

كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد

وأربع رسائل
رسالة الاتصال لابن الصايغ
كتاب النفس لإسحق بن حنين
رسالة الاتصال لابن رشد
رسالة العقل ليعقوب الكندي

نشرها وحققها وقدم لها
أحمد فؤاد الأهواني

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

يصدرها

فؤاد سزكين

الفلسفة الإسلامية

٥٩

كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد

وأربع رسائل

نشرها وحققها وقدم لها
أحمد فؤاد الأهواني

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

تلخيص

كتاب النفس لابن الوليد بن رشد

وأربع رسائل

رسالة الاتصال : لابن الصايغ
كتاب النفس : لإسحق بن حنين
رسالة الاتصال : لابن رشد
رسالة العقل : ليعقوب الكندي

نشرها وحققها وقدم لها

الدكتور محمد فرادأ الأحمدي

[الطبعة الأولى - ١٩٥٠]

مكتبة النهضة المصرية
شارع مدني باشا - القاهرة
٩

إعادة طبعة القاهرة - ١٩٥٠ م

طبع في ١٠٠ نسخة

نشر بم عهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
بفراكتفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية
طبع في مطبعة شتراوس، مورلنباخ، ألمانيا الاتحادية

تلخيص

كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد

وأربع رسائل

رسالة الاتصال : لابن الصانغ
كتاب النفس : لإسحق بن حنين
رسالة الاتصال : لابن رشد
رسالة العقل : ليعقوب الكندي

نشرها وحققها وقدم لها

الدكتور محمد فؤاد الأبهوي

[الطبعة الأولى - ١٩٥٠]

مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي - القاهرة

إعادة طبعة القاهرة ١٩٥٠م

طبع في ١٠٠ نسخة

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

مقدمة

١- في اشتغالي بهذا الكتاب

اشتغلت بكتاب النفس لابن رشد منذ زمن بعيد ، فقد نقلت نسخة منه عن المجموع الموجود بدار الكتب بالقاهرة في كراسات ، وكتبت في آخرها « وكان الفراغ من نسخها في مساء الاثنين ٣٠ شوال سنة ١٣٥٤ الموافق ٤ فبراير سنة ١٩٣٥ » . وذكر بروكلمان أن هذا الكتاب مطبوع ، قام بطبعه « الأب مورانا » في مدريد سنة ١٩٣٤ ؛ غير أن النسخة المطبوعة لم يظهر لها أثر في النكبات ، ولم يتحدث عن اقتنائها أحد ، فداخلى الشك فيما ذكره بروكلمان وعزوت على السفر إلى الأندلس أبحث في مكباتها ، وأتصل شخصياً بالأب مورانا . وقامت من كلية الآداب رحلة في الآثار الإسلامية على رأسها الأستاذ الفاضل عبد الحميد العبادي ، عميد كلية الآداب بجامعة فاروق الآن ، فصحبت الجماعة في صيف ١٩٣٥ ، أطلب نسخة ابن رشد ، ويطلبون الاطلاع على آثار قرطبة وغرناطة وطليطلة وغيرها من الأطلال .

ومن طريف ما شاهدته في قرطبة أن الجمهوريين بعد الثورة والتحرر من الحكم القديم ، أحيا ذكر القدماء من العرب الذين حكموا الأندلس ، فسموا أحد الشوارع باسم « ابن رشد » ، وآخر باسم « ابن ميمون » .

وحل الركب بمدريد ، فبادرت إلى لقاء الأب مورانا وهو مستشرق فاضل يقرأ العربية ولا يتكلم بها ، ولا يتكلم الفرنسية أو الإنجليزية ، وكنت أجهل الإسبانية ، فقام أحد الفضلاء بنقل الحديث بيننا .

وصحح حلمي لأنه لم يكن قد طبع الكتاب . وأطلعته على الكراسات التي معي ، فوجد لأول وهلة خلافاً كثيرة بين النسختين ، وطلب مني أن أعيره نسختي فأجبتني إلى ذلك ، وأبقاها معه ثلاثة أيام .

وقد رأيت معه نسخة خطية من هذا الكتاب مصورة عن صاحبها الطبيب السيد مظفر حسين الجيدر أبادى ، من حيدر آباد الدكن . فلما أطلعت عليها ورأيت خطها حديثاً ، ثم قرأت بعض صفحاتها وحققها ، تبين لى أنها منقولة عن نسخة مدريد ، وفيها تحريف لا ينفى عن الرجوع إلى الأصل . وبذلك تصبح هذه النسخة عديمة القيمة مع وجود المخطوط القديم .

وقد رأيت مع الأب مورانا نسخة مصورة من رسالة أبى بكر بن الصانغ المعروفة برسالة الاتصال . وقد لخص ابن رشد هذه الرسالة فى مخطوطة القاهرة وعدل عن تلخيصها فى مخطوطة مدريد ، مما يبين الفرق الكبير بين النسختين . وقد حاولت مع طول البحث الحصول على رسالة أبى بكر بن الصانغ حتى أرسلنى صديقى الأب فتوانى من الآباء اللوميسكان بالقاهرة إلى أنها طبعت فى مجلة الأندلس أثناء الحرب عام ١٩٤٢ ، قرأت نشرها ملحقة بهذا النص إنعاماً للقائده .

وطال بحثى عن غير هاتين النسختين فلم أوفق ، فعزيت على نشر النص اعتماداً عليها .

٢- فى وصف النسختين

هما نسختان قديمتان ، الأولى نسخة مكتبة مدريد ، والثانية نسخة مكتبة دار الكتب الملكية بالقاهرة .

وكتاب النفس الذى نحن بصدد الكلام عنه جزء من مجموع يشتمل على عدة كتب لابن رشد . ولذلك جاء عنوان المجموع فى نسخة القاهرة أنه « تلخيص كتب أرسطاطاليس فى الحكمة للقاضى الإمام الفاضل ابن رشد . رحمه الله تعالى » .

وتقرأ فى صدر مجموع مدريد مانصه : « كتاب الجوامع تأليف الفقيه القاضى أبى الوليد بن رشد » .

تقع نسخة القاهرة تحت رقم ٥ حكمة ، وتشتمل على الكتب الآتية :

- (١) السماع الطبيعى من صفحة ١ إلى صفحة ٥٩ ظ
 - (٢) كتاب السماء والعالم . من صفحة ٦٠ و إلى صفحة ١٠٠ و
 - (٣) كتاب الكون والفساد من صفحة ١٠٠ و إلى صفحة ١١٦ ظ
 - (٤) كتاب الآثار العلوية من صفحة ١١٧ و إلى صفحة ١٦٧ ظ
 - (٥) كتاب النفس من صفحة ١٦٨ و إلى صفحة ٢١٧ ظ
 - (٦) كتاب مابعد الطبيعة من صفحة ٢١٨ و إلى صفحة ٣٠٢ و
- وهى نسخة صحيحة مؤققة يشهد على صحتها قدم أوراقها ، وقاعدة خطها ، وظاهر هيئتها حتى لتوشك أن تبلى مع تقادم العهد عليها . كما يثبت صحتها الوقفية الموجودة فى صدر المجموع .

واليك نص هذه الوقفية التاريخية الطريفة :

« وقف وحبس وسبل وتصدق العبد الفقير إلى الله تعالى المقر الأشرف العالى الخنى صرغتمش رأس نوبة الأمراء الجمدارية (١) الملكى الناصرى — أسبغ الله ظلاله ، وختم بالصالحات أعماله — جميع الجزء المبارك على المشغلين بالعلم الشريف ، وعلى المقيمين بالمدرسة الخفية المجاورة لجامع ابن طولون ، المنسوبة للمقر الأشرف المشار إليه أعلاه — أحسن الله إليه ، وغفر له ولوالديه وللمسلمين — لينتفعوا بذلك فى الاشتغال والكتابة منه ليلاً ونهاراً . ولا يعطى لأحد إلا برهن وثيق ، حيث لا يخرج من المدرسة المذكورة ، ولا يباع ، ولا يرهن ، ولا يوهب ، ولا يبدل ، ولا يغير . وفقاً صحيحاً شريعياً .

قصده الواقف بهذا الوقف ابتغاء وجه الله العظيم . تقبل له الله . فمن بدله بعد ما سمعه ، فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم » .

وكان صرغتمش ، ذلك الذى وقف هذا الكتاب على المدرسة ، وزيراً للملك الناصر محمد بن قلاوون من المالكى البحرية . وقد أنشأ هذه المدرسة فى عصر السلطان حسن بن محمد بن قلاوون ، وترجم له المقرئ فى المخطوط فى أثناء تكلمه عن المدرسة عام ٧٥٦ هجرية .

(١) الجمدارية من أمراء المالكى ، ووظيفة الجمدار لباس السلطان ثيابه .
(انظر معبد النعم للتاج السبكى طبعة الخانجى ١٩٤٨ ص ٣٥) .

[illegible][illegible]

1950年11月11日

[The page contains dense handwritten text in Arabic script, which is mostly illegible due to extreme blurring and noise.]

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500
501
502
503
504
505
506
507
508
509
510
511
512
513
514
515
516
517
518
519
520
521
522
523
524
525
526
527
528
529
530
531
532
533
534
535
536
537
538
539
540
541
542
543
544
545
546
547
548
549
550
551
552
553
554
555
556
557
558
559
560
561
562
563
564
565
566
567
568
569
570
571
572
573
574
575
576
577
578
579
580
581
582
583
584
585
586
587
588
589
590
591
592
593
594
595
596
597
598
599
600
601
602
603
604
605
606
607
608
609
610
611
612
613
614
615
616
617
618
619
620
621
622
623
624
625
626
627
628
629
630
631
632
633
634
635
636
637
638
639
640
641
642
643
644
645
646
647
648
649
650
651
652
653
654
655
656
657
658
659
660
661
662
663
664
665
666
667
668
669
670
671
672
673
674
675
676
677
678
679
680
681
682
683
684
685
686
687
688
689
690
691
692
693
694
695
696
697
698
699
700
701
702
703
704
705
706
707
708
709
710
711
712
713
714
715
716
717
718
719
720
721
722
723
724
725
726
727
728
729
730
731
732
733
734
735
736
737
738
739
740
741
742
743
744
745
746
747
748
749
750
751
752
753
754
755
756
757
758
759
760
761
762
763
764
765
766
767
768
769
770
771
772
773
774
775
776
777
778
779
780
781
782
783
784
785
786
787
788
789
790
791
792
793
794
795
796
797
798
799
800
801
802
803
804
805
806
807
808
809
810
811
812
813
814
815
816
817
818
819
820
821
822
823
824
825
826
827
828
829
830
831
832
833
834
835
836
837
838
839
840
84

صخ هذا التاريخ لكان دليلاً على نبوغ ابن رشد بأن يلخص كتب أرسطو ويشرحها في تلك السن المبكرة . مع العلم بأن نسخة مدريد كان تأليفها متأخراً عن نسخة القاهرة كما يدل عليه هذا النص ، إذ يقول عند الكلام على تلخيص رسالة أبي بكر بن الصايغ في الاتصال ، وهي الرسالة التي تلخصها في نسخة القاهرة « ولم أنزل هذا المكتوب هنا لأمرين : أحدهما أنه قد كتبه جملة من الأصحاب ، والثاني أنه ينزل منزلة القول المشكك على مذهب أرسطو . . . »

ويقول في موضع آخر من هذه الرسالة إن من يطلب التوسع فعليه أن يرجع إلى الشرح الأكبر . وهذا يقتضي منّا تحقيق القول في شروح ابن رشد .

ونخب قبل المضي في تحقيق هذه الشروح أن نبدي شكنا في زمن تأليف هذا التلخيص على الرغم من قول الناسخ في آخر المجموع إنه كان عام ٥٥٤ هـ ؛ ومصدر هذا الشك أن ابن رشد لم يشرع كما يحدثنا التاريخ في شرح أرسطو إلا بعد مقابلة ابن عبد المؤمن ، الذي تولى عام ٥٥٨ هـ . نحن إذن أمام أحد فرضين : الأول أن الرواية التي جاءت عن شرح أرسطو منتحلة ، أو حدثت النسخ لهذا قبل أن يصبح ابن عبد المؤمن أمير المؤمنين ، والفرض الثاني أن تاريخ النسخ لهذا المجموع فيه خطأ أو تحريف .

هذا ويرجع جوتيه أن الشرح الأوسط لكتاب النفس كان عام ١١٨١ أي بعد التاريخ الذي ذكرناه باثنين وعشرين عاماً (١) . على أن جوتيه وربان ومونك يعتمدون في تحديد هذه التواريخ على التراجم اللاتينية ، وهذه المصادر لا تثبت أمام المخطوطات العربية الأصلية .

مهما يكن من شيء فإننا نضع المسألة بجميع جوانبها ، ونترك الباب مفتوحاً لمناقشة هذا الموضوع في المستقبل عندما تجتمع في أيدينا أو في أيدي غيرنا الأسانيد المرجحة .

ويقول الأب بويج : « إن ابن رشد يشغل منزلة عظيمة في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط عربية أو يهودية أو لاتينية . أما أنه جدير بهذه المنزلة أو ليس بها جديراً ، فهذا هو الواقع من الأمر . لذلك كان من المفيد تعرف فكر هذا الفيلسوف عن قرب .

« غير أننا إلى عهد قريب لم نكن نعرفه إلا من خلال التراجم لأن « رينان » في رسالته « ابن رشد والرشدية » لم يرجع إلى أي نص عربي . أما مُنْكَ فقد درس المخطوطات العربية الموجودة في باريس ، ولكنه حين كتب نبذته عن ابن رشد استعان بالتراجم العبرية واللاتينية ؛ ومنذ بضع سنوات اكتشفت عدة مخطوطات في كثير من المكتبات الشرقية ، وتنبه القوم إلى بعضها سواء في مراكز أو في مصر .

ثم قدم بياناً بالمخطوطات الموجودة لابن رشد في شتى أنحاء العالم ، فقال : يوجد بالمكتبة الأهلية بباريس مجموع مخطوط عبري تحت رقم ١٠٠٩ وفيه تلخيص كتاب النفس . ثم تلخيص كتاب النفس لإسحق بن حنين ، والمؤلف مجهول ويرغم رينان أنه تلخيص ابن رشد (١) ثم شروح بجروف عبرية للكتب الآتية : الكون والنفس والنفس والحاس والحسوس في مكتبة مودين Modein (٢) .

ونحن إذ نقدم النص العربي لكتاب النفس لابن رشد نرجو أن يكون تمهيداً للباحثين فيما بعد أن يوازنوا بينه وبين التراجم العبرية واللاتينية الموجودة في مكتبات أوروبا .

كما أن هذه المأزقة سوف تلقى الضوء كاملاً على شروح ابن رشد ، ولا يمنعنا هذا القصور من التحدث عن الشروح وإبداء الرأي فيها .

٣ — في شروح ابن رشد

لما تولى أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن عام ٥٥٨ هـ جعزية الملك كان محباً للعلم شغوفاً بالفلسفة ملازماً أبا بكر بن طفيل ، وهو الذي نبهه على أبي الوليد ابن رشد فقربه إليه .

(١) هذا المخطوط هو الذي نشرناه في الملحق ٣ من هذا الكتاب .

(٢) Bourges : Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen âge. Beyrouth 1922 .

وفي ذلك روى عبد الواحد المراكشي أنه سمع من أحد تلامذة ابن رشد أنه ذكر عن نفسه قال : « استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين يشكى من قلق عبارة أرسطاطاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويدكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع هذه الكتب من يلخصها ، ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لقرب مأخذها على الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل . وأني لأرجو أن تني به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة . وما ينبغي من ذلك إلا ماعلمه من كبر سنني ، واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه .

قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ماخلصته من كتب الحكم أرسطاطاليس .

وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكم في جزء واحد في نحو من مائة وخمسين ورقة ، ترجمه بكتاب الجوامع ، تلخص فيه كتاب الحكم المعروف بسبع الكيان ، وكتاب السماء والعالم ، ورسالة الكون والفساد ، وكتاب الآثار العلوية ، وكتاب الحس والحسوس . ثم تلخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء . (١)

وظاهر رواية المراكشي أن كتب أرسطو كانت موجودة متداولة في زمانه ، إلا أنهم شكوا قلق عبارته أو عبارة المترجمين عنه وغموض أغراضه .

فقد شرح أرسطو في زمن ابن رشد ، أبو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ المعروف بابن باجة ، له كما جاء في عيون الأنبياء « شرح كتاب السماء الطبيعي لأرسطوطاليس ، وقول على بعض كتاب الآثار العلوية لأرسطو ، وقول على بعض الكون والفساد ، وقول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان ، وكلام

(١) المراكشي : المعجب في أخبار الغرب — طبعة القاهرة ص ١٣٦ — ١٣٧ . نقول ويتفق وصف هذه الكتب مع ترتيب كتب المجموع ما عدا كتاب الحس والحسوس إذ نجد بدلاً منه كتاب النفس وما بعد الطبيعة . ولعل هذا الخطأ ناشئ من آخر ما جاء في كتاب النفس إذ يقول « فالقول فيها غني كتاب الحس والحسوس » . فاعتقد الناظر أن الكتاب التالى هو كتاب الحس والحسوس .

على بعض كتاب النبات ... » والظاهر من أسماء هذه الكتب أنها ليست شرحاً أو تلخيصاً وإنما هو كما ذكر ابن أبي أصيبعة « قول على بعض كتاب ... كذا من كتب أرسطو » . وهذا هو الذى دعا أبو يعقوب يوسف أن يطلب من ابن رشد شرحها ، مع ما نعرفه من منزلة ابن باجة الذى كان القاضي أبو الوليد بن رشد من جملة تلاميذه . ولقد قالوا في منزلة ابن الصايغ وبلغ فهمه لأرسطو أنه « كان في نقابة الدهن ولطف الغوص على تلك المعاني الجميلة الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره ، وناذرة الفلك في زمانه .. فإن هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة من زمان الحكم مستجلبها ومستجلب غرائب ما صنف بالشرق ... ويشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التى تكلم عليها من تلك العلوم . فإنه إذا قرئت أقاويله بأقاويل ابن سينا والغزالي وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر بالشرق في فهم تلك العلوم ودونها فيها ، بان لك الرجحان في أقاويله ، وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو »

ونحن لا ننكر على ابن باجة منزلته ، ولا ننكر عليه أستاذيته لابن رشد غير أن ترجيح كفته على ابن سينا أمر لا يخلو من عصبية أهل الأندلس ، وهوى تلميذ يكتب عن أستاذه . لأن صاحب هذا الكلام الذى وصف فيه ابن باجة هو أبو الحسن على ابن الإمام من غرناطة « وكان كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم وصحب أبا بكر بن باجة مدة واشتغل عليه » (١)

ولو وجد يوسف بن عبد المؤمن في أقاويل ابن باجة على كتب أرسطو غناء ما طلب من ابن رشد تلخيصها وشرحها وتقريب أغراضها . فلما أخذ أبو الوليد في شرح أرسطو طارت شهرته في ذلك حتى أصبح معروفاً في أوروبا اللاتينية بأنه شارح أرسطو ، بل لقد فاقت شهرته كطبيب ، ولم تبلغ الكليات مابلغه القانون .

ولمشهور أن له على أرسطو ثلاثة شروح : الأكبر والأوسط والتلخيص (٢).

(١) عيون الأنبياء ج ٢ ص ٦٣ .

(٢) Grand commentaire, commentaire moyen, analyse ou paraphrase.

قال رينان : الشرح الأكبر أو التفسير من جملة ما ينفرد به ابن رشد . ذلك أن الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابي وابن سينا لم يستعملوا في الشرح إلا طريقة التلخيص Paraphrase من مثل ما كان يفعل ألبرت الأكبر . وكان عرض نص أرسطو متصلاً بالشرح ولا يتميز عنه . أما طريقة ابن رشد في الشرح الأكبر فهي مختلفة كل الاختلاف ، إذ يتناول كل فقرة من فقرات المعلم الأول وينبئها على حدة ، ثم يفسرها جزءاً بعد جزء مبرزاً النص بهذه العبارة « قال » ، وهي تساوى الحاصرتين .

وفي الشرح الأوسط لا يذكر عن النص إلا كلماته الأولى ، ثم يأخذ في التفسير بغير تمييز بين ما لابن رشد وبين ما لأرسطو .

وفي التلخيص أو الجوامع يتكلم ابن رشد باسمه ، فهو يعرض مذهب أرسطو مضميناً إليه أو حاذقاً منه ، منقياً في كتبه الأخرى عما يكمل الفكرة ، وكل ذلك بترتيب ومنهج من عنده .

ومن المؤكد أن ابن رشد لم يكتب التفسير إلا بعد شروحه الأخرى (١) ففي آخر تفسير كتاب الطبيعة الذي انتهى منه عام ١١٨٦ تقرأ في التراجم العربية ما نصه : وقد ألفت غيره في شباني . وكثيراً ما يعيد في الشرح الأوسط بكتابة شرحاً أكبر .

وفي أبلينا الأنواع الثلاثة للشروح ، إما بالعربية وإما بالعبرية وإما باللاتينية عن التحليلات الثانية ، والطبيعة ، والنفس ، وما بعد الطبيعة . أما عن الكتب الأخرى فليس بين أبلينا إلا الشرح الأوسط أو الأصغر أو هما معاً هذا ما كتبه رينان معتمداً على أساسين :

(١) نقول ان ما يؤكد رينان رينان غير صحيح ففي هذا التلخيص لكتاب النفس يقول ابن رشد « وهذا كله قد بينته في شرحي لكتاب أرسطو في النفس فمن أحب أن يقف على حقيقة رأيي في هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب » . وهذا دليل على أن ابن رشد كتب الشرح قبل التلخيص . وتحقيق القول هو أن ابن رشد لم يكتب الشروح والتلخيصات في زمن واحد ، فقد يكون أحدها قبل الآخر أو بعده .

الأول : رواية قدماء المؤرخين وبخاصة عبد الواحد المراكشي وابن أبي أصيبعة .

الثاني : الموجود من مخطوطات ابن رشد .

وقد أثبتنا رواية المراكشي بنصها من قبل ، والتي يقول فيها إنه رأى لأبي الوليد تلخيص كتب الحكم في جزء واحد في نحو مائة وخمسين ورقة ترجمه بكتاب الجوامع ، ثم تلخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء . وعلق رينان على كلام المراكشي بقوله : « إن الشرح الحقيقي يسمى بالعربية الشرح أو التفسير . ويسمى الأوسط التلخيص ، ويسمى المختصر جوامع . والتلخيص والجوامع مخططان بعض الشيء عند عبد الواحد المراكشي » .

ونرجى التعليق على تعليق رينان حتى ننظر فيما جاء عند أبي أصيبعة . لم يذكر صاحب عيون الأنباء سبب شرح ابن رشد لأرسطو ولا طريقة الشرح ، ولكنه ذكر تأليفه ، منها جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات ، وتلخيص كتب أرسطوطاليس وقد تلخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً . وشرح كتاب السماء والعالم ، وشرح كتاب النفس ، وشرح كتاب القياس ثم تلخيص ما بعد الطبيعة ، والأخلاق ، والبرهان ، والسباع الطبيعي .

وقد اعتمد رينان على ثبت كتب ابن رشد الموجود في الإسكوريال عن المخطوط رقم ٨٧٩ ورقة ٨٢ (وذكر في الهامش أن هذا الرقم في فهرس غزيري ورقم مكتبة الأسكوريال هو ٨٨٤) ونحن نجد في هذا التثبت الذي أوردته رينان الأنواع الثلاثة ، وهي الجوامع والتلخيص والشرح .

وبذلك يكون كتاب النفس وارداً بحسب ذلك الفهرس مرة في الجوامع ، ومرة ثانية في التلخيص ، ومرة ثالثة في الشرح .

وكذلك يذهب جوتييه إلى أن ابن رشد له ثلاثة شروح (١) .

ولكن أين ذهب هذه المخطوطات ؟ لقد ألهم التيران أغلبها ، ولم يبق

(١) Leon Gauthier: Ibn Roschd, 1948. p. 16

من كتب النفس إلا الجزء الموجود في الجوامع . أما التلخيص والشرح فأصبحتا مفقودتين .

ولو كانت هذه المخطوطات التي ذكرها رينان موجودة بين أيدينا لاستطعنا أن نبين وجه الحق في هذه المسألة .

ولنعود إلى المراكشي وابن أبي أصيبعة فلننس عندما شيئاً من القصور قبل أن نعتمد إلى كتب ابن رشد نفسها .

أما رواية عبد الواحد فلا نستطيع أن نستخلص منها شيئاً واضحاً ، ولينا ندري هل الجوامع هي التلخيص أو لا . وكذلك رواية ابن أبي أصيبعة ولو أنها تشعر بوجود أنواع ثلاثة من الشروح ، الأول الجوامع ثم التلخيص ثم الشرح ، إلا أنه من الجائز أن يكون ما جاء في الجوامع هو ما جاء في التلخيص أو قريباً منه . والكلمة الفاصلة هي التي تعتمد على النظر في هذه المخطوطات .

ولست أدري أيتى لى أن أحكم في هذه القضية على الرغم من فقدان كثير من مخطوطات ابن رشد أو لايتى لى ذلك . إلا أن النظر في النسختين الموجودتين بين أيدينا من كتاب النفس قد يؤدي إلى شيء من الحق والصواب .

٤ — شرحان فقط

وقد أفضى في النظر في النسختين المخطوطتين من كتاب النفس إلى افراض أن ابن رشد لم يشرح أرسطو إلا نوعين من الشرح ، الأول « التفسير » وهو الذى يبدأ فيه بنقل فقرة من ترجمة أحد المتقدمين مثل حنين بن إسحاق أو أسطاث ثم يشرح في التفسير والتعليق والشرح . والثاني « التلخيص » الذى يضرب فيه صفحاً عن نص كلام أرسطو ويحمل منه ، وقد يزيد عليه ، أو يرجع رأى أحد المفسرين والفلاسفة على آخر .

أما اسم « الجوامع » فهو من جمع كتب أرسطو لاجمع آرائه وتلخيصها ، ولذلك يشتمل المجلد الذى يحمل عنوان الجوامع على بضعة كتب هي السماع الطبيعى والسواء العالم والكون والفساد والآثار العلوية وكتاب النفس وما بعد الطبيعة .

ولعل لفظ الجوامع يرادف ما نسميه اليوم « المجموع » ونقص الكتاب الذى يجمع بين دفتيه عدة كتب .

ولهذا السبب لانجد عنوان المجموع في مخطوطة القاهرة « الجوامع » بل ما يأتى : تلخيص كتب أرسطو في الحكمة للقاضى الإمام الفاضل ابن رشد الأندلسى . رحمه الله تعالى .

أما عنوان المجموع في مخطوط مدريد فهو كما يأتى : كتاب الجوامع تأليف الفقيه القاضى أبى الوليد بن رشد .

فإذا نظرنا في مضمون النسختين وجدنا بينهما تشابهاً يكاد يبلغ حد التطابق في كثير من المواضع . وجدنا كذلك فروقاً كثيرة .

منها أن نسخة القاهرة أقدم تأليفاً من نسخة مدريد كما سبق أن ذكرنا . فزيد مادكرناه بياناً بأن نقل إليك هذا النص من نسخة مدريد ، وهو آخر القول في القوة الناطقة . « قلت هذا الذى ذكرته في العقل الهولاني هو شيء كان قد ظهر لى من قبل . ولما تعقبت الفحص عن أقاويل أرسطو ظهر لى أن العقل الهولاني ليس يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التى فيه شيء بالفعل أصلاً ، أغنى صورة من الصور . . . كما تقدم من قولنا في هذا المکتوب ، وإنما هو أول ما قاله أبو بكر بن الصايغ فغلطنا . »

والفرق الثانى يتضح من الفقرة السابقة التى نقلناها ، ومن غيرها أيضاً ، ومنها نبين عدول ابن رشد عن بعض آرائه وتغييره لها ، وذلك واضح من النص المطبوع حيث نهنا على مواضع الفروق .

والثالث تلخيص رسالة أبى بكر بن الصايغ في الاتصال في نسخة القاهرة ، وإغفالها بل العدول عنها في نسخة مدريد .

والرابع اختلاف لفظى لاغير من جوهر الموضوع ، من مثل قوله في استهلال الكتاب « الغرض في هذا القول أن نثبت من أقاويل المفسرين في علم النفس . . . على حين يقول في مخطوطة القاهرة : « الغرض ها هنا أن نثبت . . . » .

بناءً على ما تقدم يكون ابن رشد قد كتب حقاً ثلاثة شروح : الأول تلخيص لكتب أرسطو ، والثاني تعديل لهذا التلخيص أو كما يقول المحدثون طبعاً ثانية معدلة ومنقحة ، والثالث التفسير أو الشرح . وليس بين النوع الأول وبين النوع الثاني اختلاف في الطريقة أو الجوهر ، وإنما هو خلاف يسير يصحح فيه بعض الآراء ، كما هو واضح من الموازنة بين النسختين .

وبين من كلام ابن رشد السابق نقله أن الشرح الأكبر كتبه بعد التلخيص الأول وقبل التلخيص الثاني ، وهذا فيما يختص بكتاب النفس . أما باقي كتب أرسطو الأخرى فيحتاج الحكم على زمن تأليفها إلى دراسة خاصة تتبين منها زمن التأليف .

٥ - التلخيص

وقد بسط ابن رشد رأيه في التلخيص والغرض منه وطريقة ذلك في صدر المجموع قبل أن يشرع في القول في السماع الطبيعي . قال نقلاً عن نسخة القاهرة : « قصداً في هذا القول أن نعلم إلى كتب أرسطو فنجد منها الأقاويل الضرورية في حصول الكمال الإنساني الذي يخلصنا عنها بالذات وأولاً ، ونحذف الآراء والأقاويل التي يمكن أن تعد شكوكاً على أقاويله ، إذ معرفة ذلك غير ضرورية في حصول الكمال الانساني (بياض بالأصل للحق — وا —) عليه تكاد أن تكون غير متناهية ، وما هو غير متناه فلا يحيط به معرفة : ولا يحصل عنها شيء بالذات ، وأيضاً فإن جهة حل الشكوك الواردة على الشيء منطوية بالقوة القريبة في المعرفة الشاقة (بياض بالأصل) وإنما ينبغي أن نعلم من ذلك ما كان مشهوراً في الزمن الحاضر ، كما فعل أرسطو ، لأن الحكمة في زمانه كانت لم تنم ، وكانت فيها آراء لأقوام مشهورين يظن بهم الحكمة . وأما الآن ، والحكمة قد كملت ، وليس في زماننا أقوام يظن بهم الحكمة أو أن مقصودهم فيما يتكلمون به إعطاء أسباب الموجودات ، والمعروفة بها من حيث هي موجودة ، فينبغي أن يكون النظر في هذه العلوم على جهة ما ينظر اليوم في التعامل . ولهذا السبب بعينه ينبغي أن نحذف أيضاً منها الأقاويل الجدلالية . . . »

فنحن نرى ابن رشد يضع لنفسه دستوراً للتلخيص ، أو منهجاً يسير عليه ، وهو يقع في ثلاثة أمور :

الأول : الاختصار على آراء أرسطو الضرورية في حصول الكمال الإنساني .
والثاني : حذف الآراء التي تعد شكوكاً على أقاويله .

والثالث : الاختصار على المشهور من الآراء في زمن ابن رشد وحذف تاريخ المذاهب والآراء الجدلالية .

وقد نقلنا إليك رأي رينان في الشرح الأصغر والشرح الأوسط ، ويمتاز هذا الأخير بذكر العبارات الأولى من نص أرسطو . ويبدو أن الأب بويج يخالفه في هذا الرأي فهو يقول عن منهج ابن رشد في تلخيص كتاب القولات « إنه لا يعرض النص منفصلاً كما نجعل إلى الناظر نظرة سطحية في التراجم اللاتينية القديمة ، بل يعرضه بطريقة متصلة . . . إلى أن قال « والمؤلف يحفظ بجزئته في الكتابة بحيث لا يتقيد بالنص الذي يلخصه ، بل أنه قلما يثبت النص أوفيهضله بعد التعبير المشهور « قال » (١) . ولم يحدثنا الأب بويج عن كتاب القولات فهو شرح أوسط أم أصغر ، واكتفى بأنه تلخيص « Paraphrase » فهو يعده إذن على حسب تسمية رينان شرحاً أصغر . مع أنه عندما أوضح منهجه تحدث عنه كأنه شرح أوسط ، ولو أنه نفى عنه أن يكون كذلك . وهذا يؤيد ما نذهب إليه من أن الشرح الأوسط والتلخيص شيء واحد .

أما الدستور الذي يمهده به ابن رشد لكتاب القولات فهو أقل تفصيلاً مما سبق أن ذكره في كتبه الأخرى . فهو يقول : « الغرض في هذا القول لتلخيص المعاني التي تضمنتها كتب أرسطو في صناعة المنطق وتحصيلها بحسب طاقتنا . وذلك على عادتنا في سائر كتبه » .

وهذا يوافق الأمر الأول من دستور ابن رشد الذي رسمه لنفسه .

فإذا طبقنا هذا الدستور على كتاب النفس وجدنا أنه حذف الكتاب

(١) تلخيص كتاب القولات - بيروت ١٩٣٢ - ص ١١ من المقدمة .

الأول مع أنه يبلغ الثلث ، لأنه يتعلق بعرض تاريخ المذاهب أو آراء القدماء من الفلاسفة في علم النفس مع الرد عليهم .

ولم يقع ابن رشد بالاختصار على بعض آراء أرسطو وحذف بعضها الآخر ، ولكنه عمد إلى شرح أرسطو المعروفين باسم المفسرين يستعين بهم على فهم أرسطو مع ترجيح رأى مفسر على آخر ، إن كان بينهما خلاف . وهو يشير إلى الإسكندر الإفروديسي ، وأسمطيس بوجه خاص ، ويعدد أسماءهم كما يتضح من النظر في هذا النص . ولا يخفى ابن رشد رجوعه إلى المفسرين فهو ينص في استهلال هذا الكتاب بأن « الغرض في هذا القول أن تثبت من أقاويل المفسرين في علم النفس ما نرى أنه أشد مطابقة لما تبين في العلم الطبيعي ، وألحق بغرض أرسطو » .

وقال في صدر السماع الطبيعي « غرض هذا الكتاب الترجيح بالسماع الطبيعي هو النظر في الأسباب العامة الأولى لما يوجد في الطبيعة من جهة ما هو موجود بالطبيعة وفي الواضع العامة لهذه الأشياء . وأنه يجب أن يوضع أولاً لهذا النحو من النظر أن هاهنا أسباباً أربعة تتقدم بها الموجودات الطبيعية على جهة ما يوضع موضوع الصناعة للصناعة . ولذلك ما يقول أرسطو : وليس على صاحب العلم الطبيعي أن يبرهن أن الطبيعة موجودة ، كما ليس كذلك على صاحب علم من العلوم ، بل يضعها . وذلك سواء أكانت بيئة بنفسها أو لم تكن . وإن كان الظاهر من كلام أرسطو ومن جملة المفسرين ، أن وجودها يبين بنفسه » .

ولا يذهب ابن رشد في تلخيصه لأرسطو إلى حد الاعتماد على المفسرين فحسب ، بل يتعرض للتأخرين من الفلاسفة ، وبخاصة ابن سينا ليخلص آراءه ، كما سوف يبين لك من قراءة كتاب النفس ، وما ذكرناه من انتقاده لأسناده أبي بكر بن الصايغ .

ويبين من هذا كله أن تلخيص كتاب النفس لابن رشد بعيد عن كتاب النفس لأرسطو ، ما دام ابن رشد يحذف بعض الأجزاء ، ويأخذ عن المفسرين ويرجع بعضهم على بعضهم الآخر ، ويناقش آراء فلاسفة المسلمين ، ثم يعرض آخر الأمر رأيه الخاص .

٦- في طريقة النشر

هناك طريقتان للنشر : الأولى الاعتماد على مخطوطة تثبت في المتن وتوضع الفروق بينها وبين النسخ الأخرى في الهامش . والثانية إدماج النسخ في نسخة واحدة يرى الناشر أنها أليق ما يدرج في النص ، مع إثبات الفروق في الهامش . ولما كنا أمام مخطوطين بينهما خلاف كبير ، فقد آثرنا الطريقة الأولى ونعنى إثبات نسخة مدريد في المتن ، لأنها هي التي ارتضاها ابن رشد وصححها . ومع ذلك فقد رفعنا من الهامش إلى المتن بعض ألفاظ وعبارات وقررات عن نسخة القاهرة ، إما لأنها أصح ، وإما لأنها طويلة رأينا إبرازها في المتن ، مثل تلخيص رسالة أبي بكر بن الصايغ .

ونعتقد أن هذه الطريقة هي أليق ما يتلاءم مع هذا الكتاب بوجه خاص . وقد نقلنا في الهامش تعليقات يسيرة توضح بعض أمور عاجلة في النص ، ولم ننقل الهامش بتعليقات طويلة موضوعية ، مرجئين ذلك إلى تعليق عام في الموضوع ، يصلح أن يكون مدخلا لقراءة النص .

٧- قيمة الكتاب

سؤال يحظر بالبال عندما ننظر في قيمة كتاب النفس لابن رشد الملخص عن أرسطو ، وهو ما قيمة هذا العلم بالنسبة إلى منزلته في الوقت الحاضر ؟ وهل خطأ علم النفس الحديث خطوات واسعة حتى ليصبح علم النفس الأرسطي وما أخذه ابن رشد عنه في ذمة التاريخ ؟

وأظن أن الجواب عن هذا السؤال يسير واضح حاسم . لأن العلم الحديث على الإطلاق يختلف في منهجه وموضوعه عن العلم حتى القرن الثامن عشر . فالعلم الحديث يعني بالظواهر ولا يبحث عن البواطن ، ويبدأ بالمشاهدات لينتهي منها إلى القوانين العامة . أما العلم القديم فكان يطلب جوهر الأشياء وحقيقتها الأولى ، وهو مطلب عسير المثال بعيد عن حلود العقل البشري .

وقد فسر القدماء جميعاً سلوك الكائن الحي ، والإنسان بوجه خاص ، بقولهم « بالنفس » ، وإنما علة الحركة والإحساس والمعركة . أما الأخلاقيون فقد عدلوا عن اعتبار « النفس » مصدراً لتصرفات الإنسان ، لأن النفس شيء لا يقع تحت الحس ، ولا يمكن إدراكها بالناهج العلمية المعروفة .

ومع ذلك فقد احتفظنا حتى اليوم بهذا الاصلاح ، فلا تزال نقول علم النفس . وهذا أول أثر من آثار الماضي لم نستطع التخلص منه . على أن معنى النفس عند فلاسفة الإغريق كان يختلف عما تقتضيه منه اليوم . فهو عندهم يدل على ما نعني به الآن — إلى حد ما — الوعي أو الشعور ، وكانوا يقصرون بالنفس في لغتهم الشائعة الحياة أو مبدأ الحياة^(١) .

ويرى بعض المحدثين أن الفضل في وضع علم النفس يرجع إلى أرسطو ، كما وضع علم المنطق ، من حيث إن كتابه في النفس وكتبه في الطبيعيات الصغرى كانت الأساس في بحث الظواهر النفسية ، وعلى وجه الخصوص في الظواهر العقلية^(٢) .

والذي ذهب إليه « والاس » صحيح إلى حد كبير ، لأن مقالة العقل لعبت في تاريخ الفلسفة دوراً عظيماً ، ولا يزال البحث في العقل وكيف يعقل من المباحث الشاغلة لأذهان المفكرين حتى اليوم ، إلا أن ذلك البحث انتقل إلى الفلسفة وأصبح جزءاً هاماً من مباحثها يعرف باسم نظرية المعرفة .

فلذا كانت قيمة الكتاب تاريخية فإن هذه القيمة ترتفع مع ارتفاع منزلة ابن رشد في تاريخ الفلسفة ، ولا غرو فهو شارح أرسطو الذي اشتهر في الشرق والغرب على السواء .

ومن جهة أخرى يمثل هذا الكتاب نهاية ما وصلت إليه الآراء المختلفة المتعلقة بعلم النفس ، منذ أن بسطها أرسطو ، إلى أن تلقى الشرح بالتعديل

(١) Taylor: Aristotle, 1945, p. 108.

(٢) Wallace: Aristotle's Psychology, 1882, Introduction I (٧)

والإضافة والبيان ، حتى اختلفت فيها مذاهبهم اختلافاً شديداً ، فإذا بالإسكندر ينحوي نحو مخالفة ما يذهب إليه ثامسطيوس ، فلما نقلت هذه الآراء إلى المسلمين اختلفوا كذلك في النظر إليها ، وفي الميل إلى أحد التفسيرين دون الآخر ، ولذلك اختلف الفارابي عن الكندي ، وابتعد ابن سينا عن الفارابي . وجاء ابن رشد فوجد أمامه هذه المذاهب المختلفة المتباينة فأعمل فيها فكره ، موافقاً بعضها تارة ناقداً بعضها الآخر تارة أخرى ، موفقاً بينها حيناً ، مبرهاً بينها حيناً آخر .

كأن هذا الكتاب يعد نهاية التطور الذي بلغه كتاب النفس لأرسطو حتى عصر ابن رشد .

ولذلك كان من الواجب علينا كي نفهم كتاب ابن رشد أن نتتبع الأفكار الرئيسية عند مختلف الشراح السابقين ، وهو مادعا إليه ابن رشد في المقدمة بقوله : إن الغرض إثبات أقاويل المفسرين في علم النفس وما يراه ألبق بغرض أرسطو .

٨ — النفس والعلم الطبيعي

يذهب أرسطو إلى أن علم النفس جزء من العلم الطبيعي .

وقد صرح بذلك في كتاب أجزاء الحيوان فقال « البحث في النفس بكليتها أم يجرى من أجزائها مما يختص به عالم الطبيعة »^(١) . وقال في كتاب النفس إن « البحث عن النفس مما يختص به عالم الطبيعة »^(٢) .

لماذا كان البحث في النفس عند أرسطو جزءاً من العلم الطبيعي ؟ السبب في ذلك أن « النفس في معظم الحالات لا تتفاعل ولا تتفاعل بغير البدن . مثل الغضب والشجاعة والنزوع ، وعلى وجه العموم الإحساس »^(٣) . « ويبدو أن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم : كالغضب والوداعة والخوف والشفقة والإقدام ، وأيضاً النرج والحب والبغض ، لأنه عندما تحدث هذه الأحوال

(١) أجزاء الحيوان ٦٤١ و ٢٠ .

(٢) كتاب النفس ٤٠٣ و ٢٧ — أنظر الفصل الأول ص ٣ — ٨ من

ترجمتنا لهذا الكتاب ، وفيها يناقش أرسطو المنهج الذي سوف يتبعه ، ولماذا كان علم النفس جزءاً من العلم الطبيعي .

(٣) ٤٠٣ و ٢٦ .

يتغير الجسم ، (١) . عالم الطبيعة عند أرسطو ، وفي مذهبه ، هو الذي ينظر إلى الحيولى والصورة معاً ، لأن «أحوال النفس لاتنفصل عن الحيولى الطبيعية للحيوانات» (٢) . أما «الأحوال التى لها وجود منفصل تمام الانفصال فإن الذى يدرسها هو صاحب الفلسفة الأولى» (٣) .

هذا هو المدخل الذى مهد أرسطو به للدراسة النفس الإنسانية .

وهو يهد بذلك بمقدمة طويلة يعرض فيها مذاهب القدماء في علم النفس . منذ طاليس إلى أفلاطون ، مع تقلدها وبيان تهاقها ، كل ذلك لينتهى إلى التعريف المشهور الذى يأخذ به وهو أن النفس صورة الجسم . وكان أرسطو في ذلك على حق ، لأن طبيعة العصر كانت تقتضى عرض آراء القدماء وواقفها أو معارضتها .

ولكن ابن رشد يهد للدراسة النفس بمدخل آخر . فهو يفترض أن مذهب أرسطو قد استتب له الأمر ، ولا يحتاج إلى احتجاج بمقدار ما يحتاج إلى شرح وبيان . يقول في افتتاح الرسالة «وقبل ذلك فلنقدم مما تبيين في هذا العلم ما يجرى الأصل للموضوع لفهم جوهر النفس فنقول : إنه قد تبيين في الأولى من الساع أن جميع الأجسام الكائنة الفاسدة مركبة من حيولى وصورة ...» ثم يعضى بعد ذلك فيحدث أن المادة على ثلاث مراتب : الحيولى الأولى ، ثم الأجسام البسيطة أو الأسطقسات النار والهاء والماء والأرض ، وأخيراً المادة المحسوسة . أما الحيولى الأولى فليست مصورة بالذات ولا موجودة بالفعل . أما الأسطقسات الأربعة فإنها لاتعزى عن المادة وأن تولد الأجسام عنها بطريق الاختلاط المزاج الذى يكون بالطبخ والحرارة الغريزية . وأنواع التركيبات ثلاثة : الأول تركيب البساط ، والثاني تركيب الأجسام المتشابهة الأجزاء عن البساط ، والثالث تركيب الأعضاء الآلية . وأن المكون القريب للأجسام الآلية هو

(١) ٤٠٣ و - ١٦ - ١٨ .

(٢) ٤٠٣ ط - ١٧ ، ١٨ .

(٣) ٤٠٣ ط - ١٦ .

الشخص المتنفس بتوسط البرز والتى . «وأن المكون في الحيوان غير التناسل : الأجرام الساوية .

والقصود بالأجسام المتشابهة الأجزاء الجاد ، وبالأجسام الآلية النبات والحيوان . وهناك فرق بين النبات والجد هو أن الجاد جسم يتركب من مادة وصورة ولكن جميع أجزائه متشابهة متجانسة ، أما النبات فإنه مع تركيبه من مادة وصورة إلا أن أجزائه غير متشابهة بل هى أعضاء أو آلات يؤدى كل منها وظيفة معينة ، والصورة التى تضم هذه الأعضاء تسمى نفساً ، ويسمى الجسم متنفساً . وليس المتنفس متنفساً لأنه يتنفس بل لأنه ذو نفس . والنفس في النبات تسمى النباتية أو الغازية ، ويفرق الحيوان عن النبات بالحس والنزوع . ويفرق الإنسان عن الحيوان بالنطق .

فإذا كان ابن رشد قد تعرض للهيولى الأولى وإلى الأسطقسات وإلى الأجسام المحسوسة جمادات كانت أم كائنات حية ، فإنما فعل ذلك لينتهى من ذلك إلى أن الإنسان بوجه خاص يترفع على عرش الأجسام ، ويعمها ما يعمها من أنها تتركب من هيولى وصورة ، مع الفارق بطبيعة حال بين جنس وجنس ، ونوع ونوع ، بين جنس الحيوان وجنس النبات ، وبين نوع الإنسان وأنواع الحيوان الأخرى .

وإذا كان أرسطو قد انتهى في مذهبه من قبل إلى أن الإنسان جسم طبيعي مركب من مادة وصورة ، فإن ابن رشد لايقف عند هذا الحد بل يحاول أن يجعل من كل قوة من قوى النفس مادة وصورة ، ويجهد أن يبحث ما هذه القوة وما صورتها ؟ ولم يكن هذا المنهج الذى سلكه عبثاً ، بل هو منهج مقصود يهدف منه إلى تبيين هذه المسألة الجوهرية في تاريخ الفلسفة التى شغلت الأذهان زمناً طويلاً ، واختلف فيها رأى المفسرين والشرح ، نفى هل توجد قوة للنفس لا هيولى لها ، أى صورة محضة ، أو لا ؟ فإذا كانت صورة خالصة ففى فعل دائم ويمكن أن تفارق .

وماذا تفارق ؟ تفارق هذا البدن ، فلا تكون عندئذ موضعاً لبحث العلم الطبيعي ، مادام العلم الطبيعي لا يدرس إلا الأجسام المركبة من هيولى وصورة

تقد ألف أرسطو كتابه ليثبت به أن الإنسان مركب من مادة وصورة، ولذلك كان البحث فيه جزءاً من العلم الطبيعي. أما ابن رشد فقد ألف كتابه ليثبت وجود العقل الفارق وكيف يتصل بنا. ولذلك كانت مقالة العقل أهم أجزاء الكتاب وأولى ما يجب أن نعتني به.

وفي ذلك يقول بعد مقدمة طويلة « فهذه هي جل الأمور التي إذا تحفظ بها قدرنا على أن نصل إلى معرفة جوهر النفس وما يلحقها وأن تقف على ما هو أكثر مثبوق من أمرها. وهو هل يمكن فيها أن تفارق أم لا؟ » (١) فلما شرع في تعريف النفس أخذ في تقسيم قواها ورأى أنها خمس أولها في التقديم بالزمان وهو التقديم الحيواني: النفس النباتية ثم الحساسة ثم التخيلية ثم الناطقة ثم النزوعية.

ويتابع ابن رشد ثامسطيوس في أنه يجعل كل قوة من قوى النفس كالحيلولة للأخرى. فيقول: « وليس هذه القوى يوجد لها الثباين من جهة أفعالها فقط، بل ولأن بعضها قد يفارق بعضاً بالموضوع. وذلك أن النباتية قد توجد في النبات دون الحساسة، والحساسة من دون التخيلية. وإن كان ليس يمكن أن يوجد الأمر فيها بالعكس والعلة في ذلك أن ما كان منها يجري مجرى الحيولى لبعض، لم يمكن في ذلك البعض أن يفارق حيولاً... » (٢) فإذا وعينا هذا المبدأ الذي يأخذ ابن رشد به نفسه، وهو أن « منها ما يجري مجرى الحيولى لبعض » أمكن أن نفهم ما يتكره عند الكلام على النفس النباتية بأنها ثلاث قوى « أولها الغازية وهي كالحيلولة لثابتي القوتين أغنى النامية والموالدة » (٣). ولما تكلم عن اللمس قال: إنه يدرك للموسمات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وإن هذه الكيفيات متضادة ومع ذلك تدرك معاً، فكيف يدرك التضاد؟ فسر ذلك بالحيولى والصورة فقال: « وأيضاً فإن القوى المنفصلة فيها (يريد اللمس) أغنى الرطوبة واليبوسة لما كانت كالحيلولة للقوى الفاعلة، أغنى الحرارة والبرودة: والفاعلة لها

(١) ص ٨٠ من هذا الكتاب.

(٢) ص ٩.

(٣) ص ١٩.

كالصورة، كان من الواجب أن تكون هذه القوى تتركها معاً» (١). وتساءل عن قوة التخيل « هل هي من القوى التي توجد تارة قوة وتارة فعلا. وإن كان الأمر كذلك فهي ذات حيولى ضرورة، فإذ هذه الحيولى؟ » فلما تكلم في القوة الناطقة سأل نفس السؤال: وبسط القول في الجواب لأن القوة الناطقة والعقل الحيواني والعقل الفعال وهل يفارق والاتصال، هي المقصود كما ذكرنا من هذا الكتاب.

وقد تعرضت مقالة العقل بوجه خاص إلى تفسير الشراح، وامتزجت آراؤهم امتزاجاً شديداً، بحيث أصبح من الضروري كي نفهم رأى ابن رشد أن نرجع إلى كل واحد منهم نستقصي مذهبه.

٩ — من أرسطو إلى الإسكندر

كان أرسطو محور الحياة في مدرسة المشائين، وخلفه في رئاستها ثاوفراسطس ابن أخته بوصية منه. ولم تعد الحياة في المدرسة سهلة، إذ اتهمت بالليل إلى مقلونيا، ولم يرض عنها الأثينيون، فانحلت روابط المدرسة بأثينا، وهجرها الطلاب إلى مدينة الإسكندرية وغيرها.

وماتازت المدرسة حتى القرن الثاني للميلاد بأمرين: التخصص في فروع العلم الطبيعي، والزرعة الإلحادية ضد الدين (٢).

ثم نهضت مدرسة المشائين في القرن الثاني واتخذت مسحة جديدة هي شرح كتب أرسطو. وقد هيأ لهذا الشرح أندرونيقوس الذي نشر كتب العلم الأول حول سنة ٥٠ قبل الميلاد، فاهتم لما يشتغلون بالفلسفة وسعوا إلى تحديد المقصود من كلام العلم، فكان ذلك علة الشروح، وأقدم ما نعرفه منها شروح الإسكندر على كثير من كتب أرسطو. ثم أصبح التقليد المعروف أن يدرس أرسطو بواسطة شراحه، حتى ليعول على الشرح في قراءة تاسوعات أفلاطون نفسها. وأصبح إيساغوجي فرفوريوس الصوري وهو تلميذ أفلاطون

(١) ص ٤٥

(٢) Bréhier: Hist. de la Phil. Tome Ier p. 255-258. et Tome IIe 444-47

مدخلا لقولات أرسطو . واشهر بعد ذلك من الشرح ثامسطيوس في القرن الرابع ، وسيمبليوس ويوحنا النحوي في القرن السادس .

وقد اتخذ الشرح صبغة خاصة سرى تقليداً بين جميع المتعنفين بفسلفة أرسطو حتى ظهور ابن رشد ، هذه الصبغة كانت المنهج الذي يسير عليه الشارح نفى طريقة وضع المسائل ، وترتيب الأفكار ، ثم مناقشتها والرد على المسائل . وهي طريقة بدأها أرسطو ، ولكن تلازمه غالوا فيها .

خذ مثلاً مقالة العقل في كتاب النفس لأرسطو ^(١) فهي موزجة غامضة بما كان سبباً في اختلاف مذاهب الشراح فيها بعد .

وهذا النص على إيجازه يبسط النظريات الهامة الآتية :

١ - في كل كائن طبيعي أو صناعي جزء مادي وجزء صوري ، الأول بالقوة والثاني بالفعل . يجب إذن أن يكون في النفس عقل مستعد أن يصبح جميع العقولات ، وعقل هو العقولات .

٢ - العقل القادر على اقتناء العقولات يسمى المستفاد *Habitus* .

٣ - منزلته من العقولات بالقوة التي يخرجها إلى الفعل منزلة الضوء من الألوان بالقوة التي يجعلها ألواناً بالفعل .

٤ - مفارق *zygouros*

٥ - لا يتفعل *ērethēs*

٦ - غير متمزج *āmyrēs*

٧ - يجوهه فعل

٨ - خالداً وأزلي

٩ - المتفعل فاسد ، ولا يعقل بدون الأول .

هذه المسائل التي أفردتها جلسون ^(٢) ليبرزها للبيان واردة كلها في نص أرسطو ، ماعدا المسألة الثانية التي يقول عنها العقل المستفاد .

(١) ترجمة كتاب النفس - ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٢) Gilson: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, Paris, 1936 p. 5 .

ويقول جلسون بعد ذلك إننا إذا أضفنا إلى هذا النص بعض الفقرات من كتاب ما بعد الطبيعة (١٠٧٢ ب ١٤ - ٢١ ، ١٠٧٤ ، ٢٨ - ٣٥) ومن كتاب الأخلاق التيقوماخية (١١٧٧ ب ٢٦ - ٣٤) لوصلنا إلى هذه النتيجة : وهي أن العقل الفعال الذي يتحدث عنه أرسطوليس إلا الله نفسه . ومع ذلك فقد وقف قراء اليونانية من العرب واللاتين من تفضي أرسطو في حيوة يجزاء مثل هذا الوصف ، كما لا تزال تقف اليوم ، على الرغم من الجهود العظيمة التي بذلت لتوضيح فلسفته .

وقد تساءل جلسون على طريقة شرح أرسطو الأسئلة الآتية :

إذا كان العقل المنفعل من قبيل الهولي وكان فاسداً فهل هو حقاً مادي ووجهاني ، أو أن المقصود بالمادية مجرد التثيل والتشبيه ، وبالفساد فساد نسبي ؟

وإذا كان العقل مستفاداً ووقية ، فما المقصود بهذا الاصطلاح مادام يقال من وجه آخر إنه يجوهه فعل ؟

وإذا كان مفارقاً وليس متمزجاً فأى شيء يضارقه ، وأى شيء لا يتمزج به ، أهو البدن أم العقولات ؟

وإذا كان أزلياً وخالداً ، فهل خلوده وأزليته من جوهر كالإنسان أو كالله ؟

وإذا كان المقصود الله فماذا يبنى فينا من عقل ، وما هو معنى العقل حين نطبقه على الموجود الذي ليس فيه مبدأ الفعل ؟

وأول من حاول تفسير العقول وبيان طبيعتها ، وكيف يعقل العقل ، هو ثاوفراسطس . ونحدثنا ثامسطيوس أن ثاوفراسطس شرح مذهب أرسطو على هذا النحو : المعرفة العقلية هي كشف صور العقولات الداخلة في الحسوسات بواسطة عقل منفعل يخرج إلى الفعل بالعقل الفعال . ثم وجه إلى أرسطو الاعتراضات الثلاثة الآتية : « نحن لا نعرف هل العقل المنفعل مكتسب أو جزء منا ، بل أكثر من ذلك نجعل طبيعة الانفعال الذي يتلقاه العقل . ذلك أنه إذا كان أصل المعرفة العقلية في الإحساس فيجب أن يتفعل العقل بالجسم . ولكن كيف يمكن

ذلك وهو غير جسماني؟ وما دام الشيء لا يتفاعل بنفسه فكيف يعقل؟ وأخيراً إذا لم يكن العقل بالفعل بل بالقوة فما الفرق بينه وبين الهول الأولي؟ وليست الصعوبات المتعلقة بالعقل الفعال أقل من هذه : فنحن لانعرف كيف يتصل بالنفس ، وإذا كان جزءاً من النفس فما علة النسيان والخطأ والكذب ؟ (١) .

أجاب عن هذه الصعوبات أرسطوقليس (٢) Aristocles أستاذ الإسكندر الإفروديسي . وقد خلطت النصوص القديمة بين أرسطوطاليس وبين أرسطوقليس لما بينهما من تشابه في الرسم والاسم ، وانتقل هذا الخلط إلى التراجم العربية واللاتينية ، فذهبوا إلى أرسطو مذهباً معيناً في العقل الفعال ، مع أن صاحبه هو أرسطوقليس أستاذ الإسكندر .

خلاصة هذا المذهب كما يحكيه برييه أن ما يسميه أرسطو العقل الهولاني أو العقل بالقوة هو عقل ينمو بالطبع مع تقدم السن ، كسائر القوى الموجودة فيها . وهذا العقل له القدرة على التجريد . ومع ذلك فهذا العقل من أفعال النفس غير ممكن إلا لوجود عقل خارج عنا ، عقل محصن ، عقل إلى منبث في كل مادة كالجوهر في الجوهر . وناقذ إلى كل شيء . وعندما يجد هذا العقل الفعال جسماً ملائماً ، يفعل بواسطة كآلة ، فنقل . ليس عقلنا الهولاني ، أو العقل بالقوة إلا امتزاجاً مادياً يمكن أن يصلح آلة للتفكير .

ويرى زالر (٣) أن أرسطوقليس زعم أن العقل إلى ومنبث في سائر العالم الخمس ويحركه . وأنه بذلك ينظر إلى الإله كما نظر إليه الرواقيون باعتبار أنه روح العالم . ولكن تلميذه الإسكندر لم يشاركه في هذا المذهب الذي يقرب من وحدة الوجود الرواقية .

وبسط جلزون (٤) القول في مذهبه بسطاً أكثر بياناً فقال ما فحواه :

(١) عن كتاب النفس لسانسطينوس نقلاً عن برييه الجزء الثاني ص ٤٤٥ ، ٤٤٦ .

(٢) Gilson : Archives d'Hist. Doctrinale et Littéraire du M.A. Paris, 1930 p. 15 .

(٣) Zeiler: Outlines of the Hist. of Gr. Phil. London, 1931, p. 276 .

(٤) جلزون - المرجع السابق ص ١٥ - ١٩ .

سمع الإسكندر مذهب أرسطوقليس سماعاً شخصياً ، ثم حكاه عنه . قال : يقول أرسطوقليس إن مسألة العقل لانفهم إلا بموازنتها بالحواس ، وبروجه عام بأي توليد . ففي كل متولد نجد منفعلاً وفاعلاً ثالثاً هو المتولد عنهما . وهذا ما يحصل بالنسبة إلى الكائن الحي المتولد من اتحاد أبويه ، وما يحصل أيضاً في تولد الإحساس . ففيه عنصر منفعل هو الحواس ، وعنصر فاعل هو الحسوس وثالث يتولد عنهما هو الإحساس نفسه الناشئ من اتصال الحواس بالحسوس . يجب إذن من وجهة نظر أرسطو أن يحدث ما يشبه ذلك عند العقل . فالعقل الهولاني يقابل الحواس الذي يتفاعل ، والعقل يقابل الحسوس ، واقتناء المقولات بالعقل يقابل الإحساس الحاصل من اتصال الحواس بالحسوس .

وقد لاحظ أرسطوقليس - وهو على حق - أن مذهب أرسطو ينفضي إلى أن عقلنا لا يعقل إلا لأن الحسوسات معقولات بالقوة من جهة ، ومن جهة أخرى لا يمكن أن تصبح هذه المعقولات بالقوة معقولات بالفعل إلا بواسطة العقل . فوجود العقل الفعال مطلوب بالضرورة لتجريد الصور الحسوسة من عناصرها ، ثم تضعها في صورة عقلية محضة . بذلك يصبح وجود العقل الفعال وهو فعل خالص ، ضرورياً لتفسير كيف يخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل .

ليس فيما تقدم فوق بين أرسطوقليس وتلميذه الإسكندر ، وتبدأ الصعوبات في الظهور عند محاولة تفسير العقل المستفاد وصلته بالعقل الفعال . فالتعقل منفعل بطبيعته . وليس من السهل في ظل هذا المذهب أن تتبين عمل الإنسان وعمل عقله ، اللهم إلا إذا قلنا إن عمله هو الاستفادة المستمدة من العقل الفعال . فأى شيء يقابل العقل المستفاد ؟ وكيف تصور تولده ؟

يمذهب الإسكندر إلى أن أرسطوقليس كان يعد الصلة بين العقل الفعال والعقل الإنساني ضرباً من التعاون . فإذا نظرنا إلى العقل الفعال في ذاته فهو عقل له هذه الصفة بالطبيعة . لكن من حيث إنه يتعاون مع العقل الهولاني فهو عقل خارج مفارق خالد من جهة ، وهو علة استفادتنا المعقولات من جهة

أخرى . على أن صلة التمثل المزدوجة بيننا وبين العقل الفعال أمر عسير التصور . ولقد شبهها أرسطوقليس كى يقربها من الفهم بالضوء الذى ينير الأشياء . فالضوء هو الذى يحدث البصر بالفعل . فإذا حصل البصر أبصر الضوء نفسه كما يبصر الأشياء التى يجعلها مبصرة ، كالألوان مثلا . كذلك العقل الفعال علة العقل الموجود فىنا ، وفى الوقت نفسه يعقل ذاته . ولم يصبح عقلا من أجل ذلك ، فهو بطبيعته عقل ، بل لأنه يفعل فى شىء مستعد للاستكمال ، فيمكن أن ننظر إلى العقولات بواسطة العقل الفعال فى العقول الحيوانية كأنها آثار له . ويواجه هذا المذهب صعوبة ترجع إلى أنه يجب من جهة أن ننظر إلى العقل الفعال على أنه فعال بالطبيعة ، وأن فعله يجب أن يكون فعلا لانفعالا ومن جهة أخرى يتصل هذا العقل الفارق الخالد بالأجسام الموجودة فى المكان مما يدفعه إلى الحركة ويجعله خاضعا لشيء من الانفعال ، مع أنه بطبيعته لاجسمانى ويجرد عن كل حركة مكانية .

ولكى يحل أرسطوقليس هذه المشكلة لجأ إلى تشبيه روائى ، فهو يتمثل وجود العقل فى الحيولى كالجوهر فى جوهر آخر ينتشر فى جميع أجزائه حتى إذا نفذ إليه بكمليته أصبح العقل قادراً على فعل سائر أفعاله دون حاجة إلى الحركة ، وهو فعل دائم مادام حاضراً على الدوام . وكلما تولد فى الجسم نتيجة امتزاج العناصر شىء يصلح أن يكون آلة للعقل الفعال ، سمى هذا الامتزاج العقل الحيولافى .

فالمعل الميولاني في هذا المذهب جسم حقيقي ، وهذا مخالف للمذهب الإسكندر .

بعض العناصر الجسدية المستعدة لقول العقل بالفعل .
ونستطيع أن نعد هذا العقل الذي بالقوة شيئاً بالقوة المتولدة من امتزاج

أما عمل المعرفة الذي يرجع إلى العقل الفعال فهو فعل خالص، يستخدم هذه الآلة الجسدية ويفعل بها في الهوى. أما عقلا فإنه مركب من هذه القوة التي تصلح أن تكون آلة للعقل الإلهي، والتي يسميها أرسطو قليس عقلا بالقوة.

ومن هذا الوجه ليس جسم الإنسان إلا مزيجاً طبيعياً يحضر فيه العقل الفعال ، ولكنه لا يرتبط به من حيث الفعل أو الخلود . فإذا فعل العقل الفعال بطريق عقلنا المادى قبل إنه عقلنا وإننا نقول . أما حين لا يفعل بواسطة العقل المادى ، فلن يقف لذلك هذا العقل الإلهى عن الفعل ، ولكنه يعقل بواسطة أو بغير واسطتنا ، كالصانع الذى قد يصنع بالآلات أو بغيرها . أما أن الآلة تفسد بالموت فلا يضرب ذلك الصانع ، لأن العقل الإلهى يستمر فى التفكير بدونها .

١٠- نظرية الإسكندر في العقل

ولإذا كان فلاسفة العصر الوسيط ، إسلاميين ومسيحيين ، قد جهلوا أرسطوقليس ، فقد عرفوا تلميذه الإسكندر الإفروديسي (١) ، الذى عاش فى أواخر القرن الثانى للميلاد . « وهو الشارح اليونانى لأرسطو ، بل عدوه أعظم الشراح ، كما سعى ابن رشد فيما بعد » (٢) . « وكان الإسكندر نقطة البداية فى كلام العرب وفلاسفة العصر الوسيط عن العقل . فقد شرحت آراؤه وغيرت ، ولكنه هو الذى وضع النظام الذى قامت عليه جميع المذاهب الخاصة بالعقل » (٣) « وكان الإسكندر فيلسوف وقته . شرح من كتب أرسطوطاليس الكثير ، وكانت شروحه يرغب فيها فى الأيام الرومية وفى الملة الإسلامية ، هذا عند من يعنى بهذا الشأن » (٤) .

وقد عرض رأيه في العقل في الرسالة المعروفة في اللاتينية باسم *De Intellectu et Intellecto* وفيها يقسم العقل ثلاثة أقسام :

(١) العقل الهولاني

νοῦς ὕλικός
Intellectus materialis

(١) أنظر 1926 Belgique d'Aphrodise, Théry: جلسون -
Duhem - Le Système du Monde - Tome IV, Paris ,
المرجع السابق - ، بربيه - المرجع السابق ، يوسف كرم - تاريخ الفلسفة
1916, p 376-383 ،
اليونانية - ١٩٤٦ - ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .
(٢) تيرى ص ٩٠ .
(٣) جلسون - ص ٧ -
(٤) القفطي - طبعة القاهرة ص ٤١ .

(٢) العقل بالملكة

Voûs Kαθ'ἑν
Intellectus qui habet habitum

(٣) العقل الفعّال

Voûs zōntikos
Intellectus agens

ونحب قبل أن نتكلم عن كل عقل من هذه العقول، أن نسجل ملاحظتين؛ الأولى : أن أرسطو لم يعرف هذه الأسماء التي تضاف إلى العقول ، فقاموس الإسكندر يختلف عن قاموس أرسطو ، أو قل إن الإسكندر يجلد عند شرحه لأرسطو ما تركه غامضاً. ثم أصبحت هذه الأسماء تقليداً بعد الإسكندر .

والملاحظة الثانية كما يذكر جليسون (١) هي أن مقالة العقل للإسكندر جاءت لفلاسفة العصر الوسيط في صورة مشوهة ، أولاً : من جهة خلط آرائه بآراء أرسطوقليس ، وثانياً : لما حدث في التراجم اللاتينية من أخطاء تفسير المعنى وبخاصة من حيث الترجمة الأصلية التي كانت جيدة أو على الأقل أفضل من التراجم الموجودة بين ألدينا . وإلى جانب ذلك فإن الترجمة اللاتينية بسبب توسط الترجمة العربية بينها وبين اليونانية ، حملت الإسكندر عبارات وأفكاراً ليست له ، ولكنها لنقله العرب .

وملاحظة جليسون فيما يخص بالترجمة العربية ثم الترجمة اللاتينية عن العربية جذرية بالنظر . فهو على حق في ذلك لأنه يوازن بين النص اليوناني والترجمة اللاتينية . أما أن نقلة العرب لم يحسنوا الترجمة فأمر يحتاج في إثباته إلى الموازنة بين التراجم العربية والأصول اليونانية . والمراجع أنها كانت دقيقة . فقد جاء الخلط من الترجمات اللاتينية عن العربية ، كما سوف نبين عند الكلام على الكندي وما أشرنا إليه في هامش النص الذي نشرناه لرسالة العقل للكندي . ولذلك ينبغي أن يرجع إلى التراجم اللاتينية بجزء شديد . وهذا اعتراف أحد المحدثين من المشتغلين بفلسفة العصر الوسيط يشهد بفسادها .

وننتقل إلى الكلام على العقل الهولاني .

(١) جليسون - المرجع السابق - ص ١٩ .

١ - وأول ما يبادر الإسكندر إلى تفهيمه دفعاً للانقباض هو أن الهول لا تفهم هنا بمعنى المادة المحسوسة بل بمعنى القوة . وهذا هو افتتاح كتابه :

« يذهب أرسطو إلى القول بعقول ثلاثة : أحدها العقل الهولاني . واست أسميه هولانياً لأنه شيء كاللادة (لأنني أسمي الشيء مادياً مادام قادراً أن يصبح ذاتاً محسوسة مع حضور صورة معينة) ولكن لأن الشيء الهولاني يمكن أن يكون بالقوة جميع الأشياء . . . » فالقصد من العقل الهولاني هنا العقل بالقوة ، في حالة القوة المحضة . ومن الخطأ في مذهب الإسكندر أن تنسب إلى العقل الهولاني عنده أي شبهة من الجسمية ، على المعنى المفهوم عادة من هذا اللفظ . ومن الجائز أنهم حملوا عليه معنى الجسمية فيها بعد ، ولكن المؤكد أن الإسكندر نفسه لم يؤوله هذا التأويل .

وفهم يرى النص على نحو آخر ، فاصطلاح العقل الهولاني ليس له الإاقية تشبيه وموازنة . ولا ينبغي الإسكندر التوحيد بين العقل والمادة ، لأنه يقول في استهلال كتابه « إلى أسمي العقل هولانياً أي شيئاً بالمادة ὡς τὴν φύσιν » . فالمعنى هو العقل الهولاني هو العقل المستند لقبول التعيين . نحن إذن يلزم مجرد تشبيه بين العقل والمادة ، ولكنه تشبيه خطير ، لأن بعض الإسكندريين سوف يفهمون الأمر لاعلى جهة التشبيه بل على جهة المادية المحسوسة .

ولما كان العقل الهولاني كأنه قوة للعقل ، فليس في هذا العقل أي شيء من الحقائق بالفعل ، ولكنه يمكن أن يصبح جميع العقولات . بعبارة أخرى لا يمكن أن يكون للعقل الهولاني صورة تخصه ، لأن هذا يتناقض تعريفه . هذا الضرب من الفلسفة لا يخص العقل وحده ، بل ينطبق كذلك على الحواس . والتشبيه المستمر بين العقل والحواس هو المأثور عن أرسطو (١) .

(١) في كتاب النفس لأرسطو ٤٢٩ و ١٢ - ١٨ ، إذا كان العقل « ذئ شبيهاً بالاحساس ، فيكون التفكير اما انفصلاً عن العقول ، واما أمراً آخر من هذا الجنس . . . » وأن يكون العقل بالنسبة إلى العقولات كنسبة قوة إلى المحسوسات ، وموضع أخرى كثيرة غير هذا .

الصفة الأولى للعقل الهولاني أنه قوة أو استعداد ، والثانية أنه فاسد بفساد الجسم .

غير أن الإسكندر لا يحدثنا بوضوح عن ألية العقل إلا حين يتعرض للكلام عن العقل الفعال . غير أن جميع القدمات تقضي إلى القول بفساد العقل الهولاني . فهو موجود في كل إنسان لامن جهة أفعاله التي يأتيها بتأثير العقل بل هو موجود في الإنسان لأن هذا هو مكانه الطبيعي . وهو العقل الوحيد الخاص بالإنسان . وعندما نتحدث عن العقل في فلسفة الإسكندر فإننا نغني العقل الهولاني . أما العقل الفعال فليس خاصاً بالإنسان ، فهو يؤثر في الإنسان ولكنه يوجد خارج الإنسان . أما العقل الهولاني وحده فهو من قوى النفس الإنسانية ، ومعنى ذلك أن مدته متوقفة على مدة وجود الشخص . ولما كانت النفس الإنسانية صورة الجسم ، وكان المركب من المادة والصورة عند أرسطو لا ينفصل ، فلان مادة بغير صورة ، ولا توجد الصورة إلا في مادة ملائمة ومستعدة لقبولها ، فإن تعريفنا للنفس — في هذا المركب الإنساني — بأنها صورة الجسم ، يحدد زمانها بزمان الجسم . ويؤيد الإسكندر هذا المذهب مبنياً أن جميع وظائف النفس متعلقة بتغيرات عضوية . ويستنتج من ذلك أنه لا توجد وظيفة للنفس بلون حركة للجسم . فالنفس شيء لا ينفصل عن الجسم .

وننتهي من فلسفة الإسكندر إلى فناء العقل الهولاني وهو وظيفة من وظائف النفس . وإذا كانت النفس صورة للجسم فهي فاسدة بفساده .

٢ — أما العقل بالملكة فهو حقاً من ابتكار الإسكندر ، لأن أرسطو لم يعرف هذا الاصطلاح المحدود الدقيق . وصفه بصفتين : أنه يعقل ، وأنه قبة . أما أنه يعقل فذلك لأن العقل الهولاني قوة ، فيجب أن يصبح شيئاً آخر وأن يستفيد كالا يتبع له في بعض الحالات أن يفعل ويعقل . ويذهب ترى إلى أن العقل بالملكة حالة خاصة من العقل الهولاني قبل أن يفعل بالعقل الفعال (١).

ويقول جرسون : ونستطيع أن نشبه العقل الهولاني باستعداد الذين يتعلمون مهنة ليكونوا صناعاً . أما العقل بالملكة فهو شبيه بمن يعرف المهنة ويمكنه ممارستها في أي وقت يشاء . وأخيراً لا يعمل الإسكندر منهما — فيما يبدو — شيئين مختلفين ، فالعقل بالملكة هو الهولاني نفسه حين يقضي الفعل والعلم (١) .

٣ — يحدثنا الإسكندر طويلاً عن العقل الفعال . وأول وظائفه أنه هو الذي يقضي المعلومات . إذا تممنا كيف تحصل المعرفة وجدنا أنه يجب أن يكون هناك عقل يقبل الصورة ، وأن تكون الصورة ملائمة لهذا العقل . وإذا زال أحد الحدين لم تحصل أي معرفة ، إذ بدون الصورة يظل العقل بالقوة وفارغاً ، وبدون العقل تظل الصورة معقولة ولكنها لا تعرف . ومعنى ذلك أنه ليست طبيعة العقل وحدها ، ولا طبيعة الصورة القابلة للعلم وحدها ، معقولات بالمعنى المطابق . وكى يصبح العقل عقلاً بالفعل ، يجب أن تصبح الصورة — لأجل إدراكها — معقولة بالفعل . يجب إذن أن تتمثل الأشياء على نحو لا يكون فيه إلا حقيقة معقولة يتحد فيها العاقل والمعقول .

