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

كتاب عيون الحكمة

المنطقيات

اللفظ الذي يقع على اشياء كثيرة : اما أن يقع بمعنى واحد على السواء وقوع الحيوان على الانسان والفرس ، ويسمى متواطئا ؛ ـ واما أن يقع بمعان متباينة وقوع « العين » على الدينار والبصر ، ويسمى مشتركا ؛ ـ واما ان يقع بمعنى واحد لا على السواء ، ويسمى مشككا : وقوع الموجود على الجوهر والعرض .

ـ النجاة

ـ المنطق

فصل في الاعيان والاوهام والالفاظ والكتابات

الشيء اما عين موجودة واما صورة موجودة في الوهم او العقل ماخوذة عنها ولا يختلفان في النواحي والامم ؛ واما لفظة تدل على الصورة التي في الوهم او العقل معبرة ، واما كتابة دالة على اللفظ ويختلفان في الامم . فالكتابة دالة على اللفظ ، واللفظ دال على الصورة الوهمية أو العقلية ، وتلك الصورة دالة على الاعيان الموجودة .

الشفـاء
الالهيـات
المقالة الاولى

الفصـل الاول

في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى
لتبين انيته في العلوم

ان العلوم الفلسفية ، كما قد اشير اليها في مواضع اخرى من الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية ، وقد اشير الى الفرق بينهما وذكر ان النظرية هي التي تطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل ، وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور ليست هي هي بانها اعمالنا واحوالنا ، فتكون الغاية فيها حصول راي واعتقاد ليس رايا واعتقادا في كيفية عمل او كيفية مبدا عمل من حيث هو مبدا عمل .

وان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي هي بانها اعمالنا ، ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق .

وذكر ان النظرية تنحصر في اقسام ثلاثة هي : الطبيعية ، والتعليمية ، والالهية .

وان الطبيعية موضوعها الأجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة ، وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة .

وان التعليمية موضوعها اما ماهو كم مجرد عن المادة بالذات ، واما ما هو ذوكم . والبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم . ولا يؤخذ في حدودها نوع مادة ، ولا قوة حركة .

وان الالهية تبحث عن الامور المفارقة للمادة بالقوام والحد .

وقد سمعت ايضا أن الالهي هو الذي يبحث فيه عن الاسباب الاولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما ، وعن مسبب الاسباب ومبدأ المبادىء ، وهو الإله تعالى جده .

فهذا هو قدر مايكون قد وقفت عليه فيما سلف لك من الكتب ، ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة الا اشارة جرت في كتاب البرهان من المنطق ان تذكرتها . وذلك ان في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع ، واشياء هي المطلوبة ، ومبادىء مسلمة منها تؤلف البراهين .

والآن ، فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم ، وهل هو ذات العلة الأولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وافعاله او معنى آخر .

وايضا قد كنت تسمع ان ههنا فلسفة بالحقيقة ، وفلسفة اولى ، وانها تفيد تصحيح مبادىء سائر العلوم ، وانها هي الحكمة بالحقيقة .

وقد كنت تسمع تارة ان الحكمة هي افضل علم بافضل معلوم ، واخرى ان الحكمة هي المعرفة التي هي اصح معرفة واتقنها ، واخرى انها العلم بالأسباب الأولى للكل .

وكنت لاتعرف ماهذه الفلسفة الأولى ، وما هذه الحكمة ، وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة ، أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة .

ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى وانه الحكمة المطلقة ، وان الصفات الثلاث التي رسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة، وهي هذه الصناعة .

وقد علم أن لكل علم موضوعا يخصه . فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ، ماهو ؟ ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو إنية الله تعالى جده ، أو ليس ذلك ، بل هو شيء من مطالب هذا العلم ؟ فنقول : انه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضوع ، وذلك لان موضوع كل علم هو أمر مسلم الوجود في ذلك العلم ، وانما يبحث عن احواله . وقد علم هذا في مواضع اخرى . ووجود الاله تعالى جده لا يجوز أن يكون مسلما في هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه . وذلك لأنه ان لم يكن كذلك لم يخل اما أن يكون مسلما في هذاالعلم ومطلوبا في علم آخر ، واما ان يكون مسلما في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر . وكلا الوجهين باطلان* . وذلك لأنه لا يجوز أن يكون مطلوبا في علم آخر ، لان العلوم الأخرى اما خلقية او سياسية ، واما طبيعية ،

* هكذا في الأصل والصحيح باطل .

واما رياضية ، واما منطقية . وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة . وليس ولا في شيء منها يبحث عن اثبات الاله تعالى جده ، و لايجوز ان يكون ذلك ، وانت تعرف هذا بادنى تأمل لاصول كررت عليك . ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب في علم آخر لانه يكون حينئذ غير مطلوب في علم البتة . فيكون اما بينا بنفسه ، واما مأيوسا عن بيانه بالنظر ، وليس بينا بنفسه ولا مأيوسا عن بيانه ، فان عليه دليلا . ثم المأيوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده ؟ فيبقى ان البحث عنه انما هو في هذا العلم .

ويكون البحث عنه على وجهين : احدهما البحث عنه من جهة وجوده والآخر من جهة صفاته . واذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم ، لم يجز ان يكون موضوع هذا العلم ، فانه ليس على علم من العلوم اثبات موضوعه ، وسنبين لك عن قريب ايضا ، ان البحث عن وجوده لايجوز ان يكون الا في هذا العلم ، اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه بحث عن المفارقات للمادة اصلا . وقد لاح لك في الطبيعيات ان الإله غير جسم ، ولا قوة جسم ، بل هو واحد بريء عن المادة ، وعن مخالطة الحركة من كل جهة . فيجب أن يكون البحث عنه لهذا العلم .

والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات كان غريبا عن الطبيعيات ، ومستعملا فيها ، منه ماليس منها ، الا انه اريد بذلك ان يتعجل للانسان وقوف على إنية المبدا الأول فتتمكن منه الرغبة في اقتباس العلوم ، والانسياق الى المقام الذي هناك ليتوصل الى معرفته بالحقيقة . ولما لم يكن بد من ان يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك ان الذي يظن انه هو موضوعه ليس بموضوعه ، فلننظر : هل موضوعه الأسباب القصوى للموجودات كلها اربعتها لا واحدا منها الذي لم يكن القول به . فان هذا ايضا قد يظنه قوم .

لكن النظر في الاسباب كلها ايضا لايخلو اما ان ينظر فيها بما هي موجودات او بما هي اسباب مطلقة ، او بماهي كل واحد من الاربعة على النحو الذي يخصه . اعني ان يكون النظر فيها من جهة ان هذا فاعل . وذلك قابل . وذلك شيء آخر ؛ او من جهة ماهي الجملة التي تجتمع منها .

فنقول : لايجوز ان يكون النظر فيها بما هي اسباب مطلقة ، حتى يكون الغرض من هذا العلم هو النظر في الامور التي تعرض للأسباب بما هي اسباب مطلقة ، ويظهر هذا من وجوه :

احدها ، من جهة ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هي من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب ، مثل الكلي والجزئي ، والقوة والفعل ، والامكان والوجوب وغير ذلك .

ثم من البين الواضح أن هذه الأمور في أنفسها بحيث يجب أن يبحث عنهـا ، ثم ليست من الاعراض الخاصة بالأمور الطبيعية والأمور التعليمية . ولا هي ايضـا واقعة في الاعراض الخاصة بالعلوم العملية . فيبقى أن يكون البحث عنها للعلم الباقي من الاقسـام وهو هذا العلم .

وأيضا فان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعـد العلم باثبات الاسباب للأمور ذوات الاسباب . فانا ما لم نثبت وجود الأسباب للمسببات من الأمور بإثبات أن لوجودها تعلقا بما يتقدمها في الوجود ، لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق ، وان ههنا سببا ما . واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة . وليس اذا توافى شيئان ، وجب أن يكون احدهما سببا للآخر . والاقنـاع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متاكد ، على ماعلمت ، الا بمعرفة ان الأمور التي هي موجودة في الاكثر هي طبيعية واختيارية .

وهذا في الحقيقة مستند الى اثبات العلل ، والاقرار بوجود العلل والاسباب . وهذا ليس بيّنا أوليا بل هو مشهود ، وقد علمت الفرق بينهما . وليس اذا كان قريبا عند العقل ، من البين بنفسه أن الحادثات مبدا ما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور الهندسية المبرهن عليها في كتاب اوقليدس . ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الأخرى ، فاذن يجب ان يكون في هذا العلم .

فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم المبحوث من احوالـه في المطالب مطلوب الوجود فيه ؟ واذا كان كذلك فبيّن أيضا انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذي يخص كل واحد منها ، لأن ذلك مطلوب في هذا العلم ، ولا ايضا من جهة ماهي جملة ما وكل ، لست اقول جملي وكلي . فان النظر في اجزاء الجملة اقدم من النظر في الجملة ، وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي باعتبار قد علمته ، فيجب أن يكـون النظر في الاجزاء اما في هذا العلم فتكون هي اولى بان تكون موضوعة ، أو يكون في علم آخر . وليس علم آخر يتضمن الكلام في الاسباب القصوى غير هذا العلم . واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب اذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود .

فقد بان أيضا بطلان هذا النظر . وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى، بل يجب أن يعلم ان هذا كماله ومطلوبه .

الفصل الثـاني

في تحصيل موضوع هذا العلم

فيجب ان نذل على الموضوع الذي لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذي هو في هذا العلم ، فنقول :

ان العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ، ولم يكن من جهة ماهو موجود ، ولا من جهة ما هو جوهر ، ولا من جهـة ما هو مؤلف من مبدئيـة ، اعني الهيولى والصورة ، ولكن من جهة ماهو موضوع الحركة والسكون . والعلوم التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك . وكذلك الخلقيات .

واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة ، واما مقدارا ماخوذا في الذهن مع مادة ، وامّا عددا مجردا عن المادة ، وامّا عددا في مادة . ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة ، بل كان في جهة الاحوال التي تعرض له بعد وضعه .

كذلك والعلوم التي تحت الرياضيات اولى بان لايكون نظرها الا في العوارض التي يلحق اوضاعا اخص من هذه الاوضاع .

والعلم المنطقي ، كما علمت ، فقد كان موضوعه المعاني المعقولـة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة الاولى من جهة كيفية مايتوصل بها من معلوم الى مجهول، لا من جهة ماهي معقولة ولها الوجود العقلي الذي لايتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية . ولم يكن غير هذه العلوم علوم اخرى .

ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهـر ؛ وعن الجسم بمـا هو جوهر ، وعن المقدار والعدد بما هما موجودان ، وكيف وجودهمـا ، وعن الامـور الصورية التي ليست في مادة أو هي في مادة غير مادة الاجسام ، وانها كيف تكـون واي نحو من الوجود يخصها ، فمما يجب ان يجرد له بحث .

وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ، ولا من جملة العلم بما وجوده في المحسوسات ، لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات . فهو اذن من جملة العلم بما وجوده مباين .

اما الجوهر فبين ان وجوده بما هو فقط غير متعلق بالمادة والا لما كان جوهر الا محسوسا .

واما العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات ، فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات .

واما المقدار فلفظه اسم مشترك ، فيه ما قد يقال له مقدار ، ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي ، ومنه مايقال مقدار ، ويعني به كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود . وقد عرفت الفرق بينهما .

وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ، ولكن المقدار بالمعنى الأول وان كان لا يفارق المادة فانه ايضا مبدأ لوجود الأجسام الطبيعية . فاذا كان مبدأ لوجودها لم يجز ان يكون متعلق القوام بها ، بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات ، بل المحسوسات تستفيد منه القوام . فهو اذن ايضا متقدم بالذات على المحسوسات .

وليس الشكل كذلك ، فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا موجودا وحملها سطحا متناهيا . فان الحدود تجب للمقدار من جهة استكمال المادة به وتلزمه من بعد . فاذا كان كذلك لم يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علة اولية لخروج المادة الى الفعل .

واما المقدار بالمعنى الآخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ، ونظرا من جهة عوارضه . فاما النظر في ان وجوده اي انحاء الوجود هو ، ومن اي أقسام الموجود، فليس هو بحثا ايضا عن معنى متعلق بالمادة .

فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات .

فبين ان هذه كلها تقع في العلم الذي يتعاطى مالايتعلق قوامه بالمحسوسات ، ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها حالاته وعوارضه الا الموجود . فان بعضها جواهر وبعضها كميات ، وبعضها مقولات أخرى ، وليس يمكن ان يعمهما معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود .

وكذلك قد يوجد ايضا امور يجب ان تتحدد وتتحقق في النفس ، وهي مشتركة

في العلوم . وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد ، والكثير بما هو كثير ، والموافق والمخالف ، والضد وغير ذلك ، فبعضها يستعملها استعمالا فقط ، وبعضها انما يأخذ حدودها ، ولا يتكلم في نحو وجودها . وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم الجزئية ، وليست من الأمور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات ولا ايضا هي من الصفات التي تكون لكل شيء . فيكون كل واحد منها مشتركا لكل شيء ولا يجوز أن يختص ايضا بمقولة ولا يمكن أن يكون من عوارض شيء الا الموجود بما هو موجود .

فظاهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر مشترك لجميع هذه ، وأنه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا . ولأنه غني عن تعلم ماهيته وعن اثباته ، حتى يحتاج الى ان يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح الحال فيه لاستحالة أن يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي هو موضوعه بل تسليم انيته وماهيته فقط .

فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ؛ ومطالبة الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط .

وبعض هذه أمور هي له كالأنواع : كالجوهر والكم والكيف ؛ فانه ليس يحتاج الموجود في أن ينقسم اليها ، الى انقسام قبلها ، حاجة الجوهر الى انقسامات ، حتى يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان .

وبعض هذه كالعوارض الخاصة ، مثل الواحد والكثير ، والقوة والفعل ، والكلي والجزئي ، والممكن والواجب ، فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الأعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك .

ولقائل أن يقول ، انه اذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز أن يكون اثبات مبادىء الموجودات فيه ، لأن البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه .

فالجواب عن هذا أن النظر في المبادىء ايضا هو بحث عن عوارض هذا الموضوع ، لان الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه ؛ بل هو بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ، ومن العوارض الخاصة به ، لأنه ليس شيء أعم من الموجود ، فيلحق غيره لحوقا أوليا .

ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا أو تعليميا او شيئا آخر حتى يعرض له أن يكون مبدأ .

ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله ، ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه ؛ بل الموجود كله لا مبدأ له ، إنما المبدأ مبدأ للموجود المعلول . فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود .

فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادىء الموجود مطلقا ، بل انما يبحث عن مبادىء بعض مافيه كسائر العلوم الجزئية ؛ فانها وان كانت لاتبرهن على وجود مبادئها المشتركة ، اذ لها مبادىء يشترك فيها جميع ماينحوه كل واحد منها ، فانها تبرهن على وجود ماهو مبدأ لما بعدها من الأمور التي فيها .

ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة الى اجزاء منها : مايبحث عن الأسباب القصوى ، فانها الأسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده ، ويبحث عن السبب الاول الذي يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لابما هو موجود متحرك فقط او متكمم فقط . ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود . ومنها مايبحث عن مبادىء العلوم الجزئية .

ولأن مبادىء كل علم اخص هي مسائل في العلم الأعلى ، مثل مبادىء الطب في الطبيعي ، والمساحي في الهندسة ، فيعرض اذن في هذا العلم أن يتضح فيه مبادىء العلوم الجزئية التي تبحث عن أحوال الجزئيات الموجودة .

فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود ، والامور التي هي له كالاقسام والانواع، حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه اليه ، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه اليه .

وكذلك في غير ذلك . وما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ ، فنبحث عنه ونقرر حاله .

فتكون اذن مسائل هذا العلم في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول وبعضها في عوارض الموجود ، وبعضها في مبادىء العلوم الجزئية .

فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة ، وهو الفلسفة الأولى ، لأنه العلم بأول الامور في الوجود ، وهو العلة الأولى وأول الامور في العموم ، وهو الوجود والوحدة .

وهو ايضا الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم ؛ فانها أفضل علم أي اليقين ، بأفضل المعلوم أي بالله تعالى وبالاسباب من بعده . وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل . وهو ايضا المعرفة بالله ، وله حد العلم الالهي الذي هو انه علم بالامور

المفارقة للمادة في الحد والوجود . اذ الموجود بما هو موجود ومبادئه وعوارضه ليس شيء منها ، كما اتضح ، الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها .

وان بحث في هذا العلم عما لايتقدم المادة ، فانما يبحث فيه عن معنى . ذلك المعنى غير محتاج الوجود الى المادة .

بل الأمور المبحوث عنها فيه هي على اقسام اربعة :

١ ـ فبعضها بريئة عن المادة وعلائق المادة أصلا .

٢ ـ وبعضها يخالط المادة ، ولكن مخالطة السبب المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة لـه .

٣ ـ وبعضها قد يوجد في المادة وقد توجد لا في مادة مثل العلية والوحدة ، فيكون الذي لها بالشركة بما هي هي ان لاتكون مفتقرة التحقق الى وجود المادة ، وتشترك هذه الجملة ايضا في أنها غير مادية الوجود اي غير مستفادة الوجود من المادة .

٤ ـ وبعضها أمور مادية ، كالحركة والسكون ، ولكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة ، بل نحو الوجود الذي لها .

فاذا أخذ هذا القسم مع الاقسام الأخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة .

وكما أن العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ماهو متحدد بالمادة ، لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة ، وكان لايخرجه تعلق مايبحث عنه بالمادة من أن يكون البحث رياضيا ، كذلك الحال ههنا .

فقد ظهر ولاح أن الغرض في هذا العلم اي شيء هو .

وهذا العلم يشارك الجدل والسفسطة من وجه ، ويخالفهما من وجه ، ويخالف كل واحد منهما من وجه .

أما مشاركتهما فلأن مايبحث عنه في هذا العلم لايتكلم فيه صاحب علم جزئي ، ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي .

واما المخالفة فلأن الفيلسوف الأول من حيث هو فيلسوف اول لايتكلم في مسائل العلوم الجزئية وذانك يتكلمان .

وأما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة ، لأن الكلام الجدلي يفيد الظن لا اليقين كما علمت في صناعة المنطق .

وأما مخالفة السوفسطائية فبالارادة ، وذلك لأن هذا يريد الحق نفسه ، وذلك يريد أن يظن به انه حكيم يقول الحق وان لم يكن حكيما .

« المقالة الأولى من الهيات كتاب النجاة »

نريد أن نحصر جوامع العلم الالهي فنقول ان كل واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فانما يفحص عن حال بعض الموجودات ، وكذلك سائر العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر في احوال الموجود المطلق ولواحقه ومباديه . فظاهر أن ههنا علما باحثا عن أمر الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومباديه . ولان الاله تعالى ، على ما اتفقت عليه الآراء كلها ، ليس مبدأ لموجود معلول دون وجود معلول آخر ، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الاطلاق ، فلا محالة أن العلم الالهي هو هذا العلم . فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل الى حيث تبتدىء منه سائر العلوم . فيكون في هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية .

فصل في مساوقة الواحد للموجود باعتبار ما وأنه بذلك يستحق لموضوعية هذا العلم

ولما كان كل ما يصح عليه قولنا انه موجود فيصح ان يقال له واحد ، حتى ان الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد قد يقال لها كثرة واحدة ، فبين ان لهذا العلم النظر في الواحد ولواحقه بما هو واحد — ولهذا العلم النظر في الكثرة ايضا ولواحقها .

فصل في بيان الأعراض الذاتية والغريبة

ولواحق الشيء من جهة ما هو هو ما ليس يحتاج الشيء في لحوقها له الى ان تلحق شيئا آخر قبله او الى ان يصير شيئا آخر فتلحقه بعده فان الذكورة والأنوثة والمصير من موضع إلى موضع بالاختيار هو للحيوان بذاته — واما التحيز والتمكن والحركة والسكون فذلك له لا بانه حيوان بل ذلك له بما هو جسم — واما الحس والتغذي والنطق فهي له بتوسط انه حيوان وتام وانسان . ومن هذه اللواحق التي تلحق الشيء من جهة ما هو هو ما هو اخص منه ومنها ما ليس اخص منه والتي هي

اخص منه فمنها فصول ومنها أعراض ـ وبالفصول ينقسم الشيء الى انواعه وبالاعراض ينقسم الى اختلاف حالاته (أي الى أحواله المختلفة) .

فصل في بيان اقسام الموجود واقسام الواحد

وانقسام الموجود الى المقولات يشبه الانقسام بالفصول وان لم يكن كذلك وانقسامه الى القوة ـ والفعل ـ والواحد ـ والكثير والقديم ـ والمحدث ـ والتام ـ والناقص ـ والعلة ـ والمعلول ـ وما يجري مجراها يشبه الانقسام بالعوارض. فتكون المقولات كأنها انواع وتلك الاخر كأنها فصول عرضية او اصناف ـ وكذلك ايضا للواحد أشياء تقوم مقام الانواع واشياء تقوم مقام الأصناف واللواحق وانواع الواحد بوجه التوسع ـ الواحد بالجنس ـ والواحد بالنوع ـ والواحد بالعرض ـ والواحد بالمشاركة في النسبة ـ والواحد بالعدد ـ ولواحقه المساواة والمشابهة ـ والمطابقة ـ والمجانسة ـ والمشاكلة ـ والهوهو ـ وانواع الكثير مقابلات لتلك ولواحقه الغيرية ، والمقابلة واللامشابهة ـ واللامساواة ـ واللا مجانسة ـ واللامشاكلة ـ فينبغي أن تحقق احوال هذه وحدودها ومباديها وما الذي يعرض لها بالذات ـ فنقول ان الموجود لايمكن أن يشرح بغير الاسم لانه مبدأ اول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء ـ وهو ينقسم نحوا من القسمة الى جوهر وعرض ـ واذا اردنا تحقيق الجوهر احتجنا ان نقدم امامه مقدمات ـ فنقول اذا اجتمع ذاتان ثم لم تكن ذات كل واحد منهما مجامعة للأخرى بأسرها كالحال في الوتد والحائط فانهما وان اجتمعا فداخل الوتد غير مجامع لشيء من الحائط بل انما يجامعه ببسيطه فقط واذا لم يكونا كالوتد والحائط بل كان كل واحد منهما يوجد شائعا بجميع ذاته في الآخر ثم ان كان أحدهما ثابتا بحاله مع مفارقة الآخر وكان أحدهما مفيدا لمعنى به يصير الجميع موصوفا بصفة والآخر مستفيدا له فان الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلا ـ والآخر يسمى حالا فيه ثم اذا كان المحل مستغنيا في قوامه عن الحال فيه فانما نسميه موضوعا له ـ وان لم يكن مستغنيا عنه له نسميه موضوعا بل ربما سميناه هيولى وكل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر وكل ذات قوامها في موضوع فهو عرض . وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهرا اعني لا في موضوع اذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوما به ليس متقوما بذاته ثم يكون مع هذا متقوما له ونسميه صورة . واما اثباته فقد يأتينا من بعد وكل جوهر ليس في موضوع فلا يخلو اما أن لايكون في محل اصلا او يكون في محل لايستغني في القوام عنه ذلك

المحل فان كان في محل لايستغني في القوام عنه ذلك المحل فانا نسميه صورة مادية وان لم يكن في محل أصلا فاما أن يكون محلا بنفسه لاتركيب فيه اولا يكون فان كان محلا بنفسه لاتركيب فيه فانا نسميه الهيولى المطلقة . وان لم يكن فاما ان يكون مركبا مثل اجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية واما أن لايكون . ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس واما اذا كان الشيء في محل هو موضوع فانا نسميه عرضا ومادة الصورة الجسمية لانخلو عن الصورة الجسمية ولو كانت خلوا عن الاقطار لكانت حينئذ غير ذات كم البتة وكانت غير متجزئة الذات بل متأبية عليه أي ولم يكن في قوتها أن تتجزى ذاتها حتى تكون جوهرا مفارقا فما كان يمكن أن يحلها مقدار لأن غير المتجزىء لايطابق المتجزىء وهذا مبدأ للطبيعيات .

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

البحث الرابع

ابن مسكويه

١ ـ حياة ابن مسكويه ، مقامه ، مؤلفاته

٢ ـ مجمل فلسفة ابن مسكويه

٣ ـ اصول الأخلاق عند ابن مسكويه

المراجع والحواشي الخاصة بابن مسكويه

Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

١ ــ حياة ابن مسكويه ، مقامه ، مؤلفاته[١]

ولد أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه في « الري » بعد سنة ٣٢٠ هـ = ٩٤١ م ، ومات في أصفهان عام ٤٢١ هـ = ١٠٣٠ م . وهو معاصر للبيروني وابن سينا . لقد التقى بابن سينا مرارا وتناقشا في عدد من الأمور . ويبدو أن دخول عائلته في الاسلام لايعود إلى أبعد من جده مسكويه .

قضى قسماً من حياته كاتباً وخازناً للكتب للملك عضد الدولة الذي حكم من سنة ٣٦٧ هـ إلى ٣٧٢ هـ[٢] . كما كان ذا حظوة عند سلفه ركن الدولة (٣٢٨ ــ ٣٦٦ هـ) . وعند خلفه صمصام الدولة (٣٧٢ ــ ٣٧٦ هـ) في الري . ويبدو أيضا أنه قد خدم أبا محمد الحسن المهلبي الذي وزر لمعز الدولة سنة ٣٣٩ هـ = ٩٥٠ م ثم توفي سنة ٣٥٢ هـ = ٩٦٣ م .

يمثل ابن مسكويه ذلك النوع من الفلاسفة المزدكي الأصل ، الذين يتذوقون بشكل خاص دراسة العادات والحضارات ، والأمثال والحكم . وكل الدلائل تشير إلى أنه كان شيعياً : إلفته وانسجامه مع أمراء الديلم ، والمديح الذي يخصه به نصير الطوسي ، وأخيراً بعض المقاطع من كتبه .

كان ابن مسكويه طبيباً فاضلاً خبيراً بصناعة الطب جيد الإحاطة بأصولها وفروعها . وكان مؤرخا قديرا ، وعالما أخلاقيا بارعا . وقد كانت له أيضا مشاركة حسنة في العلوم اللغوية والأدبية والعلوم القديمة . غير أن ابن سينا قد نسبه إلى عسر الفهم[٣] .

ولابن مسكويه عدد من الكتب هي[٤] :

ــ **كتاب انس الفريد** ، وهو أحسن كتاب ألف في الحكايات القصار والفوائد اللطاف .

ـ **تجارب الأمم في التاريخ وتعاقب الهمم** الذي بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ ، وهي السنة التي مات فيها عضد الدولة . وهو كتاب جميل كبير يشتمل على كل ماورد في التاريخ مما أوجبته التجربة وتفريط من فرّط وحزم من استعمل الحزم.

ـ **كتاب الطبيخ** ، ويتناول أصول علم الطبخ وفروعه بكل غريب حسن[٤].

ـ **كتاب الأشربة** ، لم يذكره القفطي[٥] .

ـ **كتاب في الأدوية المفردة** .

ـ **كتاب الفوز الصغير** ، مطبوع باسم الفوز الأصغر .

ـ **كتاب الفوز الكبير** (أو الأكبر) ، ويقصد أن يكون تفصيلا وزيادة على ما في كتاب الفوز الصغير .

ـ **كتاب تهذيب الأخلاق**(٦) ، وهي رسالة في الفلسفة الأخلاقية ، أعيد طبعها مراراً في القاهرة وطهران . ويثني نصير الدين الطوسي على هذه الرسالة في مقدمة كتابه الذي وضعه بالفارسية وعرض فيه للفلسفة الأخلاقية وسماه « أخلاق نصيري » .

ـ **كتاب جاويدان خرد ، اي الحكمة الخالدة** ، ويحمل هذا الكتاب عنوانا فارسياً مميزاً معناه العقل الأزلي أو العقل الخالد ، وهو يوجد على هامش كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري[٧] . ولهذا الكتاب علاقة باحدى الأساطير التقليدية : فهو بأسمه هذا الذي يحمله ، قد يكون مؤلفه الملك « هوشنغ » . عثر على هذا الكتاب نصه في عهد الخليفة العباسي المأمون ، ومن المحتمل أن يكون الحسن ابن سهل النوبختي قد قام بنقل قسم منه إلى العربية . ثم جاء ابن مسكويه بدوره فحوّر النص العربي ووسّعه وأعاد نقله إلى الفارسية . ومهما يكن من أمر فان ابن مسكويه يقدم نصه العربي نفسه وهو بعنوان « الحكمة الخالدة » . نشره عبد الرحمن بدوي في القاهرة على أنه مقدمة لكتاب كبير في حضارات الأمم تشمل حضارة العرب والفرس والهنود[٨].

٢ ـ مجمل فلسفة ابن مسكويه

يضم كتاب الفوز الأصغر ثلاثة موضوعات تتعلق بعلم ماوراء الطبيعة : **الكلام على الله ، الكلام على النفس ، والكلام على النبوة** . وكلامه كله مجموع من أقوال **الفلاسفة اليونان**. وهنالك آراء أخذها من فلاسفة أقل شهرة ثم لم ينسبها إلى قائليها أو لأنه لم يجد ضرورة لذلك .

يرى ابن مسكويه في الله رأي الفلاسفة الالهيين والمعتزلة بأن **الله صانع العالم موجود بالذات** ، وان **العالم موجود بالعرض خلقه الله من لاشيء** . والله صانع العالم يعرف بطريق السلب لا بطريق الايجاب ، وهو واحد(٩) .

والنفس ، عند ابن مسكويه ، كالنفس عند الفلاسفة الالهيين والمعتزلة ؛ فهي « **جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس** » تدرك وجود ذاتها ، وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل . ويستدل ابن مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتناقضة أشد التناقض في وقت معا ، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلاً ، على حين أن الجسم لايقبل في وقت إلا السواد أو البياض . وكذلك فان النفس تقبل صور كل المحسوسات والمعقولات على السوية ، فصورة الطول لاتحدث طولا في النفس ، ويزيد فيها معنى الطول فلا تصير به أطول . ثم أن وحدة النفس الروحية تتجلى أوضح ماتكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها تعلم ، وهي وحدة يكون فيها « العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا »(١٠) .

وتمتاز **نفس الإنسان على نفس الحيوان برَوِيّة عقلية** ، يصدر عنها الانسان في أفعاله ، وهي روية متجهة إلى الخير(١١) .

أما رأي ابن مسكويه في **النبوة** ، فانه قريب من رأي الفارابي وأخوان الصفاء إلا أنه أقرب منهم في ذلك إلى الايمان الديني . فهو يريد أن **يفسر النبوة الدينية تفسيرا طبيعيا حينا ثم تفسيرا نفسيا ما ورائيا حينا آخر(١٢)** .

٣ ـ اصول الاخلاق عند ابن مسكويه

جمع ابن مسكويه في كتابه « **تهذيب الاخلاق** » أقوال الفلاسفة القدماء أمثال بقراط وفيثاغورث وأفلاطون وأرسطو وفرفوريوس ثم ضمّ إليها أشياء قليلة من الاسلام ومن الشعر العربي ، وأراد أن يستخرج منها كلها نظاماً أخلاقياً اجتماعيا وعمليا يصح اتخاذه دستوراً في الحياة[١٣] .

فغاية الأخلاق أن تصدر الأفعال عنا جميلة بلا كلفة ولكن بصناعة وترتيب تعليمي ، أي بفهم لما نفعل ولأسباب ما نفعل . **والأخلاق تابعة للنفس لا للجسد** ، ولا يمكن أن تحصل الفضائل فينا إلا بعد إزالة الرذائل من النفس[١٤] .

والفضائل اربع : العفة والشجاعة والسخاء والعدالة ، وهي أوساط بين أطراف الرذائل . **والإنسان يتعلم الفضائل إما من التشبه بالطبيعة** إذا كان مدركاً، أو من الشريعة التي تقوّم الاطفال وتعلمهم الأخلاق المرضية، **او بالتقليد من الابوين** . والناس متفاوتون في الاستعداد لقبول الآداب ، كما أن الأخلاق قابلة للتغير[١٥] .

والخير ، بالاجمال ، هو ما به **يبلغ الكائن المريد غاية وجوده** أو كمال وجوده . ولا بد في الموجود ، لكي يكون خيّرا ، من توفر استعداد متجه **إلى غاية** . **والناس** ، عند ابن مسكويه ، على نوعين : **اناس أخيار بالطبع** وهم فئة قليلة ، ولا ينتقلون الى الشر بحال ، **واناس اشرار بالطبع** ، وهم كثيرون، ولا يصيرون الى الخير البتة . وهناك **فئة ثالثة** لاينتمي أفرادها بفطرتهم لا إلى الفئة الأولى ولا الى الفئة الثانية ، **وينتقلون إلى الخير او إلى الشر بالتاديب** ، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل الغواية[١٦] .

والخير إما **عام** ، وإما **خاص** . وهناك **خير مطلق** هو عين الموجود الأعظم الذي يسعى الأخيار جميعاً في الوصول اليه . هذا مع أن لكل فرد خيراً خاصاً به، هو شعوره بالسعادة أو اللذة[١٧] .

والإنسان يكون خيّراً سعيداً اذا صدرت عنه أفعاله الانسانية **والفضيلة هي سمو الانسان بنفسه** . ولو اعتمد الفرد على نفسه ولم يستنجد بغيره لما استطاع تحقيق جميع الخبرات الممكنة ، ولذلك وجب تعاون أفراد كثيرين . ويترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الانسان الآخرين كافة ، فمن دون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط . والإنسان لا يبلغ كماله الا مع أبناء جنسه وبمعونتهم . وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علما لما يجب أن تكون عليه أخلاق الانسان في الجماعة . وهكذا ليست **الصداقة** امتدادا في حب الانسان لذاته حتى يشمل غيرها ، كما قال أرسطو ، بل هي **تضييق لدائرة حب الذات** ، أو هي ضرب من **محبة الإنسان لجاره** . وهذه المحبة ، مثلها مثل الفضائل بالاجمال ، لاتظهر آثارها الا في جماعة أو مدينة. وبالنسبة للمتوحد ، الذي يعتزل الناس ، ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال، مخدوع لايعرف حقيقة أفعاله . وقد تكون أفعاله دينية ، ولكنها ليست من موضوع علم الأخلاق . ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للانسان .

غير أن ابن مسكويه **لم يفلح في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية** التي أدخلها في مذهبه ، ولا في **التوفيق بينها وبين احكام الشريعة الاسلامية** من حيث التفاصيل . ومع هذا فانه لم يتقيد ، في وضع مذهبه في الأخلاق ، بتفريعات أهل المذاهب الفقهية ، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد ، كما أنه أظهر في عرض مذهبه سلامة في التفكير وسعة في العلم[١٨] .

المراجع والحواشي الخاصة بابن مسكويه

(١) اخذنا هذه الفقرة من المصادر التالية : دي بور ، المصدر المذكور ، ص ١٥٨ ـ ١٥٩ ؛ عمر فروخ ، المصدر المذكور ، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦ ؛ هنري كوربان ، المصدر المذكور ، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦ .

(٢) راجع ، ابن القفطي ، إخبار العلماء باخبار الحكماء ، طبعة لايبسيك ١٩٠٤ ، ص ٣٣٢ .

(٣) راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢ .

(٤) راجع ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء في طبقات الاطباء ، الجزء الأول ، ص ٢٤٥ .

(٥) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٤٥ ، ٢٧٦ .

(٦) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٤٥ . لم يذكر القفطي هذا الكتاب .

(٧) راجع ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، المصدر المذكور ، ص ١٥٩ ، ملاحظة رقم (٢) .

(٨) راجع ، هنري كوربان ، المصدر المذكور ، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ .

(٩) راجع ، عمر فروخ ، المصدر المذكور ، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧ .

(١٠) راجع ، دي بور ، المصدر المذكور ، ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .

(١١) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٦٠ .

(١٢) راجع ، عمر فروخ ، المصدر المذكور ، ص ٣٢٧ ، الفقرة الثالثة .

(١٣) راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٢٨ .

(١٤) راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٢٨ .

(١٥) راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩ .

(١٦) راجع ، دي بور ، المصدر المذكور ، ص ١٦٠ ـ ١٦١ .

(١٧) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٦١ .

(١٨) اخذنا الفقرتين الاخيرتين من المصدر السابق ، ص ١٦١ ـ ١٦٣ .

القسم الثالث

الفلاسفة العرب في الغرب

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

وقل رب زدني علما
Damascus University

البحث الأول

بواكير الفلسفة العربيـة في الغرب

١ ـ عصر بني اميـة

٢ ـ القرن الخـامس

Damascus University

وقل رب زدني علما
Damascus University

١ ـ عصر بني أميـــة

يتكون العالم الاسلامي في الغرب من : شمال غرب أفريقية ، ومن أسبانيـــا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوي ، وأما صقلية فهي تنحو نحو اسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاؤوها من جنوب إيطاليا .

