

الْجَمْعُ بَيْنَ رَأْيِي الْحَكِيمَيْنِ

«أَفَلَاطُونُ وَأَرْسَطُو»

لَأَبِي نَصْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ طَرْخَانَ الْفَارَابِيِّ

قَدَّمَ لَهُ وَضَبَطَهُ وَشَرَحَهُ

الدُّكْتُورُ صَاحِبُ الدِّينِ الْهُوَّارِيُّ



شركة أبناء شريف الانصاري
للطباعة والنشر والتوزيع
صيدا - بيروت - لبنان

• **المكتبة العصرية**

الخندق العميق - ص.ب: ١١/٨٣٥٥

تلفاكس: ٦٥٥٠١٥ - ٦٣٢٦٧٣ - ٦٥٩٨٧٥ ١ ٠٠٩٦١

بيروت - لبنان

• **الكتاب السنوي**

الخندق العميق - ص.ب: ١١/٨٣٥٥

تلفاكس: ٦٥٥٠١٥ - ٦٣٢٦٧٣ - ٦٥٩٨٧٥ ١ ٠٠٩٦١

بيروت - لبنان

• **المطبخ العصري**

بوليفار نزيه البزري - ص.ب: ٢٢١

تلفاكس: ٦٢٠٦٢٤ - ٧٢٠٦٢٤ - ٧٢٩٢٥٩ - ٧٢٩٢٦١ ٧ ٠٠٩٦١

صيدا - لبنان

الطبعة الأولى

٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

جميع حقوق هذه الطبعة محفوظة للناشر

حقوق التأليف والاعداد محفوظة لدار ابن الأثير/جامعة الموصل
لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو اختزان
مادته بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي نحو أو
بأي طريقة، سواء كانت الكترونية، أو بالتصوير،
أو التسجيل، أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من
الناشر مقدما.

alassrya@terra.net.lb

E. Mail alassrya@cyberia.net.lb

info@alassrya.com

موقعنا على الإنترنت

www.almaktaba-alassrya.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

يُعَدُّ كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو» من أهم ما وضعه أبو نصر الفارابي في الفلسفة من كتب ومصنفات، لأنه عُني فيه بتسليط الضوء - من خلال الجمع بين رأيي هذين الحكيمين - على أهم مبادئ الفلسفة اليونانية التي أغرم بها، وبذل لها الكثير من الوقت والجهد.

وَيُرَجَّحُ أن يكون أبو نصر قد أَلَفَ هذا الكتاب بعد كتاب «تحصيل السعادة»، لأن هذا الأخير قد جاء مختوماً بقوله: «ونحن نبتدئ أولاً بذكر فلسفة أفلاطون، ثم نُرتِّب شيئاً من فلسفته حتى نأتي على آخرها. ونفعل مثل ذلك في الفلسفة التي أعطاناها أرسطوطاليس، فنبتدئ من أول أجزاء فلسفته، فنُبَيِّن من ذلك أن غرضها بما أعطاها غرض واحد»^(١).

وعن غرضه من تأليف الكتاب، يقول أبو نصر: «أما بعد، فإني رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادَّعَوْا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازات على الأفعال خيرها وشرّها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية، أردتُ في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عمّا يدلّ عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كُتُبَيْهِمَا»^(٢).

(١) تحصيل السعادة: ٩٩.

(٢) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: ٢٨.

وقبل الشروع في الجمع بين رأيي الحكيمين، والتقريب بين مذهبيهما في المسائل التي اختارها موضوعاً للبحث والمقارنة، عرّف الفارابي بالفلسفة: حدّاً وماهيّة، وأشار إلى أن أفلاطون وأرسطو هما اللذان أبدعاها، وأنشأ أوائلها وأصولها.

ثم تحدّث عن صناعة الفلسفة فذهب إلى أنها المُستنبِطة والمُخرِجة للعلوم الإلهية، والمنطقية، والطبيعية، والرياضية، والسياسية، ورأى «أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلّا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية»^(١).

وعرّج أبو نصر على سيرتي الرجلين، فلم ينفِ وجود العديد من مواضع الاختلاف بينهما، لكنه رأى أن ذلك لم يؤدّ إلى اختلاف بين الحكيمين في الآراء السياسية والخلقية.

بعد ذلك، بدأ أبو نصر بدراسته المقارنة، فحاول التوفيق أولاً بين منهجي الحكيمين، فقال: إنهما مختلفان في الظاهر، ومتفقان في الغاية.

ثم انتقل إلى موضوع الجواهر، فلم يجد خلافاً بين الرجلين في تفضيلها. وكذلك لم يجد أرسطو قد أهمل القسمة التي اعتمدها أفلاطون، أو خالفه في مسألة القياس.

وحين تصدّى الفارابي لمسألة الأخلاق، توقّف عند موضوع واحد هو مبدأ الأخلاق، فوجد أن هذا المبدأ واحد عند الحكيمين، وينحصر في التربية والعادة.

وحاول أبو نصر التقريب بين الفيلسوفين في أمر المعرفة، فصّرّح بأنه لا يوجد خلاف بينهما فيها. والحق أن الخلاف موجود، ولكن الفارابي كان يتوافق مع أرسطو فيما ذهب إليه، فراح يؤوّل أقوال أفلاطون وآراءه تأويلاً بعيداً ومتعسفاً.

أما المسألة الأخيرة التي جهد الفارابي في الجمع بها بين الرجلين فهي مسألة الثواب والعقاب في الحياة الآخرة.

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين: ٢٩.

وقد زعم الفارابي أنهما يؤمنان بالآخرة، وما يجري فيها من حساب وجزاء، مستنداً إلى رسالة بعث بها أرسطو إلى والدته الإسكندر بعد وفاته، وإلى جملة نسبها إلى أرسطو يقول فيها: «إن المكافأة واجبة في الطبيعة»؛ وكذلك إلى قصة أسطورية أودعها أفلاطون في آخر كتابه في «السياسة». ولكن حقيقة الرجلين، وما أطلقاه من أحكام وآراء، وما بثّاه في طيّات مصنفاتهما، هو على عكس ما حاول الفارابي تأكيده وإثباته.

ونظراً لأهمية هذا الكتاب في الكشف عن أهم الآراء الفلسفية اليونانية التي أثارها الفارابي من خلال محاولاته الجمع والتوفيق بين رأيي الحكيمين اليونانيين أفلاطون وأرسطو، تقوم المكتبة العصرية بطباعته ونشره بحلّة أنيقة ومنقّحة، ترضي الدارسين، وتلبّي حاجاتهم العلمية والثقافية.

وقد عُنينا نحن بضبط الكتاب، وشرحه، وتصديره بمقدمة تشتمل على سيرة المؤلف أبي نصر الفارابي، وآثاره، ومنزلته، ومنهجه في تأليف كتابه. والله سبحانه وتعالى نسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يلهمنا السداد في الفكر والقول والعمل، إنه سميع مجيب.

صلاح الدين الهوّاري

٢ كانون الثاني ٢٠١٢م

٨ صفر ١٤٣٣هـ

ترجمة المؤلف

حياته :

هو أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، المعروف بالمعلم الثاني^(١) : فيلسوف كبير، تركي الأصل، مستعرب، ولد في «فاراب» سنة ٢٦٠هـ / ٨٧٤م^(٢)، ونشأ فيها، ثم انتقل إلى بغداد وهو تركي اللسان، فشرع يتعلم اللغة العربية حتى أتقنها غاية الإتقان، واشتغل بعلوم المنطق والحكمة، يقول ابن خلكان^(٣) (ت ٦٨١هـ / ١٢٨٣م) : «ولما دخل [أبو نصر] بغداد كان بها أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور، وهو شيخ كبير، وكان يقرأ الناس عليه فن المنطق وله إذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية، ويجتمع في حلقاته كل يوم المئون من المشتغلين بالمنطق، وهو يقرأ كتاب أرسطاطاليس في المنطق ويُملي على تلامذته شرحه، فكتب عنه في شرحه سبعين سفرًا، ولم يكن في ذلك الوقت أحد مثله في فنّه»^(٤).

ثم انتقل الفارابي إلى مدينة «حرّان»^(٥) وفيها يوحنا بن حيلان

(١) يقال: لُقّب بالمعلم الثاني لأنه شرح كتب أرسطو. (تاريخ الأدب العربي، بروكلمان: ١٣٧/٤. وقيل: لأنه سمّي أحد كتبه «التعليم الثاني»). (تاريخ آداب اللغة العربية، زيدان: ٥٢٣/١).

(٢) الأعلام، الزركلي: ٢٠/٧.

(٣) هو أبو العباس، شمس الدين، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان البرمكي، الإربلي، الشافعي: فقيه، مؤرخ، أديب، شاعر، مشارك في أنواع من العلوم. (معجم المؤلفين: ٥٩/٢).

(٤) وفيات الأعيان: ١٥٣/٥. وفي تاريخ الأدب العربي، بروكلمان (٣٧/٤): أنه دخل بغداد، ودرس على محمد بن جلال، وأبي بشر متى بن يونس الفيلسوف خاصة إلى جانب الطب والعلوم الرياضية.

(٥) حرّان: مدينة عظيمة مشهورة من جزيرة أقور، وهي قصبة بلاد مضر، بينها وبين الرها =

الحكيم، فأخذ عنه طرفاً من المنطق أيضاً^(١). ثم عاد إلى بغداد من جديد وأخذ يقرأ بها علوم الفلسفة، ودرس جميع كتب أرسطاطاليس ومهر في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها.

ويقال: إن الناس وجدوا «كتاب النفس» لأرسطاطاليس وقد كُتِبَ عليه بخط أبي نصر الفارابي: «إني قرأت هذا الكتاب مائتي مرة». ونُقِلَ عن أبي نصر أنه كان يقول: «قرأت السماع الطبيعي» لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة، وأرى أنني محتاج إلى معاودة قراءته». ويروى أنه سُئِلَ: «من أعلم الناس بهذا الشأن أنت أم أرسطاطاليس؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامذته»^(٢).

ولم يزل الفارابي في بغداد مُكَبِّباً على الاشتغال بعلوم المنطق والفلسفة حتى برز فيها، وفاق أهل زمانه، وألف بها معظم كتبه. ثم زار مصر، ودمشق، وفيها التقى سيف الدولة الحمداني، ونشأت بينهما مودة وصحبة، قال ابن خَلِّكان: «رأيت في بعض المجاميع أن أبا نصر لما ورد على سيف الدولة وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف، فأدخل عليه وهو بزي الأتراك، وكان ذلك زيّه دائماً، فوقف، فقال له سيف الدولة: اقعد، فقال: حيث أنا أم حيث أنت؟ فقال: حيث أنت. فتخطى رقاب الناس حتى انتهى إلى مسند سيف الدولة وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه، وكان على رأس سيف الدولة مماليك، وله معهم لسان خاص يسارهم به قل أن يعرفه أحد، فقال لهم: إن هذا الشيخ قد أساء الأدب، وإنِّي مُسَائِلُهُ عن أشياء إن لم يوف بها فأخرقوا به، فقال له أبو نصر بذلك اللسان: أيها الأمير، اصبر فإن الأمور بعواقبها، فعجب سيف الدولة منه وقال له: أتحسن هذا اللسان؟ فقال: نعم، أحسن أكثر من سبعين لساناً، فعظم عنده.

ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن، فلم يزل

= مسيرة يوم، وبينها وبين الرقة يومان. وهي على طريق الموصل، والشام، والروم. (معجم البلدان: ٢/٢٣٥).

(١) في تاريخ الأدب، بروكلمان (١٣٧/٤): «أنه درس أولاً في خراسان على يوحنا بن حيلان النصراني، ثم دخل بغداد حيث درس على محمد بن جلاب...».

(٢) وفيات الأعيان: ١٥٤/٥.

كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت الكل، وبقي يتكلم وحده. ثم أخذوا يكتبون ما يقوله، فصرفهم سيف الدولة وخلا به، فقال له: هل لك في أن تأكل؟ فقال: لا، فقال: هل تشرب؟ فقال: لا، فقال: هل تسمع؟ فقال: نعم. فأمر سيف الدولة بإحضار القيان، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاهي، فلم يحرك أحد منهم آله إلا وعابه أبو نصر وقال له: أخطأت، فقال له سيف الدولة: وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً؟ فقال: نعم، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيداناً وركبها، ثم لعب بها، فضحك منها كل من كان في المجلس، ثم فكها وركبها تركيباً آخر وضرب بها فبكى كل من في المجلس، ثم فكها وغير تركيبها وحركها فنام كل من كان في المجلس حتى البواب، فتركهم نياماً وخرج^(١).

ويروى أن أبا نصر كان منفرداً بنفسه لا يجالس أحداً من الناس، وكان لا يقيم وهو بدمشق إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض، فيكتب هناك ويصنف، وينتبه المشتغلون عليه، فيأخذون عنه ويقرأون.

وكان من أزهّد الناس بالدنيا، فلم يحفل بأمر مسكن أو مكسب؛ وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم، فاقصر عليها قانعاً راضياً.

وكانت وفاة أبي نصر سنة ٣٣٩هـ / ٩٥٠م بدمشق، وصلى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصه، وقد ناهز ثمانين سنة، ودفن بظاهر دمشق خارج باب الصغير^(٢).

آثاره:

ترك أبو نصر الفارابي نحو مائة كتاب في الفلسفة، والمنطق، والسياسة، والاجتماع، والأخلاق، والموسيقى، والفلك، والآداب، وغير ذلك. منها ما حفظ وطبع، ومنها ما ضاع بفعل الأحداث السياسية

(١) وفيات الأعيان: ١٥٥/٥.

(٢) كذا في وفيات الأعيان: ١٥٦/٥؛ وفي تاريخ الأدب العربي، بروكلمان (٤/١٣٧): «أن قطاع الطرق قتلوه وهو في رحلة من دمشق إلى عسقلان، كان يصحب فيها سيف الدولة».

والعسكرية التي عصفت بالبلاد العربية والإسلامية، ومنها ما لا يزال محفوظاً في بعض المكتبات العربية والأجنبية، ينتظر جهود المحققين والدارسين. وهذه طائفة من مصنفاته التي ورد ذكرها في كتب التراجم والأدب: أولاً: في المنطق.

- مقدمة في المنطق.
- فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق.
- مختصر في المنطق.
- كتاب تعليق إيساغوجي على فرفوريوس.
- قاطيغورياس (المقولات).
- شرح على باري أرمانياس.
- كتاب القياس أو التلخيص (أنالوطيقا الأول).
- القول في شرائط اليقين (أنالوطيقا الثاني).
- طويقا.
- اختصار سوفسطيقا.
- اختصار ريطوريقا.
- كتاب الألفاظ والحروف.
- رسالة في الماهية والهوية.
- رسالة في علم الفلسفة.
- رسالة في الحكمة.
- رسالة في تقسيم الواحد.
- ثانياً: في الأخلاق والسياسة.
- كتاب الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق (الآداب الملوكية، أو كتاب الأخلاق).
- تلخيص نواميس أفلاطون.

