

دراسات إسلامية

- ٢٠ -

أفلوطين عن العرب

نصوص حققها وقدم لها

بجدة الرحمن بديوي

ملتزمة النشر والطبع

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي، القاهرة

١٩٥٥

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

القاهرة
طبعة بمناذ الألف والترجمة والبشر

فهرس الكتاب

صفحة

تصدير عام ١ — ٦٦

أولوجيا أرسطاطاليس

استهلال ٣ — ٧

ذكر رموس المسائل التي وعد الحكيم بالإبانة عنها في كتاب «أولوجيا» ٨ — ١٨

الميمر الأول: في النفس ١٨ — ٢١

كلام له يشبه رمزاً في النفس الكلية ٢٢ — ٢٨

الميمر الثاني ٢٩ — ٤٤

الميمر الثالث ٤٥ — ٥٥

الميمر الرابع: في شرف عالم العقل وحُسنه ٥٦ — ٦٤

الميمر الخامس: في ذكر البارى وإبداعه ما أبدع، وحال الأشياء عنده ٦٥ — ٧٣

الميمر السادس: وهو القول في الكواكب ٧٤ — ٨٣

الميمر السابع: في النفس الشريفة ٨٤ — ٩١

الميمر الثامن: في صفة النار ٩٢ — ٩٩

في القوة والفعل ٩٩ — ١٢٠

الميمر التاسع: في النفس الناطقة وأنها لا تموت ١٢١ — ١٢٩

باب من النوادر ١٢٩ — ١٣٣

الميمر العاشر: في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها ١٣٤ — ١٣٩

باب من النوادر ١٣٩ — ١٤٢

صفحة

١٥٨-١٤٢	في الإنسان العقلي والإنسان الحسّي
١٦٤-١٥٨	في العالم العقلي

مقتطفات لأفلوطين في المريية

١٨٣-١٦٧	رسالة في العالم الإلهي (منسوبة إلى الفارابي)
١٩٧-١٨٤	نصوص متفرقة لأفلوطين
٢٤٠-١٩٨	الفصول الأخيرة من « ما بعد الطبيعة » لعبد اللطيف البغدادي في أنولوجيا
٢٤٥-٢٤١	المواضع المتناظرة بين « أنولوجيا » و « تساعات أفلوطين »
٢٥٠-٢٤٦	معجم بالمصطلحات العربية واليونانية الواردة في « أنولوجيا »
٣٥٣-٢٥١	معجم بالمصطلحات العربية واللاتينية الواردة في « أنولوجيا »
٢٥٤	فهرس الأعلام وأسماء الكتب
٢٥٦-٢٥٥	تصويبات ومراجعات

تصدير عام

- ١ -

أثولوجيا

ما أعجب حظاً أفلوطين في العالم العربي !

لم يعرفه العربُ بالاسم الصريح وهو أفلوطين أو أفلوطينوس - وإن أمكن استشفافه في أثبات « أسماء فلاسفة طبيعيين » (كما ورد في الفهرست لابن النديم ، ص ٣٥٧ من ١٥ طبع مصر هكذا : فلوطيس) ، ولكن دون أي إيضاح آخر ؛ بل عرفوه بكُنْيَة هي : « الشيخ اليوناني » ؛ وكان أول من تنبه إلى أن « الشيخ اليوناني » = أفلوطين هو هاربريكر^(١) في تعليقاته على ترجمته الألمانية لكتاب « الملل والنحل » للشهرستاني ، وواقفه على هذا الرأي رينان^(٢) مع شيء من التحفظ ، وديتريصي^(٣) بغير تردد ؛ وأخيراً روزنتال^(٤) في مقالات له في مجلة « أورينتاليا » *Orientalia* (ج ٢١ ص ٤٦١ - ص ٤٩٢ سنة ١٩٥٢ ؛ ج ٢٢ ص ٣٧٠ - ص ٤٠٠ ، سنة ١٩٥٣ ؛ ج ٢٤ ص ٤٢ - ص ٦٦ ، سنة ١٩٥٥) ؛ أما الذين ذكروه من المؤرخين العرب بهذا الاسم الوصفي « الشيخ اليوناني » فهم : أبو سليمان السجستاني في كتاب « صوان الحكمة » (مخطوط المتحف البريطاني شرقى ٩٠٣٣ ورقة ٢٨ ب و ١٢٩) والشهرستاني في « الملل والنحل » (ج ٣ ص ٧٢ - ص ٧٧ بهامش « الفصل » لابن حزم ، القاهرة ١٣٢١) ؛ ومسكويه في « جاويدان خرد » (الحكمة الخالدة في نشرتنا ص ٢١٦ القاهرة سنة ١٩٥٢) ؛ ثم خصوصاً في مخطوط مجهول المؤلف (برقم ٥٣٩ مارس شرقى في اكسفورد) . ثم خلطوا مع ذلك أخباره فجعلوه صاحباً لديوجانس الكلبي (« صوان

Th. Haarbrucker : *Religionspartheien und Philosophenschulen*, übers.v. (١)

Th. Haarbrücker, 2. Band, S. 429, Halle 1850/1

L. enan : *Averroès et l' Averroïsme*. Paris 1861, p. 63, n.2 (٢)

Die Sogenannte Theologie des Aristoteles Aus dem Arabischen Übersetzt von (٣)

Fr. Dieterici, S. X, Leipzig 1883. Fr. Rosenthal : 'Aā· šayh al-Ÿünāni and (٤)

the arabic Plotinus Source", in *Orientalia*, Roma 1952, 53, 55.

الحكمة « ورقة ٢٨ ، ص ١٢٩ ؛ « جاويدان خرد » ص ٢١٦) ولم يذكروا شيئاً عن حياته ، على الرغم من عاداتهم في التوسع في الحكايات والأخبار عن الحكماء اليونانيين . فلم يكن عجباً أن تظل شخصية « الشيخ اليوناني » غامضة كل الغموض لا تكاد تبرز لها في أذهان العرب أدنى صورة : مَنْ هو ، وفي أيَّ عصر عاش ، و إلى أية مدرسة فلسفية ينتسب .

وَمِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى لَمْ يَعْرِفُوا لَهُ كِتَابًا فَيَذَكْرُوهُ . فَكُتَابُهُ « التَّسَاعَات » **Ennéades** ، قَدْ لُخِّصَ - مَعَ تَغْيِيرٍ فِي التَّرْتِيبِ وَتَوْشُّعٍ فِي النِّصْرِ اتِّبَاعًا لِلإِبْضَاحِ - مِنْهُ أَعْزَاءٌ مِنَ « التَّسَاعَاتِ » الرَّابِعَةِ وَالخَامِسَةِ وَالسَّادِسَةِ ، وَتَأَلَّفَ مِنْ هَذِهِ الْخُلَاصَةِ الْمَرْجُوعَةِ كِتَابٌ أُطْلِقَ عَلَيْهِ اسْمُ « أُثُولُوجِيَا أَرِسْطَاطَالِيسِ » . - وَمِنْ هَذَا يُبْدُو أَنَّهُ نَسَبَ إِلَى أَرِسْطُوطَالِيسِ ، لِأَنَّ إِلَى صَاحِبِهِ الْحَقِيقِيِّ أَفْلُوطِينَ ؛ كَمَا انْتَزَعَ مِنْهُ فَصُولٌ أُخْرَى أَصْبَحَتْ بِاسْمِ : « رِسَالَةٌ فِي الْعِلْمِ الإِلَهِيِّ لِلْفَارَابِيِّ » ، أَيْ أَنَّهُ نَسَبَ إِلَى الْفَارَابِيِّ ، مَعَ أَنَّهُ فِي الْوَاقِعِ مَسْتَخْلَصٌ مِنَ « التَّسَاعِ » الخَامِسِ مِنْ « تَسَاعَاتِ » أَفْلُوطِينَ ؛ وَالشَّدْرَاتِ الأُخْرَى وَضَعَتْ بِاسْمِ « الشَّيْخِ الْيُونَانِيِّ » كَمَا فِي الشَّهْرِسْتَانِي وَفِي الْمَحْطُوطِ الْمَجْهُولِ الْمُؤَلَّفِ (٥٣٩) مَارَشِ شَرْقِي بَا كَسْفُورْدِ) .

وَكُلُّ هَذَا زَادَ مِنْ خَفَاءِ مَعَالِمِ أَفْلُوطِينَ ، مَعَ أَنَّ أَثَرَهُ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ عَامَّةً لَا يُقَلُّ أَبَدًا عَنْ أَثَرِ أَرِسْطُو ، بَلْ يَزِيدُ عَلَيْهِ فِي تَشْعِبِهِ ؛ إِذْ شَمِلَ الْفِلْسُفَةَ وَالْمَذَاهِبَ الدِّينِيَّةَ ذَوَاتِ الزُّعَاتِ الرُّوحِيَّةِ الْفَنُوصِيَّةِ ، وَتَقَلَّلَ فِي ضَمَائِرِ الْمُفَكِّرِينَ الْمُسْلِمِينَ بِطَرِيقَةٍ لَا شَعُورِيَّةَ كَانَتْ أَعْمَقَ نَفُوذًا مِنْ ذَلِكَ الْمَذْهَبِ الْمُنْطَقِي الْجَافِ الظَّاهِرِيِّ الَّذِي كَانَ لِأَرِسْطُوطَالِيسِ ^(١) .