فالعقل الهولاني وحده لأنه قوة محضة عاجز عن الانتقال إلى الفعل . والعقل بالفعل محتاج إلى تفسير ليبيان الحركة له من القوة . والصورة المعقولة الداخلة في المادة لا تنفسر هذا الانتقال من القوة إلى الفعل ، لأنها ليست معقولة إلا بالقوة . فلم يبق إلا القول بوجود عقل ثالث هو الذي يحدث الاتصال بين العقل والمعقول ، وهو العقل الفعال بحسب ترجمة العرب في الفلسفة الإسلامية . وهذا الاصطلاح لم يعرفه الكندي وهو من أوائل المترجمين ، ويبدو أنه من وضع الفارابي .

ويشبه الإسكندر عمل العقل الفعال بالضوء والبصر . وهو تشبيه نجده عند أرسطو « ذلك أننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهولاني لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه المالة الفاعلة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء ، لأنه ، بوجه ما ، الضوء أيضاً يحيل الألوان بالقوة

إلى ألوان بالفعل (١). فلما شرح الإسكندر أرسطو حدد هذا العقل وأطلق عليه اسم الفعال ، وشبهه بالضوء . فالأجسام الملوثة لا ترى بالفعل في الظلمة ، ولا تستطيع العين أن تراها إلا إذا أثارها ضوء من خارج . وكما أن الضوء يجعل الألوان مبصرة بالفعل مع أنها لا تبصر إلا بالقوة ، كذلك العقل الفعال يجعل معقولات الصور ، مع أنها ليست معقولة إلا بالقوة ، معقولات بالفعل .

ولا يقف عمل العقل الفعال عند حد إلقاء الضوء على المعقولات فينقلها من القوة إلى الفعل ، بل هو الذي يجرد المعقولات من هيولائها ويجعلها معقولة . ولكي يقوى على التجريد يجب أن يكون هو نفسه معقولا (٢) .

وكيف يكون فاعلا إذا لم يكن معقولا ؟

أما عن الصلة بين هذا العقل وبين أنفسنا ، فليس لدى الإسكندر ما يقوله في ذلك إلا أنه ليس جزءاً من أنفسنا ، ولا قوة من قواها ، ولكنه فاعل خارج ، يتلج على المعقولات وعلى الصور تغلقها (٣) .

٤ — ونحن نجد عند الإسكندر عقلا رابعاً يسمى المستفاد ، وهو في الترجمة اللاتينية Adeptus وباليونانية *dogadev*

وقد حار المحذون من مؤرخي الفلسفة في بيان هذا العقل ، وهل قال الإسكندر بعقل رابع أو لم يقل . ذلك أنهم يسلمون أنه قسم العقول ثلاثة أقسام كما ذكرنا : الهولاني والعقل بالملكة والفعال . فمن أين جاء هذا العقل الرابع . وهل يفيد الاصطلاح اليوناني معنى الاصطلاح اللاتيني والعربي أي المستفاد ؟

يقول جاسون : إن معنى الاصطلاح اليوناني « خارج » أو « من خارج » وهذا المعنى لا يدل على الاستفاد . لأنها قنية للعقل تنافي صفة المغارج أو الخارج التي نفسها له . وأن ترجمة المستفاد في مقابل الاصطلاح اليوناني أدخلت نوعاً

(١) كتاب النفس لأرسطو ٤٣٠ و ١٤ — ١٧ .

(٢) تيرى ص ٣١ .

(٣) جاسون ص ١٤٤ .

من الالتباس وأوجت بوجود عقل رابع متوسط بين الفعال والذي بالملكة لتحقيق الصلة بينهما (١) .

وقد عرض زالر إلى هذه المشكلة فقال إن العقل المستفاد عند العرب واللاتينيين مأخوذ من العقل الفعال عند الإسكندر . ويعترض عليه جاسون (٢) بأن هذا التفسير يؤدي إلى صعوبات شتى . الأولى : أن اصطلاح المستفاد

adeptus نجمده باستمرار في الترجمة اللاتينية ولا نجد ما يقابل *dogadev* فالمستفاد يقابل *dogadev* .

وبعد مناقشة طويلة لهذه المسألة انتهى جاسون إلى أن العقل المستفاد مما أدخله المترجمون العرب على نص الإسكندر الذي قسم العقل تقسيماً ثلاثياً فلما نقل إلى العربية ومنها إلى اللاتينية ازدوج العقل الفعال فأصبح عقلا مستفاداً وفاعلاً .

والرأي عندنا ، وسوف نعرض له فيما بعد ، أن أساس هذا التقسيم الرباعي هو الكندي ، ولكن المترجمين إلى اللاتينية أخطأوا في نقله .

هذه هي أبرز الأفكار الأساسية في مقالة العقل للإسكندر ، وهي أن العقل الهولاني استعند محض ، ونتيجة للتطور العضوي ، وفاسد بفساد البدن . وأن العقل بالملكة متوسط بين الهولاني والفعال . وأن العقل الفعال ، لأنه خارج عنا ، فيه صفات الألوهية .

ويذهب تيرى إلى أن الإسكندر ، ولو أنه لم يصرح بأن العقل الفعال واحد وأنه هو والله شيء واحد ، إلا أنه مادام قد وضع العقل الفعال خارج أنفسنا أي خارج العقول الهولانية المتعددة ، فالتفسير المقبول هو أن الفعال واحد وهو الله . ولا يبدى دوهيم (٣) مثل هذا التحفظ بل يقرر أن « العقل الفعال إلهي » .

و « أنه صورة خالصة ، مفارقة للمادة . . . وهو لا يقبل الفساد خالد وأزلي » . ويضيف بعد ذلك إن آراء الإسكندر الإفروديسي الخاصة بالعقل الفعال الأزلي والواحد والإلهي أثرت في تعاليم أفلوطين إلى حد كبير .

(١) جلسن ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) جلسون ص ٢٠ ، ٢١ .

(٣) Dubem: Le Système du Monde Tome IV Paris, P. 377 .

١١ — أفلوطين

وقد عرف المسلمون أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ بعد الميلاد) ؛ ويعرفهم بتلميذه فرفوريوس الصوري أعظم ، فهو صاحب إيساغوجي أى المدخل إلى مقولات أرسطو ، كما دون عن أستاذه التأسوعات ، وقد نقل أغلبها إلى العربية باسم كتاب الأتولوجيا أو الربوبية لأرسطو ، وهو في الحقيقة لأفلوطين . والغرض من كتاب الربوبية الإبانة عنها ، وأنها العلة الأولى . . . وأن القوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية الفاعلية ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة . ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء . . . (١)

ولا نريد دراسة هذا الكتاب إلا بمقدار ما يتصل بموضوع النفس والعقل ، وتأثير الإسكندر فيه على سبيل الإيجاز .

يذهب أفلوطين إلى ثنائية الإنسان المركب من نفس وبدن ، وإلى أن الأنفس الجزئية الداخلة في تركيب الإنسان مستمدة من النفس الكلية الواحدة . فكيف تتعدد النفوس بتعدد الأجسام مع بقائها واحدة ؟

يقول أفلوطين « فالنفس إنما تنجز بعرض لا بذاتها ، أى تنجز والجسم الذى هى فيه . فاما هى بمبها فلا تقبل التجزئة البتة . فإذا قلنا إن النفس تقبل التجزئة فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضي ، لأنها إنما تكون متجزئة إذا هى صارت في الأجسام . . . » (٢)

وقد يعترض على أفلوطين بأنه إذا كانت هناك نفس واحدة لجميع الناس فكيف ينشأ أن يحس إنسان ما لا يحسه الآخر ، وأن يفعل الواحد ولا يفعل الآخر ، وأن يكون أحدهما صالحاً والآخر فاسقاً . ويوجب أفلاطين عن ذلك بقوله : لا يترتب على أن نفسي هى نفسك أن المركب من البدن والنفس الذى

(١) كتاب أتولوجيا أرسطو - تصحيح ومقابلة فردريخ ديتريشى - الطبعة الأولى برلين ١٨٨٢ - ص ٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٤٥ .

هو أنفسنا ، هو المركب من البدن والنفس الذى هو أنا . فإذا وجد شيء واحد في شيئين مختلفين ، اختلفت صفاته .

ويرى دوهيم (١) أن أفلوطين تأثر بنظرية الإسكندر في العقل الفعال ، وأن النفس المتفارقة للبدن الواحدة الكلية هى العقل الفعال . ولكنه من جهة أخرى متأثر بأفلاطون ، لأن الصلة بين هذه النفس الواحدة وبين الأنفس المتعددة ؛ تشبه الصلة بين نوع الإنسانية ، أو المثال في لغة أفلاطون ، وبين الإنسان . . . جملة رأى أفلوطين أن النفس حتى إذا فرضناها جسماً فيمكن أن تتصور انقسامها بانقسام الأفراد مع احتفاظها بوحدها . وله في ذلك تشبيه معزوف بالماء . فلو قسمنا مقداراً من الماء إلى عدة مقادير كان كل مقدار جوهراً (باليونانية أوسيا) وتتخالف هذه الجواهر لأن كلا منها يشغل حيزاً مختلفاً ، ولكنها مع ذلك كلها من طبيعة واحدة ، لأنها جميعاً ماء ، وتحمل جميعها صورة الماء ، أو نوع الماء eidos . هذه هى صورة النفس الإنسانية التى تظل واحدة مع تعدد الأفراد .

وقد تأثر ثامسطيوس بهذا الرأى وأخذ به . فاحفظ هذه المشكلة لأن ابن رشد سوف يعرض لها فيما بعد .

١٢ — ثامسطيوس

من سراج أرسطو عاش في القرن الرابع (٣١٧ - ٣٨٨) ، وله مذهب يخالف مذهب الإسكندر . فقد ذهب الإسكندر إلى أن العقل الفعال إلهي ، أو هكذا يخرج المراء من فلسفته بهذا الرأى ، فهل فسر حقيقة فكر أرسطو ؟ لا يعتقد ثامسطيوس ذلك . فهو يرى « أن العقل الفعال منا أو هو أنفسنا » (٢) وإذا كان ثامسطيوس يعمدح أرسطو لأنه لم يرفع العقل الفعال إلى مرتبة الإلهية ، فليس ذلك لأنه يأتى أن يجمعه أرتلياً ، مفارقاً للمادة ؛ واحداً في جميع

(١) المرجع السابق - ص ٣٨٠ .
(٢) دوهيم ص ٣٨٣ - ٣٩٨ . والنصوص الموضوعة بين قوسين عن الترجمة الفرنسية المذكورة في هذا المرجع .

الناس ، على العكس يبدو في مذهبه أنه إذا لم يتصف العقل بالصفات هذه الصفات فلا يقبل الناس جميعاً نفس الكلمات ، إلا أن الأتلية والمفارقة ليست كافية في تسمية العقل بالفعال إلهياً .

يعيب ثامسطيوس على الإسكندر ابتعاده عن تعاليم أرسطو . وعند الإسكندر أن العقل الفعال وحده هو الأزلي . أما العقل الحيواني ، ونسبته أيضاً العضوي ، لأنه كالآلة Organon للعقل الإلهي ، فإنه يفسد بفساد الجسم . ويعترض ثامسطيوس على هذه النظرية التي تجعل العقل الحيواني يتولد إذا تجمعت بعض العناصر لتكوين الجسم الإنساني ، وتجعله يفسد بفساده .

ويذهب ثامسطيوس إلى أن أرسطو يجعل للعقل بالقوة وجوداً أزلياً ومفارقاً للمادة ، مع أنه متوقف على العقل الفعال . ومن البين أنه يفرض العقليين جميعاً مفارقين للمادة . إلا أنه يسلم بأن العقل الفعال أكثر مفارقة للمادة ، وأشد ابتعاداً عن الامتزاج ، وأعظم نقاء . أما في الإنسان فالعقل الحيواني أقدم تولداً بالزمان ، ولكن العقل الفعال هو الأول بالطبع وبالرتبة . وليس أولوية العقل الحيواني بالزمان على الإطلاق ، بل هي أولوية من جهة الأفراد فقط ، لأنه يظهر عندى أو عندك أولاً .

وليس العقل الحيواني فاسداً ، بل عقل آخر يسميه المشترك νοῦς κοινός وهو الذي به يرتكب الإنسان من بدن ونفس ، وهو محل الغضب والشهوة . ومن أقواله : « العقل المشترك فإن منفعل لا يفارق المادة ممتزج بالجسم » .

وليس العقل الحيواني عند الإسكندر مادياً ، فهو يعنى بهذه التسمية أنه بالقوة فقط جميع المقولات ، كما أن الحيوى الأولى قوة لجميع الصور . أما ثامسطيوس فيذهب إلى أن العقل بالقوة بالنسبة إلى العقل بالفعل كالسادة إلى الصورة تماماً ، وأن العقل بالملكة شبيه بالجوهر المركب من السادة والصورة .

وإذا رتبنا قوى النفس بحسب كمالها فكل منها قوة بالإضافة إلى ما يليها . فالجسم حيوى النخيل ، والنخيل حيوى العقل بالقوة . والعقل بالقوة حيوى العقل بالفعل . « والعقل بالفعل وحده صورة محضة ، أو هو صورة الصور ، وكل قوة أخرى مركبة من حيوى وصورة » .

هذا المذهب الذى يرتب القوى النفسانية إلى حيوى وصورة هو الذى أخذ به ابن رشد ، كما نهبنا إلى ذلك عند الكلام على النفس والعلم الطبيعى .

وليبيان الصلة بين العقل الحيواني والفعال يرجع ثامسطيوس إلى أفلاطون في نظرية اتصال النوع بالأفراد ، وهو مذهب مستمد من أفلاطون . فالنوع موجود ، وهو أعلى من الأفراد التى تكون وتفسد وتولد وتموت ، أما النوع فأزلي ثابت ، فقد مات سقراط ، أما الإنسان بالذات فإنه باق إلى غير نهاية . ويسميه أفلاطون المثال eidos .

وإذا كان أرسطو يميز بين النوع والفرد ، فإنه لا يميز بينهما في الواقع . فالإنسان الفرد الموجود في الواقع هو والإنسان بالذات شئ واحد . وهو يطلق عليهم لفظة واحدة هي « أوسيا » التى ترجمها المدرسيون باسم الجوهر . ولكنه يعنى بالجوهر « أوسيا » إما الحيوى ، وإما الصورة ، وإما المركب من الحيوى والصورة (١) .

أما أفلاطون فإنه يحتفظ بلفظة eidos للدلالة على النوع الثابت ولفظة ousia للدلالة على الأفراد . . .

وعند ثامسطيوس أن كل شئ مادة وصورة ، وينشأ الجوهر من اتحاد الصورة بالحيوى . أما الصورة وحدها فإنها تكون الماهية Essence وإذا اتحد الجوهر بالماهية تكونت الإنية (باليونانية το τὸ δὲ εἶναι وقال العرب عنها الإنية ، فالفرق بين الماهية والإنية ، أن الماهية للنوع ، والإنية للفرد) . ويقول ثامسطيوس في ذلك : « كل شئ مركب من قوة وفعل ، يختلف فيه الجوهر عن الماهية ، ويجب أن تكون نفس متميزة عن ماهيتي . فالأنا هو العقل المركب من اتحاد العقل بالقوة بالعقل بالفعل . وماهيتي مكونة من العقل بالفعل . . . أما عن ماهيتي : التى هي في نفس الوقت الماهية المشتركة لجميع الناس ، ماهية النوع الإنساني ، فإنها تتكون من الصورة أى صورة النفس الإنسانية ، من العقل بالفعل . ولذلك لا نقول مع الإسكندر إن العقل الفعال إلهي ، بل هو ما يميز النوع الإنساني . العقل بالفعال هو نحن جميعاً » .

(١) انظر كتاب النفس لارسطو ٤١٢ و ٦ - ٨ .

والحل الذي يذهب إليه ثامسطيوس في تعدد العقول الشخصية هو تشبيه العقل الفعال بالضوء ، «العقل الحيواني بالحيوي» ، فالصورة وهي واحدة وغير منقسمة عندما تتحد بالمادة ، وهي واحدة ولكنها قابلة للتقسيم بالقوة ، يخرج عنها جوهر ينقسم بالفعل إلى أفراد . والأمر كذلك في اتصال العقل الفعال بالعقل الحيواني .

١٣ — الكندي

أول ما نلاحظه على رسالة الكندي في العقل القول بأربعة عقول على حين أن الإسكندر يقسم العقل تقسيماً ثلاثياً . فمن أين جاء هذا الخلاف ؟ يقول تيرى (١) : «لعل الخلاف بينهما لفظي أكثر منه حقيقي» ثم أضاف بعد تحليل الرسالة «والخلاصة أن تأثير الإسكندر في الكندي ليس صريحاً واضحاً ، ولو أنه يبدو لنا مرجحاً ممكناً . لأن التفكير في كتابة مقالة في العقل ، والمعناية بتصنيف أنواع العقول وتبويبها ، وفكرة العقل وهو استعداد محض ، ثم اسم العقل بالملكة وعمله ، كل هذه دلائل تجعل المؤرخ يفترض هذا التأثير . غير أن الكندي لا يحدثنا عن العقل الحيواني ، كما أنه لا يربط بين النفس والوظائف العضوية» .

ونحن نرى غير هذا الرأي : نرى أن الكندي متأثر بالإسكندر كل التأثير . ولكي نوضح ذلك يحسن أن نبعد العقل الرابع (٢) وهو المستفاد من حسابنا ، لأنه متصل بالعقل الثالث الذي بالفعل كل الاتصال . والفرق بينهما أن الثالث نفيه للنفس متى شأنت استعملته ، وأن الرابع هو الظاهر في النفس . وقد بينا في التمهيد الذي قدمنا به للنص أن ترجمته اللاتينية هي التي ضللت القوم في العصر الوسيط ، وضللت المحدثين مثل جلوسون الذي يقول «لإيقابل العقل البرهاني شيئاً في مذهب الإسكندر» .

(١) تيرى ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٢) راجع رسالة العقل للكندي المنشورة في آخر هذا الكتاب مع المقدمة لها والتعليق عليها .

وقد ذكرنا أن الإسكندر يتحدث عن عقل رابع أو صفة للعقل بالفعل ونسماه «quaternus» أي خارج أو من خارج . وأكبر الظن أن هذه الصفة تعني الظاهر من النفس كما سماها الكندي .

أما العقول الثلاثة الأخرى عند الكندي فهي العقل الأول وهو يقابل العقل الفعال عند الإسكندر ، ثم العقل بالقوة ويقابل العقل الحيواني ، ثم العقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل ويقابل العقل بالملكة .

فتحن نرى أن المطابقة بين رأى الكندي والإسكندر تامة ، وبخاصة لأن الإسكندر يجعل العقل الفعال خارجاً عنا مفارقاً لنا ، ويحرص الكندي على بيان هذا المعنى عن العقل الأول الذي هو بالفعل أبداً ، وأن «النفس خارجة بالعقل الأول إذا بشرته إلى أن تكون عاقاة بالفعل» .

ولمّا هذا الرأي ذهب دوهيم (١) فعنده أن العقول الثلاثة الأولى عند الكندي هي العقول التي قال بها الإسكندر . أما العقل البرهاني فليس إلا النفس الحساسة . ويرجع خطأ دوهيم إلى تفصيل الترجمة اللاتينية فيما يخص بالعقل الرابع . على أن الكندي قد تأثر كذلك بأفلوطين في كتاب الربوبية ، ونحن نعلم من مقدمة هذا الكتاب أنه «قول على الزبورية تفسير فرفوريوس الصوري» ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن زائعة الحمصي ، وأصلحه لأحمد ابن المتعمم بالله أبو يوسف يعقوب بن إحق الكندي» .

ويبدو هذا الأثر في التمييز الحاسم بين النفس والبدن ، وبين النفس والعقل كما يبدو في بعض التشبيهات التي ردّ كرها الكندي ، من مثل قوله «وليس يصبر في النفس كالشيء في الوعاء أو المثال في الحرم» . ويقول أفلوطين «ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الظرف» (٢) .

ولكن الكندي حين يصف العقل الأول بأنه «نوعية الأشياء التي هي بالفعل» ، يجعلنا نميل إلى القول بأنه تأثر كذلك بـثامسطيوس .

(١) دوهيم ص ٤٠٦ .

(٢) الربوبية ص ٢٩ .

ويرجع الدكتور مذكور (١) أن يكون الكندي قد أخذ فكرة العقل الأول عن كتاب الربوبية ، ويقول ليس هذا الاحتمال بعيداً ، فقد رأينا أن أفلاطون تأثر بالإسكندر . ويضيف الدكتور مذكور أن العقل الفعال الإلهي عند الإسكندر لا يتفق مع المبدأ العام للفلسفة الإسلامية التي تميل إلى إدخال متوسطات بين الله والعالم .

ونخلص من ذلك إلى أن الكندي تأثر في الأساس الذي تدور حوله الرسالة بمذهب الإسكندر ، مع التوفيق بينه في بعض الآراء وبين أفلاطون وثامسطيوس .

١٤ — الفارابي

هو المعلم الثاني (المتوفى ٥٣٩هـ - ٩٥٠م) وصاحب المذلة العظيمة الأثر في الفلسفة الإسلامية . له رسالة في العقل استلها بأن اسم العقل يقال على أنحاء كثيرة (١) الشيء الذي يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل (٢) العقل الذي يورده المتكلمون على أنفسهم فيقولون : هذا مما يوجب العقل أو ينفيه العقل (٣) العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان (٤) العقل الذي يذكره في الفاتحة السادسة من كتاب الأخلاق (٥) العقل الذي يذكره في كتاب النفس (٦) العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة (٧) .

والذي يهنا الآن العقل الذي « يذكره في كتاب النفس ، فإنه يجعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، والعقل الفعال » . هذا هو التقسيم الرباعي الذي ذهب إليه الكندي ، وهو يقابله تمام المقابلة ، مع تغيير الترتيب . نغني أن العقل الفعال الذي يذكره الفارابي في آخر الترتيب ، يجعله الكندي أول العقول . ولم يعرف الكندي اصطلاح الفعال ، وإنما سماه العقل الأول وجعله خارجاً عنا ، وجعل العقول الثلاثة الأخرى للنفس أو في النفس .

(١) Madkour: La Place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane
Paris 1934 P. 135-136

(٢) رسالة العقل للفارابي — طبع الأب بويج — بيروت ١٩٣٨ ص ٣ ، ٤ .

أما الفارابي فإنه يجعل العقول كلها من جنس واحد ، والتفاضل بينها في درجة المفاودة . « فإذا ارتقى من المسادة رتبة فإنما يرتقي إلى الطبيعة التي هي صور جسمانية في مواد هيولانية ... حتى إذا انتهى إلى العقل المستفاد انتهى إلى شيء ما شبيه بالنجوم والحد الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنسب إلى الحيولى والمسادة . وإذا ارتقى منه فإنما يرتقى إلى أول رتبة الموجودات المفاودة ، وأول رتبة رتبة العقل الفعال » . (ص ٢٣ ، ٢٤ من المرجع السابق) .

ثم يقول : « والعقل الفعال ... هو صورة مفاودة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً . وهو بنوع ما هو عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ... (ص ٢٤ ، ٢٥) » .

ونحن نجد أن الفارابي حريص على أن يذكر أن « العقل الفعال هو من تنوع العقل المستفاد » (ص ٢٧) مع أن الكندي الذي يتابع الإسكندر حاسم في التمييز بين العقل الأول وسائر العقول الثلاثة .

وأظن أن الفارابي أقرب في هذا المذهب إلى تفسير ثامسطيوس منه إلى تفسير الإسكندر ، وبخاصة إذا وعينا المعلقة التي يقدم بها إلى وجود العقل الفعال ، نغني ترتيب الصور من حيث الأكل والأقص من جهة وجودها في المسادة . وقوله أيضاً « العقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد » (ص ٢٢) . ولسنا نستغرب من الفارابي أن يوفق بين الإسكندر وثامسطيوس وهو صاحب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو .

وللفارابي مذهب جديد في اتصال العقل الفعال بالعقل الإنساني ، وهي المشكلة التي لم يحلها الإسكندر ، ولكنه شبه الأمر بالضوء والبصر ، وهو تشبيه سوف يذكره الفارابي ويعتمد عليه ، وهو مستمد من أرسطو كما نعرف . أما ثامسطيوس فقد حل المشكلة : بأن العقل الفعال كالصورة وهي غير منقسمة ولكنها تنقسم بانقسام الهيولى . ويقول الفارابي في ذلك « الصور هي في العقل الفعال غير منقسمة ، وهي في المسادة منقسمة . وليس يستكر أن يكون العقل الفعال وهو غير منقسم أو تكون ذاته غير منقسمة يعطى المسادة أشباه ما في جوهره فلا تقبله إلا منقسماً » (ص ٣٠) .

أما الجليد عند الفارابي فهي نظرية السعادة أو الاتصال ، وخلصتها أن يبلغ الإنسان في الإدراك الدرجة التي « ليس يحتاج في قوامه إلى أن يكون البدن مادة له » (ص ٣١) . وأن العقل الفعال له قوة على أن يفعل في غيره . فإنه هو الذي يجعل الصور في المواد « ثم يتحرى أن يقربها من المقارقة قليلاً قليلاً إلى أن يحصل العقل المستفاد . فيصير عند ذلك جوهر الإنسان ، أو الإنسان بما يتجوهر به أقرب شيء إلى العقل الفعال . وهذه هي السعادة القصوى والحياة الآخرة » (٢) (ص ٣١) .

ولكن الفارابي لم يبسط رأيه في كيفية الاتصال ، ولو أنه أشار إلى ذلك في بعض كتبه الأخرى ، ولا نستطيع أن نستخلص منه رأياً حاسماً . وسوف يعرض لهذه المشكلة أبو بكر بن الصائغ وابن رشد بشكل أوفى . أما رأي الفارابي في العقل الحيواني فهو شبيه برأى الإسكندر ، أنه قوة أو اعتماد لقبول الصور . وله تشبيه معروف يشبه ما ذهب إليه الكندي من قوله . « ولا كالمثال في الحرم » والمقصود بالمثال هنا النقش . يقول الفارابي « إذا توهجت مادة ما جسمية مثل شجرة ما نقش فيها نقش . فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها . . . قرب وحكم من تنهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات . . . » (٣) (ص ١٣ — ١٥) .

١٥ — ابن سينا

الإفاضة في علم النفس السيني (٤) يخرجنا عن سياق موضوعنا ، وهو تطور مقالة العقل . ونستقصر على الضروري من ذلك مما أشار إليه ابن رشد معرضاً على مذهبه .

(١) يراجع الدكتور في رسالته الفرنسية ، وكتابه في الفلسفة الإسلامية — دار أحياء الكتب العربية ١٩٤٧ ص ٣٧ — ٤٨ فقد عرض لهذا المشكلة بشكل مستفيض .

(٢) أحمد فؤاد الأهواني : في عالم الفلسفة ص ١٠٠ — ١١٥ ناقشت في هذا الفصل نظرية المعرفة عند الفارابي بشكل أوسع .

(٣) انظر مذكور : في الفلسفة الإسلامية ص ١٦٢ — ٢٥٨ — وكتابه عن الفارابي بالفرنسية — وجلسون في المرجع السابق — ورسائل ابن سينا في النفس وفصوله في الشفاء والنجاة والاشارات .

وأول ما نلاحظه على ابن سينا توفيقه القريب بين مذهب الفلاسفة والفكرين ، فهو تجريد النفس بأنها « كمال أول الجسم طبيعي آلي » . وهذا مذهب أرسطو كما نعلم ، ولكنه من جهة أخرى يجعل النفس والبدن متغايرين ، ويجعل للنفس وجوداً قبل وجود البدن ، ثم « يبط اليك من الحبل الأرفع » كما هو معروف في عينيته المشهورة . بأنها « لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلاً » (النجاه ص ٣٠٢) وهذا هو مذهب أفلاطون وأفلوطين فيما بعد . كيف وفق ابن سينا بين هذين المذهبين ؟

فعل ذلك بالتمييز بين النفس والعقل ، كما فعل الكندي من قبل « فالنفس فإنما نسيتها نفساً من جهة وجودها فعالة في جسم من الأجسام فعلا من الأفعال فأما بحسب جوهره الذي يخصه (يريد العقل) والذي يفارق به ، فلا نسبه نفساً إلا باشتراك الاسم والحجاز . والأشبه أن يكون اسمه الخاص به هو العقل لا النفس (ص ٤٢ — ٤٢ ب — مخطوط أحوال النفس لابن سينا — مصور مكتبة جامعة فؤاد — رقم ٢٤٠٦١) .

فإذا كانت النفس الناطقة تعقل بذاتها فما وجه حاجتها إلى البدن ؟ أجاب ابن سينا عن هذا السؤال بأن النفس لما فعل بالقياس إلى البدن وهو السياسة ، وفعل بالقياس إلى ذاتها وإلى مبادئها وهو التعقل ، وهما متعاندان متماثلان . ومع ذلك فالبدن يعين العقل في أمور أربعة ، الأول انتراف النفس الكليات عن الجزئيات على سبيل تجريد معانيها عن المادة . والثاني التأليف بين الكليات بالإيجاب والسلب . والثالث تحصيل المقدمات التجريبية مثل أن السقمونيا مسهل للصغراء . والرابع الأخبار التي يقع التصديق بها لشدة التواتر (النجاة ص ٢٩٧ — ٢٩٩) .

والعقل عند ابن سينا على أربعة أنحاء ، كما ذهب الكندي والفارابي إلى ذلك ، الحيواني وبالملكة والفعال والمستفاد .

العقل الحيواني اعتماداً محض ، تشبيه له بالحيول الأولى الحالية في نفسها عن جميع الصور المستندة لقبولها ، وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فطرته .

ويبدو أن ابن سينا يذهب في المقابلة إلى الحد الذي يجعل العقل الهولاني نفسه مفارقاً ، ولو أنه لم يصرح بذلك ، إلا أن سياق أقواله يقضي إلى هذا الاعتقاد منها قوله في النجاة « إن عمل المعقولات أغنى النفس الناطقة ليس بجسم ، ولا هي قوة في جسم » (ص ٢٩٩) وقال في أحوال النفس « فإن النفس الناطقة سيظهر من حالها أن قوامها ليس بأن تنطبع في مادة البدن . فإذا قيل لها صورة فلذلك باشتراك الاسم . كأنه يريد أن ينزع عن النفس الناطقة ، أو العقل ، أنه صورة حالة في الهول . ويترتب على ذلك أن العقل الهولاني ليس بمادة أصلاً .

وهذا عكس ما يذهب إليه ثاسطيوس في تفسيره .

والظاهر أن ابن سينا يمزج بين العقل الهولاني والعقل بالملكة امتزاجاً تاماً ، ولا يسمى الهولاني قوة واستعداداً إلا على سبيل التشبيه . فالعقل عنده قوة موجودة في سائر الناس حتى الأطفال والحائضين . ورتبة العقل الهولاني الاستعداد لقبول الصور العقلية ، ورتبة العقل بالملكة حصول المعقولات الأولى بالفعل كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين مثل أن الجزء دون الكل . هذه المبادئ العقلية فطرية في النفس لا تكتسب بالبراهين . هذا المبحث يضرب في نظرية المعرفة إلى الصميم ، ويدكرنا بمباحث ديكرات القائل بأن العقل السليم موجود في جميع الناس على حد سواء ، وأن البديهيات فطرية فيه . وهذا كلام جديد لم يسبق لشرح أرسطو الكلام عنه .

وليس ما يقوله ابن سينا في العقل النعمان جديداً ، وبخاصة تشبيهه المعقولات بالألوان التي هي بالقوة مرئية ، والعقل الهولاني بالبصر ، والعقل النعمان بالشمس .

الجديد رأيّه في الاتصال إذ يقول في الإشارات « فبقي أن ها هنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات ، إذ هو جوهر عقلي بالفعل . إذا وقع بين تفوقنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور المعقولة الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة » . إلى أن قال « هذا الاتصال علته

قوة بعينه هي العقل الهولاني ، وقوة كاسية هي العقل بالملكة ، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق — معنى شامت — ملكة متسكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل » .

كأن ابن سينا يذهب إلى أن الاتصال يكون بسائر العقول ، ومنها العقل الهولاني ، مع تفاوت بينها . وسبيل هذا الاتصال هو الإشراق ، ولذلك سميت فلسفته بالحكمة الإشراقية .

وإذا كانت المعرفة تكتسب بالحس والفيض ، فإن طريق الفيض هو الأوثق . ومن « الين أن هذه المعاني (يريد الأوليات) هي في غاية الصحة والثقة ، وهي علة الثقة لغيرها . فإذا حصلها بفيض علوي ، ونور إلهي ، يتصل بها ، فيخرجها من حد القوة إلى حد الفعل . وبالاتحاد بالفيض يعقل » (رسالة السعادة ص ١٣) .

فإذا تم الاتصال أصبحت النفس عالماً عقلياً . « إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير النافض في الكل مبتدئاً من مبدأ الكل . . . » (مخطوط أحوال النفس ٦١ - أ) .

وهذا السبيل يفسر ابن سينا النبوة والسعادة والثقاء .

١٦ — نظرية المعرفة والاتصال عند أبي بكر بن الصائغ

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، ويعرف بأبي باجة من الأندلس . وكان في العلوم الحكيم علامة وقته وأوحد زمانه ، ومن جملة تلاميذه القاضي أبو الوليد محمد بن رشد . وتوفي ابن باجة شاباً بمدينة فاس ودفن بها (٥٣٣ هـ) (١) . ورسالته التي نشرناها مشهورة في تاريخ الفلسفة ، ذكرها ابن أبي أصيبعة عندما أورد كتبه باسم « كتاب اتصال العقل بالإنسان » . وذكر له أيضاً « فصول تتضمن القول على اتصال العقل بالإنسان » . ولعل الكتابين واحد . وذكر قبل ذلك كلام أبي الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام ، وهو من

(١) عن طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦٢ - ٦٤

علامته ابن باجة وأحد أتباعه ، فجاء ذكر هذه الرسالة بعنوان « اتصال العقل بالإنسان بالعقل القلبي » .

أى العنوانين أصبح ، اتصال العقل بالإنسان ، أم اتصال الإنسان بالعقل ؟ فالطريقان مختلفان ، ربما كان : وليس لأرسطو عنوان من وضع المؤلف ، فهى تبدأ بهذه العبارة « كلامه رضى الله عنه فى اتصال العقل بالإنسان ، مخاطبة بعض أخوانه . قال . . . » . وهذا العنوان من وضع النسخ : أما الرسالة فإنها تبدأ كلاماً تبدأ الرسائل بالسلام على صاحبه الذى يوجهها إليه .

وهناك فرق بين قولنا إن العقل يتصل بالإنسان ، وقولنا إن الإنسان يتصل بالعقل . وقد أشار أبو بكر إلى هذين الطريقتين فقال : « فالإنسان له أولاً الصورة الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالعقل ، ثم يتصل بهذا العقل بذلك العقل الآخر . فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود . فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه المبوط . . . » (ص ١١١) .

ولكى نفهم سبيل الاتصال بحسن أن ننظر كيف سلك ابن باجة طريق المعرفة فهو يقدم لذلك بمدخل يبدو أنه بعيد كل البعد عن علم النفس وعن طريق اكتساب المعلومات . فهو يحدثنا عن « الواحد » وأنه يقال على أنحاء قد تخلصت فيما بعد الطبيعة . فما شأن الواحد بهذا الموضوع الذى يعرض له ؟ يريد أن ينتهى إلى أمرين : الأول أن الجسم المركب من أجزاء ، أو من أعضاء ، يصبح على تعدده واحداً كما نقول فى السفينة إنها واحد ، وفى الشخص إنه واحد . فما هو ذلك الشيء الذى جعل الشيء واحداً ؟ الأمر الثانى أن العقول واحد ولو أنه يقال على كثيرين . وهذا العقول يسمى بالكل ، ومنه النوع والجنس ، فإن أشخاص الخيل واحدة بالنوع .

ثم رجع إلى الصنف الأول من الواحد ، وهو ما كان جسماً أو جسمانياً ، وهذا يقال له شخص ، مثل شخص إنسان ، فإنه مع خضوعه للتغير فهو واحد ، فالإنسان يوجد جنيناً وطفلاً وبقعة وشاباً وكهلاً وشيخاً ، « وهو واحد بالعدد لا مزية فى ذلك » . ولكن الجنس لا ينفى بنا إلى هذه النتيجة لأن مشاهداتك

الجنين غير مشاهداتك الطفل « فإذا ما به الإنسان واحد لا يلحقه الجنس ، بل إنما تلحقه قوة أخرى » .

ما هذه القوة على وجه التحديد ، هذا ما لم يحدثنا عنه ابن باجة صراحة . فهو يقول تارة بالحرك الأول : « وظاهر من هذا القول أن الحرك الأول مادام باقياً واحداً بعينه كان ذلك الموجود واحداً بعينه » . (ص ١٠٤) ، ثم قال إن الحرك الأول فى الإنسان يحرك بصفتين : بآلات جسمانية وآلات روحانية وأن الآلات الجسمانية منها صناعية ومنها طبيعية ، وأن الحار الغريزى هو آلة الآلات . « ويسمى الحار الغريزى من جهة ما هو آلة القوة الحركية روحاً غريزياً . والروح يقال على النفس ويقال على ما سندها » (ص ١٠٥) .

يريد أن يقول إن الذى يجعل الشخص واحداً بالعدد ، مع تغيره جنيناً وطفلاً وشاباً وشيخاً ، هو النفس . ولكنه لم يعرف النفس التعريف المشهور عن أرسطو ، إذ أكبر الظن أنه ينحو نحو آخر ، ويجعلها منافقة للبلد لاصورة فى هيولى . وهذا مذهب ابن سينا وفلاسفة الإشراقيين القريبين من التصوفة . وفى الإنسان ثلاثة محركات : القوة الغذائية ، والقوة الحسية ، والقوة الخيالية .

والمعرفة على مراتب ثلاث : إدراك الصور الحيوانية ، ثم الصور الروحانية ، ثم الصور الفكرية . فالحيوانية هى التى تدرك بالحواس وتعرف الأجسام الحيوانية ، وما يسميه الصور الروحانية هى الخيالية ، ويعرفها ابن رشد بأنها متوسطة بين الحيوانية والعقول . ويقول عن التخيل « فإن من الظاهر أن هذه القوة والاستعداد أكثر روحانية من الاستعداد الحسى » (ص ٦٢) .

ويفضل ابن باجة القول فى الصورة الروحانية فهى « المرتبة فى الجنس المشترك ثم فى الخيال . فالصورة المتخيلة هى الحرك الأول فيه . . . » (ص ١٠٦) . هذه الصورة الروحانية المحسوسة هى أول مراتب الروحانية ، لأنها إدراك . . . ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة أصلاً وتنسب إلى الحيوان . فإن كل حيوان فهو حساس ، فالحس صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك الجسم ، فلذلك لا يخلو الحيوان من معرفة » (ص ١٠٦) .

ويدعو أن ابن باجة يناقض نفسه ، فهو يقول تارة إن الصورة الروحانية هي المرسمة في الحس المشترك ، ويرغم تارة أخرى أن الحس صورة روحانية . وقد ناقش ابن رشد هذه القضية نفى هل يتحرك الحيوان عن نزوع فقط أو عن تخيل ، فقال إن النزوع متقدم في الحيوان التخيّل على التخيّل ، وأن الحيوان غير التخيّل يتحرك عن الحس فقط (ص ٩٨) . وناقش ابن رشد القضية مرة أخرى فقال إن التسلسل للنحل حاصل عن الطبع ، « ومن هنا ظن قوم أن الحيوان قد يعقل » (ص ٧١) .

ويسمى الإنسان عاقلاً بالقوة وعاقلاً بالفعل . فالشخص وهو طفل وضع إنسان بالقوة إذ لم تحصل له بعد القوة الفكرية . ولا تحصل القوة الفكرية إلا إذا حصلت العقولات . فكيف تحصل العقولات ؟

هناك ثلاثة طرق (١) : طريق الجمهور وطريق النظار وطريق السعداء . طريق الجمهور هو الذي يبدأ من المحسوسات الجزئية ، أي من الأشخاص ، مثل الفرس فهذا معنى كلي معقول حصل في الذهن من إدراك أشخاص فراس . ويحصل عن الحس بأشخاص الأفراس ، « الصورة الروحانية » ، وهذه هي التي يتصل بها العقول . ويترتب على هذا الطريق أمور كثيرة : الأول أن العقول الحاصل عند زيد غير العقول الحاصل عند عمرو (ص ١٠٩) والثاني أن العقول فإن بقاء المضاف إليه ، فإذا فني الأفراد التي حصلت عنها العقول فني العقول . الثالث أنه حتى إذا كان العقول مرتبطاً بالصورة الروحانية فهذه « تالفة مع وجود الإنسان وذلك بالنسيان » (ص ١١٠) والرابع تكثر العقول بتكثر الأفراد ، لأن الجمهور « هيولانيون ، وعقلهم عقل هيولاني ، وبذلك تكثر عقولهم ، فيظن أن العقل كثير ... » (ص ١١١) .

أما النظار فيختلفون عن الجمهور في أن هؤلاء ينظرون إلى الموضوعات أولاً وإلى العقول ثانياً ولأجل الموضوعات . والنظار الطبيعيون ينظرون إلى العقول أولاً ، وإلى الموضوعات ثانياً ، ولأجل العقول تشبيهاً (ص ١١٣) ورتبة

(١) في تلخيص ابن رشد أنهما طريقتان فقط : الجمهور والسعداء (ص ٩٠)

«النظار ، أو الرتبة النظرية يرى صاحبها العقول ولكن بواسطة ، كما تظهر الشمس في الماء فإن المرئي في الماء هو خيالها : أما الجمهور فيرون خيال خياله مثل أن يلقى الشمس خيالها على ماء وينعكس ذلك إلى مرآة (ص ١١٣) . أما السعداء فهم الذين يرون الشيء بنفسه . وإدراك السعداء « فغير هيولاني بوجه » (ص ١١٦) .

والعقل عقلا ، هيولاني وفعال . أما الهيولاني فوجود في كل إنسان وهو الذي يدرك به الجمهور العقولات . أما الفعال فخارج عن الإنسان . وهذا العقل « هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده » أما الثواب والعقاب فللنفس البروعية وهي الخاطئة وهي المصيبة . فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نوراً بين يديه يهتدى به .

هذه خلاصة موجزة لنظرية المعرفة والاتصال والسعادة عن أبي بكر بن الصايغ ، فما الذي يعنيه عليه ابن رشد .

يعيب عليه اعتباره العقل الهيولاني فاسداً ، وذلك عند الجمهور ، أما ابن رشد فإنه بعد التأمل في مذهب أرسطو رأى أنه « ينص على أن العقل «هيولاني أزلي» (ص ٩٠) .

ومقالة أرسطو في العقل كما ذكرنا غامضة موجزة لم ينص فيها على أزلية العقل الهيولاني كما سبق أن ذكرنا .

١٧ — نظرية المعرفة عند ابن رشد

لم يتناول ابن رشد الكلام في نظرية تفصيلاً في هذا التلخيص ، بل غرضه أن يذكر أليق التفسير بغرض أرسطو ، وبخاصة في المفارقة وهو الغرض الرئيسي من الكتاب . فلما فرغ من تعريف النفس ، والقول في النفس الغاذية والحساسة والتخيّل ، عقد فصلاً طويلاً في القوة الناطقة ، بدأه على طريقة شرح أرسطو بالأسئلة الآتية . والجواب عنها يوضح مسألة المفارقة التي أثارها في أول الكتاب .

(١) هل القوة الناطقة قوة وفعل ، أم فعل دائم .

(٢) إذا كانت فعلاً دائماً فهل تعطلت أفعالها في الصبا لأنها مغنورة

بالرطوبة .

(٣) هل هي أزلية أم حادثة ، أم مركبة في شيء أزل في شيء حادث .
 (٤) ما هيولها إن كانت تارة قوة وتارة فعلا .
 وقد عرض لهذه المسائل الإسكندر ونامسطيوس ، ولكل منهما منحي في التفسير ، فهل ابن رشد من أتباع الإسكندر أم من أتباع نامسطيوس ؟
 يقول يوسف كرم : « ولنامسطيوس رأي معروف في مسألة العقل : فقد ذهب إلى أن الحجج التي تضطر إلى اعتبار العقل الفعال مفارقة ، تضطر إلى اعتبار العقل المنفصل مفارقة كذلك ، من حيث إنه يعقل العقولات ، فكلما العقلين دائم واحد بالإضافة إلى بني الإنسان جميعاً . فابن سينا إذن من أتباع الإسكندر ، وابن رشد من أتباع نامسطيوس » (١) .
 هذا التمييز الحاسم يقع في أخطاء ، لأننا لا نستطيع أن نقول قولاً مطلقاً إن ابن سينا من أتباع الإسكندر وابن رشد من أتباع نامسطيوس ، فكل من الفيلسوفين أخذ عنهما شيئاً ورفض شيئاً آخر .
 والحق ، كما يقول تيرى « إن ابن رشد يمثل التوفيق بين هذين الشارحين . وهو يعصر بذلك في كتاب النفس » (٢) .
 أما كيف كان ذلك ، فهذا يقتضى النظر في كل مسألة على حدة .
 يبدأ ابن رشد في تفصيل نظرية المعرفة بمقدمتين :
 الأولى أن المعاني منها شخصية ومنها كلية ؛ أما المعنى الشخصى ، وهو ما نقول عنه الحزنى فهو إدراك المعنى فى الهيولى ، والمعنى الكلى إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى . ويرى ابن رشد أن القوة التى تدرك هذا المعنى الكلى غير القوة التى تدرك المعنى الشخصى . وهذه القوة لها وظائف ثلاث : التجريد والتكوين والحكم . أى تجريد المعانى من الهيولى ، وتركيب بعضها إلى بعض . والحكم ببعضها على بعض (ص ٦٨) (٣) ويسمى التركيب تصوراً ، والحكم تصديقاً .

- (١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - ١٩٤٦ - ص ٣٠٣ .
 (٢) تيرى : المرجع السابق ص ٤١ .
 (٣) الإشارة هنا إلى صفحة المطبوع من كتاب النفس لابن رشد .

والقائمة الثانية أنه العقل يتقسم قسمين : « العمل والنظر » . أما العمل فتقوة مشتركة « لجميع الأناسى ، التى لا يخلو إنسان منها ، وإنما يتفاوتون بالآقل والأكثر » (ص ٦٩) ..
 « وأما القوة الثانية [يراد العقل النظرى] فيظهر من أمرها أنها إلهية بحد ذاتها ، وإنما توجد فى بعض الناس ، وهم المقصودون بالعناية فى هذا النوع » (ص ٦٩)
 ويبدو أن ابن رشد كان يأخذ بهذا رأى ولكنه عدل عنه . على الرغم من وجود هذه العبارة فى مخطوطة مدريد التى تعبر عن مذهبه الأخير ، ولكنه لم يصححها . وسوف نبين ذلك فى موضعه عند الكلام عن الاتصال والعقل الفعال .
 والعقل العمل فاسد ، لأن المعتولات الحاصلة عنه إنما تحصل بالتجربة ، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً والتخيل ثانياً .
 وكما هذه القوة العملية إنما هو فى أن يوجد صوراً خيالية بالفكر والاستنباط يلزم عنها وجود الأمور المصنوعة . والفرق بين الإنسان والحيوان من هذه الجهة أن الصور الخيالية التى يصنعها الحيوان كالتدبير للنحل حاصلة عن الغريزة والطبع ، وفى الإنسان بالفكر والاستنباط (ص ٧١) وهذا التمييز بين الغريزة فى الحيوان والدكاء فى الإنسان ظل عماد علم النفس إلى عهد قريب جداً .
 بعد هاتين المقدمتين ، أغنى أن العقل الذى يجرد المعانى الكلية ويركب بعضها إلى بعض ويحكم ببعضها على بعض ، غير العقل الذى يدرك المعنى الشخصى فى الهيولى ، ثم التمييز بين العقل العمل والعقل النظرى ، بشرح ابن رشد فى الكلام عن العقل النظرى « وقد اختلف فيه المشاءون من لدن أفلاطون إلى علم جزاء » (ص ٧٢) .
 وبولان ابن رشد بين الصور الهيولانية والمعتولات المحسة . وتتصف الصور الهيولانية ، أى المعانى الشخصية ، بصفات أربع : أن وجودها تابع لتغير ، وأنها متعددة المتعدد الموضوع ، وأنها مركبة من شيء يجرى مجرى الصورة وشيء يجرى مجرى الهيولى ، وأن العقول منها غير الموجود (ص ٧٥)

أما صور العقولات ، يريد المعاني الكلية ، فوجودها المعقول هو نفس وجودها المشار إليه .
وأن إدراك العقولات غير متناه لأنه منزه من أفراد لا نهاية لهم ، وما لانهاية له فغير حيواني .
وأن الإدراك هو المدرك ، أو أن العقل يعقل ذاته ، على خلاف الأمر في الحس والحسوس .

وأن العقل يزيد مع الشيخوخة ، وسائر قوى النفس بخلاف (١) ذلك .
قد يستخلص من ذلك ، كما فهم ترى ، أن المقصود هو العقل الحيواني .
إلا أن ابن رشد لا ينهى إلى هذه النتيجة صراحة . الذي يقصده هو أن العقولات عامة للنسبة الشخصية ، وأنها هي نفس الموجود . ولكن هذه الصفة لاحقة للعقولات ، ولذلك لا يلزم أن تكون فعلاً دائماً ، إذ لو كان المعقول هو الموجود ، لكانت العقولات « فعلاً محضاً دائماً » (ص ٧٨) .
على العكس ينهى ابن رشد إلى أنه قد « ظهر أنه ليس في هذه الأمور الخاصة بالعقولات ما تبين به أنها موجودة دائماً فعلاً » (ص ٧٩) .

إذن كيف تحصل ؟

وهل تلحقها الأمور الخاصة بالصور الحيوانية بإطلاق أم لا ؟

تحصل العقولات بعد الحس والتخيل ، « وحيث أنه يمكننا أخذ الكل ، ولذلك من فاته حاسة ما ، فاته معقول ما » (ص ٧٩) .

(١) يقول ترى في المرجع السابق ص ٥٣ « وعدنا أن ابن رشد لا يريد قبول نظرية العقل الهيلواني الفاسد ، لأن ذلك يناقض نصوص أرسطو . ألم يقل أرسطو أن العقل مفارق للهوى وأنه ليس آلة جسمية وأنه بسيط ؟ ألم يمتدح ألكساجوراس لقوله أن العقل غير متمزج ؟ هذه النصوص يقصد منها أرسطو العقل الهيلواني الذي بالقوة . أكثر من ذلك إذا كان العقل الهيلواني آلة جسمية مثل قوى الحس فإن مصيره يكون مثل مصير الحواس بأن يهرم كالذاكرة ، ويفقد الشيوخ قوة الفهم والإدراك كما ينسون الماضي . ولكن التجربة لا تؤيد هذه النتيجة . فالشيخوخة تؤثر في العقل كأنه استعداد كالسكر والمرض ، ولكنها لا تؤثر في العقل نفسه ، -

ومن الواضح أن ابن رشد يجعل كسب العقولات متوقفاً على الحس ثم التخيل . حتى العقولات التي « لا تدرى متى حصلت ، ولا كيف حصلت » فإنها حصلت في الماضي عن التجربة الحسية ثم نسي صاحبها . أما القول مع أفلاطون بأن الصور العقلية موجودة في أنفسنا فعلاً دائماً ، وأن العلم تذكر ، فقول باطل « وغاية ما نقول في ذلك متى فاتنا منها معقول ما ثم أدركناه ، أن إدراكه تذكر ، لا حصول معرفة لم تكن قبل بالفعل لنا ، حتى يكون تعلم الحكمة عبثاً » (ص ٨٠) .

هذا الرأي يناقض رأى ابن سينا ، الذي يجعل — على الأقل — الأوليات مفترية في النفس تحصل بغير اكتساب .

فالعقولات عند ابن رشد ذات هيولى ، لأنها تابعة لتغير ، ومتكررة بتكرار الموضوعات ، ومتعددة بتعددتها .

ويقول أيضاً « وبالجملة فيظهر ظهوراً أولاً أن بين هذه الكليات موهنات أشخاصها الجزئية إضافة ما بها صارت الكليات موجودة . إذ كان الكلى إنما الوجود له من حيث هو كلى بما هو جزئى . . . » (ص ٨٠)

هذا النص صريح الدلالة في أن ابن رشد يؤثر الطريق الذى يوصل إلى العقولات معتمداً على الحسوس الخارجية ، لذلك الطريق الذى يذهب إلى أن الكليات وجوداً خارجياً حقيقياً ، وعنه تفيض إلى النفس ، وهو ما ذهب إليه ابن سينا وغيره ممن يقول بالفيض والإشراق . ويعبر ابن رشد عن هذا المعنى بقوله « وهو من البين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه . وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط » . وأن الكليات تستند في وجودها الذهني إلى خيالات أشخاصها ، ولذلك تكثرت العقولات بتكثورها ، واختلفت العقولات باختلاف العاقلين لها . إلى أن قال : « وبالجملة فمن هذه الجهة يلحق العقولات الأمور التي نرى بها أنها حيوانية ، لا الخاطلة التي يزعم ثالمسطروس وغيره ممن يقول بوجودها فعلاً دائماً » (ص ٨١) .

إلى هنا نجد أن ابن رشد صريح في النص على أن العقل الهولاني فاسد ، وهذا هو مذهب الإسكندر . وسوف نرى هل يعدل عن هذا المذهب أولاً ، وكيف يكون ذلك ، وبخاصة بعد أن مهد له بمقدمات كثيرة ، وجج شئ .
ليبيان بطلان مذهب القائلين بأولية العقل الهولاني .
الحجة الأولى أن الكليات إذا لم تكن متكررة بتكر أشخاصها لكان « المعقول الحاصل عندئذ حاصلاً عندك » ، حتى يكون متى تعلمت أنا شيئاً ما تعلمته أنت ، ومضى نسبته أنا نسبته أنت أيضاً « (ص ٨٢) بل كانت العلوم حاصلة بالفعل بدون تعلم ولا قراءة .

والحجة الثانية أن القائلين بأن المعقولات أزلية في العقل الهولاني وفي العقل بالفعل ، يقومون في تناقض شنيع ، إذ يجعلونها تارة قوة وتارة فعلاً ، وما هو بالقوة فهو فاسد حادث . أما الذين يضيفون إلى العقل الهولاني شروط الهولى الحقيقية لا على الوجه المستعار ، [وابن رشد يورئ هنا إلى مذهب الإسكندر المسادى | فليس العقل جسماً ، ولم يبق إلا أن تكون الهول فى على جهة الاستعارة ، أى بمعنى القوة والاستعداد .

الخلاصة أن العقل الهولاني عند ابن رشد فاسد « وأن في المعقولات جزءاً باقياً وجزءاً كائناً فاسداً » (ص ٨٣) .
وابن رشد يتابع الإسكندر في قوله « إن العقل الهولاني هو استعداد فقط مجرد من الصور » (ص ٨٧) .

ويتابعه أيضاً في تقسيم العقل ثلاثة أقسام الهولاني وبالمملكة والفعال « المخرج له من القوة إلى الفعل » (ص ٨٥) . ولكنه ينسب هذا التقسيم إلى أرسطو ، مع أن صاحب التقسيم هو الإسكندر ، فهل ذهب إلى ذلك في شرحه لكتاب أرسطو في النفس الذى يشير إليه ؟

أما العقل الفعال فهو « أشرف من الهولاني ، وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً ، سواء عقلناه نحن أو لم نعقله » (ص ٨٩) .

فها هنا صفتان للعقل الفعال : أنه فعل دائم ، وأنه موجود خارج أنفسنا سواء عقلناه نحن أو لم نعقله . ويزيد ابن رشد هذه الصفة الثانية تأكيداً بقوله

« لا أن وجوده عقلاً من فعلنا كالحال في المعقولات الهولانية » ، وهذا المذهب الذى يجعل العقل الفعال خارجاً عنا هو مذهب الإسكندر ، على حين يذهب تامسطينوس إلى أن العقل الفعال منا ، هو الإنسانية .

والصفة الثالثة أنه صورة محضة ، فإذا حصلت لنا ، فقد « حصل لنا ضرورة معقول أزل » (ص ٨٩) . « وهذه الحال [يريد حصول الصورة المعقولة الأزلية لنا التى هي للعقل الفعال] هي التى تعرف بالاتحاد والاتصال » (ص ٨٩) .

ويفسر ابن رشد العقل المستفاد على نحو يخالف ما ذهب إليه الكندي . فالعقل الثالث عنده قبة للنفس لما أن تخرجه متى شامت ، أما الرابع فهو الظاهر من النفس . وهذا ألقى بمذهب الإسكندر كما ذكرنا . ولكن ابن رشد يقول « ويرى الإسكندر أن الذى يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقل التفاعل من جهة ما يوجد له هذا الاتصال بنا ، ولذلك ما سمي مستفاداً ، أى أنا نستفيد » (ص ٨٩) .

هل الاتصال ممكن للإنسان أم لا ؟

ذكر ابن رشد مذهبين : الأول مذهب أبى بكر بن الصائغ الذى يزعم أن الناس صفتان جمهور وسعداء . فالجمهور يسلكون في المعرفة الطريق الطبيعى الذى يعتمد على انتزاع الصور من المحسوسات . وهذا هو كمال الإنسان الطبيعى . أما السعداء فإذا اتصلوا بالعقل الفعال « تبين أن هذا الاتصال ليس يكمال طبيعى » (ص ٩٤) . « وإذا توهم كيف حال الإنسان في هذا الاتصال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة وهى بالجملة موهبة إلهية » . « وهذه الحال من الاتحاد هى التى ترونها الصوفية » (ص ٩٥) .

وقد عدل ابن رشد عن هذا المذهب الذى يسلك طريق الصوفية وخرج « لإنسان عن دائرة العلم الطبيعى ، ولم ينزل تلخيص كتاب أبى بكر بن التلخيص الثانى الموجود في مدريد ، معتزلاً بأن الذى كتبه جملة من الأصحاب ، وأنه « ينزل منزلة القول المشكك على مذهب أرسطو » (ص ٩٠) .

والذهب الثاني أن العقل النظري كما ينتزع الصور من الموضوعات فأخرى به . وأن ينتزع هذه الصورة المفارقة التي هي في نفسها عقلا « (ص ٨٩) . وليست هذه الصور المفارقة إلا الكمال الأخير للعقل الهولاني . « فهذا التصور هو الكمال الأخير للإنسان والغاية المقصودة » (ص ٩٠) .

جملة القول للاتصال طريقان صعود وهبوط . فالطريق الصاعد هو الذي يبدأ من الحسوسات ، ثم الصور الهولانية ، ثم الصور الخيالية . ثم الصور المعقولة ، فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمي ذلك اتصالاً . أي اتصال العقل الهولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض . وهذا الطريق ميسور لكل إنسان . والطريق الهابط النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها متصل بنا فككتسبها . وهذه موهبة إلهية لاتتيسر لكل إنسان ، بل لأصناف السعداء فقط . وهذا تفسير ما ذكره من قبل (ص ٦٩) من أن القوة النظرية إلهية جداً .

وقد رأينا كيف ينكر ابن رشد هذا الطريق الثاني ، ويؤثر بعد التفحص والتأمل الطريق الأول .

يقى الكلام عن العقل الهولاني وهل عدل ابن رشد عما سبق أن ذكره أو لم يعدل .

وعبارة ابن رشد غامضة لم تتبين القصد منها على وجه التحديد . قال : « قلت هذا الذي ذكرته في العقل الهولاني هو شيء كان ظهر لي قبل ، ولما تعقبت التفحص عن أقاويل أرسطو ظهر لي أن العقل الهولاني ليس يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التي فيه شيء بالفعل أصلاً ، لأنه لو كان ذلك لما قبل جميع الصور . . . » (ص ٩٠) . فهذه العبارة غامضة لا يتضح منها إذا كان العقل الهولاني فيه صور أو لا . على أنه يقول بعد ذلك « فإن أرسطو ينص على أن العقل الهولاني أزلي » .

وهذه إشارة غريبة لاتتفق مع سياق نظرية المعرفة التي بسطها خلال مقالة العقل . إذ كيف يكون العقل الهولاني أزلياً ، مع أن أفراد الإنسان يفنون ؟ أم يريد بالعقل الهولاني هنا للعقل في النوع الإنساني لا العقل في الشخص ؟ وهلنا هو مذهب ثامسطيوس .

ويبدو أن رجوع ابن رشد عن مذهبه الأول إنما جاء نتيجة التوفيق بين الحكمة والشرعية . وقد عرض تيرى (١) لهذه المسألة فقال ما فحواه : إن الشرع يقول بخلود النفس وبقائها بعد فناء البدن . ويجب ألا يتصف العقل بالصفات الجسمانية كي يكون أزلياً . فإذا قلنا إن ابن رشد ينفي خلود الشخص ، فليست هذه هي الحقيقة كلها عنده ، بل ينبغي أن نضيف إلى ذلك قضية أخرى لاتنقل عنها صداقاً ، هي أنه في كل شخص جزء أزلي . فنحن نرى كيف يختلف ابن رشد عن الإسكندر . فابن رشد يرفض مذهب أزيّة الشخص من حيث هو شخص . ويبدو أن ابن رشد كي يتجنب مادية الإسكندر ينتهي إلى القول باتصال العقل بالنوع الأزلي . ويرفض الإسكندر وأتباعه مذهب الخلود طبقاً للمذهب المادي . ولذلك كانت الرشدية رد فعل شديد من وجهة نظر الدين على الإسكندريانيين .

وقد نقل مذهب ابن رشد في القرن الثالث عشر إلى أوروبا اللاتينية وعارضه رجال الدين . وفي ذلك يقول تيرى (٢) : ونحن ننهي من فلسفة الإسكندر إلى فناء العقل الهولاني الذي هو وظيفة من وظائف النفس . وإذا كانت النفس صورة الجسم فهي فاسدة . وهذه النتيجة تمثل الفكر الحقيقي لأرسطو . هل قال أرسطو بخلود النفس أم نفي الخلود ؟ ليس من حقنا الإجابة عن هذا السؤال ، ولكنه عرض لجميع الفلاسفة الذين اتصلوا بأرسطو اتصالاً حياً بدون أن يجيبوا عنه جواباً حاسماً مؤكداً . وقد دار في العصر الوسيط الجدل بين القديس توماس الإكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) . وبين سيجر siger de Brant (١٢٣٥ - ١٢٨١) حول التأويل الصحيح لمذهب أرسطو . وكان القديس توماس يقول إن سيجر وابن رشد قد أفسدا فلسفة أرسطو . depravatores Aristotelis .

وسيجر له رأي في العقل الفعّال ، وفي الاتصال ، يذهب فيه إلى أن

(١) تيرى : المرجع السابق ، ص ٦٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

العقل الفعال واحد ، وهو عام للنوع الإنساني : ويفضئ هذا المذهب إلى القول بفناء نفوس الأفراد مما يعارض الدين ، فحرم من أجل ذلك عام ١٢٧٧ ، ولكنه لم يعدل قط عن اتباع مذهب ابن رشد^(١) .

ودار الثيمان وإذا بمذهب ابن رشد يعود إلى الظهور مرة أخرى ، وأعلن في القرن السادس عشر في جامعة بادوا أن فلسفة أرسطو لا يمثلها إلا الإسمكندريون وابن رشد .

هذه مقدمة وجيزة أردت منها أن تكون تمهيداً لفهم تلخيص كتاب النفس لابن رشد . أما الإحاطة التامة بمذهبه فيقتضى الرجوع إلى كتبه الأخرى وبخاصة تفسير كتاب النفس الذي يحيلنا عليه . فهو يقول : « وهذا كله قد بينته في شرحي لكتاب أرسطو في النفس . فمن أحب أن يقف على حقيقة رأيي في هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب » (ص ٩٠) . ولم نثر على هذا الكتاب في العربية ، والرجوع إليه في الترجمة اللاتينية لا يخلو من التفصيل لأن التراجم اللاتينية كثيراً ما ابتعدت عن الأصل ولم تكن أمينة في النقل

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً . وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً ، وأخفضهم جناحاً . غنى بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه ، وليلة بنائه على أهله . وأنه سجد في ما صنف ، وقيد ، وألف ، وهذب ، واختصر ، نحواً من عشرة آلاف ورقة . ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره . وكان يفرغ إلى فتواه في الطب كما يفرغ إلى فتواه في الفقه مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب .

[ابن الأثير]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة على أنبيائه المرسلين

[١ - ٢]

صلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليما

[١٦٨ و]

الصلاة الأولى عن مخطوطة مدريد ، وقد أشرنا إلى رقم الصفحة [١ - ٢] .
والصلاة الثانية عن مخطوطة القاهرة ورقم الصفحة [١٦٨ و] ، أي وجه الصفحة .

بيان جوهر النفس^(١)

قال الفقيه القاضى أبو الوليد بن رشد رضى الله عنه : (١)
الغرض (٢) فى هذا القول (٣) أن تثبت من أقاويل المفسرين (٤) فى علم
النفس ما نرى أنه أشد مطابقة لما تبين فى العلم الطبيعى (٥) ، وألنق
بغرض أرسطو .

وقبل ذلك فلنقدم مما تبين فى هذا العلم ما يجرى مجرى الأصل الموضوع
لنفهم جوهر النفس فنقول :

إنه قد تبين فى الأولى من السماع (٥) أن جميع الأجسام الكائنة الفاسدة
مركبة من هولى وصورة ؛ وأنه ليس ولا واحدٌ منها جسماً ، وإن كان

(١-١) ساقطة فى ق .

(٢-٢) ق : ها هنا .

(٣) يتضح من قوله : أن تثبت من أقاويل المفسرين فى علم النفس ... الخ ، أن ابن رشد فى هذا الكتاب لن يعتمد الى كتاب النفس لأرسطو فينتقله أو يلخصه أو يشرحه . ذلك أنه يذكر فى هذا الكتاب (صفحة ٢٩-٣٠ م) ما يلى :
« وهذا كله قد بينته فى شرحى لكتاب أرسطو فى النفس . فمن أحب أن يقف على حقيقة رأيى فى هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب » . والمفسرون الذين يعينهم ، وهم المعروفون أيضاً بالشرح ، هم ثاوفراسطس والاسكندر الأفرديسى وثامسطيوس ، كما سيأتى ذكرهم .

(٤) ذلك لأن علم النفس عند أرسطو جزء من العلم الطبيعى .
(٥) أى المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعى ، وقد شرحه ابن رشد ولخصه مغ غيره من كتب أرسطو . وسمى الكتاب كذلك لأن أرسطو كان يلقي نوعين من الدروس : صباحية يخصص بها تلاميذه ، وأخرى مسائية للجمهور . وسميت الصباحية سماعية acroamatique ، لأن التلاميذ يأخذونها عن الأستاذ سماعاً ، على خلاف الدروس العلنية التى يحضرها الجمهور . ويشمل السماع الطبيعى جزأين : الأولى فى الطبيعة ، أو كما يسميه أرسطو فى المبادئ ، وهو عبارة عن عشرة مقالات ، ست منها فى تاريخ هذا العلم . والجزء الثانى فى الحركة .

بمجموعهما (١) يوجد الجسم . وتبين هناك (٢) أن الهيولى الأولى لهذه الأجسام ليست مصورة بالذات ، ولا موجودة بالفعل . وأن الوجود (٣) الذى يخصها إنما هو لها من جهة أنها قوية على قبول الصور ، لا على أن القوة جوهرها ، بل على أن ذلك تابع لجوهرها ، وظل مصاحب لها (٤) . وأن سائر ما يقال عليه من الأجسام الموجودة بالفعل أنها قوية على شيء ، فأنما يقال (٥) فيها ذلك (٥) من جهة المادة ، إذ كان ليس يمكن أن توجد (٦) القوة من جهة ما هى موجودة بالفعل بالذات . وأولا فان الفعل والقوة متناقضان . وتبين أيضا هناك أن هذه المادة الأولى (٧) ليس يمكن فيها أن تتعزى عن الصورة ، لأنها لو عزيت منها لكان ما لا يوجد بالفعل موجودا بالفعل (٨) .

- (١) ق : مجموعها .
(٢) ق : كذلك .
(٣) ق : الوجود .

(٤) يقول أرسطو فى افتتاح المقالة الثانية من كتاب النفس ان الجوهر تنضاف الى المادة فتحقق وجودها ، والمركب من المادة والصورة . وهى التى ان المادة قوة ، والصورة فعل (انتلخيا) ويقال الفعل على معنيين اما الانتقال من القوة الى الفعل ، واما تمام الفعل . و الانتلخيا اما أنها كالعالم واما أنها كاستعمال العلم « ١٢ » وفى شرح تريكو « هناك درجتان لخروج القوة الى الفعل : فمن جهة العلم بالنسبة الى الجهل كالانتلخيا بالنسبة الى القوة ، وفى هذه الحالة القوة هى قوة الاضداد . ومن جهة أخرى العلم العلم بتحقيق أو استعمال exercise فهو انتلخيا بالنسبة الى من عنده العلم - وله شروح أخرى وما ذكرناه فى صدر هذا التطبيق أوفى بالغرض .

- (٥-٥) ق : ذلك فيها .
(٦) زيادة فى ق .
(٧) ساقطة فى ق .

(٨) المقصود من الفقرة السابقة أن المادة الاولى أو الهيولى لا معينة ، فاذا أضيفت اليها الصورة تصبح معينة ، أو جسا . وهذه المادة الاولى ليس لها وجود بالفعل ، بل نعتلها بالذهن فقط .

وتبين مع هذا فى السماء والعالم (١) : أن الأجسام التى توجد صورها فى المادة الاولى وجودا أولا ، ولا يمكن أن تتعزى منها المادة ، وهى الأجسام البسيطة (هى) (٢) أربعة : النار والهواء والماء والأرض (٣) .

وتبين أيضا [١٦٨ ط] فى كتاب الكون والفساد من أمر هذه البساط أنها أسطوانات سائر الأجسام المتشابهة الأجزاء ، وأن تولدها عنها إنما يكون على جهة الاختلاط والمزاج ، وأن الفاعل الأقصى لهذا الاختلاط والمزاج على نظام ودور محدود هى : الأجرام (٤) السماوية .

وتبين أيضا فى الرابعة من الآثار (٥) أن الاختلاط الحقيقى والمزاج فى جميع الأجسام المتشابهة الأجزاء التى توجد فى الماء والأرض إنما يكون بالطبخ ، والطبخ يكون بالحرارة الملائمة لذلك الشيء النطبخ ، وهى الحرارة الغريزية التى تخص موجودا موجودا . وأن فصول هذه الأجسام المتشابهة الأجزاء إنما تنسب الى المزاج فقط ، وأن فاعلها الأقرب : هو الحار الممازج (٦) لها ، والأقصى الأجرام السماوية . وبالحيلة فتبين هناك (٧) أن فى الأسطوانات والأجرام السماوية كفاية فى وجود هذه الأجسام المتشابهة الأجزاء (٨) ، وإعطاء ما به تقوم . وذلك

(١) هما كتابان : السماء de Caelo والعالم de Mundo جمعهما العرب فى عنوان واحد . ويشك المؤرخون فى نسبة كتاب العالم الى أرسطو ، ويقولون أنه من أصل رواقى .

(٢) زيادة فى ق .

(٣) م : النار والماء والهواء والأرض . ونسخة القاهرة أصح ، لأن الهواء يلى النار فى الترتيب ثم الماء . ففى زعمهم أن الهواء أقرب فى صفاته من النار ، والماء أقرب من الأرض .

(٤) م : الأجسام . وقد عادت نسخة مدريد فذكرت الاجرام السماوية بعد قليل .

(٥) هو كتاب الآثار العلوية Météorologie يشتمل أربع مقالات ، الثلاثة الاولى تبحث فى الظواهر الجوية ، والمقالة الرابعة ، وينسبونها الى ستراتون ، تبحث فى الامور الطبيعية ، وفى امتزاج العناصر وتركيبها .

(٦) ق : الممازج .

(٧) ف : تبين هناك .

(٨) زيادة فى ق .

أن جميع فصولها هي (١) منسوبة إلى الكيفيات الأربع (٢) ، (٣) على ما تبين هناك (٣) .

وتبين بهذا كله في كتاب الحيوان أن أنواع التركيبات ثلاثة : فأولها التركيب الذي يكون من وجود الأجسام البساط في المادة الأولى التي هي غير مُصَوَّرة بالذات . والثاني التركيب الذي يكون عن هذه البساط . وهي الأجسام المتشابهة الأجزاء . والثالث تركيب الأعضاء الآلية وهي أتم ما يكون وجودا في الحيوان الكامل (٤) كالقلب والكبد . وقد يوجد على جهة القياس والتشبيه في الحيوان [١٦٩ و] الذي ليس بكامل ، وفي النبات أيضا كالأصول والأعضاء (٥) . وتبين أيضا في هذا الكتاب أن المكون (٦) القريب لهذه الأجسام الآلية (٧) ليست حرارة أسطقسية ، فإن الحرارة الأسطقسية إنما فعلها التصليب والتبيس (٨) وغير ذلك من الأشياء المنسوبة إلى الأجسام المتشابهة ، بل المكون لها (٩) قوة شبيهة بقوة المهنة الصناعية كما يقول أرسطو ، وذلك أيضا مع (١٠) حرارة ملائمة للتخليق والتصوير وإعطاء الشكل . وأن معنى

- (١) زيادة في ق .
- (٢) الكيفيات الأربع هي صفات العناصر الأربعة : الحار للنار ، والبارد للهواء ، والرطب للماء ، واليابس للأرض . وقوله « الأجسام المتشابهة الأجزاء » يقصد الجهاد ، لأن النبات والحيوان ذو أعضاء ، وكل عضو لا يشبه الآخر . فالحديث هنا عن الجهاد ، وسوف يتكلم عن الأجسام الحية فيما بعد . والمعنى : أن أول الموجودات الهيولى ، ثم العناصر الأربعة ، ثم الاختلاط تنشأ الأجسام . وعلة الاختلاط القريبة الحرارة ، والعلة البعيدة الأجرام السماوية .
- (٣-٣) زيادة في ق .
- (٤) يميز أرسطو بين الحيوان الكامل وغير الكامل ، فالكامل هو الذي يتناسل .
- (٥) ق : والاغصان .
- (٦) ق : الكون .
- (٧) زيادة في ق .
- (٨) ق : التليين .
- (٩-٩) ساقطة في ق .