- التنبيه على سبيل السعادة أو رسالة السعادة .
- كتاب تحصيل السعادة .
- كتاب السياسة المدنية .
- رسالة في السياسة .
- آراء أهل المدينة الفاضلة .
- كتاب الملة الفاضلة .
- جوامع السير المرضية في اقتناء الفضائل الإنسية .
- ثالثاً:** في الرياضيات، والتنجيم، والكيمياء، والعرافة، والموسيقى .
- شرح مقدمة المقالة الأولى والخامسة من كتاب إقليدس .
- رسالة تذاكير فيما يصح وما لم يصح من أحكام النجوم .
- في وجوب صناعة الكيمياء .
- كتاب في علم المزاج .
- المقالات الرفيعة في أصول علم الطبيعة .
- بغية الأمل في صناعة الرمل وتقويم الأشكال .
- كتاب أسطقسات علم الموسيقى .
- كتاب الموسيقى الكبير .
- المدخل في الموسيقى .
- رسالة في قوانين صناعة الشعر .
- منتخب من كتاب المدخل في الحساب .
- إبطال أحكام النجوم .
- شرح المجسطي .
- رابعاً:** فنون متنوعة .

- كتاب إحصاء العلوم .
- أصل العلوم .
- كتاب عيون المسائل .
- مقالة (أو رسالة) في معاني العقل .
- رسالة في النفس .
- رسالة الفصوص في الحكمة (أو فصوص الحكمة) .
- رسالة في فضيلة العلوم .
- رسالة الدعوى القلبية .
- رسالة في إثبات المفارقات .
- رسالة في علم الفراسة .
- رسالة في حدوث العالم .
- رسالة في تعريف الفلسفة .
- رسالة في التصوّف .
- رسالة في الأخلاق .
- مقالة الإسكندر الأفروديسي .
- علوم المسائل ونتائج العلوم .
- خامساً: مصنفات عن أرسطو .
- رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .
- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو .
- رسالة في أغراض ما بعد الطبيعة .
- رسالة في العالم الأعلى .
- شرح رسالة النفس .
- سادساً: مصنفات عن أفلاطون .

– الملتقطات لأفلاطون .

– رسالة أفلاطون في ردّ من قال بتلاشي الإنسان .

منزلته وآراء النقاد والمؤرخين فيه :

كثر كلام النقاد والمؤرخين في أبي نصر الفارابي، وهم شبه مجمعين على الثناء عليه، والاعتراف بوسع علمه، وبراعته في عدد كبير من المعارف والفنون؛ قال ابن خلكان ممتدحاً أسلوبه في الكتابة والتصنيف: «كان حسن العبارة في تواليه لطيف الإشارة، وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذليل، حتى قال بعض علماء هذا الفن: ما أرى أبا نصر الفارابي أخذ تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبي بشر (متى بن يونس)، وكان أبو نصر يحضر حلقاته في غمار تلامذته»^(١).

وقال صاعد بن أحمد الأندلسي^(٢) منوهاً بمهارته في علم المنطق: «الفارابي فيلسوف المسلمين بالحقيقة، أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان، فبذل جميع أهل الإسلام، وأربى عليهم في التحقيق لها، وشرح غامضها، وكشف سرّها، وقرب تناولها، وجميع ما يحتاج إليه منها، في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، مُنبِّهاً على ما أَعْيَى الكندي وغيره في صناعة التحليل وأنحاء التعاليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمسة، وأفاد وجوه الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها، وكيف تَصَرَّفُ صورة القياس في كلّ مادة منها، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية، والنهاية الفاضلة»^(٣).

وقال ابن كثير الدمشقي^(٤) مشيراً إلى حذقه في الموسيقى والفلسفة،

(١) وفيات الأعيان: ١٥٤/١.

(٢) هو أبو القاسم، صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن الأندلسي، القرطبي: مؤرّخ بحّاث، أصله من قرطبة، ومولده في المرية. توفي سنة ٤٦٢هـ / ١٠٧٠م. من آثاره: «صوان الحكم في طبقات الحكماء»، و«مقالات أهل الملل والنحل». (بغية الملتبس: ٢٩٩؛ الصلة في تاريخ علماء الأندلس: ١/٢٠٠؛ كشف الظنون: ٦١٠).

(٣) وفيات الأعيان: ١٥٤/٥.

(٤) هو أبو الفداء، عماد الدين، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، البصري، الدمشقي: =

ومُسْفِهاً رأيه في المعاد والحشر: «كان من أعلم الناس بالموسيقى، بحيث كان يتوسَّل به وبصناعته إلى الناس في الحاضرين من المستمعين، إن شاء حرَّك ما يبكي أو يضحك أو يُنوم. وكان حاذقاً في الفلسفة، ومن كتبه تفقُّه ابن سينا. وكان يقول بالمعاد الروحاني لا الجثماني، ويُخصِّص بالمعاد الأرواح العالمة لا الجاهلة، وله مذاهب في ذلك يخالف بها المسلمين والفلاسفة من سلفه الأقدمين، فعليه إن كان مات على ذلك لعنة ربِّ العالمين»؛ وقال: «لم أر ابن عساكر ذكره في تاريخه لتنته وقباحته»^(١).

ونسبه ابن العماد الحنبلي^(٢) إلى الضلال والكفر فقال: «ذو المصنفات المشهورة في الحكمة والمنطق والموسيقى، والتي من ابتغى الهدى فيها أضلَّه الله»؛ وقال: «وأكثر العلماء على كفره وزندقته»^(٣).

أما الإمام الغزالي^(٤)، فقد شنَّ على الفلاسفة عامةً بحملة شعواء، وكان الفارابي وابن سينا في طليعة من أصابهم بسهامه، فقال: «وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام: الفارابي وابن سينا، فنقتصر على إبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال»^(٥).

وقال في أمر تكفير الفلاسفة وتلميذيهما: الفارابي وابن سينا: «فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟

= حافظ، مؤرخ، فقيه، أصله من بصرى الشام، وتوفي بدمشق سنة ٧٤٤هـ / ١٣٧٣م (المنهل الصافي، ابن تغري بردي: ٤١٤/٢).

(١) البداية والنهاية: ٢٣٨/١١.

(٢) هو أبو الفلاح، عبد الحي، أحمد بن محمد بن العماد العكري، الحنبلي: مؤرخ، فقيه، عالم بالأدب، ولد في صالحيه دمشق، وتوفي بمكة سنة ١٠٨٩هـ / ١٦٧٨م. (الأعلام: ٢٩٠/٣؛ معجم المؤلفين: ١٠٧/٥؛ هدية العارفين، البغدادى: ٥٠٨/١).

(٣) شذرات الذهب: ٣٥٠/٢ - ٣٥٣.

(٤) هو الإمام زين الدين، حجة الإسلام، أبو حامد، محمد بن محمد... الغزالي، الطوسي، الشافعي: فيلسوف متصوف، فقيه: ولد بالطابران، وتوفي فيها سنة ٥٠٥هـ / ١١١٢م. وله آثار كثيرة. (وفيات الأعيان: ٢١٨/٤؛ شذرات الذهب: ١١/٤؛ البداية والنهاية: ١٨٥/١٢).

(٥) تهافت الفلاسفة: ٤٥.

قلنا: تكفيرهم لا بدّ منه في ثلاث مسائل:

- مسألة قدم العالم، وقولهم: إن الجواهر كلّها قديمة.
- قولهم: إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.
- إنكارهم بعث الأجساد وحشرها.

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدهما معتقد كذب الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - وأنهم ذكروا ما ذكروا على سبيل المصلحة، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً، وهذا هو الكفر الصراح، الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين^(١).

ومن المحدثين، قال بروكلمان^(٢) مشيراً إلى منهجه في الفلسفة: «عمل كالكندي قبله على مزج فلسفة أرسطو بالمذهب الأفلاطوني الجديد في نظام واحد أتمّه ابن سينا بعد ذلك. وفلسفته مختلطة بأفكار الصوفية أشدّ اختلاطاً»^(٣).

وقال جرجي زيدان^(٤) منوهاً بعلمه وتفوّقه في مجالي المنطق والفلسفة: «وكان فيلسوفاً متعمقاً، درس كلّ ما درسه الكندي من العلوم، وفاقه في كثير منها، وخصوصاً في المنطق. وتعمّق في الفلسفة والتحليل وأنحاء التعليم، وأفاد في وجوه الانتفاع بها، وألّف كتباً في موضوعات لم يسبقه أحدٌ إليها ككتاب «إحصاء العلوم»، وكتاب «السياسة المدنية»، وهو من قبيل الاقتصاد السياسي الذي يزعم أهل التمدن الحديث أنه من

(١) تهافت الفلاسفة: ٢٢٥.

(٢) هو كارل بروكلمان: مستشرق ألماني، عالم بتاريخ الأدب العربي. توفي سنة ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م. من آثاره: «تاريخ الأدب العربي»، و«تاريخ الشعوب الإسلامية». (الأعلام: ٢١١/٥).

(٣) تاريخ الأدب العربي: ١٣٧/٤.

(٤) هو جرجي بن حبيب زيدان: أديب، مؤرخ، ولد وتعلم ببيروت، وأقام بمصر، وتوفي فيها سنة ١٣٣٢هـ / ١٩١٤م. من آثاره: «تاريخ العرب قبل الإسلام»، و«تاريخ آداب اللغة العربية». (الأعلام: ١١٧/٢).

مخترعاتهم، وقد كتب فيه الفارابي منذ ألف سنة»^(١).

وكذلك نعته خير الدين الزركلي بكبير فلاسفة المسلمين، وأنه كان يتقن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية في عصره، وأن الآلة المعروفة بالقانون كانت من وضعه^(٢).

وقال عمر كحالة في ترجمته: «الفارابي: حكيم، رياضي، طبيب، موسيقي، عارف باللغات: التركية، والفارسية، واليونانية، والسريانية، وأحكم العربية»^(٣).

وسواء أكان الفارابي بارعاً في المنطق والفلسفة والموسيقى أم لم يبرع فيها، فما الجديد الذي قدّمه للناس غير إسهامه في إفساد عقولهم وزعزعة عقائدهم بعد الحق الذي جاء به الإسلام، والتبصرة التي قدّمها القرآن الكريم للعالمين فيما يتعلق بالذات الإلهية، والخلق والبعث والمعاد، والحساب، والجنة والنار...؟؟؟!

وهل يصحّ أن ينسب مثله إلى الإسلام والمسلمين فيقال: هو أكبر فلاسفة المسلمين، أو هو فيلسوف المسلمين بالحقيقة، وهو خارج عن تعاليم الشريعة الإسلامية بما أذاعه من مقولات وآراء؟؟؟!

(١) تاريخ آداب اللغة العربية: ٥٢٣/١.

(٢) الأعلام: ٢٠/٧.

(٣) معجم المؤلفين: ١٩٤/١١.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِوَاهِبِ الْعَقْلِ وَمُبْدِعِهِ^(١)، وَمُصَوِّرِ
الْكُلِّ، وَمُخْتَرِعِهِ^(٢)، كَفَى إِحْسَانَهُ الْقَدِيمَ وَإِفْضَالَهُ .
وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ .

(١) الْمُبْدِعُ: الْبَدِيعُ: الْمُنْشِئُ: الْخَالِقُ؛ يُقَالُ: بَدَعَ الشَّيْءَ بَدْعًا، وَأَبْدَعَهُ: أَنْشَأَهُ عَلَى غَيْرِ

مِثَالٍ سَابِقٍ؛ وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. [البقرة: ١١٧].

(٢) الْمُخْتَرِعُ: الْمُبْدِعُ، الْمُنْشِئُ؛ يُقَالُ: اخْتَرَعَ الشَّيْءَ: ابْتَدَعَهُ وَأَنْشَأَهُ.

الباب الأول

غرض الكتاب

أما بعد، فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه^(١)، وادَّعوا أن بين الحكيمين المُقدِّمين المُبرِّزين^(٢) اختلافاً في إثبات المبدع الأول^(٣)، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازات^(٤) على الأفعال خيراً وشرّاً، وفي كثير من الأمور المدنية^(٥) والخلقية والمنطقية؛ أردت، في مقالتي هذه، أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدلّ عليه فَحْوَى^(٦) قَوْلَيْهِمَا، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشكّ والارتياب عن قلوب الناظرين في كُتُبهما، وأبيّن مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما، لأن ذلك من أهمّ ما يُقصد بيانه، وأنفع ما يُراد شرحه وإيضاحه.

-
- (١) حُدُوثُ العالم: ابتداعه، أو وجوده بعد أن لم يكن موجوداً؛ يقال: أحدث الشيء: ابتدعه، وحَدَّثَ الشيء حدوثاً: نقيض قَدَمَ. والقَدَمُ: الوجود من غير ابتداء، والقديم: الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء؛ ولا يُوصف بالقَدَمِ غير الله سبحانه وتعالى.
- (٢) الحكيمان: هما أرسطو، وأفلاطون.
- (٣) المُبرِّزان: مثني المُبرِّز: من بَرَزَ فلان: فاق أصحابه فضلاً، أو علماً، أو غير ذلك.
- (٤) المُبدِئُ الأول: يريد به الله سبحانه وتعالى.
- (٥) المجازات: لعلها من أجاز الشيء: جعله جائزاً. أو من جازه الله: أثابه أو عاقبه.
- (٦) المدنية: السياسية والإدارية.
- (٦) فَحْوَى القول: مضمونه ومرماه الذي يتَّجه إليه القائل.

الباب الثاني

حدّ الفلسفة، وإبداع أفلاطون وأرسطو لها

إذ الفلسفة، حدّها^(١) وماهيّتها^(٢)، أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة. وكان هذان الحكيمان هما مُبدِعين للفلسفة، ومُنشئين لأوائلها وأصولها، ومُتممين لأواخرها وفروعها، وعليهما المَعوّل^(٣) في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها^(٤). وما يصدر عنهما في كلّ فنٍّ إنما هو الأصل المُعتمد عليه، لِخُلُوه من الشوائب^(٥) والكَدَر^(٦). بذلك نطقت الألسن، وشَهِدت العقول؛ إن لم يكن من الكافّة فمِن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة^(٧) والعقول الصافية. ولَمّا كان القول والاعتقاد إنما يكون صادقاً متى كان للموجود المُعبّر عنه مطابقاً؛ ثم كان بين قول هذين الحكيمين، في كثير من أنواع الفلسفة، خلاف، لم يَخُلُ الأمر فيه من إحدى ثلاث خِلَال^(٨): إما أن يكون هذا الحدّ المُبين عن ماهيّة الفلسفة غير صحيح، وإما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين

(١) الحدّ (في المنطق): القول الدالّ على ماهيّة الشيء.

(٢) ماهيّة الشيء: كُنْهُهُ وحقيقته.

(٣) المَعوّل: من عَوّل عليه: اعتمد عليه وائكل، أو استعان به؛ يقال: عَوّلنا على فلان في حاجتنا فوجدناه نِعَمَ المَعوّل.

(٤) الخطير: العظيم والرفيع القَدْر.

(٥) الشوائب: جمع الشائبة: الشيء الغريب يختلط بغيره؛ يقال: ليس فيه شائبة: ليس فيه شبهة. والشائبة أيضاً: الدَنَسُ والقَدَرُ ونحوهما.

(٦) الكَدَر: نقيض الصفاء.

(٧) الألباب: العقول. الناصعة: الخالصة الصافية؛ يقال: حقٌّ ناصع، وحسب ناصع: خالص من كلّ ذم.

(٨) الخِلَال: جمع الخَلَّة: الخَصْلَة.