وَلَكِنْ الْبَاحِثِينَ الأَوْرَبِيِّينَ مِنْذَ النِّصْفِ الثَّانِي مِنَ الْقَرْنِ الْمَاضِي قَدْ تَوَلَّوْا هَذِهِ النُّوَاحِي الْعَامِصَةَ فِي أَفْلُوطِينَ عِنْدَ الْعَرَبِ بِالإِبْضَاحِ .

١ - جَاءَ هَارْبْرِيكِر ^(٢) أَوْلًا فاقترح أن يُعَدَّ « الشَّيْخِ الْيُونَانِيِّ » الْوَارِدُ ذِكْرَهُ

(١) راجع عن تأثير « أثولوجيا » في الفلسفة الإسلامية بحث كراوس بعنوان « أفلوطين عند العرب » ص ٢٦٨ - ٢٧٩ في « مضبطة المهمل المصري » ، القاهرة سنة ١٩٤١ Plotin : Paul Kraus : « chez les Arabes » , in Bulletin de l'Institut d'Egypte, t. XXIII.

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

ونبذة عن مذهبه في « الملل والنحل » للشهرستاني هو بعينه أفلوطين ، مؤسس الأفلاطونية الحديثة . وكان ذلك سنة ١٨٥٠ — سنة ١٨٥١ .

٢ — وفي سنة ١٨٥١ جاء فاشرو^(١) فقرر أن أفلوطين لا بد أن يكون قد تُرجمَ إلى العربية . بيد أن رينان (« ابن رشد » ص ٩٣ — ص ٩٤ ، تعليق ٢ ط ٢ باريس ١٨٦١ ؛ والطبعة الأولى سنة ١٨٥٢) شك في هذا الأمر بعض الشك قائلاً « إن لدينا أدق المعلومات عن المؤلفين اليونانيين الذين ترجموا إلى هذه اللغة (العربية) ، وليس من بينهم أفلوطين . وهاربريكر (ترجمة الشهرستاني ، ص ٢ ص ١٩٢ ، ص ٤٣٩) يظن أن المؤلف الذي يسميه الشهرستاني باسم « الشيخ اليوناني » ليس شخصاً آخر غير أفلوطين . ولكن أياً ما كان صاحب هذا الاسم ، فمن اليقيني أن الشهرستاني لم يعرفه إلا عن طريق مقتطفات ناقصة جداً » .

٣ — ثم جاء س . مَنك في دراساته التي نشرت بباريس سنة ١٨٥٧ بعنوان « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » (ص ٢٤٨ — ص ٢٥٩) فتناول كتاب « أنولوجيا » في شيء من التفصيل لأول مرة ، وبنظرة نافذة أثارَت كوامن المشاكل التي ينطوي عليها . ولهذا نورد طرفاً مما قاله في هذا الصدد :

« حفظ لنا التراث العربي أثراً وردت فيه فلسفة الإسكندرية ، وخصوصاً فلسفة أفلوطين ، بتفصيلات عديدة ، ونجد فيه أحياناً فقرات أخذت بنصها من « التساعات » . وهذا الأثر هو الكتاب المشهور « أنولوجيا » المنسوب إلى أرسطوطاليس ، وقد طبع لأول مرة في مستهل القرن السادس عشر في ترجمة لاتينية قامت على ترجمة عربية ترجع إلى القرن التاسع^(٢) . وهانحن نورد هنا فقرات من هذا الكتاب وفقاً للترجمة اللاتينية والنص

(١) « تاريخ نقدي لمدرسة الاسكندرية » ج ٣ ص ١٠٠ ، باريس سنة ١٨٥١ Et. Vacherot

Histoire critique de l'École d'Alexandrie, 3 vols. Paris 1846—1851.

(٢) في الهامش التعليق الثاني: ظهرت الترجمة اللاتينية في روما سنة ١٥٦٩ في حجم للربيع تحت عنوان:

Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive Mystica philosophia secundum Aegyptios, noviter reperta et en latinum castigatissime reducta

وقد أعاد طبعها Patrizio في المجموع الموسوم باسم *Nova de universis philosophia* وهذه ترجمة لاتينية

عن العربية مباشرة . والذي حدث هو أن Franciscus Roseus من رافنا Ravenna وجد في دمشق نص =

العربي معاً ، وهذا النص العربي مخطوط في المكتبة الأبراطورية (المكتبة الأهلية بباريس فيما بعد) ، وهذا النص العربي يختلف اختلافاً بيناً عن النص العربي الذي على أساسه قامت الترجمة اللاتينية . ومن كلام مُنك هذا يتبين :

(أ) أنه كان أول من تنبه إلى أن كتاب « أتولوجيا أرسطاطاليس » يتضمن « فقرات بنصها » من « تساعات » أفلوطين . ولو أنه دفع البحث في هذا الباب لانتهى إلى ما سينتهى إليه قائلتين روزه في سنة ١٨٨٣ — وستحدث عن هذا بعد قليل — من بيان أن الكتاب كله منتزع من « تساعات » أفلوطين ، وليس فقط بضع « فقرات » . ولكن فضله لا ينكر على كل حال في هذه الإشارة الموجّهة .

(ب) أنه كان أول من تنبه إلى وجود خلاف « محسوس جداً » - très sensiblement -

العربي لهذا الكتاب ، فكلّف موسى روباس أو أروباس Moïse Rovas ou Arovas — وهو طبيب يهودى من قبرس — بترجمته إلى الإيطالية . وبحسب هذه الترجمة الأولية قام Nicolaus Castellani de Faenza بترجمته إلى اللاتينية ؛ وهذه الترجمة اللاتينية قدمها Fransiscus Roseus إلى البابا ليون العاشر بوصفها من أهم مؤلفات أرسطاطاليس وما فيها من آراء يتفق مع الإنجيل (راجع Fabricius : *Bibliotheca Graeca* , t. III, p. 278)

« والمترجم الأول — موسى أروباس — قد ترجمه إلى اللغة العبرية ، كما قال هو نفسه في حاشية كتبها بخطه نجدها في مخطوط عبرى بالمكتبة الامبراطورية (fonds de l'Oratoire, No 121) وهذا المخطوط يتضمن أيضاً شرحاً على كتاب « الأخلاق » لأرسطو ، قام به ربي يوسف بن شملوب الذي انتهى من شرحه هذا في ٢٠ مارس سنة ١٤٥٥ بمدينة اشقوية (بأسيانيا) . وفي ختام مقدمته ، يقول الشارح عن « أتولوجيا أرسطاطاليس » ما يلي :

« يقول المحدثون من العلماء أنه وجد في مصر كتاب لأرسطاطاليس ، رجع فيه عن قوله بقدم العالم وعن سائر الآراء التي تناقض مذهب موسى ؛ ويقال إن شمعون العادل هو الذي جمعه يرجع عن أقواله » « وفي الهامش نجد الحاشية التالية (وقد آتمت — تخميناً — بعض الحروف والكلمات التي قطعت أثناء التجليد) :

« يقول من قرأ في هذا الكتاب ، موسى بن يوسف أروباس : وقع الأصل العربي لهذا الكتاب بين يدي أثناء مقامي بدمشق ، فترجمته إلى اللغة المقدسة ؛ ومن الحق أن أرسطو قد رجع فيه عما ينافي شريعتنا المقدسة من مذهب . وقد ألفه (أرسطو) عند نهاية حياته ونحن نفتخر بمجيئته . وقد وسمه باسم كتاب « أتولوجيا » ومعناه : « بحث في الإلهيات » ... وفيه أسرار الحكمة وغوامض الفاسفة ، وتألف من ١٤ مقالة » .

« وفي ورقة ٤٥ ب من مخطوطنا هذا ، ينقل موسى أروباس فقرات بالعبرية من أتولوجيا أرسطاطاليس المزعوم هذا » .

على حدّ تعبيره — بين النص العربي الوارد في مخطوط المكتبة الأهلية بباريس (أول ترقيم : ٩٩٤ ، ثانی ترقيم : الملحق العربي رقم ١٣٤٣ ؛ الترقيم الثالث وهو الحالي : ٢٣٤٧ عربي) و بين النص العربي الذي قامت الترجمة اللاتينية . وهذه مشكلة لها كل خطرهما كما ستعرف عما قليل .

٤ — ولو أن ديتريصي تنبّه إلى الإشارة الأولى لُننك لجاء عمله متقناً ، ولو فرغ على الباحثين التالين بمجهودات عديدة ؛ فكان لا بد أن تنتظر سنة ١٩٥١ ليقوم اشفيتس Shwyz ببيان تفصيلي للمواضع المتناظرة بين « أتولوجيا » و بين « الدّاعات » .

وقد قام ديتريصي بنشر النص العربي وفقاً لثلاث مخطوطات هي :

(١) برلين برقم ٤٧١ اشبئنجمر Berliner Bibl. Spr. 741 وقد افترض تاريخه حوالي

سنة ١٠٠٠ هـ .

(ب) باريس الملحق العربي رقم ١٣٤٣ ، وتاريخه ١٦ ربيع سنة ٩٣٤ (كذا !) في خراسان . ولم يستفد منه عادةً إلا في المواضع التي بها مناقص في مخطوط برلين الذي اعتمده أساساً .

(ح) نسخة نسخها له تلميذه مرتضى گولی خان عن نسخة كانت موجودة في وقف تبريز .