كانت ثقافة المشرق تنتقل الى الاندلس وتظهر فيه من جديـــد . وكما أن التزاوج وقع في المشرق بين العرب والأعاجم ، فقـــد وقع في المغرب بينهم وبين الأسبان . وكان في المشرق الترك والمثقل ، أما في المغرب فنجد البربر يستعملون قوتهم الغليظة في إفساد ما انتجته الثقافة الرفيعة .

وبعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ = ٧٥٠ م) ، فرّ أحد أمراء البيت الأموي ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللاندلس كلها . ونالت هذه السيادة الأمويـــة أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ = ٩١٢ ـ ٩٦١) ، وهو أول من لقب نفسه بلقب الخليفة ، وفي عهد ابنه الحكم الثاني (٣٥٠ ـ ٣٦٦ هـ = ٩٦١ ـ ٩٧٦ م) ، وكان القرن الرابع في الاندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق ، وفي كليهما بلغت المدنية المادية والعقلية أوج رقيها . ونستطيع أن نقول إن هذه المدنية في المغرب كانت أكثر فتوة ، وأكثر اتفاقا مع بيئتها مما كانت في المشرق . وإذا كان حقا مايقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الانتاج أو على ركودها ، فقد كانت المدنية في المغرب أكثر انتاجا منها في المشرق . فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ماكان في المشرق ، ونستطيع أن نقول بالاجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب أبسط في صورتها ، وان الثقافة كانت أقل تنوعاً . وكـــان في الاندلس ، إلى جـــانب

المسلمين ، يهود ومسيحيون أخذوا بنصيب في الثقافة العربية ، في عهد عبد الرحمن الثالث ، أمّا المجوس والزنادقة فلم يكن أحد منهم في المغرب . وتكاد فرق المشرق تكون غير معروفة في المغرب . ولم ينتشر في الأندلس الا مذهب مالك. ولم يكن فيها معتزلة يعكرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين . وكان شعراء الأندلس يذكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة : الخمر والمرأة والغناء . أما التفكير الإباحي الماجن ، وأما « التيوصوفية* » الكئيبة والزهد فكان يندر أن يتغنى بهما أحد .

وكان المغرب يعتمد في ثقافته العقلية على المشرق بوجه عام . ومنذ القرن الرابع شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى المشرق طلباً للعلم ، فكانوا يمرون بمصر ، ويجاوزونها حتى يبلغوا أقاصي بلاد الفرس ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس الى العلم تجذب اليها كثيراً من علماء المشرق الذين لم يجدوا عملا في أوطانهم . وفوق هذا أمر الحكم الثاني باستنساخ الكتب من جميع بلاد المشرق ، ليزوّد بها مكتبته التي يقال ان عدد الكتب فيها كان يزيد على (٤٠٠،٠٠٠) كتاب .

وكانت عناية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلم الطبيعي والتنجيم والطب ، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر . وكان الناس يدرسون الشعر والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت عقول أهل المغرب . فحينما حضر عبد الله بن مسرّة القرطبي إلى بلاد الاندلس في عهد عبد الرحمن الثالث ، يحمل الفلسفة الطبيعية ، أحرقت كتبه أمام عينيه .

---

* نظرية اشراقية دينية موضوعها الاتحاد بالرب .

٢ ــ القرن الخامس

وفي عام ٤٠٣ هـ (١٠١٣ م) خرب البربر مدينة قرطبة ، بعد أن كانت زينة الدنيا ، وحل محله بني أمية ، في حكم قرطبة ، ملوك الطوائف ، فكل ملك استولى على بلد ، فتعددت الملوك ، حتى انتهى الأمر إلى سقوط قرطبة في يد الاسبانيين . ولكنها ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذهبي للأندلس ، فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء ، في مختلف المدن وأينما إيناعا عظيما على أنقاض المجد القديم . ثم تهذبت الفنون ، وبدأت الحكمة تدخل في الشعر ، وزادت دقة التفكير العلمي . بيد أن أهل المغرب كانوا مايزالون يستمدون غذاءهم العقلي من المشرق . ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في الاندلس ، وكتب إخوان الصفا ، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني . وفي آخر القرن الخامس نجد أول تأثير مؤلفات الفارابي، وفي هذا القرن أيضا عُرف « قانون » ابن سينا في الطب .

أما بواكير التفكير الفلسفي فأكثر مانجدها عند طائفة من علماء اليهود ، وقد أثرت فلسفة المشرق تأثيراً قوياً لانظير له في عقل ابن جبرول الذي يسميه الكتاب أفنسبرول (Avencebrol) وتأثر باحيا بن باقودا باخوان الصفا ، بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالمذاهب الفلسفية . وهذه الأشعار إنما هي لسان حال النفس التي تريد العروج الى العالم العقلي .

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلاً جداً . ولم يقم بالاندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية ، وربما كان المفكر المستقل يشعر في ذلك الوقت بوحشة . وقد نشأت الفلسفة في المغرب، كما نشأت

في المشرق، على أيدي أفراد حركتهم الرغبة إليها ، غير أنها كانت في المغرب هم أفراد متفرقين لاتربطهم مجالس ، وكان فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور • وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة بين العقيدة الدينية وبين العلم ، أعني بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة • وكان موقف المفكر الحر إزاء الدولة والجمهور المتعصب الضيق العقل أقل إشكالا في المشرق من موقفه في المغرب* •

* راجع ، ت. ج. دي بور (T. J. De Boer) ، « تاريخ الفلسفة في الإسلام »؛ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٨ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

البحث الثاني

ابن باجة

١ ـ دولة المرابطين

٢ ـ حياة ابن باجة ومؤلفاته

٣ ـ فلسفة ابن باجة

آ ـ المنطق وما بعد الطبيعة

ب ـ الصور الروحانية ومسألة اتصال العقل بالنفس

حـ ـ الإنسان المتوحد

المراجع والحواشي الخاصة بابن باجة

Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

١ ـ دولة المرابطين[١]

لما ولد ابن باجة في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري ، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك الانحلال إلى دويلات صغيرة ، وكان يهددها من الشمال فرسان المسيحيين الذين كانوا أقل من العرب ثقافة ، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء . غير أن دولة المرابطين البربرية جاءت لانقاذ البلاد ، وكان المرابطون أكثر تمسكاً بالدين ، بل أدرى بأساليب السياسة من ملوك الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في اللذات ، ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد انقضى ولن يعود ، فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس الا أهل الحديث المغالون في التشدد ، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد والقتل اذ هم جاهروا بآرائهم .

والمرابطون هم رجال السلالة الملوكية المرتكزة على قبيلة « لَمْتونة »إحدى قبائل « صِنْهاجة » ، وهي قبيلة ضاربة في الجنوب حتى بلاد السنغال ، ومسيطرة على الشعوب الزنجية المجاورة ، حتى آل أمر هذه القبيلة « ليوسف بن تاشفين»، فلما استُدعي لمعونة الأندلسيين سار إلى إشبيلية بجنوده ، فحارب الإسبان وغلبهم ، وتغلب على أكثر بلاد الأندلس . وكان يوسف بن تاشفين ذا نزعة دينية تخالف نزعة الغزالي ، وكره منه إفراطه في الدعوة إلى محاسبة النفس ، فأصدر قاضي قرطبة وزملاؤه فتوى بأن الغزالي مبتدع زنديق ، وعلى ذلك أحرقوا كتابه « إحياء علوم الدين » في قرطبة على مرأى من الشعب وفرضت عقوبة الإعدام على من يقرؤه .

٢ ــ حياة ابن باجة ومؤلفاته

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة[٢] • وصلتنا أخباره متفرقة منثورة هنا وهناك ، في غير ترابط ولا تفصيل • وجل مانعرفه عنه أنه ولد في سرقسطة في أواخر القرن الحادي عشر للميلاد (الخامس للهجرة) • وفي سنة ٥١٣ هـ (١١١٨ م) نجده في اشبيلية ، بعد سقوط سرقسطة ، حيث ألف فيها كثيراً من كتبه • ونراه بعد ذلك متقلبا بين غرناطة وسرقسطة متوليا مناصب عالية • ثم انتقل الى افريقية حيث قرّبه الولاة والحكام • وقد ذهب بعض المؤرخين الى أنه استوزر لحاكم فاس يحيى بن أبي بكر وحفيد يوسف ابن تاشفين إلا أن مونك ينكر ذلك وحجته أن يحيى قد ألجىء الى الفرار منذ سنة ١١٠٧ لحملة شنها ، بعد وفاة السلطان يوسف ، على ابنه وخلفه علي[٣] • والأمر الذي لاشك فيه هو أن ابن باجة كان في فاس هدفا لسهام أعداء الفلسفة ، وقد توفي في رمضان سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له • ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة ، كما يحدثنا هو بذلك ، وكثيراً ماتمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة • وأكبر عامل أخمد جذوة نفسه ، إلى جانب الفاقة ، أنه كان في وحدة عقلية ، ولم يجد أنيسا يشاطره آراءه ، وماخلص الينا من كتبه يدل دلالة قوية على أنه لم يكن يأنس الى عصره ولا الى بيئته[٤] •

كان ابن باجة حاذقاً للعلوم الرياضية نظراً وعملا ، ولا سيما الفلك والموسيقى والطب أيضا ، وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة، ولكن المتعصبين كانوا ينسبون ابن باجة الى الرذائل وضعف الايمان[٥] • وهو أول مفكر أندلسي أستطاع أن يستوعب الكتابات الفلسفية التي ظهرت في الشرق العربي والتي انتشرت في اسبانيا منذ عهد الحكم الثاني (٩٦١ ــ ٩٧٦) • كما أنه أول من أذاع العلوم الفلسفية في الأندلس •

وضع ابن باجة طائفة من الكتب والرسائل ضاع أكثرها ، ولم يبق منها إلا القليل الذي وصل الينا على طريق ترجمات عبرية ولاتينية . وقد ذكر لنا ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الانباء في طبقات الأطباء » سلسلة مؤلفات ابن باجة ؛ وفيها الشروح لبعض كتب أرسطو ولا سيّما الطبيعية منهـا ؛ وفيها الموضوع وضعـاً في الطـب والرياضيـات والمنطـق والفلسفيـة والنفس[٦] . بيـد أن مؤلفات ابن باجة تزيد على العدد الذي ذكره ابن أصيبعة[٧] . وقد ذكر ابن طفيل في مقدمة « رسالة حيّ بن يقظان[٨] » أشهر كتب ابن باجة الفلسفية ، وهي:

ـ **بعض رسائل في المنطق** لاتزال محفوظة في مكتبة الاسكوريال .

ـ **كتاباً في النفس** .

ـ **رسالة الاتصال** : لم يضع ابن باجة ، على مايبدو ، لهذه الرسالة عنوانا ، وقد ذكرها ابن أبي أصيبعة باسم « كتاب اتصال العقل بالإنسان » . وأصح عنوان لهذه الرسالة ، هو الذي تركه لنا ابن أبي أصيبعة نقلا عن أبي الحسن علي ابن عبد العزيز بن الامام ، أحد تلامذة ابن باجة . وهذا العنوان هو : « اتصال الانسان بالعقل الفعّال » . ومما يسترعي الانتبـاه أن أحمد فؤاد الأهواني نشر تلك الرسالة في كتاب « تلخيص كتاب النفس لابي الوليد بن رشد » سنة ١٩٥٠ ، كما نشرها سنة ١٩٤٢ المستشرق آسين اي بلاسيوس مع ترجمتها الى الاسبانية .

ـ **رسالة الوداع** ، وقد نقلت الى اللغة العبرية في أوائل القرن الرابع عشر .

ـ **رسالة في تدبير المتوحد** ، وهي تعد من أشد مؤلفات ابن باجة ابتكارا ، وقد فقدت ولم يبق لنا منها الا نتف لاتروي غليل الباحث[٩] .

وصفوة الكلام ان **رسائل ابن باجة المبتكرة قليلة ، وملاحظاتـه انما هي شتات لارباط بينهـا** ، فهو يبدأ في الكلام على شيء ، ثم يستطرد الى كلام جديد .

٣ ـ فلسفة ابن باجة

قال ابن طفيل في مقدمة رسالته « حي بن يقظان » : « لاتظنّنّ أن الفلسفة التي وصلت الينا في كتب أرسطو وأبي نصر (الفارابي) وفي كتاب الشفاء (لابن سينا) تفي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أن أحدا من أهل الاندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية . وذلك أن من نشأ بالاندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم (الرياضيات) ، وبلغوا فيها مبلغا رفيعا ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفضِ بهم إلى حقيقة الكمال ، فكان فيهم من قال :

برّح* بي أن علوم الورى ... اثنانِ ما إن فيهما من مزيد

« حقيقة » يعجز تحصيلها ... و « باطل » تحصيله مايفيد

ثمّ خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب الى الحقيقة . ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق روية من أبي بكر بن الصائغ ، غير انه شغلته الدنيا حتى احترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته . وأكثر مايوجد له إنما هي كاملة ومحزومة من أواخرها ككتابه « في النفس » و « تدبير المتوحّد » وماكتبه في المنطق وعلم الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة . وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطاء بينا الا بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتّسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ماوصل الينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه[١٠] » .

---

* برح به الأمر : اتعبه وجهده وآذاه أذى شديدا .

نستنتج من هذا النص ، أن مؤلفات ابن باجة **الطبيعية والميتافيزيقية فقيرة** ، إذا ما قيست بتلك التي تركها لنا الفيلسوفان العربيان المشرقيان ، الفارابي وابن سينا . أما **كتبه الأخلاقية والنفسية** ، فهي **جديرة بالاهتمام** وتدل على عقله الثاقب والشامل ، رغم أن تعابيرها غامضة بل مضطربة . لكن فيلسوفنا اهتدى ، كما يقول دي بور[١١] ، إلى طريقه في ثنايا الدوافع الغامضة التي كانت تضطرم بها نفسه ، وقد وجد ، في بحثه عن الحقيقة والعدل ، سعادة اجتمعت حولها نفسه . والنزعة الغالبة على فكره إنما هي **نزعة عقلية معتمدة على النظر الفلسفي المفارق للحواس** الذي يسمح لنا بالوصول إلى مشاهدة الله . وهكذا فإن **الحقيقة** ، عند ابن باجة، لاتدرك على طريق نور يقذفه الله في قلب الإنسان ، كما هو الحال عند الغزالي ، وإنما على طريق النظر الفلسفي .

بيد أن المسألة الأساسية ، التي شغلت الفيلسوف ابن باجة ، انما هي **اتصال العقل الفعال بالنفس** اتصالا تكون منه السعادة التي هي غاية حياة الإنسان ووجوده على هذه الأرض . ولهذا فقد خصص لها رسالتين ، هما « رسالة الوداع » و « رسالة الاتصال » ، إضافة إلى مقاطع أخرى من رسالته « في تدبير المتوحد » . وعن هذه المسألة تنجم مسألة أخرى متصلة بها هي الصور الروحانية . والآن سندرس هذه المسائل في الفقرات التالية :

أ ـ المنطق وما بعد الطبيعة

يتبع ابن باجة الفارابي اتباعا تاما ، إلى درجة أن آراءهما المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية متفقة في جملتها . والشيء الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقة ابن باجة في بيان تكامل العقل الإنساني ومبلغ الانسان في العلم ، ومكانه في الموجودات .

والموجودات ، بنظر ابن باجة ، قسمان : **قسم متحرك ، وقسم غير متحرك.** والأول مادي متناه ، وهو متحرك حركة أزلية . وهذه الحركة لايمكن أن تكون ناتجة عن ذات المتحرك ، لأنه متناه ، والحركة غير متناهية . وسبب هذه الحركة

غير المتناهية يعود إلى قوة لاتتناهى ، أو إلى موجود أزلي هو العقل . وعلى حين أن الأجسام تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل يمدّ الجسم بالحركة ، فان النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، فهي متحركة بذاتها(١٣) .

ب ـ الصور الروحانية ومسالة اتصال العقل بالنفس

ميز ابن باجة بين أربعة أنواع من الصور الروحانية :

- **صور الأجرام السماوية .**
- **العقل الفعال والعقل المستفاد .**
- **المعقولات الهيولانية ، أي صور المحسوسات .**
- **الصور الموجودة في قوى النفس** ، أي في الحس المشترك والمخيلة والذاكرة(١٣) .

إذا كان ابن باجة لم يُعْنَ بأمر العلاقة بين النفس والجسم ، فإنه ركز اهتمامه على **علاقة العقل بالنفس** . وفي الواقع فإن أساس مذهبه يقوم على أن **الهيولى لايمكن ان توجد مجردة عن الصورة** . **اما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى** ، وإلا لما استطعنا أن نتصور امكان أي تغيّر ، لأن التغيّر انما يكون ممكنا بتعاقب الصور الجوهرية .

فالنوع الأول من الصور ليس هيولانيا وليس له أية علاقة بالموضوع . والنوع الثاني ليس هيولانيا أيضا ، ولكن له علاقة بالمادة ، لأن الصور الهيولانية تكتمل على طريقه . وهكذا فان **العقل الفعال مطلق الروحانية ويقع في اعلى الرتب** ، **اما الصور الهيولانية فانها تقع في أدناها** . **والنوع الثالث** له علاقة بالمادة ، وأُطلق على معقولات هذا النوع **بالهيولانية** ، لأنها لاتوجد بذاتها ، وإنما توجد في مادة . ومما يسترعي الانتباه أن العقل الفعال هو الذي يخرج المعقولات الهيولانية من القوة إلى الفعل وتصبح بذلك كليات . أما **النوع الرابع** فهو وسيط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية ، أي أن صور النوع الرابع إنما هي **صور جزئية**(١٤) .

إن هذه الصور تؤلف سلسلة ، والعقل الانساني ، في تكامله ، يجتاز مراحل تقابلها ، حتى يصير عقلا كاملا ، ويتصل بالعقل الفعال . ومن واجب الانسان أن يدرك الصور المعقولة جميعاً : فيدرك أولا الصور المعقولة للجسمانيات ، ثم تصورات النفس المترددة بين الحس والعقل ، ثم العقل الانساني ذاته والعقل الفعال الذي فوقه ، ثم ينتهي الى ادراك عقول الأفلاك المفارقة . وهكذا **يصل الانسان إلى ماهو فوق العقل وإلى ماهو إلهي** . وعلى طريق **اشراق نور العقل الفعال يتوصل الانسان الفيلسوف الى ادراك عقول الافلاك المفارقة انطلاقا من النظر في الجزئيات** . وعلى هذا فالعقل الانساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيالات الصوفية الدينية التي لاتبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلي هو السعادة العظمى ، لأن غايته المعقولات كلها . وإذا كان الكلي بهذه المثابة فلا يمكن القول ببقاء العقول الانسانية الجزئية بعد هذه الحياة . أما النفس التي تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، والتي يتجلى وجودها في شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل عاقل . وعقل الانسانية في جملتها هو وحده الأزلي ، وذلك باتحاده بالعقل الفعال . وإذن فهذه النظرية ، التي دخلت في العالم المسيحي في القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة . وإن لم تكن هذه النظرية قد اتضحت لابن باجة تماما ، فهي على كل حال أوضح منها عند الفارابي[١٥] .

ح ـ الانسان المتوحد

وفي الواقع ، فان فلسفة ابن باجة هي **فلسفة السعادة العقلية** ، وقد وقف موقفا عدائيا من الغزالي وعدّ آراءه خروجا على سنة العقل القويم . فالانسان يصل إلى **السعادة على طريق الاتصال بالعقل الفعال المنبثق من الله** . ومما يسترعي الانتباه هنا أن ابن باجة يقترب شديد الاقتراب من الفارابي فيجعل غاية فلسفته السياسة والأخلاق العقلية ، ويهدف إلى تحقيق المدينة الفاضلة التي تتضمن أكبر عدد ممكن من الحكماء والفلاسفة . فالمتوحد بنظره ، لايعني الفرد كفرد ، وإنما يعني الفرد والكثرة والجماعة في توحيد القوى والاعمال الانسانية الموجهة نحو كمال تكون من ورائه السعادة المنشودة . وهذا هو « التدبير » الذي جعله

عنواناً لرسالته ، أي توجيه أعمال الفرد الانساني ، وتوجيه أعمال المجتمع ، في ترتيب يبتغي الوصول إلى هدف معين ، على طريق التفكير والروية ، أي الاتحاد بالعقل الفعال[١٦] .

ولكن هل يتوصل كل انسان إلى مرتبة ادراك عقول الأفلاك المفارقة وإلى هذه المرتبة في السعادة ؟ وفي الحقيقة ، لايسمو كل انسان الى هاتين المرتبتين في التعقل وفي السعادة . فأكثر الناس لايزالون يتعثرون في الظلام ، وهم لايرون في الأشياء إلا ظلالها الخفيفة ، ثم يزولون كما تزول الظلال . نعم إن بعضهم يرى النور ويرى عالم الأشياء الملونة ، ولكن الذين يدركون حقيقة مايرون قليلون جداً ، وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون الحياة الأزلية ، وحينئذ يصيرون نوراً .

والآن كيف يتوصل الإنسان الى ذلك ؟ يبلغ **الانسان هذه المرتبة** في المعرفة والحياة السعيدة **بالأفعال الصادرة عن الروية** ، **وبتنمية قواه العقلية** تنمية خالصة من القيود . والفعل الذي يصدر بعد الفكر والروية فعل اختياري، أي فعل يشعر فاعله بغاية يقصدها منه . فمثلا إذا حطم الانسان حجراً لأنه عثر به ، فهو يفعل فعلا لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان . أما إذا حطمه لكي لايعثر به غيره ففعله انساني ، ويمكن أن نسميه صادرا عن العقل[١٧] .

وهكذا فان ابن باجة يميز الاعمال الغريزية التي يشترك فيها الانسان والحيوان غير الناطق ، عن الأعمال الانسانية التي يختص بها الإنسان دون سائر الحيوان ، والتي يجب أن تكون أعمال « المتوحد » الدائمة في غير امتزاج بأعمال الغريزة وفي غير انحراف عن سنة العقل النير والارادة البصيرة . وأعماله هذه هي أعمال إلهية ، يسيطر عليها العقل القويم ، ويبعدها عن كل تأثير حيواني ، بحيث تصبح فيها النفس الحيوانية منقادة تمام الانقياد للنفس الانسانية . وهكذا يمتاز **الانسان الالهي بالفضائل الأخلاقية** امتيازا شديدا بحيث تصبح تلك الأخلاق سجية وطبيعة ثانية لا يقف في وجهها عائق ، ولا تثنيها صعوبة ، ولا يعرو صاحبها ملل[١٨] .

ولكي يعيش الفرد كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكي يستطيع المضي في أعماله طبقا لإملاء العقل ، يجب عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان . وبوجه عام ، يستطيع الإنسان أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية تاركا مساوئها .ويمكن للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ، بل هذا واجب عليهم ، متى لقى بعضهم بعضاً . فهم يكونون دولة داخل دولة ، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة بحيث لايتحتم وجود طبيب ولا قاض بينهم . وهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستاني ، وكذلك يتنكبون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة ، وهم غرباء عن الشواغل الدنيوية في المجتمع . ولما كانوا متحابين فان المحبة هي التي تقرر نظام حياتهم كلها .ولما كانوا أحبابا لله ، وهو الحق ، فانهم يجدون راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الفعال الذي يفيض المعرفة على الانسان(١٩) .

المراجع والحواشي الخاصة بابن باجة

(١) راجع ، ج. دي بور ، المصدر المذكور ، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ . راجع كذلك ، احمد أمين ، « ظهر الإسلام » ، الجزء الثالث ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٣٧ وما بعدها .

(٢) راجع حول حياة ابن باجة المصادر التالية :

ابن ابي اصيبعة ، طبقات الاطباء ، الجزء الثاني ، ص ٦٢ ـ ٦٤ ، الفتح بن خاقان الاشبيلي الوزير ، قلائد العقيان في محاسن الأعيان، ص ٢٤٨ والصفحات التالية ، ابن خلكان ، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، ص ٦٤٢ ، ج. دي بور ، المصدر المذكور ، ص ٢٤٠ ، الفاخوري والجر ، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٥٨١ .

— Munk, « Mélunges de philosophie juive et arabe », 1955, p. 381-383.
— Badawi, « Histoire de la philosophie en Islam », t. 2, p. 702, éd. Vrin, Paris, 1972.

(٣) راجع ، مونك ، المصدر المذكور ، ص ٣٨١ .

(٤) راجع ، ج . دي‌بور ، المصدر المذكور ، ص ٢٤١ .

(٥) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٤٠ .

(٦) راجع ، ابن ابي اصيبعة ، طبقات الاطباء ، ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(٧) Cf. Badawi, op. cit., p. 704.

(٨) راجع ، ابن طفيل ، رسالة « حي بن يقظان » ، سلسلة ذخائر العرب ، دار المعارف ، ص ٦١ ـ ٦٢ . راجع كذلك ترجمة النص الى اللغة الفرنسية ، L. Gauthier ، ص ٨ ـ ١٠ ، الجزائر ١٩٠٠ . ذكرنا النص لاحقا ، رقم (١٠) .

(٩) راجع ، الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٥٨٢ ـ ٥٨٣ .

(١٠) راجع ، ابن طفيل ، المصدر المذكور .

(١١) راجع ، دي بور ، المصدر المذكور ، ص ٢٤٢ .

(١٢) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .

(١٣) راجع ، ابن باجة ، « في تدبير المتوحد » ، ص ١٩ ، نشر المستشرق آسين اي بلاسيوس سنة ١٩٤٦ ، مدريد .

(١٤) Cf. Badawi, op. cit., p. 709 - 710.

(١٥) لقد اخذنا هذه الفقرة من كتاب « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، دي بور ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤ .

(١٦) راجع : الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٥٨٤ — ٥٨٥ .

(١٧) راجع : دي بور ، المصدر المذكور ، ص ٢٤٤ .. ٢٤٥ .

(١٨) راجع ، الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٥٨٥ .

(١٩) راجع : دي بور ، المصدر المذكور ، ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

ابن طفيـــل

١ ـ دولة الموحدين

٢ ـ حياة ابن طفيل وآثـــاره

٣ ـ حي بن يقظان

آ ـ حي وتطور الإنسانيـــة
ب ـ أخلاق حي
حـ ـ التوفيق بين الفلسفة والدين

المراجع والحواشي الخاصة بابن طفيل

مختارات من كتاب حي بن يقظـــان

Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

١ ــ دولة الموحدين

ظلت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر ، ولكن سرعان ماحلت دولة الموحدين محل دولة المرابطين . وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة ، وادعى أنه المهدي منذ عام (٥١٥ هـ = ١١٢١ م) . وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ ــ ٥٨٠ هـ = ١١٦٣ ــ ١١٨٤ م) وأبي يوسف يعقوب (٥٨٠ ــ ٥٩٥ هـ = ١١٨٤ ــ ١١٩٨ م) ، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزتها ، وكان مقرها مراكش .

أتى الموحدون بابتداع كبير في علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعري ومذهب الغزالي في المغرب ، بعد أن كانا ، حتى ذلك الحين ، موسومَيْن بالزندقة . وكان هذا مؤذنا بدخول النزعة العقلية في مذاهب المتكلمين . وهو أمر لم ينل تمام الرضى من جانب المتمسكين بالعقيدة الأولى ، ولا من جانب المفكرين الأحرار ، ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف . وكان كل نظر عقلي في أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أمراً ممقوتاً ، بل إن كثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، فيما بعد ، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألا تزعزع ، وألا ترفع إلى مستوى المعرفة العقلية ، بل أرادوا أن يفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة

وفي عهد دولة الموحدين هذه ظهر ابن طفيل وابن رشد الفيلسوفان الكبيران، ولكن دولة الموحدين ، التي انتظمت الأندلس والمغرب ، إلى تخوم مصر ، واتسعت اتساعا لم يكن له نظير من قبل ، أصابها الانحلال ، وانغمس خلفاؤها في الترف ، بينما كان الإسبان يقوون شيئاً فشيئاً ، ويتسلطون على البلاد شيئاً فشيئاً .

٢ ــ حياة ابن طفيل وآثاره

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي ، ولد في وادي آش من أقليم غرناطة نحو سنة (٥٠٦ هـ = ١١١٠ م) ، ومات في مراكش عام (٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) . كان طبيبا في غرناطة ، وعمل كاتبا لحاكم ولاية هذا البلد ثم للأمير أبي سعيد حاكم طنجة وهو أحد أبناء عبد المؤمن . ولما علا أمره وارتفع شأنه انتدب ليكون طبيبا لأبي يعقوب يوسف المنصور ثاني خلفاء الموحدين، فقدم اليه ونال حظوة واسعة لديه . ويبدو أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات ، فقد كان كلفه بالكتب أكثر من حبه للناس ، وفي مكتبة مليكه العظيم حصّل كثيراً من العلم . وهو بين فلاسفة المغرب بمثابة من يهوى الفلسفة من غير أن يتعمّق فيها، وكان ميله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر من ميله إلى التأليف . وقلما كان يكتب. وقد زعم أنه يستطيع اصلاح مذهب بطليموس ، ولكنه لم يستطع ذلك[٢] .

يذكر المؤرخون لابن طفيل « **تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والإلهيات وغير ذلك** » ، **ورسالة في النفس** ، **ورسائل** تبودلت بينه وبين ابن رشد **في الطب** . ولكن شيئاً من ذلك لم يصل الينا ، وكل ما لدينا من آثار ابن طفيل رسالة « **حي بن يقظان** » التي ترجمت إلى لغات كثيرة ، وكانت خلاصة آراء الرجل في الفلسفة . ومما يسترعي الانتباه أن مخطوطة « أسرار الحكمة المشرقية» الموجودة في مكتبة الاسكوريال إنما هي قسم من رسالة « حي بن يقظان » . ومن المعروف أن الاسم الكامل لهذه الرسالة هو « رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية استخلصها من دور جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو بكر بن طفيل » .

لقد توجه ابن طفيل في رسالة « حي بن يقظان » إلى أحد الأصدقاء الذي طلب إليه أن يلخص له فلسفة أهل المشرق ، فلبى الدعوة وافتتح رسالته بقوله :

سألت أيها الأخ الكريم ... أن ابثّه إليك ما امكنني بثّه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا ، فاعلم أن من أراد الحق الذي لاجمجمة فيه ، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها » . وبعد ذلك أشار إلى أنّ **الهدف هو السعادة بالاتصال بالعقل الفعال على طريق العقل** . وطريقة ذلك الاتصال كانت مشكلة المشاكل لذاك العهد . وهناك طريقان لبلوغ السعادة القصوى : **طريق المتصوفين الحدسية** التي انتصر لها الغزالي وأنكرها ابن طفيل، **وطريق النظر والتأمل** التي درج عليها الفارابي وتلامذته ، والتي أوضح بعض خطوطها ابن باجه ، كما رأينا ذلك آنفاً ، وأراد ابن طفيل أن يزيدها وضوحاً وتفصيلا . ثم وجه ابن طفيل بعض النقد إلى الفارابي والغزالي وابن باجة ، ثم انتقل إلى قصته الفلسفية التي أراد أن يوضح فيها فلسفة العصر بأسلوب مبتكر أوحى به اليه ابن سينا صاحب رسالة « حي بن يقظان » أيضاً[٣] .

٣ ــ حي بن يقظان

قال مونك : « سعى ابن طفيل ، على طريقته ، في حل المشكلة التي شغلت طائفة من فلاسفة الاسلام ، أعني مشكلة الاتصال ، أو بكلام آخر طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال وبالله . فلم ترقه طريقة الغزالي القائمة على الهوس الصوفي، وآثر طريقة ابن باجة ، فاتبعها وأوضح معه تطور معقولات العقل عند المتوحد الذي تحرر من مشاغل المجتمع وتأثيره ... وزاد على ذلك أنه جعل متوحده كلي البعد عن كل تأثير اجتماعي ، قد انفتح فيه العقل على الموجودات انفتاحا تلقائياً ، وتوصل شيئاً فشيئاً بجده ودفع العقل الفعال إلى تفهم أسرار الطبيعة وأسمى قضايا مابعد الطبيعة[٤] » .

والفكرة الأساسية في هذه القصة ، كما يقول (P. Bronnle) في مقدمتها لتلخيصها ، هي بيان كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج، أن يتوصل إلى **معرفة العالم العلوي** ، ويهتدي إلى **معرفة الله** ، **وخلود النفس** . فهي تبين تطور عقل مبتكر من حالة التحسس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي . وابن طفيل يتخذ من حي بن يقظان لساناً لبسط آرائه الفلسفية[٥] .

يتكون مسرح هذه القصة من جزيرتين : يضع ابن طفيل في إحداهما المجتمع الانساني ، بما تواضع عليه من عرف ، ويضع في الثانية فرداً يترعرع على الفطرة. وتسود ذلك المجتمع في جملته نزعات دنيا ، وفيه ملة تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطي خيالاتها ، وأصحابها يدينون بها تديناً سطحياً . ولكن يظهر في هذا المجتمع فتيان من أهل الفضل يسمى أحدهما سلامان والآخر آسال يسموان إلى المعرفة العقلية والتغلب على الشهوات . فعقل الأول ينزع نزعة عملية ، ويساير دين العامة حتى يتوصل الى السيطرة عليهم . أما الآخر ففطرته متجهة الى النظر

العقلي ، وفيه نزعة صوفية ، فهو يرتحل الى الجزيرة المقابلة لجزيرته ظنا منه أنها غير مسكونة ، وفيها ينقطع الى الدرس والزهد .

ترعرع حي بن يقظان في هذه الجزيرة ، التي هي إحدى جزر الهند الواقعة تحت خط الاستواء ، حتى صار فيلسوفا كاملا . لم يأت حي إلى الوجود من أم ومن أب ، وإنما قذفته الأمواج إلى أرض الجزيرة طفلا ، أو هو نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر . وأرضعته ظبية ، ثم توصل حي إلى حاجاته المادية معتمدا على وسائله الخاصة به . ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يعرف الطبيعة والسماء ، ويعرف الله ويعرف نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين إلى الله ، أعني بلغ حالة الشهود لله والفناء فيه . عند ذلك لقيه آسال ، ولم يكن حي يعرف اللغة في أول الأمر . وبعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه، تبين أن فلسفة حي وشريعة آسال صورتان لحقيقة واحدة ، ولكنها عند الأول أكثر انكشافا . ولما عرف حي أن في الجزيرة المقابلة لجزيرته أمة بأسرها ، لاتزال تتخبط في دياجير الخطأ ، صحت عزيمته على أن يذهب إلى اولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة . فعلمته التجربة أن العامة لاقدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة، وأن محمداً، عليه السلام ، أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية ، ولم يكاشفهم بالنور الكامل . وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما الحالية ليعبدا ربهما عبادة روحية خالصة حتى يأتيهما اليقين[٦] .

٢ ــ حي وتطور الإنسانية

لقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان **الأطوار التي تقلب فيها حي حتى وصل إلى كماله** . فقد كان في الطور الأول أشبه بحيوان في سيرته ومحاكاته للحيوان ، ولما ماتت الظبية التي كانت ترضعه دعاه ذلك للبحث عن حقيقة النفس ، وهداه اختلاف الأشياء واتفاقها إلى الصور ، ثم هداه توالبها إلى فاعل لها منزه عن المحسوسات ، ثم شغله هذا الفاعل وصار يرى أثره في كل شيء فانزعج عن العالم المحسوس اليه ، حتى إذا علم به عرف أنه لم يدركه بالحس بل بشيء فيه غير الحس ، فاهتدى إلى ذاته الشريفة ، وهو في كل هذا يتوصل من

المقدمات إلى النتائج ، ولم يزل يستغرق في العالم الالهي متشبها بالأفلاك حتى فني في ذات الواحد وتيسرت له صحبته على رأس الخمسين .

ومما لاشك فيه أن ابن طفيل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حي لو ترك وحده، كما انشأته الطبيعة، ولم يستمد العون من الجماعة. **وقصة حي بن يقظان تمثل تاريخ الإنسان في تطوره عبر الاجيال الغابرة ، كما أنها تمثل تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية** . وهناك نبذ وإشارات كثيرة في قصة حي تؤيد ذلك الرأي وتجعله راجحا . ولا يخلو من مغزى قول ابن طفيل أن حيا نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء ، أي جزيرة سيلان ، التي يقال إن جوها صالح لإمكان التولد الطبيعي . وتقول الأساطير إن آدم ، وهو الإنسان الأول ، خلق في هذه الجزيرة ، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم . ورأى حي الحيوانات كاسية مستورة العورة ، فاستحى أن يكون أظهر منها عورة ، فأخذ يخصف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير ، ورأى الحيوانات أقوى منه سلاحا وبطشا وأسرع عدوا فاستعاض عن ضعفه الطبيعي بأشياء اصطنعها من النبات والأحجار . وهكذا فقد كافح حي للخروج من الطور الحيواني الأول ، وللبحث عن حقائق الأشياء . وبعد ذلك انبعث في نفسه أول شعور ديني أساسه العجب وذلك من اكتشاف النار ، وهذا يذكرنا بالديانة الفارسية . أما مايلي ذلك من تأمل عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية كما نقلها العرب .