الرجلين سَخِيفاً^(١) ومدخولاً^(٢)، وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير .

(١) رأيي سَخِيف: ضعيف؛ يقال: سَخُفَ الشيءُ سُخْفًا، وَسَخَافَةً، وَسُخْفَةً: رَقَّ وَضَعُفَ، ومنه: سَخُفَ العقل، وَسَخُفَ الرأي، وَسَخُفَ الثوب، . . .

(٢) المدخول: الفاسد؛ يقال: دَخَلَ دَخْلًا، ودَخَلًا: فَسَدَ داخله، أو أصابه فَسَادٌ وَعَيْبٌ.

الباب الثالث

موضوعات الفلسفة

والحدّ الصحيح مُطابق لصناعة الفلسفة؛ وذلك يتبيّن من استقراء جزئيات هذه الصناعة. وذلك أن موضوعات العلوم وموادّها لا تخلو من أن تكون: إما إلهية، وإما طبيعية، وإما منطقية، وإما رياضية، أو سياسية. وصناعة الفلسفة هي المُسْتَنْبِطَةُ^(١) لهذه، والمُخْرِجَةُ لها، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلّا وللphilosophie فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية. وطريق القسمة يُصَرِّح ويُوَضِّح ما ذكرناه، وهو الذي يُؤثره الحكيم أفلاطون^(٢). فإن المقسم يروم أن لا يَشُدَّ عنه شيء موجود من الموجودات. ولو لم يسلكها أفلاطون لما كان الحكيم أرسطوطاليس^(٣) يتصدّى لسلوكها.

(١) المُسْتَنْبِطَةُ: المُسْتَخْرِجَةُ؛ يقال: استنبط الشيء: استخرجه مجتهداً فيه.

(٢) هو أفلاطون بن أرسطن بن أرسطوقليس من أثينا، وهو آخر المتقدمين الأوائل الأساطين. ولد بين ٤٢٩ - ٤٢٧ ق.م، في زمن أردشير بن دارا. تتلمذ على سقراط، وحين اغتيل سقراط بالسّم، قام مقامه، وجلس على كرسيه. أسس المثالية الموضوعية، وله أكثر من ثلاثين محاورة فلسفية. (الملل والنحل: ١٠٩/٢؛ كتاب «أفلاطون» لمصطفى غالب: دراسة كاملة).

(٣) هو أرسطوطاليس بن نيقوماخوس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م): فيلسوف وعالم موسوعي، من أهل «أسطوخرا». عُرف «بالمعلم الأول» لأنه وضع التعاليم المنطقية، وأخرجها من القوة إلى الفعل، وحكمه حكم واضع النحو، وواضع العروض. تتلمذ على أفلاطون، وله مؤلفات كثيرة منها: «المقولات»، و«في النفس»، و«علم الحيوان»، و«الأغاليط»، وغيرها. (الملل والنحل: ١٤٥/٢؛ الموسوعة الفلسفية: ص ١٧).

الباب الرابع

أرسطو ينشئ علم المنطق ويُتمّم سائر الفلسفة التي بدأها أفلاطون

غير أنه، لما وجد أفلاطون قد أحكمها، وبَيَّنَّها، وأتقنها، وأوضحها، اهتمَّ أرسطوطاليس باحتمال الكدّ وإعمال الجهد في إنشاء طريق القياس^(١)؛ وشرع في بيانه وتهذيبه، ليستعمل القياس والبرهان في جزء جزء مما توجه به القسمة، ليكون كالتابع والمُتَمِّم والمساعد والناصح. ومن تدرَّب في علم المنطق، وأحكم علم الآداب الخلقية، ثم شرع في الطبيعيات والإلهيات، ودرس كتب هذين الحكيمين، يبتنِّي له مصداق ما أقوله، حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم، واجتهدا في إيضاح أحوالها على ما هي عليه، من غير قصدٍ منهما لِإختراع، وإغراب، وإبداع، وزخرفة، وتشويق؛ بل لتوفية كلٍّ منهما قسطه ونصيبه، بحسب الوسع والطاقة. وإذا كان ذلك كذلك، فالحدّ الذي قيل في الفلسفة، إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، حدٌّ صحيح، يُبيِّن عن ذات المحدود ويدلّ على ماهيته.

(١) قال الإمام الغزالي في القياس: «والقياس أحد أنواع الحجج، والحجّة هي التي يؤتى بها في إثبات ما تمسّ الحاجة إلى إثباته من العلوم التصديقية، وهي ثلاثة أقسام: قياس، واستقراء، وتمثيل. والقياس أربعة أنواع: حملي، وشرطي متصل، وشرطي منفصل، وقياس خلف. وحدّ القياس: أنه قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً، وإذا أوردت القضايا في الحجّة سُمّيت عند ذلك مقدمات». (معار العلم: ١٠٨).

الباب الخامس

إجماع العقول المختلفة حُجّة

فأما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين، واعتقادهم في هذين الحكيمين أنهما المنظوران والإمامان المبرّزان في هذه الصناعة، سخيلاً مدخولاً؛ فذلك بعيد عن قبول العقل إياه وإذعانه له^(١)؛ إذ الموجود يشهد بضده. لأننا نعلم يقيناً أنه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد، واجتماع الآراء الكثيرة، إذ العقل، عند الجميع حُجّة. ولأجل أن ذا العقل ربما يُخيّل إليه الشيء بعد الشيء، على خلاف ما هو عليه، من جهة تشابه العلامات المستدلّ بها على حال الشيء، احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة. فمهما اجتمعت، فلا حُجّة أقوى، ولا يقين أحكم من ذلك.

ثم لا يَغُرّنك وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة؛ فإن الجماعة المُقلّدين لرأي واحد، المُدّعين لإمام يؤمّمهم فيما اجتمعوا عليه، بمنزلة عقل واحد، والعقل الواحد ربما يخطئ في الشيء الواحد، حسب ما ذكرنا، لا سيما إذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مراراً، ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة^(٢)، وإن حسن الظنّ بالشيء أو الإهمال في البحث، قد يغطي، ويعمي، ويخيل.

وأما العقول المختلفة، إذا اتفقت، بعد تأملٍ منها، وتدرّبٍ، وبحثٍ،

(١) أذعنَ إذعاناً: انقاد وسلّس، وأذعن بالحقّ: أقرّ به.

(٢) المعاندة: يقال: عاند فلان معاندةً، وعناداً: خالف، ورَدَّ الحقّ وهو يعرفه، وعاند فلاناً: خالفه وعارضه فيما يفعل؛ وتعاند الخصمان: تجادلا.

وتنكير^(١) ومعاندة، وتكبيت^(٢)، وإثارة الأماكن المتقابلة، فلا شيء أصح مما اعتقدته، وشهدت به، واتفقت عليه. ونحن نجد الألسنة المختلفة مُتَّفِقة بتقديم هذين الحكيمين؛ وفي التَّفلسف بهما تُضرب الأمثال؛ وإليهما يُساق الاعتبار؛ وعندهما يَتَناهَى الوصف بالحِكم العميقة والعلوم اللطيفة^(٣)، والاستنباطات^(٤) العجيبة، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدّية في كلّ شيء إلى المَحْض^(٥) والحقيقة.

وإذا كان هذا هكذا، فقد بقي أن يكون في معرفة الظّائنين بهما أن بينهما خلافاً في الأصول، تقصير. وينبغي أن تعلم أن ما من ظنٍّ يخطئ أو سبب يغلط، إلّا وله داعٍ إليه، وباعثٌ عليه. ونحن نبيّن في هذه المواضع بعض الأسباب الداعية إلى الظنّ بأن بين الحكيمين خلافاً في الأصول؛ ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما.

(١) التنكير: البحث والتفتيش؛ يقال: نَقَرُ الشيء، وعنه تنكيراً: بَحَثَ عنه وَفَتَّشَ.

(٢) التكبيت: الكَبْتُ بالحِجّة؛ يقال: بَكَّتَهُ تَبْكِيتاً: كبته بالحجة (أفحمه).

(٣) العلوم اللطيفة: الغامضة، الخفية.

(٤) الاستنباطات العجيبة: الاستخراجات التي تدعو إلى العَجَب، وهو إنكار الشيء لقلة اعتياده.

(٥) المَحْضُ من الأشياء: الخالص الذي لا يشوبه شيء يخالطه.

الباب السادس

عيب الاستقراء

اعلم، أن ممّا هو مُتأكّد في الطبائع - بحيث لا تقلع عنه (الطبائع) ولا يمكن خلوّها عنه، والتبرؤ منه في العلوم والآراء والاعتقادات، وفي أسباب النواميس^(١) والشرائع، وكذلك في المعاشرات^(٢) المدنية والمعاش^(٣) - هو الحكم بالكلّ عند استقراء الجزئيات، أما في الطبيعيات، فمثل حكمنا بأن كلّ حجر يرسب في الماء، ولعلّ بعض الأحجار يطفو؛ وأنّ كلّ نبات مُحترق بالنار، ولعلّ بعضها لا يحترق بالنار؛ وأن جرم^(٤) الكلّ مُتناهٍ، ولعلّه غير مُتناهٍ. وفي الشرعيات مثل أن كلّ من شُوهد فعل الخير منه على أكثر الأحوال، فهو عدلّ، صادق الشهادة في كثير من الأشياء، من غير أن يشاهد جميع أحواله. وفي المعاشرات، مثل السكون والطمأنينة اللتين حدّهما في أنفسنا محدود، إنما منه استدلالات من غير أن يشاهد في جميع أحواله. ولما كان أمر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبائع، ثم وجد أفلاطون وأرسطوطاليس، وبينهما في السّير^(٥) والأفعال، وكثير من الأقوال، خلاف ظاهر، فكيف يضبط الوهم معهما بتوهم وتحكم بالخلاف الكلّي بينهما؛

(١) النواميس: القوانين والشرائع، مفردها: ناموس.

(٢) المعاشرات: المخالطات والمصاحبات، مفردها: معاشرة.

(٣) المعاش (المعاش): جمع المعيشة: ما تكون به الحياة من المطعم والمشرب ونحوهما.

(٤) الجرّم: الجسد، والجمع: أجرام، وجروم.

(٥) السّير: جمع السّيرة: الحالة التي يكون عليها الإنسان في حياته.

مع سَوِّق الوهم إلى القول والفعل جميعاً تابعين للاعتقاد؛ ولا سيما حيث لا مِرَاء^(١) فيه ولا احتشام^(٢)، مع تمادي المدة^(٣)؟

(١) المِرَاءُ: المناظرة والجدل، قال تعالى: ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا﴾. [الكهف: ٢٢].

(٢) الاحتشام: الحياء، أو سلوك المسلك الوسط المحمود.

(٣) تمادي المدة: تطاولها وتأخرها؛ يقال: تمادى به الأمر: تطاول وتأخر.

الباب السابع

اختلاف سيرتي أفلاطون وأرسطو لم يؤد إلى اختلاف آرائهما السياسية والخلقية

ثم، من أفعالهما المباينة، وسيرهما المختلفة، تخلي أفلاطون عن كثير من الأسباب الدنيوية، ورفضه لها، وتحذيره في كثير من أقاويله منها، وإيثاره تجنّبها؛ وملابسة^(١) أرسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطون، حتى استولى على كثير من الأملاك وتزوَّج، وأولد^(٢)، وتوزَّز للملك^(٣) الإسكندر، وحوى من الأسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتاب أخبار المتقدّمين. فظاهر هذا الشأن يوجب الظنّ بأنّ بين الاعتقادين خلافاً في أمر الدارين.

وليس الأمر كذلك، في الحقيقة؛ فإن أفلاطون هو الذي دوّن السياسات، وهذبها، وبين السير العادلة، والعشرة^(٤) الإنسية المدنية، وأبان عن فضائلها، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية، وترك التعاون فيها. ومقالاته، فيما ذكرناه، مشهورة، تتدارسها الأمم المختلفة من لدن زمانه إلى عصرنا هذا. غير أنه، لما رأى أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدئ به الإنسان، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها^(٥)، ارتقى منها إلى

(١) الملايسة: المخالطة والاتصال.

(٢) أولد الرجل: صار له أولاد، ومنه: استولد المرأة: أحبلها.

(٣) توزَّز للملك: صار وزيراً له.

(٤) العشرة: المخالطة والمصاحبة.

(٥) تقويم النفس: إصلاحها.

تقويم غيرها؛ ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهيمه من أمرها، أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه، عازماً على أنه، متى فرغ من الأهمّ الأولي، أقبل على الأقرب الأدنى، حسب ما أوصى به في مقالاته في «السياسات والأخلاق».

وإن أرسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله «ورسائله السياسية». ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصّةً، أحسّ منها بقوة ورحب ذراع^(١) وسعة صدر وتوسّع أخلاق وكمال، أمكنه معها تقويمها، والتفرّغ للتعاون، والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية.

فمن تأمل هذه الأحوال، علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف، وأن التباين الواقع لهما كان سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما، وزيادة فيها في الآخر؛ لا غير؛ على حسب ما لا يخلو منه كلّ اثنين من أشخاص الناس، إذ الأكثرون قد يعلمون ما هو أثر^(٢) وأصوب وأولى^(٣)؛ غير أنهم لا يطبقونه^(٤)، ولا يقدرّون عليه؛ وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض.

-
- (١) الرَّحْبُ: السعة؛ ويقال: فلان رَحْبُ الذراع: واسع القوة عند الشدائد؛ ويقال: رحب الذراع والباع: سَخِيّ كريم.
- (٢) أثر: أفضل؛ يقال: أثر فلان الشيء: فَضَّلَهُ على غيره.
- (٣) أولى: أحقُّ وأجدر.
- (٤) يطبقونه: يقدرّون عليه.

الباب الثامن

منهج أفلاطون وأرسطو في البحث مختلفان في الظاهر ولكنهما متفقان في الغاية

ومن ذلك أيضاً، تباين مذهبهما في تدوين العلوم، وتأليف الكتب. وذلك أن أفلاطون كان يمنع، في قديم الأيام، عن تدوين العلوم وإيداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية. فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان، وذهاب ما يستنبطه، وتعسر وقوفه عليه، حيث استغزر^(١) علمه وحكمته، وتبسّط^(٢) فيها؛ فاختر الرموز والألغاز^(٣)، قصداً منه، لتدوين علومه وحكمته، على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها، والمستوجبون^(٤) للإحاطة بها، طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً^(٥). وأما أرسطوطاليس، فكان مذهبه الإيضاح، والتدوين، والترتيب، والتبليغ، والكشف، والبيان، واستيفاء كل ما يجد إليه السبيل من ذلك.

وهذان سبيلان، على ظاهر الأمر، متباينان. غير أن الباحث عن علوم

(١) استغزر علمه: كثر.

(٢) تبسّط في حكمته: فصل وأوضح.

(٣) الرموز: جمع الرمز: الإيماء والإشارة، أو العلامة. الألغاز: جمع اللُّغز: ما يُعمى به من الكلام.

(٤) المُستوجبون: الجديرون، الخلقون، المُستحقون.

(٥) الاجتهاد: بذل الوسع والطاقة.

