

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
سلسلة الفلسفة الإسلامية
المجلد ٤

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يصدرها
فؤاد سزكين

الفلسفة الإسلامية

٤

رسائل الكندي الفلسفية
لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي
(توفي بعيد ٢٥٦هـ / ٨٧٠م)

حققها وأخرجها
محمد عبد الهادي أبو ريذة

١٤١٩هـ - ١٩٩٩م
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

الفلسفة الإسلامية

٤

رسائل الكندي الفلسفية
لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي
(توفي بعيد ٢٥٦هـ / ٨٧٠م)

حققها وأخرجها
محمد عبد الهادي أبو ريذة

١٤١٩هـ - ١٩٩٩م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية



۳۳۶۷۴۲



إعادة طبعه القاهرة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م - ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م

طبع في ١٠٠ نسخة

نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
بفرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية
طبع في مطبعة شتراوس، مورلنباخ، ألمانيا الاتحادية

رسائل الكندي لفلسفته

« يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء ، حتى يكون
فيلسوفاً : فإن تعنت لم يتم : ذهن بارع ، وعشق لازم ،
وصبر جميل ، وروح خال ، وطاق مفهم ، ومدة طويلة »
الكندي

مفقهراً وأهمربها
مع مقدمة تحليلية لكل منها
وتصدير واف عن الكندي وفلسفته

محمد عبد الهادي البوزيرة
الأستاذ المساعد بكلية الآداب — جامعة نواكشوط الأولى

ملازم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

طبعة الاعتماد بمصر
١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م

التهنئة

إلى روح أستاذي المحبوب ، طيب الذكر ، الأستاذ الأكبر ، المغفور له
الشيخ مصطفى عبد الرازق
الذي أعانني وشجعني على نشر هذه الرسائل ؟

محمد عبد الرهاني أبو ريدة

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

محمد محمود الخضرى

صاحب ومدير دار الفكر العربى

القاهرة فى ١ رمضان ١٣٦٩ هـ
١٦ يولييه ١٩٥٠ م

محتويات الكتاب

الإهداء	
كلمة الناشر	
صفحتان من المخطوط	
مقدمة	١-ص
تصدير:	
أصل الكندي وحياته	ص ٨
ثقافته	٧ د
شأنه في العلم	٩ د
شخصيته	١٤ د
الكندي ووضع الاصطلاح الفلسفي	١٨ د
أهلoub الكندي	٢١ د
منهج الكندي	٢٥ د
الكندي والمعتزلة	٢٧ د
فلسفة الكندي	٣٢ د
مبادئها ومادتها	٣٢ د
الفلسفة والفيلسوف	٤٢ د
برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها	٤٧ د
الحقيقة	٤٩ د
الدين والفلسفة	٥٢ د
بناء العالم	٥٨ د
حدوث العالم	٦٢ د
أدلة وجود الله	٧٥ د
الصفات الإلهية	٨٠ د - ٤
نظرية الفعل	٨٠ د - ٧

- الكندى وأرسطو ص ٨٠ — ١٢
الكندى وأفلاطون د ٨٠ — ١٨
السيرة الفلسفية د ٨٠ — ٢١

الرسائل

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

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

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

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

(١) كتاب الفهرست م ٢٥٥ — ٢٦١ .

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

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

(٤) طبقات الأمم م ٨٢ من طبعة مطبعة السمادة .

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

ومهما ذكر لنا من أسماء مؤلفات الكندى ، فيظهر أننا لن نستطيع حصرها تماما أو معرفة أسمائها الحقيقية . فنحن نجد أن كلا من المترجمين للكندى منذ عصر ابن النديم (حوالى عام ٣٧٧ هـ) إلى عصر ابن أبي أصيبعة (٤٤٣ هـ) يذكر مصنفات لا يذكرها الآخر ؛ فيجوز أنهم اعتمدوا على إحصاءات قديمة متفاوتة في درجة الاستيفاء أو أنهم هم أنفسهم يتفاوتون إلى جانب ذلك في الاطلاع على مؤلفات الكندى وفي جمع أسمائها . ومن جهة أخرى فلا شك أن بعض هذه الأسماء — كما هو الحال بالنسبة للمؤلفين من الأوائل — ليس من وضع الكندى نفسه ، بل من وضع بعض تلاميذه . وربما يكون هذا من

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

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

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

(١) كالذي ذكره ابن نباتة في سرح العيون في أقسام علوم الفلسفة ودرائنها بحسب موضوعها، السرح ص ١٢٥ ط. بولاق الذي ذكره الشهر زوري في تزهة الأرواح (ص ١٨٣ — ١٨٤ من النسخة المصورة بمكتبة الجامعة) حكاية لرأى أنفلاطون في مكان الأنفس بعد فراق الأبدان وفي ترقياها — راجع ص ٢٧٧ — ٢٧٨ من الرسائل.

(٢) مثل رأى الكندي في الأدوية المركبة الذي يذكره ابن رشد في كتابه السكليات (ص ١٦١ وما بعدها، خصوصاً ص ١٦٨ ط. المغرب ١٩٣٩) وينقده نقداً شديداً — فارت أيضاً كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بورس ١٢٩، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٤٨.

(٣) هي رسالة Tractatus de Erroribus Philosophorum (رسالة في أخطاء الفلاسفة) التي نشرها لأول مرة P. Mandonnet — بولاق ١٩١١. وفيها آراء كثيرة نسب للكندي، ونجدها بمنامها في رسائله.

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

أما الرسائل الثلاث الأخرى فكانت باللاتينية؛ وهي وإن كانت في الفلسفة فإن قراءتها ومعرفة ما فيها كانتا غير ميسورتين لخاصة قراء العربية فضلا عن جمهورهم. وقد نشرت للكندى في السنوات الأخيرة رسائل أخرى منها ما ليس بفلسفي مثل رسالته الخلقية في الحيلة لدفع الأحزان، التي نشرها H. Ritter وL. von Zenzler^(٢)، ومنها رسائل قليلة في الفلسفة لناشرين غربيين^(٣) وشرقيين^(٤)؛ إلا أنها نشرات مغلوطة النص، نظراً لعدم تخصص الناشر أو عسر قراءة الأصل العربي الذي لا يوجد إلا في مخطوط واحد مغلوطة أيضاً وسمى النسخ. لذلك ظل الباحث، في محاولته معرفة الكندى كفكر وكفيلسوف أو معرفة نوع فلسفته ومكانه في تاريخ الفلسفة الإسلامية أو تحديد وجوه الشبه والخلاف

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

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

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

(٤) نشر الدكتور أحمد فؤاد الاحوانى الأستاذ المساعد للفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد كتاب الكندى في الفلسفة الأولى — القاهرة ١٩٤٨ م. وقد خالفناه في قراءة كثير من المواضع.

بينه وبين فلاسفة اليونان ، لا يستطيع أن يتجاوز دائرة الاستنباط أو حتى التخمين من القليل الذى كان معروفًا له أو من أسماء كتبه أو أخيراً من تقدير المفكرين والمؤرخين بعده لمجوده الفلسفى ونوع هذا المجهود . فمن رأى كثرة كتبه فى الطبيعة أو الرياضيات مال إلى الحكم بتزعة غالبية عنده إلى الطبيعة أو الرياضيات (١) . ومن رأى مصنفاًته فى نواح ومساائل من علم الكلام لعده أو رأى مشاركته لتكلمى عهده من المعتزلة فى مجادلاتهم وردودهم كان على حق فى استنباط أنه كان متكلماً ومعتزلياً (٢) . وقد يكون الاستنباط فى معرفة نوع المجهودات الفلسفية لفيلسوفنا مستنداً إلى رأى المؤرخين الشرقيين (٣) أو المؤلفين الأوروبيين (٤) فى ذلك .

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

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

(١) فاردن مثلاً رأى الدكتور ابراهيم مذكور ، قبل كشف رسائل الكندى ، وذلك فى كتابه : *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* — طبعة باريس ١٩٣٤ ص ٥ ، ٨ ، ٩ . وهو يعتبر الكندى طبيباً وفلسكياً رياضياً أكثر منه فيلسوفاً ، ويعمل إلى اعتباره من الفلاسفة الطبيعيين ويعدّه ممهداً . والمحق أن الكندى كان فيلسوفاً بالمعنى الواسع الذى يتناول فى فلاسفة اليونان ومن هذا جذوهم من فلاسفة الإسلام .

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

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

(٤) أنظر مثلاً رأى كاردانوس فى الفقرة التالية ورأى صاحب الرسالة اللاتينية فى أخطاء الفلاسفة ، حيث ينسب لالكندى آراء فى التنجيم والجبرية الكونية ونفى الصفات الالهية الخ . ورأى دى بور فى كتابه المتقدم ذكره وفى مقاله عن الكندى فى دائرة المعارف الإسلامية .

مؤسس الفلسفة الإلهيائية ، فإنه قد عرف في الغرب أيضا ، وكان بعض آرائه موضع نقد كما تقدم ، وكان بعضها الآخر موضع إعجاب ، حتى نجد مؤرخا ومفكرا مثل كارداثوس الرياضي والفيلسوف الإيطالي المتوفى عام ١٥٧٩ م ، في كتابه De Subtilitate (الباب السادس عشر ض ٥٧٣ — ٥٧٤ من ط ١٩٦٤ ، بازل) يخصص ' رجال الأثنى عشر المبرزين في التفكير النافذ ويدهم ويذكر الناحية التي نبغ فيها كل واحد منهم ، وهو يذكر الكندي بينهم ويقول عنه ص ٥٧٤ هذه الكلمات :

Norinē Alchīndus & ipse Arābs, editorum librorum, quorum Averroës meminit, exemplum est, qui superest libellus de Ratione sex quantitatum, quem nos excudendum trademus, exhibet, cū nihil sit ingeniosius.

التي يمكن ترجمتها على هذين الوجهين : ' أليس الكندي ، وهو عربي أيضا (١) ، مثلا المؤلفين ؟ وابن رشد يذكره ، ورسائله في حساب الكميات الست التي سنقدمها المطبعة ، تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه . أو : ' أليس الكندي ، وهو عربي أيضا ، شاعرا على أنه لا أحذق منه ؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه المطبوعة التي يذكرها ابن رشد رسائله في حساب الكميات الست التي سنقدمها للطبع .

° ° °

ولا شك أن معارفنا عن فلسفة الكندي وقيمتها كانت ستظل ناقصة ، لو أن المستشرق الألماني ، العلامة هـ . ريتير Hellmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أياصوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢ ؛ وقد كتب عنها وذكر أسماءها ، هو وزميله م . بلسنر Marlin Plessner في مجلة ' الأرشيف الشرقي ، Archiv Orientaln التشيكوسلوفاكية ، في المجلد الرابع (عام ١٩٢٢ ص ٢٦٣ — ٣٧٢) . قرأت في أثناء دراستي في الخارج أيام الحرب ما كتبه هذان الباحثان ، فرغبت في الاطلاع على المخطوط وفي نشره كله أو نشر الرسائل الفلسفية خاصة بما تضمنته ، فرجوت أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية المصرية وهو الأستاذ فؤاد الفرعوني بك ، فطلب من صديقه محمد علي البقلي بك قنصل مصر في استانبول

(١) يذكر كارداثوس قبل الكندي محمد بن موسى ، مخترع علم الجبر .

إذ ذاك أن يسعى في الحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر (١). فلما وصلتني قدمته إلى أستاذنا المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق، شيخ الجامع الأزهر، فرحب به واقتناه رحمه الله - مكتبة الأزهر، وشجعتني على نشره. وهانذا أقدم الجزء الأول منه للقراء والباحثين واثقاً أنه يملأ فراغاً كبيراً في معارفنا بالفلسفة الإسلامية.

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

(١) ولم أكن أعلم ، ولم ينبئني أحد إلى ، أن لهذه النسخة صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٢٦ ج ، وذلك لقصر المدة التي أقتها في مصر بعد الحرب حتى وصلتني النسخة المصورة من استنبول . وقد حملت دار الكتب على هذه النسخة عام ١٩٤٠ وأنا في الخارج .

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

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

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

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

٣ — ورقة ٦ و — ٧ و : رسالة الكندي في الأمانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

٤ — ورقة ٧ و — ٨ و : رسالة الكندي في علة اللون اللازوردى الذى يرى فى الجو من جهة السماء ويظن أنه لون السماء .

٥ — ورقة ٨ ظ — ٨ مكرر و : رسالة الكندي فى الجرم الحامل بطبائع اللون من العناصر الأربعة والذى هو علة اللون فى غيره .

٦ — ورقة ٨ مكرر و — ١٠ و : رسالة الكندي فى ماهية النوم والرؤيا .

٧ — ورقة ١٠ ظ — ١٢ و : رسالة الكندي فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض .

٨ — ورقة ١٢ و — ١٣ و : رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى لميضاح تنهى جرم العالم .

٩ — ورقة ١٣ ظ — ١٤ و : رسالة الكندي فى العلة التى لها يكون بعض المواضع لا يكاد يطر .

١٠ — ورقة ١٤ و — ١٤ ظ : رسالة الكندي فى علة كون الضباب .

١١ — ورقة ١٤ ظ — ١٦ و : رسالة الكندي فى السبب الذى (له) نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات .

١٢ — ورقة ١٧ و — ٢٠ ظ : رسالة الكندي إلى بعض إخوانه فى السيوف .

١٣ — ورقة ٢١ و — ٢١ ظ : رسالة الكندي فى علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزهرير .

١٤ — ورقة ٢١ ظ — ٢٢ و : رسالة الكندي فى العقل .

١٥ — ورقة ٢٢ ظ — ٢٣ و : رسالة الكندي فى أنه [توجد] جواهر لا أجسام .

١٦ — ورقة ٢٣ و — ٢٦ ظ : رسالة الكندي فى الحيلة لدفع الأحزان .

١٧ — ورقة ٢٧ و — ٣٠ و : رسالة الكندي فى كية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة .

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

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

* * *

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

١ — كتاب في كيمياء العطر والتصعيدات ، وهو يوجد في مكتبة أيا صوفيا ، برقم ٣٥٩٤ ، وذلك بحسب روايات ريتز ، ويرجع تاريخ هذا المخطوط إلى ١٤ جمادى ٤٠٥ هـ .

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

٣ — رسالة في اختيارات الأيام ، وقد أطلعت عليها بمكتبة ليدن في أغسطس ١٩٤٨ ، وهي الرسالة الثانية (ورقة ١٩ ظ — ٢٠ ظ) من مجموعة رسائل تنجيمية وفلسفية ورياضية رقمها ١٩٩ . وربما يرجع تاريخ هذه المجموعة إلى عام ٦٠٨ هـ ، وهو التاريخ الموجود في آخر رسالة للكندي في نفس المخطوط ، وهي :
٤ — رسالة في استخراج الأبعاد بذات الشعبتين ، من ص ٢٩ ظ — ٣٦ و ، من نفس المخطوط المتقدم ، وقد كتبها إلى أبي العباس بن المعتصم .

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

أما الرسائل التي يشملها هذا الجزء الأول فقد اخترتها دون مراعاة ترتيبها في المخطوط . وقد بدأت بالرسائل ذات الصبغة الفلسفية الخالصة ، مراعية في ترتيبها أهميتها وتقاربها في الموضوع ومكانة كل منها في إعطائنا صورة لمذهب الكندي ، وهي :
الرسالة الثالثة والعشرون في الفلسفة الأولى . ولعلها هي المذكورة عند ابن

النديم (ص ٢٥٥) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣٠٩) بعنوان : « الفلسفة الأولى فيها دون الطبيعيات والتوحيد ، أو بعنوان : الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية

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

والرسالة الرابعة والعشرون في حدود الأشياء ورسومها . ولم أجدها بهذا
العنوان عند أحد — راجع ص ١٦٣ من الرسائل .

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

والرسالة الثامنة في إيضاح تناهى جرم العالم؛ وهى تذكر بأسماء مختلفة، لكن
لاشك أنها هى إحدى الرسائل المذكورة : ابن النديم ص ٢٥٨ ، ابن اصيبعة
ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٣ ، والقفطى ٢٤١ ، ٢٤٣ .

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

والرسالة العشرون في علة الكون والفساد — ابن النديم ص ٢٦٠ ، وابن
أبى اصيبعة ج ١ ص ٢١١ والقفطى ص ٢٤٥ .

والرسالة التاسعة عشر في بجود الجرم الأقصى — ابن النديم ص ٢٥٨ ، وابن
أبى اصيبعة ج ١ ص ٢١١ ، والقفطى ص ٢٤٣ .

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

وشذرة بعنوان كلام للكندى في النفس مختصر وجيز؛ ويظهر أنها مأخوذة
من أحد كتبه .

والرسالة السادسة في النوم والرؤيا — ابن النديم ص ٢٥٩ ، وابن أبى
اصيبعة ج ١ ص ٢١٢ ، والقفطى ص ٢٤٥ .

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

ج ١ ص ٢١٣ والقفطلى ص ٢٤٢، ٢٤٥ .
والرسالة السابعة عشرة في كية كتب أرسطو — النديم ص ٢٥٦ ، والقفطلى .
٢٤١ . وعنوانها مفصل عند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٩
هذا وقد استحسن أن أدخل في الجزء الأول رسالة نفسية للكندى
موجودة ضمن مجموعة رسائل في الحكمة تحت رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية . وهذه
الرسالة وإن لم توجد بعنوانها ضمن كتب الكندى التي يذكرها له المؤرخون
فهى له من غير شك . راجع ص ٢٧٠ من الرسائل . وقد وضعها مع الأجزاء
النفسية من رسائله .

• • •

وفي نص هذه الرسائل أخطاء كثيرة جدا ، بعضها في الإملاء وبعضها في النحو
ويغلب على ظنى أنها كانت في الأصل إملاء من عمل لا يدقق في التساك بقواعد
الإعراب ، ثم نسخها ناسخ غير جيد المعرفة لما تحويه ، حتى كأنه أحيانا يرسم ما ينسخه
بجرد رسم . وربما كان بعضها تسجيلا لكلام ألقاه الكندى . والكلمات تكاد
تخلو من كل تنقيط ، والنبرات قد تزيد وقد تنقص . ومهما يكن من شيء فقد نقطت
الكلمات وقرأتها اجتهداً ، وكان ذلك عسيرا نظراً لقبول الكلمة للقراءة على
أكثر من وجه . وتركت بعض الكلمات دون شك كل لهذا السبب نفسه ، اكنى
يقرأها القارى على الوجه الذى يرتضيه . وقد صححت بعض الأخطاء — خصوصاً
من الناحية النحوية — دون إشارة إلى ذلك في الهامش .

أما فيما أشرت إليه فقد حاولت أن أعطى القارى مجالا لقراءة النص من
وجهة نظره . وفي بعض الأحيان تعمدت إبقاء الأصل على حاله ، سواء من حيث
طريقة التعبير أو من حيث بعض الكلمات ، وذلك رغبة في المحافظة على الأصل
وتجنباً للساس بأسلوب المؤلف ، حتى تجود الأيام بخطوط آخر يساعد على
إقامة نص دقيق ؛ أو تركت النص كما هو ، إذا كان له وجه من المعنى أو كان للعبارة
وجه صحيح لغة — رغم ركافة الأسلوب أو عدم اتفاقه مع طريقتنا الحديثة في
التفكير بوجه معين من وجوه التعبير . ويجب عند قراءة هذه الرسائل أن
تتصور أنفسنا في النصف الأول من القرن الثالث الهجرى ، وألا يغيب عن بالنا أن
الكندى كان يقوم باستخدام اللغة العربية ، لأول مرة في تاريخها ، في التعبير .

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

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

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

القاهرة فى ٢٠ شعبان سنة ١٣٦٩ — ٦ يونيه سنة ١٩٥٠

محمد هبة الهادى أبو ربه

الاستاذ المساعد

بكلية الآداب بجامعة نوا

تصدير

اصل الكندى وحياته (١) :

يتفق أصحاب التراجم على أصل الكندى وأنه عربي صميم ، ولذلك يسمونه ، فيلسوف العرب ، أو فيلسوف العرب وأحد أبناء ماوركا ، ، وذلك تمييزاً له عن فلاسفة الإسلام من غير العرب .

ونجد أول ترجمة للكندى عند ابن النديم (٢) ، وهي تحتوى على نسبه : أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس . . . حتى ينتهى هذا النسب إلى يعثرب ؛ ولا نجد بعد هذا سوى بيان شأن الكندى في العلم وأنواع العلوم التي ألف فيها تصانيفه ، مع ذكر هذه التصانيف في كل فرع من فروع العلم والفلسفة وجملة المعرفة الإنسانية في ذلك العصر . ولا نجد من المعيزات الشخصية التي استلفتت نظر ابن النديم سوى ما يذكره من أن فيلسوفنا كان بخيلاً . أما حياة الكندى وظروف نشأته وتحصيله ، وكذلك ما كان في حياته من حوادث ، فلا نجد عند ابن النديم — الذى ألف كتابه حوالى عام ٣٧٧ هـ (٣) — منها شيئاً . وكل ما نعرفه عن الكندى قبل هذا التاريخ لا يعبر الإشارة العارضة ، مثل قول الطبرى (٤) في حوادث عام ٢٤٨ هـ إن محمد بن موسى المنجم عمل ، بعد موت المنتصر ، على إبعاد أحمد بن المعتصم عن الخلافة لأن أحمد كان صاحب الكندى الفيلسوف ، أو مثل ما يحكيه الجاحظ في كتاب البخلاء من مظاهر بخل الكندى (٥) ، مما هو

(١) راجع فيما يتعلق بقبيلة كندة وبمدها المؤنل ومكانتها من أهل البيوتات وبيوت الملك بين العرب وتاريخهم قبل الإسلام وبمدهم بمنا للاستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق عنوانه : « فيلسوف العرب والعالم الأول » ط . القاهرة ، ١٩٤٥ ، وبمنا للاستاذ محمد متولى تقدم به للحصول على درجة الماجستير وهو موجود بتكتبة الجامعة .

(٢) كتاب الفهرست ص ٢٥٥ من ط . ليترج .

(٣) راجع مقدمة كتاب الفهرست .

(٤) في التاريخ الكبير ج ٣ ص ١٥٠٢ من الطبعة الأوروبية .

(٥) كتاب البخلاء ص ١٨ ، ٨٥ فابمدها من طبعة ليدن ١٩٠٠ ، والجاحظ لا يذكر

مراحة أن المفرد هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق .

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

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

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

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

(١) ج ٥ ص ٩٧ .

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

(٣) حكم المهدي من ١٥٨ — ١٦٩ هـ ، والرشيدي من ١٧٠ — ١٩٢ هـ .

(٤) تارن مثلاً الإصابة لابن حجر ج ١ ص ٥٠ — ٥١ طبعة مصر ١٣٣٢ هـ ، وتجرید

أسماء الصحابة للذهبي ج ١ ص ٢٤ طبعة حيدرآباد ١٣١٥ هـ .

(٥) ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٢٥ ، وهو الذي لفره الأستاذ العلامة محمد كرد علي بك

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

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

لاهور سنة ١٣٥١ هـ ، ويقول الشهرزوري إن الكندي كان يهودياً لأحد بن المعتصم .

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

أنظر الصورة الفوتوغرافية لكتاب نزعة الأرواح بمكتبة الجامعة رقم ٢٤٠٣٧ ص ١٨٣

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

حتى إذا جاء جمال الدين القفطى المتوفى عام ٥٦٤٦ هـ وجدناه في كتابه وإخبار العلماء بأخبار الحكماء ، يذكر نسب الكندي كما ذكره بعض المؤلفين قبله وينقل عن ابن جليل الأندلسي أن الكندي كان شريف الأصل بصرياً وكان جده ولى الولايات لبني هاشم — ونزل البصرة ، وضيعته هناك ، وانتقل إلى بغداد وهناك تأدب وخدم الملوك مباشرة بالأدب ، وأنه كان مريضاً بعلة في ركبته ، يعالجها بالشراب العتيق ، ثم تاب عن الشراب ، فأدى ذلك إلى زيادة العلة به حتى مات (٢) .

أما ابن أبي أصيبعة المتوفى عام ٦٦٨ هـ ، فهو في كتابه دعيون الأنبياء في طبقات الأطباء ، الذى ألفه في عام ٦٤٣ هـ ، يذكر نسب الكندي كما يذكره المترجمون قبله ، ويتحدث عن آبائه بما تحدثوا به ، وينقل عن مصدر آخر ما ذكره القفطى من نزول الكندي البصرة وتأدبه ببغداد وأنه خدم الملوك ، فباشروهم بالأدب ، وأنه كان عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد (٣) . ويذكر ابن أبي أصيبعة مُصْضَاغَةَ أبي معشر جعفر بن محمد البلخى (٤) للكندي

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

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

(٣) دعيون الأنبياء ج ١ ص ٢٠٧ .

(٤) كان كما يذكر ابن النديم ص ٢٧٧ من أصحاب الحديث ، وتوفى عام ٢٧٢ هـ ، وقد تجاوز المائة . وقد هاجم الكندي في رساله في الفلسفة الأولى (س ١٠٣ — ١٠٥) أعداء الفلسفة الجاهدين مهاجمة شديدة ، فدل المنصودين بهذه المهاجمة هم أمثال أبي معشر قبل انقلابه إلى عبادة الفلاسفة .

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

ويذكر ابن أبي أصيبعة بعض وصايا الكندى في الحرص والمحافظة على المال والاحتباس في هذا الباب من القريب والولد؛ ويجد المؤلف أن هذه الوصايا تتفق مع ما يحكيه ابن النديم عن الكندى من أنه كان بخيلاً . نرى مما تقدم أن كتب التراجم لاتعطينا الكثير عن حياة فيلسوف العرب . ولم يذكر أحد منهم عام مولده ولا عام وفاته . على أن أستاذنا الشيخ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله ^(١) يستنبط من الاستقراء لتاريخ أجداد الكندى وخصوصاً تاريخ أبيه إسحاق بن الصباح الذي ولى الولايات لبني العباس أيام المهدي والرشد أن إسحق هذا توفي في أواخر عهد الرشيد المتوفى عام ١٩٣ هـ ، وأنه لما كان الكندى قد مات في أواسط القرن الثالث الهجري ولم يكن أحد من ترجم له أشار إلى أنه كان من المعمرين فن المرجح أنه ولد في أواخر حياة أبيه حوالي عام ١٨٥ هـ ، وأن أباه تركه طفلاً ، فنشأ في الكوفة في أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى وفي حضن اليتيم وظل

(١) أنظر بحثه المتقدم الذكر في أول هذا التصدير ص ١٨ — ٢٠

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

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

أما تحديد تاريخ وفاة الكندي فهو ليس أسهل من ذلك ؛ على أنه يؤخذ من كلام الطبري في تاريخه أن فيلسوفنا كان لا يزال حيا في عام ٢٤٨ هـ ، فيذكر أن محمد بن موسى المنجم أراد أن يتحاشى إسناد الخلافة إلى أحمد بن المعتصم لأنه كان صديق الكندي (١) . ويذكر الكندي في رسالته في مدة ملك العرب (٢) الفترة التي قتل فيها الخليفة المستعين عام ٢٥٢ هـ ، وهو يذكرها ضمن الفتن التي تدل عليها الأدوار ، فلا بد أن تكون وقعت في حياته . أما أستاذنا المرحوم فهو يلاحظ أن الجاحظ يذكر الكندي في كتاب البخلاء مستعملا صيغة الماضي ، مما يدل على أن الكندي عند تأليف الجاحظ كتابه كان ميتا . ولما كان كتاب البخلاء ، كما يقول الأستاذ ، قد ألف في سنة ٢٥٤ هـ ، على الأرجح ، فإن وفاة الكندي كانت قبل ذلك . ثم يستنتج الأستاذ من ذكر الجاحظ لفيلسوفنا في كتاب الحيوان مع استعمال صيغة الماضي أيضا أن فيلسوفنا عند تأليف الجاحظ هذا الكتاب كان قد توفي ؛ فإذا صح ، أن هذا الكتاب ألف عام ٢٥٣ هـ ، فالكندي قد توفي قبل ذلك ، ولذلك يرجح الأستاذ رحمه الله أن فيلسوف العرب توفي في أواخر سنة ٢٥٢ هـ .

أما ما يذكره الأستاذ لويس ماسينيون من أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ ، فيعارضه ما حكى عنه الطبري ، كما يعارضه ما يذكره ابن النديم (ص ٢٤٥) من أنه « رأى بخط فيلسوفنا كتابا في ملل الهند نسخته الأصلية من عام ٢٤٩ هـ ، وأما ما يذهب إليه الأستاذ نلشينو في كتابه « تاريخ الفلك عند العرب » من أن

(١) كان أحمد تلميذ الكندي كما تقدم .

(٢) هي رسالة في ملك العرب وكتبته نشرت عام ١٨٠٥ م - أنظر ما يلي عند الكلام على مؤلفات الكندي .

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

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

أناف الذنابي على الأرواس فقمض جفونك أو نكس
وضائل سوادك واقبض يدك وفي قعر بيتك فاستجلس
وعند مليكك فابغ الصلوة وبالوحدة اليوم فاستأنس
فإن الغنى في قلوب الرجال وإن التعبرز بالأنفس

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

س ١٢٧ هامش رقم ٣

(٢) تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ١٣٠ من الطبعة الثانية (بالألمانية) .

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

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

(١) هذه الآيات تروى غثفاً طويلاً وقصراً وفى بعض الألفاظ ، عند ابن لياث من ١٢٥
وعند الهرزورى من ١٨٣ ؛ وأوضح ما تكون عند ابن أبى أصيبعة ، وقد
اعتمدت فى نقلها عليه . (٢) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثانى من ١٣ - ١٤ .

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

وإذا كان الكندي قد تأدب ببغداد وأقام بها في أثناء ازدهار مملكاته وفتحتها ، وكان قد أظله الخلفاء المستنبرون منذ عصر المأمون إلى بداية عصر المتوكل ، حيث بلغت حركة ترجمة الفكر الأجنبي خصوصا علوم اليونان الفلسفية ذروتها بفضل تشجيع هؤلاء الخلفاء ، استطعنا أن ندرك قوة الجو الفكري الذي فيه نبع وفيه تفتحت مواهبه وتكامل نصيبها . ولا شك أن انتقائه إلى بغداد كان بعد أن قطع مرحلة الشباب الأول وبدأ مرحلة النضيف. الذي وبعد أن ظهرت بوادر فضله إلى حد أعظم منزلته عند المأمون .

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

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

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

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

شأنه في العلم

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

(١) أنظر كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٠ نقلا عن كتاب البخلاء ص ١٠٩

— ١١٠ من طبعة ليدن ، ١٩٠٠ م

(٢) الفهرست ص ٢٥٥

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

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

(١) طبقات الأمم ص ٨٠ ، طبعة مطبعة المعادة بمصر .

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

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

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

(٥) السرح ص ١٢٤ ، طبعة ملاق .

(٦) الطبقات ص ٨١

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

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

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

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول من ٢٨ — نقلا عن تركة الأرواح .

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

لا توجد إلا بصناعة التحليل . ولا أدري ما حل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة : هل جهل مقدارها ، أم ضن على الناس بكشفه ، وأى هذين كان فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة في غاوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة . ، ويلاحظ صاعد في حق الكندى أنه في بعض كتبه كان ينصر مذهبه ، بحجج غير صحيحة ، بعضها سرفسطائية وبعضها خطائية ، وكان القفطى يردد كلام صاعد ، إذ يقول في ترجمته للكندى إنه « كان مع تبخره في العلم يأتي بما يصنفه مقصراً ، فيذكر حججاً غير قطعية ، ويأتى مرة بأقاريل خطائية وأقاريل شعرية . وأهمل صناعة التحليل التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها ؛ فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء . وأما صناعة التركيب التي قصدها في تواليه فلا ينتفع بها إلا المنتهى الذي هو في غنى عنها بتبخره في هذا النوع » (١) .

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

مهما يكن من شيء فإنه ليس من اليسير أن نفهم وجه طعن صاعد ، خصوصاً إذا علمنا أن الكندى غنى بالمنطق ، فكتب رسالة مستوفاة في المدخل المنطقى ، ورسالة أخرى موجزة ، وعمل مختصرات وجوامع أخرى مشجرة وغير مشجرة لكتاب المقولات ، كما أنه اختصر كتاب العبارة وفسر أناطوطيقى الأولى ، وهو كتاب تحليل القياس ، وأناطوطيقى الثانية ، وهو كتاب البرهان ، وفسر أيضاً

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

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

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

(١) راجع مثلاً فهرست ص ٢٥٦ والفقه ط ١٣١٦ ص ٢٧٠ ٢٨٠

(٢) يعني الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات .

(٣) طبقات الأمم ص ٨٤

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

يُقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١

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

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

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

شخصيته :

لا حاجة بنا إلى تكرار حسبه ونسبه ، ويكفى أن نقول هنا أنه بشرته فى ميدان العلم والفلسفة أيضاً قد بلغ من المجد ما يتضاءل أمامه حسب الملوك من أجداده .

وتدل زرة الأخبار المتعلقة بظروف حياته على أنه كان أرسوقراطياً فى حياته وفى مجالسه وفى تفكيره ، لا ينغمس فى العلاقات التى من شأن بعضها أن متروى أحداثه . ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشغولين بالفلسفة كان مؤثراً للعزلة العلمية والفلسفية ، يستعيز فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بمجد الفكر ولذته ، ولا نسمع أن له أسرة استرعت أنظار المؤرخين ، ولا نجد ذكراً إلا لولده يسمى محمداً كان حريصاً على أن

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

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

(١) أنظر القسم الخامس بالكندي وأنطالون من هذا التصدير ، فيما بعد .

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

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

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

ومما ينسب له في وصية لابنه أبي العباس في الحرص : يا بني الأب رب ، والأخ فخر ، والعم غم ، والخال وبال ، والأقارب عقارب ، وقول : ولا يصرف البلا ، وقول نعم يزيل النعم . وسماع الغناء برسام حاد ، لأن الإنسان يسمع فيطرب ، وينفق فيسرف فيفتقر فيعتم فيعتل فيموت ؛ والدينار مجوم فإن صرفته مات ، والدرهم مجبوس فإن أخرجه فر ، والناس سخرة تلذ شيتهم

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

(٢) أنظر الفطنى ص ٢٤٧

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

(٤) نزهة الارواح للشهرزورى ص ٦

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

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

قليل المال تصلحه فيبقى ولا يبقى الكثير مع الفساد

لحفظ المال خير من فناء وسير في البلاد بغير زاد

وأعرف هنا بيتا بيت (٢) (٣) أكثر من مائة ألف في المساجد ، وهو
قول القائل :

فسر في بلاد الله والقس الغنى تمش ذا يسار أو تموت فتعذرا

فاحذر يا بني أن تلحق بهم .

وسمع الكندي رجلا ينشد قول ربيعة الرقي :

لوقيل للعباس . يا ابن محمد اقل : د لا ، وأنت بخليد ، ما قالها

فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان في كل شيء : نعم ، وكان الوجه أن يستثنى ، ثم قال :

هجرت في القول لا إلا لمعارضه

تكون أولى بلا في اللفظ من نعم ،

ويذكر ابن نباتة^(٤) من قوله في البخل : « من شرف البخل أنك تقول

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

(١) نفس المصدر المتقدم ذكره له .

(٢) سرح الديون ص ١٢٤ — ١٢٦ من طبعة بولاق .

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

مضارع لفعل آخر .

(٤) نفس المصدر .

وأنت برأسك إلى أسفل .

إن مثل هذه الكلمات وما فيها من حكم لا تدل — إذا أخذت على معناها الظاهر — إلا على نفس بعيدة عن شرف العلم الحقيقي وعن روح الفلسفة المعروفة وعن خصال الكرم . فلا يمكن — إن كان الكندي هو صاحبها — إلا أن تكون ضرباً من الحكمة التشاؤمية التي تعبر عن منطق الحياة القاسى وعن موقف النفس، وهي تحت رحمة الماديات بما لها من السلطان القاهر ؛ فإذا كان الكندي صاحبها فليس هو المؤمن بها على كل حال . على أنه حتى لو كان بخيلاً بالمال فإنه لم يبخل بعلمه، وقد أورث الإنسانية خير وأدوم ما يورث .

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

ولا معنى لأن نندesh من أن الكندي — على اشتغاله بالفلسفة وغاومها ومع تعلقه بخيرات العقل والروح وعلى حرصه على المال ، كما يحكى عنه — كان لا يخاف من أن تداعب قلبه عواطف الحب والهوى ؛ لأنه لم يقل أحد إن الفيلسوف من شأنه أن يغير جوهر الطبيعة الإنسانية بحيث يستأصل جذور العواطف ويجهتها من القلب الآدمى الحى . وليس فى كلام الكندي حق أو تكلف مسرف فى اللفظ بمقدار ما فيه من ظرف متزن ومن أساوب الإنسان المتفلسف الذى ليس له سوى الثروة العقلية عند ما يريد أن يعبر عن حال العاشق وما يتعرض له وما يخشاه من نوازل العشق . وقد يكون قال هذه الكلمات حقيقة على سبيل الظرف فى المداعبة لمن يعرف أنه يستطيع أن يجيب عنها بداعبة مثلها .

الكندي ووضع الاصطلاح الفلسفى :

للكندي رسالة خاصة بالتعريفات ، هى رسالة فى حدود الأشياء ورسومها يـ

(١) شرح العيون من ١٢٤ . مطبعة بولاق .

وهي تضم تعريفات كثيرة لأمور ومفومات شتى من ميادين مختلف العلوم .
وهي وإن لم تكن مذكورة بين كتبه بالعنوان الذى نجده فى المخطوط الذى بين
أيدينا فلعلها هى المذكورة بعنوان آخر على ما ذكرناه فى موضعه (١) ، أو قد
يجوز أن يكون أحد تلاميذ الكندى قد جمع هذه التعريفات . ومهما يكن من
شئ فإنها للكندى ، لأننا نجدتها بنصها فى ثنايا رسائله ، فى المواضع الخاصة بها .
تشتمل هذه الرسالة على نحو من مائة تعريف من علوم المنطق والرياضيات
والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها . وأهمها بطبيعة الحال هى
التعريفات الفلسفية الخاصة التى نجد بينها تعريف النفس والجوهر ، والصورة
والأسطقس ، والأزلى ، والمقولات ، والفلسفة ، والعلل . . الخ . وهذه
التعريفات قصيرة فى الغالب ، لكنها دقيقة ، وتدلل على الفهم التام لموضوع
التعريف ، ويدل وجود أكثر من تعريف للشيء الواحد على معرفة بمختلف
المذاهب وعلى معرفة بمختلف التعريفات عند الفيلسوف الواحد (٢) . ومعظمها
أرسطاطاليسى ، وبينها لأفلاطون تعريفات للفلسفة مع شئ من التفصيل وذكر
لقوى النفس الثلاث : القوة الناطقة والقوة الغيبية والقوة الشهوانية والفضائل
المقابلة لها ، التى هى : الحكمة والنجدة والعفة — دون إغفال الفضيلة الرابعة ،
أعنى فضيلة العدالة التى تلتخص فى التوازن بين الفضائل الثلاث .

إن هذه المجموعة من التعريفات هى على الأرجح أول قاموس وصل إلينا
للمصطلحات الفلسفية عند العرب ؛ وتدلل المقارنة بين ما فيها وبين ما فى كتب
التعريفات بعد عصر الكندى على جودة البداية فى تحديد المفومات وعلى الضبط
الذى يتجلى فى الاختصار ، مثل تعريف الإبداع بأنه ، إظهار الشئ عن ليس ، ،
وتعريف الصورة بأنها ، الشئ الذى به الشئ هو ما هو ، ، وتعريف العمل
بأنه ، فعل بفكر ، ، وتعريف العلم بأنه ، وجدان الأشياء بحقائقها ، ، وتعريف
الإنسانية بأنها ، الحياة والنطق والموت ، والملائكية بأنها ، الحياة والنطق ، ،
والبهيمية بأنها ، الحياة والموت ، وهكذا مما يمكن أن نذكر عليه أمثلة كثيرة .
ولا يخفى الاصطلاح الدال على الشئ الواحد من تنوع يدل على إدراك لاتعدد

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

الصيغ اللغوية لحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية في معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشيتين ، بل يدل أيضا على إدراك الفرق بين المعاني الدقيقة للاصطلاحات اليونانية ، مثل كلمة « تمامية » ، وكلمة « استكمال » ، في التعبير عن معنى الإناطيليجيا عند أرسطو ؛ هذا إلى محاولة الكندي تخصيص اصطلاحات لمعان متشابهة ، مثل تخصيص لفظ « الفعل » ، للتأثير الطبيعي الزائل ولفظ « العمل » ، للفعل الذي يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ « الجزء » ، لماله كل ويقسم الشيء أقداراً متساوية ولفظ « البعض » ، لماله جميع ويقسم الشيء إلى أقدار غير متساوية ، مع تخصيص لفظي « الكل » ، و « الجميع » ، بمعان معينة (١) .

ولا شك أن الكندي نزع في وضع الاصطلاح منزع متفلسفة عصره بالإجمال . ونستطيع إذا نظرنا في المأثور الاصطلاحي العربي أن نلاحظ أن واضعية عندما وجدوا أنفسهم أمام واجب التعبير عن جملة المفهوم العلمية والفلسفية اليونانية عمدوا أول ما عمدوا إلى استعمال كلمات عربية تعبر عن مدلول المصطلحات اليونانية وتقاليلها من حيث الدلالة اللغوية العادية . ومن المدهش أن اللغة العربية قد قدمت لكل اصطلاح يوناني تقريبا مقابله العربي ؛ فنجد مثلا كلمة مقولة ، علة ، صورة ، طينة (مادة) ، كمال ، تحليل ، تركيب ، قنية ، جوهر ، عرض ، طبيعة ، وضع ، كون ، فساد ، ملك ، عدم ، نسبة (إضافة) — كلها تقابل من الناحية اللغوية والفلسفية مصطلحات يونانية مقابلة تامة . وفي بعض الأحيان — في أقسام العلوم وفي أقسام المنطق مثلا وفي كثير من المصطلحات الأخرى مثل الفلسفة والحكمة ، والفنطاسيا والتوهم أو المصورة ، والعنصر والأسطقس — نجدهم يستعملون كلا من اللفظ اليوناني والعربي ويشرحون اللفظ اليوناني بمقابله العربي . وفي بعض الأحيان كانوا يسرون على الطريقة اليونانية ، فيستعملون أداة التعريف مع الحروف أو الضمائر أو أسماء الاستفهام ، وكذلك مع ظرفي الزمان والمكان ؛ ثم يشتقون من ذلك مصادر سماعية للدلالة على المجردات المأخوذة من معاني هذه الألفاظ التي جعلوا لها دلالة الأسماء ؛ وكان هذا في جملته غير مألوف عند العرب إلى حد نفر منه لغويهم الخالص .

كل هذا نجده عند الكندي ، ونجده بعد هذا ينفره بأنه ، إذ يحاول وضع

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

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

أسلوب الكندي

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

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

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

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

تقصّر عن مداها الريح جرياً وتعجز عن مواقعها السهام
تناهب حسنها حاد وشاد فح بها المطايا والمدام^(٧)
وإذا كان عبد القاهر الجرجانى ينقل فى كتاب دلائل الإعجاز^(٨) عن ابن

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

(٢) سرح الميرون ص ١٢٤ .

(٣) ويجب أن نفهم عبارة المؤرخين منه أنه خدم الملوك « مباشرة بالأدب » أو « فباشرهم بالأدب » على معنى أنه يفهم أوضاع قصور الملوك ويتصرف تصرفاً يتناسب مع المعرفة بأخلاق الملوك وآداب سائيتهم وجلسائهم .

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

(٥) طبعة القاهرة ، ١٣٥٤ م ٥٠٧ .

(٦) السرح ص ١٢٥ ط . بولاق .

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

(٨) راجع هذه القصة فى كتب فيلسوف العرب والعالم الأول لأستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ط . القاهرة ١٩٤٥ م ٢٦ — ٢٧ .

الأنبارى أن الكندي المتفلسف، ركب إلى أحد علماء اللغة معترضا على ما يعبره
حشواً في كلام العرب ومستفهما عنه، إذ يقولون : عبد الله قائم، إن عبد الله قائم
وإن عبد الله لقائم، وأن العالم اللغوى شرح للمفلسف الفرق بين هذه العبارات من
حيث المعنى الذى تدل عليه، فإن لنا أن نشك في هذه القصة وألا نحترها مثاراً لمشكلة
جدية ؛ لأنه لا يعقل أن الكندي العربى الصميم الذى أقام بالبصرة حيث وجد
نخاة كبار وتأديب ببيغداد ودرس المنطق يفوته إدراك الفرق في المعنى بين هذه
العبارات . ولا بد أن يكون في هذه الرواية خطأ ، خصوصاً لأن العالم اللغوى
المذكور توفي بعد الكندي بنحو أربعين عاماً ، أو أن يكون المقصود كنديا آخر،
ذلك لأن الكندي فيلسوف العرب يذكر في رسائله ما يدل على علمه باللغة ، فهو
مثلاً يشترط فيمن يفسر آيات القرآن تفسيراً فلسفياً أن يكون عليماً بمواقع
الكلام حقيقةً وبجراً (١) . هذا إلى أنه يعطينا مثلاً لتفسير آيات القرآن يدل
إلى جانب تحليل الأصول الفكرية على نفاذ في فهم المعنى اللغوى (٢) ، كما أنه
يذكر شواهد من الشعر مبيناً ما فيها من ضروب المجاز .

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

(١) أنظر رسالته في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى ... الخ ص ٢٤١ - ٢٤٥ فيها يل .

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

أحيانا من السجع أو من ضروب التمثيل والمجاز (١). وإذا أردنا أمثلة على بعض هذا الذى تذكره فلنقرأ مثلا الجمل التى يهاجم بها الكندى خصوم الفلسفة المتكسبين بعداوتها (٢)، أو لنقرأ هذا الدعاء الذى يتوجه به فيلسوفنا إلى الله طالبا منه التسديد والحفظ: « فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم اجتهدنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبح المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القائمة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائهم ، المخبرة عن عورات نحلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذى لا يرام ، وأن يلبسنا سراويل جنته الواقية ، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيتي ، وقبل فعله ووهب له الفلح والظفر على أضداده الكافرين نعمته والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده (٣) » .
أو لنقرأ أوائل كل الرسائل وأواخرها .

فأسلوبه جزل رصين ، قوى الألفاظ ، متين بناء الجمل ، موصول ما بينها وصلا منطقيا . وهو لا يخلو من سلاسة يستلذها الأديب الرزين الذى لا يرجع عنده رنين الألفاظ ولا العبارات التى تحرك الخيال على كمال بناء المعانى التى هى مجال القوة الفكرية . ولا شك أن أسلوب الكندى من هذا الوجه متأثر إلى أكبر حد بطبيعة الموضوع وبطبيعة الدراسة الفلسفية .

ولا يحق لنا — بحسب حالة معارفنا الحاضرة — أن نجعل كبير شأن لأسلوب الكتاب المسمى « أو ثولوجيا أرسططاليس » ، أو « كتاب الربوبية » ، وهو الذى تحكى بعض المصادر القليلة أن الكندى فسر أو أصلح ترجمته (٤) ؛ ذلك لأن إصلاح ترجمة كتاب لا يتجلى فيه أسلوب المصلح له بقدر ما يتجلى فيه أسلوب مترجمه ، هذا إلى أن الكندى لا يذكر هذا الكتاب لأرسطو ضمن الكتب التى أحصاها له ، وهو ما كان يحق لنا أن نفتظره لو أن الكندى يعتبره لأرسطو

(١) راجع أوائل الرسائل وأواخرها ، وفيما يتعلق بالمجاز والتمثيل خاصة راجع رسالته فى دفع الأحزان وأول رسالته فى نوبة الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات من الجزء الثانى من هذه الرسائل

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ . (٣) ص ١٠٥ .

(٤) كتاب القهرست مثلا ص ٢٥٢ .

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

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

منهج الكندى :

يقوم هذا المنهج أولا على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة عليها تحديدا دقيقا ، بحيث يتحرر المعنى تماما ، وفيلسوفنا لا يستعمل ألفاظا لامعنى لها ، ولأن مالا معنى له فلا مطلوب فيه ، والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه ، (٢) ، وثانيا على ذكر المقدمات التى ربما كانت بدئية ثم إثباتها أحيانا على منهج رياضى استدلالى ، قطعاً لمكابرة من ينكر القضايا البينة بنفسها وسداً لباب اللجاج من جانب أهل العناد ؛ يقول الكندى مثلا : وإن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود أحرى ما قدمت فى إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيرا ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطرم للجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها ، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا من بسط القول وأوقعنا تحت الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند

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

(٢) أنظر من ١٢٤ .

الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين، لتحسب أدواء الألفاظ وليكون السبيل إلى ما أحبت أن أوضحه لك قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ولنبين معانيها التي نقصدها قصدها، لتلا يلزم أقول لنا اللبس باشتباه الاسم،^(١)

والكسندى يحرص على هذا لأنه يعتقد أن : د من لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يقف آثار الطبيعة،^(٢) عرضه للظنون الخاطئة . وأوضح ما يتجلى منهج الكسندى ، من هذا الوجه ، في رسالته التي تكلم فيها عن وحدانية الله وتناهي جرم العالم وعن ماهية المنتاهي واللامتناهي^(٣)، حيث نجده يحدد المفومات ويذكر بديهيات رياضية يثبتها مستعينا بالخطوط والحروف لإثباتا هندسيا ، ويتخذ من ذلك أساسا لإثبات ما يريد لإثباته .
وتغلب على الكسندى الطريقة الاستنباطية حتى إنه ليخيل إلى القارىء أنه بعيد عن الواقع المتعين ، يستعمل المفومات والقضايا والأقيسة في عالم فكري خالص .

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

وتتجلى طريقة الكسندى الاستنباطية في إهتمامه بتحديد الماهيات والعلل ومعرفة ما ، وذلك لكي تيسر معرفة ما يعرض للماهيات من أحوال وما يصدر عن العلة من آثار : فإذا أتقن الناظر مثلاً معرفة جوهر النفس وقواها استطاع أن

(١) أنظر من ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) من ١٨٧ .

(٣) أنظر من ١٨٦ إلى ٢٠٧ . وتارن من ١٢٧ — ١٢٨ من ١٩١ و ١٩٢ .

(٤) أنظر من ٣٧٨ — ٣٧٩ .

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

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

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

الكندى والمعتزلة.

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

(١) أنظر ص ٢٩٣ — ٢٩٥.

(٢) ص ١٠١، ٩٧.

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

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

(٥) أنظر ص ١١١ — ١١٢.

(٦) ص ١٠٢ — ١٠٣.

المؤرخون ، كتاب في التوحيد ، بتفسيرات ورسالة وفي إفتران الملل في التوحيد وأنهم يجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه ، . ويذكر صاعد أن من كتبه ، كتاب التوحيد ، المعروف بقم الذهب (٩) ، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان ، ؛ وله بعد هذا كتاب في ، أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها ، . ونحن نعلم أن العدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة . وإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام فإن الكندي قد شاركهم في ذلك ، وله كتب في الرد على المنائية والثبوتية والملاحدين والنصارى ، وفي الرد على مذاهب بعض المتكلمين ، هذا إلى تأليفه في الجزء الذي لا يتجزأ وفي الاستطاعة وزمان كونها وفي مسألة حالة الجسم في أول إبداعه : هل هو ساكن أو متحرك ، وخصوصا في إثبات الثبوتية للرسول بوجه عام — وكل هذه مسائل بما كان يعالجه المتكلمون في عصره لاسيما المعتزلة ، فلا بد أنه كان عنده من أنواع الاهتمام ومن الغايات في التأليف ما كان عندهم .

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

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

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

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

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

(١) توفي عام ١٢٨ هـ — ٧٤٥ م .

(٢) سورة الحديد (٥٧) آية ٣ .

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

لغزالي ص ٨٠ من طبعة بيروت .

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

على أن الغزالي حجة الإسلام ، إذ ينكر قدم العالم إنكاراً قاطعاً ويضع كل قوته النظرية فى إبطال القدم ، لايجل أبدية العالم . وهو يذكر الرأى المشهور لأن الهذيل فى ضرورة أن يكون لهذا العالم آخر ، فيرفض رأى أبى الهذيل ، ويقول : « ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول » ، وهو يرى أن ما يذهب إليه أبو الهذيل من أنه « كما يستحيل فى الماضى دورات لانهاية لها فكذلك فى المستقبل ، رأى فاسد ، لأن كل المستقبل — كما يقول الغزالي — لا يدخل قط فى الوجود ، لاملاحقا ولا متساوقا ؛ والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقا وإن لم يكن متساوقا (٣) وعلى هذا الأساس لا يستحيل فى نظر الغزالي من حيث العقل أن يبقى العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يقيه الله وأن يفنيه . والمعول فى معرفة ذلك على الشرع الذى يخبر بوقوع أحد قسمى الممكن لاعلى العقل النظرى ، لأن الأمرين بالنسبة للعقل سيان .

(١) ورقة س ٥

(٢) مثلاً س ٢٣١ ، ٢٤٧ .

(٣) التهاات س ٨٠ .

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

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

« والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة . أما العلة الفاعلة البعيدة فكأراى يسهم حيواناً ، فقتله ؛ فالراى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم هو علة المقتول القريبة ؛ فإن الراى فعل حفز السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل الحى بجرحه لإياه وقبول الحى من السهم أثراً بالمعاسة (١) ونحن نعلم أن المثال الذى يذكره الكندي هنا كثيراً ما يرد في أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات ، وهو المسبب عندهم بالتولد ، أعنى نشوء فعل عن فعل آخر .

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

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

(١) س ٢١٩ ما يلى .

(٢) أنظر مثلاً س ٢١٦ ، ٢٣٦ — ٢٣٧ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ ما يلى .

(٣) س ١٦٠ — ١٦٢ ما يلى .

فلسفة الكندي

مصادرها ومادتها :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وقد اتبعنا عقول المسلمين واتجهت هممهم من أول الأمر إلى البحث الدينى ، بل إلى معرفة آراء الأمم الأخرى من الناحيتين الإنسانية والعقلية ، ولذلك نجد معاوية الأول يختار من يقرأ له أخبار الأمم وتاريخ الرجال وآراءهم وأعمالهم ، ونجد خالد بن يزيد الأموى المتوفى عام ٨٥ هجرية يختار من يترجم له كتب الكيمياء والفلسفة ، ونجدده يعنى بذلك وبعالم الحكمة حتى يسمى وحكيم آل مروان ، غير أن العرب كانوا فى دولتهم أقلية من حيث العدد لا من حيث السلطان السياسى أو الروحى . فقد دخلت فى الإسلام أمم بأكملها ، من كل مذهب دينى أو فلسفى

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

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

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

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

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

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

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

□ □ □

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

(١) راجع كتابنا عن إبراهيم النظام من ١٢—١٣ ، هامش رقم ٥

(٢) نفس المصدر من ٢٨ ، ٧٦—٧٧ هامش ٨٦ ، ٨٩ ، ٩٧

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

حاول أحد المستشرقين المتعمقين أن يبين تأثير مذاهب الحرانيين فى المذهب الطبيعى عند الرازى الطبيب ، محمد بن زكريا (١) . أما تأثير الصابئة فهو الذى نريد أن نلفت النظر إليه .

ورد ذكر الصابئين فى القرآن (٢) كفرقة دينية إلى جانب اليهود والنصارى ، لها علمها وحسابها عليه . وقد عوملوا من أول الأمر معاملة أهل الكتاب ، لأنهم كان لهم شبهة كتاب . ولا يمكن أن يتمتعوا بهذه المعاملة وأن يبقى لهم كيانهم ونظام حياتهم الدينية ورئاستهم الروحية من غير أن يكون لذلك أساس مقبول فى نظر الإسلام .

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

(١) راجع كتاب مذهب الدرّة عند المسلمين ، طبعة القاهرة ١٩٤٦ م ٦٠ فابعدا .

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

(٣) الفهرست م ٣٢٦

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

(١) نفس المصدر ص ٢٢٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٢١ - ٢٢ .

(٣) الآثار الباقية ص ٢٠٤ - ٢٠٦ .

ووعدوا من أطاع نعيلا لا ينزل. وأوعدوا من عصى عذابا واقتصاصا بقدر استحقاقه ثم ينقطع^(١) .

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

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

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

(١) الفريستاس ٣١٨

(٢) س ٢٠٢ فما بعدها .

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

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

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

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

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

الفلسفة والفيلسوف

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

١ — التعريف الاشتقاقى : حب الحكمة .

٢ — التعريف الذى يتضمن عمل الفيلسوف وغايته :

(أ) تمام الفضيلة بالنسبة بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، أو

(ب) العناية بالموت ، بمعنى إماتة الشهوات ، كطريق إلى الفضيلة العلمية والخلقية .

٣ — التعريف الذى يبين حقيقة الفلسفة أو شمولها أو علاقتها بالعلوم

والفنون ومرتبها بالنسبة لها ، وهو أن الفلسفة صناعة الصناعات وحكمة الحكماء .

(١) ص ١٧٢ — ١٧٣ م إلى .

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

ه — التعريف الذى يدل على الموضوع الحقيقى للفلسفة ، وهو أنها ، علم الأشياء الأبدية السكّانية إنسيانها وما يثبّتها وعلاها ، بقدر طاقة الإنسان ، والكندى لا يصرح بأن هذا التعريف للقديما ، ولكن من الواضح أنه أفلاطونى الصبغة (٢) . ويذكر الكندى فى أول كتابه فى الجواهر الخمسة تعريفاً لأرسطو ، وذلك نقلاً عن أول كتاب الجدل ، يقول الكندى : « قال الحكيم أرسطاطاليس عندما ابتدأ كتاب الجدل إن علم كل شىء يُنْتَظَرُ فيه يقع [أو ينطوى] تحت الفلسفة التى هى علم كل شىء » (٣) .

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

(١) يفسر الكندى هذا التعريف تفسيراً فلسفياً خالصاً بعيداً عن تفسيرات الصوفية وأهل العلوم الباطنية من السامعين أو من غيرهم ، فيقول : إن من عرف نفسه عرف الجسم المادى وأحكامه والأعراض وأنواعها والجوهر اللاجسمى ، أعنى النفس . وإذن فمرفته لنفسه هى ، من حيث النوع ، معرفة لسلك أنواع الموجودات ؛ وبضيف الكندى إلى هذا قوله : « ولهذا العلّة سمى الحكماء الإنسان العالم الأسفل » . أما هذا التقابل بين الإنسان من حيث هو العالم الأسفل والكون من حيث هو العالم الأعلى ، فهو مذكور فى آخر رسالة الكندى فى الإبانة عن صعود الحرم الأقدس وطاعته لله عز وجل ، ص ٢٦٠ — ٢٦١ من الرسائل . ولمعرفة الإنسان بوجه عام شأن آخر ؛ ذلك أنه لما كان الإنسان عالماً صغيراً تتجلى فيه آثار تدل على وجود مبدأ مدبّر فيه غير محسوس وهو الروح ، فكذلك تدل آثار تدبير فى العالم الأعلى على أن له مدبّراً حكماً لا يرى وهو الله — أنظر ص ١٧٤ من الرسائل .

(٢) أنظر فيما يتعلق بهذه التعريفات ص ١٧٣ — ١٧٤ هامش رقم ١٠ .

(٣) إن كتاب الجواهر الخمسة غير موجود بالعربية ، وهذا الذى نذكره ترجمة عن نقل كتاب الجواهر الخمسة إلى اللغة اللاتينية ؛ وهذه العبارة بنصها لا توجد فى أول كتاب الجدل لأرسطو ، وإن كان يوجد بعض معانٍ فى أثناء الكتاب وقد أعددت الترجمة العربية لكتاب الجواهر الخمسة . وستنشر ما قريباً إن شاء الله . ويمكن فيما يتعلق بتسمية هذا الكتاب أن نقول هنا إنه يذكر للكندى كتاب اسمه كتاب فى الجواهر الخمسة (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٤) ، ولعله هو الكتاب الذى يذكر له باسم رسالة فى الأصوات الخمسة أو رسالة فى الأسماء الخمسة اللاحقة لسلك المقولات (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٠) .

الكندى فى الجزء الموجز : الفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها ،^(١) وهذه الحقائق كلية ، لأن الفلسفة — كما يقول الكندى — لا تطلب معرفة الجزئيات ؛ إذ أن الجزئيات غير متناهية ، والامتناهى لا يحيط به العلم^(٢) . وللفلسفة ، من حيث هى هكذا ، شرف على جميع العلوم الإنسانية ؛ ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو للفلسفة الأولى^(٣) ، التى هى عند الكندى ، علم العلة الأولى ، أو علم الحق الأول الذى هو علة كل حق ،^(٤) وهذا الشرف يرجع إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العلم بالعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول^(٥) . والفيلسوف التام الأشرف هو الذى يحيط بهذا العلم الأشرف . وغاية الفيلسوف هى من حيث العلم لإصابة الحق ، ومن حيث العمل بالحق ، لأن فى معرفة الحق كمال الإنسان وتمام نوعه .

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

(١) أنظر مثلا من ٩٧ ، ١٢٥ من الرسائل .

(٢) من ١٢٤ — ١٢٥

(٣) هذه التسمية ترجع إلى أرسطو . وأرسطو يستعمل لفظ الفلسفة على عمومته فى معنى لفظ العلم على عمومته ، بحيث يمكن أن تدخل علوم الرياضة والطبيعة والأخلاق وعلوم الفعل . ثلاث اسم الفلسفة . والفلسفة النظرية هى عند أرسطو أرقى الفلسفة . أما الفلسفة الأولى التى يعتبرها أرسطو علم الفلسفة الحقيقيتين فهى العلم الذى يبحث فى الوجود من حيث هو ، لا فى قسم واحد من أقسام الموجودات ، أعنى أنها علم الوجود وعلم العال والمبادئ لكل شئ ؛ فهى تقابل ما نسميه اليوم بالميتافيزيقى . والفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وفى الوقت نفسه بمعناها الأعلى ، تختص عند أرسطو بدراسة المبدأ الأسفى أو الجوهر القديم البرى عن الجسمية والحركة والتغير ، وهى من هذا الوجه تسمى علم الروبوية (تيولوجيكى) — ومن هذا شئ فى تعريف الكندى التالى للفلسفة الأولى — راجع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٩٨٢ سطر ٧ — ١٠ ، ١٠٠٥ سطر ١٩ — ٢١ ، وخصوصاً كل الفصل الأول من الكتاب الرابع (١٠٢٥ سطر ١ — الى ١٠٢٦ سطر ٣٣) والفصل الأول والثالث والرابع والسادس من الكتاب الحادى عشر . وراجع فيما يتعلق بتفاصيل رأى أرسطو فى الفلسفة كتاب أوبريچ فى تاريخ الفلسفة (بالألمانية) ج ١ من ٤ ، ٣٧٥ — ٣٧٦ من طبعة برلين ١٩٢٦ .

(٤) من ٩٨ من الرسائل .

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

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

- (١) كتاب الواضع الجدلية من منطق أرسطو ١٠٥ ب سطر ١٩ فما بعده ، ج ٢ ص ٤٨٩ — ٤٩٠ من الطبعة العربية الجيدة ، القاهرة ١٩٤٩
(٢) الواضع الجدلية ١١٤٥ سطر ١٥ وما يليه ، ج ٢ ص ٦٤٥ من الطبعة العربية .
(٣) ما بعد الطبيعة ، الكتاب الرابع — الفصل الأول ، والكتاب الحادى عشر — الفصل السابع .

(٤) موضوع الطبيعة قائم بذاته ماض متحرك من ذاته ، وموضوع الرياضيات غير قائم بذاته غير متحرك ، ملائمة للمادة في الحس مفارق لها في الزمن ، وموضوع الآليات قائم بذاته ساكن غير ماضى ، ومفارق للمادة من كل وجه وغير متحرك — أنظر الاشارات المتقدم ذكرها في هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة ، خصوصا الفصل السابع من الكتاب الحادى عشر عما بعد الطبيعة .

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

(٦) ما يلى ذكره للكندى نقلناه عن الترجمة اللاتينية لكتابه في الجواهر الخمسة .

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

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

(١) الكشيف هو الجسماني المركب والاعطيف هو الروحاني البسيط .

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

(٣) شرح العيون ، طبعة بولاق س ١٢٥ — فارد كتاب الجواهر الخمسة ، فيما يتعلق

بتقسيم الأشياء بحسب علاقتها بالهیولی .

(٤) في الأصل : لدى .

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

(٦) في الأصل : ذات — وقد أصلجناها بحسب ما قبلها .

(٧) في الأصل : وهو .

(٨) ما بين القوسين زيادة اجتهدية لإصلاح المعنى .

(٩) في الأصل : فإن

(١٠) في الأصل : لا .

الربوبية ، (١) .

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

برناج الدراسة الفلسفية ومنهجها .

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

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

(٢) ص ٣٥٩ فما بعدها .

إلا يعلم الرياضيات ، (١) عرفنا مقدار مسيرته لأفلاطون في قوله الذي كتبه على باب الأكاديمية ، وهو : « من لم يكن مهندساً فلا يدخل علمتنا » .

وإذا كان الكندي يعتبر أن الفلسفة هي العلم بحقائق الأشياء فلا جرم أن نجده كأنه يشعر بالخطر من استعمال ألفاظ لا تدل على حقائق ، وذلك بقوله إن مالا معنى له فهو لا يشتمل على مطلوب ، ولما كانت الفلسفة بحثاً عن حقائق فليس من شأنها الاشتغال بالألفاظ التي لا مدلول وراءها (٢) ، فكان الكندي يحس بإحساس جوته إذ يقول في قصة «فاوست» ، ناقداً للأبحاث النظرية التقليدية « إنه حيث لا توجد المعاني تسنح للألفاظ فرصة سعيدة للاستعمال » .

أما منهج الدراسة الفلسفية فهو ، كما نجده عند الكندي ، استنباطي بالإجمال إلا أنه من حيث التفاصيل توجد بعض الفوارق .

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

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

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

الفقلى س ٢٤١

(٢) س ١٢٤ — ١٢٥ من الرسائل .

(٣) س ١٠٦ فا بعدها .

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

والأشياء الرياضية منهجها استنباطي برهاني .

أما موضوع ما بعد الطبيعة فإنه لما كان مجرداً ، غير متحرك ، ولا تعلق له بالحيولى بنية ، وكان واضحاً أمام العقل وليس له مثال أو صورة في النفس ، كان منهجه نظرياً استنباطياً . والكسندى يشير إلى أن سبب تحير الكثيرين من الباحثين في موضوعات ما بعد الطبيعة هو أنهم لم يقدروا على تعقلها خالصة من شوائب الحس والخيال ، وأنهم بالاختصار قصروا عن تجاوز مرتبة الصياني والعوام الذين يتعللون بواسطة الحواس والخيال ومن طريق الخطب والشعر والقصص الخ . ويلخص الكسندى فكرته في هذه العبارة : « ينبغي أن نقصد بكل^(١) مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً^(٢) ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية^(٣) ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً^(٤) — فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان^(٥) مقصوداتنا ،^(٦)

وهكذا نجد أن المناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه ونجد أن منهج الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضي الاستنباطي .
الحقيقة :

يقول الكسندى إن الفلسفة هي « علم الأشياء بمحاثاتها ، لأن كل شيء له حقيقة ، وإن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه .

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

(٢) الإقناع هنا بمعنى الدليل الذي يقنع من طريق الخيال أو الخطاب أو ناحية الإحساس لا من طريق إقامة البرهان العقل الدقيق .
(٣) يعني الأقيسة .

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

(٥) يعني إدراك مطالبنا العلمية ومعرفة .

(٦) هذا النس في ص ١١٢ من الرسائل .

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

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

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

(٢) راجع نهايات رسائل الكندي مثلا .

(٣) ص ١٠٣ من الرسائل .

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

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

(١) من الرسائل ١٠٢

(٢) وهو يجب يقول أرسطو إننا يجب أن نشكر آباء من جاءوا بالحق لأنهم سبب

كونهم . راجع من ١٠٣ من الرسائل ، وما بعد الطيبة لأرسطو ، الكتاب الثاني من ٩٩٣

ب س ١٠ — ٢٠

فيلسوف العرب بأن عليه أن يقوم بتصحيحه من المساهمة في بناء الحقيقة المتكامل؛ وذلك بأن يعرض آراء القدماء الصحيحة عرضاً يقصد فيه أقوم الطرق وأسملها سلوكاً على طالبى الفلسفة وبأن يمكن على قدر طاقته ما لم يكملوه ، وبذلك يسير بالمجهود الفلسفى الى الأمام . (١)

الدين والفلسفة

الكندى عربى مسلم ، ينتمى إلى دين موسى ، به ، ولا بد أن تعرض بالنسبة له مشكلة العلاقة بين الفلسفة والوحى . وكان بين المفكرين المسلمين فى عصر الكندى من ضرب عن الجدل صفحاً ورفض إقامة العقائد عليه ، تجنباً لزعزعة أساس العقائد أو جعلها قائمة على أساس ظنى نسى . وقد أراد هذا الفريق أن يكتفى بالحقيقة التى تضمنها الوحى ، شاعراً بها بقلبه ، متأملاً لأدلتها القرآنية الواضحة بعقل سليم ، وموجهاً حياته فى ظاهرها وباطنها نحو الحق والخير ، تحقيقاً لفكرة المؤمن الخير كما تصوروها . وكان هذا هو مسلك المعروفين بطائفة السلف من كبار الفقهاء فى ذلك العهد ، كما كان مسلك الزهاد والصوفية الأخلاقيين . وكان ثم فريق الباحثين فى الدين بالنظر العقلى وقد حاولوا أن يضعوا أصول الدين فى صورة عقلية فلسفية وأن يؤيدوها بالأدلة الجدلية والمنهج الفلسفى وأن يستعينوا بالآراء الفلسفية فى بناء مذاهبهم ، إلا أنهم أسرفوا فى نزعتهم العقلية حتى اصطدموا أحياناً بالأسس التى يقوم عليها الوحى نفسه (٢) ، وهؤلاء هم المعتزلة . ولا يخفى منطق مذاهبهم من تقليل أهمية النبوات . ويظهر أنه كان ثم إلى جانب النزعة العقلية تيار إلحادى عند بعض المفكرين ، يميل إلى إنكار النبوة أو على الأقل إلى تضيق دائرة مهمتها بأن يجعلها مقصورة على نواح عملية ، مصلحية وتشريعية تعبدية ، مع ترك الجزء الجوهرى فى العقيدة وفى فهم الكون وتوجيه الحياة الإنسانية للعقل . وكثير من العلماء المسلمين يردون أصل هذا التيار إلى البراهمة . ومهما يكن من خلاف بين الباحثين المحدثين فى ذلك ، فإن هذه الفكرة هى أساس الاتجاه الإلحادى فى ذلك العصر ، وهى تدخل ضمناً وإلى حد ما فى مذاهب المتكلمين

(١) نفس المصدر .

(٢) إن قول المعتزلة بالواجبات العقلية الاعتقادية منها والمخفية لا يجهل للنبوة تارن

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

وكان لابد للكندى ، من حيث هو فليسوف مسلم ، يدخل الإسلام في اعتباره ، من وجه ما ، ميراثاً روحياً عزيزاً يعتقد أنه يطابق العقل — كان لابد أن يتخذ في مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة موقفاً واضحاً وأن يعالج المسألة من نواحيها المتنوعة ويقوم بإجابة كسمل ومتفلسف ، في علم وفهم وحزم : هو لا يرفض الفلسفة جملة ، لأن فيها آراء تعتمد على العقل والبرهان . ثم إن الفلسفة هي بحسب تعريف الكندى ، علم الأشياء بحقائقها . . ويدخل في ذلك ، بحسب رأيه علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع يهدى الإنسان إلى الخير ويتنكب به عن الشر ؛ وهذا في نظر الكندى هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله (١) .

أما عن الإسلام بنوع خاص ، كما يوجد في القرآن ، فالكندى يصرح بأن كل ما أداة النبي عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهمه بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجبل (٢) . ولكن الكندى يشترط لفهم معاني القرآن أن يكون المنسکر من ذوى الدين والألالباب ، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحي ، عارفاً بخصائص التعبير اللغوى وأنواع دلالاته عند العرب . ونجد مثالا لتطبيق هذا المنهج في رسالة الكندى التي ألقها استجابة لسؤال تليذه الأمير أحمد بن المعتصم الذي طلب من فيلسوفنا

(١) ص ٩٧ ، ١٠٤ من الرسائل .

(٢) ص ٢١٤ - ٢٤٥

أن يشرح له معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان » (١) . وهي الرسالة التي سماها « رسالة في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » . والكندى هنا يبين معنى السجود والطاعة في اللغة حقيقة وبجازاً ، وينتهى إلى أن سجود النجوم لله — نظراً لأنه لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقي بحسب الاصطلاح الشرعى — معناه هو أنها ، بجزائها على مجاريها ، والتزامها حركاتها الثابتة التي تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تحقق إرادة بارئها وتنتهى إلى أمره وتؤدى وظيفتها المعينة لها في نظام العالم — وهذا ما يمكن أن يعبر عنه بجازاً بأنه سجود . وإن هذا الذى يعتقده الكندى من الاتفاق بين الفلاسفة والدين هو الذى يشجعه على الجراءة في مهاجمته لأعداء الفلسفة . فنجد أنه يفضح سوء مقصدهم وتسكهم بأغراض دنيوية وشخصية باطلة زائلة ، وذلك بأن يصفهم بأنهم « المتسّمون بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن توجروا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأى والاجتهاد في الأنفاع العامة السكل الشاملة لهم ولدراسة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدّ سجونهم أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة ، ذباً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ؛ لأن من تاجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ؛ فمن تاجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتهرى من الدين من عاند قنينة علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفرة » (٢) . ويحاول فيلسوفنا أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستها لأنهم فى دعواهم بطلانها يحتاجون إلى دليل ، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان على دعواهم .

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

(١) سورة الرحمن (٥٥) آية ٦

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ من الرسائل

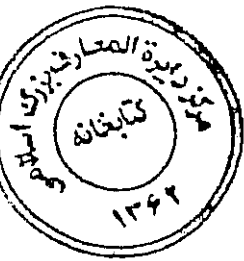
قد تضمنته رسالته المسماة : « رسالة في تنزيه الرسل عليهم السلام » . ولا شك أن هذه الرسالة كانت موجّهة ضد منكري النبوات أيا كانوا وأيا كان رأيهم في ضرورتها أو اختصاصها . والكندى من جهة أخرى ، يضم إلى ذلك محاولة دفاعية عن أديان الوحي من وجهة نظر أوسع ، عمادها البحث عن الجزء الجوهرى المشترك بينها ؛ وهذا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

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

يقول الكندى إن علوم الفلاسفة والعلوم البشرية العادية إنما تأتى ثمرة لتكليف البحث والحيلة والغصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق في زمان طويل ، طبقا للمنهج العلمى والفلسفى . أما علوم الأنبياء — وهى تشمل ما تشمله علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وخفية — فهى غير محتاجة إلى شئ مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهى في نفوس الأنبياء ؛ وهذا الفعل يطهرها وينيرها ويهيئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله . وهذه في نظر الكندى خاصة بعجبة تعلق على الطبيعة ، وهى تميز بين الأنبياء وبين غيرهم وتؤثر في الناس

(١) راجع ما يقوله دى بور مما يجوز أن يكون تفسيرا لفكرة الكندى في هذا الشأن ، ودى بور لا يذكر مرجعا لذلك — تاريخ الفلسفة في الإسلام من ١٢٨ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع رأى الفسارابى مثلا في ص ١٥٩ من كتاب دى بور ، ط . ثانية ، خصوصا الموضع المشار إليه من كتاب المدينة الفاضلة .



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

أما من حيث الخصائص فإننا نجد علوم الأنبياء — عند تأمل صورتها اللفظية — موزجة بيئة محيطة بالمطلوب قريبة السيل إلى العقل النير الصافي ، لأنها تفيض عن معين العلم الإلهي الأزلي الكامل الذي لا نهاية له . ويضرب الكندي لذلك مثلا من الوحي الذي نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء في القرآن جواباً عن سؤال وجهه منكرو البعث من العرب ، وهو قولهم : « من يحيي العظام ، وهي رميم ؟ » .

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

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

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

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

(٢) راجع رسالة الأشعري في « استحقاق الخوض في الكلام » طبعة حيدر آباد م ٥ - ٦ . والأشعري يستفيد في هذا الباب بروح تفكير الكندي على نحو ظاهر .

٣ — خلق الإنسان أو إحيائه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : « أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ٩١ بلى ١ وهو الخلاق العليم » .

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

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

يقول الكندى بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة : « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، فى قول بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحى بعد أن تصير رميا وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ٩١

كلت عن ذلك الأسس المنطقية المتجيلة^(١) وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية^(٢) .

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

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

بناء العالم^(٦)

يأخذ الكندي في تصويره لبناء العالم المادي بمذهب أرسطو من بعض

(١) ولها الحجة بمعنى المنكرة . (٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) راجع كتابنا عنه ص ٤٠ فما بعدها وص ١٤٧

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

(٥) تمة صوان الحكمه ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٦) راجع رسالة الكندي في الملة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٣١٤ فما بعدها ورسالته في طبيعة الفلك ، وستظهر في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

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

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

وبعد أكر العناصر تتراص الأفلاك بأجرامها ، من الفلك الذى فيه القمر إلى الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم ؛ وهو فلك مقفل ، ليس غارجه شئ ، لا خلأ ولا ملاء ، أى لا مكان خال ولا مكان مملوء بجسم (٣) . وإذا كانت العناصر

(١) يثبت السكندى كرية هذه العناصر فى رسالة خاصة يجدها فى الفارى . فى الجزء الثانى ، وعنوانها : رسالة فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

(٢) راجع رسالة العلة الفاعلة القريبة .

(٣) يثبت السكندى هذا فى كتابه فى الفلسفة الأولى من ١٠٨ — ١١٠ من الرسائل

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

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

(١) يخصص فيلسوفنا رسالة لإثبات ذلك ، يجدها القارىء في الجزء الثاني .

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

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

(١) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ . من الرسائل . والكندي يمزج معنى الذير والحركة والفعل عند أرسطو ويعتبرها كلها حركة بما فيها السكون والفساد .

(٢) ص ٢٥٦

(٣) ص ٢٤٩ — ٢٥٠

(٤) ص ٢٥٤

حدوث العالم :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) يجد القاري أدلة أرسطو على وجوب تنامي الجسم في كتاب الطبيعة — الكتاب الثالث ، القسم الخامس (س ١٢٠٤ س ٨ — ١٢٠٦ س ٨) وفي كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم العاشر (س ١٠٦٦ ب — ١٠٦٧ ب) مثلاً . ونلاحظ أنها أدلة ليست في قوة دليل الكندي المسند إلى الرياضيات — كما سنراه بعد قليل — مهما كان مصدر دليل فيلسوف العرب .

(٢) راجع كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم السادس ، س ٢٥٩ ب س ٢٥٨ — ٢٨٠ ، س ٣٢ — ٣٣ ، س ١٢٦٠ س ٣ — ٢٠ .

(٣) راجع مثلاً كتاب الطبيعة — آخر الكتاب الأول س ١١٩٢ س ١٣ — ٣٤ .

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

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

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

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

معاً ، بداية الزمان المستقبل ونهاية الزمان الماضي ؛ فلا بد أن يكون ثمّ زمان دائماً ، لأن نهاية آخر زمان نكون بعده تصير مستقبلاً في وآن ، ؛ لأننا لا يمكن أن ندرك من الزمان إلا ، الآن ، . وعلى هذا فيما أن ، الآن ، بداية ونهاية ، فلا بد بالضرورة أن يكون في ناحيته زمان دائماً . وإذا كان هذا هو شأن الزمان ، فن البين أنه لا بد أن تكون الحركة أيضاً كذلك ، لأن الزمان حال من أحوال الحركة (١) .

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

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

(١) تجد دراسة الزمان أيضاً في كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الرابع ، من القسم الرابع إلى الرابع عشر .

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

(١) أنظر مثلا ما بعد الطبيعة ص ١٠٦٧ ب س ٢١ فـا بعده ، وقارن كتاب الطبيعة —

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

(٢) ١٠. بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم الثانى ص ١٠٦٨ ا س ٨ فـا بعده ،

وكتاب الطبيعة ص ٢٢٥ ا س ١٢ — ٣٤

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

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

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

أما تصور أرسطو أن الحيز والزمان أزليان أبديان فذلك ناشئ عن الوهم ،
 لأن الوهم يعجز — أصلته القريبة بالحس — عن أن يتصور جسماً إلا آتياً من ، أو
 صائراً إلى الجسم ، أو شبه جسم ، كما لا يستطيع أن يتصور زماناً إلا وقبلاً زمان وبعده
 زمان . والزمان بحسب تصور أرسطو له مرتبط بالتغير والحركة ، وهو شأن
 من شئون الحركة ، هذا إلى أنه لا وجود له ، عند أرسطو إلا إذا كان هناك شعور
 يدرك التغير والحركة . وبالرغم من أن هذا المفهوم للزمان ليس هو المفهوم
 الوحيد ، فإن الإنسان يجب أن يتدهش من أن يبني أرسطو مذهبه على مثل
 هذه الفكرة السطحية في تصور الزمان . إن الزمان هو في الحقيقة مدة الوجود
 الإيجابي الثابت مقدرة تقديرًا كلياً في شعور واع ، يدرك امتداد وجود ذاته ، حتى
 مع افتراض أن هذا الوجود ساكن أو ثابت الحال غير متغير .

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

— وفي ماهية فعله ، وقد خصص على استشفاف الوحدة والثبات وراء الكثرة والتغير والتنوع .
 وهذه أول مراتب النظر العقل الصحيح ، لأن من المعلوم في أول الفلسفة والدلم أن حقائق
 الأشياء بما فيها الإنسان الفكر نفسه ليست هي الأشخاص والصفات والأحوال البادية لنا على
 النحو الذي ندركه بالحواس أو نتصوره من طريقها . وهنا تسقط مشكلة قدم هذا العالم من
 حيث شخصه الحاض للتغير وتصبح المشكلة هي مشكلة قدم فعل الفاعل المطلق أو عدم قدمه ،
 وهذه مسألة أخرى . وتم مشكلة أخرى قد تخطر للإنسان ومن : هل الأصل الذي نشأت عنه
 بفعل العلة المطلقة هذه الصورة التي عليها العالم قديم أم حادث ؟ وهذه مشكلة ثالثة . والمهم أن
 بهذه الصورة التي عليها العالم حادث . أما مسألة كيفية حدوثها أو مسألة نوع طبيعتها العالقة
 بين الفاعل المطلق وفعله فيها أيضاً سألنا آخرين . وفي هذا ما يعيد للنظر في مشكلة قدم العالم
 من وجهة نظر جديدة .

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

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

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

هى فى الحقيقة قضايا بديهية يثبتها بنفسها أو « معقولة بغير متوسط » (١) ، كما يقول الكندي . ولكنه يريد أن يسند باب اللجاج والجدود على المفكرين المكابرين ، فنراه يقيم الدليل المنطقي على صحة المقدمات الأساسية مما يذكره ، وذلك بأن يبين ما يؤدى إليه القول بخلافها من التناقض ؛ وهو يستعين فى إقامة الدليل برموز الرياضيات والرسم المبين (٢) .

هذه المقدمات هى : (٣)

- ١ — الأعظام المتجانسة التى ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .
 - ٢ — الأعظام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها ، متساوية بالفعل والقوة .
 - ٣ — الأعظام المتناهية لا يمكن أن تكون لانهائية لها .
 - ٤ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها صارت غير متساوية (أو صار العظمُ المزد عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة) .
 - ٥ — إذا نقص من العظم شئ كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه .
 - ٦ — إذا نقص من العظم شئ ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً
 - ٧ — لا يمكن أن يكون عظامان متجانسان لانهائية لها ، أحدهما أقل من الآخر .
 - ٨ — العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه
 - ٩ — الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناهٍ جملتها متناهية .
- والمقدمات الأولى والرابعة والسابعة والتاسعة هى الأساسية التى يقيم الكندي عليها البرهان (٤) . وعلى أساس هذه المقدمات كلها الثابتة بالدليل أو المقبولة على أنها بديهية تفرض نفسها على العقل ، يشرع الكندي فى إثبات أنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لانهائية له .

(١) أنظر ص ٢٠٢

(٢) هذا ما تجده فى رسالته فى إيضاح تنامى جرم العالم من ١٨٦ فما بعدها

(٣) هذه المقدمات مأخوذة من جملة رسائله التى تكلم فيها عن تنامى العالم ، وهى تختلف فى العدد وفى الصيغة بعض الاختلاف — أنظر ص ١١٤ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ ، وقد جملناها كلها هنا

(٤) ص ١٨٨ — ١٩١ من الرسائل .

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

ويطبق الكندي فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضى نفس المبدأ ونفس الدليل الذى يستند إليه ، فيقول أولاً : إن كل ما يلحق الجرم أو يكون محصوراً فيه أو محمولاً فيه من حركة أو زمان لابد أن يكون متناهياً ، نظراً لنتهاى الجرم . (٣) ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لانهائية له لنتهم خروج اللامتناهى إلى الفعل ، وهذا فى ذاته مستحيل ، كما تقدم — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يقول الكندي : لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لانهائية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو إلى الزمان الحالى ، لأن ذلك لا يأتى إلا بعد أن يكون ما لانهائية له — سواء الحركة أو الزمان — قد تحقق بالفعل ، وهو غير ممكن . وفوق هذا فإننا لو ثبتنا انبهاً على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حداً فاصلاً ، كل ما قد سبقه أو كل ما يعقبه متناه بالضرورة (٣) ، مع فرق هو أن الماضى من ذلك متناه بالفعل ، على حين أن المستقبل منه سيكون متناهياً دائماً إذا وقع ، وإن كان يمكن — نظراً لإمكان تزيده المستمر — أن يعتبر لامتناهياً بالقوة . هذا هو الاستدلال المباشر المستند إلى المبدأ العام ، وهو أن ما لانهائية له لا يتحقق بالفعل .

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

(۲) راجع مثلاً ص ۱۱۱ — ۱۹۶

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

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

على أن الكندي^(١) — كأرسطو — يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما أيضاً بالجسم . فالزمان زمان الجسم ، أى مدة وجوده ؛ لأنه ليس الزمان وجود مستقل . والحركة هي حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل . والجسم أيضاً كان في هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدل ، سواء كان هذا التبدل حركة الجسم حول مركزه أو حركته من مكان إلى مكان آخر أو كان حركة وبو أو اضمحلال (زيادة أو نقص) أو حركة في صورة الاستحالة أو حركة جوهرية في صورة الكون والفساد (الوجود والعدم)^(٢) . وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا ماله زمان . وعلى هذا فلا بد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم^(٣) ، لأنه لا يمكن أن يكون الجسم كان ساكناً ثم تحرك ؛ ذلك أن جرم العالم إما أن يكون حادثاً أو قديماً ، فإن كان حادثاً فإن وجوده عن عدم كون^(٤) ، والكون أحد أنواع الحركة ؛ وإذن لحادث جرم العالم حركة ، فالحادث والجسم متلازمان . أما إن كان الجسم قديماً ساكناً يمكن له أن يتحرك ، ثم تحرك بعد ذلك ، فمعنى هذا أن الشيء الأزلي يتغير ؛ ولكن القديم لا يمكن أن يتغير^(٥) . وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هي الشرط الأساسي لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو — كما يقول الكندي — هو المدة التي هو فيها هوية ، أو الحال التي هو فيها إنانية^(٦) — فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً ، لا يسبق أحدها الآخر . ولما كانت كلها متناهية ، وخصوصاً لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهياً ، فإن مدة وجود العالم متناهية ؛ فالعالم حادث^(٧) . ونلاحظ هنا أن الكندي

(١) أنظر ص ١١٧ من الرسائل .

(٢) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٧ — ٢١٨ ، ٢٥٩ مثلاً .

والكندي لا يفرق بين الحركة والتغير .

(٣) ص ١١٧ — ١١٨

(٤) ص ١١٣ — ١١٤ ، ١١٨ — ١١٩

(٥) ص ١١٩ ، ٢٠٥

(٦) ص ١١٩ — ١٢٢ ، ١٦٧ — ١٦٨ ، ٢٠٣ — ٢٠٤

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

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

وإذا كان أرسطو عندما نظّر في احتمال كون الأشياء حادثاً قد استنتج أن حدوثها يحتاج إلى حركة سابقة ، وبذلك أخطأ في تصور معنى الجدوث وطبيعته وأصله ، أعنى كونه وجوداً مبتدأ بصورة حادث ، فإن الكندي يرى أن الحدوث مصحوب بحركة ،

(١) أنظر مثلاً كتاب الطبيعة من ١٢٢٥ س ٢٠ — ٢٢

(٢) نفس المصدر من ٢٣٦ س ١٣ فما بعده .

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

(٤) الفهرست لابن النديم من ٢٦٠ ، الفقه من ٢٤٥ ، ابن أبي أمية ج ١ من ٢١٣ .

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

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

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

أرسطو والكندى معا ؛ أو قديما ساكنا دائما ، وهو مرفوض بداهة ومرفوض عند الفيلسوفين ؛ وإما أن يكون حادثا ساكنا دائما ، وهو باطل بداهة ؛ أو حادثا تحرك بعد سكون ، وهو مرفوض عند الفيلسوفين ، أو حادثا متحركا مع حدوثه ، وهذا هو اختيار الكندى . وكل من الفيلسوفين يذكر أدلته ، وأدلة فيلسوف العرب أثبتت قدما من أدلة فيلسوف اليونان .

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

مهما يكن من شئ . فإن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التى يقوم عليها إثبات وجود الله :

أدلة وجود الله :

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

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

بعد إثباته تنأهى العالم من حيث جرمه وحركته وزمانه : « فالجرم إذن يحدث اضطراباً ، والمحدث يحدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ، فلاكل يحدث اضطراباً عن ليس (١) » .

وإلى جانب هذا الدليل الذى يشترك فيه الكندي ، من حيث المبدأ ، مع متكلمى الإسلام ، يوجد عنده دليل آخر يستند إلى ما نشاهده من أن هذا العالم ، سواء منه السارى والأرضى ، مركب ، وأنه تعتريه الوحدة والكثرة والتركيب . ولما كانت هذه كلها عارضة فى العالم وليست له من ذاته — كما ثبت فيلسوف العرب ذلك فى كتابه فى الفلسفة الأولى — فلا بد أن تكون راجعة إلى علة واحدة بالذات خارجة عن العالم ، هى الذات الإلهية . يقول الكندي : « فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباضطراب [أنه] إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بته ، فإذا تهوى كل كثير هو بالوحدة ، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثير بته ، فإذا كل متهوى إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذا فعض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها ، إذا تهوى ، بهويته إياها ، فإذا علة التهوى [هى] من الواحد الحق الذى لم يفقد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل ، مبدع ، أى تهويه عن علة ، فالذى يهوى مبدع . وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك ، هى الفاعل . فالواحد الحق الأول : إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الانفعال — فهو المبدع جميع المتهويات ، فإذا لاهوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحيدها وتهويها ؛ فبالوحدة قوام الكل ، لو فارت الوحدة عادت وذرث مع الفراق معاً بلا زمان ، فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخاوشى من إمساكه وقوته إلا عاد وذرث ، (٢)

(١) من ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) من ١٦١ — ١٦٢ . ويجز أن تكون كلمة ماد الموحدة هكذا فى الأصل تحريفاً

عن : عدم أو عن : باد

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

١ — أن يكون الشيء الذي هو علة وجود ذاته معدوماً وذاته معدومة . وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، لأنه ليس شيئاً على الإطلاق ، والعلة والمعلول لا يتفانان إلا على شيء موجود . هذا إلى أنه بحسب الفرض ، سيكون علة ومعلولاً ، فهو عين ذاته من جهة وهو غير ذاته من جهة أخرى ، ولكن ذات الشيء هي هو ، فهذا الاحتمال يؤدي إلى التناقض .

٢ — أو أن يكون الشيء معدوماً وذاته موجودة . وهو عند ذلك يكون معدوماً ، والمعدوم لا شيء ، فليس علة ولا معلولاً . هذا إلى أنه لو كان معدوماً وكان في الوقت نفسه علة وجود ذاته ، لكان مغايراً لذاته وكان في نفس الوقت عين وجود ذاته — وهذا تناقض أيضاً .

٣ — أو أن يكون الشيء موجوداً وذاته معدومة ، وفيه من التناقض مثل ما تقدم .

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

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

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

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

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

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

وعند الكندي إلى جانب هذا دليل^٢ على وجود الله ، يستند إلى القياس التمثيلي ، على أساس النظر في الإنسان : كما أن آثار التدبير في البدن الإنساني تدل على وجود مدبر فيه غير مرئي ، فكذلك تدل آثار التدبير في العالم في جملة على وجود مدبر له لا يُرى . وهكذا يفهم الكندي فكرة القديما في أن الإنسان عالم أصغر على وجه من وجوهها (٣) . ويتناول فيلسوفنا هذه الفكرة في معرض الإجابة عن السؤال عن الباري عز وجل في هذا العالم وعن العالم العقلي ، وإن كان في هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده ؟ ، يقول الكندي : « هو كالنفس في البدن . . . » ثم يرضى في تفصيل القياس المتقدم . وإن يخطئ باحث خطأ أشنع من تصوره وراء كلام الكندي فكرة حلولية أو علاقة شبيهة بالحلول بين الله والعالم ، لأن رأى الكندي في ذات الله وصفاته حاسم فيما يتعلق بهذا الموضوع .

(١) أساس هذا الكلام كله موجود في رسائل الكندي ، خصوصاً كتاب الفلسفة الأولى ورسالة الوحدانية والعلة القريبة ورسالة في معنى سجود الجرم الأقمى .

(٢) انظر ص ١٧٣ ، ١٧٤ من الرسائل

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

• ان فى الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات الأرواح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعنى مدبرا لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه [] الحق ، وغرضه الاستناد للحق واستنباطه والحكم عليه ، والمزكى عنده — فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه — العقل ؛ فإن من كان كذلك انتهكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجمل ، وعافت نفسه مشارب عكر العجب ، وأنفت من ركاكة معالجة الفخر ، واستوحشت من توجع ظلم الشبهات ، وخرجت من الوقف على غير تبين

فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على اتقان تدبير — ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمه — ومع كل حكمة حكيم ، لأن هذه جميعا من المضاف (١) .

ويقول الكندى فى موضع آخر بعد أن أثبت أن الحوادث الكونية على ظهر الأرض وفى الجوزاجمة الى العوالم الناشئة عن حركات الأجرام السماوية وأوضاعها نشوءا طبيعيا يمكن معرفته على نحو علمى يستند الى الحكم الرياضى :

• فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ونصد ذلك وتقسيمه هو علة الكون والفساد فى الكائنات

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

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

الفسادات الفاعلة القريبة ، أعنى المرتبة بإرادة بارئها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان ، إذ هو موجب الأمر الأصلى ، كالذى قد تبين وكان ماثلاً فيما يتلو بتأييد ذى القدرة التامة الواحد الحق ، مبدع الكل وممك الكل ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسى بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الاتقن بأظهر من ذلك فى هذا الكل ، لذى العيون العقلية الصافية بنضد الكل وتقديره على الأمر الأنفع الاتقن فى كونه وتصوير بعضه علة لكون بعض وبعضه مصلحاً لبعض ، ولإظهار كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما لم يكن محالاً إلى الفعل اضطراراً . فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبة علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل والطبيعات (١) .

ويقول فيلسوف العرب فى رسالته فى سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، بعد بيانها لمعنى ذلك : « فهذه التى ينبغى أن نحس بها عظم قدرة الله ، جل ثناؤه ! وسعة جوده وفيض فضائله وإتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة ، ولا يسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجة أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تتوهم الكل حيواناً واحداً مفصلاً ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ، وفى أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [الفاعلة] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر الأمر الأصلى فى كل واحد من ذوات الأنفس ، كإنسان واحد (٢) » .

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

(١) من ٢٣٦ — ٢٣٧ من الرسائل

(٢) من ٢٥٩ — ٢٦٠

وجود الله وقدرته وحكمته وسائر صفات كماله ، في نظر التأمل السليم الفطرة الذي قد أشرق نور العقل على ملاحظاته الحسية . ولا توجد الشهادة على المبدع في جزئيات الكون مهما كانت بدیعة الصنع في ذاتها ، بل توجد في العالم كله كقطعة فنية حية واحدة .

ومن المعروف أن هذه النظرة المنبهة للغائية المارية في الكون هي نظرة اليونان منذ أيام سقراط ، وهي توجد بارزة جداً عند أفلاطون ، وتوجد إلى حد ما ومع شيء من التناقض الداخلى عند أرسطو^(١) ؛ بل تدل الكلمة التي يسمى بها اليونان هذا العالم — وهي كلمة κόσμος (كوسموس) التي معناه الاصلى النظام أو قطعة الزينة الجميلة — تدل على الفكرة نفسها . أما بعض اللغويين وبعض متكلمي الإسلام فيذهبون إلى أن كلمة « عالم » ترجع في الأصل إلى كلمة « عالم » بمعنى علامة الشيء ، زادت فيها ألف للإشباع ؛ ولما كان هذا الكون مخلوقاً يدل على خالقه ، فهو علم وعلامة يُعلم بها وجود الخالق ، ولذلك يسمى « عالمًا » . وفي نظرة الكندي للعالم شيء من نظرة اليونان ، لكن نظراته تغذت من فكرة القول بالإله الخالق المبدع كما جاء به القرآن ، حيث نجد التنبيه المستمر إلى تأمل نظام السموات والأرض وما فيهن من عظمة الصنع وإتقانه ودقته ، وحيث يوصف الله بأنه « أحسن الخالقين » الذي « أحسن كل شيء خلقه » وسواء على أحسن وجه ، كما أن تلك النظرة تنعكس في الطبيعة العربية الواضحة الصافية ؛ فعلى حين تغلب عند أرسطو في تصوره للكون نزعة عقلية ، تجعل العالم نظاماً ذهنيًا ، ونزعة فنية تجعله نظاماً يرتبط برابطه العشق من المعاولات لعلتها وبرابطة الشوق إلى التحقق الذاتي فيما هو مركب من هوى وصورة ، وذلك دون أن تمتلئ في هذه النظرة الأرسطية للعالم من الناحية الفلسفية والفنية بقوة كبرى ناشئة عن أنه يعتبر المحرك الأول صورة خالصة أو عقلاً مفارقاً مجرداً ، لذته وحياته العليا تعقل لذاته^(٢) ، بحيث يجهل العالم لأن هذا العالم أحط من أن يناله العلم

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

(٢) يجد القارئ كلام أرسطو عن المحرك الأول وصفاته ، مثلاً في القسم الثامن من الكتاب الثانى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة .

الإلهي — وبحيث لا يعنى بالعالم ، لأنه ليس له صفات إلا أنه الحقيقي وليس العالم موضوع علمه وإرادته من جهة ، ولأن حال المحرك الأول لا يتجاوز من الأزل إلى الأبد تعقله لأسمى معقول ، وذاته هي هذا المعقول الأسمى ، وأخيرا بحيث يصبح الوجود منقسم العري لا تسرى فيه حياة حقيقية ، على حين نجد هذا كله عند أرسطو نجد أن الإحساس الكوني عند فيلسوف العرب إحساس فلسفي من جهة ، وديني عقلي من جهة أخرى ، وعلى إيجاني — كما سنرى — من جهة ثالثة .

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

« أفغير دين الله يبغون ، وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون ٩١ » (آل عمران — آية ٨٢) ومثل :

« تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ، وإن من شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، إنه كان حليما غفورا ، (الإسراء — آية ٤٤) .

فالكائنات ، بوجودها وما فيها من دلائل القدرة الحكيمّة والصنع الكامل والتدبير بالعلم ، تشهد لعلتها بالوجود والتكامل المطلق ؛ وهذا هو معنى إسلام الكائنات وتسبيحها . « ومن لم يعمل الله له نوراً فإنه من نور » . والحق أن ما في القرآن من إشارات في هذا الباب يسمو على كل ما وصل إليه تصور

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

الصفات الإلهية :

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

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

(١) ص ٣٠٧ من الرسائل .

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

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

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

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

(١) سورة الأنبياء (٢١) — آية ٢٢

(٢) سورة المؤمنون (٢٣) — آية ٩٠

(٣) مثلاً من ١٥٣ فما بعدها من الرسائل ، خصوصاً من ١٦٠ — ١٦٢

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

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

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

(١) س ٢١٥ من الرسائل مثلاً .

(٢) أنظر مثلاً س ١٠٠ و ١٦٢ و ١٨٣ و ١٩٣ و ٢٠١ و ٢٠٧ و ٢٤١ و ٢٥٩ و ٣١١

من الرسائل .

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

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

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

نظرية الفعل :

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

النوع من الفعل يخص له الكندى اسم والعمل،^(١) . أما الوظيفة التي يؤديها الكائن عن إرادة أو عادة فيسميها فيلسوفنا والاستعمال^(٢) . وفي هذه التميزات تغلب العناية بتحديد الاصطلاحات على العناية بالتقسيم الحقيقي .

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

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

(١) س ١٦٦ و ١٨٤ من الرسائل .

(٢) س ١٧٢ — ١٧٣ ، ١٧٥ .

(٣) تجده في رسالة الكندى في الفاعل الحق الأول التام ... الخ س ١٨٢ — ١٨٤ .

(٤) فارن أيضاً س ١٦٥ من الرسائل .

(٥) س ٢٧٨ .

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

أن يفسر التاريخ على ضوء هذه النظرية كلها . فهو يقول إن العوامل الكونية التي يتكلم عنها تؤدي في كل دهر ، بحسب المزاج العام للنوع والمزاج الخاص للأفراد ، إلى ظهور استعدادات نفسية وخلقية ، فتحدث أنواع جديدة من الإيرادات والهمم ، تؤدي بدورها إلى أحوال وسنن جديدة وإلى تغير الدول وما يشبه الدول .

ولا بد أن نلاحظ أن الكندي في هذا كله أبعد ما يكون عن التنجيم وعن القول بأن للكواكب صفات معينة من السعد والنحس أو من العناية بأهم معينة ، بل هو هنا العالم بمعنى الكلمة الدقيق ، يلاحظ أوضاع الكواكب — خصوصاً الشمس والقمر — بالنسبة للأرض وما لها من تأثير طبيعي وما ينشأ عنها من ظواهر ، يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والزمان والمكان ، بما لا يمكن تفصيله في هذا المقام ، ويجده القارىء في موضعه (١) من رسائله . وفيلسوف العرب من هذا الوجه مفكر من الطراز الحديث (٢) .

ويتجلى هذا بنوع خاص في رأيه في نشأة الحياة على ظهر الأرض . هو يلاحظ أن الحياة مظاهر تتوقف على مقدار من الحرارة معين ، بحسب مقدار بعد الشمس عن الأرض ، وعلى اختلاف الفصول الناشئة عن ميل الأرض عن محورها (٣) . فلو كانت الشمس بعيدة عن الأرض بحيث تقل حرارتها جداً لانعدمت الحياة ، ولو كانت قريبة من الأرض بحيث تزداد الحرارة جداً لاحترق كل شيء . ولولا دورة الأرض حول نفسها لما وجد النهار والليل وانذبت الحياة من قلة الراحة الليلية اللازمة للحيوان والنبات ، وهكذا من الملاحظات . فإمكان الحياة متوقف على العوامل الآتية من الأجرام السماوية . وهنا يرى الكندي رأياً في غاية الجراءة والخطورة : فهو بعد أن يبين توقف الأمزجة النفسية على الأمزجة البدنية وتوقف أخلاق الكائن الحي على طبيعته البدنية يقول (٤) : « وإذا ذلك كذلك ، فما الذي يمنع ما كان أطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية ، بإرادة بارئها جل ثناؤه ، إذ كان الأمر الأوضح معاولها

(١) خصوصاً رسائله في العلة القريبة الفاعلة للسكون والفساد ورسائله في سجود الجرم الأنسى ، ص ٢٤٤ و ٢١٤ من الرسائل .

(٢) وإذا كان الكندي في بعض رسائله يبدو منجماً فذلك وجه آخر — كما سنرى عند نشر رسائله في ذلك ، في الجزء الثاني منها .

(٣) التعبير هنا بحسب لغة علم الفلك الحديث لا بحسب الممارف الفلكية في عصر الكندي ، راجع ص ٢٢٩ وما يليها من الرسائل .

(٤) ص ٢٢٦ فإ بعدها .

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

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

إن الأمر الأوضح الذى يقصده الكندى فى النص المتقدم هو اختلاف

أمزجة الكائنات الحية وخصائصها النفسية والعقلية والخلقية ، بحسب أمزجتها البدنية الناشئة عن فعل العوامل الكونية . والأمر بالإنطاف ، هو في أغلب الظن نشأة الحياة أو الحياة النفسية ذاتها . أما لفظ الكون الذى يستعمله الكندى فهو يدل عنده على الوجود المقابل للعدم أو على الأقل على تحول عين الشيء إلى شيء آخر . فالكندى يريد إذن أن يعتبر الحياة بمظاهرها المختلفة معاملة لحياة الفلك الذى هو كائن حى بمن عاقل فعال . وهذا يؤخذ من كلامه الصريح فى رسالته المتقدم ذكرهما (١) . فالعالم كله حى ، وبعضه يفعل الحياة فى بعض ، ركله فى جملة مخلوقات الله مباشرة ؛ وإذن فالكندى يعتبر أن الجرم الأنفى — وهو الفلك الأعلى بأجرامه — هو سبب الحياة على ظهر الأرض . ولما كان هو نفسه مخلوقا لله مبتدعا بقدرته الخالقة ، فكأنه عضو كبير حى فعال . ولما كان الإبداع كله يرجع إلى الله ، فالله هو العلة البعيدة للحياة على ظهر الأرض ولشكل مظاهر الكون والفساد ، وهو العلة القريبة للفلك والعناصر . ولما كان الإبداع لله ، وكان فعلا إراديا حكما ، فإن التوحيد الإسلامى لا يزال موجودا فى مذهب الكندى ، وكذلك يظل القول بتفرد الله بالإبداع قائما ، وهذا كله فى حدود نظرية جريئة لا تغفل روح العلم مع تأكيدها لفعل الإرادة الإلهية فى نظام هذا الكون . فعند الكندى نوع من الآلية أو الجبرية الكونية ، لكنها جبرية عاقلة ، وليست معقدة فى الهواء ، بل هى تستند إلى الإرادة الإلهية المطلقة المبدعة عن علم وحكمة وترتيب ، وهى إرادة العلة الأولى . وهذا ما يمكن فهمه من جملة كلام الكندى ، على سبيل الاجتهاد .

وليس من السهل أن نرد نظريات الكندى المتقدمة إلى أصولها الاجنبية بفتحها شيء من مذهب أرسطو فى حياة الكواكب وكونها كائنات عاقلة ، وفيها شيء من مذهب أفلاطون فى كيفية خلق العالم وفى فعل العالم العاوى فى العالم السفلى ، كما نجد ذلك فى محاوره طهارس ، وفيها آراء طبيعية وجغرافية ومعلومات فلكية ، وفيها شيء من مذاهب الصابئة (٢) وكل هذا لا يمكن تحقيقه إلا على ضوء المعرفة الكافية بالمأثور الفيلسفى الذى انتهى إلى فيلسوف العرب ، وهو ما لا يتسع له المقام هنا . ولكن يسهل أن نلاحظ عند فيلسوفنا طابع العرض الشخصى الذى يعطينا نظرية علمية فلسفية منسجمة وأن نلاحظ أن المبدأ الأساسى السارى فيها هو روح الإسلام .

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

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

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

الكندي وأرسطو :

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

(١) تجد هذا في أول رسالتك وفي السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات .

وهما غير متعارضين فيما بينهما . أما الاحتمال الأول ففيه من الصواب بمقدار ما بين أرسطو والكندى من اتفاق في المادة العلمية وفي بعض المسائل والأصول الأساسية ، وفيه من الخطأ بمقدار ما بينهما من خلاف جوهرى في ذلك .

وقد تبينت من عرضنا المتقدم بعض وجوه الاتفاق والاختلاف بين أرسطو والكندى . ولا نحب هنا إلا أن نقرر بالإجمال أن الكندى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية في علم الطبيعة بمعناه ومادته المعروفين حتى ذلك العهد إتفاقاً تاماً ؛ أعني أنهما يتفان تقريباً في الناحية العلمية الكونية بالمعنى الضيق . أما الخلاف الأكبر الذى لاسيل إلى التوفيق بينهما فيه فهو ينحصر في الناحية العلمية الميتافيزيقية ، خصوصاً مسألة قدم العالم والأصول التى تقوم عليها ، وفي الناحية الميتافيزيقية الخاصة ، خصوصاً فكرة الألوهية وصفاتها وفعلها من حيث علاقتها بالكون .

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

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

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

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

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

(١) راجع آخر كتاب الطبيعة لأرسطو .

(٢) راجع مثلا كتاب الفهرست ص ٢٥١

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

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

وبما يزيد فى قيمة معرفة الكندى بأرسطو أنه أحصى كتبه ورتبها ترتيباً جيداً^(٢) ، ولا شك أن بما له دلالاته أن فيلسوف العرب لا يذكر شيئاً من كتب أرسطو المنجولة التى اشتهرت بين العرب على أنها لأرسطو . فلا يشير الكندى إلى الكتاب المسمى بكتاب الربوبية ، مثلاً ، مع أنه يقال إنه فسر أو أصلح ترجمته . وإذا عرفنا إلى جانب هذا أن الكندى ليس عنده شئ يذكر من روح مذهب

(١) أنظر ص ٢٧٩ من الرسائل .

(٢) أنظر رسالته الخاصة فى ذلك .

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

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

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

(١) راجع فيما يتعلق بالكلام عن النفس هذا رسالة الكندي ، في أنه توجد جواهر لا أجسام ، ص ٢٦٥ فما بعدها ورسالة في القول في النفس ... الخ ص ٢٧٢ فما بعدها وكلامه في النفس ص ٢٨٤ ورسالة في مامية النور والرؤيا ورسالة في الفأل ص ٢٨٣ و٣١٢ على التوالي .

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

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

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

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

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

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

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

(١) نجد نفس الفكرة أيضا في رسالة الكندي « في السبب الذي [من أجله] نبت القدماء الأشكال الخسة إلى الاستطاعات » .

(٢) ص ٢٧٩ — ٢٨٠ من الرسائل ؛

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

السيرة الفلسفية :

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

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

ص ٢١٢

(٢) راجع ص ١٧٢ من الرسائل .

(٣) الجزء الثانى من الرسائل .

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

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

أو الذى قيل له : ماذا سيفعل إذا انكسر الحب (الزير الذى كان يأوى إليه) ، فقال : إن انكسر الحب لم ينكسر المكان ؛ وحتى يكون جديراً بفضيلة العقل التى جعلته ملكاً على نال الحيوان ، وذلك بأن يستعمل العقل فى تدبير نفسه وسياستها والاهتمام بمطالبها الحقيقية ، لا فى تكثير ما يحتاج إليه من أنواع القنية أو المتاع الذى يكثر له أسباب القلق والألم ويفسد عليه ، بتاعب الطلب وآلام الفقد ، راحة هذه الحياة الزائلة ، إلى جانب فقدانه للحياة الخالدة . ويشبه فيلسوف العرب بنى آدم فى اجتيازهم هذا العالم الخادع القافى الكذاب ، الذى يتاقض آخره أوله ، إلى العالم الحق بقوم فى سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة حيناً على شاطئ ، ففهم من خرج لقضاء حاجة معينة لا يعرج على شيء ، فعاد سريعاً واحتل من المركب أنسج مكان . ومنهم من استهوت الرىاض الزاهرة وطيورها وأحجارها الكريمة فبق حيناً ريثما يتمتع روحه بلون ورائحة ونغم ، ولكنهم لم ينس غايته ، فعاد وأصاب فى المركب مكاناً فسيحاً ، وآخرون أكبوا على اجتناء الثمار والتقاط الأحجار ، وعادوا مثقلين ، قد أنكمهم ما حملوا ، ولم يجدوا إلا محلاً ضيقاً ، زاده ضيقاً بهم ما حملوه وأخذوا يتعبدونه ، قلقين عليه ناصبين أنفسهم فى خدمته ، وهو يقضى من أيديهم ، فيحزنون عليه ، حتى ثقلت عليهم مؤونته ، فتخلصوا منه بالقسائه فى البحر . أما الباقون فقد أولجوا فى المروج الكثيفة الملتأنة ، يجمعون ما يجدون وينهمكون فى متاعهم ، بين روعة ونكبة أو افتراس سبع أو تلطيف وحل ، ناسين غايتهم ، حتى إذا نادى صاحب المركب للمسير كانوا قد توغلوا فى الغياض وغرقوا فى المتاع ، فلم ينته صوته إليهم ، فتركوا فى المهالك والتهتمهم لهوات المعاطب .

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

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

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

الدنيا في سبيل الحياة الخالدة . والكندى يختم رسالته بقوله : « فمثل أيها الأخ
المحمود هذه الرصايا مثالا ثابتا في نفسك ، فتتجر بها من آفات الحزن ، وتبلغ
بها أفضل وطن من دار القرار ، وتحل الأبرار ، كمل الله سماعتك في داريك وجل
الإحسان فيهما إليك ، وجعلك من المقتدين المنتفعين بجنى ثمر العقل ، وباعدك
عن ذل خسارة الجهل ١ ، فإن هذا فيما سألت كاف . . . كفاك الله المهم في أمر
دنياك وآخرتك كفاية تبلغ بها أكل راحة وأطيب عيش » .
أما مكان هذه الرسالة بين الرسائل التي ألقت في موضوعها قبل الكندى
وبعد ف هو موضوع بحث آخر لا يتسع له المقام .

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

محمد عبد الهادي أنور ربرة

كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى

مقدمة

هذه الرسالة هى أطول ما بين أيدينا من رسائل الكندى ؛ وقد كتبها للخليفة المعتصم بالله الذى ولى الخلافة بين عام ٢١٨ هـ وعام ٢٢٧ هـ (٨٣٣ - ٨٤٢ م) . ونحن نعلم أن الكندى كان من المقربين عند المعتصم ، وأنه كان مؤدّب ابنه أحمد^(١) ؛ ولا شك أنه قد كتب هذه الرسالة أيام صلته بقصر الخلافة وتمتعه بالخطوة فيه ، بدليل ما نجده فى أولها من رفع لثان المعتصم وإشادة بأبائه وبما للتمسك بهداهم من الخير . ويشير الكندى فى كتابه فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد إلى موضع من « كتاب الفلسفة الأولى » هذا .

وتبدأ الرسالة ، بعد الدعاء للمعتصم ، بكلام يدل على غلوّ تصوّر الكندى العربى ، من موقفه وسط المعتزلة ووسط الفكر العربى ، بما افتتح أمامه من ميادين للمعرفة متعددة ، للفلسفة وأهلها ؛ وهو يتحدث عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف الكامل للفلسفة .

والفلسفة عنده شرف بوجه عام على جميع العلوم ؛ والشرف الأعلى على فروع الفلسفة جميعاً إنما هو للفلسفة الأولى التى هى « علم الحق الأول الذى هو علة

كل حق » .

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

* * *

(١) تنبّه سوان المسكّة للبيهقى ، ط . لاهور ، ١٣٥١ هـ س ٣٥ .

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

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

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

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

ويتهى المؤلف من ذلك إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « بالفلسفة الأولى » ؛ لأن الفلسفة كلها تنطوي في علم العلة الأولى .
ثم يتكلم عن أوليّة هذه العلة الأولى من الجهات المتنوعة : الشرف ، والجنس ، والترتيب المتضمن العلم الأوثق ، والزمان .

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

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

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

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

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

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

وهو ينبّه على السبب الذى يدعوه إلى ذلك : هو يخشى أن يسىء تأويل كلامه بعض المتسمين بالعلم فى عصره ، المتوجّنين بتيجان الحق ، وهم عن العلم غرباء وفى ميدان الحق أدعياء .

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

وَيَدْخُلُ الْمُؤَلَّفُ فِي ذَلِكَ دَفَاعاً عَنِ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي هِيَ عِلْمُ الْأَشْيَاءِ بِحَقِيقَتِهَا مَبِيناً أَنَّ الْفَلَسَفَةَ تَحْمَى عِلْمَ الرُّبُوبِيَّةِ وَالْفَضِيلَةِ وَجَمَلَةَ الْعَالَمِ النَّافِعَةِ ؛ وَهَذَا مَا جَاءَتْ بِهِ الْأَنْبِيَاءُ .

ثم يحاول أن يلزم خصومَه أن يعترفوا بوجوب اقتناء علم الفلسفة ؛ لأنهم إما أن يقولوا إن طلبها واجب ، فيجب عليهم ، إذن ، أن يطلبوها ؛ وإما أن يقولوا إن طلبها غير واجب ، فيتحمّ عليهم تقديم الدليل على ذلك ؛ وهذا الدليل لا بدّ لهم أن يلتمسوه من الفلسفة التى هى علم الأشياء بحقائقها .

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

ويريد الكندى إقامة الحجة على الربوبية ودحض أدلة المعاندين بحجج تتمع كفرهم ، وتهتك سجوف فضائحهم ، وتبين عن عورات مذاهبهم المردية فى الهلاك ؛ فهو بطل عربى جريء نخلص ، يحمل الراية مدافعاً عن العقيدة الأساسية عند العرب المسلمين إزاء التيارات الإنكارية المعادية ، بل إزاء الجامدين الذين يرفضون العلوم العقلية ويتجرون بالدين .

بعد هذا يتكلم المؤلف عن « الوجود » الإنسانى ، وهو يعنى بذلك — وبحسب اصطلاحه — ما يجده الإنسان ويعرفه ، وأنه على نوعين :
أحدهما مادى حسى ، هو أقرب من الإنسان وفى الوقت نفسه أبعد عند الطبيعة ، ذلك هو الإدراك الحسى ؛ وهو قريب من الإنسان ، لأنه يجده بالحس ؛ وهو بعيد عن الطبيعة ، يعنى حقيقة الأشياء ، لأنه متمثل فى النفس ؛ وهذا الإدراك الحسى غير ثابت ؛ ونلاحظ هنا فكرة هرقليط فى أن كل شيء هو فى تغير مستمر $\pi \acute{\alpha} \nu \tau \alpha \text{ (} \eta \epsilon \iota \text{)}$ = كل شيء يجرى ، يعنى يتغير ، أو : يسيل ، كما يعبر الكندى .
والثانى عقلى مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعنى من حقيقة الأشياء ، وأبعد عن الإنسان ، وهو وجود العقل ، أى إدراكه لما يدركه .

نم يحاول الكندى أن يثبت ذلك بوجود الجزئيات المحسوسة والكميات ، أعنى الأنواع المعقولة الثابتة فى النفس من غير مثال كشبوت القضايا البديهية الاضطرارية ؛ وهو يذكر من أمثلة هذه الأخيرة فكرة أنه لا يوجد خارج العالم خلافاً ولا ملاءً ، ويستطرد لإثباتها .

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

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

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

* * *

(١) هذا أصل أساسى عند الكندى نجده فى كثير من رسائله مثل رسالته « فى مائة ما لا يمكن أن يكون لانهاية له ... الخ » و « فى إيضاح تنامى جرم العالم » و « فى وحدانية الله وتناسخ جرم العالم » . وفى هذا الأصل ، كما فى رأى الفائل بأنه لا يوجد خارج العالم شيء ، لا خلا ، ولا ملاء ، يتفق الكندى والمتكلمون مع أرسطو .

على هذا النحو يتحدد للكندى موضوع ما بعد الطبيعة ، ويتحدد منهجها أيضا .
أما الموضوع فهو غير هيولاني ، يعنى غير مادى ، ولا تعلق له بالمادة ؛ وليس
له مثال فى النفس ؛ وهو يُوصَل إليه بالأبحاث العقلية .

أما من حيث المنهج فإن الكندى يتكلم عن الخطأ المنهجى الذى وقع فيه
بعض الناظرين فيما وراء الطبيعة ، وهو أنهم تمسكوا بتمثل موضوعاتها فى النفس ،
غير متجاوزين دور الأطفال أو مرتبة من يعتمد على قوة الخيالة ، كأصحاب الخطيب
والشراء والقصاصين ، مع أن موضوع ما بعد الطبيعة يخالف لموضوع الطبيعة
فى ماهيته وأحكامه ؛ والأول واضح تماما ، ينفذ فيه العقل نفوذاً كلياً ؛ فلا حاجة
إلى تمثله فى النفس ، ومن أبى إلا تمثله فقد أخطأه ، وصار كالوطواط الذى تعشى
عينه عن رؤية الأشياء الواضحة فى شعاع الشمس .

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

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

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

(١) يعرف الكندى فى أكثر من رسالة « الطبيعة » ، أخذاً عن أرسطو ، بأنها
« علة الحركة والكون عن حركة » ؛ وتعريفه لعلم الطبيعة يوجد أيضاً فى رسالته فى أن طبيعة
الملك مخالفة لطابع العناصر الأربعة .

(نظر تمييزى = نظر يتميز فيه الموضوع عما عداه) طريقة فى المعرفة (وجوداً خاصاً) غير طريقة الآخر ، بحيث تؤدى مخالفة هذه القاعدة إلى ضلال كثير من الباحثين ، بعد هذا كله ينتهى إلى أنه لا ينبغى أن نطلب فى العلم الرياضى إقناعاً ، ولا فى العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية ، (القضايا والأقيسة) ولا فى البلاغة برهانا ، ولا فى أوائل البرهان برهانا .

* * *

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

* * *

يمضى الكندى بعد ذلك فى إثبات استحالة وجود جرم (جسم) لانهائية له بالفعل ، مُقدِّماً لذلك بالمقدمات الرياضية المشهورة التى نجدتها فى رسائله الأخرى ، مثل «رسائله إلى أحد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تنهاى جرم العالم» و«رسائله فى مائة مالا يمكن أن يكون لانهائية [له] وما الذى يقال لانهائية له » ، وخصوصاً فى «رسائله إلى على بن الجهم فى وحدانية الله وتنهاى جرم العالم» . والمقدمات والآراء التى يذكرها لا تختلف خصوصاً عما فى الرسالة الأخيرة إلا قليلاً ؛ ومعظم هذه الرسالة موجود فى كتاب الفلسفة الأولى ، مع اختلاف يسير لا يعدو بعض الألفاظ . ويثبت الكندى تنهاى الزمان والحركة ، ويتكلم عن الحركة وأنواعها مجملًا ما فى الرسالة الأخيرة^(١) : ثم ينتقل إلى الكلام فى أنه لا بدّ ، إذا وُجد الجرم ، أن توجد الحركة ، وفى أن جرم الكلّ (جسم العالم) متحرك بالضرورة . وهنا يحاول أن يُبطل رأى القائل بأن يكون العالم متحركاً عن سكونه كان أولاً ، لما يؤدى إليه ذلك من التناقض ، وهو يبينه :

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

(١) نجد هذا الكلام على الحركة أيضاً فى رسالة الكندى فى الإبانة عن الملة الفاعلة القريبة للسكون والفساد .

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

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

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

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

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

* * *

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

وهو ينتهى ، من وجوب أن جرم العالم لا يسبق الزمان ، إلى أن يكون جرم العالم حادثاً ؛ ومحاول أن يثبت بطرق متعددة أن الزمان مبتناه ؛

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

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

فإذا ثبت تنهى الزمان ، فإنه بما أنه لا جرم بغير مُدَّة ، فوجود الجرم ذو نهاية ؛ فيمتنع أن يكون قديماً .

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

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

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

* * *

بعد هذا يعالج الكندي فى الفن الثالث مشكلة هل الشئ يمكن أن يكون علّة لنفسه ؛ وهو يصل إلى أن الشئ لا يمكن أن يكون علّة لذاته ، وذلك بعد حصر أربعة وجود من الاحتمالات ، بينها على تمايز اعتبارى بين الشئ وذاته . لأن الشئ بحسب الفرض سيكون علّة لذاته ؛ وهو يبين أننا فى كل واحد من الاحتمالات الأربعة سننتهى إلى تناقض .

* * *

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

ولما كان هذا الموضوع إما كلياً وإما جزئياً فإن البحث الفلسفى لا يُعنى بالجزئيات ، لأنها غير متناهية ولا محصورة ، فلا يمكن أن يُحيط بها علم ، فضلاً عن الفلسفة ؛ لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التى يمكن أن تُعلم حقيقتها ، وهذه تنحصر فى « الأشياء الكلية المتناهية المحيطة بها العلم كالألّ علم حقائقها » .

وبعد أن يقسم الأشياء الكلية العامة إلى :

ذاتية موقوفة لذات الشئ ؛ وهى الأشياء الجوهرية .

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

يتكلم عن تعريف الذاتى والجوهرى وعن تقسيمه إلى :

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

وهو ينقسم إلى :

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

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

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

ثم يتكلم عن غير الذاتى ، ويقسمه إلى :

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

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

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

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

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

يبني الكندي على هذا كله كلامه عن الشيء الواحد، مُبَيِّنًا أنه يُقال على كل الأشياء المتقدمة.

يلي هذا كلامٌ عن الشخص وتقسيمه — كما عند أرسطو من وجه ما — إلى : طبيعي وصناعي ، ثم استطرادٌ إلى التفرقة بين بعض الاصطلاحات ؛ مثل التفرقة بين لفظ « الكل » ، الذي هو لفظ يُستعمل في الكلام عن مشتبّهية الأجزاء وعن غير مشتبّه الأجزاء وعن كل ما هو متّحد بالطبع أو بأى نوع من الاتحاد ، وبين لفظ « الجميع » الذي لا يُقال إلا على ما هو غير مشتبّه الأجزاء ؛ وأيضاً مثل التفرقة بين لفظ « الجزء » ، الذي يَقسمُ الشيء إلى أقدارٍ متساوية ، ولفظ « البعض » الذي يقسمه إلى أجزاء غير متساوية .

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

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

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

إن طبيعة كل ما يدركه الحسُّ ومحيط به العقل لا تخلو من أن تكون :

واحدًا أو كثيراً ،

أو واحدًا وكثيراً معاً ،

أو بعضُ هذه الأشياء واحدًا لا كثيراً بتّة ،

أو بعضُها كثيراً لا واحدًا بتّة .

ثم يبيّن بطلان كل واحد من هذه الاحتمالات ، بطلاناً مختلف الصور ؛ وكلها يؤوّل إلى إثبات التناقض فيما يؤدى إليه كل احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

وإذا كان لابد من أن الوحدة والكثرة تشتركان في كل محسوس فإن
الكندى يبحث في علة ذلك :
أهو البخت والاتفاق ، يعنى بالصدفة ؟
أم هو بعلّة ؟

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

ثم ينتقل إلى بحث هذه العلة :
هل هى علة من ذات الأشياء ؟
أو أن الأشياء مشتركة بعلة أخرى خارجة عنها ؟
فإن كان الأول ، فإن العلة بعض الأشياء ، ويتحتم أن تكون أقدم
منها جميعاً ؛

وهى إما أن تكون وحدة فقط أو كثرة فقط أو كثرة مشتركة مع وحدة .
وينشأ عن الفرضين الأولين التناقض ، كما تقدم :
أما الفرض الثالث ، وهو كونها كثرة مشتركة مع وحدة ، فهو ينحصر فى :
أن يكون الاشتراك بينهما اتفاقاً ومصادفة ، فيؤدى ذلك إلى التناقض ،
أو أن يكون من ذاتهما ، فيؤدى هذا إلى أن يكون للاشتراك علة من ذاتهما ،
وهكذا إلى غير نهاية ؛ وهو مستحيل ، لأنه لا يمكن أن يكون شئ بالفعل بلا نهاية .
فلم يبقَ إلا أن يكون للاشتراك علة أخرى غير ذاتهما ، تكون أعلى منهما
وأشرف وأقدم ، لأن العلة قبل المعلول بالذات ؛ وتكون أيضاً غير مشاركة لهما ،
لأن المشاركة فى المشتركات تحتاج إلى علة خارجة عنها ، وهذا يدير إلى غير نهاية ،
وهو ممتنع فى العلل . ويجب أن لا تكون هذه العلة مجانسة لهما ، لأن الأشياء
التي من جنس واحد لاأخذ منها أقدم من الآخر بذاته . فهى بناء على ذلك
لا تشبه الأشياء ، ولا تشاكلها ، « بل هى غلة كونها وثباتها » .

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

ويبحث الكندي في ختام هذا الفن الثالث مسألة هذه العلة الأولى :

هل هي واحدة أو علل كثيرة ؟

إن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الأحاد . فهي إذن كثرة ووحدة معاً ؛ فتكون علة الكثرة والوحدة والوحدة والكثرة . وإذا ن كان الشيء علة ذاته ؛ ولكن المعلوم غير العلة ، فالشيء غير ذاته ؛ وهذا تناقض . وينتهي المؤلف من ذلك إلى أن العلة يجب أن تكون « واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات » .

* * *

وفي الفن الرابع يبين المؤلف معنى الوحدة في المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، ومعنى الوحدة الحقيقية والوحدة التي بالجواز .

وهو يبدأ بالكلام على أن بعض الصفات التي فيها تقدير ، مثل العظيم والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل ، لا تُطلق على الشيء الذي تطلق عليه بالمعنى المطلق المرسل بل بالإضافة إلى شيء آخر وبالنسبة إليه . ولو لم يكن ذلك الإطلاق بالإضافة ، لأدّى إلى أن يكون الشيء الذي لا نهاية له غير موجود لا بالفعل ولا بالقوة ؛ لأنه لا يكون شيء أعظم من الشيء الذي نسميه عظيماً ، إن كانت نسميته له كذلك بمعنى مرسل ، أعنى غير مقيد بنسبته إلى شيء آخر ، لأنه لو كان ثم ما هو أعظم منه بالقوة أو بالفعل ، لم يكن الأول عظيماً بالمعنى المرسل ؛ لأن ثم ما هو أعظم منه .

ثم يستنتج الكندي النتيجة المتناقضة في ذلك :

لو كان الذي هو أعظم منه ليس أعظم منه لكان :

إما مثله أو أصغر منه ، وهذا يناقض الفرض .

ثم ينتهي من ذلك إلى النتيجة الآتية :

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

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

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

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

* * *

بعد هذا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :

فالعظيم والصغير يطلقان على كل أنواع الكم ؛

والطويل والقصير لا يطلقان إلا على الكمية المتصلة ، دون غيرها من الكميات ؛

والقليل والكثير خاصان للكمية المنفصلة .

وإذا كان الكندى يقول إن العظيم لا يُقال قولاً مرسلًا فإن من المهم أن نلاحظ أن الصغير أيضاً لا يُقال ، عنده ، قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شىء آخر .

والقليل لا يقال أيضاً قولاً مرسلًا ، لأن الواحد ليس عدداً في رأى الكندى ، وإلا أدى ذلك إلى « شناعة قبيحة » ؛ وهو بينها ، مطيلاً ، في أن الواحد ليس بعدد ، وشاعراً آخر الأمر أنه في حاجة إلى تغيير صورة الدليل .

ولذلك يستند إلى فكرة أن رُكن الشيء ، أعني ما يتألف منه — كالحروف الصوتية بالنسبة للكلام الذى هو صوت مؤلف دال على شيء — ليس هو الشيء ، وبالتالي أن الواحد الذى هو ركن العدد ليس عدداً ؛

ثم يطيل في الكلام وينتهى إلى القضية الأولى ، وهى أن العظيم والصغير والطويل والقصير والقليل والكثير لا تنال قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر من جنسها ؛ وهو يؤكد ما تتضمنه هذه الزيادة الأخيرة .

ثم يذكر أن الزمان من الكم المتصل وأنه لا يُقال على العدد ، كما لا يُقال على القول الطول والقصر إلا من جهة الزمان الذى يكونان فيه .

وأخيراً ينتهى إلى أن الواحد بالحقيقة لا يقبل الإضافة ، لأنه لا جنس له بته . وكان كل ما تقدم تمهيداً للكلام في صفات الواحد الحق :

فما أنه قد تقدم أن ماله جنس فليس بقديم ، فإن المؤلف يمضى في بيان صفات الواحد الحق : هو أزلى (أولى) ، لا جنس له ، ولا يوصف بالوحدة بالإضافة إلى غيره ، ولا هيولى له ولا صورة ولا كمية . وهو ليس حركة ، ولا نفساً ، ولا عقلاً ، ولا اسماً من المترادفات ، ولا عنصراً ، ولا هو زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء — وهكذا من الصفات السلبية .

وبعد هذا الكلام الطويل عن صفات الواحد ينتقل المؤلف إلى فكرة أساسية ، اعلمها المقصودة من كل هذا الكتاب ، هى فكرة التوحيد :

ذلك أنه إذا كانت الوحدة في الأشياء ليست ذاتية بل بالعرض ، وإذا كانت الأشياء هى القابلة للوحدة ، فلا بد لذلك من وجود واحد حق ، هو الذى يفيد الوحدة ولا يستفيد منها غيره . وبما أنه يستحيل أن يكون للمفيد مفيد إلى غير نهاية ، فالواحد الحق هو الأول الذى « ليست وحدته شيئاً غير هو يته » ؛ الوحدة تفيض منه على كل ما هو موصوف بالوحدة .

و بما أن الأشياء تهوَّى — أعنى توحيده — بفعل الواحد الحق ، فهى حادثة ،
والصفات التى يذكرها الكندى للواحد هى فى الحقيقة الصفات التى يرى
أن تُطلق على الله ، وإن كان الكندى لا يذكر اسمه ، بل يتكلم عنه فى أواخر
الرسالة بقوله : « جلّ وتعالى » .

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

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



وما توفيق إلا بالله

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله

في الفلسفة الأولى

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

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً وأشرفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة ، التي
حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف في عامه
إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لإنا نمسك ، ويتصرم
الفعل ، إذا انتهينا إلى الحق .

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

(١) هذه الكلمة غير منقوطة في الأصل ، ومعناها يفتح الباء الدنس .

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

أما أجل هذا الاصطلاح فهو غامض ، وإن كان بعض مؤلفي العرب مثل أبي البقاء في كتابه
الكليات (ط . القاهرة ١٢٨١ هـ ص ٧٦) يقول إنه مشتق من إن التي تنفذ في اللغة البرية .
التأكيد وتقوية الوجود ؛ فالإثنية ، إذن ، هي كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه
محسوس مشاهد . وربما يدار رأى أبي البقاء بتكثراً ؛ ولسنا نجد في لسان العرب (مادة إن) نتيجة .

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

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

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

أى : إنه قد كان . ويقر أبو عبيد هذا على أنه اختصار من كلام العرب يكتب منه بالضمير ، لأنه قد علم معناه . وإذن فقد يكون الجواب عن سؤال السائل : هل كذا موجود ؟ أن نقول باختصار : إنه ، أى إنه موجود ؟ فقد يجوز أنه قد صيغ من هذه الكلمة المصدر الساعى أعنى الإنية .

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

وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة كرون من كان ، أفلا يجوز أن المترجمين — إذا كان لابد من الرجوع إلى أصل أجنبي — قد أخذوا لفظ إنية من كلمة ἴν (تنطق : « إن ») اليونانية التى معناها فى اللغة اليونانية كان أو وُجد ؟ وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب الذى قد يبرر ضبط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهمزة .

وإذا كان قد يخيل للانسان أن كلمة εἶναι اليونانية كان تعريبها من طريق آينية ، ثم نابت الياء ألتاً وأدغمت فيما قبلها ، فصارت آنية ، فإن هذا كله أشبه بالصف والتكاف ، خصوصاً لأنه يؤدى إلى الالتباس بكلمة الآنية التى هى نسبة إلى الآن الزمنى . ولا بد على كل حال من الرجوع إلى الالة السريانية التى كان المترجمون يترجمون عنها فى الغالب ، لئلا يرى هل كان فى الاصطلاح الفلانى السريانى لفظ يقابل الإنية فى لغة العرب .

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

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

وإذن فقد كان العرب مندوحة عن تعريب المصدر اليوناني الدال على الوجود ، لأنه كان عندهم اللفظ العربي المقابل له والذي يسمح بصيغ مختلفة مثل : كون ، كونية ، كائنية ، لاسيما أن العرب كانوا حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التي يستعملها السكندى نفسه ، هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميّة في الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية ، حتى قبل السكندى بكثير (راجع ما ذكره مثلاً كراوس في مقاله عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما ، مجلد ١٤ (١٩٣٢-١٩٣٤) ص ١-١٠ : فنجد كلمة *οὐσία* يقابلها كلمة : عين (جوهر فيما بعد) ، وكلمة *ὑποκαείμενον* يقابلها كلمة : متاع (موضوع فيما بعد) ، وكلمة *μεταφυσικός* يقابلها : علم الغيب (علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي فيما بعد ، وهكذا) .

هذا إذ أنهم لم يعربوا الكلمات الدالة على المقولات وعلى كثير غيرها — مع شدة حاجتهم إلى التعريب — نظراً إلى وجود المقابلات العربية ؛ بل نجدهم يصوغون المصدر السماعي من اللفظ العربي ، فيقولون مثلاً : كية ، كيفية ، مائية (ماهية) ، هوية ، بل هم استعملوا أفعالاً من بعض الأسماء والظاهر مثل يتعض (من بعض) ، ويتموى (من هو) وأتيس الأبيات ، أى أوجد للوجودات (من الأتيس ، راجع التعليق على هذه الكلمة في رسالة السكندى في التفاعل الحق ... الخ) .

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

أما ديور فهو ، تابعة لديترسي ، يضبط الكلمة هكذا : أنسيّة ، ويقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن زجنا طريقة أفلاطون في التفكير وطريقة أرسطو في التعبير : هي تدل على الوجود عند أفلاطون (*οὐσιαστικόν*) ؛ لكن نسمية هذا الوجود هي بحسب طريقة أرسطو ، بمعنى ==

== استعماله للفظ ὄν (تنطق هون = أن ، بالعربية) ؛ أو من تدل على الوجود في مقابل الماهية ؛ ويقول دى بور إن هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب الملل (liber de causis) ، وهو مختارات من كتاب لبرقلس ، ولكنه نسب إلى أرسطو ، نشره Bardenhewer ، (١٨٨٢) ومن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دى بور يجد في كتاب الربوبية (س ١٠٨ من النص العربى الذى نشره ديتريشى Fr Dieterici) ذكر ستة أوائل (مبادئ للكون) هى : العقل والأنية والغيرية والهووية والحركة والكون ، فهو يرى أن العقل أول مخلوق لله ؛ أما الخسبة الباقية فهى تقابل في رأيه المقولات الخمس الكبرى في محاوره السوفسطائى لأفلاطون ، أعنى : ὄν, πᾶν, τὸ αὐτὸν, κίνησις, στασις ؛ ويقول دى بور إنه في كتاب الملل (١٤ - ١) يسمى الله العلة الأولى والأنية الخالصة المطلقة التى هى الوجود شىء واحد ، وعنه تصدر الأنية التى هى أقل كمالاً من العلة الأولى ، ثم يليها العقل وهكذا . لكن يوجد في كتاب الملل بعد ذلك (٢٢ §) أن العقل هو المخلوق الأول كما يوجد (١٠ §) كلام عن الهووية دون تمييز واضح بينها وبين الأنية . وبعد أن يشير دى بور إلى أن الفارابى في كتاب الفصوص يستعمل الأنية مساوية للهووية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود في مقابل الماهية . ويذكر أن الأشياء والذوات تسمى أنيات ، لأن لها وجوداً جزئياً (τὸ ὅτι = الوجود الجزئى) بحسب مرتبتها في الوجود العقلى أو الجسائى . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمية فانية (راجع مقالة دى بور عن الأنية في دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد المعلق ص ٢٤ مادة Anniya) .

أما الباحثة الفرنسية الآنة جواشون فقد جمعت في ناموسها الاصطلاح الفلسفى عند ابن سينا (A. — M. Golehon : Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina , ط . باريس ١٩٣٨ ص ٨ — ١١) مادة قيمة عن لفظ الإينية عند ابن سينا . وهى تتابع أبا البقاء ودى بور بعض الشئ ، بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : « أن » في تأكيد وجود موضوع القضية وإلى أنه من هذه الكلمة المؤكدة التى لها معنى الكلمة اليونانية ὄν (= أن ، بالعربية) أو معنى ال (ὅν) (= الوجود) ، كما يقترح الأستاذ ماسينيون استناداً إلى قول مؤلف عربى ، استعمال كلمة إن بمعنى الوجود . ويستند الباحثة في رأيها هذا إلى نص في كتاب النجاة والشفاء لابن سينا وهو : « الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن ووجود » . وهى تضبط الكلمة على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهى تنقل عن ابن سينا نصاً آخر هو : « لاهية لواجب الوجود غير أنه واجب ، وهذه هى الإينية » . ومما كان مائعاً أن يستنبط من هذين النصين مجيلاً لاستعمال كلمة إينية عند الكندى الذى يقول في موضع من رسائله إن الله « هو الإينية الحق » (كتاب الكندى في الإبانة عن العلة الفاعلة القرية ... إلخ) ، فإن الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائى . وإذا كان الكندى هنا يستعمل لفظ الإينية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب الماهية في مواضع أخرى من رسائله . وليراجع القارىء فهرس مصطلحات الكندى في آخر الكتاب فيما يتعلق بالإينية والماهية والهووية ... ا .

بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم^(١) العلول ؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته .

لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ؛ وإما صورة ؛ وإما فاعلة ، أعنى ما منه مبدأ الحركة ؛ وإما مُتَمَمَّة ، أعنى ما من أجله كان الشيء .

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

إما : « هل »^(٢) ؛ وإما : « ما » ؛ وإما : « أى » ؛ وإما : « لِمَ » .

وأما « هل » فانها باحثة عن الإينية فقط .

وأما كل إينية لها جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها ؛

و « أى » تبحث عن فصلها ،

و « ما » و « أى » جميعاً تبحثان عن نوعها ،

و « لِمَ » عن علتها التامة ، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة .

وبيننا أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها ؛ ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها ؛ وفي علم النوع علم الفصل ، فإذا أحطنا بعلم عنصرها وصورته وعلتها التامة فقد أحطنا بعلم حدها ، وكلُّ محدود فحقيقته في حده .

فبحق ما سمي علمُ العلة الأولى : « الفلسفة الأولى » ، إذ جميع باقى الفلسفة مُنطَوِّ في علمها ، وإذ هي أول بالشرف ؛ وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية^(٣) ، وأول بالزمان ، إذ هي علة الزمان .

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

(١) في الأصل : علة ، وهو خطأ ظاهر .