والقرابة ظاهرة بين صورة حي عند ابن سينا ونظيرتها عند ابن طفيل ، وقد أشار ابن طفيل نفسه إلى ذلك . غير أن حيا عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا ، **وصورة حي عند ابن سينا تمثل العقل الفعال . اما قصة ابن طفيل فتشبه ان تكون تمثيلا للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي .**

بهذا وصل ابن طفيل إلى ماوصل اليه أسلافه من أهل المشرق، فانتهى الى أن **الدين يجب أن يقصر على العامة** ، إذ لاقدرة لهم على المضي فيما وراء ذلك ، ولا يبهمو إلى ادراك ماوراء ظواهر الدين الا القليلون ، ويندر أن يبلغ الإنسان

مقاماً يشهد فيه الحضرة الالهية شهوداً بريئاً من القيود . وهو يؤكد هذا الرأي تأكيداً شديداً ، ونحن وإن وجدنا في حي مثالا للطبيعة الانسانية ، لانستطيع إنكار ذلك ، وكمال الإنسان المطلق هو في إعراضه عن كل ماهو محسوس ، وانغماره في العقل الكلي ، في سكون وخلوة لايكدرهما شيء .

ومن المؤكد أن بلوغ هذا المقام لايتسنى لأحد إلا بعد استحكام السن ، وبعد أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمور المادية وبالصناعات والعلوم هو الخطوة الطبيعية الأولى في سبيل الكمال الروحي ، ولهذا لاينظر ابن طفيل بعين الندم أو الخجل إلى حياة تمتع بها في قصور الملوك(٧) .

ب ـ اخلاق حي

يهتم ابن طفيل اهتماما خاصا في أطوار حياة حي السبعة وبسيرته العملية . وهنا تحل محل العبادات التي فرضتها الشريعة الاسلامية ، **الرياضيات الصوفية** على صورتها التي كانت لاتزال متبعة بين أهل الطرق في الشرق ، وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد . ويضع حي لنفسه في الطور السابع من حياته منهجاً في الأخلاق عليه مسحة من المذهب الفيثاغوري .

والغاية التي يبتغيها حي من عمله هي أن **يلتمس الواحد في كل شيء ، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته** . وهو يرى الطبيعة بحذافيرها تنزع اليه. وحي بعيد من أن يرى رأي القائلين أن كل ماعلى وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان . فهو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها ولله ، فلا يجوز أن يتصرف فيها حسب هواه . والحيوانات والنباتات ، بنظره ، من فعل الواجب ، وأن لها كمالا تسعى إليه ، فالتغذي بها حائل دون غايتها المقصودة من وجودها. ويقتصر حي ، في **المطالب البدنية ، على ما توجبه الضرورة القصوى** ، ويؤثر الفواكه المتناهية في النضج ، ويرى من تقوى الله أن يستودع الأرض بذورها ، ويحافظ عليها حتى لايفنى نوع منها بسبب شهواته . وهو لايلجأ إلى التغذي بالحيوان إلا اضطراراً ، ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشعاره الاكتفاء بما يقيم الأود ، لا ما يؤدي إلى النوم . فشعاره في مقدار الطعام أن يكون

بحسب مايسد الجوع ، ولا يزيد على ذلك ، وفي الزمان أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء لم يأكل حتى يلحقه ضعف يمنعه من المضي في كماله .

هذا هو النظام الذي التزمه حي في مطالب جسمه المادية . أما روحه فهي مرتبطة بالعالم العلوي ، وهو يتشبه بهذا العالم ، فيحاول أن يفيد ماحوله ، وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة . فهو يتعهد النبات ويحمي الحيوان لتصير جزيرته فردوساً . ويعنى بنظافة جسمه ولباسه أكبر عناية ، ويحاول أن يجعل حركاته متناسقة لاعوج فيها كحركات الأفلاك السماوية . إذ التزم الحركة المستديرة فكان يدور حول الجزيرة أو حول بيته أو حول نفسه حتى يغشى عليه، وذلك تشبهاً بالأفلاك .

وهكذا يصبح حي بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء ، حتى يصير عقلاً صرفاً . وهذه هي حالة الفناء التي لاتستطيع عقولنا إدراكها ، والتي تعجز عن تصويرها عباراتنا وخيالنا[٨] .

ح ـ التوفيق بين الفلسفة والدين

أراد ابن طفيل أن يعرض لقضية التوفيق بين الفلسفة والدين ، ويبين أن ماوصل اليه حي بن يقظان بالنظر العقلي والتأمل لايخالف تعاليم الدين المنزل . فتخيل بقرب جزيرة حي جزيرة أخرى بلغتها تعاليم الاسلام وفيها رجلان من أهل الفضل والرغبة في الخير هما أبسال وسلامان . وكانا يتفقهان في ماورد من ألفاظ الشريعة في صفة الله وملائكته والمعاد والثواب والعقاب وما إلى ذلك . وكان أبسال أشد غوصاً على الباطن وأطمع في التأويل ، وسلامان أكثر احتفاظاً في الظاهر وأشد بعداً عن التأويل . وكان في الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، فأراد أبسال أن يلجأ الى العزلة لزيادة التأمل ، فرحل الى جزيرة ابن يقظان الخالية من الناس وضوضاء الحياة الاجتماعية . وبعد مدة التقى الناسكان وتآلفا ، فوصف حي لرفيقه حالته كلها ، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى الى درجة الوصول إلى الله . فلما سمع أبسال حديثه تطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ، وصار من أولي الألباب .

ووصف لرفيقه جميع ماورد في الشريعة من أمر العالم الالهي والجنة والنار وما الى ذلك . ففهم حي ذلك كله ولم يرَ فيه شيئاً على خلاف ماشاهده في مقامه الكريم. ولكنه استغرب أمر الفرائض والعبادات من صلاة وزكاة وصيام وحج وما الى ذلك من الاعمال الظاهرة . وكان في نفسه أمران لايدري وجه الحكمة فيهما : « أحدهما لمَ ضرب الرسول الامثال للناس في أكثر ماوصفه في أمر العالم الالهي وأضرب عن المكاشفة ... والأمر الآخر لم اقتصر على هـذه الفرائض ووظائف العبادات ، وأباح الاقتنـاء للاموال والتوسّع في المآكـل حتى يفرغ النـاس للاشتغال بالباطل والاعتراض عن الحق ؟...». فاشتد إشفاقه على الناس وطمع في أن تكون نجاتهم على يديه . وأراد أن يصحب رفيقه إلى جزيرة الناس ليبثهم آراءه ، فلمّا اجتمع بهم وعرض عليهم أفكاره انقبضوا عنه . ففهم حي عند ذلك أن لغة الجمهور غير لغة الحكماء ، وعاد مع أبسال إلى جزيرته وقضيا مابقي من الحياة في التأمل والتفشف . وهكذا عرف ابن يقظان ان الديانة خاطبت الناس بأسلوب يقترب من أفهامهم ، وان الأوصاف التي قدمها القرآن للحياة الأخرى هي رموز ذات معنى عميق[٩] .

وعلم من اختلاطه بطبقات الناس أن فطرتهم فاسدة ، وأن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لاتمكن ، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لايتفق ، وأن الحكمة والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة[١٠] .

لقد أراد ابن طفيل أن يذهب المذهب العقلي والكشفي معا ، وأن يسوق آراء ابن باجة إلى هدفها ، فأوضح بأسلوبـه القصصي كيف **يستطيع الإنسان ، بقواه العقلية ، أن يرتقي من المحسوس إلى المعقول ، ومـن المعقول الى الاتصـال بالعالم الروحاني** . وأوضح موقفه من الفلسفة والدين وعالج القضية في خطوطها الكبرى تاركا لابن رشد أن يفصّلها تفصيلا كاملا[١١] .

وهكذا فقد كانت قضية التوفيق بين الفلسفة والدين هدفاً من أهداف ابن طفيل ، لأنها مشكلة العصر الذي برز فيه فيلسوفنا . إذ نشب في ذلـك العصر صراع شديد بين أرباب الفلسفـة والدين ، وراح الفقهـاء يطاردون الحكمـاء

ويحرّضون الشعب عليهم . فكان هم الفلاسفة الأكبر أن يبيّنوا للناس أن الأخذ بالحكمة حكمة . وأن العقل نور من عند الله والشريعة وحي من الله ، والله هو المصدر الواحد لهذه وذاك ، ولا يمكن أن يكون الله مصدراً واحداً لنورين متناقضين ، ومن ثم فمن المستحيل أن يختلف العقل والدين ، وإن كان هنالك خلاف ففي الظاهر دون الباطن . هذا ما أوضحه ابن طفيل وما أراد بثه في رسالته.

وعلى الجملة فقد كانت قصة حي بن يقظان غريبة لطيفة ، « فيها المعاني الفلسفية العميقة ، والخيالات القصصية اللطيفة ، صاغ ذلك كلّه في عبارة أدبية رفيعة جزلة ، قلدها بعض أهل المشرق والمغرب » . ولما انطفأ سراج ابن طفيل خلفه ابن رشد . « وكانت الفلسفة قد نضجت ، ووسائلها قد توفّرت ، وفلسفة ابن باجة وابن طفيل قد وصلت وهضمت . ووصلت إلى الأندلس أيضاً رسائل إخوان الصفا ، وكتب الفارابي وابن سينا ، وردّ الغزالي على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة ، فأمكن من كل ذلك ظهور ابن رشد كفيلسوف ناضج ، يحمل علم الفلسفة في الأندلس ، وفيما جاورها من الامم ، ويصبح بحق فيلسوف الاندلس بلا مراء »[١٣] .

المراجع والحواشي الخاصة بابن طفيل

(١) اخذنا هذه الفقرة من كتاب « تاريخ الفلسفة في الاسلام » . المصدر المذكور سابقا ، ص ٢٤٨ .

(٢) راجع : المصدر السابق . ص ٢٤٩ .

(٣) اخذنا هذه الفقرة من كتاب « تاريخ الفلسفة العربية » . الفاخوري والجر : ص ٥٩١ .

(٤) Cf. Munk, « Mélanges de philosophie juive et arabe », p. 413.
ترجمة الفاخوري والجر : المصدر المذكور . ص ٥٩٢ .

(٥) Cf. P. Bronnle, « The Awakening of the Soul », Introduction, 1904.
راجع ، دي بور ، المصدر المذكور ، ص ٢٥٠ ، ملاحظة رقم (١) .

(٦) اخذنا هذه الفقرة من كتاب دي بور ، المصدر المذكور : ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ . راجع النصوص المذكورة من كتاب « حي بن يقظان » ، ص ٣٦٨ وما بعدها .

(٧) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٥١ ـ ٢٥٣ .

(٨) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤ .

(٩) اخذنا هذه الفقرة من كتاب « تاريخ الفلسفة العربية » . الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٥٩٥ ـ ٥٩٦ . راجع كذلك : النص في الصفحة : ٣٨٨ وما بعدها .

(١٠) راجع المصدر السابق ، ص ٥٩٦ .

(١١) راجع المصدر السابق ، ص ٥٩٦ .

(١٢) راجع ، المصدر السابق ، ص ٦١١ ـ ٦١٢ .

(١٣) راجع ، احمد امين ، ظهر الإسلام ، الجزء الثالث : ص ٢٤٥ ، الطبعة الثالثة . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

مختارات من كتـــاب

« حي بن يقظان »

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

١ ــ كيف تكون حي بن يقظان

ذكر سلفنا الصالح ــ رضي الله عنهم ــ ان جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء ــ وهي الجزيرة التي يتولد بها الانسان من غير اب ولا ام ــ ... لان تلك الجزيرة اعدل بقاع الارض هواء ، واتمها لشروق النور الاعلى عليها استعدادا ، وان كان ذلك على خلاف مايراه جمهور الفلاسفة وكبار الاطباء ...

وهذا القول يحتاج الى بيان اكثر من هذا ، لايليق بما نحن بسبيله ، وانما نبهناك عليه ، لانه من الامور التي تشهد بصحة ماذكر من تجويز تولد الانسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب . فمنهم من بت الحكم وجزم القضية ، بأن « حي بن يقظان» من جملة من تكون في تلك البقعة من غير ام ولا اب ، ومنهم من انكر ذلك ، وروى من امره خبرا نقصه عليك فقال :

انه كان بازاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة متسعة الاكناف ، كثيرة الفوائد ، عامرة بالناس ، يملكها رجل منهم شديد الانفة والغيرة ، وكانت له اخت ذات جمال وحسن باهر ، فعضلها ، ومنعها الازواج ، إذ لم يجد لها كفوا .

وكان له قريب يسمى « يقظان » ، فتزوجها سراً على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم . ثم انها حملت منه ، ووضعت طفلا . فلما خافت ان يفتضح أمرها ، وينكشف سرها ، وضعته في تابوت أحكمت زمه ، بعد ان اروته من الرضاع، وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها الى ساحل البحر ، وقلبها يحترق صبابة به ، وخوفا عليه . ثم انها ودعته ... ثم قذفت به في اليم ، فصادف ذلك جري الماء بقوة المد ، فاحتملته من ليلته الى ساحل الجزيرة الاخرى المتقدم ذكرها . وكان المد يصل في ذلك الوقت الى موضع لايصل اليه إلا بعد عام . فادخله

الماء بقوته الى اجمة ملتفة الشجر ، عذبة التربة ، مستورة من الرياح والمطر ، محجوبة عن الشمس ، تزوّر عنها اذا طلعت ، وتميل اذا غربت . ثم اخذ الماء في النقص ، والجزر عن التابوت الذي فيه الطفل ، وبقي التابوت في ذلك الموضع ، وعلت الرمال بهبوب الرياح ، وتراكمت بعد ذلك حتى سدت باب الأجمة على التابوت ، وردمت مدخل الماء الى تلك الأجمة . فكان المد لاينتهي اليها ، وكانت مسامير التابوت قد قلقت ، والواحه قد اضطربت عند رمي الماء اياه في تلك الاجمة.

واما الذين زعموا انه تولد من الأرض ، فانهم قالوا : ان بطنا من ارض تلك الجزيرة ، تخمرت فيه طينة على مر السنين والاعوام ، حتى امتزج فيها الحار بالبارد ، والرطب باليابس ، امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جدا ، وكان بعضها يفضل بعضا في اعتدال المزاج ، والتهيؤ لتكون الامشاج . وكان الوسط منها اعدل مافيها ، واتمّه مشابهة بمزاج الإنسان ، فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان ، لشدة لزوجتها . وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرا جدا ، منقسمة بقسمين ، بينهما حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من امر الله تعالى وتشبث به تشبثا يعسر انفصاله منه ، عند الحس وعند العقل ، اذ قد تبين ان هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل ، وانه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم . فمن الاجسام ما لايستضاء به ، وهو الهواء الشفاف جدا ، ومنها ما يستضاء به بعض استضاءة ، وهي الاجسام الكثيفة غير الصقيلة ، وهذه تختلف في قبول الضياء ، وتختلف بحسب ذلك الوانها . ومنها ما يستضاء به غاية الاستضاءة ، وهي الاجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها . فاذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص ، حدث فيها النار لافراط الضياء .

وكذلك الروح ... فياض ابدا على جميع الموجودات ، فمنها مالا يظهر اثره فيه لعدم الاستعداد ، وهي الجمادات التي لاحياة لها ، وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدم ، ومنها مايظهر اثره فيه ، وهي انواع النبات بحسب استعداداتها ، وهذه

بمنزلة الاجسام الكثيفة في المثال المتقدم ، ومنها مايظهر اثره فيه ظهورا كثيرا ، وهي انواع الحيوان ، وهذه بمنزلة الاجسام الصقيلة في المثال المتقدم .

ومن هذه الاجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس ، انه يحكي صورة الشمس ومثالها . وكذلك ايضا ، من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح ، انه يحكي الروح ، ويتصور بصورته ، وهو الانسان خاصة ، واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : « ان الله خلق آدم على صورته » فإن قويت فيه هذه الصورة ، حتى تتلاشى جميع الصور في حقها ، وتبقى هي وحدها ، وتحرق سبحات نورها كل ما ادركته ، كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها ، المحرقة لسواها . وهذا لايكون إلا للانبياء صلوات الله عليهم اجمعين .

٢ ــ كيف تربى حي

ان الظبية التي تكفلت به ، وافقت خصبا ومرعى اثيثا ؛ فكثر لحمها ، ودر لبنها ، حتى قام بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام . وكانت معه لاتبعد عنه إلا لضرورة الرعي . وألف الطفل تلك الظبية ، حتى كان بحيث اذا هي ابطأت عنه اشتد بكاؤه ، فطارت اليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية ؛ فتربى الطفل ، ونما ، واغتذى بلبن تلك الظبية ، الى ان تم له حولان ، وتدرج في المشي ، وافتر ، فكان يتبع تلك الظبية ، وكانت هي ترفق به وترحمه ، وتحمله الى مواضع فيها شجر مثمر ؛ فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ، وما كان منها صلب القشر كسرته له بطواحنها . ومتى عاد الى اللبن اروته ، ومتى ظمىء الى الماء أوردته ، ومتى ضحا ظللته ، ومتى خصر ادفأته . واذا جن الليل ، صرفته الى مكانه الأول ، وجللته بنفسها وبريش كان هناك ، مما ملىء به التابوت أولا ، في وقت وضع الطفل فيه .

وكان في غدوهما ورواحهما قد الفهما وبرب يسرح ، وينعش ، ويبيت معهما حيث مبيتهما . فما زال الطفل مع الظباء على تلك الحال ، يحكي نغمتها بصوته ،

حتى لايكاد يفرق بينهما . وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من اصوات الطير وانواع سائر الحيوان ، محاكاة شديدة ... فالفته الوحوش والفها ، ولم تنكره ولا انكرها ...

٣ ـ الملاحظة والمقارنة

وكان في ذلك كله ، ينظر الى جميع الحيوانات ، فيراها كاسية بالأوبار والاشعار وانواع الريش ؛ وكان يرى مالها من العدوة وقوة البطش ، وما لها من الاسلحة المعدة لمدافعة من ينازعها ، مثل القرون والأنياب والحوافر والصياصي والمخالب ، ثم يرجع الى نفسه ، فيرى مابه من العري ، وعدم السلاح ، وضعف العدو ، وقلة البطش ، عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات ، وتستبد بها دونه ، وتغلبه عليها فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ، ولا الفرار عن شيء منها ...

فكان ذلك كله يكربه ويسوءه ـ فلما طال همه في ذلك كله ـ وهو قد قارب سبعة اعوام ـ ويئس من ان يكمل له ذلك وما قد اضر به نقصه ، اتخذ من اوراق الشجر العريضة شيئا جعل بعضه خلفه ، وبعضه قدامه ، وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه ... واتخذ من اغصان الشجر عصيا سوى اطرافها؛ وعدل متنها . وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ويقاوم القوي منها ، فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نباله ، ورأى ان ليده فضلا كثيراً على ايديها ، إذ امكن له بها من ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ، ما استغنى به عما اراده من الذئبه والسلاح الطبيعي .

وفي خلال ذلك ، ترعرع وأربى على السبع سنين ، وطال به العناء في تجديد الأوراق التي كان يستتر بها . فكانت نفسه عند ذلك تنازعه الى اتخاذ ذنب من اذناب الوحوش الميتة ، ليعلقه على نفسه ؛ إلا انه كان يرى احياء الوحوش تتحامى ميتها ، وتفر عنه ، فلا يتاتى له الاقدام على ذلك الفعل ، الى أن صادف في بعض الأيام نسراً ميتاً ، فهدي الى نيل امله منه ، واغتنم الفرصة فيه ، إذ لم ير للوحوش عنه نفرة ؛ فاقدم عليه ، وقطع جناحيه وذنبه صحاحا كما هي ، وفتح ريشها وسواها ، وسلخ عنه سائر جلده ، وفصله على قطعتين ، ربط احداهما من ظهره ،

والاخرى على سرته وما تحتها ، وعلق الذنب من خلفه ، وعلق الجناحين على عضويه، فاكسبه ذلك ستراً ودفئاً ومهابة في نفوس جميع الوحوش ، حتى كانت لاتنازعه ولا تعارضه .

٤ ـ موت الظبية

فصار لايدنو اليه شيء منها سوى الظبية التي كانت ارضعته وربته ؛ فإنها لاتفارقه ولا يفارقها ، إلى ان أسنت وضعفت ! فكان يرتاد بها المراعي الخصبة ، ويجتني لها الثمرات الحلوة ، ويطعمها .

ومازال الهزال والضعف يستولي عليها ويتوالى ، الى ان ادركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع افعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة ، جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض اسفاً عليها . فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادتها ان تجيبه عند سماعه ، ويصيح بأشد مايقدر عليه ؛ فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيراً ؛ فكان ينظر الى اذنيها والى عينيها ، فلا يرى بها آفة ظاهرة ؛ وكذلك كان ينظر الى جميع اعضائها ، فلا يرى بشيء منها آفة . فكان يطمع ان يعثر على موضع الآفة ، فيزيلها عنها ، فترجع الى ما كانت عليه ؛ فلم يتات له شيء من ذلك ، ولا استطاعه ، وكان الذي ارشده لهذا الراي ، ماكان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك ، لانه كان يرى ، انه اذا اغمض عينيه ، أو حجبهما بشيء ، لايبصر شيئاً ، حتى يزول ذلك العائق . وكذلك كان يرى ، انه اذا ادخل اصبعيه في اذنيه، وسدهما ، لايسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض ؛ وإذا امسك انفه بيده ، لايشم شيئاً من الروائح ، حتى يفتح فمه . فاعتقد من اجل ذلك ، ان جميع ما لها من الادراكات والافعال ، قد تكون لها موائق تعوقها ؛ فإذا ازيلت تلك الموائق ، عادت الافعال .

٥ ـ حي يلجأ الى التشريح

فلما نظر الى جميع اعضائها الظاهرة ، ولم ير فيها ظاهرة ... وقع في خاطره ، ان الآفة التي نزلت بها ، انما هي في عضو غائب عن العيان ، مستكن في باطن الجسد ؛

وان ذلك العضو لايغني عنه في فعله شيء من هذه الاعضاء الظاهرة . فلما نزلت به الآفة ، عمت المضرة ، وشملت المطلة ...

وكان قد شاهد قبل ذلك ، في الاشباح الميتة من الوحوش وسواها ، أن جميع أعضائها مصمتة لاتجويف فيها إلا القحف ، والصدر ، والبطن . فوقع في نفسه ، ان العضو الذي بتلك الصفة ، لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة . وكان يغلب على ظنه غلبة قوية ، انه انما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة ، اذا كان قد استقر في نفسه ، ان جميع الاعضاء محتاجة اليه ... وكان اذا رجع الى ذاته ، شعر بمثل هذا العضو في صدره ، لأنه كان يعترض سائر أعضائه ، كاليد ، والرجل ، والاذن ، والانف ، والعين ، والراس ، ويقدر مفارقتها ، فيتاتى له انه كان يستغني عنها ... فاذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره ، لم يتأت له الاستغناء عنه طرفة عين ...

فلما جزم الحكم ، بأن العضو الذي نزلت به الآفة انما هو في صدرها ، اجمع على البحث عليه ، والتنقير عنه ، لعله يظفر به ، ويرى آفته ، فيزيلها ...

فعزم على شق صدرها ، وتفتيش ما فيه ، فاتخذ من كسور الاحجار الصلدة ، وشقوق القصب اليابسة ، اشباه السكاكين ، وشق بها بين اضلاعها ، حتى قطع اللحم الذي بين الاضلاع ، وافضى الى الحجاب المستبطن للأوضاع ، فرآه قويا ، فقوي ظنه بان مثل ذلك الحجاب لايكون إلا لمثل ذلك العضو بانه اذا تجاوزه الفى مطلوبه ، فحاول شقه ... فأفضى الى الرئة ، فظن أولا انها مطلوبه ، فمازال يقلبها ويطلب موضع الآفة بهـا ...

فما زال يفتش وسط الصدر ، حتى الفى القلب ، وهو مجلل بغشاء في غايـة القوة ، مربوط بمعاليق في غاية الوثاقة ، والامة مطيفة به من الجهة التي بدا بالشق منها ... فبحث من الجانب الآخر من الصـدر ، فوجد فيه الحجـاب المستبطن للاضـلاع ، ووجد الرئة على ماوجده من هذه الجهة . فحكم بأن ذلـك العضو هو مطلوبه ، فحاول هتك حجابه ، وشق شغافه ...

وجرد القلب فرآه مصمتا من كل جهة ، فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة . فلم

يرَ فيه شيئاً ! فشد عليه يده ، فتبين له ان فيه تجويفاً . . . فشق عليه ، فالفى فيه تجويفين اثنين ، احدهما من الجهة اليمنى ، والآخر من الجهة اليسرى ، والذي من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد ، والذي من الجهة اليسرى خال لاشيء فيه . فقال : « لن يعدو مطلبي ان يكون مسكنه احد هذين البيتين . » ثم قال : « اما هذا البيت الايمن ، فلا ارى فيه غير هذا الدم المنعقد . ولا شك انه لم ينعقد حتى صار الجسد كله الى هذا الحال » إذ كان قد شاهد ان الدماء كلها ، متى سالت وخرجت ، انعقدت وجمدت ، ولم يكن هذا إلا دما كسائر الدماء . وانا ارى ان هذا الدم موجود في سائر الاعضاء ، لايختص به عضو دون آخر ، وانا ليس مطلوبي شيئاً بهذه الصفة ، انما مطلوبي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي اجدني لااستغني عنه طرفة عين ، واليه كان انبعاثي من اول . واما هذا الدم ، فكم مرة جرحتني الوحوش والحجارة ، فسال مني كثير منه ، فما ضرني ذلك ، ولا افقدني شيئاً من افعالي ، فهذا بيت ليس فيه مطلوبي . واما هذا البيت الايسر ، فاراه خاليا لا شيء فيه ، وما ارى ذلك الباطل ، فإني رايت كل عضو من الاعضاء ، انما هو لفعل يختص به ، فكيف يكون هذا البيت على ماشاهدت من شرفه باطلا ؟ ما ارى إلا ان مطلوبي كان فيه ! فارتحل عنه واخلاه » . وعند ذلك طرا على هذا الجسد من العطلة ماطرا، فقد الادراك ، وعدم الحراك .

فلما راى ان الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه ، وتركه وهو بحاله، تحقق انه احرى ان لايعود اليه ، بعد ان حدث فيه من الخراب والتمزيق ما حدث. فصار عنده الجسد كله خسيسا لا قدر له . بالاضافة الى ذلك الشيء ، الذي اعتقد في نفسه ، انه يسكنه مدة ، ويرحل عنه بعد ذلك . فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو ؟ وكيف هو ؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد ؟ والى اين صار ؟ ومن اي الابواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذي ازعجه ان خرج كارها؟ وما السبب الذي كرّه اليه الجسد ، حتى فارقه ، ان كان خرج مختاراً .

وتشتت فكره في ذلك كله ، وسلا عن ذلك الجسد ، وطرحه ؛ وعلم ان امه التي عطفت عليه وارضعته ، انما كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الافعال كلها ، لا هذا الجسد العاطل ، وان هذا الجسد بجملته ، انما هو كالآلة

لذلك ، وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد الى صاحب الجسد ومحرّكه ، ولم يبقَ له شوق اليه .

وفي خلال ذلك ، نتن ذلك الجسد ، وقامت منه روائح كريهة ، فزادت نفرته عنه ، وودّ أن لايراه . ثم انه سنح لنظره غرابان يقتتلان ، حتى صرع احدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحي يبحث في الأرض ، حتى حفر حفرة ، فوارى فيها ذلك الميت بالتراب ... فحفر حفرة ، والقى فيها جسد أمه . وحثا عليها بالتراب ، وبقي يتفكر في ذلك الشيء المصرّف للجسد ، ولايدري ماهو ...

٦ ـ الارتقاء من المعرفة الحسية الى المعرفة العقلية

ثم انه بعد ذلك اخذ في مآخذ أخر ، فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد .. فراى لها اوصافاً كثيرة ، وافعالا مختلفة ، وحركات متفقة ومتضادة . وانعم النظر في ذلك والتشبث ، فراى انها تتفق ببعض الصفات ، وتختلف ببعض ، وانها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغيرة ومتكثرة . فكان تارة ينظر خصائص الأشياء ، وما يتفرد به بعضها عن بعض ، فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر وينتشر له الوجود انتشاراً لايضبط .

وكانت تتكثر عنه ايضاً ذاته ، لأنه كان ينظر الى اختلاف اعضائه ، وان كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه . وكان ينظر الى كل عضو منها ، فيرى انه يحتمل القسمة الى اجزاء كثيرة جداً فيحكم على ذاته بالكثرة ، وكذلك على ذات كل شيء . ثم كان يرجع الى نظر آخر ، من طريق ثانٍ ، فيرى ان اعضاءه ، وان كانت كثيرة ، فهي متصلة كلها بعضها ببعض ، لا انفصال بينها بوجه ، فهي في حكم الواحد ، وانها لاتختلف الا بحسب اختلاف افعالها ، وان ذلك الاختلاف انما هو بسبب مايصل اليها من قوة الروح الحيواني ، الذي انتهى اليه نظره اولاً وان ذلك الروح واحد في ذاته ، وهو ايضاً حقيقة الذات ، وسائر الأعضاء كلها كالآلات ، فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق .

ثم كان ينتقل الى جميع انواع الحيوان ... وكان يحكم بان الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد ، وانه لم يختلف الا لأنه انقسم على قلوب كثيرة ،

وانه لو امكن ان يجتمع جميع الذي افترق في تلك القلوب منه ، ويجعل في وعاء واحد ، لكان كله شيئاً واحداً ، بمنزلة ماء واحد ، او شرب واحد ، يفرّق على اوان كثيرة ، ثم يجتمع بعد ذلك . فهو في حالتي تفريقه وجمعه شيء واحد ، وانما عرض له التكثر بوجه ما ، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً ، ويجعل كثرة اشخاصه بمنزلة كثرة اعضاء الشخص الواحد التي لم تكن كثيرة في الحقيقة .. فكما ان ذلك الماء واحد ، فكذلك الروح الحيواني واحد ، وان عرض له التكثر بوجه ما . فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان يرجع الى انواع النبات على اختلافها .. فكان يقيسها بالحيوان ، ويعلم ان لها شيئاً واحداً اشتركت فيه ، هو لها بمنزلة الروح للحيوان ، وانها بذلك الشيء واحد ...

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات ، فيراهما جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو ، إلا ان الحيوان يزيد على النبات ، بفضل الحس والإدراك والتحرك ... فظهر له بهذا التأمل ، ان النبات والحيوان شيء واحد ، بسبب شيء واحد مشترك بينهما ، وهو في احدهما اتم واكمل ، وفي الآخر قد عاقه عائق ما ، وان ذلك بمنزلة ماء واحد ، قسم بقسمين ، احدهما جامد ، والآخر سيال ، فيتحد عنده الحيوان والنبات .

ثم ينظر الى الاجسام التي لاتحس ولا تغتذي ولا تنمو ... فيرى انها اجسام مقدر لها طول وعرض وعمق ... وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً ، والبارد يصير حاراً ، وكان يرى الماء يصير بخاراً ، والبخار يصير ماء ... فيظهر له بهذا التأمل ، ان جميعها شيء واحد في الحقيقة ، وان لحقتها الكثرة بوجه ما ..

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان ، فيرى انه جسم ما مثل هذه الاجسام ، له طول وعرض وعمق .. وإنما خالفها بأفعاله التي تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير ، ولعل تلك الافعال ليست ذاتية ، وانما تسرى من شيء آخر ، ولو سرت الى هذه الأجسام الاخر ، لكانت مثله .. فيظهر له بهذا التأمل ، ان الاجسام كلها شيء واحد ، حيها وجمادها ، متحركها وساكنها ، إلا انه يظهر ان لبعضها افعالا بآلات ، ولا يدري هل تلك الافعال ذاتية لها ، او سارية اليها

من غيرها . وكان في هذا الحال ، لايرى شيئاً غير الاجسام ، فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً ، وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لاتنحصر ولا تتناهى ...

٧ ـ الروح الحيواني

وكذلك ، نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والاحياء ، فراى ان حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ، ومن شيء آخر زائد على الجسمية، اما واحد ، واما اكثر من واحد . فلاحت له صور الأجسام على اختلافها ، وهو أول مالاح له من العالم الروحاني ، إذ هي صور لاتدرك بالحس ، وانما تدرك بضرب ما من النظر العقلي . ولاح له في جملة مالاح من ذلك ، ان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب .. لابد له ايضاً من معنى زائدٍ على جسميته ، يصلح بذلك المعنى لأن يصدر هذه الأعمال الغريبة التي تختص به ، من ضروب الاحساسات ، وفنون الادراكات، واصناف الحركات . وذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو الذي يعبر عند النظار بالنفس الحيوانية .

وكذلك ايضاً للشيء الذي يقوم للنبات مقام الحمار الغريزي للحيوان شيء يخصه هو فضله ، وهو الذي يعبر عنه النظار بالنفس النباتية .

وكذلك لجميع اجسام الجمادات ـ وهي ما عدا الحيوان والنبات مما في عالم الكون والفساد ـ شيء يخصها ، به يفعل كل واحد منها فعله الذي يختص به ، مثل صنوف الحركات ، وضروب الكيفيات المحسوسة عنها ؛ وذلك الشيء هو فصل كل واحد منها ، وهو الذي يعبر النظار عنه بالطبيعة .

فلما وقف بهذا النظر ، على ان حقيقة الروح الحيواني الذي كان تشوقه اليه ـ ابداً مركبة من معنى الجسمية ، ومن معنى آخر زائد على الجسمية ؛ وان معنى هذه الجسمية مشترك لسائر الاجسام ، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده ، هان عنده معنى الجسمية فاطرحه ، وتعلق بالمعنى الثاني ، وهو الذي يعبر عنه بالنفس ؛ فتشوق الى التحقق به ، فالتزم الفكرة فيه ، وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح الاجسام كلها ، لا من جهة ماهي أجسام ، بل ماهي صور تلزم منها خواص ، ينفصل بها بعضها عن بعض . فتتبع ذلك وحصره في نفسه ، فراى جملة

من الاجسام تشترك في صورة ما ، يصدر عنها فعل ما ، او افعال ما ، ورأى فريقا من تلك الجملة ـ مع انه يشارك الجملة بتلك الصورة ـ يزيد عليها بصورة اخرى ، يصدر عنها افعال ما ، ورأى طائفة من ذلك الفريق ، مع انها تشارك الفريق في الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، تصدر عنها افعال ما خاصة بها.

مثال ذلك ، ان الاجسام الارضية كلها ، مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان ، وسائر الاجسام الثقيلة ، هي جملة واحدة تشترك في صورة واحدة ، تصدر عنها الحركة الى اسفل ؛ مالم يعقها عائق عن النزول . ومتى حركت الى جهة العلو بالقسر ، ثم تركت ، تحركت بصورتها الى اسفل . وفريق من هذه الجملة، وهو النبات والحيوان ، مع مشاركته الجملة المتقدمة في تلك الصورة ، يزيد عليها صورة اخرى ، يصدر عنها التغذي والنمو ... فهذان الفعلان عامان النبات والحيوان ، وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما ، وهي المعبر عنها بالنفس النباتية .

وطائفة من هذا الفريق ، وهو الحيوان خاصة ، مع مشاركته الفريق المتقدم في الصورة الأولى والثانية ـ تزيد عليه بصورة ثالثة يصدر عنها الحس والتنقل من حيز الى آخر .

٨ ـ من عالم الكون والفساد الى السماء وعالم الافلاك

فعلم ان السماء وما فيها من الكواكب اجسام ، لأنها ممتدة في الاقطار الثلاثة، الطول والعرض والعمق .. ثم تفكر هل هي ممتدة الى غير نهاية ... او هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ، ولا يمكن ان يكون وراءها شيء من الامتداد ؟.. ثم انه بقوة نظره ، وذكاء خاطره ، رأى ان جسماً لا نهاية له امر باطل ... وذلك انه قال : اما هذا الجسم السماوي ، فهو متناه من الجهة التي تليني ، والناحية التي وقع عليها حسي ، فهذا لا اشك فيه ، لأنني ادركه ببصري ، واما الجهة التي تقابل هذه الجهة ، وهي التي يداخلني فيها الشك ، فإني ايضا اعلم انه من المحال ان تمتد الى غير نهاية ، لأني ان تخيلت الى خطين اثنين يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ، ويمران في سمك الجسم الى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت ان احد

هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي ، ثم اخذ مابقي منه ، واطبق طرفه الذي كان فيه موضع القطع ، على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء ... وذهب الذهن كذلك معهما الى الجهة التي يقال انها غير متناهية ، فإما ان نجد الخطين يمتدان ابدا الى غير نهاية ، ولا ينقص احدهما عن الآخر ، فيكون الذي قطع منه جزء مساويا للذي لم يقطع منه شيء ، وهو محال ، كما ان الكل مثل الجزء محال ، واما ان لايمتد الناقص معه ابداً ، بل ينقطع دون مذهبه ، ويقف عن الامتداد معه ، فيكون متناهياً . فإذا ردّ عليه القدر الذي قطع منه اولاً — وقد كان متناهيا . صار كله ايضاً متناهياً . وحينئذٍ ، لايقصر على الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيء ، ولا يفضل عليه ، فيكون إذن مثله ، وهو متناهٍ ، فذلك ايضاً متناه . فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن ان تفرض فيه هذه الخطوط ، فكل جسم متناه . فاذا فرضنا ان جسماً غير متناه ؛ فقد فرضنا باطلا ومحالاً .

