

# فلسفة مسكويه الطبيعية والالهية

دراسة ونقد

للدكتور

على إمام عبيد

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين

جامعة الأزهر - فرع طنطا

الدار الإسلامية للطباعة والنشر

المنصورة - جمهورية مصر العربية

الطبعة الأولى

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

# فلسفة مسكويه الطبيعية والإلهية ( دراسة ونقد )

للدكتور

على إمام عبید

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين

جامعة الأزهر فرع طنطا

الدار الإسلامية للطباعة والنشر

المنصورة - جمهورية مصر العربية

الطبعة الأولى

١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

١٧٦٠٢ / ٢٠١٠ م

ترقيم دولي ( I . S . B . N )

977-17-9539-2

طبع بالدار الإسلامية للطباعة و النشر

٣ شارع القريري المتفرع من شارع الجلاء - المنصورة - جمهورية مصر العربية

٥٠ / ٢٢٥٨٨٠٥ ت



## دكتور علي إمام عبيد

من مواليد محافظة كفر الشيخ بجمهورية مصر العربية سنة ١٩٧٥ م.  
تخرج بكلية أصول الدين-جامعة الأزهر سنة ١٩٩٦ م.  
حصل على درجة الماجستير في أصول الدين في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ٢٠٠٠ م.  
حصل على درجة الدكتوراه في أصول الدين في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ٢٠٠٥ م.  
عمل منذ تخرجه بوظيفة معيد ثم مدرس مساعد ثم مدرس: للعقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين-فرع جامعة الأزهر بمدينة طنطا.  
معار حاليا للعمل أستاذا مساعدا للعقيدة والثقافة الإسلامية، بجامعة الطائف بالمملكة العربية السعودية.

له بجانب هذا الكتاب عدد من البحوث والدراسات:

- ١- أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية (دراسة ونقد).
- ٢- نظرية النبوة عند مسكويه (دراسة ونقد).
- ٣- حقيقة الفكر الشيعي وعوامل انتشاره (تحليل ونصوص).
- ٤- القياس الشرطي ومدى تحقق شروط القياس فيه (تحليل ونقد).
- ٥- موقف ابن الخمار من قضية الاستدلال على حدوث الأجسام (دراسة ونقد).

بين يدي هذا الكتاب

هذا الكتاب في الأصل عبارة عن رسالتي لنيل درجة الماجستير، وهي بعنوان: (الجوانب الطبيعية والإلهية في فلسفة مسكويه - عرض ونقد)، ونالت تقدير: امتياز مع التوصية بطبع الرسالة وتبادلها مع الجامعات الأخرى، بجامعة الأزهر - كلية أصول الدين بطنطا، سنة ٢٠٠٠م. وقد أقيمت على محتواها كما هو دون تعديل يذكر، وغيرت شكل العنوان فقط.

على إمام

## المقدمة

وتحتوى على:

- ١- أهمية الموضوع وأسباب اختياره.
- ٢- مناهج البحث العلمي المستخدمة في هذه الدراسة.
- ٣- خطة البحث في هذه الدراسة .

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.  
أما بعد

### أهمية الموضوع وأسباب اختياره.

ارتبط اسم أحمد بن محمد بن يعقوب، الملقب بمسكويه، في الفكر الفلسفي بالأخلاق، واشتهر بها شهرة واسعة، بسبب كتابه تهذيب الأخلاق على الأخص، حيث عكف على دراستها وتفرغ للبحث فيها، حتى غالى بعض الباحثين في تقديره بسبب ريادته في الدراسات الأخلاقية، ووصفوه بأنه أكبر باحث عربي في الأخلاق، بل وأطلق عليه البعض وصف المعلم الثالث<sup>(١)</sup>.

وقد حظي هذا الجانب الأخلاقي في فلسفة مسكويه باهتمام الباحثين في العصر الحديث، وعلى سبيل المثال: خصص الدكتور عبد العزيز عزت رسالته للدكتوراه لدراسة هذا الجانب في فلسفته، تحت عنوان: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها. كما تناولها أستاذي الدكتور فتحي الزغبى في دراسة موسعة مستفيضة لمصادرها وأبرز جوانبها في كتابه: فلسفة الأخلاق عند مسكويه.

---

١- انظر في ذلك: ما سجله أستاذي الدكتور فتحي الزغبى في مقدمة كتابه: فلسفة الأخلاق عند مسكويه - دراسة تحليلية مقارنة لأهم مصادرها وأبرز جوانبها، الصفحات: أ - ب - ج، مكتب الأشول للطباعة، طنطا، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٥م.

وإذا كانت هذه الشهرة وهذا الاهتمام بمسكويه في جانب الأخلاق،  
لهما ما يبررهما ويسوغهما، إلا أن ذلك لا يعني أن هذا الجانب هو الجانب  
الوحيد في فلسفته، فمؤلفات مسكويه التي وصلت إلينا -سواء أكانت مطبوعة  
أم مخطوطة- تبين أن له إسهاما طيبا في الجوانب الطبيعية والإلهية في  
الفلسفة، فقد تناول فيها تحديد مفهوم الطبيعة، والمبادئ التي تتركب منها  
الموجودات الطبيعية، وقسمها إلى بسيطة ومركبة، وأفاض الحديث عن  
الموجودات المركبة وعلى الأخص الكائنات الحية منها، حيث صنفها ورتبها  
ترتيباً تفاضلياً من الأدنى إلى الأعلى، ابتداءً بالنبات وانتهاءً بالإنسان، حتى  
غالى فيه كثير من الباحثين المعاصرين، واعتبروه رائداً من رواد علم التاريخ  
الطبيعي، وأن له السبق إلى تقرير القواعد العلمية التي تتصل بنظرية النشوء  
والارتقاء، وتطور بعض الأحياء عن بعض قبل: لامارك، وداروين،  
وأضرابهما<sup>(١)</sup>.

كما تناول مسكويه في مؤلفاته الحديث عن لواحق الجسم الطبيعي،  
وهي: الحركة، والزمان، والمكان. كما تناول الحديث عن إثبات وجود الله،  
ووحديته، وصفاته، وكيفية صدور الموجودات عنه، ومراتبها في هذا  
الصدور، وبذلك يكون قد استوعب القضايا الرئيسية في الطبيعيات  
والإلهيات، على نحو يكفي لتناولها بالدراسة والتحليل والمقارنة والنقد.

ومسكويه يصرح بأهمية الفلسفة الطبيعية والإلهية، وأنه لا يستحق أحد  
اسم الفلسفة إلا باستكمالهما، حيث يقول: "فأما من لم يبتدئ بالرياضيات

---

<sup>١</sup> - أفردت لهذه القضية مبحثاً خاصاً بها من مباحث هذه الدراسة، تحت عنوان: تصور  
الكائنات الحية بين مسكويه والعصر الحديث.



فيتدرب بها [يعتبر مسكويه الرياضيات تدريبا للعقل على التعامل مع الأمور المعقولة المجردة، فهي بمثابة تمهيد للفلسفة]، ثم بالمنطق الذي هو آلة للفلسفة، ثم بالطبيعيات، ثم بما بعدها [يقصد الإلهيات، وما يتعلق أيضا بالنفس وماهيتها وخلودها]، على الترتيب إلى أن يصل إلى أقصى الغايات، فليس يستحق اسم الفلسفة، بل إنما يشتق له اسم من الرتبة التي ارتاض بها ووقف عندها، أعني أن يسمى مهندسا أو منجما أو طبيبا أو منطيقا أو غيرها من أجزاء الفلسفة، فأما من ارتاض بجميعها وبلغ أقصاها فهو الفيلسوف<sup>(١)</sup>.

والارتباط بين الطبيعيات والإلهيات في تاريخ الفلسفة حقيقة مؤكدة لا تقبل الشك، بحيث إن التصورات الأساسية في الإلهيات تعتبر بمثابة نتائج مترتبة على ما سبق تقريره في الطبيعيات، ولعل أبلغ مثال على ذلك ما صنعه أرسطو حيث ختم كتابه الرئيسي في الطبيعيات: السماع الطبيعي. بالبحث في المحرك الأول، ووضع له تصورا أسسه على خلاصة ما انتهى

---

١- الفوز الأصغر، ص ٣٩ - ٤٠، مسكويه، تحقيق وتقديم د صالح عزيمة، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)، تونس، سنة ١٩٨٧م. وأيضا نشرة أخرى لنفس الكتاب قام بتصحيحها مع مقدمة مستفيضة د عبد الفتاح أحمد فؤاد، ص ١٩٧ - ١٩٨، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٨٩م. وقد اعتمدت على كلتا النشرتين، وأحلت عليهما في كل مواضع هذه الدراسة، حيث تمتاز كل واحدة بما ليس في الأخرى، فتمتاز النشرة الأولى بالتحقيق العلمي على أربع مخطوطات، في حين أنها أهملت تصحيح كثير من الأخطاء التي من الواضح بدرجة كافية أنها تعود إلى النسخ، بينما تمتاز النشرة الثانية بتصحيح كثير من هذه الأخطاء، إلا أنها غير محققة تحقفا علميا على المخطوطات، وإنما اعتمدت على تصحيح إحدى النشرات القديمة غير المحققة والتي صدرت عن مطبعة السعادة بمصر في عام ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.

إليه من بحث لقضية حركة الأجسام، التي تعتبر الموضوع الرئيسي للطبيعات.

وبالتالي فإن الخطأ في الجانب الإلهي من الفلسفة لا بد وأن يعود إلى خلل في الجانب الطبيعي منها بدرجة أو بأخرى.

وقد تبين لي في أثناء هذه الدراسة، أثر التصورات المتعلقة بالهيوولي، والصورة، والحركة. بصفة خاصة على التصورات المتعلقة بالذات الإلهية.

ولذلك كانت هناك حاجة ماسة للربط بين كلا الجانبين، والكشف عن الجذور العميقة التي تصل الجانب الإلهي من الفلسفة بالجانب الطبيعي منها، في الدراسات الحديثة، بدلا من بحث كل منهما على نحو مستقل، الأمر الذي يؤدي إلى غياب القدرة على تقديم تصور كامل للنسق الفلسفي، أو طرح رؤية نقدية تتسم بالدقة والعمق والشمول بإزائه.

ونظرا لأن هذه الجوانب في فلسفة مسكويه لم تنل عناية الباحثين، إلا ما كان من الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد، حيث قدم عرضا سريعا شمل فيما شمل الجانبين الطبيعي والإلهي في فلسفة مسكويه، وذلك في مقدمة نشرته لكتاب الفوز الأصغر، إلا أنها لم تكن دراسة موسعة تعني بتأصيل الأفكار وتستوعب البحث عن مصادرها الأصلية، وتهتم بالمقارنة بينهما على نحو مفصل، وتقوم بنقد الأفكار نقدا عقليا متعمقا.

ونظرا لمكانة شخصية مسكويه في الفكر الفلسفي الإسلامي، ولشهرته الواسعة في ميدان الأخلاق، ولمكانة الفلسفة الطبيعية والإلهية، والارتباط

الوثيق بينهما في نطاق الفكر الفلسفي، ونظرا لأهمية الدراسات النقدية التي تعتمد على المنطق العقلي في الكشف عن أخطاء الفكر الفلسفي اليوناني والإسلامي، والتي وقفت حجر عثرة في سبيل الحقائق التي تقررها نصوص ديننا الإسلامي الحنيف، من حيث اعتبرت نفسها حقائق يقينية مطلقة، وادعت اعتمادها على العقل والمنطق في ذلك<sup>(١)</sup>.

ونظرا لأهمية هذا المنهج -إضافة إلى الكشف عن أخطاء الماضي- في القيام بعملية تأسيس فلسفي جديد، والوصول إلى نتائج تؤكد صحة حقائق الدين بمنطق العقل الصريح -فالعقل الصريح يتفق مع النقل الصحيح كما قرر الإمام ابن تيمية<sup>(٢)</sup>- وللوصول إلى مرحلة ممارسة الفكر عن طريق دراسة الفكر، بدلا من الاكتفاء بالدراسة المجردة، كانت أهمية هذه الدراسة: الجوانب الطبيعية والإلهية في فلسفة مسكويه عرض ونقد.

---

١- يقول الإمام ابن تيمية في بيان أهمية النقد العقلي بهذا الصدد: "ولما كان بيان مراد الرسول -صلى الله عليه وسلم- في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بينا في هذا الكتاب فساد القانون الذي صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر، إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه، بل يصير قدحا في الرسول، وقدحا فيمن استدل بكلامه". درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٠، تحقيق د محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية.

٢- يعرف كتاب الإمام ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. أيضا باسم موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، وكلاهما يدل على هذا المعنى.

## مناهج البحث العلمي المستخدمة في هذه الدراسة.

**أولاً: المنهج التحليلي<sup>(١)</sup>:** حيث قمت بتحليل الأفكار والتصورات الواردة في هذه الدراسة -سواء لمسكويه أم لغيره- إلى عناصرها الأولى، ووحداتها البسيطة، وذلك حتى يتسنى لي فهما على نحو صحيح، وعقد مقارنات دقيقة فيما بينها، والقيام بنقدها على نحو يتصف بالدقة والعمق.

**ثانياً: المنهج التأصيلي المقارن:** حيث قمت بإرجاع أفكار مسكويه إلى مصادرها الأصلية التي تأثر بها، واستعرضت ما ورد في ذلك، وقارنت بينهما على نحو مفصل، حتى يتسنى لي الكشف عن مدى متابعة مسكويه لها، ومدى ما أضافه إليها، وقيمة هذه الإضافة، كما أنني قمت بعقد عدد من المقارنات بين بعض الأفكار لدى مسكويه وبين ما يشابهها لدى الفلاسفة الإسلاميين، أو بينها وبين بعض التصورات الحديثة في علمي: الأحياء، والفيزياء. إما لإيضاح الفكرة في ذاتها، وإما لبيان أوجه الاتفاق أو الاختلاف والتفرد فيما بينهما.

## ثالثاً: المنهج النقدي العقلي<sup>(٢)</sup>:

<sup>١-</sup> يعقد الدكتور عبد الرحمن بدوي مقارنة بين منهج التحليل والتركيب تكشف عن طبيعة كل منهما حيث يقول: "التركيب إذاً تقدمي، بينما التحليل ارتدادي؛ لأنه يحاول أن يترد إلى المبادئ الأصلية للقضايا، بينما التركيب تقدمي؛ لأنه يبدأ من القضايا الأولية مرتفعاً إلى القضايا المركبة المترتبة عليها". مناهج البحث العلمي، ص ١٢١، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٧٧م.

<sup>٢-</sup> يقول الدكتور سعد الدين صالح: "تعتمد الأبحاث النظرية بصفة خاصة، وسائر الأبحاث بصفة عامة على المنهج العقلي المنطقي الاستنباطي، فالمنطق هو الذي يضع ويحدد القوانين العامة للفكر، والتي ينبغي أن يعمل كل مفكر بمقتضاها، كما أنه يربي في

هذه الدراسة -سواء كانت لمسكويه أم لغيره- من حيث توافر خاصية الاتساق فيما بين عناصرها ومكوناتها، وخلوها عن التناقض، حسب ما تقضي به قوانين الفكر الأساسية.

ويتخذ تطبيق ذلك في هذه الدراسة عدة مظاهر أبرزها:

١- بيان مدى اتساق مقدمات الاستدلال مع الواقع في حالة ادعائها الاعتماد عليه والرجع إليه في ذلك، وذلك في ضوء الإمكانيات التي كانت متاحة للفكرة بحسب مقتضيات ذلك العصر.

٢- بيان مدى صحة عملية الاستدلال من حيث اتساق النتيجة مع المقدمات، ففي كثير من الأحيان تأتي النتيجة: أعم، أو أخص، أو على نقيض المقدمات بشكل تام.

٣- بيان الاتساق بين فكرة ما وبين عناصرها التي يتم تحليلها إليها، ففي بعض الأحيان يحدث زيادة أو إغفال بعض العناصر.

٤- بيان مدى الاتساق بين فكرة واحدة، أو بين فكرة ولوازمها، تكررت في سياقات متعددة<sup>(١)</sup>.

---

الباحث ملكة النقد، وتقدير الأفكار ووزن البراهين، والحكم عليها بالصحة والخطأ". البحث العلمي ومناهجه النظرية، ص ٤٠، مكتبة الصحابة بجدة، مكتبة التابعين بالقاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

١- على سبيل المثال: لا يتسق ما ادعاه بعض الباحثين المعاصرين عن توافق تصنيف مسكويه للكائنات الحية والتصنيف الحديث لها، مع الوقائع التي استندت إليها. كما لا يؤدي ما استدل به أرسطو ومسكويه على نفي الحركة الذاتية عن الأجرام المتحركة أو عن المتحرك عموماً، وإثبات مصدر محرك غير متحرك، إلى هذه النتيجة، كما أن تحليل أرسطو لفكر المكان أضاف إليها زيادات كثيرة، بحيث جعلتها محدودة بإزاء الحالات التي تصدق عليها وتتحقق فيها.

## خطة البحث في هذه الدراسة.

قسمت هذه الدراسة إلى: مقدمة، ومدخل، وبابين، وخاتمة. أما المقدمة فتناولت فيها الحديث عن أهمية الموضوع، ومنهج البحث فيه، وخطة هذا البحث.

وأما المدخل فقسمته مبحثين: تناولت في الأول منهما الحديث عن مسكويه وحياته، وفي الثاني الحديث عن مؤلفاته الموجودة.

وأما الباب الأول فخصصته للحديث عن الجانب الطبيعي في فلسفة مسكويه، وقسمته ثلاثة فصول: خصصت الأول منها للحديث عن مبادئ الموجودات الطبيعية، حيث قسمته بين ثلاثة مباحث: تناولت في الأول منها تحديد مفهوم الطبيعة لدى مسكويه من حيث تمثل المبدأ الروحي المباشر المحرك للأجسام، وفي الثاني قضية الهيولى والصورة كمبدأين لتجوهر الأجسام الطبيعية، وفي الثالث قضية العناصر الأربعة باعتبار أنها مبادئ بالنسبة للمركبات الجسمية الموجودة في عالم الكون والفساد.

وخصصت الفصل الثاني للحديث عن الكائنات الحية، التي حظيت دون بقية الأجسام المركبة لدى مسكويه باهتمام خاص، نظرا لارتباطها بتصورات ميتافيزيقية، وقسمته ثلاثة مباحث: خصصت الأول منها لاستعراض تصوراته الخاصة بها، وتناولت في الثاني مدى أصالته في هذه التصورات، أما الثالث فقمت فيه بعقد مقارنة بين هذه التصورات، وبين أطروحات علم الأحياء الحديث بهذا الصدد، حيث زعم بعض الباحثين المعاصرين اتفاقهما في ذلك، وريادة مسكويه بالنسبة لنظرية التطور.

أما الفصل الثالث فتناولت فيه الحديث عن اللواحق التي تتبع وجود الجسم الطبيعي بالضرورة، وهي: الحركة، والزمان، والمكان. ولذلك قسمته مبحثين: استعرضت في الأول قضية الحركة وأنواعها، والثاني تناولت فيه قضايا: الزمان، والمكان.

وأما الباب الثاني فخصصته للحديث عن الجانب الإلهي في فلسفة مسكويه، وقسمته فصلين: خصصت الأول منهما للحديث عن الله وصفاته، حيث قسمته ثلاثة مباحث: تناولت في المبحث الأول الاستدلال على وجود الله، وبينت أثر ذلك في تصور الألوهية، والثاني تناولت فيه قضية الوجدانية، أما الثالث فخصصته للحديث عن منهج مسكويه بصدده قضية الصفات الإلهية.

أما الفصل الثاني فخصصته للحديث عن علاقة الله بالعالم، وتناولت فيه حقيقة فكرة مسكويه عن الإبداع، وبينت تبنيه للفكرة الخاصة بالفيض والصدور، كما تناولت فيه قضية الوساطة، ومراتب الموجودات التي تتوسط بين الله والوجود الجسمي لدى مسكويه.

وأما الخاتمة فخصصتها للحديث عن أهم نتائج هذا البحث.

والله أرجو أن أكون قد وفقت في هذه الدراسة، وأن يهديني لما اختلف فيه من الحق بإذنه، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصل اللهم على عبدك ورسولك محمدا وعلى آله وصحبه وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.

## المدخل

ويحتوي مبحثين:

المبحث الأول: نبذة عن حياة مسكويه.

المبحث الثاني: مؤلفات مسكويه الموجودة.



## المبحث الأول: نبذة عن حياة مسكويه.

### اسمه ولقبه:

ورد في ترجمة مسكويه عند ياقوت الحموي أنه: "أحمد بن محمد بن يعقوب، الملقب مسكويه، أبو علي الخازن"<sup>(١)</sup>.

وليس هناك اختلاف بين من ترجموا له فيما يتعلق باسمه وكنيته، لكن كما يقول أستاذي الدكتور فتحي الزغبى: "إذا كان هناك إجماع من المصادر على اسمه وعلى كنيته، فإن هناك اختلافا في لقبه، أو بمعنى أصح اختلف في لقب مسكويه، هل هو لقبه أو لقب جده؟ وتبعاً لهذا الاختلاف: هل يقال عنه: ابن مسكويه؟ أو يقال: مسكويه فقط؟"<sup>(٢)</sup>.

والأصح أن مسكويه لقبه هو، لا لقب جده، ويكفي للدلالة على صحة ذلك أن مسكويه في كتاباته كان يذكر هذا اللقب على أنه لقبه، ففي كتابه الحكمة الخالدة ابتدأه بقوله: "قال أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه"<sup>(٣)</sup>، وفي كتابه تجارب الأمم ورد فيه: "قال الأستاذ أبو علي بن محمد مسكويه -أدام

---

١- معجم الأدباء، الجزء الخامس، ص ٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢- فلسفة الأخلاق عند مسكويه، ص ٢، وقد ذكر أستاذي الدكتور في هامش نفس الصفحة أنه من المرجح "أن يكون لقب مسكويه مشتق من المسك وهو العطر المعروف، فمسكويه فارسي ويلقب بالفارسية مشكويه، والمشك هو ما يقابل المسك بالعربية، وبذلك فإن معنى مسكويه يكون رائحة المسك".

٣- الحكمة الخالدة، تحقيق وتقديم د عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة

الثالثة، سنة ١٩٨٣م.

الله نعمته<sup>(١)</sup> - حدثني الأستاذ الرئيس حقا أبو الفضل ابن العميد<sup>(٢)</sup>.

كما ورد فيه أيضا: "قال الأستاذ أبو علي أحمد بن محمد مسكويه صاحب هذا الكتاب: أكثر ما أحكيه بعد هذه السنة . . ." <sup>(٣)</sup>.

وورد في نهايته "وهذا آخر ما عمله الأستاذ أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه رضي الله عنه" <sup>(٤)</sup>.

وكذلك أيضا الحال في مقالته في النفس والعقل<sup>(٥)</sup>، وفي رسالته اللذات والآلام<sup>(٦)</sup>، وفي كتابه الهوامل والشوامل صدرت إجابة مسكويه الأولى بـ

---

١- لا يخفى أن لفظ الأستاذ وعبارات الدعاء ترجع إلى الناسخ، حيث يبعد أن يذكر مسكويه نفسه بها، لكن الاسم لا بد وأن يعود إلى مسكويه؛ لأنه على فرض أن وضعه بهذه الأماكن يعود إلى الناسخ، فإن الناسخ لا بد وأن يعود في نفس الاسم إلى صاحبه، حيث إن اسم صاحب الكتاب لا يعرف إلا من حيث نسبه إلى نفسه.

٢- تجارب الأمم، الجزء الأول، ص ٣١٠، نشرة ه.ف.آمدروز، وهي نشرة لا تحتوي الكتاب كله، وإنما تحتوي على القسم الأخير منه والذي يبتدئ من حوادث سنة ٢٩٥ هـ إلى نهايته، والتي وقف مسكويه بها عند حوادث سنة ٣٦٩ هـ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

٣- السابق، الجزء الثاني، ص ١٣٦.

٤- السابق، نفس الجزء، ص ٤١٧.

٥- مقالة في النفس والعقل، ص ٥٧، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨١ م.

٦- من رسالة في اللذات والآلام، ص ٩٨، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه السابق.

"قال: أبو علي مسكويه"<sup>(١)</sup>، ثم صدرت كل إجابة له بعد ذلك بـ "قال: أبو علي مسكويه"، وذلك يعود: إما إلى مسكويه، أو إلي أبي حيان، ويتعذر أن يخطئ أبو حيان في اسم مسكويه ولقبه، حيث كان صديقه ورفيقه، وأبو حيان ينعته بمسكويه في كتاباته: الإمتاع والمؤانسة<sup>(٢)</sup>، ومثالب الوزيرين<sup>(٣)</sup>، والصدائة والصديق<sup>(٤)</sup>، في كل موضع تعرض له فيه.

وقد رجح أستاذي الدكتور فتحي الزغبى صحة ذلك، حيث إن قلة قليلة فقط من قدماء المؤرخين هي التي ذكرت أنه ابن مسكويه، بينما الأغلبية الساحقة منهم ذكرت أنه مسكويه فقط، وأغلبهم كانوا من المعاصرين له وكانوا من رفاقه وأصحابه، فهم أولى بالتصديق؛ لأنهم خلطواؤه وأدرى الناس به<sup>(٥)</sup>.

#### إسلامه:

أورد ياقوت أن مسكويه كان مجوسياً وأسلم<sup>(٦)</sup>، وهو خطأ تابعه عليه

---

١- الهوامل والشوامل، ص ٦، نشره: د أحمد أمين - السيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.

٢- الإمتاع والمؤانسة، ص ٣٢، ٣٥، ٣٦، ٤٨، ١٣٦، بالجزء الأول. ص ٢، ٣٩، بالجزء الثاني. ص ٢٢٧ بالجزء الثالث. تحقيق: د أحمد أمين - أحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، المكتبة العصرية ببيروت وصيدا.

٣- مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب ابن عباد وابن العميد، ص ١٨، ٢٢٨، تحقيق د إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق.

٤- الصداقة والصديق، ص ٧٧، ٨٠، شرح وتعليق د متولي على صالح، مكتبة الآداب ومطبعتها بالحمامين، القاهرة.

٥- انظر: فلسفة الأخلاق عند مسكويه، ص ٣ - ٤.

٦- معجم الأدباء، الجزء الخامس، ص ١٠.

من المعاصرين الدكتور محمد لطفي جمعة<sup>(١)</sup>، "بيد أن هذا الزعم بعيد الاحتمال، وذلك لأننا نعرف اسم أبيه وجده"<sup>(٢)</sup>، فلو صح ذلك كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: "فكيف نفسر نسبه وهو ابن محمد؟ إما أن يكون قد غير نسبه كله وهذا غير محتمل، وإما أن يكون أبوه هو الذي كان مجوسيا وأسلم"<sup>(٣)</sup>، لكن أستاذي الدكتور فتحي الزغبى يعقب على ذلك فيقول: "ولعل كون جده هو الذي كان مجوسيا، هو أقرب إلى الصحة من كون أبيه ذلك"<sup>(٤)</sup>.

### مولده:

أما فيما يتعلق بتاريخ مولده، فإنه يتعذر تحديده على نحو قاطع، حيث لم يشر إليه أحد من القدماء، وكما يقول أستاذي الدكتور فتحي الزغبى معللا ذلك: "وهذا أمر طبيعي، حيث تعودنا على عدم تنبه الكثيرين إلى مولد كثير من الأعلام؛ لأن أحدا لم يكن يتوقع نبوغهم فيما برزوا فيه"<sup>(٥)</sup>، إلا أن بعض الباحثين المعاصرين قد عنوا بتقديم ترجيح ما بصدد هذه القضية، وأصوب الترجيحات بهذا الخصوص هو ما ذهب إليه الدكتور عبد الرحمن بدوي حيث يقول: "يفترض مرجليوث أنه ولد حوالي سنة ٣٣٠ هـ أو قبل ذلك

---

<sup>١</sup> - انظر في ذلك كتابه: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، ص ٣٠٤، المكتبة العلمية.

<sup>٢</sup> - دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، ص ٢٧٧، أصدرها المستشرقون بالألمانية والإنجليزية والفرنسية، وترجمها إلى العربية أحمد الشنتاوي وآخرون، وراجعها محمد مهدي علام، دار المعرفة، بيروت.

<sup>٣</sup> - مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوي على كتاب الحكمة الخالدة، ص ١٥.

<sup>٤</sup> - فلسفة الأخلاق عند مسكويه، ص ٦.

<sup>٥</sup> - السابق، نفس الموضوع.

بقليل، ولكننا نميل إلى رد هذا التاريخ إلى الوراء وجعله سنة ٣٢٠ هـ تقريبا، إن لم يكن قبل ذلك" (١).

والذي يؤيد هذا الترجيح، أن مسكويه قد ذكر في حوادث سنة ٣٤١ هـ، ما ألحقه معز الدولة البويهى بوزيره أبي محمد المهلبى من الأذى (٢)، ثم قال: "وكان معز الدولة حديدا سريع الغضب، بذئ اللسان، يكثر سب وزرائه، والمحتشمين من حشمه، ويفتري عليهم، فكان يلحق المهلبى -رحمه الله- من فحشه وشتمه ما لا صبر لأحد عليه، فيحتمل ذلك احتمال من لا يكثر له، وينصرف إلى منزله، وكنت أنادمه في الوقت، فلا أرى لما يسمعه فيه أثرا، ويجلس لأنسه نشيطا مسرورا" (٣).

فمسكويه كان ينادم الوزير المهلبى في ذلك الوقت، وقد أصاب الدكتور عبد الرحمن بدوي حيث يقول: "لا نظن أن مسكويه كان ينادم الوزير المهلبى، ومسكويه دون العشرين" (٤).

### حياته العامة واتصاله بكبار رجالات عصره:

أما فيما يتعلق بحياة مسكويه العامة، فيبدو أنه كان مقيما ببغداد في ذلك الحين في خدمة الوزير المهلبى، ضمن الحاشية التي اختصت

---

١- مقدمة الحكمة الخالدة، ص ٢٠ - ٢١.

٢- انظر في تفصيل ذلك: تجارب الأمم، الجزء الثاني، ص ١٤٥، وقد هم معز الدولة بعزل وزيره المهلبى في هذا الأمر، إلا أنه استبقاه، وقد استمر في وزارته من سنة ٣٣٩ هـ إلى أن توفي في سنة ٣٥٢ هـ. تجارب الأمم، نفس الجزء، ص ١٢٣، ١٩٧ - ١٩٨.

٣- السابق، نفس الجزء، ص ١٤٦.

٤- مقدمة الحكمة الخالدة، ص ٢١.

بمجالسته ومنادمته من الأدباء والشعراء والعلماء، حيث يقول مسكويه في وصفه: "وتوفر مع ذلك على أهل الأدب والعلوم، فأحيى ما كان درس ومات من ذكرهم، ونوه بهم، ورغب الناس بذلك في معاودة ما أهمل منها"<sup>(١)</sup>.

وهو الأمر الذي يدل على نبوغ مسكويه المبكر، وكفايته العلمية والأدبية، وإلا لما صلح لأن يكون نديماً للوزير المهلبى في هذا السن الباكر، خصوصاً وأن شهرة مجلس المهلبى قد بلغت شهرة مجلس أبي الفضل ابن العميد في الري، وهو الأمر الذي جعل الوزير ابن سعدان<sup>(٢)</sup> - فيما يحكيه عنه أبو حيان - يقول مفتخراً بمجلسه والذي كان يضم مسكويه فيمن يضمه من الأدباء والعلماء<sup>(٣)</sup>: "أتظن أن جميع ندماء المهلبى يفون بواحد من هؤلاء، أو تقدر أن جميع أصحاب ابن العميد يشبهون أقل من فيهم"<sup>(٤)</sup>.

وما ذلك إلا لشهرة هذين المجلسين بحيث يضرب بهما المثل، وبحيث يسعى الوزراء والأمراء للتشبه بهما، على الرغم من مرور ما يزيد عن عشرين عاماً على وفاة المهلبى، وما يزيد عن عشر سنوات على وفاة ابن العميد، في ذلك الحين.

ويبدو أن مسكويه قد استمر في صحبة الوزير المهلبى حتى وفاة هذا الوزير في سنة ٣٥٢هـ، يدل عليه ما أشار إليه مسكويه حيث يقول: "ومثل

---

<sup>١</sup> - تجارب الأمم، الجزء الثاني، ص ١٢٥.

<sup>٢</sup> - تقلد الوزارة لمصمّم الدولة البويهى من سنة ٣٧٣هـ إلى حين مقتله سنة ٣٧٥هـ. انظر في ذلك: مقدمة الإمتاع والمؤانسة للدكتور أحمد أمين، ص: (و).

<sup>٣</sup> - انظر في ذلك: الصداقة والصديق، ص ٧٧.

<sup>٤</sup> - السابق، ص ٨٣.

أبي محمد المهلبي -رحمه الله- خبرني بأكثر ما جرى في أيامه، وذلك بطول الصحبة وكثرة المجالسة"<sup>(١)</sup>، وثناؤه عليه حين وفاته حيث يقول: "ومات بموته عن الكتاب الكرم والفضل -رحمه الله-"<sup>(٢)</sup>.

وبعد مدة قصيرة من هذا التاريخ، التحق مسكويه بخدمة أبي الفضل ابن العميد -وزير ركن الدولة البويهى بالري- وقد صحبه مسكويه منذ ذلك الحين إلى حين وفاة أبي الفضل سنة ٣٦٠هـ<sup>(٣)</sup>، وقد أشار إلى ذلك مسكويه حيث يقول: "وأما ما شاهدته منه منذ صحبتي إياه، وكانت سبع سنين لازمته فيها ليلا ونهارا . . ." <sup>(٤)</sup>.

وقد كان مسكويه بجانب كونه نديما له، خازنا لكتبه، ومعلما لولده أبي الفتح، وقد أشار إلى ذلك أبو حيان حيث يقول في معرض حديث له عن أبي الفضل ابن العميد: "وأما مسكويه، فإنه اتخذ خازنا لكتبه، وأراد أن يقدر ابنه به"<sup>(٥)</sup>.

وقد كان مسكويه معجبا جدا بشخصية أبي الفضل، وأثنى كثيرا على سعة علومه ومعارفه، وكان لا ينعته كلما جرى له ذكر في كتابه تجارب الأمم إلا بالأستاذ الرئيس<sup>(٦)</sup>.

---

١- تجارب الأمم، الجزء الثاني، ص ١٣٧.

٢- السابق، نفس الجزء، ص ١٩٨.

٣- انظر تاريخ وفاته: السابق، نفس الجزء، ص ٢٧٤.

٤- السابق، نفس الجزء، ص ٢٧٦.

٥- مثالب الوزيرين، ص ٢٢٨.

٦- انظر على سبيل المثال: الجزء الثاني: ص ١٣٣، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٦٠، ٢٢٣،

ومما هو جدير بالذكر أيضا في هذا المقام، أن مسكويه قد أكد نبوغ أبي الفضل ابن العميد في علوم الفلسفة على نحو فاق به أهل زمانه، حيث يقول: "فأما المنطق وعلوم الفلسفة والإلهيات منها خاصة، فما جسر أحد في زمانه أن يدعيها بحضرته، إلا أن يكون مستقيدا، أو قاصدا قصد التعلم دون المذاكرة".

ويذكر مسكويه عقب ذلك حكاية جديرة بالتأمل والاهتمام، حيث يقول: "وقد رأيت بحضرته أبا الحسن العامري -يرحمه الله- وكان ورد من خراسان وقصد بغداد، وعاد وعنده<sup>(١)</sup> أنه فيلسوف تام، وقد شرح كتب أرسطوطاليس وشاخ فيها، فلما اطلع على علوم الأستاذ الرئيس، وعرف اتساعه فيها، وتوقد خاطره، وحسن حفظه للمسطور، برك بين يديه، واستأنف القراءة عليه، وكان يعد نفسه في منزلة من يصلح أن يتعلم منه، فقرأ عليه عدة كتب مستغلقة ففتحها عليه، ودرسه إياها"<sup>(٢)</sup>.

ومن المستبعد أن يكون مسكويه مغاليا فيما ذكره، خصوصا وقد أقسم على صدقه فيه، حيث يقول في ختام حديثه عن أبي الفضل: "ولعل من يطلع على هذا الفصل من كتابنا ممن لم يشاهده، يظن أنا أعرناه شهادة، أو ادعينا له أكثر من قدر علمه ومبلغ فضله، لا والذي أنطقنا بالحق، وأخذ علينا ألا نقول إلا به"<sup>(٣)</sup>.

---

٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٤ وما بعدها إلى ٢٨٢.

١- أي عند نفسه.

٢- السابق، نفس الجزء، ص ٢٧٧.

٣- السابق، نفس الجزء، ص ٢٨٢.



وهذه الحكاية تفسر ما ذكره أبو حيان ليطعن به في مكانة مسكويه العلمية، حيث يقول: "ولقد قطن العامري الري خمس سنين جمعة، ودرس وأملى وصنف وروى، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة، ولا وعى مسألة، حتى كأنه بينه وبينه سد"<sup>(١)</sup>، على نحو يكشف تحامل أبي حيان في ذلك، فلم يكن العامري بحيث يفتقر مسكويه إلى علومه ومعارفه، فلو احتاج لشيء منها لاستغنى بآبن العميد فيها، بل يبدو أن مسكويه كان مستغنيا بنفسه في فهم أغلب نواحي الفلسفة، مكتفيا بمطالعة كتاباتها سواء كانت لفلاسفة يونانيين - وهو الأعم الأغلب - أم إسلاميين، إلا في حالات نادرة<sup>(٢)</sup>.

---

١- الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص ٣٦.

٢- إن الاستثناء الوحيد الذي لمستته بهذا الصدد، هو ما ذكره مسكويه نفسه فيما يتعلق بكتابات أرسطو في النفس، حيث ذكر أن الكلام في النفس، وتحقيق ماهيتها، ويقائها بعد مفارقة البدن، أمر صعب غامض، "لاسيما وما نجده فيه للفيلسوف ناقص غير تام، وما نجده منه أيضا غلق الألفاظ"، كما "أن أجلة المفسرين اختلفوا في تفسيره، أعني الإسكندر وثامسطيوس ومن تبعهما؛ لأن كل واحد منهما فهم عن الحكيم غير ما فهمه الآخر". وبعد بيان الصعوبات التي تتعلق بهذا الموضوع يقول مسكويه: "إلا أن أبا الخير الحسن بن سوار -أمتع الله به- عني بتتبع مذهب هذا الرجل الفاضل في النفس، وجمع الكتب التي لم تقع إلينا من السريانية وتفسير المفسرين، وهو حسن القيام بالصناعة، قوي في النقل، صبور على التعب -أحسن الله عنا جزاءه- وأعاننا على فهم كثير مما كان مستغلقا علينا بما نقله وأوضحه". ثم ذكر أنه لو حضره نص كلامه لأورده بعينه، ونسبه إليه، لكنه بعيد منه، ولذلك اجتهد في إيراد معانيه. انظر في تفصيل كل ذلك: الفوز الأصغر، ص ٦١-٦٢، نشرة د عزيمة فقط، وهذه الفقرات ناقصة من نشرة د فؤاد.

وهذا الكلام يكشف عدة أمور: الأول: أن مسكويه كان يتصف بالأمانة والدقة العلمية، حيث كان ينسب القول إلى قائله ويعترف بفضل من استفاد منه، ولقد كان ذلك سنة مطردة له في كل كتاباته -في واقع الأمر- ولذلك فإنه يمكن التأكيد بكل ثقة أن إغفال

فعلاقة مسكويه بابن العميد من جهة علوم الفلسفة، كانت على العكس من علاقة العامري به، فقد كان ابن العميد بحيث يسأله عنها، ويستترشده فيها، وكان مسكويه بحيث يجيب ويرشد، بل وأحياناً يكتب له ليكون تذكرة حاضرة لديه.

وهو المعنى الذي يمكن استنتاجه وتأكيدُه من الديباجة التي ذكرها مسكويه في صدر كتابه السعادة أو ترتيب السعادات، والذي أرجح أنه كتبه لأبي الفضل ابن العميد، حيث يقول فيها: إنه جدير بصاحب الهمة العالية، وطالب الحق والفضيلة "أن يسمو إلى ما سما إليه الأستاذ -أعانه الله على درك الحق وسهل إليه سبيل المطالب- حتى نرتقي من درج الحكمة إلى أعلاها ذروة، ونظفر بأحلاها ثمرة"<sup>(١)</sup>.

ثم يقول: "ولم أزل منذ رأيت تشوفه إلى العلوم الحقيقية، وانطباعه بطابع الحكمة، أجاره الشيء بعد الشيء مما يستدعيه منها، على قدر

---

مسكويه لأحد ما، يعني أنه لم يأخذ عنه بالفعل. الثاني: أن تأثر مسكويه بأبي الخير الحسن بن سوار (ابن الخمار) كان في ناحية محدودة، وهي المتعلقة بدراسة النفس، ومن جهة محدودة، وهي جهة جمعه لمذهب أرسطو ومفسريه فيها وإيضاحه لذلك، وهو ما يكشف كذب الصورة التي يرسمها أبو حيان لمسكويه، والتي يصوره فيها بصورة من تكاسل وضيع الفرص التي أتتحت له في طلب الحكمة، حتى لحقه الندم والحسرة على ذلك حيث لا ينفع الندم، ثم حاول تدارك ذلك بملازمته لابن الخمار. انظر في تفصيل ذلك: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص ٣٥-٣٦.

١- السعادة في فلسفة الأخلاق، ص ٣٦، تقديم وتصحيح الشيخ سيد علي الطوبجي السيوطي، المدرسة الصناعية الإلزامية، القاهرة، سنة ١٣٣٥ هـ - ١٩١٧ م.

الوقت وبحسب الحال"<sup>(١)</sup>، إلى أن سألني عن السعادة التي هي غاية الفيلسوف، التي يسعى إليها، ويجتهد في طلبها، وعن أصنافها ومراتبها "ليصير عزمه مسددا إلى أعلاها، وسعيه مقصودا إلى أقصاها، فوعده إيثبات ذلك في تذكره تكون نصب عينيه، ومتناول يده، ليلحظ منها عظيم ما راموه بهمهمهم، وعلو ما سمو إليه بنفوسهم"<sup>(٢)</sup>.

ولقب الأستاذ بهذا الإطلاق، وما ذكره مسكويه له من أوصاف تتمثل في حبه وانطباعه بالحكمة والفلسفة، لا يتوجه منه إلا لأبي الفضل ابن العميد دون غيره، الأمر الذي يدل على ذكاء مسكويه، واستقلاله في الفهم لقضايا الفلسفة واجتهاده الذاتي فيها، دونما حاجة لأن يجلس فيها مجلس التلمذة لمعلم أو أستاذ<sup>(٣)</sup>، ولا يمنع ذلك أنه تتلمذ لابن العميد، أو استفاد منه في فنون أخرى، بل ذلك أمر لا شك فيه فيما يتعلق بشؤون السياسة وأحداث التاريخ، واستخلاص ما فيها من عبرة وحكمة، وهو ما سجل منه مسكويه الشيء الكثير في كتابه تجارب الأمم.

كما لا يمنع ولا يقدر في هذا الاستقلال الذي سبق ذكره، أن يكون

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس الموضع.

<sup>٢</sup> - السابق، ص ٣٦-٣٧.

<sup>٣</sup> - لقد أكد الدكتور عبد العزيز عزت هذه القضية حيث يقول: "فمسكويه لا أستاذ له يلقنه العلم، والمصادر صامته لا تحدثنا عن ذلك، وإنما أستاذه هو اجتهاده؛ لأن له طبعاً متأصلاً هو حب الحقيقة والإطلاع الواسع في مختلف الكتب، الذي ساعدت وظيفته كخازن للمكتبات على تتميمه، الكتاب إذن هو معلم مسكويه، منذ شبابه الأول في الري، حتى أواخر أيام هرمه". ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، ص ٨٧، مطبعة الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٤٦م.

مسكويه قد استفاد في هذا الجانب الفلسفي عن طريق ما يمكن تسميته بثقافة المجالس، وأنه قد تأثر بما يدور فيها من حوارات لا بد وأن تتطرق إلى القضايا الفلسفية، على نحو ساهم في سعة أفقه، وإثراء فكره، من حيث إنها تجري بين أنداد، لا بين تلميذ وأستاذ.

وإذا ما أضيف إلى ذلك ما استفاده مسكويه من كونه خازنا لمكتبة ابن العميد، لدل كل ذلك دلالة قاطعة على نبوغ مسكويه وبراعته في علوم عصره ومعارفه، ومن بينها الفلسفة، وإلا لما اصطفاه ابن العميد لخزانة كتبه، وحضور مجالسه، ومصاحبته هذه المدة وهذه الصحبة التي وصفها مسكويه، حيث يستبعد أن يصطفي ابن العميد لذلك من هو "فقير ببيان أغنياء، وعيي بين أبناء"<sup>(١)</sup>، كما وصف أبو حيان مسكويه بذلك بغير حق، ولقد كان الوزير الذي ينادمه أبو حيان محقا حين تعجب من هذا الوصف، حيث قال: "يا عجا لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل، ورأى من كان عنده، وهذا حظه"<sup>(٢)</sup>.

وما ذكره أبو حيان ليبرر ذلك للوزير ويزيل به عجبه، حيث يقول: "قد كان هذا، ولكنه كان مشغولا بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيميائي الرازي، مملوك الهمة في طلبه، والحرص على إصابته، مفتونا بكتب أبي زكريا وجابر بن حيان، ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه في خزانة كتبه، هذا مع تقطيع الوقت في حاجاته الضرورية والشهوية"<sup>(٣)</sup>، هو قول غير مقنع

---

<sup>١</sup> - الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص ٣٥.

<sup>٢</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٣</sup> - السابق، نفس الموضوع.

بالمرة، فطلب مسكويه للكيمياء لا يعني انشغاله بها عن ما عداها، بدلالة مؤلفاته التي بين أيدينا، فليس في أي منها مجرد ذكرها، اللهم إلا ما كان منه في جوابه عن سؤال لأبي حيان في الهوامل والشوامل بخصوصها، وقد ذكر مسكويه فيه أن المتقدمين من الفلاسفة والمتأخرين مختلفون في أمرها، وأن لكل فريق منهما حجج، وقد وعد مسكويه في هذا الجواب بأنه سيفرد للبحث فيها مقالة، يورد حجج الجميع، ثم قال: "ويكون بحثنا عن ذلك بحث من قصده تعرف الحق دون الثمرة المرجوة من الكيمياء"<sup>(١)</sup>، فإن هذا هو غاية من يتفلسف في نظره وبحثه، ولا يبالي بعد ذلك صح أم بطل، لئلا تدعونا محبة صحته ورجاؤنا إلى إثباته -بخديعة النفس- للهوى، أو نفيه على طريق العصبية"<sup>(٢)</sup>.

ولا يعلم في حدود المصادر المتاحة حالياً، إن كان مسكويه قد أنجز وعده بذلك أم لا، إلا أنه يمكن استنتاج -من خلال كلامه السابق- أنه لم يكن شغوفاً بها، حريصاً عليها، مملوك الهمة في طلبها، كما صوره أبو حيان، ولم يكن بحيث يختل عقله بسبب هذا الشغف، على نحو ما ذكره أبو حيان في موضع آخر حيث يقول: "وهو حائل العقل لشغفه بالكيمياء"<sup>(٣)</sup>.

---

<sup>١</sup> - كان يظن بها قديماً أنها تهدف إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة.

<sup>٢</sup> - الهوامل والشوامل، ص ٢٢٧.

<sup>٣</sup> - هذه الفقرة تبين أن أبا حيان كان يعتقد أن شغف مسكويه بالكيمياء، لم يكن قاصراً على فترة إقامة مسكويه بصحبة ابن العميد فقط، ولكنه ظل مستمراً معه حتى زمان تأليف الإمتاع والمؤانسة، والذي كان تأليفه بعد زمان تأليف الهوامل والشوامل. انظر في زمان تأليف كل منهما: مقدمة الهوامل والشوامل للدكتور أحمد أمين، صفحة (ي). وهو الأمر الذي يعني أن أبا حيان كان متجنباً بشكل متعمد على مسكويه في ذلك.

أما فيما يتعلق بما ذكره أبو حيان من انشغال مسكويه بخزانة كتب ابن العميد، فالأقرب للعقل والمنطق، أنه أولى أن يؤدي بمسكويه إلى سعة حظه من العلم، لا إلى قصوره فيه، فمنذ متى كان الانشغال بكتب العلم بذاته شاغلا عنه على نحو ما يقول أبو حيان!

والأمر الذي يمكن استخلاصه وتأكيدُه في ضوء هذه الحقائق، هو أن مسكويه كان قبل التحاقه بصحبة ابن العميد على درجة رفيعة من الكفاية والمهارة العلمية، كما أنه استفاد في خلال هذه الفترة التي قضاها بصحبة ابن العميد استفادة كبيرة: منه ذاته في بعض الجوانب، ومن مجلسه، ومن مكتبته (التي لا بد وأن تكون عامرة بكتب الفلسفة ما دام صاحبها كان على النحو الذي وصفه به مسكويه) على السواء. وأنها تعتبر فترة خصيبة أثرت في تكوين مسكويه الفكري إلى حد كبير، بنفس القدر الذي أثرت في نفسه شخصية ابن العميد، والذي ظل مسكويه وفيها لمحبتته، دائم الثناء والترضي والترحم عليه، دائم التعظيم له، حتى بعد وفاته، وذلك على العكس تماما مما يذكره أبو حيان -الذي يصدر في أحكامه عن الهوى أكثر مما يصدر عن الحقيقة- والذي صورها على أنها فترة عقيمة ومجدبة في حياة مسكويه<sup>(١)</sup>.

---

١- للأسف الشديد، لقد أثرت الصورة المشوهة التي صنعها أبو حيان لمسكويه على بعض الباحثين المعاصرين: كالدكتور أحمد أمين، والدكتور عبد الرحمن بدوي. حيث وصفاه بأنه قصير الباع في الفلسفة النظرية، وأنه لا يحسن إلا الجانب الأخلاقي منها. انظر: مقدمة كتاب الهوامل والشوامل، الصفحات (و-ز)، ومقدمة كتاب الحكمة الخالدة، ص ١٧. على الرغم من أنهما لم يعودا في ذلك إلى دراسة تحليلية دقيقة لما كتبه مسكويه بهذا الصدد، كما أن أبا حيان لم يخصص قصور مسكويه بناحية من الفلسفة دون غيرها، حتى يصح لهما الحكم بذلك، لكنهما لما رأيا شهرته الواسعة في جانب الأخلاق حكما بذلك، وهو الأمر الذي يشعر بأن هذه الأحكام لم تعتمد على دراسة علمية لفلسفة

ومن المرجح أن يكون مسكويه قد التحق بخدمة أبي الفتح ابن العميد بعد وفاة والده، وهو ما يفهم مما ذكره في حوادث سنة ٣٦٣هـ، حيث يقول: "قال صاحب هذا الكتاب: كنت في جملة السائرين من الري في صحبة أبي الفتح ابن العميد"<sup>(١)</sup>، وأنه استمر في ذلك حتى نكبة أبي الفتح في سنة ٣٦٦هـ<sup>(٢)</sup>، كما يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي حيث يقول: "وليس ما يمنع من أن يكون مسكويه قد ظل في خدمة أبي الفتح ابن العميد هذا إلى أن زالت دولته"<sup>(٣)</sup>، أما فيما يتعلق بما بعد ذلك، فقد التحق مسكويه بخدمة عضد الدولة البويهية، حيث ذكر في حوادث سنة ٣٦٨هـ قصة تؤكد ذلك<sup>(٤)</sup>.

وقد ذكر مسكويه أن عضد الدولة قد أفرد في داره "لأهل الخصوص والحكام من الفلاسفة موضعا يقرب من مجلسه، وهو الحجرة التي يختص بها الحجاب، فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة، آمنين من السفهاء ورعاع العامة، وأقيمت لهم رسوم تصل إليهم، وكرامات تتصل بهم، فعاشت هذه العلوم وكانت مواتا، وتراجع أهلها وكانوا أشتاتا"<sup>(٥)</sup>.

ولا غرابة في أن ينال مسكويه الحظوة لديه ما دام بهذا الوصف، ومن

---

مسكويه في جميع جوانبها، بقدر ما اعتمدت على الأقوال المشهورة.

١- تجارب الأمم، الجزء الثاني، ص ٢٣٨.

٢- انظر في تاريخ وفاة أبي الفتح: المصدر السابق، نفس الجزء، ص ٣٧٧.

٣- مقدمة كتاب الحكمة الخالدة، ص ١٩.

٤- انظر: تجارب الأمم، الجزء الثاني، ص ٣٩٣ - ٣٩٥.

٥- السابق، نفس الجزء، ص ٤٠٨.

المرجح أنه ألف كتابه الفوز الأصغر استجابة لطلبه<sup>(١)</sup>، ويبدو أن مسكويه قد استمر بعد وفاة عضد الدولة في خدمة أفراد الأسرة البويهية حتى وفاته<sup>(٢)</sup>.

### وفاته:

أورد ياقوت تاريخ وفاة مسكويه بالتحديد حيث قال: " مات فيما ذكره يحيى بن مندة في تاسع صفر سنة إحدى وعشرين وأربعمائة"<sup>(٣)</sup>، وذلك بأصبهان بحسب ما يفهم مما أورده الخوانساري<sup>(٤)</sup>، وتابعه عليه الزركلي<sup>(٥)</sup>، وبذلك يكون مسكويه قد عمر كثيرا حتى جاوز المائة، وعاش حياة حافلة بالأحداث، وغنية بالإنتاج العلمي الوفير.

---

١- تعرضت لذلك بالتفصيل في ص من هذا البحث.

٢- ذكر ياقوت نقلا عن أبي منصور الثعالبي الذي كان معاصرا لمسكويه: "ثم تنقلت به أحوال جلييلة في خدمة بني بويه والاختصاص ببهاء الدولة، وعظم شأنه وارتفع مقداره". معجم الأدباء، الجزء الخامس، ص ٧. وبهاء الدولة تولى مقاليد الأمور ببغداد من سنة ٣٧٩هـ إلى وفاته في سنة ٤٠٣هـ. انظر في ذلك: ذيل تجارب الأمم، ص ١٥٣، تأليف الوزير ظهير الدين أبي شجاع الروذراوري، نشره ه.ف.آمدروز مع ما نشره من كتاب تجارب الأمم كجزء ثالث له. والبداية والنهاية، الجزء الحادي عشر، المجلد السادس، ص ٣٧٢، تأليف الإمام ابن كثير، تحقيق د أحمد أبو ملح وآخرون، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣- معجم الأدباء، الجزء الخامس، ص ٧.

٤- روضات الجنات، ص ٧٠.

٥- الأعلام، ص ٢١٢.



## المبحث الثاني: مؤلفات مسكويه الموجودة.

### تمهيد:

يقدم أستاذي الدكتور فتحي الزغبى وصفا جامعا ودقيقا لهذه الناحية لدى مسكويه، حيث يقول: "لمسكويه مؤلفات كثيرة ومصنفات متنوعة، ما بين المطبوعة والمخطوطة، وما بين الرسائل والكتب والمقالات، حيث كان خصب التأليف، كثير التصنيف، وطرق مختلف أبواب المعرفة، بعد أن تمثل ثقافات عصره المتعددة بعقليته الموسوعية المتطلعة، فألف في الفلسفة والتاريخ والطب والأدب"<sup>(١)</sup>.

وقد اهتم قداماء المؤرخين والباحثون والمحدثون بتتبع مصنفات مسكويه وإحصائها، ويعتبر ما أورده الدكتور عبد العزيز عزت في كتابه ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها من أوفى ما كتب بهذا الصدد، وعلى الأخص فيما يتعلق بالموجود منها، ويلحق به أيضا ما أورده الدكتور عبد الرحمن بدوي في تصديره لكتاب الحكمة الخالدة، إلا أنه يعيب كلا الإحصائين تكرارهما لبعض المؤلفات، والذي يرجع إلى وجود أكثر من عنوان لنفس الكتاب بحسب اختلاف نسخه المخطوطة، وسوف أحاول تلافي هذه الأخطاء والتنبيه عليها، وسوف أقتصر على الكتب الموجودة فقط سواء منها المطبوعة أم المخطوطة، دون المفقودة.

### المؤلفات المطبوعة:

١- الفوز الأصغر: وهو أهم كتب مسكويه الموجودة فيما يتعلق

---

<sup>١</sup> - فلسفة الأخلاق عند مسكويه، ص ٢٦.

بالجانب النظري من الفلسفة، حيث قسمه ثلاثة أبواب: إثبات الصانع (الإلهيات) ، والنفس الإنسانية، والنبوات. كما تعرض فيه على نحو متفرق للقضايا الرئيسية في الطبيعيات، ولذلك فإنه يعتبر المصدر الرئيسي للكشف عن فلسفته الطبيعية والإلهية.

وقد اتسم هذا الكتاب ككل كتابات مسكويه بجمال الأسلوب ووضوح التعبير، على الرغم من تناوله لقضايا فلسفية شديدة التعقيد والغموض، حيث امتاز مسكويه -نظرا لكونه شاعرا وأديبا- بمقدرة فذة في هذا المجال مقارنة بغيره من الفلاسفة.

إلا أن الكتاب جاء موجزا في تناوله لقضاياها على ما شرطه مسكويه على نفسه فيه، حيث ألفه في حال السفر وهو عادم لكتبه وسكون جأشه واجتماع رأيه، على سبيل الاستجابة الفورية للأمير عضد الدولة البويهى حين سأله عن المسائل الثلاث التي تشتمل على العلوم كلها<sup>(١)</sup>.

وقد وعد مسكويه في آخر هذا الكتاب بالتوسع والإطناب في تناول هذه القضايا في كتاب سماه الفوز الأكبر، حيث يقول: "فهذا مبلغ ما يجب أن نتكلم فيه على هذه المسائل الثلاث، وفي تجاوزه تجاوز الشرط الذي التزمناه من الاختصار، والدلالة فيما يحتاج إلى بسط وشرح إلى أماكنه من كتاب الفوز الأكبر، الذي نستأنف بمشيئة الله عمله"<sup>(٢)</sup>.

---

١- انظر في تفصيل ذلك: الفوز الأصغر، ص ٢٩ - ٣١، نشرة د عضيمة فقط، حيث

إن تصدير مسكويه لهذا الكتاب ناقص في نشرة د عبد الفتاح فؤاد.

٢- السابق، ص ٤٤، نشرة د عضيمة. ص ٢٨٨، نشرة د فؤاد.

ويبدو أن مسكويه قد أنجز وعده بهذا الصدد<sup>(١)</sup>، إلا أن الكتاب مفقود للأسف؛ إذ مما لا شك فيه أنه كان سيكشف هذه الجوانب من فلسفته على نحو أعمق وأكثر تفصيلاً، بحيث تتبين به مكانته ومنزلته فيها على نحو أفضل.

بقي أمر جدير بالاهتمام فيما يختص بهذا الكتاب (الفوز الأصغر)، وهو أن الدكتور عبد العزيز عزت، وكذا الدكتور عبد الرحمن بدوي، قد ذكرا ضمن مؤلفات مسكويه المخطوطة كتاب الجواب في المسائل الثلاث، وذكرنا أنه مخطوط في طهران<sup>(٢)</sup>.

والحقيقة أن هذا الكتاب هو نفس كتاب الفوز الأصغر، ومن تأمل المقدمة التي صدر بها مسكويه كتاب الفوز الأصغر والتي يقول فيها: "ورد على أمر الأمير الأجل المظفر المؤيد من السماء -أطال الله بقائه وأدام نعماه وتأييده وعلاه- بالكلام على المسائل الثلاث التي تشتمل على العلوم كلها"<sup>(٣)</sup>، وكذا ما ختم به هذا الكتاب، تبين له ذلك.

كما أنني تأكدت من هذا الأمر عن طريق المقارنة بين المقتطفات التي نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي لمخطوط طهران في كتابه أفلاطون في

---

<sup>١</sup> ذكر الدكتور صالح عزيمة المبررات التي تؤيد ذلك، في مقدمة نشرته للفوز الأصغر، ص ١٢ - ١٣.

<sup>٢</sup> انظر في ذلك: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، ص ١٣١. وأيضاً: مقدمة الحكمة الخالدة، ص ٢٤.

<sup>٣</sup> الفوز الأصغر، ص ٢٩، نشرة د عزيمة فقط.

الإسلام، والتي تتعلق بحكاية مذهب أفلاطون في خلود النفس، وبين مثلتها في الفوز الأصغر، فتبين لي أنها فقرات واحدة لكتاب واحد<sup>(١)</sup>.

٢- **الهوامل والشوامل**<sup>(٢)</sup>: وهو عبارة عن أسئلة وجهها أبو حيان لمسكويه، وأجابه مسكويه عنها، وهي تتناول مسائل متنوعة: لغوية، وخلقية، واجتماعية، وطبيعية، وإلهية، وغيرها. وقد كان بذلك عوناً كبيراً في الكشف عن بعض النواحي في فلسفة مسكويه التي عني هذا البحث بتناولها.

٣- **تهذيب الأخلاق**: وهو أشهر كتب مسكويه على الإطلاق، وبه نال مكانته الكبيرة في الجانب الأخلاقي من الفلسفة.

وقد كان مفيداً في هذا البحث من جهة محدودة، حيث استعرض فيه مسكويه كما استعرض في كتابه الفوز الأصغر، نظريته في اتصال أنواع الكائنات، والحياة منها على وجه خاص، مهتماً بترتيبها ترتيباً تفاضلياً من الأدنى إلى الأعلى.

وهذا الكتاب عرف أيضاً باسم طهارة النفس، وقد ذكر ذلك حاجي

---

١- قارن: أفلاطون في الإسلام، ص ٣٣٣ - ٣٣٦، نصوص حققها وعلق عليها د عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م. بالفوز الأصغر، ص ٨١ - ٨٥، نشرة د عضيمة، ص ٢٣٣ - ٢٣٦، نشرة د فؤاد.

٢- الهوامل: هي الإبل السائمة التي يهملها صاحبها ويتركها ترعى. والشوامل: الحيوانات التي تضبط الإبل الهوامل فتجمعها. وقد استعار أبو حيان كلمة الهوامل لأسئلته المبعثرة التي تنتظر الجواب، واستعمل مسكويه كلمة الشوامل للإجابات التي أجاب بها فضبطت هوامل أبي حيان. مقدمة الهوامل والشوامل للدكتور أحمد أمين، الصفحة الأولى.

خليفة حيث يقول: "كتاب الطهارة في علم الأخلاق، مر في حرف التاء، لأبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه"<sup>(١)</sup>، ويقصد بذلك ما أورده في ذلك الموضوع حيث يقول: "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، للشيخ أبي علي أحمد بن محمد المعروف بابن مسكويه"<sup>(٢)</sup>.

لكن الدكتور عبد الرحمن بدوي ظنهما كتابين مختلفين، حيث أورد التهذيب في قائمة المؤلفات المطبوعة، وطهارة النفس ذكر أنه مخطوط بمكتبة كوبريلي باستانبول، وأن منه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية<sup>(٣)</sup>.

وقد ذكر الدكتور قسطنطين زريق في مقدمة تحقيقه لهذا الكتاب (تهذيب الأخلاق) إلى أنه ورد بفهارس دار الكتب المصرية: "طهارة النفس، تأليف الحكيم أبي علي أحمد المعروف بابن مسكويه، مأخوذة بالفتوغرافيا عن النسخة المحفوظة في مكتبة كوبريلي في الآستانة، في مجلد"<sup>(٤)</sup>، ويعلق على ذلك فيقول: "فكأن اختلاف العنوان أدى بالمفهرس إلى اعتبارهما كتابين مختلفين"<sup>(٥)</sup>.

وفي الحقيقة فإنه لم يؤدي بدار الكتب المصرية إلى ذلك فحسب، بل

---

١- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المجلد الثاني، ص ١٤٣٦، دار الفكر، القاهرة، سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

٢- السابق، المجلد الأول، ص ٥١٤.

٣- انظر: مقدمة الحكمة الخالدة، ص ٢٢ - ٢٤.

٤- مقدمة تهذيب الأخلاق للدكتور قسطنطين زريق، هامش صفحة (و)، نشر الجامعة الأمريكية، بيروت، سنة ١٩٩٦ م.

٥- السابق، نفس الموضوع.

أدى بها أيضا إلى أن تسعى في امتلاك نسخة مصورة لكتاب الطهارة -تبعاً لهذا الاعتقاد- على الرغم من أنها تمتلك نسخة خطية من كتاب التهذيب، ليس بينها وبين نسخة كويريلي إلا فارق زمني ضئيل لا يتجاوز الثلاثين عاماً<sup>(١)</sup>، وليس لها ما تمتاز بها عنها.

أما بالنسبة للدكتور عبد العزيز عزت، فرغم أنه ذكر كتاب طهارة النفس في قائمة المخطوطات، في حين ذكر التهذيب في قائمة المطبوعات، إلا أنه تنبه إلى أنه هو نفس كتاب التهذيب، حيث يقول: "وباطلاعنا على هذا المخطوط وجدنا أنه كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"<sup>(٢)</sup>.

٤- **الحكمة الخالدة:** وهو عبارة عن حكم ووصايا جزئية نقلها عن حكماء فارس والهند والعرب واليونان<sup>(٣)</sup>، اعتمد في القسم الأول منها على الكتاب الفارسي جاويدان خرد -العقل الأزلي-<sup>(٤)</sup>.

وقد ذكر الدكتور عبد العزيز عزت هذا الكتاب في الثبت الذي أورده لمؤلفات مسكويه<sup>(٥)</sup>، وكان على إطلاع ودراية به، لكنه على الرغم من ذلك

---

<sup>١</sup> - انظر: المصدر السابق، الصفحات: ه - و، للوقوف على تاريخ كتابة كلتا النسختين، وحال كل واحدة منهما.

<sup>٢</sup> - ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، ص ١٣٢.

<sup>٣</sup> - ويحتوي أيضا على حكم الإسلاميين المحدثين.

<sup>٤</sup> - دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، ص ٢٧٨.

<sup>٥</sup> - انظر: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، ص ١٣٣، في قائمة الكتب المخطوطة، وأيضا: ص ١٣٦، في قائمة الكتب المطبوعة، حيث ذكر أن السيد محسن أمين العاملي قد نشر غالبية في كتابه أعيان الشيعة. والكتاب مطبوع بتمامه الآن حيث

أضاف لمسكويه مؤلفين ظنهما مخالفين له:

الأول: وصفه بأنه "مجموعة رسائل تحتوي على حكم فلاسفة الشرق واليونان، موجودة بليدن وأيضاً بكسفورد، ومن ضمنها رسالة لغز قابس المشهورة"<sup>(١)</sup>.

الثاني: وصفه بأنه "مخطوطة في مكتبة الإسكوريال بأسبانيا ينسب لمسكويه، يحتوي على الوصايا الذهبية لفيثاغورث وأيضاً لغز قابس، وعليه شرح لأبي الفرج ابن الطيب"<sup>(٢)</sup>.

لكن كليهما هو نفس كتاب الحكمة الخالدة أو أجزاء منه في الحقيقة، حيث إنه يضم حكم فلاسفة الشرق (الفرس والهند) وكذلك حكم اليونان فيما يضمه من حكم، كما أنه يحتوي الوصايا الذهبية لفيثاغورث<sup>(٣)</sup>، ورسالة لغز قابس<sup>(٤)</sup>.

إلا أن الدكتور عبد العزيز عزت تنبه إلى أن هذا الكتاب يعرف أحياناً ببعض أجزاء موضوعه، أي آداب العرب والفرس<sup>(٥)</sup>، وبذلك تلافى الخطأ

---

نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي كاملاً.

١- السابق، ص ١٣٢.

٢- السابق، نفس الموضوع.

٣- وهي تقع في الحكمة الخالدة، ص ٢٢٥ - ٢٢٨.

٤- وهي تقع في الحكمة الخالدة، ص ٢٢٩ - ٢٦٢.

٥- ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، ص ١٣٦.

الذي وقع فيه الخوانساري<sup>(١)</sup> وخير الدين الزركلي<sup>(٢)</sup>، حيث اعتبرا الحكمة الخالدة وآداب العرب والفرس كتابين مختلفين.

٥- السعادة أو ترتيب السعادات: وقد أشار إليه مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق عدة مرات، فسماه تارة بكتاب الترتيب حيث يقول: "ويتم للجميع بمعاونة الجميع الكمال الإنسي، وتحصل لهم السعادات الثلاث التي شرحناها في كتاب الترتيب"<sup>(٣)</sup>، وتارة أخرى يسميه ترتيب السعادات ومنازل العلوم<sup>(٤)</sup>، وتارة أخرى يسميه ترتيب السعادات فقط<sup>(٥)</sup>، وتارة أخرى يسميه الرسالة المسعدة<sup>(٦)</sup>.

وقد أشار إلى ذلك واستوفاه أستاذي الدكتور فتحي الزغبى، ولذلك فإنه جزم بأن مسكويه قد ألفه قبل التهذيب، حيث يقول: "من المحقق أن هذا الكتاب قد ألفه مسكويه وانتهى منه قبل أن يؤلف كتابه الأساسي تهذيب الأخلاق، حيث صرح بذلك مسكويه، وأشار إليه في كتابه التهذيب عدة

---

١- انظر: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ص ٧٠، الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني، طبعة حجرية، سعى في طبعتها الحاج سيد سعيد الطباطبائي، إيران.

٢- انظر: الأعلام، المجلد الأول، ص ٢١٢، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة، نوفمبر سنة ١٩٨٤م.

٣- تهذيب الأخلاق، ص ١٥، تحقيق د قسطنطين زريق.

٤- السابق، ص ٤٩.

٥- السابق، ص ٩١، ص ١٢٤.

٦- السابق، ص ٣٩.



مرات بأسماء مختلفة"<sup>(١)</sup>.

إلا أن الكتاب عندما طبع في مصر سنة ١٩١٧م، طبع تحت عنوان:  
كتاب السعادة لابن مسكويه في فلسفة الأخلاق"<sup>(٢)</sup>.

٦- تجارب الأمم وتعاقب الهمم: وهو كتاب في التاريخ "ابتدأه من  
بعد الطوفان، وانتهأه إلى سنة تسع وستين وثلاثمائة"<sup>(٣)</sup>.

وللكتاب أهمية كبيرة فيما يتعلق بالجزء الأخير منه، وهي ترجع إلى ما  
ذكره مسكويه حيث يقول: "أكثر ما أحيه بعد هذه السنة"<sup>(٤)</sup> فهو عن مشاهدة  
مشاهدة وعيان، أو خبر محصل يجري عندي خبره مجرى ما عاينته"<sup>(٥)</sup>. كما  
كما أنه يقول الدكتور محمد لطفي جمعة: "لا يعتبر تاريخا محضا، إنما  
هو كتاب تحرى فيه مؤلفه ذكر الحوادث بأسبابها ونتائجها، فيصح أن يقال:

---

١- فلسفة الأخلاق عند مسكويه، ص ٣٧، وانظر أيضا: ص ٣٨.

٢- انظر: صفحة العنوان بالكتاب المذكور، وانظر أيضا: فلسفة الأخلاق عند مسكويه،  
ص ٣٩.

٣- معجم الأدباء، الجزء الخامس، ص ١٠، وقد أصاب ياقوت في تحديد نهاية الكتاب  
المذكور. انظر للتأكد من صحة ذلك: تجارب الأمم، الجزء الثاني، الصفحات الأخيرة:  
ص ٣٩٦ - ٤١٧، والتي بها ينتهي ما ألفه مسكويه، وهي تحتوي على حوادث سنة  
٣٩٦هـ. وقد ورد في دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، ص ٢٧٧: "تشره كيتاني  
بتمامه في مجموعة جب التنكارية جزء ٧". إلا أنني لم أتمكن من الحصول إلا على  
النسخة التي نشرها أمدروز، والتي اقتصر فيها على الأجزاء الأخيرة من الكتاب.

٤- يقصد بذلك سنة ٣٤٠هـ.

٥- تجارب الأمم، الجزء الثاني، ص ١٣٦.

إنه كتاب تاريخ مكتوب بشكل فلسفي<sup>(١)</sup>.

٧- **مقالة في النفس والعقل:** هي كما جاء في مقدمتها عبارة عن جواب سائل سأله عنهما، وحل شكوك أدركها في الجوهر البسيط القائم بنفسه، وقد كانت هذه المقالة مخطوطة بمجموعة راغب باشا باستانبول رقم ١٠٤٦٣، والتي تحتوي على مجموعة رسائل لمسكويه، تبدأ من ورقة رقم ٥٧ وتنتهي بورقة رقم ٨٩، ولهذه الرسائل الخاصة بمسكويه نسخة مصورة بجامعة القاهرة عن مخطوط راغب باشا برقم ٢٦٠٦٣، تحت عنوان: رسائل فلسفية لابن مسكويه. وتحتل هذه المقالة الأوراق: ٦٩ - ٨٧. وقد نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي عن المخطوط الأصلي باستانبول ضمن كتابه دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، وتحتل هذه المقالة فيه الصفحات: ٥٧ - ٩٧.

٨- **من رسالة في الذات والآلام:** وقد كانت مخطوطة بالمجموع السابق، ومنها نسخة مصورة بجامعة القاهرة ضمن مجموعتها السابقة، وتحتل الأوراق: ٥٧ - ٦٠.

وقد نشرها أيضا الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه السابق عقب مقالة مسكويه السابقة، وتحتل في الصفحات: ٩٨ - ١٠٤. ويبدو أن ما ورد في هذه النسخة هو جزء فقط من رسالة مسكويه الأصلية، حيث إن ذلك هو الظاهر من هذا العنوان الذي صدرت به، كما أنها تخلو أيضا من الحديث عن الآلام.

---

١- تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

٩- رسالة في ماهية العدل: وقد أنشأها مسكويه؛ لأن أبا حيان سأله في أسئلته الهوامل عن حد الظلم، فأجابه مسكويه بأنه انحراف عن العدل، ثم قال: "ولما احتيج في فهمه إلى فهم العدل، أفردنا له كلام ستقف عليه ملخصا مشروحا"<sup>(١)</sup>، ثم ذكر مسكويه أن "شرح هذا الكلام وتحقيق ماهية القول في العدل وذكر أقسامه وخصائصه، بسط كثير لم آمن من طوله عليك وخروجي فيه عن الشريطة التي اشترطتها في أول الرسالة من الإيجاز، ولذلك أفردت فيه رسالة ستأتيك بهذه المسألة على ما يشفيك بمعونة الله"<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر كل من الدكتور عبد العزيز عزت والدكتور عبد الرحمن بدوي أنها مخطوطة بمكتبة مشهد بإيران<sup>(٣)</sup>، وكل ما وقفت عليه بصدد طباعتها يقتصر على ما ورد في الأعلام لخير الدين الزركلي في طبعته السادسة، بما يفيد أنها مطبوعة دون أي إضافات أخرى<sup>(٤)</sup>، وما أورده الدكتور قسطنطين زريق في مقدمته على تهذيب الأخلاق من أن أحد المستشرقين، ويدعى م.س.كان (M.S.Khan) قد قام بتحقيقها وترجمتها<sup>(٥)</sup>.

### المؤلفات المخطوطة:

- 
- ١- الهوامل والشوامل، ص ٨٤.  
٢- السابق، ص ٨٥.  
٣- ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، ص ١٣١. ومقدمة الحكمة الخالدة، ص ٢٤.  
٤- الأعلام، المجلد الأول، ص ٢١٢.  
٥- مقدمة تهذيب الأخلاق، هامش صفحة (ب).

أولاً: بقية الرسائل التي يحتويها مخطوط راغب باشا:

١- من رسالته (مسكويه) في الطبيعة: وهي عبارة عن صفحة واحدة، وتقع في الورقة ٦٠ من المخطوط.

٢- من رسالته في جوهر النفس والبحث عنها: وهي عبارة عن صفتين تقعان في الورقتين ٦٠ - ٦١ من المخطوط.

٣- من كتاب العقل والمعقول: وهو عبارة عن خمس عشرة صفحة، ويقع في الأوراق: ٦٠ - ٦٩ من المخطوط، إلا أن ما صور منه لجامعة القاهرة به نقص للورقات: ٦٢ - ٦٨، بحيث لم يتبقى منه إلا نصف صفحة في بدايته ونصف آخر في نهايته.

٤- في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها: وهي عبارة عن ثلاث صفحات تقع في الورقتين ٨٨ - ٨٩ من المخطوط.

٥- ما الفصل بين الدهر والزمان: وهو عبارة عن تعريف مختصر يميز فيه بين الاثنين، وهو نصف صفحة تقع في آخر مجموعة الرسائل.

ويبدو لي في ضوء قراءتي لهذه الرسائل التي يحتويها هذا المخطوط، أنها عبارة عن فقرات أو أجزاء، قام بانتقائها وانتخابها شخص ما من طلبة ودارسي الحكمة المبتدئين فيما بعد عصر مسكويه -حيث أستبعد أن يكون تلميذا مباشرا له- من رسائل أصلية لمسكويه بهذا الخصوص، كتذكرة يحتفظ بها لنفسه، ويبدو أيضا من خلال النمط الذي سارت عليه أنها تعود إلى

شخص واحد.

**ثانيا: نديم الأحباب وجليس الأصحاب:** وقد ذكر خير الدين الزركلي أنه مخطوط في مغنسيا<sup>(١)</sup> برقم ١٢١٠<sup>(٢)</sup>، ويبدو لي أنه هو نفس الكتاب الذي ذكره حاجي خليفة ثم الخوانساري باسم نديم الفريد<sup>(٣)</sup>، ويبدو أيضا أن ما ذكره ياقوت باسم أنس الفريد وقال إنه: "مجموع يتضمن أخبارا وأشعارا وحكما وأمثالا. غير محبوب"<sup>(٤)</sup>، هو نفس الكتاب.

---

١- مدينة تركية صغيرة بالقرب من مدينة أزمير المعروفة.

٢- الأعلام، المجلد الأول، ص ٢١٢.

٣- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المجلد الثاني، ص ١٩٣٧. وروضات

الجنات في أحوال العلماء والسادات، ص ٧٠.

٤- معجم الأدباء، الجزء الخامس، ص ١٠.

## الباب الأول

### الجانب الطبيعي في فلسفة مسكويه

ويحتوي على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مبادئ الموجودات الطبيعية.

الفصل الثاني: الكائنات الحية.

الفصل الثالث: لواحق الجسم الطبيعي.