(٢) يذكر الخوارزمي في مفاتيح العلوم في الفصل الأول الخامس بوضايف التكتلين ، فيما يتعلق بالوجود ، أنه هو الذى يصح أن يسأل عنه السائل : هل يُعَدُّ ؟ إلى أن يجاب عنه بلا ونعم ؛ وفيما يتعلق بالمعدم ، أنه هو الذى يصح عنه سؤال السائل : هل يوجد ؟ وقد يكون في هذا ما يدل — دلالة ما — على قصد الكندي من ذكره مطلب « هل » بين الطالب العلمية ، وهو أنها تبحث عن إينية الشيء ، أعنى هل هو موجود أو غير موجود . ويوجد مجال للنظر في العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث في الملل الأربعة .

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

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

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلاً عن أتي ^(٣) بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبُل الحق ؛ فانهم ، لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائِلُ الحقية ^(٤) التي بها نخرجنا ^(٥) إلى الأواخر من مطالباتنا الخفية ^(٦) ؛ فان ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإثارة التعب في ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته ، واشتدت بحسه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك ^(٧) من شدة البحث وإلطف النظر وإثارة الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .

(١) في الأصل غير مقبولة ، فجائز أن تكون أكبر أو أكثر .

(٢) في الأصل : من .

(٣) في الأصل : أنا .

(٤) غير مقبولة ، وقد قرائتها : الحقية ؛ تعنيا مع الفكرة .

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

(٦) على هذه الكلمة نقطة واحدة ، رجعت لى قرائتها : الخفية ، وهو ما يلائم السياق أيضاً .

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

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

فَحَسَنَ بِنَا — إِذْ كُنَّا حِرَاصًا عَلَى تَتِمِّمِ نَوْعِنَا ، إِذْ الْحَقُّ فِي ذَلِكَ ^(٣) — أَنْ نَلْزِمَ فِي كِتَابِنَا هَذَا عَادَاتِنَا فِي جَمِيعِ مَوْضُوعَاتِنَا مِنْ إِحْضَارِ مَا قَالَ الْقَدَمَاءُ فِي ذَلِكَ قَوْلًا تَامًا ، عَلَى أَقْصَدِ سَبِيلِهِ وَأَسْهَلِهَا سَبِيلًا عَلَى أَبْنَاءِ هَذِهِ السَّبِيلِ ، وَتَتِمِّمَ مَا لَمْ يَقُولُوا فِيهِ قَوْلًا تَامًا ، عَلَى مَجْرَى عَادَةِ اللِّسَانِ وَسُنَّةِ الزَّمَانِ ، وَبِقَدْرِ طَاقَتِنَا ، مَعَ الْعِلَّةِ الْعَارِضَةِ لَنَا فِي ذَلِكَ ؛ مِنْ الْإِنْحِصَارِ عَنِ الْإِتْسَاعِ فِي الْقَوْلِ الْحَمَلِ لَعَقْدِ الْعَوِيصِ الْمُلْتَبَسَةِ ^(٤) ، تَوْقِيًا سَوَاءً تَأْوِيلَ كَثِيرٍ مِنَ الْمُتَسَمِّينَ بِالنَّظَرِ فِي دَهْرِنَا ، مِنْ أَهْلِ الْعَرَبَةِ عَنِ الْحَقِّ ، وَإِنْ تَتَوَجَّهُوا بِتَبِيجَانِ الْحَقِّ مِنْ غَيْرِ اسْتِحْقَاقٍ ، لِضِيقِ فَطَنِهِمْ عَنِ أَسَالِيبِ الْحَقِّ وَقِلَّةِ مَعْرِفَتِهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّ ذَوُو ^(٥) الْجَلَالَةِ فِي الرَّأْيِ ، وَالْإِجْتِهَادِ ^(٦) فِي

(١) زدتها إكمالاً للتقابل في الكلام .

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

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

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

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

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

للساوي القوم .

الأنفاع^(١) العامة الكلّ الشاملة لهم ، ولدّرانة^(٢) الحسد المتكمن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدّ^(٣) سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصرُوا عن نيلها ، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريئة الواترة^(٤) ، ذبّوا عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للتروؤس^(٥) والتجارة بالدين ، وهم عديماء الدين ، لأن من تجرّ بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجرّ بالدين لم يكن له دين ، ويحقّ أن يتعرّى^(٦) من الدين من عاند قنينة علم الأشياء بحقائقها ، وسأها كهرأ .

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

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

(١) غير معطوفة ؛ وقد قرأتها اجتهداً ، على أن تكون جمع نفع ، وإما يقصد أن تقوم بها فتون على المنافع المادية التي ليست شأن العلماء .

(٢) هكذا تبدو الكلمة ؛ وأميل إلى اعتبارها معطوفة على كلا : اضيق . وفي الالة درن الجلل والثوب يدرون درنا ، وأدرن أيضاً بمعنى اتسخ وتلطخ .

(٣) السدف والدفة بمعنى الظلمة .

(٤) هكذا في الأصل ، والمقصود : الجريئة المعتدية . والواتر هو الذي يصيب غيره بظلم موجب . والأصل لايتهم بانظمار المميزات

(٥) في الأصل : للتراس .

(٦) في الأصل : يتعرا .

(٧) غير معطوفة في الأصل ، وهي في رأي معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف لكلمة آغارها ، وفي هذه الحالة تكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل مضادة للفضائل في ذواتها وفي آثارها ونتائجها .

فواجبٌ إِذْنُ التمسكُ بهذه القضية النفيسة عند ذوى الحق وأن نسمى
 فى طلبها بغاية جهدها ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .
 وذلك أنه باضطرارٍ يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها ^(١) ؛ وذلك أنهم
 لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناها ^(٢) يجب أو لا يجب .
 فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم .
 وإن قالوا إنها لا تجب ^(٣) وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يسطروا
 على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قُنْيَةِ علم الأشياء بحقائقها .
 فواجبٌ إِذْنُ طلبُ هذه القضية بالستيم ، والتمسكُ بها اضطرارٌ ^(٤) عليهم .
 فعن نسال المطالع على سرائرنا ، والعالم اجتهدنا فى تثبيت الحجة على
 ربو بيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبُّ المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج
 القائمة لكفرهم والهاتكة لسجوف ^(٥) فضائهم ، الخبيرة عن عورات نحلهم المرديّة ،
 أن يحوطنا ومن سلاك سبلنا بحصن عزّه الذى لا يُرام ، وأن يلبسنا سرايل
 جفّته الواقية ، ويهب لنا نصرة غروب ^(٦) أسلحته النافذة ، والتأييد بعزّ قوّته
 الغالبة ، حتى يبلّغنا بذلك نهاية نيّتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، ويبلّغنا
 بذلك درجة من ارتضى نيّته ، وقبل فعله ، ووهب له الفلّح ^(٧) والظفر على
 أضدادِهِ الكافرين نعمةً منه والمُحاندين ^(٨) عن سبيل الحق المرتضاة عنده .
 ولتكمّل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات وقابل الحسنات .

(١) و (٢) فى الأصل : اقتناها .

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

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

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

(٦) غرب السلاح حذّه .

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

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

الفرق الثاني

وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

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

إن الوجود الإنساني وجودان :

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود^(١) الحواس التي هي لنا ، منذ بدء نشوئنا ، وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعنى الحى العام لجميع الحيوان ؛ فإن وجودنا^(٢) بالحواس ، عند مباشرة الحس محسوسه ، بلازمان^(٣) ولا مؤونة ؛ وهو غير ثابت لزوال ما مباشر وسيلانه وتبدله في كل حال بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوى وغير التساوى ، وتباير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه ، والأشد والأضعف ؛ فهو الدهر في زوال دائم ، وتبدل غير منفصل ؛ وهو الذى تثبت صورته في الصورة^(٤) ، فتؤديها إلى الحفظ ؛ فهو^(٥) متمثل ومتصور في نفس الحى ؛ فهو وإن كان لا ثبات له في الطبيعة ، فبعده عندها ، وخفى لذلك ، فهو قريب من الحاس جداً ، لوجدانه^(٦) بالحس مع مباشرة الحس إياه .

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

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

(٣) بلا زمان ، هذا هو خبر إن .

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

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

(٦) أى لإدراكه أو كونه مدركا .

والحسوس كله ذو هيولى أبداً ، فالحسوس أبداً جرمٌ وبالجرم^(١) .
والآخر أقرب من الطبيعة^(٢) وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .
وبحق ما كان الوجود وجودين^(٣) : وجود حسي ووجود عقلي .
إذ الأشياء كلية وجزئية ، أعنى بالكلية الأجناس للأشياء ، والأنواع
للأشخاص ؛ وأعنى بالجزئية الأشخاص للأشياء .
والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس والأنواع
فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسيّاً ، بل تحت قوة من قوى النفس
التامة ، أعنى الإنسانية ، هي المسماة العقل الإنساني .
وإذ الحواس واجدة^(٤) الأشخاص ، فكل ممثّل في النفس من الحسوسات
فهو للقوة المستعملة الحواس .
فأما كل معنى نوعي وما فوق النوع فليس متمثلاً^(٥) للنفس ، لأن المثل^(٦)
كلها محسوسة ؛ بل هو^(٧) مصدّق في النفس تحقّق متيقّن بصدق^(٨) الأوائل
العقلية المعقولة اضطراراً ، كقول لا هو^(٩) غير صادقين في شيء بعينه ليس

(١) هنا يأنس قليل في الأصل .

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

(٣) في الأصل : وجودان .

(٤) يعني مدركة .

(٥) في الأصل : ممثّل .

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

(٧) زيادة للإيضاح .

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

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

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

وقد يُظن أنه يتمثل في النفس باجتلاب الحس الكلى له ، وتمثُّله في نفس الإنسان لاحقة تلحق المثل اللونى ، كاللاحقة التى تلحق اللون أنه نهاية الملون ؛ فوجود النهاية التى هى الشكل ، وجود عقلى عرض بالحس لا محسوس بالحقيقة ؛ فذلك كل اللاتى^(٧) لاهيولى لها وتوجد مع الهيولى قديماً يُظن أنها تمثل^(٨) في النفس ، وإنما تُقبل من المحسوس لا يتمثل^(٩) ؛ فأما اللاتى لاهيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل في النفس بته ، ولا نظن أنها تمثل ، وإنما تُقَرَّبُ بها^(١٠) لما

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

(٢) أى إدراك .

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

(٤) في الأصل متوسط .

(٥) زيادات موضحة .

(٦) في الأصل هيولانى .

(٧) في الأصل الاتى .

(٨) هكذا في الأصل ، لكن بدون قط ؛ ويمكن ضبطها معنى وتفسيرها التالية ، بالشكل على أكثر من وجه .

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

(١٠) غير منقولة ولا مشکولة .

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

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

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

وليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له بالفعل ، كما سنبين بعد قليل . فليس يمكن أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية — فليس بعد جسم الكل ملاء . لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسماً ؛ فإن كان ذلك الملاء بعده

(١) في الأصل : خارج .

(٢) عبارة « لاخلاء ولا ملاء » يجب أن تفهم على أنها موبة عن شيء واحد . أعنى القول بلا خلاء ولا ملاء .

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

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة في الأصل .

(٥) في الأصل : مكان .

(٦) في الأصل مكانا ؛ وهو جائز إذا قرأنا : نفي بدلا من نفي ، وهي غير منقوطة على كل حال .

(٧) في الأصل : جسم .

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

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

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

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

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

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

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

(١) التل يفتح الميم والياء لغة في التل بكسر الميم وسكون الاء .

(٢) هذه الكلمات غير منقولة في الأصل .

(٣) قوله : وفي الأشياء الطبيعية معطوف على قوله : في الأشياء التي فوق الطبيعة ، يعنى أن التحير وقع في البدانين بسبب خطأ التمهج .

(٤) في الأصل : إذا — ومي خطأ ، وتصحيفها بحجب المعنى وقياساً على النص السابق مباشرة .

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

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

فذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولاً ما علة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإننا إن بحثنا ماعلة الطباع الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا في أوائل الطبيعة : هي علة كل حركة — إذن^(٦) فالطبيعى هو كل متحرك ؛ فإذا علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فإذا ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك ، لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته ، كما سنبين بعد قليل ؛ فإذاً ليس علة الحركة حركة ولا علة المتحرك متحركاً^(٧) — فإذاً ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك ؛ فإذاً قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك .

وقد ينبغى أن لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني ؛ فإنه ليس كل مطلوب عقلى موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شىء برهان ، إذ البرهان

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

(٢) في الأصل حاد ، ولعلها تحريف .

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

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

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

(٦) في الأصل : إذا .

(٧) في الأصل : متحرك .

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

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

وكذلك لكل نظر تمييزي ^(٤) وجود خاص غير وجود الآخر ؛ ولذلك ضل ^(٥) أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار ، وبعضهم جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان ، لما قصروا عن تمييز المطلوبات ، وبعضهم أراد استعمال ذلك في وجود ^(٦) مطلوبه ، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات ، وإما للعشق للتكثير من سبل الحق — فينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضى إقناعاً ، ولا في العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ^(٧) ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً — فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان ^(٨) مقصوداتنا .

فإذ تقدمت هذه الوصايا فينبغى أن نقدم الفوائد ^(٩) التي نحتاج إلى استعمالها في هذه الصناعة ، فنقول :

-
- (١) زيادة يطلبا المبنى .
 - (٢) في الأصل : فلم .
 - (٣) في الأصل : إذا .
 - (٤) و (٥) قراءة اجتهدية .
 - (٦) (٨ ، ٦) يفي البحث عن المطلوب والوصول إليه .
 - (٧) رعا بقصد الألفية وأنواع الاستدلال ، وهذا ما يمكن أن نفهمه من رسالته في كنية كتب أرسطو .
 - (٨) يشبه أن يكون في هذه الكلمة تصحيح في الأصل ، وقرائنها مكذا أقرب الوجوه .

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

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

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

فالأزلى لا يفسد، لأن الفساد إنما هو تبدل المحمول لا الحامل الأول، فأما الحامل الأول الذى هو الأيس^(٥) فليس يتبدل، لأن الفاسد ليس فساداً بتأيس أيسيته^(٦)، وكل متبدل فإنما تبدل بضده الأقرب — أعنى الذى معه في جنس واحد، كالحرارة المتبدلة بالبرودة، لأننا لانعد من المقابلة كالحرارة بالليس^(٧) أو بالخلوة أو بالطول، أو ما كان كذلك، والأضداد المتقاربة هي جنس واحد.

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

(٢) في الأصل: كونى. ويجب أن يقرأ أن تكون كما صححتنا، ولا سيما أن المخطوط في كثير من الأحيان لا يراعى النحر. والمعنى أن الأزل ليس لقائه قبل وجودى، لأنه موجود أزلاً.

(٣) في الأصل جنساً، وهو خطأ لغوى.

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

(٥) أى الوجود.

(٦) أى إيجاد وجوده — راجع في كلمتي الأيس والتأيس التعليل على رسالة الكندى في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز.

(٧) يعنى: لانعد من التبدل إلى الضد ما يكون مثل تبدل الحرارة ببرد.

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

والاستحالة^(١) تبدُّل ؛ فالأزلَى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالةٌ ما ؛ فالأزلَى لا ينتقل^(٢) إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛ والتمام هو الذى له^(٣) حالٌ ثابتةٌ ، يكون بها فاضلا ، والنقص هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا ؛ فالأزلَى لا يمكن أن يكون ناقصا ، لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا — لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه ولا إلى أنقص منه بتهٍ ، فالأزلَى تامٌ اضطراراً ؛ وإذ الجرم ذو جنس وأنواع — والأزلَى لا جنس له — فالجرم [ليس هو^(٤)] الأزلَى .

فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرمٌ أزلَى ولا غيره ، مما له كمية أو كيفية ، لانهاية له بالفعل^(٥) ، وإن [ما] لانهاية له إنما هو فى القوة ؛ فأقول^(٦) :

إن من المقدمات الأوّل الحقيقة المعقولة بلا توسط : (ا) أن كلّ الأجرام التى ليس منها شىءٌ أعظم من شىءٍ ، متساوية ؛ (ب) والمتساوية أبعادٌ ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة ؛ (ج) وذو النهاية ليس لانهاية [له] ؛ (د) وكلّ الأجرام المتساوية إذا زيدَ على واحد منها جرمٌ كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان ، قبل أن يُزاد عليه ذلك الجرم ؛ (هـ) وكلّ جرمين متناهيي العظم ، إذا جُمعا ، كان الجرمُ الكائنُ عنهما متناهي العظم — وهذا واجب أيضا فى كل عِظَمٍ وفى كل ذى عِظَم ؛ (و) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين بعدة الأكبر منهما أو بعدة بعضه .

(١) يعنى التغير .

(٢) فى الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .

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

(٤) يبان فى الأصل ، وقد زدتها اجتهداً .

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

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

جرم العالم .

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

فإن كان الباقي منه متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه المقصُولُ منه المتناهى العظم ، كان الجرمُ الكائنُ عنهما جميعاً متناهى العظم ؛ والذي كان عنهما هو الذى كان — قبل أن يفصل منه شئ — لا متناهى العظم .

فهو إذن متناهٍ لا متناهٍ ، وهذا خلفٌ لا يمكن .

وإن كان الباقي لا متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له .

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

وأصغرُ الشئين بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،

فأصغرُ الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،

وإن كان بعده فهو بعد بعضه لا محالة ،

فأصغرهما مساوٍ بعضِ أعظمهما .

والمساويان هما اللذان متشابهاتهما^(١) أبعادُ ما بين نهاياتهما واحدة ؛ فهما

إذن ذَوَا نهايات — لأن الأجزاء المتساوية التى ليست متشابهة ، هى التى يعدّها

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

متشاهيان^(٢) —

فالذى لا نهاية له الأصغر متناهٍ ؛ وهذا خلفٌ لا يمكن ،

فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

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

(٢) يعنى أن عدد أجزائها ، بحسب وحدة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيها عدداً ذلك . والدليل على هذا رأى أن كلمة « جزء » تدكر بدلاً من كلمة « جرم » فى « رسالة فى وحدانية الله — الخ » . وفيما يلى (ص ١٢٧) نجد السكندى يقول إن الجزء هو « ماعد الكل ، نفسه بأقدار متساوية » .

وإن كان ليس بأعظم مما [كان^(١)] قبل أن يُزاد عليه ، فقد زيد على جرم جرم^٢ ، فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وحده ، وهو وحده جزء له ولجزء له اللذين اجتماعا ؛

فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم^(٢) لا نهاية له . وبهذا التديريتين أنه لا يمكن شيء^(٣) من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل . والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل ؛ فالزمان ذو أول متناه ؛

والأشياء أيضا المحمولة في المتناهي متناهية اضطرابا ؛

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

وإذ جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دأمة ، [بـ] أنا أن تنوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لا نهاية في التزايد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئا^(٦) غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشيء المقول هو بالقوة ؛

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

(١) هذه الزيادة بحسب الرسالة الأخرى .

(٢) في الأصل : جرما .

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

(٤) في الأصل : والزمان .

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

(٦) في الأصل : شيء .

(٧) في الرسالة الأخرى : فإن .

وإذ^(١) ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زماناً بالفعل لا نهائية له ؛

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

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

وكل تبدل فهو عاديّ عدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو لذى الزمان ؛ فإن كانت حركة كان جرم اضطراراً ،

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

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

(١) فى الرسالة الأخرى : وإن .

(٢) و (٣) فى الأصل : زمانا ، وهو خطأ ، ويخالف طريقة تفكير الكندى فى رسائل أخرى له ، راجع « رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » .

(٤) فى الأصل قد تبدل ؛ وفى رسالة الوجدانية : والحركة هى تبدل الأحوال ، فتبدل مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية . وقد صححت طبقاً للرسالة الأخرى .

(٥) زيادة مقترجة .

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

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

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

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

فليس يمكن أن يكون جرمٌ ولا حركة ؛
فإذن متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .
وقد نظن أنه يمكن أن يكون جرم الكل كان ساكناً أولاً ، وكان يمكن
أن يتحرك ، ثم تحرك .

وهذا ظن كاذب اضطراراً ؛ لأن جرم الكل ، إن كان أولاً ساكناً ، ثم
تحرك ، فلا يخالو من أن يكون جرم الكل كَوْنًا عن ليس^(٣) ، أو لم يزل^(٤) ؛
فإن كان كَوْنًا عن ليس ، فإن هَوِيَّه أيساغ^(٥) ليس فكون^(٦) ؛ فتمويه
حركة ، كما قدمنا ، حيث وصفنا^(٧) الحركة : أن أحد أنواع الحركة هو الكون ،

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

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

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

(٤) أو هو قديم .

(٥) يشتق الكندي من كلمة « هو » فعلا (يهوى) يستعمله في معنى الوجود — راجع
الفهرس الحاشي بالمصطلحات .

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

(٧) في الأصل صفنا ، وهي غير منقوطة ، ونظراً لأن الكندي قال أن يستعمل هذه
الكلمة فلعلها معرفة عن : وصفنا .

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

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

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

فهو إذن مستحيل لاستحيل ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لم يزل ساكناً بالفعل ، ثم استحال متحركاً بالفعل .

والحركة فيه موجودة ؛ فإذن لم يسبق الحركة بته .

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

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

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

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

(١) فى الأصل : فإذا .

(٢) فى الأصل : فإذا .

(٣) فى الأصل : إلا بلا ، ولا شك أنه خطأ فى النسخ أو فى الكتابة ؛ لأنه لا يثنى مع اللى .

(٤) زدتها للبيان ، وإن كان الكندى لا يهتم بهذه الزيادة ، كما نرى منه فيما بعد — راجع أول هذه الرسالة .

فَإِذَا قَدْ اتَّضَحَ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ زَمَانٌ لَا نِهَآيَةَ لَهُ ، إِذْ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كَيْفٌ أَوْ ذَوْكِيَّةٌ لَا نِهَآيَةَ لَهُ بِالْفِعْلِ ؛ فَكُلُّ زَمَانٍ فَذُو نِهَآيَةٍ بِالْفِعْلِ .

وَالْجَرْمُ لَا يَسْبِقُ الزَّمَانُ ، فَلَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ جَرْمُ الْكُلِّ لَا نِهَآيَةَ لَهُ — لِإِنِّيَّتِهِ^(١) ؛ فَإِنِّيَّةُ جَرْمِ الْكُلِّ مِتْنَاهِيَّةٌ اضْطِرَّاراً ، فَجَرْمُ الْكُلِّ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لَمْ يَزَلْ . وَنَبِّينَ ذَلِكَ بِقَوْلِ آخَرٍ ، بَعْدَ إِذْ اتَّضَحَ بِمَا قُلْنَا ، يَزِيدُ النَّاطِرِينَ فِي هَذِهِ السَّبِيلِ تَمْهِّدًا بِتَوَلُّجِهَا^(٢) ، فَتَقُولُ :

إِنْ مِنْ التَّبَدُّلِ التَّرْكِيبِ وَالْإِتْلَافِ ، لِأَنَّ ذَلِكَ جَمْعُ أَشْيَاءٍ وَنَظْمُهَا . وَالْجَرْمُ جَوْهَرٌ طَوِيلٌ عَرِيزٌ عَمِيقٌ ، أَى ذَوِ أَعْمَادٍ ثَلَاثَةٍ ، فَهُوَ مَرْكَبٌ مِنَ الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ جَنْسُهُ وَمِنِ الطَّوِيلِ الْعَرِيزِ الْعَمِيقِ الَّذِي هُوَ فَصْلُهُ ؛ وَهُوَ الْمَرْكَبُ مِنْ هَيُولَى وَصُورَةٍ ؛

وَالتَّرْكِيبُ تَبَدُّلُ الْحَالَةِ الَّتِي هِيَ لِاتَّرْكِيبِ ، وَالتَّرْكِيبُ حَرَكَةٌ ، فَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْحَرَكَةُ لَمْ يَكُنِ التَّرْكِيبُ ؛

وَالْجَرْمُ مَرْكَبٌ ، فَإِنْ لَمْ [يَكُنْ] ^(٣) حَرَكَةً لَمْ يَكُنْ جَرْمٌ^(٤) ؛

فَالْجَرْمُ وَالْحَرَكَةُ لَمْ يَسْبِقْ بَعْضُهَا بَعْضًا ؛

وَالْحَرَكَةُ الزَّمَانُ ، لِأَنَّ الْحَرَكَةَ تَبَدُّلٌ ، وَالتَّبَدُّلُ عَدَدٌ مَدَّةُ التَّبَدُّلِ ، فَالْحَرَكَةُ عَادَةً مَدَّةُ التَّبَدُّلِ ؛

وَالزَّمَانُ مَدَّةُ تَعَدُّهَا الْحَرَكَةُ ؛ وَلِكُلِّ جَرْمٍ مَدَّةٌ ، كَمَا قَدَّمْنَا ، أَى مَا هُوَ فِيهِ إِنِّيَّةٌ ، أَعْنَى مَا هُوَ فِيهِ هَوَا ؛

وَالْجَرْمُ لَا يَسْبِقُ الْحَرَكَةَ ، كَمَا أَوْضَحْنَا ، فَالْجَرْمُ لَا يَسْبِقُ مَدَّةَ تَعَدُّهَا الْحَرَكَةَ ،

فَالْجَرْمُ وَالْحَرَكَةُ وَالزَّمَانُ لَا يَسْبِقُ بَعْضُهَا بَعْضًا فِي الْإِنِّيَّةِ ، فَهِيَ مَعًا فِي الْإِنِّيَّةِ ؛ فَإِذَا كَانَ الزَّمَانُ ذَا نِهَآيَةٍ بِالْفِعْلِ ، فَإِنِّيَّةُ الْجَرْمِ ذَاتُ نِهَآيَةٍ بِالْفِعْلِ اضْطِرَّاراً ، إِنْ

(١) هَكَذَا فِي الْأَصْلِ .

(٢) كَلِمَةٌ لَمْ أُسْتَطِعْ قَرَاءَتَهَا إِلَّا بَعْدَ الْعَثُورِ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْكَنْدِيِّ اسْكَامَةَ وَ التَّوَلُّجَ . فِي رِسَالَتِهِ فِي دَفْعِ الْأَحْزَانِ .

(٣) زِدْتَهَا ، لِإِكْمَالِ الْمَعْنَى .

(٤) فِي الْأَصْلِ : جَرْمٌ ، وَهُوَ خَطَأٌ .

كان التركيبُ والتأليفُ تبدُّلاً ما ؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدُّلاً ، فليست هذه النتيجة بواجبة .

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

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

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

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

فيكون إذن ^(٧) لا متناهٍ متناهياً ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان لا يُنتهى إلى الزمان المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله ، ولا إلى الذى قبله حتى ينتهى إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تُقطع مسافته ، ولا يؤتى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان ، حتى

(١) هكذا في الأصل ، وأيضاً في رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم ؛ فإن لم تكن كلمة « ذلك » ، « غير ذلك » فيجب أن تشير إلى الذى هو غير ذلك ، بحسب المعنى .

(٢) في الأصل : فصل ، كما في رسالة الوحدانية — والكلام كله غير مشكول . وقد صححتها ، لأن الأصل لا يبنى بالنحو . ويجوز أن نعتبر خلف فعلاً ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضاً .

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

(٤) في الأصل : مصاعداً .

(٥) شكل اجتهدى ، يعنى : زمن معلوم .

(٦) في الأصل : معلوم .

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

لا متناهياً .

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

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

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

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

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

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

فلنكمل الآن هذا الفن الثانى .

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

(٢) فى الأصل : المحدودة .

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

(٤) فى الأصل : فكل ما .

الفصل الثالث

من الجزء الأول

وقد يتاوما قدّمنا ، البحثُ عن الشيء ، هل يمكن أن يكون علةٌ كَوْن ذاته أم لا يمكن ذلك ؛ فنقول إنه ليس يمكننا^(١) أن يكون الشيءُ علةً كَوْن ذاته ، أعني بكون^(٢) ذاته تهوِّيّه^(٣) من شيء أو لا من شيء — فإنه قد يقال : كَوْن ، في مواضعٍ آخر ، للكائن من شيء خاصة — لأنه لا يخار من أن يكون أيضاً وذاته ليس ، أو^(٤) يكون ليسا وذاته أيس ، أو يكون ليسا وذاته ليس أو يكون أيسا وذاته أيس ؛

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

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

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

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

(١) في الأصل : يمكن .

(٢) في الأصل غير منقوطة .

(٣) في الأصل تهوية — وهو غير مستقيم ، لأن التهوي عند الكندي ، هو صيرورة الشيء هوية .

(٤) في الأصل : و .

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

(٦) في الأصل : مطلقا .

أن يعرض لأحدها^(١) مالا يعرض للآخر ؛ فإذا عرض له أن يكون ليا وعرض لذاته أن يكون أيضا ، فذاته هي لاهو ؛

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

وكذلك أيضا يعرض إن كان أيضا ، وذاته ليس ، وكان علة كون ذاته ؛ لأنه إن كان علة ذاته المكوّنة لها ، فذاته معلولته ؛ والعلة غير المعلول ، فقد عرض له إذن أن يكون علة ذاته ، وعرض لذاته أن تكون معلولته ؛ فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو ؛ فيجب إذن من هذا القن أن يكون هو لا هو ، وهو هو — وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن يكون أيضا ، وذاته ليس ، وهو علة كون ذاته .

ومثل هذا أيضا يعرض ، إن كان ليا ، وذاته ليس ، وهو علة ذاته ، وذاته معلولة أيضا ؛ أن يكون هو هو ، وهو لا هو ؛ فليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا أن نوضح .

* * *

وإذ قد تبين ذلك فنقول إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى أو غير ذي معنى ؛ فما لا معنى له فلا مطلوب فيه ؛ والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه .

وما كان له معنى لا يخلو^(٣) من أن يكون كلياً أو جزئياً ؛ والفلسفة لا تتطلب الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست^(٤) بمتناهية ، وما لم يكن متناهياً لم يحيط به علم ؛

(١) في الأصل : لاحدهما .

(٢) في الأصل : وهو هو ، وهذا لا يتفق مع المعنى .

(٣) في الأصل : يخلوا .

(٤) في الأصل : ليس .

والفلسفة عالمة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها ؛ فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية النهائية ، المحيط بها العلم كال^(١) علم حقائقها ؛
والأشياء الكلية العامة^(٢) لا تخلو من أن تكون ذاتية أو غير ذاتية ؛
أعني بالذاتي ما هو مَقْصُوم ذات الشيء ، وهو الذي بوجوده قوام كون الشيء وثباته وبعده انتقاض الشيء وفساده ، كالحياة التي بها قوام الحى وثباته ، وبعدها ساد الحى وانتقاضه ؛

فالحياة ذاتية في الحى ، والذاتي هو المسمى جوهرى ، لأن به قوام جوهر الشيء ؛
والجوهرى لا يخلو من أن يكون جامعا أو مفرقا ؛

أما الجامع فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها حدة واسمه ، فهو يجمعها بذلك ؛

والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كل واحد منها اسمه^(٣) وحده ؛
إما أن يقع على أشخاص كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس ،
أعني على كل شخص إنسانى ؛ وهذا هو المسمى صورة ، إذ هي صورة وإحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص ؛

وإما أن يقع على صور^(٤) كثيرة كالحى الواقع على كل صورة من صور الحى ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنسا ، إذ هو يجنس واحد^(٥) واقع كل واحد من هذه الصور ..

وأما الجوهرى المفرق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالتناطق الفاصل لبعض الحى من بعض ؛ وهذا هو المسمى فصلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .
وأما الذى ليس بذاتي فهو ضد هذا المتقدم وصفه ، وهو الذى قوامه بالشيء

(١) قراءة اجتهدية .

(٢) مكذا في الأصل .

(٣) غير واضحة تماما في الأصل .

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

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

الموضوع له ، وثباته به ، وعدمه بعدم الشيء الموضوع له ؛ فهو إذن في الجوهر الموضوع له ^(١) ، وليس بجوهرى ، بل عارض ^(٢) الجوهر ، فسمى لذلك عرضا ؛ وهو الذى في الجوهر لا يخلو من :

أن يكون فى شيء واحد منفرداً به خاصا له دون غيره ، كالضحك فى الإنسان والنهيق فى الحمار ، فيسمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئا واحدا ؛ أو يكون فى أشياء كثيرة يعمها كالبياض فى الرق والقطن ، فسمى لذلك عرضا عاما على حاله ، لأنه يعرض ^(٣) لأشياء كثيرة .

فكل ملفوظ له معنى :

إما أن يكون جنسا وإما صورة وإما شخصا وإما فصلا وإما خاصة وإما عارضا عاما —

وهذه جميعا يجمعها شيان : هما الجوهر والعرض — فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ؛ والخاصة والعرض العام عرضية . وإما كلاً وإما جزءاً ، وإما مجتمعا وإما مفترقا .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كم نوع يقال الواحد ؛ فنقول : إن الواحد يقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضا ؛ فهو يقال إذن ^(٤) على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل والخاصة والعرض العام ؛ وعلى جميع ما قد قدم .

والشخص إما أن يكون :

طبيعيا كالحيوان أو النبات ^(٥) وما أشبه ذلك ،

(١) زيادة بحسب النسب المتقدم مباشرة .

(٢) غير مشكولة فى الأصل ؛ فإذا لم تكن فعلا ، فعلمه قد سقطت كلمة : فى ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النسب : وليس بجوهرى ، بل عارض [فى] الجوهر ، فسمى لذلك عرضا ... الخ

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

(٤) فى الأصل : إذا .

(٥) غير مقطوعة ، وقد اخترت قراءتها هكذا

وإنما صناعيا كالبيت وما أشبه ذلك ، فإن البيت متصل بالطبع ، وتركيبه متصل بعرض ، أعني بالهيئة^(١) ؛ فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالهيئة ؛ لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد^(٢) العرضي ، فأما البيت عينه فبالاتحاد الطبيعي .
ويقال^(٣) أيضا على الكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع^(٤) ،
لأن الكل يقال على المشتبه^(٥) الأجزاء وعلى [الأشياء]^(٦) الالاقى ليست بمشتبهة الأجزاء ، كقولنا : كل الماء — والماء من المشتبهة الأجزاء — وكل البدن ، المركب من عظم ولحم ، ومالحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجيل ، وهى أشخاص مختلفة ؛

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

-
- (١) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد فعل البانى له .
(٢) هذه الكلمة والى بعدها غير متقطعة ، ولكن اخترت قراءتها هكذا بحسب العبارات التالية .
(٣) الضمير يعود هنا على الواحد .
(٤) راجع تعريف الكل والجميع في رسالة في حدود الأشياء ورسومها ؛ وهو يطابق ما هنا ، في تعريف الكل .
(٥) هكذا في الأصل .
(٦) زيادة للايضاح .
(٧) هكذا في الأصل ، وقد يجوز أن تكون : موحدة ، وهذا يلتزم مع المعنى أيضا .
من وجه .
(٨) في الأصل : قائم على كل واحد بطباعها ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بقليل .
(٩) راجع تعريف الجزء والبعض في رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

لأن الجزء يقال على ما عد^(١) الكل ، فقسّمه بأقدار متساوية ؛
والبعض يقال على ما لم يعد^(٢) الكل ، فقسّمه بأقدار ليست بمتساوية ؛
فبعضه ، ولم يساو بين أبعاضه — فيكون جزءاً له .
فالواحد إذن^(٣) يقال على كل واحد من المقولات والكان من المقولات بأنه
جنس ، وبأنه نوع ، وبأنه شخص ، وبأنه فصل ، وبأنه خاصة ، وبأنه عرض
عام وبأنه كل وبأنه جزء ، وبأنه جميع ، وبأنه بعض .
ولأن^(٤) الجنس هو في كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل واحد
من أنواعه قولاً متواطئاً ؛

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

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

وما لم يكن في الشيء لحقيقته^(٦) ذاتياً ، فهو فيه بنوع عرضي ؛ والعارض للشيء
من غيره ؛ فالعارض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، والأثر من مؤثر ،
فالوحدة في الشخص أثر من مؤثر اضطراراً .

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص ؛ وهو كثير ، لأنه ذو
أشخاص كثيرة ، ولأنه مركب من أشياء أيضاً ؛ لأنه مركب من جنس وفصل ،

(١) في الأصل : عدا .

(٢) في الأصل : إذا .

(٣) جواب لأن فيما بعد .

(٤) يعني بالوضع والتسمية لا بالطبع والحقيقة .

(٥) زدها لأجل المعنى ، وإلا فربما كانت جملة : « فهو إذن بالذات » زائدة . ولا بد

من إصلاحها لأنها تنافي كل ما يلي .

(٦) يمكن أن تقرأ : بحقيقته . ويجوز أنها : بحقيقة ، وما يبدؤها بيان لها لترويا ومتعلقيا .

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

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

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

(١) فى الأصل : إذا .

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

(٣) فى الأصل ، منبئ ، وقد صححتها هكذا ، ويجوز أن يكون أصلها مُنبئاً (على أن تكون حالا) ، واسكنها لم يُراع فيها النحو ، كما هو فى كثير من المواضع .

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

(٥) هكذا فى الأصل ، وهو جائز .

(٦) هكذا فى الأصل ، دون علامات التشديد ، فلهذا يقصد ، أى شيء هو ، تحت الجنس ، كما فى أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أى » تحت عن الفصل ، و « ما » عن الجنس بحيث تكون « أى » و « ما » مما ينبئ عن النوع . وقد كنت ميلاً إلى قراءة هذه الكلمة والكلمة الأخرى بعد دليل على أنها إنيتة ، ثم عدلت لا ذكرته .

(٧) ليس على هذه الكلمة إلا نقطتان فوق التاء ، وقد قرأتها هكذا (أنظر الهامش المتقدم ، ويجوز أيضاً أن تكون : إنيتها ، ولهذا وجه .

للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الفصل أثر من مؤثر أيضا .

والخاصة هي المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبهة عن إنية ^(١) الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت ^(٢) عن إنيته ^(٣) ، فهي كثير لأنها موجودة في أشخاص كثيرة ، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضا فيها ليست بحقيقية ؛ فهي إذن ^(٤) بنوع عرضي ؛ والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الخاصة أثر من مؤثر أيضا ؛

والعرض العام أيضا مقول على أشخاص كثيرة ؛ فهو كثير ، لأنه موجود في أشخاص كثيرة ؛ وإما أن يكون كمية ، فيقبل الزيادة والنقص ، فهو متجزئ ؛ وإما أن يكون كيفية ، فيقبل الشبيه ولاشبيه ، والأشد والأضعف ، فيقبل الاختلاف ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهي إذن فيه بنوع عرضي ؛ والعارض ، كما قدمنا ، أثر من مؤثر ؛ فالوحدة في العرض العام أثر من مؤثر أيضا .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاد ، لأن كل واحد من المقولات بعض له ؛ والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاد أيضا ، لأن كل مقولة جنس ؛ فكل مقولة ذات صور ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير ، لأنه ذو أقسام كثيرة ؛ فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، ^(٥) فهي إذن فيه بنوع عرضي ؛ فهي إذن من مؤثر ، كما قدمنا ، فيما ^(٦) كان بنوع عرضي .

وكذلك الجميع أيضا ، لأن الجميع يُقال على أشياء كثيرة مجتمعة ؛ فهو

(١) ، (٣) هاتان الكلمتان على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقط النون والياء ، ولذلك تركتهما هكذا ، ولها وجه من حيث المعنى ، وإن كان تفكير الكندي غير دقيق بحسب ما تقدم .

(٢) في الأصل : أنبت .

(٤) في الأصل : اذا .

(٥) في الأصل : بحقيقة .

(٦) في الأصل : في ١٠ .

كثير، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية؛ فهي فيه بنوع عرضي؛ فهي إذن^(١) فيه أثر من مؤثر، كما قدمنا.

والجزء إما أن يكون جوهرياً، وإما عرضياً؛
والجوهري إما مشتبه الأجزاء وإما لا مشتبه الأجزاء؛
والمشتبه الأجزاء كالماء، الذي جزؤه ماء بكالاه، وكل ماء فهو قابل للتجزئة،
فجزء الماء، إذ هو ماء بكالاه، كثير؛

وأما لا مشتبه الأجزاء، أعني مختلف الأجزاء فكبدن الحيوان الذي هو
من لحم، وجلد، وعصب، وعروق، وأوردة، ورَبَط^(٢) وشفاق^(٣)، وحجب
وعظم؛ ومنخ، ودم، ومرتة، وبلغم، وجميع ما ركب منه بدن الحى، التى ليست
بمشتبهة؛ وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل للتجزئة، فهو كثير أيضاً.

وأما الجزء العرضى فيحمل في الجزء الجوهري، أعني كالطول والعرض والعقب
في اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى، والارن والطعم وغير ذلك من
الأعراض، فهو منقسم باقسام الجوهري؛ فهو إذن ذو أجزاء، فهو كثير أيضاً،
فالوحدة في الجزء ليست بحقيقية.

والتصل الطبيعى والتصل العرضى كل واحد منهما ذو أجزاء — كاليت، فإن
اتصاله الطبيعى شكله، وهو ذو جهات؛ واتصاله العرضى — أعني الصناعى —
باجتماع ما ركب منه كحجارتة وملاطه وأجزاء جرمه؛ فهو كثير أيضاً، فالوحدة
فيه ليست بحقيقية.

وقد يقال الواحد أيضاً بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدمنا ذكرها،
كالليل، فإنه يقال: ميل واحد، إذ هو كلُّ اللَّغْلَوَاتِ^(٤)، وجزء للفرسخ، ولأنه
متصل ويجمع، لأن غلواته متصلة ومجموعة؛ فهو جميع اغلواته، ولأنه منفصل من

(١) في الأصل: إذا

(٢) جمع ربط، ويظهر أن المراتب يقصد الأعصاب التى تربط أجزاء البدن

(٣) الشفاق هو الجلد الذى تحت الجلد، أو هو ما بين الجلد والصران.

(٤) جمع غلوة، وهى مقياس للسافات، يختلف فى تقديره

أمثال آخر ، أعنى اللاتى جميعها فرسخ ؛ فليست الوحدة فى ذلك أيضا بحقيقة ، بل [هى] عرض .

فليست الوحدة فى شىء مما حددنا بحقيقة ، بل إنما هى فى كل واحد منها بأنها لا تنقسم من حيث وجدت ، فالوحدة فيها بنوع عرض ، والعارض للشىء لا من ذاته ، فالعارض للشىء من غيره ، فالعارض إذن ^(١) فى المروض فيه مستفاد من غيره ، فهو مستفاد من مُقيد ، فهو أثر فى المروض فيه ، والأثر من مؤثر ، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذى لا يسبق بعضه بعضا ؛

وأیضا كل شىء كان فى شىء آخر عرضا ، فهو فى شىء آخر ذاتى ؛ لأن كل شىء كان فى شىء بعرض ، فهو فى شىء آخر بالذات ؛
وإذ قد بينا أن الوحدة فى هذه جميعا بعرض ^(٢) ، فهى لا جزء [لا] بالذات ، بل بعرض ^(٣) ؛ فالوحدة فيما هى فيه بعرض ^(٤) مستفادة الوحدة له إنما هى فيه بالذات ؛

فإذن ^(٥) ها هنا واحدٌ حق اضطراراً لا معاول الوحدة ؛ فلنبين ذلك بأكثر مما تقدم ، فنقول :

لا نخلو طباع كل مقول فيما عليه المقول ، أعنى كل ما أدركه الحس وأحاط بمأيتته العقل من أن يكون :
واحداً أو كثيراً ،
أو واحداً وكثيراً معاً ،
أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً ^(٦) بته ،

(١) فى الأصل : اذا

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

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

(٥) فى الأصل : اذا

(٦) فى الأصل : كثير

أو بعضها^(١) كثيراً لا واحداً بتّة .

فإن كان طباعُ كل مقول الكثرة فقط ، فلا اتفاق اشتراك في حال واحدة
أو معنى واحد ؛

والاتفاق موجود ، أعنى الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد ؛

فالوحدة موجودة مع الكثرة ؛

وقد فرضنا أن الوحدة ليست بموجودة ؛

فالوحدة أيّس لئس ؛ وهذا خلف لا يمكن .

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

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فهي لا متشابهة ، لأن المتشابهة لها
شيء واحد يعمّها ، تشابه به ؛ ولا واحد مع الكثرة ، كما فرضنا ؛ فلا واحد
يعمّها ، فهي لا متشابهة وهي متشابهة بعمّها الوحدة ، فهي متشابهة لا متشابهة
معاً ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

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

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

(١) في الأصل : وبعضها

(٢) في الأصل : متحركا

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

وأيضاً إن كانت كثرة فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ، أو لا ذات أشخاص بثة ؛

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

وإذا فصل مما لا يتناهى قسم ، وكل مقسوم أعظم مما يفصل منه ، فالفصول متناهى الكثرة أو لا متناهى الكثرة ؛

فإن كان متناهى الكثرة ، وقد كان فرض لا متناهى الكثرة ، فهو إذن متناهى الكثرة لا متناهى الكثرة ؛

وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان لا متناهى الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، فلا متناهٍ أعظم من لا متناهٍ ؛

وهذا خلف لا يمكن ، كما قدمنا ؛

فهى إذن^(٤) أشخاص الكثرة ، آحاد^(٥) اضطراباً ؛ فالوحدة موجودة إذن^(٦) ، لأن كل شخص واحد ، فهى إذن^(٧) كثرة فقط ، وهى لا كثرة فقط ؛ لأن الوحدة معها موجودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بثة ، لأن معنى الكثرة هى الأشخاص المجتمعة ، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن يكون وحدة .

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

(٤) فى الأصل : اذا

(٥) فى الأصل آحادا

(٦) و (٧) فى الأصل اذا

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ؛ فإن كل شخص من أشخاص
الكثرة غير محدود ؛ لأن الحد واحد يقع على معنى واحد ؛ فإن لم يكن في الكثرة
واحد فلا^(١) محدود ؛ وإذا لم يكن محدود فلا حد ؛ وأشخاص الكثرة محدودة ؛
فهى محدودة ، وهى لا محدودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون
وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، لم تقبل الكثرة العدد ؛ لأن أوائل
العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد^(٢) ، وتفاضل بعض الكثرة
على بعض بآحاد ؛
فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد ؛ وإن كانت كثرة بلا آحاد ، لم تكن
معدودة ؛

والكثرة معدودة ، فالآحاد مع الكثرة ؛
وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ؛ فهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن
لا تكون آحاداً^(٣) .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد لم تكن معرفة ؛ لأن المعرفة برسم ،
رسم^(٤) المعروف فى نفس العارف بحال واحدة ، لأنها إن لم تكن بحال واحدة
تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة ؛ والمعرفة موجودة ، فالحال
الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ؛ وهذا
خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، فكل مقول إما أن يكون شيئاً ،
وإما أن لا يكون شيئاً ؛ فإن كان شيئاً ، فهو واحد ؛ فالوحدة موجودة مع
الكثرة ؛ وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة
ووحدة ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

(١) فى الأصل : ولا (٢) فى الأصل ١١ حاد

(٣) ممكن فى الأصل — وهذا وجه . ولكن الأفضل أن نصححها بآحاد .

(٤) الكلمتان غير مقطوعتين ، ويمكن القراءة على وجه آخر ، وقد يجوز أن تكون الكلمة

الأولى زائدة

وإن لم يكن شيئا فليس يأتلف منه كثرة ، ولا هو كثرة أيضا ؛ وقد فرض أنه كثرة ؛

فهو كثرة لا كثرة ؛ هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا يكون وحدة .
وهناك يتبين ^(١) أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط ؛ لأنه لا يمكن أن يكون شيء كثرة فقط ، لأنه إما أن يكون شيئا ، وإما أن لا يكون شيئا ؛
فإن كان شيئا فهو واحد ؛

وإن لم يكن شيئا ، فليس هو كثرة ؛
[فهو ليس كثرة] ^(٢) وهو كثرة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثرة بلا وحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة ؛
وكذلك تبين أنه لا يمكن أن يكون وحدة بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة ؛

فقول إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، لم تكن مضادة ؛ لأن الضدَّ غيرُه الضدُّ ؛ والغيرية أقلُّ ما تقع في الاثنين ^(٣) . والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن كثرة لم تكن مضادة ، وإن كانت مضادة كانت كثرة ؛

والمضادة موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ وقد فرضنا أنها ليست بموجودة ، فهي أينس لئس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ؛ لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناة ^(٤) ؛

(١) في الأصل : تبين ،

(٢) بدلى أن هذه الزيادة ضرورية لسير الاستدلال ، وقوله : وإن لم يكن شيئا فليس بكثرة ، يشتمل على واحدة من التيجتين لكونه ليس شيئا . وعلى كل حال فهذا الاصلاح اجتهادى .

(٣) يعنى أن الاثنين أقل ما لا بد منه للغيرية .

(٤) في الأصل : المستثناة

فإن كان استثناء^١ فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمستثنى موجودان ،
فالكثرة موجودة ؛

وقد فرضنا أنها ليس ، فهي^(١) آيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن
أن لا تكون كثرة .

وأيا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا تباين ؛ لأن أقل ما فيه التباين اثنان ؛
والاثنان وما فوقهما كثرة ؛

فإن لم تكن كثرة ، لم يكن تباين ؛ وإن كان تباين ، فالكثرة موجودة ؛
والتباين موجود ، فالكثرة موجودة^(٢) .

وأيا قد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهي آيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ،
فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا اتفاق ولا اختلاف ، ولا اتصال .
ولا اقتران ؛ لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق والاختلاف والاتصال^(٣) ،
في اثنين . فالانثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق^(٤) ولا اختلاف .
ولا اتفاق^(٥) ؛

والاتفاق والاختلاف موجودان .

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

وأيا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا توسط^(٧) ولا آخر
له ، لأن ذلك لا يكون إلا في ذي أجزاء^(٨) ؛

(١) في الأصل : وهي

(٢) هذه الكلمة في الأصل مكررة

(٣) في الأصل على هذا الترتيب ، ولم أعَيِّره

(٤) في الأصل : اتفاقا

(٥) كلمة : ولا اتفاق ، زائدة ، في الغالب

(٦) زيادة يتطلبها النسي (٧) هكذا ، وهو مفهوم

(٨) في الأصل : احرا

والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له ؛
والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذى أجزاء
كثير من واحد ؛ فالكثرة موجودة فيه ؛
وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن
لا تكون كثرة .

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

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

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهي لا متحركة ولا ساكنة ، لأن
المتحرك يتحرك بانتقال إلى غير : إما مكان ، وإما كم ، وإما كيف ، وإما جوهر —
وهذه كثرة ؛

والساكن ساكن فى مكان ، وأیضا بعض أجزائه فى بعض ؛ والمكان والأجزاء
كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علو وسفل
وأمام ووراء ويمين وشمال ؛

والمكان بطباعه یوجب كثرة ، لأن المكان غیر المتمكن ، ومكان المتمكن
[یوجب متمكنا]^(٣) .

(١) فى الأصل : ولا (٢) لعل الضمير یورد على جملة ما یسبقه

(٣) زدت مابين القوسین فلما أنه قد سقط من ناسخ الأصل ما یشبه ذلك .

والربُّ يوجب رأيا ، والنقص يوجب ناقصا ، والاستحالة توجب مستحيلا ،
والكون يوجب كائنا ، والفساد يوجب فاسداً ؛

ونفى هذه جميعاً يوجب كثرة ، لأن لا كائن لا فاسد لا راب^(١) لا مضمحل
لا مستحيل ، موضوع ومحمول : موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة^(٢) ؛

فإن كان السكون كانت كثرة ، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا حركة ؛
والسكون والحركة موجودان ، فالكثرة موجودة ؛

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أئس لئس ؛ هذا خلف لا يمكن ،
فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وهناك يتبين^(٣) أنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من الأشياء ليس فيه كثرة ؛
لأنه إن لم تكن فيه كثرة ، لم يكن متحركاً ولا ساكناً ؛ وليس يخلو شيء من نوع
حركة وسكون من المحسوسة وما يلحق المحسوسة ، فليس يمكن أن يكون شيء
واحد لا كثرة فيه .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزء^(٤) ولا كل ؛ لأن
الكل جامع الأجزاء ، وأقل ما يكون المجتمع اثنان ، والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن
كثرة لم يكن كل ، وإن لم يكن كل لم يكن جزء ، لأن الكل والجزء من
المضاف الذى يجب كل واحد من طرفيه بوجود الآخر وأيهما^(٥) بطل ، بطل ، بطل
بيطلانه الآخر ؛

فلا كل ولا جزء إذن^(٦) للأشياء ؛ والأشياء كل وجزء ، فالكل والجزء
أئس لئس ؛ وهذا خلف لا يمكن .

(١) فى الأصل : راب (٢) هكذا النص

(٣) فى الأصل : تبين

(٤) فى الأصل : جزءاً

(٥) فى الأصل : أو أيهما ، وهو جائز

(٦) فى الأصل : اذا

والجزء أيضا جزءٌ واحدٌ، فإن كان جزءٌ^(١) كانت الوحدة، وإن كان جزءٌ كان كلٌّ، فإن لم يكن جزءٌ لم يكن كلٌّ، وإن لم يكن جزءٌ ولا كلٌّ فلا شيء؛ وإن لم يكن شيءٌ فلا محسوس ولا معقول بقاءً، ولا وحدة في محسوس ولا معقول بقاءً؛

فإن لم يكن جزءٌ ولا وحدة، فإذا^(٢) لا جزء ولا كل، فلا وحدة؛ وقد كنا فرضنا أن [نسمَّ] وحدة؛ فالوحدة أينس ليس؛ وهذا خلف لا يمكن أيضا، فليس يمكن أن لا تكون كثرةٌ. وهنالك يتبين^(٣) أنه لا يمكن أن يكون شيءٌ من التي ذكرنا وحدةً بلا كثرة، لأنه لا يكون لا جزء ولا كل، كما قدمنا؛

فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة في شيء مما ذكرنا، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة بقاءً.

فقد اتضح أنه لا يمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة، ولا كثرة فقط بلا وحدة، ولا يعبري شيءٌ مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة؛

فواجب إذن^(٤) أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرة رواحدة. وأيضاً فإذا قد تبين أن طباع الأشياء وحدة وكثرة، فلا تخلو الوحدة من أن تكون مبادنة للكثرة أو مشاركة لها؛

فإن كانت الوحدة مبادنة للكثرة، وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف، و [أن يلزم]^(٥) ما كان كثرةً فقط ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها؛

(١) في الأصل : جزا

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

(٣) زيادة للايضاح

(٤) في الأصل : تبين

(٥) في الأصل : اذا

(٦) زدتها للايضاح

فيبقى إذن^(١) أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة أى مشاركة لها في جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة ، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة ؛

فإذن قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبحث ، أى الاتفاق ، بلا علة ، أو بعلة ؛

فإن كان بالبحث فقد كانت متباينة ، فيلزمها الحالات التي لزمتم في الاتحاد^(٢) ، إذن بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة ؛

وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة إنما هي كثرة الآحاد ، أى جماعة وحدانيات ؛

فمع الكثرة الوحدة اضطراراً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن يكون — إذن هما متباينتان — وحدة فقط ، وهما شيئان ، وشئان كثرة ؟ فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع^(٣) إلى ما كانت علة بالبحث من التباين ، وهي إنثيات ؛ فيلزم فيها أيضاً ما قدّمنا من الخلف ؛

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ، ثم اتفقت بالبحث ، أعنى بغير علة ؛ فبقى إذن أن يكون اشتراكها بعلة منذ بدء كونها ؛

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

فإن كانت علة اشتراكها من ذاتها فهي بعضها ، فذلك البعض أقدم من باقيةا ،

ولأن العلة قبل المألوف بالذات ، كما سينا في كتابنا على المابينة ؛ فيكون الشيء الذي هو أحد المحسوسات أو ما يلحق المحسوسات ، أعنى جميع الأشياء :

(١) في الأصل : إذا

(٢) هذه الكلمة عبرة القراءة ، وقراءتي لها اجتهدية

(٣) قطعتها اجتهداً وكذلك كلمة : علة ، ويمكن قراءة العبارة بعد نقطتها على نحو آخر .

إما وحدة فقط ؛

وإما كثرة فقط ؛

وإما كثرة مع وحدة مشتركة .

ويلحق في وحدة فقط ما لحق في الكثرة والوحدة التي قدمنا البحث عنهما ؛

فينبغي أن تكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما بالبحث أو

بعلة منهما أو من غيرهما ؛ فيلحق في البحث ما قدمنا من الخلف ؛

و [يلحق] ^(١) في اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراك علة من الذات ،

ويخرج هذا بلا نهاية ، فتكون علة لعلة ، وعلة لعلة إلى ما لا نهاية ؛

وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء بالقول بلا نهاية ؛ فليس يمكن أن

يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما ؛

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

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

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

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

في العلل ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالقول لانهاية له .

وأيضاً ليست بمجانسة لهما ، لأن اللواتي في جنس واحد ليس منها شيء أقدم

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

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

اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس ؛

وإذ ليس هي معها في جنس ، فليست معها ^(٢) في شبه واحد ، لأن التشابهة

في جنس واحد وفي نوع واحد كالحمرة والحرمة والشكل والشكل وما كان كذلك ؛

فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة ، مع الأشياء الكثيرة الواحدة ، في جنس ^(٣)

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

(١) زدتها للايضاح (٢) في الأصل : معها

(٣) في جنس — خبر ليست .

فقد تبين أن الأشياء جميعاً علةٌ أولى ، غير مُجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وثباتها ؛ وهذه العلة لا تتجاوز^(١) من أن تكون واحدة أو كثيرة :

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

فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدةً فقط ، لا كثرة معها بجمعة من الجهات . فإذن^(٣) اتضح أن العلة الأولى واحدة ، والواحد موجود في الأشياء المعولة ؛ وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد في الأشياء المحسوسة وما يليحق المحسوسة ؛ فقد ينبغي أن نبين بأي نوع توجد الوحدة في المعولات^(٤) ، وما الوحدة الحق وما الوحدة بالجماز لا بالحقيقة ، فيما يتلوه هذا الفن ؛ ولنسكل هذا الفن .

الفن الرابع

وهو الجزء الأول — فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المقولات ؟ وما الواحد بالحق ، وما الواحد بالجماز لا بالحقيقة ؟ ولتقدم كذلك ما يجب تقديمه ، فنقول :

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال شيء منها على شيء قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة ؛ فإنه إنما يقال : عظيم ، عندما هو أصغر منه ؛ و [يقال]^(٥) : صغير ، عندما هو أعظم منه ؛ وكذلك يقال للهبة^(٦) :

(١) في الأصل : تتجاوز

(٢) في الأصل : والشيء

(٣) في الأصل : فإذا

(٤) هكذا في الأصل ، ويجوز أن يكون المقولات ، كما سيأتي بعد قليل

(٥) زدتها للإيضاح

(٦) الهبة الدامية أو الأمر العظيم ، جمعها هنرات . أما الهبات فهي خصال السر ، والغالب

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

ولو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لا نهاية له وجودٌ لا بالفعل ولا بالقوة بته ؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيم ، قولًا مرسلًا ؛ فكان العظيم المرسل ليس لا نهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو عظيمًا ^(١) مرسلًا ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذ آخر أعظم منه .

فإن لم يكن كذلك فالذى هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن .

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

فإذن ^(٤) قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة .
وتضعيف الشيء تشخيصه كميته ، وتشخيصه كميته موجودة بالفعل أو

(١) في الأصل : عظيم

(٢) في الأصل : إذا

(٣) في الأصل : « فإذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة » ؛ وأغلب الظن أن يكون شيء قد سقط من النسخ أو يكون هنا تكرار ، وقد أسلحت الذم . ويمكن اصلاحه على وجه آخر : فإذن ليس يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل ... الخ ؛ والمعنى الذى يريد المؤلف من كلامه منذ أول هذا الفن الرابع واضح ، ولو لا طريقته فى البيان : هو يريد أن يقول إن العظيم والصغير ونحوها إذا أطلقت على الأشياء لم يكن إطلاقها مرسلًا ، يعنى غير مقيد ، بل هو بالاضافة إلى شيء آخر ، وإلا لأدى إطلاقها للمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ، ولو فى الذم ، شيء لا نهاية له هو أساس النسبة والإضافة بين الأشياء ، ثم يستنتج المؤلف النتائج الفاسدة التى تنشأ من القول بأن العظيم إذا أطلق على شيء كان ذلك إطلاقًا مرسلًا ومن القول بأنه يوجد بالقوة أو بالفعل ، شيء أعظم من العظيم المرسل ؛ وهو يطبق استدلاله على غير العظيم والصغير من الألفاظ المائة (راجع المقدمة التعاليمية لهذه الرسالة) .
(٤) فى الأصل : فإذا .

بالقوة ؛ فإذا ن شذية العظم المرسل موجودة^(١) بالفعل أو بالقوة ؛ فإذا^(٢) للعظيم المرسل ضعف ، والضعف كل الذي الضعف ، وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ، وذو الضعف جزء الضعف ؛ فإذا^(٣) العظيم المرسل كل ، والعظيم المرسل جزء ، فإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه ؛ فإن كان مثله عرض من ذلك محال شنيع ، وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن ؛ وكذلك يعرض ، إن كان أصغر منه ، أن يكون الكل أصغر من الجزء ، وهذا أشد إحالة وشناعة ؛

فإذا^(٤) الكل أعظم من الجزء ، فإن ضعف العظيم الذي ظن أنه مرسل أعظم من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل ؛ والعظيم المرسل إنما يراد به ما لا شيء أعظم منه ؛ فإذا^(٥) العظيم المرسل لا عظيم مرسل^(٦) ؛ فإما أن لا يكون عظيم بته ، وإما أن يكون عظيم بالإضافة ، إذ لا يقال عظيم إلا مرسل^(٧) أو بالإضافة^(٨) ؛

-
- (١) في الأصل : موجود ، وهو جائز ، بمعنى شيء موجود
(٢) و (٣) في الأصل : فإذا وكذلك في أول السطر الأول
(٤) في الأصل فإذا ، واعتقد أن سير الاستدلال يحتمل إما أن تقرأ : فإذا ، وإما أن تصلح النسخ هكذا : فإذا [كان] ... الخ (٥) في الأصل : فإذا
(٦) هذه هي ، فيما يبدو لي ، النتيجة المتناقضة لما تقدم .
(٧) في الأصل : مرسل ، وهو خطأ نحوي
(٨) هذا الكلام من قوله : فإما ألا يكون عظيم بته ... إلى قوله بالإضافة ، في هذا الموضع ، كلام عجيب ؛ وذلك نظراً لاختلاف أساس التقسيم . وقد بدا لي أن اعتبر في قوله : « فإما أن لا يكون عظيم بته » الخ ، خطأ نحويًا صحته : فإما أن لا يكون عظيمًا بته ، وإما أن يكون عظيمًا بالإضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل ، وأن يكون حصراً للتقسيم بعد التأييد إلى النتيجة الفاسدة ، وهي أن العظيم المرسل ليس عظيمًا مرسلًا ، وذلك سلكه على أن يكون قوله : « إذ لا يقال عظيم إلا مرسلًا أو بالإضافة » تقريباً عما قبله مباشرة بحسب التضاد الفكري ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعيه . ولكني لم أصلح النسخ بحسب ما صورته أنه خطأ عنه ، لأن الفكرة يمكن أن تدير سيراً طبعياً ، إذا اعتبرنا التقسيم الثاني جملة اعتراضية أو تقريباً عما قبله ؛ ويجب على أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ فاعمل شيئاً سقط عنه ،

فإن كان العظيم المرسل لا عظيماً فهو لا هو ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛
وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل والإضافة اسمان مترادفان
لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه ، إذ قد تبين أنه لا يكون شيء
لشيء أعظم منه لا بالقوة ولا بالفعل بقية ؛

وبهذا التدبير ^(١) يتبين أنه لا يكون صغير ^(٢) مرسلاً ، وإنما يكون الصغير
بالإضافة أيضاً ؛

والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛
فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة ، خاصتان لها دون غيرها
من الكميات ؛

وإنما يقالان بالإضافة أيضاً ، لا قولاً مرسلاً ؛ وبيان ذلك بمثل ما قدمنا
في العظيم والصغير .

فأما القليل والكثير فإنهما حاصدة للكمية المنفصلة ،

وقد يعرض للكثير ما يعرض للعظيم والصغير والطويل والقصير ، من أنه لا
يقال قولاً مرسلاً [بل] ^(٣) بالإضافة ؛ وبيان ذلك بما قدمنا ، فإن التدبير واحد ؛
فأما القليل فقد يُظن أنه يُقال مرسلاً ؛ وذلك أنه يُظن أنه إن كان أول
العدد اثنين ، وكل عدد غير الاثنين أكبر من الاثنين ، فإن الاثنين أقل الأعداد ؛
فالاثنتان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بقية ، إذ لا عدد أقل منه ؛
وإن كان الواحد عدداً ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل
المرسل ؛

وهذا ظن ليس بصادق ، لأننا إن قلنا إن الواحد عددٌ نظن أنه يلحقنا من
ذلك شناعةٌ قبيحة جداً ؛ لأنه إن كان الواحد عدداً ، فهو كمية ما ؛ وإن كان
الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ، أعني أنه مساوٍ ولا مساوٍ ^(٤) ؛

(١) يعني على هذا النحر من الاستدلال

(٢) في الأصل : صغيراً ، وما بعدها حاليه .

(٣) زدتها لضرورتها للمعنى .

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

فإن كان للواحد أو واحد ، بعضهما مساوية له ، وبعضها لمساوية له ، فالواحد منقسم ، لأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر أو بعد بعضه ؛ فالواحد الأكبر بعض ، فهو منقسم ؛

والواحد لا ينقسم ، فانهقسامه أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس الواحد إذن ^(١) عدداً .

ولا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى هبولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوجد بالواحد ، فصار واحداً ؛ فإن ذلك موجود لا وانحداً ، والمؤلفة من ذلك معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة بالخمس التى هى عدد لا هبولى له ، وإنما الهبولى فى الأفراس ؛ فلا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى الموحد ^(٢) بالواحد ^(٣) ، بل إلى الزخدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بته ؛

فإن كان الواحد عدداً وليس بكمية ، وباقي الأعداد — أعنى الاثنين وما فوقه — كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى ؛ فإذا ^(٤) الواحد وباقي الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ؛

فإن ^(٥) الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ؛ إذ ليس يقال الأعداد [إلا] ^(٦) بالإضافة إلى شىء واحد ، فالطبيات إلى الطب والمبترئات إلى البرء ^(٧) ؛

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقاً ، أعنى أن الواحد ، إن كان عدداً ، لزمته خاصة الكمية التى هى مساو ولا مساو ، فيكون للواحد آحاد ، وبعضها مساو له ، وبعضها أكثر أو أقل ؛ لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً

(١) فى الأصل : إذا

(٢) فى الأصل بدون نقط

(٣) يسمح رسم الكلمة أيضاً بأن تقرأها : الواحد

(٤) ، (٥) فى الأصل : فإذا

(٥) فى الأصل : إذا

(٦) زيادة الإيضاح ، والمعنى مستقيم بدونها أيضاً .

(٧) فى الأصل : والمبترئات إلى البرء

يلزم كل عدد ، أعني أن يكون له تسمى مساو^(١) له وتسمى أقل منه وتسمى أكثر منه ، فتكون للثلاثة ثلاثيات^(٢) ، بعضها مساو لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها ؛ وكذلك يجب في كل عدد ؛

فإن كان هذا لا يجب في الأعداد ، التي لاشك فيها ، فليس يجب في الوجدانية ؛ وإن كان معنى قولنا : إن خاصة العدد وجميع الكمية مساو ولا مساو ، أن لكل عدد عدداً مثله وعدداً لأمثله ، أى أكبر منه وأقل منه ، فالأثنان إذن^(٣) لاعدد ؛ إذ ليس عدد أقل منه ، وإنما له أكبر منه ؛ وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً ، إذ له مساو ، هو اثنان آخران ، ولا مساو ، هو أكثر منه ، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً ، إذ له مساو ، وهو واحد آخر ، ولا مساو ، هو أكبر منه ، أعني اثنين وما فوق ذلك ؛ فإذا^(٤) الواحد كمية ، فالواحد وباقي الأعداد تحت الكمية ؛ فإذا ليس الواحد عدداً باشتباه الأيس^(٥) ، فإذا^(٦) هو بالطبع . وأيضاً لا يتخاو الواحد من أن يكون عدداً أو لاعدداً^(٧) ؛ فإن كان عدداً ، فبأنه أن يكون زوجاً وإما فرداً ؛ فإن كان زوجاً ، فهو منقسم قسمين متماثلين^(٨) الواحدانيتات ؛ والواحد لا ينقسم ، فهو لا ينقسم ، وهو منقسم ؛ هذا خلف لا يمكن . وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ، وهو واحد ، وهو آحاد ؛ والواحد واحد فقط لا آحاد ؛ فهو آحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لا يمكن أيضاً ؛

وإن لم يكن زوجاً فهو فرد ؛ والفرد هو الذى كل قسمين ينقسم إليهما غير متماثلين^(٩) الواحدانيتات ؛ فالواحد إذن^(١٠) هو منقسم لامتقسم ، وآحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

(١) في الأصل : مساوياً

(٢) في الأصل : لثلاثة ثلاثيات

(٣) و (٤) في الأصل : إذا ، فإذا

(٥) حكنا في الأصل ، والابن الوجود ولعلها بالاسم ، كما في العبارة المتقدمة :

(٦) في الأصل : فإذا (٧) في الأصل : لاعدد

(٨) في الأصل : مماثل دون قط . وقد لمحتها بحسب مايلي .

(٩) في الأصل : فإذا

فإذن^(١) ليس الواحد عدداً .

ولكن هذا الحد الذى حُدَّ به العدد الفرد يُظن أنه لا يجب إلا بعد أن يبين أن الواحد ليس بعدد ، وإلا فما يمنع من قال : إن الواحد عدد ، من أن يحُدَّ العدد الفرد بأنه هو العدد الذى إن انقسم بقسمين فإن قسميه غير متماثلين الوجدانيات ؟ فيدخل فيه الواحد ، إذ ليس [ما]^(٢) يوجب أنه منقسم اضطراراً ؛ فإذا لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن^(٣) : إن ركن الشئ الذى يُبنى منه الشئ ، أغنى الذى ركب منه الشئ ، ليس هو الشئ — كالحروف الصوتية التى رُكب منها الكلام ، فإنها ليست هى الكلام ، لأن الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شئ مع زمان ، والحرف صوت طباعى لا مؤلف — فإن كان العدد المقسّر به^(٤) عند الكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ؛ فليس بعدد ، وليس للواحد ركنٌ رُكب منه ، فيكون ركناً لما ركب من الواحد أيضاً ؛ فيكون الواحد عدداً ، ركنه ركن كل التى يُقسّر^(٥) بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يُظن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين ركن الثلاثة ، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان ؛ فيُظن لذلك — إذ كان الاثنان ، وهما عدد ، ركن الثلاثة — أن الواحد عددٌ ، وهو ركن الاثنين ؛ وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين [مركب]^(٦) ؛ بأن ظن أنه ركن الثلاثة^(٧) ، فله ركنٌ ، هو الواحد ؛ والواحد ، وإن كان ركن الاثنين ، فليس له ركن ؛ فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط ؛ والاثنان مركب رُكب من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون

(١) فى الأصل : فإذا

(٢) زدتها للإيضاح

(٣) فى الأصل : فإذا

(٤) و (٥) غير مشكولتين فى الأصل

(٦) هكذا فى الأصل ، وهو معطوف على الواحد

(٧) زدتها ، لأنها سقطت من الأصل فيها أعتقد

(٨) فى الأصل : الثلاثة ، وكذلك ما قبلها .

العدد بعضه بسيط ، هوركنه — أعنى بسيط لامركب من شئ — وبعضه مركب من ذلك البسيط .

ولكن قد يُظَنّ أنه يمكن أن يكون كذلك بالجواهر المركب ، أعنى الجسم الذى هو مركب من جوهريين بسيطين ، أعنى العنصر والصورة ، لما^(١) قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان ، هما العنصر والصورة ، [و] ^(٢) مركب منهما ، هو العنصر المصور ، أعنى الجسم ، فيُظَنّ أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذى ركب منه العدد المُقَرَّبُ به . ومنه العدد المُقَرَّبُ به ، المركَّب من الواحد البسيط ؛

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

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

فإذن الواحد ركن العدد ، لا عدد بته .

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالخذ المقول على العدد إذن^(٤) هو محيظ

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

(٢) زدها لضرورتها للسياق

(٣) زدها لضرورتها ، وإن يمكن قراءة : مركب جواهر ، : الخ

(٤) فى الأصل : إذا .

بالعدد، أعني أنه عَظَمُ الوجدانيات، وجميع الوجدانيات، وتأليف الوجدانيات.
 فإذن^(١) الاثنان أول العدد، والاثنان إذا قيل^(٢) بطباعه، ولم يُتَوَهَّمْ
 غيره لم يكن بطباعه قليلاً؛ فإذن^(٣) إنما تلحقه القلّة، إذا أُضيف إلى ما هو
 أكثر منه؛ فإذن إنما هو قليل، إذ جميع الأعداد أكثر منه؛ فإذن^(٤) إنما
 هو قليل إذا أُضيف إلى الأعداد، فأما إذا تَوَهَّمْ طَبْعُهُ فهو تضعيف الواحد،
 فهو جمع من واحدين، فهو مركّب من واحدين؛ والمركّب ذو أجزاء، فهو كلٌّ
 لأجزائه؛ والكل أكبر من الجزء، فليس الاثنان قليلاً بطباعه.

فإذن كان العظيم والصغير، والطويل والقصير، والكثير والقليل، لا يقال
 واحدٌ منهما مرسلًا، [بل]^(٥) بالإضافة، وإنما يُضاف كل واحد منهما إلى
 آخر من جنسه، لا من غير جنسه؛ كالعَظَم، فانه إن كان جسماً فانه إنما يُضاف
 إلى جسم آخر، لا إلى سطح، ولا إلى خط، ولا إلى مكان، ولا إلى زمان،
 ولا إلى عدد، ولا إلى قول؛

فانه لا يُقال: جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو
 عدد أو قول، بل من جسم؛

فكذلك كل واحد من باقي الأعظام لا يُقال: أعظم ولا أصغر مما ليس
 في جنسه، قولاً صادقاً؛

ولا يقال: سطح أعظم أو أصغر من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول،
 بل من سطح؛ ولا خط أعظم أو أصغر من مكان، أو زمان، أو عدد، أو قول
 بل من خط؛ ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان، أو عدد، أو قول، بل من
 مكان؛ ولا زمان أعظم أو أصغر من عدد أو قول، بل من زمان؛ ولا عدد
 أعظم أو أصغر من قول، بل من عدد؛ ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من
 باقي الأعظام، بل من قول.

(١) في الاصل: فإذا

(٢) في الاصل: إذا اتول، وفوق الـ قو، لام الف، قد شرب عليها. ولل
 المقصود أنه إذا تصورناه بذاته - (٣) و (٤) في الأصل: فإذا

(٥) زدتها لضرورتها للمعنى

وكذلك لا يقال قولاً صادقاً : جسمٌ أطول أو أقصر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ؛ وإن ظنَّ أن جرمًا أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فإن ذلك ظنٌّ كاذب ؛ لأنه إن ظنَّ أن طول جرم أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان ، فإن طول كل واحد منها هو بُعد واحد من أبعاد ما نُسبت إليه ، والبعد الواحد خط ؛ فإذا نَما نذهب من أن جرمًا أطول وأقصر ، أو سطحًا ^(١) أو خطأً أو مكانًا ^(٢) ، إلى أن خط ^(٣) هذا أطول من خط هذا ؛ فإن هذه جماعات من الكمية المتصلة ؛

والزمان أيضا من الكمية المتصلة ، فلا أنه لا خط للزمان يظهر ظهوراً تاماً ، فانه ^(٤) لا يقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبين أن لا يقال الطول والقصر لما ^(٥) يقال له الطول والقصر إلا لما كان ^(٦) في جنس واحد ، أى في جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط ؛ فأما عددٌ أو قول ، فلا يقع عليه طول ولا قصر بذاته ؛ بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى هو فيه ؛ فانه يقال : عددٌ طويل — أى في زمان طويل ؛ وكذلك يقال : قولٌ طويل — أى في زمان طويل ، لا ^(٧) أن القول والعدد يحتمل كل واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا في جنس واحد ، أعنى فيما يقال عليه العدد والقول ، فانه لا يقال قولاً صادقاً : قولٌ أكثر أو أقل من عدد ، ولا عددٌ أكثر أو أقل من قول ، بل : عددٌ أكثر أو أقل من عدد ، وقولٌ أكثر أو أقل من قول .

(١) هذه الكلمة مكررة

(٢) في الأصل : أو سطح أو خط أو مكان ؛ ولكن يجب تصحيحها ، لأنها في أغلب الظن معطوفة على قوله : جرمًا

(٣) رعا يقصد من الخط البُعد ، وكذلك فيما يلي

(٤) في الأصل : انه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما (٦) في الأصل : لكان .

(٧) في الأصل : الا

فاذ قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحدُ بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى مجانسه ، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسه ، فاذن لاجنس للواحد الحق بته . وقد قدمنا أن ماله جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لاجنس له ، فاذن^(١) الواحد الحق أزلى^(٢) ؛ ولا يتكثر بته بنوع من الأنواع أبداً ؛ ولا يقال : واحد ، بالإضافة إلى غيره ؛ فاذن^(٣) هو الذى لا هوى له يتقسم بها ، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ؛ فان الذى هو كذلك يتكثر بما ألف منه ؛ ولا هو كمية بته ، ولا له كمية ؛ لأن الذى هو كذلك أيضا ينقسم ، لأن كل كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قيلَ النقص منقسم ، والمنقسم متكثراً بنوع ما ؛ وقد قيل إن الكثرة تكون فى كل واحد من المقولات وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع ؛ وكذلك الواحد يقال على كل واحد من بعده^(٤) ؛ فاذن^(٥) الواحد الحق ليس هو واحداً^(٦) من هذه .

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

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

(١) فى الأصل : فاذا (٢) يمكن قراءتها : أولى

(٣) فى الأصل : فاذ (٤) غير منقولة فى الأصل

(٥) فى الأصل : فاذا

(٦) فى الأصل : واحد ؛ وهو غير صحيح .

وكذلك الكون والفساد ، فإن من يبدو^(١) الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسما بقسم [أعلاها : بأقسام ، كما يلي] الزمان الذى فيه الكون والفساد ؛

فحركة الرُّبُوِّ والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للضد^(٢) والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛
فجميع الحركات منقسمة وهى أيضاً متوحدة ، لأن كل حركة فكليةتها واحدة ، إذ الوحدة تُقال على الكل المطلق ، وجزؤها^(٣) واحد ، إذ الواحد يُقال على الجزء^(٤) المطلق ؛

فإذن^(٥) إذ الكثرة موجودة فى الحركة ، فالواحد الحق لاهركة ؛
وإذ كل مُدرك بالحواس أو العقل إمتان يكون موجوداً فى عينه أو فى فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما فى لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة فى النفس ، أعنى أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ومن أخلاق لازمة للنفس شتى وآلام كانهضت والفرق والفرح والحزن وما كان كذلك ؛
فإنه فكر متكررة ومتوحدة ، إذ لكل كثرية كلٌّ وجزءٌ ، إذ هى معدودة ؛
وهذه أعراض النفس ، فهى متكررة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لانفس . ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل ،
وهو أنواع الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها^(٦) ، والأشخاص محسوسة ،
أعنى بالأشخاص جزئيات^(٧) الأشياء التى لاتعطى الأشياء^(٨) أساميها ولا حدودها ،

(١) هكذا فى الأصل ، وقد احتفظت بها ، لأنها غير خفية المعنى

(٢) فى الأصل : سديد ، وهى غير ظاهرة المعنى فى السياق

(٣) فى الأصل : وحرها

(٤) فى الأصل : المر

(٥) فى الأصل : فاذا

(٦) فى الأصل : فوته ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون الضمير راجعاً إلى أنواع ، ولأن

هذا ينطبق مع ما نجد فى رسالة العقل للكندى

(٧) فى الأصل جزويات

(٨) فى الأصل : شيا

فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ؛ وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ؛ وكل شيء هو شيء بالقوة وإنما يُخرجها إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ؛ أعني متحدة بها أنواع الأشياء ، وأجناسها ، أعني كليّاتها ، هي الكليّات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أي لها عقل ما ، أي بها كليّات الأشياء ؛ فكليّات الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة ، فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل ^(١) ؛ والكليّات متكررة ، كما قدمنا ، فالعقل متكرر ^(٢) .

وقد يُظن أنه أول متكرر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذ هو كل كما قدمنا ، وأن الوحدة تقال على الكل ، والوحدة بحق لا عقل ؛

وإذ في ألفاظنا الأسماء المترادفة كالشفرة والمدينة المترادفة [على] حديدة الذبح ، فتدعى قال : واحد ، للمترادفة ، وإنه يقال المدينة والشفرة واحد ؛ وهذا الواحد متكرر أيضاً ، لأن عنصره وما يقال على عنصره متكرر ؛ فإن حديدة الذبح التي هي عنصر المترادفة ، التي هي المدينة والشفرة والسكين ، متجزئة متكررة ؛ وأيضاً الأسماء المقولة عليها متكررة ؛ فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

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

(١) إن كلام ألكندي هنا عن العقل يتفق مع ما نجد في رسالته في العقل

(٢) لعل قوله : العقل متكرر ، يوضح تعريفه للعقل في رسالة الجدوى .

الذى هو جوهر؛ وقد يقال لهذه جميعاً : واحد^(١) — أعنى العين فى ذاتها ، وفى الفكرة^(٢) ، وفى اللفظ ، وفى الخط ؛ والعين فى ذاتها علة العين فى الفكر ، والعين فى الفكر علة العين فى اللفظ ، والعين فى اللفظ علة العين فى الخط ؛ وهذا النوع من الواحد متكرر أيضاً ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس الواحد الحق واحداً^(٣) بنوع اشتباه الاسم .

وإذ قد يقال : واحد ، لآتى عنصرها واحد ، إلا أنها تتغير بتغيرية ما ، إما فعل أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغير ، كالباب والسرير التى عنصرها واحد ، أعنى خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل^(٤) ، فإنه يقال : الباب والسرير واحدٌ بالعنصر ، وهذه أيضاً كثير من جهة عنصرها ، [إذ] أن عنصرها^(٥) متكرر ، متجزئ ، ومن جهة مثلها ؛ وأيضاً اللآتى هى واحدة بالعنصر الأول ، أعنى بالإمكان ، متكررة من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثيرة ؛ وأيضاً قد يقال : واحد بالعنصر ، الأشياء التى تقال على شىء ، فيلحقها شىء آخر اضطراراً ، كالفاسد المقول على الفاسد ، فإنه يلحقه السكون ، إذ فساد الفاسد كونٌ لآخر ، فإنه يقال إن الكائن هو الفاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل ؛ وقد يتكرر هذا أيضاً إذ العنصر لعدة مثل ؛

وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعنى الواحد بالعنصر ، الأشياء التى تقال على شىء ، فيلحقها شىء آخر ، كالرُبُّو المقول على الرابى ، فإنه يلحقه الضمر ، فإن الذى له رُبُّو له ضمير بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابى الضامر ، أى أن الرابى هو الضامر ؛ وهذا متكرر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدة من جهة المثل ، أعنى الربو والضمير ؛ فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بثة ، فليس يقال : واحد^(٦) ، من أنواع الواحد الذى بالعنصر ؛

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

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

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

والمنى ظاهر بعد الإضافة الإيضاحية التى يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

(٦) فى الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد

وقد يقال الواحد للذي^(١) لا ينقسم كما قدمنا ؛ والذي لا ينقسم إما لا ينقسم بالفعل ، وإما بالقوة ؛ أما الذي لا ينقسم بالفعل فكالذي لا ينقسم لصلابته كحجر الماس ، أعنى أنه عسر الانقسام ؛ وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكثر ؛ أو كالذي يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فان ذلك يقال له : لا ينقسم ، إذ ليس [نَمَّ] آلة تقسمه ، وهو ذو أجزاء ، لأنه عَظَمَ ما ، إذ لحقه الصغر ؛ فهو مُتَكَثِّرٌ ؛

ويقال لا ينقسم بالفعل أيضا ، وإنْ فُصِّل تفصيلا دائما لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حدّه واسمّه ، كجميع الأعظام المتصلة ، أعنى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان ؛ فإنْ مَفْصُولَ الجِرمِ جِرمٌ ، ومفصول السطح سطحٌ ، ومفصول الخط خطٌ ، ومفصول المكان مكانٌ ، ومفصول الزمان زمانٌ ؛ فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها ، وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولا دائما إلى نوعه .

وأیضا فإن الجرم يتكثّر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايتيه ،

وكذلك المكان يتكثّر بقدر أبعاد الممكن ونهاياته .

وكذلك الزمان يتكثّر بنهاياته التي هي آنات^(٢) الزمان الحادثة لنهاياته ، كحدّ العلامات لنهايات الخط .

كذلك كل مشدّه الأجزاء يقال له : واحد ، لأنه لا ينقسم ، أى كل مفصول منه محتمل حدّه^(٣) واسمه ؛ وهذا أيضا يتكثّر ، لأنه لا ينقسم ، أى كل قابل [للالقسام] قبولا دائما^(٤) .

ويقال أيضا : لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة ، الذى إنْ قَسِمَ بَطَلَتْ ذاته ، كالإنسان الواحد ، كحمد وسعيد وكالفرس الواحد ، كالرائد وذى العقال ،

(١) فى الأصل للواحد الذى .

(٢) فى الأصل : الآنات ، وهو خطأ فى النسخ (٣) فى الأصل حدا

(٤) فى الأصل ، كل قابلا قبولا دائما -- وقد صححت العبارة . ويجوز أيضا أن يكون

تصحيحها : أى كل ما كان قابلا للقسمة . . . الخ

وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذى مثال أو عرضى كذلك أو نوع أو جنس أو فصل أو خاصة أو عرض عام ، فإنه إن قُسم لم يكن هو ما هو ؛ وهو متكرر بما ركب منه وبالتفصيل دائماً أيضاً ؛ وهذه جميعاً من المقول : واحد ^(١) ، لاتصاله أيضاً ؛

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، ما كان لا ينقسم ، لأنه ليس متصلاً ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما ، لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددي ، فإنه ليس شيئاً متصلاً ^(٢) ، أعنى أن له أبعاداً ونهايات ، فهو شيء متصل ، بل هو لا منقسم ولا منفصل ؛ وهذا متكرر أيضاً من جهة موضوعاته التى نعدّها ^(٣) ؛ وهذا هو الواحد العددي مكيال كل [الأشياء] ؛ والآخر حروف الأصوات ، فإنها ليست بمتصلة ؛ ولا وضع للعلل التى بها الواحد العددي لا منقسم ، وهو مكيال للالفاظ فقط ؛

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

وأيضاً وهو مشترك ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما له وضع ، كلامة الخط التى هى نهايته ؛ فإنه لاجزء لها ، لأنها نهاية بمعنى واحد ، ونهاية البعد لا بعد ؛ وهى متكررة بمجالاتها ، أعنى الزمان الماضى والزمان الآتى ، التى ^(٤) هى مشتركة لهما .

ويقال : واحد ، أيضاً الذى لا ينقسم من جهة الكليّة ، فإنه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصل من كليّة الرطل شيء بطل الرطل ، فلم يَكُ كلاً لرطل واحد ؛ ولذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقاً للواحد من غيره من الخطوط ، إذ هو كل الحد ، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة ؛ بل كلٌّ كامل ؛ وما كان كذلك

(١) فى الأصل : واحد

(٢) فى الأصل : شئ متصل

(٣) الكلمة غير منقولة فى الأصل

(٤) مكذا فى الأصل

فهو متكثّر بتفصّله أيضاً ؛ وآخر^(١) بأن يكون الذى لا ينقسم أشدّالتى يقال :
واحد ، استحقاقاً للوحدة من باقى أنواع الواحد وأشدّها توحّداً .

قد تبين مما قلنا أن الواحد يقال إمّا بالذات ، وإما بالعرض ؛ أما بالعرض
فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وإما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة
كقولنا : الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يُقالان على رجل واحد ، أو على
الإنسان ، أو : الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كذلك ؛ وأمّا بالذات فبأن
ما يقال عليه الواحد بما ذكرنا أنه يقال : واحد ؛ وهى جميعاً ما جوهرها واحد^(٢) ،
وينقسم قسمة أولى : إما بالاتصال ، وهو من حيز العنصر ؛ وإما بالصورة ، وهو
من حيز النوع ؛ وإما بالاسم ، وهو من حيزها جميعاً ؛ وإما بالجنس ، وهو من
حيز الأول ؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط ، وهو الذى يقال له :
واحد بالعدد ؛ أو بالشكل ؛ والواحد بالصورة هى^(٣) التى حدّها واحد ؛ والواحد
بالجنس^(٤) هى التى حدّها محمولها واحد ؛ والتى بالاسم ، أعنى بها ما هى بالمساواة ،
واحد ؛ والواحد بالمساواة هى التى نسبتها^(٥) واحد ، كالأشياء الطيبة المنسوبة
جميعاً إلى الطيب .

وجميع هذه الأنواع التى ذكرنا ، أعنى الواحد بالعدد ، ثم الواحد بالصورة ،
ثم الواحد بالجنس ، ثم الواحد بالمساواة ، يتبع أواخرها أوائلها ولا يتبع أوائلها
أواخرها ؛ أعنى أن ما كان واحداً بالعدد ، فهو واحد بالصورة ؛ وما كان واحداً
بالصورة فهو واحد بالجنس ، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة ؛ وليس
ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس ، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد
بالصورة ، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد .

(١) الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، وليس على الألف شىء .

(٢) هكذا العبارة فى الأصل ؛ ولعله يقصد الأشياء التى حدّها واحد

(٣) فى الأصل : بالجنس

(٤) الكلمة غير منقوطة فى الأصل

فَيَبِينُ أَنَّ مَقَابِلَ الْوَحْدَةِ الْكَثْرَةُ ؛ فَالْكَثْرَةُ إِذَنْ تُقَالُ بِكُلِّ نَوْعٍ مِنْ هَذِهِ ، فَيُقَالُ : كَثِيرٌ^(١١) ، إِمَّا لِأَنَّهُ لَا مُتَّصِلَ ، فَهِيَ مُتَفَصِّلَةٌ ، وَلِأَنَّ عُنْصُرَهَا يَنْتَسِمُ لِلصُّورِ ، أَوْ صُورِهَا لِلْجِنْسِ ، أَوْ إِلَى مَا يَنْسَبُ إِلَيْهِ .
وَيَبِينُ أَنَّ الْمَوْحِيَّةَ تُقَالُ عَلَى كُلِّ مَا عِلَّتُهُ الْوَاحِدُ ؛ فَالْمَوْحِيَّةُ تُقَالُ لِمَا تَعْدُهُ^(١٢) أَنْوَاعُ الْوَاحِدِ .

فَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ الْوَاحِدَ الْحَقَّ لَيْسَ هُوَ شَيْءٌ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ^(١٣) ، وَلَا [هُوَ]
عُنْصُرٌ ، وَلَا جِنْسٌ ، وَلَا نَوْعٌ ، وَلَا شَخْصٌ ، وَلَا فَصْلٌ ، وَلَا خَاصَّةٌ ، وَلَا عَرْضٌ
عَامٌ ، وَلَا حَرَكَةٌ ، وَلَا نَفْسٌ ، وَلَا عَقْلٌ ، وَلَا كُلٌّ ، وَلَا جِزءٌ ، وَلَا جَمِيعٌ ، وَلَا
بَعْضٌ ، وَلَا وَاحِدٌ بِالْإِضَافَةِ إِلَى غَيْرِهِ ، بَلْ وَاحِدٌ مُرْسَلٌ ، وَلَا يَقْبَلُ التَّكْثِيرَ
وَلَا [هُوَ] الْمَرْكَبُ ، [وَلَا] كَثِيرٌ^(١٤) ، وَلَا وَاحِدٌ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّهُ مُوجُودٌ فِيهِ أَنْوَاعٌ
جَمِيعُ أَنْوَاعِ الْوَاحِدِ الَّتِي ذَكَرْنَا ، وَلَا يَلْحَقُهُ مَا يَلْحَقُ أَسْمَاءِهَا^(١٥) ؛ وَإِذْ هَذِهِ الَّتِي
ذَكَرْنَا أَبْطَ مَا هِيَ لَهُ ، أَعْنَى مَا تُقَالُ عَلَيْهِ ، فَمَا تُقَالُ عَلَيْهِ أَشَدُّ تَكْثِيرًا ،
فَالْوَاحِدَ الْحَقَّ إِذَنْ^(١٦) لَا ذَوْ هَيْوَلٍ ، وَلَا ذَوْ صُورَةٍ ، وَلَا ذَوْ كَيْفِيَّةٍ ، وَلَا ذَوْ كَيْفِيَّةٍ ،
وَلَا ذَوْ إِضَافَةٍ ، وَلَا مَوْصُوفٍ بِشَيْءٍ مِنْ بَاقِي الْمَعْقُولَاتِ^(١٧) ، وَلَا ذَوْ جِنْسٍ ، وَلَا
ذَوْ فَصْلٍ ، وَلَا ذَوْ شَخْصٍ ، وَلَا ذَوْ خَاصَّةٍ ، وَلَا ذَوْ عَرْضٍ عَامٍ ، وَلَا مُتَحَرِّكٌ ،
وَلَا مَوْصُوفٍ بِشَيْءٍ مِمَّا نَفَى أَنْ يَكُونَ وَاحِدًا بِالْحَقِيقَةِ ؛ فَهُوَ إِذَنْ وَاحِدَةٌ فَقَطْ مُحْضٌ ،
أَعْنَى لَا شَيْءَ غَيْرَ وَاحِدَةٍ ؛ وَكُلٌّ وَاحِدٌ غَيْرُهُ فَتَكْثِيرٌ ؛ فَإِذَنْ^(١٨) الْوَاحِدَةُ ؛ إِذْ هِيَ

(١) فِي الْأَصْلِ : كَثِيرًا

(٢) الْكَلِمَةُ غَيْرُ مَنْقُوطَةٍ فِي الْأَصْلِ

(٣) فِي الْأَصْلِ : الْمَعْقُولَاتُ

(٤) إِنْ عِبَارَةٌ : وَلَا الْمَرْكَبُ كَثِيرٌ ؛ غَيْرُ ظَاهِرَةِ الْمَعْنَى وَلَا هِيَ ، نَسْجَمَةٌ مَعَ الْكَلَامِ ، فَلَمَّا هِيَ زَائِدَةٌ أَوْ لَعَلَّ النَّاسَ نَاقَسُوا

(٥) الْكَلِمَةُ غَيْرُ وَاضِحَةٍ فِي الْأَصْلِ

(٦) فِي الْأَصْلِ : إِذَا

(٧) فِي الْأَصْلِ : الْمَعْقُولَاتُ

(٨) فِي الْأَصْلِ : فَإِذَا

عرض في جميع الأشياء ، فهي غير الواحد الحق ، كما قدمنا ؛ والواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا يتكثر بثة نجمة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [هو] زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ؛ ولا جزء ، ولا جوهر ولا عرض ^(١) ، ولا [ينقسم] بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بثة : فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان فيما هو فيه بالعرض ، فكل ما كان في شيء ، بعرض فمعرضه فيه غيره ، إما ما ذاك ^(٢) الشيء فيه بعرض وإما بالذات ؛ وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فأول علم للوحدة في الموحّدات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدو ؛ فعلم الوحدة في الموحّدات هو الواحد الحق الأول ، وكل قابل للوحدة فهو معاول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد من المعاولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أعني أنه لا يتكثر من حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أعني مرسل واحد ^(٣) لا يتكثر بثة وليس وحدته شيئاً غير هويته .

فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت ^(٤) الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباضطراب إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بثة ^(٥) ، فإذا تهيأت ^(٦) كل كثير هو بالوحدة ؛ فإن لم يكن

(١) في الأصل : ولا للجور ولا للارض

(٢) هكذا في الأصل : والمعنى الإجمالي في كل هذا الدرس ظاهر ، على ما فيه من اضطراب .

وفقد زدت بعض الكلمات بين قوسين مضمين رغبة في الإيضاح

(٣) في الأصل : مرسل واحد

(٤) في الأصل : ولا كانت — وليس لها وجه

(٥) في الأصل : فإذا .

(٦) هكذا رسم الكلمة في الأصل — وهي غير منقوطة ، وقد شككتها وقطعتها اجتهداً

وحدة فلا^(١) هوية للكثير بثة ، فأذن كل متهوى^(٢) إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فأذن فيفيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها ؛ فأذن علة التهوى [هى] من الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من مقيد ، بل هو بذاته واحد ؛ والذى تهوى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل متبوع ، أى تهوية عن علة ، فالذى تهوى متبوع ؛ وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى الحرك مبدأ الحركة ، أعنى الحرك^(٣) ، هى الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الانفعال — فهو المبتدع لجميع التهويات ؛ فأذن لاهوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدتها هو تهويها ، فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودفرت ، مع الفراق معاً ، بلا زمان ؛ فالواحد الحق إذن^(٤) هو الأول المبتدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شئ من إمساكه وقوته إلا عاد^(٥) ودر .

فأذن قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق المقيد المبتدع ، القوى المسك ، وما الواحدات بالجواز ، أعنى بإفادة الواحد الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحدين ، فلنكمل هذا الفن ولنتلوه بما يتلو^(٦) ذلك تلاوا طبيعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة والجود^(٧) القائض .

تم الجزء الأول^(٨) من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى والحمد لله رب العالمين وضاواته على محمد النبي وآله أجمعين .

(١) فى الأصل : ولا

(٢) فى الأصل : متهوى ، ويحسن أن نكتب : تهوى

(٣) لعل فى هذا النص تكراراً

(٤) فى الأصل : إذا

(٥) هذه الكلمة غير منقولة ، ودالها كالراء ، فهل يمكن قراءتها : غار : هى والكلمة الأخرى قبلها بقليل ، ولعل الصواب عدم .

(٦) فى الأصل : يتلو

(٧) فى الأصل : الجواد

(٨) هنا ينتهى هذا الكتاب للكندى ، وليس له فى المخطوط الذى بين أيدينا بقية التى يذكر فيها المؤلف : وهو يقول فى كتاب العلة القريبة إنه تناول موضوعاً فى كتاب الفلسفة الأول

رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها

هذه الرسالة تشمل على تعريفات كثيرة لأشياء أو مفاهيم متنوعة مأخوذة من ميادين علوم شتى ؛ وهي تذكر دون مبدأ في ترتيبها ودون مراعاة قاعدة معينة في التصنيف . وقد يكون فيها تكرار أو غموض ، مرجعه إلى عدم الدقة من جانب الناسخ أحياناً .

ولم يرد ذكر هذه الرسالة باسمها هذا عند أحد من ترجم للكندي وأحصى مصنفاته ؛ ولكن الاختلاف الملاحظ في رواية أسماء الرسائل وذكر بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات لها ، عند مختلف المؤرخين ، قد يبرر افتراض أن اسمها سقط — كغيرها — من النسخ الأولى التي اعتمد عليها المؤرخون ، أو أنها لم تكن في متناول أحد منهم ، أو أنها — أخيراً — مذكورة بعنوان آخر ، لعل الذي نجده عند ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠) ، وهو : « مسائل كثيرة في المنطق وغيره وحدود الفلسفة » .

وإذا عرفنا أن الكندي — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحياناً لبعض من يسأله من تلاميذه ، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله ، كما لا يبعد أن يقع بعض الاختلاف بين التلاميذ أو بين المؤرخين في أسمائها — وهذا هو الواقع في إحصاءاتها .

هذا إلى أن الرسالة بخط يخالف خط بقية الرسائل ؛ فأغلب الظن أنها أضيفت استيفاءً للمجموعة . وليس لها ديباجة ولا خاتمة — على ما نعهد في رسائل الكندي التي بين أيدينا في هذا المخطوط ، بل في غيرها مما لم يتحوله المخطوط . وهذا — وإن كان اعتباراً قليل القيمة ، لأنه لا يتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة — فهو قد يثير الشك حول نسبة الرسالة للكندي . غير أنه لا ريب في أن ما فيها له : بدليل التطابق بين ما نجده فيها من تعريفات وبين التعريفات

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

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

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

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها^(١)

- العلة الأولى — مُبْدِئَةٌ ، فاعلة : مُتَمِّمَةٌ الكل ، غير متحركة^(٢) .
العقل — جوهرٌ بسيطٌ مُدركٌ للأشياء بحقائقها^(٣) .
الطبيعة — ابتداءٌ حركيةٌ وسكونٌ عن حركة^(٤) ، وهو^(٥) أول قوى النفس .
النفس — تامةٌ جرمٌ طبيعي ذى آلةٍ قابلٍ للحياة ؛ ويقال : هى استكمال
أول لجسم طبيعي ذى حياة بالقوة ؛ ويقال : هى جوهر عقل متحرك من ذاته
بمدد مؤلف^(٦) .
الجزء^(٧) — ماله ثلاثة أبعاد .
الإبداع — إظهارُ الشيء عن ليس^(٨) .

- (١) الحد أو التعريف التام هو تعريف الشيء بالجنس القريب وبافاصل المميز له ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق . والرسم هو تعريف الشيء بالجنس وبعرض مميز له ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق .
(٢) يقصد الكندي بالعلة الأولى ، الله ، وهذه بعض صفاته — راجع كتابه فى الفلسفة الأولى وأوائل رسالته فى العلة الفاعلة القريبة .. الخ وغير ذلك من الرسائل .
(٣) راجع تعريف العقل عند السيد الجرجاني فى التعريفات ، ط . القاهرة ١٢٨٣ هـ .
(٤) تجد هذا التعريف فى كتاب الفلسفة الأولى ص ١١١ مما تقدم ، وفى أول رسالة الكندي فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .
(٥) هكذا فى الأصل ، وهو جائز لئلا
(٦) راجع مادة نفس عند الجرجاني (ص ١٦٥) لمعرفة الفرق بين بعض هذه التعريفات ؛ وآخر تعريف الكندي غامض المعنى ، فلهذا يقصد أن النفس مؤلفة من قوى ، وهذا يمكن أن نفهمه فى ضوء رأى أرسطو وأفلاطون فى النفس — راجع لاحتمال معنى آخر ، ما تقدم ص ١٥٥ .
(٧) ينبأ عند الكندي استكمال لفظ الجرم لالفظ الجسم الذى غلب فيما بعد ، وعمله دلالة من حيث تطور الاصطلاح أننا لانعبد للجرم تعريفاً عند الجرجاني .
(٨) راجع التفصيل لتعريف الإبداع عند الجرجاني ، ص ٣ ؛ وليس معناه عدم — راجع فى معرفة أصل كلمة ليس التلميح على رسالة الكندي فى القاعل الحق الأول التام ... الخ ومقتاتح العلوم للخوارزمي ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ ص ١٨ .

المهيولى — قوة موضوعة لحل الصور، منفصلة.
 الصورة — الشيء الذى به^(١) الشيء، هو ما هو.
 العنصر — طينة^(٢) كل طينة.
 الفعل^(٣) — تأثير^٢ فى موضوع قابل للتأثير؛ ويقال: هو^(٤) الحركة التى
 من نفس المتحرك.
 العمل — فعل بفكر^(٥).
 الجوهر^(٦) هو القائم بنفسه؛ وهو حامل للأعراض لم^(٧) تتغير ذاتيته،
 موصوف^٢ لا واصل؛ ويقال: هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التى تزيد
 لكل واحد من الأشياء التى مثل^(٨) الكون والفساد، فى خاص جوهره، التى
 إذا عرفت^(٩) عرفت أيضا بمعرفتها الأشياء العارضة فى كل واحد من الجوهر
 الجزئى، من غير أن تكون داخلية فى نفس جوهره الخاص^(١٠).

-
- (١) فى الأصل: الشيء، التى بها — وقد صححت العبارة: الشيء الذى به، وذلك طبقا
 لتعريف تال (س ١٦٩) ولتعريف الكندى للصورة فى رسالته «فى أنه [توجد] جواهر لأجسام».
 (٢) يستعمل لفظ الطينة عند الكندى وعند من بعده، على قلة، بدل لفظ المهيولى.
 والطينة لفظ عربى، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجانى — راجع أيضا كتاب مذهب
 النزهة عند المسلمين، ط. القاهرة، ١٩١٦، ص ٤٠.
 (٣) قارن تعريف الفعل عند الجرجانى س ١١٢.
 (٤) فى الأصل: هى؛ وقد صححتها هكذا — أما كلمة: «من» بعد ذلك فيمكن قراءتها:
 هى، أيضا.
 (٥) ليلاحظ القارئ الفرق الدقيق بين الفعل والعمل — قارن أيضا رسالة «فى الفاعل
 الحق الأول .. الخ»، وتعريف العمل غير موجود عند الجرجانى.
 (٦) نجد تعريف الجوهر المأثور عن فلاسفة الإسلام عند الجرجانى س ٤٤؛ قارن تعريف
 الجوهر فى مفاتيح العلوم للخوارزمى س ١٧.
 (٧) اللام فى هذه الكلمة قصيرة، والقراءة اجتهادية.
 (٨) فى الأصل: بمنزلة، ولعلها تحريف.
 (٩) فى الأصل: عرف.
 (١٠) هكذا فى الأصل، والتعريف — رغم قصور العبارة — واضح: الجوهر يقوم بذاته ..
 غير كائن ولا فاسد، ولا يقبل ما يشبه الكون والفساد من أشياء، تلزمها أعراض، لأنه فى هذه
 الحالة لا يكون جوهرًا متوحدًا بذاته. وأخشى هذا سلكه أن الجوهر لا يقبل إلا المحولات البرزخية
 المتغيرة، فلا يقبل شيئًا جوهريًا آخر.

- الاختيار — إرادة قد تقدمها روية مع تمييز .
 النكية — ما احتمل المساواة وغير المساواة .
 الكيفية — ماهو شبيه وغير شبيه .
 المضاف — ما ثبت بثبوته آخر .
 الحركة^(١) — تبدل حال الذات .
 الزمان — مدة مُعْدُّها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء^(٢) .
 المكان^(٣) — نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاء أفقَي المحيط والمحاط به
 الإضافة — نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه .
 النوم^(٤) — هو القنطاسيا ، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة
 طبيعتها ؛ ويقال : القنطاسيا ، وهو التخيل ، وهو خضور صور الأشياء المحسوسة مع
 غيبة طبيعتها .
 الحاس — قوة نفسانية مدركة لصور المحسوس مع غيبة طبيئته^(٥) .
 الحس — إنسية^(٦) إدراك النفس صور ذوات الطين في طبيئتها بأحد سبل
 [القوة] الحسية ؛ ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .
 القوة الحساسة — هي التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء ،
 مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجا عن البدن .
 المحسوس — هو المدرك صورته مع طبيئته .

(١) تشمل الحركة عند الكندي ما شمله عند أرسطو ، كما سنرى ذلك في رسالة في وحدانية
 الله ... الخ وفي غيرها وفي كتاب في الفلسفة الأولى ص ١١٦
 (٢) راجع هذا التعريف بنفسه عند الخوارزمي ص ٨٣
 (٣) راجع الجرجاني ص ١٥٤ ، والخوارزمي ص ٨٣
 (٤) النوم غير موجود عند الجرجاني — أما النوم فله عنده (ص ١٧٣) تعريف آخر
 هو المأخوذ عن ابن سينا — راجع تعريف القنطاسيا عند الخوارزمي ص ٨٣ وتعريف التصرفة
 عند الجرجاني ص ١٣٢ . راجع أيضا رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا
 (٥) راجع رسالة في ماهية النوم والرؤيا ؛ والكندي يميز بين الحاس أو القوة الحسية
 وبين الحس ، لأنه يرى — كما في رسالة العقل — أن الحاس هو النفس
 (٦) راجع التعليق الخامس بهذا الاصطلاح في أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٩٧ وما بعدها

الرؤية — الإمامة^(١) بين جواهر النفس .
 رأى — هو الظن الظاهر في القول والكتاب ، ويقال : إنه اعتقاد النفس
 أحدثين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات
 القضية عند القاضى ، والرأى إذن سكون^(٢) الظن .
 المؤلف — مركب من أشياء متفقة طبيعية^(٣) دالة على المحدود^(٤) دلالة
 خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة في الجنس مختلفة في الحد .
 الإرادة^(٥) قوة يقصد بها الشيء دون الشيء .
 المحبة^(٦) غلة اجتماع الأشياء .
 الإيقاع^(٧) — فعل فصل زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .
 الاستطس^(٨) — منه يكون الشيء ، ويرجع إليه من خلا ، وفيه الكائن
 بالقوة ؛ وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .
 الواحد^(٩) — هو الذى بالفعل ، وهو فيما وُصف به تارة [بالعرض] .

- (١) هكذا في الأصل ، يعنى ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفاً
 عن الإزالة ، يعنى إزالة الفكر بين الخواطر — وهو بعد ، لأنها نجد فيها بعد (س ١٧٥)
 استعمال مادة : أوال ، في معنى قد يفسر الإمامة هنا .
 (٢) هكذا في الأصل ، فلهذا يعنى استقرار الظن .
 (٣) غير منقولة ، وناطاء تنقصها الألف الواقعة على رأسها . وقد كنت قرأتها في نصرة
 سابقة على أنها : صفة ، ثم عدلت عن ذلك لكثرة تيرات الكلمة .
 (٤) هكذا في الأصل ، وقد يكون لها أكثر من معنى .
 (٥) تجد التفصيل عند الجرجاني س ٩ ، ولكن تعريف الكندي يوجد بنصه عند
 الخوارزمي س ٨٤ . والفارابي يحدد الإرادة معنى خاصاً . راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام س ١٥٦
 من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندي للإرادة هو أساس رأى للتكلمين فيها ،
 خصوصاً الفزالي — راجع التهافت س ٣٦-٤١ ط . بيروت ١٩٢٢ .
 (٦) هذا صدى رأى ألبانذوقليس في أن الفئتين الناعلتين في حركة العناصر هما الحب والكراهية
 (٧) الإيقاع في الموسيقى هو تلك النقرات التي تتناوب من خفيف وثقل مصاحبة للنغم —
 خوارزمي س ١٤٠-١٤١ .
 (٨) كلمة معربة عن اليونانية : στοιχειον = الأمل أو الاستطس أو المنصر أو الجزء
 (٩) في الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدلت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب
 الكندي في الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجي ، وهو ليس واحداً
 بالحققة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ما تقدم س ١٢٨ فما بعدها وس ١٦١ ، ١٦٢ .

العلم — وجدان الأشياء بحقائقها .
الصدق — القولُ الموجبُ ماهو والسالبُ ما ليس هو ؛ وهو أيضا إما إثباتُ شيءٍ ليس هو ، وإما نفي شيءٍ عن شيءٍ هو له ^(١) .
الكذب — القولُ الموجبُ ما ليس هو والسالبُ ما هو .
الجزر ^(٢) — هو الذى إذا ضوعف مقدارُ ما فيه من الآحاد عاد المالُ الذى هو جذره .

الفرزة — طبيعة حالة في القلب ، أُعدت فيه لينال به ^(٣) الحياة .
الروم — وقوف شيءٍ للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يعيل إلى واحد منهما .
القوة — ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .
الأزلى — الذى لم يكن ليس ، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره ؛ والذى لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدايم أبداً ^(٤) .
العلل الطبيعية أربع ^(٥) — ما منه كان الشيء ، أعنى عنصره ؛ وصورة الشيء التى بها هو ماهو ؛ ومبتداً حركة الشيء التى هى علته ؛ وما من أجله فعل الفاعلُ مفعوله .

الفلك — عنصر وذو صورة ، فليس بأزلى ^(٦) .
المُحال ^(٧) — جمعُ المتناقضين في شيء ما في زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .

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

الفهم — يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .
 الوقت ^(١) — نهاية الزمان المفروض للعمل .
 الكتاب — فعل شئ موضوع مرسوم ^(٢) ! فصول الأصوات ونظمها وتفصيلها
 الاجتماع — معاول ^(٣) بالطبع للمعجبة .
 الكل — مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء ^(٤) .
 الجميع — خاص المشتبه الأجزاء ^(٥) .
 الجزء — لما فيه الكل .
 البعض — لما فيه الجميع ^(٦) .
 وكل هذا يُقال على كل واحد من القاطنين رياس بما يستحق ^(٧) .
 المعاصرة — توالى جسمين ليس بينهما [من] طبيعتها ولا من طبيعة غيرهما
 إلا ما لا يدركه الحس ؛ وأيضاً هو تنهى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .
 الصديق — إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى موجود واسم على غير
 معنى ^(٨) .

(١) هذا هو التعريف القديم للزمان عند المتكلمين ، في معارضتهم لتعريف أرسطو وفلاسفة
 الإسلام — قارن الجرجاني ص ١٧٢، ٧٧ ، وانظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر السكندى
 — مقالات الإسلاميين للأشعرى ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبري لتاريخه ، حيث يعرف الزمان ومقداره .
 (٢) غير مشكولة في الأصل ؛ وفي اللغة رسم (بتشديد السين) الثوب يعنى خطاطه . ويجوز
 أن تكون الكلمة محرفة عن : برسم أو يرسم
 (٣) في الأصل : علة — ولما كان هذا يناقض تعريف الحجة فيما تقدم فقد أسلحت الكلمة
 (٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٦ — ١٢٧
 (٥) في الأصل : الجسم — ونجد في الفلسفة الأولى (ص ١٢٧) خلاف هذا ، حيث
 يقول السكندى إن الجميع لا يطلق إلا على المتحد غير المشتبه الأجزاء ،
 (٦) راجع الفلسفة الأولى ص ١٢٧ لتجد تفصيلاً أكثر من ذلك — على أن هذه التفرقة
 الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لها دلالاتها في محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ ويحسن الرجوع إلى
 متكلمين المعتزلة المعاصرين للسكندى — خصوصاً الملا — وذلك لمعرفة استقلال السكندى ؛
 فبدل كتاب الانتصار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين استعمال البعض والجزء ،
 والجميع والكل .

(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٧ — ١٢٨ فما بعدها
 (٨) هكذا النص — ولعله يقصد أن الصديق يحسب هذا المعنى فكرة فتم بها الصدانة .

الظن — هو القضاء على الشيء من الظاهر — ويقال : لا من الحقيقة —
والتبيين من غير دلائل ولا برهان ، ممكن عند القاضي بها^(١) زوال قضيته .
العزم — ثبات الرأي على الفعل .
اليقين — هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .
الضرب — هو تضعيف أحد العددين بما في الآخر من الأحاد .
القسمة — تفريق أحد العددين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه
أو غيره .

الطب — مهنة فاصدة لإشفاء^(٢) أبدان الناس بالزيادة والنقص^(٣) وحفظها
على الصحة .
الحرارة — علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق الأشياء التي من
جواهر مختلفة .

البرودة — علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفريق^(٤) التي من جوهر واحد .
اليبس — علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره .
الرطوبة^(٥) — علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته .
الانشاء — تقارب الطرفين إلى قُتَام وخلف .
الكسر — انفصال المهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .
الضغد^(٦) — انضمام أجزاء المهيولى لعلتين : إما أن تكون أجزاءها غير

(١) هكذا في الأصل ، وكان يحظر لي تغيير الضمير في هذه الكلمة — إذن يمكن أن
يكون للكلام وجه آخر أيضاً
(٢) أشنى فلان فلاناً طلب له الشفاء
(٣) كنت سيالاً في أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقص ثم عدلت نظراً للتقابل في
العبار ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب مايلي
(٤) في الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام
(٥) قارن مادة بيوسة ورطوبة عند الجرجاني من ١٧٤ ، ٧٥ .
(٦) هكذا في الأصل — وفي اللغة ضغده يضغده ضغداً بمعنى خنقه أو عصر خلقه ، ويجوز
أن تكون لنة في ضغط أو تحريفا عنها

ممكنة للتقارب ، فإذا عرض لها عارض تقارب أجزائها ، يسمى ذلك عَصَواً^(١) ، أو لأن يكون كالوعاء مملوئاً فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عَصَواً .

الانجذاب — مواناة بالانعطاف إلى أى ناحية انعطفت كالثوب أى جزءه كان منه بالانعطاف إلى أى ناحية عطفه الجاذب إليها .

الرائحة — خروج هواء مُحْتَقِن^(٢) فى جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك الجسم .

الفلسفة — حذوها القدماء بعدة حروف :

(أ) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن « فيلسوف » هو مركب من فلا ، وهى مُحِبٌّ ، ومن سوف ، وهى الحكمة^(٣) .

(ب) وحذوها أيضاً من [جبهة]^(٤) فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هى التشبُّه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان — أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .

(ج) وحذوها أيضاً من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت ؛ والموت عندهم موتان : طبيعى ، وهو ترك النفس استعمال البدن ؛ والثانى إماتة الشهوات — فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه ؛ لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء ؛ اللذة شرٌّ . فباضطراب^(٥) أنه إذا كان للنفس

(١) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها فى الأصل هكذا ؛ فإن لم تكن تحريفاً عن : عصراً ، أو ضغداً ، فى اللغة : عصا الجرح شدة وعصا القوم جمعهم .

(٢) هكذا فى الأصل ، لكن لا تقط إلا على النون — والمحتقن المحبوس . ويجوز أن قرأها : محتني ، على أن الناسخ لا يحفل ببقاء الباء رغم التنوين .

(٣) لانسكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة عربية صحيحة لجزء من الكلمة اليونانية . فهذا ما يقوله السكندى مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والمحوارزى (ص ٧٩) . مثلاً يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والمحق أن الكلمة اليونانية هى فيلوسوفيا ، وهى من فيلوس ومعناها المحب أو المؤثر ، ومن -وفيا ومعناها الحكمة — هذا إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالمربية

(٤) زيادة بحسب ما يلى

(٥) فى الأصل : شرب باضرار ؛ وقد تركتها هكذا فى نشره سابقة ، حتى نبه الزميل الدكتور الاهوانى (معانى الفلسفة ط . القاهرة ١٩٤٧ م ٤٢) الى هذا التصحيح الذى أسجله له هنا شاكراً ؛ ولابد من تصحيح النص الذى نقله فى ص ٤١ طبقاً لتصحيحنا له بعد هذا بقليل .

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

(هـ) وحدوها^(٥) أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ؛ وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور : مثلاً أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجساماً^(٦) ، وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهرًا لا جسمًا ، فإنه^(٧) إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذى هو لا جسم ؛ فإذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم الكل ؛ ولهذا العلة سمي الحكماء الإنسان العالم الأصغر^(٨) .
(و) فأما ما يحدُّ به عين^(٩) الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنياتها وما يتتبعها وعلاها ، بقدر طاقة الإنسان^(١٠) .

(١) في الأصل : استعمال احدهما ، وقد صححتها بحسب المعنى

(٢) في الأصل : وكان

(٣) في الأصل : بالذات ، وهو خطأ

(٤) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد أصلها وحقيقتها أو غايتها

(٥) في الأصل : وحدوا

(٦) هكذا في الأصل — وقد أثبتتها ، لأن ذلك جائز لغة ، وإن كان مع تكلف في فهم المعنى

(٧) يعنى الإنسان

(٨) هذا تفسير فلسفى خالص لعبارة : « أعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير ما يعرفه

الصوفية أو أصحاب العلوم الحفية وأهل التأويل

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

ذاتها وماهيتها أو موضوعها

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

ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الحاس ذكراً صريحاً ، أعنى الفلسفة الأولى

التي هى العلم بالموجود بما هو موجود — أى من حيث هو — وتعريف الرواقين المشهور

للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ، ويجد القارىء التعريف الثانى عند الفارابى (أنظر

رسالة ماينغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ط . القاهرة ١٣٢٥ هـ ص ٦٢) ، والثالث موجود

معناه عند ابن سينا ، وهو ينسب لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا في دفع الغم من الموت ، =

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

الخلاف — معطى الأشياء غيرية أو غيراً .

الغيرية — فيما يعرض فيما انفصل ^(٩) بالعقل الجوهرى ، مثلاً : الناطق غير لا ناطق ، والإنسان غير الفرس .

ط . لندن ١٨٩٩ ص ٥٢ . على أن الأربعة التعاريف الأولى التي ذكرها الكندي توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلاسفة في المقدمات التي كانت تكتب للتفاسير والتبرؤخ الفلسفية في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد (راجع مقدمة كتاب Ueberweg, Grundriss... أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره ؛ وأما الثاني والثالث فشهوران عن أفلاطون ، وأما السادس فهو أقرب لهم أفلاطون للفلسفة (راجع مثلاً معاوراته الآتية . Protagoras, 335d , Politeia 480a, 484d. , Phaidr. 278d.

(١) هكذا في الأصل — وقد تركتها ، لأن المعنى قد يجمع بذلك

(٢) هكذا نفس ، ولعل الضمير يعود على السؤال

(٣) الضمير يعود على البدن

(٤) في الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، والقصود النفس فيما اعتقد

(٥) زيادة للإيضاح ، وطبقاً لما يلى

(٦) يجوز أن يكون في الجملتين المتقدمتين تكرار أو أن يكون قد سقط بعض الكلام .

(٧) زيادة للإيضاح وممايرة لمنطق الفكرة

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

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

وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار إليه ابن الرضى في المنية والأهل باختصار ومع تعديل — راجع

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

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

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

ص ٩٩ و —

(٩) يعنى انقسم وتمايز

النيرية — هي المعارضة فيما انفصل بعرض : إما بذات ^(١) واحدة وإما في ذاتين ؛ أما في ذات واحدة فكالذي كان حاراً ، فصار بارداً — فإنه عرضت له غيرية لتغاير أحواله ، وهو في جميع الحالات لم يتبدل ؛ وأما الشيء المعارض في شيئين فكالهواء الحار والماء البارد — فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعاً ماء ، ولكن عرضت لهما النيرية ، ما أن ^(٢) أحدهما بارد والآخر حار .
الشك ^(٣) — هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .
الخاطر ^(٤) — علته السامع ^(٥) .
الإرادة — علته الخاطر .

الاستعمال — علته الإرادة ، وقد يمكن أن يكون علة لخطرات أخر ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العال [التي] ^(٦) هي فعل الباري ، ولذلك نقول إن الباري عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوامح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض ^(٧) .

إرادة المخلوق — هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سائحة ، أمالت إلى ذلك ^(٨) .

الحجة — مطلوب النفس ، ومتممة القوة التي هي اجتماع الأشياء ، ويقال : هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه .

(١) هكذا في الأصل — والمعنى : في ذات

(٢) هكذا في الأصل ، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة ، فتركها — ويجوز أن يكون الصواب : فإن .

(٣) قارن مادة : شك ، عند الجرجاني ص ٨٧

(٤) الخاطر ما يخطر في القلب من تدبير أو أمر وهو الهاجس أيضاً

(٥) السامع الرأي المعارض في يسر — ومن الطريف ترتيب السكندى لهذه المواميل من

حيث القوة والضعف ومن حيث انبناء بعضها على بعض

(٦) زيادة رأيت أنها لا بد منها للايضاح

(٧) راجع في هذه الفكرة الأساسية للسكندى رسالته في الفاعل الحق الأول ... الخ

(٨) قارن تعريف الإرادة فيما تقدم — وهناك تعريف للإرادة بالمعنى المطلق ، وهذا — كما

يقول السكندى — تعريف للإرادة الإنسانية أو نحوها . قارن في هذا رأى ابن سينا في الإرادة

في رسالة القدر ورأى ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة — القضاء والقدر —

العشق — إفراط المحبة .

الشهوة — هى مطاوب القوة المُحييَّة وعلة تكاملها السببية^(١)، هى مشتقة من الشهوة ، وهى إرادةٌ نحو المحسوسات ؛ ويقال : إن الشهوة هى الشوق ، على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقص^(٢) ما زاد فيه — نريد بالانفعال أنه شئٌ يجرى على خلاف ما يجرى به الأمر الذى بالفكر والتمييز . المعرفة — رأى غير زائل .

الاتصال — هو اتحاد النهايات .

الانفصال — تباين المتصل .

الملازمة — إمساك نهايات الجسمين جسما بينهما .

الغضب^(٣) — غليان دم القلب لإرادة الغيظ .

الحقد — غضب يبقى فى النفس على وجه الدهر^(٤)

الذحل^(٥) — هو حقد يقع معه ترصدُ فرصة الانتقام ؛ واسم الذحل فى اللغة اليونانية مشتق من الكمون والرصد^(٦)

الضحك — اعتدالُ دم القلب فى الصفاء ، وانبساط النفس ، حتى يظهر سرورها ؛ وأصله بالفعل الطبيعى

(١) قراءة اجتهدية — ويمكن أن تُفهم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت

قراءتها فى نسخة سابقة : الشهية أو الشهوية ، ولكنى عدلت عن ذلك ، وإن كان له وجه

(٢) هكذا فى الأصل ، لكن بدون شكل ولا نقط كافٍ ، وتحت الصاد نقطة

(٣) المخرجان ص ١٠٨ : الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب

(٤) ولعل الذى يقابل الحقد فى اليونانية هو كلمة μένισκος ومعناها حمل الإنسان

للغضب فى نفسه وتذكره له

(٥) الذحل بسكون الدال هو النار أو المداوة والحقد

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

التي تبدل على البض ، فأرشدنى الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة أمين حجرة النقود بمكتبة

جامعة فؤاد إل كلمة : λολή (= الحفيظة) المشتقة من فعل يونانى : λολᾶν — و.و.هـ

الترصد ، فلزميل الشكر الجزيل

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

الفضائل الإنسانية — هي الخلق الإنساني المحمود^(٣) ؛ وهي تنقسم قسمين أوليين : أحدهما في النفس ، والآخر عما^(٤) يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس .

أما القسم الكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة ، والآخر النجدة ، والآخر العفة ؛ وأما الذي يحيط^(٥) بدن النفس فالآثار^(٦) الكائنة عن النفس ، والعدل فيما أحاط بدن النفس^(٧) .

وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [النطقية]^(٨) ، وهي علم الأشياء الكلية . بمحقاتها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة — فهي فضيلة القوة العلية^(٩) ، وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة — فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التمام واثبات أمثالها والإمساك عن تناول غير ذلك^(١٠) .

(١) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدر ضادّ أو على أنها اسم فاعل مضاف إليه الضمير .

(٢) في الأصل : هكذا — وقد أبقيتها

(٣) في الأصل : المحمود

(٤) يمكن قراءتها : ١٠ ، وأمل الصواب : فيما

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

(٦) في الأصل : بالآثار

(٧) هكذا الجملة ، ويجوز أن يكون قد سقط كلام ، ويمكن قراءة النص على نحو آخر

وتصحیح آخر

(٨) زيادة بتطلبها المعنى ، وذلك بحسب ما يلي .

(٩) نلاحظ أن السكندى يستعمل كلمة النجدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال

بعد ذلك ، كما أنه لا يستعمل عبارة : « القوة العلية » المشهورة فيما بعد

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

وكل واحدة من هذه الثلاث سور للفضائل ^(١).

الفضائل — لها طرفان : أحدها ^(٢) من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ؛ وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تبايناً — أعنى الإيجاب والسلب ، فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[أما] ^(٣) [خلق الخامس] ^(٤) في النطقية [الفاير] للاعتدال فهي الجريزة والحيل والمواربة والمحادعة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة — أعنى اعتدال الطيبة ^(٥) :

للتجدة خروج ^(٦) القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهي رذيلة الاعتدال ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج ^(٧) ؛ وأما الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال في العفة فهي رذيلة أيضاً مضادة للعفة ؛ وهي تنقسم قسمين : أحدهما من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويعمها الحرص : أحدها الحرص على المال كل والمشارب ، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك ؛ ومنها الحرص على النكاح من حيث سنح ، وهو الشبق المنتج العهر ؛ ومنها الحرص

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

(٢) في الأصل : أحدها

(٣) هذه الكلمة والتي بعدها زياده مقترحة لفهم المعنى

(٤) قراءة اجتهدية — ولما يقصد أن هذا هو الحاق الخاء بالنفس الناطقة ، وهو رذيلتها — أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي وهو ما يسمى الجريزة ؛ (راجع مثلاً كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط . القاهرة ١٢٩٨ م ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخلاق لأبي زكريا يحيى بن عدى م ١٦ وما بعدها) — والجريزة هي المداع والجث ، كما في محيط المحيط ؛ وهو لفظ فارسي معرب

(٥) حكنا في الأصل ، ويجوز أنه لا يقصد الطيبة بمعناها الحرفي بل بمعنى الاستعداد

(٦) في الأصل : التجدة وخروج ، والمعنى واضح ، رغم عدم الإحكام في العبارة ، وهو أن لكل فضيلة طرفين ، هما رذيلتان

(٧) الأهوج هو الأحمق وهو أيضاً الشجاع الذي يرى بنفسه في الحرب

على التفتية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ، وما كان كذلك ؛
و [أما] ^(١) الآخر الذى من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاعتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة ^(٢) عن النفس هي
العدل فى تلك الآثار ، أعنى فى إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس
فى هذه الحيلة بذى النفس ؛ فأما الرذيلة فى هذه الحيلة بذى النفس فالجور المضاد
للعادل فيها .

فإن الفضيلة الحقيقية الإنسانية [هى] ^(٣) فى أخلاق النفس و [فى] الخارجة
عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة فى الطبيعة : تسمى الفلاسفة الهوىلى طبيعة ، وتسمى الصورة
طبيعة ، وتسمى ذات كل شئ من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون
طبيعة ، وتسمى القوة المدبرة للأجسام طبيعة .

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

حدّ علم النجوم : هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معاوم
وعلى زمانه وعلى الزمان الآتى المحدّد .

العمل — هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل ^(٤) .

الإنسانية — هى الحياة والنطق والموت .

الملائكية ^(٥) — الحياة والنطق .

البهيمية — هى الحياة والموت .

(١) زيادة يتطلبها البيان

(٢) فى الأصل : الكلية ، ولقد صححتها طبقاً لباردة متقدمة

(٣) زيادة يتطلبها الإيضاح

(٤) راجع أيضاً آخر رسالة السكندى فى الفاعل الحق الأول ... الخ وراجع تعريف الفعل

والعمل فيما تقدم .

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

أفضل تصحيحها : ملائكة

بعد أن بدأنا نشرتنا لرسائل الكندي بكتابه « في الفلسفة الأولى » — لأنه أكبر ما بين أيدينا من رسائله ، ولأنه يمسّ الفلسفة بمعناها الحقيقي — وأعقبنا ذلك برسالته « في حدود الأشياء ورسومها » ، لتكون — بقدر ما فيها — مفتاحا وعونا على فهم الرسائل التالية ، سنتلو ذلك برسائله الباقية بحسب ما يكون فيها من فكرة عامة أساسية أو من تقارب أو اشتراك في الموضوع ، على نحو ياعد على معرفة مذهب « فيلسوف العرب » على اختلاف نواحيه وبقدر ما تسمح هذه الرسائل .

* * *

رسالة الكندي

في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز

مقدمة

هذه الرسالة — على قصرها — تحوى فكرة مميزة وجوهرية في فلسفة الكندي ، ذلك أننا نجد فيها فصلا أساسيا بين نوعين من الفاعل وبالتالي بين نوعين من الفعل .

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

ومّ فاعلٌ ، هو مُبدع مخلوق ، فعله التأثير في غيره ؛ ولما كان هو منفعلا عن الفاعل الحق ، فلا جرم أن يسمى : فاعلا ، على سبيل المجاز — وهذا شأن جميع المخلوقات .

وإذا كان مُبدع الأشياء كلها غير منفعل ، فإن الأشياء كلها بعد ذلك منفعلة ، أولها مباشرة عن الفاعل ، وبقايا بعضها عن بعض ، على تفاوت في قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول ، في ميدان الفعل والانفعال ولما كانت كلها مستندة في

وجودها إلى المبدع الأول ، فهو علة انفعالها الأولى ، وهو العلة المباشرة أو غير المباشرة لكل ما يقع في الكون .

ولما كان الكندي يقول بالإبداع وبفعل المبدع في كل شيء ، فإنه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان وما فيها من عقيدة خلق العالم من لا شيء وتفرّد الإله بالخلق ومن القول — على صورة فلسفية إجمالية — بسرّيان الفعل الإلهي في كل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نكشف من هذه الإشارة أثرًا ما للمذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وهو أثر يسير لأننا لا نجد هنا شيئًا عن العقول أو النفوس ولا عن الفيض المتدرج ، كما نرى ذلك عند الفارابي مثلاً .

أما كيف تقع الحوادث ويسرى تأثير الفعل والانفعال في الكون ، فلعلنا لو رجعنا إلى رسالة الكندي في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد لوجدنا أنه يقرر أن الفلك الأعلى هو المفعول الأول وأنه ، باختلاف حركات ما فيه من أجرام متحركة على أنحاء معينة ، يفعل فيما دونه ، خصوصاً في عالم الكون والفساد وفيما على الأرض من الحرث والنسل . ولا يجد الكندي في هذا ما يناقض التوحيد الإسلامي ولا ما يناقض فكرة الخلق الأساسية ، مادام الفلك مُبْدَعًا وما دام ما يقع منه وفيه إنما يقع بإرادة الله .

أما تقسيم الكندي للفعل إلى قسمين فهو أشبه بتحديد أو وضع للاصطلاح بحسب نوعين للفعل : الفعل الذي ينتهي بوقوف ذمل فاعله ، ولا يترك أثرًا محسوساً ، لأنه أشبه بانفعال في الفاعل نفسه ؛ والفعل الذي يكون مصحوباً بفكر ويُقصد منه تركُّ أثر له ، وهذا ما يسميه الكندي باسم العمل .

وهذا هو نص الرسالة :

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيق إلا بالله

رسالة السكندى

فى

الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز

قال : ينبغى أن نبين ما الفعل ، وعلى كم ضُرب يُقال الفعلُ ، فنقول :
إن الفعلَ الحَقِّىَّ^(١) الأول تأييسُ الأيَّاسِ عن كَيْسٍ^(٢) .

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

(٢) من معانى التأييس ، فى لغة العرب ، التأخير . وكلمة أَيْسَ كلمة عربية قديمة ، كان استعمالها فى لغة العرب عند تدوين القواميس قليلا . غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بالنسبة للشيء تستعمل بمعنى : حيث هو ، فى حال كينونته ووجوده (أعنى وجودنا له) ، وأن أيس بمعنى : حيث لا هو . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب : جئ^١ بالشيء من حيث أيس وليس ، أى لا بد أن تأتى به من حيث هو موجود أو غير موجود ، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لا أيس هو : لا وُجد — أى أننا لا نجد الشيء . أما كلمة ليس فهى — كما يحكى عن الخليل والفرّاء — مركبة من لا ومن أيس — أعنى لا أيس ؛ تم ملرحت بعض الحروف المتوسطة وألزقت اللام فى الياء ، فصارت : ليس . وهى تستعمل بمعنى لا — وقد ورد استعمالها اسما عند بعض الشعراء القدماء ، فهى نائية للوجود على كل حال — راجع مثلا مادة أيس وليس فى لسان العرب

وإذا كان السكندى يستعمل الأيس بمعنى الوجود والوجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدم ، بل يشق من المصدر فلا هو : أَيْسَ يؤيس تأييسا ، بمعنى إيجاد الموجودات — فلا مبرر لأن نلتبس أصلا غير عربى لكلمة الأيس ، مادام اللغويون والمؤلفون فى الاصطلاحات (كالخوارزمى فى مفاتيح العلوم ص ١٨ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ) يعتبرون أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق التنى — وأقول لامبرر ، لأنه قد يتبادر للعارفين بالاصطلاح الفلئنى عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة οὐσία (تنطق : أوزيا) التى معناها الماهية أو الجوهر أو الوجود أو الوجود ، أو غيرهما من الكلمات اليونانية . ويستعمل السكندى كلمة أيس وليس استعمالا جابريا =

وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة ؛ فإن تأسيس الأيات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع .

فأما الفعل الحقيقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه ، من غير أن يتأثر هو بنفس من أجناس التأثير^(١) ؛ فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفع هو بته . فأما المنفعلة فهو المتأثر من تأثير^(٢) المؤثر ، أعنى المنفعلة عن الفاعل .

فاذن الفاعل الحق الذى لا ينفع بته هو البارى ، فاعل الكل ، جل ثناؤه . وأما ما دونه ، أعنى جميع خلقه ، فانها تسمى فاعلات بالجواز ، لا بالحقيقة ، أعنى أنها كلها منفعلة بالحقيقة ؛ فأما أولها فن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض — فإن الأول منها ينفع ، فينفع عن إنفعاله آخر ، [و]^(٣) ينفع عن إنفعاله ذلك آخر ، وكذلك حتى ينتهى^(٤) إلى المنفعلة الأخير منها ؛ فالمنفعلة الأول منها يسمى فاعلا بالجواز للمنفعلة عنه ، إذ هو علة إنفعاله القريبة ؛ وكذلك الثانى ، إذ هو علة الثالث القريبة فى إنفعاله ، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات .

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

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

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

(١) فى الاصل : التأثير ، وهو جازئ

(٢) فى الأصل : تأثير

(٣) زيادة لأجل السباق ، ويمكن الاستثناء عنها .

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

(أى حتى نصل) — وكذلك الكلمة التالية بعد قليل

لا بالحقيقة — إذ ليس فاعل من هذه المنفعلات فاعلاً محضاً ، بل منفعلٌ محضٌ ،
انفعاله علة لانفعال غيره — قسمين :

أحدهما يلزمه هذا الاسمُ العامُّ ، أعنى الفعل ؛ وهو ما كان يتصرَّم الأثرُ
فيه مع تصرُّم انفعال^(١) فاعله ، كالشي للماشي ؛ فإنه إذا أمسك عن المشي تصرَّم
المشي بتصرُّم انفعال^(٢) الماشي ، ولم يَبْقَ له أثرٌ في الحسن .

والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك المؤثر ، بانفعاله عن الانفعال^(٣) ،
كالتنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن التنقش والبناء وجميع
المصنوعات هي أثره^(٤) ، أعنى المنفعل الذي كان علة تأثيرها^(٥) ؛ وهذا النوع
من الفعل يُعْصَمُ باسم العمل^(٦) .
وهذا كافٍ فيما سألت فيه .

تمت الرسالة ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) و (٢) و (٣) هكذا في الأصل — والمقصود هو فعل الفاعل . على أنه يظهر لي
أن السكندی — باستعماله كلمة الانفعال هذه — يريد أن يتمشى مع الفكرة الأساسية في
رسالته ، وهي أن كل ماعدا الله فهو منفعل ، وإن كان فاعلاً فيما دونه
(٤) في الأصل : هي أثرها — وقد قرأتها اجتهداً بحسب الفكرة وبحسب طريقة الناسخ
بوجه عام ، وآثرت تصحيحها : أثره ، لِمُؤَدِّ الضمير على الانفعال أيضاً
(٥) في الأصل : تأثيرها — دون أى تقطع
(٦) فارق تعريف العمل والفعل في رسالة السكندی « في حدود الأشياء ورسومها »
ص ١٦٦ مما تقدم

رسالة الكندى

فى إيضاح تناهى جرم العالم

مقدمة

هذه الرسالة خير ما يبين الخاصة الهامة فى تفكير الكندى ؛ فهو تفكير يسير على المنهج الرياضى المحكم الذى يقوم على وضع المقدمات وإثباتها ، ثم البناء عليها . وفلسوفنا يبدأ بالتنبيه على الداعى له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة فى العقل والتي لا تحتاج إلى برهان ، وهذا الداعى هو قطع الطريق على الكاير من جهة ، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يُراد إيضاحه من جهة أخرى . وبعد أن يمدد الكندى بتعريف العظم والأعظام المتجانسة ، لكي يتحدد معنى ذلك أمام القارىء ، يذكر مقدمات ، هى أحكام كلية للأعظام المتجانسة . يرتبها ترتيباً منطقياً ، مثبتاً كلا منها إثباتاً منطقياً محكماً ، ومستعينا فى ذلك برموز الرياضيات وبالأمثلة والرسم المبين ، وهى أربع مقدمات :

- ١ — الأعظام المتجانسة ، التى ليس بعضها أعظم من بعض ، متساوية ؛
- ٢ — إذا زيدَ على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها ؛ صارت غير متساوية ؛
- ٢ — لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لانهائية لها ، أحدهما أقل من الآخر ؛

٤ — الأعظام المتجانسة ، التى كل واحد منها متناهٍ ، جعلتها متناهية .
بعد هذا يشرع الكندى فى إثبات أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لانهائية له ؛ والدليل يتلخص فى أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذى لا نهاية له جزءاً محدوداً ، كان الباقي : إما متناهياً ، فكان الكل متناهياً بحسب المقدمة الرابعة ؛ وإما لا متناهياً . وهنا إذا زيدَ عليه ما فصل منه بالوهم ؛ كان الحاصل كما كان أولاً ، أعنى لا متناهياً ؛ لكنه بعد الإضافة أكبر منه قبلها ، طبقاً لما يثبتته الكندى

ضمننا في المقدمة الثالثة ؛ وإذن فاللامتناهى أكبر من اللامتناهى — وهذا خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

ويتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرم العالم متناهٍ بالضرورة .
هذه الرسالة ، على اختصارها ومع كونها مختصرة بالنسبة لتغيرها ، مستغنية بنفسها ، كما ينوه السكندى في آخرها ؛ وقد قدمتها على الرسالتين التاليتين لها ، لأنها تثبت هي والرسالة التالية قضايا داخلية في الرسالة التي بعدها .

بسم الله الرحمن الرحيم وحسبنا الله وحده رسالة السكندى

إلى أحمد بن محمد الخراساني^(١) في إيضاح تنهاى جرم العالم

إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ الحمود ! أخرى ما قدمت في إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيراً من صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لإبراهيم ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه ، تضطرم إليهم^(٢) اللجاجة^(٣) والنكوص^(٤) عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وانكارها ومسألة البرهان على تصحيحها إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمننا^(٥) من بسط القول ، وأوقفنا^(٦) تحت

(١) لم استطع الانتهاء بعد إلى معرفة هذا الشخص

(٢) يمكننا هذه الكلمة في الأصل ، وهي في أغلب الظن زائدة

(٣) يبدو رسم الكلمة في الأصل : الحاجة . ولكن لها تحريف عن الحاجة أو اللجاجة وهي التنادى في الخصومة والجدال ، عنادا ومكابرة

(٤) في الأصل النكوت بدون نقط ، ولكن نظراً لأنها لا تتمدى بين فدا آثرت تصحيحها : النكوص . وقد يجوز أن تكون تحريفاً عن النكوت ، لولا أنه ليس بين اللام والكاف إلا نبرة واحدة

(٥) لعل هذا هو جواب لأن ، قبل هذا بأسطر

(٦) هكذا في الأصل — ويجوز أن تكون تحريفاً عن أوقفنا ، بمعنى وضعنا

الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين ^(١) أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين ، لتَحْصِيمِ أدواء ^(٢) الألفاظ ، وليكون السبيل إلى ما أُحِبَّتْ أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له — كما ظن كثير ممن لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ، ولم يقف آثار الطبيعة — قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم ، وبالله توفيق وجدانتنا كل حق ونَسَيِّلُنَا كل مطلوب .

فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ^(٣) ولنبين معانيها التي نقصد بها قصدَها ، لنلازم أفاويلنا اللبسُ باشتباه الاسم فأقول :

* * *

إن قولنا في هذه الصناعة : « عِظَمٌ » ^(٤) إنما نغنى به أحد ثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط ، أعنى [به] الخط ؛ وإما ماله طول وعرض فقط ، أعنى به السطح ؛ وإما ماله طول وعرض وعمق ، أعنى به الجرم .

وأقول إنا نغنى بقولنا : « أعظاما متجانسة » ^(٥) الأعظام التي هي خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام ^(٦) كلها ؛ لأن جنس الخطية يقع على الخطوط كلها ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ وجنس السطحية يقع على السطوح كلها ، ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ وجنس الجرمية يقع على الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعِظَمُ ، الذي هو واقع على الخط والسطح والجرم ؛

(١) يجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شيء آخر ، مثل : من أو : وذكرنا ، أو لعلها : براهين — أو لعلها أخيرا أن تكون بدلا من ما الأول في الجملة السابقة
(٢) كلمة لتجسم غير مقبولة أصلا ، فلهذا أيضا : لتجسم — وكلمة أدواء تنقصها الهزمة . وحسب الداء قطعه واستأصله بالدوا .

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

في البرهان

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

(٦) في الأصل : خطوطا و سطوحا وأجراما — وهو خطأ نحوي

فالأعظام المتجانسة إنما نعني بهما ما وقع تحت جنس واحد^(١) من أجناس الأعظام ، أعنى خطأ أو سطحا أو جرما .
ف نقول الآن قولاً كلياً على الأعظام المتجانسة :

* * *

[١] [الأعظام المتجانسة]^(٢) التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .
المثال : أن عظمى ا و ب متجانسان^(٣) ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ؛
فأقول إنهما متساويان .

البرهان : أنهما إن لم يكونا متساويين ، فأحدهما أعظم من الآخر ؛ فليكن ا أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، ف ا أعظم من ب ؛ وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه — هذا خلف لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك ما أردنا أن نبين ا ب .

[ب] إذا زيدَ على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس^(٤) لها ،
صارت غير متساوية .

قضية حق ؛ فإن لم تكن كذلك كانت تقيض ذلك ، فيكون إذن إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس^(٥) لها ، كانت متساوية ؛ فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لكله أو أعظم من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان^(٦) ، وقد زيد على عظم ا عظمٌ مجانس لهما وهو عظم ج ؛ فأقول : إن ا ج أعظم من ب .

البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ؛ فإما أن يكون ب مساوياً^(٧) ا ج أو أعظم منه .

(١) في الأصل : واحدة

(٢) زيادة للإيضاح — ولا ضرورة لها ، إذا وقفنا عند كلمة الأعظام أو المتجانسة واعتبرنا كلمة التي مبدأ لكلام جديد

(٣) في الأصل : متجانسين

(٤) و (٥) في الأصل : عظمًا مجانسًا

(٤) في الأصل متجانسين متساويين

(٧) في الأصل : مساوياً

فإن كان ب مساوياً ج ، وقد كان تقدم أن ب مساوٍ ا ف ا إذن مساوٍ ج ؛ و البعض ج ، فالبعض مثل الكل ، وهذا خلف لا يمكن ، فب ليس بمساوٍ ج .

وإن كان ب أعظم من ج ، وب مثل ا ، ف ا أعظم من ج ، فالبعض أعظم من الكل ؛ وهذا خلف شنيع لا يمكن ، ف ا إذن أعظم من ب — وذلك ما أردنا أن نبين : ا ب ا ج

وهنالك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظم متجانس له ، كانا جميعاً أعظم من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[ج] إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان ^(١) لا نهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ؛ لأن الأقل بعد أكثر أو بعد بعضه ،

وكل ماعاد شيئاً فهو مساوٍ في الكمية لبعض أجزاء المعدود ؛

وبعض مالا نهاية له متناهٍ ، والمساوٍ في الكمية للمتناهى متناهٍ ؛

فدو الانهائية الأقل متناهٍ لا متناهٍ ^(٢) ؛

هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له ، أكبر من شيء آخر لا نهاية له .

المثال : أن يكون خط ا ب وخط ج د عظمين متجانسين لا نهاية لهما ، إن أمكن ذلك .

فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر

البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛

فإن أمكن فليكن ا ب أعظم من ج د ، ف ج د أصغر من ا ب ، فقى ا ب أضعاف ج د أو زيادة على ج د ؛

فإن كان في ا ب أضعاف ج د ، ف ج د بعد ا ب مراراً ؛

وإن كان فيه زيادة على ج د ، ف ج د بعد بعض ا ب ، وهو ا و ، بعده مرة واحدة ؛

(١) و (٢) في الأصل : عظمين متجانسين - متناهى

فليس يكن ذلك البعض الذى بعده ج د مرة واحدة ، أو البعض المساوى ^(١)
 لأحد أضعاف ج د ، عظم ه و ؛
 وبعض عظم ا ب الذى لا نهاية له متناهٍ ^(٢) لأنه يمكن فيه الزيادة ؛
 ف ه و متناهٍ ، لأنه يمكن فيه الزيادة ؛ والمساوى للمتناهى متناهٍ ؛
 ف ج د متناهٍ ؛

وقد كان تقدم أن لا نهاية له ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ، إن كان
 عظام ^(٣) لا نهاية لهما متجانسين ^(٤) ، أن يكون أحدهما أصغر من الآخر ؛
 وذلك ما أردنا أن نبين ج د ا ه و ب

[د] الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناهٍ ، جملة متناهية .
 المثال : ليكن عظم ا و ب متجانسين متناهين ؛ فأقول إن جملة متناهية .
 البرهان : أن نخرج خط ج مساويا لعظم ا ، ويصله خط د على استقامة ،
 ويصير د مساويا لعظم ب ؛
 فنبين أن ج د مساويا لجملة ا و ب ؛
 فعظم ج د متناهٍ ، لا يمكن غير ذلك ؛
 فإن أمكن ، فليكن عظم ج د لا نهاية له ، والعظم الذى لا نهاية له لا ينفد
 إن أخذ منه أحداً دائماً ؛
 فإن أخذ منه ^(٥) ، من ج د ، وشد ، فهو متناهٍ ؛
 فنأخذ من ج د عظماً مساويا ^(٦) لعظم ا ، وهو ج ؛ وعظماً مساويا ^(٧) لعظم
 ب ، وهو د ؛

(١) و (٢) فى الأصل : المساو — متناهى ، شأن هذه الكلمة الأخيرة فى مثل هذا
 الحال دائماً ؛ وقد صححتها دون إشارة أحيانا .

(٣) فى الأصل : عظيمين

(٤) هكذا فى الأصل ، وهو صحيح لغوياً ، على أن تكون خبرا لكان . ولكن الخطأ
 فى الكلمة السابقة يرجع أن تكون : متجانسان — صفة لاسم كان التى يجب فى هذه الحالة
 اعتبارها فعلا تاما ، كما يتملها الكندى كثيرا

(٥) هنا تكرار ، ولكن المعنى واضح

(٦) و (٧) فى الأصل : عظم مساو

و ج د إذا أخذ منه ج بقی د ، فإن أخذ منه د ، لم يبق منه شيء ؛
ف ج د إذن متناهٍ ؛
لجملة عظمتها [و] ب المتناهيين التي هي ج د متناهية ، وذلك ما أردنا أن
نبين | ج و ب

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له ، فقول :
إنه إن أمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له ، فقد يمكن أن يُتوهم منه جرمٌ
محدود الشكل متناهٍ — ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛
فإن كان جرمًا لا نهاية له ، وثوهم منه جرمٌ محدود ، فإما أن يكون إذا أُفرد
منه ذلك الجسم المحدود ، متناهياً أو لا متناهياً ^(١) ؛
فإن كان متناهياً فإن جملتهما جميعاً متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظام التي
كل واحد منها متناهٍ جملتها متناهية ؛ فيجب من ذلك أن يكون الذي لا نهاية له ^(٢)
متناهياً ، وهذا خلف لا يمكن ؛
وإن كان — بعد أن أُفرد منه الجرم المحدود — لا نهاية له ، فهو إذا زيد
عليه أيضاً ما لا نهاية له ^(٣) فإنه يعود كحال الأولى ؛ وقد تبين مما قدمنا أن كل
جرمين يُضم أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جميعاً مجموعين أعظم من كل واحد منهما
مفرداً ؛ فالذي لا نهاية له والمحدود المزداد عليه جميعاً أعظم من الذي لا نهاية له
وحده ؛

وهما جميعاً لا نهاية لهما ؛ فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له إذن ؛ وقد
أوضحنا فيما قدمنا أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له ،
وأن كلَّ عِظَمَيْن متجانسين — ليس أحدهما أعظم من الآخر — متساويان ^(٤) .

(١) في الأصل : متناهى أو لا متناهى

(٢) يعنى بحسب الفرض

(٣) يجب بحسب منطق الدليل هنا وفي رسائل أخرى كثيرة ، أن يكون بدل عبارة :
« ما لا نهاية له » عبارة : « ما أُفرد منه » أو « المأخوذ منه »

(٤) في الأصل : متساويين

وقد تبين أنه لا مساو^(١) له ، فهو مساو^(٢) في العظم له لا مساو^(٣) في العظم له —
وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم لانهاية له ؛
فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لانهاية له ، فجرم الكل إذن متناهٍ ،
وكل جرم يحصره الكل متناهٍ .

فهذا فيما وعدنا إيضاحه في كتابنا هذا كافٍ ؛ وقد حرصتُ على أن يكون
هذا الكتاب مستغنياً بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أنا قد كثرتنا المقاييس في هذه
الطلبية^(٤) في غير هذا الكتاب من كتبنا واجتلبنا^(٥) عليها الشهادات الصادقة
من الأمور الطبيعية ؛ فأما في كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المتنونة عنك فيه
باستعمال الإيضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

والله أستوهب لك علماً نافعاً يؤدّيك إلى أيسر عتاد وأسلم معاد — والحمد لله
والشكر الممنع علينا بمعرفته والقوة^(٦) المخترجة إلى مرضاته .
تمت الرسالة — والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) و (٢) و (٣) في الأصل مساوى

(٤) يعنى المطلوب

(٥) غير منقولة ، فيجوز أيضاً أن تكون : اجتلبنا

(٦) معطوفة على بمعرفته

رسالة الكندي

في مائتين ما لا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذي يقال : «لا نهاية له»

مقدمة

تمثل هذه الرسالة أيضا طريقة الكندي المنهجية في تقديم المقدمات والبناء عليها ؛ وهي تبدأ ، بعد الديباجة المألوفة ، بذكر أربع مقدمات رياضية بدئية ، كما في الرسالة السابقة ، هي أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لا نهاية له ، وذلك ببيان ما ينشأ عن ذلك من التناقض ؛ وهذا ما نجده أيضا في الرسالة التالية . ثم يثبت الكندي تنهى الجسم ؛ وبعد أن يؤكد علاقة التوقف والتوازي بين الزمان والحركة والجرم ، يحاول إثبات أن الزمان متناهٍ ، له أول ، لأنه - كالحركة - لا بد له من «من» و«إلى» . وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللاتناهي لا في الجرم ولا في الحركة ولا في الزمان من حيث الفعل ، ينتهي الكندي إلى أن اللاتناهي لا يكون إلا بالقوة والإمكان .

وفي رسالة الكندي هذه عبارة ، وراءها في أغاب الظن فكرة دقيقة ، قد لا يفتن لها إلا ناس لأول وهلة ؛ فهو يقول (ص ١٩٦) إن الجرم في مدة «من» ، بمعنى أنه موجود ، وهذا هو الطرف الأول للزمان ، وهو بدايته ؛ ولما كان الكندي يقول ، كما في الرسالة التالية ، بصراحة لا تحتل الشك ، إن العالم وكل ما له من حركة وزمان مُبدعٌ ، أي مخلوقٌ محدثٌ عن ليس ، فكأن الجسم يوجد ويتحرك ، فيمكن السؤال عن قيمة رأى الكندي في أن الجسم موجود في «من» من حيث علاقته ببحث أصحابه ، معتزلة عصره ، في حال الجسم حين خلقه الله : هل هو متحرك ، كما يقول النظام ؛ أم هو ساكن ، كما يقول عباد بن سليمان وأبو علي الجبائي ؛ أم لا ساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل الملاف^(١) ؟ كما يمكن

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٣٢٤ — ٣٢٥ ؛ وكتاب إبراهيم النظام

تأليف محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ١٣١ وما بعدها .

السؤال أيضاً عن قيمة ما يحكيه الأشعري من قول بعض « المتقلسة » إن الجسم « في حال خلق الله له يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود »^(١)، وذلك بالنسبة لرأى الكندي في الإبداع عن لا شيء .

والكندي ينكر في كتابه « في الفلسفة الأولى » (ص ١١٨ وما بعدها مما تقدم) أن جرم العالم كان ساكناً ، ثم تحرك ؛ ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان ، لم يسبق أحدهما الآخرى . والمعروف أيضاً عند الكندي أن الوجود كَوْنٌ وأن الكون حركة .

*
*

بسم الله الرحمن الرحيم
العمة لله

رسالة الكندي

في مائتين^(٢) مالا يمكن أن يكون لانهائية [له] وما الذى يُقال : « لانهائية له »

حاطك الله بتوفيقه ، وبلغك من درك الحق نهائية آمالك ، وزين به كل أعمالك !

فهمتُ ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذى لانهائية له وفى أى نوع يُقال ذلك ، وما الذى لا يمكن أن يكون لانهائية له ؛ وقد رسمتُ من ذلك بحسب ما رأيته لك كافياً بقدر موضعك من النظر ، فكن به وبجميع ظاهرات الحق سعيداً — فنقول :

[١] إن كلَّ شيء ينقص منه شيء ، فإن الذى يبقى أقلُّ مما كان قبل أن ينقص منه ؛

[ب] وكلُّ شيء ناقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان ناقص منه ، عاد إلى المبلغ الذى كان أولاً ؛

(١) المقالات ص ٣٢٥ .

(٢) أى مائتين .

[ج] وكلُّ أشياء متناهية ، فإن الذى يكون منها ، إذا جُمعت ، متناهٍ ^(١) ؛
 [د] فإذا ^(٢) كان شيئان ، أحدهما أقلُّ من الآخر ، فإن الأقلَّ بَعْدَ
 الآخر أكثر أو بعد بعضه ، وإن عدَّ كلَّهُ فقد عدَّ بعضه .

فإن فُرض جرمٌ لا نهاية له فتوهم شيئاً ^(٣) نقص منه شيءٌ ؛ فإن ما بقى
 منه لا يخلو من أن يكون متناهياً أولاً متناهياً ؛

فإن كان ما بقى منه متناهياً ، فإنه إذا أُعيد إليه ما أخذ منه المتناهى كانت
 جملتها ^(٤) جميعاً متناهية ؛ وجملتها هذه المتناهية هي ما كان أولاً مفروضاً لا متناهياً ؛
 فإذن الذى لا متناهٍ متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أخذ من الجرم الذى لا متناهٍ ، متناهٍ ما أخذ منه ، [و] ^(٥)
 كان الذى بقى لا نهاية له ، فهو ^(٦) أقلُّ مما كان قبل أن يؤخذ منه ؛ لأن كل
 شيء أخذ منه شيءٌ ، فإن الذى يبقى منه أقلُّ مما كان قبل أن يؤخذ منه ؛

فإذن قد صار شيءٌ لا نهاية له أقلُّ من شيء آخر لا نهاية له ؛ وأقلُّ الشئين
 بَعْدَ أكثرهما أو بعد بعضه ؛ وإن كان بعده فهو بعد بعضه ، فإذن الذى لا نهاية
 له [هو] الأكبر ؛

والأشياء المتساوية هي التى أبعادُ [ما بين] نهاياتها المتشابهة متساوية ، فكانت
 الأبعادُ كميةً أو رتبةً ^(٧) الذى لا نهاية له ؛ فالذى لا نهاية له الأصغر له نهايات ؛
 وهذا خلف لا يمكن ؛

(١) فى الأصل : متناهية .

(٢) لهما وإذا ، لأنه ليس للفاء ضرورة منطقية لغوية .

(٣) فى الأصل : شئ ، ؛ ويجوز لغوياً أن تكون صحيحة ، لكن مع بعد فى المعنى ومع قراءة
 كلمة فتوهم ، على نحو آخر : فتوهمهم .

(٤) هكذا فى الأصل ، ولم أعيرها .

(٥) زيادة إيضاحية لا مكان قراءة أقرب إلى المنطق .

(٦) فى الأصل : وهو — وقد صححتها ليتقيم الاستدلال .

(٧) بعد كلمة الأبعاد ما يشبه الدال متصلة بما بعدها ، بحيث يمكن أن تقرأ هذه الكلمة

التالية : خطية (تعطيط = حدود ؟) ، لكنها لا تشبه كلمة الخطية فى الرسالة المقدمة

من حيث الخط — فأثرت تصحيحها كأحسن ما استطعت .

فإن لم يكن يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له بتةً ، إذ كان في جميع أقسامه هذه الحالات والامتناعات ؛

وما كان محصوراً في المتناهي ، فهو متناهي بتناهي حاصره ؛ فإن محمولات الجرم التي لا قوام لها إلا به ^(١) ، المحصورة فيه ، متناهية بتناهي الجرم .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هي علتُهُ ، والفعل متناهي بتناهي القوة ؛ ^(٢) والزمان مُدَّةٌ تعدها الحركة ، فإن لم يكن حركةً لم يكن زمانٌ ؛

وإن لم يكن متحركٌ الذي هو الجرم — لم يكن حركةً ؛ فإن لم يكن جرمٌ لم يكن زمانٌ ولا حركةً ؛ وإن كان زمانٌ فحركةٌ ، وإن كان حركةً فجرمٌ ؛

فإن لم يكن زمانٌ لم يكن مدةً تعدها الحركة ، لأنه إن كانت حركة متتالية ، « فمن ... إلى » ^(٣) موجودٌ ، أعني إنسيّة [^(٤) إلى ^(٥) مدةً « من ... إلى »] ^(٦) .

فإن لم يكن حركةً ، فليس موجوداً ^(٧) مدةً ولا حركةً ؛ وإن لم يكن حركةً ولا زمان ، فلا شيء ، « من ... إلى » ؛ وإن لم يكن « من ... إلى » ، فلا مدةً ؛ وإن لم يكن مدةً ، فلا جرمٌ ، لأن الجرم في مدة من ^(٨) ؛ لأنه ،

(١) في الأصل إلا أنه .

(٢) يجب ألا نفهم هذا الكلام فهماً حرفياً ؛ فليست القوة هي علة الفعل ، وإن كانت الأشياء التي بالفعل تسبقها القوة عادة . ومن المعروف أن الكندي في رسائل أخرى يقرر أن الشيء لا يصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شيء ، بالفعل .

(٣) يعني لا بد للحركة من طرفين موجودين — يقصد أيضاً أنه إن كانت الحركة المتتالية موجودة ، فإن فيها نقطة تصلح أن تكون طرفاً (بداية) ونقطة تصلح أن تكون طرفاً آخر (نهاية) ، وهذا إن كان يؤكد طرفي الحركة فهو أساس فكرة الزمان كما نرى .

(٤) يائس في الأصل

(٥) هكذا في الأصل : — ولعل الصواب : أي

(٦) يائس في الأصل لعله لا يقابله ولا الذي قبله شيء ، — بل يحوّه من الناسخ

(٧) في الأصل : موجود

(٨) لعله يقصد به الزمان بعد وجود الجرم وحركته ، وهذا ما يتفق مع رأي الكندي في حدوث الجرم وحركته الملازمة لوجوده ولوجود الزمان — ولا فلعلمها يجب أن تكون : « من ... إلى » أي أن الجرم متغير دائماً ، لأنه متحرك دائماً بأحد أنواع الحركة أو أنه موجود في زمان متناهي من أوله ومن آخره . وكل هذا وجود في نلفغة الكندي

وإن لم يكن ولا الآن ، واحد ، فلا حال البتة ولا وجود لهويّة جرمية ^(١) ؛
فإن لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم . فإذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق
بعضها بعضاً .

وليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له في البدو ؛ لأنه إن كان زمان لا
نهاية له في البدو لم ينتاه ^(٢) إلى زمن مفروض بته ، لأنه ^(٣) إن أتى من لا نهاية
[له] إلى زمن مفروض ، فمن لا نهاية [له] إلى زمن مفروض محدود أجزاء
متساوية ^(٤) من الزمان ؛ فإن كان من لا نهاية في الزمن إلى زمن مفروض محدود ،
فمن الزمن المفروض متصاعداً في الأزمنة التي سلفت مساو ^(٥) من لا نهاية إلى
الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض متقبلاً هو الزمن بعينه
الذي هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعاً ؛ فإذن المحدود المساو للمحدود
متنام ^(٦) ينتاهي ^(٧) ، لأن الأعداد المتساوية هي التي لا يزيد بعضها على بعض
ولا وحدانية واحدة ؛

فإذن الزمن الذي لا نهاية له متنام — وهذا خالف لا يمكن ، فإذن إنية
الزمن متناهية .

وقد أنبأنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الإينية ؛

(١) في الأصل لهويته جرمية ، وكذلك العبارة من قوله لأنه . . . إلى جرمية — والمعنى
غايض بسبب سقوط بعض الكلمات في الغالب . غير أن السياق يدل على أن المقصود هو أنه لا
يمكن أن يكون الجرم إلا في زمان ممتد ، وهذا يقتضي أن تكون هناك حركة واختلاف
أحوال — راجع س ٢٠٥ س ٩ ، فقد يتضح المراد هنا

(٢) في الأصل : ولم ينتاهي — ويمكن بحسب النص في الرسالة التالية اسقاط الواو من
كلمة ولم ، كما يمكن أن نقرأ النص بدون لم كما في نفس الرسالة

(٣) يمكن فهم الاستدلال من هنا إلى آخر الفقرة بمقارنة النص بما يقابله في الرسالة التالية
وفي رسالة الفلاسفة الأولى س ١٢١ ؛ ويمكن تعديل النص بمقارنة ، وإن كان — فيما عدا
الزيادات الإيضاحية — كما في الأصل .

(٤) في الأصل : أجزاء المتساوية

(٥) في الأصل مساويا .

(٦) في الأصل : متنامي .

(٧) هكذا النص ، ولعلها : متناه .

فإن لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية ، بل ذات أزلية^(١) في بدو الإينية ؛
فإن ليس شيء البتة بالفعل لانهائية له^(٢) ؛ فإن إنما يوجد « لانهائية » في الإمكان
[(٣)] ؛ فلا أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف إمكان دائما ، فكلما
خرج من ذلك شيء إلى الفعل خرج متناهيًا ؛ فإن ضعف الشيء شيان^(٤) ،
وضعف الشئين أربعة^(٥) ؛ غير أن الأعداد تخرج متضاعفة أبدًا ، فهي ممكن أن
تزيد أبدًا ؛ وكل ما مضى فهو من هذا التزايد في الزمان شيء ، فهو متناهي العدد ؛
فلذلك ما نقول إنه ليس شيء لانهائية له بالفعل ، فأما بالقوة فليس يوجد « لانهائية »
في غيرها — أعني بالقوة الإمكان .

فقد تبين ما الذي لانهائية له وما الذي لا يمكن أن يكون لانهائية له .
وهذا فيما سألت كافي ، كفالك الله المهم في دنياك وآخرتك ، وأعانك على
درك الحق والانتفاع بثماره ، وحاطك بتسديده من كل زال ، وسددك بتوفيقه
لأركي عمل !
تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله
أجمعين ؟

(١) يمكن أيضا قراءتها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الإلهية ، بحسب فلسفة الكندي

(٢) يقصد فيها له كمية ، وهذا لا يتنافى مع أزلية الباري ، وكونه بالفعل

(٣) يابس في الأصل

(٤) في الأصل : شيئين

(٥) في الأصل : أربعة

رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

مقدمة

لا بد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلاً يبين أجزائها وسير الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهي :

- ١ — الديباجة المألوفة في كثير من رسائل الكندي ؛
- ٢ — مقدمات بديهية « واضحة معقولة بلا توسُّط » ، مأخوذة من الرياضيات في الغالب ، وهي ست مقدمات ؛ ويليه مباشرة ما يبنى عليها ، وهو :
- ٣ — إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لا نهاية له ؛ وهذا الإثبات هو صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متكلمي الإسلام وفلاسفته في إقامتهم للبرهان على استحالة وجود جسم لا نهاية له بالفعل . غير أن الكندي يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرها في أول الرسالة . وهو يدور على أنه لو أخذ من الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزء ، ثم أضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يُضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة ؛ لكنه قبل الإضافة وبمدها هو هو ، أى لا متنامٍ ؛ وإذن فاللامتناهى أكبر وأصغر ، وهو تناقض .

- ٤ — إثبات تناهى الزمان ؛ وهو يرتبط بوجوب تناهى الحركة ، وذلك قياساً على تناهى الجسم ، وبسبب الارتباط الذى لا ينفك بين الجسم والحركة والزمان وعدم تقدم أحدهما على الآخر فى الوجود ، نظراً لهذا الارتباط ، وبناء على الأصل الأساسى عند الكندي ، وهو استحالة وجود ما لا نهاية له بالفعل ، أيًا كان .

- ٥ — وبعد أن ينتهى الكندي إلى وجوب تناهى الجسم والحركة والزمان يقرر أوليتها وحدوثها جميعاً عن ليس (لاشئ) بفعل مُحدث ، وهذا الإحداث أو الاظهار للشيء عن ليس هو الإبداع ، بحسب تعريف الكندي للإبداع ، وذلك هو التعريف السادس من رسالته « فى حدود الأشياء ورسومها » التى تقدم نشرها .

٦ - وإذ قد انتهى الكندي إلى إثبات حدوث الكل ، فإنه يبدأ في إثبات أن المحدث واحد ؛ وذلك على أساس أن الكثرة في المحدثين تؤدي إلى التركيب في ذاتهم ، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين في أمر واحد يعظمهم ، وهو كونهم جميعاً فاعلين ؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بفصول تخصصهم . فكل منهم إذن مركب مما يخصه ومما يعمه ويعم غيره ؛ وهذا يقتضى حدوث كل منهم ، لأنه يحتاج إلى مركب يركبه . هذا الدليل نجده في جملته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندي . ويحتمل فيلسوفنا رسالته عبارات ينزه بها الله عن مشابهة المحلوقين .

تدل رسالة الكندي هذه على أنه لا يقول بقدم جرم العالم ولا بقدم الحركة والزمان ، وإن كان يميز أن يكون كل من هذه لانهائية له بالقوة والإمكان دون الفعل ؛ وفي هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان ، خلافاً لأرسطو ، متمسكاً بالقول بحدوث العالم لإثبات انخلاق المبدع - وهذا شأن متكلمي الإسلام بالجملة ، وشأن متكلمي المعتزلة في عصر الكندي ، وهم الذين تمسكوا أشد التمسك بمبدأ حدوث العالم ، معارضين في ذلك للدهرية ولأرسطو .

وإذن فلم يسيطر أرسطو ، حتى في أول الأمر ، على الفكر الفلسفي في الإسلام . ولعل في هذا أيضاً ما يدل على ما أشرت إليه في المقدمة من وجوب تعديل الحكم العام الذي يشمل فلاسفة الإسلام ، وهو أنهم كانوا يقولون بقدم العالم ، ومن أن الكندي كان يدير في تيار المتكلمين الأولين ؛ وهو كما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده ، كالفرازي ، من تعارض بين القول بقدم العالم أو لانهائيته من جهة ، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى .

وهذه الرسالة - عدا الديباجة طبعاً - موجودة بجملة كتبها في كتاب « في الفلسفة الأولى » من ص ١١٤ فما بعدها . ولم أشر هنا إلا إلى المواضع التي فيها خطأ يؤدي إلى إفساد المعنى ؛ لأن الخلاف طفيف جداً ، وهو لا يتجاوز أحياناً زيادة كلمة أو نقصها .

بسم الله الرحمن الرحيم
وما توفيقي إلا بالله العظيم

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي إلى علي بن الجهم^(١)
في وحدانية الله وتناهي جرم العالم.

حاطك الله ، أيها الأخ المحمود ، بصنعه ، وسدّدك بتوفيقه ، وحرسك بمافيته
من كل زلل ، ووقفك بتطوّله لأزكى عمل ، وبلّغك من معرفته قرار^(٢) رضوانه
ومستحقّ إحسانه !

فهمتُ ما سألتَ من وضع ما كنتَ سمعتني أوضحه بالقول ، من وحدانية
الله عزّ ذكره ، ومن تناهى جرم العالم ، وامتناع شيء بالفعل من أن يكون لانهائية
له ، وأن ما لا نهاية له إنما هو موجودٌ في القوة لا في الفعل ، في كتاب^(٣) يكون
حافظاً على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم ، وأن أوجز^(٤) لك القول في
ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريقٌ للفهم ولا حاجرٌ عن حفظ^(٥) ؛

وأنا أسأل واهب الخيرات وقابل الحسنات أن يوفقَ ذلك لمطلوبك ، ويحسن
به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد ؛ ولعمري ما هذا الموضوع
يمستغن عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من النظر وحسن المُتَبرّ
وأُيّدَ بمثل فهمك ، وحسّيس من الميل إلى الهوى بمثل عزمك ؛
وقد رسمتُ لك في ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ، ولم آلك في إيضاح

(١) هو الشاعر المشهور علي بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الحارثاني الأصل ؛ كان مختصاً
بالتزكّل ، ثم غاه المتزكّل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ ، وتوفي عام ٢٤٩ هـ . كان شاعراً مطبوعاً
عذب الألفاظ ، وصديقاً لأبي تمام . راجع ابن خلكان ج ٢ ص ٣٩ وما يليها ؛ وتاريخ بغداد
للخطيب البغدادي ج ١١ ص ٢٦٧ وما بعدها

(١) القرار من الأرض هو المستقر الثابت العائش ؛ وقرار الرضوان هنا هو مُستقره ونهايته

(٢) متعلق بكلمة وضع ، فيما تقدم

(٣) هذا الصدر معطوف على وضع

(٥) بين كلمة حفظ وما بعدها بانس قليل ، قد يكون مقابلاً لبقية الكلمة (حفظه ؟)

ذلك جهداً ؛ فكن به سعيداً وقر به حميداً ، أسعدك الله في دنياك وآخرتك ،
وأجل لك جميع عواقبك ا
وهذا مبداً قولنا من مطاوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط [هى] :
[ا] أن كل الأجرام التى ليس منها شئ أعظم من شئ ، متساوية .
[ب] والمتساوية ، أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .
[ج] وذو النهاية ليس لانهائية له .
[د] وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرم ، كان أعظمها ،
وكان أعظم مما كان من قبل أن يُزاد عليه ذلك الجرم .
[هـ] وكل جرمين متناهيين العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم الكائن عنهما
متناهى العظم ؛ وهذا واجب فى كل عظم وكل ذى عظم .
[و] وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بمقد الأعظم منهما أو
بمقد بعضه .

فإن كان جرم لانهائية له ، فإنه إذا فصل منه جرم متناهى العظم ، فإن الباقى :
أما أن يكون متناهى العظم وإما لا متناهى العظم ؛
فإن كان الباقى متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه المقصود منه المتناهى
العظم ، كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم ؛ والذي كان عنهما هو الذى
كان ، قبل أن يفصل منه شئ ، لا متناهى العظم ؛ فهو ^(١) إذن متناهٍ لا متناهٍ ،
وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان الباقى لا متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم
مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساوياً له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد ^(٢) صار ما لانهائية له أعظم مما لانهائية له ؛ وأصغر
الشيئين بعد أعظمها أو بعد جزئه ، وأصغر الجرمين اللذين لانهائية لهما بعد أعظمهما

(١) فى الأصل : وهو

(٢) فى الأصل : فيه — والتصحيح يحسب اللفظة الأولى س ١١٠

أو بعد جزئه لاحتالة ؛ فأصغرهما مساوي لجرم أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان متساويتاهما^(١) أبعادُ ما بين نهائيهما واحدة ؛ فهما إذن ذوا^(٢) نهائيات ، لأن الأجزاء المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي يعدّها جزء واحد وتختلف نهائياتها بالكم والكيف أو معا ؛ فهما متناهان ؛ فالذي لا نهائية له الأصغر متناهي — وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

وإن كان [ليس]^(٣) بأعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه ، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وحده ؛ وهو وحده جزء له ، فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهائية له .

والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضا اضطرابا ، وكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذي هو فاصل الحركة ، وجملة كل ما هو محمول في الجرم متناهي أيضا ؛ إذ الجرم متناهي .

فجرم الكل متناهي ، وكل محمول فيه [بمده]^(٤) أيضا .

وإنما^(٥) جرم الكل ممكن أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة [بـ]^(٦) أن يُستوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لا نهائية في التزايد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهائية ، إذ القوة ليست شيئا غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشيء المقول بالقوة ، فكل ما في^(٧) الذي لا نهائية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لا نهائية له ؛

ومن ذلك الحركة والزمان ؛ فإن الذي لا نهائية له إنما هو في القوة ، فأما

(١) راجع هامش رقم ١ من ص ١١٥ مما تقدم

(٢) في الأصل : ذو ، وقد صححتها بحسب « رسالة في الفلسفة الأولى » — ص ١١٥

(٣) زيادة يحتملها السياق ، وطبقا لـ في كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٤) بحسب الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٥) في الأصل يمكن قراءتها : وإذا — أما في الفلسفة الأولى : وإذا ، وهو أصح

(٦) زيادة للتوضيح ، هنا وفيما يلي

(٧) في الأصل : فكما ما — وقد أصلحتها طبقا لكتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

في الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له، لما قدمنا، وإن^(١) ذلك واجب. فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان^٢ بالفعل لا نهاية له؛ والزمان زمان جرم الكل^٣، أعني مدته؛ فإن كان الزمان متناهيا، فإن إنسية الجرم متناهية، إذ الزمان ليس بموجود^(٢).

ولا جرم بلا زمان، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة، أعني أنه مدة^٤ تعدّها الحركة؛ فإن كانت حركة^٥ كان زمان^٦، وإن لم تكن حركة^٧ لم يكن زمان^٨؛

والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرم^٩ كانت حركة^{١٠}، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة^{١١}؛

والحركة هي تبدّل الأحوال: فتبدّل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية؛ وتبدّل مكان نهاياته إمّا بالقرب من مركزه أو البعد منه هو الرُبُوء والاضمحلال؛ وتبدّل كميّاته المحمّولة فقط هو الاستحالة؛ وتبدّل جوهره هو الكون والفساد؛

وكلّ تبدّل فهو عاذاً مدة للتبدّل، أي الجرم؛ فكل تبدّل فهو لذي زمان^(٣).

ومن التبدّل الائتلاف والتركيب، لأنه نظم الأشياء وجمعها؛ والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة، أعني طولاً وعرضاً وعمقا؛ فهو مركب من

(١) هكذا في الأصل، وبمدكلة واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من وجه ما. ولكن في كتاب الفلسفة الأولى (س ١١٧) نجد: وإذ ذلك واجب — فإل هذا هو الصواب على أن يكون الكلام متصلاً بما به.

(٢) هكذا في الأصل وفي كتاب « الفلسفة الأولى » (س ١١٧) — ولعله يقصد بهذه الجملة أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهياً، فإن الجرم متناهٍ، لأنه لا يكون له الطرف المصاحب له. فكلية: إذ يمكن فهمها على أنها تمليّة أو ظرفيّة زمانية باعتبار عتلى، أو ما معاً (٣) إلى هنا يتهى التقابل بين هذه الرسالة وبين كتاب الفلسفة الأولى؛ وما بعد ذلك فهو

بقابل الفلسفة الأولى من س ١٢٠

الجوهر الذى هو جنسه [و] من الأبعاد التى هى فصوله ؛ وهو المركب من هيوولى
وصورة .

والتركيب تبدل الأحوال التى هى لا تركيب ؛ فالتركيب حركة ، وإن لم
يكن حركة لم يكن التركيب ؛

والجرم مركب ، كما أوضحنا ؛ فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ؛ فالجرم
والحركة لا يسبق بعضها بعضاً ؛

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ما ، والتبدل عادٌ مدة التبدل ؛ فالزمان
مدة تعدُّها الحركة ؛

ولكل جرم مدة هى الحال [التى] ^(١) هو فيها إنية ، أعنى الحال التى هو
فيها [ما] ^(٢) ؛ والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ؛ والجرم لم يسبق مدة
تعدُّها الحركة ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الإنية ؛ فهى معاً ؛

فكل تبدل بفاصل ^(٣) مدة ، والمدة المفصولة هى الزمان ؛ وقبل كل فصل
من الزمان فصل ، إلى أن يُنتهى إلى فصل ليس قبله فصل أى إلى مدة مفصولة ،
ليس قبلها مدة — ولا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن [غير] ^(٤) ذلك ، فإن خلف ^(٥) كل ^(٦) فصل من الزمان فصل
بلا نهاية ؛ فإذا ^(٧) يتناهى ^(٨) إلى زمان مفروض ، أبداً ، لأن لا نهاية [له] فى

(١) زيادة لتقريب فهم المعنى ، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها ، وذلك بأن تعود هو
على الجرم وبعود الضمير فى فيها على الحال

(٢) زيادة بحسب روح الدليل وطبقاً لكتاب فى الفلسفة الأولى ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ومعنى
قوله « الحال التى هو فيها ما ، الحال التى هو فيها شئ » . وجود

(٣) غير مقبولة فى الأصل

(٤) زيادة يطالبها المعنى — راجع الفلسفة الأولى ص ١٢١

(٥) غير مشكولة ، ويمكن قراءتها على أن تكون زملاً وظرفاً — لكن مع تغيير فى ضبط ما قبل .

(٦) هذه مفعول تخالف — فارق الفلسفة الأولى ١٢١ .

(٧) فى الأصل : فإذا

(٨) هكذا فى الأصل — ويمكن بحسب الدليل نفسه فى الرسالة السابقة وبحسب ما يجده =

القدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساوٍ^(١) مدته لمدة من الزمان المفروض متضاعفاً^(٢) في الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؟

وإن كان من لا نهاية [له] إلى زمن محدود معلوم^(٣) ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية [له] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لامتناهياً متناهياً — وهذا خلف لا يمكن البتة^(٤) .

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمن المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤرق على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمن ، حتى يقناهي إلى زمن محدود ، بته — والانتهاه^(٥) إلى زمن محدود موجود ؟ فليس الزمان متصلاً^(٦) من لا نهاية [له] ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية^(٧) .

وليس ممكناً أن يكون جرمٌ بلا مدة ؛ فانية الجرم ليست لا نهاية لها ، وإنية الجرم متناهية ؛

== في الفلغة الأولى (س ١٢١) يمكن أن تكون العبارة : فإذا لا يتناهي أو : فإذا ينتهي (لا ينتهي) .

(١) في الأصل متساوياً ، وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والثلاثة الأولى س ١٢١

(٢) في الرسالة السابقة متضاعفاً ، وراجع ما تقدم س ١٢١

(٣) لعله يحسن أن تقرأ : معلوم ، أي : زمان معلوم محدود .

(٤) التي في هذا الجزء من الرسالة غير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو العبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله : فإن أمكن إلى قوله : البتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لانهاية لأوله يؤدي إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان مما لا يتناهي حتى هذه النقطة مقدار معلوم ، لأن له نهاية ؛ لكن هذا المقدار هو بينه مقدار ما بين النقطة المفروضة حتى ما لا نهاية له ، فهو إذن متناهي ؛ وعلى هذا يكون ما لا نهاية له متناهياً ؛ وهو تناقض

(٥) في الأصل : والا ينتهي . — والتصحيح بحسب س ١٢٢ مما تقدم

(٦) في الفلغة الأولى : فصلاً

(٧) من قوله : وأيضاً ، إلى هنا دليل جديد على وجوب تهاهي الزمان من أوله ؛ وهو بالخاص في أنه لو كان الزمان لأول له ، فأننا لو فرضنا نقطة معينة منه فإنه لا يمكن الانتهاء إليها إلا بقطع ما لا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاء إلى هذه النقطة المعينة فلزمان أول

فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذاً مُحَدَّثٌ اضطراراً ؛ والمُحَدَّثُ مُحَدَّثُ المُحَدَّثِ ، إذ المُحَدَّثُ والمُحَدَّثُ من المضاف ؛ فلاكل مُحَدَّثٌ اضطراراً عن ليس^(١) .

والمُحَدَّثُ لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛

فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكاً^(٢) في حال واحدة لجميعهم ، أى لأهم أجمعين فاعلون ؛

والشيء الذى يعمه شئ واحد إنما يتكثر [ب] أن يفصل بعضه من بعض بحال ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصول كثيرة ؛ فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم ، [لا] أعنى بالكل واحداً^(٣) دون الآخر ؛

والمركبون لهم مركب ، لأن مركباً ومركباً من باب المضاف ؛ فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل ؛ فإن كان الواحد^(٤) فهو الفاعل الأول ؛ وإن كان كثيراً ، وفاعل^(٥) الكثير كثيراً دائماً ، وهذا يخرج بلا نهاية ؛ وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعل ؛

فإذن ليس كثيراً ، بل واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحددين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة ، وليست فيه بته ، ولأنه مُبدِع وهم مُبتدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم^(٦) .

فلاحظ هذه المعانى ؛ أيها الأخ المحمود ! بعين عقلك ، واقتن بها حياة نفسك الزكية ، وصابر نفسك على اقتفاء آثارها الخفية ، تفض بك إلى سمة أوطان المعرفة ، ولين مرتقى الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ؛ وإياه أسأل أن ينير فهمك ، ويوسع علمك ، ويسمى بذلك عواقبك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) هكذا فى الأصل دون شكل — ولعل الصواب : فللكل مُحَدَّثٌ اضطراراً عن ليس

(٢) فى الأصل : اشتراك (٣) فى الأصل : واحد

(٤) لعله يقصد : العلة الأولى الواحدة (٥) هكذا فى الأصل — ولعلها فاعل

(٦) بين الطرين — فى الأصل — فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : فغير —

كتاب الكندي

في

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

مقدمة

هذه الرسالة من أهم رسائل الكندي ؛ لأنها تتضمن آراء أساسية من فلسفته وآراء أخرى جريئة طريفة ، تبين سبق الكندي لمفكرى عصره بكثير وتظهر تفكيره مصطبغا ، من بعض الوجوه ، بالصبغة الحديثة .

وأغلب الظن أنها موجهة للخليفة المعتصم أو لابنه أحمد ، تلميذ الكندي ، كما نلاحظ من دياحة الافتتاح .

يؤكد الكندي في أول كلامه ما يفرضه الضرورة العقلية وما عبر عنه أهل الرزاة والأتزان من الفلاسفة والعلماء ، وهو أن فيما يشاهده الإنسان بحواسه من الظاهرات الكونية أوضح دليل على وجود المدبر الأعلى الواحد الذي هو الموجود الحق ، وعلى تدييره المحكم ، وعلى أنه العلة الأولى لكل ما يبدو أنه علة ، والفاعل الأول لكل ما يبدو أنه فاعل ، والغاية لكل ما يبدو أنه غاية ، وأنه 'مخرج كل شيء من العدم ومرتب ما في الكون بعضه عللا لبعض ؛ لأن « في نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه في بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئة الكل على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير » .

وهذا — عند الكندي — يكون بالنسبة للمفكر المدبر الذي قد أشرق نور العقل على حواسه ، فأناورها ، واتصلت بمعطيات الحس — عنده — بالعقل المتصرف فيها الحاكم عليها ، وكان مطلبه الوصول إلى الحق ، متخذاً من عقله حكماً مركزاً — عنده — فيما يقوم بينه وبين نفسه من خلاف ؛ لأن نور العقل هو الذي يبذل

عن البصيرة ظلام الجهل . وعند ذلك تسمو نفس الباحث عن شرب كدر العُجْب
وعن الفخر الركيك الذي لا عماد له ، وتستوحش من توجُّظ ظلام الشبهات ،
وتتحرر من الحيرة المشوشة ، وتعرف ما ينبغي أن تطلب وما ينبغي ألا تطلب .

* * *

بعد هذه المقدمة التي يشير فيها المؤلف إلى تناوله موضوع البحث في كتابه في
الفلسفة الأولى ، وإلى ما يعرض للمبتدئين من مشقة في ارتقاء درج علم الفلسفة
الأولى الشائخة البناء والمغامرة في بحرها العميق المتلاطم — نجده كأنه يرمي إلى
أنه قد اضطر إلى أن يسمف « أبناء الحق » بشيء في ذلك مُيسِّر مفهوم ، وأن
يتغلب — تحقيقاً لهذه الغاية — على داعية التمسك بالواجب الأكبر ، وهو الاهتمام
باستيفاء الكلام والبالغ فيه إلى الأعماق .

وبعد أن يمهّد للموضوع بالكلام على أنواع الحركة ، وعلى أن كل حركة
إما أن تكون ذاتية ، من ذات الشيء ، لا تفارقه إلا ويفسد ؛ وإما أن تكون
عرضية ، ليست من ذات الشيء ، تفارقه فلا يفسد — ينتقل إلى الكلام عن
علة حركة الكون والفساد .

وقبل أن يدخل في ذلك يتكلم عن العمل الأربع الطبيعية ، ويشير إلى أنه
يريد البحث عن علة واحدة منها — هي العلة الفاعلة ، لأنها هي الأساسية ،
ويقسمها إلى علة بعيدة كرامى السهم ، وقريبة كالسهم القاتل .

والعلة الفاعلة البعيدة فيما يتعلق بالكون والفساد في هذا العالم هو الذات
الإلهية ، العلة الأولى المبدعة لكل علة والغاية لكل فاعل ؛ وهذا واضح من الناحية
الفلسفية ، وهو الفكرة الأساسية في رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام .. الخ
(ص ١٨٢ — ١٨٤ ع تقديم) .

أما العلة القريبة فهي التي يحتاج تعيينها إلى بيان .

يذكر الكندي أنه في كتبه في الطبيعيات قد بين :

١ — أن الكون والفساد يكون في ذوات الكيفيات المتضادة ، وأن

الكيفيات الأوائل هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس .

- ٢ — وأن الجرم الأقصى للعالم، وهو الممتدُّ من حضيض فلك القمر إلى نهاية العالم، ليست له هذه الكيفيات؛ فهو لا يعرض فيه الكونُ والفساد.
- ٣ — وأن مادون فلك القمر مملوءٌ بالعناصر الأربعة، كرات بعضها في داخل البعض: النار في أعلى ويلبها الهواء، وهما يتحركان إلى أعلى — أى نحو خارج العالم؛ ثم الماء والأرض، وهما يتحركان إلى أسفل — أى نحو مركز العالم؛ والأرض مركز العالم، وأجزاؤها تتحرك نحو المركز.
- ٤ — هذه العناصر الأربعة ليست كائنة فاسدة في جملتها، بل هي تكون وتفسد في بعض أجزائها فقط.
- ٥ — الكائنات الأرضية من إنسان وحيوان ونبات... الخ كائنة فاسدة في جملتها، والباقي منها هو صورُها النوعية.
- ٦ — العناصر وما تركب منها — أعنى الكائنات الأرضية — داخلية في الزمان والمكان والحركة المكانية.

* * *

- بعد كل ما تقدم يبدأ الاستدلال الحقيقي:
- إن العلة القريبة للكون والفساد في أجزاء العناصر لا تنحلُّ من أن تكون:
- (١) منها فقط، أو (٢) من غيرها، أو (٣) بعضها، منها ومن غيرها.
- فإن كانت منها فقط فإنها إما أن تكون:
- أ — واحداً منها،
- ب — بعضها، أى أكثر من واحد منها،
- ج — كل منها علة الكون والفساد في غيره،
- فإن كان أ أو ب هو الصحيح، فلا بد أن يكون الذى هو علة — واحداً كان أو كثيراً — غير فاسد؛ وهذا ضرورى؛
- ولكن ليس من العناصر واحداً إلا وهو فاسد في بعض أجزائه على الأقل؛
- وإذن فليس يمكن أن يكون أحدها أو بعضها علة الكون والفساد.

وإن كان ج هو الصحيح ، فكل واحد علة لها كلها ، وهو في الوقت نفسه معلول لها كلها ؛

لكن بما أنها كلها تلتقي بسطوح كرية ، فلا بد أن يحصل هذا الفعل والانفعال بينهما عند حدودها المشتركة بينها التي تماس فيها ، أو في غير حدودها المشتركة ؛

وفي الحالة الثانية يجب مثلاً أن تتحول الكرة العليا ، التي هي النار ، هواءً كلها ، بفعل أجزاء الهواء العليا على الأقل ؛ كما يجب أن تتحول كرة الهواء ناراً بتأثير النار ؛

وهنا نصل إلى نتيجة شنيعة ، وهي أن تصير كل من كرتي النار والهواء نازاً وهواءً في وقت واحد ؛

وهذا يصدق أيضاً ، لو طبقنا القاعدة في بقية العناصر .

أما في الحالة الأولى فإما : (١) أن يكون الفعل والانفعال في كل أجزاء الحد المشترك ، أو (٢) أن يكون في بعض أجزائه دون بعض ؛

وفي الحالة الثانية يجب أن تكون أجزاء كل عنصر مختلفة بالطبع ، لأن بعضها يفعل وينفعل دون البعض الآخر ؛ وقد كان المفروض أنها غير مختلفة بالطبع — وهذا تناقض ؛

وفي الحالة الأولى يجب أن تتحول كل طبقة إلى طبيعة التي تليها ، وننتهي إلى التناقض الشنيع المتقدم ؛

وإذن لا بد أن تكون العلة الفاعلة للكون والفساد في العناصر : إما من

غيرها ، وإما من غيرها ومنها في وقت واحد .

وهنا يعود الكندي من جديد إلى علم الطبيعة ، فيذكر أن الحركة هي التي تحدث الحرارة في العناصر وما تركب منها ؛ والعناصر تقبل الانفعال إما بالحركة أو بالمماس ؛ لكن الذي تماس آخر العناصر ليس له الكيفيات المعروفة . ذلك لأن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، وهذا ما يخص الكندي لإثباته رسالة مستقلة ، كما سنرى — فهي إذن لا تقبل منه إلا أثر الحركة .

وهذا الفلك الأقصى يشتمل على أجرام — أو أشخاص، كما يقول الكندي — مختلفة في ذواتها وحركاتها وقربها وبعدها ؛ وتبعاً لذلك تختلف الآثار في العناصر .

* * *

ولما كان من المقرر عند فيلسوفنا « أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام ، والمزاجات تختلف باختلاف الأشخاص العالية بالمكان والحركة والزمان والكيفية » ، فإنه يستطرد إلى الكلام في الفوارق بين سكان مختلف المناطق الثلاث الكبرى : الحارة والمعتدلة والباردة ، وفي تحليل هذه الفوارق البدنية والخلقية والعقلية والعملية ، ويرد ذلك إلى فعل الأشخاص العالية ، لكن لا بحسب طبائع الأشخاص العالية وخصائصها ، بل على أن الأمر يجري على قانون طبيعي وبحسب نسبة كمية رياضية ، مما يكون له أثره في الكائن الحى منذ أول نشوئه .

وإذا كان هذا واقعاً في الأبدان وما يلحق أمرجتها ، وهو الأمر الأوضح ، فإن المجال يفتح أمام الكندي للقول بإمكان تأثير حركة الأجرام العالية — بإرادة الخالق — فيما هو أطف وأغمض مما يلحق الكون من ناحيته الطبيعية والنفسية ، وللقول بأن كون الإنسان نفسه — شأنه شأن غيره من الأشياء الكائنة الفاسدة — يرجع إلى ذلك بإرادة الله ؛ وهذا — إذا صح فهمنا له ، وهو ما تؤيده الرسالة التالية — رأى غريب وجريء للغاية ، لولا أن الكندي يرد الكل أخيراً إلى إرادة الله .

ثم يقارن المؤلف بين بعض الأجرام في السرعة والقرب والبعد من الأرض ، ويرجح تأثير بعضها على البعض الآخر ، ويقرر أن الشمس أظهر الأجرام فعلاً فيما على الأرض ؛ ثم يفصل تأثير بعدها وقربها في إحداث الخريف والبرد ونحوهما . وما ينشأ عن ذلك من مناطق مناخية تختلف في العمارة وأحوال الحرث والنسل ، بحيث لو كانت حركتها على نحو واحد لما كانت الفصول ولا كان كون ولا فساد ، ولبطلت ضروراً هذا العالم جميعها ؛ وهو يبين أيضاً ما للقمح من تأثير متنوع ، وإن كان تصور الكندي للمسألة تصوراً يناسب المعارف الفلكية في ذلك العصر .

على أن الكندي يوسع حدود نظريته في تفسير الكون والفساد بحركات الأشخاص العالية ، فيجعلها — إلى جانب شمولها لأبدان الأجناس ولأخلاق النفس

وعاداتها وإراداتها على قدر المزاج العام للنوع والخاص للأفراد — شاملة لتفسير التاريخ وظهور الدول، بسبب ما يظهر من همم وإرادات جديدة في الدهور المختلفة . وهكذا يذهب فيلسوف العرب في تحليل الحوادث الكونية بوجه عام مذهباً شبيهاً — من وجه ما — بالمذاهب العلمية في القرن التاسع عشر ؛ لكنه ، وهو الفيلسوف العالم ، لا يمكنه أن يؤسس كلَّ شيء إلا على فعل العلة الأولى .

وينتهى أخيراً إلى أن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد على هذه الأرض هي حركة الأشخاص العلمية على ما هي عليه بالنسبة للأرض ، هذه الحركة المرتبة بإرادة الله على نحو يؤدي إلى ما نشاهد .

وإذا أردنا أن نعبر تعبيراً آخر ، قلنا إن الكون الماوى أشبه بالة كبيرة في يد الإرادة المبدعة ، تفعل بها ما في الكون الأذننى .

وتنتهى الرسالة بالإشارة إلى ما في الكون من إتقان وتديير وحكمة تدل على ما للخالق من صفات الكمال وإلى أن العالم في جملته — عند « ذوى العيون العقلية الصافية » — قطعة فنية منسجمة البناء ، تدل على قدرة باريها وعلمه وحكمته . والوصول إلى هذا التصور للكون هو ثمرة علم الطبيعة أو « علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية » .

فما أشبه الكندى — أخيراً — بعلماء الطبيعة في القرن العشرين ، الذين يتوصلون من المادى المنظم إلى العلل العقلية . فذهب جبرية كونية ، لكنها في يد الإرادة المبدعة عن علم وحكمة .

ومن أسف أننا ليس عندنا من هذا الكتاب القيم إلا الفن الأول ؛ ولكن الفكرة التى فيه كاملة .

بسم الله الرحمن الرحيم
وما توفيقى إلا بالله

كتاب الكندي

في

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

أطال الله بقاءك، يا ابن السادة الأخيار، والأئمة الأبرار، منار الدين، والجوهر
الثمين، وضفوة العالمين، وخيرة الله من الناس أجمعين، في أسعد حال وأطهر
أفعال! وكفالك جميع الميهمات وأهملك فعل الخيرات!
إن في الظاهرات للحواس، أظهر الله لك الخفيات، لأوضح الدلالة على
تدبير مدبر أول، أعنى مدبراً لكل مدبر، وفاعلاً لكل فاعل، ومكوّناً لكل
مكوّن، وأولاً لكل أول، وعلة لكل علة، لمن كانت حواسه الآلية موصولةً
[ب] أضواء عقله، وكانت مطالبه^(١) وجدان الحق وخواصه []^(٢)
الحق، وغرضه الإسناد^(٣) للحق واستنباطه والحكم عليه، والمركب^(٤) عنده—
في كل أمر شجر بينه وبين نفسه—العقل؛ فإن من كان كذلك انتهكت عن أبصار
نفسه بسجوف سدف^(٥) الجهل، وعافت نفسه مشارب عكر العجب، وأنفكت
من ركافة معالجة الفخر^(٦)، واستوحشت من تولوج ظلم الشبهات، وخرجت

(١) في الأصل : إطلابه

(٢) يابض في الأصل

(٣) غير منقوطة ، ويمكن أن تكون تحريفاً عن : الاستناد ، أو عن : الإرشاد ، وبها
كلها يتم المعنى

(٤) في الأصل : المزكا ، والجملة التي هذه الكلمة أولها تعود بالوصف على : من—قبل ذلك

(٥) السجف يفتح السين وكسرهما وسكون الجيم ، وجمعها سجوف وأسجاف ، بمعنى الستر؛
وأسجف الليل (وأسدف) بمعنى أظلم . أما السدف بتحريك الدال فهو الظلمة ، والسدفعة
بضم السين وسكون الدال هي السرة ، وسواد الليل

(٦) غير متينة تماماً في الأصل

من الوقف^(١) على غير تبيين ، واستحيت من الحرص على اقتناء ما لا تجد وتضيع ما تجد ؛ فلم تضاد ذاتها ولم تتعصب لأضدادها .

فكنْ كذلك ، كان الله لك ظهيراً ، أيها الصورة المحمودة والجوهر النفيس ! يتضح لك أن الله ، جل ثناؤه ، وهو الإتيّة^(٢) الحق ، التي لم تكن ليس ، ولا تكون ليساً أبداً ، لم يزل ولا يزال أينس^(٣) أبداً ، وأنه هو الحى الواحد الذى لا يتكرر بته ، وأنه هو العلة الأولى التى لا علة لها ، الفاعلة التى لا فاعل لها ، والمتعمّة التى لا متعمّم لها ، والمؤيس^(٤) الكلّ عن ليس ، والمصير بعضه لبعض أسباباً وعلا ، كالذى اتضح فى أقاويلنا فى الفلسفة الأولى من هذه السبيل التى إيضاها لك ؛

فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته^(٥) على الأمر الأصلى فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير — ومع كل تدبير مدبّر — وعلى أحكم حكمة — ومع كل حكمة حكيم — لأن هذه جميعاً من المضاف ؛

ولولا ما يعرض فى إسهافك — أسعفك الله بجميع الخيرات ! بما سألت من إظهار وحدانية الله ، جل ثناؤه ، وعظم قدرته ، وإتقان تدبيره ، وسعة حكمته ، وفيض

(١) الكلمة هكذا فى الأصل — وفى اللغة وقف فى المسألة ارتباب فيها ، ومنه وقفة الريب ؛ وكلمة فلان فأوقف يعنى أمسك عن المجبة عيياً ؛ والرتباف المحجم عن القتال (فأكنت وفافا ولا طائش اليد) ؛ والوقف بمعنى المنع والتأخير والسكرت — ولا شك أن فى هذا ما يجعل لمبارة الكندى أكثر من وجه

(٢) يعنى الموجود الحق ، والكندى يستعمل كلمة الإتيّة بمعنى الشئ الموجود راجع أيضاً س ٩٧ وما بعدها ما تقدم

(٣) الأيس الموجود راجع س ١٨٢ — ١٨٣ ما تقدم . وقد تركت كلمة أينس كما فى الأصل ، لأنه جائز

(٤) أنظر ما تقدم س ١٨٢ — ١٨٣

(٥) فى الأصل : هيته

جودة ، لكثير من أبناء الحق الذين لم يبلغوا توقُّل^(١) درَج^(٢) الفلسفة الأولى الشائخة ، والعموم في أدنى الجح بحورها الزاخرة المتلاطمة التي لا يروم أطرافها^(٣) مهرة النواتية^(٤) إلا بأنقن عدة وأكل نجدة، لكان^(٥) الشغل بتميم ما نتناول^(٦) ورُمّت تتميمه لأهل لبانتنا من الأشياء العميقة الأغوار أقوى قاطع وأمس مانع من ذلك^(٧) وما^(٨) تدعو إليه نفسُ تجار كل تجارة من تناول صغير أرباحها متى سنع من حيث صلح ؛ ومُعطى كل قوة نبال^(٩) تسهيل سُبُل ما نقصد^(١٠) ، من إنارة الحق لنا وتأييدنا بقوة حكمته وتسديد توفيقه ، فنقول :

إنه قد تبين بالأقوال البرهانية أن كل حركة إما أن تكون مكانية ، أو ربوية أو اضمحالية أو استحالية ، أو كوناً أو فساداً .

فالمكانية [هى تبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط]^(١١) .

والحركة الربوية هى التى تنتهى بنهايات الجرم بالزيادة فى كميته إلى أبعد من الغاية التى كانت تنتهى إليها .

والحركة الإضمحالية ضد الربوية فى الذات والحد ، أعنى أنها التى تقصّر^(١٢) بنهايات الجرم بالنقص فى الكمية عن الغاية التى كانت تنتهى إليها .

(١) وقيل فى الجبل وتوقّل وقلا وتوقّلا صعد ، ومنه توقّل فى مساعد الشرف

(٢) فى الأصل : درجة ، وهى مصححة : درج . (٣) ، (٤) غير منقولة

(٥) هنا جواب لولا

(٦) فى الأصل : تناول بدون قطع ، ولعل الصواب : ماتناولت ورمّت

(٧) يعنى من استعافه على سبيل التيسير

(٨) لعلها مطبوعة على الأشياء ، أو على ما فى ماتناول

(٩) فى الأصل نل بدون قطع — وقد رجعت أنها نبال ، لأن الناسخ يقطع الهمزات المتوسطة عادة

(١٠) غير منقولة

(١١) ما بين القوسين المضامين قد سقطت من الناسخ بلا شك ، لأن ما بعد كلمة المكانية (أعنى الحركة المكانية) لا ينطبق على تعريفها ؛ وقد قلت التعريف عن كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٧ — فارتد تعريف الحركة المكانية فى رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ص ٤٢٠ تقدم (١٢) غير منقولة ولا مشكولة ، والمعنى مفهوم ، غير أنه كان فى الأصل كلمة على بعد ذلك فصحتها بكلمة عن

والحركة الاستحالية هي التي تكون ، والشئ ، هو هو بعينه ، بتغيير بعض حالاته ، كرجل بعينه كان أبيض ، فصار شاحباً لسفر أو لمرض أو لنير ذلك ؛ والحركة الكونية والفسادية هي التي تنتقل الشئ عن عينه ^(١) إلى عين أخرى ، كالغذاء الذي تنتقل عينه التي كانت شراباً أو غير ذلك من الأغذية ، فصارت دماً ، فهذه الحركة تُلَقَّى ^(٢) الدمَ كوناً وتُلَقَّى الشرابَ فساداً ، أعني حركة فساد الشراب وكون الدم .

ونقول إن كل حركة إما أن تكون ذاتية وإما أن تكون عرضية ؛
أعني بالذاتية التي تكون من ذات الشئ ؛

وأعني بالعرضية التي ليست من ذات الشئ ؛ وأعني بالكون من ذات الشئ ، ما لا يفارق الشئ الذي هو ^(٣) فيه إلا بفساد جوهره ، كحياة الحى التي لا تفارق الحى إلا بفساد جوهره وانتقاله إلى لا حى ؛
وأعني بما ليس من ذات الشئ ، ما يفارق الشئ ولا يفسد جوهره ^(٤) ، كالخياة في الجرم ؛ فإن الجرم الحى قد تفارق الحياة ، والجرمية ثابتة على حالها ، لا تفسد .

فلنبحث الآن عن علة الحركة الكونية الفسادية فنقول :
إننا قد بينا في غير موضع من أقوالنا الطبيعية ^(٥) أن العال الطبيعية إما أن تكون : عنصرية ، وإما صورية ، وإما فاعلة ، وإما تامة ؛
أعني بالعنصرية عنصر الشئ الذي منه يكون الشئ ، كالأذهب الذي هو عنصر الدينار الذي منه كون الدينار ؛
وأعني بالصورة صورة الدينار التي باتحادها بالأذهب كان الدينار ؛

(١) العين هنا بمعنى الذات أو الطبيعة

(٢) لقي من الأمر نصبا ، يعنى أصاب منه ووجد فيه ، ولُقِّىَ فلان ألقى من الشر ، وهو مُلْقَى أى سَمَحَن لايزال يأتيه المكروه

(٣) في الأصل : هي

(٤) يمكن قراءة هذه الجملة على وجهين : إما على أن « يفسد » فعل ممتد ، ومفعوله جوهره ؛ وإما على أنه لازم ، وفاعله جوهر .

(٥) وراجع في هذه ، الرسائل التي بين أيدينا ص ١٠١ ، ١٦٩ ، مثلاً ، والرسالة التالية .

وأعنى بالفاعلة صانع الدينار الذى وحده^(١) صورة الدينار بالذهب ؛ وأعنى بالتامة ماله أحد^(٢) الصانع صورة الدينار بالذهب ، التى هى التفعلة بالدينار ونيل المطلوب به .

فإذا كانت العلل الطبيعية لا تعدو أحد هذه الأربع العلل ، فإن عِلَلَ كَوْنِ كل كائن وفساد كل فاسد هى هذه الأربع العلل التى ذكرنا .
فنقول إن كل كائن فى عنصر ما ، فعلة كونه كل كائن وفساد كل فاسد [علة] عنصرية ، هى عنصره الذى كان منه أو فسد منه ؛ لأنه لو لم يكن له عنصر ، لم يكن ولم يفسد ، لأنه لا بد للكائن الفاسد من موضوع يتعقبه الكون والفساد .

وأما العلة^(٣) الصورية فصورته التى باتحادها^(٤) بعنصره كان الكائن منها ، أو بمفارقة عنصره كان الفاسد منها .

فأما العلة الفاعلة فعنها بحثنا ؛ فهى مطاوبنا ، ووجوداتها إنما تجدد العلة التامة ؛ لأن العلة التامة إما أن تكون فوق العلة الفاعلة ، أعنى سلطنة له^(٥) إلى الفعل^(٦) ، أو تكون هى العلة الفاعلة بعينها ، أعنى أنه لم يضطرها إلى الفعل شئ ، وأنها إنما فعلت لأنها لا يغير^(٧) ؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة ، وكانت هى التامة ، فالتامة غير موجودة ، وما فوق []^(٨) موجود وهو أيضاً غير موجود^(٩) ، لأن ما لا يوجد لم يحد^(١٠) ، وما لم يحد ما فوقه وما لم يحد ،

(١) ، (٢) غير منقطعة فى الأصل ؛ وقد كان يخطر بالبال أن السكتين يمكن أن تقرأهما : أوجد ، لولا أن كلمة الاتحاد ، قبل ذلك وبعده ، هى التى عينت القراءة

(٣) فى الأصل : علة (٤) غير منقطعة

(٥) فى الأصل مكثدا — وقد تركتها ، على أن تعود على معنى العلة الفاعلة ، أعنى الفاعل

(٦) فى الأصل : الفصل ، وهو خطأ بلا شك

(٧) يعنى بكلمة « لا يغير » أن العلة بلباتها علة ، لا يغيرها

(٨) يبان صغير فى الأصل ، وكذلك بعد كلمة بوجود ، ولا يقابله شئ فى الغالب

(٩) لعله يعنى أن العلة التامة إن كانت هى الفاعلة ، فإن التامة موجودة ، وهى الفاعلة ؛

وهى غير موجودة ، لأنها هى الفاعلة

(١٠) غير منقطعة ولا مشكولة ، لاهى ولا نظائرهما بعدها

فليس بموجود؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة، لم تكن العلة التامة موجودة^(١).
والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة، وإما أن [تكون]^(٢) بعيدة :

أما العلة الفاعلة البعيدة فكالراى بسهم حيواناً ، فقتله ؛ فالراى بالسهم هو
علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم علة المقتول القريبة ؛ فإن الراى فَعَلَ حَفَرَ^(٣)
السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فَعَلَ قَتَلَ^(٤) الحى بجرحه إياه ، وقبول
الحى من السهم أثراً بالماسة ؛

وأما العلة الفاعلة البعيدة لكون كل كائن وفاسد ، وكل محسوس ومعقول ،
فقد أوضحنا فى كتابنا فى الفلسفة الأولى أن العلة الأولى ، أعنى الله ، جل ثناؤه ،
البتدع للكل ، والمتنسم للكل ، علة الملل ، ومبتدع كل فاعل^(٥) .
فلنبحث الآن عن علة كل كائن وفاسد الفاعلة القريبة ، ليتضح لنا كيف
التدبير الكلى بالحكمة السابقة الآتية^(٦) ، فنقول :

إنه قد اتضح فى الأفاويل الطبيعية^(٧) [أ] أن الكون والفساد إنما يكون^(٨)
فى ذوات الكيفيات المتضادات ، [ب] وأن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس
[هـ] وأوائل الكيفيات المتضادة ، [ح] وأن الجرم الأقصى من العالم ، أعنى ما بين
حضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك لاجار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس ، وأنه

(١) هذه الجملة هى نتيجة الكلام ، وهو أن العلة الفاعلة إن كانت هى التامة وكانت الأولى
غير موجودة فالتامة أيضاً غير موجودة

(٢) زيادة سقطت من النسخ ، لاشك .

(٣) فى الأصل غير مقبولة — وفى اللانة حفزه دفعه من خلفه ، وحفزه بالرج طبعته ،
وحفزه النفس أجمله ، والقوس المحفوز هو الشديد الحفز والدفع للسهم

(٤) فى الأصل : مثل ، وهو خطأ فى النسخ ، لارب

(٥) انظر س ١٦٢ . ويظهر أن الكندى يشير إلى أجزاء لم تصلنا من كتابه ، وعلى
كل حال ليراجع الفارى س ١٨٢ — ١٨٣ مما تقدم ، وكذلك أول هذه الرسالة

(٦) فى الأصل : الإلهية

(٧) يجد الفارى شيئاً من الآراء التالية فى رسالة الكندى فى أن طبيعة الفلك مخالفة
للباطنات الأربعة

(٨) الفعل مفرد ، لأن المضاف يعتبر الكون والفساد شيئاً واحداً من حيث المعنى

لا يعرض فيه السكون والفساد أيام مدة زمانه الذي صير^(١) الله، جل ثناؤه، له، وأن السكون والفساد إنما يكون فينادون فلك القمر؛ [و] وأن مادرت فلك القمر أربعة عناصر عظام هي: النار، والهواء، والماء، والأرض، وما هو مركب منها؛ فإن هذه الأربعة العناصر غير كائنة ولا فاسدة بـكليّتها، بل يكون من كل واحد أجزاء إلى غيره منها^(٢) وتفسد [من غيره إليه] ^(٣) أجزاء؛ فأما الأشخاص بكليّتها^(٤) فباقية إلى أيام مدة زمانها الذي صيّر الله جل ثناؤه، لها. وأما المركبات منها، أعنى الحرث والنسل والمعادن وما أشبه ذلك، فكائنة فاسدة بكامل أشخاصها؛ وأما الباقي منها كبقاء العناصر [فهو] صورها، كالإنسانية والفريسية والشجرية والمعدنية؛ [هـ] وأن كل واحد من هذه العناصر والمركبة منها^(٥) يلحقه الزمان والمكان والحركة المكانية؛ فإن [و] ^(٦) الفلك مكان^(٧) لكليّة هذه العناصر الأربعة والمركبة منها؛ [و] وأن الزمان عدد حركة الفلك؛ [ز] وأن النار والهواء متحركان من الوسط حركة طبيعية إلى مواضعهما، وأن موضع النار ما بين [حضيض الفلك] ^(٨) إلى ذروة الهواء، وموضع الهواء ما بين حضيض النار إلى سطح وجه الأرض والماء، وأن موضع الأرض والماء ما بين حضيض الهواء إلى مركز الكل؛ [ح] وأن^(٩) حركة الأرض والماء المكانية الطبيعية [هي] إلى وسط الكل؛ وأن^(١٠) الأرض بكاملها واقعة في مركز الكل، وأجزاءها تتحرك^(١١) إلى مركز الكل؛ [ط] وأن سطح كل واحد من النار

(١) الضمير، الذي هو مفعول يعود على الزمان، محذوف.

(٢) الكلمة في الأصل موجودة، ويمكن الاستغناء عنها.

(٣) زيادة للإيضاح.

(٤) في الأصل: كليّتها، وتصحيحها بحسب ما تقدم وما سبيل.

(٥) في الأصل: مما — والتألف أنها تحريف.

(٦) يائس قليل في الأصل.

(٧) في الأصل: مكانا.

(٨) يائس في الأصل.

(٩)، (١٠)، (١١) في الأصل: فإن.

(١٢) في الأصل: تحرك.

والهواء ، أعنى الذى فى ذروته ^(١) وحضيضه كرىآن ^(٢) ، وسطح الأرض والماء ، معاً .
والمرکبات كرى فى الحس ؛ فنقول الآن :
لاتخاو ^(٣) علة الكون والفساد الكائن فى أجزاء العناصر الأربعة القريبة ^(٤) ؛
من أن تكون منها أو من غيرها ، وإما أن يكون أحدهما علة ذلك ، أو بعضهما ،
منها ومن غيرها معاً ؛

فإن كانت منها فقط ، فإما أن يكون أحدها علة ذلك ، أو بعضهما علة ذلك ،
أكثر من واحد ؛ أو كل واحد منها علة ذلك فى غيره ؛

فإن كان واحداً منها علة ذلك أو بعضهما أكثر من واحد ، كان الذى هو
علة — واحداً كان أو كثيراً ^(٥) — غير فاسد منه شيء بقاءً ؛ وليس منها إلا وقد
تفسد منه أجزاء وتكون ، كثيرة ؛ فهو ^(٦) كائن فاسد الأجزاء ، وهو لا كائن
ولا فاسد الأجزاء — وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن يكون علة الكون
والفساد بعضهما ، لا واحداً ولا كثيراً ^(٧) ؛

وإن كان كل واحد منها علة كون وفساد الباقية ، فكل واحد منها علة
كلها ومملول كلها ؛

وكلها متلاقية بسطوح كرىة ؛

فإما أن يكون كون الهواء من النار والنار من الهواء فى فصولها ^(٨)
المشتركة ؛

وإما فى غير فصولها المشتركة ؛

(١) كدورته فى الأصل

(٢) كثرى نسبة إلى كرىة

(٣) فى الأصل : تخلوا

(٤) صفة لعل

(٥) فى الأصل : واحد ، وكثير

(٦) فى الأصل : وهو

(٧) هكذا فى الأصل — وهو جائز لغة

(٨) يعنى الحدود الفاصلة بينها

فإن كان في غيرها فصولها ، كانت النارُ تنفعلُ هواءً في جزءٍ منها لا يماسه الهواءُ ؛

فيجب إذن أن يستحيل كل جزء من النار بُعْدُهُ ^(١) من سطح الهواء بُعْدُ ذلك الجزء ، فيكون المنفعل من النار كَرَّةً بُعْدُها من سطح كرة الهواء بعد واحد ^(٢) ، وسمكها سمك واحد ^(٣) ، وإلا كان بعضُ الهواء له قوة أن يُحيل النارَ ، وبغضه لا قوة له على ذلك ؛ فيكون الهواء الذي في نهاية كرة الهواء ليس بطبيعة واحدة ، أو تكون العلة في اختلافه ^(٤) غيره ؛ والهواء بطبيعة واحدة ^(٥) ، فإن كان ليس الفاعل فيه غيره ، أحوال من النار كرة واحدة ، بُعْدُها من سطحه بعد واحد ^(٦) لا يختلف ، فصيَرها ^(٧) هواء .

وكذلك تفعل النار بالهواء ، فتكون أكرَّ كثيرة ، بعضها محيطٌ ببعض ، بين كل [اثنين] ^(٨) منها هواء ، ويجب بهذا أن يُحيل كلُّ واحدة من الأكر من مجاورتها كرةً على بعدٍ واحد منها وعلى سمك واحد ، حتى تصير [كرة النار] ^(٩) والهواء ، كلُّ واحدة منها نارٌ كلها وهواءٌ كلها ^(١٠) . بالفعل ؛ فيكون كل واحد منها هو هو ، وهو غيره معا — بالفعل ؛ وهذا من أشنع المحال .

وكذلك يلزم باقي العناصر ؛ فالفاعل إذن في غيره ؛ والذي فرضنا أن الفاعل فيه ليس غيره ،

وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون — وهي ^(١١) عِلَالُ الكون والفساد ،

(١) غير مشكولة . (٢) ، (٣) في الأصل : بعدا واحدا وسمكا واحدا

(٤) في الأصل : اختلاف

(٥) هكذا النص ، فلما أن يكون قد سقط شيء قبل كلمة بطبيعة ، وإما أن تكون الباء التي فيها زائدة

(٦) في الأصل : بعدا واحدا

(٧) في الأصل : فيصيرها

(٨) يأنس قائل في الأصل

(٩) عملها يأنس في الأصل

(١٠) الجملة خبر لتصير

(١١) الضمير يعود على العناصر

إن كانت كذلك — الفساد^(١) والكون^(٢) منها في غير فصولها المشتركة ؛
فإن كان في فصولها المشتركة فإما أن يكون في كل الفصل المشترك ، وإما
في بعضه دون بعض ؛

فإن كان ذلك في بعضه دون بعض ، وجب — إن كان [المراد] المفروض أنه ليس لها
علة غير ذاتها — أن تكون مختلفة بالطبع ؛ وقد تقدم ، كما ذكرنا ، أنها ليست
مختلفة بالطبع ؛ فبقى إذن أن يكون ما يلي فصلها المشترك من النار كره هواء ،
سمكتها واحد ، ومن الهواء كره نار سمكتها واحد ، فتكون إذن — كما قدمنا —
أكر كثر ، بعضها يحيط ببعض متصلة : نار بهواء ، ويجب أن يؤثر كل واحد
منها فيما يليه ذلك الأثر ، حتى تصير كل واحدة منها ناراً كلها بالفعل معاً وتكون
كل واحدة منها هو هو وهو غيره معاً بالفعل ؛ وهذا من أشنع المحال .

وكذلك يلزم سائر العناصر ؛ فالفاعل إذن فيه غيره ؛ والمفروض أن العلة
الفاعلة فيه الكون والفساد لا غيره^(٣) — وهذا خلف لا يمكن ؛
فليس كل واحد منها علة كون كل واحد منها وفساده القريبة^(٤) ؛ فلم
يبق إلا أن يكون علة ذلك فيها من غيرها أو منها ومن غيرها معاً ؛

فعلة ذلك من غيرها إذن واجبة اضطراراً على حال : إما معها وإما مفردة .
وقد تقدم في الأفاويل الطبيعية أن الحركة تحدث في العناصر وما رُكِّب .
من العناصر الحرارة ، بالأفاويل المقبولة ؛ فالعناصر إذن إما أن تقبل الانفعال
بالحركة وإما بالمماس ، والمماس لآخرها^(٥) لا بحار^(٦) ، ولا بارد ، ولا رطب ،
ولا يابس ؛ فإنما تقبل من تماسه إذن أثر الحركة . والمماس له^(٧) مختلف الأشخاص
وحركة الأشخاص والموضع ؛ لأن بعضها أعظم ، وبعضها أصغر ، وبعضها أبطأ ،

(١) اسم كان

(٢) انضبر هنا — وقبل ذلك — على التذكير ، وهو يعود على العنصر

(٣) صفة لمة

(٤) يقصد لأعلاها وأبداها عن المركز

(٥) هكذا في الأصل

(٦) يقصد المماس لأعلى العناصر ، وهو الأجرام السماوية

وبعضها أسرع ، وبعضها أبعد ، وبعضها أقرب ؛ ولكل النهايات ^(١) منها في البرودة والإبطاء ، إذا أضيف إلى ذاته ، وفي الماء والمهينوط والبعد والقرب . ونجد الأشياء التي تفعل بالحركة حرارة في غيرها ، تفعل ذلك كلما عظمت وقربت وأسرعت وهبطت إلى الموضع أشد ^(٢) .

فإذا نزلت حدوث الحرارة في العناصر من العنصر الأول المتحرك عليها تكون بالحركة والزمان والمكان والكمية ، فتختلف الآثار في العناصر بأمكنة أجزائها من أجرام العنصر الأول ، بعدد زمان الدور عليها بالسرعة والإبطاء ، وكثرة المتغيرات عليها وقتها .

فإذا تحركت على جزء منها أجرام أكثر وأسرع وأقرب وأهبط وأعظم ، ^(٣) اشتدت حرارة ذلك الجزء ؛ وإذا عديم جزء ذلك ، وقف على طباعه ؛ فإذا بعدت عن جزء من الأرض وما عليها من المركبات ، وقفت الأرض والماء على طباعهما ، وهو البرد . فأما الهواء المحيط بنا فليس بهواء نقي ، بل يمتزج بالماء والأرض ، فنزل ذلك الغلبة المائية والأرضية عليه في هذه الحال ؛

وقد تقدم في الأقاويل الطبيعية أن الكيفيات القواعل الأول هي الحر والبرد ؛ فأما الرطوبة واليبس فننمليتان ^(٤) ، فتباعدت الأشخاص السماوية عن سميت من الأرض غلب ^(٥) برد ، وامتتت قربت سميت ، فنحدث ما يلحق الحر والبرد من الرطوبة واليبس ، وحدث من هذه الكيفيات الأربع باقى الكيفيات ؛ [و] على قدر تقصير وإفراط كل واحد منهما يحدث شيء ^(٦) .

ومن وجود أن أفاعيل النفس مقبعة مزاجات الأجسام ، والمزاجات تختلف

(١) هكذا في الأصل — والمعنى يحتمل وجوها

(٢) صفة لقدر من الأفعال المتقدمة

(٣) صفات لقدر من تحركات

(٤) في الأصل : فننمليتين

(٥) في الأصل : وغاب

(٦) في الأصل : شيئا — ولو اسقطنا الواو التي زدناها للإيضاح ، لأمكن مع شيء من

التكلف أن نعتبر تحدث فعلا متعديا فاعله الكيفيات وفعوله شيئا ، كما في الأصل

باختلاف الأشخاص العالية ، بالمكان والحركة والزمان والكيفية — كما قدمنا ؛
 فقد نرى أهل البلاد التي تحت معدل النهار^(١) ، أشدة الحر بتردد الشمس هناك
 في السنتمرتين ، وأنها مسامتة دائرة في أعظم كرة معدل النهار ، تفعل^(٢) أهلها سوداً
 كالشيء المحترق بالنار ، وشعورهم جعدة متقطعة^(٣) ، كالشعر إذا قرب من النار ،
 فأسرعت إليه ؛ وتدقق^(٤) أسافلهم ، أعنى أطرافهم ، وتفرطح^(٥) أنفهم^(٥) ، وتعظم^(٦)
 وتحفظ أعينهم ، وتعظم شفاههم ، وتطول قامتهم لانجذاب الرطوبة من أسافلهم
 إلى أعاليهم ؛ ويشدد غيظهم وكنبهم^(٧) لإفراط الحرارة واليبس عليهم ، وتتغير
 رؤيتهم لغلبة الغضب والشهوة عليهم ؛

ونرى كل من يسكن ما يلي القطب الشمالى ، لشدة برد البلاد ، ضد ذلك ،
 كصغر أعينهم وشفاههم وأنفهم ، وتبييض ألوانهم وتسيط^(٨) شعورهم ، وتغلظ أسافلهم
 لغلبة البرد والرطوبة عليهم ، فتتحصر الحرارة في قلوبهم^(٩) ، فيكونون ذوي وقار
 وشدة قلوب وصبر وبرد^(١٠) على الشبق^(١١) ؛ فيكثر فيهم^(١٢) العفاف والمتوسطون^(١٣)

(١) يقصد خط الاستواء (٢) يقصد تجعل

(٣) فط الشعر بتشديد الطاء ، وقطاع بكسر الطاء الأولى قطعا ، وقطاعه كان قصيراً جمعاً
 (٤) هكذا في الأصل دون نقط ولا شكل ، وهى فيما أرجح فعل مضارع حدثت فيه احدى

التمامين الأولين — وكذلك في بعض الأفعال التالية

(٥) الأنف جمعه آناف وأنوف وآنف

(٦) يجوز أن تكون قد سقطت هنا كلمة هى فاعل نظام ، والا فيجوز أن تكون تنظم
 لاحقة بما قبلها أو بما بعدها

(٧) كسب الرجل كسباً أصابه شبه جنون الكلاب من عش الكلاب الكلب ، وكنب
 فلان غضب وسفه

(٨) سبط الشعر بكسر الباء وضمها — استرسل

(٩) لعله يقصد في باطنهم

(١٠) غير مقطوعة

(١١) شبق الرجل شبقاً من اللحم يشم أى تخم وشم منه ؛ غير أن المفرد هنا هو الشهوة
 الجنسية ، ففي الحديث في وصية النساء : « فليخرجن كفيلات » ، يعنى غير متطييات ، لأن
 العبق يهيج الشبق

(١٢) في الأصل : فيه

(١٣) في الأصل : المتوسطين الاعتدال . ولعل الصواب : والمتوسطون ، لاعتدال الخ ؛
 وقد يكون في الكلام تكرار أيضاً ، أو يكون سقط شيء

و [أهل] الاعتدال ؛ [و] لاعتدال أمرجهم ، يقوى ^(١) فكرهم ، ويكثر فيهم البحث والنظر ، وتكون أخلاقهم معتدلة ؛

وكذلك ترى بدن كل حيوان يحدث له خلقا ^(٢) على قدر مزاجه .

فإن الأخلاق ^(٣) لقرب هذه الأشخاص منا وبعدها وعلوها وهبوطها وسرعتها وإبطائها واجتماعها واقترافها تختلف ^(٤) منها ، وبقدر أمرجة أبداننا عند توليد النطف ومقرها في الأرحام .

وإذ ذلك كذلك ، فما الذي يمنع ما ^(٥) كان ألطف من ذلك أن يكون موجوداً بمحركة هذه الأجرام السماوية بإرادة الباري ، جل ثناؤه ، إذ كان الأمر الأوضح معلوماً الأقرب ، وهي علته القريبة ؛ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعى والكون النفسانى ! ؟ لقد تَفَقَّصْتِ ^(٦) فكرتنا إذن إن جعلنا ^(٧) هذا .

ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا ^(٨) ما نرى من حركة الشمس ، البيّنة جداً بالنظر دون الحساب ، والكواكب المتحركة البيّنة جداً للخس ؛ فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ، ونظم بعضها إلى بعض ، وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت

(١) فى الأصل : يقوا — بدون قط ، ويجوز أن تكون : تقوى ، فاعلها فكرهم

— جمع فكرة

(٢) هكذا فى الأصل

(٣) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون : الاختلاف ، غير أنها حُرِّفَتْ

(٤) هكذا فى الأصل ، بدون قط — ويجوز أن يكون سقط كلام أو تكون عبارة :

تختلف منها — التى يمكن إصلاحها تخميناً على أى حال — زائدة ، لأن الكلام بعدها بكل ما قبله

(٥) فى الأصل : ما ، وقد أُمِّلَتْ : ما .

(٦) غير منقطعة . ونقصها بزيادة الياء . وقد فُتِلَتْها وضبطتها اجتماعاً ، على أن يكون

الذى هو أن فكرتنا ستكون قد كُتِبَتْ ، إن قلنا هذا الذى ليس ما يمنع منه . وربما يحظر

على البال أن تكون الكلمة : قصت ، أى أننا إن قلنا هذا الذى لا مانع منه فإن فكرتنا

تُشَكَّلُ كَلِمَةً تامّةً ، يؤمّنُ الفاعل هذه الكلمة وجود أخرى

(٧) ويمكن قراءتها : فعلنّا ، وربما تكون أيضاً تحريفاً عن قلنا ^(٨) أى وجودنا

الكون والاستحالة ، وأعداد حركاتها التي بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق ، وقربها من المركز ، وبعدها منه ، أدل من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون^(١) الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد (والاستحالة)^(٢) ودوام^(٣) صورها إلى المدة التي قدر^(٤) لها خالقها جل ثناؤه ؛ ولا سيما الشمس ؛

فإن هذا فيها بين جداً ، لأنها أعظم الأجرام ، كما قد تبين في الآراء الرياضية ، وهي في^(٥) القرب منها ، إذا أضيفت إلى عظمها ، أقرب الأجرام ؛ لأن القمر في البعد من مركز الأرض في بعده الأبعد نسبته^(٦) بنصف [بعد]^(٧) الشمس في بعدها الأبعد ، وقدر جرمه من جرمها أقل من جزء من []^(٨) جزء ؛ وجرمها ، إذا أضيف إلى عظمها ، أشد قرباً من القمر ، إذا أضيف إلى عظمه ، كثيراً ؛ وهي أسرع حركة علينا من القمر ؛ لأنهما ، إن كانا مجتمعين في جزء المشرق ، دار الفلك بالشمس علينا ، يعمدها^(٩) إلى المشرق في ٣٦٥^(١٠) جزءاً و ٥٩ دقيقة و ٨ ثواني^(١١) ، أكثر قليلاً أو أقل قليلاً بعدد^(١٢) ما يلحقها من التعديل ؛ والقمر يعمده الفلك بحركته إلى موضعه ، أعنى المشرق ، في ٣٧٣ [هكذا] درجة أقل أو أكثر قليلاً ، بمقدار ما يلزمه من التعديل ؛ وهي وإن كان زحل إنما يعود إلى المشرق

(١) الكون هنا بمعنى الوجود بعد عدم أو كون الشيء عن شيء يفسد

(٢) هذه السكامة موجودة في الأصل فوق كلمة الفساد

(٣) معطوفة على كون ، من : علة كون

(٤) في قدر ضمير مقدر يعود على المدة

(٥) في الأصل : وهي ، وقد ضرب عليها وكتب فوقها : ومن

(٦) غير منقطعة وتنقصها نبرة — فيجوز أن تكون : شبيه أي أن بعد القمر شبيه بنصف بعد الشمس

(٧) بياض في الأصل

(٨) بياض في الأصل

(٩) غير منقطعة — والفاعل هو الفلك . ويجوز أن يكون قد سقط قبل هذه السكامة شيء .

(١٠) رقم ٥ — في الأصل — صغير

(١١) في الأصل : ثواني

(١٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : بقدر

زيادة دقيقتين على ٣٦٥ ، فإنها أقرب منه وأعظم ، والسرعة متشابهة ؛ فهي أظهر الأجرام العالية فيما تحت السكون والفساد فعلاً^(١) ، فإن تقدير موضعها من الأرض في العلو والهبوط والبرد منا والقرب ، في الفلك المائل ، وانقيادها بحركة^(٢) الفلك الأعظم ، أعني الأخذ من المشرق إلى المغرب ، ومخالفة مراكزها^(٣) لمركز الأرض ، يدل على ذلك دلالة ظاهرة ؛

وذلك أنا نجد المواضع التي تبعد من مُنْقَلَب الشمال إلى القطب الشمال يُفِرط بردها ، حتى لا يكون فيها حرٌّ ولا نسل ، وتقل العمارَةُ فيما قرب من تلك المواضع ؛

ونرى^(٤) المواضع التي تحت معدل النهار يُفِرط حرُّها ، حتى تقل فيها^(٥) العمارَةُ جداً ، ويقل فيها الحرث والنسل ؛

فأما ما جاوز^(٦) ذلك نحو القطب الجنوبي ، حتى يصير في الموضع الذي يسامت خمس درج وثلاثين دقيقة من القوس ، حيث تكون الشمس في حضيض أوجها^(٧) ، فتكون في قربها الأقرب من الأرض ، فإن العمارَةُ تقل فيه أولاً ، لشدة الحرِّ ، حتى يصير حرها لا يسكن بته ، لشدة تقرب^(٨) الشمس من مركز الأرض .

وكل ما^(٩) بُدع عن هذه المواضع تُعدِّل مزاجُهُ وحُسن نسق ما فيه ، حتى ينتهي إلى الأوساط فيما بين المواضع للفرطة الباردة وهذه المواضع .

ونجد نهار الشتاء لقصره وبعده الشمس فيه من سمت رؤوسنا تكثر رطوباته وبرده ، لبعده الشمس عنا وقلة ظهورها علينا وضعف جذبها الرطوبات من عندنا

(١) قبل هذه الكلمة توجد كلمة : تأثيراً ، وقد ضرب عليها

(٢) يمكن أيضاً قراءتها : للحركة

(٣) هكذا في الأصل ، وأصلها في هذه الحالة تعود على الاجرام العالية

(٤) في الأصل : نرا

(٥) في الأصل : فيه

(٦) في الأصل : جاز (٧) ، (٨) هكذا في الأصل

(٩) في الأصل : وكلما

والإدقاء لموضعنا وجونا^(١)؛ ونرى^(٢) خلاف ذلك يكون في ضد ذلك من الزمان.
فلو لم يكن بعد الشمس من الأرض بهذا التعديل، فكانت أعلى، إقل
إسخائها لهذا الجو، حتى تسكون في موضع^(٣)، لو كانت فيه لم يؤثر فينا أثراً
يظهر، فجمد ما على الأرض، كما يكون ذلك في المواضع التي قربت من الأقطاب،
فلم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك من السكانات، كما يكون ذلك في هذه
المواضع؛ ولو قربت جداً، لاحترق ما على الأرض، ولم يكن حرث ولا نسل
ولا غير ذلك، كما يوجد ذلك في المواضع التي تقرب منها [الشمس]^(٤) أكثر؛
ولو كانت من تعديل البعد [من]^(٥) الأرض على ما هي عليه الآن، ولم يكن [من]^(٦)
أعنى فلكه الخاص الذي يسير فيه من المغرب إلى المشرق، وكانت حركتها في
فلك معدل النهار أو بعض الأفلاك الموازية لفلك معدل النهار، لم يكن شتاء ولا
صيف ولا ربيع ولا خريف^(٧)، وكان زمان كل موضع من الأرض زماناً
واحداً، إما صيف^(٨) أبداً، وإما شتاء أبداً، وإما غير ذلك من الأزمان، لا يختلف.
ولو كان هذا هكذا لما ثبت كون ولا فساد، ولكانت الأشياء واحدة لا
كون فيها ولا فساد، وبطلت صور الكون جميعاً، كما نرى في اختلاف الأزمان،
فإن الصيف إذا امتد يفسد الحيوان والنبات، وهى الأوباء^(٩)؛ وكذلك إن
قصر، قل حره؛ وكذلك كل زمان، إن اختلف عما له من المزاج، حدثت
الأوباء والفساد؛

ولو كانت حركتها في الفلك المائل، وهو على هذا البعد، ولم تبعد الحركة

(١) غير مقولة في الأصل

(٢) في الأصل: ونرى

(٣) في الأصل: حتى يكون فيها موضعها — وقد صححتها اجتهاداً

(٤) يأن في الأصل — وقد زدت الكلمة بحسب المعنى

(٥) يأن في الأصل

(٦) يأن في الأصل

(٧) في الأصل: ولا صيفا ولا ربيعا ولا خريفا

(٨) هكذا، وقد تركتها.

(٩) الوباء كل مرض عام، وجمعا أوباء أو أوبئة

الفلك الأعظم المتحرك من المشرق إلى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحقبت^(١) ظاهرة على كل موضع من وجه الأرض نصف سنة ، إذ دورها سنة كاملة ، فلم يكن لحيوان راحة ، ولم يبق من رطوبات الموضع الذى تنظم عليه نصف سنة شىء^(٢) إلا أفندته^(٣) لأن راحة الحيوان إنما هى فى ليل ونهار ، وكذلك تغذى الشجر ، فإن بعضه يذبل نهاراً ويقوى ويتغذى ليلاً ، وبعضه بالضد .

ولو لم تكن خارجة المركز عن مركز الأرض ، لم تكن الأزمان أربعة بل زمانين ، لأن بعدها وقربها كان يكون فى كل درجتين ميلها^(٤) فى الشمال ميلاً واحداً وقرباً واحداً من مركز الأرض ، وكذلك فى الجنوب ؛ فكان يكون فعلها فى ميل الشمال^(٥) زماناً واحداً ، وفى ميل الجنوب زماناً واحداً ، ركانت تكون السنة زمانين فقط متشابهين لعنصرين من العناصر الأربعة ، فيبقى هذان العنصران^(٦) وتستحيل الباقية إليها ، لأنه لا عون لها على إحالة الباقية إلا بها^(٧) ، وتلك عليها قوية^(٨) .

وإن كان حرٌّ كان بردٌ اضطراباً ؛ وإن كان يابسٌ كانت رطوبة اضطراباً ، ومن تركيب الأربعة كيفيات أربعة عناصر اضطراباً ؛ فإن كانت الأزمنة اثنين لم تكن العناصر أربعة ، فإذن يجب أن لا يكون ما هو واجب اضطراباً^(٩) ، وهذا خلف لا يمكن .

وما أتقن ماهياً البارى ، جل ثناؤه ، من كون الشمس قريباً من سمت رعوسنا ، وهى مقبلة إلينا ، علّت فى الجو وبعدت عن وجه الأرض ، حتى

(١) هكذا فى الأصل : والمعنى مفهوم ، وكان يخطر لى تصحيحها على نحو آخر .

(٢) فى الأصل : شيئاً — وهذا يكون صحيحاً لو اعتبرنا كلمة يبق قبل ذلك فعلاً متعدياً ، فاعله الشمس ومفعوله كلمة شيئاً

(٣) غير منقوطة فى الأصل

(٤) يعنى عند ما تكون مسامتة للشمال فى تغير وضعها نحوه

(٥) فى الأصل : بقوا هذين العنصرين

(٦) غير منقوطة فى الأصل

(٧) هذه الكلمة إما أن تكون متعلقة بكلمة واجب أو بكلمة يجب

تنتهى إلى [] ^(١) ، ثم تقرب منا إلى أن تنتهى إلى آخر الليل ، ثم تدبر إلى الاعتدال ، وهى هابطة مخالفة البعد فى الدرجات التى ميلها فى جهة واحدة ميل واحد ^(٢) ، ليكون فى [كل] ميل زمانان مختلفان ^(٣) ، فتكون الأزمنة أربعة ، موافقة بالكيفية للعناصر الأربعة ، ويكون ^(٤) بين كل زمانين فى ميل واحد كيفية مشتركة للزمانين ، لثلاث تنافر الطبائع بتضاد جميع كيفياتها ؛ وإن كان هذا هكذا لم يكن حيوان ولا غيره من الكائنات ؛ فإن العائل التى تنبع الكون فى المواضع التى تبعد عنها الشمس أو تقترب منها ، والمواضع التى يدوم عليها الشروق والغروب ، أو المواضع التى لا تكون فيها الأزمان على أقساطها ، هى التى تتبع ذلك ، لو كانت الشمس أبعد أو أقرب أو ظاهرة دهرأ طويلا أو غائبة دهرأ طويلا أو غير فاعلة أزمانا فى كل موضع بقسطه .

فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارى الكون للكون ، جل ثناؤه ، وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض ومن قبل سلوكها فى الفلك المائل واعتيادها لحركة الفلك الأعظم الحرك لها من المشرق إلى المغرب ومن قبل خروج مركز فلکها ^(٥) عن مركز الأرض [] ^(٦) ، أعنى فى دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة ، ليكون نهاية ^(٧) الزمان التى بها تكون الأكوان .

وقد يوجد مثل هذا فى القمر ، لأنه لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن ، بل أقرب ، لمنع كون السحاب والأمطار ، لأنه كان يحمل البخار ويبده ويلطفه ، ولا يدعه أن يجتمع ولا يكشف ، كالذى نرى ^(٨) فى الحماقات

(١) يابض فى الأصل ، والمعنى مفهوم (٢) فى الأصل : ميلا واحدا

(٣) فى الأصل : زمانين مختلفين (٤) فى الأصل : ولكون

(٥) فى الأصل : فلها (٦) يابض فى الأصل

(٧) فى الأصل : نها ، بدون نقط — وبعدها يابض صغير ، لاشك فى أنه يقابله بقية الكلمة

(٨) فى الأصل : نرا .

والامتلاآت^(١) ، فإن الأمطار جُلُّ ما تكون في الحاقات وأوائل الشهور ، عند القرب من المجاعة ؛ وأما في الامتلاآت^(٢) فأكثر ذلك تقل الأمطار ، لعظم نور القمر وشدة إجمانه للجو في الامتلاء ، إذا أضيف إلى وقت الاجتماع ، فإنه عند ذلك يبدد البخار ويلطفه بتسخينه الجو ، فلا تكون الأمطار في الامتلاء أكثر ذلك ، وتكون أمطار في الاجتماع أكثر ذلك ، لأن الاجتماع يجمع ويكشف ويبرد الجو بعدم ضوئه^(٣) .

ولو كان على ما هو عليه من البعد وكان في أحد الافلاك الموازية لمعدل النهار أو معدل النهار ، لم يكن ما نرى من منفعة كونه في الفلك المائل ، أنه في الشتاء ، وقت الامتلاء ، يكون في سمت الشمس في الصيف ، فيكون ليل الشتاء في الامتلاء في سمت الشمس في الشتاء ، فيكون ليل امتلائه انقص حرا فيعدل بذلك الهواء ، ويكون به نشوء الحرث ورباه^(٤) في وقت حاجته إلى الدفء^(٥) وتبريد الجو في وقت حاجته إلى ذلك ؛ فلو كان على هذا أجمع ، ولم يكن له مركز خارج عن مركز الأرض وفلك تدوير ، لم يقرب ولم يبعد من الأرض في أحوال مختلفة أربعة ، فإنه لذلك يكون في الاجتماع في الامتلاء عاليا ، وفي التربعين هابطا ، وفي أحد الأرباع ذاهبا إلى الهبوط ومتزيدا^(٦) في الضياء ، و [في] آخر صاعدا منتقصا^(٧) في الضياء ، وفي آخر مسرعا^(٨) ، مع ما^(٩) قدمنا ، وفي آخر مبطلا^(١٠) مع ما قدمنا . ونرى بكل حال من هذه كونا وفسادا^(١١) في شيء ما خاص ، ونرى مع ذهابه إلى الهبوط ، أي مع تزيده في القرب من الأرض ، كثرة الرطوبات على الأرض ، ومع بعده قلتها .

(١) ، (٢) في الأصل : الامتلات

(٣) في الأصل : ضوء

(٤) ربا الشيء ، ربا ورباء بمعنى زاد ونما

(٥) في الأصل : الدفء (٦) في الأصل : متزيد

(٧) ، (٨) في الأصل : منتقص ومسرع

(٩) في الأصل : مع ما ، وكذلك فيما بعد

(١٠) في الأصل : مبطل (١١) في الأصل : كون وفساد

فقد تبين أن كون القمر على ما هو عليه عظيمُ العون للشمس على الكون والتغيير في هذا العالم .

والسكواكب الباقية من المتحيرة أيضا يَسْتَعْنَاءُ في ذلك ، لأن لكل واحد منها الحركة المائلة ، كحركة الشمس في الفلك المائل ، والحركة في الفلك الخارج المركز كالشمس والقمر ، والحركة في فلك التدوير كحركة القمر ؛ وللقمر الحركة العرضية عن سمت فلك الشمس ، أعنى عن الدائرة التي يرسمها قطبا الفلك ، فيحدث لها بذلك أشكال كثيرة ، كالذى يعرض ^(١) للقمر من هبوط نحو مركز الأرض وعلاؤه وسامتة لموضع بعد موضع وسرعة وإبطاء وانحراف عن دائرة الشمس وسامتة لها في أحوال مقارنتها ومفارقةا ، [و] تحدث الآثار التي يحدسها القمر بقربه وبعده وسرعته وإبطائه وعلاؤه وهبوطه ؛ وبانتقال أوجاتها ينتقل وضع الأزمان لكل واحد منها ، كأوج كوكب إذا كانت ذروته في حركات ، إذا كان في ذلك الجزء أعلى ^(٢) ما يكون في الفلك الخارج من المركز ، وكان هبوطه مقابلا لذلك الجزء ، فيكون ابتداء اختلاف أزمانها في كل جزء من الفلك في زمان ما بحركة الأوج .

فكل ما قلنا عظيمُ العناء في كون الكائنات وفسادها ؛ والدليل على ذلك من الحس ما نجد من اختلاف الأزمان ، فإن الربيع من سنة يخالف الربيع من سنة أخرى ، وكذلك القيظ والخريف والشتاء ، وإن اتفقت مواضع القمر فيها باختلافات كثيرة جداً .

فالوكان القمل للشمس والقمر فقط دون الكواكب ، كان اليوم الذى يوافق فيه القمر الشمس في جزء واحد مشابهاً لمثله ، أعنى لليوم الذى يتفقان فيه [في] الجزء ؛ وقد نجد في ذلك اختلافاً يَبِينُ ، ونجده متى قاربهما ^(٣) في ذلك الجزء . كوكب كان الحر ، إن كان الاقتراق ^(٤) في الميل الشمالى ؛ وإن كان في الميل

(١) فرق هذه الكلمة في الأصل كلمة : يحدث

(٢) في الأصل : أعلا

(٣) غير مقبولة في الأصل

(٤) هكذا في الأصل — ويمكن إصلاحها بسهولة على نحو آخر

الجنوبي ، كان البرد في ذلك اليوم أشدّ ؛ وعلى قدر كثرة المقاربة ^(١) للينين تكون شدة الحر وشدة البرد في أوان الحر وأوان البرد .
وقد نرى الأشياء المؤثرة فينا الحرارة بمماسها أبداننا تؤثر فينا آثاراً مختلفة ، على قدر اختلاف الحرارة في الشدة والضعف ، بالإضافة إلينا ، واختلاف أبداننا في اليبس والرطوبة والاعتدال .

فإننا إن كنا معتدين في الرطوبة واليبس ، وكان الملامس لنا مشابهاً ^(٢) لنا في الحرارة ، أحدث هضماً ؛ وإن كان أشدّ منا حرارة ، أحدث تحميلاً ؛ وإن كان أشدّ من ذلك ، أحدث جذباً ؛ وإن كان أشدّ من ذلك ، أحدث تبيساً ؛ وإن كان أشدّ من ذلك ، أحدث احتراقاً .

وإن كانت أبداننا مائلة إلى الرطوبة ، وكانت حرارتنا معادلةً برّدنا ، كان المقدار الأول من الحرارة المؤثرة فينا يحدث تعفينا ، والثاني هضماً ، والثالث تحميلاً ، والرابع جذباً ، والخامس تبيساً ، والسادس احتراقاً .

وإن كانت أبداننا مائلة إلى اليبس ومعتدلة في الحرارة والبرد ، كان المقدار الأول يحدث نهوة ^(٣) والثاني تغليظاً ^(٤) كثيراً وتحميلاً قليلاً ، والثالث تبيساً كثيراً وجذباً قليلاً ، والرابع احتراقاً ^(٥) كثيراً وتفصيلاً ^(٦) قليلاً ، والخامس تفصيلاً ^(٧) كثيراً وتلطيفاً قليلاً : والسادس تلطيفاً شديداً

فكذلك ينبغي لنا أن نعقل تأثير الأشخاص العالية فينا بتخفيفها أبداننا والهواء المحيط بنا على قدر تأثير كل واحد ^(٨) منها في سرعته ^(٩) (وإبطائه) وقربه

(١) غير منقوطة في الأصل — ويمكن إصلاحها أيضاً

(٢) في الأصل : مشابه

(٣) هكذا الكلمة في الأصل — وفي الافة : نهىء اللحم بكسر الهاء ، نهىء ، وبضم الهاء ينهؤ نهياً ونهاة ونهاوة ونهوء أى لم ينضج ؛ فهو نهىء وفيه نهوة — وامل في هذا ماينير المقصود

(٤) استغافات السبلة اشتدت وخرج فيها الحب واستغاف النبات استعجم ؛ والمقصود هو الاشتداد والنضج ، خلافاً لما في الهامش السابق

(٥) في الأصل : افتراقاً (٦) ، (٧) غير منقوطة في الأصل

(٨) في الأصل : واحدة

(٩) بمد هذه الكلمة في الأصل كلمة : وإبطائه — ولكنها قد ضرب عليها

وهبوطه وعظمه وأضداد هذه وكثرتها وقلتها واجتماعها وافتراقها واختلاف أحوالها .
وقد نجد ذلك حساً^(١) ، كالذى نجد من كثرة هبوب الشمال^(٢) ، إذا نزل
المشترى السرطان ومن كثرة هبوب الجنوب ، إذا نزل المريخ الجدى ، وكثرة
الأنداء على قسط سنتها ، إذا قارنت^(٣) الزهرة الشمس في أول الأنداء ، وكثرة
الأنداء على قسط سنتها ، إذا نزلت الزهرة الدلو أو الحوت ، واختلاف الرياح
وكثرتها على قسط سنتها ، إذا نزل عطار الدلو مع أنداء أيضا .
فليس إذن عظم غناء باقى المتحيرة^(٤) في كون فساد الكائنات
الفاستات بخفى^(٥) ، وأيضا ولا غناء الكواكب غير المتحيرة في ذلك بخفى ،
فإنه يلزمها ما يلزم المتحيرة في عظمها وصغرها ومقارنتها للشمس والقمر
وباقى المتحيرة .

فإن كانت^(٦) دائرة واحدة معدل النهار تفعل فيما سامت في العرض والطول
كالذى نرى من مقارنة الكواكب المسمى الشـمـرى العظمى للشمس في الطول
من تبيس أكثر العشب وإنضاج أكثر الثمار ، وأيضا في تغيير أحوال المواضع
في كثرة عمارتها وخرابها]^(٧) أهلها وعاداتهم^(٨) ؛ فإن كل]^(٩) في
دائرة واحدة من الدوائر الموازية لدائرة معدل النهار يمر على دائرة واحدة من
الأرض موازية الدائرة العظمى من الأرض التى تمر عليها دائرة معدل النهار ،

(١) معنى بالحس

(٢) الشمال والشمال ريح تهب في جزيرة العرب وتقابلها الجنوب

(٣) غير منقوطة

(٤) يقصد الكواكب السيارة

(٥) هذه الكلمة وتغيرتها بعدها غير منقوطة ولا مشكولة

(٦) في الاصل : كا ، وبدءها يياض — ويجوز أن يكون سقط شيء من الكلام التالى

أو أن يكون فيه زيادة (واحدة ؟)

(٧) يياض في الاصل . ويجوز أن يكون فيه شيء يشبه ما بلى مثل : وأخلاق ، أو نحوها ،

كما في س ٢٢٥ — ٢٢٦ مما تقدم

(٨) في الاصل : واعاداتهم

(٩) يياض قليل في الاصل ، يقابله في الغالب كلمة : جره أو كلمة موضع أو ما يناسب المعنى .

فيظهر^(١) في دورها على تلك الدائرة قسط^(٢) من الحر والبرد والرطوبة واليبس [في]^(٣) الأبدان التي تحتها في كل دهر لقبول أنواع^(٤) من أخلاق النفس وعاداتها وإراداتها ، على قدر مزاجهم الحادث منها الأعم ومزاج كل واحد من الكائنة الفاسدة التي تحتها الأخص ، فتحدث بذلك همسم غير المهمم الأول وإرادات ، غير الإرادات الأولى ، فيتغير ذلك الشكل والسنن ، وإذن تتغير^(٥) بذلك الدول وما أشبه الدول ، لأن دور جميع الكائنة^(٦) على محور الفلك المائل^(٧) ؛ فإذا نُبِذَ كل واحد منها من معدل النهار يختلف في الدهور التي تظهر لها فيه حركة طويلة ؛ فأما [بُدها] من دائرة البروج (فهو) واحد أبداً ، لتكون أفعالها بجامعة الشمس واحدة أبداً .

وهذا يبين بمشيل مكان الدوائر المتوازية ، فإن لكل صنف منها^(٨) حالاً^(٩) واحدة تعمهم^(١٠) ؛ إلا ما عرض باختلاف جوهر الموضوع من بحر أو جبل أو مرج أو سبخ أو غور أو نجد ، يلي الشرق منها^(١١) أو الغرب أو الشمال أو الجنوب .

فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء ونضد^(١٢) ذلك وتقسيمه ، هو علّة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات ، الفاعلة القريبة ، أعنى المرتبة بارادة باريها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الاتقان ، إذ هو موجب الأمر الأصلح ،

(١) غير منقولة في الأصل ، ويمكن أن تنقط على نحو آخر
(٢) في الأصل : قطا ، وهو جائز ، لو غيرنا نقط القمل المتقدم .

(٣) بياض في الأصل ، لعل فيه كلمة من قبيل : في

(٤) في الأصل : أنواعا

(٥) في الأصل : تغير ، بدون نقط (٦) غير واضحة تماماً

(٧) عبارة « على محور الفلك المائل » هي خبر أن ، في النال

(٨) في الأصل : منهم (٩) في الأصل : حال

(١٠) في الأصل : منهم

(١١) غير منقولة في الأصل — ونضد المتاع نضداً جعل بعضه فوق بعض ، ونضده بالتشديد

للبالغة في وضعه متراًصاً . ويقصد الكندي الترتيب المحكم والنظام الوجود في الاجرام العالية

كالذى قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو^(١) بتأييد ذى القدرة التامة ، الواحد الحق ،
مُبدع الكل^(٢) ، وبمسك الكل ، ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب
أو سرير أو كرسي بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من
ذلك فى هذا الكل ، لذوى العيون العقلية الصافية ، بنضد^(٣) الكل وتقديره
على الأمر الأنفع الأتقن فى كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض ، وبعضه مصلحا^(٤)
لبعض ، ولاظهار^(٥) كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما^(٦) لم يكن محالا إلى
الفعل ، اضطراباً^(٧) .

فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبته علم^(٨) هيئة الكل والأشياء
الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك ، فإنه يقصر^(٩) عن فهم ما ذكرنا ، لتقصيره فى علم
هيئة الكل والطبيعات .

فصل من ذى القدرة التامة توفيقا لتنظيم جميع النافعات الدالات على وحدانيته
وحكمته وقوته وجوده .

كلم القن الأول من كتاب الكندى فى إيضاح العلة ، والحمد لله رب
العالمين كثيراً .

(٢) يعنى العالم فى جلته

(١) فى الأصل : يتلو

(٣) مكذبا فى الأصل ، ومعنى متعلقة فى الغالب بالمعنى العام وهو الإبداع والإتيان — ولعلها

تحريف عن : لنضد

(٥) معطوف على بنضد

(٤) فى الأصل : مصاح

(٧) متعلقة بالفكرة العامة لاجبا يسبقها مباشرة

(٦) فى الأصل : كلاً

(٨) يعنى معرفة هيئة الكل ... الخ والإحاطة بذلك

(٩) فى الأصل : فإن تقصير ، بدون نقط

رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم

في

الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل

مقدمة

ألف الكندي هذه الرسالة لتلميذه أحمد بن الخليفة المعتصم ، إجابة عن سؤال التلميذ عن معنى آية : « والنجمُ والشجرُ يسجدان » ^(١) . وقد ألقاها بعد كتاب « في الفلسفة الأولى » وبعد كتاب « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » ؛ ذلك لأن الكندي في رسالته في سجود الفلك يذكر الكتاب الأول ، ويبني على الفكرة الأساسية التي في الثاني .

وتدل هذه الرسالة على اهتمام العقول المتوثبة بمعرفة معاني آيات القرآن المتصلة بالكون وعلى استجابة الفلاسفة لذلك بتأويل القرآن تأويلاً ذا محتوى فلسفي — وهذا من أكبر مميزات الفكر الإسلامي على الإطلاق .

ويبدأ الكندي رسالته بالدعاء لتلميذه وبالإشادة بآبائه الأعلام . وهو يعتبرها تفسيراً « بمقاييس عقلية » للآية القرآنية الكريمة ؛ وذلك لاعتقاده الكندي أن كل كلام النبي « الصادق » — كما يسميه — وكل ما بلغه عن ربه ، يمكن فهمه بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها ولا ينكرها إلا الجاهل أو من حُرِمَ منحة العقل . وهو يرى أن من يؤمن برسالة النبي ، عليه السلام ، ويمجد — مع ذلك — ما أتى به ، وينكر تأويل « ذوى الدين والألباب » ، فهو ضعيف التمييز مبطل لإيمانه وهو لا يشعر ، مُنْبَتُّ جَهِلُهُ بمقاصد ما جاء به النبي وبطريقة التعبير المشهورة في كل اللغات وفي اللغة العربية ، من استعمال الألفاظ في الدلالة على أشياء مختلفة .

(١) سورة ٥٥ (الرحمن) ، آية ٦ .

لذلك يمتد الكندي لتفسيره بأن يقول إن في اللغة العربية أنواعاً كثيرة من تشابه الأسماء ، حتى إن اللفظ الواحد قد يُطلق على الشيء وعلى ضده ؛ ثم يتكلم عن المعاني المختلفة للفظ السجود : السجود المعروف في الصلاة ، والطاعة بالنسبة للأشياء التي ليس لها الأعضاء التي بها يكون السجود ؛ ثم يقول : « إن جملة مالا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فمعنى سجوده الطاعة » ؛ وإذن فالكندي لا يتمسك من خلال اختلاف المدلولات إلا بالمعنى العام الذي يتمثل في الفكر ، وهو في هذا المقام يستشهد بشعر للناطقة يفسر فيه السجود بالطاعة .

ثم يحاول المؤلف أن يعزز طريقة تفسيره بذكر معاني الطاعة : التطور من النقص إلى الكمال ، كما يسمى زكاء النبات وكثرته وإثماره طاعة ؛ وكذلك الالتئام إلى أمر الأمر عن إرادة واختيار ، فهو طاعة من الأشياء التي لا تسير من النقص إلى الكمال .

ولما كانت الكواكب — أو الأشخاص العالية ، كما يقول الكندي متمشياً ، من وجه ما ، مع المأثور الفلسفي الذي انتهى إليه في تصور الأفلاك العليا — لا تسجد بسجود الصلاة ، لأنها ليس لها الأعضاء التي لذلك ، ولا هي — بحكم الثبات في طبيعتها وعدم تعرضها للتغير — بمتطورة من النقص إلى الكمال ؛ فليس لها ، بحركاتها المنظمة المرسومة لها ، وبما ينشأ عن هذه الحركات من اختلاف الأزمنة ، وما يترتب عليه من كون وفساد في الحرث والنسل — ليس لها إلا السجود بمعنى الالتئام إلى أمر خالقها ، جل ثناؤه وبمعنى جريان حوادث العالم الأدنى على ما تجري عليه .

بعد هذا الكلام العام ينتقل المؤلف إلى إثبات أن الفلك بجميع أجزائه « حتى مُبَيَّرٌ » ، وذلك لكي يتضح « بأقوال منطوقية ظاهرة الإيضاح » معنى أنه مطيع طاعة اختيارية :

فإذا كان قد تبين في الرسالة السابقة أن الفلك هو العلة القريبة للكون والفساد على الأرض ، فإن الكندي يبدأ بتخصيص الاحتمالات في أمر الجسم — وكذلك

الفلك — بأنه إما أن يكون حياً أولاً حياً ؛ ويرد ذلك بذكر أقسام العلل الطبيعية الأربع ، ويثبت أن الفلك لا يمكن أن يكون علة عنصرية (مادية) ، ولا صورية ، ولا غائية ، بحيث لا يبقى إلا أن يكون علة فاعلة ، وهو الفاعل القريب (المباشر) في الكون والفساد الأرضيين .

ولما كان من الكائنات الفاسدات ، على الأرض ، الكائنات الحية التي هي أجسام حية حساسة متحركة — وذلك خلافا للأجرام غير الحية التي لا تكون ولا تفسد ، بل يكون وجودها ابتداء عن عدم ، ثم تفسد فيها الحياة عرضاً — فالفلك هو العلة القريبة للكائنات الحية ، أعنى أنه هو الذى «يؤثر» الحياة فيها .

وبعد أن يقرر الكندى أن العلة الفاعلة أشرف من معلولها ، يتكلم — على نحو لا يخلو من اضطراب — فى بيان أقسام الجرم المؤثر فى غيره إلى : ما يكون الأثر طبيعة (طبعاً) فيه ، كالنار ؛ فالحرارة طبيعة لها ، وهى تحدث الحرارة أثراً عارضاً فى غيرها ؛ وما لا يكون الأثر طبيعة له ، بل هو لا يكون إلا فى محل تأثيره ، كالحائطية ؛ فهى ليست فى البناء بل فى الحائط ، وكالعشق ؛ فهو فى العاشق لما يعشق ، وليس موجوداً فى المعشوق .

ثم يذكر المؤلف أقسام الجرم الذى يُحدث فى آخر أثره ليس فيه بالطبع إلى : ما يكون تأثيره بحركة ، كالبناء ، وما يكون تأثيره بغير حركة ، كالمعشوق . ويذكر أقسام العشق إلى ما يكون بتوسط الحس . كما يعشق العاشق شيئاً محسوساً له ؛ وما لا يكون بتوسط الحس ، كعشق الحديد للمغناطيس . فالثانى يكون : إما ساوكة طبيعياً إلى الاتحاد بالمعشوق اتحاداً جسمى ، كاتحاد جسم الحديد بجسم المغناطيس ، وإما ساوكة طبيعياً للاتحاد ، كساوكة الذى لا يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع — وهو شوق طبيعى إلى الخروج من القوة التى فى المعلول إلى الفعل الذى فى العلة .

وبعد أن يحصى الكندى أقسام الجرم المؤثر فى جرم آخر إحصاءً مرسلًا يعزج فيه بين الأقسام السابقة : (١) مؤثر بالطبع ، يحدث ما فى طباعه ، (٢) مؤثر

يؤثر بالشوق الطبيعي ، (٣) مؤثر يُحدث ما ليس في طباعه — يذكر أن كل جرم يحدث في جرم آخر ما ليس في طباعه ، لا بد أن يكون ذلك بآلة حيوانية غير خارجة عن المؤثر ؛ خلافاً للجرم الذي يؤثر في غيره ما في طباعه ، فهو لا يحتاج إلى آلة .

* * *

وإذ قد تقدم كلُّ هذا ، يعود المؤلف إلى الفلك ، فيقرر أنه هو الذي يؤثر (يفعل أو يحدث) الحياة في العالم الأرضي ؛ وهذا الفلك لا يتجاوز أن يكون يؤثر بآلة حيوانية — فيكون حيواناً ، أو بغير آلة حيوانية ؛ وهنا إما أن يؤثر ما في طباعه بالشوق أو بالغلبة — فتكون الحياة فيه طباعاً ، ويكون حيواناً بالضرورة .

وبعد هذا يعود الكندي إلى شيء قررته في كتابه في الفلسفة الأولى — لكنه ليس موجوداً في الجزء الذي بين أيدينا — وهو أن الأشياء إما أن تكون : (١) شيئاً ، هو بالفعل أبداً ؛ أو (٢) شيئاً ، هو بالقوة أبداً ؛ أو (٣) شيئاً ، هو بالقوة ثم يخرج إلى الفعل . والثالث أحدثها ، لأن الأول متقدم عليه وأصل له ، فهو علة له ؛ ولأنه لو لم يكن كذلك ، لكان الثالث قد خرج بذاته إلى الفعل ، فكان أبداً — على حين أنه كان بالقوة ، ولم تكن له ذات ؛ فلا يكون علة لشيء بقاء .

فالأشياء الخارجة من القوة إلى الفعل هي التي تقع تحت الكون وتخضع لقانون التغير من حال إلى حال ، والشيء الذي بالفعل أبداً هو الذي لا يقع تحت الكون ؛ والثاني علة الأول بالضرورة .

وإذن فالفلك ، بحركته الدائمة على أنحاء معينة ، هو علة ما ينشأ عنها ، خارجاً من القوة إلى الفعل ، وذلك هو الحياة على ظهر الأرض بما فيها من حركة الحيوان . وينتهي الكندي من هذا كله ، على نحو ما ، إلى أن حركة الفلك حركة حيوانية ، هي له من ذاته ، وإلى أن جرم العالم أو الجرم الأقصى كائن حي ، وأن حياته علة حياة ما على الأرض ؛ لكنه دائم الحياة بالشخص ، غير نام وغير كائن

ولا فاسد ، بل « مُبْتَدَعٌ ابتداءً » عن عدم — خلافاً لحياة ما على الأرض ؛ فهو نامٍ كائنٌ فاسد ، إلا أنه دائم الحياة بالنوع بما فيه من إحساس وحركة .
ثم يقارن بين الفلك ، من حيث هو حى ، وبين غيره ؛ فينبى عنه من صفات الحى ومن آلات الحياة ما يكون لعله كالنمو وكل ما يخدمه من حواس ؛ وهو لا يثبت للفلك إلا « الحسَنَ الشريفين » اللذين هما — فى نظره — البصر والسمع ؛ لأنهما ليسا بآلة للنمو ، بل لنيل الفضائل العامة والفلسفية .

* * *

وينتقل الكندى بعد هذا إلى البحث فى : هل الأجرامُ العليا عاقلةٌ مميزة أم لا ؛ وهو يستند فى هذا إلى ما أثبتته لها من الحس السمعى والبصرى وإلى قاعدة يقررها ، وهى أنه « ليس فى الطبيعة شىءٌ عبثٌ وبلاغة » ؛ فلما كان للفلك الحسَنَ الشريفان — وكانت الطبيعة لاعبث فيها — فلا بد أن يكونا لما هما وسيلةٌ إليه ، أعنى نيل الفضائل ، أو لما هو سبب لها ، أعنى التمييز والتفكير — وإذن فالأجرام لها قوة التمييز والنطق .

وبلى هذا دليل آخر على أن الأجرام ناطقة ؛ فهى لو لم تكن كذلك — مع أنها ، بحسب الترتيب الإلهى ، هى العلة القريبة الفاعلة لوجودنا وعقلنا — لكان العلول أشرف من العلة ، وهو ما لا يقول به أحد .

وهى إما أن تكون أوجدتنا ناطقين بحسب ما فى طباعها ، فهى ناطقة ؛ وإما أن تكون فعلت ذلك بآلة حيوانية ، فلا بد أن تكون هذه الآلة أتعن الآلات وأحكها — أعنى ناطقة — فتكون الأجرام ناطقة بالضرورة .

ولما كانت الأشخاص العالية لا تحتاج ، من بين القوى النفسانية الحيوانية الثلاث ، إلى ما يحتاج إليه الكائن الحى فى حفظ صورته ونوعه ، سقطت عنها القوتان الغضبية والشهوية ، وبقيت لها القوة النطقية — وهذا على أساس أنها كائنات جية ، كما حاول الكندى أن يثبت من قبل .

ويأتى بعد هذا دليل إقناعى أدبى ملخصه : أننا لو نظرنا إلى عظم الكون بالنسبة للأرض — التى لا تعدو أن تكون علامة صغيرة وسط الكون —

ونظرنا إلى ضآلة عدد الآدميين الناطقين ، وراعينا أن الناطق أفضل من غير الناطق ، فكان الأفضل هو الذى يكاد لقلته بالنسبة لنيره أن يكون لا شئ . وفى هذا تضيق لقدرة الله ، بل هو وضع لها فى وضع يجعلها أدنى من « قدرة الرجل الصالح الذى أكثر أعماله الأمر الأفضل » .

ثم يصل الكندى بهذا الدليل استطراداً للكلام فى قدرة الله ، وفى آيات حكمته فى الخلق ، وفى أنواع الكائنات والمقارنة بينها من حيث مدة الوجود المقسومة لها ، وفى أنواع الجواهر البسيطة والمركبة والحية وغير الحية — أعنى النفسانية وغير النفسانية — والنفسانية الناطقة وغير الناطقة ، والفاسدة وغير الفاسدة وهكذا ؛ ثم يقرر أن الكل متحرك حركة مكانية ذات أنواع — عدا نقطة ثابتة وسط الكل — وأن منه ما هو متحرك حركة غير مكانية بأنواعها ؛ وينتهى أخيراً إلى أن إخراج كل ممكن من القوة إلى الفعل — وهذا الخروج إلى الفعل هو السجود من جانب الممكنات لمبدعها — هو مقتضى القدرة الإلهية ، وهو السياسة الحقيقية التى ترمى إلى الأصالح فى كل ما تفعل ، وإلى أن النظر إلى عظمة الكون فى جملة — لا إلى ما يكون فيه من عظم شجر أو حيوان — هو الذى ينبغى أن يكون ، عند « ذوى العقول النيرة » ، مقياس الإحساس بعظم القدرة الإلهية — وهكذا يتصور الإنسان ، من موقفه كعالم صغير تنطوى فيه خصائص العالم الأكبر ، الكون الأعلى فى جملة حيواناً هائلاً واحداً متصل البناء لا فجوة فيه ولا فراغ .

وتنتهى الرسالة بالمقارنة بين الإنسان ، باعتباره العالم الأصغر ، وبين الكون الأكبر وبيان خصائص الثانى فى الأول وبأنه ليس بمستكر أن تكون القدرة الإلهية قد اقتضت خلق العالم العلوى حيواناً له كل الصفات الحيوانية العليا .

وتتردد فى الرسالة فكرة أن العالم العلوى مبتدع ابتداءً ، وله مدة مقسومة يتوقف دوامها على إرادة مبدعه ؛ وأن ما تحت حدث بفعله ، وله أيضاً مدة مقسومة .

ولا شك أن موضوع هذه الرسالة فيه بالنسبة للفكر الإسلامى — والفكر

الفلسفى من وجه ما — من الغرابة ما فى الرسالة السابقة بالنسبة للفكر الإسلامى ؛
غير أن الكندى ينظر بمنظار شرعى ودينى تأويل ، ولا يمكن أن نستطيع فكرته
إلا على أنها رمز ، وإلا إذا تغيرت نظرتنا الساذجة للمادة ، وفهمنا الأشياء من
حيث ما تولى ، إليه وتعبّر عنه بلسان معين .

بسم الله الرحمن الرحيم
وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم

فى

الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل

أطال الله بقاءك يا ابن الأئمة الأعلام ، والقادة الحكام ، منار الدين ، وشرف
العالمين ، وخيرة الله من الخلق أجمعين ! وأدام صلاحك بحياطته وتوفيقك
بارشاده وحرزمه^(١) ، وصيورك ممن ترضى^(٢) أفعاله ، ويسعد حاله !
فهمت ، أفهمك الله جميع الخيرات ، ووفقك لفعل الصالحات ! ما ذكرت
من محبتك ، أحب الله لك الرشد فى جميع أعمالك ، لوجدان^(٣) ما فسر به قول
الله ، جل ثناؤه وتقدست أسماؤه : « والنجم والشجر يسجدان »^(٤) ،
بمقاييس عقلية .

ولعمري إن قول الصادق محمد صاوات الله عليه وما أدى عن الله جل وعز ،
لعموجود^(٥) جميعاً بالمقاييس العقلية ، التى لا يدفعها إلّا من حرم صورة العقل
واتعد بصورة الجمل من جميع الناس .

(١) حرزه حرزاً حفظه ، والميرز الوضع الحصين

(٢) فى الأصل : ترضا

(٣) يعنى لمعرفة أو للوصول إلى فهم

(٤) سورة ٥٥ (الرحمن) آية ٦

(٥) يعنى ثابت أو معلوم ومفهوم ومعقول

فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وصدَّقه ، ثم جحد ما أتى [به] ، وأنكر ما تأوَّل ذوو الدين والألباب ، ممن أخذ عنه ، صلواتُ الله عليه ، فظاهروا الضعف في تمييزه ، إذ يُبْسَطُ ما يُشَبَّه^(١) ، وهو لا يشعر بما أتى من ذلك ، أو يكون ممن جهل العلة^(٢) التي أتى بها الرسولُ صلواتُ الله عليه ، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها والتصرُّيف والاشتقاقات اللواتي ، وإن كانت كثيرة في اللغة العربية ، فإنها عامة لكل لغة .

فإن في اللغة العربية أنواعاً كثيرةً من تشابه الأسماء ، حتى إن الاسم الواحد ليوضع على الضدين جميعاً ، كقولهم للعادل^(٣) ، أعنى معطى الشيء حقه : عادلٌ ، ولضده ، الذي هو الجائر : عادلٌ .

والسجود في اللغة العربية يُقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض وإلزام^(٤) باطن الكفَّين والركبتين الأرض .

ويقال أيضاً السجود في اللغة على الطاعة فيما ليست له جهةٌ ولا كفان ولا ركبتان . وجهة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فعنى سجوده الطاعةُ ، وقال النابغة الذبياني :

سجودٌ له غسانٌ ، يرجون نفعه^(٥) وتُركٌ ورهط الأعجمين وكاهل^(٥)
فعنى سجودهم طاعتهم ؛ فإنه لا يمكن أن يكون عنى^(٦) سجود الصلاة ،
لأنه يقود : سجودٌ له ؛ وهذا يدل على أنه سجودٌ دائم ، وسجود الصلاة ليس
يكون دائماً ؛ إنما عنى : طائعين ؛

(١) الكلمة غير واضحة — فقد تكون : يشبه ، يثبت ، يبينه ، بينه

(٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون : الناية أو اللغة — فهو أكثر اتفاقاً مع السياق

(٣) في الأصل : العادل

(٤) في الأصل : والإلزام

(٥) يُروى هذا البيت في «المقدّمين في دواوين الشعراء الجاهليين» ، ط - جرافيسفالد ،

١٨٦٩ م ص ٢٤ ، على نحو آخر :

قوداً له غسانٌ يرجون أوَّبه وتُركٌ ورهط الأعجمين وكاهل

(٦) في الأصل : عنا — ومعناها قصد

والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام ، كالذى يقال ^(١) في التبت ؛ فإنه إذا زكى ، قيل : أطاع التبت ، كقول الشاعر :
« أطاع ^(٢) لها بالروضة البقل » ، أى أثمر وزكى وكثر ، وكقول الشاعر أيضاً :
« أطاع له نوء ^(٣) ، السماك ^(٤) وأنجما ^(٥) » ، أراد أن النوء أطاع ، أعنى خرج من القوة إلى الفعل ، فخرج إلى التمام من النقص .
ويقال الطاعة أيضاً في اللغة العربية على الانتهاء إلى أمر الأمر ، فيما لم يكن فيه نقص ، ولم يكن يتغير من نقص إلى تمام ؛ فمعنى الطاعة فيه إذن ^(٦) الانتهاء إلى أمر الأمر ؛ والانتهاء ^(٧) إلى أمر الأمر إنما يكون بالاختيار ، والاختيار الذى الأنفس التامة ، أعنى المنطقية ^(٨) .

وإذن ^(٩) الأشخاص العالية — إذ لم يَتَقَ من معنى السجود لها إلا الانتهاء إلى أمر الأمر ، إذ ليس لها الآلة التى يكون بها السجود للصلاة ، ولا هى منتقلة من نقص إلى تمام ، إذ ليس يعرض لها الاستحالة ولا السكون — أعنى بالاستحالة تغيير المحمولات فقط ، وأعنى بالسكون تغيير الحامل — [هى] ذوات طاعة ^(١٠) .
وبين أنها منتهية إلى أمر الأمر ، جل ثناؤه ؛ إذ هى لازمة أسراراً ^(١١)

(١) في الأصل : قال

(٢) أطاع الثر أدرك وأمكن أن يجتنب ، وأطاع المرعى وطاع اتبع وأمكن الرعى فيه
(٣) ناء النجم سقط في المغرب مع الفجر وطلع آخر يقابله من ساعته في المشرق ، وناء النجم أيضاً سقط وطلع — والنوء المطر أيضاً
(٤) السما كان نجمان نيران ، أحدهما رامح والثانى أعزل ؛ والرامح لاثواء (لامطر) له ، والأعزل من كواكب الأنواء

(٥) أنجم الشيء ظهر وطلع ، وأنجم المطر والبرد وغيره أقلع

(٦) في الأصل : إذا (٧) في الأصل : انتهى

(٨) هكذا في الأصل ، ويستعمل الكندي في مواضع أخرى من رسائله لفظ : النطقية

(٩) في الأصل : اذا ، ولعلها محرفة أو زائدة

(١٠) زدت كلمة : هى ، للإيضاح ، لأن الفاصل طال بين الأشخاص ، وهى المبتدأ ، وبين ذوات ، وهى الخبر .

(١١) سرح المال (الماشية) سرحا بمعنى سام ورعى بنفسه ، وسرح (بتشديد الراء) الراعى المواشى أسامها — والمقصود أن الأجرام العالية لها في السماء سير وحركة أشبه بسير الماشية حين ترعى على وجه الأرض

من الحركة بلا تغير ، مودود ذلك لها في الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية ؛
وموجود بحركتها تغيير الأزمان ، وبتغيير الأزمان يتم كل الحرث والنسل وجميع
ما يكون ويفسد ؛ فهي لازمة أمراً واحداً ، لا تخرج عنه ما أبقاها باريها ، جل
ثناؤه . ويكون كل كائن يكون ما أراد^(١) كونه ؛ لأنه لم يُرد ، جل ثناؤه ،
فاسداً على ما هو عليه في كونه ، ولم يكن ؛ وتحريكها المسرحة للمنظومة التي
لا يختلف نظمها تكون^(٢) ؛ فهي إذن مطيعة بينة^(٣) الطاعة لما أراد باريها ،
جل ثناؤه ، من فعل ما به بقاء ذواتها العظام إلى ما فرض لها من البقاء وبقاء
ما يفرض^(٤) له [السكون أو البقاء] بحركتها .

فإذا تقدم ما أردنا ، تقديمه من هذا القول ، فننقل الآن في الإبانة عن الجرم
الأعلى من العالم بجميع أشخاصه ، أنه حي متميز ، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية ،
بأقوال منطقية ظاهرة الإيضاح ، فنقول :

إنه قد تبين أن الفلك علة كون كل كائن أو فاسد أحاط به الفلك ،
القريبة^(٥) ، بما قدمنا في القول على علة الكون الفاعلة القريبة . وتبين^(٦)
أيضاً ما نحن قائلون الآن ، فسنبين ذلك بعون ذي القدرة التامة والسيد الهادي ،
جل ثناؤه وتقدس أسمائه ، فنقول :
إن الفلك جرم ؛ وكل جرم فلا يحل من أن يكون إما حياً ، وإما لاهياً^(٧) ؛
والفلك إما حي وإما لاهي .
وكل علة طبيعية إما أن تكون عنصراً^(٨) وإما صورة^(٩) ، وإما فاعلاً^(١٠) ،

(١) لعل فاعل هذا الفعل هو الله

(٢) لعله يقصد أنها توجد بعد أن لم تكن

(٣) غير منقولة في الأصل

(٤) غير منقولة ولا مشكولة ، فيمكن شكلها على نحو آخر ، هي وكلة فرض قبلها ،
على المعنى المعلوم أو المجهول — وفيما يلي زيادة مقترحة للإيضاح (٥) سفة علة — قبلها
(٦) غير منقولة ، يمكن تقاطعها أيضاً على نحو آخر

(٧) في الأصل : إما حي ، وإما لاهي — وقد صححتها هكذا

(٨) بمعنى علة عنصرية — أى علة مادية (٩) بمعنى علة صورية

(١٠) في الأصل : فاعل

وإمتا [ما] من أجله فعل الفاعل مفعوله ^(١) .
والفلك ليس بعنصر للمكونات ، لأن العنصر المكون يستحيل من
صورة إلى صورة ؛ والفلك غير مستحيل ؛
ولا هو صورة ، لأن الصورة غير مفارقة عنصرها ، وهما موحدان ^(٢) ،
والفلك مفارق المكونات ؛
ولا هو ما من أجله كان الكون ، لأن ما من أجله كان الكون ، شيء
يلحق الجسم ، كالتحصين الذى من أجله كان البيت ؛ فإن التحصين شيء يلحق
البيت ، [فهو] لاجسم ؛
فلم يبق إلا أن يكون الفلك علة فاعلة لكل مكون ، قريبة ؛
ومن المكون حتى مكون ولا حتى مكون ؛ فالحي الذى تحت الكون
منه لاحتى ، وكذلك اللاحى الذى تحت الكون منه حتى ^(٣) ؛
فالفلک ، كما قدمنا ، هو العلة القريبة الفاعلة لكل كائن فاسد أحاط به الفلك ؛
فالفلک هو العلة الفاعلة القريبة للحتى الكائن الفاسد .
والحتى الكائن الفاسد جرم حساس متحرك ؛ والجرم ليس الذى [هو]
بكائن ولا فاسد ، بل مثبتدع لامن شيء ^(٤) ، وإنما يعرض الكون فيه ،
فيكون حياً ويعرض فى الحى ألا يكون حياً ؛
فالفلک إذن [هو] العلة القريبة لحياة الجرم الكائن بحياة ؛ فالحياة
فى الجرم الكائن حياً صورة للجرم الكائن حياً ، أثرها ^(٥) فيه الفلك .
والعلة الفاعلة بما ^(٦) هى به علة أشرف من المعاول بما هو معلول ؛

(١) هاتان هما العلة الفاعلة (الفاعلية) والتمامية (التائية) .

(٢) غير مضبوطة ولا منقطعة ، وقد ضبطتها بحسب ما فى الرسالة السابقة ص ٢١٨ مما تقدم .

(٣) فى الأصل : وكذلك اللاحى الذى يكون تحت السكون ما يكون منه حتى — وعلى
كلمة يكون الأولى وكلمة الكون علامة إلغاء . وقد أصلحت المبادىء فى مقابلة ما يتقدمها مباشرة .

(٤) هذه نقطة فى غاية الطرافة والأهمية فى فلسفة الكسندى .

(٥) يعنى أحدثها أو أوجدتها .

(٦) فى الأصل : إنما — وهى خطأ بلا شك .

وكل جرم علتُ لشيءٍ جرمٌ فإنه فاعلٌ فيه أثراً ، وإن ذلك الأثر :
 إما أن يكون طباعاً في المؤثر يعترضه ^(١) المؤثر فيه بالغلبة ، كحرارة النار التي
 هي فيها طباعاً ، يُعترضه ^(٢) فيما سخنت ، فيكون في المسخن أثراً عارضاً ؛
 وإما أن يكون الأثر ليس في المؤثر طباعاً كالحبيطة ^(٣) التي ليس ^(٤) في
 الباني طباعاً ، وليس بموجود في غير المؤثر ^(٥) فيه ، كالعشق المؤثر في العاشق
 للمعشوق عشقٌ العاشق له ؛

فإذن ^(٦) كل جرم يؤثر ما ليس في طباعه في جرم آخر :
 إما أن يؤثر فيه ذلك بحركة المؤثر ، في الحيطية في الذي كان حائطاً ^(٧) ،
 بحركة الباني ؛

وإما أن يؤثره فيه بلا حركة ، كالعشق في الذي كان عاشقاً بلا حركة المعشوق .
 والعشق إما أن يكون بتوسط الحس بالفعل كعشق العاشق محسوسه ،
 وإما بلا توسط الحس كعشق طباع الحديد حجرة المغناطيس واتصاله به بحركة
 إليه ، حيث كان [ذلك العشق] ^(٨) طبيعته فقط لا بتوسط حس ، كالخياة ^(٩)
 في الجرم الكائن حياً بلا توسط الحس ، لأنه لم يكن حساً بالفعل قبل أن
 يكون حياً .