وأولها قد جعله أساساً لأنه خيرها ، ولو أنه مع ذلك قد لعبت به الحشرات فتركت فيه خروماً أكلها عن طريق المخطوطين الثاني والثالث ، فضلاً عن أنه عديم الشكل ، بخط فارسي صغير ، يحتمل عدة تأويلات في القراءة .

ثم نشر النص العربي بالعنوان التالي :

Die sogenannte Theologie des Aristoteles, Aus Arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von Dr. Fr. Dieterici, Professor an der Universität Berlin

وظهر في ليبستك عند الناشر : مكتبة هنركس سنة ١٨٨٢ Leipzig, J.C. Hiniricks'sche Buchhandlung, 1882

ورؤوس المسائل الواردة في أوائل الكتاب قد نقلها ديتريصى في نشرته إلى نهاية الكتاب (ص ١٧١ — ص ١٨٠) ويستغرق النص العربى ١٨٠ صفحة تضاف إليها مقدمة بالألمانية في ست صفحات ، ختمها بالتاريخ « شارلو تنبورج في أكتوبر سنة ١٨٨٢ » .
وفي السنة التالية — سنة ١٨٨٣ — نشر له ترجمة ألمانية في ليمتسك بعنوان :

Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen übersetzt. Leipzig, 1883

وكان ديتريصى قد تناول « أتولوجيا » بالبحث قبل ذلك في الأبحاث التالية :

«Die Theologie des Aristoteles», in ZDMG,XXX (1877), (١)
p. 117—126.

«Sur les études philosophiques des Arabes au X^e siècle», (ب)

وهو بحث ألقى في المؤتمر الرابع للولوى للمستشرقين المنعقد بفلورنسه في ١٤/٩/١٨٧٨ ، ونشر في فلورنسه سنة ١٨٨٠ .

«Ueber die sogenannte Theologie des Aristoteles bei den (ح)
Arabern», in *Abhandlungen und Vorträge des V ten internationalen Orientalistencongresses*, Berlin 1882, II, 1, S. 3—12

ولكنه لم يأت في هذه الأبحاث كلها بمجديد يوضح حقيقة كتاب « أتولوجيا » .

٥ — وإنما بدأ البحث الجدوى في حقيقة هذا الكتاب لما أن ظهرت ترجمة ديتريصى الألمانية . فقام فالنتين روزه Valentin Rose بالتعريف بهذه الترجمة في « المجلة الألمانية لنقد الكتب » *Deutsche Literatur-Zeitung* (سنة ١٨٨٣ ، عمود ٨٤٣ — ٨٤٦)
فلاحظ ، مع الدهشة الشديدة ، أن كتاب « أتولوجيا أرسطوطاليس » هذا ليس شيئاً آخر غير ترجمة موسعة paraphrase يتفاوت حظها من الدقة وحسن الفهم للأصل وهذا الأصل هو التساعات الرابعة والخامسة والسادسة من « تساعات » أفلوطين ! ومن هنا رأى — وهو الخجعة في اليونانيات وبخاصة ما يتصل بأرسطو المنحول — أن لهذا الكتاب فائدة أخرى لا شك فيها تتعلق بتحقيق نص كتاب « التساعات » في اليونانية ، كما تتصل باستمرار تأثير أفلوطين طوال العصور الوسطى . ولهذا راح — « بسرعة عاجلة » على حد تعبيره — يضع لوحة للاتفاقات بين مياصر كتاب « أتولوجيا » وبين نظائرها في « التساعات » دون استقصاء

ولا تفصيل ، لأن الأمر كان أمرا اكتشاف مفاجئ* سريع أراد إعلانه بمناسبة ظهور هذه الترجمة ، فلم يكن المجال متسعاً لهذا العمل التفصيلي الكامل . ولكن له الفضل — على كل حال — في إثبات هذه اللمحة التي رفّت في ذهن مُنك من قبل وما لبثت أن اختفت وأصبح من الثابت منذ الآن — أعني منذ سنة ١٨٨٣ — أن كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » ما هو إلا تلخيص لبعض « تساعات » أفلوطين . وكان على الباحثين بعد ذلك أن يبينوا بالتفصيل ما هي المواضع المتناظرة بين « أثولوجيا » وبين « التساعات » ، وأن يفيدوا من الواحد في تحقيق نص الآخر . هذا وقد أكد روزه أنه « لا مجال للقول بوجود رواية مختلفة للنص العربي » (عمود ١٤٥) .

٦ — وهذا العمل المطلوب لم يفعله الباحث التالي لديريصي وروزه . وأعني به اشتينشيدر الذي تناول كتاب « أثولوجيا » بالبحث في موضعين :

(١) الأول في كتابه : « الترجمات العبرية في القرون الوسطى » ، برلين سنة ١٨٩٣
 § ١٣٠ (ع ٢٤٤ — ص ٢٤٥) *M. Steinschneider : Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*. Berlin, 1893

(ب) والثاني في كتابه « الترجمات العربية عن اليونانية » § ٣٩ (٦٣) (= « النشرة المركزية لشتون المكتبات » كراسة ١٢ ، لبيتسك سنة ١٨٩٣) ص ٧٧ وما يليها .
Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, Leipzig 1897
 (= *Centralblatt für Bibliothekswesen*, Beiheft XII, Leipzig 1893)

وفي البحث الأول من هذين نقل ما أورده مُنك في الحاشية التي ترجمه من قبل (ص ٣ تعليق ٢) مما يتصل بالترجمة اللاتينية . ثم نقل عن هانبرج^(١) أن الترجمة اللاتينية طبعت سبع مرات ، وأن الترجمة اللاتينية التي قام بها بطرس القسطلاني Petrus Castellani من فائنسا Faenza وطبعت في روما سنة ١٥١٩ نادرة جداً : وقد أعيد طبعها في فرارا Ferrara

(١) في بحثه بعنوان « حول الكذب الأفلاطوني المحدث : أثولوجيا أرسطاطاليس » . ظهر في « جلسات أكاديمية ناغازيا للملكية » ، قسم الفلسفة ، ج ١ (سنة ١٨٦٢) ص ١ — ص ١٢
 Haneberg : "Ueber das neuplatonische Werk : Theologie des Aristoteles", in Sitzungsberichte der Königlich bayerischen Akademie, phil. Classe, I (1862), p.1—12.

سنة ١٥٩١ ، والبندقية سنة ١٥٩٣ ، وفرنكفورت سنة ١٥٩٣ . وقد قام جاك شارپنتييه Jacques Charpentier بتصحيح اللغة اللاتينية لهذه الترجمة ، وكان ذلك على حساب أمانة الترجمة ودقتها فكان عمله هذا بمثابة Umarbeitung (= صياغة جديدة ، تنقيح كامل) ، وقد ظهر في باريس سنة ١٥٧١ ، وأعيد نشره في طبعة « مؤلفات أرسطو » (دون الحواشي التي وضعها شارپنتييه) بباريس سنة ١٦٢٩ (ج ٢ ص ١٠٣٥ ومايتلوها) وسنة ١٦٣٩ (ج ٤ ص ٦٠٣ ومايتلوها) . والترجمة اللاتينية ، حتى في الطبعة الأولى ، قبل تصحيح شارپنتييه ، تختلف عن المخطوطات العربية المعروفة (ويظهر أن أصلها مفقود) لافي التفسير فحسب (١٤ ميمر ، وفي العربي ١٠) ، بل كما يرى هانبرج (ص ١٥) لبت الترجمة اللاتينية بالأصل لعباً كبيراً حتى استحال أحياناً إلى تلخيص موسّع ، وكثيراً ما تبدل في الأفكار تبديلاً جوهرياً ، كوضعها « الأنبياء » مكان « الحكاء الأقدمين » . ويرى روزه (عمود ٨٤٥) أن الخلاف جوهرى بعد الميمر الثامن . وقد أُنجم في الميمر العاشر فصل طويلٌ مسيحي النزعة يتناول الله وكلمة الله والعقل الفعّال والعقل المنفعل . كذلك نرى في الميمر الثاني عشر من الترجمة اللاتينية أن الموضوع 14! وغيره غريب . ولهذا فإن الترجمة اللاتينية تزييفٌ صنع للاتفاق مع الاسكولائية الكنسية . ولا مجال لقول بوجود « رواية مختلفة » للنص العربي نفسه ، كما زعم مُنك (« أمشاج » ص ٢٤٩) ، كما أن موسى روباس لا ذنب له في الأمر (رغم الأخبار التي أوردها عنه مُنك ص ٢٥٠ ، ص ٢٥٧) . وفي الكتاب العاشر من الترجمة اللاتينية يظهر الخلاف بين اللاتينية والأصل العربي على أعلى صورة (قارن العربي ١٠٤ - ١١٠ في ديتريصى] = ١٠٧ - ١١٣ في نشرتنا هذه [، والترجمة الألمانية ١٠٥ - ١١١ ، بالفصل XC, 1-18 في اللاتينية) ؛ لكن موسى يشهد هنا على وجود الفصل الخامس .

ومن هذا التلخيص لما أورده اشتينشيدر في بحثه الأول هذا يتبين أنه اكتفى بتلخيص ما قاله مُنك ثم هانبرج ، ولم يصف إليه إلاً توكيداً أثبتت الأبحاث المقبلة بطلانه وهو توكيده عدم وجود « رواية مختلفة » للنص العربي كما توهم ذلك بلوزعية خارقة ، وزعمه أن الترجمة اللاتينية « تزييفٌ صنع للاتفاق مع الاسكولائية الكنسية » . فزاعم اشتينشيدر

هنا ستدروها رباح الاكتشافات الجديدة بعد ذلك بقرابة أربعين عاماً .