فلما صحّ عنده بفطرته الفائقة التي تنبهت لمثل هذه الحجة ، ان جسم السماء متناه ، اراد ان يعرف على اي شكل هو ، وكيفية انقطاعه بالسطوح التي تحده . فنظر اولاً الى الشمس والقمر وسائر الكواكب ، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق ، وتغرب من جهة المغرب ... واطرد له ذلك في جميع الكواكب ، وفي جميع الاوقات ، فتبين له بذلك ، ان الفلك على شكل الكرة وقوّى ذلك في اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب الى المشرق بعد مغيبها بالمغرب ... فلما انتهى الى هذه المعرفة ، ووقف على ان الفلك بجملته وما يحتوي عليه ، كشيء واحد متصل بعضه ببعض ، وان جميع الأجسام التي كان ينظر فيها اولا ... هي كلها في ضمنه وغير خارجة عنه ، وانه كله اشبه بشخص من اشخاص الحيوان ، وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان ، ومافيه من ضروب الافلاك المتصل بعضها ببعض ، هي بمنزلة اعضاء الحيوان ، وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من اصناف الفضول والرطوبات ، التي كثيراً مايتكون فيها ايضاً حيوان ، كما يتكون في العالم الاكبر .

٩ ـ حدوث العالم

... فلما تبين له انه كله كشخص واحد في الحقيقة ، قائم محتاج الى فاعل مختار ... تفكر بالعالم بجملته ، هل هو شيء حدث بعد ان لم يكن ، وخرج الى الوجود بعد العدم ؟ او هو امر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟

فتشكك في ذلك ، ولم يترجح عنده احد الحكمين على الآخر ، وذلك انه كان اذا ازمع على اعتقاد القدم ، اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود مالا نهاية له ، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له . وكذلك ايضاً ، كان يرى ان هذا الوجود لايخلو من الحوادث ، فهو لايمكن تقدمه عليها ، وما لايمكن ان يتقدم على الحوادث ، فهو ايضاً محدث . وإذا ازمع على اعتقاد الحدوث ، اعترضته عواد اخر . وذلك انه كان يرى ان معنى حدوثه ، بعد ان لم يكن ، لايفهم إلا على معنى ان الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم ، وغير منفك عنه . فإذن لايفهم تاخر العالم عن الزمان . وكذلك كان يقول : « إذا كان حادثاً ، فلا بد له من محدث ، وهذا المحدث الذي احدثه ، لم احدثه الآن ، ولم يحدثه قبل ذلك ؟ الطارىء طرا عليه ، ولا شيء هناك غيره ، أم لتغير حدث في ذاته ؟ فإن كان ، فما الذي احدث ذلك التغيير ؟ » وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين ، فتتعارض عنده الحجج ، ولا يترجح عنده احد الاعتقادين على الآخر .

١٠ ـ صفات فاعل العالم

فلما اعياه ذلك ، جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً .

فرأى انه ان اعتقد حدوث العالم ، وخروجه الى الوجود بعد العدم ، فاللازم عن ذلك ضرورة ، انه لايمكن ان يخرج الى الوجود بنفسه ، وانه لابد له من فاعل يخرجه الى الوجود بنفسه ، وانه لابد له من فاعل يخرجه الى الوجود ، وان ذلك الفاعل لايمكن ان يدرك بشيء من الحواس ، لانه لو ادرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام،ولو كان جسماً من الأجسام، لكان من جملة العالم ، وكان حادثاً،

واحتاج الى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثاني ايضاً جسماً ، لاحتاج الى محدث ثالث ، والثالث الى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، وهو باطل .

فإذن ، لابد للعالم من فاعل ليس بجسم ، وإذا لم يكن جسماً . فليس إلى ادراكه بشيء من الحواس سبيل ، لان الحواس الخمس لاتدرك إلا الاجسام ، أو ما يلحق الاجسام . واذا (كان) لايمكن ان يحس ، فلا يمكن ان يتخيل ، لأن التخيل ليس شيئاً إلا احضار صور المحسوسات بعد غيبها . وإذا لم يكن جسماً ، فصفات الاجسام كلها تستحيل عليه ...

ورأى ايضاً انه ان اعتقد قدم العالم ، وان العدم لم يسبقه ، وانه لم يزل كما هو ، فان اللازم عن ذلك ، ان حركته قديمة لانهاية لها من جهة الابتداء ، إذ لم يسبقها سكون يكون مبداها منه ، وكل حركة فلا بدّ لها من محرك ضرورة ، والمحرك اما ان يكون قوة سارية في جسم من الاجسام ـ اما جسم المتحرك نفسه ، واما جسم آخر خارج عنه ، واما ان تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم ، وكل قوة ليست سارية في جسم وشائعة فيه ، فانها تنقسم بانقسامه ، وتتضاعف بتضاعفه ، مثل الثقل في الحجر مثلاً ، المحرّك الى اسفل ، فانه إن قسم الحجر نصفين ، انقسم ثقله نصفين ، وان زيد عليه آخر مثله ، زاد في الثقل آخر مثله . فإن امكن ان يتزايد الحجر ابداً الى غير نهاية ، كان تزايد هذا الثقل الى غير نهاية ، وان وصل الحجر الى حد ما من العظم ووقف وصل الثقل الى ذلك الحد ووقف : لكنه قد تبرهن ان كل جسم فانه لامحالة متناهٍ . فإذن ، كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية . فان وجدنا قوة تفعل فعلاً لانهاية له ، فهي قوة ليست في جسم ، وقد وجدنا الفلك يتحرك ابداً حركة لانهاية لها ولا انقطاع ، إذ فرضناه قديماً لاابتداء له ، فالواجب على ذلك ، ان تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ، ولا في جسم خارج عنه ، فهي اذن لشيء بريء عن الاجسام ، وغير موصوف بشيء من الاوصاف الجسمية .

وقد كان لاح في نظره الأول في عالم الكون والفساد ، ان حقيقة وجود كل جسم ، انما هي جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات ؛ وإن وجوده الذي من جهة مادته ، وجودٌ ضعيف ، لايدرك .

فإذن ، وجود العالم كله ، انما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة ، وعن صفات الاجسام ، المنزّه عن ان يدركه حس ، أو يتطرق اليه خيال ، واذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف انواعها ، فعلا لاتفاوت فيه ولا فتور ، فهو لامحالة قادر عليه ، وعالم به .

فانتهى نظره بهذا الطريق ، الى ما انتهى اليه بالطريق الاول ، ولم يضرّه في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ؛ وصح له على الوجهين جميعاً ، وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ، ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ولا خارج عنه ؛ إذ الاتصال والانفصال ، والدخول والخروج ، هي كلها من صفات الاجسام ، وهو منزّه عنها .

١١ ـ وسيلة معرفة الله

فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع ، الثابت الوجود الذي لاسبب لوجوده، وهو سبب لجميع الاشياء ، أراد ان يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم ، وبأي قوة ادرك هذا الوجود ، فتصفح حواسه كلها ، وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس ، فرأى انها كلها ، لاتدرك شيئاً إلا جسماً أو ما هو في جسم ... وقد تبين ان هذا الموجود الواجب الوجود ، بريء من صفات الاجسام من جميع الجهات ، فإذن ، لاسبيل الى ادراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم ، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالاجسام ، ولا هو داخل فيها ، ولا خارج عنها . وقد كان تبين له انه ادركه بذاته ، ورسخت المعرفة به عنده ؛ فتبين له بذلك ان ذاته التي ادركه بها أمر غير جسماني ، لايجوز عليه شيء من صفات الاجسام ، وأن كل مايدركه من ظاهر ذاته من الجسميات ، فانها ليست حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي ادرك به الوجود المطلق ، الواجب الوجود .

فلما علم ان ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ؛ هان عنده بالجملة جسمه . وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة ، التي ادرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود . ونظر في ذاته تلك الشريفة ، هل يمكن ان تبيد أو تفسد أو تضمحل ، أو هي دائمة البقاء ؟ فرأى ان الفساد والاضمحلال انما هو من صفات الاجسام ، بأن تخلع صورة ويلبس اخرى ، مثل الماء اذا صار هواء ، والهواء اذا

صار ماء ، والنبات اذا صار تراباً او رماداً ، والتراب اذا صار نباتاً ، فهذا هو معنى الفساد . واما الشيء الذي ليس بجسم ، ولا يحتاج في قوامه الى الجسم ، وهو منزّه بالجملة عن الجسميات ، فلا يتصور فساده البتة .

١٢ ـ مشاهدة واجب الوجود

فلما تبين له ، ان كمال ذاته ولذتها ، انما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام ، مشاهدة بالفعل أبداً حتى لايعرض عنه طرفة عين جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل ، حتى لايقع منه إعراض . فكان يلازم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة . فما هو الا ان يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات ، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان ، او يعترضه خيال من الخيالات ، أو يناله الم في احد اعضائه ، أو يصيبه الجوع او العطش ، أو البرد او الحر ، او يحتاج الى القيام لدفع فضوله ، فتختل فكرته ، ويزول عما كان فيه ، ويتعذر عليه الرجوع الى ماكان عليه من حال المشاهدة ، الا بعد جهد . وكان يخاف أن تفجاه منيته وهو في حال الاعراض ، فيفضي الى الشقاء الدائم ، والم الحجاب فساءه حاله ذلك ، واعياه الدواء . فجعل يتصفح انواع الحيوانات كلها ، وينظر افعالها وما تسعى فيه ، لعله ينظر في بعضها انها شعرت بهذا الموجود ، وجعلت تسعى نحوه ، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته . فرآها كلها انما تسعى في تحصيل غذائها ، ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح ، والاستظلال والاستدفاء، وتجدّ في ذلك ليلها ونهارها ، الى حين مماتها وإنقضاء مدتها ... فلما حكم بذلك على الحيوان ، علم ان الحكم له على النبات اولى ...

ثم انه بعد ذلك نظر الى الكواكب والافلاك ، فرآها كلها منتظمة الحركات ، جارية على نسق ؛ ورآها شفافة ومضيئة ، بعيدة عن قبول التغير والفساد ، فحدس حدساً قوياً ان لها ذوات سوى اجسامها ، تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود ؛ وان تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ، ولا منطبعة في أجسام ... فتبين له بذلك ، ان الأجسام السماوية اولى بذلك ، وعلم انها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود ، وتشاهده على الدوام بالفعل ، لأن العوائق التي قطعت به هو من دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة لايوجد مثلها للأجسام السماويّة .

١٣ ـ وحـدة الوجود

انه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ، ولم يرَ في الوجود الا الواحد الحي القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عندما افاق من حالة تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر بباله انه يغاير بها ذات الحق تعالى ، وان حقيقة ذاته هي ذات الحق ، وان الشيء الذي كان يظن اولا انه ذاته المغايرة لذات الحق ، ليس شيئاً في الحقيقة ، بل ليس ثم شيء الا ذات الحق ، وان ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الاجسام الكثيفة ، فتراه يظهر فيها . فإنه وان نسب الى الجسم الذي ظهر فيه ، فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس . وان زال ذلك الجسم ، زال نوره وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم، ولم يزد عند مغيبه . ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور ، قبله ؛ فاذا عدم الجسم ذلك القبول ، لم يكن له معنى . وتقوى عنده هذا الظن بما قد كان ، بأن له من ان ذات الحق ـ عز وجل ـ لاتتكثر بوجه من الوجوه ؛ وان علمه بذاته ، هو ذاته بعينها . فلزم عنده من هذا ، ان من حصل عنده العلم بذاته ، فقد حصلت عنده ذاته ؛ وقد كان حصل عنده العالم ، فحصلت عنده الذات . وهـذه الذات لاتحصل إلا عند ذاتها ، ونفس حصولها هو الذات ، فإذن ، هو الذات بعينهـا . وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة ، العارفة بتلك الذات الحقة ، التي كان يراها اولاً كثيرة ، وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً .

١٤ ـ الاشراق

وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه ، لولا ان تداركه الله برحمته ، وتلافـاه بهدايته . فعلم ان هذه الشبهة انما ثارت عنده من بقايا ظلمة الاجسام ، كـدورة المحسوسات . فـإن الكثير والقليل ، والواحـد والوحدة ، والجمـع والاجتماع والافتراق ، هي كلها من صفات الأجسام ، وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل ، لبراءتها عن المادة ، لا يجب ان يقال انها كثيرة ولا واحدة . لأن الكثرة انما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض ، والواحدة ايضاً لاتكون إلا بالاتصال . ولايفهم شيئاً من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة .

١٥ ـ الفيض

انه بعد الاستغراق المحض ، والفناء التام ، وحقيقة الوصول ، شاهد الفلك الأعلى الذي لاجسم له ، ورأى ذاتاً بريئة عن المادة ، ليست هي ذات الواحد الحق، ولا هي نفس الفلك ، ولا هي غيرهما ، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيلة ، فإنها ليست الشمس ، ولا المرآة ، ولا هي غيرهما . ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن أن يوصف بلسان ، ويبعد عن أن يكسى بحرف أو صوت ، ورآه في غاية من اللذة والسرور ، والغبطة والفرح ، بمشاهدته ذات الحق جل جلاله .

وشاهد أيضاً للفلك الذي يليه ـ وهو فلك الكواكب الثانية ـ ذاتاً بريئة عن المادة ايضاً ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه ، ولا هي غيرها . وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست اليها الصورة من مرآة اخرى مقابلة للشمس . ورأى لهذه الذات ايضاً من البهاء والحسن واللذة ، مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى .

وشاهد أيضاً للفلك الذي يلي هذا ـ وهو فلك زحل ـ ذاتاً مفارقة للمادة ، ليست هي شيئاً من الذوات التي شاهدها قبله ، ولا هي غيرها ، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست اليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس لمرآة . ورأى لهذه الذات ايضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة .

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ، ليست هي شيئاً من الذوات التي قبلها ، ولا هي غيرها ، وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة ، على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك . وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء ، واللذة والفرح ، مالا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، الى أن انتهى الى عالم الكون والفساد ، وهو جميعه حشو فلك القمر .

فرأى له ذاتاً بريئة من المادة ، ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها ، ولا هي سواها . ولهذه الذات سبعون الف وجه ، في كل وجه سبعون الف فم ،

في كل فم سبعون الف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ، ويقدسها ويمجدها، لايفتر . وراى لهذه الذات ـ التي توّهم فيها الكثرة وليست كثيرة ـ من الكمال واللذة ، مثل الذي رآه لما قبلها . وكان هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج ، قد انعكست اليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى اليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الاولى التي قابلت الشمس بعينها . ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة ، لو جاز ان تتبعض ذات السبعين الف وجه ، لقلنا انها بعضها . ولولا ان هذه الذات حدثت بعد ان لم تكن ، لقلنا انها هي ! ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه ، لقلنا انها لم تحدث !

وشاهد في هذه ذواتٍ مثل ذاته ، لأجسام كانت اضمحلت ، ولأجسام لم تزل معه في الوجود ، وهي من الكثرة في حد بحيث لاتتناهى ، ان جاز ان يقال لها كثيرة ، او هي كلها متحدة ، ان جاز ان يقال لها واحدة . وراى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء ، واللذة غير المتناهية ، مالا عين رات ، ولا اذن سمعت، ولا يخطر على قلب بشر ؛ ولا يصفه الواصفون ، ولا يعقله إلا الواصلون العارفون .

وشاهد ذواتٍ كثيرة مفارقة للمادة ، كانها مرايا صدئة ، قدر ان عليها الخبث، وهي مع ذلك مستديرة للمرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة الشمس ، ومولية عنها بوجهها ، وراى لهذه الذوات من القبح والنقص مالم يقم قط ببابه ، ورآها في آلام لاتنقضي ، وحسرات لاتنمحي ، وقد احاط بها سرداق العذاب ، واحرقتها نار الحجاب ، ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب .

وشاهد هنا ذواتٍ سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل ، وتنعقد ثم تنحل ، فتثبت فيها ، وانعم النظر اليها ، فراى هولاً عظيماً ، وخطباً جسيماً ، وخلقاً حشيناً ، واحكاماً بليغة وتسوية ونفخاً ، وانشاء ونسخاً ، فما هو الا ان تثبت قليلاً، فعادت اليه حواسه ، وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشي ، وزلت قدمه عن ذلك المقام ، ولاح له العالم المحسوس ، وغاب عنه العالم الالهي .

١٦ ـ سلامان واسال

ذكروا ان جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان على احد

القولين المختلفين في صفة مبدئية ، انتقلت اليها ملة من الملل الصحيحة ، المأخوذة عن بعض الانبياء المتقدمين ، صلوات الله عليهم . وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الاشياء ، وتثبت رسومها في النفوس ، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور . فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر ، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها .

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من اهل الفضل والرغبة في الخير ، يسمى احدهما اسالا والآخر سلامان ، فتلقيا تلك الملة ، وقبلاها احسن قبول ، واخذا على انفسهما بالتزام جميع شرائعها ، والمواظبة على جميع اعمالها ؛ واصطحبا على ذلك . وكانا يتفقهان في بعض الأوقات ، فيما ورد من الفاظ تلك الشريعة في صفة الله ـ عز وجل ـ وملائكته ، وصفات المعاد والثواب والعقاب .

فاما اسال منهما ، فكان اشد غوصا على الباطن ، واكثر عثورا على المعاني الروحانية ، واطمع في التاويل .

واما سلامان صاحبه ، فكان أشد احتفاظا بالظاهر ، واشد بعدا عن التاويل ، واوقف عن التصرف والتأمل .

وكلاهما مجدّ في الاعمال الظاهرة ، ومحاسبة النفس ، ومجاهدة الهوى .

وكان في تلك الشريعة اقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وتدل على ان الفوز والنجاة فيهما ؛ واقوال اخر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة . فتعلق اسال بطلب العزلة ، ورجح القول فيها ، لما في طباعه من دوام الفكرة ، وملازمة العبرة ، والغوص في المعاني . واكثر ما كان يثنى له امله من ذلك بالانفراد . وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ، ورجح القول فيها ، لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف . فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المعترضة ، ويميد من همرات الشياطين ، وكان اختلافهما في هذا الراي سبب افتراقهما .

١٧ ـ اسال يسعى الى الجزيرة ويلتقي بحي

وكان اسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر ان حي بن يقظان تكوّن بها ،

وعرف مابها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل ؛ وان الانفراد بها يتأتى لمتمسه . فاجمع على ان يرتحل اليها ، ويعتزل الناس بها بقية عمره .

وكان في تلك المدة حي بن يقظان شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة . فكان لايبرح عن مغارته الا مرّة في الاسبوع لتناول ماسنح من الغذاء ...

اتفق في بعض تلك الاوقات ، ان خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه ، واسال قد الم بتلك الجهة ، فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر .

فاما اسال فلم يشك انه من العباد المنقطعين ، وصل الى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس ، كما وصل هو إليها . فخشي ان هو تعرض له ، وتعرف به ، ان يكون ذلك سببا لفساد ماله ، وعائقا بينه وبين امله .

واما حي بن يقظان فلم يدر ما هو ، لانه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك . وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف ، فظن انها لباس طبيعي . فوقف يتعجب منه ملياً .

وولى اسال هاربا منه ، خفية ان يشغله عن حاله، فاقتضى حي بن يقظان اثره، لما كان في طباعه من البحث عن طبائع الاشياء . فلما رآه يشتد في الهرب ، خنس عنه ، وتوارى له ، حتى ظن اسال انه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة . فشرع اسال في الصلاة والقراءة ، والدعاء والبكاء ، والتضرع والتواجد ، حتى شغله ذلك عن كل شيء . فجعل حي بن يقظان يتقرب منه قليلا قليلا ..

... فالتزم صحبة اسال . ولما راى اسال ايضاً انه لايتكلم امين من غوائله على دينه ، ورجا ان يعلمه الكلام والعلم والدين ، فيكون له بذلك اعظم اجر وزلفى عند الله . فشرع اسال في تعليمه الكلام اولا ، بان كان يشير الى اعيان الموجودات ، وينطق باسمائها ، ويكرر ذلك عليه ، ويحمله على النطق ، فينطق بها مقترناً بالاشارة، حتى على الاسماء كلها ، ودرّجه قليلا قليلا حتى تكلم في اقرب مدة .

فجعل اسال يسأله عن شأنه ، ومن اين صار الى تلك الجزيرة فاعلن حي بن يقظان انه لايدري لنفسه ابتداء ولا ابا ولا اما اكثر من الظبية التي ربته ، ووصف له شأنه كلها وكيف ترقى بالمعرفة ، حتى انتهى الى درجة الوصول .

١٨ ـ تطابق العقل والشرع

فلما سمع اسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس ، العارفة بذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى، ووصف له ما امكنه وصفه ، عما شاهده عند الوصول ، من لذات الواصلين ، وآلام المحجوبين ـ لم يشك اسال في ان جميع الاشياء التي وردت في شريعته من امر الله عز وجل ، وملائكته ، ورسله ، واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هي امثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان ، فانفتح بصر قلبه ، وانقدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول ...

وجعل حي يستفصحه عن امره وشأنه ، فجعل اسال يصف له شان جزيرته وما فيها من العالم وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة اليهم ، وكيف هي الآن بعد دخولها اليهم . ووصف له ماورد في الشريعة من وصف العالم الالهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط . ففهم ذلك كله ، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم .

١٩ ـ رحلة الى المجتمع والعودة الى العزلة

فارسل الله اليهم ريحاً رخاء حملت السفينة في اقرب مدة ، الى الجزيرة التي املاها ، فنزلا بها ، ودخلا مدينتها .

واجتمع اسحاب اسال به ، فعرّفهم شان حي بن يقظان ، فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً ، واكبروا امره ، واجتمعوا اليه واعظموه وبجلوه ، واعلمه اسال ان تلك الطائفة هم اقرب الى الفهم والذكاء من جميع الناس ، وانه ان عجز عن تعليمهم ، فهو عن تعليم الجمهور اعجز .

وكان راس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان ، وهو صاحب اسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة . فشرع حي بن يقظان في تعليمهم ، وبث اسرار الحكمة اليهم . فما هو الا ان ترقى عن الظاهر قليلاً ، واخذ في وصف ما سبق الى فهمهم خلافه ، فجعلوا ينقبضون منه ، وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ، ويتسخطونه

في قلوبهم ، وإن أظهروا له الرضا في وجهه اكراماً لغربته فيهم ، ومراعاة لحق صاحبهم أسال !

وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً ، فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفاراً ، مع انهم كانوا محبين للخير ، راغبين في الحق ، إلا انهم ـ لنقص فطرتهم ـ كانوا لايطلبون الحق عن طريقه ، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ، ولا يتلمسونه من بابه ، بل كانوا لايريدون معرفته عن طريق ارتيابه . فيئس من اصلاحه ، وانقطع رجاؤه من صلاحهم ، لقلة قبولهم ...

فانصرف الى سلامان واصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم ... وعلم هو وصاحبه اسال ان هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق ... فودعاهم وانفصلا عنهم . وتلطفا في العود الى جزيرتهما ، حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور اليها ... وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى اتاهما اليقين .

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

البحث الرابـــع

ابن رشـــد

١ ـ حياة ابن رشـــد

آ ـ نشأتـــه

ب ـ اجتماعه بالخليفة أبي يعقوب يوسف

حـ ـ مكانته في بلاط الموحدين

د ـ محنتـــه

هـ ـ أيامـــه الأخيرة

٢ ـ آثار ابن رشـــد

٣ ـ التوفيق بين الحكمة والشريعة

آ ـ فصل المقـــال

ب ـ تهافت التهافت والكشف عن مناهج الادلة

المراجع والحواشي الخاصة بابن رشد

مختارات من فصل المقـــال

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

١ ـ حياة ابن رشد[١]

أ ـ نشأته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد المعروف في أوربا باسم (Averroès) . ولد عام ٥٢٠ هـ ـ ١١٢٦ م في قرطبة إحدى عواصم الفكر والعلم في الاندلس ، ومسقط رأس الفيلسوف العبري ابن ميمون. وكان له من أسرته العريقة تراث ضخم : فقد كان والده أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة ، وكان جده أبو الوليد محمد بن رشد من أشهر أهل زمانه تضلعاً من الفقه ومن أوسعهم تأثيراً في التيارات السياسية ، وقد ولي منصب قاضي القضاة في الاندلس ، وله مباحث فلسفية وفقهية وشرعية ومجموعة من الفتاوى لاتزال محفوظة حتى اليوم . وكان الاثنان ـ الأب والجد ـ من أئمة المذهب المالكي، مذهب أهل المغرب والأندلس .

نشأ ابن رشد في هذا الجو الزاخر بالمعرفة ، وورث عن أبويه كثيراً من مواهبهما الفطرية ، فسلك بطبيعة تربيته وتاريخ أسرته مسلكهما في حب العلم والاقبال على التحصيل . فاتقن علم الكلام على طريق الاشاعرة ، ودرس الفقه على مذهب مالك ، وروى الحديث عن أبيه أبي القاسم واستظهر عليه (الموطأ) حفظاً ، وهو الكتاب الأول والأساسي لمذهب الامام مالك ، مما أهله لتولي مركز القضاء في اشبيلية وقرطبة كأبيه وجده . ثم تتلمذ على أبي جعفر هرون ، ودرس عليه الطب ولزمه مدة وأخذ عنه كثيراً من علوم الحكمة ، أي الفلسفة التي أولع بها ولعاً شديداً حتى انقطع اليها ، فبرع فيها وكانت مصدر شهرته وذيوع صيته.

ب ـ اجتماعه بالخليفة ابي يعقوب يوسف

اتصل ابن رشد ، في مراكش ، بالأمير أبي يعقوب يوسف الذي كان ذا ثقافة واسعة وملما بالمذاهب الفلسفية المختلفة . وكان ابن طفيل من أقرب المقربين

إليه ، وقد جمع له العلماء من مختلف الانحاء ، وحضه على تكريمهم ، وهو الذي لفت نظره إلى ابن رشد فاستدعاه . وقد روى عبد الواحد المراكشي صاحب (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) أن تلميذ ابن رشد الفقيه أبا بكر بندود بن يحيى القرطبي أخبره أنه سمع الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة : « لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي ، ويضم إلى ذلك أشياء لايبلغها قدري . فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين ، بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي ، أن قال لي : مارأيهم في السماء — يعني الفلاسفة — أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتملل وانكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت الى ابن طفيل ، وجعل يتكلّم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب » .

ثم كان ابن طفيل نفسه هو الذي أوعز إلى ابن رشد بتلخيص أرسطو وشرحه . ويستطرد صاحب « المعجب أيضا ويقول : « أخبرني تلميذه ... عنه قال : استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخّصها ويقرّب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لقَرُب مأخذها على الناس . فان كان فيك فضل قوّة لذلك فافعل . وانّي لأرجو أن تعني به لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة . وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سنّي واشتغالي بالخدمة ، وصرف عنايتي الى ماهو أهم عندي منه . قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس . وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم من جزء واحد ، في نحو

مائة وخمسين ورقة ، ترجمه بكتاب الجوامع ، لخّص فيه كتاب الحكيم المعروف بسمع الكيان ، وكتاب السماء والعالم ، ورسالة الكون والفساد ، وكتب الآثار العلويّة ، وكتاب الحس والمحسوس ، ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء[٢] » .

جـ ـ مكانته في بلاط الموحدين

وهنا لمع نجم ابن رشد ، وامتد صيته في عالم المعرفة ، ونال حظوة كبيرة لدى الخليفة . فقد عيّنه هذا الأخير طبيباً خاصاً له الى جانب طبيبه ابن طفيل ، كما ولاه وظيفة القضاء بقرطبة . وكان ابن رشد ينتقل معظم الوقت مع بلاط الخليفة سواء بالغرب أو الاندلس . ولما توفي ابن طفيل سنة (٥٨١ هـ = ١١٨٥م) انفرد ابن رشد بمنصب الطبيب الخاص . ولبث على مكانته في بلاط الموحدين حتى توفي الخليفة أبو يعقوب يوسف سنة (٥٨٠ هـ = ١١٨٤ م) ، وخلفه في الملك ولده الخليفة أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور الذي أبقى ابن رشد على ماكان عليه من الحظوة والمقام . وكان يعظّمه ويكبّره إلى حد أنه كان يجلسه مباشرة الى جانبه ويتعدى بموضعه مواضع شيوخ الموحدين الأكابر . وحينئذ جرى مالم يكن بالحسبان ، وكانت محنة فيلسوفنا القاسية .

د ـ محنتـه

غير أن الأيام تنكرت له ، وانقلبت الحال رأساً على عقب ، وحلّ السخط بالفلاسفة ، ونقم السلطان على ابن رشد ، وجمع أعظم فقهاء قرطبة وقضاتها ، فاستجوبوا ابن رشد ، وقرروا أن **تعاليمه كفر محض ، ولعنوا من يقرأها ، وقضوا على صاحبها بالنفي** ، فنفي إلى قرية يهودية تقع على مسافة نحو خمسين كيلو متراً الى الجنوب الشرقي من قرطبة وتدعى « اليسانة » .

اختلف المؤرخون في أسباب النكبة التي حلّت بأبـي الوليد : فمنهم من قـال أن **مخاطبة ابن رشد للخليفة بغير كلفة** لم ترُق المنصور إذ كان يخاطبـه أبداً بقوله « اسمع يا أخي » ، ومنهم من أرجع غضب الخليفة إلى أن ابن رشد لقبه في **كتـاب الحيوان بملك البربر**[٣] ، ومنهم من ذهب إلى أن **الصلات الطيبـة**

التي كانت تربط ابن رشد **بابي يحيى اخي المنصور** والي قرطبة أثارت عليه غضب **الخليفة** الذي كان يخشى أن يجد في أخيه منافساً على العرش ، ومنها ورود عبارة بخطه في بعض تلاخيصه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة : **« فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة »** . والثابت **أن الأسباب كانت في المنافسة القائمة بين الفلاسفة وعلماء الدين ، وفي ماكان يظهره علماء الدين للشعب من ان الفلاسفة كفار زنادیق** . ولمّا قرب المنصور ابن رشد ورفع شأنه ، لم يخلُ ذلك من أن يثير الحسد في نفوس أخصامه ومنافسيه ، فأوغروا عليه صدر الخليفة ، ودسّوا له الدسائس ، وهيجوا عليه العامة .

ومن هذه الأسباب أنه شاع في المشرق والأندلس لعهده على السنة المنجمة أن ريحاً عاتية تهب في يوم كذا وتهلك الناس . فاستدعى والي قرطبة طلبتها وقاضيها ــ وهو ابن رشد ــ وفاوضهم فيها . فقال أحد الحاضرين : إن صحّ أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله بها قوم عاد ، إذا لم تُعلم ريح بعدها يعم اهلاكها . فانبرى ابن رشد ولم يتمالك ان قال : والله ، **وجود قوم عاد ما كان حقا ، فكيف سبب هلاكهم !** فسقط في أيدي الحاضرين ، واكبروا هذه الزّلة التي لاتصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاء به القرآن .

والخلاصة أن **الأسباب الرئيسية** لنكبة ابن رشد **تتخطى الخليفة والفيلسوف معاً وتكمن في الصراع القائم بين الفلاسفة والفقهاء** . وقد اجتمعت هذه الأسباب كلها لإدانة الفيلسوف الذي لم تكن ظروفه الخاصة سوى مناسبة طارئة لتفجير الأزمة وإلهاب الصراع .

ومهما يكن من أمر فالذريعة الرسمية التي تذرّع بها المنصور ، في المنشور الذي أذاعه تبريراً لعمله ، هي كفر الرجل وزندقته . بيد أن المنصور لم ينقم على ابن رشد إلا ارضاء لاخصامه ، وذلك بدليل أن نقمته اقتصرت على النفي دون الاعدام ، وأنه بعد عودته الى مراكش وتحرره من الضغط الديني في الاندلس عفا عنه واستقدمه اليه وأعاده الى سالف نعمته .

هـ ـ أيامـه الأخيرة

مرّت العاصفة ، وكانت شديدة الوطأة على ابن رشد وغيره من رجال الفكر، وكانت شديدة الوطـأة على التأليف الفلسفي ، إذ أمر الخليفـة باحراق كتب الفلاسفة ماعدا كتب الطب والحساب ومبادىء علم الهيئة ، وكانت الكتب تجمع أكداساً في الشوارع ، وتحرق بين زمجرات المزمجرين ولعنات اللاعنين . ولمّـا هدأت الحال أصدر الخليفة أمراً باخلاء سبيل ابن رشد وإباحة الفلسفة . ويقال أن جماعة من وجهاء اشبيلية توجهت الى المنصور للتوسط في سبيل الافراج عن الفيلسوف ، فأفرج عنه واستدعاه الى بلاط مراكش حيث وافاه الأجل في السنة نفسها ، أي مساء الخميس ٩ صفر عام ٥٩٥ هـ (العاشر من كانون الأول سنـة ١١٩٨ م) ، وله من العمر اثنتان وسبعون سنة . فدفن أولا بمراكش لمدة ثلاثة أشهر فقط ، ثم نقل منها الى قرطبة مسقط رأسه وموئل أسرته ودفن بهـا في روضة آبائـه[٤] .

٢ ـ آثار ابن رشد

قال مونك : « لا جرم أنّ ابن رشد كان من أعلم رجال العالم الإسلامي ومن أعمق من شرح كتب أرسطو • فقد دعى جميع العلوم التي وصلت الى العرب ، وكان من أخصب كتابهم انتاجاً » • وقد اختلف المؤرخون في عدد مؤلفاته : جعلها ابن أبي أصيبعة خمسين كتاباً ، وذكر رينان في كتابه « ابن رشد والرشدية » ، نقلاً عن مخطوطة محفوظة في خزانة الاسكوريال ، أنها ثمانية وسبعون مابين كتاب ورسالة • والمطبوع من هذه المؤلفات قليل ، ولايزال القسم الأكبر منها مخطوطاً ، ومنها ما ضاع أصله العربي وبقيت ترجماتها محفوظة باللغة العبرية واللاتينية • ويمكن تقسيم هذه الآثار الى قسمين :

آ ـ شروح وملخصات وجوامع .

ب ـ مصنفات شخصية مبتكرة .

واهم كتب المجموعة الأولى ، هي :

ـ جوامع سياسة أفلاطون (وهو تلخيص كتاب الجمهورية) •
ـ تلخيص كتاب الكون والفساد لأرسطو •
ـ تلخيص كتاب السماء والعالم لأرسطو •
ـ تلخيص كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو •
ـ شرح السماع الطبيعي لأرسطو •
ـ شرح كتاب السماء والعالم لأرسطو •
ـ شرح كتاب المقولات لأرسطو •
ـ تفسير مابعد الطبيعة لأرسطو •
ـ تلخيص كتاب النفس لأرسطو •
ـ تلخيص كتاب المجسطي في الفلك لبطليموس •

- تلخيص كتاب العلل والأعراض لجالينوس .
- مقالة في ما خالف ابو نصر لأرسطو في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البرهان والحدود .
- الفحص عن مسائل وقعت في العالم الالهي في كتاب الشفاء لابن سينا .
- شرح أرجوزة ابن سينا في الطب .
- مختصر كتاب (المستصفى) للغزالي .
- جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والالهيات .

اما المصنفات المبتكرة الاصيلة ، فهي :

- تهافت التهافت ، وينقض به كتاب التهافت للغزالي .
- الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته ، وإلى واجب بغيره وواجب بذاته .
- مقالتان في علم النفس .
- مقالة في العقل .
- كتاب الكليات (في الطب) .
- فصل المقال وتقرير مابين الحكمة والشريعة من الاتصال .
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (في العقائد وعلم الكلام) .
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد (في الفقه) .

٣ ـ التوفيق بين الحكمة والشريعة

التوفيق بين الحكمة والشريعة ، أو بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والايمان ، مسألة شغلت الفكر البشري ، منذ أقدم العصور . وإننا اذا تتبعنا تاريخ الفكر الإنساني ، وجدنا لهذه المعضلة محلا في الفكر الديني ، وفي الفكر الفلسفي اليوناني والعربي . فقد عالجها فلاسفة اليونان قديما ، **كسمبليقيوس** الذي اعتقد أن أفلاطون وأرسطو غير مختلفين في أفكارهما ، وعالجها **فيلون اليهودي ومدرسة الاسكندرية** ، كما عالجها **مفكرو المسيحية** وآباء الكنيسة ، وكما عالجها **مفكرو العرب وفلاسفتهم** .