فإذن إما أن يكون يعشق بلا توسط الحس بالفعل ، وإما أن لا يكون
 كذلك ، أي لا يعشق بشيء ؛ والعشق بلا توسط الحس هو سلوك طبيعى إلى

(١) هكذا في الأصل بدون نقط ، وهي مفهومة لكن لاهما : يُعترضه ، أى يحده
 عارضا — لكن يحسن في هذه الحالة ، السكى نصل في القراءة إلى أكثر من وجه ، أن تزيد
 كلمة في بعد كلمة يعترضه ، وينج ضبط كلمة المؤثر بحسب ما اختاره

(٢) غير منقطعة ولا مشكولة .

(٣) الحيطية والمانطية مصدر سماعي من الحيط والحائط يعنى الجدار .

(٤) هكذا في الأصل — وقد تركتها كما هي .

(٥) ويمكن أن تضبط على نحو آخر . (٦) في الأصل : فإذا .

(٧) يعنى : في إيجاد صورة المانطية في الشيء الذى يصير حائطاً .

(٨) زيادة للايضاح .

(٩) من هنا مثال على العشق بتوسط الحس .

الاتحاد بالمعشوق ، إما بالجسم ، وإما بالطبع — أعنى السالك الطبيعي إلى الاتحاد بالمعشوق ، بالجسم كسالك الحديد إلى حجر المغناطيس ليتحد جسده بجسمه ؛ وأعنى بالسالك الطبيعي إلى ^(١) الاتحاد بالطبع ، كسالك الذى [لا] ^(٢) يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع ، فيكون أفضل ، كالخروج من القوة إلى الفعل .

فإذن كل جرم يؤثر فى جرم أثراً :

إما أن يؤثر ذلك بالطبع كحرارة النار التى قدمنا ذكرها ، فإذن إنما يؤثر أثراً ، هو فى طباعه ؛

وإما أن يؤثر فيه بالشوق الطبيعي ، أعنى الخروج من القوة التى فى المؤثر [فيه] ^(٣) إلى الفعل الذى فى المؤثر ؛

وإما أن يكون ذلك بأن يؤثر فى المؤثر ^(٤) فيه ما ليس فى طباعه كالحيطة — التى ليس فى طباع البانى ، أى ليس هو حائطاً ^(٥) بتة — فى الحيط ؛

وكل جرم يؤثر فى غير [هـ] ^(٦) ما ليس فيه طباعاً ، فإما أن يؤثر ذلك بآلة غير خارجة عن المؤثر ، كاليدى والرجلين وجملة آلة حيوانية ، أعنى بآلة متحركة فى الجرم من ذاتها ^(٧) ، غير خارجة عن الجرم ؛ فإما الجرم المؤثر فى معاوله ما هو فيه طباعاً ، فليس يؤثر ذلك بآلة حيوانية .

والفلك جسم يؤثر فيما تحته الحياة ؛ فليس يخلو من أن يكون يؤثر فيها بآلة حيوانية ، فهو حيوان ؛ وإن كان لا يؤثر بآلة حيوانية فإما [أن] يؤثر إذن ^(٨)

(١) فى الأصل : أى .

(٢) زيادة وجدت أنها لازمة منطقياً .

(٣) زيادة للإيضاح .

(٤) يمكن أن تكون اسم فاعل أو اسم مفعول وفهم الفكرة بحسب الوجهين .

(٥) فى الأصل : حائط .

(٦) زدت الهاء قياساً على ما سبق ، وإن كان يمكن أن نستغنى عنها إذا نوّنا كلمة غير .

(٧) هكذا فى الأصل ، وكان يخطر لي تصحيحها : من ذاته ، ليعود الضمير على الجرم .

(٨) فى الأصل : إذا .

ما هو في طباعه أن يفعل : بالشوق أو بالقلبة^(١) ؛ لأن ما هو بالفعل هو في طباعه ؛
فالحياة فيه إذن طباعاً^(٢) ، فهو إذن حيوان اضطراراً .
وتقول أيضاً : إن كانت الأشياء ، كما قدمنا وأوضحنا في الفلسفة الأولى^(٣) :
إما شيئاً بالفعل أبداً ؛
وإما بالقوة أبداً ؛

وإما بالقوة ؛ ثم يخرج إلى الفعل ؛
وكان^(٤) الذى بالفعل أبداً^(٥) أقدم من الذى بالقوة ثم خرج إلى الفعل — لأنه
علة خروجه إلى الفعل ؛ لأن كل ما خرج من القوة إلى الفعل ، فبشيء هو ذلك
الشيء بالفعل ، أخرج الذى بالقوة إلى الفعل ، لأنه [لو أو إن] لم يكن كذلك ،
فإنه بذاته خرج إلى الفعل ، فهو أبداً ، إن كانت له ذات ، خارج إلى الفعل ،
فهو إذن أبداً خارج ؛ وقد قيل إنه خرج من القوة إلى الفعل ؛ وإن كان لا ذات
له ، فليس هو علة لشيء بته^(٦) .

فإذن إن كل شيء خارج من القوة إلى الفعل ، فهو ما [يقع] تحت
الكون ؛ إذ هو خارج أبداً من حال قد كانت له بالقوة ؛
وإن كان شيء بالفعل أبداً ، لم يكن بالقوة ، فهو الذات التى لا تقع تحت
الكون ؛

فإذن ما ليس تحت الكون علة خروج ما تحت الكون إلى الكون
الذى كان له بالقوة ؛

(١) أما بالشوق فمثل ما تقدم من كلام المؤلف عن الشوق بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل ،
وأما بالقلبة فكالمغناطيس والحديد فيما يظهر — هذا إذا لم نرد بحثنا في علاقة الفعل بالشوق والقلبة
على ما يذكر عن أنبازة ليس .

(٢) هكذا في الأصل ، وهو جائز على أساس تقدير خبر محذوف .

(٣) هذا التقسيم التالى غير موجود في الجزء الذى بين أيدينا من كتاب الفلسفة الأولى .

(٤) موطوفة على كانت ، قيل ذلك .

(٥) في الأصل : وكان الذى يفعل بالقوة أبداً — وقد أصلحتها بحسب منطوق الفكرة فيما

يلى — إلا إذا كان المقصود بالمعبرة الأصلية ماهر فاعل بالقوة أبداً ، وهو بعيد .

(٦) في الأصل : منه .

فَرِنَ الحيوان إِذْنُ كائنٌ من غيره فاسد إلى غيره ، ومنه لا كائنٌ ولا فاسد ؛ لأن الفلك قد تقدم الإيضاح أنه غيرُ مكوّن من غيره ، بل مُبتدَعٌ ابتداءً^(١) عن ليس ؛ وليس بفاسد إلى غيره ، لأنه قد تقدم أن كل فاسد فإلى ضدّ فسادِه يفسد^(٢) ؛ وأنه لا ضدّ للفلك ، كما تقدم في القول على الفلك ؛ وأن الحى إِذْنُ منه^(٣) نامٍ ومنه لا نامٍ^(٤) ؛ فالخاصة إِذْنُ الباقية للحى أنه حسّاس متحرك ؛ فالفلك حى ، فهو حسّاس متحرك ، أى له قوّة الحسّ .

والأشياء الكائنة لعلّة ما . إذا ارتفعت تلك العلّة ارتفع العلول ؛ وبعض آلات الحسّ فى النامى عرضت للنمو لا للغير ، وهو^(٥) المذاق^(٦) ، لأن المذاق للغذاء ، والغذاء للنمو ؛ والفلك لا نامٍ ، فالفلك لا يعتدى ، فالفلك لا ذاتى ، وآلة حسّ المذاق ليس^(٧) له ؛

وليس له حسّ الشم ، لأن الشم أيضاً للغذاء ، لأنه لتمييز المذاق والمفاسد للفرصة^(٨) بما يقبل منه ؛

والغذاء للنامى ، والفلك لا نامٍ ، كما^(٩) قدمنا ، وآلة حسّ^(١٠) ، فألة حسّ الشم ليس له .

وأيضاً ليس له آلة الجبس^(١١) ، لأنه لا يفعل من غيره ، إذ قد اتضح أنه

(١) هكذا فى الأصل ، فلعلها تحريف عن : ابتداء .

(٢) هكذا العبارة فى الأصل ، فاما أن تكون : ضدّ فسادُه يفسد . وإما أن تكون كلمة يفسد زائدة ، وإما أن تكون العبارة ، أيضاً : فإلى ضده يفسد .

(٣) كلمة منه مكررة . وفيما يتعلق بأن الفلك لا ضدّ له ، راجع رسالة الكندى فى طبيعة الفلك .

(٤) فى الأصل ، نامى ، ولا نامى ، وكذلك فيما يلى .

(٥) هذا الضمير يعود على بعض أو آلات . (٦) يقصد آلة الذوق وحاسته .

(٧) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها .

(٨) فى الأصل : وفساد للفرصة ، وهو مفهوم — وقد صححت العبارة لأن الكندى يستعمل كلمة المفاسد فى معنى المضاد المنفرد . فالملحق أن الشم يميز المذوقات ويعرف ما يفسد

الطليعة منها ، فيقبل أو يرفض . (٩) ويمكن بحسب طريقة الناسخ أن قرأها : لما . (١٠) هكذا الأصل ، ولا شك أن عبارة : وآلة حسّ ، زائدة ، أو سقط بعدها شئ .

(١١) يقصد آلة اللس .

لا يلحقه استحالة بقاء؛ وإنما الحسَّان الشريهان، أعنى السمع والبصر، اللذان^(١) هما في الحى الكائن القاسد سبب العلوم الحقيقة^(٢)، فلم يمتدَّ منهما^(٣) الفلك، لأنهما ليستا^(٤) بأالة النمو، وإن كانتا عظيمى الغناء في الغناء، ولكن لنيل الفضائل، إذ بهما جميع التعاليم المطرقة^(٥) إلى جميع علم^(٦) الفلسفة المعطية كل فضيلة.

فلنبحث الآن هل الأجرام الفلكية ذات نطق أم لا، فنقول^(٧): إذا اتضح ما قدمنا [من] أن الأجرام الفلكية حيّة، وأن الخاصة اللازمة للحى هو^(٨) الحس، وأن للأجرام الفلكية الحس البصرى والحس السمعى فقط من بين أنواع الحس — وهاتان الحاستان: لأن بهما السبيل إلى تلك الفضائل؛ فإن لم يكن بالأجرام الفلكية نيل الفضائل — فليس ما لها^(٩) للنمو، لأنه لا نام — فكونهما له لا لعلّة، فهما إذن لا علة [لهما]^(١٠)؛ وليس في الطبيعة شىء عبث وبلا علة، فهما إذن لما^(١١) هما سببه أولهما بسببه^(١٢)، أعنى بتمييز؛ فالأجرام الفلكية إذن لها قوة التمييز، فهى إذن ناطقة اضطراراً.

وأيضاً لا تخلو أن تكون ناطقة، أو لا ناطقة، والجزم الناطق أشرف من الذى [هو] لا ناطق؛

(١) في الأصل: اللذان.

(٢) على هذه الكلمة نقطة واحدة فرقها — وقد آثرت قراءتها: الحفية، لكثرة استعمال الكندى لهذه الكلمة.

(٣) في الأصل: يمتد منها.

(٤) هكذا في الأصل: وقد تركتها، لأنها تعود على الحواس.

(٥) لعله يقصد الموصلة أو المودية.

(٦) وفوق هذه العبارة، في الأصل، عبارة: علم جميع، والمعنى واحد.

(٧) هكذا في الأصل، بدون نقط ولا شكل، وهى في الغالب معطوفة على: فلنبحث.

(٨) تركتها هكذا.

(٩) في الأصل: سما له — وقد صححتها.

(١٠) هنا وكل ما بين القوسين المضمين زيادة إما للإيضاح وإما ملء أجزاء مخرومة أو ناقصة.

(١١) يمكن قراءتها: بما.

(١٢) لعله يقصد أنهما موجودان للفلك، لما هما سبب وسيلة إليه غاية له، أو هما سبب ما لهما من الشأن لأجله — وهو قوة التمييز والفكر.

فإن كانت لا ناطقة : فنحن أشرف منها ؛
وهي علة كونا القريبة ، كذلك رتبها الباري ، جل ثناؤه — كما أوضحنا
في كتاب علة الكون والفساد القريبة ؛
فهي علة كوننا^(١) الفاعلة نُطقنا ، الذي هو نوعنا ،
وهي لا ناطقة ،
فالعلول إذن أشرف من العلة ،
وقبيح أن يظن هذا أحد ؛
فلا يخاف أن تكون فعلتنا ناطقين بأن أثرت فينا ما هو فيها^(٢) طباعاً ،
أو بآلة حيوانية ؛

فإن كانت فعلت فينا النطق بتأثير ما هو فيها طباعاً ، فهي ناطقة ؛ وإن
كانت فعلت ذلك بآلة حيوانية ، فالآلة التي تفعل بها [هي] الأتقن الأحكم ، إذ
القوة المنطقية أنقن القوى ؛ بآلة أثرت فينا القوة المنطقية . وآلة التمييز تسمى^(٣)
النطق ، فهي إذن ناطقة اضطراراً ؛ والذي فرضنا أنها لا ناطقة فهي [ناطقة]
لا ناطقة — هذا خلف لا يمكن ، فلم يبق إلا أن تكون ناطقة .
ونقول أيضاً إنه قد تبين أن القوى النفسانية ثلاثة^(٤) : نُطقية وغضبية
وشهوية ، وأن الشهوية والغضبية حاجة إلى إليها^(٥) لبقاء صورته ولإخلاف
ماسال من جرمه^(٦) ؛ فهما عارضتان للحى الكائن القاسد عرضاً ، لإصلاح
الخلل فيه ؛ والمنطقية لتتمام فضيلته .

وإن كانت الأجرام الفلسكية لا تحتاج إلى حفظ صورتها بالولاد^(٧) والتناسل .

(١) أى وجودنا وحدوتنا .

(٢) في الأصل : فيه .

(٣) في الأصل : سى .

(٤) في الأصل : ثلاثة — وكذلك فيما يلى .

(٥) هكذا في الأصل — وقد أقيمتها ، لأنها تعود على المعنى .

(٦) يبنى لتدوير ما تحلّل وخرج من جسمه .

(٧) هكذا النس ، وهو صحيح .

و. [لا] لإخلاف السائل من أجرامها ، لأنها لا يلحقها استحالة من شخص إلى شخص ، فإن القوتين اللتين [ها] لذلك ثابتتان^(١) — [و] ها الغضبية والشهوية — ليست لها ؛

فإن لم تكن القوة المنطقية لها ، فهي لاحية ؛ لأن ما عديم هذه الثلاث ، فليس بحيوان بته ؛ وقد قدمنا أنها أحياء ، فهي إذن ناطقة اضطراراً — إن كان ما قدمنا حقاً .

ونقول أيضاً إنه قد تقدم في الأفاويل الرياضية أن قطر كرة الأرض ٧٦٣٦ ميلاً وثلاثة أثمان ميل إلا جزء من ثمن^(٢) ميل^(٣) ؛ فلورُصف الناس على ظاهر كرة الأرض قياماً ، كانت الكرة الحادثة منهم سمكها سبعة أشبار ؛ فإن أُضيفت إلى كرة الأرض التي قدرُها ما ذكرنا ، لم يكن لها فيها قدرٌ محسوس .

وقد تقدم في الأفاويل الرياضية أن كرة الأرض في فلك الكواكب الثابتة كالعلامة لا قدرُها فيه محسوساً ، لأن قطر الكرة التي من مراكز^(٤) الكواكب الثابتة في سطحها عشرون^(٥) ألف ضعف لقطر كرة الأرض ؛ فهذه الكرة المكوكبة سوى الكرة التي ليست بمكوكبة مثل كرة الأرض ثمانية^(٦) آلاف [٧] أضعاف لكرة الأرض ؛

فإذا أُضيف الناس الذين لا قدر لهم ، ملاء^(٨) وجه الأرض منهم ، إلى هذه الكرة التي وصفنا ، أعنى الكرة المكوكبة وما فيها ، لم يكن لهم قدرٌ محسوس ، وكادوا لا يكونون شيئاً بته ، قلةً ؛

(١) يقصد : وجودتان أو ثابَّتتان لذلك — وفي الأصل : ثابتتين . وقد أُبقيت ليست في السطر التالي كما هي . (٢) غير واضحة في الأصل . (٣) العبارة كلها بعد كلمة أثمان ، غير مقبولة ولا واضحة المعنى — وهي ليست جوهرية لفهم الفكرة .

(٤) هكذا في الأصل .

(٥) في الأصل : عشرين .

(٦) في الأصل : ثمانية .

(٧) هنا يباين قليل .

(٨) في الأصل : ملاء .

فإن كانوا هم فقط ناطقين — والناطق أفضل من لناطق — فإن الأفضل من جميع الكل هو الذى كاد أن يكون لاشئ^(١) ، اقلته ، عند الأخس ؛ ومن ظن ذلك ، صير قدرة الله ، جل ثناؤه ، التى لاتضيق عن شئ ، أضيق من قدرة الرجل الصالح ، الذى أكثر أعماله الأمر الأفضل ؛ وهذه الصفة لاتشبه^(٢) ما يستحق^(٣) جل ثناؤه من التمجيد الأعلى ، بل قدرته [هى] ^(٤) التى لاتعجز عن شئ ، وخلفته [هو] الأتقن الأفضل ؛

ومن ذلك صير اللاتى لاتقع تحت الفساد زمن مدتها التى فرض لها ، جل ثناؤه ، أعظم كثيراً من ^(٥) اللاتى تقع تحت الفساد — أعنى بالواقع تحت الفساد الانتقال من عين إلى عين^(٦) ؛

ولأن [له] القدرة [على] إخراج المعانى^(٧) إلى الكون ، خلق الكل جواهر^(٨) : إما بسيطة ، وإما مركبة ؛ والبسيط لا العنصر والصورة^(٩) ؛ والمركبة عنصر مصورة^(١٠) ؛ والعنصر المركبة إما حى ، وإما لاهى ؛ والجوهر الذى

(١) هكذا فى الأصل — وقد أثبتنا ، لأن ذلك جائز لغة

(٢) قراءة اجتهادية — لأن الكلمة غير واضحة تماماً

(٣) يعنى ما يستحقه الله الخ .

(٤) هذه وما بعدها زيادة للإيضاح .

(٥) فى الأصل : ما

(٦) يمكن أيضاً أن قرأها : من غير إلى غير ، بمعنى من ضد إلى ضده . ولكن نظراً لما

يقوله الكندى فى ص ٢١٧ مما تقدم مثلاً ، آثرت هذه القراءة

(٧) هذه كلمة تستألف النظائر — فهى المقصود منها الأشياء وللوجودات أم المقولات التى

فى العلم الآتى ؟

(٨) فى الأصل جواهر

(٩) هذه الجملة هكذا فى الأصل — فهى يقصد بالبسيط شيئاً مادياً آخر غير المادة والصورة ؟

هنا غير مألوف ، لأن كل شئ مادى مؤلف من مادة وصورة حتى الفلك (أنظر ص ١٦٩ م تقدم) ؟

فأما يقصد بالبسيط الجواهر غير الجسمانية ، كالنفوس أو الصور النوعية . إن الأقرب للصواب

هو أن تكون كلمة «لا» تحريراً عن : هو ، بحيث يكون المعنى أن البسيط هو العنصر أو الصورة ،

كل على حدته ؛ أو تكون البارة ، كما هى ، صحيحة ، لكن بمعنى أن البسيط ليس هو العنصر

والصورة مما ، لأن هذا هو الركب

(١٠) هكذا فى الأصل ، وقد أثبتنا

لاحق [هو] الجوهر الذى لانفسانى ، والجوهر النفسانى [هو] الأشخاص العالية
أو الحرث والنسل ؛

وصير الجوهر النفسانى إما ناطقاً وإما لاناظقاً^(١) ؛ والناطق [هو]
الأشخاصُ العالية والإنسان ، [والذى] لاناظق [هو] الحرث والنسل ؛ وصير
الناطق : إما واقعاً تحت الفساد ، وإما لا واقعاً^(٢) تحت الفساد ، مدته التى فرض له ،
كله ولكل شخص منه معا ؛ فالذى هو كذلك الأشخاصُ العالية ، والواقع
كل شخص شخص^(٣) منه تحت الفساد ، اللازمة له الاستحالة أولاً فأولاً ،
هو الإنسان ؛

و [الذى] لاناظق منه حساس ، هو الحيوان غير الناطق ، ومنه لاحساس ،
هو النامى أجمع ؛

ولا حتى منه حارٌّ يابس ، وهو النار ؛ ومنه^(٤) حار رطب ، وهو الهواء ؛
ومنه بارد رطب ، وهو الماء ؛ ومنه بارد يابس ، وهو الأرض ؛

وصير جميع الخلق متحركاً حركة مكانية : إما ذات ضدٍّ وإما لاذات ضدٍّ ؛
وصير اللاتى لا ضدَّ لها فيما لا يعرض فيه الفساد^(٥) ، أعنى فى الجرم الأعلى ؛ لأن
الأضداد إنما تستحيل ويفسد بعضها إلى بعض ؛ فأمّا ما لا ضد له فليس له
ما يستحيل إليه بقّة ؛

وصير الذى لهذه الحركة أكبر الكل ؛ وهذه الحركة هى الحركة المستديرة ؛
وأما الحركة المتضادة فهى المستقيمة ، التى تبتدى من موضع وتنتهى إلى غيره ،
فإنه يمكن أن يكون لها ضدٌّ ، وهى التى ابتدأت من تمام [الأولى]^(٦) وتمت فى
موضع ابتداء الأولى^(٧) ؛

(١) و (٢) فى الأصل : ناطق ، ولا ناطق ، واقع ، ولا واقع

(٣) لعل هاهنا تكراراً وإن كان التعبير صحيحاً ، بمعنى كل واحد

(٤) فى الأصل من ، وفوقها كلمة : منه

(٥) يعنى فى الشئ الذى لا يعرض فيه الفساد ، مقصورة عليه

(٦) يعنى الحركة المضادة (٧) فى الأصل : الأول — وهو يقصد المعنى ، ولذلك فكلية

الأول تعود على الضد ؛ ولكن صححتها وأضفت ما يزيد كلامه وضوحاً — راجع رسالة فى أن
طبيعة الفلك مخالفة لطبيع العناصر الأربعة لتجد كلام الكندى عن نوعى الحركة .

فَلِأَنَّ الْمُسْتَدِيرَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَحَرَّكَ إِلَّا عَلَى ثَابِتٍ فِي وَسْطِهِ ، فَصِيرُ جَرْمًا ثَابِتًا فِي وَسْطِهِ ، أَعْنَى وَسْطَ الْكُلِّ ، وَهِيَ الْأَرْضُ ؛ وَتَلَاهَا بِالْمَاءِ . وَصِيرُهَا حَرَكَةُ طَبَاعِيَّةٍ قَسْرًا إِلَى الْوَسْطِ ، لِثَبُوتِ فِي الْوَسْطِ ، وَتَقِفُ هُنَاكَ ؛ وَيَسْلُكُ مَا تَبَاعَدَ عَنْ مَكَانِهِ مِنْهَا قَسْرًا إِلَى الْوَسْطِ سَالُوكًا طَبِيعِيًّا ؛

وَلِأَنَّ الْحَرَكَةَ إِلَى الْوَسْطِ ذَاتُ ضَمٍّ ، صِيرُ جَرْمًا ثَابِتًا يَتَحَرَّكُ مِنَ الْوَسْطِ ، وَهُوَ النَّارُ وَالْهَوَاءُ ؛ لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ الْفَاعِلَةَ فِيهِمَا ^(١) وَاحِدَةٌ ؛

وَلِأَنَّ هَذِهِ ^(٢) أَضْدَادٌ ، تَزِمُهَا التَّغْيِيرُ فِي أَجْزَائِهَا ؛

وَلِأَنَّ الْجَمِيعَ مِنَ الْحَرِثِ وَالنَّسْلِ تَوْجَدُ فِيهِ جَمِيعُ الْكَيْفِيَّاتِ ، تَفْسُدُ أَشْخَاصُهَا وَتَبْقَى الصُّورَةُ ، مَا فَهِيَ ^(٣) لَهَا لِصُورَتِهَا مِنَ الْمُدَّةِ ؛

وَلِأَنَّ الْحَرَكَةَ : إِمَامَكَانِيَّةٌ ، وَهِيَ الْإِزْمَةُ لِكُلِّ جَرْمٍ ؛ وَإِمَا غَيْرِ مَكَانِيَّةٍ ، وَهِيَ : [إِمَا رُبُوءٌ ، وَإِمَا نَقْصٌ ، وَإِمَا كَوْنٌ ، وَإِمَا فُسَادٌ ، وَإِمَا اسْتِحَالَةٌ ؛ وَهَذِهِ جَمِيعًا أَنْفَعَالٌ مِنْ هَذِهِ الْحَرَكَاتِ فِي الْجَرْمِ الْأَسْفَلَ الْمُنْفَعِلِ ، وَأَعْتَدَمَهَا ^(٤) الْجَرْمُ الْأَعْلَى .

فَهَذِهِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْحَقُّ الْفَاعِلُ لِلْحَقِّ ، إِذْ هِيَ إِخْرَاجُ كُلِّ مَا هُوَ بِالْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ الَّذِي لَيْسَ بِمَحَالٍ ؛ وَهَذَا هُوَ السَّجُودُ الْحَقُّ لِلْجَوَادِ ^(٥) فِي الْقِيَضِ بِكُلِّ فِعْلٍ غَيْرِ مَحَالٍ ؛ وَهَذِهِ هِيَ السِّيَاسَةُ الْحَقُّ مِنَ السَّائِسِ الْحَقِّ ، هِيَ الْفِعْلُ الْأَصْلَحُ مِنْ كُلِّ مَفْعُولٍ .

فَهَذِهِ الَّتِي ^(٦) يَنْبَغِي أَنْ تُحْسِنَ ^(٧) بِهَا عِظَمَ قُدْرَةِ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ ، وَسَعَةً

(١) فِي الْأَصْلِ : فِيهَا

(٢) هَكَذَا فِي الْأَصْلِ ، وَقَدْ أَبْقِيَهَا — وَهَذِهِ تَعْرُدُ عَلَى النَّارِ وَالْهَوَاءِ .

(٣) الْفَاعِلُ الْفَرَضُ هُوَ اللَّهُ — وَيَجُوزُ أَنْ نَعْتَبِرَ الْفِعْلَ مَبْدَأَ الْجَهْلُولِ ، وَالْفَاعِلُ اللَّهُ ،

وَنَائِبُ الْفَاعِلِ مُتَمَلِّقٌ مِنَ الْمُدَّةِ

(٤) الْفَاعِلُ هُوَ اللَّهُ

(٥) فِي الْأَصْلِ الْجَوَادُ فَاعِلُ الصُّوَابِ : السَّجُودُ لِلْحَقِّ الْجَوَادِ الْحَقِّ

(٦) فِي الْأَصْلِ : الَّذِي

(٧) فِي الْأَصْلِ غَيْرُ مَقْصُومَةٍ وَلَا مُشْكَلَةٍ ، وَكَذَلِكَ الْأَفْعَالُ النَّالِيَةُ — وَيُمْكِنُ أَنْ تَهْرَأَ عَلَى

نَحْوِ آخِرِ بَتْنِيِيرِ الضَّمِيرِ إِلَى التَّنْكَامِ

جوده ، وفيض فضائله ، وإتقان تديره ، وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة^(١) أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجاة^(٢) أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تنوهم الكل حيواناً واحداً مفصلاً^(٣) ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ؛ وفي أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [الفاعلة] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر^(٥) الأمر الأصلح فى كل واحد من ذوات الانفس ، كإنسان^(٦) واحد ؛

ولذلك ما سمي ذو^(٧) التميز ، من حكماء القدماء من غير أهل لساننا ، الإنسان عالماً صغيراً ؛ إذ فيه جميع القوى التى هى موجودة فى الكل ، أعنى النماء والحيوانية والمنطقية ؛ وفيه الأرضية كالعظام وما أشبهها ، والمائية كالرطوبات التى فيه وكالأوردة وكالتقاع^(٨) من الأوردة والمعدة والثانة وما أشبه ذلك ، وكالمعادن المبنية^(٩) ، والصمغة كالمنخ والعصب ، والهواء جو باطنه وجميع جوفه ، والنفار حرارته الفريزية ، والنبات شعره ، والحيوانات المتولدة فيه الحشرات^(١٠) المتولدة

(١) قراءة اجتهادية

(٢) فى الأصل لجاء — مع عدم وضوح الحرف الأخير ، ولم أجدها فيما بحثت فيه من نواميس . أما اللجا ومؤنها اللجاة فهو الضفدع ، وهو وإن لم يكن بالحيوان العظيم فهو حيوان أرضى مائى .

(٣) هكذا فى الأصل — وكان يخطر لى تصحيحها ، فيما لا يلى .

(٤) زيادة — لأنه يظهر أنه سقط من النص كلام فى موضع ما

(٥) فى الأصل : قدرة

(٦) عائد التشبيه هنا على الجرم الأعلى فى الغالب

(٧) فى الأصل : ذوى

(٨) غير منقولة فى الأصل — وفى اللغة : تقع الماء فى الرادى اجتمع ، والتقع للماء المجتمع ، والتقاع يفتح النون إناء ينقع فيه الشيء ، والنقم (جمعها تقاع وأثقم) هو الأرض الطين التى يستق فى الماء — فلعل الكندى يقصد للواضع التى تجتمع فيها السوائل

(٩) غير منقولة ، فيمكن قراءتها على أكثر من وجه ويجوز أن يكون قد سقط بعدها نى ،

(١٠) غير منقولة — والحراش بتشديد الراء الحية ، والحريش دوية هى أم أربع وأربعين دوى صنف من الجيات . والحارث بثور تخرج فى السنة الناس والأبل . أما الحراش فهو الذباب وخرشاء العسل شمه وما فيه من ميت نخله — والكندى يقصد الطفيليات التى تتولد فى الإنسان

في باطنه وظاهره ، وكالأحداث التي تحدث دون تلك القمر من منظر ودوى وريح
وخسف وقذف وزلزلة وغير ذلك ، فإن لكل واحد من هذه فيه شيئاً^(١) ؛
فما الذى يُشكر من أن تكون القدرة الحق التامة مثلكم الكلى مثال
حيوان واحد ، موجود فيه جميع ما يوجد فى الكلى ، وإنسان^(٢) واحد توجد
فيه جميع هذه ، و [لا] سبب ليس يخالف ذلك خبر الصادق محمد عليه السلام —
كما قدمنا فى صدر كتابنا !!!

وإذ قد تبين ما أردنا تبينه فلنكمل هذا القول بتأييد ذى القدرة وتوفيقه .
تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد المصطفى وآله الطاهرين .

(١) الشبه بكسر الشين وسكون الباء ، أو بفتحها وفتح الباء ، هو التل أو الشبيه

(٢) من هنا جملة عالية فى القالب

رسالة الكندي

في

أنه [توجد] جواهر لا أجسام

موضوع هذه الرسالة — كما يؤخذ من العنوان لأول وهلة — هو إثبات أنه توجد جواهر ليست بأجسام ، يعنى جواهر غير مادية .

وهي قصيرة ، وفيها شيء من الاضطراب في الأسلوب وفي سير الاستدلال . ويصفها المؤلف بأنها «قولٌ خيرى» ؛ ولذلك فهى أشبه بالحكاية .

ويبنى الكندي استدلاله على العلم الطبيعي ؛ فبعد أن يعرف الجسم بأنه «العِظَمُ الآخِذُ الأقدارَ الثلاثة» ، ويذكر لواحق الجوهر التى تميزه عن غيره ، يتطرق إلى الكلام فى «النعت» وأنه يكون : إما بالتواطؤ ، معبراً عن الحد ؛ وإما بالاشتباه ، معبراً عن التسمية الوصفية فقط .

ثم ينقل الكندي الفكرة الأساسية فى ذلك إلى معنى إطلاق صفة الحى على الأجسام ، وأنها تكون : إما على سبيل أن الحياة ذاتية جوهرية ، يفسد الجسم إذا فارقت ؛ وإما على سبيل أنها عرضية ، لا تأثير لمفارقتها له . ثم يرى أن من الأجسام ما لا تفسد جسميته بمفارقة الحياة له ، فيستنتج من ذلك أن الحياة عارضة فيه من غيره .

ولما كانت ماهية الحياة ترجع إلى النفس ، فإن البحث ينتقل بطبيعة الحال ، إلى النفس ذاتها : هل هى جوهر أم عرض ؟ وإن كانت جوهرأ ، فهل هى جسم أم ليست جسماً ؟

ويبدأ الكندي بأن يقول إن الأشياء إما أن تختلف بالأعيان ، وإما أن تختلف بالأسماء .

فالأشياء التى لا تختلف فى حد أعيانها ولا فى أسمائها لابد أن تكون طبيعتها

واحدة . والشئ الواسفُ لشيء آخر والمعطية حدّه واسمّه لأبد أن يكون من طبيعة موصوفه : إن جوهرًا فجوهرٌ ، وإن عرضًا فعرض ؛ وعكس ذلك صحيح . ولكن معطى الحدّ والاسم هو الجوهر ؛ وغير ذلك هو العرض .

ولما كانت صورةُ الشئ هي التي تجعله ما هو ^(١) — سواء أكان حسيًا أم عقلياً — وكان الجوهر ماهي بذاته ^(٢) ، فالنفس هي — إذن — الصورة العقلية للكائن الحى ؛ فهى نوعه .

ولما كان الحى جوهرًا ، فنوعُ الجوهر جوهرٌ ؛ فالنفس إذن جوهر . ولما كانت هي جوهر النوع ، فليست جسمًا ؛ لأن الأنواع ليست أجساما ، بل هي الأشياء العامة التي تعمُ أشخاصًا ، هي الجزئيات .

وينتهى الكندى من هذا إلى أن النفس جوهر ليس بجسم ، وأنه توجد جواهر ليست أجساما .

ثم يحاول المؤلف أن يثبت نفس القضية بطريقة أخرى :

النوع يعطى الأشخاص اسمها وحدّها ، فهو من طبيعتها ،

ولكنها جواهر محسوسة ،

فهو : إما أن يكون جسمًا ، أو غير جسم ،

ثم إنه يعمُ أشخاصا كثيرة ،

فلا بد أن يكون في كل شخص : إما بكليته وإما بجزء منه ،

والنوع — كالإنسان — مركب من أشياء : الحى ، والناطق والمائت ،

وإذن فهو مختلف الأجزاء نظرًا لتركيبه ،

ولما كان النوع ليس من الأشياء المشبهة الأجزاء ، فإنه إن كان بكماله في

أحد أشخاصه ، امتنع أن يكون بكماله في آخر . وإن كان في كل شخص من

أشخاصه جزءً منه — مع العلم بأن أشخاصه لا نهاية لها بالقوة — فهو مركب

بما لا نهاية له بالقوة ؛

(١) و (٢) راجع تعريف الصورة والجوهر في رسالة الحدود ، وأنظر فهرس المصطلحات

والتركيب لا يكون بالقوة ، لأنه شئ ، قد خرج إلى الفعل ؛
وإذن فلو كان من النوع في كل شخص من أشخاصه جزء ، لانتبهنا إلى
تناقض .

هذا إلى أنه لو كان منه في كل شخص من أشخاصه جزء ، لكان كل جزء
غير الآخر ؛ ولما كانت الأشخاص لا نهاية لها بالقوة — وكان من المستحيل أن
يكون مركبا بالقوة — فهو ممكن أن يكون فيها وغير ممكن أن يكون فيها ؛ وهذا
تناقض آخر .

وينتهى الكندي من كلامه في هذا إلى أنه يستحيل أن يكون من النوع
في كل شخص من أشخاصه جزء غير الجزء الذي في الآخر .
ولما كان النوع — لو كان جسما — لا يمكن أن يكون في أشخاصه لا بأكمله
ولا بجزئه ، فهو إذن ليس جسما ، بل هو جوهر ليس بجسم .

وهنا تنتهى الرسالة ؛ ولا شك أن القارىء قد يتساءل : كيف يكون الجوهر
الذى ليس جسما في أشخاص كثيرة ؟ الواقع أنه ليس في ذلك تناقض ، فكل
ما في الأمر أن شيئا غير مادي يلبس شيئا ماديا ؛ والإشكال في كيفية هذه
الملابسة ، والكيف ليس موضوعا لإدراك العقل ؛ بل هو موضوع حس ما .
وأغلب الظن أن الكندي يقصد بالجواهر غير الجسمية الجواهر الثوانى ،
كما فهمها أرسطو ، والنفس وما فوقها من المجردات ؛ ولا شك أن قراءة رسالته
التالية في النفس وكذلك قراءة « كلام الكندي في النفس » قد ينير المسألة
بعض الشيء .

بسم الله الرحمن الرحيم
وما نؤتيه إلا بالله

رسالة يعقوب بن اسحق الكندي

في

أنه [توجد] ^(١)جواهر لا أجسام

أعانك الله على درك الحق ، ووفقتك لسبيله !

فهمتُ ما سألتَ من رسم قول خبزي في أن الجواهر ^(٢)لا أجسام ؛ وهذا إنما يصحّ بعد علم الطبيعيات ، لتكون الأوائِلُ المنطقية المستعملة في الأشياء الطبيعية ظاهرة عند الباحث لذلك ؛ وقد رسمتُ من ذلك حسب ما رأيته لك كافياً ، على رسم مسألتك ^(٣) أن نرسم لك من ذلك ؛ إذ كان يحتاج إلى قول كثيرٍ جميلٍ تقع ^(٤)كالأسس ^(٥) ، لحاجتها إلى كثرة القول المبين لها ، لسوّقك إلى منار الطريق إلى ما سألتَ وبالله التوفيق .

الدليل أن جوهرأ ^(٦) لا جسم له ^(٧) يكون في أجزاء العالم الطبيعي ، بعد أن ثبت ^(٨) ماية ^(٩) الجسم الذي هو أنه العِظَمُ الآخذ الأقدار الثلاثة ^(١٠) ،

(١) إضافة لمزيد اليان

(٢) هكذا في الأصل — فلملّه يقصد أن اسم الجواهر يكون لأشياء ليست أجساماً ، وإلا فلعل الصواب : أن الجواهر لا أجسام ، بمعنى : أن الجواهر تكون لا أجساماً (= غير مادية) .

(٣) في الأصل مسألتك

(٤) غير منقوطة وفيها بعد الفاف نبرة

(٥) هذه الكلمة غير واضحة تماماً بسبب فساد في ورق الأصل ، والقراء لها اجتهادية

(٦) في الأصل : جوهر .

(٧) هذه الكلمة — بحسب طريقة تعبير الكندي في هذه الرسالة — لا ضرورة لها .

لأجل المعنى ؛ فلعلها زائدة من الناسخ

(٨) غير منقوطة ، فيمكن نقطها على نحو آخر ، بتغيير الضمير

(٩) معنى ماية

(١٠) في الأصل : الثلاثة

أعنى الطول والعرض والعمق ؛ وبعد أن نعلم ^(١) لواحق الجوهر المميزة له من غيره ، التى هى أنه ^(٢) القائم بذاته ، الذى لا يحتاج فى ثباته إلى غيره ، الحامل للاختلاف ، وهو هو فى عينه لم يتبدل ، المنعوت من جميع المقولات ؛ أو أنه [المنعوت] ^(٣) إما نعتاً متواطئاً وإما نعتاً متشابهاً : أما النعت المتواطئ ^(٤) فنعت الناعت الذى يعطى منعوته اسمه وحده معاً ؛ وأما النعت المتشابه فنعت الناعت الذى لا يعطى منعوته اسمه ولا حده ؛ وإن أعطاه الاسم ، فإنما يعطيه اشتقاق ، لا على صحة الاسم ، وإن أوائله ^(٥) لا تمت شيئاً منه ؛ فإن هذه ^(٥) إن كانت معلومة مقرراً بها ^(٦) وجد جوهر لا جسم .

لأن الأجسام الحية لا تتخلو ^(٧) من أن تكون حياتها ^(٨) تكون ذاتية فيها . أو عرضية من غيرها ، أعنى بالذاتى فى الشيء ، الذى إن فارق الشيء فسد ، والعرضية هى التى يمكن أن تفارق ما هى فيه ولا يفسد ؛ فإن كانت الحياة ذاتية فى الحى ، فإنها إذا فارقت الحى فسد الحى ؛ وكذلك نجد الأحياء إذا فارقتهم الحياة فسدوا . فأمّا الجسم الذى نجده حياً ولا نجده حياً ، وهو هو جسم ، فقد فارقت الحياة ، ولم تفسد جسيته ؛

فتبين إذن أن الحياة فى الجسم عرض من غيره ؛

والذى نسعى به ماثية الحياة فى الجسم نفس ؛ فينبغى أن نبحث عن النفس : أجوهر هو ^(٩) أم عرض ؟

(١) غير منقطعة ، فيمكن نقطتها على نحو آخر

(٢) راجع تعريف الجوهر فى ص ١٦٦ مما تقدم

(٣) زيادة يحتملها السياق (٤) فى الأصل : أما نعتاً متواطئاً — وهو جائز لغة

(٤م) لعله يقصد أجزاء الاسم (٥) يقصد فى الغالب كل ما قاله عن الجوهر

(٦) فى الأصل : مقروباً منها ؛ دون نقط — وقد صححتها بحسب مواضع كثيرة فى

رسائل الكندي ، أنظر ص ١٠٨ ، ١٤٩ مثلاً

(٧) فى الأصل : تتخلو ، شأن هذه الكلمة دائماً

(٨) فى الأصل : حيوتها — على طريقة القدماء

(٩) مكناً فى الأصل — وقد تركتها ، لأنها تعود على المفهوم الذهني

فإن كانت جوهرًا: جسمٌ هي أم لا جسم؟ فنقول:

إن الأشياء إما تختلف إما في أعيانها، وإما في أسمائها؛ فالشيئان اللذان (١)

حدُّ أعيانهما واحدٌ، ويُسمَّيان باسم واحد، لم يختلفا بالاسم ولا بأعيانهما؛ إذ

لم (٢) يختلفا في حدِّ الأعيان؛ والأشياء التي لم تختلف في أعيانها طبيعتها واحدة؛

فالشيء الواصف ناشئ بإعطائه اسمه وحدّه، هو من طبيعة موصوفه؛ فإن

كان موصوفه جوهرًا، فهو جوهر؛ وإن كان موصوفه عرضًا، فهو عرض؛

والذي لا يصف موصوفه باسمه وحدّه، ليس طبيعته طبيعة موصوفه؛ وما طبيعته

ليست طبيعة موصوفه هو (٣)؛ فهو غريب في موصوفه؛ فالغريب في موصوفه

هو الذي نسميه عرضًا (٤) في موصوفه، لأنه ليس من ذاته، بل عرض (٥) فيه؛

والشيء الذي به الشيء هو ما هو، هو صورة الشيء (٦)، حسيًّا كان

أو عقليًّا؛

والجوهر ما هو بالنفس؛ فالنفس إذن صورة الحى العقلية، فهى نوعه؛

فالْحى جوهرٌ، ونوع الجواهر جوهرٌ؛

فإن النفس جوهرٌ، وإذ (٧) هي جوهرٌ، وهى جوهر النوع، فهى

لا جسم؛ لأن النوع لا جسم، بل العام الذى يعمُّ أشخاصه التى هى أجسام؛

إذ كانت أشخاص الحى أجسامًا.

فإن (٨) قد تبين أن النفس لا جسم، وهى جوهر؛

فإن قد تبين أن من الجواهر أجساما، ومنها لا أجساما (٩)،

وأيضاً فإنه إذا كان النوع يعطى أشخاصه اسمه وحدّه (١٠)، فهو فى طبيعة

(١) فى الأصل: الشيئين اللذين (٢) إذ لم غير واحتين فى الأصل

(٣) يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة، وإن كان يمكن أن تلحق بما قبلها

(٤) فى الأصل: عرض (٥) يمكن أن تكون هذه الكلمة فعلاً أو اسماً

(٦) راجع ص ١٦٦، وفهرس المصطلحات (٧) فى الأصل: وإذا

(٨) فى الأصل: فإذا (٩) فى الأصل: أجسام — ولا أجسام

(١٠) الضمير يعود على النوع.

شخصه ؛ وشخصه إن كان جوهراً ، فهو جوهراً ؛ وإن كان عرضاً فهو عرض ؛
والحى المحسوس جوهراً ، وأنواعه جواهر ، إذ النوع يعطى الجوهر اسماً
وحده ؛

والنوع إما أن يكون جسماً ، وإما أن يكون لا جسماً^(١) ؛
فإن كان النوع جسماً ، والشخص جسم والنوع واحد باضطرار أو كثير ،
والشخص كثير باضطرار ،

فإن كان النوع واحداً يسم السكثير ، وكان^(٢) جسماً ، فهو فى كل واحد
من أشخاصه إما بكليته وإما بجزئه^(٣) ؛

والنوع مركب من أشياء مختلفة ، كالإنسان الذى هو مركب من حى
وناطق ومات ؛ وكل واحد من جنسه وفصوله مركب أيضاً مما يحده ، أعنى مما
يجتمع^(٤) حده منه ؛

فإذن هو مختلف الأجزاء التى ركب منها ،
فإذن^(٥) النوع ليس من المشتبهة الأجزاء ، فإن كان النوع فى واحد من
أشخاصه بكماله ، فكيف يمكن أن يكون فى آخر^(٦) بكماله ؟

وإن كان فى كل واحد من أشخاصه جزء ، وأشخاصه بلا نهاية بالقوة —
فإن أجزاءه بلا نهاية بالقوة ،
فإذن^(٧) هو مركب مما لا نهاية له بالقوة ؛

والتركيب لا يمكن أن تكون فيه القوة ، لأن التركيب قد خرج إلى الفعل ؛
فإذن^(٨) ليس يمكن أن يكون لا نهاية لأجزائه بالقوة ، وأجزاؤه بلا نهاية
بالقوة —

(١) فى الأصل : لا جسم

(٢) فى الأصل : فكان (٣) فى الأصل : بجزوه

(٤) فى الأصل قريبة من أن تكون : يجمع

(٥) فى الأصل : فإذا — فلعلها : فإذا أو فإذن .

(٦) ليس على هذه الكلمة مدة — فبممكن أن تضبط على نحو آخر

(٧) و (٨) فى الأصل فإذا

وهذا خلف شنيع^(١) ؛ فكل شخص من أشخاصه — إذ كان فيه جزء غير جزء الآخر — ينفصل من جميع أشخاصه بجزء من أجزاء النوع ، وأشخاصه بلا نهاية بالقوة ،

وقد تقدم آنفا أنه محال أن يكون تركيبه من أجزاء بلا نهاية في القوة ؛ فإذا^(٢) في كل شخص من أشخاصه جزء غير الجزء الذي في الآخر من نوعه ، وليس يمكن أن يكون في كل شخص من أشخاصه جزء من أجزاء نوعه —

فهو ممكن لا ممكن — وهذا خلف قبيح جداً ؛ فإذا^(٣) ليس يمكن أن يكون في كل شخص من أشخاصه جزء من نوعه غير الجزء الذي في الآخر ؛

وقد تبين أنه ليس يمكن أن يكون بأكمله في كل واحد من أشخاصه ، إذ لا بأكمله ولا بجزئه يمكن أن يكون في أشخاصه ، وهو جسم ،

فإذا^(٤) نوع الجوهر لا جسم ، وهو جوهر ، كما قدمنا ؛ فبالاضطرار^(٥) أن جواهر كثيرة ولا أجسام^(٦) ؛

وهذا فيما سألت كافٍ ، كفالك الله جميع المهمات ، ووفالك جميع أذى^(٧) المؤمنين ؛

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي محمد وآله أجمعين .

(١) غير منقوطة ، ويمكن بحسب الخط أن تقرأها : بشع ، ولكن هذا يخالف طريقة السكندى

(٢) و (٣) و (٤) في الأصل : فإذا

(٥) في الأصل : بالاضطرار (٦) هكذا في الأصل ، وقد تركتها

(٧) في الأصل : إذا

رسالة أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندى

فى

القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة

مقدمة

هذه الرسالة توجد ضمن مجموعة رسائل فى الحكمة ، هى مخطوط رقم ٥٥ بالمشيخة التيمورية بدار الكتب المصرية من ص ٦٣ — ٧٦ . وقد نهت إليها منذ أكثر من عشر سنين ، فلم يُعَنَ بها أحدٌ ؛ فأحييت أن أنشرها مع هذه الرسائل فى مكانها الطبيعى ، حتى تكون تحت نظر القارىء قبل رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا .

وهذا المخطوط التيمورى فى ذاته غامض التاريخ ، وهو بخط غير قديم العهد ، وليس عليه من الإشارات ما يدل على زمانه ولا على تداوله بين أيدي العلماء . وهو منقوط ، ورغم وجود تصحيحات على هامشه أحيانا فإن فيه أخطاء كثيرة ، صححت بعضها دون إشارة أحيانا ، لأن النسخ غير دقيق ، وهو يقع فى أخطاء صوابها بديهي ، ولم أشر إلى ما أصلحته أحيانا ، خصوصا فى المواضع التى تجب فيها المطابقة بين الفعل والفاعل من حيث التذكير والتأنيث .

هذه الرسالة فيها روح الكندى وأسلوبه ؛ فهى تبتدى بالابحاج العادية المتضمنة للدعاء ، وتنتهى بمثل ما تنتهى به رسائل الكندى الأخرى ؛ هذا إلى أن فيها بعض الآراء التى نجدتها فى رسالة الكندى التالية فى ماهية النوم والرؤيا ، وفيها نعمة يسيرة من رسالة الكندى فى دفع الأحزان .

وإذا صرفنا النظر عن العنوان ؛ فإن الكندى يميز رسائله مختصرة لقول الفلاسفة ولقول أرسطو فى النفس .

ولما كانت مختصرة سهلة مفهومة فى الغالب ، ولما كانت غير محتوية على كثير

من أنواع الاستدلال ، فقد وجدتُ في ذلك ما يُغنى عن الإطالة في كتابة مقدمة تحليلية لها ، واكتفيتُ بالإشارة إلى ما تحويه بالأجمال :

النفس جوهر بسيط ، شريف الطبع جوهرها من جوهر الله ، فيها روح منه ، وهى نور من نوره ، هى منه كالضياء من الشمس ؛ مستقلة عن الجسم ، تمارض القوتين الشهوانية والنفسية ، وتضبطهما عند حدود لا تصح مجاوزتها ؛ فهى أشرف وأعلى ما فى الإنسان — ويقصد الكندى النفس الناطقة بطبيعة الحال .

هذه النفس ، حتى وهى فى البدن ، تتجاوز فى المعرفة حدود البدن الضيقة ، كما تتجاوز حدود العالم المحسوس ؛ فتعلم الحقائق والأسرار ، وذلك إذا تجرد صاحبها من الماديات وتفرغ للنظر والبحث . حتى إذا فارقت البدن ، انكشفت لها جميع الحقائق ، وصارت فى «عالم الحق» أو «عالم العقل» أو «عالم اليعومية» — كما يعبر الكندى — وصار صاحبها قريب الشبه بالله فى صفاته ، واكتسبت هى قدرة من قدرة الله ، لكن فى مرتبة دون مرتبته . وهى فى هذا المقام ترى البارى وتماذى مرآتها نوره ووجوده ، فتتجلى فيها الحقائق ، منعكسة من وجودها الحق ، وترى بنور الله كل ظاهر وخفى . ولا يعوقها عن ذلك إلا الاشتغال بالشهوات البدنية ؛ فإذا انصرف عنها وعكفت على النظر — وهذا هو الشرط الأساسى — انصقلت عند ذلك مرآتها ، وتقبلت النور الإلهى ، فتصورت به وظهرت فيها الحقائق .

هذه النفس فى يقظة دائمة ؛ وكل ما فى النوم أن النفس فيه تترك استعمال الحواس ، وتتقبض فى ذاتها . ولو كانت تنام هى أيضا ، لسقط كل ما فى النوم من الوعى النفسى سقوفا تاما أو — كما يقول الكندى — لما عرف الإنسان ما فى النوم أنه فى النوم ، واندم التمييز بين النوم واليقظة ؛ فحياتها فكمز متيقظ دائما ؛ وإن كان يعرض فيه نوم الحواس ، فالنفس لا تنام .

والنفس — عند نوم الحواس — ترى العجائب ، وتتصل بالأرواح التى

عبرت إلى عالم الحق ، وتلتذت بما يغيرها جميعا من نور الله ورحمته لذة « إلهية .
روحانية ملكوتية » سامية ، تفوق كل لذات الحس الدنيا .

والإنسان في هذا العالم الذى نحن فيه عابرٌ سبيل إلى العالم الشريف الأعلى ؛
حتى إذا فارقت النفسُ بدنُها ، انتقلت إلى « عالم الربوبية » ، « مسكن الأنفس
المقلية » ، خلف السموات ، حيث النور الإلهي . ولكن لا بد لها أن تتدرج في
مراتب النقاء طورا عن طور ، تقيم في كل مرتبة مدة تصفو فيها ، حتى تبلغ حالة
الصفاء الخالص ؛ وعند ذلك تدخل العالم الإلهي : حيث تعلم كل شيء ، وتلتذت بما
يفوضه لها البارئ من سياسة الأشياء الدنيا .

ويحتم الكندي رسالته بأن ينبه الجاهل الغافل إلى العناية بنفسه . وفي هذه
الرسالة — كما نرى ، وكما يدل عليه ذكر الأسماء — من نزعة فيثاغورس وأفلاطون
أكثر بكثير مما فيها من نزعة أرسطو .

(ص ٦٣) رسالة أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي

في

القول في النفس ، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطون^(١) وسائر الفلاسفة

سَدِّدَ اللهُ بِدَرْكِ^(٢) الحق ، وأعانك على نيل مستوعراته !
إنه سألت ، أسعدك الله تعالى بطاعته ! أن اختصر لك قولاً في النفس ،
وَأَتَى عَلَى النِّهَايَةِ الَّتِي إِلَيْهَا جَرَى^(٣) الفلاسفةُ في ذلك ، مع اختصار لكتاب

(١) مكنا في الأصل (٢) في رسائل الكندي الأخرى نجد عبارة : لدرك

(٣) في الأصل : أجري

أرسطو في النفس ؛ ولستُ ألو جهداً في استعمال البلوغ إلى محابك والمبادرة إلى ما سألت ، بتلخيص كافٍ وفحص شافي ، إن شاء الله تعالى ؛ وبه القوة ، فأقول :

إن النفس بسيطة ذاتُ شرف وكال ، عظيمة الشأن ؛ جوهرها من جوهر الباري عز وجل ، كقياس ضياء الشمس من الشمس .

وقد بين^(١) أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مبيّنة له ، وأن [٦٤] جوهرها جوهرُ المَلَكُوتِ روحاني ، بما يُرى من شرف طباعها ومضادتها لما يمرض للبدن من الشهوات والغضب .

وذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك^(٢) على الإنسان في بعض الأوقات ، فتحمله^(٣) على ارتكاب الأمر العظيم ؛ فتضادها^(٤) هذه النفس ، وتمنع^(٥) الغضب من أن يفعل فعله ، أو أن يرتكب النقيض وترته^(٦) ، وتضبطه ، كما يضبط الفارسُ الفرس ، إذا همَّ أن ييمح به ، أو يمدّه^(٧) . وهذا دليلٌ بينٌ على أن القوة التي يغضب بها الإنسان غيرُ هذه النفس التي تمنع الغضب أن يجرى إلى ما يهواه ؛ لأن المانع ، لا محالة ، غيرُ الممنوع ؛ لأنه لا يكون شيءٌ واحد يضاد نفسه ؛ فأما القوة الشهوانية فقد تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، ففكّر^(٨) النفس العقلية في ذلك أنه أخطاء وأنه يؤدي [٦٥] إلى حال رديّة ، فتدفعها^(٩) عن ذلك وتضادها ؛ وهذا أيضاً دليل على أن كلَّ واحدة^(١٠) منهما غير الأخرى .

(١) لعله يقصد أرسطو أو لعل هنا تحريفاً .

(٢) و (٣) في الأصل : يتحرك ، فيجعله — وهي طريقة القدماء أحياناً ، وقد صححتها في مواضع كثيرة مما يلى دون إشارة

(٤) و (٥) في الأصل : فيضادها ، وتمنع ويضبط ؛ وهذا مثال مما سأضرب عن الإشارة إليه (٦) وتره يتره وترا وتره ، أى جنى عليه ظمناً يبعث الحقد ورغبة الأخذ بالثأر ؛ واقصود

أن النفس تمنع من ارسال اللسان للفظ وما ينشأ عنه من الانتقام عن شعور عتيف (٧) هكذا في الأصل ؛ ولم أجِد لهذا وجهاً مرضياً . وفي اللغة : مد الشيء جذباً . وإن

كانت تحريفاً في اللغة : رَ البعير شد عالية الحبل ؛ ومادله عماداً وعمداه إمداء أمل لهو أمهله (٨) و (٩) هكذا في الأصل . وقد تركتهما

(١٠) في الأصل : واحد ، وهي مزيدة بها ، في الأصل

وهذه النفس التي هي من نور الباري ، عز وجل ، إذا هي فارقت البدن ، عَلمَت كل ما في العالم ، ولم يَخَفَ^(١) عنها خافية ؛ والدليل على ذلك قولُ أفلاطون ، حيث يقول إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء ، لما يتجرد^(٢) [من] الدنيا ، وتهاونوا بالأشياء المحسوسة ، وتفرّدوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء ، انكشف لهم علمُ الغيب ، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم ، واطّلعوا على سرائر الخلق .

فإذا كان هذا هكذا ، والنفسُ بعدُ مرتبطةٌ بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة ، فكيف إذا تجرّدت هذه النفس ، وفارقت البدن ، وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه ! ؟

[٦٦] ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح .
ثم [إن] أفلاطون أتبعَ هذا القول بأن قال : فأما من كان غرضه في هذا العالم التلذّذ بالمال كلِّ والمشارب المستحيلة إلى الجيْف ، وكان أيضاً غرضه في لذة الجماع ، فلا سبيل لنفسه العقلية^(٣) إلى معرفة هذه الأشياء الشريفة ، ولا يمكنها الوصول إلى التشبّه بالباري سبحانه .

ثم إن أفلاطون قاس^(٤) القوةَ الشهوانية التي للإنسان بالخنزير ، والقوةَ الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية التي ذكرنا بالملك ، وقال : من غلبت عليه الشهوانية ، وكانت هي غرضه وأكثَرُ همته : فقياسُه قياسُ^(٥) الخنزير ؛ ومن غلبت عليه الغضبية ، فقياسُه قياسُ الكلب ؛ ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية ، وكان أكثرُ أدبه^(٦) الفكر والتمييز ومعرفة حقائق

(١) هكذا في الأصل

(٢) هكذا النص وفيها بلي — وقد أقيمت على حاله ، وكل ما بين القوسين زيادة إيضاحية قياساً على مواضع من الرسالة نفسها

(٣) يعني النفس الناطقة (٤) يعني شبّه أو قارن أو مثل

(٥) يعني مثله مثل .

(٦) هكذا في الأصل — وقد أقيمتها على أنها يجوز أن تكون لفة في الدأب (بمعنى الجذو والتمب أو المادة والثان) ؛ والفلب المكان المعروف في لغة العرب . ويجوز على كل حال أن تكون الأدب ، بمعنى الرياضة المؤدية إلى فضيلة .

الأشياء والبحث عن [٦٧] غوامض العلم ، كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من الباري سبحانه ؛ لأن الأشياء التي نَجدها للباري ، عز وجل ، هي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل ^(١) والحق . وقد يمكن للإنسان أن يدبّر نفسه بهذه الحيلة حسب ما في طاقة الإنسان ، فيكون حكماً ^(٢) ، عدلاً ، جواداً ، خيراً ، يؤثر الحق والجميل ، ويكون بذلك كله بنوع دخل ^(٣) (دون) النوع الذي للباري سبحانه ، من قوته وقدرته ، لأنها إنما اقتبست من قريبها ^(٤) (قوته) ^(٥) قدرة مشاكلة لقدرته ؛

فإن ^(٥) النفس على رأى أفلاطون وجلة الفلاسفة باقية بعد الموت ، جوهرها كجواهر الباري عز وعل ^(٦) ؛ في قوتها — إذا تجردت — [أن] تعلم سائر الأشياء ^(٧) ، [كما] يعلم الباري بها أو دون ^(٨) ذلك برتبة يسيرة ، لأنها أودعت من نور الباري ، جلّ وعزّ .

وإذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في [٦٨] عالم العقل فوق الفلك ، صارت في نور الباري ، ورأت ^(٩) الباري عز وجل ، وطابقت ^(١٠) نوره ، وجلّت ^(١١)

(١) هكذا في الأصل ، وهو استعمال للصفة في معنى الاسم

(٢) في الأصل حليماً

(٣) هكذا في الأصل — فإن لم تكن محتاجة إلى تصحيح ، فلعل المقصود بذلك أن ما للإنسان من تلك الصفات داخل فيما لله ، أي هو أقل منه . وما يرجع هذا أننا نجد في الأصل فرق كلمة : دخل ، كلمة : دون ؛ ويؤيده أيضاً الكلام التالي .

(٤) في الأصل هكذا : فقتها — ولا وجه لها . وقد صححت على الهامش هكذا : قوتها أو قريبها ، لكن بدون نقل ، فلعلها : قريبها — بمعنى من الله — أو هي معرفة عن قوته — بمعنى قوة الله .

(٥) تحت هذه الكلمة في الأصل كلمة : فإنها

(٦) في الأصل : على

(٧) في الأصل : لاسياً

(٨) فوقها في الأصل كلمة : دخل

(٩) في الأصل : وذات

(١٠) مطابق فلان فلانا واقفه ، ومطابقه على الأمر ساواه ، ومطابق بين الشئين جعلهما على حذو واحد ، ومطابقاً اتلفاً وانفذاً وتساوياً .

(١١) جل جلاله وجلالا يعني عظم وارتفع .

في ملكوته ، فأنكشف لها ح^(١) علم كل شيء ، وصارت الأشياء كلها بارزة لها ، كمثل ما هي بارزة للبارى عز وجل ؛ لأننا إذا كنا ، ونحن في هذا العالم الدنس ، قد نرى فيه ^(٢) أشياء كثيرة بضوء الشمس ، فكيف إذا تجردت نفوسنا ، وصارت مطابقة لعالم الديمومية ، وصارت تنظر بنور البارى ! فهي لا محالة ترى بنور البارى كل ظاهر وخفى ، وتقف على كل سرّ وعلانية .

وكان أفسقورس ^(٣) يقول : إن النفس ، إذا كانت ، [و] هي مرتبطة بالبدن ، تاركة للشهوات ، متطهّرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة ، واتحد^(٤) بها صورة من نور البارى ، يحدث فيها ويكامل ^(٥) نور البارى ، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبه من التطهر ؛ فينشد يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما يظهر صور خيالات ساير الأشياء المحسوسة فى المرأة إذا كانت صقيلة ؛ فهذا قياس ^(٦) النفس ؛ لأن المرأة ، إذا كانت صدئة ^(٧) ، لم يتبين صورة شيء فيها بته ؛ فإذا زال منها الصدا ^(٨) ، ظهرت وتبينت فيها جميع الصور ؛ كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة ، كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صور المعامات . وإذا تطهرت وتهذبت وانصقلت — وصفاء النفس هو ^(٩) أن النفس تتطهر ^(١٠) من الدنس وتكتسب العلم — ظهر فيها ح صورة معرفة جميع الأشياء ؛ وعلى حسب جودة صقاتها تكون معرفتها بالأشياء .

فالنفس كلما ازدادت صقلا ، ظهر لها وفيها معرفة الأشياء .
وهذه النفس [٧٠] لا تنام بته ، لأنها فى وقت النوم تترك استعمال الحواس

(١) هكذا هذا الحرف فى الأصل وفيما يلى — وقد خطر لى أنه اختصار لكلمة ترادف ما بعده .

(٢) فى الأصل : فيها (٣) يقصد فيناغورس فى الغالب

(٤) هكذا الأصل ، وقد تركته

(٥) هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم بالإجمال (٦) يعنى مثال

(٧) فى الأصل : صدئة

(٨) فى الأصل : زالت فيه الصدى ، وهو أسلوب سقيم لا يصدر عن الكندى

(٩) فى الأصل : هى (١٠) فى الأصل : يتطهر ، وهو صحيح بحسب المعنى

وتبقى محصورة^(١) ، ليست بمجردة^(٢) على حدثها^(٣) ، وتعلم كل ما في^(٤) العوالم وكل ظاهر وخفى ؛ ولو كانت هذه النفس تمام ، لما كان الإنسان — إذا رأى في النوم شيئاً — يعلم أنه في النوم ، بل لا يفرق بينه وبين ما كان في اليقظة^(٥) .

وإذا بلغت هذه النفس مبلغها في الطهارة ، رأت في النوم عجائب من الأحلام ، وخاطبتها الأنفس التي قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها الباري من نوره ورحمته ، فتلتذ حينئذ لذة دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والساع والنظر والشم واللمس — لأن هذه لذات حسية دنيئة ، تُعقب الأذى ؛ وتلك لذة إلهية روحانية ملكوتية ، تُعقب الشرف الأعظم . والشقى المفلور الجاهل [٧١] من رضي لنفسه بلذات الحس ، وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته .

وإنما نجى^(٦) في هذا العالم في شبه المعبر^(٧) والجسر الذي يجوز عليه السيارة ، ليس لئلا مقام يطول^(٨) ؛ وأما مقامنا ومُسْتَقَرُّنا الذي نتوقع ، [فهو] العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت ، حيث تقرب من باريها ، وتقرب من نوره ورحمته ونراه رؤية عقلية لاهسية ، ويفيض عليها من نوره ورحمته ؛ فهذا قول أفسقورس الحكيم .

فأما أفلاطون فقال في هذا^(٩) المعنى إن مسكن الأنفس العقلية ، إذا تجردت ،

(١) محصورة يعني محبوسة ومركزة في ذاتها

(٢) يعني ليست بمفارقة للبدن ، بل فيه لكنها قد انسحبت من الحواس إلى الدخول

في ذاتها (٣) ، (٤) في الأصل : عليها ، كلما

(٥) هذه الجملة الأخيرة معطوفة على جواب لو (لما كان الخ) ؛ وهي في نفس المعنى . وإذا عرفنا أن الكندي يعتبر النوم فكراً خالصاً ونوماً للحواس ، فهمنا ما يريد أن يقول . وأغلب الظن أنه يقصد أن الإنسان ، إذا استيقظ ، عرف أنه كان ناعماً وعرف أن في النوم أنه كان في النوم ، فالنوم وعى نفسى يفكر بواصل اليقظة تحت إشراف النفس عليهما . أما النوم فهو نوم الحواس فقط — راجع المقدمة ص ٢٧١ ، وراجع الرسالة التالية في ماهية النوم والرؤيا .

(٦) في الأصل : يجى . (٧) على الباء من هذه الكلمة شدة ، في الأصل :

(٨) في الأصل : نطول ، وعلى الطاء شدة — وهو خطأ

(٩) في الأصل : هذه

هو — كما قالت الفلاسفة القدماء — خلفَ الفلك في عالم الربوبية ، حيث نور الباري .

وليس كل نفس تفارق البدن تصير ^(١) من ساعتها إلى ذلك المحل ، لأن من [٧٢] الأنفس ما يفارق البدن ، وفيها دنس وأشياء خبيثة ؛ فمنها ما يصير إلى فلك القمر ، فيقيم هناك مدة من الزمان ، فإذا تهذبت ونقيت ^(٢) ، ارتفعت إلى فلك العطار ، فيقيم هناك مدة من الزمان ؛ فإذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى فلك كوكب [أعلى] ^(٣) ، فتقيم في كل فلك مدة من الزمان ؛ فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناسُ الحسِّ وخيالاته وخبثه منها ارتفعت ح ^(٤) إلى عالم العقل ، وجازت الفلك ، وصارت في أجل محلٍّ وأشرفه ، وصارت ح بحيث لا تخفى عليها خافية ، وطابقت نورَ الباري ، وصارت تعلم كل الأشياء قليلها وكثيرها ، كعلم الإنسان بإصبعه الواحدة أو بظفره أو بشعره من شعره ، وصارت الأشياء كلها مكشوفة بارزة لها ، وفوض إليها ^(٥) الباري الأشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها . ولعمري لقد وصف أطلاّن وأوجز وجمع في هذا الاختصار معاني كثيرة .

ولا وُصلة ^(٦) إلى [٧٣] بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم ^(٧) وفي ذلك العالم إلا بالتطهير من الأدناس ؛ فإن الإنسان إذا تطهر من الأدناس صارت نفسه ح صقيلة تصلح وتقدر أن تعلم الخفيات من الغيوب ؛ وقوة هذه النفس قريبة الشبه بقوة الإله تعالى شأنه ، إذا هي تجردت عن البدن وفارقتة وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية .

(١) في الأصل : يفارق ، يصير

(٢) في الأصل : بقيت . وهي خطأ ، بل إن كلمة بقيت مصححة تصحيحاً آخرق ، بالضرب على نقطة النون

(٣) زدها للإيضاح

(٤) هكذا هذا الحرف في الأصل — ولا أفهم معناه ، إلا أن يكون اختصاراً لكلمة أو ملاً لفراغ

(٥) في الأصل إليه

(٦) وصل فلان الشيء . وصولاً ووصلة وصلته بلغه وانتهى إليه ، والوصلة الاتصال

أو ما يصل بين الشيئين

(٧) في الأصل : العلم

والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويُعِدّها من باريها ، وحالها هذه
الحالة الشريفة !!

وقد وصف أرسططاليس أمرَ الملك اليوناني الذي تخرّج ^(١) بنفسه ،
فكث لا يعيش ولا يموت أياما كثيرة ، كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب ،
وحدّثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة ، وأعطاهم في ذلك البراهين ،
وأخبر [٧٤] جماعةً من أهل بيته بعمر واحد واحد منهم ؛ فلما امتحن كلٌّ ما قال ،
لم يتجاوز ^(٢) أحدٌ منهم المقدار الذي حدّده له من العمر . وأخبر أن خسفا يكون
في بلاد الأوس ^(٣) بعد سنة ، وسيل يكون في موضع آخر بعد سنتين ، فكان
الأمر كما قال .

وذكر أرسططاليس أن السبيل في ذلك أن نفسه إما علمت ذلك العلم ،
لأنها كادت أن تفارق البدن ، وانفصلت عنه بعض الانفصال ، فرأت ذلك —
فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة ! لكانت قد رأت عجائب من أمر الملوكوت
الأعلى !

نقل ^(٤) للباكين ، عن طبعه أن يبكي من الأشياء الحزينة : ينبغي أن يبكي ويكثر
البكاء على من يهمل نفسه ، وينهك ^(٥) من ارتكاب الشهوات الحقةرة الخسيسة
الدنيّة الموهوة التي تكسبه الشرّة ^(٦) ، وتميل بطبعه إلى طبع [٧٥] البهائم ،
ويدع ^(٧) أن يتشاغل بالنظر في هذا الأمر الشريف والتخلص إليه ويظهر ^(٨)
نفسه حسب طاقته ؛ فإن الطهر الحق هو طهر النفس ، لا طهر البدن ؛ فإن العالم
الحكيم المبرز المتعبد ^(٩) لباريه ، إذا كان ملطخ البدن بأكالة ^(١٠) ، فهو عند

(١) مصححة في الأصل بدون قطع إلا للجيم — وفي اللانة : حرج أتم أو ضاق
صدره ؛ وتخرج من الأمر تأثم ، وحققته جانب المخرج أي الأثم . (٢) في الأصل : تجاوز
(٣) من بلاد اليونان طليما ، وكلة : سيل ، بعد ذلك ، كما في الأصل .

(٤) في الأصل : فعل — وهو خطأ (٥) نهلك من الطعام ، ونهلك فيه = بالغ .

(٦) في الأصل : الشره ، بدون شكل ولذلك وجه . (٧) مملوف على مهمل وينهك

(٨) مملوف على يتشاغل (٩) في الأصل : للتعبد — وهو جائز بتكاف .

(١٠) في الأصل : ناكاه — واملأ تحريف عن كلمة دالة على شيء له الصفة التي عنها
السلام . وعلى كل حال فالسكّم نبات يؤكل ، ومنه ماهو سم قاتل

جميع الجاهل ، فضلا عن العلماء ، أفضل ^(١) وأشرف من الجاهل الملتخ البدن
بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنيّة ، أن
الجاهل كلّهم ، إلا من سخر ^(٢) منهم بنفسه ، يعترف بفضلّه ، ويحلّه ، ويفرح
أن يطلع ^(٣) منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلكحة ،
ثمّ تصير إلى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الأبدن ؟ وإنما أنت عابر سبيل في
هذا الأمر ، إرادة بارئك عز وجل ، فقد علّمته ^(٤) جلة [٧٦] الفلاسفة
واختصرناه من قولهم إن النفس جوهرٌ بسيط .

فَتَقَمَّهم ^(٥) ما كتبتُ به إليك تَكُنْ ^(٦) به سعيداً ، أسعدك الله تعالى
في دنياك وآخرتك !

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين !

(١) في الاصل : وأفضل
(٢) في الاصل : يطلق
(٣) في الاصل : سحر
(٤) غير مشكولة ، فيمكن ضبطها على نحو آخر
(٥) غير مضبوطة ولا منقوطة قطاً كاملاً
(٦) في الاصل : يكن

بعد أن خرجنا عن مخطوطنا الأصلي، نعود إليه ؛ وقيل أن نضع أمام القارئ رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ، لا بد أن يرى كلاما عن النفس — وهو موجود بالعنوان التالي في ورقة ٣٤ ط من المخطوط الأصلي

كلامٌ للكندي في النفس ، مختصرٌ وجيز

قال الكندي إن أرسطاطاليس يقول في النفس إنها جوهر بسيط تُظهر^(١) أفعالها من الأجرام^(٢) ،

وأفلاطون يقول إنها متحدةٌ بجسم ، وكذلك الاتحاد بالجسم يواصل^(٣) الأجرام ويفعل فيها ؛ ويفصل^(٤) الجرم من الجسم ، ويقول إن الجرم ما كان من الجواهر المحسوسة الحامل للأعراض التي في عالم الكون، وأما الجسم فكالفلك . وقد يُظان أن هذين القولين مختلفان^(٥) ، لأنهما جميعا يُثبتان^(٦) في غير موضع ، لأن^(٧) النفس جوهر لا طول له ولا عرض ولا عمق ،

وكلاهما يثبت أن النفس إنما يُقال إنها متصلة بالجسم من جهة أفعالها التي تظهرها في الجسم وبالجسم ، لا أنها متصلة^(٨) كاتصال الأجسام والأجرام ؛

وكلاهما جميعا يثبتان في موضع من أقاويلهما جميعا أن النفس إنما ظهرت^(٩) أفعالها في الأجرام التي تحت الكون فيها^(١٠) بتوسط من الفلك ؛

معنى قول أفلاطون : « متحدةٌ بجسم به تظهر أفعالها في الأجرام » ، لا أنها متحدةٌ بجسم ؛ إنما عني به أنها تفعل في الأجرام بتوسط الجسم الذي هو الفلك ،

(١) غير منقولة ، ويمكن ضبطها هي وما بعدها على أكثر من وجه

(٢) ربما يقصد أن الجسم ميدان فاعلها أو مظهره وآلته ووسيلته كما يلي

(٣) غير منقولة — ولعل معناها : يصل بين الاجرام (٤) يقصد أفلاطون

(٥) في الاصل : مختلفين (٦) غير منقولة فقط كالأصل — الضمير يعود على الفيلسوفين

(٧) هكذا في الاصل ، ولعل صوابها : « أن » ، فقط (٨) هكذا الاصل

(٩) هكذا الاصل — وقد يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة .

لا أنها تشبه^(١) جسما تدخل به في جرم وتخرج به من جرم ؛ بأن هذا قول ظاهر
الفساد ، لا يذهب على من هو دون أفلا بدرجات طن ،
وذلك أنه إن كان جسم ، فليس يخلو من أن يكون له محل فيما حازه عالم
الكون ، أو خارجا عنه ،

فإن كان خارجا عنه ، فليس له أن يأتي ما^(٢) هاهنا ، ولا [أن] يتحد بالأجرام ؛
وإن كان فيما حازه عالم الكون — وجميع ما حازه عالم الكون أجرام —
فهو جرم : إما أرض ، وإما ماء ، وإما هواء ، وإما نار ، أو مركب منها ؛
وما كان من ذلك كذلك فهو جرم ؛ فالجسم إذن جرم ، وليس للجسم معنى .

تم والحمد لله

(١) في الأصل : لا تشبه — وهو لا يتفق مع المعنى .
(٢) يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة

رسالة الكندي

في ماهية النوم والرؤيا

مقدمة

هذه الرسالة من أهم رسائل الكندي التي بين أيدينا، وقد ذكرها له ابن النديم^(١) بعنوان: «رسالة في علّة النوم والرؤيا وما يرمز به النفس»، ويذكرها ابن أبي أصيبعة^(٢) بهذا العنوان

وقد ترجمها إلى اللاتينية جيرارد الكريموني (Gerard von Cremona) بين عامي ١١٦٧ و ١١٨٧م، في مدينة قرطبة بإسبانيا؛ ثم نشرها في الأصل اللاتيني ألبينو ناجي (Albino Nagy) مع رسائل أخرى بعنوان: الرسائل الفلسفية ليعقوب بن اسحق الكندي: Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub Ben Is'haq Al-Kindi في فلسفة العصور الوسطى، نشره الأستاذ كليمنس بومكر (Clemens Bäumer) بعنوان: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters، مجلد ٢ كراسة ٥، ط. منستر (Münster)، ١٨٩٧.

في القسم الأول من هذه الرسالة يحاول المؤلف أن يعرف النوم والرؤيا؛ وهو يعتبرهما معاً «من لطيف العالوم الطبيعية»، خصوصاً لأنه لا بدّ في معرفتهما من الدخول في ميدان الأبحاث المتعلقة بماهية النفس وقواها. ذلك أنه لما كان النوم والرؤيا من الظواهر النفسية، فلا يمكن لباحث أن يبحثهما من غير أن يكون قد أتقن المعرفة لماهية النفس وقواها ولأفعال هذه القوى، ليكون الكلام عنهما مبنياً على أصوله الحقيقية.

وليس تعريف النوم، الذي يعتبره المؤلف ظاهرةً تعرّض للنفس، بالأمر

(١) القهرست ص ٢٥٩

(٢) عيون الانباء في طبقات الاطباء، ج ١ ص ٢١٢

العسير؛ فهو «ترك استعمال النفس للحواس جميعاً». وإذا كان النوم عبارة عن انصراف النفس عن مباشرة الحواس، فهو درجة من درجات التفكير؛ إلا أنه نوع من التفكير العميق: «فإذا استغرق الفكر مفكراً، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بته، فقد تنهى به الفكر إلى النوم». والنوم، من جهة أخرى، هو استعمال القوة المصورة استعمالاً كاملاً لا يعوقه تفرق القوة النفسية بين الحس والتصور.

أما الرؤيا فتعريفها يبنى على الكلام عن قوى النفس: ذلك أن للنفس قوى ثلاثاً: القوة الحسية، والقوة العقلية — وبينهما منتهى التباعد —، والقوة المصورة التي هي متوسطة بين القوتين المتباعدتين.

وإذا كان الحس الظاهر يدرك صور الأشياء محمولة في مادتها، فإن القوة المصورة — التي تسمى أيضاً قوة التخيل أو التوهّم، أو تسمى الفنتازيا، تعريباً عن اليونانية — تدرك صور الأشياء كما هي، لكن بدون أن تكون في مادتها، بل هي تدركها مع غيبة حاملها المادى عن الحس الظاهر.

وإذا كانت القوة الحسية لا تقوم بعملها إلا في اليقظة، فإن القوة المصورة تعمل عملها في اليقظة وفي النوم معاً؛ وذلك أن استعمال النفس للحواس يحول دون تمام الوضوح فيما يتمثل في النفس من صور الأشياء. وكلما زاد استغراق الإنسان في الفكر وزاد انصرافه عن استعمال الحواس، أتيحت الفرصة للقوة المصورة لكي تعمل عملها؛ لأن الفكر في هذه الحالة يمكنه التفرغ على التصور بكلية، وعند ذلك تزداد الصور وضوحاً في النفس، حتى تكون كأنها مشاهدة، بل هي تكون أبين وأبقى من الصور التي يباشر الإنسان محسوسها المادى.

غير أن هذا هو شأن عامة الناس، أما الخاصة في براعة الذهن والعقل والتمييز فلهم من سعة القوة النفسية ما يجعلهم قادرين على تمثيل صور الأشياء مجردة، إلى جانب اشتغالهم بأكثر موضوعات الحواس.

وما يزيد في وضوح الصور المتخيلة وفي نقائها أن القوة المصورة تدرك

ما تدركه من طريق النفس المجردة بواسطة الدماغ (المتخ) نفسه مباشرة ،
أعنى أنها تدركه بالمركز العصبي الذي هو الآلة « الأولى » لا بآلات متوسطة
(« ثانية ») ، على حين أن القوة الحسية تدرك مدركاتها بآلات « ثانية » مُعرّضة
دائماً للاختلاف في القوة والضعف من الخارج ومن الداخل معاً .

أما من الخارج فإن أعضاء الحس الظاهر ، التي يسميها الكندي آلات
« ثانية » ، يعرض لها الفساد والاعتلال والاختلاف والضعف في ذاتها ؛ وأما من
الداخل فإن الدماغ ذاته ، وهو عند فيلسوفنا عضو القوى النفسية جميعها ، حسية
كانت أو غير حسية ، قد يعرض له الفساد .

وإذن فالقوة المصورة لا يعرض لها الفساد إلا من جهة العضو الأساسي ، على
حين أن القوة الحسية يعرض لها الفساد من ناحية أعضاء الحس الظاهر ومن
ناحية العضو الأساسي المشترك ، الذي تعتمد الحواس الظاهرة في عملها عليه . على
أن الكندي يُنبئ إلى أن أعضاء الحس الظاهر أكثر تعرضاً للفساد والنقص
والكدر من الدماغ نفسه .

ومن جهة أخرى فإن أعضاء الحس تدرك محسوساتها في مادة ؛ ولما كانت
الصورة مقيدة بمقدار استعداد المادة لقبولها — لأنه « ليس كل طينة (مادة) تقبل
كل صورة » ، بحيث يعرض للصورة نقص مصدره قصور المادة عن قبولها
قبولاً تاماً ^(١) — فإن الإدراك الحسي لا يصل إلى إدراك موضوعه إدراكاً
كاملاً . أما القوة المصورة فهي تدرك الصور مجردة عن المادة الحاملة لها ؛
ولذلك يرى الكندي أن الصورة التسمية أتقن وأحسن من الصور المحسوسة .

ومن أجل هذا كله تكون مدركات الحواس مشوشة وغير دقيقة ، وتكون
مدركات القوى النفسية العليا أكثر إتقاناً ونقاء ووضوحاً .

وينبئ على كل ما تقدم فرق آخر بين القوة الحسية والقوة المصورة ، وفي
الوقت نفسه فضل ودرجة للثانية على الأولى : فلما كان الحس مقيداً بموضوعه

(١) هذه الفكرة موجودة عند أرسطو .

ومقيّداً بطبيعة المادة المقيّدة له ، فهو أشبه بأن يكون مُتَقَبِّلاً مسجّلاً ؛ أما القوة المصوّرة فلما كانت تدرك الصور المجردة ، أعنى أنها تدرك فكرة الشيء التى فى النفس لا الشيء نفسه ، فهى إذْئَن لا تصطدم بعقبات مصدرها المادة ، كما أنها تستطيع أن تنصرف فى الصور دون عوائق المادة وأتقّالها ومقاومتها ، فتركب من الصور ما شاءت : إنساناً له ريش ، أو سبُعاً يتكلم وهكذا — على حين يظل الحس مقيّداً بما يدركه كما يدركه ، بمادته وخصائصه الحسية .

هذا كله يمهّد للكندى تعريف الرؤيا ؛ فهى « استعمال النفس الفكر ، ورفع استعمال الحواس من جهتها » ؛ فأما من حيث الأثر المادى فالرؤيا هى « انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة ، فى النفس ، بالقوة المصوّرة ، لتترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر » .

ويصعب أن نعرف ، من هذه الرسالة التى بين أيدينا ، ما يقصده الكندى من لفظ « الصورة » التى تدركها القوة المصوّرة . فإذا كانت صورة الشيء عنده هى ما به يكون الشيء ما هو ، كما فى رسالة الحدود ، أو هى ماهيته النوعية — أعنى الصورة الإنسانية مثلاً ، التى هى عبارة عن الحياة والنطق ، كما فى آخر رسالة الحدود وفى أول رسالة الفلسفة الأولى — أعنى أنه وإن كانت الصورة معنى كلياً مجرداً ، فقد يؤخذ من كلام الكندى أن هذه الصورة أشبه أن تكون محسوسة للنفس ؛ ولذلك نجد عنده عبارات مثل « الصور الحسية » فى التوم ومثل قوله إن القوة المصوّرة « إنما هى مصوِّرة الفكر الحسيّة » .

على أن رأى الكندى فى النوم والرؤيا حتى الآن واضح : فالنوم فكر والرؤيا فكر ؛ ولا يمكن تأكيد الصبغة النفسية الفكرية لهاتين الظاهرتين بأكثر مما يؤكده فيلسوف العرب .

* * *

يأتى الآن القسم الثانى من الرسالة ، وهو خاص بأنواع التنبؤ من طريق الرؤيا ؛ وهنا تعرض الأسئلة الآتية :

- ١ — لماذا نرى الأشياء قبل كونها ؟
 - ٢ — [لماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالة على أشياء قبل كونها] ؟
 - ٣ — لماذا نرى أشياء تدل على أضدادها ؟
 - ٤ — لماذا نرى أشياء ، فلا تقع ، ولا يمكننا تأويلها ولا تقع أضدادها بته ؟
- يبدأ الكندي في بيان ذلك بالإشارة إلى رأى أفلاطون في أن النفس لها علم بالطبع وأنها تحيط بجميع الأشياء المعلومة حسية كانت أو عقلية . وبعد أن يثبت الكندي هذا الرأى إثباتاً يقوم على وحدة النفس وبساطتها ، من حيث أنها هى التى تدرك المحسوسات والمعقولات جميعاً وأن المنطع فيها مما مصدره الحس . وكذلك المعقول ، ليسا شيئين مستقلين عن النفس فى حال إحساسها للصور الحسية أو إدراكها للمعقولات ، يشرع فى أن يبين السبب فى اختلاف أحوال الرؤيا فى الإنبياء بموضوعها .

فلما كانت النفس « علامة يقظانة حية » ، فإنها قد تنبىء عن أعيان الأشياء قبل كونها ، كما أنها قد ترمز لها بأشياء قبل وقوعها . وهذا التمييز ينبئ على مقدار تهيوؤ النفس لقبول الآثار : فإن كانت تامة التهيوؤ لقبول آثار الأشياء نقية من الأعراض المفسدة ، وكانت فى الوقت نفسه قادرة على إظهار آثار الأشياء فى الآلة التى تستعملها النفس ، فإنها ، عند ذلك ، تنبىء من طريق الرؤيا عن أعيان الأشياء قبل أن تكون . وتتفاوت النفوس فى ذلك بحسب القوة والضعف فى القبول .

أما إذا كانت النفس أقل تهيوؤاً لقبول الفكر الخالصة ، وأقل مقدرة على إظهار آثارها فى الآلة التى تستعملها النفس ، وكانت هذه الآلة أقل قبولاً للآثار ، فإن النفس عند ذلك تحتال للإنبياء عن الشئ من طريق الرمز : فإذا أرادت الإنبياء عن سفر إنسان أرتته ذاته طائفة من مكان إلى مكان ، أعنى أنها ترمز بهذا الانتقال إلى السفر . وذلك من قبيل إنبياء النفس عن الشئ بشئ آخر يدل عليه ، بحيث يمكن معرفة هذا الأخير بنوع من التأويل .

وهنا تختلف النفوس :

فإن كانت آلتهم قوية على قبول الرمز الصادق ، كانت الرؤيا رؤيا رمزية صادقة ،

وإن كانت الآلة ضعيفة عن قبول الرمز ، جاءت الرؤيا على ضد ما يُرى في المنام ؛ كمن يرى إنسانا مات ، فتطول مدته .

وإن ضعفت الآلة ضعفا لا تقبل معه شيئا مما تقدم ، كانت الرؤيا لا تنظم لها ، وكانت تخليطاً ، وهى المسماة أضغاث الأحلام .

وهكذا نجد الإجابة على الأسئلة الأربعة المتقدمة لخلاصة بتعليل أنواع الرؤيا وقيمتها فى الإنباء بالأشياء .

ولما كانت الرؤيا عند الكندى عبارة عن استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس ، كما تقدم القول ، فإنه لا يغفل فى أثناء كلامه ، عن بيان قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا ، وذلك من طريق بيان التوازى بينها وبين أنواع الفكر فى اليقظة فالرؤيا المنبئة بأعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذى يبدأ بالمقدمات الصادقة التى تؤدى إلى الحقائق ،

والرؤيا الرمزية كالفكر الظنى الذى يقع مطابقاً لحقيقة الشيء تارة ومخالفاً لها تارة أخرى ،

والرؤيا الكاذبة التى تنبئ بالضد مما يرى فى النوم هى كالفكر الذى يسير على مقدمات غير صادقة سيراً خاطئاً ، فينتهى إلى ضد الحق ، أما الرؤيا التى هى أضغاث أحلام فكالفكر المختلط الذى مظهره سقط الكلام ونكس القول

* * *

يحاول الكندى بعد هذا أن يبين الأسباب المباشرة للنوم ، وأن يبين شأن النوم وغايته بالنسبة للكائن الحى وما يعرض عن قلة النوم من أعراض بدنية ومن أعراض مؤدية إلى الضعف والموت .

ولما كان الدماغ (المخ) هو المركز العصبى الذى تنبعث منه الأعصاب المنتهية إلى أعضاء الحس ، فلا بد أن نتظر أن تكون حالة النوم مقارنة لحالة فتور فى

الدماغ ذاته ، تؤدي إلى مشقة على النفس في استعمال الحواس ، كما تكون مقارنة لسكون الحواس ، مما يؤدي إلى سكون في الدماغ ذاته ، وهذا ما يقوله الكندي .

أما سبب الفتور في الدماغ فهو ، عند الكندي ، البرودة والرطوبة المؤديتان إلى استرخاء المخ عن حال الاعتدال وعن التهيؤ للحركة الحسية . ولكن الكندي لا يترك التمسك بالفكرة الأساسية ، وهي أن النوم فكر ؛ ولذلك يقول إنه إذا تم المخ ، وصعب على النفس استعمال الحواس ، مالت النفس إلى الفكر ، فحدث النوم وما يعرض في النوم .

أما البرودة والرطوبة الطارئتان على المخ فصدرها أنه في أثناء الراحة والسكون بعد الطعام ، خصوصا الطعام الرطب البارد : تتحول طاقة الحرارة البدنية التي كانت مستنفدة في عمل الحواس وفي النشاط البدني بوجه عام ، إلى باطن الكائن الحي ، ويبتدى الهضم ، فتتصاعد أبخرة لطيفة رطبة باردة إلى المخ ، فيبرد ويرطب . وعند ذلك تسترخي الحواس ويثقل استعمالها ويعرض لها الفتور والانطباع أو نحوه ، على الوجه الذي هيأته الطبيعة في مختلف الحيوان .

وطبقا لهذه القاعدة يستطيع الإنسان أن يحتلب النوم على غير هذه الطريقة الطبيعية تماما ، وذلك بأن يبدأ بإقامة الظاهر أولاً : فلا بد من تسكين الحواس والبدن عن الحركة ، وإطباق العينين ، والاحتياج لإظلام المكان ، والابتعاد عن مصادر الأصوات ، حتى تقف التأثيرات الحسية ، فيسكن المخ ويأتي النوم .

ويمكن الوصول إلى هذه النتيجة أيضا من طريق الاستغراق في الفكر والتأمل العميق فيما نعرفه ، فيؤدي ذلك إلى برودة ظاهر البدن . وشكون مختلف الأعضاء واسترخائها وإلى تحول الحرارة إلى باطن الكائن الحي . وتتصاعد البخار الرطب البارد إلى الدماغ .

ولذلك فإن من دواء التعب عند الكندي السكون والراحة ، لتغور الحرارة في داخل البدن ، وتتمكن آلة الهضم ، بفضل غوور هذه الحرارة ، من التفريغ لطبخ الطعام وهضمه وتعريض البدن عما فقده بالنشاط الجنسي .

ومن هنا تتجلى للسكندى حكمة « بارى، الكل، جل ثناؤه ! » فى أن جعل للحيوان زماناً للراحة والنوم والهضم . فبما أن الجسم « متحللٌ سيّالٌ »، يعنى يُستنفذ خلاياه فى العمل ، فلا يمكن أن يعوض عليه ذلك إلا النوم . ولولا هذه الراحة النومية التى تضع حداً لانقسام القوة الحيوية (الطبيعة ، كما يقول السكندى) بين الحس والهضم ، لكانت تنفرغ هذه القوة للهضم بكليتها ، لما عاد للجسم ما يُستنفد من قواه ؛ ولذلك يؤمر المجهدون فى أبدانهم ، لسبب ما ، بالنوم ، لتعود لهم قواهم .

وتنتهى الرسالة بذكر أعراض دوام السهر : من جفاف البدن وغرور الأصداغ والعينين وغير ذلك من الأعراض .

* * *

بعد التحليل لمحتوى هذه الرسالة لابد أن أعترف بأنه ، نظراً لأنى لا يوجد بين يديّ إلا صورة فوتوغرافية للنسخة واحدة خطيّة من رسائل السكندى ، وهى غير منقوطة فى الغالب ومملوءة بالعيوب الفنيّة فى الكتابة ، فإن الفضل فى حل كثير من مشكلاتها الخطيّة يرجع إلى المقارنة بترجمتها اللاتينية ، التى لا أشك فى أنها — لاعتبارات كثيرة — نُقلت عن نسخة عربية أخرى . وكثيراً ما كانت توجد كلمات مكتوبة كتابةً سيّئة تجعل من الممكن أن تُقرأ قراءة يتمّ بها معنى ، ولكنه ليس هو المقصود ؛ فكان للترجمة الفضل فى ترجيح قراءة على أخرى وفى تصحيح خطأ الناسخ فى بعض الأحيان .

وهذه الترجمة اللاتينية رغماً عما فيها من حذف عبارات كالإساءة ومن أخطاء قليلة أو تجزئة للجُمْل المتصلة من حيث الفكرة ، ورغماً عما تقتضيه طبيعة اللغة اللاتينية من وجوب التصريح أحياناً — نظراً للفرق بين اللغتين ، ولعدم وجود أداة التعريف أو نحوها فى اللغة اللاتينية ، بحيث يقابلُ العبارة العربية : « وإن من قوى النفس القوتين العظيمتين . . . الخ » عبارةً لاتينية معناها : « من قوى النفس قوتان عظيمتان » — رغم هذا كله فإنها ترجمة جيدة ، وهى فى الجملة أصح من ترجمة صاحبها جيرارد الكريمونى لرسالة العقل للسكندى .

وأشير على طلاب الفلسفة في مراتهم على اللغة اللاتينية أن يقرأوا الترجمة ويقارنوها بالنص العربي الذي بين أيدينا .

* * *

وأخيراً لا أريد أن أتعرض للبحث في أصل آراء الكندي في هذه الرسالة ؛ لأنه جزء من البحث في أصل آرائه الفلسفية كلها — من جهة ، ولأنه ليس من السهل في حالة معارفنا الحاضرة الإحاطة بثقافة ذلك العصر على تنوع نواحيها وتعدد طوائف ممثليها — من جهة أخرى . هذا إلى أن غرضنا الآن هو إقامة النص الصحيح لرسائله والتقديم لها بما يعين على فهمها فهماً أولياً ؛ وهذا هو التمهيد الطبيعي لما بعده من الأبحاث .

غير أنني أحب أن أشير إلى ما يقوله ناجي في تحليله لهذه الرسالة وتقديمه لها ، في نشرته اللاتينية التي تقدم ذكرها في أول هذا الكلام — وذلك مع الإشارة لرأى باحث آخر محقق — من أن هذه الرسالة تختلف من حيث ترتيبها ومحتواها عن رسالة أرسطو في النوم واليقظة اختلافاً تاماً . وهو يرى أن الكندي لعله رجع إلى كتاب قد أدمجت فيه رسائل أرسطو الثلاث : في النوم واليقظة (*de somno et vigilia*)^(١) ، وفي الأرق (*de insomniis*) ، وفي التنبؤ بواسطة الرؤيا (*de divinatione per somnum*) ، بعضها في بعض . وهو بعد أن يذكر وجوه شبه في التعريفات قليلة منبهاً على أنها تقابلها اختلافات أكبر — يرى فيها أنها ترجع إلى آراء جالينوس أو لمفكرى المذهب الأفلاطوني الجديد أو غيرهم — يقول إنه يمكن الاحتفاظ في الجملة بحكم أوريو^(٢) ، إذ يقول : « أما كتاب « في النوم والرؤيا » فهو ليس ترجمة لرسالة أرسطو التي عنوانها في النوم واليقظة ؛ بل هو كتاب مبتكر للفيلسوف العربي » .

ولا يسعني إلا أن أنبه على ما يقوله ناجي من أنه من الخير توضيح العلاقة

(١) يذكر الكندي هذا الكتاب في رسالته « في كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه في تعلم الفلسفة »

بين رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا وبين ما كتب في موضوعها بعد ذلك
مثل كتاب ابن سينا في النفس *de anima* (كتاب ٤ فصل ٢) والكتاب الثاني
من شرح ابن رشد المسمى في الحس والمحسوس (*de sensu et sensato*)، وكذلك
استقصاء بحث ما ذكر بعضه ناجي من تأثير الكندي في كتاب عنوانه: « في
النوم واليقظة » (*de somno et vigilia*) للفيلسوف المسيحي ألبرت الأكبر
(*Alberlus Magnus*) ، أحد فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية .

بسم الله الرحمن الرحيم
العزة لله

رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا

أبأن الله لك الخفيات^(١) ، وأسعدك في دار الحياة ودار المات ! سألت ،
سددك الله لأغراض الحق ، وأعانك على نيّله^(٢) ، أن أرسم^(٣) لك ما النوم
وما الرؤيا ؛

وهذا ، كان الله لك معيناً ! من لطيفها العلوم الطبيعية ، وخاصة ما تخطى
فيه^(٤) إلى القول على قوى النفس^(٥) . وقد يحتاج الناظر في هذا النوع من العلم^(٦)
إلى التمسّر^(٧) بما وصفت ؛ فإنه إن قصر عن ذلك قصر عن فهمه ، وتبين^(٨)
مارسمنا على سبيل اليّنات الطبيعية .

وقد رسمت من ذلك بقدر ما ظننته لك كافياً ، وبالله التوفيق ، فنقول :

(١) مقابل كلمة الحقيّات في الترجمة اللاتينية عبارة : occultorum veritates ، أى :
حقائق [الأشياء] الخفية .

(٢) هذا الدعاء والذي بعده ، خلافاً للدعاء الأول ، غير موجودين في ترجمة جيرارد .

(٣) يقابلها في الترجمة اللاتينية : ut describam tibi ، أى : أن أصف لك .

(٤) في الترجمة : et proprie in qua transgressio est ad loquendum de etc .

أى : وخاصة ما فيه تخطى (أو مجاوزة) إلى القول على (عن) ؛ ولعل الصواب في النص العربي
أن يكون : وخاصة ما يتخطى فيه إلى القول ، أو : وخاصة ما يتخطى فيه ، أو : بما فيه
تخطى (٥) يقابل هذه الكلمة دائماً ، في الترجمة ، كلمة : anima .

(٦) يقابلها في الترجمة كلمة : scien in الأغلب .

(٧) يمكن أن تُفسّر في الأصل العربي : التمييز ؛ وعلى كل حال فإنه يقابلها في الترجمة
اللاتينية عبارة indiget plenaria cognitione أى يحتاج إلى معرفة كاملة ؛ وهذا يؤيد القراءة
التي اخترناها للنص . وكلمة : بما ، يمكن قراءتها : لما ، ولكن فضلت قراءتها : بما ، نظراً
لقصر اللام ، وهو ما يتفق مع طريقة النسخ في الكتابة .

هذا ولا يمكن قراءتها : التمييز ، لأن هذه الكلمة تترجم بعد ذلك ، في هذه الرسالة
نفسها بكلمة : discretio — أنظر الهوامش التالية .

(٨) غير منقوطة ، فيمكن قراءتها فعلاً مضارعاً مستنداً إلى المتكلم الجمع .

إن معرفة ما يعرض للشيء إنما تكون بعد الإحاطة بعلم مائية^(١) الشيء ؛
والنوم والرؤيا أحد ما يعرض للنفس ، فيجب أن يكون النظر في ذلك لمن أتقن
القول على جوهر^(٢) النفس ، وفهم فنونه وكثرة تصرفه^(٣) وما يلحق في ذلك
بالاشتباه^(٤) .

وإن من قوى النفس القوتين العظيمتين المتباعدتين : الحسية والعقلية ؛
وإن قواها المتوسطة بين الحس والعقل موجودة جميعاً في الإنسان ، الذي هو الجرم
الحى النامى^(٥) .

فإذا كانت هذه الأوازل معاومة ، وكانت أفعال هذه القوى ، أعنى الحادثة
عنها ، معاومة ، كانت مائية النوم معاومة ومائية الرؤيا ، بالقول الوجيز القليل
في العدد^(٦) .

وذلك أنا نقول : « نأثم » للذى ، وإن كان حياً بالفعل ، فإنه لا يحس
بواحد من الحواس الخمسة^(٧) .

فإذن النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعاً ؛ فإنما إذا لم نبصر ، ولم
نسمع ، ولم ندقق ، ولم نشم ، ولم نلمس ، من غير مرض عارض ، ونحن على
طباعنا ، فنحن نيام .

(١) يقابلها كلمة quidditas ، أى : الماهية (.أهور الصي .) .

(٢) يقابلها كلمة : substantia ، على سبيل الترجمة للفظ بما يقابله تماماً ، بحسب اصطلاح المترجم

(٣) يقابلها : el multitudinem conversionis sermonis أى كثرة تصرف

(.تقلب) القول فيه .

(٤) يقابلها : de ambiguitate ، أى : من الإشكال أو اللبس وازدواج المعنى .

(٥) تكاد تكون في الأصل العربى : النام (.النام ؟ أى بالنفس الناطقة التى هى عام له =

ἐντελέχεια ، ولكن يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة : crescens) (.النامى) .

(٦) يترجم جيرارد هذه الفقرة كلها ترجمة غير دقيقة ؛ لأنه يفصل النتيجة فيها عن المقدمة ،

هذا إلى قد أنه أخطأ في فهم جملة : « وكانت أفعال هذه القوى ، أعنى الحادثة عنها ، معاومة » ؛

فالترجمة هنا سيئة ، مفردة بصورة الفكرة .

(٧) هكذا في الأصل ، ولعل الكندى هنا يستعمل كلمة الحاس بدلا من الحاسة .

فإذن النوم بتكميل الرسم^(١) هو تركُ الحىّ الثابت على طباعه فى الصلحة

استعمال الحواس بالطبع ؛

فإن كان هذا كما قد قيل ، فقد يظهر ما الرؤيا ، إذ كان معلوماً^(٢) قوى النفس وكان منها قوة تُسمى المصورة^(٣) ، أعنى القوة التى توجدنا^(٤) صور الأشياء الشخصية^(٥) ، بلا طين^(٦) ، أعنى مع غيبة حواملها عن حواسنا ، وهى التى يسميها القدماء من حكماء اليونانيين الفئطاسيا^(٧) ؛ فإن الفصل بين الحس وبين القوة المصورة أن الحس يوجدنا صوراً محسوساته محمولةً فى طبيعتها^(٨) ؛ فأما هذه القوة فأنها توجدنا الصور الشخصية مجردة ، بلا حوامل بتخطيطها وجميع كيفياتها وكمياتها^(٩) .

وقد تعمل هذه القوة أعمالها فى حال النوم واليقظة ، إلا أنها فى النوم أظهر فعلاً وأقوى منها فى اليقظة ؛

فقد نجد المستيقظ الذى نفسه مستعملةً بعض حواسها تتمثل له صورُ الأشياء

(١) يقابلها كلمة description ، ومعناها : الوصف

(٢) فى الأصل : معلوم

(٣) يقابلها فى اللاتينية كلمة : formativa ، أى المصورة ، حرفياً

(٤) يقابلها : facit nos invenire أى : تجعلنا نجد (نستحضر أو ندرك)

(٥) يقابلها فى اللاتينية : individuales ، أى . الفردية أو الشخصية

(٦) يقابلها كلمة materia ، أى : مادة ؛ وكلمة « ملينة » هى الترجمة العربية الأولى لكلمة ἡλίκτ (تنطق هول ، تقريباً) اليونانية ، ومعناها المبول أو المادة . وقد حلت محل كلمة ملينة فى تطور الاصطلاح الفيلسوفى عند العرب ، كلمة « مادة » أو كلمة « بول » ، وهى عربية عن اليونانية . ولكلمة « الملينة » . مقابل فى الاصطلاح الفيلسوفى العربى ، لأنه مبنى على الاصطلاح العربى ؛ راجع كتاب مذهب الفرة عند المسلمين ، تأليف س . بينيس ، فى الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٤٦ س ٤٠

(٧) يقابلها فى الترجمة اللاتينية كلمة phantasia ، وهى .أخوذة عن الكلمة اليونانية :

φανταστικόν أو τὸ φανταστικόν

(٨) فى الأصل : ملينها

(٩) . فى الترجمة اللاتينية لانجد كلمة تقابل كلمة : كلياتها

التي يفكر فيها ؛ وعلى قدر استغراق الفكر له ^(١) وتركه استعمال الحواس تكون تلك الصور أظهر له ، حتى كأنه يشاهدها بحسّه ، وذلك إذا انتابه ^(٢) [من] ^(٣) الشغل بفكره عن الحس ما يعمده استعمال البصر والسمع ؛ فإننا كثيراً ما نرى المفكر يُنادى ^(٤) ، فلا يُجيب ؛ ويكون أمام بصره شيء ، فيخبر عند خروجه من الفكر ، إذا سئل : هل رآه أو لا ؛ فيخبر أنه لم يره ؛ وكذلك يعرض له في باقى الحواس عن أكثرها ^(٥) ،

وهذا في عامة الناس موجود . فأما الخواص في البراعة في الذهن والعقل وقوة التمييز ^(٦) ، فإن قوة أنفسهم البراعة توجد ^(٧) صور الأشياء ، مجردة ، ولم يتشاغلوا عن أكثر المحسّس ^(٨) .

فإذا استغرق الفكر مفكراً ، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بقّة ، فقد تنهى به الفكر إلى النوم . وصارت قوّته المصورة هي أقوى ما يكون على إظهار فاعلها ، إذ ليس يشتغل عن إعطاء نفسه صورة معاني أفكاره الحسية ، فبراهها كالحس ، مجردة ، لا فصل بينهما بقّة ؛ بل مع فكره في كل ما فكر فيه

(١) في اللاتينية نجد *secundum profundationis cogitationis in eo* ، أى : على قدر عمق الفكر فيه .

(٢) لم تيسر قراءة هذه الكلمة غير النقطة ، والتي فيها برة فوق ما يلزم ، إلا بمساعدة النص اللاتيني ، حيث نجد : *quando advenit ei* أى : إذا حدث له .

(٣) زدنا هذه الكلمة ، لأن المعنى وتركيب العبارة يقتضيانها .

(٤) في الأصل : بنادا .

(٥) هكذا في الأصل ؛ وكأنها عبارة « عن أكثرها » زائدة ، أو لعله قد سقط نبي .

قبلها مثل « عند اشتغاله » . على أن في الترجمة اللاتينية :

et similiter accidit ei in reliquis sensibus, secundum modum (plurimum) eorum

أى : وكذلك يعرض له في باقى الحواس بحس حالها [في نسخة : بحسب حالة أكثرها]

(٦) يترجمها جيرارد *virtus discretionis* ، وهي ترجمة حرفية ، وهذا يؤيد ما تقدم في

هامش متقدم ، ص ٢٩٣ .

(٧) يقابلها في الترجمة اللاتينية : *facit eos invenire* = تجعلهم يجدون (أى يستحضرون ،

أو بصورون) .

(٨) هكذا في الأصل ؛ وفي الترجمة *et non vacat a plurimo sensu* = ولا يشاغلون

عن الجزء الأكبر من الحس .

تظهر له صورة الفكر مجردة أنقى^(١) وأبين وأزكى من المحسوسة^(٢) ، لأن الحاسة تنال محسوساتها بآلة ثانية^(٣) تعرض لها القوة والضعف من خارج وداخل معاً ؛ وهذه القوة المصورة تنال ما تنال بلا آلة ثانية ، لتعرض^(٤) لها قوة أضعف ؛ بل إننا تنالها بالذات المجردة . فليس يعرض فيها عكس^(٥) ولا فساد ، وإن كانت في الحس مقبولة بالآلة الأولى المشتركة [بين] الحس والعقل^(٦) . وهذه القوة^(٧) المصورة وغيرها من قوى النفس ، أعنى [في] الدماغ^(٨) ، فإن هذا الموضوع موضوع لجميع هذه القوى النفسية^(٩) ؛ فأما الحس فموضوع له آلات^(١٠) ثوان^(١١) ، كالعين والسماع^(١٢) والأذن والشم والذوق واللسان والحنك

(١) في الأصل : أنا ، ويقابلها في الترجمة : firminus أى أقوى .

(٢) في الأصل : أذكأ ، ويقابلها melius quam ni sensati ، أى أحسن من محسوسه

(٣) هذه الكلمات غير منقولة ، وقد ضبطناها بمعونة الترجمة ، حيث نجد instrumento secundo = بآلة ثانية .

(٤) في الترجمة اللاتينية : quare non accidit ei ، أى : ولذلك لا يعرض لها

(٥) في الأصل : علر ، وقد قرأناها اجتهداً ، لأنه يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة conturbatio ، ومعناها الاضطراب ؛ وقد تكون كلمة علر في الأصل العربي : علة ، وبها أيضا يصح المعنى .

(٦) في الترجمة اللاتينية : communi sensui et rationi أى : المشتركة للحس والعقل ؛ وهى قراءة وجيبة أيضاً . وفي الأصل : بالآلة الأولى المشتركة للحس والعقل ؛ فلهذا قد سقط منها كلمة بين ؛ بحيث يكون الصواب : بالآلة الأولى المشتركة بين الحس والعقل . والتقصود بالآلة الأولى الدماغ (المخ) كما يؤخذ من كلامه التالى . والذي يرجع تصحيحنا للمبارة أيضا ما نجده في الترجمة اللاتينية : cum instrumento primo, communi sensui et rationi = بالآلة الأولى المشتركة للحس والعقل .

(٧) هكذا في الأصل العربي ، ولكننا نجد في الترجمة اللاتينية et sit haec virtus formativa وهذه هى القوة المصورة . والأصل العربي أقرب إلى الصواب ، لولا أن كلمة : أعنى ، بعد ذلك ، تطلع ما بين المبتدأ والخبر ؛ فلا بد أنه قد سبقها كلمات سقطت من الجملة مثل : في النفس ، بحيث تكون العبارة : وغيرها من قوى النفس ، في النفس ، أعنى [في] الدماغ ؛ أو أن تكون كلمة : أعنى ، زائدة ، أو أخيراً أن ينتهى الخبر فى الجملة عند قوله : من قوى النفس ؛ وهذا فى رأى أضعف الوجوه . أما الترجمة اللاتينية فهى هنا لاتصفنا بشئ ، لأنها غامضة لغوياً (٨) زدت كلمة : في ، لأنها فى اللاتينية scilicet in cerebro ، أعنى فى الدماغ (المخ)

(٩) يقابلها فى اللاتينية عبارة omnibus istis virtibus naturalibus = لجميع هذه القوى الطبيعية (١٠) فى الأصل ثوانى (١١) السماع والذوق بمعنى واحد

واللهوات وجميع العصب إلا يسير^(١) ؛ فأما الدماغ ، وإن كان إذا دخل عليه فساد^(٢) ، فسد وجود القوى النفسانية المستعملة لذلك العضو من الدماغ ، فإن الحس يعرض له مثل ذلك وما يعرض^(٣) من هذه الآلات الثواني في قوتها وضعفها ، فيكون إدراكه^(٤) أضعف من إدراك التي لا آلات ثواني لها ، فإن الأعراض له من جهتين تعرض كثيراً^(٥) ، أعني [من جهة] الآلة الأولى و [من جهة] الآلات [الثواني]^(٦) ؛ وقد سلم^(٧) أكثر ذلك في الأولى ، ونعرض له الأعراض في الثواني^(٨) ؛ فأما القوة المصورة فإنها تسلم كثيراً في الآلة الأولى ، كما يسلم الآخر وتعدم الثواني بقية^(٩) ، فلا يعرض لها من جهتها عرض ، فتكون أفعالها

(١) لم أستطع قراءة هذه الكلمة غير المقبولة ، وقد كتبتها اجتهاداً ، من غير معرفة معناها ؛ ويقابل الأصل في الترجمة اللاتينية عبارة : *et omnes nervi tactus* ؛ ويمكن بحسب قواعد النحو اللاتيني أن نترجمها على وجهين : وجميع أعصاب اللس : أو ، وجميع لمس العصب . وقد يكون الأصل العربي الصحيح هو : وجميع العصب اللامس (اللسى) .

(٢) يقابل هذه الجملة في الأصل اللاتيني : *nam sicut cum cerebro supervenit corruptio instrumento virtutum animalium . . . etc.* ، ومعناها : وكما أنه مع الفساد الذي يأتي للدماغ يأتي الفساد أيضاً لآلة القوى الحيوانية (علامة يقصد النفسية) . . . الخ . فلا بد من فهم الكلمة في الأصل العربي طبقاً لذلك ، لأنه هو الوضع المنطقي

(٣) في الترجمة اللاتينية : *et, propter id quod accidit ex . . . etc.* ، أي : وبسبب ما يعرض من . . . الخ . ولكن منطق الفكرة يدل على أن « ما » معطوفة على « مثل » ، باعتبار أن آفة الحس من جهتين

(٤) الضمير يعود على الحس

(٥) في الأصل اللاتيني ما ترجمته : فإن الأعراض تعرض له من جهتين كثيراً ؛ وهو أسلوب أكثر استقامة

(٦) زدت بعض الكلمات للإيضاح ولأن المعنى يتطلبها ؛ على أن في الأصل اللاتيني *scilicet instrumento primo et secundo* = أعني [لـ] الآلة الأولى والثانية .

(٧) في الترجمة : *salvatur* = يسلم

(٨) في الترجمة *in secundo* = في الثانية .

(٩) في الترجمة ما ترجمته : كما تسلم الآخر ، وتعدم في الثانية *sicut salvantur aliae et privantur in secundo* .

أبدأً ووجوداتها^(١) مجردة متقنة^(٢)؛ وأما الحس ففي كل الأحوال يعرض له الاختلاف لحال اختلاف هذه الآلات الثواني اختلافاً دائماً؛ فإذ لك ما يكون وجود القوة المصورة موجوداتها^(٣) التي يمجدها الحس مع طينة، أتقن وأبين .
وأيضاً فلأن الصورة التي في الطينة تتبع الطينة — فإنه ليس كل طينة تقبل كل صورة؛ فإننا إن طبعنا بطابع واحد شمعاً صافياً وطيناً صافياً [وطيناً كدراً]^(٤) وحصى كدراً، خرجت الآثار فيها مختلفة على قدر الطين^(٥)؛ فإن أطفمنا أجزاء وأبعدها من التحلل أقبلها للصورة وأشدّها تأدية^(٦) لأسرار الصورة —
كذلك الحسوسات متباعدة حوامل محسوساتها، فنجد فيها الكدر والعوج وجميع أصناف الاختلاف المعارض لها من جهة الطينة؛ فأما القوة المصورة^(٧) فليس تنال الصورة الحسية مع طينتها، فليس يعرض لها الفساد المعارض من الطينة؛ ولذلك ما توجد الصورة النومية أتقن وأحسن^(٨)؛ وأيضاً فإنها تجد ما لا تجد الحواس بته؛ فإنها تقدر أن تتركب الصور، فأما الحس فلا يركب الصورة، لأنه لا يقدر على أن يمزج^(٩) الطين ولا أفعالها؛ فإن البصر لا يقدر على أن يوجدنا^(١٠).

(١) في الأصل : ووجوداتها ؛ وهو خطأ بلاشك ، خصوصاً لأن الدال الأولى قد تزيد بعد كتابة الكلمة . أما معنى كلمة « وجوداتها » فأغلب الظن ، بحسب اصطلاح الكندي ، أن يكون معناها : « اتحد » أى « ماتحد » أو تدركه » ، خصوصاً وأنه يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة : *inventiones* ، ولها هذا المعنى الذى ذكرناه

(٢) يقابلها في الترجمة *nudae et manifestae* ، أى : عارية (خالصة) وواضحة

(٣) يقابل هذا الكلام في الأصل اللاتينى : *quapropter fit quod virtus formativa invenit sua inventa, quae invenit sensus cum materia, firmius et manifestius* . فلذلك يكون أن القوة المصورة تجمد الأشياء التي تجمدها ، وهى التي يمجدها الحس مع مادة ، أقوى وأظهر

(٤) ما بين القوسين المضمين موجود في الترجمة اللاتينية = *et lutum turbidum*

(٥) في الترجمة : *secundum quantitatatem lutu* = على حسب كمية الطين ، وذلك

غير دقيق

(٦) غير منقوطة في الأصل ؛ وقد قرأناها بحسب الكلمة اللاتينية : *reddere* . ومعناها يؤدى

(٧) في الترجمة اللاتينية نجد *virtus formativa sensibilis* = القوة المصورة الحسية

(٨) ونجد أيضاً : *et propter illud invenimus formam somnalem* = ولذلك

مانجد الصورة النومية الخ ، والترجمة اللاتينية هنا غير دقيقة

(٩) هكذا أيضاً في الترجمة (١٠) يعنى يمثل لنا أو يصور لنا أو يجعلنا ندرك

إنساناً له قرنٌ أو ريشٌ أو غير ذلك مما ليس للإنسان في الطبع ، ولا حيواناً^(١) من غير الناطق ناطقاً ؛ فإنه لا يقدر على ذلك ، إذ ليس هو موجوداً^(٢) في طينة من المحسوسة^(٣) بتة^(٤) التي^(٥) له أن يجد الصور بها ؛ فأما فكرنا فليس بممتنع عليه^(٥) أن يوم الإنسان طائراً أو ذا ريش ، [وإن لم يكن ذا ريش]^(٦) ، والسبع ناطقاً . وهذه القوة المصورة إنما هي مصورة الفكر الحسية ؛ فأى فكرة عرضت لنا^(٧) عند تشاغلنا^(٨) عن جميع الحواس ، تمثلت صور تلك الفكرة لنا^(٩) مجردة بغير طينة ، فوجدنا في النوم من الصور الحسية ما ليس يجده الحس^(١٠) بتة^(١١) .

فقد تبين [لنا]^(١٢) إذن ما الرؤيا بما قلناه : فالرؤيا إذن هي استعمال النفس الفكر ورفع استعمال الحواس من جهتها ؛ فأما من الأثر نفسه^(١٣) فهي انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة ، في النفس ، بالقوة المصورة ، لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر .

(١) في الأصل حيوان

(٢) يقابلها في اللاتينية *inventum* ؛ فقد يجوز أن الترجم يستعمل الفعل *invenire* لاني . معنى الإدراك والتخيل والتصوّر لحس ، بل في معنى الوجود أيضاً .

(٣) يقابل هذا في الترجمة : في طينة من التي يمكن أن يجد الصور فيها

(٤) في الأصل : الذي ؛ والضمير في الترجمة (*cuius*) يحتمل أن يشير إلى المذكور وغيره .

(٥) في الأصل : عليها

(٦) هذه الزيادة موجودة في الترجمة ، أما كلمة السبع فتترجم بكلمة *lupus* = ذئب

(٧) يقابلها في الترجمة *et* = له (أى للنفس)

(٨) في الترجمة : *apud vacationem suam* = عند تشاغلها

(٩) يقابلها في اللاتينية *nobis* = لنا ، بدون تغيير الضمير ، كافي الكلمات السابقة

(١٠) يقابل هذه العبارة *quod non invenimus cum sensu omnino* ، أعني . لا نجد

بالحس بتة — وهذا ، إلى جانب غيره ، يدل على وجود خلاف يسير بين النسخة التي اعتمد عليها المترجم اللاتيني وبين هذه النسخة التي ننشرها

(١١) زدتها بحسب الترجمة اللاتينية

(١٢) في الترجمة : *ex impressione vero sua* = أما من جهة أثره ؛ وهو يقصد

أثر الرؤيا . والسكندى يحاول أن يعرف هنا الرؤيا من حيث الأثر أى الانطباع (*impressio*)

والترجمة اللاتينية فيها بعض التصرف

فأما لماذا نرى الأشياء قبل كونها ؟ / ولماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالة على أشياء ، قبل كونها ^(١) ؟ ولماذا نرى أشياء نترينا أضدادها ؟ ولماذا نرى أشياء فلا نراها ، ولا نرى لها تأويلا ، ولا نرى أضدادها بثبوت ، فإن العلة في ذلك ما للنفس من العلم [بها] ^(٢) بالطبع وأنها موضع لجميع [أنواع] ^(٣) الأشياء الحسية والعقلية .

فقد قال ذلك أيضاً قبلنا أفلاطون ، حكيم اليونانيين ، واقتناه وحكاه عنه فيلسوفهم [المبرز] ^(٤) أرسطوطاليس في الأفاويل النفسية ^(٥) ؛ وإنما قال ذلك أفلاطون ، إذ كانت الأشياء المألومة ^(٦) جميعاً إما محسوسة وإما معقولة ، وكان للنفس وجدان المعقولات ووجدان ^(٧) المحسوسات . وكان يقول إن النفس حاسة [أعنى] ^(٨) أنها تجد المحسوسات في ذاتها ، ويقول عاقلة ، [أعنى] ^(٩) أنها ^(١٠) تجد المعقولات في ذاتها .

وليس المحسوس في النفس شيئاً ^(١١) آخر غير الحاس ^(١٢) ؛ فإنه ليس شئ غير وغير ، إنما هي ذات واحدة بسيطة ؛ فالحاس منها في حال حسيته ليس هو غير المحسوس ، لأن المتطبع ^(١٣) فيها هو المحسوس بعينه ، أعنى صورة المحسوس ؛

(١) زيادة في الترجمة اللاتينية (٢) و (٣) زيادة بحسب الترجمة

(٤) زدناها لوجودها في اللاتينية famosissimus ومعناها : الأشهر ، ولكني آثرت المبرز لاستعمال الكندي لهذه الكلمة عند كلامه عن أرسطو في كتاب الفلغة الأولى ؛ أنظر من ١٠٣ مما تقدم

(٥) يقابلها في اللاتينية : in sermonibus naturalibus = في الأفاويل الطبيعية

(٦) في الأصل المألولة ، وهو خطأ ، لأنه يقابلها في اللاتينية res notae = الأشياء المألومة

(٧) يقابلها في الترجمة : cum inventione = بوجدان

(٨) زدتها طبقاً للترجمة

(٩) زيادة تتطلبها العبارة (١٠) يقابلها في الترجمة quoniam = لأنها

(١١) في الأصل : شئ ،

(١٢) تجد هذه الفكرة في رسالة العقل ، وفي كتاب في الفلغة الأولى

(١٣) في الأصل : التطبع دون نقط ، وقد صححت بما يتطلبه المعنى ، ويقابلها في الترجمة

abscissum أى المنقطع ، وهو خطأ ، بلا شك ، على أنه لابد من الاحتياط في فهم قوله :

هو المحسوس بعينه ، لأن المحسوس هنا هو المحسوس من الشئ ، بمعنى صورته

فليس الصورة^(١) فيها شيئاً آخر غيرها ، بل هى فى تلك الحال موجود لذاتها تلك الصورة^(٢) .

وكذلك معقولها ، فإنه ليس غير القوة منها المسماة عقلاً ، إذ كان معنى قولنا : « محسوس » إنما هو الأشخاص ، وقولنا : « معقول » ، إنما هو الأنواع وما فوق الأنواع إلى جنس الأجناس ، فإن القوة الواجدة^(٣) المحسوس^(٤) التى هى مشتركة للحيوان أجمع [هى الواجدة]^(٥) صور أشخاص الأشياء ، أعنى الصور الشخصية التى هى اللونية والشكلية والطعمية والصوتية والرائحية واللمسية وكل ما كان كذلك من الصور ذوات الطين ؛ والقوة الواجدة المعقول ، التى هى موجودة للإنسان ، هى الواجدة أنواع الأشياء وتميزات أنواعها وما لحقها .

فإذا كان المحسوس موجوداً فى النفس ، فليس الحاس فى النفس غير المحسوس ؛ وكذلك العقل من النفس ليس هو غير المعقول فى حال وجود النفس المعقول ؛ فإذا ن° العقل فى النفس هو المعقول ، والحس هو المحسوس ، إذا كانا موجودين للنفس ؛ فأما قبل أن يوجد ، فإن المحسوس هو صور الأشخاص ، والمعقول هو صور ما فوق الأشخاص ، أعنى الأنواع والأجناس^(٦) ؛ والأجناس والأنواع والأشخاص هى جميع المعقولات ، فهى إذا كانت للحاس العاقل ، أى موجودة لنفسه ، فهى جميعاً فى نفسه ؛ فذلك قال أفلاطون إن النفس مكان^١ لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة ؛ فإذا ن° النفس علامة بالطبع ، لأن العلم أجمع إنما هو للحس والعقل وما جانسهما وعمهما^(٧) .

(١) فى الترجمة : الصور

(٢) فى الترجمة : immo ipsa in illa dispositione essentiali suae invenit illam

formam = بل هى فى تلك الحال من أحوال ذاتها تجد (تدرك) تلك الصورة

(٣) غير منقوطة ، ولا شك أنها : الواجدة ، بمعنى المدركة التى تجد فى ذاتها

(٤) فى الأصل : المحسوسة ، وهو غير متمش مع العبارة

(٥) زدت ما بين القوسين لأنه لا بد منه لإقامة التقابل بين هذا الكلام وبين ما يلى ، ويظهر

أن هذه الزيادة قد سقطت فى الأصل العربى ، وهى موجودة فى الترجمة اللاتينية

(٦) لا مقابل لكلمة الأجناس هذه فى الترجمة اللاتينية

(٧) يقابل هذه الكلمات الأخيرة فى الترجمة : et illis quae sunt de genere eorum

= et specie ipsorum وما هو من جنسهما ونوعهما

فإن^(١) قد يقرب أن يَتَّبِعَنَّ ما العلة في اختلاف أحوال الرؤيا في تَقْدِيمَةِ معارفها ؛ فإن النفس ، لأنها عالمة يقظانة حيّة ، قد ترمز بالأشياء قبل كونها ، أو تنبئ بها بأعيانها ؛ فإذا كان الحى مُتَهَيِّئاً^(٢) لكمال القبول بالنقاء^(٣) من الأعراض التى يفسد بها قبول قوى النفس ، وكانت النفس قوية على إظهار آثارها^(٤) فى آلة ذلك الحى^(٥) ، أدّت الأشياء أعيانها قبل كونها ؛ وعلى قدر حاله^(٦) فى التهيؤ كذلك^(٧) يكون كثرة ما يؤدّى الأشياء أعيانها ؛ فإن أحوال الآلة الواحدة من أحوال النفس ، أعنى [فى]^(٨) أشخاص ذوى الأنفس الثامنة ، أعنى الإنسانية ، قد تختلف فى الأزمان ، فتكون مرة أقبل ومرة أضعف قبولاً ؛ فهذه هى العلة فى الرؤيا التى تُتَقَدَّمُ الإنباء بالشئ عينه قبل كونه .

فأما الرامزة^(٩) فإنها إذا كانت الآلة أقلَّ تَهَيُّؤاً لقبول إنباء النفس الحى^(١٠)

(١) يقابل هذا الكلام فى الترجمة : et quia iam appropinquatur ut ostendamus .
tunc dicamus etc. = فإذا قد يقرب أن نبين ما العلة فإننا نقول إن النفس لأنها علامة بطبيعتها اليقظة الحساسة ... الخ ؛ فبين الأصل العربى والترجمة فرق

(٢) فى الأصل : تهيى

(٣) فى الأصل : بالنقاء

(٤) يقابلها فى الترجمة impressiões suas = آثارها . وفى الأصل العربى نجد : آثارها ولا يمكن أن يكون لذلك وجه صحيح إلا بتكأف

(٥) هكذا فى الأصل العربى ؛ ويقابل ذلك فى الترجمة عبارة in instrumento essentiae vivi = فى آلة ذات الحى ، وهذه قراءة بعيدة ؛ ولعل كلمة : « ذلك » كانت « ذات » خطأ فى النسخة التى اعتمد عليها المترجم اللاتينى

(٦) فى الترجمة اللاتينية : على قدر حالها ، ويعود الضمير على النفس ، فى هذه العبارة وفى فعل يؤدى بعد ذلك ؛ وهذا أقرب الى منطق الفكرة ؛ ويسمح الضمير فى الترجمة (suae) بأن يعود على الآلة أو الحى أو النفس

(٧) فى الأصل العربى : لذلك ، وهى خطأ

(٨) زيادة بحسب الأصل اللاتينى

(٩) لعل الرامزة هى الرؤيا الرامزة ، وإلا فالذى يقابلها فى الترجمة هو كلمة innuitio ، ومعناها الرمز أو الإيماء ، والضمير يعود على الرمز ، بحيث تكون ترجمة الأصل اللاتينى هى : فأما الرمز فإنه إذا كانت الآلة ... الخ

(١٠) لامتقابل لكلمة : « الحى » فى الترجمة

بها^(١) ، بالأشياء^(٢) ؛ فإنها حينئذ [تحتال أو تتلطّف]^(٣) لاتخاذ الحى ما أرادت
اتخاذها إياه بالرمز : مثلاً أقول كأنها أرادت أن تُريه سقراً ، فأرّته ذاته^(٤) طائرة
من مكان إلى مكان ، فرمرت له بالنقطة ، وذلك^(٥) إذا لم تتَّوَ الآلة على أن
تقبل أسباب الفكر النقية ؛ فإنه ، كما أن الأحياء الثمانين^(٦) يوجد منهم من
يفكر فى الشئ قبل كونه ، يستعمل الفكر الصحيحة^(٧) بالمقدمات الصادقة
[المؤدية] لمثل ذلك الشئ المولدة حقيقة النتائج العظيمة [لكل]^(٨) ما فكر
فيه ، فينبى بالأشياء قبل كونها ، وتضعف أحوال ناس آخرين عن تخريج مثل
تلك الفكر^(٩) ، فيصير اعتقادهم^(١٠) ظنوناً — والظن ذو طرفين متناقضين ، أعنى
هو كذا ، وليس هو كذا ، بأن اتفق وقوع الظن على حقيقة الشئ كان صادقا ،
وإن اتفق وقوعه على نقيض الحقيقة كان ظنا كاذبا — وكذلك يعرض للرؤيا ،

(١) الضير فى بها يعود على الآلة

(٢) كلمة : بالأشياء ، مترتبة بالإنباء ؛ على أنه يقابل كلمة الأشياء. فى الترجمة كلمة :
de nominibus = الأسماء ؛ والترجمة فى هذا الموضع . ودأها أن الآلة أقل قبولاً لإنباء
النفس الذى به تُبنى النفس بالأسماء عنها « (animae, qua enuntiet de nominibus ab eis)
وهذه الترجمة لاشك أنها عن أصل
مفلوط فى هذا الموضع

(٣) هذه الزيادة غير موجودة فى الأصل العربى ، وقد زدتها لتقال الكلمة اللاتينية :
subtilitatur = يتلطّف

(٤) فى الأصل العربى : دابه ؛ وهذا بعيد ، خصوصا لأن المقابل اللاتينى هو كلمة ipsi
= ذات ، نفس (لا بمعنى الجوهر ، بل بمعنى الشخص)
(٥) فى الترجمة نجد et similiter = وكذلك ؛ وهذه قراءة جائزة بحسب السياق
السابق والتالى

(٦) يقابلها فى الترجمة de hominibus vivis = من الأناسى الأحياء . والمؤلف يستعمل
الحى فى معنى الإنسان ، غالبا

(٧) فى الترجمة نجد et utilis cogitatione sua sana = يستعمل فكره الصحيح ،
وقد زدت كلمة : « المؤدية » إكمالاً للمعنى

(٨) هذه الكلمة لابد منها للمعنى ، ولها مقابل فى الأصل اللاتينى

(٩) نجد فى الترجمة ab hoc ut egrēdiatur huiusmodi = عن أن تخرج . مثل تلك
الفكرة منها

(١٠) يقابلها فى الترجمة : credulitates = اعتقادات

إذا قصرت عن نظام الفكر من المقدمات الصادقة ^(١) ، فتصير فكرتها ظنة ؛ فما وقع على حقيقة الشيء كان تأويلاً ، أعنى ما يُرمز به ؛ وما وقع على نقيض الحقيقة كان ما يدل على ضد ما يرى الحى من الرؤيا .

فهذا المعنى تضطر النفس إلى الرمز ^(٢) ، وهو من التمثيل في المستيقظ ^(٣) ، كما ذكرنا ؛ [ف] الحزر ، أعنى الظن ذا الطرفين ، [هو] الذى ^(٤) يصدق تارة ويكذب تارة ؛ فإن الآلة إن قويت على قبول الرمز الصادق خرج الشيء صدقاً ، كما يفعل الظان ظناً قويا الواقع ^(٥) بحقيقة الشيء ، وإن لم يعلم ذلك علماً تاماً مبرهنًا ^(٦) ، فإنه لا يقع ^(٧) بحقيقة الشيء ؛ فأما الضعيفة في الظن فكالضعيفة الظن في اليقظة ^(٨) ، فإن كل واحد منهما يوافق الحق تارة ويوافق الباطل تارة ؛ فأما إذا ضعفت الآلة عن قبول قوة الرمز الذى هو شبيه قوة الظن جاء الشيء بالصد ، فإن الظان أبدأً ظناً

(١) لا مقابل لهذه الكلمة في الترجمة . على أن المترجم يترجم كلمة مقدمات هنا بكلمة

antecessiones ، خلافا لترجمته لها قبل ذلك بكلمة : propositiones

(٢) يقابل هذه الجملة في الترجمة عبارة : Estae ergo sunt intentiones cogentes

(٣) يقابل هذه الجملة في الترجمة : animam ad visionem vel ad innuitionem = فهذه هى الممانى للضطرة النفس إلى أو إلى الرمز

(٤) لعله يقصد أن الرمز في الرؤيا هو بمثابة التمثيل في حالة اليقظة ، أعنى تمثيل الشيء بما يشبهه . وفي الترجمة : et est de assimilatione in vigilatione = وهو من التمثيل الرؤيا في اليقظة

(٥) الحزر هو تقدير الشيء بالحدس ؛ وكلمة : الذى ، لا مقابل لها في الترجمة اللاتينية ، بحيث تكون جملة : يصدق ، خبراً لكلمة الحزر بعد جملة اعتراضية ؛ فلعلمها زائدة ، أو لعلها : هو الذى .

(٦) هكذا في الأصل ، ويقابلها في الترجمة كلمة : cadens = واقفاً

(٧) نجد في الترجمة هنا زيادة بعبارة شارحة هى : scilicet argumentatione = أعنى بالدليل

(٨) في الترجمة : quoniam cadit = لأنه (فإنه) يقع ؛ وعلى هذا الوجه يكون الكلام استمراراً لما تقدم قبل الجملة الاعتراضية . أما إذا قرأنا : لا يقع ، فلا بد أن هذا يشير إلى شيء قد سقط من النص ، يختص بالرمز غير الصادق . والترجمة اللاتينية لا تسعفنا هنا بمعونة (٨) قد يجوز أنه سقط من النص كلام (مثل : « في النوم » ، بعد كلمة الظان الأولى)

به تم المقارنة الصريحة . أما الترجمة فى : Qui autem est debilis cogitationis est : ومن هو ضعيف الفكر فهو فاسر (مقطوع أو ضيق) الفكر في اليقظة

ضعيفاً هو الخطي ، ، فالضد إذن أبداً حق ؛ وهذه هي الرؤيا التي تُرى رائيها ضد ما يرى في منامه ، كالذي رأى إنساناً مات ، فطالت مدته ؛ ورأى إنساناً افتقر ، فكثر ماله ، وما كان كذلك ؛ فأما إذا ضعفت الآلة الضعف الذي لا تقبل معه واحداً من هذه المراتب ، فإنه ليس لها نظم يُحكى ^(١) ولا شرائط توافق وتخالف ، كالذي يعرض للمختلط الفكر ^(٢) في اليقظة ؛ لأنه ربما أراد أن يؤلف اللفظ فضلاً عما لطف من ^(٣) الكلام العام ، فيلفظ بنكس القول وتحليطه ، وهم الذين تسميهم العامة كثيرى السقط في اللفظ ، كالحكي عن حمزة بن نصر وذويه ^(٤) ؛ وهذه الرؤيا التي على هذا المثال هي المسماة أضغاثاً ^(٥) ؛ وإنما اشتق لها هذا الاسم من الأضغاث أنفسها ، فإن الضغث عضو من شجرة ميتة ؛ فإنما هو مشترك للشجرة بالاسم ، بالشبه البعيد ؛ فكذلك هذه الرؤيا مشاركة للرؤيا المنبئة ^(٦) ، بالاسم ، لا بصدق المعنى .

وأما العلل القريبة المنبئة للحي فهي بردُ الدماغ وابتلاله ؛ فإنه إذا برد وابتل استرخى ^(٧) عن حال اعتداله وتتهيأ للحركة الحسية ، إذ آلات الحس منبعثة وناشئة من الدماغ ، كما قد بينا في الأفاويل المشاكلة لذلك ، أعنى في القول

(١) في الأصل يحكى ؛ ويقابل الجملة في الترجمة *non est ei ordo, quo narratur* فليس لها نظم يُحكى به .

(٢) هكذا في الأصل ، ويقابل الجملة في اللاتينية *quod accidit permiscenti cogitationes* = *in vigilia* كما يحدث لمن يخلط الأفكار في اليقظة

(٣) في الأصل : عن ، وهو خطأ

(٤) في الأصل : حمزة من بصير وذويه ، دون نقط ، ويقابلها في الترجمة *sicut narratur* *de Hamet illico Nazir, et aliis* = كالذي يحكى عن حامت بن نازير وآخرين . ولم أستطع أستطع التحقق من صحة الاسم ، وقد يكون حمزة بن نصير ؛ على أن ابن الجوزي يذكر في كتابه أخبار الحقي والمغفلين « (ط . دمشق من ٢٤) أخبار أحمى يسمى حمزة بن يعض ، فإله هو .

(٥) في الأصل أضغاث .

(٦) هذه الصكبة غير منقولة ، فلذلك أن تكون : المبينة أو المنبئة ؛ ويرجعها المترجم اللاتيني بلفظ *mortua* = ميتة ، وهو خطأ ظاهر . مصدره خطأ في الأصل العربي أو في تراثه .

(٧) في الأصل : استرخا .

على طبيعة الحيوان ، فتركت النفس استعمال الحواس لسرة ذلك ، ومالت إلى الفكرة ، فحدث ^(١) النوم وما يُرى [في] ^(٢) النوم .

وأما العلة المرطبة للدماغ والمبردة له ، فإنه غُور ^(٣) الحرارة في باطن بدن الحى وبرد أطرافه وارتفاع البخار الرطب اللطيف بنور ^(٤) الحرارة في باطن البدن ، إلى الدماغ ؛ ومن الدليل على ذلك أنا إذا أكثرنا من الطعام الرطب البارد وسكنت حركاتنا ، فبرد ظاهر أبداننا ، وبطنت الحرارة ، استرخت حواسنا ، وثقل علينا استعمالها ، وانطبق ما كان منها استعماله بالفتح ؛ وإن كان الحى على حال لا يقدر على أن يطبقه ، هيأت ^(٥) الطبيعة له ما يريحه من الحس ^(٦) ، كالذى يعرض للعيون ، فإنها تقلب سوادها وتحقيه تحت الأجفان العليا ؛ وإن كان طبع الحيوان مما يمكن سواد ناظره أن يتسع ويضيق ، كما هو موجود في المهر والأرانب وسباع الطير وما كان كذلك ، فإنها متهيئة لتضييق سواد ناظرها وتوسيعه ، والجفن متقلص ضيق السواد ، حتى يصير في حال لا يحس بثقل استعمال الحس على الحيوان ^(٧) ، مع برد الدماغ ورطوبته ؛ حتى إذا أردنا استدعاء النوم سكتنا أبداننا من الحركة ، وأطبقنا أبصارنا ^(٨) ، واحتلنا لإظلام موضعنا ، وباعدنا عنا الأصوات ، لأن بطل استعمال الحواس ، فيكون النوم الذى حددنا في أول كتابنا هذا .

(١) في الأصل محدث ، وقد صححت بفضل الترجمة .

(٢) زيادة موجودة في الترجمة ، فإن تركناها ، وجب أن نقرأ : يُرى النوم ، وهو غير صحيح .

(٣) في الأصل : غور ؛ ولا شك في أنها غور ، من غار الشيء غوراً وغوراً وغياراً ،

بمعنى ذهب مُتَمَسِّماً وسَفُكُل ؛ أما للمقابل اللاتينى فهو profundatio = غور ، تعمق

(٤) في الأصل : غور ؛ وقد صححناها نظراً لأن المقابل اللاتينى هو propter submersionem

= بسبب غور (انقمار) .

(٥) في الأصل : هيئت .

(٦) في الترجمة نجد : natura praeparat eis quod ipsos chaudat a sensu =

هيأت لها الطبيعة ما يفلحها يحجبها عن الحس .

(٧) في الترجمة مانصه العربى : لا يحس بشيء بسبب ثقل استعمال الحس ... الخ .

(٨) في الترجمة palpebras = الجفون .

ومن الدليل ^(١) أيضا على ذلك أنا إذا أبْطَنا الفكر ^(٢) إبْطَنا شديداً ،
وأَكْبَبْنا على النظر في الكتب والفكر فيما فيها وسكنت أعضاؤنا ^(٣) لذلك ،
فبُرد ظاهراً أبداننا ^(٤) ، لعدم الحركة العارضة ، استرخت حواسنا ، وثقل علينا
الحس ، وعرض لنا النوم ، بما يرفع ^(٥) ما بطن من الحرارة من البخار الرطب
البارد إلى أدمتنا .

