جمال الدين العلوي

رسائل فلسفيّة لأبي بكر بن باجة

نصوص فلسفيّة غير منشورة

دار الثقافة
بيروت

دار النشر المغربيّة
الدار البيضاء - المغرب

رسائل فلسفيّة
لأبي بكر بن باجة

جمال الدّين العلويّ

رسائل فلسفيّة لأبي بكر بن باجة

نصوصٌ فلسفيّة غير منشورة

دار الثقافة
بيروت

دار النشر المغربيّة
الدار البيضاء - المغرب

الفهرس

تقديم

I ـ ما نشر من رسائل ابن باجة.
II ـ الاصل المعتمد في هذه النشرة.
III ـ وصف المخطوط.
IV ـ محتويات هذه النشرة.
V ـ رسائل القسم الاول.
VI ـ رسائل القسم الثاني.
IIV ـ خاتمة مع احصاء للمفاهيم الواردة في القسم الثاني

محتويات القسم الاول

1 ـ ومن كلامه ما بعث به لابي جعفر يوسف بن حسداي.
2 ـ ومن قوله في الالحان.
3 ـ ومن كلامه على ابانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس.
4 ـ وكتب الى الوزير ابي الحسن بن الامام.
5 ـ ومن كلامه في ماهية الشوق الطبيعي.
6 ـ ومن قوله أيضا [في الصورة الاولى ومساوقة الصورة للمادة]
7 ـ ومن قوله في النيلوفر.
8 ـ ومن كلامه في البحث عن النفس النزوعية
9 ـ ومن كلامه فيما يتعلق بالنزوعية
10 ـ في المتحرك (ومن قوله في الغرض)
11 ـ في الوحدة والواحد (ومن قوله فيه ايضا).

محتويات القسم الثاني

1 ـ ومن كلامه [بين العقل والقوة المتخيلة واتصال العقل بالاول]

2 ـ ومن كلامه [في المعرفة النظرية والكمال الانساني او في الاتصال بالعقل الفعال].

3 ـ ارتياض في تصور القوة الناطقة.

4 ـ نظر آخر يقوي تصور ما تقدم.

5 ـ نظر آخر [الفطر الفائقة والتراتب المعرفي].

6 ـ نظر آخر [فيض العلم الالهي].

7 ـ ومن قوله أيضا [في الفيض والعقل الانساني والعلم الالهي]

8 ـ ومن كلامه ايضا [في العلم الانساني والعقول الثواني والعلم الالهي او في مراتب العلم]

9 ـ نظر آخر [في الواجب الوجود والممكن الوجود]

10 ـ ومن قوله أيضا [في الفاعل القريب والفاعل البعيد وخلود العقل]

11 ـ قال الشيخ ابو بكر [في تراتب العقول وخلودها]

12 ـ ومن قوله أيضا [في السعادة الاخروية والوجود الاخروي او دفاع عن ابي نصر].

فهرس مواضيع

القسم الأول

الصفحة

1 ـ ومن كلامه ما بعث به لابي جعفر
يوسف بن حسداي 69
2 ـ ومن كلامه في الالحان 74
3 ـ ومن كلامه على ابانة فضل عبد الرحمن
بن سيد المهندس 76
4 ـ وكتب الى الوزير ابي الحسن بن الأمام 80
5 ـ ومن كلامه في ماهية الشوق الطبيعي 89
6 ـ ومن قوله وهو اخر ما وجد من قول
الحكيم فيما دار بينه وبين الوزير 95
7 ـ كلامه في النيلوفر 98
8 ـ ومن كلامه في البحث عن النفس النزوعية 100
ولم تنزع وبماذا تنزع
9 ـ ومن كلامه فيما يتعلق بالنزوعية 113
10 ـ رسالة لابي بكر محمد بن يحيى في
التحرك 127
11 ـ في الوحدة والواحد 132

فهرس مواضيع

القسم الثاني

الصفحة

تقديم الناسخ 144
1 ـ ومن كلامه [بين العقل والقوة المتخيلة
واتصال العقل الانساني بالأول] 146
2 ـ [في المعرفة النظرية والكمال الانساني]
وفي الاتصال بالعقل الفعال 148
3 ـ ومن كلامه ارتياض في تصور القوة الناطقة 152
4 ـ نظر اخر يقوي تصور ما تقدم 162
5 ـ نظر اخر [الفطر الفائقة والتراتب المعرفي] 167
6 ـ نظر اخر [فيض العلم الالهي] 171
7 ـ ومن قوله [في الفيض والعقل الانساني
والعلم الالهي] 173
8 ـ ومن كلامه [في العلم الانساني والعقول
الثواني والعلم الالهي] 178
9 ـ نظر اخر [في الواجب الوجود والممكن الوجود] 180
10 ـ ومن قوله [في الفاعل القريب والفاعل البعيد] 183
11 ـ في تراتب العقول وخلودها 187
12 ـ ومن قوله [في السعادة المدينية والاخروية] 189

فهرس المؤلفات

(القسم الاول)

بالترتيب الذي وردت به في النص

الشكوك على بطليموس (لابن الهيثم) . . . . . .
السماع الطبيعي . . . . . .
الكون والفساد . . . . . .
المخروطات (لابولونيوس) . . . . . .
كتاب اوقليدس . . . . . .
كتاب نيقوماخيا . . . . . .
شرح الخطابة لابن نصر (الفارابي) . . . . . .
في صناعة النجوم (لابن باجة) . . . . . .
في البرهان (لابن باجة) . . . . . .
بارامينياس (لارسطو) . . . . . .
الآثار العلوية . . . . . .
السماء والعالم . . . . . .
موجودات المتغيرة (ابونصر) : . . . . . .
كتاب الحيوان (لارسطو) . . . . . .
المزاج . . . . . .
قاطاغورياس . . . . . .
تفسير السابعة من السماع الطبيعي (لابن باجة) . . . . . .
في النفس (لابن باجة) . . . . . .
رسالة الوداع . . . . . .
سيرة المتوحد (تدبير المتوحد) . . . . . .
مابعد الطبيعة (لارسطو) . . . . . .
الفلسفة الاولى (لارسطو) . . . . . .
كتاب الحروف . . . . . .

فهرس المؤلفات

(القسم الثاني)

بالترتيب الذي وردت به في الاصل

تقديم الناسخ (مؤلفات ابن باجة):

السماع الطبيعي . . . . . .
الآثار العلوية . . . . . .
الكون والفساد . . . . . .
الحيوان . . . . . .
النبات . . . . . زماهية الشوق الطبيعي . . . . . .
رسالة الوداع . . . . . .
اتصال العقل بالانسان . . . . . .
القوى النزوعية . . . . . .
فصول على اتصال العقل بالانسان . . . . . .
كتاب النفس . . . . . .
تعاليق (منطقية) . . . . . .
فصول في السياسات المدنية . . . . . .

النص:

ايضاح الخير . . . . . .
عيون المسائل (لابن نصر) . . . . . .
قول ابي حامد!؟ . . . . . .
الكتاب العزيز . . . . . .
المشكاة (للغزالي) . . . . . .
السماع (الطبيعي) . . . . . .
كتاب الاخلاق . . . . . .
مقالة! لارسطو . . . . . .
مقالة العقل والمعقول (لابن نصر) . . . . . .

فهرس الاعلام

الصفحة

ا

ابراهيم بن يحيى الاندلسي المعروف بالزرقالة 185-76-75-60-23
ابرقلس 40
ابن ابي اصيبعة 39-37-35-33-32-31-30-23-20-18
ابن داود اليهودي ـ المسيحي 50
ابن رشد 64-47-43-42-30-23
ابن سبعين المغربي 50
ابن سيد البطليوسي 41
ابن سينا 60-56-43-40
ابن طفيل 64-47-44-42-41-27-23
ابن مسرة 40
ابن الهيثم 76-23
ابو جعفر يوسف حسداي 75-24-23
ابو حامد الغزالي 189-157-61-58-55-50-49-44-40
ابو الحسن بن الأمام 39-38-37-35-33-31-28-26-25-24-20-18-
150-100-86-85
ابو مسلم الخرساني 133
ابو لونيوس 92-82
ابو نصر الفارابي 77-63-61-60-58-56-55-40-24-19
189 - 142-127-124
اخوان الصفا 196-64-63
ارسطو 61-57-56-53-43-41-39-36-33-27-24-19
128-127-124-122-117-115-109-88-78 - 64-63
197-175-154-142-141-138-131-130

الصفحة

اسين بلاسيوس 15
افلاطون 145-141-134
اوقليدس 92-84
الاسكندر الافروديسي 90-79-55-53
الفرت 35
امرؤ القيس 88

ب

بطليموس 76-23
بينس. س 64

ت

تامسطيوس 88-78

ج

جعفر البرمكي 133

ح

الحسن بن النضر 150-100-85-39-38-20-18
حي بن يقظان 64-41-27

س

سقراط 136-63

ص

صاعد الاندلسي 27

الصفحة

ع

عبد الرحمن البدوي 37-36-35-20-18-17-15
عبد الرحمن بن سيد المهندس 86-82-39-27-26-22

م

ماجد فخري 37-20-15
المنصور العباسي 131
موفق الدين البغدادي 50

فهرس الاماكن

الصفحة

اشبيلية 85-77
اوكسفورد 64-37-35-33-32-31-30-26-17-16
برلين 39-36-35-32-28-24-17-16
سرقسطة 73-50-42-40-27
طشقند 36-35-33-18-17
طليطلة 50
فاس 73
قوص 39
الاندلس 40-27

تقديم

— I —

تضم هذه المجموعة التي ننشرها اليوم من آثار ابي بكر ابن باجة ثلاثاً وعشرين رسالة، يتناول بعضها مسائل في المنطق والعلم الطبيعي، وتشير ثلاث منها الى نبذ من صناعتي الهندسة والهيئة، كما تكشف احداها في قسمها الاول جزءا اساسيا من مراحل الفكر الباجوي، وتطرح مجموعة كبيرة منها صورة غريبة لفيلسوف سرقسطة كما سنتبين ذلك في مرحلة لاحقة من هذا التقديم.

والجدير بالذكر في البداية هو ان هذه المجموعة من الرسائل المنشورة ها هنا هي كل ما بقي مخطوطا من رسائل ابن باجة المعروفة اليوم، نضيفها الى الرسائل التسع التي نشرها على التوالي كل من أسين بلاسيوس[1] وماجد فخري[2] وعبد الرحمن بدوي.[3]

وحينما نقول ان هذه الرسائل تشكل جميع ما بقي مخطوطا فاننا نستثني من ذلك بالطبع بعض شروح ابن باجة الطبيعية التي ما تزال مخطوطة الى

---

(1)«رسالة اتصال العقل بالانسان». مجلة الاندلس. 1942.
«رسالة الوداع». مجلة الاندلس. 1943 .

(2)«في الغاية الانسانية» «الوقوف على العقل الفعال» «قول يتلو رسالة الوداع». ضمن «رسائل ابن باجة الالهية». دار النهار. بيروت. 1968 .

(3) «في المتحرك» «في الوحدة والواحد» «في الفحص عن القوة النزوعية» «ومن قوله في النزوعية». ضمن «رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عديّ». دار الاندلس ـ بيروت ـ ط 2 - 1980 .

اليوم،[4] وكذلك تعاليقه المنطقية[5] التي ما يزال معظمها مخطوطا ايضا،[6] .كما سنرى ذلك بتفصيل في الكتاب الذي خصصناه لمؤلفات ابن باجة. [7]

— II —

وقد اعتمدنا في نشرنا لهذه الرسائل على مخطوط مكتبة البودليانا باكسفورد (Pockoc 206) ، وهو المخطوط الوحيد الذي احتفظ لنا باهم مؤلفات ابن باجة، بعد ضياع مخطوط مكتبة برلين الذي ضاعت معه كثير من آثار ابن باجة التي كان ينفرد بها دون غيره من المخطوطات المعروفة، وضاعت معه ايضا امكانية مقابلة النسخ، وهي كما نعلم احدى الضرورات الاولى في عملية النشر والتحقيق. وهذا يعني ان عملنا ها هنا قائم اساسا على نسخة واحدة فقط.

وعلى الرغم من ان النسخة الواحدة كثيرا ما تجعل المرء يحجم عن الاعتماد عليها وحدها في نشرة تطمح الى ان تكون نشرة علمية دقيقة، فاننا اقدمنا على نشر هذه المجموعة من الرسائل لسببين:

الاول:

هو انها نصوص ذات قيمة كبرى في توضيح بعض معالم المنظومة

---

(4) وهي: «شرح الآثار العلوية» «من قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الاخيرة» «ومن قوله على كتاب الحيوان».

(5) وهي تعاليق على بعض مؤلفات ابي نصر في المنطق. وسنتحدث عنها بتفصيل عند ذكر محتويات مخطوطي اكسفورد والاسكوريال في الفصل الثالث من كتابنا عن «مؤلفات ابن باجة». (سينشر قريبا).

6) نشر ماجد فخري تعليقين منها هما تعليق على كتاب ايساغوجي للفارابي وتعليق على كتاب المقولات في مجلة الابحاث السنة 23 . كانون الاول. 1970 ، السنة 24 - 1971§

7) لم نذكر ها هنا جميع من ساهم في نشر تراث ابن باجة مثل محمد معصومي ومعن زيادة وغيرهما لان الحديث ها هنا عن الرسائل والمقالات لا عن الشروح والتعاليق والمؤلفات الخاصة. وسنخصّص فصلا من فصول كتابنا عن «مؤلفات ابن باجة» للحديث عما نشر من آثار ابن باجة.

الباجوية ومن ثم فهي لا تحتمل في اعتقادنا ابقاءها في رفوف المكتبة الى ان يسعفنا القدر بالكشف عن نسخ اخرى تسمح بالمقابلة والتصحيح.

والثاني:

هو ان معظمها ينفرد به مخطوط اكسفورد. وهذا يعني انه حتى لو تم العثور من جديد على مخطوط برلين فانه لن يقدمنا كثيرا في عملية النشر. اما الرسائل المشتركة بينهما - اعني بين مخطوطي اكسفورد وبرلين - من هذه المجموعة فهي ثلاثة او اربعة،[8] وهي التي نشرها بدوي[9] اعتمادا على مخطوط آخر هو مخطوط طشقند، دون ان يعلم ان لها نسخة اخرى في مخطوط آخر، ولهذا اعدنا نشرها ها هنا اعتمادا على النسختين معا، اعني على نسخة مخطوط اكسفورد، وعلى النشرة المشار اليها.

— III —

اما عن وصف المخطوط، فاننا لا نريد ها هنا ان نكرر ما فعله بعض من نشر جزءا منه، ونكتفي بالاحالة الى ما كتبه محمد معصومي في نشرته لكتاب النفس.[10] ولكننا نريد فقط ان نذكّر مرة أخرى بصعوبة قراءة المخطوط، وبالجهد الذي ينبغي بذله من اجل فك رموزه، وتبين شكل حروفه الغريبة عن المتداول في الخط المغربي - الأندلسي وايضا عن بعض الخطوط المشرقية، فضلا عما يحفل به من اخطاء كثيرة وخاصة في رسم الكلمات - تدل على هزال البضاعة العلمية لناسخه - وما اصاب اعالي بعض ورقاته من محو وخروم. ولا اريد ها هنا ايضا ان افصل القول فيما ذكرته، واحيل القارىء الى الصور المنشورة لبعض ورقاته.

ولعل هذه الصعوبات التي تعترض قارىء المخطوط ستدفعه بالضرورة

---

(8) سنتبين فيما بعد السبب الذي جعلنا نمسك عن الحسم في عدد الرسائل المشتركة بين المخطوطين.

(9) وهي الرسائل التي اشرنا اليها في التعليق رقم 3.

(10) منشورات المجمع العلمي العربي بدمشق. 1960.

وقد سبق له ان نشر النص في حلقتين بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق المجلد 33-1958 وفي المجلد 34-1959

الى التساؤل عن مدى صحة الزعم الذي روج له بعض الناشرين المحدثين، والقائل بان ناسخ هذا المخطوط هو القاضي ابو الحسن بن النضر[11] نقلا عن نسخة ابي الحسن بن الامام[12] تلميذ ابن باجة وصديقه، وذلك من اجل الرفع من قيمة المخطوط. وقد وقفنا عند هذه المسألة بشكل مفصّل في مقدمة الفصل الثاني من الكتاب الذي خصصناه لمؤلفات ابن باجة، واثبتنا ان ما ذهب اليه البعض لا يعدو ان يكون وهما ناتجا عن التسرع في اصدار مثل هذه الاحكام. فليرجع من شاء الى الموضع المذكور لتحقيق المسألة.

— IV —

والمجموع الذي ننشره اليوم من رسائل ابن باجة يمكن ارجاعه الى قسمين متمايزين:

قسم يضم رسائل صحيحة النسبة الى ابن باجة.

وقسم آخر يضم مجموعة من الرسائل التي نشك في صحة نسبتها اليه، او على الاقل نشك في بعضها من جهة، ونشك من جهة اخرى في كثير من الفقرات الواردة في البعض الآخر.

اما القسم الاول فيضم احدى عشرة رسالة تتناول كما قلنا في بداية هذا التقديم موضوعات في المنطق والطبيعيات، ونبذا في الهندسة والهيئة، وغير ذلك مما سنقف عليه فيما بعد.

ورسائل هذا القسم تنشر ها هنا لاول مرة باستثناء الرسائل الاربع الاخيرة، وهي التي نشرها بدوي اعتمادا على مخطوط طشقند وحده كما ذكرنا ذلك من قبل.

---

(11) من علماء الفلك المصريين في القرن السادس الهجري.
انظر ما يقوله عنه مثلا القفطي في تاريخ الحكماء. ص 237 . تحقيق يوليوس ليبرت ـ ليبزج ـ 1903 . وقد اثبتنا ذلك في كتابنا عن «مؤلفات ابن باجة.»

(12) من اقرب اصدقاء ابن باجة. كان واليا من ولاة المرابطين على اشبيلية فيما يقوله ابي النضر في احد تعاليقه بالمخطوط. وكثيرا ما يصفه بالوزير. انظر ما قاله عنه ابن ابي اصيبعة في ترجمته ابن باجة.

وقد ارتأينا ان نفصل القول على رسائل هذا القسم في مرحلة لاحقة من هذا التقديم، وذلك بالحديث عن كل رسالة على حدة من خلال التعرض لمحتوياتها باختصار، والتعرف على منزلتها من المتن الباجوي كلما امكننا ذلك، والوقوف على الاشارات التي خصّت بها في الفهارس القديمة والحديثة. وسنقدم لهذا كله ببيان المعيار الذي اتخذناه في ترتيبنا لها وهو ترتيب يخالف الترتيب الذي وردت به في المخطوط.

اما القسم الثاني فيضم اثنتي عشرة رسالة يتناول معظمها موضوعات سيكو ـ ميتافيزيقية، مثل علاقة القوة المتخيلة بالعقل، ومسألة الاتصال، وخلود العقل، ومفهوم الكمال. ويثير بعضها مسألة الفيض، والتراتب المعرفي، والفاعل البعيد والقريب، والواجب الوجود والممكن الوجود. وتتميز رسالة من هذه المجموعة بالدفاع عن ابي نصر فيما ينسب اليه في شرحه لكتاب الاخلاق لأرسطو من انكار للوجود الاخروي والسعادة الاخروية.

والملاحظ ان رسائل هذا القسم تثير مسائل جديدة بالنسبة للمنظومة الباجوية المعروفة، بل ربما امكن اعتبارها متعارضة والمنحى العام الذي اتخذه تفكير ابن باجة. ولا يتعلق الامر فحسب بالمسائل التي لا نجد لها اثرا في كتاباته الأخرى، مثل الفيض والتراتب المعرفي والواجب الوجود والممكن الوجود، بل يتعلق ايضا بالموضوعات الاخرى التي تبدو شديدة الاتصال بالصورة الاخيرة التي اتخذها المشروع الفلسفي عند ابن باجة، ابتداء من تدبير المتوحد، مثل اشكال الاتصال الذي نذهب الى انه المحور الأساسي للفلسفة الباجوية في مرحلتها الاخيرة، وكذلك مفهوم الكمال، وخلود العقل، وعلاقة القوة المتخيلة بالعقل. وذلك لان الاشتراك الظاهر بين هذه المفاهيم الواردة ها هنا ومثيلاتها الواردة في كتاباته الأخرى، التي لا يرقى اليها شك انما هو اشتراك في الاسم فقط كما يقول القدماء. وهذا هو السبب الذي حركنا الى فصلها عن رسائل القسم الاول، ووضعها في قسم خاص كما سنوضح ذلك فيما بعد.

اما عن الاسباب التي تدعو الى الشك في كثير مما ورد في رسائل هذا القسم فسنعرض لها في فقرة لاحقة، وذلك من خلال جملة من الفرضيات التي يمكن وضعها في ضوء معطيات المتن الباجوي، مخطوطا كان او مطبوعا.

وهذه المجموعة «الغريبة» من الرسائل تنشر ايضا لاول مرة، بل يمكن القول بان الاشارة اليها ها هنا هي اول اشارة فيما نعلم، ومن ثم فان المرء لا يمكن الا ان يستغرب من هذا الأمر، وذلك لان هذه الرسائل على غرابتها لم تثر فضول المهتمين بابن باجة، ولا فضول اولائك الذين نشروا اجزاء من المخطوط الذي يضمها. واذا كان محمد معصومي قد اكد في مقدمة نشرته لكتاب النفس لابن باجة ـ وهو من بين محتويات مخطوطنا هذا ـ انه قرأ المخطوط من بدايته الى نهايته، فاننا لا نجد لديه اية اشارة الى هذه المجموعة.[13] اما ماجد فخري الذي عرض لمحتويات هذا المخطوط في نشرته لـ«رسائل ابن باجة الالهية» فانه لم يورد لها ذكراً، وكذلك فعل عبد الرحمن بدوي في نشرته المذكورة سابقا، وفي كتابه عن «تاريخ الفلسفة في الاسلام».[14] وقد وقفنا عند هذه المسألة في كتابنا عن «مؤلفات ابن باجة» فليرجع اليه من شاء مزيدا من التفصيل.

اما الفهارس القديمة، وبخاصة الفهرس الملحق بالتقديم الذي كتبه ابو الحسن بن الامام لمجموع ابن باجة الذي يضمه مخطوطنا هذا، وكذلك القائمة التي وضعها ابن ابي اصيبعة،[15] فانها لا تذكر عنها شيئا او على الاقل لا تشير اليها صراحة. فالفهرست الاولى تقول في معرض احصائها لمؤلفات فيلسوفنا «وجمل من كلامه لا تتميز في الغرض»، والراجح انها لا تقصد بهذه الاشارة الغامضة رسائل هذا القسم، وذلك لسبب بسيط هو ان ناسخ مخطوطنا هذا الذي اعتمد على نسخة القاضي ابن النضر ـ وهو صاحب الاشارة السابقة ـ يصرح بانه وجد هذه المجموعة في موضع آخر وهو ينقلها كما وجدها. وهذا يعني انها لم تكن موجودة في نسخة ابن النضر التي نقل عنها، ومن ثم فان الاشارة المذكورة لا يمكن ان تعني هذه الرسائل ـ يضاف

---

13) نعم لقد أشار محمد معصومي في بعض هوامش تقديمه لكتاب النفس لابن باجة الى بعض الفقرات من هذه الرسائل دون ان يتساءل عن صحة نسبتها الى ابن باجة.
انظر ص 12 - 13 من كتاب النفس. مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق. 1960.

14) «Histoire de la philosophie en Islam»
Vrin - Paris - 1972. p. 704

15) انظر «عيون الانباء..»
منشورات دار الحياة ـ بيروت ـ 1965.

الى ذلك ان هذه المجموعة من الرسائل متميزة الغرض على العكس مما يقوله صاحب هذا الفهرست. أما قائمة ابن أبي أصيبعة فتذكر: «تعاليق حكمية وجدت متفرقة» وهذا كما ترى كلام عام غامض لا يدرك القصد منه.

وقد يعتبر البعض غياب هذه المجموعة في الفهارس القديمة من بين الاسباب التي ترجح الشك في صحة نسبتها الى ابن باجة، ولكننا نعتبر هذا الغياب سببا ثانويا يمكن اضافته الى الاسباب الرئيسية او السبب الرئيسي الذي يدعو الى الشك فيها وهو ان معظم ما ورد فيها يتعارض والروح العامة السائدة في الخطاب الفلسفي الباجوي.

وعلى كل حال فاننا اقدمنا على نشرها ها هنا كما وردت في مخطوطنا دون ان نصادق على نسبتها الى ابن باجة، وان وردت في بعضها فقرات لا مطعن فيها كما سنوضح ذلك في مرحلة لاحقة من هذا التقديم.

— V —

رسائل القسم الاول:

قبل الحديث عن كل رسالة من رسائل هذا القسم على حدة، كما وعدنا بذلك من قبل، نريد اولا ان نقدم لذلك بتبرير الترتيب الذي وضعناه لها، وهو يخالف الترتيب الذي وردت به في المخطوط.

لقد اشرنا من قبل الى ان رسائل هذا القسم تدور حول محاور ثلاث:

المنطق، ونبذ من العلم الرياضي (الموسيقى والهندسة والهيئة)، ومسائل في العلم الطبيعي.

وهذه المحاور كما ترى ترجع الى القسمين الاولين من اقسام المنظومة الفلسفية الكلاسيكية كما جرت العادة بتصنيفها عند متفلسفة الاسلام على الاقل. وقد كان هذا التقليد بالنسبة لنا هو المعيار الاول الذي وضعناه في الاعتبار عند التفكير في ترتيب رسائل هذا القسم.

أما المعيار الثاني وهو الأهم في اعتقادنا فانه يقوم على معرفة منزلة كل

رسالة من هذه الرسائل بالنسبة لتطور فكر ابن باجة.[16] وقد اهتدينا إلى تقسيم مراحل الفكر الباجوي[17] من خلال الشهادة الواردة في الجزء الاول من رسالته الى ابي جعفر يوسف بن حسداي، وفي ضوء هذه الشهادة انتهينا الى ترتيب هذه الرسائل على الشكل التالي:

وضعنا في الرتبة الاولى الرسالة التي تتضمن الشهادة المشار اليها وذلك باعتبارها مدخلا لقراءة رسائل القسم كله، وان كانت تتناول في جزئها الاكبر مسائل تنتمي الى العلم الطبيعي، اي الى المرحلة الثانية في المنظومة الباجوية.

ووضعنا في الرتبة الثانية ـ وهي الرتبة الاولى في الحقيقة ـ رسالته في الالحان، باعتبار ان الموسيقى هي اول صناعة شغل بها نفسه كما يقول.

ثم الحقناها برسالته في ابانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس، ووضعنا بعدها رسالتين تتناولان موضوعات في المنطق، وهي الصناعة التي بدا اهتمامه بها بعد الانتهاء من الاشتغال بصناعة الموسيقى والهندسة والهيئة.

اما الرسائل الطبيعية فقد وضعناها في الرتبة الخامسة، ثم رتبناها في ضوء التصنيف الكلاسيكي لاجزاء العلم الطبيعي.[18] وهكذا وضعنا رسالته عن الصورة الاولى في المقدمة، ثم اتبعناها برسالته في النيلوفر، ووضعنا في الرتبة الثالثة والرابعة رسالتيه عن القوة النزوعية،[19] وختمنا هذه المجموعة

---

16) من الصعب جدا الاطمئنان الى ترتيب زمني لمؤلفات ابن باجة، وذلك لسبب بسيط هو انه لم يكن حريصا على تذييل كتاباته بتاريخ تاليفها، كما جرت العادة بذلك عند كثير من القدماء. كما لم يكن حريصا في كتاباته الاولى بوجه خاص على الاحالة الى بعضها. ولكن هناك مؤشرات في المتن الباجوي تسمح بتصنيف مؤلفاته في مجموعات، ثم ترتيبها.

17) لقد افردنا فصلا خاصا بهذه المسألة في كتابنا عن «مؤلفات ابن باجة،» فليرجع اليه من شاء مزيدا من التفصيل.

18) وهي: السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، المعادن، النبات، الحيوان، النفس..

19) كان من الممكن ان نضع هاتين الرسالتين في غير هذه الرتبة نظرا لانهما يتحدثان في جزئهما الاكبر عن الحركة والمحرك والمتحرك وهي موضوعات ترجع الى اول جزء في العلم الطبيعي ولكننا آثرنا وضعهما في رتبتيهما المذكورتين لانهما يلمحان الى ما جرت العادة ان يختتم به آخر اجزاء العلم الطبيعي وهو القوة النزوعية من كتاب النفس.

برسالتين ترجع موضوعاتهما الى آخر اجزاء العلم الطبيعي بالرغم من ان الثانية منهما تتناول في جزئها الاخير مسألة انواع الحمل، وهي مسألة منطقية.

1 ـ ومن كلامه ما بعث به الى

ابي جعفر يوسف بن حسداي.

يمكن اعتبار هذه الرسالة اهم ما ورد في هذا المجموع من حيث انها تمثل الشهادة الوحيدة التي نقلت الينا ـ وان في اختصار ـ مراحل تطور فكر ابن باجة وتعاقب الاهتمامات العلمية لديه، ومن حيث انها الوثيقة الوحيدة التي تسمح بترتيب اولي لمؤلفاته، ومعرفة منزلة كل نص من المتن بكامله.

ولكن هذه الشهادة ـ الوثيقة لا تمثل الموضوع الرئيسي في هذه الرسالة، بل يمكن القول بانها أتت عرضا، وكان من الممكن لابن باجة اغفالها لو لم يكن بصدد كتابة رسالة بالمعنى الضيق للكلمة. وقد حكى ابن ابي اصيبعة في ترجمته لأبي جعفر يوسف بن حسداي انه «كان بينه وبين ابي بكر محمد بن يحيى المعروف بابن باجة صداقة فكان ابدا يراسله من القاهرة»[20] والراجح ان النص الذي نعلق عليه الآن من بين المراسلات التي تمت بين الرجلين.

وهكذا يمكن تقسيم الرسالة الى ثلاثة اجزاء:

في الجزء الاول نقف على نقد ابن باجة لابراهيم بن يحيى الاندلسي التعاليمي المعروف بالزرقالة، وعلى نقد لابن الهيثم في مسألة من مسائل علم الفلك. وفي النقدين معا نشعر بانتصار ابن باجة لبطليموس، وهو امر يخالف فيه ما يحكى عن ابن طفيل وما نقرأه لابن رشد في انتقاداته لبطليموس.

---

20) انظر «عيون الانباء في طبقات الاطباء» ص: 515
دار الحياة ـ بيروت ـ 1965

وفي الجزء الثاني حكاية لمراحل تطوره العلمي يؤكد فيها انه ابتدأ الاشتغال اولا بصناعة الموسيقى، ثم انتقل منها الى صناعة الهيئة، وبعدها الى فحص برهان ابي نصر الفارابي، وانتهى اخيرا الى الاهتمام بالعلم الطبيعي الذي لا يقدم عليه عملا كما يقول.

اما الجزء الثالث وهو اطول اجزاء الرسالة فيقف فيه على مسالتين من السماع الطبيعي لارسطو، اولاهما وردت في المقالة السادسة، والثانية في المقالة السابعة، وذلك لعظم غنائهما في هذا العلم. ومن الممكن ان نقارن بين ما اكده ابن باجة ها هنا وبين ما ورد في شرحه لمقالات السماع، وما كتبه في تعليقه على المقالة السابعة. وبالجملة فانه ينبغي ان يضاف ما قاله عن المسألتين المذكورتين الى كتاباته المتعددة في الموضوع التي تشكل مع غيرها[21] «المرحلة الطبيعية» في تطور فكر ابن باجة. اما عن منزلة هذه الرسالة من المرحلة المشار اليها فليس بايدينا ما يسمح بتحديدها، اعني اننا لا نعرف هل هي سابقة على شروحه الطبيعية او لاحقة عليها.

وعلى الرغم من اهمية هذه الرسالة في التعرف على تطور فكر ابن باجة، كما قلنا مراراً، فاننا لا نملك عنها اكثر من نسخة واحدة وهي النسخة الواردة في مخطوطنا، وذلك ان مخطوط برلين المفقود الذي يحلو للكثيرين ان يقولوا انه اهم المخطوطات[22] ـ لا يرد فيه ذكر لها فيما نقله المفهرس. على ان الغريب في الامر هو ان القائمة الملحقة بتقديم ابن الامام لا تشير اليها أصلا. والفهرست الوحيدة التي تشير اليها هي فهرست ابن ابي اصيبعة التي تقول:

«رسالة كتب بها الى صديقه ابي جعفر يوسف بن حسداي بعد قدومه الى مصر».

---

(21) نقصد: مع غيرها من شروحه الطبيعية او مؤلفاته الخاصة وهي:
شرحه للكون والفساد والآثار العلوية وكتابه في الحيوان وكتابه في النفس وغير ذلك من رسائله المختصرة في العلم الطبيعي.

(22) انظر مثلا ما يقوله عبد الرحمن بدوي في نشرته لرسائل ابن باجة ضمن «رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي».

ص: 119 . دار الاندلس ـ ط 2 - 1980.

أما الفهارس الحديثة[23] فقد رددت ما ذكره مفهرس المخطوطات العربية الموجودة في مكتبة البودليانا باكسفورد. غير ان الملاحظ في هذا الصدد هو انه لا أحد من الناشرين المحدثين لبعض نصوص المخطوط اقدم على استغلال المعطيات الهامة الواردة في هذه الرسالة، بل ولا احد منهم اشار الى محتوياتها.

2 ـ كلامه في الالحان:

ترجع هذه الرسالة، كما يبدو من موضوعها، الى المرحلة الاولى من حياة ابن باجة ايام اشتغاله بالموسيقى وقرض الشعر، وهي النص الوحيد الذي وصل الينا في الموضوع. ولا يبعد ان يكون ابن باجة قد كتب نصوصا أخرى في الموسيقى لم تصل الينا، وهو الذي اشتهر عند البعض بالموسيقى والشعر اكثر من اشتهاره بالفلسفة.

والملاحظ أن بناء هذه الرسالة يختلف شكلا عن بناء رسائل هذا المجموع، ذلك انها على قصرها تتكرر فيها كلمة «قال» أربع مرات، وهذه ليست من عادة ابن باجة في الكتابة، ولا هي اضافة من الناسخ، والا لوجدناها في رسائل اخرى من هذا المجموع ما دام الناسخ شخصا واحدا.

والجدير بالذكر ان قائمة ابن ابي اصيبعة لا تنسب الى ابن باجة رسالة بهذا العنوان، وكذلك القائمة الملحقة بتقديم ابن الامام، ولكن ناسخ المخطوط يقول بعد عرضه لهذه القائمة: «وقد تضمنت هذه المجموعة جميع ذلك وزيادة [. . . . .] وكلامه في الالحان». اما الذين عرضوا لمحتويات هذا المخطوط من المحدثين فقد اكتفوا، كما اشرنا الى ذلك من قبل، بتسجيل ما ذكره مفهرس مخطوطات البودليانا، وكذا ما ورد في الفهرس الملحق بتقديم المجموع.[24]

---

(23) حينما اقول الفهارس الحديثة فانني اعني القائمة التي وضعها ماجد فخري في مقدمته نشرته لرسائل ابن باجة الالهية، والقائمة التي وضعها بدوي في كتابه «تاريخ الفلسفة في الاسلام» وفي نشرته لبعض رسائل ابن باجة.

(24) وقد ذكرنا في «مؤلفات ابن باجة» انفراد مخطوطنا بهذه الرسالة.
انظر الفصل الثالث.

3 ـ ومن كلامه على ابانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس.

تمثل هذه الرسالة النص الهندسي الوحيد الذي وصل إلينا من آثار ابن باجة الهندسية. ومن الراجح انها ترجع الى اواخر المرحلة الاولى من تطور فكر ابن باجة، وهي ما دعوناه «المرحلة الرياضية»،[25] وتنقل الينا بعضا من اهتماماته في هذه المرحلة. ويبدو من خلال الرسالة اللاحقة على هذه ان ابن باجة قد أولى هذا الموضوع اهتماماً خاصا، فكتب عنه اكثر من مرة، وتمّم ما بدأه ابن سيد كما يقول. اما في هذه الرسالة فقد اكتفى بذكر ما انفرد به استاذه ابن سيد دون سائر المهندسين، مؤكدا بصدد المسألة الاولى انه «لم يتسع فيها لممانعة عوائق زمانه ولانفراده» وان نظره فيها «يحتاج الى تتميم مناسب لتتميم نظر من تقدم». وسيشير في الرسالة اللاحقة الى انه تمّم ما اكتشفه ابن سيد في مدة الاعتقال الثاني، وهذا مما يدل على ان هذه الرسالة ترجع الى المرحلة الاولى كما ذكرنا من قبل.

والملاحظ ان القائمة الملحقة بتقديم ابن الامام لا تذكر شيئا عن هذه الرسالة، وتكتفي بالقول: «ونبذ يسيرة على الهندسة والهيئة»، وهي كما ترى صيغة عامة وغامضة. اما ابن ابي اصيبعة فيذكر العنوان التالي: «جوابه لما سئل عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه.» وهو غير العنوان الذي وردت به في الاصل الذي ننقل عنه. واما الفهارس الحديثة فقد اكتفت بنقل ما ورد في فهرست مكتبة اكسفورد.[26]

4 ـ وكتب رضي الله عنه الى الوزير أبي الحسن بن الامام.

يمكن اعتبار هذه الرسالة من اغنى رسائل هذا المجموع وذلك لسببين:

---

(25) انظر الفصل الخامس من «مؤلفات ابن باجة.»

(26) انظر في انفراد مخطوطنا بهذه الرسالة الفصل الثالث من«مؤلفات ابن باجة.»

الاول تنوع الموضوعات الواردة فيها.

والثاني المعطيات المتصلة بتكوين ابن باجة العلمي.

في بدايتها يحيل الى ما قاله عن ابن سيّد المهندس احالة غامضة غير محددة بحيث لا نستطيع القول بانه يقصد الرسالة السابقة او رسالة اخرى في نفس الموضوع لم تصل إلينا، ثم يذكر ان الاكتشافات الهندسية لابن سيّد لم تثبت في كتاب، وانما اخذها عنه اثنان احدهما هو ابن باجة نفسه. وبعد ذلك يؤكد انه زاد على اكتشافات استاذه. وفي هذا الصدد نذكر ان ابن باجة اشار في آخر شرحه للمقالة السابعة من السماع الطبيعي لارسطو الى ان الاكتشاف الهندسي لابن سيد تمّ في سني الثمانين والاربعمائة للهجرة، ولا يبعد انه اخذها عنه بعد هذه السنوات بقليل.

وقد تكون هذه الاشارة تلميحا الى المناخ العلمي الذي نشأ فيه ابن باجة بسَرقسطة في الربع الاخير من القرن الخامس الهجري، وهو ما تؤكده شهادة صاعد الاندلسي في طبقات الامم، وشهادة ابن طفيل في مقدمة حيّ بن يقظان، وغيرهما ممن اهتم بتاريخ الحياة الفكرية في الاندلس. في هذه الفترة.

ولكن اشارته في هذه الرسالة مرة اخرى الى اكتشافات ابن سيّد، واحالته الى ما اضافه الى هذه الاكتشافات لا تشكل الموضوع الرئيسي، بل لا تعدو ان تكون احدى المقدمات لما يريد قوله كعادته في كتاباته المتاخرة بوجه خاص. وستجد من بين هذه المقدمات ما له صلة مباشرة وواضحة بالمطلوب الرئيسي او المطالب الرئيسية، وما ليست له الا صلة بعيدة غير بيّنة. وهكذا نجد بعد المقدمة الاولى المشار اليها في مقدمة هذا التعليق تاكيدا على ان كل فعل انساني ينحو نحو غاية خاصة مع تفصيل القول في ذلك، وان الفكرة صنفان: صنف موضوعاته الذاتية الامور الممكنة، وغايته بالذات الظن الصادق. وصنف موضوعاته الامور الضرورية وغايته اليقين، مع تفصيل القول في الصنفين معا، وذلك كله تمهيدا للحديث عن البرهان وانواعه، والتساؤل عن طبيعة البرهان الهندسي او البراهين الهندسية ومن أي الانواع هي. وبعد هذا يرد عنوان فرعي هكذا: «اكتساب البراهين»، ثم يعود الى القول في الاستنباط الهندسي، ويفصل القول في المطالب الهندسية المركبة

والبسيطة، ويختتم الرسالة بالقول في السبب الذي دعا المهندسين الى استعمال العلامات بدل الالفاظ.

والراجح ان هذه الرسالة لاحقة على تعاليقه المنطقية، وذلك لانه يحيل فيها الى اقاويله في البرهان وهي آخر تعاليقه. ولعلها ترجع الى آخر «المرحلة الطبيعية» اعني انها قد تكون لاحقة ايضا على شروحه الطبيعية.[27] وعلى كل حال فهي ترجع الى مرحلة متاخرة من حياة ابن باجة بالرغم من انها تثير موضوعات تنتمي الى المرحلة الاولى.[28]

اما عن صحة نسبتها الى ابن باجة فلا مبرر اصلا لاثارة هذه المسألة بصدد هذه الرسالة، بالرغم من عدم ورودها في الفهارس القديمة، ولا في اي مخطوط يضم مؤلفات ابن باجة من المخطوطات المعروفة اليوم، بما فيها مخطوط برلين المفقود الذي يضم مجموعة كبيرة من آثاره.

والغريب هو ان هذه الرسالة على اهميتها لم تشر اليها المصادر والفهارس القديمة، ذلك انه لم يرد لها ذكر في القائمة الملحقة بتقديم ابن الامام، ولا في القائمة التي جمعها ابن ابي اصيبعة، وان كانا يذكران معا، كما اشرنا الى ذلك من قبل، «نبذا على الهندسة والهيئة» وهذه كما ترى اشارة عامة لا تفيد شيئا في هذا الصدد. اما الفهارس الحديثة فقد نقلت كعادتها عن فهرست مكتبة البودليانا.

---

(27) واذا صح ما قاله ابن الامام في تعليق من تعاليقه على المجموع من انه اكمل قراءة بعض مؤلفات ابن باجة على المؤلف نفسه في تاريخ آخره الخامس عشر من رمضان سنة 530 فان من المحتمل ان تكون هذه الرسالة قد كتبت بعد هذا التاريخ اي بعد انتقال ابن باجة من اشبيلية وغرناطة. اللهم الا اذا افترضنا انه بعث بها الى ابن الامام قبل ان تتم عملية القراءة المشار اليها.

(28) وانتماء موضوعاتها الى المرحلة هو السبب الذي دفعنا الى وضعها في هذه الرتبة. انظر خاتمة كتابنا عن «مؤلفات ابن باجة.»

5 ـ ومن كلامه في

ماهية الشوق الطبيعي

تتحدث في البداية عن التشوقات النظرية الاربعة وهي المادة والصورة والفاعل والغاية. وعن اسبابها ومبادئها، لتنتقل الى الحديث عن التصور والتصديق، ومنه الى حدّ اليقين وهو ـ كما تقول ـ العلم الذي لا يزول بعناد أصلا، ثم تميز في هذا العلم بين ما يتم بوسط وبين ما يتم بغير وسط، وتؤكد ان الذي يتم بوسط هو العلم بالبرهان الذي هو حد، وهو اكمل انواع البراهين. وبعد ان تشير الى قصور طريقي القسمة والتركيب في معرفة الحدود والبراهين تختتم بالحديث عن نسبة البرهان الى الحد.

وهكذا يبدو ان الجزء الاول من هذه الرسالة يضع المبادىء الاولى لقيام البرهان، اما الجزء الاخير ـ وهو غير تام ـ فهو قول مباشر في البرهان. ولذلك تقول الفهارس القديمة عن هذه الرسالة انها «قول ذكر فيه الشوق الطبيعي وماهيته، وابتدأ ان يعطي اسباب البرهان وحقيقته». ومن هنا يمكن اعتبار هذه الرسالة من أول النصوص المنطقية لابن باجة التي تعرف طريقها الى النشر[29] وذلك لان تعاليقه المنطقية على بعض كتب ابي نصر في المنطق ـ وهي اهم آثاره المنطقية ـ ما يزال معظمها مخطوطا الى اليوم.[30] كما اشرنا الى ذلك في بداية هذا التقديم.

ولا نستطيع الزعم بان مخطوط اكسفورد ينفرد بهذه الرسالة كالحال في الرسائل السابقة، وذلك لانها وان لم ترد بنفس العنوان في مخطوط برلين المفقود، فان نهايتها في مخطوطنا تتفق ونهاية آخر نص ورد في مخطوط برلين تحت عنوان«في فنون شتى».

اما عن تاريخ تاليفها فمن الصعب تحديده على وجه الدقة، لا لانها غير

---

(29) يضاف اليه نص الرسالة السابقة وهما النصان المنطقيان في هذا المجموع.

(30) يضم مخطوط اكسفورد جميع تعاليق ابن باجة المنطقية بشكل مختصر. اما في مخطوط الاسكوريال فترد بشكل أكمل.

كاملة فحسب، بل لاننا لا نجد في آثار ابن باجة التي وصلت الينا نصا واحدا مذيلا بتاريخ تاليفه، كما جرت العادة بذلك عند ابن رشد مثلا في كثير من مؤلفاته. الا انه بالنظر الى موضوعها يمكن ان نرجعها الى مرحلة معينة من مراحل الفكر الباجوي، وهي المرحلة الثانية، اذا فصلنا بين المنطق والرياضيات، أو إلى آخر المرحلة الأولى اذا مزجنا بينها. ومن المحتمل ان تكون سابقة على تعاليقه المنطقية المشار اليها سابقاً، وذلك اذا اخذنا بمبدأ الاحالة معياراً للترتيب، اعني أن ابن باجة لا يحيل فيها الى تعليقيه على كتاب البرهان لابي نصر. ولكن هذا مجرد احتمال ضعيف لان ابن باجة لم يحل اليها في تعليقيه المذكورين.

وقد ورد ذكر هذه الرسالة في القائمة التي ذيل بها التقديم الذي كتبه ابن الامام لمجموع مؤلفات ابن باجة، ثم ورد ذكرها في المخطوط مرة اخرى في ورقة 120 ظ بنفس الصيغة وهي: «قول ذكر فيه الشوق الطبيعي وماهيته، وابتدأ ان يعطي اسباب البرهان وحقيقته»[31] اما ابن أبي اصيبعة فيبدو انه اكتفى بنقل ما ورد في المخطوط حيث نقل نفس العنوان، وان لم يعتمد في حصر مؤلفات ابن باجة على ما ورد في المخطوط وحده.[32] اما الفهارس الحديثة فقد رددت ما ورد في القوائم القديمة، وما ذكره مفهرس مكتبة اكسفورد، ولم تعن بفحص مضمونها ولا بالاشارة الى محتوياتها كما فعلت مع باقي رسائل هذا القسم.

6 ـ ومن قوله ايضا

[في الصورة الاولى ومساوقه الصورة للمادة]

وهذه ايضا رسالة وجهها ابن باجة فيما نرجح الى صديقه الوزير أبي الحسن بن الامام، يقول عنها الناسخ «وهو آخر ما وجد من قول الحكيم فيما

---

(31) قرأها ماجد فخري هكذا:
«. . . . . وابتدأ ان يعطي اسباب الزمان وحقيقته».
انظر نشرته لرسائل ابن باجة الالهية.

32) انظر الفصل الرابع من «مؤلفات ابن باجة».

دار بينه وبين الوزير». ومما تجدر الاشارة اليه انها تاتي في آخر المجموع الذي نقله الناسخ ـ كما يقول ـ من موضع آخر لا من مجموع ابن الامام. وقد كان من الممكن ان نضعها في القسم الثاني من هذه النشرة، لولا انها لا تثير ما تثيره مقالات هذا القسم من شك.

تتناول الرسالة، كما يشير الى ذلك العنوان الذي وضعناه لها، موضوعا في العلم الطبيعي ورد في المقالة الاولى من «السماع الطبيعي» لارسطو، والرسالة نفسها تحيل اليه صراحة، كما تحيل الى «الكون والفساد» «والآثار العلوية» «والسماء والعالم.» وهكذا نجد فيها تاكيدا على ان الصورة الاولى هي صورة البسائط اي صورة الاسطقسات، وهي التي تتصور في مادة لا صورة لها اي في المادة الاولى، ثم بيانا عن مساوقة الصورة للمادة في الوجود من حيث المنزلة والرتبة. وهذا يعني، كما يقول، ان بعد مادة ما مفروضة من المادة الاولى، هو نفسه بعد الصورة التي لتلك المادة من الصورة الاولى وفي منزلتها ورتبتها، وتختتم الرسالة بمثال على ذلك.

ومما يلاحظ انه لم يرد ذكر لهذه الرسالة في القائمة الملحقة بتقديم ابن الامام، ولا في قائمة ابن ابي اصيبعة. اما الفهارس الحديثة فلم تذكرها كما لم تذكر ايا من الرسائل السابقة عليها، وهي التي تشكل معظم محتويات القسم الثاني من هذه النشرة. ولا ندري السبب في ذلك وان كان يبدو ان اصحاب هذه الفهارس قد اكتفوا كما قلنا غير ما مرة بنقل ما ورد في فهرست مكتبة اكسفورد دون ان يفحصوا محتويات المخطوط مباشرة.[33] يضاف الى ذلك انه لا توجد نسخة اخرى لها في اي من المخطوطات المعروفة اليوم عن مؤلفات ابن باجة.

ومن الصعب تحديد تاريخ تاليفها، غير انه من الممكن ان نذهب الى انها كتبت في مرحلة الشروح الطبيعية، دون ان نرجح سبقها او لحوقها عليها لانعدام اي مؤشر يفيد ذلك.[34]

---

(33) راجع الفصل الثالث من «مؤلفات ابن باجة»

(34) لكن اذا كنا نعلم ان لابن باجة تعاليق على بعض مقالات السماع او على اجزاء منها سابقة على شرحه للكتاب فان من المحتمل ان نذهب الى القول بان هذه الرسالة سابقة على الشرح المذكور.

7 ـ وكلامه في النيلوفر

تحاول هذه الرسالة في اختصار شديد ان تفسر لماذا ينفتح زهر النيلوفر في النهار وينكمش غائصا في الماء ليلا، وذلك من خلال بعض المبادىء التي تبينت في العلم الطبيعي الارسطي. واذا كنا نعرف ان لابن باجة نصا آخر في النبات[35] كتبه في نهاية المرحلة الطبيعية فيما نرجح[36] فليس يبعد ان تكون هذه الرسالة تنتمي ايضا الى تلك المرحلة.