## مقدمة:

لم يفرد مسكويه دراسة خاصة مستقلة للطبيعيات، كما فعل في شأن الأخلاق حين خصها بكتابات: تهذيب الأخلاق، والسعادة، والحكمة الخالدة. وكما فعل أيضا في شأن الإلهيات حين أفرد لها جزءا خاصا من كتابه الفوز الأصغر. اللهم إلا ما كان من رسالته في الطبيعة، والتي اقتصر فيها على ذكر قسمة إجمالية للأجسام الطبيعية حيث قال: "الجواهر الطبيعية: إما بسيطة، وإما مركبة. والبسيطة: إما عنصرية وهي الاستقصات الأربعة: الماء والهواء والنار والأرض. وإما غير عنصرية وهي الأجرام السماوية: الأفلاك والكواكب. والمركبات: إما نباتية، وإما حيوانية. فالجواهر الطبيعية إذا أربعة: الأجرام السماوية، والاستقصات، والنبات، والحيوان"<sup>(١)</sup>.

ثم تناول بعد ذلك في اقتضاب أنواع الحركات التي تخص كل طائفة منها، ثم تعرض بإيجاز شديد لمسألة الخلاف بين أرسطو وأنطيفن، حول مدى أولوية تعلق الطبيعة بالهولي أو بالصورة<sup>(٢)</sup>.

وعلى ذلك فإن الرسالة قد خلت من مجرد ذكر يستوعب رؤوس مسائل وقضايا الطبيعيات، فضلا عن الخوض في تفاصيلها ودقائقها.

لكن ذلك لا يعني أن مسكويه لم يتعرض في ثنايا كتاباته لها، فهو

---

<sup>١</sup> - رسالة في الطبيعة، لوحة رقم ٦٠، ضمن رسائل مسكويه المخطوطة.

<sup>٢</sup> - انظر هذه المسألة في المصدر السابق، نفس الموضوع. وانظر أيضا: السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٨٢ - ٨٩، أرسطو، ترجمة إسحاق بن حنين، نشره د عبد الرحمن بدوي مع شروح لابن السمع وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

وإن يفردها ببحث مستقل، إلا أنه تعرض لكثير من مسائلها بشكل متفرق أثناء إجابته عن التساؤلات التي طرحها عليه أبو حيان التوحيدي، والتي حواها كتاب الهوامل والشوامل، أو أثناء بحثه في الإلهيات، فضرورة البحث فيها فرضت عليه من آن لآخر أن يتناول مسائل وقضايا طبيعية، وهو ما أكده مسكويه حيث قال: "قالبواجب يلزمنا إذا هممنا بالنظر في هذا المعنى الشريف [يقصد الأمور الإلهية] أن نرتاض أولا بالطبيعات، ونتدرج منها إلى ما بعدها بالمراتب إلى أن نصير إلى آخر الفلسفة، بالصبر الدائم والرياضة الطويلة، عالمين أنه لا طريق لنا إلى ما نطلبه إلا بهذا الوجه وعلى هذا السبيل"<sup>(١)</sup>.

كما أنه تعرض أيضا في ثنايا بحثه في الأخلاق لمسألة مهمة من مسائل الطبيعيات، وهي اتصال الكائنات مع التركيز على الكائنات الحية منها وتصنيفها وبيان مراتبها، ليكون ذلك دافعا للإنسان لمعرفة حقيقته، والسعي نحو الغاية التي خلق لها، وهو هدف علم الأخلاق، ولذلك فإن مسكويه أعقب ذكر مراتب الكائنات الحية بقوله: "ولولا أن شرح هذا الموضع لا يليق بصناعة تهذيب الأخلاق لشرحته، وأنت تقف عليه إن بلغت هذه المرتبة بمشيئة الله، وإذا تصورت قدر ما أومأنا إليه وفهمته، اطلعت على الحالة التي خلقت لها وندبت إليها، وعرفت الأفق الذي يتصل بأفقك، وتتفكك في مرتبة بعد مرتبة، وركوبك طبقا عن طبق"<sup>(٢)</sup>.

وهذا التناول المتفرق لمسائل الطبيعيات من جانب مسكويه، لم يكن

---

<sup>١</sup> - الفوز الأصغر، ص ٣٦ - ٣٧، نشرة د عضيمة. ص ١٩٤، نشرة د فؤاد.

<sup>٢</sup> - تهذيب الأخلاق، ص ١٢.



حائلا دون الكشف عن نسق فلسفي مكتمل الملامح فيما يتعلق بهذا الجانب، فقد تناول مفهوم الطبيعة، وفكرة الهيولى والصورة، والأجسام البسيطة متمثلة في العناصر الأربعة، وهي قضايا تعتبر مبادئ للوجود الطبيعي. إضافة إلى تقديمه رؤية متميزة ودراسة نظرية عامة ورائدة للكائنات الحية والتي تمثل الجانب الأهم من الأجسام المركبة. فضلا عن تناوله لقضايا الحركة والزمان والمكان، أو اللواحق اللازمة للجسم الطبيعي.

وبالتالي فإنه يمكن القول بأن قضايا الطبيعيات الأساسية قد بحثت لدى مسكويه، على نحو يكفي للحكم بأنه كان صاحب فلسفة طبيعية.

## الفصل الأول

### مبادئ الموجودات الطبيعية

ويحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الطبيعة.

المبحث الثاني: الهيولى والصورة.

المبحث الثالث: العناصر الأربعة.

## المبحث الأول: مفهوم الطبيعة.

يرتبط مفهوم الطبيعة ارتباطا وثيقا بكل من الجسم والحركة، "والواقع أنه نظرا إلى أن علم الطبيعة يعني بالمحسوس والمتحرك، فإن موضوعه هو الجسم من حيث هذه الحركة"<sup>(١)</sup>.

ويقول مسكويه مؤكدا هذا الارتباط: "إن لكل جسم طبيعي حركة تخصه"<sup>(٢)</sup>، ويقول أيضا: "لكل جسم طبيعة، ويقضي ذلك أن له حركة؛ إذ الحركة آية الطبيعة"<sup>(٣)</sup>.

وهنا يثور تساؤل حول تحديد موضع الطبيعة بالنسبة للحركة المرتبطة بالجسم، إن الجسم طالما لا يخلو عن حركة، فهو في حاجة إلى مصدر فاعل لهذه الحركة، والطبيعة تمثل بشكل أو بآخر هذا المصدر، ومسكويه يصرح في أحد المواضع قائلا: "وإلى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله - عز وجل - بالموجودات المحسوسة"<sup>(٤)</sup>، الأمر الذي يفهم منه هذه الفاعلية للطبيعة، والتي تقوم بتدبير الوجود الجسمي المحسوس.

وأرسطو يؤكد هذا المعنى حين يقول عنها: "فتكون الطبيعة مبدأ ما، وسببا ما، لأن يتحرك ويسكن الشيء الذي هي فيه أولا بالذات لا بطريق

---

١- أرسطو: سلسلة الينايبع، ص ١٩٨، د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت - دار القلم ببيروت، الطبعة الثانية.

٢- الفوز الأصغر، ص ٤٣، نشرة د عضيمة. ص ٢٠١، نشرة د فؤاد.

٣- السابق، ص ٤٨، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٤، نشرة د فؤاد.

٤- تهذيب الأخلاق، ص ٦٩.

العرض"<sup>(١)</sup>، وحتى لا يحدث لبس بسبب ذكر السكون في تعريف الطبيعة لدى أرسطو، "يجب أن يفهم السكون فهما مخالفا للمعنى المألوف عادة في اللغة الدارجة؛ إذ السكون في هذه الحالة معناه: عدم الحركة في الشيء القابل للحركة، وليس معناه انتفاء الحركة أصلا"<sup>(٢)</sup>.

ويفهم من ذلك بالنسبة لأرسطو أن الطبيعة كعلة فاعلة للحركة والسكون، عبارة عن معنى متحقق وكامن في الشيء بحيث تصدر حركته وسكونه عن ذاته، لا عن شيء خارج عنه، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي معقبا على فكرة الطبيعة لدى أرسطو: "ومعنى هذا: أن علة الحركة والسكون في جسم ما باعتبارها -أي هذه العلة- صادرة عن ذاته، هي ما يسمى بالطبيعة. فهي تمتاز إذن بالعلية، وبأن هذه العلية ذاتية"<sup>(٣)</sup>.

ومما يؤكد هذا المعنى، التفرقة التي يقيمها أرسطو بين الشيء الذي بالطبيعة وغيره مما هو بالصناعة. فالأول "فيه مبدأ للحركة والوقوف"<sup>(٤)</sup>، وهذا المبدأ ذاتي له كامن فيه، والثاني كالثوب والسريير من حيث هو مصنوع على هذه الهيئة، أي "من طريق ما هو عن صناعة، فليس فيه مبدأ غريزي أصلا للتغير"<sup>(٥)</sup>، وإنما مبدأه وسبب حركته وتغييره من هذه الجهة، خارج عنه، وهو الخائط والنجار على سبيل المثال.

---

١- السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٧٩.

٢- أرسطو، ص ٢٠٠، د عبد الرحمن بدوي.

٣- السابق، ص ١٩٩.

٤- السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٧٨.

٥- السابق، نفس الجزء، ص ٧٩.

وهذا التمييز الواضح لدى أرسطو بين ما هو بالطبيعة وما هو بالصناعة، إضافة إلى تعريفه السابق للطبيعة، يؤول بها إلى أنها قوة ذاتية للجسم فاعلة لحركته وسكونه، وأن الأجسام في جانب كبير منها متحركة بذاتها، فهو يرى أن الأشياء التي هي بالطبيعة تشمل: "أصناف الحيوان، وأجزاء الحيوان، وأصناف النبات، والأجسام البسيطة مثل: الأرض، والنار، والماء، والهواء. فإننا نقول في هذه وما أشبهها: إنها بالطبيعة"<sup>(١)</sup>.

وصحيح أن أرسطو يدلل في مواضع أخرى على أن كل متحرك فلا بد له من محرك غيره، وهذا المحرك بدوره كذلك، حتى يتم الانتهاء إلى محرك غير متحرك، لكن ذلك لا معنى له مع إثبات متحرك يتحرك ويسكن بذاته دونما احتياج إلى غيره، فليس هناك وسط بين إثبات الفاعلية الذاتية وإثبات الفاعلية الغيرية.

والاعتراض الذي قد يرد بأن الشيء قد يكون فاعلا من وجه مفعولا من وجه آخر، ليس واردا في هذه القضية؛ لأن أرسطو يتخذ من نفس الأثر الناتج عن الفاعلية الذاتية -وهي الحركة الطبيعية للأشياء- منطلقا لإثبات الفاعلية الغيرية التي تنتهي بالمحرك الذي لا يتحرك.

أما بالنسبة لمسكويه فهو وإن كان يتفق مع أرسطو إلى حد ما، في العلية الفاعلية للطبيعة بالنسبة لحركة الجسم، إلا أنه خالفه مخالفة جوهرية حين جعل الطبيعة في مفهومها العام، موجودا روحيا مفارقا لسائر الأجسام لا تتعلق بها إلا تعلق التحريك والتدبير فقط، وليست معنى داخليا متحققا

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس الجزء، ص ٧٨.

فيها.

يقول مسكويه في وصف الطبيعة: "وهي قوة إلهية نافذة في جميع الأجرام تحركها إلى تماماتها، ولأنها إلهية ليست تكل ولا تعجز"<sup>(١)</sup>، فهي عنده موجود روحي فاعل للحركات الجسمية، ويشير لفظ إلهية -إضافة إلى روحيتها- إلى صدورها عن الله، وأنها غير كافية بنفسها في تدبير شؤون الأجسام المحسوسة، فهي حلقة مندرجة تحت حلقات الوجود الروحي، الذي يوجد الواحد الأول في قمته لدى مسكويه.

وهذا الذي يفهم من النص السابق بطريق الإشارة، صرح به مسكويه في موضع آخر، حيث قال بعد أن فرغ من الكلام عن الموجودات الجسمية: "فأما القسم الآخر من الموجودات -أعني الروحانية- فإنها وإن لم تكن مجسمة، فهي أيضا بنوع من الاعتبار اللائق، محيط بعضها ببعض، ولكن إحاطة روحانية؛ لأنها غير محتاجة إلى مكان"<sup>(٢)</sup>، وهذه الإحاطة الروحانية هي: "إحاطة اشتمال وتدبير"<sup>(٣)</sup>.

ويأخذ مسكويه في تبيان مراتب الموجودات الروحية مبتدئا من الأدنى إلى الأعلى فيقول: إن الطبيعة وهي أدنى مراتب الروحانيات، تحيط إحاطة روحية بما هو أدون من الروحانيات وهي الأجسام، "وذلك أن الطبيعة نقول فيها: إنها محيطة بالأجسام الكريات، ولسنا نريد الإحاطة التي بينها في

---

١- الفوز الأصغر، ص ٥٧، نشرة د عضيمة. ص ٢١٢، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، ص ١٠١، نشرة د عضيمة. ص ٢٥٠، نشرة د فؤاد.

٣- السابق، نفس المواضع.

الأجسام الكريات، ولكننا نريد إحاطة تحريك وتدبير، واشتمال تصوير وتدبير؛ لأنها قوة إلهية سارية في الأجسام كلها تدبرها حتى لا يفوتها شيء منها لا ظاهرا ولا باطنا، ومن عرف كيفية إحاطة الطبيعة بالأجسام كلها، عرف كيفية إحاطة النفس بالطبيعة وكيفية إحاطة العقل الفعال بالجميع، وكيف يشتمل على الكل مدبر واحد فايض بالوجود عليها ممسك لجميعها"<sup>(١)</sup>.

ويؤكد مسكويه هذه الاستقلالية وعلو المرتبة الوجودية للطبيعة بإزاء العالم الجسمي، حين يشبه إحاطة الله لما دونه بإحاطتها للأجسام، في أن كلا منهما مستغن وغير محتاج إلى ما دونه، حيث قال: إن الناظر من أعلى المراتب إلى أدناها، يرى "اشتمال هذا اللطيف الواحد على ما دونه وإحاطته بالجميع إحاطة تقدير وتدبير . . . وكما أحاطت الطبيعة بالأجسام من غير حاجة إليها"<sup>(٢)</sup>.

ومسكويه يضيف بعدا جديدا لمفهوم الطبيعة، فضلا عن كونها جوهرًا روحيا محركا للأجسام، فهي أيضا جوهر روحي متحرك، شأنها في ذلك شأن النفس الكلية، حيث إن كلا منهما ناقص بإزاء العقل الذي عنه كان صدورهما، فاحتاجا إلى الحركة سعيا للكمال.

يقول مسكويه في معرض كلامه عن الوجود العقلي: "وإذا حصل هذا الوجود، تبعه الوجود النفساني، والوجود الطبيعي؛ لأن هذين متشبهان بالعقل مقتديان به تابعان له، غير مقصرين ولا وانيين، ولكن الطبيعة تحتاج في

---

<sup>١</sup>- السابق، نفس المواضع.

<sup>٢</sup>- السابق، ص ٩٨، نشرة د عزيمة. ص ٢٤٨، نشرة د فؤاد.

هذا الاقتداء إلى حركة؛ لقصورها عن الإيجاد التام، ولذلك قيل في حد الطبيعة: إنها مبدأ حركة"<sup>(١)</sup>.

وهذا الفهم من مسكويه للطبيعة يكاد ينفرد به، وهو رغم هذا الانفراد تأثر فيه إلى حد بعيد بأرسطو، من حيث فهمه فهما خاصا، ساعده فيه النسبة الخاطئة لبعض الأفكار الأفلاطونية المحدثة لأرسطو، كما تأثر فيه أيضا بالروح الأفلاطونية في نظرية المثل.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي معلقا على تعريف أرسطو للطبيعة: "إلا أنه يقوم بإزاء هذا التعريف كثير من الاعتراضات والمشاكل؛ إذ أن الطبيعة مفهومة على هذا النحو معناها القوة، وهذه القوة السارية في جميع الأشياء لابد وأن تكون حينئذ قوة واحدة، ما دامت الأشياء كلها تستمد حركتها من محرك أول، فعلى ذلك لا يمكن أن تفهم -في هذه الحالة- هذه القوة المسماة باسم الطبيعة، إلا على أنها قوة واحدة سارية في كل الموجودات وصادرة عن الله"<sup>(٢)</sup>.

وهذا الفهم ورد في معاجم المصطلحات العلمية والفلسفية في التراث الإسلامي، فعلى سبيل المثال: أورد الجرجاني في تعريفه للطبيعة: أنها "القوة

---

<sup>١</sup> - الهوامل والشوامل، ص ٣٦٣، وفيما يخص النفس يقول مسكويه: "ولما كان وجود النفس بوساطة العقل، حصل ناقص الوجود بإضافته إلى العقل، فاحتاج إلى الحركة شوقا إلى تمامه وتشبها بالعقل". الفوز الأصغر، ص ٥٥، نشرة د عضيمة. ص ٢١١، نشرة د فؤاد.

<sup>٢</sup> - أرسطو، ص ٢٠٠، د عبد الرحمن بدوي.



السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي"<sup>(١)</sup>.

وهذا المفهوم وإن كان لازماً لتعريف أرسطو للطبيعة، إلا أنه تقوم بإزائه مجموعة من المشاكل والاعتراضات؛ حيث لا يتسق مع مذهب أرسطو العام، "فإن هذا يؤذن بتصور الطبيعة على النحو الذي تصور أفلاطون على أساسه النفس الكلية في الكون، ولكن هذا التصور يرفضه أرسطو بكل صراحة"<sup>(٢)</sup>.

لكن هذه الصعوبة تزول فيما يتعلق بمسكويه، حيث يقول عقب استدلاله على وحدانية الله وتعرضه لإشكالية صدور العالم بما فيه من موجودات كثيرة متغايرة عن الله الواحد البسيط، واستعراضه للاحتتمالات الممكنة بهذا الصدد، وترجيحه للاحتتمال المتعلق بفكرة الوساطة: "وأول من اخترع هذا الرأي -على ما ذكره فرفيوس- أرسطو، قال: وذلك أن أفلاطون كان يقول بالصورة فلزمته الكثرة، فتبين من هذا المذهب أنه واحد فاعل أول. وجميع ما حكيناه في هذا الفصل إنما هو عن فرفيوس"<sup>(٣)</sup>.

وقد أخذ مسكويه بعد ذلك في بيان هذه المتوسطات، فذكر العقل ثم النفس كوسيطين بين الله والوجود الطبيعي المادي<sup>(٤)</sup>، الأمر الذي يعني أن فكرة الوساطة وما يتبعها من القول بالعقل والنفس الكلية تعود بحسب ما يعتقد مسكويه إلى أرسطو.

---

١- التعريفات، ص ٢٢، مطبعة الحلبي، القاهرة، سنة ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

٢- أرسطو، ص ٢٠١، د عبد الرحمن بدوي.

٣- الفوز الأصغر، ص ٥٠، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٧، نشرة د فؤاد.

٤- انظر: السابق، ص ٥٥، نشرة د عضيمة. ص ٢١٠ - ٢١١، نشرة د فؤاد.

ومن الصعب الوقوف على تحديد قاطع لهذا المصدر الذي اعتمد عليه مسكويه وأشار إليه في ذلك، فمن المستبعد تماما أن يكون أثولوجيا، رغم أنه احتوى على فكرة الوساطة وبيان مراتبها، كما عرف في العالم الإسلامي فيما قبل الكندي بنسبته إلى أرسطو، وذكر في تصديره أنه تفسير فرفيوس<sup>(١)</sup>، وهي كلها دلائل قد ترجح أن يكون هو المقصود بإشارة مسكويه السابقة.

إلا أن أثولوجيا يخلو تماما من ذكر الاستدلال الذي أورده مسكويه على وحدانية الله، كما يخلو أيضا من استعراض الاحتمالات الممكنة لحل إشكالية صدور الكثرة عن الواحد، في حين أن مسكويه قد أكد عقب ذلك، أن جميع ما حكاه من ذلك إنما هو عن فرفيوس، بهذا اللفظ الذي يفيد العموم والشمول، الأمر الذي يعني أنه مصدر مغاير لأثولوجيا.

إلا أنه يمكن الترجيح باستثناء هاتين الجزئيتين السابقتين، أن مضمون هذا المصدر المجهول فيما يتعلق بإقرار فكرة الوساطة ذاتها وبيان مراتبها، لا يخرج عن ما ورد في أثولوجيا بهذا الصدد، خصوصا وأن فرفيوس صاحب هذا المصدر، هو نفسه الذي نسب أثولوجيا إلى أرسطو في العالم الإسلامي عن طريقه، حيث عرف بأنه تفسيره، كما أنه كان تلميذ أفلوطين - صاحب الحقيقي لأثولوجيا- الذي قام بترتيب كتاباته التي اتخذت شكل

---

<sup>١</sup> - أثولوجيا، ص ٣، منحول لأرسطو وهو في الحقيقة أجزاء من تساعيات أفلوطين، ترجمة عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٧٧م.

الرسائل المتفرقة في ست تساعيات، تحوي كل منها تسع رسائل، على النحو الذي عرفت به حتى الآن<sup>(١)</sup>، والتي من بعض أجزائها تألف أثولوجيا<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر الأستاذ يوسف كرم أن فرفيوس له كتاب "المدخل إلى المعقولات، أجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم المعقول، أخذا عن التساعيات"<sup>(٣)</sup>، وهو الوصف الذي يجعله أقرب لأن يكون مقصود مسكويه في هذه القضية، خصوصا وأن ابن النديم قد ذكر لفرفيوس "كتاب العقل والمعقول، بنقل قديم"<sup>(٤)</sup>.

إن هذه الاحتمالات هي أقصى ما يمكن الوقوف عليه حاليا بصدد هذا المصدر، وهو الأمر الذي يصح معه المقارنة بين ما ذكره مسكويه وبين ما يماثله في أثولوجيا من ذلك، حيث افتقد المصدر المقصود.

ورغم أن كتاب أثولوجيا قد ورد فيه ذكر الطبيعة كأحد مراتب الوجود، حيث جاء في مقدمته: "فغرضنا في هذا الكتاب، القول الأول: في الربوبية والإبانة عنها، وأنها هي العلة الأولى، وأن الدهر والزمان تحتها، وأنها علة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع، وأن القوة النورية تسنح منها على العقل، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية، ومن العقل بتوسط النفس على

---

<sup>١</sup> - انظر في ذلك: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨٦ - ٢٨٧، يوسف كرم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة.

<sup>٢</sup> - انظر في تفصيل ذلك: تصدير د عبد الرحمن بدوي لكتاب أفلوطين عن العرب، ص ٢.

<sup>٣</sup> - تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٩٨.

<sup>٤</sup> - الفهرست، ص ٤١٢، تحقيق د يوسف على طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

الطبيعة، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة<sup>(١)</sup>، إلا أنه جاء خلوا عن تصورها كجوهر روحي مفارق (وهو التصور الذي تصورنا به مسكويه) فلا وجود لهذا التصور في أثولوجيا كله، حيث إن التصور المطروح فيه يقف بالجواهر الروحي المفارق المدير لحركة الأجسام عند حدود النفس الكلية، أما الطبيعة فهي لا تعدو مجرد تعبير عن معنى كامن في الموجودات الحسية.

فقد ورد فيه في وصف حركة النفس: "أنها إذا أرادت أن تتحرك نحو علتها تحركت علواً، وإذا أرادت أن تؤثر صنما تحركت سفلاً، فتبتدع صنما هو الحس والطبيعة التي في الأجرام المبسطة والنبات والحيوان وكل جوهر"<sup>(٢)</sup>.

وعلى ذلك فإن ما ذكره الدكتور مصطفى النشار من أن أفلوطين (الصاحب الحقيقي لأثولوجيا) "لم ينظر للطبيعة كما كان هؤلاء [يقصد فلاسفة اليونان] ينظرون إليها بوصفها مجموع الموجودات، بل كان يفهمها دائماً على أنها جوهر، أنها وجه من أوجه النفس الكلية أو قوة من قواها"<sup>(٣)</sup>، هو قول لم يُقَمَّ عليه دليل ولم يؤيده بالنصوص.

وعلى كل حال فنصوص أثولوجيا -وهي التي كانت متاحة في عصر

---

١- أثولوجيا، ص ٦.

٢- السابق، ص ١٣٦.

٣- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، ص ١٥٢، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٥م.

مسكويه<sup>(١)</sup> - ومن المرجح أيضا أن نصوص المصدر المفقود<sup>(٢)</sup> ليس فيهما تصور صريح للطبيعة يماثل أو يقارب التصور الذي صاغه مسكويه، ولذلك فإن أثر كل منهما يقتصر على أنه نسب إلى أرسطو القول بالنفس الكلية، مما جعل تصور الطبيعة على غرارها لدى لمسكويه مستساغا ومقبولا، في ضوء التعريف الأرسطي الوارد في السماع الطبيعي.

لكن ذلك يجب ألا يغفل حقيقة مهمة، وهي أن مسكويه رغم ذلك قد أضفى على الطبيعة هذا المفهوم الروحي الخالص والمجرد، فقد كان من الممكن تصور الطبيعة كقوة سارية وباطنة في الموجودات، دون تصور مفارقتها واستقلاليتها، وهو المعنى الذي طرحه تعريف الجرجاني السابق، كما ورد أيضا في دوائر فلسفية في العالم الإسلامي، فإخوان الصفاء على سبيل المثال: تصوروا أيضا الطبيعة على أنها "قوة من قوى النفس الكلية منبثة منها في جميع الأجسام دون فلك القمر، سارية في جميع أجزائها"<sup>(٣)</sup>.

بقي أمر على قدر كبير من الأهمية، وهو يتعلق بالمنهج الذي سلكه مسكويه لكي يستخلص هذا المفهوم الذي يكاد يكون متفردا للطبيعة؟ إن مسكويه استعان بفكرة رد الكثرة إلى الوحدة في هذا الموطن، فكل كثرة لا بد

---

١- إن اطلاع مسكويه على أثولوجيا مباشرة أمر لا يمكن استبعاده، إلا أنه أيضا لا يمكن تأكيده.

٢- حيث لم يذكر مسكويه الطبيعة كأحد مراتب المتوسطات الروحية المفارقة ولم يشر إطلاقا، في الموضع الذي أعقب بقليل ذكر ما أورده عن هذا المصدر، ووقف بها عند النفس الكلية، بينما ذكر الطبيعة بهذا المعنى في سياق آخر يبعد عن ذلك.

٣- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، الجزء الثاني، ص ٦٣، دار بيروت للطباعة والنشر، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

وأن ترقى إلى جنس واحد يعمها، وهذه الوحدَات بدورها لا بد وأن ترقى إلى الواحد الأول الذي ليس فوقه شيء. يقول مسكويه: "كل شرح ومرتبة إنما يبدأ من واحد وينتهي إلى الكثرة الملائمة لذلك الواحد، وكل شرح ومرتبة ذات كثرة فهي صاعدة مرتقية إلى واحد"<sup>(١)</sup>.

ويطبق مسكويه هذه القاعدة على الجواهر الجرمية الطبيعية وعلى الجواهر النفسية وعلى الجواهر العقلية، حيث يقول: "فقد استبان الآن بما ذكرنا واتضح أن الواحد والكثرة قد توجد في طبيعة الجرم، وأن في الطبيعة الواحدة الطبائع الكثيرة متعلقة، وأن الطبائع الكثيرة هي من طبيعة الكل الواحد، واستبان أيضاً أن الواحد والكثرة قد توجد في جوهر النفس، أقول: إن مبدأ الأنفس من النفس الأولى الواحدة، وإن الأنفس الكثيرة ترقاً إلى النفس الواحدة"<sup>(٢)</sup>.

وبعد أن يواصل مسكويه تطبيق نفس هذه الفكرة على الجواهر العقلية وأنها ترقى إلى العقل الأول، يبين أن هذه الوحدَات: العقل والنفس والطبيعة "ترجع إلى الواحد الأول الذي ليس فوقه شيء آخر"<sup>(٣)</sup>.

وبعد اتخاذ هذا المنهج ثم تطبيقه، يخلص مسكويه إلى هذه النتيجة: "فإن كان ما ذكرنا، فقد صح أن ها هنا أشياء ليست هيولانية لكنها صور

---

<sup>١</sup> - رسالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها، لوحة رقم ٨٨، ضمن رسائل مسكويه المخطوطة.

<sup>٢</sup> - السابق، لوحة ٨٩.

<sup>٣</sup> - السابق، نفس الموضوع.

فقط"<sup>(١)</sup>، وهي الطبيعة والنفس والعقل، "وأن ها هنا أشياء آخر لا هيولى لها ولا صورة البتة ولكنه هوية فقط، وهو الواحد الحق الذي ليس فوقه شيء آخر"<sup>(٢)</sup>.

وهذا المنهج الذي استخدمه مسكويه في هذا المقام، هو نفس المنهج الأفلاطوني الذي استخدمه أفلاطون لإثبات المثل، على الرغم من أن أفلاطون لم يستخدمه في إثبات العقل والنفس - حيث لم يثبت الطبيعة كجوهر روعي مفارق - وإنما أثبتهما اعتمادا على جود الله في إيجاد العالم، والذي اقتضى رد اللانظام الموجود في المادة إلى النظام، وذلك لا يكون بغير عقل، والعقل لا يكون في شيء من الأشياء بغير نفس<sup>(٣)</sup>.

والنتيجة النهائية التي يمكن تقريرها بصدد هذه القضية المتعلقة بفكرة مسكويه عن الطبيعة، هي أنها فكرة تداخلت فيها عناصر: أفلاطونية، وأرسطية، وأفلاطونية محدثة. قام مسكويه بتأليفها على نحو خاص، بحيث جاءت في صورتها العامة تحمل ذلك الطابع المتميز الخاص به وحده.

### تقييم ونقد:

١- إن تصور مسكويه للطبيعة على هذا النحو، يجعله أقرب إلى النزعة الروحية على نحو أعمق من أرسطو بل وأفلاطون أيضا، فبينما نفي

---

١- السابق، نفس الموضع.

٢- السابق، نفس الموضع.

٣- انظر في ذلك: جوامع كتاب طيمائوس لأفلاطون في العلم الطبيعي، ص ٩٠، تلخيص جالينوس، ترجمة حنين بن إسحاق، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

مسكويه عن المادة أي قدر من الاستقلالية في الوجود أو التدبير، ونسب ذلك إلى الطبيعة التي هي جوهر روحي مفارق عنده، أثبت أرسطو وكذلك أفلاطون شيئاً من الاستقلالية والذاتية لها، فالمادة تحوي مبدأ غريزيا للحركة والسكون في داخلها لدى أرسطو، والمادة لها وجودها المستقل وحركتها الذاتية وإن كان ذلك على غير نظام لدى أفلاطون.

لكن هذا الموقف الفكري لم يؤد ثماره المرجوة منه حين تبنى مسكويه نظرية الفيض، حيث إن الضرورة والآلية (والتي هي سمة مصاحبة للتصورات المادية) كانت هي الفكرة الجوهرية التي شيدت على أساسها دعائم هذا الوجود الروحي، فإذا كانت المادة في الفكر المادي تمضي وفق حتمية ذاتية، بحيث إنها "لا تحد ولا تفنى وقوانينها أبدية لا تتغير، هذه المادة لم يخلقها الله ولا الإنسان، بل هي قديمة أزلية أبدية لا تتغير ولا تفنى، وليس في هذا العالم شيء يعتريه الفناء ولا ذرة واحدة، وإنما تتغير الأشكال"<sup>(١)</sup>.

فإن النزعة الروحية لدى مسكويه ولدى من سبقه من فلاسفة اليونان، تخلو من أي امتياز حقيقي حين تمضي شؤونها وشؤون العالم المادي التابع لها وفق الضرورة الحتمية، وعند التأمل يتبين أن الرجوع بضرورة وحتمية ما إلى ضرورة وحتمية من لون آخر، هو أمر لا معنى له ولا جدّة فيه، وأن تجريد الروحية من الإرادة والفاعلية الاختيارية، يجردها أيضاً من كل قيمة وخصوصية من الممكن أن تمتاز بها.

---

١- مبادئ الفلسفة، ص ١٧٤ - ١٧٥، أس.رابوبرت، ترجمة د أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة.



٢- تصور مسكويه للطبيعة كان أكثر اتساقا مع بنائه الفكري العام، حيث تبنى فكرة المحرك الأول الذي لا يتحرك الأرسطية في تصوره للإلوهية وللوجود الصادر عنها، والتي تقتضي أن كل حركة هي ذات مصدر خارجي لا ذاتي، فمسكويه حين نفى عن الجسم الحركة الذاتية بتصوره للطبيعة كذات روحية مغايرة للأجسام، تلافى في هذه الجزئية من فلسفته المأزق الذي وقع فيه أرسطو (الصاحب الحقيقي لفكرة المحرك الأول الذي لا يتحرك) حين جعل للجسم حركة ذاتية بتصوره للطبيعة كمبدأ غريزي في الجسم، الأمر الذي يزعزع نظرية المحرك الأول الذي لا يتحرك بدرجة ما، حيث إنه يتعذر الجمع بين المصدر الذاتي والغيري للحركة، وأرسطو اعتمد صحة هذه القضية حيث قال في معرض حديث له عن حركة النفس هل هي من ذاتها أم من غيرها: "وبالجملة فالمتحرك من ذاته ليس يمكن أن يكون متحركا من غيره"<sup>(١)</sup>.

٣- كان الأجدر بمسكويه إذ تصور الطبيعة على هذا النحو، الاستغناء عنها اكتفاء بالنفس الكلية؛ حيث إنه ليس هناك تميز في المعنى والمضمون بينهما يبرر هذا التميز في الوجود كمرتبتين مستقلتين، وذلك يتضح من حديث مسكويه عن حركة النفس حيث يقول: "إن حركة النفس التي شرحنا من أمرها ما شرحنا، هي على نحوين: أحدهما نحو العقل، والآخر نحو الهيولى. فإذا تحركت نحو العقل استتارت به واستفادت منه، وإذا تحركت نحو الهيولى أفادتها وأنارتها"<sup>(٢)</sup>، ثم يقول: "وتبين أنها فاعلة

---

١- تلخيص كتاب النفس لأرسطو، ص ٢٢، ابن رشد، تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٩٤م.

٢- الفوز الأصغر، ص ٨٥ - ٨٦، نشرة د عضيمة. ص ٢٣٧، نشرة د فؤاد.

بجهة [يقصد للهوى] ومنفعلة بجهة [يقصد بالعقل]"<sup>(١)</sup>، الأمر الذي يلغي أي مبرر لإضافة الطبيعة كمرتبة روحية أخرى تكون وسيطا بين النفس والعالم المادي.

ولذلك فإن مسكويه وكأنه أحس بهذه المفارقة، ينسب تارة تدبير العالم المادي إلى النفس مباشرة، وينسبه تارة أخرى إلى الطبيعة، وتارة يذكر مراتب الوجود الروحي فيقف عند النفس، وتارة يضيف الطبيعة بعد النفس<sup>(٢)</sup>، الأمر الذي يشعر بقلقه تجاه هذه القضية.

---

<sup>١</sup> - السابق، ص ٨٦، نشرة د عضيمة. ص ٢٣٨، نشرة د فؤاد.

<sup>٢</sup> - قارن ما ذكره مسكويه في: ص ٥٥ من الفوز الأصغر نشرة د عضيمة، ص ٢١٠ -

٢١١ نشرة د فؤاد. بما ذكره في نفس المرجع: ص ١٠١ نشرة د عضيمة، ص ٢٥٠

نشرة د فؤاد.

## المبحث الثاني: الهيولى والصورة.

### تمهيد:

الناظر في العالم الطبيعي يلاحظ أنه رغم الكثرة والتنوع والاختلاف، ورغم التغيير والتحول الذي يلوح فيه، فإن هناك في نفس الوقت وحدة وتشابها ينتظم الكثرة والتنوع، وثباتا واستمرارية تحكم التغييرات.

وقد نشأت عدة تصورات تتناول هذه المسألة وتحاول أن تفسر الوجود طبقا لهذه الثنائية، في أثناء سعيها للوصول إلى المبادئ والأصول التي يركز عليها الوجود الطبيعي.

وحتى بالنسبة للفلسفات التي كانت تجنح إلى أحد طرفي هذه الثنائية في تفسيرها للوجود، فإنها لم تستطع التخلص من الطرف الثاني، وعلى سبيل المثال: فإن هرقليطس عندما رأى "أن الأشياء في تغير مستمر، وأن القانون العام الذي ينظم الوجود هو التغير وعدم الثبات والتجدد المستمر، فكل شيء في سيلان مستمر، ولا يوجد شيء باق على الإطلاق"<sup>(١)</sup>، وأنه "لولا التغير لم يكن شيء، فإن الاستقرار موت وعدم، والتغير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض"<sup>(٢)</sup>.

فإنه رغم ذلك لم يستطع أن ينكر أن هناك قانونا ثابتا يحكم هذه

---

<sup>١</sup> - تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص

٨٢، د محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

<sup>٢</sup> - تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧.

التغيرات، وأن هناك وحدة تجمع هذه الكثرة، فهو "يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه"<sup>(١)</sup>، ورغم التغير الدائم "إلا أن هذا التغير يتم حسب قوانين ثابتة؛ إذ تتغير الأشياء ثم تعود ثانية، وتمر العناصر الأولية في تحولاتها بثلاث مراحل أساسية: فمن النار يتكون الماء، ومن الماء يتكون التراب، وعلى العكس يعود التراب فيصبح ماء، ثم يصبح الماء نارا. وجميع الموجودات عرضة لهذا الأسلوب في التغير"<sup>(٢)</sup>، "فالتغير يجري أبدا في طريقين متعارضين: طريق إلى أسفل، وطريق إلى أعلى. مع بقاء كمية المادة الأولى أو النار واحدة"<sup>(٣)</sup>، فهناك ثبات يجري على سننه التغيير، وهناك وحدة في العنصر تتشكل منها كل الأشكال والتراكيب المختلفة.

وفي الجانب المقابل، فإن بارمنيدس على سبيل المثال: "يقف على النقيض من هذه الآراء، فهو ينفي ما يثبت هرقليطس ويثبت ما ينفيه، فبينما يثبت هرقليطس الكثرة الناتجة عن التغير المستمر، ينفي بارمنيدس ومدرسته الكثرة والتغير ويقول بالثبات والوحدة"<sup>(٤)</sup>.

وبارمنيدس يعتمد في ذلك على أن "الوجود موجود، ولا يمكن ألا يكون موجودا، أما اللاوجود فلا يدرك؛ إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبدا ولا يعبر عنه بالقول، فلم يبق غير طريق واحد، هو أن نضع الوجود وأن نقول إنه

---

١- السابق، ص ١٨.

٢- تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، ص ٨٨.

٣- تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨.

٤- تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، ص ٩١.

موجود"<sup>(١)</sup>.

فهذا الإثبات للوجود والانتفاء الكامل للاوجود، يعني ثبات الوجود، وبالتالي فليس هناك تغير ولا صيرورة ولا حركة، خصوصا وأنه قد أخذ الوجود بإطلاق واحد، "ولم يفتن إلى أن الوجود يقال على أنحاء متعددة هي المقولات العشر على حد قول أرسطو عندما كان بصدد الرد عليه، بل إن التعدد عند أرسطو لا يقتصر على افتراض المقولات العشر، بل إن كل مقولة تقال بدورها على أنحاء كثيرة"<sup>(٢)</sup>.

إلا أن بارمنيدس لم يستطع على الرغم من ذلك أن ينكر الكثرة والتنوع والتغير البادي للنظر في العالم الطبيعي، "ولكنه اضطر أن يتبع الظواهر المحسوسة فقال: إن الأشياء واحد في العقل، كثير في الحس"<sup>(٣)</sup>.

ويحكي أرسطو عنه أنه "يجعل الحار والبارد مبدئين، ويسمي هذين نارا وأرضا"<sup>(٤)</sup>، وهما من الأضداد، ومادام هناك أضداد فهناك كثرة وهناك تغير.

والنظرة المتأملة في أمثال هذه المذاهب تكشف عن إخفاقها في محاولة تفسير الوجود الطبيعي بأحد طرفي هذه الثنائية، ولذلك نشأت

---

١- تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨ - ٢٩.

٢- الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٩٣، د أميرة حلمي مطر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٩٨م.

٣- تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٩.

٤- السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٤٣.

تفسيرات تحاول تحقيق التوازن بينهما، ومن ضمنها التفسير القائم على تركيب الموجودات من هيولى وصورة، وقد أشار إخوان الصفاء إلى هذه الحقيقة الكامنة خلف فكرة الهيولى والصورة حينما قالوا: "واعلم أن اختلاف الموجودات إنما هو بالصورة لا بالهيولى، وذلك أنا نجد أشياء كثيرة جوهرها واحد، وصورها مختلفة"<sup>(١)</sup>، فهي تفسير للوحدة والكثرة والثبات والتغير.

ورغم أن التغير والثبات في العالم الطبيعي من الأمور النسبية، أي أن هناك تغيرا سريعا متلاحقا يجري ويحدث داخل إطار ثابت بالنسبة لهذا التغير، على حين قد يكون متغيرا بالنسبة لإيقاع ونمط آخر أبطأ منه، وطبقا للنظرية الدينية فليس هناك ثبات مطلق إلا فيما يتعلق بالخالق - سبحانه وتعالى - إلا أن هذه النظرية تعاملت مع التغير والثبات بمفهومهما المطلق فيما يختص بالعالم الطبيعي، فهناك وجود طبيعي ما ثابت على الدوام تمثله الهيولى، بينما التغير الذي تمثله الصورة، يتم من حالة وجودية إلى حالة أخرى من الوجود، وأرسطو يؤكد هذا المعنى حين يقول: "ونحن أنفسنا أيضا نقول: إنه ليس يكون شيء من الأشياء عما ليس بموجود على الإطلاق"<sup>(٢)</sup>.

هذه هي الخلفية الأساسية لنظرية الهيولى والصورة كمبدأين لتجوهر الأجسام الطبيعية، فهي محاولة لتفسير التغير داخل إطار الوجود الدائم الأزلي، وكما يقول صاحب قصة الإيمان في وصف موقف طاليس كأول فيلسوف يوناني، وموقف من تلاه من الفلاسفة بصدد هذه القضية: "قطاليس يبدأ بالعقدة الكاذبة التي لازمت عقول كل الفلاسفة بل كل البشر، فيرى أن

---

<sup>١</sup> - رسائل إخوان الصفاء، الجزء الثاني، ص ٦.

<sup>٢</sup> - السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٦٨.

العالم لا يمكن أن يكون مخلوقاً من العدم المحض، وأن كل بداية ليست في الحقيقة سوى تغير، فيجب إذن افتراض مادة أولى أزلية نشأت عنها كل الموجودات، وهذه المادة الأزلية هي الماء<sup>(١)</sup> عند طاليس، وهي الهيولى التي تطرأ عليها التغيرات والصور المختلفة عند القائلين بهذه النظرية.

### الصور المفارقة عند مسكويه:

قبل أن يتطرق البحث إلى الهيولى والصور الحالة فيها، يجب إيضاح الفرق بين هذه الصورة، وبين نوع آخر من الصورة مفارق للمادة وغير حال فيها البتة.

هذا النوع الأخير من الصور عبارة عن موجودات روحية وجواهر عقلية لها وجود مستقل مفارق للمادة، وهي شيء مختلف لدى مسكويه عن المثل الأفلاطونية، يقول مسكويه في رسالته في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها منتهيا إلى هذه النتيجة: "فقد استبان الآن وصح أن ها هنا أشياء روحانية هي صور فقط لا هيولى لها البتة"<sup>(٢)</sup>.

---

<sup>١</sup> - قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ص ٢٨ - ٢٩، الشيخ نديم الجسر، منشورات دار الخلود، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

<sup>٢</sup> - رسالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها، لوحة رقم ٨٨ من رسائل مسكويه المخطوطة. ومسكويه ينسب الكلام الوارد في هذه الرسالة لأرسطو، وهي نسبة غير صحيحة، وإنما هي مقتبسة من رسالة للإسكندر الأفروديسي تحمل نفس العنوان، باستثناء الجزء الخاص بالمتعلق بإثبات الصورة الخالية من الهيولى في مراتب الوجود العليا، فهي غير واردة في رسالة الإسكندر، انظر للمقارنة: رسالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها، ص ٢٩١ - ٢٩٢، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات بالكويت، الطبعة الثانية، سنة

ومسكويه يقسم الموجودات إلى ثلاثة أقسام: ١- هيولى مع صورة. ٢- صورة خالصة. ٣- إنية فقط ووجود خالص. وهو يقصد بالإنية والوجود الخالص: الله سبحانه وتعالى. ويقصد بالصور الخالصة: العقل، والنفس، والطبيعة الكلية. يقول مسكويه: "فقد استبان أيضا بما ذكرنا أن الأشياء تنقسم إلى ثلاثة أقسام: إما أن يكون الشيء هيولى مع صورة، فتكون إنيته صورة هيولانية. وإما أن يكون الشيء صورة فقط، فتكون إنيته صورة لا هيولانية. وإما أن يكون الشيء إنية فقط، فيكون إنية غير هيولانية وغير صورية، وهو العلة الأولى التي ليس فوقها علة"<sup>(١)</sup>.

### الهيولى والصور الهيولانية عند مسكويه وتأثره في ذلك بأرسطو:

يتابع مسكويه هذه النظرية كتفسير للكون والفساد الذي هو عبارة عن تغيرات وتبدلات تتعاقب وتتواصل على وجود ثابت، ف "الأشياء المتكونة إنما تتبدل بالصور فحسب، فأما الموضوع للصور فلا يتبدل بنفسه، وقد بين الحكيم [يقصد أرسطو] ذلك، ودل على أن الصورة تتضاد على أمر ما ثابت لا يتغير ليقبلها واحدا بعد آخر، فالأشكال كلها والصور الهيولانية بأسرها إنما هي محمولة في أجرام، ولا يصح أن يوجد شيء منها إلا في جرم، والجرم الموضوع لها إنما يبدل كيفية بكيفية وصورة بصورة"<sup>(٢)</sup>.

### والقراءة التحليلية للنص السابق تجلي عدة نقاط مهمة:

١٩٧٨م.

١- رسالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها، لوحة رقم ٨٩ من رسائل مسكويه المخطوطة.

٢- الفوز الأصغر، ص ٥٨، نشرة د عزيمة. ص ٢١٣، نشرة د فؤاد.



**أولاً:** تصريح مسكويه باعتماده على أرسطو في هذه الفكرة، وأرسطو يفسر الكون والفساد بأنه عبارة عن تعاقب الأضداد على موضوع ثابت، فالتغير يتم من ضد إلى ضد، فعلى سبيل المثال: اللاموسيقار يتحول إلى موسيقار<sup>(١)</sup>، والعكس صحيح أيضاً، لكن لما كان "لا يمكن وجود انفعال متبادل بين الأضداد"<sup>(٢)</sup>، "وذلك أن الإنسان قد يتحير فلا يدري بأي وجه من شأن التكاثر أن يفعل شيئاً هو التخلخل، أو بأي وجه يفعل التخلخل التكاثر، وكذلك في سائر الأضداد أيها كان"<sup>(٣)</sup>.

وهذا الإشكال لا ينحل من وجهة نظر أرسطو - إلا بواسطة "مبدأ آخر هو الموضوع، فهو ليس ضداً"<sup>(٤)</sup>، هذا الموضوع القابل للتغيرات هو الهيلولي، "فإني أعني بقولي هيلولي: الموضوع الأول لشيء شيء، الذي عنه يكون الشيء، وهو موجود فيه لا بطريق العرض"<sup>(٥)</sup>.

**ثانياً:** الصور الهيلولانية عند مسكويه شيء متغير غير ثابت، وهي محمولة على موضوع، فهي بالتالي من قبيل الأعراض، وهو يصرح بذلك في موضع آخر، فيقول في إبطال كون النفس عرضاً: "ولو كانت عرضاً لكانت صورة هيلولانية، ودخلت تحت مقولة من المقولات التسع"<sup>(٦)</sup>، وهذا

---

١- استخدم أرسطو هذا المثال عدة مرات، انظر: السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٥٨ - ٦٣.

٢- السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٦٣.

٣- السابق، نفس الجزء، ص ٥٢.

٤- السابق، نفس الجزء، ص ٦٣.

٥- السابق، نفس الجزء، ص ٧٥.

٦- الفوز الأصغر، ص ٧٤، نشرة د عزيمة. ص ٢٢٧، نشرة د فؤاد.

النص في منتهى الأهمية لتحديد رؤية مسكويه للصورة الهيلوانية، فهو يصرح بأنها عرض وأنها داخلية تحت مقولة من المقولات التسع، وبالتالي فهي خارجة عن مقولة الجوهر.

فالجوهر يختلف عن باقي المقولات طبقا لما قرره أرسطو في نظريته المتعلقة بالمقولات في أمور "أهمها قبوله للأضداد، بينما هي لا تقبل أضدادها، وذلك لأنه موضوع التغير، فيمكن أن ينقلب من أبيض إلى أسود، ومن طيب إلى رديء، أما هي فتغيرها زوالها"<sup>(١)</sup>.

ومسكويه يؤكد هذا المعنى حين يصرح بأن الصور الهيلوانية تتغير عن طريق الزوال والبطلان والانتقال من الوجود إلى العدم، حيث يقول: "وليس يخلو إذا استبدل بصورته [يقصد الموضوع] أن يبقى فيه مع حدوث الثاني، أو أن ينتقل عنه إلى جرم آخر، أو يبطل البتة"، ويستبعد مسكويه الفرض الأول؛ "لأن الصور المتضادة والأشكال المختلفة لا تجتمع في محل واحد"، والثاني مستبعد أيضا؛ "لأن النقلة المكانية إنما تكون للأجرام، فأما الأعراض فلا يصح منها النقلة إلا أن يكون في حواملها، وذلك بطريق العرض"، وينتهي مسكويه إلى تأكيد الفرض الأخير، وهو "أن الأول يبطل لحدوث الثاني، وإذا بطل الأول فإنما صار من وجود إلى عدم، وإذا ثبت في الصورة الأولى أنها تصير من الوجود إلى العدم، كان ذلك أيضا في الصورة الثانية الحادثة واجبا"، والنتيجة النهائية هي أن "الأشياء المتكونة كلها - أعني حدوث الصور والتخاطيط وسائر الأعراض والكيفيات - إنما حدثت لا من

---

<sup>١</sup> - تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢٠.

شيء" (١).

**ثالثاً:** إذا ما أخذ كلام أرسطو السابق الوارد في السماع الطبيعي، وأضيف إلى تصويره وتقسيمه للمقولات، كانت النتيجة أن الهيلوى كموضوع قابل للتغير أولى وأحق بأن تعد جوهرًا، أما الصورة فهي أحق بالألا تعد جوهرًا على الإطلاق؛ لأنها تمثل الأضداد المتعاقبة، ولذلك فإن تصريح أرسطو في مواضع أخرى بأنها من قبيل الجوهر، يطيح بالأسس التي بررت ثنائية الهيلوى والصورة متمثلة في كونها محاولة لتفسير الثبات والتغير (٢).

كما أن النظرية تواجه مأزقا من ناحية أخرى أيضا؛ لأن أرسطو قدمها حين قدمها، كتفسير كلي ذهني خالص للوجود في ثباته وتغيره، فالتغير راجع إلى الأضداد، وهو مجرد الأضداد من أي تعين أو تحديد ويأخذها كمفهوم واحد، على نحو يجعل الصورة في عمومها أحد طرفي هذه المضادة الواحدة في مقابل العدم العام لها.

---

١- الفوز الأصغر، ص ٥٨، نشرة د عضيمة. ص ٢١٣، نشرة د فؤاد.  
٢- قام أرسطو في المقالتين السابعة والثامنة من كتابه ما بعد الطبيعة، وهما المقالتان الموسومتان بحرفي: الزاي والحاء. ببحث قضية الجوهر بحثا مستقيضا موسعا، قرر فيه أن الجوهر يقال "بنوع ما: الهيلوى. وبنوع آخر: الصورة. وبنوع ثالث: الذي منهما". وهو الأمر الذي علله ابن رشد بقوله: "لأن الهيلوى هي جوهر من حيث هي موضوعة للصورة، والصورة جوهر من حيث هي مقومة للموضوع، والمركب منهما جوهر من قبل أنه مركب منهما". تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثاني، ص ٧٦٨ - ٧٦٩، ابن رشد، تحقيق موريس بويج، منشورات دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٠م. وهذا التفسير يحوي نص أرسطو كاملا.

يقول أرسطو: "ومع ذلك فغير ممكن أن تكون المضادات الأول كثيرة، وذلك أن الجوهر جنس ما واحد بعينه، فالمبادئ إنما يخالف بعضها بعضا بالتقدم والتأخر فقط لا بالجنس، وذلك الجنس الواحد أبدا إنما فيه مضادة واحدة، وجميع المضادات قد يظن<sup>(١)</sup> أنها إذا ردت، رجعت إلى مضادة واحدة"<sup>(٢)</sup>.

ويوضح أبو علي الحسن بن السمح ذلك بقوله: "لأن مبادئ الأمور كلها تنتهي إلى الجوهر؛ لأن الجوهر موضوع لها، والجوهر جنس واحد، وفي كل جنس تضاد واحد، والمبادئ أضداد، فإذا مبادئ كل شيء تنتهي إلى التضاد الذي في الجوهر، وهو تضاد واحد"<sup>(٣)</sup>، وهو يشرح بذلك مقولة أرسطو التي يقول فيها: "لأن كل جنس فإنما فيه تضاد واحد، والجوهر جنس ما واحد"<sup>(٤)</sup>.

إذا فهنا: مضادة واحدة هي الصورة وعدم الصورة، وجوهر تحمل عليه هذه المضادة وهو الموضوع أو الهولي.

وليست القضية بوضعها المعروف في هذا المقام على نحو يسمح بتصورها على أنها قضية صورة معينة تزول لتحل محلها صورة أخرى،

---

<sup>١</sup> - ورد في الهامش منسوباً إلى هامش مخطوط ليدن: "قوله: قد يظن. ليس على جهة الشك بل كأنه قال: فيما أحسب".

<sup>٢</sup> - السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٥٥ - ٥٦.

<sup>٣</sup> - شرح ابن السمح على السماع الطبيعي لأرسطو، الجزء الأول، ص ٥١، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب السماع الطبيعي.

<sup>٤</sup> - السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٥٠.

وهكذا بشكل دائم بحيث لا تخلو الهيولى من صورة، الأمر الذي يصور ثبات الصورة كجنس وتغيرها كأفراد، فإن هذا الثبات لجنس الصورة يعني أنه لا ضد لها كجنس، الأمر الذي يطيح بالميرر الذي أضفى عليها وجودا متميزا عن الهيولى، خصوصا وأن الكلام السابق لم يكن يتناول الصور كأفراد، وإنما يتناولها كجنس وفي مفهومها الكلي الشامل، وهو الأمر الملائم للحديث عن المبادئ التي هي بطبيعتها تتسم بالضرورة والشمول والثبات، وهو ما صرح به أرسطو بصدد إرجاعه المضادات الكثيرة إلى مضادة واحدة حيث قال: "وأیضا لأن من الأضداد أضدادا أقدم من أضداد أخرى، وأضدادا تكون من أضداد غيرها، مثل: الحلو والمر، والأبيض والأسود. فأما المبادئ فيجب أن تكون ثابتة دائما"<sup>(1)</sup>.

إلا أن هذا التصور للهيولى من جانب، والصورة وضدها من جانب آخر، إذا تم المضي فيه وفقا للمقدمات المطروحة والوصول بها إلى نتائجها التي سبق طرحها، لا يتسق مع ما قامت النظرية لتفسيره من الكون والفساد في الواقع الخارجي المتكرر، فليس هناك -طبقا لما آمنت به النظرية- كونا وفسادا مطلقا كليا، يتحقق بوجود مطلق الصورة، وعدم لمطلق الصورة، بالتعاقب على موضوع ثابت. وإنما هناك وجود دائم لمطلق الصورة (جنس الصورة) وكون وفساد نسبي يتعلق بأفراد هذه الصورة المطلقة، حيث يعدم البعض ليحل محله البعض.

لكن حمل النظرية على هذا المحمل يهدمها أيضا من أساسها؛ لأن الثبات سيمثله الكلي والعام، والتغير سيمثله جزئياته وأفراده، وحيث إنه ليس

---

<sup>1</sup> - السابق، نفس الموضوع.

هناك اختصاص للهيولى بالكلي وللصورة بالجزئي، فبالتالي ليس هناك مبرر لهذه الثنائية المزعومة لهما.

ففكرة التضاد أيا ما كانت، سواء أ جعل التضاد إطارا خارجيا شاملا يحتوي الصورة في إطلاقها مع عدم الصورة في إطلاقه، أم جعل محصورا داخل إطار الصورة يجري بين جزئياتها وأفرادها، لا تؤدي إلى إثبات ثنائية الهيولى كقابل للأضداد، والصورة كممثلة للأضداد، على نحو مستقيم يتحقق فيه الاتساق الداخلي بين مكونات هذه النظرية.

### الهيولى والصورة والامتداد:

إن التساؤل المطروح في هذه النقطة من البحث هو: إذا كانت نظرية الهيولى والصورة عبارة عن تفسير للوجود المادي المتغير، وإذا كانت الصورة تمثل التغير عن طريق التضاد المحمول على محل وحامل ثابت، فهل لهذا المحل والموضوع والحامل وجودا ماديا حقيقيا؟

يقول مسكويه في هذه القضية: "ولما نظرنا في ذات جرم من العالم وما يشتمل عليه، وجدناه ذا مادة وصورة، وهذا حال كل جسم في أن له موضوعا وهو الحامل، وصورة وهي المحمول أعني الأبعاد، وليس يخلو كل جرم من ذلك"<sup>(١)</sup>، فالأبعاد الامتدادية في أي جرم هي من قبيل الصورة، وهي محمولة على الحامل المجرد في ذاته منها، وهذا التجريد للهيولى اعتمد على القاعدة التي قررها مسكويه بهذا الصدد، ومفادها أن القابل لأشياء لا يختص بشيء منها بعينه، فالهيولى كما يقول مسكويه: "لما كانت موضوعة لقبول

---

<sup>١</sup> - مقالة في النفس والعقل، ص ٧٨.

الصور، وجب ألا يكون لها صورة تخصها البتة؛ لتقبل الصور كلها قبولاً واحداً، أعني واحداً بعد الآخر على السوية<sup>(١)</sup>.

فما دام الامتداد المعين غير مختص بالموضوع والحامل، فهو من قبيل الصورة التي تزول وتبطل بتعيينها ليحل محلها امتداد معين آخر، والعلاقة هنا بين الهيولى والصورة تتحول إلى علاقة معين بشيء أقل منه تعيناً؛ لكي تتحقق فيه قوة القبول لهذا التعين وغيره من التعينات الأخرى واحداً عقب الآخر.

ومسكويه ينتقل من تقرير هذه النظرية في الحالات الجزئية للوجود المادي "ذات جِزْمٍ من العالم" -على حد تعبيره- إلى تطبيق ذلك على ذات العالم الكبير في كليته وعمومه، "فذات العالم الكبير -إن- له محمول وموضوع، أعني بالحامل الشيء الذي يوجد فيه الطول والعرض والعمق، وأعني بالمحمول الطول والعرض والعمق، ويتبع ذلك لا محالة ذلك الشكل وهو محمول، والزمان والمكان وغير ذلك مما يتبع الجرم بالضرورة"<sup>(٢)</sup>.

فمسكويه انتقل من فكرة نسبية في الأساس، وحولها إلى فكرة مطلقة، الأمر الذي يتنافى مع طبيعتها كفكرة نسبية لا إطلاق فيها، حيث انتقل من الحكم على الهيولى النسبية (كالمعدن على سبيل المثال، فهو صورة بالنسبة للعناصر الأربعة، وهو هيولى بالنسبة لمعدن معين كالنحاس مثلاً) بأنها غير ذات تعين بالمقارنة بصورها لكي تتحقق ماهيتها كقابل، إلى إثبات

---

١- الفوز الأصغر، ص ٧٣، نشرة د عزيمة. ص ٢٢٦، نشرة د فؤاد.

٢- مقالة في النفس والعقل، ص ٧٨.

الهيولى المطلقة والحكم عليها بأنها غير ذات تعين مطلق، يقول مسكويه: "ولما كان قابل صورة من الصور فهو لا محالة قبل قبوله إياها عادم لها، وجب أن يكون ما هو قابل لجميع الصور قبل قبوله إياها عادما لجميعها، ولذلك حكم على الهيولى الأولى بأنها مقترنة بالعدم"<sup>(١)</sup>.

وهذا التصور للهيولى على أنها مجرد قابلية مطلقة خالية من الوجود الفعلي الحقيقي بأي قدر كان، تأثر فيه مسكويه بأرسطو، فعند أرسطو "إذا صرفنا النظر عن تحقق الصورة"<sup>(٢)</sup>، أو عن الصورة باعتبارها متحققة<sup>(٣)</sup>، فإننا في الحالة الأولى نصل إلى شيء غير معين يقبل أن يتحول إلى أي شيء فهو لا محدود مطلق . . . أي الخالي من أي تعين، يسمى باسم الهيولى الأولى وهي القابلة لأن تتخذ أي صورة"<sup>(٤)</sup>، "أما إذا صرفنا النظر عن الصورة، باعتبارها غير متحققة، فالهيولى في هذه الحالة تسمى باسم الهيولى القريبة، وهي الهيولى الخالية من الصورة المعينة"<sup>(٥)</sup>.

فالهيولى في إطلاقها "ليست ماهية أو كمية أو كيفية، وكذلك فهي ليست واحدة من المقولات المعروفة؛ إذ هي قوة صرفة لا يمكن أن تدرك في ذاتها منفصلة عن الصورة"<sup>(٦)</sup>.

---

١- الفوز الأصغر، ص ٧٣، نشرة د عزيمة. ص ٢٢٦، نشرة د فؤاد.

٢- المقصود مطلق الصورة.

٣- المقصود الصورة المعينة.

٤- أرسطو، ص ١٢٨ - ١٢٩، د عبد الرحمن بدوي.

٥- السابق، ص ١٢٩.

٦- أرسطو، الجزء الأول: ملامح الفكر الفلسفي والديني، ص ٤١، د محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٩٧م.



وهذا التجريد للهيولى حتى من فكرة الامتداد ومن أي وجود فعلي حقيقي في ذاتها، وجعلها مجرد قابلية للوجود، يفقد نظرية الهيولى والصورة الأساس الذي ارتكزت عليه، فعلى أي جهة -في ظل ذلك- تمثل الهيولى الجوهر الحامل للأعراض والوجود الثابت الذي تتوارد عليه الأضداد، حتى يتحقق بذلك التغير داخل إطار الثبات؟ بل إن الهيولى ستتحول بعد أن كانت ممثلة للثبات إلى قرينة للعدم والسبب في حصول الفساد، بعد أن كان الكون والفساد راجع إلى التضاد الذي في الصورة، وهو ما صرح به مسكويه حيث قال: "حيث لا هيولى فلا عدم، وحيث لا عدم فلا فساد، وحيث لا فساد فلا رداء، فالهيولى معدن الرداء وينبوع الشر وأصله الذي منه يتفرع"<sup>(١)</sup>.

والنظرية بهذا الوضع الذي سارت فيه لا تتسق مع البداية التي انطلقت منها، فهي تفتقد الاتساق الداخلي فيما بين مكوناتها، وتعجز عن تفسير التغير الذي يجري ويتعاقب في إطار ثابت.

وفكرة تجريد الهيولى من الامتداد لم تعتمد على أساس صحيح، من حيث إن الحامل والقابل لمجموعة من الأشياء، وإن كان غير مختص بشيء معين منها لكي يصح أن يكون قابلا لجميعها، إلا أن ذلك لا يستلزم أن يكون خاليا من الجنس العام الذي يحوي هذه الأشياء المعينة المخصوصة، بل على العكس من ذلك تماما، فإنه يستلزم أن يكون مختصا بهذا الجنس العام؛ لكي تتحقق فيه هذه القابلية لأفراده الجزئية المعينة.

---

<sup>١</sup> - الفوز الأصغر، ص ٨٢، نشرة د عزيمة. ص ٢٣٤، نشرة د فؤاد.

ولذلك فإن قول مسكويه عن الهيولى أنها يجب ألا يكون لها صورة تخصها البتة لكي تقبل الصور كلها قبولا واحدا، هو قول فيه قدر من المغالطة، فنفي الاختصاص بصورة خاصة من الصور التي تتعاقب عليها، لا يعني عدم اختصاصها بالجنس العام الذي يمثل المفهوم العام والمطلق لكل الصور الخاصة.

وفكرة الامتداد تمثل الحد الأدنى والأساسي الذي يجب توافره في أي وجود جسمي أو مادي، من حيث إنها الفكرة الأكثر عموما في هذا المجال، والأولى أن تجعل الهيولى ممثلة لفكرة الامتداد في عمومها وإطلاقها دون خصوصية أفرادها، أما تجريد الهيولى منها فإنه يجعلها محلا فارغا، وموضوعا لكنه في الحقيقة ليس بذى موضوع.

### العلاقة بين الهيولى والصورة:

والعلاقة بين الهيولى والصورة تثير أيضا من الإشكالات ما يزعزع الاتساق والانسجام في البناء الداخلي لهذه النظرية.

فمسكويه يؤكد على أنه "ليس يمكن في الهيولى أن توجد وحدها معرفة من الصورة، ولا في الصورة وحدها أن توجد بلا هيولى"<sup>(١)</sup>، وهو يؤكد نفس هذا المعنى في موضع آخر حيث يقول: "والهيولى والصورة لما كانتا أول الموجودات، ولم يصح وجود أحدهما خلوا من الآخر، لم ينحلا إلى شيء

---

<sup>١</sup> - السابق، ص ٥٧، نشرة د عضيمة. ص ٢١١ - ٢١٢، نشرة د فؤاد.

موجود بل إلى العدم، فيكون وجودهما لا عن شيء<sup>(١)</sup>.

وهذه النصوص بالغة الأهمية، فهو يصرح فيها بأنه لا وجود لأحدهما دون وجود الآخر، وبالتالي فيس لأحدهما وجودا مستقلا يمثل الثبات، وللآخر وجودا مستقلا يعبر عن التغير المحمول على هذا الوجود الثابت، والذي بثباته يحقق الاستمرارية والتعاقب للتغير، كما حددت النظرية بذلك مفهوم كل من الهولي والصورة من قبل.

وإضافة إلى ذلك فإن هناك دلالة واضحة في النصوص السابقة على أن كلا منهما (الهولي والصورة) بمفرده يساوي عدما وصفرا، وبالتالي فإن هناك مفارقة في تصوير العلاقة بينهما على أنها علاقة تركيب، حيث إن التركيب لون من ألوان الإضافة، ومجرد الإضافة الحاصلة بينهما كعلاقة داخلية بغض النظر عن المؤثر الخارجي لا تحقق وجودا، ولا تفسر الوجود بأي شكل من أشكال التفسير، حيث إن حاصل إضافة وتركيب عدم ما مع عدم آخر لن يكون بذاته وجودا بأي حال، خصوصا وأن مسكويه قد صور علاقة التركيب بينهما على نحو لا يسمح لها بأي تأويل يخرجها عن مضمون إضافة شيء ما إلى شيء ما، حين صرح بأن هذا التركيب محتاج إلى مركّب ومستلزم لتقدم بسائطه عليه، حيث يقول: "كل جوهر مركّب فإنما تركيبه من هولي وصورة، والصورة إنما تصير في الهولي بالتركيب، والتركيب حركة ما، ومحركها غيرها كما بينا"<sup>(٢)</sup>.

١- السابق، ص ٦٠، نشرة د عضيمة. ص ٢١٤، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، ص ٧٥، نشرة د عضيمة. ص ٢١١ - ٢١٢، نشرة د فؤاد.

وقال أيضا بعد أن ذكر تركيب العالم من الهيولى والصورة: "فقد وجب بالضرورة أن يكون ذات العالم مركبا، وإذا كان مركبا فله بسائط، وبسائطه متقدمة له، ويحتاج لأجل ذلك إلى مركب اضطرارا"<sup>(١)</sup>.

وفعل التركيب من المؤثر الخارجي لا يمنح الوجود في هذه الحالة، التي تكون فيها بسائط هذا المركب مفتقرة إلى الوجود الفعلي، وإنما فعل الإيجاد هو الذي يمنح عدم الوجود في مثل هذه الحالة، أما مجرد فعل التركيب فهو لا يمنح المركب الوجود الفعلي إلا إذا كانت بسائطه تتصف بالوجود الفعلي أولا، وهي قضية جوهرية وأساسية لتحقيق فكرة ثنائية الهيولى والصورة تحقيقا فعليا، دون أن تكون مجرد وهم وادعاء لا يدعمه سند من الواقع أو من قوانين الفكر الخالص.

وبالتجاوز عن كون فكرة التركيب في ذاتها غير مستساغة على النحو الذي طرحت به، وبالتجاوز أيضا عن كون الوجود الفعلي غير متحقق لكل منهما في ذاته وإنما هو نتاج اجتماعهما وتلازمهما وما يؤدي إليه ذلك من هدم فكرة الثنائية ذاتها، فإن ذلك أيضا سيؤدي إلى هدمها في هدفها الذي قامت من أجله، من حيث إن النتاج الحاصل منهما سيكون مجرد الوجود، فهذه الثنائية ستفسر مجرد التحول من عدم إلى الوجود، دون أن تتمكن من تفسير الثنائية الكامنة في الوجود ذاته (ثنائية الثبات والتغير).

وهذا التصور للعلاقة بين الهيولى والصورة بتناقضاته وأشكالته قد استقاه مسكويه من أرسطو، فكلا من الهيولى والصورة عند أرسطو "يتحدان

---

<sup>١</sup> - مقالة في النفس والعقل، ص ٧٩.

اتحادا جوهريا ليكونا موجودا واحدا وكلا واحدا، وكل واحد من هذين المبدئين ناقص في ذاته مفتقر إلى الآخر بحيث لا يمكن أن ينفصل عن الآخر في الواقع، وكل ما يمكن أن نفعله بصددهما أن نتصورهما منفصلين في الذهن فقط، والتصور الذهني غير الوجود الواقعي، ولو أن هذا التصور عند أرسطو لا بد وأن يستند إلى واقع محسوس، وعلى هذا فإنه يتعذر -حتى تصورا- أن نقول بهيولي أو بصورة منفصلة<sup>(١)</sup>.

### تصورات إضافية فرعية لكل من الهيولي والصورة:

إذا كان مسكويه متابعة لأرسطو قد جعل الهيولي مجرد قابلية وقوة محضة؛ حيث جردها من الامتداد الذي هو ثلاثية الأبعاد المعروفة: الطول والعرض والعمق. وجعله من قبيل الصورة مستندا في ذلك على الانتقال من نفي الاختصاص بامتداد خاص معين، إلى نفي الاختصاص بمطلق الامتداد، ونظرا لعدم صحة مثل هذا الاستدلال، فإنه قد وجدت حلول أخرى في نطاق الفلسفة الإسلامية تحاول تلافى مثل هذا المأزق (التمثل في ضعف هذا الاستدلال)، وتدافع عن فرضية كون الهيولي مجرد قابلية خالصة دون معنى زائد على هذا المضمون، وتبرهن على كون الامتداد في إطلاقه كما في خصوصه من قبيل الصورة.

ومن تلك المحاولات محاولة ابن سينا التي يحسن إيرادها في هذا المقام حتى تكتمل التصورات المتعلقة بفكرة الهيولي والصورة، بيتدئ ابن سينا محاولته فيقول: إن كل جسم "يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثية كل واحد

---

١- أرسطو، الجزء الأول: ملامح الفكر الفلسفي والديني، ص ٤١، د محمد علي أبو ريان.

منها قائم على الآخر"<sup>(١)</sup>، وهي الطول والعرض والعمق، "وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية"، ولا يقصد بذلك الأبعاد المتجددة ذات النهايات المحددة والمعينة حيث يقول: "وأما الأبعاد المتجددة التي تقع فيه فليست صورة له بل هي من باب الكم، وهي لواحق لا مقومات"، وذلك راجع لأنها "قد توجد وتعدم، والموضوع الموصوف بها ثابت"، لكنه يقصد بها المعنى العام الكلي، ولذلك فهو يرد فكرة الامتداد ذاتها إلى فكرة الاتصال حيث يقول: "وأما الصورة الجسمية فلأنها: إما أن تكون نفس الاتصال، أو تكون طبيعة يلزمها الاتصال"<sup>(٢)</sup>.

وما دامت الصورة الجسمية أو الامتداد هو الاتصال، وفكرة الاتصال تشكل هي وفكرة الانفصال طرفي تضاد بحيث إن كلا منهما يعدم عند وجود الآخر، وكلتا الفكرتين تتحققان في الجسم، "فقد يكون الجسم متصلا ثم ينفصل"<sup>(٣)</sup>، كما "أن للجسم مقدارا ثخيننا متصلا، وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك"<sup>(٤)</sup>.

وحيث إنه "ليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال؛ لأن قابل الاتصال لا يعدم عند الانفصال، والاتصال يعدم عند الانفصال"<sup>(٥)</sup>،

---

١- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ص ٢٣٨، تحقيق د ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٢- السابق، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

٣- السابق، ص ٢٣٩.

٤- الإشارات والتببيات، الجزء الثاني، ص ١٦٨ - ١٧٠، ابن سينا، وهو مصحوب بشرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

٥- النجاة، ص ٢٣٩.

فإن ذلك يقتضي أن يكون في الجسم معنى آخر هو قوة وقابلية وموضوع، يتوارد عليه هذين الضدين، "فيكون هناك لا محالة شيء هو بالقوة كلاهما"<sup>(١)</sup>، و "قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل، وغير هيأته وصورته"<sup>(٢)</sup>.

هذا هو خلاصة الاستدلال الذي أثبت به ابن سينا أن الامتداد كفكرة كلية ما هو إلا صورة: صورة عامة ومطلقة سماها بالصورة الجسمية. وهو استدلال غير موفق، وإضافة زادت النظرية اضطرابا على اضطرابها؛ حيث إن الامتداد يحتوي على معنى زائد على معنى الاتصال المقابل والمضاد للانفصال، وليس مرادفا له بهذا المعنى<sup>(٣)</sup>، ولذلك فإن الانفصال الوارد على الامتداد لا يقوم بإلغاء معنى الامتداد كلية، وإنما يقوم بتجزئة وتفريق وقسمة هذا الامتداد، وهي عملية لن يكون حاصلها بذاتها عدما محضا، وإنما سيكون حاصلها كثرة ما، لكل منها صفة الامتداد.

ولذلك فإن ابن سينا صرح دون أن يفطن إلى أن ذلك يهدم استدلاله، بأن الهيولى المجردة لا تخلو أبدا من الصورة الجسمية التي هي الامتداد أو الاتصال، وأن الصورة الجسمية كذلك لا يجوز أن تخلو من الهيولى حيث قال: "فإذا الصورة الجسمية بما هي الصورة الجسمية لا تختلف، فلا يجوز أن يكون بعضها قائما في المادة، وبعضها غير قائم فيها"<sup>(٤)</sup>، ويقول أيضا: "إن تلك المادة أيضا لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة

---

١- السابق، نفس الموضوع.

٢- الإشارات والتنبيهات، الجزء الثاني، ص ١٧١.

٣- أي من حيث كون الاتصال مقابلا ومضادا للانفصال.

٤- النجاة، ص ٢٣٩.

بالفعل" (١).

وعلى ذلك فإن فكرة الانفصال ليس لها تحقق حقيقي في الهيولى من جهة كونها رافعة للصورة الجسمية التي هي الامتداد والاتصال (لدى ابن سينا) كلية من الهيولى، باعتبار أن الهيولى تمثل القابل لهذين المعنيين المتضادين (الاتصال والانفصال)، رغم أن هذه الثنائية المتضادة بين الاتصال والانفصال بإطلاق، كانت هي المحور الحقيقي لإثبات صورية الاتصال والامتداد في مفهومه المطلق، وجعله مفهوما مغايرا للهيولى التي تقبله كما تقبل ضده على السواء.

هذه هي الصورة الجسمية عند ابن سينا، وهي التي تمثل الجنس العام للصورة، وتحقق باتحادها مع الهيولى الأولى وجود الجسم المطلق، أما الصورة النوعية فهي تمثل خصائص الأنواع المندرجة تحت الصورة الجسمية المطلقة، "فهي تطلق على الحقيقة التي تُقَوِّم النوع" (٢)، وهي "الموجود في شيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه مفارقا له، ويصح قوام ما فيه دونه، إلا أن النوع الطبيعي يحصل به، كصورة الإنسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له" (٣)، وهي بذلك تخالف الصورة الجسمية التي تقوم المحل والهيولى ولا يصح وجود أحدهما دون الآخر، أما هي فإنها تقوم النوع، ولا توجد بذاتها منفردة، وإن أمكن وجود موضوعها بدونها اعتمادا

---

١- السابق، نفس الموضوع.

٢- رسالة الحدود لابن سينا، ص ٢٤٣، نشرها د عبد الأمير الأعمى ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب-دراسة وتحقيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٩م.

٣- السابق، ص ٢٤٤.



على الصورة الجسمية وحدها؛ إذ لن يفقد بتجرده منها إلا الوجود النوعي الخاص، لا مطلق الوجود.

وبالمقارنة بين موقف ابن سينا ومسكويه في هذه القضية، يستبين أن مسكويه لم يقسم الصورة هذا التقسيم، حيث يقتصر الأمر على تناول الصورة كمفهوم عام في مقابلة الصور كأفراد متعينة تندرج تحت هذا المفهوم العام، دون تحديد لمراتب، ودون محاولة تصنيفها في مراتب.

والسبب في ذلك ليس راجعا إلى قصور من جانب مسكويه في تناول هذه القضية، وإنما هو راجع لاختلاف طرائق التناول بين مسكويه وابن سينا لهذه القضية، فمسكويه اتخذ من التضاد الموجود داخل جنس الصورة دليلا على مغايرة الصورة كجنس للهيولى، من حيث إن الأولى (الصورة) تمثل التضاد والثانية (الهيولى) تمثل قابل الأضداد (رغم أن ذلك غير صحيح؛ فالتضاد بين أفراد الصور لا يعني تضادا عاما يشكل الجنس أحد طرفيه) ولذلك اقتصر حديث مسكويه على الصور كأفراد دون اهتمام بتصنيفها وترتيبها؛ إذ إن ذلك كاف في تحقيق هدفه في إثبات ثنائية الهيولى والصورة.