أما في البحث الثاني فيستعرض ما قاله فترش (ص ٦١٢) حيناً أراد قراءة كلمة « أثولوجيا » : « أبولوجيا » Apologia ، و فليجل Flügel (« الكندي » ص ١٠) ، وفليشر Fleischer وهار بريكر الذين أرادوا قراءتها أثولوجيا *aito-logia* (= علم العلل) — وكل هذا خَبَطٌ ، مع أن القفطى سمي أفلوطين باسم « الشيخ اليوناني » . وقد تقدم هذا الفصل من القفطى سلفستردى ساسى . ثم يورد مستهل الكتاب بعد أن ذكر نشرة ديتريصى وترجمته واكتشاف فالنتين روزه أنه مأخوذ من « ساعات » أفلوطين . ويتساءل : هل يكون فرفور يوس مؤلف هذا التلخيص ؟ والكتاب قد ذكره ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٦٩) باسم « كتاب القول على الربوبية » ، وكذلك فعل حاجى خليفة (ج ٥ ص ١٣٨) تحت رقم (١٠٤٠٩) .

وعرّج بعد ذلك على تأثير الكتاب فقال إن الفارابى وإخوان الصفا ذكروه واقتبسوا منه ، كما نقل عنه بطريق غير مباشر موسى بن عزرا (حوالى سنة ١١٣٨ فى أسبانيا) . وذكر أن مُنك وجد آثاراً لهذا الكتاب فى فلسفة ابن جبرول (يهودى أسبانى فى القرن الحادى عشر) وفى الترجمة العبرية للقصة الفلسفية : « ابن السلطان والدرويش » لابراهيم بن حنّدى (القرن الثالث عشر) التى لم يكشف أصلها العربى بعدُ . ويذكر ابن سبعين فى مراسلاته مع فردريك الثانى ملك صقلية — وهو يسرد كتب أرسطوطاليس الإلهية — خمسة كتب ، من بينها « أثولوجيا » . ثم يحتم الفصل بقصة الترجمة اللاتينية كما أوردها مُنك وأشارنا إليها ونحن نلخص البحث الأول لاشتيتشنيدير .

ومن هذا العرض لبعثى اشتيتشنيدير يتبين أنه لم يَخَطُ بالبحث فى حقيقة كتاب « أثولوجيا » خطوة جديدة ؛ وعمه عادة تحصيلى جمعى ليس فيه اكتشاف ولا إعمال ذهن .

٧ — ولا بد أن ننظر سنة ١٩٣٠ نعثراً على جديد فى هذا الموضوع . أما فى الفترة ما بين سنة ١٨٨٣ وسنة ١٩٣٠ فلم يكن ثمَّ إلا تكرار وتلخيص للأبحاث السابقة كما فعل اشتيتشنيدير أو توجيه البحث فى الكتاب إلى ميدان آخر هو ميدان السريانيات ، على زعم أن للكتاب أصلاً سريانياً هو الذى ترجم إلى العربية . ومن الذين ساروا فى هذا الاتجاه يومئذ

A. Baumstark في بحث صغير له بعنوان : « في التاريخ الأول لكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس » (في «مجلة الشرق المسيحي» ج ٢ (سنة ١٩٠٢) ص ١٨٧ — ص ١٩١) ^(١) انتهى فيه إلى القول بوجود أصل سرياني للترجمة العربية عنه قامت . أما السرياني الذي قام بوضعه أو ترجمته فهو إما أن يكون يوحنا الأفاخي ^(٢) — وكان راهباً يظن أنه درس في دير شمعون العمودي في تلنشين ، وله نضال شهير مع فيلوكسينوس ، ودرس الطب والمنطق في الإسكندرية ؛ ووضع كتاباً حاول فيه صيغ الأفكار الأفلاطونية المحدثه بصبغة مسيحية ويلعب فيه ملكيصدق وإبراهيم دوراً رئيسياً ؛ وإما أن يكون سريانياً آخر قريب الشبه بيوحنا الأفاخي في الاتجاه الروحي .

٨ — وإنما خطأ البحث فيما يتصل بالترجمة اللاتينية خطوة جبارة في سنة ١٩٣٠ حينما كتب ا. بوريوسف مقالا بالروسية في مجلة Zapiski Kollegii Vostokovedov, V (1930) (ج ٥ ، سنة ١٩٣٠ ، ص ٨٣ — ص ٩٨) بعنوان : « الأصل العربي للترجمة اللاتينية لكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس » .

ونظراً إلى أهمية هذا البحث ، ولأنه بالروسية وهي لغة يقل من يعرفها عدا أهلها ، رأينا لزماً علينا أن نلخص مضمونها تلخيصاً شاملاً :

(١) بدأ فذكر عنوانات الكتاب :

١ — في نشرة ديتريهي : « كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية أثولوجيا وهو قول على الربوبية ، تفسير فرفور يوس الصوري » .

(١) وراجع له أيضاً : « تاريخ الأدب السرياني » . ص ١٦٧ . يون سنة ١٩٢٢ (وهو يتكلم عن يوحنا الأفاخي) ؛ ثم « آداب المسيحية في الشرق » لينسك (مجموعة جوشن Göschen) سنة ١٩١١ ص ١٠٥ .

(٢) راجع عنه : بومشرك « تاريخ الأدب السرياني » ص ١٦٦ — ص ١٦٧ ؛ ثاودورس بركوني ج ٢ ص ٣٣١ وما يليها ؛ تاريخ ميخائيل السرياني (نشرة شابو) ٣١٣ (٢ : ٢٥٠ وما يليها) .

- ٢ - في « الفهرست » (فلوجل ص ٢٥٢) ، الفارابي (رسائله نشرة ديتريسي ٢٣ ، ٢٨) ، القفطي (نشرة لبرت ص ٤٢) : « كتاب أثولوجيا » .
- ٣ - في « رسائل إخوان الصفا » (المختصر الذي نشره ديتريسي ص ١٢١) :
« كتاب التالوجيات » :

٤ - في « حاجي خليفة » (نشرة فلوجل ٥ : ١٣٨ تحت رقم ١٠٤٠٩) « كتاب القول على الربوبية » ، وفي موضع آخر (٥ : ٦٦ برقم ١٠٠٠٥) : « كتاب التالوجيا » .
(ب) ثم أشار إلى ترجماته اللاتينية :

- 1) Petrus Nicolaus Faventinus (Castellani) : Sapiientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive mystica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in latinum castigatissime redacta. Roma 1519. In-4^o, car. goth.
- 2) Franciscus Patricius : Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone voce tradita ab Aristotele excepta et conscripta philosophia, Ferrara 1591
- 3) Jacobus Carpentarius (Charpentier) : Aristotelis libri XIV de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios. Paris 1571, ex Officina J. Du Puy, In-4^o, 1504

(ح) ذكر رأى روزه Rose (الوارد في DLZ, 1883 عمود ٨٤٣ وما يليه) .
وتوكيده (الموضع نفسه ، عمود ٨٤٥) أنه « لا مجال للقول بوجود رواية مختلفة للنص العربي »
von einer « verschiedenen Recension » des Arabischen Textes selbst ...
kann keine Rede sein.

ولكن بوريسوف وجد هذه الرواية المختلفة في هذه الشذرات التي تتفق تده الاتفاق مع الترجمة اللاتينية . وهي مأخوذة من مجموعة Firkowitsch وترجع إلى ثلاثة مخطوطات مختلفة ، وهي مكتوبة بحروف عبرية ، نسكن بلوح أن إحداهم نسخت عن مخطوطة بحروف عربية خالية من النقط .

وهنا يورد بوريسوف (من ص ٩٠ - ص ٩٤) فقرتين ويقدرن بينهما وبين نظريهما في الترجمة اللاتينية وفي رواية نشرة ديتريسي (مع ذكر الحواشي الواردة في المخطوطة) :

(١)

اللاتينية L (*)

... Neque harum scientia indiget: quia ut a sapiente dictum earum causa est, omnes in se continens. Summus opifex omnia in intellectu conservat, quae certo ordine in animo eduxit, per medium intellectum: et in naturam, per animum: in mundum vero hunc, per utrumque, donec ventum ad singula. Cum vero Deus intellectum procreaverit, hicque rerum causa sit: consequitione quadam efficitur, Deum rerum omnium esse opificem, nec earum scientia indigere. Quas si intellectus ignorat, eo certe ignorat, quod illas ex nihil primo procreavit. Sicut et earundem Deus scientiam habet, quia illarum est opifex. Atque intellectus eas ignorare dicitur, quas in se ipsis non

المخطوطة الجديدة A

ولاحاجة به^(١) إلى معرفتها^(٢) لأنه علة فيها، وهي معلولاته كلها. فإذا كانت فيه لم يحتاج^(٣) إلى معرفتها. وهذا كما ذكر الحكيم أن الله تعالى بذر الأشياء كلها في العقل فهو يخرجها دائماً في النفس بلا واسطة، وفي الطبيعة بواسطة النفس، وفي العالم بواسطة في شيء شيء إلى أن ينتهي إلى الجزئيات. فإذا جعل الله تعالى العقل علة الأشياء فهو علتها ومحيط بها والأشياء كلها فيه لأنها معلولاته^(٤)، فلم يحتاج إلى معرفتها، وإنما جهله بها من حيث أنه ليس بمبدعها وفاعلها لا من شيء والأول الحق يعرفها حق

D ديتريسي (١١ : ٣٤)

(= ص ٣٧ س ١٥ وما يليه في نشرتنا هذه)

ولا حاجة إلى معرفتها لأنه علة فيها وهي معلولاته كلها. فإذا كانت فيه لم يحتاج إلى معرفتها. وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه آنفاً ولا تحتاج إلى معرفة شيء من الأشياء إلا إلى معرفة العقل والعلّة الأولى، لأنهما فوقها إلخ.