هذه (١) الصورة الحرارة وصورتها (١) المزاجية التي بها تفعل في الحيوان المتناسل (٢) والنبات المتناسل ، هو الشخص الذي هو من نوع ذلك المتولد عنه ، أو مناسب له ، من جهة ما هو شخص متنفس (٣) [٢ - م] بتوسط القوة والحرارة (٣) وهي الحرارة الموجودة في البذر والحي . وأما في الحيوان والنبات الذي ليس بمتناسل فمقطها (٤) هو الأجسام (٤) السماوية . وتبين أيضا مع ذلك (٥) أنه كما (٥) أن هذه الحرارة الملائمة للتصوير والتخليق ليس فيها كفاية في إعطاء الشكل والحلقة دون أن يكون هناك (٦) قوة مصورة من جنس النفس الغاذية ، كما لا يكون التغذى في الجسم لإبقوة غاذية . وأن هذه القوة الغاذية والحسية متكونة في الحيوان (٧) عن مثلها (٧) ، وأن لها فاعلا أقصى (٨) مفارقا وهو المسمى عقلا (٩) وإن كان الأقرب هي القوة النفسية التي في البدن (٩) ، فإن هذه (الأجسام في) (١٠) الأعضاء الآلية ليست توجد لإمتنفسه ، فإن (١١) وجدت غير متنفسه فالوجود لها بضرب من الاشتراك (١٢) كما يقال اليد على يد الميت ويد الحى .

وتبين أيضا (١٣) مع هذا هناك (١٣) أن الموضوع [١٦٩ ظ] القريب لهذه النفوس في الأجسام (١٤) الآلية هو (١٤) حرارة مناسبة للحرارة المكونة ، إذ كان

- (١-١) ق : الحرارة صورتها .
- (٢) المتناسل هو الكامل كما سبقت الإشارة .
- (٣-٣) ساقطة في ق .
- (٤-٤) ق : هي حركة الأجرام .
- (٥-٥) ساقطة في ق .
- (٦) ق : هناك .
- (٧-٧) ساقطة في ق .
- (٨) ساقطة في ق .
- (٩-٩) ساقطة في ق .
- (١٠) زيادة في ق .
- (١١) ق : وإن .
- (١٢) اللفظ المشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير . والاشتراك بين الشيئين أن كان في الحكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب وذراع من توب في الطول . وإن كان في الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الإنسان والحجر في السواد ، التعريفات للجرجاني .
- (١٣-١٣) ق : هناك .
- (١٤-١٤) ق : الألية .

لا فرق بينهما ، إلا أن هذه آلة الحافظ ، وتلك آلة المكون . وهذه (١) هي الحرارة المشاهدة (١) بالحس في الحيوان الكامل في القلب ، أو ما يناسبه في الحيوان الذي ليس بكامل . وقد توجد هذه الحرارة في كثير من هذه الأنواع كالشائعة فيه ، وذلك لقرب أعضائها من البسطة (٢) كالحال في كثير من الحيوان والنبات (و هي في) (٣) النبات أخرى بذلك ، ولذلك متى فصلنا غصنا من أغصان النبات وغرسناه أمكن أن يعيش .

وتبين أيضا هناك أن قوى النفس واحدة بالموضوع القريب لها التي هي الحرارة الغريزية ، كثيرة بالقوى ؛ كالحال في التفاحة : فإنها ذات قوى كثيرة كاللون (٤) والطعم والرائحة والشكل (٥) ، وهي مع ذلك واحدة . إلا أن الفرق بينهما أن هذه أعراض في التفاحة ، وتلك جواهر في الحرارة الغريزية .

فهذه هي (جل) (٦) الأمور التي إذا تحفظ بها ، قدرنا على (٧) أن نصل إلى معرفة جوهر النفس ، وما يلحقها ، على أتم الوجوه وأسهلها . وهي أمور ، وإن لم يصح بها أرسطو في أول كتابه ، فهو ضرورة مصادر عليها بالقوة على عادته في الإنجاز . ومن هذه الأمور بعينها يمكن أن نقف على ما هو أكثر ذلك متشوق من أمرها ، وهو هل يمكن (فيها) (٨) أن تفارق أم لا ؟ .

إلا أنه ينبغي أن يكون عتيدا قبل هذا الفحص ، على أى جهة يمكن أن توجد صورة مفارقة في الهوى ، إن وجدت ، ومن أى المواضع والسبل يمكن أن يوقف (٩) [١٧٠ و] على ذلك ، إن كان ، فنقول : إن المفارقة إنما يمكن

- (١-١) ق : الحرارة هي مشاهدة .
 (٢) ق : البسائط .
 (٣) زيادة في ق .
 (٤) ق : باللون .
 (٥) ساقطة في ق .
 (٦) زيادة في ق .
 (٧) ساقطة في ق .
 (٨) زيادة في ق .
 (٩) ق : الوقوف .

أن توجد في أشياء منسوبة إلى الأمور الهولانية بأن تكون نسبتها إليها ، لا نسبة الصورة إلى المسادة ، بل يكون اتصالها بالهوى اتصالا ليس في جوهرها ؛ كما يقال في العقل الفعال : إنه في المنى والبزور ، ويقال : إن الحرك الأول في المحيط (١) . فإن نسبة الصورة إلى الهوى هي نسبة لا يمكن فيها أصلا أن تتصور المفارقة فيها ، من جهة ما هي صورة هولانية . فإن هذا الموضوع يناقض نفسه ، لأن أحد ما يضع صاحب هذا العلم على أنه بين بنفسه ، هو أن هذه الصورة (٢) الطبيعية بين من أمرها أنها تتقوم بالهوى ، ولذلك كانت حادثة ، وتابعة في حلولها للتغير وطبيعته . وأيضا فتى أنزلنا خلاف هذا : أعنى أنها أزلية ، سواء فرضناها (٣) منتقلة من موضع إلى موضع ، أو من لا موضع إلى موضع ، وهذا هو أخففظ إلى هذا الموضع (٣) ، لأنها إذا كانت أزلية فما بالها لا توجد إلا في موضع ، فإنه يلزم عن (٤) ذلك محالات كثيرة : منها أن يكون الموجود يتكوّن عن موجود بالفعل ، لأن المسادة إذا كانت غير حادثة ، والصورة أيضا غير حادثة ، فليس هناك كون أصلا ، ولا يكون هناك غناء للحرك والمكون ، بل لا يكون هنالك (٥) فاعل أصلا . وأيضا إن أنزلنا الصورة موجودة قبل وجودها في الهوى المشار إليها ، فلا يتخلو أن يكون وجودها تقيرا ، أو تابعا لتغير ، أو لا يكون هناك للصورة تغير أصلا . لكن متى أنزلنا [١٧٠ ظ] للصورة ليس لها تغير أصلا ، ولا وجودها في الهوى المشار إليها تابع لتغير ، وكذلك فسادها ، لزم أن يكون الشيء الواحد بعينه قبل الكون كماله [٣ - م] بعد الكون ،

- (١) ينزع أرسطو إلى أن العالم كله كرة عظيمة تحيط بها السماء ، وتنقسم قسمين : عالم ما فوق فلك القمر ، وعالم ما تحت فلك القمر وفيه العناصر الأرضية . وأن الحرك الأول للعالم هو الحرك الذي لا يتحرك وهو الله .
 (٢) ق : الصور .
 (٣-٣) ق : تنتقله من موضوع إلى موضوع ، أو من لا موضوع إلى موضوع ، وهذا هو حفظ لهذا الوضع .
 (٤) ق : من
 (٥) ق : هاهنا .

وقبل الفساد كحالاه بعد الفساد ، حتى تكون الأضداد موجودة معا في موضوع واحد ، كأنك قلت : صورة الماء ، وصورة النار . وهذا كله خلاف المقول .

وإن أنزلنا أيضا حدوثها تغيرا ، أعني أنها تتغير عند الحدوث من لاهيولي إلى هيولي ، أو من هيولي إلى هيولي ، كما يقول أصحاب التناسخ ، لزم ضرورة أن تكون الصورة جسما ومنقسمة ، حسب ما تبين من أن كل متغير منقسم . وإذا كان هذا هكذا ، فلم يبق أن يكون حدوثها في الهيولي إلا على (١) أن وجودها تابع لتغير ، على ما يظهر من أمر الصور الكائنة الفاسدة (٢) ، فإن أحد ما تتم به وتتكون صورة الهواء في هيولي الماء ، إنما هو بوجود الاستحالة المتقدمة (٣) في الماء بحدوث (٤) صورة الهواء . لكن هذه الصورة تتغير من أجل وجودها في متغير لا من جهة أنها متغيرة بذاتها ، إذ كانت ليست بجسم ولا تنقسم ، ولذلك ما قبل إنه ليس حركة في الجوهر . وهذا كله قد ظهر في السماع الطبيعي .

ولأيضا لو أنزلنا هذه الصورة غير هيولانية ، لم يكن حدوثها في الشيء (٥) يوجب مزيد استعداد لقبول صورة أخرى ، ولا كانت بعضها كمالات لبعض ، وبعضها موضوعات لبعض على جهة ما نقول : إن الغازية موضوعة للحساسة ، والحساسة [١٧١ و] كمال لها ، فإن الصورة بما هي صورة ليس فيها شيء من الاستعداد (٦) والقوة ، إذ (٦) كان وجودها الذي يخصها إنما هو لها من جهة الفعل ، والفعل والقوة متناقضان . وإنما أمكن أن توجد فيها القوة بضرب من الغرض ، وذلك لكونها هيولانية .

وهذه كلها استظهارات تستعمل (٧) مع من ينكر وجودها (٨) ، لا على أنها

- (١) ساقطة في ق :
- (٢) زيادة في ق .
- (٣) ق : القدمة .
- (٤) ق : لحدوث .
- (٥) ق : شيء .
- (٦-٦) ق : وأما القوة إذا .
- (٧-٧) ق : من قبل وجودها هذا .

براهين يبين بها مجهول معلوم . ومن شأن هذا النوع من الأقوال أن تستعمل في علم ما بعد الطبيعة ، إذ كانت تلك الصناعة هي الصناعة التي تتكفل نصرته ما تضمنه الصنائع الجزئية مبادئ وموضوعات .

وإذا كان موضوعا لصاحب هذا (١) العلم أن أكثر الصور هيولانية ، وأن ذلك يبين من أمرها ، فالذي يفحص عنه صاحب هذا العلم إنما هو (٢) الصور المشكوك في (٣) أمرها : هل هي متقومة بالهيولي أو (٣) ليست متقومة ؟ والسبيل التي (٤) يمكن منها (٤) أن تكتسب القدمات الخاصة المناسبة لهذا النظر في هذا العلم ، فهي أن تخصي جميع المحمولات التي تلحق الصور الهيولانية بما هي هيولانية ، إذ كان وجودها في الهيولي ليس بنحو واحد ، على ما ظهر فيما تقدم ، وسيظهر في هذا الكتاب ، ثم تتأمل جميعها . مثلا في النفس الناطقة إذ كانت هي (٥) التي يظن بها من بين قوى النفس أنها تفارق ، فإن ألفيناها منصفة بواحد منها تبين أنها غير مفارقة . وكذلك تُتصفح المحمولات الذاتية التي تخص الصور بما هي صور (٦) ، لا بما هي صور هيولانية ، فإن [١٧١ ظ] ألتي لها محمول خاص تبين أنها مفارقة ، كما يقول أرسطو : إنه إن وجد للنفس أو لجزء من أجزائها فعل ما يخصها ، أمكن أن تفارق . فهذه هي الجهة (٧) التي يمكن بها أن تكتسب القدمات الخاصة بهذا النظر ، وهي الجهة التي (٧) يمكن أن ننظر منها في ذلك . فليكن هذا عندنا عتيذا حتى نصل إلى الموضع الذي يمكن فيه أن نفحص عن هذا المطلوب . فإن هذا الفحص إنما يترتب في جزء جزء من أجزاء النفس بعد المعرفة بجوهره ، إذ كان علم ذات الشيء مقدما على لواحقه .

- (١) ساقطة في ق .
- (٢-٢) ق : تصور المشترك من .
- (٣) ق : أم
- (٤-٤) ق : فيها يمكن .
- (٥) زيادة في ق .
- (٦) ساقطة في ق .
- (٧-٧) هذه العبارة ساقطة في ق .

فلنبداً من حيث بدأ (١) فنقول :

إنه يظهر من قرب عما وضع في القول المتقدم : أن النفس صورة لجسم طبيعي آلى . وذلك أنه إذا كان كل جسم مركباً من مادة وصورة ، وكان الذي بهذه الصفة في الحيوان هو النفس والبدن ، وكان ظاهراً من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي ، فبين أنها صورة . ولأن الصور الطبيعية هي كالات أول (٢) للأجسام التي هي صور لها (٣) ، فالواجب ما قيل في حد النفس إنها استكمال أول لجسم طبيعي آلى . وإنما قيل : أول تحفظاً (٤) من الاستكالات الأخيرة التي هي في الأفعال والانفعالات ، فإن مثل هذه الاستكالات الأخيرة (٥) تابعة للاستكالات الأول ، إذ كانت صادرة عنها . إلا أن هذا الحد [٤ - م] لما كان فيما يظهر أنه يقال بتشكيك على جميع قوى النفس ، وذلك أن قولنا في الغاذية أنها استكمال ، غير معنى قولنا ذلك في الحساسة والتخيلة [١٧٢ و] . وأحرى ما قيل (في) (٦) ذلك باشتراك على القوة الناطقة ، وكذلك سائر أجزاء الحد لم يكن كفاية في تعريف جوهر كل جزء من أجزائها من هذا الحد على التمام ، حتى يعرف ما هو الاستكمال الموجود في النفس الغاذية ، وفي واحدة واحدة منها . وهذه النفس يظهر (٧) بالحس من أفعالها (٧) أن أجناسها خمسة : أولها في

(١) ق : بدءوا .

(٢) أراد ابن رشد شرح الكمال الأول فلم يصب غرض أرسطو ، مع أنه واضح في الأصل ، حيث ضرب المثل بالعلم واستعمال العلم ، وكلاهما من الكمال «انتليخيا» فالعلم في الفرد كمال أول بالاضافة الى استعمال العلم . كذلك النفس كمال أول بالاضافة إلى استعمال قواها . وضرب أرسطو مثالا آخر هو الانسان في اليقظة والنوم ، فالنفس موجودة في النوم ولكنها لا تستعمل قواها .

(٣) ق : صورها .

(٤) ق : حفظا .

(٥) زيادة في ق .

(٦) ساقطة في م .

(٧-٧) ق : من أمرها .

التقدم بالزمان (١) ، وهو التقدم الهولاني : النفس النباتية ، ثم الحساسة ، ثم التخيلة ، ثم الناطقة ، ثم الزوعية وهي كالاتق لطاين القوتين : أغنى المتخيلة والحساسة (٢) . وأن الحساسة خمس قوى : قوة البصر ، وقوة السمع ، وقوة الشم ، وقوة الذوق ، وقوة اللمس (٣) . وسندين بآخره أن عددها هذا العدد ضرورية ، وأنه لا يمكن أن توجد قوة أخرى من قوى الحس غير هذه . وليس هذه القوى يوجد لها التباين من جهة أفعالها فقط (٤) ، بل ولأن بعضها قد يفارق بعضها بالموضوع . وذلك أن النباتية قد توجد في النبات دون الحساسة ، والحساسة من دون التخيلة في كثير من الحيوان كالذباب وغيره ، وإن كان ليس (٥) يمكن أن يوجد الأمر فيها بالعكس : أغنى أن توجد الحساسة من دون الغاذية ، أو التخيلة من دون الحساسة . والعللة في ذلك أن ما كان منها يجري مجرى الهولي لبعض ، لم يمكن في ذلك البعض أن يفارق هيولاه ، وأمكن في تلك [١٧٢ ظ] القوة التي تنزل من تلك الأخيرة منزلة الهولي أن تفارق ؛ لكن لا من جهة ما هي هولي لشيء ، بل من جهة ما هي كمال وتام الشيء الذي هي له تمام . ولذلك لم يمكن في الهولي الأولى أن تفارق ، إذ كانت (٦) ليس

(١) نص على التقدم بالزمان حتى لا ينصرف الذهن الى التقدم بالعللة ، فتكون النفس النباتية علة في الحساسة أو غيرها .

وانواع التقدم خمسة نظمها صاحب السلم فقال :

وخمسة أنواع التقدم يافتى أقر بها بيت من الشعر واعترف
تقدم طبع والزمان وعسلة ورتبة أيضا والتقدم للشرف
ومن أمثلة التقدم بالزمان تقدم الأب على الابن ، ومثال التقدم بالرتبة
تقدم الامام على المأموم ، ومثال التقدم بالشرف تقدم العالم على الجاهل
«حاشية الباجوري على السلم» تقول : لم ينص أرسطو على التقدم بالزمان بل ذكر التقدم فقط ، اما هذا التفصيل فمن شرح ابن رشد .

(٢) ق : والناطقة .

(٣) ق : الحس .

(٤) ساقطة في ق .

(٥-٥) زيادة في ق .

(٦) ق : كان .

فيها صورة بالفعل تكون بها مستعدة لقبول صورة أخرى، وأمكن ذلك في المركب الذي هو من جهة هيرل، ومن جهة صورة.

ونحن إنما نبتدى من (١) هذا القول (١) بأشدها تقدما في الزمان وهو التقدم (٢) الهولاني. والقوة التي هذه صفها هي النفس الغاذية.

فلنبدا من القول فيها.

-
- (١-١) ق : هذه القوى .
(٢) ق : التقديم .

القول في القوة الغاذية

والقوة تقال بضرب من التشكيك على الملكات والصور حين ليس تفعل، كما يقال في النار : إنها محركة بالقوة إذا لم تحضرها المادة الملائمة للإحراق ؛ وعلى القوة المنفعلة كما يقال في الخبز : إنه دم بالقوة، وفي الدم إنه لحم بالقوة، وذلك إذا لم يحضر الحرك. وذلك (١) أن هذه القوة الغاذية من جنس القوى الفاعلة، وذلك (٢) أن الغذاء لما كان صنفين : أحدهما الذي بالفعل، وذلك إذا استحال إلى جوهر المغتذى ؛ والثاني الذي بالقوة وذلك قبل أن يستحيل إلى جوهر المغتذى. والذي بالقوة كما قيل في غير ما موضع إنما يصير إلى (٣) استكمال من الحرك (٣) الذي بالفعل، إلا أن القوة أيضا لما كانت [١٧٣ و] صنفين : قريبة وبعيدة، والقوة البعيدة في (٤) الغذاء الحرك (٤) لها ضرورة غير النفس الغاذية، كالقوة التي في الأسطوانات أن تكون لحما. وأما القوة القريبة (٥) مثل ما نقول في الخبز إنه غذاء بالقوة، فالحرك لحما هي النفس الغاذية، ولذلك هي ضرورة قوة فاعلة. وقد قيل كيف يكون الفعل والانفعال على العموم في هذه الحركة، وفي غيرها من الحركات في الأولى من الكون والفساد. وقيل هناك : إن المنفعلة يلزم أن يكون من جهة شيئا، ومن جهة ضدا. فأما أن الانفعال الموجود في الغذاء هو في الجوهر فذلك (٦) بَيِّن بنفسه. وأما أن هذه القوة الغاذية نفس، فذلك بَيِّن من أنها صورة لجسم (٧) آلى. وهي بالجملة إنما تفعل مما هو جزء عضو آلى بالقوة جزء عضو آلى بالفعل. وَبَيِّن أن مثل هذا التحريك ليس منسوبا إلى النار.

-
- (١) ق : وظاهر .
(٢) ق : ولذلك .
(٣-٣) ق : الاستكمال من قبل الحرك .
(٤-٤) ق : القوى المحركة .
(٥) ق : القولية .
(٦) ق : كذلك .
(٧) ق : جسم .

فأما الآلة التي بها تفعل هذه القوة الاغتذاء فهي الحرارة الغريزية (١) ضرورية ؛ وليس أى حرارة انفقت ، بل حرارة ملائمة لهذا الفعل ، وهي المسماة الحرارة الغريزية . وذلك أن هذه النفس إنما تفعل — كما يظهر من أمرها — جزء عضو عضو من أعضاء المعتدى . والأعضاء مركبة من الأسطوانات [م — هـ] (٢) والركب من الأسطوانات (٣) إنما يصير واحدا — على ما تبين — بالمزاج ، والمزاج إنما يكون بالحرارة ، كما قيل في الآثار العلوية . فإذا الحرارة هي الآلة الملائمة لهذا [١٧٣ ظ] الفعل ، وليس هذه الحرارة هي النفس كما ظنّ جالينوس وغيره . فإن فعل الحرارة ليس بمرتب ولا محدود ، ولا يفعل نحو غاية مقصودة ، كما يظهر ذلك من أفعال النفس . ولا يصح أن ينسب الترتيب فيها إلى الحرارة بالعرض على ما كان يرى كثير من القدماء (٤) . وهذه الحرارة هي الموضوع القريب الأول لهذه النفس التي تنزل منها بمنزلة الهوى . وذلك شيء بالواجب عرض لكل محرك ليس بجسم (٤) وهو في جسم (٤) ، إذا حرك جسم آخر ، أعني أنه إنما يكون تحريكه له من جهة ما هو موجود في جسم هو صورة فيه ، وإلا لم يمكن فيه أن يحرك الجسم الآخر ، كالحال في النفس الغاذية والغذاء ، وفي النفس المحركة لجسم الحيوان في المكان ، على ما سيظهر بعد .

فأما السبب الغائي الذي من أجله وجدت هذه القوة في الحيوان وفي النبات فهو الحفظ ؛ وذلك أن أجساد التنفّسات لطيفة متخلّلة سريعة التحلل ، فلو لم يكن فيها قوة شأنها أن تخلف بدل ما تحلل منها ، لما أمكن في التنفّس (٥) أن يبقى زمانا له طول ما . ولذا كان هذا كله من أمر هذه القوة كما وصفنا ، فإن هذه القوة هي القوة التي من شأنها أن تصير بالحرارة الغريزية مما هو جزء عضو بالقوة جزء عضو بالفعل ، لتحفظ بذلك على التنفّس بقاءه ، ولذلك كان

- (١) زيادة في ق .
- (٢-٣) ساقطة في ق .
- (٣) يشير أرسطو إلى هرقليطس على الخصوص ، كما جاء في كتاب النفس ، الكتاب الأول ، الذي يعرض فيه مذاهب القدماء في النفس .
- (٤-٥) ساقطة في ق .
- (٥) ق : النفس .

إخلال فعل هذه القوة [١٧٤ و] موتا . وهنا (١) قوة أخرى منسوبة إلى النبات هي الكمال والصورة للقوة الغاذية ، إذ كانت لا يمكن أن توجد خلوا من الغاذية ، ويمكن أن توجد الغاذية خلوا منها ، وهي القوة النامية . وهذه القوة هي القوة التي من شأنها ، عندما تولد الغاذية من الغذاء أكثر مما تحلل من الجسم ، أن (٢) تنمى الأعضاء (٢) في جميع أجزائها وأقطارها على نسبة واحدة . وهو يبين أن هذه القوة مغايرة بالماهية للغاذية : فإن فعل التنمية غير فعل الحفظ . فأما أن هذه القوة قوة فاعلة ، فبين مما رسمناها به ؛ وكذلك أيضا كونها نفسا .

وأما السبب الغائي الذي من أجله وجدت هذه القوة ، فإنه لما كانت الأجسام الطبيعية لها أعظام محدودة ، وكان لا يمكن في (٣) الأجسام التنفّسة أن يوجد لها من أول الأمر العظم الذي يخصها ، احتيج إلى هذه القوة . ولذلك إذا ما (٤) بلغ الموجود العظم الذي له بالطبع كفت هذه القوة .

ويبين مما قيل أيضا في النفس الغاذية أن آلة هذه القوة (هي) (٥) الحرارة الغريزية . فأما كيف تكون هذه الحركة وبماذا (٦) ، فقد يخص (٧) القول في ذلك في كتاب الكون والفساد .

وليس هذا الفعل فقط ينسب (٨) إلى هذه (٨) النفس أعني التو ، بل وضده : وهو الاضمحلال . فإن هذه الحركة أيضا محدودة مرتبة . وذلك أنها إذا عرضت تعرض في [١٧٤ ظ] كل نقطة وجزء محسوس من أجزاء

- (١) ق : هاهنا .
- (٢-٣) ق : التسمية للأعضاء .
- (٣) ساقطة في ق .
- (٤) ساقطة في ق .
- (٥) زيادة في ق .
- (٦) ق : وماذا تكون .
- (٧) ق : لخص .
- (٨-٩) ق : لهذه .

المضمحل على السواء . وليس مثل هذا الاضمحلال مما يمكن أن يُنسب إلى ما من خارج فقط .

(١) ولما كانت أيضا (١) هذه الأجسام المتنفسة منها متناصلة ، ومنها غير متناصلة ، وكانت المتناصلة هي التي يمكن فيها أن يوجد مثلها بالنوع ، أو شبيها بها (٢) ، وذلك بما يوجد عنها من البذر والملي . فإذا (٣) ها هنا قوة أخرى تفعل من الغذاء ما شأنه أن يتكون عنه (٤) مثل الشخص الذي توجد له (٥) هذه القوة .

وربما من هذا أن هذه القوة فاعلة ، وأنها نفس ، وأن آلتها هي الحرارة الغريزية ، إذ كان لافرق بين هذه القوة والقوة الغذائية إلا أن هذه (٦) القوة شأنها أن تفعل مما هو بالقوة شخص من نوعه شخصا بالفعل ، والغاذية إنما تفعل جزء شخص (٧) . لكن الغذائية لما كان فعلها في الجسم الذي هي (٧) موجودة فيه (٧) ، لم تحتاج في فعلها إلى إدخال (٨) محرك من خارج .

وأما القوة المولدة ، فلما كان فعلها في جسم مفارق ، ولم يمكن [٦-م] أن تخل في الجسم المفارق حتى يكون في البذر والملي بالفعل ، فالواجب (٩) ما احتيج في التوليد إلى إدخال محرك من خارج ، إذ كان ليس يمكن أن نقول إنها تعطى الملي والبذر شيئا غير حرارة ملائمة للتكون (١٠) ، نسبتها إلى المحرك المكون نسبة الحرارة الغريزية إلى النفس الغاذية . وهذا كله قد تبين في مقالات توليد (١١) الحيوان .

(١-١) ق : وايضا لا كانت .

(٢) ق : به .

(٣) ق : فان .

(٤) ق : منه .

(٥) ساقطة في ق .

(٦-٦) ق : إنما تفعل جز النوع .

(٧-٧) ق : فيه موجود .

(٨) ساقطة في ق .

(٩) ق : بالواجب .

(١٠) ق : للتكوين .

(١١) ق : تولد .

فإذا (١) قولنا في هذه القوة : إنها التي من شأنها أن تفعل ما (٢) هو بالقوة (٣) شخص من أشخاص النوع شخصا (٣) بالفعل ، ليس نغني [١٧٥] بذلك (٤) أنها في هذا الفعل محرك أول ، كما هي النفس الغاذية (٥) في فعلها ، بل نغني أنها القوة التي من شأنها أن تعطى الآلة التي يكون بها هذا الفعل . وإنما نجعلت هذه القوة في الأشياء التي هي موجودة فيها لا على (٦) جهة الضرورة ، كالحال في القوة الغذائية والنامية ، بل على جهة الأفضل ، ليكون لهذه الموجودات حظ من البقاء الأزلي بحسب ما يمكن في طباعها . فإن أقرب شيء إلى الوجود الضروري بالشخص هو هذا الوجود ، وكان هذه الموجودات أعطيت من أول الأمر وجودها ، وقوة تحفظ بها وجودها .

وأما غير المتناصلة فلم تعط إلا وجودها فقط ، لأنه لم يمكن فيها أكثر من ذلك . فها هنا إذن ثلاث قوى : أولها الغذائية وهي كالحويلى لاثنتين القوتين أغنى التامية والمولدة ، إذ كان قد توجد الغذائية دونها ، وليس يوجدان دون الغذائية . أما المولدة فكأنها (٧) تمام القوة التامية . ولذلك ما تصرف الطباع الفضلة من الغذاء الذي كان بها النمو عند كمال النمو إلى التوليد فيكون منها البذر والملي . وهذه القوة ، أغنى قوة التوليد ، قد يمكن أيضا أن تفارق الغذائية ، وذلك في آخر العمر . وأما مفارقة الغذائية فهو موت .

فقد تبين من هذا القول ما النفس الغاذية والنامية والمولدة ، وأى آلة آلتها ، ولم (٨) كان كل واحد منها في الجسم [١٧٥ ظ] المتنفس . فلنقل في القوة التي تتلو هذه في الحيوان ، وهي قوة الحس (٩) .

(١) ق : فاذ .

(٢) ق : مما .

(٣-٣) ق : النوع النوع .

(٤) ق : به .

(٥) ساقطة في ق .

(٦) ق : على أنها جهة .

(٧) ق : فانها .

(٨) ق : وكم .

(٩) ق : القوة الحساسة .

القول في القوة الحساسة

وهذه القوة بَيِّن من أمرها أنها قوة منفعة ، إذ كانت توجد مرة بالقوة ومرة بالفعل . وهذه القوة منها قريبة ، ومنها بعيدة . فالبعيدة كالقوة التي في الجبين على أن يحس ، والقريبة كقوة النائم ، والغمض عينيه (١) على أن يحس (١) .
 ويبيِّن مما تقدم أن ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة منسوب إلى الحيوى ، وأن خروج القوة إلى الفعل تغير أو تابع لتغير ؛ وأن كل متغير فله متغير ومحرك يعطى المتحرك شبيه (٢) ما في جوهره . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ينبغي أن نتعرف من أمر هذه القوة أى وجود وجودها ؟ وما الحرك لها ؟ وعلى أى جهة تقبل التحريك ؟ .

فقول : أما القوة البعيدة ، وهى التى تكون فى الجبين ، فقد تبين أى وجود وجودها فى كتاب الحيوان . والحرك لها (هو) (٣) ضرورة غير (٤) الحرك للقوة القريبة (٤) ، إذ كان بهذا تكون القوتان اثنتين . وقد تبين وجود هذا الحرك فى كتاب الحيوان .

وأما الحرك للقوة القريبة فبين من أمره أنه المحسوسات بالفعل . والذي ينبغي ها هنا (٥) أن نطلب أى وجود وجود هذه القوة ، وعلى أى جهة تقبل التحريك (٦) عن المحسوسات ، فنقول : إنه من البين مما تقدم أن القوة

-
- (١-١) ساقطة فى ق .
 - (٢) ق : نسبة .
 - (٣) زيادة فى ق .
 - (٤-٤) ق : غير محرك للقوة القريبة .
 - (٥) م : هنا .
 - (٦) ق : التغير .

تقال على (١) ثلاثة أضرب (١) : (٢) أولها [١٧٦ و] بالتقدم (٢) والتحقيق القوة المنسوبة إلى الحيوى الأولى ، إذ كانت الحيوى الأولى (٣) إنما الوجود لها من جهة ما هى قوة محضة ، ولذلك لم يمكن فى مثل هذه القوة أن تفارق بالحس (٤) الصورة التى هى قوته أولا عليها . بل متى تعرت عن الصورة التى فيها تلبست بصورة أخرى من جنسها كالحال فى الماء والنار ، وبالجلمة فى الأجسام البساط . (٥) ثم من بعد هذه القوة (٥) الموجودة فى صورة (٦) هذه الأجسام البسيطة على صور الأجسام المتشابهة الأجزاء .

[٧-م] وهذه القوة هى (٧) متأخرة عن تلك ، إذ كان يمكن فيها أن تفارق صورة الشيء الذى هى قوية (٨) عليه بالجنس ، وهى أيضا حين (٩) تقبل الكمال والفعل ليس تخلع صورتها كل الخلع ، كالحال فى القوة الموجودة فى الأجسام البسيطة . ولذلك لسنا نقول إن صور الأسطوانات موجودة بالقوة فى الجسم المتشابه الأجزاء ، على جهة ما نقول : إن الماء بالقوة هواء أو نار ، بل بنحو متوسط ، على ما تبين فى كتاب الكون والفساد .

فكان هذه القوة الثانية يشابهها (١٠) فعل ما ، إذ كان السبب فى وجودها القوة الأولى مقترنة بالصورة البسيطة ، لا القوة وحدها .

ثم يتلو هذه فى المرتبة القوة الموجودة فى بعض الأجسام المتشابهة الأجزاء ، كالقوة التى فى الحرارة الغريزية [١٧٦ ظ] مثلا ، أو ما يناسبها ، الموضوع

-
- (١-١) ق : ضروب .
 - (٢-٢) ق : أولها والتحقيق .
 - (٣) زيادة فى ق .
 - (٤) ق : بالجنس .
 - (٥-٥) ق : ثم من بعده القوة .
 - (٦) ق : صور .
 - (٧) ق : فهمى .
 - (٨) ق : قوته .
 - (٩) ق : جنس .
 - (١٠) ق : مشابه .

في النبات والحيوان للنفس الغذائية . وتنفارق هذه القوة - التي في صور الأسطوانات على الأجسام المتشابهة الأجزاء ، أن هذه القوة (١) إذا قبلت ما بالفعل لم يتغير الموضوع لها ضربا من التغير ، لا (٢) قليلا ولا كثيرا (٣) ولذلك كان فساد هذه ليس إلى الضد ، بل إلى العدم فقط . فكأن هذه القوة قد شابهت الفعل أكثر من تلك . ولذلك ما قيل : إن معطى الصورة الزاجية التي (٣) شأن موضوعها أن يقبل مبدأ (٤) الكمال أحد أمرين : إما نفس في المتناسل من ذوات النفوس ، وإما حرارة الكواكب في غير المتناسل . لكن هذه القوة إذا وجدت على كمالها في النبات ، فليس يوجد فيها استعداد لقبول صورة أخرى . وأما إذا وجدت في الحيوان فإنه يلقي فيها استعدادا لقبول صورة أخرى ، وهي الصورة المحسوسة . وإنما عرض لها ذلك من جهة اختلاف استعداد موضوعها في النبات والحيوان ، لا من جهة ما هي قوة غذائية . (وهذا الاستعداد الذي يوجد في القوة الغذائية لقبول المحسوسات ، الذي هو الكمال الأول للحس ، ليس الموضوع القريب له شيئا غير النفس الغذائية ، ولا هو في نفسه شيء غير الاستعداد الموجود في النفس الغذائية) (٥) . وهذه القوة ، وهذا الاستعداد كأنه شيء ما بالفعل ، إلا أنه ليس على كماله الأخير . فإن الحيوان النائم قد نرى أنه ذو نفس حساسة بالفعل . ولذلك ما يشبه أرسطو هذه القوة بالقوة التي في العالم حين لا يستعمل علمه . لكن ليس هي بالقوة من جهة ما هي بالفعل . فإن ما هي (٦) [١٧٧ و] بالقوة شيء ما ليس هو شيء (٧) ما بالفعل مما هو قوى عليه . بل إن كان شيئا ما بالفعل ، فلا من جهة ما هو قوى ، إذ كان الفعل والقوة متناقضين . لكن لما كانت القوة لا تمرى من الفعل ،

- (١) ساقطة في ق .
 (٢-٣) ق : قليل ولا كثير .
 (٣) ق : بها - وفي م لها ، وقد شطبها الناسخ .
 (٤) ق : هذا .
 (٥) هذه العبارة كلها ساقطة في ق .
 (٦) ق : هو .
 (٧) ق : بشيء .

لنرم أن توجد (١) إما فعلا ما غير تام ، وإما أن توجد (١) مقترنة بصورة أخرى مغايرة للصورة التي هي قوية عليها من غير أن تكون هي في نفسها شيئا . (٢) وإذا كانت القوة ذات صورة (٢) ، فإما أن تكون الصورة التي في الموضوع مضادة للصورة الواردة فتفسد صورة الموضوع عند ورودها ، إما فسادا تاما كالحال في صور (٣) البسائط ، وإما فسادا ما غير محض ، كالحال في صور البسائط عند حلول صور الأجسام المتشابهة الأجزاء فيها . وإما ألا يكون بينهما مضادة أصلا ولا مغايرة ، بل مناسبة تامة ، فيبقى الموضوع عند الاستكمال على حاله قبل الاستكمال . بل لا يمكن وجود الاستكمال إلا أن يبقى الموضوع على حاله قبل الاستكمال : كالحال (٤) في القوة التي في العلم على التعليم (٤) وهذه (٥) القوة التي هي فعل غير تام ليس (٦) تحتاج في وجودها إلى صورة هي موجودة إلا بالعرض ، كالحال في النفس الغذائية مع الحسية (التي هي الكمال الأول) (٧) . ويكفي من هذا أن هذه القوة ، أغنى الكمال الأول للحس ، مبنية بالرتبة لتلك القوى التي تقدمت ، إذ كان الموضوع لها (٨) ليس صورة مزاجية بل نفس ما (٨) . ولذلك ما كان قبول هذه القوة كمالا الأخير عن الحركة لها ليس من جنس قبول القوة [٨ - م] الهولانية التي عددنا كمالاتها عن الحركة لها . فإن الحركه هنالك (٩) إنما يعطى الحيولى صورة شبيهة بالصورة الموجودة فيه ، (١٠) وعلى الحال التي توجد فيه (١٠) .

- (١-١) ساقطة في ق .
 (٢-٣) ساقطة في ق .
 (٣) في ق : صورة .
 (٤-٤) في ق : كالحال في التعلم على التعلم .
 (٥) في ق : وأما .
 (٦) في ق : فليس .
 (٧) ساقطة في ق .
 (٨-٨) في ق : لأنها لا يمكن أن توجد في الموضوع الا بتوسط الغذائية فتد عرض لها أن تحتاج إلى صورة « ١٧٧ ظ » قبلها ، كالخبر يصير لحما بتوسط الدم .
 (٩) في ق : لها هناك .
 (١٠) ساقطة في ق .

ومثال ذلك أن النار إذا كوزت نارا أخرى وصيرتها بالفعل ، فإنما (١) تعطى ذلك الموضوع صورة شبيهة بصورتها ، ويكون حال وجودها في الحيولى هى بعينها حال (٢) الصورة الفاعلة في هيولاهـا .

وأما قوة الحس فليس الأمر فيها كذلك ، فإنه ليس وجود اللون مثلا في هذه القوة هو بعينه وجوده خارج النفس : فإن وجوده في هيولاه خارج النفس وجود هوية منقسمة بانقسام الحيولى . وأما وجوده في القوة الحساسة فليس بمنقسم أصلا بانقسام هيولاه . ولذلك أمكن أن يستكمل بالجسم الكبير جدا والصغير على حالة واحدة ، وبموضوع واحد ، حتى يكون مثلا الرطوبة الجليدية ، على صغرها ، تقبل نصف كرة الفلك وتؤديه إلى هذه القوة ، كما تقبل صورة الجسم الصغير جدا (٣) . ولو كان هذا الاستكمال منقسما بانقسام الحيولى ، لم يمكن ذلك فيه . فإنما نجد (٤) هذه القوة تستكمل بالمضادين معا في موضوع واحد ، فنحكم عليها ، كالقوة البصرة التى تترك السواد [١٧٨ و] والبياض معا . ولذلك يصير للمحسوسات بهذه القوة وجود أشرف مما كان لها في هيولاهـا خارج النفس . فإن معنى هذا الاستكمال ليس شيئا غير وجود معنى المحسوسات مجردا عن هيولاهـا ، لكن بوجه ما له نسبة شخصية إلى الحيولى بها صار معنى شخصيا ، وإلا كان عقلا ، على ما سنين بعد ، عند القول في القوة الناطقة .

وهذا أول مرتبة من مراتب تجرد الصور الحيولانية . فهذه القوة إذن هى القوة التى من شأنها أن تستكمل بمعانى الأمور المحسوسة ، أغنى القوة (٥) الحسية من جهة ما هى معان شخصية .

-
- (١) ق : فانها .
 (٢) ق : حال وجود .
 (٣) ساقطة في ق .
 (٤) في ق : وأيضا فانا نجد .
 (٥) ساقطة في ق .

ويتبين مما قلنا إن مثل هذه الصورة الحسية كائنة فاسدة ، إذ كانت توجد بالقوة تارة ، وبالفعل تارة . وما (١) بالقوة من جهة ما هو بالقوة فهو حادث ضرورة ، إذ كانت القوة هى أخص أسباب الحلووث .

وأيضا لو كانت أزلية (٢) لكان مثلا هذا اللون موجودا قبل وجوده ، فتكون الأعراض مفارقة ، ولم يكن للمحسوسات غناء في الإدراك حتى كان يكون الإحساس في غيبها وحضورها بحال واحدة . وهذا كله شنيع .

وأيضا فهى بوجه ما تستعمل آلة جسمية ، إذ كان الموضوع الأول لها أغنى النفس الغازية صورة في مادة ، ولذلك يلحقها الكمال ، ولا يتم فعلها إلا بأعضاء محدودة . فإن الإبصار إنما يكون بالعين [١٧٨ ظ] ، والسمع بالأذن .

وإذ قلنا ما هى النفس الحساسة بإطلاق ، فقد ينبغي (٣) أن نصير إلى القول في واحدة واحدة من قواها . فنقول :

إن أقدم هذه القوى وجودا بالزمان هى قوة اللمس ، ولذلك قد توجد هذه القوة معارة عن سائر الحواس ، كما يوجد ذلك في الإسفنج البحرى ، وغير ذلك مما هو متوسط الوجود بين النبات والحيوان ، ولا توجد سائر القوى (٤) معارة منها . وإنما كان ذلك كذلك لأن هذه القوة أكثر ضرورية في وجود الحيوان من سائر قوى الحس . إذ لولا هى لكانت ستفسده الأشياء التى من خارج ، وبخاصة عند النقلة .

ثم من بعد هذه القوة قوة الذوق ، فإنها أيضا لمس ما . وأيضا فإنها القوة التى بها يختار الحيوان الملائم من الغذاء من غير الملائم .

-
- (١) في ق : وما هو .
 (٢) الاعتراض هنا موجه الى أفلاطون في القول بالمثل ، وأنها أزلية مفارقة ، لها وجود مستقل سابق .
 (٣) في ق : بعد هذا .
 (٤) المقصود سائر قوى الحس كالبصر والسمع والشم ، فكلها لمس كما يجىء بعد قليل .

ثم قوة الشم أيضا ، إذ كانت هذه القوة أيضا أكثر ما يستعملها الحيوان في الاستدلال على الغذاء كالحال في النمل والنحل .

وبالجملة فهذه القوى الثلاث (١) هي القوى الضرورية أكثر ذلك في وجود الحيوان . وأما قوة السمع والإبصار فهو جودة في الحيوان من أجل [م-٩] الأفضل ، لا من أجل الضرورة . ولذلك كان الحيوان المعروف بالخلد (٢) لا بصر له .

ويجب قبل أن نشرع في القول في هذه الحواس أن نقدم من أمر المحسوسات ما يُتوصل به إلى القول في واحدة [١٧٩ و] واحدة من هذه القوى (٣) فإننا إنما نميز أكثر ذلك في هذا العلم ، كما قيل (٤) غير ما مرة ، من الأعرف عندنا إلى الأعرف عند الطباع (٥) . فنقول :

(١) القوى الثلاث هي اللمس والذوق والشم .

(٢) عن الديميري في حياة الحيوان : قال الجاحظ هو دويبة عمياء صماء لا تعرف ما بين يديها إلا بالشم فتخرج من جحرها وهي تعلم أن لا سمع لها ولا بصر فتفتح فاهها وتقف عند جحرها فيأتي الدباب فيقع على شدقها ويعمر بين لجبيها فتدخله جوفها بنفسها ... قال أرسطو في كتاب النعوت : كل حيوان له عينان إلا الخلد . وإنما خلق كذلك لأنه ترابى جعل الله له الأرض كالماء للسمك وغذاؤه من بطنها . وليس له في ظهورها قوة ولا نشاط . ولما لم يكن له بصر عوضه الله حاسة السمع فيدرك الوطاء الخفى من مسافة بعيدة ... الخ . أقول هذا الذي حكاه ابن رشد والجاحظ والدميري عن أرسطو غير صحيح ، لأن نص أرسطو في كتاب النفس ما يأتي « توجد جميع الاحساسات في الحيوانات غير الناقصة أو البتورة الأجزاء ، ذلك أنه يظهر أن الخلد نفسه له عيون تحت سطح 425 A io (Car il appaît que même la taupe possède des yeux sous la peau) ترجمة تريكو .

(٣) ساقطة في « م » .

(٤) ق : قيل في .

(٥) الطباع أي الطبيعة . ويقول الكندي في كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى : إن الوجود الإنساني وجودان : أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود الحواس التي هي منا منذ بدء نشوتنا ... والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عنا وهو وجود العقل ... الخ « ص ٨٤ ، ٨٥ .

إن الأمور المحسوسة منها قريبة ومنها بعيدة . والقريبة معدودة فيما بالذات ، والبعيدة معدودة فيما بالعرض . والذي (١) بالذات منها ما هي خاصة بجاسة حاسة ، ومنها مشتركة لأكثر من حاسة واحدة . فالخاصة هي مثل : الألوان للبصر ، والأصوات للسمع ، والطعوم للذوق ، والروائح (٢) للشم ، والحرارة والبرودة للمس .

وأما المشتركة لأكثر من حاسة واحدة : فالحرارة والساكن والعدد والشكل والمقدار . أما الحركة والعدد فيدركهما جميع (٣) الحواس الخمس وذلك بئين من أمرها . وأما الشكل والمقدار فشركان للبصر واللمس فقط (٤) .

والغاظ إنما يقع أكثر ذلك للحواس في هذه المحسوسات المشتركة ، كمن يخيل له حين يسير في النهر أن الشطوط تتحرك .

وأما المحسوسات بالعرض فمثل أن يحس أن هذا ميت ، وهذا حي (٥) وهذا زيد وهذا عمرو . وهذه المحسوسات الغاظ فيها أكثر منه في المشتركة . ولذلك قد يحتاج في تمييزها أن يستعمل في ذلك أكثر من حاسة واحدة ، كما يستعمل ذلك الأطباء فيمن به انطباق العروق ، فإنهم قد يفصلونه مرة ، ومرة يجعلون مرآة عند أنه ليظهر لهم فيها أثر التنفس .

(١) ق : والتي .

(٢) م : والرائحة .

(٣) ق : جميعا .

(٤) الكلام في الأمور المحسوسة مأخوذ عن أرسطو الكتاب الثاني فقره ٦ . والمقصود بالمقدار Grandeur . يقول أرسطو : إن الحركة والساكن والعدد والشكل والمقدار مشتركة لجميع الحواس . مثال ذلك الحركة المينة فهي محسوسة بالاشترال بين اللمس والبصر

C'est ainsi qu'un mouvement déterminé est sensible tant au toucher qu'à la vue.

وهذا يوضح الخلاف بين أرسطو وابن رشد ، وعندنا أن مرجع الخلاف في خطأ النقل .

(٥) هـ - ق : من يحس أن هذا حي وهذا ميت .

ولإذ قد [١٧٩ ظ] تبين ما هي المحسوسات الخاصة والمشاركة ، فلنبداً أولاً بالقول في القوى التي تخص محسوساً محسوساً من المحسوسات الخاصة ، ثم نصير بعد ذلك إلى القول في القوة التي محسوساتها مشتركة ، وهي المعروفة بالحس المشترك .

ولنبداً على عادتهم من القول في البصر (١) .

القول في قوة البصر

وهذه القوة هي (القوة) (١) التي من شأنها أن تقبل معاني الألوان مجردة عن الهيولى ، من جهة ما هي معان شخصية . وذلك يعني مما تقدم ، إذ كانت تترك المتضادين معاً ، كما قلنا ، والذي بقي علينا من أمرها أن نبين كيف يكون هذا القبول ، وبأي شيء يكون ، وبالجملية جميع الأشياء التي يتقوم بها هذا الإدراك . فنقول :

لما كانت المحسوسات بعضها مماثلة للحواس ، وملاقية لها ، كمحسوسات اللمس والذوق ؛ وبعضها غير ملاقية ولا مماثلة كالבصر والشم ؛ وكانت المحسوسات هي الحركة للحواس ، والمخرجة لها من القوة إلى الفعل ؛ والحرك كما تبين — إذا كان محركاً قريباً فإنما يحرك بأن يماس المتحرك ، وإذا (٢) كان بعيداً فإنما يحركه بتوسط جسم آخر ، إما واحد ، وإما أكثر من واحد ، وذلك بأن يحرك هو الذي يليه ، ثم يحرك ذلك الآخر الذي يليه ، إلى أن ينتهي التحريك إلى الأخير . وأغني هنا بالتحريك التغير [١٨٠ و] على العموم سواء كان في زمان أو لم يكن ، كالحال في هذا التغير . فالواجب ما احتاجت هذه الحواس الثلاث إلى متوسط به يكون قبولها للمحسوسات ، وليس بأية (٣) حالة انفقت يكون هذا المتوسط (٤) ، بل يلزم ضرورة أن يكون مجال يمكنه بها أن يقبل التحريك عن المحسوسات حتى يؤديه إلى الحواس . وليست هذه الحال شيئاً أكثر من أن يكون في نفسه عادماً لهذه المعاني التي يقبلها عن المحسوسات حتى يكون لا لون لها ولا رائحة ، ويكون قبوله لها بوجه مناسب لقبول الحاسة ،

- (١) زيادة في ق .
- (٢) م : وان .
- (٣) ق : بأي .
- (٤) ق : المتوسط .

أعنى ألا يكون قبوله هيولانيا ، بل بضرب من التوسط بين الهيولاني والروحاني وهذا أيضا أحد [١٠ - م] ما اضطر إلى وجود التوسط ؛ فإن الطبيعة إنما تنقل بتدرج . ولذلك كانت هذه المحسوسات إذا أُلقيت على آلة الحس لم تدرك ؛ وهذه حال الماء والهواء اللذين يُدرك بتوسطهما جميع (١) المحسوسات .

(٢) فقد ظهر (٢) من هذا القول ضرورة احتياج هذه الحواس الثلاث إلى التوسط ، وبأى صفة ينبغي أن تكون على العموم ، وأنه ليس يمكن أن يكون إبصار ولا واحد من هذه الإدراكات (٣) بالخلاء ، على ما كان يرى كثير ممن سلف من القدماء (٤) .

وينبغي أن نرجع إلى ما يخص الإبصار فنقول :

إن الجسم الذى شأنه أن يقبل اللون من جهة ما هو غير ذى لون هو الجسم المشف ، من [١٨٠ ظ] جهة ما هو مشف . وهذا القول ضرر إن : إما قبول هيولاني ، كالحال فى الألوان فى هيولانها ، وإما قبول متوسط بين الهيولاني والروحاني ، كالحال فى ارتسام الألوان فى الهواء والماء . وهذا النحو من القبول هى الجهة التى فيها يخدم هذان الأسطقتسان (٥) الإبصار فقط . ولهذا السبب بعينه ما كانت آلة هذا الإدراك ، وهى العين ، الغالب على أجزائها الماء والهواء . لكن هذه الأجسام المشفة يظهر من أمرها أنها إنما تقبل الألوان حين هى مشفة بالفعل ، أى مستضيئة ؛ ولذلك لا يمكن أن يُبصر فى الظلام . وإنما تكون مشفة بالفعل عند حضور المضيء . فإذا إنما يتفق (٦) الإبصار

(١) ق : هذه .

(٢-٢) ساقطة فى ق .

(٣) ق : المركات .

(٤) يشير إلى مذكوره أرسطو فى كتاب النفس (٤١٩ و ١٥) حيث يقول : « يخطئ ديمقريطس ، فى الواقع ، فى ظنه أن الفضاء التوسط إذا أصبح خلاء فقد نرى بوضوح أى شيء ولو كان نملة فى السماء » وجاء فى تعليق تريكو على النص ما يأتى : الفضاء التوسط عند ديمقريطس مملوء بالهواء . وليس هناك خلاء بعكس ما يظن هذا الفيلسوف .

(٥) يقصد بقوله : هذان الأسطقتسان الهواء والماء .

(٦) ق : يقوم .

بهذين الأسطقتسين وبالصوء . لكن أما الجهة التى بها يخدم هذان الأسطقتسان هذه القوة ، فقد تبينت . وأما على أى جهة يفعل ذلك الصوء ، فقد ينبغي أن يتبين ذلك بعد أن نلخص أولا كم هى الأجسام المضيئة ، وما الصوء ، وما المستضيء . فنقول :

أما الأجسام المضيئة بالتقديم فتوعان : الجسم الإلهي (١) والنار ، إلا أن ذلك بالذات للجسم الإلهي ، وبالعرض للنار ، ولذلك لم تكن مضيئة فى مكانها .

وقد يقال المضيء أيضا بتأخير على كل ما من شأنه أن يقبل الصوء من غيره ، ثم يضيء هو فى نفسه .

وأخرى ما قيل له مضيء من هذه ما كان بحيث يجعل غيره مرئيا ، ولم يكن ضوءه بانعكاس ، كالحال فى القمر .

وأما التى قضى فى نفسها فقط (٢) ، وليس تجعل غيرها مرئية (٣) ، فكثير (٣) من الأصداغ التى قضى بالليل ، والماء الذى يظهر (٤) عن المجاديف ، وليس ما قيل فى (٥) [١٨١ و] هذه الأشياء إنها قضى من قبل أن لها طبيعة تارية

(١) لم ينص أرسطو على طبيعة هذا الجسم ، والمقصود بالجسم الإلهي : العلوى ، إذ أن العناصر عند أرسطو أربعة النار والهواء والماء والتراب ، ثم عنصر خامس يختص به عالم ما فوق القمر ، يسميه الأثير . وهو أقرب إلى طبيعة النار . وأشار أرسطو فى كتاب النفس (٤٢٨ و ١٠) إلى أن الأجسام المضيئة تخرج من القوة إلى الفعل بتأثير النار ، أو شيء شبيه بالأجسام العلوية . وقال القديس توماس الأكويني ، وله شرح على كتاب النفس لأرسطو : أن الأجسام المضيئة هى النار والأجسام العلوية .

Esse enim lucens actu et illuminativum, commune est igni et corpori coelesti.

وابن رشد يعنى بالتقديم هنا ، التقدم بالطبع ، لا التقدم بالرئية أو الزمان أو العلة .

(٢-٢) عبارة ساقطة فى ق .

(٣) ق : فمثل كثير .

(٤) ق : يطهر .

(٥) ق : عن .

بشيء ، كما حكى ذلك ثامسطيوس عن معلم الإسكندر. لأن (١) المضيء إنما يوجد في المنزرج من جهة ماهو لون (٢). ولذلك ليست هذه ألوانا إلا باشتراك الاسم ؛ وسنين ذلك أكثر في كتاب الحس والحسوس .

وأيضا فقد يظهر من أمر هذه أنها بخلاف الألوان ، إذ كانت إنما تبصر في الظلمة ، والألوان في الضوء فقط ، حتى قيل إن خاصة اللون أن يحرك المشف بالفعل . والأولى بهذه أن يظن أنها تضيء من جهة أنها تقبل الانعكاس ، لأنها في طبيعة المرئي ، وإن كان ليس يمكن أن تضيء غيرها . وعلى هذه الجهة يُرى عيون كثير من الحيوان تضيء في الظلام . ونقول إنها (٣) يتحلل عنها في الظلام بخار شأنه أن يعرض عنه مثل هذه الرؤية . والفحص عن هذا ليس بلائق بهذا الموضع ، فإن استقصاء القول في هذه الأشياء هو (٤) في كتاب الحس والحسوس .

وأما (٥) الضوء فإنه لا كان غير جسم أصلا ، بدليل أنه يشيع بكلية في كلية (٥) الأجسام الشففة ، ويحدث في غير زمان ، ولم يكن فيها هذا شأنه أن يفارق ، لم يكن الضوء شيئا غير كمال المشف بما هو مشف . والمستضيء هو الذي يقبل الضوء . والضوء إنما يفعل الإضاءة في المستضيء إذا كان منه ذاوضع محدود ، وقدر محدود . (٦) ولذلك لا يضيء كل مضيء أى مستضيء انفق ، ولا على أى بُعد انفق ، لكن بوضع محدود وقدر محدود (٧) وهو [١٨١ ظ] يبين أن الإضاءة من الكمالات التي ليست منقسمة (٧) [م-١١] بانقسام الجسم ، ولا حاصلة في زمان .

لكن إذا كان هذا كله هكذا فعلى أى جهة — ليت شعري — يكون للضوء مداخل في تنعيم هذا الإدراك . وذلك يمكن أن يتصور على أحد وجهين :

- (١) ق : أن .
- (٢) ق : يقولون .
- (٣) ق : انه .
- (٤) زيادة في ق .
- (٥-٥) ساقطة في ق .
- (٦-٦) ساقطة في م .
- (٧) ق : زمن .

لما أن يكون الضوء هو الذي يعطى الجسم المتوسط الاستعداد الذي به يمكن أن يقبل الألوان فقط حتى يؤديها إلى الحاسة ، وهو الإشفاق بالفعل ، حتى يكون اللون إنما يحرك المشف ، من جهة ماهو مشف بالفعل ، وتكون الألوان على هذا موجودة بالفعل في الظلام ، وبالقوة محركة للإبصار ، على جهة ما نقول في العالم إنه (١) معلم بالقوة إذا لم يكن له متعلم (١) . أو تكون الألوان موجودة في الظلام بالقوة الحقيقية (٢) ، حتى يكون الضوء هو المحرك لها من القوة إلى الفعل .

فنقول : إنه قد تبين في كتاب الحس والحسوس أن اللون هو اختلاط الجسم المشف بالفعل ، وهو النار ، مع الجسم الذي لا يمكن فيه أن يستشف وهو الأرض . وإذا كان ذلك كذلك فاللون ضوء ما ، وهو يستكمل ضرورة على نحو ما يستكمل بالضوء الذي من خارج ويقوى . وقد يظهر ذلك من أن متى نظرنا إلى الألوان الواحدة بعينها في الظل والشمس ، وعند مرور السحاب عليها ، وانكشافها رأيناها (٣) بأحوال مختلفة في الزيادة والنقصان [١٨٢ و] وذلك مما يدل على أنها تستكمل بالضوء الذي من خارج (٤) استكمالاً ما (٤) . ولذلك ما قبل إن الضوء هو الفاعل للإبصار . وأيضا فتى أنزلنا أن الضوء (٥) ليس له مداخل في الإبصار سوى أنه يعطى المتوسط الاستعداد الذي به يقبل الألوان ، وهو الإشفاق بالفعل ، لزم أن يكون اللون — وهو مضيء ما كما قلنا — يحرك المضيء من جهة ماهو مضيء ؛ وذلك مستحيل .

(١-١) ق : يعلم بالقوة إذا لم يكن متعلما .

- (٢) يقصد ابن رشد بالقوة الحقيقية أى المادية كما يقول في صدر هذا الكتاب « وأن سائر ما نقول عليه من الأجسام الموجودة بالفعل أنها قوية على شيء فانما يقال فيها ذلك من جهة المادة » ، والذي حكاه أرسطو هو أن الضوء يعطى الجسم المتوسط الاستعداد ٠٠٠ أى على الوجه الأول .
- (٣) ساقطة في ق .
- (٤-٤) ساقطة في ق .
- (٥) ق : « الذي من خارج ولذلك ما قيل إن » وهي عبارة زائدة .

القول في السمع

وهذه القوة (١) هي القوة التي من (١) شأنها أن تستكمل معاني الآثار الحادثة في الهواء عن مقارنة الأجسام بعضها بعضا ، المسماة أصواتا . وهذا كله بين مما تقدم .
فأما بأي شيء يكون هذا الإدراك ، وعما يكون ، والنحو الذي به يكون فنحن نقول فيه : أما الذي عنه [١٨٢] ظ [١٨٢] يكون ، فهي مقارنة الأجسام بعضها بعضا . لكن ليس عن أي جسم (٢) اتفق يحدث الصوت ، ولا بأي قورق اتفق ، بل يحتاج في أن يكون (٣) القارح والمقروع كلاهما صلدان . وأن تكون حركة القارح إلى المقروع أسرع من تشذب الهواء . فإننا إذا أدبنا جسما في غاية الصلابة من جسم آخر في غاية من الصلابة أيضا ، برفق ونهمل ، لم يحدث عن ذلك صوت له (٤) قدر . وكذلك أيضا إن لم تكن الأجسام القارعة والمقروعة صلبة ، وإنما ألا يحدث صوت أصلا (٤) ، وإما إن حدث فنبشة حركة ، كما يعرض ذلك عن السياط التي يضرب بها .

وقد يعين على حدوث الصوت أشكال المقروعات ، مثل أن تكون مجوفة أو عريضة (٥) . وسنبين سبب هذا كله .

وأما ما به يكون هذا الإدراك فهو الهواء والماء (٦) . وذلك أنه قد تبين أن

- (١-١) ق : هي التي .
(٢) في نص أرسطو أن الصوت لا يحدث صوتا بعكس النحاس والأجسام المجوفة والملاء .
(٣) ساقطة في ق .
(٤-٤) ساقطة في ق .
(٥) عند أرسطو الأجسام المجوفة والملاء لا العريضة ، وكذلك عند ابن سينا في الشفاء والنجاة .
(٦) هذا يخالف أرسطو إذ يقول : (يسمع الصوت في الهواء كما يسمع في الماء ، ولو أن ذلك أقل وضوحا . ومع ذلك فعلة الصوت ليست الهواء ولا الماء ، بل المهم هو حدوث مقارنة الأجسام الصلبة بعضها بعضا ، ومقارعتها الهواء) ٤١٩ ظ ٢٠ . ويقول روديه في تعليقه « ليس الصوت عند أرسطو حركة الهواء أو الماء ، بل هو صفة في الصوت يجعلها الهواء ... فالصوت بما هو كذلك موجود قبل ملاقاته الأذن » .

(١) ولا تقدر أيضا أن تقول إن الألوان موجودة بالقوة المحضة في الظلام ، وإن الضوء هو المخرج لها إلى الفعل ، لأنه لو كان كذلك لما أمكن أن يُبصر الشيء الواحد بعينه ووصفه وأخذًا من البصر والنفي بلونين مختلفين من صفة الرجل وحرمة الخجل . ولذلك لسنا نقول إن اللون رؤية فقط ، بل هو شيء موجود في ذاته ، إلا أن الضوء فيه تكميل (١) .

فقد تبين من هذا القول ما هي هذه القوة ، وبأي جهة (٢) تدرك ، وكيف تدرك . وأما القول في مدركها وهي الألوان ، فآلئق المواضع بذلك هو (٣) كتاب الحس والحسوس .

- (١-١) هذه الفقرة كلها زيادة في ق .
(٢) ق : شيء .
(٣) زيادة في ق .

هذا المحسوس هو ضرورة من المحسوسات التي تدرك بمتوسط إذ كانت غير ملائمة للحاس . إلا أن هذه (١) الجهة التي بها يُخدم هذا المتوسط واحداً من هذه الحواس غير الجهة التي بها يُخدم الآخر ؛ وهي كلها تجتمع (٢) في أن هذا المتوسط يُخدمها من جهة ما هو عادم للمعاني التي يقبل منها فيؤديها ، إذ هذه هي صفة للقابل (٣) ، وإن كانت تختلف جهات ذلك .

أما الجهة التي بها يُخدم الإبصار فهو الإشفاق . وقد تبين ذلك . وأما الجهة التي بها يُخدم هذا الإدراك ، الذي هو السمع ، فهو سرعة قبوله للحركة ، والتشكل (٤) بها ، وأن تبقى الحركة فيه [١٨٣ و] وقد كف الحرك ، ويبقى ذلك الشكل الحادث عنها فيه زماناً ، كالحال التي تعرض للماء عندما (٥) يلتقي فيه الحجر . فإن هذه الحال بعينها تعرض للهواء من القرع . وقد قيل في غير [١٢م -] هذا الموضع كيف تكون هذه الحركة في الماء والهواء . ولما (٦) كان المتوسط إنما يؤدي القرع بالحركة التي تعرض فيه ، وكانت كل حركة في زمان ، كان هذا الإدراك أيضاً في زمان ، بخلاف ما عليه الأمر في الإبصار . ولذلك ما يسمع الرعد بعد رؤية البرق . والسبب الفاعل لهما واحد ، على ما تبين في الآثار (٧) .

فأما العلة التي من أجلها يكون الصوت عن الأجسام الصلدة ، فإنها إذا تلاقت بسطوحها لم يتظامن بعضها عن بعض ، فيطير (٨) الهواء عنها بشفة . ولذلك ما كان منها أعرض كان صوته أعظم ، لأنه يلقى من الهواء أكثر .

-
- (١) ساقطة في ق
(٢) ساقطة في ق
(٣) ق : القابل .
(٤) ق : التشكيل .
(٥) ق : حيناً .
(٦) ق : ولو .
(٧) يقصد كتاب الآثار العلوية . أما أن السمع يتم في زمان ، وليس البصر كذلك ، قضية لم يذكرها أرسطو . ومن الواضح أن الرأي الخاص بالإبصار يخالف ما يشتهه العلم الحديث لأن للضوء سرعة معروفة .
(٨) ق : فيطنو ، وقد تقرأ اللفظة السابقة بنطاحن .

وأما ذوات الأشكال المحيطة فالأمر في ذلك بئس ، وذلك أن الهواء يندفع من حوالها (١) مراراً كثيرة ، فيحدث هناك للصوت طول لبث وتراجع (٢) . من هذا الجنس هو حدوث الصدى (٣) ، وذلك أنه ليس شيئاً أكثر من انعكاس الهواء عن الجسم الذي يلقاه حافظاً لذلك الشكل الذي تشكل به عن (٤) القرع ، حتى يحرك الهواء المنبث (٥) في الأذنين الذي هو الآلة القريبة للسمع كما [١٨٣ ظ] يقول أرسطو (٦) مرة ثانية (٦) . ومنزلة هذا الهواء من السمع منزلة الرطوبة الجليدية من الإبصار . ويشبه أن يكون الأمر (٧) — على ما (٧) يقول ثامسطيوس — أنه ليس هنا قرع إلا ويحدث عنه انعكاس ما (٨) . ولولا ذلك لم يسمع الإنسان صوت نفسه . كما أنه ليس يحدث رؤية إلا عن انعكاس الشعاع ، ولولا ذلك لم يبصر في الظل . لكن أليق الموضع بذكر هذه اللواحق وتفصيلها هو كتاب الحس والمحسوس .

وكذلك أيضاً القول في مائية التصويت الموجود للحيوان وبأى شيء وجوده ، أليق الموضع بذكره (٩) هو ذلك الكتاب ، وكتاب الحيوان . وإن كان يظهر من قرب الفرق بينه وبين الأصوات التي تحدث عن الأجسام ، فإن التصويت وهو المسمى نغمة ، هو الذي يكون عن الحيوان بما هو حيوان ، وذلك إنما يكون عن تخيل ما ، وشوق ، وبآلة محدودة ، وهي آلة (١٠) النفس . والدليل على أن التصويت يحدث عن قرع آلات النفس الهواء الذي به يكون النفس

-
- (١) ق : جوانها .
(٢) ساقطة في م .
(٣) ق : الصوت .
(٤) ق : من .
(٥) ق : المرتب .
(٦-٧) ساقطة في ق : .
(٧-٧) ق : كما .
(٨) لم يكن ابن رشد في حاجة إلى الاحتجاج برأي ثامسطيوس ، لأن أرسطو يقول : إن الصوت كالضوء ينعكس على الدوام (٤١٩ ظ - ٣٠) .
(٩) ق : بذكرها .
(١٠) ق : وهي آلات . وفي م : وبين آلة

أنا لا نقدر أن نتنفس معا ونصوت . ولكون النعمة لا تحدث إلا عن تخيل لا يسمى السعال (١) نعمة . فأما الحيوانات التي تصوت وهي غير متنفسة كالحيوان المعروف بصرار (٢) الليل أو بصرار المهاجر ، فإنما يصوت بجوفه .

فقد قلنا ماهي هذه القوة (٣) ، وما مدركها ، وبأي شيء يكون هذا الإدراك [١٨٤] وكيف يكون .

-
- (١) ساقطة في ق
(٢) عن الدبيري في حياة الحيوان : صرار الليل هو الجديد قاله الجوهري . وهو ققاز وفيه شبه بالجراد ، والجمع الجراد . وقال الميداني : الجديد ضرب من الخنافس يصوت في الصحاري من أول الليل إلى الصبح ، فإذا طلبه طالب لم يره ، ولذلك قالوا : أكن من جديد .
(٣) ساقطة في م .

القول في الشم

وهذه القوة هي القوة التي من شأنها أن تقبل معاني الأمور المشمومة ، وهي الروائح . وليست فصول الروائح عندنا بيئية كفصول الطعوم (١) ، وإنما تكاد أن نسميها من فصول الطعوم حتى نقول : رائحة حلوة ، ورائحة طيبة .

ويشبه أن تكون هذه الحاسة فينا أضعف منها في كثير من الحيوان : كالنسر والنحل وما أشبههما ، من الحيوان القوى الشم . فأما ما به يكون هذا الإدراك : فهما الأسطقسان الخادمان للحاستين المتقدمتين أعني : الماء والهواء . فإن الحيتان قد يظهر من أمرها أنها تشم . وذلك أيضا بغير مما تقدم .

وأما على أي جهة يخدمان هذه الحاسة ، فذلك يظهر إذا تبين ما هي الرائحة فنقول :

إن الرائحة إنما توجد لدى الطعم من جهة ماهو ذو طعم ، وهو موضوعها الأول الذي هو بمنزلة السطح للون ، ولذلك يستدل كثيرا من الرائحة على الطعوم (٢) وذلك ظاهر بالاستقراء . وقد قيل في كتاب الحس والحسوس : إن الطعم هو اختلاط الجوهر اليابس بالجوهر الرطب بفسريه من النضج بغيره . فإذا كان ذلك كذلك ، فالرائحة إنما توجد للأجسام ، (٣) من جهة ما (٢) هي متمزجة ، وليس لكل المتمزجة ، بل لمتمزجات ما . وليس كذلك اللون والصوت ، فإن لكل واحد [١٨٤] ظ [منها وجودا في هيولاه ، ووجودا في المتوسط .

وأما الرائحة فإنه يلزم أن يكون وجودها في المتوسط ، هو بينه وجودها في موضعها الأول (٤) ، إذ كانت (٥) ضرورة تابعة (٥) لدى الطعم . والطمع بما هو طعم

-
- (١) ق : الطعام .
(٢) ق : الطعم .
(٣-٢) ق : من حيث .
(٤) ساقطة في م .
(٥-٥) ق : تابعة ضرورة .

[١٣ - م] تابع للممتزج ؛ وما هذا شأنه فليس يقبله الماء والهواء قبولاً أولاً ، أعني بذاته . ولو كان ذلك كذلك ، لكانت البسائط ذوات طعوم ، وذلك محال .

وإذا تقرر هذا ، فلم يبق وجه يُخدم به هذا الإدراك المتوسط إلا بأن

يحمل ما يتحمل من المشمومات من الجوهر الهوائي المناسب له حتى يوصله حاسة الشم ، كما يظهر ذلك بالحس من أمر كثير من ذوات الوراثة ، أعني : أنها إنما تشم عندما تفرك باليد ، أو تلقى في النار . وبالحملة عندما يتولد منها مثل هذا البخار الذي شأنه أن يشم . ولذلك ما تحتاج ذوات الطعوم التي شأنها أن تشم ، في أن تكون مشمومة بالفعل ، إلى الحرارة التي من خارج كالملك وغيره . وبعضها ليس (١) يكتفى بذلك حتى يلقي في النار كالعود الخندي ؛ وبعضها ليس (٢) يشم ذلك فيه بخرارة (٣) النار ولا بخرارة الشمس (٤) للطاقة جوهره بل بخرارة الليل ، كالحال في الخيز (٥) . وتفصيل هذا في كتاب الحس والحسوس . ومن الدليل على أن المشموم من جنس البخار : أن المتنفس من الحيوان ، إنما يشم باستنشاق الهواء وإدخاله . وقد يشهد لذلك أن الرياح تسوق الوراثة [١٨٥ و] التي تكون من ناحية مهيبا (٦) ، وتعوق التي تأتي من مقابلتها .

فقد قلنا (٥) ما هي هذه القوة ، وما مدركها ، وبأي جهة يكون إدراكها .

(١-٢) ساقطة في ق .

(٣-٤) ق : النهار — تقول ولعلها أصبح لمقابلتها حرارة الليل .

(٥) الخيز نبات معروف وله زهر مختلف بعضه أبيض وبعضه أصفر ، نافع في عمل الطب . وقوة هذا النبات قوة تجلو . له زهر أصفر وأمسود جيله الأصفر الزكي الرائحة [انظر المعتمد في الأدوية المفردة للغساني] .

(٦) ق : جهتها .

(٥-٥) م : في

القول في الذوق

وهذه القوة هي التي يدرك بها (١) معاني الطعوم . وقد تلخص قبل ماهي الطعوم . وهذه القوة كأنها لمس ما ، إذ كانت إنما تدرك محسوسها بوضعها على آلة الحس (٢) . ولذلك ما يرى الإسكندر أن هذه القوة ليست تحتاج إلى متوسط على ما سيظهر من أمر اللمس . إلا أن نجد هذه القوة التي آلتها اللسان ، إنما تدرك الطعوم بتوسط الرطوبة التي في الفم ، وبخاصة الأشياء اليابسة . وذلك أنه يعرض لمن عدم هذه الرطوبة ألا يدرك الطعوم ، وإن أدركها فبعسر . وكذلك يعرض لمن فسدت هذه الرطوبة في فمه بانحرافها نحو مزاج ما أن تحدث (٣) الطعوم كلها على غير كتبها . وبالحملة فيظهر أن أحد ما يتقوم به إدراك هذه الحاسة (٤) هو هذه الرطوبة (٥) . ولذلك جعلت التغايف دائماً لتوليد هذه الرطوبة (٥) ، وجعل لها فيها مسلكان منفصلان إلى أصل اللسان . فمن هذه الأشياء كلها قد يظهر (٦) أيضاً أن هذه الحاسة إنما تدرك محسوسها بمتوسط هو (٧) هذه الرطوبة . وقد صرح بذلك أبو بكر بن الصائغ في كتابه في النفس ، وثامسطيوس .

وينبغي أن ننظر في ذلك فنقول : إن الحاجة إلى المتوسط قد تبين فيما سلف أنها أحد [١٨٥ ظ] أمرين : إما أن يكون المتوسط هو الذي يؤدي تحريك المحسوس لآلة الحس (٨) ، لكون المحسوس غير تماس لما كالحال في المحسوسات

(١) ساقطة في ق .

(٢) ق : الحاسة .

(٣) ق : تجرد .

(٤) ق : الجواس .

(٥-٥) ساقطة في ق — والتغايف جمع تغنغ ، موضع بين اللهاة وشوآرب الخنجر ، واللحمة في الحلق عند اللهازم (القاموس) .

(٦) ق : يظن .

(٧) ق : وهي .

(٨) ق : الحاسة .

الثلاثة التي هي الألوان والأصوات والروائح . وإما أن تكون الضرورة الداعية إلى المتوسط لا في هذا فقط ، بل وفي أن يكون وجود الصور المحسوسة فيه بضرب من المتوسط بين وجودها الهولائي الخصب ، وبين وجودها في النفس ، كالحال في الألوان . وإذا كان هذان هما جهتا (١) ضرورة الحاجة إلى وجود (٢) المتوسط فبين أن الذوق ليس يحتاج إلى المتوسط بالمعنى الأول ، وهو أشهر المعاني الداعية إلى المتوسط ، إذ كان المحسوس منه يحرك آلة الحس بهامسته (٣) لها .