أما بالنسبة لابن سينا، فهو لم يتخذ من التضاد بين أفراد الصور أداة لإثبات أن الصورة كجنس تمثل أحد طرفي مضادة ما، وإنما اتخذ من التضاد الحاصل بين هذا الجنس (من حيث كونه ممثلا لفكرة الامتداد والاتصال فيما أسماه بالصورة الجسمية) وبين فكرة الانفصال، أداة لإثبات ثنائية الهيولى والصورة (رغم أن ذلك أيضا غير صحيح)، ولذلك اهتم بالحديث عن الصورة كجنس في المقام الأول، دون الاهتمام بها كأفراد كما

فعل مسكوبه، ثم قام بالتدرج منها إلى الأنواع<sup>(١)</sup>.

١- قام الدكتور عاطف العراقي بنقد قول ابن سينا بالصورة الجسمية وتقسيمه للصورة إلى جسمية ونوعية، حيث طرح عدة تسويغات مختلفة وممكنة لذلك، ثم قام برفضها لأنها لا تعد مقبولة، وهي فعلا غير مقبولة؛ لأنها لا صلة لها بالموضوع أصلا، ولم تتبع من داخل الفكرة كما صورها ابن سينا، فالقول بالصورة الجسمية ليس إضافة جديدة كل الجدة أضافها ابن سينا كما تصور الدكتور العراقي، فهناك دائما مفهوم كلي للصورة يشمل كل الصور في كل تصور لهذه النظرية عند القائلين بها، والإضافة الحقيقية التي أضافها ابن سينا هي أنه قدم محاولة ذات شقين: الشق الأول: عبارة عن تسويغ صورية للصورة في مفهومها الكلي الشامل وتميزها في ذاتها بإزاء الهيولى، وذلك عن طريق تحليل يتسم بالجدة والابتكار وإن كان لا يخلو من المغالطة- لمفهوم الامتداد والاتصال في مقابلة الانفصال. والشق الثاني: عبارة عن تصنيف وتنظيم تدرجي للصورة، من الجنس الذي تمثله الصورة الجسمية المطلقة إلى الأنواع المتشعبة منه والتي تمثلها الصورة النوعية، وتحديد موقع كل منهما في تقويم موضوعها. ولذلك فإن قول الدكتور العراقي: "إن ابن سينا كان يمكنه عدم القول بهذه الصورة؛ إذ أن الصورة الكلية تستدعي صورة جزئية، والصورة الجزئية تستدعي صورة كلية، ولكن دون أن يؤدي الأمر إلى القول بصورة جديدة". هو قول مجاف للصواب؛ لأن ابن سينا لم يقل إلا بما يتطلبه هذا الاستدعاء الذي ذكره الدكتور العراقي، ولم يقل بجديد يخرج عن هذا، وإنما الجدة تكمن في النقاط التي سبق ذكرها. انظر في ذلك: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا. ص ١٤٢ - ١٤٣، د محمد عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

كما أن النقد الذي وجهه الأستاذ يوسف كرم لقول ابن سينا بالصورة الجسمية، ينبئ هو الآخر عن فهم غير حقيقي للقضية، حيث زعم أنه "لو كان هناك صورة جسمية لكونت مع الهيولى جوهرًا تامًا، أي كائنا ذا وحدة، فإذا طرأت عليه الصورة النوعية لم تتحد به اتحادًا جوهريًا، بل كان شأنها شأن العرض، وكانت الأجسام الطبيعية مركبات عرضية عديمة الوحدة، وهذه نتيجة يأبأها ابن سينا نفسه"، وهي نتيجة فعلا يأبأها ابن سينا؛ لأن المقدمات التي طرحها الأستاذ يوسف كرم لا تؤدي أصلا إلى هذه النتيجة، فالصورة الجسمية هي المسوغ الوحيد لإضفاء وتحقيق الوحدة والارتباط بين الصور النوعية، وليست مزيلة لها، والصورة النوعية تفسر الخصوصية الزائدة عن معنى الجسمية

---

المشتركة بين كل الأجسام، في طائفة طائفة منها، وهذه الخصوصيات هي عرضية من حيث عدم وجود صورة نوعية واحدة بالعدد فقط بالنسبة للجسم المطلق، لكنها ليست عارضة بالنسبة للجسم الخاص المقومة لذاته الخاصة. أما قول الأستاذ يوسف كرم بأنه: "يكفي أن نقول إن الجسم الطبيعي مركب من الهبولى ومن صورة واحدة هي الصورة النوعية، تعطي المركب الأقطار الثلاثة والنوع وسائر الخصائص والكيفيات"، فهو قول مجاف للصواب؛ لأن الصورة النوعية من حيث تعبيرها عن خصوصها لن تعطي المركب منها إلا الخاص بها، خصوصا وأن هناك كثرة من الصور النوعية، وبالتالي فإن الوحدة سوف تتعدم بين الأجسام لغياب المعنى العام المشترك فيما بينها، وهذا المعنى العام سيحتاج إلى مصدر مانح له، والقول بأن الصورة النوعية تمنح المركب هذا المعنى العام غير صحيح؛ لأنها لن تعطيه ذلك إلا من حيث تعبيرها عن هذا العام بكونها أحد أفرادها، ويكفي ذلك دليلا على إثبات هذا المعنى العام كفكرة وكصورة مستقلة، وابن سينا لم يكن منفردا بهذا التصور إلا من حيث التنظيم والتسوية كما سبق بيانه، فهو نقد كسابقه لم يتعرف مواضع الإضافة الحقيقية في فكرة ابن سينا، وبالتالي لم يتعرض بالنقد لمواطن الضعف الحقيقية في هذه الإضافة، ولم يتعرض لمواطن الضعف الحقيقية في النظرية ككل. انظر في ذلك: الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٨، يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٥٩م.

## المبحث الثالث: العناصر الأربعة.

### تمهيد:

يعتبر أمبادوقليس أول من قال بالعناصر الأربعة مجتمعة كعناصر أولى تتركب وتتكون منها الأجسام، فهو قد أخذ من الأيونيين "موادهم الثلاثة: الماء والهواء والنار. عناصر وأصولاً، وزاد عليها التراب، فكان أول من وضع التراب مبدأ"<sup>(١)</sup>.

وهذه النظرية وإن أخذ بها كل من أفلاطون وأرسطو بعد ذلك، إلا أن هناك اختلافاً فيما بينهم في تصور حقيقة وماهية هذه العناصر، ونوعية التركيب الناشئ منها.

فالبنسبة لأمبادوقليس فإن "هذه الأربعة مبادئ على السواء، ليست بينها أول ولا ثان، ولا تتكون ولا تفسد، فلا يخرج بعضها من بعض، ولا يعود بعضها إلى بعض، لكل منها كيفية خاصة: الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب. فلا تحول بين الكيفيات، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة"<sup>(٢)</sup>.

فهذه العناصر عنده ذات ثبات في ذاتها، ولا تخضع للتحول والصيرورة، "فإن كانت المادة الموجودة لا يجوز لها أن تتقلب مادة أخرى تباينها، فذلك صحيح مسلم به على أن يتناول هذا الحكم العناصر الأولى

١- تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٥ - ٣٦.

٢- السابق، ص ٣٦.

وحدها"<sup>(١)</sup>، هذا الثبات في ذاتية كل عنصر، والذي يرد كل اختلاف في الأجسام إلى اختلاف في مقادير تَرَكُّبِهِ من هذه العناصر، يجعل من هذا التركيب تركيباً كيمياً تتجاوز وتتصل فيه العناصر بحيث تشكل موجوداً ما وجسماً ما، مع احتفاظ كل عنصر داخل هذا المركب بذاتيته، وليس تركيباً مزجياً من النوع الذي تستحيل فيه العناصر وتخرج عن ذاتيتها وتذوب لتشكّل كلا واحداً، فهذه "العناصر لا يتحول أحدها إلى الآخر، ولا تأتلف لتكون عنصراً جديداً، فأى اجتماع لها هو مجرد اختلاط لأجزاء صغيرة تحتفظ بقوامها أو بطبائعها المميزة، دون مزج أو اندماج يفقدها خواصها المميزة"<sup>(٢)</sup>.

وبالنسبة لأفلاطون فإن هذه النظرية تتخذ أبعاداً أخرى لديه، فهو من ناحية يرسخ التصور الكمي لبنية العنصر في ذاته، "فيلاحظ أن هذه العناصر الأربعة ترجع في اختلافها إلى اختلاف في الكم، فيقول معي فيلولاوس: إن النار هرمية الشكل، والهواء مئمن، والماء ذو عشرين وجهاً، والتراب مكعب"<sup>(٣)</sup>.

وأفلاطون يصرح بذلك في طيماوس حيث يقول: "إن نوع النار هو الشكل الناري، ونوع الأرض هو الشكل المكعب، ونوع الماء هو الشكل الذي

---

١- قصة الفلسفة اليونانية، ص ٤٩، د أحمد أمين - د زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة.

٢- تاريخ الفكر الفلسفي: الجزء الأول الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص ١٠٢.

٣- أفلاطون: خلاصة الفكر الأوربي - سلسلة اللينابيع، ص ١٩٠ - ١٩١، د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت - دار القلم ببيروت، سنة ١٩٧٩م.

له عشرون قاعدة، ونوع الهواء هو الشكل الذي له ثمانى قواعد<sup>(١)</sup>.

وهذه الأشكال التي ذكرها أفلاطون للعناصر هي أشكال لها في جزئياتها في حال افتراضها منفردة، وهي صغيرة بدرجة لا يمكن الإحساس بها، وبانضمام بعضها إلى بعض بنسب مختلفة تنشأ الأجسام، فهو يقول: "وإن كل واحد من هذه الذي ذكرت، ينبغي أن يتوهم بحال من الصغر لا يمكن أحدا من الناس أن يدركه مفردا وحده، وذلك أن هذه الأشياء الجليظة التي ترى محسوسة، تركيبها من كثرة من تلك، ومن أشياء أخر مخالطة لها ليست من جنسها؛ وذلك أن فرج العظام تمتلئ من تلك الصغار؛ لأنه لا يستقيم أن يبقى بينها موضع خال، وإن هذا هو السبب في أن حركاتها واستحالة بعضها إلى بعض باقية دائمة، وبعضها يفرق بعضا ويجمعه"<sup>(٢)</sup>.

إلا أن هذا النص الذي قدمه أفلاطون لا يخلو من قدر كبير من الإشكالات، فهو يصرح بأن هذه الأجزاء والعناصر تتصل بحيث لا يبقى بينها موضع خال أثناء تركيب الأجسام منها، وهذا الاتصال إذا ما أخذ في الاعتبار أن خاصيتها الأساسية هي أنها ذوات أضلاع وأسطح معينة، فإن أضلاع نقاط التماس والاتصال سوف تزول بحيث يحصل هناك شكل هندسي جديد ذو وحدة، تتمحي فيه كل خصائص الأشكال السابقة التي تركيب منها، وبالتالي فإن ذاتية العناصر غير ثابتة وتتحول باستمرار، وهي بالتالي ليست أوائل أو مبادئ أساسية وأولية للكون والفساد.

---

١- جوامع كتاب طيماوس لأفلاطون، ص ٩٩ - ١٠٠.

٢- السابق، ص ١٠٠.

وهي نتيجة أكدها أفلاطون، فهو قد أخذ يتكلم "في استحالة الأرض والنار والماء والهواء بعضها إلى بعض، وسمى الشيء الذي يعمها جميعا الباقي عند استحالتها، الوالدة والمرضعة للكون، وقال: إنها موضوعة منذ أول الأمر مستعدة كيما تنال شبهها للأب؛ لأن العالم حدث وتولد عن المادة والصورة"<sup>(١)</sup>، وعلى سبيل المثال: "فإن مجسم الماء ذي العشرين وجها ينحل إلى: هرم نار، ومثمنين هواء. وكذلك في المجسمات الأخرى، فالهواء ينحل إلى مجسمين من النار، وهكذا"<sup>(٢)</sup>، وهو بعد جديد أضفاه أفلاطون أيضا على هذه النظرية، لكنه ابتعد به عن إقامة تصور كمي رياضي حقيقي للكون والفساد أو لتكوين الأجسام، فيما يختص بعملية التركيب ذاتها.

ولذلك فإن التفسير الكمي الرياضي الذي أشاد بعض الباحثين بوجوده لدى أفلاطون، حيث يقول: "ومن هذا الوجه كانت مدرسة أفلاطون رياضية، تفسر العالم وكل شيء فيه تفسيراً رياضياً"، وأن هذه "النزعة الأفلاطونية - ونعني بها التفسير الرياضي للأشياء - عادت مرة أخرى للحياة منذ الفلسفة الحديثة، واشتد ساعدها في الفلسفة المعاصرة، فنحن نعيش اليوم في ظل الرياضة"<sup>(٣)</sup>، هو قول يحتوي على قدر كبير من المبالغة وعدم الدقة، فلم يكن أفلاطون مخلصاً لهذا التفسير الرياضي كل الإخلاص، حين لم يفترض أن هذه الوحدات أو العناصر ذات البناء الكمي تظل محتقظة بثبات خصائصها الكمية تلك، دون أن تتحول وتذوب في داخل أي تركيب، ودون أن تتحول من بعضها إلى بعض، الأمر الذي أفقد هذه العناصر ميزة أن

---

١- السابق، ص ٩٨.

٢- أفلاطون: سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ص ٧٢، د أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة.

٣- السابق، ص ٧٣.

تكون المحور الأساسي الذي تنطلق منه وتعود إليه عمليات التركيب والانحلال، والذي تختلف بسببه خصائص الأجسام بحسب حظها الكمي العددي من هذه العناصر، بحيث تكون هذه الخصائص ناتجة من حاصل الجمع والإضافة لهذه العناصر، لا من حاصل المزج والدمج، وأمبادوقليس كان أقرب لروح التفسير الكمي الرياضي المعاصر من أفلاطون، أما أفلاطون فإنه عاد ليرتكز على نظرية الهیولی والصورة بحيث أصبحت العناصر الأربعة بأشكالها الهندسية مجرد صور تتعاقب على موضوع ثابت هو الهیولی (الوالدة والمرضعة للكون بحسب التعبير الوارد في طيماوس).

### التصور الأرسطي للعناصر الأربعة وتأثر مسكويه به:

ترتكز فكرة أرسطو عن العناصر الأربعة على فكرته عن الهیولی والصورة، الهیولی كموضوع ثابت تتعاقب عليه الصورة التي هي مجموعة من الأضداد، وهذه الأضداد التي تتعاقب على الهیولی وتشكل الجسم ليست صوراً وأشكالاً هندسية كما تصورها أفلاطون، وإنما هي خصائص وكيفيات متضادة فيما بينها، توجد في الجسم وتعتبر بمثابة فصول حقيقية تميز جسماً ما عن غيره، أما الشكل الهندسي فهو لا يحقق مثل هذا التميز بين الأجسام لدى أرسطو ولا يستتبعه.

وهذه الخصائص والكيفيات المتضادة يستخرجها أرسطو بواسطة حاسة اللمس أثناء إدراكها للأجسام، حيث يقول: "ما دمنا نبحث فيما هي مبادئ الجسم المدرك بحواسنا، أعني الجسم الذي يستطيع اللمس أن يدركه"، الأمر الذي أدى بأرسطو إلى القول بـ "أن جميع المقابلات بالأضداد التي يمكن مشاهدتها في الجسم لا تؤلف أنواعه ومبادئه، ولكنها إنما هي فقط أنواع



ومبادئ الأضداد التي تخص حاسة اللمس"<sup>(١)</sup>.

وبعد أن يقوم أرسطو بتحليل للكيفيات المتقابلة المتضادة التي يقدمها حس اللمس؛ ليحدد أصولها ومبادئها، ينتهي إلى أن هناك أربع كيفيات متضادة تمثل هذه المبادئ والأصول، وهي: الحار، والبارد، والرطب، واليابس، "وإلى أن كل الفصول الأخرى يمكن أن يرجع بها إلى الأربعة الأولى، وأن هذه لا يمكن أن ينزل عددها إلى أقل من ذلك"<sup>(٢)</sup>.

وهذه الخصائص المفردة من الممكن الجمع بينها بعض الجمع، وهو الجمع بين طرف من إحدى المضادات مع طرف من المضادة الأخرى؛ حيث إن الجمع بين طرفي المضادة الواحدة غير ممكن؛ لأن الضدين لا يجتمعان، فتكون النتيجة أربعة أزواج من هذه الخصائص وهي: (حار يابس)، (بارد يابس)، (حار رطب)، (بارد رطب). تشكل كل ثنائية منها عنصرا من العناصر أو الأجسام البسيطة، تلك هي نتيجة طبيعية لوجود الأجسام التي تظهر لنا بأنها بسيطة: النار، والهواء، والماء، والأرض. فالنار حارة يابسة، والهواء حار ورطب - ما دام أن الهواء نوع من البخار - والماء بارد وسائل<sup>(٣)</sup>، وأخيرا الأرض باردة ويابسة. ينتج منه أن توزيع هذه الفصول بين الأجسام الأول يفهم جد الفهم، وأن عدد هؤلاء وهؤلاء هو على تمام

---

١- الكون والفساد، ص ٢٠٦، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهير، ونقله إلى العربية د أحمد لطفي السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٣٥٠ هـ - ١٩٣٢ م.

٢- السابق، ص ٢١٠، وانظر تفصيل هذا التحليل في الصفحات: ٢٠٧ - ٢٠٩.

٣- رطب وسائل بمعنى واحد.

التناسب"<sup>(١)</sup>.

ومن الملاحظ أن أرسطو قام بعملية جمع بين الكيفيات الأول قبل توزيعها على الأجسام الأولى، بحيث اختص كل جسم أولي بزوج من الكيفيات، مع أنه كان من الممكن أن يخص كل عنصر بكيفية مفردة، لكن ذلك كان سيؤدي إلى نتيجة لا يرتضيها أرسطو؛ إذ سيتعذر وجود تحول وتغير في هذه العناصر من بعضها إلى بعض إلا فيما بين كل عنصرين متضادين على حدة؛ حيث إن التغير لا يتم عند أرسطو إلا بين الأضداد.

وهذا بدوره سيؤدي إلى نتيجة خطيرة تتناول البناء الفكري الذي أسسه أرسطو فيما يتعلق بالعناصر، حيث إن الأجسام المركبة منها ستجمع في داخلها بين نوعين من أنواع التركيب: التركيب المزجي الذي هو عبارة عن دمج للعنصرين المتضادين يؤدي إلى نشأة وسيط منهما تذوب فيه ذاتية كل عنصر (وهو النوع الذي سيقصر تحققه في هذه الحالة على طرفي المضادة الواحدة)، والنوع الثاني من التركيب هو التركيب على سبيل التجاور مع بقاء الذات الخاصة بكل عنصر في داخل هذا التركيب (وهو النوع الذي سيتحقق بين طرفين من مضادتين مختلفتين). وهذا النوع الثاني من التركيب بصبغته البنائية الكمية يرفضه أرسطو بكل صراحة، فتصوره لماهية العناصر، وتصوره للتركيب الحاصل منها، تصور كفي خالص.

وأرسطو يشير في وضوح إلى علة هذه الثنائية الكيفية في كل عنصر حيث يقول: "فإذا كان ثم أمر بديهي، فذلك هو أن كلها يمكن بالطبع أن

---

١- السابق، ص ٢١١.

تتغير بعضها إلى بعض؛ لأن كون الأشياء يروح إلى الأضداد ويجيء من الأضداد، وكل العناصر لها تقابل بعضها بالنسبة إلى البعض؛ لأن فصولها أضداد، وحينئذ في بعض العناصر الفصلان هما ضدان، ومثال ذلك: في الماء والنار، فإن أحدهما يابس وحار، في حين أن الآخر سائل وبارد. وبعض العناصر الأخرى ليس لها إلا واحد من الفصلين: كالهواء والماء، فإن أحدهما هو سائل وحار، والثاني بارد وسائل<sup>(١)</sup>.

وأرسطو يصرح برفضه للتركيب البنائي الكمي للأجسام، والمبني على عدم تحول العناصر بعضها إلى بعض، حيث يقول: "ولكن هؤلاء الذي لا يريدون أن العناصر يمكن أن يتولد بعضها من بعض، ولا أن يأتي كل واحد من كل واحد، إلا أن يكون كما يجيء اللين من حائط، هؤلاء إنما يقررون نظرية باطلة؛ لأنه حينئذ كيف يجعل من هذه العناصر العظام أو اللحوم أو أي جوهر آخر مشابه"<sup>(٢)</sup>.

بل إنه حتى بالنسبة لمن يقولون بتولد العناصر وتحولها من بعض إلى بعض، مع استبقاء التصور البنائي الكمي في تركيب الأجسام منها، فإن أرسطو يتعجب "كيف تبلغ هذه العناصر أن تكون شيئاً مغايراً لها أنفسها!"<sup>(٣)</sup>، في ظل أن العلاقة التركيبية الكمية ما هي "إلا جمع كما تجمع مواد حائط يتكون من آجر وأحجار. في ظل خليط من هذه القبيل تبقى العناصر هي ما هي، وتوضع أجزاء بعضها إلى جانب البعض الآخر،

---

١- السابق، ص ٢١٥ - ٢١٦.

٢- السابق، ص ٢٣٤.

٣- السابق، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

وحيث إننا نرى على هذا المنوال بناء على هذه النظريات إنما يتكون اللحم وسائر الأشياء المشابهة له". أما نوع التركيب الذي يرتضيه أرسطو (وهو التركيب المزجي الكيفي) فهو يمضي على هذا النحو "ولكن من حيث إن الحار والبارد يمكن أن يكونا أقوى أو أضعف، فيجب أن يقال: إنه متى كان أحدهما بالفعل مطلقا وبالكمال، فلا يكون الثاني بعد إلا بالقوة، ومتى كان الموضوع ليس له مطلقا أحد الكيفيين، وكان البارد مثلا هو نصف حار، والحار نصف بارد؛ لأن الإفراطين إلى جهة أو إلى أخرى يتماحيان على طريق التكافؤ بالمزج، فحيث لا يوجد بالضبط: لا مادة محضة، ولا واحد أو الآخر من هذين الضدين الموجودين. مطلقا بالفعل والكمال، ولا يوجد إلا وسيط، ولكن على حسب ما أن أحد الاثنين يمكن أن يكون بالقوة حارا أكثر منه باردا أو العكس، يكون الجسم في هذه النسبة عينها بالقوة أكثر حرارة أو برودة مرتين أو ثلاث مرات على أي نسبة أخرى، على ذلك كل الأشياء الأخرى تأتي من مزج الأضداد أو العناصر"<sup>(١)</sup>.

وأرسطو يشير بالمقطع الأخير إلى أن المزج لا يشترط أن يكون بين هذه الكيفيات على المناصفة أو على نسبة متساوية، وإنما يكون على أي نسبة افتترضت، وبناء على اختلاف هذه النسب (وهي نسب بين كيفيات لا بين كميات) وبواسطة عملية المزج الكيفي فيما بينها، يفسر الاختلاف القائم بين الأجسام، وهو اختلاف -كما هو مشاهد- في الخصائص والصفات (الكيفيات) لا يفسره ولا يؤدي إليه مجرد اختلاف الأحجام أو المقادير (الكميات) من وجهة نظر أرسطو.

<sup>١</sup> - السابق، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

ويضيف أرسطو بعدا آخر يقيم على أساسه نظريته للعناصر الأربعة، وهو أيضا بعد كيفي، فإذا كان البعد الأول قد تأسس بناء على طبيعة الجسم من حيث إن الجسم هو المحسوس، وطبقا لحاسة اللمس، باعتبارها الحاسة الأصلية في إدراك الأجسام، فإن هذا البعد قد أسسه أرسطو أيضا واستقاه من طبيعة الجسم، فمن حيث إن لكل جسم طبيعي حركة، "وكان بعض الحركات بسيطا، وبعضها مركبا، وكانت الحركات المركبة للأجرام المركبة، وكانت الحركات البسيطة للأجرام البسيطة، فبين ظاهر لا محالة أن ما هنا أجراما بسيطة؛ لأن ما هنا أيضا حركات بسيطة، فإن كان هذا على هذا، فقد استبان ووضح وجود الاستقصات ولم كانت"<sup>(١)</sup>.

والحركات البسيطة عند أرسطو هي المستقيمة والمستديرة، حيث يقول: "المستقيمة والمستديرة"<sup>(٢)</sup> فقط هما بسيطتان"، ويحلل أرسطو الحركة المستقيمة فيقول: "فأما الحركة المستقيمة فهي السالكة: إما إلى فوق، وإما إلى أسفل. وإنما أعني بقول إلى فوق الحركة التي تكون من الوسط، وأعني بقولي إلى أسفل الحركة التي تكون إلى الوسط"، ويبيّن أرسطو على ذلك، أن كل "جرم سالك إلى فوق أو إلى أسفل، له لا محالة: خفة، أو ثقل، أو ثقل وخفة معا

---

١- السماء، ص ٣٢٦ - ٣٢٧، ترجمة عربية قديمة لم يعرف صاحبها بالتحديد، واستنتج د عبد الرحمن بدوي اعتمادا على لغتها وأسلوبها أنها ليوحنا بن البطريق، ونشرها د بدوي مع كتاب الآثار العلوية لأرسطو أيضا، مكتبة النهضة المصرية.

٢- يؤسس أرسطو على الحركة المستديرة وجود العنصر الخامس وهو الأثير، وهذه الكلمة تعني: يسير باستمرار. وهو المادة التي تتكون منها الأفلاك والكواكب عند أرسطو، وهي مادة أزلية أبدية؛ لأن الحركة الدائرية كذلك حيث لا ضد لها من وجهة نظره. انظر في تفصيل ذلك: السماء، ص ١٢٩ - ١٣٩. وأيضا: أرسطو، ص ٣٢٢ - ٣٢٣، للدكتور عبد الرحمن بدوي.

لا بمعنى واحد بعينه لكن بإضافته إلى غيره: كإضافة الهواء إلى النار،  
والماء إلى الأرض<sup>(١)</sup>.

وخلاصة هذا الاستدلال هو أن الجسمية تستلزم الحركة، والحركة  
المركبة تتحل إلى حركات بسيطة، والحركة البسيطة تستلزم جرماً بسيطاً،  
والحركة البسيطة هي المستقيمة والمستديرة، والمستقيمة تنحصر في اتجاهين  
وما بين هذين الاتجاهين، وهذه الحركة تستلزم خاصية وكيفية معينة في  
الجسم الذي تقوم به، وهي الثقل والخفة، هما مبدأً وسبب لهذه الحركة.  
وأرسطو يقرر ذلك فيقول: "إن الثقل المرسل يسلك دائماً إلى الوسط وقد  
أقر بذلك كلهم - وإن الخفيف يسلك دائماً إلى فوق"<sup>(٢)</sup>.

وأرسطو يهتم بتحليل مفاهيم الثقل والخفة، فهناك ثقل وخفة مرسل  
مطلقة، وهناك ثقل وخفة إضافية نسبية، بمعنى أن بعض الأجسام قد يكون  
خفيفاً بالإضافة إلى جسم ما، وثقيل بالإضافة إلى جسم آخر، وهو يبين ذلك  
فيقول: "إن الثقل المرسل هو الراسب تحت الأجرام كلها، والخفيف المرسل  
هو الطافي على جميع الأجرام"<sup>(٣)</sup>، والعنصر الذي يرسب تحت الأجرام كلها  
عنده هو الأرض، والطافي على الأجرام كلها عنده هو النار.

وهذا يستلزم عند أرسطو لأن "يكون شيئاً آخران يطفوان على جسم  
من الأجرام، ويرسبان تحت جسم من الأجرام، فإن كان هذا على هذا، فمن

---

١- السماء، ص ١٣٠.

٢- السابق، ص ٣٧٧.

٣- السابق، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

الاضطرار أن يكون عدد العناصر أربعة<sup>(١)</sup>، وهذان العنصران الآخران هما الهواء والماء حيث يقول: "لذلك صار للهواء والماء خفة وتقل لكل واحد منهما، وذلك أن الماء يرسب تحت الأجرام إلا ما كان من الأرض وحدها، والهواء يطفو على الأجرام كلها إلا ما كان من النار وحدها"<sup>(٢)</sup>.

فالعناصر أيضا طبقا لهذا التحليل ترجع إلى كيفيات خالصة هي: الثقل، والخفة، ووسطين فيما بينهما.

فخلاصة فكرة أرسطو عن العناصر الأربعة هي أنها ذات طبيعة كيفية خالصة، وأن الأجسام المركبة منها هي عبارة عن تراكيب كيفية، تمتزج فيها كيفيات معينة لتذوب محققة كيفية وسيطة، وفكرة التركيب الإضافي غير واردة تماما في التصور الأرسطي في هذا المقام، ففكرة الكمية لها شأن ثانوي لديه في تحديد ماهية الوجود الجسمي في بسائطه ومركباته.

وهذا المعنى عبر عنه أرسطو حين تحدث عن أنواع التركيب فقال: "النوع الأول من تلك الأنواع: التركيب من الذي يسميه بعض الناس استقصات، مثل: الأرض والهواء والماء والنار. وخليق أن يكون أميل وأوفق أن يكون القول: من القوى الأساسية. والقوى الأساسية ليس من جميعها بل -كما فعلنا في مواضع آخر فيما سلف- من الرطب واليابس والحر والبارد، فإن هذه القوى هيولى الأجساد المركبة"<sup>(٣)</sup>.

١- السابق، ص ٣٨٠ - ٣٨١.

٢- السابق، ص ٣٨٠.

٣- أجزاء الحيوان، ص ٦٥ - ٦٦، ترجمة يوحنا بن البطريق، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٨م.

فكرة الامتداد وما يتبعها من كم ومقدار، ما هي إلا ثوب تظهر فيه الكيفيات أو القوى البسيطة والمركبة، ومهما اختلف الكم كثرة أو قلة، فإنه يظهر أن هناك حقيقة كيفية ثابتة بإزاء هذه التغيرات الكمية الخالصة، تشكل المحور الحقيقي لهذا الاختلاف والتنوع المتحقق في الأجسام.

أما بالنسبة لفكرة مسكويه عن العناصر الأربعة، فهي فكرة أرسطية خالصة، فالعناصر عند مسكويه مركبة من هيولى وصورة، إذ إنه عندما قسم الموجودات إلى بسائط ومركبات، جعل الاستقصات أو العناصر الأربعة من قبيل المركبات، حيث يقول: "وأما المركبات فمنها: استقصات أول، ومنها مركبات من الاستقصات"<sup>(١)</sup>، والمركب كما يقول مسكويه: "هو ما تركيب من موضوع وصورة"<sup>(٢)</sup>.

وهذه الصورة الخاصة بالعناصر، هي نفس أزواج الكيفيات الأرسطية المتضادة، ومسكويه يكشف عن هذه الفكرة في معرض حديثه عن الإنسان من جهة أنه عالم صغير فيه نظائر لجميع ما في العالم الكبير، فيقول: "فإذا نظرنا في ذلك، وجدنا في الإنسان ما يجري مجرى النار في الحر واليبس، ومجرى الأرض في البرد واليبس، ومجرى الهواء في الحر والرطوبة، ومجرى الماء في البرودة والرطوبة"<sup>(٣)</sup>، ويقول أيضا حينما يشبه أعضاء الإنسان الرئيسية بالعناصر الأربعة: "القلب معدن الحرارة واليبس وهو بطبع النار،

---

١- الفوز الأصغر، ص ٦٦، نشرة د عضيمة. ص ٢٢٠، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، ص ٧٤، نشرة د عضيمة. ص ٢٢٧، نشرة د فؤاد.

٣- السابق، ص ١١٩، نشرة د عضيمة. ص ٢٦٧، نشرة د فؤاد.



والدم معدن الحرارة والرطوبة وهو بطبع الهواء، والدماغ معدن البرودة والرطوبة وهو بطبع الماء، والعظام معدن البرودة واليوسة وهو بطبع الأرض<sup>(١)</sup>.

ومسكويه يشير إلى فكرة التضاد المتحققة بين هذه الكيفيات الممثلة للعناصر، حين حديثه عن تكوين الإنسان من نفس وجسم واستدلاله على شرف الأول على الثاني، حيث يقول: "وأما جزؤه الآخر الذي هو الجسم وخواصه وتوابعه، فهو أرذل جزأيه وأخسهما؛ لأنه مركب من طبائع مختلفة متعادية"<sup>(٢)</sup>. كما يذكر في موضع آخر مقولة "الطبائع الأربعة"، ثم يذكرها بالوصف بـ "الطبائع المتضادة"<sup>(٣)</sup>، وهو أمر واضح الدلالة على أنها عبارة عن صور كيفية خالصة تتعاقب على هيولى أو موضوع ثابت بإزائها، ويستنتج أيضا منه، أن هذه العناصر يتحول بعضها إلى بعض، كما أن تركيب الأجسام الحاصل من هذه العناصر ليس تركيبا تتجاوز فيه وحدات هذه العناصر مع احتفاظ كل وحدة منها بطبيعتها وكيفيتها الخاصة البسيطة، وإنما هو تركيب تنوب فيه الكيفية والطبيعة البسيطة للعنصر لتوجد كيفية وطبيعة وسيطة، أي أنه تركيب كفي لا كمي.

وهو ما أكده مسكويه حيث يقول: "إنه لما كان الإنسان مركبا، لم يجز أن توجد فيه العناصر بسيطة؛ لأنها لو وجدت فيه لخلتته سريعا، أعني أن الحر من النار البسيطة بعينه إذا جاور المركب منه ومن غيره، حله ورده

---

١- السابق، نفس الموضوع، نشرة د عزيمة. ص ٢٦٨، نشرة د فؤاد.

٢- الهوامل والشوامل، ص ٢٧.

٣- السابق، ص ١٢٣.

بسيطاً، وكذلك حال الباقيات، وإن كانت النار أظهر فعلاً، فلما لم يمكن ذلك، وجب أن توجد فيه مركبة<sup>(١)</sup>، فمسكويه يرفض التركيب على طريقة المجاورة والإضافة وهو السمة الخاصة بالكم، في مقابل قبوله للتركيب الذي ينصب على مزج الخصائص والكيفيات الذاتية لتخرج به كيفية وخصائص جديدة ومركبة.

وهذا النوع من التركيب الكيفي أو الامتزاج، يجعله مسكويه السبب وراء وجود كثرة من المركبات، والتي تختلف اختلافاً كبيراً في الأساس، حيث يقول: "ولما كانت الاستقصات أربعة، ومزاجاتها كثيرة: بالأقل، والأكثر، والأشد، والأضعف. صار لها بالأمزجة توابع من الكيفيات مختلفة، وليس تخلو هذه الاختلافات عن أن تكون إما لأن أحد الاستقصات منها أقوى من الآخر أو اثنين منها أو ثلاثة أو أربعة، وإما لأنها متساوية في القوة إلا أن بعضها أكثر من بعض، أعني أنها تمتزج بعد أن تصير في أجسام طبيعية"<sup>(٢)</sup>.

والأثر الذي يحدثه الكم في هذه القضية والذي أشارت إليه جملة أن بعضها أكثر من بعض، هو أثر ثانوي محصور في إطار عملية تركيب كيفية خالصة، وما قاله الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد معلقاً به على فقرة مسكويه السابقة: "أي أن الاختلاف الكمي يؤدي إلى الاختلاف الكيفي، على ما يثبته علم الكيمياء الحديث"<sup>(٣)</sup>، هو حكم عار عن الصحة إلى حد بعيد،

١- الفوز الأصغر، ص ١١٨ - ١١٩، نشرة د عضيمة. ص ٢٦٧، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، ص ٦٦ - ٦٧، نشرة د عضيمة. ص ٢٢٠ - ٢٢١، نشرة د فؤاد.

٣- مقدمة الفوز الأصغر، ص ٢٨، د عبد الفتاح أحمد فؤاد.

فهناك اختلاف كيميائي أولي قائم بين العناصر ذاتها، كما أن عملية التركيب الناشئة عن العناصر هي عملية كيفية خالصة، فهي عملية مزج لا إضافة، صحيح أنها تتأثر إلى حد ما بكم العناصر الداخلة في هذا المزيج، إلا أنه أثر محدود في إطار عملية تركيب كيفية خالصة، تختلف تماما عن فكرة علم الكيمياء الحديث.

فالعلم الحديث يرى أن الوجود المادي مكون من عناصر أولية متشابهة كما يقول الدكتور فرانك كلوز: "إن الكون المرئي هناك بالخارج، مصنوع من تنويع الجسيمات نفسها التي صنعنا منها أنت وأنا والموجودة في كل مكان، أي من: إلكترونات، وبروتونات، ونيوترونات. ولكنها تتحد معا بطرق مختلفة في درجات الحرارة والضغط المختلفة، وذلك تعميم رائع، يجب أن يدرج بين الإنجازات العظيمة للعقل البشري"<sup>(١)</sup>.

والتركيب الذي يحدث بين هذه العناصر والذي ينشأ عنه جسيمات أكثر تعقيدا، هو تركيب إضافي كمي لا تذوب فيه ماهية هذه العناصر وإنما تظل ثابتة، بل إن هذه العناصر يظل بينها نوع من الانفصال والفراغ، وهو الأمر الذي يؤكد ثبات ماهية العنصر وتميزه عن غيره من العناصر، وحسب التعداد الكمي الخالص لهذه العناصر المتشابهة يتحدد نوع الذرات التي تشكل المواد، فعلى سبيل المثال: "تحتوي نواة ذرة الكربون على ٦ بروتونات و ٦ نيوترونات، أما نواة ذرة الحديد فتحوي على ٢٦ بروتونا و ٣٠ نيوترونا،

---

<sup>١</sup> - النهاية: الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون، ص ٢٤٢، ترجمة د مصطفى إبراهيم فهمي، مراجعة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ١٩١، نوفمبر سنة ١٩٩٤م.

أما ذرة الراديوم فتحتوي على ٨٨ بروتونا و ١٣٨ نيوترونا، وتدور الإلكترونات بعيدا عن النواة، ويمكن إجراء المقارنة إذا تصورنا أن نواة الذرة أصبحت في حجم عنقود العنب، حينئذ ستكون الإلكترونات في حجم حبات البلي - اللؤلؤ - وتدور على بعد كيلومترات من هذا العنقود، وهذا يبين لنا أن معظم الذرة فراغ<sup>(١)</sup>.

ولكن هناك سؤالاً يجدر طرحه في هذا المقام هو: هل النظرة العلمية الحديثة بوضعها الراهن نظرة كمية بحتة في تفسير الاختلاف بين الأشياء؟ أم أن هناك حقيقة كيفية محدودة خلف هذا البناء الكمي، تفسر الاختلاف بين الأشياء لكن عند مستوى مرحلة البداية، والبداية فقط كما فعل أمباذوقليس عندما جعل العناصر الأربعة أوائل ثابتة لا يتحول بعضها إلى بعض، لكنها تختلف فيما بينها اختلافاً كيمياً، ثم عن طريق وحداتها المتناهية في الصغر والغير مرئية، تتركب منها لكن بطريقة كمية إضافية كل الموجودات الأخرى؟

إن من الملاحظ في ضوء الرؤية العلمية المذكورة سابقاً، أن هناك ثلاث مجموعات مختلفة من العناصر الأساسية، وهي: البروتونات، والنيوترونات، والإلكترونات. وهي ذات خصائص كيفية متميزة، فالأول يحمل شحنة كهربائية موجبة، والثاني خال من أي شحنة كهربائية، والثالث ذو شحنة كهربائية سالبة<sup>(٢)</sup>، وهي اختلافات قائمة على أسس كيفية.

---

١- الكهرباء، د إبرام فريمان، ترجمة كرم كامل إبراهيم، سلسلة كل شيء عن، العدد ١٢، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة، سنة ١٩٩٢م.

٢- انظر هذه التحديدات في نهاية المعجم الوارد في نهاية كتاب د فرانك كلوز: النهاية الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون، ص ٣٣٥ - ٣٣٦.

ومع مضي التحليل العلمي لمكونات المادة، انتهى الحال إلى اكتشاف أن النواة الذرية المكونة من البروتون والنيوترون، تتحلل إلى مجموعة عناصر أكثر بساطة أطلق عليها الهدرونات، وهي بدورها تتحلل إلى جسيمات أكثر أولية وبساطة أطلق عليها الكواركات، أما الإلكترون فهو جسيم أولي غير قابل للقسمة، إلا أنه ينتمي لطائفة سميت باسم اللبتونات، وعلى ذلك فإن التحليل العلمي الحالي لمادة الكون، قد انتهى حتى الآن إلى نوعين من الجسيمات لا إلى نوع واحد، مما يعني أن هذا الاختلاف عند هذا المستوى لا يفسره إلا كيف لا الكم؛ لأن الاختلاف الكمي الخالص والكامل لا بد وأن ينتهي إلى وحدات متشابهة، وهو الأمر الذي تحقق حتى مستوى معين، ثم توقف عند مستوى العناصر الأساسية الأولية، حيث انتهت بزوجين مختلفين أو بعنصرين مختلفين، مما يعني أن فكرة الكم عاجزة عن تفسير هذا الاختلاف عند هذا المستوى الأولي.

وهو الأمر الذي يؤكد هينز باجلز أحد المتخصصين في الفيزياء الحديثة حين يقول: "ولكن لماذا يكلف الفيزيائيون أنفسهم عناء تصنيف اللبتونات في فئة مستقلة عن الجسيمات الأخرى كالهرونات والكواركات المكونة لها؟

إن الهدرونات يتفاعل بعضها مع البعض تفاعلات قوية جدا، وهذا يعكس القوى الشديدة التي تتماسك بها الكواركات داخلها، وتباينا مع هذا فإن تفاعلات اللبتونات ضعيفة نسبيا، وهي بذلك تكون ركنا أنيقا في عالم الكمات، إدراكا من الفيزيائيين لذلك، فقد وضعوا اللبتونات في فئة خاصة

بها"<sup>(١)</sup>.

فالاختلاف راجع إلى شدة التفاعلات في جانب، وضعف التفاعلات في الجانب الآخر، وذلك يعكس وجود نوعين من القوى: قوى شديدة، وقوى ضعيفة.

وهذا الكلام قريب من كلام أرسطو حين أرجع العناصر إلى قوى أساسية مختلفة، فجوهر الفكرتين في هذه الجزئية متفق إلى حد بعيد وإن اختلفت المظاهر والأشكال، لكن الخلاف الحقيقي بين فكرة العلم الحديث وفكرة أرسطو -ومسكويه تبعا له- في هذه القضية، يرجع إلى الجزئية المعلقة بنوعية التركيب، فأرسطو ثم مسكويه لم يستطيعا تصور أن هذه الوحدات الأساسية ثابتة الهوية ولا يتحول بعضها إلى بعض، وأنها تدخل في التراكيب بطريقة كمية عن طريق إضافة أجزائها الدقيقة بعضها إلى بعض، مع احتفاظ هذا الأجزاء بذاتيتها داخل هذه التراكيب، وأن هذا المركب رغم كونه بهذه الصورة إلا أنه مختلف كيفيا عن أجزائه بصورتها المنفردة المستقلة، نظرا لوجود العلاقة الكمية الجديدة، فالاختلاف الكيفي الناشئ بعد ذلك في المركبات راجع إلى الكم لا إلى الكيف، وإن كان ذلك لا يمنع من وجود اختلاف كيفي أولي بين هذه العناصر.

ولذلك فإن أمبادوقليس كان أقرب في فكرته عن العناصر الأربعة

---

<sup>١</sup> رموز الكون: الفيزياء الكمية كلغة للطبيعة، ص ٣٠٢، ترجمة د محمد عبد الله البيومي، مراجعة د سيد رمضان هدار، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٩م.

للفكرة العلمية الحديثة، كما أن أرسطو ومسكويه لم يكونا بعيدين عنها كل البعد، وذلك في الجزئية التي تتعلق بإرجاع الاختلاف بين العناصر الأولى إلى اختلاف القوى والكيفيات.

## الفصل الثاني الكائنات الحية

ويحتوى على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول: تصور مسكويه للكائنات الحية.

المبحث الثاني: مدى أصالة مسكويه في تصوره للكائنات الحية.

المبحث الثالث: تصور الكائنات الحية بين مسكويه والعصر الحديث.



## المبحث الأول: تصور مسكويه للكائنات الحية.

### الأسس التي تركز عليها هذه النظرية:

يقدم مسكويه تصوراً للكائنات الحية يمتاز بأنه ذو طابع كلي شامل، فهو لا يهتم بدراستها كلا على حدة دراسة جزئية مفصلة، وإنما يقدم إطاراً نظرياً عاماً مستخلصاً من الحالات الجزئية، في حدود المعرفة التي كانت متاحة له في عصره.

والجذور التي أقام عليها مسكويه هذه النظرية، من الممكن استعراضها وإجمالها على النحو التالي:

فمسكويه يؤمن إيماناً راسخاً بأنه لا وجود لهوات أو فجوات عازلة تجعل هناك عوالم منفصلة انفصالاً كاملاً بين الكائنات، فذلك يناقض الحكمة والتدبير المتقن في نظره ما دام هناك وحدة في الخلق، وإنما هناك اتصال في الوجود، من حيث تأخذ الفروق بين أجناس الكائنات طابع التدرج.

وهو ما أكده مسكويه في مبتدأ كلامه لتقرير هذه النظرية حيث يقول: "فأما اتصال الموجودات التي يقول: إن الحكمة سارية فيها حتى أوجدتها وأظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد الحق في جميعها، حتى اتصل آخر كل نوع بأول نوع آخر، فصار كالسلك الواحد الذي ينتظم خرزاً كثيرة على تأليف صحيح، وحتى جاء من الجميع عقد واحد، فهو الذي نريد تبيينه والدلالة عليه بمعونة الله"<sup>(١)</sup>.

---

١- الفوز الأصغر، ص ١١٢، نشرة د عزيمة. ص ٢٦٢، نشرة د فؤاد.

وهذا الاتصال في الكائنات والذي يأخذ شكل التدرج والترقي، يتضمن تسليمًا بأن كل حلقة تالية تشمل فيما تشمل خصائص الحلقة السابقة عليها ، مع إضافات وزيادات خاصة بها، بل إن كائنا ما في درجة ما من درجات الوجود الحي، يمر في أثناء تكونه بكل المراحل التي تسبق المرحلة التي ينتهي إليها عندما يتم تكونه، كما أن هناك أسبقية زمنية في الوجود بين هذه المراحل من الأدنى إلى الأكثر تعقيداً، وذلك على مستوى الوجود العام، وعلى مستوى الوجود الخاص بكل كائن في أثناء نشأته وهذا ما يصرح به مسكويه بكل وضوح حيث يقول: "إن الحيوان يحتاج في وجوده إلى وجود النبات، والنبات لا يحتاج في وجوده إلى وجود الحيوان، والسبب في ذلك أن الحيوان أكثر تركيباً من النبات؛ لأنه مركب منه ومن جواهر آخر، أعنى النفس الحيوانية، ولذلك يكون الحيوان في أول تكونه نباتاً، ثم تحصل من بعد حركة الحيوان"<sup>(١)</sup>. ثم يقول بعد استطراد له: "فالنبات كما ذكرنا أبسط وأقدم وجوداً من الحيوان"<sup>(٢)</sup>.

وهو يؤكد هذا المعنى بالنسبة لنشأة كل فرد إنساني، فمراحل التدرج تتم داخل كل إنسان حيث يقول: "ألا تراه يبتدئ وهو نطفة فينشأ نشوء النبات، أعنى أنه يستمد غذائه بعروق موصولة برحم أمه، فيستقي المادة التي تقيمه كما تستقي عروق الشجر، فإذا تم وصار خلقاً آخر وأنشأه الله -تعالى- حيواناً، أخرجه من هناك، فحينئذ يتغذى بفمه ويتنفس، فيصير في مرتبة الحيوان غير الناطق، ولا يزال كذلك إلى أن يقبل صورة النطق أولاً

---

١- الهوامش والشواغل، ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

٢- السابق، ص ٣٢٣.

فيصير إنساناً، ثم يتدرج في إنسانيته حتى ينتهي إلى غاية ما يؤهل له من المراتب فيها"<sup>(١)</sup>.

وهنا ملمح آخر ينبغي الإشارة إليه، وهو أن مسكويه لا يقف بدائرة اتصال الكائنات عند حد الحية منها فحسب-ابتداء بالنبات وانتهاء بالإنسان- بل هو يبدأ نظريته من مرحلة ما قبل الكائنات الحية أو من مرحلة الجماد، وإن كان لم يتوسع في ذكرها، واقتصر بعد أن ذكر هذه القاعدة العامة في أن الأجسام الطبيعية كلها: "تتشارك في الحد الذي يعمها، ثم تتفاضل بقبول الآثار الشريفة والصور التي تحدث فيها"<sup>(٢)</sup>، على أن الجماد صاحب صورة معينة خير من الجماد الخالي من صورة وشكل معين ثابت (الطينة الأولى) وهذه الصورة المعينة التي يختص بها جماد ما تتفاضل فيما بينها إلى أن يصل إلى مرحلة ليس بعدها إلا مفارقة حال الجماد وحصول صورة النبات، وهو ما أشار إليه مسكويه حيث يقول: "إن الجماد منها إذا قبل صورة مقبولة عند الناس، صار بها أفضل من الطينة الأولى التي لا تقبل تلك الصورة، فإذا بلغ إلى أن يقبل صورة النبات صار بزيادة هذه الصورة أفضل من الجماد"<sup>(٣)</sup>.

ومسكويه يمتد أيضاً بنظريته إلى ما بعد حدود الإنسان، فالإنسان نفسه مراحل ومراتب ينتقل فيها بالتدرج والترقي حتى يصل إلى آخر أفقه، "فإذا صار إلى آخر أفقه، اتصل بأول أفق الملائكة، وهذا أعلى مرتبة

---

١- السابق، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

٢- تهذيب الأخلاق، ص ٦٤ - ٦٥.

٣- السابق، ص ٥٦.

الإنسان" (١).

وبناء على ذلك فإن هذه النظرية في الكائنات الحية لدى مسكويه هي جزء من نظرية ورؤية أعمق لديه في الوجود كله، فهناك حلقة اتصال تجمع الوجود كله في دائرة واحدة .

ومسكويه يقول مستأنفاً كلامه السابق في اتصال آخر الأفق الإنساني بأول الأفق الملائكي: "وعندها تتأحد الموجودات، ويتصل أولها بآخرها، وآخرها بأولها، وهو الذي يسمى دائرة الوجود"، ويقول في وصف هذه الدائرة: "هي المتأحدة التي جعلت الكثرة وحدة، وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدتها وحكمته وقدرته وجوده، تبارك اسمه وتعالى جده وتقديسه ذكره" (٢).

ويتخذ مسكويه أيضاً من هذا الأساس الأعمق للنظرية مستندا لإثبات رؤيته وتصوره للنبوات، فهو يقول في بداية القسم الثالث من كتابه الفوز الأصغر: "إنه وإن كان قصدنا الأول الكلام على النبوات، فإننا لا نصل إلى تحقيقه إلا بعد ذكر مراتب الموجودات، والحكمة السارية في جميعها" (٣)، فالإنسان كفرد يحتوى دائرة الوجود هذه كلها في ذاته، وبعد أن يستوي في خلقته ويصل إلى غاية الأفق الذي يبلغه بمقتضى الطبيعة دونما سعى منه أو اجتهاد، عليه أن يتعرف الإمكانيات التي يستطيع أن يبلغها ويترقى إليها،

---

١- السابق، ص ٦٩ .

٢- السابق، نفس الموضع .

٣- الفوز الأصغر، ص ٤٧١، نشرة د عزيمة. ص ٢٦١، نشرة د فؤاد .

"بالإرادة والسعي والاجتهاد . . . حتى يصل إلى آخر أفقه"<sup>(١)</sup>.

وهذا كل يحصل بالتدرج في العلوم، والترقي في المعارف، إلى أن يصير إنساناً كاملاً، وعندئذ كما يقول مسكويه: "يأتيك الفيض الإلهي فتسكن عن قلق الطبيعة وحركاتها نحو الشهوات الحيوانية، وتلحظ المراتب التي ترقبت فيها أولاً من مراتب الموجودات، وعلمت أن كل مرتبه محتاجة إلى ما قبلها في وجودها، وعلمت أن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له ما قبله"<sup>(٢)</sup>.

وبذلك تتحقق فكرة النبوة لدى مسكويه، ويتحقق أيضاً الوفاق بينها وبين الفلسفة، وهو ما أكده حيث يقول: إنه إذا حصل إنساناً كاملاً، وبلغ غاية أفقه، أشرق نور الأفق الأعلى عليه، وصار: إما حكيماً تاماً تأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من المحاولات الحكمية والتأييدات العلوية في التصورات العقلية، وإما نبياً مؤيداً يأتيه الوحي على ضروب المنازل التي تكون له عند الله - عز وجل - فيصير حينئذ واسطة بين المملأ الأعلى والمملأ الأسفل"<sup>(٣)</sup>.

### **النبات ومراتبه لدى مسكويه:**

يقسم مسكويه النبات إلى ثلاث مراتب أساسية، وذلك لتحقيق فائدة عملية في المقام الأول، تتمثل في تسهيل عملية التصنيف وإبراز المعنى

---

<sup>١</sup> - تهذيب الأخلاق، ص ٦٩.

<sup>٢</sup> - السابق، ص ٧٠.

<sup>٣</sup> - السابق، نفس الموضوع.

الكامن وراءه، حيث يقول: إن للنبات "مراتب مختلفة لا تحصى، إلا أنا نقسمه إلى ثلاث مراتب: وهى الأولى والوسطى والأخرى. ليكون الكلام عليه أظهر، وإن كان لكل مرتبة من هذه المراتب غرض كبير، وبين الأولى والوسطى مراتب كثيرة؛ لأننا بهذا التدبير يمكننا أن نشرح ما قصدنا إليه من إظهار هذا المعنى اللطيف"<sup>(١)</sup>.

والخصائص والصفات الأولية التي تعم جميع النبات على اختلافه وتنوعه، "هي: الاعتداء، والنمو، والامتداد في الأقطار، واجتذاب ما يوافقه من الأرض والماء، وترك ما لا يوافقه، ونفض الفضول التي تتولد فيه من غذائه عن جسمه بالصمغ"<sup>(٢)</sup>.

وعند التأمل في هذه الخصائص التي ذكرها مسكويه يسهل ردها جميعاً إلى حركة النمو، فهذه الحركة عبارة عن امتداد في الأقطار، وهى لذلك تستلزم الغذاء لاستمداد المكونات اللازمة للنمو، وتستلزم النفض للفضلات المتخلفة عن عملية الغذاء، وبهذه الحركة امتاز النبات عن الجماد.

وهذه الحركة المميزة للنبات عن الجماد هي ذات أصل غير مادي وغير جسمي، حيث إنها كما يقول مسكويه: "حال زائدة على الجسمية التي حددناها وكانت حاصلة في الجماد"<sup>(٣)</sup>، ولذلك فإنه يرجعها إلى " أثر حركة

---

<sup>١</sup> - الفوز الأصغر، ص ١١٢ - ١١٣، نشرة د عضيمة. ص ٢٦٢، نشرة د فؤاد.

<sup>٢</sup> - تهذيب الأخلاق، ص ٥٦.

<sup>٣</sup> - السابق، نفس الموضوع.

النفس في النبات"<sup>(١)</sup>.

فالنبات عند مسكويه قد استوى على صورة -من الممكن تسميتها الصورة النباتية- يقبل على أساسها تدبير النفس له تدبيراً معيناً يتعلق فقط بحركة النمو، وهو ما أشار إليه مسكويه حيث يقول في بيان الفرق بين بعض أنواع النبات التي تقرب من مرتبة الجماد وبين الجماد: "والفرق بينهما هو هذا القدر اليسير من الحركة الضعيفة في قبول أثر النفس"<sup>(٢)</sup>.

إلا أن مسكويه يهمل صفة هامة من صفات الكائن الحي في جميع أدواره، مهما اختلف صنفه وترتيبه، من وجهة نظر علم الأحياء الحديث، ألا وهي صفة التكاثر، فصفة التكاثر وإنتاج أفراد مماثلة في النوع ليست من الخصائص الأساسية للنبات -وأيضاً للحيوان- بحيث يلزم تحققها في جميع أنواعه لدى مسكويه، فالمرتبة الأولى من مراتب النبات عنده لا توجد فيها هذه الصفة، حيث إنها تمر بشكل دائم بدورة تحول من عناصر غير حية إلى كائن نباتي حي.

وهذا الاعتقاد بحدوث تولد للحياة من مادة غير حية، والذي لا يقتصر على بداية الخلق فقط، وإنما أيضاً فيما يتعلق باستمرار النوع وتتابع أجياله، وهو ما يطلق عليه بلغة العلم الحالية: التولد الذاتي أو التلقائي للحياة، كان أحد المعتقدات الشائعة قديماً، حيث يقول د ستانلي. د. بيك: "وهكذا ساد الاعتقاد بأن هناك حيوانات دنيا من شتى الأنواع تخلقها المادة غير الحية

١- الفوز الأصغر، ص ١١٢، نشرة د عزيمة. ص ٢٦٢، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، ص ١١٣، نشرة د عزيمة. نفس الموضوع، نشرة د فؤاد.

باستمرار وبطريق مباشر، أي ساد الاعتقاد بالتولد الذاتي أو التلقائي للحياة، ولقد كان هذا الاعتقاد بالتولد التلقائي للكائنات الحية شائعاً على نطاق واسع، وسجلته الوثائق المكتوبة التي خلفتها الحضارات الغابرة<sup>(١)</sup>، وهي فكرة صارت مرفوضة من الأوساط العلمية منذ قرنين وحتى الآن.

### المرتبة الأولى من مراتب النبات:

وهي قريبة من أفق الجماد وتمتاز عنه بـ "القدر اليسير من الحركة الضعيفة في قبول أثر النفس"<sup>(٢)</sup>، وهي حركة النمو، إلا أن هذه الحركة لا زالت في طور متدني، فهي لم تصل بعد إلى أن يكون لها من القوة والتمكن ما يجعلها خاصية أساسية تنقلها نباتات هذه الطبقة من جيل إلى جيل، كما لا تبلغ بالنبات إلى التشعب والتوسع في الامتداد والنمو، وإنما يظل قريباً من الأرض ملاصقاً لها، وذلك كأنواع الحشائش، وهو ما ألمح إليه مسكويه حيث يقول: "إن أول مرتبة النبات في قبول هذا الأثر الشريف، هو ما نجم من الأرض، ولم يحتج إلى بذر، ولم يحفظ نوعه ببذر، كأنواع الحشائش"<sup>(٣)</sup>، ويقول عنه: إنه "يكفيه في حدوثه امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس"<sup>(٤)</sup>، وبذلك فإنه يمثل حلقة اتصال بين عالم الجماد وعالم النبات.

### المرتبة الثانية من مراتب النبات:

ويتصف النبات في هذه المرتبة بتأصل حركة النمو فيه عن المرتبة

---

١- بساطة العلم، ص ٥٩، ترجمة زكريا فهمي، مراجعة عبد الفتاح إسماعيل، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، سلسلة الألف كتاب، رقم ٦٤٤، سنة ١٩٦٧م.

٢- الفوز الأصغر، ص ١١٣، نشرة د عضيمة. ص ٢٦٢، نشرة د فؤاد.

٣- السابق، نفس المواضع في كلتا النشريتين.

٤- تهذيب الأخلاق، ص ٦٥.



السابقة، بحيث "يصير له من القوة في الحركة إلى أن يتفرع وينبسط ويتشعب ويحفظ نوعه بالبذر"<sup>(١)</sup>، كما "تظهر فيه قوة الإثمار وحفظ النوع بالبذر الذي يخلف به مثله، فتصير هذه الحال زائدة فيه، ومميزة له عن حال ما قبله"<sup>(٢)</sup>، على أن هناك تفاوتاً وتفاضلاً بين أنواع هذه الطبقة بحسب نصيبها من هذه الخاصية الجديدة، على النحو الذي يصوره مسكويه حيث يقول: "ثم تقوى هذه الفضيلة فيه، حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الأول"<sup>(٣)</sup>.

وهذه الطبقة تبدأ من النباتات اللاشجرية التي يتحقق فيها هذا المعنى -التشعب والتكاثر- بمقدار يسير، بحسب ما يستنتج من كلام مسكويه، ثم يرتقى "هذا المعنى، يزداد في شيء بعد شيء ظهوراً، إلى أن يصير إلى الشجر الذي له ساق وورق وثمر يحفظ به نوعه، وغواش تصونه بحسب حاجته إليها"<sup>(٤)</sup>، وهذه الأشجار تتدرج بدورها من الأشجار البرية التي تنبت بنفسها دونما حاجة إلى عناية، وهى "ما كان من الشجر على الجبال والبراري المنقطعة وفى الغياض وجزائر البحار، لا يحتاج إلى غرس بل ينبت بذاته - وإن كان يحفظ نوعه بالبذر- وهو ثقيل الحركة بطئ النشوء"<sup>(٥)</sup>، حتى تنتهي "إلى الأشجار الكريمة التي تحتاج إلى عناية: من استطابة التربة، واستعذاب الماء والهواء، لاعتدالها في مزاجها، وإلى صيانة ثمرتها التي تحفظ بها نوعها، كالزيتون والرمان والسفرجل والتفاح، وكالتين والعنب

١- الفوز الأصغر، ص ١١٣، نشرة د عزيمة. ص ٢٦٢، نشرة د فؤاد.

٢- تهذيب الأخلاق، ص ٦٥.

٣- السابق، نفس الموضوع.

٤- الفوز الأصغر، ص ١١٣، نشرة د عزيمة. ص ٢٦٢، نشرة د فؤاد.

٥- السابق، نفس الموضوع، نشرة د عزيمة. ص ٢٦٣، نشرة د فؤاد.

وأشباههما"<sup>(١)</sup>.

ورغم أن مسكويه قد جعل التفاضل بين الأنواع النباتية المندرجة تحت هذه الطبقة، راجع إلى تفاوتها في الخصائص العامة المشتركة فيما بينها، إلا أنه عند التطبيق الواقعي فيما يختص بالتفاضل بين الأشجار ، خالف هذه القاعدة التي قررها بهذا الصدد.

فإذا كان من الممكن مثلاً أن يفهم التفاضل بين مرتبتي النبات الأولى والثانية، من جهة أن صفة النمو المشتركة بين كل فئات النبات قد ازدادت قوة ورسوخاً في المرتبة الثانية عن الأولى على النحو الذي سبق بيانه، وإذا كان من الممكن أيضاً فهم التفاضل داخل المرتبة الثانية، بين النباتات اللاشجرية والنباتات الشجرية، على نفس هذا الأساس-التفاوت في النمو من حيث التشعب والامتداد- فإن التفاضل الذي طرحه مسكويه بين الأشجار البرية، وما أسماه بالأشجار الكريمة، يظل غير متسق على الإطلاق مع معايير التفاضل التي طرحها.

فكل أنواع النبات على اختلافها تنمو في البيئات الطبيعية بدون تدخل الإنسان، وكل منها يستطيب من التربة ويستعذب من الماء والهواء ما يوافقه ويلائمه، كما أنها جميعها على اختلافها، قابلة لاستزراع الإنسان لها وعنايته بها، أما تحقق ذلك بالفعل فهو راجع إلى الإنسان، الذي ينتقى منها بحسب احتياجاته ورغباته، وهو أمر لا ينبع من داخل النبات ليصح أن يكون معياراً للتفاضل فيما بين أنواعه.

---

<sup>١</sup>- السابق، ص ١١٣ - ١١٤، نشرة د عضيمة. نفس الموضوع، نشرة د فؤاد.

وأما وصف مسكويه للأشجار البرية بأنها ثقيلة الحركة، بطيئة النمو، فهو غير مطرد فيها ولا خاص بها من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المفترض أن يكون معيار التفاضل هو حجم ومقدار النمو لا زمنه، وهو المعيار الذي طبقة مسكويه على التفاضل بين النباتات اللاشجرية وبين الأشجار، وإلا فإن الحشائش والأعشاب أسرع نمواً وأخف حركة من الأشجار، والأشجار البرية يصل بعضها إلى أحجام من النمو تفوق غيرها من جميع أصناف النبات، كما أنها تمتاز هي والأشجار عموماً (في مقابل بطء النمو النسبي فيها مقارنة بالفصائل اللاشجرية) بدورة حياة طويلة، قد تمتد في بعضها إلى مئات الأعوام، في مقابل دورة حياة لا تزيد عن بضعة أشهر في أغلب النباتات العشبية.

### المرتبة الثالثة من مراتب النبات:

وفى هذه المرتبة تكون حركة النمو التي هي الخاصية الأساسية للنبات، قد بلغت بالتراكم التدريجي في المراحل السابقة، غايتها في هذه المرحلة، بحيث يمثل نبات هذه المرتبة نقطة تماس وحلقة اتصال بالطور الثاني من أطوار الوجود الحي، وهو طور الحيوان، ولذلك فإنه يأخذ بعض سمات الحيوان ويشابهه في بعض الخصائص، إلا أنها مشابهة لا تخرج به عن أفقه، أو تدخله في أفق الحيوان؛ لأنه يفتقد الخصائص الأساسية التي تميز النوع الحيواني، وهي الحركة الإرادية والإحساس.

فنبات هذه المرتبة قد بلغ غاية ما يستطع أن يصل إليه النبات، وليس وراء ذلك من زيادة إلا الزيادة التي تخرجه عن صورة النبات قاطبة، وتدخله في نطاق الحيوان، وهو ما عبر مسكويه بوضوح حيث يقول "فإذا انتهى إلى

ذلك، صار في الأفق الأعلى من النبات، وصار بحيث إن زاد قبوله لهذا الأثر لم يبق له صورة النبات، وقبل حينئذ صورة الحيوان"<sup>(١)</sup>.

وهذه المرتبة تتمثل بحسب ما يراه مسكويه خير التمثل في النخل "الذي طالع أفق الحيوان بالخواص العشرة المذكورة في مواضعها، ولم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة، وهي الانتقال من الأرض والسعي وراء الغذاء"<sup>(٢)</sup>.

وهذه الخواص قد ذكر مسكويه بعضها في الفوز الأصغر فقال: "أولها أن الذكر متميز من الأنثى"<sup>(٣)</sup>، وذلك خلافا لسائر النباتات حتى الأشجار الكريمة منها، حيث إنها لا تزال " بعد مختلطة القوى، أعنى أن قوتي ذكورها وإناثها مختلطتان غير متميزتين"<sup>(٤)</sup>.

ويواصل مسكويه ذكر بعض هذه الخواص فيقول: "إنه يحتاج إلى التلقيح ليتم حمله، وهو كالسفاد في الحيوان، وله مع ذلك مبدأ آخر غير عروقه وأصله أعنى الجمار، الذي هو كالدماغ من الحيوان، فإن عرضت له آفة تلف، وليس كذلك سائر الشجار؛ لأن لتلك مبدأ واحد وهو الأصل الثابت في الأرض، فما دام ذلك الأصل ثابتا على حاله لم تعرض له آفة فهو باقي الحياة، وبذر النخل الذي يسمى طلعا وبه تلقح النخلة شبيهه الرائحة ببذر

---

١- السابق، ص ١١٤، نشرة د عضيمة، نفس الموضوع، نشرة د فؤاد.

٢- تهذيب الأخلاق، ص ٦٦.

٣- الفوز الأصغر، ص ١١٤، نشرة د عضيمة. ص ٢٦٣، نشرة د فؤاد.

٤- تهذيب الأخلاق، ص ٦٦.

## الحيوان"<sup>(١)</sup>.

ولذلك فإن هذه المرتبة تعتبر تمهيداً وإرهاصاً للأفق التالي، والذي تأخذ خصائصه المميزة له، تقوى وتبرز بالتدرج والتراكم شيئاً فشيئاً.

### الحيوان ومراتبه لدى مسكويه:

إن مسكويه وإن كان يسلك بالحيوان سبيل التدرج والترقي، شأنه في ذلك شأن النبات، إلا أنه لا يصنفه تصنيفاً عاماً يحصره في ثلاث مراتب أساسية تحوى عدداً من المراتب الفرعية الداخلية كما فعل ذلك في النبات، فتصنيفه للحيوان يمضى على استرسال واحد.

وهو بيتدئ تصنيفه له بذكر الخصائص الأساسية التي تشمل الحيوان بأكمله، والتي تمثل الحد الأدنى الذي يجعله يشكل حلقة جديدة متميزة في سلسلة الوجود الحي عن ما قبلها، فيقول: "فإذا تحرك النبات وانقلع من أفقه، وسعى إلى غذائه ولم يتقيد في موضعه إلى أن يصير إليه غذاؤه، وكونت له آلات آخر يتناول بها حاجاته التي تكمله، فقد صار حيواناً"<sup>(٢)</sup>، فالكائن الحيواني "لا يحتاج إلى إثبات العروق فيها [يقصد الأرض] بما يحصل له من التعرف بالحركة الاختيارية"<sup>(٣)</sup>.

فالحيوان يتميز عن النبات بالحركة الإرادية الاختيارية، وهذه الحركة

---

١- الفوز الأصغر، ص ١١٤، نشرة د عضيمة. ص ٢٦٣، نشرة د فؤاد.

٢- تهذيب الأخلاق، ص ٦٦.

٣- الفوز الأصغر، ص ١١٥، نشرة د عضيمة. ص ٢٦٤، نشرة د فؤاد.

تستتبع نوعا آخر من الحركة، يمكن تسميته بالحركة الإدراكية، فهو يدرك العالم الخارجي عن طريق الحواس، ويدرك ذاته واحتياجاته عن طريق الشعور الباطني باللذة والألم، وله أيضا القدرة التي يربط بها بين هذه المعطيات، ليتصرف التصرف الذي يهتدي به إلى مصالحه ويتجنب ما يضره ويؤذيه.

ومسكويه يشير إلى هذه الفكرة إشارات متفرقة، إلا أنها واضحة كل الوضوح، فهو يربط بين حركة النقلة الاختيارية وبين الإحساس، حيث يقول واصفا المرتبة الدنيا من الحيوان: "وهذه المرتبة الأولى من الحيوانية ضعيفة، لضعف أثر الحس فيها"<sup>(١)</sup>، وحيث يقول عن الحيوان عموما: إنه "تظهر فيه قوة الشعور باللذة والأذى، فيلتذ بوصوله إلى منافعه، ويتألم بوصول مضاره إليه، ثم يقبل إلهام الله - عز وجل - إياه، فيهتدي إلى مصالحه ويطلبها، وإلى أضرارها فيهرب منها"<sup>(٢)</sup>.

على أن الحيوان وإن اشترك في هذه الخصائص العامة، إلا أن ذلك ليس على وتيرة واحدة، وإنما يجري على اختلاف يتفاضل به بعضها على بعض، ومن ذلك التفاضل الذي يذكره مسكويه فيما بين الحيوان الراقى الذي يهتدي إلى الازدواج والتكاثر وحفظ النسل، والحيوان ذي المرتبة الدنيا، الذي لا يهتدي لشيء من ذلك، حيث يقول: "وما كان من الحيوان في أول أفق النبات، فإنه لا يتزوج ولا يخلف المثل، بل يتولد فقط كالديدان والذباب

---

١- السابق، نفس المواضع في كلتا النشرتين.

٢- تهذيب الأخلاق، ص ٦٦.

وأصناف الحشرات الخسيسة"<sup>(١)</sup>.

ويقول في موضع آخر: "إن ما اهتدى منها إلى الازدواج وطلب النسل وحفظ الوالد وتربيته والإشفاق عليه بالكن والعش والكناس - كما نشاهده فيما يلد ويبيض - وتغذيته إما باللبن وإما بنقل الغذاء إليه، فإنه أفضل مما لا يهتدي إلى شيء منها"<sup>(٢)</sup>.

ومع التحفظ على هذا النمط من التفاضل، من حيث إن المملكة الحيوانية بأسرها يحدث فيها الازدواج والتكاثر، فإن مسكويه لم يوسع من نطاقه بحيث يتعرض إلى التفاوت فيما بين الحيوانات المتكاثرة نفسها، من حيث اختلافها في طرائق تكاثرها ورعايتها لصغارها.

ومن أنماط التفاضل التي ذكرها مسكويه أيضا فيما بين الحيوانات، تفاوتها في القوة الغضبية، التي تنهض بها إلى دفع ما يؤذيها ونيل ما تريد، وما يتبع ذلك من تفاوتها في بعض أعضائها، التي تجرى منها مجرى أسلحة القتال، حيث يقول: "إن كانت قوته الغضبية شديدة، كان سلاحه قويا تاما، وإن كانت ناقصة كان ناقصا، وإن كانت ضعيفة جدا لم يعط سلاحا البتة، بل يعطى آله الهرب: كشدة العدو، والقدرة على الحيل التي تتجيه من مخاوفه. وأنت ترى ذلك عيانا من الحيوان: الذي أعطى القرون التي تجرى له مجرى الرماح، والذي أعطى الأنياب والمخالب التي تجرى له مجرى السكاكين والخناجر . . . فأما من لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله ولقلة

١- السابق، ص ٦٦ - ٦٧.

٢- السابق، ص ٦٨.

شجاعته ونقصان قوته الغضبية . . . فقد أعطي آله الهرب، والحيل بجودة العدو، والخفة والختل والمراوغة: كالأرانب والثعالب وأشباهها"<sup>(١)</sup>.

وكلام مسكويه في هذا المضمار، يؤخذ عليه أنه وإن كان التفاضل بين الحيوانات من وجهة القوة والغلبة والافتراس واقعا ملموسا، إلا أنه لا يتبين على نحو مقبول، كيف تؤدي هذه الجهة من التفاضل، إلى التفاضل الكلى بين كائن وكائن، بحيث ترتفع رتبته عن الآخر، فالقروود مثلا -كما يذكر مسكويه- هي في نهاية الأفق الحيواني، وقوتها الغضبية وسلاحها الذي أعطيته للتغلب على المخاوف، لن يكون شبيهاً قبالة الأسود والنمور وسائر السباع المتوحشة، وكذلك الشأن بالنسبة للخيل التي يضعها مسكويه في المرتبة السابقة مباشرة لرتبة القروود.

ومسكويه كأنه وقد أحس بالحرَج الذي يحيق بهذا اللون من التفاضل، والذي يظهر بصورة واضحة في قصور الإنسان في قوته العضلية وأسلحته البدنية في مقابل السباع والوحوش، قال مسوغا ذلك: "فأما الإنسان فقد عوض من هذه الآلات كلها، بأن هدى إلى استعمالها كلها، وسخرت هذه كلها له"<sup>(٢)</sup>.

وهذا التسويغ يعود بدائرة التفاضل إلى نطاق التفاوت في الإدراك والفهم والتمييز، وهو المجرى الرئيسي لتيار التفاضل بين الحيوانات عند مسكويه، ومسكويه يعود فيفصل على أساسه التفاوت بين الكائنات الحيوانية

---

١- السابق، ص ٦٧.

٢- السابق، نفس الموضوع.



قدرا أكبر وأعمق من التفصيل.

والتفاوت في الإدراك والفهم له مظهرين مهمين يقيم على أساسهما مسكويه ترتيبه التفاضلي بين الحيوانات هما: التفاوت في حظ الكائن من الحواس الخمس، ثم التفاوت بين الكائنات الحية المكتملة الحواس في قبولها للتعليم والتأديب والتهديب.

ففي المرتبة الأولى من الحيوانية توجد الكائنات ذات الحس الواحد، "وهو الحس العام الذي يقال له حس اللمس، وذلك كالصدف وأنواع الحلزون الذي يوجد في شاطئ الأنهار وأسياف البحار"<sup>(١)</sup>، وحيوان هذه المرتبة يمثل حلقة الاتصال من الجانب الحيواني بين عالمي النبات والحيوان، ولذلك ضعف أثر الحس فيه فلم يكن له إلا حس واحد، "وهو يضعف عن التنقل وإن كان قد انقلع من الأرض وصارت له حياة ما؛ لأنه في الأفق القريب من النبات وفيه مناسبة منه"<sup>(٢)</sup>.

ثم تأخذ الخصائص الحيوانية تقوى شيئا فشيئا على التدرج في الأنواع الأرقى، فيصير منه من "له حسان: كالديد، وكثير من الفراش، والدبيب. ثم يرتقى عن هذا المرتبة ويقوى أثر النفس فيه، حتى يصير منه الحيوان الذي له أربع حواس كالخلد وما أشبهه، ثم يرتقى من ذلك إلى أن يصير له من حس البصر شيء ضعيف: كالنمل، والنحل، والحيوان الذي على عيونه شبه الخرف وليست لها أجبان ولا ما يستتر أحداقها. ثم يقوى ذلك إلى أن يصير

١- الفوز الأصغر، ص ١١٥. نشرة د عزيمة. ص ٢٦٤، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، نفس المواضع في كلتا النشرتين.

منه الحيوان الكامل في الحواس الخمس". والى هنا تكتمل دائرة التفاوت في الحواس الخمس، ويظهر نوع آخر من التفاوت بين الحيوانات مكتملة الحواس: "فمنها البليدة الجافية الحواس، ومنها الذكية اللطيفة التي تستجيب للتأديب وتقبل الأمر والنهي وتستعد لقبول أثر النطق التمييز كالفرس من البهائم والبازي من الطير"<sup>(١)</sup>.

وبذلك تكون الخصائص الحيوانية قد أخذت في الرسوخ، وتبدأ خصائص جديدة تلوح في خفوت، تعتبر إرهاصا بطور أرقى من أطوار الوجود، فتصل الحيوانية إلى آخر أفقها الذي يقارب أفق الإنسان، بوجود أوجه شبه قوية، لكن دون اجتياز الحد الفاصل بين العالمين، وهذه المرتبة تمثلها "القرود وأشباهاها من الحيوان التي قاربت الإنسان في خلقة الإنسانية وليس بينها وبينه إلا اليسير الذي إن تجاوزه صار إنسانا"<sup>(٢)</sup>، وبجانب الشبه في الخلقه "فإنه يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم، ويبلغ من ذكائها أن تكتفي في التأديب بأن ترى الإنسان يعمل عملا فتعمل مثله، من غير أن تحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها"<sup>(٣)</sup>.

### الإنسان ومراتبه لدى مسكويه:

عند النقطة السابقة تتصل سلسلة الكائنات الحيوانية بالحلقة الإنسانية، وهي الحلقة التي يصاحبها ظهور خصائص جديدة بدنية وإدراكية، تتمثل في: انتصاب القامة، وظهور قوة العقل والفهم. على تفاوت فيها أيضا بين

<sup>١</sup> - السابق، نفس الموضوع، نشرة د عضيمة. ص ٢٦٤ - ٢٦٥، نشرة د فؤاد.

<sup>٢</sup> - السابق، ص ١١٦، نشرة د عضيمة. ص ٢٦٥، نشرة د فؤاد.