ومما يلاحظ ها هنا ايضا ان قائمة ابن ابي اصيبعة ـ وهي أوفى القوائم القديمة ـ لا تذكر لابن باجة رسالة بهذا العنوان، وكذلك القائمة الواردة في مقدمة المجموع. ولكن الناسخ يستدرك فيقول ان هذه المجموعة قد تضمنت ذلك وزيادة، ثم يذكر من بين ما يذكر كلامه في النيلوفر. وقد رددت الفهارس الحديثة ما ورد في هذا الاستدراك، وما ذكره مفهرس المخطوط.

8 ـ ومن كلامه في البحث

عن النفس النزوعية ولم تنزع وبماذا تنزع.

يضم مخطوط اكسفورد مقالتين عن النفس النزوعية، الاولى تحمل العنوان المذكور اعلاه، والثانية تحمل هذا العنوان: «ومن كلامه فيما يتعلق بالنزوعية» وهي المقالة اللاحقة على هذه في ترتيب المخطوط، وفي ترتيبنا ايضا. اما في مخطوط برلين المفقود فقد وردت الرسالتان معا تحت عنوان واحد هكذا: «في الفحص عن القوة النزوعية وكيف هي وكم تنزع وكيف تنزع».[37]

---

(35) وهو النص الذي نشره اسين بلاسيوس في مجلة الاندلس سنة 1940 تحت عنوان: «ومن كلام الوزير ابي بكر في النبات».

(36) لانه يحيل فيه الى كتابه في النفس. انظر ص 272.271 من النشرة المذكورة.

(37) بداية هذا النص في مخطوط برلين تتفق وبداية المقالة الاولى عن النفس النزوعية في مخطوطي اكسفورد وطشقند، اما نهايته فتتفق ونهاية مخطوط طشقند وهذا يعني ان نسخة اكسفورد غير تامة. ولهذا السبب قلنا ان المقالتين معا وردتا تحت عنوان واحد في مخطوط برلين.

واما في مخطوط\طشقند فقد وردتا منفصلتين كالحال في مخطوطنا.[38] وفي قائمة ابن ابي أصيبعة نجد رسالة واحدة بهذا العنوان: «في الفحص عن النفس النزوعية وكيف هي ولم تنزع وبماذا تنزع»، وهو قريب من العنوان الذي وردت به في مخطوط اكسفورد. اما في القائمة الملحقة بتقديم ابن الامام فنجد مقالة واحدة عن القوة النزوعية ورد ذكرها بعد «رسالة الوداع» «ورسالة اتصال العقل بالانسان» يقول عنها: «كتب بها اليه ما بين الكتابين المذكورين» اي انها رسالة بعث بها ابن باجة الى ابن الامام بعد رسالة الوداع وقبل رسالة الاتصال.

واذا كنا لا نستطيع الحسم فيما اذا كانت المقالتان معا تشكلان نصا واحدا، او انهما مستقلتان الواحدة عن الاخرى، فاننا سنحترم كيفية ورودهما في المخطوط، وهي انهما نصان لا نص واحد.

ان الرسالة الاولى في ترتيب مخطوطنا، وهي التي وردت بالعنوان المذكور اعلاه، تبدأ بتحديد مفهوم النفس النزوعية الذي يشمل ثلاث مستويات: النزوعية الخيالية، والنزوعية المتوسطة، والنزوعية الناطقة، مشيرة الى تقدم بعضها على بعض بالطبع في الانسان. ثم تنتقل مباشرة الى الحديث عن المحرك والمتحرك انطلاقا مما تبين في المقالة الثامنة من السماع الطبيعي لارسطو، ويستمر الحديث عن هذا الموضوع في صفحات كثيرة، تشغل الجزء الاكبر من هذه المقالة، تنتهي في الخاتمة الى الحديث عن الحركة في المكان، وعن حركة الحيوان المكانية، وهو الموضوع الذي يشار إليه عادة في القول عن النفس النزوعية. وقد تكون تلك الصفحات الطوال عن الحركة والمحرك والمتحرك انما هي مقدمات لما يريد قوله عن الحركة في المكان، وتلك عادة اثيرة عند ابن باجة، كما نتبين ذلك في كتاباته المتاخرة،[39] ولكن ابن باجة ها

---

(38) انظر نشرة بدوي لهاتين المقالتين ضمن نشرته لرسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي.

(39) نقصد بالكتابات المتاخرة الرسائل اللاحقة على «تدبير المتوحد» او بالاحرى اللاحقة على «كتاب النفس».

انظر في ذلك الفصل الاخير من. «مؤلفات ابن باجة» وايضا ما سنقوله في مقدمة حديثنا عن رسائل القسم الثاني من هذه النشرة.

هنا لا يعود بعد هذه المقدمات الطوال الى الحديث عن القوة النزوعية، بل يختتم الرسالة بالقول في الحركة المكانية. ومن هنا فان هذه المقالة لا تقف بنا على تحليله لهذه القوة النفسية، وهو التحليل الذي نجده متناثرا في كتاباته المتاخرة مثل «تدبير المتوحد» «والغاية الانسانية» وغيرهما. بل يمكن ان نذهب ابعد من ذلك فنقول انه باستثناء الفقرة الاولى والاخيرة يجد القارىء نفسه امام شرح لبعض ما ورد في المقالة الثامنة من السماع الطبيعي ينبغي اضافته الى شرحه الشهير لمقالات السماع، والى تعاليقه الاخرى في نفس الموضوع، سواء منها تلك التي يعرض لها بالذات والقصد الاول، او بالعرض والقصد الثاني.

على ان هذه المقالة بالرغم من ذلك ترجع الى المرحلة الاخيرة في تطور فكر ابن باجة، وهي المرحلة التي دعوناها «المرحلة الباجوية» اعني المرحلة التي يشكل كتاب «تدبير المتوحد» منطلقها الاول.

9 ـ ومن كلامه فيما يتعلق بالنزوعية

يبدأ الرسالة بالقول ان العادة توجد للانسان بالنفس النـزوعية، ثم يعرض لاصناف العادة، وفي ثنايا ذلك يتم التركيز على نسبية الكمال والنقص، ثم يقترح البحث عن الوجوه التي يقال فيها ان الفاعل يفعل وكيف نحس الجزء النزوعي بالفعل، وذلك لان النفس النزوعية تنفعل والانسان يفعل بغيرها. وهنا يقف عند الحديث عن المنفعل او المتغير او المتحرك مشيرا الى مفهومي القوة والفعل، والى طبيعة الهيولى الاولى، ويعرض في اثناء ذلك الى المقولات ومسألة المتقابلات، كما عرضت في كتاب المقولات لارسطو وابي نصر وكما نجدها في تعاليقه المنطقية.

وفي كل هذا نجد احالات الى مقالات «السماع الطبيعي» والى شرحه لتلك المقالات، واحالة الى اقاويله في النفس، والى ما قاله ارسطو في المقالة الثانية من كتاب «الكون والفساد».

وبعد هذا يعود الى ذكر مقولة اثيرة لديه لا تكاد تخلو منها رسالة من رسائله المتاخرة، وهي ان كل متحرك فله محرك، ليؤكد مباشرة أن الحركة في

المكان انما تنسب الى الحيوان والى الاجسام المستديرة. ثم نجد احالات الى المقالة الثامنة من «السماع الطبيعي»، والى ما كتبه في «رسالة الوداع».

ومن خلال هذه الاحالات المتعددة، وبخاصة احالته الى ما كتبه في «رسالة الوداع» «وكتاب النفس»، وايضا ما اكده ابن الامام في تقديمه، يمكن الجزم في اطمئنان بان هذه المقالة من بين الكتابات المتاخرة جدا، وربما امكن القول بانها ترجع الى السنوات الثلاث الاخيرة من حياته، وهي السنوات التي قضاها بفاس. وكذلك هو الامر بالنسبة للرسالة السابقة وان لم تحمل من الاحالات ما حملته رسالتنا هذه.

10 ـ ومن كلامه في الغرض. [في المتحرك]

وردت هذه الرسالة في مخطوط برلين كما يقول مفهرسه هكذا: «رسالة في الغرض» ويعلق بدوي بقوله «لم يرد لها عنوان في المخطوط ولكن هذا العنوان وضعه الفرت فيما يبدو»[40] ولا ندري معتمد بدوي في هذا الحسم، مع العلم انه لا يملك نسخة من هذا المخطوط المفقود. والعنوان الذي وردت به في المخطوطين اعني مخطوط برلين ومخطوط اكسفورد هو غير العنوان الذي نجده في نشرة بدوي التي اعتمد فيها مخطوطا آخر هو مخطوط طشقند، والعنوان هو: «رسالة لابي بكر محمد بن يحيى في المتحرك» وهو اقرب العناوين الى موضوع الرسالة. اما العنوانان الآخران فلا معنى لهما اصلا بالنظر الى محتواها.

والملاحظ ان القائمة الملحقة بتقديم ابن الامام لا تشير الى رسالة بهذا العنوان، وكذلك هو الامر في قائمة ابن ابي أصيبعة. ولكن المخطوطات الثلاث المشار اليها تؤكد انها لابن باجة، فضلا عما ورد فيها من احالات الى كثير من رسائله مما لا يدع مجالا للشك في صحة نسبتها إليه.

تذكر في البداية ما تبين في «السماع الطبيعي» من ان كل حركة تكون

---

(40) انظر ص 125 من نشرة بدوي
«رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي»

عن اكثر من محرك، وانها منسوبة الى المحرك الاول دون سائر المحركين، ثم تشير إلى ما تبين في «كتاب الحيوان» «وكتاب النفس» لارسطو وما كتب في «رسالة الوداع» وفي غيرها من ان المحرك الأول في الحيوان هو النفس. وتفصل القول في هذه المسألة من خلال احالة ثانية الى كتاب النفس، واحالات متعددة الى «سيرة المتوحد» اي كتاب «تدبير المتوحد»، وتختتم بالاحالة الى «رسالة الوداع» في تناسب المتحركات في الانسان، مشيرة الى وحدة المتقدم والمتاخر بمعنى من المعاني، وهو الموضوع الذي سيتناوله ابن باجة بشكل اكثر تفصيلا وعمقا في «رسالة الاتصال».

والاحالات المتعددة الى رسائل ابن باجة المتأخرة تدل قطعا على ان هذه الرسالة تنتمي الى المرحلة الاخيرة في تطور فكر ابن باجة اعني الى السنوات الاخيرة من حياته. ومن ثم فهي تشكل مع غيرها الصورة الاخيرة للمشروع الفلسفي الباجوي.

11 ـ ومن قوله فيه ايضا [في الوحدة والواحد]

وردت هذه المقالة في مخطوط برلين كما يقول المفهرس تحت العنوان التالي «في الوحدة والواحد» ويعلق على ذلك بالقول: «هذا العنوان لم يرد في اول الرسالة بل في ورقة (102 و) التي تحتوي على عنوانات الرسائل التالية في المخطوط». اما مخطوط طشقند فلم يرد لها فيه عنوان كما يقول بدوي في نشرته.

والملاحظ ان هذه المقالة تاتي بعد سابقتها في المخطوطات الثلاث، ولكن مخطوطي اكسفورد وطشقند لا يفصلان بين نهاية المقالة السابقة والفقرة الاولى من هذه المقالة، كما نجد ذلك في مخطوط برلين، وقد نبهنا على ذلك في موضعه.

يشير في بداية الرسالة الى ضرورة الفحص عن الواحد واصنافه نظرا لاتصال هذا الفحص بما تبين من ان المعقولات واحدة، وذلك لينتهي كما انتهى في «رسالة اتصال العقل بالانسان» الى وحدة العقل، او الى ان العقل واحد، لكنه ها هنا لا يفصل القول في هذا الاشكال، بل يثير موضوعات أخرى لعلها مقدمات لذلك، منها مسألة التصورات الناقصة والكاملة،

والمبادىء الاول التي يختص بها الانسان، اي تلك التي تجعل منه انسانا وهي المقولات، ثم يختتم المقالة بالقول في انواع الحمل.

والملاحظ بصدد هذه الرسالة ايضا ان الفهارس القديمة قد اغفلت ذكرها، فلن تجدها من بين النصوص المذكورة في القائمة الملحقة بتقديم ابن الامام، ولا في قائمة ابن ابي أصيبعة. وكذلك فعلت الفهارس الحديثة، فقد اهمل ذكرها ماجد فخري في مقدمته لرسائل ابن باجة الالهية، كما اغفلها بدوي في القائمة التي وضعها لمحتويات مخطوط اكسفورد في نشرته للرسائل المشار اليها من قبل. اما الناشرون الآخرون فلم يهتموا بوضع قائمة بمؤلفات ابن باجة الواردة في هذا المخطوط، اعني مخطوط اكسفورد، ولا في غيره من المخطوطات.

- VI -

رسائل القسم الثاني:

تحدثنا فيما قبل عن محتويات هذا القسم باختصار واشرنا الى غياب هذه المجموعة ـ المنسوبة الى ابن باجة ـ في الفهارس القديمة والحديثة ولاحظنا غرابتها عن المنظومة الباجوية المعروفة سواء من حيث المضامين المتعارضة والمنحى العام لفلسفة ابن باجة، او من حيث المفاهيم المستعملة التي تحيل الى مناخ بعيد عن المناخ الارسطي ـ الاسكندري ـ الفارابي الذي ألهم ابن باجة. اما الآن فسنحاول تعميق هذه الملاحظة الاخيرة من خلال الاجابة على هذا السؤال:

ما هي المبررات أو الاسباب التي تدفعنا الى الشك في رسائل هذا القسم اعني الشك في صحة نسبتها الى فيلسوفنا ـ وذلك في ضوء المعطيات المتوفرة لدينا ـ او كيف يمكن، على العكس من ذلك، تبرير نسبتها إليه.

وقبل محاولة الاجابة سنعرض اولا للفرضيات الممكنة فنقول: اما ان تكون هذه الرسائل من بين النصوص التي كتبها ابن باجة في المرحلة الاولى من مراحل تطوره الفكري، وهي المرحلة التي نقترح تسميتها بالمرحلة الرياضية ـ المنطقية، واعني بها الفترة التي كان يشتغل فيها بصناعة الموسيقى

والهندسة والهيئة والمنطق، وذلك قبل اتصاله بالفلسفة الارسطية، والعلم الطبيعي الارسطي بوجه خاص.

واما ان نفترض انه كتبها في المرحلة الاخيرة ايام انشغاله باشكالي العقل والاتصال، وان نذهب الى ان بعضها على الأقل يشكل الامتداد الطبيعي للمسار الذي اتخذه مشروعه الفلسفي في صورته الاخيرة. وفي هذه الحالة لن يظل الخطاب الفلسفي لابن باجة محاولة لتجاوز بعض الثغرات في الارث الارسطي المشائي، ولكنه سيمثل على العكس من ذلك قطيعة نهائية مع التراث العقلاني الذي ارتبط به في مراحله السابقة. وهذا يعني القول بوجود تحول فكري خطير عند ابن باجة يجب الكشف عنه كما ينبغي البحث عن اسبابه ودواعيه.

أما ان نفترض انه كتبها في مرحلة الشروح الطبيعية، وهي المرحلة الوسطى التي تميزت باهتمامه بالعلم الطبيعي الارسطي الذي لم يكن يقدم عليه عملا، كما يقول هو نفسه، فيبدو افتراضا غير مقبول. والسبب في ذلك من الوضوح والبداهة بحيث لا داعي الى الوقوف عنده.

والافتراض الثالث هو انها منحولة أو منسوبة اليه خطأ، وهو الافتراض الذي يبدو لنا اوثق من غيره كما سنتبين ذلك فيما بعد.

وقبل امتحان هذه الفروض في ضوء ما لدينا من معطيات نريد أن ننبه الى امر له دلالته في هذا الصدد. ففي ورقة (**120 ظ**) من مخطوطنا ينقل الناسخ مرة اخرى ما قاله القاضي ابن النضر في احصائه لمؤلفات ابن باجة الواصلة اليه في مجموع ابن الامام، ويعلق في النهاية بقوله: «هذا قول القاضي الاديب رحمه الله.[41]

ووقع إليّ مجموعة تتضمن ما هذا مثاله من كلام الشيخ الكبير الوزير ابي بكر رضي الله عنه فاثبتها كما ترى».

وهذا يعني ان هذه المجموعة وهي التي تشكل معظم رسائل هذا القسم

---

(41) يقصد القاضي ابا الحسن بن النضر الذي يرجع اليه الناشرون المحدثون مخطوط اكسفورد،

لم ينقلها ناسخنا عن اصل القاضي الاديب، اي انها لم تكن موجودة في المجموع الذي حمله معه ابن الامام الى قوص حيث التقى بالقاضي ابن النضر. وقد يكون في هذا الامر ما يدعو الى الشك في صحة نسبتها الى ابن باجة، وان لم يكن مبررا كافيا، وذلك لسبب بسيط هو ان مخطوط برلين يضم كثيرا من النصوص التي لا سبيل الى الشك فيها، وهي مع ذلك غير موجودة في مجموع ابن الامام، مما يدل على ان هذا الاخير لم يكن يتوفر على جميع كتابات ابن باجة. ويمكن ان نضيف الى هذا كثيراً من النصوص التي ينسبها ابن ابي اصيبعة الى فيلسوفنا وهي غير موجودة في المجموع المذكور، ولكنه بالرغم من ذلك فستظل اشارة الناسخ السابقة ذات دلالة. يضاف الى ذلك انه يجب الا ننسى ان المخطوط شرقي والناسخ كذلك، ولا يبعد ان يكون ما وقع اليه هو لابي بكر آخر غير ابي بكر ابن باجة. وكيفما كان الامر فقد احببنا ان نذكّر بهذا المعطى الاول وان لم يحمل حسما للمشكل.

اما الافتراض الاول المذكور سابقا فهو افتراض مردود لا يثبت امام المعطيات المعروفة عن سيرة ابن باجة العلمية، وهي معطيات ذات أهمية كبرى، لانها شهادة من ابن باجة نفسه، فهو الذي يؤكد في احدى رسائله انه اشتغل اولا بالموسيقى ثم انتقل عنها الى الهيئة، ويشير في مناسبات اخرى الى تتلمذه على ابن سيد المهندس وانشغاله باكتشافاته الهندسية وتتميمه لها. واذا اضفنا الى هذه الشهادة ما ورد في «قلائد العقيان» ـ على ما فيه من مطعن ـ وغيره من اهتمام ابن باجة بالموسيقى وقرض الشعر وكلف بالهيئة، فاننا لا نستطيع ان نوفق بين هذا الاهتمام الرياضي وبين مضمون رسائل هذا القسم ذات المنحى الصوفي الافلوطيني. ولا نعني بهذا فقط ما هناك من تعارض بين العقل الرياضي والوجد الصوفي، بل نقصد ايضا التاكيد على أن افقِ هذه الرسائل والمجال الفكري الذي تتحرك فيه من بين منسيات الفكر الباجوي في هذه المرحلة. ونكاد نجزم بان المحاور التي تدور حولها هذه المجموعة المنسوبة اليه لم تتبلور عند ابن باجة الا في نهاية المرحلة الطبيعية، وبالذات عند فحصه لكتاب النفس لارسطو وخاصة الباب الاخير منه.[42]

---

(42) انظر في ذلك الفصل الاخير من «مؤلفات ابن باجة.»

والى جانب هذا يمكن ان نضيف اسبابا ثلاثة تنتهي كلها الى بيان تهافت هذا الافتراض:

الاول هو انه ليس في المناخ العلمي الذي نشأ فيه ابن باجة بسرقسطة ما يسمح بالتاثر ـ الى هذا الحد الذي نجده في رسائل هذا القسم ـ بالتساعيات وكتاب الخير المحض وهما الملهمان الاساسيان لكاتب هذه المجموعة،[43] ذلك اننا نعلم من خلال الكتابات التي ارخت للحياة الفكرية في هذه المدينة، وفي غيرها من مدن شمال الاندلس، سيادة مناخ علمي رياضي منطقي. وهذا بالذات ما اكدته شهادة ابن باجة المشار اليها من قبل، يضاف الى ذلك اننا لا ندري مدى تغلغل التعاليم الافلوطينية ـ ولا اقول الفارابية والسينوية ـ في الاوساط الثقافية الاندلسية قبل القرن الخامس الهجري،[44] وان كنا نميل الى انها لم تكن ذات شان كبير. وبصرف النظر عن ابن مسرة ومدرسته ـ على بعد تعاليمه عما ورد في رسائل هذا القسم ـ وعن بعض الحلقات الصوفية في بعض مدن شرق الاندلس، فاننا نجهل كل شيء عما يمكن ان ندعوه «الافلوطينية الاندلسية». نعم لقد انتقلت كثير من تعاليم المدرسة الافلوطينية الى الاندلس من خلال بعض كتب ابي نصر الفارابي وابن سينا والغزالي، وفي هذه الرسائل احالات اليها، وبخاصة الى «عيون المسائل» للفارابي و«مشكاة الأنوار» للغزالي، اما كتاب «الخير المحض» او «الايضاح في الخير المحض» المنسوب الى ابرقلس والذي تحيل اليه كثير من رسائل هذا المجموع، فلا نعرف احدا من متفلسفة الاندلس قبل القرن الخامس الهجري او السادس تحدث عنه او اشار اليه او استلهمه كما تفعل هذه الرسائل المنسوبة الى فيلسوف سرقسطة ـ ولو كان هذا الكتاب اعني كتاب «الخير المحض» او «الايضاح في الخير المحض» متداولا زمن ابن باجة لوجدنا عند معاصريه من

---

(43) اما «عيون المسائل» لابي نصر و «مشكاة الانوار» للغزالى وهما النصان اللذان تمّت الاحالة اليهما اكثر من مرة ـ شانهما في ذلك شان كتاب: «الخير المحض» ـ فاننا لا نستطيع انكار تاثيرهما في مثقفي الاندلس في هذه الفترة.

(44) اما في هذا القرن وبعده فمن الممكن الاشارة الى اكثر من ممثل واحد للتيار الافلوطيني سواء عند متفلسفة اليهود او المسلمين وسقوفتهم.

المتفلسفة اشارات اليه، وهو امر لا تسعفنا لتاكيده النصوص المتوفرة لدينا.[45] ويمكن ان نستشهد في هذا الصدد «بكتاب الحدائق» لابن سيد البطليوسي الذي كان من الممكن ان ينقل عنه في مواضع كثيرة[46] كما فعل بصدد نصوص اخرى وان بشكل ضمني غير صريح.

والسبب الثاني هو انه اذا صادقنا على نسبة هذه الرسائل الى ابن باجة مفترضين انه كتبها في بدايات حياته العلمية فكيف نفسر كلفه بالعلم الطبيعي الارسطي في المرحلة اللاحقة مباشرة، وما الذي هيأه للقيام بشروح لبعض نصوص أرسطو، وهي الشروح التي كان لها كما نعلم اكبر الاثر في تبلور الخطاب الفلسفي في الغرب الاسلامي مع ابن رشد. واذا كنا لا نجد في رسائل هذا القسم ما يهيء لذلك، فانه لا يسعنا الا ان نقول بوجود قطيعة في المسار الفكري لابن باجة، وهو امر نستغرب سكوت ابن باجة عنه وتجاهل المصادر القديمة الاشارة اليه.

اما السبب الثالث الذي يؤكد لنا تهافت هذا الافتراض[47] فيمكن استخلاصه من شهادتي ابن طفيل وابن رشد. فالاول لا يذكر شيئا عن هذه الرسائل في معرض حديثه عن مؤلفات ابن باجة ـ ولا يمكن ان يعزى ذلك لجهله بها ومكانه من الفلسفة مكانه ـ في حين انه يذكر نصوصا ذات اهمية كبرى في المنظومة الباجوية، مثل «كتاب النفس» «وكتاب تدبير المتوحد»، ويجعل من «رسالة الاتصال» خلاصة مذهب ابن باجة الفلسفي، مشيرا الى رسائله «المختلسة» الاخرى وان لم يذكرها صراحة. وبالجملة فقد ردد ابن طفيل في مقدمة حيّ بن يقظان اسم ابن باجة اكثر من مرة ـ ولهذا دلالة ما ينبغي الكشف عنها في قراءتنا لقصة ابن طفيل ـ وكان من الوارد ان

---

(45) اما ما يقوله مونك S. Munk في كتابه الشهير Mélanges de philosophie juive et arabe عن تاثر ابن جبرول بابرقلس Proclus الذي ينسب اليه كتاب «الخير المحض» فانه لا يعارض ما ذهبنا اليه ها هنا.

(46) لا سيما وان كتاب ابن سيد هذا كتاب مدرسي تعليمي اهتم في اكثر من باب بتجميع وعرض البضاعة المطروحة في السوق العلمية. هذا الى ان تاثره ببعض التعاليم الافلوطينية امر واضح في اكثر من باب.

(47) وتهافت الافتراض الثاني ايضا كما سنرى.

يشير الى مضمون هذه الرسائل لو كانت لابن باجة بالفعل ـ او لو كانت تنسب لابن باجة وقتئذ ـ لا سيما وان بعضها قريب من سياق كلام ابن طفيل عن ادراك اهل الولاية وادراك اهل النظر، ولكنه يؤكد صراحة بعد احالته الى رسالة الاتصال ان «هذه الرتبة التي اشار اليها ابو بكر ينتهي اليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري، ولا شك انه بلغها ولم يتخطها». وهذه شهادة تتفق وما ذهب اليه ابن باجة في المرحلة الاخيرة من تطوره الفكري ابتداء من «تدبير المتوحد» وهو النص الذي اعلن فيه ابن باجة لاول مرة هجومه على طريق «اهل الولاية» وانتصاره لطريق «اهل النظر» بعبارة ابن طفيل.

اما ابن رشد الذي يعرف الجميع مدى اطلاعه الواسع على الآثار الفلسفية السابقة عليه، مشرقية كانت او مغربية، فانه لا يشير الى هذه الرسائل صراحة ولا ضمنا. وقد كان في مقدوره الوقوف عليها لو كانت لابن باجة بالفعل، نظرا لاهتمامه الخاص بآثاره الفلسفية، وهو اهتمام يفسره الحضور القوي لفيلسوف سرقسطة، بل التوجيه الذي مارسه على تفكير ابن رشد في البداية. ونقول في البداية لان «الجوامع الطبيعية» ـ وهي ما يمثل المرحلة الاولى من مراحل تطور الفكر الرشدي ـ [48] وبخاصة «جوامع السماع الطبيعي» «وجوامع كتاب النفس»[49] قد كتبت بالهام من ابن باجة. وابن رشد نفسه يصرح بذلك في مراجعته المتاخرة لجوامعه في النفس ـ وهي المراجعة التي قام بها بعد انجازه لشرحه الكبير ـ حين يقول بصدد اشكالية العقل الهيولاني وعلاقته بالمعاني الخيالية: «. . . وانما هو اول من قاله ابو بكر بن الصائغ فغلطنا». [50] وهذا يعني انه كان يذهب في ذلك مذهب ابن باجة.

واما في مرحلة الشروح الكبرى ـ التي تخلص فيها ابن رشد من التاكيد الباجوي، وبخاصة في شرحه لكتاب النفس ـ فقد ظل ابن باجة من أهم

---

(48) يضاف اليها الجوامع المنطقية وجوامع ما بعد الطبيعة.

(49) نشرت ضمن «رسائل ابن رشد.» حيدر آباد 1946
والجوامع الاخيرة هي ما سماه احمد فؤاد الاهواني: «تلخيص كتاب النفس.»
مطبعة النهضة ـ القاهرة ـ 1950 .

(50) ص 90 . «تلخيص: كتاب النفس» نشرة الاهواني المذكورة.

محاوريه مما يدل على انه ظل مهتما يتتبع آثاره طوال مدة طويلة. ولو وقف ابن رشد على هذه الرسائل لاختلف الموقف كل الاختلاف، ولما اقدم في مرحلة سابقة على تلخيص «رسالة الاتصال».[51] وايضا لما اكتفى ـ في حالة ابن باجة ـ بما قاله عن ابن سينا عندما اوصى القارىء بالابتعاد عن مؤلفاته «فانها ان تضلله احرى منها ان ترشده»[52] بل لاضرب عن ذكره كما اضرب عن ذكر كثير من المتفلسفة السابقين. نعم لقد كان ابن باجة موضع انتقاد ابن رشد، ولكن انتقاداته لا ترقى في عنفها وقوتها الى انتقاداته لابن سينا مثلا، ولعل السبب في ذلك هو ان ابن رشد لم يشك لحظة واحدة في اخلاص ابن باجة للخط الاسطي ـ المشائي، وانما كان ينبه فقط الى ضعف بعض اجتهاداته وعدم توافقها مع الاصول، اعني اصول ارسطو بوجه خاص. وبالجملة فاننا لا نعثر في آثار ابن رشد على اي صدى لما ورد في هذه الرسائل مما يدل قطعا على ان نسبتها الى ابن باجة نسبة متأخرة ترجع الى ناسخ المخطوط وحده. وقد يكون هذا الامر كافيا لدحض افتراضنا الاول، بل ولدحض كل افتراض ممكن في هذا الصدد.

واما الافتراض الثاني الذي يرى في رسائل هذا القسم ـ او في معظمها على الأقل ـ الامتداد الطبيعي للمنحى الذي اتخذه المشروع الفلسفي عند ابن باجة في مرحلته الاخيرة فمردود ايضا، شانه في ذلك شان الافتراض السابق، اما المبررات او الاسباب التي توضح تهافت هذا الافتراض فيمكن اجمالها في ثلاث:

السبب الاول هو ما يلاحظه القارىء من تعارض صريح ومطلق بين

---

(51) يحيل ابن رشد الى هذا التلخيص في آخر كلامه عن «القوة الناطقة» في «جوامع كتاب النفس» حيث يقول: «ولأبي بكر بن الصائغ طريق غير هذه قد لخصناها في غير هذا الموضع» وذلك بعد ان قام بتلخيص جزء من رسالة الاتصال قبل ذلك مباشرة حيث يقول: «واما الطريقة التي رام ابو بكر سلوكها في رسالته المذكورة في بيان هذا المطلب فهي لعمري حق وتلخيصها: . . .» يضاف الى هذا كله اشارة الفهارس القديمة الى هذا التلخيص.

(52) راجع ص 312 من نشرتنا لمسائل في المنطق والطبيعيات لابن رشد. مجلة كلية الآداب فاس عدد 2 - 3 1979 — 1980

مضمون رسائل هذا القسم، والاشكالية التي تمحور حولها الخطاب الفلسفي الباجوي في مرحلته الاخيرة انطلاقا من «تدبير المتوحد» الى «رسالة الاتصال» «والقول في القوة الناطقة».[53] ومن الممكن ان نلخص هذا التعارض في البداية مستعيرين لغة ابن طفيل فنقول: انه تعارض بين طريق اهل النظر وطريق اهل الولاية. على ان نقيّد معنى الطريق الثاني بالتاكيد على انه ينقل الينا تجربة «صوفية ـ فلسفية» تختلط فيها المفاهيم، وتفتقد الدقة والعمق اللازمين لكل تجربة من هذا النمط. وبعبارة اخرى نقول انه يكفي لابراز التعارض المشار اليه ان نذكّر بالنقد الوارد في كتابات ابن باجة المتأخرة ـ وبخاصة تدبير المتوحد ورسالة الوداع ـ للطريق الصوفي ولاحد ممثليه الكبار وهو أبو حامد الغزالي الذي يجعل منه كاتب رسائل هذا القسم واحدا من ملهميه الاساسيين.

لقد أوقف ابن باجة جميع أعماله الاخيرة على اشكالية العقل والاتصال من منظور ارسطي ـ مشائي مع الحرص الشديد على بيان المقدمات والاصول وما يلحق بها. ومن خلال هذا المنظور نذهب الى ان النصوص الأخيرة لأبن باجة ـ ونعني بها «تدبير المتوحد»، «الغاية الانسانية»، «الوقوف على العقل الفعال»، «رسالة الوداع»، «قول يتلو رسالة الوداع»، «في المتحرك»، «في الوحدة والواحد»، «رسالة الاتصال»، «القول في القوة الناطقة» ـ ينبغي ان تقرأ باعتبارها نصاً واحداً يؤم غاية واحدة، في حين ان معظم رسائل هذا القسم، وهي بدورها ينبغي ان تقرأ على انها نص واحد، يروم غاية اخرى على النقيض مما ترومه اعمال ابن باجة المشار اليها.

واذا بدا للبعض ان الاشكالية التي ارجعنا اليها كتابات ابن باجة المتأخرة هي بمعنى ما نفس الاشكالية التي تدور حولها كثير من رسائل هذا القسم، فان هذا الاشتراك الظاهر لا يعدو ان يكون اشتراكا في الاسم كما

---

(53) اذا صح انه آخر ما كتبه ابن باجة.

وهو على كل حال نص مفقود لم يصل الينا. وقد وردت في مقدمة ابن الامام لمجموع ابن باجة الذي يضمه مخطوط اكسفورد اشارة غير واضحة الى انه سقط من كتاب النفس جزء يسير. ونحن لا ندري ما يقصده بالجزء اليسير. وسنعود الى هذه المسألة بعد قليل.

يقال. ذلك اننا لا نجد تواطؤا في معنى العقل هنا وهناك، ولا في معنى الاتصال الذي لا يرد في هذه الرسائل بشكل صريح.

وبالجملة فان الخلاف بين نصوص ابن باجة ورسائل هذا القسم يلخص الخلاف بين التيار الارسطي المشائي والتيار الافلوطيني ـ المحدث في صورته الاكثر ضحالة وسطحية، وان كنا نجد بعض الرسائل تستعمل مفاهيم ارسطية لفظا وتفرغها من محتواها المتداول عند المشائين.

لقد اشرنا غير ما مرة الى مراحل الفكر الباجوي وحصرناها في ثلاث او اربع مراحل هي:

المرحلة الرياضية ـ المنطقية
المرحلة الطبيعية
المرحلة الباجوية[54]

ولكننا لم نبرر انتقال ابن باجة من مرحلة الى اخرى، او لم نشرح كيف تم هذا الانتقال. اما الآن فاننا نريد ان نقدم افتراضا نحاول من خلاله تفسير النقلة التي تمت عند فيلسوفنا من مرحلة الشروح الطبيعية وهي المرحلة الوسطى الى المرحلة الاخيرة التي تبلور فيها مشروعه الفلسفي، وذلك من اجل ادراك ابعاد هذه المرحلة، وتقدير مدى بعدها عن كثير من محتويات رسائل هذا القسم.

يمكن القول بشكل عام ان المرحلة الاخيرة في تطور فكر ابن باجة كانت تهدف اساسا الى حل الاشكالات التي عجزت المرحلة السابقة عن تجاوزها، وفي مقدمتها اشكال العقل والاتصال. ونحن نفترض ان الامر تم على الشكل التالي.

ابتدأت المرحلة الثانية عند ابن باجة بشروحه «للسماع الطبيعي» و «الكون والفساد» «والآثار العلوية» «وكتاب الحيوان»، وانتهت بتاليف «كتاب

---

(54) سنفصل القول عن هذه المراحل في الفصل الاخير من «مؤلفات ابن باجة» محاولين ترتيب آثاره وفق هذا التقسيم.

النفس» في صياغته الاولى التي وقف فيها عند بداية «القول في القوة الناطقة». وذلك ـ فيما يبدو ـ نظرا للاشكالات التي يطرحها تحليل القوة الناطقة، وبخاصة الجزء الاخير الذي يتناول نظرية العقل، وهي اشكالات لم يكن ابن باجة مهيئا لتجاوزها او تقديم حل بصددها كما سيفعل في المرحلة اللاحقة. ودليلنا الاول على ذلك هو ان ابن باجة يصرح في «رسالة الاتصال» ـ وهي فيما نفترض آخر ما ألفه من رسائل في اواخر حياته ـ بانه بصدد اكمال «القول في القوة الناطقة» وذلك في موضعين:

الموضع الاول: «فان العقل بالفعل هو المعقول بالفعل، كما تبين ذلك فيما كتبه غيري في ذلك، ولخصته ايضا في كتاب النفس في القوة الناطقة، فاني اكملت القول في اكثر ذلك، واذا كمل لم أؤخر ارساله اليك».[55]

ويقول في الموضع الثاني: «فقد تكلمنا في ذلك (وحدة المعقولات بالفعل) وتلخص في كتاب النفس، واذا كمل ما قلته في ذلك انفذت به اليك».[56] وهذا يعني ان القول في القوة الناطقة، وهو القسم الاخير من «كتاب النفس» نص لاحق على «رسالة الاتصال». واذا كان الامر كذلك، فهو نص لاحق على جميع الرسائل الاخرى. ولكننا نجد ابن باجة يحيل في «رسالة الوداع» الى ما كتبه في النفس، ورسالة الوداع سابقة على رسالة الاتصال مما يدل قطعا على ان هذه الاحالة تقصد كتاب النفس في صياغته الاولى التي قلنا انها تنتهي عند القول في القوة الناطقة.[57]

واذا صح ما افترضناه فانه لا يبعد ان تكون ارادة الحسم في بعض الاشكالات التي ظلت معلقة عند ارسطو فيما يتعلق بنظرية العقل، وكذلك

---

(55) انظر «رسائل ابن باجة الالهية» ص 160 - 161 . نشر ماجد فخري. دار النهار. بيروت. 1968 .

(56) ص 162 . المرجع السابق.

(57) اهتم ابن باجة بالاحالة الى كتاب النفس في اكثر رسائله المتاخرة انظر: «قول يتلو رسالة الوداع» ص 147 - 148 § وانظر ايضا «تدبير المتوحد» ص 81. وقد اشار في هذا الكتاب الى ما سيقوله «في القول في الناطقة» بعد احالته الى كتاب النفس، مما يدل كما ذكرنا على انه وقف في صياغته الاولى لكتاب النفس عند بداية القول في القوة الناطقة.

عند ممثلي التيار المشائي من بعده، هي التي حركت ابن باجة الى كتابة رسائله الاخيرة ابتداء من «تدبير المتوحد»، وهي في مجملها تضع المقدمات والاصول لما يروم البرهنة عليه كما لو كان يهيء نفسه ويهيء القارىء معه لما سيفصح عنه في رسالة الاتصال، وفي القول في القوة الناطقة، وهما خلاصة مشروعه الفلسفي في صورته الاخيرة، كما ذهب الى ذلك بحق ابو بكر بن طفيل وابو الوليد بن رشد. وهذا يعني ان هناك جسرا ننتقل بواسطته مع ابن باجة من الحلقة الاخيرة في المرحلة الطبيعية الى ما سميناه المرحلة الباجوية

على ان لهذا الانتقال بالاضافة الى ما سبق وجها آخر عبّر عنه ابن باجة نفسه في «رسالة الوداع» بشكل صريح حينما كان يتحدث عن اصناف اللذة العلمية، وعن الصنف الذي يكتفي بالنظر في اشرف العلوم، وذلك حيث يقول: «وفي هذا الصنف كنت انا وكنت انت وسائر اصحابنا على اختلاف انواعهم اذا تذكرتهم علمتهم من غير ان يحركنا شيء غير هذا الالتذاذ فقط وانما تحركنا الى العلم شدة التشوق اليه»[58] ولا شك ان جميع اعماله السابقة على «تدبير المتوحد» يمكن ان تندرج في هذا الصنف. وهذا يعني ان هناك نقلة نوعية بين المرحلتين او بين المرحلة الاخيرة والمراحل السابقة بشكل عام. غير انها لا تتعارض وما ذهبنا اليه من قبل، ولكنها تضيف بعدا جديدا وهاما ينبغي وضعه في الاعتبار عند الحديث عن مراحل الفكر الباجوي، وعن المرحلة الاخيرة منه بوجه خاص.

وهكذا يتضح لنا ان الحلقة الاخيرة في تطور فكر ابن باجة وهي التي حاكمه من خلالها القدماء والمحدثون لا تهيئه أصلا الى كتابة ما وضعناه في هذا القسم الثاني من رسائل، اللهم الا اذا افترضنا ان هناك تحولا خطيرا في سيرة فيلسوفنا العلمية، وهو افتراض ليس بايدينا ما يشهد له، فضلا عن انه افتراض بعيد كما اشرنا الى ذلك من قبل.

اما السبب الثاني في بيان تهافت هذا الافتراض فانه يقوم اساسا على

---

(58) انظر المرجع السابق ص: 120.
وكذلك نشرة اسين بلاسيوس. ص: 21. مجلة الاندلس 1943

وضع معجم بالمفاهيم الواردة في رسائل هذا القسم من جهة، ووضع معجم بالمفاهيم الذي اعتاد ابن باجة استخدامها في مؤلفاته التي لا يرقى اليها شك من جهة اخرى وذلك لبيان تباعدها اولا والوقوف ثانيا على احالتها الى منظومتين مرجعيتين متعارضتين كل التعارض. ونحن لا نزعم ها هنا اننا سنقوم بهذا العمل المزدوج، فذلك امر خارج عن اطار هذا التقديم، وينبغي ان تفرد له دراسة خاصة. ولكننا نريد فقط الاكتفاء بذكر بعض ما ورد من مفاهيم في الرسائل الاولى من هذا المجموع لنتبين، ويتبين معنا قارىء النص الباجوي، صعوبة القول بنسبتها الى ابن باجة. وقبل ذلك لا بد ان نشير الى ان بعض هذه المفاهيم شائع بين المتفلسفة والفلاسفة من شتى التيارات بدلالات مختلفة ومتعارضة، وقد استعمل ابن باجة هذا الصنف بالمعنى الارسطي المشائي السائد، واستعمله كاتب هذه الرسائل بمعنى مختلف كل الاختلاف. اما البعض الآخر مما نجده في هذا المجموع فلم يستعمله ابن باجة ولا غيره من الفلاسفة ذوي الاتجاهات المتباينة في كتاباتهم الفلسفية على الاقل، وهو صنف استعمله بعض المتصوفة او ورد في بعض النصوص الدينية المقدسة.

وفيما يلي قائمة بهذه المفاهيم نكتفي بذكرها دون ان نقف على دلالاتها بتفصيل، وهي دلالات يمكن استخلاصها من النص:

البصيرة، الملائكة، الفيض، الاله، الكتب، الرسل، الفطرة الفائقة، الكمال الانساني، الموهبة، بصائر القلوب، أولياء الله، اليوم الاخر، الصراط المستقيم، النور، المعقولات الأولى، العقل، القوة المتخيلة، العقل الفعال، الخير المحض، الدهر، الواهب، الهداية، بصيرة العقل، العقول العالية، العقول الثواني، نور القلب، القابل، المتوسط.

وقد يتبين القارىء قبل ان يقف على معاني هذه الكلمات في سياق النص الواردة فيه مدى بعدها ومباينتها للمفاهيم المشائية الارسطية الاسكندرية التي استخدمها ابن باجة، وحافظ في كثير من الاحيان على معانيها التقليدية، واضاف في بعض الاحيان بعض الدلالات الجديدة إليها. واما القول بجواز الجمع بين هذين الجنسين من المفاهيم فهو امر غير وارد ولا مقبول.

والسبب الثالث يرجع بنا الى ما تضمنته هذه الرسائل من إحالات تنتمي الى منظومة مرجعية بعيدة كل البعد عن المنظومة المرجعية لابن باجة.

وفي هـذا الصدد يمكن ان نخص بـالذكـر الاحالات المتكـررة إلى كتـاب «الايضاح في الخير المحض»[59] والى «مشكاة الانوار» للغزالي وهي احالات تصادق على النصين المذكورين، وتتعارض مع نقد ابن باجة مثـلا لطريق الصوفية وطريق الغزالي كما جاء في «تدبير المتوحد» و «رسالة الوداع».

وقد اثرنا مسألة الاحالة الواردة في بعض رسائل هذا القسم الى كتاب «الخير المحض» في مناقشتنا للافتراض الاول، وجعلناها أحد الاسباب الداعية الى الشك في نسبة هذه الرسائل الى ابن باجة. أما الآن فاننا نريد ان نعود اليها مشيرين باختصار الى بعض المعطيات التاريخية حول كتاب «الايضاح في الخير المحض» أو «الخير المحض»، وهي المعطيات التي قد تنتهي بنا جميعها الى الشك في ان يكون صاحب هذه الاحالات هو ابن باجة.

وبصرف النظر عن الاشكال الذي ما يزال قائما حول مؤلف الكتاب ومترجمه،[60] فانه يمكن القول باننا لا نجد فيما وصل الينا من آثار فلاسفة الاسلام اشارة صريحة الى .الكتاب، كما اننا لا نقف فيما ذكرته الفهـارس القديمة على ان واحدا من متفلسفة الاسلام الاول قد شرح الكتاب او لخصه او علق عليه. وكل ما نعرف في هذا الصدد هو ان اول من اشار اليه ولخصه

---

(59) وهو الكتاب المنسوب الى ابرقلس والمستخلص من كتابه «التاولوجيا».

(60) انظر في تفصيل ذلك التقديم الذي كتبه عبد الرحمن بدوي لنشرته لكتاب الخير المحض في «الافلاطونية المحدثة عند العرب». النهضـة المصريـة - القاهرة. 1955
وانظر كذلك الدراسة القيمة التي كتبها الاب جورج قنواتي حول هذه المسألة في كتابـه «Etudes de philosophie Musulmane» مطبعة فران. باريس 1974. ص 117 - 154 وص - 176 175 حيث عرض لمختلف الدراسات التي تمت في الموضوع منذ النشرة الاولى التي قام بها Bardenhewer سنة 1876 لكتاب الخير المحض ووضع بعض العناصر الاولى للاجابة على الاشكال الذي يطرحه الكتاب سواء في التقليد الاسلامي او التقليد المسيحي.

من المشارقة هو موفق الدين البغدادي (557 - 629) اما من المغاربة فان اول من اشار اليه هو ابن سبعين، وكلاهما متاخر عن ابن باجة.

واما اذا اخذنا بمذهب من يرى ان الكتاب من تاليف ابن داوود اليهودي - المسيحي الذي عاش في اواخر القرن الثاني عشر بطليطلة، فاننا سننتهي الى نفس النتيجة السابقة، وهي انه من المتعذر نسبة الرسائل التي تحيل اليه الى ابن باجة ما دام قد الف بعد وفاته بسنوات.

اما اذا اخذنا براي من يذهب الى ان كتاب «الخير المحض» قد وضع اصلا بالعربية في القرن التاسع، او ترجم في التاريخ المذكور عن اليونانية او السريانية، وذهبنا في نفس الوقت الى القول بصحة نسبة هذه الرسائل الى ابن باجة، وتحقق لدينا عدم وجود اية اشارة اليه في آثار الفلاسفة السابقين، فسنكون امام «كشف جديد» هو اعتبار ابن باجة أول من اشار الى هذا الكتاب من بين فلاسفة الاسلام. الا انه ليس بايدينا كما مر بنا الا ما ينفي نسبة رسائل هذا القسم الى فيلسوفنا، ومن ثم فان من الصعب الاخذ بهذا الافتراض الاخير.

ولعل مما يطمئن في هذا الصدد هو ان فيلسوف سرقسطة لم يذكر هذا النص اعني كتاب «الخير المحض» في مؤلفاته الاخرى. وقد كان من الممكن ان يشير اليه في معرض نقده للطريق الصوفي ولمذهب ابي حامد الغزالي ولكنه لم يفعل. اما ان يتبناه ويدافع عنه كما فعل كاتب رسائل هذا القسم فهو امر لا يستطيع قبوله قارىء النص الباجوي مهما تمحل في التاويل.[61]

واذا اضفنا الى هذا كله ما ذكرناه بصدد تفنيد الافتراض الاول فاننا سننتهي بالضرورة الى رفض الافتراض الثاني ايضا. ومن ثم فان الافتراض الممكن والوحيد هو القول بان رسائل هذا القسم اما ان تكون منحولة على ابن باجة، او منسوبة اليه خطأ، او ان المقصود بابي بكر، المذكور في تقديم

---

(61) نعم لقد وردت في رسالة الاتصال (ص 162) وفي رسالة الوداع (ص38) فقرتان قريبتان مما ورد في هذه الرسائل. واعني بهما حديث ابن باجة عن دور الشريعة في اتمام العلم ببعض المسائل التي لا تدرك بالفكرة، وحديثه عن الامكان الطبيعي والامكان الالهي. الا ان ذلك سرعان ما يختفي عندما ندرك منزلة هاتين الفقرتين من السياق العام لموقف ابن باجة، وهو الدفاع عن طريق النظر في مقابل الطريق الصوفي. وهذا على العكس مما كان يرومه كاتب هذه الرسائل.

الناسخ، شخص آخر غير ابي بكر بن باجة. ولكن هذا الافتراض الذي تدعمه معطيات النصوص التي لا يرقى اليها شك ينبغي ان يدقق ويقيّد، لان الاخذ به في اطلاقه لا مبرر له ايضا، وذلك لان هناك فقرات في رسائل هذا القسم لا نجد فيها ما يدعم افتراضنا الاخير. كما ان هناك بعض الرسائل اذا حذفنا منها بعض فقراتها ذات المناخ الافلوطيني لا نقف فيها على ما يمنع نسبتها الى ابن باجة. ومن اجل تقييد هذا الافتراض الاخير سنتناول كل رسالة على حدة، كما فعلنا بصدد رسائل القسم الاول، لنرى ما يمكن ان ينسب اليه منها، وما لا يمكن فيه ذلك.

ولكننا نريد قبل الشروع في ذلك ان نقول كلمة عن ترتيبها هنا، وهو غير الترتيب الذي وردت به في المخطوط.

تتناول هذه الرسائل كما قلنا من قبل الموضوعات التالية:

العقل والتخيل واتصال العقل بالاول، في المعرفة النظرية والكمال الانساني او الاتصال بالعقل الفعال، القطرة الفائقة والتراتب المعرفي، فيض العلم الالهي، الواجب الوجود والممكن الوجود، الفاعل القريب والفاعل البعيد، السعادة الاخروية.

وبالرغم من ان ما تتميز به هذه الرسائل هو ان كل واحدة منها تتناول اكثر من موضوع واحد، فاننا وضعنا في البداية الرسائل التي يشكل موضوع العقل والتخيل و «الكمال» و «الاتصال» موضوعها الرئيسي. ثم وضعنا بعدها الرسائل التي تتناول في جزئها الاكبر الموضوعات المشار اليها اعلاه. وهكذا وضعنا في المرتبة الثانية الرسائل (7.6.5) التي تعرض لمسالة الفيض والعلم الالهي والتراتب المعرفي، ووضعنا في المرتبة الاخيرة رسائل ثلاث هي اقل رسائل هذا القسم اثارة للشك، وهي الرسائل التي تتناول مسألة الواجب الوجود والممكن الوجود، ومسالة الفاعل القريب والفاعل البعيد[63] واخيرا مسألة السعادة الاخروية.