ومن ذلك أيضا ما يعرض لنا في عقب التعب ^(٦) الشديد ، ما لم يكن في
أبداننا حرارة غريبة خارجة عن الغريزة ^(٧) ؛ فإننا محتاج إلى تسكين أبداننا من
الحركة المتعبة ، فإذا سكّناها بطننا الحرارة وارتفعت إلى أدمتنا تلك الأبخرة
الباردة الرطبة ؛ وقد ^(٨) تعيننا الطبيعة على ذلك عوناً شديداً ، فإن ذلك جنس
من سياستها للأبدان ^(٩) ، لأن النوم يفعل سكون الأعضاء من الحركة وتفرغ ^(١٠)
الآلة الهاضمة للهضم وإفادة البدن من الغذاء خلفاً من كل ما سال وتحلل منه .

(١) في الترجمة : *et de significationibus* = ومن الأدلة .

(٢) في الترجمة : *cogitationem nostram* = فكّرنا .

(٣) في الترجمة : *et quiescere facimus membra nostra* = وسكّنا أعضاءنا .

(٤) في الترجمة : *tunc inrigidatur ... etc.* = برد عند ذلك ... ؛ فالترجم يعتبر
من هنا مبدأ جواب كلمة إذا .

(٥) هذا الشكل بحسب الترجمة ؛ وفاعل يرفع هو كلمة « ما » التالية لها .

(٦) في الترجمة : *in successione laboris vehementis* = في عقب العمل الشديد .
أما التعب فمقابلته اللاتيني الحقيقي هو : *fatigatio* .

(٧) في الترجمة : خارجة غريزية ، وهو خطأ .

(٨) هذا الكلام معطوف ، في الترجمة ، على ما قبله ؛ وذلك في جملة واحدة ، وهو
غير وجيه .

(٩) هنا نجد الترجمة اللاتينية سيئة ، وهي ربما كانت عن أصل مغاوط ، لم يستطع المترجم
تصحيحه ، فعبّارة هي : *illud enim bonum fit ex actu eorum corporibus* = فإن
هذا الخير يحدث من فعلها للأبدان . ولا شك أن المترجم اللاتيني قرأ كلمة : جنس ، على أنها
كلمة : خير .

(١٠) في الترجمة : *et evacuat* = ويفرغ .

بالتمتع ، مع تفرغها أيضا الحرارة لطبخ ما في باطن البدن يبطونها في باطنه ^(١) ؛ وهذه هي العلة التامة ^(٢) لكون النوم ^(٣) .

بأن يرى السكل ، جلّ ثأؤه ، صير للحيوان زمانا للراحة وعمل الآلات والقوى التي للغذاء ^(٤) النامي ^(٥) لجسم الحى ، إذ هو متحلل سيال ؛ فإنه لا يكتمل ما عيلا ويُرَبَّى ^(٦) جسم الحى ، مع ما يسيل منه دائما ، إلا ^(٧) ما يشبه الدعة والهدوء والنوم ^(٨) ، بالقوة على الهضم ؛ فإنه لو لم يكن له راحة نومية ^(٩) تُفَرِّغ الطبيعة للهضم بكال ، وتمنعها الانقسام في قوتها ^(١٠) ، للحس والهضم ، لم يكن قسم الهضم مع استعمال الحس يبلغ ما عيلا ما يفرغ من أعضاء جسم الحى وينفد ^(١١) من قواه ^(١٢) ؛ ومن الدليل ^(١٣) على ذلك أن الذين تبرد قواهم

(١) في الترجمة : *quod est in interioribus corporis concavitatibus et in suis interioribus* = « ما في التجاويف الداخلية للأبدان وما في بواطنها » ؛ وهو لا يطابق النص العربي تماما .

(٢) في الترجمة *causa finalis* = العلة التامة (الفائية ٤) .

(٣) في الترجمة *ipsius somni* = للنوم ذاته . (٤) في الأصل : لندى .

(٥) هكذا في الأصل ؛ وبقابلها في الترجمة *faciens quiescere* = المريح . على أن نأخذ بنسبى ، من الأفعال التمعية (ناه بيت كريم) .

(٦) في الأصل غير منقوط ولا مشكول .

(٧) في الأصل : ما لا يشبه ، وقد أسقط الـ « لا » ، تمشيا مع المعنى وطبقا للترجمة اللاتينية .

(٨) في الترجمة *id est somno* = أعنى النوم .

(٩) قرئت بمساعدة الترجمة (*quies somnifera*) = راحة جالبة للنوم) .

(١٠) في الأصل : في قرنها ؛ وقد صححتها ، لأن المقابل اللاتينى لها هو *in virtutibus suis* = في قواها ؛ ويشير الكندي إلى انقسام قوة الطبيعة ، فيما بعد .

(١١) في الأصل : وبعد ؛ وقد صححتها بكلمة : ينفذ ، تمشيا مع المعنى ؛ على أنه قد يجوز أنها في الأصل : ما نفذ ، أو بعد ، أو ما يعدم . أما المقابل اللاتينى فهو *replere quod evacatur* = *de membris corporis vivit quadam parte virtutis* = عيلا ما يفرغ من أعضاء جسم الحى ومن بعض قواه .

(١٢) هذه الجملة كلها من عند قوله : فإنه لو لم يكن ... إلى قوله : وينفذ من قواه ، هي من حيث المعنى والمقدمة والنتيجة جملة واحدة . ولكن المترجم اللاتينى يترجمها بتصرف يوم الخطأ ، بسبب تقسيم الجملة وتغيير صورة الفكرة .

(١٣) في الترجمة *et de significationibus* = ومن الأدلة ، والترجمة غير دقيقة على كل حال ، لأن معنى الدليل في اللاتينية هو *argumentatio* .

لشدة التعب أو لشدة الاستفراغ بالباه أو الأدوية ، يُؤمرون بالنوم لتقوى^(١) طبائعهم على الزيادة في الهضم ؛ ونجدهم إذا تيقظوا بعد النوم الكائن في ذلك ، تنبهوا ، وقد زال عنهم الضعف الذي فعله الاستفراغ والنقص^(٢) والتعب^(٣) والأدوية كلها أو أكثره ، وعادت قواهم ؛ وكذلك يعرض لمن دام سهره شدة^(٤) اليأس وغرور الأصداع والعينين وييس جلد الوجه على العظم وتقلص الشفتين^(٥) وجود الريق ، كالذي يعرض لمن استفرغ بالدواء وبالباه ، أو فناء الرطوبة الغريزية التي فناها سبب الموت ، أقل ما تقوم به الطبيعة من الهضم مع السهر ، إذ قوتها مقسومة للحس ولجميع أفعال النفس ، حتى إن من دام سهره ، وإن كثر غذاؤه ، سريع فناء الرطوبة والموت ؛ ومن كثر نومه من الأغذية^(٥) الموافقة في إعانة^(٦) النوم على الهضم ، عظم بدنه ورطب لكثرة الغذاء .

فإذا قد تبين ما علل النوم القريبة والبعيدة ، فقد ظهرت منفعة النوم في ماذا هي ؛ فهو^(٧) ، كما قدمنا ، نافع في تكميل الغذاء وإعانة الطبيعة على بنية^(٨)

(١) في الأصل : لتقوا .

(٢) في الترجمة expulsio = الإخراج .

(٣) في الترجمة : per laborem = بالعمل أو التعب .

(٤) في الترجمة في هذا الموضع زيادة في ذكر أعراض السهر : زوال لحم المنخرين ، حتى يصير الأنف عدداً ، وتقلص الجفنين .

(٥) هكذا في الأصل ، وهو جائز ، إذا فهمنا : « من » على أنها تدل على السببية . أما في الترجمة فنجد : cum cibis = بالأغذية .

(٦) غير واضحة تماماً في الأصل العربي ، وقد قرأناها بمعونة الترجمة حيث يقابلها لفظ adiutorium = عون ، إعانة .

(٧) في الأصل العربي : فيماذا هي فيه كما قدمنا نافع في ... الخ . وقد آثرتُ الوقف عند كلمة هي ، واعتبار كلمة فيه تحريفاً لكلمة فهو ، وذلك طبقاً للترجمة اللاتينية ؛ وقد يجوز أن يكون الصواب : فيماذا هي فيه ؛ فهو نافع ... الخ .

(٨) في الأصل غير متميزة ، وقد قرأناها : بنية . ويقابلها في الترجمة كلمة تقوية .

الأبدان وتقويتها ، أعنى إخلاف ^(١) ما نفذ ^(٢) منها .

فهذا فيما سألت كاف بحسب موضعك من النظر ؛ كفاك الله مسهمات
الأُمور ! والحمد لله ، ولِيَّ الحمد ومستحقه ، حمداً كفاء ^(٣) نعمه على جميع خلقه ^(٤)

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) في الاصل : اختلاف ؛ وهو غير مؤدٍ إلى معنى ، فالصحيح هو : « الإخلاف » ،
يعنى التوزيع وإعطاء ما يخلف المفقود أو النافذ ؛ ويقابلها في الترجمة كلمة *restauratio* =
إعادة الشيء إلى ما كان عليه .

(٢) في الترجمة *quod elongatum est ex eis* = ما بعد منها .

(٣) في الاصل : كفا ، بدون نقط ولا همزة .

(٤) هذا الدعاء غير موجود في الترجمة ، ونجد في آخرها ما ترجمته : ولأجله (التوم ؟)

هذه الرسالة ، انتهى .

رسالة الكندي في العقل

مقدمة

هذه رسالة تبين المعاني التي تستعمل فيها كلمة «العقل» ؛ وهي أول حلقة بالربية في سلسلة الرسائل الفلسفية ، التي تعالج نفس الموضوع ، والتي نجدها في الفكر العربي بعد الكندي ، خصوصا عند الفارابي وابن سينا وابن رشد .

والمؤلف يذكر أن بيانه للسألة إنما هو « على رأى الحمدوين من قدماء اليونانيين » ؛ غير أنه يعتبر أن أرسطو هو الممثل الأكبر لهذه النظرية ، وأن « حاصل قول أفلاطون في ذلك هو قول تلميذه أرسطو » .

والرسالة قصيرة ؛ وهي تقريرية ، أعني أنها تقرّر الآراء والأحكام المأتمة وتذكر أسماء بعض الفلاسفة ، لكن دون إفاضة في إقامة البرهان على ما فيها ؛ وقد عبّر الكندي عن ذلك بقوله إن كلامه فيها « موجزٌ خبِرٌ » ، وأنه كلام « مرسل » .

ونجد فيها ما نجده عند الكندي في سائر رسائله من إثار الجرى على طريقة التقسيم والمقارنة وذكر المتقابلات ، مما يناسب بطبيعته حالة التأليف وغايته في دور بداية التفكير والتصنيف في الفلسفة عند العرب في أوائل القرن الثالث الهجرى .

* * *

وتبدأ الرسالة ، بعد الديباجة الموجهة إلى من سأل بيانا في موضوعها بحسب آراء الأوائل من الحكماء ، ببيان أول لأقسام العقل وبتعريف كل منها بحسب رأى أرسطو ، كما انتهى ذلك إلى الكندي أو كما فهمه هو .

ثم ينتقل المؤلف ، بما يحكيه عن أرسطو من تمثيل العقل بالحس ، إلى الكلام عن نوعى الصور : الهيولانية (المادية) ، وغير ذات الهيولى (المجردة أو المعقولة) ؛

ثم يستطرد إلى الكلام في أن الصورة المحسوسة ، إذا اكتسبتها النفس — أو أفادتها ، كما يقول الكندي — أصبحت هي والنفس شيئاً واحداً ، على خلاف حالها ، إذا لم تكن في النفس ؛ ويذكر أن القوة الحاسة ليست شيئاً غير النفس. ثم يقرر أن العقل صورة لاهيولى لها ، ويمضى في بيان أن الصورة تكون في النفس بالقوة ثم بالفعل ، ويخرج من ذلك إلى تعريف « العقل المستفاد » ، الذى موضوعه الأشياء الثابتة ، التى هى بالفعل أبداً .

وبمناسبة القول بأن النفس تكون عاقلة بالقوة ثم عاقلة بالفعل ، يقرر الكندي قاعدة أساسية فى فلسفته ، مستمدة من فلسفة أرسطو ، وهى أن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشئ آخر بالفعل .

وينتهى هذا الجزء من الرسالة بتقرير أن الصورة العقلية فى النفس هى والنفس شئ واحد ^(١) . وهذا على خلاف العقل الأول الذى هو « بالفعل أبداً المستخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة » ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة » . وهذا الجزء من الرسالة أشبه بالاستطراد ، لأن الكندي يعود بعده إلى الكلام فى العقل وأقسامه من جديد :

يوجد عقل ، هو « علّة وأول لجميع المعقولات والعقول الثوانى » ، وتوجد عقول ثوانٍ . والعقل الثانى هو ، فيما نرى ، الذى ينقسم إلى : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل ظاهر . ويتضمن هذا الجزء من الرسالة مقارنة هذه العقول الثلاثة بعضها ببعض وذكر الفرق بينها .

والآن ما أمر هذه العقول الأربعة التى ينسب الكندي القول بها إلى القدماء ، خصوصاً لأرسطو ؟

يذكر ا . ناجى ^(٢) (A. Nagy) أن أرسطو فى الفصل الخامس من الكتاب

(١) يجد القارىء هذه المكرة فى رسالة الكندي فى ماهية النوم والرؤيا ، ص ٣٠١ — ٣٠٢ .

٢٤ تقدم (٢) فى مقدمته للترجمة اللاتينية لرسائل الكندي (أنظر ٢٨٣ عما تقدم) ص ١٨ .

الثالث من كتاب النفس تكلم عن العقل الفاعل ^(١) νοῦς ποιητικός ^(٢) وأن الإسكندر الأفروديسى تكلم عما يُسمى العقل المكتسب νοῦς ἐπικτητικός ؛ ويلاحظ ناجى أنه لا أرسطو يقول بالعقول الأربعة ، ولا الإسكندر الأفروديسى ثم يقول :

« وعلى هذا فإما أن يكون العرب قد ذكروا هذين الأسمين ، لكي يجعلوا للنظرية التي يعرضونها قيمةً أكبر ، وذلك لأن هذين الفيلسوفين حجة في الفلسفة ؛ وإما أن العرب رجعوا في نظريتهم إلى مصدر غير معروف لنا ومنحول في أغلب الظن . ولا يمكن الآن أن يُعطى جواب حاسم على سؤال من يسأل : أى هذين الفرضين هو الصحيح ؟ ومثل هذا الجواب لا يكون ممكناً إلا بعد المعرفة الدقيقة الوافية بما كتبه السريان وأهل المذهب الإسكندرانى . وإنى أميل من جانبى إلى الفرض الثانى ، لأن تأثير نظريات المذهب الأفلاطونى الجديد يتجلى بنوع خاص في هذه الثمرات الأولى للنظر الفلسفى عند العرب » .
ويحاول ناجى أن يؤيد افتراضه بما يجده في رسائل أخرى يذكرها ، من آثار واضحة للمذهب الأفلاطونى الجديد .

أما الذى تناول مشكلة نظرية العقل عند الكندى بالبحث المفصل فهو العالم الفرنسى ا . جيلسون Et. Gilson ، وذلك في مقال طويل بعنوان : Les sources gréco - arabes de l' Augustinisme avicennisant (الأصول اليونانية — العربية للمذهب الأوغسطينى المتأثر بابن سينا) ، ظهر ضمن مجموعة : Archives d' histoire doctrinale et littéraire du moyen âge ، التى نشرت بباريس ، في المجلد الرابع ، عام ١٩٢٩ ، من ص ٥ إلى ص ١٤٩ ، خصوصاً ص ٥ — ٢٧ .

(١) تجنبنا هنا لفظ الفاعل ، لأن لعبارة « العقل الفاعل » في الفلسفة العربية مدلولاً خاصاً ليس هو المقصود هنا .

(٢) يستعمل أرسطو في هذا الجزء الذى يشار إليه من كتاب النفس العبارة اليونانية المقابلة لـ « العقل المتفعل » ؛ لكنه لا يذكر « العقل الفاعل » صراحة . فندبة هذا إليه استنتاج من الشرح بحسب المعنى الذى يريدون فهمه من كلام أرسطو — أنظر تعليقاتنا على نص كتاب النفس فيما يلى .

بذكر جيلسون أن رسائل الإسكندر الأفروديسي والكندي والفارابي في العقل وكتاب النفس لابن سينا تكونان ، في داخل مآثور فلسفي متواصل ، سلسلة يكمل بعض أجزائها البعض الآخر ، على نحو يسمح بتتبع التقدم في النظر الفلسفي المتجه إلى تكوين مذهب في العقل ؛ وهو يجد عند القديس توما في كتابه الذي ردّ فيه على الوثنيين (Summa contra gentiles)^(١) ، في الكتاب الثاني ، من الفصل التاسع والحسين إلى الثامن والسبعين^(٢) ، مثالا على العناية بهذه المادة المتقدمة وعلى نقدها والانتفاع بها ، كما يجد عند اللاتينيين (فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا) ، في القرن الثالث عشر بل الرابع عشر ، برهانا على الحيوية الباقية للآراء أو لصيغ التعبير التي أذاعها فلاسفة اليونان أو العرب الذين عاشوا قبل ذلك بقرون كثيرة .

ولما كان جيلسون يرى — بحق — أن نقطة البداية لهذا المآثور ، الذي مرّ بفلاسفة العرب وشمل تياره رجالا من كبار مفكرى النصراني في العصور الوسطى ، توجد عند أرسطو ، بما نالت كل عبارة له من شرح وتفسير ، فإنه يبدأ بتلخيص ما تضمنه النص المشهور في كتاب النفس ، عن العقل ، وهو في الفصل الخامس من الكتاب الثالث ص ٤٣٠ من سطر ١٠ إلى سطر ١٩ ، بحسب الطبعة القديمة لأكاديمية برلين) :

١ — في النفس شيء هو بمثابة المادة ، وشيء بمثابة الصورة ، أو بعبارة أخرى : فيها عقل يقبل أن يصير كل شيء ، وعقل يقدر على أن يحدث كل شيء .

٢ — هذا العقل القادر على إحداث كل شيء هو ملكة (habitus) أو كما في اليونانية (δύναμις) = كلركة ما ، كوجود ما ، كحالة ما ، كضرب ما من الموجود) .

(١) وقد ترجمه إلى العربية المطران نعمة الله أبو كرم الماروني ، بعنوان : مجموعة الردود

على الحوارج ، — بيروت ١٩٣١

(٢) هذا ما يذكره جيلسون ، والأشبه أن الصواب هو من الفصل السابع والثلاثين فإبعده ، لأن فكرة العقل في هذا الجزء الأخير هي محور الفصول .

٣ — نسبته للمعقولات بالقوة ، إذ يجعلها معقولات بالفعل ، كنسبة النور إلى الألوان بالقوة ، إذ يجعلها ألواناً بالفعل (οἷον τὸ φῶς = مثله مثل النور) .
٤ — هو يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته (χωριστός)^(١) .

٥ — غير قابل للانفعال (ἀπαθής) = غير قابل للانفعال أو التأثير أو الفساد أو المرض أو لأن يناله شيء .

٦ — غير مختزج (ἀμικτός) (= غير مختلط بشيء = خالص ، بسيط ؟) .

٧ — هو ، من حيث الجوهر ، فعل (= بالفعل) τῇ οὐσίᾳ ὣν ἐνέργεια (= هو من حيث الماهية (أو الوجود) [موجود] بالفعل)

٨ — غير ماث ، وأزلى (في مقابل الحادث) ، دائم (في مقابل الفاسد) :

ἀθάνατος καὶ αἰδίων

٩ — أما العقل المنفعل فهو ، على العكس من ذلك ، فاسد (φθαρτός)

(= فإن) ولا يمكنه أن يفكر بدون الأول

ومع أنه لا بد أن جيلسون يعلم من غير شك أن كلام أرسطو في النص المتقدم يختص بالعقل الذي في النفس ، فإنه — متابعاً للعالم Rodier في الغالب^(٢) — يقول : « إننا لو وضعنا هذا النص إلى جانب بعض المواضع من كتاب ما بعد

(١) معنى هذه الكلمة في اليونانية : انفصل ، أو انفارق (بحسب الاصطلاح الفلسفي العربي) أو المجرد ؟ أو ما يقبل الانفصال ويمكن اغضاله أو مفارقه . ويترجم جيلسون هذه الكلمة اليونانية بكلمة française séparé التي لها المعنى الأول الذي ذكرناه . وهذا ، وإن كان أحد المعاني التي لاشك فيها للكلمة اليونانية ، فليس هو — في أغلب الظن — المقصود هنا ؛ لأن الكلام هنا عن العقل الذي في النفس ، فلا يمكن أن يقول أرسطو إنه في النفس ويقول في الوقت نفسه إنه مفارق ، منفصل . فالأرجح أن أرسطو يقصد من الكلمة أن العقل قابل لأن يكون مفارقاً مستقلاً عن البدن ، بدليل كلامه التالي بعد ذلك (راجع النص الكامل للكلام أرسطو فيما يلي) أو هو يقصد (بحسب معنى استعماله للكلمة في كتاب ما بعد الطبيعة وغيره) أن العقل قائم بذاته مستقل بوجوده لا يتقوم وجوده بشيء آخر ، وبحسب هذا المعنى تكون الماديات والروحانيات موجودة بذاتها ، رغم الفرق بينها ، وهو أن الماديات متحركة ، والروحانيات غير متحركة — وهذا هو مذهب أرسطو ، في موضوع الطبيعة وما بعد الطبيعة على الولا ..
(٢) أنظر بحث جيلسون المتقدم ذكره ص ٦ .

الطبعة (١٠٧٢ ب سطر ١٤-٢١ و ١٠٧٤ ب^(١) سطر ٢٨-٣٥) أو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس (القسم السابع^(٢) من الكتاب العاشر : ١١٧٧ ب سطر ٢٦-٣٤)^(٣) ، لوصلنا بسهولة إلى هذه النتيجة : وهى أن العقل الفاعل الذى يتكلم عنه أرسطو ليس إلا الإله نفسه .

ولكن من الغريب أن جيلسون يريد أن يصل إلى هذه النتيجة من مقارنة نصوص ليس بينها علاقة وثيقة في الموضوع ولا تطابق تام في الصفات التى هى أساس للحكم الذى ينتهى إليه .

فمألا شك فيه أن أرسطو في الموضع الذى أشرنا إليه من كتاب النفس يتكلم عن العقل الذى في النفس الإنسانية !

أما في الأول من النصين اللذين يشير إليهما جيلسون من كتاب ما بعد الطبيعة ، فالكلام يدور حول صفات الحرك الأول : فهو — بالاختصار — واجب ، وخير ، ومبدأ أول ، وحياة كأحسن ما نتمتع به ، وفعليته لذة ، وهو يتقل ذاته . ولما كان العقل — في ذاته — أكبر لذة ، وكانت ذات الحرك الأول أكل موضوع للفكر ، وكان يتقل ذاته ، فإن لذته أكبر لذة ، لأنها أكل تتقل لأكل موضوع ، وهى دائمة لدوام الذات والموضوع ووحدهما .

وكذلك في النص الثانى يدور الكلام حول الحرك الأول ، وأنه واحد بالحد والعدد ، وأن العقل أكثر الصفات المعروفة تحقيقا لمعنى الألوهية ، وأن الحرك الأول لا يتقل إلا ذاته ، لأنها الجوهر الأكل ؛ ولو كان يتقل غير ذاته ، لما كان متعقلا للجوهر الأكل ... الخ

أما في النص الذى يشير إليه العالم الفرنسى من كتاب الأخلاق ، فالكلام

(١) يذكر جيلسون الرقم دون الحرف الدال على الموضع الذى يقصده — وامله يقصد ما حددنا .

(٢) لا السابع عشر كما يذكر جيلسون .

(٣) وبسبب الترجمة الرمية لأستاذنا الكبير معالى أحمد لطفي السيد باشا ، الجزء الثانى ص ٣٥٣ وما بعدها ، خصوصا ص ٣٥٦ — ٣٥٧

حول السعادة الإنسانية واختيار الإنسان لها بين اللذة أو الراحة والطمأنينة أو ممارسة السياسة ونحو ذلك . ولما كانت سعادة الإنسان هي الفعل المطابق للجزء الأفضل من طبيعته — أعنى العقل — فهي أجدر ما تتحقق في حياة التأمل الذى هو غاية ذاته .

« وإن مثل هذه الحياة ستكون أسمى من المستوى الإنسانى ؛ والإنسان لا ينالها بفضل إنسانيته بل بفضل شيء «إلهى» (أو قدسى كما يترجم أستاذا لطفى باشا) ؛ وكما أن مثل هذا الشيء هو أسمى من طبيعته المركبة ، فكذلك فعله أسمى من مباشرة الأنواع الأخرى للفضيلة ؛ فإذا كان العقل شيئا إلهيا بالقياس للإنسان ، فكذلك حياة العقل إلهية بالقياس إلى الحياة الإنسانية » .

ومن الواضح أن التقابل — فى ذهن أرسطو — إنما هو بين الإنسان ، من حيث هو طبيعة مركبة ، فيها عنصر مادى ، وبين الجزء الروحى العقل الذى فيه ، وأن الكلام عن الإنسان وحده ؛ وإذا كان أرسطو يصف الجزء الأفضل فى الإنسان — أعنى العقل — بأنه إلهى ، فليس فى هذا ما يرر أن يكون هو الإله ؛ لأن صفة «الإلهى» تطلق عند اليونان على سبيل التوسع أحيانا ؛ فيوصف بها الشيء العجيب والشريف ، وغير العادى ^(١) . وبالرغم من أن اليونان كثيراً ما يستعملون الصفة ومعها أداة التعريف فى محل الاسم — حتى فى هذه الكلمة التى نحن بصددنا (τὸ θεῖον = الإلهى = الإله) فإن إطلاق صفة واحدة على شيئين بالاشتراك لا يدل على أنها شيء واحد ، خصوصاً لأن الإله — عند أرسطو — لا يحل فى شيء ، ولا يتصل بشيء ، ولا يعلم غير ذاته ، ولا هو مركب بأى صورة من صور التركيب .

ومن البين أن الكلام فى معظم هذه النصوص لا صلة له بالكلام فى ماهية العقل الذى فى النفس ؛ وبذلك تسقط المشكلة التى تقوم بدون مبرر حول : هل العقل الذى فى النفس هو الإله أم لا — لاسيما أن من المعروف فى مذهب أرسطو

(١) فتلا يرى أرسطو أن بعض الأجسام ، وهى الحية ، أكثر إلهية من البعض الآخر ، وهى العناصر .

أن الحرك الأول متعالٍ عن الكون ، مفارق له ، لا علم له به ، وليس له من التأثير في الكون إلا تحريكه إياه كذات معشوقة لهذا الكون .

ويشير جيلسون إلى ما وقع فيه قراء أرسطو من اليونان والعرب واللاتينيين من حيرة عند قراء كلام أرسطو في كتاب النفس — وهى الحيرة التى لا يزال القارئون المحدثون يواجهونها ، رغم كل ما أفرغ لشرحها من جهود . والحقيقة أن هذه الحيرة كانت عند القدماء الذين لم يفهموا كلام أرسطو من طريق تحديد معنى الإصطلاحات والأفكار ، وهى إنما توجد عند المحدثين الذين ينظرون إلى كلامه من خلال منظار الشروح والتأويلات الماثورة ومنظار الترجمة اللاتينية لاصطلاحات أرسطو . أماسألة : هل العقل المنفعل مَادى جَسائى ، أو مسألة معنى أن العقل مفارق ، والمسائل المتعلقة بالعقل الفاعل : ما معنى أنه ملكة أو فعل بذاته أو غير متمزج — إلى آخر ما يذكره جيلسون من مشكلات ، فكلها يمكن التغلب عليها ، لو نظرنا إلى كلام أرسطو وخدمه وبحسب اصطلاحه ومن طريق المفتاح التمثيلى الذى يضعه فى يدهنا فى أول كلامه — وهذا ما سنعرض له فيما بعد .

* * *

ينتقل جيلسون إلى الكلام عن نظرية الإسكندر الأفروديسى فى العقل ، معتبراً أن « نقطة البداية لأنظار العرب وأنظار مفكرى العصور الوسطى فى العقل توجد عند الإسكندر ؛ وأنه ، بما نال مذهبه من تفسير أو من تغيير معاملة عند الحاجة ، هو الذى كوّن القالب الذى حاولت النظريات التالية — على حظوظ متفاوتة من النجاح — أن تتخذ مكانها فيه » (ص ٧) ؛ وبين جيلسون رأى الإسكندر ، ميمراً بينه وبين رأى أستاذه أرسطوكليس Aristocles .

أما أرسطوكليس فهو — كما يحكى الأسكندر — يقول إن أرسطو قال بالعقل الفاعل بدليل تمثيله (أى أرسطو) العقل بالحس : لا بد فى الإحساس (١) من منفعل ، هو الذات الحاس ، و (٢) من فاعل ، هو الشيء المحسوس ، و (٣) من شيء يتولد بواسطتهما ، هو الإحساس نفسه ؛ وكذلك فى التعقل : لا بد من (١) عقل هيولانى (وهو يقابل الحاس) ، و (٢) من عقل فاعل ، هو بالعقل ، وفهمته .

تجريدُ الصور من الماديات وجعلها معقولةً وإخراجُ العقل الهولاني من القوة إلى الفعل (وهو يقابل الشيء المحسوس) ، و (٣) من امتلاك المعقولات بواسطة عقلنا (وهو ما يقابل الإحساس) — هذا هو ما يقتضيه مذهب أرسطو ، في رأى أرسطوكليس .

ولا يرى جيلسون فرقاً بين أرسطوكليس وتلميذه الإسكندر — كما سيتبين مذهبه فيما يلي — إلا عند بيان العقل بالملكة وعلاقته بالعقل الفاعل : فمن جهة يوجد في التعقل فعلٌ إيجابي ، على حين أن الإحساس انفعالٌ سلب . ومن جهة أخرى يمكن السؤال : أى جزء من الفعل يبقى للإنسان ولعقله سوى الملكة (*habitus*) التي تولدت فيه بالعقل الفاعل ؟ فأى شيء تقابل وكيف نشأت ؟

في رأى أرسطوكليس — بحسب حكاية الإسكندر — توجد علاقةٌ تعاون بين العقل الفاعل وعقلنا ؛ فالأول عقلٌ بطبيعته ، وهو يضع في عقلنا الملكة التي تجعله قادراً على تعقل المعقولات . ولفهم العلاقة بين هذا التعقل المتولد فينا وبين العقل الفاعل من جهة ، وبينه وبين عقلنا من جهة أخرى مثل أرسطوكليس بالضوء والأشياء التي يكشفها . فالضوء هو في الحقيقة الذي يحدث الرؤيةَ بالفعل ، وهو بذلك يرى نفسه ، كما تثرى الأشياء التي يرىنا إياها ، كالألوان مثلاً . كذلك العقل الفاعل هو سبب فعل التعقل الذي يحدث فينا ، وهو نفسه يعقل أيضاً ؛ غير أنه لا يصير بذلك عقلاً ، لأنه عقلٌ بطبيعته من قبل ؛ لكن لما كان يفعل في موضوع ملأ ثم لكي يكتمله ، فإن المعقولات ، من هذا الوجه ، فعلٌ له ؛ وهو بإحداثها لا ينفصل قط ، بل يزداد ثروة ويسير إلى كماله ، بمعنى ما .

غير أن ههنا صعوبة : العقل الفاعل غير منفصل ، ولكنه متصل بالجسم المتمكن في المكان ؛ وهذا ربما يجعله خاضعاً للحركة والانفعال . وقد أراد أرسطوكليس أن يتفادى ذلك بأن رجع إلى رأى أصله رواقى ، فتصورَ علاقةَ العقل الفاعل بالمادة التي يفعل فيها علاقةَ الاختلاط (أو التداخل) التام — كما عند الرواقيين في بيان العلاقة بين الروح والبدن مثلاً — فهو لا يحتاج إلى حركة ،

بل يكون حاضراً في كل جزء وبالفعل دائماً وفاعلاً دائماً ؛ وإذن يكون العقل الهيولانى جسماً ، وهذا ما ليس عند الإسكندر .

فالتعقل فعل للعقل الفاعل الذى يستعمل المادة ويفعل فيها ، وهى هنا العقل الهيولانى . فمقلنا مركب من شئ بالقوة هو بمثابة آلة للعقل الإلهى ومن فعل العقل الفاعل ؛ ولولا فعليّة العقل الفاعل أو إمكان البدن ، لاستحال الفكر ؛ فالبدن الإنسانى مزيج سعيد ، العقل الفاعل حاضر فيه من أول الأمر ، لكن لا فعلية العقل الفاعل ولا عدم موته مرتبطان بمصير البدن ، بل العقل الفاعل مستقل ؛ وهو قد يفعل بواسطة آلة عقلنا الهيولانى ، وعند ذلك يقال إنه عقلنا ، وإنا نفكر ؛ وهو قد لا يفعل بواسطة عقلنا . ولكنه لا يزال بالفعل ، وهو عقل إلهى ، ويمكنه أن يتعقل بواسطة عقلنا أو بدونه — كالصانع الذى قد يصنع بالآلات التى تعطى له أو بدونها — وإن فسد البدن ، بقى هو كما هو^(١) .

إما الإسكندر الأفروديسى (الذى عاش فى النصف الثانى من القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث بعد الميلاد) فقد تكلم عن العقل فى كتابه « فى النفس » (περὶ ψυχῆς) ؛ وقد تُرجم إلى اللاتينية قسم منه فى رسالة مستقلة ، بعنوان : فى العقل والمعقول (De intellectu et intellecto) . والعقل عنده ثلاثة أقسام^(٢) :

١ — عقل هيولانى (νοῦς ὑλικός = intellectus materialis) ،

(١) هذا كله حكاية لمذهب أرسطوكليس ، كما يبينه جيلسون -- معتمداً على حكاية الإسكندر لمذهب أستاذه -- فالمعده فى بيان المسألة على العلامة الفرنسى .

(٢) يخالف جيلسون رأى الأستاذ Bréhier فى اعتباره أن الإسكندر قسم العقل تقسيماً وباعياً : (١) العقل بالقوة أو الهيولانى ، (٢) العقل المكذب (ليعنى المستفاد adeptus بل بمعنى بالملكة in habitu) ، (٣) العقل بالفعل أى العقل الفعلى الذى تسكون فيه الذات عين موضوعها ، (٤) العقل الفاعل ، وهو الله . يرى جيلسون أن فى هذا تدقيقاً أبعد مما ذهب إليه الإسكندر ، لأنه دائماً يربط بين ٢ ، ٣ ، ويقول إن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام .

وهو — بحسب نصوص الرسالة — بالقوة ، لأن كلمة *materia* (مادة) و *potentia* (قوة) مترادفتان ؛ فهو ليس جسيماً ، بل هو — لأنه بالقوة ويمكن أن يصير بالفعل — شبيهٌ بالهيولى التى هى بمثابة استعداد ، والتى تقبل أن تصير كلَّ شئ .

٢ — عقل يعقل ، وله ملكة لكي يعقل = *intellectus qui intelligit* = *et habet habitum ut intelligat* ؛ أو : *voûς κατ'ἔξιν* = عقل بحسب الملكة (أو العادة أو الفعل أو الحالة الوجودية الثابتة بذاته^(١)) .

وهذا العقل يعقل ؛ فهو ليس بالقوة ، بل قد صار بالفعل ، وله ملكة مباشرة التعقل . فإذا كان الأول أشبه باستعداد للمهنة مثلاً ، فإن الثانى معرفة واستعمال لها عند الضرورة . وهما ليسا كائنين متمايزين ، بل هما شئ واحدٌ ، قد انتقل من القوة إلى الفعل بواسطة المعرفة وملكة التعقل .

٣ — عقل فاعل = *intelligencia agens* ، أو باليونانية *voûς ποιητικὸς* ؛ وهذا العقل هو بالفعل ، وهو غير هيولانى ، وطبيعته معقولة خالصة ، فهو ليس جزءاً من نفسها ، ولا قوة من قواها ، بل هو فاعل خارجى ، يمنح عقلاً معقوليةً والصورَ معقوليتها ؛ ونسبته إلى العقل الذى فى النفس كنسبة الضوء للعين ؛ أما وجه الحاجة إليه فهو أنه لحصول المعرفة لا بد من عقل يتقبل صورة ، ومن صورة تقبل أن تُعرف لهذا العقل ؛ وبدون هذين يبقى العقل بالقوة ، أو تبقى الصورة غير معروفة ؛ فلا بد أن تصبح الصورة فيه معقولة بالفعل ، يعنى أن تصير عقلاً بالفعل الذى به يتعقل العقل معقولاته . هذا لا يمكن أن يتم من جهة العقل الهيولانى وحده ، لأنه قوة صرفة (بالقوة فقط) ، فلا يستطيع بذاته أن يصير بالفعل ؛ وهو لا يمكن أن يتم من جهة العقل بحسب الملكة وحده ، لأن هذه هى حالة الفعل التى تحتاج إلى تعليل ؛ ولا يمكن أخيراً أن يتم من جهة الصورة المعقولة وحدها ، لأنها ما دامت فى المادة فهى لا تكون معقولة إلا بالقوة ؛ فلا بد بالضرورة من عقل يُحدث الاتحادَ بين العقل والمعقول ، فيُخرج العقل من حالة

(١) كل هذه المانى تحتلها الكلمة اليونانية .

القوة إلى حالة الفعل ، والصورة المادية من حالة المعقولة بالقوة إلى حالة المعقولة بالفعل . هذا العقل ، عند الإسكندر ، هو ما يسمى في تراجم العصور الوسطى بالعقل الفاعل — وهو عنده الإله نفسه :

هذا العقل الفاعل يُسمى ، في الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر ، العقل المستفاد (intellectus adeptus) أو العقل المستفاد الفاعل (intellectus adeptus agens) . وهذه التسمية ترجمة لكلمة θύραθεν التي في الأصل اليوناني للإسكندر ، ومعناها : في الخارج أو من الخارج أو الخارجى . ويرى جيلسون أن الترجمة اللاتينية للكلمة اليونانية الأصلية ليس لها أساس صحيح — وهى تعارض وصف العقل الفاعل بأنه مفارق — وأن سوء الترجمة أحدث اضطراباً وخطأً ، وأوحى بالقول بعقل رابع بين العقل الفاعل والعقل الذى بالملكة للربط بينهما ، وهو العقل المستفاد الذى صار فيما بعد عقلاً مستقلاً . ويقول العلامة نفسه إن اسم أرسطوكليس خلط باسم أرسطوطاليس في النص اليوناني الأصلي للإسكندر ، ودخل هذا الخلط في الترجمات العربية واللاتينية ، فكان ذلك سبباً في أن نُسبت لأرسطو نظرية في العقل لا مسئول عنها إلا أستاذ الإسكندر ، يعنى أرسطوكليس .

وهكذا وصل ما في رسالة De intellectu للإسكندر إلى فلاسفة العصور الوسطى الأوروبيين مضطرباً ، بسبب الخلط بين آراء أرسطوكليس وأرسطو أولاً ، وبسبب ضروب التناقض وكثرة الفجوات التى امتلأت منها الترجمات اللاتينية ثانياً ؛ وإذا كان جيلسون (ص ١٣) يذهب إلى أن « مترجمى أرسطو من العرب قد أحلوا محل العقل [الفاعل] الذى يتكلم عنه ، عقلاً مقارفاً » ^(١) ، فهو

(١) ربما يقصد جيلسون العقل الذى يعنيه الكندي بقوله : العقل الأول الذى بالفعل أو العقل الذى يسميه الفارابى في رسالة العقل بالعقل الفعّال ؛ وهذا الأخير هو الأقرب المقصود ، لأن العقل الذى يعنيه الكندي هو الذى يعنيه أرسطو بالعقل الأول ، المحرك الأول ، الفاعل الأول — ويجب ألا ننسى أن الكندي يتكلم عن معانى العقل عند أرسطو . ومن البين — كما سنرى فيما بعد عند التعليق على نس كتاب النفس — أن هذا العقل لا شأن له بالعقل الفاعل الذى يتكلم عنه أرسطو في كتاب النفس . أما بالنسبة للفارابى فلا بد من بحث المسألة من وجه آخر .

يقول (ص ١٩) إن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر في العقل، بسبب مجيء الترجمة العربية بينها وبين الأصل اليوناني، نسبت للإسكندر عبارات وآراء ليست له، بل هي لترجمته العرب^(١) : «فالعقل الفاعل (intellectus agens)، وهو الله عند الإسكندر، يصير العقل الفعّال (intelligencia agens) عند العرب، وهو جوهرٌ مفارق متميز عن الله وعن الإنسان في وقت معاً؛ ومن جهة أخرى فإن العقل الفاعل عند الإسكندر يوصف في الترجمة اللاتينية بأنه المستفاد (adeptus) وهو اللفظ الذي يقابل، كما تقدم، كلمة διύραθεν اليونانية، التي يظهر أنها (في رأى جيلسون) لا تدل، عند الإسكندر، فيما يتعلق بالعقل الذي يتكلم عنه، إلا على وصفه بأنه خارجي بالمعنى المطلق».

أما كلمة المستفاد فلا يقابلها إلا كلمة ἐπιτήρησις اليونانية. وإذا كان تزيلر (Zeller) يرى أن المصدر المباشر للعقل المستفاد (intellectus adquisitus) عند العرب وعند فلاسفة العصور الوسطى الأوروبيين هو οὐδὲς ἐπιτήρησις أي العقل المكتسب أو المستفاد، عند الإسكندر، فإن جيلسون يرى أن دون ذلك صعوبات: أولاً أن المقابل اللاتيني «للعقل المستفاد» يتكرر مراراً في الترجمة اللاتينية لرسالة العقل للإسكندر، على حين أن العبارة اليونانية المقابلة «للعقل المكتسب أو المستفاد» لا توجد في الأصل اليوناني قط. هذا إلى أن كلمة

(١) لعل المقصود من كلام جيلسون هو أن الإسكندر في رسالته الأصلية باللغة اليونانية يصف العقل الفاعل بأنه الخارجي؛ وعند العرب فكرة العقل الفعّال أو المستفاد، وهذا كان له أثر في الترجمة اللاتينية للإسكندر. ولتلاحظ أولاً أن جيلسون لم يذكر شاهداً يثبت به أن العرب ترجوا رسالة الإسكندر التي يتكلم عنها، ليكون ذلك توثيقاً لإثبات أن العرب نسبوا للإسكندر ما ليس له؛ وثانياً أن العقل الفعّال عند الفارابي لا يجعل عمل العقل الفاعل الذي هو الآلهة، عند الإسكندر. بل هو أول رتبة من العقول العليا، بحسب مذهب الصدور؛ وثالثاً أن العقل المستفاد عند الكندي — كما سنرى — هو العقل بالفعل بعد حصول المقولات الكلية فيه، وهو عند الفارابي مرتبة من مراتب العقل التي للعقل الإنساني (انظر هامش ص ٣٢٩ مما يلي). وأخيراً فإذا كان المترجمون اللاتينيون قد أخطأوا في ترجمة لفظ يوناني إلى لغتهم وفي فهم المعنى المقصود منه — لأنه ليس العرب هم الذين ترجوا الإسكندر إلى اللاتينية — فلا معنى لإنارة كل هذه المشكلات، إذا كانت المفهومات متباعدة على هذا النحو الذي ذكرناه. انظر مناقشتنا لرأى جيلسون فيما يتعلق بأخذ الكندي عن الإسكندر، فيما يلي.

(adeptus) هي الترجمة اللاتينية لكلمة θύραθεν (= الخارجى) التى فى الأصل اليونانى ، لا لكلمة ἐπικτητος (المكتسب أو المستفاد) . وإنه وإن كان يمكن الرد على هذا بأن الإسكندر فى رسالة أخرى استعمل عبارة العقل المستفاد وأنه يجوز أن العرب قد أخذوها عن هذا الموضع ونقلوها إلى رسالة « فى العقل » ، فإن جيلسون يقول إنه حتى مع فرض أن العرب عرفوا هذا الموضع فلا يمكن أن يستطيعوا أن يأخذوا منه ما يزعم البعض أنهم قد استنتجوه ؛ « فالعقل المستفاد الذى يتكلم عنه الإسكندر فى هذا الموضوع ليس إلا العقل بحسب الملكية ، منظوراً إليه بعد أن حصله العقل الميولانى ؛ والنصوص لا تسمح بشك فى هذا » . أما العقل الفاعل الذى يتكلم عنه الاسكندر فهو دائماً ἐκόνθεν و θύραθεν (= خارجى ، من الخارج) ؛ لكن الترجمة اللاتينية عندما تعبر عن ذلك بكلمة (adeptus) (= المستفاد) ^(١) تقصد العقل الفاعل المفارق ، وهذا لا شأن له بما يسميه الاسكندر العقل المكتسب ؛ فإن هذا ليس مفارقاً ، وليس سوى عقلنا بعد أن صار بالفعل ؛ وإذن فالعقل المكتسب فى الموضع الوحيد الذى يذكره الاسكندر فيه لا يقابل ، فى نظر جيلسون ، العقل المستفاد عند العرب ، وهذا العقل ، فى كل المواضع التى يتكلم العرب عنه ، يقابل شيئاً يشبه العقل الفاعل عند الاسكندر أكثر مما يشبه عقلنا نحن ^(٢) . وينتهى جيلسون إلى نتيجة ضرورية ، فى نظره ، وهى أنه بدلاً من أن نقول مع تزيار إن أصل العقل المستفاد عند العرب يرجع إلى الإسكندر ، نقول إننا أمام العقل المستفاد كأننا أمام جسم غريب أدخله المترجمون العرب فى نص الإسكندر ^(٣) ؛ والذى تركه الإسكندر هو تقسيم ثلاثى

(١) انظر تفسيرنا ل معنى العقل المستفاد الكندى ، فيما بعد ، فاعلم أن توضيح ما يقصده

وفلسفة الصور الوسطى .

(٢) أقول : والنصوص عند الكندى والفارابى تثبت عكس هذا تماماً .

(٣) وهذا مجرد زعم ، وهو يحتاج إلى دليل من نص رسالة الاسكندر فى ترجمتها العربية ؛ وهو لتدليل خطأ ، وقع فيه اللاتينيون . ولم يذكر جيلسون أن اللاتينيين ترجموا الاسكندر عن العربية ، إذا فرضنا صحة زعمه فيما يتعلق بتعديل العرب لمذهب الاسكندر . وجيلسون يغفل جميع الفلاسفة والمذاهب التى كان يجوز أن لها شأن فى تكوين نظرية العقل عند العرب .

للعقل؛ ويرى جيلسون أخيراً أن العرب ، عند ما ترجموا رسالة الاسكندر، صبغوا آراءه بالصيغة العربية ، وتضاعف العقل الفاعل عندهم إلى عقل مستفاد وعقل فاعل — وهكذا مهد السبيل أمام فكرة يجب التماس أصلها عند الفارابي^(١).

ويقول جيلسون إننا لو أضفنا إلى ما تقدم أن العقل الذى يعقل وله ملكة لكي يعقل» ، عند الاسكندر ، كان يتضمن عقليين متميزين ، فإننا نرى أن تقسيم الإسكندر الثلاثي كأنه كان ينزع من نفسه إلى أن يتحول إلى تقسيم ذي خمسة أجزاء :

(١) يجب أن نلاحظ أن الفارابي يصرح في أول رسالته في العقل أن « اسم العقل يقال على أنحاء كثيرة » ؛ وإذن فليس كل استعمال لكلمة العقل يقتضي بوجود عقل هو ذات مستقلة ، بل قد تتكامل طوائف مختلفة من المفكرين عن العقل الواحد، كل بحسب مذهبه ؛ فالاختلاف إنما هو في تصور الشيء الواحد . وكذلك الفكر الواحد قد يتكلم في مواضع مختلفة عن العقل بحسب ما يقتضيه المقام أو ناحية الفعل أو الوظيفة أو الدرجة في عملية التعقل . فالعقل المستفاد ليس ، عند الفارابي ، عقلاً مفارقاً ، بل هو العقل الإنساني نفسه ، إذا عقل الصور المعقولة بعد أن صار عقلاً بالفعل ، وذلك من حيث أن تلك الصور معقولة له ؛ فهو إدراك العقل لذاته ، من حيث هو صورة مجردة ، قد عقلت للعقولات ، فتصورت بها ؛ فهو مرتبة في التعقل في حدود ميدان الإنسان ، وإن كانت تجعل العقل الإنساني في مكان معين بين صور الموجودات . ومراتب التعقل الإنساني التي أعلاها مرتبة العقل المستفاد تكون سلسلة متصاعدة متداخلة المراتب — راجع س ٢٠ ، ٢١ — ٢٢ ، ٢٢ — ٢٣ ، ٣١ من رسالة الفارابي في العقل طبعة بيروت ١٩٣٨ .

أما فيما يتعلق بالعقل الفعال عند الفارابي ، فتجن نجدنا أمام مذهب أرسطو في كتاب النفس ، ويفسره الفارابي ويسبغ عليه صبغة من المذهب الأفلاطوني الجديد . وهو عقل مفارق ومبدأ فاعل مؤثر في العقل الإنساني وفي غيره ، ولكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات (س ٢٧ ، ٣٣ — ٣٤) ؛ لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه ، ويقول الفارابي (س ٣٥ — ٣٦) إنه هو العقل الذي يذكره أرسطو في مقالة اللام . من كتاب ما بعد الطبيعة . وإذن فما يقوله الفارابي عن العقل ، من هذا الوجه ، يعبر عن مذهب أرسطو في ثوب من الأفلاطونية المحدثة : العقل الفعال هو أول العقول المفارقة بحسب مذهب الصدور ؛ وهي ، بحسب هذا المذهب ، مراتب بعضها فوق بعض ؛ وفي أعلاها المبدأ الأول « الذي هو العقل الأول ، والموجود الأول ، والواحد الأول ، والحق الأول » ، الذي صدرت عنه العقول الأخرى في مراتب متدرجة (س ٣٥ — ٣٦) . أما العقل المستفاد فهو ، كما تقدم ، العقل الإنساني في المرتبة العليا التي يمكن أن يصل إليها الإنسان في التعقل . وإذن فأين انقسام العقل الفاعل عند الإسكندر ، بل أين مذهب الإسكندر في هذا كله ؟

١ — العقل الهولاني

٢ — العقل الذى يعقل وله ملكة :

٢ — عقل بالفعل
٣ — عقل بالملكة

٣ — العقل الفعال :

٤ — عقل مستفاد
٥ — عقل فاعل

ويقرّر العلامة الفرنسى أخيراً أن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر تقتضي أن هذا التطور، فيما يتعلق بجعل العقل الفاعل عقليين، كان قد وقع، لأنه أثير في فهم النص اليوناني وتفسيره. ثم يقول إن هذا التطور تمّ عند الكندي والفارابي.

حتى إذا وصل جيلسون إلى الكلام عن الكندي حاول أن يثبت أن نظرية الكندي في العقل وتقسيمه له يرجعان للإسكندر الأفروديسي.

فإذا وجد أن الكندي يقسم العقل تقسيماً رابعياً، رأى أن العقل الرابع — الذى يسميه الكندي الظاهر، ويسمى في الترجمة اللاتينية تسميةً ترجحتها: المبين أو المظهر^(١) — وإن كان لا مقابل له عند الإسكندر، قليل الشأن، بحيث لا ينبغي عليه فرق بين تقسيم الكندي وتقسيم الفيلسوف اليوناني؛ وذلك أن الكندي، في رأى جيلسون، يقصد بعبارة العقل الظاهر « ملكة للعقل بمعناه الصحيح أقلّ مما يقصد الإظهار أو الإعلام الخارجى بما قد أدركه عقلنا من قبل؛ فهو في الحقيقة ليس، في جلته، إلا الفعل الذى به ينقل العقل ما يعقله إلى عقل آخر^(٢) » (ص ٢٣).

وإذا وجد جيلسون أن تسمية العقول الثلاثة الأولى عند الكندي لا تطابق التسمية التي جرى عليها الاسكندر، حاول أن يبين، رغم هذا، أن المقصود

(١) راجع أول الرسالة فيما بعد.

(٢) هذا تأويل من جانب جيلسون، ليس له سند صريح من كلام الكندي.

بالأسماء شئ واحد : فالعقل الذى بالقوة فى النفس هو عند الكندى ، جزء منها .
والإسكندر يسميه تسمية فنية بقوله : « العقل الهولانى » . وهذه التسمية ، فى
نظر جيلسون ، تميّز تقسيم الاسكندر ، ولا توجد عند الكندى ^(٢) ؛ غير أن
جيلسون يلاحظ — كما تقدم (ص ٣٢٢) أن معنى الهولانية التى يتكلم عنها
الاسكندر هو معنى كون العقل بالقوة ، وينتهى إلى أن المقصود عند الفيلسوفين
واحد ؛ ولكن رأى جيلسون كان يكون أقوى سنداً ، لو أنه أثبت أن التسميتين ،
عند الكندى أيضاً ، تشيران إلى نفس المعنى .

ويجد جيلسون تطابقاً بين الكندى والاسكندر ، إذا نظرنا فى كيف يتصور
الكندى فعل التعقل : المعرفة هى تعقل صورة بفعل العقل ؛ وللصور نحوان من
الوجود : فبعضها محسوسة ، لها مادة ، فهى تقع تحت الحس ؛ والأخرى معقولة ،
ليس لها مادة ، فهى تقع تحت العقل ، وتُقابل الأنواع والأجناس .

ولكى يمكن أن نتصور تعقل صورة بواسطة العقل ، فلا بد أن يكون
العقل أولاً قادراً على تعقلها وأن يتقبلها بعد ذلك ؛ وهو فى الحالة الأولى يسمى
عقلاً بالقوة ، وفى الحالة الثانية يسمى عقلاً بالفعل . ولكن ما نوع هذا التقبل ؟
إن قبول النفس للصورة ليس كدخول شئ فى وعاء ، ولا كقبول الشمع لما ينطبع
فيه ؛ فهذا لا ينطبق إلا على الأشياء المادية الجسدية ؛ وحتى فيما يتعلق بقبول
النفس للصور الحسية لا تكون الصور المحسوسة فى النفس مغايرة للنفس ، بل
تكون هى والنفس شيئاً واحداً بواسطة الفعل الذى يتقبلها . وهذا يكون
أخرى بالصورة المعقولة ؛ فالعقل والمعتول هنا شئ واحد .

وهنا تعرض مشكلة هى : كيف يضير العقل والمعتول بالقوة عقلاً أو معقولا
بالفعل ؟ يقول جيلسون إن الكندى ، لى يحل هذه المشكلة ، أدخل فكرة
العقل الفاعل . وبالرغم من أن العلامة الفرنسى يتعرف أن ما يقوله الكندى عن
هذا العقل أقل وضوحاً وتمييزاً مما يقوله الاسكندر ، فهو لا يشك فى أن رأيهما

(١) ولو كان الكندى ينقل عن الاسكندر فلماذا لم يستعمل اصطلاحاته استعمالاً

في هذه النقطة واحد : الكندي يسميه العقل الأول ، علة جميع المعقولات — وذلك خلافاً للعقل الثاني الذي هو بالقوة للنفس — ويسميه بعبارة غريبة هي : « نوعية الأشياء » ^(١) . ويقول جيلسون (ص ٢٥) إن الكندي « ربما يقصد بذلك صورة بريئة من كل هيولى ، كما تكون الصورة النوعية المتحققة » ^(٢) ؛ والكندي يضيف إلى ذلك أنه بالعقل دائماً ^(٣) ، وهذا هو الذي يجعله قادراً على إخراج النفس من القوة إلى الفعل ، بأن يهبها الفعلية المعقولة التي التي هي قادرة على قبولها . وبعد أن يقرر جيلسون أن الكندي يؤكد أن هذا العقل مفارق ، ينتهي إلى أنه « يوجد تقابل بين العقل الهولاني عند الاسكندر والعقل بالقوة عند الكندي من جهة ، وبين العقل المفارق عند الاسكندر والعقل الفاعل عند الكندي من جهة أخرى » .

يبقى بعد هذا أن نعرف : هل يمكن أن يوجد عند الكندي مقابل للعقل الذي له ملكة ؟ يقول جيلسون إن هذا العقل موجود عند الكندي بدليل استعماله مثلاً « لا يترك مجالاً للشك في التقابل الدقيق بين المفهومات في كلا المذهبين فالعقل الثالث عند الكندي هو العقل الذي خرج في النفس من

(١) إن قول الكندي : « الذي هو نوعية الأشياء التي بالفعل أبداً » يجوز أن يعود على العقل المستفاد ، رغم الفاصل بين جملة الصلة وبين ما تعود عليه ؛ ومثل هذا كثير الوقوع في رسائل الكندي . والعقل المستفاد يسمى مستفاداً ، لأنه وما فيه ملول للعقل الأول الذي هو علة المعقول جميعاً والذي ، وإن كان هو العلة الأولى ، فهو في — تصور الكندي — الفاعل الأول لكل شيء . والعقل المستفاد هو ، عند الكندي ، العقل الإنساني الذي قد صار بالفعل بفضل امتلاكه المعقولات الكلية . وهذا التفسير يجد ما يؤيده في كلام الكندي عن العقل المستفاد في كتاب الفلسفة الأولى (ص ١٥٥ مما تقدم) تأييداً لا يدع مجالاً للتراع . وأمل الترجمة اللاتينية لرسالة الكندي هي التي أضلت جيلسون ، فجماعته يحسب أن عبارة : « الذي هو نوعية الأشياء » تعود على العقل الأول ؛ وهذا ظن خاطئ ، لأن العقل عند الكندي هو العقل الأول الذي هو العلة الأولى عند أرسطو — هذا إلى أن وصف هذا العقل الأول بما يريد جيلسون أن يجعله وصفاً له غير موجود عند أرسطو ولا هو موجود عند أحد من فلاسفة العرب .

(٢) هذه ، عند الكندي ، هي صفة العقل الإنساني بالمعنى المطلق .

(٣) هذه هي صفة العقل الأول .

القوة إلى الفعل»^(١)؛ والمقصود، في رأى جيلسون، أنه للنفس، وأنه هو «العقل المستفاد للنفس من العقل الأول»^(٢) ويعتبر هذا العلامة القرنسى أن العبارة القاصرة المضطربة التى يستعملها الكندى لا تكاد تخفى أن جوهر ما يقصده هو الاستعداد للخروج من القوة إلى الفعل، وأن هذا هو بالضبط للكمة (habitus) عند الاسكندر. ويلاحظ جيلسون أخيراً أن الكندى يصف هذا العقل بأنه «قُوَّةٌ للنفس»؛ قد اقتنته وصار موجوداً فيها، كالكتابة التى قد اقتناها الكاتب وثبتت فى نفسه، وأن هذا المثال الذى يذكره فيلسوف العرب يقابل المقارنة التى يعقدها الاسكندر بين امتلاك الإنسان للعقل بالملكة وامتلاكه لمهنة ما؛ ويذكر جيلسون هنا النص اللاتينى للاسكندر؛ وهو يشبه، فى الحقيقة، كلام الكندى.

وهكذا يجد جيلسون أن رسالة الكندى المختصرة لا تحتوى على شىء إلا وهو موجود فى رسالة الاسكندر — عدا العقل الظاهر الذى ليس له شأن جوهرى — وأن عند الكندى العقل بالقوة بملكته، والعقل الفاعل الذى يقوم بدوره فى جعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل، ويرى أن «المفاهيم قد أضعفت، كأن الكندى قد وجد صعوبة فى فهمها جيداً، ولكنها لم تصل إلى الحد الذى يجعل تفرُّقها مستحيلاً، بشرط أن نبجِّها عن كُتب وهى ستبرز واضحة عند الفارابى.

على أن جيلسون يستدرك على هذا كله بأن يقول إنه إذا صح أن الأفكار الأساسية فى رسالة الكندى تواصل أفكار الاسكندر، فإن هذا ليس بدون تحوير عميق لها: أولاً: واضح أن اصطلاح الكندى فى الترجمة اللاتينية يشبه ما عند الاسكندر فى الترجمة اللاتينية أكثر مما فى الأصل اليونانى؛ والكندى يسمى عقله: intelligencia^(٣)، وهذا يدل على أن تحول العقل الإلهى

(١) أنظر نص رسالة الكندى، فيما يلى.

(٢) بحث جيلسون، ص ٢٥.

(٣) يعنى عقل مغارق؛ لكن ليس الكندى هو الذى استعمل هذه الكلمة اللاتينية،

بل المشول عن ذلك هو مترجم الكندى إلى اللاتينية.

الفاعل عند الاسكندر ، إلى جوهر مفارق متوسط بين الله وبيننا كان قد تم^(١) ؛ وليس ثم أى شك فى أن intelligencia عند الكندى وخلفه كان له أثر فى ترجمة رسالة الاسكندر ، وهو الذى حل محل νοῦς عند الفيلسوف اليونانى^(٢) . ومن الواضح أنه فى أثناء التطور صار للعقل المستفاد هنا معنى محدد ، بعد أن صار فى الترجمة اللاتينية للاسكندر يطلق على νοῦς θεωρεῖν (= العقل الخارجى ، أو العقل الذى من الخارج) إطلاقاً خاطئاً ، جعل الناس لا يستطيعون أن يجدوا له معنى . والعقل المستفاد عند الكندى هو الصورة المعقولة التى لاهيولى لها ولا فئطاسيا ، وهو مستفاد للنفس من العقل الأول^(٣) .

ويقرر جيلسون أخيراً أنه يحق للباحث أن يعتقد أن هذا العقل المستفاد ، بعد أن كونه العرب ، أثر فى نفس الاسكندر تأثيراً رجحياً ؛ فقد أراد أحد المترجمين أو الشراح أن يجد له مكاناً فى مذهب الفيلسوف اليونانى ؛ فجعل من العقل الفاعل عقلاً ، وهذا العقل الفاعل كان يسمى عند الاسكندر باسمين : θεωρεῖν وἐξωθεῖν ؛ فترك الاصطلاح الأول للاسكندر ، وجعل من الثانى عقل آخر ترجم بالمستفاد^(٤) .

* * *

(١) تبين فيما تقدم أن العقل الفاعل عند الكندى هو العقل الأول عند أرسطو ، أما عن الفارابى فالقول بالعقل الفعال جزء من مذهب الصدور .

(٢) ولكن لو صح أن مترجمى الاسكندر إلى اللاتينية تأثروا بالعرب فلماذا أخطأوا فى فهمه وفهم العرب إلى هذا الحد . إن رأى جيلسون كان يكون صحيحاً لو أنه ليس عند العرب إلى جانب العقل الفعال عقول أخرى والعقل الإلهى أيضاً .

(٣) أنظر هامش رقم ١ ص ٣٢٩ مما تقدم ، وراجع معنى العقل المستفاد عند الكندى ، فيما يلى .

(٤) لكن أين الأصل العربى لرسالة الاسكندر ترى الدليل على أن العرب أدخلوا فى مذهب الاسكندر عنصراً ليس عنده . والحق أن تعليل جيلسون لإنشاء فكرة العقل المستفاد على هذا النحو تعليل سطحي بمعنى .

بعد هذا العرض الطويل الذى قصدنا أن نذكر فيه أهم ما يقوله جيلسون فى الموضوع الذى نحن بصدده ، وذلك لمعرفة بعض الآراء لقيمتها فى ذاتها ولما تسمح به من مقارنة تبين لنا مقدار انطباق كلام الكندى على مذهب الإسكندر أو أرسطو ، يحسن أن نلخص النقط الأساسية التى نريد أن تناقشها .

أما فيما يتعلق بتموضع نص أرسطو وبمسألة أن العقل الفاعل الذى يتكلم عنه هو الإله ذاته ، وكذلك صفات العقل الفاعل ، فقد أشرنا إليها فيما تقدم (ص ٣١٦ فما بعدها) . وانقرر هنا أن التموضع فى مذهب أرسطو ليس فى مسألة العقل الإنسانى بوجه عام ، ولا فى هويته (أهو الإله أو غيره) بقدر ما هو فى الحقيقة فى أنواع هذا العقل ، أو فى خلوده ، وفى علاقته بالله وبالإنسان .

من المعروف فى مذهب أرسطو أن النفس الإنسانية تجمع فى ذاتها قوى النفس التى دونها ، ولكنها تمتاز بشئ يزيد على ذلك ، هو القوة الفكرية أو العقل (νοῦς)^(١) . هذا العقل واحد بالذات ، ولكن أرسطو يميز بين ناحيتي فعله ، فيسميه تبعاً لذلك :

فهو من جهة قوة فكرية ، ويستعمل أرسطو فى تسميتها عبارات شتى ، ومثل : λόγος (= الفكر) ، و νοῦς θεωρητικός (= عقل نظرى) ،
 τὸ ἐπιστημονικόν (= القادر على المعرفة ، القوة العلمية) ؛

وهو ، من جهة أخرى ، المرشد فى الأعمال ؛ ويستعمل أرسطو فى تسميته عبارات مثل : διάνοια πρακτική (= القوة الفكرية العملية أو العقل الحلى) ، و λογιστικόν (العقل المفكر المقدّر ، القوة المقدّرة)

وإذا كان العقل النظرى ، كما يقول أرسطو^(٢) ، « لا يفكر فى شئ مما هو عملى ، ولا يُصدر حكماً فيما يجب علينا أن نتكبد عنه أو نسعى وراءه » ، « وبه تتعقل الأشياء التى مبادئها ثابتة » ، فإن العقل العملى هو الذى يفعل بقصد .

(١) انظر مثلاً كتاب النفس كتاب ٢ فصل ٣ س ٤١٤ ب س ١٥ وما بعده .

(٢) نفس المصدر ، ك ٣ ف ٩ س ٤٣٢ ب س ٢٧ وما بعده ، وكتاب الأخلاق ،

س ١١٣٩ ا س ٥ فما بعده .

غاية ، خلافاً للعقل النظرى ، و « هو الذى به تنظر فى الأشياء القابلة للتغير » ، وهو الذى يحكم فى موضوع الرغبة وفيما يجب أن نطلبه أو نتركه من الأشياء ^(١) .

وإذن فغاية الأول هى معرفة الحقيقة لذاتها ، وغاية الثانى معرفة الحقيقة لا لذاتها فحسب ، بل من حيث ما ينبغى أن نفعله أو نجتنبه من الأفعال .

ومع هذا التعدد فى العقل ، لا يُشرف على أرسطو أنه يقول بعقلين مستقلين وجوداً وفعلاً ، ولا يمكن أن يكون هذا موضعاً لمشكلة جدية .

والعقل ، بمعناه العام الصحيح ، « نوعٌ من النفس آخر ، وهو يقبل المفارقة [أو الانفصال عن البدن] ، كما ينفصل الشيء الخالد عن الشيء الفاسد » ^(٢) ، وهو متقدم فى الوجود على البدن « وهو وحده [فى مقابل قوى النفس الأخرى] يأتى [فى الجنين] من الخارج ، وهو وحده الشيء الإلهى » ^(٣) ، « هو يظهر أنه يولد ^(٤) [فينا] جوهرراً ما ، تامّ الوجود ، وأنه لا يفسد » ^(٥) ، « وهو بذاته غير منفعل » ^(٦) ، وهو غير متحد بالبدن ، وهو أحد الموجودات المعقولة ^(٧) .

أما القوى النفسية الأخرى فهى غير مستقلة عن البدن ، وهى معه من أول الأمر ، وفانية بفنائه ^(٧) .

(١) انظر كتاب الأخلاق نفس الموضع ، وكتاب النفس من ٤٣٣ أ س ١٢ فا بعده ، وس ١٥ — ٣٠ ، من ٤٣٢ ب س ٢٧ وما يليه .

(٢) كتاب النفس من ٤١٣ ب س ٢٤ فا بعده .

(٣) كتاب تكوين الحيوان (Gen. An.) من ٧٣٦ ب س ٢٧ — ٢٨

(٤) لا بمعنى الوجود أو الميلاد بعد المدم ، بل بمعنى أنه يبدأ حياته فينا ، ذلك لأن أرسطو يعتبر العقل شيئاً موجوداً قبل الإنسان وأنه يتصل به مدة محدودة ، ثم يتركه .

(٥) كتاب النفس من ٤٠٨ ب س ١٨ — ١٩ .

(٦) نفس المصدر س ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ .

(٧) نفس المصدر س ٤٢٩ أ س ١٠ فا بعده ، ٤٢٩ ب س ٢٢ فا بعده ، وس ٢٦ وما يليه ، س ٤٣٠ أ س ١ — ٥ .

(٧) نفس المصدر من ٤١٣ ب س ٢٤ فا بعده ، من ٤٢٩ ب س ١ فا بعده ، س ٢٦ فا بعده ، وكتاب تكوين الحيوان من ٧٣٦ ب .

ولا شك أن أهم نص لأرسطو عن العقل الإنساني هو نص كتاب النفس الذى أشرنا إليه من قبل (ص ٣١٥) ؛ ولكي يمكن تكوين رأى فى المشكلة عند أرسطو نفسه وعند من جاء بعده ، يحسن أن نترجم هذا النص ترجمة كاملة دقيقة بقدر الإمكان ، وذلك بالاعتماد على النص اليونانى الأصيل^(١) ؛ يقول أرسطو:

« لكن كما أنه فى الطبيعة كلها يوجد من جهة شىء^(٢) ، هو الهوى لكل نوع (وهو كلُّ تلك الأشياء بالقوة) ؛ ويوجد من جهة أخرى شىء ، آخر ، هو المادة^(٣) والفاعل الذى بفعله يحدث كل شىء — مثال ذلك فعل الصمتة فى المادة — فلا بد أيضا أن يكون فى النفس^(٤) مثل هذا التمايز ؛ ففيها ، من جهة ، العقل الذى منه تصير كلُّ الأشياء^(٥) ؛ ومن جهة أخرى العقل الذى بفعله يحدث كل

(١) الفضل فى ترجمة هذا النص عن اليونانية مباشرة وفى تحقيق النصوص الأخرى فى مواضعها الأصلية يرجع إلى مشاركة الزميل الكريم الأستاذ أمين سلامة ، أمين غرفة النقود بكتبة جامعة فؤاد ؛ فله الشكر الصادق .

(٢) كلمة αἴτια فى اليونانية معناها المادة أو الباعث ؛ على أن أرسطو يستعمل كلمة αἴτιον ، وهى يجوز لنوبا أن تكون صفة من الكلمة الأولى . وكذلك الحال فى الكلمة التالية : ποιητικόν ، وهى صفة بمعنى فاعل . فنلاحظ أن الهم هو بيان صفة لأننا كيد ذات .

(٣) يجب أن نقبهِ لقيمة قوله : « فى النفس » ؛ فهو يدل ، من جهة ، على أن العقل بناحيته موجود فى النفس — فلا معنى إذن لاتارة مشكلة أنه لا كيه أم لا . وهو يدل من جهة أخرى على أن التميز إنما هو فى داخل النفس . ولما كانت النفس أوسع نطاقا من العقل ، فامل فى هذا ما يأتى نورا على طبيعة التقسيم التالى للعقل ، فملله بين النفس بمعنى القوة العقلية والنفس بمعنى القوى الأخرى التى هى وسائل وقوى مساعدة لا بد منها لأجل القوة العقلية — وهذا هو رأى بعض الشراح ، كما سيلي . ولم يقل أرسطو إن العقل فيه عقلا تان ، بل يقول : تميز فى النفس بين شيئين ... الخ ، وتسمية العقل المنفعل عقلا هى تسمية على سبيل التوسع أو لمشاركته للعقل الحقيقى فى عملية التعقل .

(٤) هذا هو العقل بالقوة ، وهو ما يقابل الطرف الأول فى المثال الذى يذكره أرسطو فى أول كلامه ؛ وليس المقصود عقلا متفلا ، بل المقصود هو الاستعداد المتنوع الناشئ عن اتصال العقل بالبدن ؛ ولما كانت النفس تشمل القوة الفكرية وقوى غيرها تستخدمها ، فلا جرم أنه يجوز أن ينقسم العقل انقساما اعتباريا ، كما سنقول قريبا بعد .

الأشياء^(١)؛ [فهو] كوجود ما^(٢)، شبيه بالنور : فالنور أيضا ، من وجه مّا ، يجعل الألوان التي بالقوة ألواناً بالفعل . وهذا العقل^(٣) مفارق^(٤) ، غير منفعل^(٥) ، غير ممتزج^(٦) ؛ وهو من حيث الماهية (أو الجوهر) [موجود]

(١) نلاحظ أنه لا يستعمل عبارة νοῦς ποιητικός (= أى العقل الفاعل) صراحة. وهذه العبارة لا توجد قط عند أرسطو ، وأول من استعملها هو الاسكندر الأفروديسي — كما يقول المؤرخون . أما أرسطو فهو يقول : « الذى بفعله كل شيء » ؛ فهو لا يستعمل التسمية المحددة التي تدل على المذهب الذي يريد البعض أن ينسبه اليه .

(٢) في اليونانية τὸ ἐν τῷ τῷ (= كلكه ما) . وكلمة τῷ لها معان كثيرة : فعل الامتلاك ؛ أو حالة الامتلاك في مقابل حالة التحصيل والكسب ؛ أو الحالة أو النجو الذي يكون عليه الوجود ؛ أو حالة البدن أو ملكة بدنية أو حالة أو ملكة للعقل أو لارواح ؛ بما في ذلك فكرة كون الشيء في حالة الوجود بالفعل لا الوجود بالقوة ؛ أو الملكة أو القدرة الناتجة عن التجربة = المقصود ، في أغلب الظن ، هو حالة الوجود والملك المقابلة لحالة العدم والدور ، لا لكون الشيء بالفعل في أول درجاته = راجع تعليق Tricot على كتاب النفس ، في نفس الموضع ، س ١٨٢ من ط . باريس ١٩٣٤

(٣) يقصد بلا شك العقل ، بحسب التقسيم الاعتباري ، في ناحيته الفاعلة ؛ وهو العقل على الحقيقة . والصفات التالية تنطبق على العقل بمعناه المطلق ، يدل على ذلك ما نتجده مثلا في كتاب النفس ذاته : س ٤١٣ بس ٢٤ فابعد ، ٤٢٩ س ١٥ فابعد ، وس ٤٢٩ بس ٢٢ وما بعده (٤) كلمة χωριστός التي يستعملها أرسطو هنا معناه المفاوق أو المقابل للفارقة ؛ والذي الثاني هو المقصود بلا شك ، لأن عقل مادام في النفس — والكلام هنا عن العقل الذي في النفس — لا يمكن أن يوصف بأنه مفارق ، أعني مستقلا بالفعل عن الانسان — راجع س ٣١٦ مما تقدم لمعرفة وجوه أخرى لهذه الكلمة .

(٥) المقصود من كلمة ἀπαθήτης في الغالب أنه غير منفعل ، بمعنى أنه بتعلقه للمعقولات لا يتغير ، ولا تفقد صورته ، ولا يفقد طبيعته ، بل هو يتقبل صور المعقولات مع بقائه هو — وهذا ، عند أرسطو ، هو أيضاً شأن القوة الحاسة ؛ لأن الحاس ليس هو العضو بل القوة الحاسة المتحدة بالعضو ؛ وهي تقبل صورة المحسوس . دون أن تستجيب لطبيعتها أو تفقد .

(٦) ἀμιγής ، ومعناها : غير ممتزج ، غير قابل للامتزاج بشيء آخر ، خالص ؛ فذلكم يكون المقصود أنه بسيط (والعقل يوصف بالبساطة في كتات النفس — مثلا س ٤٢٩ ب س ٢٢ فابعد) ؛ أو أنه غير ممتزج بمادة ، وهذا ما يذهب اليه يحيى النحوي ومن تابعه ، مثل الفدديس توما ؛ فهم يعتبرون كلمة « بمادة » مقدرة بعد كلمة « غير ممتزج » ؛ أو أنه غير ممتزج بالصور المعقولة التي يتقبلها ، وهذا هو رأى بعض العلماء المحدثين — ولا شك أن مما يؤيد هذا الرأى قول أرسطو (س ٤٢٩ س ١١ وما يليه) : « فلما كان العقل يتقبل الأشياء كلها ، فلا بد =

بالفعل^(١) ، ذلك أن الفاعل^(٢) دائماً أشرف رتبةً من المنفعل ؛ وكذلك المبدأ^(٣) أشرف من المهيولى .

والعلم بالشيء بالفعل هو عين الشيء^(٤) ، أما العلم الذى بالقوة ، فهو أسبق [من العلم بالفعل] بالزمان فى الفرد ؛ لكنه بالمعنى المطلق ليس هو بأسبق بالزمان^(٥) . ولكن ليس الأمر أنه^(٦) أحياناً يفكر وأحياناً لا يفكر . وهو متى

== أن يكون غير متميز ، لأنه لو امتزج بأحدها ، لا استطاع تمثيل الآخر ؛ وقد يقصد أنه — خلافاً للقوة الخامسة مثلاً — غير متشعب بالأعضاء البدنية ولا متميز بها (كتاب النفس ص ٤٢٨) .
س ٢١ فـأ بعده ، س ٤٢٩ ا س ٢٤ وما بعده ، س ٤٢٩ ب س ١ فـأ بعده مثلاً . وليس معنى هنا كله أن كلام أرسطو غامض ، بل معناه أن أرسطو يعبر تعبيراً كلياً ، يريد به أن يقول إن العقل صورة غير مادية لا تتمزج بشيء آخر أيا كان .

(١) كلة : « . وهو » لا يقابلها لفظ يونانى ، بل يدورق أرسطو هذه العبارة رابطاً لها بما يسبقها باستعمال اسم الفاعل من فعل الكينونة والعبارة اليونانية هي : τῷ οὐσίᾳ ὡς ἐνέργειᾳ ، ويمكن ترجمتها هكذا : وهو ، من حيث الجوهر ، [موجود] بالفعل ، أو : وهو ، بالجوهر (بالماهية) ، [موجود] بالفعل ، أو : وهو ، بذاته ، [موجود] بالفعل ، أو : موجود من حيث الجوهر (الماهية ، الوجود) بالفعل — وهذه الترجمة الأخيرة لا على اعتبار أن اسم الفاعل من فعل الكينونة (وتحت خط) رابط للبيان ، كما هي الترجمة المشهورة ، بل على اعتبار أنه صفة معطوفة على الصفات المتقدمة عليها . والمقصود ، فيما أعتقد ، هو أن العقل موجود بذاته وفي حالة الفعل ، مستقلاً عن معقولاته — ويؤيد هذا ما يقوله أرسطو ، بعد ذلك ، عنه ، إذا فارق الإنسان .

(٢) لا يستعمل أرسطو هنا الاصطلاح الفنى للفاعل وهو : ποιητικός ، بل يستعمل اسم الفاعل اللغوى من فَعَلَ فَعَلَّ وهو ποιῶν ، مستنداً لتغير المائل — وهذا له دلالة من حيث الفكرة .

(٣) كلة ἀρχή التى يستعملها أرسطو هنا معناها المبدأ أو العلة (المبدأ بالمعنى الذى عند فلاسفة اليونان الأولين مثلاً أو أحد المبادئ أو المال الأربع عند أرسطو) . والمقصود من المبدأ أو العلة هنا المبدأ الفاعل أو الفاعل أو الصورى أو كلاهما معاً .

(٤) تجد هذا المعنى فى مواضع أخرى من كتاب النفس ، مثلاً س ٤٣٠ ا س ٢ — ٤ ، ٤٣١ ب س ١٧ .

(٥) ليس من السهل أن نجد لهذا الكلام من أول الفقرة علاقة بما قبله أو بعده . والكلام بعد هذا الفاصل يعود إلى العقل .

(٦) المقصود هو العقل الفاعل ، غير أن أرسطو لا يذكر الفاعل صراحة .

فارق^(١)، لم يكن إلّا ما هو عليه في ذاته . وهذا هو وحدّه^(٢) الالامات ، الأبدى ؛ ومع ذلك فنحن لا نتذكر^(٣) ، لأنه غير منفعل ؛ على حين أن العقل المنفعل^(٤) فاسد ، وبدونه^(٥) لا شيء يفكر^(٦) .

وإذن فلا بدّ عند أرسطو — قياساً على ما في الطبيعة^(٧) — من أن يوجد في النفس

(١) هذا دليل جديد على أن الكلام في هذا النص كله يتناق بالمقل الذي في الإنسان ؛ والقصد هو : أنه متى فارق الإنسان ، عاد إلى الحالة التي كان عليها قبل اتصاله بالإنسان .

(٢) المقصود ملجأ هو العقل الفاعل أو بالأحرى العقل بالمعنى المطلق .

(٣) لأن التذكر ليس فعل العقل بذاته ، بل هو فعل الإنسان — راجع مثلاً كتاب النفس ص ٤٠٨ ب ص ٢٧ — ٣٠ ، وتعليقنا التالي على هذا النص كله ، ص ٣٤١ .

(٤) هنا يذكر أرسطو باليونانية عبارة « العقل المنفعل » صراحة .

(٥) في الأصل : καὶ ὁ νους τοῦτον ، ومعناها : وبدونه أو وبدون هذا . والضمير قد يعود إما على العقل الذي هو المبدأ الفاعل — الذي قد استعمل أرسطو في كلاه السابق عنه اسم الإشارة في صورته التي تعود على الشيء بوجه عام ، لا على الشيء المذكور ، (لأن العقل في اللغة اليونانية مذكر) ؛ وقد يعود على العقل المنفعل قبل ذلك مباشرة ، ذلك لأن الصيغة التحوية للضمير أو لاسم الإشارة تسمح بالاحتمالين ، وكذلك الرجحان يوازن بالنسبة لفعل « يفكر » ؛ هذا إلى أن كلمة « لا شيء » تصلح — لغويًا ونحويًا — لأن تكون فاعلاً ومفعولاً .

(٦) وإذن فهذه الجملة الأخيرة تحتل الوجوه الآتية : (١) وبدونه (أى العقل المنفعل المذكور قبل ذلك مباشرة) لا يفكر العقل الفاعل شيئاً ، (٢) وبدونه (أى العقل المنفعل) لا شيء يفكر ، (٣) وبدونه (أى العقل الفاعل) لا يفكر العقل المنفعل شيئاً ، (٤) وبدونه (أى العقل الفاعل) لا شيء يفكر ؛ (٥) وبدون ذلك (هذا) لا شيء يفكر . ولكن الوجه الأول هو الأول ؛ لأن الفكر يشترط فيه أفعال في شيء قابل للأفعال بواسطة شيء هو موضوع للفكر ؛ وهذا ما تدل عليه العبارة السابقة ويؤيده ما يقوله أرسطو من أن الوظائف النفسية على تنوعها هي أفعال للإنسان المركب لا للقوى النفسية المجردة — راجع ما يلي ص ٣٤١ . وهذه الجملة ليست دليلاً على غموض تعبير أرسطو بقدر ما هي دليل على التفكير والتعبير في صورة كلية جامعة .

(٧) على أن النفس عند أرسطو — وسط التعريفات المشهورة التي نجدها في كتاب النفس : ص ١١٢ أ ص ١٨ ، ص ٢٦ ، ص ٤١٢ ب ص ١ — ٥ ، ص ٤١٣ ب ص ١٠ فـ بعده ، ص ٤١٥ ب ص ٧ فـ بعده — هي صورة الجسم الحى وبدونه وعقله ، كالسرورة أو الطبيعة بالنسبة للأشياء الطبيعية .

ولعل المقصود هنا — كما أشار تريكو Tricot في تعليق على ترجمته لكتاب النفس ، =

تمايز يماثل التمايز بين مادة تصير كل شيء في داخل النوع وبين علة أو فاعل يحدث كل شيء، يعنى أن في النفس الإنسانية عقلاً، هو قوة، أى قابل لأن يصير جميع المعقولات، وعقلاً هو علة فاعلة، تحدث المعقولات. هذا العقل بالنسبة للمعقولات شبيه بنور يكشفها، فتصير فيه معقولات بالفعل، بعد أن كانت معقولات بالقوة، كما يكشف النور الألوان فيجعلها ألواناً بالفعل بعد أن كانت ألواناً بالقوة. هذا التمييز بين فاعل ومنفعل لا بد منه نظرياً، لأن العقل، قبل التعقل، إنما هو عقل بالقوة؛ فإذا تعقل الأشياء، فلا بد أن تكون في ذلك ناحية فاعلة. وهذا التقسيم عند أرسطو غير صريح، وهو في أغلب الظن تمثيلي اعتباري، قياساً على حال الطبيعة، وجرياً — إلى حد ما — على ما يسمى قاعدة التماثل بين الموجودات — هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن هذا التمييز أشبه بالخروج من مشكلة يذكرها أرسطو (ص ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده) وهى: «إذا كان العقل بسيطاً وغير منفعل، وإذا كان — كما يقول أنكسا جوراس — لا يشارك شيئاً قط في أمر ما، فكيف يفكر، إذا كان التفكير ضرباً من الانفعال؟» وهو يجيب عنها بقوله إن ذلك «من جهة أن شيئين يشتركان في أمر ما، يظهر أن أحدهما يفعل والآخر ينفعل»^(١).

== س ١٨١ من ط. باريس ١٩٣٤ — هو أنه في كل ما في الطبيعة، سواء أكان شيئاً طبيعياً أو صناعياً، لا بد من تمييز: (١) «ما منه الذي» — أى مادته، (٢) المبدأ الفاعل، الذى هو «». لكن ما وجه كون العقل الفاعل مبدأ فاعلاً؟ يجيب تريكو أن الجواب على هذا فيما يقوله أرسطو (كتاب ما بعد الطبيعة ص ١٠٤٩ ب س ٢٤) من أن الوجود بالفعل يحصل من الوجود بالقوة بواسطة شيء آخر هو بالفعل «». فالعقل الفاعل بالنسبة للمعقولات كالنور بالنسبة للمرئيات — هو يجعلنا قادرين على إدراك المعقولات. أما العقل المنفعل فهو قوة (أى بالقوة) محضة، لا يستطيع بذاته أن يتفعل شيئاً، فلا ينتقل إلى الفعل إلا بالمعقولات؛ ولكن هذه ليست بذاتها معقولات، لأنها ملازمة للإحساس والتخيل؛ فلا بد أن تتفلسف منها، وهذه هى مهمة العقل الفاعل في النفس. ونستطيع أن نضيف إلى كلام تريكو أن العقل المنفعل أشبه بعجال الإحساس والتخيل، وهو المجال الذى لا بد أن يعمل العقل فيه بالتجريد، حتى يستخلص منه الشكلى؛ لأن العلم — عند أرسطو — هو العلم بالثابت الذى فى النفس لا بالجزئى المتغير (كتاب النفس ص ٤١٧ ب س ٢١ فما بعده) (١) فيما يتعلق بمشكلة أن الشيء يتغير تحت تأثير ما يحاط به (كتاب النفس ص ٢١٦ ب س ٢١).

يضاف إلى هذا أن طريقة تعبير أرسطو — كما تقدم في التعليقات على النص — وخصوصاً عدم ذكره عبارة « العقل الفاعل » ذكراً صريحاً يُشعر بالتمايز الحقيقي ، كل هذا يلطف من حدة التقسيم الذي يجب أن نفهمه على أنه دال على ناحيتين لشيء واحد ، وإحداهما عارضة له لعلاقته بشيء آخر — كما سنرى .

وإذن فليس في النفس عقلاً حقيقة ، بل هو عقل واحد ذو ناحيتين ، إحداهما له بذاته والأخرى له من حيث علاقته بالبدن ووسائله في الإحساس والتخيل ، وهذا هو المبرر للكلام عن العقل المتفعل ، الذي هو حالة طارئة للعقل ، مادام في الإنسان ؛ ولذلك ذهب بعض الشراح ^(١) — لا بغير حق — إلى أن المقصود بالعقل المتفعل هو الخيالة .

وإذا كان أرسطو يقول — كما تقدم ^(٢) — بعقل نظري وعقل عملي لكل منهما مبادئه وغاياته ، وذلك بحسب ناحيتي فعل العقل الإنساني ، فهل معنى ذلك وجود عقليتين متمايزتين حقيقة ؟ وكيف كان يمكن أن يتم نظام الحياة الإنسانية مع وجودهما ؟ فالحق أنه لا يصح أن نعتبر كلام أرسطو عن فاعل ومنفعل في النفس دليلاً على أن

== بس ٣٥ — ٣٦) يرى أرسطو (الكون والفساد كتاب ١ باب ٧ ص ١٦٦ فا بعدها من الترجمة العربية ١٣٥٠ هـ — ١٩٣٢ م خصوصاً فقرة ٤ ، ٥) أن الفاعل والقابل للفعل يجب أن يكونا متمايزين . متمايزين في النوع . وليس في هذا ما يهدم رأينا الأساسي في أن العقل المتفعل هو القوى النفسية التي في خدمة العقل بالمعنى الحقيقي ؛ ذلك لأن النفس ، بوجه عام عند أرسطو ، صورة أو مبدأ للجسم العضوي كما قلنا في الهامش المتقدم . والعقل الحقيقي أيضاً صورة أو مبدأ ؛ فالإتفاق في الجنس موجود ، والاختلاف في النوع موجود أيضاً . أما قول أرسطو إن العقل المتفعل فاسد فإن ، فهو على معنى أن هذا العقل فاسد من حيث هو صورة متفعله . وإذا كانت النفس بوجه عام لها حياة من حيث هي عقل ، ولها حياة من حيث هي مصدر لحياة جسم حي تحركه ، فهنا المشكلة الحقيقية فيما يتعلق بمدى أرسطو في النفس ؛ فهل النفس بالمعنى المطلق خالدة أم بمعنى أنها عقل فقط — وهذه نقطة خلافية ترك باب البحث فيها مفتوحاً . على أنه لو كانت النفس على اختلاف أنواعها خالدة فهي لا تتحلل كنفس بل كصورة .

(١) مثل : امبليوس ومن تابعه كالفيلسوف توما — راجع تاريخ الفلسفة اليونانية للإستاذ يوسف كرم ، الطبعة الثانية ١٣٦٥ — ١٩٤٦ م ص ١٦٦ . (٢) ص ٣٣٣ من كتاب

العقل ليس واحداً بالذات ، وإن كان متعدداً بحسب نواحي فعله من جهة أو بحسب حالتيه مفارقاً أو متصلاً بالبدن من جهة أخرى . وليست كل تميزات أرسطو التحليلية كتمييزه الأثير عنده بين القوة والفعل أو بين ماهو بالذات وما هو بالعرض في الشيء الواحد دليلاً على التعدد الحقيقي . وإذا كان أرسطو يوحد بين العقل ومعقوله ، فهل من المتصور أن يعدد العقل نفسه في الإنسان ؟ وينبغي أن نلاحظ — لإلقاء نور على هذه المشكلة — أن أرسطو ، في مواضع مختلفة من كتاب النفس ، قد فطن إلى الصعوبات التي تلزم عن القول بتكوين النفس من أجزاء مادية أو بانقسامها إلى جزء مفكر وجزء نزوعي أو إلى قوى منفصلة ؛ فكيف تجتمع ، إذن ، الأجزاء المختلفة أو كيف يمكن أن تتم وحدة النفس ! ؟ (ص ٤١٦ اس ٥ فما بعده ، ص ٤١١ ب س ٥ وما يليه إلى آخر الفصل) .

ولاشك أنه يؤخذ من جملة كلام الفيلسوف اليوناني أن انقسام النفس إلى قوى مختلفة إنما هو انقسام ذهني لا انقسام مادي مكاني (ص ٤١٣ ب س ١٠ وما بعده ، س ١٤ ، ٢٧ — ٢٨) . هذا إلى أن القول بأجزاء مستقلة منفصلة يؤدي إلى صعوبة كبيرة : فنحن في هذه الحالة لانستطيع أن نعرف في حق قوة من القوى النفسية (ولتكن المتصورة) مع أي القوى الثلاث الكبرى تشترك في الذات وعن أيها تميز ؛ وكذلك لا يمكن فصل إحدى القوى (كالقوة النزوعية) عن الأخرى ، لأنها تتجلى فيها جميعاً (ص ٤٣٢ ا وب) — ولعل في هذا ما يرجح القول بأن العقل أبعد عن التعدد بالذات من النفس .

وأخيراً فلا شك أن أرسطو بحسب كلامه في أكثر من موضع من كتبه يعتبر أن العقل — بالمعنى المطلق — يأتي من الخارج ويدخل ، على نحو ما ، في الإنسان ، وأنه شيء إلهي (لا إلهي نفسه) . هذا العقل ليس مادياً ، بطبيعة الحال ، وليس فيه قبل الدخول في البدن معقولات قط ؛ فهو من هذا الوجه ، وإن كان في ذاته جوهرًا متحققًا بالفعل ، عقل بالقوة — وهذا واضح ؛ لأنه

لا العقل، بذاته وقبل قبوله للمعقولات ، عقلٌ بالفعل ؛ ولا الحسُّ أيضاً ، قبل إدراكه المحسوس حسٌّ بالفعل . وهذا ثابت في مذهب أرسطو .

وإذا دخل العقل في الإنسان وانضاف إلى القوى النفسية الأخرى ، عند ذلك يصير له — بالعرض — جانبٌ منفعلٌ بحكم أن وظيفته الأساسية ، وهي التعقل لا تتيسر إلا باستعمال الإحساس والتخيل . وليست الوظائف الإنسانية على اختلافها ، عضوية كانت أو نفسية بالمعنى العام أو عقلية بالمعنى الخاص ، وظائف للبدن بذاته ولا للنفس بذاتها ولا للعقل بذاته ؛ بل هي كلها أفعال للإنسان المحسوس^(١) ، لهذا الإنسان المشاهد المركب من عقل و بدن ، هما وحدة وثيقة إلى حد بطلان صفات ناحيتها ، إذا انحلت . وهكذا يكون الموقف العجيب للعقل في النفس الإنسانية التي هي « كمالٌ أولٌ لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ، لجسم عضوي » أو « كمال أول لجسم طبيعي عضوي »^(٢) : فهو يكون فاعلاً بالذات منفعلاً بالعرض ؛ وهذا لا يمنع من أن يطلق أرسطو عليه الصفات التي يذكرها من أنه قابل للمفارقة ، غير منفعل ... الخ ، لأن هذه كلها صفات ذاتية له قبل اتصاله بالبدن وبعد مفارقتها له . ويبرز هذا الرأي قولُ أرسطو عنه إنه « إذا فارق لم يكن إلا ماهو عليه في ذاته »^(٣) . فكان الجانب الإنفعالي عارض ، ويجب ألا تتصور أن هذا الانفعال من النوع العادي الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ؛ وإذا كان الانفعال حتى في القوة الحاسة انفعالاً من نوع معين ، لا يصاحبه تغير ولا فساد في القوة الحاسة — لأنه إدراك للصورة ، وليس تمثيلاً للمادة — فلا شك أن انفعال العقل يكون من نوع أعلى من ذلك^(٤) ؛ فهو تقبُّل العقل للمعقولات . وكما أن الحاسَّ والمحسوس شيء

(١) انظر مثلا كتاب النفس ص ١٤٠٣ س ٥ — ١٠ و س ١٥ فا بعده ، س ٤٠٨ بس ١٣ فا بعده ، س ٣٨ وما يليه .

(٢) كتاب النفس ص ١١٢ س ٢٧ و س ٤١٢ بس ٤ — ٥ . قارن التعريفات التي يذكرها الكندي للنفس في رسالة الحدود ، س ١٦٥ عما تقدم ، حيث تجد تعريفاً ثالثاً وتجد الاصطلاح الذي في عصر الكندي .

(٣) راجع التاليف على النص المتقدم ، س ٣٣٦ — ٣٣٧

(٤) يقول أرسطو (س ٤١٧ ب س ٨ — ١٠) إن انفعال الفكر ، إذ يفكر ،

لا يزيد على انفعال المعاري ، إذ ينشئ البناء .

واحد ، فكذاك العقل والمعقول شيء واحد^(١).

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقرر المعنى الأرجح للعبارة الأخيرة من نص كتاب النفس المتقدم ، وهو أنه : بدون العقل المنفعل لا شيء يفكر ، بمعنى : بدون أن يكون ثم عقل يتقبل المعقولات لا يوجد تعقل ولا فكر^(٢).

أما تمييز أرسطو بين العقليين من حيث الشرف والمرتبة ، بقوله إن الفاعل أشرف من المنفعل ، فلا يكفي دليلاً على وجود عقليين متمايزين عدداً ، بل يدل على أن العقل ، في حالته الذاتية له ، أشرف منه في حالة انفعاله بتقبل المعقولات ؛ لأن الثبات ، عند أرسطو ، حالة أشرف من حالة الانفعال مهما كان .

أما قول أرسطو إن العقل المنفعل فاسد فان ، فهو لا يقصد بذلك أن العقل بمعناه المطلق فان — فهو يقول قبل ذلك في نفس الكتاب إن العقل أبدي ، غير منفعل ، غير مادي ، غير متمزج^(٣) الخ — بل بمعنى تلك العلاقة التي بين العقل كجوهر معقول من جهة وبين النفس الحيوانية أو البدن ووسائله للإحساس والتخيل أو العقل بما تعرض له من تقبل للمعقولات من جهة أخرى . والأشبه أن يكون أرسطو هنا يستعمل الفكرة التي كانت عند أستاذه أفلاطون أساس القول ببقاء النفس الناطقة أو القوة النطقية الفكرية وفناء القوتين الشهوانية والغضبية لصلتهما بالبدن ؛ غير أن أرسطو يستعمل الفكرة في ميدان أضيق من ميدان أستاذه ، وهو ميدان العقل (أو النفس) في ناحيته الانفعالية المتصلة بتعقل الأشياء ؛ والواقع أن أرسطو في أول أمره تابع أستاذه إلى حد ما في قوله بأجزاء النفس وقواها من غير أن يجعلها قاعدة أساسية في مذهبه .

وأخيراً فالمسألة عند أرسطو ليست مسألة تعدد حقيق في العقل ، بل هو تعدد

(١) كتاب النفس ص ٤١٧ س ٣٠ ، ٤١٨ س ٤ — ، ص ٤٣٠ س ١ — ٣ ، ٤٣١ ب س ٧١ ، ص ٣٦ فا بعده .

(٢) انظر المعاني الأخرى المكتبة ، ص ٣٣٧ مما تقدم .

(٣) كتاب النفس ص ٤١٣ س ٢٤ فا بعده ، ص ٤٢٩ س ١٠ فا بعده ، ص ٤٢٩ ب س ١ وما يليه .

تُميّزى يشبه التمييز بين صورة فاعلة وهيولى منفعلة ، وهو من جهة أخرى تمييز بين عقل بالقوة وعقل بالفعل .

بقيت نقطة هامة نحب أن ننهي بذكرها من الكلام عن مذهب أرسطو في العقل ، وهي مسألة التمييز بين درجتين في حالة الفعل للعقل الذى بالفعل ، الدنيا منهما بالنسبة للعليا هي ، من جهة ، كحالة ما هو بالقوة بالنسبة إلى ما هو بالفعل ، إذا كانت حالة الفعل هي مباشرة العاقل للعمل أو تعقل العقل لنفسه من حيث هو عاقل لمعقولاته ؛ وهي ، من جهة أخرى ، كامتلاك الشيء بالنسبة لمباشرة استعماله ، إذا كان الاستعمال هو النظر العقلي .

نعرف أن أرسطو يقول ^(١) بعقل بالقوة هو أشبه بلوحة خالية لم يُكتب عليها شيء ؛ وهذا العقل ينتقل بتعقله للمعقولات من حالة كونه عقلا بالقوة إلى حالة كونه عقلا بالفعل . لكن هذه الحالة الثانية تسمح بتمييز جديد ، يقول أرسطو إن « العقل بعد أن يصير كلاً من المعقولات ، على النحو الذى يُسمى به عالماً من يكون عالماً بالفعل (وهذا ما يحدث عند ما يكون [العالم] قادراً بذاته على الفعل ^(٢)) ، فإنه عند ذلك لا يزال بالقوة من وجه ما ، لكن لا على النحو الذى كان عليه قبل أن يتعلم شيئاً أو يكتشف شيئاً ، بل هو يكون قادراً على تعقل نفسه » ^(٣) .

فالعقل يكون بالقوة — أو بالفعل إذا شئنا — من وجهين : هو بالقوة بالنسبة للمعقولات ، كما يكون الطفل مثلاً قبل أن يتعلم شيئاً . فإذا عرف هذه المعقولات أصبح مالِكاً لها ، وصار له ما يُعرف عند أرسطو بال *ἐπιστήμη* أى حالة الملك ؛

(١) كتاب النفس ص ٤٣٠ س ١ وما بعده ، وكذلك أول الفصل الخامس من الكتاب الثالث .

(٢) يستعمل أرسطو هنا كلمة *ἐνεργεῖν* ، ومعناها الفعل والتأثير .

(٣) ص ٤٢٩ ب ٥ — ١٠ ؛ وربما يجدر المحقق أن هذه الترجمة تختلف بعض الاختلاف عن الترجمة عن الفرنسية أو الانجليزية ، لكن ترجمتنا عن اليونانية مباشرة ، فهي أقرب ما يكون بالعربية لتأدية ما يقصده أرسطو .

وهذه هي حالة كون العقل بالفعل في المرتبة الأولية . لكن هذه الحالة التي هي عبارة عن مجرد امتلاك المقولات هي بالقوة بالنسبة لحالة تعقلها في علاقتها العامة كالزمان والمكان والنسبة لتغيرها ، على اختلاف أحوال هذه الاعتبارات : وهذه هي حالة الفعل أو التمام $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$ بالمعنى الحقيقي ، وهي الحالة التي تقتن بها مباشرة العمل أو تعقل العقل لمقولاته ولنفسه ، من حيث هو صورة قد تشكلت على نحو ما بالمقولات^(١) .

وينبغي ألا نذهل عن قول أرسطو هنا بتعقل العقل لنفسه ؛ فإن هذا لعله أقرب وأوثق أصل لفكرة العقل المستفاد التي نجدوها عند القارائي^(٢) .

ويؤكد محتوى هذا النص ما يقوله أرسطو في موضع آخر^(٣) ، مميّزاً بين القوة والفعل ودرجاتهما ، يقول فيلسوف اليونان :

« » نقول ، من أحد الوجوه ، إن شخصاً ما عالم ، على النحو الذي نقوله إن شخصاً عالم ، لأنه من العلماء ومن يملكون العلم ؛ ولكننا ، من وجه آخر ، نطلق اسم « عالم » على من قد ملك علم النحو . غير أن كلا منهما ليس على درجة واحدة في القوة ؛ فالأول [هو بالقوة] لأن نوعه واستعداده^(٤) هو هكذا [بالطبع] ؛ والثاني [هو بالقوة] ، لكنه ، متى شاء ، قادر على مباشرة الفكر ، إن لم يمنع مانع خارجي ؛ فالذي قد أصبح مباشراً للفكر هو عالم بالفعل [بالمعنى الكامل] ، وهو يعرف ، على الوجه الدقيق ، أن هذا الشيء المشار إليه [مثلاً] هو كذا . فكلا الأولين عالم بحسب القوة ؛ غير أن الواحد [تخرج قوته إلى الفعل] بعد أن كان قد عانى تغيراً بواسطة التعلم ، مبدلاً حالته مرات كثيرة .

(١) راجع تعليق تريكو على هذا النص التقدم من ١٧٨ من ترجمته لكتاب النفس ط

باريس ١٩٣٤

(٢) راجع ما تقدم من ٣٢٦ ، تعليق رقم ١

(٣) كتاب النفس من ٤١٧ إلى ٢١ — ٤١٧ ب من ١ فما بعده

(٤) في الأصل اليوناني : ومادته (أو هيولاه) ، والمقصود هو القابلية والاستعداد — بمعنى بالجملة أن نوع الإنسان العام الشامل لكل فرد من أفرادها وكذلك استعداده كما بحيث يكون قادراً على تعقل العلم .

من ضدها [إلى ضدها] ^(١) ، على حين أن الآخر [تخرج قوته إلى الفعل] بأن ينتقل من [بجرد حالة] الإحساس أو النحو — دون مباشرة استعمالهما — إلى [حالة] استعمالهما على وجه آخر . . . لأن من يباشر النظر بصير مالكا للعلم بالفعل] [لأن مالكا العلم يصير مباشراً للنظر] ^(٢) .

وجلة رأى تريكو ورأى Robin (في كلامه في الموضوع في معجم لالاند الفلسفي تحت كلمة acte — كما يحكى ذلك تريكو — ص ٩٨ من الترجمة) . في هذا النص الذى اكلناه بحسب زيادات تريكو مع تعديل أحياناً ، هى أن التمييز الأساسى هنا هو بين الممكن والمتحقق بالفعل ودرجاتهما : فالإمكان غير المعين بصير ، عند تعيينه ، فى حالة ماهو بالفعل فى المرتبة الدنيا ؛ وفى مرتبة تالية يتمّ التعين بواسطة استعمال كذا من الصور فى كذا من الهوى ، وعن هذا تنشأ « طبيعة » لها كذا من الخواص ، أو كائن حتى له كذا من الوظائف ، أو فاعل له كذا من المقدرة والاستعداد . وهذه هى المرتبة الوسطى التى يسميها أرسطو *ἐνδιάμεση* ، حالة الملك أو الامتلاك ؛ وهى حالة بالفعل ، غير أنه ينقصها أن تظهر بآثارها أو أن تستعمل بمباشرة النظر أو العمل ؛ وعند ذلك يحقق الشئ أو الفاعل كمال صورته ؛ وهذه هى المرتبة الثالثة والعليا — راجع تريكو ص ٩٨ .

ويجب ألا نذهل عما يمكن أن يؤخذ من كلام أرسطو هذا من أن العقل الذى بالفعل يظهر بالفكر أو العمل ، وذلك إذا أراد صاحبه ذلك . ويقول أرسطو فى أكثر من موضع ^(٣) إن حالة الفعل لها معنيان : هى تكون كالمعلم أو كالنظر العقلى ^(٤) ؛ وبينهما عنصر مشترك ، كما أن النفس تكون حاضرة فى النوم

(١) من الجهل إلى العلم أو من الرأى الخاطئ إلى الرأى الصواب ، وهذا هو التغير الذى يتكلم عنه أرسطو . أما تحقق العلم بالاستعمال له فليس تغيراً بل هو أشبه أن يكون نوماً أو بروزاً لا فيه — راجع تعليق تريكو ص ٩٩ ، من ترجمته .

(٢) يحتمل النص هذين الوجهين ، وهو ، بحسب ترجمة تريكو ، هكذا : « إنه بالمران فى المعرفة يصير من تلك المعرفة ، عالماً بالفعل » .

(٣) ص ١٤١٢ س ٩ وما بعده و ص ٢٠ — ٢٥

(٤) *ἐπιστήμη* معناه العلم والمعرفة ؛ أما كلمة *θεωρεῖν* فبالمبالغة النظر العقلى أو التأمل ؛

ولكن تريكو يترجمها بقوله : المران فى المعرفة

واليقظة اللذين يعرضان في حضورها ؛ ولكن النوم مماثل لاستلاك المعرفة دون مباشرة العمل أو دون تأثير ، على حين أن اليقظة تشبه النظر العقلى ^(١) .

وبعد هذا يسهل علينا جداً أن نعرف ما يقصده الكندي بما يسميه العقل الظاهر ، وهو الذى يخرج من النفس ويتجلى للغير عند الاستعمال وعند إرادة الاستعمال .

اتهمنا من الكلام عن مذهب أرسطو في الموضوع الذى نحن بصددده ، وإنما دعانا إلى الإطالة في ذلك إيجاز جيلسون — وخصوصاً ناجى — وعدم استقصائه للمسألة ، مما أدى إلى تصور مذهب أرسطو أصعب مما هو وأغمض ، وإلى إغفال نصوص ونواحي من هذا المذهب كان من شأنها أن تصلح بلا شك أساساً لبعض آراء العرب في الموضوع أو أن تكون على الأقل بمثابة الإشارة أو الدفعة الأولى إلى هذه الآراء .

* * *

ولا نريد مناقشة ناجى في رأيه ، بعد أن قد تبينت من عرضنا للمسألة احتمالات أخرى ؛ كما لا نريد نقد رأى جيلسون فيما أضافه إلى حساب العرب من أنهم نسبوا إلى الإسكندر آراء وعبارات ليست له ، أو أنهم عرفوا مذهبه ، وعدّوه ، وفيما يميل إليه منهج بحثه من تحميل العرب أخطاء اللاتينيين — أقول لا نريد نقد رأى جيلسون ، لأنه لا يدعمه بشواهد تاريخية أو شواهد من النصوص ، وهو بعد هذا يحمل الطابع الافتراضى الخيالى الذى لا يصح أن يلجأ إليه الباحث إلا إذا كان قد استوفى دراسة جميع الوقائع ، أو إذا لم تكن دراستها ممكنة ، مما يدعو بطبيعته إلى فرض الفروض ، وإن كانت هذه الطريقة ، على أى حال ، ليست في العلم والتحقيق العلمى بشيء .

يفترض جيلسون ضمناً أن العرب عرفوا مقالة الإسكندر في العقل ، وأنها كانت مصدراً لآرائهم ؛ ولكنه يعترف من جهة أخرى بأن نقطة البداية في مسألة العقل توجد عند أرسطو ، دون أن يحاول الانتفاع بهذه الفكرة الأخيرة في تجمية

المشكلة ، مع عيظم ما تتيحه من حلول جيدة ؛ بل هو يسرف في رد كل شيء — خصوصاً عند الكندي — إلى الإسكندر . نعم ، لقد ذكر العرب للإسكندر كتاب النفس ^(١) ، ولكنهم عرفوا قبل كل شيء كتاب النفس لأرسطو ، لكن بشرح سنبلقيوس أو ثامسطيوس ^(٢) لا بشرح الإسكندر ، وعرفوا كتباً في النفس أو في العقل والعقول لثاوفرسطس وفورفيوريوس وثامسطيوس وآخرين غيرهم ^(٣) ؛ فلا مبرر لقصر كل شأن في معرفة رأى الكندي على الإسكندر وحده .

والنقطة الأساسية التي نحب أن نشير إليها هي أن جيلسون يسرف في فهم الكندي بالإسكندر ، متجاهلاً شأن « المعلم الأول » عند العرب ، وأن موقف الكندي من أرسطو هو موقف الإسكندر نفسه ، فكلاهما قارىء لكتبه ومتنفع بما فيها . وإذا كان الكندي يصرح بأنه يبين مذهب أرسطو ، وإذا كان لا يذكر اسم الإسكندر قط ، فإن من الواجب على الباحث أن يلتبس أصل المسألة كلها عند أرسطو أولاً . وعدم القيام بهذه المهمة هو الذي دعا جيلسون إلى نسبة ما يحكيه الكندي إلى الإسكندر على نحو فيه تكلف شديد ، لأن ما يقرره الكندي لا يشبه ما عند الإسكندر ، لا من حيث الألفاظ ، ولا من حيث المعنى أحياناً — وهذا ما قد اضطر جيلسون إلى الاعتراف به دون قصد — ودعا أيضاً إلى اتهام العرب بتغيير مذهب الإسكندر ، أو بنقله معدلاً ، أو بعدم فهمه ، وإلى القول بأن اللاتينيين عند ما ترجوا الإسكندر عن اليونانية ، تأثروا بالتراجم العربية ، إلى غير ذلك من الافتراضات التي لا أساس لها .

فلنتظر فيما يذكره الكندي عن أرسطو ، لنرى هل هناك توافق . ولنلاحظ أولاً أن فيلسوف العرب يذكر الممانى أو المدلولات التي تدل عليها كلمة العقل بالمعنى المشترك ، وإن لم تكن المدلولات متشابهة تماماً أو مختلفة تماماً .

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٣

(٢) الفهرست ص ٢٥١

(٣) نفس المصدر ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤

العقل الأول ، بحسب حكاية الكندى ، هو عقل بالفعل أبداً ، وهو علة لجميع المعقولات والعقول الثوانى ؛ وهو الذى يُخرج النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل .

يرى جيلسون أن هذا العقل هو الإله أو العقل الإلهى عند الاسكندر . ولكن الذى لا شك فيه أن عند أرسطو أيضاً عقلاً بهذا المعنى ، وهو الإله نفسه أيضاً ، الذى هو عقل ، ومحرك أول ، وعلة أولى الخ . وأخرى ما يقصده الكندى هو هذا العقل الذى يعرفه الفارابى أيضاً عند أرسطو ، ويقول إنه هو « مبدأ المبادئ ، كلها ... العقل الأول ، والموجود الأول ، والواحد الأول ، والحق الأول »^(١) ، وإنه هو الذى يتكلم عنه أرسطو فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة .

وإذا أضفنا إلى هذا أن جيلسون نفسه يلاحظ خلافاً بين ما يقوله عنه الكندى وما يقوله عنه الإسكندر ، كان ذلك معززاً لما نذهب إليه .

هذا العقل الأول — بحسب حكاية الكندى — هو ، فى أغلب الظن ، أول ، من حيث أنه العلة الأولى الشريفة ، وفى مقابلة العقول الأخرى المعاوله ، التى هى عقول ثوانى — على معنى صفتها ومرتبعتها الوجودية — مجردة عن المادة . ولا تتمثل فى الوهم فى صورة حسية ، أو ليس لها — فى ذاتها — قوة الخيلة .

والنفس تكون عاقلة بالقوة ، ثم يتحد بها أحدُ العقول الثوانى المجردة ، فعند ذلك تكون عاقلة بالفعل ؛ وهذا العقل يكون أولاً عقلاً بالقوة ثم عقلاً بالفعل ، إذا تعقل المعقولات .

ولما كان هذا العقل ليس ، عند أرسطو ، أجدر القوى النفسانية التى لكل كائن حى ، بل هو آت فى الإنسان من الخارج ، ثم مآله أيضاً إلى ترك الإنسان ، فلا جرم أن يسميه الكندى بالاستفاد ، معبراً بذلك عن فكرة أرسطو تماماً . وكلام الكندى عنه لا يدع مجالاً للشك فى هذا ؛ فهو استفاد بمعنى أنه لم يكن للنفس ثم صار لها ، وهذا معنى أولُ لكلمة « المستفاد » عند الكندى . ولو أننا

(١) رسالة العقل للفارابى ص ٣٥ — ٣٦ ط . بيروت ١٩٢٨ .

بين أيدينا ترجمة لكتاب النفس ترجع إلى عصر الكندي ، وربما كنا نستطيع أن نعرف أى المعانى اليونانية يقابلها .

هذا العقل المستفاد ، بالمعنى الأول ، ينتقل إلى الفعل بواسطة المقولات ؛ وبما أنه لا تكون فيه المحسوسات ، بل الصور المعقولة المنتزعة منها ، ولا تكون فيه صور الجزئيات ، بل صور الأشياء الكلية الثابتة ، وتكون فيه الصور المعقولة بوجه عام ، فلذلك يقول الكندي : « فهذه الصورة ^(١) التى لا هيولى لها ولا فئطاسيا ^(٢) هى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذى هو نوعية الأشياء التى هى بالفعل أبداً » . وقد فهم جيلسون عبارة : « الذى هو نوعية الأشياء .. الخ » على أنها تعود على العقل الأول ^(٣) ، ولا حظ فيها غرابة ؛ والحق أن الأولى أن تعود ، رغم الفاصل ، على العقل المستفاد ، بحيث يكون ذلك بياناً جديداً له . وبما يؤيد هذا قول الكندي فى كتاب الفلسفة الأولى (ص ١٥٥ مما تقدم) : إن العقل هو « أنواع الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها ، والأشخاص محسوسة ، أعنى بالأشخاص جزئيات الأشياء التى لا تعطى الأشياء أساميها ولا حدودها ؛ فإذا اتحدت بالنفس فهى معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة . . . والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها — أعنى كلياتها — هى الكليات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما ، أى بها كليات الأشياء . فكليات الأشياء ، إذ هى فى النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة ؛ فهى العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة إلى الفعل » .

(١) يقدم العقل المجرد الجزئى .

(٢) لعله يقصد أنها لا تتمثل فى العقل كما تتمثل الصورة الحسية المتخيلة — وهذا هو رأى الكندي فى المجردات التى هى موضوع ما بعد الطبيعة — أو أنها ليس لها ، من حيث هى عقل ، قوة الخيلة .

(٣) وهو معذور ، لامل الترجمة اللاتينية مشبوهة عن ذلك .

ومن الواضح أن العقل المستفاد هنا هو العقل الذى قد أصبح بالفعل بعد أن كان بالقوة ؛ وهو فى الحالة الأولى مستفاد ، لأنه آتٍ للنفس من الخارج ؛ وهو فى الحالة الثانية مستفاد ، لأنه لم يكن عقلا إلا بعد امتلاكه للمعقولات الكلية . ولا شك أننا هنا أمام أسماء تعبر عن رأى أرسطو ؛ فلعلها من وضع الكندى نفسه ، لكنها لا تخرج من حيث مدلولها عن فلسفة « العلم الأول » .

وهكذا لا نحتاج إلى القول بقصور فى تعبير الكندى ، ولا إلى الخلط بين العقل المستفاد والعقل كملكة ، كما فعل جيلسون .

هذا العقل الذى قد خرج بواسطة المعقولات من القوة إلى الفعل هو الذى تملكه النفس ، وهو « قُنْيَة » لها ، قد مضى وقت اقتنائها ؛ لكنه من هذا الوجه مجرد ملكة أو امتلاك ؛ هو *الملكة* ، كما يصفها تريكو وروبان مثلاً ، وكما يؤخذ من كلام أرسطو فى بيانه لدرجات العقل الذى بالفعل ، وهو الدرجة التى تشبه امتلاك العلم قبل مباشرة استعماله : إما بالنظر العقلى ، وإما بالعمل بالمعنى العام . وإذا كان الكندى يتكلم عنه وحده فذلك أساساً من كلام أرسطو لاشك فيه ، إذا تأملنا النصوص التى ذكرناها ص ٣٤٣ — ٣٤٤

والنفس ، بحسب كلام الكندى ، أن تستعمل هذا العقل وأن تُظهره لغيرها أو فى غيرها بفعلها ، متى شاءت ؛ وهذه هى المرتبة الأخيرة من مراتب الفعل ؛ كما يبينها أرسطو ؛ وإذن فليس أصدق فى وصفه من عبارة « العقل الظاهر » التى يستعملها الكندى . والألفاظ التى يستعملها الكندى تشف بمتنبهى الوضوح عن رأى أرسطو ؛ وإذا كان العقل الذى هو امتلاك المعقولات دون استعمالها « قُنْيَة » ساكنة فى النفس ، فإن « العقل الظاهر » استعمال لهذه القنية ؛ وتمثيل الكندى لذلك بالكتابة التى توجد فى النفس على صورة علم بالكتابة ، ثم تبرز بالاستعمال بحسب إرادة الإنسان إنما هو تمثيل صحيح ، وهو أشبه بتفسير دقيق لمقصد أرسطو .

وإذن فلا حاجة إلى القول بأن هذا العقل الظاهر قليل الشأن فى تصنيف

الكندى للعقل ؛ فالكندى يقصد به العقل الفاعل في النظر أو الإظهار ؛ وهو ليس ملكة ، كما يذهب إلى ذلك جيلسون .

وإذا كان الكندى يعدد أسماء العقل الثاني بحسب أحواله واعتباراته ، فلا يصح أن نعتبر ذلك تعديداً حقيقياً ؛ فالكلام كله عن العقل الإنساني الجزئي ، وهو — كما قد تبين بالتصوُّص — مطابق لمذهب أرسطو ، لولا أن اختصار رسالة الكندى يجعل معرفة ذلك عسيرة .

فلسنا محتاجين إذن إلى البحث عما يقوله الكندى عن مذهب أرسطو ، عند الاسكندر ؛ لأن كل ما يقوله الكندى يمكن ردُّه على نحو أوثق إلى أرسطو ، إذا وضعنا كل نصوص كتاب النفس أماناً ، وذلك دون تكلف في فرض القروض ، كما فعل ناجي أو جيلسون .

وهنا دليل على أننا عند فيلسوف العرب الأول أقرب إلى النتائج الأصلية للفلسفة اليونانية ، وأدنى إلى فهمها فهمًا صحيحًا يدل على إعمال العقل ، ويزيده قيمةً وضعُ الأسماء الملائمة . ولا نجد ، في هذه المسألة التي نحن بصددِها ، خلطاً بين المذاهب . ولا تفسيراً لمذهب أرسطو بمذهب شراحه ، كلاسكندر — إذا شئنا — أو بالمذهب الأفلاطوني الجديد ، وهو ما نستطيع أن نجد الدلائل عليه في رسالة الفارابي في العقل ، إذا اقتضى البحث والتحقيق ذلك .

* * *

هذه الرسالة المختصرة القيمة لفيلسوف العرب تُرجمت إلى اللاتينية مرتين^(١) :

إحداها بعنوان : *Verbum Jacob Alkindi de intentione antiquorum in ratione* (= قول الكندى في رأى القدماء في العقل) ؛ وهي ، على القطع ، لجيرارد الكريموني ؛ مترجم رسالة الكندى في ماهية النوم والرؤيا .

والثانية بعنوان : *Liber Alkindi de intellectu [et intellectu]* ؛

(١) راجع للتفصيل فيما يلي مقدمة ناجي لنشرته لكتاب العقل .

(= كتاب الكندي في العقل [والمعقول] ، وهي يجوز أن تكون بقلم يوحنا الإسباني .

والترجمة في كلا الترجمتين لا تطابق الأصل العربي مطابقة دقيقة ، وفيهما أخطاء حقيقية ؛ وإن كانت إحداها أجود ، وهي ترجمة جبرارد . وهما يختلفان في أن أحدهما تشتمل على جمل أو عبارات ليست في الأخرى ؛ ومن المدهش أن بعض الجمل الناقصة غير موجودة أيضاً في النسخة العربية التي بين يدي ، ولكنها أحياناً مذكورة على الهامش مع إشارة إلى موضعها ، فكأن هذه النسخة قد قوبلت بأخرى أوفى منها . ولكن نظراً لعدم مطابقة أي من الترجمتين للأصل العربي ، فقد يجوز أن تكون كل منهما قد نقلت عن نسخة خاصة .

أما الفرق بين الترجمتين وبينهما وبين الأصل الذي نشره فهو يتجلى عند المقارنة لمن يعرف اللاتينية إذا شاء ؛ وقد أشرت في هوامش النشرة إلى بعض النقاط .

ورسالة الكندي في العقل مثال على معارف العرب الفلسفية في الموضوع . أما عند الجمهور والمتكلمين والصوفية وأهل الحديث والأدباء بوجه عام فذلك مبحث خاص سنقف عنده بعد هذا التطويل الذي نرجو ألا يكون قد أمل القارئ .

ولا ضرورة هنا إلى مواصلة البحث في نظرية العقل عند الفارابي ومن بعده ؛ فإن هذا خارج عن موضوعنا الآن .

بسم الله الرحمن الرحيم

العمة لله

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحق السكندی

في العقل^(١)

فهمك الله النافعات ، وأسعدك في دار الحياة ودار الممات !^(٢) فهمت الذي سألت من رسم قول في العقل ، موجز خبري ، على رأي المحمدين من قدماء اليونانيين ؛ ومن أحدهم^(٣) أرسطالس^(٤) ومعلمه فلاطن^(٥) الحكيم ، إذ كان حاصل قول أفلاطن^(٦) في ذلك قول تلميذه أرسطالس^(٧) ؛ فنقول في ذلك على السبيل الخبري ، فنقول : إن رأي أرسطالس في العقل^(٨) أن العقل على أنواع أربعة : الأول منها العقل الذي بالفعل أبدا^(٩) ؛ والثاني العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس^(١٠) ؛ والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ؛ والرابع

(١) في إحدى الترجمتين ، وهي التي ترجع إلى يوحنا الأسباني : كتاب السكندی في العقل [والمقول] .

(٢) هذا الدعاء غير موجود في أي من الترجمتين .

(٣) العبارة من قوله : خبري ... إلى قوله : ومن أحدهم ، لا توجد في أي من الترجمتين ؛ بل نجد في ترجمة جيرارد : رسم قول في العقل يبين رأي أرسطو ... الخ ، وفي ترجمة يوحنا : رسم قول في العقل [والمقول] على رأي أرسطو ... الخ .

(٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) هكذا في الأصل .

(٨) عبارة : فنقول في ذلك ... إلى كلمة : في العقل ، لا توجد في أي من الترجمتين .

(٩) هكذا أيضا في ترجمة يوحنا ؛ أما في ترجمة جيرارد فنجد بدلا من هذه العبارة عبارة أخرى ،

وهي : prima quarum est instrumentum omnium rationalium et rationalium

أي : « أولها أداة جميع العقولات والمقول » ؛ وأغلب الظن أن كلمة أداة يفصد بها « علة »

أو « أول » بدليل ما نجد في الكلام عن هذه العقول في أواخر الرسالة .

(١٠) نجد في الترجمتين : والثاني العقل الذي بالقوة في النفس .

العقل الذى نسميه الثانى ^(١) . وهو ^(٢) يمثل ^(٣) العقل بالحس لقرب الحس من الحى ^(٤) وعمومه له أجمع ؛ فإنه يقول ^(٥) : إن الصورة صورتان : أما إحدى الصورتين فالهيو لانية ^(٦) ؛ وهى الواقعة تحت الحس ؛ وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيو لى ، وهى الواقعة تحت العقل ، وهى نوعية الأشياء وما فوقها ^(٧) ؛ فالصورة التى فى الهيو لى هى التى بالفعل محسوسة ، لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس ؛ فإذا أنادتها ^(٨) النفس فهى فى النفس ؛ وإنما تنفيذها النفس ، لأنها فى النفس بالقوة ؛ فإذا باشرت ^(٩) النفس صارت فى النفس بالفعل ؛ وليس تصير فى النفس كالشئ ، فى الوعاء ولا كالمثال فى الجرم ^(١٠) ، لأن النفس

(١) غير منقولة فى الأصل ولعلها : الثانى ؛ غير أنه يقابلها فى الترجين الكلمة اللاتينية demonstrativum ، ومعناها المبين أو المبرهن ؛ ويسمى هذا العقل الرابع فى آخر الرسالة العقل الظاهر .
(٢) يشير الضمير إلى أرسطو فى ترجمة يوحنا ، لأنه يقول : وهذا العقل يمثل أرسطو بالحس
(٣) أما فى ترجمة جيرارد فنجد el assimilatio rationis cum rensu ومعناها : « وهو يمثل العقل بالحس » ؛ فكأن هذا المترجم وجد الكلمة غير منقولة فقرأها : تمثل ، بدلا من يمثل
(٤) نجد عند جيرارد هذه العبارة : propter propinquitatem sensus cum : ومعناها : لقرب الحس من الحق وعمومه له ؛ فهو قد قرأ : الحق ، بدلا من الحى ، وترجم كما قرأ .
(٥) فى ترجمة يوحنا : فان أرسطو يقول .

(٦) فى الترجين نجد بدلا من كلمة الهيو لانية عبارة : ذات الهيو لى : habens materiam
(٧) يفهم من ترجمة يوحنا أن الضمير فى كلمة « فوقها » يعود على نوعية الأشياء ، ونجد فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى أن المفصود بذلك ، أنواع الأشياء وأجناسها ؛ راجع ص ١٥٥ مما تقدم .

(٨) أى اكتسبتها ، ويقابل هذه الكلمة كلمة apprehendit (أى يأخذ أو يقتول أو يحيط) فى ترجمة يوحنا ، وكلمة acquirit (يحصل على ، يكتسب) فى ترجمة جيرارد .
(٩) يترجم جيرارد هذه الكلمة بنفس الكلمة اللاتينية التى يترجم بها كلمة أفادتها ، وهى كلمة acquiri ؛ ويترجمها يوحنا بالكلمة الأخرى .

١٠ يترجم جيرارد عبارة : كالمثال فى الجرم بـ sicut similitudo in corpore (أى : كشيء الشئ [المثال أو الصورة] فى الجسم ؛ ويترجمها يوحنا بـ sicut caelatura in corpore ، كالغش فى الجسم) .

ليست بجسم ولا متجزئة^(١) ؛ فهي في النفس والنفس شيء واحد ، لا غير ولا غيرية لغيرية المحمولات^(٢) .

وكذلك أيضاً القوة الحاسة ليست هي شيئاً^(٣) غير النفس^(٤) ؛ ولا هي في النفس كالعضو في الجسم ، بل هي النفس ، وهي الحاس^(٥) .

وكذلك الصورة المحسوسة ليست في النفس لغير أو غيرية^(٦) ؛ فاذن المحسوس في النفس هو الحاس .

فأما الهيولى فإن محسوسها غير النفس الحاسة ، فاذن^(٧) من جهة الهيولى المحسوس ليس هو الحاس .

وكذلك يمثل^(٨) العقل ؛ فإن النفس إذا باشرت العقل ، أعنى الصور

(١) لا مقابل لكلمة : ولا متجزئة ، عند جيرارد .

(٢) نجد في ترجمة جيرارد هذه العبارة : *est igitur in anima, et anima est res* : أما عند

una, non aliud (= وممتاها : فهي في النفس ، والنفس شيء واحد ، لا غير) . أما عند

يوحنا فنجد عبارة : *est igitur in anima, et anima est res una, quae est ipsa* :

non aliud ab ipsa, nec etiam alia alietate predicamentorum (وممتاها : فهي في

النفس ، والنفس شيء واحد ، هي نفس ذاتها ، لا شيء غير ذاتها ، ولا هي غير بتأثير المحمولات)

والترجنان غير دقيقتين ولا اثنين للمعنى ؛ فإن السكندى يريد أن يقول إن الصورة ، في النفس ،

هي والنفس شيء واحد ، لا لتأثيران فتأثيراً مصدره غيرية المحمولات . وأغلب الظن أن المقصود

بالمحمولات ليس هو المحمولات المنطوقية ، كما يترجم يوحنا ، بل المقصود ما تحمله النفس في ذاتها ،

وهذا ما يدل عليه كلام السكندى في آخر الرسالة .

(٣) في الأصل : شيء .

(٤) في ترجمة جيرارد : وكذلك ليست القوة الحاسة إلا للنفس ؛ وفي ترجمة يوحنا : وكذلك

ليست القوة الحاسة إلا في النفس .

(٥) ممكن في الأصل .

(٦) هكذا في الأصل ، ولعلها : بنهر أو غيرية ؛ على أن في ترجمة جيرارد : *non est in*

anima cum alio, aliud alteritate (ليست في النفس مع غير (بنهر) ؛ غير بالغيرية) ؛ وفي

ترجمة يوحنا : *non est in anima ut aliud vel alterum* (= ليست في النفس كغير أو آخر)

(٧) في الأصل : فإذا

(٨) هذه الكلمة غير منقولة ؛ وفي ترجمة يوحنا نجد أنه يقرؤها : يمثل ، معتبراً أن الضمير

فيها يشير إلى أرسطو ، فيقول ما ترجمته العربية : وكذلك يمثل أرسطو العقل ؛ أما في ترجمة

جيرارد فنجد أنه يقرأ الكلمة : تمثل أو تمثيل ، ولذلك يقول ما ترجمته العربية : وكذلك مثل العقل

في النفس

التي لا هيولى لها ولا فنطاسياً^(١) ، [و]^(٢) اتحدت بالنفس ، أعنى أنها كانت موجودة في النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة ، فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا هي العقل المستفاد^(٣) للنفس من العقل الأول ، الذي^(٤) هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً ؛ وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة ، لأن النفس بالقوة عاقلة ، والعقل الأول بالفعل ؛ وكل شيء أفاد شيئاً ذاته فإن المستفيد كان له ذلك الشيء بالقوة ، ولم يكن له بالفعل ؛ وكل ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل ، لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً^(٥) ؛ فإذا كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر ، هو ذلك الشيء بالفعل^(٦) ؛ فإذا النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول ، إذا باشرته ، إلى أن تكون عاقلة بالفعل^(٧) ؛ فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغايرة^(٨) ، لأنها ليست بمنقسمة ، فتتأخر ؛ فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ؛ فهي عاقلة ومعمولة . فإذا العقل والمعمول شيء أحد من جهة النفس ، فأما للعقل الذي بالفعل أبداً الخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة ، فليس

-
- (١) هذه الكلمة غير موجودة هنا في أى من الترجمين ومناها هنا الصورة المتخيلة .
 (٢) الواو غير موجودة في الأصل ، ولكن زيدتها لوجودها في الترجمين ، وقد يكون للكلام وجه بدونها .
 (٣) يسمى : intellectus adeptus عند يوحنا و : ratio adquisita عند جيرارد . ونجد كلاماً عن العقل المستفاد في كتاب السكندى في الفلسفة الأولى ص ١٥٥ مما تقدم .
 (٤) هذه الجملة التالية تعود على العقل المستفاد — راجع ص ١٥٥ مما تقدم .
 (٥) في الترجمة اللاتينية : لأن ذاته (essentia) له دائماً وموجودة — وهذا مثال من أمثلة كثيرة على عدم دقة الترجمة .
 (٦) يقابل هذا عبارة حرفية عند جيرارد ؟ أما عند يوحنا فنجد : per aliud quod est in affectu = أى : بآخر هو بالفعل .
 (٧) عند جيرارد ما ترجمه العربية : وخارجة إلى الفعل بالفعل الأول ؛ أما عند يوحنا فنجد ما يقابل الأصل العربي تماماً .
 (٨) نجد عند جيرارد non est ipsa per formam rationalem alterata أى : لم تتغير بها ، يعنى بالصورة العقلية ؛ وليس هذا هو المعنى الدقيق .

هو ومعقوله^(١) شيئاً^(٢) أحداً^(٣)؛ [فإذن المعقول في النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشئ، واحد]^(٤)؛ فأما من جهة النفس فالمعقل والمعقول شئ. أحد؛ وهذا^(٥) في العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس وأقوى منه في المحسوس كثيراً^(٦). فإذن العقل إما علة وأول^(٧) لجميع المعقولات والعقول الثواني^(٨)؛ وإما ثان^(٩)، وهو بالقوة للنفس، ما لم تكن^(١٠) النفس عاقلة بالعقل؛ والثالث هو الذي بالفعل

(١) في الأصل: وعالته، وبقابل هذه الكلمة في الترجمين الكلمة اللاتينية *rationalium* أو *intellēctum*، ومعناها معقول؛ ولعل هذا هو الأقرب للصواب.

(٢)، (٣) في الأصل: شئ. أحد.

(٤) ما بين هذين القوسين الضامين موجود على هامش الأصل العربي مع إشارة إلى مكانه والصريح بأنه في نسخة أخرى؛ وهو موجود في كل من الترجمين اللاتينيتين.

(٥) فرق كلمة: وهذا، توجد في الأصل العربي بين يدي علامة — وبقابلها في

الهامش هذه العبارة: « وفي أخرى (يقصد نسخة أخرى، بلا شك) : والعقل الذي بالبسيط أشبه بالنفس »، ورغم هذه الإضافة فاللغني لا يزال غامضاً. على أننا نجد في ترجمة

جيرارد هذه العبارة: *ratio igitur, quae simplex est, est magis similis animae et fortior ea. in sensato plurimum* وأقوى منها في المحسوس كثيراً؛ أما في ترجمة يوحنا فنجد هذه العبارة: *intellectus autem, qui in simplicitate est similior animae, est multo fortior quantum ad intellectum, quam sensus ad sensum* (ومعناها: ولكن العقل، الذي هو في البساطة أشبه بالنفس، هو بالنسبة للمعقول أقوى من الحس بالنسبة للمحسوس كثيراً) .

ولا شك أن أقرب العبارات لفهم وأحوالها لغني هي عبارة يوحنا. وهو في ترجمته أدق وأوفى وأقرب إلى الإصطلاح وأحسن فهماً للأصل العربي الذي نقله وأبعد عن حرفية الترجمة؛ ويجوز أن ترجمته عن أصل عربي أجود، مما يجيب لمبارته قبحة خاصة. ولعله يريد أن يقول إن اتحاد العقل بالمعقول أقوى من اتحاد الحس بالمحسوس.

(٦) بعد هذا الكلام نجد في كل من الترجمين اللاتينيتين ما ترجمته العربية: « فالعقل الأول أداة (علة عند يوحنا) جميع العقول والمعقولات، لكن العقل الثاني هو بالقوة للنفس ». وبعد هذه العبارة الزائدة تدير الترجمتان مطابقتين للأصل العربي.

(٧) يقابل كلتي « علة » و « أول » في ترجمة جيرارد، الكلمة اللاتينية *instrumentum* أي آلة أو الأداة؛ أما في ترجمة يوحنا فنجد يقول: إيا أول لجميع المعقولات، وإما ثان... الخ.

(٨) لا يقابل هذه الكلمة شئ في أي من الترجمين.

(٩) في الأصل: ثاني.

(١٠) فرق كلمة: تكن، في الأصل العربي علامة — يقابلها في الهامش كلمة تنصر، أي ما لم تنصّر النفس، عائلة بالعقل.

للنفس ، قد اقتننسته^(١) ، وصار لها موجوداً ، متى شئت استعملته^(٢) ، وأظهرته لوجود غيرها منها^(٣) ، كالكتابة في الكتاب ؛ فهي له معدة ممكنة ، قد اقتناها ، وثبتت في نفسه ؛ فهو يخرجها ويستعملها متى شاء ؛ وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته ، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل^(٤) .

فإذن الفصل بين الثالث والرابع^(٥) أن الثالث قُنْيَة للنفس ، قد مضى وقت مُبتدأ^(٦) قنيتها ، ولها [أن]^(٧) تخرجه متى شئت ؛ والرابع أنه إما وقت قنيتها أولاً وإما وقت ظهوره ثانياً ، متى استعملته النفس ؛ فإذا الثالث هو الذي للنفس قنية ، قد تقدمت ، ومتى شئت كان موجوداً فيها ؛ وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل ، والحمد لله كثيراً بحسب استحقاقه .

فهذه آراء [الحسكا ، الأولين]^(٨) في العقل ، وهذا ، كان الله لك مسدداً ! قدر هذا القول فيه ، إذ كان ما طلبت القول المرسل الخبرى كاف^(٩) ، فسكن به سميذا !

تمت الرسالة والحمد لله^(١٠) .

(١) يقابل عبارة : « لوجود غيرها منها » عبارة : *cum inventione absque alio* ab ea عند جيرارد ، ومعناها : بأن توجده في غيرها ؛ أما عند يوحنا فنجد : *et faciat eum esse in alio a se* ، ومعناها : وتجهله موجوداً في شيء آخر غيرها .
(٢) يقابل هذا عبارة حرفية عند جيرارد ؛ أما صاحبه فهو هنا يتصرف بتحويل الخطاب فيقول مثلاً : الظاهر من النفس الذي متى أخرجته كان في غيرك بالفعل .

(٣) هنا خلاف بين الأصل العربي وكل من الترجمتين اللاتينيتين حيث يتلخص الكلام فيهما في أن العقل الثاني [مأخوذ] من الثالث والرابع ، ثم يسر الكلام عن العقلين الآخرين دون خلاف مع الأصل العربي .

(٤) في الأصل : مبتدى .

(٥) هذه السكنة في هامش الأصل ، بإشارة لوضعها .

(٦) ما بين هذين التوسمين موجود في الهامش مع إشارة إلى مكانه ، ويقابل ذلك في ترجمة جيرارد كلمة : التقدماء .

(٧) هكذا في الأصل ، ولاشك أن النص هنا ينقصه بعض الكلام .

(٨) نجد في ترجمة جيرارد : انتهى كلام يعقوب الكندي عن آراء الأولين في العقل ؛ وعند صاحبه : انتهى كلام الكندي الفيلسوف في العقل [والمعقول] . على أن في أواخر الترجمتين اللاتينيتين ، فما بينهما ، فروقا طفيفاً ؛ وترجمة يوحنا كثيراً ما تنفصت مع النص العربي .

رسالة الكندي

في

كيفية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة

مقدمة

هذه رسالة قيّمة من حيث هي تعريف للعرب في عصر الكندي بجملة فلسفة أرسطو وإنتاجه الفلسفي في مختلف الميادين وترتيب ذلك كله على النحو الذي يعين طالب الفلسفة .

وإذا كان ابن سينا قد حدد للقارأي بيانه لأغراض أرسطو في كتاب من كتبه ، هو كتاب ما بعد الطبيعة ، محدداً مذكوراً^(١) ، فإن في رسالة الكندي هذه بياناً لكتب أرسطو على حسب « عدتها وترتيبها » ولأغراض هذه الكتب وموضوعها مع شيء من التفصيل في بعض الأحيان .

وثبين لنا هذه الرسالة مدى معرفة العرب ، أول عهدهم بالفلسفة ، بمؤلفات أرسطو ؛ وهذا قد يتيح لنا الحكم على مقدار إلمامهم بفلسفته ، وربما أعان على نقد الرأي الشائع بين الباحثين الأوربيين ، وهو أن العرب في أول الأمر اعتمدوا على كتب منجولة على أرسطو ، ذلك أن الكندي لا يذكر لأرسطو هذه الكتب^(٢) ؛ وهي أخيراً تدل على شأن أرسطو في تفلسف العرب بوجه عام .

(١) انظر مثلاً تنمة صوان الحكمة للبيهقي ط . لاهور ١٣٥١ ص ٤٢ ؛ طبقات الأعلام .

ج ٢ ص ٣ — ٤ .

(٢) حتى كتاب اثولوجيا أو كتاب الربوبية الذي ترجمه عبد المسيح بن عبد الله بن ناعم الحنصلي ويقال إن الكندي نثره أو أصلح ترجمته (راجع الفهرست لابن النديم ص ٢٥٢ من الطبعة الأوروبية ، وبحنا عن الكندي للرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبدالرازق — مجلة كلية الآداب ، مجلد (عدد ٢ سنة ١٩٣٣ ص ١٢٧) ، فالكندي لا يذكر عنه شيئاً ، ولا نجد بين أعمال الكندي الفلسفية لأعند ابن النديم ولا عند ابن أبي أصيبعة مثلاً — وهنا موضوع للبحث ، خصوصاً لأن بعض المؤرخين يذكر أن الكندي ترجم الكثير من كتب الفلسفة ، وأنه كان من حذائق الترجمين . راجع المقدمة .

تبدأ الرسالة ، بعد ديباجة الدعاء ، بالإشارة إلى قيمتها في إرشاد المتعلم ، ثم تنتقل إلى تقسيم كتب أرسطو تقسيماً أولياً إلى أربعة أنواع : كتب منطقية ، كتب طبيعية ، كتب موضوعها قد يوجد مواصلاً للمادة في وجوده ، وكتب موضوعها مجرد عن المادة .

ثم يتكلم المؤلف عن كل نوع من هذه الأنواع ، مُحصياً عدد ما فيه من الكتب بحسب ترتيبها ؛ ويذكر بعد ذلك الكتب الخلقية ، مشيراً إلى أن لأرسطو كتباً أخرى ورسائل في أشياء جزئية .

هذه ، عند الكندي ، هي الكتب التي يحتاج المتعلم إلى معرفة ما فيها ، ليكون فيلسوفاً بالمعنى الكامل ؛ ولكن العلم الممهّد لاقتناء الفلفة هو علم الرياضيات والتمرّن فيها ، كشرط أساسي لا بد منه .