<sup>٣</sup> - تهذيب الأخلاق، ص ٦٨.

أفراد النوع الإنساني.

يقول مسكويه بعد أن انتهى إلى آخر أفق الحيوان: "هذه غاية أفق الحيوان التي إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة، خرج بها عن أفقه وصار في أفق الإنسان الذي يقبل: العقل والتمييز والنطق، والآلات التي تستعملها، والصورة التي تلائمها"<sup>(١)</sup>، ويقول أيضا: "إِذَا بَلَغَهُ انْتَصَبَتْ قَامَتُهُ، وَظَهَرَ فِيهِ مِنْ قُوَّةِ التَّمْيِيزِ الشَّيْءَ الِيسِيرِ الَّذِي يَنَاسِبُ حَالَتَهُ وَقَرِيبَهُ مِنْ أَفْقِ الْبَهَائِمِ، وَلَكِنَّهُ عَلَى حَالٍ يَهْتَدِي فِيهِ أَفْضَلَ"<sup>(٢)</sup> اهتداء إلى المعارف"<sup>(٣)</sup>، إلا أن إنسان هذه المرتبة لا يرقى إلى درجة الإنسان الكامل النطق، فهو خسيس دنيء جدا بالإضافة إلى الإنسان الكامل النطق"<sup>(٤)</sup>.

ويتمثل أفراد هذه المرتبة لدى مسكويه في سكان أطراف المعمورة "كأواخر الترك والزنج، فإن هؤلاء ليس بينهم وبين الرتبة الأخيرة من البهائم التي ذكرناها كبير فرق، وليسوا يهتدون بالتمييز إلى شيء كثير من المنافع، وليس يؤثر عنهم حكمة، ولا يقبلونها أيضا من الأمم التي تجاورهم، فلذلك ساءت أحوالهم، وقل تنعمهم، وحصلوا غير مغبوطين، ولا مستصلحين لغير العبودية والاستخدام فيما تستخدم فيه البهائم"<sup>(٥)</sup>.

---

١- السابق، نفس الموضوع.

٢- هكذا وردت في نشرة د عضيمة، ولعل صوابها "فضل اهتداء". وفي نشرة د عبد الفتاح فؤاد وردت الفقرة بأكملها على هذا النحو: "ويظهر فيه من قوة التمييز اليسير، فضل تمييز واهتداء إلى المعارف".

٣- الفوز الأصغر، ص ١١٦، نشرة د عضيمة. ص ٢٦٥، نشرة د فؤاد.

٤- السابق، نفس المواضيع في كلتا النشرتين.

٥- السابق، ص ١١٦ - ١١٧، نشرة د عضيمة. نفس الموضوع، نشرة د فؤاد.

ثم تأتي بعد ذلك مرتبة الإنسانية الراقية فـ "لا يزال أثر النطق يظهر ويزيد إلى أن يصير إلى وسط المعمورة في الإقليم الثالث والرابع والخامس، فحينئذ يكمل هذا الأثر، ويصير بحيث تراه من الذكاء والفهم والتيقظ للأمور والكيس في الصناعات واستخراج غوامض العلوم والاتساع في المعارف"<sup>(١)</sup>.

والاختلاف بين هاتين المرتبتين ليس اختلافا راجعا إلى التفاوت في المعرفة والعلم الحاصل بالفعل، وإنما هو اختلاف راجع إلى التفاوت في قوى وملكات الفهم والإدراك التي تؤدي إلى حصول العلم، فهي محدودة في المرتبة الأولى، كاملة في المرتبة الثانية، وهو تفاوت طبيعي، لا تفاوت إرادي، ولذلك فإنه لا يمكن أن يزال بالسعي والاجتهاد.

ومسكويه بذلك صنف البشر في مرتبتين منفصلتين، بحيث لا يخرج فرد ما عن رتبته، وهي فكرة لا أساس لها من الصحة، فليس بين البشر فروق طبيعية نوعية، تميز طوائف وأجناساً على غيرها، والعوامل المكتسبة هي التفسير الحقيقي لمثل هذه الفروق بين الأجناس والطوائف.

أما بالنسبة للتفاوت الحاصل بعد ذلك بين أفراد المرتبة الثانية من الإنسانية، فإن مسكويه يرجعه إلى السعي والاجتهاد، حيث يقول بعد أن أنهى حديثه عن جميع أدوار الوجود السابقة: "والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله - عز وجل - بالموجودات المحسوسة، ثم يستعد بهذا القبول لاكتساب الفضائل واقتناء الآداب، بالإرادة والسعي والاجتهاد الذي

---

<sup>١</sup> - السابق، ص ١١٧، نشرة د عزيمة. ص ٢٦٥ - ٢٦٦، نشرة د فؤاد.

ذكرناه فيما تقدم، حتى يصل إلى آخر أفقه<sup>(١)</sup>.

---

<sup>١</sup> - تهذيب الأخلاق، ص ٦٩.

## المبحث الثاني: مدى أصالة مسكويه في تصوره للكائنات الحية.

### تمهيد:

إن قيمة فليسوف ما تعتمد على ما في أفكاره من دقة وصواب، هذه قضية صادقة إلى حد ما، لكنها تعتمد قبل ذلك على مدى الجهد الذي بذله في سبيل ابتكار هذه الأفكار.

إن مجرد ترديد أفكار سابقة أمر لا كلفة فيه، ولا يدل على تميز أو نبوغ، وإذا كان من الطبيعي وجود عملية تأثير وتأثر في مجال الفكر، فإن هناك أهمية كبيرة أيضاً لأن تكون هناك إضافة جديدة تطرح وتبتكر.

والتصور الذي تبناه مسكويه للكائنات الحية، والذي قدم رؤية شاملة موحدة لها، ونظاماً تصنف على أساسه، يعتبر تصوراً أكثر تطوراً في دراسة الكائنات الحية، عن التصورات التي تنصب على دراسة الجزئيات، دون العناية بتقديم رؤية شاملة أو نظرية كلية عامة.

ومما لا شك فيه أن مسكويه -إن تم التسليم بأنه مبدع هذه النظرية- لا بد وأن يعتمد على دراسات وملاحظات جزئية تم جمعها وتسجيلها عن الكائنات الحية في جهود سابقة عليه أو معاصرة له، فأي نظرية عامة في أي مجال من مجالات العلم قديماً أو حديثاً، لا بد وأن يسبقها تراكم معين من المعارف والمعلومات الجزئية المفككة، والتي تقوم النظرية باكتشاف أو افتراض القانون العام الذي يوحدتها وينظمها فهذه حقيقة مؤكدة، وهي لا تنفي جهود صاحب النظرية في صياغتها وابتكارها.

وفى حالة مسكويه لا ينصب التساؤل، حول مدى استفادته من المعلومات والمعارف التي كانت متاحة له عن الكائنات الحية في عصره، في استنباط هذه الفكرة وهذه النظرية، ولكن السؤال ينصب حول مدى كونه صاحب هذا الاستنباط وهذه الفكرة، أو مدى ما أضافه لها من أبعاد جديدة (إن كان أصل هذه الفكرة من ابتكار غيره).

ومما ينبغي إيرادها في هذا المقام أن مسكويه لم يصرح بنسبة هذه الفكرة إلى غيره، رغم أنه صرح بنسبة فكرة الاتصال بين الموجودات من جهة أن الوجود الجسمي يشكل كلاً واحداً من مركز الأرض إلى السطح الأقصى من الفلك التاسع إلى أرسطو، وكذلك صرح بنسبة فكرة الاتصال من جهة نفى وجود الفراغ أو الخلاء بين الموجودات الجسمية إلى أرسطو. فيقول مسكويه: "أما اتصال أجرام الموجودات بعضها ببعض، وأن الكل واحد إذا أخذ من مركز الأرض إلى أن ينتهي إلى السطح الأقصى من الفلك التاسع، وأنه حيوان واحد وأجزاء مختلفة، فهو أمر قد فرغ منه الحكيم واستقصاه"<sup>(١)</sup>. كما يقول مسكويه: "وأما اتصال أجزاء الأفلاك التسعة بعضها ببعض، وأفلاك الكواكب المتحيرة فيها، وهيئتها، وتركيبها، وأنه لا خلل ولا فرجه هناك، فهو أيضاً مشروح في كتب الهيئة مبرهن عليه ببراهين لا يعترضها شك، ولا يمكن فيها قدح، وأما اتصال الأجرام التي في عالمنا هذا، فهو مشاهد، إلا ما يظنه قوم من وجود الخلاء، أي البعد في غير حامل، وهذا أيضاً مشروح ظاهر في كتاب السماع الطبيعي"<sup>(٢)</sup>، وبعد ذلك ذكر مسكويه أنه يريد تبيان لون آخر من ألوان الاتصال بين الموجودات، وهو

١- الفوز الأصغر، ص ١١١ - ١١٢، نشرة د عضيمة. ص ٢٦١، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، ص ١١٢، نشرة د عضيمة. ص ٢٦١ - ٢٦٢، نشرة د فؤاد.

الاتصال الذي يشكل إطاراً عاماً جامعاً للكائنات الحية، دون نسبة لهذه الفكرة إلى غيره.

وهو أمر لا يخلو من دلالة ما، على أن هذه الفكرة من ابتكاره، كما أن هذه الفكرة بهذا العرض الواضح والمنظم والعام، لم يعرف عنها نسبتها إلى فيلسوف ما من فلاسفة اليونان، كما لم يعرف عنها نسبتها إلى فيلسوف إسلامي في عصر سابق على مسكويه.

إلا أن ثمة صعوبة تحقيق بهذه القضية من ناحية أخرى، وهي أن نفس هذه الفكرة قد وجدت في نطاق الفكر الإسلامي لدى مصدرين معاصرين لمسكويه، بدرجة شبه يصعب معها الحكم بأنها نشأت مستقلة لدى كل منهم على حدة، هما: إخوان الصفاء، وحميد الدين الكرمانى.

### اتصال الكائنات الحية ومراتبها لدى إخوان الصفاء:

يؤكد إخوان الصفاء فكرة الاتصال بين الكائنات الحية، بل وبينها وبين الموجودات الأدنى منها والمتمثلة في الجماد والمعادن، وبينها وبين الأعلى منها متمثلة في الموجودات الروحية الخالصة، من حيث إن الفروق بين أجناس هذه الموجودات ليست فجوات وهوات كبيرة، وإنما هي فروق صغيرة تنمو وتكبر بالتراكم والتدرج داخل أنواع كل جنس منها.

فرغم أن الله - سبحانه وتعالى - قد خالف بين الموجودات "بالصور المختلفة، وجعلها أجناساً وأنواعاً مختلفة متباينة"<sup>(١)</sup>، إلا أنه سبحانه

---

<sup>١</sup> - رسائل إخوان الصفاء، الجزء الثاني، ص ١٦٦.



وتعالى " قوى ما بين أطرافها، وربط أوائلها وأواخرها بما قبلها رباطا واحدا على ترتيب ونظام، لما فيه من إتقان الحكمة وإحكام الصنعة"<sup>(١)</sup>، وهذه الفكرة تتحقق بشكل نموذجي في "الكائنات التي دون فلك القمر، وهى أربعة أجناس: المعادن، والنبات، والحيوان، والإنسان"<sup>(٢)</sup>.

فهذه الكائنات عبارة عن حلقات متدرجة من الأدنى إلى الأعلى، وكل حلقة تالية تضم خصائص الحلقة أو الحلقات السابقة عليها، وتزيد عليها زيادة ما تجعلها أكثر تقدما وترقيا، فـ "الجواهر المعدنية هي في أدون مراتب المولدات من الكائنات، وهى كل جسم متكون منعقد من أجزاء الأركان الأربعة التي هي: النار، والهواء، والماء، والأرض. وأن النبات يشارك الجواهر في كونها من الأركان، ويزيد عليها وينفصل منها بأنه كل جسم يتغذى من الأركان وينمو ويزيد في أقطارها الثلاثة طولا وعرضا وعمقا، وأن الحيوان أيضا يشارك النبات في الغذاء والنمو، ويزيد عليه وينفصل عنه بأنه جسم متحرك حساس، والإنسان يشارك النبات والحيوان في أوصافها، ويزيد عليها وينفصل عنها، بأنه ناطق مميز جامع لهذه الأوصاف كلها"<sup>(٣)</sup>.

وهذا النص يوضح الفكرة العامة المشتركة التي تجمع هذه الكائنات، كما أنه يلقي الضوء على الإضافات التي تتفرد بها مجموعات الموجودات داخل هذا الإطار العام، وهي إضافات تبرز شيئا فشيئا، وتتحقق بصورة متدرجة، على نحو يربط بين أطراف هذه المجموعات.

---

١- السابق، نفس الجزء، ص ١٦٦ - ١٦٧.

٢- السابق، نفس الجزء، ص ١٦٧.

٣- السابق، نفس الجزء، ص ١٨٠.

فالنبات: "منه ما هو في أدون الرتبة مما يلي رتبة المعادن وهي خضراء الدم، ومنه ما هو في أشرف الرتبة مما يلي رتبة الحيوان وهي شجرة النخل"<sup>(١)</sup>.

والفروق بين مرتبة المعادن وأول مراتب النبات هي فروق دقيقة، فخضراء الدم يتحقق فيها الحد الأدنى فقط للخصائص النباتية في صورة بدائية قريبة من عالم الجماد، وذلك لكي تشكل جسر اتصال بين كل من الجماد والنبات، وإخوان الصفاء يصفون هذا النبات بأنه "ليس بشيء سوى غبار يتلبد على الأرض والصخور والأحجار، ثم تصيبه الأمطار وأنداء الليل فيصبح بالغد كأنه نبت زرع أو حشائش"، فهو كما ورد في تعبيرهم "نبات معدني"<sup>(٢)</sup>.

ومما ينبغي ذكره أن إخوان الصفاء في معرض حديثهم عن النبات ومراتبه، تجاوزوا ذكر المراتب الوسطى، والتي تترسخ فيها الخصائص النباتية شيئاً فشيئاً، وإن كانوا أفاضوا الحديث عن المرتبة العليا للنبات، التي تمثل هي وأولى مراتب الحيوان حلقة الوصل بين هاتين الفئتين من الكائنات الحية، فالنخل "آخر المرتبة النباتية مما يلي الحيوانية، وذلك أن النخل نبات حيواني؛ لأن بعض أحواله مباين لأحوال النبات وإن كان جسمه نباتاً، بيان ذلك أن القوة الفاعلة منفصلة من القوة المنفصلة"<sup>(٣)</sup>. كما إن "النخل إذا قطعت رؤوسها جفت وبطل نموها ونشوؤها وماتت"<sup>(٤)</sup>.

١- السابق، نفس الجزء، ص ١٦٧.

٢- السابق، نفس الموضوع.

٣- السابق، نفس الموضوع.

٤- السابق، نفس الجزء، ص ١٦٨.

فهذه الخصائص من مميزات الحيوان، ولذلك فإن النخل "نباتي  
بالجسم حيواني بالنفس؛ إذ كانت أفعاله أفعال النفس الحيوانية، وشكل جسمه  
شكل النبات"<sup>(١)</sup>.

وهذا الوصف ينطبق أيضا على نبات الكشوت؛ لأنه "ليس له أصل  
ثابت في الأرض كما يكون لسائر النباتات، ولا له أوراق كأوراقها، بل إنها  
تلتف على الأشجار والزرع والشوك فتمتص من رطوبتها وتتغذى بها، كما  
يتغذى الدود الذي يدب على أوراق الأشجار وقضبان النبات، ويقرضها  
فيأكلها ويتغذى بها"<sup>(٢)</sup>.

أما بالنسبة للحيوان فإن أولى مراتبه "هو الذي ليس له إلا حاسة واحدة  
فقط"، وهو حس اللمس وذلك كالحلزون، وهي حسبما يصور إخوان الصفاء  
عبارة عن صدفة أو أنبوبة ثابتة في صخر شطوط الأنهار والبحار، فيها  
دودة تخرج نصفها من الأنبوبة لكي تصطاد غذائها ثم تنقبض مختفية فيها،  
وحركتها محدودة في هذا الإطار، "فهذا النوع حيوان نباتي؛ لأن جسمه ينبت  
كما ينبت بعض النبات ويقوم على ساقه قائما، وهو من أجل أن يتحرك  
جسمه حركة اختيارية حيوان، ومن أجل أنه ليس له إلا حاسة واحدة فهو  
أنقص الحيوان رتبة في الحيوانية"<sup>(٣)</sup>.

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٢</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٣</sup> - السابق، نفس الجزء، ص ١٦٩.

ثم يأخذ الترقى والتدرج في الخصائص الحيوانية مجراه باكمال الحواس والإدراك في الأنواع الحيوانية، ف"منها ما هو أتم بنية وأكمل صورة، وهو كل دودة تتكون وتدب على ورق الشجر والنبات ونورها وزهرها ولها ذوق ولمس، ومنها ما هو أتم وأكمل، وهو كل حيوان له لمس وذوق وشم وليس له سمع ولا بصر"، ثم يأتي بعد ذلك الحيوان الذي "له لمس وذوق وسمع وشم وليس له بصر"<sup>(١)</sup>، وتنتهي بمرتبة الحيوان المكتمل الحواس الخمس.

ثم يحدث التفاضل بعد ذلك بمقدار القرب من المرتبة الإنسانية، وآخر المرتبة الحيوانية مما يلي الإنسانية عند إخوان الصفاء يمثلها عدة أنواع من الحيوان، "وذلك أن رتبة الإنسانية لما كانت معدنا للفضل وينبوعا للمناقب، لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان، ولكن عدة أنواع"، فالقرد يقارب الإنسانية بصورة جسده، والفرس بأخلاقه النفسانية، والفيل بذكائه، والبيغاء بكثرة أصواته وألحانه، والنحل بلطافة ودقة صنائعه<sup>(٢)</sup>.

ومن الملاحظ أن مسكويه في تصوره قد امتاز بأنه كان أكثر تفصيلا واستيعابا فيما يختص بمراتب النبات، حيث إنه ذكر المراتب الوسطى التي تزداد فيها الخصائص والصفات النباتية رسوخا وقوة حتى تقترب من حدها الأقصى الذي يقربها من أولى مراتب الحيوان، كما أنه كان أكثر دقة في وصف خصائص المراحل الانتقالية بين النبات والحيوان، وبين الحيوان والإنسان، فمسكويه لم يصف نبات النخل بأنه نباتي بالجسم حيواني بالنفس،

١- السابق، نفس الجزء، ص ١٨٤.

٢- انظر: السابق، نفس الجزء، ص ١٧٠.

كما فعل إخوان الصفاء؛ لأن أفعاله التي تقربه من مراتب الحيوان لا تعنى وجود النفس الحيوانية لديه والتي تتمثل خصائصها في الحركة الاختيارية والإحساس -وهي خصائص أقر بها إخوان الصفاء أيضا- كما أن مسكويه لم يصف مرتبة الحيوان الدنيا بالثبات كالنبات والتحرك حركة محدودة داخل قوقعة أو صدفة ثابتة، وإنما أثبت لها حركة نقله اختيارية كاملة ولكنها ضعيفة؛ لقربها من أفق النبات، حيث يقول عنها ممثلا لها بالصدف الحلزوني: "وإنما تعرف حيوانيته ويعلم أنه ذو حس واحد، من أجل أنه إذا استلب من موضعه بسرعة وعلى عجلة وخفة فارق موضعه واستجاب للأخذ، وإن أخذ بإبطاء وعلى ترتيب لزم موضعه وتمسك به، وذلك لأنه يحس بأن لامسا له يريد أخذه، فيصعب حينئذ جذبته وتناوله من مكانه لتشبثه به، وهو يضعف عن التنقل وإن كان قد انقلع من الأرض وصارت له حياة ما؛ لأنه في الأفق القريب من النبات"<sup>(١)</sup>.

فمسكويه كان أكثر اتساقاً مع بنائه الفكري العام من إخوان الصفاء في هذه الجزئيات، ولا يقدح في ذلك أن العلماء المحدثين يدرجون كائنات ثابتة ملتصقة بالأحجار: كالإسفنج، والمرجان. ضمن الحيوانات؛ لأن أسس وقواعد التصنيف الحديث تختلف عنها عند القدماء الذين كانوا يدرجون هذه الكائنات ضمن النباتات، والمهم أن يكون الفيلسوف متسقا مع قواعده التي قررها وارتضاها في ضوء الإمكانيات المتاحة له في عصره، لا أن يكون متسقا مع قواعد أخرى لا يُدرِي عنها شيء في زمانه، كما أن فكرة مسكويه عن الحلزون والقواقع في حركتها ونقلتها، متفقة مع الواقع قديما وحديثا على السواء.

---

١- الفوز الأصغر، ص ١١٥، نشرة د عزيمة. ص ٢٦٤، نشرة د فؤاد.

ومن ناحية أخرى فإن تناول مسكويه لمراتب الحيوان العليا، كان أكثر اتساقا مع البناء العام للفكرة من تناول إخوان الصفاء، فمسكويه جعل أساس التفاضل بين الحيوانات المكتملة الحواس هو مدى قبول التعليم والتأديب وسرعة الاستجابة لذلك، إلى أن ينتهي إلى القرود التي قاربت الإنسان من حيث الخلقة، ومن حيث محاكاتها له من تلقاء نفسها دون تعليم أو تدريب، ممثلة بذلك ذروة مراتب الحيوان، وذلك خلافا لإخوان الصفاء الذين لم يكن لديهم أساس دقيق للتفاضل، ولم يكن لديهم ترتيب منظم لهذه الطائفة من الحيوانات من الأدنى إلى الأعلى، ولذلك كان كلامهم عنها كلاما مجملا غير محدد يساوي بينها جميعا، باعتبار أن كلا منها تختص بفضيلة من فضائل الإنسان .

بقيت مسألة خلاف على جانب كبير من الأهمية في تصور هذه النظرية بين كل من مسكويه وإخوان الصفاء، وهي الجزئية المتعلقة بتقسيم المراتب الإنسانية وطبيعة التفاضل بينها.

فإخوان الصفاء قسموها إلى مرتبتين، يتحقق التفاضل بينهما بالسعي والاجتهاد، فهو تفاضل إرادي مكتسب، وذلك واضح من ثنايا عباراتهم، حيث يجعلون أول مرتبة الإنسانية التي تلي الحيوانية: "هي مرتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلا المحسوسات، ولا يعرفون من العلوم إلا الجسمانيات، ولا يطلبون إلا إصلاح الأجساد، ولا يرغبون إلا في رتب الدنيا، ولا يتمنون إلا الخلود فيها"<sup>(١)</sup>.

---

<sup>١</sup> - رسائل إخوان الصفاء، الجزء الثاني، ص ١٧١.

أما مرتبة الإنسانية التي تقرب من رتبة الملائكة، فهي تتحقق بأن "يجتهد الإنسان، ويترك كل عمل وخلق مذموم قد اعتاده من الصبا، ويكتسب أصداده من الأخلاق الجميلة الحميدة، ويعمل عملاً صالحاً، ويتعلم علوماً حقيقية، ويعتقد آراءً صحيحة، حتى يكون إنساناً خيراً فاضلاً، وتصير نفسه ملكاً بالقوة، فإذا فارقت جسدها عند الموت صارت ملكاً بالفعل، وعرج بها إلى ملكوت السماء، ودخلت في زمرة الملائكة"<sup>(١)</sup>.

أما مسكويه فقد تبنى فكرة التفاوت الطبيعي بين البشر، وقسمهم على أساسه إلى مرتبتين: دنيا، وعليا. أما التفاوت المكتسب فهو محدود عنده في إطار المرتبة الإنسانية العليا، بين أفرادها فقط.

وكل ذلك لا ينفى وجود شبه كبير جداً بين الفكرتين، على نحو يصعب معه إثبات استقلاليتهما لدى كل منهما، بحيث إن الأمر لا يخلو من أحد احتمالين: إما أن يكون هناك مصدر مخالف لهما اشتراكاً في الأخذ عنه، وهو ما لم يقم عليه دليل حتى الآن، وإما أن يكون أحدهما قد أخذ عن الآخر، وهو الاحتمال الذي يبدو أقرب للقبول.

إلا أن المشكلة الحقيقية تكمن في تحديد الأسبق تاريخياً في تدوين هذه الفكرة، حيث إنها الدلالة الوحيدة المتاحة للترجيح في هذه القضية، ورغم ذلك لا يتوافر منها أيضاً بصيص من نور يهدى إلى ترجيح ما فيها.

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس الجزء، ص ١٧١ - ١٧٢.

فمسكويه إذ تناول عرض هذه النظرية في كتابي: تهذيب الأخلاق، والفوز الأصغر، فإنه لا يُعلم زمان تأليف الأول منهما، أما الثاني فكل ما يمكن تخمينه بصدده أنه ألف بين سنة ٣٦٧هـ وسنة ٣٧٢هـ اعتماداً على بعض القرائن، حيث صدره مسكويه بقوله: "ورد على أمر الأمير الأجل المظفر المؤيد من السماء، أطال الله بقاءه، وأدام نعماه وتأييده وعلاه، بالكلام على المسائل الثلاث التي تشتمل على العلوم كلها"<sup>(١)</sup>.

ومن المرجح أن يكون هذا الأمير كما يقول الدكتور صالح عضيمة: هو "عضد الدولة البويهية، وعله هذا الترجيح هي أن المؤلف كان أشد تعلقاً به من أفراد الأسرة البويهية، الذين عاش معهم وتقلب في نعمتهم، وبسيرة حياته ختم كتابه المشهور تجارب الأمم وتعاقب الأمم"<sup>(٢)</sup>.

وعضد الدولة هذا، دخل بغداد وتقلد رئاسة الأمور بها وبأغلب نواحي الخلافة العباسية سنة ٣٦٧هـ<sup>(٣)</sup>، وتوفى سنة ٣٧٢هـ<sup>(٤)</sup>، ومعنى ذلك إن سلم بهذا الترجيح، أن كتاب الفوز الأصغر قد كتب في خلال هذه المدة<sup>(٥)</sup>.

---

١- الفوز الأصغر، ص ٢٩، نشرة د عضيمة فقط حيث لم يرد هذا التصدير بنشرة د فؤاد.

٢- مقدمة الفوز الأصغر، ص ١٤، د صالح عضيمة.

٣- البداية والنهاية، الجزء الحادي عشر، ص ٣٠٨.

٤- السابق، نفس الجزء، ص ٣١٩.

٥- لعل مما يؤيد هذا الترجيح، ما عرف به عضد الدولة دون سائر أفراد البويهية، من اهتمام بالعلوم والفلسفة، وأيضاً ما رجحه د أحمد أمين من أن كتاب الهوامل والشوامل سابق في التأليف لكل كتابات أبي حيان ومنها الإمتاع والمؤانسة. انظر في ذلك: مقدمة الهوامل والشوامل، صفحة (ي). فإذا أضيف إلى ذلك أن مسكويه قد أشار في كتاب الهوامل والشوامل إلى كتاب الفوز وأحال عليه. انظر: ص ٢٨٠ من الهوامل والشوامل. وأضيف إلى ذلك أيضاً زمان تأليف أبي حيان للإمتاع والمؤانسة، تبين صحة هذا الترجيح إلى حد كبير.



أما بالنسبة لإخوان الصفاء، فإنه لا يعلم على وجه التحديد زمان تأليفهم لرسائلهم، وكل ما يمكن القطع به، أنها ألّفت قبل سنة ٣٧٤هـ دون تحديد ما، وإن كان يمكن تخمين أن ذلك تم في تاريخ مقارب، اعتماداً على بعض القرائن، حيث إن كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، هو الكتاب الذي حوى "النص الوحيد الذي كشف لنا عن مؤلفي إخوان الصفاء، وقد نقله القفطي منه . . . وعن القفطي نقله كل من كتبوا عن إخوان الصفاء" (١).

وكتاب الإمتاع والمؤانسة ألف بين عامي ٣٧٣هـ و ٣٧٤هـ، إذ إنه عبارة عن تدوين لما جرى بين أبي حيان وبين الوزير أبي عبد الله الحسين بن أحمد بن سعدان من مسامرات، والوزير المذكور تقلد الوزارة بين عامي ٣٧٣هـ و ٣٧٥هـ (٢)، بل ورد في إحدى نسخ هذا الكتاب المخطوطة، تحديد ذلك التاريخ بشكل دقيق وقاطع، إذ جاء فيها "أنشئت هذه الرسالة في رجب سنة ٣٧٤هـ" (٣).

وما ورد في هذا الكتاب من أخبار عن إخوان الصفاء يدل على أن أبا حيان كان على معرفة شخصية بهم، فقد كان صديقاً لزيد بن رفاعه (٤)، كما كان له جدال وحوار مع أبي سليمان محمد بن معشر المقدسي، فيما يخص

---

١- مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة، صفحة ف، د أحمد أمين.

٢- انظر ما سرده د أحمد أمين من أدلة على ذلك في الصفحات: هـ- و- ز- ج. من مقدمته لكتاب الإمتاع والمؤانسة.

٣- السابق، صفحة ف.

٤- انظر: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثاني، ص ٣ - ٤.

ما ورد في هذه الرسائل<sup>(١)</sup>، كما حَدَّثَ ببعض الحكايات التي سمعها من أبي الحسن على بن هارون الزنجاني القاضي<sup>(٢)</sup>، وهم من الذين سماهم أبو حيان فيمن سماهم من إخوان الصفاء<sup>(٣)</sup>، وذكر أنهم "زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرستا، وسموها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، وكتبوا أسمائهم، وبثوها في الوراقين، ولقنوها للناس"<sup>(٤)</sup>.

فهذه الصلات التي كانت قائمة بين أبي حيان وبين بعضهم، توجي بأن زمان تأليف هذه الرسائل لا يبعد كثيراً عن زمان تأليف الإمتاع والمؤانسة، كما أن ذبوع هذه الرسائل لا يحتاج إلى فترة زمنية طويلة، نظراً لشيوع صناعة الوراقين في ذلك العصر، وحرص هؤلاء الإخوان على دفع رسائلهم للوراقين، ونشرها بين الناس.

هذا غاية ما توافر من دلالات فيما يتعلق بالفوز الأصغر ورسائل إخوان الصفاء، وهي لا تكفي لحسم هذه القضية التي ستظل معلقة.

إلا أن المؤكد على فرض تأثير مسكويه بإخوان الصفاء أنه كانت له إضافات ملموسة، أعطت هذه النظرية قدراً أكبر من الدقة والعمق والتنظيم، وهو الأمر الذي لا يتوافر لإخوان الصفاء لو افترض تأثرهم بمسكويه.

---

١- انظر: السابق، نفس الجزء، ص ١١.

٢- انظر: السابق، نفس الجزء، ص ١٥٧.

٣- انظر تفصيل ذلك: السابق، نفس الجزء، ص ٤ - ٥.

٤- السابق، نفس الجزء، ص ٥.

### اتصال الكائنات الحية ومراتبها لدى حميد الدين الكرمانى:

ونفس هذه الفكرة سجلها الكرمانى الذي كان معاصراً لمسكويه، فهو يؤكد وجود حلقات اتصال بين المعادن والنبات والحيوان والإنسان، حيث إن الفروق فيما بينهم تزداد شيئاً فشيئاً داخل مراتب كل فئة منها، حتى تبلغ نهايتها وتقترب من خصائص الفئة التي تليها، بل وتشارك معها عنده، فالمعادن مراتب أدناها أقرب إلى الأرض والتراب، وهو ما لا ينطرق كالحص، وأعلها مشترك بين المعدن والنبات، "فهو من جهة حجر ومن جهة نبات، مثل: المرجان الذي هو نبات في البحر فإذا أخرج إلى الهواء تحجر، وأشباهه مما يجمع هذا الجنس من أنواعه. فهو أشرف من سائر هذه الأنواع بقوة النماء التي اختلف بها، وأدون من سائر أنواع النبات"<sup>(١)</sup>.

وكذلك الحال في النبات، فأدون مراتبه كما تبين مشترك بينه وبين المعادن، وأعلى مراتبه مشترك بينه وبين بالحيوان، فأنواع النبات تتدرج إلى أن "تعتلي إلى النوع الذي هو مشترك بين النبات والحيوان، مثل: شجرة الوقواق التي هي من نبات وبصورته التي هي ثمرتها، وصياحه حيوان. ومثل: الحلزون الذي هو الصدف الموجود على السواحل، وهو من حيث كونه صدفاً كالنبات، ومن جهة حركته مما هو في جوفه حيوان. ومثل: النخل الذي هو من النبات، ويشبه الحيوان من وجوه: منها انعقاد ثمرته بمعاونة الذكران"<sup>(٢)</sup>، وهذه المرتبة أيضاً تمثل أولى أنواع الحيوان، ف "النوع

---

١- راحة العقل، ص ٢٦٦، الداعي أحمد حميد الدين الكرمانى، تحقيق وتقديم د محمد كامل حسين - د محمد مصطفى حلمي، دار الفكر العربي، القاهرة، سلسلة مخطوطات الفاطميين، العدد رقم ٩.

٢- السابق، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

الأول منه ما كان مشتركاً بين أنواع الجنس الذي دونه، وبين أنواع جنسه،  
مثل: شجر الوقواق وأمثاله. التي هي أعلى رتبة أجسام النبات، وأدون أجسام  
الحيوان"<sup>(١)</sup>.

ومن الملاحظ أن الكرمانى قد بالغ في تصور فكرة الاتصال بين فئات  
الموجودات، لدرجة أنه ألغى توافر حد أدنى من الخصائص المميزة لكل فئة  
من فئات الموجودات التي تمثل جسور الاتصال، وذلك راجع إلى افتقار  
تصوره لتحديد الخصائص الأساسية التي تحقق ماهية فئة من الفئات وتميزها  
عن غيرها، والتي يكفى توافرها في أي نوع من الموجودات، ليحكم بانتمائه  
إليها دون غيرها، حتى وإن توافرت بعض أوجه الشبه الأخرى.

ويمضى الكرمانى على نفس هذا المنوال فيما يختص بحلقة الاتصال  
بين الحيوان والإنسان، حيث تنتهي مراتب الحيوان "إلى ما هو مشترك بين  
كونه حيواناً وبين كونه إنساناً، وهو مثل: النسانيس والقرود التي هي في  
بعض خلقتها تشابه الإنسان، وبهيئتها تشابه الحيوان. ومثل: النحلة التي هي  
بجنتها حيوان، وما يظهر منها من السياسة تشابه الإنسان"<sup>(٢)</sup>.

ورغم أن الكرمانى قد أهمل ذكر مراتب النبات الوسطى شأن إخوان  
الصفاء في ذلك، إلا أنه قام بترتيب الحيوان فيما بين مرتبتيه الدنيا والعليا  
على أساس التفاوت في الحواس أيضاً، فمنها ما له حس واحد وهو اللمس:

---

١- السابق، ص ٢٩٣.

٢- السابق، نفس الموضوع.

كالدود الذي في الطين، والحلزون الذي في الأصداف<sup>(١)</sup>. ومنها ما له حسان: اللمس، والذوق. ومنها ما لها إضافة إلى ذلك حس الشم: كالخنافس والنمل. ومنها ما له الحواس كلها ما عدا البصر: كالخلد. ومنها ما لها الحواس كلها ما عدا السمع: كالذباب. ومنها المكتملة الحواس الخمس<sup>(٢)</sup>.

ورغم وجود اختلافات جزئية فيما بين الكرمانى وكل من مسكويه وإخوان الصفاء في هذه النظرية، إلا أن البناء الأساسي يظل متشابهاً بدرجة شبه تامة.

والقضية التي يعني بها البحث في هذا المقام، تتعلق بالتساؤل حول مدى إمكانية كون الكرمانى مصدراً لمسكويه في هذه الفكرة؟

وهى قضية ليست من الصعوبة بالقدر الذي كانت عليه فيما يخص إخوان الصفاء، والتي ظلت معلقة مستعصية على الحل، بل هي ليست من الصعوبة بمكان أصلاً؛ لأن حميد الدين الكرمانى حدد تاريخ تأليفه لكتابه هذا، حيث ذكر أنه "ألفه سنة إحدى عشرة وأربعمئة في ديار العراق"<sup>(٣)</sup>.

وذلك يعنى بيقين أسبقية كل من إخوان الصفاء ومسكويه للكرمانى في تأليف كتابتهما المتعلقة بهذا الموضوع، ورغم أن مسكويه قد توفى بعد هذا

---

١- السابق، نفس الموضوع.

٢- السابق، ص ٢٩٤.

٣- السابق، ص ٢٠.

التاريخ بعشر سنوات، إلا أنه ليس هناك أي احتمال مهما كان ضئيلاً لأن يكون مسكويه ألف الفوز الأصغر أو التهذيب بعد ذلك التاريخ؛ لأنه إبان هذا التاريخ كان قد جاوز التسعين عاماً.

### المبحث الثالث: تصور الكائنات الحية بين مسكويه والعصر الحديث.

في العصر الحديث اتسعت الخطوات التي ارتادها العلماء والباحثون في استكشاف آفاق وميادين كانت مجهولة في كل جنبات الكون والحياة، اعتماداً على المنهج القائم على الملاحظة والتجربة .

وبدأ العقل الإنساني يجد نفسه أمام قدر هائل من المعلومات والمعارف، يعمل فيها طرائقه من: التنظيم والترتيب، والتحليل والتركيب، والاستنباط والقياس، والتعميم والتوحيد، ليخرج بقوانين ومعاني كلية تشكل محاور ومفاتيح معارفه وعلومه.

وهذه السنة العقلية ليست جديدة كل الجدة ولا مستحدثة كل الاستحداث، وإنما هي شيء يقوم به الإنسان منذ نشأته ووجوده، وهي شيء تم تنظيمه بصورة علمية لها قواعدها وأصولها، ولها تطبيقاتها، منذ الفلسفة اليونانية، إلا أن الجديد فيها في عصرها الحديث، هو اتساع نطاق المعارف والمعلومات الذي تعمل فيه هذه الأداة العقلية الجبارة للإنسان، مقارنة بهذا النطاق في السابق.

وفيما يختص بدراسة الكائنات الحية حدثت هذه النقلة الهائلة بين المعلومات المتاحة قديماً، والمعلومات التي تم استكشافها في العصر الحالي، ففيما يختص بتصنيف الحيوان على سبيل المثال: فإن "الأصول التي أقام عليها أرسطو تصنيفه بوجه عام؛ فهي عبارة عن ٥٢٠ نوعاً من الحيوان

وردت في كتاباته"<sup>(١)</sup>.

على حين أنه في العصر الحاضر "تم وصف ما يزيد عن نصف مليون نوع مختلف من الحشرات، ولا يكاد يمر يوم دون أن تكتشف عدة أنواع أخرى"<sup>(٢)</sup>، والحشرات تمثل إحدى فئات المملكة الحيوانية فقط .

ورغم وجود هذه الفجوة بين المعلومات المتاحة قديماً والمعلومات المستكتشفة حديثة في مجال دراسة الكائنات الحية، وما يؤدي إليه ذلك من اختلاف التصورات والنظريات التي تبنى على تلك المعرفة المتفاوتة، فإن بعض الباحثين مولع برد النظريات الحديثة إلى جذور قديمة، وإسقاط محتوياتها على أفكار قديمة تؤول تأويلاً خاصاً لتتناسب مع الفكر الحديث.

ومن المسلم به أنه قد يكون هناك تشابه ما بين فكرة حديثة وأخرى قديمة، وأن هذا قد يتحقق بدرجة ما في القضية التي يتناولها هذا الفصل وهي تصور الكائنات الحية، إلا أنه من الاعتساف إغفال الفروق ومواطن الاختلاف بين الفكرتين، وهي خلافاً من العمق بحيث تجعل هذا التشابه -الذي قد يبدو عند الوهلة الأولى- تشابهاً ظاهرياً عرضياً لا يصل إلى جوهر الفكرة .

وتصور مسكويه للكائنات الحية مثال واضح وصريح على هذا

---

١- دراسات في علم الحيوان ورواد التاريخ الطبيعي، ص ٣١١، د حسين فرج زين الدين - د رمسيس لطفي، دار الفكر العربي.

٢- أنواع الحيوانات وتطورها، ص ٧، تأليف أ.ج. كين، ترجمة د علي علي المرسي، مراجعة د كامل منصور، سلسلة الألف كتاب، رقم ٣٤٢، مطبعة المعرفة، سنة ١٩٦١.



الإسقاط الذي تعرضت له فكرته عن الكائنات الحية، ففي الترجمة الأولى لكتاب أصل الأنواع لتشارلز داروين في العالم العربي، صدر المترجم الأستاذ إسماعيل مظهر مقدمة ترجمته بقوله: مذهب النشوء والارتقاء قديم يرجع تاريخه إلى آلاف من السنين<sup>(١)</sup>.

وبعد أن ينتهي من إرجاعه إلى الحضارات القديمة على نحو متكلف؛ إذ تختلف تصوراتهم في نشأة الإنسان وتحوله من طين غير مشكل إلى صورته البشرية الكاملة، عن تصورات نظرية التطور الحديثة والتي ترجع الإنسان إلى كائن متطور عن القردة العليا كالغبنات والشمبانزي. ينسب هذا المذهب إلى العرب، فيبتدئ بإخوان الصفاء ثم يثنى بمسكويه حيث يقول: "أمامنا الآن كتابان للعلامة أبي علي أحمد بن محمد بن مسكويه الخازن، المتوفى عام ٤٢١هـ، أولهما كتاب الفوز الأصغر، والثاني تهذيب الأخلاق، ذكر فيهما أشياء كثيرة، بل شروحا بينة جلية تنم عن آراء أهل العصر في النشوء وتحول بعض الأحياء من بعض"<sup>(٢)</sup>.

ومن الواضح أن الحماسة والاندفاع قد بلغت به مبلغاً جعلته لا يعتبر مسكويه مجرد قائل بفكرة تطور الأحياء فقط، وإنما ممثلاً في ذلك لأهل عصره أيضاً.

وهو يأخذ بعد ذلك في استعراض أقوال مسكويه استعراضاً مفصلاً،

---

<sup>١</sup> - مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع، ص ٣، منشورات مكتبة النهضة بيروت - بغداد، سنة ١٩٧١م.

<sup>٢</sup> - السابق، ص ٨.

مبيناً أوجه الشبه بينها وبين ما وصل إليه العلم حديثاً على نحو مفقعل، فهو يقول على سبيل المثال في المرتبة الأولى من مراتب النبات التي ذكرها مسكويه، وهى التي لم تحتج إلى بذر ولم تحتفظ نوعها ببذر كأنواع الحشائش: "والنباتات التي يعنيتها ابن مسكويه هي الفطريات، أي النباتات التي تتكاثر بوساطة الخلايا الجرثومية، التي يقول فيها علماء النبات في هذا الزمان: إنها قسم عظيم من أقسام العالم النباتي، تحتوى على الفطريات والطحالب وغيرها من نباتات بسيطة التركيب: الثالوسيات"<sup>(١)</sup>.

ولم يقتصر الأمر على الأستاذ إسماعيل مظهر، بل إن مؤلفاً كتاب دراسات في علم الحيوان وهما من المتخصصين في علم الأحياء قد تابعاه على هذه الدعوى، حيث يقولان على سبيل المثال فيما يختص بمرتبة النبات الأولى: "إن ابن مسكويه إنما يقصد بالحشائش هنا تلك النباتات الدقيقة عديمة البذور التي تشاهد فوق المستنقعات والأسطح الندية وما شاكلها؛ لأنه من غير المعقول أن يفوت أمثال ابن مسكويه أن الحشائش والأعشاب النامية في الأرض بها بذور ولها أزهار"<sup>(٢)</sup>، فأيراده للحشائش عديمة البذور والأزهار يشير إلى أنه يقصد النباتات اللازهرية التي تعرف علمياً باسم كريتوجامس، أي ذوات الأعضاء التناسلية الخفية؛ لأن هذه النباتات البدائية تتكاثر بغير بذور"<sup>(٣)</sup>.

وهذا الذي وصفاه بأنه غير معقول ليس فيه -في حقيقة الأمر- ما

---

١- السابق، ص ٩.

٢- هذه الفقرة غير دقيقة بالمرّة من الناحية العلمية؛ لأن النباتات الحزازية والنباتات التريدية، هي نباتات نامية في الأرض، بل ومنها أشجار، وليس لها بذور ولا أزهار.

٣- دراسات في علم الحيوان، ص ٢٣٨.

يمنع أن يكون معقولاً بالنسبة لمسكويه؛ إذ إن الحشائش البرية التي تنمو بطريقة أفقية دونما تفرع وانبساط، توحى للنظر العادي أنها تنشا بغير بذر، سواء أكان لها بذور في الحقيقة أم لا، نظرا لخفائها على الملاحظة العادية.

وكلام مسكويه واضح بدرجة كافية لينبئ عن أنه لا يريد الطحالب والفطريات أو النباتات الثالوسية التي "لا تتميز شكليا إلى سيقان وجذور وأوراق"<sup>(١)</sup>، كما ذهب الأستاذ إسماعيل مظهر، ولينبئ عن أنه يقصد الحشائش والأعشاب النامية التي لها أوراق وسيقان وجذور عشبية، حيث يقول مسكويه: "إن أو مرتبة النبات في قبول هذا الأثر الشريف، هو ما نجم من الأرض، ولم يحتج إلى بذر ولم يحفظ نوعه ببذر كأنواع الحشائش"<sup>(٢)</sup>.

وحتى على فرض أن مسكويه كان دقيق الملاحظة بدرجة كبيرة، وانتبه لوجود بذور وأزهار لكثير من طوائف الحشائش النامية على سطح الأرض، وأنه يقصد بعض أنواع منها ليست بذات بذر على الحقيقة لا على التوهم، على النحو الذي يقره من التصنيف الحديث للنبات، الذي يقسم النباتات إلى نباتات زهرية تنتج البذور والثمار تعتبر أكثر رقيا وتطوراً، ونباتات لا زهرية ليس لها بذور ولا أزهار تعتبر مرتبة بدائية، وإذا ما تم استبعاد أن يكون مراد مسكويه بالمرتبة الأولى للنبات ما يعادل النباتات الثالوسية التي هي أدنى مراتب المملكة النباتية وأدنى مراتب النباتات اللازهرية، والتي تحتوى على الطحالب والفطريات؛ حيث إنها لا تحتوى على

---

١- كتاب النبات العام، ص ٢٦٢ - ٢٦٣، وهو تأليف نخبة من أساتذة كليات العلوم بالجامعات المصرية المتخصصين في النبات والميكروبيولوجيا، مكتبة الأنجلومصرية، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٧٦م.

٢- الفوز الأصغر، ص ١١٣، د عضيمة. ص ٢٦٢، نشرة د فؤاد.

سيقان وأوراق، فإنه قد يلوح للوهلة الأولى أن مراد مسكويه يكون قريبا جدا من الشعبتين الأرقى من شعبة الثالوسيات في ترتيب النباتات اللازهرية، وهما ما يعرفان في الاصطلاح العلمي بالنباتات الحزازية والنباتات التريدية.

وخلاصة خصائص نباتات هاتين الشعبتين: أنها لا تمتلك بذورا بالمعنى المعروف، وليس لها أزهار لتمثل قوى الذكورة والأنوثة في النبات بصورة بارزة، وإنما قوى التناسل فيها خفية غير ظاهرة، وأنها تمر بطورين متميزين، فهي بعد أن تنمو تبدأ في حمل أعضاء التناسل الذكرية والأنثوية وكلاهما في ذات النبات، وهذا الطور يسمى بالطور المشيجي، وبعد أن يحدث التلقيح واختلاط القوى الذكرية والأنثوية حسب آليات معينة، تتكون ما يسمى بالجراثيم أو الأبواغ، وهي ما يشبه البذور في النباتات الزهرية، وهذه الأبواغ تبدأ في النفر والتشكل إلى سيقان وجذور وأوراق، وتستقل عن النبات الأم الذي يأخذ في الذبول والموت، وتعيد هذه الأجيال النامية دورة حياة النبات الأم، وهي في أثناء النمو تمثل الطور الذي سمي في الاصطلاح العلمي بالطور البوغى الجرثومي، ثم تمضي بعد ذلك (بعد اكتمال النمو) في الطور المشيجي مرة أخرى حيث تتشكل الأعضاء الجنسية، وهكذا دواليك.

وكلا من النباتات الحزازية والنباتات التريدية تمر بكلا الطورين السابقين ويتميز كل منهما عن الآخر، عن طريق غلبة أحد الطورين على الآخر، فإذا كان الطور الأول وهو الطور المشيجي الحامل للأعضاء الجنسية هو السائد في حياة النبات سميت النباتات حزازية، وإذا كان الطور الثاني وهو الطور البوغى أو الجرثومي الغير حامل للأعضاء الجنسية، والذي يقتصر على التشعب والنمو، هو السائد في حياة النبات سميت

## النباتات تريدية<sup>(١)</sup>.

ومؤلفا كتاب دراسات في علم الحيوان مضيا على هذا التعميم في فهم مقصد مسكويه بمرتبة النبات الأولى، حيث حملوه على النباتات اللازهرية عموما بأقسامها الثلاثة (خلافًا للأستاذ إسماعيل مظهر حين اقتصر في ذلك على النباتات الثالوسية) حيث ذكرا، عقب تأكيدهما بأنها مقصود مسكويه في هذا المقام، أنها "تنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام كبيرة: أولها النباتات الثالوسية التي منها الطحلب والفطر، وثانيهما النباتات الحزازية كالريشيا والفيوناريا، وثالثها النباتات التريدية ومن أمثلتها النوع المعروف بسرخس كزبرة البئر"<sup>(٢)</sup>.

وإذا ما تم استبعاد شعبة الثالوسيات - حيث ليس لها سيقان وأوراق - فإن هناك اعتبارات تحول دون حمل مقصد مسكويه على الشعبتين المتبقيتين أيضا، تتمثل في أن مسكويه لم يقدّم بدراسة مفصلة لأنواع النباتية حتى يقع على هذه الفروق الدقيقة، وإنما قسم النبات بناء على الملاحظات العادية بحسب حجم النمو إلى نبات: أولي يمتاز بأن له مقدار ضئيلا من النمو وليس له تشعب وانبساط وتفرع، والى نباتات أكثر رقيا تمتاز بأنها أقدر على النمو والتشعب والتفرع والامتداد.

أما النباتات الحزازية والتريدية فإن هناك أنواعاً منها تتشعب وتتفرع في النمو، فعلى سبيل المثال: "تمثل السرخسيات أكثر رتب النباتات التريدية

---

<sup>١</sup> - اعتمد الباحث في استخلاص هذه المعلومات على كتاب النبات العام، انظر:

الصفحات: ٢٦٠ - ٢٦٣.

<sup>٢</sup> - دراسات في علم الحيوان، ص ٢٣.

الموجودة حالياً من حيث العدد . . . وتظهر طريقة نمو النباتات الجرثومية تفاوتاً كبيراً في الأجناس السرخسية المختلفة، فتكون بعض السراخس عشبية، والبعض الآخر شجيرية أو شجرية<sup>(١)</sup>.

أما فيما يتعلق بالجزئية الخاصة بالبذر والتكاثر وقسمة النباتات على أساسه إلى بذرية ولا بذرية، فرغم أن هناك تشابهاً ما في هذه الفكرة بين مسكويه وبين نتائج العلم الحديث، إلا أنه تشابه سطحي لا يلبث أن يتلاشى ويزول، فحقائق العلم الحديث لا تنفي صفة التكاثر وحفظ النوع عن النبات في أي مرتبة منه، وإنما هي تؤكد اختلاف طرق التكاثر وحفظ النوع فيما بينها من حيث درجة الظهور فقط، فبينما تتخذ شكلاً بارزاً في النباتات الراقية على هيئة أزهار وبذور، تتخذ شكلاً خفياً نوعاً ما في حالة النباتات اللابذرية.

أما مسكويه فقد ربط بخاصية تكوين البذور وجوداً وعدمها صفة التكاثر وجوداً وعدمها أيضاً، فالنبات البذري هو النبات الذي يتكاثر ويحفظ نوعه، أما النبات اللابذري فهو النبات الذي "تبت من غير زرع ولا بذر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر، ويكفيه في حدوثه: امتزاج العناصر، وهبوب الرياح، وطلوع الشمس"<sup>(٢)</sup>.

فهذه المرتبة من النبات تتولد ذاتياً أو تلقائياً من وجود غير حي وبشكل مستمر في كافة أجيالها، ولا تتولد تولداً حيوياً بأي شكل من الأشكال

---

١- النبات العام ، ص ٤٥٨ .

٢- تهذيب الأخلاق، ص ٦٥ .

أو في أي مرحلة من المراحل لدى مسكويه.

وهذه الفكرة تشكل نقطة خلاف شاسعة بينه وبين التصورات الحديثة، "فالتولد الحيوي أي المبدأ القائل إن كل حياة لا تأتي إلا من حياة سابقة، هو دعامة من دعامات البيولوجيا الحديثة، وعليه تركز مفاهيمنا الرئيسية في علم الوراثة، وعلم التشريح المقارن، والتطور، وعلم تصنيف الأحياء"<sup>(١)</sup>.

صحيح أن الفكر الحديث السائد في علم الأحياء، لا بد وأن يسلم بوجود نقطة بداية للحياة، انطلقت فيها من وجود غير حي، "فيجب أن نسلم بأنه قد حدث في مكان ما وزمن ما أن ظهر كائن عضوي حيث لم يكن هناك كائن عضوي آخر قبله"<sup>(٢)</sup>، وهو ما حدث حسبما يتخيله العلماء عندما "جاءت اللحظة الحاسمة، واختص أحد جزيئات الكربون الضخمة"<sup>(٣)</sup> بقدرة خارقة على النمو، بامتصاص جزيئات صغيرة من أنواع أخرى ملائمة، تصادف وجودها عالقة في المياه المحيطة به، وبعد أن استمرت هذه العملية الجديدة لفترة من الزمن مكونة سلسلة طويلة هشة، انقسمت إلى جزيئين أو أكثر، ولكل منهما القدرة على النمو والانقسام إلى عدد آخر من الجزيئات"<sup>(٤)</sup>، وهذا الجزيء الجديد بما له من قدرة على الغذاء والنمو والتكاثر يمثل "أول الكائنات الحية التي ظهرت على الأرض، ويعتقد العلماء

---

١- بساطة العلم، ص ٦٦.

٢- السابق، نفس الموضوع.

٣- يمثل مرحلة الانتقال من كائن غير عضوي لا يتسم بالحياة إلى كائن حي عضوي.

٤- جولة عبر العلوم، ص ١٧، تأليف ج.ن.ليونارد، ترجمة السيد المغربي، مراجعة د محمد جمال الدين الفندي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م.

أنه أصل الكائنات الحية بأسرها من البكتريا إلى الإنسان<sup>(١)</sup>.

إلا أنه باستثناء نقطة البداية الأولى هذه، فإن كل تكون لحياة تالية -طبقا للتصور السائد حاليا- لابد وأن ينطلق من حياة سابقة.

وبذلك يتضح أن هذه المقارنة التي قام بها هؤلاء الباحثون بين مسكويه والنظريات العلمية الحديثة، فيما يختص بتصنيف الكائنات الحية وبيان نشأتها، هي محاولة تفنقر إلى الدقة العلمية والموضوعية بشكل تام.

وبعيدا عن الخوض في تتبع مثل هذه المقارنات بشكل يغرق في التفاصيل والجزئيات، فإن هناك سؤالين أساسيين يشكلان محور هذه القضية، يتعين الإجابة عليهما بشكل حاسم وهما: ما مدى وجود أسس مشتركة لتصنيف الكائنات الحية بين مسكويه والعلم الحديث؟ وهل كان مسكويه من القائلين حقا بتطور الكائنات الحية بعضها عن البعض؟

وفيما يتعلق بالسؤال الأول، فإنه مما لا شك فيه أن مسكويه قد وضع قواعد تصنيف تفاضلي ما للكائنات الحية، ومما لا شك فيه أيضا أن التصنيف العام للكائنات الحية إلى نبات وحيوان وإنسان بهذا الترتيب التصاعدي من الأدنى إلى الأرقى، هي قضية مفروغ منها منذ عصور سابقة على مسكويه ولا زالت مستقرة حتى العصر الحالي.

لكن التساؤل المطروح يتوجه إلى قواعد التصنيف في داخل كل حلقة

---

<sup>١</sup> - السابق، ص ١٧.



من حلقات الوجود الحي الثلاث، وعلى الأخص النبات والحيوان<sup>(١)</sup>.

فمسكويه قام بترتيب الكائنات الحية وتصنيفها تبعاً لحظها ومقدار قبولها لقوة النفس، التي هي مبدأ الحياة في جميع الكائنات الحية، ولما كانت هذه النفس تنقسم بشكل عام -تبعاً لاعتقاده- بحسب أفعالها وآثارها إلى ثلاث قوى أساسية وهي: النفس النباتية التي تعطى قوة النمو والغذاء، ثم النفس الحيوانية التي تضيف قوة الحس والحركة المكانية، ثم النفس الناطقة التي تضيف قوة العقل والتمييز، فإن مسكويه قد اعتمد على المظاهر الخارجية العامة، التي تعكس هذا التفاوت في قوى النفس الثلاث للإدراك الحسي السطحي المعتاد.

ولذلك اقتصر في تصنيفه للنباتات على تفاوتها في حجم النمو، ثم وجود ما ظنه أوجهاً للشبه بالمرتبة الحيوانية التي تمثل قوة أرقى من قوى النفس، وفي تصنيفه للحيوانات على تفاوتها في الحواس، ثم في قبول التعلم، وهو يكتفي بذكر مجرد أمثلة للنباتات والحيوانات تبرز المعنى العام الذي يقصده.

فهو تصنيف يخلو من أية محاولة لدراسة الكائنات الحية -ولو بالقدر المتاح له- دراسة مفصلة، يتعرف منها على تكوينها، ووظائف أعضائها، وطرق معاشها وتكاثرها، بشكل يمكنه من أن يتخذ من تلك الملاحظات الأكثر عمقا أداة للتصنيف، كما أنه يخلو من ذكر مستوعب لأنواع النباتات

---

<sup>١</sup> - يعتبر التصنيف الداخلي للإنسان من قبيل تصنيف النوع الواحد إلى فصائل وضروب فرعية، شأنه شأن التصنيف الداخلي لأحد الأنواع النباتية أو الحيوانية.

والحيوانية المعروفة في عصره (وإن كان على الرغم من ذلك يمثل خطوة رائدة بالنسبة للعصر الذي ظهر فيه من جهة تقديم رؤية نظرية عامة) وذلك على العكس تماما من علم تصنيف الكائنات الحية في العصر الحديث، والذي قام على دراسة الكائنات الحية دراسة مفصلة، مع ذكر مستوعب للأنواع المعروفة، حيث إن واحدة من أبرز الجهود التي قامت بتصنيف النبات في بداية العصر الحديث، والتي شكلت الأسس التي تم الاعتماد عليها بعد ذلك، والتي قام بها العالم السويدي لينيس الذي عاش بين عامي ١٧٠٧ - ١٧٧٨م، قد عني فيها "أكثر شيء بوصف أجزاء النبات: ساقه، وجذوره، وأوراقه، وأزهاره، وثماره، وبذوره، وميز الاختلافات العديدة في شكل هذه الأجزاء في النباتات المختلفة، ثم قسم النباتات ورتبها على هذا الأساس، وأعطى كل نبات اسما مختصراً بسيطاً"<sup>(١)</sup>.

كما أن علم التصنيف الخاص بالحيوان في العصر الحديث يمضي أيضاً على نفس هذا الأساس، "فيختص المشتغل بعلم تصنيف الحيوان، بوصف جميع أنواع الحيوانات المعروفة، وإيجاد أوجه الصلة التي تربط ببعضها البعض، حتى يمكن ترتيبها بطريقة أقرب ما تكون إلى صلاتها الطبيعية، ووضع نظام للتسميات يتسنى به الإشارة إلى أي نوع بسرعة ودقة"<sup>(٢)</sup>، ولكي يتم وصف "نوع من الحيوان وصفاً مناسباً يجب ألا يؤخذ في الاعتبار التركيب والتوزيع الجغرافي فحسب، بل يجب أيضاً تناول: الوراثة، وطريقة المعيشة، ووظائف الأعضاء، وغيرها"<sup>(٣)</sup>.

---

<sup>١</sup> - النبات العام، ص ٩ - ١٠.

<sup>٢</sup> - أنواع الحيوان وتطورها، ص ٦.

<sup>٣</sup> - السابق، نفس الموضوع.

وهنا يأتي دور الإجابة على السؤال الثاني، وهو: هل دارت فكرة التطور بذهن مسكويه؟ وهل صاغها على النحو الذي يظهر "سبقه إلى تقرير القواعد العلمية الصحيحة فيما يتصل بنظرية النشوء والارتقاء قبل لامارك وداروين وإضرابهما، ممن نسب إليهم وحدهم كل الفضل، وسميت هذه النظرية بأسمائهم فأطلق عليها: النظرية اللامركية، والنظرية الداروينية. وكان الحق أن تقرن باسم هذا العالم الفيلسوف من علماء الشرق ونوابغ العرب والمسلمين"، كما قال بذلك صاحباً كتاب دراسات في علم الحيوان<sup>(١)</sup>؟

ومن قبلهما أيد هذه المقولة الأستاذ إسماعيل مظهر حيث قال عقب استعراضه أقوال مسكويه: "فهل يحق لنا بعد ذلك أن نقول: إن تسلسل الإنسان من صورة أحط من صورته وأرقى من صورة القردة الراقية انقرضت ولم نعثر على آثارها، إن هذا رأى جديد من مستحدثات القرن التاسع عشر؟"<sup>(٢)</sup>.

كما أن صاحب كتاب قصة الإيمان يؤيد هذه القضية أيضاً فيقول: "لابن مسكويه في وصف تسلسل المخلوقات ونموها وارتقائها رأى بديع، يشير فيه إلى مذهب النشوء والارتقاء إشارة صريحة، لم يزد عليها المتأخرون إلا في التفاصيل"<sup>(٣)</sup>.

---

١- دراسات في علم الحيوان، ص ٣٤٩.

٢- مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع، ص ١١ - ١٢.

٣- قصة الإيمان، ص ٦٤.

كما أن الدكتور محمد غلاب في كتابه: أصل الإنسان يؤيد ذلك فيقول: "لم يكن داروين هو أول من اكتشف نظرية التطور، بل لقد سبقه بصورة عامة غير واضحة بعض المفكرين الإغريق والمسلمين"<sup>(١)</sup>، وهو يشير إلى كتابات إخوان الصفاء ومسكويه كشاهد على ذلك، ويذكر تأييده للأستاذ إسماعيل مظهر في ذلك واعتماده عليه<sup>(٢)</sup>.

وللوقوف على مدى صحة ودقة هذه الأحكام، لابد من استعراض وجيز لأركان نظرية التطور المعاصرة، دون خوض في التفاصيل الدقيقة، وهذا الاستعراض للأصول والأركان، كفيل بإظهار الفارق بين مقاصد مسكويه وبين مقولات نظرية التطور.

**تعتمد نظرية التطور على عدة محاور أساسية يمكن إجمالها على النحو التالي:**

**أولاً:** أن هناك تشابهاً بين الكائنات الحية جميعاً، وهي تدعي أن هذا التشابه "لا يمكن أن يفسر على أساس الخلق المستقل، فلابد وأنها جميعاً ترجع إلى أصل واحد"<sup>(٣)</sup>.

**ثانياً:** أن أفراد أي نوع نباتي أو حيواني ليست متطابقة تمام

---

<sup>١</sup> - أصل الإنسان، ص ١٩، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، المكتبة الثقافية، العدد رقم ٢٦٦، سنة ١٩٧٩م.

<sup>٢</sup> - السابق، ص ١٩ - ٢١.

<sup>٣</sup> - السابق، ص ٢٧.

التطابق"<sup>(١)</sup>، وكما يصرح داروين: فإنه "لا ينكر أحد أن هناك على الأقل اختلافات فردية في الأنواع تحت ظروف الطبيعة"<sup>(٢)</sup>.

ويضيف داروين إلى هذه الاختلافات الفردية داخل كل نوع، وجود اختلافات في السلالات والضروب داخل النوع الواحد، وهي اختلافات تصل من العمق إلى درجة أنه "لا يمكن لأحد أن يرسم حدوداً واضحة بين الاختلافات الفرعية والضروب البسيطة، أو بين الضروب الأكثر وضوحاً والأنواع الفرعية أو الأنواع، ويجب أن نلاحظ كيف يختلف علماء التاريخ الطبيعي في الرتبة التي يعينونها لكثير من صور الحياة الممثلة في كل من أوروبا وأمريكا"<sup>(٣)</sup>.

**ثالثاً:** قوة الانتخاب الطبيعي، فما دامت هناك اختلافات فردية واختلافات في السلالات داخل كل نوع، "وإذا كان الإنسان يستعين بالصبر على انتخاب الاختلافات الأكثر نفعاً له، فلماذا تفشل الطبيعة في انتخاب اختلافات مفيدة لإنتاجها الحي تحت الظروف المتغيرة للحياة"، وعملية الانتخاب الطبيعي هذه، تعتمد على تنازع البقاء، الذي ينشأ من النسبة الهندسية العالية للزيادة المشتركة في كل الكائنات العضوية"<sup>(٤)</sup>، على نحو لا تكفي فيه مقومات الحياة لسد حاجتهم من القوات.

وفي خلال هذا الصراع من أجل البقاء، فإن "أقل اختلاف طفيف في

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٢</sup> - أصل الأنواع، ص ٧٥٥، تشارلز داروين، ترجمة إسماعيل مظهر.

<sup>٣</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٤</sup> - السابق، ص ٧٥٤.

الميزان سيحدد أي فرد يكتب له البقاء وأي فرد سيموت"، وهذه الأفراد المنتصرة في معركة البقاء، "تستمر في التناسل، وتثبت في نسلها تدريجياً تلك الصفات المناسبة للانتصار في معركة البقاء"<sup>(١)</sup>.

وهذه الاختلافات سوف تأخذ في التعمق والازدياد، وتتحول من اختلافات فردية إلى اختلافات مميزة لسلالة ما جديدة داخل النوع، ثم إلى اختلافات تؤدي إلى نشأة نوع جديد<sup>(٢)</sup>.

والنظرية بهذا الوضع تتطوي على قدر كبير من الخلل وعدم الترابط، حيث إنه فيما بين التشابه الذي يشمل الكائنات الحية جميعاً وبين الاختلافات الفردية داخل كل نوع من الأنواع، هناك اختلافات نوعية وجنسية بين أجناس الكائنات الحية وأنواعها، وهي اختلافات أصلية وعميقة الجذور بحيث لا تكفي الاختلافات الفردية داخل أفراد النوع لأن تكون (بفعل ضغوط عوامل البيئة، وما تفرضه من صراع من أجل البقاء، وما يترتب على ذلك من انتخاب طبيعي) مؤدية إليه.

فمن ناحية، فإن الاختلافات الفردية تجرى داخل إطار محدود بحيث لا تتجاوز خصائص النوع، وهذه حقيقة مشاهدة تؤكدها الوقائع المحسوسة.

ومن ناحية أخرى، فإن الضغوط والتغيرات البيئية تفرض على الكائن

---

<sup>١</sup> - دراسات في علم الحيوان، ص ٣٩٤.

<sup>٢</sup> - انظر في ذلك: أصل الأنواع، ص ٧٥٦ - ٧٥٧. ودراسات في علم الحيوان، ص ٣٩٤.

الحي تكيفاً في إطار محدود أيضاً تسمح به خصائصه الذاتية، فإذا ما زادت عن الحد الذي يستطيع أن يتقبله ويتكيف معه في إطار خصائصه الذاتية فإنه ينقرض أو يهاجر-إذا أمكنه ذلك- إلى مناطق تتوافر فيها الظروف البيئية التي تلائمه، وذلك أقرب إلى المنطق والواقع المحسوس من افتراض تغييره في خصائصه الذاتية وتحوله إلى نوع آخر، حتى وإن افترض أن ذلك تم على فترات زمنية طويلة وبالتدريج؛ إذ إن هناك حداً معيناً لا يتجاوزه الكائن الحي في تغييراته، سواء أكان هذا التغيير فجائياً أم تدريجياً.

ومن ناحية ثالثة فإنه على فرض صحة قضية الصراع من أجل البقاء نظراً لعدم كفاية مقومات الحياة لإعالة نسب التكاثر العالية للكائنات الحية، فإن صحة ذلك تؤدي إلى حدوث وفيات في أفراد الأنواع الحية بنسب تحقق التوازن من جديد مع موارد البيئة اللازمة لإعاشتهم، واستئثار العناصر القوية بالحياة لا يعنى إلا استمرارية بقاء النوع بشكل جيد عن طريق أفراد تجسد خصائصه بشكل كامل ومثالي، دون أن يؤدي ذلك إلى نشأة أنواع جديدة.

ولعل أصدق وأبرز شاهد على إخفاق هذه التصورات المكونة لهذه النظرية، هو استمرارية وجود كثرة هائلة ومتنوعة من الأنواع الحية رغم اختلاف درجات تطورها، ومعنى ذلك أنه لم يحدث أن النوع الأرقى قد نشأ على أنقاض الأنواع السابقة عليه والتي تشكل أسلافاً له، في أثناء صراعه معها من أجل البقاء، ومعنى ذلك أيضاً أن الظروف البيئية قد سمحت ببقاء الأنواع الأصلية، فأين هي الضرورية الحتمية إذاً التي دفعت أفراداً منها إلى إنشاء أنواع جديدة؟!

ونظراً لوجود هذه الثغرات البارزة في هذه النظرية، فإنه قد ظهرت

أفكار أخرى أكثر جدة تحاول أن ترأب هذا الصدع، وتصلح هذا الخلل، بافتراض أن هذه التغيرات التي أدت إلى نشأة الأنواع الجديدة ترجع إلى عوامل وراثية بحتة، عن طريق حدوث تغيرات فجائية في الخصائص الوراثية التي تحملها خلايا الإخصاب لدى الذكر أو الأنثى، مما يؤدي إلى نشأة كائن غريب وجديد، وهذه الفكرة هي السائدة حالياً، فمن "المعتقد في الوقت الحالي أن التغيرات المتوارثة كلها من نوع الطفرة، وهي تعبير آخر للتنوع أو الاختلاف الأصل: الجينوتيبي. وتحدث الطفرات نتيجة تغييرات يحتمل أن تكون كيميائية في جين واحد، أو بتغييرات في الكروموزومات: التي تفقد بعض الجينات، أو يتضاعف عدد بعضها، أو تعبر بعض الجينات منتقلة إلى كروموزوم آخر، أو يتغير ترتيبها، فتنجح تجمعات جديدة"<sup>(١)</sup>.

وهذه "الصفات الطافرة هي التي تكون الأنواع الجديدة، وهذه الصفات الطافرة تظهر فجأة، ولا تلبث أن تنتشر في عدد كبير من الأفراد مرة واحدة، وتخرجها من نوع إلى نوع جديد"<sup>(٢)</sup>.

ورغم أن هذه الفكرة الجديدة<sup>(٣)</sup> قد بررت نوعاً ما وجود الاختلافات النوعية الأصيلة حين أرجعتها إلى اختلاف في الخصائص الوراثية، وهي اختلافات عميقة الأثر وجوهرية، إلا أنها وقعت في مأزق أشد صعوبة، فمن ناحية فإن مثل هذه التغيرات تؤدي إلى مسوخ مشوهة لا يكتب لها البقاء، ولم يبق دليل واحد ملموس على أنها أدت إلى نشأة نوع جديد فضلاً عن أن

---

١- دراسات في علم الحيوان، ص ٥٩.

٢- أصل الإنسان، ص ٤٩.

٣- يطلق عليها التطورية الحديثة وهي القائمة على فكرة الطفرة، في قبالة رأي داروين القائم على فكرة الانتخاب الطبيعي والذي يسمى بالتطورية القديمة.



يكون هذا النوع أكثر تطوراً وارتقاءً، وإذا ما أضيف إلى ذلك أن العلماء الذين يتبنون مثل هذا التصور يعتقدون "اعتقاداً جازماً بأن ظهور الطفرات يخضع للمصادفة البحتة"<sup>(١)</sup>، زادت القضية ضعفاً وتهاافتاً، إذ إن الصدفة العمياء ستكون قد أدت إلى نشأة سلسلة من الكائنات الحية في مسار واحد ينحو نحو التقدم والتطور باطراد، وهو أمر لم يَقم عليه دليل واقعي ملموس، ولا يبدو منطقياً وممكناً على الإطلاق.

وهذه النظرية بكل التصورات المرتبطة بها تختلف اختلافاً تاماً عن فكرة مسكويه عن الكائنات الحية، وعلى الأخص إذا ما لوحظ أن مسكويه يتبنى فكرة التولد التلقائي المستمر لبعض الكائنات الحية (المراتب الدنيا من النبات والحيوان) مما يعني نفي الصلات الوراثية التناسلية داخل أجيال هذه الأنواع، فكيف يتسنى بعد ذلك الحكم بأن هناك صلات وراثية تناسلية بين كل أنواع الكائنات الحية على اختلافها بحيث يكون لها أصل واحد مشترك؟!

ومن ناحية أخرى فإن مسكويه يؤكد بالنسبة للأنواع الأكثر رقياً من النبات والحيوان، التي تتصف بالقدرة على التناسل والتكاثر، بأن هذه الخاصية محدودة داخل إطار إنجاب المثل وحفظ خصائص النوع، فهو يقول في شأن أول مراتب النبات: "هو ما نجم من الأرض ولم يحتج إلى بذر ولم يحفظ نوعه ببذر"<sup>(٢)</sup>، ويقول: إن النبات يرتقي حتى يصل إلى مرتبة، "تظهر فيه قوة الإثمار، وحفظ النوع بالبذر الذي يخلف به مثله"<sup>(٣)</sup>، ويقول في شأن

---

<sup>١</sup> - دراسات في علم الحيوان، ص ٦٠.

<sup>٢</sup> - الفوز الأصغر، ص ١١٣، نشرة د عزيمة. ص ٢٦٢، نشرة د فؤاد.

<sup>٣</sup> - تهذيب الأخلاق، ص ٦٥.

أول مراتب الحيوان إنه: "لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد فقط: كالديدان والذباب وأصناف الحشرات الخسيسة"<sup>(١)</sup>.

وكل ذلك يعني أن العمليات الوراثية عند مسكويه تسير في منحى محدد، وهو إنجاب المثل وحفظ النوع، وذلك يبعد مسكويه تماماً عن فكرة التطور التي تسير بالعمليات الوراثية نحو اكتساب صفات وخصائص جديدة، تظهر في الأجيال التالية، تختلف بها عن أسلافها، ف"الوراثة عملية محافظة: انتقال الصفات من السلف إلى الخلف. بينما التطور: عملية تغير واكتساب صفات جديدة. الوراثة بمعنى آخر: عامل المحافظة على الموجود. بينما التطور: عامل الخروج عما هو موجود والتجدد"<sup>(٢)</sup>.

وهذا النص يكشف حقيقة علمية تقدر من حيث لا يشعر علماء الأحياء المحدثون في فكرة التطور، فالتطور يلغى حتمية واطراد قوانين الوراثة، حيث تخرق هذه القوانين في بعض الأحيان، لصالح التعديلات والتغيرات الجديدة التي تؤدي إلى نشأة الأنواع الجديدة، وهو أيضاً يلقي إطلاقة على الفارق بين فكرتي: تطور الأنواع، وثباتها.

ومسكويه كان متمسكاً بفكرة ثبات قوانين الوراثة، فالشيء يولد مثله ويحفظ نوعه، دون أي إشارة من قريب أو بعيد لوجود تعديل أو تغير في هذه العملية.

---

١- السابق، ص ٦٧.

٢- أصل الإنسان، ص ٥٦.

بقيت ثمة مسألة مهمة تتعلق بالتساؤل الذي طرحه الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد حول مدى توصل مسكويه ومعاصريه كإخوان الصفاء الكرمانى إلى فكرة التطور؟<sup>(١)</sup> وطرحه لبعض الملاحظات صنف بعضها على أنها أدلة تؤيد التوصل لفكرة التطور حيث قال:

١- "يشير مؤلفاً دراسات في علم الحيوان إلى أن داروين نفسه لم يتعرض في كتابه أصل الأنواع لأصل الإنسان"، وبنى الدكتور عبد الفتاح على ذلك، أنه "لا يعد صمت مفكري الإسلام في القرن الرابع عن مناقشة أصل الإنسان، دليلاً في حد ذاته على إنكار تطوره عن غيره من الكائنات"<sup>(٢)</sup>.

وهذا الكلام غير دقيق من عدة جوانب:

أولاً: إذا كان داروين لم يتعرض في كتابه أصل الأنواع لأصل الإنسان إلا على سبيل التلميح، فإنه قد "ركز بحثه على تطور الإنسان في كتاب هبوط الإنسان، وحاول أن يوضح كيف تطور الإنسان من أصوله الحيوانية"<sup>(٣)</sup>.

ثانياً: المسألة لا تتعلق بمجرد صمت مفكري الإسلام عن مناقشة أصل الإنسان، بل المسألة تتعلق بالصمت عن مناقشة تطور الكائنات بعضها عن بعض، بل ومخالفتهم في تصوراتهم للأسس التي تعتبر أعمدة

---

١- انظر: مقدمة الفوز الأصغر، ص ٦٣، د عبد الفتاح أحمد فؤاد.

٢- السابق، ص ٦٤.

٣- أصل الإنسان، ص ٣٤.

أساسية لفكرة التطور.

**ثالثاً:** إن المسألة تتجاوز كل ذلك في حالة إخوان الصفاء والكرماني إلى الرفض الصريح لفكرة تطور الكائنات بعضها عن بعض، فأخوان الصفاء يقولون: "واعلم يا أخي بان الحيوانات التامة الخلقة كلها بدء كونها من الطين لا من ذكر وأنثى، [ثم<sup>(١)</sup>] توالدت وتناسلت وانتشرت في الأرض سهلاً وجبلاً براً وبحراً، من تحت خط الاستواء، حيث يكون الليل والنهار متساويي الزمان أبداً، معتدلاً هناك بين الحر والبرد، والمواد المتهيئة لقبول الصورة موجودة دائماً، وهناك أيضاً تكون أبونا آدم أبو البشر وزوجته، ثم توالدا وتناسلت أولادهما"<sup>(٢)</sup>.

والكرماني يقول مفصلاً كيفية النشوء الأول لأجناس الحيوان: "فأما وجوده الأول فمن الأرض كان، وأن القوى لما اجتمعت في الأجزاء من الأرض التي هي السلالة، انتفخت، فحملت منها الحيوان على ما عليه يوجد حال كثير من الحيوان في تولده في زماننا، مثل: الفئران. ومثل: الصرصر"<sup>(٣)</sup>.