وأما الجهة الثانية من جهتي الحاجة إلى المتوسط ، ففي إيجابها لهذه الحاسة موضع نظر . فإنه قد (٤) يظن أنه إنما يكون (٤) تصور هذا النحو من المتوسط في الوجود للمحسوسات التي يقبلها المركب والبسيط ، كالألوان التي يقبلها الهواء بضرب من المتوسط بين وجودها الهولائي ، وبين وجودها في النفس . وكذلك يشبه أن يكون الأمر في الحركة التي في الهواء ، أو الحركة التي هي في نفس القارح والقروح في حاسة السمع . ولذلك مانرى الحركتين المتضادتين في الماء عن وقوع (٥) الحجرة فيه | ١٤ - م] ليس تتعاقب الدوائر الحادثة عنها .

وأما المحسوسات [١٨٦ و] التي يقبلها الجسم (٦) المركب فقط . أغنى المنزج ، فإما ألا يوجد لها الحاجة إلى هذا المعنى من المتوسط ، وإما إن وجد لها فبجهة أخرى (٧) ، وكأن حاجة هذه إلى المتوسط مع حاجة تلك (٧) بضرب من التشكيك . ولذلك الأنشبه أن نقول في هذه الرطوبة : إنها إنما تعين على هذا الفعل من جهة أنه يعرض للمطعمونات اليابسة أن تترطب بها بضرب من التضج يعترها في النخم . ولذلك نجد اللوك والضغ يعين على إدراك كثير من الطعومات ، وبخاصة التي إنما ندركها بعد لبثها في النخم . والحال في هذه كالحال في بعض

-
- (١) ق : جهة .
 (٢) ساقطة في م .
 (٣) م : بهامس .
 (٤-٥) ق : يظهر أنه إنما يمكن .
 (٥) ق : وقع .
 (٦) ساقطة في ق .
 (٧-٧) في ق : وكأنها مع هذه .

المشتمولات التي تدرك بالفرق . وكان هذين الصنفين من المطعومات والمشتمولات هي محسوسة بالقوة .

وأما المطعومات التي هي رطبة بالفعل ، فإما ألا تحتاج إلى هذه الرطوبة في النخم ، وإما إن احتاجت ، فحاجة يسيرة . ولذلك الأولى أن نقول في هذه الرطوبة : إنها من بعض آلات الإدراك للذوق ، من أن نقول إنها متوسطة ، وإن هذه الحاسة مما تحتاج إلى متوسط . ويطلق القول في ذلك كإطلاقة في البصر والسمع والشم . ولهذا نرى الإسكندر - فيما قال - أحفظ لوصفه ، إذ كان الأشهر من حاجة المتوسط ، إنما هو أن يكون المحسوس غير ملاق لآلة الحس . وذلك أنه لما كان الأفضل في حفظ بقاء الحيوان ألا يحس فقط بالمحسوسات التي تناسه بل وبالمحسوسات [١٨٦ ظ] التي من خارج ، وعلى بعد منه ، ليتحرك نحوها أو عنها ، بالضرورة ما كانت الحاجة في هذه ماسة إلى المتوسط . ولما كانت هذه الآلة إنما تدرك الطعم من جهة ماهو رطب أو مترطب ، وكان ماهو بالقوة شيئاً ما واجبا فيه ألا يكون فيه بالفعل شيء من ذلك الذي هو قوي عليه ، كانت آلة هذا الإدراك يابسة . ولما كانت هذه الرطوبة التي تترطب بها المحسوسات اليابسة حتى ندركها هذه الحاسة هي كالموصل بوجه ما ، فبالواجب مالم فيها أيضا أن تكون غير ذات طعم في نفسها ، وإلا لم تتأد بها الطعوم إلى الحاسة على كنهها ، كما يعرض ذلك للمرضى . وهذا (١) من فعل هذه الرطوبة أقرب ما يشبه به المتوسط . ولما كانت هذه (٢) الحاسة وحاسة الإبصار يدركان محسوساتها (٣) في موضوعاتها الأولى ، اشتركتا في إدراك الشكل والقدار .

فأما (٤) حاسة السمع والشم ، فلما كانت تدرك محسوساتها وقد انفصلت عن موضوعاتها الأولى ، لم يوجد لها هذا المحسوس المشترك .

-
- (١) م : وهذه .
 (٢) ساقطة في م .
 (٣) ق : محسوساتها .
 (٤) ق : ولما .

والقول في هذه الأشياء (١) على الاستقصاء ، فيستدعى قولاً أبسط من هذا بكثير ، لكن قولنا جرى في هذه الأشياء (١) بحسب الأمر الضروري فقط . وإن فسخ الله تعالى (٢) في العمر ، (٣) وجلى هذه (٣) الكرب ، فستكلم في هذه الأشياء بقول آيين ، وأوضح ، وأشد استقصاء من هذا كله . لكن هذا (٤) القدر الذى كتبناه في هذه الأشياء [١٨٧ و] هو الضروري في الكمال الإنساني ، وبه تحصل أول مراتب الإنسان . وهذا القدر لمن اتفق له الوقوف عليه بحسب زماننا هذا كثير .

فقد قلنا ما هى هذه القوة ، وما آلتها ، وبأى جهة تدرك محسوسها .

وأما القول في الطعوم وتفصيلها ، فإليق المواضيع بذلك هو كتاب الحس والحسوس .

القول في اللبس

وهذه القوة هى القوة التى من شأنها أن تستكمل بمعانى الأمور الملموسة .

والملموسات (١) كما قيل (١) في كتاب الكون والفساد إما أول ، وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وإما ثوان ، وهى المتولدة عن هذه كالصلابة واللين .

وهذه القوة لما كانت إنما تدرك هذه (٢) الملموسات على نحو ترتيبها (٣) في وجودها فهى تدرك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أولاً وبالذات ، وتدرك الكيفيات الآخر المتولدة عن هذه بتوسط هذه ، ولهذا العلة بعينها لزم أن تكون هذه القوة تدرك أكثر من تضاد واحد بخلاف ما عليه الأمر في البصر والسمع وذلك [١٥ - م] أنه لما كانت إنما تدرك ههذه الملموسات على نحو كتبها في وجودها ، وكانت كل واحدة من هذه الكيفيات تفتقر بها (٣) كيفية أخرى كالحرارة التى تفتقر بها اليبوسة أو الرطوبة [١٨٧ ظ] كان إدراكها لهذه القوى (٤) معاً . وأيضاً فإن القوى المنفصلة فيها أغنى الرطوبة واليبوسة لما كانت كالجيولى للقوى الفاعلة ، أغنى الحرارة والبرودة ، والفاعلة لها كالصورة ، كان من الواجب أن تكون هذه القوى تدركها معاً . ولو كان إدراك الحرارة والبرودة لقوة (٥) واحدة ، والرطوبة واليبوسة (٦) لقوة أخرى (٦) لم تدرك ولا واحدة منها (٧) هذه المتضادات على كتبها . وليس كذلك الأمر في السمع والبصر ، فإن حاسة البصر إنما تدرك تضاداً واحداً وهو الأبيض والأسود من جهة أنه ليس يقرن بذلك تضاد آخر . وكذلك الحال في إدراك السمع الثقيل والخفيف .

(١-١) ساقطة في م .

(٢-٢) ق : المحسوسات على نحو ترتيبها .

(٣) ق : به .

(٤) ق : الكيفيات .

(٥) ق : بقوة .

(٦-٦) ق : بقوة واحدة

(٧) ق : منها .

(١-١) ساقطة في ق .
(٢) زيادة في ق .
(٣-٣) ق : ويجلا هذا .
(٤) زيادة في ق .

وقد تدرك غير هذه الحاسة أيضا (١) أكثر من تضاد واحد ، وهي التضادات الموضوعات لمحسوسها (٢) الأول ، كإدراك السمع الحشن والأملس الذى هو موضوع الصوت (٣) ، أو التضادات التى توجد فى المحسوسات الأول (٣) (٤) ومثال إدراك البصر البراق (٤) والإبراق للذين موضوعهما الأبيض والأسود . وبهذا ينحل الشك الذى يظن به أن هذه القوة أكثر من قوة واحدة إذ كانت تدرك أكثر من تضاد واحد .

وقد يظهر ذلك أيضا إذا تبين أن آلة هذه القوة واحدة ، وذلك أن أحد ما تتعدد به هذه القوى هى آلاتها ، إذ كنا نرى ضرورة أن القوة الواحدة لها آلة واحدة ، وأن هذا منعكس .

ولذلك ما ينبغي أن نفحص أولا [١٨٨ و] ما هذه الآلة ، وهل هى واحدة أو أكثر (٥) ، فإنه ليس الأمر فى ذلك يتنا كيانه فى المحسوس الآخر ، وإن كان هذا الفحص ألتى بكتاب الحيوان . فنقول :

إنه مما تبين فى ذلك الكتاب أن الأعضاء آلات (٦) للنفس . وأنها (٧) إنما اختلفت خلفها لاختلاف أفعال النفس ، حتى تكون العين مثلا (٨) إنما وجدت مركبة من ماء وهواء ، من أجل الإبصار . (٩) وهذا يتبين فى (٩) الأعضاء المركبة ، وهى التى ليس يشبه أجزاؤها بعضها بعضا .

وأما الأعضاء البسيطة ، وهى التى أجزاؤها تشبه بعضها بعضا ، فيظهر فى كثير منها أنها إنما كونت من أجل المركبة ، كاليد التى تأتلف من عظام

-
- (١) ساقطة فى م .
 (٢) ق : لمحسوساتها .
 (٣-٣) ساقطة فى م .
 (٤-٤) ق : مثل درك البصر البراق . (البراق كل شىء اجتمع فيه سواد وبياض - القاموس) .
 (٥) ق : كثير .
 (٦) ق : آلة .
 (٧) م : ولأنها .
 (٨) زائدة فى ق .
 (٩-٩) ق : وهو آيين من .

وأقار وغير ذلك . وقد يظهر أيضا (١) فى بعضها أنها إنما أوجب (٢) أن تنقسم إلى بسيط ومركب من أجل انقسام قوى النفس . وذلك أن القوى الأربعة (٣) التى تقدم ذكرها إنما توجد فى أعضاء آلية .

وأما حس اللس فلما كان شائعا فى جميع الجسد ، ومشاركة لجميع الأعضاء ، وجب ضرورة أن يكون العضو الذى يخصه مشتركا بسيطا غير آلى .

ولما كانت أيضا هذه القوة ليس يخلو منها حيوان ، لزم ضرورة ألا يخلو حيوان من هذا العضو . وليس فى الحيوان شىء يرى أنه بهذه الصفة غير اللحم . وذلك (٤) أننا نرى أنه العضو الذى (٤) إذا غمزنا عليه أحسنا مع أنه مشترك لجميع الحيوان [١٨٨ ط] . ومن هنا (٥) يتحل الشك الذى نظن به أن اللحم لعله ليس بآلة هذه القوة ، وأن منزلته منزلة المتوسط ، كما يظهر ذلك من قول ثامسطيوس ، (٦) وأرسطو فى كتاب النفس بخلاف قوله فى كتاب الحيوان (٦) فإنه كما قيل ليس فى وجود اللحم بحس بالأشياء التى تلقاه كفاية فى أنه آلية هذا الإدراك . بل لعل الآلة تكون من داخله ، ويكون هو كالمتوسط . فإننا لو ألبسنا الحيوان جلدا ، ثم غمزناه عليه ، لوجدناه (٧) بحس . وذلك أنه إذا تمخض بما تبين فى كتاب الحيوان ، وما (٨) قلناه أيضا من أن آلة هذه القوة يجب أن تكون بسيطة ومشتركة لجميع الحيوان ، وأضيف إلى هذا ما يظهر بالتشريح وهو أنه ليس يوجد فى جسد الحيوان عضو بهذه الصفة يرى أنه بحس غير اللحم ، تبين باضطرار أن آلة هذا الحس هى اللحم . فأما الأعصاب التى يرى جالينوس أنها آلة الحس (٩) فهى [١٦ م - ١٠] كانت ذات شكل وتجويف محسوس

-
- (١) ساقطة فى م .
 (٢) ق : وجدت .
 (٣) م : الأربع . والقصود بالقوى الأربعة : البصر والسمع والشم والذوق .
 (٤-٤) ق : أنه العضو الذى نرى أنها .
 (٥) ق : ههنا .
 (٦-٦) ساقطة فى ق .
 (٧) ق : وجدناه .
 (٨) ق : وبما .
 (٩) ساقطة فى ق .
 (١٠) ق : إذ .

في بعضها كالحال في العروق ، فهي أقرب أن تكون آلية من (١) أن تكون بسيطة كاللحم . وأيضاً فليست (٢) مشتركة لجميع الجسد . ولو كان الأمر كما ظن لما كان يحس بجميع أجزاء اللحم (٣) التي للحيوان (٣) . لكن إذا توهم الأمر فيها وجد له (٤) مدخل في وجود الحس بوجه ما . وذلك أننا إذا وضعنا ما يظهر بالتشريح من أن كثيراً من الأعضاء إذا اعتل [١٨٩ و] العصب الذي يأتيها أو انقطع ، عسر حسها ؛ وأضفنا إلى هذا أن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً (٥) ، وأن هذه الأعصاب لما كان فعل ما وانفعال ، أغنى (٦) من أفعال النفس أو انفعالها ، ظهر من مجموع هذا أن العصب له مدخل ما في وجود الحس . وذلك أن استعمال طريقة الارتفاع مجردة في استنباط أفعال هذه الأعضاء قد تبين في علم المنطق اختلالها (٧) ، على ما من عادة جالينوس أن يستعمل ذلك ، وكثير ممن سلف من المشرّحين .

لكن إن كان ولا بد للعصب مدخل في وجود الحس فعلى أى جهة — ليست شعري — يكون ذلك ؟ فنقول :

إنه إذا تحفظ بما تبين في كتاب الحيوان أن الموضوع الأول لهذه القوة ، ولسائر قوى (٨) الحس هي (٨) الحرارة الغريزية التي هي في القلب بذاتها ، وفي سائر الأعضاء بما يصل إليها من الشرايين النابتة من القلب ، وأن الدماغ إنما وجد لأجل تعديل هذه الحرارة الغريزية في آلة الحس . وذلك أنه ما كان يمكن أن تدرك هذه القوة الأشياء الخارجة عن الاعتدال إلى الكيفيات المفرطة ، إلا أن تكون آتية في غابة من التوسط والاعتدال ، حتى تدرك الأطراف الخارجة عنها . وهذه حال اللحم . ولذلك كلما كان اللحم أعدل (٩) ، كان أكثر حساً ،

-
- (١) ق : منها .
 (٢) ق : وليست .
 (٣-٣) م : الحيوان .
 (٤) ق : لها .
 (٥) ق : باطلاق .
 (٦) ساقطة في ق .
 (٧) ق : اختلاله .
 (٨-٨) ق : النفس هو .
 (٩) ق : قد تقرأ أغزر .

كما نرى ذلك في حس باطن الكف . والعصب بعيد مزاجه من مزاج المتوسط ، ولذلك كان حسه عسيراً (١) ، إذ كان [١٨٩ ظ] بارداً يابساً .

وبهذا يتبين أن الدماغ ليس هو (٢) ينبوع هذه الحاسة ، كما اعتقد جالينوس ، وإنما هو ينبوع القوة المعتدلة . وإنما احتيج (٣) في آلة هذه الحاسة أن تكون معتدلة بين أطراف الكيفيات ، لأنه لم يتفق فيها أن تكون خلوا من المحسوسات التي تتحركها ، ولا موجودة فيها بالقوة الحضة ، كما اتفق في آلة (٤) الإبصار أن كانت خلوا من الألوان ، وكذلك لسائر القوى الأربع . وإنما كان ذلك كذلك لأن هذه الآلة إنما صارت آلة لهذا الإدراك ، من حيث هي متمزجة ، والمترج لا بد فيه من وجود الكيفيات الأربع (٥) .

وأما منفعة هذا التبريد الذي للدماغ في حاسة حاسة ، فقد فحص عنه في كتاب الحيوان .

وإذا وصفنا هذا كله هكذا ، وأضفنا إلى هذا أن العصب إنما ينبت من الدماغ لأنه شبيه بجوهره ، حصل من مجموع هذا كله أن اللحم إنما يحس بالحرارة الغريزية التي هي (٦) فيه حساً تاماً إذا تعدلت حرارته بالأعصاب الواصلة إليه من الدماغ . ويشبه أن تكون هذه الأعصاب ، إنما هي موجودة في الحيوان الكامل ، من أجل الأفضل . وإلا فالحيوان الضعيف الحرارة كالحيوان المخمّر وما أشبهه ، فإنه لا غنى لوجود هذه (٧) الأعصاب فيه (٧) وبخاصة في الحيوان الذي ليس يوجد له من قوى الحس غير هذه القوة كالإسفنج البحري وغير ذلك . ولذلك نرى كثيراً من الحيوانات التي [١٩٠ و] ليست أعضاؤها كثيرة الآلية إذا فصلت تبقى زماناً تتحرك ، ونحس الأجزاء القطوعة

-
- (١) ق : عسراً .
 (٢) زيادة في ق .
 (٣) ق : اجتمع .
 (٤) ساقطة في ق .
 (٥) الكيفيات الأربع هي الحار والبار والرطب واليابس ، وهي تتوازي العناصر الأربعة النار والهواء واللأ والتراب .
 (٦) ساقطة في ق .
 (٧-٧) ق : الأعضاء .

منها ، بخلاف الحال في الحيوان (١) الكثير الأعضاء (١) الآلية . بل يمكن في وجود كثير من هذه الحيوانات وجود القلب والدماغ فقط ، أو ما ينزل منزلتهما . وقد جمع بنا القول عما قصدنا إليه (٢) ، إذ كان الفحص عن هذه الأشياء ألبق المواضع به كتاب الحيوان .

فقد تبين من هذا القول ما آله هذه القوة .

وأما أن هذه القوة ليس (٣) تحتاج في إدراكها إلى متوسط ، فهو (٤) يبين مما قلنا في سلف ، أن المتوسط إنما احتيج إليه في الحواس لأحد أمرين : أحدهما كون الحسوسات غير ملاقية لآلة (٥) الحس ؛ والثاني لمكان الترتي من الوجود الميولاني إلى الوجود الروحاني (١٧ - م) إذ كانت الطبيعة إنما تصير إلى الأضداد أبداً بمتوسط . وهذه القوة من جهة أن محسوساتها إنما تحس بها ، وهي ملاقية لآلتها ، لم تحتاج إلى متوسط بهذه الجهة . ومن جهة أيضا (٦) أن آلتها (٦) إنما تقبل هذه الحسوسات قبولا هيولانيا ، وذلك أنها تسخن وتبرد ، لم تحتاج إلى متوسط بالمعنى الثاني .

فأما ما براه ثامسطيوس ويعطيه ظاهر كلام الحكم (٧) ، من أن هذه الحاسة وإن كانت تلتقي محسوساتها وتماسها ، فإنه (٨) ليس يمكن أن تماس وليس بينهما هواء أصلا ، كما ليس يمكن السملك أن تماس في الماء دون أن يكون [١٩٠ ظ] بينهما (٩) ماء . ويجعل هذا حجة على أن هذه الحاسة قد تحتاج بوجه ما إلى المتوسط الذي من خارج . فيشبه ، إذا (١٠) كان الأمر على هذا ، ولابد

- (١-١) ق : الذي أعضاؤه كثيرة .
 (٢) ق : له .
 (٣) ق : ليست .
 (٤) ساقطة في م .
 (٥) ق : لآلات .
 (٦-٦) ق : أن آلتها أيضا .
 (٧) القصد بالحكم أرسطو . وقد تكتب ثامسطيوس بالناء .
 (٨) ق : فاتها .
 (٩) ق : بينه .
 (١٠) ق : إن .

أن يكون ذلك لاحقا لحق هذه الحاسة ، لا (١) أن ذلك أحد ما يتقوم به هذا الحس . فقد تبين ما هذه القوة ، وما محسوساتها ، وأى آلة آلتها ، وأنها ليست تحتاج إلى متوسط بالجهة التي تحتاج إليها الحواس الآخر .

وقد نرى مع هذا أن هذه القوة تُدرك تضادا آخر ليس منسوباً إلى التضادات الأربعة ، وهو النقل والخفة (٢) . وليس ذلك شيئا أكثر من أنها تدرك التحريك المضاد للقوة المحركة الموجودة في الحيوان . ولذلك قد (٣) يُحسّ بالكلال والإحياء .

وقد يظن أن النقل والخفة من الحسوسات المشتركة ، وذلك أننا قد نحسه بتوسط إحساسنا بالحركة . والحركة — كما قيل — من الحسوسات المشتركة ، لكن من جهة أن سائر الحواس وإن كانت تدرك النقل والخفة ، فكثيرا ما تغلط فيه ، إذ كنا ننظر بالنباطي ' الحركة أنه ثقيل ، وبالسريع (٤) خلاف ذلك (٤) . وربما كان الأمر بالعكس في ذلك ، قد نرى أنها لها مشتركة .

وأما حس اللمس فهو يدرك هذه المضادة من غير غلط لاحق (له) (٥) في (جهة) (٦) إدراكها ، (٧) وإن كان جهة إدراكه لها (٧) بغير الجهة التي (بها) (٨) تدركها سائر الحواس . فلذلك قد نرى أيضا أنه خاص بها .

وبالجملية ليس يخلو الأمر فيه إما أن يكون [١٩١ و] من الحسوسات المشتركة لكن يكون مع هذا حاسة اللمس أصدق في تمييزه ، أو يكون من جهة خاصا (٩) بهذه الحاسة ومن جهة مشتركا . فإن الجهة التي بها تدرك أيضا سائر

- (١) ق : إلا .
 (٢) بعد أن ذكر من قبل أن اللمس يدرك الكيفيات الأربع الحار والبارد والرطب واليابس ، عاد فقال إنه يدرك النقل والخفة .
 (٣) ساقطة في ق .
 (٤-٤) ق : أنه خفيف .
 (٥) ساقطة في م .
 (٦) زيادة في ق .
 (٧-٧) ق : وكان جهة إدراكها له .
 (٨) زيادة في ق .
 (٩) ق : خاصة .

الحواس النقل والخفة ، قد يدركها من تلك (١٦) الجهة حاسة اللمس . وقد (١٧) يعرض لها الغلط فيه (١٨) كما يعرض لتلك وهي السرعة والبطء .

وأما الجهة الخاصة التي منها تدرك هذه القوة المضادة ، وهي جهة إحساسها بالميل الحرك ، فليس يعرض لها فيه غلط أصلا . لكن هذه المضادة ، أغنى النقل والخفة ، لما كانت أيضا من جهة ما مشتركة للمحسوسات (١٩) ، فقد نرى أنه ليس ينبغي أن نجعل القوة المدركة لها قوة أخرى غير قوة اللمس ، حتى تكون قوة سادسة .

وأيضا فإن الآلة التي بها تدرك هذه القوة الحرارة والبرودة والنقل والخفة هي آلة واحدة . وقد قلنا : إن أحد ما تكون به القوة واحدة (٢٠) هي أن تكون آلتها واحدة (٢١) . فاما تفرق الاتصال (٢٢) فليس جنسا آخر من الحس على ما يراه ابن سينا ، ولا هنا (٢٣) محسوسات غير هذه التي عددناها . وإنما نحس هذه القوة أغنى قوة اللمس الأدنى اللاحق (٢٤) عن تفرق الاتصال بما (٢٥) يحدث عنه من حرارة ويؤسسة تابعين (٢٦) لتحركة الجسم الذي يفرق الاتصال . ولذلك كلما كانت الأجسام التي تفعل ذلك أطف وأقل خشونة (٢٧) ، كان تفرق الاتصال أقل حسا ، وكلما كانت أغلظ وأعسر (٢٨) كان الأمر بالعكس .

- (١) ق : هله .
- (٢) ساقطة في م .
- (٣) ق : فيها .
- (٤) ساقطة في ق .
- (٥-٥) ق : هي آلتها .
- (٦) « تفرق الاتصال » ما يحدث في الأعضاء من تغير في التركيب والهيئة على سبيل الخدش للجلد ، والجرح للحم ، والكسر أو الصدع للعظم وغير ذلك .
- والتناسل الاتصال رجوع الأعضاء إلى حالتها الأولى (انظر الشفاء ج ١ ص ٣٠٠ ، والقانون ح ص ٧٣ . والادراك الحس عند ابن سينا لعثمان نجاشي ص ٨١٨٠)
- (٧) ق : ها هنا .
- (٨-٨) ق : عما .
- (٩) م : التابعين .
- (١٠-١٠) ساقطة في ق .

وأبعد من هذا كله ما يراه جالينوس من أن هذه القوة إنما [١٩١ ظ] تدرك محسوساتها الخاصة بها بتوسط إدراكها تفرق الاتصال . فإن التفرق (١) ضد الاتحاد والواحد (٢) . وهذه هي من (٣) المحسوسات المشتركة (٤) ليست قوة فاعلة (٥) . ونفس التفرق ليس يحدث عنه وجمع ، كما ظنه جالينوس . لكن الأمر في هذا ، كما قلناه ، بعكس ما ظنه جالينوس . وجالينوس (٥) نفسه نجده (٦) يسلم هذا المعنى في موضع آخر ، وذلك عند شرحه [١٨ م] قول أبقراط : إنه لو كان الجسم مؤلفا من شيء واحد ، لما كان يألم عندما يغتر بشيء يفرق أجزائه . وإذا كان ذلك كذلك ، فإذن تفرق الاتصال إنما (٧) يحس من جهة الاستحالة التي تعرض للمتصل (٨) (٩) من جهة الجسم المفرق لاتصاله (٩) ، وذلك من جهة الضربة (١٠) الموجودة فيه .

فقد قلنا : ما هي (١١) هذه القوة ، وما محسوساتها ، وبالجملة ما به تنقوم ، بأوجز ما يمكننا (١٢) .

فلنصر إلى القول في الحس المشترك .

- (١) ق : التفرق .
- (٢) ساقطة في ق .
- (٣) ساقطة في ق .
- (٤-٤) ساقطة في ق .
- (٥) ق : وهو .
- (٦) ساقطة في ق .
- (٧) ق : إما .
- (٨) للمركب .
- (٩-٩) ساقطة في ق .
- (١٠) ق : الأضداد .
- (١١) زيادة في ق .
- (١٢) ق : أسكننا .

القول في الحس المشترك

وهذه القوى الخمس التي عددناها يظهر من أمرها أن لها قوة واحدة مشتركة. وذلك أنه لما كانت ها هنا محسوسات لها مشتركة، فها هنا إذن لها قوة مشتركة بها تدرك المحسوسات المشتركة، سواء كانت مشتركة لجميعها كالحركة والعدد، أو لاثنتين منها فقط كالشكل والمقدار المدركان (١) بحاسة البصر وحاسة اللمس.

وأيضا فلما كنا بالحس ندرك التغيرات بين المحسوسات الخاصة بحاسة حاسة حتى [١٩٢ و] نقضى مثلا على هذه التفاحة أنها ذات لون (٢) وريح وطعم وشكل (٣)، وأن هذه المحسوسات متغيرة فيها، وجب أن يكون هذا الإدراك بقوة واحدة. وذلك أن القوة التي نقضى على أن هذين المحسوسين متغيران هي ضرورة قوة واحدة. فإن القول بأن القوة التي بها ندرك التغيرات بين شيئين محسوسين ليست بقوة واحدة بمنزلة القول بأن أدرك (٣) الخافقة التي بين المحسوس الذي أحسسته أنا، والمحسوس الذي أحسسته أنت، وأنا لم أحسه (٣). وهذا يبين بنفسه.

وقد يوقف أيضا على وجود هذه القوة من فعل آخر ها هنا ليس يمكننا أن ننسبه إلى واحد من هذه (٤) الحواس الخمس. وذلك أنا نجد كل (٥) واحدة من هذه الحواس (٥) تدرك محسوساتها، وتدرك مع هذا أنها تدرك. فهي تحس

(١) كذا في م، ق. والصواب المدركين.

(٢-٣) ق: وذات رائحة وطعم.

(٣-٣) ق: التغيرات الذي بين المحسوس الذي أحسسته أنا أنه هو المحسوس الذي أحسسته أنت وأنا أحسه.

(٤) ساقطة في ق.

(٥-٥) ق: واحد من هذه الخمس.

الإحساس. وكان نفس الإحساس هو الموضوع لهذا الإدراك، إذ كانت نسبته إلى هذه القوة نسبة المحسوسات إلى حاسة حاسة. ولذلك لسنا نقدر أن ننسب هذا الفعل إلى حاسة واحدة من الحواس الخمس، وإلا لزم أن تكون المحسوسات أنفسها هي الإحساسات أنفسها. وذلك أن الموضوع مثلا للقوة الباصرة إنما هو اللون، والموضوع لهذه القوة (هو) (١) نفس إدراك اللون. فلو كان هذا الفعل للقوة الباصرة لكان اللون هو نفس إدراكه، وذلك محال. فإذا ناضطرار ما يلزم عن هذه الأشياء كلها وجود قوة [١٩٢ ظ] مشتركة للحواس كلها، هي من جهة واحدة، ومن جهة كثيرة. أما كثرتها فن جهة ما تدرك محسوسات مختلفة بآلات مختلفة، ويتحرك عنها حركات مختلفة. وأما كونها واحدة (٢) فلأنها تدرك التغيرات بين الإدراكات المختلفة (٣). ولكونها واحدة تدرك الألوان بالعين، والأصوات بالأذن، والشمومات بالأنف، والذوق باللسان، واللموسات باللمح، وتدرك جميع هذه بذاتها وتحكم عليها، وكذلك تدرك جميع المحسوسات المشتركة بكل واحدة من هذه الآلات، فتدرك العدد مثلا باللسان والأذن والعين واللمح والأنف. وهي بالجملة واحدة بالموضوع كثيرة بالقول، وواحدة بالماهية كثيرة بالآلات.

والحال في تصور هذه القوة واحدة (٣) من جهة، كثيرة من جهة (٤) أخرى، كالحال في الخطوط التي تخرج من مركز الدائرة إلى محيطها. فإن هذه الخطوط كثيرة بالأطراف التي تنتهي إلى المحيط، واحدة بالنقطة التي تجتمع أطرافها عندها وهي المركز. وكذلك هذه الحركات التي تكون عن هذه المحسوسات هي من جهة المحسوسات والآلات كثيرة، وهي من جهة أنها تنتهي إلى قوة واحدة واحدة. وهذا المثال قد جرت (٥) به عادة المتكلمين

(١) ساقطة في م.

(٢-٣) ق: فمن جهة أنها تقضى على تغيرات المحسوسات.

(٣) ساقطة في م.

(٤) ساقطة في ق.

(٥) ساقطة في م.

في النفس من أرسطو فتمنّ دونه^(١) من المفسرين^(١) أن يأخذوه في تفهّمهم [١٩٣ و] وجود هذه القوة . وهو وإن كان من جنس التعلم [١٩-م] الذي يوجد فيه في تفهّم جوهر الشيء بدل الشيء ، وذلك إما شبيه كما قيل ها هنا ، أو غير ذلك ، وهو التعلم الشعري ، فليس ذلك نضار إذا تقدم فعرّف بجوهر (٧) هذه القوة ، وعلمت (٢) الجهة التي بها وقعت المحاكاة بينهما ، وكان هذا النحو من التعلم إنما يدخل في التعلم البرهاني في الأشياء التي تصعب على الذهن أن يتصورها أولاً بذاتها ، فيؤخذ أولاً في (٤) تفهّمها بدل جوهر الشيء (٤) ، تلك الأشياء على جهة التوطئة إلى أن ينتقل الذهن من محاكي الشيء إلى الشيء بعينه . لأن (٥) المقصود من ذلك تصور الشيء بما يحاكيه فقط ، كما يقصد ذلك بذاته في التعلم الشعري . فأما جوهر هذه القوة ماهو ، وأى وجود وجوده^(٦) ، فذلك بغير (٦) مما قلنا في الحس بإطلاق . وذلك أنّا قد عرفنا هناك مرتبة هذه القوة من سائر القوى الهولانية ، وعرفنا أن قبولها للمحسوسات ليس قبولا هيوالاتيا . وبهذا صبح (٧) لها أن تدرك المنضادات معا في آن واحد وبقوة غير منقسمة .

فهذا هو القول فيما يخص واحدا واحدا من محسوسات (٨) هذه الحواس الخمس ، وكيف يخصها ، وفيما تشترك ، وكيف تشترك .

فأما أنه ليس يمكن أن توجد حاسة سادسة فذلك يظهر من جهات أخرى (٩) : لإحداها أنه لو كان ها هنا حاسة أخرى غير هذه الخمس ، لكان لها (١٠)

- (١-١) ساقطة في م .
- (٢) ق : جوهر .
- (٣) ق : وعلم .
- (٤-٤) ق : نفسها بدل .
- (٥) ق : لا أن .
- (٦-٦) ق : فيين .
- (٧) ق : يصح .
- (٨) ساقطة في ق .
- (٩) زيادة في ق وصولها أخرى .
- (١٠) ق : ها هنا .

محسوس آخر . وهو بين بالتصريح أن المحسوسات الخاصة [١٩٣ ظ] هي هذه الخمس (١) فقط . وذلك أن المحسوسات ضرورية إما أن تكون ألوانا ، أو أصواتا أو طعوماً ، أو روائح ، أو ملمسوات ، (٢) أو ما يتبع (٢) هذه ، ويدرك بتوسطها ، وهي المحسوسات المشتركة . وإذا كان هذا بيّنا بنفسه ، ولم يكن هنا محسوس آخر ، فليس هنا (٣) قوة حسية أخرى . وأيضا لو كان هنا حاسة أخرى ، لكان (٤) هنا آلة أخرى ، ومتوسطات أخرى ، إن فرضنا هذه الحاسة غير ملائمة لمحسوسها (٥) وذلك أنه يظهر بالتصريح أنه لم يبق في هذه المتوسطات جهة تخدم بها محسوسا آخر غير الجهات التي سلفت ، ولا يمكن أن تدرك بآلة واحدة محسوسين مختلفين ، فإن الآلة الواحدة — كما قلنا — لمحسوس واحد . وإذا كان هذا هكذا ، لزم إن وجدت هنا حاسة أخرى أن توجد آلة أخرى فقط ، إن فرضناها ملائمة لمحسوسها ، أو آلة أخرى ومتوسط إن فرضناها غير ملائمة لمحسوسها (٦) . وإذا كان أيضا يظهر بالتأمل أنه ليس يتأتى هنا وجود آلة أخرى ولا هنا متوسط آخر ، فيبين أنه ليس يمكن أن توجد (ها هنا) (٧) حاسة أخرى . فأما من أين يظهر أنه لا يمكن أن توجد هنا آلة أخرى ولا متوسط آخر فما تقدم . وذلك أنه ليس يوجد متوسط آخر غير الماء والهواء وذلك أن الأرض لحسائنها لا يمكن فيها [١٩٤ و] أن تكون متوسطا . والنار (٨) لا يمكن أن يوجد فيها حيوان ، فضلا عن أن تكون متوسطا . وكذلك لا يمكن (أيضا) (٩) أن توجد

- (١) ق . الخمسة .
- (٢-٢) ق : وإما يتبع .
- (٣) ق : ها هنا — وفي مخطوطة القاهرة يستعمل ها هنا بدل هنا ، وهما واحد فليلاحظ .
- (٤) ق : لكانت .
- (٥) ق : لمحسوساتها .
- (٦) ساقطة في ق .
- (٧) زيادة في ق .
- (٨) م : والثاني .
- (٩) زيادة في ق .

القول في التخييل

وهذه القوة [١٩٤ ظ] ينبغي أن نفحص من أمرها هنا عن أشياء ، أولها عن وجودها : فإن قوما ظنوا (بها) (١) أنها القوة الحسية بعينها ؛ وقوما ظنوا (بها) (٢) أنها قوة الظن (٣) ؛ وقوما رأوا أنها مركبة منهما .

ثم هل هي من القوى التي توجد تارة قوة ، وتارة فعلا ؟ وإن كان الأمر كذلك فهي ذات هيولى (ضرورية) (٤) ، فما (٥) هي هذه الهيولى ؟ وأى مرتبة مرتبتها ؟ وما الموضوع لهذا الاستعداد والقوة ؟ وأيضا فما الحرك لها ، والمخرج من القوة إلى الفعل ؟ فنقول :

أما أن هذه القوى مغايرة للقوة الحسية فذلك يظهر عن قريب (٦) . وذلك أنها ، وإن اتفقا في أنهما يدركان المحسوس ، فهما يختلفان في أن (٧) هذه القوة تحكم على المحسوسات بعد غيبتها . ولذلك كانت أتم فعلا عند سكون فعل الحواس ، كالحال في النوم . وأما في حال الإحساس ، فإن هذه القوة تكاد ألا يظهر لها وجود ، وإن ظهر فبعسر مما يفتقر من الحس . ومن هذه الجهة يظن أن هذه القوة ليس توجد لكثير من الحيوان كاللدود ، والذباب ، وذوات الأصدا ف . وذلك أننا نرى هذا الصنف من الحيوان لا يتحرك إلا بظهور (٨)

-
- (١) ساقطة في ق .
 - (٢) ساقطة في م .
 - (٣) ق : النطق — نسخة مدريد أصبح والغالب أن الخطأ من الناسخ .
 - (٤) ساقطة في م .
 - (٥) ق : فاذا ما .
 - (٦) ق : قرب .
 - (٧) ساقطة في ق .
 - (٨) ق : بحضور .

آلة أخرى وذلك أن كل آلة إما أن تكون مركبة من ماء كالعين ، أو هواء كالحال في الأذنين ، أو متميزة على غاية الاعتدال من الأسطوانات الأربعة على ما هو عليه اللحم . فإن الآلة بوجه (١) ما يجب أن تكون (١) مناسبة للمتوسط .

وقد يظهر ذلك أيضا من أنه إن وجدت هنا حاسة (٢) أخرى ، فستوجد لحيوان آخر غير الإنسان ، فيوجد للأبقص ما ليس يوجد للأكل . ولذلك كانت الحواس ، على القصد الأول ، من أجل القوى التي هي كمالات لها ، وبخاصة النطق ، على ما سنبين من أمره .

وقد تلخص في كتاب الحيوان كيف نسبة الأعضاء التي توجد للحيوان — من غير أن توجد هي بأعيانها للإنسان — إلى الأعضاء التي تقوم مقامها في الإنسان ، وأن مثل هذه الأعضاء وجودها في الإنسان بوجه أشرف ، كالخرطوم للفقيل ، والجناح للطائر . فإن اليد للإنسان (٣) أتم فعلا من هذه وأشرف ، وقد توجد تلو هذه القوة ، أعني قوة الحس في الحيوان الكامل [٢٠ م — ٢٠ م] . وهو الذي يتحرك إلى المحسوس بعد (٤) غيبتها عنه ، أو يتحرك إليه (٤) قبل حضوره قوة أخرى ، وهي المدعوة بالتخييل . وينبغي أن نقول فيها (٥) :

-
- (١-١) ساقطة في ق .
 - (٢) ق : خاصة .
 - (٣) ق : في الإنسان .
 - (٤-٤) ق : غيبتها أو تحرك عنه .
 - (٥) ساقطة في ق .

المحسوسات . فيشبه (١) أن يكون هذا الصنف (من الحيوان) (٢) إما ألا يوجد له تخيل أصلا ، وإما إن وُجد فغير مفارق للمحسوس . والفحص عن هذا يكون عند النظر في القوة [١٩٥ و] الحركة للحيوان في المكان .

وقد تفارق هذه القوة أيضا قوة الحس ، فإننا (٣) كثيرا ما نكذب بهذه القوة ونصدق بقوة الحس ، ولا سيما (٤) في محسوساتها الخاصة . ولذلك ما نسمى المحسوسات الكاذبة تخيلا .

وأيضا فقد يمكننا أن نركب بهذه القوة أمورا لم نحس بعد ، بل إننا أحسننا ما مفردة فقط (٥) ، كصورتنا عنزائل (٦) ، والغول ، وما أشبه ذلك من الأمور التي ليس لها وجود خارج النفس ، وإنما تفعلها هذه القوة . ويشبه أن يكون هذا من فعل هذه القوة خاصة للإنسان . وسنبين في كتاب (٧) الحس والمحسوس الأمور التي بابين (٨) الإنسان سائر الحيوان في هذه القوى ، وحيوانا حيوانا ، والأمور التي فيها يشترك .

وأيضا فإن "نحس" من الأمور الضرورية لنا ، وليس كذلك التخيل . بل لنا أن نتخيل الشيء ، ولأنا نتخيله . وهذا أحد (٩) ما تفارق به هذه القوة قوة (٩) الظن . وذلك أن نظن (١٠) ضرورى لنا .

وقد يفارقها أيضا من أن الظن إنما يكون أبدا مع تصديق ، وقد يكون تخيل من غير تصديق ، مثل تخيلنا أشياء لم نعلم بعد صدقها من كذبها .

-
- (١) ق : ويشبه .
 - (٢) زيادة في ق .
 - (٣) ق : من أنا .
 - (٤) ق : ولا تفهمها .
 - (٥) زيادة في ق .
 - (٦) عنزائل مثل عنقاء مغرب حيوان لا وجود له .
 - (٧) ساقطة في ق .
 - (٨) ق : يبين بها .
 - (٩-١٠) ق : ففوق ما بين هذه القوة وقوة .
 - (١٠) ق : الظن .

وإذا لم تكن هذه القوة ولا واحدة من هاتين القوتين أغنى قوة الحس والظن ، فليس يمكن فيها أن تكون مركبة منهما (١) ، كما رأى ذلك بعضهم لأن المركب من الشيء إذا لم يكن على جهة الاختلاط يلزم فيه (ضرورة) (٢) أن [١٩٥ ظ] يحفظ خواص ما تركب منه .

وكذلك (٣) يظهر هنا من قرب أن هذه القوة ليست عقلا : إذ كنا إنما نصدق أكثر ذلك بالمعقولات ، ونكذب بهذه القوة . والفرق بين التصور المنطقي والتصور العقلي (٤) – وإن كان كلاهما يجمعان في أننا لسننا نصدق بهما أو نكذب – أن التخيلات إنما نتصورها من حيث هي شخصية وحيوانية . ولذلك لا يمكن أن نتخيل أبدا لونا إلا مع عظم ، وإن كان سيظهر من أمرها أنها أرفع رتب المعاني الشخصية .

وأما التصور العقلي فهو تجريد المعنى الكلى من الهوى ، لا من حيث له نسبة شخصية حيوانية في جوهره ، بل إن كان ولا بد ، فعلى أن ذلك لاحق من لواحق الكلى ، أعنى أن يتعدد بتعدد الأشخاص ، وأن توجد له نسبة حيوانية . وسيظهر هذا على التمام ، عند القول في القوة الناطقة .

فأما أن هذه القوة توجد تارة فعلا ، وتارة قوة ، فذلك من أمرها بَيِّن . وذلك أنها (٥) في فعلها مضطرة إلى (٦) أن يتقدمها الحس ، كما سنبين من بعد . ولإحساسات كما تبين قبل حادثة . وإذا كان ذلك كذلك ، فهذه القوة إذن حيوانية بوجه ما ، وحادثة .

وأما الموضوع لهذه القوة الذى فيه الاستعداد ، فهو الحس المشترك . بدليل أن التخيل [٢١ م –] إنما يوجد أبدا مع قوة الحس ، وقد يوجد الحس دون التخيل .

-
- (١) ساقطة في ق .
 - (٢) زيادة في ق .
 - (٣) ق : ولذلك .
 - (٤) ق : الخيالى .
 - (٥) ساقطة في م .
 - (٦) ساقطة في ق .

وما مرتبها . ولما كان ما بالقوة — كما قيل في غير ما موضع — إنما يصير إلى الفعل بمحرك بخرجه [١٩٦ ظ] من القوة إلى الفعل ، فما المحرك — ليت شعري — لهذه القوة ؟

أما المحرك في قوة الحس ، فالأمر في ذلك بَيِّن ، وهي المحسوسات بالفعل . وأما هذه القوة فلما كان استكمالها إنما هو بالمحسوسات أيضا بوجه ما ، وذلك بعد غيبتها ، وكان أيضا يظهر من أمرها أنها مضطرة في أن توجد على كمالها الأخير إلى المحسوسات (١) ، وذلك أنا إنما يمكننا أن نتخيل الشيء بالذات ، وعلى كنهه ، بعد أن نحسه ، فلا يخلو (٢) أن يكون المحرك لها (٣) أحد أمرين :

إما المحسوسات بالفعل خارج النفس ، فتكون (٣) على هذا الوجه هذه القوة حسا ما . وذلك أنه ليس يكون فرق بينها وبين قوة الحس ، إلا أن قوة الحس تدرك المحسوسات وهي حاضرة ، وهذه تمسك بها بعد غيبتها فقط . وإما (٤) أن يكون المحرك لهذه القوة ليست (هي) (٥) المحسوسات التي خارج النفس ، بل الآثار الباقية منها (٦) في الحس المشترك ، (٧) فإنه قد يظهر أنه يبقى آثار ما من المحسوسات في الحس المشترك (٧) بعد غيبتها ، ولاسيما المحسوسات القوية . ولذلك متى انصرف (٨) عنها إلى ما دونها (٩) من المحسوسات بسرعة لم يمكن أن نحسها . وبالجمل في الحس المشترك قوة على التمسك بآثار المحسوسات وحفظها .

(١٠) لكن متى ما أنزلنا أن نفس (١٠) التخيل إنما هو في وجود هذه الآثار الباقية (١١)

(١) ق : للمحسوسات .

(٢-٣) ق : المحرك لها من .

(٣) وتكون .

(٤) م : قاسا .

(٥) زيادة في ق .

(٦) ق : منه .

(٧-٨) زائدة في ق .

(٨) ق : انصرفنا

(٩) ق : فوقها .

(١٠-١١) م : لكن متى أنزلنا نفس .

(١١) ق : الثانية .

وبالجمل يظهر من أمر [١٩٦ و] (هذه) (١) القوة الحساسة أنها متقدمة بالطبع على هذه القوة ، وأن نسبتها إليها نسبة الغازية إلى الحسية . ونعني بهذا نسبة الاستكمال الأول الذي في القوة الحسية إلى الاستكمال الأول الذي للقوة الحساسة . (٢) وعلى الحقيقة فالموضوع لحدثن الاستعدادين أغنى الاستعداد لقبول المحسوسات ، والاستعداد لقبول المتخيلات ، هي النفس الغازية ، إذ كان كما تبين من أمر هذه القوة أن الوجود لها من أول الأمر إنما هو من حيث هي فعل . والاستعدادات بما هي استعدادات إنما توجد مقترنة مع ما بالفعل (٣) . وليس بعضها موضوعا لبعض إلا على جهة التشبيه ، بمعنى أن بعضها يتقدم في الموضوع وجود بعض .

وهكذا ينبغي أن يُفهم الأمر في الاستعداد الحسي مع هذا (٣) الاستعداد الحسي . وأما (٤) لسنا نقدر أن نقول إن الاحساسات بالفعل هي الموضوع لهذا الاستعداد الحسي (٥) على جهة ما تقول إن النفس الغازية موضوعة للنفس الحسية . إذ تبين أن الاحساسات هي الحركة لهذه القوة التي تستكمل بها . لكن على كل (٦) حال ، فإن من الظاهر أن هذه القوة والاستعداد أكثر روحانية من الاستعداد الحسي ، إذ كان حصوله في الرتبة الثانية ، وبعد حصول الاستعداد الحسي . وكأنه إنما ينسب إلى الحيولى بتوسط القوة الحسية .

(٧) وأيضا فإن هذه القوة (٧) انفعالها ليس عن المحسوس بالفعل من خارج النفس ، بل من الآثار الحاصلة عن المحسوسات في القوة الحسية ، على ما سنبين بعد . وما هذا شأنه فهو أكثر روحانية .

فقد تبين من هذا القول وجود هذه (٨) القوة ، وأنى هيولى هيولها :

(١) زيادة في ق .

(٢-٣) ساقطة في ق .

(٣) زيادة في ق .

(٤) ق : قانا .

(٥) ق : بالخيال .

(٦) ساقطة في ق .

(٧-٨) وأيضا فإن في هذه .

(٨) ساقطة في ق .

وبالجمله يظهر من أمر [١٩٦ و] (هذه) (١) القوة الحساسة أنها متقدمة بالطبع على هذه القوة ، وأن نسبتها إليها نسبة الغاذية إلى الحسية . ونعني بهذا نسبة الاستكمال الأول الذي في القوة الخيالية إلى الاستكمال الأول الذي للقوة الحساسة . (٢) وعلى الحقيقة فالموضوع لذين الاستعدادين أغنى الاستعداد لقبول المحسوسات ، والاستعداد لقبول المتخيلات ، هي النفس الغاذية ، إذ كان كما تبين من أمر هذه القوة أن الوجود لها من أول الأمر إنما هو من حيث هي فعل . والاستعدادات بما هي استعدادات إنما توجد مقترنة مع ما بالفعل (٣) . وليس بعضها موضوعا لبعض إلا على جهة التشبيه ، بمعنى أن بعضها يتقدم في الموضوع وجود بعض .

وهكذا ينبغي أن يفهم الأمر في الاستعداد الخيالي مع هذا (٣) الاستعداد الحسي . وأما (٤) لستنا نقدر أن نقول إن الاحساسات بالفعل هي الموضوعه لهذا الاستعداد الخيالي (٥) على جهة ما تنزل إن النفس الغاذية موضوعه للنفس الحسية . إذ تبين أن الاحساسات هي الحركة لهذه القوة التي تستكمل بها . لكن على كل (٦) حال ، فإن من الظاهر أن هذه القوة والاستعداد أكثر روحانية من الاستعداد الحسي ، إذ كان حصوله في الرتبة الثانية ، وبعد حصول الاستعداد الحسي . وكأنه إنما ينسب إلى الحيولى بتوسط القوة الحسية .

(٧) وأيضا فإن هذه القوة (٧) انفعالها ليس عن المحسوس بالفعل من خارج النفس ، بل من الآثار الحاصلة عن المحسوسات في القوة الحسية ، على ما سنبين بعد . وما هذا شأنه فهو أكثر روحانية .

فقد تبين من هذا القول وجود هذه (٨) القوة ، وأى هيولى هيولها :

- (١) زيادة في ق .
- (٢-٣) ساقطة في ق .
- (٣) زيادة في ق .
- (٤) ق : فاناً .
- (٥) ق : بالخيال .
- (٦) ساقطة في ق .
- (٧-٨) وأيضا فإن في هذه .
- (٨) ساقطة في ق .

وما مرتبتها . ولما كان ما بالقوة — كما قيل في غير ما موضع — إنما يصير إلى الفعل بمحرك يخرج [١٩٦ ظ] من القوة إلى الفعل ، فما المحرك — ليت شعري — لهذه القوة ؟

أما المحرك في قوة الحس ، فالأمر في ذلك بين ، وهي المحسوسات بالفعل . وأما هذه القوة فلما كان استكمالها إنما هو بالمحسوسات أيضا بوجه ما ، وذلك بعد غيتها ، وكان أيضا يظهر من أمرها أنها مضطرة في أن توجد على كمالها الأخير إلى المحسوسات (١) ؛ وذلك أننا يمكننا أن نتخيل الشيء بالذات ، وعلى كنهه ، بعد أن نحسه ، فلا يخلو (٢) أن يكون المحرك لها (٣) أحد أمرين :

إما المحسوسات بالفعل خارج النفس ، فتكون (٣) على هذا الوجه هذه القوة حسا ما . وذلك أنه ليس يكون فرق بينها وبين قوة الحس ، إلا أن قوة الحس تترك المحسوسات وهي حاضرة ، وهذه تمتسك بها بعد غيتها فقط . وإما (٤) أن يكون المحرك لهذه القوة ليست (هي) (٥) المحسوسات التي خارج النفس ، بل الآثار الباقية منها (٦) في الحس المشترك ، (٧) فإنه قد يظهر أنه يبنى آثارا من المحسوسات في الحس المشترك (٧) بعد غيتها ، ولاسيما المحسوسات القوية . ولذلك متى انصرف (٨) عنها إلى ما دونها (٩) من المحسوسات بسرعة لم يمكن أن نحسها .

وبالجمله ففي الحس المشترك قوة على التمسك بآثار المحسوسات وحفظها . لكن متى ما أنزلنا أن نفس (١٠) التخيل إنما هو في وجود هذه الآثار الباقية (١١)

- (١) ق : للمحسوسات .
- (٢-٣) ق : المحرك لها من .
- (٣) وتكون .
- (٤) م : فالما .
- (٥) زيادة في ق .
- (٦) ق : منه .
- (٧-٨) زائدة في ق .
- (٨) ق : انصرفنا
- (٩) ق : فوقها .
- (١٠-١١) م : لكن متى أنزلنا نفس .
- (١١) ق : الباقية .

وبالجملة يظهر من أمر [١٩٦ و] (هذه) (١) القوة الحساسة أنها متقدمة بالطبع على هذه القوة ، وأن نسبتها إليها نسبة الغازية إلى الحسية . ونعني بهذا نسبة الاستكمال الأول الذي في القوة الخيالية إلى الاستكمال الأول الذي للقوة الحساسة . (٢) وعلى الحقيقة فالموضوع لذتين الاستعدادين أغنى الاستعداد لقبول المحسوسات ، والاستعداد لقبول التخييلات ، هي النفس الغازية ، إذ كان كما تبين من أمر هذه القوة أن الوجود لها من أول الأمر إنما هو من حيث هي فعل . والاستعدادات بما هي استعدادات إنما توجد مقترنة مع ما بالفعل (٣) . وليس بعضها موضوعا لبعض إلا على جهة التشبيه ، بمعنى أن بعضها يتقدم في الموضوع وجود بعض .

وهكذا ينبغي أن يُفهم الأمر في الاستعداد الخيالي مع هذا (٣) الاستعداد الحسي . وأما (٤) لسا نقدر أن نقول إن الاحساسات بالفعل هي الموضوعه لهذا الاستعداد الخيالي (٥) على جهة ما تقول إن النفس الغازية موضوعه للنفس الحسية . إذ تبين أن الاحساسات هي الحركة لهذه القوة التي تستكمل بها . لكن على كل (٦) حال ، فإن من الظاهر أن هذه القوة والاستعداد أكثر روحانية من الاستعداد الحسي ، إذ كان حصوله في الرتبة الثانية ، وبعد حصول الاستعداد الحسي . وكأنه إنما ينسب إلى الحيولى بتوسط القوة الحسية .

(٧) وأيضا فإن هذه القوة (٧) انفعاله ليس عن المحسوس بالفعل من خارج النفس ، بل من الآثار الحاصلة عن المحسوسات في القوة الحسية ، على ما سنبين بعد . وما هذا شأنه فهو أكثر روحانية .

فقد تبين من هذا القول وجود هذه (٨) القوة ، وأى هيولى هيولاهما :

- (١) زيادة في ق .
- (٢-٣) ساقطة في ق .
- (٣) زيادة في ق .
- (٤) ق : فانا .
- (٥) ق : بالخيال .
- (٦) ساقطة في ق .
- (٧-٨) وأيضا فإن في هذه .
- (٨) ساقطة في ق .

وما مرتبتها . ولما كان ما بالقوة — كما قيل في غير ما موضع — إنما يصير إلى الفعل بمحرك يخرجه [١٩٦ ظ] من القوة إلى الفعل ، فما الحركة — ليت شعري — لهذه القوة ؟

أما الحركة في قوة الحس ، فالأمر في ذلك بين ، وهي المحسوسات بالفعل . وأما هذه القوة فلما كان استكمالها إنما هو بالمحسوسات أيضا بوجه ما ، وذلك بعد غيبتها ، وكان أيضا يظهر من أمرها أنها مضطرة في أن توجد على كمالها الأخير إلى المحسوسات (١) ، وذلك أتا إنما يمكننا أن نتخيل الشيء بالذات ، وعلى كنهه ، بعد أن نحسه ، فلا يخلو (٢) أن يكون الحركة لها (٣) أحد أمرين :

إما المحسوسات بالفعل خارج النفس ، فتكون (٣) على هذا الوجه هذه القوة حسا ما . وذلك أنه ليس يكون فرق بينها وبين قوة الحس ، إلا أن قوة الحس تدرك المحسوسات وهي حاضرة ، وهذه تتسك بها بعد غيبتها فقط . وإما (٤) أن يكون الحركة لهذه القوة ليست (هي) (٥) المحسوسات التي خارج النفس ، بل الآثار الباقية منها (٦) في الحس المشترك ، (٧) فإنه قد يظهر أنه يتي آثار ما من المحسوسات في الحس المشترك (٧) بعد غيبتها ، ولا سيما المحسوسات القوية . ولذلك متى انصرف (٨) عنها إلى ما دونها (٩) من المحسوسات بسرعة لم يمكن أن نحسها .

وبالجملة في الحس المشترك قوة على التسك بآثار المحسوسات وحفظها . (١٠) لكن متى ما أنزلنا أن نفس (١٠) التخيل إنما هو في وجود هذه الآثار الباقية (١١)

- (١) ق : للمحسوسات .
- (٢-٣) ق : الحركة لها من .
- (٣) وتكون .
- (٤) م : فاما .
- (٥) زيادة في ق .
- (٦) ق : منه .
- (٧-٨) زائدة في ق .
- (٨) ق : انصرفنا
- (٩) ق : فوقها .
- (١٠-١١) م : لكن متى انزلنا نفس .
- (١١) ق : الثانية .

في الحس المشترك بعد ذهاب المحسوسات [١٩٧ و] ، لا بأن تكون هذه الآثار هي الحركة لقوة التخيل ، حتى يكون لها في هبولى التخيل وجود أكثر روحانية منها في الحس المشترك ، لزم أن نتخيل معا أشياء كثيرة مبلغ (١) عددها كبلغ عدد (٢) الأمور التي أحسناها .

وأيضا فما كان يمكننا (٣) أن نتخيل متى شئنا ، بل كنا نكون في تخيل دائم . وبالجمله فكان يكون التخيل لنا من الأمور الضرورية ، كالحال في المحسوسات . وإذا كان ذلك كذلك ، فليس السبب إذن في تخيلنا وقتا بعد وقت إلا أننا متى شئنا نظننا بهذه القوة إلى الآثار الباقية في الحس المشترك . ولذلك كان فعل هذه القوة يجود بالسكون ، ويختل مع حضور (٤) المحسوسات وذلك أن الحس المشترك عندنا تحضره المحسوسات بالفعل ، هو عنها أكثر ذلك متحرك فقط . فإذا غابت عنه عاد هو فحرك هذه القوة بالآثار الباقية فيه من المحسوسات [٢٢ - م] ولذلك كان فعل هذه القوة مع النوم أكثر ، فالمحسوسات إذن تحرك الحس المشترك ، والآثار الحاصلة عنها في الحس المشترك تحرك هذه القوة ، أعني قوة التخيل ، على مثال (٥) ما تتحرك الأشياء بعضها عن بعض . إلا أن لهذه القوة في تلك الآثار تركيبا وتفصيلا ، ولذلك كانت فاعلة بوجه (٦) ، منفعة بآخر .

ومن هنا [١٩٧ ظ] يظهر أن هذه القوة — كما قلنا — أكثر روحانية من الحس المشترك (٧) ، لكنها مع ذلك من جنس الحس ، إذ كان الحرك لها شخصا . والقابل إنما يقبل شبيه ما يعطيه الحرك ، والحرك إنما يعطى شبيه

-
- (١) ق : يبلغ
(٢) ق : هذه .
(٣) ق : يمكننا .
(٤) ق : حصول .
(٥) ق : مثل .
(٦) زيادة في ق .
(٧) زيادة في ق .

ما في جوهره . فاما الحرك الذى يوجد عنه الكلى ، فهو أرفع رتبة من هذا ، إذ كان تحريكه غير متناه ، على ما سنبين بعد .

فاما أن هذه القوة من قوى النفس كائنة فاسدة ، فهو بين من أنها توجد بالقوة أولا ، ثم توجد بالفعل . (١) والقوة كما قلنا غير ما مرة هي أخص أسباب الحوادث ، والحوادث كما قيل فاسد ضرورة (٢) .

وأيضا فإن استكمالها إنما هو بالآثار الباقية في الحس المشترك عن المحسوسات وهذه الآثار ضرورة حادثة عن المحسوسات ، فهي إذن حادثة .

وأيضا فإن الاستعداد الأول لهذه القوة هو موجود — كما قلنا — في النفس العادية بتوسط الاستكمال (٣) الأول للحس ، وكلاهما حادثان ، فالاستكمال (٣) الأول إذن (٤) لهذه القوة حادث .

فقد تبين من هذا القول وجود هذه القوة ، وأى هبولى هبولاها ، وما مرتبتها ، وما الحرك لها . وتبين مع هذا من أمرها أنها كائنة فاسدة .

فأما لم وجدت هذه القوة في الحيوان ، فذلك من أجل الشوق الذى تكون عنه إذا اقترن إلى هذه القوة الحركية في المكان . وذلك أن بقوة التخيل ، مقترنا بهذا الشوق ، يتحرك الحيوان إلى طلب المذ ، وينفر عن الفشار (٥) . وستكلم في هذا [١٩٨ و] على التفصيل عند القول في القوة الحركية للحيوان .

وإذا قد فرغنا من القول في هذه القوة ، فلننقل في القوة الناطقة ، إذ كانت هي التى يظهر من أمرها أنها تلى هذه القوة في المرتبة . وذلك أن الحيوان ليس يمكن أن توجد فيه قوة أرفع من هذه ، أعني التخيلية ، إلا في الإنسان ، وهي القوة الناطقة .

-
- (١-١) ساقطة في ق .
(٢) ق : الاستعداد .
(٣) ق : الاستعداد .
(٤) ساقطة في ق .
(٥) ق : الضد .

القول في القوة الناطقة

إنه لما كان العلم بالشيء إنما يحصل على التمام — كما قيل في غير موضوع — بأن يُتقدم أولاً فيعلم وجود الشيء إن لم يكن شيئاً بنفسه، ثم يطلب تفهم جوهره وماهيته بالأشياء التي بها قوامه، ثم يطلب بعد ذلك معرفة الأمور التي قوامها بذلك الشيء، وهي الواحق الذاتية له (١) والأعراض، فقد ينبغي أن تفحص عن هذه الأشياء بأعيانها في هذه القوة، فنبتدئ أولاً فترشد إلى الجهة التي بها (٢) يقع اليقين بوجود هذه القوة، ومباينتها لساير القوى التي تقدمت. ثم تفحص عن أمرها حل هي قوة تارة، وفعل (٣) تارة، أم هي فعل دائماً على ما يرى كثير من الناس؛ وأنها إنما تعطل أفعالها في الصبا لأنها مغنورة بالرطوبة؛ أم بعضها قوة وبعضها فعل. فإن هذا أهم شيء تفحص عنه من أمرها (٤). وهو المعنى الذي فيه اختلف التساماء كثيراً. ومن هنا يوقف على ما هو أكثر ذلك متشوق من أمرها (٥) أعني حل هي أزالة أم حادثة فاسدة، أم هي مركبة من شيء أزلي وشيء (٥) حادث؛ وإن كانت تارة قوة وتارة فعلاً، فهي ذات حيولى ضرورية، فما هذه الحيولى، [١٩٨ ظ] وما مرتبتها، وما الموضوع لهذا الاستعداد والقوة؛ فإن القوة مما لا تفارق. وحل ذلك جسم أو نفس أو عقل. وأيضاً ما الحرك لهذه القوة، والخروج لها إلى الفعل وإلى أي مقدار من التحريك ينتهي إليه بالذات فعل هذا الحرك فينا (٦). فإننا بذلك نقف على كمالها الأقصى.

- (١) ساقطة في ق.
- (٢) ساقطة في ق.
- (٣) في الأصل فعلاً.
- (٤-٥) ساقطة في ق.
- (٥) ساقطة في ق.
- (٦) ق: فيها.

فإنه من الظاهر أنه ليست فينا هذه القوة أولاً — معشر الناس — على كمالها الأخير، وأنها في تزايد دائم؛ لكن ليس يمكن أن يمر الأمر فيها (١) إلى غير نهاية، فإن الطبايع تأتي ذلك.

فهذه هي جميع المطالب التي ينبغي أن تفحص عنها من أمر هذه القوة، فإن بمعرفتها (٢) تحصل لنا معرفتها على التمام [٢٣-٢٤ م].

والأمور التي تأخذها مقدمات في بيان هذه الأشياء هي أحد أمرين: إما نتائج أقيسة قد (٣) تبينت فيها سلف من هذا العلم، وإما أمور يقينية (٤) بأنفسها ها هنا، وإما (٥) أن تكون الأقاويل المستعملة في ذلك مؤلفة من هذين الصنفين من المقدمات. وسنرشد إلى صنف صنف منها عندما نستعمله، فنقول: إنه من البين — مما قيل في مواضع كثيرة — أن المعاني المدركة صنفان: إما كلي، وإما شخصي، وأن هذين المعنيين في غاية التباين. وذلك أن الكلي هو إدراك المعنى العام مجرداً من الحيولى، (٦) والإدراك الشخصي (٦) هو إدراك المعنى في حيولى. وإذا كان ذلك كذلك، فالقوة التي تدرك هذين المعنيين هي [١٩٩ و] ضرورة متبانية.

وقد تبين فيما تقدم أن الحس والتخيل إنما يدركان المعاني في حيولى، وإن لم يقبلاها قبولا هيولانياً، على ما تقدم. ولذلك لسنا نقدر أن نتخيل اللون مجرداً من العظم (٧) والشكل، فضلاً عن أن نحسه. وبالجمللة لسنا نقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الحيولى، وإنما ندرکہا في حيولى، وهي الجهة التي بها تشخصت.

وإدراك المعنى الكلي والماهية بخلاف ذلك، فإننا نجوده من الحيولى تجربداً وأكثر ما يتبين ذلك في الأمور البعيدة من الحيولى كالخط والنقطة. فهذه القوة

- (١) ساقطة في ق.
- (٢) ق: بمعرفة جميعها.
- (٣) ساقطة في ق.
- (٤) ق: بيئية.
- (٥) ساقطة في م.
- (٦-٧) ق: وإدراك الشخص.
- (٧) ق: الطعم.

إذن (١) التي من شأنها أن تدرك المعنى مجردا من الهيولى ، هي ضرورة قوة أخرى غير القوى التي تقدمت .

وبين أن فعل هذه القوة ليس هو أن تدرك المعنى مجردا من الهيولى فقط ، بل وأن تركيب بعضها إلى بعض ، وتحكم ببعضها على بعض . (٢) وذلك أن التركيب هو ضرورة من فعل مدرك البسائط (٣) . والفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى تصورا ، والثاني تصديقا . وهو من الظاهر هنا أن بالواجب انقسمت قوى النفس هذا الانقسام لانقسام المعاني المدركة . وأنه ليس (يمكن أن) (٤) يوجد هنا قوة أخرى للحيوان نافعة في وجوده غير هذه القوى . وذلك أنه لما كانت سلامته إنما هي أن يتحرك عن المحسوسات أو إلى المحسوسات ، والمحسوسات (٥) إما حاضرة وإما غائبة ، فبالواجب ما جعلت له قوة الحس وقوة [١٩٩ ظ] التحليل فقط ، إذ كان ليس هنا جهة ما في المحسوس يحتاج الحيوان إلى إدراكها (٦) غير هذين المعنيين . ولذلك لم تكن هنا قوة أخرى تدرك المعنى المحسوس غير (٧) هاتين القوتين (٨) ، أو ما يخدمهما . ولما كان أيضا بعض الحيوان ، (٩) وهو الإنسان (١٠) ، ليس يمكن (فيه) (١١) وجوده بهاتين القوتين فقط ، بل وبأن تكون له قوة يدرك بها المعاني مجردة من الهيولى ، ويركب بعضها إلى بعض ، ويستنبط بعضها عن بعض ، حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثيرة (ومهن) (١٢) هي نافعة في وجوده ، وذلك إما من جهة الاضطراب (فيه) (١٣) ، وإما من جهة الأفضل ، فالواجب ما جعلت في الإنسان هذه القوة ، أغنى قوة النطق .

- (١) ساقطة في ق .
- (٢-٣) ساقطة في ق .
- (٣) زيادة في ق .
- (٤) ساقطة في ق .
- (٥) ق : إدراكه .
- (٦) ق : عن .
- (٧) ساقطة في م .
- (٨-٩) ساقطة في ق .
- (٩) زيادة في ق .
- (١٠) زائدة في ق .
- (١١) زيادة في ق .

ولم تقتصر الطبيعة على هذا فقط ، أغنى أن تعطيه مبادئ الفكرة المعينة في العمل ، بل ويظهر أنها أعطته مبادئ آخر ليست معدة نحو العمل أصلا ، ولا هي (١) نافعة في وجوده المحسوس لانفعا ضروريا ، ولكن من جهة الأفضل : وهي مبادئ العلوم النظرية . وإذا كان ذلك كذلك ، فإنما وجدت هذه القوة من جهة (الوجود) (٢) الأفضل مطلقا ، لا الأفضل في وجوده المحسوس .

ومن هنا يظهر أن هذه القوة تنقسم أولا إلى قسمين : أحدهما يسمى (٣) العقل العمل ، والآخر النظري . وكان هذا الانقسام عارضا لما بالواجب ، لانقسام مدركاتها . [٢٠٠ و] وذلك أن إحداهما إنما فعلها واستكملها بمعان صناعية ممكنة ، والثانية بمعان ضرورية ليس وجودها إلى اختيارنا .

وإذ قد تبين أن (٤) وجود هذه القوة مغايرة لسائر القوى التي عددناها ، وتبين أيضا (٥) مع هذا أنها تنقسم قسمين ، فقد ينبغي أن ننظر بعد ذلك في الأمور المطلوبة ، التي عددناها في كل واحد منهما ، وإن كانت أكثرها مشتركة لهما . وينتدئ أولا (٦) بالقول في القوة (٧) العملية ، فإن الأمر في ذلك أسهل ، وليس فيه كبير نزاع . وأيضا [م ٢٤] فهذه القوة هي القوة المشتركة لجميع الأناس التي لا (٨) يخلو إنسان منها ، وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر .

وأما القوة الثانية (٩) فيظهر من أمرها أنها إلهية جدا ، وأنها إنما توجد في بعض الناس ، وهم المقصودون أولا بالعناية في هذا النوع ، فنقول :

أما (١) أن هذه العقولات العملية ، سواء كانت معقولات قوى أو مهن

- (١) م : وهي .
- (٢) زيادة في ق .
- (٣) ساقطة في م .
- (٤) زيادة في ق .
- (٥) ساقطة في ق .
- (٦-٧) ق : بالقوة .
- (٧) ساقطة في ق .
- (٨) يريد العقل النظري .
- (٩) ساقطة في ق .

حادثة وموجودة فينا أولا بالقوة ، وثانيا (١) بالفعل ، فذلك من أمرها بين . فإنه يظهر عند التأمل أن جل العقولات الحاصلة (لنا) (٢) منها ، إنما تحصل بالتجربة ، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا ، والتخيل ثانيا . وإذا كان ذلك كذلك ، فهذه العقولات إذن مضطرة في وجودها إلى الحس والتخيل ، فهي ضرورة حادثة بحدوثها ، وفاسدة (٣) بفساد التخيل .

فأما هل تنزل الخيالات منزلة الموضوع لهذه القوة ، أو منزلة الحركة على ماهو عليه الأمر في البقايا التي [٢٠٠ ظ] في الحس المشترك من المحسوسات مع القوة التخيلية ، فقد يظهر أن منزلتها منه ليست منزلة الموضوع . وذلك أن (٤) المعنى التخيل (٥) هو المعنى المعقول بنفسه ، فهو بمنزلة الحركة ، إلا أنه ليس كافيا (٥) في ذلك ، لأن الكلي مابين بالوجود للتخيل . ولو كانت الخيالات هي الحركة له فقط ، لكان ضرورة من نوعها كالحال في المحسوس والتخيل . وسببين هنا أكثر عند القل في العقل النظري . وهناك نقول (٦) في وجود هذا الحرك وماهو . وإذا لم تكن الخيالات هي الحركة فقط لهذه القوة (٧) ، وكانت أحد مايم به إدراك الكلي ، فهي بجهة ما (٨) كالموضوع للكلي ، إذ كانت بالاستعداد والقوة الكلي (٨) ، وهو مرتبط بها . وبهذا الاستعداد تباين النفسُ التخيلية من الإنسان النفسُ التخيلية من الحيوان ، كما تباين النفس الغاذية في الحيوان النفس الغاذية في النبات ، بالاستعداد الذي في الغاذية الحيوانية لقبول الحس .

-
- (١) ق : ثم ثانيا .
 (٢) زيادة في ق .
 (٣) ق : وفسادها .
 (٤-٤) ق : الكلي — وقوله المعنى التخيل أصبح لأن سياق الكلام يقتضي ذلك .
 (٥) ق : بكان .
 (٦) ساقطة في ق .
 (٧) ساقطة في م .
 (٨-٨) ق : تشبه الموضوع . إذ كانت بالقوة والاستعداد الكلي .

وهكذا الاستعداد ليس بشيء أصلا أكثر من التبوُّ لقبول العقولات (١) بخلاف الأمر في قوة الحس (٢) .

وإذا كان هذا كله كما قلنا ، فظاهر من أمر هذه العقولات أنها كائنة فاسدة ، وهذا مما لم يختلف أحد من المشائين فيه . وذلك أنه يظهر أن هذه الخيالات ليست موضوعة (٣) بجهة ما (٢) لهذه القوة ، بل كمال هذه القوة وفعالها ، إنما هو في أن يوجد صورا خيالية بالفكر (٤) والاستنباط [٢٠١ و] يلزم عنها وجود الأمور المصنوعة . ولو وجدت هذه العقولات دون النفس التخيلية ، لكان وجودها عبثا وباطلا . وهذا النوع من الصور الخيالية قد يوجد لكثير من الحيوان ، كالسدس الذي يوجد للنحل ، والحياسة التي توجد للنمك . لكن الفرق بينهما أنها في الإنسان حاصلة عن الفكر والاستنباط ، وهي في الحيوان حاصلة عن الطبع ، ولذلك لا يوجد متصرفا فيها ، بل إنما يدرك منها حيوان حيوان صورا ما محدودة ، وهي الضرورية في بقائه . ومن هنا ظن قوم أن الحيوان قد يعقل .

وبهذه القوة يجب الإنسان ويغض ، ويعاشر ويصاحب ؛ وبالجملة عنها توجد الفضائل الشكسية . وذلك أن وجود هذه الفضائل (٥) ليست شيئا أكثر من وجود الخيالات التي عنها تتحرك إلى هذه الأفعال ، على غاية الصواب وذلك أن يشجع مثلا في الموضع الذي يجب ، وبالتقدير الذي يجب ، (٦) والوقت الذي يجب (٦) وما يوجد من هذه الفضائل في الحيوان ، كالشجاعة في الأسد ، والقناعة في الدب ، فهي مقولة بنوع من التشكيك مع الفضائل الإنسانية . وذلك أنها طبيعة (٧) للحيوان ، ولذلك كثيرا مايفعلها في الموضع الذي لا ينبغي . والعقل

-
- (١) ق : المعقول .
 (٢-٢) ساقطة في ق .
 (٣-٣) ق : فقط .
 (٤) م : بالفكرة
 (٥) ق : الخصائص .
 (٦-٦) ساقطة في م .
 (٧) ق : طبيعية .