يستطرد فيلسوفنا بعد هذا إلى الكلام عن كل علم من علوم الرياضيات . ولما كان أول جميع المعلومات هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها الأساسية (الكم والكيف . . . الخ) ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية الثابتة ، التي هي علم الجواهر ، لا تتم إلا بمعرفة الجواهر بتوسط الكم والكيف ، وكانت — أخيراً — معرفة الجواهر الثواني (المعاني المعقولة) لا تنيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع في الوصول إلى علم الجواهر الأولى ، ولا إلى علم الجواهر الثانية ، ولا إلى شيء مما يطلب من العلوم الإنسانية جملة .

ويستطرد فيلسوفنا ، من موقفه وسط الثقافة الإسلامية ، إلى الكلام عن علوم مغايرة ، من حيث مصدرها ووسائلها ، للعلوم الإنسانية العادية — تلك هي علوم الأنبياء التي تفيض عليهم إلهاما إلهياً ، من غير تكلف ولا حيلة من جانبهم ولا اعتداد بالمنطق والرياضيات ومن غير حاجة إلى زمان للتعلم . وهذا يدعو الكندي إلى التفرقة المشهورة في تاريخ الفكر والدين بين علوم البشر العادية وعلوم الأنبياء التي تميزهم عن غيرهم والتي يعجز عنها البشر ، لأنها فوق الطبع

والعجبة الإنسانية عادة ؛ وهو يضرب لذلك مثالا بما أجاب به النبي عليه السلام : « مَنْ يُخَيِّبِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟ » ... إذ أوحى الله إليه : « قُلْ يُخَيِّبُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » . . . الآيات إلى قوله : « كُنْ فَيَكُونُ » (آخر سورة ٣٦ يس)
ويفسّر فياسوف العرب هذه الآيات تفسيراً فلسفياً ، هو بلا شك مثال
من طريقة تفسير الفلاسفة للقرآن في ذلك العهد ؛ والكندى يتعجب من إحكام
الأصول التي تتضمنها الآيات ، وهي :

١ — جمع ما تفرق من البدن بالبلى أسهل في العادة من إبداءه بعد أن
لم يكن ؛ أما عند الله فليس شيء أشقّ شيء أبسر ، لأن الله القدرة المطلقة على
الإبداع من لا شيء .

٢ — وجود الشيء من نقيضه معروف من المشاهدة ، مثل وجود النار
من الشجر الأخضر الذي ليس ناراً ؛ وإذن فالشيء يوجد من نقيضه ، وهذا
دليل على أنه يحدث حدوثاً أصلياً عن عدم ، بفعل مكوّنة — وإذن فإحياء العظام
الأمرأة أبسر أمراً .

٣ — وجود الشيء الكبير الهائل من نقيضه العدمي حاصل ، وهو
السموات والأرض ؛ فنشأ الأجساد أهون .

٤ — التمييز بين الخلق الإلهي وبين فعل الشر من حيث النوع ، نظر الآن
المنكرين قد يعتمدون على شبهة ، أساسها أن الزمان لا بد منه للخلق ، خصوصاً
خلق ما كان عظيماً . فالآيات التي يذكرها الكندى تبين نوع الخلق الإلهي
وأنه ليس في زمان ولا من مادة ، خلافاً لفعل البشر المحتاج إلى مادة وإلى زمان
للفعل ، وهذا — في رأى الكندى — هو مضمون : « إنما أمره ، إذا أراد شيئاً ،
أن يقول له : « كُنْ ! فَيَكُونُ » ؛ فالله يريد ، فيكون عن إرادته ما يريد ^(١)

(١) في هذا كله تأييد لصحة ما يقوله صاعد (طبقات الأمم ط . بيروت ١٩١٢ ص ٥٢)
من أن الكندى أثبت كتاباً في التوحيد اسمه « نم (٢) الذهب » ، ذهب فيه إلى أن حدوث
العالم كان في غير زمان ، كما هو مذهب أنلاطون .

وهنا نجد الكندي يتنبه لما تتضمنه الآية من إشكال وهو : كيف يمكن توجيه الخطاب : « كن » إلى المعلوم ، أعني الشيء قبل كونه ؟ ويحاول فيلسوف العرب أن يبين جواز ذلك على طريقة العرب في التعبير ، من نحو وصفهم للشيء : — على سبيل المجاز — بما ليس في الطبع ، وهو هنا يذكر أحياناً لأمري ، القيس في خطاب الليل .

وأخيراً نجد الكندي أن هذه الآيات تضمنت من صفات البيان والإيجاز وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب والوضوح أمام العقول النيرة ما لا يستطيع الفيلسوف المفكر ، بمجد الحيلة وطول الترويض والدؤوب في البحث ، أن يأتي به مجتمعاً في مثل عبارات القرآن القصيرة .

ثم يعود الكندي إلى الكلام في علوم الرياضيات (حساب ، تأليف ، هندسة ، هيئة) منتصباً إلى نتيجة قررها من قبل ، وهي أن تعلم الرياضيات شرط أول لتحصيل الفلسفة وأن من عديمها فقد عدم الفلسفة جملة .

وقبل أن يعرض للكلام عن أغراض أرسطو في كتبه واحداً واحداً ، متكلماً عما لبعضها من أجزاء ، أحياناً ، يتكلم — في عبارة جادة نافذة إلى الأعماق دالة على الإخلاص في طلب الغاية العلمية — عن أهمية معرفة هدف البحث : لا بد أن يعرف المتعلم الغاية التي يقصدها ، اتجتمعت نحوها همته ويتجه إليها فكره ولا يبطئ عزمه في سلكه ، ويجب عليه دائماً أن يقصد سمت الغرض ، لأن من لم يعلم الغاية التي إليها يقصد لم يصل إلى مطلوبه .

يلي هذا ذكر الكتب المنطقية الثمانية مع بيان موضوع كل منها ، ثم الكلام عن الكتب الطبيعية على تنوعها وعن الكتب النفسانية والخلقية ، وبذلك تنتهي الرسالة .

وهذا نصها :

بسم الله الرحمن الرحيم
وحسبنا الله ونعم المعين
رسالة الكندي

في

كيفية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة

حاطك الله بصنعه ، ووثقت لدرك الحق واستعمالك لما يوجب الحق !
سألت — أسمعك الله بطلوباتك ، فصيرها فيما يقرب منه ، ويباعد عن الجهل
[به] ^(١) ، ويكسب إنارة الحق ! — أن أنبئك بكتب أرسطوطاليس ^(٢) اليوناني
الذي ^(٣) تفلسف فيها ، على عدتها ومراتبها ، التي ^(٤) لا غنى لمن أراد نيل الفلسفة
واقتناءها ^(٥) وتبينها ^(٦) ، عنها ، وأغراضه ^(٧) فيها بالقول المجمل الوجيز .
وامرئى أن فيما سألت من ذلك اعظما من المعينات على درك الفلسفة ، لما
في تبين ذلك من الزيادة في تعشيق ^(٨) الفلسفة لذوى الأنفس النيرة المعتدلة الشائعة
مخايل ^(٩) مساقط الحق وانتجاع المحي من الفعل ^(١٠) ، لما في كشف ذلك من
وضوح السبيل إلى نهاية الشرف العقلي الأثير عند مثل هذه الأنفس التي قد نماذكرها ،
وحبها دركها باستطاعتها ^(١١) وما ^(١٢) يمد ^(١٣) لها تبين ذلك من الصبر على الدؤوب ^(١٤)

- (١) غير موجودة في الأصل . (٢) ، (٣) هكذا الأصل .
(٤) تعود على الكتب (٥) في الأصل : واقتنائها
(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة — ومعنى تبينها ، بحسب الاصطلاح القديم ، هو إثباتها
واقامة الحجة عليها ، وهو ما يسمى التصحيح أيضا عندهم .
(٧) معطوفة على يكتب فيما تقدم .
(٨) هكذا في الأصل ، ومعنى صيغة غير ألوفة ؛ فالعلم : تمشيق .
(٩) شام يشير نظر ينظر ؛ والمخيلة الظن ، من خال يخيل مخيلة ، ومعنى أيضا السحابة ،
يخالها الإنسان ما لمعهدها ويرقها .
(١٠) غير واضحة تماما في الأصل .
(١١) طارق السكاهن ضرب بالخصى وخلق الظن بالصوف إذا تكهن ؛ واستطرق
الرجل بين الصفوف ذهب بينها ، واستطرق الإنسان الشيء اتخذ طريقا .
(١٢) هكذا في الأصل ويمكن إصلاحها على وجه آخر .
(١٣) دال هذه الكلمة كالتاء ومعناها يزيد . (١٤) دأب دأبا ودؤوبا جد وتعب .

في قطع مسافاتهما واستضلاع^(١) تحمل ثقل الموت فيما أقول^(٢) على بلوغ المطالب. منها الذي لا يقاس إلا بقطعها ، وسيا^(٣) إذا كان لها في كل نظرة من تلك السبل نيل جزء من مطلوباتها ، وتحصيل من ربح قنيتها ، وعون على تناول ما يليه^(٤) من مقصودها ، ونهيل لما بقي من مستوعراته ، ومذلق^(٥) للحركة التي هي غرضه. فرسنت لك من ذلك ما هو بالغ مرادك من مسألتك^(٦) وبعض ما هو زائد في تحديد بصر^(٧) عقلك بها إلى حقائق الأشياء وأغراض الخير الداعي إلى ذاته المراد لها لا غيرها — فإن كل مُراد إنما يُراد للخير ، أما الخير فليس يراد لغيره بل لذاته — وبقدر ما هو كافٍ في مسألتك ، وبالله تومئنا ، وعليه توكلنا ، وهو حسبنا في جميع أمورنا

فكتبُ أرسطوطاليس المرتبة التي يحتاج المتعلم إلى استطرادها على الولاء^(٨) ، على ترتيبها ونظمها ، ليكون بها فيلسوفاً ، بعد علم الرياضات^(٩) هي^(١٠) أربعة أنواع من الكتب :

أما أحد الأربعة فالمنطقيات ؛

وأما النوع الثاني فالطبيعيات ؛

وأما النوع الثالث ففيما كان مستغنياً عن الطبيعة ، فأما بذاته غير محتاج إلى

(١) ضلع الرجل صلالة صار قويا شديداً الأضلاع ، فهو ضليح والمضطلع بالأمر هو القوى عليه . ولم أجد فيما رجعت إليه من القواميس صيغة الاستضلاع ، ولكن معناها النهوض بالشئ أو تحمله ، وطريقة تعبير الكندي من استعمال الاضامة في معرض الترادف تؤيد ذلك .

(٢) هكذا العبارة في الأصل ويمكن إصلاحها : أقدر .

(٣) هكذا في الأصل بدون لا . وكنت قد أضفت كلمة لاني بعض المواضع ، (أنظر مثلاً ص ١٠٢) وتركت الزيادة هنا ؛ فإليها صحيحة أيضاً ، خلافاً للشهور .

(٤) في الأصل : على ما يتناول ما ناته ؟ دون تنقيط إلا نقطتين فوق الحرف الذي قبل الأخير من الكلمة الأخيرة — ويمكن القراءة على نحو آخر : على تناول ما نلتك .

(٥) لأن ذليق وذلق أي فضيح ، وسكين ذلق أي ساد ؛ وذلق السكين حده .

(٦) في الأصل ميلتك — دون نقط للياء .

(٧) في الأصل بصو ، وهو خطأ قطعاً . وتحديد البصر زيادته حدة وقوة ودقة .

(٨) في الأصل الولي ، وفي الافة جاء القوم ولاء وعلى ولاء ، أي جاءوا متتابعين .

(٩) هكذا في الأصل : وقد أبقيتها . (١٠) في الأصل : وهي

الأجسام — فإنه يوجد مع الأجسام مواصلاً لها بأحد أنواع المواصلات ؛
وأما النوع الرابع ففما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها البتة .
فأما المنطقيات منها فثمانية :

الأول منها المسمى قاطوغورياس ^(١) ، وهو على المقولات ، أعنى الحامل
والمحمول ؛ والحامل هو ما يسمى جوهرأ ، والمحمول هو ما يسمى عرضاً محمولاً
في الجوهر غير مُعطى ^(٢) له اسمه ولا حدّه —

إذ المحمول يقال على نوعين : أحدهما يعطى الحامل له اسمه وحده ، كالخبيث
المقول على الإنسان ؛ فإن الإنسان يسمى حياً ^(٣) ويُحدّ بحول الخبيث الذي هو جوهر
حساس متحرك لغير شيء خارج عنه ؛

وكذلك الكيفية المقولة على البياض ؛ فإن الكيفية هي التي يلحقها ويقال
عليها : هذا البياض شبيه لهذا البياض ^(٤) ، وهذا البياض ليس بشيء لهذا البياض ؛
وهذا الشكل شبيه بهذا الشكل ، وهذا الشكل ليس بشيء لهذا الشكل ؛ فقد
أعطت الكيفية المقولة على أنواع الكيفية أنواعها التي هي مقولة عليها ،
اسمها وحدّها .

(١) هكذا في الأصل : وقد تركت مثل هذه الصيغة كما هي ، محافظة على ما يجوز أن يكون
هو الصيغة الأولى للاصطلاحات والكلمات المربة : لأن الصيغة الجارية هي : قاطوغورياس .
وفي اللغة اليونانية كلمة κατηγορία (تنطق : كاتيجورياس) بمعنى الاتهام أو التعريف
والكشف والتعير أو الصفة التي يقال عن الشيء بوجه عام أو المقولة المنطقية بوجه خاص ، وهي
من فعل بهذه المعاني . وقد عربت مع المحافظة على صورتها الأصلية إلى حد كبير . أما السين
التي في الكلمة المربة فإنها حرف السين الذي زيد في الكلمة اليونانية بسبب سبق الحرف اليوناني :
περὶ لها ، وممناء : في ، عن ، حول — بحيث يكون المعنى : في المقولة ... الخ . على أن كتاب
القوليات من منطق أرسطو يسمى أيضاً قاطوغورياس — كما نجد ذلك في الترجمة القديمة له — حيث
نجد العنوان هكذا : « كتاب أرسطو طالس المسمى : قاطوغورياس ، أي : المقولات » والحقيقة
أن كلمة κατηγορία (المقولات) تنطق كاتيجورياس — فالطالب أن الاسم العربي تريب
للجمع اليوناني ... راجع صورة الخطوط من منطق أرسطو المحفوظ في مكتبة الجامعة .

(٢) في الأصل : محمول ، معطى . (٣) في الأصل : حتى .

(٤) في الأصل : عليها شبيه هذا البياض ... الخ ، وقد أضفنا النسب بما يقتضيه التقابل

في العبارة .

وأما أحد المحمولين فهو ما قيل على حامله باشتباه الاسم لا بتواطئه ، ولم يعطه حدّه ولا اسمه ، كالبياض المحمول على الأبيض ، أعنى الجسم الأبيض ؛ فإن الأبيض ، أعنى اسم الأبيض ، مشتق من البياض ، لا عين البياض ؛ والبياض لون يعوق البصر ، والأبيض ، أعنى الجسم الأبيض ، ليس بلون يعوق البصر ، فلم يعط البياض حدّه ، ولم يعطه اسمه عينه ، بل [هو] اشتقاق ، إذ أبيض مشتق من بياض .

والمقولاتُ المحمولات العرضية ، على المقول الحامل ، [وهو] ^(١) الجوهر ، تسعة : كمية ، وكيفية ، وإضافة ، وأين ، ومتى ، وفاعل ، ومنفعل ، وله . ووضع ، أى نصبة الشيء ^(٢) .

وأما الثانى من المنطقيات ، وهو المسمى باريارمانياس ^(٣) ، ومعناه : على التفسير ، يعنى تفسير ما يقال فى المقولات وقرنها لتكون قضايا : موضوع ومقول ، أعنى من حامل ومحمول .

(١) ما بين الفوسين المضامين زيادة الایضاح أو للاكمال .

(٢) التصب بضم النون والصاد مما أو فتجما مما ، أو فتح النون أو ضمها مع سكون الصاد ، كلها فى معنى الشيء المنسوب القائم أو المرفوع الموضوع أمام الناظر ؛ والنسبة بضم النون وسكون الصاد هى السارية للمرفوعة لتكون علامة للطريق . فالنسبة هنا — بفتح النون (وربما أيضا بضمها) مع سكون الصاد — هى الكيفية التى يكون عليها وضع الشيء ، مثل أن يكون الإنسان جالسا أو نائما . وهذا الاصطلاح العربى يقابل كلمة $\kappa\epsilon\tau\sigma\theta\epsilon\iota\alpha$ اليونانية التى تدل على الوضع ، وهو أحد المقولات الأرسطائية . أما جميع المقولات باليونانية فلانها ، على تواليها فى هذا التمر ، هى : الجوهر : $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ ، الكم : $\pi\omicron\sigma\sigma\acute{o}\nu$ ، السكيف : $\pi\omicron\iota\acute{o}\nu$ ، الإنسان : $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ ، الأين : $\pi\omicron\upsilon$ ، التى : $\pi\omicron\tau\acute{\epsilon}$ ، يفعل (الفاعل) : $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ ، يفعل (الافعال) : $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ ، له (= أن يكون له = الملك) : $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ ، الوضع : $\kappa\epsilon\tau\sigma\theta\epsilon\iota\alpha$.

(٣) وباللونية $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\iota\alpha\varsigma$ (تنطق : ريريرمينياس) ، ولكنها تكتب فى العربية على أنحاء شتى) = فى (على) التفسير ، وهو كتاب العبارة ، الذى يتكلم عن الأصوات الدالة بوجه عام وعن أنواع الكلمة والعبارة . وينظر فى أنواع القضايا والعلاقة فيها الح .

وأما الثالث من المنطقيات فالسمى أنولوطيقى^(١) [الأولى]^(٢) ومعناه: العكس من الرأس^(٣).

وأما الرابع من المنطقيات فالسمى أنالوطيقى الثانية ، وهى المخصوص باسم أفوذقبيقا^(٤) ، ومعناه الإيضاح .

وأما الخامس من المنطقيات فهو المسمى طوييقا^(٥) ، ومعناه : الموضع ، يعنى مواضع القول .

وأما السادس من المنطقيات ، فهو المسمى سوفسطيقا^(٦) ، ومعناه : المنسوب

(١) هكذا فى الأصل — على أن كلمة ἀναλυστική (صفة مفرد مؤنث — على تقدير [τέχνη] ، معناها الفن أو الصناعة) معناها : تحليل . وأنا لوطيقى الأولى هى كتاب القياس ، وأنا لوطيقى الثانية هى كتاب البرهان . والكتابان يسميان باسم يدل على التحليل لأن موضوعهما على التوالي هو أجزاء القياس ، أجزاء البرهان .
(٢) زيادة لا بد منها .

(٣) كلمة ἀνάλυσσις معناها تحليل الشيء إلى أجزائه ، وكتاب أنا لوطيقى الأولى كله فى الواقع تحليل لموضوعاته وتمييز بين الأنواع ، وفيه كلام عن عكس القضايا ، وعن رد أشكال القياس إلى الشكل الأول . أما عبارة : (العكس من الرأس) فهى هكذا واضحة فى الأصل ؛ ولا أعلن أنها مغلوطة أو محرفة ، فاعلم فيها تقدم ما يأتى بعض الضوء على المراد منها .

(٤) كلمة ἀποδεικτική (صفة مفرد مؤنث — وتنطق أبو ديكيتكى) معناها : برهانية أو من شأنه أن يفتح . وربما كان استعمال الكندى لكلمة الإيضاح فى مقابل الكلمة اليونانية معناها على معرفة الاصطلاح الفلسفى القديم عند العرب .

(٥) كلمة τοπική (صفة مفرد مؤنث — وتنطق توييكى) معناها : مكانى . وعلى تقدير كلمة صناعة يكون معناها صناعة البحث عن المواضع التى يمكن منها اتخاذ قضايا تصاح أساسا لاستدلالات . وهذا فى الغالب يكون عند الجدل وفى الخطابة للاقتناع أو للدفاع عن وجهين لقضية واحدة دون تورط فى التناقض وبحيث تكون النتائج الأخيرة ظنية . على أن τὰ τοπικά = تاتويكا = المكانيات = المواضع الجدلية) هى اسم هذا الكتاب من منطق أرسطو (٦) أصل : وهو

(٧) كلمة σοφιστής معناها الأول هو الرجل النابغ المتنازع ، ثم «المحكمة أو الحكماء» . ولكن لا انحرف معلمو الحكمة فى عصر سقراط إلى البالفة فى تعليم الفصاحة والخطابة والجدل السكلاى بقصد الوصول إلى إثبات القضية وتقيضها والدفاع عن كل رأى ، مما أدى إلى عدم القضايا العامة الصحيحة ، أصبح هذا الاسم يطلق على المناطل المتجادع الدعوى الذى يزعم القدرة على إثبات كل شئ . وعلى إبطال كل شئ . ومن هذه الكلمة اشتقت كلمة σοφιστικός أى المناطل المتجادع = السوفستى . أما كلمة σοφιστική (هى سوفستيكى) — على تقدير كلمة τέχνη بين أداة التميز وبين الصفة — فمعناها الصناعة المناطلة ، أى النمطلة .

في السوفسطائيين ، ومعنى السوفسطائي ^(١) المتحكم ^(٢) .

وأما السابع من المنطقيات فهو المسمى ريطوريا ، ومعناه البلاغى ^(٣) .

وأما الثامن من المنطقيات فهو المسمى بويطيقيا ، ومعناه الشرى ^(٤) .
فهذه كمية الثمانية المنطقية .

فأما كمية الطبيعية المرتبة ، التى باضطرار يحتاج إليها الفاضد لعلم الأشياء الطبيعية ليتفلسف فيها ، فسمعة كتب :

الأول منها كتابه المسمى كتاب الخبر الطبيعى ^(٥) ، الثانى كتاب السماء ، الثالث كتاب السكون والفساد ، الرابع كتاب أحداث الجو والأرض ، وهو الموسوم بالماوى وبالتقول على النهايات أى التى تتلاطم ^(٦) ؛ والخامس كتابه المسمى كتاب المعادن ، والسادس كتابه المسمى : كتاب النبات ، والسابع كتابه المسمى كتاب الحيوان .

فأما ما قال فيه على الأشياء التى لا تحتاج إلى الأجسام فى قوامها وثباتها ، وقد توجد مع الأجسام ، فهى أربعة : الأول منها كتابه المسمى : كتاب النفس ، والثانى منها كتابه المسمى : كتاب الحس والمحسوس ، والثالث منها كتابه المسمى : كتاب النوم واليقظة ، والرابع منها كتابه المسمى كتاب طول العمر وقصره .

فأما ما قال فيه على ما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يتصل بالأجسام فككتاب واحد ، وهو كتابه الموسوم ^(٧) بما بعد الطبيعيات .

(١) فى الأصل : السوفسطائيين .

(٢) ان ترجمة السكندى أو من اعتمد عليه السكندى لا تدل هنا على دقة فى الترجمة .

(٣) ἡ (τέχνη) ῥητορικὴ = الفن البلاغى أو الصناعة البلاغية .

(٤) ἡ ποιητικὴ = الشرى ، الإبداعى .

(٥) ويسمى : السماع الطبيعى أو سمع السكبان ، وذلك لأنه كتب سمعا عن دروس أرسطو أو لأن المتعلم لا يستطيع أن يفهم ما فيه إلا مستمعا لشرح المعلم .

(٦) هكذا فى الأصل لكن بدون نقط ، ولعله يقصد أكر الناموس التى تحيط بالأرض متتالية متباعدة فيما بينها — كما تجد ذلك فى رسائل أخرى للسكندى مثل رسالته فى الملة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

(٧) فى الأصل : الرسوم .

وبعد هذه جميعا فإنه وضع كتبها ، هي ، وإن كانت من نوع القول على النفس ، فإنها إنما تظهر بكمال ويتضح القول فيها ، بعد القول على ما لا يحتاج إلى الأجسام بنية ؛ هي ثمرة العلم بهذه الكتب المنتخبة تقع الأحاطة بها^(١) ، وهي كتبه في الأخلاق ، أعنى أخلاق النفس وسياستها ، حتى تقوم على الفضيلة الإنسانية ، وتتحدد بها ، التي هي غرض الإنسان المستوى الطبع في دنياه ومُكسبته^(٢) صلاح الحال في دار منقلبته التي لا عوض منها ولا تعديل لنفعها ولا خير مع عدمها :

منها كتابه الكبير في الأخلاق إلى ابنه نيقوماخس^(٣) ، وهو المسمى نيقوماخيا ، وهو أحد عشر قولا^(٤) .

ومنها كتاب آخر أقل من عدة هذه المقالات [و] شبيه بمائى كتابه إلى نيقوماخس ، كتبه إلى بعض إخوانه^(٥) .

وله غير هذه الثلاث المقالات^(٦) كتب كثيرة في كثير من الأشياء الجزئية ورسائل في أشياء شتى جزئية^(٧) أيضا .

فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه التي يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء علمها بعد علم الرياضات ، أعنى التي حددتها بأسمائها ، فإنه إن عدم أحد علم الرياضات^(٨) التي هي علم العدد والهندسة والنتيج والتأليف^(٩) ، ثم استعمل

(١) هذه الجملة كما هي في الاصل — وهي قلقة ، وإن كانت مفهومة .

(٢) غير منقولة في الاصل .

(٣) إن كلام الكندي يرجع الرأي القائل بأن أرسطو كتب الكتاب لابنه على الرأي القائل بأن ابنه هو الذي أنظره ونشره .

(٤) في الاصل : قول — على أن المشهور بين مؤرخي الفلسفة أنه عشر مقالات .

(٥) يقصد بلا شك كتاب « الاخلاق إلى أويديوس » وهو سبعم مقالات .

(٦) في الاصل : الثلاث المقالات . ومن المبر أن نعرف على أي شيء تعود هذه العبارة فلها زائدة أو لعل شيئا قد سقط من النص . على أن من المعلوم أن لأرسطو كتابا ثالثا في الاخلاق هو المعروف بكتاب « الاخلاق الكبير » $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\alpha\ \eta\eta\iota\kappa\alpha$ أو $magna\ moralia$

(٧) في الاصل الجزئية دون قط .

(٨) هكذا في الاصل . (٩) أنظر ما يلي ص ٣٧٧

هذه ^(١) دهره لم يستمَّ معرفة شيء من هذه ، ولم يكن سميه فيها مكسبه شيئا إلا الرواية ، إن كان حافظا ؛ فأما علمها على كنهها وتحصيله ^(٢) فليس بموجود ؛ إن عدم علم الرياضات ، البتة .

والرياضات التي أعنى [هي] علم العدد والتأليف والهندسة والتنجيم الذي هو علم هيئة ^(٣) الكل ^(٤) وعدد أجسامه الكليات وحركاتها وكية حركاتها وما يعرض في ذلك من نوعه .

أما علم العدد فبين أنه أول لجميعها ؛ فإن العدد إن ارتفع ^(٥) ارتفعت المعدودات .

وبين أن [أول] ^(٦) جميع المعلومات عند من بحث ^(٧) الأشياء التي قدمنا ذكرها إنما هو علم الجوهر ومحمولات الجوهر .

ومحمولات الجواهر ^(٨) الأولى المفردة اثنان : هما الكم والكيف ، لأن كل شيء يلحق الجوهر من المحمولات إنما يختلف [إما] ^(٩) بمثل ولا مثل — التي هي خاصة الكمية ، وإما بشبيه ^(١٠) ولا شبيه — التي هي خاصة الكيفية ^(١١) .

وأما المركبة من محمولات الجوهر فاثنتان أيضا : إما الموجود لا مع طينة ، وإما الموجود مع طينة ؛

(١) يقصد كتب أرسطو التي تقدم إحصاؤها .

(٢) بمعنى تحصيل علمها . (٣) في الاصل : هية

(٤) يعني العالم في جلته وهو ما يوجد داخل السماء في رأى أرسطو — ولذلك يسمى السماء وكذلك العالم بالكل ، وهي ترجمة دقيقة عن اليونانية : τὸ πᾶν

(٥) يعني لو انعدم أو فرضنا عدم وجوده .

(٦) لاشك أن هذه الكلمة سقطت من النسخ .

(٧) غير منقوطة في الاصل .

(٨) في الاصل : الجوهر — ولا بد من تمحيصها طبقا للمعنى وللإسكلام التالي .

(٩) زيادة يتطلبها التقابل في العبارة .

(١٠) في الاصل : شبيه — وقد صححناها تمشيا مع العبارة .

(١١) راجع تعريف الكمية والكيفيه في « رسالة في حدود الاشياء ورسومها » ،

ص ١٦٧ مما تقدم .

أما الموجود لا مع طينة فالإضاف ، لأن الأبوة والأبنية^(١) من المضاف كل واحد منهما إلى صاحبه والموجود بوجوده ؛ والجزء والسكل ؛ فإنهما غير مقارنة طينة في وصفهما^(٢) .

فأما الموجود مع طينة فإنه^(٣) تركيب كم مع جوهر ، أم كيف مع جوهر ، أم جوهر مع جوهر .
فأما تركيب كم مع جوهر فكائن وأين ، [إن]^(٤) فيها قوة جوهر مع مكان ، والمكان كمية ؛ [وكذلك كائن ومتى]^(٥) ، فإن فيها قوة زمان مع مع جوهر ، والزمان كمية .

وأما تركيب جوهر مع كيفية [فـ] كفسـل^(٦) ، فإن فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ؛ وكالمفعل ، فإن فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ، كما ذكرنا .

فأما تركيب جوهر مع جوهر فذلك^(٧) ، فإن فيها قوة جوهر هو المالك وجوهر هو المالك ؛ ووضع^(٨) فإن فيها قوة جوهر على جوهر ، أى موضوع على

(١) في الأصل : الإله والاسم . (٢) في الأصل : وصفها .

(٣) في الأصل : فإنها — وكان يجوز تركها ، على أن يعود الضمير على الأشياء التالية

(٤) زيادة لإكمال التقابل على النحو التالي .

(٥) يوجد في الأصل في محل ما زدناه بين القوسين المضامين إكالا للتقابل ، كلمة واحدة غير منقولة مؤلفة من كاف ، ونبرة عليها بقعة سوداء لانرجع أنها نقطة ، وفاء (أوفاف) ، وياء . ويمكن قراءتها : كبتى — على الغلن الاغلب . وهذا له وجه يتفق مع المعنى ؛ لأن بقى تشمل وجود الشيء . واستمراره في الزمان — لكن هذا فيه شيء من التكلف . على أن هذه القراءة ربما كانت تقتضى منا إسلاسا في الجملة السابقة . ولكن عبارة : « فكائن وأين » واضحة تماما وإن كان يقصها الشكل والنقط . وكان يمكن إصلاحها هكذا : « فكائن » أو « فككان » — ووجه الكلام أن « كان » فيها معنى وجود الشيء . وتمكنه في مكان ، ويؤيد هذا رأى الكندي في أن كون الجسم وتمكنه في مكان متلازمان — راجع كتاب في الفلسفة الأولى ورسالة في تنامي جرم العالم .

(٦) ويمكن الضبط على نحو آخر مقبول .

(٧) يمكن الضبط على أنها فعل أو مصدر — وكذلك بمعنى الكلام التالية :

(٨) في الأصل : اوضع — ولا وجه لها ؛ فلعلها : ووض ، أو : وكوضع .

موضوع ، ففيها قوة جوهرين ، جوهر على جوهر وضعاً .

وإذ المعلومة الأولى المحيطة بكل علم فلسفى هو الجوهر^(١) ، والكمية ، والكيفية ، والجوهر الأول — أعنى المحسوس — أيضاً يحافظ بعلم محولاته الأولى — فإن الحس لا يباشره مباشرة ، بل يباشره بتوسط الكمية والكيفية — ومن عدم علم الكمية [و] الكيفية عدم مع ذلك علم الجوهر ؛ والعلم الثابت الحقيقى التام من علم الفلسفة [هو] علم الجوهر ؛ والجواهر الثوانى هى التى لا زوال لعلمها ، لثبات معلومها وبعده من التبدل والسيلان^(٢) ، فانما يتطرق إليها بعلم الجوهر الأول .

فاما العلم الحسى فهو علم الجوهر الأول ، فهو لسيلان معلومه سيلاً غير منقطع ولا نافذ^(٣) إلا بتفاده الذى هو بطلان جوهره كله أو لكثرة جوهر المحسوس فى كثرة العدد — فإنه إن كان كل معدود متناهياً^(٤) ، فإن بالإمكان أن يُزاد على كل معدود ضعفه ، فهو بالقوة متزايد بلا نهاية فى التزايد . لا فى عدد الأشخاص أو عدد تضاعف التزايد^(٥) ؛ وما لا نهاية له فلا يحيط به علم ؛ فإن عدم عدم — كما ذكرنا — علم الكمية وعلم الكيفية ؛ عدم علم الجواهر الأولى^(٦) والثوانى فلم يُطمع له فى علم شئ بته من العلوم الإنسانية التى يطلب وتكلف البشر وحيلهم المقصودة المرتبة^(٧) عن مرتبة العلم الإلهى بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية^(٨) ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصها^(٩) الله ، جل وتعالى علواً

(١) هكذا العبارة — ولكنها مفهومة وصحيحة على وجه من اللغة .

(٢) يقصد التغير المستمر ، وهذه الكلمة العربية تقابل الاصطلاح اليونانى فى العبارة

المشهورة عن هيرقليط (πάντα ῥεῖ) أى كل شئ يسيل أو يجرى — بمعنى يتغير (مقابلة حرفية

(٣) فى الأصل : تفاد . (٤) فى الأصل : متناهى .

(٥) فى الأصل : التزايد . (٦) فى الأصل : الجوهر الأول .

(٧) هكذا النص فى الأصل — ويدور أن كلاماً قد سقط ، فيه تصريح بطرفى المقارنة :

العلوم الإنسانية العادية والعلوم النبوية الإلهامية . ولم ترد وضع زيادات ، تاركين ذلك لتأريه ، لا سيما أن المعنى واضح من الكلام التالى .

(٨) فى الأصل سرية .

(٩) هكذا الأصل ، والضمير يعود على الرسل ، ويمكن اصلاحها : ختمه — ليعود

الضمير على العلم ، وهو أكثر اتفاقاً مع الكلام التالى .

كبيراً ، أنه بلا طلب ولا تَكشِف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضات ^(١) والمنطق ولا زمان ، بل مع إرادته ، جل وتعالى ، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالته ؛ فإن هذا العلم خاصة للرسول ، صلوات الله عليهم ، دون البشر ، وأحد خواجلهم العجيبة ، أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر ؛ إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير ^(٢) ، من علم الجواهر الثواني الخفية ^(٣) . وإلى علم الجواهر الأولى الحسية وما يعرض فيها ، لا بالطلب ولا بالحيل بالمنطق والرياضات الذى ^(٤) ذكرنا ، ومع زمان ؛ فأما الرسل صلوات الله عليهم وبركاته فلا بشيء من ذلك ؛ بل بإرادة رسالها ، جل وتعالى ! بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره — تسقين العقول أن ذلك من عند الله ، جل وتعالى ! إذ هو موجود عند ما عجز البشر بطبعها عن مثله ؛ فإن ذلك فوق الطبع وجببها ، فتخضع له بالطاعة والابتياد وتمنع فسطرها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام .

فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية ، التى إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بنجد حيلته التى أكتسبته ^(٥) علمها ، أطول الأدوَب فى البحث والتروض ، ما نَجده أنى يمثلها فى الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطاب ، كجواب النبي صلى الله عليه وسلم فيما سأله المشركون عنه مما علمه [الله] ^(٦) إذ هو بكل شيء عليم لأولية له ولا تقضيأ ^(٧) ، بل سرمدأ أبدأ ، إذ تقول ^(٨) له ، وهى طاعنة ظانة أنه لا يأتى بجواب فيما قُصِد به بالسؤال عنه ، صلوات الله عليه : يا محمد « مَنْ يحيى العظام ، وهى رميم » ؟ إذ كان ذلك عندها غير منازعة ^(٩) ؛ فأوحى اليه الواحد الحق ، جل ثناؤه : « قُلْ يحييها الذى

(١) هكذا النص . (٢) هكذا يمكن أن تقرأ .

(٣) يمكن أيضاً قراءتها : الحقية — بمعنى الحقية ، أى فى وجودها .

(٤) هكذا فى الأصل ، وهو يعود على المعنى العام .

(٥) فى الأصل : أكتسبه . (٦) زيادة للاكمال .

(٧) فى الأصل : نقضى . (٨) الضمير هنا يعود على المشركين

(٩) هكذا الأصل — والفراة اجتهدية .

أنشأها أول مرة ، وهو بكل خالق عليم — إلى قوله : كن فيكون ^(١) .
 فأى دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام ، بل إن
 لم تكن ، فممكن ، إذا بطلت ، بعد أن كانت ، وصارت ربما ، أن تكون ^(٢)
 أيضاً ؟ ! فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أبس ^(٣) ومن إبداعه ^(٤) ؛ فأما عند باريهم
 فواحد ، لا أشد ولا أضعف ، فإن القوة التي أبدعت ^(٥) ممكن أن تنشئ ما
 أدثرت ، وكونها بعد أن لم تكن ، موجود للحس ، فضلاً عن العقل ؛ فإن السائل
 عن هذه المسئلة الكافر بقدرة الله ، جل وتعالى ، مقر أنه كان بعد أن لم يكن .
 وعظمه لم يكن هو معدوم ^(٦) ، فعظمه كان اضطراراً ؛ [بعد أن] ^(٧) لم تكن ،
 فأعادتها ^(٨) وإحيائها كذلك أيضاً ، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية ؛
 فممكن أيضاً أن تصير حية ، بعد إذ هي لا حية . ثم بين أن كون الشيء من
 نقيضه موجود ، إذ قال ، « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه
 توقدون » ؛ فجعل من لا نار ناراً ، أو من لا حار حاراً ؛ فإذاً إذ الشيء يكون
 من نقيضه — اضطراراً ؛ فإن الحادث ، إن ^(٩) لم يكن يحدث من غير ^(١٠) نقيضه ،
 وليس بين النقيضين واسطة ، أعنى بالنقيض « هو » و « لا هو » . فالشيء
 إذن يحدث من ذاته ؛ فذاته إذن ثابتة أبداً ، أبدية [لا] أولية لها ؛ لأنه
 إن كان ^(١١) اليابس ليس ^(١٢) من لا نار فهو ^(١٣) إذن من نار ؛ فإن كانت النار من

(١) كل هذه الآيات في آخر سورة ٣٦ (يس) .

(٢) السكون هنا بمعنى الوجود .

(٣) الأبس هو الشيء الموجود والمعنى أن جمع المتفرق أسهل من إيجاد بعد أن لم يكن —
 راجع في معنى الأبس ص ١٨٢ ما تقدم .

(٤) في الأصل : ابتدعه — واستعمال كلمة الإبداع أشهر في كل الرسائل الأخرى .

(٥) في الأصل : ابتدعت .

(٦) هكذا في الأصل وهو جائز لغة ومعنى .

(٧) في الأصل : ثم إن (٨) الضمير يعود على العظم

(٩) يمكن في الأصل قراءتها : إذ (١٠) يمكن قراءتها في الأصل : عين

(١١) في الأصل : كانت

(١٢) هكذا الأصل بدون نقط — والمعنى واضح رغم عدم التقابل اللغوي ، لأن النار يابسة

(١٣) في الأصل : فهي — وهو جائز على أن تعود على النار ، بحسب المعنى .

نار ، والنار من نار ، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً ناراً من نار ونار من نار ؛
فالنار إذن أبداً موجودة ^(١) ، لم تكن حال ، وهي ليس ^(٢) ؛ فإذن لم تكن نار بعد
أن لم تكن ؛ والنيران موجودة ، بعد أن لم تكن ، ودائرة ^(٣) بعد أن كانت ؛
فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار . وكل كائن من غير ذاته كان ، فكل ما هو
كائن مكوّن من « لا هو » ^(٤) .

ثم قال لتوضيح كون الشيء من نقيضه : « أو ليس الذى خلق السموات
والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟! » ؛ ثم قال ، لما وجب من ذلك : « بلى !
وهو الخلاق العليم » ؛

ثم قال — لما فى قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السموات ، لما ظنوا من
مدة زمان خلقها — قياساً على أفعال البشر ، إذ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج
إلى مدة أطول فى عمل البشر ، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زماناً فى
العمل — إنه ، جل ثناؤه ، لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان ، لأنه جعل « هو »
من « لا هو » ؛ فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام ، فأخرج
أيس من ليس ^(٥) ، فليس يحتاج — إذ هو قادر على العمل من لا طينة — أن
يعمل فى زمان ؛ لأنه ، إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة ، كان ^(٦) فعل من
لا يحتاج فى فعل ما يفعله إلى طينة لا يحتاج إلى زمان — ^(٧) : « إنما أمره ،
إذا أراد شيئاً ، أن يقول له : كن ، فيكون » ، أى إنما يريد ، فيكون مع إرادته
ما أراد ، جل ثناؤه وتعالى أسماؤه عن ظنون الكافرين ! إذ ليس ^(٨) مخاطب ؛
فإن هذا فى لغة العرب المخاطبين بهذا القول بين مستعمل ، فأما خوطبوا بعاتهم

(١) فى الأصل : للوجود (٢) يعنى معدومة = غير موجودة

(٣) و و دائر .

(٤) لا هو = نقيضه ، بحسب ما تقدم منذ قليل — على أنه يمكن إصلاح النص
مكثراً : مكوّن من « لا هو » .

(٥) يعنى أوجد من العدم .

(٦) غير واضحة فى الأصل ويمكن قراءتها : فإن — والذى اختاره أولى .

(٧) ما يأتى هو مفعول قال فى أول الفقرة .

(٨) ليس هنا اسم يعنى المدوم .

في القول ؛ فإن العرب تستعمل الشيء في الوصف ما^(١) ليس له في الطبع ، كقول امرئ القيس بن حجر الكندي :

فقلت له ، لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً ، وناء بكل كل :
ألا أيها الليل الطويل ألا انجل^(٢) ! بصبح ، وما الإصباح منك^(٣) بأمثل !
والليل لا يُقال له ولا يخاطب ، ولا له صلب ولا أعجاز ، ولا كل كل ،
ولا نهوض ؛ وإنما معناه أنه أحب أن يصبح .

فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها ، من إيضاح أن العظام تحيي بعد أن تصير رميا ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؛ كانت^(٤) عن مثل ذلك الأسنن المنطقية المتحيطة^(٥) ، وقصرت عن [مثله] نهايات البشر ، وحُجِبت عنه العقول الجزئية^(٦) .

فأما العلم الإنساني الذي حددنا [فهو]^(٦) دون العلم الإلهي ، ولا سبيل إلى إحاطته والأشياء الحقيقية^(٧) الثابتة ، مع عدم الرياضات إلا بقدر مباشرة الحس فقط ، الذي لا يعدهم الحيوان غير الناطق ، وإن سبقوا^(٨) أقوام لم تبلغ درجاتهم علم الرياضات^(٩) ، الأقاويل في الأشياء الواقع عليها العلم ، فإن كثيراً من الحيوان

(١) في الأصل : بما

(٢) في الأصل : انجل

(٣) في الأصل : نيك — وهو غير المشهور
(٤) في الأصل : المتحيطة ؛ فقد يكون معناها : التنحية أو الطالبة للحيلة . ولكن صححتها : المتحيطة ، أعني التي تجتهد في الحيلة والحول ، وذلك لورود كلمة الحيلة فيها تقدم — على إن لم أجد الصيغة التي اخترتها ، في القواميس . وأخيراً يجوز أن تكون كلمة المستحيلة تصحيفاً عن كلمة المستحثة .

(٥) في الأصل : الجزئية . (٦) زيادة للاكمال .

(٧) هكذا في الأصل .

(٨) هكذا في الأصل وكلمة : « وإن » يمكن قراءتها فإن .

(٩) يجوز أن يكون قد سقط هنا شيء من النص الأصلي . والنس كلمة مضطرب ولكن معناه الاجال منورم .

غير الناطق ، أعني بالناطق النطق العقلي ، يحكى كلام^(١) الإنسان ، عن غير معرفة معانى ما يحكى ؛ لأن^(٢) الباحث عن الكمية صناعتان ؛
إحداها صناعة العدد ؛ فأنها تبحث عن الكمية المفردة ، أعنى كمية الحساب
وجمع بعضه إلى بعض وفرق بعضه من بعض ؛ وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه
ببعض وقسمة بعضه على بعض ؛
فأما العلم الآخر^(٣) منها فعلم التأليف ؛ فأنه إيجاد نسبة عدد إلى عدد ،
وقرئته إليه ، ومعرفة المؤتاف منه والختلف ؛ وهذه المبحوثة هى الكمية المضاف
بعضها إلى بعض .

وبالبحث عن الكيفية أيضا صناعتان :

إحداها^(٤) علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى هندسة ؛
والأخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئة^(٥) الشكل^(٦) فى الشكل
والحركة ؛ بأزمان الحركة فى كل واحد من أجرام العالم التى لا يعرض فيها الكون
والفساد ؛ حتى يندثرها مبدعها . إن شاء ، دنة ، كما أبدعها ، وما يعرض بذلك ،
وهذا هو المسمى علم التنجيم^(٧) .

والأول من هذه^(٨) ، فى التركيب والساوك إلى نهايتها وعلى استحقاق تقديمها ،
العدد ؛ فأنه إن لم يكن العدد موجوداً لم يكن معدود ، ولا تأليف العدد ، ولأن
المعدود الخطوط والسطوح والأجرام والأزمان والحركات ؛ فإن لم يكن عدد لم
يكن علم المساحة ولا علم التنجيم ؛

والثانى علم المساحة العظيمة^(٩) البرهان ؛

والثالث علم التنجيم المركب من عدد ومساحة ،

والرابع تأليف المركب من عدد ومساحة وتنجيم .

(١) من هنا بداية تعليل الحاجة إلى الرياضيات

(٥) أصل : هيئة .

(١) أصل : أحدها

(١) هكذا التمس

(٣) أصل : الأخير

(٦) الشكل يعنى العالم أو السماء المحيطة به .

(٧) واضح من كلام الكندى أنه يقصد علم الفلك .

(٨) يقصد علوم الرياضيات أو موضوعاتها (٩) هكذا تبدو الكلمة .

فإن التأليف في الكل ؛ وأظهر ما يكون في الأصوات وتركيب الكل والأففس الإنسانية ، كما أثبتنا في كتابنا الأعظم في التأليف .
فأما تركيب هذه العلوم فقد أوضحناه بأكثر من هذا القول ، وإن كان فيما ذكرناه منها من ذلك كاف فيما أردنا من ذلك .

فمن علم هذه العلوم الأربعة المختصة باسم الرياضات ^(١) والتعاليم ، التي هي العدد والمساحة والتنجيم والتأليف ، علم الكميات والكيفية ، وعدم علم الجوهر الذي لا يزول ^(٢) إلا بتوسطهما ؛ ومن علم الكم والكيف والجوهر عدم علم الفلسفة .

فقد ينبغي لمن أراد علم الفلسفة أن يقدم استعمال كتب الرياضات على مراتبها التي حددنا ، والمنطقيات على مراتبها التي حددناها أيضا ، ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذي حددنا أيضا ، ثم ما فوق الطبيعيات ، ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة ، ثم ما بقي . مما لم نحدد من العلوم ، مركب من الذي حددنا ، فيصح ويتم بعلم ما قدمنا ، بمجرد الجايد بكل خير ، وحسن معونته ، جل وتعالى علواً كبيراً ! .

فأذ قدمنا ما قدمنا من البحث على سلوك سبل العلم على مراتبها ، المؤدى إلى نهاية ^(٣) الإنسان ، فلتقل على أغراض كتب أرسطوطاليس ^(٤) لما في ذلك من العون على فهمها ؛ فإن العالم بالغاية التي يقصد إليها يجمع قوته في السلوك إليها وفكره فيها ، فلا يثبط عزمه في السلوك والجدحيرة عن مهم الغرض ؛ ولا بأس ^(٥) مع لزومه سمته ، من البلوغ إليه ، مع جده في الحركة في سمته والتيقن أن مع كل حركة يزداد من غرضه قرباً ، [أن] يتشعب ^(٦) فكره كثرة الظنون في الزوال

(١) أثبتنا كما في الأصل (٢) ممكننا الأصل ولكن المعنى واضح .

(٣) في الأصل : نهايته ولها وجه بعيد — ولعل المقصود هو الكمال العلمي .

(٤) هكذا الأصل وكذلك فيما يلي (٥) يعني : جائز = قد يقع .

(٦) غير منقولة في الأصل . ويجوز أن يكون قد سقط من النص هنا شيء ومعناه

الإجمالى مفهوم .

عنها؛ و[من] قد قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوب به على ستمته لم يخطئه^(١١) إذا دام حركته على ذلك السمـت ؛ فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها ، لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها .

فنقول : أما أغراض كتب أرسطوطاليس التي حددنا فالأول منها ، أعنى كتاب قاطيغوريوس ، القول على المقولات المفردة العشر^(١٢) التي حددنا كل واحدة^(١٣) منها برسمها^(١٤) بما يميز كل واحدة^(١٥) منها من غيره وما يعمها ويعم العدة منها وما يخص كل واحدة^(١٦) منها .

أما في أوله^(١٧) فنجد الأشياء التي تتقدم في الوصف والبيئة^(١٨) منها أن جوهر^(١٩) حامل وجوهر^(٢٠) محمول ، وجوهر^(٢١) حامل شيئاً ليس بجوهرى فيه ؛ بل عرضي^(٢٢) ، وأن عرضاً^(٢٣) حامل ، وعرضاً محمول عليه ، أعنى مقولا عليه ، ليبين أن جواهر [أولى] محسوسة ، و [جواهر] ثواني غير محسوسة مقولة على المحسوسة .

وأما في وسطه فيبين عن العشرة أعيانها برسومها وعوامسها وخواصها .
وأما في آخره فمما يلحق هذه العشرة من الأشياء التي هي موجودة أكثر من واحد منها كالتقدم^(٢٤) والحركة والـ « معاً »^(٢٥) .

-
- (١) أصل : يحطه (٢) أصل : العشرة (٣) أصل : واحد
(٤) أصل : رسمها . (٥) ، (٦) أصل : واحد .
(٧) ليرجع القارئ فيما يتعلق بالكلام الكندي عن الكتب المنطقية لأرسطو إلى النشرة الجيدة التي أتم الحافظة الأولى منها الدكتور عبد الرحمن بدوي .
(٨) غير منقوطة في الأصل فيمكن قراءتها على نحو آخر .
(٩ ، ١٠ ، ١١) أصل : جوهر . (١٢) أصل : عرض .
(١٣) لا يراعى التاسخ هنا وفيما يلي قواعد النحو ، وقد صححت العبارة دون إشارة .
(١٤) أصل : كل مقدمه — وقد يجوز أن تكون كالقدمة أو نحوها ولكن صححتها بما هو أوضح .

(١٥) أصل : والى . ومن الطريف أن هذا التقسيم الثلاثي عند الكندي لكتاب المقولات يقابله تقسيم ثلاثي عند ابن رشد : التقدم الأول « بمنزلة الصدر » وهو يشتمل على الأمور التي تجري مجرى « الأصول الموضوعية والحدود » ، وفيه الكلام عن أحوال الموجودات من جهة دلالة الالفاظ عليها : ما هو الجوهر ، وما هو العرض . . . أى الاجناس المشتركة

وأما غرضه في كتابه الثاني المسمى بارياميناس^(١) : وهو على التفسير ،
[ف] القضايا المقدمات للمقاييس العامة ، أعني الجوامع التي هي أخبار موجبة أو
سالبة وما يلحقها .

أما في أوله فيبين عما منه كون القضايا من الاسم والحرف والقول
والتصريف^(٢) والخبر من القول ؛

وأما بعد ذلك فمن القضايا المؤلفة من اسم وحرف كقولنا : « سعيد كاتب » .
وما يعرض في ذلك ؛ وأما بعد ذلك فمن القضايا المؤلفة من اسم وحرف ثالث .
كزيادة الزمان كقولنا : « سعيد كاتب [الآن] » ، وما يعرض في ذلك ؛

وأما بعد ذلك فمن القضايا المؤلفة من اسم وحرف وثالث ورابع ، كقولنا :
النار هي حارة وجوياً ، وما يعرض في ذلك ؛ وأما بعد ذلك فمن الفحص عن أي
القضايا أشد تناصباً^(٣) : الموجبه لسالبها أم الموجبة للمضادة لها .

وأما غرضه في كتابه الثالث ، وهو المسمى^(٤) أناالوطيقا ، فلا يأنه عن الجوامع
المرسلة ، أعني ما هي ، وكيف هي ، ولم^(٥) هي ؛ والجامعة المرسلة هي قول نضع^(٦)
منها أشياء ، يظهر بهما شيء آخر لم يكن ظاهراً في ذلك القول ، وليس هو شيئاً
خارجاً^(٧) عن ذلك القول ؛ وأقل ما يكون ما ألفت منه الجامعة قضيتان
مشتركتان^(٨) في حد واحد يظهر بهما^(٩) نتيجة لم تكن ظاهرة فيهما وليست هي .

في الفصول الفاسدة أقسام الموجودات إلى المقولات العشر ؛ والثاني فيه ذكر المقولات العشر
وأقسامها وخصائصها — وفيه تقسيم الجوهر إلى أول وثان وعن الجوهر على الإمكانات وصفات
الجوهر ؛ والثالث يتكلم في الواحق العامة والاعراض المشتركة التي تلحق جميع المقولات من
حيث هي مقولات ، وفيه ذكر لأصناف المتقابلات (المضافان ، المتضادان ، والعدم والملكية ،
والموجبة والسالبة) والفرق بينها ، ثم القول في المتقدم والمتأخر وفي معنى مما ، وفي الحركة ،
وفي له « — راجع تلخيص كتاب المقولات (لارسطو) لابن رشد مطبعة بيروت ١٩٣٢ .

(١) معنى بارياميناس هو : في العبارة . (٢) أصل : قول وتصريف

(٣) هكذا الأصل ، والمقصود أشد القضايا تقابلاً . (٤) أصل : المسمى .

(٥) هكذا الأصل ويجوز أن تكون أيضاً : وكه هي

(٦) غير منقوطة ويمكن قراءتها على أكثر من وجه مع تغيير في بعض الضمائر .

(٧) أصل : خارج (٨) أصل : قضيتين مشتركتين

(٩) أصل : بهما .

شيئا خارجا^(١) عنها ، أعنى ليست هى شيئا^(٢) غير تركيب بخدين من حدود تينك القضيتين .

والجوامع المرسلة تركب مقدماتها ثلاثة أنواع من التركيب : إما أن يكون حدُّها المشترك موضوعا^(٣) لأحد الطرفين محمولا على الآخر ، وإما محمولا على الطرفين جميعا ، وإما موضوعا على الطرفين جميعا ؛ فيكون بها ثلاثة أنواع من الجوامع : إما أن يجمع صدقا ظاهرا أبداً ، وهذه هى البرهانية ؛ وإما أن يجمع تصديقا^(٤) من جوامع مقرون^(٥) بها ؛ صدقا كانت أو كذبا ، وهذه [هى] الجدلية ؛ وإما أن يجمع كذبا أبداً ، وهذه هى السوفسطائية .

فغرض أنولوطيقا نوع الجامعة لهذه الأنواع الثلاثة ، وهى الجامعة المرسلة . والغرض فيما قيل على الجامعة المرسلة وجود الجامعة البرهانية أولاً ثم ما بعده ؛ فقال فيه أولاً على ما منه تكون الجامعة ، ثم كيف تركب الجوامع ، ثم على كم نوع يكون الذى يظهر من صوادقها بذاته ، وما الذى يظهر بحركة ، أعنى بمكس أو حالة^(٦) ، ثم على تقديم المقدمات ؛ وبعد ذلك انتقاض النوع الباقى والنوع الثالث من الجوامع إلى النوع الأول ، ومنه سمي كتابه هذا أنولوطيقا ، معناد النقص ، ثم تقرير الجوامع وما يعرض فيها .

وأما غرضه فى الكتاب الرابع ، وهو المسمى بأنوديقطيقى^(٧) ، أى الإيضاح ، فالقول على الجوامع المنضمة^(٨) ، أعنى المعطية برهاتها ، ما هى ، وكيف هى ، وكيف استعمالها ، ومن ماذا ينبغى أن تُؤلف ؛ ثم إن أوائل البرهان لا تحتاج إلى برهان ، إذ هى من الظاهرة الثابتة فى العقل والحس .

(١) أصل : وليس هو شئ خارج (٢) أصل : ليس هى شئ

(٣) من هنا أخطاء كثيرة فى الإعراب صححتها دون إشارة

(٤) هكذا النص .

(٥) هكذا الأصل : ويجوز أن تكون مُقَرَّرة بها .

(٦) هكذا الأصل ويمكن إصلاحها على أكثر من وجه .

(٧) راجع فى معانى كل أسماء كتب أرسطو المنطقية من ٣٦٥ فما بعدها مما تقدم .

(٨) قراءة اجتهادية بسبب سوء كتابة الكلمة . ويمكن قراءتها على أكثر من وجه

وأما غرضه في كتابه الخامس المسمى طوبيقى فالقول على الجوامع الجدلية ومواضع القول الموجب بوجوبه آخر غيره ، والغلط الحادث فيه وبه ، والإبانة عن الأسماء الخمسة التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض [و] عن الحد .

وأما غرضه في السادس المسمى سوفسطيقي فالقول على المغالطة في وضع الجوامع ، بلا^(١) صناعة شرائط القضايا المقدمات التي تواف منها الجوامع ؛ أما أوله فيقول فيه على كم نوع تكون المغالطة ؛ وأما بعد ذلك فيقول على الاحتباس من قبول تلك الأغاليط بذلك .

وأما غرضه في كتابه السابع المسمى ريطوريقي ، أى البلاغى ، فالقول في أنواع الإقناع الثلاثة ، أعنى في الإقناع في الحكومة [و] في المشورة وفي الحد والذم الجامع لها التقرّيط^(٢) .

وأما غرضه في كتابه الثامن المسمى بوييطيقي ، أى الشعرى^(٣) فالقول على صناعة الشعر من القول وما يستعمل من الأوزان في كل نوع من الشعر ، كالمدح والمرأى والهجاء وغير ذلك .

فأما أغراضه في كتبه الطبيعية فإن غرضه في الأول منها ، وهو المسمى كتاب الخبر الطبيعى^(٤) الإبانة^(٥) عن الأشياء العامة لجميع الأشياء الطبيعية ، أما أولا ففى العلل والأوائل والبخت^(٦) والخلاء والمكان والزمان والحركة .

وأما غرضه في كتابه الثانى منها ، وهو المسمى كتاب السماء ، ففى هيئته

(١) أصل : يل

(٢) قرط الأديم ديقه بالقرط ، ومنه قرطه مدحه وهو حى بحق أو باطل — والمقرط يزىن نديعه كما يحسن القارظ أدعيه .

(٣) أصل : الشعراء — وقد صححها جريا على عادة الإسكندى .

(٤) ويسمى السماع الطبيعى أو سمع السكيان — انظر ص ٣٦٨ مما تقدم .

(٥) أصل : فالإبانة .

(٦) البخت أو الحظ هو ما يقابل الكلمة اليونانية τύχη عند أرسطو ، وهو المصادفة السعيدة في الأمور الانسانية ، كالذى يحدث لمن يجرى بئرا فيجد كنزا أو يذهب إلى السوق فيجد مدينا فياخذ منه دينه . أما المصادفة في ميدان حوادث الطبيعة فهو ما يسمى الاتفاق . τὸ αὐτόματον :

الكل^(١) وانفصال الأجرام الأولى الخمسة ، وما جرم الكل ، وما هو عارض .
للأجرام من أحوالها الطبيعية ، أغنى الخواص لطباقتها والعوام لكثير منها ، وعلل
ذلك وأسبابه فيها .

وأما غرضه في كتابه الثالث المسمى بكتاب الكون والفساد فالقول على
الكون والفساد المرسل ، أغنى الإبانة عن مائة الكون والفساد الكلى .
وأما غرضه في كتابه الرابع منها ، وهو المسمى العاوى^(٢) فالقول في الإبانة عن
علل كون وفساد كل كائن فاسد ما بين حضيض فلك القمر إلى مركز الأرض ،
بما في الجو وما على الأرض وما في بطن الأرض قولاً كلياً وعن الآثار
العارضة فيها .

وأما غرضه في كتابه الخامس منها وهو المعدنى^(٣) فالإبانة عن علل كون
الأجرام المتكونة في باطن الأرض وكيفياتها وخواصها وعوامها والمواضع الخاصة
بها ، قولاً مستقصى^(٤) في كل واحد منها .

وأما غرضه في الكتاب السادس منها وهو المسمى النباتى^(٥) فالإبانة عن
علل كون النبات وكيفياته وخواصه وعوامه والمواضع الخاصة [به] ، قولاً مستقصى .
في جواباته .

وأما غرضه في كتابه السابع منها ، وهو المسمى الحيوانى ، فالإبانة عن علل
كون الحيوان في طبائعه وخواصه وعوامه وعلل أعضائه والمواضع الخاصة به
وحركاته وما يعمه في ذلك ويخصه .

وأما كتبه النفسانية فإن غرضه في كتابه الأول منها ، وهو المسمى بالإبانة
عن مائة النفس [وأحوالها] لها^(٦) والإبانة عن كل واحد من قواها وفصولها
وعوامها وخواصها وتفصيل الحس وتحديد أنواعه .

(١) الكل هو العالم أو السماء المحيطة به بحسب مذهب أرسطو . وكلة الكل ترجمة
حرفية للكلمة اليونانية τὸ πᾶν ويستعملها أرسطو في المعنيين المتقدمين .
(٢) يسمى أيضاً : الآثار العلوية . (٣) يسمى : كتاب المادن .
(٤) أصل : مستقصا ، وكذلك فيها بعد .
(٥) ويسمى : كتاب النبات . (٦) ما بين القوسين يضاف في الأصل .

وأما غرضه في كتابه الثاني منها ، وهو المسمى كتاب الحس والحسوس ، فالإبانة عن علل الحس والحسوسات ؛ وما ^(١) شريح من قوله الثاني في كتاب النفس أشد استقصاء .
وأما غرضه في كتابه الثالث ، وهو المسمى كتاب النوم واليقظة ، فالإبانة عن النوم ما هو وكيفيته والرؤيا وعللها .

وأما غرضه في كتابه الرابع منها ، وهو المسمى كتاب طول العمر وقصره ، فالإبانة عن طول العمر وقصره .

وأما غرضه في كتابه المسمى ما بعد الطبيعيات فالإبانة عن الأشياء القائمة بغير طينة والموجودة ^(٢) مع ذى الطينة من الذى لا يواصل الطينة ولا يتحد بها ، وتوحيد الله ، جل وتعالى ! والإبانة عن أسمائه الحسنى وأنه علة الكل القائمة والمتضمنة ^(٣) ، إله الكل ، وسائس الكل ، بتدبيره المتقن وحكمته التامة .

وأما غرضه في كتبه الخلقية السياسية ، فإن أول كتبه إلى أبته نيقوماخس ورسمه باسمه ^(٤) نيقوماخس ، في أخلاق النفس وسياستها بالأخلاق الفاضلة والتباعد عن الرذلة ^(٥) ؛ وقسم السياسة فيه على أنواعها ، أعنى الخاصة والغريبة والمدنية بماذا تنفصل ، وتفصيل الأخلاق والآلام اللواحق لكل واحد من ذلك ، والإبانة أن السعادة هي الفضيلة في كل أوان ، الفضيلة في النفس والبدن وما خرج عنهما أيضا .

وأما غرضه في كتابه الثاني منها ، وهو المسمى بولييطيقي ^(٦) ، أى المدنى الذى كتبه إلى بعض إخوانه ، ففى مثل ما قال فى الأول ، وتكلم فيه أكثر على السياسة المدنية ؛ وبعض مقالاته بعض مقالات الأول بعينها .

فهذه ، كان الله لك على كل خير مهيئاً ! أغراضه في كتبه التى حددناها ؛ وقدر منافعه ما قدمنا ؛ والله أسأل توفيقك لكل خير وتحصينك من كل ضرر .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) فى الأصل : ما — وقد زدت الواو (٢) فى الأصل : الموجودة .

(٣) بمعنى الغائية . (٤) أصل : بسمة .

(٥) أصل : رذلة — والرذل والرذيل بمعنى واحد .

(٦) هو كتاب السياسة .

تعليقات واستدراكات

ص	س	اقرأ	ص	س	اقرأ
٢	١٦	إنه	٤٦	٣٤	شرح العيون
٣	٩	هـامش انقلابه	٤٦	٤	هـامش ٤ لدى
٥	٢٣	نلتينو	٤٦	٥	اجتهادية
٥	٢	هـامش أنظر ما تقدم	٤٦	٦	ذات
٨	٨	نبيخ	٤٧	٢	هـامش واضحة
١٠	٦	هـامش الصابئة	٤٨	١٥	الفاصلة بعد كلمة ثابتة
١٢	٧	فيذكر مرة	٥٠	١٩	وليس ينبغي بخس
١٥	٢٠	تلك الوصايا	٥١	٦	الحقيقية
١٧	٢٠	اللفظ	٥١	١٢	الفاصلة بعد كلمة منهم
١٧	٣	هـامش ويجوز أن تكون الكلمة	٥١	١٥	المسئلة لنا سبل
		تحريفا عن كتب	٥٣	٢٠	ما أذاه
١٩	١	هـامش ص ١٦٣ من الرسائل	٥٤	٢	الجرم
٢١	٢٦	بويه	٦٤	٢	موضع القوس في أول
٢٥، ٢٤	٢	هـامش ص ١٠٣ > ١٠٤، ١٠٥			النص اليوناني
		١٢٤ من الرسائل	٦٤	٢٥	قبل كلمة فإذا فاصلة منقوطة
٢٧	١٤	أقصد السبيل	٦٤	٢٨	كلمة بالآن بين قوسين
٢٨	٩	حال الجسم			صغيرين
٣٠	١	هـامش ورقة هـ	٦٥	١	الفاصل الثاني بدون نقطة
٣١	١٨	في جملته	٦٧	٤	هـامش علة فعالة
٣١	٥	هـامش هذه الصفحات من الرسائل	٧٤	١٣	أو مقتضيا
٤٣	٧	هـامش سيجود	١٠/٨٠	١٣	أن مظاهر الحياة
٤٣	١٣	د الجواهر	٨٥	١٢	العالم
٤٣	١٤	د يوجد بعض مدعائها	٩٩	١٩	هـامش ὑποχέμενον
٤٤	٢	كلمية	١٧٠	١٠	طبيعتها
٤٤	١٠	ومن حيث العمل العمل بالحق	١٧٥	١١	وبعضها
٤٥	١١	أيضا : القسم العقلي	١٧٧	٨	رقم هـ بعد كلمة هندي

ص	س	اقرأ	ص	س	اقرأ
١٧٧	١٠	تحدد النقطة التي في آخر السطر	٢٨٤	١٣	بل هي تدركها
			٢٩١	١٥	divinante
١٧٩	١٤	هيئة بدن الإنسان	٢٩٣	٥	transgressio est
٢٠٧	١٩	يمكن أيضا قراءة : آثارها	٢٩٣	٩	Scientia
		الحقيقية	٢٩٧	٢	quam sui sensati.
		يمكن تغيير الترتيم الذي اخترناه والقراءة مع	٣٠٠	١١	omnino
٢٢٥		حذف بعض ما أضفناه	٣٠٧	٨	claudat
٢٢٦		والكون النفساني	٣٠٩	١٦	vivi et
٢٢٦	١٠	من قبيل	٣١٣	٤	بالقوة
٢٣١	١٣	بتسخينها	٣٢٣	٢٠	مفارقا
٢٣٤	١٧	يؤثر	٣٢٤	٩	ص ٣٢٦ هامش
٢٤٠	٨	يقول	٣٢٥	٩	ἐξούειν
٢٤٤	١٧	الأعجمين .	٣٢٩	٢	العقل المستفاد
٢٤٤	٧	من فعل مابه	٣٣١	١٠	نص الاسكندر
٢٤٧	٧	إنما	٣٣٢	١٥	مثل
٢٥٨	١٥	قول خبري	٣٣٢	١٩	العملي
٢٦٢	٧	وكان الجوهر ما هو بذاته	٣٥٤	١٤	أر يتناول
٢٦٣	٥	عُرج بنفسه — وهذا	٣٥٤	٨١	in corpore
٢٧٩	٣	يصحح بمغونة النشرة	٣٥٥	٥	aliud
		الابطالية وترجمتها	٣٥٧	٨١	fortior
		راجع ص ١٧/٨٠	٣٦١	١٧	فعل البشر
		من التصدير . وهذا	٣٦٣	١٥	باستطراقها
		يسقط الشرح .	٣٦٨	٤	ποικιλική
٢٧٩	٤	نمك من الطعام ونمك فيه	٣٦٩	٩	μεγαλο
٢٨٠	٤١٣	تعترف بفضلها وتجعله الخ	٣٧٢	٣	ὅτι

رسائل الكندي لفلسفته

تحقيق ونشر

محمد عبد الهادي البورية

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب
بجامعة فؤاد الأول

الجزء الثاني

مكتبة الطبع والنشر
دار الفكر العربي

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وعلى آله وأصحابه ومن
والاء إلى يوم الدين ، وبعد :

فإني ليسرني أن أنجز للقراء ما وعدت به ، من إصدار الجزء الثاني من رسائل
أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، بعد أن حالت دون المبادرة إلى نشره ظروف
الحل والترحال . وأرجو أن يجدوا فيه بعض ما يتوقون إليه من معرفة آراء فيلسوف العرب .
ولا بد لي من أن أعيد هنا بعض ما قلته في مقدمتي للجزء الأول ، من أني أنشر معظم
هذه الرسائل مستنداً إلى صورة شمسية من نفس المخطوط الذي استندت إليه من قبل ، وهو
مخطوط وحيد مشحون بالأخطاء ، قل أن يكون منقوفاً ، مما استدعى طول الصبر وطول
الوقوف عند الأجزاء التي لم توضحها الصورة الشمسية ، كما اقتضى مقارنة ما يقوله الكندي
في موضع بما يقوله في موضع آخر ومراجعة كتب اللغة في كثير من الأحيان . ونظراً لأن
الضبط لبعض الكلمات يحتمل أكثر من وجه ، فإني تجنبت الإسراف فيه خشية أن يظن
أحد أنه الضبط الوحيد الممكن . ولما كانت الأخطاء اللغوية لا تحصى ، فقد صححت
بعضها دون التنبيه على ذلك .

ونظراً لقرب مأخذ بعض الرسائل أو إيجازها ومعالجتها موضوعات من العلم الطبيعي
تعتمد على معارف لا يكاد يجيدها مثقف ، فإني لم أقدم لها بمقدمات تحليلية ، مكثفياً بالأساس
الموجود عند القارئ والمساعد له على تتبع ما فيها وعلى فهمه دون مشقة — وإنما كتبت
المقدمات للرسائل الفلسفية الخالصة من قبل ، لأن هذه الأخيرة هي التي كانت تحتاج إلى
مقدمات لا يستغنى عنها للمتخصص اللبيب فضلاً عن المثقف .

هذا وقد أضفت إلى الرسائل التي يشملها المخطوط الأساسي الذي أنشر عنه رسائل
أخرى اطاعت عليها بين المخطوطات في بعض دور الكتب الأوروبية ، كما أضفت

بعض الرسائل منقولة عن الأصل اللاتينى إكمالاً للنسخ .

وإنى لأسأل الله أن يسدّنى لأصابة الحق ، وأن يرينى الأشياء كما هى ، وأن يجعل
قصدى فيما أسعى إليه من نشر علم خالصا لوجهه ، محققاً لكامل مرضاته ، عائداً بالنفع على
القارئ ، والله وحده حسبي ، وهو ولى كل توفيق .

محمد هجر الهادى أبو ريرة

أستاذ مساعد بكلية الآداب
بجامعة فزاد الأول — القاهرة

القاهرة فى { ٢٠ شبان ١٣٧٢
٤ مايو ١٩٥٣ }

رسالة الكندى فى الجواهر الخمسة

توجد هذه الرسالة بين رسائل الكندى الباقية فى ترجمتها اللاتينية ، ولا نعرف ، حتى الآن ، أن لها صورة عربية . ولما كنا نسمى منذ سنين إلى أن نضع بين أيدي أصحاب الاهتمام بالفلسفة الإسلامية جملة آثار « فيلسوف العرب » ، فقد آثرنا ألا نقتصر على ما حفظته الأيام فى العربية من ثمرات عقل هذا الفيلسوف ، فنقلنا هذه الرسالة عن اللاتينية إلى العربية ، لتسكون فى متناول الناطقين بالضاد ، بعد أن كانت فى متناول العلماء والقراء الأوروبيين منذ قرون طويلة ، لأن لها نسخة فى أكثر من واحدة من دور الكتب الأوروبية .

هذه الرسالة ظلت معروفة للغرب منذ أوائل المصور الوسطى ، وفى صورها الخطية ، إلى أن نشرها مع غيرها من رسائل الكندى ا . ناجى Albino Nagy^(١) فى أواخر القرن الماضى . ويبدل على صحة نسبتها للكندى وجودها منسوبة إليه ضمن الفهارس القديمة التى قيدت فيها مخطوطات دور الكتب فى الغرب ، ولبس هذا فحسب ، بل يذكرها للكندى بعض المؤلفين الإسلاميين^(٢) ، هذا إلى أن ما يقوله الكندى فيها يتفق مع ما نجده فى رسائله الأخرى . وإذا كانت تنقصها الديباجة والختامة للمؤلفين فى رسائل الكندى الأخرى ، فإن هذا طبيعى ، لأن المترجمين إلى اللاتينية لم يحفظوا فى بعض الأحيان بالمقدمات المميزة لكتب المسلمين .

وقد التزمنا فى نقلها إلى العربية أن نتمسك بالترجمة الحرفية قدر الطاقة ، دون إغفال طريقة تعبير الكندى ، كما نعرفها من رسائله الموجودة لدينا فى اللغة العربية من جهة ،

(١) ضد مجموعة : Beiträge Zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band

II. Heft V. Münster 1897.

وذلك بعنوان : Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb Ben Ishāq Al-Kindī,

(٢) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ — ١٨٨٢ ،

ولكن دون مجاوزة الحد في تكلف طريقتيه في التعبير من جهة أخرى . ولهذا فربما استطاع من قد يحظر له أن يطابق ترجحتنا على الأصل اللاتيني أن يؤثر من العبارات والمصطلحات غير ما آثرنا ، وذلك لما في العبارة والمصطلحات العربية من ثروة واسعة ومن إمكان في التنويع لا يكاد يقف عند حد . وكنا نستطيع الإشارة عند كل عبارة أو اصطلاح إلى ما يقابل ما اخترناه في رسائل الكندي العربية ، لولا أنها في متناول القراء منذ أن نشرنا الكثير منها ، وأن قصدنا الأول هو أن نقدم للقراء فلسفة الكندي في جملتها بالعربية ، إن كانت لها أصول عربية ، وبحسب معانيها إن كانت قد حفظتها الأيام منقولة إلى لغة أخرى . ونحن نعرف الآن للكندي رسائل أخرى في اللغة اللاتينية سنقلها إلى العربية ، وننشرها بعون الله ، إلى أن تجود الأيام ببقية رسائله في أصلها العربي .

وقد رأينا تعمها للفائدة أن ننشر متن النص اللاتيني الذي نشره A.Nagy ، ليكون في متناول من يشاء من المهتمين الذين قد يحبون تحقيق النص ، أو في متناول من يريد معرفة الاصطلاحات اللاتينية المقابلة للعربية .

وقد أشار ناجي في مقدمته^(١) لرسائل الكندي اللاتينية إلى نقط مشتركة بين ما جاء في هذه الرسالة التي نحن بصددھا وبين مواضع من كتب أرسطو ؛ وليس هذا عجيباً ، لأن الكندي يأخذ بكثير من آراء أرسطو الطبيعية^(٢) ؛ كما أشار ناجي إلى الشبه بين محتوى الرسالة وبين مواضع من رسائل إخوان الصفا ؛ وهذا أيضاً طبيعي بحكم سبق الكندي على هؤلاء الإخوان في الزمان . ولو شاء الباحث أن يجد شباهاً بين الكندي فيما يقوله وبين الفلاسفة الإسلاميين بعده لاستطاع ذلك من غير مشقة . ولذلك فلا ضرورة تدعونا إلى التكرار لما لاحظناه ناجي ، ونكتفي بأن نضع الرسالة في ترجمتها العربية بين أيدي القراء ،

(١) Anmerkungen, S. 68 - 73. و XXV-XXVIII من

(٢) راجع الجزء الأول من رسائل الكندي س ٥٨ فما بعدها وس ٨٠ (١٣) فما بعدها .

وأن نجعلها في أول الجزء الثاني من رسائل الكندي الطبيعية ، لأن موضوعها طبيعي عام ؛ وذلك بعد أن جمعنا في الجزء الأول من رسائل « فيلسوف العرب » الرسائل ذات الصبغة الفلسفية بالمعنى الخالص .

وفي النص اللاتيني شروح موضوعية بين قوسين مضلعين ، لا يمكن معرفة ما إذا كانت في الأصل العربي المفقود أم هي للمترجم اللاتيني . وقد احتفظنا بها على حالها في ترجمتنا ، وزدنا بين قوسين مضلعين ما رأينا أنه يكمل المعنى أو يبين على الفهم ؛ وقد أشرنا إلى ما زدناه .

وفي الرسالة شيء من الاضطراب لا نعرف هل يرجع إلى الكندي أم إلى المترجم اللاتيني . وتدل المقارنة بين هذه الرسالة وبين ما لدينا من رسائل أخرى للكندي على أنها من أولى محاولاته في التأليف .

ومهما يكن من شيء فإن ترجمتنا لها تضعها أمام القارئ كما هي ، من حيث الفكرة والعبارة . ولا يستطيع المترجم غير ذلك .

ولا يفوتنا — إذ نقدم هذه الرسالة — أن نتوجه بالشكر إلى زميلين فاضلين بكلية الآداب بجامعة فؤاد ، هما الأستاذان Dr. H. Von den Steinen و O. Crawford من قسم الدراسات القديمة ، لما تفضلا به من مساعدة في حل عقد بعض المواضع في الأصل اللاتيني .

كتاب الجواهر الخمسة

قال الحكيم أرسطو طاليس في أول الجدل^(١) : إن علم كل شيء يُنظر فيه يقع [أو ينطوى] تحت الفلسفة التي هي علم كل شيء .

ولذلك كان أول ما ينبغي أن نقسم الفلسفة من حيث كونها^(٢) ذلك العلم ، وأن ننظر تحت أي قسم منها ينطوى الشيء .

فالفلسفة تنقسم إلى علم وعمل ، [أعني إلى نظرية وعملية] ؛ وذلك أيضا لأن النفس تنقسم إلى قسمين^(٣) هما : الفكر أو العقل والحس ، كما بينا في كتاب المقولات^(٤) .

فإذ كانت الفلسفة ليست سوى نظم النفس ، فإنه يحسن لها أن تنقسم إلى قسمين ، لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر [أو عقل] وحس ، فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمل ، بحيث يكون^(٥) العلم هو القسم العقلي ، والعمل هو القسم الحسي .

والجزء العقلي من النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة^(٦) ؛ وذلك لأن من الأشياء ما لا يفارق^(٧) الميولي ، [أعني أنها ليست سوى الميولي] ؛ ومنها

(١) في الأصل اللاتيني : ubi dialecticam incepit = عندما أو حيث ابتدأ الجدل . وقد نصرنا في الترجمة على نحو يجمل العبارة أقرب إلى المؤلف . ويمكن أن نقول : في أول المواضع الجدلية ، أو في أول كتاب الجدل ، مع شيء من التحفظ ، ذلك لأن ما يقتضيه الكندي ليس موجوداً بنصه في أول كتاب الجدل من منطق أرسطو ، وإن كان يوجد بعض معناه في أثناء الكتاب — راجع الجزء الثاني من منطق أرسطو ، طبعة القاهرة ، ١٩٤٩ م ٤٨٩ — ٤٩٠ ، ٦٤٥ . وفيما يتعلق برأى أرسطو في الفلسفة وأقسامها — راجع الجزء الأول من رسائل الكندي م ٤٤ — ٤٥ . انظر الاستدراكات .

(٢) في الأصل اللاتيني : apud illam scientiam = بالنسبة لذلك العلم .

(٣) راجع فيما يتعلق بأقسام النفس وأعمالها — الجزء الأول من رسائل الكندي م ١٧٢ — ١٧٣ ، ٧٧ — ١٧٩ ، ٢٧٢ فما بعدها ، م ٢٨١ — ٢٨٢ ، م ٢٩٢ فما بعدها ، م ٣٥٣ فما بعدها .

(٤) يذكر بين كتب الكندي كتاب في المقولات العشر — ابن التميمي م ٢٥٦ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ م ٢١٠ ، القفطي م ٢٤٢ .

(٥) في الأصل اللاتيني : videtur = يُعْتَبَر ، يبدو أن ، يظهر أن ، نرى أن .

(٦) في الأصل اللاتيني : artificialium = الصناعية ، المصنوعات ، والقصود هو الأشياء المأخوذة .

(٧) في الأصل اللاتيني : non differunt = لا تتميز من ، لا تختلف عن ، لا تباين — وقد اخترت : لا يفارق .

Liber de quinque essentiis

Sapiens Aristoteles ubi dialecticam incepit dixit quod scientia cuiusque rei, quae inquiritur, cadit [vel continetur] sub philosophia, quae est omnis rei scientia.

Oportet ergo in primis ut philosophiam apud illam scientiam dividamus, et consideremus sub qua ipsius partium contineatur res.

Philosophia igitur dividitur in scientiam et operationem [id est theoricam et practicam], et illud iterum ideo quoniam anima dividitur in duas partes, quae sunt cogitatio vel ratio et sensus, quemadmodum ostendimus in libro categoriarum.

Quia igitur philosophia non est nisi ordo animae, conveniens est ei ut dividatur in duas partes, sicut anima in duas partes dividitur, sicut enim anima dividitur in cogitationem [vel rationem] et sensum, et similiter dividitur philosophia in scientiam et operationem, ut scientia videatur pars cogitativa et operatio pars sensibilis.

Et pars quidem animae cogitativa dividitur in cogitationem quae est divinorum et in cogitationem quae est artificialium.

Rerum enim quaedam sunt quae non differunt ab hyle

أخرى قائمة^(١) بالهيولى ، [أعنى التى هى موجودة بالتى هى من الهيولى] ،
وتكون مفارقة وغير متصلة ، [أعنى بالهيولى^(٢)] ؛ ومنها أخرى لا اتصال لها
بالهيولى بثة^(٣) .

لكن الأشياء التى لا تفارق الهيولى بثة هى الجوهريات^(٤) أو الجسمانيات ؛ والأشياء
التي لا اتصال^(٥) لها بالهيولى بثة هى الإلهية ، مثل الأمور الربانية ؛ والأشياء التى ليست
متصلة بالهيولى ، هى كالنفس [أو تلك الأشياء التى لا اتصال لها بالهيولى]^(٦) . وهى نفسها
ليست مركبة إلا من المصنوعات ، التى هى موجودة من الجوهريات إلى [الأشياء]^(٧) الإلهية ؛
لأن الله تعالى قد قدرها [أورتبها] ووضعها بين الكثيف [أو الغليظ] الذى ليس فيه
[شىء^(٨)] لطيف بثة وبين اللطيف الذى ليس فيه [شىء^(٩)] كثيف بثة ، وذلك

(١) فى الأصل اللاتينى : *quarum constitutio* = التى قوامها ، وقد عدلت عن هذه الترجمة
الحرفية تجنباً للبس .

(٢) هكذا الأصل اللاتينى ، ولعل المقصود هو الأشياء التى تلابس المادة وتتصل بها ، ولكن يمكن
أن تفصل عنها فى الوجود ، وفى الذهن ، كالنفس وكالأماني الرياضية — فارجع الجزء الأول من رسائل
السكندي س ٤٦ ، س ٢٨١ — ٢٨٢ .

(٣) راجع فيما يتعلق بتقسيم الوجودات من حيث صلتها بالمادة أو مفارقتها لها س ٤٥ — ٤٧ من
الجزء الأول من هذه الرسائل .

(٤) الجوهريات هنا فى رأى السكندى بمعنى الماديات أو الجسمانيات ، وكذلك فيما يلى من كلامه .
(٥) ويمكن أن نقول ، جريا على طريقة السكندى فى التعبير : لا واسلة أو لاصلة لها بالهيولى ،
راجع الجزء الأول من رسائله س ٣٦٥ ، ٣٨٤ .

(٦) ربما يكون قد سقط من المخطوط اللاتينى الأصلى نية ، أعنى المخطوط الذى اعتمد عليه ناشر
هذه الرسالة فى ترجمتها اللاتينية ، وذلك لأن هذا النوع الثالث من الوجودات يلابس المادة ويتصل بها ،
لكنه لا يتحد بها ، ويمكن أن يتفصل منها فى وجوده أو فى الذهن . والمروف أن فلاسفة الإسلام يسمون
الوجودات إلى مادية محسوسة ، وإلى ملابسة المادة فى وجودها لا فى الذهن ، وإلى مجردة عن المادة بالكالية —
راجع الجزء الأول من رسائل السكندى س ٤٤ — ٤٧ فيما يتعلق بالسكندى .

(٧) زيادة للإيضاح .

(٨ ، ٩) زيادة للإيضاح .

[scilicet non sunt nisi hyle], et aliae sunt quarum constitutio est per hyle [scilicet quae sunt per ea quae sunt ex hyle] et sunt separatae et non coniunctae [scilicet cum hyle], et aliae sunt quibus non est continuitas cum hyle penitus.

Res vero quae ab hyle non differunt penitus sunt substantialia sive corporea.

Et res quibus non est continuitas cum hyle penitus sunt divina, *sicut* theologica.

Et ea quae non sunt coniuncta cum hyle sunt sicut anima [vel ea quibus cum hyle non est continuitas]. et ipsa quidem non proportionantur nisi ex artificialibus quae fiunt ex substantialibus ad divina

Deus enim summus destinavit [vel ordinavit] ea et posuit media inter spissum [vel crossum], in quo non est subtile penitus, et inter subtile, in quo spissum omnino non existit.

لكى تكون سبلا وتحجة من علم الجواهر^(١) إلى علم [الأشياء]^(٢) [العلوية] ، لأنه لولا ذلك لما علم اللطيف من [اعتبار]^(٣) [الكثيف] [أو الغليظ]^(٤) .

والعمل أيضا [أى العمل] منقسم . ولكن نقول^(٥) هنا إن الأفضل في بحثنا هذا هو [أن يكون كلامنا]^(٦) بحسب علم الأشياء لا بحسب عملها . ولذلك وجب علينا أن ننظر في هذين القسمين اللذين إليهما تنقسم الفلسفة ، وبذلك نجد^(٧) بحثنا هذا .

وذلك بأن نقول إن من الأشياء ما يكون في كل الجواهر ، ومنها ما لا يكون في كل الجواهر . فذلك الذى لا تكون في كل الجواهر هى علوية كلها^(٨) ، التى هى من قبيل الكواكب والفلك وما أشبهها . والذى تكون منها فى كل الجواهر هى التى تكون فى كون وفساد ؛ ومنها التى تكون فى الأرض ، ومنها التى تكون على الأرض ، ومنها التى تكون فوق الأرض . فالأشياء التى تكون فى الأرض هى كالمعادن ، والذى تكون على الأرض هى كالحيوان وما أشبهه ، والذى تكون فوق الأرض هى كالأمطار والضباب^(٩) والبروق^(١٠) والرعود^(١١) وبقية العوارض^(١٢) التى فى الجو^(١٣) .

(١) المقصود الجواهر المادية .

(٢ ، ٣) زيادة للإيضاح .

(٤) الكثيف واللطيف يدلان هنا على الجسائى والروحانى أو على المادى واللامادى ، على الولا .

(٥) فى الأصل اللاتينى : rememorabimus = سنذكر ، سنقول ، سنبين .

(٦) زيادة للإيضاح .

(٧) فى الأصل اللاتينى : inveniemus = نجد ، ومعنى هذه الكلمة بحسب اصطلاح الكندى :

ندرك ، نعلم .

(٨) فى الأصل : sunt omnia caelestia : هى كلها علوية (مساوية) ، هى كل العلويات .

(٩) فى الأصل : nebulae = ضباب (جمع) ، ومعناها أيضاً السحب .

(١٠) فى الأصل : currusationes — وتدل على البروق والصواعق .

(١١) فى الأصل : tonitrua = الرعود . والكندى «رسالة فى علة الثلج والبرد والبرق والصواعق

والزهرير » ومى منشورة فى هذا الجزء .

(١٢) فى الأصل : accidentia = العوارض : الأحداث .

(١٣) الكندى رسالة فى علة الضباب وأخرى فى سبب ثلث المطر فى بعض الأماكن .

et hoc ideo ut sit semita et via ex scientia substantiarum ad scientiam divinorum. quod si illud non esset, non apprehenderetur ex spisso [vel crosso] subtile.

Operatio [id est practica] dividitur etiam. nos tamen rememorabimus hic quod melius est in hac nostra inquisitione secundum scientiam rerum et non secundum operationem ipsarum. nobis igitur necessarium est ut illas partes in quas dividitur philosophia contemplemus et inde inveniemus hanc nostram inquisitionem.

Et hoc est ut dicamus quod rerum aliae sunt quae sunt in omnibus substantiis, aliae quae non sunt in omnibus substantiis. et istae quidem quae non sunt in omnibus substantiis sunt omnia caelestia, quae sunt ex stellis et orbe, et his similia. et eorum quae sunt in omnibus substantiis sunt quae sunt in generatione et corruptione et eorum quae sunt in terra et eorum quae sunt super terram et eorum quae sunt supra terram.

Quae autem sunt in terra sunt sicut minerae, et quae sunt super terram sunt sicut animalia et his similia, et quae sunt supra terram sunt sicut pluviae et nebulae et coruscationes et tonitrua et reliqua accidentia, quae sunt in aëre.

أما الأشياء التي تكون في كل الجواهر الخمسة : أحدها هو الهيولى ، والثاني هو الصورة ، والثالث هو المكان ، والرابع هو الحركة ، والخامس هو الزمان .

ففي كل شيء فيه جوهر^(١) توجد هيولى يكون منها ، وصورة يُرى بها ويتميز بها عن الأشياء الأخرى بالبصر ، ومكان يوجد فيه بكل نهاياته^(٢) ؛ وذلك لأنه لا جسم يتبها له أن يكون موجوداً إلا في مكان وفي نهايات^(٣) . وفيه أيضاً حركة يوجد بها كونه^(٤) ، وهذا له ذاتي^(٥) في المكان والزمان ، لأن الزمان عدد الحركة . فإذا بينا أن كل جسم فيه حركة ، وأن كل حركة من مكان إلى مكان ، فبيّن أن فيه زماناً .

لكن لا بد أن نبين دلائل هذه الجواهر الخمسة من المصنوعات ، لأن المصنوعات هي دلائل في الجواهر [أو كالجواهر] ، بحيث يمكن لنا أن نقول إن تلك الجواهر الخمسة موجودة في السفينة .

فالهيولى التي هي واحدة منها هي الألواح التي صنعت منها السفينة ، والصورة هي الأركان والزوايا^(٦) التي فيها والتي تتميز بها من السلم والباب وبقية الأشياء ، وهي أيضاً في مكان ، ولها حركة في مكان ، وهي متحركة أيضاً في زمان . وكما أن هذه الجواهر هي

(١) هكذا الأصل اللاتيني ، والمقصود كل شيء مادي ، والكندى يستعمل الجوهر في هذه الرسالة بمعنى الجوهر المادي أي الموجود المادي . وهو في كتابه في الفلسفة الأولى (س ١٥٠ من الجزء الأول) يسمى الجسم جوهرأ — تارن س ١٢٠ من الجزء الأول ، حيث يعتبر الجوهر جنساً للجرم .

(٢) في الأصل اللاتيني : in omni termino = في كل نهاية ، وقد آثرنا الترجمة متمشين مع طريقة الكندى .

(٣) في الأصل اللاتيني : in termino = في نهاية .

(٤) « » اللاتيني : quo ipsius constitutio existit = بها يكون (= يوجد) قوامه ، وهذه الترجمة أيضاً ممكنة ، ويمكن غيرها . لكني آثرت أن أختر ما يتفق مع ما يقوله الكندى كثيراً من أن السكون يعني حدوث الجسم المادي حركة .

(٥) في الأصل : essentia = ذات ، ماهية .

(٦) « » anguli : وقد ترجمتها بعنيها : أركان ، زوايا ، ويمكن بحسب أسلوب الكندى أن نقول : الأطراف (النهايات) والزوايا .

Res autem quae sunt in omnibus substantiis sunt quinque. quarum una est hyle, et secunda est forma, et tertia est locus et quarta est motus, et quinta est tempus.

In omni enim re, in qua est substantia, est hyle, ex qua ipsa est, et forma, qua videtur et qua distinguitur ab aliis rebus visione, et locus, in quo ipsa existit in omni termino. et illud ideo quoniam nullum corpus dirigitur ut sit nisi in loco et in termino. et in ipsa etiam est motus, quo ipsius constitutio existit, et hoc est ei essentia in loco et tempore. tempus enim est numerus motus, propterea ergo quod ostendimus quod omne corpus in quo est motus et cui [us] motus est de loco ad locum, tunc iam manifestum est quod in ipso est tempus.

Nobis vero necessarium est ut propalemus signa harum quinque substantiarum ex artificialibus. artificialia enim sunt signa in substantiis [vel sicut substantiae] ut, puta, dicamus quod in navi sunt istae quinque substantiae.

Hyle namque, quae ex eis est, sunt ligna ex quibus fabricata est ipsa, forma est sicut anguli qui sunt in ea, quibus ipsa distinguitur a gradu et porta et reliquis rebus. et ipsa etiam est in loco et habet motum in loco et movetur etiam in tempore. et quemadmodum istae substantiae propriae sunt [vel

[أو تجمع] للسفينة ، فكذلك هي لبقية الجواهر التي تحسن ، والتي وجب لأجلها أن نكتب هذا الكتاب .

لذلك لا بد أن نعلم أولاً أن المبادئ التي منها وجود كل شيء اثنان من هذه الخمسة ، وهما : الهوى والصورة .

فيجب أن نبداً ببيان هذين الاثنين قبل الثلاثة الأخرى ، لأنه يجب أن يُعلم كل شيء محتاج إلى بيان بيان المبادئ التي منها الشيء ، والتي ليست هي العناصر^(١) الأربعة ، التي هي مبادئ^(٢) المركبات ؛ بل كل شيء ، فهو من الهوى والصورة ، اللتين منهما هذه الأربعة : الحار ، البارد ، الرطب ، اليابس ، التي هي مبادئ الحيوان والنبات^(٣) وكل شيء في كون وفساد .

أما الهوى والصورة فهما مبادئ هذه الأربعة ، وهما مبادئ المبادئ ، وهما مفردان [أو بسيطان] ، وليس قبلهما شيء ، لأن الأربعة هي أجسام ، أما هذان الاثنين فليسا أجساماً ، بل هما يُؤلفان الأجسام . وما ليس جسماً فليس بمركّب ، بل المركبات هي من مركبات ، وما ليس مركّباً فليس من مركّب . لكن الأربعة من شيء ، أما الاثنين فليسا من شيء .

ولهذا يحسن بنا أن نبتدئ بالقول فيهما . ولما كانت المادة هي التي تقبل الصورة ، وجب علينا أن نتكلم عما يقبل شيئاً قبل أن نتكلم عن الشيء الذي يُقبل .

ولا بد لنا أن نعلم أن إيضاح كل شيء لا يكون إلا بحده ، والحدّ قول مركّب من جنس يكون منه الشيء المحدود ومن فصل به يتميز عن كل شيء .

لكن الهوى هي من جنس الأجناس ، كما بينا ، لأنه لا جنس قبلها . فقد تبين إذن أن إيضاها لا يكون بالحدّ ، لأن الحدّ لا يكون إلا لما فوقه جنس .

(١) في الأصل : species = الأنواع .

(٢) quae sunt de principiis compositorum = التي هي من مبادئ المركبات .

(٣) arborum = ... الأشجار .

conveniunt] navi, similiter sunt propriae reliquis substantiis, quae sentiuntur. et propter eas oportet ut hunc librum scribamus.

In primis itaque oportet nos scire quod principia, ex quibus est omnis res, sunt duo istorum quinque. et sunt hyle et forma.

Quare necessarium est nobis ut incipiamus exponere haec duo ante alia tria et illud ideo quoniam oportet ut omnis res expositione indigens sciatur per expositionem principiorum, ex quibus est res, non quatuor species tantum, quae sunt de principiis compositorum, sed omnis res, quae est ex materia et forma, ex quibus sunt ista quatuor : calidum, frigidum, humidum et siccum, quae sunt principia animalium et arborum et omnis rei in generatione et corruptione.

Hyle autem et forma sunt principia horum quatuor principiorum *et* sunt principiorum principia. ipsae tamen sunt singulares [vel simplices], ante quas non est aliquid. quatuor enim sunt corpora, haec vero duo non sunt corpora, sed corpora componunt. et quod non est corpus non est compositum, sed composita sunt ex compositis, et quod non est compositum non est ex composito. quatuor vero sunt ex aliquo, duo vero non sunt ex aliquo.

Hinc ergo convenit nobis ut de eis loqui incipiamus. et quoniam materia recipit formam, necesse est nobis ante loqui de eo, quod suscipit aliquid, quam loquamur de eo quod suscipitur.

Et nos quidem scire oportet quod declaratio omnis rei non est nisi ex ipsius definitione. definitio autem sermo est compositus ex genere, ex quo res definita existit, et ex differentia, ex qua fit praeter omnem rem.

Hyle vero, quemadmodum ostendimus, est ex genere generum, quoniam ante ipsam non est genus. ergo iam manifestum est quod eius declaratio non existit definitione. definitio enim non est nisi eius, supra quod est genus.

فوجب لذلك أن ننظر فيما يوضح به ما ليس له جنس فوقه ، وذلك بأن يُقال : إنه ما به يتميز الشيء عن بقية الأشياء ، أعنى الفصول التي بها يتميز عن الأشياء المتغيرة له والخواص التي تخصه .

وأيضاً نحتاج إلى الحد بالنسبة للشيء المركب ، حتى نعلم بالحد من أى شيء يتركب . أما بالنسبة للشيء الذى ليس بمركب فنكتفى بالفصول وحدها دون الجنس ، وهذه حينئذ تسمى الخواص .

فيجب لذلك أن نوضح ما هى الهيولى بحسب خواصها .

— ١ —

القول^(١) فى الهيولى

وذلك بأن نقول إن الهيولى هى ما يُقَبَل ولا يُقَبَل ، والهيولى هى ما يُنْسَك ولا يُنْسَك^(٢) . والهيولى إذا ارتفعت^(٣) ارتفع ما هو غير^(٤) لها ، أما إذا ارتفع ما هو غير لها ، فهى نفسها لا ترتفع . ومن الهيولى كل شيء ، وهى ما يُقَبَل الأضداد دون فساد . والهيولى ليس لها حد^(٥) بثة .

— ٢ —

القول فى الصورة

أما الصورة فهى اسم مشترك بين أشياء كثيرة^(٦) . فلا بد لكل من يريد أن يبين

(١) فى الأصل اللاتينى : sermo = الكلام ، القول .

(٢) relinet et non relinetur ، ويمكن أيضاً ترجمتها هكذا : يحفظ (أى الصورة) ولا يُحفظ ، والمعنى واضح من الجملة السابقة مباشرة .

(٣) tollitur = زال ، ارتفع ، انعدم ... وقد آثرنا التعبير الأقرب إلى الاصطلاح .

(٤) يمكن أيضاً القول : ما هو متاير لها ، ما هو خلاف (مخالف) لها ، ما عداها ... الخ .

(٥) أى : تعريف = definitio .

(٦) nomen comprehendens diversa = اسم شامل [أشياء] كثيرة ، اسم دال على أشياء كثيرة . وقد ترجمنا المعنى ، وخصوصاً أن الجملة التالية تدل على القعود تماماً .

Opertet ergo ut consideremus illud, quo declaratur illud, quod supra se non habet genus. et est ut dicatur quod est illud, quo declaratur ex reliquis rebus, scilicet differentiis, quibus distinguitur ab illis, quae sunt praeter ipsum, et proprietatibus, quae sunt ei propriae.

Definitione autem indigemus apud rem composilam, ut sciamus per definitionem ex quo componitur. apud rem vero quae non est composita, contenti sumus differentiis solummodo, absque genere. et ipsae quidem nominantur proprietates.

Oportet itaque ut hyle suis proprietatibus declaremus.

I

Sermo de hyle

Et est ut dicamus quod hyle est quod suscipit et non suscipitur. et hyle est quod retinet et non retinetur. et hyle quidem cum tollitur, tollitur quod est praeter ipsam, sed cum tollitur quod est praeter ipsam, non tollitur ipsa. et ex hyle est omnis res. et ipsa est quae recipit contraria absque corruptione. et hyle non habet definitionem omnino.

II

Sermo de forma

Forma vero est nomen comprehendens diversa. omnis autem, qui aliquid vult exponere, necessarium est ut, si nomen

شيئاً ، إن كان اسمُ ذلك الشيء مشتركاً ، أن يقسم هذا الاشتراك^(١) ، ويميز^(٢) جزءه الذى يريد بيانه .

وذلك بأن نقول^(٣) إن الصورة تنقسم قسمين : أحدهما [الصورة^(٤)] التى تقع تحت الحس والآخر [الصورة^(٥)] التى تقع تحت الجنس ، التى بها يصير الشيء جنساً ، ويُقال على أشياء كثيرة بالعدد . لكن الأخرى^(٦) هى التى بها يتميز الشيء بالبصر من بقية الأشياء ، من حيث الجوهر والكيف والسكم وبقية الأجناس العشرة^(٧) ، وهى^(٨) تقوم كلّ شيء . والصورة التى تحت الجنس ليست من هذه المبادئ البسيطة^(٩) ، ولذلك لا ينبغي أن نذكرها فى كتابنا هذا ، لأن كتابنا هذا عن الجواهر البسيطة التى توجد فى كل جسم . أما الصورة التى بها يتميز الشيء بالبصر عن بقية الأشياء ، وكذلك المبادئ البسيطة ، فيجب أن نبينها ونقول ما هى . وإذا كان بيانها والكلام^(١٠) عنها [أعنى الصورة] يُعَلِّم فى هيولى ، وجب أولاً أن نذكر ذلك القول^(١١) .

وذلك بأن نقول إنه توجد فى الهيولى البسيطة قوة بها تكون الأشياء من الهيولى ، وتلك القوة هى الصورة . وفى هذا دليل على أن الصورة موجودة بالقوة ؛ فمثلاً من الحرارة

(١) communitatem = الاشتراك .

(٢) يمكن بحسب أسلوب الكندي أن نقول أيضاً : يفصل .

(٣) فى الأصل اللاتينى : dicant = يقول ، وقد عدلنا عن الترجمة الحرفية .

(٤ ، ٥) زيادة فى الإيضاح .

(٦) فى الأصل : altera = الأخرى ، والمقصود بحسب المعنى هو القسم الأول من الصورة .

(٧) « ... a reliquis rebus, substantiis et qualitate et... » = عن بقية الأشياء ، من الجواهر والكيف ... الخ ، وقد اخترت أحد وجوه الترجمة ، معتبراً كلمة الجوهر فى حالة المفرد ، اعتقاداً بأن الأصل الذى اعتمد عليه المترجم اللاتينى يجب أن يكون هكذا .

(٨) واضح من النص اللاتينى أن هذا الضمير يعود على الصورة ، ويمكن ترجمة الكلام التالى أيضاً هكذا = وهى تؤلف (تقوم) الشيء كله .

(٩) يقابل هذه الكلمة فى الأصل اللاتينى جمع كلمة singularis ، ومن معانيها ، المفرد ، الجزئى .

(١٠) enunciatio = الكلام ، القول .

(١١) loquendo .

illius sit commune, dividat cummunitatem illam et distinguat partem eius cuius vult expositionem.

Et est ut dicat quod forma dividitur in duas partes, quarum una est quae cadit sub sensu, et altera forma quae cadit sub genere, propter quam aliquid fit genus et dicitur de rebus diversis numero. altera vero est qua distinguitur aliquid visione a reliquis rebus, substantiis et qualitate et quantitate et reliquis decem generibus; et constituit omnem rem.

Forma autem, quae est sub genere, non est de illis principiis singularibus; quapropter non oportet nos ipsius rememorari in hoc nostro libro. liber enim noster hic est de substantiis singularibus, quae reperiuntur in omni corpore.

Forma vero qua aliquid distinguitur visione a reliquis rebus et principia singularia oportet nos exponere et enuntiare quid sint. et quia eius expositio et enunciatio [scilicet formae] notatur in hyle, oportet in primis ut rememoremur illius loquendo.

Et est ut dicamus quod in hyle singulari est potentia, qua fiunt res ex hyle, et ipsa est forma. in hoc est significatio quod forma est potentia.

واليبوسة اللتين هما بسيطتان ، إذا اجتمعتا ، تكون النار ، وإذن فالهيولى فى الحرارة واليبوسة البسيطتين ؛ أما الصورة فى النار ، ولكن القوة هى تلك التى ، إذا اجتمعتا ، تصير بالهيولى ناراً^(١) .

فيجب علينا الآن أن نعرّف^(٢) الصورة . فأقول إذن إنها هى الفصل الذى به يفصل^(٣) شئ عن الأشياء الأخرى بالبصر ، والبصر هو علم ذلك . فهذا هو التعريف^(٤) الذى به تنفصل الصورة عن الأشياء الأخرى^(٥) .

القول فى الحركة

أما الحركة فى تنقسم إلى ستة أنواع : أولها الكون ، وثانيها الفساد ، وثالثها الاستحالة ، ورابعها الربو ، وخامسها الاضمحلال^(٦) ، وسادسها النقلة^(٧) من مكان إلى مكان^(٨) .

(١) إن الجملة اللاتينية غير جيدة ، ويمكن ترجمتها أيضاً هكذا : ولكن القوة هى التى ، إذا اجتمعا ، تصير من الهيولى ناراً [تصير هيولى النار ؟] .

(٢) definire = نحدد ، نعرف — بالمعنى المنطقي .

(٣) differi = ينفصل ، يختلف ، يتميز .

(٤) definitio = التعريف ، الحد ، وهو بالمعنى المنطقي فى شئ من التجوز هنا .

(٥) يطلق الكندى لفظ الصورة على النوع بمناه المنطقي وعلى شكل الفهم وأبعاده — راجع

الجزء الأول من رسائله من ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٥٠ ، ٢١٧ . وتجدر غوى كلامه عن الصورة هنا فى رسالته فى ماهية النوم والرؤيا ، خصوصاً من ٣٠٢ وفى رسالته فى العقل ، خصوصاً من ٣٥٥ ، وفى مواضع متفرقة من كتابه فى الفلسفة الأولى .

(٦) augmentum — diminutio = النمو (الزيادة) — النقصان (النقص) ، والكندى

يستعمل أيضاً هذه الألفاظ ، وإن كان استعماله لما ترجمنا به الكلمتين اللاتينيتين أغلب .

(٧) permutatio ، والكندى يستعمل فى مقابلها كلمة النقلة أو الانتقال .

(٨) يجد القارىء بيان الكندى لأنواع الحركة فى مواضع كثيرة من رسائله — راجع الجزء الأول

منها ، من ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٦ — ٢١٧ ، ٢٥٨ — ٢٥٩ مثلاً ، وفى رسالته فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، ومى منشورة فيما يلى .

verbi gratia ex caliditate et siccitate, quae sunt singulares, cum concurrunt, fit ignis. hyle igitur est in caliditate et siccitate singularibus, forma autem est ignis, sed potentia est quae, cum coniunguntur, fit hyle ignis.

Nos igitur oportet nunc definire formam. dico ergo quod ipsa est differentia, qua differt aliquid ab aliis visione, et visio est cogitatio eius. haec est definitio, qua differt forma ab aliis rebus.

III

Sermo de motu

Motus autem dividitur in sex species. quarum una est generatio, et secunda est corruptio, et tertia est alteratio, et quarta est augmentum, et quinta est diminutio et sexta permutatio de loco ad locum.

فأما الكون فهو لا يكون إلا في الجوهر ، كما يكون ^(١) الإنسان من الحرارة والبرودة ؛ وكذلك الفساد لا يكون ^(٢) إلا في الجوهر ، كما إذا صار الإنسان أرضاً ^(٣) .

أما الربو والاضمحلال فلا يكونان إلا في الكم ، كالزيادة التي تكون في جزء من الأجسام ، وذلك أنك إذا رأيت جسماً طوله عشرة أذرع ، ثم صار تسعة ، سميت تلك الحركة اضمحلالاً ، وإذا رأيت ذلك الجسم صار أحد عشر ذراعاً ، سميت تلك الحركة ربواً ؛ لأنه إذا كانت الحركة في العدد أو في الزمان أو في بقية الأشياء التي تدخل تحت الكم ، فإنه إذا كان ذلك أكبر ، فإنك تسمى ^(٤) تلك الحركة ربواً ، وإذا كان أصغر فإنك تسمى ^(٥) تلك الحركة اضمحلالاً ؛ وهذا في الحقيقة ليس إلا الكم الذي يوجد في الجوهر الذي يصغر ويكبر ^(٦) ، لأن الشئيين الذين طول أحدهما ذراع واحد وطول الآخر أربعة أذرع ، هما جوهر . فأما الاستحالة فلا تكون إلا في الكيف الذي يكون في الجوهر ، كما إذا تغير ^(٧) الشئ الأبيض إلى أسود ، وكما إذا صار البارد حاراً بالتغير ^(٨) ، وكما إذا صار الحلو مرّاً . أما حركة النقطة فتقسم إلى قسمين : فهي إما أن تكون دائرية ، وإما أن تكون مستقيمة . والحركة الدائرية تنقسم قسمين ، لأنها إما ألا تغير مكان موضع [المتحرك ^(٩)] ، بل أجزاءه تغير مكانها على الولاء ، وتكون متحركة على نقطة وسطى ، هي المركز ، من غير أن

(١) generatur = يتولد ، يكون ، بمعنى الحدوث والوجود . والكلام التالي كما هو في الأصل .

(٢) reperitur = يوجد ، يكون ، بمعنى يحصل أو يقع .

(٣) terra : الأرض بمعنى الكلمة المادية وبمعنى المنصر الذي هو أحد العناصر الأربعة ، ويمكن أيضاً استعمال كلمة التراب بدلاً من كلمة الأرض .

(٤ ، ٥) يمكن أيضاً أن تقول بدلاً من : « فإنك تسمى » : سميت . ونحن في هذه الترجمة لا نتمسك دائماً بصفة الفعل اللاتينية من حيث الزمان .

(٦) ويمكن أيضاً أن تقول : ينقص ويزيد ، أو يضمحل ويربو .

(٧) permutatur = يتغير ، يستحيل .

(٨) permutazione = بالتغير ، بالاستحالة .

(٩) زدنا هذه الكلمة طلباً للإيضاح .

Generatio autem non est nisi in substantia, sicut ex caliditate et frigiditate generatur homo.

Et similiter corruptio non reperitur nisi in substantia, sicut est quando homo fit terra.

Augmentum vero et diminutio non sunt nisi in quantitate, sicut augmentum quod est in parte corporum. et illud ideo quoniam cum vides corpus aliquod, cuius longitudo est decem cubitorum, deinde fit novem cubitorum, nominas motum illum diminutionem. et si videris corpus illud factum undecim cubitorum, nominas motum illum augmentum. sive enim in numero, sive in tempore, sive in reliquis rebus, quae continentur sub quantitate, fiat motus, si fuerit maius, nominabis motum illum augmentum, et si minus, nominabis motum illum diminutionem. et illud quidem non est nisi quantitas, quae est in substantia, quae minuitur et augmentatur. duae namque partes, quarum unius longitudo est unius cubiti et alterius quatuor cubitorum, sunt una substantia.

Alteratio autem non est nisi in qualitate, quae est in substantia. sicut res alba permutatur in nigram et sicut frigidum permutatione fit calidum et sicut dulce permutatur in amarum.

Motus vero permutationis dividitur in duas partes. aut enim est revolubilis aut reclus. et revolubilis etiam dividitur in duas partes. aut enim non permutat locum sui situs, sed eius partes permutant locum ad invicem et sunt motae supra punctum

يترك [المتحرك^(١)] مكان موضعه ، مثل حركة الفلك^(٢) في الأشياء الطبيعية ، ومثل حركة الطاحون وما يدور في الأشياء العرضية ، ومثل حركة الرماة والمهرة في الصنائع^(٣) ؛ وإما أن تغير مكان موضعه مثل حركة العرب ، وهذه الحركة في الحقيقة مركبة من [الحركة^(٤)] المستقيمة و [الحركة^(٥)] ، الدائرية .

والحركة المستقيمة أيضاً تنقسم إلى قسمين ، لأنها إما أن تكون إلى الوسط مثل حركة الماء والأرض ، وإما من الوسط مثل حركة الهواء والنار^(٦) .

وأما أقسام الحركة المستقيمة فهي ستة ، أغنى اليمين والشمال والقدام والخلف والفوق والتحت .

وكل هذه الحركات متغيرة ومستحيلة في الكيف^(٧) .

— ٤ —

القول في المكان

أما المكان فقد اختلف فيه الفلاسفة بسبب غموضه وخفائه :

فقال بعضهم إنه لا يوجد^(٨) مكان بثة ،

(١) زيادة للإيضاح .

(٢) الفلك يدور حول نفسه ولا يغير مكانه .

(٣) inculator = الرامي ، وربما يكون المقصود أصحاب الألعاب الذين يتحركون أو يدورون وهم يذفون شيئاً أو يحركون شيئاً ، وهم في أما كنهم . أما المهرة في الصنائع (الفنون) فالمقصود بهم أيضاً من يستطيع فعل شيء من هذا القليل . وترجنا لهذا الجزء اجتهدية ، بسبب اضطراب في النص اللاتيني (٥، ٤) زيادة للإيضاح .

(٦) راجع رسالة الكندي في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، وهي منشورة في هذا الجزء من رسائله ص ٤٠ — ٤١ .

(٧) هكذا الأصل اللاتيني .

(٨) من الواضح أنه يمكن الترجمة على نحو آخر مثل : ... إنه لا مكان بثة ، إن المكان غير موجود بثة .

medium, quod est centrum, non recedens a loco sui situs, sicut motus orbis in naturalibus et sicut motus molendini et qui revolvitur in accidentalibus, ut¹ iaculatores et scientes in artibus, aut permutat locum sui situs, sicut motus plaustrorum et hic quidem est compositus ex recto et revolubili.

Rectus item dividitur in duas partes, aut enim est ad medium, sicut motus aquae et terrae, aut a medio sicut motus aëris et ignis.

Partes vero motus recti sunt sex, scilicet dextra et sinistra, anterior et posterior, superior et inferior.

Et isti quidem motus omnes alterativi et permutabiles sunt in qualitate.

IV

Sermo de loco

De loco autem dissenserunt quidem philosophi propter ipsius obscuritatem et subtilitatem.

Eorum enim alii dixerunt locum non esse omnino.

(1) ut — et ?

وقال بعضهم إنه جسم^(١) ، كما قال أفلاطون ،
وقال بعضهم إنه موجود ، لكنه ليس جسماً .
أما أرسطوطاليس فقال إنه موجود^(٢) وبين^(٣) .
وإيضاح^(٤) ذلك أن نقول إنه^(٥) يوجد مكان وأى شيء هو . ونحن نبتدى هنا
إيضاحه بالكشف^(٥) عن المكان ،

فنقول إنه إذا زاد الجسم أو نقص أو تحرك^(٦) ، فلا بد أن يكون ذلك في شيء أكبر من
الجسم ويحوى الجسم ، ونحن نسمى ما يحوى الجسم^(٧) مكاناً ، وذلك لأنك ترى الهواء
حيث يوجد خلاه تارة وترى الماء حيث كان الهواء تارة أخرى ، وذلك لأنه إذا دخل
الماء خرج الهواء ؛ لكن المكان مع هذا يوجد [أو يبقى] ولا يفسد بفساد أى
واحد منهما .

فقد ظهر إذن أن المكان الموجود بين^(٨) ، فيجب أن نعلم ما هو ، بعد إذ قد علمنا

(١) ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : إنه الجسم .

(٢) في الأصل اللاتينى : inventum ، من فعل يعيد أو يصادف ليعنى يوجد ، اسكن المترجم
إلى اللاتينية بإير الأصل العربى ، فيقول : موجود أى أننا نجد ، والوجود من حيث هو اصطلاح فلسفى
مأخوذ فى السرية من وجداننا للشيء بالهس أو بالعقل . ويستعمل المترجمون إلى اللاتينية فعل يجد اللاتينى
يعنى مصادفة الشيء ووجدانه فى معنى إدراكه بالعربية وفى معنى القول بأنه موجود — راجع س ٢٩٥
س ٤ ، ٢٩٦ ، ٨ ، ٢٩٩ ، ١ ، ٣ ، ٣٠٠ و ٢ من الجزء الأول من رسائل الكندى .

(٣) فى الأصل اللاتينى : declaratio = إيضاح ، يان ، شرح ، ويمكن أيضاً الترجمة هكذا :
وبيانه أن نقول ، وشرحه أن نقول .

(٤) فى الأصل اللاتينى : quod فى نسخة و quid فى نسخة أخرى ، فيمكن إذن الترجمة هكذا : أن
نقول ما هو المكان ، أو إنه يوجد مكان .

(٥) ab inventione = بالبحث ، بالكشف (= بوجود = بالبحث من علم) .

(٦) فى الأصل اللاتينى : et movetur = وتحرك ، والزيادة أو النقص حركة ، لكن من الجائز
أن يكون الأصل العربى الذى كانت عنه الترجمة مغلوفاً ، فيه : وتحرك ، بدلا من : أو تحرك .

(٧) in quo corpus continetur = ما يحتمل فيه الجسم ، ما الجسم يحوى فيه ، ما يحيط بالجسم .

(٨) كذا الأصل اللاتينى ، ويجوز أن يكون فيه تحريف عن الأصل العربى ، بحيث يمكن أن
نقول ... أن المكان موجود وبين (وهو بين) .

Alii dixerunt quod est corpus, sicut dixit Plato.

Et alii dixerunt ipsum esse, sed non esse corpus.

Aristoteles vero dixit locum fore inventum et manifestum.

Et illius quidem declaratio est cum dicimus quod¹ est locus et qualis est locus. et incipimus hic ipsius declarationem ab inventione loci.

Dicimus ergo quod si corpus augmentatur vel minuitur et movetur, necessarium est ut sit in aliquo, quod sit maius corpore et comprehendat corpus. illud itaque in quo corpus continetur nominamus locum. et illud ideo quoniam tu vides ubi quandoque est vacuum aërem et ubi fuit aër aquam. et illud ideo quoniam cum aqua advenit recedit aër. locus autem cum hoc existit [vel consistit], neque destruitur destructione alicuius ipsorum.

Iam ergo ostensum est quod locus inventus est² manifestus. oportet ergo nos ut sciamus quid est, postquam scimus eius

(1) quod / quid

(2) est / etest ?

وجوده^(١) وأن نبطل كلام الخالفين لنا القائلين^(٢) إن المكان جسم .

لذلك نقول إنه ، إن كان المكان جسماً ، فالجسم إذن يقبل الجسم ، والجسم يقبل ويُقبل ، وهكذا أبداً بلا نهاية ؛ وهذا ما لا خلاف قط في أنه باطل^(٣) . فقد تبين إذن أن قول القائلين بأن المكان جسم ، وهو رأي^(٤) مخالفينا ، باطل .

وإذا كان ذلك كذلك فالمكان ليس جسماً ، بل هو السطح الذي هو خارج الجسم الذي يحويه المكان^(٥) .

وإيضاح هذا القول هو أنك تعلم أنه^(٦) إذا كان في الهيولى البسيطة طول وعرض وعمق ، فإنها تسمى^(٧) جسماً ، وإذا اعتبرت^(٨) الهيولى ذات طول وعرض بدون عمق فإنها تسمى^(٩) سطحاً ، وإذا اعتبرت^(١٠) الهيولى ذات طول بدون عرض ولا عمق فإنها تسمى خطاً . أما المكان فهو ليس من الهيولى التي لها طول وعرض وعمق ، بل من الهيولى التي لها طول وعرض بدون عمق^(١١) .

فهذه هي المائية التي بها أن يتميز المكان من بقية الأشياء التي ليست مكاناً .

(١) inventionem

(٢) nestimantis = ... القدرين ، الظائنين ، الماكين ، الفاضين به ، الذين يقدرون ، يظنون ، يحكمون ، يقضون ... الخ .

(٣) في الأصل اللاتيني : وهذا ما لا خلاف فيه ، وهو باطل . وقد ترجعنا الأصل على أساس أن كلمة intersecatio التي معناها الانقطاع — معناها على سبيل التوسع : الخلاف . ويجوز أن يكون في الأصل اللاتيني تكرار . وقد أشرنا إلى ذلك في النص اللاتيني . وعلى هذا يمكن أن قول : ... وهكذا (وكذلك) أبداً بلا نهاية (أو وهكذا أبداً بلا انقطاع) ، وهو باطل .

(٤) quod videtur = ما ظهر له ، ما تخيله (مخالفونا) .

(٥) يعرف الكندي المكان بأنه : « نهايات الجسم » ، ويقال : هو الفضاء أنقى المحيط والمحاط به ... راجع الجزء الأول من هذه الرسائل ص ١٦٧ .

(٦) ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : هو ما تعلم من أنه .

(٧، ٨) nominatur, vocatur ، ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : سميت ، أطلق عليها .

(٩، ١٠) meditatur : تَمَعَّلْتُ ، تَصَوَّرْتُ ، تَفَرَّسْتُ ، وَضَعْتُ ، تَوَلَّوْهُمْتُ .

(١١) يعني أن المكان سطح ، هو السطح المحيط بالتمكن ، إما سطح التمكن نفسه ، كما يؤخذ من كلام الكندي فيما تقدم ، وإما سطح الجسم الحاوي الملائم للتمكن ، كما هو التعريف المشهور للمكان . أما الجسم المتمكن فهو الماء — فارجع الجزء الأول ص ١٠٩ ، ١٥١ — ١٥٢ ، ١٦٧ . والكندي ينكر وجود خلاه مطلق ، فهو قريب من علماء الطبيعة المحدثين .

inventionem, et destruamus verba contradicentis et aestimantis quod sit locus corpus.

Dicimus ergo quod si locus est corpus, tunc corpus recipit corpus, et quod¹ corpus recipit et recipitur, ideoque² semper sit sine fine.³ et hoc est cui numquam sit intersecatio, et est falsum. iam ergo manifestum est quod verbum dicentis locum esse corpus, quod videtur contradicenti nobis, est falsum.

Cumque illud ita sit, tunc locus non est corpus sed superficies quae est extra corpus, quod locus comprehendit.

Et eius quidem declaratio affirmationis est quod tu scis, quod, cum in hyle singulari est longitudo et latitudo et profunditas, [et] ipsa vocatur corpus. et cum meditatur hyle habens longitudinem et latitudinem sine profunditate, nominatur superficies. et cum meditatur hyle habens longitudinem sine latitudine et profunditate, nominatur linea.

Locus autem non est ex hyle quae habet longitudinem et latitudinem et profunditatem, sed est ex hyle quae habet longitudinem et latitudinem sine profunditate.

Haec ergo est quidditas, qua distinguitur locus a reliquis rebus quae non sunt locus.

(١) ربما تكون هذه الكلمة زائدة

(٢) كلمة ideoque معناها : ولذلك ، فربما كان الأصل العربي : وكذلك أو وهكذا ، وهو ما اخترناه في الترجمة

(٣) ideoque semper sit sine fine — هذه العبارة غير موجودة في بعض الأصول اللاتينية — وهذا جائز ، لأن العبارة التالية مرادفة لها .

القول في الزمان

واختلف الفلاسفة أيضاً في الزمان : فبعضهم قالوا إنه الحركة ذاتها ؛ وبعضهم قالوا إنه ليس هو الحركة .

فلا بد لنا من أن نميز^(١) صواب هذين القولين من خطئهما^(٢) .

وذلك بأن نقول إن الحركة الكائنة في شيء توجد في خواص^(٣) [ذلك] الشيء المتحرك ، وإن تلك الحركة لا توجد في أى شيء من ذلك النوع إلا في ذلك^(٤) .

أما الزمان فهو يوجد في كل شيء بنوع واحد أو وجه واحد ، ولا يكون اختلافه باختلاف الأشياء^(٥) . فقد اتضح إذن أن الزمان ليس هو الحركة ، وأنه قد كذب الذين قالوا إن الزمان هو الحركة ذاتها .

وأيضاً [قد اتضح^(٦)] أن السرعة والبطء الكائنين في الحركة لا يُعلمان إلا بالزمان ، وذلك لأننا نسمى البطء [أو البطيء] ما يتحرك في زمان طويل ، والسريع [أو السرعة] ما يتحرك في زمان قصير .

أما مائة الزمان فلا تُعلم إلا من هذا الوجه الذي أحكيه :

(١) discernere = عيز ، يتبين ، يبين .

(٢) ويمكن أيضاً أن نترجم : حق هذين القولين من باطلهما .

(٣) in proprietatibus = في خواص ، في صفات ، في لواحق — راجع أنواع الحركة فيما سبق .

(٤) هذه هي الترجمة الحرفية ، والمعنى أن حركة الشيء تنتمي بأحواله وأنها لا توجد إلا فيه ، بمعنى

أن حركة الشيء ليست مشتركة بينه وبين غيره ، وخصوصاً أن أنواع الحركة كثيرة ؛ وهذا على خلاف الزمان الذي تتحرك فيه الأشياء ولا يختلف باختلافها .

(٥) يجد القارئ فكرة الكندي عن الزمان في الجزء الأول من رسائله ص ١١٧ ، ١١٩ ،

١٢١ — ١٢٢ ، ١٦٧ ، ١٩٦ ، ٢٠٥ وغيرها . ويؤخذ من جملة كلام فيلسوفنا أن الزمان متناه

ساحد ومتصل بالجسم والحركة ، وأنه مدة وجود الشيء ، وأنه غير تارّ الذات .

(٦) هذه الزيادة ليست في الأصل اللاتيني ، وهي على سبيل الاجتهاد في الإيضاح .

V

Sermo de tempore

De tempore etiam dissenserunt philosophi.

Alii enim dixerunt quod est motus ipse, et alii dixerunt quod non est motus.

Oportet itaque nos discernere veritatem duorum sermonum a falsitate ipsorum.

Et est ut dicamus quod motus existens in aliquo invenitur in proprietatibus [illius] rei motae et non reperitur motus ille in alio speciei illius nisi in illo.

Tempus autem invenitur in omni re secundum unam speciem vel modum unum, et non existit eius diversitas per diversitatem rerum.

Iam igitur manifestum est quod tempus non est motus, et quod mentiti sunt illi qui dixerunt quod tempus est ipse motus.

Et etiam quod velocitas et tarditas quae sunt in motu non cognoscuntur nisi per tempus. et illud vero¹ quoniam nominamus [tarditatem vel] tardum quod in tempore prolixo movetur et velox [vel velocitatem] quod in tempore brevi movetur.

Temporis autem quidditas non cognoscitur nisi eo modo quem narro :

(1) vero / ideo

وذلك بأن يقال إن الآن يصل^(١) الزمان الذى مضى والذى هو مستقبل ، ولكن الآن الموجود بينهما لا بقاء له ، لأنه ينقضى^(٢) قبل تفكيرنا فيه .
فهذا الآن ليس زماناً ، ولكن إذا اعتُبر في العقل^(٣) من آن إلى آن ، فإننا نضع^(٤) أن فيهما بينهما يوجد زمان^(٥) .

وإذن ففي هذا دليل على أن الزمان ليس في شيء سوى الـ « قَبْل » والـ « بَعْد » ، فهو إذن ليس سوى العدد .

وإذن فالزمان هو عددٌ عاَدٌ للحركة^(٦) .

لكن ما يُعدُّ عند أهل اللغة نوعان :

أحدهما المعدود المنفصل ، والآخر المعدود المتصل .

لكن الزمان ليس من العدد المنفصل ، بل من العدد المتصل .

فهذا هو حد الزمان الذى به يسمى متصلاً ، وهو :

الآن المتوَحَّم الذى [يصل أو] يواصل ما بين الماضى منه^(٧) وبين المستقبل^(٨) .

(١) comprehendit = يشمل ، يضم ، يجمع بين ، يصل .

(٢) non manet = لا يبقى ، لا يدوم ، يعضى ، ينقضى ، يتصرم ، يزول .

(٣) يمكن أن تقول : إذا تَوَحَّمت .

(٤) ponimus = نضع ، نفرض ، نقضى به ، نحكم به .

(٥) هذه الترجمة بحسب أقرب قراءات الأصل اللاتينى إلى العقل ؛ وربما كان هذا النص ناقصاً أو مترجماً عن أصل نائس . والمقصود هو أن الزمان ليس هو الآن بل اتصال الآتات . ويؤيد ذلك أن الكندى يشترط لوجود الحركة والزمان وجود التتال والتتابع والاتصال ، أى « من ... إلى » ، كما يقول — راجع ص ١٩٦ من الجزء الأول من رسائله . فيمكن الترجمة إذن هكذا : ولكن إذا وُضع في العقل (= تَوَحَّمت ، قُدِّرَ) من (أى من آن) ... إلى (أى إلى آن) ، فإننا نقضى بأن بينهما زماناً .
(٦) توجد هذه العبارة بنصها في رسائل الكندى العربية — راجع ص ١١٧ مثلاً من رسائله في الجزء الأول .

(٧) أى من الزمان .

(٨) ربما يكون هنا شيء من التناقض بين هذا الكلام وبين ما سبقه منذ قليل ، لكن يجب ألا ننسى أنه يتكلم عن الآن « التَوَحَّمت » أو « القُدِّرَ » أو « المقول » أو « الفروض » الذى يصل الماضى بالمستقبل ، والمهم أن الكندى يحمل المعنى الأساسى للزمان في الاتصال والاستمرار بين أجزائه لا في هذه الأجزاء نفسها ، وخصوصاً أن الزمان عنده « مدة الوجود » .

Et est ut dicatur quod instans comprehendit tempus quod praeteriit et quod est futurum. instans vero inter ea existens non habet constitutionem, quoniam ipsum non manet ante meditationem nostram.

Hoc ergo instans non est tempus. sed cum meditat^{ur} in mente¹ ad instans ponimus quod inter ea existit tempus.

In hoc ergo est significatio quod tempus non est in aliquo, nisi prius et posterius : et non est nisi numerus.

Tempus ergo est numerus numerans motum.

Eius autem quod numeratur secundum grammaticos sunt duae species :

Aliud numeralum discretum, aliud numeralum continuum.

Tempus vero non est ex numero discreto sed ex numero continuo.

Et haec est definitio temporis, qua nominatur continuum. et ipsa est :

Instans meditat^{ur} quod [coniungit vel] continuat inter praeteritum ex eo et inter futurum.

explicit.

(1) mente — instante

رسالة الكندى

في

الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة^(١)

مقدمة

نجد في هذه الرسالة أيضاً نفس الطريقة المنهجية التي يسير عليها الكندى عادة في رسائله ؛ وهي أنه يبدأ بذكر مقدمات ، هي في هذه الحالة تعريفات طبيعية .
فهو بعد أن يعرف علم الطبيعة بأنه علم الأشياء المتحركة ، كما نعرف ذلك من كتابه في الفلسفة الأولى ، وبعد أن يعرف الطبيعة بأنها « هي الشيء الذي جعله الله علة وسبباً لعلة جميع المتحركات الساكنات عن حركة^(١) » ، يضع القاعدة الأساسية ، وهي أن أكبر دليل على معرفة طبائع المتحركات هو نوع الحركة التي تختص بها وتميزها من غيرها .
ثم ينتقل إلى الكلام عن نوعي الحركة البسيطة ، وهما الحركة الدائرية والحركة المستقيمة ، ثم عن نوعي الحركة المستقيمة في داخل العالم مبيناً اتجاهاتها : الحركة التي تسير من وسط الكون إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه نحو الخارج ، والحركة التي تسير من هذه النهاية نحو الوسط ؛ فهاتان الحركتان متضادتان ، تبدئ إحداهما حيث تنتهي الأخرى .
ولما كانت الطبيعة هي « علة الحركة والكون عن حركة » ، فلا بد أن تكون الأشياء المتضادة بالحركة متضادة في طبيعتها .

(١) هذه الرسالة ذكرها للكندى ابن أبي أصيبعة (عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م ، ج ١ ، ص ٢١١ ، وابن النديم (الفهرست ، ص ٢٥٨ من طبعة ليبزج ، والفقطي (إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة الخانجي ، ١٣٢٦ هـ ، ص ٢٤٣) ، الأولون بعنوان : رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة وأنها طبيعة خاصة ، والأخير بعنوان : رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر وأنها خاصة .

وبعد أن يحصر المؤلف عدد الأجسام البسيطة المتحركة في العالم ، من المركز إلى الخارج (النار والهواء) ومن نهاية الكون إلى مركزه (الأرض والماء) ، وبعد أن يقسم الكيفيات إلى كيفيتين فاعلتين (الحرارة والبرودة) وكيفيتين منفعلتين (الرطوبة واليبس) ، يقرر قاعدة أخرى ، وهي أن الحركة البسيطة للجسم البسيط والحركة المركبة للجسم المركب .

وهو يحاول إثبات هذه القاعدة ببيان التناقض الذي ينشأ من القول بضدها ؛ وهذه هي الطريقة المأثورة عن أرسطو والتي أخذها عنه العرب ، متكلموم وفلاسفتهم .

ويبنى الكندي على ذلك قاعدة ثالثة ، هي أن حركة المركب لا بد أن تكون مركبة من حركة عناصره ، لكن مع ملاحظة العنصر الغالب ، بحيث تكون حركة الجسم المركب هي حركة العنصر الغالب في تركيبه .

والأجرام تقترب من حيث حركتها ، وبالتالي من حيث سبقتها في الاتجاه الذي تسير فيه ، بحسب عوامل الخفة والثقيل ، والسرعة والبطء ؛ فأسبقها إلى وسط الكون الأرض ، ويليه الماء ؛ وأسبقها إلى نهاية الكون النار ، ويتلوها من داخله الهواء ، ولا يخلو كلام الكندي هنا من الغموض .

وعلى هذا الوضع يبنى الكندي وصف الجرم بالخفة والثقيل ؛ فالنار أخف الأجرام ، وهي على طرف الكون ؛ والأرض أثقلها ، وهي في الوسط ؛ أما الماء والهواء فنقلهما أو خفتهما بالنسبة لغيرهما .

يلي هذا كلام في الارتباط بين الكيفيات والعناصر وغلبة الأولى على الثانية ؛ فالكيفية الفاعلة الكبرى ، وهي الحرارة ، مستولية على النار والهواء . والكيفية الفاعلة الصغرى ، وهي البرودة ، مستولية على الأرض والماء . وهكذا يتبين أن حركة الجرم الحار بالطبع من الأجرام البسيطة تكون من المركز ، وحركة الجرم البارد بالطبع تكون إلى المركز .

أما القوة المنفعلة الكبرى ، وهي اليبس ، فغالبة على النار والأرض ، وهما الجرمان

السريعان في الحركة ؛ والقوة المنفعلة الصغرى ، وهى الرطوبة ، غالبية على الهواء والماء ، وهما الجرمان البطيثان في الحركة .

وينتج عن هذا أن الحرارة هى التى تسبب الخفة ، وأن البرودة هى التى تسبب الثقل ، وأن اليبس هو الذى يحدث السرعة فى الخفيف والثقل عند سيره إلى مكانه الطبيعى ، وأن الرطوبة هى التى تسبب الإبطاء فى ذلك .

وبعد أن يتكلم الكندى عن خاصة كل من الأجرام البسيطة من حيث الوقوف فى موضعه الذى إذا وصل إليه لا يتمداه ، وذلك كما هو معروف عند أرسطو ، يبنى على ذلك أن يكون شكل الأرض والماء كُرياً ، لأنهما يطلبان الوسط من كل جانب ؛ وكذلك يكون شكل الأجرام الذاهبة من الوسط كُرياً ، تبعاً لشكل ما تحيط به من جهة ، ولأن الفلك الحاوى للكل كرى من جهة أخرى .

ثم ينتهى أخيراً إلى ما قرره من أن العناصر الأربعة متضادة بالكيفيات لتضادها بالحركة .

فالتضاد بين النار والأرض فى السكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقل ، وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما فى السكيفية المنفعلة ، وهى اليبس المسبب للسرعة فى الخفيف والثقل ، يجعل كلاً منهما فى طرف ، بحيث يكون التباعد بينهما على أقصى ما يكون بين جرمين .

أما الهواء والماء فهما ، وإن كانا متضادين فى القوة المسببة للخفة والثقل ، متوافقان بالرطوبة فى القوة الفاعلة للبطء ، فآخذنا مكاناً وسطاً ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

بعد هذا كله ينتقل المؤلف إلى الكلام عن الفلك : فبما أن حركته مستديرة ، أعنى أنها ليست من نوع حركة العناصر الأربعة ، فهو ليست له صفاتها ، فليس بخفيف ولا ثقل ولا ببحار ولا بارد ، ولا برطب ولا يابس . الخ .

ويرد الكندى على ما يزعمه أهل الجهل والتقصير فى استقصاء علم الطبيعة ، من أن الفلك

مركب من العناصر ، فيقول : لو كان مركبا منها لتحرك بحركة ما هو مركب منه ؛ فلما كانت حركته في موضعه دائما ، على حين أن حركة العناصر تقف إذا انتهت إلى مكانها الخاص بها ، ولما كان أيضا ثابتا لا يفسد ، لأنه لو كان مركبا لتغلبت أركانه وتفاست عناصره ، حتى ينحل على النحو الذي نشاهده فيما رُكب من العناصر ، فإنه ليس كالعناصر . ولكن رغم « قول فيلسوف العرب » بتناهي العالم في الامتداد ، وقوله بالمكان الطبيعي لكل عنصر ، ومشاركته لأرسطو في هذا وفي بعض آرائه فيما يتعلق بالفلك الأقصى ، لا نجد عنده ما نعرفه عند أرسطو من القول بدوام حركة الفلك وقدمه وبقائه ؛ فالفلك عند الكندي مدة قد قدرها بآرائه ، وهو يُدثر به بعدها إن شاء ، كما ابتداء أول مرة . وهنا نقطة خلاف جوهرية بين الكندي وسائر متكلمي الإسلام — خصوصا من المعتزلة — من جهة وبين فيلسوف اليونان الكبير أرسطو من جهة أخرى . والكندي يكرر تأكيد كيدته لحدوث العالم وفنائه في رسائل مختلفة . وعنده وعند متكلمي الإسلام على اختلافهم أن القديم هو الله وحده ، وكل الموجودات بعده حادثه بعد أن لم تكن . وهذا هو الذي يتفق في رأي المسلمين مع القول بوجود الله ووحدانيته ، والقول بأنه هو موجد العالم . أما بقاء العالم ومدة هذا البقاء فهي متوقفة على إرادة الله ^(١) .

ويمكن أن نلاحظ أن النقط الآتية تكون ناحية من نظرة الكندي للعالم :
الفلك المحيط بعالم الكون والفساد ثابت في طبيعته ، متحرك في موضعه ، مملوء الداخل ومتشكلا بشكل ما يحويه .

مدة بقاء الفلك ، رغم أنه من طبيعة غير طبيعة العناصر ، محدودة .
تكون العناصر الأربعة أكرأ مجوفة سميكه بعضها في داخل البعض ، والأرض مركزها .
كل عنصر من العناصر الأربعة يطلب مكانه الخاص به .
بين العناصر في المركب الواحد تغالب وتفاست يؤديان إلى الانحلال .

(١) راجع الجزء الاول من رسائل الكندي ص ٢٨ — ٣١ .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقنا إلا بالله !

رسالة الكندي

في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة

حاطك الله بتوفيقه ، وسدّدك لدرك الحق والانتفاع به !

سألت ، هيا الله لك التوفيق في جميع مطالبك لما يرضيه ! الإبانة عن أن جرم الفلك ليس بقابل شيئا من الكيفيات الأولى ، التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وقد رسمتُ من ذلك ، وإن^(١) كانت الأقاويلُ في ذلك تحتاج أوائلَ كثيرة من علم الطبيعيات ، بقدر ما رجوتُ أن يكون لك ولمن كان في مرتبتك فهمهُ والاجتزاه بقدره في إبانة ما أحببتُ إبانته لك ؛ وبالله التوفيق !

اعلم أن علم الأشياء الطبيعية إنما هو علم الأشياء المتحركة^(٢) ، لأن الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علّةً وسبباً لعلّة جميع المتحركات الساكنات عن حركة^(٣) ؛ فأكبر الدلائل على طبائع المتحركات حركاتها الفاصلة باختلافها لطبائع المتحركات بها .

والحركة البسيطة الأولى حركتان هما : حركة الاستدارة ، وحركة الاستقامة ؛ والحركة المستقيمة تنقسم إلى حركتين : إمّا من الوسط ، وإما إلى الوسط ؛ فالحركة

(١) في الأصل : فإن — فإن لم يكن هذا خطأ فيجوز أنه قد سقط شيء قبله . وكلة : كانت ، غير منقولة ، فيمكن قراءتها على وجه آخر .
(٢) تجد هذا التعريف لعلم الطبيعة في كتاب الكندي في الفلسفة الأولى — راجع الجزء الأول من هذه الرسائل ص ١١١ .
(٣) تجد هذا التعريف للطبيعة ، وكذلك التعريف الثاني ، في رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها ، التعريف الثالث .

التي تحرك^(١) من الوسط تبتدى من الوسط وتنتهى إلى آخر سلوك المتحرك كات من الوسط ،
والتي تحرك إلى الوسط تبتدى من آخر سلوك المتحرك كات من الوسط وتنتهى إلى الوسط ؛
فهاتان الحركتان متضادتان ، لهما ابتداء وانتهاء ، فابتداء أحدهما انتهاء^(٢) الأخرى
وكذلك الأخرى مضادة للمضادة لها في الحركة ، أعنى أنها تبتدى من انتهاء^(٣) الأخرى.
وتنتهى إلى ابتداء الأخرى .

فالأشياء المتضادة بالحركة هي المتضادة في الطبع ؛ والطبيعة ، كما حددنا ، [هي]^(٤)
علة الحركة والسكون عن حركة .