ويقول أيضاً فيما يتعلق بالبشر: "فأما الموجود الأول من أشخاص البشر فعلى نحو أشكالها من أشخاص أنواع جنسها كان من الأرض

---

١- أضفتها للسياق حيث ارتأيت أنها ضرورية لكي يستقيم النص.

٢- رسائل إخوان الصفاء، الجزء الثاني، ص ١٨١ - ١٨٢. والحيوانات الناقصة الخلقة لديهم هي التي تتولد من العفونات بشكل دائم. انظر: نفس الجزء، ص ١٨١.

٣- راحة العقل، ص ٢٨٩. وكان يعتقد قديماً أن الفئران والصراصير وأمثالهما تتولد تلقائياً من العفونات والطين.

وسلاتها كما قال الله تعالى: والله أنبتكم من الأرض نباتاً<sup>(١)</sup>. يقصد أنه نشأ نشأة مماثلة لنشأة الموجودات الأولى، أي من الأرض وولاتها، والتي يشاكلها في أن كلا منهم أول موجودات نوعه، والتي تشترك جميعاً في أنها أول أشخاص الأنواع المندرجة تحت جنس الحيوان.

ويستطرد الكرمانى بعد ذلك قائلاً: "وكانت الصورة في هذا الوجود لا كالصورة في الوجود الثاني من طريق التناسل، ومعارف البشر في ذلك الوجود لا كمعارفه في هذا الوجود"<sup>(٢)</sup>.

ورغم أن الكرمانى لم يفصل هذا القول مزيد تفصيل، إلا أنه من المؤكد بصورة قاطعة أنه لم يرد اختلاف الصورتين اختلافاً جوهرياً، بحيث يكون التقابل بين صورة إنسانية وصورة أخرى غير إنسانية، فكلتاها رغم وجود اختلاف بينهما تتحقق فيهما ماهية الإنسان.

٢- يشير الدكتور عبد الفتاح فؤاد إلى أن مسكويه قد كرر "كثيراً استخدام لفظ يصير وهو بصدد الحديث عن الانتقال من مرتبة معينة من مراتب النبات أو الحيوان إلى المرتبة الأخرى التي تليها، ومما لا شك فيه أن مسكويه كان يعرف تماماً ما تعنيه الصيرورة بمعناها الفلسفي، وأنها تشير صراحة إلى معنى الاستحالة أو التغير من حالة إلى أخرى، وكان مسكويه من أحرص الناس على استخدام الألفاظ في معانيها الدقيقة"<sup>(٣)</sup>.

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٢</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٣</sup> - مقدمة الفوز الأصغر، ص ٦٤، د عبد الفتاح أحمد فؤاد.

وهذا الكلام أيضا غير دقيق، فإن الصيرورة لم يعن بها مسكويه تحول كائن حي من نوع معين إلى كائن حي من نوع آخر، وإنما قصد بها ظهور خصائص جديدة على نحو ما في كل مرتبة من مراتب الكائنات الحية إضافة إلى الخصائص الموجودة في المراتب السابقة عليها، وعلى سبيل المثال: فإن مسكويه بعد أن ذكر أن الفارق بين أولى مراتب النبات والجماد و"هو هذا القدر اليسير من الحركة الضعيفة في قبول أثر النفس"، قال: "ولا يزال هذا الأثر يقوى في نبات آخر يليه في الشرف إلى أن يصير له من القوة في الحركة إلى أن يتفرع وينبسط ويتشعب ويحفظ نوعه بالبذر"، ثم قال: "ولا يزال هذا المعنى يزداد في شيء بعد شيء ظهوراً إلى أن يصير إلى الشجر الذي له ساق وورق وثمر"<sup>(١)</sup>، فالصيرورة متعلقة بالمعاني والخصائص، والتي تتحول من الاقتصار على خصائص محدودة تتمثل في كائن ما إلى ظهور معاني وخصائص جديدة إضافة إلى الأولى تتمثل في كائن آخر غير الأول، مع ثبات كل منهما على خصائصه ومعانيه.

٣- ذكر الدكتور عبد الفتاح فؤاد "أن ترقى الإنسان من أدون مراتب الإنسانية كما في الزنج، إلى مرتبة الإنسان العادي الذي يعيش في وسط المعمورة، أمر واقعي ملموس، يخضع إلى ظروف البيئة الجغرافية، كما أن ترقى الإنسان العادي إلى مرتبة الحكماء أو إلى مرتبة الأنبياء أمر واقعي ملموس ويخضع إلى الإرادة البشرية والاكتساب"<sup>(٢)</sup>، وهو بعد أن ينسب هذه الفكرة إلى مسكويه يخرج منها بالنتيجة التالية حيث يقول: "ولئن جاز التطور

١- الفوز الأصغر، ص ١١٣، نشرة د عزيمة. ص ٢٦٢، نشرة د فؤاد.

٢- مقدمة الفوز الأصغر، ص ٦٤، د عبد الفتاح أحمد فؤاد.

الفعلي من إحدى حلقات السلسلة إلى الحلقة التي فوقها، جاز أيضاً نفس الشيء في سائر الحلقات"<sup>(١)</sup>.

وهي نتيجة غير لازمة، لأن حدوث تطور فعلي في حلقة ما، لا يعني حدوثه في سائر الحلقات، ولا يعني حتى جوازه، ما لم يصرح صاحب الفكرة نفسه بهذا التعميم، بل إن هذا التعميم قد قامت قرائن تحول دون إرادته، وهي تبين أن التطور والترقي في هذه الحلقة راجع إلى خصوصية فيها لا تتوفر في غيرها، وينبغي أولاً أن يتم التذكير بأن مسكويه لم يقل بتطور إنسان المرتبة الأولى إلى مرتبة الإنسان العادي، بل جعل هناك فجوة طبيعية بينهما لا تزول، سواء تغيرت البيئة الجغرافية أم لا.

أما بالنسبة لترقي وتطور الإنسان العادي حتى يبلغ أفق الملائكة عند مسكويه، فهو أمر يرجعه إلى العوامل المكتسبة بالسعي والاجتهاد، فهو موكول إلى إرادة الكائن، ولذلك فإنه يفترق تماماً عن جميع المراحل السابقة، والتي تخضع عنده لفعل الطبيعة (التي يعتقد مسكويه فيها أنها قوة إلهية وكلها الله عز وجل بالموجودات المحسوسة) دونما تدخل من إرادة الكائن في تغييرها.

---

<sup>١</sup> - السابق، ص ٦٥.

## الفصل الثالث لواحق الجسم الطبيعي

ويحتوي علي مبحثين:  
المبحث الأول: الحركة وأنواعها.  
المبحث الثاني: الزمان والمكان.



## المبحث الأول: الحركة وأنواعها.

### أهمية دراسة الحركة:

الحركة مظهر أساسي ومشاهد وملموسة في الكون الطبيعي، ومن الصعب إن لم يكن من المستحيل تخيل عالماً طبيعياً مفتقداً لعنصر الحركة، ويكفي للدلالة على ذلك أن نفس التخيل والتفكير والتصوير وكل النشاط الإدراكي، ما هو إلا لون من ألوان الحركة.

يقول مسكويه مؤكداً على هذا المعنى: إن "لكل جسم طبيعة، ويقتضي ذلك أن له حركة؛ إذ الحركة آية الطبيعة"<sup>(١)</sup>.

ودراسة الحركة في الفكر الفلسفي اليوناني والإسلامي لم ترجع أهميتها في الوصول إلى تطبيقات عملية مفيدة، بقدر ما رجعت إلى إقامة تصور عقلي نظري يتجاوز التفاصيل إلى الكليات والمفاهيم العامة (وهي مفاهيم وكليات تقتصر على قدر كبير من الدقة والدراسة المستوعبة) ليس فقط فيما يختص بالعالم الطبيعي، وإنما أيضاً فيما يتعلق بما وراء الطبيعة، فالحركة أيضاً "أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة على الصانع تعالى ذكره"<sup>(٢)</sup>، والأمر لا يقتصر على مجرد الإثبات، بل من خلال رسم التصورات الخاصة بالحركة تم تحديد الصفات الخاصة بالله (وهو ما ظهر جلياً وواضحاً لدي مسكويه متأثراً في ذلك بأرسطو) على النحو الذي يبرزه في صورة محرك أول غير متحرك، وهي الصورة التي يتعذر تفهمها بالنسبة لعلة فاعلة حقيقية.

١- الفوز الأصغر، ص ٤٧ - ٤٨، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٤، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، ص ٤٢، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٠، نشرة د فؤاد.

ومن ناحية أخرى فإن التصورات المرتبطة بالحركة تحدد أيضاً التصورات الخاصة بكل من الزمان والمكان نظراً للتلازم فيما بينها، وكما يقول أرسطو: "فليس يمكن أن تكون حركة من غير أن يكون مكان وخلاء وزمان"<sup>(١)</sup>.

### تحديد ماهية الحركة:

الحركة قد تكون معنى بسيطاً يقوم بوجود واحد، هو المتحرك في حالة ما إذا كان متحركاً بذاته -على فرض صحة ذلك- وقد تكون أكثر تعقيداً حيث تمثل علاقة بين موجودين: أحدهما محرك سواء انتهى بمتحرك بذاته يتحقق معنى الفاعلية فيه، أم انتهى بمحرك أول غير متحرك -طبقاً للتصور الأرسطي- لا يتحقق فيه إلا معنى الغائية. والثاني متحرك بالغير. ولذلك فإن تحديد الإطار الذي تتحقق الحركة فيه يؤدي إلي تحديد ماهية الحركة بدرجة كبيرة.

وفيما يختص بمسكويه -بصدد هذه القضية- فإنه خلافاً لأرسطو وتأثراً بأفلاطون، يوسع من نطاق ظاهرة الحركة بحيث تتجاوز نطاق الوجود المادي، فإذا كان أرسطو قد جعل الحركة من خصائص الأجسام، وجعل ما وراءها قاصراً علي التحريك دون التحرك، فإن مسكويه قد قرر وجود حركة أصيلة تقوم بالوجود النفسي، يعلها بمنثل ما يعلل به حركة الأجسام حيث يقول: "ولما كان وجود النفس بوساطة العقل حصل ناقص الوجود بإضافته إلي العقل، فاحتاج إلي الحركة شوقاً إلي تمامه وتشبها بالعقل، وهو تمام

---

<sup>١</sup> - السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ١٦٧.

بالإضافة إلي الأجسام الطبيعية، ولما حصل الفلك بوساطة النفس كان ناقص الوجود بالإضافة إلي النفس، فاحتاج إلي الحركة التي يستطيعها الجسم وهي حركة المكان<sup>(١)</sup>.

وهذا التعريف التعليلي الذي قدمه مسكويه لحركة النفس والفلك، يصورها علي أنها سعي موجود ما إلي غاية، هذه الغاية ليست رؤية مستقبلية يرسمها الوعي الخاص بهذا الموجود ويسعى إلي تحقيقها، وإنما تتجسد في موجود ما آخر أكثر كمالاً، يسعى الموجود الأول إلي التشبه به بدافع الشوق إلي التمام والكمال، مما يعني أنها علاقة متحرك بمحرك غائي، لكل منهما تميزه وانفصاله في الوجود، فالنفس متحركة بعلة غائية، ومحركة علي أنها علة غائية، ومسكويه يؤكد هذا المعني حين يتكلم عن نفي الحركة عن العقل معللاً ذلك فيقول: "لأن الحركة إنما تكون لأجل التمام، ولما كان غير ممكن في المعلول أن يكون مثل العلة في التمام لم يتحرك، ولو تحرك لكانت الحركة باطلة، والعقل لا يفعل شيئاً باطلاً"<sup>(٢)</sup>.

إلا أن تصور العلية الفاعلية يبرز أيضاً لدي مسكويه في تصوره لحركة النفس، فالنفس عنده محرركة لذاتها وحركتها ذاتية، حيث يقول حاكياً عن الحكماء في شأن النفس: "لما لحظوها في نفسها من غير نسبة إلي البدن قالوا هي محرركة ذاتها"، ومسكويه يصرح في هذا الموضع بتأثره بأفلاطون حيث يحكي عنه: "أنه في النواميس قال: إن الذي يحرك ذاته

---

١- الفوز الأصغر، ص ٥٥، نشرة د عضيمة. ص ٢١١، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، ص ٨٨، نشرة د عضيمة. ص ٢٣٩، نشرة د فؤاد.

فجوهره حركة" (١).

وعبارة أفلاطون الواردة في كتابه القوانين أو النواميس في تعريف النفس، تعرفها بأنها "الحركة التي تستطيع أن تحرك نفسها، تعني أن ذات النفس: الحقيقة التي اسمها النفس في كل لغتنا، تعريفها: الحركة الذاتية" (٢)، كما أن أفلاطون يؤكد نفس هذا المعنى بصدده ماهية النفس في محاوره فايدروس حيث يقول: "والآن وقد وضع لنا أن ما يتحرك بنفسه خالد، فلن ينتابنا أي شك عند إثباتنا أن الحركة الذاتية هي ماهية النفس" (٣).

أما بالنسبة لأرسطو فإنه يرفض هذا التصور للنفس بكل صراحة حيث يقول: "فهل فلننظر في حركة النفس أولاً، فعسى أن يكون قول القائل في أن جوهرها محرك نفسه أو محرك غيره كذباً، وليس كذباً فقط بل عمى، أن (٤) لا يمكن أن تكون لها حركة" (٥)، ويبدو من ذلك أن أرسطو يرفض فكرة المصدر الذاتي للحركة بأن شيئاً ما محرك ذاته، كما يرفض أن يكون محرك غيره من ذلك الوجه أيضاً أي من جهة كونه محركاً ذاته، وهو يؤسس هذا الرفض اعتماداً على أنه "إذا كانت حركة كل شيء من الأشياء، انتقاله وتزحزحه

١- السابق، ص ٨٤، نشرة د عزيمة. ص ٢٣٦، نشرة د فؤاد.

٢- القوانين، ص ٤٦٥، ترجمها إلي الإنجليزية د نيلور، ونقلها إلي العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٦م.

٣- محاوره فايدروس، ص ٦٩، ترجمة وتقديم د أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى.

٤- لعل الأصوب وضع "إذ" بدلاً من "أن".

٥- في النفس، ص ١٣، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت.

بجهة حركته التي هي له، فالنفس إذا قد تحول عن جوهرها بذاتها؛ إذ لم تكن محرّكة نفسها بالعرض، وكانت حركة جوهرها بذات النفس ثابتة<sup>(١)</sup>.

ويوضح ابن رشد الفقرة السابقة توضيحاً رائعاً في تلخيصه لكتاب النفس فيقول: "وإن كانت الحركة هي تغير الشيء من الجوهر الذي عليه وتنقل ذاته إلي شيء مقابل لجوهره، فمن العجب أن تكون النفس تغير جوهرها بالحركة من ذاتها، أي تنقل وجودها الذي لها بالفعل إلي شيء مقابل له فتكون مفسده لذاتها، وهذا لازم لهم لوضعهم الحركة فصلا من فصولها الجوهرية ووضعهم أنها تحرك ذاتها بالذات، ولذلك ليس يمكن في شيء أن يحرك ذاته؛ إذ ليس يمكنه أن يفسد ذاته، فأما وضعنا أنها محرّكة ذاتها بضرب من العرض، فليس يلزم عنه هذا الشنع"<sup>(٢)</sup>.

أي أن العلية الذاتية تقتضي ثبات وبقاء جوهر الذات من هذا الوجه؛ إذ يستحيل أن يكون الشيء علة لفساد ذاته، ولما كانت الحركة تعني التغير والفساد لما هو موجود بالفعل، ولما كان أفلاطون قد جعل الحركة هي ذات النفس وجوهرها، فإنه يترتب علي ذلك أن هذا التغير والفساد يعتري ذاتها، ولما كانت النفس لديه علة لحركتها، فإن ذلك يؤدي إلي نتيجة باطلة وهي أن النفس ستكون علة لفساد ذاتها.

وهذا الموقف الأرسطي يقوم علي المغالطة والسفسطة وعدم فهم حقيقي لفكرة أفلاطون؛ إذ إن افتراض أفلاطون بأن ذات النفس هي الحركة،

---

١- السابق، ص ١٥.

٢- تلخيص كتاب النفس، ص ٢٣.

يترتب عليه أن بقاء واستمرارية هذه الحركة هو الذي يحقق لها ذاتيتها وثبات هذه الذاتية، بينما تتحقق الحركة المفسدة لهذا الجوهر وهذه الذاتية بالتحول والتغير (وإن شئت القول بالحركة) الرافع والنافي للحركة الحقيقية التي تمثل جوهر النفس، والذي يتحقق بالسكون المطلق، علي غرار أن نفي النفي إثبات.

وبالتالي فإن كون النفس هي علة حركتها بالمعني الحقيقي للحركة، لا يؤدي إلي تلك النتيجة الإلزامية التي افترضها أرسطو من أنها علة لفساد ذاتها، وإنما سيؤدي إلي عكس ذلك تماماً، حيث ستكون في حقيقة الأمر علة لثبات وبقاء جوهرها وذاتها كحركة.

والموقف الأرسطي ذاته هو الذي يثير العجب والاستغراب، إذ إن أرسطو يصنف المتحرك حيث يقول: "وكل متحرك إنما يتحرك علي جهتين: إما بالذات، وإما بالعرض"، ويمثل لذلك بـ "ركاب السفينة، فإن تحركهم فيها ليس بشبيه بحركة السفينة المحركة لهم؛ لأن السفينة تتحرك بذاتها، والسائرون فيها متحركون بحركتها، وأعضاؤنا دليل علي هذا؛ لأن المشي أبين الحركات بالأرجل، وأن الناس إذا مشوا تحركوا بذاتهم، وركاب السفينة ليسوا يمشون، وهم متحركون"<sup>(١)</sup>، يقصد بذلك أن حركة ركاب السفينة وانتقالهم بانتقال السفينة، حركة عارضة تابعة للغير، بخلاف تنقلهم بالمشي علي سطح السفينة أو غيرها فهي حركة نابعة من الذات.

فمادام أرسطو قد أقر -بحكم ضرورة الواقع العملي- بوجود جهتين أو

---

<sup>١</sup> - في النفس، ص ١٣.

مصدرين للحركة: مصدر ذاتي، ومصدر غيري. فإن ما أسس عليه رفضه لفكرة ذاتية حركة النفس، لا يتسق مع هذا التقسيم علي الإطلاق.

خصوصاً حيث أكد حصر إمكانية حركتها بجهة العرض فقط، تبعاً لحركة الغير حيث يقول: "أما أن تتحرك بالعرض وأن تحرك نفسها كذلك: أنها تتحرك في الشيء الذي هي فيه، وذلك يتحرك بتحريكها إياه، فهذا ممكن، وليس يمكنها أن تكون متحركة حركة المكان بغير هذه الجهة"<sup>(١)</sup>.

ويوضح ابن رشد هذا المعنى في أسلوب واضح ودقيق حيث يقول: "وأما أنها تتحرك بالعرض فذلك شائع، وذلك أنها تحرك ذاتها من قبل أنها إذا حركت الجسم الذي هي فيه تحركت بحركته، وأما علي وجه آخر فليس يمكن أن يقال إنها تتحرك في المكان"<sup>(٢)</sup>.

ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن النفس قد تكون متحركة لا علي سبيل العرض، نوعاً آخر من الحركة غير الحركة المكانية، فأرسطو يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك عموم هذه القضية حيث يقول: "قد استبان لنا أنه لا يمكن للنفس أن تكون متحركة، وإن كانت لا تتحرك البتة، فلا شك أنها إن تحركت لم يكن ذلك من تلقائها"<sup>(٣)</sup>، لكن أرسطو يمضي إلي أبعد من ذلك حين يقرر

---

١- السابق، ص ١٩.

٢- تلخيص كتاب النفس، ص ٣١.

٣- في النفس، ص ٢٠. إن أرسطو ينتهي في تصوره للنفس إلي أنها محرك غير متحرك، وابن باجة كان صادقاً ودقيقاً في فهمه له حيث قال: "وظاهر أيضاً مما تبين هناك [يقصد السماع الطبيعي لأرسطو] وتبين في كتاب الحيوان، وكتاب النفس، وما كتبناه في رسالة الوداع، وفي أقاويل لنا غيرها، أن المحرك الأول في الحيوان هو النفس". رسائل

أن المصدر الحقيقي لحركة كل متحرك، شيء مغاير له منفصل عنه، يتمثل في محرك غير متحرك، حيث يقول: "واجب أن تكون المتحركات كلها إنما تتحرك عن شيء ما"<sup>(١)</sup>، وهو ما قد يبدو متناقضاً مع ما سبق أن قرره بصدد أن بعضها متحرك بالذات لا عن شيء ما.

وبالنسبة لمسكويه فإنه وإن صاحبه تصور متميز نوعاً ما عن التصور الأرسطي للحركة، من حيث يتسع نطاقها لديه ليتجاوز محدودية الوجود المادي، إلا أنه سرعان ما ينضوي في الموقف الأرسطي بشكل تام حين يقرر بشكل قاطع "أن لكل متحرك بحركة من أنواع الحركات محركاً سواه، وأن محرك جميع الأشياء غير متحرك، وأنه علة تمامها وعلة حركتها"<sup>(٢)</sup>، وذلك قد يبدو أيضاً متناقضاً مع ما سبق أن قرره بصدد المصدر الذاتي لحركة النفس، إذ إن البديهة تقضي بأن المتحرك بذاته لا يكون من نفس الجهة متحركاً بغيره، وهو في ذلك شبيه بالموقف الأرسطي

---

فلسفية لأبي بكر ابن باجة، ص ١٣٦، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الثقافة ببيروت - دار النشر المغربية بالدار البيضاء. لكن هذا التصور بدوره من إشكالات الفكر الأرسطي، فمادامت النفس غير متحركة، فهي في غير حاجة إلي محرك أعلى منها، مما يعني أنه: إما أن تكون النفس هي المحرك الأول علي الإطلاق وهو ما لم يقل به أرسطو، وإما أن تكون وجوداً متميزاً عنه كما قال أرسطو، لكن ذلك يتنافي مع الأسس التي استدل بها أرسطو علي وجود هذا المحرك الأول، والتي تحتم أن يكون ما عداه متحركاً علي نحو يفتقر فيه إلي محرك غيره، حتى يصح الانتهاء إليه، ومن جهة أخرى فإنه يتنافي مع ما قرره أرسطو بصدد وحدانية المحرك الأول حيث يقول: "إنه واجب ضرورة أن يكون المحرك الأول شيئاً واحداً أزلياً". السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٨٦٨.

١- السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٨٤٤.

٢- الفوز الأصغر، ص ٤٥، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٢، نشرة د فؤاد.



السابق.

لكن هذا التناقض بصدد هذه القضية لدي كل من أرسطو ومسكويه، ربما يسهل ارتفاعه إلي حد ما في ضوء التصور الأرسطي لفكره العلية، الذي يقرر أهمية وأفضلية العلة الغائية علي غيرها من العلل بما فيها العلة الفاعلة، حيث يقول أرسطو في شأنها بعد حديثه عن العلل الثلاث الأخرى<sup>(١)</sup>: " ومنها ما يجري مجرى الغاية المقصودة بالأشياء الأخر والخير، فإن ما من أجله يجب أن يكون أفضل الباقية وغايتها، لا فرق بين أن نقول فيه: إنه الخير نفسه، وبين أن نقول فيه: إنه المظنون خيراً"<sup>(٢)</sup>.

وهو ما تابع مسكويه أرسطو فيه، حيث يقول قاصداً العلة الغائية أو "الشيء الذي من أجله": "وهذه العلة الأخيرة التي تسمى الكمالية، وهي أشرف العلل، وأرسطو طاليس هو أول من نبه عليها واستخرجها، وذلك أن العلل الثلاث هي كلها خوادم وأسباب لهذه العلة الأخيرة، وكأنها كلها إنما وجدت لها ولأجلها"<sup>(٣)</sup>.

ولذلك فإنه ربما يسوغ حمل المصدر الذاتي للحركة علي العلية الفاعلية، بينما يحمل القول: بإرجاع كل حركة بما فيها الحركة ذات المصدر الذاتي إلي مصدر غيري ينتهي بمحرك أول غير متحرك. على العلية الغائية، مما يعني أنها المصدر الأساسي والنهائي للحركة، وهو ما يؤكد

---

<sup>١</sup> - هي: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة.

<sup>٢</sup> - السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ١٠٤.

<sup>٣</sup> - الهوامش والشوامل، ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

أرسطو بصدد حديثه عن المحرك الأول حيث يقول: "فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك هو جوهر وذاته فعله، وتحريكه إنما هو علي طريق أنه معشوق ومعقول، فالأشياء المحركة علي هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك"<sup>(١)</sup>، ويقول أيضاً: "والشيء الذي من أجله هو غير متحرك، وهذا يقال علي ضربين، وذلك أن الذي من أجله: منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه، ومنه ما ليس هو كالشيء نفسه، وهذا الأخير يحرك علي طريق العشق"<sup>(٢)</sup>.

فالغائية لدى أرسطو ليست مجرد فكرة أو تصور في وعي علة فاعلة حقيقية تسعى لتحقيقها، وإنما من الممكن أن تتمثل أيضاً في موجود ما منفصل كغاية عن الفاعل، فهي -علي ما ورد في تعبيره- جوهر وليست هي كالشيء نفسه.

---

١- مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، ص ٥، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب. العلية الفاعلية يصعب تصورهما بشكل حقيقي بدون تصور حركة ما وتغير ما فيها، وأرسطو كان علي وعي بهذا المعنى حين قرر: "أن الحركة في المتحرك فإنها كمال لهذا يكون عن المحرك، وفعل المحرك أيضا ليس هو شيئاً غير هذا، وذلك أنه يجب أن تكون الحركة كمالاً لهما جميعاً، فإن المحرك هو محرك بما هو قوي علي الحركة، وهو يحرك بأنه يفعل، وهو من المتحرك بمنزلة الفاعل". السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ١٩١. وإن ذلك يقتضي وجود حركة ما في الفاعل؛ حيث إن تعريف الحركة لديه: هي كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة كما سيأتي بيانه. والامتنياز الحقيقي بين الفاعل والمفعول لا يتحقق بنفي الحركة عن الأول وإثباتها للثاني، وإنما باختلاف مصدرها في الأول عن مصدرها في الثاني، فهو في الفاعل نفس الذات، وفي المفعول خارج عن الذات.

٢- مقالة اللام، ص ٦.

وبذلك يتضح أن مسكويه كان متابعاً لأرسطو في تصوره للحركة بدرجة شبيهة تكاد تكون تامة، وأن اختلافه معه لا يتعلق إلا بقضية ثانوية (حول تعلق الحركة بدرجة أو بأخرى من درجات الوجود) لا تؤثر في النسق الفكري العام، والذي يؤول بالحركة إلى أنها علاقة متحرك بمحرك غائي، يتصف الأول بالنقص والقوة أو القابلية لتحقيق ما، ويتصف الثاني بالكمال والتحقق بالفعل، والعلاقة بينهما والتي تشكل ماهية الحركة علاقة غائية، تتمثل في شوق وسعي الأول نحو الثاني، وهو التصور الذي أقيمت عليه فلسفة أرسطو في الطبيعة وما وراءها<sup>(١)</sup> وتابعه مسكويه عليها، بينما تخفي فكرة العلية الفاعلية لتحلل مكاناً ثانوياً محدوداً - داخل النطاق الحاكم للعية الغائية- في تصورات الحركة والوجود.

والتعريف الأرسطي للحركة يجسد هذا المعنى بشكل تام؛ حيث يعرفها بأنها: "كمال ما بالقوة بما هو كذلك"<sup>(٢)</sup>، فهي حالة السعي والخروج -دون الانتهاء- من القوة إلى الفعل والتحقيق، وهذه الحالة تظل معها القوة باقية ومستصحبة نوعاً ما، ولذلك قيد كمال ما بالقوة بقوله: بما هو كذلك، فإن "الكمال كمالان: أول، وأخير. فالأخير هو انتهاء ما بالقوة إلى الفعل، والأول

---

١- يقول أرسطو: "إن الأشياء منها ما هو علي الكمال فقط، ومنها ما هو بالقوة والكمال". السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ١٦٨. وهو يقصد بما هو بالكمال: "الباري جل وتقدس. وما هو بالقوة والكمال: الأجرام العلوية، والتي تحت الكون". وعلي سبيل المثال: "إن الشمس إذا كانت في الحمل فهي بالقوة في الثور، وهي بالكمال في الحمل". شرح أبي علي بن السمع علي السماع الطبيعي لأرسطو، الجزء الأول، ص ١٦٩، نشره د عبد الرحمن بدوي مع كتاب أرسطو المذكور.

٢- السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ١٧١.

هو التطرق إلى الكمال الأخير والقوة تكون معه محفوظة، وهو الحركة<sup>(١)</sup>.

فالتعريف الأرسطي ليس مجرد شرح بسيط للحركة، وإنما يتضمن تفسيراً وتعليلاً لها، مبني على تصورات فلسفية خاصة أكثر تعقيداً، تتمثل في نظرية العلية لديه.

أما مسكويه فإنه لم يعتمد إلى تعريف الحركة في نص محدد مقصود لذلك، اللهم إلا ما يفهم مما قاله في معرض التعليل حيث يقول: "وذلك لأن الحركة نقلة وتبدل ما"<sup>(٢)</sup>، وهو ما يبدو متفقاً إلى حد ما مع التعريف المنسوب لكل من فيثاغورث وأفلاطون: "أن الحركة هي اختلاف وتغيير يعرض في العنصر"<sup>(٣)</sup>، وما ورد عن جابر بن حيان: "أما حد الحركة فإنها تغير الهيولى إما في المكان أو في الكيفية"<sup>(٤)</sup>، وما ذكره الكندي بأنها: "تبدل حال الذات"<sup>(٥)</sup>.

---

<sup>١</sup> - شرح يحيى بن عدي علي السماع الطبيعي لأرسطو، الجزء الأول، ص ١٧١، نشره د عبد الرحمن بدوي مع كتاب أرسطو المذكور.

<sup>٢</sup> - الفوز الأصغر، ص ٤٤، نشره د عزيمة. ص ٢٠١، نشره د فؤاد.

<sup>٣</sup> - الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ص ١٢٠، فلوطرخس، ترجمة قسطنطين لوقا، نشرها د عبد الرحمن بدوي مع كتاب في النفس لأرسطو.

<sup>٤</sup> - رسالة الحدود، ص ١٨٤، جابر بن حيان، نشرها د عبد الأمير الأعسم ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب دراسة وتحقيق.

<sup>٥</sup> - رسالة الحدود والرسوم، ص ١٩٢، الكندي، نشرها د عبد الأمير الأعسم ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب دراسة وتحقيق. وأيضاً هذه الرسالة ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، ص ١١٥، تحقيق د محمد عبد الهادي أبو ريذة، مطبعة حسان، القاهرة، الطبعة الثانية.

لكن مسكويه أطلق في مقولته مفهوم التبدل والنقلة والتغير دون أن يخصه بالجرم أو الجسم، حيث قيده بعض التعريفات بالعنصر أو الهيولى<sup>(١)</sup>، وهو الأمر الذي يبدو فيه متسقاً مع موقفه من حركة النفس.

وهذا التعريف يتسم بأنه وصف بسيط واضح ومباشر للحركة، وبعيد عن الملابسات الفلسفية الأكثر تعقيداً، إلا أن مسكويه رغم ذلك لم يكن بمنأى عن المضمون الفكري المعقد الذي تجسد في التعريف الأرسطي، حيث علل حركة الفلك والنفس بأنها شوق النقص إلى التمام أو القوة إلى الفعل<sup>(٢)</sup>.

لكن هذه التصورات المرتبطة بالحركة تقوم على غير أساس، من حيث إن العلية الفاعلية وليست الغائية هي المحور الأساسي الذي تدور عليه فكرة العلية في واقع الأمر، فالغائية لا يمكن تصورها بدون تصور فاعل حقيقي يتسم بالوعي والإدراك والإرادة، فهي نتاج وعي هذا الفاعل بذاته وبغيره، هذا الغير الذي لا يشترط فيه أن يتسم بالوجود الحقيقي الخارجي، ويكفي أن يتسم بالوجود الذهني كمعلوم وتصور، كما في حالة الخالق

---

<sup>١</sup> - والكندي أيضاً رغم عموم تعريفه، فإنه قصر الحركة على الجسم حيث قال: "والحركة إنما هي حركة جرم، فإن كان جرم كانت حركة، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة". رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، ص ١٦١.

<sup>٢</sup> - انظر النصوص الواردة في ذلك ص ١٧٦ - ١٧٧ من هذا البحث. كما أن العبارة التي علل بها مسكويه الحركة تعليلاً غائياً حيث قال: "الحركة إنما تكون لأجل التمام". تتفق تماماً مع عبارة التعريف المنسوب لأرسطو بأنها "تمامية المتحرك". الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة.

- سبحانه وتعالى - قبل إيجاده للعالم.

صحيح أن غايات فعل الفاعل قد ترتبط بأشياء لها وجودها الفعلي المستقل عنه، والذي لا ينبع منه، كما في حالة فاعلية الإنسان المحدودة، إلا أنه من حيث محدودية هذا الفاعل، فإن ما يدخل في نطاقه فاعليته تتبع غائيته بحسب هذه الجهة- منه، أما بالنسبة لما يتجاوز نطاق فاعليته، فإن غائيته لا تعني السبق المطلق للعلية الغائية علي الفاعلية، من حيث إنها في حقيقة الأمر لا تمثل وحدها هذه الغائية بإزاء هذا الفاعل المحدود، وإنما تتمثل معه جزءاً من نظام غائي من صنع علة فاعلة أعلى، تتسم بشمول العلم والإرادة والقدرة بإزاء هذا النظام الصادر عنها، ففي حقيقة الأمر فإن العلية الفاعلية تسبق العلية الغائية دائماً وليس العكس.

وفي ضوء ذلك فإنه إذا ما أريد إعادة ترتيب تصورات الحركة طبقاً لذلك، فإن الحركة تعني: فاعلية المتحرك بالذات (من حيث إن الفاعلية تقتضي حركة ما يكون مصدرها نفس الذات) فيما يتحرك عنه.

### أنواع الحركات الجسمية:

يرجع مسكويه الحركات الجسمية إلي مقولتين أساسيتين هما: المكان، والكيف. حيث يقول: "وذلك لأن الحركة نقلة وتبدل ما، والتبدل في الجسم لا يخلو أن يكون: إما بمكانه، وإما بكيفيته، وإما بجوهره"<sup>(١)</sup>، وهو يخالف في هذه القسمة أرسطو الذي يرجع الحركات الجسمية إلي ثلاث مقولات هي:

---

١- الفوز الأصغر، ص ٤٤، نشرة د عضيمة. ص ٢٠١، نشرة د فؤاد. وسوف يقوم مسكويه بإدراج التبدل في الجوهر داخل مقولة التبدل في الكيف.

"حركة الكم، وحركة الكيف، والحركة في المكان"<sup>(١)</sup>.

ويأخذ مسكويه في بيان الحركة في المكان وتفصيل أنواعها فيقول: "فأما التبدل بالمكان: فإما أن يكون ب كله، وإما أن يكون بجزئه. فإن كان ب كله كانت حركته مستقيمة، وإن تبدل بجزئه كانت حركته مستديرة، ويعرض للمستدير أن يتحرك أيضاً: إما من محيطه إلي مركزه، وإما من مركزه إلي محيطه. فإن تحرك من مركزه إلي محيطه كانت حركته نمواً، وإن تحرك من محيطه إلي مركزه كانت حركته ذبولاً"<sup>(٢)</sup>.

وأرسطو أفرد حركة النمو والذبول (النقصان) بمقولة مستقلة، واعتبرها من باب التغير في الكم حيث يقول: "والحركة في الكم: أما العام منها فغير مسمى"<sup>(٣)</sup>، وأما واحد واحد منها فيسمى نمواً ونقصاً. أما الحركة إلي العظم الكامل فنمو، وأما الحركة التي تكون من هذا فنقص"<sup>(٤)</sup>.

أما مسكويه فقد أدرج هاتين الحركتين تحت مقولة المكان، وهو موقف لا يخلو من براعة في التحليل الذهني الرياضي لكل من مقولتي الكم والمكان، فإذا كان المكان طبقاً للمفهوم الأرسطي، والذي تابعه عليه مسكويه، عبارة عن علاقة احتواء بين جسمين<sup>(٥)</sup>، فإن هناك علاقة احتواء

---

<sup>١</sup> - السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٥١١.

<sup>٢</sup> - الفوز الأصغر، ص ٤٤، نشرة د عضيمة. ص ٢٠١ - ٢٠٢، نشرة د فواد.

<sup>٣</sup> - يقصد أنه ليس هناك اسم واحد يطلق علي كلتا الحركتين معاً.

<sup>٤</sup> - السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٥٣٠.

<sup>٥</sup> - المكان لدى أرسطو عبارة عن السطح الباطن لجسم ما يحتوي جسماً غيره، والذي يماس السطح الظاهر من هذا الأخير.

علي نحو ما تنشأ بفعل إحدى هاتين الحركتين بين الشيء وذاته، أي بين ما يكون عليه بعد هذه الحركة وبين ما كان عليه قبلها، ففي حالة حركة النمو يعتبر ما ينمو من الشيء إطاراً حاوياً بالنسبة لما كان عليه قبل نموه، وفي حالة ذبوله يعتبر ما يذبل منه إطاراً محوياً لما كان منه قبل ذبوله<sup>(١)</sup>.

أما بالنسبة لأرسطو فإن الحركة المكانية تتحصر لديه في المستقيمة والمستديرة كحركتين بسيطتين، ثم ما يتركب منهما بعد ذلك، حيث يقول: "وكل حركة تكون في مكان: إما أن تكون حركة مستقيمة، وإما أن تكون مستديرة، وإما أن تكون حركة مركبة منهما. والمستقيمة والمستديرة فقط هما بسيطتان"<sup>(٢)</sup>.

وبصرف النظر عن هذا الخلاف الشكلي، فإنه من بين الحركات جميعاً، تحظى الحركة الدائرية لدي أرسطو باهتمام خاص، وهو ما يتابعه عليه مسكويه.

فأرسطو يقرر أولوية الحركة في المكان على ما عداها حيث يقول: "إن الحركات لما كانت ثلاثاً: الحركة في العظم، والحركة في التأثير<sup>(٣)</sup>، والحركة في المكان -وهي التي نسميها نقلة- فقد يجب ضرورة أن تكون هذه

---

<sup>١</sup> - لعل مما يؤيد مسكويه في هذه الرؤية ما ذكره أرسطو نفسه، وهو بصدد تقرير أولوية الحركة في المكان وأسبقيتها لسائر الحركات حيث يقول: "وأيضاً فإن النامي والمضمحل يبذل عظمه المكان". السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٧٨٩.

<sup>٢</sup> - السماء، ص ١٢٩.

<sup>٣</sup> - أي الاستحالة.



أول الحركات"<sup>(١)</sup>، حيث إن "جميع الحركات التي ذكرنا توجب المكان"<sup>(٢)</sup>.

والحركة الدائرية لها الأولوية لديه علي غيرها من الحركات المكانية حيث يقول: "ومن البين أن الحركة دوراً أول أصناف النقلة"<sup>(٣)</sup>، وذلك لأنها هي الحركة الوحيدة التي يمكن وصفها بالديمومة والاتصال، وتحقق بذلك الأزلية والأبدية معاً، بخلاف المستقيمة.

ويعود كل ما يعتمد عليه أرسطو في ذلك من براهين إلي تصويره الخاص لطبيعة الدائرة، حيث يقول: "فأما المستدير فإن النهايات فيه غير محدودة؛ لأنه ليس علي الخط موضع أولى بأن يكون واحداً من الأطراف من غيره - أي موضع كان - وذلك أن كل واحد منها علي مثال مبدأ ووسط وآخر، ولذلك يكون المتحرك عليه أبداً هو في مبدأ وفي آخر وليس هو في واحد منها في وقت من الأوقات"<sup>(٤)</sup>.

وهو يقصد بذلك أن الدائرة ليس لها أطراف معلومة ومحددة، كالمستقيم مثلاً الذي له بداية ونهاية ووسط بينهما، أما هي فليست كذلك؛ إذ إن أي موضع منها من الممكن أن يكون مبدأ ثم يكون وسطاً ثم يكون

---

١- السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٨٧٧ - ٨٧٨.

٢- في النفس، ص ١١٣. وقد ذكر أرسطو ذلك في معرض احتجاجه علي نفي الحركة عن النفس، وهذه الجملة تعتبر عبارة شديدة التركيز والعمق، جامعة علي وجازتها لكل ما ساقه أرسطو في السماع الطبيعي من استدلالات علي أولوية الحركة المكانية. انظر للمقارنة: السماع الطبيعي، الجزء الثاني، الصفحات: ٧٧٨ - ٨٨٣.

٣- السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٩١٦.

٤- السابق، نفس الجزء، ص ٩١٧ - ٩١٨.

نهاية، ولذلك فإن المتحرك علي الدائرة يكون بصورة دائمة عند كل نقطة منها في نقطة بداية وفي نقطة نهاية، ويؤسس أرسطو علي ذلك أنه ليس في واحد منهما في الحقيقة؛ إذ لا وجود للبداية والنهاية، وبافتقاد البداية والنهاية تتحقق الديمومة والاتصال وبساطة الحركة.

### وهذا التصور تصور غير صحيح لطبيعة الدائرة لعدة أسباب:

أولاً: الدائرة نقطة بدايتها هي نفس نقطة نهايتها، ولا ينبغي أن يفهم أن ذلك بجهة واحدة حتى يكون جمعاً بين النقيضين، وإنما ذلك بجهتين مختلفتين، والذي يؤدي بهذه النقطة الواحدة إلي اختلاف جهتين فيها: هي المسافة أو الامتداد المكاني الذي يعطي الشكل الدائري ماهيته.

ثانياً: مادام هناك وجهان لهذه النقطة ذي مسافة فاصلة بينهما، فإن هناك نقطة محددة علي منتصف تلك المسافة الفاصلة تشكل نقطة الوسط، وهذا الوسط هو نقطة الفصل الحقيقية بين جهتي الابتداء والانتهاء اللذين اجتمعا في نقطة واحدة<sup>(١)</sup>.

---

<sup>١</sup> - إن ذلك يعني أن الحركة الدائرية هي حركة مركبة من حركتين اثنتين: الأولى حركة إلي الوسط، والثانية حركة من الوسط. وإذا كان أرسطو قد رفض اتصال الحركة المستقيمة حيث يقول: "ومن البين أن المنقل علي خط مستقيم متناه ليس يتحرك متصلاً، وذلك أنه ينكفي راجعاً، والذي ينكفي راجعاً علي الاستقامة يتحرك حركتين متضادتين، فإن الحركة في المكان إلي فوق مضادة للحركة إلي أسفل". السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٨٩١. فإن الحركة الدائرية تفوق في الحقيقة الحركة المستقيمة في ذلك الأمر، حيث إنها لا تجمع في داخل وحدتها حركتين متضادتين فقط، وهي الحركة إلي الوسط والحركة من الوسط، بل إنها أيضاً تجمع في داخلها خطين ومسارين مختلفين للحركة، فإذا كانت الحركة المتضادة في المستقيم تجري في مسار واحد، فإن الحركة

ثالثاً: كون هذه النقاط علي محيط الدائرة علي هيئة يصعب تحديدها؛ نظراً لصلاحية كل نقطة علي المحيط لكي تكون نقطة بداية ونهاية ووسط، يغفل حقيقتين هامتين:

الأولى: أن هناك نقطة واحدة تقوم بدور البداية والنهاية من وجهين مختلفين، وبين هذين الوجهين هناك نقطة واحدة للوسط كما تقدم بيانه.

الثانية: أنه إذا ما حددت نقطة ما علي أنها نقطة بداية ونهاية، فإن جميع النقاط الأخرى وإن صلحت لذلك، إلا أنه بهذا الاختيار والتحديد تبطل هذه الصلاحية مادام اختيار النقطة الأولى قائماً، فالخلاف علي تحديد وتعيين هذه النقطة الواحدة ليس خلافاً علي أنها واحدة، وواحدة فقط، وعدم القدرة علي تعيينها لا يعني أنها غير واحدة، ولا يعني أنها غير موجودة.

ومسكويه تابع أرسطو في خلاصة ونتائج أبحاثه عن أهمية الحركة المستديرة، حيث يصفها بأنها: أشرف وأبسط الحركات الجسمية، ولذلك كانت هذه الحركة حركة الأفلاك السماوية، فيقول: "فكان أبسطها وأشرفها حركة

---

المتضادة في الدائرة تجري في مسارين: (الأول) هو المسافة من نقطة البداية إلي نقطة الوسط، و (الثاني) من نقطة الوسط في مسار مقابل للمسار الأول إلي جهة النهاية من نفس النقطة الأولى. والوضع الأمثل للدائرة أنها شكل مركب وليست شكلاً بسيطاً، ولعل الأدق من ناحية رياضية بحتة أن يجعل التقابل في الأشكال الهندسية البسيطة بين الخط المستقيم والخط المنحني، حيث إن جميع الأشكال الهندسية التالية يمكن تركيبها بدرجة أو بأخرى من عدة وحدات: إما من نوع واحد منهما، وإما من كلا النوعين معاً، والدائرة علي ذلك شكل هندسي مركب من عدة خطوط منحنية تتساوى درجة الانحناء في كل نقطة منها، بحيث تكون المسافة من مركزها إلي كل نقطة من محيطها متساوية.

السماء؛ لأنها أول جرم قبل هذه الحركة<sup>(١)</sup>، فتحركت حركة الدور التي هي أشرف حركات الجسم"<sup>(٢)</sup>.

كما أنها تحقق فكرة الديمومة في حركة الفلك، حيث يقول: "فصارت حركته الدورية هي التي تتم له وجوده الدائم الذي قدره الله تعالى له"<sup>(٣)</sup>، إلا أن مسكويه لم يتوسع في دراسة الحركة المستديرة بذاتها دراسة مستفيضة، ولم يعن بمحاولة البرهنة علي أهميتها واتصالها، ولو علي سبيل المتابعة في ذلك لأرسطو، واكتفي بتقرير ما انتهى إليه أرسطو من نتائج بشأنها، من حيث كانت -بسبب الخصائص التي برهن أرسطو علي انفرادها بها- صفة حركة الأفلاك السماوية لديهما.

أما بالنسبة للمقولة الثانية التي تجري فيها الحركة عند مسكويه، وهي مقولة الكيف، فإنه يدرج في إطارها حركات: الاستحالة، والكون والفساد. علي أساس أنها تغيرات في الكيف تتفاوت في درجة الشدة والعمق، حيث يقول: "وأما المتبدل بالكيفية فليس يخلو: أن يحفظ جوهره، أو لا يحفظه. فإن حفظ جوهره كانت حركته استحالة، وإن لم يحفظ جوهره كانت حركته فساداً، وهذه الحركة الأخيرة إذا نظر إليها بقياسها إلي الجوهر الثاني -أعني ما استحالت إليه- سميت كوناً"<sup>(٤)</sup>.

ومسكويه خالف أرسطو في هذا الموقف الذي أدرج فيه الكون والفساد

---

١- أي الحركة الفائضة عليه من النفس.

٢- الفوز الأصغر، ص ٨٧، نشرة د عضيمة. ص ٢٣٨، نشرة د فؤاد.

٣- السابق، ص ٥٥، نشرة د عضيمة. ص ٢١١، نشرة د فؤاد.

٤- السابق، ص ٤٤، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٢، نشرة د فؤاد.

ضمن أنواع الحركة، فأرسطو لم يعتبرهما حركة، وإن اعتبرهما لوناً من ألوان التغيير؛ إذ التغيير لديه أعم من الحركة، رغم ما في ذلك من خروج علي تعريف الحركة لديه، الذي يتسع ليشمل أي تغيير، وكما يقول يحي بن عدي مبرزاً في شرحه هذه المفارقة: "وقد كان في المقالة الثالثة حدها فقال: الحركة كمال ما بالقوة بما هو كذلك، وهذا الحد يشمل كل تغيير: كوناً كان، أو غيره من أنواع التغيير. فلأجل شمول هذا الحد لأصناف التغيير كلها، أخذ الآن يحد الحركة بحد يخصها ولا يسيع في أنواع التغيير سواها"<sup>(١)</sup>.

وأرسطو يقسم التغيير المتاح بحسب القسمة العقلية إلى أربعة أنواع: "إما من موضوع إلي موضوع"<sup>(٢)</sup>، والتغيير في هذا النوع إنما "يكون في الأعراض؛ لأن الموضوع يكون مع التغيير العرضي باقياً بحاله"<sup>(٣)</sup>، "وإما من موضوع إلى غير موضوع، وإما من غير موضوع إلى موضوع، وإما من غير موضوع إلى غير موضوع"<sup>(٤)</sup>.

ويعد أن يستبعد النوع الأخير من القسمة لعدم إمكانية تحققه بالفعل، "وذلك أن من غير موضوع إلي غير موضوع لا يكون تغيير؛ لأنهما ليس يجريان مجري المتقابلة، وذلك أنهما ليسا متضادين ولا متناقضين"<sup>(٥)</sup>، فإنه يخص التغيير من موضوع إلي غير موضوع باسم الفساد، والتغيير المعاكس باسم الكون، ويستبعد كليهما من نطاق الحركة، ويجعل الحركة قاصرة علي

---

١- شرح يحي بن عدي علي السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٥١٠.

٢- السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٥٠٢.

٣- شرح يحي بن عدي علي السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٥٠٤.

٤- السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٥٠٢.

٥- السابق، نفس الموضوع.

التغير الذي يتم داخل موضوع واحد، ويستدل علي ذلك بأن "غير الموجود لا يمكن أن يتحرك، فإذا كان ذلك كذلك، فليس يمكن أيضاً أن يكون التكون حركة، وذلك أن غير الموجود هو الذي يتكون"<sup>(١)</sup>، كما يستدل أيضاً بـ "أن كل متحرك ففي مكان، فإن ما ليس بموجود ليس في كل<sup>(٢)</sup> مكان؛ لأنه إن كان في مكان فهو بحيث ما"<sup>(٣)</sup>.

ومادام الكون ليس بحركة، فالفساد أيضاً ليس كذلك؛ "وذلك أن ضد الحركة: إما حركة، وإما سكون. والفساد إنما هو ضد التكون"<sup>(٤)</sup>، وليس بضدٍ لحركة ما.

والتساؤل المطروح في هذا المقام، هو أي الموقفين أدق وأكثر اتساقاً مع نفسه بصدده هذه القضية موقف مسكويه أم موقف أرسطو؟

إن أرسطو لم يكن متسقاً في هذه القضية مع نفسه على الإطلاق؛ إذ إنه قسم التكون والفساد إلي: مطلق، ومحدود. حيث يقول: "التغير من غير موضوع إلي موضوع هو تكون، والتغير على الإطلاق تكون على الإطلاق، والذي هو تغير ما فهو تكون شيء ما، مثال ذلك: أن التغير من غير ما هو أبيض إلي أبيض: تكون الأبيض، فأما التغير من غير ما هو على الإطلاق إلي ذاته فإنه تكون على الإطلاق، وهو الذي به نقول علي الإطلاق: إن شيئاً يكون. وأما التغير من موضوع إلي غير موضوع فإنه فساد: إما فساد

١- السابق، نفس الجزء، ص ٥٠٥.

٢- لعل الأصوب "أي مكان" بدلاً من "كل مكان".

٣- السابق، نفس الجزء، ص ٥٠٨.

٤- السابق، نفس الموضوع.

على الإطلاق فإذا كان التغيير من ذات إلي ما ليس، وإما فساد ما فإذا كان التغيير إلي السلب النقيض. كما قيل في التكوين<sup>(١)</sup>.

وعلي المستوى المطلق لا يمكن حدوث تغيير لديه أصلاً: لا على سبيل الكون والفساد، و لا على أي سبيل كان، فأرسطو يرفض صراحة قبل ذلك حدوث تغيير من عدم مطلق إلي وجود، أو من لا موضوع مطلق إلي موضوع، والعكس، بل هناك دائماً موضوع ثابت تتعاقب عليه الأضداد والتغيرات.

وعلي المستوى المحدود فإن التغيير فيه -حيث إنه غير مطلق- يفترض وجود موضوع ما ثابت لهذا التغيير، والمثال الذي ضربه أرسطو خير شاهد علي ذلك، فإن التحول من لا أبيض يفترض وجود شيء قابل لهما ثابت رغم تغييرهما، إذ إن كلا منهما عرض لا يقوم بذاته، ولذلك فلا مسوغ لاستبعاد هذا التغيير من نطاق الحركة؛ حيث إن التغيير فيه يتم أيضاً من موجود إلي موجود بالتغيير في أعراضه.

ومن ناحية أخرى فإن هذا التغيير المحدود، لن يتميز فيه الكون والفساد من أنواع الحركة الأخرى؛ إذ إن جميعها عبارة عن تغييرات محدودة في ناحية من موجود ما إلي نقيضها، والمثال الذي ضربه أرسطو أيضاً خير شاهد علي هذا الخلط، فإن التحول من لا أبيض إلي أبيض أو العكس، هو من باب التغيير في كيف ما (الاستحالة) فليست هناك فروق صحيحة لدي أرسطو تقسم أنواع التغيير علي أساسها: إلي حركة، وإلي كون وفساد. يتميز

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس الجزء، ص ٥٠٢ - ٥٠٣.

فيها كل نوع عن ما سواه.

أما بالنسبة لمسكويه فإنه كان متسقاً مع بنائه الفكري حين اعتبر الكون والفساد من أنواع الحركة، كما كان دقيقاً جداً حينما أدرجهما في مقولة الكيف، من حيث إن التغيير في الكيف يتفاوت وليس علي درجة واحدة، فقد يكون محدوداً لا يؤثر على ذاتية الشيء الذي يقوم به، وقد يكون واسع النطاق على نحو لا تبقى معه ذاتية الشيء حيث يتحول إلي ذات أخرى، والحالة الأولى سماها مسكويه استحالة، والحالة الثانية سماها كوناً وفساداً، وبذلك تلافى ما قد ينشأ من صعوبات إذا ما أدرج الكون والفساد في مقولة الجواهر كمقولة مستقلة كما فعل الكندي حيث يقول: "فأما الكون فهو لا يكون إلا في الجواهر، كما يكون الإنسان من الحرارة والبرودة، وكذلك الفساد لا يكون إلا في الجواهر، كما إذا صار الإنسان أرضاً"<sup>(١)</sup>.

فموقف الكندي يتسم بعدم الدقة أيضاً، من حيث إن التغيير لا يلحق إلا الجواهر الجزئي المعين لموجود ما، دون الجواهر الأقل تعيناً منه والأوسع إطلاقاً، الذي يشمل ما يصير إليه بالتحول، فالجواهر يناله تغيير جزئي ولا يناله تغيير مطلق ينصب على مقولة الجواهر في ذاتها كمقولة مستقلة، حسب التصور الأرسطي الذي ارتضاه مسكويه.

كما أن المثال الذي طرحه الكندي لا ينصب إلا على تغيير جزئي في

---

<sup>١</sup> - رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الثاني، ص ٢٤، كتاب الجواهر الخمسة، تحقيق د محمد عبد الهادي أبو ريذة. وهذا الجزء قد رجعت فيه إلي طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، سنة ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م.



الجوهر، لا في ذات الجوهر، الأمر الذي لا يبرر إفراد هذا التغير بمقولة الجوهر كمقولة مستقلة في ذاتها.

ومسكويه استقام له تصور هذا التغير الجزئي في الجوهر باتساق تام مع نسقه الفكري، من جهة أنه جعله من قبيل التغير بدرجة ما في الكيف، فحيث إن الجواهر الجزئية كلها عبارة عن تراكيب كيفية لعناصر كيفية في المقام الأول - طبقاً لتصوراته<sup>(١)</sup> - بحيث إن الكيف يفسر ماهيتها، فهو يصح أيضاً أن يفسر كونها وفسادها.

---

<sup>١</sup> - راجع في ذلك: المبحث الخاص بالعناصر الأربعة من الفصل الأول من هذا البحث.

## المبحث الثاني: الزمان والمكان.

### تمهيد:

وجه أبو حيان التوحيدي إلى مسكويه سؤالاً من أسئلته الهوامل قال فيه: "ما الزمان؟ وما المكان؟ وما وجه التباس<sup>(١)</sup> أحدهما بالآخر؟ وما نسبة أحدهما بالآخر؟ وهل الوقت والزمان واحد؟ والدهر والحين واحد؟ وإن كان كذا فكيف يكون شيئان شيئاً؟ وإن جاز أن يكون شيئان شيئاً واحداً، هل يجوز أن يكون شيء واحد شيئين اثنين؟ هذا -أيديك الله- فن ينشف الريق، ويضرع الخد، ويجيش النفس، ويقئ المبطان<sup>(٢)</sup>، ويفضح المدعي، ويبعث على الاعتراف بالتقصير والعجز"<sup>(٣)</sup>.

إن رسم تصور واضح وبسيط، ووضع معالم ثابتة ومستقرة للزمان والمكان، تبدو قضية من الصعوبة بمكان بالنسبة للعقل البشري الذي لا يقنع بالوقوف عند الظواهر، ويظن أن هناك دائماً حقيقة أعمق تكمن وراءها.

فرغم أن العقل لا يملك إلا التسليم بأن هناك زماناً ومكاناً على درجة ما من درجات الوجود سواء: في الوعي، أم في الواقع، أم فيهما معاً. حيث إن بنية الوعي الإنساني ذاته في حالة تدفق وتغير مستمر، وهو الأمر الذي

---

<sup>١</sup> - كلمة التباس في هذا السياق تعني الاقتران بين مفهوم كل منهما، ولا تعني وجود خلط أو تداخل بينهما فيه، فأبو حيان يسأل عن سبب ارتباط مفهوم كل منهما بالآخر، بحيث لا يذكر أحدهما إلا تداعى الآخر إلى الذهن.

<sup>٢</sup> - ينشف الريق: يجففه ويذهب. يضرع الخد: يخضعه ويذله. المبطان: الأكل الشره للطعام والشراب.

<sup>٣</sup> - الهوامل والشوامل، ص ٢٥.

يشكل جوهر فكرة الزمان متمثلة في القبل والبعد، كما أنه في حالة تمييز دائم بين جميع الأشياء التي تصب فيه أو تنبع من داخله (على فرض التسليم بالرؤية المثالية المتطرفة التي ترد كل الوجود إلى الفكر) وهو ما يشكل جوهر فكرة المكان، فحيث وجدت كثرة من الأفكار أو من الأشياء، كان لكل فكرة أو لكل شيء موقع أو امتداد متميز عن ما سواه، سواء كان ذلك على صفحة العقل، أم على صفحة الوجود.

كما أن هذه النمطية تجرى أيضاً في الوجود الموضوعي الخارجي (عند المؤمنين به) وأياً ما كان الأمر فإن بنية الوجود، أو بنية الوعي، أو كليهما معاً، يجعلان من الزمان والمكان حقيقة تفرض نفسها بإلحاح على العقل الإنساني.

إلا أن محاولة الخروج من تجربة الوعي المحدودة هذه، إلى وضع تصور مطلق وشامل للزمان والمكان، يصدق ويفسر كل الحالات الوجودية، سواء المتحققة بالفعل أم الممكنة أيضاً، ويتسم في ذاته بالاتساق، كانت مليئة بالإخفاق والفسل.

وأبو حيان كان واعياً بصعوبة هذه القضية بدرجة أو بأخرى، أما مسكويه فإنه لم يكن يرى الأمر بمثل هذه الصعوبة، حيث يقول في مفتتح إجابته على سؤال أبي حيان السابق: "وأما الزمان والمكان فإن الكلام فيهما كثير، وقد خاض فيه الأوائل، وجادل فيه أصحاب الكلام الإسلاميون، وهو أظهر من أن ينشف الريق، ويضرع فيه الخد، ولا سيما وقد أحكم القول فيه

الحكيم<sup>(١)</sup>، وناقض أصحاب الآراء فيهما، وبين فساد المذاهب القديمة، وذكر رأى نفسه ورأى أستاذه<sup>(٢)</sup>، في كتاب السماع الطبيعي، وكل شيء وجد لهذا الحكيم فيه كلام فقد شفى وكفى، وقد فسر كلامه فضلاء أصحابه المفسرين، ونقل إلى العربية وهو موجود<sup>(٣)</sup>.

وهذا النص فيه عدة دلالات تبرز شيئاً من الملامح العامة لموقف مسكويه بصدد هذه القضية.

فمسكويه كما هو واضح من النص السابق، يرى بساطة هذه القضية رغم كل ما ثار حولها من جدال، وما كثر فيها من خوض وبحث، وذلك راجع في نظره إلى أنها في ذاتها على قدر كبير من الوضوح والظهور، وإلى أن أرسطو قد تناولها -من وجهة نظره- تناولاً شافياً وكافياً، وأزال كل الغموض الذي أثارته حولها كثرة الآراء وتناقضها، فهي لا تعدو أن تكون صعوبة مفتعلة لا حقيقة لها في نظر مسكويه.

كما أن النص يحمل دلالة واضحة على أننا كما يقول الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد: "هنا بإزاء إعلان صريح من مسكويه بأن مذهب أرسطو في الزمان والمكان كما عرضه في كتابه السماع الطبيعي، هو المذهب المفضل لدى مسكويه"<sup>(٤)</sup>.

---

<sup>١</sup> - يقصد أرسطو.

<sup>٢</sup> - يقصد أفلاطون.

<sup>٣</sup> - الهوامل والشوامل، ص ٣٠ - ٣١.

<sup>٤</sup> - مقدمة الفوز الأصغر، ص ٣٣، د عبد الفتاح أحمد فؤاد.

## تحديد مفهوم الزمان والفرق بينه وبين الدهر لدى مسكويه:

يقول مسكويه في تعريف الزمان: "أما الزمان فهو مدة تعددها حركات الفلك"<sup>(١)</sup>، ويقول في موضع آخر: "الزمان المطلق هو معدودة حركات الفلك الأعلى البسيط، أعني الفلك التاسع، الذي يدور في كل يوم وليلة - وهو أربع وعشرون ساعة - دورة واحدة"<sup>(٢)</sup>.

والمكونات الأساسية لهذا التعريف هي: العدد، والحركة، والفلك الأعلى. والتساؤل المطروح في هذا المقام هو: هل هذه المكونات تعتبر أركاناً أساسية لمفهوم الزمان؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال، هناك تساؤل آخر ينبغي الإجابة عليه هو: ما مدى توافق هذا التعريف مع التعريف الأرسطي للزمان، المذكور في السماع الطبيعي، والذي يقول: "الزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر"<sup>(٣)</sup>.

من الملاحظ أن المكونات الأساسية للتعريف الأرسطي هي أيضاً: العدد، والحركة. فتعريف مسكويه مطابق للتعريف الأرسطي في جوهره، والاختلاف بينهما، اختلاف في ذكر بعض التفريعات أو إضمارها لكونها من المسلمات، فالفلك الأعلى هو التطبيق الأمثل لفكرة الزمان؛ حيث إنه ممثل للحركة التي لها أولوية خاصة لدى أرسطو، وهي الحركة المكانية الدائرية المتصلة، ولذلك ينشأ عدد متصل ومنتظم عن حركته المتصلة والمنتظمة، كما أنه الإطار الحاوي لكل الوجود الجسمي، ونظراً لذلك فإنه يمثل المقياس

---

١- الهوامل والشوامل، ص ٣١.

٢- مقالة في النفس والعقل، ص ٨٦.

٣- السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٤٢٠.

الدقيق الذي تقاس به كل الحركات الأخرى التي تجرى داخل إطاره، وهي قضية متفق عليها بين مسكويه وأرسطو.

والفارق بينهما أن مسكويه صرح بذلك كقيد في تعريفه؛ لأن الحركة عنده وما يتبعها من عدد لا تختص بالموجودات الجسمية كما هو الشأن لدى أرسطو، ولذلك فإن مسكويه قيد الزمان بحركة الفلك الأعلى ليبين اختصاص الزمان بالأمر الطبيعية الجسمية، وهو ما يصرح به حيث يقول: إن الزمان تابع لحركة جرم طبيعي، موجود بوجوده ومعدوم بعدمه<sup>(١)</sup>، رغم أنها قضية وضعها مسكويه على هذا النحو وضعاً وصادراً عليها، دون أن تقوم على دليل ينبع من داخل فكرته عن الحركة وعمومها للجسم وغير الجسم، وهذا النص الذي يذكره يكشف عن ذلك حيث يقول: "الزمان والحركة لا يسبق أحدهما الآخر، لما هو مبين في أصول الفلسفة، والجرم لا يسبق الحركة؛ لأنه طبيعي، والجسم لا يخلو من حركة طبيعية، والحركة لا تخلو من زمان"<sup>(٢)</sup>.

فالمقدمة الكبرى التي قررها، وهي أن الحركة بإطلاق لا تخلو من زمان، وأن الزمان والحركة لا يسبق أحدهما الآخر، تبدو أكثر منطقية لفكرة الزمان؛ حيث إن الحركة في أي تصور هي تغير، والتغير يعني أن هناك قبل وبعد، والزمان ليس إلا ذلك، وبالتالي فإن قصر الزمان على نوع خاص هي قضية بلا مبرر وبلا دليل.

---

<sup>١</sup> - في النفس والعقل، ص ٨٧.

<sup>٢</sup> - السابق، ص ٧٨.

وعودة إلى المقارنة بين تعريفى الحركة، فإن فكرة التقدم والتأخر الواردة كقيد فى التعريف الأرسطى، هى فكرة لازمة لمفهوم الحركة، وذكرها هو نوع من زيادة التفصيل والإيضاح.

بقيت فكرتان أساسيتان تمثلان العناصر الجوهرية لمفهوم الزمان فى كلا التعريفين، وهما فكرتا العدد والحركة، وينبغى أن يفهم بالحركة هنا الحركة الخاصة بالجسم، وعلى ذلك فإن مسكويه يتفق مع أرسطو اتفاقاً تاماً فى تصويره للزمان.

وعودة إلى السؤال الأول، حول مدى كون العدد والحركة تصورات أساسية لمفهوم الزمان، فإنه عند التحليل العميق لفكرة الحركة ذاتها، يتبين أن تصور الحركة كتغير يعنى وجود مغايرة ما، أى وجود ثنائية ما، وذلك فى الحركة البسيطة بساطة مطلقة، فالتغير الواحد يحمل ثنائية ما واحدة، وهذه الثنائية النابعة من قلب الحركة هى التى تجعل هناك قبلية وبعدية وتقدماً وتأخراً، من حيث تتحقق هذه العلاقة بين طرفى المغايرة، فأحد الطرفين قبل من حيث إن الثانى بعده، وهذا الثانى بعد من حيث إن الطرف الأول قبله، وهذه العلاقة وهذه النسبة هى الجوهر الخالص لفكرة الزمان، أو هى الوحدة البسيطة لمفهوم الزمان، وكل ما فوق ذلك من تصورات عن الزمان ما هى إلا مجموعة من التراكيب، تجتمع فيها أعداد من هذه الوحدات الزمنية البسيطة بنسب مختلفة، وفى أحيان كثيرة تختلط هذه الوحدات بعناصر وتراكيب غير زمنية، وتصهر جميعاً فى بوتقة واحدة، حيث يدعى لها أنها تمثل الزمان الحقيقى أو المطلق الذى يشمل الوجود الكونى كله.

وبالتالى فإن فكرة تكرار الحركة أو تعدادها على النحو الذى يصوره

أرسطو حيث يقول: "فليس الزمان إذن حركة، بل هو من جهة ما للحركة عدد، والدليل على ذلك ما أنا واصفه، وهو أنا بالعدد نحصل الأكثر والأقل، وبالزمان نحصل الحركة الأكثر والأقل، فالزمان إذن عدد ما"<sup>(١)</sup>، وهو يقصد بالعدد هنا المعدود، فالزمان عنده على ذلك هو معدود حركات، وهو المعنى الذي كان ظاهراً وواضحاً لدى مسكويه حين قال: إنه معدود حركات الفلك الأعلى البسيط.

لكن فكرة العدد على هذا النحو ليست داخلية في حقيقة مفهوم الزمان في واقع الأمر؛ إذ إن فكرة الحركة تحمل في داخلها عددها الخاص بها، فإن وحدة حركة بسيطة تحمل في ذاتها ثنائيتها، وتحمل في ذاتها فكرة التقدم والتأخر، وتحمل في ذاتها هذا التعداد الخاص بها، وتحمل في ذاتها ما يؤدي إليه كل ذلك من أن هناك وحدة زمنية بسيطة، يتحقق فيها القدر الأساسي لمفهوم الزمان، وكل تعداد بعد ذلك لوحدات الحركة البسيطة، هو عبارة عن تعداد لوحدات زمنية بسيطة، ينشئ زماناً مركباً بدرجة أو بأخرى، وسيظل مع ذلك المفهوم الدقيق والشامل والمطلق للزمان، متحققاً بشكل أولي وسابق على هذه التراكمات.

أما فيما يتعلق بمفهوم الدهر، فإن مسكويه يقيم تفرقة بين هذا المفهوم ومفهوم الزمان، فيجعل الزمان خاصاً بالأمور الطبيعية، والدهر خاصاً بالأمور الروحية، حيث يقول: "فأما الدهر فليس من الزمان ولا الحين ولا الوقت في شيء، ولكنه أخص بالأشياء التي ليست في زمان ولا مقدرة بحركات الفلك؛ لأنها أعلى رتبة من الأمور الطبيعية، فأقول: نسبة الزمان

---

<sup>١</sup> - السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٤٢٠.



إلى الأمور الطبيعية كنسبة الدهر إلى الأمور غير الطبيعية أعني ما هو فوق الطبيعة"<sup>(١)</sup>.

وهذه الفقرة الأخيرة تلمح إلماحاً يقرب من التصريح بأن هناك تماثلاً بين مفهومي الدهر والزمان، باستثناء هذه الجزئية الخاصة بموضوع كل منهما، فموضوع الزمان الأمور الطبيعية، وموضوع الدهر الأمور التي تفوق الطبيعيات، مما يعني أن كلا منهما تعداد من جهة تكرار الحركة بحيث يكون هناك تقدم وتأخر وقبل وبعد، وهو استدلال لازم للفقرة التي ساقها مسكويه وجعلها فيصلاً في التفرقة بين الدهر والزمان، ويشهد له أيضاً أن النفس وهي جوهر غير جسمي لدى مسكويه حيث يقول: "إن النفس جوهر وليست بجسم"<sup>(٢)</sup>، ولها حركة خاصة بها هي "الحركة الدورية والجولان، وهو جولان النفس الموجود لها دائماً"<sup>(٣)</sup>، وهي حركة يصفها مسكويه بأنها غير داخلية تحت الزمان حيث يقول: "فمن أمكنه أن يلحظ هذه الحركة على أنها ثابتة في ذاتها، وغير داخلية تحت الزمان، وأنها محرّكة ذاتها فقد لحظ جوهر النفس"، فهي حركة ثابتة من حيث إنها دائمة وغير داخلية تحت الزمان، ولذلك كان مثل هذا الوجود "أشبه بالدهر أعني بالسرمدية والبقاء"<sup>(٤)</sup>، ولذلك كان تعداد هذه الحركة المرتبطة بهذا الوجود الدائم هو الدهر، وهو ما صرح به مسكويه حيث قال: "إن الدهر هو عدد الأشياء الدائمة، والزمان هو عدد الأشياء الزمانية"<sup>(٥)</sup>.

١- الهوامل والشوامل، ص ٣١.

٢- الفوز الأصغر، ص ٨٤، نشرة د عزيمة. ص ٢٣٦، نشرة د فؤاد.

٣- السابق، ص ٨٥، نشرة د عزيمة. نفس الموضوع، نشرة د فؤاد.

٤- السابق، نفس الموضوع، نشرة د عزيمة. ص ٢٣٧، نشرة د فؤاد.

٥- مقالة ما الفصل بين الدهر والزمان، مسكويه، موجودة ضمن رسائله المخطوطة،

وعند هذا الموضع تثور عدة إشكالات، فإن مسكويه تصور الزمان على أنه تعداد للحركة المرتبطة بوجود زائل، حيث قال: "وأعني بقولي تحت الزمان أن أنواع الحركات الطبيعية كلها دخلت تحت الزمان"، ثم يقول: "فالزمان لا وجود له إلا في التكون، والحركات الطبيعية لا وجود لها إلا في التكون"<sup>(١)</sup>.

وهذه المقدمة الأخيرة مقدمة خاطئة بالنسبة لنسقه الفكري العام، فالحركة أي حركة هي من حيث ماهيتها تغير وصيرورة، وهي بالتالي كون وفساد من هذه الجهة، ويستوي في ذلك الحركة المرتبطة بموجود دائم وثابت نظراً لثبات ذاتيته، أو الحركة المرتبطة بموجود زائل حيث ينصب التغير على ذاتيته.

ومن ناحية أخرى فإن الحركة المرتبطة بموجود دائم، ليست قاصرة على الموجودات الروحية فقط عند مسكويه، حتى تكون مسوغاً للتفرقة بين الدهر والزمان على هذا الأساس، وإنما هناك حركات طبيعية تلحق الموجود الطبيعي دون أن تزيل ذاتيته، ودون أن تنال من بقاءه ووجوده، وذلك كحركة النقلة المكانية، بل إن هناك أحد أنواعها، وهي الحركة الدائرية تتصف لديه بالاتصال والديمومة، وتتعلق بموجودات طبيعية دائمة الوجود لا يلحقها الكون والفساد، وحركة الأفلاك لدى مسكويه خير شاهد على ذلك.

---

لوحة رقم ٨٩.

١- الفوز الأصغر، ص ٨٥، نشرة د عزيمة. ص ٢٣٦ - ٢٣٧، نشرة د فؤاد. وهذه الفقرة مضطربة وناقصة في نشرته.

فهناك حركة طبيعية دائمة تتعلق بوجود طبيعي دائم وهى حركة الفلك، ومسكويه فيما سبق قرر أن مفهوم الزمان هو تعداد حركات الفلك، وبالتالي تسقط المبررات لإضافة الدهر كمفهوم جديد ومغاير لمفهوم الزمان.

إلا أن مسكويه قد أضاف فارقاً آخر بينهما حيث يقول: "فإن كل عادّ: إما أن يعد جزءاً بعد جزء، وإما أن يعد الكل معاً. فإن كان هذا على ذا، قلنا: إن الشيء الذي يعد الكل هو الدهر، والشيء الذي يعد الأجزاء جزءاً بعد جزء هو الزمان"<sup>(١)</sup>.

وهو كلام فارغ من أي مضمون فلسفي حقيقي؛ لأن طبيعة العدد الناشئ عن الحركة (سواء من داخلها في الحركة البسيطة، أم من تكرارها في الحركة المركبة) أنه يعد شيئاً ما بعد شيء ما، وفكرة الكل والجزء في هذا المقام لا مساغ لها؛ لأنها لا تعني إلا اختلاف تعلق التعداد بالموجود: من حيث أجزائه، أو من حيث مجموعه ككل واحد. وهو معنى لا علاقة به ولا تأثير له على فكرة التعداد، حتى يكون مسوغاً للتفرقة بين الدهر والزمان على أساسه.

ففكرة الجزء والكل بهذا الوضع ليس لها علاقة بقضية الزمان أو الدهر؛ لأن الشيء قد يكون كلاً، ونظراً لحركته ككل وحسب تكرارها واستمرارها ينشأ تعداد ما، وهو تعداد لحالة جزئية له بعد حالة جزئية وهكذا، ففكرة التعاقب والبعديّة فكرة أساسية لكل تعداد، أما المعية المطلقة فلا شأن

---

<sup>١</sup> - الفصل بين الدهر والزمان، لوحة رقم ٨٩.

لها به.

### الزمن المطلق والزمن المقيد أو النسبي:

إن هذه القضية تعتبر في غاية الأهمية بالنسبة لدراسة الزمن، لا في نطاق البحث الفلسفي فقط، بل أيضاً في نطاق الفيزياء على مستوى النظريات العامة في هذا الفرع العلمي.

وفي البداية فإن هناك منطلقاً مشتركاً إلى حد ما بين الرؤية التي تبناها مسكويه عن الزمن وبين التصورات الخاصة به في علم الفيزياء، فإن الفيزياء إذ يقتصر نشاطها على الوجود المادي دون التفات لما وراءه، كان الزمن في تصوراتها ظاهرة مادية مرتبطة بحركة الأجسام والجسيمات، وهو نفس المنطلق الذي أسس عليه مسكويه تصوراته بالنسبة للزمن، رغم أن الوجود أوسع دائرة لديه من النطاق الذي حصر علم الفيزياء نفسه في داخله<sup>(١)</sup>.

ولذلك فإن التصورات المتعلقة بالمطلق والنسبي في مجال دراسة

---

<sup>١</sup> - إن فكرة الزمن عند التحليل العميق، فكرة عامة شاملة للوجود كله بثوابته ومتغيراته، لا من حيث الرؤية التي تنتظر للزمن على أنه جوهر روحي قائم بذاته يمثل وعاء تتحقق وتوجد فيه الأشياء، وإنما من حيث إنه فكرة عددية تعاقبية رياضية، تنشأ من فكرة التغير ذاتها بما تتضمن من تعاقب وثنائية، وما ينشأ عنها من علاقات فيما بينها وبين غيرها (سواء أكان هذا الغير ثابتاً ثباتاً مطلقاً، أم كان ثابتاً ثباتاً نسبياً أي بالنسبة لها فقط) حيث إن التعداد ينال الثابت أيضاً من حيث وجود علاقة بينه وبين المتغير، ففكرة الزمن في جوهرها لا تعرف الاختصاص بوجود ما دون غيره (سواء كان مادياً أم غير مادي) في حقيقة الأمر، وسوف تزداد هذه الفكرة وضوحاً في ثنايا هذا المبحث.