الذى يذكره أرسطو فى السادسة من نيقوماخيا هو أيضا منسوب لهذه القوة بوجه ما . فهذا هو القول فى العقل العملى .

وأما القول فى النظرى ، فهو مما يستدعى [٢٠١ ظ] بيانا أكثر ، وقد اختلف فيه المشاءون من لدن أفلاطون (١) إلى هلم جرا (٢) ، ونحن نفحص عن ذلك بحسب طاقتنا ، (٣) وبحسب المعونة [٢٥ - م] الواقعة فى ذلك ممن تقدم (٣) فنقول :

إن أول ما ينبغى أن ننظر فيه من أمر هذه المعقولات النظرية هل هى دائما فعل ؟ أم توجد أولا بالقوة ، ثم (توجد) (٤) ثانيا بالفعل ، فتكون (٥) بوجه ما (٥) هيولانية ؟ فإن القول بأن بعضها يوجد دائما فعلا ، وبعضها قوة ، قول بين السقوط بنفسه ، فإن الصور ليس تنقسم بذاتها ، ولا بعضها موضوعة لبعضها . (٧) وإنما يوجد هذا للصور (٧) من جهة الهيولى ، أغنى من جهة ما هى شخصية . وهذا بين عند من ارتاض أدنى ارتياض فى هذا العلم . والسبيل إلى ذلك — كما قلنا من (٨) أول هذا الكتاب — أن ننظر هل اتصالها بنا اتصال شبيه باتصال الأمور الفارقة بالمواد ، كما يقال فى العقل الفعال (٩) إنه يتصل بنا فى حين (١٠) الاستفادة ، حتى تكون هذه المعقولات لا فرق بين وجودها لنا

(١) المشاءون هم أتباع أرسطو ، فكيف يعد أفلاطون من المشائين ؟ وهذا خطأ وقع فيه العرب عن الفارابى حيث زعم فى رسالة أسماء الفرق التى كانت فى الفلسفة أن المشائين هم أصحاب أرسطو وأفلاطون . (أنظر الفارابى : سبأىء الفلسفة القديمة ص ٥ — المكتبة السلفية ١٩١٠ .)

- (٢) ساقطة فى م
- (٣-٣) ساقطة فى ق .
- (٤) زيادة فى ق .
- (٥-٥) م : توجد .
- (٦) ق : موضوع .
- (٧-٧) ق : ولا توجد هذه الصور
- (٨) ق : فى .
- (٩) ساقطة فى م .
- (١٠) ق : حال .

منذ الصبا ، وعند الكهولة ، فى كونها موجودة بالفعل ، إلا أنها كانت فى الصبا مغشورة بالربوبية .

وبالجملة فلا بد أن نقول : إنه كانت فىنا حالة تموقنا عن إدراكها ، فلما حصل الموضوع القابل لها على استعداده الأخير ، ظهرت فيه هذه المعقولات وأدركها . وعلى هذا ليس يحتاج فى أن نحصل لنا معقولات إلى محرك من جنسها أغنى أن تكون عقلا . بل إن كان ولا بد فبالعرض ، مثل أن الذى يزيل الصدا (١) عن المرأة يكون بوجه ما سببا لارتسام [٢٠٢ و] الصور فيها .

ولا يكون أيضا قولنا فيها إنها موجودة لنا بالقوة منذ الصبا على معنى القوى (٢) الهيولانية ، بل بوجه مستعار يشبه المعنى الذى يطلق اسم القوة عليه أصحاب الكون . أو نقول إن اتصال هذه المعقولات بنا اتصال هيولانى ، وهو اتصال الصور بالمواد . والوقوف على ذلك يكون من هذه الجهة ، وذلك بأن تخصى الأمور الذاتية للصور الهيولانية ، بما هى هيولانية ، ثم يتأمل هل تنصف هذه المعقولات ببعضها أم لا ؟ فنقول :

إنه قد ظهر مما تقدم أن للصور الهيولانية مراتب . والقوى أيضا والاستعدادات مرتبة (٣) بترتيبها . (٤) فإن أول (٤) نوع من أنواع الصور الهيولانية هى صور البساط التى الموضوع لها المادة الأولى ، وهى الثقل والخفة . ثم بعد هذه صور الأجسام المتشابهة الأجزاء ، ثم النفس الغاذية ، ثم الحساسة ، ثم المتخيلة . وكل واحدة من هذه الصور ، إذا توصلت ، وجسد لها أشياء تعملها ، وتشترك فيها ، من جهة ما هى هيولانية بإطلاق ، وأشياء تخص واحدة منها أو أكثر من واحدة ، من جهة ما هى هيولانية ما .

- (١) ق : الستر .
- (٢) م : القول .
- (٣) ق : مرتبة .
- (٤-٤) ق : فأول .

فهذه جميع المحمولات الذاتية التي توجد [٢٦ - م] للصور الهولانية من جهة ما تهم ، ومن جهة ما تخص (١) .

فإذا نحن تأملنا المقولات وجدنا [٢٠٣ و] لها أشياء تخصها كثيرة ، يظهر (٢) بها ظهورا كثيرا مباينتها بالوجود لسائر الصور النفسانية . ومن هذه الأشياء ظن بها أنها موجودة بالفعل دائما ، وأنها (٣) وغير متكونة . فإن كل متكون فاسد ، إذ كان ذا حيوى . لكن من البين أن هذه الأحوال التي تخصها ليست بكافية في الوقوف على أنها ليست هولانية دون أحد أمرين : وذلك إما (٤) بأن يلقى جميع الأمور الخاصة بالصور الهولانية بما هي هولانية مسلوقة عنها ، وإما أن (٥) تقف على أن بعض (٥) الأشياء التي تخصها مما تخص الأمور المفارقة . وهذا بين بنفسه لمن زاول صناعة المنطق .

ونحن فلنعدد الأمور الخاصة بهذه المقولات ، ونأمل هل واحد منها مما (٦) يخص الأمور المفارقة أم لا ، وإن كان ليس بخاص (٧) ، فهل يوجد لها مع هذه الأمور العامة للصور الهولانية بما هي هولانية أم ليس يوجد ؟ فنقول : إنه قد يظهر من أمر وجود صور المقولات للإنسان أنها فيه على نحو مباين لوجود سائر الصور النفسانية فيه ، (٨) إذ كانت هذه (٨) الصور وجودها في موضوعها المشار إليه غير وجودها المقبول ، وذلك أنها واحدة من حيث هي معقولة ، ومتكثرة من حيث هي شخصية وفي حيوى .

وأما صور المقولات فقد يظن أن وجودها المقبول هو نفس وجودها المشار إليه ، وإن كان المقبول فيها غير الموجود ، فعلى (٩) جهة هي (٩) غير الجهة

-
- (١) الفترة السابقة سابقة في مخطوط سدربد ، جاءت في الترتيب بعد الفترة السابقة .
 (٢) ق : ويظهر .
 (٣) زيادة في ق .
 (٤) زيادة في ق .
 (٥-٥) ق : تكون .
 (٦) زيادة في ق .
 (٧) ق : يخص .
 (٨-٨) ق : وأن سائر .
 (٩-٩) ساقطة في ق .

فما يخص الصور البسيطة أن الهولى لاتعزى فيها من إحدى الصورتين المتقابلتين كالبارد والحر ، والرطب واليابس . وما تشتبك فيه الصور البسيطة ، وصور التشابه الأجزاء ، أنها منقسمة بانقسام موضوعاتها . وحصولها فيها تغير حقيقى ، وقد تشاركها الصورة الغازية [٢٠٢ ظ] في هذين المعنيين ، وإن كانت تباينها في نفس وجودها . ولتقرب هذه النفس من الصورة المزاجية ، ظلَّ بها أنها مزاج . وتخص الصورة الحسية أنها منقسمة (١) بانقسام الهولى (٢) بالمعنى الذى به تنقسم الصور المزاجية (٣) ، ولذلك أمكن فيها أن تقبل التضادين معا ، والصغير والكبير على حالة واحدة . وتشتبك مع النفس الغازية في أنها تستعمل آلة آلية (جسمانية) (٣) ، ويخص النفس المتخيلة أنها لاحتياج في فعلها إلى آلة آلية . ويعم هذه الصور الهولانية على مراتبها وتفاوتها ، من جهة ما هي هولانية مطلقة ، أمران اثنان : أحدهما أن وجودها إنما يكون تابعا لتغير بالذات ، وذلك إما قريب وإما (٤) بعيد ، كالحال في الصور المزاجية وفي النفسانية التي تقدم ذكرها ؛ والثاني أن تكون متعددة بالذات بتعدد الموضوع ، ومتكثرة بتكرره . فإن بهاتين الصفتين يصح عليهما معنى الحدود ، وإلا لم يكن هنالك كون أصلا . وقد أطلنا في (٥) هذا في أول (٦) الكتاب .

وهذا المعنى : من تعدد النفوس بتعدد موضوعاتها هو الذى ذهب على القائلين بالتناسخ .

وقد يوجد للصور الهولانية بما هي هولانية أمر ثالث ، وهو أنها مركبة من شئ ، يجزى منها مجرى الصورة ، وشئ يجزى منها مجرى المادة . ويعم الصور الهولانية أمر رابع ، وهو أن المقبول عنها غير الموجود .

-
- (١) ق : غير منقسمة — وظاهر المعنى أن الصورة الحسية تنقسم بانقسام الهولى لا أنها غير منقسمة كما يذكر مخطوط القاهرة .
 (٢-٢) ساقطة في ق .
 (٣) زيادة في ق .
 (٤) ق : أو .
 (٥) ساقطة في م .
 (٦) زيادة في ق .

التي بها نقول في سائر الصور إن الموجود [٢٠٣ ظ] منها غير العقول . إلا أنه إن كان العقول منها غير الموجود على أى جهة كان ، فهي كائنة فاسدة ، وإن كان العقول منها هو الموجود فهي ضرورة مفارقة ، أو فيها شئ يفارق (١) . إلا أنه ليس يلزم من وضعنا أن العقول يخالف الموجود بجهة غير الجهة التي بها يخالف العقول من سائر الصور الموجود منها أن تكون مفارقة إذ كان لم يتبين من هذا القول أنه ليس لها نسبة خاصة إلى الحيولى ، بل إنما يتبين من ذلك أنه إن كان لها نسبة فهي غير النسبة التي لتلك الصور . (٢) ولعل تلك النسبة تخص بعض الصور الحيولانية (٣) .

ومما تباين أيضا فيه هذه العقولات سائر الصور النفسانية أن إدراكها غير متناه ، على ما تبين من أمر الكل ، وسائر القوى إدراكها متناه . وقد ظن أيضا من هذا أنها غير حيولانية أصلا ، وليس في هذا كفاية في أنها أيضا مفارقة بالكل ، إذ كان التصور للقوة الناطقة غير الحكم والتصديق ، لكونهما فعلين متباينين . وذلك أن التصور بالعقل (٣) إنما هو تجريد الصور (٤) من الحيولى . وإذا تجردت الصور من الحيولى ارتفعت عنها الكثرة الشخصية . وليس يلزم عن ارتفاع الكثرة الشخصية الحيولانية ارتفاع الكثرة أصلا (٥) ، (٦) فإنه لعله يمكن أن تبقى هناك كثرة بوجه ما (٦) ، لكن من جهة أنها تجرد الصور (٧) من كثرة محدودة ، وتحكم حكما على كثرة غير متناهية ، فقد (٨) يجب أن يكون هذا الفعل لقوة غير حيولانية . لأنه إن كان [٢٠٤ و] واجبا أن يكون إدراك الصور المفارقة لغير (٩) متناه ، وجب أن يكون إدراك الصور

- (١) ق : مفارق .
- (٢-٣) ساقطة في ق .
- (٣) ق : العقلى .
- (٤) ق : الصورة .
- (٥) زيادة في ق .
- (٦-٧) ق : فانه لعلها أن تبقى فيها كثرة ما .
- (٧) ق : الصورة .
- (٨) م : ق .
- (٩) م : بغير .

الحيولانية لمتناه ، وحكمها على متناه . وإذا كان حكم الصور الحيولانية على متناه فما هو حكم على غير متناه ، فهو ضرورة غير حيولانى ، إذ كان الحكم على الشئ إدراكا له ، أو من قبل طبيعة مدركة له . فمن هذا يظهر - لعمري - أن هذه القوة التي فيها غير حيولانية ، إلا أنه لم يبين بعد أن هذا الحكم هو لهذه العقولات الكلية ، بل لعله لقوة أخرى تنزل من هذه العقولات منزلة الصورة .

ومما يخص أيضا هذا الإدراك [٢٧ - م] العقل أن الإدراك فيه هو المدرك ولذلك قيل : إن العقل هو العقول بعينه . والسبب في ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الحيولى ، ويقبلها قبولا غير حيولانى ، يعرض له أن يعقل ذاته ، إذ كانت ليس تصير المعقولات في ذاته من حيث هو عاقل (١) بها على نحو مبين لكونها معقولات أشياء خارج النفس . وليس الأمر في الحس كذلك ، وإن كان يشبه بالخصوسات . فإنه ليس يمكن أن يحس ذاته حتى يكون الحس هو المحسوس . إذ كان إدراكه للمعنى المحسوس إنما هو من حيث (٢) يقبله في هيولى (٢) . ولذلك يصير المعنى المنتزع في القوة الحسية مغايرا بالوجود لوجوده في المحسوس (٣) ، ومقابلا له على ما من شأنه أن توجد عليه الأمور المتقابلة في باب المضاف . وبين أن هذا إنما عرض له من جهة أن قبول [٢٠٤ ظ] العقول لم يكن قبولا هيولانيا شخصيا . لكن إن كان ها هنا العقل هو العقول نفسه من جميع الوجوه على (مثال) (٤) ما يظن به الأمر في المفارقات حتى لا يكون له نسبة إلى الحيولى بوجه من أوجه النسب بها يتصور أن يكون العاقل غير العقول بوجه ما كان ضرورة فعلا دائما . وبين أن هذا لم يتبين بعد مما وضع ها هنا من مبادئه للحس . ومما يخص هذه العقولات أيضا أن إدراكها ليس يكون بانفعال (٥) ، كالحال في الحس . ولهذا متى أبصرنا محسوسا قويا ثم انصرفنا عنه ، لم نقدر في الحين (٦) أن نبصر ما هو أضعف .

- (١) ساقطة في ق .
- (٢-٣) ق : يقبلها .
- (٣) ق : المحسوسات .
- (٤) زيادة في ق .
- (٥) ق : بالفعل .
- (٦) ق : الحس .

والمعقولات بخلاف ذلك ، والسبب في ذلك أن الحس ، لما كانت تبقى من صور المحسوسات فيه بعد انصرافها عنه آثار ما شبيهة بالصور الجولانية ، لم يمكن فيه أن يقبل صورة أخرى^(١) حتى تسمى عنه تلك الصورة وتذهب^(٢) . وهذا أيضا إنما عرض له من جهة النسبة الشخصية .

ومنها أن العقل يتردد مع الشيخوخة ، وسائر قوى النفس بخلاف ذلك .

(٦) وأكثر هذه الأحوال (٦) الخاصة بالمعقولات ، إذا توصلت ، ظهر أن السبب في وجودها كون المعقولات عادمة للنسبة الشخصية التي توجد لسائر قوى النفس ، وهي ألا يكون العقل منها في غاية المباشرة (٤) للموجود على ما عليه الأمر في الصور الشخصية (للموجود) (٥) . وهكذا (٦) متى استعملنا هذه الخواص دلائل لم نقض بنا إلى أكثر من هذه المعرفة (٧) . وأما متى أردنا أن نجعلها دلائل على وجود هذه المعقولات فعلا محضاً ودائماً ، كنا قد استعملنا في ذلك المطلوب من (٨) المتأخرات التي (ليس) (٩) يلزم عن وجودها وجود المتقدم ، بمنزلة من قال إن الكواكب نار لأنها مضيئة ، وذلك أن كل ما هو بالفعل دائماً فقد عدم ضرورة النسبة الشخصية التي توجد لسائر قوى النفس . وليس ينعكس هذا حتى يلزم أن كل ما عدم هذه النسبة فهو موجود بالفعل دائماً (١٠) . وذلك بين لمن زاول صناعة المنطق . فإذا الذي غلط من قال في هذه الأشياء بمفارقة المعقولات هو موضع اللاحق .

-
- (١) ساقطة في ق .
 (٢) ساقطة في ق .
 (٣-٤) ق : جميع هذه اللواحق .
 (٤) ق : المتابعة .
 (٥) ساقطة في م .
 (٦) ق : ولهذا .
 (٧) زيادة في ق .
 (٨) ساقطة في ق .
 (٩) زيادة في ق .
 (١٠) ساقطة في ق .

وإذا كان هذا هكذا ، وظهر أنه ليس في هذه الأمور الخاصة بالمعقولات^(١) ما تبين به أنها موجودة دائماً فعلاً ، فلننظر هل تلحقها الأمور الخاصة بالصور الجولانية بإطلاق أم لا . وقد قلنا إن ذلك شيطان : أحدهما أن يكون وجود الصور تابعة^(٢) لتغير بالذات ، وبذلك تكون حادثة . والثاني أن تكون منكثرة بتكثر الموضوعات كثيراً ذاتياً لا تكثراً عرضياً ، على ما يتوهم أصحاب التناسخ ، بل^(٣) بأى وجه اتفق من أوجه التكثر . فنقول :

إنه إذا توصل كيف حصول المعقولات لنا ، وبخاصة المعقولات التي تلتم منها القدمات التجريبية ، ظهر أننا مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولاً ، ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى . ولذلك من فاته حاسة ما من الحواس ، فاته معقول ما^(٤) ، فإن الأكه (٥) ليس يدرك معقول اللون أبداً ، ولا يمكن فيه إدراكه . وأيضا [٢٠٥ و] فإن من لم يحس أشخاص نوع ما ، لم يكن عنده معقوله ، كالحال عندنا [٢٨ - م] في الفيل . وليس هذا فقط بل يحتاج مع هاتين القوتين إلى قوة الحفظ ، وتكرر ذلك الإحساس مرة بعد مرة حتى يتفقد لنا الكلى . ولهذا صارت هذه المعقولات إنما تحصل لنا في زمان .

وكذلك يشبه أن يكون الحال في الجنس الآخر من المعقولات التي لاندرى متى حصلت ، ولا كيف^(٦) حصلت . إلا أن تلك لما كانت أشخاصا مدركة لنا من أول الأمر ، لم نذكر متى اعتبرنا فيها^(٧) هذه الحال التي تعتبرنا في التجربة . وهذا ظاهر بنفسه ، فإن^(٨) هذه المعقولات ليست جنسا آخر من المعقولات مباينا للتجربة . ولذلك ما يجب أن يكون حصولها بجهة واحدة . وبالحيلة فيظهر أن وجود هذه المعقولات تابع^(٩) للتغير الموجود في الحس

-
- (١) ق : فيها .
 (٢) ق : بالفعل .
 (٣) زيادة في ق .
 (٤) ساقطة في ق .
 (٥) الأكه هو الأعمى الذي يولد كذلك .
 (٦) ق : وكيف .
 (٧-٨) ساقطة في ق .
 (٨) ق : تابعة .

والتخيل اتباعا ذاتيا ، على جهة ما تتبع الصور الهيولانية التغيرات المتقدمة عليها .
ولإلا أمكن أن نقفل أشياء كثيرة من غير أن نحسها ، فكان يكون التعلم تذكرا ،
كما يقول أفلاطون . وذلك أن هذه المعقولات متى فرضناها موجودة بالفعل
دائما ، ونحن على الكمال الأخير من الاستعداد لقبولها . وذلك مثلا في الكهولة ،
فما بالنا — ليت شعري — لانكون في تصور دائم ، وتكون الأشياء كلها معلومة
لنا بعلم أولى (١) ؟

وعاية ما نقول في ذلك متى فاتفنا منها معقول ما ، ثم أدركناه ، أن إدراكه
تذكر ، لاحتصول معرفة لم تكن قبل بالفعل لنا ، حتى يكون تعلم الحكمة عبثا .
وهذا كله [٢٠٦ و] بين السقوط بنفسه .

وإذا كان وجود هذه المعقولات تابعا لتغير بالذات (٢) ، فهي ضرورة
ذات هيولى ، وموجودة أولا بالقوة ، وثانيا بالفعل ، وحادثة فاسدة ، إذ كل
حادث فاسد ، على ما تبين في آخر الأولى من السماء والعالم . وقد يظهر أيضا
أنها متكررة بتكرر الموضوعات ، ومتعددة بتعددتها ، وهو الأمر الثانى (٣)
الذى يخص الصور الهيولانية بما هي هيولانية من أن هذه المعقولات إنما
الوجود لها من حيث تستند (٤) إلى موضوعاتها خارج النفس . ولذلك ما كان
منها صادقا كان له موضوع خارج النفس (٥) يستند كليه إلى صورته المتخيلة .
وما لم يكن له موضوع كمنزأيل ، وعنقاء مغرب ، كان كاذبا ، لكون الصور
المتخيلة منه كاذبة . وبالجملية فيظهر ظهورا أوليا أن بين هذه الكليات ،
وخيالات أشخاصها الجزئية ، إضافة ما بها صارت الكليات موجودة ، إذ كان
الكل إنما الوجود له من حيث هو كلى بما (٥) هو جزئى ، كما أن الأب إنما

(١) المقصود بعلم أولى أى سابق على التجربة وهو بالأجنبية Apriori

- (٢) ساقطة في ق .
- (٣) ق : الآخر .
- (٤) ق : نسبته .
- (٥) ساقطة في ق .
- (٦) ق : يناله — ولعلها يقابله .

هو أب من حيث له ابن ، واتفق لها ، مع أن كانا من المضاف ، أن كانت
أما وهما تدل عليهما ، من حيث هما مضافان . ومن خواص المضافين — كما قيل
في غير ما موضع — أن يوجد (١) بالقوة ، وبالفعل معا (١) ، ومتى وُجِدَ
أحدهما وجد الآخر ، ومتى فسد أحدهما فسد الآخر . وذلك ظاهر بالتأمل .
وذلك (٢) أن الأب إنما هو أب بالفعل ما كان له ابن موجود بالفعل . وكذلك
الابن إنما هو ابن ما كان له أب . وإنما [٢٠٦ ظ] كان يمكن أن لا تستند
هذه الكليات إلى موضوعاتها لو كانت موجودة بالفعل خارج النفس (٣) كما
كان يراه (٣) أفلاطون . وهو من البين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج
النفس مما قلناه (٤) . وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط .
وقد عدد أرسطو فيما بعد الطبيعة الحالات اللازمة عن هذا الوضع . وباستناد
هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت متكررة بتكررها ، وصار معقول
الإنسان عندئذ مثلا غير معقوله عند أرسطو ، فإن معقوله عندئذ إنما استند
إلى خيالات أشخاص غير الأشخاص الذين استند إلى خيالاتها معقوله (٥) عند
أرسطو . وباتصال هذه المعقولات بالصور الخيالية (٦) اتصالا ذاتيا يلحقها
النسيان للذهاب الصور الخيالية ، ويلحقنا نحن عندما نفكر فيها الكلال ،
ويختل إدراك من فسد تخيله .

وبالجملية فمن هذه الجهة يلحق المعقولات الأمور التى نرى بها أنها
هيولانية ، لا الخالطة التى يزعم ثامسطيوس وغيره ممن يقول بوجودها فعلا دائما .
فإن هذا القول إنما (٧) شأنه أن (٧) يفيد من التصور فى إعطاء سبب هذه
اللاوحي القدار [٢٩ — م] الذى تفيده الأقاويل الشعرية . وأيضا لو أنزلنا هذه

(١-١) معا بالقوة أو بالفعل .

- (٢) ق : فان .
- (٣-٣) ق : على ما كان يرى .
- (٤) ق : كما قلنا .
- (٥) م : المعقولة . والمقصود أن معقوله عندئذ غير معقوله عند أرسطو .
- (٦) ساقطة في م .
- (٧-٧) ساقطة في ق .

الكليات غير متكررة بتكرار خيالات أشخاصها المحسوسة للزم عن ذلك أمور شنيعة : منها أن يكون كل معقول حاصل عندى حاصلًا عندك حتى يكون متى تعلمت [٢٠٧ و] أنا شيئًا ما (١) تعلمته أنت ، ومتى نسيتته أنا (٢) نسيتته أنت أيضًا . بل ما كان يكون هنا تعلم أصلاً ولا نسيان . وكانت تكون علوم أرسطو كلها موجودة بالفعل لمن لم يقرأ كتبه بعد . وهذا كله ظاهر بنفسه والتطويل فيه عناء .

فقد تبين من هذا القول أن هذه المعقولات تابعة لتغير ، وأنها متكررة بتكرار موضوعاتها ، لكن على غير الجهة التي تتكرر بها الصور الشخصية . وتبين أنها ذات هيولى ، وأنها حادثة فاسدة .

(٣) لكن من جهة أنها هيولانية ، ومشار إليها ، قد يلزم ضرورة أن تكون مركبة من شئ يجرى منها مجرى المادة ، وشئ يجرى مجرى الصورة . فأما الشئ الذى يجرى مجرى الصورة ، فإنه إذا نُزِّلَ ظهر منه أنه غير كائن ولا فاسد . وذلك يبين بمقدمات : إحداها أن كل صورة معقولة فهي إمسا هيولانية ، وإما غير هيولانية . والثانية أن كل صورة هيولانية فإنما هي معقولة بالفعل إذا عقلت ، وإلا فهي معقولة بالقوة . والثالثة أن كل صورة غير هيولانية فهي عقل سواء عقلت أو لم تعقل . والرابعة والخامسة عكس هاتين المقدمتين ، وهي أن كل صورة تكون معقولة ، فإن تعقل فهي هيولانية . وأن كل صورة تكون في نفسها عقلاً ، وإن لم تعقل فهي غير هيولانية . فإذا تقررت لنا هذه المقدمات ، وهي هيئة من طبيعة العقل والمعقول ، قلنا : هذه الصور التي هي صور المعقولات النظرية واجب أن تكون غير هيولانية ، لأنها عقل في نفسها ، سواء عقلناها نحن أو لم عقلها ، إذ كانت صورة لشئ هو في وجوده عقل . ولو أنزلناها معقولة بالفعل من جهة ، وبالقوة من جهة ، للزم أن يكون هنالك

-
- (١) ساقطة في ق .
 (٢) ق : نسيت أنا شيئًا .
 (٣) هذه الفقرة إلى رقم (١) في الصفحة التالية ساقطة في ق .

عقل آخر متكون فاسد ، وهو الشئ الذى صارت به معقولة بالفعل ، بعد أن كانت بالقوة . فيعود السؤال أيضاً في هذا العقل هل هو معقول بالفعل من جهة؟ وبالقوة من جهة؟ فإن فرضناها كذلك لزم أن يكون هنالك عقل ثالث ، فيعود السؤال أيضاً في هذا العقل الثالث . فلذلك ما يجب أن يكون المعقول من العقل الذى بالفعل هو الموجود منه نفسه لا غير الموجود ، كالحال في الصور الهيولانية التي هي معقولة بالقوة . وإلا وجدت عقول إنسانية غير متناهية . فأما أن تصورها ممكن فذلك سيتبين من قولنا بعد . فن هنا يظهر أن في المعقولات جزءاً قائماً ، وجزءاً باقياً . ولذلك اضطرب نظر الناظرين فيها . وإذا قد تبين أن في المعقولات جزءاً باقياً وجزءاً كائناً فاسداً ، وكان كل كائن له هيولى (١) . . .

فلننظر ما جوهر هذه الهيولى ، وأى رتبة رتبها . فنقول : أما من يضع هذه المعقولات موجودة بالفعل دائماً وأزلية ، فليس لها هيولى إلا على جهة (٢) التشبيه والتجوز ، إذ كانت الهيولى هي أنحص أسباب الحدوث . وذلك أن معنى الهيولى على هذا الرأى ليس يكون شيئاً أكثر من الاستعداد الحادث الذى به يمكن أن تصور هذه المعقولات وتذكرها ، لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تنقوم به هذه المعقولات إذا قبلها ، كالحال في الاستعداد الهيولاني الحقيقي . ولذلك قد يمكن أن يتصور هذا الاستعداد حادثاً ، والمعقولات التي يقبلها أزلية على هذه الجهة ، وهي الجهة التي ينبغي أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائماً ، ويتصل بها .

وأما ثامسطيوس وغيره (٣) من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها العقل الهيولاني أزلية ، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة ، لكونها مرتبطة بالصور الخيالية . وأما غيرهم (٤) ممن نحاولهم كابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون ، وهم لا يشعرون أنهم يناقضون

-
- (١) هذه الفقرة الطويلة ساقطة في ق .
 (٢) ساقطة في ٢٠٢ .
 (٣-٤) ساقطة في ق .

وذلك أنهم [٣٠ - م] يضمنون [٢٠٧ ظ] مع وضعهم أن هذه العقولات موجودة أزلية^(١) أنها حادثة^(١) ، وأنها ذات هيولى أزلية أيضا . وذلك أنهم يقولون أن هذه العقولات موجودة تارة قوة ، وتارة فعلا ، فهم يجعلونها بهذه الجهة ذات هيولى . ولما كان كما زعموا لا يلحقها الانفعال الهيولاني ، ووجدوا لها سائر الخواص التي عددناها ، حكموا بذلك على أن هذه الهيولى أزلية . وأن هذه العقولات أزلية . ولست أدري ما أقول في هذا التناقض ، فإن ما كان بالقوة ، ثم وجد بالفعل ، فهو ضرورة حادث ، اللهم إلا أن يعنى بالقوة هاهنا المعنى الذي قلناه فيما تقدم ، وهو كون العقولات مغمورة بالضرورة فيها ، ومعمقة عن أن تنصورها ، لاعلى أنها في ذاتها معدومة أصلا ، فيكون قولنا فيها إنها ذات هيولى بالمعنى المستعار ، لكن نخدمهم يرومون أن يلزموها شروط الهيولى الحقيقية ، وبخاصة ثامسطيوس ، وذلك أنه يقول : ولما كان كل ماهو بالقوة شيئا واجبا ألا يكون فيه شيء من الفعل الذي هو قوى عليه ، كالحال في الألوان والبصر ؛ فإنه لو كان البصر ذا لون لما أمكن^(٢) فيه أن يتشبث بالألوان ويقبلها ، إذ كان يعوقها اللون^(٣) الحاضر فيها^(٣) . ولذلك زعم^(٤) يلزم ألا يكون في العقل الهيولاني شيء من الصور التي توجد فيه بعد بالفعل . وأنا أقول : لست شعري هذه الهيولى الموجود فيها هذا الاستعداد لقبول العقولات ، حل يزعمون أنها شيء ما بالفعل أم لا ؟ ولابد لهم [٢٠٨ و] من ذلك . فإن نفس الإمكان والاستعداد الحادث مما يحتاج ضرورة إلى موضوع ، كما تلخص في الأولى من السماع . وإذا كانت شيئا ما فهي ضرورة فعل . إذ الموضوع الذي ليس فيه شيء من الفعل أصلا هي المادة الأولى . وليس يمكن أن تفترض المادة الأولى هي القابلة^(٥)

-
- (١-٢) ساقطة في ق .
 (٢) م : كان .
 (٣-٤) ق : الخاص الذي فيه .
 (٤) زعم أي ثامسطيوس .
 (٥) في : القابلة .

لهذه العقولات . وإذا كانت شيئا ما بالفعل فهي ضرورة إما جسم ، وإما نفس ، وإما عقل ، إذ كان سيظهر فيها بعد ، أنه ليس هنا وجود رابع^(١) . وهو مممتع أن يكون جسما مما تقدم من القول في أمر هذه العقولات . وإن فرضناها نفسا فهي ضرورة كائنة فاسدة . وإذا كانت هي^(٢) فاسدة ، فلا استعداد الذي^(٣) فيها أخرى بالفساد . وإذا لم تكن نفسا ، ولا جسما ، فهي ضرورة عقل ؛ وهو الذي يظهر من قويم .

لكن إن كانت عقلا ، فهي بالفعل موجودة من نوع ماهي قوية عليه ؛ وهذا مستحيل ؛ فإن القوة والفعل متناقضان . وليس ينبغي من هذا الإلزام أن نضع بعض هذه الهيولى قوة وبعضها فعلا ، فإن الصورة غير متقسمة الوجود^(٤) في الهيولى^(٤) اللهم إلا بالعرض ، أو يوضع واضع أن التغير في الجوهر من باب التغير في الكمية . وهذا مستحيل . فلذلك ما يلزم من يضع هذه العقولات أزلية ، ألا يوضع لها الهيولى^(٥) إلا على جهة الاستعارة ، ففصلا عن أن يضعها أزلية . ولا يحتاج هنا أيضا إلى إدخال محرك من خارج ، هو من نوع المتحرك على أنه غيره .

وكأنهم إنما [٢٠٨ ظ] عرض لهم هذا الغلط لما أرادوا^(٦) الجمع بين مذهب أفلاطون ومذهب^(٧) أرسطو . وذلك أنهم لما^(٨) وجدوا أرسطو يضع أن هاهنا ثلاثة أنواع من العقول : أحدها عقل هيولاني ، والثاني الذي^(٩) بالملكة وهو كمال هذا الهيولاني ، والثالث المخرج له من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال ، على نحو

-
- (١) أنواع الوجود الثلاثة هي الجسدي والنفسى والعقل .
 (٢) ساقطة في ق .
 (٣) ق : الوجود .
 (٤-٥) ساقطة في م .
 (٥) ق : هيولى .
 (٦) ق : فلا .
 (٧) يشير إلى المدرسة التي بدأها الكندي ، وترجعها الفارابي ، وتبعمه ابن سينا ، من الجمع بين آراء الحكميين . أما أرسطو فالعقل عنده اثنان فقط فاعل وسفعل .
 (٨) زياده في ق .
 (٩) ساقطة في ق .
 (١٠) زياده في ق .

ما عليه (١) الأمر في سائر (١) الأمور الطبيعية . واعتقدوا مع هذا أن هذه العقولات أزلية راموا أن يتأملوا قول أرسطو ، ويصرفوه إلى هذه الأمور المتناقضة . وذلك (٢) لما تحفظ الإسكندر بأقاويله ، ظهر أن رأيه في ذلك يخالف لأرائهم . ونحن فلندع هذا لمن تفرغ للفحص عن مذهب أرسطو في ذلك .

ونرجع إلى حيث كنا فنقول : إنه إذ (٣) قد تبين أن هذه العقولات حادثة ، فهناك ضرورة استعداد يتقدمها . ولما كان الاستعداد مما (٤) لا يفارق ، لزم أن يوجد في موضوع . وليس يمكن أن يكون هذا الموضوع جسما ، حسب ما تبين من أن هذه العقولات ليست هيولانية ، بالوجه (٥) الذي به [م - ٣١] الصور الجسمانية هيولانية . ولا يمكن أيضا أن تكون عقلا ، إذ كان ماهو بالقوة شيئا ما ، فليس فيه شيء ما بالفعل مما هو قوى عليه . وإذا كان ذلك كذلك ، فالموضوع لهذا الاستعداد ضرورة (٦) نفس . وليس يظهر هاهنا شيء أقرب إلى أن يكون الموضوع لهذه العقولات من بين قوى النفس سوى الصور الخيالية . إذ كان قد تبين أنها إنما توجد مرتبطة بها ، وأنها توجد بوجودها ، وتعدم [٢٠٩ و] بعدمها . فإذا الاستعداد الذي في الصور الخيالية لقبول العقولات هو العقل الهولاني الأول . لكن هذا يلزمه أن يكون الشيء يقبل نفسه ، إذ كان المعنى المتخيل هو بعينه المعنى العقول . فلذلك ما يظهر أنه يجب أن يكون العقل الذي بالقوة شيئا آخر . فأى شيء - ليت شعري - هو هذا ؟

ولعله - كما يقول أرسطو - جوهر هو بالقوة جميع العقولات ، وليس هو في نفسه شيئا من الأشياء . لأنه لو كان شيئا في نفسه ، لم يعقل جميع الأشياء . لأن العقل قبول ، والشيء لا يقبل نفسه . فلذلك ما يظهر من أمر العقولات أنها مرتبطة بموضوعين : أزلي وهو الذي نسبته إليها نسبة المادة الأولى للصور

-
- (١-١) ساقطة في ق .
 - (٢) ق : ولذلك .
 - (٣) ساقطة في ق .
 - (٤) ق : فيها .
 - (٥) ق : بالعرض .
 - (٦) ساقطة في م .

المحسوسة ؛ والثاني كائن فاسد وهو الصور الخيالية ، وهي بجهة ما موضوع ، وبجهة ما محرك . والعقل الذي بالملكة هو العقولات الحاصلة بالفعل فيه ، إذ صارت بحيث (١) يتصور بها (٢) الإنسان متى شاء ، كالحال في العلم إذا لم يعلم . وهو إنما يحصل بالفعل على كماله (٣) الأخير . وبهذه الحال تحصل العلوم النظرية ، وذلك أن يوجد للإنسان الذي بهذه الحال في جميع الصنائع النظرية التمامات الأربعة التي عدت في كمال الصنائع في كتاب البرهان .

وهذا الاستعداد الذي يوجد للإنسان في الصور الخيالية ، تفارق نفسه التخييلة النفس - التخييلة من الحيوان ، كما تفارق النفس الغاذية في النبات الغاذية في الحيوان [٢٠٩ ظ] بالاستعداد الذي فيها لقبول المحسوسات (٤) (لكن الفرق بينهما أن الاستعداد الذي في الصور الخيالية لقبول العقولات قبولاً غير مغالط للصور الخيالية ، لأنه لو كان مغالطاً لما أمكن فيه أن يعقل الصور الخيالية . كما أنه لو كانت الحاسة ذات لون لما أمكن فيها أن تقبل اللون . وهذا هو معنى قولهم إن العقل الهولاني لو كان ذا صورة مخصوصة لما قبل الصور . بل الخيالية هي أخرى أن تكون محركة له من أن تكون قابلة . فلذلك ما يقول الإسكندر إن العقل الهولاني هو استعداد فقط مجرد من الصور . يريد : أنه ليس صورة من الصور شرطاً في قبوله العقولات ، وإنما هو شرط في وجوده لا في قبوله . ولاشكال هذا المعنى على المفسرين جعلوا العقل الهولاني جوهرًا أزلياً من طبيعة العقل أي وجوده وجود في القوة ، حتى تكون نسبته إلى العقولات نسبة الهولاني إلى الصور . لكن ما هذا شأنه فليس شأنه أن يستكمل به في الكون جسم فاسد ، ولا أن يكون المستكمل به عقلاً به . أغنى الإنسان إذ هو كائن فاسد . لكن يدخل هذا على الإسكندر في تسليمه أن الإنسان يستكمل في آخر كونه بالفارق . ولذلك يستدعي الحكم بين المذهبين قول أبسط من هذا لا يتمله هذا المختصر . فلنرجع حيث كنا (٥)

-
- (١) ساقطة في ق .
 - (٢) ق : يتصورها .
 - (٣) ق : تمامه .
 - (٤-٤) هذه الفقرة كلها زيادة في م ، غير موجودة في ق .

(ولذلك ما يشبه أرسطو هذا الاستعداد الذى فى القوة المتخيلة لقبول المقولات بعقد اللوح للكتابة ، والنفس الموضوعة لهذا الاستعداد بمنزلة اللوح . ونقول : إنه لما كان هذا الاستعداد ليس هو شيئا بالفعل ، ولا هو موجود فى جسم ، لزمه ألا يلحقه عند حدوث الصور فيه انفعال أصلا (١) .

فنقول : قد تبين من هذا القول أن هذه المقولات فيها جزء هيولانى ، وجزء غير هيولانى . وتبين مع هذا ما هى هذه الهيولى ، وما صورتها (٢) ، وأنها آخر رتبة توجد (٣) . فلننظر ما الحرك لهذه القوة فنقول :

إنه لما كانت هذه المقولات كما تبين من أمرها توجد أولا بالقوة ، ثم ثانيا بالفعل . وكان كل ما هذا شأنه مما قوامه بالطبيعة فله حرك يخرج من القوة إلى الفعل ، وجب ضرورة أن يكون الأمر على هذا فى هذه المقولات . فإن القوة ليس يمكن فيها أن تصير إلى الفعل بذاتها ، إذ كانت إنما هى عدم (٤) الفعل [٣٢ - م] بجهة ما على ما تلخص قبل . ولما كان أيضا الحرك إنما يعطى المتحرك شبه ما فى جوهره ، وجب أيضا أن يكون هذا الحرك عقلا ، وأن يكون مع ذلك غير هيولانى أصلا . وذلك أن العقل الهيولانى ، بما هو هيولانى (٥) ، يحتاج ضرورة فى وجوده إلى أن يكون ها هنا عقل موجود بالفعل دائما ، وإلا لم يوجد الهيولانى . وذلك بين مما تقدم من الأصول الطبيعية . وأيضا فإن كل ما ليس يحتاج فى فعله الخاص إلى الهيولى فليس [٢١٠ و] هيولانى أصلا . (٦) فإن ذلك يظهر من أن هذا الفاعل إنما يعطى طبيعة الصورة المعقولة من حيث هى صورة معقولة (٦) . ومن هنا يظهر أن هذا (٧) العقل

-
- (١) زيادة فى ق ، بدلا من الفقرة السابقة الموجودة فى م .
 (٢) ق : مرتبتها .
 (٣-٣) زيادة فى ق .
 (٤) ساقطة فى ق .
 (٥-٥) ساقطة فى م .
 (٦-٦) ساقطة فى م .
 (٧-٧) ساقطة فى م .

العقل الفاعل أشرف من الهيولانى ، وأنه فى نفسه موجود بالفعل عقلا دائما ، سواء عقلائه نحن أو لم نعقله . وأن العقل فيه هو المقول من جميع الوجوه . وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة ، وتبين ها هنا أنه فاعل . ولذلك يظن أن عقله يمكن لنا بآخرة ، أعنى من حيث هو صورة لنا (١) ، ويكون قد حصل (٢) لنا ضرورة معقول أثرى . إذ كان فى نفسه عقلا سواء عقلائه نحن أو لم نعقله ، لا أن وجوده عقلا من فعلنا كالحال فى المقولات الهيولانية . وهذه الحال هى التى تعرف بالاتحاد والاتصال ويرى الإسكندر أن الذى يعنيه أرسطو بالعقل المستند هو العقل الفاعل من جهة ما يوجد له هذا الاتصال بنا ، ولذلك ما سمى مستفادا ، أى أنا نستفيده . ونحن ننظر فى هذا الاتصال هل هو ممكن للإنسان أم لا (٣) ؟

وأن (٣) آخر ما ينتهى إليه صاحب هذا العلم (٤) هو الفحص عن الكمالات الأخيرة الموجودة للأمور الطبيعية بما هى طبيعية ومتغيرة ، كما أنه ينتهى بالفحص عن السبب الأقصى لها فى التحريك والتحرك ، وهو الفاعل الأقصى ، والهيولى الأولى . فنقول :

إن القوم يعتمدون فى ذلك على أن العقل النظرى ، لما كان من طبيعته انزعاج (٥) الصور من الموضوعات (٥) ، وكان ينزع الصورة غير المفارقة (٦) التى ليست فى نفسها عقلا (٦) ، فهو أخرى أن ينزع هذه الصورة المفارقة ، (٧) التى هى فى نفسها عقلا (٧) ، أعنى إذا نظر فى هذه المقولات الحادثة بما هى

-
- (١) ساقطة فى ق .
 (٢-٢) هذه الفقرة كلها زيادة فى م .
 (٣) ق : فان .
 (٤) يريد علم الفلسفة ، أو ما بعد الطبيعة . والقصود بصاحب هذا العلم أرسطو .
 (٥-٥) ق : الصورة من الموضوع .
 (٦-٦) ساقطة فى م .
 (٧-٧) ساقطة فى م .

معقولات ، وذلك إذا صارت عقلا بالفعل على كمالها الأخير أعني الحيواني ، وذلك أنه ما لم تصر على كمالها الأخير ، فهو عقل متكون : وفعل الكائن بما هو كائن ناقص . وإذا تقرر هذا ، فهذا التصور هو الكمال الأخير للإنسان ، والغاية المقصودة . وهنا نقضى القول في القوة الناطقة .

(١) قلت : هذا الذى ذكرته في العقل الحيواني هو شئ كان ظهر لى قبل ، ولما تعقبت الفحص عن أقاويل أرسطو ، ظهر لى أن العقل الحيواني ليس يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التى فيه شئ بالفعل أصلا ، أعنى صورة من الصور لأنه لو كان ذلك كذلك لما قبل جميع الصور . وأما المعانى الخيالية فهى التى نسبتها من العقل الحيواني نسبة المحسوس من الحس ، أعنى البصر من البصر ، لانسبة العين من البصر ، أعنى الموضوع كما تقدم من قولنا فى هذا المكتوب . وإنما هو أول من قاله أبوبكر بن الصايغ فغلطنا . وهذا كله قد بينته فى شرحى لكتاب أرسطو فى النفس . فمن أحب أن يقف على حقيقة رأى فى هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب ، والله الموفق للصواب .

ولم أنزل هذا المكتوب هنا لأمرين : أحدهما أنه قد كتبه جملة من الأصحاب ، والثانى أنه ينزل منزلة القول المشكك على مذهب أرسطو . فإن أرسطو ينص على أن العقل الحيواني أنزل . (١)

(وأما الطريقة التى رام أبوبكر (٢) سلوكها فى رسالته المذكورة فى بيان هذا المطلب ، فهى لعمرى حتى . وتلخيصها :

إن الناس صنفان سعداء وجهور . أما الجمهور فليس يمكن أن يكون معقول اثنين منهم واحدا بالعدد ، لأنه يلزم ذلك محالات كثيرة ، منها أن يكون الإنسان موجودا قبل وجوده ، وأن يكون العلم تذكرا ؛ ولا يكون التعلم على أخرى

(١-١) هذه الفقرة فى مقطع ، وهى التى تبين أحد أوجه الخلاف بين النسختين ، وأن نسخة القاهرة كتبها ابن رشد قبل نسخة مدريد ثم عدل عنها .

(٢) يريد أبا بكر بن الصائغ فى رسالة الاتصال التى نشرناها فيما بعد .

الطبيعى فيفيد كيفا بل كما ، حتى تكون جميع المعقولات موجودة بالفعل عند أرسطو مثلا ، كما هى عند كل واحد من الجمهور . . . وبالحكمة فقد تبين مما سلف تكثر المعقول الواحد بالعدد لهذا الصنف من الناس بضرورة ارتباط الصور الروحانية المتعددة بتعدد شخص شخص .

وأما السعداء الذين على كمالهم الأخير ، فالأمر فيهم بالضد . أعنى أنه لا يمكن أن يوجد سعيد من الناس اثنين بالعدد من جهة ما هما على كمالهم الأخير وذلك أنه إن فرضنا أن السعادة إنما هى حصول العقل الذى بالفعل والملكة على كماله الأخير ، وكان قد تبين أن هذا العقل يتعدد بتعدد الأشخاص ، وأنزلنا سعيدين بهذه الصفة ، لزم ضرورة أن يكون لعقل هذا وعقل هذا معقول واحد عند كل واحد منهما . وذلك أن كل اثنين بالعدد فلهما معقول واحد . فإن كان المعقول من ذلك عند أحد السعيدين غير المعقول عند الآخر ، لزم أيضا أن يكون لذنبك المعقولين معقول عند كل واحد منهما . فإن وضعنا ذلك [٢١١ و] المعقول ليس لهما ، لزم فيه ما لزم فى الأول ، ومرة الأمر لى غير نهاية . أو ينتهى بالضرورة تصور السعداء لى تصور واحد بالعدد من جميع الجهات ، ليس فيه كثرة أصلا . ومرة ذلك لى غير النهاية محال . لأنه يلزم ألا يكون الكمال الأخير موجودا . وذلك أن الكمال الأخير من شأنه أن يكون فعلا محضا ، ليس فيه قوة أصلا ، لأولية ولا أخيرة . فإنه يظهر أن القوة على تصور هذا العقل ، وتصور الذى بالملكة باشتراك الاسم .

ولأنى بكر بن الصايغ طريق غير هذه ، قد تلخصناها فى غير هذا الموضع وهذه الطريقة هى لعمرى برهانية . فأما كيف يترقى الإنسان لى هذا الكمال ، فإنه يقول فى ذلك إن المعقولات مراتب ، أولها مرتبة الجمهور ، وهى المعقولات العملية . وهذا بين من أمرها أنها كائنة فاسدة ، إذ كانت مرتبطة بالصور الخيالية كما تقدم .

والمرتبة الثانية المعقولات النظرية . وهذه أيضا مراتب : فمنها معقولات الأمور التعاليمية ، وهى معقولات ناقصة ، إذ كانت لاتتصور على ما هى عليه

في وجودها . وهى إما تستند إلى مثالات أشخاصها . ولذلك تكاد أن تكون معقولاتها كاختراعة .

وسمى معقولات العلم الطبيعى ، وهى أشرف من تلك ، إذ كانت معقولاتها أتم وجودا ، وأقرب إلى الأمور الشخصية . وكل ذلك يشترك كما قلنا في أن معقولاتها تستند إلى خيالات أشخاصها كالحال في [٢١١ ظ] المعقولات العملية إلا أن الفرق بينها أن نظر الجمهور إلى المعقولات العملية ، إنما هو من أجل أشخاصها المحسوسة . وفى العلم النظرى الأمر في ذلك بالعكس ، أعنى أن نظرهم إلى الأشخاص إنما هو من أجل المعقولات .

ومعقولات العلم الطبيعى تتفاوت أيضا بتفاوت موضوعاتها التى تستند إليها فمنها ماموضوعاتها هيولانية محضة ، كمعقول النقل والخفة والصور المزاجية . ومنها ما موضوعاتها روحانية كمعقول القوة الخيالية ، وسائر قوى النفس . ولكن يعم جميع هذه أن معقولاتها معقولات أمور شخصية ، ليس لها وجود في نفسها ، إلا بأن نقلها نحن .

قال : فإذا ارتقى صاحب العلم الطبيعى مرتقى آخر ، فنظر في المعقولات التى ليست موجودة ، وهى الصور الفارقة ، عقل في ذلك الوقت معقولات غير فاسدة أصلا . إذ كان ما يعقل من هذه ليس يستند إلى موضوعات ، ولا لها موضوعات .

فهذه هى السبيل التى سلك أبوبكر في إمكان وجود هذا الاتصال بالعقل الفعال ، وكيفية وجوده .

ونحن ننظر فيما بقى من ذلك ، فنقول :

أما إذا ترقى صاحب العلم الطبيعى ، ونظر في المعقولات التى ليست بمعقولات أمور هيولانية ، وذلك إنما يكون لاشك في علم مابعد الطبيعة ، فليست شعري هل المعقولات الحاصلة في هذا العلم أزلية فيكون بعض العلوم ليست بحادثة ولا موجودة أولا بالقوة ثم بالفعل ثانيا . وبالجملة فتعود المحاولات اللازمة من قبل

متى سلمنا أن معقولات هذا العلم أزلية . ولذلك قد نرى أنه [٢١٢ و] قد بقى علينا من هذا الجنس من المعقولات النظرية هل هى موجودة دائما فعل ، أم تارة قوة وتارة فعل . فإن أحد ما كان يتبين به أن تلك المعقولات حادثة هو من أنها تستند إلى الصور الخيالية . وليس الأمر في هذه كذلك .

وبالجملة فيظهر من أمر هذه المعقولات الحاصلة في علم مابعد الطبيعة أنها مباحنة لتلك ، إذ كانت معقولات أمور هى في أنفسها موجودة . ولذلك لعل الأقاويل العلمية التى قلنا في حدوث المعقولات النظرية غير كافية في الوقوف على هذه . فالأولى بنا أن ننظر في هذه على حدة ، إذ كان يظهر من أمرها أنها مباحنة بالمرتبة لتلك ، فنقول :

إنه من البين لمن نظر في هذا العلم ، أعنى في علم مابعد الطبيعة ، إنما يتصور تلك المعقولات الفارقة بالمناسبة التى بينها وبين هذه المعقولات الهيولانية وبالتقاييس بينهما ، وسلب اللواحق والأحوال التى نرى أنها إنما لحقت هذه المعقولات من جهة ماهى هيولانية عن ذلك الفارقة . مثل ما نقول إن العقل والمعقول من تلك واحد من جميع الوجوه . وإن هذه المعقولات التى لدينا ، وإن كان العقل فيها هو المعقول فيلحقها تغاير ما هو مسلوب عن تلك . وإنما كان ذلك كذلك لأن القدمات التى ننظر بها في ماهية تلك إنما حصلت لنا من هذه المعقولات الهيولانية . ولذلك ما كان علم النفس ضروريا في أن يتقدم في المعرفة لتلك العلم . ولذلك قيل : إعرف ذاتك تعرف خالقك .

وبالجملة [٢١٢ ظ] فالذى يحصل لنا في علم مابعد الطبيعة عن تصور تلك الأمور الفارقة إنما هو أنها موجودة على وجه أشرف من وجود هذه المعقولات على جهة ما العلة أشرف من المعلول في كثير من الأشياء . وكذلك أيضا ما يعقل من شرف بعضها على بعض هو بالتقاييس مثل ما نقول : إن العقل الأول أبسط من جميع العقول ، وإنه غير معلول أصلا ولا يتصور شيئا خارجا عن ذاته ، وسائر الأمور التى يوقف عليها من ذلك العلم .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكنا إنما نتصور تلك الصور المغارقة بالمناسبة والمقايسة أن هذه العقولات الحيوانية ، والمقايسة إنما هي إضافة ما . وإذا وجد أحد المضافين ضرورة وجد الآخر ، وإذا عدم عدم الآخر ، فإذا التصورات الحاصلة في هذا العلم ليست موجودة بالفعل دائماً ، بل هي حادثة لنا ، إذ كانت ليست هي جوهر تلك الأشياء ، لكن هي قريبة جداً من جوهرها .

والحال في ذلك بمنزلة من يتصور الشيء بلواحقه له التي هي تابعة لجوهره ، إذا لم يمكنه تصور الشيء بذاته . وهذه آخر مراتب العقولات على كنهها . فذلك شيء قد تبين بالقول أنه الغاية الأخيرة . وقد يحصل لنا بتصنّف مراتب الإنسان وأطواره في هذا المعنى عليه ظن شبيه بما يفيد الاستقراء . وذلك أنا نرى عند التصنّف أن هذه العقولات تتخلص من الحيولى شيئاً فشيئاً ، وأنها في هذا مراتب ، فيغلب على الظن أن هذه المرتبة [٢١٣ و] الأخيرة بحكم ما سلف على ما من شأنه أن يعقل الاستقراء الذي لا يستوفى فيه جميع الجزئيات .

والذي ينبغي أن نعتمد عليه في وجود هذا الاتصال هو البرهان المتقدم . ولننزل هذه الحال موجودة على ما يزعم ذلك من شاهدها على ما تبين بالقول . ثم ننظر فيها : هل هي بكمال طبيعي ، أم ليست بكمال طبيعي . وإن كانت كمالاً غير طبيعي كما يقول قوم ، بل كمال إلى مابين بالجنس لتلك ، فعلى أي جهة يمكن أن يوجد للموجود الطبيعي كمال غير طبيعي ؟ وهذا مما يظهر من قرب أن هذه الحال ، وهو التصور ، ليس بكمال طبيعي . لأنه لو كان كمالاً طبيعياً ، لكانت سائر قوى النفس والعقولات الحيوانية لها مدخل ما في وجود ذلك الكمال ، على ما من شأنه أن يكون الأشياء التي قبل الغاية لها مدخل في وجود الغاية ، فيكون الكمال هيوالنيا ، يوجد بوجودها ، وذلك مستحيل ، أو تكون الطبيعة قد صنعت باطلا ، بأن أعدت أشياء نحو غاية ما ، شأن تلك الغاية أن توجد دون تلك الأشياء .

وإذا كان ذلك كذلك ، وتبين أن هذا الاتصال ليس بكمال طبيعي ، فقد بقي علينا أن يكون كمالاً على جهة ما يقال إن الصور المغارقة كمال للأجرام

المستديرة . وقد لخص كيف هذه النسبة في علم ما بعد الطبيعة . وهي بالجملة كمال مابين لنسبة الكمال الطبيعية التي موادها .

وإذا تؤمل كيف حال الإنسان [٢١٣ ظ] في هذا الاتصال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة ، وأنه يعرض له أن يكون المركب مما هو أزل وفاسد ، على جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المناسبة ، كالتوسط بين النبات والحيوان ، والحيوان والإنسان . ويكون هذا الوجود مابين للوجود الذي يخص الإنسان بما هو إنسان ، يوجد لسائر قوى النفس في تلك الحال من الدهش والبهت . وبالجملة من تعطل الأفعال الطبيعية ما يوجد حتى يقال إنه قد عرج بأرواحهم . وهي بالجملة موهبة إلهية .

وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترونها الصوفية . وبين أنهم لم يصلوها قط ، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية . وإنما يدركون من ذلك أشياء شبيهة بهذا الإدراك ، وذلك كاجتماع القوى الثلاث ، وغير ذلك من الأمور التي أعطيت أسبابها في كتاب الحس والحسوس . ووجه شبهها بها ما يعزى فيها من تعطيل الحواس وإبعاد سائر قوى النفس . ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلى الإنسان ، فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عادت في كتاب البرهان . ولذلك كانت القوتان فيهما مقبولة باشتراك ، أغنى القوة على الكمال الطبيعي والإلهي . فإن القوة على الكمال الإلهي الأخير ليس فيه شيء من معنى القوة الحيوانية ، ولا التعدد الشخصي . وهذا المعنى من وجود هذه القوة هو الذي ظن به المتقدمون [٢١٤ و] أنه موجود للإنسان من أول الأمر في وقت الولادة . ولذلك قالوا غمّرتها الرطوبة والفرق بين القوتين أن القوة الطبيعية إذا وجدت بالفعل ، فقد وجد ما لم يكن موجوداً بعد . وهذه القوة إذا وجدت بالفعل ، فإنما الاستكمال هنالك في الإضافة . وبهذه النسبة سمى العقل الفعال مستفاداً .

وقد بقي علينا من قوى النفس القول في الحركة للحيوان في المكان ، وهي البروعية .

القول في القوة النزوعية

وهذه القوة بين من أمرها أنها غير القوى التي سلفت، وأنها مبادية بوجودها لتلك. وذلك أنا لسنا نقدر أن نقول إنها القوة الحساسة أو التخييلية، لأن كل واحدة من هاتين القوتين قد توجد خلوا من هذه. وذلك أنا قد نحس ونتخيل من غير أن ننزع. وإذا (١) كان ليس يمكن أن ننزع دون (٢) هاتين القوتين أغنى التخييل والحس (٣). ولذلك مانري أنها متقدمة لهذه القوة أغنى النزوعية التقدم الذي بالطبع. ولهذا السبب بعينه عدم النبات هذه القوة لعدم الحس والتخييل. وليس هاتان القوتان (٣) تتقدم هذه القوة فقط [٣٣-م] أغنى النزوعية بل قد توجد القوة الناطقة أيضا متقدمة لها في المعارف النظرية. وذلك (٤) لا بد (٤) أننا قد ننزع عن التصور الذي يكون بالعقل، وقد ننزع أيضا عن الصور المتخيلة بالفكر والروية، وذلك من الأمور العقلية (٥).

وإذا كان [٢١٤ ظ] هذا هكذا، وكانت هاتان القوتان، أغنى قوة الحس والتخييل، متقدمة لهذه القوة، فلا يخلو الأمر في ذلك من أحد شيئين: إما أن تكون هاتان القوتان موضوعات لهذه القوة أغنى قوة النزوع، على جهة ما المهيول موضوع الصور. أو يكون الموضوع لها واحدا، ويكون وجود قوة النزوع في ذلك الموضوع تابعا لوجود قوة التخييل والحس (٦) على جهة ما تتبع اللائق الأشياء التي هي لها لواحق، هذا إن كان يوجد نزوع دون تخيل، بل عن

- (١) ق : ولن .
- (٢-٣) ق : أن تتخيل ونحس .
- (٣) ق : بهاتين القوتين .
- (٤-٥) ساقطة في م .
- (٥) ق : العملية .
- (٦) ق : أو الحس .

الحس فقط، على ما يظن ذلك في الحيوان غير المتخيل كالذباب والدود. وأما إن كان لا (١) يوجد نزوع دون تخيل ما، فالمتقدم لهذه القوة بالطبع إنما هو قوة التخييل فقط. والفحص حينئذ إنما يكون فقط عن نسبة هذه القوة إلى قوة التخييل، هل تلك هي نسبة اللائق أم نسبة الاستكمال؟ .

وإذا تبين كيف نسبتها إلى التخييل، تبين ضرورة نسبتها إلى النفس الناطقة. ولذلك ما ينبغي أن نفحص أولا من أمر هذه القوة عن هذا المعنى أغنى: هل يوجد نزوع دون تخيل؟ وإن لم يوجد، فعلى أي حال ينسب إلى هذا التخييل؟ ثم نفحص بعد ذلك من أمرها هل هي واحدة أو كثيرة (٢)؟ وعلى أي جهة يوجد الحيوان متحركا عنها الحركة الكائنة؟ هل ذلك على أنها الحركة الأقصى له في هذه الحركة، أم هي محركة للحيوان بجهة، متحركة بأخرى، على جهة (٣) ما يوجد المحرك الأوسط.

وبالجملة فنفحص عن الأشياء التي بها [٢١٥ و] تلثم هذه الحركة. وإنما كان الفحص عن هذه الحركة في هذا الموضع، إذ كنا نرى أن أخص أسباب هذه الحركة هي هذه (٤) القوة، أغنى قوة النزوع، فإنها وإن كانت إنما تحرك الحيوان بمعاضدة غيرها من القوى، فهي السبب الأخص (٥) لتحريكه.

فإذا وقفنا على هذا كله من أمره (٦)، يكون قد حصل لنا العلم بجوهرها على التام، فنقول:

إن هذه القوة هي القوة التي بها ينزع الحيوان إلى اللأم، ويفر (٧) عن المؤذى وذلك من أمرها بين نفسه. وهذا النزوع إن كان إلى اللذذ سمي شوقا، وإن كان

- (١) ساقطة في م .
- (٢) ق : أكثر .
- (٣) ساقطة في م .
- (٤) ساقطة في م .
- (٥) ق : الأقرب .
- (٦) ق : أسرها .
- (٧) ق : وينصرف .

إلى الانتقام سمي غضبا ، وإكان عن روية (وفكر) سمي اختيارا وإرادة .
فأما أن هذه القوة يتقدم وجودها في الحيوان التخيّل ، ويجنّد يكون النزوع ، فذلك مما لا شك فيه . فأما هل توجد هذه القوة عن الحس مفردا دون التخيّل ، وذلك في الحيوان الذي نطّل به أنه غير متخيّل فقيه موضع نظر ، وذلك أنه قد نطّل بالحيوان غير التخيّل ، أنه إنما يتحرك عن الحس فقط ، إذ كان لا يُلّي متحركا إلا بحضور المحسوس (٢) . لكن متى سلمنا هذا ، أغنى أن بعض الحيوان لا يتحرك إلا بحضور المحسوس (٢) ، لم يلزم عن ذلك أنه يلقي حركة بغير تخيّل لأن الحيوان إنما يتحرك بحضور المحسوس لتخيّل معنى فيه هو محسوس بالقوة ليحصل محسوسا بالفعل . ولو كانت حركته عن المحسوس من جهة ما هو محسوس بالفعل ، لكانت حركته عينا وباطلا .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا [٢١٥ ظ] يخلو الحيوان أن تكون حركته نحو ذلك المعنى الموجود بالقوة ، من جهة ما هو متخيّل له ، فتكون حركته حيوانية . (أو تكون حركته) (٣) نحو ذلك المعنى لا من جهة ما هو متخيّل له فتكون حركته طبيعية لحيوانية . وهذا ممّنع . فباضطراب أن يكون القسم الآخر أغنى أنه إنما يتحرك عن تخيّل ما ، لكنه تخيّل غير محصل لا يفارق المحسوس . ومن هنا يظهر أنه ليس يمكن أن يلقي حيوان متحرك عادما للتخيّل (٤) أصلا . وإذا كان ذلك كذلك ، وتبين أن هذه القوة إنما تلّني أبداً مع التخيّل (٤) أو النطق ، وكان قد تبين من أمر هاتين القوتين أنهما متقدمتان عليهما بالطبع ؛ وكان أيضا من الظاهر بنفسه أن قوة التخيّل ليس نسبتها إلى هذه القوة نسبة الموضوع ، إذ كان التخيّل إدراكا ، والنزوع شيئا يتبع الإدراك ، كما يتبع

-
- (١) زيادة في ق .
(٢-٣) ساقطة في ق .
(٣) ساقطة في ق .
(٤-٤) ساقطة في ق .

القطع الجزئية . وأخرى بذلك القوة الناطقة ، فمن البين أنها تابعة [٣٤-م] لها على جهة ما تتبع اللاحق ملحقاتها . والموضوع ضرورة لهذه القوة هو الحار الغريزي ، ويشهد لذلك ما يعترى عند النزوع من الانفعالات الحسية : كحمرة الغضبان ، وصفرة الوجه . ولكون هذه القوة تابعة لأكثر من قوة واحدة من قوى النفس نرى أنها متكررة بتكرّر القوى التي هي تابعة لها ، وكان النزوع يقال على جميعها بضرب من التوسط بين المشتركة أمتاؤهما ، والتواطئة وهي المشككة ، وبخاصة إذا تأملنا ما يدل عليه قولنا نزوع في الحيوان ، أو نزوع في المطالبات النظرية [٢١٦ و] . وأما المنشورات الصناعية فتقال بنوع متوسط بين هذين . ولكون هذا الاختلاف الذي بين هذه الأنحاء من النزوع ، فقد يوجد الإنسان متحركا بها حركات متضادة ، فإن النزوع الفكري كثيرا ما يضاد النزوع الحيواني ، وذلك بين فيما نلجده فيما .

وإذ قد تبين من أمر هذه القوة كيف نسبتها إلى قوة التخيّل ، وتبين مع هذا على أي جهة تلّني فيها الكثرة ، فقد ينبغي أن نقول على أي جهة توجد عنها الحركة للحيوان ، وبكم شيء تلّثم هذه الحركة المكانية (١) ، فنقول :

إن كل متحرك - كما تبين في الأقاويل العامة - فله محرك ، والحرك منه أول (٢) ، وهو الذي لا يتحرك أصلا عندما يحرك ؛ ومنه ما يحرك بأن يتحرك ، وذلك في جميع الحركات التي تلّثم من أكثر من محرك واحد . وهو بين أن هذه الحركة التي للحيوان في المكان هي من الحركات التي تلّثم من أكثر من محرك واحد ، وأن فيها هذين الجنسين من الحركات ، أغنى المحرك الذي لا يتحرك أصلا (٣) إلا بالعرض والحرك الذي يتحرك (٣) . وأن المحركين لهذه الحركة التي بها يلّثم وجودها منها أجسام ، ومنها قوى نفسانية . أما الأجسام التي منها تلّثم هذه الحركة ، فيفحص عنه في كتاب حركات الحيوان المكانية .

-
- (١) ق : الكائنة .
(٢) ق : أولى .
(٣-٣) ق : والحرك المتحرك .

وأما القوى فالفحص عنها في هذا الموضع . وهو من الظاهر أن هذه الحركات (١) إنما توجد للحيوان [٢١٦ ظ] عن قوتين من قوى النفس ، وهى القوة التخيلية والقوة الزروعية . وذلك أنه مما تبين عن قرب ضرورة تقدم هاتين القوتين لهذه الحركة . إلا أنه قد نتخيل الشيء ، ونزوع إليه من غير أن نتحرك . ولذلك ما يحتاج ضرورة في هذه الحركة إلى وجود نسبة ما بين هاتين القوتين بها يكون الحيوان متحركاً ضرورة (٢) . وليس ذلك بشيء (٣) أكثر من كون الصورة الخيالية محركة للنفس الزروعية ، والزروعية متحركة عنها ، وقابلة لها ، فإنها (٤) عندما تحرك الصورة الخيالية النفس ، تحرك الزروعية الحار الغريزى ، فيحرك هو سائر أعضاء الحركة . ولذلك متى كفت النفس التخيلية عن التشوق (٥) عن التحريك ، أو لم تُلَفَّ بينهما هذه النسبة ، كفت الحركة . وذلك أن الزروع ليس شيئاً أكثر من تشوق (٦) حضور الصور المحسوسة من جهة ما نتخيلها . فإذا حصلت هذه الملازمة بين هاتين القوتين من الفعل والقبول ، تحرك الحيوان ضرورة إلى أن تحصل تلك الصورة التخيلية محسوسة بالفعل . فإذا القوة الخيالية . هى الحرك الأقصى في هذه الحركة ، والقوة الزروعية متحركة عنها (٧) على طريق الإدراك ، وهى الحرك الأول في المكان ، ولذلك نسبت إليه هذه الحركة دون النفس المدركة التى هى علة الزروع . والحال التى إذا حصلت فى النفس الزروعية حركت الحار الغريزى . وحركة الحار الغريزى الأعضاء هى التى يسميها المفسرون بالإجماع (٧) محركة أيضاً . وهذه النسبة التى تلقى بينهما من الفعل والانفعال هى التى يسميها المفسرون بالإجماع .

(١) ق : الحركة .

(٢) ساقطة فى ق .

(٣) ق : شيئاً .

(٤) ق : فانه .

(٥) ساقطة فى ق .

(٦) ق : شوق .

(٧-٧) ساقطة فى ق .

ومتى وجدت هذه الصورة التخيلية والزروع دون هذه النسبة لم يكن لها جدوى في تحريك ذلك [٢١٧ و] الحيوان إذ كانت الصورة الخيالية إنما وجودها من أجل الحركة ، وعدم (١) قبيل النفس الزروعية للتحرك عن الصورة الخيالية يسمى مللاً ، وبطء قبولها يسمى كسلاً ، كما أن ضدها (٢) يسمى نشاطاً . فقد قلنا بماذا تلتم هذه الحركة ، وكيف تلتم ، ومتى تلتم . وقلنا مع ذلك في وجود النفس الزروعية وماهيتها .

وهنا انقضى القول في الأقاويل الكلية من علم النفس حسب ما جرت به عادة المشائين .

فأما القول في سائر القوى الجزئية مثل الحفظ والذكر والتذكر ، وما يلزم عنها من الإدراكات ، وبالجملة سائر الإدراكات النفسانية ، فالقول فيها في كتاب الحس والخسوس .

والحمد لله رب العالمين (٣)

والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

(١) ق : وعدم فساد .

(٢) ق : ضله .

(٣) الأولى عن نسخة مدريد والثانية عن نسخة القاهرة .

فأقول :

إن الواحد يقال على أنحاء ، قد تلخصت فيها بعد الطبيعة ، وتلخصها أبو نصر في كتابه في الرحلة . وأنا أقصد من ذلك لما أحتاجه في هذا القول .

يقال واحد لما هو واحد بالنوع وبالجنس وبالعرض ، وبالجملة لما اشترك في كل ما . وموضوع هذا الصنف للواحد كثير . فإن أشخاص الخيل واحدة بالنوع ، وأشخاص الثبات كلها واحدة بالجنس .

ويقال الواحد بالعدد — وهو الذي أقصده هنا — فيقال للمتصل مادام متصلا إنه واحد ، وإذا انقسم صار كثيرا . ويقال على المتتم تشبيها بالمتصل . ويقال على المركز تشبيها بالمتتم . ويقال على الربوط تشبيها بالمركز . ويقال على الجملة المجتمعة ليكون عنها فعل ما ، كما يقال في السفينة إنها واحدة بالعدد . ويقال على الجملة التي أعدت نحو غرض محدود ، كما يقال في تاريخ الطبري إنه تأليف واحد ، وفي هذا القول إنه واحد . ويقال على الجملة المترجمة إنها واحدة ، كما يقال في السكنجين إنه واحد ، وهو مؤلف من خل وعسل . وقد يظن بهذا الصنف أنه يدخل في الأصناف التي عدت قبله ، لكن إذا تعقب أمره ، ظهر منه أنه غيرها . وكذلك يقال في الصور الروحانية إنها واحدة كصورة مدينة ما متخيلة ، والواحد في الصورة الروحانية كالواحد في الصور الهولانية . وكذلك يقال في المعقول إنه واحد ، إذا دل عليه بلفظ واحد ، وكان معقولا لشيء موجود . ويقال إنه واحد إذا كان معقولا لشيء واحد ، وإن دل عليه بقول مركب كالحد ، والرسم ، وما أشبههما . وقد يقال في المعقول إذا دل عليه بلفظ مفرد ، أو بلفظ مركب تركيب تقييد ، مثل الإنسان الأبيض ، والكتاب المهندس ؛ وهذا ليس بواحد ، لأنه إذا وضع في مثل قولنا الكاتب المهندس إنسان ما ، لم يكن قضية واحدة ، بل يكون قضيتين . وقد تلخص جميع هذا أرسطو في باري أرمينياس .

والمعقول الواحد إذا حُدد تكثر ، وكل واحد من أجزائه يكون واحدا . فإن كان له حدة تكثر ، ولزم في أجزاء الكثرة الثانية ، ما لزم في الأولى . فبالضرورة

ملحق — ١

رسالة الاتصال لأبي بكر بن الصائغ

كلامه رضى الله عنه في اتصال العقل بالإنسان

خاطب به بعض إخوانه (١)

قال :

سلام عليك بقدر ما أنت أهله من الرغبة في اقتناء الفضائل .

لما ظننت من تعذر التقائنا في هذا الوقت ، رأيت واجبا على أن أبادر فأنفذ إليك هذا العلم الذي وجدت برهانه ، ونسقت القول فيه على أن مخاطب من بصره بالعلم الطبيعى على ما أعلمه من بصرك به . فأما القول فيه بحسب المجرى الصناعى ، فهو أطول ، وأوضح بيانا ، وأكثر أقيسة ، وأعز مقدمات . وصرفنى عن إثباته — على ذلك الوجه — ضيق الوقت ، وتولى الأشغال بما أنا بسيله . وإن تفرغ لى وقت أثبتته فيه على المجرى الصناعى ، أنفذت به إليك ، فأنى إنما بادرت بإنفاذه الآن حدا را من فواته ، وهو من العظم والغربة بحيث هو .

(١) نشر هذه الرسالة الأستاذ اسين بلاسيوس Asin Palacios ، مع ترجمتها إلى اللغة الأسبانية ، والتقديم لها ، في مجلة الأندلس سنة ١٩٤٧ . وذلك عن مخطوطة مكتبة برلين رقم ٥٠٦٠ ، ومخطوطة مكتبة بودلين باكسفورد رقم ٢٠٦ . وإذا ننشر هذه النص ملحقا بكتاب النفس لابن رشد ، فذلك لأن ابن رشد لخص هذه الرسالة في مخطوطة القاهرة ، وعدل عن تلخيصها في مخطوطة مدريد . وقد سألت صديقى الأب قناتى أن يعبرنى نسخة من عدد المجلة ، لأنها غير موجودة في مكتبة الجامعة ولا في دار الكتب ، فتفضل بذلك . أنظر

AL Andalus - Vol VII 1942 . Fasc. I pages 9-23.

وقد قرأت بعض الألفاظ على غير ما وجدتها بالنظر إلى سياق العبارة وأثبتت الألفاظ الأصلية في الخامس .