ونجد الأجسام البسيطة المتحركة من الوسط وإلى الوسط أربعة : الماء ، والأرض ،
متحركين إلى الوسط ؛ والنار ، والهواء ، متحركين من الوسط ؛
ونجد الكيفية الفاعلة كقيمتين : الحرارة والبرودة^(٥) ، أعنى المؤثرة فينا ذواتها مع
المباشرة^(٦) ؛ والكيفية المنفعلة كقيمتين : الرطوبة واليبس ، أعنى اللتين لا تؤثران^(٧)
فينا ذواتهما مع المباشرة بالفعل .

وبحسب ما تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط ، والحركة المركبة للجسم المركب ؛ لأنه
إن لم يكن كذلك كان إذن تقيض ذلك ، [أعنى]^(٨) أن لا تكون الحركة البسيطة للجسم
البسيط ؛ فإذاً إذ ليس إلا بسيطاً أو مركباً ، فالحركة البسيطة للجسم المركب .

والمركب هو المركب من البسيط : فإن كانت حركة البسيط مركبة ، فباضطرار أن
يكون ما ركب منه حركته مركبة ، لأنه لا طبع له في ذاته إلا طبع ما ركب منه ،

(١) هكذا في الأصل ، ومي غير مقبولة وكذلك نظيرتها في الجملة التالية . ويمكن ضبطها على
التدنى ، والمعنى مفهوم ؛ ويجوز أن تكون زائدة ، بدليل خلو كلام السكندى من مثل هذا الفعل عند
كلامه عن الحركة في كتاب الجواهر الحسة — باللاتينية .

(٢) وفي هامش الأصل صيغة أخرى : نهاية .

(٣) في الأصل : انتهى .

(٤) زدتها للإيضاح .

(٥) فوقها في الأصل كلمة : البرد .

(٦) لعله يقصد أنها تؤثر عند مباشرة الحس لها ، أى عند لمسها ، تأثيراً قوياً ظاهراً .

(٧) زدتها للإيضاح .

(٨) هكذا في الأصل .

فيكون إذن حركته مركبة وحركته بسيطة ؛ وهذا خلف لا يمكن .
فإذن ليس يمكن أن تكون حركة الجرم البسيط مركبة ، فإذاً حركة الجرم البسيط بسيطة ، كما قدمنا .

فأما المركبة من البسيط ، فباضطراب إذن أن تكون حركتها مركبة من حركات ماركتبت منه من الأجرام ، إلا أن الجرم الأغلب عليه^(١) في تركيبه هو الظاهر الحركة فيه .

ولذلك ما صار بعض الأجرام المركبة أسبق إلى الوسط من بعض ، وكذلك إلى آخر السلوك^(٢) ؛ وقد نرى أسبق الأجرام البسيطة إلى الوسط الأرض ، والتالي لها الماء ؛ وأسبق الأجرام الذاهبة من الوسط إلى آخر السلوك من الوسط النار ، والهواء تال^(٣) لها^(٤) .

وما ذهب إلى الوسط سميناها ثقيلًا ، وما ذهب من الوسط سميناها خفيفًا .
فإذن الأرض أثقل الأجرام ، والنار أخف الأجرام ؛ فأما الماء والهواء فقد نجدهما يعرض لكل واحد منهما الحالان جميعًا بالإضافة ؛ فإن الماء ثقيل ، إذا قيس إلى الهواء ؛ وخفيف ، إذا قيس إلى الأرض ؛ والهواء خفيف ، إذا قيس إلى الماء ؛ وثقيل ، إذا^(٥) قيس إلى النار .
وقد نرى القوة الكبرى من [الكيفيتين^(٦)] الفاعلتين ، أعنى الحرارة ، مستولية على النار والهواء ، والقوة الصغرى من الكيفيتين الفاعلتين ، أعنى البرودة ، مستولية على الأرض والماء .

(١) الضمير هنا لا يتمشى مع المتقدم عليه تمامًا ، لكن المعنى واضح .

(٢) يقصد منه ما اتصل إليه الحركة ، هنا وفيما تقدم من كلامه .

(٣) في الأصل : تالي ، وهو خطأ نحوي .

(٤) نجد في الأصل عند كلمة : الذاهبة ، في هذا الكلام علامة ، وكذلك عند كلمة : لها ، علامة أخرى مثلها ؛ ويقابل ذلك في الهامش هذه العبارة : وفي أخرى (يقصد نسخة أخرى بلا شك) : النار ، والتالي لها الهواء ، ذاهبة من الوسط إلى آخر السلوك .

(٥) في الأصل : إلى ، وهو خطأ .

(٦) زدتها للإيضاح .

فقد تبين أن حركة الجرم الحار بالطبع [هي ^(١)] من الوسط ، وحركة الجرم البارد بالطبع [هي] ^(٢) إلى الوسط ، من الأجرام البسيطة .

ويتبين أن القوة الكبرى من المنفعتين ، أعنى اليَبَس ، غالبةٌ على الجرمين السريعين في الحركة ، أعنى النار والأرض ؛ وأن القوة المنفعة الصغرى ، أعنى الرطوبة ، غالبةٌ على الجرمين البطيئى الحركة ، أعنى الهواء والماء .

فقد تبين أن الحرارة فاعلةٌ الخفة ، والبرد فاعلُ الثقل ، واليبس فاعل السرعة ، في الخفيف والثقل ، إلى موضعه الأخص به الطبيعى له ، والرطوبة فاعلة الإبطاء في ذلك .

وقد تبين أن هذه الأجرام الأولى البسيطة الحارة والباردة والرطبة واليابسة ، طبيعتها الوقفُ والسكون في مواضعها الخاصة لها ، كالأرض في الوسط ، والماء يليها ؛ فإنه إذا تنهى ^(٣) إلى أقرب المواضع من الوسط وقف وما كان يجد سبيلا إلى الذهاب إلى الوسط ، فهو متحرك ^(٤) أبداً إلى تلك النهاية التى لا يجد من خلفها سبيلا ^(٥) إلى الوسط . ولهذا العلة شكلُ الأرض والماء كرىً لطلبهما الوسط ، إذا ^(٦) كانا متحللين سيالين ، فأما إذا حُصرَا ، كما في طبع الأرض ، إلا أن يلحقها التحليل ^(٧) عَرَضاً ، أمكن أن يصير بعضها أبعد من وسط الكل من بعض بانحصار ذاتها ؛ فأما الماء بطبعه فسيالٌ غير منحصر بذاته ، فإذا انحصر ^(٨) — كما وصفنا — بالعرض ، عرض له ذلك ، وصار أيضاً السيال الذاهب من الوسط يعرض له الاستدارة ، أعنى أن يصير سطحه الذى يلي آخر السالك كرىاً ، لأن آخر السالك نهاية القلاك مما يلي الوسط ، وهو سطح كرىً ، ويتشكل من جهة الماء والأرض بشكل مالاقي ^(٩) من الماء والأرض .

فقد تبين أن هذه العناصر الأربعة التى هى الأرض والماء والهواء والنار ، إذ هى

(١) زيادة للإيضاح . (٢) في الأصل : تنأى .

(٤) في الأصل : محرك .

(٥) في الأصل : سبيل ، وهو خطأ نحوى .

(٦) هكذا في الأصل . (٧) هكذا الأصل ، وربما كان الصواب : التحلل

(٨) يقدم الكندى بالانحصار كون الجسم متضام الأجزاء مصمتاً غير متخلخل .

(٩) في الأصل : مالاقا .

مُضَادَّةٌ بِالْحَرَكَةِ ، مِتضَادَّةٌ بِالْكَيْفِيَّاتِ ؛ فَإِنَّ النَّارَ الَّتِي هِيَ أَسْبَقُ الْأَشْيَاءِ الْمُتَحَرِّكَةِ مِنَ الْوَسْطِ مُضَادَّةٌ لِلْأَرْضِ ، الَّتِي هِيَ أَسْبَقُ الْأَشْيَاءِ فِي الْحَرَكَةِ إِلَى الْوَسْطِ ، بِالْكَيْفِيَّةِ الْفَاعِلَةِ الثَّقَلِ وَالْخَفَّةِ ، إِذِ النَّارُ حَارَّةٌ يَابِسَةٌ ، وَالْأَرْضُ بَارِدَةٌ يَابِسَةٌ ، وَمُوَافَقٌ بَعْضُهَا بَعْضًا فِي السَّرْعَةِ ، فِتِوَافَقَتْ ^(١) بِذَلِكَ فِي الْكَيْفِيَّةِ الْمُنْفَعَلَةِ ، أَعْنَى الْيَبَسِ ؛ وَكَذَلِكَ ضَادٌّ الْهَوَاءُ الْمَاءَ بِالْقُوَّةِ الْفَاعِلَةِ ، إِذْ ضَادَّهُ بِالْخَفَةِ وَالثَّقَلِ ، وَاتَّفَقَا فِي الرُّطُوبَةِ ، إِذْ هُمَا مُتَّفَقَانِ ^(٢) فِي الْإِبْطَاءِ ؛ وَضَادٌّ الْمَاءُ النَّارَ بِالْكَيْفِيَّتَيْنِ جَمِيعًا ، الْفَاعِلَةِ وَالْمُنْفَعَلَةِ ؛ فَإِنَّ النَّارَ حَارَّةٌ ، وَهُوَ بَارِدٌ ؛ وَالنَّارُ يَابِسَةٌ ، وَهُوَ رَطْبٌ ؛ إِذْ ضَادَّاهَا بِالْخَفَةِ وَالثَّقَلِ وَبِالسَّرْعَةِ وَالْإِبْطَاءِ . وَكَذَلِكَ ضَادٌّ الْهَوَاءُ الْأَرْضَ بِالْكَيْفِيَّتَيْنِ جَمِيعًا ، الْفَاعِلَةِ وَالْمُنْفَعَلَةِ ؛ فَإِنَّ الْهَوَاءَ حَارٌّ رَطْبٌ ، وَالْأَرْضُ بَارِدَةٌ يَابِسَةٌ ، لِمُضَادَّتِهِ إِيَّاهَا بِالْحَالَتَيْنِ مَعًا ، بِالْخَفَةِ وَالثَّقَلِ وَبِالسَّرْعَةِ وَالْإِبْطَاءِ .

فَقَدْ ظَهَرَ أَنَّ الْمُتَحَرِّكَ الْحَرَكَةَ الْمُسْتَقِيمَةَ جَمِيعًا ، طَبْعُهَا الْوُقُوفُ فِي مَوَاضِعِهَا الْخَاصَةِ لَهَا وَالْحَرَكَةُ إِلَيْهَا ، إِذَا ثَبِتَتْ ^(٣) فِي غَيْرِهَا أَوْ بَوَعَدَتْ عَنْهَا ؛ فَإِذَا تَنَاهَتْ إِلَيْهَا وَقَفَتْ . وَظَهَرَ أَنَّ الْمُتَحَرِّكَ مِنَ الْوَسْطِ حَارَّةٌ ، وَأَنَّ الْمُتَحَرِّكَ مِنَ الْوَسْطِ بَارِدَةٌ ؛ وَأَنَّ الْأَسْرَعَ حَرَكَةً بِالطَّبِيعِ ، بَلَا إِضَافَةٍ ، يَابِسٌ ، وَالْأَبْطَأُ حَرَكَةً بِالطَّبِيعِ ، بَلَا إِضَافَةٍ ، رَطْبٌ . فَلْنَبْحَثِ الْآنَ عَنِ الْمُتَحَرِّكِ الْحَرَكَةَ الْمُسْتَدِيرَةَ : أَبَارِدٌ هُوَ أَمْ حَارٌّ ، أَرَطْبٌ أَمْ يَابِسٌ ، أَمْ غَيْرُ قَابِلٍ لِهَذِهِ الْكَيْفِيَّاتِ ؟

وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْخَفِيفَ هُوَ الْمُتَحَرِّكُ مِنَ الْوَسْطِ ، وَالثَّقِيلُ هُوَ الْمُتَحَرِّكُ إِلَى الْوَسْطِ ؛ وَالْفَلَكُ جِزْمٌ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكٍ مِنَ الْوَسْطِ وَلَا إِلَى الْوَسْطِ ، فَلَيْسَ بِثَقِيلٍ وَلَا بِخَفِيفٍ ، فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ ثَقِيلًا كَانَتْ حَرَكَتُهُ إِلَى الْوَسْطِ مُضَادَّةً لِلْمُتَحَرِّكِ مِنَ الْوَسْطِ ، وَإِنْ كَانَ خَفِيفًا كَانَتْ

(١) فِي الْأَصْلِ : فَوَافَقَتْ .

(٢) « : مُتَّفَقِينَ ، وَهُوَ خَطَأٌ نَحْوِي .

(٣) هَذِهِ الْقِرَاءَةُ اجْتِهَادِيَّةٌ ، وَذَلِكَ لِكثَرَةِ التَّبَرُّاتِ وَوُجُودِ ثَلَاثِ نَقَطٍ فَوْقَ هَذِهِ التَّبَرُّاتِ الَّتِي تَسْمِيهِ حَرْفَ الشَّيْنِ . وَفِي الْمَاضِ عِلَامَةٌ + وَمِمَّا هَذِهِ الْعِبَارَةُ : فِي أُخْرَى (يَقْصِدُ نَسْخَةً أُخْرَى) لِإِذْ لَيْسَتْ فِي غَيْرِهَا ، إِذَا بَوَعَدَتْ عَنْهَا . وَعَلَى كُلِّ حَالٍ فِي الْفَتْحِ : لَيْسَ فَلَانُ النَّاسِ عَاشَ مَعَهُمْ ؛ لَيْسَ فَلَانُ النَّاسِ عَلَى مَا نَبِيهِمْ قَبْلَهُمْ وَاحْتَلَمَهُمْ ؛ وَلَا لَيْسَ فَلَانُ النَّاسِ خَالِطَهُمْ ؛ وَيَجُوزُ بِتَكَافُفِ أَنْ تَقْرَأَ الْكَلِمَةَ : نَشَبَتْ ، بِمَعْنَى عُلِقَتْ وَخَالَطَتْ ، وَتَجُوزُ وَجُوهُ أُخْرَى مِثْلُ : شَبَتْ ، بِمَعْنَى عُلِقَ .

حركته من الوسط مضادة^(١) للذى حركته إلى الوسط ؛ وليس متحركاً^(٢) إلى واحدة من هاتين الجهتين — فإذن ليس بخفيف ولا ثقيل .

وأيضاً ، إذ هو ليس بخفيف ولا ثقيل ، فليس بحارٍ ولا بارد ؛ إذ الخفة موجودة في البسيط الحار ، والثقّل^(٣) موجود في البسيط البارد .

وأيضاً ليس برطب ولا يابس ، لأن أحد الرطبتين متحرك إلى الوسط ، والآخر متحرك من الوسط ، والمتحرك منهما إلى الوسط أبداً المتحركات إليه ، والمتحرك من الوسط أبداً المتحركات عنه ؛ وليس في حركته إبطاء ولا خفة ، فإذن يَبَيَّنُّ أنه ليس بيابس ولا رطب . وقد ظن بعض من سلك العلوم الطبيعية على غير فهم واستقصاء أنه مركّب من نار وماء وهواء وأرض ؛ وهذا الظن ، وإن كان سبق إلى ذوى التقصير في العلوم الطبيعية ، فبَيَّنُّ الفساد عند مُبَرِّزى الطبيعيين .

فإن المركّب لا يحدث فيه خلاف أثر الحركات الأولى ، التى فيها رُكّب منه ، بَبْتَةٍ ، إذ ذلك عُدِمَ فيما رُكّب منه ، وليس له طبعٌ غير طبع ما رُكّب منه ، فإن الحركة المستديرة ليست في واحد من العناصر الأربعة المتحركة حركة مستقيمة .

وأيضاً ولا ديمومة الحركة بالطبع في شيء منها ؛ فإنها إنما تتحرك^(٤) إلى مواضعها الخاصة بها ، فإذا تناهت إليها وَقَفَتْ .

فأما الفَلَكُ فإن حركته في موضعه أبداً أيام مدته ، لا تقف بَبْتَةٍ ، وأما تلك فالوقوف^(٥) في مواضعها ؛ فإذن قد حدث في المركّب من الحركات الأولى البسائط ما لم يكن فيما رُكّب منه ، وهى الحركة المستديرة^(٦) .

وأيضاً فإنه لا يمكن أن يتركب من الذى طبعه الوقفُ في موضعه الأخص به ما طبعه

(١) في الأصل : مضادٌ . (٢) في الأصل : متحرك .

(٣) د د : والثقيل . (٤) د د : تحرك .

(٥) هكذا الأصل ، والمقصود أن طبعها أن تقف في مواضعها .

(٦) هذا على فرض أن الفلك عركب من العناصر الأربعة ، وهو متناقض ومن الواضح أن شيئاً قد سقط من النص ، لكن المعنى العام واضح .

الحركة في موضعه الأخص به ؛ ونحى ما كان إذ فارق الفلك العناصر الأربعة بدعومة حركته أيام مدته ودعومة سكنها في مواضعها الطبيعية أيام مدتها ، إذ هو مبين لها في قبول الكيفيات الأوائل جميعاً^(١) .

وأيضاً فإن المركب مركب من متعالية ، يفسد بعض أركانه^(٢) بعضاً بتضاد الكيفيات ، حتى يتناهى^(٣) ذلك إلى انفصال أركانه ؛ فلو قيل إن هذه العناصر الأربعة ركبت من الفلك ، إذ هي ظاهرة التماسد والانفصال بعضها من بعض ، كان ذلك أخفى^(٤) استراقاً^(٥) وتغليظاً من أن يكون الثابت على حاله أيام مدته التي قسم له بارئته جبل وتعالى إلى أن يذثره كما ابتدأه ، إذا شاء ذلك ، عنصراً للدائر المتحلل السيتال التماسد في كل الآن^(٦) من الزمان ؛ بل البين الظاهر أن المركب الموضوع للتماسد في جزئياته ، كهذه العناصر ، ما ركب منه متماسد في كليّاته ، كجميع الحرث والنسل وما أشبه ذلك من المعادن والأملاح والكباريت والشبوب وما كان كذلك ؛ فإنها تفسد وتتحل إلى العناصر الأربعة .

فقد تبين ، إذن ، أن الفلك غير محتمل لصفة واحد من العناصر في الكيفية والسرعة والإبطاء والخفة والثقل .

فإذن تبين أنه ليس بخفيف ولا ثقيل ، ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس .

فهذا ، كان الله لك كافياً في جميع أمورك ، فيما سألت كافياً ، والحمد لله كثيراً كفاء^(٧) نعمه على جميع خلقه وبحسب ما هو مستحق بجلالة^(٨) ربوبيته .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله أجمعين

(١) يشعر الإنسان كأنما سقط من النعم الأعلى شيء .

(٢) الضمير هنا يعود على المركب .

(٣) في الأصل : يتناهى .

(٤) في الأصل : أخفى .

(٥) هذه القراءة اجتهادية ، ولعله يقصد أن يقول : أخفى انزلاً بالإسنان في الخطأ .

(٦) هكذا في الأصل ، وهو جائز .

(٧) كفاء الشيء ما هو كفه له .

(٨) في الأصل يمكن قراءتها : لجلالة ، والوجهان جائزان بحسب ما تكون كلمة مستحق اسم فاعل أو اسم مفعول .

رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم

في

أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل^(١)

على أساس مقدمات هي :

(١) أن الجرم الأقصى يدور حول مركزه ، وهو ما يعبر عنه الكندي بأنه يتحرك على الوسط ،

(٢) وأنه لا يمكن أن يكون ثم جرم لانهاية له ،

(٣) وأنه لا يوجد خارج العالم ، لا خلا ، ولا ملاء ،

يريد الكندي أن يثبت أن الجسم المصغر ، ذا القواعد والزوايا ، أعنى غير الكرية ، لا يمكن أن يدور حول مركزه ، أى أن يكون متحركاً على الوسط . وبما أن الجرم الذى يدور حول مركزه لا بد أن يكون كرى الشكل ، فالجرم الأقصى كرى الشكل .

ويثبت فيلسوفنا باستعمال الرسم الرياضى أن نهاية الجرم الأقصى لا بد أن تكون كرية ، وذلك استناداً إلى أنه لو كان جرم الكل ذا قواعد ، مع دورانه حول مركزه لاقتضى ذلك أن طرف زاوية من زواياه يسير في دورانه إلى موضع وراء الموضع الذى يمتد إليه سطحه . وإذن فلا بد أن يكون وراء جرم الكل مكان ، فيه موضع معروف يصل إليه بعض أجزاء جرم العالم ثم يزول عنه ويمارزه . ولما كان من المفروض المسلم به أنه لا يوجد خارج الكل لا خلا ولا ملاء ، فلا بد أن يكون جرم الكل مستديراً .

ثم يثبت الكندي أيضاً أن جرم الكل كرى الداخل بدليل يعتمد على أساس الدليل السابق وينبنى عليه عملياً .

ثم تنتهى الرسالة بإثبات أن الأرض في داخل الفلك كرية الشكل على مركز الكل . وكذلك الماء حول الأرض .

(١) ذكر هذه الرسالة للكندى الففطى (س ٢٤٢) بعنوان : رسالة « في أن العناصر الأولى . والجرم الأقصى كرية » وذكرها ابن النديم (س ٢٥٦) وابن أبى أصيبعة (ج ١ س ٢١٠) بعنوان : (رسالة في الإثبات عن أنه ليس شيء من العناصر الأولى والجرم الأقصى غير كرى ، ، وهم جميعاً يذكرون له رسالة بعنوان : « رسالة في أن العالم وكل فيه كرى الشكل » .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله

رسالة السكندى إلى أحمد بن المعتصم

في

أن العناصر والجرم الأقصى ^(١) كُرِّيَّة الشكل

أطال الله بقاءك ، يا ابن ^(٢) الهداة الأعلام ، والأئمة الحكم ، منرس ^(٣) الدين ،
وشرف العالمين ، وخيرة الله من الخلق أجمعين ، وأدام الله إعزازك بطاعته ، وتحصينك
بصنعه ، وتسديدك بتوفيقه ، ووقاك السيئات ، وأسعدك إلى المات وبعد المات ، فهمتُ ،
أفهمك الله جميع الخيرات ، ويسرك لعمل الصالحات ، ما سألت إيضاحه ، باختصار في
القول ، من أن أجرام العناصر والجرم الأقصى كُرِّيَّة الشكل ، بالقول الطبيعي ؛ ليكون
ذلك كالنذكرة لما قلنا في ذلك في مواضعه الخاصة ، ومُحَقَّقًا ^(٤) عليك موثونة النظر في الكثير
من القول ؛ فرسمت من ذلك قَدْرًا ما ظننته موافقا لقوة نفسك الفاضلة ، وبراعة فهمك
الكاملة ، وبالله التوفيق .

فلنقل الآن : إن كان قد ثبت أن الحركة على الوسط للجرم الأقصى ، [و] أنه
لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له ، فإن نهاية ^(٥) الجرم الأقصى المتحرك على وسط [إما
أن تكون] ^(٦) أبعاد نهاياته من الوسط بعداً واحداً أو لا تكون كذلك .

(١) في الأصل : الانصا .

(٢) د د : يان .

(٣) الكلمة غير منقوطة ، ويمكن أن تكون من فعل آخر .

(٤) في الأصل : مخفف .

(٥) ربما كانت كلمة : نهاية ، هذه ، زائدة .

(٦) زدنا ما بين القوسين لإكمال النص أو للإيضاح .

فإن كان كذلك ، فإن جرم الكل كُرى اضطراراً .

وإن كان ليس أبعاد نهاياته من وسط الكل بعداً واحداً ، فقد يمكن أن يكون فيه كرة ذات ^(١) نهاية ، بعد نهايتها ^(٢) من وسط الكل بعداً واحداً ^(٣) . فإن كان قد ثبت أنه ليس خارجاً ^(٤) من جرم الكل خلافاً ولا ملاء ، أعنى جسماً أو فراغاً ^(٥) ، فليس يمكن الجرم الأقصى أن يتحرك على وسط الكل ، وهو ذو قواعد وزوايا ؛ فإن الجرم الذى ليس بكُرى ذو قواعد وزوايا ، اضطراراً .

برهان ذلك أن ذلك لا يمكن ؛ فإن كان يمكن ، فليكن ^(٦) ذو قواعد وزوايا ، كشكل
 ا ب ج د ه ، ووسط ^(٧) الكل علامة و ، ونصل و بزواية ا ، ونُخرج خطاً يكون عموداً على
 قاعدة ا ب ، وهو خط و ح مساوياً خط ا و ، فهو يقطع خط ا ب على زاوية قائمة ؛ ونعلم ^(٨)
 حيث قطع خط ا ب علامة ز . ف ا ز وزاوية قائمة ، ف ا و قطار [ا] ^(٩) ز و ، ف ا و أطول
 من و ز . وليتحرك ، إن أمكن ذلك ، جرم ا ب ج د ه على و ، التى هى وسط الكل ، ولا
 فراغ خارجاً ^(١٠) من جرم ا ب ج د ه ، ولا جسم ، حتى تنتهى علامة ا إلى موضع علامة ح ؛
 وقد كان لا فراغ ولا ملاء فى مسافة ز ح ؛ وقد نكتب ^(١١) فيها نقطة ا . فقد كانت فارغة إذن ^(١٢) ،
 وزال عنها جسم ، صار فى مكان زاوية ب ا ^(١٣) ، فقد كانت مسافة ^(١٤) ز ح إما خلاء وإما
 ملاء ؛ وقد فرض أنه ليس خارجاً ^(١٥) من علامة ز خلافاً ولا ملاء ؛ فهذا خلف لا يمكن ،

(١) فى الأصل : دون نهاية — وهو مناقض لأصل أساسى عند الكندى ، هذا إلى أنه لا يتفق مع استدلاله هنا .

(٢) فى الأصل : نهاياته . (٣) فى الأصل : بعداً واحداً .

(٤) و و : خارج . (٥) فى الأصل : جسم أو فراغ .

(٦) فعل الكينونة هنا فعل تام .

(٧) فى الأصل : وشكى ، وهو غير متفق مع المعنى ، وقد صححتنا بحسب النص الآتى .

(٨) هكذا الأصل ، وأصلها تحريف عن : نعل .

(٩) زيادة ليست فى الأصل ، ومضى للإيضاح . (١٠) فى الأصل : خارج .

(١١) هذه الكلمة غير واضحة تماماً فى الأصل ، وغير منقوطة . (١٢) فى الأصل : إذا .

(١٣) هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم ، وهو أن نقطة ا تجاوزت نقطة ح .

(١٤) فى الأصل : مساوية . (١٥) فى الأصل : خارج .

(١٦)

جميع أجزائه ، يُقِيل^(١) من السلك إلى الوسط ، وأسبغها يقف في الوسط ، وما قَرُب من الوسط من كل جهة ، ثم الذى يليه أبداً كذلك ، حتى تصير جميعا في الوسط وما يلي الوسط ، فتكون أبعاد المختلفة منها من الوسط بعداً واحداً ؛ وإثنا أن يكون أبداع مجتمع الأجزاء في موضع واحد ، أو مواضع عدة خارجة عن الوسط ؛ فإن كانت في مواضع عدة ، أقبلت من كل جهة إلى الوسط ؛ فإن زحمت^(٢) عاياه بقواها في الذهاب إليه ، وعصر بعضها بعضاً ، وتلاقت ، وصارت في مواضع ما كان بينها من جسم الهواء ، فصارت محيطية بالوسط ، فإن بقي منها شيء بُعدُه من الوسط أكبر من بعد غيره ، وكان له سبيل إلى الوسط أقرب^(٣) من سواكه على خط مستقيم على ما تحته من الأرض ، انفصل وسلك في السبيل الأقرب إلى الوسط ؛ وكذلك إن اندفع من موضع واحد من العالم خارج عن الوسط .

مثال ذلك أنا نفرض الجسم الأفعى دائرة ا ب ج ، ووسط السلك علامة د ، والجرم السالك إلى الوسط جرم هـ ز و ؛ فأقول إن كل جزء من جرم هـ ز و يسلك^(٤) إلى الوسط من موضعه ، فهي تسلك على خط هـ ز د ، وز على خط ز د ، وا على خط و د^(٥) ؛ فهي إذن تحيط بعلامة د ، وكل أجزاء ز هـ ، وكذلك يسلك إلى علامة د فيحيط بعلامة د ، لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ، وسلك الجرم بكليته ، فانهت ز إلى علامة د ؛ والجرم متصل ككيثته ، فإن ز إن صارت إلى علامة د ، صارت و على علامة ح ، وهي على علامة ط ؛ فإذاً ليس جزء من أجزاء جرم هـ ز تصير إلى علامة د التي هي الوسط إلا جزء ز فقط ،

(١) الكلمة غير منقولة في الأصل ، فتفعلتها مستعينا ببقية الكلام .

(٢) في الأصل : دعت . ويجوز أن تكون : زحمت ، أو أن تكون قد سقطت من ازدحمت

الألف والراء .

(٣) لعل المقصود هنا ليس هو القرب الرياضى ، لأنه لا أقرب بين التقطين من الخط المستقيم ، بل

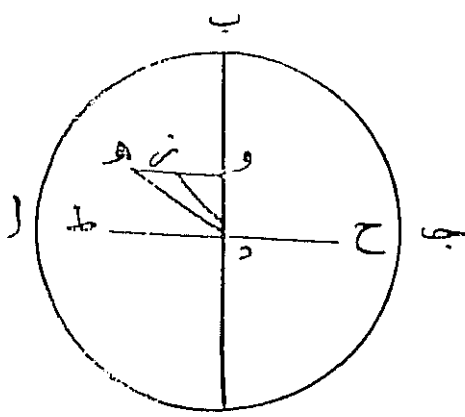
المقصود هو السهولة أو الإمكان .

(٤) في الأصل : سلك .

(٥) هذه العبارة كما في الأصل تماماً ، ويظهر أنه قد سقط شيء بعد كلمة تسلك ؛ وبرغم أن الحروف

المذكورة في نص الرسالة لا تطابق الرسم أحياناً تمام المطابقة ، فإن مقصود الكندي واضح عند التأمل . والمقصود هو أن هـ تسلك على خط هـ د ، وأن ز تسلك على خط ز د ، وكذلك و تسلك على خط و د .

لأن ز إذا وقفت عند د وقفت الباقية خارجاً^(١) عن الذي فرض أن أجزاء جرم ه ز و



كلها تسلك إلى د ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛
فإذن ليس يسلك جرم ه ز وإلى د ، وهو
متصل ، بل وهو متباين^(٢) الأبعاد ،
وكل واحد منها يسلك إلى د ، وكل واحد
منها يقف في د ، وحول د ، على قدر سبقتها
وتخلفها .

فالأرض اضطراباً تكون كرية على
وسط الكل ، وذلك ما أردنا أن نبين .

وإذ ذلك كذلك فلنبين أن سطح الماء كروي أيضاً ، وإن كان على سطح من الأرض ،
وهو غير كروي .

مثال ذلك أن نفرض [أن]^(٣) السطح المهيأ من الأرض غير كروي خط ا ب ، ووسط
الكل علامة د ، والعلامة التي تفصل علامة ا ب بنصفين علامة ه ، ونخرج منها خطاً إلى
د ؛ وقوس ا ج ب مركزه الأرض ، ونصل ا ج ب ب د ؛ وليكن ا ب ج د في سطح واحد^(٤) ،
ونقسم د ه إلى ج ، فخطوط ا د^(٥) ، ب د ، ج د متساوية ، لأنها من مركز د إلى محيط
ا ج ب ، و د ه بعض ج د ، وج د مساو لكل واحد من خطي ا د ، د ب ؛ وه د أصغر من
كل واحد من خطي ا د ، ب د ؛ وه د عمود ؛ والماء بطبعه يسيل إلى المركز ، فإن سُجِب
عن المركز ، أعنى عن مركز الكل ، فإلى أقرب المواضع إلى مركز الكل ؛ فإذن الماء ،

(١) في الأصل : خارج .

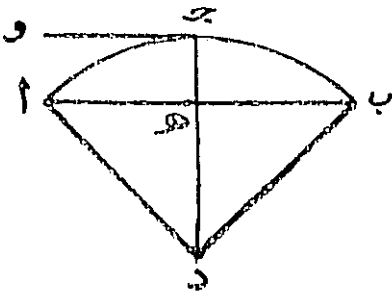
(٢) رسم الكلمة هو مبان ، ويمكن أن تقرأ : مبان أو نحو ذلك ؛ والأغلب أنها : متباين . بمعنى
متفرق ، متباعد .

(٣) في الأصل يبان ، لعله لكلمة قصيرة مطبوسة مثل : في ، أن .

(٤) هكذا الأصل ، ويظهر أن كلاماً سقط أو أن في النص خطأ — لكن المعنى مفهوم .

(٥) في الأصل : ا ب ، وهو لا يتفق مع المعنى .

إن سال من علامة ا على سطح ا ب ، سال على علامة ه ، لأنها أقرب إلى د من ا ومن ب ؛ وكذلك إن سال من ب وقف عندها ، وكذلك إن سال دائما إلى جهة ه ، حتى ينتهي إلى علامة ج ، يصير بُعدُه من د كبعد ا من د ، وب من د ، فلا يسيل إذا صار إلى المواضع التي بُعدُها من ج بُعد واحد ^(١) إلى جهة من الجهات لم يقف سطح ظاهره مع قوس ا ج ب — لا يمكن غير ذلك ؛ فإن سال إلى غير ذلك الموضع الأبعد من د ، التي هي وسط الكل ^(٢) ، فإنه إن سال من ج ا و ا ب ، فإنه يسيل إلى موضع أبعد من ذلك الموضع الذي سال منه



من د ؛ فإذا إنما يتباعد بحركته الطبيعية من وسط الكل . وقد قيل إن الماء بطباعه يتحرك إلى وسط الكل ، وفرض ذلك ، فهذا خلف لا يمكن ، فإذا ليس يمكن أن يكون سطح الماء غير كرى ، وذلك ما أردنا أن نبين ^(٣) .

فقد تبين ^(٤) من جهة الطبيعة أن سطح الماء كرى ، وأيضا أن جميع العناصر والجرم الأقصى كرية .

ويمكن أن نبين أن جرم الكل كرى ، من الصناعة الرياضية ؛ فلنكمل الآن هذا الفن ، بتأييد ذى القدرة التامة وعزته .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) في الأصل : بعدا واحدا .

(٢) في الأصل : الوسط الكل .

(٣) النسب المتقدم كله مضطرب ، وربما كان ناقصا ، وهذا هو اللامع لنا من تكافؤ إصلاحه — والمسمى العام مفهوم .

(٤) في الأصل : يتبين .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ولا حول ولا قوة إلا بالله

رسالة الكندي

في

السبب الذي [له] نُسِبَتُ القدماءُ الأشكالَ الخمسة إلى الأسطوانات^(١)

صانك الله أيها الأخ المحمود بتوقيفه من كل ريب أو وفقك لسبيل النجاة من جبال
الشبهة المُرَدِّية وظلمات الجهل الخزية ! ووهب لك علماً يقودك إلى ما يُقَرَّبُ منه من
عمل ، ويسعدك به إلى نهاية الأجل !

فهتُ الذي سألت من إعلامك ما العلة التي قادت القدماء من الفلاسفة إلى إضافة
الأشكال الخمسة إلى العناصر الأربعة وإلى الفلك ، وأتى إضافة^(٢) .

فرايتُ تتكَلَّفُ^(٣) إعلامك ذلك بعض الأعمال المُرَبَّعة في تجارة من كانت سوقه
إيجاد^(٤) وحدانية الله ، جلّ وعزّ ، وأنه ذو القوة المُبْدِعة الكُلّ ، والقابضُ الكلّ ،
والأخكمُ الفعل . وإن من سنة أفضل أهل كل تجارة ألا ينفلوا عن مُرَبِّح في تجارتهم من
أين صنع وصحّ .

فأسرعتُ إلى إزادتك من ذلك ، مُرَتِّباً في^(٥) أرباحها الباقية ونماها الزاكية بقدر

(١) يذكر ابن النديم (ص ٢٥٧) للكندي رسالة فيها نسب القدماء كل واحد من الخمس إلى
العناصر ، أما عند الفيلسوف وابن أبي أصيبعة فلا نجد اسم هذه الرسالة ، وهذا لا يطمئن في أنها للكندي .
وفي هذه الرسالة مواضع مضطربة وناقصة بلا شك ، مما يجعل الفهم التفصيل عسيراً . ولم نسرف في إصلاح
النص ، لأن المعنى العام واضح . وما يبين على فهم الرسالة وإصلاحها مراجعة معاودة لمايوس لأنطالون .
ودراستهما دراسة مقارنة بحث هام قائم بذاته . (٢) بعد هذه الكلمة يائن في الأصل .

(٣) بعد هذه الكلمة كلمة : ذلك ، مضروب عليها .

(٤) يعني الرسول إلى علم وحدانية الله أو إثباتها .

(٥) هكذا في النص ، ولعلها : من .

ما بَلَّغْتَهُ فِكرَتِي وِرايَتُ مِنْ إشارَاتِهِم الخَفِيَّةِ الأَمْرارِ المَدْفُونَةِ فِي أَضْغَافِ أَقاوِيْلِهِم العَمِيْقَةِ
الأَغْوارِ ؛ وَلَمْ أَلْ نَصْحًا فِي إِيضاحِ ذَلِكَ بِأَبْسطِ قَوْلٍ جَدِّدٍ ، وَبِوَاهِبِ خَيْرَاتِ تَوْفِيقِنَا لِكُلِّ
مَحْمُودٍ [فِي] ^(١) الدِّينِ .

وَأَمَّا بَعْدَ ذَلِكَ فَقَدْ أَظُنُّ أَنَّ العَمَلُ الَّذِي أُضِيفَ لَهَا كُلٌّ وَاحِدٌ مِنَ المَجْتَمَعَاتِ الخَمْسَةِ الواقِعَةِ
فِي السَّكْرَةِ — الَّتِي كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا ذُو قَوَاعِدٍ مُتَشَابِهَةٍ الأَضْلاعِ ، الَّتِي هِيَ ذُو الأَرْبَعِ قَوَاعِدِ
المُثَلَّثَاتِ المُنْسَوْبَةِ إِلَى النَّارِ ، وَذُو السَّتِ قَوَاعِدِ المَرَبَّعَاتِ المُنْسَوْبَةِ إِلَى الأَرْضِ ، وَذُو الثَّمَانِ قَوَاعِدِ
المُثَلَّثَاتِ المُنْسَوْبَةِ إِلَى الهَوَاءِ ، وَذُو الاثْنَتَيْ ^(٢) عَشْرَةِ قَاعِدَةِ المَحْصِيَّاتِ المُنْسَوْبَةِ إِلَى الفَلَكِ ، وَذُو
العَشْرِينَ قَاعِدَةِ المُثَلَّثَاتِ المُنْسَوْبَةِ إِلَى المَاءِ — إِلَى العَنَاصِرِ الأَرْبَعَةِ والفَلَكِ ، مَا أَنَا وَاصِفٌ .
أَمَّا أَوَّلُ ذَلِكَ فَلأنَّهَا خَمْسَةٌ فَقَطْ ، لَا أَكْثَرَ وَلَا أَقَلَّ ، كَعِدَةِ الأَسْطَقْسَاتِ الأَرْبَعَةِ لِلتَّضَادَّةِ
وَالطَّبِيعَةِ الخَامِسَةِ الخَارِجَةِ عَنِ التَّضَادَّاتِ ، وَإِذْ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا مُحَاطَةٌ بِمُثَلَّثَاتٍ ، وَوَاحِدٌ بِمَرَبَّعَاتٍ
وَوَاحِدٌ بِمَخْمَسَاتٍ ، وَأَحَدُهَا ذُو أَرْبَعِ مُثَلَّثَاتٍ وَسِتَّةِ أَضْلاعٍ ، وَأَحَدُهَا ذُو ثَمَانِ مُثَلَّثَاتٍ
وَاثْنَيْ ^(٣) عَشْرَ ضَلْعًا ، وَأَحَدُهَا ذُو عَشْرِينَ قَاعِدَةً مُثَلَّةً وَثَلَاثِينَ ضَلْعًا ، وَأَحَدُهَا ذُو سِتِّ
مَرَبَّعَاتٍ وَاثْنَيْ ^(٤) عَشْرَ ضَلْعًا ، وَأَحَدُهَا ذُو اثْنَتَيْ ^(٥) عَشْرَةِ خَمْسَةِ وَثَلَاثِينَ ضَلْعًا أَيْضًا . وَعِدَةُ
سَطُوحِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا أَزْوَاجٌ أَيْضًا . فَأَمَّا أَشْكَالُ قَوَاعِدِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا فَعَرْدِيَّةٌ إِلَّا وَاحِدًا ^(٦) ،
فإنَّهُ زَوْجِي ، أَعْنَى أَنَّهَا جَمِيعًا مِنْ خَمْسَاتٍ وَمُثَلَّثَاتٍ وَهِيَ فَرْدِيَّةٌ ؛ فَأَمَّا وَاحِدٌ مِنْهَا فَنِ مَرَبَّعَاتٍ ،
فَهُوَ زَوْجِي ؛ وَالْفَرْدُ مِنَ العَدَدِ يَنْسَبُ إِلَى التَّذْكِيرِ ، لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ التَّنْصِيفَ ، فَهُوَ لَا يَقْبَلُ
الانْفِعَالَ ؛ وَالزَّوْجُ مِنَ العَدَدِ يَنْسَبُ إِلَى التَّأْنِيثِ ، لِأَنَّهُ يَقْبَلُ التَّنْصِيفَ ، فَهُوَ يَقْبَلُ الانْفِعَالَ .
فَلأنَّ ذَا ^(٧) السَّتِ قَوَاعِدِ المَرَبَّعَةِ زَوْجِيٍّ مِنْ بَيْنِهَا ، يَنْسَبُ إِلَى النِّهَايَةِ فِي التَّأْنِيثِ وَمُخَالَفَةِ
كُلِّهَا ؛ وَلأنَّ التَّأْنِيثَ تَحْتَ التَّذْكِيرِ ، وَالأَرْضُ تَحْتَ السَّكْلِ ، يَنْسَبُ هَذَا الشَّكْلُ إِلَى
الأَرْضِ ؛ وَأَيْضًا لِأَنَّهُ ذُو سِتِّ قَوَاعِدَ ، وَالسَّيِّئَةُ عَدَدُ تَامٍ ثَابِتٌ غَيْرُ مُتَحَرِّكٍ إِلَى زِيَادَةٍ
وَلَا نَقْصٍ ، وَالباقِيَةُ ، أَعْنَى ذَا الأَرْبَعِ وَذَا ^(٨) الثَّمَانِ وَذَا ^(٩) الاثْنَتَيْ عَشْرَةَ وَذَا ^(١٠) العَشْرِينَ ،

(١) زِيَادَةٌ لَيْسَتْ فِي الأَصْلِ . (٢) فِي الأَصْلِ : الاثْنَا عَشَرَ .

(٣) (٤ ، ٥ ، ٦) فِي الأَصْلِ : اثْنَا عَشَرَ . (٧) فِي الأَصْلِ : وَاحِدٌ (٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠) فِي الأَصْلِ : ذَا .

بعضها عدد ناقص وبعضها زائد ، وكلها متحرك عن التمام إلى الزيادة والنقص ، غير ثابت على عدته ، نسب ذو الست قواعد إلى الأرض ، التي هي العنصر الثابت من بين باقي العناصر المركبة تحت الكل ، ليتحرك عليه الكل . ولأن الستة حاصرة أجزائها ، والباقية غير حاصرة أجزائها ، أضيفت الستة إلى الأرض المنحصرة ، والباقية إلى السائلة .

ولأن الاثنى عشر من الستة في نسبة الذي بالكل ، والذي بالكل أعظم الأبعاد التأليفية ، ولأن هذه النسبة هي في ذى الأضلاع الأول الأبسط ، نسب ذو العشرين^(١) إلى الطرف الأبعد من الأرض ، أعنى السماء ، التي هي والأرض واحدة ، إذ هما نهايات الكل ، ونهايات الذى بالكل أشد نهايات الأبعاد التأليفية تباعداً بالمكان ، وهما واحدة بالقوة وذاتهما^(٢) .

[و] لأن المنحصرة كلها محاطة بالقواعد الفردية — وذو الاثنى عشر قاعدة وحده ، فإنه محصور بمخمسات — أضيفت الأشكال الثلاثة المحاطة بالمثلثات ، إذ هي محاطة بشكل واحد ، إلى الثلاثة العناصر التي هي في حركة واحدة ، أعنى حركة الاستقامة ، أعنى النار والهواء والماء ، وأضيف ذو الاثنى عشر قاعدة المحاط بالمخمسات الخالف للمثلثات إلى السماء المخالفة^(٣) بالحركة للعناصر الثلاثة المنحصرة .

وأيضا لأنه ليس يقع على الكرة شكل ذو أضلاع متساوية متساوى^(٤) الزوايا ينقسم بالمثلثات التي هي ركن لكل شكل ذى أضلاع ، ويكون كل ضلع من أضلاعه قاعدة لمثلث متساوى الأضلاع والزوايا ، إلا الخمس — فإنه ينقسم بخمس مثلثات متساويات الأضلاع والزوايا ، كالذى هو موجود في ذى العشرين قاعدة ، فإن كل خمس مثلثات منه خمس متساوى الأضلاع والزوايا — أضيف ذو الاثنى عشر قاعدة إلى الجرم المتحرك الحركة الكرية . وأيضا لأن ذا^(٥) الاثنى عشر قاعدة الخمسة مساو عدة القواعد للبروج الاثنى عشر المفروضة للفلك ، وكل قاعدة منها تنقسم بخمس مثلثات مساوية العدد للخمس حدود المفروضة لكل برج ، وأن أضلاع ذى الاثنى عشر قاعدة ثلاثون^(٦) منها مساوية^(٧) لأقسام الجزء من

(١) مكنا الأصل . والمواب : ذو الاثنى عشر .

(٢) مكنا الأصل ، ولا أفهم التصود . راجع الاستدراكات . (٣) في الأصل : المحاطة .

(٤) في الأصل : ذى . (٥) في الأصل : ثلثين . (٦) في الأصل : متساوية .

الاثني عشر من تلك المفروضة المسماة درجا ، وأعداد المثلثات التي تنقسم إليها مخمساته ستون^(١) مساوية للتسديس ، وأضلاع هذه الستين مثلثة تسعون^(٢) ضلعا مساوية للتربيع ، وهذان الشكلان^(٣) ركن لأشكال مقاطر^(٤) الفلاك المفروضة الباقية ، أعنى التسديس والتربيع ، لأن من أضعاف التسديس يكون التثليث ، ومن أضعاف التربيع تكون المقابلة ، أضيف ذو الاثني عشر قاعدة إلى جرم الفلاك .

فأما الفردية الثلاثة المنسوبة إلى العناصر الثلاثة الباقية ، فإن أظفها ، إذ هو أقلها قواعد ، أعنى الأربع قواعد المثلثة ، و إذ هو أحدّها ، لأنه أحدّها زوايا ، فإنه نسب إلى النار ، إذ هي أحد العناصر الثلاثة وأظفها ؛ وأضيف ذو الثمان قواعد ، وهو يليه في عدد القواعد وحدة الزوايا ، إلى الهواء ، الذي يلي النار في اللطافة والحدة ؛ وأضيف ذو العشرين قاعدة ، إذ هو يلي ذا^(٥) الثمان قواعد في عدة القواعد وعدة^(٦) الزوايا ، إلى الماء الذي يلي الهواء في اللطافة والحدة .

وأيضا لأن ذا^(٧) العشرين قاعدة هو الطرف الأبعد من هذه الثلاثة الفردية من ذي الأربع قواعد ، نسب هذان الشكلان^(٨) إلى العنصرين المتضادين من هذه الثلاثة الفردية ، لأن المتضادة هي الأطراف المتباعدة جداً . ولأن الأكثر تركيبا هو الأغلظ الأثقل ، أضيف المركب من قواعد كثيرة إلى أغلظ العنصرين وأثقلهما ، أعنى الماء ، والمركب من قواعد أقل ، إلى أظف العنصرين وأخفهما ، أعنى النار ؛ فأما المتوسط بين كثرة القواعد وقلتها ، فأضيف إلى المتوسط بين العنصرين المتضادين في اللطافة والغلظ والخفة والثقل ، أعنى الهواء . وأيضا لأن التذكير محصور^(٩) من الكيفيات الفاعلة على الحرارة ومن الكيفيات المنفعلة

(١) في الأصل : ستين : (٢) في الأصل : وهذين الشكلين .

(٣) د د : تسعين .

(٤) هكذا الأصل : راجع الاستدراكات في آخر الكتاب .

(٥) في الأصل : ذي . (٦) لعلها : حدة .

(٧) في الأصل : ذي . (٨) في الأصل : لبا هذين الشكلين .

(٩) في الأصل : محصور .

على اليبس ، وأن الفاعلة أقوى من المنفصلة ، والنار محتوية على الحرارة واليبس ، فالهواء يشركها في الحرارة التي هي كفييتها الفاعلة ، والفاعلة أقوى وأعلى من المنفصلة ، لأن المنفصلة موضوعة للفاعلة كالهيولى ، والفاعلة لها كالصورة ، والأرض تشركها في اليبس الذى هو كفييتها المنفصلة ، والمنفصلة أسفل وأضعف من الفاعلة ، وأضلاع ذى الثمان قواعد الاثنى عشر عند أضلاع ذى الأربع قواعد الأربع أيضا في نسبة الذى بالكل ، وأضلاع ذى الست قواعد الإثنى عشر عند أضلاع ذى الأربع قواعد الستة في نسبة الذى بالكل أيضا ، إلا أن نسبة قواعد ذى الست قواعد الست إلى قواعد ذى الأربع قواعد الأربع ليست في نسبة الذى بالكل ، بل في نسبة الذى بالخمسة (١) ، وهي أبعد في النسبة من نسبة الذى بالكل ، فأضيف ذو القواعد الأربع إلى النار ، إذ فيه نسبة إلى ذى الثمان قواعد من جهتين في أقوى نسب التأليف ، ونسبة [إلى] (٢) ذى الست قواعد من جهة واحدة في أقوى نسب التأليف أيضا ، ونسبة ثابتة ، هي الوسطى من نسب التأليف الأولى في القوة (٣) ؛ وأضيف ذو الثمان قواعد إلى العنصر المشترك للنار بالكيفية الفاعلة الأقوى ، وأضيف ذو الست قواعد إلى العنصر المشترك للنار بالكيفية المنفصلة الأضعف .

وأما ذو العشرين قاعدة فإن نسبة قواعده إلى قواعد ذى الأربع قواعد في نسبة الخمسة أضعاف ؛ وليست هذه النسبة في شيء من نسب التأليف ، وكذلك أضلاعه الثلاثون (٤) إلى أضلاع ذى الأربع قواعد الست في نسبة الخمسة أضعاف أيضا ، فأضيف ذو العشرين قاعدة إلى العنصر المباين للنار في كَيْفِيَّتَيْهِ جميعاً .

وأيضاً إن لذى الأربع قواعد وذى الثمان قواعد أعدادها متحركة غير تامة ولا ثابتة ، كما قدمنا في عدد النسبة التامة الثابتة ؛ وكلاهما متحركان (٥) إلى النقص (٦) ، لأن أجزاء الأربعة نصف وربع ، وجملة ثلاثة أقل من الأربعة ، وكذلك أجزاء الثمانية ناقصة ، فهما جميعاً مشتركان (٧) في الحركة إلى النقص ، [ف] أضيف إلى العنصرين السائلين المتحركين المشتركين في حركة في جهة واحدة ، أعنى النار والهواء ،

(١) زيادة ليست في الأصل . (٢) الأصل غير منقوط ، ويجوز أنه قد سقط منه شيء .

(٣) في الأصل : العنصر . (٤ ، ٥) في الأصل : متحركين ، مشتركين .

وأضيف منهما ذو الأربعة قواعد ، لأنه أشدها حركة في النقص ، إذ أجزاؤه أبعد في النسبة منه من أجزاء ذى الثمانية قواعد من الثمانية (١) ، إلى النار ، وذو الثمان قواعد ، لإبطاء حركته في النقص ، إلى الهواء الأبطأ حركة ؛ وأضيف ذو العشرين قاعدة الخفاف بالحركة لحركة ذى الأربع قواعد وذى الثمان قواعد — إذ حركة ذينك بالنقص ، وحركة هذا بالزيادة ، لأن أجزاء العشرين زائدة على العشرين مثل عشرين (٢) — إلى العناصر السائل الثالث المبحرك خلاف حركة النار والهواء ، إذ حركتهما من الوسط وحركته إلى الوسط .

وأما الشكل المحصور بانتهى عشرة قاعدة ، فلأن عدة قواعده في العدد الزائد مثل ثلثها ، ونسبة زيادتها عليه أعظم نسب المتحركة الزائدة والناقصة ، فأضيف (٣) ذو الاثنى عشر قاعدة إلى ذلك ، لأن حركته إلى الزيادة أسرع من جميع الحركات التي وصفنا ، وحركة الفلك أسرع من حركات العناصر . وأيضا لأن السماء محل الروحانيين ذوى (٤) العقول العقلية الفقية غير المشوبة ، وذوى الثبات على طباعهم ، لا غيرهم بما خلق الله ؛ والأرض مولدة كل حرث ونسل ، أعنى عليها مستقر كل حرث ونسل ، وبها كَوْنُهُ .

فكل واحد من العناصر والسماء ، فهو ذو هيولى وصورة وما به تكون الحركة المكانية غير المختلفة ؛ وفي الأرض خاصة بأنه يكون النمو مع التثليث (٥) ، وفي السماء ثبات الحال والفعل العقلى مع (٦) ؛ فالأرض ذات تربيع في معانيها ، والسماء ذات تخميس في معانيها ؛ وكانت أوائل الأشكال ذوات الأضلاع كلها المثلثات ، لأن كل ذى أضلاع مثلث أو منقسم إلى مثلث ، والمثلث ليس ينفصل إلى غيره (٧) ، أوائل المحسوسات لكنها (٨) ، كما ذكرنا ، الهيولى والصورة وما به تكون الحركة ، أضيف الأرضى إلى (٩) الأربعة ، أعنى الهيولى والصورة وما به تكون الحركة المكانية غير المختلفة والتولد ، إلى المحاطة بمرمعات ؛ والنار والهواء والماء ذوات الثلاثة ، أعنى الهيولى والصورة وما به تكون الحركة المكانية غير المختلفة ، إلى المحاط بمثلثات ؛ والسماء ذات الخمسة ، أعنى الهيولى والصورة

(١) في الأصل : وأضيف (٢) في الأصل : ذى . (٣) يأن في الأصل .

(٤) الانتقال إلى ما يلي صعب ، فلا بد أنه قد سقط من النص شيء .

(٥) الكلمة غير واضحة في الأصل : لكنها ، كلها — يلي ، إلى ، على .

ومابه تكون الحركة المسكانية غير المختلفة وثبات الحال والفعل العقلي ، إلى المحاط بمخمسات .
ولأن النار أولها والطفها أضعف إليها أولُ الأشكال في عدد القواعد وأحدها وأطفها ،
وأنا أعني ذا الأربع قواعد ؛ وأضعف إلى الذي [يلها] في الترتيب واللطافة ، أعني الهواء ،
الذي يلي الأربعة قواعد في عدد القواعد وفي لطافة الزوايا وحدتها ، أعني ذا الثمان
القواعد ، وأضعف إلى آخرها^(١) في الترتيب واللطافة ، أعني الماء ، أكثرها قواعد وأكثرها
وأعظمها زوايا ، وأنا أعني ذا العشرين قاعدة .

فأما كثير من القدماء فكانوا يضيفون السماء إلى التخميس ، لأنهم كانوا يرون أن
كل الذي في السماء من خالق الله ذو حس وعقل ، وليس يتم كل الذين في الأرض العقل
والحس ، بل الذي يعمها التواليد .

فانظر أيها الأخ الحمود ما الذي رمزت به الطبيعة من هذه الجهة على أن علة الكل
واحد غير متكرر ، ولا خارج عن ذاته ، ولا مُشبه شيئاً من معالوانه بالأشياء اللطيفة الخفية
عن الأعين الجسدانية والواضحة للأبصار العقلية .

إذ الشكل الكروي المحاط بسطح واحد غير متكرر ولا خارج عن ذاته علة كون ،
بل في الأشكال الأول ، أعني المتبادرة^(٢) الأضلاع والزوايا والقواعد المتشابهة ،
إذ الاعتدال أول ، لأن الاعتدال طبيعي والخروج عن الاعتدال عرضي غير طبيعي ،
والطبيعي أقدم من العارض له^(٣) . وبوجدان الكرة يوجد كل واحد من الباقية ، والكرة
غير شبيهة بشيء من ذوات السطوح ، لأنها لا [ت] ^(٤) تتكرر ، وتلك متكررة ، والخطوط
الواقعة على الأشكال ذوات القواعد وترية ، والواقعة على الكرة قوسية فقط ، لا يمكن فيها
خط وترى^(٥) ؛ وكيفما^(٦) فصلت الكرة ببسيط واحد مسطح كانت فصولها المشتركة

(١) في الأصل : أحدها .

(٢) هكذا الأصل ، ولعل المقصود : التي قدرها قدر واحد .

(٣) ، ، وفوق العبارة نجد : العارضا له .

(٤) مكان ما بين الفرسين الضلعين يائس في الأصل :

(٥) هكذا الأصل تقريبا ، وكلمة : وترى ، شبيهة بكلمة : وترين .

(٦) في الأصل : كيف ما .

دوائر لا غير ؛ فأما ذوات القواعد فكيف فصلت ببسيط واحد مسطح ، كانت فصولها مختلفة وذوات أضلاع . والكرة تماس كل شكل على نهاية بعد واحد ، أعنى على علامة واحدة غير متكرر [١] ؛ فأما ذوات القواعد فتلقى الأشكال على أشياء كثيرة ، إما على نهاية خط ، أو على نهاية سطح ، أو على نهاية جرم . والكرة كل الخطوط الفاصلة لها بنصفين في قدر واحد غير متكررة ولا مختلفة . وأما ذوات القواعد فليس كل الخطوط التي تفصلها بنصفين في قدر واحد ، بل مختلفة متكررة . والكرة كل الزوايا التي تماس بسيطها ، وبوترها خط من الفاصلة لها بنصفين ، متساوية معتدلة ، أعنى ثابتة غير مختلفة ولا متكررة ؛ فأما ذوات القواعد فليس كل زاوية تماس بسيطها ، وبوترها خط من الفاصلة بنصفين ، متساوية ولا معتدلة ، بل مختلفة متكررة . وايضا فإن الكرة يمكن أن تحرك كل ما كان محيطاً بها وتماماً لها ، فأما الأشكال ذوات القواعد فليس يمكن ذلك فيها . والحركة الكرية يمكن أن تكون دائمة غير نافذة ، لأنها ليست تتحرك من مكان إلى مكان ، بل في مكان واحد غير متكرر ولا مبتدل . فأما الحركات غير الكرية فليست كذلك ؛ فإنها تتحرك من أ إلى (٢) ، وتستبدل الأمكنة وتكثرها ؛ فليس يمكن أن تكون دائمة ، لأنه لا يمكن أن يكون مكان بلا نهاية ، كما بينا في كثير من أمثالنا [أنه] لا يمكن أن يكون شيء بالفعل لا نهاية له . وليس رمزت الطبيعة [وحدها] (٣) لوحداية الله ، بل في كل منتهى الهية (٤) ، سيما في كل ما كان معرّى (٥) من الهيولى ، كهذه الأشكال التي ذكرنا ؛ فإن علة أشخاص كل شكل من المحسوسات التي مع الهيولى شكل واحد ، غير متكرر ، ولا يتحرك إلى عظم ولا صغر ، ولا قابل عرضاً بقاء ، كالدوائر المحسوسة ، التي بعضها أعظم من بعض ، القابلة بهيولها أعراضاً كثيرة من لون ووضع وحركة وتكون وغير ذلك من

(١) في الأصل : متكرر .

(٢) في الأصل غير واضحة تماماً ، لكن المعنى يقتضى هذا .

(٣) زيادة اجتماعية ، وفي الأصل : بوحداية الله .

(٤) هذه الفرامة اجتماعية ، ويجوز أن كلاماً سقط من الأصل ، ويمكن الإصلاح على وجوه كثيرة ، والمعنى واضح مما يلي .

(٥) في الأصل : معرا .

أعراض آخر ، التي علتها وجنسها كلها الدائرة الواحدة ، التي لا هيولى لها ولا أعراض ولا حركة إلى عظم ، ولأن العظم والصغر إنما يكونان بالإضافة ومع استداد الهيولى وكثرتها وقايتها . وكذلك لكل نوع من الأشكال الباقية شكل واحد غير متحرك ولا متكرر هو علة كونها . وعلة جميع الأشكال شيء واحد هو الصورة ، أعنى الذى به الشيء هو ما هو^(١) ؛

وكذلك علة الممدودات جميعا الواحد الذى لا يتكرر فى ذاته ولا ينفصل .

وكذلك جميع المحسوسات ، علة كونها صورها العامة لها ، كالإنسان ، فإنه بالصورة الإنسانية هو ما هو ، والإنسانية وغيرها من الصور الحية بالصورة الحيوانية هى ما هى . وكذلك الحى ولا حى^(٢) ، علتها الجوهر ، لأنها بالجوهر هى ما هى ، وكذلك كل الأشياء بالهوية هى ما هى .

فكل الأشياء تنتهى فى علها إلى نهاية واحدة ، أعنى علة واحدة لا متكررة . فقد رمزت الطبيعة فى جميع الأشياء بأن علة الكل واحد حق لا متكرر بثة من جهة من الجهات ؛ إذ كل موجود ، فيه الوحدة متكرر^(٣) من جهة غير الجهة التى يوجد منها ، وبعضها أقل تكرراً من بعض ، كما أوضحنا فى كتابنا الموسوم بكتاب الفلاسفة الأولى ، [و] كما نحن ممثلون الآن ؛ فإن الكرىة ، وإن كانت لا تتكرر^(٤) من جهة سطحها ومن جميع ما ذكرنا ، فهى متكررة من عدد الأشياء التى هى بكل واحد منها متكرر [٥] ، التى عددنا آنفا من جهة أبعادها ؛ فإنها ذات طول وعرض وعمق وذات أجزاء .

فعلة كل وحدة موجوده^(٥) ، فيها تكثر من جهة من الجهات ، الواحد الذى لا يتكرر بجهة من الجهات ؛ إذ هو^(٦) موجود علة كل واحد من المتكررات واحد أقل تكرراً منه ،

(١) راجع تعريف الصورة فى رسالة فى حدود الأشياء ورسومها .

(٢) لعله يقصد الحى واللاحى .

(٣) فى الأصل : إذ كل موجود فيه الوجود غير متكرر .

(٤) فى الأصل : لا تبصر . (٥) فى الأصل : واحدة موجودة .

(٦) لا بد أن تكون كلمة : هو ، زائدة ، أو أن تكون قد سقطت مما يلى تصل الكلام بما قبله .

كما قدمنا في الأشخاص والصورة المتصاعدة إلى الطوية^(١) ، وأن تكون المال تنبهي إلى
علة واحدة ، إذا العدد منته^(٢) في نقصه إلى واحد ، لأن كل علة ، إن كانت أقل تكثيراً
من معلولها ، فهي أقرب إلى الوحدة الحق من معلولها .

فعلة أقل المثل تكثيراً لا كرامة بقية ؛ فعلة الكل إله واحد ، لا تلحقه الكثرة بجهة
من الجهات : ولا مضاعف ، إذ ليس مما يلحقه الانفصال ولا النقص بجهة من الجهات —
تبارك مُبْدِعُ الْكُلِّ ، وَنُحْمِكِ الْكُلِّ ، وَمُخَنِّمِ الْكُلِّ المحجوبة عنه الأعين الجسدانية .
تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله .

(١) لا بد أنه قد سقط هنا كلام .

(٢) في الأصل منتهى .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العزّة لله

رسالة الكندي

في الجرم الحامل بطباعة اللون من العناصر
الأربعة^(١) والذي هو علة اللون في غيره

أعانك الله على درك الحق ، ووقاك عثرات الشبه وزبغ الأهواء .
سألت أن أوضح لك ما الجرم الحامل بطبعه اللون من العناصر الأربعة ، التي هي النار
والهواء والماء والأرض ، إذ هي أركان جميع الكائنة الفاسدة وعنصرها الذي منه تتركب ،
والإيه ينحل كل منحل منها ، ليتضح لك بذلك أي العناصر معطى^(٢) ما ركب من
العناصر لوفاً .

وقد رسمت من ذلك ما ظننته كافياً في ذلك لمن كان محلّه محلاك ، من النظر في الأشياء
الطبيعية ومن أقرّ بمثل إقرارائك منها ، وبالله توفيقنا وعليه توكلنا .

ف نقول أولاً : ما العنصر ، وما النار ، وما الهواء ، وما الأرض ، وما اللون ؛ فإننا إذا قدمنا
القول على ذلك ، سهل وجود^(٣) حامل اللون بالطبع لا بعرض وحامل اللون بعرض لا بالطبع .
فأقول إن العنصر جرم مشتبه الأجزاء ، باق كلية الشخص^(٤) في الزمان كله ، متحرك

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي كل من ابن النديم (ص ٢٥٨) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١١) والقفطي (ص ٢٤٣) بعنوان واحد ، هو : رسالة « في مائة الجرم الحامل بطباعه للألوان من العناصر الأربعة » . (٢) كذا الأصل ، وهو صحيح لغة .

(٣) يقصد الكندي معرفة أو علم أو إدراك حامل اللون .

(٤) هذه العبارة معناها أن العنصر بكيته ، أو بكيته وجملة شخصه ، باق ، وإن كان بعض أجزائه قد تستحيل إلى عنصر آخر . فإذن ، لفهم ما يلي ، رسالة الكندي في الملة انتماعاً القرية للكون والفساد ، في الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٢١٩ فابدها ورسائله في طبعية الفلك ، في هذا الجزء

بالطبع حركة مستقيمة . فأما النار فعنصر حار يابس ، وأما الهواء فعنصر حار رطب ، وأما الماء فعنصر بارد رطب ، وأما الأرض فعنصر بارد يابس .

وأما اللون فكيفية مُحَسَّة^(١) للبصر ، بذاتها ، وحده ، أعنى أنها للبصر وحده لا لغيره من الحواس ، بلا توسط مُحَسِّ غيرها ، كالشكل المحسوس بالالون ، إذ هو نهاية الالون .
أما العنصران الحاران اللذان^(٢) هما النار والهواء فسيُقالان مُشَقَّان^(٣) ؛ وأما العنصران الباردان ، اللذان هما الماء والأرض ، فإن أحدهما الذى هو رطب ، أعنى الماء ، سيُقال مُشَفٌّ ؛ وأما اليابس منهما فنحصر مقاوم للبصر ، أعنى أنه لا مُشَفٌّ ، أعنى بالمشف ما أحس البصر ما خلفه من محسوسات البصر ، بما للبصر أن يحس به ، أعنى بتوسط الهواء المضى بين البصر ومبصراته . فإذا الجسم المشف هو ما أحس البصر ما خلفه من مبصراته ، مع توسط الهواء المضى بين البصر وبينه على حقيقة لونه ؛ والجسم الذى ليس بمشف هو الجسم الذى لا يبصر البصر ما خلفه من محسوسات البصر ، مع توسط الهواء المضى بين البصر وبينه ، على حقيقة لونه .

فإذا الجسم المشف الحق لا لون له ، إذ ليس يوجد مع لون المحسوس الذى خلفه لونٌ ما غير لون المحسوس الذى خلفه بته ؛ فإذا لم يوجد له لون بته ، أعنى ذا المُشَتَّف^(٤) من العناصر . فإن كان الذى لا مستشف له^(٥) ، أيضاً لا لون له ، فإذا لم يكن عنصر من العناصر له لون بته .

وإذا كانت الأشياء الباقية من الواقعة تحت الكون والفساد المركبة من العناصر الأربعة إما مشفة وإما لا مشفة ، وكان ما رسمنا به المشف ما قدّمنا ، فإن المشفة منها لا ألوان لها . فإن كانت أيضاً التى ليست بمشفة لا ألوان لها ، فليس إذن شيء من الأجسام الكائنة النائدة له لون .

(٢) أصل : العنصرين الحارين . . الخ .

(٤) كذا الأصل ، أى شفاف ، أو ذو شفوف .

(١) أى محسوسة .

(٣) يقصد أنها شفافان .

(٥) أى الذى لا يرى ما خلفه .

فإذن اللون ليس بموجود لجسم تحت الكون والنساء بنية ، والألوان موجودة في الأجسام التي تحت الكون والفساد ؛ فالألوان إذن موجودة في الأجسام التي تحت الكون والفساد ، لا موجودة فيها ، معاً . والموجودة أيس^(١) ، والتي ليست^(٢) بموجودة ليس ؛ فهي موجودة لا موجودة ، وهي أيس ليس معاً ، وهذا من أقبح الحال .

فإذن الجرم الذي لا مُستشف له ، عنصر يا كان أو سماوياً^(٣) ، ذو لون ؛ فإذا الأرض ، إذ هي من بين العناصر لا مستشف لها ، فهي ذات لون ؛ فإذا الحامل للون من العناصر الأرضية هو الأرض .

فقد تبين^(٤) أنها حجات اللون بأنها لا مشقة ؛ فإذا الانحصار وعدم الإشفاق ، خاصة من العناصر الأرضية ، للأرض . فإذا الانحصار وعدم الإشفاق العنصري كصفات أرضية ؛ فأما عدم الإشفاق السماوي فكيفية كوكبية .

ولنسمِّ الذي لا مستشف له المنسَدَّ عن البصر ، والأثر عينه ، الذي به المنسَدُّ منسَدٌّ ، الأنسداد البصري . فإذا الأنسداد البصري في العناصر أرضية ما .

فإذا كل انسداد بصري في جرم من الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد أرضية فيه ، ومُحَسَّنًا لوناً^(٥) ، اشتد الانسداد أو ضعف فيما هو فيه .

فإذا بالأرضية التي هي انسداد بصري كون الألوان في جميع المركبة من العناصر ، أعني جميع الكائنة الفاسدة .

وقد يوجد ذو المُستشف بطعم ورائحة وملس ومُنقَرَع^(٦) .

(١) أيس بمعنى الموجود الثابت ، وليس بمعنى المندوم المنق . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ، الطبعة الأولى ، ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٢) في الأصل : ليس .

(٣) أصل : عنصري ... سماوي .

(٤) في الأصل تبينت ، بدون قطع ؛ ويجوز أيضاً أن تكون تعريفاً عن : ثبت .

(٥) كذا الأصل ، ويظهر أن في العبارة قصصاً . وعلى كل فالمنق واضح : إن الذي يجمنا نحس اللون هو الأرضية التي في الأشياء كثيرة كانت أم قليلة .

(٦) هكذا الأصل ، والمقصود هو الصوت ، من قرع بمعنى طرق .

فإذن إنما يتم محسوس الحواس إذا صار ذا لون ، وإنما يصير ذا لون إذا صار منسداً عن البصر ، أعنى إذا صار لا مستشف له .

فإذن قد اتضح أن رسم اللون الصحيح إنما [هو] ^(١) تمامية جسم [ليس] ^(٢) ذا مستشف .

ولنا في ذلك بيان آخر ، تحصل أوائله ^(٣) مأخوذة من الحس ، بما هو أقرب إلى فهم العوام ، فنقول :

إننا نجد الماء المحض من الشوائب متلوناً بكل لون جاوره ، إذ هو مُشَفّ ، لا لون له ؛ فإنه لو كانت الألوان التي تُحسّ معه خاصةً له ، لم يتبدل مع كل ما جاوره بلون مجاوره .
فإذن إنما يربطنا مجاوره ، إذ ليس جسمه ساتراً ولا ذا ^(٤) لون ؛ كالهواء ، فإنه يُحسّنا ^(٥) كل ما عرض فيه ، أعنى لون كل جسم عرض فيه ، إذ لا لون له بطباعه ^(٦) ولا [هو] ^(٧) ساتر ، بل مُشَفّ ، يُحسّ ^(٨) كل ما فيه .

ونجد النار أيضاً إذا كانت على طبائعها ^(٩) غير مُحسّنة ^(١٠) لوناً ، كالذي يوجد في النيران ، التي هي غير مشوبة بجسم غيرها . فإن النار التي تلي الجمر الذي لاهب ^(١١) له ، والحديد المحمى المستحيل نارياً ، إذا أدنى منه الخشب إدناؤه ^(١٢) ينال به الاحتراق ، التهب في سرعة ، كما

(١) زدنا كلمة : هو ، للإيضاح .

(٢) لا بد من زيادة كلمة : ليس ؛ وإلا ناقض هذا الكلام ما قرره الكندي من قبل . ومن المسلم به أن اللون لا يتحقق إلا إذا وقف البصر ، أو أنسد كما يقول الكندي . وهذا لا يمكن إلا مع وجود جسم كثيف منحصر .

(٣) في الأصل : ساتر . . . ذى . (٥) أى يجعلنا نحس .

(٦) أى بطبعه أو بطبيعته .

(٧) زدنا كلمة : هو ، للإيضاح .

(٨) أى محسوس ، ويمكن قراءتها على أنها اسم فاعل متعمد ، أى جاعل إيانا نحس كل ما فيه .

(٩) هكذا في الأصل ، وقد احتفظنا بها . (١٠) أى غير جاعل إيانا نحس لوناً .

(١١) في الأصل : لها . (١٢) في الأصل : أدنى .

يفعل اللهب المحسوس بالبصر ، وليس يحس في تلك النار لون البتة . فأما ما بُرى من الحرارة والصفرة والبياض والخضرة وغير ذلك من الألوان في النار ، فإنما هو من الأجسام التي انفصلت من المحترق واستحالت نارية ، فإنها تتحرك^(١) حركة النار علواً ، فتسيل علواً كسيلان النار ، فممازجتها النار تعطي حواسنا مع النار ألواناً مختلفة ، بحسب ما لألوانها الخاصة^(٢) بها أن توجد حواسنا^(٣) ، مع ممازجة ضياء النار ؛ وهي التي تُرى ، إذا علت ، منفصلةً من لهب النار بلون خاص . وأكثر ألوانها السواد ، ويسمى دخاناً .

فباضطراب^(٤) إحساسنا البصرى^(٥) يوجد^(٦) هذه العناصر الثلاثة ، بلا لون من طباعها ؛ والألوان موجودة ، فباضطراب أن تكون بالأرض وبالأجزاء الأرضية . فإن لم تكن كذلك ، لم يكن لون البتة في السكائنة الفاسدة .

فإذن بين أن الألوان للأرض والأرض فبالفعل ، وأما لغير الأرض من العناصر والمركبات منها بالقوة ، أعني بقوة الأرض ؛ إذ هي يمكن لها أن تؤثر فيما خالطت الألوان .

فقد تبين ما للعنصر الحامل اللون ، وبما^(٧) اللون في جميع السكائنة الفاسدة ، وما اللون ، بالقول الطبيعي .

وهذا فيما أردت ، بحسب مالك أن تفهم ، كافٍ ، وبالله توفيقنا ، وعليه توكلنا ، وله الحمد كفاء نعمه على جميع خلقه .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) في الأصل : تحرك ، وقد أسلفنا — وإن كانت صحيحة على وجه — لتكون أقرب إلى التعبير المؤلف . (٢) في الأصل : الخاصة ، ومى صحيحة أيضاً . (٣) أى تجعل حواسنا تدرك . (٤) أى أن من البديهي أن . . . الخ (٥) في الأصل : البصرية . (٦) أى يدرك أو يميزنا ندرك . (٧) هكذا الأصل ، وقد أبقينا على حاله . ولله في هذا اللون ، أى بأى شيء يكون اللون .

رسالة الكندي

في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تُعْطَر

بهذه الرسالة تبتدىء مجموعة خاصة مما حفظته لنا الأيام من رسائل الكندي الطبيعية ، وهي ذات موضوعات من نوع واحد . فكلها في مسائل جغرافية بالمعنى العام ، وفيها نجد الكندي يمرض المسائل الجغرافية عرضاً علمياً قائماً على المشاهدة ومتيحاً إلى استخلاص ما يمكن استخلاصه منها . وقد يكون في ثنايا ذلك ما لا يتفق تمام الاتفاق مع ما أثمره تقدم علم الجغرافية الحديث من معارف . ولذلك فلا بد من دراسة هذه الرسائل ، مع مراعاة زمان تأليفها ومراعاة الظروف الجغرافية المحلية في البلاد التي كانت الملاحظة منصبة عليها . وهذا له من غير شك قيمة كبيرة فيما يتعلق بتاريخ الآراء الجغرافية — خصوصاً عند العرب — كما كان يتصورها فيلسوف وعالم ، يعدّ من أكبر ممثلي الفكر العربي في عصره وإلى ما بعد عصره بقرون .

وهذا ما نتركه لعلماء الجغرافية المحدثين ، بعد إذ قدمنا لهم الرسائل على قدر ما في وسعنا من ضبط نصها وإخراجها في الصورة التي تساعد على البحث .

ولهذه الرسالة الأولى من رسائل الكندي الجغرافية بالنسبة للجغرافيين المصريين قيمة خاصة ، لأن المؤلف — بعد أن تكلم عن علة المطر وأنها هي حرارة الشمس التي تبخر الماء والعناصر المائية والأرضية ، فترتفع هذه كلها ، وتحملها الرياح إلى حيث توجد العوامل المكثمة للأبخرة ، فنزل مطراً — يتحدث إليهم عن بلادهم وعن أسباب قلة المطر فيها ، وعن بعض أحوالها الأخرى كلاماً طريفاً يسترعى الانتباه ويستحق التمهيع .

أما ما يقوله المؤلف عن هبوب الرياح وأسبابها واتجاهاتها والمؤثرات في ذلك ، فأساسه من المشاهدة صحيح ، غير أن المؤلف لم يراع في الاستنتاج إلا الظروف المحلية — وهذا طبيعي من مقامه في العراق .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندي

في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر^(١)

هَيَّا اللَّهُ لَكَ جَمِيعَ مَطَالِبِكَ وَجْعَلْ لَكَ إِلَى كُلِّ خَيْرٍ سَبِيلًا
سَأَلْتُ ، أَنَا اللَّهُ لَكَ سَبِيلَ الْحَقِّ عَنْ الْعِلَّةِ الَّتِي لَا يَكَادُ لَهَا أَنْ يَكُونَ الْمَطَرُ فِي
بَعْضِ الْمَوَاضِعِ .

فَإِنْ كَانَ — كَانَ اللَّهُ لَكَ مُسَدِّدًا أَقْدَ اتَّضَحَ لَكَ ، مَا الْعِلَّةُ الَّتِي لَهَا يَكُونُ الْمَطَرُ فِي الْمَوَاضِعِ
الْمَطْرَةِ ، فَقَدْ يَنْبَغِي أَنْ تَظْهَرَ لَكَ ، أَظْهَرَ اللَّهُ لَكَ جَمِيعَ الْخَلْفِيَّاتِ الْعِلَّةُ عَدَمُ الْمَطَرِ فِي بَعْضِ
الْمَوَاضِعِ فِي أَكْثَرِ الزَّمَانِ ؛ إِذْ عِلْمُ الْمُتَضَادَّاتِ مَعًا .

وَعِلَّةُ كَوْنِ الْمَطَرِ أَنَّ حَرَكَاتِ الْأَشْخَاصِ الْعَالِيَةِ فِي أَدْوَارِهَا تَحْمِلُ فِي جِهَتَيْنِ مُتَضَادَّتَيْنِ ،
هِيَ الشَّمَالُ وَالْجَنُوبُ ، لِانْحِرَافِ فَلَكَ الْبُرُوجِ الَّذِي هُوَ الدَّائِرَةُ الْعَظْمَى مِنْ كُرَّةِ الشَّمْسِ الَّتِي
تَدُورُ جَمِيعَ الْكَوَاكِبِ مِنَ الْمَغْرِبِ إِلَى الْمَشْرِقِ عَلَى سَمْتِهَا بِحَرَكَتِهَا الْأُولَى الْعَامَّةِ لَهَا . فَإِذَا
كَانَتِ الشَّمْسُ — الَّتِي هِيَ أَعْظَمُهَا وَأَظْهَرُهَا فِعْلًا فِيمَا دَارَتْ عَلَيْهِ^(٢) ، مِنَ التَّسْمِينِ ، لَهَا^(٣)

(١) ذَكَرَ هَذِهِ الرِّسَالَةَ الْكَنْدِيُّ ابْنَ النَّدِيمِ (ص ٢٥٧) بِعَنْوَانِ : « رِسَالَةٌ فِي الْعِلَّةِ الَّتِي لَهَا يَكُونُ
بَعْضُ الْمَوَاضِعِ لَا تَكَادُ تَمْطُرُ » ، وَابْنُ أَبِي أُسَيْبَةَ (ج ١ ص ٢٦١) بِعَنْوَانِ : « رِسَالَةٌ فِي الْعِلَّةِ الَّتِي لَهَا
يَكُونُ بَعْضُ الْمَوَاضِعِ تَكَادُ لَا تَمْطُرُ » ، وَالْقَافِي بِعَنْوَانِ : « رِسَالَةٌ فِي عِلَّةِ أَنْ يَكُونَ الْمَطَرُ لَا يَكُونُ » .
وَرَبَّمَا كَانَ عَنَوَانُهَا الْأَصَحُّ هُوَ الَّذِي يَذْكُرُهُ الْكَنْدِيُّ نَفْسَهُ فِي رِسَالَتِهِ فِي عِلَّةِ كَوْنِ الضَّبَابِ ، وَهِيَ مَنْشُورَةٌ
فِي هَذَا الْجُزْءِ مِنْ رِسَالَتِهِ ؛ وَيُشِيرُ الْكَنْدِيُّ إِلَى هَذِهِ الرِّسَالَةِ أَيْضًا فِي رِسَالَتِهِ فِي عِلَّةِ النَّجْمِ وَالْبَرْدِ ... الخ ،
وَهِيَ مَنْشُورَةٌ أَيْضًا فِيمَا بَلَغَ .

(٢) يُقْصَدُ : دَارَتْ حَوْلَهُ . (٣) فِي الْأَصْلِ : لَهَا — وَعَلَى هَامِشٍ تَصْحِيحُهَا : لَهَا .

يجمع للشمس ، من الأشياء ^(١) المُخَمِّية ما تحركت عليه ، التي هي من العظم والسرعة في الحركة على الأرض ^(٢) ، في فلكها الخاص وقرب موضعها من الجو من الأرض ، إذا أضيف ذلك إلى مواضع غيرها أو أعظامها ^(٣) وأزمان حركتها — على سَمَتِ موضع من الأرض ، أُنَحْتَه وحَلَّتْ أكثر ما فيه من الرطوبات ولطيف الأرض ، وأحمت الجو المماس لذلك الموضع من الأرض ، وبرد ما بَعُدَ منه ، وعاد إلى طبيعه الذي هو البرد واليَبَسَ .

وكل جسم برد انقبض واحتاج إلى مكان أصغر من مكانه قبل برده . وكل جسم حمى انبسط واحتاج إلى مكان أعظم من مكانه قبل تحميه ؛ فسأل الهواء من جهة الموضع المنبسط الحار إلى جهة الموضع المنقبض البارد . وسيلان الهواء هو المسمى ريحا ، فإن عادتنا أن نسمى سيلان الهواء ريحا ، وسيلان الماء موجا . فلذلك ما يكون أكثر رياح الزمان الذي تكون فيه الشمس في الميل الجنوبي حاميا ^(٤) ، لمسيلها من الجنوب المتسع ، بإحساء الشمس للمواضع التي في جهة الجنوب ، إلى الشمال المنقبض ببرد هواء الجهة الشمالية التي بعدت عنها الشمس الحامية لما سامتته .

فإذا كانت الشمس في الميل الشمالي حمت المواضع التي في الجهة الشمالية ، وبردت التي في الجهة الجنوبية ، فسأل الهواء الشمالي واتسع ، لحرارته ^(٥) ، إلى الجهة الجنوبية ، لانقباض الهواء الجنوبي ببرده ؛ فلذلك تكون أكثر رياح الصيف شمائل ، وأكثر رياح الشتاء جنائب ، إلا ما عرض من الأسباب السفلية ، من جزى الأودية والفيوض العارضة والنقائع ^(٦) والروج ^(٧) والشروق على الجبال الصلدة والسياح ^(٨) والفرقة والزروع والعياض

(١) هكذا الأصل ، ومن الجائز أن تكون تحريفاً عن : الأسباب .

(٢) يقصد الدوران حول الأرض .

(٣) يقصد أحجامها . (٤) في الأصل : حاميا .

(٥) في الأصل : بحرارته . (٦) غير منقوطة في الأصل ، والمقصود في الغالب هو الأماكن

التي يطول فيها مكوث الماء ، فتصير قاعاً أو ، بلفظنا الحديث ، مستنقعات .

(٧) غير منقوطة في الأصل . (٨) غير منقوطة في الأصل ، فيجوز أن تقرأ على أكثر

من وجبه ، ويجوز أن تكون سيفة جمع من كلمة : سبج ، وهو الماء السائح .

والآجام ، في بعض الأوقات دفعة ، وفي بعضها على جزء لجزء ! فإن بهذه الأسباب وما أشبهها ، تحدث عال يكون سيل البخار بها إلى جهات مختلفة ، تعرض بها صنوف من الرياح على قدر أوضاع المواضع من الإشراف^(١) والانحدار والأغوار والهويات^(٢) ، ومن التهاب النيران وما أشبه ذلك .

ولذلك ما سمي القدماء الحكماء من اليونانيين البخار السائل على وجه الأرض بحركة الشمس من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال بحر أوقيانوس^(٣) المحيط بالأرض ، العذب الماء ، لتشبيههم هذا الهواء السائل من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال بالبحر المترجج^(٤) بسيلانه^(٥) مقبلاً ومدبراً . فإذا تناهى البخار إلى موضع ، بُدِّع من سمت الشمس بُدِّع يُبرد جوّه بالمقدار الذي يحصر ذلك البخار ويغلظه ويكثفه ، استحال ماماته من الهواء ماء ، فأنحلت^(٦) أمطاراً سائلة إلى الأرض ما كان فيه من البخار المائي ، وأرضاً ما كان من البخار الأرضي ، فزحم الهواء بثقله وحَفَزَه^(٧) إياه ، فصيره رياحاً^(٨) ، إذ سيلانُ الهواء ريحٌ ؛ وإنما يعرض تمام انحصاره ، إذا وقع ذلك البخار السائل في أغوار أو بين جبال

(١) هذه الكلمة إما أن تكون مصدراً من أشرف بمعنى : ارتفع أو هي جمع شرف ، والشرف هو العلو والمكان المرتفع .

(٢) الهوى بضم الهاء وفتحها السقوط من أعلى إلى أسفل . والهوة الحفرة ، وإذن فلما أن تكون الكلمة جمع هوى وتكون مقابلة لاستعمال المصدر ، كما تقول الإنحدارات والإرتقاعات ، وإما أن تكون جمع هوة بمعنى الوحدة أو المكان المنخفض بين مرتفعات .

(٣) في الأصل بحر اقياس ، ولكن بين : بحراً ، و : قياس يياض ، لعله محل صرف قد أنعمى ، والأغلب أن يكون الأصل هو ما اختزنه .

(٤) فوق هذه الكلمة كلمة : المتوج .

(٥) هكذا الأصل ، ولعلها : لسيلانه .

(٦) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، وربما تكون تحريفاً عن كلمة : انحل ، أو ربما كانت : انحلل ، لأن السكندى يستعمل مادة : حلب ، في رسالته التالية .

(٧) الحفز هو الدفع .

(٨) في هامش المخطوط نجد هذه العبارة : في أخرى (أى في نسخة أخرى) : فسيله . فأحدث رياحاً .

تجبيه من السيالان عنها موافقة^(١) البرد الحاصر له هناك ، أو لقيه سيالان هواء يضاد سيالانه ،
فحبسه وحصره عن السيالان ، على شبه^(٢) من بعض البخارات العارضة بالأسباب السفلية
المعرضة البخار التي حددنا آنفاً .

فأما إذا كانت المواضع التي ينتهي إليها البخار مواضع عادية لما يحصر بخارها ويبرده ،
تمدّاها البخار إلى حيث يعرض له ما حددنا من الأسباب الحاصرة المبردة ، وسيا إن كان
ذلك الموضع تقبل أرضه^(٣) من غيوض شيئاً كثيراً ؛ فإنه في كل يوم ، حين تسخن الشمس ،
يرتفع منه بخار كثير ؛ فإذا غربت الشمس عنه ، برد ، فخله بالليل أنداء أكثر^(٤) مما ارتفع
منه ، وقد انتهى إليه من بخار غيره السائل إليه ، كالذي يعرض في جوالآجام في كل الأيام .
فالمواضع التي يقل عرضها^(٥) في الجنوب أو بعدها^(٦) من القليلة العرض ، ويعرض لها عدم
الحواصر لبخارها السائل إليها من الجنوب ، بقلة الجبال الشاخنة الحاصرة للبخار من جهة شمالها ،
ويعرض لها دفأ^(٧) الجو ، إما لكثرة السباح^(٨) أو بمجاورة بحار منها في جهة الشمال ، التي يكون
سيالان أبخرتها في خلاف جهة تلك المواضع — أعنى أن يكون سيالان ما يعاوم تلك
الأبخرة إلى جهة الشمال — يقل كون المطر فيها ، كالذي يعرض لبلاد مصر ؛ فإن جوها من

(١) في الأصل : وافته .

(٢) غير منقولة في الأصل وغير متميزة تماماً .

(٣) الكلمة غير واضحة في الأصل ، فيمكن قراءتها أيضاً : يقل أن فيه — والمعنى واضح على
كل حال وهو : ولا سيما إذا كان الموضع يقل أن يتشرب ماء كثيراً .

(٤) في الأصل : أبداً كثيراً مما ارتفع منه . وقد بدا لنا أن المقارنة باستعمال عبارة : مما ارتفع منه ،
ووجود كلمة كثير ، كل ذلك يستدعي الاجتهاد في تصحيح النص ، ظناً منا أن النسخ أخطأ . والمعنى أن
المواضع التي فيها الأشجار المنفة يرتفع منها في النهار بخار كثير في أثناء الأيام الحارة ، ثم إذا جاء الليل
بردت ، ورجع إليها ما ارتفع منها ، مضافاً إليه بخار ينجذب إليها .

(٥) كذا الأصل .

(٦) في الأصل : بعده — ولا أفهم المقصود من قلة العرض إلا أن يكون هو البعد عن معدل النهار ،
أي خط الإستواء . راجع الإستدراكات في آخر الكتاب .

(٧) هكذا الكلمة في الأصل ، وقد احتفظت بصورتها .

(٨) راجع ص ٧١ مما تقدم ، هامش رقم ٨ .

جهة شمالها عادم للجبال الشوامخ ؛ وأكثر ما يسيل من البخار من جهة الجنوب إلى الشمال ،
أعنى من جهة بحر الحبشة ، يحجز بينه وبين مصر جبال البجة ، أعنى المقطم وما يليه من
الجبال ، فيسيل بخار بحر الحبشة إلى جهة العراق .

وليس في سمت مصر من جهة الجنوب بحر ، فما يسيل إلى سمتها من البخار أقل مما
يسيل من بحر الحبشة إلى العراق . والنيل يغير حركة الهواء من الجنوب إلى الشمال بحريته^(١) ،
فينقاد سيالان تلك الأبخرة إلى الشمال في بلاد كلها حارة اقالة العرض^(٢) ومجاورة البحار ؛
أما بحر الحبشة فمن جهة شرقها ، وأما بحر الإسكندرية فمن جهة شمالها ، فيجنى جوؤها ،
فلا يغلظ البخار السائل إليها ، ولا يجتمع حتى يخالط بخار الإسكندرية ويترج به ، ويجوزان
معاً إلى جهة الشمال من بلاد أرفى^(٣) ؛ فإذا انتهيا إلى المواضع التي يمرض لها انحصار
الجو بيردها ، وما يحيط بها من الجبال في جزائر تلك الجهة وأرضها العظمى ، سالت
تلك الأبخرة هنالك ، وكانت أمطاراً في تلك المواضع الشمالية وثلوجاً . وعدم جوارض
مصر ذلك ، لما حددنا من العلل المقدمة^(٤) في قولنا ، ولأن النيل يفيض على جميع
أرض مصر — فإذا نقص يزداد^(٥) إلى قعر بطنه^(٦) — تقبل أرضه حسيماً كثيراً^(٧) ،
لكثرة إقامة الماء على وجهها ، فيكثر ما يرتفع من أرضها في كل يوم من البخار بجنى

(١) هكذا الأصل ، وقد احتفظت به .

(٢) هكذا الأصل ، والكلمة مصححة في الماش هكذا : العروش .

(٣) كذا الأصل وبين الرام والفاء يابض قليل جداً ، ويجوز أن يكون المقصود بلاد اليونان .
والسكندى يذكر اسم أرفى في مرض كلامه عن بلاد اليونان ، في رسالته في الحيلة لدفع الأحزان .

(٤) هكذا الأصل ، والمقصود هو المال المائدة للطير . وربما تكون الكلمة تحريفاً عن كلمة : المتقدمة

(٥) كذا الأصل بدون نقط ، فقد تكون : تراد ، وقد تكون تحريفاً عن : ارتد .

(٦) هذه القراءة اجتماعية ، هل يمكن أن تكون : إلى قعر بطنه أو على الأسح : قعر باطنه ، أى
إلى الآبار الجوفية المنسلة في باطنه . ويظهر أنه قد سقط شيء من النص ، لأن الكلام التالي مباشرة كأنه
مقطوع الصلة بما قبله . — راجع الاستدراكات .

(٧) يقصد أن أرضه تنشرب ماء كثيراً .

الشمس ؛ فإذا عدم جوها الشمس وما ينعكس إليه من حر الأرض بالشمس برد بالإضافة إلى قدر ما كان عليه عند شروق الشمس عليه ، استحال^(١) البخار مائياً ، فسال في الليل سيلاناً ضعيفاً متحلاً لاعدمه التكاثف والانحصار ، فصار طلاءً عائداً إلى الأرض ؛ وبهذه الدلة تكثر الأوباء في مثل هذه المواضع .

ومتى قرب بعض الكواكب السيارة من الشمس زاد فيما تؤثر الشمس ، وما كان منها في جهة غير جهة الشمس ضاداً أفعال الشمس بقدر قوته — وإن قلت — بتأثيرها في الجو الخالف لجهة الشمس .

فهذا ، كان الله لك كافياً في جميع أسرك ا فيما سألت كافٍ ، بحسب موضعك من الفهم ؛ فالقليل من القول نهاية الإيضاح مما قدم^(٢) القول فيه لإيضاحه .
والله ولي إسماعاك وإرشادك وتوفيقك .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد النبي وآله أجمعين .

(١) هكذا الأصل . ويظهر أن كلاماً قد سقط قبل ذلك ، وإلا وجب القول : واستحال أو فاستحال .

(٢) كذلك الأصل ، ولعلها تحريف عن : فيما ، أو : لما .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العزة لله

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي

في علة كون الضباب^(١)

أرشدك الله إلى كل نفع ، وحاطك من كل ضرر^(٢) !

سألت إيضاح علة كون الضباب . وقد رسمتُ من ذلك بقدر ما هو كافٍ ، مع قدر معرفتك بما يُقدّم من الأوائل لأمثال هذه الأشياء ، من نوع العلم الطبيعي ، وبالله توفيقنا ، وعليه توكلنا .

إن الأبخرة إذا علت في الجو انعقدت ، إذا عرضت لها الأسباب المبردة التي حددنا في رسالتنا « في كون المطر في بعض المواضع وامتناع كونه ، إلا الأقل ، في بعض المواضع » ، وكان منها^(٣) الغمام . فإن ثبت في موضعه إلى أن تتم استيحاته وفساده ، لم يحدث الغنياب من ذلك الغمام ؛ فإن عرضت ريح في الجو أعلى من الغمام ، فخطته إلى الأرض حتى يُماسها ، كان ما انحط من الغمام وانتهى إلى الأرض ضباباً ؛ فإن الضباب ليس هو شيء غير غمام منحط إلى وجه الأرض ، متحلل يَحْتَمِي الهواء المماس الأرض . ولذلك إذا كان الضباب تاماً عظيماً كان دليل محو ، لأن العلة التي حطته من العلو تُعَدِمُهُ^(٤) الموضع الأعلى من

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي ابن النديم (س ٢٦٠) وابن أبي أسيمة (ج ١ ص ٢١٣) بعنوان : « رسالة في علة كون الضباب والأسباب المحدثة له » ، وذكرها الفهمل (س ٢٤٥) بعنوان أقصر من ذلك : « كتاب في علة الضباب » .
(٢) في الأصل . خير .
(٣) في الأصل : كان منه الغمام ، ولا بد من إصلاح الكلام وربطه بما قبله .
(٤) غير منقوطة في الأصل .

الجو الذى يمكن أن ينعقد فيه الغمام ويتحلب^(١) منه ماء .

وربما عرضت الرياح العارضة فى جوف الغمام فى الجزء الأقرب من الأرض منه بضغط البرد للغمام من على ومن جوانبه ، فترحم^(٢) تلك الرياح المحصورة^(٣) من على^(٤) من إحدى^(٥) الجهات المضادة^(٦) ، الغمام إلى جهة الأرض ، فينزل منه الجزء العظيم إلى الأرض ، ويبقى باقية فى محله من الجو ؛ فاعرض من الضباب ، بعد الدوى فى الغمام وبقاء^(٧) الغمام الذى فى الجو الأعلى على حاله ، لم يكن دليلاً على محو . وإنما يمتحن ذلك ، إذا عرض ، بأن تنفقد النيرتين ؛ فإذا لم يدرك البصر مواضعهما من الجو ، كان أحد ما يستدل به على أن الغمام الأعلى ثابت ؛ وإذا رأيت مواضعهما ، وتبينت خلف الضباب ، ظن أن الغمام الذى فى الجو الأعلى المتكاثف قد انحط إلى الأرض . وقد يرى ذلك كثيراً حياً من رؤوس الجبال الشاخنة ؛ فإنه ربما انعمد البخار غماماً دون ذراها ، فيرى من كان عليها من تحته الغمام كالضباب ؛ ثم ينزل ، فيخالط ذلك الضباب ، فيجده فى جميع معانيه كالضباب الذى يوجد على وجه الأرض ، إلا أن يتفاضل فى كثرة البلة وترطيب الأجسام والكثافة . فإنه ربما عرض منه للسالك فيه إمساك النفس وتستر التنفس^(٨) فيه لثقله .

وقد يعرض مثل ذلك من الضباب المشاهد على وجه الأرض فى بعض الأحيان ، إذا كان تاماً كثيفاً ؛ فأما فى أكثره فلا يعرض ذلك ، لأن الهواء القريب من الأرض يحمله

(١) غير متقوطة فى الأصل ، فيمكن قراءتها على أكثر من وجه .

(٢) فى الأصل : . فترحم ، وقد زيدت فيها دال بعد كتابتها ، فصارت فترحم . ولم نمتد بهذا التصحيح ، فأبقينا الكلمة على أصلها ، ولا سيما أنها هنا فعل متعد ، فمفعوله كلمة الغمام ، ونجدته متعدياً فيما يلى أيضاً .

(٣) فى الأصل : المحصورة ، وفى الهامش ملاحظة أن فى نسخة أخرى : المحصورة . وقد اخترنا هذه النسخة ، لأنها هى الأصح .

(٤) فى الأصل : على . وهذا جائز ، على تكوين اللام وتحريك الياء ، وقد اخترنا الأفضل الأكثر

استعمالاً . (٥) فى الأصل : أحد ، وهو خطأ نحوى .

(٦) فى الأصل : المتضادة ، (٧) فى الأصل : وبقي .

(٨) فى الأصل : النفس ، وقد أسلخناها ، اعتقاداً بأن النص مغلوط .

وَيُحَلِّلُهُ^(١) بجماداته ؛ ولذلك ما يحدث الصحو سريعاً ، إذا عرض الصباب ، بتحليل الحر المنعكس من الأرض ، المنفعل بحركة الأشخاص العالية .

وقد تعرض أسباب أخرى تزحم^(٢) النمام إلى وجه الأرض ، منها أن يكون الجزء الأرضي من البخار أكثر من [المائي في]^(٣) النمام الأعلى ، ويكون الجزء المائي من البخار في النمام الأسفل أكثر ؛ فإذا برد النمام الأعلى ، استحال إلى طبعه الأول ، وزحم الأسفل قبل استحالته وانحلاله ماء ، فخطه إلى الأرض .

وقد يعرض ذلك من بعض شيلان الهواء بالأسباب السفلية التي حددنا في كون المطر .
فهذا ، فيما سألت وبحسب موضعك من العلم ، كافٍ ، وبالله التوفيق .
تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله أجمعين .

(١) في الأصل يحلله ويحلله ، دون نقط . وقد أصحنا العبارة تمشياً مع ما ورد في كلام السكندی فيها تقدم ومع ما سيأتي بعد قليل من استحالته النمام وفساده .
(٢) أى تدفع .
(٣) زيادة ليست في الأصل ، ومى لإكمال المعنى

رسالة الكندي

في علمه الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير

هذه رسالة شيقة ، بالنسبة لمستوى المعارف الجغرافية في عصرها ، وهي تتضمن

النقط الآتية :

١ — علم المطر والثلج والبرد بوجه عام هي تكاثف الأبخرة المتصاعدة علواً في الجو وتفاوت درجة البرودة التي تتعرض لها ، مما يؤثر في صورتها ، إذا سقطت على الأرض .

٢ — البرق عبارة عن انحراف السحاب بسبب حركة شديدة تعرض فيه ؛ فإذا وصل الاحتراق إلى الأرض فهو الصاعقة التي يتفاوت تأثيرها بتفاوت قوتها . ومن الواضح أن الكندي لا يعرف تأثير الكهرباء في ذلك — وهذا طبيعي بالنسبة لذلك العصر .

٣ — سرعة الضوء أكبر من سرعة الصوت . وإدراك الضوء لا يستغرق زماناً — وهذا ما يبدو واضحاً عند النظرة الأولى الساذجة ، وإن كان التفكير يؤدي إلى خلاف ما يقوله الكندي .

وتتجلى في الرسالة روح محاولة التفسير للظواهر بحسب ما تقدمه لنا الملاحظة من ظروف لها أسباب محسوسة ؛ وليس فيها أى تفسير خيالى ، ولا أى استناد إلى الاستنباط من أصول نظرية مجردة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقنا إلا بالله

رسالة الكندي

في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزهير^(١)

سَدَّدَكَ اللَّهُ لِأَغْرَاضِ الْحَقِّ ، وَأَنَارَكَ مِنْهَاجِهِ ؛ وَأَعَانَكَ عَلَى دَرْكِهِ .
سَأَلْتُ ، لَا حَرَمَكَ اللَّهُ نَيْلَ مَرَادَاتِكَ مِنْ الْخَيْرِ ، إِيضَاحَ عِلَلِ حَدُوثِ الثَّلَاجِ وَالْبَرْدِ
وَالرَّعْدِ وَالْبَرْقِ وَالصَّوَاعِقِ ، الْقَرِيبَةِ وَالْبَعِيدَةِ ، الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ ، جَلَّ ثَنَاهُ ، أَوَائِلَ وَأَسْبَابًا
وَبَرَادِي^(٢) عَنْهَا تَكُونُ .

وَقَدْ رَسَمْتُ مِنْ ذَلِكَ مَا فِيهِ الْكِفَايَةُ ، بِحَسَبِ مَوْضِعِكَ مِنَ الْعِلْمِ ، وَبِإِلَّهِ التَّوْفِيقِ .
أَمَّا عِلَّةُ كَوْنِ الثَّلَاجِ الْبَعِيدَةِ وَعِلَّةُ الْبَرْدِ الْبَعِيدَةِ ، فَهِيَ عِلَّةُ الْمَطَرِ الْبَعِيدَةِ ، أَعْنَى انْخِصَارِ^(٣)
الْأَجْزَاءِ فِي الْجَوِّ ، بِالْأَسْبَابِ الْعُلَوِيَّةِ [وَ]^(٤) الْفَلْئِلَةِ الَّتِي حَدَدْنَا فِي رِسَالَتِنَا « فِي كَوْنِ الْمَطَرِ
وَقُلَّتِيهِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ دُونَ بَعْضٍ »^(٥) .

(١) ذَكَرَ هَذِهِ الرِّسَالَةَ الْكَنْدِيُّ ابْنَ النَّدِيمِ (ص ٢٦١) بِعَنْوَانِ : «رِسَالَةٌ فِي عِلَّةِ الرَّعْدِ وَالْبَرْقِ وَالثَّلَاجِ
وَالْبَرْدِ وَالصَّوَاعِقِ» ، وَابْنُ أَبِي أَصْبِعَةَ (ج ١ ص ٢١٣) بِعَنْوَانِ : «رِسَالَةٌ فِي عِلَّةِ الرَّعْدِ وَالْبَرْقِ وَالثَّلَاجِ وَالْبَرْدِ
وَالصَّوَاعِقِ وَالْمَطَرِ» ، وَالْفَقْطِيُّ بِعَنْوَانِ : «رِسَالَةٌ فِي عِلَّةِ الرَّعْدِ وَالْبَرْقِ وَالثَّلَاجِ وَالصَّوَاعِقِ وَالْمَطَرِ» .
(٢) هَكَذَا الْأَصْلُ ، وَهِيَ جَمْعُ بَادِيٍّ ؛ وَقَدْ اخْتَفَلَتْ بِسُورَةِ الْكَلِمَةِ — وَهِيَ فِي مَعْنَى : مَبَادِيٍّ .
(٣) يَمْنَى تَكَاتُفٍ .

(٤) زِيَادَةُ مَنَّا ، وَلَيْسَتْ فِي الْأَصْلِ ، وَمَكَانُهَا بَيَانٌ فِي الْأَصْلِ ، لَا شَكَّ فِي أَنَّهُ يَمَلُّ حَرْفَ مَعْدُوسٍ
(٥) هَذِهِ الرِّسَالَةُ مَنْشُورَةٌ فِي هَذَا الْجُزْءِ مِنْ رِسَائِلِ الْكَنْدِيِّ بِعَنْوَانِ : «رِسَالَةُ الْكَنْدِيِّ فِي الْعِلَّةِ
الَّتِي لَهَا يَكُونُ بَعْضُ الْمَوَاضِعِ لَا تَكَادُ تَعْمُرُ» .

فإن النعام ، إذا انتهى إلى موضع من الجو يشتد فيه البرد جداً ، جمدت ^(١) أجزاء النعم المائية المستحيلة ماء ، أعنى التى هى بخار الماء ، أشدة انحصار ظاهره بشدة برد الجو الذى هو فيه ؛ فإن البرد إنما هو ماء جامد بشدة البرد ، واستحالة الأجزاء التى فى البخار ، من [الأجزاء] ^(٢) الأرضية ، إلى طبيعها ، فتدافعت إلى الجهات التى اضطرها إليها العصر ^(٣) ، فوَجَتْ باطنَ النعام ، فصار فى باطنه ریحٌ عظيمة شديدة على قدر غِلْظِ النعام وشدة البرد الحاصر له ورقته وضعف البرد .

فإن كان ذلك قوياً ، وكان النعام غليظاً ، كان للريح الحادثة فيه عُصُوفٌ شديدة ^(٤) ، وكانت شديدة البرد ، وللمحل البارد الذى فيه النعام جمدة ماء ^(٥) ، يستحيل من جسم النعام الكائن من بخار الماء ، فينهمر ^(٦) أولاً أولاً ، كلما استحال ونزل إلى الأرض ، خارقاً ^(٧) للنعام . فكلما صك بعضه بعضاً ، تكسرت ، وذابت حروفه فى الجو الذى هو فيه أحمى ^(٨) من جو موضعه الذى جمد فيه ؛ فينزل إلى الأرض ، وهو قريب من الاستدارة دارس الحروف . وعلى قدر بعده من الجو يكون عِظَمُه وصِغَرُه ؛ فإنه إذا انحدر من مُبعد ، وكانت مادته قليلةً ، ذاب قبل أن ينتهى إلى الأرض ، أو وقع صِغَراً ^(٩) . وإذا انحدر من قرب وكانت مادته كثيرة ، وافى ^(١٠) الأرض ، وهو وافرٌ ، لم يَنْفَدْ بالذوب ، فوقع عِظَماً ^(١١) ، على قدر

(١) فى الأصل : أجمدت . وأغلب الظن أن الألف زائدة .

(٢) زيادة للإيضاح .

(٣) هكذا الأصل ، يعنى الضغط — ويجوز أن تكون تحريفاً عن : الحصر .

(٤) فى الأصل : عصوفاً شديداً . وهذا خطأ نحوى . ويقال فى اللغة عصفت الريح عصفاً وعصوفاً .

(٥) فى الأصل : جمد ما .

(٦) هكذا الأصل . وفى هامش الأصل أيضاً نجد تصحيحاً عن نسخة أخرى : فينجذب (يمكن

قراءتها : فينجدر) ، فيهمس ؛ وهاتان الكلمتان المنقولتان عن نسخة أخرى غير منقولتين فى الأصل ، فيمكن ضبطهما وتقطعهما على أكثر من وجه .

(٧) غير منقوطة فى الأصل . (٨) فى الأصل : أحمأ .

(٩) كذا الأصل ، وهو جائز فى وصف لجأت البرد . وربما كانت الكلمة تحريفاً عن : صغيراً .

(١٠) فى الأصل : وانا . (١١) كذا الأصل ؛ وهو وصف لجأت البرد .

تموّج^(١) قربه وقلة مادته وبعده وكثرة مادته تكون أحواله في العظم والصغر فيما بين الحدين اللذين حددنا .

ولذلك ما يكون أكثر ما يكون البرد في الربيع والخريف ، عند قرب الشمس من سمت رؤوسنا ، فيجى جوّنا ، فيدفع البخار المنعكس من موقعا علواً ، الأبنجرة^(٢) التي سالت إليه بالزيادة في حرارته ، إلى الملو ؛ وتعلو هي بطبعها أيضاً أشدة اللمتى ، حتى تتناهى إلى المواضع التي لا ينعكس إليها الشعاع في ذلك الأوان ، من الأرض ، فتصير إلى مواضع أبعد ، والبرد فيها أشد .

ولما وصفتُ تسمعُ قبل نزول البرد في المنام دويّاً شديداً ، للريح الهابّة فيه ؛ وإذا اشتد ذلك واشتد انحصار المنام ببرد الجو المحيط به ، فرجّت^(٣) الريح جميع^(٤) المنام بالسرعة الشديدة ، فلطّقت ما مرت به من المنام بسرعة الحركة ، فأحسته وألمسته ، فالتهب بسرعة ، استبحال^(٥) ما قرب من عمسة الهواء السائل ، الذي هو الريح ، في المنام الأرضى ، الذي هو أقرب إلى الأرض ، فسمى برقاً ، فإذا اشتد الحفز وكثرت المادة ، وافى الأرض بتلك السرعة ، فسمى^(٦) صاعقة ؛ فإن وافى الأرض ، وقوته كاملة في الحركة ، فرّق^(٧) أجزاء كل ما ماته ، حتى لا يوجد منها^(٨) شيء ، بسرعة شديدة ، قبل أن يؤثر تدخيناً ، بالاحتراق ،

(١) كذا الأصل دون قطع ، والأغلب أن تكون هذه الكلمة زائدة ، وهي في الحقيقة لا لزوم لها في المعنى ، إلا إذا كانت تعريفاً عن كلمة أخرى .

(٢) في الأصل : لأبنجرة .

(٣) غير منقولة في الأصل .

(٤) بين كلمة جميع وكلمة المنام ، توجد كلمة أجزاء ، وقد ضرب عليها .

(٥) في الأصل : واستبحال ، ولا بد من جواب لإذا .

(٦) في الأصل : سمى . وقد زدنا الفاء لأن صحة العبارة تقتضيها .

(٧) في الأصل : مفرق — وبحسب هذا تكون كلمة : مفرق ، سالاً من فاعل كلمة وافى . ولكننا

أضربنا عن هذا التشكك للاحتفاظ بالنس .

(٨) هكذا الأصل ، ويمكن أن يقال : منه .

فلم نزل الواضع ، التي ماتت ^(١) الجرم المنفرد الأجزاء . بذلك الريح الحادة ^(٢) المساة صاعقة ،
سواداً ولا تدخيناً .

فإن ضعف قوة الحفز عند موافاة هذد الريح اللاهية الأجرام ، أثرت بإبطاء مرها على
الأجرام للمسة لما فرقت أجزائه ^(٣) تدخيناً وسواداً ؛ لأن فعلها عند ذلك الإبطاء لا يسبق
الإحراق ، كما يسبق في حالها الأولى ، عند شدة السرعة — فإنها فرقت الجسم قبل أن
يلتهب ؛ فأما إذا ضعفت ، كما حددنا ، بعض الضعف ، ألهبت وفرقت معاً ، فسودت
فأحرقت أحياناً ، فأما إذا ضعفت ضعفاً شديداً ألهبت ، ولم يفرق الإلهاب والترديد ^(٤) ؛
فهذه علل أنواع الصواعق .

فأما الصوت المسموع بعد البرق والصواعق المسمى رعداً ، فإنه يحدث مع البرق
والصاعقة معاً ، لأنه صوت انحرأق ^(٥) النمام . وبدؤه قبل كون البرق والصاعقة ، لأن البرق
المحسوس والصاعقة المحسوسة ، إنما هما التهاب ظاهر النمام المحترق ؛ إلا أن البرق والصاعقة
يُريان قبل سماع الصوت ، لأن البصر يدرك محسوساته بلا زمان ؛ فإننا إذا فتحنا أعيننا إلى
كوكب في الفلك الأقصى ، مع بعد المسافة ، حسسناه مع الفتح بلا زمان .

فأما السماع فعلى خلاف ذلك . فإن السمع يدرك محسوساته بزمان ؛ كالذى يرى من
الضارب خشبةً أو غير ذلك من الأجسام ، مما يعلو صوته من بُعد ، يمكن أن ينال السمعُ
ضربَ المضروب منه ؛ فإننا ندرك بأبصارنا ضربةَ الضارب ، ولا نسمع صوتاً إلا بعد ذلك
بمدة بحسب البعد ، إن كان كبيراً كان أطول ، وإن كان قليلاً كان أقصر . فإننا ربما

(١ ، ١) هكذا الأصل — والعبارة غير مستقيمة ، مما يستوجب إصلاحها ، لكننا أضربنا
عن ذلك ، لأن المعنى مفهوم ، وهو أن الصاعقة تحرق أحياناً بسرعة بحيث لا يكون هناك أثر من دخان
أو سواد وأحياناً يكون . والاضائر في كل هذا الكلام غير منسجمة ، وإن كان المعنى مفهوماً . ولما كان
المخلوط غير منقطع ، فيمكن ضبط كثير من الكلمات على غير ما ضبطناها ، دون تمييز في المعنى .

(٢) كذا الأصل ، ويجوز أيضاً أن تكون تحريفاً عن : الحارة ، الحادثة .

(٣) يقصد المؤلف في الغالب تحول المحترق إلى رماد .

(٤) غير مغروطة في الأصل ، فيمكن قراءتها : انحرأق ، يدلل كلامه عن « التهاب النمام » بعد

ذلك بقليل .

رأينا بعض القصارين ، وهو يضرب الصخرة بثوب على أحد شطى الوادى العريض ، ونحن في الشط الآخر ، فنراه قد ضرب وأمسك^(١) ، قبل أن ينتهى إلينا الصوت بمدة بينة . وهذا يكون ، إذا كان كون البرد بالغيام من العلل في الجو [عالياً]^(٢) جداً ، أعنى كون الدوى والصواعق أكثر . فأما إذا كان في أول الربيع والخريف وكان الغمام المجتمع قريباً من الأرض ، ووافق أوقاتاً من ذلك الزمان ، فيها حر ببعض الأسباب ، يحطّ الغمام من العلو إلى السفلى ، كريح يدفع الغمام من عل إلى جهة الأرض ، عرض صدّ العلة الأولى . وذلك أن ظاهر الغمام نحو^(٣) الجو ، كما حددنا ، فيبرد بباطنه ، لاقتسام الكيفيات الفواعل المتضادة المواضع المتضادة ، كالباطن والظاهر ؛ فإنه إذا جرى ظاهر الغمام صار البرد في باطنه ، فاستبحال جزؤه المائى ماء ، وبعد^(٤) مع استحالته ، وتهدم فسقط برداً عظيماً . وربما كانت فيه قطع^(٥) الأشكال لا تدوير لها . ويقلّ في مثل ذلك^(٦) الدوى ، لأن الجمد له ليس حركة الريح ، بل مخالفة باطن الغمام بالبرد الظاهر الحارّ .

فأما كون الثلج ، فإن علته أن الجو الأعلى من الكائن بين الأرض والغمام ، إذا اشتد برده ، وانحلب الغمام مطراً انحلاباً ، يقوى ذلك الجو البارد على إحالته ثلجاً ، قبل أن يقطع مسافة الجو البارد ، أجده فنزل على هيئته قطراً ؛ إن كان كبيراً فكبيراً ، وإن كان صغيراً فصغيراً . وإن وافق الجو الذى بين الأرض والأسخن ، فكان قدر عظم أجزائه الجامدة^(٧) ما يمكن أن يقطع بها قدر تلك المسافة قبل أن يذوب ، وافى الأرض ثلجاً ؛ وإن ضعف عن ذلك انحلت قبل أن ينزل إلى الأرض ، فصار مطراً . وقد يشتد برد الجو الأعلى امتداداً^(٨) ، قبل أن ينعقد فيه سحب ، بريح تعرض عالية مبردة لذلك الجو ، فيجمد

(١) يعنى أمسك عن الضرب .

(٢) زيادة للايضاح ويجوز أن يكون قد سقط من النص كلام .

(٣) غير واضحة تماماً في الأصل .

(٤) في الأصل : وحد ، وربما تكون جزءاً من كلمة أو يكون كلام قد سقط .

(٥) الأغلب أن يكون قد سقط هنا من الأصل كلمة أو نحوها ، وربما كانت كلمة : قطع ، تحريفاً

من : بعض . (٦) يقصد في مثل هذه الحال . (٧) أصل : الجامد .

(٨) غير واضحة تماماً ، وربما تكون مضروباً عليها .

ذلك الهواء المتزج بالبخر المائى ، قبل أن ينعقد غماما ، وينزل ، والسما مصحبة ، ثلجا متصلا مستطيلا ، لاتصال أجزائه^(١) بعضها ببعض ، بتبريد^(٢) الريح له ، وهذا [هو] المسمى الزمهرير . ولذلك ما تسمع من حركته فى الجو صوتا أشد من صوت الثلج الكائن من الغمام ، وترى صورته فى الجو على اختلاف ، لحفز الريح .
تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على محمد وآله .

(١) فى الأصل : أجزائها . (٢) فى الأصل : تبريد .

رسالة الكندي

في

العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض

إذا صرفنا النظر عن الموضوع الأساسي لهذه الرسالة - وهو مسألة من علم الجغرافية - لوجدنا أن فيها نقطة أخرى ، تستحق التنبيه ، لعلقتها بالمعرفة بالأجمال ، وبالمنهج الصحيح الموصل إلى المعرفة ، وبالفرق بين نوعين أساسيين للمعرفة ، وبمسألة كلامية - فلسفية من مسائل عصر الكندي .

١ - يقول الكندي في هذه الرسالة ما سبق أن قرره في غير موضع من رسائله^(١) من أن عماد معرفة الشيء هو معرفة علته ، وإلا استحالت المعرفة ؛ وهذه نزعة فلسفية أساسية .
٢ - لا بد المتعلم والباحث من استيفاء مقدمات المعرفة ، ثم من التدرج فيها ، بحيث يرتقى من الأصول والمقدمات إلى النتائج ، ومن علم إلى علم ، في صبر وجد وتحمل لمشاق الدأب ، وبحيث يكون المهجوم على قراءة الكتب الأساسية ، دون الدراسة على هدى ومنهج ، دليلاً على عظم الجهالة . وهذه خاصة مميزة لطريقة الكندي في التعلم ، خصوصاً فيما يتعلق بالفلسفة ، التي هي عند فيلسوفنا « صناعة الصناعات وحكمة الحكم » .

٣ - العلم الإنساني المكتسب لا يتأتى إلا على المنهج المتقدم ذكره . أما علم الأنبياء فليس ثمرة تكلف واكتساب ، ولا هو مبنئ على مقدمات « وأوائل » وعلوم تمهيدية ، بل هو ثمرة إلهام أو إنارة مباشرة من جانب الله . وهذا هو الذي يميز الأنبياء ويميز علومهم ، وهو الذي يوجب انقياد العقول لهم . والكندي يجعل هنا ما فصله في رسالة أخرى له ، وأشار إليه إشارة ضمنية في رسالة ثالثة^(٢) .

(١) راجع مثلاً كتاب الفلسفة الأولى ، في الجزء الأول من رسائله س ٩٧ - ١٠١ .

(٢) راجع رسالة في كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تعلم الفلسفة - في الجزء الأول من رسائله س ٣٧٢ فأبعدها - ورسالة في اللغة ، وستنشرها فيما سيأتى من رسائله .

٤ — مشكلة التناهي في الموجودات الحادثة ، وهي مشكلة أساسية في عصر الكندي . وقد بينا في غير هذا الموضع ^(١) موقف الكندي في إحدى نواحي هذه المشكلة ، وهو قوله بإمكان اللاتناهي في الموجودات الحادثة ، من حيث مدة بقائها في المستقبل — خلافاً لإمكان لانتهائها في الماضي ، لأن هذا يؤدي إلى الحال وإلى التناقض . ذلك أن الكندي قد عني بإثبات التناهي ، سواء فيما يتعلق بالجرم الكلي لهذا العالم أو بالحركة أو بالزمان . وهذا نجده في أكثر من رسالة من رسائله ^(٢) . والأصل الأساسي عنده هو أن اللاتناهي مستحيل في الموجودات الحادثة التي خرجت إلى الفعل ؛ أما من حيث إمكان خروجها ، فإن اللاتناهي فيها ممكن ، لأنه لا يتضمن خروج اللاتناهي إلى الفعل ، كما أنه لا يجرّ إلى محال .

وعندنا من أقوال متكلمي عصر الكندي في مشكلة التناهي شذرات ، تدل رغم قلتها ، على آرائهم ، وعندنا بعض الأصول التي بنوا عليها هذه الآراء ، وعندنا شيء من نقد بعض المتكلمين لبعض في هذا الصدد .

فمثلاً ذهب أبو الهذيل المألف إلى « أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغايةً ، يُنتهي إليه (هكذا) في العلم بها والقدرة عليها » ^(٣) .

أما أولاً فلسكي يقوم الدليل على الفرق والخلاف بين القديم ، وهو الله ، وبين المحدثات . فإنه لما كان القديم ليس له « غاية » ولا « نهاية » ، ولا تجري عليه أحكام « الكل » و « البعض » ، فلا بد أن يكون للمحدثات « غاية » و « نهاية » و « كل » و « جميع » .

وأما ثانياً فإن المشاهدة والحس يدلان على وجود « أبعاض » و « أجزاء » للأشياء الحادثة ؛ فلا بد إذن أن يكون لها « جميع » يشملها كلها . ولو جاز أن يكون هناك أجزاء

(١) راجع مقدمة الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٢٧ — ٢١ .

(٢) نجد هذا في كتابه في الفلسفة الأولى وفي رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم ، وفي مائة ما لا يمكن أن يكون لانهية له ... الخ ، وفي وحدانية الله وتناسخ جرم العالم — وكلها في الجزء الأول

من رسائله . (٣) كتاب الانتصار للغيث ، ط . القاهرة ١٩٢٥ ص ٩ — ١٠ .

ليس لها « كل » مجعها ، لجاز أن يكون هناك « كل » أو « جميع » ليس له أجزاء . ولما كان هذا يتضمن محالاً في الوصف وتناقضاً في الفكر ، فإن من المحال أن تكون هناك أجزاء لا « كل » لها .

وأما ثالثاً فإن أبا الهذيل يؤيد رأيه ، مستنداً إلى بعض آيات القرآن ، مثل : « إن الله على كل شيء قدير » ، « بكل شيء عليم » ، « بكل شيء محيط » ، « وأحصى كل شيء عدداً » ، وهي آيات تنص على إحاطة علم الله وقدرته بالأشياء جميعاً . فلما كان كل من العلم الإلهي والقدرة الإلهية شاملاً للأشياء ، فلا بد أن تكون هذه متناهية ، لأن شمول العلم والقدرة والإحصاء لا يكون إلا لأشياء متناهية .

وهذا هو المعروف عن أبي الهذيل ، وهو كما يؤخذ من صورة المشكلة ووضعها ، ينسب على الأشياء الحادثة الموجودة بالفعل . ورأى أبي الهذيل متفق مع رأى الأشاعرة منذ أيام أبي الحسن الأشعري ؛ وأبو الهذيل والأشعري يبينان على ما تقدم آراء أخرى لهما مثل القول بالجوهر الفرد^(١) .

وقد صور ابن الراوندى ، في تشييعه على أبي الهذيل ، رأى هذا المتكلم تصويراً يبعده عن حقيقته ، فزعم أن أبا الهذيل يقول : « إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهى إليها ، لا تتجاوزها قدرته ، ولا يتعداها علمه » . وقد استوجب هذا التحريف لرأى أبي الهذيل دفاعاً من جانب الخياط صاحب كتاب الانحصار^(٢) .

أما المهم فهو أن ما يقوله الكندى في هذه الرسالة له علاقة واضحة بأبحاث متكلمي عصره ، وهو ما يؤخذ من طريقة عرضه للمسألة . فهو يقرر أولاً أن كل ما خرج إلى الوجود الفعلي متناهٍ ، وأن معنى اللاتناهي بالنسبة الموجودات الفعلية الحادثة لا يمكن أن يكون

(١) راجع كتاب « مذهب النرة عند المسلمين » ، الذى نقلناه عن الألمانية ، ط . القاهرة ١٩٤٦ ، ص ج — ومن المقدمة ، ثم ص ١٣ وغيرها . وراجع كتاب استحسان الحوض في الكلام ، لأبي الحسن الأشعري ، ومى رسالة قصرة طبعت في حيدر آباد . (٢) ص ٨ — ١١ .

سوى قبولها لازيادة دائماً ، وأن هذه الزيادة مهما استمرت ، فإنها لا تجعل الأشياء لا متناهية بالفعل ؛ ثم يقول الكندي بعد ذلك : « وجميعُ خلق الله ، عز وجل ، معدودات ؛ فهي متناهية بالفعل ، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً : جل ثناؤه ، ما أحبّ خروجها وكونها ؛ فهي أيضاً بالفعل متناهية ، لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئاً ، فمعدود . والعدد متناهٍ بالفعل ؛ فهي متناهية بالفعل ، وإنما يقال : إنها لا نهاية لها ، أيضاً ، في القوة ، أى أن الله ، جل ثناؤه ، يمكن أن يخرجها إخراجاً دائماً ، ما أحبّ جل ثناؤه ، وكلما خرج منها شيء ، فهو محدود ، والمحدود متناهٍ » .

ومن الواضح أن المشكلة ، بوضعها هذا ، ذات صلة بنفس المشكلة ، كما وضعها متكلمو عصر الكندي . وموقف الكندي فيها موقف فلسفي الطابع : فمخالفات الله متناهية بالفعل ، أى أن لها « كلاً » و « جميعاً » و « غايةً » و « نهايةً » ، وإن كان الله يقدر ، إذا شاء ، أن يزيد فيها زيادة لا تقف عند حدٍّ . وهي مهما زادت ، متناهية بالفعل ، لأن كل ما خرج إلى الفعل متناهٍ .

ويتبين من هذا مقدارُ علاقة فلسفة الكندي بتفكير عصره ومشكلاته ، ومقدارُ حرص فيلسوف العرب على وضع المسائل وضعاً واضحاً ، وعلى التوفيق بين الدين والفلسفة ..

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقنا إلا بالله

رسالة الكندي

في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض^(١)

حاطك الله بتوفيقه ، وسددك لذرك الحق ، وكشف لك عن حقيقات الأمور
فهت كتابك^(٢) ، أفهمك الله ما يرضيه عنك ، وألهمك استعمال ذلك والقيام به
ما سألت من شرح الجواب في المسائل الثلاث ، على ما يسهل به عليك فهمه ، وتكشف
لك به علله .

المسألة الأولى^(٣) : لم صار البخارُ يجمد في الجو ، والماء إذا رفعناه في الهواء يبرد ، وأنت
تعلم أن طبيعة الهواء الحرارة والرطوبة ، وأنه أيضاً يسخن بحركة^(٤) الفلك ، وأن الحر الذي
يوجد عندنا على وجه الأرض هو مما يصل إلينا من فوق بحركة الفلك ؟ وكيف علم الفيلسوف
أن أكثر ما ترتفع البخارات عن وجه الأرض ستة عشر اسطادياً^(٥) ؟ وكَم بين وجه الأرض

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي كل من ابن التميمي (س ٢٦٠) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٣) والقفطي (س ٢٤٥) بعنوان واحد تقريباً وهو : « رسالة في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض » .

(٢) هكذا الأصل ، والأشبه أن تكون كلمة : كتابك ، زائدة .

(٣) في الأصل هكذا : « المسألة الأولى التي أحدها : . . » ، وقد ضرب على عبارة : المسألة الأولى . ويظهر أن المقصود استمرار الكلام في تفصيل ذكر المسائل . لكننا آثرنا الاحتفاظ بما ضرب عليه ، وضربنا على عبارة : التي أحدها ، تعشياً مع بقية الكلام في الرسالة ومطابقاً للوضوح .

(٤) أول الكلمة غير واضح : لحركة ، بحركة — والأشبه أن تكون الأخيرة .

(٥) هكذا الأصل . ولم أجد في القواميس العربية ما يعين على ضبط الكلمة . وأغلب الظن أنها معربة عن اليونانية στῆδιον ، وهو ستانة قدم يوناني ، والكندي يتكلم عن مقدار الإسطاد فيما يلي من رسالته . وتجد كلاماً عنه في تاريخ علم الفلك عند العرب للأستاذ نعلين ، طبعه رومه ، عام ١٩١١ =

وبين أقرب موضع ، تجدد فيه البخارات ، حتى تكون غياً ؟ وكيف وجد^(١) كل واحد من هذين الموضعين ، والحجة في ذلك ؟

والسألة الثانية : إذا رأينا في موضع من مواضع الأرض الصحو ، ولم نر في ذلك الموضع في وسط السماء ولا في أفقه شيئاً من الغيم ، أيمكننا أن نعلم إلى أى موضع يكون ذلك الصحو ، على قدر عرض البلد ، أو على قدر عدد الفراسخ ؟ وإن رأينا في الأفق غياً ، أيمكننا أن نعلم في أى مدينة هو ، على قدر عرض البلد ، أو عدد الفراسخ ؟

والسألة الثالثة : إذا كانت الأعداد بلا نهاية ، فيمكن أن تكون العدودات بلا نهاية ؟

وقد رسمت من ذلك قدر ما ظننته كافياً^(٢) لك فيما سألت .

وهذه المسائل ، وإن كانت صغيرة ، سهلة على ذوى العلم بالأشياء الطبيعية ، قريبة الحل ، فإنها تبعث^(٣) عن لم يسلك العلم الطبيعى ، ولم يعرف أوائله^(٤) ، حتى يظن بها شدة الصعابة^(٥) والاعتياص ، وأنها كالشيء المناقض^(٦) للمتنع بيانها ، إذ يقول : إن الحر الذى عندنا علته^(٧) حركة الفلك ، وإن ما قرب من حركة الفلك أبرد مما بعد منها ؛ فإن هذا كالتناقض والحال ١١

والعمرى أن ما جهلت أوائله وأسبابه وعِلَّله ليؤيس من درك حقائق علمه . وله لا يكون أحد أعظم جهلاً بذلك ممن نظر في كتب الحكماء القدماء خاصة في ذلك ورجا بعشق^(٨) نيل الحق من ذلك بها ، من غير علم السوابق لتلك العلوم على ترتيبها ،

س ٢٦٨ ، ٢٧٣ — ٢٧٥ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ — ٢٨٠ . فارت أيضاً معجم البلدان لياقوت ط . ليتبرج ١٨٦٦ ، ج ١ ص ١٩ ؛ ومقدار الاسطاديون موضع خلاف .

(١) غير واضحة تماماً في الأصل : يوجد ، وجد ؛ والمبنى : يُعلم ، يُعرف ، عُرف .

(٢) في الأصل : كاف . (٣) غير منقولة في الأصل .

(٤) يقصد أصوله الأولى ومقدماته .

(٥) حكنا الأصل ، ولعلها لغة قديمة في الصعوبة .

(٦) كذا الأصل ، وله وجه ، لأن لم يكن هنا تحريف عن : التناقض .

(٧) في الأصل : علة . (٨) حكنا الأصل ، دون نقط .

وبما كل واحد منها مستحق^(١) ، من قرب الفحص والدأب في كسب^(٢) فنونه والصبر على مرارة التعب في ذلك .

فإنه ليس بممكن أن يتعلم رجل أتمى قراءة الكتب في مجلس^(٣) أول^(٤) ، دون أن يعلم اللغة التي أراد قراءة كتبها ، [و] كم الحروف التي يستعملها أهل اللغة في ألفاظها ، فيتمكن علم ذلك ، ويعلم الرسوم التي صيرت رموزاً عنها للنحس البصرى دالة على كل واحد منها ، وكيف يتركب منها كل اسم وكيف يفحل إليها^(٥) . فإذا استدل الدلالة بذلك ، وسهلت على المتعلم لها ، أمكن أن يقرأ الكتب قراءة سهلة ، وإن عدم ذلك فأيوس له من قراءتها بنية .

ولأنه ليس يحيط البشر بعلم مالا نهاية له في القوة ، ولا سبيل إلى حفظ صورة كل^(٦) اسم .

وكذلك يعرض في كل علم من العلوم ، أعنى أن يكون مرتباً : أول ، ثم ثان^(٧) ، ثم ثالث ، إلى أن ينتهى إلى آخر المعلومات ، لا يدرك الثاني إلا بعد علم الأول ، ولا الثالث إلا بعد علم الثاني .

فعلم الفلسفة ، التي هي « صناعة الصناعات وحكمة^(٨) الحكيم » ، مرتبة : أول ثم ثان^(٩) ثم ثالث ، وكذلك مرتبة^(١٠) إلى أقصى علمها الذي هو علم الربوبية . فليس لأحد أن يتناول^(١١) علماً ، له أول يخرج إليه ، لم يعلم ذلك الأول ، كما يظن كثير من الناس أن لكل أحد أن يتناول أى علم شاء ، متى شاء ، وقبل كل علم .

(١) هذه الكلمة غير واضحة تماماً ، ويمكن قراءتها : تكسب ، كشف ، تكشف ، بإضافة النقط طبعاً .

(٢) هكذا الأصل والمعنى مفهوم : في مجلس واحد .

(٣) عبارة : كل اسم ، مكررة بين النص الأصل وإكمال له في هامشه .

(٤) في الأصل : لكل ، وقد ضرب على اللام .

(٥) في الأصل : ثانى .

(٦) في الأصل : حكمة ، وقد أصلحناها ، طبقاً لترتيب أورده الكندي في رسالته في حدود

الاشياء ورسومها — راجع الجزء الأول من رسائله (س ١٧٣) .

(٧) في الأصل : ثانياً .

(٨) فوقها في الأصل كلمة : مترقية . (٩) في الأصل : يتناول .

وهذا شيء قد عدمه البشرُ ، للأسباب التي حددنا لطابعهم ، إلا من اختصه الله ، عزَّ وجلَّ ، برسالاته ، فإنه يلمه^(١) ذلك إلهاماً ، وينيره في نفسه بلا أوائل^(٢) ، لأن أمره ، جل ثناؤه كما قال الله : « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ : كُنْ ، فَيَكُونُ »^(٣) . وكذلك الرسل في غنى هم^(٤) ، بمسئلتهم الله ذلك ، جلَّ وتعالى . وهذا أحد الخوارج^(٥) التي صيرها الله فرقاناً بين الرسل وجميع البشر ، ليُوجِبَ لهم بها خضوع الأنفس ، فإن أمرهم أمرُ إلهي ، يقصر عنه جميع الخلق ، وينقادون له بالطاعة ، إلا من عظم عَمَهُ واستحوذ عليه الجهل والخذلان^(٦) .

ومن أوائل ما سألت عنه علم عدة^(٧) العناصر المحتملة للكيفيات الأوائل ، أعنى بالأوائل من الكيفيات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وما هي ، وأن هذه العناصر هي الأرض والماء والهواء والنار ، وأن اثنين منها آخذان للكيفية^(٨) الفاعلة الكبرى ، أعنى الحرارة ، واليبوسة ، وهما متحركان بالطبع إلى مكانهما الأخص بهما علواً ، وهما النار والهواء ؛ واثنين آخذان للكيفية الفاعلة الصغرى ، أعنى البرودة والرطوبة ، وهما متحركان بالطبع إلى مكانهما الأخص بهما سفلاً ، وهما الأرض والماء .

فبينَّ أن الكيفية الأولى الكبرى [هي] الفاعلة علة الحركة علواً ، و [أن]

(١) يمكن في الأصل أيضاً قراءتها : ملهمه .

(٢) يعني بلا مقدمات وعلوم سابقة .

(٣) سورة يس ، آية ٨٢ .

(٤) في الأصل : في غيرهم ، بدون نقط ، والمقصود أن الرسل في غنى عن المقدمات والعلوم السابقة

بإيلافهم الله . (٥) في الأصل يمكن قراءتها الحوائج . وليست منقولة أصلاً .

(٦) هذا ما نجد أيضاً في رسالة الكندي في كية كتب أرسطو — راجع الجزء الأول من رسائله ، ص ٣٧٢ وما بعدها .

(٧) فوق كلمة : علم ، توجد في الأصل كلمة علة — ويسمح رسم الحروف وانطباس بعضها بقراءة النص هكذا أيضاً : ومن أوائل ما سألت عنه (هن) هلم (علة) عدة (هذه) العناصر .

(٨) كذا الأصل .

الكيفية^(١) الصغرى [هى الفاعلة] علة الحركة سفلا .

ولذلك^(٢) منها أيضاً عنصران آخذان الكيفية المنفعلة الكبرى ، أعنى اليبس ، ها النار والأرض ؛ واثنان منها آخذان الكيفية المنفعلة الصغرى^(٣) ، أعنى الرطوبة ، وهما الهواء والماء .

والنار أعلى العناصر موضعاً ، ثم الهواء ، ثم الماء ، ثم الأرض أسفها في مركز الكل ، أعنى أن مركزها هو مركز الكل .

فبين إذن أن النار أسبق إلى العلو من الهواء ، والأرض أسبق إلى السفلى من الماء ؛ فإذا علة السرعة اليبس ، وعلة الإبطاء الرطوبة .

وبين أن ثلاثة من هذه العناصر سيالة متحللة ، أعنى النار والهواء والماء ، وواحد منحصر ، وهو الأرض .

وبين أن الحركة المنفعلة التى فعلت للنار والأرض السرعة هى مشددة^(٤) الكيفيات فيما هى فيه . فإذا النار أشد حراً من الهواء ، والأرض أشد برداً من الماء ، والأرض منحصرة واقفة غير متموجة ، فكلها لاقى جزء^(٥) منها فقلّ ضدّها فى الحر والبرد ، كان أشدّ فيه عملاً وتأثيراً من السيتال التموّج ، الذى مواضعه من مواضع المؤثر فيه أبداً مختلفة متبدلة ، وهو أضعف قوة فى القبول للتأثير من ضده ، كما حددنا .

فإذا الأرض إذا كانت على طباعها^(٦) كانت مقرطة فى البرد^(٧) ، لا يحدث فيها

(١) فى الأصل : العلة ، وقد أصلحناها طبقاً لما يقوله السكندى فى كثير من المواضع ، وزدنا ما بين الفوسين للإيضاح وإكمال المعنى .

(٢) ولذلك ، وكذلك ؟ (٣) هذه الكلمة غير واضحة تماماً فى الأصل .

(٤) غير واضحة تماماً فى الأصل .

(٥) فى الأصل : فكل ما لا فاجر منها ، دون قطع — والمعنى مفهوم بحسب ضبطنا للنص .

(٦) يعنى : على طباعها أو طبيعتها .

(٧) تيمد فى المخطوط الأصل عند كلمة طباعها علامة يقابلها فى المأش أن فى نسخة أخرى : بغير المؤثر خلاف كقيتها ، على ما كانت عليه ، مقرطة ... الخ . وهذه الإضافة للأخوذة من نسخة أخرى لا تحدث تغييراً جوهرياً فى المعنى .

حرث ولا نسل ، كالذى هو موجود حساً . فإننا كلما طعنا في المسير في الشمال ، منصرفين عن الاعتدال ، وجدنا المواضع التى هى أقرب إلى الشمال أبعد ، حتى ننتهى ^(١) إلى موضع من الأرض لا يمكن سكناه و [لا] يحرث ^(٢) فيه حرث ولا نسل ، وهو ما جاز ^(٣) ثلاثة وستين جزءاً ^(٤) من معدل النهار ^(٥) إلى الموضع ^(٦) الذى يسامت قطب الشمال . ونجد مثل ذلك حساً في الحر ، فإننا كلما طعنا في ناحية الجنوب ، اشتد الحر إلى معدل النهار ، إذا كانت الشمس في محل واحد من الفلك ، وكذلك إذا كانت في الليل الجنوبي ، فإن كل ما قرب ^(٧) من مسامتة خمس درج ونصف من القوس ، كان الحر فيه أشد .

فبيّن أن الحر الذى نحسه في الجو الذى على وجه الأرض ، إنما هو بحسب الأرض بدور الأشخاص العالية عليها ، وسيا الشمس خاصة ؛ فكلما قربت من موضع في دورها من الأرض ، أحمته .

ولذلك ما يرتفع من البخار من وجه الأرض والماء .

فأما البخار الأرضى فيسمى دخاناً ، لأنه حار يابس ، وهو جسم من الأرض قبل الحرارة ، فصار مائلاً إلى النارية ، فتحرك حركتها ^(٨) سموّاً .

وأما المرتفع من الماء فترطب حار ، ويسمى بخاراً باسم البخار العام ، لأنه قبل الحرارة ، فصار مائلاً إلى النارية ، فتحرك حركة النار سموّاً . وهو أبطأ حركة من حركة البخار اليابس لما قدمنا ، من أن علة السرعة اليابس وعلة الإبطاء الرطوبة .

فهذان البخاران ممازجان للجو المماس للأرض إلى الموضع من العلو الذى يمكن

(١) في الأصل : ينتهيا ، دون نقط .

(٢) هكذا الأصل . وقد زدنا كلمة : لا ، لأن المعنى يقتضيها ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : يحدث .

(٣) يعنى ما جاوز . (٤) يقصد درجة .

(٥) يعنى ما ليس به خط الاستواء .

(٦) في الأصل : موضع . (٧) في الأصل : فإن كلما قرب .

(٨) يقصد حركة النار ، كما يدل عليه الكلام التالى .