الزمان، تتبع لدى مسكويه (كما هو الحال في الفيزياء) من داخل تصور الزمان كظاهرة متولدة عن الوجود المادي، وذلك خلافاً لبعض الأفكار الفلسفية التي كانت شائعة في عصره وفيما قبله، والتي كانت فكرة المطلق في إضافتها للزمان على النحو الذي ذكره البيروني حيث قال: "قد حكى محمد بن زكريا عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء: منها الباري سبحانه، ثم النفس الكلية، ثم الهيولى الأولية، ثم المكان، ثم الزمان المطلق"<sup>(١)</sup>، تحمل مضموناً مخالفاً صورته الإمام فخر الدين الرازي حيث قال: "وقالت طائفة عظيمة من قدماء الحكماء: الزمان جوهر أزلي واجب الوجود لذاته، ولا تعلق له في ذاته ولا في وجوده: لا بالفلك، ولا بالحركة. وإنما الفلك بحركته يقدر أجزاءه"<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا التصور الفلسفي المنسوب لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي يترادف مفهوم الدهر والزمان المطلق أيضاً، بينما يتحدد مفهوم الزمان المضاف أو المقيد فيه، وفقاً للمفهوم التقليدي للزمان، أي تعداد لحركات الفلك، وكما يقول بول كراوس: فإن أبا بكر الرازي قد "فرق بين الزمان المطلق الذي هو الدهر أو المدة، وبين الزمان المضاف الذي يقدر بحركات الفلك"<sup>(٣)</sup>.

١- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، ص ٤٣، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢- المطالب العالية من العلم الإلهي، الجزء الخامس، ص ٥١ - ٥٢، تحقيق د أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٣- تعليقات بول كراوس على رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، ص ٢٤١، بهامش الرسائل المذكورة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م. ومما ينبغي التنويه بشأنه أن هذه الدار قد أغفلت ذكر اسم بول كراوس أو

أما تصورات مسكويه عن الدهر<sup>(١)</sup>، والزمان المطلق، والزمان المقيد، فهي تختلف بشكل تام عن مثيلتها في هذا المذهب المنسوب لأبي بكر الرازي.

لكن هناك تساؤلاً يشكل محوراً مهماً بصدد هذا القضية (قضية المطلق والنسبي فيما يختص بالزمان) بحيث يتعذر فهمها لدى مسكويه أو فهمها بشكل عام، بدون تناولها من خلاله وهو: هل هناك وجود للزمان المطلق؟ وإذا كان له وجود فهل من الممكن إدراكه والإحساس به؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي الصورة التي يتحقق فيها؟

---

الإشارة إليه بشكل تام، ونسبت التحقيق إلى لجنة إحياء التراث العربي بالدار، رغم أن هذه الرسائل قد صدرت قبل ذلك بسنوات طويلة عن جامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) ضمن مؤلفات كلية الآداب برقم ٢٢، سنة ١٩٣٩م، باسم بول كراوس. ومن التدليس الكريه إغفال اسم بول كراوس الذي لم يكن مجرد محقق لبعض رسائل مخطوطة، وإنما قام بمجهود ضخم تمثل بجانب ذلك في تتبع وجمع المقتطفات التي تناولت الرازي ومذهبه وأشارت إلى كتبه المفقودة في المؤلفات الإسلامية، كما قام بكتابة تعليقات ومقدمات وتحليلات ربطت بين أجزاء فلسفة الرازي وقدمت لها صورة متكاملة ومحكمة إلى حد ما، وهو جهد كبير قامت الدار بإغفاله، رغم أن نشرتها هي صورة طبق الأصل من النشرة الأولى وهو ما تأكدت منه بنفسني عن طريق الرجوع إلى النسخة التي قامت بنشرها كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً)، وهذا النص يقع في ص ٢٤١ من نسخة كلية الآداب.

١- إن ما ذكره د عبد الفتاح فؤاد في تعليقه على تفرقة مسكويه بين الدهر والزمان حيث يقول: "ولعل أول من قال بالتفرقة بين الدهر والزمان على هذا النحو هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي". مقدمة الفوز الأصغر، ص ٣٧، د عبد الفتاح فؤاد. يعتبر غير صحيح بالمرّة، حيث تختلف مفاهيم الدهر والزمان لدى كل منهما.

إن إجابة مسكويه فيما يتعلق بالشق الأول والثاني من هذا السؤال تتصف بالإيجاب، فهو يعتقد بوجود زمان عام مطلق يدركه الناس ويحسون به، وفيما يتعلق بالشق الثالث من هذا السؤال، فإنه يتمثل لديه في التعداد المرتبط بحركة الفلك الأعلى حيث يقول: "الزمان المطلق هو معدود حركات الفلك البسيط، أعنى الفلك التاسع، الذي يدور في كل يوم وليلة - وهو أربع وعشرون ساعة - دورة واحدة"<sup>(١)</sup>.

والتساؤل المطروح في هذا المقام هو: لماذا كان التعداد المرتبط بحركة هذا الفلك ممثلاً للزمان المطلق لدى مسكويه؟

إن إجابة هذا التساؤل يمكن استنباطها مما ذكره في موضع آخر حيث يقول: "إن الزمان الأعم الأشهر هو ما تحدثه دورة واحدة من الفلك الأقصى، أعني الذي يدير جميع الأفلاك ويحركها بحركة نفسه إلى غير جهة حركاتها"<sup>(٢)</sup>.

فحيث إن هذا الفلك يمثل إطاراً حاوياً لكل ما سواه من الوجود المادي، فإن حركته يتبعها حركة هذا الوجود، مما يعني أن التعداد المرتبط بحركته يمثل تعداداً زمنياً عاماً لكل الوجود المادي الذي يحتويه.

ومن ناحية أخرى فإن مسكويه يقدم تعليلاً أيضاً لكون هذا الزمان

---

<sup>١</sup> - مقالة في النفس والعقل، ص ٨٦.

<sup>٢</sup> - الهوامل والشوامل، ص ٨١.

مدركاً ومحسوساً به من قبل الناس، حيث يقول: "وإنما صار هذا الزمان أظهر للناس لما يظهر فيه من صباح يعرض ومساء بيوم وليلة، وسببهما: ظهور الشمس في بعض هذه المدة فوق الأرض، وغيبتها في بعض تحت الأرض. وتكرر هذه الأدوار هي الأيام والليالي، وفي كل دور منها للناس أفعال وحركات ومواليد ومعاملات ليست في الدورة الأخرى"<sup>(١)</sup>.

ومسكويه أغفل احتمال أن يكون هذا النوع من الزمان الذي وصفه بأنه مطلق، خاص بدورة الشمس حول الأرض (على فرض التسليم بالتصورات القديمة التي كانت تؤمن بثبات الأرض) الأمر الذي يترتب عليه أن يكون زماناً خاصاً؛ لارتباطه بخصوصية العلاقة بين الشمس والأرض، وهو احتمال كان من الواجب مراعاته واختبار مدى قوته، خصوصاً وأنه يبدو أقرب إلى القبول؛ لأنه نابع من صميم الظاهرة.

لكن مسكويه مضى بدون سبر لكل الاحتمالات الممكنة في هذه القضية، وتبنى الاحتمال الفلسفي التقليدي المتوارث في هذه القضية، وهو أن حركة فلك الشمس المرتبطة بحدوث الليل والنهار، هي حركة تابعة لحركة الفلك الأقصى (وهو يؤمن بهذه الحركة لاعتبارات ميتافيزيقية) تختلف عن حركتها الخاصة بها التي تؤدي إلى حدوث الفصول الربعية، وتتم في سنة شمسية، كما سيصرح بعد ذلك<sup>(٢)</sup>.

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٢</sup> - كل هذه التصورات الفلكية قد ثبت عدم صحتها في العصر الحديث، إلا أن هذا البحث لا يعني بهذه القضية، حيث إنه يركز على القضايا العقلية الأكثر جوهرية، والتي تعتبر أرضية فكرية عامة متاحة في كل العصور، دون أن تكون وفقاً على هذا العصر، وهو يركز في نقده في المقام الأول على بيان مدى تناسق البناء الداخلي للأفكار



وإذا ما أعيد طرح السؤال السابق من جديد في إطار علم الفيزياء، وهو الطرح الذي يعتبر ضرورياً لبلورة موقف نقدي بصدد قضية تصور مسكويه للزمان بشكل خاص، ولتشكيل موقف نقدي بصدد فكرة الزمان بشكل عام، فإن الفيزياء منذ ظهرت النظرية النسبية، تجيب على هذا التساؤل بالنفي، فلا وجود لديها للزمان المطلق؛ لأنه لكي يتحقق وجود زمان مطلق وحقيقي -من وجهة نظرها- يجب أن تكون هناك حركة مطلقة وحقيقية، لكن العقل البشري تواجهه مشكلة بصدد هذا الأمر، من حيث إنه لا يستطيع إدراك الحركة من السكون إلا بمقارنة حركة ما بشيء ثابت، وعلى سبيل المثال: "فأنت في قطار حينما يمر بك قطار آخر قادم في عكس الاتجاه، فإنك للوهلة الأولى يختلط عليك، يخيل إليك أن قطارك واقف، والآخر هو الذي يتحرك"، وإذا كان يسير في نفس اتجاه قطارك ومواز له، فأنت يخيل إليك أن القطارين واقفان، فإذا أغفلت نوافذ قطارك خيل إليك أنه ساكن لا يتحرك، ولا سبيل للخروج من هذا الخلط إلا بالمقارنة بمرجع ثابت، كأن تفتح النوافذ وتتنظر إلى الأشجار أو أعمدة البرق، فتدرك بالمقارنة أن القطار يتحرك بالنسبة لها"<sup>(١)</sup>، والنتيجة التي تلح عليها الفيزياء

---

المطروحة، وفي نفس الوقت لا يغفل أهمية وقيمة انطلاق الفكر الذي يعالج واقعاً محسوساً من الواقع المحسوس نفسه، إلا أنه يحاكم الفكر (مادام هذا الفكر خاص بحقبة زمنية معينة) في حدود الإمكانيات المتاحة لهذا الفكر في حقبته الزمنية الخاصة به، ومن التجني الواضح استخدام حقائق مكتشفة في فترات زمنية تالية في محاسبة أو تقييم جهود مفكر أو فيلسوف ما، لكن ذلك لا يعفيه من المسؤولية عن تقصيره في إبداع أفكار جديدة أكثر دقة وإحكاماً من الأفكار التي تتبناها، إذا كانت الإمكانيات والحقائق المتاحة في عصره تتيح له هذه الخيارات البديلة.

١- أينشتين والنسبية، ص ٣٥، تأليف د مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة

منذ مجيء النظرية النسبية، هي أنه "بدون مرجع ثابت لا يمكن معرفة الحركة من السكون، وعلى الأكثر يمكن معرفة الحركة النسبية فقط"<sup>(١)</sup>.

إذا فكل الحركات نسبية؛ حيث إن الحركة هي حركة من حيث تقاس بسكون ما، وهذا السكون بدوره متحرك بالنسبة لسكون آخر ساكن بالنسبة له وهكذا، وعلى سبيل المثال وكما يقول جيمس جينز: "عندما نقول: إن قطاراً تحرك مسافة عشرة أميال متجهاً نحو محطة لندن، فنحن نعني أنه تحرك مسافة قدرها عشرة أميال على طول القضبان التي يجرى عليها نحو المحطة، وليكن من العلامة ١٠٥ ميلاً إلى العلامة ٩٥ ميلاً، وفي نفس الفترة من الوقت كانت الأرض تحمل هذه القضبان معها وتنقلها مائة ميل نحو الشرق خلال دورتها اليومية حول محورها، وربما تحركت ١٠.٠٠٠ ميل من مدارها السنوي حول الشمس، على حين تجر الشمس الأرض معها"، وتمضى الأمور على نفس هذه الوتيرة، فكل هذه الحركات "نسبية فحسب بالنسبة لجسم آخر يتحرك"<sup>(٢)</sup>، ولكي يكون هناك معيار حقيقي ثابت وصادق دائماً تقاس به الحركة، لا بد أن يكون هناك سكون ما مطلق وثابت ثبوتاً تاماً (طبقاً لتصورات الفيزياء الحديثة) يمثل المرجع المطلق الذي تؤول إليه كل هذه الحركات النسبية.

والفيزياء التقليدية قبل مجيء النسبية كانت تؤمن بذلك، فإن سلسلة الحركة والسكون النسبي لديها لا تستمر هكذا بلا نهاية، حيث اعتقد إسحاق

---

الثامنة.

<sup>١</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٢</sup> - الفيزياء والفلسفة، ص ٨٢، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف، القاهرة.

نيوتن "أن أقصى أجزاء الكون تشغلها كتل هائلة تهيبُ نقطاً ثابتةً تسند إليها الحركة، على حين أنها تعتبر مقاييس للسكون المطلق"<sup>(١)</sup>، وبالتالي فإنه سلم "بأن هناك زمناً كونياً ينساب باطراد وبغير اعتبار لأي عامل خارجي على امتداد الكون، وهذا ما نصفه بالزمان المطلق"<sup>(٢)</sup>.

لكن النظرية النسبية ترفض كل ذلك، فهي ترى "أنه لا يوجد وسط ثابت، ولا مرجع ثابت في الدنيا، وأن الدنيا في حالة حركة مصطخبة، وبهذا لا يكون هناك وسيلة لأي تقدير مطلق بخصوص الحركة أو السكون"، "كل ما هناك حركة نسبية، أما الحركة الحقيقية فلا وجود لها، كما وأن السكون الحقيقي لا وجود له أيضاً"<sup>(٣)</sup>، ولذلك فإن الزمان أيضاً "مقدار متغير في الكون، وأنه لا يوجد زمن واحد للكون كله ممتد من مبدأ الوجود والخلقية إلى الآن، وإنما يوجد عديد من الأزمان، كلها مقادير متغيرة لا يمكن نسبتها إلى بعضها إلا بالرجوع إلى أنظمتها، واكتشاف علاقة حوادثها بعضها ببعض، وتحقيق الاتصال بينها، وهذا مستحيل لسبب بسيط، أن أسرع المواصلات الكونية وهي الضوء . . . لا تستطيع أن تحقق تواقفاً بين أطرافه"<sup>(٤)</sup>.

والمقصود بالمقطع الأخير أنه عندما يصل الضوء إلى الأرض حاملاً لنا معلومات عن تغيرات حدثت في أنظمة كونية مختلفة كالمجرات والمجموعات الشمسية الأخرى، فإن الضوء -نظراً لسرعته المحدودة- يستغرق وقتاً قد يصل إلى ملايين السنين، لكي يحمل إلينا الرسالة التي تمدنا

---

١- السابق، ص ٨٣.

٢- السابق، ص ٨٤ - ٨٥.

٣- أينشتين والنسبية، ص ٣٨.

٤- السابق، ص ٥٢.

بمعطيات ومدرجات بصرية عن النجم أو الكوكب الذي انطلقت منه<sup>(١)</sup>، مما يعني افتقاد التوافق أو الآن الزمني، فيما بيننا وبين الكون من حولنا.

ورغم أن قدراً كبيراً من هذه المعطيات على درجة كبيرة من الصحة والثبوت، إلا أن هناك خللاً في ترتيبها وتنظيمها بحيث تعطى في وحدتها وشمولها تصوراً يتسم بالتناسق في بنائه الداخلي، كما يتسم أيضاً بالصدق بدرجة أكبر مع الواقع الذي يفسره من ناحية، ومع بدائه العقول أو القضايا الأولية النابعة من العقل الخالص (على حد تعبير كانط) من ناحية أخرى، فتصورات الفيزياء النسبية تنفجر إلى عمق فلسفي حقيقي يعطيها رؤية أكثر رحابة وشمولاً.

وعلى سبيل المثال: فإن محدودية سرعة الضوء التي تلغي احتمالية قيام زمن كوني موحد أو زمان مطلق، كما يقول السير جيمس جينز: "قلو كان الضوء ينتقل بسرعة لا نهائية، فمن السهل ضبط الساعات البعيدة مثلما نضبط ساعات أيدينا على ساعة الجامعة، وعندما أهمل نيوتن أن سرعة انتقال الضوء محدودة سلم بإمكانية القيام بذلك"<sup>(٢)</sup>، لا تؤدي إلى هذه النتيجة التي انتهت إليها النظرية النسبية بالمرّة، فالفيزياء النسبية لم تستطيع أن تستوعب فكرة لا محدودية العقل البشري بإزاء المعطيات الحسية المتاحة له.

---

<sup>١</sup> - عندما ينظر الناظر -على سبيل المثال- إلى السماء في ليلة صافية، فإنه يرى كثرة من النجوم المتألئة، لكنه قد لا يدرك أن هذه النجوم إنما كانت في أماكنها التي تبدو لها بها الآن من ملايين السنين، وأنه لا علم لنا بمواقعها الحقيقية الآن؛ حيث إن إدراكنا لها متوقف على وصول أشعة ضوئية منبعثة منها إلى أبصارنا، وهو ما قد يستغرق ملايين السنين.

<sup>٢</sup> - الفيزياء والفلسفة، ص ٨٤.

وإذا كانت محدودية سرعة الضوء قد هدمت فكرتنا السابقة المتعلقة بوجود تواقّت زمني بين الأشياء كما هي من حيث تبدو للإحساس البصري، فإن هذا الانهيار لناحية من النواحي المرتبطة بفكرة وجود زمان مطلق، لم تتل من الفكرة في ذاتها؛ حيث إن هذه الناحية نفسها قد تم تأسيسها من جديد في ضوء هذه الحقيقة الجديدة المرتبطة بسرعة الضوء، ولذلك استطاع العقل أن يحدد عن طريق حساب هذه السرعة، الفترات الزمنية للأشياء مقارنة بالآن الذي يبصرها فيه.

والفيزيائيون المؤمنون بالنسبية اليوم يستطيعون تحديد المواقع الزمنية للأشياء بدقة تامة من خلال ثبات سرعة الضوء -وسيلة المواصلات الكونية- التي لم تكن في حقيقة الأمر نافية لفكرة الزمان المطلق بقدر ما كانت مثبتة لها.

وإذا كان الإدراك الحسي المباشر لا يستطيع تحقيق تواقّت زمني مباشر مع موضوعه، فإن الإدراك العقلي يستطيع تجاوز هذه المحدودية بقدراته الفائقة علي تصور الأشياء حتى وإن غابت عن الحس، حيث يستطيع أن يستوعب في تصوراتهِ المسافات المكانية والزمنية الهائلة عن طريق اختزالها في صيغ رياضية ذات نسب ثابتة.

وبذلك يتمكن من أن يستخلص من النسبيات المختلفة للحركة والزمان والمكان، وحدات قياس حقيقية ثابتة ومطلقة.

وإذا كان جوهر فكرة الزمان عبارة عن تعداد مرتبط بتغير أو حركة

ما، ومع التسليم بوجود أنماط مختلفة من التغيرات، وحيث إنه من الممكن ترجمة كل هذه الأنماط إلى وحدات عددية، فإنه بالضرورة لا بد وأن توجد بينها علاقات ونسب يمكن رصدها في صيغ عددية رياضية، وهي تكشف عن معدلات السرعة والبطء فيما بين التغيرات بعضها البعض، حيث يرتبط بأعلى معدل للتسارع، التعداد الذي يصلح أن يكون وحدة قياس زمني لكل التغيرات الأبطأ منه.

ولا يهم بصدد قضية الزمان المطلق، أن تنتهي الحركات أو التغيرات بمرجع ثابت كما توهم نيوتن، إذ إن ما يهم بصدد هذه القضية هو أن يوجد تغير ما أو حركة ما، سواء كان ذلك بإزاء ثابت ما، أم ثابت مطلق. فحيث وجد تغير ما وجد زمان ما، وحيث وجدت أنماط مختلفة من التغيرات، فإن أسرع وحدة تغير تمثل أصغر وحدات الزمان، وتمثل أيضاً وحدة القياس المطلقة والعامة للزمان.

وحتى لو افترض اكتشاف نمط أسرع من أنماط التغير بما يتبعه من وحدات زمنية أكثر صغراً، فإن هذه الوحدات العددية الجديدة تتخرط في هذا النسق العددي -الذي يشكل فكرة الزمان- دون أن تؤدي إلي هدمه أو تأسيسه بكليته من جديد، وفي حقيقة الأمر فإن لغة الأعداد كتعبير عن التغيرات، هي التي تضمن الثبات والتحقق للزمان المطلق دون أي تداعيات من هذا النوع.

أما فيما يختص بالتصورات التي جسدت فكرة الزمان المطلق في صورة تعداد يتبع التغير أو الحركة المرتبطة بموجود عام شامل، كالتعداد الناشئ من حركة الفلك الأعلى (كما تصور مسكويه) أو من حركة الكون

حول نقاط ثابتة في أطرافه (كما تصور نيوتن) فإن فيها إغفالاً لطبيعة الزمان كتعداد مرتبط بتغير، إذ قبل حدوث هذا التعداد المصاحب لهذه الحركات، تكون قد حدثت أعداد هائلة من الحركات الأسرع، تشكل وحدات أولية وأساسية للتعداد الزمني، وتمثل قياساً زمنياً سابقاً لهذه الحركات الأبطأ منها.

ومن ناحية أخرى، فإنها تتعامل مع الزمان من خلال تصورات قد يكون لها أهميتها بالنسبة للأبعاد المكانية: كالحجم، والكتلة، والاحتواء. لكنها غير ذات أهمية بالنسبة للبعد الزمني الذي يتعلق أكثر ما يتعلق: بالتغير، والسرعة.

بقيت جزئية جديرة بالاهتمام بصدده هذه القضية، وهي تتعلق بتصور مسكويه للزمان النسبي أو المقيد<sup>(١)</sup>.

إن مسكويه يقول بعد أن أبان عن تصوره للزمان المطلق: "وأما الزمان المقيد فهو معدود حركات الأفلاك الأخر منسوبة بعضها إلى بعض: كحركة فلك الشمس التي تتم دورها في كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً وكسر وتسمى سنة، وكحركة القمر التي تتم في قريب من ثلاثين يوماً دورة واحدة وتسمى شهراً. وهذا حال الزمان عندنا وفي عالمانا، فإنه معدود حركات منسوبة إلي بعض حركات الفلك، كما يقال: زمان الإسكندر، وزمان فلان

---

<sup>١</sup> - إن الطرح السابق كان يتناول القضية من زاوية المطلق في مقابل النسبية التي تنفي وجوده، أما هذا الطرح فهو يتناول الزمان النسبي الذي يندرج تحت الزمان المطلق ويؤسس عليه، فهي نسبية تنتهي بالمطلق المقابل لها، وليست نسبية مطلقة في ذاتها.

وفلان" (١).

### والقراءة التحليلية لهذا النص تكشف عدة جوانب:

أولاً: إن هذه الأزمنة عبارة عن تعداد حركات مقيد بنسبته إلي الأنظمة الفلكية المندرجة تحت الفلك الأقصى.

ثانياً: إن ظاهر معني القيد والنسبة في عبارة مسكويه ينصرف إلي تقييد حركة معينة بفلكها المعين، ونسبة تعدادها الزمني إليه، وهو ما صرح به بدرجة واضحة لا تحتمل التأويل حيث قال فيما يخص الزمان المرتبط بالشمس: "وهذا هو زمان أيضاً، ولكنه منسوب إلي حركة الشمس نفسها ويسمى سنة" (٢).

ومن ناحية أخرى فإن فكرة النسبة أو القيد لدي مسكويه فيما يختص بالزمان، تعود بدرجة أعمق إلي نسبة الأفلاك إلي الفلك الأقصى وتقييدها به، من حيث إنه يمثل الحاوي المطلق لها.

ثالثاً: إن النسبة والقيد بهذا المعني لا علاقة لها بحقيقة الزمان، حيث من المفترض أن يختص معناها في هذا الصدد بنسبة وتقييد وحدات الزمان فيما بين بعضها البعض، حتى تنتهي بالوحدة التي تمثل المطلق، والتي يقاس بها وينسب إليها كل ما عداها، وتعتبر بذاتها قياس نفسها دون نسبة إلي غيرها، وهو المعنى الذي جري عفوا علي قلم مسكويه، أو قصد إليه

---

١- في النفس والعقل، ص ٨٦.

٢- الهوامل والشوامل، ص ٨٢.



قصداً شاحباً، حيث نسب وحدات التعداد الناتجة عن حركة الشمس والقمر (السنين والشهور) إلي وحدات التعداد الناتجة عن حركة الفلك الأقصى (الأيام) وقاسها بها.

رابعاً: يتبين بذلك أن فكرة مسكويه عن النسبية أو القيد بصدد قضية الزمان كانت أيضاً -كما كان الحال بصدد تصويره للزمان المطلق- أكثر اقترانا بمفاهيم المكان، منها بمفهوم الزمان الخالص.

ومما يجدر التنويه بشأنه أن مسكويه -كما يبدو- قد تأثر بمضمون ما ورد في طيماوس بصدد قضية الزمان ككل، حيث ورد فيه كما في تلخيص جالينوس له، أن الزمان "يقدر بأدوار: الكواكب المتحيرة، وجميع الفلك. وذلك أن الليل والنهار جميعاً يكونان من حركة الفلك، وأما الشهور فتكون من أدوار القمر إذا قطع فلكه ولحق الشمس، وأما السنون فتكون من قطع الشمس فلكها، ثم قال: إن لكل واحد من الكواكب المتحيرة حركة خاصة لم يقف عليها كثير من الناس"<sup>(١)</sup>.

فالذي يقدر بدورات الفلك الأعلى أو جميع الفلك -بحسب التعبير الوارد- وينتج عنه الليل والنهار، هو ما سماه مسكويه بالزمان المطلق، وأما ما يقدر بدورات الكواكب الأخرى التي منها الشمس والقمر، فهو ما سماه مسكويه بالزمان المقيد أو المنسوب، إلا أن طيماوس -كما يبدو من خلال هذا النص- قد خلا من مصطلحات المطلق والمقيد وما يتبعها من مضامين، علي النحو الذي صنع مسكويه ويبدو أنه انفرد به.

---

<sup>١</sup> - جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي، ص ٩٣.

## المكان:

إن قضية المكان لم تتل من مسكويه الاهتمام الكافي، حيث اقتصر علي تبني خلاصة التعريف الأرسطي له، دون الخوض في تفاصيل أخرى، وهو يعرف المكان بأنه: "السطح الذي يحوز المحوي، والحاوي"<sup>(١)</sup>، فالمكان عنده هو الحاوي أو هو السطح الذي يحوز المحوي من هذا الحاوي.

وأرسطو يعرف المكان في السماع الطبيعي فيقول: "نهاية الجسم المحتوي، تماس عليها ما يحتوي عليه - أعني الجسم الذي يحتوي عليه - المتحرك حركة انتقال"<sup>(٢)</sup>، فالمكان عند أرسطو عبارة عن الطرف أو السطح من الجسم الحاوي، الذي يماس الجسم الذي يحتوي عليه، ولذا كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: "تستطيع نهائياً أن نحد المكان بأنه: السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي، وهذا هو تعريف المكان في الصيغة التي نجدها عند الفلاسفة المسلمين"<sup>(٣)</sup>، والقيد الذي خص به أرسطو الجسم الحاوي بأن يكون متحركاً حركة نقلة، سواء أكان ذلك بالقوة أم بالفعل، يعتبر شرطاً ضرورياً لتحقيق كونهما جسمين، وإلا لاعتبرا جسماً واحداً متصلاً حيث يقول: "إنه ينبغي أن نعلم أولاً أن المكان لم يكن ليبحث عنه لو لم تكن حركة في المكان"<sup>(٤)</sup>.

---

١- الهوامل والشوامل، ص ٣١.

٢- السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٣١٢.

٣- أرسطو، ص ٢١٤، د عبد الرحمن بدوي. وربما يكون ابن سينا هو أول من صاغ التعريف الأرسطي هذه الصياغة الدقيقة، انظر رسالة الحدود لابن سينا، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، ص ٢٥٤.

٤- السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٣٠٣.

ويوضح ذلك يحيى بن عدي حيث يقول: "لأنه لو كانت الأجسام لا تتحرك، لجوزنا أن يكون الكل جسماً واحداً متصلاً غير متماس، بل متصل ونهايته واحدة"<sup>(١)</sup>.

وبصرف النظر عن هذه الجزئية الدقيقة، فإن فكرة مسكويه عن المكان مطابقة لفكرة أرسطو عنه، خصوصاً وأنه أعلن متابعتها المسبقة لأرسطو في ذلك.

والنظرة الأرسطوية للمكان تحوله إلي مجرد علاقة احتواء بين جسمين، فـ "أي جسم كان خارجه جسم ما يحيط به، فإن ذلك الجسم في مكان، وأي جسم لم يكن خارجه جسم، فليس في مكان ما"<sup>(٢)</sup>.

والتساؤل النقدي الذي يطرح نفسه بصدد هذا الموقف هو: هل العلاقات بين الأجسام تقتصر علي علاقة الاحتواء؟ وإذا كان الأمر علي خلاف ذلك، فهل هذه العلاقات تصحبها ظواهر مكانية: كوجود الجهة بأن يكون شيء ما فوق، أو تحت، أو يمين، أو شمال، أو أمام، أو خلف، بالنسبة لشيء آخر. وهي ظواهر أساسية يتخذ منها أرسطو دلالة واضحة علي وجود المكان حيث يقول: "وأيضاً فإن أصناف نقلة الأجسام الطبيعية البسيطة مثل: نقلة النار، ونقلة الأرض، وما أشبههما. قد تدل -مع دلالتها علي أن المكان شيء ما- أن له قوة ما، وذلك أن كل واحد منها ينتقل إلي

---

١- شرح يحيى بن عدي على السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٣٠٧.

٢- السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٣٢٩.

أسفل<sup>(١)</sup>، وهذه هي أجزاء للمكان وأنواع له، أعني فوق وأسفل وسائر الأبعاد الست<sup>(٢)</sup>.

إنه من الواضح أن العلاقات بين الأجسام أوسع نطاقاً من علاقة الاحتواء، فهناك: علاقة تماس بدون احتواء وذلك بالتقاء بعض السطح فقط، وهناك علاقة انفصال تام بحيث لا يحدث تماس في أي نقطة.

ونظراً لأن الأجسام مكونة من أبعاد امتدادية، فإن الفواصل بينها تتخذ صورة مسافات ممتدة فيما بينها (وهي مسافات لا تتصف بوجود جسمي حقيقي، وإنما هي ناشئة من كونها علاقات ونسب بين أجسام) وهذه المسافات الناشئة من العلاقات بين الأجسام تتحقق فيها فكرة المكان بصورة كاملة، فيها يتحدد موضع وجهة جسم ما بالنسبة لآخر، وهو ما يعبر عنه بأن جسماً ما قد غير مكانه، ورغم أن هذه الفكرة قد توحي بأن المكان شيء ثابت في ذاته ومغاير للأشياء التي تتحرك، وهي القضية التي تبناها أرسطو، حيث استدل بتعاقب شيئين علي مكان واحد، علي أن "المكان والموضع قد كان شيئاً غير الشئيين جميعاً، وهو الذي إليه وعنه تصرفاً"<sup>(٣)</sup>، إلا أن هذه الفكرة لا تؤدي في حقيقة الأمر إلي هذا الاستنتاج الأرسطي، فحيث كان المكان علاقة ما بين جسمين متباينين، فإن تغير موضع أي من الجسمين بالنسبة إلي الآخر لا يعني زوال العلاقة بينهما، فإن العلاقة بينهما تظل قائمة رغم التفاوت والتغير الذي يجري في داخلها، واستمرارية هذه

---

١- هكذا وردت في الأصل، ويبدو أنها خطأ؛ لأن الأرض فقط تنتقل إلي أسفل، أما النار فتنتقل إلي أعلى.

٢- السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٢٧٢.

٣- السابق، نفس الموضع.

العلاقة هو ما يعطي المكان ثباته، وهو أمر لا يدل علي أنه يتسم بوجود حقيقي مغاير لكليهما وليس مجرد علاقة، علي النحو الذي تصوره أرسطو من أن "النقطة لا يمكن أن تتم إلا إذا تصورنا أن هناك مكاناً ليسير فيه المتحرك بالنقطة من جهة إلي جهة وفي اتجاه معلوم"<sup>(١)</sup>.

أما في حالة زوال هذه العلاقة أساساً باختفاء وعدم أحد هذين الجسمين، فإن فكرة المكان كعلاقة بين جسمين تختفي كلية، ولا يصبح لها وجود، تماماً كما في حالة الجسم الذي ليس خارجه جسم في تصور أرسطو.

علي أن فكرة المكان أعمق وأوسع دائرة أيضاً من أن تحصر فقط في العلاقة بين جسمين أياً ما كان نوع هذه العلاقة، فالمكان أقرب إلي أن يكون ظاهرة ملازمة للجسم، وفكرة لازمة لفكرة الجسمية، ففكرة الجسمية عبارة عن امتداد ثلاثي الأبعاد -الطول والعرض والعمق- وأي تحقق لهذه الفكرة يخلق جسماً ما، يلزم عنه أن هناك علاقة ما لا تنفك بين هذه الأبعاد، بحث يكون هناك: فوق، وأسفل، ويمين، وشمال، وأمام، وخلف (الجهات الست) فيما بينها، كما أن أي حركة له حول نفسه تعني أن هناك تبديلاً ما في هذه العلاقة بين أبعاده مع ثبات وجود العلاقة العامة فيما بينها، وهو ما يحقق فكرة المكان بصورة نموذجية وكاملة، فهناك وجود للجهات، وهناك حركة ما مع ثبات عموم العلاقة، مما يتلاءم مع الفكرة الشائعة بأن المكان شيء ما ثابت تنتقل داخله الأشياء.

لكن التساؤل النقدي يطرح نفسه من جديد عند هذه المرحلة من سير

---

١- أرسطو، ص ٢٠٩، د عبد الرحمن بدوي.

الجدل حيث يقول: هل الوقوف بالمكان عند حدود فكرة الجسمية أمر له ما يبرره أم أنه أعمق من ذلك؟

إن تحليل فكرة الجسمية ذاتها يردّها إلي مجموعة من الأبعاد، وإذا ما أخذ بعد ما أو امتداد ما، فإنه من الملاحظ لزوم وجود طرفين له، الأمر الذي يعني بالضرورة أن هناك علاقة ما مكانية بينهما، حيث يشكل كل واحد منهما بالنسبة إلي الآخر طرفاً في أحد الأزواج المكانية المتقابلة المعروفة، وسوف يكون هناك مطلق الحرية لاختيار أحد هذه الأزواج ليكون ممثلاً لهذه العلاقة، بحيث يصح تخيلها علي أنها علاقة: يمين بشمال، أو أعلى بأسفل، أو أمام بخلف. وإذا ما تمت هناك حركة لهذا الامتداد حول نفسه، فإن هناك تبديلاً في داخل هذه العلاقة بين طرفيه، مع بقاء وثبات أصلها وعمومها.

ومرة أخرى فإن فكرة المكان متحققة بشكل كامل، مما يعني أنها فكرة لازمة لمفهوم الامتداد نفسه، حيث تتحقق في العلاقة الداخلية بين طرفي الامتداد، وأنها تتجاوز بمراحل التصورات الأرسطية المحدودة، التي تابعها مسكويه دون إضافة أو تجديد ما.

الباب الثاني  
الجانب الإلهي في فلسفة مسكويه

ويحتوي على فصلين:  
الفصل الأول: الله وصفاته.  
الفصل الثاني: الله والعالم.

## الفصل الأول الله وصفاته

ويحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الاستدلال على وجود الله وأثره في تصور الألوهية.

المبحث الثاني: الوجدانية.

المبحث الثالث: منهج مسكويه في تقرير الصفات الإلهية.



## المبحث الأول: الاستدلال على وجود الله وأثره في تصور الألوهية.

### تمهيد:

يعتمد مسكويه اعتماداً تاماً على دليل الحركة الأرسطي بصدده هذه القضية، على الرغم مما يراه الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد من اعتماده على أدلة أخرى بهذا الصدد، تتمثل في: الدليل الكوني، والدليل الغائي. حيث يقول فيما يختص بالأول: "يشارك مسكويه في هذا الدليل مع المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، وبعض فلاسفة الإسلام وفي مقدمتهم الكندي، ويقوم هذا الدليل على مبدأ العلية والسببية، فيقول مسكويه: إنه ليس يمكن أن يكون للعالم أسباب لا ترتقي إلى واحد"<sup>(١)</sup>.

ويقول فيما يختص بالدليل الثاني: "يقوم هذا الدليل على مبدأ العناية التي تشمل الكون في أدق تفاصيله"<sup>(٢)</sup>، ثم يقول: "وممن أخذ بهذا الدليل أيضاً مسكويه، إذ يذهب إلى أن تأمل تركيب العالم وما فيه من قوى كثيرة مدبرة له، ثم تأمل الإنسان لذاته وما فيها من قوى تشبه في اتصال بعضها ببعض وتدبير بعضها البعض، ذلك النظام الذي يحكم العالم الكبير، بل إن الإنسان إذا ارتقى من عالمه إلى العوالم الأخرى، وشاهد ما فيها أيضاً من عجائب الحكمة وآثارها مما هو أطف وأغرب وأعجب مما يشاهده في عالمه من تدبير، إذا تأمل الإنسان ذلك فإنه ينتهي إلى الإقرار بالواحد الذي لا كثرة فيه ولا علة له"<sup>(٣)</sup>.

١- مقدمة الفوز الأصغر، ص ١٥٧، د عبد الفتاح فؤاد. وانظر النص الذي نقله عن مسكويه: الفوز الأصغر، ص ٢١٠ في نشرته. ص ٥٤ في نشرة د عزيمة.

٢- مقدمة الفوز الأصغر للدكتور عبد الفتاح فؤاد، نفس الموضوع.

٣- السابق، ص ١٥٨. وانظر فيما نسبه إلى مسكويه: الفوز الأصغر، ص ٢٤٥ - ٢٤٧ في

وتصنيف هذين الدليلين كأدلة مستقلة عن دليل الحركة لدى فيلسوف يتبنى هذا الدليل غير صحيح؛ حيث إن مبدأ العلية والسببية فيما يختص بهذه القضية، يمثل فكرة عامة تتخذ صوراً ومظاهر مختلفة من بينها صورة الحركة، وتشمل أيضاً صوراً أخرى كالحادث والإمكان، وكما يقول الدكتور فيصل بدير عون: "البرهان الكوني، وهو ذلك البرهان الذي ينظر في الكون ويركز على ظاهرة من ظواهره: كالزمان مثلاً، أو المكان، أو الحركة. ثم ينتهي من ذلك كله إلى القول بضرورة وجود علة أولى، أو محرك أول، أو موجود لا في زمان، ويرتبط بهذا الدليل أيضاً النظر في الكون والفساد، والحركة والتغير، والوجود والعدم، كلها ظواهر تلفت نظر الباحثين، ومن خلالها يصلون إلى أن خلف الحركة محركاً أول، وأن ثمة محدثاً خلف هذه الحوادث كلها . . . ومما يتعلق بهذا الدليل أيضاً ما ذهب إليه فريق من المسلمين بشأن بيان أن هذه الموجودات ممكنة الوجود"<sup>(١)</sup>.

كما أن فكرة الغائية بدورها، تتخذ شكلاً خاصاً ومظهراً معيناً داخل الحركة، الذي يثبت الألوهية كمحرك أول، يمثل بذاته الغاية التي تسعى نحوها الموجودات، ويتحقق به نظامها.

وهي الفكرة (فكرة الغائية) التي تتخذ مظهراً آخر في دليل الألوهية كعلة فاعلة حقيقية، حيث تظهر فيه، كنتاج لعلم هذا الفاعل وشمول حكمته وإرادته وقدرته.

---

نشرته. ص ٩٦ - ٩٧ في نشرة د عزيمة.

١- الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص ١١٦، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

فأفكار السببية، والظواهر الكونية، والغائية، هي أفكار عامة بإزاء الأدلة المعينة والمحددة التي تتحقق هذه الأفكار بصورة أو بأخرى فيها، ولذلك فإنها لا تصلح أن تصنف كأدلة مستقلة معها.

### أهمية دليل الحركة بين مسكويه وابن رشد:

أما فيما يتعلق بدليل الحركة فإن مسكويه يؤكد في صراحة ووضوح أهميته وأولويته في الدلالة على الصانع، ويبرهن على ذلك، حيث يقول: "إن الأجسام الطبيعية أقرب الأشياء التي نبحث عنها إلينا؛ لأننا بعضها ومناسبون لها، ولذلك نحسها بالحواس الخمس"<sup>(١)</sup>.

فالإحساس البشري قوامه بالحركة؛ "لأن لكل حاسة اعتدالاً موضوعاً لها، فإذا ورد عليه من جنسه ما يخالفه بكيفية ما أحس به"<sup>(٢)</sup>، ويضرب مسكويه المثل بحاسة السمع فيقول: "إن الهواء الموضوع بتجويف الأذن له اعتدال موافق له، فإذا تغير بهواء آخر يطرقة مما فيه حركة واقتراع أحس به الإنسان"<sup>(٣)</sup>.

كما أن الحركة هي الخاصية الأساسية لموضوع هذا الإحساس، أي الجسم الطبيعي؛ حيث "إن لكل جسم طبيعي حركة تخصه"<sup>(٤)</sup>، ولذلك صار الاستدلال بالحركة "أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة على الصانع جل

---

١- الفوز الأصغر، ص ٤٢، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٠، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، نفس المواضيع في كلتا النشريتين.

٣- السابق، ص ٤٣، نشرة د عضيمة. ص ٢٠١، نشرة د فؤاد.

٤- السابق، نفس المواضيع في كلتا النشريتين.

وجهه" (١).

ومن الملاحظ أن مسكويه نظر لهذه القضية من حيث طبيعة الذات المدركة في المقام الأول، وهو ما يتضح بالمقارنة مع مسلك ابن رشد بعد ذلك، الذي نظر إليها من حيث طبيعة الموضوع ذاته (موضوع كل من العلم الطبيعي والإلهي) التي تقتضي أنه لا سبيل إلى معرفة الإلهيات والبرهنة عليها إلا عن طريق الترتي إليها من الطبيعيات، وابن رشد يبين هذا المعنى حينما يرد على الاعتراض القائل: "إن كل صاحب صناعة ما، ليس له أن يبرهن على أوائل موضوع صناعته، وموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المتحرك، ومبدأه هو الجوهر المفارق" (٢)، مما يعني بطلان الاستدلال على المبدأ الإلهي بالأدلة الطبيعية، حيث يقول: "إن ذلك صحيح" عن طريق البرهان المطلق الذي يعطي السبب والوجود؛ لأن ذلك يكون بأوائل تلك الأوائل، وأوائل الجنس - إذا كان لأوائله أوائل - هي ضرورة من جنس آخر أعلى من ذلك الجنس" (٣).

فالبرهان الممتنع في هذا المقام، هو برهان على هذه الأوائل بذكر أوائلها، أي برهان نازل من الأعلى للأدنى، أما البرهان الصاعد من الأدنى للأعلى على طريق التدرج، فإن ذلك ممكن غير ممتنع، حيث يقول: "وأما على طريق المسير من المتأخرات إلى المتقدّمات، وهي التي تسمى الدلائل فيمكنه ذلك" (٤).

١- السابق، ص ٤٤، نشرة د عضيمة. نفس الموضوع، نشرة د فؤاد.

٢- تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص ١٤٢٢.

٣- السابق، نفس الجزء، ص ١٤٢٣.

٤- السابق، نفس الموضوع.

ولما كان ليس للعلم الإلهي -الذي هو أوائل العلم الطبيعي- أوائل ومبادئ فوقه، فليس يمكن البرهنة عليه إلا بالطريق الثاني، عن طريق الترقى من الأمور المتأخرة في العلم الطبيعي، حيث يقول: "ولما كانت أوائل موضوع العلم الطبيعي ليس لها أوائل، لم يمكن أن يبرهن على وجود أوائل العلم الطبيعي إلا بأمور متأخرة في العلم الطبيعي"<sup>(١)</sup>، الأمر الذي أدى (من وجهة نظره) إلى أنه "لا سبيل إلى تبين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة"<sup>(٢)</sup>.

### دليل الحركة لدى مسكويه ومدى تأثيره في ذلك بأرسطو:

والمحور الأساسي الذي يدور عليه هذا الدليل: هو أن كل متحرك فإنما يتحرك من محرك غيره، وأنه لا وجود لمصدر ذاتي للحركة، فهي أبداً ذات مصدر غيري، ومسكويه يلح في تقرير هذه القضية؛ لأنها الدعامة الأساسية التي يستند عليها هذا الاستدلال على الألوهية كمصدر نهائي لحركة كل متحرك.

ومسكويه يقوم بعملية استقراء وتتبع لمصدر الحركة في الجرم الطبيعي ليثبت هذه القضية، فبعد أن يأخذ في تقسيمه حيث يقول: "إنه لا يخلو الجرم المتحرك من أن يكون حياً أو غير حي"<sup>(٣)</sup>، يبدأ بالقسم الأول فيستدل على نفي المصدر الذاتي لحركته من وجهين: الأول: لو كانت

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٢</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٣</sup> - الفوز الأصغر، ص ٤٥، نشرة د عزيمة. ص ٢٠٢، نشرة د فؤاد.

حركته من ذاته "لكننا إذا نزعنا جزءاً من أجزائه الشريفة بقيت حركة الحي وحركة الجزء المنتزع جميعاً، وليس الأمر كذلك بل هو بالضد، فليس إذاً ذات جرم الحي هو المحرك له بل غيره"<sup>(١)</sup>. الثاني: "أن الحيوان إنما يتحرك بالشهوة، أو بالكراهية. أما بالشهوة فليدنو من المشتهى شوقاً إليه، وأما بالكراهية فليبعد من المكروه هرباً منه، فمحرکه إذاً غيره"<sup>(٢)</sup>، وهو يصوغه بشكل آخر أكثر عمومية حين يقول: "فالمتحرك بإرادة إنما يحركه الشيء المراد"<sup>(٣)</sup>.

وفيما يتعلق بهذا الاستدلال من وجهه الأول، فإنه في حقيقة الأمر يقوم على مغالطة واضحة؛ حيث إن انفصال الأجزاء الرئيسية لذات ما، يؤدي إلى عدم هذه الذات، وبالتالي زوال هذه الحركة التي يعود مصدرها إليها في هذه الحالة، حيث عدت هذه الذات بانفصال أجزائها، ولا تؤدي هذه النتيجة على الإطلاق إلى نفي المصدر الذاتي للحركة؛ حيث إنه لا يلزم للحكم به أن تستمر الحركة في الأجزاء المنفصلة.

وفيما يتعلق بالوجه الثاني من هذا الاستدلال، فإنه بدوره يخلو من رؤية تحليلية عميقة لطبيعة العلاقة بين المرید والمراد، حيث إنه باعتبار خصوصية العلاقة بينهما، فإن العلية تكون من نصيب الأول لا الثاني، فالمرید هو الذي يحرك المراد من كونه أحد البدائل الممكنة ليجعله مراداً بالفعل، وليس العكس.

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس المواضع في كلتا النشرتين.

<sup>٢</sup> - السابق، ص ٤٦، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٣، نشرة د فؤاد.

<sup>٣</sup> - السابق، ص ٤٧، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٤، نشرة د فؤاد.

صحيح أن المرید قد يكون مقيداً بالبدائل المطروحة أمامه، كما أنه قد يكون محدوداً أيضاً بالشهوة والكرهية في اختياراته، لكنه حيث يصدر عن الشهوة والكرهية في اختياره، فإنما يصدر عن ذاته في ذلك لا عن غيرها، والعلية المحركة له في حالة البدائل تعود إلى كونه جزءاً من نظام أو واقع، يحويه ويحوي غيره من الموجودات، ويحدد تبعاً لذلك هذه الاختيارات أو البدائل الممكنة له، فالعلية المحركة تتمثل وراء هذا النظام بالنسبة للمرید وبدائله الممكنة على السواء، ولا تتمثل في المراد ذاته بإزاء المرید كما تصور مسكويه<sup>(١)</sup>.

ثم يتناول مسكويه القسم الثاني أو الكائن غير الحي ليثبت هذه القضية فيه، فيقول: "وإن كان المتحرك غير حي فهو: إما نبات، أو جماد. فإن كان نباتاً لزم في حركته ما يلزم حركة الحي أيضاً<sup>(٢)</sup>، وإن كان جماداً فإنه: إما أن يكون أحد الاستقصات، أو أحد مركباتها. فإن كان أحد الاستقصات لزم فيه إن كانت حركته من ذاته، ألا يقف إذا بلغ موضعه الخاص به إذا انتهى إليه، وإن وقف فيه لزم أن يقف في غيره كما يقف الحيوان حيث يريد، وليس الأمر كذلك، فليست حركة الاستقصات من ذاتها،

---

<sup>١</sup> - في المبحث الخاص بالحركة تم تناول هذه القضية من بعض جوانبها. انظر: ص ١٨٧ - ١٨٨، من هذا البحث. ويعتبر ما ورد في المبحث الحالي ضميمته متممة لما ورد هناك، ومما ينبغي التنويه بشأنه أن أرسطو كان مختلفاً بشأن التذليل على هذه القضية فيما يختص بالكائن الحي، حيث اقتصر على ذكر أنه من الأمور الواضحة انفصال المحرك فيها الذي هو النفس عن المتحرك أو الجسم. انظر: السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٨٣٥ - ٨٣٦.

<sup>٢</sup> - يقصد مسكويه بذلك ما أورده في استدلاله من وجهة الأول فقط، دون الثاني.

فهي إذاً من غيرها، وكذلك حال المركبات من الاستقصات<sup>(١)</sup>.

ورغم غرابة موقف مسكويه في تعداده النبات من قبيل غير الحي في هذا المقام، فإنه لا يضيف جديداً فيما يختص به بصدده هذه القضية، حيث اعتمد على بعض ما أورده في حق الحيوان.

أما فيما يختص بالجماد، فإن مسكويه يركز اهتمامه بصفة خاصة على الاستقصات، حيث إن ما يثبت بحقها في هذا الشأن يثبت بالضرورة بحق المركب منها، لكن استدلاله في هذا الجانب غير دقيق أيضاً؛ حيث إنه أغفل حقيقة مهمة تتمثل في أن الاستقص لا يوجد في مثل هذا الطرح منفرداً بذاته، وإنما يوجد في إطار عام يحويه ويحوي غيره سواء: أكان من الاستقصات (من نفس نوعه ومن غير نوعه) أم من المركبات الناشئة عنها، وهذا الإطار العام يفرض نمطاً من العلاقات وسير الأحداث فيما بينها، بحيث إن حركة جزء ما تكون صادرة عن ذاته وبحكم طبيعته، لكن في حدود علاقاته بغيره، والتي لكل منها طبيعتها وحركتها الناتجة عن ذاتها، وهذا هو السبب في توقف الاستقص في موضع معين دون غيره، وذلك لا ينفي من ذاتية حركة الاستقص المعين إلا قدرماً ما، من حيث ينسبه إلى النظام والإطار الحاصل من مجموعها، والاستدلال بهذا الوضع لا يؤدي الغرض المقصود منه، والذي لا يتحقق إلا بإثبات مصدر لحركة الاستقصات مغاير لفردتها ولمجموعها على السواء.

ونفس هذا النمط من الاستدلال استخدمه أرسطو للتدليل على نفي

---

١- الفوز الأصغر، ص ٤٥، نشرة د عزيمة. ص ٢٠٢ - ٢٠٣، نشرة د فؤاد.



كون حركة الاستقصات (ومن على شاكلتها من الأجرام الطبيعية غير ذوات الأنفس) من ذاتها، حيث يقول: "إن المتحركة من غيرها"<sup>(١)</sup> بعضها يتحرك طبعاً، وبعضها يتحرك خارجاً عن طبعها، أما خارجاً عن طبعها فمثل: حركة الأجرام الأرضية إلى فوق، وحركة النار إلى أسفل"، وهذه الحركة أمرها واضح لا لبس فيه، ف "الأشياء التي تتحرك خارجاً عن طبعها، يظهر خاصة أن المتحرك إنما يتحرك عن شيء ما"<sup>(٢)</sup>، "أما الأشياء التي تتحرك حركة طبيعية فإنها توقع الشك إن كانت تتحرك عن شيء ما ، مثال ذلك الخفيفة والثقيلة"، فكلّ منهما "تتحرك إلى مواضعها التي تخصها -أما الخفيف فإلى فوق، وأما الثقيل فإلى أسفل- طبعاً"<sup>(٣)</sup>.

لكن أرسطو يمضي بعد ذلك فيذكر: أن حصول هذه الحركة بالفعل من الشيء إلى موضعه تتوقف على عوامل خارجة عنه أيضاً، تتمثل في انتفاء الموانع والعوائق التي تحول دونه ودون ذلك، مما يعني أن الشيء قد يكون موجوداً بالفعل وهو لا زال بالقوة من جهة ما، لا من حيث عدم وجود ذاته بالفعل، وإنما من حيث عدم حصول فعله الخاص به عنه ، فتحوله من هذه القوة إلى الفعل مشروط بشروط خارجة عنه، مما يعني أن حركته ليست من ذاته بصورة تامة، فعلى سبيل المثال : "الذي له العلم وهو لا يُعَلِّمُ فإنما هو لا يُعَلِّمُ"<sup>(٤)</sup>، فإنما هو بالقوة على وجه ما، وليس هذا الوجه من القوة هو

---

١- وصف أرسطو لها بأنها متحركة من غيرها، هو في قبالة الموجودات المتحركة من تلقائها أو ذاتها، وهي ذوات الأنفس، وهي قسمة غير صحيحة؛ لأنه يعود بعد ذلك بذوات الأنفس إلى فصل المحرك عن المتحرك.

٢- السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٨٣٥.

٣- السابق، نفس الجزء، ص ٨٣٦.

٤- وذلك من حيث عدم ممارسته للتعليم فهو غير مستحضر للمعلومات.

الوجه الذي كان عليه من قبل أن يتعلم<sup>(١)</sup>، فإذا صار بهذه الحال<sup>(٢)</sup>، فإنه يفعل فعله ويُعلم حينئذٍ ما لم يمنعه أو يعقه عائق<sup>(٣)</sup>.

ثم إن أرسطو يعمم هذا المعنى على الأمور الطبيعية فيقول: "وكذلك يجري الأمر في الخفيف والثقيل أيضاً، وذلك أنه قد يتكون من الثقيل<sup>(٤)</sup> كأنك قلت: من الماء هواء، فإنه كان أولاً هذا بالقوة، ويصير حينئذٍ خفيفاً، ويفعل على المكان فعله ما لم يمنعه مانع<sup>(٥)</sup>".

ومضمون كلام أرسطو - على رِكِّته وتطويله - لا يتعدى في نفي ذاتية هذه الحركة، الاعتماد أيضاً على وجود شبكة متداخلة من الأجسام الطبيعية لها أوضاع وحركات خاصة، بحيث إن حركة جرم ما لا تعتمد على ذاته وحدها، وهذا المضمون لو كان واضحاً في تصويره بدرجة كافية، لأغناه عن عناء قسمة حركة الأجرام الطبيعية غير الحية: إلى حركة قسرية خارجة عن الطبع، وأخرى موافقة للطبع. لأن حركة الجرم الطبيعي ستكون - في ضوء

---

١- أرسطو يقصد أن القوة تقال على أنحاء شتى. انظر: السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٨٣٩. فالقوة تختلف في حالة العالم الذي يتعلم عن القوة في حالة العالم الذي حصل له العلم بالفعل لكنه لا يمارسه الآن فعلاً. انظر: هامش السماع الطبيعي، نفس الموضوع، للدكتور عبد الرحمن بدوي.

٢- أي حال العالم الذي حصل له العلم بالفعل لكنه بالقوة من حيث حصول فعل التعليم عنه، وهو أمر يتوقف بالإضافة إليه على أمور خارجة عنه، تتمثل في انتفاء الموانع والعوائق.

٣- انظر: السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٨٣٩ - ٨٤٠.

٤- يقصد تكون الخفيف من الثقيل، فإن الخفيف موجود بالقوة في الثقيل، وضرب لذلك مثلاً بتكون الهواء من الماء، فإن الأول أخف بالنسبة للثاني، والثاني أثقل بالنسبة للأول.

٥- السابق، نفس الجزء، ص ٨٤٠.

ذلك- أبداً طبيعية، من حيث إنها دائماً وعلى كل أحوالها لا تتم منفردة بذاتها، وإنما تجري وفق ظروف وأوضاع معينة تتداخل فيها كثرة من الموجودات الطبيعية التي لا تخلو من الحركة، فلا وجود لحركة خارجة عن الطبع في إطار الوجود العام.

وهذا المضمون من ناحية أخرى لا يؤدي الغرض المقصود منه، والذي يتمثل في إثبات المصدر المحرك المغاير للمتحرك، فهو لا ينفي من ذاتية حركة الجرم الطبيعي قدراً ما، إلا من حيث ينسبه لذاتية جرم ما أو أجرام أخرى، فالقضية لا تخرج بالمحرك عن دائرة الموجود الطبيعي في نهاية الأمر.

والبرهان الحقيقي الذي يفى بالمقصود في مثل هذه المسألة، لا بد وأن يتوجه بمقدمات صحيحة وواضحة نحو إثبات أن وجود نفس الاستقصات ليس من ذاتها وإنما من غيرها، وهو الأمر الذي يستتبع أن تكون العلاقات الناشئة عن وجودها، وكذلك الحركات الطبيعية الناتجة عن ذلك، هي ذات مصدر غيري لا ذاتي، وبدون ذلك تظل قضية إثبات الألوهية بعيدة تماماً عن غايتها وهدفها، فالطرح الحقيقي لهذه القضية لا يبدأ إلا من حيث ابتداء طرح القرآني لها: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾<sup>(١)</sup>.

فإذا كان الوجود والخلقة ليست من الذات وإنما من الغير، فإن كل حركة لهذا الوجود بعد ذلك ستنتسب إلى نفس المصدر بطريقة أو بأخرى، وابن سينا كان دقيقاً جداً عندما انتقد دليل الحركة من زاوية قريبة لذلك حيث

---

<sup>١</sup> - سورة طه، الآية ٥٠.

قال: "قبيح أن يصار إلى الحق الأول من طريق الحركة، ومن طريق أنه مبدأ الحركة، وتكُلف من هذا أن يجعل مبدأ للذوات، فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرك، ليس أنه مبدأ للموجود"<sup>(١)</sup>، ويقول: "إنه ليس يجب من جعلهم المبدأ الأول مبدأ لحركة الفلك، أن يجعلوه مبدأ لجوهر الفلك"<sup>(٢)</sup>.

فالقضية الأساسية والجديرة بالبحث: وهي إثبات إيجاد الله لجوهر الفلك، تظل مفتقدة في مثل هذا الاستدلال، ومن العجب كما يقول ابن سينا "أن يكون الشيء لم يتسبب لجرم السماء ولا لنفسه، بل يمثل معشوقاً لنفسه، وذلك لا محالة بعد وجود نفسه"<sup>(٣)</sup>، وهذا هو الفصمة<sup>(٤)</sup> بينهما فقط، ثم يقال إنه سبب لنفسه، من غير أن يتقدم فيقال: إنه من أي جهة هو سبب لجرم السماء؟ ومن أي جهة هو سبب لنفس السماء"<sup>(٥)</sup>.

ومن المغالطات التي ارتبطت بهذا الدليل أيضاً ما صوره أرسطو، وهو بصدد تجريد وفصل المحرك عن المتحرك، حين حل فكرة المتحرك في

---

<sup>١</sup> - من كتاب الإتناف، ص ٢٣، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب.

<sup>٢</sup> - السابق، ص ٢٣ - ٢٤.

<sup>٣</sup> - يقصد ابن سينا بالنفس: نفس السماء، فما دام الله ليس سبباً لوجود جرم السماء ولا نفسها، وإنما هو مجرد معشوق وغاية فقط لحركة هذه النفس، وذلك يقتضى وجود هذه النفس قبل ذلك أي قبل حركتها الناتجة بفعل الشوق والعشق، فكيف يقال بعد ذلك إنه سبب لوجود هذه النفس، ولوجود الفلك التابع لها.

<sup>٤</sup> - الفصمة بكسر الفاء: الفاصل أو الفارق. هامش د عبد الرحمن بدوي في الموضوع المذكور.

<sup>٥</sup> - السابق، ص ٢٤.

ذاتها بغض النظر عن تعيينها، فذكر: أن هذه الفكرة لا بد وأن لا تمضى هكذا بلا نهاية، بل يجب أن تنتهي: إما بمحرك غير متحرك، وإما بمحرك يحرك ذاته. "فليس يجب إذن ضرورة أن يكون المتحرك يتحرك أبداً من غيره، ويكون هذا الغير متحركاً، فقد يقف إذن ذلك، فيكون المتحرك الأول: إما أن يكون يتحرك عن ساكن، وإما أن يكون هو حرك ذاته"<sup>(١)</sup>.

ثم يعود أرسطو أيضاً بالتحليل لفكرة المحرك ذاته، فينتهي إلى أنه "واجب إذن أن يكون الذي هو محرك ذاته، بعضه يحرك، وبعضه يتحرك"<sup>(٢)</sup>؛ لأنه لا يمكن -من وجهة نظره- أن تكون جملة تحرك جملة، حيث يقول: "وليس يمكن أن يكون الذي هو يُحَرِّك ذاته يُحَرِّك بجملة هو ذاته؛ لأنه يكون بأسره ينقل وينتقل نقله واحدة بعينها، وهو واحد غير منقسم في نوعه، ويكون يستحيل ويحيل، فيكون إذن يعلم ويتعلم معاً، ويبرئ ويبرأ برء واحدا بعينه"<sup>(٣)</sup>.

ويلزم على ذلك أن الشيء الواحد سيكون بالقوة والفعل معاً من جهة واحدة -من وجهة نظره- فما دام الشيء متحركاً ومحركاً لذاته معاً دون فصل بين المحرك والمتحرك، "والمحرك دائماً يسعى إلى الاستكمال، والحركة هي استكمال غير تام لما شأنه أن يتحرك، والمحرك فقد خرج إلى الفعل، مثال ذلك: أن الذي يسخن هو الحار وبالجملة إنه يكون ما قد حصلت له الصورة، فيكون الشيء بعينه معاً ومن وجهة واحدة بعينها حاراً

---

١- السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٨٥٢.

٢- السابق، نفس الجزء، ص ٨٥٦.

٣- السابق، نفس الجزء، ص ٨٥٥ - ٨٥٦.

وليس حاراً<sup>(١)</sup>.

وهذا الاستدلال الأرسطي في شقه الأول يصادر على المطلوب، من حيث إنه لم يستطع التخلص من تصوير العلاقة بين الشيء وذاته (كمحرك لذاته ومتحرك عن ذاته) على أنها علاقة بين طرفين: أحدهما يفعل، والثاني ينفعل. الأول موجود بالفعل، والثاني موجود بالقوة. رغم أن فكرة المصدر الذاتي للحركة تقوم على دمج هاتين الفكرتين (التحرك والتحرك) في ذات واحدة بحيث لا يبقى لهما مثل هذا التمييز والانفصال الذي يكون لهما في حالة تحققهما في طرفين مختلفين، ولذلك لا يمتنع أن يكون الشيء ينقل وينتقل نقلة واحدة بعينها، ولا أن يعلم ويتعلم معاً، ولا أن يبرئ ويبرأ براءً واحداً بعينه، ما دام ذلك في ذات واحدة، ومن باب السفسة الفكرية قياس هذه الحالة على حالة تحقق ذلك في ذاتين مختلفتين، لإثبات انقسام هذه الذات الواحدة إلى طرفين.

أما كيف يكون الشيء الواحد محركاً ومتحركاً معاً، وهو في الأولى لا بد وأن يكون متحققاً بالفعل، وفي الثانية هو بالقوة التي في سبيلها إلى الفعل والاستكمال؟ فإن التصورات الأرسطية قد خلت من نظرة متعمقة لفكرتي القوة والفعل، حيث إن هاتين الفكرتين يوجد بينهما نوعان من التقابل لا نوع واحد، الأول هو تقابل التناقض أو التضاد ذي الوسط المرفوع، ويتحقق بينهما حينما يكونان على درجة واحدة أو مستوى واحد من الإطلاق بإزاء شيء ما، ففي هذه الحالة يكون الحكم بوجود شيء ما بالفعل نافياً لفكرة وجوده بالقوة والعكس، وهذا النوع هو الذي اقتصر عليه أرسطو في تناوله

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس الجزء، ص ٨٥٦.

لهذه القضية، والثاني هو تقابل التداخل، ويتحقق بينهما حينما تكون إحدى هاتين الفكرتين أعم إطلاقاتاً من الأخرى بإزاء شيء ما بحيث تحتويها وتشملها، وفي هذه الحالة تتحقق كلتا الفكرتين معاً في هذا الشيء بجهة التداخل، وهو النوع الذي أغفله أرسطو في تناوله لقضايا الحركة وانتهى بسببه إلى فكرة المحرك الأول الذي لا يتحرك، أو بعبارة أخرى: المتحقق بالفعل الذي ليس فيه شيء من القوة.

وفي هذا النوع الثاني قد يكون هناك شيء ما متحقق بالفعل، ويكون هناك قوة ما مندرجة داخل هذا الشيء المتحقق بالفعل، فهذه القوة من ناحية اندراجها تحت شيء ما متحقق بالفعل، فإنها تكتسب صفة التحقق الفعلي كقوة، بمعنى أنها تدم وتستمر كقوة بإزاء تحقق فعلي ما ينتج عنها وتحتوى هي عليه، أي تظل على ثباتها كقوة رغم تحققه، فهذا التحقق الفعلي ليس على نفس درجتها من الإطلاق ليكون نافياً ورافعاً لها كقوة.

فالذي فيه قوة الكتابة أو قوة التنقل مثلاً، هو شيء ما متحقق بالفعل، وهذه القوة التي فيه (قوة الكتابة أو قوة التنقل) هي ذات تحقق فعلي كقوة حيث احتواها هذا الشيء المتحقق بالفعل، ويصح أن يصدر عنها (عن قوة الكتابة أو عن قوة التنقل) تحقيقات فعلية جزئية بالمقارنة بها: كحصول كتابات ما، أو تنقلات ما. لا تلغيها كقوة؛ حيث تظل مصدراً لحصول كتابات أو تنقلات أخرى، وهذا التصور يفسر معنى المصدر الذاتي للحركة في شيء ما دون أن يحتاج لشيء خارج عن ذاته لينقله من القوة إلى الفعل، حيث تجتمع القوة والفعل فيه دون تناقض.

كما أنه يقدم تفسيراً أكثر صحة ودقة لفكرتي الكمال والنقص حيث

لحقهما التشويه في التصور الأرسطي، الذي فصل فصلاً حاداً بين فكريتي القوة والفعل، وجعل الأولى تمثل النقص، والثانية تمثل الكمال، كما أن الحركة فيه (في التصور الأرسطي) تقتضى النقص أيضاً؛ حيث إنها تمثل فيه سعى النقص إلى الكمال.

### أثر التصورات المرتبطة بدليل الحركة على تصور الألوهية:

انعكست التصورات الأرسطية المترتبة على دليل الحركة، والتي تتمثل في تصوره لفكرتي: القوة والفعل، والكمال والنقص. على تصوره للألوهية أو المبدأ الأول؛ حيث أصبح وجوداً جامداً لا حياة فيه؛ إذ هو فعل محض ليس فيه شيء من القوة، حيث يقول في شأنه: "يجب أن يكون جوهر مثل هذا المبدأ فعلاً"<sup>(١)</sup>، ويقول أيضاً: "فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك، هو جوهر، وذاته فعله"<sup>(٢)</sup>، وهو ما زاده ثامسطيوس إيضاحاً في شرحه حيث قال: "فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجود في طبيعته ما هو بالقوة؛ لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل حتى يخرج إلى الفعل، فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة، الجوهر فعله، فيكون أزلياً، ولا يشويه شيء من الهولوى؛ إذ ليس في طبيعته ما بالقوة"<sup>(٣)</sup>.

ولذلك كان تحريكه وفعله للموجودات، "إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول، فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن

١- مقالة اللام، ص ٤.

٢- السابق، ص ٥.

٣- من شرح ثامسطيوس لحرف اللام، ص ١٣، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب.



تتحرك"<sup>(١)</sup>، أي على سبيل الغاية الثابتة، لا على سبيل الفاعل المنتقل بمصاحبة فعله من القوة إلى الفعل.

ولذلك كان جوهر هذه الذات الذي يحقق لها ماهيتها كوجود فعلي دائم لا قوة فيه، كامل لا نقص فيه، هو عقله لذاته، حيث لو كان عاقلاً لغيره، "فمعقوله على هذا منفصل عنه"<sup>(٢)</sup>، وذلك يؤدي إلى وجود تغيير في التعقل تبعاً لوجود التغيير في المعقول الذي هو سوى ذاته، وهذا التغيير في التعقل يعني أن هذا العقل ليس عقلاً بالفعل، ولكن بالقوة، حيث يقول: "إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره؛ إذ كان جوهرًا في الغاية من الإلاهة والكرامة والعقل ولا يتغير، فالتغيير فيه انتقال إلى الأنقص، وهذا هو حركة ما، فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل، لكن بالقوة"<sup>(٣)</sup>.

ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي مبيناً تصور أرسطو للألوهية: "لو نظرنا إلى هذا العقل لوجدنا أن ماهيته التعقل فحسب؛ لأن العمل أو الفعل بمعنى الإنتاج يدل على نقصان؛ لأن كل فعل أو إنتاج لابد أن يرمي إلى تحقيق غاية في الخارج، ولا توجد غاية بالنسبة إلى الله؛ لأنه كمال صرف، فلا يمكن إذن أن يتصف إن بالفعل أو بالإنتاج والعمل"<sup>(٤)</sup>.

فأرسطو إذ سلب عن الله العمل والفعل الحقيقي للموجودات، ورده إلى مجرد عقل وتأمّل، ثم سلب عن هذا العقل والتأمّل أن يكون موضوعه خارج

١- مقالة اللام، ص ٥.

٢- السابق، ص ٩.

٣- السابق، نفس الموضوع.

٤- أرسطو، ص ١٧١، د عبد الرحمن بدوي.

ذاته، وجعله قاصراً على ذاته فقط، كان مدفوعاً بتصويراته الخاصة عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل أو النقص والكمال.

ومسكويه كان متأثراً بأرسطو في هذا المقام تمام التأثير؛ إذ يرتبط مفهوم الألوهية لديه بنفس هذه التصورات، فالكمال مرتبط بالتحقق بالفعل الذي لا يشوبه قوة بوجه من الوجوه، ولذلك لما "كان الله هو الكمال الأكمل والخير الأكمل، وجب أن يكون سبحانه هو اللذة المطلقة التي هي أبداً لذة بالفعل ولم تكن قط لذة بالقوة"<sup>(١)</sup>، وذلك لا يتحقق إلا بأن يكون عاشقاً لذاته لا لشيء خارج عن ذاته؛ إذ لو كان عاشقاً لغيره لكان متحركاً حركة شوقية نحو هذا المعشوق، وذلك يقتضى نقصه، كما هو شأن الموجودات الناقصة المتحركة نحوه، "فإن كل متحرك من النقص إلى الكمال، فهو يتحرك حركة شوقية عشقية نحو معشوقه الأول"<sup>(٢)</sup>.

أما الذات الإلهية فهي لا تتعلق بشيء غير ذاتها، ف"الكمال المطلق الحقيقي واللذة المطلقة الحقيقية هي التي في كل وقت، بل قبل كل وقت وبعد كل وقت، وذلك الذي يتشوقه الكل أبداً، وهو الخير المطلق المعشوق لذاته وبذاته، وهو الذي يعشقه الكل، ولا يعشق هو شيئاً غير ذاته، وهو الله سبحانه"<sup>(٣)</sup>.

أما إذا نظر لفكرتي: القوة والفعل، والنقص والكمال. من حيث تقابل

---

<sup>١</sup> - من رسالة في اللذات والآلام، ص ١٠٠.

<sup>٢</sup> - السابق، ص ١٠١.

<sup>٣</sup> - السابق، ص ٩٩.

التداخل لا التناقض، فإن القوة المتداخلة تحت الفعل والتي تكتسب بموجبه تحققاً فعلياً ثابتاً كقوة، تعتبر ببقائها كذلك كمالاً لا نقصاً، والفعل المتداخل تحتها يمثل كمالاً لها من حيث هذا التداخل الذي يحفظها كقوة، لا من حيث رفعه لها، ولذلك فإنها تتصف بالكمال في وقت وجوده، وكذلك في وقت عدمه ولو على الإطلاق، والفعل الذي يحتوى القوة بهذا المعنى يفوق في الكمال الكمال المزعوم الذي ادعاه أرسطو للفعل المحض الذي لا قوة فيه بوجه ما، والذي نسبه للمبدأ الأول وتابعه عليه مسكوبه، وهو أحق بأن توصف به الألوهية، حيث جمع إلى كمال الفعل كمال القوة، فكمال الفعل يعبر عن ثبات الألوهية في الذاتيات، وكمال القوة يعبر عن لا محدوديتها بإزاء الفعل الصادر عنها، والحركة أو التغيير في داخل هذا الإطار ليست من النقص في شيء، وهو المعنى الذي صوره المولى -سبحانه وتعالى- في كتابه العزيز حينما عبر -جل شأنه- عن كمال صفة الكلام لديه كقوة لا محدودة بإزاء أي تحقق فعلي صادر عنها، فقال عز وجل: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾<sup>(١)</sup>، وقال تبارك وتعالى في موضع آخر: ﴿وَلَوْ أَنَّ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(٢)</sup>.

أما الفعل المحض المزعوم ، فإنه لا يدل إلا على كمال محدود يقتصر على وجود جامد لا حياة فيه ولا فاعلية له، وقد كان ول ديورانت محقاً في سخريته حيث قال: "يا له من إله فقير هذا الإله الذي يعتقد به

١- سورة الكهف، آية ١٠٩.

٢- سورة لقمان، آية ٢٧.

أرسطو، إنه ملك لا يفعل شيئاً، ملك بالاسم لا بالفعل"<sup>(١)</sup>.

إن هذا التحليل لدليل الحركة يكشف أنه لا يستند إلى مقدمات صحيحة من ناحية، كما أنه ينتهي إلى نتيجة تعطي تصوراً مشوهاً وممسوخاً للأوهية من ناحية أخرى.

---

<sup>١</sup> - قصة الفلسفة، ص ١١٤، ترجمها د فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

## المبحث الثاني: الوجدانية.

### تصور مسكويه للوجدانية مع بيان مصادره:

إن تصور مسكويه للوجدانية فيما يتعلق بالذات الإلهية، تصور يؤسس نفي الكثرة والتعدد الخارجي للآلهة على نفي الكثرة والتعدد الداخلي على أي نحو وبأي اعتبار داخل الذات الواحدة، فالبساطة المطلقة للذات الإلهية هي المحور الأساسي لفكرة مسكويه عن الوجدانية حيث يقول: "وأما أنه واحد فإنه يتبين على هذه الجهة، نقول: إنه لو كان الفاعلون أكثر من واحد للزم أن يكونوا مركبين، وذلك أنهم اشتركوا في أنهم فاعلون واختلفوا بالذوات، ولا بد أن يكون الشيء الذي به خالف أحدهم الآخر غير ما وافقه به، فيجب من ذلك أن يكون كل واحد منهم مركباً من جوهر وفصل، والتركيب حركة لأنه أثر، ولا بد له من مؤثر على ما بين من قبل، فيجب من ذلك أن يكون للفاعل فاعل، وهذا يمر بلا نهاية، فبالضرورة يرتقي إلى فاعل واحد"<sup>(١)</sup>.

وهو يؤكد على هذا المعنى حين يتعرض لإشكالية صدور أفعال كثيرة عن الفاعل الواحد (حيث سلم بصحة قضية "أن الواحد البسيط يفعل فعلاً واحداً بسيطاً"<sup>(٢)</sup>) حيث يرفض أحد الاحتمالات المطروحة لحل هذه القضية، وهو "أن يكون مركباً من أجزاء وقوى كثيرة"<sup>(٣)</sup>، فيقول: "وليس يمكن أن يكون الفاعل الأول ذا قوى كثيرة؛ لأنها توجب الكثرة والتركيب، وقد أبطلنا ذلك"<sup>(٤)</sup>، أي أنه واحد بسيط ببساطة مطلقة.

١- الفوز الأصغر، ص ٤٨، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٥، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، ص ٤٩، نشرة د عضيمة. نفس الموضوع، نشرة د فؤاد.

٣- السابق، نفس الموضوع في كلتا النشرتين.

٤- السابق، نفس الموضوع، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٦، نشرة د فؤاد.

وهذا التصور للوحدانية ترسخ في نطاق الفلسفة الإسلامية على يد الكندي، بحيث لا يكاد يختلف مسكويه عنه في الصياغة فضلاً عن المضمون، فالكندي يؤسس مفهوم الوحدانية فيما يتعلق بالذات الإلهية على فكرة البساطة المطلقة، حيث يقول: "والمُحَدِّث لا يخلو: أن يكون واحداً، أو كثيراً. فإن كان كثيراً فهم مركبون؛ لأن لهم اشتراكاً في حال واحدة لجميعهم، أي لأنهم أجمعين فاعلون، والشيء الذي يعمه شيء واحد إنما يتكرر بأن ينفصل بعضه من بعض بحال ما، فإن كانوا كثيراً ففيهم فصول كثيرة، فهم مركَّبون: مما عمهم، ومن خواصهم - لا أعني بالكل واحداً دون الآخر - والمركَّبون لهم مركَّب، لأن مركَّباً ومركَّباً من باب المضاف"، وذلك يستلزم: إما التسلسل هكذا بلا نهاية وهو باطل، وإما الانتهاء إلى فاعل واحد بسيط هو الفاعل الأول<sup>(١)</sup>.

ويقول الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: "وهذا الدليل نجده في جملته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندي"<sup>(٢)</sup>، فالفارابي أيضاً قد سبق مسكويه في تقرير هذا التصور للوحدانية المبني على هذا الاستدلال، حيث يذكر: أن وجود ذاتين يقتضي وجود مباينة بينهما، وإلا كانتا ذاتاً واحدة لا اثنتين، و "إن كانت بينهما مباينة، كان الذي تباينا به شيئاً آخر غير ما اشتركا فيه، فيكون الشيء الذي به باين كل واحد منهما الآخر جزءاً مما قوام وجوديهما به، فيكون وجود كل واحد منهما منقسماً بالقول، فيكون كل واحد من جزئيه

١- انظر: رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، ص ١٦٤، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم.

٢- تعليقات د أبو ريدة على رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٥٥، منشورة مع نشرته للرسائل المذكورة.

سبباً لقوام ذاته، فلا يكون أولاً، بل يكون هناك موجود أقدم منه، به قوامه، وذلك محال؛ إذ هو أول<sup>(١)</sup>، فـ "كل ما كان وجوده بتركيب وتأليف، على أي جهة كان ذلك التركيب والتأليف، فهو ناقص الوجود، من قبل أنه يحتاج في قوامه إلى الأشياء التي منها رُكِّب: كان ذلك تركيب كم، أو تركيب مادة وصورة، أو غير ذلك من أصناف التركيبات"<sup>(٢)</sup>.