سينتهى إلى أجزاء لا تخذ ، إذ هى بسائط من كل وجه . وهذه أصناف قد تلخصت في غير هذا الموضع .

والواحد بالعدد إذا كان جسما أو جسمانيا ، كالبياض مثلا ، قيل له : شخص . وأما الواحد بالعدد الجرد عن الحيولى ، فليس بشخص بل يجرى مجراه .

فالشخص قد يلحقه تغيير . ولنزل شخص إنسان — فإن البحث في هذا القول إنما هو فيما يخص الإنسان — فقد يوجد جنينا ، وذلك عند كونه في الرحم ؛ ثم يوجد طفلا ، وذلك إثر وضعه ؛ ثم يوجد بفعه ؛ ويوجد شابا ؛ ثم يوجد كهلا ؛ ثم يوجد شيخا ؛ ويوجد عالما ، وقد كان جاهلا ؛ وكاتبا ، وقد كان أميا . وهو واحد بالعدد ، لا مربية في ذلك . وإذا شاهده الحس في حال من هذه الأحوال ، ثم شاهده في حال أخرى بعيدة عنها ، لم يعلم حل هو ذلك الواحد أم لا ؟ مثل أن يشاهده طفلا ، ثم يشاهده شابا . فإذا ما به الإنسان واحد لا يلحقه الحس ، بل إنما تلحقه قوة أخرى . وكذلك إن قطعت يدا إنسان ، أو رجلاه ، أو أنزعت عيناه ، وبالجملة فأنزعت جميع أعضائه التى ليس بها قوام الحياة ، قيل : إنه واحد بعينه . فالصبي قد تسقط أسنانه ، وتثبت له أسنان غيرها ، وهو واحد بعينه . وكذلك لو أمكن أن توجد له رجلان ويدان ، عوض الرجلين واليدين التالفتين ، لكان ذلك الواحد بعينه . وهو في هذه الحال كالنجار متى فقد قلدوما ، أو مسطرة ، ثم اتخذ أخرى ، لم يكن النجار مع آلاته الأولى ، غير النجار مع آلاته التى خلفها . وكذلك لو أمكن أن يوجد بخلاف ذلك من زيادة الأعضاء ، لكان ذلك الموجود واحدا بعينه .

فظاهر من هذا القول أن الحرك الأول مادام باقيا واحدا بعينه ، كان ذلك الموجود واحدا بعينه ، سواء فقد آلاته ولم يجد عوضها كالشيخ الأرد ، أو وجد عوضها كحال من تثبت له الأسنان .

ولما وقف عند هذا بعض من نظر في العلم الطباعى ، أداه ذلك إلى القول بالتناسخ . وقد تبين في غير موضع : أن القول بالتناسخ محال لا يمكن . غير أن القائلين به راموا شيئا ، ووقعوا دونه : فأخذوا الحرك الأول في الإنسان جملة

دون تفصيل ، وجعلوا واحدا بالعدد ما ليس بواحدا . ولما كان الحرك الأول — في الإنسان خاصة — يحرك بصنفين من الآلات : الأولى منهما جسمانية ، والثانية روحانية ؛ وكانت الجسمانية منها صناعية ، ومنها طبيعية : كاليد ، والرجل ، والرتة التى تحرك الزمار . والآلات الطبيعية التى لها نهايات تخصها تسمى أعضاء العصب . وما كان منها رطوبة كالصفراء فلا اسم لها ، من جهة ما هى آلات ، وتسمى جملتها بدنا . والطباعية منها تتقدم الصناعية ولذلك يقال في اليد إنها آلة الآلات وهذه الآلات الطبيعية منها متقدمة ومنها متأخرة : كالعصب فإنها تتقدم العصل ، والحار الغريزى هو متقدم لجميعها ، والحار الغريزى هو آلة الآلات على التحقيق والتقديم . فإن اليد قد تستدعى آلات لاستعمالها كالأهماز والذمار ، وأما الحار الغريزى فلا يمكن أن تستدعى استعماله آلة لا طبيعية ولا صناعية . وكل جزء موجود في الجسد ، عضوا كان أو رطوبة ، فإنه منسوب إليه ويوجد الحار الغريزى في حده . وأنت تقدر أن تقف على ذلك من كتاب أرسطو في منافع الأعضاء ، وذلك في المقالات الأواخر من كتاب الحيوان .

والحار الغريزى هو موجود لكل ذى دم . ويوجد في الحيوانات غير ذوات الدم كالحيوان الحرز وما يجرى مجراه . ويسمى الحار الغريزى من جهة ما هو آلة القوة الحركية ، وهى صورته ، وهى الحرك الأول ، روحا غريزيا . والروح يقال

على النفس ، ويقال على ما رسمناه . فذلك يردف بالغريزى فيقال له الروح الغريزى ، وفي النبات شئ يجرى مجراه إلا أنه بعيد الشبه عن الروح الغريزى . وتلخيص هذا في كتاب النفس وإنما قصدت في هذا القول ما يخص الإنسان .

فأقول : إن الإنسان قد يوجد له حالة هو بها يشبه النبات ، وذلك في الزمان الذى يحتوى عليه الرحم ، فإنه يتخلق أولا ، فإذا كمل تخلفه اغتدى ونمى . وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده ، ولا يوجد له غيرها أول وجوده ، وكذلك عند النشوء . والحار الغريزى قد يفعل هذه الأفعال . وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسه أشبه عند ذلك الحيوان الغير ناطق ، وتحرك في المكان واشتهى . وإنما يكون ذلك بحصول الصورة الروحانية المرتسمة في الحس

المشترك ، ثم في الخيال . فالصورة التخيلية هي المحرك الأول فيه فيكون عند ذلك في الإنسان ثلاثة (١) محركات كأنها في مرتبة واحدة : القوة الغاذية النزوعية ، والقوة النامية (٢) الحسية ، والقوة الخيالية . وكل هذه القوى هي قوى فاعلة ، فهي موجودة بالفعل ، لا عدم فيها . وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة : فان في المنفعلة العلم ، إلا أن الصورة الروحانية المحسوسة ، هي أول مراتب الروحانية ، على ما تبين في كتاب التوحيد ، لأنها إدراك ، وتلك الصور الآخر لا يدرك بها الجسم الذي هي فيه ولا يدركها . ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة أصلا ، وتنسب إلى الحيوان . فإن كل حيوان فهو حساس ، فالحس صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك الجسم ، فلذلك لا يخلو الحيوان من معرفة . والإنسان إذا كان في الرحم فأشبه بالنبات ، وإنما يقال له إنه حيوان بالقوة ، وذلك أن روحه الغريزي بما يقبل الصورة الروحانية ، فهو حيوان بذلك القبول . فأما الروح الغريزي في النبات فلا يمكن فيه ذلك . وأما كَيْل هذا الروح الغريزي الصورة ، ولم يقبلها ذلك الآخر ، فإن سبب ذلك الامتزاج . وفيه قول آخر قد تلخص في العلم الطبايعي جزء منه ، وأما تلخيصه على الكفاية فهو مما يستحق أن يفرد فيه قول .

والشخص قد يكون حيوانا بالقوة وحيوانا بالفعل ، فلننزه في حاله التي هو بها حيوان بالفعل ، وإنسان بالقوة ، وذلك عند كونه طفلا رضيعا ما لم يحدث له القوة الفكرية . وقد تفصل القول في أحوال الإنسان في كتاب التوحيد . فإنما يكون حينئذ إنسانا بالقوة . والقوة الفكرية إنما تحصل له إذا حصلت العقولات ، فبحصول العقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر ، وما يكون عنه ، وبهذه هو (٣) الشخص إنسان لا بتلك . وقد تبين في موضع آخر أن العقولات لا تكون صوراً للروح الغريزي ، فإنها ليست صور الأجسام ، ولا يمكن ذلك إلا عندما تكون هيولانية . مثال ذلك الحجر إنما يكون في هيولى

(١) في الأصل ثلاث .

(٢) في مخطوطة أكسفورد التسمية ، وفي برلين النسية ، وهي أصح .

(٣) كذا بالأصل ولعلها : هذا .

إذا كان شخص حجير ، فأما العقول فإنه ليس صورة الهيولى أصلا ، ولا هو صورة روحانية لجسم وجود ذلك الجسم بها كالحالات ، بل هي صورة هيولاتها الصور الروحانية الخيالية المتوسطة . وقد تلخص ما يخص هذه الصور الروحانية المتوسطة في كتاب التوحيد ، وأرى وجود وجودها . فهي غير متصلة بالجسم ، وإنما يحرك الجسم بتوسط الصور الروحانية التي هي آتية . وقد تلخص هذا في رسالة الدواع .

فالمحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل ، وهو العقول بالفعل ، فإن العقل بالفعل هو العقول بالفعل ، كما تبين ذلك فيما كتبه غيري في ذلك ، وتلخصه أيضا في كتاب النفس في القوة الناطقة . فإني قد أكلت القول في أكثر ذلك ، وإذا كمل لم أؤخر إرساله إليك أبدا الوزير الأجل ، لما أعلمه من حرصك على هذا النوع من الفضيلة وقبولك لها على الجري الطبيعي . فحق على ألا أؤخر ما أكتبه في هذه العلوم خاصة عنك ، فهو أجل العلوم قدرا ، وأبعدا مراما وأشرفا تناولا ، ولأن سائر العلوم فمن أجل هذا العلم وجدت . وقد تلخص ذلك في مواضع كثيرة . ولعمري لقد أفتت أبناء جنسك إذ صبرت واحتملت عظيم المشقة فيه ، حتى صرت بحيث تعلم ما يقال فيه أولا ، وتقدر أن تأتي فيه بالصواب وما احتملته في ذلك من المشقة هو الذي يهرب منه طالبو هذا العلم ، فيقتصرون على ما دونه .

فالعقل بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان بالإطلاق . وظاهر أن العقل بالفعل قوة فاعلة . وليس العقل وحده بل جميع الصور المحركة هي قوى فاعلة . وقد تلخص في رسالة الدواع وفي مواضع آخر الفرق بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة ، وتقدم من القول في ذلك مشافهة ما فيه كفاية . فالعقل هو قوة فاعلة . والقوة الناطقة تقال أولا على الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل ، وتقال على العقل بالفعل ، وإياها يعني أبو نصر في تشكيكه (١) بقوله : « هل هي موجودة في الطفل وغيرها الرطوبة أو تحدث بآخرة ؟ » .

(١) في الأصل : وأياها - يعني أبو نصر - في تشكيكه .

وهذا العقل إن كان واحدا بالعدد في كل إنسان ، فظاهر على ما تلخص قبل هذا أن الأناسى الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد . غير أن هذا مشنع ، وعسى أن يكون محالا . وإن كان الأناسى الموجودين والذاهبين والغابرين ليسوا واحدا بالعدد ، فهذا العقل ليس بواحد . وبالجمله فإن كان هذا عقل واحد بالعدد فالأشخاص الذين لهم مثل هذا العقل كلهم واحد بالعدد ، كما لو أخذت حجر مغناطيس (١) ولقفته بشمع فحرك ذلك الحديد أو حديدا آخر ثم لفته بزفت فحرك الحديد تلك الحركة ، ثم لفته بأجسام آخر لكان تلك الأجسام الحركه كلها واحدا بالعدد كالحال في ربان السفينة ؛ كذلك هذا ، إلا أنه لا يمكن في الأجسام أن يكون واحد منها في أجسام واحدة . وما في وقت واحد ، كما يمكن ذلك في العقولات . فهذا هو الذي كان أصحاب التناسخ يرومونه (٢) غير أنهم وقعوا دونه .

وظاهر أن هذا العقل الذى يكون واحدا ، هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده . فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب ، بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس . وإنما الثواب والمعاقب للنفس الزرعوية ، وهى الخاطئة والمصيبة . فمن أطاع الله ، وعمل ما يرضاه ، أثابه بهذا العقل ، وجعل له نورا بين يديه يهتدى به ؛ ومن عصاه ، وعمل ما لا يرضاه ، حجب عنه ، فبقى في ظلمات الجهالة مطبقة عليه ، حتى يفارق الجسد محجوبا عنه ، سائرا في سخطه وذلك مراتب لا تدرك بالفكره ، ولذلك تم الله العلم بها بالشرعية . ومن جعل له هذا العقل ، فإذا فارق البدن بقى نورا من الأنوار ، يسبح الله ويقده مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا .

فأما النظر في العقولات بالفعل ، هل كل واحد منها واحد بالعدد أم لا ؟ فإن لم يكن كذلك ، فهل واحد منها أو أكثر من واحد بالعدد ؟ فإن لم يكن كذلك فقد تكلمنا في ذلك غير مرة . وتلخص ذلك في كتاب النفس . وإذا كمل ما قلته في ذلك أنفذت به إليك ، وقد أرى أن أقول في ذلك هذا إلى القدر الذى أعلم أنه يذكر ما سلف .

(١) في الأصل : مغناطيس .

(٢) في الأصل : يؤمونه .

فأقول : إنه متى وضعنا كل معقول واحدا بالعدد ، لزم من ذلك رأى يشبه رأى أهل التناسخ ، وكان لا يفيد وجود الفطرة الفارقة لزوم السيرة الطبيعية أكثر من عظم الفائدة . فأما نوعها فوجود لكل إنسان على الجبرى الطبيعى ، فيكون التعلم إذن لا يفيد كيفما ، بل إنما يفيد كما ، إلى سائر الأشياء الشنيعة التى تازم هذا الوضع . وإن نحن لم نقصعه واحدا ، لزم ذلك الوضع أيضا محالات ليست بدون ذلك . من ذلك أن يكون للمعقول الذى عندى وعندك معقول ، وذلك المعقول يكون أيضا عندى وعندك فيكون له معقول آخر ، وذلك إلى (١) ما لا نهاية ، وما لا نهاية على هذا النحو غير موجود .

وإذا وفى كل واحد من طرفى هذا القول المشكك قسطه تبين أن معقولات الأشياء الموجودات — وهى المقولات وأنواعها — مؤلفة من شئ باقى ، وشئ من الأشياء الموجودات — وهى المقولات وأنواعها — مؤلفة من شئ باقى ، وشئ منها صارت مضافة إلى تلك الموضوعات ، على أن قوامها بتلك الإضافة . ولذلك نقول في الفرس : إنه معقول شئ ما ، ونقول : إن التناسخ والغول ليست معقولات لشئ أصلا . فمن حيث لها هذه الإضافة إلى موضوعاتها ، التى منها حصلت ، وبها صارت للذهن ، هى ضرورة مضافة إلى موضوعات ما . وتلك الموضوعات غير الموضوعات التى منها حصلت فى ذهن زيد . مثال ذلك : المعنى الكلى الذى يدل عليه بقولنا فرس هو معنى معقول — على ما تبين فى مواضع جمة — وإنما صار معقولا من أشخاص أفراس هى غير الأشخاص التى صار منها معقولا لزيد الخيل مثلا ، وغير الأشخاص التى منها صار لك معقولا . ولذلك القيل ليس معقولا إنما إذا لم نشاهده ، وكذلك الزرافة ، فإن المعنى المدلول عليه بهذه النظرة ليس عند من لم يشاهد شخصا منها معقولا ، إلا على طريق التشبيه ، فأما المعنى المقول بعينه فلا . فأما عندى إذ قد شاهدتها فمعقولها عندى ، ولكن مرتبط بالشخص الذى شاهدته . وهذا بين بنفسه ، والتطويل

(١) في الأصل : إن .

(٢) في الأصل : ناق .

فيه فضل من القول. فالمعقول من حيث له هذه الإضافة فإن بقاء المضاف إليه كما تبين في المقولات ، فإن المضافين موجودان معا ، إما بالقوة وإما بالفعل . وتبين ذلك عند تصفحها . فإن من كان له ابن واحد فهو أب ، فإذا مات الابن فقد كان أباً وليس الآن أباً . والأشخاص التي يرتبط بها المعقول عند إنسان ما قد تتلف فتبقى صورها الروحانية ، فيكون مضافاً إلى تلك الصور الروحانية فلا يعقل إلا معها وفيها . فإذا أنزلنا تلك الصور الروحانية تالفة مع وجود الإنسان ، وذلك يكون بالنسيان ، لم يكن لذلك الإنسان الناسى اتصال بذلك المعقول أصلاً ، فإن اتصال الإنسان بالمعقول ، إنما هو بالصورة الروحانية ، وتلك الصور الروحانية تحصل — كما تبين في مواضع آخر — من الحس . ولذلك يحصل المعقولات في النوم ، ويشعر بها الحالم ، فيقتضي على صورة السبع الذي يراه في النوم أنه سبع .

والجمهور فكلمهم إنما يعلم الكليات بهذه الطريق لأنها الطريق الأولى ، وكذلك النظار . فإن المتفلسفين إما أن يتفلسفوا في أشياء عملية ، فهم تعلموا بهذه الطريق بعملها كالنجارة والطب ، وإما أن يتفلسفوا في أشياء نظرية ؛ فإن كانت تعاليمية فهي معقولات ناقصة ، لأنها غسيرة موجودة بالوجه الذي به يتصورونها ، ويكاد أن تكون خيالاتها ومعقولاتها مخترعة كاذبة ، لأن بعض ما به وجودها لا يعلمونه . وبالجملة فيعلمون بعضها بحسوسات يقيمونها مقام أشخاصها الموجودة كالفنسة . وبالجملة فما يستعمل فيه التعليم الذي يسمى نصب العين ، وكذلك من يعلم العلم الطباعي ، فحاله في المعقولات حال الجمهور ، إذا اتصالح بالمعقولات بوجه واحد ، وعلى سنن واحد . وإنما يتفاضلون على قدر تفاضل التصور ، حتى إذا علم صاحب العلم الطباعي النفس ، اتصل أيضاً بالمعقولات التي يستفيد منها من علم النفس بأشياء تقوم مقام الأشخاص كحالم عند تصور القوة الخيالية والحس المشترك ، فإنهم عند ذلك يحضرون صورة روحانية لشخص ما ، ثم ينظرون فيها من جهة ما هي موجودة ذلك الوجود ، لا من جهة أنها مدركة من شيء ما هيولاني . فإذا أدركوا معقولها لم يدركوه

إلا بتلك الصور وهي فاسدة . فلو أمكن أن يكون لهذه نسيان للذهب معقولها بذهابها عن التصور ، أى لا يتصل الهيولاني بالمعقول إلا بتوسط الصور الروحانية . وهذه أيضاً هي الطريق الأولى ، التي هي بالطبع ، وهي مشتركة بينهم وبين الجمهور .

وأصناف النظار فلا يخافونهم إلا ينظروهم في هذه الموجودات . فإن الجمهور ومن يشاركهم إنما يشعرون بالصور الروحانية من أجل أنها إدراكات لموضوعات هي أجسام محسوسة ، لا من حيث لها هذا الوجود . فمن شعر بهذا الوجود ، وطلب المعقولات الحاصلة له من هذه الموجودات هذا النحو من الوجود فقد صارت له هذه الرتبة ، وبان عن الجمهور جملة بنحو وجود لم يشعر له الجمهور ولا أعطته الطبيعة . إلا أنه يشارك الجمهور بالنسبة ، فإن اتصاله بمعقولات هذه الموجودات مثل اتصال الجمهور بمعقولات الهيولانية ، لأن نسبة هذه من الصور الروحانية نسبة ذلك من الصور الهيولانية .

ثم يرتقي صاحب العلم الطباعي مرتقى آخر ، فينظر في المعقولات لا من حيث هي معقولات تسمى هيولاني ولا روحاني ، بل من حيث المعقولات أخذ موجودات العالم . فأنزل أنه يحصل له منها معقول ما تكون نسبته إلى المعقول الموضوع نسبة ذلك المعقول الموضوع إلى شخصه ، حتى يكون ذلك النوع من المعقولات وسطاً في النسبة . فذلك المعقول الثالث في الرتبة إنما يتصل الإنسان به بالمعقول الأول وبه يراه .

فالإنسان له أولاً الصورة الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر . فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود . فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط . فلذلك الاتصال بالمعقولات على الجهة الطبيعية هو كتوسط الصعود فلأنه في الميزة الوسطى بين الطرفين لذلك نجد لهم الحالين معا . فهم إذن هيولانيون ، وعقلهم عقل هيولاني ، وبذلك تتكثر عقولهم ، فيظن أن العقل كثير ، وذلك أن المضاف مضاف لما هو مضاف إليه ، ولما كان المعنى المعقول عندهم مضافاً ، وأشخاص

إضافته كثيرة ، فإن إضافة معقول الإنسان إلى الإنسان أشخاصه عند جبر ، غير إضافة معقول الإنسان إلى أشخاصه عند امرى القيس ، وهذه الإضافة كان الإنسان معقولا عندهما وعند جميع الجمهور . وهذه الإضافات كثيرة غير متناهية . فالعقول إذن كثيرة من وجه واحد من جهة أخرى . فبذلك لا يلزم أن يكون الجمهور في هذا النحو ، ويسقط الإلزام الذى تضمنه القول المشكك المذكور قبل هذا .

فأما العقل الذى معقوله هو بعينه ، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له . فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول ، وهو واحد غير متكرر ، إذ قد خلا من الإضافة التى تناسب بها الصورة فى الحيولى . والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة ، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتحدة . وعند ذلك يشاهد ذلك المشاهد العظيم . ولما كان النظر إلى الشيء ، وأن يعقل الشيء إنما يكون بأن يحصل للنظر معنى الشيء ، ويجرده عن هويلاه ، وكان المعنى الذى يريد أن يعقله هو معنى ولا معنى له ؛ كان فعل هذا العقل هو جوهره ، ولم يكن يمكن فيه أن يبلى ولا يفسد ، وكان الحرك فيه هو التحرك بعينه وكان — على ما يقوله الإسكندر فى كتابه فى الصور الروحانية — راجعا على نفسه ، وكان ذلك واحدا بالعدد ، وكان هو الحرك الأول مثلا . ومن كان مثله صار واحدا بالعدد ، كثيرا بالآلات الروحانية كانت أو الجسدية . وقد تلخصت هذه فى رسالة الوداع . فإن كان من وصل الرتبة ممكنا فيه أن يعود فبهبط ، لو كان ممكنا ذلك ، لكان ذلك تحركا وتحركا ، لكن ذلك غير ممكن فيه . ولذلك يقول بعض رؤساء المتصوفين « لو وصلوا ما رجعوا » . وإنما يمكن فى أرسطر — ومن جرى مجراه — الحال الشبيهة بالهبوط والرجوع ، وأمثال المعنى الذى تدل عليه هذه الأسامي ، العمل عن تلك الرتب المتوسطة ، وذلك من حيث له أحوال الصعود .

فقد بان بما قلته أن هناك منازل ثلاث : أولها الرتبة الجمهورية ، وهى الرتبة الطبيعية ، وهذه إنما لم المعقول مرتبطا بالصور الحيوانية ، ولا يعلمونه إلا بها ، وعنها ومنها ولها . وتدخل فى هذه جميع الصنائع العملية .

والثانى المعرفة النظرية وهى فى ذروة الطبيعية ، إلا أن الجمهور ينظرون إلى الموضوعات أولا وإلى المعقول ثانيا ، ولأجل الموضوعات . والنظار الطبيعيين ينظرون إلى المعقول أولا ، وإلى الموضوعات ثانيا ، ولأجل المعقول تشبيها . فلذلك ينظرون إلى المعقول أولا ، ولكن مع المعقول الصور الحيوانية . ولذلك القضايا المستعملة فى العلوم ، فكلها يتضمن موضوعها ومحمولها المشار إليه ، ولذلك تكون القضايا كلية . فإنه تبين أن فى قولنا « كل إنسان حيوان » ثالثا حذفه العرب فى العبارة عن هذا المعنى بهذا القول ، كما حذفوا الأداة الرابطة فإن قولنا « كل إنسان حيوان » يدل على ما يدل عليه « كل ما هو إنسان فهو حيوان » « وأى شيء وصف بأنه إنسان فذلك الشيء يوصف بأنه حيوان » وأمثال هذه العبارة ، فهى إما مترادفة ، أو هى دالة على جهات متلازمة تلازم التكافؤ . وظاهر أن ذلك غير معنى قولنا « الإنسان نوع أو معقول » وقد فصل ههنا فى مواضع كثيرة . فهذه الرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة ، كما تظهر الشمس فى الماء فإن المرئ فى الماء هو خيالها ، لا هى بنفسها . والجمهور يرون خيال خيالها ، مثل أن يلقي الشمس خيالها على ماء ، وينعكس ذلك إلى مرآة ، ويرى من المرآة الذى ليس له شخص .

والثالثة مرتبة السعداء وهم الذين يرون الشيء بنفسه .

فتأمل الآن — أعزك الله — وثبت فيما أقوله ، وأطل التحديق فيه حتى تراه أظهر من طلعة الشمس عند الزوال الصيفى . وذلك أنه أشبه شيء بالضوء . فكما أننا إذا لم يكن لنا ضوء كنا نجد فى بصرنا عمى ، والعلم سوء ؛ والفرق بين سعى البصر فى الضوء ، وبين سعيه فى الظلمة ، معلوم بنفسه ؛ فكذلك الجاهل ، ومن ليس عنده علم بالشيء . ومعنى العلم بالشيء هو أن يكون عند العالم به محموله وهو معقوله . والقضاء على أشخاص ذلك المعقول فى وقت دون وقت يشبه السعى ؛ والقوة التى يرسم فيها المعقول تشبه العين ؛ والعقل يشبه الإبصار ، وهو الصورة المرسمة فى البصر . وكما أن تلك الصورة هى بالضوء ، فإن الضوء يوجد بها بالفعل ، وبه ترسم فى الحاسة . فكذلك العقل بالفعل بذلك العقل

الذى ليس له شخص يصير شيئا ما ، ويرتسم في القوة وكما أن هذه الصورة البصرة هي الحادية ، لا الضوء المفرد ، كذلك هذا العقل بالفعل هو الحادى والراشد . فإن الصورة البصرة لو ارتسمت في العين في الظلمة لما احتيج إلى الضوء ، لكن ذلك ليس بممكن إذ قوامها ووجودها هو بالضوء . كذلك الحال في العقل بالفعل ، والعقل الفاعل ، النسبة بينهما واحدة . فذلك المعنى الذى في الصورة المحسوسة هو الضوء ، كذلك هذا في العقولات هو ضوء بوجه ما على طريق التناسب .

فحال الجمهور من العقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها ، بل يرون الألوان كلها في الظل ، فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة ، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل ، ولم يصروا قط ذلك الضوء . فلتلك كما أنه لا وجود للضوء مجردا عن الألوان عند أهل المغارة ، كذلك لا وجود للعقل عند الجمهور ، ولا يشعرون به . وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح ، فلمح الضوء مجردا عن الألوان ، ورأى جميع الألوان على كتبها . وأما السعداء فليس لها في الإبصار شبه ، إذ يصيرون هم الشيء . فلو استحال البصر فصار ضوءا لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء . وأما الإنجاز عن حال السعداء بحال بحال فمن نظر إلى الشمس بعينها فذلك الإنجاز لا يناسب الإنجاز عن حال الجمهور ، بل الإنجاز عن حال الجمهور أشد مناسبة ومقارنة من هذه . وأما أفلاطون فلما كان يضع الصور كان الإنجاز عن حال السعداء بحال الناظر إلى الشمس ، مناسبا لإنجازة عن حال الجمهور ، فكان لغزه متناسب الأقسام .

ويجب أن يعلم هنا أن الصور التي يضعها أفلاطون ويظهرها أرسطو على ما أصفه : وهي إنما معان مجردة عن المادة يلحقها الذهن ، كما يلحق الحس صور المحسوسات ، حتى يكون الذهن كالتقو المحساسة للصور أو الحس

كالتقو الناطقة للمختيلات فيلزم من ذلك أن يكون المعاني المعقولة من تلك الصور أبسط من تلك الصور فيكون هنا ثلاثة : المعاني المحسوسة ، والصور ، ومعاني الصور . والإبطلاات الواردة على الصور ، إنما هو من هذا الوجه ، وأن أفلاطون يسميها باسم الشيء ، ويجدها بجدته . فإنا نقول في صورة روحانية لإنسان مثلا : أنها صورة إنسان ، أو صورة نار ، وليس نقول : إنها بلد . وكذلك نقول لمقولنا ما كان فيه فهو نار ، ولا نقول في المعقول إنه نار . فلو كان نارا لأحرق . وسقراط يقول في الصورة التي يضعها إنها الخير والجميل . والإنسان لا أنه معنى الإنسان فيلزمه ذلك الحالات التي ذكرها أرسطو في كتابه فيما بعد الطبيعة . وأما على هذه الجهة فتستقط عنها تلك الأقاويل المشككة جميعا ، ولذلك تكون هذه التي قلناها — إذا أخذت مجردة عن الإضافات التي ذكرناها — واحدة باقية غير بالية ولا فاسدة .

فإنزل أن تلك الرتبة موجودة لشخص ما وليكن أرسطو ، فأرسطو مثلا هو ذلك العقل الذى رسم قبل هذا ، ورتبان دونه . فالجمهور يرون من ذلك الصور ، بل يرونه كما يرون الضوء منعكسا عن سطوح ذوات الألوان ، فهم يهتدون به على حال كما يهتدى بالشمس السائرون في الظل . فهو لیسوا بأرسطو ، بل كان أرسطو في مثل حالهم ، فلهم حال من أحوال أرسطو . وأما الرتبة الثانية وهي أبصار الطبيعيين عندما يأتون بالحسد ، فأولئك يرون هذا العقل لكن مقترنا بشيء آخر يرونه به ، كما يرى قرص الشمس في المرأة وفى بسط الماء . فأولئك أقبلوا ، ولكنهم يرونه بالرتبة الثالثة . فأولئك — وهم أرسطو وسائر السعداء — واحد بالعدد ، لا فرق بينهم بوجه إلا كما يكون الفرق فيما أضربه مثلا : لو أنه أقبل إلينا ربيعة بن مكرم قد لبس درعا ، وحمل بيضة حديد ، واعتقل قناة وسيفا ، فرأياه في هذا الزى ، ثم غاب عن أبصارنا ، وأقبل وقد لبس جوشنا ، وفي رأسه الجبة المصنوعة من الريش ، وقد عمل مزراقا ودبوسا ، فسبق إلى الظن أنه غير ربيعة بن مكرم . فإن الأعضاء للجرم الروحاني ، تناسب الآلات لجسم الحيوان . ولما كانت بالطبع كانت واحدة

لواحد . والأعضاء إنما يستخدمها أولاً الصورة الروحانية التي في الجسد ، والصور الروحانية لا يمكن أن تكون واحدة ، فإن هذا قد بينا أنه محال ، وهو قول أهل التناسخ . وهذا العقل يستخدمها في وجوه أظهرها ببساطة الصورة الروحانية المتوسطة التي قد لخص القول فيها في كتاب المتوحد .

فمن كان رئيس بدنه الصورة الروحانية ، كيف كانت أصنافها المتعددة في كتاب المتوحد ، فإن ذلك هو وبدنه بال فاسد ، ويشبهه عند ذلك (أنه) سطح غير أملس ، إنما يلتبس الضوء به مشتتاً .

ومن حدث فيه الرتبة الثانية المتوسطة أشبهه عند ذلك السطح الصقيل ، كسطح المرآة التي ترى نفسها ويرى بها غيرها ، وهو أقرب إلى التخلص من أولئك الأولين ، غير أنه على حال بال .

ومن كانت له الرتبة الثالثة ، أشبهه عند ذلك الشمس بعينها ، بل لم يكن له في الأجسام الحيولانية شبيه ، لأن من في تلك الربتين ، إنما وجد له شبيهه حيولاني ، فإنه حيولاني بوجه ما . وأما هذا فقير حيولاني بوجهه ، فخلق أن لا يوجد في الحيولانية شبيهه ، نسبته إليه نسبة الأشباه الحيولانية إلى تينك المرتبتين .

وهذا فقط واحد من كل جهة ، وغير بال ، ولا فاسد . وبهذا وحده يكون التقدم والتأخر في الزمان واحداً بالعدد . فأما الوجوه التي تسبق إلى بادی الرأي فكلاًها — لو أمكنت — كان التقدم غير المتأخر ، فلا يكون هرمس مثلاً وأرسطو واحداً ، بل اثنين متجاورين . وهذا بين بنفسه ، إذا تدبر أيسر تدبر . فقد بان بهذا القول على أي جهة قيل في التأخر أنه يكون والتقدم واحداً بالعدد ، وأن ذلك الوجه أكمل في التوحد من جميع أصناف التوحد المشهورة التي تتطلب في بادی الرأي ، وزال الارتباب الذي يوجد إثر تلك الأقاويل فيه . وذلك ما قصدناه في هذا القول .

فأما الحال التي توجد لقوى النفس عند هذه المرتبة ، فبها ما يوجد للخيالية وهو أنه يحدث فيها شيء يناسب لهذا العقل ، وذلك هو نور إذا التبس

بشيء أرى ماسواه على وجه لا ينطق به ، أو يعسر النطق عنه . ويحدث للنفس النزوعية عنده حال شبيهة بالهية ، وشبيهة بوجه ما للحال التي يعرض لها عند الإحساس بالشيء العظيم البهي . وتلك الحال تسمى دهشاً . وقد أفرط الصوفيون في وصف هذه الحال ، وذلك أن هذه الحال معرض لم للخيالات التي يجدونها في نفوسهم ، حسب ما يظنون ، سواء كانت صادقة أو كاذبة ، فإن النزوعية يصيبها ذلك ، لأنها لا تنصل إلا بالنفس الوهية ، وأما كذبها وصدقها فهي لجزء نزوعي آخر وهو الجزء النزوعي النطق وهذا يعرض له عند هذه الرتبة حال شبيهة لحال الفرح المستعظم ، لما لحقه المتعظم ، بما لحقه المستعظم لكل شيء دونه . وهذه القوة خاصة والخيالية فهما حافظتان لأحوالهما فأما النزوعية الأخرى ، وهي البهيمية فقد تراوحتا البهية ، وترجع إلى قريب من حالها عند الجمهور .

وفي وجود هذا وكيف ينبغي أن يكون في السعداء ، أقوال أكثر من هذا ، صرفني عن إثباته طول القول وضيق الوقت ؛ وسأثبت إن شاء الله تعالى مفسراً مينا ، وأنفذ به إليك . وأشتهي من تفضلك أن تقر ما كتبت به ، فإن عرض لك فيه تشكك أنفذت به إلى ، ورجعت عنه . فعسى الله أن يهب لك هذه الرتبة ، وعند ذلك أرسل إليك ما وعدت به ، وبأشياء ثبت بصرك لتكون بها إن شاء الله سعيداً . كن في آم سلامة ، ودم في أعم عافية بعون الله . وكتب بخطه — رحمه الله — بعد تمام القول مانصه :

أعزك الله . أثبت هذا القول في زمان منفصل بالداخل إلى والخارج غنى ، فلما قرأته رأيت فيه تقصيراً عن إفهام ما كنت أردت إفهامه ، فإن المعنى المقصود برهان ليس يعطيه هذا القول إعطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد ، لكن فيه دلالة عظيمة ، وإذا أعطى من العبارة قسطه وانفهم المعنى ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطلة في رتبته ، وحصل متصوره — منذ تفهم ذلك المعنى — في رتبة يرى نفسه فيها مباناً لجميع ما تقدم من اعتقادات أشياء أخر ليست هيولانية ، وهي أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ،

بل هي أحوال من أحوال السعداء ، فهذبت عن تركيب الحياة الطبيعية ، خليفة
 أن يقال لها أحوال إلهية ، يهبها الله — عز وجل — من يشاء من عباده .
 وكذلك وجدت ترتيب العبارة في بعض مواضع على غير الطريق الأكمل
 ولم يتسع الوقت لتبديلها ، واعتمدت عليك في ذلك ، فقد شهدت منك هذا .
 فما وجدت فيه من هذا النوع فغير ترتيب العبارة إلى الترتيب الأوضح ، ونبت
 غني في ذلك المتأب الذي عهدته منك إن شاء الله .
 هذا خر كلامه في اتصال العقل بالإنسان .

ملحق — ٢

مقالة

هل يتصل بالعقل الحيواني العقل الفعّال وهو ملتبس بالجسم^(١)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الفقيه أبو محمد عبدالله بن الشيخ الفقيه العالم القاضي الإمام الأوحـ
 أبي الوليد محمد بن محمد بن رشد. رضي الله عنه .

الغرض في هذا القول أن نبين جميع الطرق الواضحة ، والبراهين الوثيقة ،
 التي توقف على المطلب الكبير والسعادة العظمى ، وهو حل يتصل بالعقل
 الحيواني الفعّال وهو ملتبس بالجسم ، حتى يكون في هذه الحال فصل الإنسان
 هو جوهره من كل جهة ، على شأن المفارقة أن تكون عليه ؟ وهذا المطلب هو
 الذي كان وعد به الحكم في كتاب النفس ، ولم يصل إلينا قوله في ذلك .

(١) جاء في بروكمان أن الأب موراتا نشر رسالة لابن رشد في الاتصال سنة ١٩٢٣
 وقد حاولت الاطلاع على نص هذه الرسالة ، فلم يتيسر وجودها في مصر . فلما كان
 الأستاذ أمين مرسى قنديل مدير دار الكتب الملكية في القاهرة في مدريد سنة ١٩٤٨
 أرسلت إليه أطلب منه الحصول على هذه الرسالة ، فاتصل بالأب موراتا ، ثم نقلها ،
 وأهدى إلى نسخة منها ، فله منا جزيل الشكر . وقد كتب على ظاهر الرسالة هذا
 النص عن توثيق النسخ ، وهذا هو :

« هذه المقالة منقولة عن Bibliotheca Escuraleenne في Les Opusculos de Averroes en la
 : وقد نقلها عن الأصل ، وترجمها ، وعلق عليها الأب المسيو موراتا سنة ١٩٢٣ .
 ونقلها شخصيا مع الأستاذ عبد العزيز الأهواني في مكتبة الاسكوريال في ٢١ أكتوبر
 سنة ١٩٤٨ . وأضاف أيضا : « كتاب الجوامع لمدرسيد رقم ٣٧ » .
 نقول : وذكر الأب موراتا في بروكمان أن الرسالة لابن رشد ، ولكن الواقع
 أنها لابنه أبي محمد عبد الله ، أخذها عن أبيه أبي الوليد بن رشد في حياته . ومن هذا
 الوجه يمكن أن تعد من كلام ابن رشد . وقد رأينا إثباتها لمتزاتها في بيان مسألة الاتصال .

في مادة ، هي عقل بالقوة لا عقل بالفعل ، وجب ضرورة أن يكون الذي ينظر إليه الهولاني بالحقيقة هو عقل بالفعل نظير للشيء الذي ينظر إليه القوة الحساسة في الحس .

وإذا كان هذا هكذا فالعقل الهولاني إنما ينظر إلى العقل الفعال الذي هو عقل بالفعل ، إلا أنه يعقله أولاً بوجود ناقص ، وهو العقل الذي بالملكة الذي هو صور الموجودات الهولانية . ويعقل بآخرة على التمام والكمال إذا كان إنما ينظر إليه من هذه الجهة سمي مستفاداً .

وهذا العقل الذي بالملكة ، وهو صورة الموجودات الهولانية ، كأنه وسط بين الموجودات الهولانية وبين العقل الفعال . فهو من جهة الموجودات بوجود أشرف من الوجود الهولاني ، ومن جهة العقل الفعال بوجود أنقص من وجوده التام الذي ليس فيه قوة أصلاً .

فهذه هي الطريقة التي سلكها الإسكندر كما قلنا ، وذكر أنها طريقة الحكيم وهي في غاية الوثاقة .

الطريق الثاني

نقول : إنه قد تبين في كتاب النفس أن هاهنا ثلاثة عقول : عقل بالقوة وهو العقل الهولاني ، وعقل يستكمل به هذا العقل وهو العقل الذي بالملكة ، وعقل فعال وهو الذي يصير العقولات التي بالقوة معقولة بالفعل . وأن هذا العقل له فعالان : أحدهما من حيث هو مفارق ، وهو أن يعقل ذاته ، على ما شأن العقول المفارقة أن تكون عليه من عقلها ذاتها ، وكون العاقل والمعقول منها شيئاً واحداً من كل جهة . والثاني أن يعقل العقولات التي في العقل الهولاني ، أعني بصيرها من القوة إلى الفعل . وهذا العقل أعني الفعال هو متصل بالإنسان وهو كالصورة له ، ولذلك يفعل به الإنسان متى شاء ، أعني يعقل . وثامسطيوس يقول فيه : وبه أكسب ما أكسب .

ومن البين أنه إذا عقل الإنسان جميع العقولات التي هي العقل الذي بالملكة ، ولم يبق له معقول بالقوة يصبره معقولا بالفعل ، أنه لا يخلو في تلك

وما أثبتته في هذه المقالة ، فإنما أخذته عن مولاي وسيدي - أدام الله حياته - فإن كان صواباً نسب إليهم ، وإن كان خطأ نسب إلي . وأنا أعتز به أن مقامى ليس هذا المقام ، لكن حملني على ذلك امتثال أمرهم ، إذ كانوا قد أمروني بذلك عند مذاكرة في هذا المطلب ، والارجوت أيضاً في ذلك من الأجر ولما كانوا - أدام الله حياتهم - قد كتبوا في هذا المعنى في مواضع ، رأيت أنه تكون هذه المقالة جامعة لكل ما قيل فيه ، بل وفيها أشياء لم تكتب بعد . وهما تجددت مذاكرة ، أو وقع نظر فيه ، أثبتته في هذه المقالة .

ونحن تسلم هاهنا ما يجب تسلمه مما تبين في كتاب النفس ، إذ كان هذا المطلوب هو الغاية من كل ما قيل في ذلك الكتاب . فنقول : إن هذا المطلوب يبين بثلاثة طرق .

الطريق الأول

الطريق الأول هو الذي حكاه الإسكندر في مقالة في العقل ، وذكر أنه الطريق الذي يسلكه الحكم في هذا المعنى . وهو هذا : قال إنه قد تبين هنالك أعني في كتاب النفس ، أن الأمر في العقل شبيه بالأمر في الحس ، فكما أن في الحس ثلاثة أشياء : قوة قابلة وهي القوة الحساسة ؛ وشيء خارج النفس بالفعل وهو الحسوس المدرك ؛ والثالث هو المعنى الذي يحصل في القوة الحساسة من ذلك الشيء المدرك . فكذلك يجب أن يكون الأمر في العقل : أعني أنه يقوم أيضاً فيه ثلاثة أشياء ، قوة قابلة وهو العقل الهولاني ، وهو نظير للقوة الحساسة في الحس ؛ وشيء آخر يحصل في هذه القوة هو نظير المعنى الذي يحصل في القوة الحساسة من الشيء الحسوس ، وهذا هو العقل النظري ، وهو العقل الذي بالملكة ؛ وشيء ثالث خارج النفس بالفعل هو الذي ينزل من هذا الإدراك العقلي . فإذ الحسوس من الإدراك الحسي حتى يكون ذلك الإدراك الذي للعقل الهولاني إنما هو لذلك العقل الذي هو نظير الحسوس . ولما كان ليس خارج النفس شيء هو بالفعل من نوع العقل ، وإنما خارج النفس صورة

الحال من أحد أمرين ، إما ألا يكون له فعل ألبته ، وهو متصل بنا ، وإما أن يكون له فعله الثاني . ومحال أن يكون متصلا بنا ، ولا يكون له فعل ، فلم يبق إلا أن يكون له فعله الثاني ، الذى هو عقله ذاته . وبالموجب ما كان فعله الأول من أجل فعله الثاني ، والثاني يجرى منه مجرى الغاية ، وذلك أنه لما كانت الحكمة الإلهية ، والعدل الرباني ، يقتضى ألا يبقى نوع من أنواع الموجودات ، ولا طور أطوار الوجود ، إلا ويخرج إلى الفعل . وكان العقل الذى هو العقول بالقدرة ، طورا من أطوار الوجود الشريفة ، وجب أن يخرج من القدرة إلى الفعل . ولكونه من جنس العقل ، كان واجبا أن يخرج إلى العقل شئ هو عقل بالفعل متقدم عليه بضررب الشرف والوجود ، وهذا هو العقل الفعال .

وجعل بعد هذا العقل الفعال الأول الذى هو العلوم النظرية من أجل فعله الأخير الذى إدراكه ذاته ، حتى يكون الحال فى هذا العقل كالحال فى سائر العقول المتفارقة ، أعنى أن تكون ذاتها هى غايتها ، وإن كان لها فعل آخر فهو طريق إلى حصول الذات الذى هو العقل الحالى . ولولم يكن الأمر كذلك ، وكان القصد بهذا الفعل الصادر عن العقل الذى هو العقل الذى بالملكة هو ذاته لا كونه طريقا إلى شئ ، لزم محال وهو أن يكون الأشرف وهو العقل الفعال من أجل الآخر وهو الذى بالملكة إذ الفعل غاية الفاعل ، والغاية أشرف مما قبل الغاية .

فانظر إلى هذا السر الإلهي ، والتكليف الرباني ما أعجبه ! فسبحان الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى . وهذا الذى قلته بآخرة فى أمر العقل هو من أشرف ما يقال فيه ، إذ كان من جنس الأقاويل التى يقال لها التحليل ، لأنه هو المتقدم على جنس الأقوال التى يقال لها التركيب .

الطريق الثالث

وهذا الطريق هو مأخوذ من القوة والفعل . وذلك أنه من البين أن القوة بما هى قوة إنما تقال بالإضافة إلى الفعل . ولما كان العقل الحيواني عقلا بالقوة ،

وجب أن يكون إنما هو عقل بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة أصلا . ولما كان العقل الذى بالملكة عقلا بالقوة لا عقلا بالفعل ، وجب أن يكون العقل الحيواني إنما هو بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة أصلا ، وإن كان وقتا ما بالقوة على عقل ليس هو عقلا بالفعل . فإما هو قوى عليه ليكون به مستعدا وقابلا لمثل هذا العقل الذى لا تشوبه قوة أصلا . وإذا كان قويا على مثل هذا العقل ، وكل قوة لا بد أن تخرج إلى الفعل ، فبالضرورة ما يزم أن يعقل بآخرة للعقل الفارق ، أعنى الفعال ، ومن هذه الجهة سمي مستفادا .

وأما كون العقل الذى بالملكة ، وهو العلوم النظرية ، عقلا بالقوة ، فبين . إذ كان المعقولة التى هى الصور معقولة بالقوة بخلاف الأمر فى الحس ، فإن الحس حس بالفعل ، لأن المحسوس محسوس . ومن هذه الجهة كان الحس أشرف من هذا العقل الذى بالقوة بوجه ما ، أعنى كون المحسوس بالفعل والعقل بالقوة . لكن العقل وإن كان عقلا بالقوة فهو بالجملة أشرف من الحس . والسبب فى ذلك أن العقل كلى ، والكلى بالقوة ؛ والمحسوس جزئى ، والجزئى بالفعل . فإذا أحست القوة الحساسة بمحسوس ما ، كان ما يحصل فى القوة الحساسة هو معنى ذلك الشخص المحسوس المشار إليه بالفعل ، ووقع الإدراك عليه . وأما إذا اتصل بالعقل الحيواني معقول من العقولات وهو معنى كلى ، كأنتك قلت مثلا صورة المثلث بما هو مثلث ، كان هذا المعنى إنما يتناول صور أشخاص لانهاية لها بالقوة ، فهى علم بالقوة ، إذ كان لمعلوم بالقوة . ولذلك يعلم الإنسان مثلا أن كل مثلث فزياده مساوية لقائمتين ، وليس يعلم مع ذلك شخص المثلث المصور المستور مثلا عنه ، فهو يعلمه بالقوة ويجهله بالفعل ، لأنه يعلم المثلث بما هو مثلث ، لامتناهنا معينا بالفعل ، كما هو بالحس . ولذلك ليس أيضا اتصافنا بالعقل الفعال شيئا غير أن ندرك بالفعل شيئا مجردا بالكلية مثل ماندركه بالحس ، وإذا كان هذا كله كما وصفناه ، فالذى للعقل الحيواني بالذات ، وبما هو عقل ، هو أن يعقل ما هو فى نفسه عقل بالفعل ، وما اتفق له أولا من أن يعقل شيئا ليس هو فى نفسه عقلا بالفعل ، وهو العقل الذى بالملكة هو بالعرض . ومن هذا يلوح لك صحة ما قال تاسطيطوس برهانا على أن العقل الحيواني يعقل

كتاب النفس

المنسوب لإسحق بن حنين

هذه رسالة صغيرة نفيسة لم يسبق نشرها وجدت في إخراجها فائدة كبيرة في إلقاء الضوء على تاريخ علم النفس ، وفي تفهم تلخيص كتاب النفس لابن رشد الذي تقدمه الآن .

وكنيت قد عززت على نشرها مستقلة في كتاب أو مجلة علمية ، غير أنني وجبتها لتزيد إذا طبعت عن أربعين صفحة ، فأريت أن أخيفها في ذيل هذا الكتاب حتى تجتمع المقالات الخاصة بالنفس في جيز واحد .

ومن حسن الحظ أن تخرج ترجمة كتاب النفس لأرسطو في هذا الأوان ، وهي الترجمة التي اشترك معي في مراجعتها على النص اليوناني الأب قنواقي . وبذلك يستطيع قارئ اللغة العربية أن يبدأ بنص أرسطو ثم بهذا التلخيص أو الترجمة المنسوبة لإسحق ابن حنين ، ثم ينتهي بتلخيص ابن رشد .

وليس لهذه الرسالة عنوان ، فهي تبدأ بعد البسملة بهذا النص « هذا ما ذكره الفيلسوف في كتاب النفس ترجمناه كلاماً تاماً . . . » . والقصود بالفيلسوف هنا أرسطو في كتاب النفس .

قال الأستاذ هارتوج درنبورج Hartwig Derenbourg الذي وصف مخطوطات الاسكوريال حيث توجد هذه الرسالة المخطوطة، إن عنوانها « ترجمة كتاب النفس لأرسطو » وكذلك فعلت مكتبة جامعة فزاد الأول حين استقدست نسخة مصورة موجودة بالدار تحت رقم ٢٤٠٢٥ . وهي النسخة التي اعتمدنا عليها ورجعنا إليها في تحقيق هذا النص . ويبدو أن الأستاذ درنبورج اعتمد على ما جاء في استهلال الرسالة من قوله :

« ترجمناه كلاماً تاماً . . . » فاعتقد أنه ترجمة لنص أرسطو ، ولكنه إذا مضى مع الكتاب إلى نهايته رأى أنه تلخيص لآترجة . فلا مناص من تصحيح العنوان ، وقد رأيت أنه ليس ترجمة ، وليس كذلك تلخيصاً محادياً لأرسطو بل فيه بعض التفسير ، فالأليق أن نجعل العنوان « كتاب النفس » بدون إضافة صفة الترجمة أو التلخيص .

والكتاب جزء من مجموع يشتمل على الرسائل الآتية :-

١- شرح كتاب أناطوليطا الأولى وباري أرناسياس لأرسطو لأبي الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس الثوري سنة ٦٢٠ هجرية .

المفارقة ، وذلك أنه قال : إن العقل الهولاني إذا كان يعقل ما ليس في نفسه عقلاً فأحرى أن يعقل ما هو في نفسه عقل . وكذلك أيضاً صحة ما قاله الإسكندر في ذلك حين شبه هذه القوة التي في العقل الهولاني بقوة الشيء الذي توجد في الطفل ، فإنه قال : فكما أن هذه القوة تصير بآخرة في طفل إلى الشيء ، كذلك هذه القوة التي في العقل تصير بآخرة إلى أن تعقل المفارق .

وهكذا العقل الذي بالفعل ، الذي يدركه الإنسان بآخرة ، وهو الذي يسمى المستفاد وهو التمام والكمال ، والفعل الذي كان الهولاني الأول قوة عليه . ولذلك كلما حدثت فيها صورة حدث فيها كمال وقوة وإمكان على صورة أخرى ، حتى تترقى من كمال إلى كمال ، ومن صورة إلى صورة ، أشرف وأقرب إلى الفعل ، حتى انتهت إلى مثل هذا الكمال والفعل الذي لا تشوبه قوة أصلاً .

ولما كان الإنسان هو الذي خفي به الكمال ، كان هو أشرف الموجودات التي هاهنا . إذ كان هو الرباط والنظام الذي بين الموجودات المحسوسة الناقصة أعنى التي تشوب فعلها أبداً القوة وبين الموجودات الشريفة التي لا تشوب فعلها قوة أصلاً ، وهي العقول المفارقة . ووجب أن يكون كل ما في هذا العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له ، إذ كان الكمال الأول الذي كان بالقوة في الهولاني الأول إنما ظهر فيه . فما أظلم من يحول بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى حصول هذا الكمال ، إذ لا يشك أن الفاعل لذلك أيضاً يقضاه الخالق سبحانه ويخالفه فيما قصده من وجود هذا الكمال ، كما أنه ما استعد من بذل عمره في مثل هذه الطاعة ، وتقرب إليه سبحانه بمثل هذه القرية . فهذا ما رأيت أن أثبتته في هذه المقالة ، وإن تجدد في ذلك شيء أثبتته إن شاء الله . والله يوفق لما يرضاه بمنه ويمنه لا إله سواه .

كلت المقالة وبها كمل جميع الكتاب بحمد الله وحسن عونه على أيدي الفقير إلى رحمة ربه ، الراجي إلى أجرته ، على بن إبراهيم بن أحمد ثابت التجبي . أنسخها بخط يده الفانية للفقير الطبيب الأفاضل ابن اسحاق الفارجي . وكان الفراغ منها في يوم الخميس التاسع والعشرين لجمادى الثانية من سنة سبع وثلاثين وسبعمائة . وبذلك يبرجانية .

٢ - ثلاث رسائل صغيرة في النطق لأبي الحسن على بن رضوان التوفى سنة ٤٦٠ هجرية .

٣ - كتاب النفس المنسوب لإسحق بن حنين . وهذا نص الوصف الذي جاء في فهرسة الاسكوريال .

وترجمة كتاب النفس لأرسطو مع بعض تعليقات للرد على المخالفين له . أتكون هذه الترجمة لإسحق بن حنين التوفى سنة ٢٩٨ هجرية (٩١٠ ميلادية) التي يحدثنا عنها حاجي خليفة نقلا عن الفهرست ؟
لايشير المخطوط في هذا الموضوع إلى أى شيء .

وببدأ بقوله (هذا ما ذكر الفيلسوف في كتاب النفس ترجمناه كلاما تاما ، وذكرنا في كل باب جل ما رد على من خالف قوله وكيف ترقى إلى صفة النفس الناطقة الخ) الورق مغربي والخط مغربي كذلك - ٢٢٦ ورقة - ٢٣ سطرا في الصفحة . بدون تاريخ .

تقول : وببدأ كتاب النفس في هذا المجموع من صفحة ٢٠٣ ظ إلى نهاية المجموع أى صفحة ٢٢٦ .

والخط واضح مقروء قديم ، ولكن النسخة جيدة ، وقد وقفنا في قراءة بعض الألفاظ ، وبخاصة التي لم تألفها لغة التأخرين من الفلاسفة ، ثم احتدنا إلى وجه الصواب في قراءتها . وذلك من مثل لفظة « المعاية » والقصود بها المشكلة . وكذلك لفظ « العملة الثمانية » أى الثائية . فهذه الاصطلاحات وأمثالا مما تنبه عليه في هامش النص هي الدليل عندنا على أن صاحب الكتاب من النقلة القديسين ، أى في عصر إسحق . وإذا رجعنا إلى ما ذكره ابن النديم في الفهرست عن كتاب النفس لأرسطو ، وجدنا أن حنين نقله إلى السرياني ، ثم نقله إسحق تاما إلى العربية مرتين . ووجدنا أن شرح ثاسطيوس نقل أيضا كما نقل تفسير الإسكندر . ونحن لانرجح أن يكون هذا التلخيص لإسحق ولو أن الفصل في هذه القضية يحتاج إلى مراجعة الأصول السريانية والعربية التي لاتزال مخطوطة . وقد عثر الأب قنواقي حين كان في اسطنبول على ترجمة إسحق لكتاب النفس وهي الترجمة الكاملة للنص ، وقد وصف النسخة في القلمة التي كتبها بمناسبة طبع ترجمة كتاب النفس لأرسطو .

فإذا اجتمعت النصوص أمكن أن يخرج منها الباحث برأى وثيق .

على أننا نستطيع من الموازنة بين نص كتاب النفس لأرسطو وهذا الكتاب أن أن نحكم على أن بينهما فروقا كثيرة ، لأن صاحب هذا التلخيص يبتعد في بعض المواضع عن آراء أرسطو ويأخذ برأى التأخرين ، ويتضح ذلك بجلاء عند الكلام في النفس الناطقة ، وفي بقائها بعد فناء البدن ، وهذا أقرب إلى رأى الاسكندرانيين منه إلى رأى أرسطو . فإذا كان الأمر كذلك فيكون هذا التلخيص لابن البطريق وليس

إسحق ، وبخاصة لأن كتب التراجم لم تذكر أن إسحق لخصه ، وإنما ذكرت أنه نقله تاما أى بدون تلخيص .

وهم يذكر أن سبتيقيوس له تفسير على كتاب النفس بالسريانية لخصه الإسكندر في « نحو مائة ورقة ولابن البطريق جوامع هذا الكتاب » .

ويذكرون كذلك أن ثاسطيوس له شرح على كتاب النفس لأرسطو « وإن إسحق نقل ما حرره ثاسطيوس إلى العربية من نسخة رديئة ثم أصلحه بعد ثلاثين سنة بالمقابلة إلى نسخة جيدة » .

فهل يكون هذا الكتاب لثاسطيوس ؟

كل ذلك يحتاج إلى تحقيق ليس في أيدينا أدواته في الوقت الحاضر .

مهما يكن من شيء فلهذه الرسالة قيمة تاريخية جلية من جهتين : الأولى من جهة الاصطلاحات وتطورها وموتها وحياتها ، وهذا ما نهينا عليه في الماشح كما ورد اصطلاح من هذا القبيل . والجهة الثانية فهم العرب لأرسطو وشرحه وخط آرائه بأرائهم .

ونحن نرجو أن يكون نشر هذه المخطوطة مقدمة لدراسات أعمق وأدق تلقى الضوء على كثير من المسائل الغامضة في تاريخ الفلسفة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

هذا ما ذكره الفيلسوف في كتاب النفس ، ترجمناه كلاماً تاماً ، وذكرنا في كل باب جمل ما رد على من خالف قوله ، وكيف ترقى إلى صفة النفس الناطقة .

فكان الذى ابتدأ به في كتابه هذا أن رد على الذين قالوا : إن النفس إنما تحدث من قبيل اختلاط بعض الاستقسات ببعض بقدر ما .

ثم على الذين قالوا : إنها من تأليف البدن .

ثم على الذين قالوا : إنها من قبيل مزاج البدن .

ثم فحصى عن النفس : هل هي جوهر واحد كثير القوى ؟ أوهي أنفس

كثيرة مختلفة الجواهر ؟ ومحال أن تكون أنفساً كثيرة مختلفة الجواهر .

ثم وصف النفس وحدّها بحد ، وقال : إنها جوهر وليست بعرض ؛ وبين

كيف ذلك .

ثم فحصى أيضاً عنها وقال : أترأها جوهرّاً مركباً ، أم جوهرّاً مبسوطاً ؟ .

وأخبر أنها جوهر مبسوط .

ثم قال : أترأها كالحويلى لاصورة لها ؟ أو كالصورة ؟ ثم أخبر أنها صورة .

ثم قال : أترأها صورة هيولانية عرضية لازمة للأجسام ؟ أم هي صورة

جوهريّة ، لا هيولى لها ، مفارقة للأجسام ، من غير فساد ولا هلاك ؟ .

ثم ذكر الصورة ، وبين على كم وجهه تقال ، ومتى تكون الصورة حلية (١)

(١) قوله حلية هو الذى اصطلح عليه التأخرون بقولهم شكل أو هيئة Figure

وقد وردت عند الفارابى في إحصاء العلوم ، ولا يستعملها ابن رشد . أما قوله إن الصورة قد تكون حلية وقد تكون نفساً فهذا خطأ ، لأنه يخلط بين الصورة والشكل . ثم يجعل الصورة نفساً ، وهذا صحيح في الكائنات الحية فقط أما في غير الحية فالصورة ليست نفساً ولا شكلاً . (انظر ترجمة كتاب النفس لأرسطو ص ٧) .

للشيء الذى هي صورة له ، ومتى تكون نفساً له ، مفارقة للبدن الذى هي فيه من غير فساد ، ومتى تكون غير مفارقة للبدن الذى هي فيه .

ثم قال : إن الحد الصحيح هو الدال على ماهية الشيء . ولما دل على أن له ماهية ، أتى على علته ، ثم قال : إن الحدود منها ما يشبه النتيجة الخارجة من القياس ، ومنها ما يشبه الفصول التى في القياس ؛ وبين كيف ذلك .

ثم وصف أنواع الحياة ، وعلى كم نوع يقال للشيء إنه حي ، وبأى أنواع الحياة يقال للشيء إنه حي بحق .

ثم قال : أترى النائم والحسي والفكرى ، كل واحد من هذه هو نفس على حدته ؟ أو هذه الأشياء قوى لنفس واحدة ؟ وإن كانت قوى لنفس واحدة ، فقواها كنفس في مكان واحد ، وإنما تختلف في الصفة [٢٠٤ و] فقط ، أم تختلف في الأماكن والصفة جميعاً ، كقول فلاطن في كتابه الذى شرحه في ذلك ؟ .

ثم صوّب رأى من قال : إن النفس تمام الجسم ؛ إلا أنه قال : التمام على نوعين أحدهما تمام الشيء بعينه ، والآخر فاعل التمام . وذكر كيف ذلك وقال : إن النفس تمام للجسم المتنفس بأنها فاعلة التمام لا أنها بعينها هي التمام الكائن . فهذا النوع عرض ، والنفس جوهر لا عرض .

فلما فرغ من تلخيص هذه الأشياء أقبل على الغرض الذى له قصد في هذا الكتاب فقال :

إننا نريد أن نصف النفس النامية ، والنفس الحسية ، والنفس الناطقة ، ونخبر ما كل واحدة منهن ؟ ومن أين ينبغى أن نفحص عن ماهية كل نفس ، أمن قواها ؟ أم من أفعالها ؟ أم من الأشياء المحسوسة المدركة ؟ فوصف محسوس كل نفس أولاً ، ثم وصف النفس ، من بعد ذلك ، بصفة صحيحة .

ثم وصف النفس النامية ، وجعل ابتداء فحصه عن الغذاء ، وعن علة غاية الغذاء ، ووصف ما الغذاء ، وما حاجتنا إليه .

ثم قال : أترى الشيء يغتنى من شبهه أم من غير شبهه ؟ ولما وصف الغذاء ماهو ؟ وكيف هو ؟ ولم هو ؟ وصف النفس النامية بصفة صحيحة لامرأ لها .

ثم وصف الحس العامي (١) والوهم ، وميز بينهما ، وأخبر كيف يدرك فعل الأشياء . إلا أنه ذكر أولاً اشتراك الحس والعقل . وإنما فعل ذلك ليدلنا على أفعال النفس الناطقة ، وأنها باقية لامتوت .

ثم وصف اختلاف الحس والعقل وأخبر أن بينهما بوناً بعيداً .
ثم قال : إن النفس الناطقة ليست بمشربة شيئاً من الحيوى والأجسام ، ولاهى جسم ، وأخبر كيف ذلك .

ثم سأل : أترى النفس تعلم الأشياء المبسطة ، والأشياء المركبة ، تجزء واحد من أجزائها ؟ أم إنما تعلم الأشياء المبسطة منها تجزء غير الجزء الذى تعلم به الأشياء المركبة مثل الأجسام ؟ وأخبر كيف تعلم ذلك .

ولما أخبر باتفاق الحس والعقل واختلافهما ، وكيف تحس الحاسة ، ويعقل العقل ، أخذ فى صفة النفس العاقلة ، ثم سأل فقال : إن كان العقل ليس بهيولى ، ولا ينفعل ، وكل علم إنما يكون بالانفعال ، فكيف يعقل الأشياء وهو لا ينفعل ؟ .

ثم سأل أيضاً فقال : إن كان العقل واحداً من الأشياء المعقولة ، أفراه يعقل ذاته أم لا يعقلها ؟ فإن لم يعقل ذاته وهِمَ القائل إن العقل جوهر مغارق لكل جسم . وإن كان يعقل ذاته أفتراه يعقل ذاته بأنه عقل ، أو بأنه معقول ؟ وأخبر كيف ذلك .

ثم ذكر كيف هو فى النفس الناطقة ، أبالقوة أم بالفعل ؟ وأخبر كيف يكون بالقوة ، وكيف يكون بالفعل .

وسأل فقال : إن كان العقل الكائن بالنفس تاماً ، وكان معركى من كل هيولى وجسم ، وكان يعلم الأشياء بلا آلة ، فما باله ربما نسى بعض ما قد [٢٠٥] علم ، وليس علمه ثابت لا يزول عنه ؟ وأخبر بعملة ذلك .

ثم وصف المعقولات ، وخلصها تليخيصاً شافياً . وإنما لخص المعقولات

(١) الحس العامى هو الحس المشترك فى اصطلاح المتأخرين مثل ابن سينا وابن رشد . بالفرنسية Sens Commun .

ثم ابتداء فى صفة النفس الحسية الحيوانية ، وأخبر عنها ، وجعل دلالة عليها من الحواس . إلا أنه فحصى عن الحواس أولاً ، ثم شرحها واحدة فواحدة ؛ ثم ذكر القوة والفعل ؛ ثم وصف الانفعال وقال : أترى الشئ ينفعل من شبهه أم من غير شبهه ؟ وبين ذلك . ثم قال : كل حاسة إما أن تدرك شيئاً واحداً ، وإما أن تدرك أشياء كثيرة . وأخبر كيف ذلك .

ثم ذكر متى يدخل الخطأ على الحاسة ، ومتى لا يخطئ .

ولما أراد أن يصف كل حاسة على حدة ، وصف محسوسها أولاً ، ثم وصف بعد ذلك الحاسة . وذلك أنه وصف اللون وما هو ، ثم وصف بعد ذلك البصر . وإنما فعل ذلك ليستدل بالظواهر على الخفى ؛ والمحسوس ظاهر ، والحس خفى .

ثم ذكر أيضاً وقال : إن من الأولين من قال : إنه جسم ، ومنهم من قال : إنه ليس بجسم . وصوب رأى من قال : إنه ليس بجسم ؛ ورد على من قال : إنه جسم .

ثم قال : أترى كل حاسة من الحواس تدرك محسوسها بضرب واحد أم بضروب مختلفة ؟ .

ثم قال : أترى أن الحواس كلها تؤدى إلى حاسة واحدة بعينها وتميز بين ما أدركت أم لا ؟ [٢٠٤] ط .

ثم قال : ما بال الحواس تفسدها محسوساتها إذا أفرطت ، كالبصر يفسده الضوء الساطع ، والسمع يفسده الصوت الشديد ؟ وكذلك سائر المحسوسات تفسد حاسها ، إذا قويت وأفرطت .

ولما فرغ من بحثه عن الحواس ، وصف بعد ذلك النفس الحسية بصفة لامرء لها . ثم وصف النفس الناطقة وقواها . وابتداء بوصف الوهم ، لما رأى أنه نفسانى فى النفس الناطقة .

ثم وصف بعد ذلك قوى النفس من الحس ، والرأى المحمود ، والوهم ، والفكر والعقل ، . وميز الحس من سائر القوى ، ثم الوهم ، ثم الرأى المحمود ، ثم الفكر ، ثم العقل ، بماذا يتفق كل واحد منهما مع صاحبه وبماذا يختلف ؟

ليستدل بها على العقل ، وليرينا شرف النفس العاقلة ، وعلوها عن سائر الأنفس ، وأنها جوهر باق لا يفسد .

ثم وصف كيف يعقل العقل الأشياء المعقولة المجردة ، وكيف يعقل الأشياء المعقولة المشوبة بالأجسام .

ثم وصف متى يصدق العقل ، ومتى يدخله الخطأ .

فلما فرغ من ذلك ، وصف الشوق ، لأنه قوة من قوى النفس العاقلة ، ويميز بين أصنافه .

ثم وصف النفس الناطقة فقال : هي الأشياء المعقولة بالقوة ، أى فيها صور الأشياء كلها . وبين ذلك .

ثم وصف الحركة المكانية أنها قوة من قوى النفس ، وبين كيف هي وأحال أن تكون عليها النفس النامية ، والنفس الحسية ، والنفس العاقلة ؛ وجعل عليها الشوق . وجعل الشوق على نوعين : عقلى ودهمى ؛ وأخبر أن للحركة المكانية أربع علل : صورية وتامة وفاعلة وآلية (١) وأخبر أن كل شيء يتحرك حركة نقلة ، فهو حسي اضطراباً . وأخبر أن الحساس موافق لنا في كوننا ، وأن الموافق لنا في الحس ، موافق لنا في كوننا .

فقد فرغنا من رموس عيون ما ذكره الفيلسوف في كتاب النفس ، ومخبرون كيف رد على من خالفه ، وكيف قوله .

فكان ما افتتح به ذلك أن قال :

إن العلم من الأشياء الجلييلة الكريمة . وبعض العلوم أعلى من بعض ،

(١) الملل في اصطلاح التأخرين هي اللادبة والصورية والفاعلة والناثية . وعند التقديس من الترجمين كما ذكر الكندي أن النائية هي الثابتة . والتقصود بالعلمة الآلية اللادبة .

وذكر الناسخ في الماش هذه العبارة « أخذ إحداها بدل الأخرى » فلعله يقصد اختلاف الاصطلاح ، أو لعله يقصد اختلاف الترتيب إذ الشهور أن العلم اللادبة تأتي في المرتبة الأولى كما ذكرنا في أول هذا الماش (انظر كتاب الكندي إلى المتعم بالله في الفلسفة الأولى - طبعة الحلبي ١٩٤٨) .

مثل العلم بصناعة الطب ، فإنه أشرف من العلم بسائر الصناعات (١) . وذلك أن موضوع الطب أبدان الناس ، وهي أكرم من موضوع سائر الصناعات . فإن طعن طاعن فقال : إن العلم بالشيء ليس بحسن ، ولا كرم ، قلنا : كل علم من العلوم ، خيراً كان أوشراً ، فهو حسن كرم ؛ وذلك أنا بالعلم ندنو من الخير وتباعد عن الشر ، فينبغي أن نعلم ما للحسن وما للكريم ، فنقول : إن الحسن هو الذي يراد من أجل غيره ، لأننا إنما نريد أن نكون حسناً من أجل غيرنا . فأما الشيء الكريم ، فإنما يُرَاد من أجل نفسه ، كالصحة والسعادة . والدليل على حسن العلم : أن كل الناس يشاقون إليه ؛ وربما حرص الإنسان على أن يظن به غيره أنه عالم ، لعلهم بفضل العلم وشرفه . والدليل على كرم [٢٠٥] العلم أيضاً : أنه في غريزتنا ، متم لجوهرنا . وذكر أن الدليل على أن العلم في غريزتنا ، حث الصبيان لاستماع الأحاديث والخرافات . وقال : إن الحواس تدل على أن العلم في غريزتنا ، لأن كل حاسة تحث محسوسها ، وتشاق إليه .

والعلم بالنفس أكرم من سائر العلوم وأحسن . أما كرمه فلا أنه يقود الإنسان إلى علم ذاته ، فإنه إذا علم ذاته علم سائر الأشياء التي تعلمه ، والتي هي أدنى منه . ولما حسنه فلاستصفائه وصحته . فعلم النفس أعلى من سائر العلوم الجسدية ، ومنه يرقى إلى علم الجوهر الشريف الحق . والدليل على أن العلم تعلم ذاته ، علم سائر الأشياء ، أن الأشياء لا تخلو من أن يكون العلم بها واقعاً تحت القوى ، والقوى كلها للنفس ، والذي يعرف النفس يعرف قواها ، والذي يعرف قواها ، يعرف الأشياء الواقعة تحت قواها ، فكأن عرف النفس عرف الأشياء كلها ، على الجهة التي ذكرنا .

قال الفيلسوف : والعلم بالنفس الكريم يدلنا على بقائها ، وأنها جوهر مبسوط ، لاهيولى له . وإذا كان الشيء مبسوطاً ، لاهيولى له ، لم ينتقض إلى

(١) هذا هو انتاح كتاب النفس لأرسطو حقا ، ولكنه شرح وتفسير أكثر منه نقل أو تلخيص ذلك لأن عبارة أرسطو حسب ترجمتنا « ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى إما لدقتها وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم . ولغذين السبيين كان من الجدير أن نرفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى » . ولم يضرب أرسطو المثل بصناعة الطب وأنها أكرم الصناعات وهذا يؤيد ما ذكرناه من قبل من أن هذه الرسالة ليست لأرسطو بل لبعض الشراح .

شيء آخر؛ فلذلك صارت النفس تعلم ذاتها، وتعلم سائر الأشياء علماً مستقضى؛ ويستخلص ذلك فيما بعد.

قال : ومن الدليل على بقاءها ، أنها كلما ازدادت بالشيء علماً ، كان أقوى لجورها ، وأثبت له . وليس غيرها مما يدرك علم الأشياء كذلك ، لأن غيرها ، كلما ازداد علماً بمحموسه ، كان أضرب له ، وأقرب من فساد . ومن الدليل على أن النفس لاتتفع تحت الفساد ، أن العلم بها يدعو إلى علم جميع الفلسفة والطبيعة . وإنما (١) تعلم الأشياء الكلية ، والأشياء الكلية تعلم بعلم غير مجامع للأشياء ؛ فالنفس إذن تعلم الأشياء من غير أن تجماعها . وإن كانت على هذه الصفة ، فهي غير واقعة تحت الفساد .

ثم قال : إنه ينبغي لنا أن نتفحص عن النفس ، أي عن جوهرها ، وعن آثارها ، وعن أفعالها الخاصة والعامة . إلا أنه ينبغي لنا أولاً أن نذكر قول الأولين : فإن منهم من زعم أنها جوهر جرمي (٢) ؛ ومنهم من زعم أنها عرض . ومن هؤلاء الذين زعموا أنها عرض ، من زعم أنها مزاج ، ومنهم من زعم أنها اعتلاف .

فرد (٣) أولاً على من قال إنها جوهر [٢٠٦ و] جرمي فقال : معرفة الأجسام للأشياء إنما تكون بالباشرة والملازمة ؛ فإن كانت النفس جسماً ، فإنها لا تخلو من أن تكون إذا أرادت علم شيء من الأشياء أن تلامسه ملازمة ، وإنما أن تلامسه بشيء من أجزائها ، أو بجمل أجزائها ، أو بأجزاء كلها ؛ فإن لامسته يجرى من أجزائها لتعلمه ، كان باقي أجزائها فيها باطلاً ، وليس من النفس شيء باطل ؛ وإن كانت تلامسه لتعلمه بأجزاء كلها ، فلا يخلو أن يكون كل جزء من أجزاء النفس يعلم أولاً يعلم إلا باجتماعها ، فإن كل جزء من أجزائها يعلم الشيء الواحد ، فالشيء الواحد تعلمه مراراً كثيرة ، وهذا باطل . وإن كانت النفس تعلم الشيء الواحد بأجزاء كلها ، فإنه لا يخلو جزء النفس الذي لا يلامس

(١) المقصود النفس .