أرسطوطاليس، والدارس لكتبه، والمواظب^(١) عليها، لا يخفى عليه مذهبهم في وجوه الإغلاق، والتعمية^(٢)، والتعقيد، مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح. من ذلك ما يوجد في أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية التي أوردها؛ مما دلّ على مواضعها المفسّرون لها. ومن ذلك حذف كثير من النتائج، وحذف الواحد من كلّ زوجين، والاقتصار على الواحد منهما؛ مثل قوله في «رسالته إلى الإسكندر» في سياسات المدن الجزئية: «من أثر اختيار العدل في التعاون المدني، فخليق^(٣) أن يميزه مُدبّر المدينة في العقوبة». وتمام هذا القول هكذا: من أثر اختيار العدل على الجور^(٤)، فخليق أن يميزه مدبر^(٥) المدينة في العقوبة والثواب. يعني أن من أثر العدل، فخليق أن يُثاب، كما أن من أثر الجور، فخليق أن يعاقب.

ومن ذلك، ذكره لمقدّمتي قياس ما، وإتباعهما نتيجة قياس آخر، وذكره لمقدمتي قياس، وإتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات، مثل ما فعله في كتاب «القياس»، عند ذكر أجزاء الجواهر أنها جواهر. ومن ذلك، (إشباعه) القول في تعديد جزئيات الشيء الواضح، ليرى، من نفسه، البلاغ والجهد في الاستيفاء؛ ثم تجاوزه عن الغامض من غير إشباع في القول، ولا توفيته في الخطّ.

ومن ذلك، النظم والترتيب والرسم الذي في كتبه العلمية، حيث تظنّ أن ذلك طبع له، لا يمكنه التحوّل عنه. فإذا تُؤمّلت رسائله وُجد كلامه فيها مُنشأً ومنظوماً على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب. وتكفي «رسالته» المعروفة، وترتيبه العلوم، وإخراجها في تأليفاته الكاملة المُستقصاة^(٦). فإنه يُصرّح في هذه الرسالة إلى أفلاطون، ويقول: «إني

(١) المُواظِبُ على الأمر: المُثابِر عليه؛ يقال: واطب على الأمر: ثابر عليه وداومه.

(٢) التعمية: من عمّى عليه الشيء: لبّسه وأخفاه.

(٣) خليقٌ: جدير.

(٤) الجورُ: الظلم.

(٥) مُدبّرُ المدينة: سائسها والقائم بأمرها.

(٦) المُستقصاة: التي بلغ فيها البحث أقصاه: مداه الأبعد.

دَوْنَتْ هذه العلوم والحكم المضمونة بها، فقد رتبها ترتيباً لا يخلص^(١) إليها إلا أهلها، وعبرت عنها بعبارات لا يُحيط بها إلا بنوها». فقد ظهر، مما وصفناه، أن الذي سبق إلى الأوهام من التباين في المسلكين في أمر، يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان، يجمعهما مقصود واحد.

(١) يَخْلُصُ إلى كذا: يصل، أو ينتهي.

الباب التاسع

لا خلاف بين أفلاطون وأرسطو في تفضيل الجواهر

ومن ذلك أيضاً أمر الجواهر، وأن التي منها أقدم، عند أرسطوطاليس غير التي منها أقدم عند أفلاطون. فإن أكثر الناظرين في كتبهما يحكمون بخلاف بين رأييهما في هذا الباب. والذي حَدَاهُم^(١) إلى هذا الحكم، وهذا الظن، هو ما وجدوه من أقاويل أفلاطون في كثير من كتبه، مثل كتاب «طيمائوس»، وكتاب «بوليطقا الصغير»، دلالة على أن أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها، هي القريبة من العقل والنفس، البعيدة عن الحسن والوجود الكياني. ثم وجدوا كثيراً من أقاويل أرسطوطاليس في كتبه، مثل كتابه في «المقولات»، وكتابه في «القياسات الشرطية»، يُصرِّح بأن أولى الجواهر بالتفضيل والتقديم، الجواهر الأول، التي هي الأشخاص. فلما وجدوا هذه الأقاويل، على ما ذكرناه من التفاوت والتباين لم يَشْكُوا في أن بين الاعتقادين خلافاً.

والأمر كذلك، لأن من مذهب الحكماء والفلاسفة أن يُفرِّقوا بين الأقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة، فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة؛ ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة أخرى، بغير ما تكلموا به أولاً. وليس ذلك ببديع^(٢) ولا مُستنكر؛ إذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما. كما قد قيل إنه لو ارتفع من

(١) حَدَاهُمْ: ساقهم.

(٢) البديع: المُستَحْدَث.

حيث ومن جهة ما، بطلت تلك العلوم والفلسفة. ألا ترى أن الشخص الواحد، كسقراط مثلاً، يكون داخلياً تحت الجوهر، من حيث هو إنسان، وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار، وتحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاضل أو غير ذلك، وفي المضاف، من حيث هو أب أو ابن، وفي الوضع، من حيث هو جالس أو مُتَكِّ، وكذلك سائر ما أشبهه.

فالحكيم أرسطوطاليس، حيث جعل أولى الجواهر، بالتقديم والتفضيل، أشخاص الجواهر، إنما جعل ذلك في صناعة «المنطق وصناعة الكيان»، حيث راعى أحوال الموجودات القريبة إلى المحسوس الذي منه يُؤخذ جميع المفهومات، وبها قوام الكلّي المُتصوّر. وأما الحكيم أفلاطون، فإنه حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل، الكلّيات، فإنه إنما جعل ذلك فيما «بعد الطبيعة» وفي «أقاويله الإلهية»، حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية، التي لا تستحيل^(١) ولا تدثر^(٢).

فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر، وبين الفريقين بون^(٣) بعيد، وبين المبحوث عنهما خلاف، فقد صحّ أن هذين الرأيين، من الحكيمين، متفقان لا خلاف بينهما؛ إذ الاختلاف إنما يكون حاصلًا إن حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالإضافة إلى مقصود واحدٍ بحكمين مختلفين. فلما لم يكن ذلك كذلك، فقد اتّضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحدٍ في تقديم الجواهر وتفضيلها.

(١) تَسْتَحِيلُ: تَتَحَوَّلُ: تَتَغَيَّرُ: تنتقل من حالٍ إلى حالٍ، أو من موضعٍ إلى آخر.

(٢) تَدْتَرُّ: تبلى وتنهدم، أو تقدم وتدرس.

(٣) البَوْنُ: مسافة ما بين الشئين.

الباب العاشر

القسمة التي اعتمدها أفلاطون لم يهملها أرسطو

ومن ذلك، ما يظنّ بهما في أمر القسمة والتركيب في توفية^(١) الحدود.

إن أفلاطون يرى أن توفية الحدود إنما يكون بطريق القسمة، وأرسطوطاليس يرى أن توفية الحدود إنما يكون بطريق البرهان والتركيب.

وينبغي أن تعلم أن مثل ذلك مثل الدرج^(٢) الذي يُدرج عليه^(٣)، وينزل منه؛ فإن المسافة واحدة وبين السالكين خلاف. وذلك أن أرسطوطاليس، لما رأى أن أقرب الطرق وأوثقها في توفية الحدود، هو بطلب ما يخصّ الشيء وما يعمّه^(٤)، مما هي ذاتية له وجوهرية. وسائر ما ذكره في «الحرف» الذي يتكلم فيه على توفية الحدود، من كتبه في «ما وراء الطبيعة»، وكذلك في كتاب «البرهان» وفي كتاب «الجدل»، وفي غير ذلك من المواضع، مما يطول ذكره؛ وأكثر كلامه لم يخل من قسمة ما، وإن كان غير مصرّح بها، فإنه حين يُفرّق بين العام والخاص، وبين الذاتي وغير الذاتي، فهو سالك بطبيعته وذهنه وفكره، طريق القسمة، وإنما يصرّح ببعض أطرافها. ولأجل ذلك لم يطرح طريق القسمة رأساً، لكنه يعدّه من التعاون على اقتضاء أجزاء المحدود. والدليل على ذلك، قوله في كتاب «القياس»، في آخر المقالة الأولى: «فأما القسمة التي تكون بالأجناس جزء صغير من هذا المأخذ، فإنه

(١) التوفية: من وَفَّى الشيء حقّه: أوفاه إياه: أتمّه، أو أعطاه إياه وافيّاً تامّاً.

(٢) الدَّرَجُ: الطريق.

(٣) يُدْرَجُ عليه: يُمَشَى.

(٤) يَعمّه: يشملُه؛ والعام: خلاف الخاص.

سهل أن يعرف»، وسائر ما يتلوه. وهو لم يعدّ المعاني التي يرى أفلاطون استعمالها، حين يقصد إلى أعمّ ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود تحديده، فيقسمه بفصلين ذاتيين، ثم يقسم كلّ قسم منهما كذلك، وينظر في أي الجزئين يقع المقصود تحديده؛ ثم لا يزال يفعل كذلك إلى أن يحصل أمر عام قريب من المقصود تحديده، وفصل يقوم ذاته ويفرده عمّا يشاركه. وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركب الفصل على الجنس؛ وإن لم يقصد ذلك من أول الأمر. فإذا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله؛ وإن كان ظاهر سلوكه ذلك خلاف ظاهر سلوكه هذا، فالمعاني واحدة. وأيضاً، فسواء طلبت جنس الشيء وفصله، أو طلبت الشيء في جنسه وفصله؛ فظاهر أن لا خلاف بين الرأيين في الأصل، وإن كان بين المسلكين خلاف. ونحن لا ندّعي أنه لا بون، بوجه من الوجوه وجهة من الجهات، بين الطريقين، لأنه يلزمنا، عند ذلك، أن يكون قول أرسطوطاليس ومأخذه وسلوكه، هي بأعينها قول أفلاطون ومأخذه وسلوكه، وذلك محال وشنيع^(١)، ولكنّا ندّعي أنه لا خلاف بينهما في الأصول والمقاصد، على ما بيّناه أو سنُبيّنه بمشيئة الله وحسن توفيقه.

(١) الشَّئِيعُ: القبيح الكريه.

الباب الحادي عشر

لا خلاف بين أفلاطون وأرسطو حول القياس

ومن ذلك أيضاً، ما انتحله أمونيوس^(١) وكثير من الأسكلائيين^(٢) وآخرهم تامسطيوس^(٣) فيمن يتبعه، من أن القياس المختلط من الضروري والوجودي إذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية، كانت النتيجة وجودية لا ضرورية. ونسبوا ذلك إلى أفلاطون، وادّعوا أنه يأتي بقياسات، في كتبه، توجد مقدماتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية، مثل القياس الذي يأتي به في كتاب «طيمائوس»، حيث يقول: «الوجود أفضل من لا وجود، والأفضل تشتاقه الطبيعة أبداً». ويزعمون أن النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين، وهي أن الطبيعة تشتاق الوجود، ليست ضرورية، من جهات، منها: أنه لا ضرورة في الطبيعة، وأن الذي في الطبيعة من الوجود هو الوجود الذي على الأكثر؛ ومنها أن الطبيعة قد تشتاق إلى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود ما، هي اللازمة عنه. وزعموا أن المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية، لقوله: «أبداً». وأرسطوطاليس يصرح في كتاب «القياس»: إن القياس الذي تكون مقدماته مختلطة من الضروري ومن الوجودي، وتكون الكبرى هي الضرورية، فإن النتيجة تكون ضرورية. وهذا خلاف ظاهر.

فنقول: لولا أنه لا يوجد لأفلاطون قول يصرح فيه أن أمثال هذه

(١) هو أمونيوس ساكاس (١٧٥ - ٢٥٠م): فيلسوف إسكندري من أبوين مسيحيين، ارتدّ عن المسيحية، واعتنق الأفلاطونية الجديدة.

(٢) الأسكلائيون: المُدرّسون.

(٣) تامسطيوس (٣١٧ - ٣٨٨م): فيلسوف عاش في القسطنطينية، وجمع بين أرسطو وأفلاطون.

النتائج تكون ضرورية أو وجودية البتّة، وإنما ذلك شيء يدّعيه الناظرون، ويزعمون أنه قد يوجد لأفلاطون قياسات على هذا السبيل، مثل ما حكيناه عنه، لكان بينهما خلاف ظاهر. إلّا أن الذي دعاهم إلى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة، وذلك إذ لما هم وجدوا القياس مركباً من مقدمتين وثلاثة حدود: أوّل، وأوسط، وآخر، ووجدوا لزوم الحدّ الأوّل للأوسط ضرورياً، ولزوم الأوسط للآخر وجودياً، ورأوا الحدّ الأوسط - وكان هو العلة في لزوم الحدّ الأوّل للآخر، والواصل له به - ثم وجدوا حالة نفسه عند الآخر حال الوجود، قالوا: إذا كان حال الأوسط الذي هو العلة والسبب في وصول الأوّل بالآخر حال الوجود، فكيف يجوز أن يكون حال الأوّل عند الآخر حال الاضطرار؟ وإنما سوّغ لهم هذا الاعتقاد، لنظرهم في مجرد الأمور والمعاني، وازورارهم عن شرائط المنطق وشرائط المَقُول على الكلّ. ولو علموا وتفكّروا وتأملوا حال المَقُول على الكلّ وشرطه، وأن معناه هو أن كلّ ما هو «ب» وكلّ ما يكون «ب» فهو أتمّ، لوجدوا أن هو بشرط المَقُول على الكلّ بالضرورة، ولما عرض لهم الشكّ ولما ساغ لهم ما اعتقدوه. وأيضاً فإن القياسات التي يأتون بها عن أفلاطون، إذا تُوَمِّل حقّ التأمل فيها، وجدوا أكثرها وارداً في صور القياس المؤتلف من الموجبتين في الشكل الثاني. ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها، تبين وهن ما ادّعوه فيها. وقد لخص الإسكندر الأفروديسي^(١) معنى المَقُول على الكلّ، وفاصل عن أرسطو فيما ادّعوه. وشرحنا نحن أقاويله أيضاً عن كتاب «أنولوجيقا» في هذا الباب، وبيّنا معنى المَقُول على الكلّ، ولخصنا أمره، شافياً، وفرّقنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني، بحيث يكون فيه غنية^(٢) لمن تأمله عن كلّ ما يورثه لبثاً في هذا الباب. فقد ظهر أن الذي ادّعاه أرسطوطاليس في هذا القياس، هو على ما ادّعاه، وأن أفلاطون لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول أرسطو.

(١) من كبار الحكماء رأياً وعلماً، متين الكلام، رصين القول، وافق أرسطوطاليس في جميع آرائه، وزاد عليه في الاحتجاج على أن البارّي تعالى عالم بالأشياء كلّها كليّاتها وجزئياتها على نسقٍ واحد، وهو عالم بما كان وسيكون. (الملل والنحل: ١٨٣/٢).

(٢) الغنيّة، والغناء: التّعقُّ والكفاية.

ومما أشبه ذلك هو ما ادّعوه على أفلاطون أنه يستعمل الضرب من القياس في الشكل الأول والثالث، الذي المقدمة الصغرى منه سالبة. وقد بين أرسطو مرة في «أنولوطيقا» أنه غير منتج. وقد تكلم المفسرون في هذا الشكل وحلّوه، وبيّنوا أمره. ونحن أيضاً شرحنا في تفاسيرنا وبيّنّا أن الذي أتى به أفلاطون في كتاب «السياسة»، وكذلك أرسطوطاليس في كتاب «السماء والعالم» مما يُوهم أنها سَوَالِب، ليست بسَوَالِب، لكنها موجبات معدولة؛ مثل قوله: السماء لا خفيف ولا ثقيل، وكذلك سائر ما أشبهها؛ إذ الموضوعات فيها موجودة، والموجبات المعدولة، مهما وقعت في القياس، بحيث لو وقعت هناك سَوَالِب بسيطة، كان الضرب غير منتج، لامتنع القياس من أن يكون منتجاً.

