

جمع العقوف محفوظة

**المؤسسة العربية
لدراسات ونشر**

سامي برج الكاربون - ساحة المتنبر - ش ٨٧٦٠٧١
سرقيا - موكباني - بيروت - من د ٢٠٧٥٤٦٠ - بيروت

الطبعة الأولى

١٩٨٧

**موسوعة الحضارة
العربية الإسلامية**

**الفلسفة والفلسفه
في
الحضارة العربية**

الدكتور عبد الرحمن بدوى

**المؤسسة
العربيّة
للدراسات
والنشر**

To: www.al-mostafa.com

مقدمة

نشأت الفلسفة في الحضارة العربية نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية منذ الرابع الأخير من القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) وطوال القرنين التاليين (الثالث والرابع للهجرة = التاسع والعاشر للميلاد).

على أن البقعة التي انتشرت فيها الحضارة العربية بفضل الفتوحات الإسلامية منذ الرابع الثاني من القرن الأول (الرابع الثاني من القرن السابع الميلادي) كانت، بفضل المترجمين السريان خصوصاً، تنعم بحظ من الفلسفة لا يأس به. ففي غربها كانت مدرسة الإسكندرية حتى أوائل القرن السابع الميلادي لا تزال تزدهر فيها علوم الأوائل، وبخاصة الطب، وكان من أواخر كبار رجاتها يوحنا النحوي الذي كان من كبار شراح أسطو، كما لعب دوراً في الدفاع عن العقائد الدينية المسيحية ضد هجمات الفلسفة الوثنية المتمثلة في برقلس Proclus (٩٤١٢ - ٤٨٥ م)، مما أدى إلى المجادلات بين الفلسفة والدين سنشهد أصداءه وموازياته في الفلسفة الإسلامية لدى الغزالى بخاصة (٤٥٠ - ٥٥٠ هـ)، الذي تأثر بالرد الذي كتبه يحيى النحوي على برقلس في كتابه الذي أثبت فيه «أزلية وأبدية العالم» بثمان عشرة حجة، ترجمت إلى العربية، ونشرنا ترجمة التسع الأولى منها في كتابنا: «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» (القاهرة، ط ١ سنة ١٩٥٥). وقد ترجم رد يحيى

النحوى إلى العربية^(١)، كما ترجم من شروحه: شرحه على «السمع الطبيعي» لأرسطو، وعلى «الكون والفساد» لأرسطو أيضاً.

والى جانب يحيى النحوى ينبغي أن نذكر من كبار رجال مدرسة الاسكندرية في عصرها المتأخر: المفيودورس Olymfiodore الذي ترجم شرحه على «الأثار العلوية» لأرسطو، وقد نشرنا هذه الترجمة^(٢).

كذلك تخرج في هذه المدرسة في القرن السادس الميلادي الفيلسوف النصراني يوحنا الأفامي ، والفيلسوف الطبيب سرجيوس الرأس عيني . كما ألف بعض أطبائهما جوامع لستة عشر كتاباً من كتب جالينوس ، نرجمت إلى العربية ، ترجمها حنين بن إسحق (المتوفى سنة ٢٦٤ هـ = ٨٧٧ م) وتلاميذه الذين قاربوا المائة .

هذا في غرب هذه الرقعة التي ستصبح قلب الإسلام . أما في شرقها فازدهرت فيها العلوم اليونانية في البلدان التي يتكلم أهلها السريانية ، والفارسية الوسطى ، وأشهرها: الراها ، ونصيبين ، والمدائن وجنديسابور ، حيث ساد النساطرة ، وفي أنطاكيه وأمد حيث ساد اليعاقبة من فرق النصارى . وكان فيها مدارس ملحقة بآديرة ، من أشهرها مدرسة دير القديس أفينوس في قُسْرِين في سوريا . ومن أبرز من اشتغلوا بعلوم الأوائل في العصر السابق على الإسلام في هذه البلدان: هيبا ، الملقب بـ «الترجمان» (من القرن الخامس) ، وتلميذه بروبا (بروبوس) ، وكلاهما كان من أتباع المدرسة الفارسية في الراها؛ ثم أبو القشقرى (من القرن السادس) ، والثلاثة نساطرة . أما من اليعاقبة فنذكر من القرن السادس: يوحنا (يونان) الأفامي ، وسرجيوس الرأس عيني ، اللذين تخرجوا في مدرسة الاسكندرية

(١) راجع القبطي: «إيجار العلماء بأخبار الحكمة» ص ٨٩ س ٤ ، س ٥ ، نشرة بيرون ، ليبيتسك ، سنة ١٩٠٣.

(٢) في كتابنا: «شرح على أرسطو مفقودة في اليونانية» ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، سنة ١٩٧٢.

كما ذكرنا، وكذلك اصطيفن برصديله، وأخوه دمّيـه، ومتـرجم «أثـلوجـيا» أـرسـطـوـطـالـيـس إـلـى السـريـانـيـة، وـهـوـ مجـهـولـ - وـمـنـ الـقـرـنـ السـابـعـ المـيـلـادـيـ نـذـكـرـ أيـوبـ الرـهـاوـيـ (المـتـوفـيـ سنـةـ ٧٠٨ـ)، وجـورـجيـوسـ (المـتـوفـيـ سنـةـ ٧٢٤ـ مـ) أـسـقـفـ العـربـ الـمـسـيـحـيـنـ فـيـ الـمـنـطـقـةـ الـتـيـ تـسـمـيـ الـيـوـمـ حـورـانـ (فـيـ سـورـيـاـ) وـقـدـ اـشـتـهـرـ شـارـحـاـ وـمـتـرـجـماـ لـمـنـطـقـ أـرسـطـوـ. - وـمـنـ الـقـرـنـ الثـامـنـ نـذـكـرـ: فـارـأـباـ، وـبـوـسـغـ بـعـثـتـ، وـدـنـحـاـ وـكـانـواـ مـنـ الـمـتـرـجـمـيـنـ وـالـشـرـاحـ لـكـتبـ أـرسـطـوـ، ثـمـ طـيـمـاتـاـوـسـ الـأـوـلـ الـجـاتـلـيـقـ (المـتـوفـيـ سنـةـ ٨٢٣ـ مـ)، وـقـدـ اـهـتـمـ بـالـدـرـاسـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ اـهـتـمـاـمـاـ كـبـيرـاـ.

وـمـنـ الـمـدـارـسـ ذاتـ الـأـهـمـيـةـ الـبـالـغـةـ فـيـ نـقـلـ وـتـدـرـيـسـ الـطـبـ وـسـائـرـ عـلـومـ الـأـوـالـ، فـيـ هـذـهـ الـمـنـطـقـةـ، مـدـرـسـةـ جـنـديـسـابـورـ الـتـيـ اـزـدـهـرـتـ أـوـلـ ماـ اـزـدـهـرـتـ فـيـ الـقـرـنـ السـادـسـ فـيـ أـيـامـ الـمـلـكـ العـادـلـ كـسـرـيـ أـنـوـشـروـانـ (حـكـمـ فـارـسـ مـنـ سنـةـ ٥٣١ـ إـلـىـ ٥٧٩ـ) بـفـضـلـ الـعـلـمـاءـ النـسـاطـرـةـ الـذـيـنـ طـرـدـواـ مـنـ الـرـهـاـ آـنـذاـكـ . . . وـفـيـهاـ اـتـصـلـ الـعـلـمـاءـ الـيـونـانـيـوـنـ وـالـسـرـيـانـيـوـنـ وـالـفـرـسـيـوـنـ بـعـلـمـاءـ الـهـنـدـ وـأـثـرـ بـعـضـهـمـ فـيـ بـعـضـ . (وـفـيـ الـعـصـرـ الـأـمـوـيـ لـمـ يـكـنـ مـدـرـسـةـ جـنـديـسـابـورـ أـيـ أـثـرـ فـيـ قـيـامـ مـدـرـسـةـ طـبـيـةـ، وـلـوـ أـنـ بـعـضـ الـأـطـبـاءـ أـتـوـاـ مـنـ هـنـاكـ إـلـىـ جـزـيـرـةـ الـعـربـ وـسـورـيـاـ. وـإـنـاـ بـدـأـتـ الـعـنـاـيـةـ تـتـجـهـ إـلـىـ هـذـهـ مـدـرـسـةـ فـيـ أـوـائلـ حـكـمـ الـعـبـاسـيـيـنـ، الـذـيـنـ نـقـلـوـاـ عـاصـمـةـ الـمـلـكـ إـلـىـ بـغـدـادـ. فـيـانـ الـخـلـفـيـةـ الـثـانـيـ (أـبـاـ جـعـفرـ) الـمـنـصـورـ قـدـ اـسـتـشـارـ فـيـ سنـةـ ١٤٨ـ هـ (٨٦٥ـ مـ) رـئـيـسـ أـطـبـاءـ بـيـمـارـسـتـانـ جـنـديـسـابـورـ وـهـوـ جـورـجيـسـ بـنـ بـختـيـشـوـعـ حـينـهـ دـعـاهـ إـلـىـ بـغـدـادـ. وـمـنـ ذـلـكـ الـحـيـنـ بـقـيـتـ أـسـرـةـ بـختـيـشـوـعـ طـوـالـ ثـلـاثـةـ قـرـونـ ذـاتـ مـكـانـةـ كـبـرىـ عـنـ الـخـلـفـاءـ: فـمـنـهـاـ كـانـ أـطـبـاءـ الـخـلـفـاءـ وـوزـرـاؤـهـمـ، وـكـانـ مـنـهـاـ الـأـطـبـاءـ الـمـحـترـفـونـ وـأـطـبـاءـ الـبـيـمـارـسـتـانـاتـ (الـمـسـتـشـفـيـاتـ) وـمـعـلـمـوـ الـطـبـ وـالـفـلـسـفـةـ)ـ^(١)ـ. وـمـنـ

(١) عن مقال ماكس مايرهوف «من الاسكندرية إلى بغداد» في كتابنا «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، ص ٥٦، ط ٣، القاهرة سنة ١٩٧٥.

أشهر أطيافها في القرن الثالث الهجري (= التاسع الميلادي) يوحنا بن ماسويه، الذي هاجر إلى بغداد في أول القرن الثالث. وهناك أقام بيمارستانًا؛ وقد عينه الخليفة المأمون في سنة ٢١٥ هـ (٨٣٠ م) رئيساً لبيت الحكمة، وعليه تلمذ حنين بن إسحق.

وبيت الحكمة هذا هو اسم المدرسة التي أمر المأمون بإنشائها للتوفير على ترجمة علوم الأوائل من اليونانية والسريانية إلى العربية. وكان حنين بن إسحق الشاب أنشط من فيها بين المترجمين؛ لقد نزل ميدان الترجمة، ولما يتجاوز السابعة عشرة من عمره، حتى أصبح بعد قليل زعيم المترجمين العرب والسريان على الإطلاق. وقد ترجم من كتب جالينوس الطبية مائة إلى السريانية ونصفها إلى العربية، وترجم العديد من تأليف بقراط في الطب، وطائفة من كتب أرسطو («المقولات» إلى العربية، و«العبارة» وبعض «التحليلات» الأولى والثانية، و«طوبيقا» و«الكون والفساد» و«في النفس» - إلى السريانية)، وعدداً من محاورات أفلاطون («السياسة»، «النوميس» و«طيماؤس»). ومن بعده، سيقوم ابن إسحق (توفي سنة ٢٩٨ هـ = ٩١٠ م) بترجمة العديد من كتب الفلسفة إلى العربية والسريانية، وخاصة كتاب أرسطو («العبارة»، «السماع الطبيعي»، «في النفس» وبعض مقالات «ما بعد الطبيعة»، والأخلاق إلى نيقوماخوس، و«في النبات» المنحول لأرسطو - كلها إلى العربية، وقد نشرناها جميعاً)، وبعض مقالات الإسكندر الأفروديسي («في العقل»، «الخ»، و«حجج» أبرقلس لإثبات أزلية وأبدية العالم).

وقد أرسل الخليفة المأمون بعثة إلى بلاد الروم (بيزنطة) بحثاً عن المخطوطات اليونانية، كان من أعضائها الحجاج بن مطر، ويوحنا بن البطريق، وسلم صاحب بيت الحكمة. كما أرسل بنو شاكر (محمد، وأحمد، والحسن) بعثة من أبرز أعضائها حنين بن إسحق، لتحصيل مخطوطات من بلاد الروم فجلبوا من هناك «طرائف الكتب وغرائب المصنفات في الفلسفة

والهندسة والموسيقى والأرثماطيقي (الحساب) والطب»^(١) - ومن ناحية أخرى كان المترجمون يأتون إلى بغداد ومعهم المخطوطات التي سيتولون ترجمتها، كما فعل قسطا بن لوقا، وابن البطريق، وسلام الأبرش وهم من أوائل المترجمين في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي).

وكان المترجمون، وخاصة حنين، يحرصون على الحصول على خبر ما يستطيعون الحصول عليه من النسخ . وكانت طريقة حنين هي ألا يبدأ الترجمة قبل أن يقارن بين النسخ اليونانية المختلفة ليقيم خير نص ممكناً . وحيث كان لا يحصل إلا على مخطوط واحد من كتاب، فإنه كان يعود إلى تنقية ترجمته متى ظفر بنسخة جديدة. صحيح أنه لم يكن يعطي القراءات المختلفة، لكنه كان يحرص على استخلاص ما يراه أقواماً ويترجمه^(٢).

وكان حنين «يُصلح» كثيراً من ترجمات غيره، كما ذكر ذلك ابن النديم مراراً (ص ٢٤٩ - ٢٥١ ، نشرة فلوجل).

وتعددت الترجمات للكتاب الواحد، وقد وصلتنا من ترجمات كتاب «السوفسطيقا» لأرسطو ثلاث ترجمات، نشرناها جميعاً في كتابنا «منطق أرسطو» (ج ٣ ، القاهرة سنة ١٩٥١).

وكل هذا يدل على الحرص البالغ والروح النقدية التي توافرت لدى المترجمين.

وكانت الترجمة في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة أغلبها من السريانية إلى العربية، أما في القرن الثالث فكان أغلبها من اليونانية مباشرة، أو من اليونانية فالسريانية فالعربية، وفي القرن الرابع قل العارفون

(١) ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٤٣ ، نشرة فلوجل، ليتسك، سنة ١٨٧١.

(٢) راجع ما ذكره في هذا الصدد في كتابه عن ترجمته لكتاب جاليوس، نشرة برجشترير، ص ٥ من النص العربي، ليتسك سنة ١٩٣٥.

باليونانية، فكان معظم النقل من السريانية إلى العربية. على أن هذه الترجمات السريانية نفسها تمت في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة، في دار الإسلام، وبواسطة مترجمين يعرفون العربية كما يعرفون السريانية، ولكنهم كانوا يستسهلون الترجمة إلى السريانية لأنهم أكثر تمكنًا منها^(١).

والخلاصة:

- ١ - أن حركة ترجمة علوم الأوائل من اليونانية أو السريانية إلى العربية كانت في غاية النشاط في القرنين الثالث والرابع للهجرة (الحادي عشر والثانية عشر الميلاديين)، بحيث شملت معظم التراث اليوناني في الفلسفة والطب والفلك والرياضيات والطبيعتيات. ولا نعرف لهذه الحركة نظيرًا في أية حضارة أخرى، حتى ولا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أو في عصر النهضة في أوروبا.
- ٢ - أن الترجمات توافرت لها شروط النقد التاريخي والفيلولوجي الدقيق؛
- ٣ - أن نفوذ العلوم اليونانية في العالم العربي قد تم على أوسع نطاق وبفضل علماء إنسانيات من الطراز الأول، لا نكاد نجد لهم نظيراء إلا في القرن التاسع عشر في أوروبا.
- ٤ - أن هذه الترجمات قد حفظت لنا الكثير من النصوص والكتب اليونانية التي فقدت أصولها اليونانية، ولم يبق لنا منها غير هذه الترجمات العربية.

ومن هنا قلنا في بحثنا عن «دور العرب في تكوين التراث اليوناني» إنه: «كان للعرب فضل عظيم جداً في تكوين التراث اليوناني: الصحيح منه والمنقول، وفي تحقيق النصوص الصحيحة الباقية لنا من هذا التراث باللغة اليونانية، وفي استرداد شيء مما فقد من هذا التراث... (ولهذا) إن فضل العرب على التراث اليوناني - من كل نواحي الفضل - أكبر من فضل

(١) راجع في كل هذه الأمور كتابنا *A. Badawi: La Transmission de la philosophie Grec que au mondeArabe*. Paris, Vrin, 1968.

أية أمة أخرى... لقد كان العقل العربي مفتوحاً لكل ألوان الثقافات العالمية، فعني بالتراث الإيراني والتراث الهندي وتراث حضارات قديمة كبيرة، إلى جانب دوره العظيم هذا في تكوين الفكر اليوناني. وكان هذا التفتح الواسع - الذي لا يحده شيء، ولا يقف في سبيله أيُّ تزمرت ولا تعصُّب ولا ضيق نظر - هو العامل الأكبر في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية هذا الازدهار الشامل الرائع الذي أضاء العالم في العصر الوسيط»^(١).

(١) عبد الرحمن بدوري: «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» ص ١٦٠ - ١٦١، ط ٢، القاهرة، سنة ١٩٦٧.

ابن سينا

حياته (١)

حياة ابن سينا حياة حافلة بالأحداث لاتصاله بخدمة الحكام والسلطانين وتقلده الوزارة. وقد كتب عن شطر من حياته بنفسه.

كان أبوه عبدالله بن سينا من الكفافة والعمال في مدينة بلخ، ثم إنطلق إلى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور الساماني، واشتغل والياً على قرية خرمثين من ضياع بخارى. ثم تزوج إمرأة اسمها ستارة (بالفارسية = نجمة).

ولد أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، صاحبنا، في هذه القرية في صفر سنة سبعين وثمانمائة (= أغسطس - سبتمبر سنة ٩٨٠)، أو في قرية أفسنة التي منها أم ابن سينا، كما يقول هو نفسه في ترجمته. ويقول بعد ذلك:

«ثم إنطلقت إلى بخارى، وأحضرت معلم القرآن ومعلم الأدب. وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى مني العجب».

(١) راجع عن حياته: القسطي ص ٤٢٦ - ٤١٣، نشرة لبرت، ابن أبي أصيحة حد ص ٢٠ - ٢١، البهقى: «تتمة صوان الحكم» ص ٥٢ - ٧٢، نشره كرد على في دمشق سنة ١٩٤٦، ابن خلkan «وفيات الأعيان» برقم ١٩٠، خويدمیر: «حبيب السير»، طهران سنة ١٩٥٤، ابن العربي: «تاريخ مختصر الدول» ص ٣٢٥ - ٣٣٠، بيروت سنة ١٨٩٠.

وكان أبي من أحباب داعي المصريين^(١) ويعدّ من الاسماعيلية. وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم. وكذلك أخي. وكانوا ربما تناكروا وأنا اسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي. وابتدأوا يدعوني أيضاً إليه ويحرون على مستهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند. وأخذ يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلم منه.

ثم جاء إلى بخارى أبو عبدالله الناتلي^(٢)، وكان يدعى المفلسف، وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه وقبل قدوته كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد، وكنت من أجود السالكين، وقد أفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب، على الوجه الذي جرت عادة القوم به.

ثم ابتدأ بكتاب إيساغوجي على الناتلي. ولما ذكر لي حد الجنس أنه: هو المقول على كثريين مختلفين بال النوع في جواب ما هو. - أخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، فتعجب مني كل العجب، وحضر والدي من شغلي بغير العلم. وكان أبي مسألة قالها لي كنت أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه لم يكن عنده منها خبر.

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت

(١) لما كان الفاطميون هم القائمين على الدعوة الاسماعيلية، وكان مركزهم الرئيسي في مصر، فيبدو أن كلمة «المصريين» صارت تدل في الصف الثاني من القرن الرابع والأول من القرن الخامس للهجرة على أتباع مذهب أو الدعوة الاسماعيلية، وهو تعبير خطأ قطعاً لأن مصر بشعوبها كلها لم تعتنق هذا المذهب أبداً طوال حكم الفاطميين ولا - طبعاً - بعد زوال دولتهم. راجع كتابنا: «مذاهب الإسلاميين» الجزء الثاني، بيروت سنة ١٩٧٣.

(٢) راجع ترجمته في «تتمة صوان الحكم» للبيهقي ص ٣٧ دمشق سنة ١٩٤٦، و«وفيات الأعيان» لابن خلkan وهو منسوب إلى نائل (بالتساء): نيلة بنواحي آمل في طرسان بشمال شرقى طهران، كما في أنساب السمعانى. ويقول عنه البيهقي انه «كان حكيمًا عالماً مخلقاً بأخلاق جليلة». وله رسالة لطيفة «في واجب الوجود وشرح اسمه»، وهذه الرسالة دالة على أنه كان مبرزاً في هذه الصناعة، بالغاً الغاية القصوى في علم الإلهيات... رساله في علم الأكسيز».

علم المنطق . وكذلك كتاب أقليدس^(١) : فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ، ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأسره - ثم إنطلقت إلى «المجسطي»^(٢) . ولما فرغت من مقدماته وإنتهيت إلى الأشكال الهندسية ، قال لي الناتلي : تول قراءتها وحلها بنفسك ، وأعرضها على لأبين لك صوابه من خطئه . وما كان الرجل يقوم^(٣) بالكتاب . وأخذت أحلى ذلك الكتاب . فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته إياه .

ثم فارقني الناتلي متوجهاً إلى كركابخ . واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص^(٤) والشروح : من الطبيعي ، والإلهي . وصارت أبواب العلم تنفتح عليّ .

ثم رغبت في علم الطب ، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه . وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم أنّي برزت فيه في أقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون علىّ علم الطب . وتعهدت المرضى فإنفتح علىّ من أبواب المعالجات المقتصدة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه ، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة .

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً . فأعادت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة . وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة ببطوها ، ولا اشتغلت النهار بغيره . وجمعت بين يدي^(٥) ظهوراً ، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية . ورتبتها في تلك الظهور ، ثم نظرت فيها عساها تنتفع ، وراعيت شروط مقدماته ، حتى تحقق لي الحق في تلك المسألة . وكلما كنت أتخير في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ، ترددت إلى

(١) أي كتاب «أصول الهندسة» لأقليدس .

(٢) لسطيموس وهو في علم الفلك .

(٣) أي : يحسن فهمه .

(٤) النصوص الأصلية للمؤلفين ، لا الشروح .

(٥) أي : بطاقات ، جزازات يقيد فيها ما يريد تقديره .

الجامع وصلّيت وإبتهلت إلى تبدع الكل، حتى فتح لي المغلق وتيسّر المتّسر.

وكلت أرجع بالليل إلى داري وأضع السراج بين يديّ، وأشتغل بالقراءة والكتابة. فمهمها غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريشما تعود إلى قوتي، ثم أرجع إلى القراءة. ومهمها أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها، حتى ان كثيراً من المسائل اتضحت لي وجوهها في النّام. وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني. وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه إلى اليوم، حتى أحكمت المنطق والطبيعي والرياضي. ثم عدلت إلى الإلهي، وقرأت كتاب «ما بعد الطبيعة»^(١) فما كنت أفهم ما فيه، والنّفس على غرض واضحه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهم ولا المقصود به، وأيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين، وبيد دلال مجلد ينادي عليه. فعرضه علي فرددته ردّ متبرم، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم. فقال لي: أشر مني هذا، فإنه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبها يحتاج إلى ثمنه. واشتريته، فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي «في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة». ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته. فإنفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان محفوظاً على ظهر قلب. وفرحت بذلك، تصدقـت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكرأ الله تعالى.

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور. واتفق له مرض الأطباء فيه. وكان اسمى اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة. فأجروا ذكري بين يديه، وسألوه إحضارى. فحضرت وشاركتهم في مداواته.

(١) لأرسطو.

وتوسمت بخدمته، فسألته يوماً الاذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب. فأذن لي. فدخلت داراً 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.

فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه منها. ورأيت ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس، فقط، وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته أيضاً من بعد. فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه.

فلما بلغت ثمان عشرة سنة من عمري ، فرغت من هذه العلوم كلها. وكانت إذ ذاك للعلم أحظى ، ولكنه اليوم معي أنسج ، ولا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء .

وكان في جواري رجل يقال له أبو الحسين الفروضي . فسألني أن أصنف له كتاباً جاماً في هذا العلم. فصنعت له «المجموع» وسميتها به. وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضي ،ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمري .

وكان في جواري أيضاً رجل يقال له : أبو بكر البرقي ، خوارزمي أعد له ، فقيه النفس ، متوحد في الفقه والتفسير والزهد ، مائل إلى هذه العلوم. فسألني شرح الكتب ، فصنفت له كتاب «الحاصل والمحصل» في قريب من عشرين مجلدة. وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميتها «البر والاثم». وهذا الكتابان لا يوجدان إلا عنده ، فلم يعد أحد ينسخ منها.

ثم مات والدي ، وتصرفت بي الأحوال. وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان. ودعوني الضرورة إلى الإخلال ببعضه والانتقال إلى كركاسخ. وكان أبو الحسين السهلي - المحب لهذه العلوم - بها وزيراً. وقدمت إلى الأمير

بها - وهو علي بن مأمون - و كنت على زي الفقهاء إذ ذاك بطيسان وتحت
الحنك، وأثبتوا لي مشاهرة دارة بكفائية مثلی.

ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى نسا، ومنها: إلى باورد، ومنها إلى طوس، ومنها إلى شقان، ومنها إلى سمينقان، ومنها إلى حاجرم رأس حد خراسان، ومنها إلى جرجان وكان قصبه الأمير قابوس. فاتفاق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك. ثم مضيت إلى دهستان، ومرضت بها مرضًا صعباً. وعدت إلى جرجان. فاتصل أبو عبيد الجوزجاني بـ، وأنشأ في حالي قصيدة فيها البيت القائل:

ما عظمت فليس مصر واسعي لما غلا ثمني عدمت المشتري^(١)
إلى هنا انتهى ما أملأه ابن سينا من أحوال حياته على تلميذه المخلص
الوفي أبي عبيد الجوزجاني، الذي تابع وصف سيرة حياة أستاذه، وذكر
فهرسة كتبه ورسائله، وفصل القول في أحوال السياسة. وخلاصة أنها أن ابن
سينا انتقل إلى مدينة الدي، واتصل بخدمة السيدة وابنها الملك مجد الدولة
أبي طالب رستم بن فخر الدولة على.

ثم اتفقت أسباب أوجبت بالضرورة ذهابه إلى قزوين ، ومنها إلى همدان واتصاله بخدمة كذبانية . واتفقت له معرفة «شمس الدولة» ، وأمر بإحضاره مجلسه بسبب قولنج أصابه ، فعالجه حتى شفي . ففاز منه بخلع كثيرة ، وصار من حاشية الأمير شمس الدولة . ونهض شمس الدولة إلى قرميسين لحرب عناز ، وخرج ابن سينا معه في سلك خدمته . ثم توجه ناحية همدان منهذاً راجعاً . ثم سأله تقلد الوزارة ، فتقلدها . ثم إتفق تشويش العسكر بسببه وإشفاقهم على أنفسهم منه . فأغاروا على داره وأخذوه وحبسوه ، وسألوا الأمير شمس الدولة قتله ، فرفض الأمير . ثم أطلق سراح ابن سينا ، فتوارى في دار أبي سعد بن دخداك أربعين يوماً . وعاود الأمير

(١) ابن أبي أصيحة: «عيون الأبناء في طبقات الأطماء» جـ ٢ ص ٢ وما بعدها.

شمس الدولة مرض القولنج ، فطلب ابن سينا فحضر ، واعتذر إليه الأمير ، واشتغل ابن سينا بعلاجه ، وأعاد الوزارة إليه ثانية .

وهنا بدأ في كتابه العظيم «الشفاء» بناء على التماس من تلميذه أبي عبيد . فابتدأ بالطبيعيات من كتاب «الشفاء» . وكان يتولى التدريس للطلاب بالليل لعدم فراغه أثناء النهار : ومن تلاميذه كان : أبو عبيد الجوزجاني ، والمعصوص ، وابن زيلة ، وبهمنيار .

وما توجه شمس الدولة إلى طارم لحرب الأمير بهاء الدولة ، توفي في الطريق من داء القولنج . وبويع ابنه . وطلبوا من ابن سينا توقي الوزارة ، فرفض .

ثم اتصل بالأمير علاء الدولة أبي جعفر بن كاكويه واشتغل في خدمته . وقام بإصلاح أداة رصد الكواكب ، ووضع آلات ما سبقه بها أحد .

ووقعت الحرب بين أبي سهل الحمدوني صاحب مدينة الدي من جهة السلطان محمود الغزنوي ، وبين علاء الدولة صاحب أصفهان . فقصد السلطان مسعود بن محمود الغزنوي أصفهان ، في سنة خمس وعشرين وأربعين ، ومعه أبو سهل الحمدوني ، فاستولى على أصفهان ، ونهب خزائن علاء الدولة بن كاكويه .

ثم نهب أبو سهل الحمدوني مع جماعة من الأكراد أمتعة ابن سينا وفيها كتبه .

وأصيب ابن سينا بداء القولنج ، بسبب إفراطه في الشراب والجماع . وساعات حاليه ، فنقل محمولاً على حفنة إلى أصفهان . وكان يعالج نفسه ، لكنه كان في غاية الضعف . ثم حضر مجلس علاء الدولة وهو لم يبراً من العلة كل البرء فكان يبراً أسبوعاً ويرض أسبوعاً .

وقصد علاء الدولة همدان ومعه ابن سينا . فعاود ابن سينا القولنج في

الطريق إلى أن وصل إلى همدان. وعلم أن قوه قد سقطت، وأنها لا تفي بدفع المرض. فأهل أداة نفسه وأخذ يقول: المدبر الذي كان يدبّر بدني قد عجز عن التدبّر. والآن لا تنفع المعالجة. وبقي على هذا أياماً. ثم إنطلق إلى جوار ربه، وكان عمره ثلاثة وخمسين سنة، وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعين (١). (ابن أبي أصياغة، ج ٢). وحدد تاريخ الوفاة البيهقي فقال: «مات في الجمعة الأولى من رمضان سنة ثمان وعشرين وأربعين ودفن في همدان... وكان عمر الشيخ (= ابن سينا) نحو ٥٨ سنة من السنين الشمسية مع كسر» (١).

(١) البيهقي: «تنمية صوان الحكمة»، ص ٧٠ دمشق، سنة ١٩٤٦.

ب

مؤلفاته

أما مؤلفاته فخير حصر لها حتى الآن هو كتاب د. يحيى مهدوي، طهران، سنة ١٩٥٤ فتحيل القارئ الذي يطلب البحث المستقصى إلى هذا الكتاب ونجتزيءها هنا بذكر بعض الكتب الرئيسية، من كتبه العربية دون الفارسية:

١ - «الشفاء» في أربعة أقسام: المنطق، الرياضي، الطبيعي، الإلهيات. وقد نشرنا نحن منه: «البرهان» (القاهرة، سنة ١٩٥٤)، و«الشعر» (سنة ١٩٥٣، ١٩٦٤) وذلك من قسم المنطق. ونشر معظم المنطق والنفس والإلهيات ضمن المجموعة التي نشرت في القاهرة ضمن الاحتفال بالذكرى الألفية لابن سينا (سنة ١٩٥٢ - سنة ١٩٧١).

أما القسم الطبيعي فلا نزال نعتمد على طبعة حجرية في طهران سنة ١٨٨٦.

٢ - «النجاة» - طبع في القاهرة سنة ١٩١٣هـ/١٣٣١م، ط ٢ سنة ١٩٣٨.

٣ - «الاشارات والتنبيهات» - نشرة فورجييه J. Forget في ليون سنة ١٨٩٢.

٤ - «كتاب الانصاف» - نشرنا نحن ما تبقى منه في كتابنا: «أرسطو عند العرب» (القاهرة سنة ١٩٤٧).

- ٥ - «منطق المشرقيين» - طبع في القاهرة، سنة ١٩١٠.
- ٦ - «الرسالة الأصحوية في أمر المعاد» - طبع في القاهرة سنة ١٩٤٩.
- ٧ - «عيون الحكمة» - نشرناه في القاهرة سنة ١٩٥٤.
- ٨ - «رسالة في ماهية العشق» - نشرها ميرن Mehren سنة ١٨٨٩ ، ثم أحمد آتش (استانبول سنة ١٩٥٣).
- ٩ - «أسباب حدوث الحروف» - نشرها الأستاذ خانلري ، طهران سنة ١٣٣٣ هـ. ش.
- ١٠ - «رسالة في الحدود» - طبع في مصر ضمن مجموعة بعنوان: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعتين» القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ.
- ١١ - «رسالة في أقسام العلوم العقلية» - طبعت في المجموعة المذكورة.
- ١٢ - «رسالة في إثبات النبوات» - طبعت في المجموعة المذكورة.
- ١٣ - «رسالة حي بن يقظان» نشرها ميرن سنة ١٨٨٩ ، ثم هـ. كوربان سنة ١٩٥٢.
- ١٤ - «رسالة الطين» - نشرها ميرن ، ليدن ، سنة ١٨٨٩.
- ١٥ - كتاب «المباحثات» - نشرناه في كتابنا «أرسطو عند العرب» القاهرة سنة ١٩٤٧.
- ١٦ - كتاب «التعليقات» - نشرناه في القاهرة سنة ١٩٧٣.
- ١٧ - كتاب «القانون في الطب» - طبع أولًا في روما سنة ١٥٩٣ ، ثم طبع في القاهرة بولاق ، سنة ١٢٩٤ هـ / ١٨٧٧ م.

فلسفته

١ - المنطق

تناول ابن سينا علم المنطق في معظم كتبه الأساسية: في «الشفاء» على أوسع نطاق واستقصاء عرفناه في العالم الإسلامي.

وفي «الاشارات والتنبيهات»، وفي «منطق الشرقيين» الذي هو من بقایا كتاب «الانصاف»، وفي «النجاة» (ص ٢ - ص ٩٣، القاهرة سنة ١٩٣٨)، وفي «عيون الحكمة» (ص ١ - ص ١٥ في نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٤)، وفي «الحكمة العروضية» وهو أول ما ألفه في هذا الباب، وفي «الحكمة العلائية» («دانش نامه علائی» ص ٦٤ - ١، نشرة خراساني، طهران ١٣٥٥ هـ)، وفي القصيدة المزدوجة في «المنطق» تناوله نظرياً.

لكن السؤال هو: هل أتى ابن سينا بشيء جديد إضافة إلى ما ورد عند أرسطو وشراحه اليونانيين أو شراحه العرب مثل إبراهيم المروزي ومتي بن يونس والفارابي؟

لوقرأنا منطق «الشفاء» لم نجد فيه جديداً على ما قاله أرسطو وشراحه، وهو نفسه يعترف بذلك. إذ يقول انه يحاذى نص أرسطو في كتبه المنطقية، ونراه فعلاً يقتبس النص أحياناً بحروفه، وأحياناً يدمجه في داخل كلامه، وفي الغالب يعرض المسائل الواردة في كتب أرسطو المنطقية دون

تقيد بنص، ويورد الأمثلة إما عن كتب أرسطو هذه، وإما بالاستعارة من علم الطب.

كذلك «منطق المشرقيين» الذي كنا نتوقع أن نجد فيه ما أعلنه في مقدمته من رغبة في التجديد ليس فيه شيء أكثر مما ورد في سائر كتبه في المنطق. وفيها عدا بعض التفصيلات الفرعية الصغيرة (مثل الأقىسة المؤلفة من شرطيات فقط) لا نكاد نجد لابن سينا شيئاً يضيفه على منطق أرسطو وشرحه.

وإنما يمتاز ابن سينا بقدرته الهائلة على استيعاب أرسطو وشرحه، وحسن عرضه التفصيلي^(١).

ما بعد الطبيعة

٢ - الحكمة وأقسامها

ونمضي من المنطق إلى بيان مذهبه في الإلهيات وما بعد الطبيعة بوجه عام. ونببدأ ببيان تعريفه للفلسفة - أو الحكمة كما يسميها - وأقسامها.

يقول ابن سينا في كتاب «عيون الحكمة»، «الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية».

والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها - وليس إلينا البتة أن نعملها - تسمى حكمة نظرية. والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية. وكل واحدة من الحكمتين تتحصر في أقسام ثلاثة: فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبداً هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستعين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة

(١) لمزيد من البحث في هذه المسألة راجع تصديرنا لكتاب «البرهان» لابن سينا، ص ٣٨ - ٤٦، القاهرة سنة ١٩٦٦.

البشرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم، وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات.

والحكمة المدنية فائذتها أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان. والحكمة المنزلية فائذتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية. والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجته، ووالد ومولود، ومالك عبد. وأما الحكمة الخلقية ففائذتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لترزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهير عنها النفس.

وأما الحكمة النظرية فتقسمها ثلاثة: حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير، وتسمى حكمة طبيعية، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يحرّد الذهن عن التغيير وإن كان وجوده مخالطاً للتغيير، ويسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده يستغني عن مخالطة التغيير فلا يخالطه أصلاً، وإن خالطه فبالعرض، لأن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأدبية، والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الريوية.

ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة.

ومن أوي استكمال نفسه بهاتين الكلمتين والعمل على ذلك بإحداهما، فقد أوي خيراً كثيراً^(١).

وهذا تصنيف شامل لأقسام العلوم الفلسفية، فيه تحديد دقيق لموضوعاتها. ويتسم بالأحكام أكثر مما في «إحصاء العلوم» للفارابي.

ولنأخذ الآن في عرض أهم آراء ابن سينا في الإلهيات.

(١) ابن سينا: «عيون الحكمة»، ص ١٦ - ١٧، نشرتنا في القاهرة سنة ١٩٥٤.

العلم الإلهي

١ - الموجود

وابن سينا يعرّف العلم الإلهي بما عرّفه به أرسطو، وهو أنه يبحث في الوجود المطلق وأحواله ولوائحه ومبادئه. يقول ابن سينا: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلعوها: الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك»^(١).

والموجود إما جوهر وهو الذي لا يخل في موضوع أي هو ما يقوم بذاته، وإما عرض، وهو الذي يخل في غيره ولا يقوم بذاته وحده. والأول مثل الإنسان، الفرس، الوردة، الخ. والأعراض مثل اللون، والحجم، والمكان، والزمان، الخ.

«والجوهر أربعة: جوهر مع أنه ليس في موضوع (فانه) ليس في مادة، وجوهر هو به في مادة. والقسم الأول ثلاثة أقسام: فإنه إما أن يكون هذا الجوهر مادة، أو ذا مادة، أو لا مادة ولا ذا مادة. والذي هو ذو مادة وليس فيها هو أن يكون منها. وكل شيء من المادة وليس بمادة فيحتاج إلى زيادة على المادة وهي الصورة، فهذا الجوهر هو المركب. فالجوهر أربعة: «ماهية بلا

(١) المصدر السابق ص ٤٧.

مادة، ومادة بلا صورة، وصورة في مادة، ومركب من مادة وصورة^(١). وأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر، ويتلوها الأعراض. وأولى الجواهر بالوجود الجواهر التي ليست بجسام.

وأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق غير الجسماني، ويتلوه الصورة، ويتلوه الجسم، وتتلوه الهيولي المحسنة، إذ هي محل لنيل الوجود وليس سبباً يعطي الوجود، ثم العرض.

والهيولي أو المادة لا تتجزء عن الصورة، بل توجد دائمًا مقارنة للصورة. إذ «لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتكون موجودة بالفعل، لأنها إن فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو: إما أن يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حيز، أو لا يكون. فإن كان لها وضع وحيز، وكان يمكن أن تنقسم، فهي لا محالة ذات مقدار، وقد فرضت لا مقدار لها - هذا خلف. وإن لم يكن أن تنقسم ولها وضع، فهي لا محالة نقطة ويمكن أن يتنهى إليها خط، ولا يمكن أن تكون منفردة الذات منحازتها، لأن خطًا إذا انتهى إليها، لاقاها بنقطة أخرى غيرها، ثم إن لاقاها خط آخر لاقاها نقطة أخرى غيرها. ثم لا يخلو أبداً أن تتبادر النقطتان عن جنبهما فتكون المتوسطة التي تلقيها اثنان لا تتلاقيان تنقسم بينها وقد فرضت غير منقسمة، - وإنما أن تكون النقطتان تتلاقيان، ويتلقيهما تكون ذاتها سارية في ذات كل واحد منها وذاتها منحازة عن الخطين فذاتها منحازتان منقطعتان عن الخطين، فللخطين نقطتان غير الأوليين هما نهاياتهما، وفرضناهما نهاياتهما - هذا خلف»^(٢). ويستمر ابن سينا في هذه البرهنة العقدة حتى يصل في النهاية إلى إثبات أن المادة لا تتعري عن الصورة الجسمية، وفي هذا يسير وفقاً لرأي أرسطو في مقابل رأي أفلاطون. لكنه في هذا يناقض ما قاله

(١) الكتاب نفسه ص ٤٨.

(٢) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٠٣، القاهرة، ط ٢ سنة ١٩٣٨.

في «عيون الحكم» وأوردناء منذ قليل حين قال بوجود مادة بلا صورة، وسنراه يضطر إلى التخلّي عن رأي أرسطو هذا حين يصل إلى الكلام عن الجواهر المفارقة. لكن هذا التناقض يقوم في صلب الفلسفة الإسلامية كلها لأنها جمعت بين أرسطو وأفلاطون في مركب متنافر منذ البداية في كثير من المسائل.

٢ - الموجود محسوس ومعقول

ويتبه ابن سينا إلى ما قد يغلب على أوهام الناس (من) أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحسّ بجوهره، ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصّص بمكان أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظ له من الوجود»^(١).

ويرد ابن سينا على هذا الوهم الشائع ببيان أن الناس يتّفقون على وجود المعنى الكلي، وهو المشترك بين الكثريين مثل: «إنسان» - في وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود. إذن فإن البحث في المحسوسات نفسها يفضي إلى الاعتراف بوجود غير محسوس هو المعانى الكلية التي تشتّرک فيها أنواع من المحسوسات.

٣ - العلية

والشيء ينال وجوده بعلة. ومعلوليته إما باعتبار ماهيتها وحقيقة، أو باعتبار وجوده: فالثالث حقيقته متعلقة بالسطح والأضلاع، وهو علتاه المادية والصورية. «أما من حيث وجوده فقد يتعلّق بعلة أخرى أيضاً غير هذه، ليست هي علة تقوم مثليتها وتكون جزءاً من حدتها، وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية» (الكتاب نفسه ص ٤٤٢). والغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات، بل تفيد فاعلية

(١) ابن سينا: «الاشارات والتبيهات» ص ٤٣٥، القاهرة، دار المعارف، سنة ١٩٥٨.

الفاعل . فهي إذن علة غائية بالنسبة إلى المعلول ، وفاعلية بالنسبة إلى الفاعل .

«والفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لفعله أمران : عدم قد سبق ، ووجود في الحال . وليس للفاعل ، في عدمه السابق ، تأثير ، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه . فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره ، لكن عرض أن كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل»^(١) .

والقوة تطلق على مبدأ التغيير في آخر من حيث انه آخر . ومبدأ التغيير يكون إما في المنفعل ، وهو القوة الانفعالية ، وإما في الفاعل وهو القوة الفعلية . «ويقال قوة : لما به يجوز من الشيء فعل أو إنفعال ، ولما به يصير الشيء مقوماً لأخر ، ولما به يصير الشيء غير متغير ثابتاً ، فإن التغير مجذوب للضعف . وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد ، كقوة الماء على قبول الشكل : فإن فيه قوة قبول الشكل وليس فيه قوة حفظه . وفي السمع قوة عليها جيئاً . وفي الهيولى الأولى قوة الجميع ، ولكن بتوسط شيء دون شيء . وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بحسب الضدين ، كما أن في السمع قوة أن يتسرخ وأن يتبرد . - وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحتراق فقط ، وقد تكون على أشياء كثيرة كقدرة المختارين^(٢) . وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء ، ولكن بتوسط شيء دون شيء . وقد تكون القوة الفعلية على الضدين جيئاً كقدرة المختارين منا . والقوة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوة المنفعلة حصل فيها الفعل ضرورة ، وليس كذلك في غيرها مما يستوي فيها الأضداد .

وقد تغليط لفظة القوة فيتوهم أن القوة على الفعل هي القوة المقابلة لما

(١) ابن سينا : «النجاة» ، ص ٢١٣ . القاهرة ، سنة ١٩٣٨ .

(٢) أي الإنسان الذي هو حر مختار .

بالفعل. والفرق بينها أن هذه القوة الأولى تبقى موجودة عندما تفعل، والثانية إنما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل»^(١).

وهذا تحليل جيد لفكرة العلية والفعل.

ومن هذا التحليل يخلص ابن سينا إلى برهان على وجود علة أولى واحدة.

٤ - إثبات علة أولى

وهذا البرهان إنما نجده في «الاشارات والتنبيهات». وقد أقامه على مبدئين:

الأول: أن العالم سلسلة مرتبة من علل ومعلولات.

والثاني: أن هذه السلسلة تنتهي بالضرورة إلى علة أولى لا علة لها.

وذلك لأن «كل جملة كل واحد منها معلوم، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها. وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علة أصلاً، فتكون واجبة غير ممكنة - وكيف يتائق هذا وإنما تجب بآحادها؟ وإنما أن تقتضي علة هي الأحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد. وأما الكل - بمعنى كل واحد - فليس تجب به الجملة - وإنما أن تقتضي علة هي بعض الأحاد، وليس بعض الأحاد أولى بذلك من بعض، إذا كان كل واحد منها معلولاً، لأن علته أولى بذلك - وإنما أن تقتضي علة خارجة عن الأحاد كلها، وهو الباقي»^(٢).

ويمكن تلخيص هذا على نحو أبسط هكذا:
كل جملة أي سلسلة من الأشياء كل واحد منها معلوم: إما أنها تقتضي علة خارجة عنها، وإنما لا تقتضي.

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ٢١٤ - ٢١٥.

(٢) ابن سينا: «الاشارات والتنبيهات» ص ٤٥١ - ٤٥٢.

فإن لم تقتضي، فإنها تكون واجهة الوجود، مع أنها قلنا أن كل واحد منها معلول للأخر.

واما أن تقتضي - وهذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام، لأن علة الجملة: إما أن تكون كل الأحاد (أي أفرادها)، أو بعضها، أو شيئاً خارجاً عنها. والأول باطل، لأن الشيء لا يكون علة نفسه. والثاني باطل، إذ ليس بعض الأحاد أولى بذلك من بعض، ما دام كل واحد منها معلولاً. فلم يبق إلا القسم الثالث وهو أن تكون علة الجملة شيئاً خارجاً عنها - وهو المطلوب.

وإذن فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته.

«ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً. فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل: إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره، وأما أن لا يبقى وجود وجوده، فلا يكون وجود وجوده بذاته. وكل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة. والنسبة والإضافة اعتبارهما يد اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة. ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة. فاعتبار الذات وحدها لا يخلو إنما أن يكون مقتضاياً لوجوب الوجود، أو مقتضاياً لإمكان الوجود، أو مقتضاياً لإمتناع الوجود. ولا يجوز أن يكون مقتضاياً لإمتناع الوجود، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره، وإنما أن يكون موجوداً مقتضاياً لوجوب الوجود - فقد قلنا ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره. فبقي أن يكون باعتبار ذاته: ممكن الوجود، وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير: واجب الوجود، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير: ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود»^(١).

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

٥ - البرهان على واجب الوجود بواسطة فكرة الممكن والواجب

على أن ابن سينا يعطي لهذا البرهان صورة أخرى هي التي وجدناها عند الفارابي، وهي القائمة على فكرة الممكن والواجب.

وقد عقد في «النجاة» فصلاً لإثبات واجب الوجود على هذا النحو هكذا:

«لا شك أن هنا وجوداً. وكل وجود: إما واجب، وإما ممكّن. فإن كان واجباً، فقد صَحَّ وجود الواجب - وهو المطلوب.

وإن كان ممكناً، فإننا نوضح أن الممكن يتنهى وجوده إلى واجب الوجود. وقبل ذلك فإننا نقدم مقدمات:

١ - فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكّن الذات علل ممكّنة الذات بلا نهاية. وذلك لأن جمِيعها: إما أن يكون موجوداً معاً، وإما أن لا يكون موجوداً معاً. فإن لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر، فلنؤخر الكلام في هذا - وإنما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه، فلا يخلو: إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة - سواء كانت متناهية أو غير متناهية - واجبة الوجود بذاتها، أو ممكّنة الوجود. فإن كانت واجبة الوجود بذاتها، وكل واحد منها ممكّن، يكون الواجب الوجود متقوّماً بممكّنات الوجود - هذا خلف. وإن كانت ممكّنة الوجود بذاتها، فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفهود الوجود: إما أن يكون خارجاً منها، أو داخلاً فيها. فإن كان داخلاً فيها: إما أن يكون واحد منها واجب الوجود، وكان كل واحد منها ممكّن الوجود - هذا خلف. وإنما أن يكون ممكّن الوجود، فيكون هو علة لوجود الجملة، وعلة الجملة علة أولاً لوجود أجزائها - ومنها هو - فهو علة لوجود نفسه. وهذا - مع استحالته - إن صح فهو من وجه ما، نفس المطلوب. فإن كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود - هذا خلف.

فبقي أن يكون خارجاً عنها. ولا يمكن أن يكون علة ممكناً، فإنما جمعنا كل علة ممكناً للوجود في هذه الجملة. فهي إذن خارجة عنها، وواجبة الوجود بذاتها.

فقد انتهت الممكناً إلى علة واجبة الوجود. فليس لكل علة ممكناً علة، بلا نهاية.

٢ - ونقول أيضاً أنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متنه، وكل واحد منه ممكناً الوجود في نفسه، ولكنه واجب بالأخر، إلى أن يتنتهي إليه دوراً.

ولنقدم مقدمة أخرى فنقول: إن وضع عدد متنه من ممكناً الوجود بعضها لبعض علل في الدور - فهو أيضاً محال. وتبين (أي: هذه المسألة) بمثل بيان المسألة الأولى ويخصها: أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه، ومعولاً لوجود نفسه، ويكون حاصل الوجود عن شيء إنما يحصل بعد حصوله بالذات. وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد إلا بعد وجوده، البعدية الذاتية، فهو محال الوجود وليس حال المتضاديين هكذا: فإنها معاً في الوجود، وليس يتوقف وجود أحدهما فيكون بعد وجود الآخر، بل توجد هما معاً: العلة الموجدة لهما والمعنى الموجب إياهما معاً. فإن كان لأحدهما تقدم، وللآخر تأخر - مثل الأب والابن، فتقدمه من جهة غير جهة الإضافة: فإن تقدمه من جهة وجود الذات، ويكونان معاً من جهة الإضافة، الواقعة بعد حصول الذات. ولو كان الابن يتوقف وجوده على وجود الأب، والأب يتوقف وجوده على وجود الابن، ثم كانا ليسا معاً بل أحدهما بالذات بعد، لكان لا يوجد ولا أحد منها. وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده، بل وجود ما يوجد عنه وبعده^(١).

ويتعقب ابن سينا في تفصيل هذا البرهان أكثر فأكثر بعد ذلك، مما لا

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٣٠ - ٢٣١.

خل لعرضه هنا.

٦ - البرهان على المحرك الأول

كذلك يورد ابن سينا (ص ٢٤٠ - ٢٤٣) البرهان على وجود محرك أول لا يتحرك ، وهو البرهان الأرسطي الشهير. فلا داعي لإطالة الكلام هناها بذكره^(١).

٧ - صفات واجب الوجود

واجب الوجود غير مقول على كثيرين، وواجب الوجود «هو واجب الوجود من جميع جهاته». ولأنه لا ينقسم بوجه من الوجه، فلا جزء له ولا جنس له. وإذا لا جنس له، فلا فصل له. ولأن ماهيته آنية - أعني الوجود، فلا ماهية يعرض لها الوجود. فلا جنس له إذا لا مقول عليه وعلى غيره في جواب ما هو شيء. وإذا لا جنس له ولا فصل، فلا حدة له. وإذا لا موضوع له، فلا ضد له. وإذا لا نوع له، فلا ند له. وإذا هو واجب الوجود من جميع جهاته، فلا تغير له. وهو عالم، لأنه يجتمع الماهيات، بل لأنه مبدؤها، وعنده يفيض وجودها.

وهو معقول وجود الذات ، فإنه مبدأ . وليس أنه معقول وجود الذات غير أن ذاته مجردة عن المواد ولو اتحققها التي لأجلها يكون الموجود حتىأ ، لا عقلياً.

وهو قادر الذات ، لهذا بعينه ، لأنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه . وتصور حقيقة شيء - إذا لم يتحقق في وجود تلك الحقيقة إلى شيء غير نفس التصور - يكون العلم نفسه قدرة . وأما إذا كان نفس التصور غير موجب ، لم يكن العلم قدرة .

(١) راجع شرح هذا البرهان كما عرضه أرسطو في كتابنا: «أرسطو»، القاهرة ط ١ سنة ١٩٤٣.

وهناك فلا كثرة، بل إنما توجد الأشياء عنه من جهة واحدة. فإذا كان كذلك، فكونه عالمًا بنظام الكل الحسن المختار هو كونه قادرًا بلا اثنينية ولا غيرته.

وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخذًا مع إضافة. وأما ذاته فلا تتکثر - كما علمت - بالأحوال والصفات، ولا يمكن أن تكون له كثرة إضافات وكثرة سلب، وأن يجعل له بحسب كل إضافة: اسم محصل، ويحسب كل سلب: اسم محصل. فإذا قيل له: « قادر» فهو تلك الذات مأخذة بإضافة صحة وجود الكل عنه الصحة التي بالإمكان العام، لا بالإمكان الخاص. فكل ما يكون عنه يكون بلزوم عندما يكون، لأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.