وفكرة الوجدانية في تصورهما على هذا النحو تعود جذورها إلى أثولوجيا، حيث وصف المبدأ الأول فيها بأنه "الواحد الحق المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة، الذي هو قبل كل شيء كثير"<sup>(٣)</sup>.

كما طرح فيها هذا التساؤل الشهير المتعلق بإشكالية صدور الموجودات عن المبدأ الأول، والذي يستند على هذا المفهوم للوجدانية: "كيف صار الواحد المحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الأنواع، علة إبداع الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته ولا يتكثر؟"<sup>(٤)</sup>.

كما أنها وردت بشكل أعمق وأكثر تفصيلاً في كتاب الإيضاح في

---

١- كتاب السياسة المدنية، ص ٤٣، تحقيق وتقديم د فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م. كما عبر الفارابي أيضاً عن هذا المعنى بنفس العبارات تقريباً في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣٩، تحقيق وتقديم د ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة السابعة، سنة ١٩٩٦م.

٢- فصول منتزعة، ص ٨٧، تحقيق وتقديم د فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.

٣- أثولوجيا، ص ١١٢.

٤- السابق، ص ١١٣.

الخير المحض لبرقلس، حيث قال فيه : "العلة الأولى مستغنية بنفسها وهي الغناء الأكبر، والدليل على ذلك وحدانيتها؛ لأنها لا وحدانية مبنوثة فيها، بل هي وحدانية محضة؛ لأنها بسيطة في غاية البسط"<sup>(١)</sup>.

والأمر الذي يؤكد هذا المعنى (استغناء الواحد البسيط بنفسه) هو فحص الفاحص لحال المركبات، "فإنه سيجد كل مركب ناقصاً محتاج: إما إلى غيره، وإما إلى الأشياء التي تتركب منها"<sup>(٢)</sup>، ولذلك كانت سائر الأشياء، "غير مستغنية بأنفسها، بل تحتاج إلى الواحد الحق المفيض عليها بالفضائل وجميع الخيرات"<sup>(٣)</sup>.

إلا أنه من الملاحظ أن الجزئية الخاصة المتعلقة باتخاذ الوحدة الداخلية للذات الإلهية، أداة لإثبات الوحدانية الخارجية، لم تظهر بمثل هذه الدقة والوضوح في أثولوجيا، أو لدى برقلس على السواء، فبرقلس على سبيل المثال: حين أراد التدليل على أنه لا بد من "واحد حق مفيد الوحدانيات وهو غير مستفيد، وأما سائر الوحدانيات فإنها مستفادة كلها"<sup>(٤)</sup>، ذكر أنه لو افترض أكثر من واحد، "فإنه لا يخلو من أن يكون شبيهه في جميع حالاته، وإما أن يكون بينه وبينه فصل، فإن كان شبيهه في جميع حالاته، وكان

---

<sup>١</sup> - كتاب الإيضاح في الخير المحض، ص ٢٢، نشره د عبد الرحمن بدوي في كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٧م.

<sup>٢</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٣</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٤</sup> - السابق، ص ٣٢.



واحداً مثله، فلم صار أحدهما أولاً والآخر ثانياً<sup>(١)</sup>؟ وإن كان لا يشبهه في جميع حالاته، فلا محالة أن أحدهما واحد أول حق، والآخر واحد فقط<sup>(٢)</sup>، وهي مصادرة على المطلوب تقتصر إلى تدليل وبرهان؛ لأنه لم يذكر دليلاً يمنع من أن يكون كلاهما -رغم اختلافهما- واحداً أولاً حقاً، حيث يكفي في ذلك أن يتصف كل واحد منهما بأنه مستفيد لهذه الوجدانية من ذاته ومستغن فيها وبها عن غيره، وهو الأمر الذي يثير علامة الاستفهام حول مصدر مسكويه في هذه القضية، ومدى ما يعود للفلسفة الإسلامية متمثلة في الكندي من فضل، بإضافة جديد بصدد قضية الوجدانية، يتمثل في الجزئية المتعلقة بها الاستدلال.

إن مسكويه يجيب على هذه التساؤلات إجابة حاسمة، تكشف أيضاً عن مصدر يوناني لهذه الجزئية التي لا توجد بأثولوجيا أو بالإيضاح في الخير المحض، حيث يصرح بأنها تعود إلى المصدر المفقود المنسوب لفرفوربيوس -الذي ذكر فيه نسبة هذه الأفكار لأرسطو- والذي سبق الحديث عنه<sup>(٣)</sup>.

وعلى الرغم من فقدان هذا المصدر، والذي يتعذر معه المقارنة للتأكد من صحة هذه القضية، خصوصاً وأن البديل له والمتمثل في أثولوجيا يخلو بدوره من هذه الجزئية.

وعلى الرغم من فقدان هذا المصدر، والذي يتعذر معه المقارنة للتأكد

---

<sup>١</sup> - يقصد أنه لا مسوغ لهذه الثنائية في هذه الحالة.

<sup>٢</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٣</sup> - انظر: ص ٥٥ - ٥٧ من هذا البحث.

من صحة هذه القضية، خصوصاً وأن البديل له والمتمثل في أثولوجيا يخلو بدوره من هذه الجزئية.

إلا أن مقالة الإسكندر الأفروديسي: في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطاطاليس الفيلسوف. تؤكد قضية المصدر اليوناني بصدده هذه الجزئية حيث ورد فيها: "وخلق ألا يكون القول بكثرة المحركين للجسم الإلهي<sup>(١)</sup> - وإن كنا قد نعترف بأن لكل واحد من الأكر<sup>(٢)</sup> محركاً ومتشوقاً يخصانه - قولاً صواباً"<sup>(٣)</sup>.

ويدلل الإسكندر الأفروديسي على ذلك فيقول: "وذاك أنه إن كانت الأسباب المحركة كثيرة، وجب أن يكون بعضها إنما يخالف بعضاً بالنوع"<sup>(٤)</sup>، حيث يستبعد الإسكندر أن تكون متفقة فيه (أي في النوع) لأن ذلك يستلزم أن يعود الاختلاف فيما بينها عنده إلى الهولي، والعلة الأولى ليست بذات هولي.

ثم يقول: "فإن كان اختلافهما إنما هو في النوع، فليست إذن جواهر أول بسيطة، وذلك أن اختلافها في النوع يكون إذا أضيف إلى ما يعم جميعها فصول ما"<sup>(٥)</sup>، أي يستلزم أن تكون مركبة من جنس وفصل، وذلك

---

<sup>١</sup> - يقصد بذلك جملة الفلك وكنيته.

<sup>٢</sup> - يقصد بذلك كل فلك جزئي على حدة.

<sup>٣</sup> - مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطاطاليس الفيلسوف، ص ٢٦٦، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب.

<sup>٤</sup> - السابق، نفس الموضوع.

<sup>٥</sup> - السابق، نفس الموضوع.

ينافي أوليتها وبساطتها.

وهو نفس المضمون الذي أورده الكندي ثم الفارابي ثم مسكويه، ولذلك فإنه يمكن الجزم بأن جوهر تصورهم للوحدانية يعود إلى أصول يونانية على نحو يخلو من إضافة حقيقية.

### نقد تصور الوحدانية لدى مسكويه:

إن التقابل في فكرة الواحد البسيط -التي تابعها مسكويه- هو بإزاء الواحد المركب، وليس فيما بينها وبين الكثرة بإطلاق، فإن الكثرة المفترقة للوحدة خارجة من مجال التقابل في هذا المقام، هذه القضية هي من الأهمية بمكان بهذا الصدد، ويجب استحضارها باستمرار، فهذا التصور -الذي تنبأه مسكويه- يتوجه لإثبات الوحدة في حق الذات الإلهية عن طريق إبطال نوع آخر من الوحدة هي الوحدة المركبة، وليس بإبطال الكثرة المتفرقة، وهو يعتمد في ذلك على أن الواحد المركب ناقص في ذاته ومحتاج إلى غيره، ويعلل ذلك بسببين: الأول أنه محتاج لأجزائه، والثاني أنه محتاج إلى مركب.

هذه هي خلاصة الأسباب التي من المفترض أن تثبت هذه القضية، لكنها في حقيقة الأمر لا تؤدي إلى ذلك، إلا إذا كان هذا المركب مسبقاً بانعدام الوحدة بين أجزائه، فإن الأجزاء في حال التفكك تعتبر مغايرة على نحو ما، لها في حال الاجتماع، ففي هذه الحالة إذا قورن حال الاجتماع بحال التفريق السابق، تصدق القضية أن الشيء غير أجزائه، فيكون افتقاره لها افتقاراً لغيره.

أما في حال الاجتماع بذاتها، دون مقارنة بحال تفرق سابق أو لاحق، فإن الشيء هو مجموع أجزائه، أو أجزائه المجتمعة، وليس غيراً لها، وبالتالي فلا يكون مفترقاً إلى غيره، بل إلى ذاته في هذه الحالة، كما أن سبق تفرق أجزاء المركب شرط ضروري للاحتياج إلى مركب.

وهنا قد يثور اعتراض مفاده، أن قضية التركيب بذاتها تفترض سبق الانفصال بين أجزاء المركب، وإلا لتلاشى أي مسوغ لاعتبار هذا الشيء من قبيل المركب، ولكان على ذلك من قبيل البسيط، لكنه اعتراض غير صحيح بالمرّة، فإن الواحد المركب هو شيء يضم كثرة ما تحكمها وحدة ما، وهذه الوحدة لا تزال هذه الكثرة التي تضمها بداخلها إزالة تامة، فهناك مستوى من التغير بين هذه الأجزاء، هو الذي يسوغ الحكم على هذا الشيء بأنه مركب وليس بسيطاً من نوع البساطة المطلقة، إلا أن هناك إطاراً جامعاً يوحد هذه الكثرة ويسيطر عليها، وهذه الوحدة هي مورد النزاع الحقيقي، فالقضية المطروحة ينبغي أن تتناول هذه الوحدة، هل هي مسبقة بعدم أم لا؟ أما الكثرة المحتواة في داخل هذه الوحدة، والتي تسوغ إطلاق مسمى التركيب، فإنها لا تقوم بذاتها سنداً ودليلاً على ارتفاع هذه الوحدة سابقاً أو لاحقاً.

فالطرح هنا متعلق بنوع وجود هذه الوحدة هل هو دائم أم زائل؟ وهو ما ينقل القضية إلى نطاق مشكلة الوجود لا الوجدانية.

والإمام أبو حامد الغزالي كان دقيقاً جداً في هذه الجزئية، حين رد على دعوى البساطة المطلقة التي يترتب عليها نفي الصفات الثبوتية عن الله - سبحانه وتعالى - فقال: "فإن قيل: إذا أثبت ذاتاً، وصفة، وحلواً للصفات بالذات، فهو تركيب، وكل تركيب يحتاج إلى مركب، ولذلك لم يجز أن يكون

الأول جسماً؛ لأنه مركَّب، قلنا: قول القائل: كل تركيب يحتاج إلى مركَّب كقوله: كل موجود يحتاج إلى موجد، فيقال له: الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد، وهو موصوف قديم، ولا علة لذاته، ولا لصفته، ولا لقيام صفته بذاته، بل الكل قديم بلا علة، وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول؛ لأنه حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً<sup>(١)</sup>.

### أدلة أخرى لإثبات الوجدانية لدى مسكويه:

وهي أدلة تتوجه نحو نفي الكثرة الخارجية ابتداءً، بعيداً عن التصورات الفلسفية الخاصة لفكرة الواحد البسيط، كما أنها وردت عرضاً في ثنايا استعراض بعض القضايا فيما بين أسئلة أبي حيان الهوامل، وأجوبة مسكويه الشوامل، حيث أشارا وألحا إلى ما في بعضها من إشارات ودلائل خفية على توحيد الخالق سبحانه وتعالى.

ففي أحد التساؤلات التي طرحها أبو حيان على مسكويه يقول له: "لَمْ قال الناس لا خير في الشركة؟ وهذا نجده ظاهر الصحة؛ لأننا ما رأينا ملكاً ثبت، ولا أمراً تم، ولا عقداً صح، بشركة، وحتى قال الله عز ذكره: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(٢)</sup>، وصار هذا المعنى أشرف دليل في توحيد الله جل ثناؤه، ونفي كل ما عداه"<sup>(٣)</sup>.

---

١- تهافت الفلاسفة، ص ١٣٢ - ١٣٣، تحقيق موريس بويج، تقديم د ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٩٠م.

٢- سورة الأنبياء، آية ٢٢.

٣- الهوامل والشوامل، ص ٦٤.

وفي إجابته يبرز مسكويه هذا المعنى العام لذم الشركة، والذي يدل فيما يدل على توحيد الله، فيقول: "إنما صارت الشركة بهذه الصفة؛ لأن كل من استغنى بنفسه، وكفته قوته في تناول حاجته، لم يستعن فيها بغيره، فإذا عجز واحتاج إلى معاونة غيره، اعترف بالنقص، واستمد قوة غيره في تمام مطلوبه، ولما كان العجز مذموماً، والنقص معيباً، كانت الشركة التي سببها العجز والنقص معيبة مذمومة؛ لأنه يستدل بها على نقص المتشاركين جميعاً وعجزهما"<sup>(١)</sup>، ويبين مسكويه أن الشركة في حق الإنسان "ليست مذمومة في كل أحواله، بل إنما تدم في الأشياء التي قد يستقل بها غيره، وينفرد باحتمالها سواه . . . فأما الأمور التي لا يكمل الإنسان الواحد لها، ولا يستقل بها أحد، فإن الشركة واجبة فيها"<sup>(٢)</sup>، فذلك أمر ضروري راجع "لعجز البشر، وكان الذم ساقطاً ومصروفاً عن أصحابها بما وضح من عذرهم"<sup>(٣)</sup>، مما يفهم منه أن هذه الضرورة وهذا العذر لا يليق بالألوهية، ولا يوجد فيها، ولذلك استحالت الشركة في حقها بإطلاق، "فالشركة بالإطلاق دالة على عجز الشريكين، وعائدة على الأمر المشترك فيه بالخلل والفساد عما يتم بالتفرد، وإن كان البشر معذورين في بعضها، وغير معذورين في البعض"<sup>(٤)</sup>.

ومسكويه بهذا الاستدلال "لم يسلك مسلك كثير من المتكلمين ممن لجئوا إلى الجدل والتفريع، وتساءلوا عما يمكن أن يحدث لو افترضنا وجود آلهة متعددة، وما يترتب على ذلك من تعارض إرادات الآلهة المفترضة"،

---

١- السابق، ص ٦٥.

٢- السابق، نفس الموضوع.

٣- السابق، ص ٦٦.

٤- السابق، نفس الموضوع.

كما يقول الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد<sup>(١)</sup>، وإن كان قد تجوز بعض التجوز في تسميته هذا الدليل الذي أورده مسكويه دليل التمانع؛ حيث إن التمانع كما يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: "هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه"<sup>(٢)</sup>، ومسكويه أقام استدلاله على افتراض اشتراكهما في الفعل واتفاقهما فيه أيضاً، لا على مجرد التمانع فيه فقط.

كما أن هذا الدليل يختلف من هذه الناحية أيضاً مع المعنى الذي أورده أرسطو في ختام مقالة اللام بصدد حديثه عن المبدأ الأول، حيث يقول: "وليس من الأشياء الموافقة في الوجود وعدم الوجود، أن تكون المبادئ كثيرة، ولا هو مما يجعل للموجودات جميل النظام، وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين، لكن ينبغي أن يكون الرئيس واحداً"<sup>(٣)</sup>؛ حيث يعتمد في ذلك على أن كثرة المبادئ لا تؤدي إلى حصول اتفاق في الوجود أو في العدم، الأمر الذي يخل بجميل نظام الموجودات، فالمعنى الأرسطي يثبت الوحدة من حيث إن الكثرة تقتضي الاختلاف والتفاوت بذاتها، وهو قريب من المعنى الذي قرره المتكلمون بصدد دلالة التمانع.

أما مسكويه فإنه يتجاوز بفكرته حالة الاختلاف والتفاوت إلى حالة الوفاق أيضاً، حيث أكد أولاً أن الشركة بذاتها تقتضي الإقرار بالعجز والنقص من كل واحد من الشركاء بإزاء الفعل، ثم أضاف بعد ذلك أنها تقتضي أيضاً وجود الخلل والتفاوت فيه مقارنة بما يتم التفرد به.

١- مقدمة الفوز الأصغر، ص ١٦٧، د عبد الفتاح فؤاد.

٢- شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٩، تحقيق د عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة،

الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٣- مقالة اللام، ص ١١.

والمعنى الأول صحيح تماماً، وهو ما يجعل الدليل تاماً، حيث يطرد في حالة افتراض الاتفاق الكامل، أما المعنى الثاني فلا يطرد في مثل هذه الحالة، ولا يتحقق إلا حيث وجد تمنع ما ولو كان محدوداً داخل إطار أعم من الاتفاق، ولا يعود بالنقض إلا على هذا القدر الذي يتحقق فيه التمنع، من حيث يجيز الاتفاق بينهما فيه، دون أن يتعرض لإبطال هذا الاحتمال، وهو القصور الذي اعترض الاستدلال الكلامي من هذه الجهة، وهو ما نال الاستدلال الأرسطي أيضاً بنفس الدرجة.

لكن دليل التمنع الكلامي من الممكن أن يتم من جهة أخرى، من حيث إن فكرة الكثرة بذاتها تقتضي اختلافاً وتفاوتاً (تمانعاً) ما بدرجة أو بأخرى<sup>(١)</sup>، وتحول دون جواز تحقق الاتفاق الكامل التام، وإلا لما كانت ثمة كثرة، ومن ثم فلا داعي لافتراض جوازه (الاتفاق الكامل التام) ثم إبطاله في حق الله سبحانه وتعالى من زاوية خاصة، حيث امتنع وجوده أصلاً في حقه وفي حق غيره على السواء.

وأياً ما كان الأمر فإن مسكويه قد جمع بين كلتا الجهتين في استدلاله، وتحليله لفكرة الشركة ينم عن نظرة متعمقة مستوعبة للقضية.

وفي تساؤل آخر يسأل أبو حيان مسكويه عن السبب الذي يحرك أمثال الزنديق والدهري، وهو ممن لا يرجو ثواباً ولا يخشى عقاباً في الآخرة

---

<sup>١</sup> - ولو على مستوى الرغبة الداخلية في نفس كل منهما من أن لآخر، دون أن يبديها أو يظهرها للآخر.



-حيث لا يؤمن بها- لفعل الخيرات، والتزام الأخلاق الحميدة، مع أنه أيضاً قد لا يطمع في شكر الناس، ولا يحذر شرهم، إذ قد يلتزم بذلك في أوقات يأمن فيها ذلك منهم، ثم يضيف سائلاً: "هل في هذه الأمور ما يشير إلى توحيد الله تبارك وتعالى"<sup>(١)</sup>.

ومسكويه يعلل ذلك في جوابه، حيث يرجعه إلى المعاني الفكرية الموجودة باشتراك فيما بين الناس جميعاً (أي في الإنسان بمقتضى إنسانيته) هي التي تحركه إلى الفضائل وتشوقه إلى المحاسن، ويتخذ من ذلك دلالة على وحدانية الله تعالى ف"لولا أن الخالق تعالى واحد لما تساوت هذه الحال بالناس"<sup>(٢)</sup>، فاشتراك الناس في بدائه وأوليات العقول أو المعاني الفطرية، فيه دلالة على وحدة خالقهم.

ويقول الدكتور عبد الفتاح فؤاد معلقاً على هذا الدليل: "قد يظن أن هذا الدليل يرجع إلى إثبات وجود الله عند الرواقية، وهو ما يعرف بدليل إجماع الناس، وفحواه أن الاعتقاد بوجود إله هو أحد المعاني الشائعة لدى الناس جميعاً"، لكنه يرد على هذه الدعوى: بالتفرقة بين المعاني الشائعة لدى كل من مسكويه والرواقيين، فيرى أنها فطرية لدى مسكويه ومكتسبة لدى الرواقيين<sup>(٣)</sup>.

والتفرقة بين فكرة مسكويه وما نسب للرواقيين من ذلك، تعود إلى أمر

---

<sup>١</sup> - انظر: الهوامل والشوامل، ص ١٩١ - ١٩٢.

<sup>٢</sup> - السابق، ص ١٩٢.

<sup>٣</sup> - انظر: مقدمة الفوز الأصغر، ص ١٧١، د عبد الفتاح فؤاد.

أعمق من ذلك في واقع الأمر، فمسكويه اتخذ من وحدة المعاني الفطرية في الناس جميعاً أداة لإثبات الوجدانية في الخالق، دون أن يتعرض لكون الوجدانية أحد هذه المعاني الفطرية<sup>(١)</sup>، ولذلك فإن هذا الاستدلال ينبغي أن يسمى بدليل اتحاد المعاني الفطرية، وليس بدليل الفطرة كما ذكر الدكتور عبد الفتاح فؤاد؛ حيث إنه يوهم اعتبار التوحيد معنى فطرياً، وهو ما لم يتعرض له مسكويه.

وهو استدلال رائع بحق؛ لأنه مؤسس على وعي العقل بذاته، وهو الأمر الذي ينبغي أن يكون مستصحباً باستمرار حتى في حالة الاعتماد على أدلة من الكون الخارجي -سواء أكان ذلك في قضية البرهنة على الوجود أم الوجدانية<sup>(٢)</sup>- فهو دليل يؤسس عملية الاستدلال على المحور الحقيقي الذي ينبغي أن تؤسس عليه وتنطلق منه، كما أنه من ناحية أخرى يتفاد إشكالية الاعتماد على فطرية هذه الفكرة (فكرة التوحيد) بعينها، وهو ما يمكن أن يقابل بالرفض والإنكار وعدم التسليم (ولو على سبيل السفسطة) ليؤسس عملية برهنة حقيقية تعتمد على قضايا فوق الجدل والخلاف، فحتى وإن أنكر البعض فطرية المعاني الأولية، فلن يستطيع أحد أن ينكر وجود المعاني

---

<sup>١</sup> - وهو الأمر الذي يؤكد أيضاً، أن سؤال أبي حيان في هذه المسألة كان متعلقاً بالزنديق والدهري ممن لا يؤمن بالله ولا بالمعاد.

<sup>٢</sup> - فبدون تلك المقارنة والاستصحاب، كان من الممكن مثلاً تصور أن النظام الموجود في الكون، راجع إلى المادة الصماء الجامدة الخالية من العقل والوعي، لكن بهذا الاستصحاب يتبين العقل أنه أعلى مرتبة من هذا الوجود المادي المحيط به؛ حيث إن هذا الوجود المادي المحيط بالإنسان لا يشعر بذاته ولا يحس بوجوده، وبالتالي فإنه أبعد من أن يكون علة لوجود الإنسان الذي يتصف بالوعي والإدراك، وهو أبعد أيضاً من إيجاد نفسه أو نظامه الذي طبع عليه.

المشتركة التي تمثل وحدة الوعي أو العقل (سواء أكان ذلك يعود للفطرة أم للاكتساب) بين البشر جميعاً، كما أنه استدلال أصيل أيضاً، يصعب العثور عليه لدى المدارس الكلامية والفلسفية قبل مسكويه، لكنه استدلال أعان عليه إلى حد كبير سؤال أبي حيان البارع<sup>(١)</sup>.

---

<sup>١</sup> - يضاف إلى هذه الأدلة أيضاً ما أورده مسكويه أثناء حديثه عن اتصال الكائنات من دلالة ذلك على وحدانية الخالق، انظر ص ١١٤، من هذا البحث.

## المبحث الثالث: منهج مسكويه في تقرير الصفات الإلهية.

### تمهيد:

من القضايا المترتبة على فكرة الوجدانية بتصورها الفلسفي السابق، قضية نفي الثبوتية عن الذات الإلهية؛ لأنها بمقتضى الوصفية، فيها من العموم ما يشترك فيه كل موصوف بها، ثم ينفات حظ كل موصوف منها، بمقتضى فرديته بخاص لا يشركه فيه غيره، فتكون الصفة في موصوفها مركبة من جنس وفصل، ويكون الموصوف بها مركباً على ذلك من جنس وفصل، وهو ما ينافي هذا المفهوم للوجدانية.

وهذه القضية في هذا النطاق تصل إلى درجة أعمق مما وصلت إليه في نطاق علم الكلام لدى المعتزلة، حيث تتجاوز مجرد جعل الصفة عين الذات ونفي مغايرتها للذات على أي نحو من الأنحاء، إلى نفي الإطلاق الحقيقي لها فيما يتعلق بالذات الإلهية، وجعله إطلاقاً مجازياً تفرضه ضرورة اللغة؛ لأن نفس الصفة الثبوتية في ذاتها من حيث إطلاقها على موصوفها تحمل كثرة ما، بغض النظر عن كونها عينه أم غيره.

لكن هناك إشكالية تتعلق بهذا التصور، ترجع إلى أن الذات الإلهية لا تعرف معرفة مباشرة، وإنما تعرف بطريق الاستدلال، والاستدلال يجب أن يحتوي على مقدمة كلية، الأمر الذي يقتضي وجود معاني كلية أو صفات عامة لها اشتراك فيما بين الذات الإلهية وغيرها من الذوات (وإن كان ذلك لا ينفى التفاوت والخصوص فيها) ليصح الاستدلال، والتصور الفلسفي المرتبط بفكرة الوجدانية (حيث مضى في هذا الاتجاه أكثر اطراداً مع مسلماته) يقرر أن الذات الإلهية لا تعرف إلا بطرق البرهان السالب، حيث ظن أنه بذلك

ينقادى هذه الإشكالية، لكنه أيضاً أثار بدوره من الصعوبات حيث أخفق تماماً في تقديم الحلول كما سيتبين.

### نفي الصفات الثبوتية لدى مسكويه:

يعتمد مسكويه في نفيه للصفات الثبوتية عن الله - عز وجل - على عدد من الأسانيد يكررها في كتابيه: الفوز الأصغر، والهوامل والشوامل. تتمثل في:

أولاً: أن الله - سبحانه وتعالى - مبين للموجودات مابينة تامة، لا يجمعه وإياها نوع ما من أنواع الاشتراك؛ لأنه مبدعها وخالقها، وحيث إن الصفات التي تدور في عقولنا، وتجري على ألسنتنا هي تعبير عن هذه الموجودات، فهي لذلك من إبداع الله - سبحانه وتعالى - وخالقه، ولا يجوز أن يوصف بها، يقول مسكويه في بيان هذا المعنى: "إن كل صفة وموصوف يقع عليه وهم، وينطلق به لسان، فهو جود من الله - تعالى - وإبداع منه، ومَنْ امتن به على خلقه، وليس يجوز أن يوصف الله - تعالى - بما هو مبدع ومخلوق له"<sup>(١)</sup>.

ويقول في موضع آخر بعد أن بين أن إطلاق الصفات على الله إنما هو من قبيل الضرورة، وعلى سبيل التجوز: "ويجب عليه مع ذلك أن يعتقد أن الشيء الذي يشير إليه أعلى من جميع الصفات التي نصفه بها وأشرف وأفضل؛ لأنه مبدعها وسببها وموجدتها، وأنه غير ممكن لأحد بوجه ولا سبب أن يحيط علماً به، ولا يعرف شيئاً منه؛ لأنه ليس شيئاً مما عرفه عن

---

١- الهوامل والشوامل، ص ٢٧٩.

الموجودات، بل هو مبدعها فقط"<sup>(١)</sup>.

ويضيف أيضاً: "أن الألفاظ إنما اصطلح عليها لضرورة الناس إليها في العبارة عن موجوداتهم التي جملتها غيره، وعن أنواعها وأشخاصها، والله -تقدس ذكره- تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وهو مبين لجميعها مابينة تامة، لا يجمعه وإياها نوع من أنواع الاشتراك"<sup>(٢)</sup>.

وهذا المعنى ليس من مبتكرات مسكويه، وإنما كان مقرراً في وضوح لدى برقلس، حيث يقول: "إن العلة الأولى أعلى من الصفة"<sup>(٣)</sup>، ويعلل ذلك فيقول: "لأنه ليس فوقه علة يعرف بها، وكل شيء إنما يعرف ويوصف من تلقاء علة"<sup>(٤)</sup>، كما أن هذه العلة فوق الأشياء كلها، "لأنها علة لها، فلذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم والفكر والعقل والمنطق، فليست إذناً بموصوفة"<sup>(٥)</sup>، فالصفات التي يطلقها الإنسان على الموصوفات، هي نتاج إحدى وسائل الإدراك لديه، وهذه الوسائل ومدركاتها وما يتبع ذلك من صفات، هي من إبداع هذه العلة الأولى، فلذلك كانت فوق الوصف.

لكن التساؤل الذي يطرح نفسه عند هذا المنعطف هو: كيف تدرك الذات الإلهية وتوصف في إطار هذا النسق الفكري؟

---

١- الفوز الأصغر، ص ٥٣، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٩، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، ص ٥٤، نشرة د عضيمة. ص ٢١٠، نشرة د فؤاد.

٣- الإيضاح في الخير المحض، ص ٨.

٤- السابق، ص ٩.

٥- السابق، نفس الموضوع.

إن برقلس يقدم طرحاً يفوق الطرح الذي تبناه مسكويه بعد ذلك دقة وعمقاً (وإن كان يهدم من حيث لا يشعر النسق الفكري الذي تبناه بصدد هذه القضية) حيث يقول: "إن العلة الأولى إنما يستدل عليها من العلة الثانية وهي العقل، وإنما تسمى باسم معلولها الأول بنوع أرفع وأفضل؛ لأن الذي للمعلول هو للعلة أيضاً، إلا أنه بنوع أرفع وأفضل وأكرم"<sup>(١)</sup>.

وهو معنى صحيح في ذاته من ناحية، كما يقدم حلاً لكثير من الإشكالات التي أثرت بصدد قضية الصفات الإلهية من ناحية أخرى، وبداية فإن التحليل العميق لفقرة برقلس السابقة، يجعل من أسباب اعتباره للعلة الأولى فوق الوصف غير ذات موضوع، فقله: إن الشيء إنما يعرف ويوصف من تلقاء علته بهذا الحصر، غير دقيق بالمرّة.

والأصل أن الشيء إنما يعرف ويوصف عن طريق الإدراك المباشر له، وما يستتبع ذلك من عمليات عقلية معقدة، كالتحليل والتركيب الذي يقارنه بغيره من المدركات، الأمر الذي يكشف عن أوجه يشترك فيها مع غيره وأخرى يباينه بها، وفي ضوء ذلك تستخلص صفاته ويعرف بها.

والأصل أيضاً أن معرفة علة شيء ما تعرف هذا الأخير وتكشف من صفته أنه معلول لهذه العلة فقط، كما أن معرفة معلول شيء ما تعرف هذا الأخير وتكشف من صفته أنه علة لهذا المعلول فقط، إلا أن هذا الأصل قد يعدل به عن موضعه في حالة ما إذا لم تتوافر معرفة مباشرة بالشيء، مع توافر مثل هذه المعرفة عن علته أو عن معلوله، فإن صفات أحد الطرفين

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس الموضوع.

تكشف شيئاً من صفات الآخر، من حيث وجود أوجه ما للاشتراك بينهما.

كما أن طبيعة العلاقة بينهما تحدد شيئاً ما من خصوصية كل طرف منهما بإزاء ما يشتركان فيه من الوصف، من حيث إن العلة دائماً (أي العلة الفاعلة الحقيقية) أكمل من معلولها، كما أن المعلول دائماً أنقص من علته تلك، وبذلك يتم الحصول على معرفة استدلالية كاملة (من جهة الاستدلال) بهذا الشيء.

وفي حقيقة الأمر فإن ما يدرك ويوصف بإدراك علته (الموجودات باستثناء العلة الأولى) هو وما يدرك ويوصف بإدراك معلوله (العلة الأولى كما صرح برقلس) على قياس واحد، وليس هناك مساغ للتفرقة بينهما على النحو الذي صنعه برقلس.

أما بالنسبة لمقولة برقلس: إن العلة الأولى فوق أدوات الإدراك في الإنسان وفوق المدركات التي تتناولها هذه الأدوات بحيث تعجز عن تناول الذات الإلهية، مما يعني محدودية الصفات التي يصوغها التصور الإنساني تبعاً لذلك، وهو المعنى الذي اقتفى مسكويه أثره حين جعل الصفة والموصوف من إبداع الله وخلقه. فهو كلام غير مستقيم بالمرّة: طبقاً لحقيقة الأمر، وطبقاً لما قرره برقلس في طريقة استدلاله على العلة الأولى، وطبقاً لما صرح به مسكويه من أن الله تعالى ليس شيئاً مما عرف من الموجودات وأنه فقط مبدعها؛ فمن حيث إن الله مبدع وعلة للإدراك والعقل، وعلة أيضاً لهذه الموجودات التي يتناولها هذا العقل بالإدراك والمعرفة واستخلاص الصفات، فإن وعي هذا العقل بذاته الذي يكشف له أنه مخلوق ومعلول، ووعيه بالموجودات الذي يكشف له أنها كذلك، يكشف له بلا ريب شيئاً من



صفات خالقه الذي هو علة هذا الوجود، وإلا لكان إثبات مجرد كونه مبدعاً أو علة مجرد لغو لا مضمون فيه.

ولذلك فإن القضية التي تقول إن الله -سبحانه وتعالى- فوق العقل والإدراك، فيها من المغالطة الشيء الكثير، إذا ما أخذت على عمومها، فالحق أن الله -سبحانه وتعالى- لا يحيط العقل والإدراك البشري علماً به، لكن ذلك لا ينفي العلم به نفيّاً عاماً مطلقاً، فنفي الأخص (الإحاطة به علماً) لا يلزم منه نفي الأعم (العلم بدون إحاطة)، والادعاء بأن الله -سبحانه وتعالى- أعلى من أن يعلم هو أيضاً غير صحيح، فالله -سبحانه وتعالى- أعلى بأن يعلم بغير إحاطة، لا بأن يجهل مطلق الجهل، وهو أعلى بأن يوصف بصفاته العليا التي هو أهل لها.

وبالعودة إلى ما تبقى من فكرة مسكويه السابقة، وهي الجزئية التي صرح فيها بأن الله -سبحانه وتعالى- مباين لجميع الموجودات مباينة تامة لا يجمعه وإياها نوع من أنواع الاشتراك، يتبين أنها تقتقد إلى الدقة الكافية؛ إذ لا بد في كل صفة ثبوتية من قدر ما من الاشتراك، به تعرف وتدرج حقيقة ما، لهذا الوصف المطلق على الذات الإلهية، بحيث إذا أضيف إلى القدر المشترك، ما يسلب ما يفيد الاشتراك الكامل مع سائر الموجودات، كان هذا السلب الذي يفيد التباين بوروده على قدر مثبت معلوم من الصفة، يعطي لها في مجموعها معنى مثبتاً ومعلوماً، حيث يقسم الصفة التي كانت تطلق بإطلاق واحد على الموجودات في عمومها إلى قسمين، كل منهما له معنى مثبت معلوم كالآخر: أحدهما يطلق على الذات الإلهية، والآخر يختص بسائر الموجودات فيما عداه، فهذا السلب ليس سلباً محضاً يؤدي إلى عدم حصول العلم بشكل تام.

فصفة العلم مثلاً إذا أخذ قدر منها مشترك، وعمم فيما بين الذات الإلهية وسائر الموجودات، ثم أضيف إلى هذا القدر المشترك في حق الله ما يسلب التماثل أو تمام الاشتراك مع الموجودات، فإنه يتم الحصول على صفة مثبتة بمجموعها، تعلم بالنسبة لنا، تماماً كما نعلمها في قسمها الآخر (في حق الله) إذ السلب المضاف إلى الإثبات يقسمه، ويفيد حقيقة معلومة لكلا الطرفين، ولذلك فإن هذه الصفة إذا ما أطلقت في حق الله سبحانه وتعالى، استطاع العقل أن يدركها بخصوصها في حقه، وهو أنه علم شامل مطلق غير مسبوق بجهل، بنفس الوضوح كما إذا أطلقت في حق غيره من الموجودات، حيث يدركها بخصوصها فيها، وهو أنه علم محدود ومسبوق بجهل.

والإمام الجويني كان دقيقاً جداً في هذه القضية في معرض رده على من قال: "لا يثبت للباري تعالى عن قولهم صفة من صفات الإثبات، وزعموا أنهم لو وصفوا القديم بكونه موجوداً ذاتاً، لكان ذلك تشبيهاً منهم له بالحوادث؛ إذ هي ذوات موجودات، وسلكوا مسلك النفي فيما يسألون عنه من صفات الإثبات"، حيث يقول الإمام الجويني في رده عليهم: "وهذا الذي قالوه لا تحقيق له، فإننا نقول: باضطرار نعلم أنه ليس بين الانتفاء والثبوت درجة، وهؤلاء إن نفوا الصانع أقيمت عليهم الدلائل في إثبات العلم به، وإن أثبتوه لزمهم من إثباته ما حاذروه؛ إذ الحوادث ثابتة تتضمن إثباته"<sup>(١)</sup>.

---

١- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٥٧، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

ثم يتعرض بالتحليل لقضية مماثلة لله للموجودات أم مباينته التامة لها، فينفي عن الله - سبحانه وتعالى - كلا الأمرين، ويثبت وسطاً بينهما وهي المخالفة، فيقول في معرض إجابته على هذا التساؤل: "فإن قيل: أستم تطلقون كونه مخالفاً لخلقه وإن كان مشاركاً للحوادث في الوجود؟ قلنا: المخالفة بين الخلافيين لا تجري مجرى المماثلة، فإن المماثلة في حقيقتها: تساوي المثليين الموصوفين بها في جميع صفات النفس. والمخالفة لا تقتضي الاختلاف في جميع الصفات؛ إذ لا تتحقق المخالفة إلا بين موجودين، فمن ضرورة إطلاق المخالفة التعرض لاشتراك في الوجود، فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك في صفات النفس لم نطلقها، والاختلاف ليس من موضوعه التباين في كل الصفات"<sup>(١)</sup>.

ثانياً: يعتمد مسكويه أيضاً بصدد هذه القضية على فكرة الوجدانية بتصورها الفلسفي الخاص، من حيث إن إثبات الصفات يقتضي وجود كثرة ما في الذات، وهو الأمر الذي ينافي وحدانيتها، وينافي أيضاً أوليتها؛ لوجوب تقدم آحاد هذه الكثرة عليها من وجهة نظره، وهو يصرح بهذا المعنى حيث يقول: "الأوصاف التي يثبتها له من يثبتها ليس تخلو من أن تكون: قديمة معه، أو محدثة بعده. ولو كانت قديمة معه موجودة بوجوده، لكان هناك كثرة، ولو كانت كثرة، لكانت لا محالة متركبة من آحاد، ولو كانت الآحاد متقدّمة أو الوحدّة - سيما التي تركبت منها الآحاد - والكثرة متقدّمة، لم يكن أولاً، وقد قلنا إنه أول"<sup>(٢)</sup>.

---

١- السابق، ص ٥٨.

٢- الهوامل والشوامل، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

ثم يأخذ مسكويه بإبطال الافتراض الثاني؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون حدوث ما حدث له من صفات عن سبب وعلّة، والله - عز وجل - لا سبب له ولا علّة، أما بالنسبة للافتراض الأول، وهو الأهم بصدد هذه القضية، فإنه لا يضيف إليه جديداً زيادة على ما قرره بصدد فكرة الوجدانية من أدلة لا تؤدي إلى النتيجة المطلوب إثباتها - كما سبق بيانه - اللهم إلا ما يكشف عن مزيد من تهافت هذه الفكرة؛ حيث إنه حينما قرر هذا الافتراض قرره على النحو الذي يفيد قدم هذه الصفات مع الموصوف، وارتباط وجودها بوجوده، مما يعني قدم هذه المعية، وتحقق التلازم بينهما بها، ثم عندما ناقش هذا الافتراض ليرفضه، أسس رفضه اعتماداً على أنه يؤدي إلى أسبقية آحاد هذه الكثرة عليها، وهو أمر لا يتم إلا بالتسليم بأسبقية وجودها في حال انفصال وتفرق، الأمر الذي يتنافى مع طبيعة الافتراض الذي قرره أصلاً، ولذلك فإن هذا النقد الذي طرحه مسكويه، لا يلزم القضية التي يتوجه نحوها بوجه من الوجوه.

بقي أمر ينبغي التنويه بشأنه، وهو أن مسكويه لم ينتهي بهذا الموقف إلى حيث انتهى المعتزلة، حيث الصفات عندهم عين الذات، أو إلى حيث ذهب ابن سينا بعده حين اعتبر الصفات تحليلاً لفكرة وجوب الوجود، فابن سينا "يشرح ذات الله - وهي ذات واجب الوجود الآن أيضاً - بما لا يخرج بها عن كونها عقلاً وعلماً"<sup>(١)</sup>، فحيث إن "كل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض، فهو بذاته معقول، والأول الواجب الوجود"<sup>(٢)</sup> مجرد عن المادة

---

١- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ٣٨٨، د محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السادسة، سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

٢- فكرة الواجب لا تقتضي بذاتها التجرد عن المادة، فإن العقل لا يمنع تصور امتداد ما واجب الوجود لذاته، كما لا يمنع تصور مجرد عن الامتداد ممكن الوجود لذاته، بحسب

وعوارض المادة، فهو بما هو هوية مجردة عقل"<sup>(١)</sup>.

ثم يمضي ابن سينا في تحليله ليقرر أن هذا العقل أو الهوية المجردة هو معقول لذاته وعاقل لها في نفس الوقت، ويبرهن على ذلك حيث يقول: "المعقول هو الذي ماهيته مجردة لشيء"، أي الذي يحصل ماهية مجردة في داخل عقل أو إدراك ما، "والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء"، أي له ماهية تقوم بعملية التجريد للأشياء بحيث تحتوي في داخلها على تصورات مجردة لهذه الأشياء، ثم يقول: "وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر"، أي أنه لا يلزم أن يكون المعقول معقولاً بالنسبة لشيء آخر، ولا أن يكون العاقل عاقلاً لشيء آخر، بل قد يكون عاقلاً لنفسه ومعقولاً لنفسه، ثم يقرر هذه النتيجة فيقول: "إن الأول لأن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل، وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول، وهذا الشيء هو ذاته"<sup>(٢)</sup>.

ثم حيث أثبت له علمه بذاته، ثم علمه بغيره من هذه الجهة؛ "لأنه إذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها"<sup>(٣)</sup>، فإن ابن سينا "يشرح كل صفة يتصف بها الله مما لا يتطلبها

---

ذات الفكرتين، دونما أمر خارج عنهما أو زائد عليهما.

١- النجاة، ص ٢٨٠.

٢- السابق، نفس الموضوع. والأمر المثير للغرابة، هو أن ابن سينا لم يقدم برهاناً يحتم أن تكون فكرة الواجب تقتضي بذاتها أن يكون عاقلاً ومعقولاً؛ إذ يكفي لكي يتحقق أنه هوية مجردة (عقل) أن يكون معقولاً لغيره سواء بالفعل أم بالإمكان، دون أن يكون عاقلاً على الإطلاق سواء أكان لذاته أم لغيره، فهو وصف زائد على فكرة الواجب.

٣- السابق، ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

الوجود في أصل الفكرة الإغريقية، بمعنى يؤول بها إلى العلم والإدراك"<sup>(١)</sup>.

وينتهي ابن سينا من ذلك إلى أنه "إذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنَّ وموجود، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب، وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة"<sup>(٢)</sup>.

فعلى سبيل المثال: "إذا قيل له واحد لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول، أو مسلوباً عنه الشريك . . . وإذا قيل له قادر لم يعن به إلا أنه واجب الوجود، مضافاً إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو المذكور"<sup>(٣)</sup>.

فمسكويه لم يسلك هذا المسلك الذي يوحد بين الذات وصفاتها لسبب يمكن استنباطه من التساؤل الذي طرحه عليه أبو حيان وأقره عليه مسكويه، حيث ورد فيه أن الناس وإن كانوا في الصفات الإلهية على طريقتين: "قطائفة تقول: لا صفات له: كالسمع، والبصر، والحياة، والقدرة، لكنه مع نفي هذه الصفات موصوف بأنه سميع بصير حي قادر عالم. وطائفة قالت: هذه أسماء لموصوف بصفات هي: العلم، والقدرة، والحياة، ولا بد من إطلاقها وتحقيقها. ثم إن هاتين الطائفتين تطابقتا على أنه عالم لا كالعالمين، وقادر لا كالقادرين، وسميع لا كالسامعين، ومتكلم لا كالمتكلمين"، وبالتالي فإن

---

١- الجانب الإلهي، ص ٢٨٨.

٢- النجاة، ص ٢٨٧.

٣- السابق، نفس الموضوع.

ذلك لا يؤول إلى فرق حقيقي بينهما؛ إذ "كانت الطائفتان في ظاهر الرأي مثبتة نافية، معطية آخذة، إلا أن يبين ما يزيد على هذا"<sup>(١)</sup>.

والفقرة الأخيرة تحمل الجواب الذي يفسر موقف مسكويه بصدده هذه القضية، حيث إن السلب داخل نطاق إثبات ما، يعني حقيقة مركبة منهما، يشكل الإثبات فيها القدر المشترك أو الجنس، ويمثل السلب فيها القدر الخاص أو الفصل، وليس السلب في هذا المقام أمراً عديمياً محضاً ليقال إنه لا يوجب مثل هذه الكثرة كما تصور ابن سينا<sup>(٢)</sup>؛ لأن هذا السلب المضاف إلى الإثبات لا يرفعه كلية وإنما يرفع شيئاً ما منه ليثبت الباقي<sup>(٣)</sup>.

ومسكويه كان على وعي كامل بأن مثل هذا الموقف يتعارض مع ما سبق وأن تقرر لديه بأن الذات الإلهية غير مركبة من جنس وفصل، وأنه لا يوجد قدر مثبت مشترك فيما بينها وبين غيرها، تقريراً لفكرة التباين التام، وتحقيقاً لفكرة الوجدانية بمعناها الفلسفي على نحو كامل، وذلك خلافاً لابن سينا الذي لم يكن مطرداً مع هذه القاعدة التي أقرها، والتي تشمل لديه نفي التركيب من جنس وفصل حيث يقول: "ونقول: أيضاً إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود، لا أجزاء الكمية، ولا أجزاء الحد والقول، سواء كانت كالمادة والصورة، أو كانت على وجه آخر، بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه، فيدل كل واحد منها

---

١- الهوامل والشوامل، ص ٢٧٨.

٢- والإضافة أيضاً هي أمر ثبوتي ما دامت تتعلق بأشياء ثبوتية.

٣- على سبيل المثال: إذا وصف شيء ما وصفاً إثباتياً مفاده ثبوت اللون له، ثم أضيف إلى ذلك الإثبات نفي اللون الأبيض عنه، فقول: ثبت اللون له ما عدا الأبيض، لكان معنى ذلك ثبوت بقية الألوان أو بعضها له.

على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته"<sup>(١)</sup>.

### كيفية إطلاق الصفات على الله لدى مسكويه:

إن مسكويه إذ تبني فكرة التباين المطلق بين الذات الإلهية وبين جميع ما عداها؛ ليحافظ على فكرة التوحيد الفلسفية التي كان مخلصاً لها ومطرداً معها حتى النهاية (إذ إن وجود قدر ما من الاشتراك يعني ضرورة تركيب الذات من المشترك والخاص أو من الجنس والفصل) وأسس عليها نفيه الحاد والمتطرف لإطلاق الصفات على الله.

فإن هذا الموقف المتطرف، وإن كان متسقاً مع نفسه حتى هذه المرحلة، إلا أنه يصطدم بمشكلة كبيرة تبدو مستعصية على الحل الذي طرحه مسكويه، وهي أن هذا التباين المطلق يؤدي إلى نتيجة معرفية سلبية تماماً فيما يتعلق بالذات الإلهية، حيث تصبح مجهولاً مطلقاً، يستعصي على مطلق التصور أو التصديق، فالحقيقة المؤكدة التي لا تقبل الشك هي أن هناك ضرورة لكي تكون الذات الإلهية قابلة لمجرد التصور الذهني فضلاً عن الوجود الخارجي، لأن يشار إليها بالوصف، وهي الحقيقة التي كان مسكويه على وعي بها حيث قال: "وإذا أمعن الإنسان النظر فيما قدمناه، ووفاه قسطه من الاستقصاء والروية، ظهر له شيء واحد، منفرد بذاته، بريء من كل مادة، تظهر صورته خلواً من كل كثرة تشوب وحدانيته بنوع من الأنواع وعلى وجه من الوجوه، لا يشبه شيئاً من جميع ما يلحقه التصفح والتأمل، إلا أنه لا يجد بداً من وصفه والإشارة إليه"<sup>(٢)</sup>.

١- النجاة، ص ٢٦٤.

٢- الفوز الأصغر، ص ٥٢، نشرة د عزيمة. ص ٢٠٨، نشرة د فؤاد.



ومسكويه يقدم طرحاً لحل هذه القضية يتركز في عدة نقاط، يتبين به منهجه في إطلاق الصفات على الله . سبحانه وتعالى:

أولاً: أن إطلاق ما يطلق من الصفات على الله -سبحانه وتعالى- حيث إن الضرورة تقضي بذلك، إنما هو على سبيل المجاز والاستعارة، لا على سبيل الحقيقة، حيث يقول: "إن جميع ما يطلق على الله -تعالى ذكره- من هذه المعاني، وما ينسب إليه من الأفعال والأسماء والصفات، إنما هو على المجاز والتسميح، وليس يطابق شيء من حقائق ما نتعارفه بينما بهذه الألفاظ شيئاً من هناك"<sup>(١)</sup>.

وإنما حيث يضطر المرء "إلى استعمال الألفاظ البشرية بالآلات اللحمية، فيستعير الصفات التي يجدها في المَبْدَعَات التي ألفها وعرفها؛ إذ لا سبيل غير ذلك"<sup>(٢)</sup>، لكن ذلك "من غير أن نرجع بها إلى الحقائق المعروفة من اللغة، والمعاني المحصلة بها"<sup>(٣)</sup>.

ثانياً: القاعدة التي يضعها مسكويه لانتقاء هذه الصفات التي تطلق بالمجاز والاستعارة على الله -سبحانه وتعالى- تتمثل في أن كل وصفين متقابلين، يطلق عليه ما يدل على المدح والكمال والحسن منهما، حيث يقول: "وأما إطلاقنا ما نطلقه عليه من الوجود والقدرة وسائر الصفات، فلأن

---

١- الهوامل والشوامل، ص ١٠٨ - ١٠٩.

٢- الفوز الأصغر، ص ٥٢، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٨، نشرة د فواد.

٣- الهوامل والشوامل، ص ١٣٨ - ١٣٩.

العقل إذا قسم الشيء إلى الإيجاب والسلب، أو إلى الحسن والقيبح، أو إلى الوجود والعدم، وجب أن ينظر في كل طرفين، فينسب الأفضل منهما إليه، إن كنا لا محالة مشيرين إليه بوصف مثلاً، كأنا سمعنا بالقدرة والعجز وهما طرفان، فوجدنا أحدهما مدحاً والآخر ذمّاً، فوجب أن ننسب إليه ما هو مدح عندنا، وكذلك نفعل في الجود وضده، والعلم وخلافه"<sup>(١)</sup>.

فالمرء حيث "وجد لفظتين متقابلتين، وجب عليه أن يختار أحسنهما، ويطلقه على ذلك الشيء الشريف المتعالي عن كل اسم وصفة: كالموجود والمعدوم، وكالقادر والعاجز، وكالعالم والجاهل، وسائر الألفاظ المتقابلة التي تشبه هذه"<sup>(٢)</sup>.

**ثالثاً:** إن هذه القاعدة العقلية ليست على عمومها وإطلاقها، ولكن مسكويه يضع لها ضابطاً شرعياً حيث يقول: "ينبغي ألا نقيس على هذا القدر أيضاً، إلا إذا كان معنا رخصة في شريعة، أو إطلاق في كتاب منزل؛ لئلا نبتدع له من عندنا ما لم تجر به سنة أو فريضة، ونحذر كل الحذر من الإقدام على هذه الأمور"<sup>(٣)</sup>، فالمرء ينبغي له "أن يتحرج، ولا يطلق إلا ما أطلقته الشريعة، وتعارفته الأمة، وجرت به العادة"<sup>(٤)</sup>.

وموقف مسكويه الخاص بالإطلاق المجازي لجميع الصفات الإلهية، مؤسس على أن هذه الأسماء والصفات قد وضعت في الأصل للتعبير عن

١- السابق، ص ٢٨٠.

٢- الفوز الأصغر، ص ٥٢، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٨ - ٢٠٩، نشرة د فؤاد.

٣- الهوامل والشوامل، ص ٢٨٠.

٤- الفوز الأصغر، ص ٥٢ - ٥٣، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٩، نشرة د فؤاد.

الموجودات المغايرة للذات الإلهية والتي ينالها التصور البشري، ولذلك فهي تدل بالحقيقة عليها.

وهي فكرة غير صحيحة؛ حيث إن الذات الإلهية تدخل في نطاق التصور البشري بدرجة ما، ومجرد إنكار ذلك يجعل كل ما يتعلق بالإلهيات مجرد تمتمات خاوية من المعنى والمضمون، والأسماء والأوصاف هي أدوات للتعبير عن التصورات والأفكار التي تدور داخل العقل والإدراك البشري، وليست مجرد تعبير عن المخلوقات فقط، أو المُبدعات التي ألفها وعرفها (طبقاً لمقولة مسكويه).

ونظراً لأن هناك قواعد وقوانين أساسية وبديهية للفكر، تمثل حقائق عامة ومطلقة في الواقع الموضوعي الخارجي، فإن هناك حقائق مشتركة وعامة، لا بين كل الموجودات فحسب بل بين كل التصورات، سواء تعلقت بما هو موجود أم غير موجود.

ولذلك فإن الصفات التي تقال بالاشتراك على الذات الإلهية وغيرها من الموجودات، تعبر عن حقائق مشتركة فيما بينهما، وذلك لا ينفي وجود تباين ما داخل هذه الحقيقة المشتركة، بحيث إن مقولة مسكويه: بأنه ليس هناك تطابق بين حقائق الأسماء والصفات في المخلوقات وبين ما يطلق منها على الذات الإلهية، هي صحيحة إلى الحد الذي لا تنفي به وجود الحقيقة المشتركة لهذه الألفاظ، والإمام ابن تيمية كان دقيقاً جداً في هذه الجزئية حيث يقول: "ولولا أن هذه الأسماء والصفات تدل على معنى مشترك كلي، يقتضي من المواطأة والموافقة والمثابفة ما به تفهم وتثبت هذه المعاني لله، لم نكن قد عرفنا عن الله شيئاً، ولا صار في قلوبنا إيمان به ولا علم ولا

معرفة ولا محبة، ولا إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته وتعظيمه، فإن جميع هذه الأمور لا تكون إلا مع العلم، ولا يمكن العلم إلا بإثبات تلك المعاني التي فيها من الموافقة والمواطأة ما به حصل لنا ما حصل من العلم لما غاب عنا"<sup>(١)</sup>.

ومما يؤكد القصور الواضح لفكرة مسكويه عن الصفات الإلهية، أن فكرة المجاز والاستعارة ذاتها تحتم وجود وجه شبه ما بين الإطلاق الحقيقي للفظ والإطلاق المجازي له، وهو ما يمثل حقيقة مشتركة جامعة بين مدلولاتهما، وبدون ذلك لا يكون هناك وجود وتحقق لفكرة المجاز.

والقاعدة العقلية التي قررها مسكويه مؤسسة بدورها على نفس هذا المضمون، حيث تعتمد على حقيقة مشتركة تحقق الصلة بين الإطلاق الحقيقي والمجازي للفظ، تتمثل في فكرة الكمال والحسن والمدح.

أما بالنسبة للضابط الشرعي الذي وضعه مسكويه لإطلاق الصفات على الله، فإن الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد، يرى أنه يعبر عن موقف سلفي، حيث يقول: "ولا أحسب أنني أغالي لو قلت: إن مسكويه لا يخرج بهذا الكلام عن مذهب السلف في الصفات الإلهية؛ حيث أثبتوا لله الصفات الخيرية من غير تكييف ولا تمثيل، ولم ينفوا شيئاً منها، وتوقفوا عن الخوض في بحث العلاقة بين الذات والصفات على نحو ما خاض الخلف"<sup>(٢)</sup>.

---

<sup>١</sup> - مجموع الفتاوى، المجلد الخامس: الأسماء والصفات، ص ٣٥٠ - ٣٥١، دار التقوى للنشر والتوزيع.

<sup>٢</sup> - مقدمة الفوز الأصغر، ص ١٦٥، د عبد الفتاح أحمد فؤاد.

لكنه حكم غير صحيح، فكلام مسكويه الذي أورده بخصوص ذلك إذا ما وضع في إطاره الذي أورده فيه، والذي حدد فيه موقفه العام بصدده هذه القضية، يبعده تماماً عن الموقف السلفي، خصوصاً إذا ما وضع في الاعتبار أن مسكويه لم يقتصر في تناوله لقضية الصفات الإلهية على الخبرة منها فحسب، وإنما عمم أحكامه بصددها لتشمل كل صفة حتى صفات الوجود والوحدة.

بقي أمر جدير بالتنويه فيما يتعلق بقضية الصفات الإلهية لدى مسكويه، وهو أنه كان أكثر صراحة وحدة في تصورات بصددها ممن سبقه من الفلاسفة الإسلاميين، وذلك أمر يتبين من المقارنة بينه وبين سلفه الفارابي على سبيل المثال، والذي يصرح بأن الأسماء المشتركة بين الله وغيره، يتبين فيها "أن ذلك الاسم يدل أولاً على كماله هو، ثم ثانياً على غيره بحسب مرتبته من الأول"<sup>(١)</sup>، مما يوحي بأن هناك حقيقة مشتركة فيما بينهما.

لكن الفارابي يعود فيقول: "وكثير من الأسماء المشتركة التي تدل على جوهر الأول، وعلى وجوده، فإنها إذا دلت على غيره، فإنما تدل على ما يتخيل فيه من الشبه في الوجود الأول: إما شبه كبير، وإما شبه يسير"<sup>(٢)</sup>، فرغم تحتم وجود شبه ما، الأمر الذي يعني وجود حقيقة ما ومدلول ما مشترك لهذه الأسماء، فإن الفارابي يحاول الإفلات من هذه النتيجة الحتمية

---

١- السياسة المدنية، ص ٥٠.

٢- السابق، ص ٥٠ - ٥١.

حين يصف هذا الشبه بأنه متخيل.

وهو ما يعني إذا ما أخذ بما عليه من إطلاق، غياب أرض الحقيقة بالنسبة لتصوراتنا، ليس عن الله فقط، بل عن الله وغيره من الموجودات جميعاً<sup>(١)</sup>، فتصور الفارابي بصدد هذه القضية يؤول (رغم محاولته لبناء تصور حقيقي وثبوتي للألوهية وهو ما لم يصنعه مسكويه) مدفوعاً بفكرة الوجدانية، لنفس النتيجة الحادة التي قصد إليها مسكويه رأساً ووصل بها إلى نهايتها، حين قرر في صراحة ووضوح أن الله -سبحانه وتعالى- لا يعرف إلا بالسلب دون الإيجاب.

### الطريق السلبي لمعرفة الألوهية عند مسكويه:

إن مسكويه يقرر أن الله سبحانه وتعالى "يعرف بطريق السلب دون الإيجاب"<sup>(٢)</sup>، معتمداً في ذلك على تصورات التي قررها بصدد قضية الوجدانية، وما يترتب عليها من النفي الحقيقي للصفات عن الله -سبحانه وتعالى- حيث إن الاستدلال الموجب يقتضي وجود مقدمات موجبة، تقسم المبرهن عليه إلى ثلاثة حدود: يحتوي أحدها على ما يدل على خصوصه، والآخران على معاني وصفات مشتركة له مع غيره، وذلك يتنافى مع وحدانية

---

١- فمن حيث إن هذه الأسماء كما يرى الفارابي تدل دلالة أصلية على الذات الإلهية، وتدل على غيره بما يتخيل فيها من شبه بالذات الإلهية، فإن التصورات المرتبطة بهذا الغير تفتقر إلى يقين ثابت، ومن ناحية أخرى فإنه نظراً لأن هذه الأسماء تطلق أولاً بالنسبة لنا في واقع الأمر على هذا الغير الذي يدرك مباشرة، ونظراً لعدم وجود قدر حقيقي من الشبه فيما بين الغير وبين الذات الإلهية، فإن التصورات المرتبطة بها (الذات الإلهية) تفتقر بدورها إلى يقين ما ثابت.

٢- الفوز الأصغر، ص ٥٣، نشرة د عزيمة. ص ٢٠٩، نشرة د فؤاد.

الله وأوليته لدى مسكويه حيث يقول: "والله - عز وجل - أول الموجودات كما بينا ويرهنا عليه، وهو فاعلها ومبدعها، فإذن ليس له أول يوجد في المقدمات، وهو واحد فليس له ما يوجد فيها، وليس له وصف ذاتي ولا غير ذاتي، فلا يمكن إذن أن نبرهن عليه بطريق الإيجاب بالبرهان المستقيم"<sup>(١)</sup>.

ولذلك فإنه لا يتبقى إلا الاستدلال السالب؛ حيث إنه ينفي معاني وأوصاف عن المبرهن عليه، وهو ما يحافظ على التصورات الخاصة بالوحدانية الفلسفية - من وجهة نظر مسكويه - حيث يقول: "أما ببرهان الخلف وعلى طريق السلب، فإنه إنما يحتاج فيه إلى إزالة الأسباب والمعاني عنه، كما نقول: إنه ليس بمتحرك، وليس بجسم، وليس بمتكثر. وكما قلنا: إنه ليس يمكن أن يكون للعالم أسباب لا ترتقي إلى واحد، فقد تبين أن برهان السلب أليق الأشياء بالأمور الإلهية، وأشبهها بأن يستعمل فيها"<sup>(٢)</sup>.

لكن ثمة صعوبة تحول دون التحقق الكامل لفكرة مسكويه في الاعتماد على السلب وحده، تتمثل في أنه حتى في البرهان السالب، لا بد من وجود حد يحتوي على تصور مثبت موجب، يمثل الموضوع الذي يحمل عليه السلب في النتيجة، وبدون وجود تصور ما محصل ومثبت لهذا الموضوع، فإنه يكون بلا وجود أو بغير ذي موضوع ليثبت له أو ينفي عنه، وهذا التصور الثبوتي الذي لا بد من توافر حد أدنى له، لا يتحقق استدلالاً إلا بالطريق الموجب<sup>(٣)</sup>.

<sup>١</sup> - السابق، ص ٥٣ - ٥٤، نشرة د عضيمة. نفس الموضوع، نشرة د فؤاد.

<sup>٢</sup> - السابق، ص ٥٤، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٩ - ٢١٠، نشرة د فؤاد.

<sup>٣</sup> - انظر ما سبق إيرادَه للإمام الجويني: ص ٢٧٢ - ٢٧٣، من هذا البحث.

كما أن السلب المحمول على موضوع ما، إذا تصور بذاته قبل حمله على هذا الموضوع، لما منع تصوره من فرض صدقه على كثيرين، فهو بذاته كلي بإزاء موضوعه، فكما تشترك الأشياء في الإيجاب تشترك في السلب، ويكون للموضوع بحكم خصوصه ما يباين به غيره، ممن يشاركه في هذا المعنى، فيكون للشيء أيضاً بذلك تركيب من مشترك وخاص.

ومما هو جدير بالذكر أيضاً أن البرهان قد يكون سلبي الشكل، لكنه في الحقيقة إيجابي المضمون، فالقضية التي تنفي انتفاء وجود علة للعالم، هي في حقيقة الأمر قضية ثبوتية، تقرر وجود علة لهذا العالم كما أن فكرة الوجدانية أيضاً تتضمن معنى ثبوتياً في ذاتها، وليست مجرد نفي للكثرة، فإنه لو افترض كونها سلبية محضة، واعتبرت الكثرة ثبوتية محضة، لما كانت الكثرة مجرد تعداد لوحدات ولما كان لها دورها معنى ثبوتي.



الفصل الثاني  
الله والعالم

## تمهيد:

إن هناك محورين أساسيين يشكلان فكرة مسكويه عن علاقة الله بوجود العالم:

**المحور الأول:** الفيض والصدور<sup>(١)</sup>، والذي يتضمن معناه في حقيقة الأمر أن يكون وجود العالم تابع لوجود الله في القدم والبقاء، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة تتنافى مع فكرة الإبداع (بمعنى الخلق من العدم) فإن مسكويه يقرر في بعض المواضع فكرة الإبداع من لا شيء كممثلة للعلاقة بين الله والعالم، بل ينسب ذلك إلى أرسطو أيضاً، ومسكويه لم يكن موفقاً في هذه المحاولة بالمرّة؛ حيث يعتمد في ذلك على مقدمات لا تثبت فكرة الإبداع بقدر ما تنفيها كما سيتبين.

**المحور الثاني:** الوساطة، وهو يقررها على أنها نتيجة منطقية تترتب على فكرة الوجدانية بتصورها الفلسفي الذي سبق تناوله.

## مسكويه بين القول بالإبداع والقول بالفيض والصدور:

يعقد مسكويه فصلاً كاملاً من فصول كتابه الفوز الأصغر يبرهن فيه

---

<sup>١</sup> - إن معنى الفيض والصدور في هذا النمط من التصور الفلسفي، يدل على لزوم العالم لله في الوجود، وذلك: إما بمقتضى العلية وهي ما تشير إليه لفظة الصدور، أو بمقتضى الجود وهو ما يشير إليه لفظ الفيض. ولا يدل أي منهما على خصوص فكرة الوساطة بذاتها - كما هو شائع - حيث إنه يمكن أن يتحقق كلاهما أو أحدهما في فكرة الوجود المباشر، بنفس القدر الذي يمكن به ذلك في فكرة الوساطة.

على " أنه -تعالى- أبداع الأشياء كلها من لا شيء"<sup>(١)</sup>، يقول في بدايته: "ظن قوم لا درية لهم بالنظر أنه لا يكون شيء إلا من شيء، وذلك لما رأوا الإنسان لا يكون إلا من إنسان، والفرس لا يكون إلا من فرس، حكموا أنه لا يكون شيء إلا من شيء، ولجالينوس الطبيب فيه كلام، ولالإسكندر في نقضه كتاب مفرد، يبين فيه أن مكون الكون يكون من لا شيء"<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن معرفة مسكويه بكتاب جالينوس في ذلك كانت عن طريق كتاب الإسكندر في نقضه، كما يبدو أيضاً أنه قد لخص مضمون ما أورده الإسكندر في كتابه، في الفصل الذي عقده لذلك، حيث يقول عقب كلامه السابق مباشرة: "ونريد أن نبين ذلك ونوضحه بقول وجيز على ما شرحناه في أول الكتاب"<sup>(٣)</sup>.

والمقصود بكتاب الإسكندر الذي ذكره مسكويه هو: "كتاب الرد على من قال إنه لا يكون شيء إلا من شيء"، حيث ذكره بهذا العنوان ابن النديم<sup>(٤)</sup>، كما ذكره أيضاً ابن أبي أصيبعة وإن ذكر أنه مقالة بدلاً من كتاب<sup>(٥)</sup>.

---

١- الفوز الأصغر، ص ٥٨، نشرة د عضيمة، ص ٢١٢، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، نفس الموضوع، نشرة د عضيمة. ص ٢١٢ - ٢١٣، نشرة د فؤاد.

٣- السابق، نفس الموضوع في كلتا النشرتين.

٤- الفهرست، ص ٤١١.

٥- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ١٠٦، تحقيق د نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، وهي طبعة في مجلد واحد. وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي أن هذه المقالة موجودة في مخطوط برقم ٧٩٤ بمكتبة الإسكوريال بأسبانيا، يحتوى على سبعة عشر مقالة للإسكندر. انظر: تصديره لكتاب أرسطو عند العرب، ص ٥٥ - ٥٦.

ومسكويه يعتمد في إثبات هذه القضية على " أن الأشياء المتكونة إنما تتبدل بالصور فحسب، فأما الموضوع للصور فلا يتبدل بنفسه"<sup>(١)</sup>، حيث يستدل بحدوث الصور المعينة، أي بعدم صورة ما وحلول أخرى محلها على قضية أن مكون الكون يكون من لا شيء، وأنه أبداع الأشياء كلها من لا شيء بهذا الإطلاق والعموم الذي لا يستثنى شيئاً ما، وهو استدلال لا يؤدي إلى هذه النتيجة التي ينتهي إليها مسكويه بل ينفیها، وذلك من ناحيتين:

**الناحية الأولى:** أن الأشياء التي أبداعها الله -سبحانه وتعالى- لا تقتصر لدى مسكويه على الأشياء المركبة من هيولى وصورة، فإن مسكويه يصف العقل الفعال بأنه "أول مبدع للباري تعالى"<sup>(٢)</sup>، ويتصف رغم ذلك لديه أيضاً بالوجود السرمدي الدائم، وكذلك حال النفس والطبيعة؛ حيث إنها صور خالصة لا هيولى لها.

بل إن الأجرام السماوية لديه ثابتة في جوهرها ولا تتحرك إلا في مكانها وهي على ذلك أيضاً حركة محدودة؛ "لأنها وإن كانت حركة نقلة فإنها تنتقل بأجزائها، فأما كل السماء فهو ثابت في مكانه غير منتقل عنه، وما كان ثابتاً في مكانه غير منتقل عنه فهو ساكن"، ولذلك فهي "ساكنة من وجه متحركة من وجه"<sup>(٣)</sup>.

---

١- الفوز الأصغر، ص ٥٨، نشرة د عضيمة. ص ٢١٣، نشرة د فؤاد. وقد سبق إيراد هذا النص، وما أورده مسكويه للاستدلال على حدوث الصور بالتفصيل في: ص ٧٠ - ٧٣، من هذا البحث.

٢- السابق، ص ٨٨، نشرة د عضيمة. ص ٢٣٩، نشرة د فؤاد.

٣- السابق، ص ٨٧، نشرة د عضيمة. ص ٢٣٨، نشرة د فؤاد.

فهذه الموجودات موصوفة لدى مسكويه بأنها من إبداع الله -تعالى- رغم أن بعضها صور خالصة ليس لها هيولى تتعاقب عليها أصلاً، كما أن بعض ما يتركب من هيولى وصورة (الأجرام السماوية) يتحول في مكانه دون صورته الجوهرية.

وبالتالي فإن استدلال مسكويه لا يتناول هذه الأشياء رغم أنها مبدعات لله -سبحانه وتعالى- ويقتصر على الأشياء التي تقع في عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد.

**الناحية الثانية:** أن الحدوث الذي يعتري هذا العالم (عالم الكون والفساد) هو حدوث جزئي لا كلي، بمعنى أن الهيولى أو الموضوع الذي تتعاقب عليه الصور ثابت في ذاته لا يتبدل، كما أن الصور التي تتبدل عليه لا يخلو منها خلوا تاما كما صرح مسكويه.

وهو الأمر الذي يؤكد ما حكاه مسكويه عن أرسطو حيث استشهد به في ذلك فقال: "وقد بين الحكيم ذلك، ودل على أن الصور تتضاد على أمر ما ثابت لا يتغير ليقبلها واحدا بعد الآخر"<sup>(١)</sup>.

والإسكندر الأفروديسي الذي اعتمد عليه مسكويه بصدد هذه القضية، يقرر في مقالة أخرى له: "أن الهيولى لا تتعري من الأشياء كلها البتة، بل

---

<sup>١</sup> - السابق، ص ٥٨، نشرة د عضيمة. ص ٢١٣، نشرة د فؤاد.

تتعاقب الأشياء فيه تعاقباً<sup>(١)</sup>.

كما يقول أيضاً: "ولا يمكن أيضاً أن يكون شيء من الأشياء > . . .  
. . . <(٢) الكائنة مع الهيولى ما، دون الهيولى موجوداً، ولا يمكن أيضاً أن  
تكون الهيولى موجودة دون صورة ما، بل هما غير مفترق بعضهما من  
بعض، ولا يوجد أحدهما دون الآخر"<sup>(٣)</sup>.

وبذلك يتبين أن الحكم العام الذي قرره مسكويه حيث يقول: "فليس  
جرم العالم الكبير بأزلي"، حيث اعتمد في ذلك على "أن لجرم العالم حاملاً  
ومحمولاً، أي هيولى وصورة، كما أن "له حركة وزمان ومدة، وكل واحد من  
هذه يوجب له التركيب، فهو إذا مركّب، وكل مركّب فله بسائط، وبسائطه  
متقدمة له بالطبع"<sup>(٤)</sup>.

وهذه البسائط هي العلة المادية والصورية، وهى تقتضي أيضاً العلة  
الفاعلة التي تجمع بينهما بالتركيب حيث يقول: "وإذا كان مركّباً فله بسائط،  
وبسائطه متقدمة له، ويحتاج -لأجل ذلك- إلى مركّب اضطراراً"<sup>(٥)</sup>، في حين  
"أن ما لم يزل هو الذي ليس له علة تتقدمه بنحو من أنحاء التقدم ولا سبب

---

١- مقالة الإسكندر الأفروديسى في أن المكون إذا استحال استحال من ضده أيضاً معاً  
على رأي أرسطو طاليس، ص ٢٨٦، نشرها د عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب أرسطو  
عند العرب.

٢- خرم بالأصل المخطوط.

٣- السابق، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

٤- مقالة في النفس والعقل، ص ٧٨.

٥- السابق، ص ٧٩.

البنية؛ وإلا لزم أن يكون ذلك المتقدم على ذلك النحو هو الأول بالإطلاق؛ إذ الأول بالإطلاق هو الذي نعني بقولنا الأزلي، وقد بان تبيان ذلك أن الشيء الذي لم يزل لا يجوز أن يكون مركباً ولا متكرراً بنحو من أنحاء الكثرة؛ لأن الكثرة مترتبة من آحاد"<sup>(١)</sup>.

وهو حكم غير صحيح؛ حيث لا يتسق مع مسلمات التصور الذي تبناه مسكويه على أي نحو من الأنحاء، فإذا كانت علاقة الهولي بالصورة علاقة تركيب تحتاج إلى مركب، فإن ذلك لا يقتضي تقدم هذه البسائط على المركب فحسب بل يقتضي أيضاً تقدم وجودها وجوداً فعلياً كبسائط أي في حالة انفصال، لكن ذلك لا يستلزم احتياج هذه البسائط في وجودها إلى مبدع، حيث يقتصر فعله وإبداعه على مجرد التركيب دون وجودها في ذاتها.

كما أن مسكويه من ناحية أخرى لا يسلم بإمكانية تحقق وجود فعلي لهذه البسائط في حالة انفراد، وما ذكره في ختام الفصل المذكور يؤكد ذلك حيث يقول: "والهولي والصورة لما كانتا أول الموجودات، ولم يصح وجود أحدهما خلوا من الآخر لم ينحلا إلى شيء موجود، بل إلى العدم، فيكون وجودهما لا عن شيء"<sup>(٢)</sup>، وذلك ما

---

<sup>١</sup> - السابق، ص ٧٨.

<sup>٢</sup> - لكي يتحقق ذلك على نحو صحيح لابد وأن يكون كونهما كذلك (لا شيء) راجع إلى عدمهما في ذاتهما، لا إلى مجرد عدم معيتهما، فهناك فرق بين عدمهما مع وجود المعية بينهما في هذه الحالة (حالة العدم) وبين عدم المعية بينهما، فمجرد عدم المعية بينهما لا يؤدي إلى عدم كل واحد منهما في ذاته، بل لكي يتحقق ذلك في مثل هذه الحالة (حالة التلازم) فلا بد وأن تتحقق المعية بينهما في حالة العدم كما في حالة الوجود، حيث إن المتلازمين يعدمان معاً كما يوجدان معاً.

أردنا أن نبين<sup>(١)</sup>، مما يعني أنها لا تحتاج إلى مركّب، وبالتالي فإن فكرته عن الإبداع الذي يعتمد على: البسائط، والتركيب، والمركّب. تتهاوى تماماً.

بقي ثم أمر مهم ينبغي الإشارة إليه، وهو يختص بما حكاه مسكويه عن أرسطو مستشهداً به بهذا الصدد، حيث يقول: "وقد أطلق الحكيم أن الوجود إنما أبداع لا من موجود، وهذا بيّن؛ لأن الله -تعالى- لو كان أبداع الموجود من موجود لكان لا معنى للإبداع؛ إذ الموجود موجود قبل الإبداع، وإنما يصح الإبداع في الموجود إذا كان لا من موجود أعني العدم"<sup>(٢)</sup>.

وفي واقع الأمر فإن أرسطو ينحو بهذه القضية منحى محدوداً لا يصل إلى العموم الذي يحاول مسكويه أن يظهره به، فإن أرسطو حيث يستعرض رأي الذين "يقولون: إنه لا شيء من الموجودات تكون أو فسد؛ لأن ما تكون: إما عن موجود، أو عن غير موجود. وليس يمكن أن يكون شيء ولا عن واحد من هذين جميعاً، وذلك أن الموجود لا يكون، وذلك أن الموجود حاصل على الوجود، وعمّا ليس بموجود ليس يكون شيء من الأشياء، وذلك أنه يحتاج في التكون إلى شيء يكون موضوعاً"<sup>(٣)</sup>، وبذلك "دفعوا التكون كله"<sup>(٤)</sup>، يأخذ بعد ذلك في تفصيل هذه القضية، فيقرر أنه "من البين أنا إنما ندل بقولنا: إن الكون عما ليس بموجود على هذا المعنى أيضاً، أي من جهة ما هو غير موجود"<sup>(٥)</sup>، ويقصد بذلك أن الكون أو الإبداع

١- الفوز الأصغر، ص ٦٠، نشرة د عضيمة. ص ٢١٤، نشرة د فواد.

٢- السابق، نفس المواضيع في كلتا النشرتين.

٣- السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ٦٦.

٤- السابق، نفس الجزء، ص ٦٨.

٥- السابق، نفس الموضوع.



(حسب تعبير مسكويه) إنما يجري في إطار محدود، يتناول وجوداً ما ثابتاً، يعرض له عدم محدود لجهة ما، هي التي تتحول بالتكون إلى الوجود وبالفساد إلى العكس.

وهو يؤكد هذا المعنى بوضوح حيث يقول: "ونحن أنفسنا أيضاً نقول: إنه ليس يكون شيء من الأشياء عما ليس بموجود على الإطلاق، غير أنا نقول: إنه قد يكون الشيء عما ليس بموجود كأننا قلنا بطريق العرض، وذلك أنه قد يكون شيء عن العدم، وهو شيء غير موجود بالذات، من غير أن يكون هو موجوداً فيه"<sup>(١)</sup>.