انعكاس الحر^(١) الذي تؤثره الأشخاص العالية في الأرض . فإن انعكاس الشعاع خاصة لكل جرم منحصر .

والشعاع برقت الجو ، وبصير سلوك الأشياء فيه أسهل وأسلس ، كالذي يرى حساً ؛ فإن المواضع التي تشرق الشمس فيها تكون أحر من التي فيها الظل ، ولذلك ما يكون من حل في مواضع إشراق الشمس يحد حراً شديداً ، ومن حل في الظل بالقرب منه لم يحس بذلك الحر ، وإن وجد حر^(٢) ، فكما بعدت من المواضع التي أشرقت عليها الشمس ، ضعف^(٣) ما تجدد من الحر . والحر الموجود على وجه الأرض إنما هو لحركة الدور^(٤) ؛ وليس بين الحال في الموضع الذي تشرق عليه الشمس ، وبين الحال في الظل ، إذا كان بينهما الأذرع اليسيرة ، قدر محسوس في بعد^(٥) ما بيننا وبين الشمس المَحْمِيَةِ للأرض بحركة الدور عليها ؛ ولولا رقة المواضع التي تشرق عليها الشمس من الأرض والجو ، لم يختلف الحر في الموضعين لتقاربهما .

فالمواضع التي ينعكس إليها الشعاع من الأرض ترق وتسرع حركة الأجخرة فيها سمواً ، فإذا انتهت إلى أواخرها [بردت]^(٦) ، وليس لذلك حد معلوم في القرب من الأرض والبعد ، وشدة حر الموضع بقرب الشمس من سمتة وبعدها منه وضعف الحر لذلك . فإذا تناهت إلى تلك المواضع لم تقدر على السهو ، ولم تكن للشعاع مادة تقع على أجزاء^(٧) البخاريين ، فتهديم حميمهما ؛ فاستحالاً إلى البرد الذي هو طبعهما ، فغلظا وكثفا .

فأما الأرضي منها فيزحم الهواء سُفلاً ، فتعرض منه رياح ، وأما الرطب فينحل منه ماء ، فيحدث منه أمطار ، وكل ما أشبه الأمطار من برد وثلج .

فأما الجو الذي ليس بمنحل^(٨) ، فليس تبلغ إليه الأجزاء الأرضية والمائية ، فإن الماء

(١) ويمكن أيضاً قراءة هذه الكلمة : الجو ، ولكن ما اخترناه أصح .

(٢) في الأصل : وإن وجد حراً ، وقد أسأنا الكلام ليزول التناقض .

(٣) في الأصل : ضعف . (٤) يقصد دوران الشمس ، بحسب التصور القديم .

(٥) يعني بالنسبة إل . . . إلخ .

(٦) لا شك أن في النسخ نقصاً — وقد زدنا ما يجعل المعنى كاملاً ، وهو أن البخار إذا ارتفع برد

وتكاثف . (٧) في الأصل : أحر . (٨) هكذا الأصل تماماً — والمعنى غير واضح ل .

أقرب الأشياء في الغلظ والانحصار من الأرض ، فيحييانه بجميها ، بل أكثر ما يكون على وجه الأرض ، وكلما بعدت من وجه الأرض ، كان الشعاع المنعكس أضعف قوة ، والجو أغلظ ، حتى يتهيا من الجو إلى موضع لا تبلغ إليه الأجزاء^(١) .

والهواء ، وإن سميها حاراً ، فليس بالثابت^(٢) الحرارة ، بل الثابت الحرارة النار ، والثابت البرودة الأرض ؛ فأما الماء فليس بثابت البرودة ولا الهواء بثابت الحرارة . ولا يمكن أن يقال لواحد منهما بالقول المطلق : بارد ، ولا حار . فأما النار فيقال لها بالقول المطلق : حارة ، لأنها نهاية الحر ، والأرض يقال لها بالقول المطلق : باردة^(٣) ، لأنها نهاية البرد . فأما الماء فإنه يقال له الخالان^(٤) جميعاً : أما إحداهما فبطبعه وما يعرض له ، وهي عنصره^(٥) ، فيقال له : بارد بالطبع ، إذا أضيف إلى الهواء ؛ وأما الأخرى فبعرض^(٦) ، فيقال له : حار ، إذا أضيف إلى برد الأرض . وكذلك الهواء يقال له بطبعه وما يعرض له : حار ، إذا أضيف إلى الماء ، و : بارد ، إذا أضيف إلى النار .

فالأشياء النارية أشدّ حرّاً من الهواء ، والهواء عندها^(٧) بارد . والأرض والماء وأجزاؤها المنحصرة ، والأرض وأجزاؤها ، تصير بالحركة الدائرية نارية ، فتكون أحرّ من الهواء ، فيصير الهواء بالإضافة إليها بارداً ، كالذي يعرض حسّاً ؛ فإننا إذا أخذنا ماءً ضعيف الحرارة ، إلّا أنه أحرّ من كميات أبداننا ، فصببناه على عضو من أعضائنا ، في موضع بارد ، حسسناه حاراً حرارة ماء . فإن دخلنا إلى حمام شديد الحرارة ، ثم صببنا من ذلك الماء بعينه على ذلك العضو ، حسسناه بارداً .

(١) يقصد الأجزاء المتحللة المساعدة بالحرارة — والنس مضطرب ، رغم أن المعنى العام مفهوم .

(٢) فوق كلمة : بالثابت ، في الأصل كلمة : بالثابت — وهو تصحيح فاسد من غير شك .

(٣) في الأصل : بارد . (٤) في الأصل : الخالان .

(٥) ما بد قوله : وما يعرض له ، غير واضح تماماً في الأصل ؛ ويمكن قراءته : وهي مقدرة (مقصرة) ، ومن ، غير ... وقد ضبطنا العبارة بحيث يكون المعنى أنه يقال للماء الخال الأول ، أعنى أنه بارد ، على أساس أن عنصره بارد بالطبع . ولكن الأغلب أن في الأصل تحريفاً أو تقصيراً — لأن فيه اضطراباً منطقياً . ولو أسقطنا قوله : وما يعرض له ، وهي عنصره ، لاستقام المعنى ، وصار الكلام كالذي يليه ، وزال الاضطراب المنطقي .

(٦) غير منقولة في الأصل . (٧) يعني بالنسبة إليها .

فاللهواء المحيط بالأرض القريب منا مملوء حراً لهذه العلة ، وكلما تباعد من الأرض كان أبرد ؛ فلما الموضوع على وجه الأرض يقبل من الأرض وحرارتها الحادثة العارضة لها بحركة الدور من الأشخاص العالية حراً أشد من قبوله منها ، إذا بعد عنها ؛ لأنه يصير في جو أبرد من الجو الذي كان فيه . فكلما بعد من الأرض ازداد برداً ، حتى ينتهي إلى موضع يبقى فيه على طباعه ، لا يناله من حر الأرض شيء بته . ولا يكون فيه من تأثير الحر الناقص من طباعه إلا قدر ما الماء أن يقبله من تأثير الحر من حركة الدور بالأشخاص العالية .

فهذه هي العلة التي سألت عنها ، فهمك الله الحق ، وأنا نراك ظلم الخلفيات ا وقد تبين مما قلنا أنه لا قدر محدود للنهاية التي يغلظ عندها البخار ويستحيل ماء وأرضاً ، بما وصفنا ، من أن انعكاس الشماع يكون على قدر شدة حمى الأرض وقرب الحمى بحركته وبعده ؛ ولذلك ليس للمواضع المصححة حد نهاية ، لأن المواضع [التي ^(١)] تحمى حمياً شديداً هي مختلفة لقرب الحمى وبعده .

وكذلك أيضاً لا يوقف على حد النسيم الذي يرى في الأفق وعلى أى مدينة ، أو هو من بعد من موضع الناظر أو قرب ؛ لأن العالى يرى خلاف ما يرى الهابط ، والنسيم يكون طالياً وهابطاً ، بقرب الحمى الرافع للبخار وبعده ؛ فإنه إذا كان أقرب ، كان البخار أرفع ، وإذا كان أبعد كان البخار أقرب من الأرض ، للعلل التي حددنا .^١

وقد يعرض لعلوه وقربه من الأرض أعراض سفلية ؛ فإن المواضع التي فيها جبال شاذجة ، تمتع البخار العالى من الانقياد بحركة ^(٢) الدور ؛ والمصحرة التي لا جبال فيها ولا أغوار ، يتبدد البخار فيها ويتموج ، إذا جاز ذرى جبالها ، وينقاد لحركة الدور ، ولا يكثف ولا يجتمع ^(٣) .

وإنما تعرض هذه الأعراض ، أعنى الرياح والأمطار والتنج والبرد والرعد والصواعق ، في هذا الجو الذي في الأغوار وما بين الجبال الشوامخ .

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) كذا الأصل ، ويجوز أن تكون تعريفاً عن : الحركة ..

(٣) يلاحظ أن في هذا الكلام شيئاً من عدم الاستيعام .

فإذا جاز دور كرة الأرض ، لم يحدث في ذلك الجو من هذه الأحداث شيء بته ، وقد يوجد في بعض الجبال المطر في موضع ، وما فوق ذلك من الجبل ^(١) لا مطر فيه .

وقد يوجد المطر في أعلى من ذلك الموضع في الجبل أحياناً . وقد نجد نحن السحاب في بعض الأحيان يستوطن ^(٢) ، حتى يلحق بالأرض ، ونجد أحياناً عالياً في المطر جداً .

فأما ما سألت عنه ، أوضح الله لك جميع مطالبك ١ من مسألتك الثالثة : إذا كانت الأعداد بلا نهاية فيمكن أن تكن المعدودات بلا نهاية أم لا ؟ فإن هذا القول ليس بحق ، لأن الأعداد متناهية ، وإنما يعرض لها أن تسمى لانهاية لها عرضاً لا طبعاً ؛ لأن الأعداد إذ كانت تأليف الوحدة أو تركيب الوحدة أو تضعيف الوحدة ، أو كما شاء قائل أن يقول من ذلك ، فإن كل محدود فأضمانه محدودة ، كائناً ما كانت ، فإننا إذا قلنا : اثنين ، وهو أول العدد ^(٣) ، كان الاثنان محدودين ، فإن قلنا : أربعة ، التي هي ضعف الاثنين ، فإنها محدودة أيضاً متناهية ، فإن قلنا : ثمانية ، التي هي ضعف الأربعة ، فإنها محدودة متناهية ، وكذلك أى عدد قيل ، فهو محدود بالفعل ؛ فهو إذن محدود بالطبع .

وإنما يعرض للعدد أنه يمكن أن يُضاعف تضعيفاً ^(٤) دائماً ؛ فلذلك يقال : لانهاية له ، أى يمكن أن يُزاد على كل عدد مثله إمكاناً دائماً ، إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج منه شيء وقيل ، فهو محدود بالفعل ؛ فإنما هو إذن ليس بمحدود بالقوة ، أعنى يمكننا أن يُزاد فيه أبداً .

وجميع خلق الله ، عز وجل ، معدودات ، فهي متناهية بالفعل ، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً ، جل ثناؤه ، ما أحب خروجها وكونها ؛ فهي أيضاً بالفعل متناهية ، لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئاً ، فمعدود ^(٥) . والعدد متناهٍ بالفعل ، فهي متناهية

(١) هكذا الأصل . (٢) يقصد بهبط أو يتدل .

(٣) فإرن بهذا ما يقوله الكندي في كتابه في الفلسفة الأولى ، ص ١٤٥ ، فإبعدها ، من الجزء الأول من هذه الرسائل .

(٤) هكذا الأصل ، وقد احتفظنا به رغم عدم الإلجام التام في التصريف القنوى .

(٥) في الأصل قبل كلمة : فمعدود كلمة : فهو ، وقد ضرب عليها .

بالفعل ، وإنما يقال : إنها لا نهاية لها ، أيضاً ، فى القوة ، أى أن الله ، جل ثناؤه ، يمكن أن يُخرجها إخراجاً دائماً ، ما أحبَّ جل ثناؤه ؛ وكلما خرج منها شيء ، فهو محدود ؛ والمحدود متناهٍ .

وأما ما سألت عنه من علة ما دعا المتقدمين أنذكروا أن ما يرتفع من البخار لا يحوز ستة عشر إسطادياً ، فإن علة ذلك وجودهم^(١) . فإن كثيراً ممن عى بمسحة الأرض ، [و] منهم ماريئس^(٢) وبطلميوس^(٣) وغيرهما ، ذكروا أن أكبر ما وجدوا من مسحة أعمدة الجبال الشاخنة ستة عشر إسطادياً ، ولا إسطادى أربعماية باع ، والباع ثلاثة أذرع ونصف ؛ وأكثر ما وجدوا من أعمدة الأغوار القعرة^(٤) ستة عشر إسطادياً أيضاً .

فلذلك ما قال المتكلمون على نهاية هذه الأحداث الكائنة من البخار الصاعد من الأرض والماء ، من الفيوض والرياح والأمطار والثلج والبرد والرعود والصواعق ، لا يكون فوق هذه الغاية ، أعنى ستة عشر إسطادياً ، على وجه الأرض ؛ لأن ما فوق قلال الجبال الشاخنة من الهواء منقاد لحركة تلك ، غير منحصر عن السيلان الدورى ، وإنما ينحصر البخار ويستحيل سحاباً ، وتحدث منه الأتار التى حددنا ، فيما دون الموضع من الهواء المنقاد لحركة تلك ، أعنى السائل سيلاناً دورياً .

فهذا فيما سألت ، بلمالك الله أقصد سبيل إلى الخير ، وأرشدك إلى ما فيه رضاء ، جل وتعالى اكافٍ .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين

(١) يقصد إدراكهم وإحساسهم ومعرفةهم .

(٢) غير منقوطة فى الأصل ، والنقص هو ماريئوس الرياضى القديم المشهور .

(٣) هكذا الأصل ، وقد أبقينا على حاله ، لأنه أصح من التسمية الدارجة .

(٤) هكذا الأصل ، والمقصود السيقة .

رسالة الكندي

في علة اللون اللازوردى الذى يُرى فى الجو فى جهة السماء
ويُظن أنه لون السماء

تشتمل هذه الرسالة على النقاط الآتية :

- ١ — لون السماء ، إن كانت ذات لون ، لا يمكن إدراكه بالحوس ، كما لا يمكن أن نعرفه بالاستدلال : وهذه نزعة علمية إيجابية عند فيلسوف العرب .
- ٢ — كل الأجسام الشفافة ، أو المتخلخلة ، كالهواء والماء واللهب النارى — وهى الأجسام « السائلة » أو الغير متضامة الأجزاء ، أو كما يقول الكندي : الأجسام التى ليست « منحصرة فى ذاتها » — لا لون لها ، ولا تستضى بذاتها .
- ٣ — الجسم الذى يتأثر بالضوء هو الجسم المنحصر ؛ وهو يقبل الحرارة فى ذاته ، ويعكسها ، كما أنه يقبل الضوء لا فى ذاته ، وإن كان يمكنه ؛ وإذن فصدر الضوء الذى نشاهده هو انعكاس الضوء من جسم عاكس له ؛ وهذا الضوء لا يرى بذاته ، بل منعكساً من جسم .
- ٤ — تتفاوت الأجسام المستضيئة بحسب قابليتها لأن تعكس الضوء .
- ٥ — الضوء الذى نراه فى الجو ، ضوؤه منعكس من الذرات البخارية والأرضية التى يحملها الهواء . وإذا تجاوزنا طبقة الهواء الحامل لهذه الذرات ، انعدم ما يعكس الضوء ، وكان الظلام ؛ كما أن الحرارة فى الجو المرتفع تنعدم لعدم وجود الجسم الذى ينفعل بها ، ولذلك توجد البرودة فى الجو المرتفع ^(١) .
- ٦ — النار لا لون لها ، وإنما اللون للأجسام التى تستحيل ناراً بحسب طبيعتها ؛ وذلك

(١) راجع رسالة الكندي « فى علة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض » .

لأن اللون لا يكون إلا للجسم المنحصر المتضام الأجزاء الذى يعترض البصر ، إذا عبرنا عن
المشاهدة الساذجة التى لا تقوم على نقد علمى ^(١) .

٧ — الكواكب أجسام ذات لون ؛ فهى منحصرة ، بدليل أن بعضها يكشف بعضاً .

٨ — لما كانت طبيعة الجو المرتفع الخالى من الظلام ، لعدم وجود ما يعكس الضوء
فيه ، وكانت طبيعة الجو القريب من الأرض تسمح باستضاءة ضعيفة بواسطة الذرات
الموجودة فى هذا الجو ، والتى تمكس الضوء ، فإن الكندى يخرج من ذلك بأن لون الجو ،
وهو المسى السماء ، لونٌ مختلط من ضياء وظلام ، وهو اللون اللازوردى ، الذى لا يعدو أن
يكون لوناً ظاهرياً ، لأنه شئ يعرض للبصر ، أى أنه من خداع البصر .

(٢) راجع رسالة الكندى « فى الجرم الحامل بطباعه اللون . . . الخ » ، ص ٦٤ — ٦٨ مما تقدم .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ولا قوة إلا بالله العظيم

رسالة الكندي

في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو في جهة السماء

ويُظن أنه لون السماء^(١)

حاطك الله بتوفيقه وسدّدك بصنعه^(٢) ا

سألت أن أوضح لك علة ما يرى من اللون اللازوردي في جهة السماء ، ويُظن أنه

لون السماء .

وقد رسمتُ لك في ذلك ما ظننته لك كافياً ، بحسب موضعك من النظر وبحسب

فهمك ، وبالله توفيقنا ، وعليه توكلنا ، فنقول :

إن السماء ، كانت ذات لون أو غير ذات لون ، فإدراك^(٣) لونها على ما هو موجود^(٤) في

الحس الصادق ، من بعدها من الأرض ، وما يوجد^(٥) القياس أيضاً بالصناعات الرياضية من

ذلك ، غير ممكن أن يُحس^(٦) . وإنما ذلك شيء يعرض للأبصار ، وذلك أن جميع الأجسام ،

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي ابن التميمي (م ٢٥٨) وابن أبي أسيمة بعنوان : « رسالة

في مائية الفلك واللون اللازم اللازوردي المحسوس من جهة السماء » ، وذكرها الفعالي (م ٢٤٣)

بتنوان : « كتاب في مائية الفلك واللون اللازوردي المحسوس من جهة السماء » — ونحن نحاول

الحصول على الصورة الشمسية المخطوط آخر لهذه الرسالة ، غير أنه لم يصلنا حتى الآن . ولو وجدنا بعد

وصوله فرقاً بينه وبين المخطوط الذي بين يدينا ، فإننا سننزه على هذا الفرق في استدراكات تلحقها بالكتاب

(٢) يقصد بتنايته .

(٣) في الأصل مادارك . (٤) معنى موجود هنا : مُدْرَك .

(٥) معنى يوجد هنا : يظهره ويدل عليه .

(٦) كأنما قد سقط من الكلام السابق شيء .

التي ليست بمنحصرة^(١)، كالماء والهواء والنار والفلك، المستضيئة، لا تنفعل مضيئة انفعالاً تاماً. وأما المنفعل مضيئاً انفعالاً تاماً^(٢) [فهو] الجرم المنحصر من ذاته فقط، أعني الأرض وجميع ما كان مثلها، أعني منحصرأ، كالذي هو مشاهد بالحس.

فإننا نرى المواضع، التي يمكن أن تخرج^(٣) منها خطوط^(٤) مستقيمة إلى الشمس، قابلة للضياء قبولاً تاماً، ونرى المواضع، التي جاورت تلك المواضع للشاركة لها في حد واحد، إلا أنه لا يمكن أن يخرج منها إلى الشمس خط مستقيم، بل منفصلة منها انفصالاً بيناً، كالمواضع ذات الأظلال^(٥) والمواضع [غير] المشرقة عليها الشمس، [غير] قابلة للضياء قبولاً تاماً^(٦)؛ فإننا نجد الشروقية نيرة نوراً تاماً، ونجد الظل المجاور لها بالإضافة إليها مظلماً، ونجد قدر قبول هذه الأظلال للضياء ضعيفاً، ولا نجد فيها من تأثير الشمس الحرارة في المحركات^(٧) بالشمس ما نجد في المواضع الشروقية، ونجد تفاوت ما بينها في الحرارة والضياء كثيراً. فبين أنه لو كان انفعال الهواء الذي في المواضع المظلمة من الشمس بلا توسط، لم يكن بينها وبين الشروقية في البعد من الشمس قدر له في بعدها من الشمس^(٨)، بل ربما كانت الأظلال

(١) يقصد الصلبة التضامة الأجزاء.

(٢) في الأصل: فأما. ولكن المعنى لا يكل بها. ولذلك أسلخناها، وزدنا كلمة: فهو، لإكمال العبارة. ويجوز أن يكون قد سقط كلام قبل ذلك.

(٣) غير منقولة في الأصل.

(٤) في الأصل: خطوطاً. وكان يمكن إبقاؤها على حالها، وضبط الفعل المتقدم عليها على نحو آخر، لكننا أضربنا عن ذلك.

(٥) يظهر أن كلاماً سقط من الكلام السابق.

(٦) زدنا ما بين القوسين لإكمال المعنى — راجع الاستدراكات الملحق بهذا الكتاب.

(٧) في الأصل: كالمحركات، وفي الهامش عن نسخة أخرى: كالمحركات. وقد ضبطنا الكلام اجتهداً — راجع الاستدراكات.

(٨) هكذا الأصل، والمعنى حتى الآن غير واضح، مما يدعو إلى افتراض نقص في النص. لكن المؤلف يريد أن يقول — كما يدل عليه كلامه الآتي — إنه لو كانت استضاءة الجو في المواضع المظلمة ناشئة من الشمس مباشرة، لما كان بين المواضع الشروقية والمظلمة فرق في الإستضاءة، لأنه ربما كانت المظلمة أقرب إلى الشمس من الشروقية، ولأن تفاوتها في البعد لا قيمة له بالقياس إلى بعدها من الشمس. وما يوضح ما يريد الكندي هنا كلامه عن الموضوع نفسه في رسالته «في الملة التي يبرد لها أعلى الجو» ص ٩٦ مما تقدم.

أقرب إلى الشمس من بعض المواضع الشرقية بالوضع^(١) الصحيح، الحادة لها^(٢). ولو كان إنما هو لقدر أبعادها من الشمس لكانت في الضياء في حالة واحدة .

فبين إذن أن الهواء ، الذي في المواضع المظلمة ، إنما يقبل القدر الذي به يحسن بالبصر ما فيه من الأشخاص ويعدم الضياء التام ، الذي هو موجود في المواضع الشرقية من سطح الأرض وما فيها من المنحصرات التي في المواضع الشرقية ، لانعكاس^(٣) الضياء الضعيف . إلى الأجرام المظلمة المنحصرة من هذه المنحصرة الشرقية ؛ فيقبل الهواء الذي بينهما في المواضع التي ليست^(٤) بشرقية إنارة ضعيفة ، لما في الهواء المحيط بالأرض من جسم الأرض البخاري المتحلل من الأرض والماء المتزجج به ، فتقبل تلك الأجزاء أيضاً على أقدارها من الضياء والخنثى الضعيف ، فترى باللون الذي يرى به الهواء المظلل . ولهذا البخار نهاية في البعد من الأرض لا يمكن أن يجوزها ، لبعده عن الحر المنعكس من الأرض ؛ فإنه كلما بعد المسخن من الجرم المسخن له بالفعل ، ضعفت قوة المسخن عن إسخانه حتى ينتهي في البعد عنه إلى موضع لا يقبل منه تأثيراً^(٥) ألبتة من الإسخان .

فإذا بلغ البخار إلى النهاية التي لا يقبل منها تأثير حتى الأرض فيه حرارة ، عديم الحرارة العرضية التي فيه ، فلم يميزت^(٦) النهاية ، لأنه يستحيل عن الطبع الحار الصاعد .

(١) غير واضحة في الأصل .

(٢) الحادة لها ، صفة الشرقية الحادة للاضطلال ، أي للأماكن المظلمة ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : المجاورة .

(٣) أي بسبب انعكاس الضياء . . الخ وهذه هي النتيجة استكلامه : استضاءة الأماكن المظلمة . بالقدر الذي يسمح برؤية ما فيها من الأشياء إنما هي ناشئة عن انعكاس الضوء إليها من المواضع الشرقية ، وليست ناشئة من الشمس مباشرة .

(٤) في الأصل : ليس .

(٥) في الأصل : تأثير ، وبهذا يبان ، قد يكون عمل حرف مطبوس .

(٦) غير متوقعة في الأصل ، وبهذا الضبط يكون المعنى أن البخار الساخن الصاعد يصل في الملوك إلى نهاية لا يتجاوزها ، لأنه يبرد فيقف ذهابه نحو أعلى . ويمكن الضبط على نحو آخر : لم يميزت النهاية ، أي أنه يبرد فلا يحدث حرارة إذا وصل إلى نهاية معينة — والمانيان معقولان ومرتبطان بالفكرة التي هي أساس لها .

بطباعه من الوسط ؛ فيكون ذلك الجو غير قابل للأجرام المتحللة من الأرض ، فلا يكون فيه شروق ، كالذى يكون فى المواضع التى لم تعدم ذلك ؛ كالذى هو موجود بالحس فى النار ، فإنها ، إذا كانت لهب^(١) ، كان لونها على قدر ما يخرج من امتزاج طبع النار ولون المادة ؛ لأن مادة النار أجسام أرضية أو مائية تظهر فيها اللزوجة الأرضية كالأدهان والصبوغ ؛ وهذه أشد انحصاراً من باقى الأجرام ، فإن كانت الأدهان كان فيما يعلو من أجزائها التى استحال [أجزاء] نارية^(٢) ، فسلكت بحركتها مسلك النار بالحركة النارية والحرار أجمع ، أعنى من الوسط ؛ فكان قبول تلك الأجزاء لشروق النار عليها بلون أصفى من ألوان الأرضية التى تشرق عليها النار ، أعنى الأجزاء الأرضية التى تتحلل فى النار كأرضية الخشب وأرضية المعادن ، فتضير ألوان بعضها إلى الخضرة ، وبعضها إلى السواد وغير ذلك من الألوان ، فتُرى لذلك النار الملتببة جسماً ذا لون ، سائراً^(٣) ، لا مُستَشَفَّ له ، لأنها ليست بنار صافية من الأجسام الأرضية ، بل مشوبة بالأجزاء الأرضية التى استحال نارية من مادة النار ، وسلكت مسلك النار متمزجة بها ، إذ صارت لها القوة النارية والفعل النارى ، وليست بنار محضة . وهذا من أعظم دليل على أن اللون من جميع الأجسام للمنحصرة لا غير .

ومن الدليل على أن هذه الألوان التى تُرى فى اللهب للأرضية^(٤) وبالأرضية ، أنا إن أدنينا جسماً ، مما له الالتهاب والاستحالة نارياً ، إلى الجو القريب من الجمر الذى قد تحلل لطفه^(٥) السيال وبقي منحصره الذى هو أغلظ ، التهب ناراً من غير أن يماس الجمر ، إذا كان على سمت سيلان النار من ذلك الجمر ، أعنى على سمت الخط المستقيم الذى يخرج من

(١) هكذا الأصل ، على أن يكون فعل الكينونة تاماً ، ويمكن إصلاح النص هكذا : فإنها (أى النار) إذا كانت لهباً .

(٢) إل هنا الكلام غير تام ، إلا إذا اعتبرنا كلمة : نارية ، اسم كان مؤخراً . وفى هذه الحالة تكون النارية معدراً صناعياً ، والأفضل أن تكون صفة لكلمة : أجزاء ، مقدرة ، ولذلك زدناها للإيضاح .

(٣) فى الأصل : جسم ذو لون سائر .

(٤) يقصد للأجزاء أو للمادة الأرضية .

(٥) يقصد جزءه غير الأرضى .

مركز الأرض ويخرق ذلك الجبر . فهذا دليل واضح على أن المذهب ناراً ناراً ، فالجسم الذى يلى الجبر ناراً . وقد ترى البصر ينفذ فيه ولا يرى له لون البتة ، لأنه قد عدم ممازجة كثرة جسم المادة و [ل] سيلانه معه ^(١) . وإنما استحيل فى تلك الحال المادة بكال ناراً أولاً أولاً ، حتى لا يبقى فيها من الجسم الذى يمكن أن يستحيل ناراً البتة شئ ، كما يكون فى بدو ^(٢) ماسة النار للمادة ، فإنها تحيل بعض المادة ناراً وبعضها جسماً نارياً ، يتحرك حركة النار ويسيل متمزجاً بها ، إذ هو بالطبع سريع التحلل كثير الموائية ، فيرى بامتزاجه بالنار التامة بشروق النار عليه ، ما وصفنا من الألوان .

وكذلك النار السكاية المحيطة بالهواء لا يحس ^(٣) لها لون أيضاً ، وهى معدن النار التى لا تدور لها ، حتى يشاء بارئها ، جل ثناؤه ، أن يذترها معاً ، كما خلقها معاً ^(٤) .

فإذ طبيعة الجو كله غير قابلة للضياء إلا ما كان منه منحصراً ، فإن طبيعته إذن الإظلام . فإذا كانت طبيعته الإظلام ، وكان الضياء بانفعال المنحصرات من قوة الشمس ، أعنى الأرض وجميع الأرضيات التى عليها والأشخاص السماوية المنحصرة ، أعنى أجسام الكواكب — فإنه بين أنها منحصرة ، إذ بعضها يكسف بعضاً ، فإننا نرى القمر يسترها جميعاً بجسمه ، فبين أنه منحصر لا مشف ^(٥) ؛ وقد رأينا بعض الخمسة المتحيرة يستتر بعضها بعضاً ، الأسفل منها الأعلى ، وهى الثابتة — ، وكان الجو المحيط بالأرض يتفعل مضيقاً ضياء ضعيفاً بما فيه من الأجزاء المتحركة الأرضية النارية ، بالحرارة التى قبلتها من انعكاس الشعاع من الأرض ، رُئى ^(٦) ما فوقنا من الجو المظلم بما مزجه من الضياء الأرضى والضياء الكوكبى لونا متوسطاً بين الظلام والضياء ، وهو هذا اللون اللازوردى .

(١) ما بين الفوسين زيادة اجتماعية للإيضاح .

(٢) مكنا الأصل ، وقد أبقناه على حاله .

(٣) فى هامش المخطوط قراءة أخرى : لا يحصل . (٤) يعنى دفعة واحدة .

(٥) فى هامش المخطوط قراءة أخرى : لا مستشف له .

(٦) فى الأصل : رأى — وقد أسلحتها . وهذه الكلمة هى أول النتيجة التى بدأت مقدمتها

بقوله : فإذا كانت طبيعته الإظلام ...

فإذن قد تبين أن هذا اللون ليس لون السماء ، وإنما هو شيء يعرض لأبصارنا ، لما لاقاها من الضياء والظلام ؛ كالذى يعرض لأبصارنا ، إذا نظرنا من وراء جسم مشفّ من الأجسام الأرضية ذى لون ، إلى الأشياء المضيئة ، أعنى التى فى الشروق ، فإننا نراها متمزجة الألوان من ألوانها الخاصة بها وألوان المشفّ معاً ، كالذى نرى إذا نظرنا من وراء زجاجة ؛ فإننا نرى ما خلفها بلون بين لون الزجاج ولون المنطور إليه من وراء الزجاج .

وهذا فيما سألت عنه ، من علة ما نحس من هذه اللازوردية التى ترى فى جهة السماء ، كافٍ ، كفأك الله المهمّ من جميع أمورك ، والحمد لله رب العالمين حمداً كافياً نعمه على جميع خلقه ، وبما هو مستحق للجلال ^(١) ربو بيته .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله أجمعين .

(١) يمكن فى الأصل قراءتها : بجلال أو لجلال — والمعنى يحسب ما قرأ كلمة : مستحق ، على أنها اسم فاعل أو اسم مفعول .

رسالة الكندى

في العلة الفاعلة للمد والجزر^(١)

هذه رسالة من أهم رسائل الكندى ، لا من حيث موضوعها الأساسى فحسب ، بل من حيث ما تم عنه من طريقة الكندى فى البحث ، أيضاً .
يبدأ المؤلف بالكلام عن المد وأنواعه — الطبيعى والعرضى — ويستطرد من ذلك إلى الكلام عن عيون الماء وأنواعها ، وكيفية تكوينها ، وعن أنواع المياه الظاهرة على وجه الأرض والباطنة فيها ، وعن أحوالها وقوانين نشأتها واستحالتها ، ثم يتكلم عن بعض الأجرام السماوية وسرعتها وأحجامها وبعدها عن الأرض — كما كان ذلك معروفاً فى عصر الكندى — وعن فعلها فيما على ظهر الأرض ، ويتكلم عن المد وأنواع الاضطراب الناشئة فى المياه — البحرية والبرية — بسبب التعفن والنتن ، وينتهى بالكلام عن المد والجزر بمعناها العادى .

والهم هو ما نجده فى هذه الرسالة من روح الطريقة العلمية الموضوعية ، والوصف الدقيق للظواهرات ، والتحصيل لها بالاستناد إلى إجراء التجارب . والكندى لا يقصد من التجارب التى نجدها عنده إثبات نظرية فحسب ، بل هو أيضاً يريد أحياناً أن يستوثق من صحة ما يحكى من آراء القدماء ومن صدقهم فيما لاحظوه ، كالذى نجده من اهتمام الكندى بعمل تجربة لتحصيل حكاية لرأى لأرسطو . ويبين الكندى منهجه الإيجابى فى البحث بقوله : « إن الشيء إذا كان خيراً عن محسوس ، لم يكن نقضه إلا بخبر عن محسوس ، ولا تصديقه إلا بخبر عن محسوس » .

(١) ذكرها له ابن النديم (س ٢٦١) وابن أبى أصيبعة (ح ١ ص ٢١٣) والقفلى (س ٢٤٦) ، وذكروا المدودى فى مروج الذهب (١ ص ٢٥٣ من الطبعة الأوروبية) وفى التنبية والأشراف ، ط . ليدن ١٨٩٣ س ٥١ . هذا ولم تصل إلينا حتى الآن الصورة الشمسية التى حاولنا الحصول عليها لنسخة أخرى مغلوبة من هذه الرسالة . وسننبه فى الاستدراكات على ما قد يكون بينها وبين النسخة التى تحت يدينا من خلاف .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

رسالة يعقوب بن إسحق الكندى إلى بعض إخوانه
في العلة الفاعلة للمدّ والجزر

سَدَدَكَ اللهُ لِدَرْكِ الْحَقِّ ، وَأَعَانِكَ عَلَى نَيْلِ مَسْتَوْعِرَاتِهِ ا
سَأَلْتُ ، أَسْعَفَكَ اللهُ بِمَطَالِبِكَ ا عَنْ الْعِلَّةِ الْفَاعِلَةِ الْمَدَّ وَالْجَزْرَ ؛ وَقَدْ كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّهُ
قَدْ تَقَدَّمَ عِنْدَكَ مِنْ أَكْثَرِ الْأَقَاوِيلِ الَّتِي سَمِعْتُ مِنْهَا مَا فِيهِ الْكِفَايَةُ فِي إِيجَادِ ذَلِكَ ^(١) .
وَقَدْ رَسَمْتُ لَكَ مِنْ ذَلِكَ قَدْرَ مَا ظَنَنْتُ بِكَ إِلَيْهِ حَاجَةً ، وَبِاللهِ التَّوْفِيقَ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا .
أَوَّلُ مَا يَنْبَغِي أَنْ نَقُولَ فِي ذَلِكَ بَأَن نَبِينَ الْمَدَّ وَالْجَزْرَ ، فنَقُولُ : إِنَّمَا سُمِّيَ بِهَذَا الْإِسْمِ ،
أَعْنَى الْمَدَّ ، زِيَادَةُ الْجِسْمِ الرُّطْبَ ، أَعْنَى الْمَاءِ ، زِيَادَةً طَبِيعِيَّةً ؛ وَالزِّيَادَةُ الطَّبِيعِيَّةُ إِنَّمَا تَكُونُ
مِنْ صِغَرٍ إِلَى عِظَمٍ ، لَا بِزِيَادَةِ مَادَّةٍ . وَإِنَّمَا رَسَمْتُ بِهَذَا الْإِسْمِ الْمَدَّ الْبَحْرِيَّ الَّذِي ذَكَرْتُ
أَنْ بَحَثْتُ عَنْهُ ، لِأَنَّ هَذَا الْإِسْمَ ، أَعْنَى الْمَدَّ ، قَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي حَالَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ :
إِحْدَاهُمَا اسْتِحَالَةُ الْمَاءِ مِنْ صِغَرِ الْجِسْمِ إِلَى عِظَمِهِ ، وَهُوَ الْمَدَّ الطَّبِيعِيُّ .
وَالْأُخْرَى زِيَادَةُ الْمَاءِ بِانْصِبَابِ مَوَادٍّ فِيهِ ، وَهُوَ الْمَدَّ الْعَرَضِيُّ ؛ وَهَذَا الْمَدَّ الْعَرَضِيُّ كَثِيرٌ
فِي الْأَنْهَارِ وَالْأَوْدِيَةِ وَالْفَيَوضِ الَّتِي أَصْلَاهَا مِنَ الْأَنْهَارِ .

(١) وَجَدَ الشَّيْءَ أَدْرَكَهُ وَأَصَابَهُ وَظَفَرَ بِهِ بَعْدَ ذَهَابِهِ ، وَوَجَدَ أَيْضًا مِنْ أُنْعَالِ الْقُلُوبِ بِمَعْنَى عِلْمٍ وَأَدْرَكَ
فِي دَاخِلِ النَّفْسِ ، وَأَوْجَدَ أَنَّهَا لِنَاسٍ أَغْنَاهُ وَأَوْجَدَ ثَلَاثًا مَطْلُوبَةً أَظْفَرَهُ بِهِ ، وَمَعْنَى الْإِيجَادِ هُنَا هُوَ إِعْلَامُ
أَوْ إِثْبَاتُ ذَلِكَ ، أَوْ بَيَانُهُ وَالتَّعْرِيفُ بِهِ .

فأما البحار فإن المواد التي تُصبّ فيها لا تظهر بها زيادة فيها ، لصغر قدر المواد عند^(١) قدر البحر ، وأن الأول فالأول مما يفيض منها في البحار يحلّه^(٢) الجوُّ بدور الشمس والأشخاص العالية ، أولاً أولاً ، فيصير بخاراً ، وينعقد سحاباً ؛ ويصير مطراً وثلجاً وبرداً عائداً إلى الأرض ، سائلاً إلى البحار ، دائماً بهذا الدور أبداً ما بقي العالم .

فأما المنصب من المواد من هذه الأشياء ، التي حددنا ، الآتية من العلو ، مما ارتفع من الأرض والبحار^(٣) ، فظاهراً في الزيادة في الأنهار والأودية والفيوض والعيون والأحساء^(٤) . فتبين إذن أن رسم المد الذي في الأودية والفيوض والأنهار والأحساء إنما هو زيادة الماء فيها بمواد تصبّ إليها .

فأما العيون ، فقد تكون الزيادة فيها بعلتين .

إحداً أن هذه [المواد] النازلة من العلو تصير إلى الأرض ، فتقبلها بطون الأرض . وأن لها بطوناً ، أعنى أودية في باطنها ، كالعروق في أبدان الحيوان ، التي يجري فيها الدم . ثم تظهر في بعض المواضع بإحدى حالتين :

إما أن ترشح إلى تربة ظاهرة أو باطنة ؛ فإن كانت ظاهرة سميت عيناً متوشلة^(٥) ، وإن كانت باطنة ، فانتهى الحفر بالمهنة^(٦) إليها ، سميت قليبا^(٧) ؛ وإن كان ظهور الماء فيها رشحاً برياً سميت حسيماً^(٨) .

(١) أى بالنسبة لقدر البحر .

(٢) هكذا الأصل . وربما كانت تحريفاً عن : يحيله .

(٣) غير متقوطة في الأصل ، والأغلب أن ارتفع هنا بمعنى تبخر .

(٤) الحسى يفتح أو كسر ثم سكون ثم ياء متحركة أو ألف ممدودة هو السهل من الأرض يستلجم فيه الماء أو غلظ فوقه رمل يجمع ماء المطر ، وكلما ترح منه دلو اجتمعت أخرى وجمعه أحساء وحساء .

(٥) الرش الماء القليل .

(٦) في الأصل غير متقوطة ، والنصود هو العمل والطرق الصناعية .

(٧) في الأصل : قلباً . والقلب البئر لأنها قلبت لها الأرض بالحفر ، وجمعها قلب بضم ثم ضم أو

سكون ، وألبة . (٨) هنا مفرد .

وهذا الحسى أيضاً على حالتين (كذا) :

إما قريب من وجه الأرض ، فيسمى حسيًا ، ولا يُعبر عن اسمه ؛

وإما أن يكون بعيداً من وجه الأرض ، فيسمى ركيًا^(١) ، وهذه الركيا أيضاً :

إما أن تكون مفردة أوحاداً ، فتسمى بأسمائها : ركيا ، فقط .

وإما أن تكون كثيرة ، تنبث من بعضها إلى بعض لقربها^(٢) ، حتى تجتمع بمائها أجمع في ركي ، فتسمى فقيراً^(٣) .

وهذا الفقير ، وهذه القُقر ، إنما أُسيحت^(٤) على وجه الأرض ، إذا كان مُبتدأً ركايًا^(٥) من مواضع أعلى ، وحُطَّت إلى مواضع أسفل وأهبط ، وكان من الأرض شيء أهبط وجهًا من وجه الماء ، الذى فى الفقير الأعظم ، الذى يفيض إليه ماء الركيا .

وربما لم تكن إساخته^(٥) على وجه الأرض ، فيُنزَع بالدلاء ، فما كان منها غزير الماء غير منقطع فى دور السنة كلها سميت السدم^(٦) والأعداد^(٧) .

وقد تسمى سوائل هذه الرشوح عيونًا بالأسم المستعار .

فأما العين خاصة فهى النوع الآخر ، وهى الخروق المنفجرة من بطون الأرض انفجارًا .

وإما بطون الأرض هذه تقبل الماء على وجهين .

أما إحدى الجهتين فإحدنا من [الماء] النازل^(٨) من العلو والواصل إلى بطون الأرض

(١) كذا الأصل وركى الأرض وأركاها ركوا وإركاء حفرها ، والركية البثر ذات الماء وجهها رُكى وركايا . (٢) أصل : بقربها .

(٣) الفقير مخرج الماء من فم القناة ، والفقير بضم الفاء والقاف آبار ينفذ بعضها إلى بعض .

(٤) فى الأصل : اتسحت ، من غير نقط ، ولما لها لغة فى ساح ، أو لما لها تحريف عن : تسبحت . وإنما أساحتها بحسب ما يلى .

(٥) أصل : ركايبها دون نقط ، فأما أن تكون ركاها أو ركايبها :

(٦) أساس بمعنى أجرى .

(٧) السدم ، بفتح أو ضم ثم ضم ، من الماء هو التدفق والجمع أسدام وسدام .

(٨) فى الأصل : الأعراذ — ولم نهتد إلى وجه لها ، حتى أرشدنا لها مشكوراً صديقنا الدكتور شوق

ضيف — والعد هو الماء الجارى الذى له مادة لا تنقطع .

(٩) اللام الأخيرة من هذه الكلمة ساقطة فى الأصل ، وما سبق يدل على صحتها على هذا الوجه ، والمعصود الماء .

بالنشف^(١) ؛ والثاني الداخل من وجه الأرض من خروق المغارات^(٢) التي في بطونها ،
أعنى الأودية التي في بطونها .

وكذلك خروجها لمعينين اثنين :

أما أحدها فبالرشح ؛

والآخر بانفجار من الخروق التي حددنا ، تسيل وتسيح على وجه الأرض ، وهذه هي
المسماة عيوناً^(٣) فؤارة ، لأن الفأثر منها [ما] كان على وجه الأرض سيلاً^(٤) .

فأما الحرارة فربما كان [الماء] منحنطاً من علٍ إلى أسفل ، فكان لجريه صوتٌ
خريرى ؛ وهذا أبلغ العيون نفعا ، إذا تساوى عُثُور^(٥) أقدار المادة^(٦) ، لأنه ينفذ في الجرى
بسرعة ويغور في الأرض ، ويكون ألطف من الهابط ، بشدة الحركة في جريه .

فأما كون الماء في بطون الأرض فيكون بمجالين :

أما أحدهما فالجاري من على^(٧) ، كما وصفنا ؛

وأما الآخر فالمستحيل في بطون الأودية .

فإن ظاهراً الأرض ، إذا حمى ، برد باطنها لاقتسام الكيفيات المواضع المتضادة ، كما
حددنا في غير موضع من أقاويلنا وأثبتنا^(٨) ، فتبرد برداً شديداً ، فيستحيل الهواء الذي في
الأودية ماء ؛ لأن الهواء والماء مشتركان في الكيفية المنفعلة ، أعنى الرطوبة ، متضادان في

(١) ثقب الماء في الأرض شربه وذهب فيها .

(٢) في الأصل : مغارات .

(٣) في الأصل : عيون .

(٤) كننا الأصل — ويمكن إصلاح الجملة على أكثر من وجه . وقد زدنا كلمة : ماء ، على سبيل
الإصلاح . (٥) كنذا العبارة ، ومى غير منقوطة ، والهمزة المتوسطة غير مكتوبة ولعل المقصود :
إذا تساوت مقادير الماء في غورها في باطن الأرض .

(٦) المقصود مادة الماء .

(٧) كنذا الأصل ، وهو جائز لانه ، على أن تكون اللام ساكنة والياء متحركة ، بمعنى المكان المرتفع .

(٨) الكلمة غير منقوطة . وربما كان المقصود جمع : ثبت ، وهو الشيء المدون — ويمكن إصلاح

هذه الكلمة على وجوه كثيرة .

الكيفية الفاعلة ، أعنى الحرارة والبرودة ؛ فإذا استحال الهواء بارداً ، وعدم الحرارة ، صار عنصراً بارداً رطباً ، وهذا هو الماء .

وقد يعرض في القلب^(١) البعيدة العمق مثل ذلك ؛ فإنه إذا صادف الحفر موضعاً رملاً عذباً^(٢) أو حجرياً غير مستحيل الكيفية إلى الكبريتية أو الشبوية^(٣) أو ما أشبه ذلك من الكيفيات الدالة على الحرارة أو ما أشبه ذلك^(٤) ، أو انتهى إلى طينة عذبة^(٥) حرة ، واشتد برد الموضع الذي انتهى إليه الحفر ، استحال الهواء الذي فيه ماء . وقد يُعلم ذلك حساً بأن يوضع في القليب ، في قراره ، طرجهار^(٦) أو إناء قريب^(٧) من ذلك الشكل .

فإن أصبت الإناء ، إذا اجتمع الماء في البئر ، غرقاً^(٨) ، علمت أن الماء حدث من استحالة الهواء ، لأنه استحال من باطنه كما استحال من خارجه .

وإن أصبت الإناء طافياً على الماء ، فاستدلّ بذلك على أن الماء توشل ورشح تحته ، فأعلاه فوقه ، فبقي عليه طافياً ، ولم يستحل في باطنه شيء .

وإن أصبت الإناء قد استحال في باطنه شيء من الماء ، وهو طاف^(٩) فوق الماء ، والماء في البئر أكثر من سمك الأناء ، فاعلم أنه من العلتين جميعاً ، أعنى أن ماء البئر توشل حسياً^(١٠) واستحال هوامعاً ، لأن^(١١) توشله أكثر من استحاليته .

(١) جمع قليب ، وهو البئر المخفورة .

(٢) الكلمة غير منقولة في الأصل — يؤخذ ضبطناها على ضوء الكلام التالي مباشرة ، وعلى أساس التقابل الذي يشير إليه المؤلف — وربما أمكن ضبطها على أكثر من وجه : غرن ، أى طينى مكون مما يحمله السيل من الطمي ، أو عدن في معنى الحصب الصالح للزراعة .

(٣) في الأصل : شبوية — وقد ضبطناها على أن تكون صفة من الشب ، وهو الحجر المعروف .

(٤) هكذا الأصل ، وفيه تكرار .

(٥) الطرجهار أشبه بكأس للشراب .

(٦) في الأصل : قريباً .

(٧) أى غارقاً أو راسباً .

(٨) لعل هذه الكلمة بمعنى الرشح ، ولما كانت فيها نبرة أكثر من نبرات كلمة : حساً ، في أول هذه الفقرة والفقرة التالية ، فقد تركت قراءتها على ما هي عليه دون استبعاد إمكان تصحيحها .

(٩) كذا الأصل — وربما كانت تحريفاً عن : إلا أن .

وقد يمكن أن يوجد حساً على وجه الأرض كيف يستحيل الهواء ماء لشدة البرد ، بأن تأخذ زجاجة قنينة أو ما أشبه ذلك ، فتحشوها بالنجاج حشواً تاماً ، ثم تستوثق من يدها^(١) رأسها ، ثم تزنها وتعرف وزنها ، ثم تضعها في قدح تقرب أرجاؤه من ظاهرها ، فإن الهواء يستحيل على ظاهر القنينة كالرشح على القلال^(٢) ، ثم يجمع منه شيء له قدر في باطن القدح ، ثم يوزن الإناء والماء والقدح معاً ، فيوجد وزنها زائداً^(٣) على ما كان قبل .

وقد يظن بعض الأغبياء أنه ترشح النجاج من الزجاج ؛ والماء الذي هو أطف من الثلج وأدق مسلكاً وأحى من مس النجاج يمسر فماده من الخزف المتخلخل منه الجديد^(٤) ؛ فأما الزجاج فلا حيلة في إظهاره منه أبداً ، فكيف ينفذ منه الجسم الغليظ البارد المنحصر . فقد بينا المد الذي يعرض بالمواد ، والمد الطبيعي الذي ليس بمواد ، أعنى زيادة جسم المادة زيادة طبيعية ، لا بمادة منصبة فيه ، بل بالاستحالة .

وهذا الطبيعي يكون بمحتى الأجسام أولاً ، فإن كل جسم حتى احتاج إلى مكان أوسع منه ، وهذا موجود حساً بالآلة تتخذها^(٥) ، توجد^(٦) ذلك عياناً : [و]^(٧) هو أن تكب^(٨) قنينة أو ما أشبهها من زجاج كهيئة المساقى التي تتخذ للحمام بقدر ما يترك رأس القنينة على وجه سطح الماء وترصدها ؛ فإنه كلما ازداد الهواء حرّاً نش^(٩) الماء بما يخرج من الهواء الذي في القنينة ، إذا تغير الهواء إلى الحرارة بالإضافة إلى ما كان عليه أولاً ، أعنى عند نصب الآلة ، وعظم جسمه لذلك ، فاحتاج إلى مكان أوسع ، فزحم^(١٠) الماء الذي في الإناء وخرقه خارجاً ، وكان لخرقه

(١) كذا الأصل واللفظ مفهوم تماماً ، ويمكن ضبطها على غير وجه .

(٢) جمع قلة بضم القاف .

(٣) أصل : زائد .

(٤) كذا العبارة ومعظمها غير منقوط ، والجديد صفة للخزف ، شأنها شأن التخلخل ، وإن

كانت هذه على البذل .

(٥) غير منقولة في الأصل .

(٦) يعني تدلنا وتعلمنا وتجهلنا ندرك .

(٧) محل هذه الواو التي زدناها بياض في الأصل .

(٨) يلمس تلقبها .

(٩) نش الغدير نشا ونشياً ، أخذ ماؤه في الضروب .

(١٠) يعني دفع .

نفاخات كالنشيش صغار بقدر تغيره إلى الحرارة ؛ فإذا برد الهواء بالإضافة عما كان عليه في وقت حميه انقبض واحتاج إلى مكان أضيق ، فصر جسمه في الانحاء ، فاحتاج إلى أن يجذب الماء ليملاّ المواضع التي كان فيها قبل حميه الجزء^(١) الذي خرج خارفاً الماء ، فرُئي الماء عياناً صاعداً في عنق القنبينة جائزاً وجه سطح الماء علواً ، إذ ليس في العالم فراغ من جسم ؛ ففتى زال جسم عن موضع ، جذب إليه الجسم الماس له إلى خلاف جهة حركته الطبيعية ، أعنى الفراغ من أحد الجسمين لا الفراغ المطلق^(٢) .

فتبين بما وصفنا أن الأجسام إذا حميت عظمت وإذا بردت صغرت . فإذا تقدم بيان ذلك فلنقل الآن ما العلة المحمية للهواء والماء ، وما العلة المبردة فنقول :

إن تحمى الأرض والماء والهواء يعرض لحركة^(٣) الأشخاص العالية عليها ، أعنى الحركة الدورية ، فإننا نحس جميع الأشياء إذا تحركت على شيء أحتمه ، حتى ينقذ من ذلك النار ، فإننا نجد الخشب إذا حُكَّ على الخشب حركة^(٤) سريعة ، قدح النار ؛ وكذلك نراه في الحجارة والحديد وغير ذلك من الأجسام الرخوة ، ألا أن ما ينقذ من النار ، في قوته ، على قدر قوة الجسم الفاعل له . فما عظم من ذلك واشتدَّت الحركة وقوة الجسم الفاعل لذلك ظهر ظهوراً بيّناً ، حتى يُرى مع ضياء الشمس وضياء النيران^(٥) ؛ وما صغر وضعفت قوته ، خفي ذلك ، ولم يظهر مع ضياء الشمس والنيران وظهر في الظلام . فإننا إذا قرعنا جسماً ضعيفاً في

(١) في الأصل : الجزء — والمقصود هو جزء الهواء الذي خرج .

(٢) النس كله كما تقناه — ويظهر أنه قد سقط منه شيء ، ولا شك أن فيه بعض الأجزاء خطأ والتجربة مفهومة ، ومي تلخص في أن قلب قنبينة فارغة طويلة العنق في إناء به ماء ، ثم نضعها ، فعند ذلك يسخن الهواء ويغرق الماء خارجاً ، فإذا بردت القنبينة ارتفع فيها الماء ليحل محل الهواء الذي خرج بالحرارة .

(٣) يمكن قراءة اللام في أول هذه الكلمة بـاء ، والأشخاص العالية هي الكواكب والأجرام السماوية بالإجمال .

(٤) كذا العبارة في الأصل — والمعنى واضح . ولكن يجوز أن هنا تحريفاً ، بحيث يكون الصواب : نجد الخشب إذا حك على الخشب حكة (حكا) سريعة (سريماً) الخ أو : — حك على الخشب بحركة سريعة الخ .

(٥) هكذا الأصل — ويجوز أن يكون هنا تحريف عن : النيران ، النيرات .

الظلام ، ظهرت النار ، حتى ربما رُئي في الثوب يُنفذ أو يُمسح باليد مسحاً بحركة سريعة أو الورير أو بعض الحيوانات الوبرة فضلاً عن الأجسام الصلبة^(١) .

وأيضاً فإننا نرى الأشياء المتحركة حركة سريعة ، سيما حركة الذي^(٢) يحمى حياً ظاهراً للجسم ، ويحمى من الهواء ما قرب منها ، كما نرى ذلك في الآلات التي تسمى الخذايريف^(٣) ، أعنى الفلّك^(٤) المستديرة ذوات الثقبين المنظوم في ثقبها خيط واحد^(٥) موصول الطرفين ، إذا وُضع في الخيط أصبع من أحد جهتي الملكة ، ومن الجهة الأخرى أصبع من اليد الأخرى ومُدّ ، حتى يسترق^(٦) المدُّ طول الخيط الموصول الطرفين ، ثم حُرِّك حركة تدوير الملكة ، ثم جُذب باليدين جميعاً ، فإذا انتشر الأقل^(٧) ، أرخى بعض الإرخاء ، ثم جُذب ، يُفعل به ذلك سراً متواترة ، فإذا أدنى من بعض الجلد من غير أن يماسه ، حسن العضو الذي دنا منه حرارة بيّنة .

وقد ذكر أرسطو طالس^(٨) ، فيلسوف اليونانيين ، أن نصول السهام ، إذا رُمي بها في الجو ، ذاب الرصاص الملتصق بها^(٩) ، الموصول بالنعصول .

فأما نحن فإننا ظننا أن الحكاية عنه زالت بعض الزول^(١٠) ، لأن ذوب^(١١) الرصاص المسك لأجزاء الحديد المولدة لها^(١٢) لا يذوب ، إذا كان في نار المدة التي للسهم أن يخرق

(١) هذا هو مبدأ التنبه للكهرباء الناشئة من احتكاك الأجسام بعضها ببعض .

(٢) يعنى الشيء الذى ... الخ .

(٣) غير منقوطة ، ولا شك أنها جمع خذروف ، وهو يصفه فيما يلى وصفاً مفصلاً ، وهو مما يلعب به الصبيان . قال امرؤ القيس في وصف فرس :

دَرِيرٌ كَخَذَرُوفِ الْوَلِيدِ أَمْرَةٍ تتابعُ كَفَيْهِ بِخَيْطٍ مَوْسَلٍ

(٤) جمع فلسكة ، يكون اللام . (٥) أصل : خيطاً واحداً .

(٦) هكذا الأصل ؛ ويجوز أن يكون هنا تحريف عن : يسترق .

(٧) هكذا الأصل ؛ وأمل المقصود : فإذا توتر وأشد الجزء الأقصر .

(٨) كذا الأصل . (٩) في الأصل : به .

(١٠) في الأصل : زال ، والمقصود هو أن الحكاية حرفت بمعنى التحريف .

(١١) الأغلب أن تكون هذه الكلمة زائدة .

(١٢) هكذا الأصل — ولا نعرف لهوجها . ويجوز أن تكون عبارة : الولد لها ، زائدة .

بها الجوَّ حفزاً^(١) ، وليس يمكن أن يحسّ الهواء بقدر أشد من [أن]^(٢) يصير ناراً .
وأيضاً إن السهم ، بحرقه^(٣) للهواء في كل حال^(٤) ، يماثيه هو لا جديد .
وقد جربنا هذا القول ، لأنه كان عندنا ممكناً ، لكن لننعنع التجربة بهاته المحنة^(٥) ؛
فإن الشيء إذا كان خبيراً عن محسوس ، لم يكن نقضه إلا بخبر عن محسوس ، ولا تصديقه
إلا بخبر عن محسوس .

فعلنا آلة كالسهم ، موضع نصلها كرة من قرن^(٦) ، وثقبناها ثقباً خارقة إلى الكرة
موازية لطول السهم ، وأمكنا^(٧) بواطن الثقب برصاص رقيق ، ثم رميناها في الهواء عن
قوس شديدة ، فوقعت السهم إلى الأرض ، ولا رصاص فيها . وليس بمدفوع^(٨) أن يكون
جرى الهواء في تلك الثقب بالحفز^(٩) الشديد ، فقشر الرصاص ، وقلمه من غير إذابة ، لأننا
وجدنا رائحة ما حول تلك الثقب ، رائحة القرن الذي قد مسّه النار .

فتبين بما قلنا — وأشياء كثيرة لا حاجة بنا إلى ذكرها فيما قلنا من الكفاية عن إبانة
ما أردنا إبانته — أن الحركة محدثة حرارة ، أعنى حركة الأشخاص العالية على الجرم
الأوسط ، أعنى الأرض والماء ، وأن إحدى المتحركات على الجرم الأوسط^(١٠) ، بإحائه ،
أعظم الأشخاص المتحركة عليه ، وأسرعها عليه حركة وأقربها منه^(١١) ؛ وأخرى المواضع من

(١) يعني اندفاعاً في الجو . (٢) زدنا كلمة أن ، لأنه لا بد منها لاستقامة العبارة .

(٣) أصل : حرقه ، ويجوز أيضاً أن تكون قد سقطت قبلها كلمة ماء مثل : عند ، أو ما أشبهها .

(٤) يعني في كل لحظة . (٥) هكذا الأصل ، ومعطلة غير منقوطة أصلاً ، وامل

المقصود هو هذا : لنعمل التجربة بهذه الطريقة بالتمحيص . ويجوز أن يكون في النص تحريف — وكلمة :
لكن يمكن قراءتها : لأن . وكلمة لصنع يمكن قراءتها : لتتبع ، لتتبع .

(٦) كذا الأصل ، والمقصود أن الكرة من قرن البهايم .

(٧) كذا الأصل ، والمعنى ملأنا . (٨) أى ليس بباطل ولا بمستحيل .

(٩) أى بالاندفاع والانطلاق السريع في الجو . (١٠) يعني حول الأرض .

(١١) لاشك أن المقصود هو الشمس ، لأنها تجتمع لها الصفات التي تجعلها أتم الكواكب أو الأشخاص

المالية ، كما يعبّر الكندي ، بالنسبة للأرض ، كما سئل — راجع أيضاً رسالة الكندي في العلة القريبة
الفاعلة للكون والفساد ، في الجزء الأول من هذه الرسائل .

الجرم الأوسط بشدة الحنى الدائرة منه العظمى ، التى هى الدائرة التى يرسمها الجرم المتحرك عليه فى سطح واحد ^(١) .

فأما القمر فأقرب ^(٢) للمتحركات على الجرم الأوسط من الجرم الأوسط ، لأن كرتة نهاية الجرم الأقصى ، المتحرك حركة مستديرة ، من جهة الجرم ^(٣) الأوسط . فأما سرعته فى الحركة على الجرم الأوسط ، فإنه يدور عليه دورة كاملة ، ٣٧٣ زماناً ودقائق بالحركة الوسطى ، أعنى بالزمان من هذه الأزمان ما يطلع منه جزء من ٣٦٠ من دائرة معدل النهار ^(٤) .

فأما الشمس فتدور على الجرم الأوسط دورة كاملة ٣٦٥ زماناً ونط دقيقة وح ^(٥) ثوان ^(٦) ، بالحركة الوسطى من هذا الزمان ، فهى أسرع حركة عليه من حركة القمر . وأما زحل فإنه يتحرك على الجرم الأوسط دورة كاملة ٣٦٥ زماناً ودقيقتين ، بالحركة الوسطى من هذه الأزمان .

فزحل أسرعها حركة ^(٧) إلا أن بعده من الأرض ، فى بعده الأبعد ، على ما أتى به علم المساحة ^(٨) ، مثل نصف قطر الأرض عشرون ألف مرة

فأما القمر فإذا كان فى بعده الأبعد ، كان بعده من الأرض مثل نصف قطر [الأرض] ^(٩) ٦٦٠ مرة ودقائق .

(١) هكذا الأصل ، والمقصود هو خط الاستواء .

(٢) القمر أقرب الأجرام السماوية من الأرض ، ولكنه ليس أعظمها تأثيراً فى الأرض .

(٣) فى الأصل : جرم .

(٤) المقصود بالزمان هو اليوم — ويلاحظ أن دورة القمر الظاهرية تحتاج [إلى ٣٧٣ يوماً لأن اليوم القمري أقصر من اليوم الشمسى .

(٥) كذا الأصل ، ولا أعرف المقابل لهذه الاختصارات ، إلا أن تكون على حساب الجبل . والاختصار الأول يمكن أيضاً فى الأصل قراءته : يط ، يظ — راجع الاستدراكات .

(٦) فى الأصل : ثوانى . (٧) كذا الأصل — ولتلاحظ أن سرعة حركة زحل ،

بحسب كلام المؤلف ، هى تقريباً سرعة حركة الشمس . والكندى يعترف بذلك فيما يلى . ومن الصعب ضبط الأرقام ، إلا بعد معرفة علم الفلك القديم .

(٨) علم المساحة يدل ، بحسب كلام الكندى فى مختلف المواضع من رسالته ، على علم قياس المسافات

والأبعاد والسطوح والأحجام . (٩) زدنا كلمة الأرض ، تمشياً مع جملة كلام المؤلف .

فأما الشمس فإذا كانت في بعدها الأبعد ، فإن بعدها من الأرض ، مثل نصف قطر الأرض ١٢٦٠ مرة .

فأما جسم القمر فقريبٌ من جزء من ٤٠ [جزءاً] من الأرض .

وأما جسم الشمس فمثلُ الأرض ١٦٦ وثلاثة أثمان .

وأما جسم زحل فأقل من ٩٠ مرة .

والشمس أعظمها جميعاً قدرأ عندها^(١) ، وحركتها في السرعة قريبة من حركة زحل ، وبعدها منه^(٢) ، على قدر عظيمٍ وسرعتها ، أقرب ، وهي أشد المتحركة على الوسط تأثيراً في الجرم الأوسط^(٣) .

فأما القمر فلشدة قربه من الأرض وائتلاف نسبته إلى نسبة كرة الماء والأرض ، كما أوضحنا في أقاويلنا التأليفية^(٤) ، فإن نسبة موضع كرة القمر من العدد إلى كرة الماء والأرض [واحدة^(٥)] ، إلا أن فعله في الماء أظهر لسيلانه وانقياده للحركة ، فأما في الأرض ، فإنه وإن كان يبتأ جداً فيما يظهر من نمو الناشئات منها في الحرث والنسل ، عند تنقذ ذلك ، فإن فعله في الماء أبينٌ كثيراً .

فأما أفعال الشمس فإنها في الهواء والنار أوضح ، لأن كرة الشمس من كرة النار في نسبة التضاعف لا تتبين^(٦) . فأما القمر من كرتها [فنسبته^(٧)] هي نسبة الزائد جزءاً للتلاثين^(٨) .

(١) يعنى بالنسبة للأرض . (٢) لعله يقصد من الجرم الأوسط ، وهو الأرض .

(٣) كل هذه الأرقام والنسب إنما هي بحسب معارف عصر الكندي ، وبحسب المأثور اليوناني — ومن الواضح أنها تختلف عما هو معروف اليوم .

(٤) يقصد الأقاويل المتلفة بنسبة العناصر والأجرام الساجية بعضها إلى بعض ، من وجوه شتى .

(٥) لا بد أن يكون قد سقط هنا شيء من النص . وقد حاولنا إكماله على سبيل الاجتهاد . وربما يكون النص أكثر مما أضفنا .

(٦) غير منقوطة في الأصل ، فيمكن ضبطها على نحو آخر — والمعنى غير واضح عندي .

(٧) زيادة ليست في الأصل ، وقد رأينا أنها ضرورة لاستقامة المقارنة .

(٨) في الأصل : جز الثلاثين ، دون نقط — والمعنى غير واضح عندي . راجع الاستدراكات .

فالشمس أشد اثتلافًا بكرتيهما من القمر كثيرًا ، وأفعال القمر في الجرم الأوسط ، مع ما يلحقه من فعل الشمس ، أزيد ؛ فإنه يفعل أفعاله زمان غيبة الشمس ، وظهور بدوّه^(١) على الجرم الأوسط .

ولذلك ما قال كثير من الحكماء ، الذين وصفوا تأثيرات الأشخاص العالية^(٢) في الجرم الأوسط : إن القمر متصل بالماء والأرض ، مشا كلُّ لهما ، دالٌّ على أحوالهما والكائنة الفاسدة التي في الماء والأرض .

ولذلك أيضًا ما قال بعضهم : إن القمر مائيٌّ ، عند حاجته إلى الدلائل على كون الأمطار .

وقال بعضهم : أرضي ، عند حاجته إلى الدلائل على كون الحرث والنسل الكائن على الأرض وبالأرض ومن الأرض ، إذا كانت أقوالهم في ذلك خبرية مجملة .
فتبين إذن أن حركة القمر الدليل الأول على زيادة الجرم الأوسط السائل ونقصانه ، لحركته ومساميته العار .

وقد يعرض لذلك عارض من المكان ، وذلك أنا نجد الأشياء المستحيلة لتكوينه^(٣) تحيى حيا شديداً ، ويحيى ملاقت من ماء وهواء . وقد يحس ذلك حساً في الآبار والبلايع . فإن الماء إذا قَدَّم فيها أماع التربة إلى حمئة^(٤) ولطف أجزائها ، وشدد تلزيمها . فإذا بطنت الحرارة في الأرض ، عند ظهور البرد على وجه الأرض ، باقتسام الكيفيات على المواضع المتضادة بالوضع ، حدث فيها استغراق^(٥) واستحالة إلى الملكية^(٦) والدهنية .

(١) يعني طلوعه . (٢) يعني الأجرام السماوية .

(٣) غير منقولة في الأصل ، ولادها كالكلف — فيمكن ضبطها وقراءتها على غير ما اخترنا . وقد ضبطناها على ضرورة الكلام التالي . والأفضل إصلاحها هكذا : لتوتها .

(٤) كذا الأصل ، وقد احتفظنا به — ويجوز أن يكون الهم لغة قديمة في الحى .

(٥) في الأصل : محته ، دون نقط ، والحمه من الطينية المتلزجة .

(٦) في الأصل : استغرا ، ولا معنى له .

(٧) الملك هو ما طبيعته صمغية ، وقد يمتزج .

فإذا تغير، ففى ظاهر الأرض وبطن البرد، أجمد تلك اللزوجات والدهانة، وحدث
النتن، بانحصار^(١) تلك الدهنية والمائية فى جسم تلك الطينة. فإذا عادت عليها حرارة،
أحالتة إلى شدة الإحماء^(٢)، فقبلت من الحمى أكثر مما قبلت أولاً.

ولا تزال كذلك تزداد فى كل دور^(٣) حتى يكمل عَقْنُها وتَنفُّها وحبُّها، فيرتفع بخارها
عظيماً مُتَالِباً للماء الذى عليها، خارقاً له^(٤)، حتى ربما أهلكت تلك الأبخرة بغلظها وشدة
تنفها وحبها وضعف القلوب عن تنسّمها من داخل تلك الآبار.

فإذا^(٥) ارتفعت تلك الأبخرة علا^(٦) الماء الذى فيها عن سمت وجهه قبل علوها،
وظهر فيها غليانٌ، يُغلب الهواء له، ظاهرٌ للحس، وهذه الحال تسمى الخب^(٧)، فى
كل ما^(٨) عرضت فيه من تقائع المياه، صغرت أو عظمت، فيعرض فى لبحج البحار،
التي قد عرض لطينها هذا العرض، غليانٌ شديد، وموجٌ مُتَلاطمٌ سيّال. ويعلو سطح الماء
فيها علواً شديداً، مع تلاطم الأمواج وشدة الدوى والنتن، تنفثه لانبثائه فى الجو الواسع غيرُ
مهلك، كما يهلك تننُ المواضع المحصورة فى^(٩) الجوكالآبار والبلايح.

وهذا العرض مشهور عند من يسلك البحار، كما حددنا الخب، وهو نوع من أنواع
ظهور الماء وزيادته.

فإذا قد قدمنا ما قدمنا فلنقل الآن على المد السنوى^(١٠)، وهو الزيادة فى ماء البحار فى
وقت محدود من السنة، فى موضع دون موضع، بحركة^(١١) الأشخاص العالية، فقول:

-
- (١) المقصود بالانحصار هنا الانحباس والتجمّع .
(٢) فى الأصل : الاحمى .
(٣) المقصود الدورة الزمانية أو الطبيعية .
(٤) فى الأصل : لها .
(٥) النّس من هنا غير واضح ، ولم نرد الإسراف فى التحكم فى ضبطه — ومعناه مفهوم من استمرار
السلام — راجع الاستدراكات .
(٦) فى الأصل : على .
(٧) الأصل غير منقوط ، وفى لسان العرب : الخب بكسر الحاء هيجان البحر واضطرابه .
(٨) فى الأصل : كلما .
(٩) كذا الأصل ، والأغلب أن كلمة : نى ، زائدة . والنس كله غير منقوط ، ويجوز أن يكون فيه نقص
(١٠) فى الأصل : السنوى .
(١١) يمكن فى الأصل قراءتها : بحركة أو : لمركة .

إننا قد ذكرنا في غير موضع من أقاويلنا الطبيعية أن الريح الجارية بحركة الأشخاص العالية ريحان هما الهاتان من الأقطاب : إحداهما^(١) الهابة من جهة القطب الشمالى ، [و] تسمى الشمال^(٢) ، والأخرى الهابة من جهة القطب الجنوبى ، [و] تسمى الجنوب .

وهاتان الريحان هما سيلان الهواء إلى خلاف جهة الشمس ، أعنى أن الشمس إذا كانت في الميل الشمالى ، سال الهواء إلى الميل الجنوبى ؛ وإذا كانت في الميل الجنوبى ، سال الهواء إلى الميل الشمالى ، لالعل التى قدمنا وصفها^(٣) في أقاويلنا التى ذكرنا فيها الرياح^(٤) ، وهى أن الشمس إذا سامت جهة من الأرض انحمت ذلك الجو تحمياً شديداً ، فأتسع ، واحتاج إلى مكان أوسع ، وانقبضت الجهة من الجو المضاد لجهة الشمس ، لشدة بردها بيمد الشمس عنها ، فاحتاج إلى مكان أضيق ، فسال الهواء المتسع إلى جهة الهواء المنقبض المحتاج إلى مكان أضيق ، لأنه لا فراغ مطلق ولا نقصان مطلق للجرم^(٥) .

فإذا كانت الشمس في الجهة الشمالية سال الهواء إلى الجهة الجنوبية ، فيسيل ماء البحر بحركة [الهواء]^(٦) إلى جهة البحر الجنوبية ، فلذلك تكون البحار في جهة الجنوب في الصيف بهبوب الرياح طامية^(٧) عالية ، فيسمى ذلك مدأ سنوياً ، وتقل المياه في جهة البحر الشمالية لسييلانه إلى الجنوب ، فيسمى ذلك جزراً سنوياً .

فإذا صارت الشمس في جهة الجنوب سال الهواء بالجنوب^(٨) إلى جهة الشمال لالعله التى قدمنا ذكرها ، فسالت جهة ماء^(٩) البحر الجنوبية إلى جهة الشمال ، فطمت^(١٠) الجهة الشمالية

(١) في الأصل : أحدهما . (٢) ويمكن ضبطها : الشمال .

(٣) في الأصل : ذكرها ، وهى مصححة في الهامش : وصفها .

(٤) تجد كلاماً عن الرياح مثلاً في رسالة الكندى في العله التى لها تكون بعض الواضع لا تكاد

تطر ، وهى منشورة فيما تقدم ، ص ٧٠ فإ بعدها .

(٥) ويمكن القول : لا فراغ مطلقاً ولا نقصان مطلقاً للجرم .

(٦) زيادة للإيضاح .

(٧) في الأصل : طامية — وفوق شطر الكلمة الأخير تمحيص يجعلها : طامية .

(٨) هكذا الأصل . (٩) يمكن قراءتها على فتح الميم وعلى تشديدها .

وعلا الماء فيها ، وسمى ذلك مدأ سنوياً ، وقلت المياه في جهة البحر الجنوبية ونقصت ، فسمى ذلك جزراً سنوياً .

فإذا وافق بعض الكواكب السيارة الشمس ، وهي في أحد البيوت الجنوبية أو الشمالية ، واشتدَّ حرها^(١) ، واشتدَّ لذلك سيلان الهواء ، فكان المد السنوى في خلاف جهتها أشدَّ وأكبر^(٢) ، وكان الجزر أيضاً أشدَّ وأكبر .

فأما المد الشهري فإنه يعرض في كل شهر ، في الاجتماع والامتلاء ، بحالين مختلفتين . أما الاجتماع فإنه لمقارنة الشمس يزيد في المد السنوى ، ويضعف عن زيادة مثل ذلك [في المد الشهري ؟]^(٣) لاضمحلال نوره وانعكاسه إلى العلو أعنى إلى جهة الشمس .

فأما في الامتلاء فيجى الجو حياً شديداً ، وتظهر زيادته في المد الشهري ظهوراً يبتأ . وكذلك يعرض إذا ربح الشمس من الجهتين جميعاً ؛ أعنى من بين الشمس ويسارها^(٤) فإنه في ذلك الأوان ينقص بالدنو وشدة المهبوط إلى الأرض . فإن وافق في ذلك الأوان أن يكون في فلك حضيض تدويره ، كان المد الشهري أزيد ؛ وإن اتفق أن يكون في ذروة فلك تدويره ، كان أقل من ذلك .

فأما المواضع من الفلك الفاصلة أبعاد ما بين الاجتماع والتربيع [الأول]^(٥) وما بين التربيع [الأول] والمقابلة ، وما بين المقابلة والتربيع الثانى ، وما بين التربيع الثانى والاجتماع ، بنصفين نصفين ، فإنها المواضع التى إذا حلها القمر ، كان نقص الماء وجزره الشهري أشدَّ ما يكون وأكبره^(٦) ، إلا أن الفاصل ما بين التربيع الأول والامتلاء ، [والامتلاء] والتربيع الثانى ، بنصفين نصفين ، أفضل جزراً من الفصلين الآخرين ، أعنى المتوسطين بين

(١) في الأصل : حارها . (٢) غير منقولة في الأصل .

(٣) يظهر أنه قد نقص شيء من الكلام هنا — وقد أكتناه على سبيل الاجتهاد وعلى هدى الكلام التالى ، راجع الاستدراكات .

(٤) يقصد التربيين الأول والثانى ، كما بلى من كلامه .

(٥) ما بين المضعين زيادة لإكمال التقابل في العبارة . (٦) غير منقولة في الأصل .

الاجتماع والتربيع الأول ، والتربيع الثانى والاجتماع ، لأن القمر فى الفصلين اللذين يليان الامتلاء أكثر ضوءاً منه فى الفصلين الآخرين اللذين يليان الاجتماع .

وقد ينير^(١) ذلك مشاهدة الزهرة وعطارد للقمر أو غيبتهما عنه ومخالفتهما له فى الجهة ، لمساكنتهما^(٢) للجرم الأوسط ، أعنى الأرض والماء ، فإنهما ظاهراً الأثر فيهما ، لمثل العلة التى قدمنا من مشاكلة القمر للأرض . فإن العدد الأول التأليفى المنسوب إلى كرتيهما وهى الرابعة من الأكر من العدد المنسوب إلى كرة الأرض والماء ، وهى الكرة الأولى من السفلى من نسبة المضاعف الاثنى عشر^(٣) ، كما بينا ذلك فى كتابنا « فى نضد العالم ومساكلة أكره » . فنقول إن فلك معدل النهار وفلك البروج دائرتان عظيمتان ، تقاطعان^(٤) على أنصافهما . وميل دائرة فلك البروج على دائرة معدل النهار فى جهة الشمال مساو^(٥) ميل دائرة فلك البروج عن دائرة معدل النهار فى جهة الجنوب . فالمنقلب^(٦) اللذان هما نهاية الليل فى الجهتين جميعاً بالطبع متفقان ، وأما بالعرض فمختلفان ، أعنى أنهما جميعاً منقلب^(٧) ، إلا أن أحدهما تقبل منه [الشمس]^(٨) من الشمال إلى معدل النهار ، والآخر تقبل منه من الجنوب إلى معدل النهار .

وكذلك الاعتدالان بالطبع واحد ، إلا أن أحدهما تخرج منه المتحركات السماوية إلى جهة الشمال ، والآخر تخرج [منه]^(٩) إلى جهة الجنوب .

وكذلك الحر المتوسط بين المنقلب والاعتدال متساو بالطبع ونظيره ، متضادان بالعرض ، لأن أحدهما يخرج منه إلى ضد الجهة التى يخرج من الآخر إليها^(١٠) .

(١) هذه الكلمة فى آخر سطر مناقبها ، ويجوز أنه بنية صها حرف : يعترض — راجع الاستدراكات .

(٢) فى الأصل : لمساكنتهما . (٣) هكذا الأصل ، دون نقط ، والقراءة اجتهادية .

أما الكتاب الذى يذكره المؤلف فيما يلى ، فلا نعلم أنه موجود .

(٤) الأصل هكذا ، دون نقط كامل — والفعل مضارع ، وهو صحيح .

(٥) أصل : مساوى . (٦) فى الأصل : فالمنقبان ، بدون نقط . وقد أصلحناها

طبقاً للكلام التالى . (٧) هكذا الأصل .

(٨) زيارة ليست فى الأصل ، ويظهر أن كلاماً سقط . ويمكن إصلاحه على أكثر من وجه .

(٩) زيادة للايضاح . (١٠) هذا الأصل تماماً . ويمكن ضبطه على أكثر من وجه .

فإذ^(١) كل فلكي^(٢) ونظيره بالطبع واحد ، فينبغي أن يفعل فعلاً واحداً فيما نسبته إليه متساوية .

فأما دائرة معدل النهار والدائرة الموازية لها ، فهي واحدة بالطبع ، وليس يعرض لها ما يعرض للمائلة ؛ فينبغي أن يكون فعلها فيما فعلت فيه من جهة فعالاً واحداً . وأما من جهة المنفعل بها [فيكون الفعل]^(٣) على قدر المواضع الموضوعة للافعال بها .

والأرض كرية ، فنهايات المواضع المتباعدة فيها جداً ، حتى تعرض فيها نهايات الأفعال ومبادئها ، أربع مواضع ، وهي :

سمت الرأس من فوق الأرض ، وهو الذى يسميه القدماء من المنجمين وتد السماء ؛ ومقابل ذلك من تحت الأرض ، وهو الذى يسميه القدماء من المنجمين وتد الأرض ، وأفق المشرق والمغرب ، وهو الذى يسميه القدماء من المنجمين وتد [المشرق وتود]^(٤) المغرب . وأما الأفعال التى تكون فى الانقلابات والاعتدالات فهي المنسوبة للشمس والشهرية للقمر^(٥) .

ولكل كوكب من [الكواكب]^(٦) سنته ، إذ لكل^(٧) كوكب سنة من دوره وشهر من مقارنته الشمس .

فأما الانفعالات التى تكون فى دائرة معدل النهار والدائرة الموازية لها فى الأوتاد الأربعة [فـ] هي على الانفعالات اليومية ، لأن الدور فى الدوائر المتوازيات يتم فى يوم وليلة . فإذا كان لا تضاد لكل دائرة من الدوائر المتوازية ، [لا]^(٨) بالطبع ولا بعرض ، فليس يختلف الفعل فيها من جهة ما حل فيها من الأشخاص العالية .

(١) فى الأصل : فإذا ، فيمكن على هذا أن تقرأ ما : فإذا .

(٢) هكذا الأصل . (٣) زيادة اجتهداية بقصد الإيضاح ، قياساً على ما يلى .

(٤) زيادة ليتم فى الأصل . (٥) يظهر أن كلاماً سقط من العبارة المتقدمة .

(٦) زيادة ليست فى الأصل . (٧) فى الأصل : كل .

(٨) زيادة لتفادى اللبس .

فإذن^(١) أيضاً يختلف الفعل فيها من جهة الموضوع لقبول الانفعال منها ، أعنى الأرض . وما عليها من الكائنة الفاسدة ؛ وإنما يختلف الموضوع للانفعال بوضعه من الفاعل ، إذ هو أيضاً بالطبع أحد^(٢) ، وإنما يختلف بعرض ، أعنى أن كل موضع من الأرض هو بالطبع واحد ، إلا أنه يعرض له أن يكون مشرقاً لموضع ومغرباً لآخر ، ومسامتاً وسط السماء . وآخر ، ومسامتاً وتد الأرض لآخر .

فإذن^(٣) للمفعول أن يقبل من الفاعل فيه ، إذا كان في مشرقه ضد ما يقبل في وسط سمائه ، وإذا كان في مغربه ضد ما يقبل منه ، إذا كان في وسط سمائه ، وإذا كان في وتد أرضه ضد ما يقبل منه ، إذا كان في مغربه ، وإذا عاد إلى مشرقه ضد ما يقبل ، إذا كان في وتد أرضه ، وإذا كان في مشرقه أو مغربه ، قبل منه ضد ما يقبل منه ، إذا كان في وسط سمائه أو وتد أرضه^(٤) .

فإذا كان في مشرقه أو مغربه قبل منه قبولاً واحداً ؛ فلذلك ما تعرض الأحداث في كل موضع من الأرض ، في جوه ومائه وأرضه ، إذا حلت الأشخاص العالية الفاعلة في أحد الأوتاد الأربعة ، مضادة ما كانت عليه قبل ذلك ، في الأكثر ، أعنى ما لم يكن بعض الأشخاص العالية المشتركة في الفعل منقاضاً لبعض .

فأما إذا كان الواحد منها منفرداً بالفعل وأقواها فاعلاً ، فإنه يفعل ، متى صار في أحد الأوتاد ، ضد ما فعل في التدد الذي قبله . وإن كان أقوى الفاعلة فيه وكان غيره منقاضاً له ، رُئى^(٥) فعله أنقص بقدر قوة مُناقضه .

وإن كان للشارك له في الفعل أضعف منه ، وهو موافق له في الفعل غير منقاض له ، رُئى^(٦) فعله أقوى .

(١) في الأصل : فإذا .

(٢) هكذا الأصل ، بمعنى : واحد ، كما يلي بعد قليل .

(٣) في الأصل : فإذا . (٤) يمكن تغيير بعض الكلمات للتكررة الورد ، لكن

(٥) في الأصل : رأى .

المعنى واضح .

والمد والجزر اليومي ، كما حددنا ، أكبر الفعل فيه للقمر . فإذا كان القمر يتحرك حركة اليوم والليلة ، التي هي حركة الدوائر المتوازية فعمله واحد من قبله ^(١) . وليس يمكن أن يكون المد أبداً لحركة القمر اليومية ، فيكون لانهاية له ، وينطبق ^(٢) وجه الأرض كله بالماء ، بل يصير مواضع العناصر كلها وما فوقها ، وتبطل العناصر وما فوقها .

وليس يمكن أن تستحيل العناصر ^(٣) بكتلتها إلى عنصر واحد ^(٤) . ولا يمكن أن يستحيل الذي لا ضده مما فوق العناصر ؛ فإذا ^(٥) يكون ما لا يكون ، إن كان مدّاً بلانهاية ، وتكون أجرام العالم كلها ليس إلا ماء فقط .

فإذا ^(٦) باضطرار أن يكون مدٌّ وجزرٌ ، لتكون الأشياء ثابت على سرج واحد ونظم واحد وتدير ^(٧) واحد ، أيام مدتها التي قسم لها مبدع الكل ، تبارك وتعالى .

فما أعجب ما هيأت حكته الجليلة اللطيفة في سبائها ، من التقدير في الغرض ، من جهة المنفعل ، إذ كان الفاعل واحداً ^(٨) غير متبدل . فلإنها صيرت هذه المواضع الأربعة ، السماء وأوتاد العالم ، لكل موضع من الأرض وما عليها من الكائنة الفاسدة ، أسباباً لقبول اختلاف الفعل من الفاعلة الحالّة لها .

فإن القمر إذا صار في مشرق موضع كان أول وقوع ضوئه ^(٩) عليه ، فابتدأ ^(١٠) في الحمى وقبول الزيادة في الأجزاء ^(١١) ؛ إلا أن [ذلك] ^(١٢) أظهر ما يكون في الماء ، فكلمها علا ، كان

(١) في الأصل : يفعله واحد من قبله . هكذا بدون نقط كامل — وقد يجوز أن كلاماً من النص قد سقط ؛ وقد أسلخناه وضبطناه اجتهداً ، ويمكن إصلاحه وضبطه على نحو آخر . والمعنى الذي يريده الكندي واضح من كلامه التالي .

(٢) يقصد : ينطبق .

(٣) بعد كلمة : العناصر ، هنا ، عبارة : وما فوقها — وهي مضروب عليها .

(٤) راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ، ص ٢٢٠ .

(٥) في الأصل : فإذا .

(٦) في الأصل : وقد تبين .

(٧) أبقينا صورة الكلمة كما هي عليه والمقصود : ضوئه .

(٨) أصل : ابتدئ .

(٩) يقصد من الزيادة في الأجزاء التمدد .

(١٠) زيادة للايضاح .

(١١) زيادة للايضاح .

حتى ذلك الموضع له أشد ، حتى يصير في وتد سمانه ، فهو نهاية قبول ذلك [الموضع]^(١) للحرارة ،
 لحركة القمر ، ونهاية مذه ، لأن الأجرام ، كلما حيت احتاجت إلى مكان أوسع ، كما قلنا متقدما .
 فإذا انحدر عن ذلك الموضع الذي هو وسط السماء نقص حرّ الموضع من الأرض المنفعل
 به ، بقدر ما انحطّ ، وبردت أجرام ذلك الموضع ، فاحتاجت إلى مكان أضيق ، فجزر الماء ،
 أعنى نقص ؛ ثم لم يزل متزيّداً في الجزر [مع تزيّد القمر في الانحطاط نحو المغرب ، حتى
 ينتهي إلى نقطة المغرب ، فيكون ذلك نهاية الجزر]^(٢) .

ولذلك ما قلنا إن حواله في كل وتد يضاد التدد الذي قبله ، لأنه النهاية فيه^(٣) في البعد
 في الدور ، أعنى [نهاية] التبعّد ونهاية الهبوط .

فإذن وسط السماء يضادّ المشرق في الفعل ، والمغرب يضاد وسط السماء في الفعل ،
 ووسط السماء^(٤) يضاد المغرب في الفعل ، والمشرق يضاد وتد الأرض في الفعل .

فإذن المشرق والمغرب يضادّ كل واحد منهما وسط السماء ، وتدد الأرض ووسط
 السماء يضادّ كل واحد منهما المشرق والمغرب .

فإذن عندما ابتدأ^(٥) المدّ في الموضع ، حين صار القمر في المشرق من ذلك الموضع ، ابتدأ
 في مقابله^(٦) التي تسمى سمت وتد الأرض .

وحين ابتدأ الجزر في الموضع ، حين زال عن مسامته القمر ، ابتدأ الجزر في مقابله^(٧)
 المسمى [سمت] وتد الأرض .

وكذلك إذا^(٨) صار في مغربه ، ابتدأ المدّ في الموضع المسمى سمت وتد الأرض ؛ فابتدأ
 المدّ أيضاً في مقابله الذي هو الموضع الذي فرضنا أولاً .

وحين انتهى القمر إلى وتد الأرض ، كانت نهاية المدّ في الموضع [المسمى سمت وتد
 الأرض وفي] المقابل له الذي فرضنا ، وهو سمت وسط السماء .

(١) ما بين القوسين زيادة في نسخة اكفورد ، التي وصلتنا الآن . وستقتصر على الإشارة إلى ما هو
 مهم فيها . ويراجع الباقي في الاستدراكات .
 (٢) زيادة في نفس النسخة .
 (٣) في اكفورد : منه .
 (٤) في اكفورد : ... ابتدئ .
 (٥) هكذا الأصل ، على التأنيث .
 (٦) في اكفورد : حين .
 (٧) هكذا الأصل ، على الذكورية .
 (٨) في اكفورد : حين .

وحين زال القمرُ عن سمت وتد الأرض ابتداءً^(١) الجزر في الموضع المسمى وتد الأرض وفي الموضع المقابل له الذي فرضنا ، الذي هو سمت وتد السماء^(٢) .

وحين صار القمرُ إلى مشرق^(٣) الموضع الذي فرضنا ثم صار^(٤) الموضع المسمى سمت وتد الأرض ومقابله الذي فرضنا الذي هو سمت وتد السماء ، وحين زال القمر عن مشرق [الموضع]^(٥) الذي فرضنا ، عاد المد مبتدئاً في الموضع الذي فرضنا ومقابله ، لعمال التي فرضنا ذكرها ، حين ذكرنا الأوتاد المتضادة^(٦) الأفعال فيها ، مع ما^(٧) أن المد الذي يكون في نهار القمر أكبر وأغزر من المد الذي يكون في ليله ، والجزر الذي يكون في نهار القمر أضعف من الجزر السكائن في ليله من جهة القمر .

فصيرت حكمة الباري ، جل ثناؤه ، ولطف سبيلها وجلالة قرّتها المواضع المتقابلة^(٨) متفقة ، لتساوى الأفعال فيها ؛ فإن المطالع^(٩) وسعة^(١٠) المشرق فيها واحدة أبداً ، [و]^(١١) كذلك كل ما^(١٢) يعرض فيها .

فأما التي ليست متقابلة بالموضع ، كأوساط السماء والآفاق فمختلفة^(١٣) الأفعال في جلائل أمورها ولطائفها ، فإن أقدار مطالع البروج فيها مختلفة ، وسعة الميول ، لاختلاف الأقطاب [و]

(١) في الأصل : ابتدئ . (٢) في الأصل : الأرض — وهو خطأ .

(٣) في الأصل : المشرق ، وقد أصلحناها على هذا الوجه ويمكن إصلاحها هكذا : إلى المشرق [من ، في] الموضع ... ثم صار [لك ، في] الموضع المسمى ... الخ .

(٤) هكذا الأصل ، وفي النسخة الأخرى : ثم جزر — والأغلب أن : ثم ، زائدة .

(٥) عل كلمة : الموضع ، هذه ، كلمة : الأرض ، وقد ضرب عليها ، ومازدها يطابق النسخة الأخرى .

(٦) في الأصل : المضادة .

(٧) في الأصل : معاً . وفي النسخة الأخرى : مع أن . والقصود : مع كون .

(٨) في الأصل : المتقابلة ، وقد أصلحناها طبقاً للكلام التالي ، والمنصود ، هو المواضع المتقابلة في الموضع ، كما يلي أيضاً . (٩) في الأصل : الطالع ، وقد أصلحناها طبقاً لما يلي .

(١٠) هكذا الأصل ، ولعل المقصود هو مقدار الميل ، كما يؤخذ ذلك من الكلام التالي .

(١١) زيادة لإكمال الكلام . (١٢) في الأصل : كلما .

(١٣) في الأصل : المختلفة ، لكن المعنى غير كامل .

الآفاق ، [فإن] ^(١) القسي المحدودة لكل واحدة من الدوائر المتوازية ومعدل النهار من فلك ^(٢) البروج في دوائر الآفاق ودوائر أنصاف النهار مختلفة ، لاختلاف وضع الآفاق .

فكل موضع من الأرض يظهر فيه المد والجزر اليومي ، فإنما يظهر فيه حين يبتدئ طلوع القمر [عليه] ، و يبتدئ جزره حين يبتدئ زوال ^(٣) القمر عن سمت رؤوس أهله ، ويتم الجزر حين يصير القمر في مغربه ، ثم يبتدئ المد ^(٤) [فيه] حين يزول القمر عن مغربه ذاهباً إلى وتد الأرض ، ويتم حين يسامت وتد أرضه ؛ ثم يبتدئ الجزر فيه ، حين يزول القمر عن وتد أرضه ، ذاهباً إلى مشرقه ، ويتم ، إذا صار في نقطة مشرقه ، [ثم يبتدئ المد أيضاً ، إذا زال القمر عن نقطة مشرقه] ، كما قدمنا .

وإنما صار المد يظهر في مثل هذه الأنهار الصابة ^(٥) فضول ^(٦) الأمطار وذوب الثلج والعيون والبرزخ ^(٧) إلى ^(٨) البحر في أغصابه ، كغيب ^(٩) فارس وما أشبهه ، لأن هذه الأغصاب تتشعب من بحر الحبشة ؛ وطوله ، على ما ذكر من عني بمساحة الأرض وتصويرها على مواضعها من العروض الفلكية والأطوال الفلكية ، ٦٠٠٠ ميل وعرضه ٢٧٠٠ ميل ^(١٠) ، وهو تحت معدل النهار ^(١١) ، آخذاً من المشرق إلى جهة المغرب .

فدور الأشخاص العالية السيتارة مع ماسامت ^(١٢) من موضعه من الثابتة ، إذا كانت

(١) زيادة الإيضاح . وهي تطابق النسخة الأخرى . (٢) في الأصل : تلك .

(٣) في الأصل : طلوع . (٤) لعل المقصود ابتداء المد في الجهة الأخرى أيضاً .

(٥) بكلمة : الصابة ، بياض قليل في الأصل .

(٦) في الأصل : فضول ، والمقصود من الفضول ما يفضل ويفيض ويزيد من الأمطار .

(٧) هكذا الأصل ، والبرزخ آخر التهر . ويجوز أن تكون : النزور (٨) في الأصل : التي .

(٩) الغيب بضم التين الضارب من البحر حتى يمن في البر .

(١٠) مكان الصفر في هذه الأرقام ما يقابل في كتابتنا الحديثة رقم الحصة ، وقد تأكدت لنا صحة ضبطنا للأرقام من مراجعة كتاب التنبه والإشراف المسمى ط . ليدن ١٨٩٣ م ص ٥١ ، حيث يذكر المسمى كلام السكندى بنصه ، نقلاً عن رسالة السكندى « في البحار والد والجزر » نفسها .

(١١) يقول المسمى في نفس المصدر ، عن بحر الحبشة ، الذي يقصد به المحيط الهندي ، إنه مساو في الطول لمخط الاستواء .

(١٢) هكذا في الأصل ، وفي النسخة الأخرى : مع ماسامت موضعه من الثابتة ، والأرجح أن النص ناقص .

السيارة في القدر من الميل على مالا تجاوزه^(١) ؛ فإذا خرجت عنه ، كانت منه قريبة فاعلة^(٢) من أوله إلى آخره في كل يوم وليلة ، وهو مع ذلك في الموضع القابل للحمى ، وقليل ما يعرض فيه من الزيادة ، ويكون في هذه الأنهار التي يظهر فيها المدبدينا كبيرا^(٣) .

فأما البحر الفاصل بين لوبية وأرفي^(٤) ، أعنى بين مصر وما كان متصلاً بها إلى المغرب وبين بلاد الروم وما اتصل بها إلى المغرب ، فإنه صغير ، إذا أضيف إلى بحر الحبشة ؛ فإن الذين عنوا بمسحة الأرض إنماذكروا أن طوله من صور وصيدا اللتين بالشام إلى أعلام هرقل^(٥) التي بالأندلس ، وهي آخر عمارة الأرض المتصلة بمارتنا من جهة مغربنا ، ٦٠٠٠ ميل ، وأعرض موضع فيه ٤٠٠ ميل^(٦) ، وهو خارج عن مدار الكواكب ، فليس [ما]^(٧) يعرض له من الحمى ، كما يعرض لبحر الحبشة ؛ فالذى يعرض له من المد قليل خفي بالإضافة إلى ما يعرض لبحر الحبشة ، والذي يظهر منه في الأنهار الصواب فيه أيضاً بقدر ما يستحق ذلك القدر ، وإن كان فيها أبين منه في لجه .

(١) غير منقولة في الأصل ، وفي النسخة الأخرى : مالا تجاوزه — وقد يبدو أن في الكلام نقصاً .

(٢) هكذا الأصل ، وفي النسخة الأخرى : كانت مابه قريبة فاعلة فيه — وليس النقط كاملاً .

(٣) يمكن قراءتها في الأصل : نقييل ، وقليل .

(٤) في الأصل : بين كبير ، دون نقط — والمقصود هو كبر المد في الأنهار التي تصب في المحيط الهندي .

(٥) هكذا في الأصل . وكنا قد جوزنا فيما تقدم (س ٧٤) أن تكون كلمة أرفي يقصد بها ناحية

بلاد اليونان ؛ وذلك لأننا لم نجد كلمة أرفي في معجم البلدان . وقد أدى مزيد البحث إلى أنها أروفي ، وهي ملتفتا الحديثة : أوروبا . وفي عصر السكندرية كانت تدل على قسم من المعمورة فيه البلاد الأوروبية الدروقة آنذاك — وأما الأقسام الأخرى فمنها لوبية المقصود بها المعروف من اترقية . راجع مثلاً السالك والمالاك لابن خرداذبة ، ط . ليدن ١٣٠٦ هـ س ١٥٥ وكتاب البلدان لابن الفقيه الممداني ، ط . ليدن ١٣٠٢ هـ س ٦ — ٧ — وعلى هذا لابد من تصحيح ما قلناه في س ٧٤ مما تقدم .

(٦) في الأصل : أعلام هرقل ، والمشهور أنها تسمى أعمدة هرقل أو أعلام هرقل .

(٧) غارن التنبيه والإشراف للسعودي ، س ٥٦ .

(٨) زدنا هذه الكلمة للإيضاح .

فهذه ^(١) ، كان الله لك مسدداً ، العلل الدالة على أنواع المد والجزر ، التي حددنا .
وهي مأخوذة من أقاويل شتى غير واحد ، لأن كل صناعة ذات أوائل وأوائلها ^(٢) الموضحات
لها خاصة بصناعة أخرى ، وليس لبضاح الأشياء جميعاً من جهة واحدة ولا بمعنى واحد
من التثبيت ^(٣) .

فهذا فيما سألت كافٍ ، كفالك الله الملم من جميع أمورك وحاطك بالصنع في جميع دهرك !
تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) في الأصل : فهذا — وقد أصاحتنا النسخ طبعا لما يلي .

(٢) ويمكن أيضاً قراءتها في الأصل : فأوائلها .

(٣) هكذا في الأصل ، دون نقط ، وهي متعلقة في النسخة الأخرى — ويموز أن تكون معرفة
عن : التبيين أو أن تكون بمعنى الإنبات والبرهنة .

تصحيحات واستدراكات

استدراكات مطبعية وأخرى أساسية :

- ص ٨ هامش ٣ س ٢ اقرأ : ١٧٧ - ١٧٩
- » ١٠ » ٢ » ٢ : أوفى الذهن
- » » ٦ » ٣ : ويمكن أن ينفصل عنها .
- » ١٢ » ١٢ » ١ : يُزاد في هذا الهامش : وهذه الكلمة اللاتينية تقابل الأعراف بالمعنى الفاسف .
- » ١٩ » ١ » Oportet .
- » ٢٤ » ٩ » : هاجومر واحد .
- » ٢٦ » ٢ » : الطاحونة وما يدور في الأشياء العرضية ، أو : الرحي وما يدور ... الخ .
- » ٢٦ » ٥ » : أن تكون إلى الوسط .
- » ٣١ » ١ » : contradicentis nobis = المخالفين لنا .
- » ٣١ » ١٠ » : comprehendit .
- » ٤٤ » ١٢ » : وأن المتحركة إلى الوسط باردة .
- » ٤٥ هامش ٦ » ١ » : أن الفلك مركب من العناصر .
- » ٤٦ » ٤ » : المقصود هو أن المركب مركب من عناصر أو من أركان متغالبية .
- » ٤٨-٤٩ : النص في هذا الموضع كما في الأصل وبعد إصلاح قد نهنا عليه ، ويغلب على ظننا أن في الأسطر من ٢ إلى ٤ تكرارا أو أن يكون قد سقط من النص شيء .
- ص ٥٥ س ٢ : النص كلما نقلناه ؛ ويجوز أن تكون كلمة : نصحا ، زائدة أو أن يكون قد سقط من النص شيء .

ص ٥٥	هامش ٧-١٠	اقرأ : في الأصل : ذو .
» ٥٦	س ٣	» : المرتبة تحت الكل ، بدلا من : المركبة تحت الكل .
» ٥٨		: يصحح هامش رقم ٣ هكذا : في الأصل : ثلاثين ... المنصر ، على التوالي — وهذا الهامش خاص بالكلمتين اللتين عندهما رقم ٣ في المتن . ويصحح رقم ٢ الذي عند كلمة : متحركان ، بحيث يكون ٤ .
» ٥٩	» ٨-٩	» : فأضيف ذو الاثنتي عشرة قاعدة .
» ٦١	» ١٢	» : غير متكرر ولا متبدل .
» »	» ١٩	» : وحركة وسكون وغير ذلك .
» ٦٢	» ١٢	» : إذ كل موجود ، فيه الوحدة ، متكرر .
» »	» ١٤	» : فإن الكرة ، وإن كانت لا تتكرر ... أو : فإن [الأشياء أو الأجرام أو الأجسام] الكرية ، وإن كانت لا تتكرر ...
» »	» ١٧	» : فعلة كل وحدة موجودة ...
» »	» ١	» : قد سقطت مما يلي كلمة تصل الكلام .
» ٦٣	» ٢	» : إذ العدد منته .
» ٧٠	» ١٤	» : يمكن قراءة : في التسخين ، بدلا من : من التسخين ، على سبيل الإصلاح للنص . ومن الجائز أن يكون النص قد سقط منه شيء .
» ٧١	» ٨	» : صيغة جمع من ...
» ٧٢	» ١٠	» : فانحمل (أو فانحلب) أمطاراً ... الخ وهذا على سبيل إصلاح النص .

ص ٧٤	س ٩	اقرأ : أرُوفى ، أى أوروبا — قارن هامش رقم ٥ ص ١٣٢ من الكتاب . قارن أيضاً كتاب التنبية والإشراف للمسمودى ص ٣١ من الطبعة الأوروبية .
» ٧٧	٧ »	» : مواضعهما من الجو — هذا على سبيل إصلاح الأصل .
» ٧٩	١١ »	» : وهذا ما يبدو واضحاً
» ٨٧	٣ »	» : بإمكان اللاتنامى .
» ١٠٣ هامش ٣	» : فى الأصل : فادارك .	
» ١٠٤	١ »	» : المشقة ، بدلا من المستغنية .
» »	» ١١—١٢ »	» : لم يكن بينها وبين الشروقية فى البعد من الشمس قدر له فى بعدها من الشمس أثر
» ١٠٧	١٥ »	» : . . . وهى [سارة] الثابتة .
» ١١١	٢ »	» : يحلله الحرّ بدور الشمس ، بدلا من : يحلله الجو . . .
» »	» ١٣ »	» : إما أن ترشح إلى بركة ظاهرة أو باطنة ، بدلا من : . . . تربة . . .
» »	» ١٥ »	» : رشعاً نزعاً ، بدلا من : رشعاً برياً — هذا على سبيل إصلاح النص .
» ١١٢	١ »	» : وهذا الحسى أيضاً .
» ١١٥	٧ »	» : من الخرف إلا المتخلخل منه الجديد .
» »	» ١٣ »	» : يمكن قراءة : بقدر ما ينزل رأس القنينة عن وجه سطح الماء .
» ١١٦	١ »	» : بالإضافة عما كان عليه .
» ١١٧	١٤ »	» : المسك لأجزاء الحديد الموحد لها .

- ص ١١٨ س ١٣ اقرأ : وأن أخرى المتحركات على الجرم الأوسط
- » ١٢٠ » ١٤—١٥ » : في نسبة التضاعف (المضاعف ؟) الاثني ... هي نسبة الزائد جزءاً التلثي (التلثي ؟)
- » ١٢١ » ١٥ » : يمكن أيضاً قراءة : أماع التربة التي تحته .
- » ١٢٢ » ٨ » : وظهر فيه غليانٌ يخرق الهواء له ظاهرٌ للحس
- » ١١ » » : [إلا أن] تنه لانبثاته في الجو ...
- » ١٤ » » : طموء الماء وزيادته .
- » ١٢٣ » : يحذف رقم هامش ٨ ، ويوضع محل رقم هامش ٩ ،
- ويصحح هكذا : هكذا الأصل ، ولعل الصواب : فسالت مياه جهة البحر الجنوبية .
- ويصحح رقم هامش ١٠ بأن يجعل : ٩
- ص ١٢٤ س ٤ اقرأ : واشتد إحماؤها .
- » ١٨ » » : أقل جزراً .
- » ١٢٥ » ١٠ » : فالملقلمان اللذان .
- » ١٢٦ » ٧ » : أربعة مواضع
- » ١١ » » : فهي السنوية للشمس .
- استمررات على العصور :

ص ٨ هامش ١ : لم نهتد إلى ما يساعد على معرفة أصل الكلام المنسوب لأرسطو . ولما كان الجدول (dialectica) يطلق في العصور الوسطى على المنطق بوجه عام أيضاً ، فقد حاولنا أن نجد أصل النص في كتاب المنطق لأرسطو ، ولكننا لم نصادفه ، ومن المعلوم أن الفلاسفة عند أرسطو كانت تشمل جميع فروع المعرفة .

ص ٨ س ٨ : كلمة : نظم ، في عبارة : نظم النفس ، تقابل في الأصل اللاتيني كلمة : ordo ، وقد ترجمناها بالكلمة التي تدل على ارتباط أشياء مع انسجامها ، والكندى في مواضع من رسائله يستعمل كلمة : نظم ، في هذا المعنى .

على أن زميلينا الأستاذ محمود الخضيرى والأستاذ عبد الرحمن يدوى يؤثران أن نترجم الكلمة اللاتينية بكلمة : أمر ، على معنى أن الفلسفة أمر من أمور النفس وعلى اعتبار أن الترجمة اللاتينية تقابل أصلها العربى مقابلة حرفية .

لكن يجب ألا يعزب عن البال أن المقصود هو أن تقسيم الفلسفة والارتباط بين أقسامها يقابل انقسام قوى النفس والارتباط بينها .

ص ٢٠ س ١٣ : يرى زميلنا الأستاذ الخضيرى أن فى الإمكان ترجمة الأصل اللاتينى هكذا : وفى هذا دلالة على أن الصورة قوة . وهذه الترجمة تتفق بلا شك مع المعنى السابق واللاحق . على أنه نظراً لأن كلمة : potentia ، يمكن أن تكون فى صيغة الفاعل ، وكذلك فى صيغة مفعول الأداة اللاتينية ، فإن فى الإمكان القول بأن الصورة موجودة بالقوة . وهذا يتفق بلا شك أيضاً مع الكلام السابق واللاحق .

ص ٢٢ « ٢ — ٣ : يشاركنا الأستاذ الخضيرى فى القول باضطراب النص اللاتينى ، ويقترح إصلاحه بحيث يكون المعنى هكذا مثلاً : أما الصورة فهى النار ، أى هى القوة التى إذا اجتمعتا (أى الحرارة واليبوسة) ، صارت النار من الميولى .

ص ٤٨ س ١٤ — ١٥ : أثبت الكندى فى أكثر من رسالة أن من المستحيل وجود جرم بالفعل لانهاية له ، تجدد هذا فى الرسائل الأولى التى نشرناها فى الجزء الأول من رسائله . ص ٤٨ س ١٤ — ٤٩ س ١ — ٣ : يظهر أن فى كلام الكندى تكراراً أو أن النص قد سقط منه شيء ، لكن المعنى العام واضح .

ص ٥٤ هامش ١ : ربما يعين على فهم هذه الرسالة أيضاً مراجعة مواضع من رسائل إخوان الصفاء ، فيها تعرض لبعض ما جاء فى رسالة الكندى .

ص ٥٦ س ٥ — ٨ : لم نستطع أن نصل فى تصحيح قول المؤلف : التى هى والأرض واحدة ، وقوله : وهما واحدة بالقوة وذاتها ، إلى شيء نظمئنا إليه . وأغلب الظن أن كلاماً قد سقط من النص أو أن فيه خطأ . ولما كان قد ثبت من المقارنة بين نسخة الرسائل التى بين أيدينا ونسخة أخرى حصلنا عليها لبعض الرسائل ، أن فى نسختنا أخطاء كثيرة وأنه

قد سقطت منها عبارات شتى ، فلا نحب إصلاح النص بالاجتهاد ، مهما كان احتمال الصواب ، كيلا نفرض رأياً على متخصص.

ص ٥٧ س ٣ : لم نجد ما يلقى ضوءاً على عبارة : مقاطر الفلاك ، والمقصود هو الأوضاع والنسب ، وهذا ما يدل عليه الكلام التالى .

ص ٥٨ ، ٥٩ : نقلنا للنص مطابق الأصل المخطوط ، ويظهر أن فيه خطأ لا شك فيه . والمعنى الذى يؤخذ من الكلام التالى هو أن كل طائفة من الأشياء المختلفة المحسوسة تنتهى إلى علة واحدة ، وكل العلة تنتهى إلى علة أولى واحدة . ويرد فى كلام الكندى (ص ٦٣ س ١) ما يدل على أن « الهوية » منتهى تصاعد الأشخاص والصور . وعلى هذا فربما كان قصد الكندى أن كل شئ يدل على التوحيد أو أن كل نهاية لكل مجموعة من الأشياء واحدة . ورغم أننا لا نحب التخمين فيمكن أن نقترح لإصلاح العبارة الغامضة هذه الاحتمالات : بل فى كل [شئ] منتهى إلى الهوية ، بل فى كل [شئ] يُنتهى إليه ، بل فى كل مُنتهى [دليل] إلهية — أو نحو ذلك .

ص ٧٣ س ٩ : من العسير فهم النص من أول : فالمواضع التى يقل عرضها ... الخ ، وخصوصاً أن ما يلى يدل على أن الكلام عن مصر ، وهى ليست فى الجنوب ؛ فلا بد أن يكون النص منوطاً فى هذا الجزء ، ولا نريد إصلاحه تخميناً . وربما يفيد فى فهمه ما يقوله المسعودى فى « التنبية والإشراف » ص ٢٨ — ٢٩ من الطبعة الأوروبية .

ص ٧٤ هامش ٦ : لم نجد فيما راجعنا من النصوص ما يزيد ما قلناه إيضاحاً .

استمررات تفهيمية على رسالتى الكندى فى اللون المزوردي ورسالتى فى المد والجزر : وصاتنا وقد أوشكنا أن ننجز طبع هذا الجزء من رسائل الكندى صورة شمسية لرسالتين من رسائلها رسالتى فى اللون المزوردي ، ورسالتى فى المد والجزر . وهذه الصورة الشمسية مأخوذة عن مخطوط بمكتبة « البودليانا » فى أكسفورد .

ولست النسخة الأصلية لهذه الصورة الشمسية أجود من نسخة أيا صوفيا التى اعتمدنا على صورتها الشمسية حتى الآن . ويظهر أن نسخة أكسفورد أحدث عهداً ، وهى منقوطة

ومشكولة أحياناً ، خلافاً للنسخة أيا صوفيا التي تكاد تكون خالية من كل نقط أو شكل . وقد جرى على نسخة أ كسفورد أقم التصحيح ، لكنه ليس تصحيحاً شاملاً ؛ وكان المصحح قد وقف أحياناً عند نقط ملتبسة ، ويبدو أيضاً أن النقط جاء بعد كتابة النسخة ، وفيه خطأ ظاهر أحياناً ، وفيه تصحيح أحياناً أخرى .

وبين النسختين خلاف في بعض الكلمات . وفي كل منهما نجد أنه قد سقطت كلمة أو كلمات يحتاج إليها المعنى . وليس ثم دليل على أن إحدى النسختين ترجع إلى الأخرى ، وذلك لما بينهما من خلاف في التعبير في بعض المواضع . ويمكن من ملاحظة أن بعض المواضع في نسخة أ كسفورد تتفق مع التصحيح المذكور في هامش نسخة أيا صوفيا ، على أنه بحسب نسخة أخرى — يمكن أن نفترض أن نسخة أ كسفورد ترجع إلى النسخة التي صححت طبقاً لها نسخة أيا صوفيا .

ولاشك أن وجود هذه النسخة الجديدة تحت تصرفنا يساعد على إقامة النص وضبطه على نحو أحسن من مجرد الاعتماد على النسخة الوحيدة التي كانت بين أيدينا والتي شعرنا في كثير من الأحيان بنقصها في بعض المواضع وشعرنا بإمكان ضبط نصها على أكثر من وجه ، نظراً لأنها ليست منقوطة ونظراً لسقوط بعض الكلمات منها . ونحن قد صححنا بعض المواضع مستعينين بالعقل السليم وبما يقتضيه التعبير التام عن المعنى ، فجاءت نسخة أ كسفورد مؤيدة لنا في كثير مما ذهبنا إليه ، كما جاءت مؤيدة لضبطنا للنص وشكنا له ومصححة بعض أخطاء النسخة التي اعتمدنا عليها . أما الكلمات التي زدناها للإيضاح أو لملء فجوة شعرنا بها عند ضبط النص ، فبعضها موجود في نسخة أ كسفورد وبعضها غير موجود .

فلا بد إذن من أن نشير إلى أهم نقط الخلاف بين مخطوط أيا صوفيا ومخطوط أ كسفورد مقتصرين على ما هو صواب أو مهم ، ومنبهين عند الضرورة على رأينا في قيمة الخلاف بين النسختين .

رسالة الكندي في علم الملوك الملزوردي :

ص ١٠٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : عنوان الرسالة هو : رسالة يعقوب بن إسحق الكندي .

إلى بعض إخوانه في علة اللون اللازوردى الذى يرى في الجو في جهة السماء ويظن أنه لون السماء .

ص ١٠٣ س ٩ بحسب مخطوط أكسفورد : وقد رسمتُ في ذلك .

» » » ١٢—١١ : فإن إدراك لونها على ما هو موجود في الخبر الصادق .

أما في مخطوط أيا صوفيا فنجد : في الحس الصادق — وهذا أقرب للصواب ، لأن الكلام يتعلق بإدراك لون السماء ، بحسب ما يعطيه لنا الحس الصادق . فالمسألة مسألة إدراك حسى ، لا مسألة خبر .

ص ١٠٣ س ١٢ بحسب مخطوط أكسفورد : من بعدها عن الأرض .

» » » ١٣ : نسخة أكسفورد مثل نسخة أيا صوفيا تماماً .

» ١٠٤ » ١ : التى ليست منحصرة ، كالماء .. والفلك ، المُشَفَّة ...

أما في نسخة أيا صوفيا فنجد : المستضيئة ؛ وهذا ليس صواباً ، لأن المشف من الأجسام غير مستضىء .

ص ١٠٤ س ٢ بحسب مخطوط أكسفورد : لا توجد الزيادة التى أضفناها للإيضاح .

» » » ٤ : تؤيد نسخة أكسفورد إصلاحنا للنص .

» » » ٥ : التى جاوزت — والأغلب أن هذا خطأ .

» » » ٦ : لا توجد كلمة : بل — والأرجح أنه لا بد منها .

» » » ٧—٨ : لا توجد الزيادة التى أضفناها ، وإن كانت

بحسب الكلام التالى توضح المعنى .

» » » ٩ : كالحجرات بالشمس — والخطأ ظاهر .

» » » ١٢ : قدر له في بعدها من الشمس أثر — وكلمة :

أثر ، التى ليست موجودة في نسخة أيا صوفيا تكل المعنى الذى شرحناه في الهامش ، لما توقعناه من نقص النص .

ص ١٠٥ س ٨ بحسب مخطوط أكسفورد : البخارى المتحال من الأرض والماء ،
أى المتزج به — نسخة أيا صوفيا أدق .

» » » ١٣ : تأثير حى الأرض فيه التى فيه حرارة ،
عدم الحرارة . مضروب على عبارة : التى فيه حرارة . ويظهر أن الضرب تجاوز حدوده ،
لأن نسخة أيا صوفيا أدق .

ص ١٠٥ س ١٤ بحسب مخطوط أكسفورد : فلم يميزت تلك النهاية — وقد ضبطنا النص
كذلك ، مع إمكان ضبط آخر .

ص ١٠٦ س ٣ بحسب مخطوط أكسفورد : فإنها إذا كانت لهباً — ونحن قد
اقترحنا هذا فى الهامش إصلاحاً للنص .

ص ١٠٦ س ٦ بحسب مخطوط أكسفورد : لا توجد الزيادة التى أضفناها للإيضاح .
» » » ٧ : قبول تلك الأجزاء والشرق النار —
وهذا خطأ .

» » » ١٠ : فى ذلك النار الملتببه جسم ذو لون
ساتر . . الخ ، فاعل الصواب : فى ذلك النار الملتببه جسم ذو لون ساتر . . .

ص ١٠٧ س ٢ بحسب مخطوط أكسفورد : وقد يرى البصر ينفذ فيه ، ولا يرى له لون .
» » » ٣ : ساقط من الكلام ما بعد كلمة : المادة ،
الأولى ، حتى كلمة المادة الثانية — وهذا سهو من الناسخ ، لا شك .

ص ١٠٧ س ٩ بحسب مخطوط أكسفورد : حتى إ شاء بارئها جل وعز
» » » ١١-١٠ : فإن طبيعته الإيظلام .

» » » ١١ : كان الضياء بالفعل للمنحصرات .

» » » ١٢-١٣ : سقط ما بعد كلمة : المنحصرة ، إلى
كلمة : منحصرة الثانية .

» » » ١٤ : فبين أنه منحصر لا مستشف له

— والمعنى هو هو .

ص ١٠٧ س ١٤—١٥ بحسب مخطوط أكسفورد : يسترها بعضها بعضاً ، الأسفل منها الأعلى ، وهى للثابتة — ولا شك أن : ها من يسترها زائدة . والمقصود أن الأسفل من المتحيرة سائر الأعلى ، وهذه المتحيرة سائرة للثابتة . ونفس المعنى يُفهم من نسخة أياصوفيا ، وإن كان فيها شيء من عدم الدقة في التعبير ، لأن نصها هكذا : يستر بعضها بعضاً ، الأسفل منها للأعلى ، وهى للثابتة ...

وراضح أن كلمة : الثابتة يجب أن تكون : للثابتة . وتقدير الكلام هو : أن بعض المتحيرة سائر للبعض ، وهى ، أى المتحيرة ، سائرة للثابتة ؛ أو : يستر بعضها بعضاً ، الأسفل [سائر] الأعلى ، وهى [أى المتحيرة سائرة] الثابتة .

ص ١٠٧ د ١٧ بحسب مخطوط أكسفورد : بما يمازجه .
 د ١٠٨ د ٤ : والاول المشفّ معا — وهذا خطأ
 د ٨ — ١٠ د : لا يوجد الدعاء للوجود بمد كلمة :
 أمورك . وخاتمة الرسالة هى : نجزت بحمد الله ومنه ، وصلاته على سيدنا محمد النبي وآله وسلم تسليماً .

رسالة الكندى في المد والجزر

عنوان الرسالة بحسب مخطوط أكسفورد هو :

« رسالة يعقوب بن إسحق الكندى إلى بعض إخوانه في المد والجزر » .

ص ١١٠ س ٦ بحسب مخطوط أكسفورد : وكنت أظن .
 د ٨ د : أما أول ما ينبغي أن نقول في ذلك فما المد والجزر — وعلى هذا يحسن إصلاح نسخة أياصوفيا لتكون أصبح هكذا : أما أول ما ينبغي أن نقول في ذلك فأن نبين المد والجزر .

ص ١١٠ س ٩ بحسب مخطوط أكسفورد : إنما يسمى .
 د ١١ د : وإنما وُسِّمت بهذا الاسم ... وهذا خطأ ،

ولكن يمكن ضبط النص هكذا : وإنما وسمت ... الخ .

ص ١١٠ س ١٢ بحسب مخطوط الكفور : فإن هذا الاسم قد يستعمل في حالين اثنتين مختلفتين .

ص » » ١٤ » » : والآخرة بانصباب مواد فيه ، وهذا هو المد العرضي للأشجار والأودية .

» » » ٢ » ١١١ » : قدر البحار ... فيحمله الحر ... ويستحيل مطراً .
» » » ٤ » » : دائماً هذا الدور .

» » » ٦-٥ » » : وأما المنصب ... والبخار . فظاهره الزيادة .
» » » ٨-٧ » » : فيبين إذن ... إنما هو من زيادة ... بمواد

تنصب إليه .

» » » ٩ » » : فأما ماء العيون فقد تكون الزيادة فيه بعثتين
ثنتين .

» » » ١٠ » » : لا توجد الزيادة التي رَدناها بين المضامين
للإيضاح .

» » » ١١ س » : فإن لها بطون (هكذا ، وهو خطأ نحوى) .
» » » ١٣ » » : إما يرشح إلى بركة ، وهذا أصح .

» » » ١٤ » » : سميت قلباً ، والمقصود هو جمع : قلب ، أى البئر
: وكان ظهر الماء فيها رشحاً نزكياً يسمى حسياً وكلمة

نزكاً ، أصلها : برّياً ، ثم صححت ونقطت من جديد — والأغلب أن هذا التصحيح هو الصواب .
ص ١١٢ » ٢-١ » » : وهذا الحسى قد يكون على حالين : إما قريباً ...

حسياً لا يعبر عن اسمه .

» » » ٣ » » : لا توجد كلمة : أيضاً .
» » » ٤ » » : ركباً فقط .

» » » ٥ س » : ينقب من بعضها إلى بعض نقوب حتى
يجمع ماؤها .

- ص ١١٢ س ٦ بحسب مخطوط أكسفورد : في ركي واحد .
 D D D ٧ D : وهذه الفقر ربما سيحت .
 D D D ٨-٩ D : إلى مواضع أهبط ... الفقر الأعظم التي
 يفيض إليه ...
 D D D ١٠ D : التي ... فنزع بالدلاء .
 D D D ١١ D : والأعداد — كما صححنا نسخة أياصوفيا .
 D D D ١٢-١٤ D : فقد تسمى ... وأما العيون خاصة فهي ...
 على جهتين ثنتين ...
 D D D ١٥ D : من النازل من الملو الواصل — لا توجد الزيادة
 التي أضفناها للإيضاح .
 D D D ١١٣ ٦-١ D : من وجه الأرض في خروق ومغارات إلى
 بطونها ... التي في بطنها . وكذلك مخرجها بمعنيين : أما أحد المعنيين ... والآخر بالانفجار
 من الخروق يسيح ويسيل على الأرض ... المسماة العيون الفوارة والحرارة ، إلا أن الفائز^(١)
 منها هو ما كان .
 ص ١١٣ س ٧-١٠ بحسب مخطوط أكسفورد : فأما الحرارة فما كان منعطا من عل
 فكان لجريه صوتا خريرا^(٢) وهو أبلغ ، إذ تساوى قدر المادة ... في الجرى بسرعة ، ويكون
 في الأرض ... لشدة الحركة ... فيكون الخالين .
 ص ١١٣ س ١١ — ١٥ بحسب مخطوط أكسفورد : أما أحدهما فالجأى على ...
 (وهذا خطأ) في باطن الأودية ... من أقاويلنا وأنبأنا — وأمل الصواب : وأنبأنا .
 ص ١١٤ س ١ — ٥ بحسب مخطوط أكسفورد : ... فأما استحالة الهواء بارداً ... وقد
 يعرض القلب ... رملا عذبا^(٣) ... إلى كبريتية أو شوبوية ... (ولا يوجد التكرار الذي
 نهنا عليه في هامش ٤) .

(١) في الأصل الفائز ، وهو خطأ في النسخ ، لاشك .

(٢) هذا الشكل خطأ ، والصواب : صوت خريرى .

(٣) هذا هو ما اخترناه في نشرتنا .

ص ١١٤ س ٥-١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : أو انتهى إلى طينة حذبة بجمه (ظاهري).
أن نسخة أياصوفيا أصح) ... طر جهارة أو إناء قريب (كما صححنا) ... فإن أصيب الإناء ...
عُلم ... فإنه استحال في باطنه ... وإن أصيب الإناء ... استبدل ... ورشح من تحيته ...
ولم يستحل في بطنه شيء ... وإن أصيب الإناء ... علم أنه من العليتين ... واستحال هواؤه
معا ، إلا أن (كما اقترحنا التصحيح) .

ص ١١٥ س ٢-٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : قنينة أو ما أشبهها ... ثم تزنها
فتعرف وزنها ... حتى يجتمع منه شيء له قدر ... فتجد وزنها زائداً ... أنه يرشح
الثلج ... وأدق مسالك ... من الخرف إلا (هذه الكلمة ساقطة من نسخة أياصوفيا)
المتخلخل منه الجديد ... الغليظ المارد (خطأ لا شك) .

ص ١١٥ س ٩ - ١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : أعنى زيادة جسم الماء ...
» » » ١١ - ١٦ » : وهذا العرض يكون بمعنى
الأجسام ... احتاج إلى مكان أوسع [وكل جسم برد احتاج إلى مكان أضيق] ، وهذا موجود
حساباً لآلة تتخذها ، وهي أن تكب قنينة أو ما أشبهها من زجاج [على إناء من زجاج]^(١)
كهيئة المساقى ... بقدر ما ينزل رأس القنينة عن وجه سطح الماء .

ص ١١٦ س ١ - ٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : وإذا برد الهواء ... عما كان في
وقت حيه ... جائزاً سطح وجه الماء ... إلى خلاف جهة حركته الطبيعية [إن كان
الفراغ في خلاف جهته الطبيعية] ، أعنى الفراغ .

(أشرنا في نشرتنا فيما تقدم إلى نقص النص . وها هو قد كل — والتجربة رغم
نقص النص هي كما لخصناها في هامش ٢ ص ١١٦) .

ص ١١٦ س ٧ - ١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : فيين ... فإذا تقدم تبيان ...
يعرض لحركة الأشخاص ... أعنى بالحركة الدورية ... الخشب إذا حرك على الخشب حركة
سريعة (كما اقترحنا في التصحيح) ... وفي غير ذلك من الأجسام ... الجسم الفاعل
ذلك ... وضياء النيران ... خفي ذلك [فيه] ، فلم ... فأما إن قرعنا ...

(١) كل ما بين القوسين المثلين غير موجود في نسخة أياصوفيا .

ص ١١٧ س ١ — ١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : حتى لربما رُئى ذلك بحيث أن يكون الثوب ينفذ ... أو بعض الحيوانات البرية ... وسيا حركة الدور الذى يحى حيا ظاهراً للمحس ... ذوات الثقبين ... المنظوم في ثقبها خيط واحد ... إذا وضع في الخيط أصبع من إحدى جهتي الفلكة ... ثم مد ، حتى يستغرق (كما اقترحنا في تصحيحنا للنص) ... ففعل به ذلك متواتراً ، فإن أدنى ...

ص ١١٧ س ١١ — ١٤ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... أرسطوطاليس ... الملصق به في النصول ... زالت بعد الزوال ... المسك لأجزاء الحديد الموحد لها ... في نار بقدر المدة ...

ص ١١٨ س ١ — ١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : أشد من أن يصير ناراً ... وأيضاً فإن السهم في خرقه ... وقد جربنا هذا القول [لا] لأنه كان عندنا ممكناً ، لكن لنضع التجربة نهاية الحجة ؛ فإن الشيء الذى إنما هو خبر عن محسوس ليس نقضه ... ولا تصديقه أيضاً إلا بخبر عن محسوس .

ولكننا علمنا آلة ... وثقبنا ثقباً خارقة للكرة ... وأبتكنا (١) ... في تيك الثقب ... عن غير إذابة ، إلا أنا وجدنا رائحة جوف تلك الثقب .

ص ١١٨ س ١١ — ١٤ بحسب مخطوط أ كسفورد : فبين مما قلنا ومن أشياء كثيرة لا حاجة بنا إلى ذكرها [لما] فيما قلنا من الكفاية في إبانة ما أردنا إبانته ... وأن أخرى المتحركات ... الأشخاص المتحركة عليها (خطأ في الضمير) .

ص ١١٩ س ١ — ١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : التي هي والدائرة (خطأ بزيادة الواو) التي يرسمها ... وأما سرعته ... وأما الشمس ... دورة كاملة بثلاثمائة وستين زمناً وتسع وخسين دقيقة وثمانى ثوانى (خطأ لغوى)^(١) وأما زحل ... دورة كاملة بثلاثمائة وستين زمناً ودقيقتين ... فأما زحل فإنه أسرعها حركة ... على ما أبانته علم المساحة ... عشرين ألف مرة ... فأما القمر إذا كان ... مثل نصف قطرها ستاً وستين مرة ودقائق .

ص ١٢٠ س ١ — ٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : فأما الشمس ... مثل نصف قطر

(١) هذا يؤيد رأينا وضبطنا للنص في ص ١١٩ — خط ، ح = ٥٠ + ٩ ، ٨ .

الأرض ألف مرة ومايتا مرة وعشر مرار ... فأما جسم القمر ... جزء من أربعين من الأرض ... فأما الشمس فثل الأرض مائة وستين مرة وثلاثة أثمان . فأما زحل فأقل من تسعين مرة . فالشمس أعظمها جميعاً عندها قدرأ وحركتها في السرعة ... وبعدها منها على قدر عظمها .

ص ١٢٠ س ٩ — ١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : فأما القمر ... فإن نسبة صوغ (٩) كرة القمر من العدد إلى كرة الماء والأرض [في نسبة الزائد جزء النصف ؛ فأما نسبة كرة الشمس إلى كرة الماء والأرض فهي نسبة المضاعف الاثنى الزائد ربعا ، وهذه مباينة من النسب ؛ فالقمر أظهر فعلا في الجرم الأوسط من بين جميع الأجرام ، أعنى أنه أشد الأجرام مرافدة وزيادة في مادة الماء والأرض]^(١) ، إلا أن فعله في الماء أظهر ... الناشئات منها من الحرث والنسل ... لأن كرة الشمس من كرة النار في نسبة المضاعف الاثنى ... فأما القمر من كرتها في نسبة الزائد جزءا الثاني .

ص ١٢١ س ١ — ٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : فالشمس أشد اثنا لفا ... كثيراً ، فأفعال القمر ... فإنه يفصل (خطأ بلا شك) أفعاله زمان غيبة الشمس وظهورها بدوره على الجرم الأوسط ...

ص ١٢١ س ٧ — ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : ولذلك ما قال بعضهم ... على كون الحرث والنسل الطائر (خطأ بلا شك) على الأرض ... إذا كانت أقوالهم في ذلك أقوالا خبرية ... فبين إذن ... بحركته ومساميته العاوى (خطأ بلا شك) .

ص ١٢١ س ١٣ — ١٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : نجد الأشياء المستحيلة كبريتية ... تحمى حمياً شديداً ... من ماء أو هواء ... أماع التربة التي تحته ... الحرارة في غور الأرض.]^(٢) باقتسام الكيفيات الفواعل الأمكنة التضادة بالوضع ... إلى الملوك والدهنية .

(١) كل ما بين القوسين المضمنين موجود في نسخة أ كسفورد وغير موجود في نسخة أياصوفيا — ونحن ند توقنا من الزيادة أكثر مما أمفنا . ورغم أن الأرقام في نسخة أ كسفورد مكتوبة بالحروف فإن فيها خطأ يحتاج إلى تحقيق آخر في علم الفلك القديم .
(٢) هنا كلام سائق من نسخة أ كسفورد .

ص ١٢٢ س ٢ - ١٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : بأنحصار تلك المائية والدهنية ...
أحالت (خطأ) إلى شدة الإحجام ... في كل دور حين (خطأ) يكمل عفتها ... فيرتفع
بمنارا عظيما ... حازقا (خطأ) حتى ... من دخل تلك الآبار .

فإذا رننت تلك الأبنجرة ... عن سمت وجهها قبل علوها ، وظهر فيه غليان بخرق^(١)
الهواء له ظاهرا^(٢) للحس ... وموج متلاطم متتال ، ويماو سفلح وجه الماء فيها ... والنن ،
[إلا أن] نذنه لا ينشأه ...

وهذا النرض ، مشهور عند من ... ويسمى ، [كما حددنا] ، انطب ... نوع من
أنواع جأمو الماء ... فإذا قدمنا ما قدمنا ... فلنقل الآن على المد الشتوى (خطأ) .
ص ١٢٣ س ١ - ١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... إن الريح الحادثة ... إحداها
المبابية ... للعل التي قدمنا رضاءها ... التي ذكرنا فيها الريح ... وانقبضت الجهة من الجو
المضاد [ة] لجهة الشمس [بالوضع] ... المحتاج إلى مكان أصغر ، لأنه لا فراغ مطلق
ولا انفصال (خطأ) مطلق للجزم .

ص ١٢٣ س ١١ - ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإذا كانت الشمس ... الجنوبية
[^(٣)] فلذلك تكون البحار .

ص ١٢٣ س ١٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... لهبوب الرياح ... فيسمى ذلك
مدا سويا (خطأ) .

ص ١٢٣ س ١٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... فسلت (خطأ) ما جهة البحر
(لعل الصواب : فسالت مياه جهة البحر الجنوبية) .

ص ١٢٤ س ٣ - ٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإن وافق بعض السكواكب
السيارة والشمس [خطأ] ؛ وهي في أحد الميول الجنوبية ... اشتد إحماؤها ، واشتد لذلك
سيلان الهواء [إلى خلاف جهتها لسيلان الهواء] ، فكان المد ... أشد وأكثر .

(١) أصل : محوق ، دون قطع كامل . (٢) ربما يكون هنا خطأ نحوي .

(٣) هنا كلام ناقص من نسخة أ كسفورد .

ص ١٢٤ س ٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإن لمقارنته (المتصوّد القمر) الشمس .

» » » ٨ » : لا توجد الزيادة التي أضفناها للإيضاح .

» » » ٩ » : فيحتمى الجو إجماع شديداً .

» » » ١١ — ١٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإنه في ذلك الأوان يكون

منتصفاً بالضوء وشديد المهبوط ... في حضيض فلك تدويره ... أن يكون ذروة فلك ...

ص ١٢٤ س ١٤ — ١٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : بعض ما أضفناه لإكمال العبارة

موجود في نسخة أ كسفورد .

ص ١٢٤ س ١٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... أقل جزراً — وهذا أصوب .

» ١٢٥ » ١ — ٢ » : بعض الكلام ناقص من نسخة

أ كسفورد .

ص ١٢٥ س ٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : لا يوجد ما يوضح مشكلة عبارة : وقد

يغير — فهي موجودة في نسخة أ كسفورد وغير كاملة النقط .

ص ١٢٥ س ٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : .. دأرتان يتقاطعان .

» » » ١٠ — ١١ » : ... والمنقلابات ... فأما

بالعرض ...

ص ١٢٥ س ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : يُقبل منه من الشمال .

» » » ١٥ » : توجد الزيادة التي أضفناها .

» » » ١٦ » : وكذلك الجزء (أى الجزء) المتوسط

بين منقلب واعتدال ... [هو] ونظيره ، متضادان بعرض .

ص ١٢٦ س ١ — ٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : يوجد في نسخة أ كسفورد ما ينبغي

عن هامش رقم ١ ، فالنص في هذه النسخة هكذا : فإذا ن كل فلكي ونظيره بالطبع واحد ،

[وما كان بالطبع واحداً]^(١) ، فينبغي أن يفعل فعلاً واحداً فيما نسبها^(٢) إليه متساوية .
ص ١٢٦ من ٣ — ٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : فأما دائرة معدل النهار والدوائر
المقاربة ... وأما من جهة المنفعل بها [فيختلف]^(٣) على قدر [اختلاف] المواضع
الموضوعة ...

ص ١٢٦ من ٦ — ٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : والأرض كوية (خطاً بلا شك) ؛
فنهايات المواضع ... جدا التي تعرض فيها نهايات الأفعال ... أربعة مواضع .
ص ١٢٦ من ٩ — ١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... وتد الأرض ، وأفق
الشمس^(٤) ، وهو الذي تسميه القدماء من المنجمين وتد المشرق ؛ وأفق المغرب ، وهو الذي
تسميه القدماء من المنجمين وتد المغرب .

ص ١٢٦ من ١١ — ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : فأما الأفعال التي تكون
في الانقلابات والاعتدالات ، وهي^(٥) السنوية للشمس ...
ص ١٢٦ من ١٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : لا توجد الزيادة التي أضفناها ،
وتصحیحنا الكلمة : كل ، في محله .

ص ١٢٦ من ١٤ — بحسب مخطوط أ كسفورد : من مقارنته للشمس .
» » » ١٥ — ١٦ : فأما الانفعالات ... والدوائر
الموازيات لها ... الأربعة [و] هي الانفعالات اليومية .

-
- (١) ما بين القوسين ناقص في نسخة أيا صوفيا — وهذا هو الذي دعانا إلى ضرورة إصلاح كلمة :
فإذا ، بجماها : فإذا ، لكي يصبح للكلام معنى .
(٢) هكذا الأصل ، وله وجه ، على كل حال ، بمعنى : في الأشياء التي نسبها إليه واحدة — وإلا
فالأفضل لإصلاح العبارة هكذا : فيما نسبته إليه واحدة ، كما في نسخة أيا صوفيا .
(٣) هذه الكلمة تقابل في نسخة أ كسفورد الزيادة التي أضفناها (ص ١٢٦ من ٥) ، وما بين
القوسين غير موجود في نسخة أيا صوفيا .
(٤) كذا الأصل ، وهو غير منسجم مع التقابل . وقد زدنا في نثرنا ما يجعل العبارة كاملة ، كما
هي كاملة هنا .
(٥) كذا الأصل ، والأصوب : فهي ، كما في نسخة أيا صوفيا ، ورغم هذا فن الجائز أن يكون
النس ناقصاً .

ص ١٢٦ س ١٧ — ١٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإذا كان لا يضاد لكل دائرة
(والصواب : لا تضاد) ... فليس يختلف الفعل منها ...

ص ١٢٧ س ١ — ٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإذا كان إنما يختلف ... إذ هو أيضا
بالطبع واحد .

ص ١٢٧ س ٤ — ٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : من قوله : ومسامتا وسط السماء ،
ناقص من نسخة أ كسفورد .

ص ١٢٧ س ٦ — ٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإذا كان [يمرض] للمفعول ... ضد
ما يقبل [منه إذا كان في] وسط سمائه .

ص ١٢٧ س ١٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... بمضادة ما كانت عليه .

» » » ١٥ : منفردا بالفعل أو أقواها فعلا .

» ١٢٨ » ٨ — ٩ : ثابته على شرح ونظم واحد ...

مبدع الكل ، جل وتعالى .

ص ١٢٨ س ١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : من التقدير العرضي .

» » » ١١ : إذا كان الفاعل واحد [الفعل]

غير متبديل .

ص ١٢٨ س ١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : وقبول الزيادة في الأجرام ... إلا أن

أظهر ما يكون [ذلك] ...

محتويات الكتاب

مقدمة ... ٣ — ٤

رسالة الكندي في الجواهر الخمسة ... ٥ — ٣٥

» » » الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر

الأربعة ... ٣٦ — ٤٦

رسالة الكندي في أن العناصر والجرم الأنوصي كرية الشكل ... ٤٧ — ٥٣

» » » السبب الذي [له] نسبت القدماء الأشكال ...

الخمسة إلى الاسطوانات ... ٥٤ — ٦٣

رسالة الكندي في الجرم الحامل بطبائعه اللون من العناصر الأربعة

والذي هو آلة اللون في غيره ... ٦٤ — ٦٨

رسالة الكندي في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تُنظر ... ٦٩ — ٧٥

رسالة الكندي في علة كون الضباب ... ٧٦ — ٧٨

» » » الفلج والبرد والبرق والصواعق والزمهرير ... ٧٩ — ٨٥

رسالة الكندي في العلة التي لها يبرو أعلى الجو ويسخن ما قرب من

الأرض ... ٨٦ — ١٠٠

رسالة الكندي في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو في جهة

السما ويظن أنه لون السماء ... ١٠١ — ١٠٨

رسالة الكندي في العلة الفاعلة المد والجزر ... ١٠٩ — ١٣٣

تصحیحات واستدراكات ... ١٣٤ — ١٥٣

BBR 9

18

vol. 4

Reprint of the Edition Cairo 1369/1950-1372/1953

100 copies printed

ISSN 1437-5125

ISBN 3-8298-6004-8

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften
Beethovenstrasse 32, D-60325 Frankfurt am Main
Federal Republic of Germany

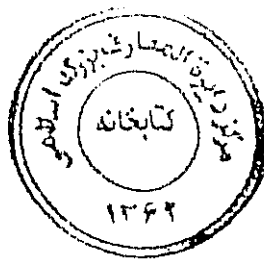
Printed in Germany by
Strauss Offsetdruck, D-69509 Mörlenbach

ISLAMIC PHILOSOPHY

Volume
4

RASĀ'IL FALSAFĪYA
BY
ABŪ YŪSUF YA'QŪB IBN ISHĀQ
AL-KINDĪ
(d. after 256/870)

EDITED
BY
MUḤAMMAD 'ABDALHĀDĪ
ABŪ RĪDA



1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume
4

Rasā'il falsafīya
by
Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq
al-Kindī
(d. after 256/870)

Edited
by
Muḥammad 'Abdalhādī
Abū Rīda

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

Publications of the Institute
for the History of Arabic-Islamic Science

Islamic Philosophy
Volume 4