---

(63) يعرض في نهاية هذه المسألة وفي سابقتها لمسألة خلود العقل، ثم يفرد لها اقصر رسالة في هذا المجموع وهي الرسالة الحادية عشرة في ترتيبنا. وقد اعتبرناها جزءا من الرسالة العاشرة التي تتحدث عن الفاعل القريب والفاعل البعيد ولذلك لم نشر اليها في الصلب.

ومما يلاحظ في رسائل هذا القسم ان الناسخ لا ينقل او لا يضع لها عناوين مميزة، وانما يكتفي بالقول: «ومن كلامه» او «ومن قولـه». ونحن بدورنا سنكتفي بوضع عناوين لها تشير فحسب الى موضوعاتها الرئيسية.

1 ـ ومن كلامه:

[بين العقل والقوة المتخيلة او اتصال العقل الانساني بالاول]

الفقرة الاولى من هذه الرسالة المختصرة «تقرير» لما بين العقل والقوة المتخيلة من علاقة او «تفاعل» لا يخرج عن العموميات المتعارف عليها عند المشائين وعند ابن باجة نفسه، وان كان لا يذكر شيئا من هذا في كلامه عن القوة المتخيلة في كتاب النفس، ولا فيما وصل الينـا من كلامـه في القوة الناطقة.[64]

اما الفقرة الثانية فقد كتبت بلغة مختلفة ومفاهيم غير متعارف عليها عند المشائين ولا عند غيرهم من الفلاسفة، وان كـانت تحمل بعض المفـاهيم الافلوطينية مثل الفيض، مما يسمح بالقول ان صاحبها ينقل الينا مناخا غريبا عن ابن باجة، فضلا عن ضحالته وسطحيته التي لا يمكن ان تصدر عن فيلسوف في مستوى صاحبنا. وكذلك هو الامر في الفقرة الثالثة فهي لا تختلف عن سابقتها الا بكونها تستعمل لغة اكثر مباشرة وابعد عن لغة الفلسفـة وروحها. وقد اشرنا الى بعض ذلك في الهوامش التي وثقنا بها نشرنا لهذه الرسالة.

واذا كان من الممكن ان ننسب بكثير من التجوز والتحفظ الفقرة الاولى من هذه الرسالة الى ابن باجة، فان من المؤكد ان الفقرتين الاخريين منحولتان عليه، اذ لا علاقة لهما بلغته ولا بموقفه الفلسفي المعروف من خلال كتاباته التي لا يرقى اليها شك. اما اذا تاكدنا ان اسلوب الرسالة واحد رغم اختلاف

---

(64) يعرض ابن باجة في رسائله المتاخرة، ابتداء من «تدبير المتوحد»، لهذه المسالة اعني دور التخيل والعقل في المعرفة. وقد يكون موقفه منها احدى مساهماته الاساسية.

فقراتها الثلاث، كما ذكرنا، فليس بعيدا ان تكون الرسالة بكاملها منحولة عليه، او منسوبة اليه خطأ.

2 ـ ومن كلامه:

[في المعرفة النظرية والكمال الانساني او في الاتصال بالعقل الفعال]

تبدأ الرسالة اولا بالتاكيد على ان كمال القوة الناطقة يتجلى في عدم احتياجها في فعلها الى جسم ولا الى قوة جسمانية، وان ذلك يتم بطريقين «اما بحسب ما للانسان الكامل ان يكمل كارسطو، او بهداية من الله كالاولياء». وهي في تاكيدها على مفهوم الكمال بهذا المعنى لا تبعد كثيرا عن مذهب ارسطو والمشائين بعده، ولا عما قرره ابن باجة عن هذا المفهوم. اما كمال الاولياء بالهداية فهو مفهوم غريب عن روح المشروع الباجوي، كما ألمحنا اليه في مناقشتنا السابقة، كما انه غريب ايضا عن الخط المشائي الذي استلهمه ابن باجة. وحاول تطويره. واذا كان لنا ان نسجل شيئا بصدد هذه المسألة الاولى ـ وبصدد رسائل هذا القسم كله ـ فهو هذا «التعايش» الغريب لمعجمين متعارضين كل التعارض، لانهما يحيلان الى منظومتين مرجعيتين مختلفتين، وهذا أمر لا نجد له صدى في كتابات ابن باجة على اختلاف مستوياتها واغراضها.

واذا كانت الرسالة الخامسة في ترتيبنا ستفصل القول عن هذا التراتب الكمالي ـ المعرفي بشكل يؤكد الغرابة التي اشرنا اليها من قبل، فان ما يمكن اعتباره جديداً في هذه الرسالة هو احالتها الى الاسكندر في مسألة رجوع العقل على ذاته حتى يكون الراجع والمرجوع اليه شيئا واحدا، وذلك بالرغم من ان هذه الاحالة الجديدة تفقد بعضا من قيمتها ودلالتها، لانها من جهة منتزعة من المنظومة الاسكندرية انتزاعا، ولانها من جهة ثانية اصبحت من الافكار الرئيسية التي روّج لها التيّار المناهض للاسكندر وللمشائين عموما. ولعل مما يشهد لذلك اننا نجد لها صدى كبيرا في كتاب «الخير المحض»، وهو النص الاساسي الذي ألهم كاتب رسائل هذا القسم، أو معظمها على الاقل.

وبعد هذا تعود الرسالة الى اثارة مسألة العلاقة بين القوة النظرية والقوة

المتخلية ـ وهو موضوع أثير عند صاحب هذه المجموعة ـ بشكل لا يخرج في مجمله عما ذهبت اليه الرسائل الاخرى التي تناولت نفس الموضوع. غير انها تركز من جهة على فعل القوة النظرية في القوة المتخيلة، وتشير من جهة اخرى الى مسألة بقاء العقل وعدم فنائه، وحاجته فقط الى العقل الذي اوجده بما يفيض عليه. ولكنها مع ذلك لا تنفرد بهذه الاشارة، كما سنقف على ذلك فيما بعد. ثم تختتم هذه الفقرة بذكر الطريق التعليمي وطريق اصحاب الفطر الفائقة ومراتبهم مع العناية بالطريق الثاني الذي يشكل احد الثوابت الاساسية عند كاتب رسائل هذا القسم. وسنقف على عرضه لتراتب اهل الفطر الفائقة في الرسالة الخامسة التي افردها لذلك، اما الآن فنكتفي بالاشارة الى ان هذا الموقف يعارض احد ثوابت الفكر الباجوي، ومن ثم يصعب الاطمئنان الى نسبة ما ورد في هذه الرسالة وفي غيرها عن الموضوع الى ابن باجة.

وفي الفقرة الثالثة تصريح بان معطى ذلك كله هو العقل الفعال، اي ان هذا العقل هو الاصل المشترك للمعرفة التي يصل اليها اصحاب الطريق التعليمي واهل الفطر الفائقة. والملاحظ في هذا القول ابتعاده عما ذهبت اليه الرسالة الاولى في تاكيدها على ان المعطى هو الاول، واقترابه من التعاليم المشائية في هذا الصدد، او على الاقل استغلاله لبعض معطياتها ومزجها بما يعتبر مناهضا لها، هذا اذا اخذنا مفهوم العقل الفعال بالمعنى الارسطي ـ المشائي، اما اذا وضعنا مكان العقل الفعال مفهوم الخير الاول، وهو المفهوم السائد في رسائل هذا القسم، فاننا سنكون، في هذه الفقرة على الاقل، امام تلخيص للكلمات الاولى الواردة في الباب التاسع عشر من كتاب الخير المحض، وغيره من الابواب التي تؤكد ان الخير الاول يفيض الخيرات على الاشياء كلها فيضا واحدا، الا ان كل واحد من الاشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وانيته. ولكن الجديد ها هنا هو ان هذه الفقرة تذكر ان فيض العقل الفعال قد يصل بالانبياء الى درجات من الكمال أكمل مما يوصل بالعلم البرهاني، وهذا امر ستؤكده بشكل اكثر تفصيلا الرسالة الخامسة في ترتيبنا لرسائل هذا القسم. ثم تنتهي بعد هذا الى وضع تشابه بين علاقة العقول الثواني بالاول من جهة، وعلاقة العقل الفعال بالعقل الانساني من جهة اخرى، لتثبت ان هذا العقل الاخير باق ببقاء الفعال، كما ان الثواني باقية ببقاء الاول.

وقبل ان تختتم المقالة بفقرة وعظية وباحالة الى «الدعاء العظيم» الملحق بكتاب «الملة» لابي نصر الفارابي، تؤكد ان طريق الصوفية وطريق الغزالي من الطرق الموصلة، وكذلك الطرق الماخوذة اولا عن نبينا.

وهكذا يبدو لنا انه بالرغم من استعمال الكاتب لبعض المفاهيم الارسطية ـ المشائية، وبالرغم من احالتيه الصريحتين الى الاسكندر وأبي نصر، وهما الملهمان الاساسيان لفيلسوفنا كما هو معروف، فاننا لا نجد فيما ذكر ما يبرر نسبة هذه الرسالة الى ابن باجة.

3 ـ ومن كلامه

ارتياض في تصور القوة الناطقة

في الفقرات الثمان الاولى من هذه الرسالة تفصيل لما أجملته بعض فقرات الرسالتين السابقتين حول مسألة العلاقة بين القوة المتخيلة والقوة الناطقة لا يخرج هو ايضا عن بعض العموميات المتعارف عليها بين الفلاسفة المشائين، بالرغم مما نلمسه من دقة وعمق بالنسبة لما ورد عن الموضوع فيما قبل. ويمكن القول بان بعض ما ورد ها هنا عن القوة المتخيلة لا يختلف كثيرا عما كتبه ابن باجة في «كتاب النفس»، وان لم يهتم في هذا الكتاب بتحليل علاقة هذه القوة بالقوة الناطقة قدر اهتمامه بتحليل علاقتها بالحس المشترك. ونحن لا ندري ما اذا كان ابن باجة قد اهتم بهذا الموضوع في كلامه عن القوة الناطقة لانه لم يصل الينا كاملا كما ذكرنا ذلك من قبل.

واذا كنا لا نجد في هذه الفقرات ما يدعو الى الشك في صحة نسبتها الى ابن باجة، وذلك بعد ان نصرف النظر عما ورد فيها من مفاهيم لم يعودنا على استعمالها النص الباجوي، فان خاتمة الفقرة الثامنة لا يمكن الاطمئنان الى صحة نسبتها اليه، نظرا لما تحمله من تعارض صريح مع المنحى الذي اتخذه فكر ابن باجة في الموضوع.

اما الفقرتان الموالیتان وهما اعادة بصيغة اخرى لبعض ما ورد في الفقرات السابقة فانهما لا يثيران كبير شك بالرغم مما تحمله بعض عباراتهما من معان لا تختلف عن المعاني السائدة في رسائل هذا القسم، وهي المعاني التي

قلنا عنها غير ما مرة انها تحيلنا الى مناخ غريب عن مناخ المشروع الفلسفي لابن باجة.

اما الفقرات الثلاث الاخيرة فمن المؤكد انها منسوبة اليه خطأ، اذ لا يمكن ان تصدر عن ابي بكر ابن باجة، اللهم الا اذا كان المقصود بأبي بكر شخص آخر غير ابي بكر الفيلسوفْ المعروف.

4— نظر آخر يقوي تصور ما تقدم

تبدأ المقالة بالقسمة المعروفة للعقل الى عقل عملي وعقل نظري، ثم تفصل القول في العقل العملي ـ دون ان تستوفي الحديث عن وظائفه ـ وتقف على فعله في القوة المتخيلة ونسبة المصنوعات اليه، وذلك في الفقرات الاربع الاولى. وفي الفقرة الخامسة تقيم تشابها بين علاقة العقل العملي والقوة المتخيلة والاعضاء او الآلات من جهة، وبين الطبيعة وانفس الاجرام السماوية والفاعل من جهة اخرى.

وليس في هذه الفقرات ما يدعو الى الشك في صحة نسبتها الى ابن باجة، وذلك لان ما تقرره ليس غريبا عن التيّار المشائي، وعما قاله ارسطو نفسه في القوة الناطقة، وما اكده معظم الشراح، وان كان الجزء الاخير من الفقرة الخامسة يستعمل لغة غير معتادة في كتابات ابن باجة الاخرى سواء على مستوى المعاني الفلسفية او على مستوى المفاهيم المستعملة.

اما الفقرتان الاخيرتان اللتان تتحدثان عن الوحدة والكثرة الموجودين في العقل وفي قوى النفس وخارجها، وتؤكدان ان كل ما قرب من الواحد كان اكثر توحدا وكل ما بعد عنه كان متكثرا، فليس فيهما ما يثير شكا قويا في نسبتهما، لا سيما واننا نجد ابا نصر الفارابي (وابن سينا ايضا) من القائلين بذلك، ونحن نعلم اعجاب ابن باجة بابي نصر، ومصادقته على كثير من اقاويله وخاصة في المنطق والطبيعيات.

5 ـ نظر آخر

[الفطر الفائقة والتراتب المعرفي]

مفهوم الفطرة الفائقة ليس غريبا عن الفلاسفة المشائين وقد استعمله ابن باجة وخاصة في كتاباته المتأخرة وفي «رسالة الوداع» بالذات حيث يقول

والانسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على ان يكون لنفسه. فبيّن ان الفطر الفائقة هي الفطر التي ينال بها العلم النظري». ولكن استعمال المفهوم في الفقرة الاولى من هذه الرسالة استعمال غريب عن الخط المشائي، وعن ابن باجة نفسه.

اما الفقرات الثانية والثالثة والرابعة وهي التي تضع نوعا من التراتب المعرفي يجعل الانبياء في القمة، ثم اولياء الله ومنهم صحابة النبي، ثم طائفة قليلة مثل ارسطو، وهم الذين بلغوا الى العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله، ورأوا يقيناً انهم تبرأوا عن البدن وحصل لهم الكمال الذي هو السعادة القصوى، فانها تتعارض والمنحى العام للخطاب الفلسفي عند ابن باجة ابتداء من «تدبير المتوحد»، كما تتعارض معاني المفاهيم المستعملة فيها، مثل مفهوم العقل المستفاد ومفهوم الكمال، مع معاني هذه المفاهيم نفسها عند ابن باجة. يضاف الى ذلك ما تحمله هذه الفقرات من مفاهيم غير ارسطية لفظا ومعنى، مثل مفهوم الفيض وبصائر القلوب وغيرها مما لا نجد له مثيلا في اي من نصوص ابن باجة شروحا كانت او مؤلفات خاصة.

واما الفقرة الموالية فقد كتبت في بدايتها بلغة وعظية، ثم انتقلت الى تفسير الجزء الاخير من فاتحة القرآن: «صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين». وفي الفقرة الاخيرة التي تؤكد ان الفطر الفائقة تعلم ما شان الانسان ان يعلمه بالتعلم تعارض صريح والتعليم الباجوي كما ورد في «تدبير المتوحد» وفي غيره من الرسائل اللاحقة عليه. ويكفي في هذا الصدد ان نحيل الى نقد ابن باجة للطريق الصوفي، وهو النقد الذي يختلف عن كل ما ورد في هذه الرسالة وفي غيرها عن الموضوع.

6 — نظر آخر

[فيض العلم الالهي]

تتناول هذه الرسالة مسألة واحدة هي فيض علم الله على الموجودات والمخلوقات، وقبول هذه للعلم الالهي بحسب مرتبة كل واحد منها في كمال الوجود، وذلك يتم اما بوساطة الملائكة او بتوسط عقل اعلى من الانسان. اما الموجودات المشار اليها فهي على صنفين: العقول والاجرام. ويتخلل الحديث

عن هذه المسألة الكلام على عقول الاجرام السماوية ونفوسها، وعن العقل الانساني ودوره في العلم بما انزل الله.

وبصرف النظر عن الخلط الوارد ها هنا في استعمال مفاهيم متضاربة كالعقل الاعلى والملائكة، فان موضوع هذه الرسالة غريب عن المنظومة الباجوية كما وصلت الينا في نصوصها الاساسية. اعني انه ليس بايدينا من آثار ابن باجة ما يسمح بالزعم بانه كان من القائلين بالفيض سواء تعلق الامر بالمستوى الانطلوجي او بالمستوى المعرفي الذي تركز عليه هذه الرسالة، وان كنا لا نملك ايضا نقدا باجويا مباشرا لما اصطلح على تسميته بنظرية الفيض.

والملاحظ في هذه الرسالة انها اشبه رسائل هذا القسم بالرسالة الاولى، وهي في ترتيب المخطوط لاحقة عليها مباشرة، ولا يبعد ان تكونا في الاصل نصا واحدا، ومن ثم فان ما قلناه عن الرسالة الاولى يمكن ان ينقل الى هنا ايضاً.

7 ـ ومن قوله ايضا

[في الفيض والعقل الانساني والعلم الالهي]

تبدأ الرسالة بتقرير غريب يقول «ولو رجعنا الى القضاء والقدر لاسترحنا، فكل شيء يعلمه لانه يفيض الخير أجمع» ثم تواصل الحديث عن فيض الموجودات عن الاول، مع اشارة الى ان العقل له البقاء الدائم من بين الموجودات الفائضة. وفي هذا ما يذكرنا بما ورد في بعض ابواب كتاب «الخير المحض» وكأنه تلخيص له. بل ان كاتب الرسالة لا يترك الامر لاجتهاد القارىء، ذلك انه يحيل الى الكتاب المذكور صراحة في بداية الفقرة الثانية، مع التاكيد على انه ـ اي الكاتب ـ قد والى النظر في ابوابه فانكشف له نور بين وعلم يقين. ثم يحيل بعد ذلك مباشرة الى «عيون المسائل» لابي نصر، والى قول لابي حامد (الغزالي) لان الكل ـ كما يقول ـ من نمط واحد، والكل في التاويل مع الكتاب العزيز متفق.

اما الفقرة الثالثة فلا تحمل جديدا بالنسبة لما ذكر من قبل في بعض الرسائل عن النور في القلوب الذي ننظر به الى المعقولات، وعن العقل

والتخيل. وكذلك هو الامر في الفقرة الرابعة التي تثير مرة أخرى مسألة العلم الالهي ومسألة الفيض وتراتب الفيوضات عن الأول وان تم ذلك بشكل اكثر تفصيلا مما ورد من قبل. الا ان الملاحظ هو انها تتابع بأمانة ما كتبه ابو نصر في «عيون المسائل» كما لو كانت تنقل عنه مباشرة، او تلخص اقاويله في الموضوع. واما في آخر الفقرة الخامسة فاننا نقف على حديث غريب عن العقل الفعال ودوره في وجود جميع جزئيات مادة الكون والفساد لانه ـ كما تقول ـ متولي ذلك عن الاول. ثم تختتم المقالة بما يشبه ان يكون وعظا وتحذيرا من ان تشغلنا اموالنا واهلنا.

وهذه كلها امور من الصعب نسبتها الى ابن باجة، ومن ثم فان المؤكد ان هذه الرسالة منحولة عليه او انها منسوبة اليه عن خطأ او عن عمد. ويمكن ان نضيف الى ذلك أنها دون مستوى كتاباته من كل الجهات، وهذا حكم لا يخصها وحدها بل يشمل معظم رسائل هذا القسم، وهو من البداهة والوضوح بحيث لا نرى داعيا الى تبريره.

8 ـ ومن كلامه ايضا

[في العقل الانساني والعقول الثواني والعلم الالهي]

تاتي هذه الرسالة في ترتيب المخطوط قبل الرسالة السابقة مباشرة ولعل في هذا ما يفسر تقارب موضوعاتهما وكانهما يشكلان نصا واحدا.

تبدأ بفقرة غير واضحة المعنى نظرا للتلف الذي اصابها مع غيرها من اوراق المخطوط، وبعدها نجد تقسيما للموجودات الى اقسام ثلاثة: اجسام واعراض في اجسام ومعقولات ليست باجسام ولا اعراض في اجسام. ثم تمييزا بين العقل الانساني والعقول الثواني والعقل الالهي لا يحمل جديدا بالنسبة لما قررته الرسائل السابقة في صيغ متفاوتة ومختلفة، اللهم الا ما ورد بصدد الثواني من انها تعقل في ذاتها الاول، وكيف صدرت جميع الموجودات عنه بحسب مراتبها منه، وما ورد عن الاول من انه يعلم جميع الاشياء لعلمه بذاته. وعلى الرغم مما يبدو في هذه الفكرة الاخيرة من قرب من بعض المقولات الارسطية المشائية فان ما ذهب اليه كاتب هذه الرسالة شديد الشبه بما اكده صاحب كتاب «الخير المحض» عن العقل ابتداء من الباب السادس

الى الباب الثاني عشر، وكذلك بما ورد في «عيون المسائل» للفارابي. والجديد في هذه الرسالة هو المثال الذي ضربته لتوضيح معنى العلم الالهي وذلك باشارتها الى صفيحة الزرقالة، وهو عالم فلكي اندلسي شهير.
وقد يجد البعض في هذا المثال ما يرجح لديهم الاصل الاندلسي لهذه الرسالة، ولرسائل هذا القسم ايضا، لا سيما واننا سنجد في رسالة اخرى نفس الاشارة وبنفس الصيغة وفي نفس السياق تقريبا. وقد يذهب الظن بالبعض اعتمادا على هذا المثال الى الحد الذي يجعل نسبة هذه الرسائل الى ابن باجة على علاتها امرا ممكنا.

9 ـ نظر آخر

[في الواجب الوجود والممكن الوجود]

في الفقرات الاولى من هذه الرسالة تحديد لمفهومى الواجب الوجود والممكن الوجود لا يحمل جديدا بالنسبة لما قرره الفارابي وابن سينا بوجه خاص في هذا الصدد. بل ربما كان مجرد نقل او تلخيص لما ورد في «عيون المسائل» لابي نصر، باستثناء ما ذكرته احدى هذه الفقرات من ان العقول الالهية مع الدهر لا مع الزمان، والاجرام السماوية مع الزمان لا في زمان، وما في الكون والفساد هو بحسب الزمان لانه في الزمان. ونحن وان كنا لا نجد في كتابات ابن باجة الاخرى التي لا يرقى اليها شك ذكرا لهذه المسألة، فانه ليس هنالك ما يمنع من نسبتها اليه وذلك لانها لا تشكل في اعتقادنا نشازا في المنظومة الباجوية.[65]

أما الفقرة الاخيرة التي تجعل الوجود خيرا والشر عدما، وتؤكد ان الوجود الاول خير محض، وانه واهب كل وجود اي واهب كل خير وصلاح الى آخر ما تذكره، فانها لا تعدو ان تكون مجرد تلخيص سريع لبعض ابواب كتاب «الخير المحض».

---

(65) بالرغم من ارتباطها ببعض المقولات الافلوطينية. ولعلها من آثار بعض النصوص الفارابية التي ساهمت بشكل قوي في تبلور فكر ابن باجة.

10 ـ ومن قوله ايضا

[في الفاعل القريب والفاعل البعيد وخلود العقل]

بعد الاحالة الى ما ورد في آخر كتاب «المشكاة» للغزالي، والى ما قاله ابو نصر في «عيون المسائل»، تاتي الفقرة الثانية لتؤكد على مقولة طالما رددها ابن باجة في كتاباته «الطبيعية» وفي بعض رسائله المتاخرة مثل رسالته في «المتحرك»، ورسالته في «النفس النزوعية» المنشورتين في القسم الاول، وهي ان الفاعل الاول هو الفاعل على الحقيقة وان الفاعل القريب لا فعل له. والملاحظ ان اللغة التي كتبت بها هذه الفقرة لغة باجوية واضحة لا تختلف عما ورد عن الموضوع في النصوص المشار اليها، وكذلك نجد الامثلة المضروبة واحدة هنا وهناك. الا ان الجديد هو التصريح الوارد في الفقرة الثالثة بان العقل الفعال بمعونة الاجرام السماوية هو الفاعل القريب في جزئيات الكون والفساد، وان الذي فطرهما على ذلك هو الفاعل ابدا بالحقيقة.

اما الفقرة الثالثة فانها تسجل نقلة الى موضوع آخر يمكن اعتباره تكرارا لبعض ما ورد في آخر الرسالة السابقة بصدد الخير والوجود والشر والعدم، وذلك تمهيدا للبرهنة على خلود العقل ـ وهو أحد الهواجس الرئيسية لكاتب رسائل هذا القسم ـ من خلال موقف يناهض الارسطية ويناهض بالضرورة الموقف الباجوي الذي تشكل وفق المعطيات الفلسفية للتيار الارسطي ـ المشائي وبالهام منه. ولا يسعنا الا ان نستغرب مرة اخرى من الجمع في رسالة واحدة بين موقفين فلسفيين ينتميان الى تيارين متعارضين في تاريخ الفلسفة القديمة، مما يدل على أن صاحب هذا الخلط لا يمكن ان يكون فيلسوفا في مستوى ابن باجة. ولعل مما يجعل هذه الرسالة احدى النماذج الاساسية في هذا الصدد هو احالتها في آن واحد الى كتاب «السماع الطبيعي» لارسطو والى «مشكاة الانوار» للغزالي «وعيون المسائل» لابي نصر، واحالتها الضمنية ايضا الى كتاب «الخير المحض». وقد رأينا فيما قبل امثلة من هذا النوع، وهي جميعها على النقيض مما تتميز به نصوص ابن باجة من وضوح فكري.

11 ـ قال الشيخ ابو بكر

[في تراتب العقول وخلودها]

لقد كان من الممكن ان نضع هذه الرسالة في غير هذا الموضع الذي وردت فيه، نظرا لقرب موضوعها من موضوعات الرسائل التي تتحدث عن الفيض وتراتب الفيوضات والعقول وخلودها، ولكنها بدت لنا تتمة للفقرة الاخيرة من المقالة السابقة التي تناولت مسألة بقاء العقل وعدم فنائه فوضعناها في هذه الرتبة، وحافظنا بذلك على الترتيب الذي وردت به في المخطوط. وليس هذا مجرد تخمين بل ان الكلمات الاولى منها تصرح بذلك حين تقول: «ولي في هذا (اي في خلود العقل) نظر أطول البرهان عليه..».

ثم يعرض الكاتب بعد هذا للبرهان على ذلك من خلال التذكير بتراتب العقول من اقربها الى الاول الى ابعدها رتبة وهو عقل الانسان ويهيب بالقارىء ان يكرر النظر في ابواب «إيضاح الخير، ثم يورد اشارة عامة الى مراتب العقول يذكر فيها ان من العقول ما يفيض من الاول دون متوسط، ومنها ما يفيض بمتوسط واكثر، ويختتم الرسالة بنصح القارىء بالاخذ بامور ثلاثة تقربه من الله وتجعله من المخلصين له.

ومن الصعب كما ترى ان نطمئن الى صحة نسبة هذه الرسالة الى ابن باجة، شانها في ذلك شان الرسائل او الفقرات التي نبهنا عليها فيما سلف لنا من قول.

12 ـ ومن قوله ايضا

[في السعادة الاخروية او دفاع عن أبي نصر]

تتناول هذه الرسالة الاخيرة من هذا المجموع موضوعا يختلف عن موضوعات الرسائل الاخرى، وان كنا نجد فيها بعض المسائل التي اثيرت في سابقاتها كمسالة الفيض وخلود العقل. وقد ترددنا كثيرا في الحاقها بهذا القسم، وذلك لان معظم ما ورد فيها لا يثير شكا كبيرا في نسبتها الى ابن باجة، غير اننا ارتاينا في النهاية وضعها ضمن رسائل القسم الثاني نظرا لبعض ما ورد فيها من عبارات ومفاهيم ومعان تضعنا في المناخ السائد في معظم

رسائل هذا القسم، بالرغم من ان الموقف العام الذي تدافع عنه هو من بين الخلاصات غير المباشرة التي انتهى اليها المشروع الفلسفي عند ابن باجة.

تروم الرسالة في البداية ابطال التهمة التي الصقها البعض بابي نصر الفارابي حين نسب اليه القول بنفي وجود آخر غير الوجود المحسوس وسعادة اخرى غير السعادة المدينية، والقول بان كل هذا خرافات عجائز. ولكنها لا تنفي صراحة افصاح ابي نصر عن هذا الرأي في شرحه لكتاب الاخلاق، مع تاكيدها على ان لابي نصر اقاويل اخرى تعارض هذا الرأي في مقدمتها ما ورد في مقالته عن العقل، وما ورد ايضا في آخر شرحه المذكور. وتنتهي بعد هذا وغيره مما سنذكره الى القول بوجود آخر غير الوجود المحسوس وسعادة اخرى غير السعادة المدينية.

ومن اجل البرهنة على ذلك تميز الرسالة بين ما أسمته الخير الاقصى والخيرات المدينية، وتحيل الى ما قاله ارسطو في مقالة ما لم نتبينها في المخطوط نظرا للتلف الذي اصابه. ونظرا لما هناك من علاقة بين التمييز المذكور ومسألة العقل الانساني وارتباطه بالعقول المفارقة، تؤكد في احدى فقراتها على بقاء العقل وعدم فنائه، مشيرة في هذا الصدد الى بصيرة العقل وكيفية ادراك المعقولات. ثم تذكر ان هذه البصيرة قوة الهية فائضة من العقل الفعال، وتحيل في هذه المسألة الى ما ذكره ابو نصر في مقالة العقل والمعقول.

والحق انه ليس هناك، كما ذكرنا من قبل، ما يدعو الى الشك في نسبة كثير من فقرات هذه الرسالة الى ابن باجة، وذلك لان كثيرا مما ورد فيها ليس غريبا عن بعض النتائج التي توخاها فيلسوفنا في كتاباته المتأخرة، وبخاصة في رسالة الاتصال. ولعل ما اشار اليه في «رسالة الوداع» ان يكون قريب الشبه من الموضوع الرئيسي لهذه الرسالة، وذلك حيث يقول: «. . . ومن هنا ينشأ القول بالتناسخ الذي يضعه سقراط في كتاب فادون. وقد ابطل ذلك ارسطو، لكن ليس على الوجه الذي يعطيه الافهام السابق من القول، وهو الذي شان الناس ان يفهموه من كلام ابي نصر في شرح نيقوماخيا، بل على الجهة التي ستبين من قولي اذا وصلت اليها».

واما ما ورد في الرسالة من نقد لاخوان الصفاء حين تقول: «وليس هذا قول احد المتقدمين بل هو قول اخوان الصفاء الضالين» فليس بايدينا من

نصوص ابن باجة ما يسمح بالتاكيد على نسبتها اليه او العكس. واذا صحت نسبتها اليه فستكون هذه الاشارة هي المناسبة الوحيدة التي اتخذ فيها هذا الموقف من اخوان الصفاء، وهي على كل حال اشارة لها دلالتها.

اما ما ورد فيها مما هو قريب الشبه من العبارات والمعاني التي شككنا في صحة نسبتها اليه في الرسائل السابقة، فانه لا يخرج عما قلناه من قبل.

واذا صحت نسبة هذه الرسالة الى ابن باجة، او بعض ما جاء فيها على الاقل، فسنكون امام موقف يختلف في الظاهر عن موقف ابن طفيل الوارد في مقدمة حي بن يقظان، وذلك حين ينسب الى ابي نصر القول بانكار السعادة الاخروية، ويعلق بالقول ان هذا قد ايأس الخلق جميعا. كما يختلف عن موقف ابن رشد الذي عبر عنه في شرحه للمقالة الثالثة من كتاب النفس لارسطو. وذلك على الرغم من انهم جميعا، اعني ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، يتفقون على القول بالوجود الآخر والسعادة الاخرى وهو ما تروم هذه الرسالة البرهنة عليه.

ومما ينبغي التذكير به في نهاية هذا التعليق هو ان هذه الرسالة هي النص الوحيد الذي تمت الاشارة اليه حديثا، وذلك في البحث الذي ساهم به س. بينس S. Pinès في الندوة التي انعقدت بالكوليج دو فرانس بمناسبة مرور 850 سنة على ميلاد ابن رشد.[66] فقد نبّه صاحب البحث الى وجود هذه الرسالة ضمن محتويات مخطوط اكسفورد وترجم بعض فقراتها، لكنه لم يتساءل عن مدى صحة نسبتها الى ابن باجة، وكانها لا تثير أي اشكال في هذا الصدد.

* * *

---

(66) انظر:

«Multiples Averroès: Les belles lettres. Paris. 1979.

La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès:
Une rèponse à AL - FARABI PP. 189 - 207.

وفي ختام هذا التقديم نود ان نعرض للمفاهيم الواردة في رسائل هذا القسم، وذلك بوضع قوائم بما استعمل من مفاهيم في كل رسالة على حدة، وإن تكرر بعضها اكثر من مرة وفي اكثر من رسالة وهو الامر الذي نعتبره ذا دلالة خاصة بالنسبة لادراك المناخ السائد في رسائل هذا القسم، بالرغم من اننا لا نقف على دلالات هذه المفاهيم ومعانيها المختلفة من رسالة الى اخرى. اعني اننا لا نزعم وضع معجم مفصل بل سنكتفي فقط بوضع قوائم أولى كان لا بد ان نذيل بها هذا التقديم، آملين ان تخصص لهذه المسألة دراسة مفردة تتناول بالتحليل في المرحلة الاولى «المعجم الفلسفي» لهذه الرسائل، ثم تعمل على مقارنته في المرحلة الاخيرة «بالمعجم الفلسفي» للنص الباجوي بعد انجاز هذا المعجم بالضرورة.

واذا بدا للقارىء ان بعض المفاهيم المستعملة في رسائل هذا القسم هي نفسها المفاهيم الارسطية ـ المشائية التي استعملها ابن باجة في كتاباته الاخرى، فانه ينبغي ان يدرك مسبقا ان كثيرا منها قد استعمل لفظة دون معناه. وشحن بمعان مختلفة قد تصل في بعض الحالات الى حد التعارض. ومن الممكن ان نشير في هذا الصدد الى مفهوم الكمال الذي اتخذ معاني متباينة ومتعارضة تتراوح بين معناه الارسطي ـ المشائي ومعناه السينوي والصوفي[67]

---

(67) ويمكن ان نضيف الى ذلك مفاهيم اخرى مثل:
العقل والعقل الفعال والعقل المستفاد.
انظر في معاني الكمال مثلا
الرسالة الثانية والرسالة الثالثة والرسالة الخامسة والرسالة الثانية عشرة.

1 ـ الرسالة الاولى:

البصيرة
العقل
القوة المتخيلة
الاجرام الفاعلة
الاجرام المنفعلة
الوحي
الاله

الرؤيا الصادقة
الكهانات
الملائكة
الفيض
الفاعل
الصالحون
الكتب
الرسل

2 ـ الرسالة الثانية:

النفس الناطقة
الكمال
العقل
المعقولات (عقل بالفعل)
الهداية
الاولياء (اولياء الله)
بصيرة العقل
المخلوقات
كمال العقل
الفطر الفائقة
طريق التعلم البرهاني
العقل الفعال
البصيرة

الروحاني
الجسماني
الاسباب الكلية
القوة المتخيلة
القوة النظرية
الفيض
العقول العالية
السبب الاول
الوصول
الانبياء
العقول الثواني
القبول
ذكر الله

3 ـ الرسالة الثالثة:

القوة الناطقة
القوة المتخيلة
الحس
رسوم المحسوسات
العقل
النطق
العلم
المعقولات
القوة
الفعل
المعاني الكلية
الجمهور
اولوا النظر
الزمان
المكان
المقولات
الموهبة الفائقة
الوحي
الرؤ يا
الكهنة
الصورة
المادة
الموضوع
الفاعل
الغاية
الحياة الآخرة

المحاكاة
البصيرة (بصيرة القوة الناطقة)
الفكر
الصنم
الفيض
الموهبة
المخلوقات
الله
الكتب
الرسل
الدار الآخرة
الموهبة (الاتصال بالعقل الفعال)
الحركة
الكمال الانساني
الرسل
الهدى
الضلال
الشقاء
الحض
الندب
الذكر
النظر
بصيرة القلب
واجب الوجود بذاته
الصدور
الخلق
الابتداع
الصراط المستقيم

4 ـ الرسالة الرابعة:

العقل
العقل النظري
العقل العملي
الارادة
بصيرة النفس
التماس
الآلات
الحس
التغذي
النمو
التوليد
الكون والفساد
الفاعل

الخيال
القوة النفسانية
الطبيعة
انفس الاجرام السماوية
التتالي
الفيض
الله
التوحد
الكثرة
الواحد الاول
المحرك
المواد
الصور

5 ـ الرسالة الخامسة:

الفطرة الفائقة
الكمال الانساني
العقل الانساني
العقل الالهي
العقل المستفاد من الله
الملائكة
بصائر القلوب
اولياء الله
اليوم الآخر
بصيرة النفس
الكمال العقلي

السعادة الاخروية

الانبياء
المشاهدة
المعاينة
السعادة القصوى
البصائر الفائقة
صحابة النبي
المخلصون
الفيض
الرؤ يا
المغيبات
الكتب
الرسل
النور

الدار الآخرة	التفكر
الصراط المستقيم	المعقولات الاول
	ذكر الله

6 ـ الرسالة السادسة:

الله	العقول
الفيض	غيب الله
الملائكة	عقل اعلى من الانسان
الاجرام	التخيل
كمال الوجود	الكون والفساد
العلم العملي	العقل
الموجودات	النفس
المخلوقات	التخيل
الاجرام	العلوم المنزلة من الله

7 ـ الرسالة السابعة:

القضاء	الفاعل
القدر	المتوسط
الفيض	الصورة
الخير	مادة الكون والفساد
القابل	العقل الانساني
الدهر	النور المبدّع الاول
الزمان	الاول
التاويل	العقل الاول
الكتاب العزيز	الاختراع
بصيرة العقل	الثواني
النور	الاجرام السماوية
نور القلب	العقل الفعال
رحمة الله الفائضة	نفوس الاجرام

8 ـ الرسالة الثامنة:

الصفات	الثواني
هي هو	الاول
الاجسام	الصدور
الاعراض	الفيض
العقل بالفعل	الصورة
المعقولات	العلم
العقل	

9 ـ الرسالة التاسعة:

المبدأ	العقول الالهية
الحدود	الدهر
المقدمات	الفاعل
النتائج	الصورة
ما لا نهاية	المادة
الفاعل الاول	الغاية
السبب الاول	الخير
الواجب الوجود بذاته	الشر
الواجب الوجود بغيره	الذات
ممكن الوجود	العدم
الحادث	الصلاح
المحدث	الخير المحض
الاجرام السماوية	الواهب
الكون والفساد	الزمان

10 ـ الرسالة العاشرة:

المبدع	النوع
الفاعل	بصيرة القلب
المنفعل	الغاية

الفاعل الاول
الفاعل القريب
الاول
المشهور
الجمهور
العقل الفعال
الاجرام السماوية
الخير
الشر
الترتيب الالهي
العقل الانساني
الفساد
المادة
الحكمة

الخلق
البقاء
النظام
القدرة
الفضل
البصيرة الفائقة
الفيض
المعقولات
الصورة
العلة
المعلول
الحافظ

11 ـ الرسالة الحادية عشرة:

العقل
العقول
الاول
عقل الانسان
البصيرة
الفيض
القابل

نور العقل
مراتب العقل
القرب
الذكر
التمجيد
التعظيم
الاخلاص
الصبر

12 ـ الرسالة الثانية عشرة:

البقاء
الموت
المفارقة

الجسم
الحس
التخيل

السعادة المدينية	النطق
الوجود المحسوس	الخادم
السعادة الاخرة	المخدوم
الكمال الانساني	الشريعة
الخرافات	العقل
الضلال	معقولات غير مرئية
القرب	الكتب
السياسة	الرسل
الأول	المخلوقات
الجواهر	البصيرة
الاجرام السماوية	الخير الاخير
العقل	الخيرات المدنية
الفيض	خير بذاته
التدبير المديني	خير لا بذاته
المدينة الفاضلة	بصيرة النفس
التدبير الفاضل	العقل الفعال
الله	قوة الاهية فائضة
الملائكة	الهداية

* * *

واخيرا فقد أهملنا في هذا التقديم كثيرا من المسائل التي تثيرها قراءة نصوص هذه الرسائل، وخاصة رسائل القسم الثاني، اما لاننا لا نملك بين ايدينا بالنسبة لبعضها ما يسعف بالاجابة المطمئنة، واما لاننا لم نر داعيا الى اثقال هذا التقديم بتحليل بعضها الآخر. ولذلك كان حرصنا شديدا على إثارة مسألة واحدة هي مسألة النسبة التي وقفنا عندها في حديثنا عن رسائل القسم الثاني، لانها بدت لنا احق من غيرها بالاهتمام في تقديم نصوص تنشر لأول مرة.

اما رسائل القسم الاول، التي تقدم لنا صورة اخرى من صور ابن باجة المتعددة، فقد اكتفينا بتقديمها، تاركين تقدير أهميتها الى المهتمين بالتراث

الفلسفي ـ العلمي في الغرب الاسلامي. وآملين ان نكون بنشرها قد رددنا بعض الدّين لفيلسوف سرقسطة وفاس الذي لم يقدّر لآثاره ان تدمج بالثقافة السائدة في عصره، عسى ان يكون مصيرها ومصير امثالها أسعد حظا في ثقافتنا المعاصرة.

القسم الأوّل

الرموز

< > زيادة في النص نقترح حذفها

[ ] إضافة نقترحها او تصحيح لما ورد مضطرباً في الأصل

⌜ ⌝ تصحيح من الناسخ او استدراك وضعه في الهامش

( ) محو في النص نقترح قراءته

. . . . محو في النص

أ النسخة التي تعتمدها (اكسفورد)

ب نشرة يدوي التي اعتمد فيها مخطوط طشقند

باسم الله الرحمن الرحيم وما التوفيق الا به . .

— 1 ومن كلامه ما بعث به لابى جعفر يوسف بن حسداى[1]

[118 ٤ ظ]

أما الزرقالة ابراهيم بن يحيى الأندلسي[2] فلم يقع قط في طريق صناعة[3]

---

1) يقول عنه ابن ابي اصيبعة في عيون الانباء. ص. 499-500
يقول عنه ابو جعفر يوسف بن أحمد بن حسداى، من الفضلاء في صناعة الطب، وله عناية بالغة في الاطلاع على كتب ابقراط وجالينوس وفهمها. وكان قد سافر من الاندلس الى الديار المصرية، واشتهر ذكره بها، وتميز في أيام الآمر باحكام الله من الخلفاء المصريين، وكان خصيصاً بالمامون . . . وكان المامون في ايام وزارته له همة عالية ورغبة في العلوم فكان قد أمر يوسف بن أحمد بن حسداى ان يشرح له كتب ابقراط . . . وكان ابن حسداى قد شرع في ذلك ووجدت له منه شرح كتاب الايمان لابقراط . . . ووجدت له ايضاً شرح بعض كتاب الفصول لابقراط. وكان بينه وبين أبي بكر محمد بن يحيى المعروف بابن باجة صداقة فكان ابداً يراسله من القاهرة (نشر نزار رضا. دار مكتبة الحياة ـ بيروت. 1965).

2) كذا ورد اسمه وفي طبقات الامم نقرأ ما يلي:
وفي زماننا هذا افراد من الاحداث منتدبون بعلم الفلسفة ذوو افهام صحيحة وهمم رفيعة قد احرزوا من اجزائها.
فمنهم من سكان طليطلة وجهاتها . . . وابو اسحق ابراهيم بن يحي النقاش المعروف بولد الزرقيان (كذا)
وفي تاريخ الحكماء للقفطي نقرأ: (تحقيق Julius Lippert. Leibsig. 1903) ابراهيم بن يحيى النقاش ابو اسحق المعروف بولد الزرقيال الاندلسي، أبصر اهل زمانه بارصاد الكواكب وهيئة الافلاك واستنباط الآلات النجومية. وله صفيحة الزرقيال المشهورة في أيدي اهل هذا النوع التي جمعت من علم الحركات الفلكية كل بديع مع اختصارها. ولما وردت على علماء هذا الشأن بارض المشرق حاروا لها وعجزوا عن فهمها الا بعد التوفيق . . .»
وانظر ايضاً «تاريخ الفكر الاندلسي» لبالنتيا. ترجمة حسين مؤنس. ص 451-452 مطبعة النهضة المصرية. القاهرة 1955

3) في الاصل: «الصناعة . . .»

الهيئة . . .[4] عليه أمرها فهو يقول بحسب سوانحه ولوائحه فتضطرب اقواله ويكثر كلامه فيما لا معنى له . ثم انه بعد ذلك ذهب عليه معنى من معانيها هو كالمبدا فيها ، وذلك معنى وسط الكوكب ، فانه يعتقد فيه انه النور الذي يحوزه[5] مبدأ ما كأنك قلت مثلاً[6] رأس الحمل والنقطة التي عليها يلقى الفلك المائل الخط الخارج من مركز الفلك <الخارج المركز> الى مركز الكواكب . وهو يكرر هذا المعنى ويردده ويرى [أنه] من المبادىء الاول التي لا ريب فيها ، فهو لذلك لا يزال يناقض بطليموس في اكثر ما ذهب اليه .

وهذا رأى وقع فيه من تقدمه ، واني لا عجب من وقوع ابن الهيثم[7] على وضوحه ، فانك إن آثرت الوقوف على ما حكيته لك فاقرأ مقالته المعروفة بالشكوك على بطليموس[8] في الفصل الذي يذكر فيه فساد الطريق التي سلكها بطليموس في استخراج ما بين المركزين في كوكب الزهرة وعطارد يتبين لك ما ذكرته . واذا تأملت تلك المقالة وضح لك من أمر ابن الهيثم انه لم يقرأ الصناعة الا من اسهل الطرق ، <فما عساه لم يلح له لوقته اما اثبت الحكم على ابطاله واما تركه مغفلاً> وأنه لم يكن من اهل هذه الصناعة القائمين بها ، وانه أبعد عنها من الزرقالة بكثير[9]

وهذه صناعة شغلت بها نفسي منذ تركت صناعة الموسيقى ، والآن أكملت النظر فيها ، اذ كان تبقى عليّ فيها النظر في مجارى العرض وهو من اصعب ما في هذه الصناعة ، وقد أكملته .

والمقالة التي قال الزرقالة فيها ما ذكرته هي مقالته في ابطال الطريق التي سلكها بطليموس في استخراج البعد الأبعد لعطارد .

واما صناعة الموسيقى فاني زاولتها حتى بلغت فيها مبلغاً رضيته لنفسي ، ثم بعد ذلك صناعة الهيئة ، فاني اكملت النظر فيها الكمال الذي يقتضيه ما وجدته من مبادئها .

---

(4) كلمة غير مقروءة .

5) في الاصل : «التي يحوزها» .

6) كتب الناسخ في الصلب «مثل» ثم صححها في الهامش كما اثبتناها .

7) هو ابو الحسن ابن الهيثم الفلكي المشهور

8) هو كتاب «الشكوك على بطليموس» الذي حققه عبد الحميد صبرة ،ونبيل الشهابي ـ القاهرة 1971

9) لنسجل دفاع ابن باجة غير المباشر على بطليموس . ولنتذكر انتصار ابن رشد لارسطو وانتقاده بطليموس فيما اثاره من مسائل فلكية في مقالة اللام ـ مثلاً ـ من تفسير ما بعد الطبيعة .

وفي اثناء ذلك تحققت ان كل من يذكر في هذه الصناعة بالكمال لم يحط فيها الا بالتافه اليسير، واتفق ذلك سفر الى اشبيلية ،[10] وذلك بعد اكمال نظري فيها ، فان كل من يدعى هذه الصناعة ففي اشبيلية مستقرة واليها مصدره . وفي اثناء ذلك ما توضحت منحى[11] ابى نصر في ضروب البرهان التي عددها ، فان ذلك كان بقى عليّ فقط فاستوضحته منذ قريب .

ثم تجردت للنظر الطبيعي وأنا فيه لا اقدم عليه عملاً . فمن الامور الظاهرة في السماع الطبيعي[12] <وانانية قد تم[13]> وانما قصصته لانه يتضمن المبادىء وكل ما بعده تبع له[14] وخصصت منه هاتين المسألتين لعظم غنائهما :

احداهما [في] السادسة[15] عندما يذكر ما لا ينقسم بالسابق من قوله[16] والذي ذهب اليه من رأيت له تفسيراً في هذا الكتاب انما يذهب فيه الى النقطة فيما له وضع ، والى الآن وما يناسبه في الحركة فيما لا وضع له لا غير. ونعم ان هذا حق[17] . واذا تأملت محمولات المطالب وجدت بعضها تختص بها هذه ، مثل قوله : ان ما لا يتجزأ لا ياتلف منه خط ولا من الآن زمان واشبابها ، وبعضها يشترك فيها مع هذه الخط والسطح مثل قوله : ان المتصل لا ينقسم إلى غير منقسم ، وبعضها يعم هذه كلها يعم ما لا ينقسم <وبعضها يعم هذه كلها ويعم ما لا ينقسم> بالاضافة الى متحرك . ويقال ان تلك لا تنقسم اما باطلاق او من جهة ما كالخط ، وهذا الضرب الاخير يقال فيه لا ينقسم بالاضافة الى ذي المكان ، فمكان القلم الذي اكتب فيه لا ينقسم بالقلم الذي اكتب به وان انقسم بالاضافة الى جزء اصغر منه . وهذا المحمول هو في مثل قوله : كل متغير فاول ما تغير اليه غير منقسم . وهذا الضرب من غير منقسم هو المقصود في هذا العلم . وتلك انما اخذت مقدمات ليتبين هذا . وانظر اليه ابداً في هذه المقالة يقفك على معان كثيرة الغناء في هذا العلم .

---

10) كذا في الاصل وفي العبارة اضطراب . .

11) في الاصل : «منحا»

12) يقصد كتاب السماع الطبيعي لارسطو. ولابن باجة شرح على هذا الكتاب وتعاليق متعددة على بعض مقالاته .

13) كذا في الاصل ولا يبدو ان لها معنى اللهم الا اذا كان الناسخ قد اخطأ في نقله وهذا امر راجح . . .

14) كلمة غير مقروءة

15) يقصد المقالة السادسة من السماع الطبيعي لارسطو.

16) كذا في الاصل

17) قارن شرحه لهذه المقالة في شرحه للسماع الطبيعي .

والمسألة الاخرى[18] هي في السابعة وذلك قوله: كل متحرك فله محرك. فاول ما يجب أن يعلم انه لم يرد أن يبين المحرك الاول باطلاق كما يذكره المفسرون الذين رأينا لهم قولاً، ولذلك راوا ان هذه المقالة فضل حتى ان تاسطيوس ترك اكثرها فلم يحفل بها[19]، بل انما ادرك المحرك الاول بالاضافة الى حركة مفروضة، وذلك ان الاول في المحركات يقال على نحوين:

احدهما البريىء من كل حركة جملة، وهذا المذكور في الثامنة، وهو الذي شعر به المفسرون.