وما ذكره مسكويه صحيح من حيث إن الإبداع لا يكون إلا من غير موجود، لكنة غير صحيح من حيث يوهم أن الإبداع يتناول كل شيء لديه أو لدى أرسطو على السواء.

ومسكويه حين يتجاوز عالم الكون والفساد، ويتعرض للعالم الذي لا كون فيه ولا فساد (الموجودات الروحية المفارقة والأجرام السماوية) يؤكد فكرة الفيض والصدور وما يتبعها من أزلية وسرمدية هذا الوجود.

فهو يقول على سبيل المثال في معرض حديثه عن العقل الفعال: "فأما العقل فمستغن بذاته وما يلحقه من الفيض الدائم"<sup>(٢)</sup>، وهو يؤكد هذا

---

<sup>١</sup> - السابق، نفس الجزء، ص ٦٨ - ٦٩. وهو يقصد بذلك أن العدم هو شيء غي موجود في ذاته، لكنه قد يعرض لشيء موجود بالفعل على نحو محدود في جهة ما منه، دون أن يناله في جوهره وذاته، أي في كليته.

<sup>٢</sup> - الفوز الأصغر، ص ٨٨، نشرة د عضيمة. ص ٢٣٩، نشرة د فؤاد.

المعنى حين يقر تقسيم أفلاطون للعالم على هذا النحو حيث يقول: "ولذلك قال أفلاطون في كتاب طيماوس على لسان السائل: ما الشيء الكائن ولا وجود له؟ وما الشيء الموجود ولا كون له؟ عنى بالكائن الذي لا وجود له الحركات المكانية والزمانية؛ لأنه لم يؤهله لاسم الوجود؛ إذ كان مقدار وجوده إنما هو في الآن، والآن يجري من الزمان مجرى النقطة في الخط، وما كان قسطه من الوجود لا يثبت للماضي ولا للمستقبل وإنما هو بحسب الآن، فليس يستحق اسم الوجود، بل قال: هو أبداً في التكون، وأما الوجود الذي لا كون له، فالأشياء التي هي فوق الزمان؛ لأن ما كان فوق الزمان فهو أيضاً فوق الحركة الطبيعية، وما كان فوق الحركة الطبيعية، فهو أيضاً فوق الطبيعة، وما كان وجوده كذلك لم يدخل تحت الماضي ولا المستقبل بل وجوده أشبه بالدهر، أعني السرمدية والبقاء"<sup>(١)</sup>.

ومما يجدر التنويه بشأنه في هذا المقام، هو أن عبارة مسكويه في هذا السياق كانت غير دقيقة بالمرّة، من حيث يخص الوجود الذي لا كون له بالأشياء التي فوق الطبيعة، حيث يقرن السرمدية والبقاء بانتقاء الدخول تحت الحركة الطبيعية والزمان، على الرغم من أن السرمدية والبقاء تتحقق لديه أيضاً للأفلاك السماوية - كما يصرح في مواضع أخرى - حيث تقتصر حركتها على النقلة المكانية دون أن تمس ماهيتها وجوهرها، ولذلك تتصف بالسرمدية والبقاء في وجودها وفي حركتها، وهو الأمر الذي يستلزم أن يتصف الزمان أيضاً لديه بذلك، حيث ينشأ لديه عن هذه الحركة، وبالتالي فليس هناك مبرر - يستقيم مع قواعده - ليسوغ جعل فكرة السرمدية والبقاء

---

<sup>١</sup> - السابق، ص ٨٥، نشرة د عضيمة. ص ٢٣٧، نشرة فؤاد.

مرادفة لفكرة فوق الزمان<sup>(١)</sup>.

وما ذكره برقلس فيما قبله ليسوغ به مثل هذه التفرقة، حيث يقول: إن "كل جوهر ابتدع في زمان: إما أن يكون دائماً في الزمان والزمان غير فاصل عنه؛ لأنه ابتدع والزمان سواء، وإما أن يكون منفصلاً عن الزمان والزمان يفصل عنه؛ لأنه ابتدع في بعض أوقات الزمان"<sup>(٢)</sup>، ولذلك فهو يؤكد "أن الدوام نوعان: أحدهما دهرى، والآخر زماني. غير أن دوام أحدهما قائم ساكن، ودوام الآخر متحرك"، ثم يقرر "أن الجواهر: منها ما هي دائمة فوق الزمان، ومنها دائمة مساوية للزمان والزمان غير فاصل عنها، ومنها منقطعة عن الزمان والزمان يفصل عنها من فوقها وأسفلها وهي الجواهر الواقعة تحت الكون والفساد"<sup>(٣)</sup>.

هو أيضاً ليس بالتبرير المعقول لهذه القضية ما دام اتصف كل منهما بالدوام.

ومسكويه يصف حركة الفلك الدورية بأنها "هي التي تتم له وجوده الدائم الذي قدره الله -تعالى- له"<sup>(٤)</sup>، وذلك في مقابل الوجود علي طريق التكون حيث يتابع فيقول: "ولما انتهى الوجود إلي أجسامنا كان بتوسط الفلك وأجرامه وكوكبه، فضعف جداً وقل، وحصلنا من الوجود الجسمي على التكون الذي حصل كلا وجود؛ إذ كان غير باق ولا ثابت على حال واحد ولا

١- انظر: ص ٢٠٦ - ٢٠٩، من هذا البحث.

٢- الإيضاح في الخير المحض، ص ٢٨.

٣- السابق، ص ٣٠.

٤- الفوز الأصغر، ص ٥٥ - ٥٦، نشرة د عضيمة. ص ٢١١، نشرة د فؤاد.

طرفة عين، بل إنما وجوده بالحركة والزمان على طريق التكون"<sup>(١)</sup>.

وبذلك يتبين أن التصورات الخاصة بالفيض والصدور هي التصورات السائدة في فكرة مسكويه عن العالم، بينما تختفي فكرة الإبداع كوجود من عدم لتحتل مكانا محدودا فيها.

أما فيما يختص بما اعتمد عليه مسكويه من أدلة تدعم التصورات الخاصة بالفيض والصدور، فإنها يمكن أن تستنبط مما علل به الوجود الدائم للعقل الفعال حيث قال: "لأن الفيض متصل به أبدأ؛ لأزلية مفيضه، وسعة جوده"<sup>(٢)</sup>، فهي تتحصر في دليلين هما أزلية المفيض من جهة، وسعة جود هذا المفيض من جهة أخرى.

والدليل الأول يقوم في جوهره على فكرة التلازم الضروري بين العلة والمعلول، وهو ما قرره ابن سينا بعد ذلك على نحو مفصل حيث يقول: "إذا لم يكن شيء معوق من خارج، وكان الفاعل بذاته موجودا، ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجدت -كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك- وجب وجود المعلول، وإن لم توجد وجب عدمه، وأيهما فرض أبدا كان ما بإزائه أبدا، أو وقتا ما كان وقتا ما، وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً"<sup>(٣)</sup>.

<sup>١</sup> - السابق، ص ٥٦، نشرة د عضيمة. نفس الموضوع، نشرة د فؤاد.

<sup>٢</sup> - السابق، ص ٥٥، نشرة د عضيمة. ص ٢١٠، نشرة د فؤاد.

<sup>٣</sup> - الإشارات والتنبيهات، الجزء الثالث، ص ٩٣.

فما دام الله موجودا بالفعل أبدا كعلة وفاعل؛ حيث إنه لا تغير فيه بوجه ما حتى تتفاوت به أحواله، وما دام ليس هناك وجود لعائق خارجي يعوقه عن فعله، فإنه يجب من ذلك (طبقا لهذا التصور) أن يقارنه فعله أو معلوله أزلا وأبدا، "وإنما قال: لم يبعد، وإن كان من الواجب أن يقول: وجب أن يجب عنه سرمدًا؛ لأن مقصوده هنا إزالة الاستبعاد، فإن الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود"<sup>(١)</sup>.

وهذا الاستدلال قد وجد في متناول الفلاسفة الإسلاميين من قبل، وذلك في حجج برقلس التي أوردها على قدم العالم، حيث ذكره في الحجة الثالثة التي يقول فيها: "إن كان الخالق - تعالى - إنما هو خالق لشيء: فإما أن يكون بالفعل خالقا له وأبدا، وإما بالقوة حتى يكون إنما يخلقه حيناً لا أبداً. فإن كان الخالق بالفعل هو أبداً خالق، فالمخلوق أيضاً أبداً بالفعل يكون مخلوقاً"<sup>(٢)</sup>، "وإن لم يكن خالقاً بالفعل، فهو إذاً خالق بالقوة، إذ كان وجوده قبل أن يخلق"<sup>(٣)</sup>، وذلك يستلزم أن يكون هناك شيء غيره بالفعل يخرج من قوته إلى فعله، " فيجب من ذلك أن يكون الخالق أيضاً إنما يصير خالقاً، بعد أن كان خالقاً بالقوة، من شيء آخر كان خالقاً بالفعل"<sup>(٤)</sup>.

---

<sup>١</sup> - شرح الإشارات والتنبيهات، الجزء الثالث، ص ٩٤، تأليف نصير الدين الطوسي، نشره

د سليمان دنيا بهامش كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

<sup>٢</sup> - حجج برقلس في قدم العالم، ص ٣٥، ترجمة إسحاق بن حنين، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب.

<sup>٣</sup> - السابق، ص ٣٦.

<sup>٤</sup> - السابق، نفس الموضوع.

وهو استدلال يعود في جذوره إلى أرسطو كما صرح بذلك برقلس في هذا الموضوع.

وأرسطو يقرر هذه الفكرة حيث يقول: "إن المبدأ إذا كان باقياً، فالكل أيضاً ضروري باق؛ إذ كان متصلاً بالمبدأ"<sup>(١)</sup>، ويقرها أيضاً حيث يقول "إن كان هاهنا شيء ما هو أبداً على هذا - أعني أنه يحرك شيئاً ما وهو غير متحرك - أزلي، فواجب ضرورة أن يكون أيضاً أول متحركٍ أزلياً"<sup>(٢)</sup>.

والمحور الذي يدور عليه هذا الاستدلال يتلخص في أن تراخي المعلول أو المفعول عن علته أو فاعله، يقتضي كون هذه العلة ناقصة غير تامة، وأنها من حيث كونها علة تكون بالقوة قبل أن تتحقق بالفعل، وطبقاً لهذا التصور فإنه لا بد وأن يكون لها علة أخرى خارجة عنها، هي بالفعل، حتى تخرجها من القوة إلى الفعل.

لكن هذه المقدمة غير صحيحة من جهتين:

**الجهة الأولى:** أن الشيء قد يكون فيه قوة ما تتداخل تحت فعل ما، وتكتسب بذلك هذه القوة وصف التحقق الفعلي لها كقوة، ويكون بذلك الفعل الناشئ عنها والمتداخل تحتها مصدره ذاتها، وتكون بذلك مستغنية بنفسها دونما افتقار إلى غير خارجي عنها، ليخرج ما فيها من قوة إلى فعل كما سبق تناول ذلك بالتفصيل<sup>(٣)</sup>.

---

<sup>١</sup> - السماع الطبيعي، الجزء الثاني، ص ٨٧٢.

<sup>٢</sup> - السابق، نفس الجزء، ص ٨٧٢ - ٨٧٣.

<sup>٣</sup> - انظر: ص ٢٤٢ - ٢٤٦، من هذا البحث.

**الجهة الثانية:** وهي تعتبر تطبيقاً للفكرة السابقة من ناحية، وبرهنة عليها أيضاً من ناحية أخرى، وهي تعود إلى أن هناك إجمالاً يعتري عبارة التحقق الفعلي إذا ما أطلقت كوصف لكل من الفاعل والمفعول، وهو ما يرجع إليه جانب كبير من اللبس الحاصل في هذه القضية، وبالنظر المتعمق يمكن اكتشاف أن لفظ الفعل يطلق بمعنيين في خلال هذا السياق:

**الأول:** عملية التحول والتغير من حال ما قبل الفعل إلى ما بعدها.

**الثاني:** الحال التي يتم الانتهاء إليها، والتي يقال فيها: إن الشيء قد صار متحققاً بالفعل.

وهذا المعنى الثاني للفعل يستلزم بالضرورة تحقق المعنى الأول له، وهو ما يستلزم بدوره أسبقية القوة المقابلة للفعل (بالمعنى الثاني) على كلتا هاتين المرحلتين، وإذا ما نظرنا لهذه المراحل الثلاث مجتمعة، فإنه يتبين أنها أجزاء أساسية تشكل ماهية فكرة الفعل بمعناها الواسع، يستوي فيها طرفا القوة والفعل بمعناه الثاني على السواء، من حيث إن كلا منهما يحمل معنى الفعل (بمعناه الواسع).

أما تمييزهما إلى قوة وفعل، فهو باعتبار المعنى الثاني للفعل (المعنى المحدود) وهو تقابل داخلي في ظل إطار فعلي موسع يجمعهما معاً.

وإذا ما نظرنا للقضية من خلال هذا الطرح، فإن قول القائل: إنه إذا كان الخالق أو الفاعل بالفعل اقتضى ذلك أن يكون المفعول بالفعل، إن

حمل على المعنى الأول للفعل فهو معنى صحيح في ذاته، لكنه غير مفيد في هذه الدعوى المتعلقة بأزلية العالم، بل يفيد حدوثه حيث يقتضى سبق القوة على الفعل (بالمعنى الثاني المحدود للفعل) في كل منهما، ولما كان الفاعل أو الخالق له في حال قوته هذه، وجود فعلي يحيط بذلك غير مسبوق فيه بعدم، بخلاف المفعول الذي هو في حال قوته عدم محض، حتى وإن كان قابلاً للارتفاع والتحول، فإنه بذلك تثبت الأولوية للأول بينما يثبت الحدوث للثاني.

أما إن حمل ذلك ابتداء على المعنى الثاني للفعل، فإن ذلك سيؤدى إلى أن يكون الفعل مجرد لفظ فارغ يخلو من المعنى أو المضمون في حقيقة الأمر؛ لأن الفعل بجميع معانيه يستلزم سبق القوة له، كما أنه سيؤدى من ناحية أخرى إلى زوال الحد الفاصل بين الفاعل والمفعول أو العلة والمعلول، حيث لا يعود ثمة مبرر لهذه الثنائية.

وإذا ما أخذ أي مثال للعلية، حتى وإن كانت عليية طبيعية يصدر عنها فعلها بالضرورة لا بالاختيار كالنار مثلاً، فإنها توصف بأنها علة للإحراق، ويوصف الجسم القابل للاحتراق في حال الاحتراق بأنه معلول لها من هذه الجهة، فإنه لولا وجود النار في حالة انفصال سابق عن الشيء المحترق بالفعل، لجزم العقل بأن النار والشيء المحترق شيء واحد، كأنها خاصية من خواصه، أو كأنه خاصية من خواصها.

فالعلية لا تتصور إلا حيث كان هناك تغير، تتفصل به العلة من المعلول، حيث يسبق الأول الثاني في الوجود، قبل أن يرتبطا على النحو الذي يصدر فيه الثاني عن الأول.



وعلى نفس هذا النحو فإنه يستحيل تماماً تصور الله -تعالى- كعلة لهذا العالم ما لم يكن هذا المعلول متأخراً عنه بالزمان، وإذا ما افتقد هذا الأمر، فإن ثنائية الله والعالم كعلة ومعلول تتلاشى، ليحل محلها وحدة لا يتميز فيها أحدهما من الآخر بشيء يصح أن يعتد به.

أما فيما يتعلق بالاستدلال الثاني: سعة الوجود وما تقتضيه من أزلية الفيض بالوجود. فإنه يعود بدوره إلى الحجة الأولى من الحجج التي أوردها برقلس في استدلاله على قدم العالم حيث يقول: "إن الحجة الأولى من الحجج التي نبين بها أن العالم أزلي مأخوذة من جود البارئ، فإنه لا إقناع أثبت منه في البرهان، من أمر الكل على أنه مثل ما عليه أتاه الحق، وعنه كان وجوده"<sup>(١)</sup>.

والمقدمات التي يعتمد عليها في تقرير هذا الاستدلال، تتلخص في أن البارئ سبحانه وتعالى "أبداً جواد، فإذا قد كان أبداً جواداً، فأبداً يحب أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له"، وهو "يقدر على أن يجعل جميع الأشياء مشاكلة له، إذ كان رب الأشياء كلها والمالك لها"، وإذا كان الأمر كذلك "فهو أبداً يفعلها"<sup>(٢)</sup>.

وهو استدلال يقوم على المغالطة والفسفسطة، حيث إن الجود في ذاته وماهيته، لا يكون إلا بشيء مفتقد بالنسبة لمن يناله الجود، قبل جود الجواد

---

١- حجج برقلس في قدم العالم، ص ٣٤.

٢- السابق، نفس الموضوع.

به عليه؛ إذ لو كان حاصلًا له، لاستغنى فيه عن جود غيره.

ففكرة الجود الدائم في هذا الاستدلال، لا تخرج عن فكرة الفعل الدائم في الاستدلال السابق، وكلاهما تعرض لنفس الخطأ، ففكرة الجود وكذا الفعل -مهما حاول العقل أن يتصور لهما الأزلية- تحمل كل منهما في داخلها ثنائية متعاقبة تتمثل في عدم ووجود، والاثنتين المتعاقبتين -مهما تصور العقل أزلية المجموع الحاصل منهما- فإن أحدهما يسبق الآخر، والآخر يتأخر عنه بالضرورة، والافتقار إلى فاعل للوجود أو جواد به، مطلق في فاعليته وجوده، يحتم أن يكون الطرف السابق في هذه الثنائية -مهما تسلسلت في الماضي- هو العدم لا الوجود<sup>(١)</sup>.

---

١- في حالة الفعل خاصة دون الجود، يصح تصور فاعل للعدم اللاحق للوجود، كما يصح تصور فاعل للوجود اللاحق للعدم، وإذا ما افترض العقل تسلسل عدم ووجود عدداً ما من المرات، فإنه يصح تصور الفاعلية فيهما معاً ما عدا نقطة البداية، والتي تتحقق بأحدهما؛ حيث إنه لا فعل بدون تحول، ولا تحول بدون ثنائية بين طرفين متناقضين (يتمثل فيها العدم والوجود على نحو مطلق أو على نحو محدود بجهة ما) يسبق أحدهما الآخر فيها، والطرف السابق في هذه الثنائية مادام لم يسبقه شيء آخر، فلا فعل له من هذه الجهة حيث انعدمت الثنائية والتحول فيها، لكن التساؤل المطروح في هذا المقام هو: أي هذين الطرفين يصلح لأن يكون نقطة البداية؟ والجواب يعتمد على التصور الذي يريد العقل أن يرتضيه للفاعل، فإن أراد تصوره على أنه فاعل مطلق لكل وجود مغاير له، حكم بالأولية المطلقة للعدم في كل ما سواه على الوجود، حيث يكون كل وجود تال لهذا العدم مستمداً منه، وكذلك كل عدم لاحق للوجود، وليس هناك ما يقدر في الخالق أو الفاعل لكون العدم الأول بغير خالق، لكن الذي يقدر فيه بحق، هو أن يكون هناك وجود أول غير مفتقر في وجوده لفعله، يقتصر تعلق هذا الفاعل به بمقتضى الفاعلية على إعدامه دون وجوده. وإن أراد العقل تصوره على أنه فاعل مطلق للعدم، وفاعل محدود للوجود، حكم بالأولية المطلقة للوجود على العدم، فيكون بذلك كل عدم من فعله، حيث

وما يذكره برقلس بعد ذلك ليثبت أن الفاعل فاعل أبداً، حيث يبطل نقيض هذه القضية، فيقول: "وذلك أن كل ما لا يفعل فتركه الفعل: إما لأنه لا يشاء أن يفعل، وإما لأنه لا يقدر أن يفعل"، ثم يقول: "إن القول بأنه غير

---

إنه دائماً ما يعقب وجوداً ما، وكذلك كل وجود تال للعدم، أما فيما يتعلق بالوجود الأول من جهة وجوده، فإنه يخرج من نطاق فعله من هذه الجهة.

هذا فيما يتعلق بهذا التسلسل من جهة الماضي، أما فيما يتعلق به من جهة المستقبل، فإن الاستناد للفاعل لا يمنع أن يصح فرض أحدهما متأخراً والآخر متقدماً على السواء ويكون مع ذلك مفعولاً لهذا الفاعل، ومن أجل ذلك منع المتكلمون قدم العالم على سبيل التسلسل إلى ما لا نهاية من جهة الابتداء، حيث يتحتم أن يتقدم أحد طرفي الثنائية على التعيين، وهو العدم دون غيره، ليصح كون الفاعل فاعلاً مطلقاً للوجود، بينما جوزوا ذلك من جهة الانتهاء، حيث إنه لا يتحتم تعيين أحد طرفي هذه الثنائية بالتأخر دون ما سواه. فالاستناد إلى الفاعل وكونه فاعلاً مطلقاً لكل وجود، هو الذي منع صحة الحالة الأولى في حين جوز الثانية.

وبذلك يتبين أن ابن رشد كان أقرب إلى الجدل منه إلى البرهان، حيث أوهم أن قضية دوام الوجود في الماضي كدوامه في المستقبل، وأنها قضية بحيث يقاس فيها أحدهما على الآخر، ليطعن بذلك على المتكلمين في قولهم بحدوث العالم، وليخفف من نفور جمهور المسلمين من فكرة قدم العالم، حيث يقول: "وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل، وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي، فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهذا مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل". فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٤١، تحقيق د محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية. وحيث يقول أيضاً: "إن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الإنشاء عن إيجاد العالم، أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع". السابق، ص ٤٢. فهذا القياس غير صحيح، لأنه قياس مع الفارق، لا يشترك طرفاه في علة الحكم، حتى يصح اشتراكهما في الحكم.

قادر على أن يفعل ما يشاء، مما يستحق أن يهزأ به"<sup>(١)</sup>.

هو قول أيضاً ينطوي على المغالطة؛ حيث يضع فكرة القدرة على الفعل في هذا السياق وضعاً غريباً متناقضاً في نفسه؛ لأن القدرة على الفعل لا تتحقق لها ماهية إلا حيث تحققت ماهية الفعل، والفعل لا تتحقق ماهيته إلا بطرفيه: العدم، والوجود. ويستحيل أن يتحقق فعل بطرف واحد، ولذلك يستحيل أن تتحقق القدرة عليه من حيث هو فعل بطرف واحد، كما يحاول برقلس أن يغالط، ويثبت بذلك أزلية العالم.

وفكرة الجود تعود في جذورها الأقدم إلى أفلاطون، حيث قرر في طيماوس: "أن السبب في خلق العالم جود الله -تبارك وتعالى- والجواد لا حسد معه ولا بخل على شيء من الأشياء في وقت من الأوقات"<sup>(٢)</sup>.

كما أن فكرة الجواد الذي يجود بالوجود، ترادف فكرة مثال الخير أو الخير بالذات، التي أوردها أفلاطون في محاوراة الجمهورية، حيث يدور فيها هذا الحوار:

"- ولكن أليس الله في ذاته خيراً؟ وأليست هذه هي الصفة التي يجب أن يمثل عليها؟

- بلا شك"<sup>(٣)</sup>.

<sup>١</sup> - حجج برقلس في قدم العالم، ص ٣٤.

<sup>٢</sup> - جوامع كتاب طيماوس، ص ٩٠.

<sup>٣</sup> - جمهورية أفلاطون، ص ٢٤٢، ترجمة ودراسة د فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٥م.

ومعنى كونه خيراً يقتضى أنه علة للأشياء الخيرة دون الشريرة، فالشر يجب أن يبحث له عن مصدر غيره، حيث يقول: "فالخير ليس له من مصدر سوى الله، أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره"<sup>(١)</sup>.

ورغم أن كلمة مصدر والسياق الذي وردت به، توهم أن هناك علة فاعلة مستقلة هي مصدر الشر في العالم، إلا أن هذا المعنى لا يقصده أفلاطون، وإنما يقصد أنه يجب أن يبحث لهذه الشرور التي تظهر في حياة الناس عن تفسير آخر، حيث يقول: "فإذا تكلم أحد عن آلام نيوبيا التي تحدثت عنها الآبيات السابقة، أو كوارث آل بيلوبس، أو حرب طروادة، أو أي موضوع مماثل، فلن ندعه يقول: إن كل هذه الشرور من عمل الله، فإن أصر على ذلك، فليبحث لها عن تفسير كذلك الذي نسعى إليه، فعليه أن يقول: إن الله لم يفعل إلا خيراً وعدلاً وأن ما حدث لم يكن إلا قصاصاً من الآثمين"<sup>(٢)</sup>.

وأفلاطون يذكر أيضاً حين حديثه عن المثل، ما يفهم منه أن الله مثال الخير، وأنه علة أيضاً (من حيث هو خير) لكل خير وجميل سواء في العالم المنظور أم المعقول، حيث يقول: إن "آخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد، هو مثال الخير، ولكن المرء ما أن يدركه، حتى يستنتج حتماً أنه علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعاً، وأنه في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل"<sup>(٣)</sup>.

---

١- السابق، ص ٢٤٣.

٢- السابق، ص ٢٤٤.

٣- السابق، ص ٤٢٢.

وإذا فهم الخير على أنه قرين للوجود، والشر على أنه قرين للعدم، وذلك على النحو الذي فهمه مسكويه حيث يقول: إن الرداءة ترادف الهيولى والعدم، ومقابل هذه الرداءة الجودة، والجودة مقترنة بالبقاء، والبقاء مقترن بالوجود، والوجود هو أول صورة أبدعها البارئ تعالى - فلذلك هو خير<sup>(١)</sup> محض لا يشوبه شر ولا عدم - واختص<sup>(٢)</sup> به العقل الفعال؛ وذلك أن الوجود الحق الذي ليس هو هيولى البتة ولا معنى الانفعال، هو العقل الأول<sup>(٣)</sup>.

فإن ذلك يفسر ما تقتضيه فكرة الخير كعلة لوجود أزلي ودائم، يتمثل في عالم الحقيقة أو العقل، لدى أفلاطون ومسكويه على السواء.

ومسكويه يصرح بتأثره بأفلاطون في هذه الفكرة (فكرة الخير وتوابعها) ومن الظاهر أنه يقصد بذلك محاورة الجمهورية، والتي عرفت لدى الإسلاميين بالسياسة حيث تناول فيها أفلاطون هذه القضية.

كما يصرح أيضاً بتأثره ببيرقلس (ومن الواضح أنه يقصد بذلك كتابه الإيضاح في الخير المحض) حيث يقول: "وفى تبين الخير والشر > الذي هو لا خير و لا شر<sup>(٤)</sup> < كلام طويل يخرج بنا عن حد ما نحن فيه، ومن قرأ كلام أفلاطون فيه، وكتاباً لبيرقلس خصه به، وكلاماً لجالينوس فيه، تبين له

---

١- يقصد بذلك الله سبحانه وتعالى.

٢- أي اختص الله سبحانه وتعالى - العقل الفعال بهذا الوجود.

٣- الفوز الأصغر، ص ٨٢، نشرة د عضيمة. ص ٢٣٤، نشرة د فؤاد.

٤- هذه الفقرة لم ترد في نشرة د فؤاد، ووردت في نشرة د عضيمة، وأرى أنها لا موضع لها في هذا السياق.

طوله وحاجته إلى الشرح، إلا أنني اجتهدت في اختصاره، وإيراده مع ذلك مشروحاً<sup>(١)</sup>.

كما أن فكرة الخير وردت على هذا النحو الذي يقتضي الفيض وأزلية المعلول تبعاً لأزلية علته في أثولوجيا، حيث جاء فيها "فإذا كان الواحد الأول كذلك - أي علة حقاً - فإن معلولها حق، وإن كان نوراً حقاً، فقابل ذلك النور قابل حق، فإذا كان خيراً حقاً والخير يفيض، فالفائض عليه حق أيضاً"<sup>(٢)</sup>، ولا يمكن استبعاد تأثير مسكويه بهذه الفكرة، حيث لم يكن بعيداً عن أثولوجيا، فقد تأثر بمضمونه على نحو غير مباشر على الأقل، إن لم يكن اطلع عليه اطلاعاً مباشراً.

أما فيما يختص بكتاب برقلس الإيضاح في الخير المحض، والذي سبقت إشارة مسكويه إليه، فقد ورد فيه هذا المعنى حيث يقول: "وأما الخير الأول، فإنه يفيض الخيرات على الأشياء كلها فيضاً واحداً، إلا أن كل واحد من الأشياء، يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وأنيته"<sup>(٣)</sup>، وحيث يقول أيضاً: "إن العلة الأولى ليست بناقصة ولا تامة فقط، بل هي فوق التمام؛ لأنها مبدعة ومفيضة الخيرات عليها إفاضة تامة؛ لأنها خير لا نهاية له ولا نفاذ"<sup>(٤)</sup>.

### مسكويه وفكرة الوساطة:

١- الفوز الأصغر، ص ٨٢ - ٨٣، نشرة د عزيمة. ص ٢٣٥، نشرة د فؤاد.

٢- أثولوجيا، ص ٨٥.

٣- الإيضاح في الخير المحض، ص ٢٠ - ٢١.

٤- السابق، ص ٢٢ - ٢٣.

يقول مسكويه بعد أن قرر أن الله واحد بسيط من كل وجه: "ويعرض في هذا الموضع -بعد أن يحقق أن الفاعل واحد- موضع شك وحيرة، وهو أن يقول القائل: كيف يمكن أن تحدث أفعال كثيرة مختلفة من فاعل واحد، لا سيما وفي تلك الأفعال ما هي متضادة أيضاً؛ لأنه من البين أن الواحد البسيط يفعل فعلاً واحداً بسيطاً"<sup>(١)</sup>، فمسكويه يقرر صحة هاتين القضيتين أيضاً، وهما: أن الله واحد بسيط، وأن الواحد البسيط يفعل فعلاً واحداً بسيطاً.

وفي حقيقة الأمر فإن هاتين القضيتين، تمثلان المحورين الأساسيين اللذين تدور عليهما فكرة الوساطة، وفي ضوءهما يطرح مسكويه الاحتمالات التي يظن بها الإجابة على تساؤله السابق، فيذكر أربع احتمالات لذلك: "إحداها أن يكون مركبا من أجزاء وقوى كثيرة، والثانية أن تكون أفعاله في مواد مختلفة، والثالثة: أن يكون بآلات مختلفة، والرابعة أن تكون فعالة ليست بذاته بل بمتوسطات من أشياء آخر"<sup>(٢)</sup>.

ويبين مسكويه عدم صحة الاحتمالات الثلاث الأولى، فالاحتمال الأول يتنافى مع فكرة الواحد البسيط، ف"ليس يمكن أن يكون الفاعل الأول ذا قوى كثيرة؛ لأنها توجب الكثرة والتركيب، وقد أبطلنا ذلك"<sup>(٣)</sup>.

وفيما يتعلق بالاحتمالين الثاني والثالث، فإن المواد وكذلك الآلات "لا تخلو من أن تكون مفعولة أو غير مفعولة، فإن كانت مفعولة، فعلى أي جهة

---

١- الفوز الأصغر، ص ٤٨ - ٤٩، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٥، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، ص ٤٩، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٥ - ٢٠٦، نشرة د فؤاد.

٣- السابق، نفس الموضع، نشرة د عضيمة. ص ٢٠٦، نشرة د فؤاد.



فعلها الواحد؟ فإنه يلزم من هذا أيضاً كثرة في الواحد، وهذا محال، وإن لم تكن مفعولة، وجب من ذلك أن يكون أثر من غير مؤثر وهذا محال<sup>(١)</sup>، وبذلك لا يتبقى إلا الاحتمال الأخير، فلم يبق إلا أن يقال: إن السبب في كثرة الأفعال، أن الواحد يفعل بعض أفعاله بذاته وبعضها بتوسط شيء أو أشياء<sup>(٢)</sup>.

وهذا النسق الفكري يمضى وفق هذه المقدمات ليقرر أنه "لما كان المبدأ الأول واحداً، كان لابد أن يكون المعلول واحداً، وهذا المعلول الأول يفيض عن المبدأ الأول أو الواحد بضرب من التأمل والتعقل، ولذلك كان أول ما يفيض عن الأول عقل، وهذا العقل إذ يتأمل المبدأ الأول ويعقله تفيض عنه نفس كلية هي نفس العالم، وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس والحركات الجزئية في هذا العالم"<sup>(٣)</sup>.

ومسكويه يصرح بهذه النتائج (على إغفال لبعض التفاصيل) حيث يقول: إنه سبق وقرر فيما يختص بالله - سبحانه وتعالى - أن بعض "الأشياء نالت الوجود منه بلا متوسط، وبعضها بمتوسط، ونحن الآن قائلون: إن الوجود الأول الذي ظهر منه، إنما حصل للعقل الأول المسمى العقل الفعال"، ومسكويه يقرر أن هذا العقل "تام الوجود، بالإضافة إلى سائر الموجودات التي دونه، وبالإضافة إلى المفيض عليه الوجود، فإنه ناقص عنه بالضرورة"<sup>(٤)</sup>.

١- السابق، ص ٤٩ - ٥٠، نشرة د عزيمة. نفس الموضوع، نشرة د فؤاد.

٢- السابق، ص ٥٠، نشرة د عزيمة. ص ٢٠٦، نشرة د فؤاد.

٣- فلاسفة الإسلام، ص ٣٩٧، د فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

٤- الفوز الأصغر، ص ٥٥، نشرة د عزيمة. ص ٢١٠، نشرة د فؤاد.

ثم يقرر بعد ذلك أن وجود النفس كان بوساطة العقل، وأن وجود الفلك كن بوساطة النفس، ومسكويه يذكر في موضع آخر الطبيعة كأحد مرتب الموجودات الروحية المفارقة، والتي تصدر عن النفس، وعنها يصدر ما بعدها من عالم الأفلاك<sup>(١)</sup>، وإن كان لا يذكرها في هذا الموضع<sup>(٢)</sup>.

أما فيما يتعلق بالفلك الذي يحصل وجوده بهذه الوساطة، فهو عبارة عن كرات يحيط بعضها ببعض<sup>(٣)</sup>، بحيث تشكل في مجموعها جسماً واحداً<sup>(٤)</sup>، وهي تسعة أفلاك، أعلاها الفلك الأقصى أو الفلك التاسع الغير مكوكب، "يقال له فلك الأفلاك، وهو يحرك الأفلاك الثمانية بحركة نفسه، وإلى خلاف جهات حركاتها، ويديرها في كل يوم وليلة دورة واحدة"<sup>(٥)</sup>، وأدناها فلك القمر<sup>(٦)</sup>، ولكل فلك منها حركة خاصة، بخلاف الحركة العامة التي يتبع فيها الجميع الفلك الأقصى، وبوساطة الفلك وأجرامه يحدث ما يحدث في عالم الكون والفساد<sup>(٧)</sup>.

ومن الملاحظ أن مسكويه لم يقل بوجود مبادئ مفارقة، تمثل محركات

---

١- انظر: السابق، ص ١٠١، نشرة د عضيمة. ص ٢٥٠، نشرة د فؤاد.

٢- انظر: السابق، ص ٥٥، نشرة د عضيمة. ص ٢١١، نشرة د فؤاد.

٣- انظر: السابق، ص ١٠٠ - ١٠١، نشرة د عضيمة. ص ٢٤٩، نشرة د فؤاد.

٤- انظر: السابق، ص ١١١ - ١١٢، نشرة د عضيمة. ص ٢٦١، نشرة د فؤاد.

٥- السابق، ص ١٠٠، نشرة د عضيمة. ص ٢٤٩، نشرة د فؤاد.

٦- انظر: السابق، ص ١٠٠ - ١٠١، نشرة د عضيمة. ص ٢٤٩ - ٢٥٠، نشرة د فؤاد.

ومسكويه يتجاوز ذكر الأفلاك الوسطى.

٧- انظر: السابق، ص ٥٦، نشرة د عضيمة. ص ٢١١، نشرة د فؤاد.

جزئية لكل فلك من الأفلاك على حدته، كما ذهب إلى ذلك أرسطو حيث يقول: "فطبيعة الكواكب إذ كانت أزلية، فالمحرك لها أزلي وأقدم من المتحرك، فإن الذي يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرًا، ومن الاضطرار أن تكون هذه الجواهر الأزلية بالذات، أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لما تقدمنا فقلناه، فأما أنها جواهر وأن منها متقدم ومتأخر بحسب الكواكب المتحركة فظاهر، فأما الوقوف على عددها، فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم، وهو علم النجوم"<sup>(١)</sup>.

ويذكر أرسطو أن عدد هذه الحركات، هو خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون، وبالتالي فإن عدد الأجرام السماوية المتحركة هو نفس هذا العدد، وهذا العدد أيضا هو نفس عدد المحركات أو المبادئ المفارقة<sup>(٢)</sup>.

ومسكويه أيضاً لم يسلك مسلك سلفه الفارابي في تفريع مراتب الصدور وحلقات سلسلة الوساطة، بحيث تضم عشرة عقول (بالإضافة إلى المبدأ الأول) يصدر أولها فقط عن الله بلا توسط، ثم يصدر بعضها عن بعض بعد ذلك بالتتابع، من جهة أنها تعقل مبدأها الأول، كما يصدر عنها في نفس الوقت (بالتوازي) الوجود المادي التمثل في الأفلاك السماوية، حيث يصدر عن كل عقل منها فلك من الأفلاك، من جهة أنه يعقل ذاته، وهكذا حتى تنتهي بالعقل الحادي عشر<sup>(٣)</sup> والذي يوجد عنه وجود مادي فقط، يتمثل

---

١- مقالة اللام، ص ٨.

٢- انظر: السابق، نفس الموضوع.

٣- يصف الفارابي العقل الأخير بالحادي عشر من حيث التعداد، وذلك يعني أن الله سبحانه وتعالى يمثل بداية هذا التعداد لديه.

يتمثل في عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد<sup>(١)</sup>، وتتقطع به سلسلة العقول المجردة.

كما لم يصف مسكويه إلى هذه العقول نفوساً كما صنع ابن سينا فيما بعده<sup>(٢)</sup>، وما يذكره الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة حيث يقول: "والظاهر أن مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور ومراتبه"<sup>(٣)</sup>، صحيح تماماً.

وموقف مسكويه بصدد هذه الجزئية أكثر اتساقاً من موقف الفارابي وابن سينا بل وأرسطو؛ حيث إنه لا توجد صعوبة في أن تكون الأجرام السماوية على اختلاف حركاتها من تدبير محرك واحد، يتمثل في النفس الكلية أو الطبيعة، فهي وإن كانت فاعلاً واحداً إلا أنها ليست بالفاعل البسيط البساطة المطلقة، كما هو الحال في المبدأ الأول، إذ إنه كما يقول مسكويه: "كلما تباعد المعلول عن علته وكثرت الوسائط بينهما، انحطت مرتبته ونقص شبهه"<sup>(٤)</sup>، كما أن هذا المعلول الذي يتمثل في الأجرام السماوية بدوره، وإن كان يحوى كثرة من الحركات تميزه إلى أفلاك وكرات مختلفة، إلا أنها تتداخل فيما بينها بحيث تشكل كلاً واحداً.

فليست العلة في هذا المقام واحدة من كل وجه، وليس المعلول بدوره

---

١- انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦١ - ٦٣.

٢- انظر: النجاة، ص ٣١٤.

٣- تعليقات د محمد عبد الهادي أبو ريدة على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور، منشور بهامش الكتاب المذكور، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة.

٤- الفوز الأصغر، ص ٨٧، نشرة د عزيمة. ص ٢٣٨، نشرة د فؤاد.

كثيراً من كل وجه، وبالتالي فليس هناك صعوبة ما في إسناد تدبير العالم الجسمي كله إلى فاعل ومحرك واحد، دونما حاجة إلى محركات جزئية كما قال أرسطو، حين أكد عموم القضية التي تقول: "إن الحركة الواحدة إنما تكون عن محرك واحد"<sup>(١)</sup>، بحيث تشمل إلى جانب المحرك الأول الذي يحرك الكل، محركات الأفلاك الجزئية.

وموقف مسكويه بصدده هذه القضية، يعود إلى أنه كان متأثراً في ذلك بما نسبته فرفيوس في كتابه المفقود (الذي سبق الحديث عنه<sup>(٢)</sup>) لأرسطو، والذي سبق تقرير أنه لا يخرج في مضمونه العام (فيما يختص بمواطن تأثير مسكويه به) عن مضمون ما ورد في أثولوجيا بهذا الصدد، إلا في تفصيلات فرعية لا تمس النسق الفكري العام، وفي ضوء ذلك، وحيث افتقد المصدر الأصلي لمسكويه في هذه القضية، فإنه يمكن التأكيد بأن مسكويه لم يخرج بصددها عن ما ورد في أثولوجيا، حيث ورد فيها في معرض الحديث عن المبدأ الأول: "إنه وإن كانت الأشياء كلها إنما انبجست منه، فإن الهوية الأولى - أعني به هوية العقل - هي التي انبجست منه أولاً بغير توسط، ثم انبجست منه جميع هويات الأشياء التي في العالم الأعلى والأسفل، بتوسط هوية العقل والعالم العقلي"<sup>(٣)</sup>، ثم يقول: "فلما صار العقل ذا قوة عظيمة، أبدع النفس من غير أن يتحرك، تشبهاً بالواحد الحق . . . وأما النفس فلما كانت معلولة من معلول، لم تقو على أن تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة، بل هي فعلته بحركة وأبدعت صنفاً ما"<sup>(٤)</sup>، يقصد به العالم

---

١- مقالة اللام، ص ٨.

٢- راجع: ص ٥٦ - ٥٧، من هذا البحث.

٣- أثولوجيا، ص ١٣٤.

٤- السابق، ص ١٣٦.

المحسوس.

أما بالنسبة للفارابي وابن سينا فإنهما لم يقتصرَا على مضمون ما اعتقدا أن أرسطو قد قاله في أثولوجيا، بل أضافا إليه ما أورده في مقالة اللام بشأن محركات الأفلاك الجزئية، وقد صرح بذلك ابن سينا حيث يقول: "وأنت تعلم أن جوهر هذا المحرك الأول واحد، ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذي لجملة السماء فوق واحد، وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصصها، ومتشوق معشوق يخصصها، على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلي الحكمة المشائية، فإنهم إنما ينفون الكثرة عن محرك الكل، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة"<sup>(١)</sup>.

أما اختلاف تعداد هذه المحركات أو المبادئ المفارقة فيما ذهب إليه الفارابي وابن سينا عن ما ذهب إليه أرسطو، فهو يعود إلى اختلاف المعلومات الفلكية فيما بين زمان أرسطو وما بعده، وهو ما ألمح إليه ابن سينا حيث قال: "والمعلم الأول يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة"<sup>(٢)</sup>.

كما يعود أيضاً إلى الاختلاف في تحديد المتحرك عن محرك مفارق في هذا الصدد: هل هي الكواكب فقط دون كرات الأفلاك؟ أم أنهما الاثنان معاً؟

---

١- النجاة، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

٢- السابق، ص ٣٠٣.

وقد صرح بذلك ابن سينا حيث يقول: "فإن كانت أفلاك المتحيرة إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها، قوة تفيض من الكوكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لها، لا بعدد الكرات، وكان عددها عشرة بعد الأول . . . وإن لم يكن كذلك، بل كانت كل كرة متحركة، لها حكم في حركة نفسها، ولكل كوكب، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً، وكانت على مذهب المعلم الأول قريباً من خمسين فما فوقها"<sup>(١)</sup>.

خصوصاً وأن أرسطو قد ذكر أن مسألة التعداد، هي من اختصاص علم النجوم، وأن ما رجحه بصدده إنما تابع فيه المختصين به، ثم أعقب ذلك بقوله: "والحكم الضروري في ذلك نتركه لمن هو أقوى"<sup>(٢)</sup>.

وبهذه المقارنة يتبين السبب في اختلاف أمر الصدور ومراتبه لدى مسكويه عن كل من الفارابي وابن سينا.

وإذا ما تم تجاوز هذه التفصيلات الفرعية، والعودة على فكرة الوساطة في ذاتها بالتناول النقدي، فإن النظرة المتعمقة للمحاور التي تقوم عليها، تبين أنها تقوم على مفارقة واضحة في داخلها، فحيث تم التسليم بصحة المقدمة التي تقرر أن الله واحد بسيط بساطة مطلقة من كل وجه، فإن المقدمة الأخرى والتي رفضها ابن رشد بعد ذلك ورفض ما يتبعها من فكرة الوساطة، حيث يقول: "إن ها هنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة بها تتوحد جميع الموجودات؛ ولأنها كثيرة فإذا عن الواحد بما هو واحد واجب أن

---

١- السابق، ص ٣١٠.

٢- مقالة اللام، ص ٨.

توجد الكثرة أو تصدر أو كيف ما شئت أن تقول"<sup>(١)</sup>.

هي مقدمة غير صحيحة في ذاتها، لا تؤدي إلى ما ذهب إليه القائلون بفكرة الوساطة أو ابن رشد على السواء، من حيث إن فكرة الواحد البسيط تتنافى في ذاتها مع فكرة صدور أي شيء عنه، بغض النظر عن كونه واحداً أم كثيراً، وسواء أكان ذلك بواسطة أم بدونها، حيث يختلف مفهوم الوجود عن مفهوم الإيجاد ببديهية العقل، الأمر الذي يتنافى مع فكرة الواحد البسيط الذي لا تتكرر فيه المعاني أو المفاهيم بوجه من الوجوه.

والإمام الشهرستاني كان دقيقاً جداً حينما قرر هذا المعنى، والذي نفذ به إلى جوهر هذه القضية، حيث يقول: "كونه مبدأ أو علة، لم يدخل في مفهوم كونه واجباً بذاته، فإن مفهوم أنه علة أمر إضافي، ومفهوم أنه واجب بذاته أمر سلبي، وقد تمايز الأمران والمفهومان، ويدل كل واحد منهما على غير ما دل عليه الثاني، فمن أين يصح لكم رد المعاني إلى أمر واحد هو الذات؟"<sup>(٢)</sup>.

وحتى لو افترض أن الإيجاد أمر إضافي لا يوجب كثرة أو تغييراً، شأنه في ذلك شأن الأمور السلبية<sup>(٣)</sup> كما قرر ذلك ابن سينا<sup>(٤)</sup>، فإنه وإن لم

---

١- تهافت التهافت، الجزء الأول، ص ١٨١ - ١٨٢، تحقيق موريس بويج، منشورات دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٩٢م.

٢- نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٧٧، تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة المتنبّي، القاهرة.

٣- إن اعتبار الإضافة من الأمور السلبية المحضة هو في ذاته غير صحيح، ما دامت تتعلق بأشياء ثبوتية.

٤- انظر: النجاة، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.



يقدم في فكرة الواحد البسيط، إلا أنه يقدم في فكرة الوساطة التي تقرر عدم جواز صدور الكثرة عنه لئلا يؤدي ذلك إلى كثرة في ذاته؛ لأنه كما يقول الإمام ابن تيمية: "يقال لهم: إذا كان صدور الصادات عنه هو فعله بها، والفعل إضافة محضة إليه، وهو عندكم لا يوصف بصفة ثبوتية، بل لا يوصف إلا بما هو سلب، وقلتم: إن الإضافة هنا سلب لم يكن ولو صدر عنه ألف صادر، إلا بمنزلة سلب الأشياء عنه"<sup>(١)</sup>، ويقرر الإمام ابن تيمية هذا النقد في عبارة وجيزة لكنها شديدة العمق، فيقول: "الإبداع عندكم لا يوجب له وصفاً ثبوتياً، فكثرة الإبداعات منه لا توجب له وصفاً ثبوتياً"<sup>(٢)</sup>.

---

<sup>١</sup> - الرد على المنطقيين، ص ٢١٥، الناشر إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

<sup>٢</sup> - السابق، نفس الموضوع.

الخاتمة  
وتحتوي على أهم نتائج البحث

أولاً: قدم مسكويه تصورا مبتكرا للطبيعة كأحد مراتب الوجود الروحي المفارق للمادة يختلف عن التصورات اليونانية، وعلي الأخص لدي أرسطو - رغم أن مسكويه قد صدر فيه عن فهم خاص به لأرسطو - جعله أقرب إلي الروحية بشكل أكبر، إلا أنه لم يستثمره بشكل كاف؛ حيث لم يؤثر في النسق الفكري العام لفلسفته علي نحو يتميز به عن غيره.

ثانياً: تبني مسكويه الفكرة الأرسطية المتعلقة بثنائية الهيولى والصورة كتفسير لظاهرتي الثبات والتغير في العالم المادي، دون تعديل أو إضافة تذكر، علي الرغم من الخلل الكبير الذي يعتري البناء الداخلي لهذه النظرية، والذي أخفقت بسببه في تقديم تفسير منطقي متسق لهذه الظاهرة، ومما ينبغي التنويه بشأنه في هذا الصدد، أن هذه النظرية تعتبر الأساس الذي أقيمت عليه التصورات المتعلقة بالألوهية، والتي وضعتها في إطار المحرك لشيء ثابت تتعاقب عليه التغيرات، بدلا من إطار الخالق من العدم المحض.

ثالثاً: رغم وجود عدة تصورات يونانية لفكرة العناصر الأربعة كانت متاحة لمسكويه؛ حيث ناقشها أرسطو في كتاباته، إلا أن مسكويه قد تبني التصور الأرسطي لها، والذي يقيم الاختلاف بينها وكذلك التركيب الحاصل منها، علي أساس الكيف، وبذلك فإن مسكويه، لم يكن من القائلين بما قال به علم الكيمياء الحديث، كما يري بعض الباحثين المعاصرين، وقد بينت أن تصور أمبادوقليس للعناصر الأربعة، والذي يقيم الاختلاف بينها علي أساس الكيف بينما يقيم التركيب الحاصل منها بعد ذلك علي أساس الكم، كان هو الأقرب إلي علم الكيمياء الحديث.

**رابعاً:** قدم مسكويه في ثنايا تعرضه لنظرية النبوة، وأيضاً أثناء بيانه لغاية الإنسان الأخلاقية، تصنيفاً متميزاً للكائنات الحية - علي وجه الخصوص - رتبها فيه ترتيباً تفاضلياً من الأدنى إلى الأعلى، وقدم أول نظرية كلية عامة بهذا الصد (علي فرض سبقه لإخوان الصفاء) حيث كانت الدراسات المتعلقة بذلك، تتسم بالاهتمام بالتفاصيل الجزئية، دون العناية بتكوين النظريات العامة، وهي نظرية تمتاز بالدقة والعمق والإحكام عن مثيلتها لدى إخوان الصفاء (علي فرض سبقهم لمسكويه وتأثره بهم) إلا أن هذه النظرية تختلف اختلافاً تاماً عن التصنيف الحديث للكائنات الحية، وكذلك عن نظرية التطور الحديثة، علي العكس مما يذهب إليه كثير من الباحثين المعاصرين المولعين بذلك: إما بدافع الترويج للأفكار المرتبطة بنظرية التطور الحديثة في العالم الإسلامي، وإما بدافع الفخر ببيان أسبقية أجدادنا من علماء المسلمين في ابتكار نظريات حديثة ووضع أصول علم الأحياء الحديث، وهي بحوث تخلو من الدقة العلمية بشكل واضح، وقد بينت في أثناء هذا البحث في إيجاز تهافت نظرية التطور الحديثة، بحيث إنه لا فخر إطلاقاً في نسبتها إلي علماء المسلمين.

**خامساً:** صرح مسكويه بمتابعته لأرسطو بشكل تام في تصوراته للزمان والمكان، كما أنه تأثر بأفلاطون في تقسيمه لأنواع الزمان، إلا أن مسكويه قد انفرد عن أفلاطون باستخدام مصطلحات المطلق والنسبي أو المقيد فيما يتعلق بذلك، وقد تناولت ذلك بالتفصيل، وبينت ما يتبعها من مضامين، وتعرضت في أثناء ذلك بالمقارنة والنقد للنظرية النسبية التي ترفض وجود زمان مطلق، وبينت صحة ما ذهب إليه مسكويه في ذلك من حيث تأكيد وجوده، إلا أنه أخفق بشكل تام في وضع تصور صحيح له ينبغ من فكرة الزمان ذاتها، كما أن بقية تصوراته عن الزمان والمكان، والتي تعود

بدورها إلى أرسطو وأفلاطون قد وقعت في نفس هذا الخطأ.

**سادساً:** على الرغم من أن مسكويه قد خالف أرسطو في بعض الجزئيات المتعلقة بأنواع الحركة، إلا أنه تابعه بشكل تام في تصويره العام لها، كما تابعه في الاعتماد عليها في الاستدلال على وجود الله - رغم وجود اختلافات طفيفة في بعض التفاصيل - وانتهى إلي ما انتهى إليه أرسطو من حيث تصور الألوهية كمحرك أول غير متحرك، يحرك الأشياء على سبيل العلية الغائية التي تسعى الموجودات للتشبه بها، في حين تختفي العلية الفاعلية عن الألوهية لتصبح لفظاً فارغاً بلا مضمون، بل وتحتل أيضاً مكاناً هامشياً ومحدوداً في فكرة العلية، في حين تمثل العلية الغائية المحور الرئيسي لفكرة العلية، وقد بينت ضعف هذه التصورات وافتقادها للحد الأدنى من الدقة والعمق، وأثبت أن العلية الفاعلية وليست الغائية، هي المحور الرئيسي لفكرة العلية، وهي المظهر الحقيقي للألوهية.

**سابعاً:** في حين تشكلت فكرة الوجدانية لدى مسكويه متأثرة بالأفلاطونية المحدثة (من حيث يظن تأثره بأرسطو في ذلك اعتماداً على مصدر آخر مخالف لأثولوجيا) حيث تتمثل في البساطة المطلقة للذات الإلهية، ونفي أي كثرة للمعاني والصفات عنها على أي نحو من الأنحاء، والانطلاق من ذلك إلى نفي الكثرة الخارجية (تعدد الآلهة) إلا أنه حينما تعرض لبعض الأدلة الفرعية، والتي تتناول إثبات الوحدة الخارجية رأساً، اتسم بقدر كبير من الدقة والعمق والابتكار في ذلك.

**ثامناً:** كان مسكويه أكثر تطرفاً وصراحة عن غيره من الفلاسفة سواء اليونانيين أم الإسلاميين، في موقفه بصدد قضية الصفات الإلهية، ورغم أنه

كان أكثر اتساقا مع نفسه في هذا الموقف، حيث مضى بتطبيق فكرة الوجدانية بمعناها الفلسفي باطراد حتى النهاية، إلا أنه انتهى بسبب ذلك إلي الوقوع في دائرة السلب المطلق للمعرفة في كل ما يتعلق بالذات الإلهية.

**تاسعاً:** علي الرغم مما صرح به مسكويه من أن الإبداع لا يكون إلا من العدم، وعلي الرغم من أنه يصرح في بعض المواضع بأن علاقة الله -تعالى- بالعالم تتمثل في الإبداع الذي يشمل كل شيء، وعلي الرغم من أنه ينسب ذلك إلي أرسطو أيضا، إلا أن التحليل العميق يكشف أنه لم يكن موقفا ولا دقيقا في ذلك فيما يتعلق به أو بأرسطو علي السواء، حيث يتبين أنه من القائلين بفكرة الفيض الصدور، وما يتبعها من أزلية العالم، كما يتبين أنه قد اعتمد علي مؤثرات أفلاطونية وأرسطية وأفلاطونية محدثة في ذلك، وقد تبنى مسكويه إضافة إلي ذلك فكرة الوساطة، مدفوعا بتصويراته عن الوجدانية بمعناها الفلسفي في ذلك، معتقدا نسبتها إلي أرسطو اعتمادا علي المصدر المغاير لأثولوجيا والمنسوب لفرفوروريوس، وقد اقتصر تصويره لمراتب الصدور وتعداد المتوسطات وماهيتها على ما ورد فيه، والذي لا يخرج عن مضمون ما ورد في أثولوجيا بصدده هذه الجزئية، مخالفا بذلك مسلك غيره من الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا، الذين اعتمدوا في تصورهم لذلك، علي الجمع بين ما صحت نسبتته لأرسطو في مقالة اللام، وبين ما اعتقدوا نسبتته إليه في أثولوجيا.

**عاشرا:** بذلك يتبين أن مسكويه إذا كان قد اشتهر كفيلسوف أخلاقي، فإنه في النسق العام لفلسفته الطبيعية والإلهية كان متأثرا باليونانيين وعلي الأخص أرسطو (سواء في ذلك أرسطو الحقيقي أم المنحول من حيث اعتقد نسبة أفكار أفلاطونية محدثة إليه) بشكل تام، إلا أنه اتصف بقدر لا بأس به

من التجديد والابتكار في قضية كلية واحدة، وهي التي تتعلق بنظريته عن الكائنات الحية، وذلك علي نحو مستقل إلي حد بعيد، كما أنه اتسم بالتجديد والابتكار أيضا في كثير من الجزئيات في الفلسفة الطبيعية والإلهية، علي نحو احتذى به أصول الفكر اليوناني وقواعده، أي علي سبيل - ما يمكن تسميته- التخريج علي هذه الأصول، ومسكويه لم يكن في ذلك شادا عن غيره من مشاهير الفلاسفة الإسلاميين أمثال: الكندي، والفارابي، وابن رشد. فهذا الحكم ينطبق علي الفلسفة الإسلامية في العموم، فهي تقليد في الأغلب الأعم للأصول اليونانية، واجتهاد بدرجة أو بأخرى في الجزئيات، علي سبيل التخريج علي هذه الأصول دون الخروج عليها، وإذا ما قيم الفكر تقييما صحيحا بحسب الكيف أو القضايا الجوهرية، لا بحسب الكم أو المظاهر السطحية، لتبين أن مسكويه لا يقل عنهم أو أنهم لا يزيدون عليه.

## المصادر والمراجع



أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً:

أحمد أمين (دكتور):

- ١- قصة الفلسفة اليونانية، بالاشتراك مع د زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة.
- ٢- مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان.
- ٣- مقدمة كتاب الهوامل والشوامل لأبي حيان ومسكويه.

إخوان الصفاء وخلان الوفاء:

- ٤- رسائل إخوان الصفاء، المجلد الثاني: الجسمانيات الطبيعيات، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

أرسطو طاليس:

- ٥- أجزاء الحيوان، ترجمة يوحنا بن البطريق، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٨ م.
- ٦- السماء، ترجمة عربية قديمة لم يعرف صاحبها بالتحديد، وقد رجح المحقق اعتماداً على لغتها وأسلوبها أنها ليوحنا بن البطريق، تحقيق د عبد الرحمن بدوي مع كتاب الآثار العلوية لأرسطو، مكتبة النهضة المصرية.
- ٧- السماع الطبيعي، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د عبد الرحمن بدوي مع شروح لابن السمع ويحيى بن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- ٨- في النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت - دار القلم ببيروت.
- ٩- الكون والفساد، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،

سنة ١٣٥٠هـ - ١٩٥٢م.

١٠- ما بعد الطبيعة، المتن الأصلي الذي قام ابن رشد بشرحه في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة، وهو من شروحه الكبرى التي التزم فيها بنقل النص حرفيا اعتمادا على الترجمات العربية القديمة.

١١- مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٨م.

#### الإسكندر الأفروديسي:

١٢- مقالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب.

١٣- مقالة في أن المكوّن إذا استحال استحال من ضده أيضا معا على رأي أرسطو طاليس، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب.

١٤- مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطو طاليس الفيلسوف، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب.

#### إسماعيل مظهر:

١٥- مقدمة كتاب أصل الأنواع لتشارلز داروين.

#### ابن أبي أصيبعة (الطبيب الفاضل موفق الدين أبو العباس):

١٦- عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، في مجلد واحد.

#### أفلاطون:

١٧- الجمهورية، ترجمة د فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٥م.

١٨- فايدروس، ترجمة د أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٩- القوانين، ترجمه إلى الإنجليزية د تيلور، ونقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٦م.

**أفلوطين:**

٢٠- أثولوجيا، وقد كان منحولا لأرسطو وهو في الحقيقة بعض أجزاء من تساعيات أفلوطين، ترجمه عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أفلوطين عند العرب.

**أميرة حلمي مطر (دكتورة):**

٢١- الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٨م.

**الأهواني (د أحمد فؤاد):**

٢٢- أفلاطون: سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة.

**إيرام فريمان (دكتور):**

٢٣- الكهرباء، ترجمة كرم كامل إبراهيم، دار المعارف، سلسلة كل شيء عن، العدد (١٢)، القاهرة، الطبعة السابعة، سنة ١٩٩٢م.

**ابن باجة (أبو بكر محمد بن يحيى):**

٢٤- رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الثقافة ببيروت - دار النشر المغربية بالدار البيضاء.

**بدوي (د عبد الرحمن):**

٢٥- أرسطو: خلاصة الفكر الأوربي - سلسلة الينايبع، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٠م.

٢٦- أفلاطون: خلاصة الفكر الأوربي - سلسلة الينايبع، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت، سنة ١٩٧٩م.

٢٧- أفلاطون في الإسلام: نصوص حققها وعلق عليها، دار الأندلس،

- بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- ٢٨- أرسطو عند العرب: تحقيق وتقديم، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٨ م.
- ٢٩- أفلوطين عند العرب: تحقيق وتقديم، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٧٧ م.
- ٣٠- مقدمة كتاب الحكمة الخالدة لمسكويه.

### برقلس:

٣١- الإيضاح في الخير المحض، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٧ م.

٣٢- حجج برقلس في قدم العالم، ترجمة إسحاق بن حنين، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب.

### البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد):

٣٣- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

### التوحيدي (أبو حيان):

٣٤- أسئلة كتاب الهوامل والشوامل والتي وجهها إلى مسكويه وأجابه مسكويه عنها، تحقيق د أحمد أمين - السيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م.

٣٥- الإمتاع والمؤانسة، تحقيق د أحمد أمين - أحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت - صيدا.

٣٦- الصداقة والصدق، شرح وتعليق علي متولي صالح، مكتبة الآداب ومطبعتها بالحمامين، القاهرة.

٣٧- مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب ابن عباد وابن العميد، تحقيق د

إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق.

**ابن تيمية (الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد):**

٣٨- الرد على المنطقيين، الناشر إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان،  
الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

٣٩- مجموع الفتاوى، المجلد الخامس: الأسماء والصفات، دار التقوى للنشر  
والتوزيع، مصر.

**ثامسطيوس:**

٤٠- شرح مقالة اللام لأرسطو، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب  
أرسطو عند العرب.

**جابر بن حيان:**

٤١- رسالة الحدود، نشرها د عبد الأمير الأعسم ضمن كتابه المصطلح  
الفلسفي عند العرب - دراسة وتحقيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب،  
القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٩م.

**الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد):**

٤٢- التعريفات، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، سنة ١٣٥٧هـ -  
١٩٥٨م.

**جالينوس:**

٤٣- جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي لأفلاطون، ترجمة حنين بن  
إسحاق، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام.

**الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله)**

٤٤- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم،  
مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

**جيمس جينز (السير):**

٤٥- الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف، القاهرة.

**حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله):**

٤٦- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المجلد الأول والثاني، دار الفكر، القاهرة، سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

**حسين فرج زين الدين (دكتور) - رمسيس لظفي (دكتور):**

٤٧- دراسات في علم الحيوان ورواد التاريخ الطبيعي، دار الفكر العربي.

**الخوانساري (الميرزا محمد باقر الموسوي):**

٤٨- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، سعى في طبعه الحاج سيد سعيد الطباطبائي، طبعة حجرية، الطبعة الثانية، إيران.

**داروين (تشارلز):**

٤٩- أصل الأنواع، ترجمة وتقديم إسماعيل مظهر، منشورات مكتبة النهضة، بيروت - بغداد، سنة ١٩٧١ م.

**رابوبرت (أ. س):**

٥٠- مبادئ الفلسفة، ترجمة د أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة.

**الرازي (الإمام فخر الدين):**

٥١- المطالب العالية من العلم الإلهي، الجزء الخامس: في الزمان والمكان، تحقيق د أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

**ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد):**

٥٢- تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثاني والثالث، تحقيق موريس بويج، منشورات دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٠ م.

٥٣- تلخيص كتاب النفس لأرسطو، تحقيق ألفرد. ل. عبري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٩٤ م.

٥٤- تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، منشورات دار المشرق، بيروت،

سنة ١٩٩٢م.

٥٥- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

**الروذراوري (الوزير ظهير الدين أبو شجاع):**

٥٦- ذيل كتاب تجارب الأمم لمسكويه، نشره ه. ف. آمدروز مع ما نشره من كتاب تجارب الأمم كجزء ثالث ومتم له.

**أبو ريذة (د محمد عبد الهادي):**

٥٧- تعليقات على كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة.

٥٨- تعليقات على رسائل الكندي الفلسفية.

**أبو ريان (د محمد علي):**

٥٩- أرسطو، الجزء الأول: ملامح الفكر الفلسفي والديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٩٧م.

٦٠- تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

**الزركلي (خير الدين):**

٦١- الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، المجلد الأول، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة، نوفمبر سنة ١٩٨٤م.

**ستانلي د. بيك:**

٦٢- بساطة العلم، ترجمة زكريا فهمي، مؤسسة سجل العرب، سلسلة الألف كتاب، رقم (٦٤٤) القاهرة، سنة ١٩٦٧م.

**ابن السمع (أبو علي الحسن):**

٦٣- شرح على السماع الطبيعي لأرسطو، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن

كتاب أرسطو المذكور.

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله):

٦٤- الإشارات والتنبيهات، مصحوب بشرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.  
٦٥- من كتاب الإنصاف، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب.

٦٦- رسالة الحدود، نشرها د عبد الأمير الأعسم ضمن كتابه المصطلح الفلسفي عند العرب.

٦٧- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق د ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

الشهرستاني (الإمام عبد الكريم):

٦٨- نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة المتنبّي، القاهرة.

صالح عضيمة (دكتور):

٦٩- مقدمة كتاب الفوز الأصغر لمسكويه.

الطوسي (نصير الدين محمد بن محمد):

٧٠- شرح كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا، نشره د سليمان دنيا مع كتاب ابن سينا المذكور.

عاطف العراقي (دكتور):

٧١- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

عبد الجبار بن أحمد الهمداني (القاضي):

٧٢- شرح الأصول الخمسة، تحقيق د عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.



**عبد العزيز عزت (دكتور):**

٧٣- ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، مطبعة الحلبي، القاهرة،  
الطبعة الأولى، سنة ١٩٤٦م.

**عبد الفتاح أحمد فؤاد (دكتور):**

٧٤- مقدمة كتاب الفوز الأصغر لمسكويه.

**الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد):**

٧٥- تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، تقديم د ماجد فخري، دار  
المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٩٠م.

**الفارابي (أبو نصر محمد):**

٧٦- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق وتقديم د ألبير نصري نادر، دار  
المشرق، بيروت، الطبعة السابعة، سنة ١٩٩٦م.

٧٧- السياسة المدنية، تحقيق وتقديم د فوزي متري نجار، دار المشرق،  
بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.

٧٨- فصول منتزعة، تحقيق وتقديم د فوزي متري نجار، دار المشرق،  
بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.

**فتح الله خليف (دكتور):**

٧٩- فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

**فتحي محمد الزغبى (أستاذي الدكتور):**

٨٠- فلسفة الأخلاق عند مسكويه - دراسة تحليلية مقارنة لأهم مصادرها  
وأبرز جوانبها، مكتب الأشول للطباعة، طنطا، مصر، الطبعة الأولى، سنة  
١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

**فرانك كلوز:**

٨١- النهاية: الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون، ترجمة د مصطفى  
إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد (١٩١)، نوفمبر سنة

١٩٩٤م.

**فلوطرخس:**

٨٢- الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ترجمة قسطا بن لوقا، نشرها د عبد الرحمن بدوي مع كتاب في النفس لأرسطو.

**فيصل بدير عون (دكتور):**

٨٣- الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

**قسطنطين زريق (دكتور):**

٨٤- مقدمة كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه.

**ابن كثير (الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل):**

٨٥- البداية والنهاية، الجزء الحادي عشر، المجلد السادس، تحقيق د أحمد أبو ملجم وآخرون، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

**كراوس (بول):**

٨٦- تعليقات على رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م، وأيضاً نشرة جامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) ضمن مؤلفات كلية الآداب، رقم (٢٢)، سنة ١٩٣٩م، والطبعة الأولى مصورة عن الثانية رغم أنها أغفلت ذكر بول كراوس وجهوده.

**الكرماني (الداعي أحمد حميد الدين):**

٨٧- راحة العقل، تحقيق د محمد كامل حسين - د محمد مصطفى حلمي، دار الفكر العربي، القاهرة، سلسلة مخطوطات الفاطميين، رقم (٩).

**الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق):**

٨٨- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتعليق وتقديم د محمد عبد الهادي أبو ريذة، الجزء الأول، نشرة مطبعة حسان، القاهرة، الطبعة الثانية، أما الجزء

الثاني فهو نشرة دار الفكر العربي، القاهرة، سنة ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م.  
٨٩- رسالة الحدود والرسوم، نشرها د عبد الأمير الأعسم ضمن كتابه  
المصطلح الفلسفي عند العرب.

**كين (أ. ج):**

٩٠- أنواع الحيوان وتطورها، ترجمة علي علي المرسي، سلسلة الألف  
كتاب، العدد (٣٤٢)، مطبعة المعرفة، القاهرة، سنة ١٩٦١ م.

**ليونارد (ج. ن):**

٩١- جولة عبر العلوم، ترجمة السيد المغربي، الهيئة المصرية العامة  
للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٧٧ م.

**محمد البهي (دكتور):**

٩٢- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة  
السادسة، سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

**محمد السيد غلاب (دكتور):**

٩٣- أصل الإنسان، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، المكتبة  
الثقافية، العدد (٢٦٦)، سنة ١٩٧٩ م.

**محمد لطفي جمعة (دكتور):**

٩٤- تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية.

**المستشرقون:**

٩٥- دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، أصدرت بالألمانية والإنجليزية  
والفرنسية، واعتمد في الترجمة العربية على الأصلين الإنجليزي والفرنسي،  
أصدرها باللغة العربية أحمد الشنتاوي وآخرون، دار المعارف، بيروت.

**مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب):**

٩٦- تجارب الأمم، نشره ه. ف. آمدروز في جزأين، وهي نشرة لا تحتوي  
على الكتاب كله وإنما تحتوي على القسم الأخير منه الذي يبتدئ من حوادث

- سنة ٢٩٥ هـ إلى نهايته والتي وقف مسكويه بها عند حوادث سنة ٣٦٩ هـ،  
دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- ٩٧- تهذيب الأخلاق، تحقيق د قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية،  
بيروت، سنة ١٩٦٦ م.
- ٩٨- الحكمة الخالدة، تحقيق وتقديم د عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس،  
بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٨٣ م.
- ٩٩- رسالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها، وهي مخطوطة  
ضمن مجموع رسائل له بمجموعة راغب باشا بإستانبول برقم ١٤٦٣، ومنها  
نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة برقم ٢٦٠٦٣.
- ١٠٠- رسالة في الطبيعة، وهي مخطوطة بالمجموع السابق.
- ١٠١- رسالة في الذات والآلام، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه  
دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات  
والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨١ م.
- ١٠٢- السعادة في فلسفة الأخلاق، تصحيح وتقديم الشيخ سيد علي  
الطوبجي السيوطي، المدرسة الصناعية الإلزامية، القاهرة، سنة ١٣٣٥ هـ -  
١٩١٧ م.
- ١٠٣- الفصل بين الدهر والزمان، وهو مخطوط ضمن مجموعة راغب باشا  
السابق ذكرها.
- ١٠٤- الفوز الأصغر، تحقيق وتقديم د صالح عزيمة، المؤسسة الوطنية  
للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة) - الدار العربية للكتب، تونس،  
سنة ١٩٨٧ م. وطبعة أخرى لنفس الكتاب بتصحيح وتقديم د عبد الفتاح  
أحمد فؤاد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٨٩ م.
- ١٠٥- مقالة في النفس والعقل، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه  
دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب.

١٠٦- أجوبة كتاب الهوامل والشوامل والتي رد بها على أسئلة أبي حيان التي وجهها إليه، تحقيق د أحمد أمين - السيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.

**مصطفى النشار (دكتور):**

١٠٧- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٥م.

**مصطفى محمود (دكتور):**

١٠٨- أينشتين والنسبية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة.

**نخبة من أساتذة النبات والميكروبيولوجيا بكليات العلوم بالجامعات المصرية:**

١٠٩- النبات العام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٧٦م.

**نديم الجسر:**

١١٠- قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، منشورات دار الخلود، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

**ابن النديم (أبو الفرج بن أبي يعقوب إسحاق):**

١١١- الفهرست، تحقيق د يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

**هينز باجلز:**

١١٢- رموز الكون: الفيزياء الكمية كلغة للطبيعة، ترجمة د محمد عبد الله بيومي، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٩م.

**ول ديورانت:**

١١٣- قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة د فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

ياقوت (شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الحموي):

١١٤- معجم الأدياء، الجزء الخامس، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

يحيى بن عدي:

١١٥- شرح على السماع الطبيعي لأرسطو، نشره د عبد الرحمن بدوي مع كتاب أرسطو المذكور.

يوسف كرم:

١١٦- تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة.

١١٧- الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٥٩م.

ثبت (فهرس) الموضوعات

رقم الصفحة	البيان
٤	المقدمة
٥	أهمية الموضوع وأسباب اختياره.
٦	مناهج البحث العلمي المستخدمة في هذه الدراسة.
١٢	خطة البحث في هذه الدراسة.
١٤	المدخل
١٥	المبحث الأول: نبذة عن حياة مسكويه:
١٥	اسمه ولقبه.
١٧	إسلامه.
١٨	مولده.
١٩	حياته العامة واتصاله بكبار رجالات عصره.
٣٠	وفاته.
٣١	المبحث الثاني: مؤلفات مسكويه الموجودة:
٣١	تمهيد.
٣١	المؤلفات المطبوعة.
٤١	المؤلفات المخطوطة.
	<u>الباب الأول</u>
٤٤	<u>الجانب الطبيعي في فلسفة مسكويه</u>
٤٥	مقدمة.
	<u>الفصل الأول</u>
٤٨	مبادئ الموجودات الطبيعية
٤٩	المبحث الأول: مفهوم الطبيعة:
٦١	تقييم ونقد.
٦٥	المبحث الثاني: الهيولى والصورة:
٦٥	تمهيد.
٦٩	الصور المفارقة عند مسكويه.



٧٠	الهيولى والصور الهيولانية عند مسكويه وتأثره في ذلك بأرسطو.
٧٦	الهيولى والصورة والامتداد.
٨٠	العلاقة بين الهيولى والصورة.
٨٣	تصورات إضافية فرعية لكل من الهيولى والصورة.
٩٠	<b>المبحث الثالث: العناصر الأربعة:</b>
٩٠	تمهيد.
٩٤	التصور الأرسطي للعناصر الأربعة وتأثر مسكويه به.
	<b>الفصل الثاني</b>
	<b>الكائنات الحية</b>
١١٠	<b>المبحث الأول: تصور مسكويه للكائنات الحية:</b>
١١١	الأسس التي ترتكز عليها هذه النظرية.
١١١	النبات ومراتبه لدى مسكويه.
١١٥	الحيوان ومراتبه لدى مسكويه.
١٢٣	الإنسان ومراتبه لدى مسكويه.
١٢٨	<b>المبحث الثاني: مدى أصالة مسكويه في تصوره للكائنات الحية:</b>
١٣٢	تمهيد.
١٣٢	اتصال الكائنات الحية ومراتبها لدى إخوان الصفاء.
١٣٤	اتصال الكائنات الحية ومراتبها لدى حميد الدين الكرمانى.
١٤٥	<b>المبحث الثالث: تصور الكائنات الحية بين مسكويه والعصر الحديث.</b>
١٤٩	<b>الفصل الثالث</b>
	<b>لواحق الجسم الطبيعي</b>
١٧٤	<b>المبحث الأول: الحركة وأنواعها:</b>
١٧٥	أهمية دراسة الحركة.
١٧٥	تحديد ماهية الحركة.
١٧٦	أنواع الحركات الجسمية.
١٨٨	<b>المبحث الثاني: الزمان والمكان:</b>
٢٠٠	تمهيد.
٢٠١	تحديد مفهوم الزمان والفرق بينه وبين الدهر لدى مسكويه.
٢٠٣	

٢١٠	الزمان المطلق والزمان المقيد أو النسبي.
٢٢٤	المكان.
	<b>الباب الثاني</b>
٢٢٩	<b><u>الجانب الإلهي في فلسفة مسكويه</u></b>
	<b>الفصل الأول</b>
٢٣٠	الله وصفاته
٢٣١	<b>المبحث الأول: الاستدلال على وجود الله وأثره في تصور الألوهية:</b>
٢٣١	تمهيد.
٢٣٣	أهمية دليل الحركة بين مسكويه وابن رشد.
٢٣٥	دليل الحركة لدى مسكويه ومدى تأثره في ذلك بأرسطو.
٢٤٦	أثر التصورات المرتبطة بدليل الحركة على تصور الألوهية.
٢٥١	<b>المبحث الثاني: الوجدانية:</b>
٢٥١	تصور مسكويه للوجدانية مع بيان مصادره.
٢٥٧	نقد تصور الوجدانية لدى مسكويه.
٢٥٩	أدلة أخرى لإثبات الوجدانية لدى مسكويه.
٢٦٦	<b>المبحث الثالث: منهج مسكويه في تقرير الصفات الإلهية:</b>
٢٦٦	تمهيد.
٢٦٧	نفي الصفات الثبوتية لدى مسكويه.
٢٧٨	كيفية إطلاق الصفات على الله لدى مسكويه.
٢٨٤	الطريق السلبي لمعرفة الألوهية عند مسكويه.
	<b>الفصل الثاني</b>
٢٨٧	الله والعالم
٢٨٨	تمهيد.
٢٨٨	مسكويه بين القول بالإبداع والقول بالفيض والصدور.
٣٠٩	مسكويه وفكرة الوساطة.
٣٢٠	<b>الخاتمة</b>
٣٢٦	<b>المصادر والمراجع</b>
٣٤١	<b>ثبت (فهرس) الموضوعات</b>