وإذا قيل: «واحد» يعني به: موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له. فهله التسمية تقع عليه من حيث اعتبار السلب.

وإذا قيل: «حق» عنى أن وجوده لا يزول، وأن وجوده هو على ما يعتقد منه.

وإذا قيل: «حي» عنى أنه موجود لا يفسد، وهو مع ذلك ذلك على الإضافة التي للعلم العاقل.

وإذا قيل: «خير حمض» يعني به أنه كامل الوجود بريء عن القوة والنقص. فإن شر كل شيء نقصه الخاص. ويقال له: خير، لأنه يؤتي كل شيء خيريته^(١).

وواجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول: إنه يعقل ذاته، وهو إذن معقول لذاته، وعاقل لذاته. وكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون في ذاته اثنينية في الذات ولا في الاعتبار، إذ المقصود هو أن له ماهية مجردة هي

(١) ابن سينا: «عيون الحكمـة» ص ٥٨ - ٥٩.

ذاته . وإن ذن فكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة .

وهو أيضاً بذاته معشوق وعاشق ، ولذيد وملتذ . إذ «لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة ، خيرية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل جهة . والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض . وهو مبدأ كل اعتدال ، لأن كل إعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج ، فيحدث وحدة في كثرته وجمال كل شيء وبهاهه هو أن يكون على ما يجب له . فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب وكل جمال ملائم وخير مدرك فهو محظوظ ومعشوق . وكلما كان الادراك أشد اكتناها وأشد تحقيقاً ، والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً ، فأحباب القوة المدركة إياه واعتزازها به أكثر . فالواجب الوجود - الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء ، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال ويتمام التعلق ، ويتعقل العاقل والمعقول على أنها واحد بالحقيقة - تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق ، وأعظم لاذ وملتذ . . . وليس عندنا هذه المعانى أسماء غير هذه الأسماء ، فمن استبشعها استعمل غيرها»^(١) .

أما كيف يعقل واجب الوجود الأشياء ، فإنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل الوجود ، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه» (الكتاب نفسه ص ٢٤٧) .

إنه يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم بالضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات . ومعنى هذا أن الله إنما يعلم الكليات ، ويعلمه إياها يكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أعني من حيث ما لها من صفات كلية . وقد أشار الغزالى في «التهافت» إلى رأى ابن سينا هذا وهو أن ابن سينا زعم أن الله «يعلم الأشياء على كلية لا يدخل

(١) ابن سينا : «النجاة» ص ٢٤٥ .

تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزيئيات بنوع كلي»^(١).

٨ - صدور الأشياء عن واجب الوجود

الله فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تماماً مبaitناً لذاته. وفيض الكل عنه ليس على سبيل قصد منه، كذلك ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، لأن لا يكون وجود الكل عنه بغير معرفة ولا رضا منه، إذ كيف يصح هذا عنه وهو عقل محض.

«إنما يعقل وجود الكل عنه على أنه هو مبدؤه، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدر الكل عنه، ذاته عالمه بأن كماله وعلوّه بحيث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازمه جلالته المشوقة له لذاته... (وهو) راض بما يكون عنه. فال الأول راض بفيضان الكل عنه.

ولكن الحق الأول إنما عقد الأول وبالذات أنه يعقل ذاته، التي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود. فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لا عقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل، ولا عقلاً متتنقاً من معقول إلى معقول، فإن ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه... بل عقلاً واحداً معاً، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود إذ يعقل أنه كيف يمكن، وكيف يمكن أفضل ما يمكن أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله»^(٢).

ولا يجوز أن تكون أول المبدعات عنه كثيرة: لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة. بل أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيتها موجودة لا في مادة، أي أنه عقل محض لأنه صورة لا في مادة،

(١) أبو حامد الغزالى: «تهاافت الفلاسفة» ص ١٦٤ ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٩٦٢.

(٢) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٧٤ .

وهو أول العقول المفارقة، «ويشبه أن يكون هو المبدأ المتحرك للجسم الأقصى على سبيل التشويق»^(١).

ذلك أن المحرك الأول إنما يحرك على سبيل التشويق إلى الاقتداء بأمره، وذلك للتتشبه بالخير المحس.

وهكذا نرى ابن سينا يمزج بين نظرية الفيوض عند أفلوطين، وبين نظرية العشق التي قال بها أرسطو في تفسير حركة الجسم الأقصى عن الله، بالرغم من أنها مختلفتان!

٩ - العقول المفارقة

والمحرك الأول واحد. لكن لكل كرة من كرات السماء محركاً قريباً يخصها ومعشوقاً يخصها.

وأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى، وهي كرة الثوابت. وهنا يشير ابن سينا إلى رأي أرسطو الذي «يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه» ويتبع عددها: عدد المبادئ المفارقة» (ص ٢٦٦). ثم يشير إلى رأي أفضل أصحابه أعني أتباعه وهو الاسكندر الأفروديسي حين يقول في رسالته التي «في مبادئ الكل»^(٢): «أن محرك جملة السماء واحد، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً، وأن لكل كرة محركاً ومعشوقاً يخصانها» (ص ٢٦٦).

العقوبات المفارقة إذن كثيرة العدد، لكنها ليست موجودة معاً عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه. ثم يتلوه عقل وعقل. ولأن تحت كل عقل فلكاً بعاته وصورته التي هي النفس، وعقلان دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود. فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الإبداع، لأجل التثليث المذكور

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧٥.

(٢) أنظرها في كتابنا: «أرسطو عند العرب»، القاهرة سنة ١٩٤٧.

فيه . والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة .

فيكون إذا العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول : وجود عقل تحته ، وما يعقل ذاته : وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها ، وهي النفس . وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المدرجة في تعلقه ، لذاته : وجود جرمية الفلك الأقصى المدرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر الشياطك للقوة .

فيما يعقل الأول ، يلزم عنه عقل . وما يختص بذاته على جهةه : الكثرة الأولى بجزئيها : أعني المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركة ، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذي يحاذى صورة الفلك .

وكذلك الحال في عقل عقل ، وفلك فلك ، حتى يتنهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق»^(١) .

والخلاصة أن كل عقل «بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه ، وما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرم ، وجرم الفلك كائن عنه ، ومستبقى بتوسط النفس الفلكية»^(٢) .

ولكل فلك نفس هي كماله وصورته ، لكن هذه النفس ليست جوهرًا مفارقًا مثل العقل . ذلك أنها تحرك وتحدث التغير في حركات الجرم . «وإذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها إلا بواسطة أجسامها . فإن صور الأجسام وكمالاتها على صنفيها» (ص ٢٧٨) : أما صور قوامها يكون بمداد الأجسام ، وأما صور يكون قوامها بذاتها ، لا بمداد الأجسام ، وهذه الحالة الأخيرة هي

(١) ابن سينا : «التجاه» ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٨٠ .

حالة أنفس الأفلاك. وعلى هذا فإن القوى السماوية المتعلقة ب الأجسامها لا تفعل إلا بواسطة هذه الأجسام، ومحال أن تفعل بواسطة الجسم نفسه، لأن الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس ونفس. فما دامت تفعل نفسها بغير توسط الجسم، فإن لها إنفراد قوام من دون الجسم واحتصاصاً بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم. فالذي يحرك أجسام الأفلاك هو نفوسها.

وفي كتاب «التعليقات» يقول ابن سينا ان «عقول الكواكب بالقوة، لا بالفعل، فليس لها أن تعقل الأشياء دفعه، بل شيئاً بعد شيء، ولا أن تخيل الحركات دفعه بل حركة بعد حركة، وإلا ل كانت تحرك الحركات كلها معاً، وهذا محال. وحيث تكون الكثرة يكون ثم نقصان. ولما كانت الكواكب في ذواتها كثرة - إذ كان فيها تركيب من مادة وصورة هي النفس - كان في عقولها نقصان. وإنما الكمال حيث تكون البساطة وهي الأول والعقول الفعالة»^(١).

١٠ - العناية الإلهية

يعرف ابن سينا العناية بأنها: «إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه، وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبساط قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل»^(٢).

ويعرفها في «النجاة» هكذا: «العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور. فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان. فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله

(١) ابن سينا: «التعليقات» ص ٦٢، نشرتنا بالقاهرة سنة ١٩٧٣.

(٢) ابن سينا: «الاشارات والتبيهات» ص ٧٢٩ - ٧٣٠.

فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان»^(١).

لكن كيف نقول بوجود عناء، والشر واضح للعيان في الوجود؟
يرد ابن سينا على هذا قائلاً: «إن الشر على وجوه:

١ - فيقال «شر»: للنقص الذي هو مثل الجهل، والضعف، والتشويه في الخلقة.

٢ - ويقال شر لما هو مثل الألم والغم الذي يكون هناك إدراكاً ما بسبب، لا (بسبب) فُقدِ شيء فقط، فإن السبب المنافي للخير، المانع للخير والموجب لعدمه وبما كان لا يدركه المضرور^(٢)، كالسحب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس. فإن كان هذا المحتاج دراكاً، وأدرك أنه غير متفع، ولم يدرك ذلك من حيث ان السحاب قد حال، بل من حيث هو مبصر، وليس هو من حيث هو مبصر متاذياً بذلك متضرراً أو منتفضاً، بل من حيث هو شيء آخر^(٣).

فالشر يطلق إذن إما على أمور عدمية مثل الجهل الذي هو عدم العلم، أو تشويه الخلقة الذي هو عدم استواء البنية، وإما على أمور وجودية هي الحاسة للكمال عن مستحقه مثل السحاب الذي يمنع شروق الشمس عن النبات المحتاج إلى حرارتها.

كذلك ينقسم الشر إلى:

١ - شر بالذات، وهو عدم، لا كل عدم، بل عدم ما يقتضيه طبع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، مثل عدم حاسة من الحواس للإنسان أو الحيوان.

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١٨٤.

(٢) المضرور هنا: الأعمى.

(٣) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

٢ - شر بالعرض، وهو الحابس للكمال عن مستحقه، مثل البرد المانع للثمار عن النضوج، وهو أمر طارئ هو أحد شيئين: اما مانع وحائل ومبعد للمكمل، وإما مضاد وأصل محقق للكمال. مثال الأول: وقوع سحب كثيرة وتراكمها وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال. ومثال الثاني: حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما تبعه» (ص ٢٨٦).

كذلك يفرق ابن سينا في داخل الشر الذي هو يعني العدم بين:

- ١ - ما يكون شرّاً يحسب أمر واجب، أو نافع، أو قريب من الواجب،
- ٢ - وما يكون شرّاً يحسب الأمر الذي هو ممكّن في الأقل، ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل: من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية، ولا مقتضى له من طباع الممكّن الذي هو فيه.

وهذا النوع الثاني «ليس شرّاً بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة أو غير ذلك، فإن ذلك ليس شرّاً من جهة ما نحن ناس، بل هو شرّاً بحسب كمال الأصلح في أن يعم... وإنما يكون بالحقيقة شرّاً إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخص نفس، وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان، أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك، واشتاق إليه، واستعد لذلك... أما قبل ذلك فليس مما يبعث إليه مقتضى طبيعة النوع ابتعاثه إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمالات الأولى» (ص ٢٨٦).

ويحاول ابن سينا أن يهون من شأن هذه الشرور بأنواعها:

فيقرر أولاً أن جميع سبب الشر إنما يوجد تحت فلك القمر، أي على الأرض، أما في النظام السماوي فلا يوجد شر.

وثانياً : أن جملة ما تحت القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود.

وثالثاً: الشر إنما يصيب أشخاصاً مفردة، وفي أوقات دون أوقات، بينما الأنواع محفوظة، فهو يصيب مثلاً أفراداً من الناس، لكنه لا يصيب النوع الإنساني ككل.

ورابعاً: هذا الشر في أشخاص الموجودات قليل، «ومع ذلك فإن وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير. فإن هذه العناصر لو لم تكون بحيث تتضاد وتتفعل عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة... فوجوب ضرورة أن يكون الخير الممكн في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه. وإلا فـالخـير لا توجـب أن يـتركـ الخـيرـ الـغالـبـ لـشـرـينـدرـ، فيـكونـ تركـهـ شـرـاًـ منـ ذـلـكـ الشـرـ، لأنـ عـدـمـ ماـ يـكـنـ فيـ طـبـاعـ المـادـةـ وجـودـهـ إـذـاـ كانـ عـدـمـينـ - شـرـ منـ عـدـمـ واحدـ. ولهـذاـ ماـ يـؤـثـرـ العـاقـلـ الـاحـراقـ بـالـنـارـ، بـشـرـطـ أنـ يـسـلـمـ مـنـهاـ حـيـأـ، عـلـىـ الموـتـ بلاـ أـلمـ. فـلـوـ تـرـكـ هـذـاـ القـبـيلـ منـ الخـيرـ، لـكـانـ يـكـونـ ذـلـكـ شـرـاًـ فـوـقـ هـذـاـ الشـرـ الكـائـنـ بـإـيمـاجـادـهـ...ـ فـإـنـ قـالـ قـائلـ:ـ وـقـدـ كـانـ جـائزـاًـ أـنـ يـوـجـدـ المـدـبـرـ الـأـوـلـ خـيـراًـ مـبـرـأـاًـ عـنـ الشـرـ؟ـ فـيـقـالـ:ـ هـذـاـ لـمـ يـكـنـ جـائزـاًـ فـيـ مـثـلـ هـذـاـ النـمـطـ مـنـ الـوـجـودـ،ـ وـإـنـ كـانـ جـائزـاًـ فـيـ الـوـجـودـ الـمـطـلـقـ.ـ عـلـىـ أـنـهـ إـنـ كـانـ ضـرـبـ مـنـ الـوـجـودـ الـمـطـلـقـ مـبـرـأـاًـ،ـ فـلـيـسـ هـذـاـ الضـرـبـ.ـ وـذـلـكـ (ـالـجـائزـ فـيـ الـوـجـودـ الـمـطـلـقـ)ـ مـاـ قـدـ فـاضـ عـنـ المـدـبـرـ الـأـوـلـ وـوـجـدـ فـيـ الـأـمـورـ الـعـقـلـيـةـ وـالـنـفـسـيـةـ وـالـسـمـاـوـيـةـ.ـ وـبـقـيـ هـذـاـ^(١)ـ النـمـطـ فـيـ إـلـمـكـانـ،ـ وـلـمـ يـكـنـ تـرـكـ إـيمـاجـادـهـ لـأـجـلـ مـاـ قـدـ يـخـالـطـهـ مـنـ الشـرـ»ـ (ـ٢٨٦ـ -ـ ٢٨٧ـ).ـ فـإـيمـاجـادـ خـيـرـ الشـرـينـ،ـ أـعـنيـ خـيـرـ مـنـ الشـرــ الـأـكـبـرـ لـوـلـمـ يـوـجـدـ.

كـذـلـكـ الشـرـ يـطـلـقـ عـلـىـ وـجـوهـ أـخـرىـ:

١ - فـيـقـالـ شـرـ لـلـأـفـعـالـ الـمـذـمـوـمـةـ،ـ

(١) أي الوجود المزوج بالشر.

- ٢ - ويقال شرّ لمبادئها من حيث الأخلاق،
 ٣ - ويقال شرّ للألام والغموم وما يشبهها،
 ٤ - ويقال شرّ لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له غير أن الألام والغموم وإن كانت معانها غير وجودية، فإنها ليست اعداماً.

والشر في الأفعال إنما هو: بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه، مثل الظلم، أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية، كالزنا.

والشر بالنسبة إلى الأخلاق إنما هو شرّ بالقياس إلى السبب الفاعل له، أو بالقياس إلى قابله، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله. فالظلم مثلاً يصدر عن قوة طلابة للغلبة والسيطرة، هي القوة الغضبية، وكماها هو التغلب. وهي خلقت لتكون متوجهة نحو السيطرة وهذا تطلبها وتفرح بها. فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها، ولو قصرت فيه لكان ذلك شرّاً بالنسبة إليها. فالظلم شرّ للمظلوم، لكنه كمال للقوة الغضبية عند فاعله.

«وكذلك السبب الفاعل للألام والأحزان، كالنار إذا أحرقت فإن الإحراق كمال للنار، لكنه شرّ بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد».

وأما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبنة فليس لأن فاعله فعله، بل لأن الفاعل لم يفعله» (ص ٢٨٨).

وبالجملة يرى ابن سينا أن الشرّ أمر لا مفرّ منه في عالم الإمكانيات، لكنه طفيف بالقياس إلى الخير الموجود في هذا العالم، وليس من الحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة بسبب أغراض شريرة أقلية «فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال (معه) إن الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشرّ أيضاً على الوجه الذي بالعرض، إذ

علم أنه يكون ضرورة، فلم يعبأ به. فالخير مقتضى بالذات، والشرّ مقتضى بالعرض، وكل بقدر. وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور، وتقصّر عنها الكمالات في أمور، لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثرة إلى ما تقصّر عنها. فإذا كان ذلك كذلك، فليس من الحكمة الإلهية أن ترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثريّة لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة»^(١).

وإن اعترض معترض بأن الشر ليس نادراً أو أقلياً بل هو أكثر، رد ابن سينا مفرقاً بين الكثير والأكثر، قائلاً: ليس الأمر كذلك «بل الشر كثير، وليس بأكثر». وفرق بين الكثير والأكثر، فإنها هنا أموراً كثيرة هي كثيرة وليس أكثرية، فالآمراض، فإنها كثيرة وليس أكثرية. فإذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر، وجدته أقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلاً عنه، بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية. نعم الشرور التي هي نقصانات الكمالات الثانية فهي أكثرية، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها. وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة، ومثل فوت الجمال الرائع، وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الأولى ولا في الكمالات التي تليها فيها يظهر منفعتها... وهذه الشرور هي اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة في المادة»^(٢).

وربما كان هذا الفصل الذي عقده ابن سينا لبيان حقيقة الشر في الوجود من أبلغ ما كتب في هذا الميدان، ويفوق كثيراً ما كتبه الاسكندر الأفروديسي في رسالته في «العنایة»^(٣).

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٨٩.

(٢) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٩٠ - ٢٩١.

(٣) يوجد من ترجمتها العربية القديمة نسختان على الأقل: أحدهما في الأسكندرية، والثانية في استانبول، راجع تصدير كتابنا: «أرسطو عند العرب».

الطبيعتيات

١ - الزمان:

وبعد أن فرغنا من الإلهيات، فلنفرض آراء ابن سينا في بعض المسائل الطبيعية ذات الصبغة الفلسفية. وأولها مشكلة الزمان. يقول ابن سينا عن الزمان:

«وأما الزمان فهو شيء غير مقداره، وغير مكانه. وهو أمر به يكون «القبل» الذي لا يكون معه «البعد». فهذه القبلية له لذاته، ولغيره، وكذلك البعدية. وهذه القبليات والبعديات متصلة إلى غير نهاية. والذي لذاته هو قبل شيء هو بعينه يصير بعد شيء، وليس أنه «قبل» هو أنه حركة، بل معنى آخر. وكذلك ليس هو سكون، ولا شيء من الأحوال التي تعرض، فإنها في نفسها لها معانٍ غير المعاني التي هو بها «قبل» وبها «بعد». وكذلك «مع» فإن للـ «مع» مفهوماً غير مفهوم كون الشيء حركة.

وهذه القبليات والبعديات والمعيّات تتواли على الاتصال، ويستحيل أن تكون «دفعات لا تنقسم، وإنما كانت توازي حركات في مسافات لا تنقسم - وهذا محال. فإذا نجح أن يكون اتصالها اتصال المقادير، ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معاً تحدث وتبطل، ولا تتغير البة، فإنه إن لم يكن أمر زال ولم يكن أمر حادث، لم يكن «قبل» ولا «بعد» بهذه الصفة. فإذا

هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والتغير. وكل حركة على مسافة، على سرعة محدودة فإنه إذا تعين لها، أو تعين بها، مبدأ وطرف، لا يمكن أن يكون الإبطاء منها يبتدئ معها ويقطع النهاية معها، بل بعدها. فإذا ذكرنا هنا تعلق أيضاً بالـ «مع» والـ «بعد» وأمكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيها بين أخذه في الابتداء وتركه في الانتهاء، وفي أقل من ذلك إمكان قطع أقل من تلك المسافة. وهذا لا (= ليس) مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطيء، وغير مقدار المتحرك الذي قد يختلف فيه على الاتفاق في هذا، بل هو الذي يقول إن السريع يقطع فيه هذه المسافة، وفي أقل منه أقل من هذه المسافة. وهذا الإمكان مقدار غير ثابت، بل متعدد. كما أن الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت. ولو كان ثابتاً لكان موجوداً للسريع والبطيء بلا اختلاف.

فهو إذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات، على نحو ما قلنا. وهو متعلق بالحركة - وهو الزمان: فهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر اللذين لا يثبت أحدهما على الآخر، لا مقدار المسافة، ولا مقدار المتحرك»^(١).

ونحن نعلم أن أرسطو قد حدّ الزمان بأنه «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر»^(٢). لكنه لا يتبع عرض أرسطو لمشكلة الزمان في المقالة الرابعة من «الطبيعة» ولا يثير ما أثار أرسطو من إشكالات عميقة، بل تعلق خصوصاً بمسألة العلاقة بين الزمان والمسافة، وهي مسألة ليست بذى بال في مشكلة الزمان.

ولا يزيد ابن سينا في «النجاة» شيئاً يذكر على ما ورد مركزاً في «عيون الحكمة» واقتبسناه بتمامه منذ قليل. وكل ما هنالك:

(١) ابن سينا: «عيون الحكمة»، ص ٢٦ - ٢٧. نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) أرسطو: «الطبيعة» م ٤ ف ١١ ص ٢٤٠ - ٢٥٠.

١ - أنه يؤكد الارتباط التام بين الزمان وبين الحركة فيؤكد أنه «لا يتصور الزمان إلا مع الحركة. ومتى لم يحس بحركة، لم يحس بزمان، مثلما قيل في قصة أصحاب الكهف»^(١).

٢ - ويقرر أن «الزمان ليس محدثاً حديثاً زمانياً، بل حدوث إبداع، لا يتقدمه حدثه بالزمان والمدة، بل بالذات. ولو كان له مبدأ زماني، لكان حدثه بعد ما لم يكن، أي بعد زمان متقدم، وكان بعدها لقبل غير موجود معه، فكان بعد قبل وبعد، وكان له «قبل» غير ذات الموجود عند وجوده. وكل ما كان كذلك، فليس هو أول «قبل». وكل ما ليس أول «قبل» فليس مبدأ للزمان كله. فالزمان مبدع، أي يتقدمه باريء فقط»^(٢).

لكن معنى هذا الكلام هو أن الزمان قديم قدم الباري، إذ هو لا يتقدمه بالزمان، بل بالذات، أي بالمرتبة. وما دام كذلك، فقد أحدهه منذ القدم، إذ يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني. غير أن رأي ابن سينا ليس صريحاً تماماً هنا.

٣ - ويقرر أن الزمان «مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتاخر، لا من جهة المسافة. والحركة متصلة. فالزمان متصل، لأنه يطابق المتصل، وكل ما طابق المتصل فهو متصل» (ص ١١٨).

٤ - وإن فالزمان يتهيأ أن ينقسم بالتوهم، لأن كل متصل يمكن أن ينقسم بالتوهم، لا بالفعل. فإذا قسم ثبتت له في الوهم نهايات، تسمى الآنات.

٥ - والآن هو فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه.

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١١٦.

(٢) الكتاب نفسه، ص ١١٧.

٦ - ولما كان الزمان لا ثبات له «قبله» مع «بعده» فإنه متعلق بالتغيير، لا بكل تغير كان، بل بالتغيير الذي من شأنه أن يتصل. والتغيير الذي يتعلّق به الزمان هو الذي يكون في الوضع المستدير الذي يصبح له أن يتصل. «وأما السكون فالزمان لا يتعلّق به ولا يقدره إلا بالعرض...» والحركات الأخرى يقدرها الزمان لا بأنه مقدارها الأول، بل بأنه معها، كالمقدار الذي في الدّرّاع يقدر خشبة الدرّاع بذاته، وسائر الأشياء بتوسيطه. وهذا يجدر أن يكون في زمان واحد مقدار الحركات فوق واحدة. وكما أن الشيء في العدد: أما مبتدأه كالوحدة، وأما قسمته كالزوج والفرد، وأما معدودة - كذلك الشيء في الزمان: منه ما هو مبتدأه كالأَن، ومنه ما هو جزءه كالماضي والمستقبل، ومنه ما هو معدوده ومقدره وهو الحركة»^(١).

والدُّهْر هو المحيط بالزمان. وهو «نسبة ما مع الزمان وليس في الزمان إلى الزمان من جهة ما مع الزمان». «ونسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان: الأولى به أن يسمى السرمد. والدُّهْر في ذاته من السرمد. وبالقياس إلى الزمان دُهْر الحركة علة حصول الزمان»^(٢).
الزمان إذن متصل، ولا ينقسم إلا بالتوفّه، أما إلى آنات هي الماضي والمستقبل والحاضر، أو إلى ساعات وأيام وشهور وسنين.

٢ - المكان

يطلق المكان بمعنىين:

- ١ - إذ يقال: «مكان» لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به.
- ٢ - ويقال: «مكان» لشيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه.

وما كان الذي يتكلّم فيه الطبيعيون هو الأول. وهو حاو للمتّمكن،

(١) ابن سينا: «عيون الحكم»، ص ٢٨.

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٨.

مفارق له عند الحركة، ومساو له، لأنهم يقولون: لا يتأق أن يوجد جسمان في مكان واحد. فإذا كان كذلك، فينبغي أن يكون خارجاً عن ذات المتمكّن، لأن كل شيء يكون في ذات المتحرك فلا يفارقه المتحرك عند الحركة. وقد قيل أن كل مكان مبادىء للمتحرك عند الحركة. فإذاً ليس المكان شيئاً في المتمكّن. وكل هيولى وكل صورة فهي في المتمكّن. فليس إذن المكان بهيولى ولا صورة. ولا الأبعاد التي يدعى أنها مجردة عن المكان عما كان الجسم المتمكّن: لا مع امتناع خلوها كما يراه بعضهم، ولا مع جواز خلوها كما يظن مثبتو الخلاء^(١).

فالمكان ليس هيولى الشيء، ولا صورته. وليس هو الخلاء، إذ لا يوجد خلاء.

إن المكان شيء فيه الجسم. فاما أن يكون ذلك على سبيل التداخل، وإما أن يكون على سبيل الإحاطة. ويرهن ابن سينا برهنة طويلة على امتناع التدخل. كذلك ليس المكان هو الأبعاد التي بين غايات الجسم المحيط، «فهذا قول كاذب جداً» على حد تعبير ابن سينا (١٢٤)، إذ ليس بين الغايات شيء غير أبعاد المتمكّن. إذن فذلك هو على سبيل الإحاطة.

«وقد قيل أن المكان مساو. فاما أن يكون مساوياً لجسم المتمكّن، وقد قيل انه محال، وإما أن يكون مساوياً لسطحه، وهو الصواب. ومساوي السطح سطح. فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكّن، وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي. وهذا هو المكان الحقيقي. وأما المكان غير الحقيقي فهو الجسم المحيط»^(٢).

ويبحث ابن سينا في الخلاء لإبطاله، إذ لو كان الخلاء موجوداً، لكان فيه أبعاد وفي كل جهة، وكان يحتمل الفصل في الجهات كالجسم. ولو كان

(١) ابن سينا: «النجاة» ١١٨ - ١١٩.

(٢) الكتاب نفسه، ص ١٢٤.

خلاء موجوداً لما كان يختص فيه الجسم المحيط إلا بجهة تعين، فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة. ولو كان خلاء لكان له خير من الخلاء مخصوص ووراءه أحياز أخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها حيزه، ولا تحديد هي لحizه^(١). ويستمر ابن سينا في بيان أنواع التناقض التي تنجم عن افتراض وجود الخلاء، ويتنهى من ذلك إلى إبطاله، كما فعل أرسطو من قبل.

(١) راجع «عيون الحكمة» ص ٢٣ - ٢٤ ، وراجع «التجاة» ١١٩ - ١٢٣ .

النفس

١ - أنواع النفس

النفس، كجنس واحد، تنقسم إلى ثلاثة أنواع :

١ - النفس النباتية، وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يتولد ويربو (= ينمو) ويغتندي . والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل أنه غداًوه، ويزيد فيه بمقدار ما تحلل ، أو أكثر، أو أقل .

٢ - النفس الحيوانية وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يدرك الجزيئات ويتحرك بالإرادة .

٣ - النفس الإنسانية ، وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري واستنباط الرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

« وللنفس النباتية قوى ثلاثة :

١ - القوة الغاذية، وهي القوة التي تجعل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه، فتلصقه به بدل ما يتخلل عنه .

٢ - والقوة المنمية، وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه - بالجسم المتشبه -

في أقطاره طولاً وعرضأً وعمقاً، متناسبة للقدر الواجب ليبلغ به كماله في النشوء.

٣ - والقوة المولدة: وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة، فتفعل فيه - باستمداد أجسام أخرى تتشبه به - من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل»^(١).

أما النفس الحيوانية فلها - بالقسمة الأولى - قوتان: محركة، ومدركة. والمحركة على قسمين: إما محركة ب أنها باعثة، وإما محركة ب أنها فاعلة. فالحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية والشوفية. ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيصة ضرورية أو نافعة، طليباً للذلة. وشعبة تسمى قوة غضبية، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضراراً أو مفسداً، طليباً للغلبة.

وأما القوة المدركة على أنها فاعلة فهي قوة تبعث في الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ، أو ترخيها، أو تمدّها طولاً، فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

وأما القوة المدركة فتقسم قسمين: فإن منها قوة تدرك من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل. والمدركة من خارج هي الحواس الخمس، وهي: البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس. وحاسة اللمس يمكن أن تكون جنساً لأربع قوى منبثقة معاً في الجلد: واحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب، والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين، والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس.

(١) ابن سينا: «النحوة» ص ١٥٨.

والمحسوسات كلها تتأدي صورها إلى آلات الحسّ وتنطبع فيها، فتدركها القوة الحاسة. وهذا ظاهر في اللمس والذوق والشم والسمع. أما في البصر فقد ظن به خلاف هذا: فظن قوم أن البصر قد يخرج منه شيء، فيلaci المبصر ويأخذ صورته من خارج، ويكون ذلك إبصاراً، وفي أكثر الأمر يسمون ذلك الخارج من العين شعاعاً. «وأما المحققون فيقولون إن البصر - إذا كان بينه وبين المبصر شفاف بالفعل، وهو جسم لا لون له، متوسط بينه وبين البصر - تأدي شبيهه بتأدي الألوان بتوسط الضوء إذا انعكس الضوء من شيء ذي لون فصيغ بلونه جسماً آخر. وإن كان بينهما فرق، بل هو أشبه بما يتخيّل في المرأة»^(١). ويرهن ابن سينا على بطلان الظن الأول، وهو رأي أفلاطون، بينما أرسطو يرى الرأي الثاني الذي أخذ به ابن سينا.

«وأما القوى المدركة من باطن: فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوى تدرك معانى المحسوسات. ومن المدركات ما يدرك وي فعل معاً، ومنها ما يدرك ولا يفعل. ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً، ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً.

والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحسّ الظاهر معاً، لكن الحسّ الظاهر يدركه أولاً ويتؤديه إلى النفس، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب، أعني شكله وهيئة ولونه: فإن نفس الشاة الباطنة تدركها، ويدركها أولاً حسّها الظاهر.

وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً، ثم إدراك الشاة معنى المضاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لفرضها إياه وهرتها عنه، من غير أن يكون الحسّ يدرك ذلك البتة.

(١) ابن سينا: «التجاه» ص ١٦٠.

فالذى يدرك من الذئب أولاً بالحس ثم القوى الباطنة: هو الصورة، والذى تدركه القوى الباطنة دون الحس: فهو المعنى^(١).

أما القوى المدركة الباطنية الحيوانية فمنها:

- ١ - قوة فنطاسيا - أي الحس المشترك، وهي قوة تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس التي تصل منها إلى الحس المشترك.
- ٢ - الخيال والصورة: وهي قوة تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات.
- ٣ - قوة تسمى متخيلة بالنسبة إلى النفس الحيوانية وتفكيرة بالنسبة إلى النفس الإنسانية. وهي قوة من شأنها أن تتركيب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض.
- ٤ - القوة الوهمية وهي قوة تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه، وأن الولد معطوف عليه.
- ٥ - القوة الحافظة - الذاكرة، وهي قوة تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية. ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس.

٢ النفس الناطقة

وأما النفس الناطقة - وهي خاصة بالإنسان وحده دون سائر الحيوان - فتتقسم قواها إلى: قوة عاملة، وقوة نظرية، وقوة عملية.

«أما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة. فإن كانت مجردة بذاتها، فذاك، وإن لم تكن، فإنها تصيرها مجردة

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١٦٢.

بتجریدها إياها، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء»^(١).

وللتوضيح هذا التعريف نحدد معنى «القوة» أولاً فنقول إن القوة تقال على ثلاثة معانٍ:

١ - فيقال «قوة» للاستعداد المطلق الذي لا يخرج منه شيء إلى الفعل، كقوة الطفل على الكتابة.

٢ - ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا بدأ يتحقق ولكن بجهود، مثل قوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبساطة الحروف - على الكتابة.

٣ - ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالألة، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد، بأن يكون له أن يفعل متى شاء، بلا حاجة إلى الاتساب.

والأولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية، والثانية تسمى قوة ممكنة، والثالثة تسمى ملكرة. وربما سميت الثانية ملكرة، والثالثة: كمال قوة.

والقوة النظرية تنقسم بحسب قسمة القوى هذه:

١ - فإن كانت نسبتها إلى الصور المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة، سميت عقلاً هيولانياً. وهي موجودة لكل شخص من النوع الإنساني، وسميت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور، ولكنها موضوعة لكل صورة.

٢ - وإن كانت تدرك المعقولات الأولى - وهي المقدمات التي يقع بها التصديق بدهاهة لا باكتساب، مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية - سميت عقلاً بالملكرة.

٣ - وإن كانت الصور المعتدلة حاضرة فيها تطالعها وتعقلها بالعقل، وتعقل أنها تعقلها، سميت حينئذ: عقلاً مستفادةً، لأن الصور تكون حينئذ

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١٦٥.

استفادة من خارج .

٤ - وإذا اشتد الاستعداد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخرير وتعليم، فإن هذا يسمى عقلاً قدسياً، وهو من جنس العقل بالملائكة، إلا أنه رفيع جداً، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم «^(١)».

٣ ترتيب القوى في النفس

أما من حيث الترتيب فإنها يرئس بعضها بعضاً ويخدم بعضها بعضاً. والعقل القدسي يهاتبة رئيس لها يخدم الكل، وهو الغاية القصوى، ويتلوه العقل المستفاد، ويخدمه العقل بالملائكة، وأخره العقل الهيولاني الذي يخدم العقل بالملائكة بما فيه من الاستعداد.

والعقل العملي يخدم جميع هذه، على أساس أن العقل العملي يدرس العلاقة بالبدن من أجل تكميل العقل النظري وتزكيته.

والوهم يخدم العقل العملي. ويخدم الوهم قوتان: قوة قبله هي جميع القوى الحيوانية، وقوة بعده هي التي تحفظ ما أداه.

والمتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذ: فالقوة التزويعية تخدمها بالانتفاء لأنها تعثّرها على التحرّيك، والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والفصل في صورها.

والقوة الخيالية تخدمها فنطاسيا، وفنطاسيا تخدمها الحواس الخمس.

والقوة النزاعية يخدمها الشهوة والغضب.

والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة المشتبة في الفعل.

والي هنا تنتهي القوى الحيوانية.

(١) ابن سينا: «النحوة» ص ١٦٧.

والقوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية. وعلى رأس هذه توجد القوة المولدة، وتحدمها النامية، ثم الغاذية تخدمها جميعاً. ثم القوى الطبيعية الأربع وهي : الماضمة، والمسكبة، والجاذبة، والدافعة - تخدم القوة الغذائية.

٤ وحدة النفس

لكن النفس ذات واحدة، رغم أن لها قوى كثيرة. والنفس مبدأ هذه القوى كلها. والنفس توجد مع البدن، لكن حدوثها ليس عن جسم، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية.

ويشير ابن سينا إلى رأي أرسطو القائل بأن متعلق القوة النظرية هو القلب، ومخالفة لأفلاطون في ذلك. لكنه يشكك في رأي أرسطو أيضاً، ويرى أن متعلقها هو بجوهر غير جسمي ، من نوع الجواهر السماوية . بيد أنه لم يوضح هذا الرأي^(١).

ويؤكد أيضاً في «عيون الحكمة» (ص ٤٦) أن «مدرك المعقولات، وهو النفس الإنسانية، جوهر غير مخالط للمادة، بريء عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام والفعل».

والأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى . ذلك أن النفس قبل حلولها في البدن هي مجرد ماهية فقط، وليس يمكن أن تغير نفس نفسها بالعدد، وإذا كانت ماهية فهي لا تقبل اختلافاً ذاتياً. «ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان : فإذا كان يكون قسمي تلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقساً بالقوة - وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات ، - وإنما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين ، وهذا لا

(١) راجع «النجاة» ص ١٩١ - ١٩٢.

يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله. فقد صع إذن أن النفس تحدث كلها يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون البدن الحادث مملكتها وأيتها، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية - نزاع طبيعي إلى الاشتغال به، واستعماله والاهمام بأحواله والانجداب إليه، يخصها به، ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع لا بواسطته. فلا بد أنها وجدت متشخصة، فإن مبدأ تشخصها يليق بها من الهيئات ما تعين به شخصاً، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ومناسبة لصلوح أحدهما للأخر، وإن خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة، وتكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بوساطته وترزيد فيه بالطبع لا بوساطته.

وأما بعد مفارقة البدن فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت، وباختلاف أزمنة حدوثها، واختلاف هيئتها التي بحسب أجسامها المختلفة لا محالة بأحوالها^(١).

لكن لا يتضح من هذا النص بجلاء حل مشكلة هل أنفس أفراد الناس مختلفة، أو واحدة؟ وإذا كانت واحدة، فكيف توجد في أجسام مختلفة وتنتسب إلى أفراد مختلفين، وتستقل بمسؤوليتها وحسابها؟!

هـ النفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد.

ويقرر ابن سينا أن النفس «لا تموت بموت البدن، ولا تقبل الفساد أصلاً»: أما أنها لا تموت بموت البدن، فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق. وكل تعلق بشيء نوعاً من التعلق: فإذاً أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود، وأما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود

(١) ابن سينا: «النجاة» ص ١٨٤.

الذي هو قبله بالذات، لا بالزمان». ثم يفحص هذه الفروق الثلاثة فيقول:

١ - «فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود - وذلك أمر ذاتي له، لا عارض - فكل واحد منها مضاد الذات إلى صاحبه - فليس لا النفس ولا البدن بجوهر. لكنهما جوهران. وإن كان ذلك أمراً عرضياً، لا ذاتياً، فإذا فسد أحدهما بطل الآخر من الإضافة، ولم تفسد الذات بفساده.

٢ - وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، فالبدن علة للنفس في الوجود حينئذ. والعلل أربع: فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود، وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصين، وإما أن يكون علة صورية، وإما أن يكون علة كمالية. ومحال أن يكون علة فاعلية، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً، وإنما يفعل بقواه، ولو كان يفعل بذاته، لا بقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل. ثم القوى الجسمانية كلها: إما أعراض، وإما صور مادية. ومحال أن تفي الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة، ووجود جوهر مطلق. ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية. فقد بينما ويرهنا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجه، فلا يكون إذاً البدن متصوراً بصورة النفس، لا بحسب البساطة، ولا على سبيل التركيب: بأن تكون أجزاء من أجزاء البدن تركيب وتترنّج تركيباً ما ومزاجاً ما، فتنطبع فيها النفس - ومحال أن يكون علة صورة للنفس أو كمالية، فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس. فإذاً ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية . . .

٣ - وأما القسم الثالث . . . وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود: فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً، فيستحيل أن يتعلق

وجوده به وقد تقدمه في الزمان، وإنما أن يكون التقدم في الذات، لا في الزمان لأنّه في الزمان لا يفارقه. وهذا النحو من التقدم هو أن تكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود، وحيثئذ لا يوجد هذا المتقدم في الوجود إذا فرض المتقدم قد عدم، لأن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه، فحيثئذ عدم المتأخر. فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم التقدم. ولكن فرض عدم التقدم نفسه، لأن إما افترض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه. وإذا كان كذلك، فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس، فيفسد معه البدن، وأن لا يكون البدن يفسد بسبب يخصه، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه: من تغير المزاج أو التراكيب. باطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم يفسد البدن البتة بسبب في نفسه. فليس إذاً بينهما هذا التعلق.

وإذا كان الأمر على هذا، فقد بطلت أنحاء التعلق كلها. وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخرى التي لا تستحيل، ولا تبطل.

واما أنها لا تقبل الفساد أصلًا - فاقول ان سبباً آخر لا يعدهم النفس البتة. وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما، فيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى. ومحال أن تكون من جهة واحدة في شيء واحد - قوة أن يفسد وفعل أن يبقى: فإن معنى القوة مغایرة لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوة مغایرة لإضافة هذا الفعل، لأن إضافة - ذلك إلى الفساد، وإضافة هذا إلى البقاء. فإذاً لأمررين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان. فنقول أن الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المرتبة، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد. وأما في الأشياء

البساطة المفارقة الذات، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران».

ولما كانت النفس بسيطة بساطة مطلقة فإنها لا تقبل الانقسام إلى قوة أن تفسد وفعل أن تبقى. فواضح من هذا أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد. وبيان إذن أن النفس لا تفسد البة.

والبرهان هنا فيه مصادرة على المطلوب، لأن من قال أن النفس بسيطة بساطة مطلقة؟ أليس من يقول هذا يقول مقدماً أن النفس لا تفسد، إذ البسيط لا يفسد، والمركب هو الذي يفسد؟ لقد استخدم ابن سينا هنا البرهان الذي أقامه أفلاطون^(١)، ولكن ليس له الحق في استخدامه لأنه لم يأخذ بالأساس الأفلاطوني لهذا البرهان، وهو أن النفس مثال بالمعنى الأفلاطوني لهذا اللفظ. لقد كانت مقدماته أرسطية، ولكن نتائجه أفلاطونية، وهذا خلط غير مقبول لها هنا. لكن هذا شاهد آخر على الوضع الذي وجد الفلاسفة الإسلاميون فيه أنفسهم في الترجح بين أرسطو وبين أفلاطون.

وأخيراً في باب النفس يبطل ابن سينا مذهب التناصح، وكان قد قال به أفلاطون.

وابن سينا يفند التناصح على أساس أن تهيز الأبدان لتلقي النفوس بوجب إفاضة النفوس عليها من العلل المفارقة، وكل مزاج بدن يحدث، يحدث معه نفس تخصه. فإذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان، كان للبدن المستنسخ نفسان: أحدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه. «فكان حينئذ لحيوان واحد نفستان. وهذا محال، لأن النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه، وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبّر بدنـه ويتصـرف فيـه»^(٢).

(١) راجع كتابنا: «أفلاطون» ص ١٩٥، ط٤ سنة ١٩٦٤، القاهرة.

(٢) شرح الطوسي على «الاشارات والتنبيهات» ص ٧٧٩، القاهرة سنة ١٩٥٨ ، دار المعارف، وراجع الفصل الخاص بإبطال التنازع في «النجاة» ص ١٨٩ .

التصوف النظري

وقد توج ابن سينا مذهب العقلي بتصوف نظري يتمثل في :

١ - النمط التاسع من كتاب «الاشارات والتنبيهات».

٢ - ثلاث قصص رمزية هي :

أ - رسالة «الطين» - نشرها ميرن في ليدن سنة ١٨٩٣ .

ب - «قصة سلامان وأبسال» - طبعت في مجموعة بعنوان : ابن سينا:

«تسعة رسائل في الحكمة والطبيعيات» ص ١٥٥ - ١٧٧ ،

القاهرة سنة ١٩٠٨ .

ج - «حي بن يقطان» - نشرها ميرن ، ليدن سنة ١٨٨٩ .

١ - العشق والشوق

الأول هو أجل مبت Hwy ، لأنه مبت Hwy بذاته ، وهو أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً. وهو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم اللذين هما منبعاً الشر .

والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذاتٍ ما .

والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج حين تكون الصورة المنشوقة حاضرة من وجه ، غائبة من وجه آخر . فهو نقص لا يليق بالكمال

الحقيقي الذي هو كمال الأول.

ولهذا فإن الأول يوصف بالعشق، ولا يوصف بالشوق لأنه لا يمكن أن يغيب عنه شيء.

الأول عاشق لذاته، ومعشوقه هو ذاته ومن ذاته، كما أنه معشوق من أشياء غيره بحسب إدراك الغير له.

«ويتلوه المبهجون به وبذواتهم، من حيث هم مبهجون به، وهم الجواهر العقلية القدسية. وليس ينسب إلى الأول الحق ولا إلى التالين من خلص أوليائه القدسية: شوق».

وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين: فهم، من حيث هم عشاق، قد نالوا نيلًا ما، فهم ملتصدون. ومن حيث هم مشتاقون، فقد يكون لأصناف منهم أذى ما...

والنفوس البشرية، إذا زالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا، كان أجل أحواها أن تكون عاشقة مشتاقة، لا تخلص عن علاقة الشوق، اللهم إلا في الحياة الأخرى.

ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية، متربدة بين جهتي الربوبية، والسفالة على درجاتها.

ثم يتلوها النفوس المغمومة في عالم الطبيعة المنحوسة»^(١).

وهكذا أثبت ابن سينا العشق للجواهر العاقلة، والشوق لبعضها، وفيه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية.

٢ - مقامات العارفين

وبعد هذا التمهيد يتكلم ابن سينا عن أحوال أهل الكمال من النوع

(١) ابن سينا: «الإشارات والتنبيهات» ص ٧٨٥ - ٧٨٧.

الإنساني، وهو يسميهم ها هنا باسم «العارفين»، وقد خصهم بالنمط التاسع من «الاشارات والتنبيهات» وهذا الباب أجل ما في هذا الكتاب كيما يقول فخر الدين الرازي في شرحه عليه «فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه فيه من بعده». والحق أن ابن سينا في هذا النمط قد حلّ حلقات صوفية رائعة، وإن كان من الصعب ربطها بسائر مذهب العقلي المشائي الصريح.

يقول ابن سينا:

«إن للعارفين مقامات ودرجات يخضون بها وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجبردوا عنها إلى عالم القدس. ولمّا أمرت خفية، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرونها من ينكرها، ويستكرونها من يعرفها. ونحن نقصفها عليك».

يعني أن للعارفين وإن كانوا لا يزالون في أبدانهم، فإنهم كما لو كانوا خلعوا أجسادهم جانباً - كما يقول أفلوطين في التساعات - وخلصت نفوسهم إلى عالم القدس، ولمّا أمرت خفية هي مشاهداتهم لما يعجز عن مشاهدته سائر الناس، وأمور ظاهرة، هي ما يختصون به من كرامات، لا يقرّ بها من لا يدركها، أما من يعرفها فيقدّرها تقديرأً كبيراً.

ثم يشير بعد ذلك إشارة رمزية غريبة فيقول: «ولذا قرع سمعك فيها يقرعه، ويرد عليك فيها يسمعه، قصة سلامان وأبسال - فاعلم أن سلامان مثلاً ضرب لك، وأن أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان، إن كنت من أهله. ثم حلّ الرمز، إن أطقت».

ويشرح نصير الدين الطوسي قصة سلامان وأبسال هذه. فيقول انه وقعت له قستان سلامان وأبسال.

(١) الكتاب نفسه ص ٧٨٩.

«إحداهم - وهي التي وقعت أولاً إلى» - ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر. وكان يصادقه حكيم، فتح، بتدبيره له، جميع الأقاليم. وكان الملك يريد ابناً يقوم مقامه، من غير أن يباشر امرأة. فدبّر الحكيم حتى تولد من نطفته، في غير رحم امرأة، ابن له، وسماه «سلامان». وأرضعه امرأة اسمها «أبسال»، وربته. وهو، بعد بلوغه، عشقها ولازمها. وهي دعته إلى نفسها وإلى الالتذاذ بمعاشرتها.

ونها أبوه عنها وأمره بمفارقتها. فلم يطعه. وهربا معاً إلى ما وراء بحر الغرب. وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم وما فيها ويتصرف في أهلها. فاطلع بها عليهما، ورق لها، وأعطاهما ما عاشا به، وأهملهما مدة.

ثم انه غضب من تغادي «سلامان» في ملازمة المرأة. فجعلهما بحيث يشتاق كل إلى صاحبه ولا يصل إليه مع أنه يراه. فتعذبا بذلك. وفطن سلامان به، ورجع إلى أبيه معتذراً. وتبه أبوه على أنه لا يصل إلى الملك الذي رشح له، مع عشقه «أبسال» الفاجرة والفة لها.

فأخذ «سلامان» و«أبسال» كل منها يد صاحبه، وألقيا نفسيهما في البحر. فخلصته روحانية الماء بأمر الملك، بعد أن أشرف على الهاك.

وغرقت «أبسال». واغتم «سلامان». ففرز الملك إلى الحكيم في أمره. فدعاه الحكيم وقال: أطعني، أوصل، أبسال إليك.

فأطاعه. وكان يريه صورتها، فيسلل بذلك رجاء وصالها، إلى أن صار مستعداً لمشاهدة صورة «الزهرة»، فأراها الحكيم له بدعوه لها. فشغفته حباً، وبقيت معه أبداً. فنفر عن خيال «أبسال»، واستعد للملك بسبب مفارقتها، فجلس على سرير الملك.

وبني الحكيم الهرمين، بإعانة الملك، واحد للملك، وواحد لنفسه. ووضعت هذه القصة، مع جثتيهما، فيهما. ولم يتمكن أحد من إخراجها، غير أرسطو، فإنه أخرجها بتعليم أفلاطون، وسدّ الباب.

وانتشرت القصة، ونقلها حنين بن إسحق من اليوناني إلى العربي.

ويعلق الطوسي على هذه القصة فيقول:

«وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء، ينسب كلام الشيخ إليه، على وضع لا يتعلّق بالطبع، وهي غير مطابقة لذلك، لأنّها تقتضي أن يكون الملك هو: العقل الفعال، والحكيم هو: الفيض الذي يفيض عليه ما فوقه، و«سلامان» هو النفس الناطقة، فإنه أفالها من غير تعلق بالجسمانيات، و«أبسال» هي القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتتألفها. وعشق «سلامان» لـ«أبسال»: ميله إلى الذات البدنية. ونسبة «أبسال» إلى الفجور: تعلقها بغير النفس المتعينة بجاذبها، بعد مفارقة النفس. وهربيها إلى ما وراء بحر المغرب: انغماسها بالشوق مع الحرمان وهو ما متلاقيان: بقاء ميل النفس، مع فتور القوى عن أفعالها بعد سن الانحطاط. ورجوع «سلامان» لأبيه: التفطن للكمال، والندامة على الاستغلال بالباطل. وإلقاء نفسيهما في البحر: تورطهما في ال�لاك: أما البدن فلانحلال القوى والمزاج، وأما النفس فلم شایعتها إياه. وخلاص «سلامان»: بقاوئه بعد البدن. وإطلاعه على صورة «الزهرة»: التذاذه بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك: وصوله إلى كماله الحقيقي. والهرمان الباقيان على مرور الدهر: الصورة والمادة الجسميتان.

فهذا تأويل القصة. «وسلامان» مطابق لما عنى الشيخ. وأما «أبسال» غير مطابق، لأنه أراد درجة العارف في العرفان، فها هنا مثل لما يعيقه عن العرفان والكمال، فهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ. وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها».

وتعليق الطوسي الأخير هذا ليس وجهاً، لأن المقصود منها هو الصراع بين النفس الناطقة الكاملة، وبين النفس الشهوانية. و«سلامان» يمثل الأولى، و«أبسال» تمثل الثانية أدق تمثيل. فلماذا يريد الطوسي أن يفهم من

كليهما أنه يدل على درجة العارف في العرفان، وأن كليهما من العارفين الكاملين؟!

ثم كيف يقول الطوسي نفسه أن هذه القصة نقلها حنين بن إسحق من اليوناني إلى العربي، وقد عاش قبل ابن سينا بقرن ونصف، ثم يزعم بعد ذلك أنها «تدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها» - غرض من؟ غرض ابن سينا؟ وكيف وهي سابقة عليه على الأقل بأكثر من مائة وخمسين سنة؟! لهذا لا نفهم كيف وقع نصير الدين الطوسي في هذه الزلة؟

ثم يسوق نصير الدين الطوسي القصة الثانية فيقول:

«وأما القصة الثانية - وهي التي وقعت إلى بعد عشرين سنة من إتمام الشرح - فهي منسوبة إلى الشيخ (= ابن سينا)، وكأنها هي التي أشار الشيخ إليها، فإن أبي عبد الجوزجاني أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر «قصة سلامان وأبسال»: له».

وحاصل القصة: أن «سلامان» و«أبسال» كانوا أخوين شقيقين. وكان أبسال أصغرهما سنًا. وقد تربى بين يدي أخيه، ونشأ صبيح الوجه، عاقلاً، متأدباً، عالماً، عفيفاً، شجاعاً، وقد عشقته امرأة «سلامان» وقالت لـ «سلامان»: أخلطه بهلك ليتعلم منه أولادك. فأشار عليه سلامان بذلك، وأبى أبسال عن مخالطة النساء. فقال له سلامان: إن امرأتي لك بمنزلة أم. فدخل عليها، وأكرمتها، وأظهرت عليه - بعد حين، في خلوة - عشقها له. فانقبض أبسال من ذلك ودرت أنه لا يطأوها.