وفي الواقع فإن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين قد أثيرت قبل ابن رشد بزمن طويل ، وعولجت بصور شتى ، بالإشارة والتلميح تارة ، وبالتفصيل والاستدلال والنظر تارة أخرى . **فالمعتزلة** ، التي هي من أقدم الفرق الاسلامية وأشهرها ارتباطاً بالعقل والايمان ، ترى أن العقل والوحي من الله ، يكمل أحدهما الآخر ولكنهما لايتناقضان ، وأن الوحي معقول لانه من لدن إله حكيم ، واذا كان معقولا فهو غير غريب عن العقل ، واذا كان الأمر كذلك وجب تأويل الوحي إن ظهر بمظهر غير معقول[٥] . ولجوء **الكندي** الى تأويل الآيات القرآنية إنما هو محاولة من الفيلسوف العربي لايجاد الحلول للتناقضات الظاهرية بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية[٦] . وهدف **الفارابي** ، من رسالته « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو » ، التوصل الى فكرة الوحدة الفلسفية وبالتالي إلى التوفيق بين الفلسفة والدين[٧] . وكذلك **إخوان الصفا** . واما **ابن طفيل** فقد عرض لقضية التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبيّن أن ما وصل اليه حي بن يقظان بالنظر العقلي والتأمل لايخالف تعاليم الدين المنزل[٨] .

وصفوة الكلام أن جميع المحاولات السابقة لابن رشد قد اقتصرت على

إثارة المشكلة دون أن تحددها أو تبرهن عليها ، أو كانت محاولات فاشلة كتلك التي قام بها الفارابي . وأما **ابن رشد** فقد أراد أن يعثر على حل منهجي منظم لها ، ولا سيّما قد وقف الفقهاء في عصره موقف التنكر للفلسفة ، يساعدهم على ذلك انحياز الدولة الموحّدية الى الغزالي ، وشيوع موجة التضييق في أمور الدين. ولهذا فقد أفرد فيلسوف قرطبة لهذه المسألة رسالتين ، هما : « **فصل المقال** وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، و « **الكشف عن مناهج الادلة** في عقائد الملّة وتعريف ماوقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيّفة والعقائد وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، و « **تهافت التهافت** » .

اختلفت الاحكام وتباينت الآراء حول موقف ابن رشد من الدين والعقل : فهناك من يقول إنه من **دعاة المذهب العقلاني** ، وهناك من يقول إنه ، على العكس ، من **دعاة المذهب الإيماني** ، وهناك من يقف موقفاً **توفيقياً** بين الرأيين ، وهناك من يصفه **بالمادية** .

ففي القرون الوسطى ، وخلال فترات طويلة من القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، كان **ابن رشد ملحداً** ، بنظر الفلاسفة اللاتينيين . بيد أن **رينان** ، عام ١٨٥٢ ، بدّد هذه الاوهام . فبين أن سبب هذه الآراء يعود إلى بعض أفكار ابن رشد الفلسفية ، كقدم العالم ، وإلى المكانة الأولى التي تبوأها في الفكر الفلسفي الإسلامي ، بعد أن تفوق بكثير على الفلاسفة العرب الذين سبقوه كابن سينا والغزالي . ثم يستنتج رينان قائلا :

« إن ابن رشد تفلسف بحرية دون ان يبتغي مقاومة الدين ، وكذلك دون ان يضطرب فكره ليتجنب ردة الفعل(٩) » .

اما **ميرين** عام ١٨٨٩ (١٠) ، و**آسين اي بلاسيوس(١١)** عام ١٩٠٤ فقد اتخذا موقفاً مغايراً لذلك الذي توصل اليه رينان . فابن رشد ، بنظرهما ، بعيد عن أن يكون فيلسوفا جاحداً ، بل على العكس ، فانه **فيلسوف الإسلام ، بل لاهوتي تقريبا**

وفي عام ١٩٠٩ أفرد **ليون غوتيه** اطروحته في الدكتوراه لدراسة هذا الموضوع وهي بعنوان « نظرية ابن رشد حول علاقات الدين بالفلسفة » . خصص

غوتيه الفصل الأول من هذه الأطروحة لدراسة كتاب « فصل المقال » ، والفصل الثاني لدراسة ما أسماه بـ « النصوص المتشعبة » ، أي مناهج الأدلة وتهافت التهافت ، بالنسبة لفصل المقال ، والفصل الثالث والأخير لعرض المحاولات اليونانية والعربية التي سبقت نظرية ابن رشد حول علاقات الدين بالفلسفة . ويخلص غوتيه ، في ختام كتابه إلى أن هذا السؤال : « أكان ابن رشد عقلانيا ؟ »، إنما هو سؤال في غير مكانه .

ويحاول غوتيه تبرير سلفه رينان ، فيقول : إن ما حمل رينان إلى اتخاذ هذا الرأي هي الأسباب التالية : ١) عندما كتب رينان كتابه « ابن رشد والرشدية » لم تكن كتب ابن رشد العربية منشورة بعد ، ٢) لم يطلع رينان على الكتب الثلاثة الأساسية (فصل المقال ، تهافت التهافت ، الكشف عن مناهج الادلة) التي تعالج علاقات الفلسفة بالدين ، إلا على طريق ملخص بسيط كتبه مونك نقلا عن ترجمة عبرية ، ٣) إن كتاب رينان ، المكوّن من /٤٠٠/ صفحة ، ليس مخصصا لدراسة فيلسوف قرطبة ، وإنما لعرض تاريخ الرشدية اللاتينية فقط ، بحيث لايحتل ابن رشد فيه أكثر من خمسين صفحة .

ويخلص غوتيه إلى القول إن ابن رشد **إنما هو فيلسوف عقلاني** ، بالمعنى المطلق للكلمة ، **عندما يخاطب الفلاسفة** ، أي البرهانيين أو أهل التأويل اليقيني ، لأن هذه الفئة من الناس تقوم بتأويل كل النصوص ، حتى الغامضة منها،ولا تقبل لا بالأسرار ولا بالمعجزات . ولكنه **إيماني لاعقلاني** ، عندما يخاطب **عامة الناس** ، أي الخطابيّين ، لأن هذه الفئة غير قادرة على فهم الاستدلالات العقلية . وهكذا فإن على الخطابيين التقيد حرفيا بالرموز وبكل النصوص الغامضة دون استثناء . أما الفئة الثالثة المتوسطة بين الفئتين السابقتين ، فهي فئة اللاهوتيين (الجدليين) ، أي أهل التأويل ، القادرين على ادراك صعوبة النصوص ، دون أن يستطيعوا فهم التأويل الحقيقي لها مالم يلجؤوا إلى الفلاسفة وحكمة العقل . إذن ، هناك ، بنظر غوتيه ، ثلاثة أنواع من التعليم : **تعليم خفي** (ésotérique) خاص بالفلاسفة ، **وتعليم ظاهري** سهل الإدراك (exotérique)

خاص برجال الدين (الخطابيين) ؛ **وتعليم مختلط** (mixte) خاص باللاهوتيين (الجدليين)[١٢] .

لم يتخل غوتيه عن هذه النتائج فيما بعد ، بل ، على العكس ، دافع عنها ضد منتقديها في المقدمة التي تصدّرت الترجمة الفرنسية لكتاب « فصل المقال » منذ نشره لها[١٣] . كما أنه توصل إلى النتيجة نفسها في كتاب نشره حول ابن رشد ، فيقول فيه : « هذا هو ابن رشد : عقلي بأدق مافي الكلمة من معنى ، ولكن مع ذلك تخيّري ؛ واسع الآفاق ، وديّن على طريقته الخاصة ، حريص على تعيين ما يوافق كل طبقة من أعمال العبادة ومظاهر الاعتقاد : فللعامي والجمهور الدين كما هو لأنه ضروري في حالته هذه لحفظ النظام الاجتماعي وللفيلسوف دين العقل والبرهان الذي يستطيع به أن يشترك في حياة العقل الفعال وأزليته . وهو ينظر إلى الفقه نظرة عنيفة لأنه بعيد عن أن يكون طريقة عبادة وقريب من كل شغب واضطراب ، ولا يحق لأهله إلا أن يجبروا على الصمت والتواري عن الانظار . لقد تفوّق على سابقيه من مفكري الاسلام الذين عبّدوا له الطريق بمؤلفاتهم ، فكان أوسع اطلاعا من الكندي والفارابي وابن باجة ، وأشد منطقاً واتزاناً من ابن سينا الذي أخذ عليه احلامه الصوفية ، وأوهامه الاستدلالية ، ومجاراته الأوهام العامة ورجال الفقه . لقد استطاع ابن رشد أن يعطي مذهب التخير الأرسطي الأفلوطيني صورته الكاملة[١٤] » .

وللتوصل إلى الحكم على ابن رشد « **بالعقلانية المطلقة ، دون أي تحفظ** » ، اعتمد غوتيه على كتاب فصل المقال . ثم أضاف قائلا : إن كانت هناك نصوص، في كتب أخرى لاسيما تهافت التهافت والكشف عن مناهج الادلة ، تدل ، بشكل أو بآخر ، على إيمانية ابن رشد ، فعلينا أن نفسرها تبعاً لما جاء في فصل المقال .

وقد اعتقد **ماكس هورتن** ، بعكس غوتيه ، « **أن ابن رشد فيلسوف مدافع عن القرآن** ، والفلسفة : بنظره ، إن هي إلا خادمة لعلم اللاهوت » .

ولكي يتمكن **النسو** من دحض نظرية غوتيه حول عقلانية ابن رشد ، ميز بين ثلاث درجات من العقلانية : **عقلانية ترفض الوحي الالهي ، وعقلانية ترفض**

ماهو فوق الطبيعي ، وعقلانية تحاول فهم العقائد الدينية على طريق العقل . وعقلانية ابن رشد لايمكن أن تكون لا من النوع الأول ، ولا من النوع الثاني ، لأنه كان مسلماً مؤمنا بالوحي الالهي وبالنبوة وبوجود عالم ماوراء الطبيعة . وهكذا لم يبق إلا أن يكون **ابن رشد عقلانيا بالمعنى الثالث لهذه الكلمة** ، اي انه كان **لاهوتيا حاول فهم العقائد الدينية على طريق العقل**(١٥) .

وقد قال **فرح انطون** « إن فلسفة ابن رشد عبارة عن **مذهب مادي** قاعدته العلم(١٦) » . أما **الأب يوحنا قمير** فقد قال « إن ابن رشد هو **أبعد فلاسفة العرب** ، بعد المعري ، **عن الإسلام**(١٧) » . وكتب **الامام محمد عبده** قائلا « إن ابن رشد ، رحمه الله ، لم يخرج في آرائه عن الماديين ، فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ، ولا قريبا منه ... بل هو **الهي** ، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم(١٨) » . **أما روجيه غارودي** فقد قال : « إن مفهوم ابن رشد عن العلاقات بين الإنسان والطبيعة ... يشكل حلقة أساسية من النظرة الجدلية الكبرى للعالم من هراقليط حتى هيغل وماركس ... على أن كتابات ابن رشد من إيحاء ديني لاشك في ذلك ... لكن هذا الدين لايعلمنا الهروب أو اللامبالاة، إذ أن **الواقعية** عند ابن رشد قد سبقت بمئات السنوات واقعية الغرب ... ونحن هنا بإزاء النظريات الأساسية للجدلية ، بل إزاء النظريات الأساسية في الجدلية المادية نفسها(١٩) » .

اما دي بور فقد قال : « وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء من آراء الزنادقة تجعله مخالفا لما اثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى : أولها **قوله بقدم العالم المادي** والعقول المحركة له ، وثانيها **قوله بارتباط حوادث الكون** جميعها ارتباط علة بمعلول ، على وجه ضروري لايترك مجالا للعناية الالهية ، أو للخوارق ، أو نحوها ، وثالثها **قوله بفناء جميع الجزئيات** ، وهو قول يجعل خلودها مستحيلا(٢٠) » .

وتجاه هذه الآراء المتعددة ، بل والمتناقضة ، حول موقف هذا الفيلسوف الكبير من علاقة الدين بالفلسفة ، لابد من تحليل النصوص المتعلقة بهذا الموضوع وخاصة فصل المقال منها .

٢ ـ فصل المقال

يتساءل ابن رشد في مطلع كتابه عن النظر في الفلسفة وعلوم المنطق ، أهو أمر « مباح بالشرع ؟... أم محظور ؟... أم مأمور به ، إما على جهة الندب ، وإما على جهة الوجوب ؟ [٢١] » . وقبل الإجابة عن ذلك لابد من طرح هذا السؤال : ما الدين ، وما الفلسفة ، بنظر ابن رشد ؟ ان الكلمة التي يستعملها فيلسوف قرطبة للدلالة على **الدين هي « الشريعة »** . وهذه الكلمة تعني القانون الالهي أو الديني ، أي أصول الدين الاسلامي التي في طليعتها القرآن والسنة . وقد استعمل فيلسوفنا الكلمة ، في أغلب الأحيان ، للدلالة على القرآن فقط . أما **الفلسفة** ، فإنما هي **الحكمة التي تبتغي المعرفة العميقة على طريق الاستدلال أو البرهان** . وهذا البرهان « هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس[٢٢] » . ومما يسترعي الانتباه أن قيمة الحقيقة المدركة على طريق النظر الفلسفي كبيرة الى حد قد تكون مطلقة .

فالفلسفة ، إذن ، ليست « شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها ، من جهة دلالتها على الصانع[٢٣] » . وكذلك فإن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وهذا ماهو ظاهر في كثير من الآيات القرآنية ، مثل قوله سبحانه : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » .

وهكذا لدينا حقائق عقلية في نظام متماسك ، وحقائق دينية قرآنية منزلة . ولمعرفة هذين النوعين من الحقائق لابد من اللجوء إلى **القياس العقلي** . ولما كان القياس أنواعاً شتى ، فلا بد أن يكون **القياس البرهاني** هو الذي دعا اليه الشرع لأنه أتم أنواع الأقيسة وأصحها على الاطلاق . فهو يقوم على مقدمات يقينية ويرتكز على مبدأ أول من مبادىء العقل ، لذلك كانت نتائجه يقينية صادقة . ودونه **القياس الجدلي** ، وهو يقوم على مقدمات محتملة يقبلها الجميع أو الأكثرية أو جميع الحكماء ، وتكون نتيجته محتملة . وهذا القياس لايقوم مقام القياس البرهاني ، ولا يصلح إلا لأن يكون آلة للتحري أو الجدل أو المناظرة أو ما إلى ذلك . ودونه في الرتبة **القياس الخطابي** الذي يستند إلى مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع واستعداداته النفسية والعاطفية بقصد إقناعه

ودونـه أخيراً **القياس المغالطي** الذي يعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكنه ينتهي إلى نتائج غير مقبولة[٢٤] .

ولما كانت الدراسة النظرية المعمقة تتم على طريق القياس البرهاني ، فلا بد من معرفة **المنطـق** بشكل عـام ، لأنـه يتنزل « من النظر منزلـة الآلات من العمل[٢٥] » . كما لابد من أن نستعين بما انتهى اليه القدماء حتى ولو كانوا على غير ملتنا ، لأنه من العبث أن نبذ ماكتبه القدماء ونستأنف البحث من جديد . وهكذا فان الاطلاع على كتب الفلسفة وعلوم الأوائل واجب بالشرع . فكما أنه لا حرج علينا في استعمال آلة القدماء التي هي المنطق في تصحيح تفكيرنا وعصمة أذهاننا عن الخطأ ، فكذلك لاحرج علينا في الرجوع إلى حكمتهم والفحص عمّا انتهوا اليه في باب النظر في الموجودات . فما ينطبق على آلة النظر ينطبق على مادته ومضمونه . ولكن هذا لايعني أننا ملزمون بأخذ كل العلوم التي أتى بهـا الاغريق ، بل علينا « أن ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه ، وحذّرنا منه ، وعذرناهم[٢٦] » .

وابن رشد ، وقد قدم من البراهين مالايقبل الرد ، يختم كلامه في الفصل الثالث « ضرورة النظر » من كتابه « فصل المقال » بقوله : « فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهـلا للنظر فيها ــ وهو الذي جمع أمرين : أحدهما ، ذكاء الفطرة ، والثاني ، العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية ، فقد صدّ النـاس عن الباب الذي دعـا الشرع منه الناس ، إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى[٢٧] » .

وإذا كان الأمر كذلك ، أي إذا كان الدين نفسه هو الذي يأمر على سبيل الوجوب بالاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل ضمن الشرائط والأحوال التي ذكرناها آنفاً ، فما ذلك إلا لأن الفلسفة حق ، وإلا لما أوجبها الشرع ، واذن فلا يمكن أن يكون هناك خلافٌ ، بنظر ابن رشد ، بين الشرع والحكمة ، أي بين الدين

والفلسفة . وهكذا لم يعترف فيلسوف قرطبة بوجود حقيقتين : الأولى مكتسبة بالنظر الفلسفي ، والثانية بالوحي الالهي ، **وإنما بوجود حقيقة واحدة فقط** . فالنظر البرهاني لايؤدي « إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لايضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له[٢٨] » . أي أن العلم موافق للدين كما أن الدين موافق للعلم .

إذن **فالحقيقة واحدة ، والطرق المؤدية اليها مختلفة** . وفي الواقع لايوجد تناقض بين الحكمة والشريعة « فهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة » . ولكن عند الممارسة العملية ، نلاحظ أن في الشرع عدداً من الأقوال التي تخالف في ظاهرها حقائق الفلسفة وتوهم أن الفلسفة تضاد الشرع . وقد انتبه ابن رشد لهذا الأمر ، فميز بين **الحقيقة ذاتها واللفظ** الذي يستعمل للتعبير عنها . فالحقيقتان متفقتان كليا في مضمونهما . وإن كان ثمة خلاف أو فرق بينهما، فهذا يعود ، لا إلى الحقيقتين أنفسهما ، وإنما فقط الى اللفظ المستعمل في التعبير عنهما . وعلينا في هذه الحالة **تاويل اللغة المعبرة عن الحقيقة** .

ولما أراد ابن رشد أن يصنف البشر ، عمد إلى نظرية الفلاسفة في تقسيم القياسات واستعان بها في تصنيفه . فقال إن الفلاسفة قسموا القياسات أربعة أنواع : البرهانية ، والجدلية ، والخطابية ، والمغالطة . فبوساطة الأولى نحصل على معرفة يقينية ، والثانية تحملنا على الترجيح والاحتمال دون اليقين ، والثالثة ضعيفة يقصد منها إقناع السامع ، أما الرابعة والأخيرة فإنها خارجة عن الأقيسة، لأنها تؤدي إلى نتائج غير مقبولة[٢٩] .

وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر إلى أصناف ثلاثة متفاضلة في التصديق ، « فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية...، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية ...[٣٠] » . **فالبرهانيون هم الفلاسفة** ذوو الادلة الصحيحة والتأويل اليقيني، **والجدليون هم المتكلمون** ذوو التأويل الجدلي الذين يصلون إلى شاطىء اليقين لكنهم لايخوضون عبابه، **والخطابيون هم عامة الناس** ذوو العقول الكثيفة والفطر الناقصة[٣١] .

وصفوة الكلام أن ابن رشد يميز ثلاثة **اشكال استدلالية : استدلال اثباتي يقيني ، واستدلال خطابي إقناعي ، واستدلال جدلي احتمالي** . كما انه يميز شكلين **للتعبير عن الحقيقة : شكل رمزي ، وشكل واقعي** . فالخاصة أو **الفلاسفة يهتمون بالاستدلال الاثباتي ، والمتكلمون ورجال الدين** يهتمون **بالاستدلال الجدلي** ، اما **عامة الناس** فانها تهتم **بالاستدلال الخطابي** .

وللفلسفة استدلالات اثباتية محضة ، وتعابير خالية من أي رمز . أمّا بالنسبة للدين فغالباً ما تكون استدلالاته ديالكتيكية (جدلية) أو خطابية غير يقينية، والكثير من تعابيره رمزية . ولهذا السبب **يمكن حلّ الخلاف القائم بين الفلسفة والدين بوضع الحقائق الدينية في نفس مستوى الحقائق الفلسفية ، على طريق تجريد الحقائق الدينية من كل رموزها ، ومن ثم وضعها في سياقها الاثباتي** . وقد أطلق ابن رشد على هذه العملية اسم **« التأويل »** .

وهدف ابن رشد ، هنا ، لايقوم على تأويل الآيات القرآنية في ضوء الحقائق الفلسفية . كما أنه لايبتغي إعطاء الحقيقة الفلسفية أولوية على الحقيقة الدينية ، **وإنما يبتغي إعطاء التعبير الفلسفي اولوية على التعبير الديني** ، بالنسبة للحقيقة الواحدة ، لأن التعبير الفلسفي أكثر عقلانية من التعبير الديني .

هذا والتأويل لايكون بلا حدود ولا ضوابط ، بل له شروط وأحكام وقواعد لابد من التمسك بها . فإن ما أدى اليه البرهان إما أن يكون قد سكت عنه الشرع أو عرّف به . فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هنالك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وإن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى اليه البرهان ، أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك ، وإن كان مخالفاً طلب تأويله ، أي « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدَتْ في تعريف أصناف الكلام المجازي[٣٢] » .

وهكذا فان في الشرع أموراً لابد من تأويلها للوصول إلى حقيقتها . بيد أن التأويل لا يوهب إلا لأولئك الراسخين في العلم من الفلاسفة ، فلا يعطى رجال

الفقه ، لأنهم على ثقافتهم ، محدودو العلم ، وقد تضاربت آراؤهم ، وكانوا سبباً في انشقاقات وفرق دينية . ويجب ألا يصرّح بالتأويل إلا لأهل البرهان ، لأن العامة لاتفهم التأويلات إن كانت صحيحة ، وتضل إن كانت غير صحيحة . ويجب على الفلاسفة ألاّ يصرحوا بتأويلاتهم لرجال الفقه واللاهوت ، وعلى الحكام أن يحافظوا على سلامة الدين فيحصروا أصحاب القياس الجدلي ، أي رجال الفقه ، ضمن نطاق ضيّق ، ولا يسمحوا لهم بأن يصرّحوا للجمهور بتأويلاتهم الجدلية. وهكذا يتمسك الجمهور بظاهر الشرع ويفهم الفلاسفة حقيقته مكتومة . وبهذا تنحل المشكلة نظرياً وعملياً[٣٣] .

بيد أن التأويل يجب ألا يؤدي لا إلى حمل ألفاظ الشرع كلّها على ظاهرها، ولا إلى اخراجها كلها عن ظاهرها . ولهذا اختلف المسلمون « في المؤول منها من غير المؤول ، فالأشعريون مثلاً ، يتأوّلون آية الاستواء ، وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما[٣٤] » .

ثم عرض ابن رشد لقضية **الإجماع** عند المسلمين ، فقال : « إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها ... فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله ؟ » . وهنا يميّز فيلسوفنا بين **الاجماع بطريق يقيني والاجماع الظني** . فالأول لايصح ، والثاني يصح . والعلماء يميّزون بين العلوم العملية والعلوم النظرية ، ثم يؤكدون أن الاجماع لايتقرر في العلوم النظرية بطريق تعييني ، كما يمكن أن يتقرر في العلوم العملية . فلكي يحصل الاجماع في العلوم العملية يكتفى بأن « تنتشر المسألة فلا ينقل الينا فيها خلاف » . وأمّا في العلوم النظرية فمن الواجب إقامة البرهان على حصول الاجماع ، وإنه « ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما ، إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً ، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا ، أعني معلوماً أشخاصهم ، ومبلغ عددهم ، وأن ينقل إلينا

في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد صحّ عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنّه ليس في الشرع ظاهر وباطن ، وأنّ العلم بكل مسألة يجب أن لايكتم عن أحد ، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة » . بيد أن ذلك غير ممكن بشهادة الغزالي نفسه[٣٥] .

ويحمل ابن رشد حملة عنيفة على المتكلمين ، وعلى المتصوفة عامة والغزالي خاصة ، فيعرض لهذا الأخير في هزء ظاهر . ومبدأ ابن رشد أن من كان من غير أهل العلم ، أي من كان فَرْضُه الايمان بالظاهر ، فعليه حمل أقوال الشريعة على ظاهرها ، لأن التأويل في حقه كفر ويؤدي إلى الكفر ، « ولهذا يجب أن لاتُثْبَت التأويلات إلاّ في كتب البراهين ، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من أهل البرهان ، فأمّا اذا اثبتت في غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية ، كما يضعه أبو حامد ، فخطر على الشرع وعلى الحكمة ، وإن كان الرّجل انما قصد خيراً ، وذلك أنه رام أن يكثّر أهل العلم بذلك ، ولكنه كثّر بذلك أهل الفساد بدون كَثْرَةِ أهل العلم، وتطرق بذلك قوم إلى ثَلْبِ الحكمة ، وقوم إلى ثلب الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما ، ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه » . والدليل على ذلك أن الغزالي لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه ، « بل هو مع الأشعرية أشعري ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف » . ولهذا يجب على أئمة المسلمين منع كتبه « التي تتضمن هذا العلم ، إلا من كان من أهل العلم ، كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها »[٣٦] .

وكذلك فعلت الأشعرية والمعتزلة ، فأوّلوا آيات كثيرة وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور ، فأوقعوا الناس في عداوة وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع ، وفرّقوا الناس[٣٧] .

« وهكذا وجد ابن رشد في التمييز بين معنى الخاصة ومعنى العامة للشريعة آمن طريق إلى التوفيق بين الدين والعقل ؛ وهكذا ردّ السهم إلى نحر الغزالي بمنطق سديد وقول شديد[٣٨] » .

ثم يعرض ابن رشد لأمهات المسائل التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ، مدافعا بذلك عن الفلاسفة العرب ، كالفارابي وابن سينا ، ضد الاتهامات التي وجهها الغزالي لهما ، في كتابه « تهافت الفلاسفة » . وهذه الاتهامات هي : **علم الله ، وقدم العالم ، وقضية المعاد** . ثم يبيّن ابن رشد أن الظاهر من قول الغزالي في تلك الأمور الثلاثة « أنه ليس تكفيره اياهما (الفارابي وابن سينا) في ذلك قطعا ، إذ قد صرح في كتاب التفرقة أن التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال » . بالإضافة الى استحالة حصول الاجماع في أمثال هذه المسائل ، لأن هناك تأويلات « لايجب أن يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم » ، فهؤلاء هم القادرون عليه ، والمؤمنون به[٣٩] . وإذا كان الأمر هكذا . « فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خصّص الله العلماء بها اجماع مستفيض ، وهذا بين بنفسه عند من أنصف »[٤٠] .

وبالنسبة **للاتهام الأول** فإن ابن رشد يعتقد أن إله الفلاسفة يعلم الجزئيات بعلم غير مجانس لعلمنا بها ، وذلك أن علمنا بها مشروط بالموضوع المعلوم ، فهو محدث إن كان الموضوع محدثا ، ومتغير إن كان الموضوع متغيراً . أما علم الله بالموجودات ، فانه ، بعكس علمنا بها ، شرط للموجودات المعلومة . وهكذا فإن الله يعلم الكل علما أبديا[٤١] .

أما بالنسبة **لقدم العالم** ، فيعتقد فيلسوفنا أن المتكلمين من الأشعرية والفلاسفة المتقدمين « اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة[٤٢] » .

فأما الطرف الأول ، فهو موجود نجم عن علّة فاعلة ، ومن مادة ، والزمان متقدم على وجوده . « وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس ، مثل تكون الماء ، والهواء ، والأرض ، والنبات ، وغير ذلك . فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع ، من القدماء والأشعريّين على تسميتها محدثة[٤٣] » .

وأما الطرف المقابل للطرف الأول ، فهو موجود لم ينجم عن علة فاعلة ، ولا من مادة ، ولا تقدّمه زمان . واتفق الجميع على تسمية هذا الموجود قديماً .

« وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله ، تبارك وتعالى ، الـذي هو فاعل الكل ، وموجده ، والحافظ له ، سبحانه وتعالى قدره[٤٤] » .

وأما الواسطة بين الطرفين ، فهو موجود لم يكن من مادة ، ولا تقدّمه زمان ، ولكنه موجود عن علّة فاعلة ، وهذا هو العالم بأسره . وبعد أن يعرض ابن رشد للآراء الفلسفية المختلفة ، اليونانية منها والعربية ، حول قدم العالم أو حدوثه ، يخلص إلى القول بأن العالم قديم أبدي[٤٥] .

وبالنسبة **لقضية المعاد** ، فانها ، بنظر ابن رشـد ، من الصنف المختلف فيه . وهنا يميز فيلسوفنا بين ثلاث فئات : قوم ينسبون أنفسهم إلى البرهان ، ويقولون بوجوب حمل المعاد على ظاهره ، وذلك لعدم وجود برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر فيها ، وهذه هي طريقة الأشعرية ، وقوم ممن يتعاطى البرهان ، يقولون بتأويلها ، ولكنهم يختلفون في ذلك اختلافاً كثيراً ، وفي هـذا الصنف الغزالي وكثير من المتصوفة ، وقوم يجمع فيها التأويلين ، كما فعل ذلك الغزالي في بعض كتبه[٤٦] .

ومبـدأ ابن رشـد أن من **كان من غير أهـل العلم فعليـه حمل أقـوال الشريعة على ظاهرها** ، ولهذا يجب أن لاتثبت التأويلات إلا في كتب البراهـين ، التي لم يصل اليها إلا من هو من أهل البرهان[٤٧] .

لم يكن هدف ابن رشد الأساسي ، في كتابـه فصل المقال ،دراسة هـذه القضايا الرئيسية التي دار حولها الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين . لأن هذه القضايا ، كما يقول محمد عمارة[٤٨] ، « أكبر من أن يوفيها حقها من البحث في هذا الحيز الضيق والنطاق المحدود ، هذا ، إلى أنه قد وفاها حقها عندما ناقش فيها المتكلمين في كتابه « مناهج الأدلة » ، وعندما ردّ على الإمـام الغزالي في « تهافت التهافت » ، وإنما كان تعرضه لهذه القضايا هنا من باب ضرب الأمثلـة وتقديم النماذج التطبيقية التي يوضح بها مقصده من هذا النص ، والذي هو أساساً إثبات إخاء الحكمة (الفلسفـة) للشريعة ، وتقديم المنهـج الذي نصل باستخدامه إلى الإيمان بهذا الإخاء » .

ومن خلال هذا العرض التحليلي لكتاب « **فصل المقال** » لم نعثر على أية كلمة ، في فكر فيلسوف قرطبة ، تشير إلى خضوع الفلسفة للدين . بل وعلى العكس فقد أعطى **الحكمة أولوية مطلقة على الشريعة، وذلك على طريق تجريد الحقائق الدينية من كل رموزها ، ومن ثم وضعها في سياقها الابستمي . وهذا ما يحملنا على التاكيد بأن « فصل المقال » إنما هو بحث عقلاني بالمعنى المطلق لهذه الكلمة** . ولكن هل نستطيع أن نقول مع غوثيه إن ابن رشد كان عقلانياً دون تحفظ ؟ هذا ما نريد أن نبينه ، من خلال النصوص المتعلقة بهذا الموضوع ، والموجودة في كتابي ابن رشد « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة» . وقبل بحث هذه النقطة بالذات ، لابدّ لنا من عرض رأي توما الأكويني من علاقة الفلسفة بالدين .

وبالنسبة **للفلسفة التومائية** ، هناك شرط مزدوج يسيطر عليها ، وهو **التمييز بين العقل والايمان من جهة ، وضرورة تطابقهما من جهة أخرى . فالفلسفة مبنية على العقل** ، أي أن الفيلسوف لايقبل إلا بما يقبله العقل وبما يمكن اثباته على طريقه . **أما اللاهوت فانه مبني على الوحي** ، أي على ما أمرنا الله به . وهكذا فان العقائد الدينية لايمكننا فهمها ، لكننا ملزمون بقبولها والأخذ بها ، لأن مصدرها خارج عن الطبيعة وأسمى منها . إن الفيلسوف يبحث عن مبادىء الإثبات في العقل ، أمّا اللاهوتي فإنه يبحث عنها في الوحي .

فالفلسفة واللاهوت مشتركتان في كثير من الأمور لدرجة أنهما متفقان في نتائجهما الأخيرة . أي أنه لو كان بامكاننا فهم معطيات الايمان فهماً عقلياً كاملا لكان هناك توافق وانسجام كاملان بين الحقيقة والفلسفية والحقيقة الدينية . وهذا ما يؤكد خطأ أية نتيجة فلسفية متناقضة مع العقائد الدينية . وفي هذه الحالة يعود على العقل انتقاد ذاته بذاته وإيجاد مكان خطأه .

وهكذا توجد عند الأكويني **حقيقة واحدة وطريقتان : طريقة فلسفية وطريقة لاهوتية . وهاتان الطريقتان لاتؤديان إلاّ إلى حقيقة واحدة** .وكذلك علينا متابعة التأويل العقلاني لمعطيات الايمان قدر الإمكان ، والصعود على طريق العقل نحو الوحي ثم النزول نحو العقل .

ففي كتاب « الردّ على الخوارج » ، يميّز توما الأكويني بين مجالين ، فيقول : « بعض الحقائق المتعلقة بالله تتجاوز إطلاقاً قدرة العقل البشري ، ومنها عقيدة التثليث . ويمكن لبعض الحقائق الأخرى أن تُدرك على طريق العقل الطبيعي ، ومنها وجود الله ، ووحدته ، الخ[٤٩] » . وهكذا يوجد ، في مستوى اللاهوت ، علمان متمايزان ومتكاملان : اللاهوت الموحى الذي ينطلق من العقائد الدينية ، واللاهوت الطبيعي المعد على طريق الايمان[٥٠] .

واللاهوت الطبيعي ليس كل الفلسفة ، وإنما هو جزء منها أو بالأحرى قمتها. وهذا هو الجزء الذي درسه توما الأكويني بشكل معمّق . إن أولى الأشياء التي نعرفها انما هي الأشياء الحسية ، وأولى الأشياء التي يكشف لنا الله عنها هي وجوده ، أي اننا نبدأ لاهوتياً حيث ننتهي فلسفياً .

وهكذا فان الروح المسيحية التي سادت في العصور الوسطى قد أخذت تنادي بقصور العقل البشري عن الإحاطة بالكثير من مسائل مابعد الطبيعة ، حتى لقد خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثالث عشر الميلادي ، بدليل انتشار العبارة المشهورة القائلة بأن « الفلسفة إن هي إلا خادمة لعلم اللاهوت» .

وإذا كان ابن رشد قد اعتمد على ارسطو والمدرسة المشائية دفاعاً عن الفلسفة وإعلاء لشان العقل ، فان توما الأكويني قد وضع الأرسطية في خدمة العقائد الدينية مضيقاً بذلك حدود العقل وقدرته على ادراك بعض الحقائق المتعلقة بالله .

د ـ تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة

ولنبحث الآن في **علاقة الشرع بالحكمة ، من خلال « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الادلة »** . إن العقل ، كما حدّده أبو الوليد في كتاب « فصل المقال » ، قادر على إدراك جميع الحقائق والموجودات ، بحيث لايخفى عليه أي شيء ، أي ليس في الشرع أسرار تخفى على العقل . وبذا فان الايمان والمعرفة العقلية شيء واحد عند فيلسوف قرطبة الذي كان عقلانيا بكل مافي الكلمة من معنى . ولكن هل بقي أبو الوليد على ما أقره ، في كتاب فصل المقال، من مبادىء عقلانية محضة ؟ هذا ما نريد أن نبيّنه من خلال بعض النصوص المتعلقة بالموضوع والموجودة في الكتابين المذكورين . يبدو لنا ، للوهلة الأولى ،

أن ابن رشد قد تراجع عن موقفه العقلاني واتجه نحو المذهب الإيماني . وهنا يمكننا التمييز بين مرحلتين :

فأما **المرحلة الأولى** ، المتمثلة بنصوص متعددة من « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » ، فهي تشير إلى تقارب بين الفلسفة والدين، أكبر من ذلك المذكور في فصل المقال . فالأديان هي « الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع ، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر » . وهي أيضا الشرائع التي اتفقت « على وجود أخروي بعد الموت ، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله ، وإن اختلفت فيما تقوله في ذوات المبدأ وأفعاله ، بالأقل والأكثر » . وهي كذلك الشرائع « المتفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة ، وإن اختلفت في تقدير هذه الاعمال » . كما أنها « لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع ، كانت واجبة » عند الفلاسفة ، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، بعكس الأديان التي تبتغي تعليم الناس دون استثناء[٥١] .

فالفلسفة ، بحسب تلك النصوص ، تعترف للدين بدور الوجه والمهذب ، وبانه الوسيلة الوحيدة لتحقيق سعادة الناس الحقيقية الأبدية . وصفوة الكلام ان الفلسفة والدين علمان ذو هدف واحد ، هو تأكيد السعادة الحقيقية للناس اجمع في هذا العالم وفي العالم الآخر . « ومع هذا ، يقول ابن رشد ، فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء ، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص (الفلاسفة) إنما يتم وجوده ، وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص ، وفي حياته : إما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك ، وإما عند نقلته إلى مايخصه فمن ضرورة فضيلته أن لايستهين بما نشأ عليه ، وأن يتأول لذلك أحسن تأويل » . وعلى الفلاسفة أن يعلموا أن المقصود بالتعليم الديني هو عامة الناس لا خاصتهم . فإن شكّوا في المبادىء الشرعية التي نشأوا عليها ، أو قاموا بتأويل مناقض للانبياء ، فانهم أحق الناس بأن يُطلق عليهم اسم

الكفر . ويوجب لهم عقوبة الكفر التي نص عليها دينهم . وهكذا يجب على الفيلسوف أن يختار أفضل الأديان ، « وإن كانت كلها عنده حقاً ، وأن يعتقد أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه . ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الإسلام ، وتنصّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام »(٥٢) .