(١) يعنى بالعقل . (٢) يعنى إلى معرفة الأشياء . (٣) في المخطوط : لم يحتاج

(٤) في المخطوط : لأنه معلولاتها .

(*) ص ١٤ ب وما بعدها من ترجمة كارينثيه اللاتينية بياريس سنة ١٥٧١ .

cognoscit sicque in eodem essentiae cognitio, quemdam est ignoratio si cum Dei cognitione conferatur. Non enim cum se talem qualis est, cognoscit, omnino in ignoratione versatu: qui enim hoc dici potest, cum ipse sit idem cum scientiis et iis rebus quae sciuntur : et quemadmodum antea dictum est, animus per hunc contemplatur ?) sed hoc tantum afferimus, eius scientiam ignorantiam quandam esse, si ex rerum omnium opifice spectetur. Quomodo animus cum intellectu comparatus id ignorat cuius causa est, alioqui primo rerum omnium opifice, ut superiore, non indigeret etc...

معرفة من حيث هو
فأعلمها وموجدها . فالعقل
يجهل عند علمه بها وكذلك
< علم ^(١) > العقل
أيضاً بذاته جهل عند علم
مبدع ذاته . فأما معرفته ^(٢)
بما هو من حيث هو —
فليست ^(٣) بجهل . وكيف
يكون ذلك جهلاً وهو
سائر المعارف وبه يعرف
من عرف شيئاً ! فهو العلم
وهو العالم وهو المعلوم كما
قلنا آنفاً . وإنما قلنا إن
معرفة جهل بالإضافة إلى
علم مبدعه ومبدع علمه .
وكذلك النفس تجهل
معلوماتها بالتنوع الذي
ذكرنا آنفاً ، أعني
بالإضافة إلى العقل فلا
تحتاج إلى معرفة شيء من
الأشياء < إلا ^(٤) > إلى
معرفة العقل والعلّة الأولى
لأنها فوقها وعمتها الخ .

(١) ناقصة في المخطوط .

(٢) المخطوط : معرفتها .

(٣) في المخطوط : فليس .

(٤) ناقصة في المخطوط .

(2)

L (= p. 105 b, tr. Charpentier) A

... Quare etiam ipse
vere animus est :
corpore autem indiget,
sicut artifex instrumento.
Nec tamen hoc intereunte,
ipse interit. Corpus
autem animi instrumentum
esse dicitur : quia ut
artifex indiget instrumentis
ad opus accomodatis,
verbi gratia, faber securi,
sutor acu, nessor falce,
nauta remo : sic animus
aptum corpus sibi expetit
in quo sit, animique
facultates, partes corporis
organicas, in quas ipse
influit. Id vero ita esse
ex eo intelligi potest,
quod animus in suis
facultatibus corporeis
temperamentum sequitur.
Si quidem eius actiones
manifestam veritatem
recipiunt, corpore quavis
de causa ut ab aegritudine,

... فالإنسان إذن هو
النفس بالحقيقة لأنه يكون
بالنفس هو ما هو ، وبها صار
ثابتاً قائماً ، وبالجمم صار قائماً
واقصاً تحت الفساد ، وذلك لأن
كل جرم مركب وكل مركب
واقع تحت الانحلال والفساد .
وكذلك آلة كل صانع ، وليس
فساد الآلة^(١) لفساد مستعملها .
والذي يُبين أن النفس كالصانع
والجمم بجميع أعضائه آلة^(٢)
أن آلتها مضاهية لها لأن كل
صانع إنما يصنع بالآلة مشاكلة
لمصنوعه ، وبحسب ملاءمة
صناعته : فالنجار ينجر بالآلة
مشاكلة لصناعته كالقذوم
والمنشار ، والخياط يخيط بالآلة
ملائمة لصناعته كالإبرة والمقراض ،
والحصّاد يحصد بالآلة مشاكلة
للحصد كالمنجل^(٣) ، والملاح
يعمل بالسكان والمقاذ —
وكذلك النفس : لما كانت
مستعملة للبدن استعمال الصانع

Dieterici (122: 7sqq)

(= ص ١٢٢ ، س ١٥)

(وما يليه هنا)

فالإنسان إذن هو
النفس ، لأنه بالنفس
يكون هو ما هو ، وبها
صار ثابتاً دائماً ، وبالجمم
صار قائماً فاسداً ، وذلك
لأن كل جرم مركب ،
وكل مركب واقع تحت
الانحلال والفساد ، وكل
جسم إذن منحلّ واقع
تحت الفساد .

(١) في المخطوط : موجب (التصحيح من عندنا) .

(٢) في نسخة بوريسوف يضيف : [بين أيضاً] .

(٣) في المخطوط : وهو كالمنجل .

immutato. Contra que multa corpori accidunt propter animum eodem ut instrumento utentem ut tristitia, metus, cupiditas, laetitia, dolor. Quare inter ea affectionum communicatio et committationis quaedam vicissitudo, indicant corpus aptum esse oportere ad servendum animo dominant. Idque amplius ex eo etiam intelligitur, quod animali aliquo, sicut accidere solet intereunte, nunquam alterum ex oriatur cui idem animus accomodari posuit : ut cuivis animali animus proprius insit : non autem retro commeando, cuivis animo subiectum sit proprium animis

لآلته فجسمها مشاكلاً لها . ولذلك قيل إن قوى النفس تابعة لمزاج البدن ، فربما كانت ^(١) الأفكار بالعقول تابعة لبعض أحوال البدن ، كما نرى من أحوالها عند العوارض والأمراض فيظهر التغير في أفعال النفس بحسب تغير البدن . وكذلك تعرض للجسم أفعال كثيرة بسبب ^(٢) النفس مثل الحزن والخوف والعشق واللذة والغم . فلما كان كل واحد منهما يشارك صاحبه عند نزول الآفات ويكون كل واحد منهما سبباً لنزول الأثر الذي نزل به — دلّ على أن كل جسم ملائم للنفس التي ^(٣) تستعمله . ويتضح ذلك عند حدوث ما يحدث على الجرى أنه لم يتولد قط ما صورته صورة حيوان ما ونفسه نفس غيره من الحيوان . لسكنه إذا كان الجسم جسم الحيوان ونفسه

(١) في المخطوط : كان .

(٢) في المخطوط : لسبب .

(٣) في المخطوط : التي .

corpus. Nam quia
praeparato corpori
animus respondere
necesse est, idcirco
temperationem eius
non eandem esse
oportet in animo
et timido : quemad-
modum non eadem
sunt ferramenta fabri
et sutoris etc...

دأماً نفس ذلك الحيوان بعينه .
وكذلك إذا كانت نفس جنس
من أجناسه نجسها^(١) لا محالة
جسم ذلك الحيوان . فيجب
ضرورة متى كان الجسم بحال
من الأحوال أن تكون النفس
بحال مشاكلة له . — فقد تبين
أن الأجسام وأعضاءها يجب أن
تكون مشاكلة لما عليها أحوال^(٢)
النفس وأن الهيئته^(٣) التي يُعمل
منها الشجاع يجب أن تكون
غير الآلة التي يُعمل منها الجبان ،
كأن الآلة التي ينجر بها غير الآلة
التي يخاط بها أو يكتب إلخ .

(د) ويرى بوريسوف أن هذه الرواية الواردة في هذا المخطوط هي الأصلية ، وأن
الرواية الأخرى الواردة في نشرة ديتريعى ليست إلا رواية صنعت وفق أغراض ولا استعمال
جمهور المسلمين .

(هـ) هذه الشذرات توجد في المجموعة الثانية من مجاميع فركوفتش Firkowitsch ،
وتتألف من ثلاث شذرات أهمها الشذرة رقم ١١٩٨ (مجموعة أو سلسلة جديدة) وتشغل ١١٧
ورقة مقاس ١٩ × ١٣ سم مسطرتها ١٥ . ويوجد ٧٠ حاشية تقريباً .

والشذرة الثانية برقم ١١٩٧ (سلسلة جديدة) ، وتشغل ١٦ ورقة مقاس ٢٢ × ١٦ سم

(١) في المخطوط : نجسه .

(٢) يريد بوريسوف إضافة « من < أحوال » — ولا داعي له .

(٣) كذا ! ولعلها : الآلة .

والمسطرة بين ١٥ و ٢٢ سطراً . وهذه الفقرة تبدأ من منتصف المقالة التاسعة من الترجمة اللاتينية .

والشذرة الثالثة برقم ٢١٧٣ (تبعاً لفهرست جرجثي) وتشغل ١٧ ورقة ، وفي الورقة ٢٠ سطراً .

وفي عزمنا أن ننشر هذه « الرواية » المختلفة لنص « أنولوجيا أرسطاطاليس » بمجرد حصولنا على صورة شمسية منها أرسلنا في طلبها منذ عدة أشهر ولما اتصل ، ضمن الجزء الثالث من « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » .

ومن هذا كله قد ثبت ما يأتي :

(أ) أن الترجمة اللاتينية تقوم على نص عربي روايته تختلف عن النص التقليدي الشائع « لأنولوجيا » وبهذا بطلت مزاعم اشتينشيدر وروزه حينما أكد أنه « لا مجال للتحدث عن رواية مختلفة للنص العربي » ؛ وتأييد الفرض اللامع الذي أوحى به منك .

(ب) أن اختلاف الروايتين للنص العربي يثير المشكلة من رأسها ، مشكلة كتب « أنولوجيا » : أي الروايتين أصح ؟ وما السبب في هذا الاختلاف ؟ وإلى من ترجع كتابهما ؟ وهل صحيح ما يزعمه بوريسوف من أن الرواية الثانية المتفقة مع الترجمة اللاتينية هي الأصلية ، وأن الرواية الأولى التقليدية صيغت حتى تتفق ونوازع جمهور المسلمين ؟

كل هذه مشاكل جديدة يثيرها اكتشاف بوريسوف للرواية الأخرى ، وكأن مشاكر الكتاب — بعد أن ظننا أننا تقدمنا في حلها شوطاً واسعاً طويلاً — قد عادت إلى بداية الأمر من جديد !

ومن الواضح أننا لن نستطيع أن ندلى برأى في المسألة قبل أن ننشر هذه الرواية المخالفة — فإلى أن يتيسر لنا ذلك نرجي البحث في الموضوع من هذه الناحية .

وعلى كل حال فقد فتح بوريسوف اتجاه جديد للبحث في مشاكل كتاب « أنولوجيا أرسطاطاليس » .

٩ - وثم اتجاه آخر فتحه باول كراوس في بحث^(١) قدمه إلى المعهد المصرى بجلسة ٧ أبريل سنة ١٩٤١، ثم نشره في « مضبطة المعهد المصرى » (ج ٢٣ فصل سنة ١٩٤٠ - سنة ١٩٤١) وقال في تقديمه إنه تلخيص لبعض الأبحاث التي ستكون موضع كتاب تأخر طبعه للظروف الحالية، يعنى ظروف الحرب. وعنوانه: « أفلوطين عند العرب، ملاحظات على شذرة جديدة من الترجمة الموسعة العربية للتساعات » (من ص ٢٦٣ إلى ص ٢٩٥ من « مضبطة المعهد المصرى »). وقد انتحر باول كراوس في سبتمبر سنة ١٩٤٤ قبل أن يتمكن من إخراج هذا الكتاب الذي وعد به؛ ولم نجد في أوراقه بعد وفاته - وهي محفوظة بالمعهد الفرنسى للأثار الشرقية بالقاهرة - ما يدل على أنه أنجز هذا الكتاب الموعود. ولعل اشتغاله بمسألة الشعر العبرى في أسفار الكتاب المقدس هو الذى صرفه عن هذا الميدان الذى كان خليقاً أن يأتي فيه بالأبحاث الممتازة الخصبه. فكان نظرية الشعر العبرى في الكتاب المقدس - تلك النظرية الوهمية التي اندفع فيها بكل حماسة وبغير تحفظ ولا أناة - قد كانت لعنة مزدوجة: أصابته في صميم حياته، إن صح ما يقال إن إخفاقه في إثباتها كان من دواعى ضيقه بالحياة مما دفعه إلى الانتحار، وإن كنا نحن لسنا من هذا الرأى بل نرى أن انتحاره كان لأسباب سياسية عنيفة؛ وأصابته في عمله العملى في ميدان الترجمات العربية عن اليونانية، وبخاصة ما اتصل منها بالأفلاطونية الحديثة.

في هذا البحث يكشف باول كراوس - بعد أن استعرض استعراضاً سريعاً جداً يكاد لا يتجاوز ذكر الأسماء والأبحاث في كتاب « أتولوجيا » وأثره في الفلسفة الإسلامية - عن شذرات وردت في المخطوط رقم ١١٧ حكمة بمكتبة تيمور بدار الكتب المصرية (ص ٢ - ص ١٥) بعنوان « رسالة في العلم الإلهى » للشيخ الفاضل العالم الزاهد أبى نصر الفارابى. قرأها فشك في نسبتها إلى الفارابى: لا لأن الآراء الواردة فيها لا يمكن أن تنسب إلى الفارابى الذى عالج في كتب لاشك في صحة نسبتها إليه مثل « المدينة الفاضلة » مسائل الواحد والكثير وصدور الموجودات والجواهر الأفلاطونية الحديثة (النفس، العقل الخ)

(١) Paul Kraus: "Plotin Chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*", in *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XXIII, Session 1940-1941; Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1941; pp. 263-295.

بطريقة لا تختلف كثيراً عما في مضمون رسالتنا هذه — ، ولكن لأن أسوب الفارابي أشد إيجازاً ، وهو خالي من كل تزويق وتكرار ، وليس فيه شيء من الغموض الذي يشعر به القارى لهذه الرسالة . ومن ناحية أخرى وجد في « رسالة العلم الإلهي » هذه طائفة كبيرة من الاصطلاحات لا يجدها المرء عند الفارابي ، اصطلاحات تذكر بلفظة « أنولوجيا أرسطاطليس » .

« وم كانت دهشتي — هكذا يقول كراوس — حينما تبين لي أن هذه الرسالة المنسوبة إلى الفارابي ليست إلا تلخيصاً موسعاً paraphrase يتفاوت دقة نستحصات منترعة من التساع الخامس من « تساعات » أفلوطين ! وزاد من أهمية هذه الرسالة أنه ليس من بين الشذرات الأفلوطينية الواردة فيها شذرة وردت في « أنولوجيا أرسطاطليس » . وهكذا فإن « رسالة العلم الإلهي » تقدم شاهداً جديداً على التأثير — غير المقرون باسمه — الذي كان لمؤلفات أفلوطين في تاريخ الفكر العربي » (ص ٢٨٠ — ص ٢٨١) .

ثم أورد بعد هذا لوحة نظائر بين فقرات « رسالة العلم الإلهي » وبين نص « التساعات » هكذا :

رسالة العلم الإلهي	التساعات	رسالة العلم الإلهي	التساعات
١٣ — ١	هـ ٩ : ٣ (مع حذف)	٥٠ — ٤٨	هـ ٣ ١ بإيجاز
١٤ — ١٦ (١٧) — ٤	(٧ — ٢)	٥٢ — ٥١	١ — (١٩ — ٢٣)
٢١ — ١٨	٦ — (١٠ — ١)	٥٣	٢ — (٢ — ٣ : ٧ — ٩)
٢٧ — ٢٢	٧ — (بأ كمله مع بعض)	٥٤	٣ — (٤٣ — ٤٤)
	الحذف	٥٥	٤ — (١)
٣٠ — ٢٨	١٠ — (١٧ — ٢١ نهاية)	٥٦	٥ — ؟
٤٠ — ٢١	١١ — (٤ — ٢٤)	٥٨ — ٥٧	٤ — (١٤ — ١٨)
٤١	١٣ — (١٩ — ١٤)	٥٩	٥ — (٢١)
	بإيجاز	٦٣ — ٦٠	٥ — (٢٩ — ٣٩)
٤٦ — ٤٢	١٤ — (١١ — ١)	٦٦ — ٦٤	٦ — (٢٨ — ٣٤)
٤٧	— عنوان هـ ٣	٦٧	— خلاصة خاتمة الفصل ٦

١٦٥ - ١٥٧	١٦٥ - ١٥٧	١٦٥ - ١٥٧	١٦٥ - ١٥٧
١٦٨ - ١٦٦	١٦٨ - ١٦٦	١٦٨ - ١٦٦	١٦٨ - ١٦٦
١٧٩ - ١٦٩	١٧٩ - ١٦٩	١٧٩ - ١٦٩	١٧٩ - ١٦٩
١٨١ - ١٨٠	١٨١ - ١٨٠	١٨١ - ١٨٠	١٨١ - ١٨٠
١٠٩ - ١٨٢	١٠٩ - ١٨٢	١٠٩ - ١٨٢	١٠٩ - ١٨٢
١٩٢ - ١٩١	١٩٢ - ١٩١	١٩٢ - ١٩١	١٩٢ - ١٩١
١٩٣	١٩٣	١٩٣	١٩٣
١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٢ - ١٩٥	٢٠٢ - ١٩٥	٢٠٢ - ١٩٥	٢٠٢ - ١٩٥
٢١١ - ٢٠٣	٢١١ - ٢٠٣	٢١١ - ٢٠٣	٢١١ - ٢٠٣
٢١٨ - ٢١٢	٢١٨ - ٢١٢	٢١٨ - ٢١٢	٢١٨ - ٢١٢
٢٢١ - ٢١٩	٢٢١ - ٢١٩	٢٢١ - ٢١٩	٢٢١ - ٢١٩
٢٢٣	٢٢٣	٢٢٣	٢٢٣
٢٢٨ - ٢٢٤	٢٢٨ - ٢٢٤	٢٢٨ - ٢٢٤	٢٢٨ - ٢٢٤
٢٣٤ - ٢٢٩	٢٣٤ - ٢٢٩	٢٣٤ - ٢٢٩	٢٣٤ - ٢٢٩
٢٣٩ - ٢٣٦	٢٣٩ - ٢٣٦	٢٣٩ - ٢٣٦	٢٣٩ - ٢٣٦
٧٨ - ٦٨	٧٨ - ٦٨	٧٨ - ٦٨	٧٨ - ٦٨
٨١ - ٧٩	٨١ - ٧٩	٨١ - ٧٩	٨١ - ٧٩
٨٧ - ٨٢	٨٧ - ٨٢	٨٧ - ٨٢	٨٧ - ٨٢
٨٨	٨٨	٨٨	٨٨
٩٢ - ٧٩	٩٢ - ٧٩	٩٢ - ٧٩	٩٢ - ٧٩
٩٦ - ٩٣	٩٦ - ٩٣	٩٦ - ٩٣	٩٦ - ٩٣
١٠٤ - ٩٨	١٠٤ - ٩٨	١٠٤ - ٩٨	١٠٤ - ٩٨
١١٢ - ١٠٥	١١٢ - ١٠٥	١١٢ - ١٠٥	١١٢ - ١٠٥
١٢٠ - ١١٣	١٢٠ - ١١٣	١٢٠ - ١١٣	١٢٠ - ١١٣
١٢١	١٢١	١٢١	١٢١
١٣٢ - ٢٢٢	١٣٢ - ٢٢٢	١٣٢ - ٢٢٢	١٣٢ - ٢٢٢
١٣٨ - ١٣٣	١٣٨ - ١٣٣	١٣٨ - ١٣٣	١٣٨ - ١٣٣
١٤٣ - ١٣٩	١٤٣ - ١٣٩	١٤٣ - ١٣٩	١٤٣ - ١٣٩
١٤٨ - ١٤٤	١٤٨ - ١٤٤	١٤٨ - ١٤٤	١٤٨ - ١٤٤
١٥٣ - ١٤٩	١٥٣ - ١٤٩	١٥٣ - ١٤٩	١٥٣ - ١٤٩
١٥٥ - ١٥٤	١٥٥ - ١٥٤	١٥٥ - ١٥٤	١٥٥ - ١٥٤
١٥٦	١٥٦	١٥٦	١٥٦