فقالت لسلامان: زوج أخيك بأختي، فأملكه بها. وقالت لأنختها: إني ما زوجتك بأبسال ليكون لك خاصة دوني، بل لكي أساهمك فيه. وقالت لأبسال إن أختي بكر حية، لا تدخل عليها نهاراً، ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك.

وليلة الزفاف، باتت امرأة سلامان في فراش اختها. ودخل أبسال عليها فلم تمتلك نفسها، فبادرت تضم صدرها إلى صدره. فارتتاب أبسال وقال في نفسه: إن الأبكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك.

وقد تعمّت النساء في الوقت بغيم مظلم. فلاح فيه برق، أبصر بضوئه وجهها، فازعجهما (= طردها)، وخرج من عندها، وعزم على مفارقتها.

وقال سلامان: أي أريد أن أفتح لك البلاد، فإني قادر على ذلك. وأخذ جيشاً وحارب أمّاً، وفتح البلاد لأخيه برأًّا وبحراً، شرقاً وغرباً، من غير منة عليه. وكان أول ذي قرنين استولى على وجه الأرض.

ولما رجع إلى وطنه وحسب أنها نسيته، عادت إلى المعاشرة، وقصدت معانقته، فأبى وأزعجهما (= طردها).

وظهر لهم عدو. فوجه سلمان أبسال إليه في جيشه. وفرقت المرأة في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه (= يتخلوا عنه) في المعركة. ففعلوا، وظفر به الأعداء، وتركوه جريحاً وبه دماء، وحسبوه ميتاً. فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش، وألقمته حلمة ثديها، واغتنى بذلك، إلى أن انتعش وعزف.

ونرجع إلى سلامان وقد أحاط به الأعداء وأذلوه، وهو حزين من فقد أخيه. فادركه أبسال وأخذ الجيش والعدة، وكر على الأعداء وبددهم وأسر عظيمهم، وسوى الملك لأخيه.

ثم واطأت^(١) المرأة طابخه وطاعمه، وأعطيتها مالاً، فسقياه السم. وكان صديقاً كبيراً: نسباً، وعلماً، وعملاً.

واغتم من موته أخوه، واعتزل ملكه، وفرض (الأمر) إلى بعض

(١) أي: اتفقت معهما في مؤامرة.

معاهديه . وناجى ربه ، فأوصى إليه جلية الحال . فسقى المرأة والطابخ والطاعم - ثلاثة - ما سقوا آخاه ، ودرجوا^(١) .

فهذا ما اشتملت عليه القصة .

وتؤويله : أن «سلامان» مثل النفس الناطقة .

و«أبسال» للعقل النظري المترقي إلى أن حصل عقلاً مستقاماً ، وهو درجته في العرفان ان كان يترقى إلى الكمال .

وامرأة «سلامان» : القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب ، المتحدة بالنفس ، صائرة شخصاً من الناس .

وعشقها لـ «أبسال» : ميلها إلى تسخير العقل ، كما سخرت سائر القوى ، ليكون مؤمراً بها في تحصيل مآربها الفانية .

واباؤه : إنجذاب العقل إلى عالمه .

وأختها التي ملكتها : القوة العملية ، المسماة بالعقل العملي ، المطيع للعقل النظري ، وهو النفس المطمئنة .

وتلبيسها نفسها بدل اختها : تسوييل النفس الأمارة مطالبتها الحسية ، وترويجها على أنها مصالح حقيقة .

والبرق اللامع من الغيم المظلم : هو الخطفه الإلهية التي تستح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وهي جذبة من جذبات الحق .

وازاعجه للمرأة : إعراض العقل عن الهوى .

وفتحه البلاد لأخيه : إطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملوك ، وترقيها إلى العالم الإلهي ، وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها ، وفي نظم أمور المنازل والمدن . ولذلك سماه

(١) = هلكوا .

بـ «أول ذي قرنيين»: فإنه لقب ملن كان يملك الخافقين.

ورفض الجيش له: انقطاع القوى الحسية، والخيالية، والوهمية - عنها عند عروجها إلى الملا الأعلى، وفتور تلك القوى لعدم التفاته إليها.

وتعذّيته بلبن الوحش: إفاضة الكمال إليه عما فوق من المفارقات لهذا العالم.

وإنتحلال حال سلامان لفقده أبسال: اضطراب النفس عند إهمالها
تدبيرها، شغلاً بما تحتتها.

ورجوعه إلى أخيه: التفات العقل إلى انتظام مصالحة في تدبيره . البدن.

والطابخ: هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام.

والطاعم: هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن.

وتواظؤهم على هلاك «أبسال»: إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر، مع استعمال النفس الأمارة إياهما، لإزدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز.

وإهلاك «سلامان» إياهم: ترك النفس استعمال القوى البدنية، آخر العمر، وزوال هيجان الغضب والشهوة، وانكسار غاذيتها.

واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره: انقطاع تدبيره عن البدن،
وصيرورة البدن تحت تصرف غيره.

وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ (= ابن سينا). وما يؤيد هذه القصة أنه ذكر في رسالة «في القضاء والقدر»: قصة «سلامان وأبسال»، وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي أظهر له «أبسال» وجه إمرأة «سلامان» حتى أغرض عنها.

فهذا ما اتضح لنا من أمر هذه القصة. وما أوردت القصة بعبارة

الشيخ، لئلا يطول الكتاب»^(١).

ونلاحظ على ما أورده نصير الدين الطوسي في شرحه هذا من كلام على «قصة سلامان وأبسال» ما يلي :

١ - أولاً أنه يقول انه وجد في فهرست مؤلفات ابن سينا الذي وضعه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني أنه ذكر من بين مصنفات ابن سينا : «قصة سلامان وأبسال» له - أي لابن سينا . غير أننا لم نجد في فهرست أبي عبيد الجوزجاني لكتب ابن سينا ، كما أورده البيهقي^(٢) (المتوفى سنة ٥٦٥ هـ) والقططي^(٣) وابن أبي أصيبيعة^(٤) - أي ذكر «قصة سلامان وأبسال» من بين فهرست أبي عبيد الجوزجاني . فهل هذا الفهرست كما أوردته هذه المصادر الثلاثة ناقص ؟

٢ - سترى - حين الكلام عن «قصة حي بن يقطان» لابن طفيل أن ابن طفيل يجعل سلامان وأبسال من سكان جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقطان ، ثم يصورهما بعد ذلك تصويراً بعيداً عن التصوير الوارد في قصة ابن سينا كما أوردها الطوسي . ولهذا فإن كلام ابن طفيل لا يفيدنا شيئاً فيما يتعلق بحقيقة قصة «سلامان وأبسال» كما تصورها ابن سينا . وهذا ليس علينا إلا الاعتماد على ما ذكره الطوسي في شرحه على «الإشارات والتنبيهات» وأوردناه بنصه .

(١) ابن سينا : «الإشارات والتنبيهات» مع شرح نصير الدين الطوسي ص ٧٩٩ - ٧٨٨ . القاهرة سنة ١٩٥٨ - وقد صححنا النص في كثير من الموضع .

(٢) البيهقي : «تتمة صوان الحكمة» ص ٥٩ - ٦٠ ، دمشق سنة ١٩٤٦ .

(٣) القططي : «أخبار العلية بأخبار الحكماء» ص نشرة لبرت ، سنة ١٩٠٣ .

(٤) ابن أبي أصيبيعة : «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ص ٤٤٠ ، بيروت سنة ١٩٦٥ .

أحوال العارفين

لتوضيح من هو «العارف» يضع ابن سينا تميزات مهمة بين طلاب الحق :

فيتميز بين العارف والزاهد والعايد :

- أ - فالزاهد هو المعرض عن متع الدنيا وطيباتها.
- ب - والعايد هو المواظب على فعل العبادات : من القيام والصيام ونحوهما.
- ج - وأما العارف فهو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروع نور الحق في سره .

والعارف «يريد الحق الأول لا شيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه . وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه - لا لرغبة أو رهبة ، وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه هو الداعي ، وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية ، بل الواسطة إلى شيء غيره هو الغاية ، وهو المطلوب دونه»^(١).

ومعنى هذا الكلام أن العارف تتعلق إرادته بالحق لذاته الحق ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، إلا الحق ، إذ الحق مؤثر على عرفان العارف ، وذلك

(١) ابن سينا، «الاشارات والتبيهات» ص ٨١٠ - ٨١٥.

لأن غير العارف يؤثر شيئاً غير الحق وهو نيل الثواب والنجاة من العقاب .
أما العارف فلا يتعلّق إلا بالحق وحده دون أي هدف آخر .

أما من يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء ، فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا كمثل الصبيان بالقياس إلى المختفين . وزهد غير العارف زهد على كره ، فعلى الرغم من أنه في صورة الزاهد إلا أنه أحقر الخلق على اللذات الحسية ، فإن التارك شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة » كما قال الطوسي في شرحه^(١) . « وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه ، ليخلو له في الآخرة شبعه منها ، فيبعث إلى : مطعم شهي ، وشرب هني ، ومنكح بهي » . أما العارف وهو « المستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار ، فقد عرف اللذة الحق ، وولى وجهه سمتها » كما قال ابن سينا^(٢) .

وأولى درجات حركات العارفين : الإرادة ، وهي « ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفسي إلى العقد الإيماني - من الرغبة في اعتلاقعروة الوثقى ، فيتحرّك سيره إلى القدس ، ينال من روح الاتصال . وما دامت درجته هذه ، فهو مرید » .

والمرید يحتاج إلى الرياضة . والرياضة متوجّهة إلى ثلاثة أغراض :

الأول : تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار^(٣) .

والثاني : تطويق النفس الامارة - للنفس المطمئنة ، لتنجذب قوى التخيّل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفّة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي .

والثالث : تلطيف السر للتنبيه .

(١) الكتاب نفسه ص ٨١٧ ، هامش .

(٢) الكتاب نفسه ص ٨١٨ .

(٣) مستن الإيثار : طريقة التفضيل والاختيار .

والأول يعين عليه الزهد الحقيقى .

والثاني تعين عليه عدة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحق به من الكلام موقع القبول من الأوهام. ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بلية ونغمة رخيمة وسمت رشيد .

واما الغرض الثالث فيعين عليه، الفكر اللطيف، والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق وليس سلطان الشهوة». (الكتاب نفسه ص ٨٢٧ - ٨٢٨) .

فرياضة النفس هي نهيها عن هواها، وصرفها إلى طاعة مولاها وذلك بالالتفات إلى الحق الأول وحده لتنقطع إليه، وتنصرف عما عداه، فيصير ذلك ملكة لها: لأن الغرض النهائي من الرياضة هو نيل الكمال الحقيقى ، بيد أن ذلك يتوقف على حصول الاستعداد لذلك، وزوال الموانع داخلية كانت أو خارجية . فالرياضية تتجه إلى: إزالة الموانع الخارجية، وتطويع النفس الأمارة بالسوء لسلطان النفس المطمئنة، حتى يتحول التخييل عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي ، ثم تلطيف السر للتبه بمعنى تهيئة باطن النفس كي تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة، وينفع عن الأمور الإلهية المبهجة للشوق والوجود بسهولة . وما يعين المريد على ذلك: العبادة المقرونة بالفكر، والألحان التي ترقق النفس فتصرفها عن استعمال القوى الحيوانية ، والكلام الواعظ أي الذي يفيد النفس التصديق بما ينبغي أن يفعل، خصوصا إذا اقتربت تكون القائل ذكياً، بلية العبارة، رخيم الصوت . ويعين على تلطيف السر للتبه: الفكر اللطيف، والعشق العفيف الذي يجعل النفس لينة رقيقة ذات وجد، معرضة عما سوى المعشوق، لا سلطان للشهوة عليها .

فإذا ما ترقى المريد في رياضته حتى يبلغ حدّاً ما اعنت له خلسات من إطلاع نور الحق عليه، لذىذة كأنها بروق تومض إليه ثم تحمد عنه - وهو

المسّمى عندهم أوقاتاً.

وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه، ووجد عليه. لأن الأول حزن في استبطاء الوحيد، والآخر أسف على فواته.

«ثم انه لتكثّر عليه هذه الغواشي، إذا أمعن في الارتياض.

ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض. فكلما لمح منه شيئاً، عاج منه إلى جناب القدس، يتذكر بين أمره أمراً، فغشته غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء».

ولعله إلى هذا الحد تستعمل عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته، فيتبّه جليسه لاستيفازه (= لاستهانه) عن قراره.

فإذا طالت عليه الرياضة، لم تستفزه غائبة، وهدى للتلبيس فيه»^(١). وذلك أنه إذا باعجهه الأمر العظيم «فقد تستفزه لكون الناس غافلة عن هجومه غير متأهبة له، فينهم دفعه. أما إذا توالى، واستمر ألف الإنسان به، زال عنه الاستفزاز، لأن النفس قد تتأهّب لتلقّيه، إذ هي متوقعة لعودته. والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور، لاستنكافه عن الترائي بالكمال فلذلك يؤشر كتمان ما يرد عليه، ويستعمل التلبيس فيه» كما شرح الطوسي^(٢).

لكن السالك تبلغ به الرياضة بعد ذلك «مبلغاً ينقلب له وقته سكينة؛ فيصير المخطوف مألهفاً، والويمض شهاباً بيناً، وتحصل له معارف مستقرة، كأنها صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجهته. فإذا انقلب عنها، انقلب خسران آسفاً. ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به. فإذا تغلغل في هذه المعرفة، قل ظهوره عليه، فكان هو - وهو غائب - حاضراً، وهو ظاعن

(١) ابن سينا: «الاشارات والتنبيهات» ص ٨٢٨ - ٨٢٩.

(٢) الكتاب نفسه هامش ص ٨٣٠.

مقيماً. ولعله إلى هذا الحد إنما يتيسر له هذه المعرفة أحياناً، ثم يتدرج إلى أن تكون له متى شاء. ثم انه يتقدم هذه الرتبة، فلا يتوقف أمره إلى مشيئته، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار. فيسنج له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحق، يستقرّ به ويحتف حوله الغافلون».

وإذا ثمت رياضته واستغنى عنها لبلوغه مطلوبه وهو الاتصال الدائم بالحق، «صار سره مرأة مجلوة، محاذياً بها شطر الحق، ودررت عليه اللذات العلي، وفرح بنفسه لما بهاتين أثر الحق، وكان له نظر إلى الحق، ونظر إلى نفسه، وكان بعد متربداً». بسبب اتجاه نظره مرة إلى الحق، ومرة إلى ذاته المبتهجة بالحق.

«ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط» - أي لا يرى ما سوى الله، وهنا تتم الغيبة عن النفس. «وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزيتها. وهناك يتحقق الوصول» - أي أن ملاحظته لنفسه بالمجاز، لا بالحقيقة، لأنه متوجه بكليته إلى الحق.

ويلخص الطوسي هذه الدرجات كلها في تسع:

الثلاثة الأولى منها تشتمل على مراتب بداية السلوك وهي: أول الاتصال، ويسمى بـ «الوقت»، التمكّن، بحيث يحصل في غير حال الارتياض، الاستقرار الذي يزول معه الاستقرار.

والثلاثة التي بعدها تشتمل على مراتب وسطى هي: ازدياد الاتصال، وقد عبر عنه بصورة الوقت ثانية، وتكون هذه الحال حتى يتبعس أثر الحصول بأثر عدم الحصول، واستقرارها بحيث يحصل متى شاء، لا في وقت دون وقت.

والثلاثة الأخيرة تشتمل على مراتب المتهى، وهي: حصول الاتصال مع عدم المشيئه، واستقراره مع عدم الرياضة، وثبوته مع عدم ملاحظة النفس.

ثم ان ابن سينا بعد أن فرغ من ذكر درجات السلوك وانتهى إلى درجات الوصول، أراد أن ينتهي على نصسان جميع الدرجات قبل درجة الوصول.

وينتهي إلى تقرير حقيقة العرفان، فيقول إن العرفان، مبتدئ من تفريق، ونقض، وترك ورفض. أما التفريق فمن ذات العارف وما عسى أن يشغله عن الحق، أما النقض فاطرّاح الشواغل، أما الترك فالخلص من الشواغل ابتغاء تونخي الكمال لأجل ذاته، وأما الرفض فهو أن يرفض ذاته بالكلية.

وتلك درجات التزكية.

ويتلوها بدرجات التحلية. «وببيان درجاتها بالإجمال - كما يشرح الطوسي - أن العارف إذا انقطع عن نفسه، واتصل بالحق، رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات، وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزّ عنه شيء من الموجودات، وكل إرادة مستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتلبّى عليها شيء من الممكّنات: بل كل وجود، وكل كمال وجود فهو صادر عنه، فائض من لدنـه - صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، وجوده الذي به يوجد. فصار العارف حينئذ متخلقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة. وهذا معنى قوله: «العرفان معنٍ في جميع صفات»: هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق. ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجرىها: متكترة بالقياس إلى الكثرة، متتحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد. فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية، وهي بعينها إرادته، وكذلك سائرها، إذ لا وجود ذاتياً لغيره: فلا صفات مغايرة للذات، ولا ذات موضوعة بالصفات، بل الكل شيء واحد، كما قال عزّ من قائل: «إنا الله إله واحد» فهو لا شيء غيره، وهذا معنى قوله: «فتنه إلى الواحد». وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف، ولا سالك ولا مسلوك، ولا عارف ولا

المعروف، وهو مقام الوقوف»^(١).

ثم يبلغ ابن سينا أوج التمجيد للعارف بعبارات تخلق في سماء الوجود الصوفي مما لا نكاد نجد له مثيلاً عند أكابر الصوفية الواصليين، مع أن سلوك ابن سينا في الحياة على الصد تماماً من سلوك الصوفية السالكين، وذلك في الفصول من ٢١ إلى ٢٧ من هذا النمط التاسع من «الإشارات والتبيهات».

يقول ابن سينا:

«العارف هشّ بشّ، بسام، يبجل الصغير، من تواضعه، كما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل، مثلما ينبعض من النبيه.

وكيف لا يهشّ، وهو فرحان بالحق، ويكلّ شيء فإنه يرى منه الحق؟!

وكيف لا يُسوّي، والجميع عنده سواسية؟! . . .

العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيظ، فضلاً عن سائر الشواغل الخاجلة وهي في أوقات ازعاجه يسره إلى الحق، إذا تاح حجاب من نفسه، أو من حركة سرّه قبل الوصول. فاما عند الوصول: فاما شغل له بالحق عن كل شيء، واما سعة للجانيين بسعة القوة. وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة. فهو أهشّ خلق الله بيهجته.

العارف لا يعنيه التجسس والتحتسّ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعترىء الرحمة: فإنه مستبصر بسرّ الله في القدر.

وإذا أمر بالمعروف، أمر برفق ناصح، لا بعنف مغير. وإذا جمّ (= عظم) المعروف، فربما غار عليه من غير أهله.

العارف شجاع، وكيف لا وهو معزّل عن تقىة الموت؟

(١) من شرح الطوسي على «الإشارات والتبيهات» ص ٨٣٩ - ٨٤١ هامش.

وجوداد، وكيف لا ، وهو بمعزل عن محبة الباطل؟
 وصفاح للذنوب، وكيف لا ، ونفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر؟
 ونساء للأحقاد، وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق !
 العارفون قد يختلفون في الهمم ، بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر ،
 على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر .

وربما استوى عند العارف القشف^(١) ، والترف . بل ربما آثر القشف .
 وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر ، بل ربما آثر التفل ، وذلك عندما
 يكون الماجس بياله ، استحقار ما خلا الحق .

وربما أصغى إلى الزينة ، وأحب من كل جنس عقيلته ، وكره الخداع
 والسقط ، وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة .

فهو يرتاد البهاء في كل شيء ، لأن مزية حظوة من العناية الأولى ،
 وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواد .

وقد يختلف هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين .
 والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه ، فغفل عن كل شيء ، فهو في
 حكم من لا يكلف وكيف ، والتوكيل لمن يعقل التوكيل حال ما يعقله ،
 ولمن اجترح (= كسب) بخطيئته إن لم يفعل التوكيل^{١٩} .

وذلك لأن «العارف ربما ذهل - كما يشرح الطوسي - في حالة اتصاله
 بعالم القدس عن هذا العالم ، فغفل عن كل ما في هذا العالم ، وصدر عنه
 إخلال بالتوكاليف الشرعية . فهو لا يصير بذلك متأثراً ، لأنه في حكم من لا
 يكلف ، لأن التوكيل لا يتعلق إلا بن يعقل التوكيل ، في وقت تعلقه
 ذلك ، أو بن يشأم بترك التوكاليف ، إن لم يكن يعقل التوكيل ، كالنائمين ،

(١) قشف الرجل : إذا لوحته الشمس أو الفقر ، فتغير وأصابه قشف . والمتقشف : الذي يتبلغ
 بالقوت وبالمرقع . التفل ضد العطر . عقيلة كل شيء : الكريه . الخداع : التقصان . السقط :
 رديء المتع .

والغافلين، والصبيان الذين هم في حكم المكلفين». ويختتم ابن سينا هذه الصفحات الملتهبة بشواطئ من جنبات القدس بقوله:

«جل جناب الحق عن أن يكون شريعة^(١) لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد»^(٢) إذ ما أقل عدد الواصلين إلى الحق!

الخلاصة

والخلاصة أن مذهب ابن سينا يعد أوسع نتاج في الفكر الفلسفى في الإسلام. وقد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو. وهو قد تمثلها خير تمثيل - وقسمات متاثرة من فلسفة أفلاطون، لكن الاتجاه السائد في مذهبة هو الفلسفة المشائية. ولئن كان أقل التزاماً بنصوص أرسطو من ابن رشد، وبالتالي أقل فهماً لها منه، فإن ذلك كان أيضاً ميزة من جهة أخرى من حيث أنه أفسح له المجال ليستقل أحياناً بفكرة الخاص. صحيح أن تجدیداته أو محاولات الأصالة لديه قد أخفقت بوجه عام، ولم تكن «فلسفته الشرقية» غير أمل لم يتمكن من تحقيقه بالفعل، لكنه استطاع على كل حال - في موسوعته الفلسفية الكبرى «الشفاء» أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى.

أما تأثيره سواء في العالم الإسلامي، والعالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط، فقد كان هائلاً لأن عرضه للفلسفة الأرسطية عرضاً ملخصاً واضحاً مثيراً للمشاكل كان خيراً مصدر لدراسة الفلسفة وعلوم الأوائل بعامة.

(١) الشريعة: مكان ورود الذين يطلبون الشرب والسباحة.

(٢) ابن سينا بشرح الطوسي: «الاشارات والتنبيهات» ص ٨٤٣ - ٨٥١.

ومن هنا سنجد في العالم الإسلامي سلسلة تمتد من القرن الخامس إلى القرن الحادي عشر الهجري تتأثر بفلسفته أو تستلهمها أو توسع جوانب بدأها. ويكفي في ذلك أن نذكر أسماء السهروردي المقتول (المتوفى سنة ٥٨٧هـ/١١٩١م) وفخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦هـ/١٢٠٩م) ونصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢هـ/١٢٧٤م) وملا صدرا الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠هـ/١٦٤٠م).

ابن باجه

أ

بيانه^(١)

أبو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ، المعروف بابن باجه، ولد في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري. وعاش في تلك المدينة إبان حكم المستعين الثاني (٤٧٨ - ٥٠٣ هـ / ١٠٨٥ - ١١٠٩ م) آخر أمراءبني هود حكام سرقسطة ولاردة وتطيله.

ويبدو أن أسرته كانت تشغله الصياغة، صياغة الجواهر، لأن كلمة «باجه» معناها: الفضة باللهجة العربية الأندلسية في ذلك العصر، ويبدو أن أصحابنا قد اشتغلوا مدة بهذه المهنة.

ويرز في الكثير من العلوم: فكان لغويًّا وشاعرًا وموسيقيًّا، وفيلسوفًا.

ولما غزا المرابطون سرقسطة في سنة ٥٠٣ هـ (١١٠٩ م) كانت شهرته قد استقرت، بدليل أنه صار من المقربين إلى حاكم سرقسطة الذي ولاه المرابطون، وهو ابن تفليوت، الذي كان عاملاً على سرقسطة من قبل على ابن يوسف بن تاشفين. وقيل أنه صار وزيراً لابن تفليوت هذا. وفي حوالي سنة ٥٠٩ هـ (١١١٦ م) أي قبل استيلاء الفونس صاحب المعارك على سرقسطة في سنة ٥١١ هـ (١١١٨ م)، رحل ابن باجه إلى الجنوب، فأقام

(١) راجع عنها: القبطي ص ٤٠٦، ابن أبي أصيحة ج ٢ ص ٦٣ - ٦٤، ابن خاقان «قلائد العقاب» ص ٣٠٠، القاهرة سنة ١٢٨٤.

في المرية، وغرناطة وأشبيلية وقابوين. وفي أشبيلية استقر حيث كان يشتغل بالتدريس والتأليف.

ثم ارتحل إلى فاس حيث تال رضا أبي بكر يحيى بن يوسف بن ثافتين وصار وزيراً له. وهناك توفي مسموماً في سنة ٥٣٣ هـ / ١١٣٨ م. وقيل أن خصمه أبو العلاء بن زهر، الطبيب الشهير، هو الذي احتال ليوضع له السم في أكلة باذنجان مما أدى إلى وفاته.

بـ

مؤلفاته

أورد لنا تلميذه وصاحبه المخلص الوزير أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام - وكان «كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم»، وصاحب «أبا بكر بن باجه مدة»، واشتغل عليه. وسافر أبو الحسن علي بن الإمام من الغرب، وتوفي بقوص^(١) في صعيد مصر - نقول انه أورد لنا ثبتاً ببعض مؤلفات ابن باجه، يشتمل على ١٠٥ كتاب أو رسالة. وذكر ابن أبي أصيبيعة ٢٧ عنواناً.

وقد وصلتنا ثلاثة مجموعات من رسائله هي^(٢):

أ - مجموعة في مكتبة بودلي بأكسفورد تحت رقم ٢٠٦ بوكوك. وتشتمل على الرسائل التالية:

١ - من قوله على مقالات السماع الطبيعي لأرسطو الخامسة والسادسة والسبعين والثانية.

٢ - قوله في شرح الآثار العلوية

٣ - قوله في الكون والفساد.

٤ - قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة.

(١) ابن أبي أصيبيعة ج ٢ ص ٦٣.

(٢) راجع بحثنا التفصيلي عن مؤلفات ابن باجه وما وصلنا من مخطوطات لها في كتابنا: «رسائل فلسفية»، بنغازي سنة ١٩٧٣.

- ٥ - من قوله في كتاب الحيوان.
- ٦ - كلامه في النبات.
- ٧ - من كلامه في ماهية الشوق الطبيعي.
- ٨ - كلام بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي.
- ٩ - ومن كلامه في إبابة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندي.
- ١٠ - ومن كلامه نظر آخر.
- ١١ - من الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال.
- ١٢ - من كلامه في البحث عن النفس التزوعية.
- ١٣ - من كلامه في النفس.
- ١٤ - من كلامه في تدبير الموحد.
- ١٥ - القول في الصور الروحانية.
- ١٦ - من قوله في الغاية الإنسانية.
- ١٧ - من قوله في العرض.
- ١٨ - من قوله على الثانية من «السماع».
- ١٩ - من الأقاويل المنسوبة إليه.
- ٢٠ - من قوله في صدر ايساغوجي.
- ٢١ - من كلامه في لواحق المقولات.
- ٢٢ - من قوله على كتاب «العبارة».
- ٢٣ - كلامه في القياس
- ٢٤ - كلامه في البرهان.
- ٢٥ - وكتب إلى أبي الحسن بن الإمام.
- ٢٦ - كلامه في اتصال العقل بالإنسان.
- ٢٧ - قول له يتلو رسالة الوداع.
- ٢٨ - كلامه في الألحان.
- ٢٩ - كلامه في النيلوفر.

ب - مجموعة الاسكوريال برقم ٦١٢ (وتاريخ نسخها سنة ٦٦٧ هـ)
وتشتمل على :

- ٣٠ - تعاليق على كتاب أبي نصر في المدخل والفصل من ايساغوجي
- ٣١ - تعاليق على كتاب بار أرمينياس للفارابي.
- ٣٢ - قوله في كتاب البرهان.

ج - مجموعة طشقند برقم ٢٣٨٥ وتشتمل على :

- ٣٣ - رسالة في المتحرك .
- ٣٤ - رسالة في الوحدة والواحد .
- ٣٥ - مقالة في الفحص عن القوة التزوعية .

وقد نشرنا نحن هذه الرسائل الأخيرة في «مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدرید» (المجلد ١٥ مدرید سنة ١٩٧٠ ص ٢٥) وأعدنا نشرها في كتابنا: «رسائل فلسفية»، بنغازي سنة ١٩٧٣.

د - مجموعة برلين برقم ٥٠٦٠ (فهرست الفرت ج ٤ ص ٣٩٦ - ٣٩٩)، وتشتمل على ٢٢ رسالة ، وقيل أن هذا المخطوط قد فقد إبان الحرب العالمية الأخيرة ، لكن صوراً فوتوغرافية منه لا بد موجودة عند بعض الباحثين.

وقد نشر أسين بلايثوس^(١) أربع رسائل هي :

- ١ - في النبات .
- ٢ - رسالة الاتصال .
- ٣ - رسالة الوداع .
- ٤ - تدبير المتوحد .

(١) نشرها أسين بلايثوس مع ترجمة إسبانية على النحو التالي :

- a) Mignel asin palasios: *El regimen del solitario*, maurid-Granada 1946.
- b) «Avempace: Botanica», in *al-Andalus*, V (1940), pp. 255-299.
- c) «Tratadu de avempace sobre la union del intellecto con el hunbre, in *al-Andalus*, VII (1942), pp. 1 - 47.
- d) «La Carta de adios» de Avempace, in *al - Andalus*, VIII (1943), pp. 1 - 87.

وأعاد ماجد فخري نشر الثلاث الأخيرة، ونشر عن مخطوط مكتبة بودلي في أكسفورد الرسائل التالية:

- ٥ - في الغاية الإنسانية.
- ٦ - قول له يتلو رسالة الوداع.
- ٧ - في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال.

وذلك في مجموعة بعنوان: «رسائل ابن باجه الالهية»، بيروت سنة ١٩٦٨. كما نشر «شرح السمع الطبيعي» لابن باجه، بيروت سنة ١٩٧٣.

ونشرنا نحن كما ذكرنا من قبل الرسائل الثلاث الواردة في مخطوط طشقند. وفي عزمنا نشر ما حصلنا عليه من رسائل لم تنشر لابن باجه.

ونشر «سليم سالم» في كتاب باري أرمينياس لأبي نصر الفارابي «عن مخطوط الاسكوريات» و«في كتاب العبارة» عن مخطوط الاسكوريات ومخطوط بودلي - وذلك بعنوان: ابن باجه: تعليقات في كتاب باري أرمينياس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٦.

والملاحظ على كل ما ورد إلينا من مؤلفات ابن باجه أنه يغلب عليه طابع الشذرات، والتكرار، وسوء التأليف وكأنها مجرد تعاليق شتى لا تضمها وحدة تأليفية. ولسنا ندرى هل يرجع ذلك إلى حالة المخطوطات نفسها، أو إلى طبيعة تأليفات ابن باجه نفسه.

جـ فلسفته

توفر ابن باجه على علمين من علوم الفلسفة هما: علم النفس، والعلم الطبيعي. «وأما العلم الألهي - كما لاحظ صاحبه الوزير ابن الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام - فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً، إلا نزاعات تستقرأ من قوله في «رسالة الوداع» و«اتصال الإنسان بالعقل الفعال»، وأشارات مبتددة في أثناء أقوابيه، لكنها في غاية القوة والدلالة على براعته في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتها وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتواطئه له^(١)».

ويمكن أن نطلق على فلسفته اسم: علم الإنسان، لأن ما تناوله فيها يدور معظمـه حول موضوعات هذا العلم.

١ - الإنسان

كل حي يشارك الجمادات في أمور، وكل إنسان يشارك الحيوان غير الناطق في أمور. «فالحي والجماد يشتركان فيما يوجد للإنسان الذي ركبا منه، مثل السقوط إلى أسفل طوعاً، والصعود إلى أعلى قهراً. ويشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في النفس الغاذية والمولدة والنامية، كما يشاركه في الإحساس والتخيل والتذكر وما يوجد عنها مما هو للنفس.

(١) ابن أبي أصيبيعة جـ ٢ ص ٦٢.

لكن الإنسان يمتاز عن الحيوان غير الناطق وعن الجماد والنبات بالقدرة الفكرية. وهو لا يكون إنساناً إلا بها.

والإنسان بما هو حيوان تلحقه الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلاً، كالإحساس. لكنه بما هو إنسان له أفعال لا توجد لغيره من الموجودات. «والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره. فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار. وأعني بالاختيار: الإرادة الكائنة عن روية^(١)».

أما الانفعالات العقلية إن جاز أن يكون في العقل انفعال (الموضع نفسه) - فلا يختص بها الإنسان، بل يشاركه فيها الحيوان: مثل الالقاء في الروع، والهرب من مفزع، وسائر الانفعالات. «والفعل البهيمي هو الذي يقدمه في النفس الانفعال النفسي فقط، مثل الشهي أو الغضب أو الخوف، وما شاكله، والإنساني هو ما يقدمه أمر يوجبه، عند فاعله، الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفسي أو أعقب الفكر ذلك... فالبهيمي (هو) المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال، والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد». ومعظم أفعال الإنسان مركب من بهيمي وإنساني، وقلما يوجد البهيمي خلواً من الإنساني.

«فاما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهياً من يكون إنسانياً. فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلاً بالفضائل الشكلية^(٢)، حتى يكون متى قبضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية، بل قبضت بذلك الأمر، من جهة أن الرأي قضى به... ولذلك

(١) ابن باجة: «تدبر المترحد» ضمن مجموعة «رسائل ابن باجه الإلهية» ص ٤٦، بيروت سنة ١٩٦٨.

(٢) هكذا في النسخ والمطبوعات. ولكن معناها غير واضح. نهل صوابها: «الكلية»؟

كان الإنسان الإلهي - ضرورة - فاضلاً بالفضائل الشكلية»^(٢).

والإنسان قد توجد له حالة «بها يشبه النبات، وذلك في الزمان الذي يحتوي عليه(فيه) الرحم: فإنه يتخلق أولاً. فإذا كمل تخلقه، اغتنى وثنا. وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده، ولا يوجد له غيرها أول وجوده، وذلك عند النشوء. والحار الغريزي قد يفعل هذه الأفعال. وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسّه، أشبهه عند ذلك الحيوان غير الناطق. وتحرك في المكان واشتهرى . وإنما يكون ذلك لحصول الصورة الروحانية المرسمة في الحس المشترك، ثم في الخيال. والصورة المتخيلة هي المحرّك الأول فيه، فيكون عند ذلك في الإنسان ثلاث محركات كأنها في مرتبة واحدة: القوة الغاذية التزروعية ، والقوة المنمية الحسية ، والقوة الخيالية . وكل هذه القوى هي قوى فاعلة . وهي موجودة بالفعل ، لا عدم فيها: وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة: فإن في المنفعلة: العدم ، لأن الصورة الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية - على ما يتبيّن في كتاب «المتوحد» - لأنها إدراك ، وتلك الصور الأخرى يدرك بها الجسم ولا يدركها . ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة أصلًا ، وتنسب إلى الحيوان ، فإن كل حيوان هو حساس... فالإنسان إذا كان في الرحم وأشبهه النبات، فإنما يقال له انه حيوان بالقوة ، وذلك أن روحه الغريزي يقبل الصورة الروحانية ، فهو حيوان بذلك القبول. فاما الروح الغريزي في النبات، فلا يمكن فيه ذلك»^(٣).

والإنسان له أحوال مختلفة بحسب مراحل العمر: ففي سن اليفاع يكون حيواناً فقط ، وأنه إنما ينفعل عن النفس البهيمية فقط . لكن من تنشأ لديه الروية فإنه عند ذلك يكون إنساناً بالإطلاق ومكتفياً بنفسه ، ليس به ضرورة إلى من يكفله .

(٢) ابن باجحه: «تدبر المتجدد»، «رسائل...»، ص ٤٧ - ٤٨.

(٣) ابن باجحه: «اتصال العقل بالإنسان»، في «رسائل ابن باجحه الإلهية» ص ١٥٩.

٢ - غaiات الإنسان

وغيات الإنسان ثلاث :

أ - أما بصورته الجسمانية ،

ب - وأما بصورته الروحانية الخاصة ،

ج - وأما بصورته الروحانية العامة .

فاما الأولى فهي للإنسان من حيث هو جسم . وأما الثانية فإنها قد توجد أيضاً في كثير من الحيوان ، «مثل الحياة للأسد ، والعجب للطاووس ، والملق للكلب ، والكرم للديك ، والمكر للشعلب . إلا أن هذه إذا كانت للبهائم ، كانت طبيعية للنوع ، ولم يختص بها شخص من ذلك النوع»^(١) . بل إن أدرك شيء من ذلك لواحد منها ، قرن بالنوع . والإنسان وحده هو الذي تكون له هذه الصفات بأشخاصه ، لا بنوعه .

والكلمات الفكرية أحوال خاصة بالصور الروحانية الإنسانية ، مثل صواب الرأي وجودة المشورة وكثير من القوى التي احتضن بها الإنسان : كالخطابة وقيادة الجيوش والطب وتدبير المنزل .

ومن الناس «من يراعي صورته الجسمانية فقط وهو المخسيس . ومنهم من يعاني صورته الروحانية فقط ، وهو الرفيع الشريف . وكما أن أحسن (مراتب) الجسماني من لا يحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسمانية ولا يلتفت إليها ، كذلك أفضل مراتب الشريف من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت إليها . . .

ومن شرف الأشراف الكبار الأنفس صنف دون هذا ، وهو الأكثر ، وهو من لا يحفل بصورته الجسمانية عند الروحانية ، غير أنه لا يتلفها»^(١) .

(١) ابن باجه : «تدبير الموحد» في «رسائل . . .» ص ٧٥ .

(١) ابن باجه : «تدبير الموحد» في «رسائل . . .» ص ٧٧ - ٧٨ .

لكن من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فلا يمكن أن يدرك الغاية القصوى . والفيلسوف هو بالجسمانية : إنسان موجود ، وبالروحانية يكون أشرف ، وبالفعالية يكون إلهياً فاضلاً . وذو الحكمة يجب بالضرورة أن يصبح فاضلاً إلهياً ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحواهم ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها .

٣ - الصور الروحانية

وكثيراً ما يتحدث ابن باجه في رسائله عن «الصور الروحانية» .

وعنته أن الروح تقال على ما تقال عليه النفس . «فالنفس والروح اثنان بالقول ، واحد بالموضوع . والروحاني منسوب إلى الروح ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواتها ، وهذه - ضرورة - ليست أجساماً ، بل هي صور لأجسام ، إذ كل جسم فهو متحرك»^(٢) .

ويقسم ابن باجه الصور الروحانية إلى أربعة أصناف :

١ - صور الأجسام المستديرة : وهي الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية .

٢ - العقل الفعال والعقل المستفاد

٣ - المعقولات الاهيولانية .

٤ - المعانى الموجودة في قوى النفس ، وهي الموجودة في الحس المشترك ، وفي قوة التخيل ، وفي قوة الذكر .

والصنف الأول لا تداخله هيولى ، والصنف الثالث له نسبة إلى الهيولى ، إذ وجودها في الهيولى ، والصنف الثاني هو من حيث الأصل غير

(٢) الكتاب نفسه ، ص ٤٩ .

هيولاني، وإنما نسبته إلى الهيولي هي أنه متعمم للمعقولات الهيولانية - وهذا هو العقل المستفاد، أو فاعل لها: وهذا هو العقل الفعال. أما الصنف الرابع فإنه وسط بين المعقولات الهيولانية، والصور الروحانية.

والصور الروحانية إما عامة، وهي التي لها نسبة إلى الإنسان الذي يعقلها، - وإما خاصة، ولها نسبتان: إحداهما خاصة وهي نسبتها إلى المحسوس، والأخرى عامة وهي نسبتها إلى الحاسس المدرك لها. مثال ذلك صورة جبل أحد عند من أحسّه، إذا كان غير مشاهد له، فتلك صورته الروحانية الخاصة، لأن نسبتها إلى الجبل خاصة. ولا فرق عندنا في قولنا: هذا جبل أحد ونحن نشير إليه في مكانه ويدركه البصر، أو نشير إليه وهو موجود في الحسّ المشترك، أي حين تخيله دون أن نراه.

فللصور ثلاث مراتب في الوجود.

- ١ - أولها الروحانية العامة، وهي الصورة العقلية، وهي النوع.
- ٢ - والثانية الصورة الروحانية الخاصة.
- ٣ - والثالثة الصورة الجسمانية.

والروحانية الخاصة لها ثلاث مراتب:

- ١ - أولها: معناها الموجود في القوة الذاكرة.
- ٢ - والثانية: الرسم الموجود في القوة المتخيلة.
- ٣ - والثالثة: الصنم (= الرسم، المثال) الحصول في الحسّ المشترك.

والصورة إما خاصة، وأما عامة. أما العامة فهي المعقولات الكلية، والخاصة منها روحانية، ومنها جسمانية.

ولكل إنسان أجناس من القوى: أولها القوة الفكرية، والثانية القوى الروحانية الثلاث، والثالثة القوة الحساسة، والرابعة القوة المولدة، والخامسة القوة الغاذية، وما يعد معها، والسادسة القوة الاسطقسية. والخامسة

والسادسة لا نسبة لها إلى الحيوان أصلًا، ولهذا فإن البعض يسمون الخامسة: طبيعة. وأما أفعال القوة السادسة فهي بالاضطرار حرفًا، ولا شركة بينها وبين أفعال الاختيار، وأما أفعال القوة الخامسة فليست بالاختيار أصلًا، ولا بالاضطرار حرفًا، إذ تختلف عن الاضطرارية بكون المرك في الجسم، وإنما يحتاج إلى التحرك وهو المادة، التي هي الغذاء. - وأما الرابعة فهي أقرب إلى أفعال القوة الخامسة، غير أنها أقرب إلى الاضطرار وهو اللمس. وأما القوة الثانية فلها أفعال وانفعال. فأما الانفعالات الخاصة عنها فمجردًا كمحض الحس. وأما الأفعال الكائنة عنها فهي اختيارية، إذا كانت إنسانية، وأما إذا كانت بحيمية ، فهي بالاضطرار. وأما القوة الأولى وهي القوة الفكرية ، فإن التصديق والتتصور فيها بالاضطرار، ولو كانوا باختيار صدقنا بما يسوقونا.

والصور الروحانية منها ما لها حال، ومنها ما لا حال له. أما التي لا حال فهي التي تحصل مجردة أو تكون من الأنواع الموجودة كثيراً وعلى المجرى العتاد.

وللصور الروحانية مراتب هي بها أكثر روحانية أو أقل روحانية. والصور التي في الحس المشترك هي أقل المراتب روحانية وهي أقربها إلى الجسمانية ، ولذلك يعبر عنها بـ «الصنم»، فيقال إن الحس المشترك فيه صنم المحسوس. ويتلوها الصورة التي في الخيالية ، وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية ، ولها ينسب وجود الفضائل النفسانية. ويتلوها التي في القوة الذاكرة ، وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة.

٤ - القوة النزوعية

محرك النفس هو الانفعال الحاصل في الجزء النزوعي . وذلك يكون بالخيال، وبما يسميه ابن باجه بـ «الاجماع» وهو يساوي ما نسميه الآن: العزم والتصميم - من أجمع أمره: أي صمم عليه. «فالمحرك الأول الذي

فيما مؤلف من خيال ونزع . والنزع يعبر عنه بالنفس . ولذلك أقول : «نازعني نفسي» . . . والخيال هو المحرك^(١) . والمحرك هو الجزء النزع .

ويقول في موضع آخر (الكتاب نفسه ص ١٢٦) ، «إن المحرك الأول مؤلف من أمرين : أحدهما هو المحرك ، وهو الرأي أو الخيال ، والأخر الذي به يحرك وهو النزع . . . لكن نسبة الرأي إلى النزع نسبة المحرك إلى الآلة التي بها يحركها» . أي أن الرأي هو المحرك ، والنزع هو الآلة التي يتم بها تحريك النفس بواسطة الرأي .

والمقصود بالرأي هنا الرأي الصواب .

٥ - اللذات

واللذات أنواع : فأولها للذات الشهوات البدنية ، والثانية اللذات التي تناول عن الفضائل الشكلية (أو: الكلية) .

واللذة تكون متصلة على ثلاثة أنحاء : (١) إذا كانت واحدة بالعدد ، (٢) إذا كان موضوعها موجوداً باستمرار ، (٣) إذا كان الفاعل لها موجوداً باستمرار .

ويقسم ابن باجه اللذات تقسيمًا ثنائياً بعبارة أخرى إلى : لذات طبيعية ، وهي لذة الملموسات كالالتذاذ بالحرار والبارد والمحيطين بنا ، وبما يرد أجسامنا كالمأكولات والمشروبات ، وكالالتذاذ بنوع الأكل والشرب والنكافح ، - ولذات عقلية ، مثل الالتذاذ بالعلوم ، وبالتخيل ، وهذه تختلف عن الأولى بأن الأولى تتقدم أصنافها أصدادها ، فاما الثانية فليس ذلك فيها» . وقولي : تتقدم أصنافها أصدادها مثل أن الجوع يتقدم لذة الأكل ، والعطش يتقدم لذة الشرب ، «فاما العلوم فلا يمكن ذلك فيها ، لأنها يقين ، فزواها إنما يكون

(١) ابن باجه «رسالة الوداع» في «رسائل . . .» ص ١٢٥ ، بيروت ، سنة ١٩٦٨ .

بزوال حال الموضوع كالنسيان، وتعرى الموضوع عنها، وإنما فلا يمكن ذلك فيها، لأنها كليات فليست في زمان، ولأن العلم بها يقين، فلا يمكن أن يستحيل بعناد. وإنما يعدم بزوال الموضوع ، وهو الإنسان، أو بتعرى عنهما وهو النسيان . . . ولكن تبين أن العلم الأقصى - الذي هو تصور العقل، وهو وجود العقل المستفاد لا يمكن فيه النسيان، اللهم إلا أن يكون ذلك خارجاً عن الطبيع»^(١).

٦ - منازل الناس من حيث المعرفة الفعلية

ويميز ابن باجه ثلاثة أصناف من الناس من حيث المعرفة العقلية، هي :

أولاً : «المربطة بالجمهوريّة» على حد تعبيره «وهي المرتبة الطبيعية. وهؤلاء إنما لهم العقول مرتبطاً بالصور الحيوانية، ولا يعلمونه إلا بها وعنها ومنها وطها. ويدخل في هذه جميع الصنائع العملية.

والثاني: المعرفة النظرية، وهي ذروة الطبيعة، إلا أن الجمهور ينظرون إلى الموضوعات، أولاً، وإلى العقول ثانياً وأجل الموضوعات. والنظراء الطبيعيون ينظرون إلى العقول أولاً، وإلى الموضوعات ثانياً. . فهذه المرتبة النظرية يرى صاحبها العقول ولكن بواسطة، كما تظهر الشمس في الماء: فإن المرئي في الماء هو خيالها، لا هي بنفسها. والجمهور يرون خياله، مثل أن تلقى الشمس خيالها على ماء، وينعكس ذلك إلى مرآة، وترى في المرأة . . .

والثالثة: مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه».

(١) ابن باجه: «رسالة الوداع» ضمن «رسائل ابن باجه الإلهية»، ص ١٣٠ . بيروت سنة ١٩٦٨ .

ثم يسوق ابن باجه أسطورة الكهف المشهورة الواردة في كتاب «السياسة» لأفلاطون (م ٧ ص ٥١٧ ب - ٥١٩ ج) فيقول:

«حال الجمّهور من المعقولات تشبه أحوال البصريين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس، فيرونها، بل يرون الألوان كلها في الظل. فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل. وجميع الجمّهور فإنما يرون الموجودات في حال شبيهة بحال الظل، ولا يبصروا قط ذلك الضوء. فلذلك كما أنه لا وجود للضوء مجردًا عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمّهور ولا يشعرون به.

وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجردًا عن الألوان، ورأى جميع الألوان على كنها.

وأما السعداء فليس لهم في الأ بصار شبيه، إذ يصيرون هم الشيء. فلو استحال البصر فصار ضوءاً، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء»^(١).

وأما الإلغاز^(٢) عن حال السعداء بحال من نظر إلى الشمس بعينها، فذلك الإلغاز لا يناسب الإلغاز عن حال الجمّهور، بل الإلغاز عن حال الجمّهور أشد مناسبة ومقاربة من هذه.

وأما أفلاطون فلما كان يضع الصور، كان إلغازه عن حال السعداء بحال الناظر إلى الشمس مناسباً لإلغازه عن حال الجمّهور، فكان لغزه مناسب الأقسام»^(٣).

ثم يشير ابن باجه إلى نظرية الصور (=المثل) الأفلاطونية، فقال إن

(١) ابن باجه: «رسالة اتصال العقل بالإنسان» ضمن «رسائل...» ص ١٦٧.

(٢) الإلغاز: ضرب المثل، التصوير بأسطورة. وللغز = الأسطورة mythe.

(٣) ابن باجه: «اتصال العقل بالإنسان» في «رسائل ابن باجه الإلهية» ص ١٦٨ - ١٦٩ بيروت، سنة ١٩٦٨.

الصور معانٍ مجردة عن المادة ، يلتحقها الذهن كما يلتحق الحس صور المحسوسات ، حتى يكون الذهن كالقوة الحساسة للصور ، أو كالقوة الناطقة للمتخيلات . فيلزم عن ذلك أن تكون المعانى المعقولة من تلك الصور أبسط من تلك الصور ، فيكون هنا ثلاثة : المعانى المحسوسة والصور ، ومعانى الصور . ويقصد بـ «المعانى المحسوسة» : المدركات الحسية ، أو الامثلات الناشئة عن معطيات الحس . ويقصد بالصور : الكلمات في الأذهان . وربما يقصد بـ «معانى الصور» : الصور في عالم المثل ، وإن كان كلامه هنا غير واضح .

ويرد على أرسطو في نقه لنظرية الصور (المثل) الأفلاطونية فيقول إن نقد أرسطو الوارد في كتاب «ما بعد الطبيعة»^(١) يصح لو كان المقصود من القول بالصور أنها تفعل فعل الكائنات التي هي صور لها بأن نقول إن صورة النار تفعل فعل النار فتحرق ، إذ لو كان الأمر كذلك للزمت المحالات التي ذكرها أرسطو .

إنما المقصود بالصور أنها معانٍ مجردة عن المادة ، ولا تفعل فعل الأشياء التي هي في مادة ، والصور بهذا المعنى حقيقة ، «واحدة ، باقية ، غير بالية ولا فاسدة» (الكتاب نفسه ص ١٦٩) .

ولا يتسع ابن باجه في الكلام عن السعداء ، أهل المرتبة الثالثة ، الذين يرون الأشياء ذاتها كما لو كانوا يرون الشمس نفسها . بل يحيل إلى رجاء أن يثبت ذلك «مفسّراً مبيّنا» (الكتاب نفسه ص ١٧٢ س ٦) . لكن لم يصلنا شيء في هذا الباب ، ان كان قد أنجز وعده هذا .

٧ - المدينة الكاملة

وهنا نصل إلى الجانب السياسي في فلسفة ابن باجه . فنراه يستعمل

(١) راجع أرسطو : «ما بعد الطبيعة» المقالة الثالثة عشرة ، الفصول ٤ - ٧ ، ص ١٠٧٨
ب ٩ - ٣٨١ ١٠٨٢ .

عبارة «المدينة الكاملة» بدلاً من «المدينة الفاضلة»^(١) التي استعملها الفارابي، لكنه يظل مع ذلك في إطار آراء الفارابي، التي ترجع بدورها إلى آراء أفلاطون، ويتحدث عن نظم الحكم الأربع، أو السير الأربع على حد تعبيره.

ويشير ابن باجه في هذا إلى أفلاطون صراحة من حيث دراسة تدبير المدينة أو سياسة الدولة، فيقول: «فاما تدبير المدن فقد بين أمره فلاطين في «السياسة المدنية» وبين ما معنى الصواب منه، ومن أين يلحقه الخطأ. وتتكلف القول فيها قد قيل فيه»^(٢).

والمدينة الفاضلة «أفعالها كلها صواب» فإن هذه خاصتها التي تلزمها. ولذلك لا يغتدي أهلها بالأغذية الضارة، ولذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية للاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه، ولا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر، إذ كان ليس هناك أمر غير منتظم. وكذلك إذا أسقطوا الرياضة، حدثت عن ذلك أمراض كثيرة. وبين أن ذلك ليس لها، وعسى أن لا يحتاج منها إلى أكثر من مداواة الخلع وما جانسه، وبالجملة: الأمراض التي أسبابها المجزئية واردة من خارج ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها... فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض. ومن اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها إلى طبيب وقاض. وكلما بعدت المدينة عن الكاملة، كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر، وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف.

وبين أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كل إنسان أفضل ما هو معدّ نحوه، وأن آراءها كلها صادقة ، وأنه لا رأي كاذباً فيها، وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها، وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلاً

(١) وإن كان يستعملها أحياناً أيضاً، أو يستعمل الاثنين معاً، راجع «تدبير التوحيد» ص ٤١.

(٢) ابن باجه: «تدبير التوحيد» في «رسائل...» ص ٣٩.

فبالاضافة إلى فساد موجود»^(١).