(٢) قوله جوهر جرمي أي جسم . وسوف يتحدث فيما بعد عما ذكره أفلاطون في طيلاوس .

(٣) هذا الرد هو الذي أورده أرسطو يجب فيه عن تفسير طيلاوس لحركة النفس (أنظر ترجمة كتاب النفس ص ٢٠ - ٢٢ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ - ٤٠٨) .

الشيء ، إما أن لا يعلمه ، أو يكون يعلمه ؛ فإن علمه كانت سائر أجزاء النفس فيها باطلاً ، وإن لم يعلمه فإن الآخر لا يعلمه أيضاً . وهذا القول يلزم في جميع أجزاء النفس ، فتكون النفس لاتعلم الشيء ؛ وهذا باطل . فإن قيل إن النفس إنما تعلم الشيء باجتماع أجزائها ، وذلك أنها تلامس الشيء بأجزاء كلها فتعرفه ، قلنا : يجب من ذلك أن تكون إذا لامست شيئاً ، هو أصغر جثة منها ، أن لا تأتي على جميع علمه ، لأنها تفضل عليه . وكذلك إذا لامست ماهو أعظم منها ، لم تعلمه ، لأنه يفضل عنها . وليس النفس كذلك ، لأنها تعلم الجسم الكبير والصغير على جهة واحدة ، فليست النفس إذن يجسم ، إذ صارت لاتسلك مسلك الأجسام .

ورد عليهم أيضاً فقال : كل جسم فإذا أن يتحرك حركة مستوية أو حركة مستديرة ؛ فإن كانت النفس جسماً ، فإنها لا تخلو من أن تتحرك بإحدى هاتين الحركتين ؛ فإن كانت تتحرك حركة مستوية ، فإذا أن تتحرك إلى مالا نهاية له وإما إلى مكان تنتهي إليه ، ولا يمكن أن تكون حركة لانهاية لها . وقد صحح الفيلسوف (١) ذلك في كتاب شمع الكيان . وإن كانت تعلم الأشياء بحركتها ، فإنها إذا وقفت لم تعلم شيئاً ؛ وإن كانت تعلم الأشياء بسكونها ، فإنها إذا تحركت لم تعلم شيئاً ، فتكون مرة تعلم ، ومرة لاتعلم ؛ وهذا باطل ، لأنها علامة أبدأ .

وإن كانت حركتها مستديرة ، فالحركة المستديرة لاتقف . قلنا : آثارها تعلم الشيء الواحد بدور واحد من أدوارها ، أم في كل دور تعلم شيئاً غير ما [٢٠٦ ظ] علمت بالدور الآخر؟ فإن علمت الشيء بدور واحد كان سائر أدوارها باطلاً ؛ وهذا محال . وإن كانت في كل دور ، تعلم علماً غير ما علمت في الدور الذي قبله ، كان علمها وفكرها غير متناهين ، لأن الأدوار غير متناهية ؛ وهذا باطل . لأن الفكرة المنطقية والعملية متناهيتان ، وذلك أن الفكرة المنطقية إذا جالت في معرفة الشيء ، واستنبطت النتيجة ، سكنت ، ولم تتحرك . وإذا فكرت في عمل من الأعمال ، فإنها تتحرك أيضاً ، إلى أن تأتي إلى آخر

(١) المقصود أرسطو في كتاب السماع الطبيعي والحجة متصلة بإساقها عن

دائرة طيلاوس وكيف تتحرك .

العمل ، ثم تسكن . فالنفس لاتتحرك بحركة مستوية ولا مستديرة ، فليست إذن بجسم .

ورد عليهم أيضاً فقال : كل جسم من الأجسام فعلٌ جزؤه غير فعل الجزء الآخر ، وفعل كله غير فعل جزء واحد من أجزائه . وذلك أن فعل البصر غير فعل الأذن ، وفعل اليد غير فعل البدن كله . وليست النفس كذلك لأن الجزء الواحد منها يفعل فعل الكل ، والكل يفعل فعل الجزء ، لأن الكل فيها والجزء شئ واحد . وذلك أنها تفعل بجزءها كله ، على حال واحدة ، وليست فيها أجزاء مختلفة ، فتكون أفعالها مختلفة . والأجزاء متشابهة ، فيكون فعلها أكثر . وأقل على نحو فعل الأجسام المبسوطة المتشابهة الأجزاء ، بل هي جوهر مبسوط ، ليست بذات أجزاء جسمية . فلذلك يفعل الجزء منها فعل الكل ، ويفعل الكل فعل الجزء . فليست النفس إذن بجسم .

ورد أيضاً عليهم فقال : لكل جسم بدء في نشوئه ، وغاية ينتهي إليها . وأجود ما يكون الجسم إذا انتهى إلى غايته ؛ وإذا أخذ في النقصان ضعف ؛ وليست النفس كذلك : لأننا نرى نفس المكتهلين أكثر ضياء ، وأتور فعلا ، وأبدانهم أضعف من أبدان الأحداث . ولو كانت النفس جسما لنقص فعلها بنقصان البدن . فليست النفس إذن بجسم .

ولما رد على من قال إن النفس جسم ، رد أيضاً على من قال إن النفس تحدث من قبل اختلاط بعض الاستقصات ببعض مقدارا ما . فقال : لا تخلو النفس الحادثة برغمهم أن تكون المقدار نفسه أو غيره ؛ فإن كانت هي غير المقدار فإنها لا تخلو أن تكون وردت عند اختلاط الاستقصات من خارج أو تولدت فيها . فإن كانت وردت من خارج فقد كذبتم ، إذ قلتم : إن النفس إنما حدثت من قبل مقدار اختلاط الاستقصات (١) . [٢٠٧ و] وإن كانت تولدت من مقدار الاختلاط ، كنتم قد أحلتم ، لأنكم صبرتم الشئ الأفضل كزيتا ، وذلك أن

(١) كتب الناسخ لفظ الاستقصات مرة بالسین ومرة بالصاد ، فأيقنا على الرسم الأصلی .

المقدار في الصورة ، والاستقصات في الطبيعة (١) ، فصيرتم النفس طينة ، ولم تصيروها صورة . والصورة أفضل من الطينة . وإن قلتم : إن النفس هي المقدار بعينه ، صيرتم فينا أنفسا كثيرة ، لأن فينا أعضاء كثيرة . ولكل عضو مقدار من الاستقصات غير مقدار العضو الآخر ، فيكون للبدن الواحد إذن أنفس كثيرة . وهذا محال .

ورد عليهم أيضاً فقال : إنكم لما صيرتم النفس مركبة من الاستقصات ، كانت حجتكم على ذلك أن قلتم : إنا لما رأينا العلم لا يكون إلا بالشبيه ، أي يكون العالم شبيهاً بالعلوم ، قلنا : إن النفس مركبة من الاستقصات ، لأنها تعلم الأجسام المبسوطة والمركبة . وهذه حجة منكرة على من قال بها ، لأن كل علم فكراً كان أو جسماً ، إنما يكون من قبل فاعل ما . وكل حص ، وكل فعل ، إنما هو افعال ، والشبيه لا يفعل من شبهه ؛ مثل البيضاء : فإنه لا يفعل من بياض آخر ، بل إنما يفعل من شئ آخر لا يشبه البياض ، مثل السواد وغيره من الألوان . فالخاسة لائحس بالحسوس لأنها مثله سواء . وكذلك العالم لا يفعل من مثله ؛ ولو كان يفعل من مثله لكانا شيئاً واحداً . فالخاسة إذن والعالم ، إنما يفعلان من الأشياء التي لا تشبههما . ولا يلزم النفس أن تكون مركبة من الاستقصات ، إن كانت حساسة علامة بالأجسام . فإن لم يلزمها ذلك ، لم تكن مركبة من الاستقصات .

ورد عليهم أيضاً فقال : إن كانت النفس إنما تعلم الشئ بالشئ الذي فيها ، وإنما فيها الاستقصات فقط ، لم تعلم إلا الأجسام فقط ، فتكون جاهلة أكثر مما تكون عالة ؛ وهذا باطل . لأنها تعلم أكثر مما تجهل ، فليست النفس إذن مركبة من الاستقصات .

ورد عليهم أيضاً فقال : إن كانت النفس مركبة من الاستقصات ، وإنما تعلم الأجسام بالأجسام التي فيها ، قلنا : كل جسم من الأجسام هو مركب

(١) الطبيعة لفظه عدل التأخرون عن استعمالها ، وهي في مقابل الميولي أو المادة . ومن الواضح هنا أن الاستقص أو العنصر في مرتبة متوسطة بين الميولي الأولى وبين الأجسام الموجودة بالفعل .

من هذه الأصول ، فبالله لا يكون ذاتفس علامة ؟ وإن لم تكن للأجسام أنفس علامة ، فلا محالة أن النفس ليست علامة ، لأنها مركبة من [٢٠٧ ظ]

أستقصات ، بل إنما تعلم الأجسام بعاة أخرى .

ورد عليهم أيضاً فقال : إن كانت النفس مركبة من الأستقصات ، والأستقصات عاة حيولانية ، فما العلة الفاعلة التي ركبت الأستقصات ، فحدثت النفس منها ؟ فإنه لا يمكن أن يكون الشيء هو علة انفعاله وتركيبه ، وإلا كان الشيء (١) علة ومعلولا معاً ، وفاعلا ومنفعلا معاً ؛ وهذا غير ممكن . وقد بينا كيف لا يمكن ذلك في كتاب سمع الكيان . فإن لم تكن الأستقصات علة تركيب أنفسها ، فلا محالة أن لها علة هي التي تركيبها . والعللة الفاعلة (٢) أشرف من سائر العلل . وليس في هذا العالم أكرم ولا أشرف من النفس . فالنفس هي التي تركيب الأستقصات . فإن كانت النفس فاعلة فليست؛ إذن مركبة من الأستقصات .

ورد أيضاً على ممن قال : إن النفس تحدث من اتلاف (٣) البدن ، فقال : الاتلاف يكون إما في الكلام ، وإما في الأجسام . أما اتلاف الكلام فيكون منه الخبر ، أو ضرب آخر من ضرب الكلام . فاتلاف الصوت يحدث منه ضرب اللحن . فإذا اتلقت الأجسام ، حدث منها شيء شبيه بها ، إلا أنه يخالفها في الصنعة . مثل الحشب : فإنه إذا ألف بقر محاله ، إلا أنه حدثت له عوارض حلية ، لم تكن فيه . فإن قيل : فإن النفس كذلك وهي حلية حدثت من تأليف الأجسام قلنا : يجب أن تكون فينا إذن أنفس كثيرة ، لأن كل عضو من أعضاء البدن تأليفه غير تأليف صاحبه . فإن كان كذلك وجب أن تكون فينا أنفس كثيرة ، وهو باطل . فإن قيل : إنما تحدث النفس من اتلاف البدن

(١) في الأصل للشيء .

(٢) لاندري أين ذكر أرسطو أن العلة الفاعلة أشرف من سائر العلل . والذي نعرفه أن العلة الصورية هي الأشرف . وذلك إذا ردت الفاعلة إلى المادية ، والناحية إلى الصورية .

(٣) الاتلاف هو الهارمونية Harmonie ويحيل المحدثون إلى ترجمتها بالانسجام والاتلاف أفضل ، وقد أخذت بهذا الاصطلاح في ترجمة النفس لأرسطو (أنظر ص ٢٤ وما بعدها ٤٠٧ ظ ٣٠ وما بعدها) .

كله ، وهو واحد ، فالنفس إذن واحدة ، قلنا : يجب من هذا أن يكون إذا انقص عضو واحد من أعضاء البدن أن ينقص اتلاف البدن ، وإذا نقص اتلاف البدن ، نقصت النفس بنقصان اتلاف البدن ، وإذا نقصت النفس نقص عقلها ففصل عقلها للأشياء خطأ . وهذا باطل ، لأنه ربما نقص بعض أعضاء البدن والعقل صحيح على حاله . فليست النفس إذن من قبل اتلاف البدن .

فلما فرغ من الرد على من قال إن النفس جسم ، وعلى من قال إنها من اتلاف البدن أو مزاجه قال : هل النفس جوهر واحد كثير القوى أم فينا أنفس كثيرة مختلفة الجوهر ؟ فقال : لا يمكن أن تكون فينا أنفس كثيرة مختلفة الجوهر ، وذلك أنه إن كانت فينا أنفس كثيرة فلا بد من شيء يحفظها ويوجد لها [٢٠٨ و] فإذا أن يكون ذلك الشيء بدءاً ، وإما أن يكون نفساً ، والبدن لا يحفظ النفس بل النفس أخرى أن تحفظ البدن . وإن كان نفساً فهو النفس حقاً . فليست فينا إذن أنفس كثيرة .

ولما بين الفيلسوف أنها ليست أنفساً كثيرة أخذ في صفة النفس في المقالة الثانية .

فقال : أنا قد بينا فيما سلف من المقالة الأولى من قولنا أنه لا يمكن أن تكون النفس كمية أو كيفية ، وسأخبر كيف ذلك ، فلا محالة أن النفس إذن جوهر مبسوط . ثم قال : أفترأها جوهر كالهولي أو كالصورة ؟ وبين ذلك بأن قال : الحياة لكل متنفس والحياة تكون بالنفس ، والنفس هي التي تميز بين الأشياء المتنفسة وغيرها ، فالنفس إذن صورة للأجسام المتنفسة ، والجسم كالهولي لها . فالنفس في الجسم المتنفس جوهر كالصورة ، وليست فيه كالهولي ؛ ولما أخبر أن النفس جوهر كالصورة حياء النفس بحد عام ، إلا أنه نقل اسم الصورة إلى اسم التمام (١) لأن التمام يسمى الأشياء الجوهرية فقط ، والصورة إنما تسمى الأشياء العرضية مثل الأشكال والحلي ، فلذلك وصف النفس بالتمام وترك أن يصفها بالصورة لئلا يظن ظان أن النفس عرض . فحد النفس فقال : النفس تمام لجسم طبيعي

(١) القصد بتمام هنا التمام الأول انتلخيا — أنظر تعليقتنا على هذا الاصطلاح في ترجمة كتاب النفس ص ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ .

آلى ذى حياة بالقوة . أما قوله تمام فأراد به أن النفس صورة جوهرية لأخرضية . وأما قوله لجسم طبيعى فأراد أن يفصل الجسم الطبيعى من الجسم الصناعى كالاب والسرير . وأما قوله ذى حياة بالقوة فأراد أن يفصله من الحديد والحجر وأشبههما فإيهما وإن كانا جسمين طبيعيين فليس متبهيئين لقبول الحياة ؛ فالنفس إذن تمام لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة . وقال : إنا لو حددنا النفس بحد آخر فقلنا : إنها تمام لجسم طبيعى لكان ذلك جائزاً ، إلا أننا عنيها بالآلى جسماً له آلات يقوى على أن يكون بها حياً ، مثل القلب والكبد وما أشبههما من الأعضاء .

وقسم التمام فقال : التمام على نوعين أحدهما مثل المرء العالم بالكتابة البارع فإنه إذا شاء كتب . والنوع الثانى مثل المرء الذى لا يحسن أن يكتب فقد يمكنه أن يتعلم فيكون كاتباً . فالنفس تمام للجسم الطبيعى الآلى بالنوع الأول ، مثل الكاتب الحاذق الذى إذا شاء كتب :

وقسم التمام بقسمة [٢٠٨ ظ] ثانية فقال : التمام نوعان مفارق وغير مفارق ؛ فالمفارق كالملاح فإنه تمام السفينة وهو مفارق لها من غير أن يدخل عليه الفساد . وأما التمام الذى ليس بمفارق فمثل حرارة النار فإنها تمام للنار ، فإذا فارتقت النار فسدت وبادت . فالنفس للجسم الطبيعى تمام مفارق ، أعنى أنها تتفارق الجسم من غير أن تفسد وتبدي . وسيلخص الفيلسوف فيما بعد كيف ذلك .

وقسم التمام بقسمة ثالثة فقال التمام نوعان : أحدهما أن يكون الشئ هو التمام بعينه مثل حرارة النار ، فإن النار بها تتم فتكون ناراً . والنوع الثانى أن يكون الشئ فاعلاً للتمام ، مثل الملاح فإنه تمام السفينة بأنه يفعل فيها . أو مثل البناء فإنه تمام البيت بأنه هو الذى يتم البيت ويصبره تماماً كاملاً . فالنفس تمام الجسم الطبيعى الآلى ، لا لأنها هى التمام بعينها ، بل لأنها فاعلة التمام أعنى أنها تتمه فيصير تماماً كاملاً ، فإنه لا يزال الجسم منقوصاً إلى أن تحل فيه النفس فيتم الجسم بهسا ويكمل .

فإن قال قائل : فإن كانت النفس هى التى تتمم الجسم فتصبره حياً فما بالها لا تسمى وحدها حيواناً إلا مع الجسم ؟ قلنا : ذلك كالقوة التى فى العين فإنها تتم العين فتكون بها بصيرة ، ولا يقال للقوة وحدها أنها تبصر إلا مع العين .

كذلك لا يقال لصورة القدم وحدها قدم إلا مع الحديد ، فكذلك النفس لا يقال لها حيوان إلا مع الجسم الطبيعى الآلى .

وقسم التمام أيضاً بقسمة رابعة فقال : التمام على أنواع وذلك أنه إذا كان التمام بعضو واحد لا يبدوه ، كان صورة لذلك العضو فقط كعمل البصر فإنه تمام للعين لا يبدوها إلى غيرها فهى صورة للعين ، فإذا كان التمام لبعضو واحد ونفذ فى جميع الأعضاء كان نفساً ، إلا أنها نفس لا تتفارق جسمها إلا عن فسادها . مثل القوة النامية والقوة الحسية فإن مسكنتهما فى أعضاء معلومة وينفدان فى جميع البدن ، فإذا فارقا أبدانهما فساداً وباداً ، ولا يفعلان أفعالهما إلا مع حواملهما . وإذا كان التمام للجسم كله لا بعضو واحد كان نفساً أيضاً إلا أنها مفارقة لحاملها . أعنى أنها إذا فارتقت جسمها لم تفسد ولم تبد مثل النفس الناطقة [٢٠٩ و] والدليل على أنها لا تفسد بعد مفارقتها للبدن فعلها ، فإنها تفعل فى الشئ الثانى عن بدنها ، وتزوى فيه ، وتفكر ، وتعرف الشئ من غير أن يكون بدنها حاضراً له ذلك الشئ . فإذا كان فعلها يتعدى بدنها ، فلا محالة أن جوهرها يبقى بعد فراقها للبدن ، وإلا كان فعلها أكرم من جوهرها ؛ وذلك باطل . لأنه لا يمكن أن يكون فعل الجواهر أكرم من الجواهر ، لأن الفعل إنما يصدر عن الجوهر لا الجوهر عن الفعل .

ولما لخص الفيلسوف التمام وأخبر بأقسامه ، وعلى كم نوع يقال ، وبأى الأنواع تكون النفس تماماً للجسم الطبيعى الآلى قال : إن الحد الذى حددنا به النفس إنما هو كالرسم ، وليس هو بحد بين عن خاصية كل نفس ، لأننا لم نجد للأنفس جنساً يعنها ، وذلك أن منها أولاً وثانياً وثالثاً ولا يوجد فى الأشياء التى تكون تحت جنس واحد أول وثان لأنها كلها تتراق معاً . فإذا لم يكن للأشياء جنس يجمعها لم يمكن أن نجد شيئاً يعنى خاصية كل واحد منها .

فلما أراد الفيلسوف أن يميز صفة كل نفس على حدثها ويخبر عن خاصيتها قلم هذه المقدمة فقال : إن ألقى فى الشئ قوة واحدة من قوى النفس كان ذلك الشئ متنفساً ، فأول قوى النفس الحركة والحس . وذلك أن التمام إنما يكون بالحركة ، والحيوان يكون بالحس . والتواء لا يكون إلا بالغذاء ، والتأوى لا يكون

إلا بالحركة والغذاء . ويكون حيواناً بالحس ، ويكون مفكراً بالعقل ، فإن العقل قوة ثالثة من قوى النفس . وقال : إن بعض قوى النفس يتفد في جميع البدن مثل الحركة وحس اللبس ، وبعضها لا يتفد مثل البصر والسمع والذوق والشم . وقال ما أصوب ما وصف به النفس أنها تمام لجسم طبيعي آلى . وكما أن العلم يكون على وجهين : وذلك أنا نعلم بالعلم والنفس الحاملة للعلم الموصوفة به ، ونحس بأن فينا قوة حاسة ولنا جسم قابل للحس ، كذلك نحن أحياء بأن فينا حياة ولنا جسم قابل للحياة . وكما أن العلم صورة والنفس موضوع له ، كذلك النفس هي صورة وتماثل للجسم موضوع لها . فالنفس إذن جوهر بأنها صورة وتماثل بأنها حيولى ، وما أصوب ما قبل إنها جوهر ليس بجسم ، لأنها صورة متممة للجسم الطبيعي الآلى ، إلا أنها صورة مفارقة لجسمها من غير أن تفسد [٢٠٩ ظ] وتبدي ، وليست بالازمة له ، أغنى إذا فسد جسم فسدت معه .

ووصف أيضاً النفس المرسلة فقال : النفس علة للمتنفس على ثلاثة أنواع من أنواع العلل ، وذلك أنها علة تامة وعلة فاعلة وليست علة هولانية . واحتج على ذلك فقال : إن الطبيعة هيأت للبدن آلات مختلفة من أجل أصناف أفاعيل النفس . وقلنا : « من أجل » إنما نريد « غاية » للشيء . فالنفس إذن علة غاية اختلاف آلات البدن ، والنفس تمام البدن للمتنفس ، والتام صورة ، فالنفس إذن علة ضرورية للبدن المتنفس . وبالنفس يكون المتنفس معتدياً حساساً ، فإنه لا يغنى شيء ، ولا ينمى ، ولا ينتقل من مكان إلى مكان إلا وله نفس . فالنفس إذن علة فاعلة بأن يكون المتنفس معتدياً نامياً منتقلاً من مكان إلى مكان .

وقال : ينبغي لنا أن ننظر ما جوهر كل نفس ، وما خاصتها ، وما قواها ، وهل تشارك البدن من غير أن تفسد أم يفارقة بعضها وبعضها غير مفارق له . فإذا إذا فعلنا ذلك كانت صفتنا للنفس أئين ، وشرحنا إياها أوضح . فبدأ يفحص عن النفس النامية أولاً فقال : من أين ينبغي لنا أن نبتدئ في التفحص عن ماهية كل نفس ، أمن قواها أم من أفاعيلها أم من الأشياء المحسوسة المدركة منها ؟ فقال : ينبغي أن نتفحص عن الشيء المحسوس أولاً ، ثم نتفحص بعد ذلك عن القوة الداركة للمحسوس وعن فعلها ، لأن المحسوس أهون معرفة ، وأبين من القوة

الحساسة . فإذا عرفنا المحسوس عرفنا الحاس أيضاً لأنهما من باب المضاف ، ومعرفة الأشياء المضافة واحدة . ولنفتحص عن الغذاء قبل أن نتفحص عن النفس النامية ، وذلك أن النماء يكون بالغذاء ، والغذاء أئين وأوضح من النماء فقال : ينبغي لنا أن نطلب لم صار النامى يغتنى ؟ وأخبر أنه يغتنى شوقاً إلى النماء والدوام . وذلك أنه لما لم يتو التامى على البقاء من أجل سيلان عنصرو ، احتاج إلى الغذاء ليرد عليه بدل ماسال منه ولفش . وأخبر أيضاً بعلة ذلك فقال : إنه لما لم يتو التامى أن يبقى دائماً بشخصه اشتاق إلى أن يبقى بالصورة فاحتاج لذلك إلى النسل ، ولما لم يتو على النسل إلا بالنماء والنشوء احتاج إلى النماء ، ولما لم يتو على النماء والنشوء إلا بالغذاء احتاج إلى الغذاء ، فعلة [٢١٠ و] الغذاء هو الشوق إلى البقاء إما بالشخص وإما بالصورة . أما الأجسام الباقية بالشخص والصورة معاً فالأجسام السماوية . وأما الأجسام التى تبقى بالصورة ولا تبقى بالشخص فالأجسام الأرضية كلها النبات والحيوان . فلما أخبر بعلة الغذاء ماهى وصف الغذاء نفسه فقال : الغذاء هو استعالة الشيء ، إلى الشيء أو تكون شيء من شيء . فلما علم أنه قد يقدر الطاعن أن يطعن في صفة هذه فيقول : إنا قد نرى الشيء يستحيل إلى شيء آخر وليس هو غذاء له ، مثل السمسم يستحيل إلى الصحة وليس السمسم بغذاء للصحة ، والهواء يستحيل إلى النار وليس هو بغذاء لها فقال : الغذاء استعالة شيء إلى شيء زائد في كيبته فيسمى وينشأ من أجله . فلما أخبر بعلة الغذاء قال : أترى راداً يرد علينا فيقول : الزيت يستحيل إلى النار فينمىها وليس هو بغذاء لها ، لأن الغذاء يلصق بالمغذى ويبقى فيه ، والزيت لا يلصق بالنار ولا يبقى فيها . فقال : الغذاء استعالة شيء إلى شيء زائد في كيبته ، لا صقاً به ، وباقياً فيه ، ينمى وينشأ من أجله . فلما أخبر بالغذاء قال : أترى الشيء يغتنى من شبهه أم من غير شبهه ، فإن بعض الأولين (١) قال : إن الشيء إنما يغتنى من شبهه ، وقال بعضهم : يغتنى من غير شبهه . وكلا الصنفين صادق في قوله على نوع ونوع ، وذلك أن الغذاء على نوعين : أحدهما بالفعل والآخر بالقوة . أما الغذاء الذى بالفعل فهو الذى تغير

(١) ابن دوقليس وديمترىطيس — (أنظر ترجمة كتاب النفس لأرسطو ص ٥٧ ، ٤١٥ و ٣٠٠ وما بعدها) .

واستحال وتشبه بالمغتذى ، وأما الغذاء الذى بالقوة فهو الذى لم يتغير ولم يستحل ولم يشبه بالمغتذى . والطعام الذى لم ينضج هو الغذاء الذى لا يشبه المغتذى . فلما أخبر بالغذاء وكيف هو قال : إن القوة الغذائية هي التي تختص بفظ حاملها وتلزمه ، والدليل على ذلك الحيوان ، فإنه إذا لم يعتد ضعف وهلك .

والقوة الغذائية ، وإن كانت تحفظ بدن الحى بالغذاء ، فإنها إنما تحفظه بتوسط الحرارة . وذلك أن قوام المنفس يكون بثلاثة أشياء : بالقوة الغذائية الغريزية ، وبالغذاء ، وبالقوة المحركة للحرارة الغريزية إلى أن تفعل فعلها . فالحرارة الغريزية تحرك الغذاء وتغيره وتبهوه فتجعله ملائماً للمغتذى . والغذاء يتحرك وينقل من شئ إلى شئ إلى أن [٢١٠ ظ] يشبه بالمغتذى فيغذوه . والقوة تفعل فقط ، والحرارة الغريزية تفعل وتنقل . والغذاء يفعل فقط . فلما أخبر بالغذاء وكيف هو ، ولم هو ، وصف النفس النامية فقال : قد استبان لنا مما ذكرنا من صفة الغذاء أن النفس النامية هي قوة مولدة لشئ شبيه بالشئ الذى هي فيه ، وهذه الصفة أخذت من غاية فعل النفس النامية ، وهي التي تحفظ الشئ الذى هي فيه وتلزمه ، وتولد شيئاً آخر شبيهاً به وبها .

ولما فرغ الفيلسوف من الإخبار عن النفس النامية ابتداءً في الإخبار عن النفس الحسية الحيوانية واستدل عليها من قبيل الحواس فوصف الحواس (١) كلها بصفة واحدة فقال : الحاس هو الذى يستحيل فيتشبه بصورة المحسوس . ثم أخبر عن الاستحالة فقال : هي حركة ما وانفعال ثم قال : أترى الحاس يفعل من شبهه أو من غير شبهه ؟ فإنه قد حكى الأمران جميعاً ، وكلا القولين يصدقان بنوع ونوع . وذلك أن الشئ لا يفعل من شبهه بالفعل ، ولا من غير شبهه بالفعل ، وإنما يفعل الشئ من شئ آخر مثله بالقوة لا بالفعل ، مثل الأبيض فإنه يفعل من الأسود ، والأبيض لا يشبه الأسود بالفعل ، وهو شبيه به بالقوة ، لأنه يمكن أن يستحيل للبيض ليكون سوداً . وكذلك الحار لا يشبه البارد بالفعل ويشبهه بالقوة لأنه يمكن أن يستحيل الحار فيكون بارداً . فلما أخبر كيف يفعل المتفعل قال : الحاس يفعل من المحسوس ، لأن الحاس مثل المحسوس بالقوة ، فإذا انفعل

(١) كذا بالأصل . ولا تجمع حاسة على حسائس ، بل حواس .

صار مثل المحسوس بالفعل من ساعته .. وقال : إنما نعني بالحاس مثل المحسوس بالقوة بالنوع الثاني من القوة ، وذلك مثل الكاتب الحاذق البارع الذى إذا شاء كتب . كذلك الحاس هو مثل المحسوس بالقوة ، وذلك أنه إذا حضر المحسوس كان الحاس مثله بالفعل سواء . وهذا النوع من القوة يأتي في الفعل بلا استحالة ، إلا أن يريد مريد أن يسميها استحالة بالجاز ، لأن الاستحالة الحق لا تكون إلا بحركة وزمان ، واستحالة الحاس إلى المحسوس بلا حركة ولا زمان . ثم أخبر عن الانفعال فقال : لا انفعال نوعان أحدهما مفسد والآخر متمم ، فأما المفسد فمثل انفعال البيضاء [٢١١ و] من السواد ، فإن السواد إذا انفعل من البيضاء أفسده فصبوه سوداً مثله . وأما الانفعال المتمم فمثل انفعال الهواء من النور ، يصير الهواء كبراً من غير أن يفسد ذاته بل يصير تماماً كاملاً . كذلك البصر يفعل من المحسوس ويتم ويكمل من غير أن يفسد ذاته .

ولما وصف الحاس خاصة وعامة ابتداءً في صفة حاس حاس ، إلا أنه قبل أن يفعل ذلك وصف الفرق الذى بين الحواس وبين العقل فقال : الحواس يحتاج فعلها إلى الأشياء المحسوسة أن تكون حاضرة لديها ، والعقل لا يحتاج في فعله إلى شئ خارج منه لأن معقوله داخل فيه ، ثم أخبر لم كان ذلك ؟ فقال : ذلك لأن فعل الحواس في الأشياء الحاضرة ، والحاضرة أجسام ، ولا يمكن أن تكون الأجسام داخلية في الحواس ، لأنه لا يدخل جسم في جسم . وقد بين الفيلسوف لم لا يمكن ذلك ؛ فلذلك احتاجت الحواس في فعلها ، أعني في دركها ، إلى الأشياء الخارجية ، وأن تكون حاضرة لديها . فأما العقل فإنه لما صار فعله في الأشياء الكلية ، وصار يدركها ، وليست بأجسام ، ودوامها وثباتها فيه ، لم يحتاج إلى أن تكون الأشياء التي يدركها حاضرة لديه . وقد صوب الفيلسوف قولاً فلاطناً إذ قال : إن النفس مكان الصور ؛ فلهذه العلة ينال العقل معرفة الشئ ، وإن يرتد عنه ، لأن صورته فيه ، والأشياء في العقل بنوع صورها . والدليل على ذلك أصحاب المساحة فإنهم يعلمون أشكال الأشياء ، وإن لم تكن الأشياء ذوات الأشكال حاضرة بين أيديهم . وإنما قدرنا على ذلك لأن الأشكال صور ، والصور محمولة في النفس ، فالعقل إذن يعلم العلوم ، وإن لم يكن حامله حاضراً .

فلما أخبر بالفرق الذى بين الحواس وبين العقل ، ابتداءً في صفة حاس

حائس، وجعل استدلاله عليها من المحسوسات فينب المحسوسات، وقال: منها ماهو محسوس بذاته مثل اللون، ومنها ماهو محسوس بعرض مثل الجوهر (١) فإنه إنما يقع تحت البصر بأنه ملون لأنه ملون لا بأنه جوهر. والمحسوس بذاته ينقسم، فإذا أن يكون الشيء محسوساً خاصاً بخاصة واحدة مثل اللون والقرع، فإن اللون خاصة للبصر، والقرع للسمع. وإما أن يكون الشيء محسوساً بجميع الحواس مثل الحركة والسكون، وإما بجعلها مثل العدد والعظم والشكل. ثم قال: إن المحسوس [٢١١ ظ] بعرض لا يؤثر في الحاسة شيئاً. وذلك أن الجوهر لا يؤثر في العين بأنه جوهر، بل إنما يؤثر فيها بلونه. فأما المحسوسات الخاصة والعامة فتؤثر في الحواس، إلا أن المحسوس الخاص لا يناله إلا حاس واحد يؤثر في الحاس أكثر مما يؤثر فيه المحسوس العام الذي يناله جل الحواس. وقال: الحاس لا يخطئ في درك محسوسه إذا حضرت ثلاثة أشياء: أحدها أن يكون البعد الذي بينه وبين الحاس معتدلاً. والثاني أن يكون المحسوس موضوعاً على ما ينبغي من الإمكان للناظر إليه. والثالث أن تكون قوة الحاسة قوية.

ولما ميز بين الأشياء المحسوسة بعرض، والأشياء المحسوسة بذواتها، وصف كل حاسة من الحواس على حالتها، وتخيّر ماهي، وابتدأ من البصر وجعل استدلاله على مائة البصر من اللون، فوصف اللون لأنه أبين من البصر، فإذا استبان ما اللون استبان ما البصر. فقال: اللون هو تمام للجسم الصافي المشف، مثل الماء والهواء والبلور وأشبه هذه الأشياء، فإن اللون هو يصيرها بالفعل صافية مشقة. وقال: الضوء أيضاً يعمل ذلك في الجسم، إلا أن اللون هو بنفسه ينقل الشيء الصافي ذا اللون بالقوة من القوة إلى الفعل. فأما الضوء فلا يعمل ذلك في الجسم بنفسه، ولا بعرض، وذلك أنه يحمل اللون ويؤديه إلى الجسم الصافي بتوسط الهواء، فيصير الجسم ذا لون بالفعل؛ فلهذا النوع صار الضوء متمماً للشيء ذي اللون بالقوة فإنه يجعل الألوان لا بأنه يقبل اللون؛ فالضوء هو حامل اللون، واللون هو الذي يصير الأشياء الواقعة تحت البصر بالقوة واقعة بالفعل. ووصف الجسم الصافي فقال هو الذي يدركه البصر، لامن أجل ضوئه، بل من أجل

(١) المقصود بالجوهر هنا الحجر الكريم لا الاصطلاح الفلسفي المعروف.

ضوء غيره، وذلك أن البصر إنما يدرك الأشياء ذوات اللون بضوء الشمس. ووصف الضوء فقال: الضوء فعل بما به يتم للجسم الصافي التقابل اللون لأنه لا يتلون إلا بتوسط الضياء. وقال: قد اختلف الأولون في الضياء فقال بعضهم إنه جسم، وقال بعضهم إنه ليس بجسم. فأما الذين قالوا إنه ليس بجسم فاحتجوا فقالوا: كل جسم إذا تحرك فإنما يتحرك في زمان ما، والضياء يتحرك بلا زمان، وذلك أنه مع طلوع الشمس يضيئ الأفق، ومع دخول المصباح في [٢١٢ و] البيت يضيئ البيت كله بلا زمان. فليس الضياء إذن بجسم. وقالوا: إن كل جسم إما أن يكون ميسوياً أو مركباً، فإنه لا يعدو أيضاً أن يتحرك حركة مستوية مثل النار والهواء وسائر الأجسام الأولى، وإما أن يتحرك حركة مستديرة مثل السماء. ونحن نرى الضياء يتحرك لاحتكاك مستوية ولا حركة مستديرة، وذلك أنه يتحرك يمتد ويسر ورفق وأسفل وأمام وخلف بلا زمان، فليس أيضاً إذن بجسم. وقالوا: إن كان أيضاً جسماً، فإنه لا يعدو أن يكون إذا سلك في الهواء أن يتداخل فيه بدفعة واحدة، أو يكون يسلك في جزء منه بعد جزء، فإن تداخل في الهواء دفعة واحدة وجب من ذلك أن يكون جسم يدخل في جسم؛ وهذا محال. وإن سلك جزءاً بعد جزء وجب من ذلك أن يكون الضوء لا يضيئ الموضع كله بدفعة واحدة بلا زمان، بل قليلاً قليلاً؛ وهذا باطل. فليس الضوء إذن بجسم. واحتجوا أيضاً فقالوا: لو كان الضوء جسماً لكان إذا اختلط بالهواء كثف الهواء وأظلم، ومثل ذلك أنا لو أخذنا صفيحة فألقينا عليها صفيحة أخرى، لكثفت الصفيحة الأولى وغلظت وصارت مظلمة. ولسنا نرى الهواء يكثف إذا صار الضوء فيه بل ياطف ويستتير؛ فليس الضوء إذن بجسم.

وقال الذين زعموا أن الضوء جسم: الدليل على أن الضوء جسم انعكاس شعاع الشمس، فإنه لو لم يكن جسماً لنفذ في الجسم ولم ينعكس. وذلك أن الشيء الذي ليس بجسم لا يمنع من أن ينفذ في الأجسام، ولا تمتنع الأجسام من نفاذه فيها. فالضوء إذن جسم. وقالوا أيضاً: لو لم يكن الضوء جسماً، لم يكن شعاع الشمس يسخن الهواء باحتكاكه به، والاحتكاك يكون للأجسام، فالضوء إذن جسم. وقالوا: إن لم يكن الضوء جسماً فما بال شعاع الشمس إذا دخل من

كوة في بيت لاينبث في جميع البيت، لكنه يكون مقابل الكوة، والمقابلة من خاصه وصف الأجسام ؛ فالضوء إذن جسم .

وقد وافق الفيلسوف الذين قالوا إن الضوء ليس بجسم ، واحتج له ولم فقال : إن كان الضوء جسماً وإنما يصل إلينا بتوسط الهواء ، وجب من ذلك أن يكون جسم ينفذ في جسم ؛ وهو محال .

وقال : الضوء مخالف للظلمة ، إما كمخالفة الأضداد ، وإما كمخالفة الوجود والعدم . فبأي النوعين كان الضوء مخالفاً للظلمة وجب [٢١٢] أن لا يكون جسماً ؛ لأن كل وجود وكل عدم ليس هو بجسم ، والأضداد أيضاً متساوية بالقوة ، وهي تحت جنس واحد . والظلمة ليست بذات صورة لأنها عدم ، ولا هي بجسم ؛ فإن تكن الظلمة ليست جسماً ، وكان الضوء ضدها ، فإنه ليس بجسم أيضاً ، ولا لم يكن الضوء والظلمة تحت جنس واحد . فإن قال قائل : إن الجواهر ينقسم إلى جسم ولا جسم ، والجواهر جنس لها ، قلنا : إن الجسم واللاجسم ليسا بفضدين لأنهما مختلفان بالقوة . وميز الجسم من اللاجسم من غير أن يكونا حصلاً تحت جنس واحد ، والجواهر ليس هو بجنس لها ، وذلك أنه إنما قسم في هذين القسمين من غير أن يكون ميز جنساً لهما بحق لكن بالحجاز . وليس الجسم واللاجسم أيضاً بفضدين ينوع من أنواع المضادة . وأما الظلمة والضوء فتضادان كضداد الوجود والعدم ، فإن كان العلم لاجسم ، فالضوء لامحالة لاجسم .

ولما بين الفيلسوف ما للون وما للون وصف البصر فقال : هو الذي يدرك الألوان بأن يمثل آثارها أو يتشبه بها بتوسط الهواء بلا حركة ولا زمان ولا استحالة زمانية .

وابتدأ في صفة السمع ففعل كفعله في صفة البصر ؛ وذلك أنه وصف القرع أولاً ثم وصف السمع ، لأن القرع أبين من السمع ، فقال : القرع يأتي إلى السمع بتوسط الهواء ، والدليل على ذلك أنك إذا أدنيت شيئاً من مجرى السمع ، ثم قرعته بشئ آخر ، لم تسمع ألبنة . وكذلك لو ألصقت شيئاً ذا رائحة بالخياشيم لم تشم رائحة ألبنة . فالهواء هو الذي يؤدي القرع إلى السمع ، والرائحة إلى الخياشيم . ثم قال : إن القرع يكون على نوعين ؛ إما أن يكون بالقوة ، وإما أن يكون بالفعل .

أما القرع الكائن بالقوة فمثل الجسم ذي الصوت الذي يقرع فيخرج له صوت لا يقرعه أحد ، فإن الصوت فيه بالقوة . وأما القرع الكائن بالفعل فمثل الجسم ذي الصوت الذي يقرع فيخرج له صوت . والقرع الكائن بالفعل من باب المضاف ، وذلك أنه لا يكون قرع ولا صوت إلا أن يكون قارع أو مقروع ، لأن القرع إنما هو صوت ما ، والصوت لا يكون إلا بحركة من الضارب والمضروب . وقال : الطنين لا يكون إلا أن تجتمع هذه الأشياء بجرم حاس [٢١٣] وعريض أملس عميق . أما الملاسة فهي علة ترجيع القرع أغنى الهواء ومكثه فيه . وأما العَرَض فهو علة كثرة الهواء في الأشياء المقروعة . والعمق هو علة مكث الهواء في الجسم المقروع لئلا يخرج عنه سريعاً . والطين هو رجوع الهواء من الجسم المقروع إلى جرم آخر ، وذلك أن الجسم العميق إذا قرعه شئ نبا عنه ثم عاد أيضاً فضرِب أجزاءه ، كما ترى الأكرة تضرب بها الأرض فتنب ثم تعود أيضاً . قال : والدليل على أن الرجوع إنما يكون في الأجرام الملس ضوء الشمس ، فإنه إذا سقط شعاعها على جرم أملس ، رجع الشعاع إلى خلف . وإذا تكلمنا ونحن في مكان أجوف عميق أملس سمعنا رجوع كلامنا ، ولا يحرض ذلك في مكان آخر .

ولما وصف القرع ابتداء في صفة الصوت فإنه ملائم لصفة السمع ، والسمع محسوس للصوت خاصة ، إلا أنه فرق أولاً بين القرع والصوت فقال : الصوت لكل ذي رئة من الحيوان لأنه يتنفس ، وإنما صار الحيوان ذو الرئة يتنفس لأنه وحده يستنشق الهواء ، فالْتَفَسُ هبولى الصوت وبالرئة يكون ، وما ليست له رئة لا يتنفس ، وما لا يتنفس لا صوت له . وأما القرع فيكون للأجسام الجاسية (١) الميتة ، والحيوان الذي لا رئة له كالسلك والنحل وما أشبههما . ووَصَفَ الصوت فقال : الصوت قرع هواء لا في أنبوبة الرئة والحلقوم متهيئة لقبوله مع وهم يدل على شئ ما . وإنما ذكر الفيلسوف في صفة الصوت الوهم ليفرده من الأشياء التي يُظن أنها أصوات وليست بأصوات ، مثل السعال والتنحج فإن هذه لا تكون بهم ، ولا تدل على شئ آخر من خارج .

(١) أي الصلبة الغليظة ، والفعل جساً (عن القانوس) .

فلما وصف السمع فقال : هو مثل الصوت بالقوة إذا كان الصوت عنه نائياً ، فإذا حضر كان مثله بالفعل .

ثم ابتدأ في صفة الشم فقال : ليس الشم كسائر الحواس ، وذلك أن كل حاسة تدرك محسوسها اللذيد والكريه عندها ، والأشياء المتوسطة بين هذين يعنى الكريه واللذيد ، كالبحر الذى يدرك المد والجزر والرياح وما بينهما من الألوان . وكذلك الذوق يدرك الحلو والمر وسائر الطعوم المتوسطة بينهما . وليس الشم كذلك ، وذلك أنه يدرك الرائحة الطيبة والكريهة ولا يدرك المتوسط بين حاتين الرائحتين ، لأننا لا نقدر أن نصف رائحة [٢١٣ ظ | الميعة (١) من رائحة الورد ، ولا رائحة الورد من رائحة العسل ، ولا رائحة الصبر من رائحة المر بصفة خاصة لاشتداد روائحها ، إلا أننا نعلم أنها كلها طيبة الريح من غير أن نعلم فصولها وأصنافها ؛ وذلك أنه لا ضعفت الحاسة عن دركها لم تقع على صفتها ولم تقع على تسميتها شبهاتها بالطعوم قلنا : هذا طيب الريح وهذا كريه الريح . ثم قال : كما أن الحيوانات التى لا أشفاها لها ، لا تبصر بصرًا جيدًا لجسوء أعينها ، ودواب البحر أعينها جاسية ولا أشفاها لها ، فلذلك لا تبصر بصرًا جيدًا ، ولا تعرف الألوان المتوسطة إلا البياض والسود ، كالشيء المرقع وغير المرقع ؛ كذلك الإنسان لا يعرف متوسط الأرييح لضعف حاسة الشم . وقال : الشم إنما يكون باستنشاقنا الهواء وكيف يشم الحيوان الذى لا مناخر له . وأجاب فقال : إن المجارى التى يشم منها الحيوان الذى لا مناخر له ليس عليها مانع من وصول الهواء ، والهواء يحمل الرائحة إلى تلك المجارى فيشم الرائحة من غير أن يستشقى . وأما سائر الحيوانات ذوات المناخر فى أعلى مناخرها حجاب يمنع الهواء من الدخول والتنسم والاستنشاق ، وكذلك لا تبصر شيئاً إلا أن تفتح أعينها ، وبعض الدواب لا يحتاج إلى ذلك لأنها لا أشفاها لها ، فأعينها مفتوحة أبداً .

(١) الميعة عطر طيب الرائحة جداً ، أو صيغ يسيل من شجر بالروم ، أو رسم المر الطرى يدق المر بماء ويتصر بلولب فتستخرج الميعة ، أو هى صيغ شجرة السفرجل أو شجرة كالتفاح لها ثمرة بيضاء وأكبر من الجوز تؤكل ولب نواها دسم يعصر منه الميعة . (القاسوس المحيط) .

فلما وصف الرائحة وكيف تفصل إلينا ، وصف الحواس الذى به نشم فقال : هو مثل الشيء ذى الرائحة بالقوة إذا كان نائياً ، فإذا حضر كان مثله بالفعل بلا حركة ولا زيان ، وذلك أنه إذا حضرت الرائحة كانت القوة الشامة مثلها سواء . فلما فرغ من صفة حاسة الشم ابتدأ فى صفة حاسة الذوق فأخبر باتفاقه مع سائر الحواس واختلافه فقال : حاسة الذوق تختلف سائر الحواس بأنها تتعرف طعم الشيء بلا توسط الهواء ، وذلك أنها إن لم تضع الشيء ذا الطعم على اللسان لم تعرف طعم الشيء ما هو ، وليس سائر الحواس كذلك لأنها لا تعرف محسوساتها إلا بتوسط الهواء ، مثل البصر والسمع والشم ، وذلك أن الإنسان إذا أدنى الشيء جدياً من عينه لم يعرف لونه ؛ وكذلك لو صاح إنسان فى [٢١٤ و] داخل أذن صاحبه حيث عصب الحس لم يسمع صوته ؛ وإن جعل الشيء ذا الرائحة فى داخل الحياشيم لم يشمه . والدليل على أن الذوق يعرف طعم الأشياء بلا توسط الهواء ما نحن قائلون أن اللسان لمس ما ، واللسان لا يحتاج فى معرفة الملموس إلى توسط الهواء ، والطعوم إنما تكون من الرطوبات ، والرطوبة ملموسة ، والذوق لمس مما ، فالذوق إذن يعرف الأشياء المذوبة بلا توسط . وقال : إن الطعوم إما أن تكون رطبة بالقوة وإما بالفعل . أما الأولى بالقوة فمثل الملح والبورق (١) وسائر الأشياء المشبهة بهما ، فإنها إذا جعلت فى الماء صارت مائية من ساعتها . وأما الطعوم الرطبة بالفعل فمثل اللبن والزيت والشراب وما أشبههما . فهذا الخلاف الذى بين حاسة الذوق وبين سائر الحواس . فأما اتفاقه معها فلا أنه يعرف الشيء ذا الطعم والشيء الذى لا طعم له كسائر الحواس . والشيء الذى لا طعم له على نوعين أحدهما مثل الحرير (٢) الصافى فإنه لا طعم له ولا يفسد الذوق ، والآخر مثل أكثر الشوم فإنها لا طعم لها وهى تفسد الذوق . ولما أخبر أن الذوق يعرف الطعوم باللامسة وصفه فقال : الذوق قوة حسية هى مثل الطعم بالقوة ، فإذا لامست الطعم صارت مثله بالفعل سواء .

(١) هو النطرون .

(٢) وقد تقرأ الحديب بالدال ، لأن الدال شبيهة بالراء فى الرسم ولم تستطع ترجيح إحدى القراءتين .

ثم ابتداء في صفة اللمس فوصفه بصفتين غائبتين ، وإنما أراد بذلك معاياة (١) السامع ، إحداهما أنه قال : إن حاسة اللمس ليست بواحدة بل حواس كثيرة ؛ والضرب الثاني أنه قال حاسة اللمس ليست باللحم بل هي لشيء آخر يستبطن اللحم ، واحتج على أن حاسة اللمس ليست بواحدة بأن قال : كل حاسة من الحواس إنما تدرك شيئاً واحداً مثل البصر ، فإنه يدرك البياض والسمود وما بينهما من الألوان . وكذلك السمع يدرك الصوت الحديد والشديد ويدرك سائر الأصوات بأنها داخلية في الصوتين . وكذلك الشم يدرك الرائحة الطيبة والكريهة ويدرك سائر الأرائيح بأنها بين هاتين . وأما اللمس فيدرك أضعافاً كثيرة منها الحار والبارد والرطب واليابس والخشن والأملس واللين والجاسيء ، فهذا دال على كثرة حواس اللمس . ثم قال : لعل قائل يقول إن هذا قد يعرض في سائر الحواس [٢١٤ ظ] لا في اللمس وحده وذلك أن البصر يدرك البياض والسمود والكثير الصغير والتحرك والسكون . وكذلك السمع يدرك الصوت الحديد والثقيل ، والأبج والصافي ، والجهر والضعيف ، قلنا : إن هذه الأشياء هي المحسوسة الواقعة تحت حواس كثيرة ، وإنما كان قولنا في خاصة محسوس من (كذا) كل حاس . واحتج أيضاً بأن اللمس حواس كثيرة بأن قال : إن لكل حاس أنه يدرك جنساً واحداً من المحسوس لا غير ، مثل البصر فإنه يدرك اللون فقط ، والسمع يدرك الصوت ، والشم يدرك الرائحة ، واللمس يدرك أجساماً كثيرة من المحسوس . وذلك أنه يدرك الكيفيات الفاعلة مثل الحرارة والبرودة ، والكيفيات المنفصلة مثل الرطوبة واليبوسة ، والجاسيء والخشن والأملس . ولم يطلق الفيلسوف هذه المعاياة (٢) ها هنا لكنه أطلقها في كتابه في الحس والمحسوس .

(١) المعاياة أن تأتي بكلام لا يمتدئ له . وعنى بالأمر تعامياً واستيعاباً لم يمتد لوجه مراده أو عجز عنه . (عن القاسوس) . والمعاياة اصطلاح لم نجده في كتاب فلسفي آخر ، وهو يقابل المشكلة ، وهي باليونانية *Aporia* زائدة .

(٢) كتب التانسخ فوق هذه اللفظة « كذا » . لعل يريد أن لفظه « من »

زائدة .

(٣) هذا نفس الاصطلاح ومعناه المشكلة أو المسألة .

ولما بين أن اللمس حواس كثيرة ابتداء في تبين المعاياة الثانية فقال : إن حاسة اللمس ليست باللحم لكنها بشيء آخر يستبطن اللحم . فإن قال قائل : لو لم تكن حاسة اللمس للحم ، لما كنا إذا لمسنا الشيء نحس به بلا زمان ، قلنا : إنه وإن كان اللمس يدرك الملموس بلا زمان فليس ذلك مما يوجب أن يكون اللحم هو حاسة اللمس . والدليل على ذلك أن أحداً لو لف على يده ثوباً رقيقاً ثم وضعها في ماء حار أو بارد ، لأحس بالحار والبارد بلا زمان ؛ وليس الثوب هو الذي أحس بالحار والبارد . فليس إذن حسنا بالملموس بلا زمان مما يوجب أن تكون حاسة اللمس هي اللحم : ثم سأل فقال : أتري اللمس يدرك الملموس بتوسط الهواء غير أن ذلك خفي ؟ وضرب لذلك مثلاً فقال : لو أن إنساناً أتقى يده في ماء فأمسك حجراً أو غيره لم يكن يد من أن يكون بين اليد وبين الحجر ماء ، إلا أن ذلك يخفى للطافته ، فإن كان توسط الماء بين اللمس والملموس يخفى فبالحرى أن يكون الهواء يخفى علينا لأنه أظف من الماء كثيراً ؛ فقد شارك بهذا النوع اللمس سائر الحواس . ويشاركها أيضاً بنوع آخر ، وذلك أن اللمس مثل الملموس بالقوة إذا كان الملموس نائياً ، فإذا حضر ولا مسه كان مثله بالفعل ، وذلك أن حاسة اللمس مثل [٢١٥ و] الحار والبارد والرطب واليابس وسائر الأشياء الملموسة بالقوة ، وكل واحد من هذه يخرج اللمس من القوة إلى الفعل إذا كان حاضراً ، فإذا صارت حاسة اللمس مثل الملموس بالفعل أحسسته سواء . وينبغي أن تعلم أن الفيلسوف كان يرى أن كل حاس إنما ينال محسوسه بتوسط الهواء ، والسمع والشم والذوق واللمس والبصر كذلك ، إلا أن ذلك يكون في البصر والسمع أظهر ، وفي الذوق واللمس أخفى . وقال : لا يمكن الأجسام التي في الهواء أن يماس بعضها بعضاً إلا بتوسط الهواء ، وكذلك الأجسام التي في الماء لا يمكن أن يماس بعضها بعضاً إلا بتوسط الماء ، إلا أن ذلك يخفى علينا للطاقة الماء والهواء . وقال : أتري كل حاس يدرك محسوسه بضرب واحد أم بضرب مختلف ؟ فإن الذوق واللمس يظن أنهما يدركان محسوسهما بلا توسط هواء فقال : الحواس كلها تدرك محسوساتها بتوسط الهواء إلا أن ذلك يخفى في اللمس والذوق ، كما بينا آنفاً ، وإنما خفي ذلك عنا لأنهما يدركان محسوسهما من قرب ، وذلك أنه إن لم يوضع الشيء ذو الطعم

على اللسان والشيء الملموس على اللمس لم يُدركا ، فلذلك خفي علينا الهواء الذى بينهما . وقال أيضاً : إن كنا قائل : إنما نحس بالبحسوس بتوسط الهواء فإنه يجب من ذلك أن نكون نحس بالهواء أولاً ثم بالبحسوس ، ولا يمكن ذلك إلا بزمان فلا يدرك إذن الحاس الحسوس بلا زمان ، قلنا : إن الحاس يدرك الهواء الحامل والأشياء المحمولة معاً ، وذلك أن صور الأشياء تختلط في الهواء فيدرك الحاس الهواء والشيء المختلط فيه معاً بلا زمان . ومثل ذلك يقال لو أن رجلاً حمل ترساً ، ثم ضرب ضارب الترس ، لأحس حامل الترس بالضربة مع ضرب الترس معاً بلا زمان .

ولما وصف الفيلسوف الحواس واحداً فواحداً وصفها أيضاً بصفة واحدة فقال : كل حاسة من الحواس فإنما تعمل عملها عند قبول صورة الحسوس دون عنصريه مثل ما يقبل الشمع نقش الخاتم من غير أن يقبل جوهه . فجميع الحواس تفعل أفعالها إذا قبلت صور محسوساتها ، مثل البصر فإنه يحس باللون إذا قبل صورة اللون . وكذلك السمع يحس بالصوت إذا قبل صورة الصوت . وكذلك الحواس يتم فعلها إذا قبلت صور محسوساتها . وقال : إن الشيء القابل لصور المحسوسات هو الحاسة الأولى [٢١٥ ظ] التى فيها تكون القوة الحسية وهي الروح الحية ، وجميع الحواس محمولة عليها ، وقال : ما بال الحواس تفعل من محسوساتها إذا أفرطت مثل الضوء الساطع فإنه يفسد البصر ، والصوت الشديد يفسد السمع ، والرائحة المفرطة الطيب تفسد الشم ، والشيء المر الطعم جداً يفسد الذوق ، والحار المفرط يفسد اللمس . ثم أطلق المسألة فقال : إن جميع الحواس بنيت على الاعتدال ، والشيء المعتدل لا يفسد من معتدل آخر مثله ، بل إنما يفسده الشيء المفرط الخارج عن الاعتدال ، فلذلك صارت الأشياء المحسوسة إذا زاغت عن اعتدالها وأفرطت ، أفسدت الحواس . وقال : الاعتدال على نوعين إما أن يكون الشيء معتدلاً إذا كان بين الطرفين بالسواء ، مثل الماء الفاتر فإنه بين الحار والبارد إلى أن يميل إلى أحدهما ، وإما أن لا يسمى بأحد الطرفين وهو قابل لما فتل (يباض بالأصل) فإنه بين الصالح والطالح فلذلك لا يسمى صالحاً حتى يميل إلى أحدهما فيكون إما صالحاً وإما طالحاً . فالحواس معتدلة بأنها وسط الطرفين لا تميل إلى أحدهما ، فلذلك يفسدها الشيء المفرط الخارج عن الاعتدال .

وقال : ما بال النبات ليس له حاسة اللمس إذ كانت له قوة غاذية منمية وتتفعل من الأشياء الملموسة فترطب وتحس ؟ ثم أجاب فقال : لأنه ليس للنبات عضو معتدل فيقوى على قبول صور الأشياء ، وذلك أن أعضاء النبات كلها صلبة جاسية غليظة . وكذلك أيضاً الحيوان الخرقى ليس لها لمس لحاسة أجسامها . وكل ما كان من الحيوان أدق بدنأ كان أشد حساً للمس . وقال أتري ما ليس بحيوان يتفعل من الأشياء المحسوسة ؟ فأجاب وقال : إن الشيء الذى ليس هو بحيوان يتفعل من الأشياء المحسوسة ، وإنما يتفعل من الحار والبارد والرطب واليابس فيسخن ويبرد أو يترطب أو يبتس ، فليس بأن له حاسة تحس بفعل الحار ، والدليل على ذلك أنها لا تميز بين الحار والبارد ولا بين الرطب واليابس . وقال : إن الأشياء التى ليست بحيوان تتفعل من الأشياء المحسوسة انفعال تمام . وقال : لا يلزم أن يكون كل انفعال حساً ، لأنه ما ليس بحيوان يتفعل ولا يحس . فإن قال قائل : إن كان الحيوان وغير الحيوان يتفعل من الأشياء المحسوسة ، فما الفرق بينهما من جهة الانفعال ؟ قلنا : إن الحيوان إذا انفتحت من [٢١٦ و] الأشياء المحسوسة فإنما تتفعل صورها فقط ولا تقبل هيولها ، كالבصر فإنه يقبل لون الشيء ولا يقبل جسمه . وكذلك السمع وسائر الحواس تقبل صور محسوساتها ولا تقبل أجسامها . وأما ما ليس بحيوان مثل النبات والحجارة فإنه يقبل صورة المحسوس وجسمه جميعاً . وذلك أن النبات والحجارة تتفعل من وصول الماء إليها بصورته وجوهه ، وذلك أن الماء يرطب الشجر بوصول جرمه إليها مع رطوبته ، فعلى هذا تفعل الأشياء المحسوسة في الشجر والحجارة من غير أن يكون للشجر أو للحجارة حاسة تعرف لما ذلك الفعل . فإن قال قائل : إن لم تكن الحجارة والشجر تحس بفعل ما يفعل فيها فكيف تفسد من الماء الملح والكبريتى وسائر المياه الزدية ؟ قلنا : إن المياه الزدية تفسد الشجر لأن فيها قوة مفسدة للشجر والحجارة ، لا أن للشجر والحجارة حاسة تحس بتلك الرداءة . وكما أن المياه العذبة تغذى الشجر وتنميه ، كذلك المياه الزدية تفسد الشجر وجميع الأجسام وتهلكها . فإن قال قائل : إن الصوت وحده دون جرمه يفعل في الحجارة والشجر ، كالرعد فإنه ينشق الشجر ويصلع الحجارة من غير

وصول جرم الرد إليها ، قلنا : إنه ليس صوت الرد فعل ذلك بالحجارة والشجر ، بل الشيء الخامل للصوت أعنى الهواء ، وذلك أنه لما ضغط السحاب الهواء دفعه إلى أسفل فصدم الهواء الشجر فشقه ، وصدم الحجارة فصدعها ؛ وعلى هذه الجهة تنصدع البيوت التي ليست لها كوى من صوت الرد ، فلا يكون له منفذ يخرج من البيت فيهدمه ليكون له منفذ إلى الخروج ، فإن الهواء والماء والأرض تنفعل من الأشياء المحسوسة أكثر من الشجر والحجارة ، وذلك أن الهواء ينفعل من الرائحة الطيبة والألوان والصوت والطعم والشيء الملموس أعنى الحار والبارد والرطب واليابس ، وكذلك الماء والأرض ينفعلان من هذه الأشياء التي ذكرنا ، إلا أن انفعال الهواء منها أكثر من انفعال الماء والأرض ، والماء أكثر انفعالا من الأرض .

فلما فرغ الفيلسوف من تلخيص الأشياء المحسوسة وبينها ، وصف عند ذلك النفس الحسية وهي الحيوانية ، فقال : النفس الحسية هي التي تترك الأشياء بقبول صورها دون أجسامها [٢١٦ ط] ودركها إياها أن تشبه بها وتكون مثلها ، وذلك أنه إذا كانت الأشياء المحسوسة نائية عن النفس فهي مثلها بالقوة ، فإذا حضرت كانت مثلها بالفعل .

وهذا آخر المقالة الثانية

ولما فرغ الفيلسوف من صفة النفس الحسية في المقالة الثانية ابتداء في المقالة الثالثة فوصف النفس الناطقة ، إلا أنه قبل ذلك وصف قوتين من قوى النفس البهيمية أعنى الحركة والوهم (١) وهما أشرف من سائر قواها ، وأتقنهما أقرب إلى العقل من غيرهما ، وذلك أنهما ليسا بهيولانيتين لاسمها الوهم . وإنما قرب الوهم من العقل لأن فعله داخل فيه كفعل العقل ، فلا يحتاج إلى الأشياء الخيالية كحاجة الحواس ، ولذلك سمي الفيلسوف الوهم عقلا منفعلا ، وهاتان القوتان متوسطتان بين الحواس وبين العقل . وإنما قدم صفة هاتين لكما إذا عرفنا القوى التي تكاد أن تكون معارة من الهيولى ، صديقنا بالشيء الذي لاهيولى له البنية ، ولما يتقانا الفيلسوف من الأشياء الهيولانية أعنى المحسوسة إلى الأشياء التي (١) الواقع أن أرسطو في المقالة الثالثة يبدأ في الكلام عن الحس المشترك ووظيفته ، وهو ما يسميه صاحب هذا التلخيص بالحس العامي في مكان آخر .

لاهيولى لها بنية ، فإن النقلة من حال إلى حال بغير تدرج ضار في الكلام وغيره . ولما وجد بعضاً يظن الحس والوهم شيئاً واحداً وبين أنهما ليسا بشيء واحد ، وكذلك الحس والعقل ، وكذلك الحس والفكر ، ابتداء في تمييز الحس والعقل . فقال : الحس لجميع الحيوان وليس العقل لجميع الحيوان . والحس يعرف الأشياء الخارجة منه مثل الألوان والأصوات والطعوم والأروائح ، والعقل يعرف الأشياء التي فيه وعليها يقع فعله ، مثل الأشياء العملية والصور وأشباهها . ثم ميز بين الحس والحزن والفكر . إلا أنه جمع هذه الأشياء باسم واحد وهو الحلم ، فقال : الحس لا يخطئ في معرفة محسوساته الذاتية ، والحزن والفكر ربما دخل الخطأ على أصحابهما ، وذلك أنه ربما اشتبه على الفكر ففكر في الشيء النافع كأنه ضار ، وفي الشيء الضار كأنه نافع ، وفي القبيح كأنه حسن . وكذلك المرء الحازم ربما رأى الشيء من طريق الحزن ، وليس هو كذلك . وقرر بينهما بنوع آخر وذلك أن الحس موجود في جميع الحيوان . وقرر بين الفكر والعقل فقال : العقل لا يخطئ في معرفة الشيء وذلك أن [٢١٧ و] العقل إذا تم بمعرفة شيء من الأشياء ، فإذا لم يعرفه معرفة صحيحة ، وإما أن لا يعرفه البنية . وأما الفكرة فإنها ربما أخطأت في معرفتها الشيء وكذلك الرأي المحمود ربما أخطأ في معرفة الشيء أيضاً . ثم ميز بين الحس والوهم فقال : الوهم يعقل فعله في البقطة والنوم ، والحواس لا يعقل في النوم شيئاً . والحس أيضاً موجود في جميع الحيوان ، والوهم ليس موجوداً في جميعها ، وذلك أن الزنايبير والدود وكل دابة تتولد من العفن لا وهم لها ، لأنه ليس لها مأوى تعرفه ، ولا تفعل فعلها على شرج يعرف . فإن قال قائل : ليس للأطفال أيضاً وهم قلنا : لم وهم بالقوة لا بالفعل ، والقوة جائية إلى الفعصل ، فأما الزنايبير والدود وأشباهها فليس لها ولا بالقوة ولا بالفعل . والحس أيضاً لا يخطئ في محسوسة الذاتي له ، والوهم ربما دخله الخطأ ، فإنه ربما لم يكن الشيء على ما يتوهمه المتوهم . والحس أيضاً لا يدرك الأشياء النائية عنه ، والوهم ربما أدركه . والحس أيضاً لا يتوهم أن يرى الشيء الواحد إلا بالشكل والهيئة التي هو عليها ، والوهم يتوهم على أن يتوهم الشيء بأشكال كثيرة وهيئات مختلفة (١) ، ثم ميز بين الوهم والعقل فقال : فعل

(١) هذا التمييز الطويل بين الحس والوهم غير موجود عند أرسطو بهذا التفصيل .

العقل في الأشياء تام أغنى أنه يعرفها معرفة صحيحة ، وربما دخل الخطأ على الوهم في معرفة الشيء . ثم ميز الرأي المحمود من الوهم فقال : الوهم موجود في الدواب ولا يوجد الرأي المحمود في شيء من الدواب . ثم ذكر أن أناساً ظنوا أن الوهم مركب من الحس والرأي المحمود ، وليس ذلك كذلك ، لأنه لو كان الوهم مركباً منها لوجب من ذلك أن يكون الحس والرأي المحمود يفعلان في شيء واحد في الأبيض والأسود ، ولسنا نرى ذلك كذلك ، فإن الحس يدرك البياض ، والرأي المحمود يدرك الأفضل من الأمور . وإن كان الحس والرأي المحمود يختلفان في الدرك ، فكيف يمكن أن يكون الوهم المركب منهما يدرك شيئاً مختلفين في وقت واحد . وربما رأينا الحس يكذب والرأي المحمود يصدق في وقت واحد ، مثل قرص الشمس يراها في قدر الترس ، والرأي المحمود يعلم أنها أضعاف الأرض في العظم [٢١٧ ظ] فإن كان الوهم مركباً منهما عرض من ذلك أن يكون الوهم يصدق ويكذب في الشيء الواحد في زمان واحد ، وهذا حال . قال قوم من القدماء : ما بال النار وحدها من بين الاستقصات تنمي وتنشئ كأنها تغتدى ؟ فقال الفيلسوف : إن النار لا تنمي ولا تنشئ ، والدليل على أنها لا تنمي أن كل تام له نهاية وحدّة إذا بلغ إليه وقف ، ولم يجاوز إلى ما لانهائية له ، والنار تنمي وتنشئ إلى ما لانهائية له ، فليس ذلك إذن بنشئ ، وإنما هو زيادة من جهة الغذاء .

فلما رد على هؤلاء رجع إلى ما كان فيه من صفة الغذاء فقال : بالغذاء يقوى التنفس وينمي ؛ والقوى الغذائية أقوى قوى النفس النامية . فزيد أن تلخص الغذاء ونميزه من الأشياء التي يظن أنها غذاء وليست بغذاء ، فنقول : إن الغذاء هو استحالة شيء إلى شيء ، وتكون شيء من شيء ، وليست هذه الصفة بتامة لأنه ليس كل ما استحال من شيء ، أو تكون من شيء بغذاء لذلك الشيء الذي استحال إليه ، أو تكون منه . فإننا قد نرى الجسم السقيم يستحيل من السقم إلى الصحة ، ولا يقال إن السقم غذاء للصحة ، والاستقصات يستحيل بعضها إلى بعض وليس بعضها غذاء لبعض . والغذاء ليس هو استحالة فقط إلا أن يكون زائداً في كمية الشيء فينبئ وينشئ من أجله . وهذه الصفة ليست بتامة ، وذلك أن الزيت يغذو الدسار من جهة الزيادة ، وليس الزيت غذاء للنار

بالصحة (١) لأن الغذاء يلزق بالمغتذى ويثبت معه ويزيد فيه ، والزيت لا يلصق بالنار ولا يثبت فيها . فلما وصف هذه الصفة سألت فقال : أترى الشيء يغتذى من شبهة أو من غير شبهة ؟ فإن قال قائل : نعم هذا القول قاله قوم يرون أنهم محقون . أما من قال إن الشيء يغتذى من شبهة فإنهم يجتجئون فيقولون : إن من شأن الغذاء أن يلصق بالجسم ويثبت فيه وينمي ، ولا يثبت الشيء في الجسم إلا أن يكون شبيهاً به ، فالشيء إذا يغتذى من شبهة . وأما من قال إن الشيء يغتذى من غير شبهة فإنه يقدر أيضاً أن يحجج فيقول : إن الشبيه لا يفعل في شبهة ولا يفعل منه مثل البياض ، فإنه لا يفعل في بياض آخر ولا يفعل [٢١٨ و] من بياض آخر ، وكذلك السواد لا يفعل في سواد آخر ولا يفعل منه ، ومن شأن الغذاء أن يفعل ويستحيل وينتقل من شيء إلى شيء إلى أن يكون مثل الشيء المغتذى ، فليس يغتذى الشيء إذاً من شبهة بل من غير شبهة . فلما احتج الفيلسوف بحجج أصحاب هذين القولين المختلفين أطلق المسألة فقال : الغذاء على نوعين أحدهما غذاء بالفعل وهو الذي قد تغير واستحال وتشبه بالمغتذى ، والآخر بالقوة وهو الشيء البعيد الذي لم يتغير ولم يستحل ولم يشبه بالمغتذى كالأطعمة الخارجة التي لم تصل إلى الجسم ، ولم تتغير ولم تشبه به . فلما بين أن الغذاء على نوعين : أحدهما بالفعل وهو الذي قد نضج واستحال وتشبه بالمغتذى ، والآخر بالقوة وهو الذي لم ينضج ولم يستحل ولم يتغير ، فإن الغذاء الذي قد نضج هو الشبيه بالمغتذى مثل البر وسائر الأطعمة ، فإنها غير شبيهة باللحم . ولما أطلق الفيلسوف هذه المسألة قال : إنه لا يغتذى شيء من الأشياء إلا ذوات الأنفس فقط ، ولذلك قال إن النار وسائر الأشياء التي لا نفس لها لا تغتذى بحق لأنها ليست بذوات أنفس . ثم قال : إن القوة الغذائية هي التي تقوى أن تحفظ حاملها أي التنفس ، وإنما تقوى على ذلك الغذاء ، ولذلك إذا لم يغتذ الحيوان ضعفت القوة عن حفظها أي عن حفظ الحيوان ، فهلك هي وهو جميعاً .

(١) كذا بالأصل ، ولعلها « كالصحة » فيكون المعنى أن الغذاء يؤدي إلى الصحة من حيث إنه يلزق بالمغتذى ويزيد فيه ، وليس الزيت كذلك بالنسبة إلى النار .

قوة النفس الغذائية وإن كانت تحفظ الشيء المتنفس فلذلك يكون بتوسط الحرارة الغريزية . وقول النفس إنما يكون من ثلاثة أشياء أعنى : بالقوة الغذائية وبالحرارة الغريزية وبالغذاء ، إلا أن أحدها يتحرك والآخر محرك والثالث محرك فقط . أما المحرك فهو القوة الغذائية فإنها تحرك الحرارة الغريزية ، وإنما تحرك الغذاء وقبضته ويتحرك من القوة الغذائية فيفعل فعلها . وأما المتحرك فقط فالغذاء فإنه يفعل ويتغير وينتقل من شيء إلى شيء إلى أن يتشبه بالغذاء فيفعلوه . وقال : إنما إنما وصفنا الغذاء ها هنا بقدر حاجتنا إليه لا أردنا من صفة النفس . فاما الصفة الثانية فقد ذكرناها في مكان آخر ، يعنى كتاب الكون والفساد ، وفي صفة طبائع الحيوان .

قد ميز الفيلسوف ما وعد [٢١٨ ط] آنفاً من بيان كيفية فعل القوة الغذائية ، ثم وصف القوة الغذائية فقال : إنها حافظة للبدن ، ومسكة به . ووصف الغذاء فقال إن الغذاء هو الذى تكون به قوة فعل القوة الغذائية ، ووصف كيف يغذى الشيء آمن شبه أم من غير شبه ؟ ووصف أن ذلك يكون بتوسط الحرارة الغريزية وبقوة النفس الغذائية .

ولما وصف النفس الغذائية والغذاء ما هو ، ولم هو ، وكيف هو ، ولخص ذلك على نحو حاجته قال :

قد استبان لنا مما ذكرنا صفة النفس الأولى أى النامية أنها قوة مولدة للشيء شبيه بالشيء الذى هي فيه وهذه الصفة أخذت من غاية القوة ، وقد تقدر أن نصفها بالابتداء والغاية معاً فنقول : النفس الأولى النامية هي الحافظة للشيء الذى فيه ، اللازمة له ، المولدة لشيء آخر شبيه بها .

ولما فرغ الفيلسوف من صفة النفس النامية وخبر أيها هي ، ابتداءً في صفة النفس الحسية الحيوانية والإجبار عنها ، فاستعان عليها من الحس ، ولخص من أجل ذلك الحواس واحداً فواحداً . إلا أنه وصف قبل ذلك الحواس كلها صفة واحدة فقال : الحاس هو الذى يستحيل بنفسه بصور المحسوسات . فلما وصف الحاس بالاستحالة سأل فقال : إن الاستحالة إنما هي حركة منا وانفعال . ثم قال : من أين ترى يكون انفعال الحاس ، آمن شبه أم من غير شبه ؟ وللقائل إن

الحاس يفعل من غير شبه يفتح فيقول : إنه لا يفعل شيء من شبه مثل البياض فإنه يفعل من السواد . فأطلق الفيلسوف هذه المسألة فقال : إن الشيء لا يفعل من شبه ولا من غير شبه بالفعل ، بل إنما يفعل الشيء من الشيء الذى لا يشبهه بالفعل وهو شبيه به بالقوة ، مثل الأبيض من الأسود ، والحرار من البارد ، فإن البياض غير شبيه بالأسود بالفعل وهو شبيه به بالقوة ، لأنه يمكن أن يستحيل فيكون مثله وليس هو مثله بالفعل .