وأعداد الرسالة هنا هي أرقام وضعها كراوس لكل جملة من مجلد « رسالة العلم الإلهي ».

تم نشر ثلاثة مقتطفات هي § ١ - ٤ § ١٥٦ - ١٦٢ § ٢٠٣ - ٢٠٦ ،

(*) في هذا الجدول : a = النسخ الخامس من ساعات أفلاطون ، والرقم بعده يشير إلى رقم الفصل

من الفصول التسعة التي يشتملها النسخ ، والرقم بعده يشير إلى رقم الفقرة في داخل الفصل ؛ والأرقام بين قوسين تشير إلى عدد الأسطر في كل فقرة - وذلك كله بحسب نشرة برييه Bréhier في مجموعة

Les Belles-Lettres بباريس سنة ١٩٢٤ - سنة ١٩٣٦ في ٧ مجلدات .

٢٠٩ - ٢١١ أرفقها بترجمة ، وأرفق كل ترجمة بالنص اليوناني المناظر لها في « التساعات » ثم أبدى بضع ملاحظات يقارن فيها بين الترجمة العربية والنص المناظر اليوناني .

ولخص رأيه في موضوع هذه الشذرات الجديدة فقال : إن الترجمة العربية ليست حرفية أبداً . وإلى جانب الترجمات اللاتينية ، هناك طائفة من المواضع تكتفى بتلخيص الأصل اليوناني بكل إيجاز . ومن جهة أخرى نشاهد توسعات للشرح وتفسيرات غالباً باعتبارها واستطرادات ، وحواشي وشروحات يبدو منها لأول وهلة أن أساس هذه الترجمة أصل يبعد جداً عن النص اليوناني لكتاب « التساعات » ؛ ولكن النظرة الفاحصة تبين أن هذه الشروح والحواشي والاستطرادات إنما جاءت من عند واضع التلخيص نفسه . وعلى غرار سائر المترجمين العرب ، يميل واضع التلخيص إلى الترجمات المزدوجة ، وذلك بأن يترجم اللفظ اليوناني بكلمتين عربيتين . والأخطاء البيئية العربية وسوء الفهم يمكن كل هذا أن يفسر — على الأقل جزئياً — بافتراض ترجمة سريانية وسيطة بين الأصل اليوناني وهذه الترجمة العربية . وفي كل هذه الخصائص تتفق رسالة « في العلم الإلهي » مع كتاب « أولوجيا أرسطاطاليس » : فوسائل الأسلوب واحدة ، والاصطلاحات المستخدمة في كلا الكتابين واحدة كذلك . وهذا يؤذن قطعاً بأن مترجم الشذرات الأفيوظينية الواردة في « رسالة العلم الإلهي » هو بعينه مترجم « أولوجيا » ، أعني عبد المسيح بن عبد الله بن نعمة الخمصي ، معاصر السكندى ، وقد عاش قبل الفارابي — المزعوم أنه مؤلف « رسالة العلم الإلهي » — بقرابة قرن من الزمان .

ثم يسوق كراوس شواهد على هذا الاتفاق في المصطلح لتأييد ما ذهب إليه .

والنتيجة الخطيرة في اكتشاف كراوس هذا هي أنه قد تُرجم (أو لخص وترجم) إلى العربية من « تساعات » أفلوطين أكثر مما تضمنه نص « أولوجيا » ، وإن كنا لا نزال في نطاق التساعات الثلاثة الأخيرة ، لأن هذه المواضع الجديدة مأخوذة كلها من التسع الخمس بيننا « أولوجيا » مأخوذة من التساعات : الرابع والخامس والسادس .. وبمقارنة ما أنتزعه كلاهما من التساع الخامس نجد :

« أثولوجيا »

فصل ١ بنود ٣ (٧ - ٢٣)

٤ (١ - ٤١)

٥ (١ - ٢٠، ٦)

١١ (١ - ١٢، ١٠)

١٢ (١٢ - ٢٠)

فصل ٢ بنود ١ (١ - ٢٤، ٢)

« رسالة العلم الإلهي »

—

فصل ٣ بند ١ (تلخيص) ، ١ (١٩ - ٢٣)

وعنوان الفصل

٢ (٢ - ٧، ٣ - ٩)

٣ (٤٣ - ٤٤)

٤ (١٨ - ١٤؛ ١)

٥ (٣٩ - ٢٩؛ ٢١)

٦ (٣٤ - ٢٨)

٧ (٣٥ - ٢٦؛ ١٩ - ١)

٨ (٤٨ - ٣٨؛ ٣٧ - ٢٤؛ ١١ - ١)

٩ (٢٢ - ١٥)

١١ (١٠ - ١)

١٢ (٥١ - ٤٠؛ ٣٨ - ٢٥)

١٣ (استهلال؛ ٦ - ٢٦)

١٤ (بإيجاز)

١٥ (٩ - ١) (تلخيص)

١٦ (١٦ - ٨) (وخلاصة بقية الفصل)

فصل ٤ بند ؛ (١٩ - ١) والعنوان

۲ (۱ - ۱۲ یا مجاز ؛ ۱۳ - ۴۰)

فصل ۵ بند ۲ - ۳ (موجزاً)

۴ (۱۲ - ۳۵ ، مختصراً)

۵ (۷ - ۱۱)

۶ (۲۷ - ۲۸)

۸ (؟ ۲۶)

۹ (۲۷ - ۲۹)

۱۰ (۱ - ۱۸)

۱۱ (۲۵ - ۲۰ موجزاً)

۱۲ (۱۴ - ۲۰ ؛ ۳۷ - ۳۹)

۱۳ (موجزاً)

فصل ۸ بند ۱ (۱ - ۴۰)

۲ (۱ - ۴۶)

۳ (۱ - ۳۶)

۴ (۱ - ۷)

۱۰ (۲۴ - ۴۶)

۱۱ (۱ - ۳۹)

۱۲ (۱ - ۲۶)

۱۳ (۱۲ - ۲۲)

-

فصل ۹ بند ۱ (مختصراً)

۲ (۱۹ - ۲۸)

۳ (مع الحذف)

۴ (۲ - ۷)

۶ (۱ - ۱۰)

- ٧ (بأكله ، مع بعض الحذف)
 — ١٠ (٢١ - ١٧)
 — ١١ (٢٤ - ٤)
 — ١٣ (١٩ - ١٤ بإيجاز)
 — ١٤ (١١ - ١)

ومن هذه المقارنة يتبين أن « رسالة العلم الإلهي » استخلصت من أربعة فصول من التساع الخامس ، بينما ما ورد في « أثولوجيا » من هذا التساع لم يستخلص إلا من ثلاثة فصول ، وليس بينهما شيء مشترك . ومن هنا يقبدر إلى الذهن السؤال التالي :

— لم لا تكون « رسالة العلم الإلهي » قسماً من « أثولوجيا » ؟

هذا فرض شديد الإغراء ، لأن التشابه — كما بين كراوس — في الأسلوب والمصطلح وطريقة التلخيص بارزٌ جداً بحيث يدعو إلى الظن بأن شخصاً واحداً هو الذي صنع كليهما : « أثولوجيا » و « العلم الإلهي » .

لكن يضعف هذا الفرض أن الكلام متسق في هذه المواضع من « أثولوجيا » التي تلخص التساع الخامس بحيث لا يشعر المرء بنقص طويل مثل هذا الذي تمثله « رسالة في العلم الإلهي » . على أن هذا لا يمنع من أن تكون هذه الرسالة فصلاً قائماً برأسه في « أثولوجيا » ثم أفرِد على حدة فكان هذه الرسالة . ولو كان فيما اقتبسهُ المؤلفون من « أثولوجيا » شيء ما أخذ من رسالتنا هذه ، لأمكن حل المسألة بطريقة حاسمة .