ونلاحظ على كلام ابن باجه هذا ما يلي :

١ - أنه يقول ان المدينة الفاضلة أو الكاملة ليس فيها طبيب ولا قاض. وهذا استنتاج من قول^(٢) سocrates عما يصيب المدينة حين تكبر وتزداد حاجاتها زيادة مفسدة، أي أن الحاجة إلى الأطباء ناجمة عن فساد في الحالة الأولية للمدينة. وبالمثل يقال عن الحاجة إلى القضاة.

غير أنها لم نجد في كتابي «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية» إشارة إلى ذلك. فاما أن يكون ابن باجه قد استمد ذلك مباشرة من فرآته لترجمة كتاب «السياسة» لأفلاطون، وهو الأرجح لأنه يذكر كثيراً من الموضع في هذا الكتاب مما لم نره في كتب الفارابي ، فضلاً عن أن ترجمة «السياسة» لأفلاطون كانت معروفة جيداً لدى فلاسفة الأندلس، بدليل أن ابن رشد لخصها اعتماداً على نص الترجمة. وأما أن يكون ذلك مما ورد أو أشار إليه الفارابي في بعض ما لم يبلغنا من رسائله، وهو احتمال ضعيف.

٢ - أما قوله ان أفعال أهل المدينة الفاضلة كلها صواب، فهو لازم عن فكرة المدينة الفاضلة نفسها. لكن ليس فيه التنويع الذي قرره الفارابي^(٣) حين قال بتفاوت أهل المدينة الفاضلة في مراتب الفهم والكمالات.

ويقول ابن باجه أيضاً «ان من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت، إذا قيل هذا الاسم بخصوص: لأنه لا آراء كاذبة فيها، ولا بعموم: فإنه متى كان، فقد مرضت وانتقضت أمورها وصارت غير كاملة»^(٤).

(١) ابن باجه: «تدبير الموحد» في «رسائل...»، ص ٤١.

(٢) أفلاطون: «السياسة»، ص ٣٧٣ د.

(٣) راجع مثلاً: «السياسة المدنية»، ص ٨١، ١٩٦٤، بيروت.

(٤) ابن باجه: «تدبير الموحد» في «رسائل...»، ص ٤٣.

وقد أشار الفارابي إلى هؤلاء «النوابت» فقال إن «النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الخنطة، أو الشوك النابت فيها بين الزرع، أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس»^(١): ولكنه قال إنهم يوجدون في المدن الفاضلة أيضاً - يقول: «وأما النوابت في المدن الفاضلة فهم أصناف كثيرة...» (ص ٤٠ من الكتاب نفسه) ويعدهم، فهم: «المقتنصون» - وهم الذين نسميهم اليوم باسم: الانتهازيين -، و«المارقة»، والمضللون (بكسر اللام) والمزيفون للقيم.

٨ - المتوحد

وينتهي ابن باجه إلى القول بأن جميع السير - أي نظم الحكم - التي بلغنا خبرها والموجودة في زمانه أيضاً مركبة من السير الخمس: أي السيرة الفاضلة (المدينة الفاضلة) والسير الأربع الفاسدة وهي : الجاهلة، والفاسقة، والمتبدلة، والضالة. لكن «معظم ما نجده فيها (هي) من السير الأربع»^(٢). أما السعداء، وهم أهل المدينة الفاضلة فإن أمكן وجودهم في هذه المدن (ال الأربع) فإما يكون لهم سعادة المفرد. وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، سواء كان المفرد واحداً، أو أكثر من واحد، ما لم تجتمع على رأيهم أمة أو مدينة. وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم: «الغرباء»، لأنهم ، وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيئائهم، غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان»^(٣).

ويقول ابن باجه انه قصد في رسالته «تدبير المتوحد» أن يبين حال المتوحد وكيف يتدبّر حتى ينال أفضل وجوداته، فإنه فرد خارج عن عادة الناس، أو «خارج عن الطبع» كما يقول.

(١) الفارابي: «السياسة المدينة»، ص ٨٧، ١٩٤٦، بيروت سنة ١٩٤٦.

(٢) ابن باجه: «تدبير المتوحد» في رسائل...، ص ٤٣.

(٣) الكتاب نفسه، ص ٤٣.

لكن ابن باجه لا يحدد لنا تحديداً مفصلاً دقيقاً حال هذا المتصود، بل تنتهي رسالة «تدبير المتصود» إلى نظرة واقعية إلى الإنسان، فيقول «إن الإنسان فيه أمور كثيرة، وإنما هو إنسان بمجموعها: ففيه القوة الغاذية... وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة... وفيه القوة الناطقة وهذه (هي) الخاصة به (الكتاب نفسه ص ٩٦). والإنسان طبيعته كالواسطة بين السرمدية والفسدة. وفيه معنى يكون به سرمدياً، ومعنى يكون به كائناً فاسداً ويتساءل: ما هذان المعاني؟ ويقول انه ينبغي الفحص عندها، لكنه لا يقوم بهذا الفحص، شأنه في كثير مما وعد به ولم ينجزه. على أنه من الواضح أن رسالة «تدبير المتصود» تبدو مبتورة، شأنها شأن سائر ما وصلنا من رسائل ابن باجه. والأرجح أن ابن باجه نفسه هو الذي ترك مؤلفاته ناقصة مبتورة لم تتم كتابتها، ما دامت النسخة الخطية التي أوردت هذه الرسائل وهي نسخة بودلي في اكسفورد هي ما قيده تلميذه وصاحبها علي بن عبد العزيز بن الامام، ولا نظن أنه هو الذي بتر أو أخرها، بل قيدها على حالها كما تلقاها من ابن باجه نفسه.

وكل ما يقوله عن هذا المتصود هو أن طبيعته كريهة سنية روحانية، وأن طبعه فلسي بالضرورة وإلا كان جسمانياً، وكان فيلسوفاً بهرجاً . فهذا الطبع الفلسي، إذا كان مزمعاً أن يكون على كماله الآخرين، فهو يفعل هذا الفعل. ولذلك كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته، فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى. وإذا فلا جسماني واحداً سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف.

إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية، لكن ليس لذاتها، وي فعل الأفعال الروحانية لذاتها - كذلك الفيلسوف: يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية، لكن لا لذاتها، وي فعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. وبالجسمانية هو الإنسان موجوداً، وبالروحانية هو

أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل.

فلدو الحكمـة - ضرورة - فاضل إلهي ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحواهم الخاصة بهم ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمنها . وإذا بلغ الغاية القصوى - وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التي تذكر في «ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «النفس» وكتاب «الحسّ والمحسوس» - كان عند ذلك واحداً من تلك العقول ، وصدق عليه أنه إلهي فقط ، وارتقت عنه أوصاف الحسنية الفانية ، وأوصاف الروحانية الرفيعة ، ولاقي به وصف: الهي بسيط .

وهذه كلها قد تكون للمتوحد ، دون «المدينة الكاملة»^(١) .

وإذن هذه الصفات قد تكون للمتوحد ، سواء أكان فرداً أم أكثر ، لكنها لا تكون لمدينة ولا جزء منها ، وإنما هي غاية المدينة التي تقصدها دون أن تتحققها . ولا يمكن للمتوحد أن يفعل هذه الصفات عند أهل المدينة ، ولا أن يكون حافظها فيهم ، إذ هو متوحد .

ومعنى هذا أن ابن باجه لم يطالب بأن يكون حاكم الدولة هو الفيلسوف ، بل اكتفى بأن أشار إلى أوصاف المثل الأعلى للسعيد ، وأكد أنه متَّوحـد لا تأثير له في المدينة ، أعني في الدولة . فكان أكثر واقعية من أفلاطون ، بل ومن الفارابي . وربما كان السبب في هذه الواقعية أنه عانى السياسة بالفعل لما كان وزيراً لأبي بكر يوسف بن تاشفين في فاس بالمغرب .

(١) ابن باجه: «تدبر المتصود» في «رسائل ابن باجه» ص ٧٩ - ٨٠ ، بيروت سنة ١٩٦٨ .

خاتمة

و واضح من هذا العرض لآراء ابن باجہ أنه كان شديد التأثر بأفلاطون أكثر منه بارسطو، وأنه استند كثيراً إلى مؤلفاته الفارابي من بين فلاسفة المسلمين، ولم نجده يذكر ابن سينا أبداً في أي كتاب من كتبه التي وصلتنا - فهل لم تكن كتب ابن سينا قد وصلت الأندلس بعد؟

ولانتاجه الذي وصلنا شذرات، غير محكمة التأليف، يغلب عليها طابع التعليقات لا الكتب التي قصد إلى تأليفها قصداً، ومن هنا التفكك والتكرار، فضلاً عما يبدو عليها من أنها مبتورة.

ابن رشد

أ

* حياته *

هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ويكتفى أبا الوليد، ويلقب بـ «الحفيذ» تمييزاً له من أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقيقين مشهورين. وكان جده أبو الوليد محمد فقيهاً مالكياً، وقاضياً للقضاة في قرطبة، ولا يزال جزء من «فتاویه» محفوظاً في مخطوط بالمكتبة الوطنية في باريس. وكان أبوه - أي والد صاحبنا - قاضياً في قرطبة.

ولد صاحبنا في مدينة قرطبة في سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م). ودرس علم الفقه المالكي، والحديث ، واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق، واستظره كتاب «الموطأ» للإمام مالك على أبيه، وأخذ يسيراً عن أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرة. ودرس علم الكلام.

(١) مصادر ترجمة حياة ابن رشد هي :

أ - ابن أبي أصييعه: «طبقات الأطباء» ج ١ ص ٧٥-٧٨، وفي كتاب رينان الملحق رقم ٣.

ب - المراكش: «المعجب»، نشرة دوزي ص ١٧٤ - ١٧٥ .

ج - الذهبي: «تاريخ الإسلام» - في كتاب رينان، الملحق رقم ٤ .

د - ابن فرسون: «الديباج المذهب» ص ٢٨٤ ، طبع القاهرة.

ه - ابن الأبار: «التكلمية» في كتاب رينان الملحق رقم ١ .

و - أبو عبد الله الانصارى: «تكلمية التكلمية»، في كتاب رينان، الملحق رقم ٢ .

ثم درس الطب على أبي مروان بن جريول البلنسي، وعلى أبي جعفر الترجالي.

ودرس الفلسفة، لكن لا ندرى على من. ولا يمكن أن يكون قد درسها على ابن باجه، لأن ابن باجه توفي كما رأينا في سنة ٥٣٣ هـ في فارس، وابن رشد عمره ١٣ سنة. كما أنه يبدو أنه لم يعرف ابن طفيل إلا في وقت متقدم من عمره، سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) أو قبيل ذلك بقليل.

ولأنما ابن طفيل هو الذي قدمه إلى السلطان الموحد أبي يعقوب يوسف، ابن وخليفة السلطان عبد المؤمن، كما سررى بعد قليل.

وولي ابن رشد «قضاء قرطبة»، بعد أبي محمد بن مغيث، فحمدت سيرته» (ابن الأبار، ص ٣٢٨).

وفي سنة ٤٨٥ هـ (١١٥٣ م) كان في مراكش في بلاط عبد المؤمن، سلطان الموحدين، الذي عمل على إنشاء المدارس. وقد خلفه ابنه يوسف ابن عبد المؤمن، وكان من أوفر سلاطين عصره حظاً من الآداب وعلوم الأولئ، وقد نال ابن طفيل حظوة عظيمة لديه كما ذكرنا عند الكلام عن ابن طفيل. ولابن طفيل الفضل في تقديم ابن رشد إلى السلطان يوسف بن عبد المؤمن. ويروي لنا عبد الواحد المراكشي، عن تلميذ من تلاميذ ابن رشد، ما رواه ابن رشد نفسه عن كيفية دخوله على أمير المؤمنين يوسف هذا.

كما يروي عبد الواحد أيضاً أن الذي أزعز إلى ابن رشد بالقيام بتفسير مؤلفات أرسطو هو السلطان يوسف، ونقل ابن طفيل هذه الرغبة إلى ابن رشد.

كما يبدو من كلام عبد الواحد (نشرة دوزي ص ٢٢٢) أن ابن رشد صار قاضياً في أشبيلية سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م).

وعاد ابن رشد إلى قرطبة حوالي سنة ٥٦٧ هـ (١١٧١ م)، لكنه مع

ذلك لم يتوقف عن الأسفار في دولة الموحدين: فنجد له مرة في مراكش، وأخرى في أشبيلية، وثالثة في قرطبة، ويشهد على ذلك ما ذكره في تفاسيره لكتب أرسطو من أسماء للبلاد التي أتى فيها كتابتها. فهو في سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨ م) كتب في مراكش قسماً من كتابه «في الجرم السماوي»، وفي سنة ٥٧٥ هـ (١١٧٩ م) فرغ في أشبيلية من أحد كتبه في علم الكلام ثم دعاه السلطان يوسف مرة أخرى إلى مراكش في سنة ٥٧٨ هـ (١١٩٢ م). وعيشه طيباً له مكان ابن طفيل الذي بلغ سناً عالية فاعتزل الطب لكنه بقي وزيراً.

وتوفي السلطان يوسف في ربیع الثانی سنة ٥٨٠ هـ (١١٨٤/٧/١٣ م)، وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور بالله، فزاد من تقریب ابن رشد، حتى صار ابن رشد «ثانياً عند المنصور، وجيهأً في دولته»^(١).

وقد توجس ابن رشد من هذا التقریب الشدید، كما يدل على ذلك ما أورده ابن أبي أصیبعة (الموضع نفسه) من أنه: «لما قرب المنصور لابن رشد وأجلسه إلى جانبه، حدثه. ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونها. فهناكها بهنرتها عند المنصور وإقباله عليه. فقال (ابن رشد): والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به! فإن أمير المؤمنين قرّبني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمن فيه، أو يصل رجائي إليه».

ذلك أن الوشاة - وما أكثرهم حول أصحاب السلطان، وما أسرع تقلب أهواء هؤلاء الآخرين! - أفلحوا في الواقعة به لدى يعقوب المنصور بالله، حتى نقم عليه، «وأمر بأن يقيم ابن رشد في أيسانة - وهي بلد قریب من قرطبة، وكان أولاً لليهود، وأن لا يخرج منها». ونقم أيضاً على جماعة آخر من الفضلاء الأعيان، وأمر أن يكونوا في موضع آخر. وأظهر (يعقوب) أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعى فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأولئ. وهؤلاء الجماعة: أبو الوليد بن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقیه أبو

(١) ابن أبي أصیبعة، ورد في رینان ص ٣٤٠.

عبدالله محمد بن إبراهيم، قاضي بجایة، وأبو الرابع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي^(١).

وقد ذهب المؤرخون في تفسير أسباب نعمة يعقوب المنصور بالله على ابن رشد مذاهب شتى :

١ - فذكر عبد الواحد المراكشي (ص ٢٢٤ - ٢٢٥ نشرة دوزي) وابن أبي أصيبيعة (في رينان ص ٣٤١ - ٣٤٢) أن السبب في ذلك أن ابن رشد «كان قد صنف كتاباً في الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها. فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال: «رأيت الزرافة عند ملك البربر» - يعني المنصور. فلما بلغ ذلك المنصور، صعب عليه. وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نعم على ابن رشد وأبعده. ويقال إن مما اعتبر به ابن رشد أنه قال : إنما قلت : «ملك البررين» - وإنما تصحفت على القاريء فقال : ملك البربر» ويقول عبد الواحد أن هذه عادة العلماء حينما يذكرون عظماء البلاد فإنهم لا يستعملون عبارات التفخيم التي يستخدمها الكتاب والمنافقون.

٢ - كذلك يذكر عبد الواحد المراكشي (ص ٢٢٤ ، نشرة دوزي) أن خصوم ابن رشد أطعلوا يعقوب المنصور بالله على عبارة كتبها ابن رشد في أحد شروحه يقول فيها إن كوكب «الزهرة أحد الآلهة» وفصلوا العبرة عنها سبقها، وأوهموا أن قائلها هو ابن رشد، وأنه بذلك مشرك بالله !

٣ - وأغرب الروايات في هذا الصدد ما ذكره الأنباري^(٢) من حقد بعض الناس على ابن رشد في قرطبة . وتحريشهم للعامة عليه ، مما رواه ابن رشد نفسه وأخبر به عنه أبو الحسن بن قطral . قال ابن رشد : «أعظم ما

(١) ابن أبي أصيبيعة : «طبقات الأطباء» ج ٢ ص ٧٧ ، في رينان ص ٣٤٠ - ٣٤١ .

(٢) نشرة رينان في الملحق رقم ٢ من كتابه عن ابن رشد ، وذلك تبعاً لمخطوط رقم ٦٨٢ ملحق عربي ورقة ٧ ، في المكتبة الوطنية بباريس . راجعه في آخر كتاب رينان : «ابن رشد والرشدية» ص ٣٢٩ - ٣٣٧ ، «مجلفات رينان» ج ٣ ، باريس سنة ١٩٤٩ .

طرأ علي في النكبة، أني دخلت أنا وولدي عبدالله مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر. فثار لنا بعض سفلة العامة، فأخرجونا منه وكتب عن (= إلى) المتصور في هذه القضية كاتبه أبو عبدالله بن عياش كتاباً إلى مراكش وغيرها يقول فيها يخص حالها منه: «وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأفقر لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعوا إلا الحيّ القبيوم، ولا حكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق، مسودة المعانى والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقيين، وتبأينها تبأين الثقلين. يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها. وهم يتسبّبون في القضية الواحدة فرقاً، ويسيرون فيها شواكل وطرقًا. ذلك بأن الله خلقهم للنار، ويعمل أهل النار يعملون، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيمة...». وهكذا يستمر هذا الكاتب في الارجاف والتهديد بهذه النغمة المألوفة عند متучصبي الفقهاء.

ويذكر الأنباري نقاًلاً عن أبي الحسن الرعيبي أن من الأمور التي أخذت على ابن رشد عند هؤلاء العامة وأشباههم من الفقهاء - أنه «حين شاع في المشرق والأندلس على السنة المنجمة أن ريجا عاتية تهب في يوم كذا وكذا - في تلك المدة تهلك الناس، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منها واتخذوا الغيران (= المغارات) والأنفاق تحت الأرض، توقياً لهذه الريح. ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد، استدعي إلى قرطبة إذ ذاك طلبتها، وفاوضهم في ذلك، وفيهم ابن رشد - وهو القاضي بقرطبة يومئذ - وابن بنود. فلما انصروا من عند الوالي، تكلم ابن رشد وابن بنود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب. قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير: وكنت حاضراً، فقلت في أثناء المفاوضة: إن صحَّ أمر هذه الريح، فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد، إذ لم تعلم ريح بعدها يعمّ إهلاكها.

قال: فانبأني إلى ابن رشد، ولم يتمالك أن قال: والله، وجود قوم

عاد ما كان حَقًا، فكيف سبب إهلاكهم!

فسقط في أيدي الحاضرين، وأكثروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتکذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»^(١).

ومعنى هذا الخبر أن ابن رشد أنكر وجود قوم عاد، وأنكر تبعاً لذلك أنهم هلكوا بريءٍ عاتية، وهذا يتنافى مع ما ورد في القرآن^(٢).

لكتنا لا نجد مصدراً آخر ذكر هذا الخبر.

٤ - لكن ربما كان الأصح في تفسير السبب في حملة الفقهاء - ومن ورائهم العامة - على ابن رشد هو ما ذكره الأنصاري بعد ذلك مباشرة عن ابن الزبير الذي قال عن ابن رشد انه «كان من أهل العلم والتفنن. وأخذ الناس عنه، واعتمدوه. إلى أن شاع منه ما كان الغالب عليه في علومه: من اختيار العلوم القديمة، والركون إليها. وصرف عنانة جملة نحوها، حتى شخص كتب أرسطو الفلسفية والمنطقية. واعتمد مذهبة (أي مذهب أرسطو) فيما يذكر عنه ويوجد في كتبه. وأخذ يُنْعِي (=يحمل) على من خالقه. ورَامَ الجمع بين الشريعة والفلسفة. وحاد عما عليه أهل السنة. فترك الناس الرواية عنه، حتى رأيت بشر (=كشط، محى) اسمه متى وقع للقاضي أبي محمد بن حوط الله - إسناد عنه، إذ كان قد أخذ عنه - وتكلموا فيه (أي في ابن رشد) بما هو ظاهر من كتبه.

ومن جاهره بالمنافرة والهجارة: القاضي أبو عامر يحيى بن أبي الحسين ابن زبيع. ونافره جملة: وعلى ذلك كان أبناء: القاضي أبو القاسم، وأبو الحسين.

ومن الناس من تعامل عن حاله، وتأول مرتکبه في انتقامته، والله

(١) راجع النص في رينان: «ابن رشد...» الملحق رقم ٢، ص ٣٤ - ٣٥.

(٢) راجع سورة الحاقة آية ٦: «وَمَا عَادَ فَاهْلَكُوا بِرِيعٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَّةً».

أعلم بما كان يسره من أعماله . وحسبنا هذا القدر .

وقد كان امتحن على ما نسب إليه . وامتحانه مشهور^(١) . إذن الحملة على ابن رشد كانت من جانب الفقهاء ومن أنكروه من العامة - بسبب اشتغاله بعلوم الأوائل من فلسفة وفلك ، واعتنائه بمؤلفات أرسطو تفسيراً وتلخيصاً . وهي ظاهرة طالما تكررت في تاريخ الإسلام سواء في المشرق والمغرب^(٢) .

٥ - لكن إن كان هذا يفسّر موقف الفقهاء ومن ورائهم العامة ، فهو لا يفسّر موقف السلطان الموحد يعقوب المنصور بالله ، إذ كان هو نفسه كما رأينا من المشتغلين بعلوم الأوائل والحربيين على العناية بها والمقربين لأصحابها .

ولأنما الأرجح في تفسير موقفه هو أسباب شخصية هي : ما ذكره الأنباري أيضاً (ص ٣٣١ عند رينان) فقال : «ويذكر أن من أسباب نكتبه هذه اختصاصه بأبي يحيى ، أخي المنصور ، والي قرطبة» ، ثم رفعه الكلفة بينه وبين السلطان حتى كان يخاطبه بقوله : «تسمع يا أخي» .

محنة ابن رشد

ويظهر أن محنة ابن رشد على يد السلطان أبي يوسف يعقوب كانت محنة علنية جرت في قرطبة ، واشتهر أمرها . ومن رووا بعض تفاصيلها الذهبي^(٣) فقال إن قوماً «من يعاديه بقرطبة ويدعى معه الكفاءة في البيت

(١) الأنباري ، أورده رينان ص ٣٣٥ .

(٢) راجع مقالة جولد تسيلر بعنوان : «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل» ، التي ترجمتناها ونشرناها في كتابنا : «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ، ص ١٢٣ - ١٧٢ ، وخصوصاً ص ١٥١ وما يتلوها . القاهرة ط ٣ ، سنة ١٩٦٥ .

(٣) في كتابه «تاريخ الإسلام» في ثانياً ترجمة يعقوب المنصور بالله ، ورقة ٨٧ ب ، مخطوط بباريس رقم ٧٥٣ (التاريخ القديم) ، ونشره رينان في الملحق الرابع من كتابه : «ابن رشد والرشدية» ص ٣٤٨ - ٣٤٩ .

والخشمة، سعوا به عند أبي يوسف (يعقوب المنصور بالله) بأن أخذوا بعض التلخيص، فوجدوا فيه بخطه حاكياً عن بعض الفلسفه: «قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة» - فأوقفوا أبي يوسف على هذا. فاستدعاه بمحضر من الكبار بقرطبة. فقال له: أخطك هذا؟ فأنكر. فقال: لعن الله كاتبه. وأمر الحاضرين بلعنه. ثم أمر بإخراجه مهاناً، ويباعاده، وإبعاد من تكلم في شيء من هذه العلوم، وبالوعيد الشديد. وكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في تركها. وبإحراق كتب الفلسفة، سوى الطب والحساب والمواقيت».

وإذا كان هذا قد فعله السلطان أبو يوسف يعقوب فعلاً، فلربما كان مجرد عرض هذا الكلام عليه فرصة فقط للبطش بابن رشد لأسباب شخصية هي تلك التي أوردناها منذ قليل. أو لعله فعل ذلك أيضاً ابتغاء ترضي الفقهاء والعلماء في ذلك الوقت، لأسباب سياسية، وكان ذلك في وقت اشتد فيه الصراع بينه وبين الأسبان النصارى. وهي ظاهرة كثيراً ما نشاهدتها في أحوال الحكام حين يشتد عليهم الأمر مع الأعداء، فيتملقون أهواء الفقهاء وال العامة. وقد يؤيد هذا أن النسمة شملت غير ابن رشد، إذ شملت - كما نقل ابن أبي أصيبيعة عن أبي مروان الباقي، جماعة من الأعيان أمر السلطان بتحديد إقامتهم في أماكن معينة «لأنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأولئ، وهؤلاء الجماعة (هم): أبو الوليد بن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقير أبو عبدالله محمد بن إبراهيم، قاضي بجایة»^(١).

فكانـت هذه إذن حملة عامة شبيهة بما فعله المنصور بن أبي عامر من قبل^(٢).

غير أن المنصور بالله لما عاد بعد ذلك إلى مراكش، وتدخل بعض الناس لصالح هذه الجماعة، وشهدوا لأبي الوليد بن رشد بغير ما نسب

(١) النص في رينان ص ٣٤١.

(٢) راجع عن حملة المنصور على المشتغلين بعلوم الأولئ وإحراق كتبهم: صاعد الاندلسي، «طبقات الأمم»، ص ٦٦ وما يليها، نشرة شيخوخ، بيروت، سنة ١٩١٢.

إليه، فعاد المنصور ورضي عن ابن رشد، واستدعاه للإحسان إليه.

متى كانت المحنّة؟ ومتى تم عفو السلطان عنه؟
لا تحدّد لنا المصادر أياً من هذين التاریخین. لكن يبدو منها أن هذه المحنّة لم تستمر طويلاً.

ثم أقام ابن رشد في مراكش مقرّباً من جديد إلى السلطان الذي توفي بعد ذلك في صفر سنة ٥٩٤هـ. وتوفي ابن رشد في مراكش. وتاريخ وفاته بالدقّة مختلف فيه:

أ - فابن الأبار، والأنصاري يذكرون أنه توفي في ٩ صفر سنة ٥٩٥هـ،
ويذكر الأنصاري التاريخ الميلادي المقابل وهو ١٠ ديسمبر^(١).

ب - ويذكر الذهبي وابن الأبار أيضاً أنه توفي في نهاية سنة ٥٩٤، كما
يذكرون صفر أو ربيع الأول سنة ٥٩٤.

لكن يبدو أن الأرجح - لأسباب ذكرناها تفصيلاً في كتابنا «تاریخ الفلسفة في الإسلام» (بالفرنسية، ج ٢، ص ٧٤٣، باريس سنة ١٩٧٢). - أن ابن رشد توفي في يوم الخميس ٩ صفر سنة ٥٩٥هـ (= ١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨).

(١) «استدعي إلى مراكش، وتوفي بها ليلة الخميس التاسعة من صفر خمس وستين وخمسمائة، بموافقة عشر ديسمبر، ودفن بجبانة باب تاغزوت خارجها ثلاثة أشهر. ثم حمل إلى قرطبة، فدفن بها في روضة سلفه مقبرة ابن عباس» (النص في ريشان ص ٣٣٧).

ب

مؤلفاته

١ - ترتيبها التاريخي

من حسن الحظ أن الترجمات العبرية لمؤلفات ابن رشد قد حفظت لنا في أواخرها تواريخ وأماكن تأليف بعض كتبه، مما يسمح بترتيبها تاريخياً على النحو التالي:

قبل سنة ٥٥٨هـ (١١٦٢م) : كتاب «الكليات» في الطب.
سنة ٥٦٥هـ (١١٦٩م) : «تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان»، وذلك من الحادية عشرة إلى آخر الحيوان - وتم في مدينة أشبيلية.

سنة ٥٥٦هـ (١١٧٠م) : «تلخيص السمع الطبيعي»، «شرح كتاب البرهان» - في مدينة أشبيلية.

سنة ٥٦٦هـ (١١٧١م) : «شرح السماء والعالم» - في أشبيلية.
سنة ٥٧٠هـ (١١٧٤م) : «تلخيص كتاب الخطابة»، «تلخيص كتاب الشعر»، «تلخيص ما بعد الطبيعة» - في قرطبة.

سنة ٥٧٢هـ (١١٧٦م) : «تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس».
سنة ٥٧٤هـ (١١٧٨م) : أقسام من كتابه في «الجرم السماوي» - في مراكش.

سنة ٥٧٥ هـ (١١٧٩ م) : « منهاج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة » - في أشبيلية .

سنة ٥٨٢ هـ (١١٨٦ م) : « شرح السماع الطبيعي » .

سنة ٥٨٩ هـ (١١٩٣ م) : « تلخيص كتاب الحميّات لجالينوس » .

سنة ٥٩٢ هـ (١١٩٥ م) : « مسائل في المنطق » - كتبها أثناء محنته .

٢ تصنیف مؤلفاته

ويکن تصنیف مؤلفات ابن رشد إلى :

أ - « تفسيرات » أو « شروح » فيها يورد ابن رشد نص كلام أرسطو فقرة فقرة بنصها الحرفي المترجم إلى العربية ، ثم يأخذ في تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة . وكلام ابن رشد متّمِّز تماماً عن نص أرسطو .

ب - « تلخيصات » يلخص فيها ، بتوسيع أحياناً ، كتب أرسطو . ويبدا الكلام فيها في كل فقرة بقوله : « قال » ثم يورد بعض كلمات من أوائل الفقرة ، ويضي بعد ذلك في التلخيص دون أن يتميز ما لأرسطو مما لا في ابن رشد . ويستطرد أحياناً ، ويأتي بأمثلة من عنده ، خصوصاً ما هو مستمد من التاريخ أو الأحوال السائدة في العالم الإسلامي ، أو يورد أمثلة من الأدب العربي بدلاً من أمثلة أرسطو .

ج - « جامع صغار » فيها يتحرر من نص أرسطو ويتحدث بنفسه . وهي عروض موجزة مستقلة لمضمون كتاب من مؤلفات أرسطو دون تقيد بترتيب العرض الوارد فيها .

د - مؤلفات أصلية .

ولنذكر الآن أهم هذه الأنواع ، علىَّ بأنَّ معظم كتب ابن رشد فقد أصله العربي ، ولم يبق لنا إلَّا في ترجمات عبرية أو لاتينية .

أ - التفاسير أو الشرح:

١ - «تفسير ما بعد الطبيعة».

مخطوط في ليدن برقم ٢٠٧٤ . وقد نشره موريس بويع في أربعة أجزاء: ج ١ سنة ١٩٣٨ ، ج ٢ سنة ١٩٤٢ ، ج ٣ سنة ١٩٤٩ ، ج ٤ (مقدمة) سنة ١٩٥٢ . بيروت، المطبعة الكاثوليكية.

٢ - «شرح كتاب البرهان» - مفقود في العربية، موجود في الترجمة اللاتينية ج ٧ ، فينيسيانا سنة ١٥٦٠ .

٣ - «شرح كتاب النفس» - نصفه مفقود في العربية، موجود في الترجمة اللاتينية ج ٧ .

٤ - «شرح السماع الطبيعي» - مفقود في العربية، موجود في الترجمة اللاتينية ج ٤ .

٥ - «شرح السماء والعالم» - مفقود في العربية، موجود في اللاتينية، ج ٦ .

ب - التلخيصات:

٦ - «تلخيص الخطابة» - مخطوط النص العربي في ليدن برقم ٢٠٧٣ وفيرنسه رقم (CLXXX, 54) نشرنا نحن النص العربي في القاهرة، سنة ١٩٦٠ ، وأما الترجمة اللاتينية فتوجد في ج ٣ .

٧ - «تلخيص مدخل فوفوريوس» - النص العربي موجود، مخطوط ليدن رقم ٢٠٧٣ ، ومخيط في فيرنسه برقم CLXXX, 54 .

٨ - «تلخيص كتاب المقولات» - النص العربي في مخطوط ليدن وفيرنسه . ونشر النص العربي موريس بويع ، بيروت، سنة ١٩٣٢ .

- ٩ - «تلخيص كتاب العبارة» - النص العربي في المخطوطين المذكورين .
- ١٠ - «تلخيص كتاب القياس» - النص العربي في المخطوطين المذكورين .
- ١١ - «تلخيص كتاب البرهان» - النص العربي في المخطوطين المذكورين .
- ١٢ - «تلخيص كتاب الجدل» - النص العربي في المخطوطين المذكورين .
- ١٣ - «تلخيص كتاب السفسطة» - النص العربي في المخطوطين المذكورين .
- ١٤ - «تلخيص كتاب الشعر» - النص العربي في المخطوطين المذكورين .

وقد نشره لأول مرة فاوستو لازينيو، فيرنسه سنة ١٨٧٣ ، ونشرناه نحن ضمن كتابنا: «أرسطو في الشعر وشرحه العربية»، القاهرة، سنة ١٩٥٣ مع شروح مستفيضة .

١٥ - «تلخيص السمع الطبيعي» - النص العربي في المتحف البريطاني برقم add. 9061 .

١٦ - «تلخيص كتاب الحس والمحسوس» - النص العربي في مخطوط أيا صوفيا باستنبول، برقم ١١٧٩ ، وفي المكتبة الوطنية بحروف عبرية في باريس برقم ١٠٠٩ مخطوطات عبرية .

وقد نشرناه نحن في كتابنا: أرسطو طاليس، «في النفس . . .»، القاهرة، سنة ١٩٥٤ .

جـ - الجوامع :

١٧ - «جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات» -

خطوط في المكتبة الوطنية في مدريد، تحت رقم ٥٠٠٠ . وقد نشر جامع ما بعد الطبيعة في القاهرة، وفي مدريد سنة ١٩١٩ . ونشرت كل هذه الجوامع في حيدر أباد، سنة ١٩٤٦ .

د - المؤلفات الأصلية :

١٨ - «تهافت التهافت» - وهو رد على كتاب «تهافت الفلسفة» للغزالى .

وقد نشر في القاهرة في السنوات ١٣٢٠، ١٣١٩، ١٣٠٣ هـ، ونشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٠ .

١٩ - «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» .

نشره لأول مرة M.J.Muller في ميونيخ سنة ١٨٥٩ ، ثم أعيد نشره عدة مرات في القاهرة . وخير نشراته نشرة ليون جوتيليه، الجزائر، سنة ١٩٤٢ مع ترجمة فرنسية .

٢٠ - «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» .
نشره لأول مرة M.J.Muller في ميونيخ سنة ١٨٥٩ ، ثم أعيد نشره عدة مرات في القاهرة .

٢١ - «طمية لمسألة العلم القديم الذي ذكره أبو الوليد في فصل المقال» - ونشره ملر أيضاً .

٢٢ - «مقالة في اتصال العقل بالإنسان» - الأصل العربي موجود في خطوط الاسكوريال رقم ٦٢٩ .

٢٣ - «بداية المجتهد ونهاية المقتضى في الفقه» - طبع مراراً عديدة .



فلسفته

تمهيد

يعد ابن رشد في المقام الأول الشارح الأكبر لأرسطو.

ومن المؤكد أنه لم يكن يعرف اليونانية، وأنه في شروحه إنما اعتمد على الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وشراحه اليونانيين، وهي ترجمات متفاوتة القيمة بحسب المترجمين.

وتفاسير ابن رشد تدل على قدرة عظيمة على فهم فلسفة أرسطو، فضلاً عن أنه اتخذ منهاً دقيقاً في عمله هذا:

أ - فكان يرجع إلى ترجمات متعددة، إن وجدت، ويقارن بينها.

ب - وكان يرجع إلى بعض الشرح على أرسطو، التي نقلت إلى العربية، خصوصاً ما تيسر له من تفاسير الاسكندر الأفروديسي.

ج - وقد أثبتنا في بحث ألقيناه في مؤتمر ابن رشد المنعقد في باريس في أواخر سبتمبر سنة ١٩٧٦ أن ما أخذه لويس فيفس Lois Vives من أغلاظ تاريخية وغيرها في تفسيره لكتب أرسطو، إنما يرجع إلى أخطاء الترجمات اللاتинية لشرح ابن رشد، لا إلى ابن رشد نفسه.

لكن إذا كان فضل ابن رشد شارحاً وملخصاً لمؤلفات أرسطو فضلاً عظيماً جداً، فإن مؤلفاته الأصلية مع ذلك قيمة كبيرة. فلنأخذ في عرض فلسفته وفقاً لهذه المؤلفات المبتكرة.

- ١ -

مشكلة العقل والنقل

ومن المشاكل الأساسية التي اهتم بها ابن رشد مشكلة العقل والنقل، أو الفلسفة والشريعة، وما بينهما من اتصال. وقد كرس ابن رشد هذه المسألة كتابين رئيسين:

- ١ - «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».
- ٢ - «الكشف عن مناهج الأدلة - في عقائد الملة».

والكتاب الأول هو الأساسي في موضوعنا هنا.

وقد حدد موضوعه ابن رشد فقال ان غرضه في هذا الكتاب أن يفحص «على جهة النظر الشرعي - هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أو محظور، أم مأمور به: إما على الندب وإما على جهة الوجوب^(١)». (ص ٢٧).

ومن أجل هذا يبدأ بتعريف الفلسفة فيقول أنها «ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لعرفة صنعتها».

وواضح ما في هذا التعريف من حد وتضييق شديد لموضوع الفلسفة، وكان غرضها ليس البحث في الموجودات لعرفة حقائق الأشياء، وهو بحث ينبغي أن يطلب لذاته كما قال أرسطو في أول مقالة «الفا» الصغرى في كتاب «ما بعد الطبيعة». بل جعل ابن رشد النظرا في الموجودات وسيلة لاعتبار صانعها. وبهذا جعل الفلسفة في خدمة علم التوحيد، وواضح أيضاً أن الذي ألجأه إلى ذلك، هو الهدف الذي قصد إليه هذا الكتاب، وهو تبرير دراسة الفلسفة تجاه الطاعنين عليها من رجال الدين. وإنما لم يقل بمثل هذا الرأي عند شرحه لذلك الموضوع من مقالة «الفا» الصغرى.

(١) سنشير هنا إلى طبعة بيروت، ط ٣، سنة ١٩٧٣ وهي تعتمد على طبعه ج. حوراني (إيدن سنة ١٩٥٩). لكننا ننبه القارئ إلى فساد معظم التعليقات التي وضعها ناشر طبعة بيروت.

ويضي ابن رشد فيقول «إنه كلما كانت المعرفة بصفتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم» وفي هذا رد على الفقهاء الذين يقولون انه يكفي ما نعرفه من النصوص التقليدة .

تبرير النظر العقلي بالشرع

ويؤكد أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ودعانا إلى معرفتها بالنظر العقلي ، كما هو بين في غير ما آية من كتاب الله ، مثل قوله تعالى : «فاعتبروا يا أولي الأ بصار» (سورة الحشر : ٢) وقوله تعالى : «أو لم ينظروا في ملوكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء» (سورة الأعراف : ١٨٤) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات بواسطة العقل واعتبارها به .

والاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه . وهذا هو القياس ، أو التفكير بالقياس . «فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي» (ص ٢٨) .

وأتم أنواع النظر هو المسمى بالبرهان . فالشرع إذن قد حث على معرفة الله تعالى وسائل موجوداته بالبرهان . ولهذا «كان من الأفضل ، أو الأمر الضروري ، لمن أراد أن يعلم الله - تبارك وتعالى - وسائل الموجودات بالبرهان ، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلاني والقياس الخطابي والقياس المغالطي» . (ص ٢٩) ولا بد قبل هذا أن يعرف ما هو القياس عامة ، وكم أنواع وما منه قياس ، وما منه ليس بقياس ، وهذا بدوره يحتاج إلى معرفة أجزاء القياس أعني المقدمات وأنواعها . وإذن عليه بالجملة أن يدرس المنطق . وكما أن الفقيه مضططر إلى معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها وشروطها حتى يستطيع استنباط الأحكام ، كذلك على من يريد معرفة الله أن يعرف القياس العقلي ، أي المنطق .

اعتراضات وردود

فإن اعتبر معارض معترض وقال: «إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول فإننا نرد عليه ونقول إن النظر في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، فهل هو الآخر بدعة؟ إن هؤلاء المعارضين من الفقهاء لا يعتبرون القياس العقلي بدعة، وإن ذن عليهم ألا يعتبروا النظر في القياس العقلي بدعة. ذلك أن «أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون للقياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلة، وهم محجوجون بالنصوص» (ص ٣٠ - ٣١) ويقصد بالخشوية ها هنا أصحاب المذهب الظاهري، وعلى رأسهم ابن حزم، من أنكروا القياس.

وإن اعتبر معارض آخر فقال إن القياس العقلي من وضع قوم غير مسلمين، قلنا أن علينا أن نستعين بما تقدمنا من الأمم من درسوا القياس العقلي «سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا، أو غير مشارك، في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكرة (= النوع الشرعي) ليس يعتبر في صحة التذكرة بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بـ «غير مشارك»: من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام» (ص ٣١).

وما دام الأمر كذلك، وكان القدماء قد نظروا وفحصوا عن المقاييس العقلية - أي المنطق - أتم فحص، فينبغي أن نرجع إلى كتبهم «فنتظر فيها قالوه من ذلك: فإن كان كله صواباً، قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه» (ص ٣٢ - ٣١).

فمن الواجب علينا إذن أن نستعين بما قاله المتقدمون في شأن المقاييس العقلية، كما نفعل ذلك في العلوم الرياضية. «فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورآم إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن

بعض، لما أمكنه ذلك» (ص ٣٢).

وهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا في زمان طويل. «ولورام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استتبطها النظرار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وقعت المناقرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام - ما عدا المغرب - لكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك ممتنعاً... وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط، بل والعملية: فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه. فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة؟!

وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا - أن ألفينا، لمن تقدمنا من الأمم السالفة، نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان - أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكراً لهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق، نبهنا عليه وحدّرنا منه، وعدّرناهم» (ص ٣٢ - ٣٣).

وهذه نظرة واسعة الأفق، متحركة، منفتحة للأخذ بالعلوم أيًّا كان مصدرها، دون اعتبار جنسية أو دين هذا المصدر، كل ما علينا هو أن نفحص عما جاءوا به فإن كان موافقاً للحق، أي لما يقضي به العقل والنظر العقلي والبرهان العقلي، قبلناه وفرحنا به وشكراً لهم صنيعهم عرفاناً منا بجميلهم، وإن وجدناه غير موافق للحق، نبأنا على ذلك، وحدرنا منه، والتيسنا العذر لهم فيما اجتهدوا فيه ولم يصيروا الحق.

وينتهي ابن رشد من هذا كله إلى تقرير أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتابهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة

الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى» (ص ٣٣).

الاعتراف بالنتائج العارضة

فإن اعترض معارض على ذلك بأن بعض الناس قد زلّ وغوى من إطلاعه على كتب القدماء في الفلسفة، فليس هذا بحججة وإنما ذلك حدث «إما من قبل نقص فطرته، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها». ولا ينهض بذلك مبرراً أن ثمنتها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخلي من قبلها هو شيء لحقها بالعرض، لا بالذات، وليس يجب، فيها كان نافعاً بطبياعه وذاته، أن يترك، لكان (=سبب) مضرّة موجودة فيه بالعرض... إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها - من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها - مثل من منع العطشان من شرب الماء البارد العذب حتى مات (من العطش) لأن قوماً شرقوا به فماتوا. فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش (أمر) ذاتي وضروري». (ص ٣٣ - ٣٤).

وليست الفلسفة وحدها التي يقع لها هذا، بل يحدث مثله للفقه والفقهاء. «فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا! بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات «الفضيلة العملية». (ص ٣٤).

طرق التصديق متفاوتة

فإن قيل: وما الداعي إلى طريق الفلسفة، ما دام يعنينا طريق الشرع؟

فالجواب «أن طباع الناس متفاصلة في التصديق: فمنهم من يصدق

بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقوایل الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوایل الخطابية، كتصديق صاحب البرهان بالأقوایل البرهانية» (ص ٣٤).

فإن قيل إن هذه الطرق قد لا تؤدي إلى نفس الرأي، كان الجواب أن «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» (ص ٣٥).

فإن وقع تعارض بين ما أدى إليه النظر البرهاني العقلي، وبين ما نطق به الشريعة، قلنا ان الأمر لا يخلو عن خصلتين:

- ١ - فاما أن يكون الشرع قد سكت عنه، وإنذن فلا تعارض هناك.
- ٢ - وإنما أن يكون ظاهر ما نطق به الشرع مخالفًا لما أدى إليه النظر البرهاني العقلي.

وفي هذه الحالة علينا أن نؤول ما ورد به ظاهر الشرع. «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية، من غير أن يدخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي تحددت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحربي أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان! فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني.

ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصود من الجمع بين المعمول والمنقول!

بل نقول انه: ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد. وهذا المعنى أجمع المسلمين على أنه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل».

و هکذا پقرر این رشد بکل توكید ما يلي:

- ١ - أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه.
 - ٢ - فإذا اختلف ما نطق به الشرع مع ما أدى إليه البرهان العقلي، فيجب تأويل ظاهر الشرع ليتفق مع ما أدى إليه البرهان العقلي.
 - ٣ - والتأويل مباح، بدليل اللجوء إليه في الأحكام الشرعية، طالما كان ذلك لا يخل بعادة لسان العرب في استخدام المجازات.
 - ٤ - ويقطع ابن رشد بأن كل ما نطق به الشارع وبدأ في الظاهر خالفاً لما أدى إليه البرهان العقلي فمن الممكن تأويله بما يجعله متفقاً مع ما أدى إليه البرهان العقلي، أي أنه يقطع مقدماً بإمكان تأويل ظاهر ما نطق به الشرع ليتفق مع ما أدى إليه البرهان العقلي. والسبب في هذا التوكيد القاطع من جانبه هو ما ورد في رقم (١) من أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه. فما دام الشرع حقاً وما أدى إليه البرهان هو حق، فإنها لا بد أن يتفقان.

فإن سأله سائل: ولماذا لم يرد نطق الشرع صريحاً لا يحتاج إلى تأويل فيتحسم كل اختلاف؟ أجاب ابن رشد بأن «السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن: هو اختلاف فطر الناس وتباعين قرائتهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبية الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها. وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ، مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ...﴾ إلى قوله:

«والراسخون في العلم». ويريد ابن رشد أن يقف على «والراسخون في العلم» ليعطفها على «الله» ويجعل الله والراسخين في العلم معاً عالين وحدهم بتأويل الآيات المشابهات في القرآن.

ويؤيد ابن رشد رده هذا بأن يقول إن «كثيراً من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه - مثلما روى البخاري عن عليٍّ - رضي الله عنه - أنه قال: «حدثوا الناس بما يعرفون. أتریدون أن يكذب الله ورسوله؟». ومثلما روى من ذلك عن جماعة من السلف . (ص ٣٨).

لا تكفير في الإجماع

فإن اعترض معترض بأنه لا يجوز التأويل فيما أجمع عليه المسلمون - رد ابن رشد بقوله انه لا يوجد إجماع يقيني لا في الأمور العملية - ولا - وبالآخر - في الأمور النظرية . وأبو حامد الغزالي نفسه وأبو المعالي عبد الملك الجويني (أمام الحرمين) لم يقطعوا بکفر من خرق الإجماع في التأويل .

فإن رد عليه بأن الغزالي قد قطع بتكفير أبي نصر الفارابي وابن سينا وفلسفته الإسلام في كتابه «التهافت» في ثلاثة مسائل : (١) في القول بقدم العالم ، (٢) وبأنه تعالى لا يعلم الجزيئات ، (٣) وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد - أجاب ابن رشد: «الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفيه إياها في ذلك قطعاً، إذ قد صرّح في «كتاب التفرقة» أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال» (ص ٣٨).

حق الراسخين في العلم: في التأويل

ويعود ابن رشد إلى ما قرره من الوقوف بعد: «والراسخون في العلم»

في الآية^(١) المشهورة (سورة آل عمران آية ٧)، ويرد ذلك بأنه «إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم تكن عندهم مزية تصدق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قبل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم، فيجب أن يكون بالبرهان» (ص ٣٩).

هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً صرفاً؟

وبعد أن حللنا هذا القسم الأول من كتاب «فصل المقال»، وهو الذي وضع فيه القواعد العامة للعلاقة بين الفلسفة والشريعة، علينا أن نتساءل: هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً صرفاً؟

سؤال أثاره الباحثون المحدثون ابتداء من رينان وتعاقب على الجواب عنه من عنوا بابن رشد.

١ - أما رينان فيرى أن موقف ابن رشد يتلخص في أنه يقرر مستويين: مستوى العامة، وهو الذي يكتفي بظاهر النصوص الشرعية، ومستوى العلماء الراسخين، وهو الذي يعتمد على البرهان العقلي، وحين التعارض يؤول ظاهر النصوص الشرعية كيما تتفق مع ما يتأنى إليه البرهان العقلي. «والحكيم لا يسمح لنفسه بإبداء أي رأي ضد الدين القائم. لكنه مع ذلك يتحاشى أن يصف الله بما يصفه به العامة»^(٢).

٢ - وبعكس رينان، جاء ميرن Mehren وأسين بلايثوس y Asin

(١) ثاماها: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ ألم الكتاب، وأخر متشابهات. فاما الذين في قلوبهم زيف فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما .. لم تأوله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الالباب».

(٢) رينان: « ابن رشد والرشدية» ص ١٣٩. مجموع مؤلفات رينان ج ٣، باريس سنة ١٩٤٩

Palacios فحاولا بيان أن ابن رشد كان ذا نزعة دينية قوية وأنه سعى بإخلاص للتوفيق بين الدين والفلسفة. فقال ميرن إن موقف ابن رشد في هذه المسألة لا يختلف عن موقف ابن سينا، وإن الفلسفة عنده تستند إلى الوحي الإلهي وإلى العقل معاً. واستند في ذلك إلى «تهافت التهافت» وحده.

أما أسين بلايثيوس فاستند إلى كل النصوص الأساسية في هذا الباب عند ابن رشد، وترجم فقرات رئيسية منها إلى الأسبانية، وقارنها بنصوص مناظرة لها عند توما الأكويني. وانتهى من ذلك إلى توكييد أن ابن رشد لم يكن فيلسوفاً عقلياً، بل على العكس: اعتمد على الوحي، وقرر أن الوحي والعقل لا يتعارضان، وتبعاً لذلك يرى أسين أن ابن رشد بقي صحيحاً بالإيمان تماماً، ولم يتعد حدود المذهب السنّي.

٣ - ثم جاء ليون جوتبيه في رسالة للدكتوراه بعنوان: «نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة» (باريس سنة ١٩٠٩) فدرس الموضوع تفصيلاً، وانتهى إلى أن السؤال المطروح وهو: هل كان ابن رشد عقلياً؟ سؤال أسيء طرحه. إذ لا ينبغي أن نضع السؤال في هذه الصورة، بل أن نسأل: بالنسبة لمن كان عقلياً؟ وبالنسبة لمن لم يكن كذلك؟ والجواب أنه «كان عقلياً مطلقاً حين كان يتوجه إلى الفلسفه، أي إلى أصحاب البرهان العقلي والبيئة العقليه، وعلى هؤلاء أن يؤولوا كل النصوص المشابهة، ولا يوجد بالنسبة لهم سرّ ولا معجزات بالمعنى الحقيقي». ولكنه كان ذا نزعة إيمانية fideiste حين يتعلق الأمر بال العامة، أي بأصحاب الحجج الخطابية، أو أهل الموعظة، العاجزين عن متابعة البرهان العقلي: وهؤلاء ينبغي عليهم أن يؤمنوا حرفيًا بكل الرموز وكل النصوص المشابهة، دون استثناء. أما الفريق الثالث من النفوس، وهم وسط بين الفريقين الآخرين، وأعني بهم أهل الجدل، أي المتكلمين، القادرين على إدراك صعوبات النصوص والبحث في هذه الصعوبات، ولكنهم عاجزون عن فهم تفسيرها الحقيقي،

فعل الفلسفه أن يقدموا إليهم ، وهم نفوس مريضة ، الدواء الوحيد الناجع لمرضهم الجدل وطريقتهم الشاذة المختلطة - ونعني به : تأويلات شبه عقلية وشبه إيمانية»^(١).

ويدافع جوتبيه عن هذا التفسير مرة أخرى في مقدمة ترجمته الفرنسية لـ «فصل المقال» (الجزائر، سنة ١٩٤٢).

٤ -ويرد عليه مانويل ألونسو منكراً هذا التفسير العقلي التزعة لاتجاه ابن رشد . وقد تناولنا نحن هذه الآراء تفصيلاً وبيننا ما لها وما عليها في كتابنا «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (بالفرنسية ، ج ١ ص ٧٦٦ - ٧٨٩) فمن تسع التوسع والتعمر فليرجع إليه . وانتهينا إلى رفض مواقف هؤلاء من تفسير نزعة ابن رشد ، وإلى بيان أن ابن رشد كان حِرَّ الفكر ، ولكنَّه لم يسع إلى الاصطدام بالشريعة .

٢

الإلهيات

ليس لابن رشد كتاب قائم برأيه في الإلهيات ، وإنما نلتمس آرائه في هذا الباب من شرحه على «ما بعد الطبيعة» لأرسسطو وتلخيصه من ناحية ، ومن ردوده على الغزالى في كتاب «تهافت التهافت». وهذا يسر على الباحث أن يقدم عرضاً متصلاً لمذهب ابن رشد ، إذ يصعب التمييز بين ما هو مجرد شرح لأرسسطو ، وبين ما يعتقد ابن رشد رأياً خاصاً به . وتلك هي دائِئِيَا حال الشارح والمُؤرخ : يتوارى دائِئِيَا خلف ما يشرح أو يعرض من نصوص وأراء . ولربما كان عمله هذا أعظم فائدة وأدل على تفوق عقلي أكثر مما يصنعه من يعرض الآراء كأنها من عنده ، وهي في حقيقة الأمر خلاصة باهتة لما قاله الآخرون قبله ، لكنه عرضها وكأنها باسمه هو ومن عنده . لكن البحث

(١) ليون جوتبيه : «نظريَّة ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة» ص ١٨٠ . باريس سنة ١٩٠٩.