فلما أطلق هذه المسألة سأل أيضاً فقال : ما بال الحواس لا تحس أنفسها مثل البصر لا يهصر نفسه ، ولا الذوق يذوق نفسه ، ولا سائر الحواس تحس بأنفسها ؟ فأطلق هذه المسألة بأن قال : إن الحواس هي مثل المحسوسات بالقوة ، فإذا كان المحسوس حاضراً قبل الحاس صورة المحسوس فيكون مثله ، وذلك مثل الشمع فإنه يقبل [٢١٩ و] صورة نقش الخاتم فتكون صورة الشمع مثل صورة الخاتم سواء . فكذلك الحاس يقبل صورة المحسوس فيكون مثله ، فلذلك قيل إن الحاس يكون مثل المحسوس بالقوة لأنه يقبل صورته . ثم قال : قد استبان أن الحاس مثل المحسوس بالقوة ، فإذا انفعال الحاس من المحسوس صار مثله بالفعل ، فقبول الحاس المحسوس إنما يكون بأن يفعل منه ويقبل أثره وصورته ، وبهذا النوع يكون مثال محسوسه . ورجع فقال : إن القوة الحسية تليق بحاسها وتشبهه ، وقد بينا آنفاً أن الشيء لا يفعل من شبهه ، والقوة الحسية تفعل أولاً ثم تنال محسوسها ، فلهذه العلة لا تنال الحواس أنفسها لأنها لا تفعل من ذاتها بل من غيرها . ولما أطلق هذه المسألة ، وكان في إطلاقه يذكر القوة ، قال : القوة على ضربين أحدهما بالقبول مثل البصر ، فإنه يقال إنه كاتب بالقوة لأنه يقدر على قبول تعلم الكتابة ؛ والآخر بالتهيئة مثل الكاتب البار الذى إذا شاء كتب . كذلك الحاس هو مثل المحسوس بالقوة ، وذلك أنه إذا حضر الحاس صار مثل المحسوس بالفعل ، وهذا النوع الثانى من القوة يأتي إلى الفعل بالاستحالة ؛ إلا أن يريد مريد أن نسميه استحالة بالمجاز ، فلذلك إذا قلنا : إن الحس استحالة فصار مثل المحسوس لم نعن به الاستحالة التى هي استحالة حقاً بل بالمجاز .

وذلك أن الاستحالة الحقيقية إنما تكون بحركة وزمان ، والحاس يكون مثل محسوسه بلا حركة ولا زمان ، فلا يقال إنه استحالة إلا بالجاز .

فلما فرغ الفيلسوف من تمييز قوى النفس رجع إلى ذكر الوجود ، والحس العامي المحيط بالحواس الخمس ، وميز أخذها من صاحبه فقال : الوجود يفعل فعله دون الحواس ، وإذا كانت الحواس ساكنة فالحس العامي لا يقدر أن يعمل شيئاً إلا أن يكون محسوسه حاضراً ، وليس يقدر بفعله فعله من حاسة واحدة إلا مع جميع الحواس أو مع بعضها . واحتج على أن في الإنسان حساً عاماً غير الحواس الخمس بأن قال : إن الحاس الواحد إذا كفعل فعلاً لا يعلم أنه يفعل ، ولا يعلم أن هذا الشيء غير ذلك الشيء ، وكذلك سائر الحواس لا تعلم اختلاف الأشياء المحسوسة المختلفة مثل اللون والصوت والطعم والرائحة واللمس وأصنافها إنما يعلم ذلك [٢١٩ ظ] حاس آخر عام . ووصف الوجود فقال : هو حركة الحس الكائن بالفعل وذلك أن الحس الكائن بالفعل يحركه المحسوس ويحرك هو الوجود ، فلهذه العلة لا يمكن أن يكون وهم بلا حس ، وذلك أن الحس يأخذ أوائل علمه من الحواس . فإن قال قائل : إنما ربما توهمنا شيئاً لم نره قط فقال القائل قد يمكن أن تكون دابة من عنز وأيل ، ويكون إنسان طيراً ، قلنا : إنما إنما نتوهم أشياء مفردة أولاً ، ثم تركيبها ثانياً بأوهامنا . وكذلك إذا توهمنا الصورة المجردة ، فإننا إنما نتوهمها جسمانية . والدليل على أن الوجود لا يقدر أن يتوهم شيئاً إلا أن تؤدي إليه الحواس أن الذين عدموا أبصارهم لا يقدر أن يرى شيئاً إلا أن يراه بالحواس ، فحال الوجود شبيه بحال الحواس ، وذلك أنه إن كذبت الحواس كذب الوجود أيضاً ، وإذا صدق الحاس صدق الوجود أيضاً . وقد بينا متى يصدق الحاس ومتى يكذب ، فقد صرح أن الوجود حركة تكون من الحس الكائن بالفكرة . فإن قال قائل : إن هذه الصفة تليق بالحس العام المحيط بجميع الحواس ، وذلك أنه قوة تتحرك من الحواس الكائنة بالفعل قلنا : هذه الصفة لا تليق بالحاس العامي ، وذلك أن الحاس العامي لا يفعل فعله إلا من تلقاء جميع الحواس أو جلها ، كما قلنا آنفاً ، وذلك أن فعل الحاس العامي هو أن يدرك اختلافه يدرك الحواس كلها ، والوجود يكتفى بحاسة واحدة أن يتوهم ما رأى أو أدرك ،

وأخبر بعلة الوجود الغائية ، أعني لم كان الوجود فقال : إن الوجود يجعل القوة النامية لأنه مثال للعقل والنطق ، فلذلك قيل إن الوجود صورة تنقاد للنطق ، والوجود هو الذي يهيج البهائم إلى أن تجمع الغذاء المقيم لأبدانها وتلتخزه ، مثل النمل وسائر الدواب التي تجمع في الصيف للشئاء . وجعل الوجود في الحيوان الناطق ، لكيما إذا حيل بين العقل وبين أفعاليه ، كالذي يعرض في النوم والأمراض فعلاً يكاد العقل ، كان الوجود يقوم مقام العقل ، فإنه يفعل في النوم والأمراض فعلاً يكاد يتشبه بالعقل . وذلك أن الوجود يتصور بصورة العقل في الحى الناطق ، لأن العقل يفيض عليه من قواه فيكون الوجود منطقياً وأفعاليه منطقية بخلاف أفعالي الوجود الكائن في البهائم ، ولم يمكن أن تكون النفس الناطقة في البدن إلا بتوسط الوجود .

ولما فرغ من تلخيص قوى النفس ابتداءً في تلخيص العقل ، وكيف يدرك الأشياء إلا أنه [٢٢٠ و] لخص أولاً أن إدراك العقل دائم ، وإنما دعاه إلى ذلك أن يعرفنا أن النفس الناطقة باقية لامتدت ، فقال : العقل والحس يشتركان بأن الحس مثل المحسوس بالقوة إذا كان عنه ثابتاً ، وإذا حضر المحسوس كان الحاس مثله بالفعل ، فكذلك العقل هو مثل المعقول بالقوة إذا لم يكن أثر المعقول فيه ، فإذا كان أثر المعقول في العقل صار العقل مثل المعقولات بالفعل . فالعقل إذا كان ساكناً كان عقلاً بالقوة ، فإذا تحرك إلى أن يعقل شيئاً كان عقلاً بالفعل . والعقل إذا كان ساكناً ثابتاً عن معقوله ، كان مثلاً المحسوس بالقوة ، وإذا كان معقوله حاضراً حركه فصار مثله بالفعل . وقال : لما كان العقل يدرك الأشياء إدراكاً صحيحاً ، ويميزها تمييزاً صواباً ، علمنا أنه جوهر مبسوط ، وقد ذكر ذلك أنكساغورس فقال : النفس جوهر مبسوط لا يشوبه شيء من الهويلانيات ، فلذلك صارت النفس تدرك الأشياء إدراكاً صواباً . ولو كانت النفس هيولانية لحالت الهويل بيننا وبين أن نعرف الأشياء معرفة صحيحة . وقال : إن الحس والنقل ، وإن كانا يتفان في بعض الأشياء ، فإنهما يختلفان اختلافًا بسيطاً ، وذلك أن العقل مكان الصورة العقلية . وقد قيل الفيلسوف قولاً من قال : إن النفس الناطقة مكان للصورة ، ولم يبين أي نفس هي ، ونبه عليه بقوله : إن النفس التي بالفعل مكان للصورة ، لا النفس التي بالقوة . وأما الفيلسوف

فقال : إن النفس الناطقة هي مكان للصور العقلية وليس الصور فيها بالفعل ، بل هي فيها بالقوة ، لأنها لا تقوى على معرفة الأشياء كلها دفعة واحدة ، وإنما تعرف الشيء بعد الشيء .

ولما أراد الفيلسوف أن يرينا أن النفس العاقلة لا تنفسد ولا تموت ، جعل الدلالة على ذلك من قبل اختلاف الحس والعقل فقال : ليس الحس من حيز العقل ، وذلك أن الحس يفسد من محسوسه القوى الذي هو فوق الاعتدال وليس العقل كذلك ، لأنه يدرك معتوله العظيم ولا يخفى عنه ما صغر من العقول ، بل هو قادر عليه . وقال إنما صارت الحواس يفسدها محسوساتها لأنها إنما تدرك محسوساتها بحركة وانفعال ، إلا أنه انفعال يكون أولاً متمسكاً ، فإذا أفرط في [٢٢٠ ظ] في الانفعال كان مفسداً ، وليس انفعال العقل من العقول كذلك ، لأنه كلما كان العقول أعظم قوة وأشرف جوهراً ازداد العقل نوراً ومعرفة ونقاء . فليس العقل إذن من حيز الحس ، لأنه لا يقبل الآثار الجسمانية ، أغنى الجمع والتفريق ، وليس فعل العقل كفعل الأجسام وذلك أن فعل الجسم لا يعلوه ، وفعل العقل يفارق الجسم الذي هو فيه وينفذ إلى الأماكن البعيدة . ولهذا العلل صار العقل لا يفسده العقول العظيم ، بل يزيده معرفة وعلماً ، ولا يخفى عليه شيء من العقولات الحية المعروفة . فالعقل إذن باق لا يفسد ولا يبديد ، إذ كان على غير صفة الأجسام . قال : ولقد أصاب من قال : إن النفس العاقلة مكان للصور العقلية ، إلا أنها مكان لها بالقوة لا بالفعل . وقال : إنه ليس من الواجب أن تكون النفس العقلية مشربة بشيء من الهوى والأجسام أو تكون جسماً ، وذلك أنها لا تقبل التسخين والتبريد ، ولا الجسم بآلة لها ، فلا محالة أن النفس الناطقة باقية لا تنفسد ولا تهلك كما قلنا مراراً . وقال : إن من الأشياء ما هو مبسوط كالصورة ، ومنها ما هو مركب كالهوى والصور ، أفقرى النفس تعلم الأشياء المبسوطة وأغنى الصور المبسوطة والأشياء المركبة بجزء واحد ، أو إنما تعلم الأشياء المبسوطة أغنى الصور بجزء ، وتعلم الأشياء المركبة بجزء آخر ؟ ثم أجاب فقال : إنما تعلم الأشياء المبسوطة والأشياء المركبة بجزء واحد وهو العقل ، إلا أنها تعلم ذلك بنوع ونوع ، وذلك أنها إذا أرادت علم الصورة وحدها انبسط العقل ورجع إلى ذاته ، فيعرف تلك

الصورة معرفة صحيحة ؛ وإذا أرادت النفس أن تعلم الشيء المركب انخط العقل إلى الحس ، وانخرج إليه فيأخذ منه أوائل المعرفة . كأنه قال : العقل يعلم الصور العقلية المجردة بلا توسط أى بلا آلة ، بل يعرفها بنفسه ، ويعرف الأشياء المركبة الجسمانية بتوسط الحس . وذلك أنه يستعمل الحواس كالآلة في معرفة الأشياء الجسمانية . وذلك أن الحواس تنقل الآثار الجسمانية وتؤديها إليه فيعرفها ؛ والدليل على ذلك العادم البصر [٢٢١ و] في أول مولده ، فإنما صار لا يعرف الألوان لأن البصر لا يؤدي إليه آثار الألوان ، فإذا لم يقبل العقل آثار الألوان من البصر لم يتقوى على معرفة الألوان البنية . وقال : لقد أساء الذين ظنوا أن العقل إنما يعلم الشيء العقول وحده ، كما يعلم الحس الشيء المحسوس وحده ، بل يعلم العقل الشيء العقول والشيء المحسوس جميعاً بنوع ونوع ، على ما وصفنا آنفاً ، وأنه إن لم يكن العقل على ما وصفنا عرض من ذلك محال كثير . فمن ذلك أنه لو كان العقل لا يعلم المحسوس لكان إذا رأى البصر قرص الشمس على قدر الترس لما قدر العقل أن يرد عليه ، ولا أن يريه خطاه أيضاً في رؤيته الجفاف في الماء معوجاً ، ولا أن يريه أن الشيء الذي يراه في المرآة ليس بحق لكنه أثر خيال . ولو أن العقل لا يعلم المحسوس لما قال : أنا الذي أحسست بهذا الشيء ، وأنا الذي عرفت هذا اللون ، وأنا الذي علمت أن كل جسم واقع تحت الكون والفساد مركب من الأسطوانات الأربعة ، ولم يكن العقل يعلم اختلاف الأشياء المركبة ، ولو لم يعلم كما قال الأولون إن النفس مكان للصور العقلية والحسية والصور الوهمية والصور الفكرية . وذلك أن العقل هو الذي يعلم ما كان من هذه الصور خطأ ليس بصحيح ، ويعلم أن الصور التي ترى في النوم إنما هي خيال ليست حقاً ، ولم يكن ليقول إن هذا الرأي خطأ لا ينبغي لنا أن نعبأ به ، وهذا الرأي صحيح ينبغي أن يؤخذ به . فالعقل يعلم الأشياء العقلية والحسية جميعاً ، إلا أنه يعلم الأشياء المحسوسة بعلم جزئي أغنى بتوسط الجسم ، ويعلم الأشياء العقلية الخضة علماً كلياً بنفسه لا بتوسط الحس . ولئلا يظن ظان أن الفيلسوف إنما غنى بقوله إن النفس ليست بمشوبة بشيء من الأجسام أنها ليست في جسم ، لكنه غنى بذلك أنها ليست بمختلطة بالجسم كالأجسام المركبة ، ولا هي ممزوجة بجسم ،

ولا هي محمولة في الجسم كالصورة الهيولانية أغنى الأشكال وأشباهها ، لكنها في الجسم كالجوهر في الجوهر أى كالملاح في السفينة . ولو كانت النفس في البدن [٢٢١ ط] كالأشياء المنزوجة وكالجسم المركب ، لا علمت شيئاً بته . وذلك أن الشبيه لا يتفعل من شبيهه ، وإذا لم يتفعل لم يحس به ولم يعلمه ، لأن الحس والعلم إنما يكونان بحركة الحاس المحسوس ، وبحركة العالم للمعلوم ، والشئ الطبيعي لا يتحرك من شئ آخر هو مثله بالفعل ، وإذا لم يتحرك لم يتفعل ، وإذا لم يتفعل لم يحس ولم يعلم . فإن قال قائل : إن الحس مركب من الاستقصات وهو على ذلك يحس بالأشياء المركبة قلنا : كل حاس إنما يحس بمحسوس واحد مثل البصر يحس باللون وحده ، والسمع يحس بالصوت وحده ، وليست النفس كذلك لكنها تعلم الأشياء كلها المركبة والملبوسة . وليس هذا النوع من طريق تركيب الأجسام ولا مزاجها ، فليست النفس إذن بجسم ولا متميزة في البدن ؛ وليست النفس أيضاً في البدن كالصورة الهيولانية ، فإنه لو كانت كذلك لكان البدن كالآلة لها ، ولم تكن تعقل شيئاً دونه كما أن النفس الحسية لا تقدر أن تعقل شيئاً دون الحاسة التي هي آلة لها . وكذلك الحال في النفس النامية لا تقدر أن تفعل فعلها دون البدن الذي هي فيه ، وإنما صارتا كذلك لأنهما صورتان هيولانيتان فلذلك لا تتملان شيئاً إلا مع الهيولى . وأما النفس الناطقة فليست بصورة هيولانية بل هي صورة عقلية محضة مביئة لكل هيولى . فلما كانت كذلك فعلت فعلها دون البدن ، والدليل على ذلك أن العقل يعقل فعله دون البدن ، ويروى في الأشياء النائية عنه من غير أن يحضر بدنه الشئ الذي يروى فيه ، وإذا روى العقل في الأشياء النائية لم يحتاج إلى البدن ، ولا إلى آلة بدنية ينال بها تلك الأشياء ، فليس يعوقه عن فعله شئ إذا كان مجرداً . وبدل أيضاً على أن العقل لا يحتاج في معرفة الأشياء النائية إلى آلة ، أن كل آلة هي ملائمة للشئ الذي هي آلة له ، ولا تعوقه عن شئ من أفاعيله . والبدن يعوق العقل عن أشياء كثيرة فيخالفه ، وذلك أن البدن يمنع أفاعيل النفس العاقلة ، لأنها ربما أرادت شيئاً فيخالفها البدن وتغلب شهواته المذمومة عليها ، فلا تدعها تفعل فعلها ، وربما اشتاقت [٢٢٢ و] النفس الناطقة إلى عالمها فحجزها البدن إلى عالمه

الواقع تحت الفساد . ولو أن قوام النفس كان بالبدن لكان إذا فسد البدن فسدت النفس ، ولم تشتت إلى غير هذا العالم ، لأنه ليس شئ من الأشياء يشاق إلى عالم غير عالمه . وأما سائر الأنفس ، أغنى النفس النامية والنفس الحسية ، فلما صار قوامهما وثباتهما بالبدن ، فإذا فسد البدن فسدتا ، اهتما له ، وغذياه ، وحرسا على بقاءه ، لأنها يبقائه بيقين ، وبفساده بفسدان . فقد صح أن النفس الناطقة ليست في البدن كالصورة الهيولانية التي لا تلبث لها ولا قوام إلا بالهيولى ، بل هي في البدن كصورة لا هيولى لها . وإنما يعنى بالصورة التي لا هيولى لها التي تثبت وحدها وتقوم بلا هيولى . والدليل على ذلك قول الفيلسوف إن النفس تمام للبدن إلا أنها تمام مفارق ، يعنى أنها لا تنفسد عند مفارقتها للبدن . وقد سمي الفيلسوف هذا النوع من التمام في هذا الكتاب وفي غيره صورة وبجوها قائماً بنفسه . وقال : إن كان العقل لا يتفعل ، وليس هو مشوب بشئ من الهيولى ، وكل علم إنما يكون بانفعال العالم من المعلوم ، فكيف يعلم العقل الأشياء ؟ وقال : العقل واحد من الأشياء المألومة ، أفتراه يعلم ذاته أم لا يعلمها ؟ فإن كان لا يعلم ذاته فكيف وصفها ؟ فقال : إنه جوهر مفارق يعلم الأشياء وإن لم يحضرها . وإن كان يعلم ذاته أفتراه يعلمها بأنه عقل كله ، أو يعلمه بأنه ليس بعقل كله ؟ فإن علم ذاته بأنه ليس عقلاً كله ، عرض من ذلك شيئان قبيحان : أول ذلك أنه لا يكون العقل مبسوطاً ، والثاني أنه لا يعقل ذاته كلها ، إذ كان بعضه يعقل وبعضه لا يعقل . وإن كان لا يعقل ذاته بأنه عقل كله مبسوط كان معقولاً أيضاً ، لأن العقل إنما يعقل معقولاً ، فيعرض من ذلك أن يكون العقل عاقلاً ومعقولاً معاً ، فيكون هو والمعقول شيئاً واحداً ؛ ويعرض من ذلك أن يكون العقل مثل الأشياء المحسوسة التي يعقلها . فاطلق المسألة الأولى بأن قال : الانفعال على نوعين — كما قلنا مراراً — أحدهما فساد الجسد والآخر متم ، فالانفعال الفاسد مثل الجسد فإنه لا يكون عن الآخر فساد الجسد منه الذي فيه . وأما الانفعال المتم فمثل الهواء فإنه يتفعل [٢٢٢ ط] ويقبل الضياء من الشمس ولا تنفسد ذاته بل تتم به . كذلك العقل يتفعل من المعقول المعلوم فيعلمه ، فيكون تاماً كاملاً . وإنما صار هذا النوع من الانفعال متمساً للعقل لأنه إذا علم

العقل الأشياء كان عقلا بالفعل ، وإذا لم يعلمه ما كان عقلا بالقوة . وهذا النوع يعرض للعقل إذا كان في البدن ، وإذا كان معروى من البدن كان عقلا بالفعل لا يحتاج إلى أن يتنبه في علم الأشياء ، ولا أن يستفيد علمها من الحس . وأطلق المسألة الثانية فقال : إن العقل يعقل ذاته بأنه معقول ، وذلك أنه إذا علم ذاته كان عالماً عاقلاً وهو معقول أيضاً ، لأنه عَقِلَ ذاته وعلمها . فإذا قلنا : إن العقل إذا عقل شيئاً ما كان مثل ذلك الشيء ، لم يلزمنا من ذلك أن يكون العقل إذا عقل شيئاً من المحسوسات أن يكون مثله ؛ وذلك أن الأشياء المحسوسة ليست بعقلية حضة ، لأن العقل هو الذى يصورها عقلية ، والعقل يعقلها بتوسط الحس ، فلذلك لا تكون مثل العقل . فأما الأشياء العقلية المحضة التى لا هيولى لها فليس بينها وبين العقل فرق ، فلذلك إذا عقلها كان مثلها سواء . فراجع وتقول : إن العقل إذا علم الشيء المعقول الذى لا هيولى له كان مثله ، وإذا علم الشيء الهيولانى لم يكن مثله ، فالعقل عاقل ومعقول معاً بنوع ونوع على ما وصفنا . وقال : إن في كل جنس من أجناس الأشياء هيولى وطبيعة وعلة فاعلة ، وكل واحد منها إما أن يكون بالقوة ، وإما أن يكون بالفعل . وكذلك الأشياء التى في النفس إما أن تكون فيها بالقوة وإما بالفعل ، مثل العقل فإنه ربما كان في النفس بالقوة ، وربما كان فيها بالفعل . وإذا كان العقل في النفس بالفعل ، فهو علة فاعلة لتام العقل الكائن بالقوة . وكما أن الأشياء المحسوسة الواقعة تحت البصر إذا ألبسها الظلمة كانت محسوسة بالقوة ، وإذا ألبسها الضوء صيرها محسوسة بالفعل ، والمحسوس بالفعل أكرم من المحسوس بالقوة ، فكذلك العقل الذى بالفعل أكرم من العقل الذى بالقوة ، لأنه يصيره عقلا بالفعل ، ولأن أحدهما منفعل أغنى العقل الكائن بالقوة ، والآخر فاعل أغنى العقل الكائن بالفعل ، وقال : إن العقل الكائن الكائن بالفعل إذا ما فارقنا كان بالفعل عقلاً [٢٢٣ و] أيضاً ، إلا أنه يكون عقلاً لا ينفعل كانهعاله وهو في البدن .

فلما وصف الفيلسوف العقل قال قولاً جزئياً : إن النفس لا تموت ، إلا أنه لا تبقى قوة من قواها إلا بادت وفسدت ، إلا ما كان من العقل وحده فإنه باق لا يفسد .

وقال : إن كان العقل الكائن بالفعل تاماً ، وكان يعقل ما يعقل بنفسه ، فما باله ربما نسى بعض ما قد علم فلا يكون علمه تاماً غير زائل عنه ؟ ثم أجاب فقال : إن العقل إنما يأخذ علم الأشياء من الوهم ، وذلك أن الأشياء إنما تقاس في الوهم فيأخذ تلك الأشياء فيسيروها ، ويلزم ما صح منها ويترك ما لا يصح ، فإذا دخل على الوهم آفة درست تلك الآثار عنه لدخول الآفة عليه ، فنتسى العقل الشيء الذى علمه ، فلهذه العلة يعرض النسيان للعقل إذا كان في البدن ؛ فإذا فارق البدن لم ينس شيئاً مما يعلمه ، لأنه لا يحتاج حينئذ إلى الوهم في علم الأشياء .

وقال : إن المقولات لا تتجزأ وهى التى يعرفها العقل معرفة صحيحة مثل الحلو وأغنى الأشياء المفردة ، والصور الهيولانية ، والكلم المتصل ، فإنه وإن كان يتجزأ في طبيعته لكنه إذا كان متصلاً قبل إنه لا يتجزأ ، فأوائل الكمية لا تتجزأ أغنى النقطة والخط والسطح فإنها لا تتجزأ من جهة . وأما الشيء الذى لا يتجزأ حقاً فالمعقول الذى لا هيولى له ، فإنه لا يقبل التجزئة إلا بالوهم . ثم وصف كيف يعقل العقل هذه المعقولات التى ذكرنا فقال : إن العقل يعرف في زمان لا يتجزأ لأنه لا يعرف بعض الشيء المعقول في زمان ما وبعضه في زمان آخر ، بل يعرفه كله بتمامه معاً ، وذلك أنه يعرف الجزء كله في زمان واحد ، ويعرف الخط كله في وقت واحد . وإنما يعرف العقل النقطة بأن يضعها فيقول : النقطة هى التى لا جزء لها ، والخط هو الذى لا عرض له ، والبسيط هو الذى لا عمق له . وكذلك يعرف الأعراض فيقول : السواد هو الذى ليس بأبيض ، والفراغ هو الذى لا جسم فيه . وإنما وصف العقل هذه الأشياء وأشباهها بالرفع ، لأنها محمولة في هيولى . وأما الأشياء التى لا هيولى لها فإنه يصفها بالوضع ، وبما هى عليه . ثم أخبر متى يصدق العقل ومتى لا يصدق فقال : العقل إذا وصف الأشياء المبسوطة القائمة بنفسه صدق ، لأنه إما أن يعرف الشيء المبسوط معرفة صحيحة لا خطأ فيها ، وإما أن لا يعرفه ألبسته ، وإذا وصف الأشياء المركبة أى [٢٢٣ ظ] الأجسام فربما صدق في وصفه إياها ، وربما لم يصدق ، لأن صور الأشياء المركبة ليست معقولة بجوهر بل إنما هى معقولة بعرض ، وذلك أن العقل هو الذى يميزها من حواملها فيصفها كأنها معارة منها . وكما قلنا

في الحواس إن الحواس يصدق في محسوسه الخاص ، ويكذب في المحسوس الواقع تحت جميع الحواس أو كلها ، فكذلك العقل يصدق في معقوله الخاص وهو المعقول الحق ، ويكذب في المعقول بالعرض .

ثم قال : ليس بين العقل الكائن بالفعل وبين المعقول الكائن بالفعل فرق ، وذلك أن العقل معقول أيضاً ، والمعقول المحض عقل أيضاً .

ولما فرغ الفيلسوف من صفة القوى الفكرية ابتداءً في صفة الشوق لأنه من قوى النفس الناطقة فقال : الشوق نوعان : حسي وفكري ، لأن الشوق إما أن يكون من حيز الحس ، وإما أن يكون من حيز الفكر . فأما الشوق الذي من حيز الحس فيكون على ما أنا واصف : إذا كان الحس يعرف المحسوس بأنه محسوس فيشتاق إليه ، وذلك أن الشوق منه حسي أي من حيز الحس مثل اللمس ، فإنه إذا عرف الحار المعتدل بأنه حار والتد به ، سميت تلك اللذة شوقاً ، لأن اللمس يشاق إليه ليلتذ به ؛ وأما الشوق الفكري الذي من حيز الفكر فيكون أولاً من قبيل الهم ، وذلك أنه إذا كانت صورة الشيء في الهم وحده ، فذلك الصورة وهمية أيضاً ، فإذا وصلت تلك الصورة إلى الفكر وفعل فيها فعله ، أي وافقها وميزها فقال : هذا الشيء المتوهم حتى ، وهذا الشيء المتوهم باطل ، وقال ينبغي لي أن أعمل هذا المتوهم ، ولا ينبغي لي أن أعمل ذلك ، سمي حينئذ ذلك الشوق فكرياً . وضرب الفيلسوف لذلك مثلاً فقال : إن الدببان إذا أوقد النار على برجه كان وقوده علامة لحبي العدو ، فإذا رأى تلك النار آخر فكر فقال : أتري ينبغي أن أتسلح وأخرج إلى العدو لردّه عن مدينتنا أم لا ينبغي الخروج إليه ؟ فإن اشتاق إلى الخروج والحاربة سمي ذلك الشوق فكرياً . فقد استبان أن الشوق الكائن في البهائم يكون بالحس ، وأما الشوق الكائن في ذوى النطق فيكون بالروية والفكرة .

ولما فرغ الفيلسوف من تلخيص الشوق رجع إلى الحس العاى فزاده تلخيصاً فقال : أتري الحس العاى يميز بين الأشياء المحسوسة [٢٢٤ و] المختلفة بقوة واحدة أم يقوى شتى ؟ ثم أجاب فقال : إنه يميز بين الأشياء

المختلفة بقوة واحدة ، والدليل على ذلك الحساس ، وذلك أن البصر يميز بين البياض والسواد ، ويميز بين سائر الألوان بعضها من بعض بقوة واحدة . وكذلك النوق يميز بين الحلو والمر وبين سائر الطعوم بقوة واحدة ، وكذلك سائر الحواس الجزئية تميز بين محسوساتها بقوة واحدة ، فبالحرى أن يكون الحس العاى يقوى على تمييز الأشياء المحسوسة والمختلفة بقوة واحدة ، ويعرف أن هذا الشيء حار وذلك الشيء حلو ، لاسيما إذا كانا محمولين في أشياء مختلفة مثل العسل والشراب ؛ إلا أنه إذا كانت المحسوسات المختلفة في جواهر شتى يعرفها في زمان واحد ، وإذا كانت في جواهر واحداً ، عرفها في زمان واحد .

ولما استقصى الحس العاى رجع إلى تلخيص العقل أيضاً فقال : كيف يعرف العقل صور الأشياء ؟ أتراه يعرفها من هيولاتها أم يعرفها كأنها بائنة من الهيولى ؟ ثم أجاب فقال : العقل يعرف صور الأشياء أعني أشكالها وطعومها وروائحها وسائر أحوالها كأنها بائنة عن حواملها ، وذلك أن العقل بائن من كل هيولى وإنما يعرف الأشياء بنوع عقلي ، وذلك أنه يرفع صور الأشياء وحلاها (١) كأنما يسلمها من الهيولى . ثم قال : العقل وإن كان بائناً عن كل هيولى فينبغي أن نعلم كيف صار - وهو يربط الهيولى - يعلم الأشياء علماً مبادياً ؟ ووعداً . أن يخبر في كتابه الذي يدعى « بعد الطبيعة » . وقد فعل ذلك هناك وأوضحه بجمع مقنعة .

ثم قال : إن النفس الناطقة هي الأشياء كلها بالقوة يعنى أن فيها صور الأشياء ، منها أشياء عقلية ومنها أشياء حسية ، وفي النفس قوة عقلية وقوة حسية ، فلا محالة أن الصور العقلية والحسية موجودة فيها ، فالنفس إذن تعلم الأشياء العقلية والحسية ، إلا أن صور الأشياء ربما كانت في النفس بالقوة ، وربما كانت فيها بالفعل . وذلك أنها قبل أن تعرف الشيء كانت صورته بالقوة ، فإذا عرفت كانت صورته فيها بالفعل . ثم سألت فقال : ما بال الأشياء التي لا تحس لا تتوهم ولا يُفكر فيها ؟ ثم أجاب فقال : إن ابتداء التوهم هو الحس فيجئ لا يوجد الحس لا يوجد التوهم ، والدليل على ذلك الحواس ، فإنه إذا

(١) حلاها جمع حلية أي هيئة أو شكل كما ذكرنا من قبل .

نستحسنة حاسة من الحواس لم يمكن الاستعانة بها في تقدير من تلك الحاسة
الفكرة فيه ، فإن [٢٢٤ ظ] المادم للبطال من القول ببوله لا يقدر على توهم
من الألوان ولا الفكرة فيه ، وكذلك الأصم بأصل المولد لا يقدر أن يتوهم
صوتاً من الأصوات ولا أن يفكر فيه .

وقال : لسنا نعرف شيئاً من الأشياء حسياً كان أو عقلياً معرفة صحيحة
وبالعقل ، لأن صور جميع الأشياء فيه موجودة ، وضرب لذلك مثلاً فقال :
الآلات الصناعية كلها لا تقدر أن تفعل شيئاً إلا باليد ، ولابد آلة للآلات ؛
كذلك العقل هو صورة الصور كلها لأنه يعرف الصور ، وإنما عرف العقل
الصور لأنها فيه كما قلنا ، فالعقل يعرف الأشياء على ما وصفنا .

ولما بين الشوق ما هو ابتداء في صفة الحركة المكانية وأبان عن علتها فقال :
أدري علة الحركة المكانية النفس النامية أم الوهم الحسي أم الفكر أم قوة النفس
من قوى النفس ؟ فقال : ليس علة الحركة المكانية النفس النامية ولا النفس
الحسية ولا النفس الفكرية ، واحتج على ذلك فقال : الحركة المكانية إما أن
يكون بوم أو بشوق ، وليس للنفس النامية وهم ولا شوق ، فليست النفس
النامية إذن علة للحركة المكانية . فإن قال قائل : إن النبات يقدر أن يتحرك
حركة مكانية إلا أنه ليست له آلة يتحرك بها ، قلنا : هذا باطل ، وذلك أنه
لو كانت للنبات قوة يتحرك بها الحركة المكانية ولم يتحرك ، كانت هذه القوة فيه
باطلاً ، والطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً . قال : والنفس الحسية ليست أيضاً بعلة
للحركة المكانية ، ولو كانت كذلك كان من الواجب أن يكون كل حي حساس
يتحرك هذه الحركة ، وقد نجد بعض الحيوانات بحس ولا يتحرك من مكان إلى مكان
كالغمام (١) البحري .

وقال : النفس العقلية ليست بعلة للحركة المكانية أيضاً ، واحتج على ذلك
بأن قال : العقل ضربان أحدهما ذو رأى والآخر ذو عمل ، وكلاهما ليس بعلة
للحركة المكانية ، وذلك أن كل متحرك إما أن يتحرك لرغبة أو لرغبة ، وذلك إما
لأن يشاق إلى شيء فيطلبه ويقف أثره ليناله ، وإما أن يكون يكوه شيئاً فيهرب
(١) كذا بالأصل ، ولم نستطع تصحيحها .

فهذه ، وليس العقل ذو الرأى في هذا المذهب أعنى أنه ليس بينه وبين الأعمال
البدنية (بباض بالأصل) بل إنما غرضه أن يفحص عن الأشياء الكلية ،
وكيف تركيب هذا العالم ، وعن الجواهر العقلية فإنه إياها يريد وعنها يفحص .
وليس العقل العملي أيضاً بعلة للحركة المكانية ، وذلك أنه ربما كان العقل العملي
[٢٢٥ و] يأمر المرو بالسكون والدخلة فينبه الشوق ويهيجه لطلب ، وربما
كان العقل العملي يأمر العاقل بطلب المال وجهمه ، والشوق إلى الراحة يدعوه
إلى خلاف ذلك .

فلما بين أن الحركة المكانية ليست من قبل النفس النامية ولا النفس
الحسية ولا النفس العاقلة ، أخبر بئلة الحركة المكانية فقال : الشوق والعقل
نوعان فاعل ومنفعل ، أما العقل الفاعل فهو الذي يفكر ، وأما المنفعل فهو الوهم ؛
فحركة البهائم تكون من قبل الوهم ، وحركة ذوى النطق تكون من العقل .
أما الحركة التي تكون بالوهم فإذا توهمت موضعاً ذهب إليه ، وأما الحركة
التي تكون بالعقل فكالفكرة في الذهاب إلى بعض المدن لإجادة شيء ما . ولما
علم الفيلسوف أنه لا يمكن أن يكون لشيء واحد من جهة واحدة علتان ، لأن
إحداها تكون باطلاً إذا صارت الأخرى تفعل فعلها ، وأن علة الحركة واحدة
وهي الشوق ، وذلك أنه إذا بعثت حركة من قبل الوهم أو من قبل العقل ، فإنما
يحركان بتوسط الشوق ، وذلك أنه إن هيجها الوهم والعقل إلى نيل شيء ولم تشق
إليه لم تتحرك بته ، والشوق إما أن يكون حسياً وإما وهمياً وإما عقلياً . ثم قال :
إن الأشواق ربما تضادت ، وذلك أن الشوق ربما كان من قبل الوهم فيشتاق الإنسان
إلى الفجور فيخوفه العقل ، وربما غلب الوهم فركب الإنسان شهوته ، فهذان

شيطانان مختلفان .
فإن قيل : إن الحركة المكانية علااً أربماً علة صورية وعلة تامة وعلة
بالمحرك . أما باليلة الصورية فهي الحركة نفسها ، وأما العلة التامة فالشيء
الذي يحركه . أما باليلة التامة فتوعان : إحداها علة بعيدة ، والأخرى قريبة ؛
فإن قيل : العلة القريبة هي الشوق ، والعلة البعيدة هي الوهم ، وأما العلة
التي هي الشوق ، فقال : إنما قد نرى الحيوان الناقص ،

نقصت حاسة من الحواس لم يمكن الإنسان معرفة ما قدَّقد من تلك الحاسة ولا الفكرة فيه ، فإن [٢٢٤ ظ] العادم للبصر من أول مولده لا يقدر على تروم شيء من الألوان ولا الفكرة فيه ، وكذلك الأصم بأصل المولد لا يقدر أن يتروم صوتاً من الأصوات ولا أن يفكر فيه .

وقال : لسنا نعرف شيئاً من الأشياء حسياً كان أو عقلياً معرفة صحيحة إلا بالعقل ، لأن صور جميع الأشياء فيه موجودة ، وضرب لذلك مثلاً فقال : الآلات الصناعية كلها لا تقدر أن تفعل شيئاً إلا باليد ، واليد آلة للآلات ؛ وكذلك العقل هو صورة الصور كلها لأنه يعرف الصور ، وإنما عرف العقل الصور لأنها فيه كما قلنا ، فالعقل يعرف الأشياء على ما وصفنا .

ولما بين الشوق ما هو ابتداء في صفة الحركة المكانية وأبان عن علتها فقال : أتري علة الحركة المكانية النفس النامية أم الهمم الحسى أم الفكر أم قوة أخرى من قوى النفس ؟ فقال : ليس علة الحركة المكانية النفس النامية ولا النفس الحسية ولا النفس الفكرية ، واحتج على ذلك فقال : الحركة المكانية إما أن تكون بوجه أو بشوق ، وليس للنفس النامية وهم ولا شوق ، فليست النفس النامية إذن علة للحركة المكانية . فإن قال قائل : إن النبات يقدر أن يتحرك حركة مكانية إلا أنه ليست له آلة يتحرك بها ، قلنا : هذا باطل ، وذلك أنه لو كانت للنبات قوة يتحرك بها الحركة المكانية ولم يتحرك ، كانت هذه القوة فيه باطلاً ، والطبيعة لا تنفعل شيئاً باطلاً . قال : والنفس الحسية ليست أيضاً بعلة للحركة المكانية ، ولو كانت كذلك كان من الواجب أن يكون كل حي حساس يتحرك هذه الحركة ، وقد نجد بعض الحيوان يحس ولا يتحرك من مكان إلى مكان كالغمام (١) البحرى .

وقال : النفس العقلية ليست بعلة للحركة المكانية أيضاً ، واحتج على ذلك بأن قال : العقل ضربان أحدهما ذو رأى والآخر ذو عمل ، وكلاهما ليس بعلة للحركة المكانية ، وذلك أن كل متحرك إما أن يتحرك لرغبة أو لرغبة ، وذلك إما لأن يشاق إلى شيء فيطلبه ويقف أثره ليناله ، وإما أن يكون يكره شيئاً فيهرب (١) كذا بالأصل ، ولم نستطع تصحيحها .

منه ، وليس العقل ذو الرأى في هذا المذهب أغنى أنه ليس بينه وبين الأعمال البدنية (بباض بالأصل) بل إنما غرضه أن يفحص عن الأشياء الكلية ، وكيف تركيب هذا العالم ، وعن الجواهر العقلية فإنه إياها يريد وعنها يفحص . وليس العقل العمل أيضاً بعلة للحركة المكانية ، وذلك أنه ربما كان العقل العمل [٢٢٥ و] يأمر المرو بالسكون والدعة فيغلبه الشوق ويهيجه للطلب ، وربما كان العقل العمل يأمر العاقل بطلب المسال وجمعه ، والشوق إلى الراحة يدعوه إلى خلاف ذلك .

فلما بين أن الحركة المكانية ليست من قبل النفس النامية ولا النفس الحسية ولا النفس العاقلة ، أخبر بقلة الحركة المكانية فقال : الشوق والعقل نوعان فاعل ومنفعل ، أما العقل الفاعل فهو الذى يفكر ، وأما المنفعل فهو الهمم ؛ فحركة الهمم تكون من قبل الهمم ، وحركة ذوى النطق تكون من العقل . أما الحركة التى تكون بالوهم فإذا توهمت موضوعاً ذهب إليه ، وأما الحركة التى تكون بالعقل فكالفكرة فى الذهاب إلى بعض المدن لإجادة شيء ما . ولما علم الفيلسوف أنه لا يمكن أن يكون لشيء واحد من جهة واحدة علتان ، لأن إحداها تكون باطلاً إذا صارت الأخرى تفعل فعلها ، وأن علة الحركة واحدة وهى الشوق ، وذلك أنه إذا بعثت حركة من قبل الهمم أو من قبل العقل ، وإنما يحركان بتوسط الشوق ، وذلك أنه إن هيجها الهمم والعقل إلى نيل شيء ولم تستش إليه لم تتحرك به ، والشوق إما أن يكون حسياً وإما وهمياً وإما عقلياً . ثم قال : إن الأشواق ربما تضادت ، وذلك أن الشوق ربما كان من قبل الهمم فيشتاق الإنسان إلى الفجور فيخوفه العقل ، وربما غلب الهمم فركب الإنسان شهوته ، فهذان شوقان مختلفان .

وقال : إن للحركة المكانية عللاً أربماً علة صورية وعلة تامة وعلة فاعلة وعلة آتية . أما العلة الصورية فهى الحركة نفسها ، وأما العلة التامة فالشيء المشتاق إليه ، وأما العلة الفاعلة فتوعان : إحداها علة بعيدة ، والأخرى قريبة ؛ فالعلة الفاعلة البعيدة الهمم والعقل ، والعلة الفاعلة القريبة الشوق ؛ وأما العلة الآتية فالروح الحركية ونسبها روحاً جسمانياً . وقال : إنما قد نرى الحيوان الناقص ،

يعنى التكون من العفونة ، يتحرك أفعارها ذات وهم ؟ فأجاب وقال : إن لمسا رهماً إلا أنه وهم ضعيف جداً غير ذى ثبات ، والدليل على ذلك حركتها فأنهسا ضعيفة وهى على غير شرح ، ويدل على ذلك أيضاً أنها إذا تحركت رجعت إلى المكان الذى تحركت منه وليس لحركتها نطق ولا شرح .

فلما وصف [٢٢٥ ظ] حركة الحيوان المتولد من العفونة رجع إلى وصف الحيوان الناطق فقال : القضايا التى فى القياس تحرك الأشياء أثارها القضية الكبرى أم الصغرى ؟ وقول القائل : إني قد أبليت فى الحرب ، وكل من أبلى فى الحرب ، يسود ، فأنما أهل مدائن أسود ، فيذهب إلى قائده ليفعل ذلك به . ففى القضية الأولى هيجهته إلى الذهاب أم الثانية ؟ ثم أجاب فقال : القضيتان جميعاً حركتهما بالسواء ، وذلك أنه إن كان أبلى فى الحرب ولم يعلم أن من أبلى فى الحرب يسود لم يتحرك ، ولو كان يعلم ذلك ولم يبلى لم يذهب إلى قائده ، فالقضيتان جميعاً حركتهما بالسواء . وقال : ما بال الأشياء المنفصلة كلها ليست متحركة ، وقد نجد بعضها لا يتحرك أبية الحركة المكانيّة كالنبات ؟ ثم أجاب فقال : إنا قد قلنا إن علة الحركة الوم والعقل ، ولا يكون شئ ذا عقل إلا أن يكون أولاً ذا وهم ، ولا يكون ذا وهم إلا أن يكون ذا حس ، وليس للنبات حس ، فلما لم يكن له حس لم يكن له وهم ، ولما لم يكن له وهم لم يمكن أن يتحرك من مكان إلى مكان . فإن قال قائل : وما بال النبات ليس بذى حس ؟ قلنا : الحس إنما يكون من اعتدال استقسات المركب الأربعة ، والأرضية غالبية على النبات ، فلذلك صار لا يحس ، والدليل عليه أعضاء الإنسان التى قد غلبت عليها الأرضية كالعظام والشعر والأظفار فإنها لا تحس .

وقال : كل شئ يتحرك حركة مكانية فهو حسى اضطراباً ، واحتج بجمعتين إحداهما أنه قال : إن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً ، وكل شئ ينتقل من مكان إنما ينتقل لطلب غذاء يقيم بدنه ، ولو كان الحيوان يتحرك ولا يحس لكأن حركته باطلة ، ولو أقام فى مكانه هلك لأنه لا يجد غذاءه فى المكان الواحد دائماً ، فلذلك احتاج إلى النقلة لطلب الغذاء الملائم له المقيم بدنه ، ولو لم يحس الحيوان لم يغتد ، وذلك أنه إذا وجب الغذاء ثم لم يحسه لم يغتد ، وإن لم

يغتنز هلك ، وكانت حركته باطلاً . والحجة الثانية أنه لو كانت الأشياء المتحركة من مكان إلى مكان لا تحس لكأن حركتها ضرراً بها لا يعرض من ستوط فى بحر أو غيره من الممالك . قال : وبعض الحواسن موافق لنا فى كوننا أى فى خلقنا فقط ، وبعضها موافق لنا فى تحسين كوننا وخلقنا ، فالموافقة [٢٢٦ و] لنا فى كوننا اللبس والذوق ، والدليل عليه أبدأنا فإنها كونت من حار وبارد ، ووطب ويابس . ولما كان ذلك كذلك كان من الواجب أن تكون لنا قوة مميزة بين الحار والبارد وبين الرطب واليابس وهى اللبس ، فيتوسط اللبس يتغذى الأطعمة الحارة والباردة والرطبة واليابسة . وأما الحواسن التى من أجل تحسين جوهرنا فالبصر والسمع والشم ، لأنه لو لم يكن لنا بصر لم تعلم النجوم وسائر العلوم التى لا يمكن أن تدرك إلا بالبصر . ولو لم يكن لنا شم لم نتكلف علم العطر . موسيقارين أغنى أصحاب لحون وهو . ولو لم يكن لنا سم لم يتكلف علم العطر . والسمع والبصر موافق لنا فى كوننا أيضاً ، وذلك أنه لو لم يكن لنا بصر لم تقدر أن تجوز الآبار والأنهار وسائر الآفات العارضة ، ولو لم يكن لنا سمع لم تقو على الاحتراز من أراد قتالنا ، ولم نتعرف أخبار أعدائنا .

وقال : إن الجسم المحيط وهو السماء يحس أيضاً لأنه ذو نفس ناطقة ، واحتج على ذلك فى كتاب آخر غير هذا الكتاب . والنفس الناطقة لا تحل إلا فى جسم ذى حس . وقد بين الفيلسوف مراراً فى أماكن كثيرة أنه حيث يوجد الشئ الأفضل فهناك يوجد الشئ الأدنى ، فإن كانت السماء ذات نفس ناطقة فلا محالة أنها ذات نفس حسية أيضاً ، إلا أنه ليس للسماء جميع الحواسن لا لمس ولا مذاق ولا شم ، وإنما عذمت اللبس لأنه لا يعمل فيها الحر والبرد ولا اليبس والرطوبة ، وعذمت الذوق والشم لأنها لا تحتاج إلى استنشاق الهواء . وإنما لها حسان فقط البصر والسمع ، فهاتان الحاستان أكرم من سائر الحواسن ، فلذلك صارتا فى الأجرام الكريمة الشريفة . وقد بين الفيلسوف فى كتاب ما بعد الطبيعة أن الأجرام السماوية ذات نطق ، واحتج على ذلك هناك بحجج قوية .

ومت القالة وتم الكتاب والحمد لله رب العالمين .

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً إلى يوم الدين .

رسالة العقل الكندي

توجد هذه الرسالة المخطوطة ضمن مجموع يشتمل على عدة رسائل للكندي ، وهو مصور عن مكتبة أياصوفيا ، ورقم المجموع بدار الكتب الصرية ٣٦٣٦ ج . وقد نشرت منه « كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » ووصفت المجموع وما فيه من رسائل ، فلا حاجة الى التكرار (١) .

وتقع رسالة العقل في صفتين ، ٤٧ ط ، ٤٨ و .

وقد رأيت أن الحقها بهذه المجموعة التي تضم كتاب النفس لابن رشد ، ورسالة الاتصال لابن بكر بن الصايغ ، والاتصال لابن رشد ، وكتاب النفس المنسوب لاسحق بن حنين ، حتى تجتمع مقالات النفس في مكان واحد فيسهل الرجوع اليها ، والموازنة بينها ، وملاحظة التطور الذي حدث في الآراء منذ عهد أرسطو حتى عصر ابن رشد .

وقد رجعت الى أوثق الترتيبين اللاتينيين ولم آتخذها أساسا يعتمد عليه ، لأن الأصل اذا وجد أغنى عن الفرع . وقد نهيت عن الخطأ الذي وقع فيه المترجم اللاتيني . وهو خطأ جوهري في موضعين : الأول عند ما ترجم العقل الثاني بالبرهاني ؛ ثم في قوله قرب آخر الرسالة ان العقل الثاني يخرج عن الثالث والرابع . وهناك فروق أخرى ليست أساسية ، ولا تغل بالجوهر ، ولذلك لم نعن بالتنبيه عليها .

والنص العربي صعب الفهم شديد الالتباس ؛ ومرجع ذلك الى التواء الفكرة عند الكندي وبعدها عن وضوح البيان ، مما جعله يغفل في تاريخ الفلسفة الإسلامية فلا يشتهر شهرة الفارابي أو ابن سينا .

وأشهد أني شقيت طويلا في ادراك القصود حتى انفتح لي باب الفهم ، كما شقى ابن سينا في حل كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، الى أن وقعت له رسالة الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة ، فانفتح على ابن سينا « في الوقت أغراض ذلك الكتاب » .

(١) كتاب الكندي الى المعتصم بالله — دار احياء الكتب العربية — الطبعة الأولى ١٩٤٨ ، ص ٥٠ وما بعدها .

والفتاح الذي يفتح باب هذه الرسالة سهل يسير ، هو التمييز بين النفس والعقل . فالكندي يفضل بين العقل والنفس فصلا تاما ، وينظر الى العقولات من جهة العقل تارة ، ومن جهة النفس أي من جهة وجودها في النفس تارة أخرى .

ونحن لن نفعل شيئا آخر أكثر من اقتباس نصوص الكندي نفسه في هذه الرسالة ، ونرتبها ترتيبا جديدا .

فالعقل الأول متميز عن النفس ، مفارق لها . هذه هي المقدمة التي كان ينبغي أن يبدأ بها الكندي . هذا العقل هو الذي بالفعل أبدا . وهو نوعية الأشياء .

أما العقول الثلاثة الأخرى فهي للنفس . أحدها الذي بالقوة ، لأن النفس بالقوة عاقلة . وكلما كان الشيء بالقوة فليس يخرج الى الفعل بذاته . فاذن النفس عاقلة بالقوة . هذا هو العقل الذي بالقوة للنفس .

أما العقل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل ، فهو في النفس ، لأن النفس مستفيدة ، وخارجة بالعقل الأول اذا باشرته الى أن تكون عاقلة بالفعل . فاذا اتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء أحد ، فهي عاقلة ومعقولة . فاذن العقل والمعقول شيء أحد من جهة النفس .

أما العقل الأخير ، وهو الرابع ، وهو الذي يسميه الكندي الثاني ، فهو العقل المستفاد للنفس من العقل الأول . والفرق بينه وبين العقل الثالث ، الذي بالفعل ، أن الثالث قنية للنفس متى شاعت استعملته ، كالكتابة في الكتاب . وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل .

الخلاصة أن العقل الأول غير النفس ، مفارق لها ، وهو العقل الفعال في اصطلاح غيره من الفلاسفة .

والعقول الثلاثة الأخرى ، التي للنفس ، هي التي يسميها الكندي العقول الثواني . وهذه العقول الثواني تترتب على النحو الآتي : الأول بالقوة ، والثاني بالفعل ، والثالث المستفاد .

وسوف نعرض لهذه الرسالة بشكل أوفى عند الكلام في المقدمة الموضوعية عن العقل وتطوره منذ أرسطو الى شراحه اليونانيين والإسلاميين .

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي في العقل

فهّمك الله جميع النافعات وأسعدك في دار الحياة ودار الممات .
فهّمك الذي سألت من رسم قول في العقل موجز خبري ، على رأي
المحدودين من قداماء اليونانيين ، ومن أحمدهم أرسطاطاليس ومعلمه أفلاطون
الحكيم ، إذ كان حاصل قول أفلاطون في ذلك قول تلميذه أرسطاطاليس .

فلنقل في ذلك على السبيل الخبري . فنقول :

إن رأى أرسطاطاليس في العقل أن العقل على أربعة أنواع : الأول منها
العقل الذي بالفعل أبداً ، والثاني العقل الذي بالقوة وهو (١) للنفس ؛ والثالث
العقل الذي يخرج في النفس من القوة إلى الفعل ؛ والرابع العقل الذي
نسميه الثاني (٢) .

(١) في الترجمة اللاتينية « الذي بالقوة في النفس » .

“qui in potentia est in anima”

(٢) في الترجمة اللاتينية « الذي نسميه البرهاني » .

“quem vocamus demonstrativum”

وقوله « البرهاني » لا معنى له ، ولا يستقيم مع سياق الرسالة .
فالكندي يتحدث عن العقل الأول ويعني به كما قال فيما بعد « نوعية الأشياء
التي هي بالفعل أبداً » . وقال « والعقل الأول بالفعل » . أما العقل الثاني
فهو « العقل المستفاد للنفس من العقل الأول » . والعقل المستفاد هو العقل
الرابع . وقد شك تيرى مؤلف كتاب الإسكندر الأفروديسي في هذا الاصطلاح
فقال « والعقل الرابع هو الذي يسميه المترجم اللاتيني للكندي باسم العقل
البرهاني » ولم يشك مثل ذلك الشك عن العقول الثلاثة السابقة أنظر :
Théry : Alexandre d'Aphrodise, 1926, p. 25.

وهو (١) يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحى (٢) ، وعمومه له
أجمع . فإنه يقول إن الصورة صورتان : أما إحدى الصورتين فالهيو لائية ، وهي
واقعة تحت الحس ؛ وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيو لائية ، وهي الواقعة
تحت العقل ، وهي نوعية الأشياء وما فوقها .

فالصورة التى فى الهوى هى التى بالفعل محسوسة ، لأنها لو لم تكن
محسوسة لم تقع تحت الحس ؛ فإذا أفادتها (٣) النفس فهى فى النفس ، تفيدها
النفس لأنها فى النفس بالقوة (٤) ، فإذا باشرت النفس صارت فى النفس بالفعل
وليس تصير فى النفس كالشئ فى الوجود ، ولا كائثال فى الجرم (٥) ، لأن
النفس ليس يحس محسوسة ولا متجزئة (٦) ؛ فهى فى النفس . والنفس شئ واحد
لا غير ، ولا غيرية كغيرية المحولات .

وكذلك أيضاً القوة الحاسة ليست هى شئ غير النفس ، ولا هى
فى النفس كالعضو فى الجسم ، بل هى النفس وهى الحاس . وكذلك الصورة
المحسوسة ليست فى النفس لغير أو غيرية . فإذا المحسوس فى النفس هو الحاس .
فأما الهوى فإن محسوسها غير النفس الحاسة فإذا من جهة الهوى المحسوس
ليس هو الحاس .

(١) وهو يريد أرسطو . وقد أضافها المترجم من عنده لزيادة الإيضاح .
et hunc intellectum assimilavit Aristoteles sensu.

(٢) فى الترجمة اللاتينية « الحى » .

ولكن المقصود هو قرب الحس من الحى ، أى الهوى ، لأن الحس عام
لجميع الهوى ، وليس العقل كذلك . وجاء فى كتاب النفس المنسوب لإسحق
ابن حنين الذى نشرناه مع هذا ما يؤيد ذلك . قال « ابتداء فى تمييز الحس
والعقل فقال : الحس لجميع الهوى ، وليس العقل لجميع الهوى - ٢١٦ ط » .
(٣) أفادتها أى أدركتها كما فى الترجمة اللاتينية apprehendit وهو يترجم
« باشرت » بنفس الاصطلاح كذلك .

(٤) العبارة فى اللاتينية « كانت من قبل فى النفس بالقوة » ، فأضاف

من قبل أو أولاً .
Prius erat in anima in potentia

(٥) المقصود بالثال « النفس » ، والعبارة باللاتينية Caelatura in corpore

(٦) لفظة « محسوسة » ساقطة فى اللاتينية . والعبارة كلها هى :
quoniam anima non est corpus nec circumscripta

وكذلك يمثل (١) العقل : فإن النفس إذا باشرت العقل ، أغنى الصور التي لا هيولى لها ولا فنتاسيا (٢) ، اتحدت بالنفس ، أغنى أنها كانت موجودة في النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل بل بالقوة . فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا فنتاسيا هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذي هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبدا . وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة ، لأن النفس بالقوة عاقلة ، والعقل الأول بالفعل ، وكل شيء أفاد شيئاً ذاته فإن المستفد كان له ذلك الشيء بالقوة ولم يكن بالفعل . وكلما كان الشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل ، لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً . فإذا كل ما كان بالقوة فأنمسا يخرج إلى الفعل بآخر هو ذلك الشيء بالفعل . فإذا النفس عاقلة بالقوة ، وخارجة بالعقل الأول إذا باشرته إلى أن تكون عاقلة بالفعل . فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغايرة ، لأنها ليست بمنقسة فتتغاير . فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ، فهي عاقلة ومعقولة . فإذا العقل والمعقول شيء واحد من جهة النفس .

فأما العقل الذي بالفعل أبداً ، أخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة ، فليس هو وعاقلة شيء واحد . فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء واحد (فإذا المعقول في النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشيء واحد) (٣) . وهذا في العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس (والعقل الذي بالبسيط أشبه بالنفس) (٤) ، وأقوى منه في المحسوس كثيراً .

(١) يمثل : يريد أرسطو intellectum Aristoteles intellectum
Et similiter exemplificavit

(٢) هو التخيل ، nec phantasia ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طبيعتها (رسالة الحدود والرسوم للكندي) .

(٣) في هامش النسخة : « في أخرى ، يريد في نسخة أخرى . وهذا يدل على اختلاف رسالة العقل في النص العربي . ولعل الترجمة اللاتينية أخذت عن نسخة غير هذه التي بين أيدينا . وقد أدمجنا الهامش في النص ووضمنا العبارة بين معقوفتين . » وفي أخرى ، .

(٤) في هامش المخطوطة : « وفي أخرى ، . »

فإذا العقل إما علة (١) وأول لجميع المقولات والمعقول التواني (٢) ، وإما ثان . وهو بالقوة للنفس ما لم تكن (٣) النفس عاقلة بالفعل . والثالث (٤) هو الذي بالفعل للنفس قد اقتننه وصار لها موجوداً ، متى شامت استعملته وأظهرته ، لوجود غيرها منها : كالكتابة في الكتاب فهي له معدة ممكنة (٥) قد اقتناها وثبتت في نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء . وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس متى أخرجه فصار موجوداً لغيرها منها بالفعل .

فإذا الفصل بين الثالث والرابع (٦) أن الثالث قنية للنفس ، قد مضى وقت مبتدأ قنيها ، ولما أن أخرجه متى شامت . والرابع أنه إما وقت قنيته أولاً ، وإما وقت ظهوره ثانياً متى استعملته النفس . فإذا الثالث هو الذي للنفس قنية قد تقدمت ، ومتى شامت كان موجوداً فيها . وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل .

والحمد لله كثيراً بحسب استحقاقه .

فهذه آراء الحكماء الأولين في العقل . وهذا — كان الله لك مسدداً — قلر هذا القول فيه ، إذ كان ما طلبت القول المرسل الخبرى كاف (٧) . فكن به سعيداً .

تمت الرسالة والحمد لله

(١) « علة ، ساقطة في الترجمة اللاتينية . »

(٢) « المعقول التواني ، ساقطة في الترجمة اللاتينية . »

(٣) في الهامش « تصر ، وفي اللاتينية تكن non est . »

(٤) أى : والعقل الثالث et intellectus tertius . »

(٥) في اللاتينية « سهلة ، facilis . »

(٦) العبارة اللاتينية مختلفة اختلافاً عظيماً ، ولكن العبارة العربية البقية وتتفق مع سياق المعنى . في الترجمة اللاتينية « فإذا العقل الثاني خارج من الثالث والرابع . . . »

intellectus igitur secundus est ex tertio et quarto

وقوله في العربية « الفصل ، يريد التمييز أو الفرق بين الثالث والرابع كما يدل عليه السياق فيما بعد . »

(٧) كذا بالأصل .

فهرست

المقدمة

صفحة	المحتوى
٣	في اشتغالي بهذا الكتاب
٤	في وصف النسختين
٩	في شروح ابن رشد
١٤	شرحان فقط
١٦	التلخيص
١٩	في طريقة النشر
١٩	قيمة الكتاب
٢١	النفس والعلم الطبيعي
٢٥	من أرسطو الى الاسكندر
٣١	نظرية الاسكندر في العقل
٣٨	افلوطين
٣٩	ثامسطيوس
٤٢	الكندي
٤٤	الفارابي
٤٦	ابن سينا
٤٩	نظرية المعرفة والاتصال عند ابي بكر بن الصائغ
٥٣	نظرية المعرفة عند ابن رشد

تصويبات

صواب	خطأ	سطر	صفحة
إلى حيث	حيث إلى	٢٣	٨٧
إن هذا	إن هذا العقل	١٩	٨٨
الحالات	المحاولات	٢٦	٩٢
بواحد	بواحد	١	١٠٥

فهرست

كتاب النفس لابن رشد

- منصة
- ٣ الغرض من الكتاب - تركيب الأجسام الكائنة الفاسدة
- ٤ الهولي الأولى
- ٥ الأجسام البسيطة : النار والهواء والماء والأرض - الاختلاط والزواج - الطبخ والحرارة التريزية
- ٦ أنواع التركيبات (١) تركيبات البساطط (٢) تركيب الأجسام التشابهية الأجزاء عن البساطط (٣) تركيب الأعضاء الآلية
- ٧ الكون في الحيوان غير التناسل الأجزاء السماوية
- ٨ الكون في الحيوان غير التناسل الأجزاء السماوية
- ٩ قوى النفس واحدة من جهة الحرارة التريزية كثيرة بالقوى - كيف توجد صورة مفارقة ؟
- ١٠ نهاية المقدمة عن الصورة والهولي وتركيب الأجسام الحيوانية الآلية
- ١١ مفارقة الصورة للهولي يدل على أن اتصال الصورة للهولي ليس اتصالاً في جوهرها . إذا كانت الصورة أزلية ترتب على ذلك
- ١٢ أن يتكون الوجود عن موجود بالفعل ، وأن تكون الصورة تابعة لتغير وهذا باطل
- ١٣ وجود الصورة في الهولي تغير أو تابع لتغير
- ١٤ أكثر الصور هيولانية - هل النفس الناطقة مفارقة
- ١٥ تعريف النفس
- ١٦ اجناس النفس : النباتية - الحساسات - النخيلة - الناطقة - الترويعية
- ١٧ مفارقة الانفس بالوضوع - بعضها يجري مجرى الهولي لبعض
- ١٨ القول في القوة الفاذية : النفس الفاذية هي المحرك القريب للتغذى - وهي قوة فاعلة - وهي صورة لجسم طبيعي آلى
- ١٩ آلتها الحرارة التريزية - ليست الحرارة هي النفس كما ظن جالينوس - غايتها الحفظ
- ٢٠ النمو كمال الفاذية - غاية القوة النامية - الاضمحلال

- منصة
- ١٨ القوة المولدة
- ١٩ وجود القوة المولدة على جهة الأفضل لا على جهة الضرورة - الفاذية كالهولي للنامية والمولدة - مفارقة الفاذية موت
- ٢٠ القول في القوة الحساسات : المحسوسات محرك لهذه القوة
- ٢١ أنواع القوى : (١) القوة المحضة النسوبة للهولي الأولى - القوة الموجودة في الاستقصاءات - القوة الموجودة في الأجسام التشابهية الأجزاء
- ٢٢ النار اذا كونت نارا أخرى فانما تعطى ذلك الموضوع صورة شبيهة بصورتها . قوة الحس مختلفة - اللون خارج النفس غير وجوده في القوة الحساسات
- ٢٣ الصورة الحسية كائنة فاسدة لانها توجد تارة بالقوة وتارة بالفعل - ليست الصورة الحسية أزلية - لا يتم الحس الا بالة كالابصار بالعين والسمع بالأذن
- ٢٤ بالشم والسمع والذوق والشم أكثر ضرورة في وجود الحيوان - ثم الشم - اللبس والذوق والشم أكثر ضرورة في وجود الحيوان - السمع والابصار من أجل الأفضل
- ٢٥ المحسوسات بالذات - منها الخاصة بحاسة واحدة كالألوان البصر ، ومنها المشتركة لأكثر من حاسة كالحرارة والسكون والعدد والمقدار والشكل - الغلط يقع في الحواس المشتركة - المحسوسات بالعرض مثل هذا زيد وهذا عمرو
- ٢٦ القول في قوة البصر
- ٢٧ الحاجة الى وجود متوسط في البصر والسمع والشم - الجسم المشف يتقوم الابصار بالماء والهواء والضوء - الأجسام المضيئة
- ٢٨ الضوء كمال الشف بما هو مشف
- ٢٩ اللون اختلاط النار (المشف) بالأرض (غير المشف) - اللون ضوء ما
- ٣٠ القول في السمع :
- ٣١ مقارعة الأجسام بعضها - شروط القرع - أن يكون القارع والقروغ صلبان - أن تكون حركة القارع الى القروغ أسرع من تشدب الهواء - اشكال القروغات - المتوسط الماء والهواء
- ٣٢ ادراك السمع في زمان - علة السمع عن الأجسام الصلدة
- ٣٣ وعن الأجسام الجوفية - الصدى - التصويت المسمى نغمة

- القول في الشئ : الشئ في الانسان اضعف منه في الحيوان - صلة
الرائحة بالطعوم - توجد الرائحة في المحسوس وفي المتوسط . ٣٩
كيف يحمل الهواء الرائحة ٤٠
القول في الذوق : المتوسط هو الرطوبة التي في الفم - الحاجة الى
المتوسط - يؤدي الى تحريك المحسوس لآلة الحس - الصور
في المتوسط متوسطة بين وجودها الهولاني ووجودها في النفس . ٤١
القول في اللمس : اللبوسات الاول والثواني - الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ٤٥
عضو اللمس هو اللحم - رأى جالينوس في أن الأعصاب هي آلة
اللمس ٤٧
ليس الدماغ ينبوع هذه الحاسة ٤٩
اللمس لا يحتاج الى متوسط ٥٠
النقل والخفة ٥١
تفرق الاتصال ٥٢
القول في الحس المشترك : ادراك المحسوسات المشتركة كالعبد
والشكل والقدر ٥٤
ادراك تغاير المحسوسات - ادراك الادراك أو الاحساس بالاحساس
لا توجد حاسة سادسة ٥٦
اليدين للانسان ٥٨
القول في التخيل : التخيل غير الحس والظن - الحكم على المحسوسات
بعد غيبتها ٥٩
التخيل يكذب والحس يصدق - تركيب أمور لم تحس بعد مثل
القول - الحس ضروري وكذلك الظن وليس التخيل كذلك -
الظن يكون ابدا مع تصديق وقد يكون التخيل من غير تصديق .
ليس التخيل مركبا من الحس والظن - ليس التخيل عقلا - التصور
العقلي تجريد المعنى الكلي من الهولي - التخيل قوة وفعل -
موضوع التخيل الحس المشترك ٦١
التخيل كمال اول القوة الحساسة - التخيل أكثر روحانية من الحس
المحرك هو المحسوسات بالفعل وليست المحسوسات خارج النفس
بل آثارها في الحس المشترك ٦٣
قوة التخيل كائنة فاسدة - لم وجد التخيل في الحيوان - القوة
الناطقة الخاصة بالانسان ٦٥

- القول في القوة الناطقة : موضوعات البحث - هل هي قوة تارة
وفعل تارة أم فعل دائما - هل هي ازيلية أم حادثة فاسدة
أم مركبة من شيء ازل وشيء حادث - وان كانت قوة فعلا فهي
ذات هولي وما هي هذه الهولي - وما المحرك لهذه القوة . . .
اصناف المعاني المدركة ؛ المعنى الكلي والمعنى الشخصي ؛ الحس
والتخيل يدركان المعنى الشخصي في هولي ؛ ادراك المعنى الشخصي
يكون بتحريك من الهولي ٦٦
فعل هذه القوة تجريد المعاني ، وتركيب بعضها الى بعض ، والحكم
بعضها على بعض . التركيب تصور والحكم تصديق ؛ لماذا وجدت
القوة الناطقة في الانسان ٦٨
العقل العملي والعقل النظري - المعنى للوجود الضروري وهو في جميع
الناس مع التفاوت - النظري من أجل الافضل وهو في بعض
الناس فقط ٦٩
العقل العملي فاسد ٧٠
الخيالات بمنزلة المحرك الكلي لا بمنزلة الموضوع ٧١
كمال العقل العملي ايجاد صور خيالية بالفكر والاستنباط . . .
الفرق بين تخيل الانسان والحيوان ٧٢
الفضائل توجد عن العقل العملي ٧٣
العقل النظري - هل هو دائما فعل أم يوجد بالقوة ثم بالفعل -
كيف تتصل الصور بنا ٧٤
مراتب الصور الهولانية ٧٥
صفات الصور الهولانية : (١) وجودها تابع لتغير . (٢) متعددة
بتعدد الموضوع . (٣) مركبة من شيء يجري مجرى الصورة
وشيء يجري مجرى الهولي . (٤) الممتول منها غير الموجود .
صفات الممتولات (١) الممتول منها هو الموجود (٢) ادراك الممتولات
غير متناه ، وما لانهاية له فغير هولاني ٧٦
العقل يعقل ذاته - الادراك هو المدرك ٧٧
العقل يتزبد مع الشيفوخة ٧٨
يحصل الكلي بعد الحس والتخيل ٧٩
الممتولات الاولى التي لاندري متى حصلت ولا كيف حصلت .
ليس العلم تذكرنا : اذا كان وجود الممتولات تابعا لتغير ومتكثرة بكثير
الموضوعات فهي ذات هولي وموجودة أولا بالقوة وثانيا بالفعل
وحادثة فاسدة ٨٠

٨١	الكليات ليس لها وجود خارج النفس
٨٣	اعتراض على ثامسطيوس القائل بوجود العقولات فعلا دائما
٨٥	ليس العقل الهولاني ازليا
٨٧	تناقض القائلين بأن العقل الهولاني أزلي
٩٠	العقول الثلاثة ، الهولاني ، وبالملكة ، والفعال
٩٦	رأى الإسكندر في أن العقل الهولاني استعداد فقط مجرد من الصور
٩٧	تلخيص رسالة أبي بكر بن الصائغ
٩٨	القول في القوة التروعية
٩٩	بها ينزع الحيوان الى اللام ويغفر عن المؤذي
١٠٢	النزوع يتقدم التخيل في الحيوان لأنه يتحرك من الحس فقط
١١٩	نسبة النزوع الى التخيل
١٢٥	الحرك للحيوان
١٣٨	رسالة الاتصال لأبي بكر بن الصائغ

ملحق - ١

ملحق - ٢

مقالة هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم
لأبي محمد بن عبد الله بن أبي الوليد محمد بن محمد بن رشد

ملحق - ٣

كتاب النفس النسوب لاسحق بن خنين

ملحق - ٤

رسالة العقل للكندی

Le présent livre contient le texte de la Paraphrase du De Anima, qu'a composée Averroès; je l'ai établi d'après deux manuscrits; le premier, qui se trouve à Madrid et le second, à la Bibliothèque nationale du Caire. Le manuscrit du Caire présente des variantes qu'Averroès lui-même apporta au cours d'une seconde rédaction. Entre temps, ses idées sur l'intellect matériel et l'intellect actif avaient changé. Auparavant, il suivait la doctrine de Avempace dont il résume le livre sur l'Union de l'intellect. Par la suite, il réfléchit et découvrit que l'intellect matériel, chez Aristote, est éternel alors qu'Alexandre d'Aphrodise le disait mortel, mourant avec l'homme.

Je propose, à titre d'hypothèse, le fait qu'Averroès n'aurait écrit que deux sortes de commentaires: le grand commentaire ou Tafsir, le petit commentaire ou Talkhis. Je présume qu'au Moyen Age latin, les traducteurs des petits commentaires d'Averroès avaient considéré la première rédaction comme le petit commentaire et la seconde rédaction révisée comme un moyen commentaire.

Après le de Anima d'Averroès sont édités quatre "Risalah"

1. L'union de l'intellect, par Avempace (que l'Andalous a déjà publiée en 1942).
2. L'union de l'intellect. par Abu Abd Allah Ibn Rochd (que le Père Morata avait éditée en 1923).
3. le De Anima, par Ishaq ibn Honein.
4. l'Intellect, par al Kindi.

L'introduction que j'ai rédigée, suit l'évolution de la doctrine de l'intellect à travers les commentateurs d'Aristote: Alexandre, Plotin, Thémistius, al Kindi, al Farabi, Avicenne, Avempace et Averroès.

B
740
F 340
1990

Reprint of the Edition Cairo 1950

100 copies printed

ISSN 1437-5125

ISBN 3-8298-6062-5

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

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume
59

Abu l-Walid
Ibn Rushd
(d. 595/1198)

Talkhīṣ
Kitāb an-Nafs

Together with four treatises by
Ibn as-Ṣā'igh, Ishāq ibn Hunayn,
Ibn Rushd and al-Kindī

Edited
by
Ahmad Fu'ād al-Ahwānī

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume
59

ABU L-WALĪD
IBN RUSHD
(d. 595/1198)

TALKHĪṢ
KITĀB AN-NAFS

Together with
four Treatises by
IBN AṢ-ṢĀ'IGH, ISHĀQ IBN HUNAYN,
IBN RUSHD and AL-KINDĪ

EDITED
BY
AHMAD FU'ĀD
AL-AHWĀNĪ

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 59