والنحو الثاني هو المحرك من حيث هو ساكن، فان القلم يحرك المداد وهو يتحرك في حين تحريكه، ونسبة يدي الى القلم تلك النسبة، فستنتهي ضرورة الى محرك يحرك بحال فيه ثانية[20] لا بان يحتاج في حال تحريكه الى ان يتحرك. وهذا الضرب يوجد في الاجسام، فان كل جسم يحرك جسماً حركة جسمانية فانما يحرك بان يتحرك. وقد توجد اجسام تحرك من غير ان تتحرك كالمغنطيس للحديد فانه يظن انه يحرك لا بان يتحرك، فالمغنطيس اذن محرك أول لانه لا يحتاج في حين تحريكه الى محرك، وان لحقه تحرك فبوجه آخر. فاما سائر المتحركات فامرها بين ان المحرك الاول فيها هو المحرك الاقرب. فان توهم فيها ان متغيراً تغير بان يتغير، فلعل ذلك بعكس الحال في حركة المكان، لان المحرك في اكثر الامر لا يلي[21] اخر متحرك.

وهذا اذا تؤمل وضح الغرض الذي أومأت إليه، واذا تمسك بهذا النحو من النظر ظهرت به معان كثيرة عظيمة الغناء في هذا العلم.

وبعد ذلك فان كثيراً من الناس زعموا ان ما اتى به ارسطو ليس ببرهان أصلاً،

---

18) كتب الناسخ في الصلب: «والمسألة الثانية» ثم صححها في الهامش كما اثبتناها.

19) انظر ما قاله ابن باجة عن هذه المسألة في شرحه للمقالة السابعة من السماع الطبيعي، ونقده لتامسطيوس وجالينوس في خلطهما بين معنى المحرك الذي اورده ارسطو في المقالة السابعة ومعناه في المقالة الثامنة وقد تبنى ابن رشد موقف ابن باجة هذا، وان اختلف عنه في التفاصيل.

20) كذا في الأصل وهي كما ترى تحتمل اكثر من قراءة واحدة، فقد يمكن أن نقرأها: «ثابتة» أو «باقية» أو «ثانية»، وان كانت القراءة الأولى والثانية ارجح.

21) في الأصل: «لا ـل».

والاسكندر[22] يعترف انه قول حق، غير أنه يسميه منطقياً، والمنطقى عنده ان تكون اجزاء القياس أعني الحدود الوسطى بالعرض ولا يكون احد قسمى ما بالذات. وليس الامر في ذلك القول [119ظ] على ما ظن الاسكندر، بل الحد الاوسط ذاتي (لكنه ليس بسبب، فهو اذن ذاتي لكنه يبين)[23] المتقدم بالمتأخر.

واذا بلغت ذلك ظهر، وظهر بظهوره اشياء لها حدود. . .[24] حد الاضداد الفاعلة والمنفعلة التي هي اقدم حدودها (فان ارسطو حدها)[25] في الثانية[26] من كتاب الكون والفساد بحدود متأخرة، وهذا عظيم (الغناء في)[27] هذا العلم.

[هذا آخر كلامه فيما ردّ به على الزرقالة رحمة الله]

22) في الاصل: «واسكندر». وهو الاسكندر الافروديسي الشارح المشائي الشهير.
23) غير واضحة في الاصل.
24) غير مقروءة في الاصل.
25) غير مقروءة في الاصل.
26) يقصد المقالة الثانية من كتاب «الكون والفساد» لارسطو. ولابن باجة شرح لهذا الكتاب. انظر نشرة محمد معصومي لشرح ابن باجة في مجلة المجمع العلمى العربي بدمشق 1967

2 - ومن كلامه رضى الله عنه
في الالحان

باسم الله الرحمن الرحيم والله الموفق في جميع الامور
[221 ظ]

اعلم ان النغم التاليفية هي نسب اختلاط الافلاك ودورانها ونغم الطبيعة العاملة بالمجاري الصحيحة. ولما راموا تلك الحكاية، وشبهوا تلك النسب الوهمية، وحملوها على الطبائع الانسانية، وجب لكل انسان ان يميل الى الطبائع المركبة فيه. فاذا وقع التشاكل وتوافقت الطباع تاقت[1] النفس [و] فعلت وامتدت روحانيتها وانبسطت وجرى فيها من المادة الروحانية ما يبعثها على الانسة[2]. ولهذا كانت [222و] الفرس اذا ارادت تدبير لذاتها امدت النغم[3] والغناء باشعار تشارك الغرض الذي يخوضون فيه، فيطاع[4] لهم الرأي الجميل ويوافق الصواب مذهبهم الجميل. وذلك ان ضارب العود اذا كان حاذقاً فطناً، وأراد أن يحرك صاحب صفراء ويهيجه، ألح بالضرب على الزير، فانه للمناسبة[5] التي بينهما في الخفة واللطافة يهيج له السرور. وكذلك اذا اراد ان يحرك صاحب الدم ويهيج سروره[6] الح بالضرب على المثنى للمناسبة التي بينهما فلذلك يهيج الدموى المزاج، ويبعث له السرور والجذل ويتحرك له الفرح[7]، ووزنه ضعف وزن الزير. واذا اراد ان يحرك صاحب البلغم الى طبعه ألح بالضرب على البم للمناسبة التي بينهما الكون طبيعتهما تهيج[8] له الاحزان وتثير

---

1) غير واضحة في الاصل.
2) في الاصل: «الانسه».
3) في الاصل: «بالنغم».
4) كذا في الاصل.
5) في الاصل: «فان المناسبة..».
6) في الاصل: «سروه».
7) عبارة غير فصيحة
8) في الاصل: «مهيج»

له الغموم[9] والبكاء والنياحة. ووزنه ضعف وزن المثنى. وكذلك اذا اراد ان يحرك صاحب سوداء ويميل به الى طبعه ألح بالضرب على المثلث للمناسبة التي بينهما لكون طبيعتهما طبع[10] الارض في حصامها [11]وغلظ جسمها فيحدث له رعب شديد وجزع لان السوداء اصل للفزع وعنها يتولد. ووزنه ضعف وزن البم، واربعة اضعاف وزن المثنى، وثمانية اضعاف وزن الزير.

قال[12]:

وبالجملة فترى ⌜كل⌝ صاحب طبع يتحرك حينئذ في مذهبه على قدر طبعه.

قال:

وينبغي للضارب، اذا اراد ان يوفي النغم حقها ويبلغ بالانفاس غاياتها، ان يلتفت الى المخارج الأربعة، وهي الصدر والحلق والجبهة والرأس، فيجعل بازاء[13] الصدر البم للمناسبة التي بينهما والصوت، ويجعل بازاء[13] الحلق المثلث، ويجعل بازاء[13] الجبهة المثنى، ويجعل بازاء[13] قحف الرأس الزير.

وكلما ارتفع الصوت الى الرأس نزلت يد الضارب في الاوتار على النظام والترتيب الذي جعلته[14] الحكماء للاصابع الاربعة، فانها جعلت السبابة للبم، والوسطى للمثلث، والبنصر للمثنى، والخنصر للزير.

قال:

وينبغي ان تحذر الضارب ان يركب بعض الاوتار بعضها في المجرى[15] فيولد ذلك ضرراً في الاوتار وفساداً في اصولها متى مسها المضراب او حثها الضارب.

قال:

فهذه هي الاصول التي اذا راعاها الضارب مشت احواله ونغماته على السنن المستقيم والطريق القويم، وفاق ابناء جنسه، وكان يومه خيراً من أمسه.

---

9) كذا في الاصل

10) اى ان طبيعتهما مثل طبع..

11) كذا في الاصل

12) لا ندري من القائل ها هنا. وعلى كل حال فهذه ليست من عادات ابن باجة في الكتابة..

13) كتبت جميعها هكذا: «بانرا».

14) في الاصل: «... التي جعلت..».

15) كذا في الاصل. وفيه اضطراب أو نقص

3 ـ ومن كلامه على ابانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس[1]

[119 ظ]

باسم الله الرحمن الرحيم.

البسائط منها مستوية وتدعى[2] سطوحاً، ومنها غير مستوية وتسمى باسم الجنس. والبسيط الملاقى لبسيط اما ان يكون بسيطاً او سطحاً. وكل سطح يلقى بسيط المخروط فاما ان يمر برأسه او لا يمر.

وقد تبين في الاولى من «المخروطات»[3] ان كل سطح يلقى بسيط مخروط ولا يمر برأسه فانه يقطعه. وكل [بسيط] يمر برأس مخروط فاما ان يماسه او يقطعه، فان ماسه فاما ان يماسه على نقطة او يماسه على خط مستقيم، فان

---

(1) لم يرد في كتب الرجال والطبقات التي رجعنا اليها الشيء الكثير عن ابن سيد المهندس رغم منزلته الكبرى في صناعة الهندسة كما يحكى ابن باجة في هذه الرسالة وفي غيرها.
في «طبقات الامم» لصاعد الاندلسى نجد: (ص:)
«وفي زماننا هذا افراد من الاحداث منتدبون بعلم الهندسة [. . .] ومنهم من اهل بلنسية ابو زيد عبد الرحمن بن سيد».
وفي التكملة لابن الابار نقرأ ما يلي: (المجلد II ط. كوديرا. مدريد) 1887.
«عبد الرحمن بن عبد الله بن سيد الكلبي من اهل بلنسية يكنى أبا زيد، كان عالماً بالعدد والحساب مقدماً في ذلك، ولم يكن أحد من اهل زمانه يعدله في علم الهندسة انفرد بذلك، ذكره صاعد الطليطلى. وافادني ابو جعفر بن الدلال من شيوخنا روايته عن ابي عمر بن عبد البر لكتاب الاشراف من تاليفه في الفرائض، وحكى انه قرأ بخط ابي بجر الاسدى سماعه بشاطبة مع ابي محمد ين خيرون صهره وابي زيد هذا من ابي عمر المذكور في ذي القعدة سنة 456». ص 500

(2) في الاصل: «وتدعا»

(3) يقصد المقالة الاولى من «كتاب المخروطات» لابولونيوس.

ذلك مما بين البرهان ان تماسه[4] لا يكون باحدى هاتين الجهتين، ولم يتبين ذلك ابولونيوس.

وكل سطح يمر برأس المخروط ويقطعه. وقد تبين في الاولى من «المخروطات» ان الفصلين المشتركين خطان مستقيمان، والقطع سطح يحسه[5] يحده خطان مستقيمان يحيطان بزاوية هما[6] ضلعان من اضلاع المخروط.

واذا كان ذلك، فكل سطح يقطع بسيط مخروط ولا يمر برأسه فقد يمكن ان يمر برأس المخروط سطح مواز له. فان كان السطح القاطع موازياً[7] لسطح يماس على نقطة، فذلك القاطع ناقص. وان كان يماس على قطع فذلك مكان. وان كان قاطعاً فالقاطع زائد.

واذا تمسك بهذا الاصل. ثم تلي بما يقتضيه التحليل، وضح بأيسر تأمل [أن] لكل قطع اصناف من خطوط الترتيب يكون منها على نسب متباينة، اذا [كان] بعضها يقطعها بنصفين، وهي الاقطار التي الفاها من المهندسين[8]، وبعضها يقطعها على نسب أخر من غير ان يوجد في اثبات وجود احدها الصنف الآخر. وعند ذلك تتصور القطوع باقدم صفاتها بالاضافة اليها، وتترتب سائر الخواص على رتبها فلا يتقدم بعضها على بعض في المعرفة حتى يظن لذلك بان بعضها اقدم في الوجود من بعض، وتسقط عند ذلك كثير من تلك الاشكال الكثيرة البراهين، ويكون الاعتماد في استنباط امور أخر اعظم فائدة واكثر تصرفاً.

وهذا النحو من النظر هو الذي وقع عليه ابن سيّد المهندس فشف به على من شاركه من متقدمي المهندسين في المطالب التي شاركهم فيها. ثم انه

---

(4) في الاصل: التماسة»

(5) كذا في الاصل.

(6) في الاصل: «هنا».

(7) في الاصل: «موازٍ».

(8) كذا في الاصل.
والراجح ان هناك نقصاً في العبارة لا تستقيم الا باضافته ومن الممكن ان نقول:
«وهي الاقطار التي الفاها من تقدم من المهندسين».

لما فرغ من هذا نظر في البسائط الملاقية لكل بسيط، مخروطا كان او غير مخروط، فوجد فصولها المشتركة ليست جملة في [120 و] سطح واحد، فوضع سطوحاً تكون في بسيط الاجسام المقعرة على نسب معلومة، ثم اخذ الفصل المشترك بين السطحين نقطة، واخرج منها خطاً على وضع معلوم الى ذلك السطح، ثم اداره على ذلك الفصل المشترك فرسم طرفه في السطح. . .[9] ان ذلك الخط غير مستقيم ولا هو واحد من الخطوط المنحنية الثلاثة. ثم نظر في خواصه واستنبط منها اشياء، فكان نظره في هذه الامور شبيهاً بنظر المتقدمين في الخطوط الثلاثة[10]. غير انه لم يتسع في العرض لممانعة عوائق زمانه ولانفراده، ويحتاج نظره الى تتميم مناسب لتتميم نظر من تقدم[11].

ومما اختص بالنظر فيه ابن سيّد دون من تقدم من المهندسين ما اصفه: وهو انه يعمد الى قطعين من اي اصناف القطوع الثلاثة كانا، ويضعهما متقاطعين، ثم يفرض نقطتين في غير سطح القطعين في ناحية واحدة منه، ثم يقيم عليها مخروطين فيصير المخروطان متقاطعين ولهما فصل مشترك، ثم يقيم سطحاً يلقى سطح القطعين على زوايا قائمة، ثم يعلم على الفصل نقطة، ويخرج منها خطاً على وضع يوجبه[12] التحليل يلقى السطح القائم، ثم يدير ذلك الخط على وضعه على الفصل المشترك، ويرسم طرفه في السطح خطاً منحنياً قوته قوة ذينك القطعين، ثم يضع ايضاً هذا القطع مع آخر من الثلاثة او آخر في رتبته ويصنع كذلك فيكون الخط المنحنى يقوى قوة القطعين، فيمر الامر الى غير نهاية في الطول والعرض. وبهذه الطريق استخرج كم خط نشأ بين خطين يتوالى على نسبة واحدة، وبهذه السبيل قسم الزاوية باي نسبة عددية شاء. ويشبه توليد هذه القطوع التوليد الذي ذكره اوقليدس للخطوط في آخر المقالة العاشرة من كتابه.

---

(9) محو في الاصل ضاعت معه كلمتان او ثلاث.

(10) في الاصل: «السلسة».

(11) يؤكد ابن باجة في رسالة لاحقة انه زاد على ما اكتشفه ابن سيد.
غير انه لم يصل الينا من ذلك شيء في هذا المخطوط الذي نعتمده ولا في المخطوطات الاخرى التي تضم بعضاً من آثاره.

(12) في الاصل: «يوحب».

وحيث انتهيت الى مثل هذا الموضوع من الاصل وجدت ما مثاله:

قابلت جميع ما في هذا الجزء بجميع الاصل المنقول منه. وهو بخط الشيخ العالم الورع الزاهد البر العدل التقي عصمة الاخيار وصفوة الابرار السيّد الوزير أبي الحسن بن عبد العزيز بن الامام السرقسطي، وهو ينظر في اصله المحبوبة من يد فريد دهره وبشير عصره ونادرة الفلك في زمانه أبي بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة قراءة بقراءة على المصنف باشبيلية. والعزيز المذكور ادام الله عزه يومئذ عامل عليها ومستفاد لخراجها وما اضيف من العمل اليها. وكان فراغ الوزير ادام الله عزه من قراءة هذا الجزء عليه في تاريخ آخره اليوم الخامس عشر من شهر رمضان سنة ثلاثين وخمسمائة.

وكتب الحسن بن محمد بن محمد بن محمد بن النضر بقوص في شهر ربيع الآخر سنة سبع واربعين وجهة (كذا في الاصل. والراجح انها خمسمائة كما يتضح ذلك مما سيرد بعد).

نسأل الله سبحانه علماً نافعاً في الدنيا والآخرة. انه على ما يشاء قدير.

4 ـ وكتب رضى الله عنه إلى

الوزير أبى الحسن بن الامام

[213 و]

علمي بفضيلتك الفكرية والخلقية لا أجد معه إلى مخالفة ارادتك سبيلاً، لتكون سوء عشرة أوض بمعلوم، وكلاهما شرارة.

وكنت قد قلت انه بلغك ان عبد الرحمن بن سيد كان قد استخرج براهين في نوع هندسي لم يشعر به احد قبله ممن بلغنا ذكره، وانه لم يثبتها في كتاب، وإنما لقنها عنه اثنان: احدهما أنا، والآخر تلف في حرب وقعت في الارض التي كنا فيها[1] وبلغك مع ذلك اني زدت عليه حين استخرجها[2]. والامر اعزك الله على ما بلغك، ويكون ذلك بالعزم على ان اكتب لك كتاباً يتضمنها، وان اضيف اليها مسائل قد كنت ذكرت لك اني صنعت براهينها مدة الاعتقال الثاني الذي كنت فيه[3]. وقد كتبت اليك كل ذلك دون تفصيل[4]، فان الذي صنعته انما هو تتميم لما صنعه الرجل وتصريف له، فالمحرك الاول احق بشرف الحركة من المحرك الثاني اذ كان متحركا عنه، وقد كتبت اليك ذلك في هذا الكتاب[5].

---

(1) ذكر ابن باجة في رسالته عن ابانة فضل عبد الرحمن بن سيد بعض كشوفه الهندسية التي شفّ بها على من تقدمه من المهندسين، ولكنه لم يذكر ما اشار اليه ها هنا، ولهذا يبدو انه يحيل الى رسالة اخرى غير الرسالة المذكورة.

(2) لم يبلغنا فيما وصل الينا من آثار ابن باجة هذه الزيادة التي يشير اليها هاهنا. وقد اكتفت المقالة السابقة، كما رأينا، بعرض الكشف الهندسي الجديد لابن سيّد دون زيادة.

(3) لعله يشير هاهنا الى اعتقاله ببلنسية حوالي سنة 510 وهو الاعتقال الثاني كما يذكر ذلك بعض من ارخ لحياة ابن باجة من القدماء. ومن هنا يمكن ان نتبين بالتقريب تاريخ كتابة هذه الرسالة.

(4) لم يصل الينا شيء من ذلك في رسائل هذا المخطوط ولا في غيره من المخطوطات المعروفة اليوم.

(5) لم يتحدث في هذا الكتاب ـ الرسالة عن الحركة والمحرك والمتحرك.

كل فعل انساني فانه بالذات يسدد نحو غاية ما انسانية، وهو الخير الذي ينال بذلك الفعل فمقصد تدبير المنزل الثروة، ومقصد التفكر العلم او الظن. وقد توجد افعال انسانية تلحق عنها لواحق، قد يمكن في بعض تلك اللواحق ان تكون متشوقات، فتنصب غايات. فتفعل تلك الافعال التي تلحقها تلك اللواحق المتشوقة لاجل تلك لا لاجل ما هي له بالذات. ومن هذا تتقوم صنائع كثيرة وقوى بعضها شرور كالمكر والتمويه والرياء[6] وصنائع المستعبدين وما جانسها، وبعضها خيرات كتعلم الاحتذاء[7] والرياضة بالافعال التي تفعل لا لينال بها غاياتها الذاتية، بل لتنال اشياء سددت الافعال بحسبها [وهي] اصناف:

منها ما يطلب فيها أمور مباينة في الجملة لغاياتها كالمصارعة، فان غايتها الذاتية الغلبة، لكن قد تطلب بها الصحة. والصحة قوى او قوى[8] للجسم المتنفس من حيث هو جسم متنفس، وهذه يقال لها رياضة وافعال رياضية. والرياضة بالجملة[9] كل فعل انساني قصد به ان تتمكن عنه قوة ما، او تصير بحال أحسن. [فاما الافعال التي ليس يقصد بها حصول ملكة لم تكن فليست برياضة][10]، ولذلك لا يعد تعلم الاحتذاء في الرياضة. فان متعلم اللحن ليس يتغنى ليطرب، بل ليحصل اللحن ملكته، فاذا حصل له اللحن وكمل ورده ليتمكن في نفسه ويكون اقدر على ادائه قيل لذلك الرديد ارتياض في اللحن. وقد لخصت تلك الاصناف التي تقال عليها الرياضة في مواضع أخر.

والفكرة صنفان:

---

(6) في الاصل: «والريا».

7) في الاصل: «الاحدا».

(8) كذا في الاصل ولعل هناك تكراراً.

(9) في الاصل: «بالحلمة».

(10) وردت في الاصل هكذا:

«فاما الافعال التي يقصد بها فليس حصول ملكة لم تكن فليست برياضة».

احدهما صنف موضوعاته الذاتية الامور الممكنة من جهة ما هي ممكنة، وغايتها بالذات الظن الصادق، فان وقع اليقين عنها فالبعرض.

ومنها[11] ما موضوعاتها الامور الضرورية من جهة ما هي ضرورية، وغايتها اليقين، فان وقع عنها الظن فبالعرض.

والاول يخص الروية، والثاني لا اسم له. وقد يسمى في الوقت بعد الوقت الفكرة البرهانية [213 ظ]، والفكرة اليقينية. وقد يقال الروية على كليهما بالعموم.

والروية والفكرة البرهانية ففي كل انسان لم تلحقه آفة، وله قوة على قبولها. فاما وجود هذه القوة البرهانية ملكة فانما هي للانسان بالاكتساب[12]. وقد توجد لبعض الناس بالطبع على ما يقوله تامسطيوس في القياس في ذوي الفطر الفائقة[13]. فاما الروية فالاستعداد[14] لها ينشأ بتنشئتنا، وهي تكمل باكتمالنا. وقد لخص ارسطو امرها في السادسة من كتاب نيقوماخيا[15] وليس الارتياض نحوها صناعة محدودة، ولا للافعال الرياضية فيها اسم تختص به - والتجريب من اصنافها.

واما القوة على الفكرة البرهانية، فان الرياضة التي تصيّرها ملكة أصناف كثيرة، وهذه تسمى عند القدماء التعاليم والعلوم الرياضية. فاما صناعة المنطق فليست برياضة، بل هي صناعة تشتمل على انواع الفكر وكيف تكون، وتلخص كل واحد من اصنافها. ونسبتها الى العلوم الرياضية نسبة النحو الى قصائد الشعر واجزائها والخطب واجزاءها ولذلك يروض نحويوا العرب من يعلمونه بتكليفهم اعراب اشعار العرب كشعر امرىء القيس وغيره[16].

---

(11) يقصد الصنف الثاني من صنفي الفكرة.

(12) في الاصل: «بلا لسا -».

(13) مفهوم الفطرة الفائقة احد المفاهيم الاساسية في رسائل القسم الثاني المنسوبة الى ابن باجة. ولنسجل هنا انه ينسب القول بها الى تامسطيوس.

(14) في الاصل: «فلاستعداد».

(15) يقصد كتاب «الاخلاق الى نيقوماخوس». وقد نشره بدوى سنة 1979 وكالة المطبوعات الكويت.

(16) وهذا شبيه بما ذهب اليه ابن باجة في تعاليقه على بعض كتب ابني نصر في المنطق.

وهذه التعاليم أربعة أجناس، ويشتمل كل جزء منها على اجزاء وما يجري مجرى الاجزاء، وقد لخص ذلك في كتاب البرهان. فاما هل كل واحد منها يروض قوة جزئية غير القوة الجزئية التي تروضها كلها[17] يروض نوعاً واحداً من الرياضة وتتعاون له[18]، فذلك مما يليق بغير هذا النحو. فقد يظن ان الكل متعاونة[19] على تخريج الذهن وتسديده نحو العلم البرهاني، اذ كان بالطبع انما عرف وألف الطرق الخطابية. الا انه ان كانت صناعة الارتماطيقى الموضوعة في كتب الارتماطيقاً وغيره تعليمية واقاويلها[20] فرياضتها غير رياضة الهندسة، ورياضة الهندسة واحدة بالنوع. وقد يظن بابي نصر أنه يرى الاقاويل الموجودة في الارتماطيقا بلاغية على ما يفهمه قوله في شرح الخطابة[21]. فاما كيف الامر فيه فان القول لائق بالارتماطيقى اذ كانت اول التعاليم في الرتبة[22] <وقوى الفكرة البرهانية أخرى>.

والقوة التي يوجد بها البرهان اما ان تكون كالغاية لها او تكون أشرفها. وقد يظن بقوة تأليف الحدود انها أشرف، الا ان ذلك بوجه آخر، وقد تبين ذلك في العلم الطبيعي.

والبرهان بالعموم على ما لخص في [214 و] مواضع كثيرة ثلاثة اصناف:

برهان الوجود، وبرهان السبب، والبرهان المطلق وهو الذي يعطى الوجود والسبب، وهذا اشرف اصناف البراهين كلها.

---

(17) بياض في الاصل.
(18) كذا في الاصل.
(19) كذا في الاصل.
(20) بياض في الاصل
(21) لم يصل الينا نص هذا الشرح فيما نقلته المصادر الحديثة.
انظر «مؤلفات الفارابي». مطبعة الاديب ـ بغداد ـ 1975

(22) يقول ابن باجة في اول تعاليقه المنطقية: ورقة 6 ظ (الاسكوريال 612) «الفلسفة هي الصناعة المشتملة على الموجودات من حيث تعلم علماً يقيناً واقسامها بحسب اقسام الموجودات فمنها [. . .] ومنها التعاليم وتشتمل على الموجودات المنتزعة من المواد لا من العدد والتقدير وهي سبعة اصناف: الاول علم العدد وينظر في لواحق العدد وخواصه. . .»

والارتياض في كل واحد من هذه انما يكون بان تفعل أفعالها على ما تلخص قبل. فالارتباض الذي يجعل القوة البرهانية ملكة، انما يكون باستعمال البراهين المطلقة، وذلك بنحوين احدهما كالغاية للآخر:

اما الاول الذي هو كالتوطئة فهو ان نزاول براهين قد استنبطت على مسائل محدودة مؤلفة من امور ذاتية ضرورية.

والثاني الذي هو كالغاية ان يستنبط المرتاض براهين اكثر من واحد على امثال هذه المسائل.

وظاهر على ما تلخص في البرهان ان الحد الاوسط يكون سبباً لوجود المحمول في الموضوع، فبالضرورة يكون الحد الاوسط اما حداً او جزء حد.

وهذا الارتياض ضرورة انما يكون فيما تصور بما به[23] قوامه، لانه ان تصور لا بما به قوامه لم يكن الاوسط شيئاً، وكان القياس اما دليلاً واما قياساً صادقاً، وهو الذي يسميه الاسكندر الافروديسي برهاناً منطقياً.

ولما كانت التصورات، كما قلناه في اقاويلنا في صناعة النجوم[24]، منها اول وهي المناسبة للمقدمات الاول، ومنها ما توجد بنحو آخر على ما توجد عليه المقدمات التي ليس من شأنها ان يوقعها قياس، وكانت هذه اما ان تكون متقدمة او متأخرة، والمتقدمة هي التي بها يكون الارتياض، وكانت الاطوال وما يعرض لها ويوجد لها مما يتصور بهذا النحو، كانت مما يمكن ان يرتاض بها. فان المثلث قوامه بانه سطح تحيط به ثلاثة اضلاع، والزاوية القائمة قوامها بمساواتها للزاوية التي ـصامها[25]

---

(23) في الاصل: «بأنه»

(24) كذا في الاصل. والظاهر انه عرض لهذا الموضوع المنطقي في سياق كلامه في بعض مسائل صناعة الهيئة او صناعة النجوم كما قال. والجدير بالذكر هاهنا ان مخطوط برلين المفقود يضم مقالة او رسالة في علم الهيئة، وهي الرسالة او النص الوحيد الذي نعرفه لابن باجة فيما وصل الينا من آثاره. يضاف إليه تلك النبذ التي اشار اليها في رسالته الى ابي جعفر يوسف بن حسداى، وهي الرسالة الاولى في هذا القسم.

(25) كذا في الاصل وهي غير مقروءة كما ترى...

وقد يظن ببعض البراهين المكتوبة فيها انها دلائل، فان لمتشكك ان يتشكك فيقول: ان المهندس قد يبين المسألة وعكسها، فان كان برهان احداهما برهاناً مطلقاً فالآخر ليس كذلك، فبان ان كل مثلث مستقيم الخطوط زواياه مثل قائمتين ليس ببرهان مطلق. وقد لخصنا في اقاويلنا في البرهان[26] ان امثال هذه ليست مباينة للقضايا المؤلفة من المحمولات على المجرى الطبيعي، بل انما هي تتميمات للبراهين الكائنة عليها.

واما هل يكون في الاقاويل الهندسية امور بالعرض، فذلك انما يكون عن سهو المهندس. مثال ذلك ما بينه اوقليدس ان ضلع المسدس اذا اتصل بضلع المعشر انقسم الخط على نسبة ذات نسبة وطرفين[27]، فان ذلك انما هو لضلع المسدس بالعرض لما عرض ان كان مساوياً لنصف وتر[28] الدائرة، وهو مثل قولنا الطافي على الماء اذا اتصل بالنار [214 ظ] صار لهبا، وليس ذلك للطافي بانه طاف، وانما ذلك للطافي بان عرض له ان كان زيتاً. وهذا قلّ ما يوجد في كتب المهندسين، وانما تسامح في ذلك اوقليدس، او ذهب عليه، لتلازم وجود ضلع المسدس ونصف القطر بالتكافؤ لزوم الوجود.

اكتساب الراهين:

الاستنباط للبراهين متقدم في الوجود على اكتسابها[29] بالتعلم، فان اكتسابها[29] بالتعلم انما يتقدمه بالزمان فقط عند انسان ما، لكن بعد ان يتقدم اكتسابها ضرورة عند انسان غيره بالاستنباط، ولذلك كان القول فيها متقدماً بالرتبة على القول في تعلمها. وايضاً فانما يوصف بصناعة الهندسة من كانت له قوة على صنعة براهينها، اما من لم تكن له تلك القوة، واقتصر على حفظ البراهين المستنبطة حتى يكون كما قال شاعر يونان كتاباً مبسوطاً، فانما يقال له مهندس على طريق التشبيه بذلك.

---

(26) هناك تعليقان لابن باجة على كتاب البرهان لأبي نصر الفارابي. يضم مخطوط اكسفورد احدهما. اما مخطوط الاسكوريال فهو المخطوط الوحيد الذي يضمهما معاً. ونص التعليق الاول المشترك بين المخطوطين المذكورين أكمل في مخطوط الاسكوريال.

(27) كذا في الاصل.

(28) في الاصل: «وطر».

(29) في الاصل: «الساسها».

فلنقل فيما يخص الاستنباط الهندسي:

والمطالب في صناعة الهندسة اما مركبة واما بسيطة. والمركبة مثل قولهم ان الخط الاوسط بين خطين على نسبة تقوى على مسطح الاول في الثالث. واما بسيطة، والبسيط على ما بين في بارامينياس[30] مثل قولنا هل الخلاء موجود. والمهندس فلا يستعمل البسيطة اصلا، بل انما يستعمل قوتها، ويستعملها على نحوين. مثل قولنا: نريد ان نبين هل يمكن ان نحد مرآة تكون قطعة من قطع مكان يحرق جسماً يكون فيها على وضع اذا وصلنا بينها وبين الشمس وبينها وبين المحرق كانت الزاوية التي يحيط بها الخطان قائمة. ومن عادتهم اذا قالوا ذلك وصلوا القول: فان كان ذلك فكيف[31] نحده، وهذان مطلبان. فان قوة قولهم هل يمكن ان يحد هي قوة قولنا هل [هو] موجود، ام هل هو حال لا يمكن وجوده. وربما سلكوا غير هذا المسلك ففصلوا الحد، وحملوا بعض اجزائه على بعض، ثم بينوا وجود المحمول للموضوع ببرهان، فاذا تبين ذلك القول ألفوا الحد، مثل ما يفعل اوقليدس في الخطوط الصم في المقالة العاشرة من كتابه، وكما فعل ذلك ابولونيوس في القطوع الثلاثة في اول كتابه في المخروطات، اذ كانت هذه كلها ليست ببنية الوجود. وليس كذلك المثلث المتساوي<المتساوى>الاضلاع ولا المخمس، ولذلك لما كان بيّن الوجود، وكان قوله الذي يتصور به حداً، لم يستعمل فيه واحد من هذين[32] النحوين.

فهذه احد انواع المطلوبات، وبين ان غاية هذا النحو هو التصديق. وهذان هما نحواً التصديق اليقيني في هذه الصناعة خاصة.

وقد يطلبون جزءاً[33] آخر من الطلب، مثل ما افتتح به اوقليدس كتابه،

---

(30) يقصد كتاب العبارة لارسطو.
ولابن باجة تعليق على كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي توجد نسخة منه في مخطوط اكسفورد، واخرى اكمل في مخطوط الاسكوريال. كما يضم المخطوط الاخير تعليقاً ثانياً لابن باجة على كتاب العبارة المذكور.

(31) في الاصل: «وليف».

(32) في الاصل: «من هذه»

(33) في الاصل: «حراً»

وهو قوله: كيف نعمل على خط مستقيم معلوم القدر مثلثاً متساوى الاضلاع. ويظن ان غاية هذا النحو ليس بالتصديق، فانه انما يصنع اولاً المثلث الذي يكون رأسه تقاطع الدائرتين هو المثلث الذي يكون رأسه بهذه الصفة، ويعطى البرهان على ذلك، فيصل بهذا النحو الى مطلب مركب، [215 و] وهو أن كل مثلث برأسه تقاطع الدائرتين فهو المثلث المتساوى، ثم يعطى البرهان على ذلك. فغايته القصوى اذن هي[34] وجود البرهان، وبهذا تكون المسألة ارتياضية.

فاما ما يظن به من افادته القوة على ايجاده في المواد على، مثل ما يستعمل كثيراً، مما تبين في الصناعة النظرية، أهل الهندسة الفاعلة، فذلك بالعرض لا بالذات. فان كثيراً من المطالب النظرية في هذه الصناعة يتبين وجودها بانفسها. مثال ذلك وجود وعاء من جسم شكل بسيطه مستطيل فانه يحمل اذا صنع منه وعاء، وكانت قاعدته عرضه غير ما يحمل اذا كان وعاء لمجسم وكانت قاعدته طوله، فإن الشاهد اذا شاهده مرة واحدة في جسم واحد، كانك قلت فضلة توب او قطعة رق، وقع له اليقين في كل مجسم بالاطلاق مصنوع من مختلف الاضلاع. غير ان هذا البيان لا يكون هندسياً أصلاً، وانما يكون هندسياً اذا قال نسبة المجسم الى المجسم، اذا كانا لا بالاحوال كذا، هي النسبة التي تؤلف من قواعدها وارتفاعها، ثم اتى بالبرهان على ذلك. وانما يوقع الظن بذلك ان كثيراً من المطالب الهندسية مبادىء لاعمال الهندسة الفاعلة كالبناء والنجارة، وهذا امر عرض لها من حيث هي أمور موجودة لا من حيث هي صناعة رياضية. ولما ظن بها هذا الظن، وكانت اعمال الهندسة منافع، كانت عند من ظن بها هذا الظن هذه المطالب اشرف مطالبها. ومن كانت عنده الهندسة الفاعلة جملة قل عنده لذلك جدوى[35] الهندسة واطرحها وهمه.

والسبب في ذلك كله خفاء غايتها الذاتية من ظهور غايتها التي لها بالعرض.

---

(34) في الاصل: «هو»

(35) في الاصل: «حدى»

وظاهر ان هذا النوع من النظر اذا اخذ من حيث هو ارتياضي نظري، فانما يفيد وضع المسائل المركبة، فان وضع المسائل مركبة ليس مما يرشد الى نفسه، بل يحتاج الى صناعة وتأن.

ولما كانت العبارة عن الامور الهندسية بالالفاظ[36] الدالة على معانيها يطول، استعمل المهندسون عوضها العبارة بعلامات، اذ كان استيفاء العبارة عن بعضها في غاية العسر والطول ولذلك نستعمل نحن ذلك فيما نقول لا في المثل[37]

فليكن خط ا-ب مفروضاً، وليعمل عليه مثلث أبج كيف كان. فيمكن ان يكون على خط ا-ب مثلثات لا نهاية لها تكون زواياها مساوية لزاوية ج، ومثلثات زواياها اعظم او اصغر. ونريد ان نعلم هل ينتهي دائماً الى خط واحد اي خط كان ام لا، فان كان لا ينتهي فنضع ذلك مطلباً، وتقول: كل مثلث يعمل على مثلث خط ا-ب تكون زاويتاه مثل زاوية ب فسينتهي بعضها الى خطوط مختلفة. وان تبين انها تنتهي الى خط واحد، وهو قوس من دائرة حال قطرها من وتر القوس حال محدودة، جعلنا ذلك مطلباً، وتلونا ذلك بالبرهان عليه، فنكون بهذه الحيلة قد وجدنا مطلباً مركباً، وارتضنا في استعمال البرهان عليه. وكذلك اذا فرضنا خط ا-ب عليه نقطتا ح د، واردنا ان يكون مسطح ا-دفي حـ د، مثل مربع د ب، وسطح ب ح في ح د مثل مربع ا-ح، ثم وقفنا الفكرة الهندسية على انا اذا وضعنا هـ ز مفروضاً، وكان ر ط المساوي له يحيط معه بزاوية، وانفذنا ر الى م، و ط ز الى ب، وجعلنا نقطة هـ رأساً لمكان ضلعه القائم هـ ز، وهو قطرة...

الى هنا وجدت هذا القول

الحمد لله على احسانه، وصلواته على خير خلقه محمد وآله وصحبه[38]

---

(36) في الاصل: «للالفاظ».

(37) كذا في الاصل

(38) ما وضع بين العلامتين كتبه الناسخ في الهامش.

باسم الله الرحمن الرحيم والله الموفق والمعين

5 - ومن كلامه رضى الله عنه
في ماهية الشوق الطبيعي

[116 ظ]

قال الوزير ابو بكر رحمه الله:

التشوقات [النظرية] الطبيعية اولها واقدمها [لا بالزمان][1] فقط بل وبالطبع، <و>كما يتقدم السبب المسبب [و] هو الذي به نقول ما هو، <و> هو[2] التشوق الى ما به قوام ذلك الشيء. وهذا قد يمكن ان يعطى خلواً من الهيولى، فاذا اعطى خلواً من الهيولى حدث تشوق آخر، وهو الذي نسأل بعما ذا هو، فاذا علمناه واتفق ان اعطى هذان فقط حدث تشوق آخر وهو الذي فوق هذه الصورة هذا الموضوع ولاي شيء لقريب[3] وكيف صار له بعد ان لم يكن له في وجوده، سواء كان كائناً أو لم يكن، وهذا السبب هو المحرك القريب. فاذا اعطيناه حدث لنا تشوق رابع وهو لم كان هذا، وماذا كان القصد في تأليف هذا المعنى الى هذا الموضع الذي من أجله حرك المحرك، وما القصد في هذا الوجود، فان لنا بالطبع هذا التشوق، ولذلك يعد ارسطو قولنا: ان الطبيعة لا تفعل باطلاً وانما تفعل من اجل شيء، في المقدمات الاول. فان هذه المقدمة لو كانت باطلاً حتى يكون فعل الطبيعة نحو

---

(1) غير مقروءة في الاصل بسبب محو اصاب نهاية السطر الأول

(2) غير واضحة

(3) كذا في الاصل والعبارة، فضلاً عما فيها من أخطاء، تحمل اضطراباً كبيراً ونقصاً يتضح من العبارة التالية لها. والنقص يتعلق بجزء من التشوق الثاني والثالث.

شيء انما هو بالعرض لا بالذات، لكان هذا التشوق غير طبيعي. فلننزله كما هو في نفسه، فاذا اعطيناه فقد كمل العلم بالشيء، وكف التشوق جملة.

واذا تأملنا كل واحد من هذه الاربعة، التي هي الصورة والمادة والفاعل والغاية، تنزل كل واحد من هذه منزلة الشيء، ونشأ تشوق الى الوقوف على اسبابه. وهذا لا يمر الى غير نهاية فسنصل الى مادة لا مادة لها اصلاً، واذا وقفنا على مادة لا مادة لها لم ينشأ تشوق وكف هذا التشوق ولم يوجد. فاذن هذا التشوق انما كان من اجل هذا السبب، فهذا السبب له الينا نسبة طبيعية. لانا متى لم نجده كان تشوق، فوجود هذا هو الغاية التي اليها نتحرك بهذا التشوق. وكذلك متى وصلنا الى فاعل لا فاعل له اصلاً كف هذا التشوق، فاذن ذلك الفاعل كان لمتشوق بالطبع. وكذلك اذا وصلنا الى صورة ليست اصلاً متصورة بغيرها كف ايضاً ذلك التشوق. وكذلك في الغاية القصوى اذا وصلنا اليها كف ذلك التشوق.

لكن اذا كف تشوق واحد، كتشوق الهيولى، فهل ينزل منزلة الاوساط فتكون فيها[4] التشوقات الثلاثة ام لا يكون فيها تشوق أصلاً. فان لم يكن كذلك فاي التشوقات[5] يبقى وايها يذهب، وهل كلها كذلك او بعضها، وما نسبة التشوقات الطبيعية بعضها من بعض، فنقول:

ان التشوق الذي يكمل بذلك [السبب،، فليس يمكن ان يكون فيه، فانه لو كان فيه لم يكن ذلك السبب أولاً. فاما انه يمكن ان ينشأ فيه موضع سؤال، فذلك ممكن في بعضه. اما وجود المادة فينقطع عنه بذاته] اولاً التشوق الى وجود السبب الذي [117 و] <الذي> على طريق المادة، وينقطع عنه بالقصد الثاني السؤال بما، لانها غير ذات [صورة][6] كما تبين في الاولى من السماع الطبيعي، فانها ان كانت ذات صورة فهناك مادة أقدم، ولذلك ينقطع عنه من ذلك السؤال عن الفاعل، لان كل ما ليس بذي صورة فليس هناك

---

(4) كذا في الاصل. والضمير عائد على الاوساط او الهيولى وليس على التشوق.
(5) في الاصل: «التشوق».
(6) غير مقروءة في الاصل.

محرك ولا ما يجري مجراه. واما السبب الذي على طريق الغاية فلم ينقطع عنه، فانه لو انقطع عنه لكان موجوداً بنفسه، وهو انما هو موجود بالفعل، فكيف يكون موجوداً على ان وجوده ذاته، فهذا السبب يبقى دائماً. وكذلك الفاعل والمحرك يجـ[7] فان الواجب ان ننتهي الى فاعل لا مادة له، لانه ان كان ذلك مادة لزم هناك ان يكون فاعلاً او ما يجري مجراه، وهو الذي به صارت هذه الصورة في المادة، سواء كان ذلك تكوناً او وجوداً كصور الاجرام المستديرة في موادها. وكذلك الغاية لانها ان كانت صورة في مادة لزم ان تكون هناك الاربعة، فصارت غير غاية قصوى. فاما الصورة فليس يلزم فيها ذلك من هذا الوجه اولاً، فانه ان وضعناها في مادة لم يلزم عنها ضرورة ان لا تكون صورة قصوى، بل يلزم عنها ان تكون لها غاية ومحرك، وهو السبب الذي به تكون الصور من الهيولى. لكن ان نحن نظرنا [إلى] الغاية، فان كانت غير الصورة، فهي خارجة عنها، ففي الصورة جزءان احدهما اكمل من الآخر، والاكمل هو صورة، فلم تكن صورة قصوى. ولننزل الامر على ان الصورة القصوى ليست في مادة.

فهذه اذن هي مبادىء التشوقات، فان كانت الصورة والغاية والفاعل واحدة[8] بالموضوع كثيرة[9] بالقول، فذلك المطلوب الطبيعي بهذه القوة النظرية التي لنا بالطبع.

لكن قد توجد هنا تشوقات أخر غير هذه، وهو تشوقنا الذي يدل عليه حرف هل. وهذا التشوق قد يتقدم في الزمان السؤال بما، ولكن ذلك بالعرض، لانا انما نسأل بهل بعد ان يكون الشيء عندنا متصوراً بوجه ما، وانه معنى ما معقول، ثم نطلب هل هو موجود ام لا. وهذا السؤال انما يكون فيما لم يعطيناه الطبع، وفيما هو ليس لنا معلوم بالطبع. فاذا صار في حال التصورات الطبيعية، صارت له التشوقات الاربعة. فالسؤال بهل هو موجود، هو لنا بالحال التي لنا من غير الطبع، وانما هو طبيعي بوجه آخر. فان

---

(7) كذا في الاصل.
ومن الممكن اعتبارها زائدة، وحذفها لن يغير من المعنى شيئاً.
(8) في الاصل: «واحد»
(9) في الاصل: «كثير».

السؤال بهل هو اذا كان القضية المقرون بها حرف هل انما هو ليصير به ذلك الموضوع في الحال التي من التصورات الطبيعية، وبينا انا قد عرفنا ما الذي دل عليه بذلك القول.

ويتبين في كل امر طبيعي ان له الى اذهاننا نسبتين:

احداهما كالمادة، وهو ان يكون متصورا مطلقاً.

والثانية[10] شيء يوجد في التصور، ولا يمكن ان يوجد خلواً منه، وهو التصديق ان ذلك المعنى مستند الى مشار إليه، وان ما له ماهية [117 ظ] خارج الذهن بها وجوده وليس وجوده بما له في الذهن حتى يكون قوامه [و ٩٠[11] انما هو بالذهن فقط، وان ذلك التأليف الذي له انما استفاده من [الذهن، والذهن][12] سبب وجود ذلك التأليف فيكون سبب وجوده لا في ذاته، بل خارج [ذاته وقد][13] استقصى ذلك في مواضع أخر.

وكل متحرك فله محرك، والامر اذا كان [مزمعاً][14] ان يكون يقيناً فيجب أن يكون قبل بالقوة يقيناً، فالبضرورة سيكون امر يصيّره [شيئاً][15] بالفعل. والاعتقاد بحال الذهن من حيث هو ذلك التصور[16] موضوع، لان التصور كما قلنا انما هو يجري مجرى الهيولى، فان كان انما صيّره في الذهن حال خارج عن التصور، كان ذلك سبب وجوده في الذهن فذلك مفارق لذاته[17]، فقد يمكن ان يوجد من حيث هو ليس متصلاً بذلك السبب. واذا ورد من تلك الجهة لم توجد له تلك الاضافة، فلم يكن يقيناً، وعاد الذهن الى حالة الاولى. فلذلك كان من خاصة اليقين الا يزول بعناد أصلاً.

واذا صار في الذهن من حيث هو ما هو، وتحرك من القوة الى الفعل

---

(10) في الاصل: «والثاني»

(11) غير مقروءة في الاصل.

(12) غير مقروءة في الاصل.

(13) غير مقروءة في الاصل.

(14) غير مقروءة في الاصل.

(15) غير مقروءة في الاصل.

(16) في الاصل: «المتصور»

(17) في الاصل: «مفارق ذاته».

بالقوة المستفادة، خرج من القوة الى الفعل. وحال هذا من النفس يقال له يقين، فلذلك اما ان لا يعلم بسبب هو تصور، وذلك هو المعلوم بوسط. واما ان يعلم بوسط هو سبب وجوده، واذا علم على هذا الوجه كف التشوق لذلك السبب. فلذلك البرهان الذي هو حد بالقوة اكمل البراهين، والحد المؤلف أكمل الحدود، لانه ليس يبقى بعده تشوق اصلاً. وبين أن اجزاء امثال هذه البراهين، ينبغي ان تكون اجزاء الحدود. وظاهـران في اجزاء الحدود ما يليق ان يكون نتيجة برهان، ومنها ما يليق ان يكون مبدأ برهان. وايضاً فان اجزاء الحدود يجب ان تكون اسباباً وذاتية.

وظاهر ان القسمة لا تعطى ذلك بما هي قسمة، بل هذا شيء يجب ان يكون معلوماً عند القسمة، وهذا العلم هو المشتهر بالعرض لا بالـذات. وكذلك يعرض مثله في طريق التركيب، فان التركيب بما هو تـركيب لا يلزمه ذلك. فان القصد بذينك النظرين الحدود، فكيف يمكننا ان نستعمل الحدود فيهما، ولا طريق الى الوقوف على ان المحمولات ذاتية الا بالحدود.

فاما البرهان فان ذلك من اجل ما به وجوده، ولا يلزم ذلك فيه طريق دور، فان الموضوع فيه ليس المحدود بل هو جزء الحد، وليس في وضع علم حده مصادرة على المطلوب. فبيّن ان العلم بالبرهان اذا كان بهذه الصفة لم يفد اسباب الشيء، وظاهر ان نسبتها اليه هي الذاتية، غير انه يفيدها وهي غير محمولة عليه، لانه انما افادنا الاجزاء وهي بحال لا يمكن ان تحمل عليه. مثل ان يكون جزء البرهان جزءاً غير تام، فلذلـك يبقى ان تصير تلك الاجزاء بحال تحمل عليه، ويركبها تركيب تقييد، فيصير ذلك البرهان الذي كان حداً بالقول حداً بالفعل.

فاما اذا كان المطلوب حده طرفاً اصغر في القياس، فان الوسط ان كان غير سبب [118 و] [للموضوع][18]، لم يلزم ضرورة ان يكـون ذلك سببـاً للموضوع ولا ذاتياً له، فكيف يمكن [ان يكون][19] منه حد، فيحتاج الى سباره باشياء أخر غير البرهان. وان كان الوسط [سبباً][20]، وكان كالطرف الاعظم

---

(18) غير مقروءة في الاصل.
(19) غير مقروءة في الاصل.
(20) غير مقروءة في الاصل.

كلياً له، كان الطرف الاوسط جزءً حد، وكان الطرف الاوسط الجزء الاول القريب منه، ومنه يأتلف الحد.

فقد ظهر مما قلناه نسبة البرهان الى الحد، وما مقدار غنائه فيه. واجزاء الحدود المؤلفة بالطريق الصناعي وغير المؤلفة، نسب اجزائها بعضها الى بعض واحد بالنوع، فان كان هناك جزء وهو بالذات مبدأ برهان، فهناك جزء يجري مجرى مبدأ برهان. وان كان هنالك جزء هو نتيجة برهان، كان هناك جزء يجري مجراه، فتكون الحدود.