التاريخي كفيل بعد ذلك بفضح زيف دعوى هذا الأخير، رغم أن دعواه الأصلية قد خالت على السطحيين من الناس، أعني كافتهم إلا النادرين.

وهذه ملاحظة ينبغي أن تكون نصب أعيننا حين نقارن بين ابن رشد من ناحية، وابن سينا أو الفارابي أو الكلبي أو القديس توما من ناحية أخرى. فقناعة ابن رشد بموقف الشارح لا تقلل من قدره تجاه هؤلاء الآخرين الذين ظاهروا أمام الناس في كتبهم أنهم أصحاب الآراء التي يعرضونها، مع أنهم في معظمها، إن لم يكن فيها جميعها، اقتصر عملهم على التلخيص والعرض البسيط.

وبعد هذا التمهيد الضروري لإنصاف ابن رشد وبيان مكانته بإزاء سائر فلاسفة الإسلام، لنأخذ في عرض أهم أقواله في غير الموضع التي اقتصر فيها على شرح أرسطو. ولنبدأ بالمسائل التي كفر بها الغزالي الفلسفه.

أ - قدم العالم

يرى ابن رشد كما رأى أرسطو أن العالم قديم، أي ليس له بداية، « وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساقواً له غير متاخر عنه بالزمان مساواة المعلول للعلة، ومساواة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان» كما شرح الغزالي في «التهافت»^(١) - ودليلهم على ذلك:

- ١ - استحالة صدور حادث عن قديم مطلقاً،
- ٢ - لو كان الباري متقدماً بالزمان على العالم، لكان قبل الزمان زمان، وهذا خلف،
- ٣ - إمكان العالم كان موجوداً، فالعالم لم يزل يمكن المحدث.

(١) أبو حامد الغزالي: «التهافت الفلسفه» نشرة بويج (المجردة من الهوامش)، بيروت سنة ١٩٦٢.

٤ - كل حادث تسبقه مادة، إذ لا يستغنى الحادث عن مادة، فالمادة إذن قديمة، فالعالم قديم.

ويرد الغزالى على هذه الحجج، فينبri ابن رشد للدفاع عنها وإبطال ردود الغزالى، مبيناً أنه إنما يقابل إشكالات بإشكالات، وهذا إنما يقتضي حيرة وشكوكاً، لا إبطالاً للإشكال الذى يقبله. وهذه معاندة غير تامة، بينما «المعاندة التامة إنما هي التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الأمر فى نفسه، لا بحسب قول القائل به» (ص ٢٠٨ من «تهافت التهاافت»، القاهرة سنة ١٩٦٤).

وخلالصة الرأى عند ابن رشد أنه «إن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالاً لوجود أزلي، غير داخل وجوده في الزمان الماضي، فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة في الزمان الماضي» (الكتاب نفسه، ص ٢١٦).

ويتفرع على ذلك أن العالم كما أنه «أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدى لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده وفناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك. وأدلةهم الأربع التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية، فإنهم يقولون أن العالم معلول علته أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة. ويقولون: إذا لم تتغير العلة، لم يتغير المعلول»^(١).

ويؤيد ابن رشد رأى الفلسفه هذا بقوله أنه «يتعذر عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجوداً أصلاً، لأنه لو كان كذلك، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات»^(٢).

ويؤول ابن رشد الآيات الواردة في الأنبياء عن إيجاد العالم فيقول في «فصل المقال» (ص ٤٢ - ٤٣): «إن ظاهر الشرع إذا تصفح، ظهر من

(١) الغزالى: «تهافت الفلسفه»، ص ٨١. بيروت سنة ١٩٦٢.

(٢) ابن رشد: «تهافت التهاافت»، ص ٢٤٨ - ٢٤٩، القاهرة سنة ١٩٦٤.

الآيات الواردة في الأنبياء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تعالى: «وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء» (سورة هود آية - ٧) يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الرمان، أعني المترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. - وقوله تعالى: «يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات» (سورة إبراهيم، آية ٤٨) يقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» (سورة فصلت، آية ١١) يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء. فالمتكلمون ليسوا في أقوالهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون: فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحسوس، ولا يوجد لهذا فيه نصاً أبداً»^(١).

وبهذا يبين ابن رشد أن القول بقدم العالم لا يخالفه نصّ من القرآن، ولا تعارض إذن في هذه المسألة بين ما يقول به الفلسفه من أن العالم قديم وبين ما ورد في الشرع.

ب - علم الله بالجزئيات

والمسألة الثانية التي كفر الغزالي بها الفلسفه المسلمين هي: علم الله بالجزئيات.

ويرى ابن رشد أن الغزالي غلط في ذلك، لأنهم لا يقولون أن الله لا يعلم الجزئيات أصلاً «بل يرون أنه - تعالى - يعلمها بعلم غير مجاز لعلمنا بها، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله - سبحانه - بالوجود على مقابل هذا: فإنه علة للمعلوم الذي هو

(١) ابن رشد: «فصل المقال» ص ٤٢ - ٤٣ . بيروت، سنة ١٩٧٣ .

الموجود. ومن شبه المعلمين أحدهما بالأخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخصائصها واحداً، وذلك غاية الجهل»^(١).

ويشرح هذا القول بأن يقول في «الضميمة» الملحة عادة بكتاب «فصل المقال»، وفيها يوضح مسألة علم القديم سبحانه، فيقول: «إن الحال في العلم القديم (أي علم الله الأزلي) مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث (أي علم الإنسان المتوقف على الموجودات) مع الموجود. وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان، إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حديث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود، لا علة له. فإذاً واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث.

وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله، أعني تغيراً لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلوم عنه»^(٢).

وإذن ليس يعلم الله الموجود حين حدوثه، وإنما يعلمه بعلم قديم.

«فإذن العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلاً، كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون، لموضوع هذا الشك، أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات. وليس الأمر على ما توهם عليهم، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها، إذ كان علة لها، لا معلولاً عنها كحال في العلم المحدث. وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به»^(٣).

(١) ابن رشد: «فصل المقال» ص ٣٩.

(٢) ابن رشد: «ضميمة» في «فصل المقال» ص ٦١.

(٣) الكتاب نفسه ص ٦٢.

والغزالى حين يعرض رأي فلاسفة الإسلام في هذه المسألة يقول ان منهم من ذهب إلى أنه (أي الله) لا يعلم إلا نفسه، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره «وهو الذي اختاره ابن سينا: فقد زعم أنه يعلم الأشياء على كلية لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي»^(١).

وابن رشد «في تهافت التهافت» يرد على اعترافات الغزالى على الفلسفة في هذه المسألة بأن يقول ان الأصل في مشاغبة الغزالى على الفلسفة ها هنا راجع إلى تشبيهه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان، وقياس أحد العلمين على الآخر. وهذا خطأ في التشبيه، لاختلاف علم الخالق عن علم الإنسان. هذا أولاً.

وثانياً من قال من الفلسفه ان الله إنما يعلم الكليات دون الجزئيات، فالسبب في ذلك أن العلم بالكليات عقل، أما العلم بالجزئيات أي بالأشخاص - فهو حسن أو خيال. وتتجدد الأشخاص يوجب شيئاً: تغير الأدراك، وتعدده. أما علم الأنواع والأجناس - أي علم الكليات - فليس يوجب تغيراً، إذ علمها ثابت.

لكن ابن رشد يسلم بأن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم، وهذا فإن «المتحققين من الفلسفه لا يضعون علمه - سبحانه وتعالى - بالموجودات: لا بكلى، ولا بجزئي. وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو: عقل منفعل ومعلول. والعقل الأول هو فعل محسن، وعلة، فلا يقاد علمه على العلم الإنساني. فمن جهة ما لا يعقل غيره، من حيث هو غيره، هو علم منفعل، ومن جهة ما يعقل الغير، من حيث هو ذاته، هو علم فاعل.

(١) الغزالى: «تهافت الفلسفه» ص ١٦٤.

وتلخيص مذهبهم أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته، فذاته عقل ضرورة. ولما كان العقل، بما هو عقل، إنما يتعلق بالموجود، لا بالمعدوم، قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نقلها نحن، فلا بد أن يتعلق عقله بها. وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات: فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها - وإنما أن يتعلق بها على وجه أشرف من جهة تعلق علمنا بها. وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها: مستحيل. فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف وجوده أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا بها، لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الوجود.

فإن كان علمه أشرف من علمنا، فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به. فللله موجود إذن وجودان : وجود أشرف، وجود أخس. والوجود الأشرف هو علة الأخـسـ . وهذا هو معنى قول القدماء ان الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها ، وهو المنعم بها ، والفاعل لها ، ولذلك قال رؤساء الصوفية : لا هو إلا هو . ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم ، ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي . ومن ثبته في غير موضعه فقد ظلم ، كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم»^(١) .

وبالجملة فإن علم الله غير علمنا نحن ، إذ علمنا معلوما للموجودات ، أما علم الله فهو علة لها . «ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث . ومن اعتقد هذا ، فقد جعل الإله إنساناً أزلياً ، والإنسان إلهاً كائناً فاسداً»^(٢) .

(١) ابن رشد: «تهاافت التهاافت» ص ٧٠٣ - ٧٠٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٧١١ .

جـ- إنكار بعث الأحياء

والمسألة الثابتة هي إنكار الفلسفه لبعث الأجساد وسائر أمور المعاد «وقولهم أن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية». ذلك أنهم «قالوا أن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً: أما في اللذة لا يحيط الوصف بها لعظمها، وأما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمته. ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً، وقد ينمي على طول الزمان. ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتاً غير محصور، كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتاً غير محصور. واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الذكية، والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة. والألم المنقضي للنفوس الكاملة الملطخة، فلا تزال السعادة المطلقة إلا بالكمال والتزكية والطهارة، والكمال بالعلم، والذكاء بالعمل»^(١).

والغزالى يرى أن أكثر هذه الأمور ليس مخالفًا للشرع. ولكن المخالف للشرع هو إنكارهم حشر الأجساد، وإنكارهم اللذات الجسمانية في الجنة، والألام الجسمانية في النار، وإنكارهم وجود جنة ونار كما وصفهما القرآن. والسبب في إنكارهم لهذه الأمور هو استحالتها بالدليل العقلي. وله في ذلك ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: تقدير العود إلى الأبدان لا يعدو ثلاثة أقسام: إما أن يقال: الإنسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به، ومعنى الموت انقطاع الحياة، فتشتمم والبدن ينعدم أيضاً. وأما أن يقال إن النفس موجود، ويبيقى بعد الموت، ولكن يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء موجود، وإما أن يقال: يرد النفس إلى بدن، سواء كان من تلك الأجزاء أو من غيرها، ويكون العائد هو ذلك الإنسان من حيث إن النفس هي تلك النفس، فاما المادة فلا التفات لها.

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة: لأن الأول إيجاد لمثل ما كان، لا إعادة

(١) الغزالى: «تهافت الفلسفه» ص ٢٣٥.

لعين ما كان . والثاني ، وهو تقرير بقاء النفس ورده إلى ذلك البدن بعينه ، باطل لأنه لو عاد لكان ذلك عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقته ، وهذا محال ، لأن بدن الميت ينحل تراباً أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل دماً وبخاراً وهواء ، ويختزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتراجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه .

والثالث ، وهو رد النفس إلى بدن إنساني من أية مادة كانت وأي تراب اتفق - محال من وجهين : أحدهما أن المواد القابلة للكون والفساد مخصوصة في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد ، وهي متناهية ، والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية ، فلا تفي بها ، والثاني أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً ، بل لا بد أن تختزج العناصر امتراجاً يضاهي امتراج النطفة .

والغزالى يختار هذا القسم الثالث ولا يرى مانعاً من ذلك شرعاً .

السلوك الثاني أنهم قالوا : «ليس في المقدور أن يقلب الحديد ثواباً منسوجاً بحيث يتعمّم به ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد إلى العناصر بأسباب تستولي على الحديد ، فتحللها إلى بسائط العناصر ، ثم تجمع العناصر وتدار في أطوار الخلقة ، إلى أن تكتسب صورة القطن ، ثم يكتسب القطن صورة الغزل ، ثم الغزل يكتسب الانظام المعلوم الذي هو النسج على هيئة معلومة . . . وإذا عقل هذا فالإنسان المعموث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محمض ، لم يكن إنساناً ، بل لا يتصور أن يكون إنساناً ، إلا أن يكون متشكلاً بالشكل المخصوص ، مركباً من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والأخلاط . . . فإذاً لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان لتردّ النفس إليه بهذه الأمور»^(١) .

تلك حجج الفلسفه في إنكار بعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان وجود النار الجسمانية وجود الجنة الجسمانية وسائر أمور المعاد .

(١) الغزالى : «عهافت الفلسفه» ص ٢٤٨ .

وابن رشد في رده على الغزالي لا يتناول أقوال الغزالي واحداً بعد واحد كما فعل في المسائل التسع عشرة الأخرى، بل يضع تعليقاً عاماً هو أنه لم يتناول واحد من الفلاسفة المقدمين هذه المسألة بالبحث، وليس لهم فيها قول، إنما وردت هذه الأقوال في الأديان والشريائع. والفلسفه يرون أن الشرياع ضرورية، لأنها ت نحو نحو تبرير الناس ليصل الإنسان إلى سعادته الخاصة به، ولبث الفضائل الخلقية في الإنسان، «والفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم (أي للناس) في ملة ملة... ويرون بالجملة أن الشرياع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع... ويرون - مع هذا - أنه لا ينبغي أن يتعرض، بقول ثابت أو مبطل، في مبادئها العامة، مثل: هل يجب أن يعبد الله تعالى؟ أو لا يعبد؟ وأكثر من ذلك: هل هو موجود، أم ليس موجود؟ وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كفيتها، لأن الشرياع كلها اتفقت على وجود آخروي بعد الموت، وإن اختفت في صفة ذلك الوجود»^(١).

ومعنى هذا أن الفلسفه لا تتناول شؤون المعاد والأخرويات، وأن على الفيلسوف أن لا ينافق ما جاء به النبي في الملة التي نشأ الفيلسوف عليها. والملل كلها حق عنده، وإن كان عليه مع ذلك «أن يختار أفضلها في زمانه... وأن يعتقد أن الأفضل يفتح بما هو أفضل منه. ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الإسلام، وتنصر الحكماء الذين كانوا في بلاد الروم، لما وصلتهم شريعة عيسى... ولا يشك أحد أنه كان في بني إسرائيل حكماء كثيرون، وذلك ظاهر من الكتب التي تلقي عند بني إسرائيل المنسوبة إلى سليمان»^(٢).

(١) ابن رشد: «عهافت التهافت» ص ٨٦٥-٨٦٦

(٢) الكتاب نفسه ص ٨٦٨.

ويستهلي ابن رشد إلى أن الاعتقادات التي وردت بها الشرائع في أمور الآخرة، وإن لم يتناولها البرهان العقلي، والفلسفه لم يتعرضوا لها، فإنها «أحث على الأعمال الفاصلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم (أي للناس) بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية»^(١).

د - براهين وجود الله

وبعد أن فرغنا من تلك المسائل الثلاث التي كفر الغزالي بها فلاسفة الإسلام، ورد ابن رشد على أقواله، فلننظر في بعض المسائل الأخرى وأوها براهين وجود الله.

وابن رشد يرجع هذه البراهين إلى اثنين: برهان مأخوذ من العناية الإلهية بالعالم، وبرهان مأخوذ من الخلق. وهو يفضل البرهان بالحركة، وينقد سائر البراهين: البرهان الغائي، البرهان بالتمييز بين الممكن والواجب (وهو الذي تمسك به خصوصاً الفارابي وابن سينا)، والبرهان بالعلية.

وهو يعرض البرهان بالحركة في شرحه على المقالة الثامنة من كتاب «الطبيعة» لأرسطو، ويشير إليه بإيجاز في «تهافت التهافت» (ص ٦٦، نشرة بويج سنة ١٩٣٠)، ويلخص عرض أرسطو في تلخيصه لكتاب «ما بعد الطبيعة» (ص ١٢٧ - ١٢٨ طبع حيدر أباد سنة ١٣٦٥ هـ) هكذا:

«تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك، وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يتحرك من جهة ما هو بالفعل. وإن المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى، فهو محرك بوجه ما، إذ توجد فيه القوة على التحرير حينها لا يحرك. ولذلك متى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم

(١) الكتاب نفسه، ص ٨٧.

منه، فلا يكون هو المحرك الأول. فإن فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرك تارة، ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم في الأول. فباضطرار: إما أن يبرر ذلك إلى غير نهاية، أو ننزل أن هنا محركاً لا يتحرك أصلاً، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض. وإذا كان ذلك كذلك، فهذا المحرك أرلي ضرورة».

هـ - نقد نظرية الصدور

وينقد ابن رشد القائلين بصدر العالم عن الله بطريق الفيض، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، وهو في هذا تلميذ خلص لاستاذه أرسسطو.

يقول ابن رشد: «وأما ما حكاه (أي الغزالى) عن الفلسفه في ترتيب فيضان المبادئ المفارقة عنه، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ من تلك المبادئ - شيئاً لا يقوم برها على تحصيل ذلك وتحديده. ولذلك لا يلغى التحديد الذي ذكره: في كتب القدماء».

وأما كون جميع المبادئ المفارقة، وغير المفارقة، فائضة عن المبدأ الأول، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يوم فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة فيه، فاختصت عن الأول - فأمر أجمعوا عليه، لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد»^(١). وكما أن في الحيوان الواحد قوى عديدة، ولكن تسري فيه قوة واحدة، كذلك «كانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد. فباضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال، أعني أن فيها قوة واحدة روحانية - وهي سارية في الكل سرياناً واحداً - بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية، ولو لا ذلك لما

(١) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٣٧٢ - ٣٧٣.

كان هنا نظام وترتيب . وعلى هذا يصح القول ان الله خالق كل شيء ومسكه وحافظه ، كما قال الله سبحانه : «إِنَّ اللَّهَ يَمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ إِنَّ تَزْوُلاً» (سورة فاطر آية ٤١) . وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة ، كما ظن من قال إن المبدأ الواحد إنما يظن فاض عنه أولاً واحد ، ثم فاض من ذلك الواحد كثرة ، فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبه الفاعل الذي في غير الهيولي بالفاعل الذي هو هيولي . ولذلك أن قيل اسم : «الفاعل» على الذي في غير هيولي ، والذي في هيولي - فباشتراك الاسم . فهذا يبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد»^(١) .

ويحمل ابن رشد بشدة على هذا المبدأ الذي قال به الفارابي وقال به خصوصاً ابن سينا وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ويلاحظ بوجه عام أن ابن رشد شديد الوطأة على ابن سينا في كثير من الموضع .

وبالجملة يرى ابن رشد في نظرية الصدور ، وخصوصاً صدور الواحد عن الواحد ، نظرية لا تقوم على مقدمات يقينية ، بل هي ظنية . ويحمل بهذه المناسبة على أبي نصر الفارابي وابن سينا «لأنهما أول من قال هذه الخرافات ، فقلدهما الناس ، ونسبوا هذا القول إلى الفلسفه»^(٢) .

وهنا يوجه ابن رشد إلى نفسه هذا السؤال ليجيب عنه . فيقول :

«إن قيل : فما تقول أنت في هذه المسألة - وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة ، فما تقول أنت في ذلك؟ فإنه قد قيل إن فرق الفلسفه كانوا يحبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة : أحدها : قول من قال إن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولي ،

والثاني : قول من قال : إنما جاءت من قبل الآلات .

والثالث قول من قال : من قبل الوسائل .

(١) ابن رشد : «تهافت التهافت» ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٩٧ .

وحكى عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك: التوسط.

قلت: إن هنالا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب^(١) بجواب برهاني، ولكن لسنا نجد لأرسطو، ولا من شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب إليهم، إلا لفروفريوس الصوري، صاحب مدخل علم المنطق. والرجل لم يكن من حذاقهم.

والذي يجري عندي على أصولهم أن سبب الكثرة هو مجموع ثلاثة الأسباب: أعني: المتوسطات، والاستعدادات والآلات. وهذه كلها قد بيّنا كيف تستند إلى الواحد، وترجع إليه، إذ كان وجود كل واحد منها بوحدة محضه هي سبب الكثرة. وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة، فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفسه، كثير بكترة القوابل له، كحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة. وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع: فإن تبيّن شيء منه، والأرجع إلى الوجه^(٢).

ويرجع ابن رشد الاختلاف إلى الأسباب الأربع: فاختلاف الأفلاك يرجع إلى اختلاف محركيها، واختلاف صورها، واختلاف موادها - إن كان لها مواد، واختلاف أفعالها المخصوصة في العالم. والاختلاف فيما دون ذلك القمر يرجع إلى اختلاف المادة، مع اختلافها في القرب والبعد من المحركيين لها وهي الأجرام السماوية، مثل اختلاف النار، والتراب، وبالجملة: المتضادات. وأما السبب في اختلاف المحركتين واختلاف حركاتها، كما تبيّن ذلك في كتاب «الكون والفساد» لأرسطو.

(١) أي «تمافت التهافت».

(٢) ابن رشد: «تمافت التهافت»، ص ٤١٦ - ٤١٨.

وما دام الأمر هكذا، فأسباب الكثرة عند أرسطو: من الفاعل الواحد هي الثلاثة الأسباب، ورجوعها إلى الواحد هو بالمعنى المتقدم، أي كون الواحد سبب الكثرة.

والاختلاف فيها يقع دون ذلك القمر يرجع إلى الأسباب الأربع: اختلاف الفاعلين، واختلاف المواد، واختلاف الآلات، وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره، وهذا كأنه قريب من الآلات.

وبهذا يطرح ابن رشد المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ويؤكد أن الواحد يمكن أن تصدر عنه كثرة، ومرجع هذه الكثرة إلى اختلاف المواد، أو الصور، أو الآلات، أو القرب والبعد من الفاعل الواحد.

ويتبين من هذا كله أن ابن رشد أدرك أن النظام الذي تصوّره الفارابي وفي أثره ابن سينا، نظام الصدور، لم يقل به أرسطو ولا مشاهير المشائين القدماء. وإذا كان فرفوريوس قد قال به فهو لأنّه لم يكن من حذّاق المشائين، ولو كان على علم أوفى بحال فورفوريوس لقال أنه ليس من المشائين أصلًا بل هو أفلاطوني.

وإذا كان ابن رشد قد قال مع ذلك بنظرية عقول الأفلاك، فهو في هذا إنما يخذل حذوأرسطونفسه في الفصل الثامن من مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة.

السياسة

أما آراء ابن رشد في فلسفة السياسية فيمكن أن نتلمسها في كتابين من كتبه: الأول هو تلخيصه لكتاب «السياسة» لأفلاطون، والثاني مواضيع متفرقة من تلخيصه لكتاب «الخطابة» لأرسطو.

وللأسف الشديد لم نعثر حتى الآن على الأصل العربي لتلخيص ابن

رشد لكتاب «السياسة» (المعروف خطأ باسم «الجمهورية») لأفلاطون، ولكنه كان موجوداً في مكتبة الاسكوريات إلى سنة ١٦٧١ حين احترقت وعنوانه بحسب فهرست مكتبة الاسكوريات القديم^(١): «أفلاطون في الثلاثة المنسوبة في السياسة المدنية، تلخيص أبي الوليد ابن رشد».

ولكن بقيت لنا الترجمة اللاتينية^(٢) والترجمة العبرية. وهذه الأخيرة نشرها أرفن روزنتال^(٣). مع ترجمة إنجلزية.

وعلى عكس ما زعم روزنتال يتبيّن من هذا التلخيص أن ابن رشد رجع مباشرة إلى نص الترجمة العربية القديمة التي قام بها حنين بن إسحق (راجع ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٤٦ ، نشرة فلوجل). لا إلى تلخيص جالينوس، بدليل أنه يَتَّهم جالينوس بسوء فهم أفلاطون.

كذلك استعان ابن رشد بكتاب «النومايس» لأفلاطون. لكننا لا نستطيع أن نقر بالدقة على من اعتمد: على تلخيص الفارابي للنومايس الذي نشرناه في كتابنا «أفلاطون في الإسلام» (طهران سنة ١٩٧٤) أو على تلخيص جالينوس الذي ترجمه حنين بن إسحق.

ويحاول ابن رشد فيها يسوقه من أمثلة عربية إسلامية أن يقدم الشواهد لتطبيق ما يقوله أفلاطون من آراء. فهو يذكر مثلاً ما فعله ابن غانية (ص ٢٣٤ - ٢٣٥ من الترجمة الانجليزية).

وفي هذا التلخيص يستوفى ابن رشد ما ذكره أفلاطون من آراء في المقالات من الثانية إلى التاسعة من كتاب «السياسة». أما المقالة العاشرة

(١) نشر هذا الفهرست القديم الأب ن. موراتا في مجلة «الأندلس» ج ٢ سنة ١٩٣٤.

(٢) طبعت في المجلد الثالث، ورقة ١٧٤ ب - ١٩١ من مجموع مؤلفات أرسطو بشرح ابن رشد، البنديبة سنة ١٥٥٠ م.

Averroes: *Commentary on Plato's Republic*, edited... by E.I.J. Rosenthal, (٣) Cambridge, 1956.

فيقول عنها ابن رشد أنها ليست ضرورية لعلم السياسة، كما أنها أسطورية ويلاحظ من كلامه عن المقالة العاشرة ما يلي :

- ١ - أنه لا يقيم وزناً للحجج الخطابية التي يسوقها أفلاطون ،
- ٢ - أنه يطرح الأساطير الأفلاطونية ، ويشير إلى أسطورة «أر» Er التي يحكيها أفلاطون في المقالة العاشرة من «السياسة» (ص ٦١٤ - ٦٢١ ب) وتعلق بمصير النfos في العالم الآخر . ويشير إلى اختلاف آراء القدماء في هذا الموضوع .
- ٣ - كذلك لا يقيم ابن رشد وزناً للبرهان على خلود النفس الذي ساقه أفلاطون في المقالة العاشرة هذه .

وبالجملة فإن تلخيص ابن رشد لكتاب «السياسة» لأفلاطون يدل على فهم دقيق ، وعلى اطلاع واسع على النظم السياسية اليونانية ، لا نجد له نظيراً في الدقة ولا حتى عند الفارابي . وقد توطدت هذه المعرفة بالنظم السياسية اليونانية عن طريق تلخيصه لكتاب «الخطابة» لأرسطو . وفي كلا التلخيصين الدليل القاطع على معرفة الفلاسفة الإسلاميين بالنظم السياسية اليونانية ، ويتميز ابن رشد بأنه حاول أن يجد تواهداً عليها - رغم الفارق العظيم في الأساس - في نظم الحكم القائمة في الدول الإسلامية المعاصرة منها والسابقة .

خلاصة

ظفر ابن رشد في العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث بشهرة لم يحظى بها ولا بقريب منها أي فيلسوف إسلامي آخر ، حتى عدّ الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية بعامة . ومنذ أن ترجم مؤلفاته إلى اللاتينية ميخائيل أسكوت ابتداء من سنة ١٢٣٠ ، وهرمن الألماني ، وكلماها عاش في بلاط آل هohenstaufen في صقلية ، وفلسفته أوروبا اللاتينية في القرن الثالث عشر يقرنون ابن رشد بأرسطو ايجاباً وسلباً ، اي اعتقاداً وتفنيداً . وقد كان

القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) أكابر خصم، وفي الوقت نفسه أكبر مستفيد من ابن رشد ومؤلفاته وشرحه. وقد كرس للرد عليه رسالة مشهورة بعنوان: «في وحدة العقل، ضد ابن رشد» ومن ثم صار أتباع الطريقة الدومينيكانية ألد أعداء ابن رشد. واشتدت الحملة بعد ذلك على ابن رشد بوصفه الممثل الأكبر للفلسفة الإسلامية، وكان أصخب حاملي لوائحها ريمون لول (١٣١٥ - ١٢٣٥ م).

وفي مقابل ذلك نجد روجر بيكون شديد الاعجاب بابن رشد. وعلى الرغم من الادانات المتواترة من السلطات الدينية المشرفة على جامعة باريس في سنة ١٢٧١ وسنة ١٢٧٧ خصوصاً، فقد ظلت مؤلفات وشرح ابن رشد تحظى بعناية وافرة لدى المشتغلين بالفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر. وعبياً صنعت الأساطير والأكاذيب حول حقيقة موقف ابن رشد من الدين، فقد ظلت الرشدية تشق طريقها المظفر في جامعات أوروبا كلها، خصوصاً الجامعات الإيطالية، وعلى رأسها جامعة بادوفا (في شمال شرق إيطاليا بجوار فينيسيا) في القرن الرابع عشر وما تلاه حتى القرن السادس عشر، بفضل جان دي جاندان Jean de Jandun وبيولس البندقي Paul de Venise (المتوفى سنة ١٤٢٩) وجاياتانو دي تيينا Gaetano de Tiene (١٣٨٧ - ١٤٦٥)، ومن ثم أصبح ابن رشد يعد «سيد العلماء» في بادوفا، حتى قال عنه ميكائيل سافونارولا في سنة ١٤٤٠ أنه «ملك العبرية الإلهية التي شرحت كل مؤلفات أرسطو»^(١).

ذلك أن فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية وجدوا فيه خير شارح مؤلفات أرسطو، كما وجدوا في كتابه «تهافت التهافت» أقوى مدافع عن الفلسفة ضد خصومها من رجال الدين.

وإذا كان ابن رشد لم يشيد مذهبياً فلسفياً قائماً برأسه، فقد كان بهاتين

(١) راجع تفصيل هذا كله في كتاب رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ١٦٤ - ٣٢٣.

المثابتين صاحب فضل على الفلسفة أكبر من كثير من تنسب إليهم مذاهب
فلسفية مستقلة.

خاتمة

بعد هذا العرض لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ينبعق السؤال:
هل توجد فلسفة إسلامية حقيقة؟

وهو سؤال صار تقليدياً منذ أن وضعه رينان وأجاب عنه بإجابة قاطعة ربطها بفكتره عن الجنس السامي بعامة فقال «إن الفلسفة لم تكن أبداً، عند الساميين، غير أمر مستعار من الخارج تماماً ودون خصب كبير، وتقليل للفلسفة اليونانية». لكن يسحب هذا الحكم نفسه على فلسفة العصور الوسطى في أوروبا المسيحية، فيقول بعد ذلك مباشرة: «ويجب أن نقر الشيء عينه فيما يتصل بفلسفة العصور الوسطى»^(١). وقال أيضاً «إن الفلسفة لم تكن إلا فترة عارضة episode في تاريخ الروح العربية. والحركة الفلسفية الحقيقة للإسلام ينبغي أن نبحث عنها في الفرق الكلامية: القدرية، الجبرية، الصفاتية، المعتزلة، الباطنية، التعليمية، الأشعرية، وخصوصاً في علم الكلام. لكن المسلمين لم يطلقوا أبداً على هذا اللون من المناقشات اسم «الفلسفة». إذ ان هذا الاسم لا يدل عندهم على البحث عن الحقيقة بعامة، وإنما يدل على فرقة، ومدرسة خاصة هي الفلسفة

(١) أرنست رينان: «ابن رشد والرشدية» المقدمة، ص ١٧، مجموع مؤلفاته ج ٣ ص ١٧، باريس سنة ١٩٤٩. وهذا ما قاله في مقدمة الطبعة الأولى سنة ١٨٥٢ Ernest Renan: *Oeuvres Complètes*, T. III.

اليونانية ومن يدرسونها. وحين يؤرخ الفكر العربي، فمن المهم جداً إلا ينخدع المرء بهذا الاشتباه. ان ما يسمى «فلسفة عربية» ليس إلا قسماً محدوداً من الحركة الفلسفية في الإسلام، إلى حد أن المسلمين أنفسهم كادوا أن يجهلوا وجودها^(١).

ولم يشأ رينان أن يعدل عن رأيه هذا في مقدمة الطبعة الثانية، رغم ما وجه إليه من نقد، خصوصاً من جانب هنري رتر Henri Ritter، وقرر: «اني مصمم على اعتقاد أنه لم يهيمن على خلق هذه الفلسفة التجاه عقائدي كبير dogmatique. أن العرب لم يفعلوا غير أنهم اعتقدوا adopter بمجموع المعرف اليونانية كما قبلها العالم كله حوالي القرنين السابع والثامن»^(٢). ومن هنا يربط نشأة الفلسفة في الإسلام بحال الفلسفة عند السريان وفي مدرسة الإسكندرية في هذين القرنين.

وآراء رينان هذه تحتاج إلى الفحص والنقد:

١ - ذلك أنه يخلط في كلامه بين فكرة العنصر والجنس (السامي) من ناحية وبين فكرة الإسلام بوصفه ديناً من ناحية أخرى. وهذا يتراجح في الرأي بين إنكار وجود فلسفة «عربية» حينما يقصد العنصر والجنس، وبين الاقرار بوجودها حين يقصد الإسلام كجماعة شاملة لأجناس عديدة من بينها الجنس الآري (الفرس). وهذا الاضطراب هو الذي دعا بعض الباحثين المعاصرين^(٣) إلى إثارة مشكلة زائفة وهي: هل ينبغي تسمية هذه الفلسفة فلسفة «عربية» أو فلسفة «إسلامية»؟

وفي رأينا أنها مشكلة زائفة لأن المدلول واحد: فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية (إلا في القليل النادر الذي لا يكسر

(١) الكتاب نفسه، ص ٨٤.

(٢) الكتاب نفسه، ص ١٢.

(٣) مثل كوربان في مقدمة كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية»- sophie islamique. Paris, 1964.

القاعدة، تماماً كما كتب ديكارت وليبيتس و كنت بعض مؤلفاتهم باللاتينية إلى جانب لغاتهم القومية، ومع ذلك لم يقل أحد أنهم من رجال الفلسفة «اللاتينية»!) ، وهي إسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الإسلام أي داخل نطاق العالم الإسلامي في العصر الوسيط، حتى لو كان البعض منهم لم يعتقد الإسلام ديناً.

٢ - كما أنه يخلط - وهو خلط لا يزال مستمراً، بل بولغ فيه كثيراً في النصف قرن الأخير - بين الفلسفة وبين التفكير بوجه عام سواء كان لاهوتياً أو صوفياً أو ما أشبه ذلك .

وفي رأينا أنه يجب الا تطلق الفلسفة إلا على التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحسن . وهذا لا وجه أبداً لإدراج علم الكلام الوضعي والفرق الكلامية المختلفة التي تحول في إطار النصوص الدينية وتستند إليها في حجاجها - أقول لا وجه أبداً لإدراجها ضمن الفكر الفلسفى ولا بأوسع معانه .

ومن هنا نرى أن من العبث، بل ومن الإمعان في الجهل بحقيقة الفلسفة، أن نتلمس الفلسفة الإسلامية في غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود، أعني البحث العقلي المحسن . وهذا السبب استبعدنا من عرضنا هذا كل من لا يتسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى الدقيق، من أمثال أخوان الصفا والغزاوي والسهوردي المقتول، لأنهم إما من أصحاب المذاهب المستورة الغنوصية (أخوان الصفا) أو من الصوفية والمتكلمين الوضعين (الغزاوي) أو من الصوفية النظريين (السهوردي المقتول)، ومكانتهم إنما يقع في توارييخ هذه التيارات .

ووصف هذه المدرسة الفلسفية بأنها «إسلامية» إنما قصد به المعنى الحضاري والسياسي . أي التي نشأت في إطار الحضارة الإسلامية التي يسودها الإسلام . إذ الفلسفة علم عقلي خالص، وتبعاً لذلك لا تقبل أن توصف بوصف ديني، شأنها شأن العلوم العقلية كالرياضيات والطب

والفيزياء والكيمياء، الخ . فكما لا يجوز لنا أن نصف الهندسة أو الطب أو الفيزياء بأنها وثنية أو بوذية أو يهودية أو مسيحية الخ ، فكذلك الشأن في الفلسفة . فإذا ما وصفت هذه العلوم بوصف «إسلامية» مثلاً، فالمقصود بذلك هو المعنى الحضاري والسياسي فحسب.

والآن وقد فرغنا من بيان وجود هذه «الفلسفة الإسلامية»، والشروط التي ينبغي مراعاتها لفهم المقصود منها، يبقى السؤال الآخر وهو: أين الأصالة في هذه الفلسفة؟

ومقصود «بالأصالة» هنا: «الجديد» فيها بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية .

وهذا ينبغي ألا يبالغ المرء في تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نظراء لأفلاطون وأرسطو، بل ولا لأفلوطين، لأن هؤلاء عدمو النظير حتى كنت وهيجل . فمن الاسراف والشطط أن نحطّ من قدر هذه الفلسفة الإسلامية لأنها لم تنجُب أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

لكن حسبها أنها أنجحت شارحاً عظيماً مثل ابن رشد، وأصحاب مذاهب شاملة في العالم مثل الفارابي وابن سينا، رغم قلة الأفكار الأصيلة التي ابتدعوها .

الكندي فيلسوف العرب

أ - حياته

وأول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربي هي : أبو يوسف يعقوب بن أسحق الكندي ، الملقب بـ «فيلسوف العرب» ، وهو لقب قديم ، يذكره ابن النديم في «الفهرست» (ألفه ابن النديم في سنة ٣٧٧ هـ = ٩٨٧ م) ، فيقول : «ويسمى فيلسوف العرب» (ص ٢٥٠ س ٢٢ ، نشرة فلوجل). ويلد لأصحاب السير أن يذكروا نسبة الطويل حتى يصل إلى يعرب بن قحطان ، وربما كان ذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربي صريح لا شك فيه^(١) . وكان أبوه أميراً على الكوفة ، ولاه عليها الخليفة المهدى (خلافة ١٥٨ - ١٦٩ هـ) ثم هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ) .

(١) راجع عن حياته :

- أ - ابن النديم : «الفهرست» ص ٢٥٥ - ٢٦١ . نشرة فلوجل ، ليبيتسك ، سنة ١٨٧٢ .
- ب - صاعد الأندلسي : «طبقات الأمم» ص ٥١ - ٥٢ ، طبعة شيخوخ ، بيروت ، سنة ١٩١٢ .
- ج - القنطي : «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص ٣٦٦ - ٣٧٨ ، نشرة لبرت سنة ١٩٠٣ .
- د - ابن أبي أصيبيع : «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ج ١ ص ٢٠٦ - ٢١٤ ، القاهرة سنة ١٨٨٢ .
- ه - ابن جلجل : «طبقات الأطباء والحكماء» ص ٧٣ - ٧٤ ، القاهرة سنة ١٩٥٥ .
- و - البيهقي : «تتمة صوان الحكمة» ص ٤١ ، دمشق سنة ١٩٤٦ .
- ز - أبو سليمان المنطقى السجستاني : «صوان الحكمة» ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، طهران ، سنة ١٩٧٤ .

ولا نعرف تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد. ولهذا اختلف الباحثون في تقدير تاريخ وفاته: فجعله نلينو حوالي سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م)، وماسينيون يحدده بسنة ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م)، والشيخ مصطفى عبد الرازق بنهاية سنة ٢٥٢ هـ (٨٦٤ م) على أساس أن الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ يتكلم عن الكندي على أنه متوفى، لكننا لا نعرف متى توفي الجاحظ على وجه التدقيق. وربما كان أرجح الأراء ما ذكره نلينو وأيده بروكلن وهو سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م).

وحظي الكندي بالشهرة في عهد خلافة المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م)، حتى ان المعتصم اخذه معلمًا لابنه أحمد، وسيهدي الكندي إلى أحمد هذا عدة رسائل. ومن ثم يمكن أن نفترض أن الكندي ولد حوالي سنة ١٨٠ هـ (٧٩٦ م) في البصرة، حيث كان لوالده ضياع، كما يقول ابن نباتة «سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون» ص ١٢٣)، وهذا أرجح لأن آباء كان والياً على الكوفة.

ثم ذهب إلى بغداد لاتمام دراسته الفلسفية والعلمية. ويعرف أنه غشى أوساط المترجمين من اليونانية والسريانية إلى العربية، خصوصاً يحيى بن البطريق وابن نعمة الحمصي.

ولما صار معلمًا لأحمد، ابن الخليفة المعتصم بالله (تولى الخلافة من سنة ٢١٨ هـ حتى سنة ٢٢٧ هـ) صار مرموق المكانة، مما جعله هدفاً للحسادين. وتأمر ضده محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر، لدى الخليفة المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ)، فأمر المتوكل بضرب الكندي وسمح لأبني شاكر بالاستيلاء على مكتبة الكندي. لكن ظروفًا غير عادية مكنت الكندي من استردادها.

مؤلفاته

ألف الكندي عدداً هائلاً من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل : الفلسفة ، علم النفس ، الطب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى ، التنجيم ، الجدل الديني ، السياسة . وقد أورد كل من ابن النديم والقطبي وابن أبي أصيحة ثبتاً بأسهام مؤلفاته . وأقدمها هو ما أورده ابن النديم «في الفهرست» (ص ٢٥٥ - ٢٦١ ، نشرة فلوجل ، ليپتسك سنة ١٨٧١) ، ويشتمل على ٢٤ عنواناً ، مصنفة كالتالي :

- أ - في الفلسفة ٢٢ عنواناً ،
- ب - في المنطق ٢٠ عنواناً ،
- ج - في الكريات ٨ عنوانات ،
- د - في الموسيقى ٧ ،
- ه - في علم النجوم ١٩ ،
- و - في الهندسة ٢٣ ،
- ز - في الفلك ، ٢٦ ،
- ح - في الطب ٢٢ ،
- ط - في أحكام النجوم ١٠ ،
- ي - في الجدل ، ١٧ ،
- يا - في علم النفس ٥ ،
- يب - في السياسة ، ١٢ ،

يبح - الأحداثيات (العلل) ١٤ ،
يد - الأبعاديات (الأبعاد) ٨ ،
يو - الأنواعيات (أنواع الأشياء . . الخ) ومتنوعات متفرقة ٣٣ .
فالمجموع عند ابن النديم ٢٤١ عنواناً، وعند القسطي ٢٢٨ ، وعند
ابن أبي أصيبيعة ٢٨١ .

ولنكتف بذكر ما لا يزال موجوداً منها حتى اليوم، ونقتصر على ما
يدخل في ميدان الفلسفة بالمعنى المحدود:

١ - كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، خطوط أياصوفيا رقم
٤٨٣٢ (ورقة ٤٣ أ - ٥٣ أ).

٢ - رسالة إلى أحد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجسم الأقصى
وطاعتة الله . المخطوط نفسه ورقة ٣٢ أ - ٣٤ ب .

٣ - رسالة في حدود الأشياء ورسومها، المخطوط نفسه ورقة ٥٣ ب -
٥٤ ب .

٤ - رسالة في العقل، المخطوط نفسه ورقة ٢٢ ب - ٢٣ أ .

٥ - رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل
الفلسفة، المخطوط نفسه ورقة ٢٨ أ - ٣١ .

٦ - رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم،
المخطوط نفسه ورقة ٥ أ - ٦ أ ، مخطوط تهران، مجلس، ج ٢ ، ٦٣٤ .

٧ - رسالة في الفعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو
بالمجاز . مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ ، ورقة ٥٥ ب .

٨ - رسالة في القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون
وسائر الفلاسفة . مخطوط في المتحف البريطاني برقم ٦٠٦٩ شرقى ورقة ٩
ب - ١٢ أ ، والتيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٥٥ ص ٦٣ - ٧٦ .

- ٩ - كتاب المحسوف، مخطوط ليدن رقم ٢٠٧٤.
- ١٠ - رسالة في أنه (توجد) جواهر، لا أجسام، مخطوط أياصوفيا ورقة ٤٨٣٢ أ.
- ١١ - رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال لا نهاية له. مخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ ورقة ٥٥ - ٥٥ ب.
- ١٢ - كلام في النفس، مختصر وجيز، المخطوط نفسه ورقة ١٣٤ أ.
- ١٣ - رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، المخطوط نفسه ورقة ٢٤ أ - ب.
- ١٤ - كتاب في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، المخطوط نفسه ورقة ٣٥ ب، أ ٣٩.
- ١٥ - رسالة في ماهية النوم والرؤيا، المخطوط نفسه ورقة ١٩ - ١١ أ.
- ١٦ - رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم، المخطوط نفسه ورقة ١١٣ أ - ١٤ أ.
- وقد نشر هذه الرسائل البيزنطي، رم. جويدي، ورتر، فورلاني، وعبد الهادي أبو ريده، وقمنا نحن بنشر رقمي ٤ و ١٣ في كتابنا «رسائل فلسفية»، وسنقوم بنشر سائر الرسائل لأن النشرات السابقة بمعزل كلها عن التحقيق النقدي، وسنقوم بالتصحيح فيها نورده عنها دون حاجة إلى التنبيه على ذلك في كل موضع.

ب
فلسفته
|
تمهيدات

أثبتنا^(١) بالأدلة القاطعة أن الكندي لم يكن يعرف اليونانية. وإنما كان يعتمد على الترجمات التي قمت من السريانية أو اليونانية إلى العربية. ومن مراجعة هذه الترجمات، التي نشرنا معظمها، يتبيّن لنا أن مصطلحاته قد أخذها كلها من هذه الترجمات نفسها. أما عن إصلاحه لبعض الترجمات (مثل ترجمة «أثولوجيا» التي قام بها ابن ناعمة الحمصي) فدوره لا يتعدي إصلاح الأسلوب العربي.

أ - تعريفه للفلسفة

في رسالة في «حدود الأشياء ورسومها»، أورد الكندي ستة تعريفات للفلسفة، هي :

١ - تعريف بحسب الاشتراق: الفلسفة هي «حب الحكمة، لأن «فليسوف» هو مركب من «فيلا» - وهي «محب» - ومن «سوفيا» وهي «الحكمة».

٢ - تعريف بحسب تأثيرها: «أن الفلسفة هي التشبّه بآفعال الله

(١) راجع كتابنا: «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» ص ١٦٤ - ص ١٨٨ . ط ٢ ، القاهرة، سنة ١٩٦٧ ، وكتابنا بالفرنسية- 26 La Transmission de la philosophie grecque..., pp. 32.

تعالى، بقدر طاقة الإنسان - أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

وهو تعريف يرجع إلى أفلاطون («تيثاتوس» ص ١٧٦ ب) ويرد في المقدمات الفلسفية إلى بعض شروح الشرح الاسكندرانيين في القرنين الخامس والسادس، مثل شرح أمونيوس على «مدخل» فوفوريوس (Comms. in Aristot., IV, 3).

٣ - تعريف للفلسفة «من جهة غايتها»: الفلسفة هي «العنابة بالموت، والموت عندهم موتنان: طبيعي، وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني: اماتة الشهوات - وهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن اماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجيال القدماء: اللذة شر. فباضطرار أنه إذا كان للنفس استعمالان: أحدهما حسي والأخر عقلي، كان مما سُمِّي الناس لذة ما يعرض في الإحساس، لأن التشاغل بالذات الحسية ترك لاستعمال العقل».

وهذا التعريف مأخوذ هو الآخر عن أفلاطون («في دون» ٦٤ أ).

٤ - تعريف من جهة العلة: «صناعة الصناعات، وحكمة الحكم».

٥ - تعريف آخر: «الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور. مثلاً أقول: إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام، وما لا أجسام < هي >: أما جواهر، وأما أعراض، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهرًا لا جسماً، فإنه إذا عرف ذاته، عرف الجسم بأعراضه، والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم، فإذا علم ذلك جميعاً، فقد علم الكل، وهذه العلة سمي الحكماء الإنسان: «العالم الأصغر».

وهذا التعريف يقوم على القول المشهور: «اعرف نفسك بنفسك»، مأخوذًا بمعنى غنوسي مما يجعله يرجع إلى القرون الثاني والثالث والرابع بعد الميلاد. والكتندي في موضع آخر («الرسائل» ج ١ ص ٢٦٠ س ٧ - ٨)

يورد هذه النظرية بالتفصيل، وهي التي تقول ان الإنسان في نظر الفلاسفة القدماء، عالم صغير، لأن فيه توجد كل القوى الموجودة في الكل.

٦ - والتعريف الأخير للفلسفة هو بحسب جوهرها الخاص: «الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية: آنياتها ومايتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان».

وهذا التعريف شبيه بما ورد في المقدمات للشرح الاسكندرانية، وبما أورده أرسطو (في كتاب «ما بعد الطبيعة» م ألفا الكبرى، ص ٩٨٢ أ س ٧ - ٢٢).

وقد أورد الكندي هذه التعريفات الستة دون أن يرجح أحدها.

هذه الحدود الستة يقول أن «ثلاثة منها (منقوله) عن فيثاغورس، وأثنان عن أفلاطون، وواحد عن أرسطو. والحد الأول هو أن الفلسفة هي «علم جميع الأشياء الموجودة بما هي موجودة». والثاني هو أن «الفلسفة هي علم الأمور الالهية والإنسانية»، والحد الثالث هو أن «الفلسفة هي إشار الحكم». وهذه الحدود الثلاثة هي لفيثاغورس.

والحد الرابع هو أن «الفلسفة هي معاناة الموت، أعني اثار الموت». والحد الخامس هو أن «الفلسفة هي التشبه بالله تعالى بحسب الطاقة الإنسانية في علم الحق وفعل الخير». و«هذان الحدان هما لفلاطن».

والحد السادس هو أن الفلسفة هي «صناعة الصنائع وعلم العلوم». وهو الذي حدثنا به أرسطو في المقالة الأولى من كتابه «ما بعد الطبيعة».

وهكذا نجد ابن الطيب يذكر هذه الحدود الستة للفلسفة منسوبة إلى أصحابها، مما يدل على أنه نقل ذلك عن مصدر سرياني مباشر.

أما الكندي فلم ينسبها إلى أصحابها: فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو، مما جعل البعض يتوجه أنها من عنده.

ب - معرفته بتاريخ الفلسفة

ما ورد لنا من رسائل الكندي تبين لنا أن معرفته بالفلسفة اليونانية اقتصرت على أرسطو، وأملت الماماً ضئيلاً بفلسفة أفلاطون، وشملت فلسفة أفلوطين لكن بوصفها فلسفة لأرسطو. فقد كرس رسالة صنف فيها مؤلفات أرسطو، وذكر موضوعاتها بطريقة موجزة جداً. ونراه يذكر أفلاطون في رسالته المختصة عن النفس ، كما أن له رسالة في إيضاح الأعداد المذكورة في حوارية «السياسة» (المعروفة خطأ باسم «الجمهورية»). لكن يبدو أن معرفته بمحاورات أفلاطون كانت ضئيلة للغاية، رغم أن محاورات «طيماؤس» و«السياسة» و«النومايس» كانت قد ترجمت إلى العربية. أما معرفته بأفلوطين فمن خلال كتاب «أثولوجيا أرسطو طاليس» الذي هو خلاصة موسعة للتساعات الثلاثة الأخيرة (٤ - ٦) من «تساعات» أفلوطين، لكنها لم تعرف في العالم العربي إلا منحولة لأرسطو.

الكندي متاثر إذن بأرسطو، دون غيره من الفلاسفة اليونانيين، كل التأثر، إلى حد أننا نستطيع أن نرد جماع آرائه وعروضه المذهبية إلى أصولها المباشرة في مؤلفات أرسطو، أحياناً بحروفها، وأحياناً على سبيل التلخيص، أو الشرح، أو التبسيط.

٣ ما بعد الطبيعة

ونأخذ الآن في بيان أجزاء فلسفة الكندي، ونبداً بما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى:

يقول الكندي ان الفلسفة الأولى هي أنبيل أجزاء الفلسفة. ذلك أنها علم بالحق الأول، الذي هو علة كل حق. وهذا فإن الفيلسوف الكامل هو من يتعمق في هذا العلم النبيل الشريف. ذلك أن هذا العلم هو العلم بالعلة، والعلم بالعلة أشرف من العلم بالعلول، لأننا لا نكتسب علىًّا كاملاً بالشيء إلا إذا عرفنا علته معرفة كاملة.

وعلم العلة الأولى يسمى عن حق: «الفلسفة الأولى»، لأن باقي الفلسفة متدرج في هذا العلم، إذ هو العلم الأول سواء من حيث المرتبة، ومن حيث اليقين، ومن حيث الزمان. وإذا كان شرف العلم بشرف موضوعه كما يقول أرسطو، فإن علم العلة الأولى هو أشرف العلوم إذ موضوعه أشرف موضوع.

وبعد أن يحدد دور ومكانة الفلسفة الأولى على نحو ما قال أرسطو («ما بعد الطبيعة») مقالة الفأ الكبيرى ف ٢ ص ٩٨٢ - ١٩، ألفا الصغرى م ١ ص ٩٩٣ ب ١٩ - ٢٣) ينوه الكندي بما علينا من دين نحو الأقدمين، الذين كانوا يتكلمون لغة غير لغتنا، وعلى الرغم من أنهم لم

يبلغوا من الحقيقة إلا مقداراً جزئياً، فإن ما حصلوه، مضافاً إلى ما حصله غيرهم، يكون قدرًا لا بأس به من الحقيقة. وعلينا أن نشكر لهم أنهم مكنونا من المشاركة في ثمار تأملاتهم، وسهلوا لنا الفحص عن المشاكل. ويشير هنا إلى ما قاله أرسطو، وإن كان يتجاوز في فهم نص ما أورده أرسطو. وعلى كل حال، يريد الكندي أن يعبر عن عرفانه لأولئك الذين نطقوا بالحق، إلى أية ملة أو جنس انتسبوا. ذلك لأن من يطلب الحقيقة فعليه أن ينشدها أين وجدها. وبهذه المناسبة يهاجم رجال الدين الذين يتجررون في الدين والدين منهم براء، ولا يظهرون غيره على الدين إلا للدفاع عن مناصبهم الزائفة التي لم يشغلوها عن استحقاق («الرسائل» ج ١، ص ٤٠). لأنه، كما لاحظ، لا دين من يقاوم العلم بالأشياء كما هي. ذلك أن العلم بحقائق الأشياء كما هي تشمل العلم الإلهي، وعلم التوحيد، وعلم الفضائل، وبالجملة: علم كل ما هو نافع. والعلم بهذه الأمور يوصي به الرسل الصادقون الذين بعث الله بهم، لأن هؤلاء يقررون ألوهية الله وحده، والسعى نحو الفضائل وتجنب الرذائل، والمحاجة في توكيده هذا الأمر يدل على أنه إنما يتوجه إلى أعداء للفلسفة اليونانية من بين رجال الدين أو المتكلمين المعاصرين له. وربما كانوا أهل السنة والحنابلة الذين انتصروا في خلافة المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ = ٨٦١ - ٩٤٧ م).