ومن ذلك أيضاً، ما أتى به أرسطوطاليس في الفصل الخامس من الكتاب «باري هرمينياس» وهو أن الموجبة التي المحمول فيها ضدّ من الأضداد، فإن سالبتها أشدّ مُضَادَّةً من الموجبة التي المحمول فيها ضدّ ذلك المحمول. فإن كثيراً من الناس ظنّوا أن أفلاطون يخالفه في هذا الرأي، وأنه يرى أن الموجبة التي المحمول فيها ضدّ المحمول في الموجبة الأخرى، أشدّ مُضَادَّةً. واحتجّوا على ذلك بكثير من أقاويله السياسية والخلقية؛ منها ما ذكره في كتاب «السياسة»: أن الأعدل متوسط بين الجور والعدل. وهؤلاء، فقد ذهب عليهم ما نحاه أفلاطون في كتاب «السياسة»، وما نحاه أرسطوطاليس في «باري هرمينياس»، وذلك أن الغرضين المقصودين متباينان. فإن أرسطو إنما بيّن معاندة الأقاويل، وأنها أشدّ وأتمّ معاندة. والدليل على ذلك ما أورده في الحجج، وبيّن أنّ من الأمور ما لا يوجد فيها مُضَادَّة البتّة، وليس شيء من الأمور إلّا ويوجد فيها سَوَالِب معاندة له. وأيضاً، فإن كان واجباً في غير ما ذكرنا، أن يجري الأمر على هذا المثال، فقد ترى أن ما قيل في ذلك صواب؛ وذلك أنه قد يجب، إما أن يكون اعتقاد النقيض هو الضدّ في كلّ موضع، وإما أن يكون في موضع من المواضع هذه. إلا أن الأشياء التي ليس يوجد فيها ضدّ أصلاً، فإن الكذب فيها هو الضدّ المعاند للحقّ. ومثال ذلك، من ظنّ بإنسان أنه ليس بإنسان، فقد ظنّ ظناً كاذباً. فإن كان هذان الاعتقادان هما الضدّان، فسائر الاعتقادات

إنما الضدّ فيها هو اعتقاد النقيض . وأما أفلاطون، حيث بيّن أن الأعدل مُتوسط بين العدل والجور، فإنه إنما قصد بيان المعاني السياسية ومراتبها، لا معاندة الأقاويل فيها . وقد ذكر أرسطو في «نيقوماخيا الصغير في السياسة» شبهاً بما بيّنه أفلاطون . فقد تبينَ لمتأمل هذه الأقاويل والناظر فيها بعين النصفه^(١)، أنه لا خلاف بين الرأيين، ولا تباين بين الاعتقادين .

وبالجملة، فليس يوجد إلى الآن لأفلاطون أقاويل يُبيّن فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس أن بينه وبين أرسطوطاليس فيها خلافاً . وإنما يحتجّون على ما يزعمون ببعض أقاويله السياسية والخلقية والإلهية، حسب ما ذكرناه .

(١) النّصفَة: الإنصاف: المعاملة بالعدل .

الباب الثاني عشر

الإبصار عند أفلاطون يتمّ بخروج شيء من البصر إلى الأشياء، وعند أرسطو بشيء يخرج من الأشياء إلى البصر، ومع ذلك الخلاف لفظي

ومن ذلك حال الإبصار، وكيفيته، وما ينسب إلى أفلاطون من أن رأيه مخالف لرأي أرسطو: أن أرسطو يرى أن الإبصار إنما يكون بانفعال من البصر؛ وأفلاطون يرى أن الإبصار إنما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر. وقد أكثر المفسرون من الفريقين الخوض في هذا الباب؛ وأرادوا من الحجج والشناعات والإلزامات؛ وحرّفوا^(١) أقاويل الأئمة عن سننها^(٢) المقصودة بها، وتأولوا^(٣) تأويلات انساغت^(٤) لهم معها الشناعات، وجانبوا طريق الإنصاف والحق. وذلك أن أصحاب أرسطوطاليس، لما سمعوا قول أصحاب أفلاطون في الإبصار، وأنه إنما يكون بخروج شيء من البصر، قالوا: إن الخروج إنما يكون للجسم، وهذا الجسم الذي زعموا أنه يخرج من البصر، إما أن يكون هواءً أو ضوءاً أو ناراً. وإن كان هواءً، فإن الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمُبصر، فما الحاجة إلى خروج هواء آخر؟ وإن كان ضياءً، فإن الضياء أيضاً قد يوجد في الهواء الذي بين البصر

(١) حَرَّفَ الكلامَ: غَيَّرَهُ وَصَرَّفَهُ عَنْ مَعَانِيهِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾. [المائدة: ١٣].

(٢) السُّنَنُ: جَمْعُ السُّنَّةِ: الطَّرِيقَةُ، أَوِ الطَّبِيعَةُ وَالْخُلُقُ، أَوِ الْوَجْهُ.

(٣) تَأَوَّلَ الكلامَ، وَأَوَّلَهُ: فَسَّرَهُ، أَوِ فَسَّرَهُ وَرَدَّهُ إِلَى الْغَايَةِ الْمَرْجُوءَةِ مِنْهُ.

(٤) انْسَاغَ لَهُ الشَّيْءُ: طَابَ وَهْنُهُ، أَوْ جَازَ وَاسْتُثْمِرَ.

والمُبْصِر، فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج إليه، وأيضاً، فإنه وإن كان ضياءً، فلم احتيج معه إلى الضياء الراكد^(١) بين البصر والمُبْصِر؟ ولم لا يُغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي يحتاج إليه في الهواء؟ ولم لا يبصر في الظلمة، إن كان الذي يخرج من البصر هو ضياءً؟ وأيضاً، إن قيل: إن الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفاً، فلم لا يقوى إذا اجتمعت أبصار كثيرة بالليل على النظر إلى شيء واحد، كما نرى من ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السُرُج^(٢) الكثيرة؟ وإن كان ناراً، فلم لا يحمي ولا يحرق، مثل ما تفعله النار؟ ولم لا ينطفئ في المياه، كما تنطفئ النار؟ ولم (لا) ينفذ إلى أسفل كما ينفذ إلى فوق، وليس من شأن النار أن تنفذ إلى الأسفل؟ وأيضاً، إن قيل: إن الذي يخرج عن البصر شيء آخر غير هذه الأشياء، فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر، فيمنع الناظرين المتقابلين عن الإدراك النظري؟ هذه وما أشبهها من الشناعات التي وقعت لهم، عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول، وجريهم إلى الخروج الذي يقال في الأجسام.

ثم إن أصحاب أفلاطون، لما سمعوا أقوال أصحاب أرسطوطاليس في الإبصار، وأنه إنما يكون بالانفعال، حرّفوا هذه اللفظة بأن قالوا: إن الانفعال لا يخلو من تأثر واستحالة^(٣)، وتغيّر في الكيفية. وهذا الانفعال، إما أن يكون في العضو الباصر، أو في الجسم المُشَفَّ^(٤) الذي بين البصر والمُبْصِر. فإن كان في العضو لزم أن تستحيل الحدقة^(٥)، في آن واحد بعينه، من ألوان بلا نهاية؛ وذلك مُحال؛ إذ الاستحالة إنما تكون، لا محالة، في زمان ومن شيء واحد بعينه، إلى شيء واحد بعينه محدود. وإن

(١) الرَّاكِدُ: السَّاكن أو الثابت.

(٢) السُرُجُ: المصابيح، الواحد: سِرَاج.

(٣) الاسْتِحَالَةُ: التحوّل والتغيّر؛ يقال: استحال الشيء: تحوّل وتغيّر؛ وقيل: صار محالاً.

(٤) المُشَفُّ: من شَفَّ الشيء حتى يُرى ما خلفه، يقال: شَفَّ الإناء، وشَفَّ السائل، وشَفَّ الثوب، ...

(٥) الحَدَقَةُ: السواد المستدير وسط العين، الجمع حَدَقَ، وأحداق.

كان يحصل في بعضه دون بعض ، لزم أن تكون تلك الأجزاء مفصلة متميزة ؛ وليست كذلك . وإن كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المُشَفِّ ، أعني الهواء الذي بين البصر والمُبْصَر ، لزم أن يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلاً للضدّين في وقتٍ واحدٍ معاً ، وذلك محال . هذه وما أشبهها من الشناعات التي أوردوها .

ثم إن أصحاب أرسطو احتجّوا على صحة ما ادّعوه ، فقالوا : لو لم تكن الألوان وما يقوم مقامها ، محمولة في الجسم المُشَفِّ بالفعل ، لما أدرك البصر الكواكب والأشياء البعيدة جداً ، في لحظةٍ بلا زمان . فإن الذي ينتقل لا بدّ أن يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة . ونحن نلاحظ الكواكب ، مع بعد المسافة ، في الزمان الذي نلاحظ فيه ما هو أقرب منها ، ولا يغادر ذلك شيئاً . فظهر ، من هذه الجهة ، أن الهواء المُشَفِّ يحمل ألوان المبصرات ، فتؤدّي إلى البصر .

واحتجّ أصحاب أفلاطون على صحّة ما ادّعوه من أن شيئاً ينبت^(١) ويخرج من البصر إلى المُبْصَر فيلاقيه ، بأن المبصرات ، متى كانت متفاوتة بالمسافات ، أدركنا ما هو أقرب دون ما هو أبعد ؛ والعلّة في ذلك أن الشيء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه ، ثم لا يزال يضعف ، فيكون إدراكه أقلّ وأقلّ^(٢) ، حتى تفتنى قوته ، فلا يدرك ما هو بعيد عنه جداً البتّة^(٣) . ومما يؤكّد هذه الدعوى ، أنّا متى مددنا أبصارنا إلى مسافة بعيدة ، وأوقعناها على مُبْصَرٍ ينجلي بضوء نارٍ قريبة منه ، أدركنا ذلك المُبْصَر ، وإن كانت المسافة التي بيننا وبينه مظلمة . فلو كان الأمر على ما قاله أرسطو وأصحابه ، لوجب أن يكون جميع المسافة التي بيننا وبين المُبْصَر مضيئاً ليحمل الألوان فتؤدّي إلى البصر . فلما وجدنا الجسم المُتَجَلّي من بعد مُبْصَراً ، علمنا أن شيئاً خرج من البصر وامتدّ ، وقطع الظلمة ، وبلغ المُبْصَر الذي تجلّى بضوء ما أدركه .

(١) انبت الشيء : تفرّق وانتشر .

(٢) أقلّ وأقلّ : تكرار لفظي يُقصد منه التوكيد والمبالغة .

(٣) البتّة : قطعاً ، أو أبداً ، أو مطلقاً .

ولو كان كلا الفريقين أرخوا أعينهم قليلاً وتوسّطوا النظر وقصدوا الحقّ، وهجروا طريق العصبية^(١)، لعلّموا أن الأفلاطونيين إنما أرادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان.

وإنما اضطرهم إلى إطلاق لفظ «الخروج» ضرورة العبارة وضيق اللغة، وعدم وجود لفظ يدلّ على إثبات القوى من غير أن يخيل الخروج الذي للأجسام. وإن أصحاب أرسطوطاليس أيضاً أرادوا بلفظ «الانفعال» معنى غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغيّر. وظاهر أن الشيء الذي يشبه بشيء ما، تكون ذاته وأنيته غير المُشَبَّه به. ومتى نظرنا بعين النصفة في هذا الأمر، علمنا أن ههنا قوة واصله بين البصر والمُبْصَر، وأن من شتّع على أصحاب أفلاطون في قولهم إن قوة ما تخرج من البصر فتلاقي المُبْصَر، فإن قوله: إن الهواء يحمل لون المبصر، فيؤديه إلى البصر ليلاقيه مماساً، ليس بدون قولهم في الشناعة. فإن كان ما يلزم أقاويل أولئك في إثبات القوة وخروجها، يلزم قول هؤلاء في حمل الهواء الألوان وإبدائها إلى الأبصار. فظاهر أن هذه وأشباهاها معانٍ لطيفة دقيقة، تنبّه لها المتفلسفون وبحثوا عنها، واضطرهم الأمر إلى العبارة عنها بالألفاظ القريبة من تلك المعاني، ولم يجدوا لها ألفاظاً موضوعة مفردة يعبر عنها حقّ العبارة، من غير اشتراك يعرض فيها. فلما كان ذلك كذلك، وجد العائبون مقالاً، فقالوا: وأكثر ما يقع من المخالفة إنما يقع في أمثال هذه المعاني للأسباب التي ذكرناها. وذلك لا يخلو من أحد أمرين: إما لتخلف، وإما لمعاندة. فأما ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل الرصين المحكم الثابت، إذا لم يتعمّد التمويه^(٢) أو التعصّب أو المغالبة، فقلّما يعتقد خلاف أن العالم أطلق لفظاً على سبيل الضرورة، عندما رام بيان أمرٍ غامض وإيضاح معنى لطيف. فلا يخلو المتبصر له عن اشتباه توقعه الألفاظ المشتركة والمستعارة.

(١) العَصَبِيَّة: المحاماة والمدافعة عمّن يلزمك أمره، أو تَلَزُمُهُ لِعَرَضٍ. وقد تَعَصَّبَ لفلان، ومعه: نَصْرُهُ وأَيَّدُهُ. وَبَيْنَهُمْ من هذا الكلام أن الفارابي لم يكن من أنصار أرسطو، ولا من أنصار أفلاطون، ولكن من أنصار الأفلاطونية الحديثة التي تجمع بينهما.

(٢) التمويه: الزخرفة، أو مزج الحقّ بالباطل.

الباب الثالث عشر

الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو مكتسبة وليست طباعاً

ومن ذلك أيضاً، أمر أخلاق النفس، وظنّهم بأن رأي أرسطو مخالف لرأي أفلاطون. وذلك أن أرسطو يُصرّح في كتاب «نيقوماخيا» أن الأخلاق كلّها عادات تتغيّر، وأنه ليس شيء منها بالطبع؛ وأن الإنسان يمكنه أن ينتقل من كلّ واحد منها إلى غيره بالاعتیاد والدربة. وأفلاطون يُصرّح في كتاب «السياسة» وفي كتاب «بوليطيا» خاصة بأن الطبع يغلب العادة؛ وأن الكهول حيثما طبعوا على خلق ما، يعسر زوالهم عنه؛ وأنهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تمادياً. ويأتي على ذلك بمثال من الطريق: إذا نبت فيه الدغل^(١) والحشيش والشجر معوجةً، متى قصد خلاء الطريق منها أو ميل الشجر إلى جانب آخر، فإنها إذا خليت سبيلها أخذت من الطريق أكثر مما كانت أخذت قبل ذلك.

وليس يشكّ أحد ممن يسمع هاتين المقاليتين أن بين الحكيمين في أمر الأخلاق خلافاً.