وان كان هناك حدان، احدهما متقدم للآخر، والمتقدم هو مبدأ برهان، والمتأخر نتيجة برهان، ففي الحدود الاول ما هو كذلك. فتكون الحدود اما حداً هو مبدأ برهان، او حداً يجرى مجرى مبدأ برهان. ويكون حد هو نتيجة برهان، او حد يجري مجرى نتيجة برهان. وكذلك تكون مؤلفة من اجزاء نسبها هذه النسب بعينها، فيكون الحد مؤلفاً من مبدأ اوما يجرى مجراه، او نتيجة برهان او ما يجرى مجراها

فهذه النسب هي لاجزاء الحد من حيث المحدود طبيعة قائمة. واما النسب التي بها تكون اجزاء الحد فصولاً واجناساً، فانما هي لها من حيث الموضوع للحد مضافاً الى مقابله، ومن حيث هي شيء آخر غيره.

فلنقل في البراهين التي تنتج المتأخرة عن الموضوع. . .

هذا آخر كلامه في هذا المعنى وكذا وجد.

الحمد لله على نعمه، وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين.

وحيث انتهيت الى مثل هذا الموضوع من الاصل وجدت ما مثاله:

قابلت جميع ما في هذا الجزء من الاصل المنقول منه، وهو بخط الشيخ العالم الاوحد الكامل الفاضل الزاهد ابي الحسن على بن عبد العزيز بن الامام.

وكمل بقوص في سلخ شهر ربيع الاول سنة سبع واربعين وخمس مائة.
وكتب الحسن بن النضر في التاريخ المذكور.

6 ـ ومن قوله ايضاً
وهو آخر ما وجد من قول الحكيم فيما دار بينه وبين الوزير[1]

[في الصورة الاولى والمادة الاولى]

[128 و]

ليستديم الله للوزير الاجل ما وهبه من الجلال والفضل وطلب الحقائق في العلم.

رأيت فيما ذكره[2] في ماهية الصورة الأولى انها تارة تظهر انها صورة للاسطقسات، وتارة تظهر انها اخرى منزلتها من الصورة منزلة المادة الأولى من سائر المواد.

والذي ظهر لي ان الصورة الاولى هي الصورة البسيطة، او الصور البسائط، وهي التي تتصور وتوجد في مادة لا صورة لها، وهي المادة الأولى. والصورة الاولى اول صورة تحصل في المادة <فهي الصورة معها في المادة>[3] كما ان المادة الاولى لا مادة لها كما بيّن في آخر المقالة الأولى من كتاب السماع.

واول صورة تحصل في المادة الاولى هي صورة الاسطقسات، لان الاسطقسات بسائط الموجودات، مادتها بسيطة وصورتها بسيطة. هذا من كتاب

---

(1) مما ينبغي التذكير به هو ان هذه الرسالة هي آخر ما ورد في ترتيب المخطوط من تلك المجموعة التي يقول عنها الناسخ انها وقعت اليه من جهة اخرى ولم يجدها في الاصل الذي نقل عنه وهو نسخة ابن النضر المنقولة عن اصل ابن الامام [illegible].

(2) يقصد ارسطو فيما قاله عن الصورة الاولى في المقالة الاولى من كتاب السماع الطبيعي. وسيشير الى ذلك بعد قليل.

(3) يبدو ان هذه العبارة زائدة، وهي فضلاً عن ذلك لا معنى لها.

«الكون والفساد» ومن «كتاب الآثار العلوية» ومن «كتاب السماء والعالم». واظهر ما هو من كتاب «الكون والفساد».

والصورة ابداً مساوقة للمادة في الوجود، فلا تكون صورة قربت او بعدت الا في مادة مساوقة لها وفي منزلتها ومرتبتها، والمادة الاولى تساوقها في الوجود فلا تكون مادة قربت او بعدت الا وتساوقها صورة للوجود في منزلتها ومرتبتها. <والرتبة والمنزلة والصورة الاولى>[4] وكل ماذة سوى المادة الأولى وان بعدت فانما تكون مادة لموجود ما مفروض لصورة فيها، فتلك الصورة صارت [128 ظ] معدة لقبول صورة ذلك الموجود المفروض. وبعد (المادة الاولى[5]) ومرتبتها ومنزلتها من تلك المادة القابلة لصورة ذلك الموجود (هو بعد)[6] ومرتبة ومنزلة الصورة الاولى من الصورة التي في تلك (المادة القابلة)[7] ذلك الموجود المفروض. فان الصور والمواد تتساوق[8]، فمتى (ارتقت مادة)[9] ما او رتبة بصورة تحصل فيها، كذلك ترتقى الصورة مثل ذلك (وعلى نفس)[10] النسبة. فان بعد مادة مفروضة من المادة الاولى مثل بعد (الصورة)[11] التي لتلك المادة من الصور الاولى وفي منزلتها ورتبتها.

مثال ذلك:

الابريق اولاً هو النحاس، ثم تراب معدنه، ثم الاسطقسات، ثم المادة الاولى. فالمادة الاولى من مادة الابريق في المرتبة والمنزلة الرابعة كذلك الابريق صورته اولاً هي صورة الابريق المختصة به، ثم صورة النحاس، ثم صورة تراب المعدن التي بها صار تراب المعدن معداً ليكون منه النحاس، فصورة الاسطقسات التي هي الصورة الاولى هي في البعد والرتبة والمنزلة <في>

---

(4) نفس التعليق السابق

(5) غير مقروءة في الاصل.

(6) غير مقروءة في الاصل. لمحو اصاب آخر السطر الاول من هذه الورقة.

(7) غير مقروءة في الاصل.

(8) في الاصل: «تتساوقان».

(9) غير مقروءة في الاصل.

(10) غير مقروءة في الاصل.

(11) غير مقروءة في الاصل.

الرابعة. فالصورة الاولى توصف انها صورة الاسطقسات وتوصف ان منزلتها من الصور منزلة المادة الاولى من سائر المواد.

[شك:

اذا تبرهن ان المادة والصورة الأولى غير كائنة ولا فاسدة، وانها حاصلة بالفعل مادة وصورة، وكل ذي مادة وصورة جسم يرشد إليه باشارة ولم تكن تلك المادة والصورة على مادة الاسطقسات وبالجملة فلا شيء من المواد الكائنة الفاسدة[1] فما هي المادة والصورة الاولى الحاصلة بالفعل، ولم قيل للمادة الاولى المشتركة هذا يضي[2]]

(1) في العبارة اضطراب

(2) كذا في الأصل. ونتساءل: الا يمكن ان يكون الصواب هو: «هيولى».

7 ـ كلامه في النيلوفر

[222 و]

قال:

انما عرض للنيلوفر واشباهه ان يظهر بطلوع الشمس وينغمس في الماء عند غيبوبتها، من قبل ان عنصرها[1] غليظ بارد الا ان بها[1] رطوبة، وجوهرها[1] من شأنه ان يقبل الانبساط. فلذلك اذا طلعت الشمس، وتحرك الهواء عنها، حرك الماء بنوع حركته فوصلت[2] اليها تلك الحرارة، وانجذب ذلك الجوهر الحار، فمانعه الجو البارد، ولم يستطع التخلص عنه، فيتحرك علواً. لان قوة ذلك الجوهر البخاري في الماء اشد من قوته في الهواء، وقوة الجزء البارد في الماء اضعف منه في الهواء. فلذلك يتحرك علواً حتى اذا صار في الهواء صار كأنه بين الجوهرين بالضد[3] [222 ظ] وعند ذلك ينفتح الزهر لان انفتاح الزهر حركته حركة وراء[4] فاذا غربت الشمس برد ذلك البخار وغرق، وفعل البارد بقوته على الحركة في الهواء، فانغلق الزهر، وتقبض النبات، وغاص الجزء المرتفع في الماء.

وقد يتشكك متشكك فيقول:

ان الشمس نسبتها الى الارض في المشارق والمغارب واحدة بالنوع. ولذلك اما ان تكون الحرارة الواصلة عنها إلى الارض واحدة، او تكون الحرارة في الغروب اكثر، فيلزم من ذلك اما الا تتحرك هذه الاشياء هذه الحركات المتقابلة او يتحرك واحد منها، وتكون الحركة المقابلة وسط النهار.

والجواب:

---

(1) هل يعود الضمير ها هنا على النيلوفر.

(2) في الاصل: «نوصل»

(3) كذا في الاصل.

(4) كذا في الاصل

ان الشيء الواحد يتحرك حركات متقابلة في مواد متقابلة مثل النار التي تذيب الذهب وتجمد الخزف. وايضاً فان الحركة انما تلتئم بوجـود المحرك والمتحرك، فأول النهار يحرك بحرارته التي يستفيدها لان المتحرك عنه موجود وهو الحار بالقوة، وآخر النهار يحرك بالبرد لان البارد بالقوة موجود في ذلك الوقت ـ

وقد تلخص كيف ذلك في غير هذا الموضع.

هذا ما وجد من كلامه في هذا وغيره.

نسأل الله العظيم التوفيق في العلم والعمل وخاتمة خير في عافية

الحمد لله على احسانه وصلى الله على سيدنا محمد الهادي الى الرشاد وآله وسلم تسليماً وهو خير من توكلِ عليه[5]

---

(5) هذه الرسالة هي آخر ما ورد في المخطوط وبهذه الكلمات يختتم الناسخ.

8 ـ ومن كلامه في البحث

عن النفس النزوعية

ولم تنزع وبماذا تنزع

باسم الله الرحمن الرحيم

[129 ظ]

قال:

والنفس النزوعية اما ان تكون جنساً لثلاث قوى وهي:

النزوعية بالخيال: وبها تكون التربية للاولاد، والتحرك إلى اشخاص المساكن، والالف والعشق وما يجري مجراه.

والنفس النزوعية بالنفس المتوسطة، وبها يشتاق الغذاء والدثار. وجميع الصنائع داخلة في هذه[1]

وهاتان مشتركتان للحيوان.

ومنها النزوعية التي تشعر بالنطق، وبها يكون التعليم [والتعلم][2] وهذه يختص بها الانسان فقط.

واما ان تقال على هذه الثلاث بتقديم وتأخير.

وبيّن ان كل حيوان فله النفس النزوعية المتوسطة وبها يشتاق. وقد يوجد من الحيوان ما ليس له شوق الخيالية. وشوق النزوعية المتوسطة متقدم

---

1) في ب: «والنزوعية بالنفس المتوسطة وبها الغذاء والدثار»
2) اضافة في ب

بالطبع للنزوعية الخيالة، [130 و] وظاهر ان كل انسان على المجرى الطبيعي فله هاتان القوتان متقدمتان على النزوعية <و> الناطقة بالطبع.

وقد تبين في الثامنة[3] ان كل متحرك فله محرك، ومحركه غيره، وتلخص هناك اجناس المحرك، والمتحرك[4] قد يكون متحركاً بالطبع وقد يكون خارجاً عن الطبع[5]، فالمتحرك بالطبع كالحار[6]، واما الخارج عن الطبع فكسهم المنجنيق. وكذلك المتحرك قد يتحرك خارجاً عن الطبع كالحجر الى فوق، وقد يتحرك بالطبع كالحار بالقوة والجاهل الى العلم.

والمتحرك بالطبع[7] اما من ذاته وهو ما كان محركه فيه، واما من غيره وهو ما كان محركه خارجاً عنه. واعني به ان يكون محركه به وجود ذلك المتحرك، من حيث هو ذلك النوع من الجواهر الجسمانية، حتى يكون به قوام ذلك الجوهر، ويكون ذلك داخلاً في حده كالحال في الحيوان. وهذا قد يكون طبيعياً وبذاته، وهو كاصناف الحيوان، وقد يكون صناعياً كالميكانة، والصناع[8] فهو داخل فيها بالعرض وخارج عنها بالطبع. فهناك جرت العادة بتحديده. وتلخيص القول فيه في موضع آخر.

والمتحرك من ذاته فبيّن انه منقوم من المحرك والمتحرك. وما كان غير متقوم من هذين الجنسين فليس بمتحرك من ذاته. مثال ذلك الحجر، فان المحرك فيه ليس بذاته، لكنه فيه من خارج عن ذاته بالقسر، فان الذي للحجر بذاته كونه اسفل. واذا كان كذلك فليس بمتحرك، واذا كان فوق فوجوده انما هو له بقاسر يقسره، واذا تنحى القاسر تحرك إلى اسفل. فلذلك

---

3) يقصد المقالة الثامنة من السماع الطبيعي لارسطو. اما في ب فنجد «الثانية» وهو خطأ واضح. والملاحظة ان هذه المقولة الواردة في السماع الطبيعي اثيرة لدى ابن باجة الى حد انها لا تخلو منها رسالة من رسائله المتأخرة.

(4) في ا: «المحرك».

(5) في ا: «[وخارج عن الطبع]»

(6) في ا: «فكالحار».

(7) في ا: «والمتحرك بالفعل».

(8) في ب: «كالماء في المنكانة والصناعي».

يحتاج في الحجر ضرورة اذا تحرك ان يكون [أسفل] بالقوة، ولا يكون اسفل بالقوة الا باحد وجهين:

احدهما طبيعي وهو متى كان الحجر ارضاً بالقوة.

[والثاني غير طبيعي][9] وهو متى كان بالفعل ناراً أو ماءً أو هواءً فكان فوق بالفعل، واسفل بالقوة.

وهذه القوة في النار من حيث نار بالطبع لان النار بذاتها ان تكون فوق بالفعل، ويلزم ذلك ان تكون اسفل بالقوة من اجل الهيولى الاولى المشتركة. وقد تكون اسفل بالقوة، وهو اذا كانت ايضاً بالفعل، فأمسكها ماسك فوق. فهذه القوة للحجر ليست طبيعية، لكنها بالطبع من اجل الهيولى.

وقد بيّن ابو نصر في كتابه في «الموجودات المتغيرة»[10] كيف يصير ما هو بالقوة الطبيعية ـ اسفل، اسفل بالفعل، وكيف يتحرك بحركة محركه فليؤخذ[11] علم ذلك من هناك.

فاذن الارض تحتاج إلى المتحرك. فاما الارض اذا تحركت الى فوق فهي اسفل بالفعل، وقوتها على فوق قوة طبيعية، لكن [**130 ظ**] لا على انها حجر. فاما قوتها الى فوق وهي حجر فهي [لها بالطبع، على وجه ما قد لخص][12] في غير هذا الموضع، فتحتاج الى محرك قاسر،[فاذن ما كان له المتحرك والمحرك][13] طبيعيين، فهو متحرك بذاته، كحركة الحيوان المكانية، لان ذلك لا يمكن الا في الحركة المكانية فقط. واما الاستحالة فليس يجتمع المحرك والمتحرك في شيء بالطبع.

---

(9) اضافة نقترحها ليستقيم الكلام.

(10) كثيراً ما يحيل ابن باجة الى هذا الكتاب (او المقالة كما يدعوها ابن رشد أحياناً)، ويصادق على ما ورد فيه كما فعل هاهنا. وكما فعل في شرحه للمقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي لارسطو.

واذا كانت الفهارس القديمة تذكر هذا الكتاب من بين مؤلفات ابي نصر الفارابي، فان فهارس المكتبات الحديثة لا تذكر عنه شيئاً.

انظر: «مؤلفات الفارابي» مطبعة الاديب. بغداد. 1975

(11) في ب: «وبحركه محرك».

(12) غير مقروء في أ بسبب المحو الذي اصاب اواخر السطور الاولى من هذه الورقة. وقد نقلناه من نشرة بدوي.

(13) نفس التعليق السابق.

والفحص عن ذلك يليق بغير هذا الموضع كحركات الصنائع،[14] مثال ذلك ان يكون الطبيب مريضا، فها هنا يجتمع المحرك والمتحرك في شيء [واحد]، ويتطبب المريض من ذاته، لكن ليس ذلك بالذات لكن بالاتفاق. فليكن هذا مبدأ لما نريد ان نقوله فنقول:

إن من البيّن المقر[15] به ان الحجر اذا زال القاسر تحرك الى اسفل، فكان هبوطه شافعا لزوال القاسر، وزوال القاسر له مبدأ.[16] وقد تبين في الثامنة[17] ان مزيل القاسر محرك بوجه ما، فان الحجر انما تحرك بزوال العائق،[18] فكلاهما محرك، لكن مبدأ الحركة كما تبين هنالك انما هو مزيل العائق، وعند ذلك صار الحجر ما كان له ان يكون، فان الثقل ليس بمحرك بطبيعته، اذ لو كان محركا بطبيعته، لكان له محرك بالطبيعة، والمتحرك عنه انما هو بالقسر. ومن هنا يتبين ما قاله ارسطو في الثامنة ان الجمادات ليس تفعل بل تنفعل. فاما كيف حرك الثقل الحجر فنحن نقول فيه:

قد تبين في مواضع كثيرة ان الهيولى لا صورة لها، ولا هي شيء موجود بالفعل. وانما وجودها ابدا بالقوة احدى المقولات العشر،[19] وهذا هو مرتبتها في الوجود.[20] وبيّن ايضا ان الموجود [ينقسم][21] الى المقولات العشر، وان الجوهر

---

(14) في ب: «كتحريك الصانع».
وفي أ نجد في هذا الموضع وفي الصلب ما يلي «شك في المادة الاولى: هل كل مادة مخصوصة لصورة ام ليست أولى بتلك الصورة».
والملاحظ ان نشرة بدوي التي اعتمدت على مخطوط غير مخطوطنا لا تشير الى هذا الشك مما يدل على انه من ملاحظات قارىء من قراء الاصل الذي نقل عنه ناسخ المخطوط. ولكن الملاحظ بعد هذا هو ان الشك المذكور لا علاقة له بسياق النص وانما هو محشور حشرا.

(15) في ب: «المقرور به.»

(16) كتب الناسخ بعد هذا مباشرة وفي الصلب ما يلي:
«شك: اذا كان الثقل صورة الارضية كما ان الخفة صورة النارية، وكان الثقل يصير متحركا بطبيعته، فليس المحرك للشيء صورته، فليكن مادته، او شيء آخر».
وهو شك يتعلق كما ترى بسياق الكلام، على خلاف الشك السابق. انظر التعليق رقم 14.

(17) يقصد المقالة الثامنة من السماع الطبيعي لارسطو.

(18) في ب: «انما يتحرك بالعائق وبالثقل». وفي أ: «لزوال العائق وبالثقل.

(19) في أ: «.. العشرة».

(20) في ب: «الموجودات».

(21) ساقطة في أ.

الكائن الفاسد قوامه بهذا الموضوع[22] الذي هو الهيولى الاولى، وبمعنى آخر هو به موجود، وهو الصورة. والهيولى يوجد فيها ضرورة اكثر من مقولة واحدة، فانه ليس يمكن ان يوجد جوهر هيولاني[23] خلوا من اعراض كثيرة، [131 و] مثل ان يكون ذا كم وذا أين وذا كيف الى غير ذلك من اجناس[24] [المقولات][25] العشر، لكن تتقدم في الهيولى ضرورة احد انواع الجوهر، ولذلك يوجد في الهيولى ما يوجد فيها من انواع المقولات التسع، وقوام ما في المقولات التسع انما هو بما في مقولة الجوهر، [وما في مقولة الجوهر][26] يوجد في حدود ما في المقولات التسع. ولا يمكن ان يكون شيء مما في المقولات وقوامه خلو من الجوهر، وبهذا يفارق الجوهر الاعراض، فان الجوهر انما هو معنى يوجد في المادة الاولى، والمادة الاولى انما هي موجودة كما قلنا بانها بالقوة وانما هي بالقوة احد الجواهر من حيث هي ما هي، فهي بالقوة احد انواع العرض من حيث هي جوهر ما، وكذلك هي بالفعل احد الجواهر بذاتها وهي انواع الاعراض فانها جوهر ما.[27]

وقد يتشكك على هذا القول فيقال:

انها لا تكون بالقوة جوهرا الا وهي جوهر آخر، لكن ذلك بالعرض لا بالذات،[28] لان ما بالقوة ليس بمفارق الموجود لانه لو كان مفارقا[29] لكان ما بالقوة

---

(22) في ب: «الموضع».

(23) في ب: «الهيولي».

(24) في أ: «الاجناس».

(25) غير مقروءة في أ.

(26) ساقطة في أ.

(27) ما وضع بين العلامتين ورد في ب كما يلي:

«وكونها بالقوة احد انواع العرض انما هو ان يتقدم فيها في الوجود احد انواع الجوهر فالمادة الاولى هي بذاتها وجودها اولى احد انواع من حيث هي نار هي بالقوة احد انواع العرض من حيث هي جوهر ما وكذلك هي بالفعل احد الجواهر بذاتها وهي احد انواع الاعراض من حيث هي جوهر ما وكذلك هي بالفعل احد الجواهر بذاتها وهي احد انواع الاعراض بانها جوهر ما».

وفي هذا الكلام كما ترى اضطراب كثير لم يكلف الناشر نفسه عناء تصحيحه او التنبيه اليه على الاقل.

(28) في أ نجد في الهامش ما يلي: «اذا كان ما يقال قوة لا يفارقه الموجود بالفعل، فالموجود منا بالفعل الذي له العلم بالقوة.»

(29) في أ: «.. لو كان بمفارق..»

موجودا بالفعل شيئا واحدا [وهذا] بيّن بنفسه عند مزاولة الصناعة الطبيعية أيسر مزاولة.[30]

فليكن على ما بالقوة هـ، وليكن بالقوة هو ح. اولا، فيلزم من ح ومن ك آ، فاذن هـ هي بالقوة ح ك م ل على ترتيب. فاذا صار الفعل ح صار ك م ل. وسواء كانت الاعراض واحدا او اكثر فـ ح آ، وليس توجد في هـ بذاتها بل هي احد اسباب وجودها آ ك في هـ و ي، وليس كذلك ح، فان ح توجد في هـ من غير ان يتقدم في هـ وجود آخر بالذات.[31] واما ان هـ اذا كان بالقوة ح كان عند ذلك في هـ نوع آخر مجانس لـ ح، فذلك بالعرض لا بالذات. فليس ذلك النوع سببا لوجود ح في هـ. فاما ان هـ تحتاج في كونها ح الى سبب آخر وهو المحرك، فذلك انما هـو لشخص[32] شخص من اشخاص الجواهر لما كانت صور[33] الاشخاص متقابلة في هيولى واحدة بالعدد، ولم يمكن اجتماع المتقابلين معا في وقت واحد، وهذا خارج عما قصدناه.

ولتكن الهيولى الاولى هـ، وليكن ك أين ما كاحد انواع الفرق، وك ليس يوجد في هـ دون سبب يتقدم وجوده في هـ، والا فتكون الاعراض مفارقة للجوهر، فليكن على ذلك المعنى المتقدم ح، فـ ح ان كان به قوام ك فـ ك في ح على المجرى الطبيعي، وان كان ليس به قوامه فـ ك في ح خارج عن الطبع، ووجوده فيه

---

(30) ما وضع بين العلامتين ورد في ب كما يلي:
«فانه لو كان ما بالقوة موجودا بالفعل شيئا وهذا بيّن بنفسه عند من زاول الصناعة الطبيعية أيسر مزاولة.»

(31) في ب وردت الفقرة الموضوعة بين علامتين هكذا:
«فليكن على ما بالقوة هـ وليكن ما بالقوة هو حـ اولا ويلزم حـ ك م ل فاذاً هـ بالقوة حـ ك م ل على ترتيب فاذا صار بالفعل حـ صار ك م ل وسواء كانت الاعراض واحدا او كثيرا فـ حـ اذن ليس يوجد في هـ ابدا بها بل احد اسبابها ك في هـ حـ وليس كذلك حـ فان حـ يوجد في هـ من غير ان يتقدم فترة وجود آخر بالذات».

والملاحظ ان ما وضعناه في الصلب ـ وهو ما ورد في أ اقل اضطرابا مما ورد في ب وهي النشرة التي قام بها بدوي اعتمادا على مخطوط طشقند فقط.

(32) في أ: «. . انما هو شخص. . .»

(33) في ب: «صورة».

خارجا عنه قسرا[34] أو غير ذلك. ولأنه أين فهو قسر ضرورة، اذ انواع الأين متقابلة، وجنسها غير مفارق للجوهر، بل يلزمه [131 ظ] التكافؤ[35] ضرورة،[36] وذلك بيّن لمن زاول هذه الصناعة [أيسر مزاولة، فوجوده][37] فيه انما هو لعائق، اذ ليس ك ومقابله من المتقابلة التي هي[38] للموضوع بالسواء كالجلوس والقيام لزيد، فاذن يتقدم ك في هـ وجود اخر وهو إما وجود حـ، وأما نسبة العائق اليه ،[39] وهو سبب على أنه جزء مما به قوام ك، فليكن على العائق ق فـ ك يوجد في هـ مع وجود ح او ق ضرورة، وليس يمكن ان يوجدك في هـ دون حـ او ق[40] ولا بالقول مثلا فكيف بالوجود.

فاذا زال ح، وزوال ح انما يكون ضرورة بتغير وقد يكون بالطبع وباسباب اخر، فستزول ك بزوال ح،[41] ان زال ح دفعة زال هو دفعة، وان زال شيئا فشيئا زال هو شيئا فشيئا[42] فزوال ك مساو لزوال ح، لان ك فرضناه عرضا طبيعيا ذاتيا. وقد يتفق ان يزول ك وح باق، فاذا كان ك في ح بالعرض[43] ان كان ك في هـ يتقدم وجود ق،[44] فبزوال ق يزول ك،[44] وان كان ق يزول شيئا فشيئا ساوق[45] زواله زوال ك فان زال دفعة، وذلك ممكن، ففي ذلك

---

(34) ما وضع بين العلامتين ورد في ب كما يلي:
«فلتكن على الهيولي الاولى هـ ولتكن حـ أينا ما كاحد انواع الفرق فـ ك ليس يوجد في هـ دون سبب يتقدم وجوده في هـ والا فتكون الاعراض مفارقة للجوهر فليكن على ذلك المعنى المتقدم حـ فـ ب ان كان به قوام حـ ف حـ في ب على المجرى الطبيعي وان كان ليس قوامه به فـ ك في حـ خارج عن الطبع ووجوده فيه خارج عن الطبع قسرا».

(35) غير مقروءة في أ

(36) في ب: «بضرورة» وفي أ نقرأ: «او ضرورة».

(37) غير مقروءة في أ.

(38) غير مقروءة في أ.

(39) في ب: «وهو اما وجود آخر واما نسبة العالم اليه».

(40) في أ: «والا على العائق ووك في هـ دون حـ او و هـ و ولا بالقول».

(41) في ب: «. . . وباسباب اخر. فزوال حـ».

(42) في أ وب: «شيئا شيئا».

(43) في ب: «. . فاذا كان ك عرضا في حـ بالعرض.»

(44) في أ ترد وَ بدل ق. في أ «فبزوال وَ يزول».

(45) في أ: «يشتاق». وفي ب: «فساوق».

الآن يلزم زوال ك، لكن ان كان ك له ضد، [46] وان كان لا وسط بينهما زال دفعة. وليكن على ضده ل، ولان [47] ك فرضناه لـ ح خارجا عن الطبع، فاذن لـ ح بالطبع صار ك في ح، اذ لا وسط بين ك ول، [48] ولا يخلوح منهما كالواحد والكثير والزوج والفرد. وان كان بينهما اوساط فبيّن ان [49] ح هو بالقوة ذلك الشيء الذي اليه يتحرك، لان كل متحرك فهو بالقوة ذلك الذي اليه يتحرك، [49] ففيه المتحرك ولان ما هو بالقوة ل [50] هو بالفعل ك، فـ ك منقسم، فاذن يجب ضرورة ان يكون في هـ ل ويحتاج وجود شيء آخر يوجب ذلك، كما قلنا، وهو اما هـ [51] واما ح، لكنه ليس هـ، [52] فهو ح، [53] وهو الذي يوجب له ان يكون فيه ك، وبه يستأهل هـ ك، فلذلك يلزم ضرورة ان يكون ك في هـ في الآن. [54] لكن لما كان ل وك متضادين منقسمين، لم يكن ذلك في الآن وكان في زمان، فلذلك وجد جزء على اتصال دون ان يكون في أحد الاجزاء ابين، وهذا هو الحركة. فاذن ح هو المحرك له على هذا الوجه.

وقد يسأل سائل في ك ول، [55] اذا كانا لا وسط بينهما، متى صار ك في ح، فان كان في الآن الذي زال فيه حـ، وحـ كان ابدا ك، فقد صار حـ هو ك ل معا، وهما

---

(46) في ب: «لكن ان كان شيء له ضد».

(47) في أ: «ليكن على ضده هـ ل ولان» وفي ب: «وليكن على ضده ل او لأن».

(48) في ب: «اذ كان لا وسط بين ك، ل».

(49) في أ: «من أن». وفي ب: فبين ان حـ هو بالقول ل. فقد يمكن ان يتحرك.» وفي أ: «لان كل متحرك فهو بالقوة كذلك الذي اليه يتحرك».

(50) في ب: «.. بالقوة ه».

(51) في أ: «اما وَ».

(52) في أ: «لكنه ليس ذلك وَ». وفي ب: «لكنه ليس ذلك ق فهو حـ»

(53) في أ: «فهو وَ ح»

(54) في ب: «فلذلك كان يلزم ضرورة ان يكون في هـ في الآن».

(55) في أ ترد ك بدل ل

متضادان، وذلك لا يمكن. وان كان في آن آخر، وكل آنين فبينهما زمان.[56] فقد كان ح خلوا من ك ول،[55] وصار بينهما وسط، وذلك كله خلاف ما فرض ـ والقول في هذا هو جزء من القول في الحركة [132 ظ]. وقد تبين ان الحركة لا اجزاء[57] لها في السادسة من السماع الطبيعي،[58] وتبين ان الآن انما هو[58] للمستقبل لا للماضي، ، فلنفرغ[59] عن القول فيه للناظر في التغير، اذ ليس ذلك من سبيلنا في هذا القول.

فقد تبين اذن كيف تحرك الجمادات، وبالجملة فكل ما يتحرك احد الحركتين المتقابلتين بالذات. واما الاجرام المستديرة فليس نجد فيها لحركة من حركاتها مقابلا، وقد تبين ذلك في المقالة الاولى من كتابه[60] في «السماء والعالم».

وكل ما يتحرك حركة واحدة من الحركات المتقابلة فهو جسم طبيعي وصورته هي ح[61] يقال لها طبيعة على الخصوص. وكل متغير فله مقابل واحد او اكثر[62] من واحد فقد يقابله السكون فقط. مثال ذلك التعلم، فان مقابله البقاء على الجهل. وقد يقابله مع السكون تغير آخر كالصعود فانه يقابله[63] اللبث اسفل، ويقابله الهبوط وهو الحركة الى اسفل. وقد تقابل الحركة الحركة على غير هذين الوجهين. وقد لخص ذلك في الخامسة من السماع.

والحركة في المكان فلها اطراف متقابلة، وهي لكل جسم هيولاني، وهي اولا

---

(56) في أ: «فان كان في الآن الذي ذلك فيه ك وح كان ابدا ك فقد صارح هو ك وك معا وهما متضادان وذلك لا يمكن وان كان اخر وآتين بينهما زمان».

(57) في أ: «لا جز».

(58) في ب: «من السماع». اما الكلمات الاربع التالية فغير مقروءة في أ والملاحظ ان المحو الذي اصاب بداية السطر الثاني لا يسع الكلمات المشار اليها مما يدل على ان هنالك اختلافا بين النسختين في هذا الموضع ولكنه ليس بالخطير.

(59) في ب: «فلنعرج».

(60) يقصد ارسطو.

(61) في ب: «وصورته وهي جزء..».

(62) في ب: «واحد واكثر».

(63) في ب: «فانه يقابل».

للاسطقسات. ولكل واحد منها واحد من اصناف هذه الحركة بالذات، كالهبوط للارض، والصعود للنار. وهي لسائر الاجسام من اجلها، لان كل جسم هيولاني فهو اما واحد منها واما مؤلف من اكثر من واحد. مثال ذلك اجسام النبات والحيوانات، فانها مركبة من الارض والماء، والزيت والشمع فهو مركب منهما ومن الهواء والدخان، والبخار من[64] الماء والارض، وقد لخص اصناف هذه ارسطو في مواضع كثيرة.

واما الاجسام الاخر التي لم تعط مبدأ اكمل[65] من هذا من مبادىء وجود الاسطقسات، بل مبادىء وجود مّا مجانس لذلك،[66] فليس لها من حركة المكان <بل>[67] بالذات[68] الا هذان الصنفان فقط كالذهب والشمع. واجسام النبات واجسام الحيوان اذا فارقتها الانفس، كخشب العرعر وخشب الابنوس، ولذلك توجد لها سائر الحركات بالعرض، اما خارجا عن الطبع أو قسرا.

واجناس الحركة المكانية ثلاثة:

منها الجنس الذي طرفاه الصعود والهبوط.
والثاني الجنس الذي طرفاه التقدم والتاخر.
والثالث الجنس الذي طرفاه التيامن والتياسر.

فهذه الاجناس الثلاثة هي اجناس حركة المكان البسيطة. فاما حركة غير هذه فهي مركبة [**132 ظ**] مثل حركة الوراب [69] فاما حركة الاستدارة للحيوان (فانما

---

(64) في أ: «والبخار ليس».

(65) في أ وضع الناسخ في الصلب كلمة: «الكمال» ثم صححها في الهامش كما اثبتناها وكما وردت في ب.

(66) في ب: «بل مبادىء وجودها مجانسة لتلك».

(67) زائدة في أ

(68) في أ: «للذات».

(69) في ب: «مثل حركات الوارد» ـ والملاحظ ان مخطوط اكسفورد الذي نعتمد عليه اساسا يستعمل هذه الكلمة «الوراب» كثيرا.

هي حركة على)[70] شكل كثير الزوايا، فتكون مركبة على جهة التشافع (والامتزاج. وتلخيص ذلك)[71] خارج عما نحن بسبيله.

والحركة في المكان تسمى في لغة العرب (بعض اصنافها)[72] النقلة وهي الحركة الارادية، وربما قيلت في الحين بعد الحين في (كل صنف)[73] من أصنافها، فيطلق عليها الانتقال.[74] والانتقال ما كان منه في الفوق والاسفل وقد قلنا فيه. واما الجنسان الآخران فانما يوجدان للحيوان (خاصة)،[75] وليس يوجد (صنف)[76] صنف منها لصنف صنف من الحيوان، كما وجدت[77] اصناف الانتقالات للاسطقسات، بل توجد المتقابلات بالسواء للحيوان الواحد بعينه في العدد،[78] (لكن)[79] لا كل حين من الزمان. والسبب في اختلاف ذلك هو ان الفوق والأسفل محدودان بالطبع، فان الاسفل هو المركز، والفوق مقعر فلك القمر او جسم آخر دونه، ولا يمكن في المركز ان يكون فوق[80] ولا في مقعر فلك القمر ان يكون اسفل، فان ماهيتهما تقتضيان ذلك. فاما اليمين فليس بمحدود في ذاته، فان وجود المكان يمينا[81] انما هو بالاضافة الى المتحرك، ولذلك يكون المكان الواحد يمينا لواحد[82] ويسارا لآخر في آن واحد،

---

(70) غير مقروءة في أ

(71) غير مقروءة في أ

(72) غير مقروءة في أ

(73) غير مقروءة في أ

(74) في ب: «فلنطلق نحن عليها الانتقال».

(75) ناقصة في أ.

(76) غير مقروءة في أ.

(77) في أ: «كما وجد».

(78) في ب: «بالعدد».

(79) ساقطة في أ: «ولا كل..».

(80) في أ: «فوقا».

(81) في أ: «بيننا»

(82) في ب: ولذلك يكون المكان الواحد منهما يمينا لواحد»

ويكون يمينا ويسارا لحيوان[83] واحد بالعدد، لكن في زمانين لا في زمان واحد.

وكل حيوان فهو ذو جسم متميز الجهات، وكل ذي جسم متميز الجهات فللمكان الاول الذي هو فيه اضافات متميزة الى الامكنة الاخر، ولكل نوع من انواع الحيوان انواع من المكان طبيعية له. مثال ذلك أن الطائر له امكنة[84] في الهواء طبيعية، وأمكنة في الارض، وقد توجد له في الماء. وقد لخص ذلك ارسطو في كتاب الحيوان. فاما هل أمكنته في الهواء مشابهة لأمكنته في الماء[85] أم لا، فتلخيص ذلك لائق[86] بالقول في حركات الحيوان المكانية.

فقد وقفنا هذا القول على وجود المتحرك في الحيوان بالطبع الذي هو به حيوان، لان كل حيوان[87] فهو ذو جسم متميز الجهات، وامكنته متميزة الاضافات بعضها[88] الى بعض. هذا الحيوان من جهة ما هو حيوان.[89] واكمل الحيوان تميز جهات هو الانسان، لان جهات كل جسم مستقيم ست.[90] فاما النبات فقد تميز فيه الفوق والاسفل، لكن بخلاف وضع العالم، وسنقول فيه بعد هذا. واما الحيوان غير الناطق فقد تميز في الساعي منه الامام والخلف. فان ذوات الاصداف ليست بساعية، وتميز في اكثر هذا اليمين واليسار، فاما الفوق والاسفل فلم يتميز فيه، اذ الحيّات مستورة ولا قوائم لها.[91] وايضا فان وضع [**133** و] .....[92] كان فوقه هو ظهره، والظهر

---

(83) من أ: للحيوان».

(84) في أ: «مكان» في الصلب ثم صححها الناسخ في الهامش كما اثبتناها.

(85) نقرأ في أ: «فاما هل امكنته متباينة لامكنته في الماء» واما في ب فنقرأ: «فاما هل امكنته مشابهة لامكنته في المادة».

(86) ساقطة في أ.

(87) في ب: «المتحرّك في الحيوان بالطبع.... (بياض في ط) الا وهو حيوان لان الحيوان»

(88) في أ: «ولبعضها».

(89) كذا في أ وب

(90) في أ: «لان جهات كل جسم مستقيم فهو سبب».

(91) في ب: «فلم يتميز فيه ان الجهات مستديرة ولا قوائم لها»

(92) في ب: «واضع اسفل الحيوان قوائمه كأنه فوقه هو ظهره»
وفي أ: «.. الحيوان قوائمه في اسفله كان..»

في الانسان (هو وراؤه)،[93] والانسان في جميع الموجودات الهيولانية تميزت فيه الجهات (كلها، فان)[94] أمامه متميز[95] من ورائه، وفوقه من أسفله، ويمينه من يساره.[96] وهذه الاجناس، اعني اجناس الحركة المكانية، قد تكون بارادة الحيوان وقد تكون بالضرورة. فاما بالضرورة فكهبوط[97] المتردي من علو، فان هذا احد اصناف ما يقال عليه بالضرورة. وقد تلخص ذلك في علم الاخلاق. ونقل المريض عن مضجعه قد يكون بارادة كحركة الانسان الى السوق. واما حركة الضرورة في غير الجنس الأول فقد يكون المحرك للحيوان خارجا عنه، وقد يكون في الجنس الأول مثل نقل المريض من البيت الى الشرفة.[98] وامكنة الحيوان فانها مع تحديدها بالاضافة اليه، فلا بد لكل مكان من تحديده، فان الركن مكان حددته الطبيعة،[99] والمقبض مكان تحدد بالقبض[100]

وتلخيص اصناف امكنة الحيوان لا يليق بالقول في الحركات المكانية.[101]

تم القول الحمد لله على نعمه [102]

---

(93) غير مقروءو في أ.

(94) غير مقروءة في أ.

(95) في ب: «تميز».

(96) في أ: «شماله»

(97) في أ: «فهبوط» وفي ب: «كهبوط»

(98) في أ: «الى المسيرة» دون ان تذكر: «في البيت»
اما في ب: «الى المسرق» وقد صححها الناشر كما وضعناها

(99) في ب: «الصناعة»

(100) في أ: «والمقبض مكان بالمقبض»

(101) في ب: «لائقة بالقول»

(102) لم ترد في ب

9 ـ ومن كلامه فيما يتعلق بالنزوعية[1]

باسم الله الرحمن الرحيم والله الميسر والمعين

[133 و]

العادة[2] انما توجد للانسان بالنفس النزوعية، فان الذي يقبل العادة[2] هو الجزء النزوعي والجزء العادي.[3]

والعادة اصناف تقال عليها العادة بتشكيك، فيجب ان نحصى الاشياء التي تقال عليها العادة، ونلخص بعضها من بعض حتى تتميز.

الخشوع ومقابله لا اسم له في العربية فليسم الاستهانة. والخشوع[4] انما يكون بالعادة[5] وقد يكون بالطبيعة، والذي بالطبيعة هو الخشوع للكمال من جهة انه كمال، والاستهانة بالنقص من جهة انه نقص. لكن لما كان الكمال والنقص ليسا بذاتهما موجودين، بل انهما حالان لحقتا[6] الامور، فكأنهما جنسان، فلذلك انما يوجدان في موضوعاتهما، فكل كمال فيجب ان يخشع له. وهذه قضية اولى معترف بها عند الجميع، فاما ان هذا وذاك كمال فذلك مما

---

(1) كذا ورد عنوان هذه الرسالة في أ. اما في ب فنقرأ: «ومن قوله رحمه الله في النزوعية» وفي الهامش: وايضاً كلام لأبي بكر محمد بن يحيي في القوة النزوعية .

(2) في أ: «المادة»

(3) في أ وب «العادي»

(4) ساقطة في أ: «فليسم الاستهانة بما..».

(5) في أ: «بما يكون في العادة». وفي ب: «بما يكون بالعادة».

(6) في أ: «لحسا».

يحتاج الى تبيين. فقد يكون أمر مّا عند قوم كمالا، وعند آخرين نقصا، وذلك بيّن لمن يتصفح الشرائع المختلفة والآراء والسيّر. وقد يكون شيء كمالا عند شيء ونقصا عند شيء آخر، وهذا هو[7] الكمال بالاضافة. وهذه قد تكون وقتا كمالا ووقتا غير كمال. لكن هذا ليس يقال له كمال، بل انما يطلق عليه اسم الخير ـ فان الخير[8] اما ان يكون مرادفا للكمال أو اعم منه. والاشياء [133 ظ] التي هي كمال قد تكون بالوضع وبالشرع، فتكون في بعضها (الآراء المكتوبة).[9] والآراء المكتوبة[10] تشتمل على الكمال بالوضع فتكون عند[11] قوم مّا، وعلى الكمال المشهور[12] فتكون عند الجميع، وما بالوضع فمختلف.[13]. فما كان كمالا عند قوم لا يكون كمالا عند آخرين، وكذلك من نشأ في قوم <لا>[14] تخشع نفوسهم لامور[15] يستهين بها آخرون. فلذلك اذا كان ما هو كمال في الوجود وكان انسان[16] ما من قوم قد اعتاد الا تخشع نفسه لذلك الذي هو كمال، ثم تبين[17] له ان الامر كمال لم تخشع له (نفسه، ولا اكرمه، ولا رأي انه حصل له شيء، فيكون ذلك العلم عند ذلك)[18] الانسان مطرحا لا يحفل به الا من لزومه عن القول. [و] كما ان

---

(7) ساقطة في ب

(8) في ب: «فان الخيرات».

(9) غير مقروءة في أ

(10) في ب: «والآراء غير المكتوبة».

(11) في أ: «عدر».

(12) في ب: «وعلى الكمال المستور».

(13) في أ: «ما ويلا لوضع محتلف».

(14) زيادة في أ.

(15) غير مقروءة في أ.

(16) غير مقروءة في أ.

(17) في أ: «ثم بين»

(18) ما وضع بين القوسين ساقط في أ.

المرضى يحسون الحلو مرا ويرون الواحد كثيرا، كذلك مرضى النفوس يرون الكمال نقصا ويرون النقص كمالا. وكما أنه لا سبيل لهؤلاء[19] المرضى الى ان يحسوا الحلو أصلا حتى يصحوا، كذلك مرضى النفوس لا يمكنهم ان يروا[20] الخير خيرا حتى تصح نفوسهم. وكما ان من المرضى من يحس الحلو مرا ويقضي عليه أنه مرّ، ومنهم من يحس أنه مرّ ويعلم انه حلو ويقضي[21] ان الآفة عنده فالأول واجب عليه ان يشتهيه وان يطرحه والثاني الا يشتهيه فقط[22] وكلاهما لا يفعل عن الحلو ما شانه ان يفعل عنه،[23] كذلك مرضى النفوس يلحقهم هذا بعينه فلا يفعلون[24] عن الخير، ولا يحركهم الخير، ولا تكون الصورة الروحانية[25] للاشياء التي هي خير تحرك هؤلاء اصلا، بل ان حركتهم فالى الهرب منه.

واهل السنن المشهورة والموجودة في سني الستمائة للهجرة من تاريخ العرب[26] فكلها توقع في النفوس أمراضاً، فلذلك لا يعرفون الكمال المتبرىء[27] عن القوة، وانما يعرفون السكون، وهو أذي بالقوة محضا،[28] وهذا يقترن به الشوق،[29] فهم[30] لذلك لا يشعرون، لان الشوق ألم، ويعرفون من

---

(19) في أ: «لهولاي» وتلك عادة الناسخ في كتابه هذه الكلمة.

(20) في أ: «ان يدون».

(21) في ب: «او يقضي».

(22) ما وضع بين العلامتين ورد في أ هكذا: «واول فواجب عليه انه لا يشتهيه ان يطرحه والثاني لا يشتهيه فقط» اما في ب فنقرأ: «فواجب عليه مع انه لا يشتهيه ان يطرحه والثاني لا يشتهيه فقط».

(23) في ب: «وكلاهما لا يعقلان عن الحلو ما شانه ان يعقل عنه».

(24) في ب: «فلا يعلمون»

(25) انظر ما قاله ابن باجة في تدبير المتوحد عن الصور الروحانية اصنافها.

(26) هذه صيغة غريبة لم نجد لها مثيلا في كتابات ابن باجة الاخرى ولا في كتابات غيره من القدماء.

(27) في أ: «الحرى».

(28) في ب: «وهو اذا كان بالقوة محضا».

(29) في ب: «التشوق».

(30) في ب: «بهم»

الكمال ما تقترن به الحركة لان اللذة عند ذلك تكون. واذا حصل الكمال وتم، لم يشعروا به.[31] ولذلك لا يشعر الصحيح بصحته ولا يرى انه أعطى شيئا له قدر، ويشعر المرضى بها، فيرونها اعظم المدركات، اذ[32] كانوا بالقوة اصحاء.

والشعور بالسكون الكمالي - ،[33] ان جاز ان يقال له سكون، لانه سكون لا تقترن به قوة حركة فلذلك هو سكون على العموم - ، امر فاضل جدا.[34] فيجب ان نرتاض بالشعور به حتى يحصل ملكة، (وهذا النوع اذا حصل ملكة)[35] كان له غناء في وجود انسان[36] عظيم القدر جدا. وهذا مما يجب ان يقدّم فيوضع قبل القول في السعادة القصوى.

[و] كما انا قلنا في الافعال، فكذلك يجب ان نفحص فنحصى على كم وجه يقال ان الفاعل يفعل، وكيف نحس الجزء النزوعي بالفعل. فان النفس النزوعية [**134** و] (تنفعل، وانما نفعل لا)[37] بالنفس النزوعية، بل بجزء آخر هو بالفعل، لان النزوعي (بالقوة فقط. فقد)[38] يظن ان القول فيها لم ينقضِ في[39] «الكون والفساد»، كما عرض ذلك في (اليمين، فان)[40] ارسطو انما تكلم فيه في «الآثار العلوية» فيما لحق[41] الجزء[42] الكائن عن الاسطقسات،

---

(31) في أ: «لا يشعرونه»

(32) فيأ: «اذا».

(33) في أ: «بالسكون الكمال»

(34) في ب: «فلذلك السكون امر فاضل جدا.

(35) ما وضع بين القوسين ساقط في أ.

(36) في ب: «الانسان..»

(37) غير مقروءة في أ.

(38) غير مقروءة في أ.

(39) ساقطة في أ.

(40) غير مقروءة في أ.

(41) في أ: «فالحق»

(42) في ب: «البحر».

ولذلك قال في الخامسة عشرة[43] من الحيوان[44] ان القول في اليمين[45] (لم ينقض).[46] وكل منفعل بل كل متحرك فهو بالفعل شيء ما، وهو بالقوة شيء اخر.[47] فانه لو لم (يكن)[48] بالفعل شيئا أصلا لكانت القوة شيئا موجودا بالفعل، ولكان للهيولى الاولى صورة،[49] وكان الامكان قائما بذاته وشيئا قائما بنفسه،[50] وهذا ظاهر لمن زاول الصناعة الطبيعية ايسر مزاولة.

والمتحرك هو جوهر ما، بل هو جسم ما، لان كل متحرك منقسم. لكن ذلك هو للمتحرك بجهة متوسطة بين ما بالذات وما بالعرض. وارسطو بعد ذلك فيما بالعرض، فانه ان كان بالذات بوجه ما، فليس اولا. والمتحرك[51] بالقوة شيء ما بالذات وأولا، وهو متحرك من جهة ما هو بالقوة، حتى لو وجد ما بالقوة شيئا مفارقا[52] للاجسام لتحرك[53] بنفسه، وصار ذلك الشيء اما جوهرا او كيفا او كما[54] او اينا او غير ذلك من المقولات. لكن ما بالقوة يلزمه اضطرارا كما قلنا ان يكون شيئا ما بالفعل احد المقولات، وهذه[55]

---

(43) في ب: «ولذلك قال في يه»

(44) لابن باجة شرح لهذه المقالة فيما ورد من كلامه عن الحيوان في مخطوط اكسفورد. وفي مخطوط برلين المفقود نسخة اخرى.

(45) في أ: «المميزة»

(46) ساقطة في أ.

(47) في ب: «بل كل متحرك فهو بالفعل شيء آخر»

(48) غير مقروءة في أ.

(49) في ب: «ولكان للهيولي الاولى ضرورة» وفي أ: «ولكان الهيولي الاول صورة».

(50) في ب: «وكان الامكان قائما بنفسه وشيئا قائما بذاته».

(51) في ب: «والمحرك».

(52) في أ: «شيء مفارق».

(53) في ب: «يتحرك».

(54) في أ: «او كيف او كم».