ويقرر الكندي ألا يحفل بإعراضاتهم، لأن ما يهمه هو أن يقتاد الجنس البشري إلى الكمال («الرسائل» ج ١ ص ٣٠١). يقول: ينبغي ألا تستحي من استحسان الحق وافتقاء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المتباينة».

وبعد أن بين ضرورة الاشتغال بالفلسفة الأولى، راح يتناول مسائلها.

أ - موضوع الفلسفة الأولى ومنهجها.

ولبيان موضوع الفلسفة الأولى يميز الكندي بين نوعين من الوجود:

المحسوس، والمعقول. والأشياء اما كلية، واما جزئية. فالكلية هي الأجناس بالنسبة إلى الأنواع، وهي الأنواع بالنسبة إلى الأفراد. والأفراد تقع تحت الحواس، أما الأجناس والأنواع فلا تقع تحت الحسّ، وليس لها وجود محسوس، بل تقع تحت العقل.

ولما كانت الموجودات محسوسة ومعقولة، كان البحث عن الحق سهلاً من جهة، عسيراً من جهة أخرى. ومن يرد تصور المعقول على غرار المحسوس، لا يدركه، كما أن الخفافيش لا تدرك الموضوعات الواضحة في ضوء الشمس.

ونتيجة هذا أن نقرر أن للموجودات المحسوسة علمًا يخصها هو العلم الطبيعي، وللموجودات المعقولة علمًا يخصها هو الفلسفة الأولى.

أما المتيح الواجب اتباعه في البحث في الفلسفة الأولى فهو البرهان بالمعنى الدقيق، إذ لا يصلح لها المتيح المستخدم في العلم الطبيعي لأنّه غير يقيني.

ب - اللامتناهي

ثم يتناول الكندي بعض الموضوعات الأساسية في علم ما بعد الطبيعة. ومنها: اللامتناهي.

ويهدى لبحثه فيه بعرض موجز عن طبيعة الأزلي. يقول في رسالة «في صدد الأشياء ورسومها» ان «الأزلي (هو) الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره. والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له. وما لا علة له فدائماً أبداً» («الرسائل» ج ١ ص ١٦٩ س ١٠ - س ١١). والأزلي لا جنس له (ج ١ ص ١١٣) وهو لا يفسد، ولا يستحيط، ولا يتنتقل إلى التمام (ج ١ ص ١١٤) لأنّه «قام أبداً اضطراراً» (الموضع نفسه). والجسم له جنس وأنواع. لكن الأزلي لا جنس له. إذن الأزلي ليس جسماً. وبعبارة أخرى: الجسم لا يمكن أن يكون أزلياً.

وبعد أن أكد الكندي هذه المعانٍ، ساق برهانه على نحو منطقي منظم، لبيان أن الجسم لا يمكن أن يكون لا متناهياً بالفعل، وإن كان كذلك بالقوة أي بالإمكان.

ومن أجل هذا البرهان يسوق المقدمات التالية التي يرى الكندي أنها قضايا بيّنة بنفسها:

- أ - كل الأجسام، التي ليس واحد منها أكبر من غيره، متساوية،
- ب - والأجسام التي تكون المسافات بين نهاياتها متساوية، هي متساوية بالفعل وبالقوة معاً،
- ج - المتناهي لا يكون غير متناهٍ،
- د - إذا أضفنا إلى أحد الأجسام المتساوية جسماً، لكان أكبرها، وسيكون أكبر من كان قبل إضافة هذا الجسم إليه،
- ه - إذا اجتمع جسمان متناهيان في المقدار، فإن الجسم الناتج عنهما سيكون متناهياً هو الآخر في المقدار. وهذا صادق على كل جسم، وعلى كل ماله مقدار.
- و - الأصغر بين شيئين متجلسين يعدّ الأكبر منها، أو جزءاً من هذا.

فإن كان هنا جسم لا متناهٍ، فإنه لو فصل عنه جسم متناهٍ في المقدار، فإن الباقي أما أن يكون متناهياً في المقدار، أو غير متناهٍ في المقدار. فإن كان متناهياً، فإنه إذا أضيف إليه ما فصل منه (وهو متناهٍ في المقدار)، فإن الجسم المؤلف من كليهما سيكون متناهياً. لكنه كان قبل هذا الفصل لا متناهياً. إذن سيكون متناهياً ولا متناهياً في وقت واحد، وهذا متناقض ومحال. - أما إن كان الباقي لا متناهياً، فإنه إذا أضيف إليه ما انزع منه، فإنه أما أن يصير أكبر مما كان قبل هذه الإضافة، أو مساوياً. فإن كان أكبر مما كان، فإن اللامتناهي سيكون أكبر من اللامتناهي. وهذا محال.

وبهذا يثبت أنه لا يوجد جسم لا متناه، وبالتالي لا يوجد مقدار لا متناه بالفعل.

ثم إن الزمان كمية. إذن لا يمكن أن يوجد زمان لا متناه بالفعل. إذن للزمان بداية وسيكون له نهاية.

ومن ناحية أخرى فإن ما يوجد في متناه يجب أن يكون متناهياً أيضاً. مثال ذلك: الحركة، والكمية، والزمان، والمكان، توجد في جسم، فهي متناهية إذن، لأن الجسم متناه.

وإذن فجرم الكل (أي جسم العالم) متناه هو وكل ما يوجد فيه. ذلك هو البرهان على تناهي جرم العالم، الذي ساقه الكندي في كتابه «إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»^(١).

ويعالج نفس الموضوع في رسالة «إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم» («الرسائل» جـ ١ ص ١٨٦ - ١٩٢) ولكنه يسوق البرهان بطريقة رياضية. كذلك عالج الموضوع نفسه وساقه برهاناً مشابهاً في رسالتين آخرين هما: «١) رسالة في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له» («الرسائل» ص ١٩٤ - ١٩٦)، (٢) «رسالة إلى علي ابن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم» («الرسائل» جـ ١ ص ٢٠٢ - ٢٠٣). وبين هذه الرسائل الأربع تكرار أحياناً بحروفه، مما يثير الدهشة، لكن ربما كان السبب في ذلك هو اختلاف من وجهت الرسائل إليهم، مما لم يجد معه حرجاً في التكرار.

وإذا تسأعلنا الآن عن المصادر اليونانية لكلام الكندي، لوجدناها لدى اثنين:

١ - أرسطو في المقالة الثالثة، الفصل الخامس، من كتاب «الطبيعة».

(١) راجع «كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، ضمن «رسائل الكندي الفلسفية» جـ ١ ص ١١٣ - ١١٦.

٢ - برقلس الأفلاطوني المحدث، الذي أورد ثلات حجج ضد اللامتناهي بالفعل:

أ - الحجة الأولى أوردها في القضية الأولى من «عناصر الأثولوجيا»، وخلاصتها: استحالة تصور مجموع من لا متناهيات عدديّة، سيكون بالضرورة أكبر في العدد من اللانهاية. وقد ثنى هذه الحجة بالتفصيل في «اللاهوت الأفلاطوني» (المقالة الثانية، الفصل الأول).

ب - والحجة الثانية وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» (م ٢ ف ١)، وخلاصتها أن الكثرة المحسنة ستكون لا متناهية، وبالتالي لا يمكن معرفتها.

ج - والحجة الثالثة وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» أيضاً (م ٢ ف ١) وخلاصتها أن الكون المؤلف من كثرة محسنة سيتحطم فيه أساس المعرفة، لأنها يستبعد - بالفرض - كل وحدة بين العقل وموضوعاته.

كذلك تطرق برقلس إلى نفس الموضوع في شرحة على محاورة «برمنيدس» (1100, 24 ff). In Parmenide

«كتاب اللاهوت الأفلاطوني» هذا ذكره ابن النديم ضمن مؤلفات برقلس («الفهرست» ص ٢٥١، س ١٦، نشرة فلوجل) ولكنه لم يذكر له ترجمة إلى العربية ولا إلى السريانية.

أما «الطبيعة» («السماع الطبيعي») لأرسطو فإن قسطا بن لوقا قد ترجم نصفه الأول، بينما ترجم ابن ناعمة الحمصي نصفه الثاني، فضلاً عن ترجمة اسحق بن حنين التي نشرناها مع شروح ابن السمح وابن الطيب وبيهقي بن عدي ومتى (القاهرة في جزئين سنة ١٩٦٤ - ١٩٦٥).

لكن الكندي - على العكس من أرسطو وبرقلس - استخدم برهانه لإبطال اللامتناهي في إبطال الزمان اللامتناهي، والحركة الأزلية الأبدية.

وهكذا برهانه: إذا كان قبل كل فترة من الزمان فترة سابقة، وهكذا

إلى غير نهاية، فسيكون هناك زمان لا متناهٍ بين الأزلية واليوم الذي نحن فيه، لكن من المستحيل قطع الامتناهي. إذن لا يمكن أن يوجد بين الأزلية ويومنا الحاضر لا نهاية. فسيكون ثم زمان لا متناهٍ ومتناهٍ معاً، وهذا خلف وإحالة. كذلك إذا نظرنا إلى المستقبل فإنه سيكون بين يومنا الحاضر وبين الأبدية ما لا نهاية، وإذا سيكون هناك لا متناهٍ ومتناهٍ، وهذا خلف وتناقض وإنما الزمان ليس لا متناهياً. ومدة العالم إذن ليست لا متناهية.

يقول الكندي: «لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتيه. فنقول: إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً، إلى أن ينتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة. لا يمكن غير ذلك. فإن أمكن ذلك، فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية. فإذاً لا ينتهي إلى زمان مفروض أبداً، لأن من لا نهاية في القدم إلى هذا الزمان المفروض فصاعداً في الأزمنة إلى ما لا نهاية، ما يساوي المدة إلى هذا الزمن المفروض. فإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوماً، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية من الزمان معلوماً، فيكون إذن لا متناهياً وهذا خلف لا يمكن. - وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله، وكذلك بلا نهاية - وما لا نهاية له لا تقطع مسافته، ولا يؤقى على آخرها، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمان محدود بنته - والانتهاء إلى زمن محدود موجود به، فليس الزمان فصلاً من لا نهاية، بل من نهاية اضطراراً» («الرسائل» ج ١ ص ١٢١ - ١٢٢).

والزمان «كمية متصلة» (الكتاب نفسه ج ١ ص ١١٩) وذلك لأن الآن يشمل الماضي والمستقبل، وما بينهما من آن لا يبقى، إذ انه لا يبقى أمام تفكيرنا فيه.

والزمان عنده واحد، لا يختلف باختلاف الأشياء. والزمان ليس

الحركة، بل هو عدد يُعد بالحركة^(١)، وهذا هو نص تعريف أرسطو للزمان، إذ قال: «الزمان هو عدد الحركة بحسب التقدم والتأخر».

جـ - الواحد

الله واحد. لكن ينبغي أن نحدد بأي معنى نصفه بهذه الصفة. ومن أجل ذلك يدخل الكندي في مناقشة طويلة حول معنى «الواحد» في كتابه «في الفلسفة الأولى» («الرسائل» جـ ١ ص ١٥٤ - ١٦٢).

فيقرر أولاً أن «الواحد» يقال: إما بالعرض، وإما بالجوهر. أو الماهية. فهو يقال بالعرض في الألفاظ المشتركة والمتراوحة، مثل المدية والشفرة والسكنين فهما واحد من حيث الموضوع الذي يدلان عليه وهو القطعة الحادة من الحديد التي تستعمل للقطع، وكذلك الألفاظ المشتركة: مثل «العين» بالنسبة إلى كون اللفظ واحداً والمدلولات مختلفة.

ويقال الواحد بالجوهر أو الماهية عن الأشياء ذات الماهية الواحدة، وحيثئذ يقال بحسب أربع أحوال:

- أـ - بحسب الاتصال، وهذا يدخل في باب العنصر،
- بـ - أو بحسب الصورة، وهذا من باب النوع ،
- جـ - أو بحسب الاسم، وهذا من باب العنصر والصورة معاً،
- دـ - أو بحسب الجنس، وهذا من باب العنصر.

ولما كان «الكثير» يقال في مقابل «الواحد» انقسم «الكثير» وفقاً لنفس الأحوال التي انقسم بحسبها «الواحد»، ولكن على نحو عكسي: هناك كثرة بحسب الانفصال، أو الصورة، أو الجنس، أو النظير^(٢).

(١) راجع رسالة الكندي في الجواهر الخمسة، وقد فقد أصلها العربي، وبقيت ترجمتها اللاتинية التي نشرها أليبيتو ناجي A. Nagy في مجموعة «إسهامات في تاريخ فلسفة العصور الوسطى» جـ ٢ ، الكراسة ٥ ، مونستر سنة ١٨٩٧ .

(٢) «رسائل الكندي» جـ ١ ص ١٥٩ - ١٦٠ .

وهذه التقسيمات هي بعينها التي ذكرها أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» (مقالة الدلتا، ف ٦ ص ١٠١٦ - ٣٢ - ٦١٠١٧).

وبعد أن ساق هذه الأقسام، ناقش كل قسم منها بحثاً عما هو «الواحد» بحق:

أ - الواحد بحق ليس ذلك الذي يطلق على الألفاظ المشتركة أو المتراوفة، لأنه في هاتين الحالتين يدل على أشياء كثيرة.

ب - وليس هو المقول بحسب العنصر (الأسطقس)، لأنه يدل أيضاً على عدة أشياء مثل: الباب والسرير من حيث العنصر الذي هو الخشب،

ج - وليس هو غيره القابل للقسمة، لأن ما لا ينقسم يقال على ما لا ينقسم بالفعل، وما لا ينقسم بالقوة: فال الأول هو الذي يصعب جداً تقسيمه، مثل الماس، لكن الماس أجزاء، فهو كثير وليس واحداً.

وبعد إسقاط هذه الأحوال قرر أن الواحد بحق ليس عنصراً، ولا جنساً، ولا نوعاً، ولا فرداً، ولا فصلاً نوعياً، ولا خاصة، ولا عرضاً عاماً، ولا حركة، ولا نفساً، ولا عقلاً، ولا كلاً، ولا جزءاً، بل هو الواحد على الإطلاق، وهذا لا يسمح بأية كثرة، ولا تركيب. والواحد وحدة الحق ليس مادة، ولا صورة، ولا كثماً، ولا نوعاً، ولا يتصرف بأية مقوله. ولا يتحرك. إنه وحدة محضة. لا يتكثر أبداً، ولا ينقسم مطلقاً. وهو ليس زماناً، ولا مكاناً، ولا موضوعاً، ولا محمولاً، ولا كلاً، ولا جزءاً، ولا جوهرأً، ولا عرضاً.

وهو لا يستمد وحدته من غيره، بل هو الذي يهب الوحدة لكل ما هو واحد. ولا يمكن أن تنتد سلسلة واهبي الوحدة إلى غير نهاية، بل لا بد من التوقف عند واهب أعلى، هو الواحد الحق، الواحد الأول. وكل ما يقبل

الوحدة فإذاً يستمدّها منه . وعن الواحد تصدر كل وحدة ، وكل ماهية . إنه المطلق ، والبُدُول لكل حركة^(١) .

وإذن فالواحد الحق هو الأول ، والمطلق ، والحافظ لكل ما خلق . وهو وحده الجدير بوصف الواحد ، وما عداه فلا يقال عليه «الواحد» إلا مجازاً .

ونجد في كلام الكندي ها هنا أصداء لما ورد في «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطوطاليس والذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي وقام الكندي بإصلاح هذه الترجمة لأحمد بن المعتصم بالله .

١ - فقد ورد فيه (ص ١١٢ من نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٥) : «الواحد الحق المحسن المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل شيء كثير ، وهو علة آنية الشيء وكثرة ، وهو فاعل العدد ، وليس العدد أول الأشياء كما ظن أناس ، لأن الواحد قبل الاثنين ، والاثنين بعد الواحد . وإنما كان من الواحد ، وكانا محدودين ، وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد» .

٢ - ورد في ص ١٣٤ : «الواحد المحسن هو علة الأشياء كلها ، وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء ، وليس هو الأشياء ، بل الأشياء كلها فيه ، وليس هو في شيء من الأشياء ، وذلك أن الأشياء كلها إنما أنبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها . فإن قال قائل : كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنية ولا كثرة بجهة من الجهات؟ قلنا : لأنه واحد محسن مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء . فلما كان واحداً محسناً ، أنبجست منه الأشياء كلها . . . إن الواحد المحسن هو فوق التمام والكمال» .

(١) الكتاب نفسه ج ١ ص ١٦٢ .

د - الله هو العلة الفاعلة للخلق

والكندي مسلم، فكان طبيعياً أن يصف الله بأنه خالق الكون، والعلة الفاعلة لإيجاد العالم. ولبيان ذلك يميز بين عدة معان للفعل^(١)، ويبين منها معنيين:

أ - الأول هو أن الفعل الحق والأول هو فعل الخلق من العدم. ومن الواضح أن هذا النوع من الفعل يختص به الله وحده، الذي هو العلة العليا. وفعله هذا يسمى: الخلق.

ب - والثاني هو أثر الفاعل فيما انفع.

والفاعل بالمعنى الأول يفعل دون أن ينفعل. وهذا فإن الفاعل الحق هو الذي يحدث حدثاته دون أن ينفعل. ومن هنا كان الفاعل المحق هو الله، علة الكل. أما وصف سائر الموجودات بالفاعلية فعلى سبيل المجاز فقط، لأنهم ينفعلون بما يفعلون: فأو لهم ينفعل بالخالق، وما بعده ينفعل بعضهم عن بعض على التوالي: الثاني بالأول والثالث بالثاني، والرابع بالثالث، الخ.

فالله هو إذن العلة الأولى لكل المعلولات. وهو فعال دائمًا، ولا ينفعل أبداً.

وهذا الخلق بالعلة الأولى يتم وفقاً لسلسلة تنازليّة تبدأ من الله وتنتهي إلى العالم الذي تحت فلك القمر. لكن النص الذي بين فيه هذه العملية التنازليّة مفقود، وهو الجزء الثاني من كتاب «الفلسفة الأولى» الذي أعلن عنه في نهاية الجزء الأول («رسائل الكندي» ج ١ ص ١٦٢ س ١٥ - ١٦)، وإليه يشير في مواضع أخرى (مثلاً: «الرسائل» ج ١ ص ٢٥١، س ٢).

(١) «رسائل الكندي» ج ١ ص ١٨٢ - ١٨٤.

ويمكن أن نفترض أنه تصور هذه العملية على غرار ما عرضت في «أثولوجيا» أرسطو طاليس (راجع خصوصاً المير العاشر).

لكن الفارق بين الكندي وبين أفلوطين (المؤلف الحقيقى «الأثولوجيا» المنحول على أرسطو طاليس) هو أن الكندي، بوصفه مسلماً، تصور الخلق على أنه من العدم، وهو تصور يتنافى مع تصور أفلوطين وسائر الفلسفه اليونانيين (أفلاطون، أرسطو، الرواقية، الخ) بلا استثناء. ومن هنا نجد الكندي يلح مراراً في توكييد فكرة الخلق من العدم، ويسميه «الإيجاد»، كما يسميه «التأييس»^(١). فهو يقول: «إن الفعل الحقيقى الأول تأييس الآيات عن ليس» («الرسائل» ج ١ ص ١٨٢). ويعرف الإبداع بأنه «إظهار الشيء عن ليس» («الرسائل» ج ١ ص ١٦٥). ويقول عن فعل الله للخلق: «فعلة الإبداع هي الواحد الحق الأول» («الرسائل» ج ١ ص ١٦٢).

ولسنا ندرى كيف استطاع الكندي أن يوفق بين فكرة الإبداع أو الخلق من العدم هذه، وبين قوله بتصدور الأشياء بعضها عن بعض في تسلسل تنازلي ا

على أننا لا نجد في كل ما تبقى لنا من رسائل الكندي براهين واضحة مفصلة لإثبات وجود الله، وإن أومأ إلى ذلك في ثانيا بعض الرسائل (راجع مثلاً «الرسائل» ج ٢ ص ٦٢ - ٦٣).

أما صفات الله فيؤكد الكندي منها: الوحدة، وعدم الاصطفاح، وعدم قابلية النقص بجهة من الجهات وأنه «مبدع الكل، ومسك الكل،

(١) «أيس» هي ضد «ليس». و«أليس» هو وجود الشيء، و«ليس» هو العدم. ومن هنا جاء الفعل: أليس - أوجد، والمصدر: التأييس = الإيجاد، الخلق. وتترد هذه الاصطلاحات في ترجمات المترجمين الأوائل (مثل ترجمة «ما بعد الطبيعة» التي قام بها أسططات للكندي، م ٨ ف ٢ ص ١٠٤٢ ب س ٢٥).

ومحكم الكل» («الرسائل» جـ ٢ ، ص ٦٣) .

ولا يقدم الكندي برهاناً عقلياً منظماً لإثبات وجود الله ، بل يقتصر على عبارات خطابية عن تدبير العالم كما يظهر من رسالة في «الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد» .

٣

العالم

أما رأي الكندي في طبيعة العالم، فقد بقي لنا من رسائله في هذا الموضوع ثلاث هي :

أ - «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله» («الرسائل» ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٦١).

ب - «رسالة إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجسم الأقصى كروية الشكل» («الرسائل» ج ٢ ص ٤٨ - ٤٦).

ج - «رسالة في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر الأربع» («الرسائل» ج ٢ ص ٤٠ - ٤٦).

وتمهيداً لعرض رأي الكندي نوجز مذهب أرسطو في العالم. العالم عند أرسطو «ينقسم قسمين متباينين يفصل بينهما فلك القمر: قسم تحت فلك القمر هو الأرض وما حولها، وهو يخضع للكون والفساد، وقسم فوق فلك القمر أوسع جداً من الأول، ولا يخضع لعوامل الكون والفساد، بل يخضع لنظام ثابت». على أن العالم كله متنه، فليس خارج السماء شيء، ولا يمكن أن يكون خارجها شيء. وهذا ينكر الخلاء، لأن الخلاء هو المكان الذي ليس فيه جسم... والسماء عند أرسطو كروية... لأنه من بين الأشكال الفراغية تختل الكرة (أو الفلك) المقام الأول والأسمى. والعالم مؤلف من

كرة تطوي في داخلها كل الأجسام الغريبة عن الجوهر السماوي ، ومن سلسلة من الأكرو (جمع : كرفة) الفلكية ذات المركز الواحد (أي أنها متداخلة) وقياس بعضها ببعض ، وهذه الأكرو (أو الأفلاك) تتالف كلها من الجوهر غير القابل للفساد ، أعني من الأثير . . .

ويعد أرسطو فصلاً رئيسياً في كتاب «السماء» (المقالة الثانية ، الفصل ١٤) لإثبات كروية الأرض . وحججه في هذا على نوعين : نوع يقوم على الرصد واللحظة وبها يثبت أن الأرض كروية ، والنوع الثاني يقوم على الاستنباط من مباديء علم الفيزياء ، ويفسر لنا هذه الكروية . . . ثم يمضي أرسطو إلى إثبات أن مركز الأرض هو مركز العالم . . . ويحاول أن يثبت أيضاً أن الأرض غير متحركة . وأرسطو يتحدث عن السماء بمعنى أنها الكل ، أو العالم . وهو يبدأ بإثبات أن «العالم متناه»^(١) .

وبهذه الآراء كلها قال الكندي ، وكل ما فعله أنه ساق براهين رياضية مفصلة آخذها عن بطليموس لإثبات بعض هذه الآراء . فهو في رسالة «في أن العناصر والجرم الأقصى كروية الشكل» يثبت هذا الرأي ببرهان سائق إلى الحال ينتهي منه إلى تقرير أن «الأرض - اضطراراً - تكون كروية على وسط الكل» («الرسائل» ج ٢ ص ٥٢) ، ويتوه ببرهان على أن سطح الماء كروي أيضاً .

وفي رسالة «في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبع العناصر الأربع» («الرسائل» ج ٢ ص ٤٠ - ٦٦) يبين أن الفلك لا يتصف بأية صفة من صفات العناصر الأربع سواء في الكيفية ، والسرعة والإبطاء ، والخففة والثقل ، وأنه ليس بخفيف ولا ثقيل ، ولا حار ، ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس . ولإثبات ذلك يبدأ بأن يحدد أن «الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علة وسبباً لعنة جميع المتحرّكات والساكنات عن حركة» . ولما كان الفلك

(١) من مقدمة نشرتنا لترجمة كتاب «أرسطو طاليس: في السماء والأثار العلوية» ، ص طـ . يجـ . القاهرة ، سنة ١٩٦١

بسبيطاً، كانت حركته بسيطة. أما المركب من البسائط، فلا بد أن تكون حركته مركبة من حركات ما ركبت منه من الأجرام. فاما الفلك فإن حركته في موضعه أبداً أيام مدته، لا تقف بتة». والعناصر الأربع وهي : الأرض، والماء، والهواء، والنار متضادة بالحركة، ولهذا فهي متضادة بالكيفيات: إذ النار أسبق الأشياء حركة في الوسط، وهذا تضاد الأرض «التي هي أسبق الأشياء في الحركة إلى الوسط، بالكيفية الفاعلة الثقل والخلفة، إذ النار حارة يابسة، والأرض باردة يابسة... وكذلك ضاد الهواء الماء بالقوة الفاعلة، إذ ضاده بالخلفة والثقل، واتفقا في الرطوبة... وضاد الماء النار بالكيفيتين جمعاً: الفاعلة والمنفعة، فإن النار حارة وهو بارد، والنار يابسة وهو رطب... وكذلك ضاد الهواء الأرض بالكيفيتين جمعاً، الفاعلة والمنفعة، فإن الهواء حار رطب، والأرض باردة يابسة، لضادته إليها بالحالين معاً: بالخلفة والثقل والسرعة والإبطاء» («الرسائل» ج ٢ ص ٤٤).

المكان

ويديي الكندي برأيه فيثبت وجود المكان بالقول بأن زيادة الجسم أو نقصه أو حركته تقتضي وجود حاوٍ يجري فيه ذلك، وهذا الحاوي يعني مع فساد المحويات، إذن المكان موجود.

ويعد أن بينَ أن المكان موجود، بينَ أن المكان ليس جسماً، وإنما هو السطح الذي هو خارج الجسم الذي يحييه المكان. والمكان لا يتكون من

الهيولي ذات الطول والعرض والعمق، بل من الهيولي ذات الطول والعرض دون العمق، والهيولي ذات الطول والعرض دون العمق يسمى سطحأً، ويقال: هو التقاء أفقى المحيط والمحاط به».

وهكذا يقدم الكندي ثلاثة تعاريفات للمكان: ١ - «أنه سطح خارج الجسم»، ٢ - أنه «نهايات الجسم»، ٣ - «التقاء أفقى المحيط والمحاط به».

وهو في هذا حائز بين ما أورده أرسطو من احتمالات لتعريف المكان، وذلك حين قال أرسطو أن المكان لا بد أن يكون واحداً من أربعة أشياء: الصورة، الهيولي، المسافة بين النهايات نفسها^(١). ويرفض أرسطو صراحة الثلاثة الأولى منها، وينتهي إلى الرابع القائل بأن المكان «هو نهاية الجسم الحاوي، التي عندها يتصل بالجسم المحوي» (ويقصد بالجسم الحاوي ما يمكن أن يحرك حركة نقلة) (ص ٢١٢ أنس ٥ - ٧). وينتهي أخيراً إلى التعريف النهائي للمكان بأنه: «النهاية الأولى غير المتحركة للحاوي» (ص ٢١٢ أنس ٢٠).

على أن أرسطو يقول بعد ذلك قبيل نهاية هذا الفصل الرابع من المقالة الرابعة (من كتاب «الطبيعة») انه «لهذا السبب أيضاً يتضور المكان على أنه نوع من السطح أو أنه بثابة وعاء، أعني حاوياً لشيء». وكذلك المكان يتتطابق مع الشيء، لأن النهايات تتتطابق مع الشيء ذي النهايات (أو بترجمة أخرى: لأن الحدود تتتطابق مع المحدود)^(٢).

الجرم الأقصى أو الفلك

والفلك أو الجرم الأقصى كما يسميه الكندي حي وعاقل («الرسائل» ج ١ ص ٢٤٧). وذلك لأن الفلك جسم، وكل جسم إما حي، أو غير

(١) أرسطو: «الطبيعة» م ٤ ف ٤ ص ٤١١ ب س ٦ - ٩.

(٢) الكتاب نفسه م ٤ ف ٤ ص ٤١١ ب س ٢٩ - ٣٠.

حي . فالفلك إما حي ، أو غير حي . وكل علة طبيعية هي إما عنصر ، أو صورة ، أو فاعل ، أو غاية من أجلها يفعل الفاعل . والفلك ليس عنصراً للكائنات ، لأن العنصر المكون يتتحول من صورة إلى صورة ، لكن الفلك لا يتتحول ولا يتغير .

والفلك ليس أيضاً صورة ، لأن الصورة لا تنفصل عن العنصر ، أما الفلك فمفارق .

والفلك ليس غاية الكون ، لأن غاية الكون أمر عارض للجسم .
فلم يبق إلا أن نقرر أن الفلك علة فاعلة لكل ما يكون وهو علة
فاعلة قريبة .

والكائن أو الحادث إما متنفس ، أو غير متنفس . إذن الفلك هو العلة
الفاعلة القريبة لكل ما هو حادث وفاسد داخل الفلك .

فالفلك علة فاعلية قريبة للموجود المتنفس القابل للفساد . إنه هو
العلة القريبة للحياة في الجسم الحي المتنفس^(١) .

والفلك جسم يحدث الحياة في الكائنات التي تحته : وإيجاده لها إما
بنصوص ، أو بالمحبة ، أو بالقوة .

والحرم الأقصى حي أبداً بالفعل ، وهو الذي يهب - اضطراراً (أي
بالضرورة) الحياة للكائنات الحادثة .

ولم يتولد الفلك من شيء آخر ، بل خلق من العدم . إن الفلك «غير
مكون من غيره ، بل مبدع إبداعاً عن ليس ، وليس بفاسد إلى غيره ...
(لأن) كل فاسد فإلى ضد فساده يفسد ، وأنه لا ضد للفلك»^(٢) .

(١) راجع «رسائل الكندي» ج ١ ص ٢٤٧ - ٢٤٨

(٢) «رسائل الكندي» ج ١ ص ٢٥٣

والفلك لا يغتدي، ولا يتذوق، ولا يشم، ولا يلمس. لكن له الحاستين النبيلتين وهما: السمع، والبصر، إذ بهاتين الحاستين تحصل الفضائل.

ولما كانت الأجرام السماوية حية، وما هو حي فله الإحساس، وليس للأجرام السماوية من الإحساس إلا السمع والبصر، وهما قادران على إقتناء الفضائل، فلا بد من سبب لوجود هذين الحسنين، لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً أو بدون سبب، فهما إذن في الأجرام السماوية كيما يكونا علة للعقل والتمييز. فالأجرام السماوية (أو الفلكية) لها مملكة التمييز. فهي بالضرورة عاقلة.

لكنها ليست في حاجة إلى قوة غضبية ولا إلى قوة شهوانية، لأنها لا تحتاج إلى الحفاظ على هيئتها بالكون، ولا التعويض عنها يسائل منها، لأنها لا تتغير. فليس لها إذن إلا القوة العاقلة (الناطقة - على حد تعبيره)^(١).
وينتهي الكندي إلى القول بأن «الكل» على هيئة حيوان واحد^(٢).

(١) راجع «رسائل الكندي» جـ ١ ص ٢٥٥.

(٢) راجع «رسائل الكندي» جـ ١ ص ٢٦١.

- ٤ -

علم النفس

علم النفس عند الكندي متأثر بآرسطو وأفلاطون معاً.

وهو يرى أن النفس بسيطة، شريفة، تامة. وجواهرها من الجوهر الإلهي، كما يأتي الضوء من الشمس. والنفس متميزة من البدن، وهي جوهر روحي، إلهي، لأن طبيعتها تنافي كل ما يطرأ على البدن، مثل الشهوات والغضب.

وهذه النفس حين تفارق البدن، تعرف كل ما في العالم، ولن يخفي عليها شيء. والدليل على ذلك ما ذكره أفلاطون من أمر كثير من الحكماء الأطهار الأقدمين الذين تخلصوا من عوارض الدنيا وكرسوا نفوسهم للبحث في الحقائق، فأدركوا المستور، وعرضوا أسرار النفوس. فإن كان الأمر هكذا والنفس لا تزال مرتبطة بالبدن، فكم بالأحرى تستطيع إذا غادرت البدن وعاشت في عالم الحق حيث نور الله؟ لقد صدق أفلاطون حين عقد هذا التشبيه. ويضيف أفلاطون أن من جعل همه في هذه الدنيا الاستمتاع بأطيايب الطعام واللذات الجنسية، فإنه لن يستطيع بنفسه الناطقة أن يصل إلى معرفة هذه الأشياء النبيلة ولن يستطيع التشبيه بالله. وأفلاطون - هكذا يقول الكندي - يشبه القوة الشهوانية في الإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب، والقوة الناطقة (العاقلة) بالملك، ويرى أن من استولت عليه القوة الشهوانية فهو كالخنزير، ومن استولت عليه القوة الغضبية فهو كالكلب،

ومن استولت عليه قوة النفس النطقية، ويتجزء للتفكير والبحث عن حقائق الأشياء واكتناء الأسرار - هو رجل فاضل قريب من التشبيه بالله. ذلك أن صفات الله هي : الحكمة، والقدرة، والعدل، والخير، والجمال، والحق. وبهذا يشارك في صفات الله^(١).

ويورد الكندي أقوالاً لمن سماه أفسقوس، يقول فيها إن النفس إذا زهدت في الشهوات واستنكتفت عن الأدناس، واهتمت بالبحث ومعرفة حقائق الأشياء - فإنها تصير مصقوله...، وتتحدد بها صورة نور الله، فينعكس فيها نور الله، وتبدو فيها صور جميع الأشياء كما تتجلى صور المحسوسات في المرأة الصقيقة.

وهذه النفس لا تنام أبداً، لكنها لا تستعمل الحواس إبان النوم. ولو كانت النفس تنام، لما عرف الإنسان ما يراه في الحلم، ولا غيره مما يراه في اليقظة. وإذا بلغت النفس تمام الصفاء، شاهدت في النوم أحلاماً رائعة، وأورت مع النفوس التي تركت أبدانها، ووهيها الله نوره ورحمته، هنالك تستشعر لذة دائمة تفوق كل لذائذ الطعام والشراب والفسق، والسمع والبصر واللمس.

ونحن في هذه الدنيا كما لو كنا على معبر يمرّ عليه المسافرون. ولن نبقى فيها طويلاً. إن مقامنا الحق هو في العالم العلوى الشريف الذي ستنتقل إليه النفوس بعد الموت، حيث تكون بقرب الخالق، ونوره، وهنالك تنعم بنوره ورحمته^(٢).

محل النفس بعد الموت

وفي مسألة محل النفس بعد الموت يعتمد الكندي على ما قاله أفلاطون

(١) راجع «الرسائل» ج ١ ص ٢٦١.

(٢) راجع «الرسائل» ج ١ ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

من أن مقام النفس بعد الموت هو من وراء الفلك، في العالم الإلهي، حيث نور الخالق.

لكن لا تذهب، كل نفس ترك بدنها فوراً إلى هذا المقام، لأن بعض النفوس تغادر أجسادها وهي ملطخة بالأدناس. ولهذا فإن بعضها يذهب إلى فلك القمر حيث يقضى هناك فترة من الزمن، فإذا ما تطهرت وتهذبت، ترقّت إلى فلك عطارد حيث تمضي فترة من الزمن، فإذا ما تطهرت ترقّت إلى الفلك الأعلى، وصارت نقية من كل أناس الحواس. وهناك تتصعد إلى عالم العقل، وتتجاوز الفلك الأقصى (السماء الأولى) وتقيم في أشرف محل. وهناك تعرف كل الأشياء، صغيرها وكبیرها، ويكل الله إليها جزءاً من تدبیر العالم. وقدرة هذه النفس تصير مشابهة لبعض المشابهة لقدرة الله^(١).

ويتهز الكندي هذه المناسبة ليحث الناس على التطهير من الشهوات الدنيا. يقول: «ولا وصلة إلى بلوغ النفس إلى هذا المقام والمرتبة الشريفة في هذا العالم وفي ذلك العالم إلا بالتطهير من الأدناس»^(٢).

العقل

لإسكندر الأفروديسي رسالة صغيرة «في العقل»^(٣) ترجمت إلى العربية وكان لها تأثير هائل في الفلسفه المسلمين وفيها يقسم العقل إلى ثلاثة أنواع:

- ١ - العقل الهيولياني،
- ٢ - العقل المستفاد،
- ٣ - العقل الفعال.

(١) راجع «الرسائل» جـ ١ ص ٢٧٨.

(٢) «الرسائل» جـ ١ ص ٢٧٨.

(٣) نشرناها ضمن مجموعة بعنوان: «شرح على أرسطو مفقودة في اليونانية» ص ٣١ - ٤٢، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٧١.

والأول سمي بذلك لشبهه بالهيولى (المادة)، وهو العقل بالقوة عند أرسطو، وهو خال من كل تحديد. وليست له صورة، لكن يمكنه أن يتخذ أية صورة. ويبقى طالما كان الإنسان حياً، ويفنى بفناه.

أما العقل بالملكة أو العقل المستفاد فلم يذكره أرسطو، وفيه توجد المبادئ التي هي المقولات الأولى.

وأعلى هذه العقود الثلاثة العقل الفعال: إنه مثل النور الذي يضيء لنا المقولات، وب بواسطته ينتقل العقل الهيولي من القوة إلى الفعل.

أما الكندي فيقسم العقل إلى أربعة أنواع:

١ - عقل بالفعل ذاتياً - وهو العقل الفعال،

٢ - عقل بالقوة،

٣ - عقل ينتقل - في النفس - من القوة إلى الفعل - وهو العقل بالملكة.

٤ - عقل بياني (أو بائن).

ويمكن إدراك الفارق بين هذين النوعين الآخرين بأن نقول إن العقل الثالث هو الذي اكتسب الملكة، والعقل الرابع هو الذي يمارس ما اكتسب: الثالث مثل الطبيب الذي تعلم الطب لكنه لا يمارسه بالفعل، والرابع مثل الطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل. والتفرقة - كما هو واضح - ضئيلة.

- ٥ -

دفع الأحزان

وللكندي رسالة «في الحيلة لدفع الأحزان»^(١) تندرج في نوع فلسفى أدبى هو: التعزى بالفلسفة، من أشهر نماذجه رسالة بالعنوان الأخير: «التعزى بالفلسفة» *De consolatione philosophiae*، ألفها بوئتيوس (حوالى ٤٧٥ - ٥٢٤ بعد الميلاد) أثناء سجنه وقد كان سياسياً رومانياً وفيلسوفاً واتهم بالتأمر ضد ثيودوريك، ملك القوط الذي كان يحكم إيطاليا من روما، فجرد من منصبه قنصلاً في سنة ٥١٠، وسجن في بافيا، ثم أعدم في سنة ٥٢٤ م. وفي هذا الكتاب يجري المؤلف حواراً مع الفلسفة فتكتشف هذه له عن سرعة تقلب الحظوظ في الدنيا، وعدم أمان أي شيء سوى الفضيلة.

والكندي في رسالته التي وجهها إلى صديق طلب منه أن يضع كتاباً في دفع الأحزان يبدأ بأن يبين أن كل ألم لا يعرف سببه لا يرجى شفاؤه. وهذا ينبغي بيان سبب الحزن، ليتمكن وصف الدواء منه. وهذا يعرف الحزن بأنه ألم نفساني ناتج عن فقد أشياء محبوبة أو عن عدم تحقيق رغبات مقصودة. وعلى هذا فإن سبب الحزن هو إما فقد محبوب، أو عدم تحقق مطلوب. فلننظر هل يمكن إنساناً من الناس التخلص من هذين السببين.

(١) نشرها لأول مرة هلموت رترور فلتسر تبعاً لخطوط أياصوفيا رقم ٤٨٣٢ ، ج ٢ ورقة ١٢٣ - ٢٦ ب ولكنها نشرة حافلة بالأغلاط. لهذا قمنا بنشرها من جديد في كتابنا: «رسائل فلسفية»، بنغازي، سنة ١٩٦٧؛ طبعة ثانية بيروت، ١٩٨٠.

من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على كل ما يرغب فيه، أو أن يكون بآمن من فقد محبوباته، لأنه لا دوام لشيء في هذا العالم، عالم الكون والفساد، الذي نعيش فيه. أما البقاء فيوجد بالضرورة في العالم العقول الذي نستطيع أن نستشرف بأبصارنا إليه. فإن أردنا ألا نفقد محبوباتنا وأن نحقق مطلوباتنا فعلينا أن نتطلع إلى العالم العقول ونختار فيه محبوباتنا وقنواتنا. حيثذا نكون واثقين أنه لن يسلبنا قنواتنا أحد، ولن تستولي عليه يد أجنبية، ولن نفقد محبوباً لنا، لأنه لن يطأ عليها آفة، ولن ينالها الموت، ولن تضيع مرغوباتنا، لأن المرغوبات الفعلية يوازز بعضها بعضاً، أما القنوات الحسية فمبدولة بجميع الناس، ومعرضة للضياع، وليس بآمن من الفساد والتغير.

وفي سبيل ذلك علينا ألا نرحب إلا فيما هو ميسور لنا، لأن من يطلب ما لا يمكنه أن يناله يطلب ما لا يوجد. وعلينا ألا نأسف على ما يفلت منا. وعلينا أن نطلب إذن ما هو ممكن، إذا لم نجد ما نرحب فيه. ومن يحزن لافتقاره إلى ما هو هالك، لن يفني حزنه أبداً، إذ سيجد دائماً أنه سيفقد صديقاً، أو محبوباً، وسيفوته مطلوب.

وبعد هذا الاستهلال البليغ، يأخذ الكندي في بيان العلاجات التي بفضلها يمكن دفع الأحزان:

- ١ - أول الأدوية وأسهلها أن يعتبر المرء الحزن ويقسمه إلى نوعين: حزن ناشيء عن شيء يتوقف أمره على إرادتنا، وحزن ناشيء عن شيء يتوقف أمره على إرادة الغير. فإن كان الأمر راجعاً إلينا، فليس لنا أن نحزن، لأننا نستطيع أن نختتنع من السبب في هذا الحزن ونزهد فيه. وإن كان راجعاً إلى الغير، فاما أن نستطيع التوقي منه، أو لا نستطيع. فإن استطعنا، فعلينا أن نحتدمي منه ولا نحزن. وإن لم نستطع، فليس لنا أن نحزن قبل أن يقع، لأنه قد يحدث ألا يقع من فاعل سببه. أما إذا كان حزناً من أمر لم يصبرنا بعد، فمنه نجلب على أنفسنا حزناً لم يدع إليه داع.

ومن يحزن يؤذ نفسه، ومن يؤذ نفسه يكن أحمق ظالماً. وهذا يجدر بنا أن نتظر حتى يقع الدافع إلى الحزن وألا نستبهه.

وإذا ما وقع، فعلينا أن نقصر من مدة الحزن ما استطعنا، وإلا كان ذلك حماً وظليماً.

٢ - وثاني الأدوية أن نتذكر الأمور المحزنة التي تعزينا عنها منذ وقت طويل، والأمور المحزنة التي عانها الآخرون وتعزوا عنها. ثم نعد حالة الحزن الماثلة الآن مشابهة لتلك الأحوال المحزنة الماضية والتي تعزينا عنها. وبهذا نستمد قوة وصبراً.

وبهذه المناسبة ينقل الكندي رسالة بعث بها الاسكندر الأكبر إلى أمه تعزيزاً وهو على فراش الموت.

٣ - علينا أن نتذكر أيضاً أن الرغبة في ألا نصاب بشقاء هو كالرغبة في عدم الوجود، لأن المصائب تأتي من كوننا كائنات فانية هالكة. وإذا لم يكن هناك فساد، لم يكن هناك كون، فإن أردنا أن ننجو من المصائب، فإننا نريد بذلك ألا يكون هناك كون ولا فساد. وهذا محال.

٤ - علينا أن نتذكر أيضاً أن ما بين أيدينا مشترك بين الناس جيئاً، وأنه في حوزتنا على سبيل العارية فقط، وليس لنا من الحق فيه أكثر مما لغيرنا، ومن يملكه إنما يملكه طالما كان في حوزته فقط، ما هو في حوزتنا دائمًا هو الخيرات الروحية وحدها، وهي التي يحق للإنسان أن يحزن لفقدتها.

٥ - علينا أن نتذكر أيضاً أن كل ما نملكه مما هو ملك مشترك هو لدينا بثابة عارية من أعاره وهو الخالق. فله إذن أن يسترده كلما شاء ليعطيه لإنسان آخر. ولو لم يعطه لم شاءه لما وصل إلينا أبداً.

وإذا لم يسترد المعير إلا أحسن ما أعارنا، فهو كريم معنا إلى أقصى درجة. علينا أن نسر بهذا غاية السرور لأنه ترك لنا أشرف ما أعارنا، وعلىينا ألا نحزن لما استرد. وتلك علامة دالة على حبه لنا وإيثاره إلينا.

٦ - وعلينا أن نفهم جيداً أنه إذا كان ينبغي الحزن على المفقودات وما لم نحصله، فينبعي أن نحزن أبداً، وفي الوقت نفسه لا نحزن أبداً. وهذا تناقض فاضح، لأنه إذا كان سبب الحزن هو فقد القنوات الخارجية عنا، فإنه إذا لم تكن لنا قنوات خارجية لن نحزن، لأننا لن نفقد ما دمنا لم نملكونها. وإذا نحن علينا ألا نملك شيئاً حتى لا نفقدونه فيكون فقدانه مسبباً للحزن. لكن ألا نملك شيئاً هو مصدر دائم للحزن. وهذا ينبغي أن نحزن دائمًا، سواء اقتنينا أو لم نقتنِ . إذن يجب ألا نحزن أبداً، وأن نحزن أبداً وهذا محال.

لكن علينا أن نقلل من قنواتنا، لقلل من أحزاننا، ما دام فقدانها يولد الحزن .

وبهذه المناسبة يسوق الكندي حكاية تقول ان نيرون، إمبراطور روما، أهدى قبة عجيبة من البلور، فسرّ بها كثيراً، ومدحها كثير من الحاضرين، وكان بينهم فيلسوف. فسأل نيرون رأيه في القبة فأجاب الفيلسوف قائلاً إنها تكشف عن فقر فيك، وتبين بمحضها ستحدث لك. فقال نيرون: وكيف؟ فقال الفيلسوف: لأنك إن فقدتها، فلا أمل في أن تظفر بعدها، وهذا يكشف عن حاجة فيك إلى مثلك، ولو حدثت لها حادثة أودت بها، لنالك من ذلك شقاء عظيم. ويقال ان هذا ما حدث فعلًا. فقد ذهب نيرون للترفة ذات يوم إلى جزيرة قريبة، وأمر بوضع القبة بين المتابع لكي توضع في حديقة. فغرقت السفينة التي تحملها، فكان ذلك سبباً لحزن نيرون .

٧ - إن الله لم يخلق مخلوقاً دون أن يزوده بما يحتاج إليه، إلا الإنسان، لأنه وقد زود بالقدرة التي بها يسيطر على الحيوان ويحكمه ويووجهه، فإنه يجهل أن يحكم نفسه، وهذا دليل على نقص العقل. وحاجة الإنسان لا تنقضي، مما ينشأ عنه الحزن والظم. ولهذا فإن من يهتم باقتناء ما لا يملك من الأشياء الخارجية عنه لا تنقضي غمومه وأحزانه .

٨ - وحال الناس في عبورهم في هذا العالم الفاني حال خداعه، تشبه

حال أشخاص أبحروا في سفينة إلى مكان هو مقامهم. فاقتادهم الملاح إلى مرفأ ألقى فيه مرساته للتزود بالمؤونة. وخرج الركاب للتزود ببعض الحاجات. وبعضهم اشتري ما يحتاج إليه وعاد إلى السفينة، وشغل مكاناً مريحاً فيها. والبعض الآخر ليثوا لمشاهدة المروج ذات الأزهار الياقة والروائح الطيبة، ووقفوا يستمعون إلى الأطياف، ثم لم يجاوزوا مكاناً قريباً من السفينة، ثم عادوا إليها بعد أن أشعوا حاجاتهم، فوجدوا أيضاً أماكن مريحة فيها. وفريق ثالث انصرف إلى جمع الأصداف والأحجار، وعادوا متقلين بها، فلما عادوا إلى السفينة وجدوا من سبقوهم قد احتلوا الأماكن المريحة، فاضطروا إلى شغل أماكن ضيقة، واهتموا بالمحافظة على الأحجار والأصداف التي جمعوها، مما أوقع الهم في نفوسهم. وفريق رابع وأخير توغلوا في المروج والغابات، ناسين سفينتهم ووطنهن، وانهمكوا في جمع الأحجار والأصداف والأزهار، ونسوا وطنهم والمكان الضيق الذي يتذمرون في السفينة، ونادي الملاح على المسافرين، فلم يستطع هذا الفريق الأخير سماع ندائهم، ورفع المرساة تاركاً إياهم معرضين للأخطار القاتلة: فبعضهم التهمته الوحش الكاسرة، وبعضهم غار في الهوي، وساخت بعضهم في الطين، وبعضهم عضته الأفاعي، وهكذا صاروا جيفاً نتنة.

وهذا المثل ينطبق على حالنا في هذه الدنيا! فعلينا ألا نشغل بما يؤدي إلى الأحزان من جمع القنبلات والانعكaf على الشهوات، حتى نستطيع أن نجد مكاناً فسيحاً في السفينة التي ستقلنا إلى الوطن الحق، وهو العالم العقول.

٩ - علينا أيضاً أن نذكر أنه ينبغي علينا ألا نكره ما ليس رديئاً، وأن نكره ما هو رديء. فهذا من شأنه أن يحمينا من كثير من الأشياء الحسية المحزنة.

فمثلاً نحن نعتقد أنه لا شيء أسوأ من الموت. لكن الموت ليس شرّاً، وإنما الشر هو الخوف من الموت، لأن الموت تمام لطبيعتنا. وبدون الموت، لن

يوجد إنسان أبداً، لأن تعريف الإنسان هو أنه حيوان عاقل فان. فلو لم يكن موت، لم يكن إنسان، لأنه إن لم يمت، لم يكن إنساناً، وخرج عن طبيعة الإنسان. والأمر السبئ هو ألا نكون ما نحن إيه، وبالتالي الشيء السبئ هو ألا غوت. موإذن فالموت ليس بشر.

١ - وأخيراً يجب أن نذكر، إذا أحسينا بفقد شيء، ما بقي لنا من قنوات مادية وعقلية، ناسيين مفقوداتنا الماضية، لأن تذكر ما يبقى لنا يعزّينا عما فقدناه.

ومن الحق أن نقول أن من لا يملك الأشياء الخارجية عنه يملك ما يستعبد الملوك، ويغلب على أقوى أعدائه الجائدين في داخل نفسه، وهي الشهوات.

تلك خلاصة رسالة الكندي «في الحيلة لدفع الأحزان». ونحن نجد لها نظائر بعد ذلك في العربية، نذكر منها ثلاثة:

١ - الأولى «رسالة أفلاطون الحكمي إلى فرفوريوس في حقيقة نفي الغم والهم وإثبات الزهد، جواباً عن سؤال كان سبق إليه»^(١). وقد ورد فيها حكاية القبة، وكلام سocrates الواردان في رسالة الكندي أيضاً. فهل لها أصل مشترك؟ هذا محتمل.

٢ - والثانية «رسالة في تسليمة الأحزان» تأليف إيليا الجوهري، ولستنا ندري على وجه التحقيق من هو، لكنه عاش على كل حال في العصر الإسلامي، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. وقد نشرها ليفي دلافيدا^(٢)، تبعاً لمخطوط في الفاتيكان (برقم ١٤٩٢ عربي).

(١) نشرها لأول مرة لويس شيخو في مجلة «المشرق»، سنة ١٩٢٢، بيروت، اعتماداً على مخطوط جرجس صفا الموجود الآن بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية. ونشرناها نحن من جديد في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام»، ص ٢٣٥ - ٢٤٣، طهران سنة ١٩٧٤ استناداً إلى مخطوط آيا صوفيا رقم ٤٨٠١ (ورقة ٤٥٤ - ب).

(٢) في Melanges Engene Tisserant ج ٢ ص ٣٤٥ - ٣٩٧، الفاتيكان سنة ١٩٦٤.

٣ - والثالثة رسالة «في علاج الحزن» لمسكويه، نشرها شيخو^(١).

(١) ضمن مجموعة بعنوان Traites inedits d'anciens philosophes arabes. pp. 114-117.
بيروت سنة ١٩٦٦.

خاتمة

كان الكندي أول فيلسوف عربي وأول فيلسوف مسلم بوجه عام .
وكان أول من مزج بين الفكر اليوناني والفكر الديني الإسلامي .
وكان واسع الثقافة ، بحيث شملت معرفته كل علوم الأوائل ، ولا
نکاد نجد بين رجال النهضة في أوربا من يساويه في اتساع المعرفة والتحصيل
الفلسفي والعلمي .