وليس الأمر، في الحقيقة، كما ظنّوا. وذلك أن أرسطو، في كتابه المعروف بـ«نيقوماخيا» إنما يتكلم على القوانين المدنية، على ما بيّناه في مواضع من شرحنا لذلك الكتاب. ولو كان الأمر فيه أيضاً على ما قال فرفوروريوس^(٢)، وكثير ممن بعده من المفسّرين، أنه يتكلم على الأخلاق، فإن

(١) الدغل: الشجر الكثيف المُلتف الذي يُتوارى فيه لِخَلْتِ والغيلة.

(٢) فرفوروريوس (٢٣٣ - ٣٠٥م): هو فرفوروريوس الصوري: من أعلام الأفلاطونية الحديثة، =

كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانوني، أبداً يكون كلياً ومطلقاً، لا بحسب شيء آخر. ومن البين أن كل خلق، إذا نظر إليه مطلقاً، علم أنه يتنقل ويتغير، ولو بعسر، وليس شيء من الأخلاق ممتنعاً عن التغير والتنقل، فإن الطفل الذي نفسه تُعدّ بالقوة، ليس فيه شيء من الأخلاق بالفعل، ولا من الصفات النفسانية. وبالجمله، فإن ما كان فيه بالقوة ففيه تهيو لقبول الشيء وضده. ومهما اكتسب أحد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب إلى ضده، إلى أن تنقص البنية ويلحقه نوع من الفساد، مثلما يعرض لموضوع الإعدام والملكات، فيتغير بحيث لا يتغالبان عليه. وذلك نوع من الفساد وعدم التهيو، فإذا كان ذلك كذلك، فليس شيء من الأخلاق، إذا نظر إليه مطلقاً بالطبع لا يمكن فيه التغير والتبدل^(١).

وأما أفلاطون، فإنه ينظر في أنواع السياسات وأيها أنفع، وأيها أشدّ ضرراً. فينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها، وأيها أسهل قبولاً، وأيها أعسر. ولعمري إن من نشأ على خلق من الأخلاق واتفقت له تقويته، يمكن بها من نفسه على خلق من الأخلاق، فإن زوال ذلك عنه يعسر جداً. والعسر غير الممتنع. وليس ينكر أرسطو أن بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق إلى خلق أسهل، وفي بعضهم أعسر، على ما صرح به في كتابه المعروف بـ«نيقوماخيا الصغير» فإنه عدّ أسباب عسر التنقل من خلق إلى خلق، وأسباب السهولة، كم هي، وعلى أي جهة كل واحد من تلك الأسباب، وما العلامات، وما الموانع. فمن تأمل تلك الأقاويل حق التأمل وأعطى كل شيء حقه، عرف أن لا خلاف بين الحكيمين في الحقيقة؛ وإنما ذلك شيء يخيله الظاهر من الأقاويل عندما ينظر واحد واحد منها على انفراد، من غير أن يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول، ومرتبة العلم الذي هو منه. وههنا

= وصاحب الكتاب الشهير «المدخل إلى مقولات أرسطو». غادر موطنه إلى روما حيث اتصل بأفلوطين وتلمذ عليه، وتصفّو مثله. وكان على رأي أرسطو في جميع ما ذهب إليه، ويدّعي إن الذي يحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح. (الملل والنحل: ١٨٤/٢).

(١) يخالف الفارابي هنا ما كان أقرّه في غير هذا الموضع من أن الأخلاق بعضها بالطبع، وبعضها مكتسب. (كتاب تحصيل السعادة، الفصل الثاني: ٤٩ - ٥٣).

أصل عظيم الغناء^(١) في تصوّر العلوم، وخصوصاً في أمثال هذه الموانع، وهو أنه كما المادة، مهما كانت مُتصوِّرة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة أخرى، صارت مع صورتها جميعاً مادة للصورة الثالثة الحادثة فيها، كالخشب الذي له صورة يباين بها سائر الأجسام، ثم يجعل منها ألواحاً، ثم يجعل من الألواح سريراً. فإن صورة السرير، من حيث حدثت في الألواح مادة لها، وفي الألواح التي هي مادة بالإضافة إلى صورة السرير، صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة. كذلك مهما كانت النفس المتخلقة ببعض الأخلاق، ثم تكلفت^(٢) اكتساب خُلقٍ جديد، كانت الأخلاق التي معها كالأشياء الطبيعية لها، وهذه المكتسبة الجديدة، اعتيادية، ثم إن مرّت على هذه ودامت على اكتساب خُلقٍ ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعية، وذلك بالإضافة إلى هذه الجديدة المكتسبة.

فمهما رأيت أفلاطون أو غيره يقول: إن من الأخلاق ما هي طبيعية، ومنها ما هي مكتسبة، فاعلم ما ذكرناه، وتفهمه من فحوى كلامهم، لئلاً يُشكل^(٣) عليك الأمر؛ فتظنّ أن من الأخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة، لا يمكن زوالها، فإن ذلك شنيع جداً. ونفس اللفظ يناقض معناه إذا تُوْمِّل فيه جداً.

(١) الغناء: النفع والكفاية.

(٢) تكلفت الأمر: تجشّمه على مشقّة؛ أو حمّله على نفسه وليس من عادته.

(٣) أشكال الأمر: التبس.

الباب الرابع عشر

المعرفة عند أفلاطون تذكّر وعند أرسطو إحساس، ومع ذلك لا فرق بينهما

ومن ذلك أيضاً، أن أرسطوطاليس قد أورد في كتاب «البرهان» شكاً أن الذي يطلب علماً ما، لا يخلو من أحد الوجهين : فإنه، إما أن يطلب ما يجهله، أو ما يعلمه . فإن كان يطلب ما يجهله، فكيف يُوقن في تعلمه أنه هو الذي يطلبه؟ وإن كان يطلب ما يعلمه، فطلبه علماً ثانياً فضلاً لا يحتاج إليه . ثم أحدث الكلام في ذلك إلى أن قال : إن الذي يطلب علم شيء من الأشياء إنما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل، مثل أن المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس، والذي يطلب الخشبة، هل هي مساوية أو غير مساوية، إنما يطلب ما لها منها على التحصيل . فإذا وجد أحدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً في نفسه؛ ثم إن كانت مساوية، فبالمساواة؛ وإن كانت غير مساوية، فبغير المساواة .

وأفلاطون بيّن في كتابه المعروف بـ«فاذن» أن التعلّم تذكّر، وأتى على ذلك بالحجج يحكيها عن سقراط^(١) في مُساءلاته ومُجواباته في أمر المُساوي

(١) هو سقراط بن سُفْرْنِيْقُوس، ولد في أثينا نحو سنة ٤٧٠ ق.م، لأبٍ يحترف صناعة التماثيل، وأمّ قابلة. اقتبس الحكمة من فيثاغورس، وأرسلاوس، واقتصر من أصنافها على الإلهيات والأخلاقيات، واشتغل بالزهد ورياضة النفس، وتهذيب الأخلاق، وأعرض عن ملذات الدنيا، واعتزل إلى الجبل وأقام في غاربه . نهى الرؤساء في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان، فثوّروا عليه الغوغاء من الناس، وألجأوا ملكهم إلى قتله، فحبسه الملك، ثم سقاه السمّ، فمات وهو في السبعين من عمره . (الملل والنحل : ٢ / ١٠٣ ؛ كتاب «سقراط» لمصطفى غالب).

والمُسَاوَاة؛ وأن المُسَاوَاة هي التي تكون في النفس، وأن المُسَاوِي، مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مُساوية لغيرها متى أحسَّ بها الإنسان، تذكر المُسَاوَاة التي كانت في النفس؛ فعلم أن هذا المُسَاوِي إنما كان مُساوياً بِمُساوَاة شبيهة بالتي في النفس. وكذلك سائر ما يتعلم، إنما يتذكر ما في النفس. والله أعلم^(١).

وقد ظنَّ أكثر الناس، من هذه الأقاويل، ظنوناً مجاوزة عن الحدِّ. أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن، فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل، وحرّفوها عن سُنَنِهَا، وأحسنوا الظنَّ بها أن أجروها مجرى البراهين؛ ولم يعلموا أن أفلاطون إنما يحكي هذا عن سُقراط على سبيل من يَرُوم تصحيح أمر خفيٍّ بعلامات ودلائل. والقياس بعلامات لا يكون برهاناً، كما علمناه الحكيم أرسطو في «أنولوجيا الأولى والثانية». - وأما المدافعون لها، فقد أفرطوا أيضاً في التشنيع، وزعموا أن أرسطو مخالف له في هذا الرأي، وأغفلوا قوله في أول كتاب «البرهان» حيث ابتدأ فقال: كلَّ تعليم وكلَّ تعلُّم فإنما يكون عن معرفة متقدِّمة الوجود. ثم قال بعد قليل: وقد يتعلَّم الإنسان بعض الأشياء وقد كان علمه من قبل قديماً، وبعض الأشياء تعلمها يحصل من حيث تعلمها معاً. مثال ذلك: جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية.

فليت شعري، هل يغادر معنى هذا القول ما قاله أفلاطون شيئاً، سوى أن العقل المستقيم والرأي السديد والميل إلى الحقّ والإنصاف معدوم في الأكثرين من الناس! فمن تأمل حصول المقدمات الأولى وحال التعلُّم تأملاً شافياً، علم أنه لا يوجد بين رأيي الحكيمين، في هذا المعنى، خلاف ولا تباين ولا مخالفة. ونحن نؤمن إلى طرفٍ منه يسير بمقدار ما يتبيّن به هذا المعنى ليزول الشكّ الواقع فيه.

فنقول: من البين الظاهر أن للطفل نفساً عالمة بالقوة، ولها الحواس آلات الإدراك. وإدراك الحواسّ إنما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل

(١) «والله أعلم»: عبارة استخدمها الرواة والفقهاء وعلماء الإسلام، وتُرْجَّح أن تكون مزادة على النص في أثناء النسخ.

الكليات، والكليات هي التجارب على الحقيقة، غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد. وقد جرت العادة، بين الجمهور، بأن يُسمّى التي تحصل من الكليات عن قصد متقدمة التجارب. فأما التي تحصل من الكليات للإنسان لا عن قصد، فإما أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور، لأنهم لا يعنونها، وإما أن يوجد لها اسم عند العلماء، فيسمونها أوائل المعارف ومبادئ البرهان وما أشبهها من الأسماء.

وقد بين أرسطو في كتاب «البرهان» أن من فقد حسّاً ما فقد علماً ما. فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحسّ. ولما كانت المعارف إنما حصلت في النفس عن غير قصد أولاً فأولاً، ولا يتذكر الإنسان كيف حصل جزء جزء منها، فلذلك قد يتوهم أكثر الناس أنها لم تزل في النفس، وأنها تعلم طريقاً غير الحسّ. فإذا حصلت من هذه التجارب في النفس، صارت النفس عاقلة، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب. ومهما كانت هذه التجارب أكثر، كانت النفس أتمّ عقلاً. ثم إن الإنسان، مهما قصد معرفة شيء من الأشياء، اشتاق إلى الوقوف على حالٍ من أحوال ذلك الشيء، وتكلّف إلحاق ذلك الشيء في حالته تلك بما تقدم معرفته. وليس ذلك إلا طلب ما هو موجود في نفسه من ذلك الشيء، مثل أنه متى اشتاق إلى معرفة شيء من الأشياء، هل هو حيّ أم ليس بحيّ. وقد تقدم فحصل في نفسه معنى الحيّ ومعنى غير الحيّ. فإنه يطلب بذهنه أو بحسّه أو بهما جميعاً أحد المعنيين، فإذا صادفه، سكن عنده واطمأن به والتدّبّر بما زال عنه من أذى الحيرة والجهل. وهذا ما قاله أفلاطون: إن التعلّم تذكّر، وإن التفكّر هو تكلّف العلم، والتذكّر تكلّف الذكر. والطالب مُشتاق مُتكلّف؛ فمهما وجد مُهماً قصد معرفته دلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديماً، فكأنه يتذكّر عند ذلك، كالناظر إلى جسم يشبه بعض أعراضه بعض أعراض جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه، فيتذكره بما أدركه من شبيهه. وليس للعقل فعل مُخصّص به دون الحسّ سوى إدراك جميع الأشياء والأضداد، وتوهم أحوال الموجودات على غير ما هي عليه. فإن الحسّ يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً، ومن حال الموجود القبيح قبيحاً، ومن حال الموجود الجميل جميلاً، وكذلك سائرهما.

وأما العقل، فإنه قد يدرك من حال كلّ موجود ما قد أدركه الحسّ، وكذلك ضده، فإنه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معاً، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومجتمعاً معاً، وكذلك سائر ما أشبهها.

فمن تأمل ما وضعناه على سبيل الإيجاز بما قد بالغ الحكيم أرسطو في وصفه، في آخر كتاب «البرهان» وفي كتاب «النفس» وقد شرحه المفسرون واستقصوا أمره، علم أن الذي ذكره الحكيم في أول كتاب «البرهان» وحكيانه في هذا القول، قريب مما قاله أفلاطون في كتاب «فاذن»، إلا أن بين الموضوعين خلافاً، وذلك أن الحكيم أرسطو يذكر ذلك عندما يريد إيضاح أمر العلم والقياس، وأما أفلاطون فإنه يذكره عندما يريد إيضاح أمر النفس، ولذلك أشكل على أكثر من ينظر في أقاويلهما. وفيما أوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل.

الباب الخامس عشر

العالم حادث عند أفلاطون وأرسطو ومن قال إن أرسطو يقول بقدّم العالم مخطئ

ومن ذلك أيضاً أمر العالم وحدوثه؛ وهل له صانع هو علّته الفاعلية، أم لا؟ ومما يظنّ بأرسطوطاليس أنه يرى أن العالم قديم، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث.

فأقول: إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظنّ القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم، هو ما قاله في كتاب «طوبيقا» أنه قد تُوجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يُؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة، مثال ذلك: هذا العالم قديم أم ليس بقديم. وقد وجب على هؤلاء المختلفين، إما أولاً، فبان ما يُؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد؛ وأيضاً فإن غرض أرسطو في كتاب «طوبيقا» ليس هو بيان أمر العالم، لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة، وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم: هل هو قديم أم محدث، كما كانوا يتناظرون في اللذة، هل هي خير أم شرّ، وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كلّ مسألة بقياسات ذائعة. وقد بيّن أرسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه، أن المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب، لأن المشهور بما كان كاذباً، ولا يطرح في الجدل لكذبه، وربما كان صادقاً، فيستعمل لشهرته في الجدل، ولصدقه في البرهان. فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أُتي به في هذا الكتاب.

ومما دعاهم إلى ذلك الظنّ أيضاً، ما يذكره في كتاب «السماء والعالم»

أن الكلّ ليس له بدء زمني، فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدّم العالم، وليس الأمر كذلك، إذ قد تقدّم فبيّن في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية، أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك، وعنه يحدث. وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء. ومعنى قوله: «إن العالم ليس له بدء زمني» أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكوّن البيت مثلاً، أو الحيوان الذي يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، فإن أجزاءه يتقدّم بعضها بعضاً في الزمان. والزمان حادث عن حركة الفلك. فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمني. ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري، جلّ جلاله، إياه دفعة بلا زمان؛ وعن حركته حدث الزمان.

ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف «بأثولوجيا» لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم. فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى. وهناك تبين أن الهيولى أبدعها الباري، جلّ ثناؤه، لا عن شيء؛ وأنها تجسّمت عن الباري سبحانه، وعن إرادته؛ ثم ترتبت. وقد بيّن في «السماع الطبيعي» أن الكلّ لا يمكن حدوثه بالبخت^(١) والاتفاق، وكذلك في العالم جملته. يقول في كتاب «السماء والعالم»: «ويستدلّ على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض».

وقد بيّن هناك أيضاً أمر العلل، كما هي، وأثبت الأسباب الفاعلة. وقد بيّن هناك أيضاً أمر المكوّن والمحرّك، وأنه غير المتكوّن وغير المتحرّك. وكما أن أفلاطون بيّن في كتابه المعروف «بطيماوس» أن كلّ مُتكوّن فإنما يكون عن علّة مكوّنة له اضطراراً، وأن المُتكوّن لا يكون علّة لكون ذاته. كذلك أرسطوطاليس بيّن في كتاب «أثولوجيا» أن الواحد موجود في كلّ كثرة، لأن كلّ كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى أبداً البتّة، وبرهن على ذلك ببراهين واضحة، مثل قوله إن كلّ واحدٍ من أجزاء الكثير، إما أن يكون واحداً وإما أن لا يكون واحداً، فإن لم يكن واحداً لم يخلُ من أن يكون إما كثيراً وإما لا شيء؛ وإن كان لا شيء لزم أن لا يجتمع منه كثرة، وإن كان

(١) البُخْتُ: الحُطُّ.

كثيراً فما الفرق بينه وبين الكثرة؟ ويلزم أيضاً من ذلك أن ما (لا) يتناهى أكثر مما لا يتناهى . ثم بيّن أن ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد إلا بجهة وجهة؛ فإذا لم يكن في الحقيقة واحداً، بل كان كلّ واحدٍ فيه موجوداً، كان الواحد غيره وهو غير الواحد . ثم بيّن أن الواحد الحقّ هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحدية . ثم بيّن أن الكثير بعد الواحد، لا محالة . وأن الواحد تقدّم الكثرة . ثم بيّن أن كلّ كثرة تقرب من الواحد الحقّ كان أول كلّ كثرة مما يبعد عنه؛ وكذلك بالعكس . ثم يترقّى، بعد تقديمه هذه المقدمات، إلى القول في أجزاء العالم، الجسمانية منها والروحانية؛ ويبيّن بياناً شافياً أنها كلّها حدثت عن إبداع الباري لها؛ وأنه، عزّ وجلّ، هو العلّة الفاعلة، الواحد الحقّ، ومبدع كلّ شيء، على حسب ما بيّنه أفلاطون في كتبه في الربوبية، مثل «طيمائوس» و«بوليظقا» وغير ذلك من سائر أقاويله . وأيضاً فإن «حروف أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة» إنما يترقّى فيها من الباري، جلّ جلاله، في حرف «اللام»، ثم ينحرف راجعاً في بيان صحة ما تقدّم من تلك المقدمات، إلى أن يسبق فيها، وذلك مما لا يعلم أنه يسبقه إليه من قبله ولم يلحقه من بعده إلى يومنا هذا . فهل تظنّ بمن هذا سبيله أنه يعتقد نفي الصانع وقدام العالم؟

ولأمونيوس رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع، استغنيا لشهرتها، عن إحضارنا إياها في هذا الموضوع . ولولا أن هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط، فمتى ما تنكبناه^(١) كنّا كمن ينهى عن خلقٍ ويأتي بمثله؛ لأفرطنا في القول وبيّنا أنه ليس لأحدٍ من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق، من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع، ما لأرسطوطاليس، وقبله لأفلاطون، ولمن يسلك سبيلهما . وذلك أن كلّ ما يوجد من أقاويل العلماء، من سائر المذاهب والنحل، ليس يدل على التفضيل إلا على قدم الطبيعة وبقائها . ومن أحبّ الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والأخبار المروية فيها، والآثار المحكيّة عن قدمائهم، ليرى

(١) تَنَكَّبَ الطريق المُعَوَّجَ : تَجَبَّهَ أو عَدَلَ عنه .

الأعاجيب عن قولهم بأنه كان في الأصل ماء، فتحرّك واجتمع زَبَدٌ، وانعقد منه الأرض، وارتفع منه الدخان، وانتظم منه السماء. ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الأمم، مما يدلّ جميعه على الاستحالات والتغاير، التي هي أضداد الإبداع. وما يوجد لجميعهم مما سيؤول إليه أمر السموات والأرضين من طيها^(١) ولقها وطرحها في جهنم وتبديدها^(٢)؛ وما أشبه ذلك مما لا يدلّ شيء منه على التلاشي المَحْض. ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين، ومن سلك سبيلهما ممن وضّحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة، وأنه إيجاد الشيء لا عن شيء، وأن كلّ ما يتكوّن من شيء ما فإنه يُفسد، لا محالة، إلى ذلك الشيء؛ والعالم مُبدعٌ من غير شيء فمآله^(٣) إلى غير شيء؛ فيما شاكل^(٤) ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوءة^(٥) منها، وخصوصاً ما لهما في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة، لكان الناس في حيرة ولبس^(٦). غير أن لنا في هذا الباب طريقاً نسلكه يتبيّن به أمر تلك الأقاويل الشرعية، وأنها على غاية السّداد والصواب.

وهو أن الباري، جلّ جلاله، مدبّر جميع العالم، لا يعزب^(٧) عنه مثقال حبة من خردل^(٨)، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم، على سبيل

(١) ورد في القرآن الكريم قول الله تعالى في أمر الآخرة، وجهنم، وطّي السموات: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدْنَا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾.

[الأنبياء: ١٠٤]. وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾. [الزمر: ٦٧]. فهل

يعترض الفارابي وأستاذاه على هذا، أم على شيء آخر غير مقصود بالآيتين الكريمتين؟؟!

(٢) بدّد الشيء تبديداً: فرّقه.

(٣) المآل: المرجع.

(٤) شاكل الشيء: شابهه ومائله.

(٥) مملوءة: مملوءة: مُعَمَّة.

(٦) اللبس: الشبهة وعدم الوضوح.

(٧) عزّب الشيء عزوباً: بُعد وخفي؛ قال تعالى: ﴿وما يعزّب عن ربك من مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء﴾. [يونس: ٦١].

(٨) الخردل: نبات عشبي حريف ينبت على حواشي الطّرق، تُستعمل بزوره في الطبّ أو بعض الأطعمة، الواحدة: خردلة، ويضرب به المثل في الصغر؛ قال تعالى: ﴿يا بُنَيَّ =

الذي بيّناه في العناية، من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات، وأن كلّ شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها، على ما يدلّ عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء، وما أشبهها من الأقاويل الطبيعية، وكلّ أمر من الأمور التي بها قوامه موكول إلى من يقوم بها ضرورة على غاية الإتقان والإحكام إلى أن يترقّى من الأجزاء الطبيعية إلى البرهانيات والسياسيات والشرعيات. والبرهانيات موكولة إلى أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة، والسياسات موكولة إلى ذوي الآراء السديدة؛ والشرعيات موكولة إلى ذوي الإلهامات الروحانية. وأعمّ هذه كلّها الشرعيات، وألفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين، ولذلك لا يُؤاخذون^(١) بما لا يطيقون^(٢) تصوّره.

فإن من تصوّر في أمر المبدع الأول أنه جسم، وأنه يفعل بحركة وزمان، لا يقدر، بذهنه، على تصوّر ما هو ألطف من ذلك وأليق به. ومهما توهم أنه غير جسم، وأنه يفعل فعلاً بلا حركة وزمان، لا يثبت في ذهنه معنى متصوّر البتة. وإن أُجبر على ذلك زاد غياً وضلالاً، وكان فيما يتصوّره ويعتقده معذوراً مصيباً. ثم يقدر بذهنه على أن يعلم أنه غير جسم، وأن فعله بلا حركة؛ غير أنه لا يقدر على تصوّر أنه لا في مكان؛ وإن أُجبر على ذلك وكُلف تصوّره تبدّل^(٣)، فإنه يُترك على حاله ولا يُساق إلى غيرها. وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء، ويفسد لا إلى شيء؛ فلذلك ما قد خُوطبوا بما قدروا على تصوّره وإدراكه وتفهمه، لا يجوز أن ينسب شيء من ذلك فيما هو في موضعه إلى الخطأ والوهي^(٤)؛ بل كلّ ذلك صواب مستقيم. فطرق البراهين الحقيقية منشأها من عند الفلاسفة الذين مُقدّمهم هذان الحكيمان، أعني أفلاطون وأرسطوطاليس.

= إِنَّهَا إِنْ تَكْ مُثْقَالٌ حَبَّةٌ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ ﴿١٦﴾ . [لقمان : ١٦].

(١) يُؤَاخِذُونَ : يُعَاقِبُونَ : يُحَاسِبُونَ .

(٢) يُطِيقُونَ : يَحْتَمِلُونَ .

(٣) بَلَدٌ، وَبَلَدٌ، وَتَبَلَّدَ : فَتَرَ فِي الْعَمَلِ وَقْصَرَ، أَوْ ضَعُفَ ذَكَؤُهُ، أَوْ قَلَّ نَشَاطُهُ .

(٤) الْوَهْيُ : الْحُمُؤُ أَوْ الضَّعْفُ .

وأما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع، فمنشأها من عند أصحاب الشرائع الذين عوّضوا بالإبداع الوحي والإلهامات. ومن كان هذا سبيله ومحلّه من إيضاح الحجج وإقامة البراهين على وحدانية الصانع الحقّ، وكانت أقاويله في كيفية الإبداع وتلخيص معناه بأقاويل هذين الحكيمين، فمستنكر أن يظنّ بهما فساداً يعتري^(١) ما يعتقدانه، وأن رأييهما مدخولان^(٢) فيما يسلكانه.

(١) يَعْتَرِي: يُصِيبُ.

(٢) مَدْخُولَانِ: فَاسِدَانِ.

الباب السادس عشر

المثل قال بها أفلاطون وأرسطو (في كتاب أثالوجيا) ولذا لا يوجد تباين بينهما

ومن ذلك، الصور والمثل التي تنسب إلى أفلاطون أنه يثبتها، وأرسطو على خلاف رأيه فيهما. وذلك أن أفلاطون، في كثير من أقاويله، يُومئ^(١) إلى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله؛ وربما يُسمّيها «المثل الإلهية»، وأنها لا تدثر^(٢) ولا تفسد، ولكنها باقية، وأن الذي يدثر ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة. وأرسطو ذكر في «حروفه» فيما بعد الطبيعة كلاماً شتّع فيه على القائلين «بالمثل» و«الصور» التي يقال: إنها موجودة قائمة في عالم الإله، غير فاسدة؛ وبين ما يلزمها من الشناعات، أنه يجب أن يكون هناك خطوطاً وسطوحاً وأفلاكاً، ثم توجد حركات من الأفلاك والأدوار، وأن يوجد هناك علوم، مثل علم النجوم وعلم الألحان، وأصوات مؤتلفة وطبّ وهندسة، ومقادير مُستقيمة وآخر مُعوجة، وأشياء حارة وأشياء باردة، وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة، وكلّيات وجُزئيات، وموادّ وصور، وشناعات أُخر، ينطق بها في تلك الأقاويل، ما يطول بذكرها هذا القول. وقد استغنيا لشهرتها، عن الإعادة، مثل ما فعلنا بسائر الأقاويل حيث أومأنا إليها وإلى أماكنها، وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يلتمسها من مواضعها. فإن الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التي، إذا سلكها طالب الحق، لم يضلّ فيها، وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد

(١) يُومئ: يُشير.

(٢) تدثر: تَبَلَّى وتَدْرُس وتَفْتَى.

بأقاول هذين الحكيمين، من غير أن ينحرف عن سواء السبيل إلى ما تخيَّله الألفاظ المشكَّلة.

وقد نجد أن أرسطو، في كتابه في الربوبية المعروف بـ«أثولوجيا» يثبت الصور الروحانية، ويصرِّح بأنها موجودة في عالم الربوبية. فلا تخلو هذه الأقاويل، إذا أخذت على ظاهرها، من إحدى ثلاث حالات: إما أن يكون بعضها مناقض بعضها؛ وإما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له؛ وإما أن يكون لها معانٍ وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها، فتتطابق عند ذلك وتتفق. فإما أن يُظنَّ بأرسطو، مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده، أعني الصور الروحانية، أنه يناقض نفسه في علم واحد - وهو العلم الربوبي - فبعيد ومُستنكر. وإما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جدًّا، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يُظنَّ ببعضها أنه منحول^(١). فبقي أن يكون لها تأويلات ومعانٍ، إذا كشف عنها، ارتفع الشكَّ والحيرة.

فنقول إنه، لما كان الباري، جلَّ جلاله، بأنيتِّه وذاته، مُبِيناً لجميع ما سواه، وذلك لأنه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى، بحيث لا يناسبه في أنيتِّه ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقةً ولا مجازاً، ثم مع ذلك لم يكن بدَّ من وصفه وإطلاق لفظٍ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة^(٢) عليه، فإن من الواجب الضروري أن يُعلم أن مع كلِّ لفظة نقولها في شيء من أوصافه، معنى بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوِّره من تلك اللفظة. وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى، حتى إذا قلنا إنه موجود، علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه، وإذا قلنا إنه حيٌّ؛ علمنا أنه حيٌّ بمعنى أشرف مما نعلمه من الحيِّ الذي هو دونه. وكذلك الأمر في سائرهما. ومهما استحکم هذا المعنى وتمكَّن من ذهن المتعلِّم للفلسفة التي بعد الطبيعيات، سهل عليه تصوُّر ما يقوله أفلاطون وأرسطوطاليس ومن سلك سبيلهما.

(١) المنحول: من انتحل الشيء: ادَّعاه لنفسه وهو لغيره؛ يقال: انتحل الشعر، وانتحل الرأي.

(٢) المتواطئة: المتوافقة.

فنرجع الآن إلى حيث فارقناه؛ فنقول: لَمَّا كَانَ اللَّهُ تَعَالَى حَيًّا مُوجِداً لهذا العالم بجميع ما فيه، فواجب أن يكون عنده صُورٌ ما يريد إيجادَه في ذاته، جَلَّ اللَّهُ مِنْ أَشْتَبَاهِ.

وأيضاً، فإن ذاته، لما كانت باقية، لا يجوز عليه التبدل والتغير. فما هو بِحَيِّزِهِ^(١) أيضاً كذلك باقي غير دائر^(٢) ولا متغير. ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد، فما الذي كان يوجده؟ وعلى أيِّ مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد، لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافاً وتنحُساً^(٣) وعلى غير قصد؛ ولا ينحو^(٤) نحو غرض مقصود بإرادته. وهذا من أشنع الشناعات.