(55) في ب: «وهو»

بالقوة احد المقولات. فليكن ما بالقوة و وما بالفعل ح وبالقوة ك. وبيّن، لمن مارس العلم الطبيعي أيسر ممارسة، أن ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة ليس تحت مقولة، وان كل ما تحت مقولة، اي مقولة كانت، فهو موجود بالفعل. فالمقولات اذن تقابل ما[56] بالقوة كما تقابلها[57] ما بالفعل في[58] ح وك اذا كانا تحت مقولة واحدة[59] ف ح وك نوعان متقابلان. فان كان جوهرين فلا اسم لهما. لكن قد يسميهما ارسطو وابو نصر عند الحاجة الى ذلك متضادين. الا ان المتضادين يحتاجان الى موضوع واحد بالفعل وليس لهذين موضوع بالفعل. وان كانا تحت احد انواع المقولات[60] التسع، فما[61] بالقوة موجود ضرورة جوهرا،[62] فله وجود ثالث هو به[63] موضوع لـ ح وك. فـ ح وك ان كانا تحت الكم فهما اكثر شبها للمتضادين من الصنف الاول. ولذلك يقال في النمو انه حركة وانه تغير اكثر مما يقال في التكون.[64] وقد شابه انواع الكم المتضادات في نحوين:

احدهما انها[65] انواع تقترن بها اعدام مجانساتها كما وجد ذلك في صور[66] الجواهر.

والثاني ان [**134** ظ] (لها موضوعات موجودة بالفعل قابلة لانواع

---

(56) ساقطة في ب

(57) في أ: «كما يقابل»

(58) في أ: «ف»

(59) في أ: «كانا تحت مقولة واحدة».

(60) في أ: «وان كانا تحت انواع المقولات» وفي ب: «وان كانا تحت احد المقولات».

(61) في ب: «ممّا»

(62) في ب: «موجود ضرورة جدا»

(63) ساقطة في ب

(64) في ب: «مما يقال في السكون».

(65) في ب: «انها».

(66) في ب: «صورة».

الكم، وليس لانواع الجوهر موضوعات بل هي الموضوعات. بل ان قيل للمحرك موضوعات فبطريق التشكك. وانما فارقت)[67] المتضادات في ان ليس لانواع الكم طرفان (محدودان ينطق عنهما)،[68] فان اعظم الكلاب لا يمكن ان يكون له عظم الفيل، واصغرها (لا يمكن ان يكون له)[69] عظم نملة. فانواع عظم الجواهر كثيرة مختلفة، (واطرافها غير محدودة).[70] الا ان يكون بالاضافة اليها، فيعرض لها تضاد كما يعرض لاطراف (المزاج)[71] في الكيفية. وقد لخص ذلك في المزاج.

فاما ح[72] وك ان كانا كيفيتين،[73] وكانا تحت واحد من اجناس الكيفيات الاربعة،[74] فلهما موضوع موجود بالفعل، ويقترن بكل واحد من انواع الجنسين عدم مجانساته،[75] وفيهما نوعان طرفان لا[76] بالاضافة بل بالاطلاق. ولا يمكن ان يوجد نوع ابعد من ذلك الطرف من[77] مقابله، وليس كذلك فيما هو كم. فليكن اصغر عظم، وهو الكلب مثلا، عليه أ، واعظم عظم عليه ح، وانما وجد في أ ب وحـ ود،[78] فكل نوع من الكم يوجد[79] في الكلب فهو اقرب من ح[80] من عظم أ من د،

---

(67) ما وضع بين القوسين نقلناه عن ب. اما أ فانه فضلا عن المحو الذي اصاب هذا الموضع منه لا يورد النص كاملا: «. . . . ان قيل المراد موضوعات. . . . . فارقت المتضادات»

(68) غير واضحة في أ.

(69) غير واضحة في أ.

(70) غير واضحة في أ.

(71) غير مقروءة في أ.

(72) في أ: «د»

(73) في ب: «كيفين».

(74) في ب: «الكيفية الاربعة»

(75) كذا في أ وب. وقد-صححها الناشر في الصلب هكذا: «مجانس له».

(76) ساقطة في أ.

(77) في ب: «في».

(78) في ب: «واعظم عظم عليه ربما يوجد في أ و ب، حـ، ر»

(79) ساقطة في أ.

(80) في ب: «من ر»

وليس يوجد عظم ابعد من أ من د، ولو وجد[81] ذلك لكان كلبا اصغر من د، وهذا لا يمكن. لكن ان فرضنا أ حجرا[82] فقد يوجد فيه اصغر من د، ،[83] وليكن هـ، فعظم د[84] اقرب الى أ من هـ. فـ د[85] ليس طرفا في م الا اذا كان م هو كليا فهو نوع من الجواهر. فعظم أ ود[86] ليسا طرفين بالاضافة الى الموضوع الاول الذي هو بالقوة، وهو الهيولى على التحقيق وبالذات،[87] بل هما طرفان بالاضافة الى الكلب، والكلب ليس بهيولي بل يجري مجراها،[88] لكن جزءا من اجزائه هو هيولى.[89] وأ وح ليسا طرفين من جهة اضافة لحقتهما[90] فليسا اذن طرفين في الوجود. فان كان[91] شيء يوجد له امر ما من جهة ما هو ذلك الشيء، فهو له في الوجود. وما كان يوجد فيه بحال ما، وكان ذلك الشيء يوجد ليس له تلك الحال،[92] فليس يقال انه كذلك في الوجود، (بل ان كان له في الوجود)[93] فعلى طريق النسبة.[94] وايضا فان ح وك[95] ان كانا ليسا[96]

---

(81) في أ: «ولو بعد»

(82) في أ: «صحه»

(83) في ب: «مس ر»

(84) في ب: «معظم ر»

(85) فـ د ساقطة في أ.

(86) في ب: «معظما أ، ك».

(87) في ب: «ليسا طرفين بالاضافة على التحقيق وبالذات الى الموضوع الاول الذي هو بالقوة وهو الهيولى على التحقيق وبالذات».

(88) في ب: «بل يجري في مجراها»

(89) في ب: «لان جزءا من اجزائه هو هيولي»

(90) في ب: «وأ وحـ ليسا طرفين مما هما او نيل (!) من جهة اضافة لحقتهما» وفي « وقع تكرار نبه عليه الناسخ.

(91) في ب: «فان كل».

(92) في ب: «وكان ذلك الشيء يوجد لشيء آخر ليس له تلك الحال»

(93) ساقطة في أ.

(94) في ب: «التشبيه».

(95) في أ: «فان ح ود».

(96) في أ: «ان كانا لنا».

تحت مقولة واحدة، فيمكن ضرورة ان يكون ح وك، والا كان د عدما،[97] ولم يكن شيئا موجودا. فان كان لا يمكن ذلك، فليس ك وح احدهما موضوع للآخر، الا كما يقال ان البر بالقوة بارد، لان البر لا يلزم الحار في الماء[98] وتلخيص هذه واحصاؤ ها سهل لمن اراد ذلك، ونحن نكتفي بهذا التلخيص على طريق الرسم.[99]

* فالمتقابلات كلها اذا كانت في موضوعاتها فيلزمها ضرورة فيها اعدام مقابلاتها. والاعدام اصناف، فمنها عدم الجوهر وعدم الكم وعدم الكيف. ولست اقول ان الجوهر يعدم اصلا ولا الكم. فان كان شيء ما ليس بكم كالعقل، فان هذا سلب وليس بعدم. وقد لخص ابو نصر النحو الذي به يقال له عدم. والعدم ينسب الى المقولة على نحوين: منها سلبها، كقولنا: السماء لا ثقيلة ولا خفيفة. ومنها رفع سلب نوع نوع منها عن موضوع يمكن ان يوجد فيه ذلك النوع، وهذا أحق باسم العدم من الاول. ثم يقال بعد ذلك النوع، وهذا أحق باسم العدم من الاول. ثم يقال بعد ذلك على انحاء احقها كلها باسم العدم العدم الذي لخص في المتقابلات في كتاب «قاطاغورياس».[100] وهذا النحو الثاني الذي ذكرناه هو الذي يذكره ابو نصر ويقول: ارسطو يعد عدم كل مقولة فيها، فعدم الجوهر في مقولة الجوهر، وعدم الكم في مقولة الكم.

وبيّن بأيسر تامل لمن زاول الصناعة الطبيعية ان المادة الاولى لا يمكن فيها ان

---

(97) في ب: «والا كان عند يا».

(98) في ب: « الا كما يقال ان النيّر بالقوة بارد لان النيّر يلزم الحار من النار».

(99) في أ: «على طريق النايم».
وهنا تنتهي هذه الرسالة كما وردت في أ اما ب فتضيف خمس صفحات (163 - 167) تختتم بها الرسالة. ونحن لا ندري لماذا وقف ناسخ أ عند هذا الحد ولم يكمل النص وذلك اذا صح ان ما ورد في ب هو جزء منه، اعني من نص الرسالة. على اننا نجد شيئا شبيها بهذا في تعاليق ابن باجة المنطقية الواردة في أ، اعني انها غير كاملة. وذلك امر يتبين من خلال مقارنة هذه النسخة بنسخة الاسكوريال التي تتضمن النصوص الكاملة تقريبا لتعاليق ابن باجة المنطقية.
* من هنا تبدأ اضافة ب ونحن سننقلها كما وردت ولكننا سنذيلها بهوامش كلما اقتضى الحال ذلك وسنميز بين هوامشنا وهوامش الناشر وذلك بوضع علامة ت على هذه الاخيرة.

(100) يقصد «كتاب المقولات». ولابن باجة تعاليق على «مقولات» ابي نصر في مخطوط الاسكوريال كما توجد نسخة غير كاملة من احدها في مخطوط اكسفورد

تعرى من بعض المقولات حتى لا يكون فيها نوع واحد منها فاول ذلك الجوهر، وذلك مما تبين في الاولى من السماع [الطبيعي]، اذ لو عريت[101] عنه لكانت المادة الاولى ذات صورة.[102] ويليه الكم فانه ولا جوهر واحدا هو، لانه[103] ليس بجسم، فما ابعد من[104] ألف العظم مما لا ينقسم، فانه ان كان كذلك وجد جوهر لا كم له وهذا محال. وقد تبين في اول السادسة من «السماع»، ويتبين بيانا اكثر عند التامل.[105] ويجب ان تعلم ان العظم يقال على المستدير والمستقيم بتشكيك، وان العظم المستدير ما كان له مركز، وقد لخصنا [ذلك][106] في تفسير معاني السابعة من «السماع» [الطبيعي]. ثم بعد ذلك في الهيولي جنس الكيف الانفعالي كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولذلك كل جوهر هيولاني فهو جسم. والجسم يقال بتشكيك على المتحرك باستدارة، وعلى المتحرك باستقامة، وهيولاهما ليست واحدة بالنوع، كما صورهما، بل تتناسب تناسب الصور. والمادة التي تقبل الحركة على الاستقامة هي الهيولى على التقديم، فاما التي تقبل الحركة المستديرة فهي ابدا موضوع، وليست بهيولى ولا مادة، بل انما يقال لها هيولى ومادة بالمناسبة، كما يقال لهذه موضوع بالشبه والمناسبة. فالهيولي الاولى لا تخلو من جنس الكيفية الانفعالية، ولا يمكن تعريها منها، ولذلك اذا اراد ارسطو ان يدل على جميعها يقول كل جسم ملموس. وكذلك كيفية الكم الذي هو الشكل والصورة، وكذلك الأين، وكذلك الوضع، وكذلك المتى، وكذلك الاضافة. فهذه المقولات التسع بيّن من امرها ان الهيولى الاولى لا تعرى منها، لكن بعضها أبين من بعض.

فاما الفعل والانفعال فقد تشكك فيه، لكن اذا تعقب أمره ظهر انه كذلك.

---

(101) «لو غريته» عند الناشر.

(102) انظر شرحه لهذا الموضع من المقالة الاولى من السماع الطبيعي. وانظر ايضا ما قاله في الرسالة السادسة من هذا القسم.

(103) «لأن» عند الناشر.

(104) «ممن» عند الناشر.

(105) كتب الناشر: «وبيّن اكثر بيانا عند التأمل».

(106) اضفناها ليستقيم الكلام اما الناشر فقد كتب: «وقد لخصنا في تفسير معاني..».

فاما مقولة له[ن] فانها توجد لذى النفس، وقد يوجد في الجمادات ما يظن به انه له، غير انه اذا تعقب أمره ظهر انه ليس تحت هذه المقولة. وكذلك اللون فقد يظن ببعض الاجسام انها غير ذات لون كالهواء والزجاج، وابين من ذلك الطعوم والروائح والمذاقات،[ن] فان موضوعها قد يخلو من جميع انواعها. لكن وان كان ذلك فليست هذه موجودة للجوهر بذاته اولا، بل انما توجد ثانيا، وبعد ان تتقدمها في الموضوع موجودات شتى تحت[ن] مقولة اخرى، وكأن هذه وان لم تكن انواعا لتلك فهي كالانواع. مثال ذلك الطعوم، فانها وان لم تكن انواعا للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فليست خارجة عنها لانها حرارة لحقها امر آخر صارت به[ن] تلك الحرارة نوعا لجنس آخر، كما عرض في القول في الاكر المتحركة، فان النظر فيها ليس هندسيا متأتيا للنظر الهندسي بل هو واقع تحت النظر الهندسي.[107] وقد لخصنا ذلك في اقاويلنا في النفس.[108]

وقد تلخص ما قلناه على نحو آخر وهو ان كل جسم فهو مؤلف من صورة وموضوع. وموضوع الاجسام السرمدية يخص بالموضوع، وموضوع الكائن الفاسد يقال له هيولى ومادة وما شاكل هذه الاشياء وكل جسم فاسد فهو اسطقس او مؤلف من اسطقسين فزائدا. وكل مركب من اشياء ففيه ما لتلك الاشياء، فالاشياء اللازمة للاسطقسات هي لازمة لكل جسم هيولاني، والاشياء اللازمة للاسطقسات من المقولات هي انها جواهر، وانها ذوات اعظام، وانها ذوات كيفيات انفعالية، وانها ذوات اوضاع وأيون،[ن] وان لها متى، وانها مضافات، وانها تفعل وتنفعل. وكل

ن) اي مقولة الملك.

ن) ط: «والمولعات» (وط يرمز بها الناشر الى مخطوط طشقند وهو الاصل الوحيد الذي اعتمده).

ن) ط: «محدوله»

ن) ط: «بها».

(107) كذا اثبت الناشر.

(108) لا نجد في «كتاب النفس» لابن باجة ما يحيل اليه ها هنا. اما انه يقصد بالاقاويل في النفس نصوصا اخرى غير كتاب النفس فذلك ما لا نستطيع التأكيد عليه، وذلك لانه ليس في الفهارس القديمة لمؤلفات ابن باجة ما يشير الى ان هناك اقاويل في النفس غير الكتاب المذكور.

ن) جمع أين اي مكان.

جسم ففيه هذه الاجناس من المقولات[109] ضرورة، واما سائر ما يوجد للاجسام الهيولانية فهي راجعة الى هذه. مثال ذلك الخشونة والقحل[ن] والصلابة واللين والملاسة، فاما سائر ما يوجد للاجسام الهيولانية فهي راجعة الى هذه ـ مثال ذلك. . .[ن] فانها ضروب من الرطوبة واليبوسة، فان اليبوسة اذا لحقها عارض صارت خشونة وقحلا، ومن الرطوبة تكون الملاسة واللين، وقد ذكر [ذلك] ارسطو في الثانية من «الكون والفساد». وكذلك الطعم والرائحة فان هذين الجنسين منهما الرطوبة واليبوسة كالهيولى، واما الالوان فالقول فيها قول آخر. واذا تعقب الامر فيها ظهر ان هذا الجنس يوجد للاسطقسات، واستقصاء ذلك في غير هذا الموضع.

وقد تبيّن[110] في السابعة من السماع ان الاستحالة انما تكون في المحسوسات، فليقف من شاء على ذلك من كلام أرسطو هنالك، ومما قاله المفسرون فيه. فالفعل والانفعال انما هما في الكيفيات الأولى وهي التي بها يكون الكون والفساد، وهي الاربعة. وقد عددت في مواضع كثيرة.

وقد بيّنا نحن في مواضع غير هذه ان القوى تقال باشتراك على المنفعلة وعلى الفاعلة[111]، ورسمنا كل واحد من هذين الجنسين، فالقوى الفاعلة هي ضرورة موجودة وانها تقترن بموجود بالقوة، [والقوى][112] المنفعلة تصير ضرورة موجودا، وتصير شيئا ما مشارا إليه بعد ان كانت غير موجودة لكنها تقترن بموجود. والحركة في المكان تناسب الانفعال، ولا فرق بينهما فيما نريد ان نقوله.

وكل متحرك فله محرك، وكل منفعل فله فاعل. والحركة في المكان انما تنسب الى الحيوان خاصة، والى الاجسام المستديرة. فلنترك القول فيما يخص المستديرة،

---

(109) كتبها الناشر نكرة هكذا: «مقولات».

ن) قحل الشيء: يبس ـ ويقال قحل الشيخ: يبس جلده.

ن) نقص وردت في المخطوط علامة تدل عليه.

(110) كتب الناشر: «وقد بيّن».

(111) انظر ما قاله في كتاب النفس ـ وشرحه للمقالة الرابعة من كتاب الآثار العلوية لارسطو. وكذلك ما ورد في شرحه لكتاب الكون والفساد
وانظر ايضا ما قاله عن الموضوع في رسالته «في الغاية الانسانية».

(112) اضفنا هذه الكلمة ليستقيم الكلام.

فانه ليس تنسب لنا هذه. والحيوان انما يقال انه متحرك بذاته ومن ذاته في المكان خاصة، وذلك ان فيه المحرك وهي النفس، والمتحرك وهو البدن، وقد تلخص ذلك في الثامنة من السماع. فالمنفعل هو البدن، والفاعل القريب هو النفس، وهو النزوع. ولا يكون نزوع الا بوهم، وقد يكون الوهم ولا يكون نزوع. والوهم هو المحرك، والمتحرك هو الجسد. فليت شعري النزوع أهو يوجد في الوهم حتى يكون له كالآلة، او هو في المتحرك حتى لا تكون هيولى لذلك الوهم الا بذلك النزوع، فانه ليس كل هيولى لكل متحرك، بل لكل محرك بالطبع متحرك بالطبع، وقد ذكر ذلك ارسطو في الثامنة من السماع. فاما ان التوهم ليس موضوعا للنزوع، فذلك كالبيّن بنفسه، فالنزوع اذن في شيء آخر، ولان النزوع في محسوسه،[113] فهو ضرورة حال في جسم، اذ لا يحس الا جسم. فهل هو صورة لذلك الجسم كالزجاج، فانه اذا كان زجاجا بالقوة، وذلك عندما يكون حجرا، فليس يمكن ان يتخذ منه آنية. فاما اذا صار زجاجا بالفعل امكن ذلك كالرطوبة في السمع، فهو حال في ذلك الجسم، ولذلك الجسم وجود ما آخر، فلنفحص عن ذلك. والمقدمات الخاصة بهذا النظر الذي تتخذ منه الدلائل عليه قليلة، ولكن ليس يجب علينا لذلك[114] ترك الفحص. وفي امثال هذه يقول ارسطو: انا وان علمنا انا لا نبلغ من العلم بهذا الامر كنهه، فلنبلغ منه قدر الكاد، وهذا انما هو في التصور لا في التصديق. فنقول:

انه قد تبين في غير موضع ان القلب او ما يقوم مقامه هو مبدأ الحيوان، وانه ينبوع للحار الغريزي الموجود في البدن، وان بالحار الغريزي تكون جميع الحركات الموجودة في البدن، واعني بذلك الاغتذاء وضروب النزوع والتوهم والتفكر، فان الهضم وان كان في المعدة فهي كالكتابة، وان كان القلم هو الذي رسم الاحرف فان الراسم هو الانسان.

وبالجملة فالمحرك الاول هو الذي ينسب اليه الفعل كما تبين ذلك في ثامنة السماع، وقلناه نحن في «رسالة الوداع».[115] فان المنصور هو الذي قتل عبد الله بن

---

(113) كذا اثبت الناشر

(114) كتب الناشر: «بذلك» ونحن نفضل ما وضعناه في الصلب.

(115) هذا ـ كما ترى ـ يدل على ان هذه الرسالة لاحقة على «رسالة الوداع». وقد اكد الفهرس الملحق بتقديم ابن الامام، كما وقفنا على ذلك من قبل، ان ابن باجة بعث بهذه الرسالة الى ابن الامام بعد «رسالة الوداع» وقبل «رسالة الاتصال».

علي، وان كان لم يتناول ذلك المنصور بيده وكان بعيدا عنه،[116] فان الآلة قد تكون متصلة بالفاعل، وقد تكون منفصلة. مثال ذلك الصائد هو الذي اخذ الذئب في الحبالة، وان كان الصائد غائبا عن الحبالة عند وقوع الذئب فيها، وذلك ان الآلة اما ان يودع[117] المحرك الاول فيها حالاتها تفعل فعلها فلا تحتاج ضرورة الى اتصالها بالمحرك. واما ان لا تقبل تلك الحال الا وهي متصلة بالمحرك كالقلم.[118]

---

116) قارن ما سيؤكده ابن باجة عن هذا الموضوع في بداية الرسالة اللاحقة من هذا القسم.

117) كتب الناشر: «اما ان تودع» وقد صححناها ليستقيم الكلام.

118) تخلف قراءة هذه الفقرة الاخيرة انطباعا بان الرسالة غير كاملة.

10 ـ رسالة لابي بكر محمد بن يحيى في المتحرك[1]

[184 ظ] قال ابو بكر محمد بن يحيى:[1]

قد تبين في «السماع الطبيعي» بالاقاويل التي تعطي اليقين ان كل حركة تكون عن اكثر من محرك واحد،[2] وهي التي لا يتحرك فيها المتحرك بنفسه بل بغيره، فانها منسوبة الى المحرك الاول خاصة دون سائر المحركين، وذلك <أيضا>[3] بيّن قريب بنفسه.

وهذه القضية[4] الكلية الصادقة يعترف بها الجمهور عند اخذها في موادها، فلذلك يقولون قتل الرشيد جعفرا، كما يقولون قتل المنصور ابا مسلم، وان كان القاتل الاقرب لجعفر مسرورا او من ائتمر له، وقاتل ابي مسلم المنصور بيده، ولا ينظرون الى المحرك الاقرب ولا يحفلون به <في>[5] ذم او حمد، اللهم الا فيما كان للاقرب فيه موقع اختيار،[6] فلذلك هو في بعض الامور يجري مجرى الأول، فان الاول انما يعتقد فيه انه بهذه الصفة. فانه قد تبين في[7] الثامنة من «السماع» ان المحرك الاول على التحقيق هو محرك الحركة السرمدية، لكنه بالاضافة الى حركة

---

(1) كذا ورد عنوان هذه الرسالة في ب. اما في أ فالعنوان هو كما يلي: «ومن قوله رضي الله عنه في العرض»، وهو نفس العنوان الذي وردت به في مخطوط برلين المفقود. ونحن لا ندري واضع هذا العنوان، ولا علاقة العنوان بمضمون الرسالة. ولهذا فضلنا العنوان الذي وردت به في ب لانه اوضحها واقربها.

(2) كلمة «واحد» ساقطة في ب.

(3) زائدة في ب.

(4) في أ: «وهذه الفضيلة».

(5) زائدة في ب.

(6) في: «موقع من الاختيار».

(7) في ب: «تبين من».

حركة من الكائنة الفاسدة بالعرض لا بالذات. فلذلك يقال اللوم والحمد على ما حرك بالعرض. ولذلك كان في الشريعة عقاب قاتل الخطا غير عقاب قاتل العمد.

واما الآلات فليس لها في وجود تلك الحركة حظ من حمد واحد او ذم[8] اللهم الا في بعض احوالها، وسواء كانت المحركات المتوسطات اجساما غير متنفسة او اجساما متنفسة، ناطقة كانت او غير ناطقة. وان من ذم او حمد المحرك القريب فهو، كما يذكر افلاطون[9] في الكلب، انه يعض على الحجر الذي يرمي به ويترك الرامي،[10] اللهم الا ان كانت الآلة المتنفسة بحيث يمكن ان يعتقد فيها انها اول محرك. وهذا كله بيّن بنفسه ويقين معروف موثوق به.

وظاهر ايضا مما تبين هناك وتبين في «كتاب الحيوان» «وكتاب النفس» و[ما] كتبناه نحن في «رسالة الوداع»[11] وفي اقاويل لنا غيرها[12] ان المحرك الاول في الحيوان هو النفس. وهذا ايضا أمر[13] اذا تامله الناظر ادنى تامل صح له وتبينه.[14]

وقد تلخص في الاقاويل التي كتبت في النفس ان المحرك الاول للحيوان هو النفس النزوعية، وهي صنفان متقابلان (لهما فعلان متقابلان):[15]

احدهما لا اسم لجنسه. فلنسمه على [**185** و] الاطلاق المحبة، ومنها يكون الطلب والانبساط،[16] وفي هذا الجنس تدخل الشهوة الغذائية والغضب وسائر الاصناف الاخر.

---

(8) في ب: «فيس لها في وجود تلك الحركة حمد او ذم».

(9) في أ: «فلاطن» وهذا نفس المثال الذي نجده في احدى رسائل القسم الثاني، وهي رسالة: «في الفاعل القريب والفاعل البعيد»، دون ان ينسبه الى افلاطون او الى غيره.

(10) في ب: «ويترك الأمر».

(11) يتبين من خلال الاحالة الى «رسالة الوداع» انها سابقة على هذه الرسالة.

(12) الملاحظ ان الكتابات المتاخرة لابن باجة ابتداء من «تدبير المتوحد» تثير جميعها مسألة المحرك الاول في الحيوان..

(13) كلمة «أمر» ساقطة في ب.

(14) في ب: «وتيقنه»

(15) ما وضع بين القوسين ساقط في أ.

(16) في ب: «الامساك».

والصنف الثاني الكراهية[17] وبها يكون الهرب او الترك وفيها يدخل الخوف والسأم والملال وما جانسه. وتبين هناك بالاقاويل البينة[18] ان سبب هذه هي النفس الخيالية. وقد لخص هناك اصنافها. وهذه كلها توجد للانسان اذا كان حيوانا، ويختص الانسان بالحركة الاختيارية،[19] وهي التي تكون عن النطق، وبها ينسب الى الانسان الخطا والصواب،[20] وبها يحوز الصنائع.[21] وهذه اصناف قد لخصنا القول فيها في «سيرة المتوحد»[22] وتبين هناك ان الحركة الانسانية الخاصة بالانسان هي التي تكون عن الامور التي توجبها الروية الصادقة. وبيّن[23] ان الروية انما تكون ضرورة نحو أمر ما، وانها نحو غاية مّا، وهي الخير على الاطلاق.[24]

فان هذا الخير هو معشوق بالطبع محبوب للكل، والحيوان البهيمي اذ لم يعط النطق وهو الذي يعرف الخير بالاطلاق جعلت[25] له معرفة الخير مقترنة[26] بالمواد وذلك بالحس وبالتوهم. فاما الانسان فانه يعرف الخير في مواده[27] ويعرفه[28] مجردا. ولذلك متى اشتهى الانسان شيئا، ثم علم بوجه ما ان ذلك الشيء (الذي كرهه)[29] خير، ترك ما اشتهى وطلب ما كره في ذلك الامر،[30] فان لم يفعل ذلك كان ذلك من

---

(17) في أ وب: «الكراهة».

(18) في ب: «اليقينية».

(19) انظر ما قاله ابن باجة في «تدبير المتوحد» حين كان يميز بين الفعل البهيمي والفعل الانساني.

(20) في أ: «وبها ينسب للانسان الخطا والصواب» او «وبها ينسب الانسان للخطا والصواب.»

(21) في ب: «ربها يحوز الصناعة».

(22) يقصد كتاب «تدبير المتوحد».

(23) كذا في أ وب ولكن الناشر صححها هكذا: «وتبين هناك».

(24) في ب: «وهي الخير بالاطلاق».

(25) في ب: «جعل».

(26) في أ: «معرفة».

(27) في ب: «فانه يعرف الخير من مؤلفه».

(28) في ب: «ويعلمه».

(29) ساقطة في ب

(30) في ب: «في اكثر الامر».

فعله سفها ولعبا[31] وضلالا وما شاكل هذه الاصناف، [اذ ليس لهذا الصنف اسم يخصه]،[32] وكان فعله ذلك حيوانياً لا انسانيا. وقد بيّنا ذلك كله في «سيرة المتوحد».

فالمحرك الاول على الاطلاق في الانسان هو النفس واجزاؤ ها، واما الجسد فهو مجموع الآلات. فان مجموع الآلة الطبيعية هو البدن، ولذلك الحيوان قد يموت ولم يعدم من جسده عضو، كما قد يغيب النجار ولا يعدم من آلاته آلة، غير ان الفعل لا يتم لها اذ المحرك الاول قد عدم.

وقد بيّنا في «سيرة المتوحد» ان الانسان يقال اولا في المعرفة بالجنس[33] للجسد ولذلك يسمى الميت حيوانا[34] باسم الجنس (للجسد)،[35] ونظن ذلك على طريق التواطؤ (ولهذا السبب تكرم جثث الموتى. ويقال ثانيا على النفس. ولهذا)[36] ولهذا يقول سقراط يوم قتل[37] لمن حضره فتكفلوا بي امر[38] (!) يظن على خلاف الكفالة التي تكفلني من الحكام،[39] الى سائر ما قاله في هذا الفصل. فان سقراط يقول: ان الذي (يكون)[40] في موضعه عما قليل ليس بسقراط لكنه جثة سقراط،[41] واما سقراط فانه ذهب مبادرا مسرعا.

---

(31) في ب: «تعبا».

(32) في أ: «وليس لهذه الصنعة اسم يخصه» وفي ب: «اذ ليس لهذا الصنف اسم يعمها» ودلالهما فيه اضطراب.

(33) في أ: «بالحس» وفي كلا النسختين اضطراب.

(34) في أ: «حيوان».

(35) ساقطة في ب.

(36) ما وضع بين القوسين ساقط في أ.

(37) في ب: «قبل <وفاته>».

(38) كذا في أ اما في ب فنقرأ: «أو».

(39) في ب: «على خلاف الكفالة التي تكفلت في الحكام» وفي النسختين اضطراب.

(40) ساقطة في ب.

(41) في ب: «لكنه جثته».

وقد تبين في[42] تلك الاقاويل في «رسالة الوداع» تناسب المحركات التي في الانسان. واذ ذلك كذلك، فظاهر ان الخير موجود بنفسه غير مائت[43] ولا بال، وانه معشوق في الطبيعة، وان الحركة عنه وإليه هي افضل الامور الموجودة للانسان من جهة ما هو ذو جسد، فان حصوله افضل الامور الموجودة للانسان بالاطلاق، وانه سواء عند وجوده له كان ذا بدن او غير ذي بدن اللهم الا من جهة ما يحرك، فانه لا يمكن ان يحرك او يكون ذا بدن، فان البدن انما كان ليحصل له هذا الخير، فهو آلته التي بها يتحرك، فهو له كالسفينة التي يتحرك بها الملاحون، فاذا حصل كان عند ذلك البدن آلة بها يحرك غيره، ولم يكن له في وجوده الاخص أثر اللهم الا في وجوده محركا، فان كونه غاية وفاعلا غير وجوده غاية، فلذلك متى ترك[44] البدن كان غاية فقط. فاذا حصل من انسان آخر [185 ظ] في [45]هذه (الرتبة)، [46]كان عند ذلك هو جميع المتقدمين.[47]

---

(42) في ب: «وقد تبين من».

(43) في أ: «غير ثابت».

(44) في أ كلمة غير واضحة كتبت هكذا: «برر»

(45) في أ: «من»

(46) ساقطة في أ.

(47) لا يميز الناسخ بين نهاية هذه الفقرة التي نعتبرها نهاية للرسالة وبين الفقرة اللاحقة التي سنضعها اول فقرة للرسالة التالية بل يواصل الكتابة هكذا: «كان عند ذلك جميع المتقدمين يجب ان نفحص. . .» والذي يجعلنا نقوم بهذا الفصل فضلا عن اختلاف الموضوعين هو ما ورد في فهرست مخطوط برلين حيث يقول المفهرس ان بداية المقالة اللاحقة هي: «يجب ان نفحص. .» وكذلك ما يقوله الناشر لمخطوط طشقند في الهامش الاول من ص 141.

11 ـ في الوحدة والواحد[1]

[185 ظ]

يجب أن نفحص[2] عن الواحد واصنافه، وعلى كم نحو يقال، فان ذلك يدخل الشك فيما تبين في المقولات انها واحدة، وان ارسطو مثلا والفارابي واحد بعينه ذلك،[3] وبالجملة في الاجناس والانواع فائدته[4] القول في هذا النحو في [5] محمول القضية.

فقد ظهر اذن[6] في الاثبات[7] الموجود في النفس [أن] النفس انما[8] ركبت بذلك هذا النحو من [التركيب].

---

(1) يقول مفهرس مخطوط برلين: «هذا العنوان لم يرد في اول الرسالة بل في ورقة 102 و التي تحتوي على عنوانات الرسائل التالية في المخطوط».
اما ناشر مخطوط طشقند فيضع العنوان بين معققتين هكذا <في الوحدة والواحد> ويقول في الهامش: «لم يرد لهذه الرسالة عنوان في مخطوط طشقند هذه رقم 2385 بل تتابع الكلام دون تمييز هكذا: «جميع المتقدمين يجب ان يفحص عن الواحد. . . فاختلط النص بنص الرسالة السابقة التي هي في المتحرك». وذلك دون ان يبرر وضعه للعنوان المذكور.
اما مخطوط اكسفورد الذي نعتمده فيكتفي بوضع هذا العنوان المبهم «ومن قوله فيه ايضا». وسنحدد فيما بعد الموضع الذي تبدا منه المقالة في مخطوطنا.

(2) في ب: «يفحص».

(3) في ب: «وان ارسطو والفارابي قبل واخذ يبين ذلك» ثم يكتب في الهامش ما ورد في الاصل الذي يعتمده وهو: «مثل واحد بعينه ذلك».

(4) في ب: «فائدة».

(5) في ب: «فان»

(6) عند هذا الموضع يكتب الناسخ في الهامش: «موضع كتابة بالقلم الجليل».

(7) في ب: «الارتياب»

(8) في ب: «فهو النفس مما يكون. . . بذلك في هذا النحو يكون» ولا ندري كيف استساغ الناشر هذا الهراء.

وكذلك يجب ان نتجوز في العلم الطبيعي عندما نبرهن فيه على الانواع التي لها شخص واحد، اما اللذين[9] كالشمس والقمر، واما الذي[10] كالارض، فان الارض انما يوجد لها شخص واحد [كلي]،[11] وهي تفنى[12] باجزائها، وكذلك الهواء والارض في ذلك أشد تغليطا. فان البيان على الكلي[13] لا على الشخص، حتى لو كان للشمس مثلا[14] اشخاص كثيرة لكانت تتحرك خارج المركز،[15] فعند ذلك تكون المقدمات ذاتية. وان اخذت على انها ذلك الشخص، لم تكن المقدمة ذاتية على هذا النحو، وكانت علمية بالعرض، وعند ذلك يمكن[16] ان تكون هذه المقدمات، سواء كانت اول او نتائج، نافعة في الحدود بالذات.[17]

وجنس العدد[18] هو المجتمع من الواحد ومن الكثير.[19] واعني بقولي: المجتمع، المتقوم. كما يقال الحيوان يجتمع من المغتذي[20] والحساس، وليس في العدد معنى غير هذين. ونجد الاعداد اذا تكثرت وجدت[21] بذلك أمور كثيرة مختلفة،

---

(9) في ب: «الذي».

(10) في ب: «واما يكون».

(11) ساقطة في أ.

(12) في ب: «تعتبر»

(13) في ا «الكل».

(14) كلمة «مثلا» ساقطة في أ.

(15) في أ: «لكان تتحرك على خارج المركز.»

(16) من P: «ممكن».

(17) في ب: «. . ان تكون ـ بهذا ـ المقدمات ذاتية وان اخذت على انها ذلك الشخص ولم تكن المقدمة ـ سواء كانت اولى او نتائج باقية في الحدود بالذات».
ومما تجب الاشارة اليه ان المقالة السابقة تنتهي ها هنا. وبعدها نجد في مخطوطنا العنوان الذي اثبتناه من قبل وهو: ومن قوله فيه أيضا».

(18) في ب: «فحص: العدد» ويبدو ان الناشر اختلطت عليه كلمتا جنس وفحص ولما لم يستقم له الكلام وضع كلمة «فحص» عنوانا فرعياً.

(19) في أ: التكثير».

(20) في ب: «المتغذي».

(21) في أ وب: «وجد».

فاولها الزوج والفرد والجذر والمربع والمكعب، وبالجملة فالمجسم[22] والمسطح والاول والمركب والمباين والمشارك والتام والناقص والزائد والمحاب[23] وسائر ما يلزم هذه.

فقد يجب ان ننظر كيف لحقت هذه اللواحق المختلفة اجناسها لما تركبت[24] من معنيين.

الواحد قد يكون شخصا مشارا اليه كزيد وعمرو وهذا البياض وتلك الاستدارة. وقد يكون صورا روحانية[25] كالاسكندر وتبّع. وقد يكون انواعا، وبالجملة فامور معقولة كالخمسة والستة والانسان والفرس، وبذلك نقول ان القطوع[26] ثلاثة وان ذوات الاضلاع الاربعة[27] خمسة انواع.

والواحد الموضوع للعدد الذي يجري منه مجرى الهيولى فليس بواحد من[28] هذه ضرورة، بل هو معنى الوحدة في موضوع، سواء كان هيولانياً او روحانيا او معقولا، لان الوحدة مما[29] يقال في موضوع، اللهم الا فيما وجوده انه واحد، فان تبرهن[30] ان شيئا بهذه الصفة دلت[31] فيه الوحدة على ما يدل الواحد. وظاهر ان ما هذا سبيله فليس موضوعا لعدد، اذ لا يتكثر،[32] فان التكثر انما يلحق الواحد من أجل الهيولى. فالواحد الموضوع للعدد فيه ضرورة امر يجري مجرى الهيولى. واذا كان الواحد يلحق المعقولات فالمعقولات له[33] تجري مجرى الهيولى.

---

(22) في ب: «فالمجتمع».

(23) كذا في أ وب.

(24) في أ وب: «تركب».

(25) في أ: «صورا روحانيا».

(26) في أ: «القطع».

(27) كتب ناسخ أ في الصلب: «اربعة» ثم صححها في الهامش.

(28) في ب: «فني».

(29) في ب: «لان الوحدة هنا».

(30) في ب: «برهى».

(31) في ب: «دل».

(32) في ب: «اذ لا يستكثر».

(33) في ب: «فالمعقول».

وظاهر هنا ان الواحد يقال باشتراك على المعقولات وعلى الموجودات الهيولانية.[34] وقد تلخص في غير هذا الموضع ان الواحد يقال على المعقول بتقديم[35] وعلى الهيولاني[36] بتاخير، لكن ليس في الزمان، [**186** و] وتبين هنا مما قلناه، اذا نظر فيه أيسر نظر، ان العدد يقال على الهيولانية بنحوى[37] التقدم، وعلى المعقولات بالتاخير[38] وعلى طريق النسبة.[39] فلننظر في اللاحق للمعقولات،[40] فالواحد المعقول[41] هو متقوم[42] من معقولين: احدهما يجري مجرى الهيولى، والاخر يجري مجرى الصورة. وهذا غير مدفوع[43] مما يوجد في العقل، فان العقل قد يكون موضوعا، فان الموضوع والمحمول هذه حال احدهما من الآخر، فان المحمول صورة الموضوع. وقد يكون ذلك المحمول موضوعا كالحد الاوسط في الشكل الاول، وما احسن ما شبهه ارسطو بالخط المستقيم المتساوي[44] بعضه على بعض. والى هذا المعنى اشار افلاطون عند محاكاته اياه بالدوائر اللولبية.[45]

وان نحن فرضنا ان ذلك يعرض في كل معقول لزم من ذلك ما لا نهاية معا في الوجود، وذلك محال لا مرية فيه.[46] فاذن سننتهي ضرورة الى عقل لا يمكن ان

---

(34) قارن ما ورد في مقدمة «رسالة الاتصال» عن الموضوع.

(35) هل يحيل ها هنا الى رسالة الاتصال؟ ليس بايدينا ما يسمح بالتاكيد على ذلك.

(36) في ب: «وعلى الهيولي».

(37) في أ: «بجرى».

(38) في ب: «بالتأخر».

(39) في ب: «التشبيه».

(40) في أ: «في اللاحق المعقولات».

(41) في أ: «فالواحد المعقولات».

(42) في أ وب: «متقدم».

(43) في ب: «وهذا غير نوع مما»

(44) في ب: «المنطوي». وفي كلا النسختين اضطراب.

(45) في أ: «الداسة».

(46) قارن ما اكده في «رسالة الاتصال» عن هذا الموضوع.

يوضع، فيعمل[47] منه شيء. بل ان عقل فذاته حتى يكون معنى عقل ومعقول فيه واحدا.[48] فهذا هو الذي يلزمه القول ان هناك شيئا او عقلا[49] وهو بهذه الصفة. وهذا القول رسم، فانه لا يتقدم ذلك المعنى بانه لا يعقل منه غيره، بل ان هذه كلها نسب تلحقه، وأعدام نسب تلحقه.[50] والذي يظهر من القول انه أخص به فهو[51] الحد الذي يجري مجرى نتيجة برهان، وهو المقام مقام الجنس، وهو المدلول عليه بقولنا عقل. لكن هذا ليس بجنس بل هو اسم مشترك[52] مشكك، وانه اخص من قولنا شيء، اذ الشيء ليس يدل على الهيولاني وعلى غير الهيولاني، وعقل يدل على ما ليس بذي هيولى،[53] فاذن يدل من هذا الوجود على جهة يمكن ان يتصور بها بنحو أخص.[54]

واما اي عقل هذا العقل، وكيف لنا تصوره التصور الاتم بحسب طباع الانسان، وهل تصوره الاكمل هو بحسب طباعنا او بحسب طبيعته، فان كان بحسب طبيعته فهو تصور تام من حيث هو موجود، وان كان بحسب طباعنا كان التصور في نفسه أتم، اذ لا يمكن ان يكون انقص[55] فانه ليس بذي هيولى كالزمان والحركة والمكان وسائر الموجودات الناقصة. واما هل تصور الموجودات الناقصة الوجود بحسب طباعنا أو بحسب طبعها ففيه فحص وعويص. واما الكاملة فقد لخص القول فيها ارسطو «فيما بعد الطبيعة»، وذكر ذلك مرسلا في اول[56] المقالة الأولى من كتاب «الفلسفة الاولى»، وقد ذكره ابو نصر وغيره وارشد إليه.

---

(47) في ب: «فيقبل».

(48) كرر «كاتب» رسائل القسم الثاني هذا المعنى كثيرا ونسبه صراحة الى الاسكندر الافروديسي.

(49) في أ: «شيء عقل».

(50) في ب: «بل هذه كلها بسبب يلحقه واعدام لسبب» كذا!.

(51) في أ: «مهد».

(52) كلمة مشترك ساقطة في ب.

(53) في أ: «على ما ليس هيولي».

(54) في ب: «فاذا بدل من هذا الموجود على جهته يمكن ان يتصور بها بنحو أخص».

(55) في أ: «انقصى».

(56) كلمة «اول» ساقطة في ب.

وهذا القول جرت العادة ان يقال في التصورات[57] الناقصة اما لانها ناقصة كذلك بطباعها، او لانها كذلك من اجل طباعنا، فنقول:

ان المعقولات الاول التي تفيدنا اياها الطبيعة من غير سعي لنا في ذلك نعمده[58] ولا تفكر،[59] فهي المبادىء الاولى للفكرة والروية، وبها يسمي الجسم الموجودة فيه هذه انسانا ناطقا[60] بتواطؤ، فهي المقولات. فان اي حيوان لم توجد فيه هذه اما انها فيه بالقوة وهو كذلك بالطبع كالجنين ساعة يولد، او بالعرض كاحد اصناف المعتوهين،[61] فان ذينك ليس واحد منهما انسانا بالاطلاق، فان سمي انسانا فعلى الجهة التي يسمي [186 ظ] الجنين عند كمال الخلقة في الرحم انسانا، وانما هو انسان متكون، والآخر انسان خارج عن الطبع.

وتلخيص الجهة التي تقال عليها الهيولى[62] والانسان الطبيعي فيما نحن بسبيله فضل،[63] اذ ذلك غير عسير على من شاءه.

فالمقولات هي تصورات لامور موجودة في اجسام محسوسة، فكل واحدة منها صورة مجردة عن الهيولى، لكن لا تفيدها الطبيعة الا مقترنة بموضوعاتها غير مجردة عنها[64] وغير متصورة مكتفية بانفسها، كما نجد ذلك عند الصبيّ اول ما يعبر عنها[65] في نفسه، فيسأل[66] ويجيب، فانه[67] اذا سئل عن محسوس واحد بعينه كم هو (واين هو

---

(57) في أ: «المتصورات».

(58) في ب: «تعتمده». ولعل الصواب هو: «نتعمده».

(59) في ب: «ولا تفكير».

(60) في ب: «مطلقا».

(61) في ب: «او بالعرض كما حدّ اصناف المعنوي» كذا. ونحن نتساءل كيف يسمح الناشر لنفسه بكتابة هذا الهراء.

(62) في ب: «وتلخيص الجهة التي يقال عليها تساؤلا» كذا!

(63) في ب: «للانسان الطبيعي: انسان فيما نحن بسبيله فضل».

(64) في أ: «الا معرية موضوعاتها غير مجردة عنها» وفي ب: «الا مقترنة بموضوعها بها غير مجردة عنها».

(65) في ب: «اول ما يعبر عمّا».

(66) في أ: «فنسل» وهي كلمة غير واضحة.

(67) في أ: «انه».

وكيف هو)[68] ومتى كان، اجاب عن كل سؤال بواحد[69] من انواع المقولات الخاصة بذلك السؤال او اجناسها المتوسطة واشخاصهم،[70] ثم بعد هذه[71] الحال تصير له حال[72] اخرى، وهي التي تسمى الروّية، فيركب ويفصل ويفتش،[73] وبالجملة فهو في الحالة الاولى الطبيعية انما يسلك العقل عنده على خط مستقيم غير متقسم، وكذلك ما لم تحصل له الروية النظرية، او من العملية الجزء الذي تشارك فيه[74] النظرية. فاذا حدث له شيء من النظرية فقد قسم الخط بنصفين، وثنى احد النصفين على الآخر، وخرج[75] العقل من[75] سلوكه على دائرة الى سلوكه على خط لولبي، وهو عند ذلك يجعل العقل شيئا ما موجودا أو يقيمه مقام الموجودات الهيولانية، ويكون العقل في حال وضعه مؤلفا[76] من شيئين: من[77] المحمول وبه يصير معقولا، ومن[78] الحال التي بها صار معقولا[79] موضوعا<لا>.[80] فان الموضوع ان كان هو والمحمول واحدا[81] من جميع الجهات، لم يكن[82] ذلك محمولا ولا هذا

---

(68) ما وضع بين القوسين ساقط في أ.

(69) في ب: «بواحدة». وفي أ: «واحد».

(70) في ب: «او اي شيء منها»

(71) في ب: «ثم بعد هذا»

(72) في أ: «حالة».

(73) في ب: «وهي التي تسمى الروية: تركب وتفصل وتفتش».

(74) في ب: «الجزء الذي يشارك فيها النظرية».

(75) في ب: «وعرج العقل في»

(76) في أ: «مؤلف».

(77) في ب: «من شيئين: المحمول».

(78) في ب: «وفي.

(79) كلمة «معقولا» ساقطة في ب.

(80) زائدة في أ. وهي لا معنى لها.

(81) في أ: «واحد».

(82) في ب: «لم يك».

موضوعا،[83] ولا كان المؤلف منهما قضية،[84] ولذلك لا يصدق ولا يكذب، وانما يكونان اسمين مترادفين، وقد تلخص ذلك في كتاب الحروف.

والمعقول يوجد موضوعا بوجوده:

احدها عندما يحمل عليه حدّه او أجزاء حده[85]التامة.[85] مثل قولنا: الكرسي جسم من خشب صنع ليجلس عليه، وقولنا: الكرسي جسم.

والثاني عندما تحمل عليه الأعراض كقولنا: الكرسي طويل او عريض.

[والثالث] وعندما تحمل عليه الاحوال المنطقية كقولنا: الكرسي جنس متوسط.

[والرابع] أو عندما نفحص عنه كيف وجوده المعقول، لا كيف وجوده الهيولاني. فان الفحص عن وجوده[86] الهيولاني، وهو وجوده في اشخاصه، يقف بنا (على جسده، وفحصنا عن وجوده المعقول ليس يقف بنا على هذه، بل يقف بنا)[87] على ما هو العقل بالفعل، (لانه)[88] لا فرق عند ذلك بين وجود الكرسي وبين وجود الانسان من حيث هما معقولان.

وهناك وجوه اخر تعديدها فيما نحن بسبيله (فضل)[89] لا يحتاج اليه، فلنقتصر من اصناف الحمل على هذه، ولنفصل القول فيها فعند ذلك يظهر لنا الحال التي حاكاها[90] افلاطون بالسلوك على الدوائر اللولبية،[91] وارسطو بانثناء[92] الخط المستقيم.

---

(83) في ب: «ذلك محملا وهذا موضوعا».

(84) في أ: «وكان المؤلف منهما قضية».

(85) في أ: «واجزاء حده الباقية».

(86) في ب: «عن وجهه».

(87) ما وضع بين القوسين ساقط في ب

(88) ساقطة في أ.

(89) ساقطة في أ.

(90) في أ: «حاداتها».

91) في أ: «اللولبية».

(92) في أ: «ماس ماسا».

وجميع انواع الحمل اذا احصيت الاحصاء اللائق بهذا الفحص كانا: اما حمل موجود في مشار اليه على موجود مشار اليه (كيف)[93] كان، او يستند الى مشار اليه، واقسامه:

حمل الجنس والفصل على النوع،
وحمل الجنس على النوع.
وحمل العرض على النوع.
والحمل من طريق ما هو على الشخص.
والحمل من طريق ما ليس هو على الشخص.[94]

او حمل ما ليس مشارا إليه على ما ليس بمشار اليه، ولا من [**187** و] جهة انه في مشار اليه، بل من جهة ما تنزل المعقولات منزلة الموجودات،[95] فيكون المعقول يجري مجرى الشخص، وذلك حمل الاحوال المنطقية على المعقولات الاول، كقولنا: الحيوان جنس والناطق فصل. وهذا يدخل في حمل العرض على الشخص، فليعد في القسم الخامس.

والثاني حمل ما يجري من هذه من طريق انها موجودات تتنزل منزلة الاشخاص.