الفارابي

أ

حياته (١)

وثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية هو أبو نصر الفارابي، الملقب بـ «المعلم الثاني» في مقابل أرسطوطاليس الملقب بـ «المعلم الأول».

وأبو نصر الفارابي تركي العنصر والبيئة. كان أبوه قائداً تركياً فيما يروي بعض المؤرخين. وولد أبو نصر في مدينة وسيج، إحدى مدن فاراب. وفاراب - أو باراب كما تنطق في لهجتها الأصلية - ولاية في حوض سيرداريا، دخلها الإسلام في عصر السامانيين بعد أن غزا نوح بن أزاد مدينة أسبجاك سنة ٢٢٥ هـ (٨٤٠ م)، أي قبل مولد الفارابي بقرابة ثلاثين سنة. وهي منطقة سبحة، ولكن فيها غياضاً ومزارع في غرب الوادي، ولها منعة وناس. أما مدينة وسيج فعلى الشاطئ الغربي من سيرداريا على مسافة فرسخين جنوبى كدر، عاصمة هذا الأقليم الذى تسكنه قبائل تركية من أجنس الغزية والخزبلية.

وعن هذه البيئة ارتحل الفارابي في سن ناضجة، انتجاعاً مواطن

(١) راجع عنها: القفطى ص ٢٧٧، البهقى: «تتمة صوان الحكمة» ١٦ - ٢٠، ابن خلkan ج ٤ ص ٢٣٩ - ٢٤٣، القاهرة، سنة ١٩٤٨، الصدفي، ج ١، ص ١٠٦ - ١١٣، صاعد الأندلسي: «طبقات الأمم» ص ٨٥، ابن أبي أصيبيعة ج ٢ ص ١٣٤ - ١٤٥، ابن العماد: «شذرات الذهب» ج ٢ ص ٣٥٠ - ٣٥٤، وراجع مقالتنا في مجلة «الكتاب» سنة ١٩٥١ ص ٨٩٤ - ٨٩١.

الثقافة في ذلك العهد، وأشهرها في ذلك الحين موضعان: حرّان (في الجنوب الشرقي من تركيا الآن)، التي انتقلت إليها مدرسة الاسكندرية بعد أن تلبت قرابة مائة وأربعين سنة في أنطاكية. وكان ذلك في خلافة المتوكل التي استمرت من سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) إلى سنة ٢٤٧ هـ (٨٦١ م)، فأصبحت حرّان بذلك ورثة الثقافة اليونانية، وإن لم تستمر بها الدراسة أكثر من أربعين سنة، فقد تخرج فيها - برغم ذلك - نفر متاز صاروا أستاذة العلوم اليونانية في بغداد التي طوت في داخلها معاهد الثقافة الكبرى في ذلك العهد.

ويغلب على الظن أن الفارابي قد طرق أبواب مدرسة حرّان أولاً، فتلقى أطراضاً من علوم الأولئ على يد شخصية لا يزال الغموض يحيط بها هي شخصية يوحنا بن حيلان، وقد كان ذا قدم راسخة في المنطق، فقرأ عليه الفارابي من المنطق حتى آخر البرهان.

ثم ارتحل الفارابي إلى بغداد. ولعله ارتحل مع رؤساء مدرسة حرّان، الذين انتقل جمعهم إلى بغداد في خلافة المعتصم (التي استمرت من سنة ٢٧٩ هـ / ٨٩٢ م، إلى سنة ٢٨٩ هـ / ٩٠٢ م). وفي بغداد أمّا خصوصاً حلقة أبي بشر متي بن يونس الذي احتل مركز الصدارة في دراسة المنطق آنذاك، وكان واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو، كما كان مترجماً غزير الإنتاج، فإنّ كان سقراط العبرة، مما سيكون له أثره في عبارة الفارابي.

ويلوح أن الفارابي لم يكن ملحوظ المكانة في بغداد بالرغم من مهاراته في العلوم الحكمية وتفوقه على أستاذة أبي بشر، لأننا لا نجد فيها بين أيدينا من الوثائق التاريخية ما عساه أن يكشف عن هذه المكانة. والقصة التي روتها البيهقي في «تممة صوان الحكمة» (الذي نشره كرد علي بعنوان: «تاريخ حكماء الإسلام» ص ٣٢ - ٣٣، دمشق، سنة ١٩٤٦) عما حدث بينه وبين الصاحب بن عباد قصة زائفة خلط فيها بين شخصية ابن عباد وبشخصية سيف الدولة الحمداني.

ولعل عدم بروز مكانته في بغداد هو الذي حمله على الانتقال عنها إلى بلاط سيف الدولة في حلب، حيث كان هذا الأمير الممتاز يرعى صفوه من أهل الأدب والعلم. وكان ارتحال الفارابي إلى حلب في سنة ٢٣٠ هـ (سبتمبر سنة ٩٤٢ م). وظل يتنقل بين حلب ودمشق، ويطيل المقام في دمشق حيث الرياض الزاهرة والبساتين العاطرة والينابيع المتدفقة. وقد كان هذا خير إطار لزواج الفارابي.

إلى أن خرج من دمشق في جماعة إلى عسقلان على الساحل الجنوبي من فلسطين، فهاجمتهم عصابة من اللصوص، ووقع قتال بين الطائفتين قتل فيه صاحبنا الفارابي سنة ٢٣٩ هـ في شهر رجب (ديسمبر سنة ٩٥٠ م أو يناير سنة ٩٥١ م). فنقل جثمانه إلى دمشق. وصل عليه سيف الدولة في جملة من خواصه، ودفن بظاهر دمشق، خارج الباب الصغير.

ويبدو من بعض الأخبار أنه ورد مصر وأقام بها زمناً. إذ يروي ابن خلكان أن الفارابي ذكر في كتابه الموسوم بـ «السياسة المدنية» أنه ابتدأ تأليفه في بغداد وأكمله بمصر («وفيات الأعيان» ج ٤ ص ٢٤٠). وفي تعليقه خاصة بكتاب «المدينة الفاضلة» خبر يقول أن بعض الناس سأله أن يجعل لهذا الكتاب «فصولاً تدل على قسمة معاينة، فعمل الفصول بمصر». وهذا يقطع أن الفارابي أقام بمصر حيناً، وأنه كتب فيها صفحات من مؤلفاته.

ويصف ابن خلكان طريقة عيشة الفارابي فيقول انه كان زري الملبس، يلبس أحياناً قلنسوة بلقاء. «وكان مكتباً على التحصيل، زاهداً في أمور الدنيا، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن. وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم... اقتصر عليها لقناعته». وكان مؤثراً للوحدة لا يجالس الناس. وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون إلا عند جمع ماء أو مشتبك رياض، ويؤلف هناك كتبه، ويتناوله المشتغلون عليه». ولعل هذا هو الذي يفسر لنا طريقة في التأليف، فقد جاءت «أكثر تصانيفه

فصولاً وتعاليق، ويوجد بعضها ناقصاً مبتوراً» (ابن خلkan: «وفيات الأعيان» ج ٤ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٨).

ويمكن رسم خريطة أسفار الفارابي على النحو التالي:

ارتخل من بغداد في نهاية سنة ٣٣٠هـ، ووصل إلى حلب في نهاية سنة ٣٣٠هـ، ثم رحل إلى دمشق، في سنة ٣٣١، حيث غشي بلاط سيف الدولة من سنة ٣٣٤ إلى ٣٣٦، ورحل إلى مصر سنة ٣٣٧، وهي السنة التي كانت فيها حكومة دمشق تتبع سلطان مصر، ثم عاد إلى دمشق في سنة ٣٣٨، حيث توفي في رجب سنة ٣٣٩هـ، إن قلنا بوفاته في دمشق كما ذكر ابن أبي أصيبيعة (ج ٢ ص ١٣٤ س ١٧).

ب

مؤلفاته

ألف الفارابي عدداً ضخماً من الرسائل والكتب والشروح ، ويمكن تصنيفها وحصرها باختصار على النحو التالي:

أ - في المنطق:

١ - رسائل: ٢٥ رسالة.

٢ - شروح على منطق أرسطو: ١١ شرحاً.

ب - شروح على سائر مؤلفات أرسطو: ٧.

ج - مداخل إلى فلسفة أرسطو: ٤.

د - دفاع عن أرسطو: ٢.

ز - عن أفلاطون: ٦

ح - عن بطليموس وأقليدس: ٢

ط - مداخل إلى الفلسفة بعامة: ٥

ي - تصنیف العلوم ١

يا - ما بعد الطبيعة ١٥

يب - الأخلاق والسياسة ٦

يج - علم النفس ومتنوعات ٣٧

يد - الموسيقى وفن الشعر ٧

ومعظم هذه المؤلفات مفقود، وبعضها لا يوجد إلا في ترجمات عبرية.

ونجتزيءاً هنا هنا بإيراد بعض الكتب المهمة مما نشر^(١):

أ - في المنطق:

١ - كتاب القياس - وهو القياس الصغير

٢ - التوطئة في المنطق

٣ - فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أراد الشروع في صناعة المنطق وهي خمسة فصول.

٤ - رسالة صدر بها أبو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق.

وهذه الرسائل الأربع نشرتها - نشرة في غاية السوء - السيدة مباريات ترکر ضمن منشورات جامعة أنقرة سنة ١٩٥٨ ، المجلد رقم ١٦ ، ص ١٦٥ - ٢٨٦ .

٥ - كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق . نشره د. حسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، سنة ١٩٦٨ .

٦ - شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في العبارة . نشره فلهلم كوتس واستانلي مرو ، بيروت ، سنة ١٩٦٠ .

ب - مدخل إلى فلسفة أرسطو:

٧ - مقالة في أغراض أرسطو طاليس في كل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف .

نشره ديتريسي في نشرته لبعض رسائل الفارابي بعنوان : «الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية» (ليدن سنة ١٨٩٠) .

(١) راجع عنواناتها وأماكن مخطوطاتها وما نشر منها في كتابنا، Histoire de la philosophie en Islam, 11, pp. 484-496.

٨ - تمجيد رسالة الدعاوى القلبية .

نشر في حيدرabad سنة ١٣٤٩ .

ج - في الدفاع عن أرسطو:

٩ - الرد على يحيى النحوي فيما ردّ به على أرسطوطاليس .

١٠ - كتاب الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام أرسطوطاليس على غير معناه وقد نشرناهما في كتابنا: «رسائل فلسفية . . .» بنغازى ، سنة ١٩٧٣ .

د - عن أفلاطون

١١ - جوامع كتاب التواميس لأفلاطون

نشره فرنشيسكو جبريلى في لندن ، سنة ١٩٥٢ ، ونشرناه نحن في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام» ، طهران سنة ١٩٧٤ .

١٢ - الألفاظ الأفلاطونية وتقدير السياسة الملكية والأخلاق
نشرناه في «أفلاطون في الإسلام» .

١٣ - كتاب الجمع بين رأي الحكيمين
نشره ديتريصي في نشرته المذكورة ، ص ١ - ٣٣ .

ه - تصنيف العلوم :

١٤ - إحصاء العلوم وترتيبها

نشر لأول مرة في مجلة «العرفان» بصيدها في سنة ١٩٢٠ وما تلاها ،
ونشره نشرة أخرى د. عثمان أمين للمرة الأولى في سنة ١٩٣٠ ، والثانية في
سنة ١٩٤٩ ، ونشره نشرة ثلاثة أنجيل جونثالث بالثانية في مدرید سنة
١٩٣٢ ، وأعيد طبعه في مدرید سنة ١٩٥٣ .

و - ما بعد الطبيعة :

١٥ - عيون المسائل

نشره ديتريصي في النشرة المذكورة ، ص ٥٦ - ٦٥ .

١٦ - كلام في الملة

نشره محمد بن مهدي في بيروت سنة ١٩٦٨.

١٧ - نصوص في الحكمة

نشره ديتريصي في الكتاب المذكور ص ٦٦ - ٨٣، ونشر في حيدر أباد سنة ١٣٤٥ هـ.

١٨ - رسالة في الحروف

نشره محسن مهدي ، بيروت ، سنة ١٩٧٠ .

ز - الأخلاق والسياسة :

١٩ - المدينة الفاضلة ، أو: مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة

نشره لأول مرة ديتريصي في ليدن سنة ١٨٩٥ ، وأعاد طبعه د. البر نصري نادر في بيروت سنة ١٩٧٢ .

٢٠ - السياسات المدنية

نشره فوزي متري النجار في بيروت سنة ١٩٦٤

٢١ - الفصول المتزرعة

طبعه أولاً دنلوب طبعة رديئة تحت عنوان افتعله هو: «فصول المدني» (!)، ثم نشره من جديد فوزي متري النجار، في بيروت سنة ١٩٧١ تحت عنوان «فصول متزرعة».

ح - في علم النفس ومتفرقات :

٢٢ - رسالة في معانٍ العقل

نشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٨

٢٣ - النكت فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم

نشره ديتريصي في المجموع المذكور، ص ١٠٤ - ١١٤ .

٢٤ - شرح رسالة زينون الكبير

طبعت في حيدر أباد سنة ١٣٤٩ هـ

٢٥ - تعليلات

طبعت في حيدر أباد سنة ١٣٤٦ هـ

٢٦ - رسالة في مسائل متفرقة

طبعت في حيدر أباد سنة ١٩٤٤ هـ

٢٧ - رسالة في فضيلة العلوم والصناعات

طبعت في حيدر أباد سنة ١٣٦٧ هـ

٢٨ - في الموسيقى وفن الشعر

كتاب الموسيقى الكبير

نشره ر. أرلانجييه في كتابه La Musique Arabe ج ١ سنة ١٩٣٠،

باريس، وترجمه إلى الفرنسية، في باريس سنة ١٩٣٥. وأعاد نشره د. الحفيظي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

٢٩ - رسالة في قوانين صناعة الشعر

نشره لأول مرة آريري في RSO ج ٢٧ ص ٢٦٦، ونشرناه نحن في

كتابنا: «أرسطوطاليس: فن الشعر...»، ص ١٤٧ - ١٥٨، القاهرة سنة ١٩٥٣.



تمهيد إلى فلسفته

كان الفارابي أوسع الفلسفه المسلمين اطلاعاً على الفلسفه اليونانية. عرف الكثير من نصوصها في ترجماتها إلى العربية، وعرف تاريخ مدارسها، وكان أول مفسّر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو.

وهو قد عرض لنا عرضاً موجزاً لتاريخ الفلسفه اليونانية فقال^(١) :

«أن أمر الفلسفه اشتهر في أيام ملوك اليونانيين، وبعد وفاة أرسطوطاليس، بالاسكندرية إلى آخر أيام المرأة^(٢) وانه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً - وتوالى - في مدة ملکهم - من معلمي الفلسفه إثنا عشر معلماً، أحدهم المعروف باندرونيقوس^(٣). وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة^(٤)، فغلبها أوغسطس الملك^(٤) من أهل روضيه، وقتلها

(١) هذا النص ورد في ابن أبي أصيبيعة (ج ٢ ص ١٣٥) عن كتاب مفقود للفارابي.

(٢) يقصد الملكة كلوبطره (٦٩ - ٣٠ ق. م.).

(٣) اندرونيقوس الروديسي، الذي تولى رئاسة المدرسة المشائية بعد سنة ٧٠ ق. م بقليل، وهو الذي نشر مؤلفات أرسطو وثيوفرسطس.

(٤) «أوغسطس» هو اللقب الذي أطلقه مجلس الشيوخ الروماني على أول إمبراطور وهو جاليوس أوكتافيوس (ولد في روما في ٢٣/٩/٦٣ ق. م وتوفي في نولا في ١٤/٨/١٩ بعد الميلاد). وقد انتصر على أنطونيوس وكلوبطرة في معركة بحرية تجاه أكتيوم في ٢١/١٢/١١٢ ق. م، وصار إمبراطوراً في سنة ٢٧ ق. م.

واستحوذ على الملك^(١). فلما استقر له، نظر في خزائن الكتب وصنعها، فوجد منها نسخاً لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام ثاوفرسطس، ووجد المعلمين وال فلاسفة قد عملوا كتاباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو. فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام أرسطو وتلاميذه، وأن يكون التعليم منها، وأن ينصرف عن الباقي، وحكم أندرونيقوس في تدبير ذلك، وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه إلى رومية، ونسخاً يقيها في موضع التعليم بالاسكندرية. وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية، ويسير معه إلى رومية. فصار التعليم في موضعين^(٢). وجرى الأمر على ذلك، إلى أن جاءت النصرانية، فبطل التعليم من رومية، ويقي بالاسكندرية. إلى أن نظر ملك النصرانية في ذلك، واجتمعت الأساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم، وما يبطل. فرأوا أن يعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية، ولا يعلم ما بعده، لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية، وأن فيها أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم. فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار، وما ينظر فيه من الباقي مستوراً، إلى أن كان الإسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية إلى أنطاكية، وبقي بها زمناً طويلاً، إلى أن بقي معلم واحد، فتعلم منه رجلان وخرجاً معهما الكتب: فكان أحدهما من أهل حران، والأخر من أهل مرو. فاما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزي، والأخر يوحنا بن حيلان. وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف قويري، وساروا إلى بغداد فتشاغل إبراهيم بالدين وأخذ قويري في التعليم. وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدينه. وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها. وتعلم من المروزي متى بن يونان».

وهذا العرض - رغم الأخطاء التاريخية في التفاصيل - يقرب من

(١) الذي فعل ذلك هو سولا Sylla القائد الروماني (١٣٨ - ٧٨ق.م).

(٢) في روما وفي الاسكندرية.

الحقيقة التاريخية في مجموعه.

كذلك يقدم لنا الفارابي في رسالته: «فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» (نشرة ديرريصي ص ٤٩ - ٥٥) تصنيفًا لمدارس الفلسفة اليونانية إلى سبع مدارس بحسب سبعة أمور:

- ١ - بحسب اسم مؤسس المدرسة، وهذه هي المدرسة الفيثاغورية،
- ٢ - بحسب اسم البلد التي جاء منها الفيلسوف، وهي المدرسة القورينائية، مدرسة أرسطيفوس الذي من قورينا (قرية شحات حالياً في برقة بلبيبا).
- ٣ - بحسب الموضع الذي كانت تدرس فيه الفلسفة، وهي المدرسة الرواقية، لأن التعليم كان موضعه في رواق بمعبد مدينة أثينا.
- ٤ - بحسب السلوك في الحياة، وهذه هي المدرسة الكلبية، لأن سلوك رجالها في الحياة كان يشبه سلوك الكلاب.
- ٥ - بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها، وهي المدرسة التي تزعّمها فورون مؤسس مدرسة الشك، وكان يصرف الناس عن العلم.
- ٦ - بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها فيما يتعلق بالغاية المشودة من دراسة الفلسفة، وهي مدرسة «أصحاب اللذة»، أي الأبيقورية.
- ٧ - بحسب الأفعال التي يقومون بها وهم يدرسون الفلسفة، وهي المدرسة المشائية، إذ كان أفلاطون وأرسطو يدرسان الفلسفة للناس وهم يتمشيان.

وقد أخذ الفارابي هذا التقسيم بحروفه عن شرح سبنليقيوس على كتاب «المقولات» لأرسطو (ص ٣ - ٤ ، نشرة Kalbfleisch)، أو عن حنين ابن اسحق (راجع القسطي ص ٢٥ - ٢٦).

ب - التوفيق بين أفلاطون وأرسطو

وعن سنبليقيوس أيضاً أخذ الفارابي بعض ما أورده في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» الذي حاول فيه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو.

وفي هذا الكتاب يبدأ فيقرر منزلة هذين الحكيمين واتفاق الأراء على الإشادة بهما. قال: «ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين . . . وإليهما يساق الاعتبار، وعندما يتنهى الوصف بالحكم العميق، والعلوم اللطيفة، والاستنباطات، والغوص في المعانى الدقيقة، المؤدية في كل شيء إلى الحقيقة». ثم أشار إلى ما ذهب إليه الناس من اختلاف آرائهما في بعض الأمور فقال: «ازعم بعضهم أن بين الحكيمين اختلافاً في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب عنه، وفي أمر النفس والتعقل، وفي المجازاة على الأفعال: خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية (= السياسية) والخلقية، والمنطقية». ولهذا رأى أن يوفق - أو على حد تعبيره: يجمع - بين رأيهما. قال: «أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأيهما، والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما، وليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياح عن قلوب الناظرين في كتبهما، وأبين مواضع الظنو ومداخل الشكوك في مقالاتهما».

ثم يقدم تعريفاً للفلسفة يكون أساساً في الفصل في هذه الأمور فيقول ان الفلسفة «هي العلم بال موجودات بما هي موجودة». والمذهب يكون صحيحاً إذا اطبق على الموجود.

لكن هذين الحكيمين - أفلاطون وأرسطو - اختلفا في بعض أمور الفلسفة. ولا بد أن يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى واحد من الأسباب الثلاثة التالية:

- أ - فاما أن الخد المبين عن حقيقة الفلسفة غير صحيح ،
- ب - وإنما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف

هذين الرجلين فاسداً ويفترأس.

جـ - وإنما أن معرفة أولئك الظانين بأن بينها خلافاً هي معرفة مقصّرة. فإن فحصنا عن هذه الاحتمالات الثلاثة تبين لنا:

أـ - أن الخد الذي ذكرناه للفلسفة صحيح، كما هو بينَّا من يفحص أجزاء هذا العلم. إذ موضوعات العلوم إما إلهية، أو طبيعية، أو منطقية، أو رياضية، أو سياسية. «والفلسفة هي المستنبطه لهذه العلوم جميعاً، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعلى غرض، ومنه علم».

وهنا تتجلى أولى نقاط الخلاف في الظاهر - بين هذين الحكمين: أفلاطون، وأرسطو. ذلك أن أفلاطون في دراسته لعلوم الفلسفة، فضل استعمال القسمة الثنائية من أجل انتظام مجموع الأحوال الجزئية، بينما فضل أرسطو استخدام القياس والبرهان. لكن هذا لا يعني أن أرسطو رفض القسمة الثنائية، أو أن أفلاطون أنكر قيمة القياس والبرهان. وسيعود الفارابي إلى فضل بيان هذه النقطة.

بـ - والغرض الثاني باطل أيضاً. ذلك لأن الاتفاق بين معظم العقلاه دليل على الحق، بشرط ألا يكون هذا الاتفاق ناتجاً عن التقليد، بل عن البرهان العقلي الدقيق. «ونحن نجد الألسنة المختلفة، متفقة في تقديم هذين الحكمين، وفي التفاسيف بهما تضرّب الأمثال، وإليهما يسايق الاعتبار».

جـ - فلم يبق إلا الغرض الثالث وهو أن معرفة من ظنوا أن بينها خلافاً هي معرفة تتصرف بالقصور.

فلنذكر أولاً الأسباب التي دعت إلى ظن من ظنوا أن بينها خلافاً، ولنحاول بعد ذلك التوفيق بين هذه الخلافات المزعومة.

١ - أول نقط الخلاف هي في السلوك في الحياة. فإن أفلاطون قد تخلى عن كثير من الأسباب الدنيوية، بينما أرسطو قد انغمس في علاقه الدنيا، ونال الكثير من مفاخرها، وحاز المال الوفير، وتزوج وأنجب أولاداً، واستوزر للإسكندر. ومن هذا يبدو لأول وهلة أن بين الرجلين خلافاً في النظر إلى السلوك الواجب على الفيلسوف اتخاذه في الحياة.

ويرى الفارابي أن الأمر ليس هكذا. فإن أفلاطون اهتم بشؤون الدنيا و«دون السياسات وهذبها، وبين السيرة العادلة والعشرة الإنسية المدنية، وأبان عن فضائلها، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها». وكتبه في هذا الباب معروفة، ومختلف الأمم تدرسها منذ أيامه حتى عصرنا هذا. لكنه لما رأى أن المهمة الأولى للإنسان هي تقويم ذاته، ثم تقويم غيره بعد ذلك «على أنه متى فرغ من الأهم الأولى، أقبل على الأقرب الأدنى». لكنه «لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمه من أمرها، لذا أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه» أي تقويم نفسه.

وارسطو اتبع تعاليم أفلاطون كما وجدتها في مؤلفاته. ولما عاد إلى ذاته، وجد في نفسه قوة على تقويم نفسه ثم التعاون مع الآخرين، والاشتغال بكثير من الأمور السياسية.

فمن «تأمل هذه الأحوال، علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف، وأن التباين الواقع لهما كان سببه نقصاً في القوى الطبيعية في أحدهما، وزيادة في الآخر».

٢ - طريقة التأليف: وثاني نقط الخلاف - الظاهري - هي في طريقة كل منها في التأليف. فإن أفلاطون - هكذا يزعم الفارابي خطأ - كان يوصي بعدم التأليف، لأنـه كان يفضل أن يبيـث الحكمة في القلوب الطاهرة والعقول الصحيحة. ولـما خاف من ضيـاع علمـه وكلـمته بـسبب النـسيـان، عـمد إـلى الرـمـوز والأـلغـاز لـتدـوـين مـعـارـفـه وـحـكـمـتـه، بـحيـث لا يـفـهـمـها إـلا الـقـادـرون عـلـيـها.

أما أرسطو فكان مذهبـه التدوين والوضوح والترتيب.

ويبدو للوهلة الأولى أن بين كليـهما خلافاً في طريـقة التدوين. لكنـنا إذا تعمـقـنا الأمـر وجدـنا أرسطـو كثـيراً، ما يـلـجـأ إـلـى الغـمـوض والتـعـقـيد هو الآخر. ويـسـوق الفـارـابـي أمـثلـة عـلـى ذـلـك. ويـؤـيد رـأـيه بـكـلام لأـرـسـطـو يـقـول فـيـه: «إـنـ وإنـ دونـت هـذـه العـلـوم والـحـكـمة، فقدـ رـتـبـتها بـحـيـث لا يـخـلـص إـلـيـها إـلـا أـهـلـها، وـعـبـرـت عنـها بـعـبـارات لا يـحـيط بـها إـلـا بـنـوـها».

٣ - مشكلة الجوـاهـر: وـنـقطـة خـلـاف ثـالـثـة تـدـور حـول مـسـأـلة الجوـاهـر أـيـها الأـشـرف: الـكـلـيـ، أـمـ الـجـزـئـيـ؟

وـمعـظـم الـذـين درـسـوا مؤـلـفـات أـفـلاـطـون وأـرـسـطـو يـعـقـدون بـوـجـود خـلـاف بـيـنـها فـي هـذـه المـسـأـلة. إذـ يـجـدـون فـي كـثـيرـ من مؤـلـفـات أـفـلاـطـون ما يـدـلـ علىـ أـنـ يـرـى أـنـ الجوـاهـر الأـشـرف والأـقـدـم هوـ الأـقـرـب إـلـى العـقـلـ والنـفـسـ، وـالـأـبـعـد عنـ الـحـسـنـ وـالـفـرـدـ. بـيـنـما يـجـدـون أـرـسـطـوـ فـي كـتـبـهـ، خـصـوصـاً فـي كـتـابـ «المـقولـاتـ» وـكـتابـ «الـأـقـيـسـةـ الشـرـطـيـةـ» (؟)، يـقـرـرـ أـنـ الجوـاهـرـ الـأـوـلـيـ بالـشـرـفـ وـالـتـقـديـمـ هوـ الجوـاهـرـ الـأـوـلـيـ أيـ الـكـلـيـ. هـذـا زـعـمـ هـؤـلـاءـ أـنـ بـيـنـ كـلـاـ الـحـكـيمـيـنـ خـلـافـاً فـي هـذـه المـسـأـلةـ..

وـالـفـارـابـي يـقـرـرـ بـوـجـودـ هـذـاـ الخـلـافـ، وـلـكـنهـ يـعـزوـهـ إـلـىـ اختـلـافـ السـيـاقـ. فـأـرـسـطـوـ يـجـعـلـ المـفـرـدـ هوـ الجوـاهـرـ الأـشـرفـ حـينـ يـتـحدـثـ فـيـ المـنـطـقـ وـالـطـبـيـعـيـاتـ، لـأـنـهـ يـهـتـمـ حـيـثـنـدـ بـأـحـوـالـ المـوـجـودـاتـ الـقـرـيبـةـ مـنـ الـحـسـنـ، بـيـنـما أـفـلاـطـونـ يـؤـكـدـ أـنـ المـفـرـدـ هوـ الأـشـرفـ حـينـ يـشـحـدـثـ فـيـ الـأـمـورـ الإـلهـيـةـ وـمـاـ بـعـدـ الـطـبـيـعـةـ. فـكـلـمـاـ كـانـ السـيـاقـ مـخـتـلـفـاًـ، وـالـغـرـضـ لـيـسـ وـاحـدـاًـ، وـقـعـ الخـلـافـ فـيـ الـظـاهـرـ، أـمـاـ فـيـ الـوـاقـعـ فـلـاـ خـلـافـ، بلـ مـرـجـعـهـ إـلـىـ اختـلـافـ سـيـاقـ الـكـلـامـ.

٤ - القـسـمةـ وـالـبـرـهـانـ: يـرـى أـفـلاـطـونـ أـنـ الـحـدـ التـامـ يـكـوـنـ بـالـقـسـمةـ، بـيـنـما يـرـى أـرـسـطـوـ أـنـهـ يـكـوـنـ بـالـبـرـهـانـ وـالـتـرـكـيـبـ.

وـالـفـارـابـي يـشـبـهـ هـذـاـ بـسـلـمـ يـصـعدـ عـلـيـهـ وـيـنـزـلـ مـنـهـ، فـالـمـسـافـةـ وـاحـدـةـ،

ولكن الاتجاه مختلف بين من ينزل وبين من يصلع. وبين أن لا خلاف بينها هنا، بل كلاهما يستهدف نفس الهدف ولكن في اتجاهين مختلفين. ذلك أن من يلتجأ إلى القسمة ينبغي عليه أن يمر بالتركيب بين الجنس والفصل النوعي، ومن يستخدم القياس يجب عليه أن يلتجأ إلى القسمة. فالمسلكان متكملان، وليسوا متناقضين.

٥ - مسائل منطقية: القياس، تقابل القضايا:

ويبيّن الفارابي ما قيل من خلافات بين أرسطو وأفلاطون في بعض مسائل المنطق الصوري، وخصوصاً القياس، وتقابل القضايا. ويفصل أوجه الخلاف، وينتهي إلى نوع من التوفيق، مما لا مجال لها لذكره، لطوله وتعقيده.

٦ - مسائل في الطبيعيات: الابصار:

ويشير الفارابي هنا إلى الخلاف بين أرسطو وأفلاطون في مسألة الابصار: فأفلاطون يقول أنه يكون بخروج شيء من العين يلقى موضوع الابصار. أما أرسطو فيرى أن الابصار يتم بانفعال يحدث في العين.

ويحاول الفارابي، بعد عرض حجج أنصار كليهما في هذا الموضوع، أن يدلي برأي وسط بينها، لكنه رأي مقتضب لا يوقف بين رأيي أرسطو وأفلاطون.

٧ - الأخلاق:

يرى أفلاطون في كتاب «السياسة» (المعروف خطأ بـ«الجمهوريّة») أن الطبع يغلب العادة، وأن الكهول الذين يطبعون على خلق يعسر زواله منهم. أما أرسطو فقد صرّح في «الأخلاق إلى نيكوماخوس» أن الأخلاق كلها عادات تتغير، وأن ليس شيء منها بالطبع، وأن في استطاعة المرء أن ينتقل من خلق إلى غيره بالاعتياض والدربة.

ويلاحظ الفارابي أنه ليس في هذا خلاف. وإنما أرسطو يتكلم هنا

في الأمور المدنية «والكلام القانوني يكون أبداً كلياً ومطلقاً... ومن بين أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقاً علم أنه يتبدل ويتغير، ولو بعسر، وليس شيء من الأخلاق ممتنعاً على التغيير والتبدل. وأما أفلاطون فإنه ينظر في أحوال قابلية السياسات وفاعليتها، وأيها أسهل قبولاً، وأيها أيسر. ولعمري أن من نشأ على خلق من الأخلاق واتفقت له تقويته، فإن زوال ذلك عنه يعسر جداً. والعسير غير الممتنع».

والفارابي يشير هنا فيما يتعلق بأرسطو إلى قوله في «الأخلاق إلى نicomachean» (المقالة الثانية، فصل ١، ص ١١٠٣ ـ ١٦ وما يتلوه). أما فيما يتعلق بأفلاطون فمن الصعب أن نجد في كتاب «السياسة» ما يشير إليه، وأقرب موضع إلى ذلك ما ورد في المقالة السابعة (فصل ٤، ص ٥١٨).

٨ - تحصيل العلم :

كذلك يختلف الحكيمان في تفسير تحصيل العلم. فأفلاطون في حماورة «فيidoun» يبين أن كل علم تذكر. أما أرسطو فيرى أن الحواس مصدر العلم، وأن من فقد حسناً فقد علماً.

والفارابي يوفق بين الرأيين بأن يذكر الناس بما قاله أرسطو في أول كتاب «البرهان»: «كل تعليم وكل تعلم فإما يكون عن معرفة سابقة متقدمة الوجود». ويقول: أليست هذه هي نظرية التذكر عند أفلاطون بعينها!

ولم نجد هذا النص في كلام أرسطو في كتاب «البرهان» فلسنا ندري من أين استقاه!

٩ - مسألة أزلية العالم وأبديته :

يظن الناس أن أرسطو يؤكد أن العالم أزلي أبدي، بينما يقول أفلاطون أن العالم مخلوق في الزمان.

ويرى الفارابي أن الذي ساقه الناس إلى هذا الظن عن أرسطو هو ما

قاله في «الطوبيقا» على سبيل المثال. لكن هذا مجرد مثال، وما يقال على سبيل المثال لا يعبر بالضرورة عن اعتقاد من يذكر المثال، فضلاً عن أن أرسطو في «الطوبيقا» لم يكن بقصد الكلام عن العالم، بل هو يتكلم في الأقىسة التي تتألف مقدماتها من قضايا معروفة بوجه عام.

كذلك دفعهم إلى هذا الظن ما قاله أرسطو في كتاب «السماء والعالم» من أنه ليس للكل بدء في الزمان، فاستنتجوا من هذا أنه يقول إن الزمان أزلي. وهذا غير صحيح - هكذا يقول الفارابي - لأنه بين في هذا الكتاب نفسه وفي كتب أخرى في الطبيعة والفلسفة الأولى أن الزمان هو مقدار حركة الفلك وحدث عنه، وما هو حادث عن شيء لا يحتوي على هذا الشيء. فحين يقول إن العالم ليس له بدء في الزمان، فهو يقصد أن العالم لم يتكون جزءاً بعد جزء مثل البيت.

وهكذا ينكر الفارابي أن يكون أرسطو قد أكد أن العالم قديم! ومن الغريب أن يتجاهل الفارابي ما أكدته أرسطو بكل وضوح في المقالة الثانية من كتاب «الطبيعة» لإثبات أزلية الحركة وأبديتها!

١٠ - المثل الأفلاطونية:

ونقطة الخلاف العاشرة بين الحكيمين تتعلق بالمثل التي أكدتها أفلاطون، وهاجمتها أرسطو بشدة.

وهنا يلتجأ الفارابي، من أجل التوفيق بينهما في هذا المجال، إلى ما ورد في كتاب «أثولوجيا» المنسب خطأ إلى أرسطو، بينما هو في الواقع تلخيص «للتساعات» من ٤ إلى ٦، لأفلاطين. وما كان أسهل على الفارابي أن يقدم حينئذ مهمة التوفيق! إذ مذهب أفلاطين هو في جملته مذهب أفلاطون. ويجد الفارابي عوناً مساعفاً له في مسعاه في الموضع المشهور من «أثولوجيا» حيث يقول صاحبه: «إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانباً، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من سائر

الأشياء - فـأكون العلم والعلم والمعلوم جـميعاً، فـأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضـيء ما أبـقى له مـتعجـباً مـهـتـماً، فـأعلم أني جـزء من أجزاء العالم الشـريف الفـاضـل الإـلهـي ذـو حـيـة فـعـالـة. فـلـمـا أـيـقـنـتـ بـذـلـكـ، تـرـقـيـتـ بـذـاتـيـ من ذـلـكـ العـالـمـ إـلـىـ العـالـمـ الإـلهـيـ، فـصـرـتـ كـأـنـيـ مـوـضـوعـ فـيـهاـ مـتـعـلـقـ بـهـاـ، فـأـكـونـ فـوـقـ العـالـمـ العـقـليـ، فـأـرـىـ كـأـنـيـ وـاقـفـ فـيـ ذـلـكـ المـوـقـفـ الشـرـيفـ الإـلهـيـ، فـأـرـىـ هـنـاكـ مـنـ النـورـ وـالـبـهـاءـ مـاـ لـاـ تـقـدـرـ الـأـلـسـنـ عـلـىـ صـفـتـهـ وـلـاـ تـعـيـهـ الـأـسـمـاعـ^(١).

١١ - الثواب والعقاب في العالم الآخر:

والنقطة الأخيرة تتعلق بمسألة الثواب والعقاب في العالم الآخر. يقول الفارابي إن البعض يزعم أنه لا أفلاطون ولا أرسطو يعتقدان في وجود عالم آخر، ولا في الثواب والعقاب في عالم آخر. لكن الفارابي يرى أن هذا الزعم غير صحيح: فبالنسبة إلى أرسطو يستشهد الفارابي بالرسالة التي بعث بها أرسطو إلى أم الاسكندر الأكبر يعزّيزها في ولدها، والرسالة منحولة. وبالنسبة إلى أفلاطون يشير الفارابي إلى كلام أفلاطون في نهاية كتاب «السياسة» مما يدل على البعث والحساب والميزان والثواب والعقاب. والفارابي إنما يشير هنا إلى أرسطو *Er* الواردة في المقالة العاشرة في كتاب «السياسة» (ص ٦١٣، ٦١٢هـ، وما يتلوها).

(١) راجم كتابنا: «أفلوطين عند العرب» ط ٢ ص ٢٢ ، القاهرة سنة ١٩٧٦.

مذهب الفارابي

أ - العلم الإلهي

في كتاب «إحصاء العلوم» يقسم الفارابي العلم الإلهي إلى ثلاثة أجزاء :

«أحدها : يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .

والثاني : يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص - مثل المنطق والهندسة والعدد، وباقى العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم - فيفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علم التعاليم (=الرياضيات) ومبادئ العلم الطبيعي ، ويلتمس تصحيحها ، وتعريف جواهرها وخصائصها ، ويخصي الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادئ هذه العلوم ، مثل ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطح أنها جواهر ، وأنها مفارقة ، والظنون التي تشاكل هذه في مبادئ سائر العلوم ، فيقيبحها ويبيّن أنها فاسدة .

والجزء الثالث : يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ، ولا في أجسام : فيفحص عنها أولاً : هل هي موجودة ، أم لا ، ويرهن أنها موجودة . ثم يفحص عنها : هل هي كثيرة أم لا ، فيبين أنها كثيرة . ثم

يفحص عنها: هل هي متناهية أم لا، ويرهن أنها متناهية. ثم يفحص هل مراتبها في الكمال واحدة أم مراتبها متضادة، ويرهن أنها متضادة في الكمال، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتفع من عند أنقصها إلى الأكمل فالاكمال، إلى أن تنتهي في آخر ذلك إلى كامل، لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلًا في مثل مرتبة وجوده، ولا نظير له ولا ضد، وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول، وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه، وإلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء أصلًا، - وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده. - وبين أن سائر الموجودات متاخر عنده في الوجود، وأنه هو الموجود الأول الذي أفاد كل واحد سواه الوجود، وأنه هو الواحد الأول الذي أفاد كل شيء سواه: الوحدة، وأنه هو الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواه: الحقيقة، وعلى أي جهة أفاد ذلك، - وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلًا ولا بوجه من الوجه، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه، وباسم الموجود ومعناه، وباسم الحق ومعناه من كل شيء يقال فيه أنه واحد أو موجود أو حق سواه - ثم يبين أن هذا الذي هو بهذه الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدست أسماؤه. ثم يمتن بعد ذلك في باقي ما يوصف به الله، إلى أن يستوفيها كلها.

ثم يعرف كيف حدثت الموجودات عنه، وكيف استفادت عنه الوجود. ثم يفحص عن مراتب الموجودات، وكيف حصلت لها تلك المراتب، وبأي شيء يستأهل كل واحد منها أن يكون في المرتبة التي هو فيها. وبين كيف ارتبط بعضها بعض وانتظامه، وبأي شيء يكون ارتباطها وانتظامها. ثم يمتن في إحصاء باقي أفعاله عز وجل - في الموجودات، إلى أن يستوفيها كلها، وبين أنه لا جور في شيء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف، وبالجملة: لا نقص في شيء منها ولا شرّ أصلًا.

ثم يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظنت بالله - عز

وجل - في أفعاله بما يدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها - فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياط ولا يخالجه فيه شك، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً^(١).

وهذا العرض المستقصى لموضوع العلم الإلهي يستدعي الملاحظات التالية :

١ - أولاًً غموض التقسيم المذكور إلى ثلاثة أجزاء: إذ لا يوجد فارق بين الجزء الأول، وبين الجزء الثالث، فلا محل للتمييز بينهما. والجزء الثاني يلفت النظر، لأنّه أدخل في العلم الطبيعي منه في العلم الإلهي، أو يدخل بالتعبير العصري في فلسفة العلوم ومنهاجها. وربما الذي دعا الفارابي إلى وضع هذا الجزء الثاني ضمن موضوعات العلم الإلهي تناول أرسطو لمشكلة الصور الأفلاطونية في مقالتي «المو» و«النو» (المقالتين ١٣ - ١٤ من كتاب «ما بعد الطبيعة») ونقد تصوير أتباع أفلاطون المبادرين للممثل على أنها رياضية، أو الدليل على ذلك، أشار إليه كمثال لمباحث هذا الجزء الثاني: إبطال ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطح أنها جواهر، وأنها مفارقة» وهو رأي أسبوسبيوس وأكسينوقراط خلفي أفلاطون المبادرين على رئاسة الأكاديمية.

٢ - وثانياً يلاحظ أن موضوعات القسم الثالث قد تجاوزت ما قصده أرسطو بالإلهيات وما بعد الطبيعة، وهذه نتيجة طبيعية لاستخدام البراهين العقلية لتأييد العقائد الدينية لدى آباء الكنيسة في المسيحية، ولدى رجال مدرسة الإسكندرية وبخاصة يحيى النحوي، ثم لقيام علم الكلام في الإسلام خصوصاً في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). وبهذا حدد الفارابي للإلهيات موضوعات لم تكن بارزة في إلهيات أرسطو والميثائين: مثل العناية الإلهية، صفات الله وإثبات وجوده، وذلك «براهين تفيد العلم

(١) الفارابي: «إحصاء العلوم» ص ٩٩ - ١٠١، ط ٢، القاهرة سنة ١٩٤٦.

اليقين الذي لا يمكن أن يدخل الإنسان فيه ارتياح ولا يخالجه فيه شك» على حد تعبير الفارابي، أي بالبراهين العقلية المؤدية إلى اليقين الضروري.

والفارابي يتناول موضوعات العلم الإلهي في كتبه كلها تقريباً، ويكرر نفسه باستمرار من كتاب إلى آخر، وربما كان السبب في ذلك أن كتاباته معظمها تعاليق وفصول متناثرة، ولم يعمد إلى تأليف كتاب في موضوع محدد بعينه، اللهم إلا في القليل النادر مثل رسالة «في معانٍ العقل» ورسائله في المنطق.

ب - البرهان على وجود الله: برهان الممكن والواجب

ولإثبات وجود الله يقدم الفارابي برهاناً أصيلاً يقوم على أساس التفرقة بين الممكن والواجب. وهو برهان سيأخذنه عنه ابن سينا في «النجاة» (ص ٢٢٤ - ٢٢٧) و«الشفاء» («الإلهيات» ج ١ ص ٣٧ - ٤٢، القاهرة سنة ١٩٦٠)، كما سيأخذنه القديس توما.

وصورة البرهان ترد مفصّلة في «رسالة زينون الكبير»^(١) وفي رواية أكثر إيجازاً في كتاب «عيون المسائل» - فلنختصرها هنا بهذه الرواية الأخيرة الموجزة. يقول الفارابي:

«إن الموجودات على ضررين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكناً للوجود. والثاني إذا اعتبر ذاته وجوب وجوده، ويسمى واجباً للوجود. وإن كان ممكناً للوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى بوجوده عن علة. وإذا وجد، صار واجباً للوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم ينزل ممكناً للوجود بذاته، واجباً للوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيها لم ينزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت. والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على

(١) الفارابي: «شرح رسالة زينون الكبير» ص ٣ - ٥. حيدر آباد، سنة ١٣٤٩ هـ (سنة ١٩٣٠ م).

سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب، هو الموجود الأول. ولواحد الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال. ولا علة لوجوده. ولا يجوز كون وجوده بغيره. وهو السبب الأول لوجود الأشياء».

جـ - صفات واجب الوجود

ويعدد الفارابي صفات واجب الوجود - أي : الله - في رسائل عديدة :

فيقول عنه في كتاب «السياسة المدنية»^(١): «أما الأول فليس فيه نقص أصلاً ولا بوجه من الوجه، ولا يمكن أن يكون وجود أكمل وأفضل من وجوده، ولا يمكن أن يكون وجود أقدم منه ولا في مثل مرتبة وجوده لم يتتوفر عليه. فلذلك لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه. وهو من أن يكون استفاد ذلك عنها هو أنقص منه بعد. ولذلك هو أيضاً مباين بجوهره لكل شيء سواء مبادنة تامة. ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذي هو له لأكثر من واحد، لأن كل ما وجوده هذا الوجود، لا يمكن أن يكون بينه وبين آخر - له أيضاً هذا الوجود بعينه - مبادنة أصلاً، لأنه إن كانت بينهما مبادنة، كان الذي تبادنا به شيئاً آخر غير ما اشتراكا فيه: فيكون الشيء الذي به بابن كل واحد منها الآخر جزءاً من قوام وجوديهما به. فيكون وجود كل واحد منها متنقاً بالقول. فيكون كل واحد من جزئيه سبباً لقوام ذاته، فلا يكون أولاً، بل يكون هناك موجود أقدم منه به قوامه. وذلك محال فيه، إذ هو أول. وما لا تبادن بينهما لا يمكن أن يكونا كثرة: لا اثنين ولا أكثر.

وأيضاً إن يمكن أن يكون شيء غيره له هذا الوجود بعينه، يمكن أن يكون وجود خارجاً عن وجوده لم يتتوفر عليه وفي مثل رغبته. فإذاً وجوده دون وجود ما يجتمع له الوجودان معاً. فوجوده إذن وجود فيه نقص، لأن

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٤٢ - ٤٦ ، بيروت سنة ١٩٦٤ .

التام هو ما لا يوجد خارجاً عنه شيء يمكن أن يكون له. فإذاً وجوده لا يمكن أن يكون خارجاً عن ذاته لشيء ما أصلاً.

ولذلك لا يمكن أن يكون له ضد أصلاً، وذلك أن وجود ضد الشيء هو في مثل مرتبة وجوده، ولا يمكن أن يكون في مثل رتبته وجود أصلاً لم يتتوفر عليه، وإلا كان وجوده وجوداً ناقصاً. وأيضاً فإن كل ما له ضد، فإن كمال وجوده هو بعدم ضده. وذلك أن وجود الشيء الذي له ضد إنما يكون مع وجود ضده لأن يحفظ بأشياء من خارج وبأشياء خارجة عن ذاته وجوهره، فإنه ليس يمكن في جوهر أحد الضدين كفاية في أن يحفظ ذاته عن ضده. فإذاً يلزم أن يكون للأول سبب ما آخر، به وجوده. فلذلك لا يمكن أن يكون في مرتبته، بل يمكن هو وحده فرداً. فهو واحد من هذه الجهة.

وأيضاً فإنه غير منقسم في ذاته بالقول، وأعني أنه لا ينقسم إلى أشياء بها تجوهره. وذلك أنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح ذاته يدل على كل جزء من أجزاء القول على جزء مما يتجوهر به. فإنه إذا كان كذلك، كانت الأجزاء التي بها تجوهره هي أسباب وجوده، على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليها أجزاء الحد أسباباً لوجود الشيء المحدود، وعلى جهة ما تكون المادة والصورة أسباباً لوجود ما يتقوّم بها. وذلك غير ممكن فيه إذ كان أولاً. فإذاً كان لا ينقسم هذا الانقسام - وهو من أن ينقسم انقسام الكل وسائر أصناف الانقسام أبعد - فهو أيضاً واحد من هذه الجهة الأخرى ولذلك لا يمكن أيضاً أن يكون وجوده الذي به ينحاز مما سواه من الموجودات غير الذي هو به في ذاته موجود. فلذلك يكون إنحيازه مما سواه بوحدة هي ذاته: فإن أحد معانى الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه، وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود: الوجود الذي يخصه. وهذا المعنى من معانيه يساوق الموجود. فال الأول أيضاً بهذا الوجه واحد، وأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه.

ولأنه لا مادة له - ولا بوجه من الوجوه - فإنه بجوهره عقل ، لأن المانع للشيء من أن يكون عقلاً وأن يعقل بالفعل هو المادة . وهو معقول من جهة ما هو عقل ، فإن الذي هو منه عقل هو معقول لذلك الذي هو منه عقل . وليس يحتاج ، في أن يكون معقولاً ، إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو نفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته : عاقلاً ، وبأن ذاته تعقله : معقولاً . وكذلك ليس يحتاج في أن يكون عقلاً وعاقلاً إلى ذات أخرى شيء آخر يستفده من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته ، فإن الذات التي تعقل هي التي تعقل .

وكذلك الحال في أنه عالم : فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمه الفضيلة خارجاً عن ذاته ، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويُعلم .. وليس علمه بذاته غير جوهره ، فإنه يعلم ، وانه معلوم ، وأنه علم ذات واحدة وجوهر واحد .

وكذلك في أنه حكيم : فإن الحكمة هي أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم . وبما يعقل من ذاته ويعلمها معلم أفضل الأشياء وبأفضل حلم . والعلم الأفضل هو العلم التام الذي لا يزول لما هو دائم لا يزول . فلذلك هو حكيم : لا بحكمة استفادها بعلم شيء آخر خارج عن ذاته ، بل في ذاته كفاية في أن يصير حكيمًا بآن يعلمها .

والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويبلغ استكماله الأخير . وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود ، فجملته إذن فاقت جمال كل ذي جمال . وكذلك زيتها وبهاؤه وحاله : له بجوهره وذاته » .

وفي «عيون المسائل» يلخص الصفات الإلهية فيقول عن واجب الوجود انه : «لا ماهية له مثل الجسم - إذا قلت انه موجود فحد الموجود شيء ، وحد الجسم شيء - سوى أنه واجب الوجود ، وهذا وجوده .

ويلزم من هذا أنه لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد، ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء.

ووجوده بذاته أبدي أزلي، لا يمازجه العدم، وليس وجوده بالقوة.

ويلزم من هذا أنه لا يمكن أن لا يكون، ولا حاجة به إلى شيء يمد بقاءه. ولا يتغير من حال إلى حال.

وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره. وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزؤ، كما تكون الأشياء التي لها عظمة وكمية. وإن لم يقال عليه: كم، ولا متى، ولا أين. وليس بجسم. وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده، ولا حصلت ذاته من مكان، مثل المادة والجنس والفصل.

ولا ضد له.

وهو خير مخصوص، وعقل مخصوص، ومعقول مخصوص، وعاقل مخصوص. وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد.

وهو حكيم، وحي، وعالم، وقدر، وفريد. وله غاية الجمال والكمال والبهاء. وله أعظم السرور بذاته. وهو العاشق الأول والمشوق الأول».

لكن أوسع عرض لصفات الله عند الفارابي هو الذي نجده في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» (ص ٣٧ - ٥٤، ط ٣، بيروت، دار المشرق، سنة ١٩٧٣). والغريب أنه يتطرق حرفيًا في كثير من الموضع مع ما ورد في كتاب «السياسة المدنية» إلى درجة يتراجع معها القول بأن هذا الكتاب الأخير نصوص متزرعة بحروفها من الكتاب الأول.

د - كيفية صدور جميع الموجودات عن الأول: نظريّة الفيض

أما كيف توجد الموجودات عن الأول، فالفارابي يفسّره تفسيرًا

أفلاطينياً، على أساس فكرة الصدور أي صدور الموجودات عن الأول على جهة الفيض.

يقول الفارابي في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»: «وال الأول هو الذي عنه وُجد. ومتى وُجد للأول الوجود الذي حوله، لزم ضرورة أن يوجد عنهسائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان و اختياره، على ما هي عليه من الوجود، الذي بعضه مشاهد بالحس، وبعضه معلوم بالبرهان.

ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو. فعل هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون وجود الابن - من جهة ما هو ابن - غاية لوجود الآبدين، من جهة ما هما آبوان. يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما، كما يكون لنا ذلك عن جل الأشياء التي تكون منا، مثل أننا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيارات، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما. فال الأول ليس وجوده لأجل غيره، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجدسائر الأشياء، فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولاً، - ولا أيضاً - بإعطائه ما سواه الوجود - ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك، خارجاً عما هو عليه من الكمال، كما ينال من يجود بهاته أو بشيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك للذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيارات. فهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول، لأنه يسقط أوليته وتقدمه، ويجعل غيره أقدم منه وسيطاً لوجوده، بل وجوده لأجل ذاته. ويتحقق جوهره وجوده و يتبعه أن يوجد عنه غيره. فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره. وجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه. - وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه. كما أن لنا شيئين فتجوهر بأحدهما وهو النطق، ونكتب بالأخر وهو صناعة الكتابة. بل هؤذات

واحدة، وجوهر واحد، به يكون تجوهره، وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر.

ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه، ولا غرض يكون فيه، ولا حركة يستفيد بها حالاً لم تكن له، ولا آلة خارجة عن ذاته، مثلما تحتاج النار - في أن يكون عنها وعن الماء بخار - إلى حرارة تبخر بها الماء، وكما تحتاج الشمس - في أن تسخن ما لدينا - إلى أن تتحرك هي ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال، فيحصل عنها - وبالحال التي استفادتها بالحركة - حرارة فيها لدينا، أو كما تحتاج النجار إلى الفأس والممسار حتى يحصل عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق.

وليس وجوده، بما يفيض عنه وجود غيره، أكمل من وجوده الذي هو بجوهره، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعاً ذات واحدة.

ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً^(١).

فال موجودات تفيض عن الأول لا عن قصد منه يشبه قصودنا، ولا عن طبع بحيث لا تكون له معرفة ورضى بتصورها - وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه. وإنما علمه هو العلة لوجود الأشياء. وعلمه للأشياء ليس علماً زمانياً. ووجوده هو بعينه وجود الذي به يحصل وجود غيره عنه.

وإذا فاضت الموجودات عنه، كانت بترتيب مراتبها، «فحصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود من مرتبته منه. فيبتدي من أكملها

(١) الفارابي: «أراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٥٥-٥٦، ط ٣ بيروت سنة ١٩٧٣. وقد ردتنا النص في بعض المواضيع إلى أصله الموثق بالخطوطات، إذ معظم تصحيحات يوسف كرم تحكمية لا تبررها الخطوطات، ولا داعي إليها.

وجوداً، ثم يتلوه ما هو أدنى منه قليلاً. ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأدنى، إلى أن يتنهى إلى الموجود الذي إن تخطي عنه إلى ما دونه تخطي إلى ما لم يكن أن يوجد أصلاً، فتنقطع الموجودات من الوجود»^(١).

هـ - ترتيب الموجودات المفارقة

ومن وجود الأول يفيض وجود الثاني. وهذا الثاني جوهر غير جسمي ولا هو في مادة. وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول. «وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متوجوه بذاته التي تخصه، يلزم عنه وجود السماء الأولى. والثالث أيضاً وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول: فيما يتتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع، وهذا أيضاً لا في مادة، فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول: فيما يتتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه كرة زحل. وبما يعقله من الأول عنه وجود خامس. وهذا السادس أيضاً وجوده لا في مادة. فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول: فيما يتتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ. وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع. وهذا أيضاً وجوده لا في مادة. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول: فيما يتتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن، وهو أيضاً وجوده لا في مادة. ويعقل ذاته ويعقل الأول: فيما يتتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة. فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول: فيما يتتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة. وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول. فيما يتتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر. وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا

(١) الكتاب نفسه ص ٥٧.

في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلًا، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات. وعند كررة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً^(١).

والخلاصة أن صدور الموجودات عن الأول يتم في ترتيب تنازلي من ثان إلى حادي عشر. وصدر التالى عن السابق يتم دائمًا بأن يعقل الأول، وذلك في جميع المراتب. أما عقل كل واحد منها لذاته فيتتبع عنه فلك على الترتيب التالي. السماء الأولى ، فالكواكب الثابتة، فزحل ، فالمشتري ، فالمريخ ، فالشمس ، فالزهرة ، فطارد ، فالقمر. وعند فلك القمر تنتهي الموجودات المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات، وينتهي وجود الأجسام السماوية.

والأساس في هذا الترتيب هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

بيد أن المشكلة هي : هل العقل الأول هو واجب الوجود أو الله - أو هو أول ما صدر عن الله؟

يتجلّي بوضوح من كلام الفارابي في هذا النص الذي أوردناه نقلًا عن كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» أن العقل الأول هو الله نفسه، ومن هنا كانت العقول عنده أحد عشر عقلاً. وهذا طبيعي منطقي، لأن الأول أو الله أو واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول، كما قال الفارابي في مواضع عديدة من رسائله^(٢). ولهذا لا نجد عبارة «العقلون العشرة» عند الفارابي، إلا حين يقصد كلامه على العقول العشرة التالية للعقل الواحد^(٣).

وقد أخذ الفارابي فكرة «الفيض» أو «الصدور» عن أفلاطين الذي

(١) الكتاب نفسه ص ٦١-٦٢.

(٢) انظر مثلاً «كتاب السياسة المدينة» ص ٤٥ س ٥ - س ٩.

(٣) انظر مثلاً «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٦٨ س ٣ ، س ١٢ ، ص ٧١ س ٤ ، س ٩.

تحدث عن الفيصل أو الصدور أو على حد تعبير المترجم العربي لهذا الموضع من نساعات أفلوطين («التساعات، التاسع الخامس: ١:٦») وقد نشرنا هذه الترجمة العربية في كتابنا «أفلوطين عند العرب» (ص ١٨٤ - ١٨٥ ، ط ١ ، القاهرة سنة ١٩٥٥).

أما نظام العقول المفارق الأحد عشر فلم نعثر له على سابقة في الفلسفة اليونانية حتى الآن. وأفلوطين إنما يتكلّم عن ثلاثة مبادئ هي : الواحد، العقل (نوس) والنفس الكلية. وهذا السبب نستطيع أن نقرر - إلى أن يأتي دليل مضاد - أن هذا النظام من وضع الفارابي نفسه. ولم يسبقه إليه أحد.

و - ترتيب الموجودات تحت فلك القمر

وما تحت فلك القمر هو عالم الكون والفساد. وكل موجود فيه قوامه من شيئين : المادة، والصورة. ولا قوام للصورة بدون المادة لكن وجود المادة هو لأجل الصورة، فلن تكون صورة ما موجودة لما كانت المادة.

وتترتب الموجودات التي تحت فلك القمر (أي على الأرض) بحسب الأحسن فالأفضل منه، إلى أن ننتهي إلى أفضليها الذي لا أفضل منه. «فأنحسها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الاسطقطسات (= العناصر)، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق (= الإنسان)، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه»^(١).

كيف توجد هذه الموجودات؟

عن الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية تصدر المادة الأولى المشتركة لكل الموجودات الكائنة تحت فلك القمر. وعن اختلاف جواهر هذه الأجسام السماوية تنشأ وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٦٦

نسبها وإضافاتها تحدث الصور المتصادمة، وعن حصول نسب متصادمة وإضافات متعاندة يحدث أجسام فيها اختلاط في الأشياء ذات الصور المتصادمة وامتزاجاتها، وعن أصناف تلك الامتزاجات المختلفة - تحدث أنواع كثيرة من الأجسام.

«فيحدث أولاً الاسطقات، ثم ما جانسها وقارنها من الأجسام: مثل البخارات وأصنافها مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجو، وأيضاً جانساتها حول الأرض وتحتها، وفي الماء والنار. ويحدث في الاسطقات، وفي كل واحد من سائر تلك، قوى تتحرك بها من تلقاء نفسها إلى أشياء شأنها أن توجد لها أولها، بغير محرك من خارج، وقوى يفعل بعضها في بعض، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض. ثم تفعل فيها الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، فيحدث من اجتماع الأفعال - من هذه الجهات - أصناف من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة، ومقدادير كثيرة: مختلفة بغير تضاد، ومختلفة بالتضاد. فيلزم عنها وجود سائر الأجسام.

فتخالط أولاً الاسطقات بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متصادمة. ثم تختلط هذه المتصادمة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الاسطقات، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الأول، فيحدث من ذلك أيضاً أجسام كثيرة متصادمة الصور. ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بعضها في بعض، وقوى تقبل بها فعل غيرها فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج. ثم تفعل فيها أيضاً الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، وتتفاعل فيها الاسطقات، وتتفاعل هي في الاسطقات أيضاً، فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أخرى كثيرة تبعد عنها عن الاسطقات والمادة الأولى بعداً كثيراً. ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله، فيكون الاختلاط الثاني أبداً أكثر تركيباً مما قبله، إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط، فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاسطقات، فيقف الاختلاط.

فبعض الأجسام يحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الآخر. فالمعدنيات تحدث باختلاط أقرب إلى الاسطقات وأقل تركيباً. ويكون بعدها عن الاسطقات برتب أقل. ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً، وأبعد عن الاسطقات برتب أكثر. والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيباً من النبات. والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير^(١).

والأجسام السماوية تفعل في كل واحد منها بأن ترقد البعض، وتضاد البعض، مما تحدث عنه امتصاصات واحتلاطات أخرى كثيرة. وتلك هي أسباب وجود الأشياء الطبيعية التي تحت السماوية.

والمحضات التي دون الأجسام السماوية في نهاية النقص في الوجود، لأنها «لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التي لها: بالقوة البعيدة فقط، لا بالفعل، إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط. ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما تتجوهر به الصورة»^(٢). وهي قد بلغت «من تأخرها وتخلفها وحساسة وجودها أن صارت لا يمكنها أن تنهض، وتسعى من تلقاء نفسها إلى استكمالاتها، إلا بمحرك من خارج. ومحركها من خارج هو الجسم السماوي وأجزاؤه، ثم العقل الفعال: فإن هذين جيعاً يكملان وجود الأشياء التي تحت الجسم السماوي. والجسم السماوي فإن جوهره وطبيعته و فعله أن يلزم عنه أولاً وجود المادة الأولى. ثم من بعد ذلك يعطي المادة الأولى كل ما في طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور، كائنة ما كانت. والعقل الفعال معد بطبيعته وجوهره أن ينظر في كل ما وطأه الجسم السماوي وأعطاه. فما في شيء منه قبل - بوجه ما - التخلص من المادة ومفارقتها، رام تخليصه من

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ٧٧ - ٧٨.

(٢) الفارابي: «السياسة المدينة»، ص ٥٤.

المادة ومن العدم فيصير في أقرب مرتبة إليه، وذلك أن تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل. فمن ذلك يحصل العقل - الذي كان عقلاً بالقوة - عقلاً بالفعل - وليس يمكن أن يصير كذلك شيء سوى الإنسان: فهذه السعادة القصوى التي هي أفضل ما يمكن للإنسان أن يبلغه من الكمال. فعن هذين يكمل وجود الأشياء التي بقيت متاخرة واحتاج إلى إخراجها إلى الوجود بالوجوه التي شأنها أن تخرج إلى الوجود بها، وبالوجوه التي شأنها أن يدوم وجودها بها»^(١).

وال موجودات المحكمة هي أنقص وجوداً، وهي خلتطة من وجود ولا وجود، لأنه وسط بين ما لا يمكن أن يوجد، وما لا يمكن إلا يوجد. وهذا يخالفها العدم، إذ العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد.

ز - علم النفس

١ - قوى النفس

يَمْيِّز الفارابي بين ثلاثة أنواع من النفوس هي: أنفس الأجسام السماوية، وأنفس الحيوان الناطق وأنفس الحيوان غير الناطق.

أما نفس الحيوان الناطق فتشتمل على أربع قوى: القوة الناطقة، القوة التزويعية، القوة التخييلة، القوة الحسّاسة. فالقدرة الناطقة هي التي بها يجوز للإنسان العلوم والصناعات، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يُروّي فيها ينبعي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه: النافع والضار، والملاذ والمؤذى. والناطقة منها نظرية، ومنها عملية. والعملية منها مهنية، ومنها مروية. فالنظرية هي التي بها يجوز للإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلاً. والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته. والمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن. والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبعي أن يعمل أو لا

(١) الكتاب نفسه ص ٥٤ - ٥٥.

يعلم . - والنزعوية هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء ، أو يهرب منه ، ويستناقه أو يكرهه ، و يؤثره أو يتتجنه . وبها يكون البغضة والمحبة ، والصداقه والعداوه ، والخوف والأمن ، والغضب والرضا ، والقسوة والرحمة . - وسائل عوارض النفس . - والمخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيابتها من الحس ، وتركب بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم ، تركيبات وتفاصيل بعضها صادق وبعضها كاذب . ولها مع ذلك إدراك النافع والضار ، واللذيد والمؤذن ، دون الجميل والقبيح ، من الأفعال والأخلاق . - والحساسة بين أمرها ، وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع ، وتدرك اللذ والمؤذن ، ولا تميّز الضار والنافع ، ولا الجميل والقبيح .

وأما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقيه ، دون الناطقة . والقوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق . وببعضه يوجد له القوة الحساسة والقوة النزعوية فقط . وأما أنفس الأجسام السماوية فهي مبادنة لهذه الأنفس في النوع ، مفردة عنها في جواهرها ، وبها تتجوهر الأجسام السماوية ، وعنها تتحرك دوراً . وهي أشرف وأكمل وأفضل وجوداً من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا ، وذلك أنها لم تكن بالقدرة أصلاً ولا في وقت من الأوقات ، بل هي بالفعل ذاتها من قبل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر ، وإنما تعقل ما تعقله ذاتها . وأما أنفسنا نحن فإنها تكون أولاً بالقدرة ثم تصير بالفعل ، وذلك أنها تكون أولاً هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات ، ثم من بعد ذلك تحصل لها المعقولات وتصير حينئذ بالفعل . وليس في الأجسام السماوية من الأنفس : لا الحساسة ولا المتخيلة ، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط ، وهي مجانية في ذلك - بعض المجانية - للنفس الناطقة . والتي تعقلها الأنفس السماوية وهي المعقولات بجواهرها ، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة . وكل نفس منها تعقل الأول ، وتعقل ذاتها ، وتعقل من الثوابي ذلك الذي أعطاها جواهرها . أما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد ، فليست تعقلها

الأنفس السماوية لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها. فال الأول يعقل ذاته، وإن كانت ذاته - بوجه ما - هي الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده. والثاني فكل واحد منها يعقل ذاته ويعقل الأول»^(١).

ولكمنا نجد في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» تقسيمًا خماسيًّا لقوى النفس، وهي :

- ١ - القوة الغاذية، وهي التي بها يتغذى الإنسان.
- ٢ - القوى الحاسة.
- ٣ - القوة التخيلية.
- ٤ - القوة الناطقة.
- ٥ - القوة التزوعية.

وهذا التقسيم الخماسي هو الذي نجده عند أرسطو في كتاب «النفس» (صفحة ٤٣٢ أ ٢٩ - ٤٣٢ ب ٤؛ ٤١٣ ب ١٣) حيث يقول أن النفس تميز بقوى : التغذية الذاتية، الإحساس، التفكير (= النطق)، والحركة (أو التزوع) (ص ٤١٣ ب ١٣)، ويقسمها إلى أجزاء هي : (١) الغاذية، وهي تنتسب إلى النبات وإلى كل أنواع الحيوان، (٢) الحساسة، ولا يمكن تصنيفها بسهولة إلى نطقية أو غير نطقية، (٣) التخيلية، وهي في وجودها مختلفة عن سائرها، (٤) التزوعية (ص ٤٣٢ - ٢٩ أ ٤٣٢ ب ٤).

وقد أحسن الفارابي حين سماها «بالقوى»، لا «بالنفوس» كما سيفعل ابن سينا.

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢ - ٣٤. بيروت، سنة ١٩٦٤. - ونجد هذا التقسيم الخماسي أيضًا في كتاب الفارابي: «فصل من متنزعة»، ص ٢٧، بيروت سنة ١٩٧١.

٢ - العقل

ويمتنا من هذه القوى القوة الناطقة، أي العقل. وقد كرس له الفارابي رسالة خاصة ستحظى بعناية بالغة عند فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية^(١).

يبداً الفارابي بحثه هذا ببيان معانٍ للعقل. يقول: «اسم العقل يقال على أشياء كثيرة:

الأول: الشيء الذي به يقول الجمّهور في الإنسان أنه عاقل.

الثاني: العقل الذي يردد المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون: هذا مما يوجبه العقل، وينفيه العقل.

الثالث: العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «البرهان».

الرابع: العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق».

الخامس: العقل الذي يذكره في كتاب «النفس».

السادس: العقل الذي يذكره في كتاب «ما بعد الطبيعة».

١ - أما العقل الذي يقول به الجمّهور في الإنسان أنه عاقل، فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل... . ويعنون بالعقل من كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير، أو يجتنب من شر.

٢ - وأما العقل الذي يردد المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء: هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل فإذاً يعنون به المشهور في بادي الرأي^(٢) عند الجميع، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه: العقل.

(١) نشر الترجمة اللاتينية اثنين جيلسون في مجلة Archives d'Histoire doctrinale et Littérature du moyen'age, année 1929, pp. 122 et SQQ. مع مقدمة ممتازة common sense, bon sens =

(٢) بادي الرأي

٣ - وأما العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب «البرهان»^(١) فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقومات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلًا، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباء ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت. فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى، لا بتفكير ولا بتأمل أصلًا، واليقين بالمقومات التي صفتها الصفة التي ذكرناها، وتلك المقومات هي مبادئ العلوم النظرية.

٤ - وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق» فإنه يريد به جزء النفس الذي يحصل اليقين بقضايا ومقومات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتذب...

٥ - أما العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب «النفس» فإنه جعله على أربعة أنحاء. عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعال».

فالعقل عند عامة الناس هو الروية، وعند المتكلمين: هو بادي الرأي أو الأدراك العام، وعند أرسطو في كتاب «البرهان» هو: الإدراك الطبيعي للمبادئ الأولية الضرورية، وعنه في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة السادسة) هو: الفطنة الأخلاقية التي تمكّن الإنسان من تمييز الخير والشر، وعند أرسطو في كتاب «النفس» (المقالة الثالثة) يشتمل على أربعة أنواع: العقل بالقوة، العقل بالفعل، العقل المستفاد، العقل الفعال.

والعقل بالمعنى الرباعي الأخير هو المهم في نظرية العقل عند الفارابي، فلنفصل القول فيه:

العقل الإنساني «هيئه ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات:

(١) راجع كتاب «التحليلات الثانية لأرسطو» (= البرهان) المقالة الثانية، الفصل ١٩.

فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني، وهي أيضاً بالقوة معقولة»^(١). وهذا العقل الهيولاني يصير إلى عقل بالفعل إذا حصلت فيه المقولات، ويحتاج ذلك إلى شيء ينقله من القوة إلى الفعل. وهذا الشيء ذات ما جوهرها عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة. وهذا العقل الفاعل «يعطي العقل الهيولاني» الذي هو بالقوة عقل، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر: فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة، وهو من قبل أن يُصير: فيه بصر بالقوة، والألوان من قبل أن تُبصِّرَ مُبصَّرةً مرئية بالقوة، وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصرًا بالفعل، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يضاد به، وتعطي الألوان ضوءاً تضاد به، فيصير البصر - بالضوء الذي استفاده من الشمس - مبصرًا بالفعل وبصيراً بالفعل، وتصير الألوان - بذلك الضوء - مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة. كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئاً ما، يرسمه فيه. فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر. وكما أن المبصر بالضوء نفسه يضر الضوء الذي هو سبب إبصاره، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به (= بالبصر) بعينه، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل، كذلك العقل الهيولاني: فإنه بذلك الشيء - الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر - يعقل الشيء نفسه، وبه يعقل العقل الهيولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل، وتصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة. و فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر، فلذلك سمي العقل الفعال. ومرتبته من الأشياء المفارقة - التي ذكرت، من دون السبب الأول - المرتبة العاشرة.

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٠١. بيروت سنة ١٩٧٣.

ويسمى العقل الهيولي العقل المنفعل»^(١).

وإذن فالعقل الذي بالقوة هو العقل الهيولي، وهو العقل المنفعل. ويصير عقلاً بالفعل إذا ارتسمت فيه صور المعقولات، ويتم ذلك بواسطة العقل الفعال. والعقل بالفعل متى عقل المعقولات بواسطة العقل الفعال صار عقلاً مستفاداً. «فالعقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال. فحيثئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة»^(٢).

وهكذا نجد ترتيباً في العقول يتضاعف من أدناها وهو العقل بالقوة، وفوقه يوجد العقل بالفعل، وفوقه العقل المستفاد، وفوقه العقل الفعال.

٣ - العقل الفعال.

ولا يتضح بجلاء من كلام الفارابي في كل رسائله مكانة هذا العقل الفعال: فهو أحياناً يتحدث عنه كما لو كان مجرد جزء - هو الأعلى - من أجزاء العقل، أو لحظة من لحظاته، ويندرج ضمن النطاق الإنساني، وفي أحيان أخرى كثيرة يندفع في تمجيده بحيث يجعله في مرتبة أعلى من الإنسان وأقل من مرتبة العقول السماوية.

فهو يقول في موضع: «العقل الفعال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو: السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال. وإنما يكون ذلك بأن يحصل مقارفاً للأجسام، غير محتاج في قواه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض، وأن يبقى على ذلك الكمال ذاتياً. والعقل الفعال

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٢) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٧٩، بيروت سنة ١٩٦٤.

ذاته واحدة أيضاً، ولكن رتبته تحوز أيضاً ما تخلص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة. والعقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال انه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشباه هذين من الأسماء، ورتبته تسمى الملائكة وأشباه ذلك من الأسماء^(١).

وفي موضع آخر يقرنه بالعقول الثواني العشرة، فيقول: «ثم من بعد الأول يوجد الثاني والعقل الفعال» (الكتاب نفسه ص ٥٢ س ٥).

كذلك نجده في «آراء أهل المدينة الفاضلة» يصفه بأنه «مفارق» (ص ١٠٣ س ٥، بيروت سنة ١٩٧٣).

ويؤكد هذا على نحو أكثر تفصيلاً في رسالة «في معانى العقل» فيقول: «وما العقل الفعال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة، ولا تكون أصلاً. وهو - بنوع ما - عقل بالفعل، قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات، التي كانت عقلاً بالقوة، عقلاً بالفعل، وجعل المعقولات، التي كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوية كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوية، ما دامت في الظلمة... وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرة بالفعل، والمبصرات مبصرات بالفعل، بما تعطيها من الضياء، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوية عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل»^(٢).

واشارة الفارابي هنا إلى أرسطو في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» تحتاج إلى مزيد تدقيق، ليس هنا موضوعه، نحيل القاريء إلى ما كتبناه في

(١) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢.

(٢) الفارابي: «السياسة المدنية» ص ٣٢.

هذا الموضوع في تصدير تحقيقنا للترجمة العربية القدية لكتاب «في النفس» لأرسطو^(١).

ح - السياسة

علم السياسة

كان الفارابي أشد الفلسفه المسلمين عناداً بالسياسة، رغم أنه لم يشارك فيها عملياً أدنى مشاركة.

وهو يسمى السياسة بـ «العلم المدني» وهو الترجمة الحرافية للكلمة اليونانية المأكولة من الكلمة أي ساكن المدينة، مدنی، وهي بدورها من الكلمة (= مدينة). وكلمة تعني في اليونانية: (١) صفة وحقوق المواطن في المدينة، (٢) حياة المواطن في المدينة، (٣) جموع المواطنين في المدينة، (٤) دستور الدولة، شكل الحكومة، النظام السياسي بوجه عام.

وقد عرف علم السياسة أو العلم المدني بأنه العلم الذي «يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، (ومن المifikات والأخلاق والسمجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه، والوجه في حفظها عليه. ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن. وبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة، وأن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك ، وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة، بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة، وهي الحياة الأخرى، - والمظنون به سعادة مثل الشرف والكرامة واللذات، إذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة. ويميز الأفعال والسنن، وبين أن التي تناول بها ما هو في الحقيقة سعادة

(١) أرسطوطاليس: «في النفس»... حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٥٤.

هي الخيرات والجميلة^(١) والفضائل، وأن ما سواها هي الشرور والقبائح والنقائص، وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال وال السنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب. ويستعمل استعمالاً مشتركاً. وبين أن تلك ليست تناقص إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسنن والشيم والملكات والأخلاق في المدن والأمم، ويجتهد في أن يحفظها عليهم حتى لا تزول، وأن تلك الرياسة لا تناقص إلا بهمة وملكة تكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية والملك، أو ما شاء الإنسان أن يسمّيها.

والسياسة هي فعل هذه المهنة. وأن الرياسة ضربان:

- ١ - رياضة تمكن الأفعال والسنن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرياسة الفاضلة. والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة.
- ٢ - رياضة تمكن في المدن الأفعال والشيم التي تنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات، من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية.

وتنقسم هذه الرياسة أقساماً كبيرة، ويسمى كل واحد منها بالغرض الذي يقصده ويؤمه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي تلتمس هذه الرياسة: فإن كانت تلتمس اليسار سميت رياضة الخسارة، وإن كانت الكرامة، سميت رياضة الكرامة، وإن كانت بغیر هاتين سميت باسم غايتها تلك.

وتبيّن أن المهنة الملكية الفاضلة تلتسم بقوتين: إحداهما القوة على القوانين الكلية، والأخرى القوة التي يستفيدها الإنسان بطول تزاوله للأعمال المدنية، وبمزارلة الأفعال في الأخلاق والأشخاص في المدن - التجريبية^(١)، والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه

(١) أي والأمور الجميلة.

(١) وصف «للأفعال».

الطب: فإن الطبيب إنما يصير معايلاً كاملاً بقوتين: أحدهما القوة على الكليات والقوانين التي استفادها من كتب الطب، والأخرى القوة التي تحصل له بطول المزاولة لأعمال الطب في المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لأبدان الأشخاص. وبهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدر الأدوية والعلاج بحسب بدن في حال حال - كذلك المهنة الملكية إنما يمكنها أن تقدر الأفعال بحسب عارض عارض وحال حال في وقت وقت بهذه القوة وهذه التجربة.

والفلسفة المدنية تعطي - فيما تفحص عنه من الأفعال والسنن والملكات الإرادية وسائل ما تفحص عنه - القوانين الكلية، وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حال حال ووقت ووقت، كيف، وبأي شيء، وبكم شيء تقدر، ثم تتركها غير مقدرة، لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى غير هذا الفعل، وسبيلها أن تنضاف إليه. ومع ذلك فإن الأحوال والعارض، التي بحسبها يكون التقدير، غير محدودة ولا يحاط بها.

وهذا العلم جزءان:

١ - جزء يشتمل على تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشميم الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم، ويعيّز الفاضل منها من غير الفاضل.

٢ - وجزء يشمل، على وجه الترتيب، الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تتمكن السير والأفعال الفاضلة، ويرتب في أهل المدن الأفعال^(١) التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكان فيهم. - ثم يخصي أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كم هي، وما كل واحدة منها، ويخصي الأفعال التي يفعلها كل واحد منها، وأي سنن وملكات يلتمس كل واحد منها أن يمكن في المدن والأمم التي تكون تحت ریاستها، وهذه في كتاب

(١) في المطبع: «الأفعال» - وهو حظاً لا يستقيم معه الفهم.

«بوليسيقي» وهو كتاب السياسة لأرسطوطاليس، وهو أيضاً في كتاب «السياسة» لأفلاطون وفي كتاب لأفلاطون غيره^(٢). وبين أن تلك الأفعال والسير والملكات هي كلها كالأمراض للمدن الفاضلة.

أما الأفعال التي تخص المهن الملكية منها وسيرتها: فـأمراض المهنة الملكية الفاضلة. وأما السير والملكات التي تخص مدنها فهي كـالأمراض للمدن الفاضلة^(٣).

ثم يحصي كم الأسباب والجهات التي من قبلها لا يؤمن أن تستحيل الرياسات الفاضلة وسفن المدن الفاضلة إلى السنن والملكات الجاهلية. ويحصي معها أصناف الأفعال التي بها تضيّط المدن والرياسات الفاضلة. لثلا تفسد وتستحيل إلى غير الفاضلة. ويحصي أيضاً وجوه التدابير والخيل والأشياء التي سببها أن تستعمل إذا استحالت إلى الجاهلية، حتى ترد إلى ما كانت عليه.

ثم يبين بكم شيء تلائم المهن الملكية الفاضلة، وأن منها العلوم النظرية والعملية، وأن تنضاف إليها القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة الأفعال في المدن والأمم، وهي القدرة على جودة استنباط الشروط التي تقدر بها الأفعال والسير والملكات، بحسب جمع جم أو مدينة، أو أمة أمة، وبحسب حال حال، وعارض عارض.

ويبيّن أن المدينة الفاضلة إنما تدوم فاضلة ولا تستحيل متى كان ملوكها يتولون في الأزمان على شرائط واحدة يأعيانها، حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم، على الأحوال والشروط التي كان عليها المتقدم، وأن يكون تواليهم من غير انقطاع ولا انفصال. ويعرف كيف ينبغي أن يعمل حتى لا يدخل تولي الملوك انقطاع.

(٢) في المطابع: و «غيره» - وهو خطأ لا يستقيم معه الفهم.

(٣) يبيدو أن في النص المطبوع هنا تحرير وتكرار ونقل موضع إلى آخر.

ويبيّن أي الشرائط والأحوال الطبيعية ينبغي أن تنفرد في أولاد الملوك وفي غيرهم، حتى يؤهل بها من توجد فيه للملك بعد الذي هو اليوم ملك، ويبيّن كيف ينبغي أن ينشأ من وجدت فيه تلك الشرائط الطبيعية، وبماذا ينبغي أن يؤدب حتى تحصل له المهنة الملكية ويصير ملكاً تماماً.

ويبيّن - مع ذلك - أن الذين ریاستهم جاهلية لا ينبغي أن يكونوا ملوكاً أصلاً، وأنهم لا يحتاجون في شيء من أحواهم وأعمالهم وتدابيرهم إلى الفلسفة: لا النظرية، ولا العملية. بل يمكن كل واحد منهم أن يصيّر إلى غرضه في المدينة والأمة التي تحت ریاسته، بالقوة التجريبية التي تحصل له بــزاولة جنس الأفعال التي ينال بها مقصوده، ويصل إلى غرضه من الخيرات، متى اتفقت له قوة قریحية جبلية جيدة لاستنباط ما يحتاج إليه في الأفعال التي ينال بها الخير الذي هو مقصوده: من لذة أو كرامة أو غير ذلك، ويضاف إلى ذلك جودة الائتمان بن تقدم من الملوك الذين كان مقصدهم مقصده»^(١).

ومن هذا النص الطويل تبيّن ما يلي :

١ - أن الفارابي يخلط بين الأخلاق والسياسة، ولا يميّز البحث في أحد العلمين عن البحث في العلم الآخر، ولا موضوعات كلا العلمين، ولا الغاية منها.

وهذه النظرة هي نفس نظرة أفلاطون وأرسطو، إذ يرى كلاماً أن غاية السياسة المدنية هي السعي إلى توفير الكمال الأخلاقي لأبناء المدينة بــعونه القراءين والتربيـة، وأن على الدولة أن تعمل على تمكين الفضائل الأخلاقية في نفوس المواطنين. ذلك أن الغاية من المدينة (= الدولة) هي السعادة، تماماً مثلما هي غاية الفرد.

٢ - أنه يجعل موضوع علم السياسة (العلم المدني) هو نفسه ذلك

(١) الفارابي: «إحصاء العلوم» ص ١٠٢ - ١٠٧، ط ٢، القاهرة سنة ١٩٤٩. وقد صحيحت ما رأينا ووجب تصحيحه في نص هذه النشرة.

الذى وضعه أرسطو. فإن أرسطو في المقالة الرابعة (الفصل الأول ص ١٢٨٨ ب ٢١ - ٢٥ أ ١٢٨٩) يقرر أن علم السياسة يجب عليه أن يدرس: أ - المدينة المثل، ب - المدن التي يمكن أن تكون أفضل ما يمكن تحقيقه في ظروف معينة، ج - والمدن الجاهلة أي الشريعة بطبعها.

٢ - الحاجة إلى الاجتماع الإنساني

وما يدعون الناس إلى الاجتماع في مجتمع هو احتياجهم بعضهم إلى بعض . وذلك أن «كل واحد من الناس مفظور على أنه يحتاج ، في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته - إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال - الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية - إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقدم كل واحد ، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال . وهذا كثرة أشخاص الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها المجتمعات الإنسانية .

فمنها الكاملة ، ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاثة : عظمى ، ووسطى ، وصغرى . فالعظمى : المجتمعات الجماعات كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل . وأصغرها : المنزل . والمحلة والقرية هما جمعياً لأهل المدينة ، إلا أن القرية للمدينة مع أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة»^(١) .

(١) الفارابي : «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١١٧ - ١١٨ .

والفارابي يأخذ بما أخذ به اليونانيون عامه وأكده أرسطو («السياسة» ص ١٢٧٢^٥) من أن المدينة هي أفضل هذه المجتمعات، رغم أن هذا انطبق على بلاد اليونان فإنه لم يكن ينطبق على العالم الإسلامي الذي كان يعيش فيه ولا على الشرق بعامة، حيث لم توجد الدولة - المدينة، بل الدولة - الأمة، أو الدولة - الملة. يقول الفارابي إن «الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا بمجتمع هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدينة التي يقصد بالمجتمع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة. والمجتمع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل» (الكتاب نفسه ص ١١٨).

ولكنه مع ذلك يتجاوز نطاق المدينة فيتحدث عن الأمة ويقول: «الأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة». ثم يتجاوز الأمة الواحدة إلى الجماعة الإنسانية العالمية كلها فيقول مباشرة: «وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة» (الكتاب نفسه ص ١١٨).

وهكذا تجاوز الفارابي نظرة أرسطو المحدودة بالمدينة اليونانية، بل تجاوز النظرة القومية المحدودة بالأمة، واستشرف ببصره إلى الإنسانية كلها بوصفه مجتمعاً واحداً تتعاون أنه على بلوغ السعادة.

والفارابي في هذه النظرة إلى العالمية والدولة - العالم ربما يكون قد تأثر بآراء الرواقيين، ونحن نعلم أن الفلسفة الرواقية تنظر إلى الكون كله على أنه وحدة واحدة يسودها العقل، وما الاعتقاد الرواقي في العالم - الدولة أو الدولة - العالم إلا المظهر السياسي لهذه النظرة الفلسفية في الكون. وعند الرواقية «أن الكون بأسره جوهر واحد، طبيعة واحدة». والكون كله مجتمع

كوني واحد ودولة واحدة. ويقول فلوترخس عن زينون الرواقي (٣٣٥ - ٢٦٣ق.م) أن زينون كان يقرر أنه «ينبغي علينا ألا نعيش في مدن وأقاليم (أو أسم)، تتميز بعضها عن بعض بقواعد خاصة للعدالة، بل يجب أن نعتبر كل الناس أبناء أمة واحدة وأبناء مدينة واحدة، ويجب أن تكون هناك حياة واحدة ونظام واحد كأنهم جميعاً قطبيع واحد يرعى في مرجع مشترك». وقد عمل زينون وخلفاؤه الرواقيون على تحطيم فكرة «المدينة» وصاروا دعاء لفكرة أن العالم يجب أن يكون دولة واحدة.

ولكن من المؤسف أن الفارابي لم يتسع في فكرة الدولة - العالم هذه ولم يشر إليها إلا في زين السطرين اللذين أوردهما عن «آراء أهل المدينة الفاضلة».

٣ - المدينة الفاضلة

ويتحدث الفارابي عن المدينة لا الفاضلة، لا عن المدينة المثل أو اليوتوبيا Utopia.

وعنه أن «المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تمثيل حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متضادة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، إيتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسي، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة - وهذه في المرتبة الثانية -، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن يتنهى إلى أعضاء تخدم ولا ترئس أصلاً. وكذلك المدينة: أجزاؤها مختلفة الفطرة، متضادة الميئات. وفيها إنسان هو رئيس، وأخر تقرب مراتبها من الرئيس. وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلًا يقتضي به ما هو

مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأولى. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، وهؤلاء هم في المرتبة الثانية. ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة، إلى أن تنتهي إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلین.

غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها «هي» قوى طبيعية. وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطرون بالطبع بفطر متفاصلة يصلح لها إنسان بشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدتها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها، وهي الصناعات وما شاكلها. والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية^(١).

وتشبيه المدينة بالبدن نجد نظيراً له عند أرسطو، حين يشبه أجزاء المدينة بأجزاء الحيوان^(١)، بيد أن الفارابي توسع في المقارنة والتشبيه أكثر مما فعل أرسطو.

٤ - رئيس المدينة (رئيس الدولة)

ورئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله أفضل ما يشاركه فيه غيره من أعضاء المدينة، شأنه شأن العضو الرئيسي في البدن - وهو القلب - إذ هو بالطبع أكمل الأعضاء وأتمها.

ورئيس المدينة هو «السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها وفي أن تترتب مراتبها، وإن اختل

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١١٨ - ١١٩، بيروت سنة ١٩٧٣.

(١) أرسطو: «السياسة» ص ١٢٩٠ ب - ٢٥ - ٣٩.

منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه إختلاله»^(٢).

كذلك يقول الفارابي عن رئيس المدينة إن نسبته إلى سائر أجزاء المدينة كنسبة السبب الأول (= الله) إلى سائر الموجودات. ولهذا ينبغي على أجزاء المدينة الفاضلة أن تختذل بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول.

وعضي إلى بيان صفات رئيس المدينة الفاضلة فيقول ان «رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون شيئاً: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثاني: بالهيئة والملكة الإرادية»^(٣). يعني أنه ينبغي أن يتوافر فيه شرطان: أن يكون لديه استعداد فطري للريادة، وأن تكون لديه الملكة الإرادية لتولي أعمال الريادة.

ويرى الفارابي أن رئيس المدينة الفاضلة «ينبغى أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً، ولا يمكن فيها أن ترأسها صناعة أخرى أصلاً، بل تكون صناعته صناعة: نحو غرضها تؤم الصناعات كلها، وإياها يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة. ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل»^(١). وهنا يخرج الفارابي عن وصف الرئيس الإنسان، إلى وصف الرئيس الذي هو فوق الإنسان، أو يكون إنساناً يوصى إليه بتوسيط العقل الفعال، «ويكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعلقاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً مندراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآتي من الجزيئات... وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متعددة بالعقل الفعال... وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس»^(٢).

(٢) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٠.

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٢.

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٣.

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢٥ - ١٢٦.

وبهذه الصفات يصف الفارابي رئيساً مثالياً للمدينة الفاضلة، بل للأمة الفاضلة، بل «للمعمورة من الأرض كلها»^(٣).

خصال رئيس المدينة الفاضلة

وهذه حال لا تكون «إلا لمن اجتمع فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها»:

أحدها: أن يكون تام الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها، ومتى هم عضو^(٤) من أعضائه بعمل يكون له أثر عليه بسهولة^(٤).

٢ - ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه على ما يقصده الفاعل، وعلى حسب الأمر في نفسه.

٣ - ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة: لا يكاد ينساه.

٤ - ثم أن يكون جيد الفطنة، ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل.

٥ - ثم أن يكون حسن العبارة، يؤتى به لسانه على إبانة كل ما يضممه إبانة تامة.

٦ - ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة، منقاداً له، سهل القبول، لا يؤله تعب التعلم، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه.

٧ - ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشرب والمنكوح، متجنباً بالطبع للعب، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه.

٨ - ثم أن يكون محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله.

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٧.

(٤)... هكذا ينبغي تصحيح النص الوارد في المخطوطات.

٩ - ثم أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة: تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور، وتسمون نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

١٠ - ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيئته عندة.

١١ - ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله، ومبغضاً للجور والظلم وأهلها، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه، ويؤتي من حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجبيلاً، ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح.

١٢ - ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسراً عليه، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس»^(١).

ويذكر الفارابي ذكر هذه الخصال في كتابه «تحصيل السعادة»^(٢)، ويدرك أن هذه هي الشروط التي ذكرها أفلاطون في كتاب «السياسة». والواقع أن الفارابي ينقلها هنا عن كتاب «السياسة» لأفلاطون (م ص ٦٤٨٤ - ٤٨٧٤)، حين يتحدث سocrates عن الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم وما ينبغي أن يتوافر فيه من صفات، وهي في نظر سocrates - أفلاطون:

١ - أن يكون حريصاً على تذوق كل العلوم ومهتماً بالدراسة، وشديد الاستطلاع،

٢ - أن يتعلق في كل شيء بالجوهر والماهية،

٣ - أن يكون محباً للصدق، ولا يقر أبداً بالكذب،

٤ - أن يكون معتدل المزاج، غير شره مطلقاً، وغير متعطش للشوافات،

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٧ - ١٢٩.

(٢) الفارابي: «تحصيل السعادة» ص ٤٤ - ٤٥، حيدر آباد، سنة ١٣٤٥ هـ.

-
- ٥ - أن لا يطلب إلا لذة النفس وحدها - مطراً لذات البدن ،
 - ٦ - أن يكون كبير النفس ، متربعاً عن الصغار ،
 - ٧ - أن يكون شجاعاً لا يخاف الموت ،
 - ٨ - أن يكون جيد الحفظ لما يتعلم ، ذا ذاكرة قوية .
 - ٩ - أن يسهل عليه فهم ما يتعلم ،
 - ١٠ - أن يكون طبعه ذا ذوق وأناقة واتزان ،
 - ١١ - أن يكون محباً للعدالة ،
 - ١٢ - أن يكون ذا فطنة ، أي حكمة عملية .

وواضح تماماً من بيان صفات الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون كما عرضها في كتاب «السياسة» أن الفارابي في كتابيه «تحصيل السعادة» و«آراء أهل المدينة الفاضلة» إنما نقل ما ذكره أفلاطون دون أن يضيف إليه شيئاً ذا بال ، كما اعترف هو نفسه في كتاب «تحصيل السعادة» .

ويعرف الفارابي بأن من العسر اجتماع هذه الخصال التي عشرة في إنسان واحد ، وإنما توجد في «الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس» («آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٩ س ٤) . ولهذا يرى أن يكتفى - في الرئيس الذي من المرتبة الثانية - بالشروط التالية الست :

«أحدها : أن يكون حكيماً .

والثاني : أن يكون عالماً حافظاً للشريائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة ، محتذياً بأفعاله كلها حذوا تلك بتمامها .

والثالث : أن تكون له جودة استنباط فيها لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستتبّطه من ذلك محتذياً حذوا الأئمة الأولين .

والرابع : أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سببه أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث ، مما ليس سببها أن يسير فيه الأولون ، ويكون متجرياً فيما يستتبّطه من ذلك صلاح المدينة .

والخامس: أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.

والسادس: أن يكون له جودة تأثٍ بيده في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن تكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة»^(١).

الصفة الأولى أهم هذه الصفات، حتى انه «إذا لم يوجد إنسان واحد اجتمع في هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان: أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقيّة، كانا هما رئيسين في هذه المدينة». فإذا تفرقت هذه (أي: الشرائط) في جماعة، وكانت الحكمة في واحد، و(الشرط) الثاني في واحد، و(الشرط) الثالث في واحد، و(الشرط) الرابع في واحد، و(الشرط) الخامس في واحد و(الشرط) السادس في واحد، وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفضل. فمتي اتفق في وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك»^(٢).

إذن الحكمة هي الشرط الذي لا غنى عنه لوجود رئيس في المدينة الفاضلة. وهذا أيضاً متأثر بما ذهب إليه أفلاطون في كتاب «السياسة». ويتأيد هذا من ناحية أخرى بما قاله الفارابي في تلخيصه لمحاورة «السياسة» فقال ان أفلاطون يرى أن المدينة الفاضلة «يلزم من فيها - إن كان مزمعاً أن يوجد فيها جميع ما تناول به السعادة - أن تكون المهنة الملكية التي فيها هي الفلسفة على الإطلاق، وأن الفلاسفة يكونون أعظم أجزائها، ثم يليهم سائر أهل المراتب»^(٣).

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٠.

(٣) الفارابي: «فلسفة أفلاطون وأجزاؤها» في كتابنا: «أفلاطون في الإسلام» ص ٢٣. طهران، سنة ١٩٧٤.

مضادات المدينة الفاضلة

ويضاد المدينة الفاضلة :

- ١ - المدينة الجاهلة (أو الجاهلية).
- ٢ - المدينة الفاسقة.
- ٣ - المدينة المبتدلة.
- ٤ - المدينة الضئالة.

١ - أما المدينة الجاهلة فهي التي لم يعرف أهلها السعادة، ولا خطرت بياهم. وإن أرشدوا إليها لم يفهموها ولم يعتقدوها. وإنما عرفوا من الخيرات بعض ما يظن في الظاهر أنها خيرات مثل سلامة الأبدان والثراء والاستمتاع باللذات، وأن يكون المرء مُخلّ وهواء، وأن يكون مكرماً معظيّاً. فتلك هي السعادة في نظر أبناء هذه المدينة، والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها. وأضدادها هي آفات الأبدان والفقر وعدم التمتع باللذات، وأن لا يكون مخلّ وهواء وأن لا يكون مكرماً.

وهذه المدينة الجاهلة على أنواع منها:

«أ - المدينة الضرورية»، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها.

ب - والمدينة البداللة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة.

ج - ومدينة الخسة والسقوط، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة: من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة: اللذة من المحسوس والتخيّل وإيشار المزبل واللعن بكل وجه، ومن كل نحو.

د - ومدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا

مكرّمين ممدودين مذكورين مشهورين بين الأمم، مجذدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، أما عند غيرهم وإنما بعضهم عند بعض، كل إنسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه.

هـ - ومدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، المتعنتين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تناهم من الغلبة فقط.

وـ - والمدينة الجماعية هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً^(١).

وفي هذا النص صعوباتان لغويتان هما:

١ - «المدينة البدالة» - ماذا يقصد بها؟ لقد وردت في طبعتي كتاب «السياسة المدنية»^(٢) بصورة: النذالة (بالذال وقبلها نون) وهو تحريف صارخ إذ وصفها بعد ذلك لا يسمح بذلك. ولعل الصواب أن تكون: مدينة البدالة، أي مدينة التجار، ويفيد ذلك وصفها بأن هدف أهلها هو التعاون «على نيل الثروة واليسار والاستكثار من إفتئان الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى حبّة اليسار فقط والشّيخ عليها، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان، وذلك إما من جميع وجوه المكاسب، وإما من الوجوه التي تتأق في ذلك البلد. وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجدرهم إحتيالاً في بلوغ اليسار. ورئيسهم هو الإنسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار، وفيها يحفظه عليهم دائياً. واليسار ينال من جميع الجهات التي منها يمكن أن ينال الضروري وهي: الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية، ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك»^(٣)

(١) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٢) ص ٨٨ س ١٤ ، بيروت سنة ١٩٦٣.

(٣) الفارابي: «كتاب السياسة المدنية» ص ٨٨ - ٨٩ بيروت، سنة ١٩٦٤

وربما كان هذا الوصف أقرب ما يكون انتظاماً على ما يسمى «حكومة الأغنياء».

٢ - والصعوبة الثانية في عبارة: «المدينة الجماعية». ولكن الوصف الوارد في «السياسة المدنية» (ص ٩٩) يوضح المعنى المقصود منها، إذ ورد فيه: «فاما المدينة الجماعية فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخل لنفسه يعمل ما يشاء وأهلها متساوون، وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلًا. ويكون أهلها أحراضاً يعملون ما شاؤوا، لا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريةهم. فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهم كثيرة وشهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تخصى كثرة، ويكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباعدة لا تخصى كثرة. فتجمع في هذه المدينة تلك التي كانت متفرقة في تلك المدن كلها - الخسيس منها والشريف - وتكون الرئاسات بأي شيء إتفق من سائر تلك الأشياء التي ذكرناها. ويكون جمهورها الذين ليست لهم ما للرؤساء مسلطين على أولئك الذين يقال فيهم انهم رؤساؤهم، ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المرؤوسين، ويكون رؤساؤهم على هوى المرؤوسين. وإذا استقصي أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس»^(١).

وربما كان هذا الوصف أقرب إلى تصوير النظام الديمقراطي لأنه يؤكّد الحرية والمساواة وكون الرؤساء على هوى المرؤوسين، وهذه خصائص النظام الديمقراطي ، وسائر الصفات هي صفات الديموقراطية كما شاهدنا أفلاطون في أثينا في القرن الخامس والنصف الأول من القرن الرابع. فقد كانت هذه الديموقراطية كما قال عنها ثوكوديدس (الكتاب الثاني ٢ : ٦٥) «تقوم على إسلام إدارة شؤون المدينة إلى أهواء الدهماء». ويقول أفلاطون في كتاب «السياسة» (ص ٥٥٧ وما يليها) إن الديموقراطية تنشأ حين يكسب الفقراء

(١) الكتاب نفسه ص ٩٩.

ويقتلون أو ينقولون خصومهم، ويعطون باقي الناس حقوقاً متساوية وفرصاً متكافئة لتولي المناصب، ويكون اليقين فيها عادة بالقرعة. «وفي الديمقراطية «حرية في القول كبيرة موفورة، وكل فرد له الحرية في أن يفعل ما يشاء... . ويرتب حياته كما يحلو له... . وتحتفل الأخلاق إلى أقصى درجة... . وتنوع الأخلاق، مثل تنوع الألوان في ثوب مزركش، يجعلها تبدو جذابة... . وهي تحتوي على كل نمط ممكن، بسبب ما تهشه من حرفيات... . وليس في الديمقراطية ارغام على ممارسة السلطة إذا كنت قادرًا عليها، أو على الخضوع للسلطة إذا كنت لا تريدهما، وتستطيع أن تمنع من المشاركة في الحرب، إذا نشب الحرب، كما أن في استطاعتك أن تثير حرباً خاصة في وقت السلام إذا كنت لا تحب السلام، وإذا وجد قانون يمنعك من تولي منصب سياسي أو قضائي، ففي وسعك مع ذلك أن تتولى أيهما شئت إن مرّ بك».

و واضح كل الوضوح أن هنا هنا تشابهاً تماماً بين المدينة الجماعية، والديمقراطية كما وصفها أفلاطون. ولهذا يجب أن نقرأ: الجماعية (بفتح الجيم)^(١)، نسبة إلى الجماعة (الشعب، الجماعة).

ونتابع ذكر باقي مضادات المدينة الفاضلة:

٢ - المدينة الفاسقة وتتفق في الآراء على الآراء الفاضلة، أما في الأفعال فتسلك سلوك أهل المدينة الجاهلة.

٣ - المدينة المبتلة: وهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالـت أفعالها على غير تلك»^(٢).

(١) من العار أن يقرأها ي. كرم وكذلك ف. نجار ناشر «السياسة المدنية» بكسر الجيم على أنها نسبة إلى الدفاع الجنسي!

(٢) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٣.

٤ - المدينة الضالة: هي التي نصبت لها مبادئ غير حقيقة، ونصبت لها سعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحوكى لها سعادة أخرى غيرها، ورسمت لها أفعال وأراء لا تناول شيء منها السعادة^(١). «ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرون».

وملوك المدن المضادة للمدينة الفاضلة مضادون للملوك هذه الأخيرة، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة.

و«كل رئاسة جاهلية إما أن يكون القصد منها التمكّن من الضروري، وإما اليسار، وأما التمتع باللذات، وإما الكرامة والذكر والمديح، وإما الغلبة، وإما الحرية. فلذلك صارت هذه الرئاسات تشرى شراء بالمال - وخاصة الرئاسات التي تكون في المدينة الجماعية: فإنه ليس أحد هناك أولى بالرئاسة من أحد، فمتنى سلمت الرئاسة فيها إلى أحد فإما أن يكون أهلها متطوّلين بذلك عليه، وإما أن يكونوا قد أخذوا منه أموالاً أو عوضاً آخر»^(٢).

ويفصل الفارابي هذه الأنواع تفصيلاً أوسع وأوضح في كتاب «السياسة المدنية» فليرجع إليه القارئ لمزيد من التفصيل. على أنه في هذا الباب كله لا يكاد يخرج عنها أورده أفلاطون في المقالة الثامنة من «السياسة» (ص ٥٤٣ - ٥٩٢).

(١) راجع الفارابي: «السياسة المدنية» ص ١٠٤ بيروت سنة ١٩٦٤

(٢) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٣ ، بيروت سنة ١٩٧٣ .

(٣) الفارابي. «السياسة المدنية» ص ١٠١

خاتمة

بفضل الفارابي توطدت أركان الفلسفة في العالم الإسلامي ، واتخذت طابعها الذي سيكون لها بعد ذلك حتى ابن رشد، وهو المزج بين الأفلاطونية والأفلاطينية من ناحية ، والفلسفة الأرسطية المشائبة من ناحية أخرى ، في نظرة في العالم على حظ كبير من الأصالة في التركيب .

وإذا كان الفارابي لم يختلف تلامذة مباشرين ، لأنه عاش وحيداً ، فإن الفلسفة التالين ، وعلى رأسهم ابن سينا ، سيعتمدون عليه ليس فقط في فهم الفلسفة اليونانية ، بل وأيضاً في وضع كثير من الآراء والنظريات .

المحتويات

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة
١٣	ابن سينا
١٣	أ - حياته
٢١	ب - مؤلفاته
٢٣	ج - فلسفته
٢٦	العلم الإلهي
٤٦	الطبيعيات
٥٢	النفس
٦٣	التصوف النظري
٧٣	احوال العارفين
٨١	الخلاصة
٨٣	ابن باجّه
٨٣	أ - حياته
٨٥	ب - مؤلفاته
٨٩	ج - فلسفته
١٠٥	خاتمة

الصفحة	الموضوع
١٠٧	ابن رشد
١٠٧	أ - حياته
١١٦	ب - مؤلفاته
١٢١	ج - فلسفته
١٤٨	خلاصة
١٥١	خاتمة
الكتاب	
١٥٥	الكندي - فيلسوف العرب
١٥٥	أ - حياته
١٦٠	ب - فلسفته
١٦٠	تمهيدات
١٦٤	ما بعد الطبيعة
١٧٧	العالم
١٨٣	علم النفس
١٨٧	دفع الاحزان
١٩٤	خاتمة
الفصل الثاني	
١٩٥	الفارابي
١٩٥	أ - حياته
١٩٩	ب - مؤلفاته
٢٠٤	ج - تمهيد الى فلسفته
٢١٥	مذهب الفارابي
٢٥٧	خاتمة