ويضيف ابن رشد قائلا : « إن كل شريعة كانت بالوحي ، فالعقل يخالطها . **ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فإنه يازم ضرورة ان تكون انقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي(٥٣)** » .

ومن خلال هذه النصوص ، لاسيما النص الأخير منها ، يمكننا ، على الأقل، أن نؤكد أن هناك **تعاونا عميقا بين الفلسفة والدين** ، بحيث أصبح من **المستحيل التكلم بعد ، عند ابن رشد ، على استقلاليتهما عن بعضهما البعض** . فعلى الفلاسفة بأجمعهم أن يتقلدوا من الأنبياء وواضعي الشرائع مبادىء العمل والسنن المشروعة في الأديان . والممدوح « من هذه المبادىء هو ما كان منها أحث الجمهور على الأعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات عندنا . فإنه لايشك في أن الصلوات تنهي عن الفحشاء والمنكر » . ولهذا لابدّ من « أن توضع النفس غير مائتة ، كما دلّت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار ، لاهي بعينها ، لأن المعدوم لا يعود بالشخص ، وإنما يعود الموجود لمثل ماعدم ، لا لعين ماعدم كما بيّن أبو حامد . ولذلك لايصح القول بالإعادة (أي بعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان) ، على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض ، وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم . وذلك أن ماعدم ثم وجد ، فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد ، بل اثنان بالعدد ، وبخاصة من يقول منهم : إن الأعراض لاتبقى زمانين »(٥٤) .

واما **المرحلة الثانية** ، المتمثلة ببعض المقاطع من تهافت التهافت ومناهج الادلة ، فهي تشير ، **في ظاهرها ، إلى فيلسوف مغاير للفيلسوف الذي عرفناه من خلال فصل المقال . ومما يسترعي الانتباه ، هنا ، اعتقاد ابن رشد بالغيوب وما إلى ذلك من الحقائق مما لاتدركه العقول كالأسرار والمعجزات ، واعتقاده التالي بخضوع**

الفلسفة للدين . هذا ولا بد" ، الآن ، من عرض النصوص التي تؤكد صحة ذلك:

ففي أحد هذه النصوص يوضح فيلسوف قرطبة ما ينبغي أن يفعل مع من يخوض في مسائل نظرية سكت عنها الشرع ، فيقول : « والسائل من المتخاصمين في أمثال هذه الأشياء ليس يخلو : إما أن يكون من أهل البرهان ، أو لايكون . فإن كان من أهل البرهان ، تكلم معه على طريقة البرهان ، وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان . وإن لم يكن من أهل البرهان فـلا يخلو : إمّا أن يكون مؤمنا بالشرع أو كافراً . فإن كان مؤمنا ، عرف أن التكلم في مثل هذه الأشياء ، حرام بالشرع . وإن كان كافراً ، لم يبعد على أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له . هكذا ينبغي أن يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الالهية التي ما من مسكوت عنه فيها ، من الأمور العلمية إلا وقد نبّه الشرع على ما يؤدي البرهان فيها ، وسكت عنها في التعليم العـام[٥٥] » .

وثاني هذه النصوص هو النص ، الذي ذكرناه آنفـا[٥٦] ، والذي فيه يؤكـد فيلسوفنا أن **الشريعة التامة إنما هي تلك المستنبطة بالعقل والوحيّ** .

وفي النص الثالث يعقب ابن رشـد على قول الغزالي في نظرية علم الله ، فيؤكد أن الكلام في « علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة ، فضلاً عن أن يثبت في كتاب ، فانه لاتنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق . وإذا خيض معهم في هذا ، بطل معنى الالهية عندهم ؛ فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم (...) فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين أطلعهم الله على الحقائق . ولذلك لايجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني . وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل آخر ، يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني، إذا كان ذا فطرة فائقة، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس[٥٧]» .

وفي النص الرابع يردّ ابن رشد على اعتراضات الغزالي على نظرية الصدور ،

فقـرة فقـرة ، فيقول : « قـول الغـزالي : **إن كـل ما قصرت عن ادراكـه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع** » ، إنما هو قول حق . وذلك لان « **كل ماعجز عنه العقل افاده الله تعالى للانسان من قبل الوحي** » . والعجـز عن مدارك (الحقائق) ، الضروري علمها في حياة الإنسان ووجوده : منها ما هو عجز باطلاق ، أي ليس في طبيعة العقل أن يدرك (هذه الحقائق) ، بما هو عقل ، ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس . وهذا العجز : إمّا أن يكون في أصل الفطرة ، وإما أن يكون لأمر عارض ... وعلم الوحي رحمـة لجميع هذه الأصناف »[٥٨] .

وفي النـص الخامس يقرر فيلسوفنـا أن **مبادىء العلوم الالهية بطبيعتها ابعد من غيرها من العلوم عن متناول العقول** . إن كثيراً مـن الأمور الالهيـة ، « ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقنعون بها في أمثال هذه المعاني (...) وإذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الالهية ، فهذا المعنى في العلوم الالهية أحرى أن يكون موجوداً ، لبعـد هذه العلوم عن العلوم التي في بادىء الرأي[٥٩] » .

وفي النص السادس **يعترف ابن رشـد اعترافاً واضحاً بالمعجزات** ، يصرّح بأن من ينكر معجزة ابراهيم وما شاكلها من المعجزات هو زنديق . « إن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادىء الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد » . فالذي يجب أن يقال في المعجزات « إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلا بدّ أن يعترف بها مع جهل أسبابها ، ولذلك لانجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورهـا في العالم ، لأنهـا مبادىء تثبيت الشرائـع ، والشرائـع مبادىء الفضائل »[٦٠] .

وفي النص السابع يذهب فيلسوف العرب إلى أبعد من ذلك ، فيعتقد أن **المعجزات** ، **وبعض الحقائق الأخرى كوجود الله ووجود السعادة ووجود الفضـائل** ليست ممّا ينبغي أن يتطاول إليها من لايحسن القول فيها ، بل هي **أمـور تتلقـى بالتسليم والرضا** . وفي هذا المعنى يقول ابن رشد : « أما الكلام في المعجزات

فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول ، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لايجب أن يتعرض للفحص عنهـا ، وتجعل مسائل ، فإنها مبادىء الشرائـع ، والفاحص عنها ، والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادىء الشرائع العامة ، مثل : هل الله تعالى موجود ؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة ؟ وإنه لايشك في وجودها . وأن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن ادراك العقول الإنسانية . والعلة في ذلك أن هذه هي مبادىء الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً ، ولا سبيل الى العلم إلا بعد حصول الفضيلة ، فوجب أن لايتعرض للفحص عن المبادىء التي توجب الفضيلـة قبل حصول الفضيلة[٦١] » .

ومما يسترعي الانتباه أن ابن رشد لايعترف بمعجزات القرآن وحسب ، وإنما كذلك **بالمعجزات التي أتت بها الكتب الدينية الأخرى** . هذا مع أنه يرى أن أبين معجزات الرسول العربي هو القرآن الكريم ، وأن غيره من المعجزات ليس في مثل قوته . « وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها ، يقول ابن رشد ، وجدتها من هذا الجنس . وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع ، كانقلاب العصا حية . وإنما ثبت كونـه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ، ويوجد إلى يوم القيامة . وبهذا فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات . فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة . وليعلم أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع[٦٢] » .

وهكذا فان **النبوة** ، عند ابن رشـد ، **أمر خـارج عن طبيعـة الإنسان** . والصفة التي يسمى بها النبي نبيا هي « الإعلام بالغيوب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق (...) والذي يقول بـه القدماء في أمر الوحي والرؤيا انما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنساني عندهم (عند الفلاسفة) ، وهو الذي تسميه المتكلمون (المتأخرون) منهم العقل الفعّال ، ويسمى في الشريعـة ملكاً[٦٣] » .

ويتابع الفيلسوف العربي الاسلامي البحث في النبوة والمعجزة ، من خلال كتابيه : « الكشف عن مناهج الأدلة » و « تهافت التهافت » . ولكننا ، هنا ، سنحاول توضيح هذا الموضوع ، بايجاز ، استناداً إلى مناهج الأدلة فقط . إن **وجود الرسل** ، بنظر ابن رشد ، ثابت ، إلا أنه لابد لمن ادعى الرسالة أن يحمل علامة مرسله . وهذه العلامة هي **المعجزة** . والرسول أو النبي ، كما لايخفى ، هو من يضع الشرائع بوحي من الله . وإن قيل : من أين يعلم أن ههنا صنفاً من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله كان الجواب أن ذلك يعلم بأدلة ثلاثة ، وهي :

١ ـ « بما ينذرون به من وجود الأشياء ، التي لم توجد بعد ، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي انذروا بها ، وفي الوقت الذي انذروا » .

٢ ـ « وبما يأمرون به من الأفعال ، وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك فتعلم » .

٣ ـ وبالكتاب ، الخارق للمعتاد ، الذي ينادون به كتاباً منزلاً . « **وذلك** أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دلّ على أن وضعها لم يكن بتعلم ، وإنما كان بوحي من الله ، وهو المسمى نبوة . وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك ، فليس يدل **دلالة** ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة » (٦٤) .

وإزاء هذا الموقف الجديد الذي تبيّن لنا ، من خلال عرضنا لبعض نصوص كتابي : « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » ، هل يمكن القول إن ابن رشد أصبح من دعاة المذهب الإيماني ، أو لايزال فيلسوفاً عقلانيا بكل مافي الكلمة من معنى ؟

وهكذا لابن رشد ، في موضوع علاقة الحكمة بالشريعة ، **موقفان : موقف عقلاني ، وموقف إيماني** . ولما كان التوفيق بينهما أمراً مستحيلاً ، لذا لابد لنا ، إن أردنا إعطاء رأي نهائي حول ذلك ، من **افتراض ثلاثة احتمالات** لا رابع بينها ، وهي :

١ ـ **إما ان يكون ابن رشد قد وقع في التناقض ،** وهذا مالا يمكن أن يحدث من فيلسوف كبير ، كأبي الوليد ، الذي انتشرت مؤلفاته الطبية والفلسفية في جميع أنحاء العالم ، والذي كان له مقام جليل عند العرب واللاتينيّين على السواء .

٢ ـ **وإما ان يكون حدث تطور في فكر ابن رشد ،** فغيّر موقفه من المذهب العقلاني الذي قال به في كتاب « فصل المقال » ، إلى المذهب الإيماني ، بحسب بعض النصوص التي أشرنا اليها آنفاً ، في كتابي « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » . بيد أن هذا الاحتمال ، هو كذلك أمر مستحيل ، لأن ابن رشد كتب هذه المؤلفات الثلاثة خلال سنتين أو ثلاث سنوات على أقصى حد[٦٥]، ولا يعقل حدوث تغيير جوهري في فكره خلال هذه المدة البسيطة من الزمان .

٣ ـ **وإما أن يعود هذا التغيير إلى الصراع القائم بين الفلاسفة والفقهاء ، والى ظروف سياسية واجتماعية** أوجبت على ابن رشد اتخاذ مثل هذا الموقف الجديد، حرصاً على حياته وعلى أفكاره ، لاسيّما أنه اتهم بالكفر والزندقة ، وأمر الخليفة باحراق كتب الفلاسفة ، ولم يبق منها إلا كتب الطب والحساب ومبادىء علم الهيئة .

وصفوة الكلام أن ابن رشد **مفكر عقلاني أعطى الفلسفة معنى ايجابياً واضحاً ، وأعطى العقل قدرة على ادراك جميع الحقائق والموجودات .** وعقلانيته تلك أدت به إلى هذا التصريح الذي يثير الدهشة إلى حد كبير ، اذ قال : « **لايتعلق** فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما ، لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أولا وبذاته ، أي يقلب عين الوجود إلى عين العدم[٦٦] » .

ولئن تكلم فيلسوف قرطبة على غيوب وما شاكلها من أسرار ومعجزات ، فإنما هي **رموز وصور لاتدل إلا على حقائق عقلية** . فمن قرأ مثل هذه الأمور يحسب أن فيلسوف العرب الكبير يقول بأسرار حقيقية ، وهو في الواقع لايريد ذلك ، وإنما يعني أن في الشرع أقوالاً في الملائكة والثواب والعقاب ، وأن هناك وصايا خاصة للعبادة كالصلاة والزكاة والحج والصوم وما إلى ذلك[٦٧] .

المراجع والحواشي الخاصة بابن رشد

(١) راجع حول حياة ابن رشد المصادر التالية :

- ابن أبي أصيبعة ، « طبقات الأطباء » ، الجزء الثاني ، ص ٧٥-٧٨ .
- عبد الواحد المراكشي ، « المعجب في تلخيص اخبار المغرب » ، طبعة مصر ص ١٥٦ وما يليها .
- ابن فرحون (برهان الدين ابراهيم العلمري) ، « الديباج المذهب » ، ص ٢٨٤ ، القاهرة .
- الفاخوري والجر، « تاريخ الفلسفة العربية »، المصدر المذكور ، ص ٦٣٥-٦٤١.
- محمد عبد الرحمن مرحبا ، « من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية»، ص ٧٢٠ - ٧٢٦ ، منشورات عويدات ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٠ .

-- Ernst Renan, « Averroès et l'averroïsme », 1ère édition de 1852, 3ème édition revue et augmentée, Paris, 1866.

— Léon Gauthier, « Ibn Rochd », Paris, 1948.

— A. Badawi, « Histoire de la philosophie en Islam », t. 1, p. 737 - 743, éd. Vrin, Paris, 1972.

(٢) راجع ، عبد الواحد المراكشي ، المصدر المذكور ، ص ١٥٦ - ١٥٩ .

(٣) يقال إن ابن رشد احتج على ذلك بقوله انه كتب « ملك البربر » وان النساخ حرفوا اللفظة فجعلوها « البربر » .

(٤) لقد اعتمدنا ، في حياة ابن رشد ، على المصدرين الآتيين :
- الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، محمد عبد الرحمن مرحبا ، المصدر المذكور .

(٥) راجع ، الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٦٤٣ .

(٦) راجع ما قلناه حول هذا الموضوع ، الكندي ، ص ٧١ - ٧٢ .

(٧) راجع ماقلناه حول هذه النقطة ، الفارابي ، ص ١٦١ ومابعدها .

(٨) راجع ، ابن طفيل ، ص ٣٦٤ - ٣٦٦ ، راجع كذلك ، « تطابق العقل والشرع»، ص ٣٩٠ .

(٩) — Cf. Renan « Averroès et l'averroïsme », 3ème édition, Paris, 1866, p. 164.

(١٠) — Cf. A. F. Mehren, « Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazali », in Muséon, Revue internationale de linguistique, d'histoire et de philosophie, novembre 1888 (t. VII) et janvier 1889 (t. VIII).

(١١) — Cf. Miguel Asin y Palacios, « El Averroismo teologico de

Santo Thomas de Aquino », in Homenaje a don Francisco Codera, Zaragoza, 1904, p. 271 - 331.

(١٢) — Cf. Léon Gauthier, « La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie », Paris, Leroux, 1909, p. 179 - 181.

(١٣) — Cf. Léon Gauthier, « Traité décisif (فصل المقال) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'Appendice (الضميمة) ». Texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction, p. XII - XIII, éd. Carbonel, Alger, 1942.

(١٤) — Cf. Léon Gauthier, « Ibn Rochd », Paris, 1948, p. 280.

(١٥) — Cf. P. Manuel Alonso, « Theologica de Averroes (Estudios y Documentos) », Madrid-Granada, 1947, p. 102 - 109.

(١٦) راجع ، فرح انطون ، ابن رشد وفلسفته ، ص ٣٣ ـ ٣٧ ، طبعة الاسكندرية سنة ١٩٠٣ .

(١٧) راجع ، يوحنا قمير ، ابن رشد ، ج٢ ، ص ٣١ ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

(١٨) راجع ، الإمام محمد عبده ، مجلة المنار ، سنة ١٩٠٢ .

(١٩) راجع ، روجيه غارودي ، مجلة الطليعة ، القاهرة ، يناير ، سنة ١٩٧٠ .

(٢٠) راجع ، ت.ج . دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده ، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤ .

(٢١) راجع ، ابن رشد ، فصل المقال ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، فصل « حكم دراسة الفلسفة » ، ص ٢٢ ، المقطع الأول .

(٢٢) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٣ ، « ضرورة النظر » .

(٢٣) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٢ ، الفقرة الثانية .

(٢٤) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٣ ـ ٢٤ .

(٢٥) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٤ ، الفقرة الثانية ، السطر (١٠ـ١١) .

(٢٦) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٨ ، الفقرة الثانية .

(٢٧) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٨ ـ ٢٩ .

(٢٨) راجع ، المصدر السابق ، فصل « علاقة الحكمة بالشريعة » ، ص ٣١ـ٣٢ .

(٢٩) راجع ، ماقلناه عن انواع الاقيسة ، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨ .

(٣٠) راجع ، فصل المقال ، ص ٣١ ، الفقرة الأولى .

(٣١) راجع ، المصدر السابق ، ص ٥٨ ، فصل « مراتب الناس » .

(٣٢) راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٢ .

(٣٣) راجع ، المصدر السابق ، فصل مراتب الناس ، ص ٥٨ ــ ٦٢ .
(٣٤) راجع ، المصدر السابق ، فصل التأويل ، ص ٣٣ ــ ٣٤ .
(٣٥) راجع ، المصدر السابق ، فصل التاويل ، ص ٣٤ ــ ٣٥ .
(٣٦) راجع ، المصدر السابق ، فصل « المعاد » ، ص ٤٩ ــ ٥٣ .
(٣٧) راجع ، المصدر السابق ، فصل « الفرق الاسلامية والتأويل » ، ص ٦٣ ، المقطع الاول .
(٣٨) راجع ، الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٦٥٢ .
(٣٩) راجع ما قلناه سابقا حول الاجماع ، ص ٤١١ ــ ٤١٢ .
(٤٠) راجع ، ابن رشد ، المصدر المذكور ، فصل « الغزالي والفلاسفة » ، ص ٣٦ ــ ٣٨ .
(٤١) راجع ، المصدر السابق ، فصل « العلم الالهي » ، ص ٣٨ ــ ٣٩ .
(٤٢) راجع ، المصدر السابق ، فصل « العالم بين القدم والحدوث » ، ص ٤٠ .
(٤٣) راجع ، المصدر السابق ، ص ٤٠ ــ ٤١ .
(٤٤) راجع ، المصدر السابق ، ص ٤١ .
(٤٥) راجع ، المصدر السابق ، ص ٤١ ــ ٤٣ .
(٤٦) راجع ، المصدر السابق ، فصل « المعاد » ، ص ٤٩ ــ ٥٠ .
(٤٧) راجع ما قلناه حول انتقاد ابن رشد للغزالي ، ص ٤١٢ .
(٤٨) راجع ، محمد عمارة ، فصل المقال ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ ، ص ٢ .
(٤٩) اخذنا هذا النص من كتاب « الفلسفة الوسيطية » ، تاليف ادوار جونو ، ترجمة علي زيعور ، دار الاندلس ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٢٩ .
(٥٠) راجع ما قلناه عن توما الاكويني في كتاب المدخل الى الفلسفة ، القسم الثاني ، الباب الاول ، الفصل الرابع ، ص ٢٣٥ ــ ٢٤١ .
(٥١) راجع ، بالنسبة لهذه النصوص ، ابن رشد ، تهافت التهافت ، القسم الثاني ، ص ٨٦٦ ــ ٨٦٧ ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .
(٥٢) راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٧ ــ ٨٦٨ .
(٥٣) راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٩ .
(٥٤) راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٩ ــ ٨٧٢ .
(٥٥) راجع ، المصدر السابق ، ص ٦٥٠ ــ ٦٥١ .
(٥٦) راجع النص رقم ٥٣ ، ص ٤١٨ .
(٥٧) راجع ، ابن رشد ، تهافت التهافت ، المصدر المذكور ، ص ٥٥٠ ــ ٥٥٢ .

(٥٨) راجع ، المصدر السابق ، القسم الأول ، ص ٤١١ ـ ٤١٢ .

(٥٩) راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٤١ ـ ٣٤٣ .

(٦٠) راجع ، المصدر السابق ، القسم الثاني ، ص ٧٩١ ـ ٧٩٢ .

(٦١) راجع ، المصدر السابق ، ص ٧٧٣ ـ ٧٧٤ . لقد ذكر معظم هذه النصوص عبد الرحمن بدوي في كتابه :

« Histoire de la philosophie en Islam », op. cit., p. 783 - 786.

(٦٢) راجع ، ابن رشد ، المصدر المذكور ، ص ٧٧٥ ـ ٧٧٦ .

(٦٣) راجع ، المصدر السابق ، تتمة النص السابق ، ص ٧٧٦ .

(٦٤) راجع ، ابن رشد ، الكشف عن مناهج الادلة ، ص ١٢٩ ، تقديم محمود قاسم، القاهرة ، ١٩٦٤ . راجع كذلك الفاخوري والجر ، المصدر المذكور ، ص ٦٨٢ ـ ٦٨٣ .

(٦٥) Cf. Badawi, op. cit., p. 789.

كتب ابن رشد فصل المقال عام ٥٧٥ هـ = ١١٧٩ م ، والكشف عن مناهج الادلة عام ٥٧٥ هـ = ١١٧٩/١١٨٠ م ، وتهافت التهافت ٥٧٦ هـ = ١١٨٠ م تقريبـا .

(٦٦) راجع ، ابن رشد ، « تهافت التهافت » ، الجزء الأول ، المصدر المذكور ، ص ٢٤٦ .

(٦٧) راجع ما قاله الفاخوري والجر حول هذه النقطة بالذات ، المصدر المذكور ، ص ٦٥٤ .

وقل رب زدني علما
Damascus University

مختارات
من
فصل المقال

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

وقل رب زدني علما
Damascus University

[حُكْمُ دِرَاسَةِ الْفَلْسَفَةِ]

فَإِنَّ الْغَرَضَ مِنْ هَذَا الْقَوْلِ أَنْ نَفْحَصَ ، عَلَى جِهَةِ النَّظَرِ الشَّرْعِيِّ ، هَلِ النَّظَرُ فِي الْفَلْسَفَةِ وَعُلُومِ الْمَنْطِقِ مُبَاحٌ بِالشَّرْعِ ؟ . . أَمْ مَحْظُورٌ ؟؟.. أَمْ مَأْمُورٌ بِهِ ، إِمَّا عَلَى جِهَةِ النَّدْبِ ، وَإِمَّا (١) عَلَى جِهَةِ الْوُجُوبِ ؟ ؟

فَنَقُولُ : إِنْ كَانَ فِعْلُ الْفَلْسَفَةِ لَيْسَ شَيْئاً أَكْثَرَ مِنَ النَّظَرِ فِي الْمَوْجُودَاتِ ، وَاعْتِبَارِهَا ، مِنْ جِهَةِ دِلَالَتِهَا عَلَى الصَّانِعِ ، أَعْنِي مِنْ جِهَةِ مَا هِيَ مَصْنُوعَاتٌ ، فَإِنَّ الْمَوْجُودَاتِ إِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الصَّانِعِ بِمَعْرِفَةِ صَنْعَتِهَا(٢) ، وَأَنَّهُ كُلَّمَا كَانَتْ الْمَعْرِفَةُ [بِصَنْعَتِهَا] (٣) أَتَمَّ كَانَتْ الْمَعْرِفَةُ بِالصَّانِعِ أَتَمَّ .

وَكَانَ الشَّرْعُ قَدْ نَدَبَ إِلَى اعْتِبَارِ الْمَوْجُودَاتِ ، وَحَثَّ عَلَى ذَلِكَ ، فَبَيِّنٌ أَنَّ مَا يَدُلُّ ٣/ عَلَيْهِ هَذَا الاسْمُ إِمَّا وَاجِبٌ بِالشَّرْعِ ، وَإِمَّا مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ.

فَأَمَّا أَنَّ الشَّرْعَ دَعَا إِلَى اعْتِبَارِ الْمَوْجُودَاتِ بِالْعَقْلِ ، وَتَطَلَّبَ مَعْرِفَتَهَا بِهِ ، فَذَلِكَ بَيِّنٌ فِي غَيْرِ مَا آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ، مِثْلِ قَوْلِهِ [تَعَالَى] (٤) (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ) (٥) ، وَهَذَا نَصٌّ عَلَى وُجُوبِ اسْتِعْمَالِ الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ ، أَوْ الْعَقْلِيِّ وَالشَّرْعِيِّ مَعًا .

وَمِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى : (أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ)(٦) ، وَهَذَا نَصٌّ بِالْحَثِّ عَلَى النَّظَرِ فِي جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ.

---

(١) فى ب : أو ،
(٢) فى ا : لمعرفة صفتها .
(٣) فى ا : بصفتها .
(٤) سقطت من ا ، م ، س .
(٥) الحشر (٥٩) : ٢ .
(٦) الأعراف (٧) : ١٨٥ .

وَأَعْلَمَ اللهُ تَعَالَى أَنَّ مِمَّنْ خَصَّهُ بِهَذَا الْعِلْمِ وَشَرَّفَهُ بِهِ[1] إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَقَالَ تَعَالَى : (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)[2] الْآيَةَ . . . وَقَالَ تَعَالَى : (أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ)[3] وَقَالَ : (وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)[4] إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي لَا تُحْصَى كَثْرَةً .

[ضرورة النظر]

وَإِذَا[5] تَقَرَّرَ أَنَّ الشَّرْعَ قَدْ أَوْجَبَ النَّظَرَ بِالْعَقْلِ فِي الْمَوْجُودَاتِ ، وَاعْتِبَارِهَا ، وَكَانَ الِاعْتِبَارُ لَيْسَ شَيْئًا أَكْثَرَ مِنْ : اسْتِنْبَاطِ الْمَجْهُولِ مِنَ الْمَعْلُومِ ، وَاسْتِخْرَاجِهِ مِنْهُ ، وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ ، أَوْ بِالْقِيَاسِ[6] ، فَوَاجِبٌ أَنْ نَجْعَلَ نَظَرَنَا فِي الْمَوْجُودَاتِ بِالْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ .

وَبَيِّنٌ أَنَّ هَذَا النَّحْوَ مِنَ النَّظَرِ ، الَّذِي دَعَا إِلَيْهِ الشَّرْعُ وَحَثَّ عَلَيْهِ ، هُوَ أَتَمُّ أَنْوَاعِ النَّظَرِ بِأَتَمِّ أَنْوَاعِ الْقِيَاسِ[7] ، وَهُوَ الْمُسَمَّى بُرْهَانًا .

وَإِذَا كَانَ الشَّرْعُ قَدْ حَثَّ [عَلَى][8] مَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَى [وَسَائِرِ][9]

---

(١) عبارة س : « وأعلم أن من خصه بهذا العلم وشرفه إبراهيم ... » . وعبارة ا ، م : « وأعلم تعالى أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه إبراهيم ... » .

(٢) الأنعام (٦) : ٧٥ .

(٣) الغاشية (٨٨) : ١٧ .

(٤) آل عمران (٣) : ١٩١ . والنسخة ا تذكر هذه الآية خطأ هكذا :

(الَّذِينَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)

وتشاركها م في هذا الخطأ مع زيادة واو العطف قبل (الَّذِينَ) .

(٥) في م ، س : وإذ .

(٦) أي أن القياس ، وهو أحد أدوات العقل في الاستنباط ، الذي هو الاعتبار ، إن لم يكن مرادفاً ومساوياً للاعتبار ، فإن الاعتبار لا يتم ولا يتصور إلا « بالقياس » ، أي باستخدام الإنسان لهذه الأداة .

(٧) عبارة ا ، م ، س : بأنواع القياس .

(٨) سقطت من س .

(٩) سقطت من ا ، م ، س .

مَوْجُودَاتِهِ بِالْبُرْهَانِ ، [وَكَانَ] (١) مِنَ الْأَفْضَلِ ، أَوِ الْأَمْرِ الضَّرُورِيِّ ، لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَعَلَّمَ اللهَ ، تَبَارَكَ وَتَعَالَى ، وَسَائِرَ الْمَوْجُودَاتِ ٤ / بِالْبُرْهَانِ ، أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوَّلاً فَيَعْلَمَ أَنْوَاعَ الْبَرَاهِينِ وَشُرُوطَهَا ، وَبِمَاذَا يُخَالِفُ الْقِيَاسُ الْبُرْهَانِيُّ الْقِيَاسَ الْجَدَلِيَّ ، وَالْقِيَاسَ [الْخَطَابِيَّ] (٢) ، وَالْقِيَاسَ الْمُغَالِطِيَّ (٣) وَكَانَ لاَ يُمْكِنُ ذَلِكَ دُونَ أَنْ يَتَقَدَّمَ فَيَعْرِفَ قَبْلَ ذَلِكَ مَا هُوَ الْقِيَاسُ الْمُطْلَقُ ، وَكَمْ أَنْوَاعُهُ (٤) ، وَمَا مِنْهَا قِيَاسٌ وَمَا مِنْهَا (٥) لَيْسَ بِقِيَاسٍ ؛ وَذَلِكَ لاَ يُمْكِنُ أَيْضاً [إِلاَّ وَيَتَقَدَّمَ] (٦) فَيَعْرِفَ قَبْلَ ذَلِكَ أَجْزَاءَ الْقِيَاسِ الَّتِي مِنْهَا [تَرَكَّبَتْ] (٧) ، أَعْنِي الْمُقَدِّمَاتِ وَأَنْوَاعَهَا .

فَقَدْ يَجِبُ عَلَى الْمُؤْمِنِ بِالشَّرْعِ ، الْمُمْتَثِلِ أَمْرَهُ بِالنَّظَرِ فِي الْمَوْجُودَاتِ ، أَنْ يَتَقَدَّمَ ، قَبْلَ النَّظَرِ ، فَيَعْرِفَ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ الَّتِي تَتَنَزَّلُ مِنَ النَّظَرِ مَنْزِلَةَ الْآلاَتِ مِنَ الْعَمَلِ ، فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّ الْفَقِيهَ يَسْتَنْبِطُ مِنَ الْأَمْرِ بِالتَّفَقُّهِ فِي الْأَحْكَامِ ، وُجُوبَ مَعْرِفَةِ [الْمَقَايِيسِ] (٨) الْفِقْهِيَّةِ عَلَى أَنْوَاعِهَا ، وَمَا مِنْهَا قِيَاسٌ وَمَا مِنْهَا لَيْسَ بِقِيَاسٍ ، كَذَلِكَ يَجِبُ عَلَى الْعَارِفِ أَنْ يَسْتَنْبِطَ مِنَ الْأَمْرِ بِالنَّظَرِ فِي الْمَوْجُودَاتِ وُجُوبَ مَعْرِفَةِ الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ ، وَأَنْوَاعِهِ ، بَلْ

---

(١) فيما عدا ب : كان ، بدون حرف العطف .

(٢) فى ا ، م : الخطبى ، بدلا من الخطابى ، وهو لفظ يطرد فيهما بدلا من لفظ الخطابى ، والنسبة فيه إلى الخُطَب ، والخطابى نسبة إلى الخطابة .

(٣) القائم على المغالطة ، والذى لا يحتوى من القياس إلا على عناصر الشكل وظواهر التركيب . وهذا التقسيم يفيد أن الفيصل فى هذه القضية هو اختبار المقدمات من حيث الصدق وعدمه ، لأن الأقيسة المختلفة قد تتفق شكلا . وفى النسخة ا نجد « التأملى » بدلا من « المغالطى » .

(٤) لأن هناك من الأقيسة : البرهانى ، والجدلى ، والخطابى ، والمغالطى ، والشعرى ، والفقهى .. إلخ ..

(٥) فى ب : منه .

(٦) فيما عدا ب : أو يتقدم .

(٧) فيما عدا ب : تقدمت .

(٨) فى ا ، م : المقايس ، وهو لفظ يطرد فيهما بدلا من : المقاييس .

هُوَ أَحْرَى بِذَلِكَ ، لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْفَقِيهُ يَسْتَنْبِطُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ (١) ، وُجُوبَ مَعْرِفَةِ الْقِيَاسِ [الْفِقْهِيِّ] (٢) ، [فَكَمْ بِالْحَرِيِّ وَالْأَوْلَى] (٣) أَنْ يَسْتَنْبِطَ مِنْ ذَلِكَ الْعَارِفُ بِاللهِ وُجُوبَ مَعْرِفَةِ الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ ؟ ؟

وَلَيْسَ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ : إِنَّ هَذَا النَّوْعَ مِنَ النَّظَرِ فِي الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ بِدْعَةٌ ، إِذْ لَمْ يَكُنْ فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ . فَإِنَّ النَّظَرَ أَيْضاً فِي الْقِيَاسِ الْفِقْهِيِّ ، وَأَنْوَاعِهِ ، هُوَ شَيْءٌ اسْتُنْبِطَ بَعْدَ الصَّدْرِ الْأَوَّلِ ، وَلَيْسَ يُرَى أَنَّهُ بِدْعَةٌ .

٥/ فَكَذَلِكَ يَجِبُ أَنْ [نَعْتَقِدَ] (٤) فِي النَّظَرِ فِي الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ ، وَلِهَذَا سَبَبٌ لَيْسَ هَذَا مَوْضِعُ ذِكْرِهِ (٥) .

[بَلْ وَأَكْثَرُ أَصْحَابِ هَذِهِ الْمِلَّةِ مُثْبِتُونَ الْقِيَاسَ الْعَقْلِيَّ ، إِلَّا طَائِفَةً مِنَ الْحَشْوِيَّةِ قَلِيلَةٌ ، وَهُمْ مَحْجُوجُونَ بِالنُّصُوصِ] (٦) .

* * *

[فَإِذَا] (٧) تَقَرَّرَ أَنَّهُ يَجِبُ ، بِالشَّرْعِ ، النَّظَرُ فِي الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ ، وَأَنْوَاعِهِ ، كَمَا يَجِبُ النَّظَرُ فِي الْقِيَاسِ الْفِقْهِيِّ ، فَبَيِّنٌ أَنَّهُ إِنْ كَانَ لَمْ يَتَقَدَّمْ أَحَدٌ مِمَّنْ قَبْلَنَا بِفَحْصٍ عَنِ الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ وَأَنْوَاعِهِ ، أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَبْتَدِئَ بِالْفَحْصِ عَنْهُ ، وَأَنْ يَسْتَعِينَ فِي ذَلِكَ [الْمُتَأَخِّرُ بِالْمُتَقَدِّمِ] (٨) ،

---

(١) الحشر (٥٩) : ٢ .

(٢) فى ا : العقلى .

(٣) فيما عدا ب : فبالحرى .

(٤) فى ا ، م : يعتقد .

(٥) لأن موضعه هو كتب « الصنعة » غير « الجمهورية » التى لا يستطيع تناولها سوى الخاصة من أهل البرهان .

(٦) سقطت من ا ، م ، ص .

(٧) فى ا ، م : وإذا . وفى ص : وإذ .

(٨) فى ص : المتقدم بالمتأخر .

حَتَّى تَكْمُلَ الْمَعْرِفَةُ بِهِ ، فَإِنَّهُ عَسِيرٌ ، أَوْ غَيْرُ مُمْكِنٍ أَنْ يَقِفَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ ، مِنْ تِلْقَائِهِ ، وَابْتِدَاءً ، عَلَى جَمِيعِ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ . كَمَا أَنَّهُ عَسِيرٌ أَنْ يَسْتَنْبِطَ وَاحِدٌ جَمِيعَ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعْرِفَةِ أَنْوَاعِ الْقِيَاسِ الْفِقْهِيِّ ، بَلْ مَعْرِفَةُ الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ أَحْرَى بِذَلِكَ .

وَإِنْ كَانَ غَيْرُنَا قَدْ فَحَصَ عَنْ ذَلِكَ ، فَبَيِّنٌ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَسْتَعِينَ عَلَى مَا نَحْنُ بِسَبِيلِهِ بِمَا قَالَهُ مَنْ تَقَدَّمَنَا فِي ذَلِكَ .

وَسَوَاءٌ [أَكَانَ](١) ذَلِكَ الْغَيْرُ مُشَارِكاً لَنَا أَوْ غَيْرَ مُشَارِكٍ فِي الْمِلَّةِ(٢) ، فَإِنَّ الآلَةَ الَّتِي تَصِحُّ بِهَا [التَّذْكِيَةُ](٣) لَا يُعْتَبَرُ فِي صِحَّةِ التَّذْكِيَةِ بِهَا كَوْنُهَا آلَةً لِمُشَارِكٍ لَنَا فِي الْمِلَّةِ أَوْ غَيْرَ مُشَارِكٍ ، إِذَا كَانَتْ فِيهَا شُرُوطُ الصِّحَّةِ . وَأَعْنِي بِغَيْرِ الْمُشَارِكِ : مَنْ نَظَرَ فِي هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ مِنَ الْقُدَمَاءِ قَبْلَ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ .

وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ هٰكَذَا ، وَكَانَ كُلُّ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنَ النَّظَرِ فِي أَمْرِ الْمَقَايِيسِ الْعَقْلِيَّةِ قَدْ فَحَصَ عَنْهُ الْقُدَمَاءُ أَتَمَّ فَحْصٍ ، فَقَدْ يَنْبَغِي أَنْ/٦ نَضْرِبَ بِأَيْدِينَا إِلَى كُتُبِهِمْ ، فَنَنْظُرَ فِيمَا قَالُوهُ مِنْ ذَلِكَ ، فَإِنْ كَانَ كُلُّهُ صَوَاباً قَبِلْنَاهُ مِنْهُمْ ، وَإِنْ كَانَ فِيهِ مَا لَيْسَ بِصَوَابٍ نَبَّهْنَا عَلَيْهِ .

فَإِذَا فَرَغْنَا مِنْ هٰذَا الْجِنْسِ مِنَ النَّظَرِ ، وَحَصَلَتْ عِنْدَنَا الْآلَاتُ الَّتِي بِهَا نَقْدِرُ عَلَى الِاعْتِبَارِ فِي الْمَوْجُودَاتِ ، وَدِلَالَةِ الصَّنْعَةِ فِيهَا — فَإِنَّ مَنْ لَا يَعْرِفِ الصَّنْعَةَ لَا يَعْرِفُ الْمَصْنُوعَ ، وَمَنْ لَا يَعْرِفُ الْمَصْنُوعَ لَا يَعْرِفُ الصَّانِعَ — فَقَدْ يَجِبُ أَنْ نَشْرَعَ فِي الْفَحْصِ عَنِ الْمَوْجُودَاتِ ، عَلَى التَّرْتِيبِ وَالنَّحْوِ الَّذِي اسْتَفَدْنَاهُ مِنْ صِنَاعَةِ الْمَعْرِفَةِ بِالْمَقَايِيسِ الْبُرْهَانِيَّةِ .

---

(١) فى ب : كان .

(٢) عبارة ب : « مشاركاً لنا فى الملة أو غير مشارك

(٣) فى س : التزكية .

وَبَيِّنْ[1] أَيْضاً أَنْ هَذَا الْغَرَضَ إِنَّمَا يَتِمُّ لَنَا فِي الْمَوْجُودَاتِ بِتَدَاوُلِ الْفَحْصِ عَنْهَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ ، وَأَنْ يَسْتَعِينَ فِي ذَلِكَ الْمُتَأَخِّرُ بِالْمُتَقَدِّمِ ، عَلَى مِثَالِ مَا عَرَضَ فِي عُلُومِ التَّعَالِيمِ[2] فَإِنَّهُ لَوْ فَرَضْنَا صِنَاعَةَ الْهَنْدَسَةِ ، فِي وَقْتِنَا هَذَا ، مَعْدُومَةً ، وَكَذَلِكَ صِنَاعَةَ عِلْمِ الْهَيْئَةِ ، وَرَامَ إِنْسَانٌ وَاحِدٌ ، مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهِ ، أَنْ يُدْرِكَ مَقَادِيرَ الْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ ، وَأَشْكَالَهَا ، وَأَبْعَادَ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ ، لَمَا أَمْكَنَهُ ذَلِكَ . مِثْلَ أَنْ يَعْرِفَ قَدْرَ الشَّمْسِ مِنَ الْأَرْضِ ، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنْ [مَقَادِيرِ][3] الْكَوَاكِبِ ، وَلَوْ كَانَ [أَذْكَى][4] النَّاسِ طَبْعاً ، إِلَّا بِوَحْيٍ أَوْ شَيْءٍ يُشْبِهُ الْوَحْيَ .

بَلْ لَوْ قِيلَ لَهُ : إِنَّ الشَّمْسَ أَعْظَمُ مِنَ الْأَرْضِ بِنَحْوِ مِائَةٍ وَخَمْسِينَ ضِعْفاً ، أَوْ سِتِّينَ ، لَعَدَّ هَذَا الْقَوْلَ جُنُوناً مِنْ قَائِلِهِ ، وَهَذَا شَيْءٌ قَدْ قَامَ عَلَيْهِ الْبُرْهَانُ فِي عِلْمِ الْهَيْئَةِ قِيَاماً لَا [يَشُكُّ][5] فِيهِ مَنْ هُوَ مِنْ [أَهْلِ][6] ذَلِكَ الْعِلْمِ .

وَأَمَّا الَّذِي أَخْوَجَ 7/ فِي هَذَا إِلَى التَّمْثِيلِ بِصِنَاعَةِ التَّعَالِيمِ ، فَهَذِهِ صِنَاعَةُ أُصُولِ الْفِقْهِ ، وَالْفِقْهِ نَفْسِهِ ، لَمْ يَكْمُلِ النَّظَرُ فِيهَا إِلَّا فِي زَمَنٍ طَوِيلٍ ، وَلَوْ رَامَ إِنْسَانٌ الْيَوْمَ ، مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهِ ، أَنْ يَقِفَ عَلَى جَمِيعِ الْحُجَجِ الَّتِي اسْتَنْبَطَهَا النُّظَّارُ مِنْ أَهْلِ الْمَذَاهِبِ فِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ الَّتِي وُضِعَتْ[7] الْمُنَاظَرَةُ فِيهَا بَيْنَهُمْ فِي مُعْظَمِ بِلَادِ الْإِسْلَامِ ، مَا عَدَا الْمَغْرِبَ[8]

(١) فى ا : وتبين .
(٢) أى الرياضيات .
(٣) فى ا : تقادير .
(٤) فى ص : أزكى .
(٥) فى ا : شك .
(٦) فى ا ، م ، ص : أصحاب .
(٧) وضعت هنا بمعنى : وقعت .
(٨) ولعل السبب فى عدم وقوع المناظرات الفقهية فى المغرب ، كما حدث فى باقى أنحاء العالم

لَكَانَ أَهْلاً أَنْ يُضْحَكَ مِنْهُ ، لِكَوْنِ ذَلِكَ مُمْتَنِعاً [فِي حَقِّهِ] [1] ، مَعَ وُجُودِ ذَلِكَ مَفْرُوغاً مِنْهُ ، وَهَذَا أَمْرٌ بَيِّنٌ بِنَفْسِهِ ، لَيْسَ فِي الصَّنَائِعِ الْعِلْمِيَّةِ فَقَطْ ، بَلْ و [فِي] [2] الْعَمَلِيَّةِ ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْهَا صِنَاعَةٌ يَقْدِرُ أَنْ يُنْشِئَهَا [3] وَاحِدٌ بِعَيْنِهِ ، فَكَيْفَ بِصِنَاعَةِ الصَّنَائِعِ ، وَهِيَ الْحِكْمَةُ .

وَإِذَا كَانَ هَذَا هَكَذَا ، فَقَدْ يَجِبُ عَلَيْنَا إِنْ أَلْفَيْنَا لِمَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الْأُمَمِ السَّالِفَةِ نَظَراً فِي الْمَوْجُودَاتِ ، وَاعْتِبَاراً لَهَا ، بِحَسَبِ مَا اقْتَضَتْهُ شَرَائِطُ الْبُرْهَانِ ، أَنْ نَنْظُرَ فِي الَّذِي قَالُوهُ مِنْ ذَلِكَ ، وَمَا أَثْبَتُوهُ فِي كُتُبِهِمْ ، فَمَا كَانَ مِنْهَا مُوَافِقاً لِلْحَقِّ قَبِلْنَاهُ مِنْهُمْ ، وَسُرِرْنَا بِهِ ، وَشَكَرْنَاهُمْ عَلَيْهِ ، وَمَا كَانَ مِنْهَا غَيْرَ مُوَافِقٍ لِلْحَقِّ نَبَّهْنَا عَلَيْهِ ، وَحَذَّرْنَا مِنْهُ ، وَعَذَرْنَاهُمْ .

فَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ هَذَا أَنَّ النَّظَرَ فِي كُتُبِ الْقُدَمَاءِ وَاجِبٌ بِالشَّرْعِ ، [إِذْ] [4] كَانَ مَغْزَاهُمْ فِي كُتُبِهِمْ وَمَقْصِدُهُمْ هُوَ الْمَقْصِدُ الَّذِي حَثَّنَا الشَّرْعُ عَلَيْهِ ، وَأَنَّ مَنْ نَهَى عَنِ النَّظَرِ فِيهَا مَنْ كَانَ أَهْلاً لِلنَّظَرِ فِيهَا ـ وَهُوَ الَّذِي جَمَعَ أَمْرَيْنِ :

أَحَدُهُمَا : ذَكَاءُ الْفِطْرَةِ .

وَالثَّانِي : الْعَدَالَةُ الشَّرْعِيَّةُ ، وَالْفَضِيلَةُ [الْعِلْمِيَّةُ وَ] [5] الْخُلُقِيَّةُ ـ

ـ الإسلامي ، هو سيادة المذهب المالكي في الفقه لكل أنحائه ، والسيطرة الكبرى التي كانت لفقهاء هذا المذهب على الحياة الفكرية بهذه البلاد ، وخاصة في عصرهم الذهبي أيام دولة المرابطين (١٠٩٠ ـ ١١٤٦ م) ، وهي الفترة الزمنية التي سبقت مجيء دولة الموحدين (١١٤٩ ـ ١٢٦٩ م) التي عاش فيها ابن رشد .

(١) سقطت من ا ، م ، س .

(٢) سقطت من ا ، م ، س .

(٣) رسمها في ا أقرب إلى : ينبتها .

(٤) ا : إن .

(٥) موجودة في س فقط ، وسقطت مما عداها .

فَقَدْ صَدَّ النَّاسَ عَنِ الْبَابِ الَّذِي دَعَا الشَّرْعُ مِنْهُ النَّاسَ٨/ ، إِلَى مَعْرِفَةِ اللهِ ، وَهُوَ بَابُ النَّظَرِ الْمُؤَدِّي إِلَى مَعْرِفَتِهِ حَقَّ الْمَعْرِفَةِ . وَذَلِكَ غَايَةُ الْجَهْلِ وَالْبُعْدِ عَنِ اللهِ تَعَالَى .

[شُرُوطُ النَّظَرِ]

وَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ أَنَّهُ إِنْ غَوَى غَاوٍ بِالنَّظَرِ فِيهَا ، [وَزَلَّ زَالٌّ ، إِمَّا مِنْ قِبَلِ نَقْصٍ فِطْرَتِهِ ، وَإِمَّا مِنْ قِبَلِ سُوءِ تَرْتِيبِ نَظَرِهِ فِيهَا][1] ، أَوْ مِنْ قِبَلِ غَلَبَةِ شَهَوَاتِهِ عَلَيْهِ ، أَوْ أَنَّهُ لَمْ يَجِدْ مُعَلِّماً يُرْشِدُهُ إِلَى فَهْمِ مَا فِيهَا ، أَوْ مِنْ قِبَلِ اجْتِمَاعِ هَذِهِ الْأَسْبَابِ فِيهِ ، أَوْ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ مِنْهَا ، أَنْ [نَمْنَعَهَا][2] عَنِ الَّذِي هُوَ أَهْلٌ لِلنَّظَرِ فِيهَا ، فَإِنَّ هَذَا النَّحْوَ مِنَ الضَّرَرِ الدَّاخِلِ مِنْ قِبَلِهَا هُوَ شَيْءٌ لَحِقَهَا بِالْعَرَضِ لَا بِالذَّاتِ[3] ، وَلَيْسَ يَجِبُ فِيمَا كَانَ نَافِعاً بِطِبَاعِهِ وَذَاتِهِ أَنْ يُتْرَكَ لِمَكَانِ مَضَرَّةٍ مَوْجُودَةٍ فِيهِ بِالْعَرَضِ ؛ وَلِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ [الصَّلَاةُ وَ][4] السَّلَامُ لِلَّذِي أَمَرَهُ بِسَقْيِ الْعَسَلِ أَخَاهُ لِإِسْهَالٍ كَانَ [بِهِ][5] [فَتَزَيَّدَ][6] الْإِسْهَالُ بِهِ لَمَّا سَقَاهُ الْعَسَلَ ، وَشَكَا ذَلِكَ إِلَيْهِ : « صَدَقَ اللهُ ، وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ » .

بَلْ نَقُولُ : إِنَّ مَثَلَ مَنْ مَنَعَ النَّظَرَ فِي كُتُبِ الْحِكْمَةِ مَنْ هُوَ أَهْلٌ لَهَا ،

---

(١) سقطت من س .
(٢) في ب : يمنعها .
(٣) ذات الشيء هي ماهيته ، أو جزء من ما هيته ، وهي مقابل العرض .
(٤) سقطت من ب .
(٥) في ا ، م ، س : فيه .
(٦) في س : فتزايد .

مِنْ أَجْلِ أَنَّ قَوْماً مِنْ أَرَاذِلِ النَّاسِ قَدْ يُظَنُّ بِهِمْ أَنَّهُمْ ضَلُّوا مِنْ قِبَلِ نَظَرِهِمْ فِيهَا ، مَثَلُ مَنْ مَنَعَ الْعَطْشَانَ شُرْبَ الْمَاءِ الْبَارِدِ الْعَذْبِ حَتَّى مَاتَ [مِنَ الْعَطَشِ] (١) ، لِأَنَّ قَوْماً شَرِقُوا بِهِ فَمَاتُوا ، فَإِنَّ الْمَوْتَ عَنِ الْمَاءِ بِالشَّرَقِ أَمْرٌ عَارِضٌ ، وَعَنِ الْعَطَشِ [أَمْرٌ] (٢) ذَاتِيٌّ وَضَرُورِيٌّ .

وَهَذَا الَّذِي عَرَضَ لِهَذِهِ الصِّنَاعَةِ هُوَ شَيْءٌ عَارِضٌ لِسَائِرِ الصَّنَائِعِ ، فَكَمْ مِنْ فَقِيهٍ كَانَ الْفِقْهُ سَبَبًا لِقِلَّةِ تَوَرُّعِهِ ، وَخَوْضِهِ فِي الدُّنْيَا ، بَلْ أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ [هَكَذَا] (٣) نَجِدُهُمْ ، وَصِنَاعَتُهُمْ إِنَّمَا تَقْتَضِي ٩٠/ بِالذَّاتِ الْفَضِيلَةَ الْعَمَلِيَّةَ .

فَإِذًا لَا يَبْعُدُ أَنْ يَعْرِضَ فِي الصِّنَاعَةِ الَّتِي تَقْتَضِي الْفَضِيلَةَ [الْعِلْمِيَّةَ] (٤) مَا [عَرَضَ] (٥) فِي الصِّنَاعَةِ الَّتِي تَقْتَضِي [الْعَمَلِيَّةَ] (٦)

[مَرَاتِبُ النَّاسِ]

وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا كُلُّهُ ، وَكُنَّا نَعْتَقِدُ ، مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ ، أَنَّ شَرِيعَتَنَا ، هَذِهِ الْإِلَهِيَّةَ ، حَقٌّ ، وَأَنَّهَا الَّتِي نَبَّهَتْ عَلَى هَذِهِ السَّعَادَةِ ، وَدَعَتْ إِلَيْهَا ، الَّتِي هِيَ الْمَعْرِفَةُ بِاللهِ [عَزَّ وَجَلَّ] (٧) ، وَبِمَخْلُوقَاتِهِ ، [فَإِنَّ] (٨) ذَلِكَ مُتَقَرِّرٌ عِنْدَ كُلِّ مُسْلِمٍ مِنَ الطَّرِيقِ الَّذِي اقْتَضَتْهُ جِبِلَّتُهُ وَطَبِيعَتُهُ مِنَ التَّصْدِيقِ ،

---

(١) سقطت من ا ، م ، ص .
(٢) سقطت من ا ، م ، ص .
(٣) فى ب : كذلك .
(٤) فى ا ، م ، ص : العملية .
(٥) فى ا : عدا .
(٦) فى ا ، م ، ص : العلمية .
(٧) فى ا ، م ، ص : جل وعز .
(٨) فى ا ، م ، ص : وأن .

وَذَلِكَ أَنَّ طِبَاعَ النَّاسِ مُتَفَاضِلَةٌ فِي التَّصْدِيقِ ، فَمِنْهُمْ مَنْ يُصَدِّقُ بِالْبُرْهَانِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُصَدِّقُ بِالْأَقَاوِيلِ الْجَدَلِيَّةِ تَصْدِيقَ صَاحِبِ الْبُرْهَانِ [بِالْبُرْهَانِ] (١) إِذْ لَيْسَ فِي طِبَاعِهِ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُصَدِّقُ [بِالْأَقَاوِيلِ] (٢) الْخَطَابِيَّةِ كَتَصْدِيقِ صَاحِبِ الْبُرْهَانِ بِالْأَقَاوِيلِ الْبُرْهَانِيَّةِ .

وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ شَرِيعَتُنَا ، هَذِهِ الْإِلٰهِيَّةُ ، قَدْ دَعَتِ النَّاسَ مِنْ هَذِهِ الطُّرُقِ الثَّلَاثِ ، عَمَّ التَّصْدِيقُ بِهَا كُلَّ إِنْسَانٍ ، إِلَّا مَنْ [جَحَدَهَا] (٣) عِنَادًا بِلِسَانِهِ ، أَوْ لَمْ تَتَقَرَّرْ عِنْدَهُ طُرُقُ الدُّعَاءِ فِيهَا إِلَى اللهِ تَعَالَى ، لِإِغْفَالِهِ ذَلِكَ مِنْ نَفْسِهِ .

وَلِذَلِكَ خُصَّ عَلَيْهِ [الصَّلَاةُ وَ] (٤) السَّلَامُ بِالْبَعْثِ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ أَعْنِي لِتَضَمُّنِ شَرِيعَتِهِ طُرُقَ الدُّعَاءِ إِلَى اللهِ تَعَالَى ، وَذَلِكَ صَرِيحٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : (أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (٥) .

[عَلَاقَةُ الْحِكْمَةِ بِالشَّرِيعَةِ]

وَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ [الشَّرِيعَةُ] (٦) حَقًّا ، وَدَاعِيَةً إِلَى النَّظَرِ الْمُؤَدِّي إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ ، فَإِنَّا ، مَعْشَرَ ١٠/ الْمُسْلِمِينَ ، نَعْلَمُ ، عَلَى الْقَطْعِ ، أَنَّهُ لَا يُؤَدِّي النَّظَرُ الْبُرْهَانِيُّ إِلَى مُخَالَفَةِ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ ، فَإِنَّ الْحَقَّ لَا يُضَادُّ

(١) سقطت من ا ، م ، ص .
(٢) فى ا ، م ، ص : بالأقوال .
(٣) فى ا ، م ، ص : يَجْحَدُهَا .
(٤) سقطت من ا ، ب .
(٥) النحل (١٦) : ١٢٥ .
(٦) فى ا ، م ، ص : الشرائع .

الْحَقِّ ، بَلْ يُوَافِقُهُ وَيَشْهَدُ لَهُ .

وَإِذَا كَانَ هَذَا هَكَذَا ، فَإِنْ أَدَّى النَّظَرُ الْبُرْهَانِيُّ إِلَى نَحْوٍ مَّا مِنَ الْمَعْرِفَةِ بِمَوْجُودٍ مَّا ، فَلاَ يَخْلُو ذَلِكَ الْمَوْجُودُ أَنْ يَكُونَ : قَدْ سَكَتَ عَنْهُ [الشَّرْعُ] (١) أَوْ عَرَّفَ بِهِ .

فَإِنْ كَانَ [قَدْ سَكَتَ] (٢) عَنْهُ ، فَلاَ تَعَارُضَ [هُنَالِكَ] (٣) ، وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ مَا سَكَتَ عَنْهُ مِنَ الأَحْكَامِ ، فَاسْتَنْبَطَهَا الْفَقِيهُ بِالْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ .

وَإِنْ كَانَتِ الشَّرِيعَةُ نَطَقَتْ بِهِ ، فَلاَ يَخْلُو ظَاهِرُ النُّطْقِ أَنْ يَكُونَ مُوَافِقاً لِمَا أَدَّى إِلَيْهِ الْبُرْهَانُ فِيهِ ، أَوْ مُخَالِفاً ، فَإِنْ كَانَ مُوَافِقاً فَلاَ قَوْلَ [هُنَالِكَ] (٤) ، وَإِنْ كَانَ مُخَالِفاً طُلِبَ [هُنَالِكَ] (٥) تَأْوِيلُهُ .

[التَّأْوِيلُ]

وَمَعْنَى التَّأْوِيلِ : هُوَ إِخْرَاجُ دِلاَلَةِ اللَّفْظِ مِنَ الدِّلاَلَةِ الْحَقِيقِيَّةِ إِلَى الدِّلاَلَةِ الْمَجَازِيَّةِ ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يُخِلَّ ذَلِكَ بِعَادَةِ لِسَانِ الْعَرَبِ فِي التَّجَوُّزِ ، مِنْ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِشَبِيهِهِ أَوْ [بِسَبَبِهِ] (٦) أَوْ لاَحِقِهِ أَوْ مُقَارِنِهِ ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الأَشْيَاءِ الَّتِي [عُدِّدَتْ] (٧) فِي تَعْرِيفِ أَصْنَافِ الْكَلاَمِ الْمَجَازِيِّ

وَإِذَا كَانَ الْفَقِيهُ يَفْعَلُ هَذَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ ، فَكَمْ

---

(١) في ب : في الشرع .
(٢) في ا ، م ، س : ماسكت .
(٣) فيما عدا ب : هناك .
(٤) فيما عدا ب : هناك .
(٥) فيما عدا ب : هناك .
(٦) فيما عدا ب : سببه .
(٧) فيما عدا ب : عودت .

بِالْحَرِيِّ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ صَاحِبُ [عِلْمِ الْبُرْهَانِ] (١) ؟ ؟ فَإِنَّ الْفَقِيه إِنَّمَا عِنْدَهُ قِيَاسٌ ظَنِّيٌّ ، وَالْعَارِفُ عِنْدَهُ قِيَاسٌ يَقِينِيٌّ .

وَنَحْنُ نَقْطَعُ قَطْعاً أَنَّ كُلَّ مَا أَدَّى إِلَيْهِ الْبُرْهَانُ ، وَخَالَفَهُ ظَاهِرُ الشَّرْعِ ، أَنَّ ذَلِكَ الظَّاهِرَ يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ عَلَى قَانُونِ التَّأْوِيلِ الْعَرَبِيِّ . وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ ١١/ لاَ يَشُكُّ فِيهَا مُسْلِمٌ ، وَلَا يَرْتَابُ بِهَا مُؤْمِنٌ ، وَمَا أَعْظَمَ ازْدِيَادَ الْيَقِينِ بِهَا عِنْدَ مَنْ زَاوَلَ هَذَا الْمَعْنَى وَجَرَّبَهُ ، وَقَصَدَ هَذَا الْمَقْصِدَ مِنَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَعْقُولِ وَالْمَنْقُولِ .

بَلْ نَقُولُ : إِنَّهُ مَا مِنْ مَنْطُوقٍ بِهِ فِي الشَّرْعِ ، مُخَالِفٍ بِظَاهِرِهِ لِمَا أَدَّى إِلَيْهِ الْبُرْهَانُ [إِلاَّ] (٢) إِذَا اعْتُبِرَ وَتُصُفِّحَتْ سَائِرُ أَجْزَائِهِ ، وُجِدَ فِي أَلْفَاظِ الشَّرْعِ مَا يَشْهَدُ بِظَاهِرِهِ لِذَلِكَ التَّأْوِيلِ ، أَوْ يُقَارِبُ أَنْ يَشْهَدَ ، وَلِهَذَا الْمَعْنَى أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ يَجِبُ أَنْ تُحْمَلَ أَلْفَاظُ الشَّرْعِ كُلُّهَا عَلَى ظَاهِرِهَا ، وَلَا أَنْ تُخْرَجَ كُلُّهَا [عَنْ] (٣) ظَاهِرِهَا بِالتَّأْوِيلِ ، وَاخْتَلَفُوا فِي الْمُؤَوَّلِ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ [الْمُؤَوَّلِ] (٤) ، فَالْأَشْعَرِيُّونَ ، مَثَلاً ، يَتَأَوَّلُونَ آيَةَ الْاسْتِوَاءِ (٥) ، وَحَدِيثَ النُّزُولِ (٦) ، وَالْحَنَابِلَةُ تَحْمِلُ ذَلِكَ عَلَى ظَاهِرِهِ .

وَالسَّبَبُ فِي وُرُودِ الشَّرْعِ فِيهِ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ هُوَ اخْتِلَافُ [نَظَرِ] (٧)

---

(١) فيما عدا ب : العلم بالبرهان .
(٢) سقطت من ص .
(٣) فيما عدا ب : من .
(٤) فى ا : المتأول .
(٥) وهى قوله تعالى : (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) « طه (٢٠) : ٥ ».
(٦) ومعناه : ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا ، فيقول : هل من سائل فأعطيه ؟ .. هل من داع فأستجيب له ؟ .. هل من مستغفر فأغفر له ؟؟
(٧) فى ب ، م ، ص : نظر .

النَّاسِ وَتَبَايُنُ [قَرَائِحِهِمْ[1]] فِي التَّصْدِيقِ ، وَالسَّبَبُ فِي وُرُودِ الظَّوَاهِرِ[2] الْمُتَعَارِضَةِ فِيهِ ، هُوَ تَنْبِيهُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ عَلَى التَّأْوِيلِ الْجَامِعِ [بَيْنَهَا][3] [وَإِلَى][4] هَذَا الْمَعْنَى وَرَدَتِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ) إِلَى قَوْلِهِ : (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ!)[5]

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ : إِنَّ فِي الشَّرْعِ أَشْيَاءَ قَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى حَمْلِهَا عَلَى ظَوَاهِرِهَا ، وَأَشْيَاءَ عَلَى تَأْوِيلِهَا ، وَأَشْيَاءَ اخْتَلَفُوا فِيهَا ... فَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يُؤَدِّيَ الْبُرْهَانُ إِلَى تَأْوِيلِ مَا أَجْمَعُوا عَلَى ظَاهِرِهِ ؟؟ . أَوْ ظَاهِرِ مَا أَجْمَعُوا عَلَى تَأْوِيلِهِ ؟؟ . .

قُلْنَا : أَمَّا لَوْ ثَبَتَ الْأَجْمَاعُ بِطَرِيقٍ ١٢/ يَقِينِيٍّ [لَمْ][6] يَصِحَّ ، وَإِنْ كَانَ الْإِجْمَاعُ فِيهَا ظَنِّيًّا فَقَدْ يَصِحُّ[7] .

وَلِذَلِكَ قَالَ أَبُو حَامِدٍ[8] ، وَأَبُو الْمَعَالِي[9] ، وَغَيْرُهُمَا مِنْ

---

(١) فى ا ، م : مزاجهم .

(٢) جمع ظاهر ، لا ظاهرة ، لأن الحديث هنا عن ظاهر النصوص وباطنها .

(٣) فيما عدا ب : بينهما .

(٤) فيما عدا ب : فإلى .

(٥) آل عمران (٣) : ٧ . وجملة الآية : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ، هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ، وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ، ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) .

(٦) فى ب : فلم .

(٧) « قد » هنا مستعملة لإفادة التحقيق ، لا التقليل .

(٨) أبو حامد بن محمد الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ ١٠٥٩ - ١١١٢ م) .

(٩) هو إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن أبى محمد عبد الله بن يوسف الجوينى ، الفقيه الشافعى ، وهو أستاذ الغزالى ، ونسبته إلى « جوين » إحدى نواحى « نيسابور » . توفى سنة ٤٧٨ هـ .

أَئِمَّةِ النَّظَرِ ، إِنَّهُ لاَ يُقْطَعُ بِكُفْرِ مَنْ خَرَقَ الإِجْمَاعَ فِي التَّأْوِيلِ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الأَشْيَاءِ .

• • •

وَقَدْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الإِجْمَاعَ لاَ يَتَقَرَّرُ فِي النَّظَرِيَّاتِ[1] بِطَرِيقٍ يَقِينِيٍّ ، كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَقَرَّرَ فِي العَمَلِيَّاتِ ، أَنَّهُ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَتَقَرَّرَ الإِجْمَاعُ فِي مَسْأَلَةٍ مَّا فِي عَصْرٍ مَّا ، إِلَّا بِأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ العَصْرُ عِنْدَنَا مَحْصُورًا ، وَأَنْ يَكُونَ جَمِيعُ العُلَمَاءِ المَوْجُودِينَ فِي ذَلِكَ العَصْرِ مَعْلُومِينَ عِنْدَنَا ، أَعْنِي مَعْلُوماً أَشْخَاصُهُمْ ، وَمَبْلَغُ عَدَدِهِمْ ، وَأَنْ يُنْقَلَ إِلَيْنَا فِي المَسْأَلَةِ مَذْهَبُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ [فِيهَا][2] نَقْلَ تَوَاتُرٍ[3] ، وَيَكُونَ مَعَ هَذَا كُلِّهِ قَدْ صَحَّ عِنْدَنَا أَنَّ العُلَمَاءَ المَوْجُودِينَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ فِي الشَّرْعِ ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ ، وَأَنَّ العِلْمَ بِكُلِّ مَسْأَلَةٍ يَجِبُ أَنْ لاَ يُكْتَمَ عَنْ أَحَدٍ ، وَأَنَّ النَّاسَ طَرِيقُهُمْ وَاحِدٌ فِي عِلْمِ الشَّرِيعَةِ .

[وَأَمَّا وَكَثِيرٌ][4] مِنَ الصَّدْرِ الأَوَّلِ [قَدْ][5] نُقِلَ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَرَوْنَ أَنَّ لِلشَّرْعِ ظَاهِرًا وَبَاطِناً ، وَأَنَّه لَيْسَ يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَ بِالْبَاطِنِ مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ العِلْمِ بِهِ ، وَلَا يَقْدِرُ عَلَى فَهْمِهِ ، مِثْلُ مَا رُوِيَ عَنِ البُخَارِيِّ عَنْ عَلِيٍّ [بْنِ أَبِي طَالِبٍ][6] ، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، أَنَّهُ قَالَ : حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ ، أَتُرِيدُونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللهُ وَرَسُولُهُ؟ ! ، وَمِثْلُ مَا رُوِيَ مِنْ ذَلِكَ عَنْ جَمَاعَةٍ مِنَ السَّلَفِ .

---

(١) أي العلوم النظرية .

(٢) سقطت من ب .

(٣) التواتر في اصطلاح الأصوليين هو خبر الجماعة الذي يفيد بنفسه العلم بصدقه . راجع كشاف اصطلاحات الفنون . ص ١٤٧١ .

(٤) في ب : وَأَمَّا كَثِيرٌ .

(٥) في ب : فقد .

(٦) سقطت من ا ، م ، ص .

فَكَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يُتَصَوَّرَ إِجْمَاعٌ مَنْقُولٌ إِلَيْنَا عَنْ مَسْأَلَةٍ مِنَ الْمَسَائِلِ النَّظَرِيَّةِ ، وَنَحْنُ نَعْلَمُ قَطْعاً أَنَّهُ لاَ يَخْلُو عَصْرٌ مِنَ الْأَعْصَارِ مِنْ عُلَمَاءَ يَرَوْنَ أَنَّ فِي الشَّرْعِ ١٣/ أَشْيَاءَ لاَ يَنْبَغِي أَنْ يَعْلَمَ [بِتَحْقِيقِهَا] (١) جَمِيعُ النَّاسِ؟؟

وَذَلِكَ بِخِلاَفِ مَا عَرَضَ فِي الْعَمَلِيَّاتِ ، فَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ يَرَوْنَ إِفْشَاءَهَا لِجَمِيعِ النَّاسِ عَلَى السَّوَاءِ ، وَ [يُكْتَفَى] (٢) [فِي] (٣) حُصُولِ الْإِجْمَاعِ فِيهَا بِأَنْ تَنْتَشِرَ الْمَسْأَلَةُ ، فَلاَ يُنْقَلَ إِلَيْنَا فِيهَا خِلاَفٌ ، فَإِنَّ هَذَا كَافٍ فِي حُصُولِ الْإِجْمَاعِ فِي الْعَمَلِيَّاتِ ، بِخِلاَفِ الْأَمْرِ فِي الْعِلْمِيَّاتِ .

[الْغَزَالِيُّ وَالْفَلاَسِفَةُ]

فَإِنْ قُلْتَ : [فَإِذَا] (٤) لَمْ يَجِبِ التَّكْفِيرُ بِخَرْقِ الْإِجْمَاعِ فِي التَّأْوِيلِ ، إِذْ لاَ يُتَصَوَّرُ [فِي ذَلِكَ إِجْمَاعٌ] (٥) ، فَمَا تَقُولُ فِي الْفَلاَسِفَةِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلاَمِ ، كَأَبِي نَصْرٍ (٦) ، وَابْنِ سِينَا (٧) ، فَإِنَّ أَبَا حَامِدٍ قَدْ قَطَعَ بِتَكْفِيرِهِمَا فِي كِتَابِهِ الْمَعْرُوفِ بِالتَّهَافُتِ ، فِي ثَلاَثِ مَسَائِلَ :

فِي الْقَوْلِ بِقِدَمِ الْعَالَمِ (٨)

وَبِأَنَّهُ ، تَعَالَى ، لاَ يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ ، تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ (٩).

---

(١) فى ب : بحقيقتها .
(٢) فى ب : فتكفى .
(٣) سقطت من ا ، م ، ص .
(٤) فى ا ، م ، ص : وإذا .
(٥) فى ا ، م ، ص : ذلك فى إجماع .
(٦) محمد بن طرخان ، الملقب بالمعلم الثانى ، والمنسوب إلى « فاراب » من بلاد تركستان (٣٣٩ هـ ٩٥٠ م) .
(٧) أبو على الحسين بن عبد الله ، الشهير بالشيخ الرئيس (٣٧٠ – ٤٢٩ هـ ٩٨٠ – ١٠٣٧ م).
(٨) راجع (تهافت الفلاسفة) للغزالى . ص ٦ وما بعدها .
(٩) المصدر السابق . ص ٥٣ وما بعدها .

وَفِي تَأْوِيلِ مَا جَاءَ فِي حَشْرِ الْأَجْسَادِ وَأَحْوَالِ الْمَعَادِ[1] .

قُلْنَا : الظَّاهِرُ مِنْ قَوْلِهِ فِي ذَلِكَ ، أَنَّهُ لَيْسَ تَكْفِيرُهُ إِيَّاهُمَا فِي ذَلِكَ قَطْعًا ، إِذْ قَدْ صَرَّحَ فِي كِتَابِ التَّفْرِقَةِ أَنَّ التَّكْفِيرَ بِخَرْقِ الْإِجْمَاعِ فِيهِ احْتِمَالٌ[2].

وَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ قَوْلِنَا أَنَّهُ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَتَقَرَّرَ إِجْمَاعٌ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْمَسَائِلِ ، لِمَا رُوِيَ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ الْأَوَّلِ ، فَضْلاً عَنْ غَيْرِهِمْ ، أَنَّ هَا هُنَا تَأْوِيلَاتٍ لَا يَجِبُ أَنْ يُفْصَحَ بِهَا إِلاَّ لِمَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ وَهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ، لِأَنَّ الِاخْتِيَارَ عِنْدَنَا هُوَ الْوُقُوفُ[3] عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى : (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) ، لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَهْلُ الْعِلْمِ يَعْلَمُونَ التَّأْوِيلَ ، لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ مَزِيَّةُ تَصْدِيقٍ تُوجِبُ لَهُمْ مِنَ الْإِيمَانِ بِهِ مَالاً يُوجَدُ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِ الْعِلْمِ ، وَقَدْ وَصَفَهُمُ اللهُ [تَعَالَى][4] ١٤/ بِأَنَّهُمُ الْمُؤْمِنُونَ بِهِ . وَهَذَا إِنَّمَا يُحْمَلُ عَلَى الْإِيمَانِ الَّذِي يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْبُرْهَانِ ، وَهَذَا لَا يَكُونُ إِلاَّ

---

(١) المصدر السابق ، ص ٨١ وما بعدها .

(٢) والإشارة هنا إلى قول الغزالي ، بعد تكفيره مُكَذِّبَ الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، ومُنْكِرَ المتواتر :

« . . . نَعَمْ ، لَوْ أَنْكَرَ مَا ثَبَتَ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ فَلَا يَلْزَمُهُ بِهِ الْكُفْرُ ، وَلَوْ أَنْكَرَ مَا ثَبَتَ بِالْإِجْمَاعِ فَهَذَا فِيهِ نَظَرٌ ، لِأَنَّ مَعْرِفَةَ كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً قَاطِعَةً فِيهِ غُمُوضٌ يَعْرِفُهُ الْمُحَصِّلُونَ لِعِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ ، وَأَنْكَرَ النَّظَّامُ كَوْنَ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً أَصْلًا ، فَصَارَ كَوْنُ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً مُخْتَلَفٌ فِيهِ » راجع (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ١٦ . طبعة القاهرة ، الأولى ، سنة ١٩٠٧م .

(٣) في ا : الوقوف .

(٤) سقطت من ا ، ب .

مَعَ الْعِلْمِ بِالتَّأْوِيلِ ، فَإِنَّ غَيْرَ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ هُمْ أَهْلُ الْإِيمَانِ [به] (١) لَا مِنْ قِبَلِ الْبُرْهَانِ .