والدلالة على المعقولات من هذه الجهة غير معروفة[96] في لسان العرب، واحرى[97] بان يكون في سائر الالسنة، وهو في طلبنا (هذا)[98] المعنى الكلي الذي نحمله على كثيرين.[99]

---

(93) ساقطة في أ.

(94) في ب: «الحمل من طريق ما هو على الشخص» وهو تكرار لنوع الحمل السابق.

(95) في ب: «بل من جهة ما تنتزل المعقولات بمنزلة الموجودات».

(96) في ب: «غير معروف».

(97) في ب: «وأحر».

(98) ساقطة في أ.

(99) في أ: «كنهين».

واما ما يدل عليه[100] لفظ انسان او فرس ما هو وما قوامه، فهو من من جهة يعد في القسم الثاني، ومن جهة اخرى يليق ان يعد في الرابع. الا انه في القسم الثاني أحرى وأليق. وبالجملة فليعد قسما بنفسه من غير تقسيم.

كمل ما وجد من هذا القول. الحمد لله على نعمه[101]

(100) في ب: «وهو ما يدل عليه» ولا ندري كيف استقام له المعنى مع ما سيأتي بعد.

101) غير موجودة في ب وهي زيادة من ناسخ أ.

القسم الثاني

تقديم الناسخ

[120 ظ]

قال القاضي الحسن بن محمد بن محمد بن محمد بن النضر وهو المعروف بالاديب:

الواصل على يد الوزير ابي الحسن علي بن عبد العزيز بن الامام من كتب الوزير الفاضل ابي بكر ما نذكره. فمنها:

شرحه لكتاب السماع الطبيعي.
والقول على بعض كتاب آلاثار العلوية.
وكذلك (على بعض)[1] كتاب الكون والفساد.
والقول على بعض المقالات الاخيرة من كتاب الحيوان.
والكلام على بعض كتاب النبات.
وقول ذكر فيه الشوق الطبيعي وماهيته وابتدأ أن يعطي اسباب البرهان وحقيقته.
ورسالة الوداع إلى الشيخ الوزير أبي الحسن المذكور.
وكتاب اتصال العقل بالانسان كتب به اليه أيضا.
والقول على القوى النزوعية كتبها اليه ما بين الكتابين المذكورين.
وفصول تتضمن القول على اتصال العقل بالانسان
وكتاب المتوحد
وكتاب النفس ينقص منه مقدار يسير ذكر الوزير انه سقط منه بعد وقوعه اليه.
وتعاليق على كتاب ابي نصر الذهنية.[2]

---

(1) ما وضع بين العلامتين غير مقروء في الاصل.

(2) كذا في الاصل. والصحيح هو:
«وتعاليق على كتب ابي نصر في الصناعة الذهنية».

وفصول قليلة في السياسات المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها. ونبذ يسيرة على الهندسة والهيئة.

هذا قول القاضي الأديب رحمه الله ووقع إليّ مجموعة تتضمن ما هذا مثاله من كلام الشيخ الكبير الوزير أبي بكر رضي الله عنه فاثبتها كما ترى:

1 ـ ومن كلامه رضي الله عنه

باسم الله الرحمن الرحيم وبه الحول والقوة والتوفيق والعصمة

[بين العقل والقوة المتخيلة][1]

[واتصال العقل الانساني بالاول]

[120 ظ]

انظر ببصيرة نفسك في نفسك إلى ما بين العقل والقوة المتخيلة من العجائب، ترى يقينا[2] ان العقل ياخذ من القوة المتخيلة معلومات هي المعقولات، حسب ما ذكرته[3]، وانه يعطي القوة المتخيلة معلومات آخر يبسطها فيها: اما معلومات استنبطها العقل وبسطها في المتخيلة، مما يقدر الانسان ان يصنعه بارادته من آراء خلقية وصناعية[4] واما ان يعطي العقل القوة المتخيلة معلومات يبسطها فيها من حوادث جرت في العالم يوجد [ها] فيها قبل حدوثها، او ما حدثت[5] و لم تحصل في

---

(1) لم يرد لهذه الرسالة عنوان في المخطوط، شانها في ذلك شان معظم رسائل هذا القسم. ولكنها من بين الرسائل التي يمكن الاطمئنان الى وضع عنوان لها، نظرا لكونها تتناول موضوعا واحدا او قريبا من ذلك.

(2) وردت في الاصل بدون نقط هكذا: «بعسا» .

(3) من الصعب الاهتداء الى هذه الاحالة. وسيرد في بعض الرسائل اللاحقة ما هو قريب منها. والجدير بالذكر ان هذه الرسالة هي اول رسالة في هذه المجموعة التي يقول عنها الناسخ: «ووقع اليّ مجموعة تتضمن ما هذا مثاله...».

(4) وهذه بعض وظائف العقل العملي. والملاحظ ان «الكاتب» لا يضع نعتا للعقل الذي يتحدث عنه. اما ذكره للعقل الانساني من بعد فهو لا يضيف شيئا.

(5) كذا في الاصل. وفيه اضطراب تركنا امر تصحيحه الى اجتهاد القارىء. اما المعنى المراد تبليغه فهو واضح كما ترى.

القوة المتخيلة عن حاسة، بل عن العقل الذي يخدمها،[6] [منها] ما يكون بالرؤيا الصادقة، والعجب العجيب فيها ما يكون بالوحي أو بضروب الكهانات.

وبيّن ان ما يعطيه العقل الانساني للتخيل ليس هو[6] منه ولا [121 و] يضعه هو فيه، بل يفعل هذا الفعل فيه فاعل علمه قبل، قادر على ايجاده لا الاه الا هو[7] [هو] سبب وجوده، [و] محرك الاجرام الفاعلة بارادته إلى ان تفعل ما يريده في الاجرام المنفعلة[8] كما انه لمّا اراد ان نعلم ما يحدثه في العالم افاض على الملائكة علم ذلك، ومن ملائكته يفيض ذلك العلم على عقول الانسان، فيدركه انسان انسان بحسب ما وهب من الاستعداد لقبوله[9].

وهذا ظاهر، في الاكثر، في الصالحين من عباده الذين هداهم الله، واخلصوا[10] به وبملائكته وكتبه ورسله، وعملوا بما يرضيه، فانه يفيض عليهم، بتوسط ملائكته في الرؤيا، وغير ذلك، عجائب من الحوادث الحادثة في العالم[11].

---

(6) هذه هي القراءة الممكنة لما ورد في الاصل. وقد نقلناها كما وردت دون ان نزعم انها صحيحة. وعلى كل حال فهي تتعارض وما ستصرح به رسالة لاحقة من ان القوة المتخيلة تخدم القوة الناطقة..

(7) الملاحظ ها هنا غياب التمييز الشهير لدى الفلاسفة بين العقل الفعال والاله أو الأول. وستتبنى بعض المقالات اللاحقة هذا التمييز مؤكدة على دور العقل الفعال الذي يتولى ذلك عن الاول.

(8) يتحدث عن «الاجرام الفاعلة» و «الاجرام المنفعلة» لا عن العقول الفاعلة والقوية. كما انه لا يهتم بتحديد عدد «الاجرام»، كما جرت العادة بذلك عند «الفلاسفة» في استغلالهم للمعطيات الفلكية بهذا الصدد.

(9) المثير للانتباه حديثه عن الملائكة بدل العقول، وغياب اي ربط بين الاجرام والملائكة، وكذلك اهماله الكشف عن العلاقة بين الاله والملائكة والاجرام والانسان باستثناء العلاقة المعرفية ـ ان صح التعبير ـ التي تتم من خلال الفيض وهي تتعلق على وجه الخصوص بالعقل العملي وضروب الكهانة والرؤيا...

(10) كذا في الاصل. وقد تقرأ هكذا: «وآمنوا به..».

(11) تبتعد هذه الفقرة الاخيرة اكثر من سابقاتها عن «الروح الفلسفية»، وعن اللغة والمفاهيم التي اعتاد فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب ـ بوجه خاص ـ استعمالها. واذا كنا نجد بعضهم قد استعمل بعض المفاهيم الواردة في هذه الفقرة، فان ذلك كان يتم في نصوص خاصة، ولغايات خاصة. يضاف الى ذلك ان هناك فرقا عظيما بين استخدام مفاهيم واحدة واستعمالها في سياقات متباينة وبمعاني مختلفة ومقاصد معارضة.

2 ـ ومن كلامه

[في المعرفة النظرية والكمال الانساني][1]

او في «الاتصال بالعقل الفعال».

[123 و]

[2] .... وطرق الى اليقين ببقاء[3] النفس الناطقة اذا كملت، وكمالها أن تصير عقلاً بان تعقل في ذاتها معقولات من التي هي عقل بالفعل، احطها مرتبة عقل الانسان .واذا عقل الانسان هذه العقول، وصارت له عقلا ومعقولا، فتكون حينئذ صورة له يكمل بها كمالا تاما، بحسب ما للانسان الكامل ان يكمل كأرسطو، او بهداية من الله عز وجل كالاولياء. وبذلك يكون فعله في ذاته بذاته، وفعله هو ان يرى ببصيرة عقله وعمله[4] يقينا، وبذلك يرجع على ذاته بذاته فيكون الراجع والمرجوع اليه واحدا، كما قال الاسكندر، فيكون روحانيا لا جسمانيا، ولا يحتاج في وجوده الى جسم، ولا ان يفعل في جسم، ولا في قوة جسمانية، وينبو[5] عن القوة المتخيلة.

---

(1) لم يرد عنوان لهذه الرسالة في الاصل. والعنوان الموضوع هو نتيجة لقراءة خاصة، ومن الممكن ان تقرأ هذه الرسالة قراءة أخرى وان يوضع لها عنوان آخر. يضاف الى ذلك انها تثير اكثر من موضوع، ومن ثم فهي تحتمل اكثر من عنوان واحد.

(2) كلمة غير مقروءة نتيجة التصاق اوراق المخطوط بعضها على بعض. وهو تلف يعم كثيرا من أوراقه. وسنكتفي فيما بعد بالقول: «كلمة او كلمتان او اكثر غير مقروءة» حينما نكون امام مثل هذه الحالة وسواء استطعنا ملء الفراغ او لم نستطع.

(3) في الاصل: «ننفا» وهي كلمة غير واضحة كما ترى. وما وضعناه في الصلب مجرد اقتراح

(4) كذا في الاصل وهي غير واضحة. يستعمل كاتب هذه الرسائل: «بصيرة العقل» «بصيرة النفس» «بصيرة القلب»، اما بصيرة العمل فهذه هي المرة الاولى والاخيرة التي يستعملها. وذلك اذا كانت قراءتنا صحيحة ولم تكن خطأ من الناسخ.

(5) كتبها الناسخ هكذا: «ونبوا».

وذلك ان قوة الانسان النظرية تفعل أولا في القوة المتخيلة،[6] وهي قوة في جسم، بان تجرد من المخلوقات الشخصية المتخيلة معانيها بان تفعل وتعلم ما كل واحد منها باسبابها الكلية. ولا تزال قوة الانسان العقلية تتزيد بالفكرة في المخلوقات، وتطلب اسبابها باحضار المخلوقات في القوة المتخيلة حتى تتمكن معقولاتها، وتصير تلك المعقولات عقلا، ويرى العقل ببصيرته تلك المعقولات فيه، فلا يحتاج عقل الانسان إلى قوة جسمانية يفعل بها، بل يفعل في صورته بان يعقل ذاته التي هي عقل، فيكون فعله هو عقله، ويكون بذلك باقيا، وفعله هو ذاته، كسائر العقول التي لا يفنى فعلها[7]

ان يعقل ويعلم لا يحتاج الى «شيء مادة»[8] هي سبب الفساد، وانما حاجته إلى العقل الذي أوجده بما يفيض عليه، كحاجة سائر العقول العالية إلى العقل الذي فوقها وهو الذي اوجدها. والاعلى[9] يفيض على الذي دونه دائماً، والكل من السبب الاول على ترتيب.[10] وهذا قد يكون كمالا للعقل بطريق التعلم البرهاني حتى يتمكن ذلك صورة[11] وقد نجد بالفعل ما هو أعلى[12] **[123 ظ]** من غير تعلم، على نحو ما يبلغه أصحاب الفطر الفائقة. (فان الكمال الانساني)[13] الدائم قد يكون بان يفيض على القوة الناطقة اذا كانت . . . .[14] دفعة او بتدريج من العقل الفعال بصيرة يبصر بها الانسان العالم، فيحصل له ما يحصل للواصل بالتعلم بعد التعلم من دوام (الفيض. وهؤلاء)[15] درجات اعلاها الانبياء على درجاتهم، ثم الآخذون في

---

(6) قارن ما قاله في الرسالة السابقة حيث يبدو الموقف فيها مختلفا عما صرح به ها هنا.

(7) الملاحظ ها هنا «تعايش» معجمين متعارضين معجم ارسطي مشائي ومعجم مناهض للارسطية. وهذا امر لا نجده في المعجم الباجوي

(8) كذا في الاصل. وهو تعبير غير فصيح.

(9) وردت في الاصل هكذا: «والاعلا».

(10) تتردد هذه المقولة في بعض رسائل هذا القسم دون تفصيل.

(11) في ما وضع بين العلامتين اضطراب. وهو تعبير غير سليم.

(12) في الاصل: «أعلا».

(13) ما وضع بين القوسين غير مقروء في الاصل. .

(14) كلمتان غير مقروءتين في آخر السطر الثاني من ظهر هذه الورقة.

(15) ما وضع بين القوسين غير مقروء أيضا

أعمالهم و. . .[16] بما جاءت به الرسل حتى يفيض عليهم ما يفيض على المتعلمين من غير تعلم، و. .[17] اولياء الله على درجات.[18]

والمعطي هذا كله العقل الفعال[19] يظهر أولا للمتعلمين بصيرة يرون بها المعقولات الاول التي بها هؤلاء[20] يمتحنون حتى يصلوا، فاذا وجد استعدادا فائقا أعطى ما هو أكثر بحسب ما هو استعداد فوق استعداد، فلا يبعد[21] ان يصل بما فطرته الانبياء[22] إلى درجات من الكمال اكمل مما يوصل بالعلم البرهاني،[23] اذ كان الانسان بالاستعداد قويا للقبول، فان العقل الفعال أبداً يفيض عنه كمال تام للانسان في الغاية. والتقصير انما يلحق من جهة الاستعداد القابل لامن جهته. وكما يفيض عن كل واحد من العقول الثواني على ترتيب عقل شبيه به ليس هو، كذلك يفيض عن العقل الفعال عقل شبيه به ليس هو هو، يبقى ببقائه، لا يحتاج في وجوده إلا له، كسائر الثواني التي لا تحتاج في وجودها الا للذي اوجدها بما يفيض عليها أبداً.

---

(16) كلمة غير مقروءة ومن الممكن ان تقرأ هكذا: «وافعالهم».

(17) كلمة غير مقروءة في آخر السطر السادس

(18) يعارض القول بالطريق البرهاني وطريق اصحاب الفطر الفائقة غير التعليمي ثابتا من ثوابت الفكر الباجوي.

قارن نقد ابن باجة للطريق الصوفي في «تدبير المتوحد» و«رسالة الوداع»، وما ينتهي اليه في «رسالة الاتصال».

(19) هناك اختلاف واضح بين ما ذهبت اليه المقالة الاولى وما تصرح به هذه المقالة ها هنا، فالمعطى في الاولى هو الفاعل اي الاله، والمعطي ها هنا هو العقل الفعال الذي يعتبر وسيطا بين الاول والانسان (النبي والولي).

(20) في الاصل: «لهاولاي» وقد جرت عادة ناسخ هذا المخطوط ان يكتب هؤلاء هكذا: «هولاي او هاولاي»

(21) كتب الناسخ قبل «يبعد» «يزال» ووضع عليها علامة تعني انها خطأ او سهو منه

(22) كذا في الاصل والتعبير غير سليم.

(23) وهذا مذهب آخر يعارض التعليم الباجوي معارضة مطلقة.
قارن «تدبير المتوحد» «ورسالة الوداع» «ورسالة الاتصال».

وطريق[23] الصوفية المستعدين للقبول، وطريق الغزالي[25] من الطرق الموصلة، والطرق المأخوذة اولا عن نبينا صلعلم.[26]

فأرى ان تمزج ما عندك من الكمال التعليمي بذكر الله عز وجل، وبالفكرة في كماله، وبما عندك من اليقين بوجوده، وانه عالم، وان علمه بذاته فقط، وعلمه هو ذاته، فانه يعلم جميع الاسباب من جهة علمه بذاته وبكمال ذاته التي بكمالها فاض وجود ذلك الموجود، وانه عالم بما فاض عنه، ولعلمه بذاته فيعلم ما يفيض عنه. فاعمل [على] تصفية نفسك بذكر الله وتعظيمه بصفاته على ما ذكر الشيخ ابو نصر في كتاب الملة[27]

وهو الموفق للحق لا رب غيره.

---

(24) كتبها الناسخ معرفة هكذا: «والطريق».

(25) انظر نقد ابن باجة للغزالي في «تدبير المتوحد» و «رسلة الوداع»

(26) كذا في الاصل ـ

(27) لم يرد في كتاب الملة لابي نصر كما وصل الينا ما يحيل اليه النص ها هنا، اللهم الا اذا كان يقصد «الدعاء العظيم» الملحق بكتاب الملة. انظر ص 89 - 92 من كتاب الملة ونصوص اخرى

تحقيق محسن مهدي ـ دار المشرق. بيروت. 1971

[134 ظ]

3 ـ ومن كلامه ايضا رحمه الله

[135 و] باسم الله الرحمن الرحيم

ارتياض في تصور القوة المتخيلة والناطقة

. . .[1] يرتاض الانسان اولا ويقوى في تصور القوة المتخيلة التي . . . . . .[2] القوة الناطقة فيها أعمالها اولا وفيها تظهر وهي الموضوع. . . .[3] اذا حصلت فيها متخيلات المحسوسات كلها أو جلها فأقول:

القوة المتخيلة الموجودة في الانسان بالفعل، هي القوة التي يجدها الانسان في نفسه، يرسم فيها رسوم المحسوسات، ويتصور بها ويحضر الانسان فيها رسوماً[4] من المحسوسات متخيلة بعد غيبتها عن الحواس، فيرى الانسان فيها صفة زيد وعمرو وصفة داره ودابته وغير ذلك من المحسوسات المشار إليها. ويكون هذا الفعل من القوة المتخيلة في اليقظة والنوم[5]

وهي التي تركب صورا من المتخيلات لم يحس بها، بعضها صادقة مثل تخيلنا زيداً[6] في وضع كذا أو صفة كذا اذا كان كذلك. وبعضها كاذبة اذا تخيلنا زيدا بصفة

---

(1) كلمة غير مقروءة.

(2) ثلاث كلمات غير مقروءة.

(3) كلمة او كلمتان غير مقروءتين.

(4) في الاصل: «رسوم».

(5) قارن ما كتبه ابن باجة عن القوة المتخيلة في كتاب النفس.

(6) في الاصل: «زيد».

كذا او في موضع كذا وليس هو كذلك، ومثل تخيلنا عنزا برأس ايل او برأس فرس او غير ذلك من الامور المتخيلة الكاذبة.

وقد تركب وتتخيل أمراً ليس بشخص يحمل على اكثر من شخص واحد، فتحاكي صفة المعنى وتتخيله صنما يعم اكثر من الواحد، ولا يعم كل ما[7] يقال عليه المعنى، فتحاكي الانسان وتتخيله فيها منتصب القامة ذا لحم وعظم متغذيا حساسا. . .[8] لكن تتخيل الانسان بمقدار ما، ولذلك لا يعم ذلك المتخيل كل انسان. وللعقل في هذا التخيل فعل ما.§[9]

واذا تامل الانسان جميع ما ذكرته في نفسه وجد القوة المتخيلة في نفسه على ما ذكرته لا شك فيه ولا في وجودها. وكذلك وجود القوة الناطقة يجدها الانسان في نفسه، ويعلمها علما يقينا لا يشك فيه بشيء من التثبت. وذلك انا نجد في انفسنا ما نتميز به ونفصل عن سائر الحيوان المتغذي الحساس، فان الانسان يجد في نفسه معلومات تحتوي على ميز الجميل والقبيح والنافع والضار يحوزها ويميزها، ويجد في نفسه امورا يرى صدقها لا شك فيه، وامورا هي على ظن، وامورا هي كذب لا يجوز في الوجود. كل هذه المعلومات يجدها الانسان في نفسه.

وهذه المعاني المعلومة في النفس تسمى نطقا، وما يوجد في [135 ظ] الانسان يسمى ناطقا[10]. والنطق يقال على القوة الناطقة بالقوة التي شانها ان توجد فيها هذه المعلومات، لان الانسان يوجد وليس فيه هذه القوة، ثم يقبلها، فتكون فيه بعد أن لم تكن، فقبل ان يقبلها له قوة شانها ان تقبلها ليست في الفرس ولا في الحجر.[11] ويقال أيضا نطق على هذه المعلومات اذا (كانت)[12] بالفعل موجودة بالقوة

---

(7) في الاصل: «كلما».

(8) كلمة غير واضحة كتبت هكذا: «خلعا».

(9) تختلف هذه الفقرات عما ورد في الرسالتين السابقتين، وتقترب من بعض ما كتبه ابن باجة في كتاب النفس.

(10) قارن كتاب النفس لابن باجة: «القول في القوة الناطقة»

(11) انظر ما قاله ابن رشد في جوامع كتاب النفس حيث يذهب مذهبا قريباً مما ورد ها هنا. وانظر قبل ابن باجة في «تدبير المتوحد» و «رسالة الاتصال».

(12) ما وضع بين القوسين غير واضح في الاصل.

التي شانها ان تقبلها، ويقال نطق على (الالفاظ)[13] حين[14] نعبر بها عن هذه المعلومات الحاصلة بالفعل. وكل هذا بيّن بنفسه بأدنى تأمل.

وهذه المعلومات الحاصلة[15] بالقوة الناطقة بالفعل متى اخذت بالاضافة إلى الاشياء المأخوذة عنها سميت علما، لانها علم بها، وهي التي عرفتها، ومتى اخذت من حيث ادركتها قوة[16] توصف بها، وتحمل على موضوعاتها الماخوذة عنها، سميت معقولات. ومتى اخذت من حيث ادركتها القوة الناطقة، وكملت بها، وخرجت بها من القوة الى الفعل سميت عقلا.

والنطق يخرج من القوة إلى الفعل بان يحصل في نفس الانسان معلومات. وحصول المعلومات يكون بدرجات اولها علم هذا المشار اليه. وهذا يكون اولا بحصول حال هذا المشار إليه في القوة المتخيلة حصولا مجملا دون ان يجوز التخيل فيه، ويبرز صفة من صفاته، لا أنه الابيض ولا انه الطويل ولا النحيف، بل يميزه مجملا، ولا يلتفت إلى صفة من صفاته، وهذا لضعف العلم بالشيء يشبه تخيل الحيوان الذي له تخيل. ثم اذا تمكن حال هذا المشار إليه في القوة المتخيلة، ارتقى الانسان الى هذا المشار إليه بصفات مفصلة يعرفه بها بالاضافة الى مشار اليه واحد بعينه في العدد يميزه منها[17]. فيميز زيدا بانه الطويل الابيض النحيف، وياخذ هذه الصفات في التخيل كانها شيء واحد بعينه في العدد، مضافة الى مشار[18] واحد بعينه في العدد، اذ هي مضافة إلى واحد بعينه. ولذلك زعم قوم ان ما تدل عليه الالفاظ باطل، اذ كانت تدل على كثرة فيما ليست فيه كثرة[19] ولا هو كثير، لان هذا المشار إليه

---

(13) نفس التعليق السابق.

(14) في الاصل: «حتى»

(15) وردت في الاصل نكرة هكذا: «حاصلة».

(16) وردت في الاصل معرفة: «القوة».

(17) وردت في الاصل هكذا: « بمرتها».

(18) كتبت في الصلب هكذا: الى شيء» ثم صححها الناسخ نفسه كما اثبتناها.

(19) في الاصل: «مكترة».

الذي هو الطويل والابيض ليس بكثير. وهذا كما ذكر الشيخ ابو نصر[20] مخالفة للمحسوس وللمعارف وخروج عن الانسانية. وبهذه المعرفة تحصل للانسان المعرفة بالاشخاص من جهة ما هي اشخاص مشار اليها، وبها يحصل شخص زيد ويعلم. [136 و] (والصفات)[21] التي يعرف بها على النحو الذي ذكرته هي اشخاص الاعراض (التي لا)[22] يوصف بها سواه، ولا يقع بها تشابه بين اثنين أصلا، لان تلك الاعراض (لا يوصف بها)[23] سواه، لان البياض الذي في زيد ليس هو البياض الذي في عمرو. . . .[24] به ما هو شخص بياض. وبعد حصول المتخيلات في القوة المتخيلة على (هذا)[25] النحو تكون القوة الناطقة تنظر ببصيرتها فترى المعاني الكلية التي تحمل على ما في القوة المتخيلة، وبها تخيل وتميز ما هو كل واحد منها.[26]

واذا ذكرت الالفاظ الدالة على هذه المعاني الكلية ميزتها[27] واحضرتها ورأتها، وذلك على ثلاث جهات:[28]

احداها:

ان تحضر القوة الناطقة <هي> هذه المعاني الكلية، وتراها في الاشخاص المتخيلة التي اخذتها عنها[29]، فتحضر[30] القوة الناطقة التي لزيد المعنى الكلي، وتراه

---

(20) لم نهتد الى هذه الاحالة. والملاحظ ان ابن باجة في كتاباته التي لا يرقى الشك اليها لا يضيف كلمة «الشيخ» الى اسم ابي نصر كما ورد ها هنا وفي آخر المقالة السابقة.

(21) غير مقروءة في الاصل.

(22) غير مقروءة في الاصل.

(23) غير مقروءة في الاصل.

(24) غير مقروءة في الاصل. ومن الممكن ان نملأ الفراغ هكذا: «لانه يوصف». . .

(25) غير مقروءة في الاصل.

(26) الملاحظ ان فقرات هذه الرسالة الى الآن تختلف في معجمها ومناخها عن المعجم الذي استعملته الرسالتان السابقتان وعن المناخ الذي تضعاننا فيه. يضاف الى ذلك تباين المواقف هنا وهناك فيما يخص علاقة القوة المتخيلة بالقوة الناطقة.

(27) في الاصل: «يميزها».

(28) لا يذكر النص الجهة الثالثة كما سنرى.

(29) نقرأ في الاصل: «التي اخذتها عنه».

(30) نقرأ في الاصل: «محصره».

ببصيرتها في اشخاص غير الاشخاص التي تراها فيها قوة عمرو. والناطقة على هذا تميز المعاني الكلية عند الجمهور وعند اولي النظر، فتكون المعاني الكلية متميزة عند الجمهور على هذا النحو فيرونها في انفسهم ويحضرونها على ما ذكرته.[31]

والجهة الثانية:

ان تميز القوة الناطقة هذه المعاني الكلية حق الميز، لكن متى رأتها ببصيرتها، وحضرت في النفس مرئية، فانما تراها ببصيرتها في القوة المتخيلة ايضا وان تفعل القوة المتخيلة ايضا، ما شأنها ان تفعله من المحاكاة، بان تحاكي المعنى الكلي، وتصور فيها صنما[32] يعم اكثر من واحد، ولا يعم كل ما يقال عليه ذلك المعنى، كما يحاكي المصوّر صورة فرس من حجارة وكما يخطه الرسام في بسيط، لكن ما تحاكيه القوة المتخيلة أكمل، لانها تحاكي، لانها تصور صورة فرس متغذ صهال، لكن ما يعم كل ما تحاكيه كل فرس، لانها انما تحاكي الاشياء محدودة بنهايات ومقدار من المقادير، فلا يعم صنمها مثلا الفرس الكامل والمتوسط ولا المهر، وانما يعم صنمها ما كان على المقدار الذي حاكته[33]. فاذا ميزت القوة الناطقة المعاني الكلية، ورغبت[34] الى احضارها لتراها وتبصرها ببصيرتها عند الفكر او عند التفهم بالقول والمخاطبة، فانما تراها ببصيرتها في الصنم الذي حاكته[35] القوة المتخيلة. لكن القوة الناطقة تميز في ذلك الصنم ان عمومه ليس على الكمال، فلا يضرها ذلك فيما تفكر فيه وتبحث عنه في ذلك المعنى المعقول.[36] وعلى هذا النحو من التمييز تتميز المعاني الكلية عند الصناع وعند اكثر من ينظر في العلوم فان الصانع[37] **[136 ظ]** عندما يفكر كيف يصنع مصنوعا ما، يحضر صنم ذلك المصنوع (فيميزه)[38] ويتخيله ويدبر كيف

---

(31) قارن ما اكده ابن باجة في رسالة الاتصال عن مراتب الجمهور والنظار والسعداء.

(32) وضع الناسخ في الصلب كلمة «صور» ثم صححها في الهامش كما اثبتناها.

(33) في الاصل: حلبه».

(34) في الاصل: «وبرعب».

(35) في الاصل: «حلبه».

(36) قارن ما اكده ابن باجة بصدد الصور الروحانية الخاصة والعامة

(37) في الاصل: «الصناع».

38) غير مقروءة في الاصل.

يصنع، وكذلك الناظر في العلوم . . . .[39] معلوماته ليعلم ما هي وغير ذلك مما يوصف يحضرها (اصنافا) في القوة المتخيلة.

وبهاتين الجهتين تخدم القوة المتخيلة القوة الناطقة بأن تحضر فيها خيالات الاشياء، اما خيالات أشخاص باعيانها واما صنما يحاكي المعنى (الكلي على)[40] النحو الذي ذكرته، فتاخذ القوة الناطقة في المتخيلات صفات كلية. (ومن رأى)[41] اعمال القوة الناطقة في المتخيلات التي في القوة المتخيلة، حسب ما ذكرته، رأى تحقيق ما ذكرته يقينا لا شك فيه، ورأى بقوته الناطقة حين فاضت عليها الموهبة، تلك الموهبة،[42] كما نرى بقوة العين ضوء الشمس بضوء الشمس. والسبب القريب في ادراك المعقولات وحصول القوة الناطقة بالفعل هو الموهبة التي هي مثل ضوء الشمس، نبصر بها ونرى مخلوقات الله تعالى حتى نكون ممن[43] يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة ايمانا يقينا، فنكون من الذين «يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار». ولا فكرة الا بتلك الموهبة، وتلك الموهبة هي اتصاله بالعقل الفعال.[44]

ولنرجع فنقرر ما ذكرناه على جهة الارتياض ليتمكن ولا بد من مساق القول من قابل ما مد.[45] فاقول:

يجب على الانسان اولا حتى يرى ببصيرة نفسه القوة المتخيلة كما يرى الاشخاص ببصره ويميزها حق التمييز،[46] ثم ينظر الى القوة المتخيلة من حيث تتكرر

---

(39) غير مقروءة في الاصل.

(40) غير مقروءة في الاصل.

(41) نفس التعليق السابق.

(42) نلاحظ ها هنا عودة الكاتب الى استعمال معجمه الخاص بعد ان ابتعد عنه طوال الفقرات السابقة من هذه الرسالة باستثناء استعماله للبصيرة.

(43) في الاصل: «من».

(44) قارن ما ورد عن الموضوع في الرسالتين السابقتين.

(45) ما وضع بين العلامتين غير واضح وقد نقلناه كما ورد في الاصل.

(46) في الاصل: «السمسر». هذا ويبدو ان الجملة غير تامة. او زيادة اخلت بالمعنى.

عليها اشخاص المخلوقات، وكثير من المتخيلات فيها ماله شخص واحد، وماله اشخاص كثيرة، وما يتعلق بالاشخاص من الاعراض من مقدار ولون وعلم وصحة ومرض وحركة وزمان ومكان وغير ذلك من اشخاص المقولات، فاذا فعل هذا رأى ببصيرة نفسه ان للقوة الناطقة نظرا في المتخيلات تدرك بها ما تشترك به وما تتباين به المتخيلات الحاصلة عن اشخاص المخلوقات. والمعاني التي تشترك بها والتي تتباين بها هي الصفات والمحمولات والمعقولات التي تتميز بها وتوجد معلومة بها. واذ ذاك فانظر كيف تكشفت هذه المعاني المدركة للقوة الناطقة بالموهبة الفائضة عليها كما تنكشف للبصر المبصرات بنور الشمس بعد ان كانت مغيبة، قبل ان يفيض على هذه نور الشمس وعلى تلك موهبة الله عز وجل[47] التي بها نرى الكل واجزائه، تحكم ان الكل اعظم من جزئه، وبها نرى الاعداد المأخوذة في معدودات مختلفة اذا قدرها الواحد [137 و] . . . . . [48] الاعداد المأخوذة في المعدودات المختلفة متصلة بعضها[49] . . . . . [50] واذا تكرر النظر في مخلوقات حتى يحضرها الانسان في (القوة المتخيلة)[50]، وفكر في مخلوقاته [و] في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار. . . . [50] والوحي والرؤيا وما تنطق به ألسنة الكهنة، تكشف القوة الناطقة. . . . [50] ببصيرتها، والتزمت التزاما ضروريا وجود موجودات لم تدرك بخيال ولا بحس، بل ادركتها القوة الناطقة علما محضا مختصا بها، ادركته فيها [و] بها، وحينئذ ترى الناطقة ببصيرتها المعلومات فيها وتنبو عن التخيل،[51]، واذ ذاك يتسع نظرها، وتتشوق الى معرفة اسباب المخلوقات التي عقلتها. فانها لا ترى انها علمت المعلومات على ما ينبغي حتى تعلمها بالاسباب الاربعة، فيما كانت له الاسباب الاربعة، أعني الى معرفة صورة الشيء، وما توجد فيه الصورة من المواد ومن

---

(47) هذه الموهبة الالهية هي العقل الفعال كما صرح بذلك من قبل. وهذا امر غريب لم يقل به احد من المشائين فيما نعلم، ولم يقل به ابن باجة. انظر مثلا مقالته في الطرق التي يوقف بها على العقل الفعال. .

(48) كلمتان او ثلاث ممحوتان في بداية السطر الاول من هذه الورقة.

(49) كلمة «متصلة» غير واضحة وفوقها كتب الناسخ الكلمة الاخرى.

(50) خروم ومحو في بدايات السطور 2, 3, 4, 5 من هذه الورقة.

(51) يردد الكاتب هذه العبارة في الرسالة السابقة وفي غيرها.

الموضوع، وفاعله، والغاية التي لاجلها وجد. فان الانسان بالطبع يتشوق الى معرفة هذه الاسباب ويبحث عنها ويسأل حتى في الامور المحسوسة عن الاسباب الجزئية. [و] مثال ذلك بيّن في كل مصنوع وفي كل طبيعي.[52]

والانسان في الامور المعقولة أشد تشوقا لمعرفة اسبابها لأنه نظر أعلى[53] وارفع وانفع، فانه بطلب الاسباب يصل الانسان الى الايمان بالله[54] عز وجل وملائكته وكتبه ورسله وبالحياة الآخرة.

والتفاضل في موهبة الله التي بها تبصر القوة الناطقة متفاوت بحسب ما يعطيه الله أيضا في اول خلقه الانسان من الاستعداد لقبول الموهبة التي بها تبصر القوة الناطقة[55]

وهاتان الموهبتان ليستا بمكتسبتين، وانما يكتسب ما بعدهما لمن وفقه الله تعالى الى العمل بما يرضيه، فهذا هو الكمال الانساني،[56] ولا يوجد الا بما تاتي به الرسل عن الله عز وجل، فمن اتبع هواه فلا يضل ولا يشقى.[57] فلسرد[58] الانسان نفسه بما حض عليه صلوات الله عليه، وندب اليه، وليجعل ذكره كله ونظره في مخلوقات الله عز وجل ودرجاتها في الكمال، كمال الوجود، فيرى ببصيرة قلبه ما هو كل واحد منها، وعما هو، الى ان ينتهي بالضرورة الى ان يعلم ببصيرة قلبه ان الله خالق جميعها، وانه وحده لا شريك له، وانه واجب الوجود بذاته، وان كل ما سواه من الموجودات حادث ممكن الوجود من

---

(52) خصص ابن باجة رسالة تحدث فيها عن ماهية الشوق الطبيعي وفصل القول عن الاسباب الاربعة. وهي صحيحة النسبة اليه كما ذكرنا ذلك في القسم الاول. وهذا لا يعني شيئا فيما يتعلق بصحة نسبة هذه المقالة الى ابن باجة.

(53) في الاصل: «أعلا»

(54) في الاصل: «ايمان الله».

(55) سيفرد كاتب هذه الرسائل رسالة لهذا الموضوع وسيردّد نفس الأمر في رسائل أخرى.

(56) انظر مفهوم الكمال الانساني عنده وابتعاده عن مفهوم الكمال عند ارسطو والمشائين بعده، وعند ابن باجة نفسه كما اوضحه في كتاب النفس.

(57) لنسجل هذه النقلة من مستوى سيكولوجي الى مستوى وعظي عامي.

(58) كذا في الاصل وهي كما ترى تحتمل اكثر من قراءة واحدة.

جهة ذاته واجب الوجود بذاته[59]، لا الاه الا هو، خالق كل شيء، وهو بكل شيء عليم. وعلمه بالاسباب جهة علمه بذاته، لا أنه يعلم الاشياء من جهة الاشياء، كما نعلمها نحن، ولذلك علمه هو هو. ولما صدرت جميع الاشياء عن كمال ذاته فهو يعلم الاشياء لعلمه بما صدر عنه[60]، الا يعلم من خلق، وعلمه بالاشياء هو سبب وجودها [137 ظ] ... صانع لسبب مصنوعه الذي يخرجه الى الفعل انما هو علمه.... وارتفاع العوائق لكن يحتاج الى الاسباب ولها بايدينا... والله عز وجل لا يحتاج الى آلة، بل اذا اراد شيئا فانما يقول له كن فيكون. و (الصانع) لمصنوع ما يعلم ما في موضوعه استنبطه فاخذه بالفعل من علمه...[61] في مصنوعه، فليس علمه بما في مصنوعه من جهة مصنوعه، بل من جهة علمه بما صنع، وكل من سوى ذلك الصانع منا انما يعلم بما في ذلك المصنوع (المستنبط) من جهة ذلك المصنوع المشار اليه بالفكر والبحث، حتى يحصل له ما كان في نفس المستنبط له، ولا سيما في الامور الغريبة الاستنباط مثل ميقاتة الزرقالة.[62] وكذلك مخلوقات الله عز وجل ما نعلم نحن فيها ما نعلمه من جهتها ومن جهة الفكر فيها ببصيرة القلب، والله عز وجل يعلمها من جهة علمه بما خلق وابتدع فانما الانسان ولي ذلك الانسان[63].

خذ نفسك واعمل ببصيرتك في مخلوقات الله عز وجل حتى توصلك الى المعرفة به.

«ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي

---

(59) كذا في الاصل، وقد يكون الصواب هو «بغيره». وسيفرد كاتب هذه المجموعة رسالة للموضوع.

(60) سيردد الكاتب هذا المعنى في اكثر من رسالة في هذا المجموع.

61) السطور الموضوعة بين العلامتين، فضلا عما فيها من خروم ومحو، تحمل اضطرابا واضحا، ولكنها مع ذلك بينه المعنى..

(62) قد يرى البعض في هذه الاحالة ان كاتب هذه الرسالة اندلسي الاصل.

(63) ما وضع بين العلامتين لا معنى واضح له ومن الممكن اعتباره زائدا.

الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا».

واذا علمت الله عز وجل وكتبه ورسله «فمن اصل ممن نسيه»[64] نسوا الله فأنساهم أنفسهم» ومن نسي نفسه ضلالا بعيدا»،[65] اذ لا طريق له الى الهداية، وصار في ظلمات الشهوات من اتخذ الهه هواه. فكن ممن جعل هواه ذكر ربه بقلبه، ووالي ذلك بجهدك يهدك الصراط المستقيم، صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

---

(64) ما وضع بين العلامتين ورد في الاصل هكذا: «ممن اضل مما ساه».

(65) كذا في الاصل وفيه اضطراب:
«ومن نسي نفسه فقد ضل ضلالا بعيداً».

4 - نظر آخر يقوي تصور ما تقدم

[137 ظ]

لما كان العقل علم ماهيات الموجودات، والموجودات قسمان: موجودات نعقلها ولا نقدر على ايجاد الموجود منها،[1] فينقسم العقل قسمين؛ أحد القسمين عقل نظري يعقل الانسان ببحثه ونظره موجودات لا قدرة له على ايجادها البتة، لكنها تحصل معقولة له، على نحو ما لخصناه قبل. والقسم الثاني ان الانسان يعقل الموجودات الصناعية التي له قدرة على ايجادها، وهذا هو للانسان العقل العملي، وكماله ان يعقلها ويوجدها[2] وبيّن ان وجودها يوجد بارادة الانسان وانما توجد باعضاء بدن الانسان < و > ، اما بان تتحرك الاعضاء دون آلات من خارج، واما بان تتحرك الاعضاء فتحرك آلات من خارج، فتحركه الأعضاء اذا تم وجود المصنوعات الصناعية التي تكون بارادة الانسان،[3] وهذا بين بنفسه. **[138 و]** (وبيّن أيضا ان اعضاء)[4] الانسان ليست تتحرك من ذاتها لعمل ذلك المصنوع، (بل تتحرك)[5] بارادة الانسان، ثم توجد خارج نفسه مصنوعا مثاله في (نفسه)[6] . . . تاخذ الاعضاء في وجود ذلك المصنوع، وهذا المثال خيال متخيل في القوة

---

(1) لا يذكر القسم الثاني والواضح انه يعني به الموجودات التي نعقلها ونقدر على ايجادها وذلك ما سيوضحه بعد قليل.

(2) يلاحظ ان استعماله لمفهوم الكمال ها هنا يختلف عما ورد في الرسالة السابقة.

(3) ما وضع بين العلامتين فيه اضطراب ومن الممكن ان نقرأه هكذا: «فبحركة الاعضاء اذن يتم وجود. . .».

(4) غير واضح في الاصل.

(5) كلمة غير مقروءة في بداية السطر الثاني من هذه الورقة.

(6) كذلك.

(المتخيلة)[7] من النفس فيه عموم، وهذا المثال[8] المتخيل يزول عن النفس ويحصل. . .[9] اخر. هكذا أبدا كلما اراد الانسان ان يصنع شيئا يقيم في الخيال مثال ذلك المصنوع.

واذا امعن الناظر التثبت رأى ببصيرة نفسه ان قوة أخرى في النفس تبسط هذا المثال في الخيال، وتنقله من حال إلى حال حتى يكمل وجوده في النفس، واذ ذاك تبدأ بتحريك الاعضاء لوجود ذلك المصنوع. وهذه القوة التي تفعل هذا وتبسطه في التخيل، هي التي تسمى العقل العملي. وهي العاملة أولا، ثم التخيل يتخذ الاعضاء التي تتحرك لعلمه على نحو ما تحركها الارادة بالقوة النفسانية.[10]

والعقل العملي اذن يبسط في القوة المتخيلة[11] مثال المصنوع على مقدار ما يقصده من مقدار وهيئة، ثم تأخذ القوة المحركة للاعضاء من قوى النفس بما تحرك الاعضاء الحركات التي تدبرها[12] فتدبرها وتوجد ذلك المصنوع الذي مثاله في القوة[13] المتخيلة. فالعقل اذن اولا هو الصانع لذلك المصنوع، لا الاعضاء التي تتحرك بالنفس، ولا القوة المحركة للآلات، بل العقل الذي يدبر تلك الحركات ويأخذ القوة المحركة للاعضاء بايجاد الحركات. وقد تبين ان المصنوع لا يوجد نفسه، وانما يوجد بما يليه ويماسه

---

(7) نفس التعليق السابق

(8) في الاصل: «وهذا مثال. .».

(9) كلمة غير مقروءة في بداية السطر الخامس.

(10) هذا مفهوم جديد استعمله ها هنا لاول مرة ولن يعيد ذكره فيما بعد، ولا ندري القصد منه. وهو على كل حال لا يعني العقل العملي ولا بالاحرى القوة المتخيلة.

اما عند ابن باجة فان مفهوم القوة النفسانية اسم جنس يعم انواع النفس: الغاذية، المنمية، المولدة، الحساسة الخ. . .

(11) كتب الناسخ في الصلب «الخيالية» ثم صححها في الهامش كما اثبتناها.

(12) ما وضع بين العلامتين فيه اضطراب.

(13) كتب الناسخ في الصلب: «ذلك المصنوع الذي وجوده بالقوة المتخيلة» ثم صححها في الهامش كما أثبتناها.

[من] الأعضاء والآلات المتصلة بالأعضاء. وبيّن ان تلك القوة للأعضاء لم توجده اولا وانما اوجدته القوة المحرّكة للأعضاء. وبين[14] ان تلك القوة لم توجده[15] [اولا؟] أيضاً على الحقيقة، وانما أوجدته[16] قوة العقل التي[17] رتبته أولا في التخيل، ثم حركته[18] الأعضاء بارادته.

والقوة المتخيلة في وقت ايجاد الشيء تستعين بالحس لتحضر فيها ما فعلته الاعضاء ليرى العقل هل ما تخيل في القوة المتخيلة في الحس على مثال القوة المتخيلة.[19] [و] للعقل نحوين من . . .[20]: احدهما ان يصور فيها مثال ما يراد ايجاده، والثاني ان يحصل فيها عن الحس ما تفعله الاعضاء المتحركة في ذلك الشخص الذي هو خارج النفس.

واذا نظر هذا النظر في الموجودات الطبيعية وجدت الطبيعة مثل الاعضاء، وانفس الاجرام السماوية مثل القوة المتخيلة، والفاعل هو الذي يعلم ما يفعل فيفيض على الانفس السماوية ما يريد ايجاده ويصور[21] فيها على مثال ما يصور العقل الانساني في الخيال ما يقصد ايجاده.[22] في الطبيعة محرك موجود في الاجرام التي في الكون والفساد، ووجودها في هذه الاجرام عن حركة الاجرام السماوية. وأظهر ما توجد حركة الطبيعة في الاجرام التي في الكون والفساد عن حركة الشمس، فانه توجد عن حركتها حرارة بها تفعل

---

(14) في الاصل: «وس».

(15) في الاصل: «لم يوجد»

(16) في الاصل: «وانما اوجده».

(17) في الاصل: «الذي».

(18) في الاصل: «حرى».

(19) قارن ما كتبه ابن باجة عن القوة المتخيلة في كتاب النفس حيث اهتم بشكل خاص بتحليل العلاقة بين الحس المشترك والقوة المتخيلة.

(20) كلمة غير واضحة.

(21) في الاصل: «وسصور»

(22) قارن ما ورد في المقالة الاولى عن الموضوع سواء بالنسبة لعلاقة التخيل بالعقل او فيض العلم الالهي على الملائكة بدل الانفس السماوية. .

الشمس في النبات ما يظهر لنا [138 ظ] من تحريك النبات الى التغذي والنمو والتوليد، فحرارة الشمس. . .[23] اعضاء بدن[24] الانسان والآلات التي بها يفعل الانسان عن عقله، وكذلك حرارة الشمس هي التي تدبر الشمس وتفعل بما يفيض عليها من الله عز وجل مما يريد ان يفعله،[25] فحرارة الشمس من حيث تفعل بها نفس الشمس وطبيعة ما يكون عن حركة جرم الشمس.[26] وكذلك تصدر عن جميع حركات الاجرام السماوية طبائع تفعل بها في الاجرام الطبيعية وعنها تتغير الاجرام تغيرات مختلفة. وكما[27] توجد المصنوعات عن الانسان بالعقل والنفس والاعضاء، كذلك توجد الامور الطبيعية عن عالم يفعلها اولا في انفس موجودة في الاجرام السماوية تدبر بها الطبيعة لتوجد الامور الطبيعية.

وينظر[28] العقل النظري ببصيرته في العقل العملي، وذلك ان المعقول من المصنوعات في العقل العملي كلي متوحد،[29] فاذا بسطه واوجده[30] في النفس بسطه واوجده متكثرا، واذا اوجده خارج النفس أوجده[31] في نهاية التكثير لانه يوجده بنهايات وعلى مقدار في النفس، ويوجد كل واحد من المقادير التي في النفس اشخاصا كثيرة خارج النفس. مثال ذلك: معقول الياقوت في العقل العملي هو معنى واحد، فاذا اوجده في النفس [اوجده] على مقدار ما من الصغر والكبر في الطول والعرض والارتفاع، لانه ليس في قوة النفس ان تقبله

---

(23) كلمة غير واضحة.

(24) في الاصل: «البدن».

(25) قارن موقف ارسطو والمشائين بعده من هذه المسألة.

(26) ما وضع بين العلامتين فيه اضطراب.

(27) في الاصل: «وكذا».

(28) في الاصل: «وظهر».

(29) في الاصل: «متوحدا».

(30) في الاصل: «واجده».

(31) نفس التعليق السابق.

كما هو في العقل من التوحد، لان العقل أعلى[32] وأشرف، فاذا أوجد خارج النفس اشخاص كل مقدار منها، اوجد كل واحد منها اشخاصا متكترة جدا، لان المواد لا تقبل الصور كما هي في النفس من التوحد.

وهذا الذي ذكرته من المعنى الغريب الذي يدركه العقل النظري في العملي يلزم ان يقال: كل ما قرب من الواحد الاول كان اكثر توحدا، وكل ما بعد عنه في مرتبته كان متكثرا.[33]

---

(32) في الاصل: «اعلا».

(33) قارن نظرية الفيض ومسألة الوحدة والكثرة فيها عند ابي نصر وابن سينا وعند القائلين بها على العموم.

5 ـ نظر آخر

[الفطر الفائقة والتراتب المعرفي][1]

[121 و]

الفطرة الفائقة[2] المعدة لقبول الكمال الانساني هي المعدة لقبول العقل [121 ظ] الانساني، ثم لقبول عقل الهي وهو عقل مستفاد[3] من الله عز وجل لا يدرك. . . .[4] وهي الفطر التي تعلم الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسَعادة التي هي بقاء لا فناء معه وسرور لا كدرات «معه.» والعلم في. . .[5] ان يرى ببصيرة نفسه، التي هي موهبة من الله عز وجل، الموجودات. . .[6] عم كمال وجودها. فالذين بلغوا الكمال الانساني[7] هم الذين يعلمون < أن > الله عز وجل ومخلوقاته، وصار هذا العلم صورة لهم، وذلك هو الكمال العقلي.[7] وأي كمال للانسان ما أعظمه حتى سمى هذا

---

(1) اكتفى الناسخ كعادته في معظم رسائل هذا القسم بوضع عنوان مبهم مثل: «ومن كلامه، نظر آخر، ومن قوله». ونحن نقترح العنوان الموضوع دون ان نزعم انه يلخص محتوى الرسالة. .