فعلى هذا المعنى ينبغي أن تُعرف وتُصور أقاويل أولئك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الإلهية؛ لا على أنها أشباح قائمة في أماكن آخر خارجة عن هذا العالم. فإنها متى تُصوّرت على هذا السبيل، يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية، كلّها كأمثال هذا العالم. وقد بين الحكيم أرسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في «الطبيعيات». وشرح المفسرون أقاويله بغاية الإيضاح. وينبغي أن تتدبّر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الأقاويل الإلهية؛ فإنه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك، وفي إهماله الضرر الشديد. وأن تعلم، مع ذلك، أن الضرورة تدعو إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة، العالية عن جميع الأوصاف، المتباينة عن جميع الأمور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي. فإنه إن قصد لاختراع ألفاظ آخر واستئناف وضع لغات، سوى ما هي مستعملة، لما كان يوجد السبيل إلى ألفاظه، ويتصور منها غير

(١) الْحَيِّزُ: المكان؛ ويقال: هو في حَيِّزِ فلان: في كَنَفِهِ.

(٢) الدَّائِرُ: الدَّارِسُ، الفاني، البالي.

(٣) جزافاً: من غير قصد أو رَوِيَّة؛ يقال: جازف في كلامه: أرسله إرسالاً على غير رَوِيَّة، وجازف بنفسه: خاطر. تَنَحُّساً: من نَحَسَهُ نَحْساً: أجهدَه وأَصْرَهُ؛ ويقال: انتحس: انتكس وساء.

(٤) يَنْحُو: يَتَّجُهُ، يَمِيلُ، يَقْصُدُ.

ما باشرته الحواس. فلما كانت الضرورة تمنع وتحول^(١) بيننا وبين ذلك، اقتصرنا على ما يوجد من الألفاظ، وأوجبنا على أنفسنا الإخطار^(٢) بالبال أن المعاني الإلهية التي يُعبّر عنها بهذه الألفاظ، هي بنوعٍ أشرف وعلى غير ما نتخيّله ونتصوّره.

ومما يجري هذا المجرى، أقاويل أفلاطون في كتاب «طيماوس» من كتبه في أمر النفس والعقل؛ وأن لكل واحدٍ منهما عالماً سوى عالم الآخر، وأن تلك العوالم متتالية، بعضها أعلى وبعضها أسفل. وسائر ما قال مما أشبه ذلك. ومن الواجب أن نتصوّر منها شبه ما ذكرناه، أنه إنما يريد بعوالم العقل حيّزه، وكذلك بعوالم النفس. لا أن للعقل مكاناً وللنفس مكاناً وللباري تعالى مكاناً، بعضها أعلى وبعضها أسفل؛ كما يكون للأجسام. فإن ذلك مما يستنكره المبتدئون بالفلسف، فكيف المرتاضون^(٣) بها؟ وإنما يريد بالأعلى والأسفل الفضيلة والشرف، لا المكان السطحي. وقوله: «عالم العقل» إنما هو، على ما يقال، عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب؛ ويراد بذلك حيّز كل واحد منها.

وكذلك ما قاله من إفاضة^(٤) النفس على الطبيعة، وإفاضة العقل على النفس؛ إنما أراد به إفاضة العقل بالمعونة في حفظ الصور الكلّية عند إحساس النفس بمفصّلاتها، والتفصيل عند إحساسها بمجمعاتها وتحصيلاتها ما يُودعه إياها من الصور الدائرة الفاسدة. وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل للنفس. وأراد بإفاضة النفس للطبيعة، ما تفيدها من المعونة، والانسحاق نحو ما ينفعها، مما به قوامها؛ ومنه التذاذها والتلطف بها وسائر ما أشبه ذلك.

وأراد برجوع النفس إلى عالمها، عند الإطلاق من مَحْبَسِها، أن

(١) تَحَوَّلُ: تَحْجِزُ.

(٢) الإخطار: يقال: أخطَرَ الشيءَ بباله، وعليه، وفيه، إخطاراً: جعله يَخطِرُ. وَخَطَرَ الشيءَ بباله: وَقَعَ.

(٣) الْمُرتَاضُونَ: يقال: ارتاضَ فلان: صار مَرُوضاً: مُدَلِّلاً.

(٤) الإفاضة: من أَفاضَ الإناء: مَلَأَهُ حتى فاض، أو من أَفاضَ الماء: صَبَّه، أو من أَفاضَ اللهَ الحَخيرَ: كَثَّرَهُ.

النفس ما دامت في هذا العالم فإنها مُضطرة إلى مساعدة البدن الطبيعي، الذي هو محلّها، كأنها تشتاق إلى الاستراحة. فإذا رجعت إلى ذاتها، فكأنها أطلقت من محبس مؤذٍ إلى حيّزها الملائم المُشاكل لها. وعلى هذه الجهة ينبغي أن يُقاس كلّ ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز. فإن تلك المعاني، بدقتها ولطفها، تمتنع عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكماء أفلاطون ومن سلك سبيله. وأن العقل، على ما بيّنه الحكماء أرسطو، في كتبه في «النفس»، وكذلك الإسكندر، وغيره من الفلاسفة، هو أشرف أجزاء النفس، وأنه هي بالفعل ناجزة^(١)، وبه تُعلم الإلهيات، ويُعرف الباري، جلّ ثناؤه، فكأنه أقرب الموجودات إليه شرفاً ولطفاً وصفاء؛ لا مكاناً وموضعاً. ثم تتلوه النفس، لأنها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة، إذ لها حواسّ طبيعية؛ فكأنها مُتّحدة من أحد طرفيها بالعقل، الذي هو مُتّحد بالباري، جلّ وعزّ، على السبيل الذي ذكرناه؛ ومن الطرف الآخر مُتّحدة بالطبيعة؛ وكانت الطبيعة تتلوها كياناً لا مكاناً. فعلى هذا السبيل، وعلى ما يُشاكلها مما يَعُسّر وصفها قولاً، ينبغي أن تعلم ما يقوله أفلاطون في أقاويله. فإنها مهما أُجريت هذا المجرى، زالت الظنون والشكوك التي تؤدي إلى القول بأن بينه وبين أرسطو اختلافاً في هذا المعنى، ألا ترى أن أرسطو، حيث يريد أن يُبين من أمر النفس والعقل والربوبية حالاً، كيف يجرؤ ويتشّدّق في القول، ويخرج مخرج الألغاز على سبيل التشبيه؟

وذلك في كتابه المعروف «بأثولوجيا»، حيث يقول: «إني ربما خلوتُ بنفسي كثيراً، وخلعتُ بدني، فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم؛ فيكون داخلاً في ذاتي وراجعاً إليها، وخارجاً من سائر الأشياء سواي؛ فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباً. فأعلم عند ذلك، أنني من العالم الشريف جزء صغير؛ فأني لمحياً فاعل؛ فلما أيقنت بذلك ترقّيت بذهني من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرت كأني هناك مُتعلّق بها؛ فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكلّ الألسن

(١) ناجزة: من نَجَزَ الشيء: حَصَلَ وَتَمَّ.

عن وصفه، والآذان عن سمعه؛ فإذا استغشيتُ^(١) في ذلك النور وبلغت طاقتي، ولم أفتو على احتماله، هبطت إلى عالم الفكرة؛ فإذا صرت إلى عالم الفكرة، حجبت عني الفكرة ذلك النور، وتذكرت، عند ذلك أخي يرقليطوس، من حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود إلى عالم العقل». - هذا في كلام له طويل، يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة، فيمنعه العقل الكياني عن إدراك ما عنده وإيضاحه.

فمن أراد أن يقف على يسير ما أومأوا إليه، فإن الكثير منه عسير وبعيد. فليحفظ ما ذكرناه بذهنه، ولا يتبع الألفاظ متابعة تامة، لعله يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والألغاز. فإنهم قد بالغوا واجتهدوا، ومن بعدهم إلى يومنا هذا، ممن لم يكن قصدهم الحق؛ بل كان كدهم العصبية وطلب العيوب؛ فحرفوا وبدّلوا، ولم يقدرُوا، مع الجهد والعناية والقصد التام، على الكشف والإيضاح. فإنّا، مع شدة العناية بذلك، نعلم أنّا لم نبلغ من الواجب فيه إلّا أيسر اليسير، لأن الأمر في نفسه صعب ممتنع جداً.

(١) اسْتَغَشَى بالشيء: تَغَطَّى به، وَغَشِيَ الأمر فلاناً: غَطَّاه وَحَوَّاه، ومنه: أَغَشَى اللّهُ على بصره: جعل عليه غِشَاءً يُغْطِيهِ.

الباب السابع عشر

قول أفلاطون وأرسطو بالدينونة

ومما يُظنُّ بالحكيّمين، أفلاطون وأرسطو، أنهما لا يريانه ولا يعتقدانه، أمر المجازاة والثواب والعقاب. وذلك وهم فاسد بهما. فإن أرسطو صرّح بقوله إن المكافأة واجبة في الطبيعة. ويقول في «رسالته» التي كتبها إلى والده الإسكندر، حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت على التشكُّك بنفسها. وأول تلك الرسالة: «فأما شهود الله في أرضه التي هي الأنفس العالمة، فقد تطابقت على أن الإسكندر العظيم من أفضل الأخيار الماضين؛ وأما الآثار الممدوحة، فقد رسمت له في عيون أماكن الأرض وأطراف مساكن الأنفس، بين مشارقها ومغاربها؛ ولن يؤتي الله أحداً ما آتاه الإسكندر، (إلا) من اجتناء^(١) واختيار؛ والخير من اختاره الله تعالى. فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار؛ ومنهم من خفيت تلك فيه. والإسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل، وأحسنهم ذكراً وأحمدهم حياة، وأسلمهم وفاة. يا والده إسكندر، إن كنت مشفقةً على العظيم إسكندر، فلا تكسبن ما يبعدك عنه، ولا تجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه، حين الالتقاء في زمرة^(٢) الأخيار، واحرصي على ما يقربك منه؛ وأول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر القرايين في هيكل زيوس».

فهذا، وما يتلوه من كلامه يدل دلالة واضحة على أنه كان يُوجبُ المجازاة معتقداً.

(١) الاجتناء: الاصطفاء والاختيار.

(٢) الزُمرة: القَوْج، أو الجماعة من الناس، الجمع: زُمَرٌ.

وأما أفلاطون، فإنه أودع آخر كتابه في «السياسة» القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم، والعدل، والميزان، وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال، خيرها وشرّها.

الخاتمة

فمن تأمل ما ذكرناه من أقاويل هذين الحكيمين، ثم لم يُعرج على العناد والصراع، أغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة، والأوهام المدخولة، واكتساب الوزر^(١)، بما ينسب إلى هؤلاء الأفاضل، مما هم منه براء وعنه بمعزل.

وعند (٢٥٩) هذا الكلام نختم القول فيما رُمنا^(٢) بيانه، من الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس.

والحمد لله حقَّ حمده (٢٦٠)، والصلاة على النبي مُحَمَّد، خير خلقه، وعلى الطاهرين من عشرته^(٣)، والطيبين من ذريته آمين.

(١) الوزرُ: الذنبُ، أو الحمل الثقيل.

(٢) رام الشيء: طلبه وابتغاه.

(٣) عشرته: خلطاؤه وأصحابه.

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم .
- الأعلام: خير الدين الزركلي . دار العلم للملايين، بيروت، ط ٦، ١٩٨٤م .
- البداية والنهاية: ابن كثير الدمشقي . تحقيق د . أحمد أبو ملحـم وغيره . دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م .
- بغية المـلتمس في تاريخ رجال الأندلس: أبو جعفر الضبي . تقديم وشرح د . صلاح الدين الهواري . المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م .
- تاريخ آداب اللغة العربية: جرجي زيدان . دار ومكتبة الحياة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م .
- تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان . تعريب عبد الحليم النجار وغيره . دار المعارف بمصر، ط ٤، لاتا .
- تحصيل السعادة: أبو نصر الفارابي . تقديم وشرح د . علي بو ملحـم . دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م .
- تهافت الفلاسفة: الإمام الغزالي . تقديم وشرح د . صلاح الدين الهواري . المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط ١، ٢٠٠١م .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي . تحقيق لجنة إحياء التراث العربي . دار الآفاق الجديدة، بيروت، لاتا .
- الصلة في تاريخ علماء الأندلس: ابن بشكوال . تقديم وشرح د . صلاح الدين الهواري . المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م .

- الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار المعرفة، بيروت، لآتا.
- الجمع بين رأيي الحكيمين: أبو نصر الفارابي. تقديم وشرح د. علي بو ملح. دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة. دار الفكر، ١٩٨٢م.
- معجم البلدان: ياقوت الحموي. دار صادر، بيروت، ١٩٦٤م.
- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٧م.
- المعجم الوسيط: د. إبراهيم أنيس وغيره. القاهرة، ط ٢، ١٩٧٢م.
- معيار العلم في فن المنطق: الإمام الغزالي. تقديم وشرح د. علي بو ملح. دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- الملل والنحل: محمد عبد الكريم الشهرستاني. تقديم وشرح د. صلاح الدين الهواري. دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.
- المنهل الصافي: ابن تغري بردي. تحقيق محمد محمد أمين. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ١٩٨٤م.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل البغدادي. دار الفكر، ١٩٨٢م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلكان. تحقيق د. إحسان عباس. دار الثقافة، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.

فهرس المحتويات

٥.....	مقدمة
٩.....	ترجمة المؤلف
٩.....	حياته
١١.....	آثاره
١٥.....	منزلته وآراء النقاد والمؤرخين فيه
٢١.....	الباب الأول: غرض الكتاب
٢٣.....	الباب الثاني: حدّ الفلسفة، وإبداع أفلاطون وأرسطو لها
٢٥.....	الباب الثالث: موضوعات الفلسفة
٢٧.....	الباب الرابع: أرسطو ينشئ علم المنطق ويؤتمّم سائر الفلسفة التي بدأها أفلاطون
٢٩.....	الباب الخامس: إجماع العقول المختلفة حُجّة
٣١.....	الباب السادس: عيب الاستقراء
	الباب السابع: اختلاف سيرتي أفلاطون وأرسطو لم يؤد إلى اختلاف
٣٣.....	آرائهما السياسية والخلقية
	الباب الثامن: منهجا أفلاطون وأرسطو في البحث مختلفان في الظاهر
٣٥.....	ولكنهما متفقان في الغاية
٣٩.....	الباب التاسع: لا خلاف بين أفلاطون وأرسطو في تفضيل الجواهر
٤١.....	الباب العاشر: القسمة التي اعتمدها أفلاطون لم يهملها أرسطو
٤٣.....	الباب الحادي عشر: لا خلاف بين أفلاطون وأرسطو حول القياس
	الباب الثاني عشر: الإبصار عند أفلاطون يتمّ بخروج شيء من البصر
	إلى الأشياء، وعند أرسطو بشيء يخرج من الأشياء إلى البصر،
٤٧.....	ومع ذلك الخلاف لفظي
٥١.....	الباب الثالث عشر: الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو مكتسبة وليست طباعاً

الباب الرابع عشر : المعرفة عند أفلاطون تذكّر وعند أرسطو إحساس ،	
ومع ذلك لا فرق بينهما	٥٥
الباب الخامس عشر : العالم حادث عند أفلاطون وأرسطو	
ومن قال إن أرسطو يقول بقديم العالم مخطئ	٥٩
الباب السادس عشر : المثل قال بها أفلاطون وأرسطو (في كتاب أثالوجيا)	
ولذا لا يوجد تباين بينهما	٦٥
الباب السابع عشر : قول أفلاطون وأرسطو بالدينونة	٧١
الخاتمة	٧٣
فهرس المصادر والمراجع	٧٥