فَإِنْ كَانَ هَذَا الْإِيمَانُ الَّذِي وَصَفَ اللهُ بِهِ الْعُلَمَاءَ خَاصًّا بِهِمْ ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ بِالْبُرْهَانِ ، [وَإِنْ] (٢) كَانَ بِالْبُرْهَانِ فَلَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ [الْعِلْمِ بِالتَّأْوِيلِ] (٣) ، لِأَنَّ اللهَ ، [عَزَّ وَجَلَّ] (٤) قَدْ أَخْبَرَ أَنَّ لَهَا تَأْوِيلًا هُوَ الْحَقِيقَةُ ، وَالْبُرْهَانُ لَا يَكُونُ إِلَّا عَلَى الْحَقِيقَةِ .

وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ [يَتَقَرَّرَ] (٥) فِي التَّأْوِيلَاتِ ، الَّتِي خَصَّ اللهُ الْعُلَمَاءَ بِهَا ، إِجْمَاعٌ مُسْتَفِيضٌ ، وَهَذَا بَيِّنٌ بِنَفْسِهِ عِنْدَ مَنْ أَنْصَفَ .

---

(١) فيما عدا ب : بها .

(٢) فيما عدا ب : وإذا .

(٣) فى ا ، ب : علم التأويل .

(٤) فى ب : تعالى .

(٥) فيما عدا ب : يقرر .

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

البحث الخامس

ابن خلدون وعلم الاجتماع

١ ـ احوال عصر ابن خلدون

٢ ـ حياة ابن خلدون

٣ ـ مقدمة ابن خلدون

٤ ـ الفلسفة والتجربة

٥ ـ فلسفة التاريخ ، المنهج التاريخي

٦ ـ موضوع علم التاريخ

٧ ـ خصائص مذهب ابن خلدون

المراجع والحواشي الخاصة بابن خلدون

Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

١ ـ أحوال عصر ابن خلدون[١]

لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذهب أرسطو ، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي ، وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت الينا مترجمة إلى اللغة العربية أو اللاتينية . ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع يواصلون فلسفته . وليس من شك في أنه كان يوجد الكثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية ، كل منهم في معزل عن صاحبه ، وكانوا يرون من العبث أن يكلف الإنسان نفسه بحثاً جدياً في مسائل الفلسفة النظرية . ولم تستطع الفلسفة أن تؤثر في الثقافة العامة ، أو في مجرى الحوادث ، وقبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت مدنية المسلمين المادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع ، وصارت اسبانيا ، مثل افريقية ، داخلة تحت حكم البربر ، ووصلت الحال إلى ساعة حرجة : فإما أن يبقى الإسلام في هذه البلاد ، وإما أن يزول منها . وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو ، بل لمحاربة بعضهم بعضاً ، ونظّم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية ، وبين أهل هذه الطرق على الأقل نجا القليل من الحكم الفلسفية . ولما وجه الامبراطور فردريك الثاني حوالي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبتة ، انتدب عبد الواحد ، خليفة الموحدين ، ابن سبعين ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها ، وقد فعل ذلك ، فأخذ يتلو في شيء من الزهو الناشيء عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين ، ونستطيع أن نستشف من كلامه سراً من أسرار الصوفية ، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلّها . ولكن الشيء الذي نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً كان يظن أنها لم تخطر على بال الامبراطور فردريك .

٢ ـ حياة ابن خلدون[٢]

ولم تزل المدنية الاسلامية في المغرب تسير على غير هدى ، تنهض حينـاً وتنحط حيناً آخر ، في دويلات الطوائف . ولكن قبل أن تندثر كل معالمها فيّض الله لها الرجل الذي حاول أن يكتشف قوانين تكونها ، معتقداً أنه بذلك يضع الأساس لمذهب فلسفي جديد هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ . وهذا الرجل الجدير بالذكر هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الذي ولد في تونس عام ٧٢٣ هـ = ١٣٢٢ م في أسرة من أشبيلية . حصل ابن خلدون علومه في تونس ، ثم درس الفلسفة آخذاً بعضها عن استاذ درسها في المشرق . وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهده ، اشتغل بخدمة الدولة حينا ، وركب الأسفـار حيناً آخر . وكان في هذا كله رجلا قوي الملاحظة ، وتقلد الحجابة (كان منصب الحاجب يشبه منصب رئيس الوزراء ، وكان الوساطة بين الملك والرعية) لكثير من الأمراء ، وسافر لدى حكومات كثيرة في اسبانيا وأفريقية ، ومثل في البلاط المسيحي لبطرس القاسي في اشبيلية ، وحضر أيضاً في بلاط تيمورلنك في دمشق . فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ٨٠٨ هـ = ١٤٠٦ م ، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا .

وهكذا انقضت حياة ابن خلدون الحافلة بالاحداث والمغامرات ، وكـان بلا ريب أعظم سياسي ومفكر عرفته افريقية والاندلس في القرن الثامن الهجري .

لم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثباتاً يستحق الإكبار ، ونستطيع ، مع هذا ، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص لهذا الرجل الذي عاش للعلم دون غيره من أهل زمانه .

٣ ـ مقدمة ابن خلدون[٣]

كانت « المقدمة » التي دوّنها ابن خلدون أثناء خلوته إلى قلعة ابن سلامة، صورة حية للحياة الاجتماعية في مختلف البيئات التي تقلّب فيها الرجل ، وللعصر الذي انقضت فيه حياته . وهذا العصر حفل بالهزات التاريخية العنيفة في حقلي السياسة والفكر ، وعمته الفوضى حتى سار في طريق التقهقر فيما كانت أوربا آخذة في تسلق معارج الرقي والحضارة .

أراد ابن خلدون أن يدوّن تاريخ المغرب فقدم له بنظراته الاجتماعية والفلسفية التي شغلت المقدمة والجزء الأول من الكتاب الذي أضيف إلى المقدمة. وقد سلخ ابن خلدون في كتابتها خمسة أشهر ، ثم عاد عليها بعد ذلك بالتهذيب والتنقيح والزيادة. وكان الداعي إلى وضعها انصرافه الى كتابة التاريخ « التي تقتضي الرجوع إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت ، وهذا كله لايكون بمجرّد النقل ، بل يضاف إلى النقل معرفة أصول العادة وقواعد السياسة ، وطبيعة العمران والأحوال في المجتمع الانساني » . لقد شعر ابن خلدون بنقص التأريخ كما كان يفهمه المؤرخون لعهده ، إذ كانوا يقتصرون فيه على سرد الوقائع والحوادث والأسماء[٤] ، فأراد أن يرتفع إلى ما نسميه اليوم بالقوانين التاريخية . وهكذا لم يكتف بالسرد والأخبار ، بل أراد أن يتفهم ويعلّل ، وأن يعبر جميع الظاهرات الاجتماعية ما تستحقه من الأهمية[٥] .

وهكذا فالمقدمة محاولة نقد تاريخي ، وثورة على طريقة المؤرخين الذين يجمعون الأخبار من غير أن يُعملوا النظر الناقد في الروايات والخرافات . وكان هم ابن خلدون أن يصل إلى قواعد ثابتة للتمييز بين الخطأ والصواب في الاخبار ، وإلى الوقوف على آلة تساعد على معرفة الحوادث بدقة وضبط .

ثم أن في المقدمة ناحية مهمة هي الناحية الاجتماعية ، وهي محاولة تقليل

الظاهرات الاجتماعية . فوجود المجتمعات أمر واقع ، ومن ثم لابدّ من البحث عن نشأتها وعن الاختلافات الموجودة فيما بينها وفي طرق معاشها . وهذا البحث يقود ابن خلدون إلى ايضاح أثر المسكن على الحياة الاجتماعية ، ودرس نشأة الظاهرات الاقتصادية مع محاولة تعليل بعض هذه الظاهرات والقوانين التي تسيّرها .

والاجتماعات كتل سياسية تكوّن دولاً يرتكز تنظيمها السياسي على مقوّمات جغرافية واقتصادية . **والتاريخ** ، في نظر ابن خلدون ، **هو ايراد حقيقة ماجرى وتفسيرها(٢)** . وهذا المفهوم يتعدى نطاق الاجتماع ، بحسب المفهوم الحديث له ، كما إنه يتعدى نطاق علم التاريخ نفسه ، أي اننا نجد فيه **بذورا لجميع العلوم الاجتماعية** . وإذا أمعنا النظر في المقدمة ، وجدنا من علم الاقتصاد والسياسة ، ومن علم الاجتماع وعلم العمران ، أقرب شيء إلى ما نسميّه « **فلسفة التاريخ** » .

ونرى ابن خلدون مهتماً بالدرجة الأولى للبحث عن أصل العمران ونشأته ، ومحاولاً أن يفهم كيف أن بعض المجتمعات تمكنت من الانتقال من الحالة البدوية التي يعدّها بدائية إلى حالة من التنظيم بعيدة عنها كل البعد . ولما كتب ابن خلدون مقدمته كان قد زار عدداً كبيراً من المدن ذات الحضارات المتفاوتة . فكان من الطبيعي أن يتساءل ابن خلدون عن سبب هذه الفروق البعيدة . وقد حمله هذا التساؤل على البحث في **ثلاثة أنواع من الظاهرات** التي أسهمت في ايجاد هذه الفروق : أولها **الظاهرات النفسية** التي توجد رباطاً اجتماعياً بين الأفراد والجماعات من كل أسرة وقبيلة ؛ وثانيها **الظاهرات الاقتصادية** وعلاقتها بالأركان الطبيعية والجغرافية وتقسيم العمل والحرف والصنائع والفنون ؛ وثالثها **الظاهرات السياسية** أي وجود العلاقات بين الرؤساء والمرؤوسين وقيام الملك والسلطة ، ونشأة الدول والسياسات .

... كان من الطبيعي أن تؤدي هذه الآراء بابن خلدون إلى نظريات عامة في الملك والسيادة والتنظيم الاجتماعي ترتكز على العقل ، لكن شيئاً من هذا لا أثر له في مؤلفاته ، وهو لم يعرض لقيمة الحكم وأسسه ، ولا تنظيمه الاجتماعي أو الشرعي ،

بن أراد الوقوف على ظاهرة دوريّة مستقلة عن إرادة الإنسان ، وتحقيق الأسباب المؤدية إلى تعاقب هذه الظاهرة حينا بعد حين . فهو في ذلك على طرفي نقيض مع مفكري العرب من مثل الفارابي وابن سينا وغيرهما ممن نسجوا على منوال أفلاطون ، وآمنوا بامكانية التقدم . وذلك لأن ابن خلدون ظلّ واقعياً يعتقد أن **الحياة الاقتصادية ، وإمكانات البشر العقلية نفسها ، تخضع في تطورها للبيئة الجغرافية وللاقليم** . واما **حياة الدول** فهي **تخضع أيضاً لتعاقب دوري موحد النمط** تسيره **قوانين سيكولوجية اجتماعية ثابتة** . ولهذا كله **جعل النظر في الاجتماع البشري والعمران قانون التمييز بين الحق والباطل(٧)** .

وهكذا يلجأ ابن خلدون ، لاظهار الحقيقة ، إلى البراهين المستقاة من الحوادث نفسها ومن طبائع الأمور . فهو لايريد القبول إلا بالاسباب الطبيعية لتعليل الحوادث . وطريقته ترمي إلى محو أثر الأفراد في سير حوادث التاريخ ، فهو لا يؤمن بأثر الوراثة ، ويعتقد أن البيئة والتربية تكفيان لتعليل عقائد الأفراد وأذواقهم . وهو على كل حال يحاول ألا يناقض ، في قضية من القضايا ، تعاليم الدين الاسلامي .

وهذا كان مضمون المقدمة ، مع الكتاب الأول من التاريخ الذي ضمّ الآن إلى المقدمة ، « طبيعة العمران في الخليقة ، وما يعرض فيها من البدو والحضر ، والتغلّب ، والكسب ، والمعاش ، والصنائع ، والعلوم ونحوها ، وما لذلك من العلل والأسباب » . وقد جعل ابن خلدون كل ذلك في ستة فصول أو أبواب :

الاول : في **العمران البشري** على الجملة ، واصنافه ، وقسطه من الأرض .

والثاني : في **العمران البدوي** وذكر القبائل والامم الوحشية .

والثالث : في **الدولة والخلافة والملك** وذكر المراتب السلطانية .

والرابع : في **العمران الحضري والبلدان والامصار** .

والخامس : في **الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه** .

والسادس : في **العلوم واكتسابها وتعلمها** .

وقال معللاً ترتيب هذه الأبواب : « وقد قدّمت العمران البدوي لأنـه سابق على جميعها ... وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار . وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلّم العلم كمالي أو حاجي ، والطبيعي أقدم من الكمالي . وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران[٨] » .

٤ ـ الفلسفة والتجربة[٩]

لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المدرسية كما وصلت إلى علمه ، وكان رأيه في العالم لايتطابق مع صورها الثابتة المقررة . ولو أنه أكثر من الاشتغال بالابحاث النظرية لأنشأ مذهباً اسمياً . يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء ، امّا ابن خلدون فكان يرى **أن العالم أوسع من ان يستطيع عقلنا الاحاطة به** ، ويرى أنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر مما نستطيع أن نعلم ، « ويخلق مالا تعلمون[١٠] » .

ويتفق ابن خلدون في هذه النقطة مع الامام الغزالي ، لأنه يرى أن كل من حاول أن يحيط بالله ، فقد عجز وأخطأ ، لأنه هو نفسه ذرة من ذرات الوجود ، فكيف تحاول الذرة أن تحيط بالكل . ويعتبر ابن خلدون العقل كميزان صحيح لادراك الأشياء ، لأن أحكامه يقينية لاكذب فيها . لكن لايمكن استخدامه فيما يتعلق « بأمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الالهية ، وكل ما وراء طوره ، فإن ذلك طمع في محال . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب ، فطمع أن يزن به الجبال . فهذا لايدرك على أن الميزان في أحكامه غير صادق ، لكن العقل قد يقف عنده ، ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته ، فانه ذرة من ذرات الوجود الحاصل فيه . وتفطن في هذا الغلط من يقدّم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا ، وقصور فهمه واضمحلال رأيه . فقد تبيّن لك الحق من ذلك . وإذا تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا ، خرجت عن أن تكون مدركة ، فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار ويتقطع » .

ولا يكتفي ابن خلدون بأن **يؤكد عجز العقل عن ادراك اسرار الايمان** ، بل إننا لنراه يوغل في النزعة الحسية إلى الحد الذي يقرر معه **استحالة البرهنة على شيء لا يشهد له الحس** ، لان **المعرفة عنده إنما تكتسب على طريق الادراك الحسي** ،

والعقل يصدق في تفكيره متى انصب على الجزئيات ، ويكتسب اليقين على هذا الطريق وحده ، فإذا تجاوز العقل هذا الميدان عجز عن الإحاطة بالكائنات وعللها البعيـدة[11] .

إن الأقيسة المنطقية ، بنظر ابن خلدون ، أحكام ذهنية والموجودات الخارجية متشخصة ، فالتطابق بينها غير يقيني لأن المادة قد تحول دونه « اللهم إلا مايشهد له الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين المنطقية[12] » . إن الأقيسة المنطقية لاتتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة هذه لاتتسنى إلا بالمشاهدة . أما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول الى الحقيقـة بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وهم كاذب . ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه اليه التجربة الحسية ، ويجب ألا يكتفي بتجاربه الفردية بل يتحتم عليـه أن يأخذ مجموع تجارب الإنسانية التي انتهت اليه ، ويُعنى بتمحيصها .والنفس بفطرتها خلو من المعرفة ، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكر فيما يقع للحواس ، وعلى التصرف فيه . وكثيراً ما ينشأ الحد الأوسط الصحيح من هذا التفكر كأنه إلهام[13] . وبهذا الحد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناهـا متبعين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري . والمنطق لاينتج معرفة ، بل هو يرسم الطريق الذي ينبغي أن نسلكه في تفكيرنا . فهو يدلنا على طريق المعرفة ، وله من الفضل بقدر ما يحفظنا من الزلل ، وما يشحذ من أذهاننا ، وما يلزمنا من الدقـة في التفكير . فهو علم مساعد ينبغي أن يشتغل بتعلمه فريق من الأكفاء يندبون لذلك. ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يجعله له الفلاسفة . ويستطيع فحول النظار أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم .

وابن خلـدون مفكـر متزن التفكير ، وهو يحارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية . وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة بمبادىء الدين البسيطة ، وقد يكون ذلك عن اقتناع شخصي ، وربما يكون لاعتبارات سياسية . ولكن الدين لايؤثر في آرائه العلمية كما لايؤثر فيها مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة . وقد اثرت ، في تكوين آرائه أكبر تأثير ، جمهورية افلاطون ، والفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية ، وكذلك تواريخ اسلافه من اهل الشرق ولا سيما المسعودي .

٥ ـ فلسفة التاريخ ، المنهج التاريخي[١٤]

زعم ابن خلدون أنه يؤسس مذهباً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو[١٥] . والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة ، هي علم الموجود من حيث صدوره عن علله ، ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوي ، وعن الذات الالهية لاينطبق على حقيقة الأمر ، وهم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لايمكنهم البرهان عليها . ومعرفتنا بهذا العالم الذي نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون . ونستطيع بالملاحظة ، وبما نشاهده في نفوسنا أن نعرف عنه ماهو أقرب إلى اليقين . في هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها . وبمقدار ما نستطيع في رد الوقائع التاريخية إلى أسبابها ، ومن كشف قوانينها ، يكون التاريخ أهلا لأن نسميه علماً وجزءاً من الفلسفة[١٦] . وبهذا يتجلى في وضوح أن التاريخ علم لاشأن له بحب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهو ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاول البعض من التأثير في عواطف الناس ، أو ما أشبه ذلك . ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا فينبغي ألا يُعنى بشيء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس النقد البريء من التشيّع والهوى . وأكبر قواعد البحث التاريخي هي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول[١٧] ، أي أن الوقائع المتشابهة لابد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه في الظروف المتشابهة تحدث وقائع متشابهة .

٦ ـ موضوع علم التاريخ(١٨)

والآن فما هو **موضوع علم التاريخ** ، باعتباره جزءاً من الفلسفة ؟ يجيب ابن خلدون بأن موضوعه **الحياة الاجتماعية ، وكل مايعرض فيها من ثقافة مادية وعقلية(١٩) . فالتاريخ يبين أعمال الناس وكيفية تحصيلهم لأقواتهم ، وسبب تنازعهم، وإنشائهم جماعات تخضع لحاكم مفرد ، وكيف يجدون في حياة التحضر فراغاً لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة ، وكيف تزدهر المدنية قليلا قليلا من مبادىء بسيطة ، ثم يبين أخيراً كيف يأتي عليها وقت الزوال .**

ويرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب في صور مختلفة هي : حالة البداوة ، ثم القبيلة ، ثم الدولة في مدينة ، أي المدينة التي تكون دولة على غرار المدن اليونانية القديمة . وأول مسألة هي مسألة تحصيل القوت ، والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية . والفقر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم ، فتنشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرغد . ولكن هذا الرغد يولد الدعة والانغماس في الشهوات ، فالعمل ينشىء الرغد أول الأمر . غير أنه بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة في الحضارة يتخذون من يعمل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جاه أصحاب الجاه ، وتملّق من تحتهم إياهم ، ودفع أهل الجاه الضرّ عنهم ، كل هذا يفيد الرخاء واليسار . بيد أن الإنسان ، في هذه الحال ، يتكاسل على غيره وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً ، فتشتد وطأة المكوس ، ويعم الفقر الاغنياء المسرفين ودافعي المكوس جميعاً . وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس . وهكذا نلاحظ أن ابن خلدون لايتكلم إلا على الاغنياء الذين يصيبهم الفقر ، ولا يتكلم على الطبقة العاملة وبؤسها ، لأنه عاش في المدن الصغرى .

ويزيد الترف فيفقد الناس بأسهم الحربي القديم ، ويعجزون عن الدفاع عن

أنفسهم ، ثم يفسد الدين في نفوسهم ، وتنكسر سورة العصبية . والدين والعصبية هما أقوى عاملين يتم بهما اتحاد الجماعة ، بارادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات . ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انتقاض وتحلل ، وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ ، شعب فيه عصبيته القوية ، فينقض على المدينة التي أنهكها الترف ، وينشيء دولة جديدة تستولي على الثروة المادية والعقلية. وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت : ينتهي تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة : فالجيل الأول يبني ويؤسس ، والثاني يحافظ على ما بناه الأول ، وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس ، أما الأخير فانه يهدم . وعلى هذا المدار تجري المدنيات كلها[٣٠] .

٧ ـ خصائص مذهب ابن خلدون[٢١]

يرى **اوغست موللر** (Auguste Müller) ان **مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ اسبانيا وغرب افريقية وصقلية** فيما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر من الميلاد ، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد[٢٢] ، **ولعل** كتاب ابن خلدون في التاريخ هو جمع من الكتب التي ألفت من قبل . وكثيراً ما يخطىء ابن خلدون في التفاصيل ، حينما ينقد ما ينتهي اليه من أخبار، مستعملاً في نقدها نظريته . ولكن يوجد في **المقدمة الفلسفية التي كتبها كثيرمن الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة** ، وهي في جملتها عمل عظيم مبتكر[٢٣].

على أن القدماء لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق ، فلقد أورثونا مؤلفات تاريخية ضخمة جميلة الأسلوب ، ولكنهم لم يورثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي . فمثلاً كانوا يعللون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغته في المدنية بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلازل ، والطوفان ، ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلسفة المسيحية تعتبر التاريخ بوقائعه تحققاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون فكان **اول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الانساني وبين علله القريبة** ، مع حسن الادراك لمسائل البحث ، وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقنعة . فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الإنسان وفي المجتمع .

ويرى ابن خلدون أن للمدنية والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره . وهو أبداً يلتمس العلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال . وهو يعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لابد أن تنتهي إلى علة أولى ، ولايمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية. **وهكذا يتوصل ابن خلدون إلى اثبات الله**[٢٤] .

وهذا القياس ، كما نفهم من ابن خلدون ، معناه أننا لاقدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها . وفي هذا اعتراف منا بجهلنا ، وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي . وابن خلدون ، إذ يمهد السبيل لعلم جديد ، لايشير إلا لمسائله الكبرى ولا ينوّه بموضوعه ومنهجه إلا بالإجمال . وهو يرجو أن يأتي من بعده من يواصلون أبحاثه ، ويظهرون مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح والعلم المبين .

ولقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ، ولكنها لم تتحقق على ايدي العرب . وكما أنه لم يُسبق إلى ابتكار موضوعه فكذلك لم يجد من يخلفه في أبحاثه . ومع هذا فإن كتابه أثّر في الشرق زمناً طويلاً ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوربا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون وتخرج في كتبه .

المراجع والحواشي الخاصة بابن خلدون

(١) اخذنا هذه الفقرة من كتاب دي بور ، « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة، ١٩٣٨ ، ص ٢٦٨ ــ ٢٦٩ .

(٢) اخذنا هذه الفقرة من المصدر السابق ، ص ٢٦٩ ــ ٢٧٠ .

(٣) اخذنا هذه الفقرة من كتاب الفاخوري والجر ، « تاريخ الفلسفة العربية » ، بيروت ــ لبنان ، ص ٧١٤ ــ ٧٢٠ .

(٤) راجع ، مقدمة ابن خلدون ، طبعة دار الكتاب اللبناني ــ بيروت ١٩٥٦ ، ص ٣ ــ ٥ .

(٥) راجع المصدر السابق ، ص ٦ .

(٦) راجع ، المصدر السابق ، ص ٥٥ .

(٧) راجع ، المصدر السابق ، ص ٥٩ .

(٨) راجع ، المصدر السابق ، ص ٦٥ ــ ٦٦ .

(٩) اخذنا هذه الفقرة من كتاب دي بور ، المصدر المذكور ، ص ٢٧٠ ــ ٢٧٢ .

(١٠) راجع ، ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٥٠٣ ــ ٥٠٤ ، ٥٩٢ ، ٥٩٥ .

(١١) راجع ، زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة ، ص ١٨٩ .

(١٢) راجع ، المقدمة ، المصدر المذكور ، ص ٥٩٢ .

(١٣) راجع ، المصدر السابق ، ص ٦١٣ ــ ٦١٤ .

(١٤) اخذنا هذه الفقرة ، كالفقرة السابقة ، من كتاب دي بور ، المصدر المذكور ، ص ٢٧٣ ــ ٢٧٥ .

(١٥) راجع ، المقدمة ، ص ٤٢ ــ ٤٣ .

(١٦) راجع ، المصدر السابق ، ص ٢ ــ ٣ .

(١٧) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٠٧ .

(١٨) اخذنا هذه الفقرة من كتاب دي بور ، المصدر المذكور ، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦ .

(١٩) راجع ، ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٨ ، ٤٢ .

(٢٠) راجع ، المصدر السابق ، ص ١٥٢ ، ١٨٧ .

(٢١) اخذنا هذه الفقرة من كتاب دي بور ، المصدر المذكور ، ص ٢٧٧ ـ ٢٨١ .

(٢٢) راجع ، ابن خلدون ، المصدر المذكور ، ص ٥ ، ٣٦ .

(٢٣) هي الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون في التاريخ اسمه : « كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر في اخبار ملوك العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر » .

(٢٤) راجع ، ابن خلدون ، المصدر المذكور ، ص ٩٢ .

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

الفهرس

	الصفحة
تصدير	٣ ـ ٥

القسم الأول

المدارس الفلسفة واخوان الصفا

البحث الأول : المدارس الفلسفية ، نشأتها ، وتطورها	٩ ـ ٣٠
١ ـ مدرسة الاسكندرية	١١ ـ ١٤
٢ ـ الفكر السرياني	١٥ ـ ١٦
٣ ـ النصرانية	١٧ ـ ٢٠
٤ ـ مدرسة انطاكية	٢١ ـ ٢٢
٥ ـ مدرسة الرها ونصيبين	٢٣
٦ ـ مدرسة جنديسابور	٢٤ ـ ٢٥
٧ ـ مدرسة حرّان	٢٦
٨ ـ الفلسفة عند السريان	٢٧ ـ ٢٨
المراجع والحواشي الخاصة بالمدارس الفلسفية	٢٩ ـ ٣٠
البحث الثاني : اخوان الصفا	٣١ ـ ٤٩
١ ـ أصل اخوان الصفا واسمهم وغاياتهم	٣٣ ـ ٣٥
٢ ـ نظام اخوان الصفا ومراتبهم	٣٦ ـ ٣٨
٣ ـ رسائل اخوان الصفا	٣٩ ـ ٤٠
٤ ـ فلسفة اخوان الصفا	٤١ ـ ٤٧

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

الصفحة

٧ ـ هل للعناصر اشكال ؟	١٠١ ـ ١٠٣
٨ ـ النفس البشرية	١٠٤ ـ ١٠٨
٩ ـ نظرية العقل	١٠٩ ـ ١١٨
١٠ـ ماهية النوم والرؤيا	١١٩ ـ ١٢٣
١١ـ السيرة الفلسفية	١٢٤ ـ ١٢٩
١٢ـ الخاتمة	١٣٠
المراجع والحواشي الخاصة بالكندي	١٣١ ـ ١٣٧
مختارات من آثار الكندي	١٣٩ ـ ١٤٧
البحث الثاني : الفارابي	١٤٩ ـ ٢٤٨
١ ـ لمحة تاريخية عن حياة الفارابي	١٥١ ـ ١٥٣
٢ ـ آثار الفارابي	١٥٤ ـ ١٥٦
٣ ـ معرفة الفارابي للفلسفة اليونانية	١٥٧ ـ ١٦٠
٤ ـ التوفيق بين رأيي الحكيمين افلاطون وأرسطو	١٦١ ـ ١٧٧
٥ ـ فلسفة مابعد الطبيعة عند الفارابي	١٧٨ ـ ١٩١
أ ـ الموجود من حيث هو موجود	١٧٩ ـ ١٨٠
ب ـ الواجب والممكن	١٨٠ ـ ١٨١
جـ ـ اثبات وجود واجب الوجود	١٨١ ـ ١٨٤
د ـ صفات واجب الوجود	١٨٤ ـ ١٨٨
هـ ـ نظرية الفيض	١٨٨ ـ ١٩١
٦ ـ نظرية المعرفة عند الفارابي	١٩٢ ـ ١٩٣
٧ ـ العقل	١٩٤ ـ ٢٠١
٨ ـ الأخلاق والسياسة	٢٠٢ ـ ٢١٣
أ ـ العلم المدني السياسي	٢٠٢ ـ ٢٠٣
ب ـ المدينة	٢٠٤ ـ ٢٠٦

الصفحة

جـ ـ المدينة الفاضلة ٢٠٦ ـ ٢١١
د ـ المدن الشريرة أو مضادات المدينة الفاضلة ٢١١ ـ ٢١٣
٩ ـ الخاتمة ٢١٤ ـ ٢١٦
المراجع والحواشي الخاصة بالفارابي ٢١٧ ـ ٢٢٠
مختارات من آثار الفارابي ٢٢١ ـ ٢٤٨

البحث الثالث : ابن سينا ٢٤٩ ـ ٣٢٣

١ ـ حياة ابن سينا ٢٥١ ـ ٢٥٧
٢ ـ مؤلفات ابن سينا ٢٥٨ ـ ٢٦١
٣ ـ فلسفة الموجود عند ابن سينا ٢٦٢ ـ ٢٩٦
أ ـ تمهيد ٢٦٢ ـ ٢٦٣
ب ـ أقسام العلوم الفلسفية ٢٦٣ ـ ٢٦٨
جـ ـ معنى الموجود وادراك العقل له ٢٦٨ـ ٢٧٤
د ـ علاقة الموجود بالشيء والواحد ٢٧٤ ـ ٢٧٨
هـ ـ اقسام الموجود ٢٧٨ ـ ٢٩٦
و ـ واجب الوجود ٢٩٦ ـ ٢٩٩
المراجع والحواشي الخاصة بابن سينا ٣٠٠ ـ ٣٠٧
مختارات من آثار ابن سينا ٣٠٩ ـ ٣٢٣

البحث الرابع : ابن مسكويه ٣٢٥ ـ ٣٣٢

١ ـ حياة ابن مسكويه ، مقامه ، مؤلفاته ٣٢٧ ـ ٣٢٨
٢ ـ مجمل فلسفة ابن مسكويه ٣٢٩
٣ ـ اصول الأخلاق عند ابن مسكويه ٣٣٠ ـ ٣٣١
المراجع والحواشي الخاصة بابن مسكويه ٣٣٢

الصفحة

القسم الثالث

الفلاسفة العرب في الغرب

البحث الأول : بواكير الفلسفة العربية في الغرب ٣٣٥ ـ ٣٤٠

١ ـ عصر بني امية ٣٣٧ ـ ٣٣٨

٢ ـ القرن الخامس ٣٣٩ ـ ٣٤٠

البحث الثاني : ابن باجة ٣٤١ ـ ٣٥٣

١ ـ دولة المرابطين ٣٤٢

٢ ـ حياة ابن باجة ومؤلفاته ٣٤٤ ـ ٣٤٥

٣ ـ فلسفة ابن باجة ٣٤٦ ـ ٣٥١

ا ـ المنطق وما بعد الطبيعة ٣٤٧ ـ ٣٤٨

ب ـ الصور الروحانية ومسألة اتصال العقل بالنفس ٣٤٨ ـ ٣٤٩

حـ ـ الانسان المتوحد ٣٤٩ ـ ٣٥١

المرجع والحواشي الخاصة بابن باجة ٣٥٢ ـ ٣٥٣

البحث الثالث : ابن طفيل ٣٥٥ ـ ٣٩٣

١ ـ دولة الموحدين ٣٥٧

٢ ـ حياة ابن طفيل وآثاره ٣٥٨ ـ ٣٥٩

٣ ـ حي بن يقظان ٣٦٠ ـ ٣٦٦

ا ـ حي وتطور الانسانية ٣٦١ ـ ٣٦٣

ب ـ اخلاق حي ٣٦٣ ـ ٣٦٤

حـ ـ التوفيق بين الفلسفة والدين ٣٦٤ ـ ٣٦٦

المراجع والحواشي الخاصة بابن طفيل ٣٦٧

مختارات من كتاب حي بن يقظان ٣٦٩ ـ ٣٩٣

الصفحة

البحث الرابع : ابن رشد ٣٩٥

١ ـ حياة ابن رشد ٣٩٧ ـ ٤٠١

ا ـ نشأته ٣٩٧

ب ـ اجتماعه بالخليفة ابي يعقوب يوسف ٣٩٧ ـ ٣٩٩

حـ ـ مكانته في بلاط الموحدين ٣٩٩

د ـ محنته ٣٩٩ ـ ٤٠٠

هـ ـ ايامه الاخيرة ٤٠١

٢ ـ آثار ابن رشد ٤٠٢ ـ ٤٠٣

٣ ـ التوفيق بين الحكمة والشريعة ٤٠٤ ـ ٤٢٥

آ فصل المقال ٤٠٩ ـ ٤١٨

ب ـ تهافت التهافت ، والكشف عن مناهج الأدلة ٤١٨ ـ ٤٢٥

المراجع والحواشي الخاصة بابن رشد ٤٢٦ ـ ٤٢٩

مختارات من فصل المقال ٤٣١ ـ ٤٤٩

البحث الخامس : ابن خلدون وعلم الاجتماع ٤٥١ ـ ٤٦٧

١ ـ احوال عصر ابن خلدون ٤٥٣

٢ ـ حياة ابن خلدون ٤٥٤

٣ ـ مقدمة ابن خلدون ٤٥٥ ـ ٤٥٨

٤ ـ الفلسفة والتجربة ٤٥٩ ـ ٤٦٠

٥ ـ فلسفة التاريخ ، المنهج التاريخي ٤٦١

٦ ـ موضوع علم التاريخ ٤٦٢ ـ ٤٦٣

٧ ـ خصائص مذهب ابن خلدون ٤٦٤ ـ ٤٦٥

المراجع والحواشي الخاصة بابن خلدون ٤٦٦ ـ ٤٦٧

جدول الخطأ والصواب ٤٧٥ ـ ٤٧٦

جدول الخطـا والصواب

الصفحة	السطر	الخطـا	الصواب
٢٥	١	عريب	غريب
٢٦	السطر الاخير	الاغريقى	الأغريقي
٢٩	هامش رقم /١١/	ص ٨٣ ـ ٨٥	١٥٧
٣٠	هامش رقم /١٦/	المصدر المكذور	المصدر المذكور
٣٤	٢	لحكيـم	الحكيـم
٣٤	٢٠	عن الامر لاولي	عن الأمر إلاّ لاولي
٤٩	هامش رقم /٢٢/	ص ١٣	ص ٦٣
٦٠	رقم /٧/	ستراسورغ	ستراسبورغ
٦٢	١٤	سريانيا	سريانيـة
٨٠	١٠	متناه ... المتجانستان	متناه ، وما مساو ، كمية، لمتنـاه ، متنـاه . إذن فاللامتناهي الـذي سيكون اصغـر
٨٠	٢٠	الاربعـة	الأربـع
٨١	٢٢	امـا	إمّـا
٨٧	١٠	العلة الفـائية	العلة الغائيـة
٨٩	١١	كروي	كروي الشكل
٩٢	٧	بالتشكيـل	بالتشكيك
١٠٩	١	أنّ العقل	إنّ العقل
١١٠	٣	وهو خارجاً منه	وهو قائم خارجاً عنه
١١٨	١٠	ان هذا العقل	إن هذا العقل

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٤٩	–	–	إضافة البحث الثاني إلى أول الصفحة
١٥٣	السطر الاخير	ابن خلدون	ابن خلدون
١٥٩	رقم ١ –	المدرسة الفيشافورلية	المدرسة الفيثافوريّة
١٦٤	١١	٣	٢
١٩٤	١٥	٣	٤
٢٢٠	رقم /٦١/	منشورات: حيدر آباد...	راجع، الفارابي ،السياسات المدنية، منشورات : حيدر آباد ...
٢٢٠	رقم /٦٢/	منشورات: حيدر آباد...	راجع ، المصدر السابق ، منشورات: حيدر آباد...
٢٢٠	رقم /٦٦/	منشورات: حيدر آباد...	راجع، السياسات المدنية ، منشورات: حيدر آباد...
٢٦٩	السطر الاخير	الماهيات والذرات	الماهيات والذوات
٢٧٠	١٦	ليست له	ليس له
٢٧١	٢٢	« الفواشي الغريبة »	« الغواشي الغريبة »
٢٧٤	٢	من خلال هذا التعود	من خلال هذا التعدد
٢٨٥	٨	موضوف	موصوف
٢٨٦	٦	منفصل	منفصلة
٢٩٨	٢٠	« اي إنّه إنّ وموجود »	« إنّه إنّ وموجود »
٣٠٢	هامش /٣٨/	للموجود باعتبارها	للموجود باعتبار ما
٣٠٥	هامش /٧١/	٩٢ ب (– ٢٠٩)	٩٢ ب (٩ – ٢٠)
٣٤٨	١٩	ادناهـا	ادناهـا
٤٠٢	٢	دعـى	وعـى
٤١٢	٢١	تاويلـه	تاويلـه

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University