(2) مفهوم يستعمله ابن باجة وابن طفيل وكذلك ابن رشد ولكن استعماله بالمعنى الذي استعمل به في مقدمة هذه الرسالة غير وارد عندهم.

(3) قارن مفهوم العقل المستفاد عند المشائين. ولاحظ ها هنا ربطه مباشرة بالاله وهو ربط غريب عن التقليد المشائي فيما نعلم.

(4) كلمة غير مقروءة في بداية السطر الثاني من ظهر هذه الورقة.

(5) كلمة غير مقروءة في آخر السطر الثالث.

(6) كلمة غير مقروءة في آخر السطر الرابع.

(7) قارن مفهوم الكمال كما ورد في الرسالة الثانية من هذا المجموع. ومفهوم الكمال عند ارسطو والمشائين بعده وعند ابن باجة في كتاب النفس.

العقل وهذه الموهبة بصيرة[8] الاشياء حسب ما تقدم القول فيه.[8]

وهذه الموهبة من الله عز وجل، التي هي بصائر القلوب، تتفاضل في الانسان تفاضلا عظيما. واعظم البصائر الموهبة من الله عز وجل بصائر الانبياء صلوات الله عليهم يعلمون الله عز وجل ومخلوقاته حق علمه، ويرون ببصائرهم الفائقة في نفوسهم ذلك العلم العظيم دون تعلم ولا اكتساب. وأجل المدركات العلم بالله تعالى وهو لا سد[10]، ويهدهم[11] الله لمعرفته ومعرفة ملائكته علم ما كان ويكون من الحوادث الجزئية الحادثة في هذا العالم يرونها ببصائر قلوبهم من غير ان يشاهدوها ويعاينوها.[12]

ودون الانبياء اولياء الله الذين فطرهم على فطر فائقة ياخذون بها من الانبياء ما يوصلهم الى العلم بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والسعادة القصوى، ولا يزالون يصدقون بذلك حتى يروا علم ذلك في نفوسهم ببصائرهم بحسب درجات الموهبة من الله تعالى التي يبصرون بها <نفوسهم على ذلك > مسدون[13] الدنيا ويانسون ويلذون للفكرة بذكر الله ببصائرهم الفائقة، نطقت بذلك انفسهم او لم تنطق، فانه لا يخلو علم ذلك من نفوسهم. وهؤلاء[14] المخلصون يفيض عليهم من الله عز وجل بحسب الرؤيا جزء يسير مما وهبه الله للأنبياء من الاطلاع على المغيبات التي تكون من الله تعالى في العلم على درجات[15].

---

(8) في الاصل: «بصرته».

(9) تحدث «الكاتب» عن هذا الموضوع في رسائل سابقة وسيردده في رسائل لاحقة. ولعل هذه الاحالة تعني ما ورد عن الموضوع في هذا المجموع.

(10) كذا في الاصل ومن الممكن قراءتها هكذا: «يبيد».

(11) في الاصل: «ومدلهم».

(12) انظر الفقرة الاخيرة من الرسالة الاولى في هذا القسم.

(13) كذا في الاصل وهي كما ترى تحتمل اكثر من قراءة واحدة.

(14) يفضل الناسخ كتابة هذه الكلمة في المخطوط بكامله هكذا: «وهاولاي».

(15) ما وضع بين العلامتين غير واضح الاتصال بما قبله.

واولياء الله منهم صحابة النبي صلعلم، وكل من اخلص لله وصدق فلا بد له من السعادة الاخروية.

وبعد اولياء الله طائفة قليلة، وهبهم الله بصائر يتحققون بها على تدريج ما هو كل موجود يقينا، الى ان يبلغوا من العلم اليقين بمخلوقات الله عز وجل ما يبلغهم الى العلم بالله وبملائكته وكتبه ورسله [**122** و] والدار الآخرة، ويروا يقينا ببصائرهم أنهم تبرأوا[16] بذلك عن البدن، وحصل لهم الكمال الذي هو السعادة القصوى التي هي بقاء بلا فناء وعز بلا ذل. . . . . .[17] وبالجملة ان يدرك الانسان اجل مطلوباته واكملها، وهو العلم بالله عز وجل، حتى يكون كل ما دون الذي ادركه حقيرا عنده لا يرضاه ولا يحاكيه،[18] بل يجب ما هو فيه ويلتذ به أكمل لذة ويتعشقه، وهؤلاء هم مثل ارسطو[19] وهم قليل جدا.

واتباع هذه الطرائق عن ولائها[20] طويلة، وربما مات طالبها في بعض طرق التعليم فلا يصل الى السعادة التي هي السرور الدائم والطريق المضمونة التي لا تخيب.[21]

ومن[22] وهبه الله فطرة وبصيرة يرى بها حقيقة ما جاءت به الرسل

---

(16) في الاصل: «يروا».

(17) ثلاث كلمات غير مقروءة ورابعة غير واضحة. وهي على كل حال ليست ذات خطر لانها استمرار للاوصاف قبلها ولا تضيف جديدا.

(18) في الاصل: «ولا يحلبه».

(19) يبدو ان اسم ارسطو محشور ها هنا حشرا اللهم الا اذا كان «الكاتب» يرى في أرسطو ما يسمح بذكره نموذجا لهذه الفئة الثالثة عنده. وهو على كل حال ليس أرسطو الذي يعرفه ابن باجة فيما وصل الينا من شروحه او مؤلفاته الخاصة.

(20) كذا في الاصل

(21) في الاصل: «لا نحب».

(22) في الاصل: «لمن».

فليهتد بهداه، وليلتزم اوامره وما جاءت به الرسل، وليوالي على التفكر وعلى ذكر الله، ولا يشرك بعبادة ربه أحدا، فانه ينكشف له العلم بالله وبمخلوقاته فيكون من الذين هداهم الله الصراط المستقيم «صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين». والمنعم عليهم الذين وهبهم الله الموصلة[23] الى القرب منه، فعملوا بما يرضاه، وجعلها لهم نورا يمشون بها على الصراط السوي. والمغضوب عليهم هم الذين وهبهم الله موهبة توصلهم الى القرب منه فيعملون بما لا يرضاه ويتبعون هواهم. والضالون هم الذين يمشون بغير موهبة.

ومن جعل الله له نورا يمشي به في الناس فليس كمن جعله[24] في الظلمات ليس بخارج منها.

ومما يجب ان يقرر ان الفطر الفائقة يعلمها الله ما في العالم من الموجودات التي ابتدعها بقدرته من خلق السموات والارض وما فيهن مما شان الانسان ان يعلمها بالتعلم[25]

والفطر الفائقة اذا قربت[26] من الله عز وجل علمها، وهو بكل شيء عليم. فان المعقولات الأول التي يعلمها الله للانسان المعد لان يعلم بها انما تحصل من الله عز وجل.[27]

---

(23) كذا في الاصل.

(24) في الاصل: كمن مثله.»

(25) قارن ما اكده ابن باجة في «تدبير المتوحد» و «رسالة الوداع» عن الطريق الصوفي والطريق التعليمي (البرهاني).

(26) كذا في الاصل وقد كتبها الناسخ هكذا: «قرب».

(27) قارن ما ورد عند ابن باجة في رسالة الاتصال وفي رسالة الوداع أيضا.

6 ـ نظر آخر

[فيض العلم الالهي]

[121 و]

والله عز وجل يفيض من علمه على موجوداته ومخلوقاته العلم والعمل فيقبل كل موجود بحسب مرتبته من كمال الوجود. والعقول[1] تقبل منه العلم بحسب مراتبها، والاجرام تقبل منه الاشكال والصور النفسانية بحسب مراتبها، ومراتبها بحسب أمكنتها.

ولكل جرم سمائي عقل ونفس، فبالنفس يفعل الافعال الجزئية[2] المحسوسة على جهة التخيل، كانتقاله من موضع متخيل لا سرح[3] على ذلك. وهذا[4] الانتقال الجزئي[5] المحسوس تحدث عنه افاعيل جزئية[6] محسوسة في الاجرام التي في الكون والفساد، واظهر ما يكون هذا من الاجرام السماوية في الشمس والقمر.

وبالعقل يعلم الانسان العلوم المنزلة عليه من الله عز وجل ذوات معقولة، وجزئيات من الحوادث الحادثة في المستقبل وفي الحال وفيما مضى فيما

---

(1) في الاصل: «والعقل».

(2) في الاصل: «الحروى».

(3) كذا في الاصل.

(4) في الاصل: «ولهذا».

(5) في الاصل: «الحروي».

(6) نفس التعليق السابق.

لم يشاهد بالعيان، وذلك غيب الله عز وجل يطلع عليه من يشاء من عباده بوساطة ملائكته.[7].

كذلك العمل يحدث عنه في الاجرام بوساطة اجرام،[8] لا أنه يتناول الاعمال[9] بذاته بل بعلمه، وعن علمه يحدث بوساطة جرم، لانه اذا اراد وجود <من الاجرام> شيء من الاجرام فظاهر انه يعلم ذلك الشيء فيوجده بوساطة ما يتحرك عنه [من] الاجرام، كما انه اذا اراد ايجاد العلم افاضه على العقول فيوجده في انسان يليق به بتوسط عقل اعلى[10] من الانسان.[11]

---

(7) انظر ما قاله في الفقرة الاخيرة من المقالة الاولى وما ذكره في المقالة السابقة عن هذا الموضوع.

(8) لاحظ استعماله ها هنا وفي مواضع اخرى لكلمة اجرام.

(9) في الاصل: «اعمال».

(10) في الاصل: «أعلا».

(11) تحدث فيما قبل ـ في هذه الرسالة وفي غيرها كذلك ـ عن توسط الملائكة بين الله والانسان، ويتحدث ها هنا عن توسط عقل اعلى، فهل يوحد بين الملائكة والعقول؟.

7 ـ ومن قوله أيضا

[في الفيض والعقل الانساني والعلم الالهي]

[124 و]

ولو رجعنا إلى القضاءوالقدر لاسترحنا، فكل شيء يعلمه، لانه يفيض الخير أجمع. كل شيء موجود بعلمه يختلف من جهة القابل، منه فاض مثل ذلك القابل فهو يعلمه، وعنه فاض كل موجود حتى ما يوجد في المادة القابلة للكون والفساد، وان كان بتوسط، فنسبته اليه نسبة واحدة بتوسط ودون توسط، لانه أعطى (الاسه مطلعه)[1] كما هي في (علمه، لعلمه بذاته،)[2] وافاض على المتوسط ان يوجد الصورة مثل ما هي في علمه، (وافاض على القابل)[3] للصورة ان يقبل الصورة. هذا في جميع الموجودات حتى في (مادة)[4] الكون والفساد، وحتى في العقل الانساني. وجعل وجوده بعد (عدمه لم)[5] يزل، فاذا كمل وجوده لم يزل موجودا. وهذا الموجود وحده من الموجودات أزلي في الكون والفساد صفته هذه الصفة، لا يزال الوجود فيه كذلك، لا

---

(1) كذا قرأناها في الاصل. الكلمة الاولى كتبت هكذا: «الاتية» اما الثانية فقد اختلطت حروفها مع كلمة في الصفحة المقابلة.

(2) كلمات غير واضحة في الاصل.

(3) نفس التعليق السابق.

(4) نفس التعليق السابق.

(5) نفس التعليق السابق.

يزال يوجد بعد ان لم يكن. فان وجد دام وجوده مع الدهر لا مع الزمان. فعلى هذا الوجه يكون عقل الانسان له البقاء الدائم[6]

وانظره في «ايضاح الخير»[7] بجده، ففيه ابواب كثيرة في الخير. واظنه الذي يسمى بمقالات الخير، فان كل باب منه قول في الخير.

فهذا ما ظهر لي فيما (تجاذبناه).[8] ولقد واليت النظر في ابوابه، فانكشف لي نور بيّن وعلم يقين، فلا اقدر ان أفارقه، ولقد علقت عليه.[9]

وانظر، مع نظرك في مقالات الخير، في «عيون المسائل»[10]، ثم في قول ابي حامد،[11] تجد الكل من نمط واحد، والكل في التاويل مع الكتاب العزيز متفق.

لكن ذلك بأن توجد < في > بصيرة العقل في العقل، وهذا هو رجوع

---

(6) هذا امر غريب على التقليد المشائي وعلى الروح الفلسفية بشكل عام. قارن ما ورد عن الموضوع في رسائل سابقة من هذا المجموع. وانظر ما كتبه ابن باجة في «تدبير المتوحد» و «رسالة الاتصال». وغيرهما من الرسائل المتأخرة.

(7) لعله كتاب «الايضاح في الخير المحض» لابرقلس.
انظر «الافلاطونية المحدثة عند العرب» ص: 3 - 33.
نشر عبد الرحمن بدوي. النهضة المصرية. القاهرة. 1955،
وراجع التقديم الذي كتبه الناشر لهذا النص.

(8) في الاصل: «بحادساه»

(9) من الممكن اعتبار ما ورد في هذه الرسائل عن الفيض والعقل وتراتب الموجودات تعاليق على بعض ابواب كتاب الايضاح في الخير المحض.

(10) لأبي نصر الفارابي. مطبعة السعادة. القاهرة. 1907.

(11) الغزالي. والملاحظ ان الرسالة لا «تحيل الى نص بعينه وسنقف في رسالة لاحقة على احالة الى «المشكاة».

الشيء على ذاته، حتى يكون فعله هو ذاته،[12] حتى لا يحتاج الى فاعل يفعله ولا لمن يحفظه، بل هو حافظ ذاته، وفعله دائم لا يحتاج في وجوده إلى غيره، فليس له شيء يعدمه لانه واحد في ذاته.

والنور هو في القلب نظر ننظر به المعقولات كما ننظر ببصر العين الى الاشخاص المرئية. وبتلك البصيرة التي نرى بها المعقولات نرى لوازم المعقولات المتقدمة من اللوازم المتأخرة، وذلك هو العقل في المعقولات مجردة عن التخيل، وذلك هو نظره في ذاته بذاته ان ينظر بنور القلب فيرى دائما ما حصل له، وينظر فيما يحصل عما قد حصل، ويرى ذلك النور به، فيرى دائما ما حصل له، وينظر فيما يحصل عما قد حصل، ويرى ذلك النور به، فيرى رحمة الله الفائضة عليه، وهي وجوده الاكمل، كيف وسعت كل شيء على مثال واحد، وانما اختلفت نسب القابل واعظمها قبولا لذلك النور المتدع الاول.[13]

ومن بعض ما ذكرته ان الاول يعلم الجزئيات من جهة علمه بحدودها، وهذا نقص في الوجود، لانه وجود من كثرة معلومات، وليس علمه شيئا الا علمه بذاته، فهو يعلم الاشياء لا من الاشياء، بل من علمه بذاته الكاملة الوجود،[14] وعن كمال وجوده فاض كل موجود الى انقص [125 و]

---

(12) تسجل هذه الفقرة نقلة من مناخ أفلوطيني الى مناخ اسكندري. والملاحظ ان مثل هذه الانتقالات هي السمة المشتركة بين معظم رسائل هذا القسم. على ان مسألة الراجع والمرجوع التي يذكرها الكاتب ها هنا والتي اشار اليها في مقالة سابقة مع الاحالة الى الاسكندر الافروديسي مسألة رددها ايضا صاحب كتاب الايضاح في الخير المحض. ومن ثم فقد أدمجت في سياق آخر لنصل الى نتائج اخرى هي على النقيض مما انتهى اليه الاسكندر. والواضح ان صاحب هذه المقالات، وان كان يحيل الى الاسكندر، فانه يتبنى الفكرة المشار اليها في مناخ افلوطيني.
افلوطيني.

(13) هذه اول اشارة في هذه المجموعة الى هذا المفهوم وهو احد المفاهيم الاساسية في نظرية الفيض الفارابية ـ السينوية. ولا نعلم في كتابات ابن باجة الاخرى اشارة الى هذا الموضوع.

(14) وهذه فيما يبدو فكرة ارسطية ـ مشائية سيمزجها «الكاتب» بالفيض.

(الموجودات. وعلمه)[15] بالموجودات هو سبب وجودها، [16]وعلمه بالموجودات انما هو علمه بالحركات[17]، واسبابها، فانه مخترع الحركات[17] كيف تكون. وجعل الاسباب (كلها)[18] بعلم منه، مخترع الكل على ترتيب. فاول مخترع منه العقل الأول، (ثم سائر)[19] الموجودات على ترتيب إلى انقصها، وهي مادة الكون والفساد. وكل موجود في مرتبته وكماله واحد بذاته، ولا يكون به تشابه بين اثنين أصلا فهو موصوف بما[20] يوصف به الشخص الجزئي مما في الكون والفساد على جهة واحدة. وانما قيل في الثواني في الاجرام السماوية ان بعضها اعم كلية من بعض من جهة ما يوجد عنها[21] من الموجودات، لا من جهة ما تتشابه به. ألا ترى ان الاول يعلم جميع جزئيات العالم والثواني والاجرام السماوية، وكل واحد منها جزئي[22] بذاته لا يتشابه به اثنان، فهو مخترع جميع جزئيات مادة الكون والفساد، وسبب وجودها ايجادها[23] العقل الفعال[24]، فان لكل واحد من الثواني جرما يفعل فيه بما رسمه نفس الجرم، ويوجده

---

(15) غير واضحة في هذا الاصل.

16) وهذه ايضا اشارة تذكرنا بالموقف الشهير لابن رشد في هذه المسألة.

17) في الاصل: «الحرمان». وقد تقرأ هكذا: «الجزئيات».

18) غير واضحة في الاصل.

19) نفس التعليق السابق.

20) في الاصل: «مما».

21) في الاصل: «عنه».

(22) في الاصل: «حرى».

(23) كذا في الاصل.

(24) اما ان هناك اضطرابا أو غموضا لا ندري معه هل الاول هو مخترع جميع جزئيات مادة الكون والفساد، او ان العقل الفعال هو سبب وجودها باعتباره - كما يقول النص بعد قليل - متولي ذلك عن الأول. واذا كان الامر كذلك اعني اذا كان العقل الفعال هو السبب فاننا سنكون امام فكرة غريبة عن ابن باجة كل الغرابة.

ذلك الجرم في جرم آخر. والعقل الفعال يرسم في نفوس أجرامه ما يقصد ايجاده في جزء جزء من المادة وان دق، فالعقل الفعال متولى ذلك عن الاول، ويعلم ذلك، والاول ما يفوته منها جزء وان قل، فهو يعلم كل نفس وكل كلمة (ذرة)[25]، لانها كلها محمولة في الهواء الذي هو محمول في جرم المادة.

والاول واحد بالحقيقة عنه [فاضت] جميع الموجودات، والاول اعم الموجودات عموما من جهة انه واحد عام لوجود جميعها، لانه مخترع لها ولاسباب وجودها.

وانك واياي ممن يعلم ذاته بذاته. والعلم فعل ما، فذلك النور يفعل ذاته في ذاته لا يحتاج الى فاعل غيره ولا يلحقه فساد.

فقد ضللنا ان شغلتنا اموالنا واهلنا فالله الله اغتنم التفرغ وتزود فلا ينفع الا القلب السليم.

---

(25) في الاصل: دزه» وقبلها حرفان كتبا هكذا: «رز» وفوقهما علامة قد تدل على انهما كتبا خطأ او انهما تكرار للحرفين اللاحقين عليهما.

- 8 ومن كلامه أيضا رحمه الله.

[في العلم الانساني والعقول الثواني والعلم الالهي] او في مراتب العلم

[124 و] ....[1] يحصل الانسان هو هو صورة من يعقله، وكذلك هو[2] .....[3] صورة من حيث عقله، وليس حصول صورته بان يعلم [ذاته][4] وكيف توجد وصفاته هي هو وكيف يكون علمه هو هو وكيف...[5] أن الموجودات ثلاثة: اجسام، واعراض في اجسام، ومعقولات ليست باجسام ولا اعراض في اجسام. ونتدرج الى علم ذلك من معرفة المعقولات عندنا التي هي عقلنا، وهي موجودات ليست باجسام ولا اعراض تحتوي على موجودات كثيرة، وهي ذات العقل لنا، وفيها نعمل حتى يكون الراجع والمرجوع شيئا واحدا، وكان فعلنا هو جوهرنا، وحصلنا تناسب العقول التي لم تزل عقولا بالفعل. لكنا نحس[6] الجسد باقيا يفعل احيانا بالعقل فيه واحيانا يقوي اجسامنا.[7]

واما الثواني ففعلها في عقولها دائما وذلك بان تعقل ما في عقلها دائما،

---

(1) كلمتان غير مقروءتين

(2) في هامش السطر الاول كتب الناسخ: «يمكن أن» ولم نجد موضعها الطبيعي في هذا السطر ولا في الذي بعده. ومن الممكن ان تكون لها علاقة بالمحو الذي اصاب بداية السطر الاول.

(3) كلمتان غير واضحتين وما يقرأ منهما هو: «سای احمع».

(4) غير مقروءة في الاصل.

(5) نفس التعليق السابق.

(6) في الاصل: «للماحى»

7) في العبارة اضطراب ولكن المعنى واضح فيما يبدو.

وذلك بان تعقل في ذاتها الاول، وكيف حصلت جميع الموجودات عنه بحسب مراتبها منه.

والاول لا الاه غيره يعقل ذاته فقط على كمالها، فيعقل بعقل كمال ذاته ما يصدر عنه ويفيض من كماله، فيعلم جميع الاشياء لعلمه بذاته، فانه لا ياخذ علمه بالموجودات اولا ثم باخرة يعقلها معلومة، على مثال ما يعقل الصانع المستنبط لموجود ما من جهة علمه به من ذاته، ثم كل [رأى][8] ذلك الموجود من غير صانعه قد يعقله من بعد مدة وبعد فكرة كثيرة حتى يحصل له علمه به، وذلك هوان يعقله. مثال ذلك شخص الصفيحة[9] والميكانة التي استنبطها الزرقالة[10] فانه انما عقلها اولا من ذاته لا من الميكانة والصفيحة، ثم من <بعد> رآهما بعده انما يعقلها من ذينك الشخصين.[11]

---

(8) في الاصل: «ثم كل شيء» وفوق كلمة شيء علامة معتادة من الناسخ تعني ان الصواب في الهامش. وفي الهامش نجد: «من» اي ان الجملة تصبح هكذا: «ثم كل من» وقد أضفنا الكلمة الموضوعة بين القوسين ليستقيم الكلام.

(9) كتبها الناسخ في الاصل هكذا: «الصحيفة» ثم صححها في الهامش كما اثبتناها.

(10) هذه هي الاشارة الثانية الى هذا العالم الفلكي الاندلسي.

(11) ليس في هذه المقالة ما يشكك في صحة نسبتها الى ابن باجة بالرغم مما ورد فيها من حديث عن الصدور والفيض وذلك لانها لا تخرج عن مقولات الفكر الارسطي والتيار المشائي بما فيه ابن رشد

9 ـ نظر آخر

[في الواجب الوجود والممكن الوجود]

[122 و]

حدود ومقدمات يقينية ونتائج عنها يجب أن نرتاض فيها حتى وجودها.

المبدأ يقال على ماله وجود حصل، او يحصل عنه وجود شيء آخر مما ليس بموجود بوجه، ولا يمكن ان يحصل عنه موجود.

ومتى كان الفاعل له فاعل، وتسلسل الى ما لا نهاية له، وجب الا يوجد موجود بوجه، اذ ما لا نهاية له من الفاعلين غير موجود. فلذلك يجب بالضرورة ان ينتهي الفاعلون الى ⌜فاعل⌝ اول واجب الوجود بذاته وهو [122 ظ] السبب الاول.

وبيّن ان الواجب الوجود بذاته لا يكون (وجوده.....)[1] الى ما لا نهاية له، والواجب الوجود بغيره لا يوجد.....[2] بذاته فمتى رفع الغير الذي هو به وجوده كان ممتنع الوجود بذاته. فاذن متى أخذ وجوده بغيره وجب وجوده، [و] متى اخذ وجوده (بذاته كان)[3] ممكن الوجود، <و> اما ان يوجد واما ان لا يوجد. لانه بالاضافة الى غيره (يوجد)[4] وبرفع هذه الاضافة لا يوجد، وهو بحسب ذاته معرض لاحد الوجهين (الى)[5] وجود والى <أن> لا وجود، وهذا هو من طبيعة الممكن.

---

(1) كلمتان غير مقروئتين في نهاية السطر الاول وكلمة ثالثة في اول السطر الثاني من هذه الورقة.

(2) كلمتان غير مقروئتين في نهاية السطر الثاني.

(3) غير مقروءة في الاصل.

(4) غير مقروءة في الاصل.

(5) غير مقروءة في الاصل.

والممكن الوجود حادث عن محدث. والمحدث منه محدث بحسب ذاته وفي زمان يعم طرفيه، ومنه محدث بحسب ذاته لا في زمان، وهو الواجب الوجود بغيره أبدا، فيكون محدثا عن غيره اي مستفيد الوجود عن غيره. فقد كان بحسب ذاته لا موجودا اذ كان مستفيدا للوجود وحادث الوجود عن غير وذلك في غير زمان.

فتكون العقول الالهية مع الدهر لا مع الزمان، والاجرام السماوية مع الزمان لا في زمان. وكذلك تقوم[6] الاجرام لانها المحدثة للزمان، وما في الكون والفساد هو بحسب الزمان لانه في الزمان والزمان محيط <له> به، فيه اول واخر.

والواجب الوجود بذاته لا يكون وجوده بغيره، فليس له سبب عنه كان وجوده ولا فاعل له ولا صورة في مادة ولا غاية ولا له أجزاء كان عنها وجوده، فهو واجب الوجود بذاته من كل الجهات، فهو واجب الوجود بذاته، وسبب الوجود لكل ما سواه. وكل ما سواه واجب الوجود به، فهو السبب الاول والواحد بذاته، البريء من انحاء النقص الكامل الوجود، وليس وجود [٥] لسواه، وليس يمكن ان يكون وجوده الا له، فقد انفرد به.[7]

الخير هو وجود ذات، او وجود ما هو صلاح ذات، والشر مقابله، وهو عدم ذات او عدم صلاح ذات. ولما كان الاول وجوده وجود محض خالص من كل نقص، كان هو خيرا محضا خالصا من كل نقص. ولما كان هو واهب كل وجود كان واهبا لكل خير وكل صلاح. ولما كان كل ما في الكون والفساد بطبيعته وجودا، او عدما لوجود، كان الوجود في الكون خيرا (أ) وعدم

---

(6) كذا في الاصل.

(7) ليس هناك مبرر للشك في نسبة الفقرات السابقة الى ابن باجة ـ وان كنا لا نملك في كتابات ابن باجة الاخرى اشارة الى ما ورد ها هنا ـ ذلك لانها لا تخرج عن بعض المقولات الشهيرة عند الفارابي وابن سينا خاصة. اما الفقرة التالية والاخيرة فهي تلخيص لبعض ابواب كتاب الايضاح في الخير المحض.

الوجود شرا. الا انه لما [123 و]. . . .[8] الوجود هنا ابدا عن عدم صار العدم، وهو شر، سببا لوجود (الخير).[9] ومن هذه الجهة قيل في الشر الذي هو عدم انه خير (بالعرض).[10]

---

(8) غير مقروءة في الاصل.

(9) غير مقروءة في الاصل.

(10) نفس التعليق السابق.

10 ـ ومن قوله ايضا

[في الفاعل القريب والفاعل البعيد]
وخلود العقل

[125 و]

انظر إلى قول الغزالي في آخر كتاب «المشكاة»[1] فانه يعتقد ان الاول فطر جميع الفاعلين ان يفعلوا والمنفعلين أن ينفعلوا.

وانظر الى قول ابي نصر في «عيون المسائل»[2] يقول: ان نسبة جميع الاشياء اليه من حيث انه مبدعها **[125 ظ]** او هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة والى . . . . .[3] (نسبة)[4] واحدة.

والبرهان في ذلك بيّن في «السماع»[5] ان الفاعل الاول [هو] الفاعل على الحقيقة، وان الفاعل القريب لا فعل له . . . . .[6]. فالاول هو <أن>

---

(1) لا نجد في كتاب «مشكاة الانوار» للغزالي ما يشير اليه النص ها هنا ولا ما هو قريب منه لفظا او معنى.

انظر «مشكاة الأنوار» نشر أبو العلا عفيفي .. الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة. 1964.

(2) طبع هذا النص مع نصوص اخرى للفارابي ضمن كتاب «المجموع». وهو يقع بين صفحتي 65 و 75. مطبعة السعادة. القاهرة. 1907.

(3) ثلاث كلمات غير مقروءة. لم نرد ان نثبت في الصلب ما ورد في «عيون المسائل» لاعتقادنا ان الكلمات الممحوة في الاصل هي غير ما ورد في نص الفارابي. واذا لاحظ القارىء اضطرابا فيما نقله صاحب الرسالة فليرجع الى «عيون المسائل» ص. 68.

(4) غير واضحة في الاصل.

(5) يقصد كتاب «السماع الطبيعي» لارسطو. والملاحظ ان هذه هي اول احالة الى نص ارسطي في هذا المجموع.

(6) كلمة او كلمتان غير مقروءتين في آخر السطر الثالث.

[الذي] جعل القريب ان يفعل والمنفعل ان ينفعل عن الفاعل. والقريب في المشهور عند الجمهور هو الفاعل في المادة من حيث ياخذون الامور في المواد. وانما يحمد او يذم الفاعل الاول، مثل الملك العادل اليه تنسب العدالة ولو بعد[7] في الرتبة عمن تحته من الفاعلين، < منه > وكذلك الجائر. ومن ينسب فعل الحركات[8] الى القريب كان كالكلب يعض على الحجر الذي يرمى به غيظا على الفاعل لا يدري انه فعل هو في ذلك مصيب.[9] وفي هذا صعوبة، ولا سيما اذا بعدّ ولم توجد الامور في المواد الطبيعية.[10]

والعقل الفعال بمعونة[11] الاجرام السماوية هو الفاعل القريب في جزئيات[12] الكون والفساد، والذي فطرهما على ذلك هو الفاعل ابدا بالحقيقة، وهو الشيء الذي يستحق الحمد، وليس واحد منهما يجهل.

والخير وجود والشر عدم. ولولا العدم لم يكن وجود العقل الانساني الامرة واحدة. وهو لا نهاية لوجوده لمن يطلب زوال وجود لا يزال ولا فساد له، فمنه الخير والشر منه، من جهة ان الشر خير لكنه بالعرض.[13] وما اعظم منفعة الشر في الوجود، بل لا شر على الحقيقة وعلى الاطلاق في الترتيب الالهي اذا لم يستمر توالي وجود ما في المادة. <الا انه>[14] بل هو تمام الحكمة

---

(7) في الاصل: «ولو بعدت».

(8) في الاصل: «الحرات»

(9) ما وضع بين العلامتين فيه اضطراب واضح ولعل تصويبه ان يكون هكذا: «لا يدري ان فعله ذلك مصيب».

(10) ليس في هذه الفقرة ما يجعلنا نشك في نسبتها الى ابن باجة، بل نكاد نجزم أنها له وذلك لسبب بسيط هو اننا نجد عبارات مماثلة في اللفظ والمعنى في رسالته «في العرض» وفي «قوله في النفس النزوعية» المنشورين في القسم الأول، وفي غيرهما من النصوص الصحيحة النسبة إليه.

(11) في الأصل «بعونه».

(12) في الاصل: «حرات».

(13) قارن ما ورد في الفقرة الاخيرة من الرسالة السابقة.

(14) كذا في الاصل. وهو لا معنى له.

وانما لعدم ما يعود بالنوع في المادة لزيادة عقل لا يفنى[15] بل يبقى ببقاء موجود واحد بالعدد، وكل ما يوجد في المادة من غير نوعه، فمن اجل ذلك العقل وجوده وهو الغاية منه.[16]

وقد خلق الوجود المستمر على نظام واحد في البقاء من أول أمره، وكان هذا الوجود الآخر عن ذلك من كمال الحكمة والقدرة والفضل. تبارك الله احسن الخالقين.

ومن جهات البرهان في بقاء العقل ان تلتفت ابدا <في> [الى] بصيرة قلبك حتى تفنى تلك البصيرة، وهي التي تحوز بها المعقولات، وتراها بها كما ترى بصر العين نور الشمس الذي نرى به الملونات،[17] حتى نرى بتلك البصيرة المعقولات، ونثبتها في العقل، ونتيقن وجودها وصدقها في العقل، [126] حتى (يكون)[18] الراجع والمرجوع اليه شيئا واحدا. ومعنى ذلك ان يكون قائما بذاته (فقط)[19] لا يحتاج الى شيء يقومه خارج عنه، بل هو الفاعل لذاته[20] بتلك البصيرة، حتى يكون فعله هو ذاته وفي ذاته، فيكون الفاعل والصورة هو كالمادة، فانه في ذاته يفعل ذاته، وهو الفاعل له لان غايته ان يفعل ذاته وهو ان يعقلها، واذ ذاك[21] ليس بمتكون من شيء آخر غيره.[22]
<اما> انه لا يعقل ذاته الا بالبصيرة الفائضة عليه من الاول،

---

(15) ما وضع بين العلامتين فيه اضطراب. وقد يكون من الممكن تخمين المعنى المقصود منه.

(16) ليسجل القارىء ابتداء من هذه الفقرة نقلة من موضوع الى آخر، ومن مناخ الى آخر. بل ربما من موقف الى آخر مناهض له. وهذا امر غريب يتردد اكثر من مرة في رسائل هذا القسم.

(17) في الاصل: «الملونات» وهي كما ترى تحتمل ان تقرأ المكونات او الملونات.

(18) غير واضحة في الاصل.

(19) غير واضحة في الاصل.

(20) غير واضحة في الاصل.

(21) كذا في الاصل.

(22) مسألة بقاء العقل او خلوده ـ وهي المسألة التي تثيرها هذه الفقرة ـ يمكن اعتبارها هاجسا من اقوى هواجس كاتب هذه الرسائل ان لم يكن هاجسه الاول. انظر ما قاله عن الموضوع في رسائل اخرى من هذا القسم.

وهي البصيرة التي يعقل بها ذاته، فاذن لم يتكون من شيء ولا يفسد الى شيء. لأنه ان اخذ فاسدا فسد الى ذاته، لانه ليس بمكون من شيء. فيكون موجودا حين يفسد، وذلك محال. وهو العلة والمعلول والحافظ لذاته، وكل ما يفسد فانما يفسد بزوال علته وحافظه، وهو العلة والحافظ لمعلوله الذي يحفظه. ولو زالت العلة لبقي بما فيه هو هو، وكان يفسد حين يوجد، وذلك ايضا محال.[23]

(23) موقف يناهض الارسطية، ويناهض بالضرورة الاعمال الباجوية التي تمت في ضوء الارسطية وبالهام منها.

11 ـ قال الشيخ ابو بكر

رضي الله عنه

[في تراتب العقول وخلودها]

[126 و]

ولي في هذا[1] نظر اطول من وجوه، البرهان عليه: انه يجب ان نضع اليقين بحقيقة العقل[2] على ترتيبه من اقرب العقول الى الاول الى ابعدها رتبة، وهو عقل الانسان. وان وجوده ببصيرة تفيض من الاول واحدة بعينها، ثم تختلف بحسب القابل، يبصر بها المعاني منزلتها منزلة نور الشمس المبصر به. والمبصرات اذا التقت[3] من ينظر بعقله في المعاني ابصر تلك البصيرة وكذلك نور العقل.

وكرر النظر والتثبت في ابواب «ايضاح الخير»[4] تتيقن كيف ذلك، ولا سيما في الباب الرابع والمائة، والباب الخامس والمائة، والباب السادس والمائة.[5]

---

(1) يقصد بقاء العقل وخلوده، وهو الموضوع الذي تناوله في الفقرات الاخيرة من الرسالة السابقة. ولهذا حافظنا على الترتيب الذي وردت به هاتان الرسالتان في الأصل.

(2) في الاصل: «المعل».

(3) كذا في الاصل وفي العبارة كلها اضطراب.

(4) هذه هي الاحالة الصريحة الثانية لهذا الكتاب. والمؤكد ان في جميع رسائل هذا القسم احالات ضمنية.

(5) اذا صح ان الاحالة ـ ها هنا ـ هي الى كتاب «الايضاح في الخير المحض» الذي اشرنا اليه من قبل، فان نص هذا الكتاب كما وصل الينا غير كامل لانه يقف عند الباب الواحد والثلاثين. (انظر نص الكتاب في «الافلاطونية المحدثة عند العرب»).

وظهر في مراتب العقل ان منه مـا يفيض من الاول دون متوسط، ومتوسط اكثر. وان نسبة من يفيض اليه ممن يفيض منه[6] نسبة الضوء الذي من داخل بيت من نور الشمس الذي في صحن الدار.

خذ في نفسك ثلاثة أمور تعمل عليها تقربك من الله عز وجل:
خذ لسانك بذكره وتمجيده وتعظيمه.
وخذ جوارحك بما يعطيه قلبك.
وتجنب[7] ما يلهي عن ذكره او يشغل القلب عنه.

فاذا اخذت نفسك ابدا بهذه الاشياء الثلاثة كنت من المخلصين لله، ولا يتم ذلك الا بالصبر على ادامته.

---

(6) كذا في الاصل. وفي العبارة نظر.

(7) في الاصل: «من محب».

12 ـ ومن قوله أيضا

[في السعادة المدينية والسعادة الاخروية]

او دفاع عن ابي نصر

[126 ظ]

أما ما يظن بابي نصر في كلامه فيما شرحه من كتاب الاخلاق (من انه لا بقاء)[1] بعد الموت <او> المفارقة، ولا سعادة[2] الا السعادة المدينية، ولا وجود الا الوجود المحسوس، وان ما يقال ان بها وجودا آخر غير الوجود المحسوس خرافات عجائز،[3] هذا كله باطل ومكذوب فيه على ابي نصر، و [ان] ذكر ذلك ابو نصر في اول قرائته. وليس يشبه قوله في هذا أقواله التي هي لوازم برهانية. واقواله في هذا الكتاب أكثرها منسوبة، ويتشوق الرد بها على جهة توبيخ وسح[4] لا يليق بمثله، مثل ما يقوله فيمن يقول ان بها وجودا آخر غير الوجود المحسوس ان قوله خرافات عجائز، بمثول سمجة[5] ليكون حيوان عن حيوان او عن النبات.

---

(1) غير مقروءة في الاصل نتيجة محو اصاب نهاية السطر الاول من هذه الورقة.

(2) في الاصل: «ولا السعادة..».

(3) ورد في مقدمة حي بن يقظان ما يشبه هذا القول منسوبا الى ابي نصر. يقول ابن طفيل:
«..ثم وصف (ابو نصر) في شرح كتاب الاخلاق شيئا من امر السعادة الانسانية، وانها انما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار. ثم قال عقب ذلك كلاما هذا معناه: وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز.»
ثم يعلق:
«وهذا قد اياس الخلق جميعا من رحمة الله تعالى، وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة، اذ جعل مصير الكل الى العدم. وهذه زلة لا تقال، وعثرة ليس بعدها جبر..».

(4) كذا في الاصل وهي تحتمل اكثر من قراءة واحدة.

(5) كذا في الاصل.

وليس القول فيما هي السعادة الآخرة خرافات، وسيتبين ان لها وجودا آخر غير الوجود المحسوس.

وكذلك لا يشبه قوله اقواله فيما نسبه الى بعض المتقدمين انه يحصر عند المفارقة احصارا شديدا. وليس هذا قول احد المتقدمين بل هو قول اخوان الصفاء الضالين.[6]

ويظهر من هذا القول[7] ان السعادة انما هي ان يكون الشخص جزء مدينة يَخدم او يُخدم بحسب مرتبته في ان تحصل له ولاهلها الخيرات الكثيرة المحسوسة المدنية الملذة على ما يليق بمصالح الجميع، ويخدم بحسب مرتبته في ان يحصل له ولاهلها على افضل الاموال المدنية وابلغها في بقاء النوع على السلامة بطول البقاء.[8]

وهذا كله خطأ، فان من حصل له الكمال الانساني، فان هذا الكمال المديني المحسوس[9] هو كمال للانسان بما هو جسم متغذ حساس متخيل ناطق النطق الذي يعم الجميع، حتى يدخل تحت هذا الحد جميع من يخدم المدينة ويسوسها، ويعرف قوته الناطقة في استنباط الخيرات المدينية بحسب مرتبته، كان خادما او مخدوما او المتولي السياسة. وليس هذا وجودا آخرُ بحسب ما يظهر من اقوال المتقدمين بحسب خفاء ما جاءت به الشريعة عليهم. وليس هذا هو الكمال الانساني ـ عند المتقدم الذي يخصه بحسب شرفه في الوجود من بين سائر الحيوان ـ الذي خص به الانسان، وهو العقل، بحصول معقولات غير مرئية يقرب بها من الأول، لا يحتاج في وجوده ذلك إلى مادة، وليس يكون موجودا محسوسا، وهذا هو نظر ما[10] بعد الطبيعة، واما الوجود المحسوس فنظر الطبيعي.

---

(6) هذه هي الاشارة الوحيدة في هذا المجموع لاخوان الصفاء. واذا صحت نسبة هذه الرسالة الى ابن باجة او بعضها على الاقل، فستكون هي الاشارة الوحيدة عنده فيما وصلنا من آثاره. وهي على كل حال ذات ذلالة.

(7) في الاصل تكرار ورد هكذا: «ويظهر من القول من هذا القول».

(8) في العبارة قلق واضطراب يسهل اصلاحه فيما يبدو، ولكنا آثرنا الابقاء عليه كما ورد في الاصل، تاركين امر اصلاحه الى اجتهاد القارىء.

(9) في هذه العبارة اضطراب ايضا.

(10) في الاصل: «فيما».

ويتبين من قول ارسطو[11] في مقالة [127 و]. . .[12] الجواهر الموجودة ثلاث:

جواهر في الكون والفساد.

وجواهر (الاجرام)[13] السماوية.

وجوهر هو عقل لا يحتاج في وجوده الى مادة.[14] اعلاها الجوهر الذي هو عقل وعاقل بمعقول هو (ذاته)،[15] وعالم وعلم بمعلوم هو ذاته لا يحتاج الى ذات اخرى يعلمها ويعقلها، (بل لعلمه)[16] بذاته فقط يعلم جميع الموجودات التي استفادت[17] الوجود عن كمال ذاته، فهو يعلمها من علمه بكمال ذاته، فهو عالم بجميع ما يفيض عنه على مراتبها. ولهذا يعلم الجزئيات[18] الموجودة بتوسط من جعل له ذلك بعلمه من ذاته بما جعل له، فلا تخفى عليه خافية. وسائر ما هو عقل انما استفاد ذلك بمعقول ليس هو ذاته، اما واحدا واما اكثر من واحد، واخسها عقل الانسان لانه انما يستفيد العقل بمعقولات كثيرة ليس هي ذاته فقط.

والتدبير المديني معونة عظيمة في وجود عقل الانسان، ولا سيما المدينة الفاضلة والتدبير الفاضل الذي غايته الاخيرة وجود العقل بمعلومات كثيرة اولها الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله وجميع مخلوقاته. ولهذه المعلومات درجات بحسب مراتب اسباب العلم، حتى يكون لكل من في المدينة قسط ما من هذا الوجود بحسب قوة انسان [انسان].

---

(12) كلمتان غير مقروءتين. ومن الممكن ان تكون هكذا: «اللام أن».

(13) غير واضحة في الاصل.

(14) كذا في الاصل.

(15) غير مقروءة في الاصل.

(16) غير مقروءة في الاصل.

(17) في الاصل: «استفاد».

(18) في الاصل: «الحرباد». ويمكن ان تقرأ ايضا: «الحركات».

هذا هو الخير الاخير الانساني وجميع الخيرات المدنية انما هي خير من اجل ان لها معونة في وجود هذا. فجميعها خير لا بذاته، وهذا خير بذاته. ومتى كان شيء من الخيرات المدنية خيرا بذاته، ولم تكن غايته[19] هذا، لم يكن خيرا في الحقيقة، بل هو خير مظنون انه خير، مثل الصحة والسلامة وغير ذلك من الخيرات المدنية. وهذا بيّن من عدة مواضع، وانظر في آخر هذا الشرح تجده قد ذكر شيئا من هذا.[20]

ولما كان عقل الانسان من جملة العقول، وان كان أخسها، فله بقاء. ودع ما يقال من اثبات وابطال في ان عقل الانسان يحتاج في وجوده الى مادة أولا[21] يحتاج، وان له حياة أخيرة غير المحسوسة أم لا. فانظر الى بصيرة نفسك بحسب كمال ذاتك هناك اللذة. ألست تجد في نفسك وجودا يقينيا بصيرة تدرك بها في الموجودات التي في القوة المتخيلة معلومات ليست بمحسوسة ولا بمتخيلة، وهذه المعلومات تسمى المعقولات، حتى لا يكون لك [127 ظ] في القوة المتخيلة متخيل بوجه والا فلك فيه[22] (مدركات جاءت من ذلك)[23] الشخص المتخيل. والبصيرة المدركة لما[24] في التخيل اذا ادركت. . . .[25] وانت تتيقن بحقيقة ما تدركه وتبصره بتلك البصيرة، كما تتيقن (بادراك)[26] المحسوس بالحس، مثل ان هذا زيد، وان هذا الوقت نهار، وغير ذلك من (المحسوسات)،[27] حتى تكون نسبة هذا المدرك الذي هو عقل

---

(19) في الاصل: «عاسه».

(20) ولكن الملاحظ ان «الكاتب» لا ينفي ما نسب الى ابي نصر في شرحه لكتاب الاخلاق.

(21) وردت في الاصل مكررة هكذا: «اولا او لا يحتاج».

(22) كذا في الاصل وقد يكون الصواب هو «فيها» اي في القوة المتخيلة.

(23) غير واضحة في الاصل.

(24) في الاصل: «اما».

(25) غير مقروءة في الاصل.

(26) غير مقروءة في الاصل.

(27) غير مقروءة في الاصل.

الى مدركاته من القوة المتخيلة نسبة الحس المدرك الى محسوساته، <هذا يبصر و> هذا يبصر بالضوء ما يحصل في الضوء، وهذا يبصر بتلك البصيرة ما يحصل في التخيل. وهذه البصيرة قوة الاهية فائضة من العقل الفعال،[28] وهي التي ذكرها ابو نصر في «مقالة العقل والمعقول.»[29] وفي هذه المقالة المذكورة هداية غير ما يظهر من اول هذا الشرح الذي قد أفسد كثيرا.

واذا كانت هذه البصيرة الفائضة من العقل الفعال، وهي غير الفعال، تاخذ المعقولات وهي العقل الانساني فانما تفسد وهيه[30] باقية لا تحتاج الى مادة، وقد حصلت فيها مدركات لم تكن. انظر هذا.

واذا كنا نسمي حيّا كل من له في الوجود ادراك بحاسة، وهو أخس الادراكات. أليس الواجب ان نسمي حيّا من يدرك المدركات التي هي أشرف، وهي ماهيات المدركات المتخيلة. وما يدرك بالعلم اليقيني عما حصل عن تلك الماهيات الماخوذة عن القوة المتخيلة، مثل <ما>تخيلنا لماهيات الحركات السماوية فيحصل لنا عن معرفة ماهيات هذه الحركات السماوية اشرف المعلومات واعلاها. والمدرك لهذه المعقولات احق باسم الحيّ.

واذا حصل هذا للانسان عقل ذاته من حيث حصل فيها المدركات بذاته، ولا يحتاج الى مادة ولا الى اشياء غير ذاته من جهة ما حصل فيها تعقلها.[31]

وأنا أرى انك تستشعر بهذه البصيرة المبصرة في المتخيلات بحسب كمالك، وانه يظهر لك ان في النفس ما يشبه الضياء من الشمس أو غيره، تدرك النفس بها ما يدركه البصر بضياء الشمس، وترى النفس تنفش في

---

(28) قارن ما ورد عن هذا الموضوع في المقالات الاولى من هذا المجموع.

(29) نشرت هذه المقالة اولا ضمن «المجموع» الذي يضم جملة من نصوص ابي نصر وهو «المجموع» الذي اشرنا اليه فيما قبل.
ثم اعاد نشرها الاب موريس بويج

(30) كذا في الاصل.
(31) كذا في الاصل.

المتخيل بتلك البصيرة مثل ما يفعل البصر بالعينين في ان يبصر المبصر، وذلك يسمى فكرا وهذا نحب[32] بالبصر. واذا اكمل الانسان بحصول معقولات كما لا يجمع[33] ما يمكن ان يحصل في القوة المتخيلة وما يلزم عن معرفة تلك المعقولات، كان فعله في ذاته لا في القوة المتخيلة، فصار تصوره وفعله في ذاته في معقولات، (كلية. لا.).[34] في خيالات اشخاص جزئية في معقولات <نعم> جزئية، ولا يلتفت الى (خيالات) الاشخاص التي في القوة المتخيلة، مثل خيال زيد وعمرو وهذا الفرس....[35] المتخيل هو ذلك الشخص بعينه ليس هو لسواه.[36] والعقل لهذا يرى (ببصيرة)[37] النفس وقول الله ينظر الى هذا[38] وقوله الحق او من جعلنا له نورا (يمشي به)[39] في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج عنها.[40]

فقد تبين مما ذكرته ان ثم وجود غير الوجود المحسوس، وما اعظم هذا النظر كيف خرافات العجائز.[41]

---

(32) كذا في الاصل. والمعنى واضح على كل حال.

(33) في الاصل: «.. معقولات كما جميع..».

(34) غير مقروءة في الاصل. (محو في بداية السطر الاول من هذه الورقة).

(35) غير مقروءة في الاصل (محو في بداية السطر الثاني والثالث).

(36) كذا في الاصل.

(37) غير مقروءة في الاصل. (محو في بداية السطر الرابع). وقد كتبها الناسخ في الهامش.

(38) كذا في الاصل. وفيه اضطراب او زيادة لا معنى لها.

(39) غير مقروءة في الاصل.

(40) سبق للكاتب ان استشهد بهذا القول. في رسالة سابقة والغريب ها هنا ان الكاتب يزعم ان هذا «قول الله وقوله الحق».

(41) يضيف الناسخ ما يلي:

«شك في الذي يسمى فكرة لقوله انها قوة فائضة من العقل ولا يفيض عنه فاسد والفكرة فاسدة».