فهذه النصوص الجديدة تزيد من مشاكل كتاب « أثولوجيا » ولا تقدّم في حله شيئاً ؛ وإنما خطورتها — كما قلنا — في بيان أن ما استخلص من « تساعات » أفلوطين وترجم إلى العربية أكبر كثيراً مما كان يظن .

١٠ — وقبل بحث كراوس هذا بأربع سنوات قام بول^(١) هنري ، الراهب اليسوعي

Paul Henry : "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", (١)
 Académie Royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres, t. XXIII, 6, Séance
 du 7 Juin 1937. Bruxelles, 1937.

البلجيكي ، يبحث بعنوان « نحو استرداد التعليم الشفوي لأفلوطين » نُشر في « مضبطة الأكاديمية الملكية في بلجيكا » قسم الآداب (المجلد ٢٣ : ٦ ، جلسة ٧ يونيو سنة ١٩٣٧ ص ٣١٠ - ص ٣٤٢) حاول فيه إثبات أن كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » يمثل التعليم الشفوي لأفلوطين الذي سجله تلميذه أمليوس Amelius وأنه تبعاً لهذا أسبق من « التساعات » التي نشرها فرفوروس . ولعل « أثولوجيا أرسطاطاليس » أن يكون قسماً ، لعله الأول من المقالات المائة التي يتألف منها « تعاقبات المجالس » Σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν ، وهي النص الكامل لبعض محاضرات أفلوطين سجله تلميذه أمليوس .

حلّل بول هنرى كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » فوجده يتألف من ثلاث قطع متمايزة :
 (١) مقدّمة : الجزء الأول منها منحولٌ انتحالاً فاضحاً : فيه يُصوّر « أثولوجيا » على أنه تنمة لـ « لميتافيزيقا » . وهذه المقدمة الأولى من عمل الكندي ، وأسلوبها يخالف أسلوب سائر الكتاب .

(٢) جدول فيه ذكر « رءوس المسائل » التي يقال إنها بحثت في كتاب « أثولوجيا » وقد رأى فيه الباحثون في اليونانيات شذرة من *Κεφάλαια καὶ Ἐπιχειρήματα* لفرفوروس (= الرءوس والمسائل) والدليل على هذا أن العنوان واحد : « الرءوس » و « المسائل » في اليوناني ، و « رءوس المسائل » في العربي . وثانياً لقوله : « تفسير فرفوروس الصورى » . وثالثاً وخصوصاً لأسباب باطنة يؤيدها ما نعرفه عن « الملحقات » - « المسائل » عند فرفوروس وغيره . فهى تبدأ بقوله : « في » περὶ و « أن » ὅτι ، أو باسم . وهى موجزة جداً ، وعديدة ، وتتوالى في غير ترتيب ، وأحياناً تتكرر ، وأحياناً أخرى تتضمن تفصيلات لا توجد في « التساعات » مثل الإشارة إلى « محاورات » أفلاطون . ورءوس المسائل هذه تتابع خطوة بخطوة نصّ المقالة الرابعة من التساع الرابع ؛ ولا صلة لها بباقي كتاب « أثولوجيا » .

(٣) نص « أثولوجيا » : ويتألف من عشرة مياصر تتفاوت في الطول ، وفي داخل بعضها عنوانات فرعية . من مؤلف هذا النص ؟ رأى المسقشرون عامة أنه من عمل تلميذ مباشر لأفلوطين ، لم يحدوا من هو ، بل تركوا أمر ذلك للملاء اليونانيات . ولما أثبت فالتين روزه أنه فيما عدا عشرين صفحة تقريباً فباقي النص « مأخوذ » من « التساعات »

اجتمع الرأى على تحديد حقيقة « أنولوجيا » : وهى أنه مجموع مؤلف من مستخلصات ، أو ترجمة موسّعة paraphrase لفصول من أفلوطين . أما العلماء المتخصصون فى دراسة أفلوطين فقد جعلوا تاريخ « أنولوجيا » متأخراً عن ذلك ؛ ولم يروا فى النص العربى فائدة إلا فى كونه شاهداً أقدم من أقدم المخطوطات الباقية لدينا . ولهذا جاء فولسكن منذ سنة ١٨٨٤ فاستعان به فى تصحيح أو إكمال النص اليونانى فى المواضع التى رآها ناقصة أو محرّفة .

وبعد هذا البيان لمضمون كتاب « أنولوجيا » يسوق الأب هنرى الحجج التى تؤيد ما يذهب إليه من كون هذا الكتاب يمثل المحاضرات الشفهية التى ألقاها أفلوطين وسجلها تلميذه أمليوس ، قبل أن يجر فرفور يوس نص « التساعات » . ونستطيع تلخيص حججه كما يلى :

(١) أسلوب « أنولوجيا » أسلوب محاضرات شفهية ، لأنه مسهب متدفق ثرثار ، لا يخلو من التكرار والترديد ، ولهذا عاب عليه فولسكن أنه كثير الكلام loquacitas . وهذا الإسهاب والترديد ليس من شأن من يلخص ، فالتلخيصات تكون موجزة جافة فقيرة اصطلاحية ؛ بل هو من شأن المحاضر الذى يتدفق فى الكلام ليوضح المعانى للسامعين . كما أن « أنولوجيا » يتضمن تفسيرات صحيحة ، أخطأ فولسكن فى سخريته منها ؛ فهذه التفسيرات لنصوص غامضة فى « التساعات » تشهد بنفوذ إلى أسرار مذهب أفلوطين لا يمكن أن يبلغ إليه غير أفلوطين نفسه . وتمت خاصية أخرى تميز « أنولوجيا » وهى صناعته الجدلية التى تثير الشكوك ثم ترد عليها . فكثير من فقرات « أنولوجيا » تبدأ هكذا : « ولعل قائلاً يقول . . . » (ص ٦٥) ، « فإن قال قائل » (ص ١٥٠) ، « فإن سأل سائل وقال ... » (ص ١١٢) — ثم يجيب عن الشك المثار بقوله : « ... قلنا » ، « ونقول ... » (ص ٩٨) ، وأحياناً يرد الشك فى معرض المماحكة والمرء فيبدأ الفقرة هكذا : « فإن لج أحد فقال ... — قلنا » (ص ١٠٧) ؛ والكتاب كله ملى بهذا الطابع الجدلى المثير للشكوك تتلوها الحلول . — أما فى « التساعات » فالحوار وهى . فهو فى المحاضرات الشفهية طبيعى ، أما فى الكتابة فهو مصطنع . وما على المرء إلا أن يدرس صفحات ونظائرها فى « أنولوجيا »

و « التساعات » ليتبين له في التوث أن النصوص يمكن أن يميز فيها بين « شكوك »
 ἀπορίαι و « حلول » λύσεις

(ب) الأخبار الواردة إلينا عن خصائص التعليم الشفوي لأفلوطين تتفق مع خصائص
 « أنولوجيا » . فالنورخون والنقاد يبرزون أربع خصائص لهذا التعليم الشفوي :

(أولاً) قلة الإحكام والإيجاز ؛

(ثانياً) إهمال أفلوطين في وسائل التعبير عندده ، لأنه كان أحرص على المعنى منه
 على اللفظ ؛

(ثالثاً) الحرص على إثارة الشكوك ووظيفة لوضع حلول لها مما أضفى على تعليمه طابعاً
 جدلياً شكوكياً Aporistique ؛

(رابعاً) التدقيق في إثبات النصوص التي يشرحها أو ينتقل عنها ؛ ولهذا نرى في
 « أنولوجيا » أنه أحياناً يتبع « النص المنقول » عنه بدقة وحرفية أكثر مما تفعله « التساعات » .
 وهذه الخصائص بارزة جداً في كل صفحات « أنولوجيا » ، مما يشهد أنه قام على
 أساس تعليم شفوي قيده أحد التلاميذ .

(ح) أربع مصادفات : (الأولى) أن « تعليقات المجلس » جمعها أمليوس بناء على
 طلب ريبه هوستليانوس هسوخوس الأدمي ، وإلى أفاميا لجأ أمليوس لما تشتت شمل
 مدرسة أفلوطين ، وأفاميا على نهج العاصم ، كما أن حرص على سهر العاصم ولا تبعد إلا بضع
 كيلومترات عنها ، وابن ناعمة مترجم « أنولوجيا » حمصي . — ولكن نلاحظ نحن أن
 هذه المصادفة لا تفيد شيئاً أبداً .

(و) (الثانية) أن المحاضرات الوحيدة التي نخذ نصها في تعديقات أمليوس هي تلك التي
 ألقيت قبل سنة ٢٦٨ ميلادية ، وهي السنة التي فيها غادر أمليوس روما إلى أفاميا . ومن
 جهة أخرى نجد أن المقالات الموازية لمحاضرات « أنولوجيا » كتبت كلها قبل ذلك التاريخ
 وتنسب كلها إلى السنوات الأولى من نشاط أفلوطين العملي . أما في « التساعات » فإن
 فرفوربوس لم يحسب حساباً لأي ترتيب تاريخي للمقالات .

(و) (الثالثة) أننا نجد في نسخة قديمة سابقة على « التساعات » — وفيها قسم من أشرة

أمليوس - أن رسالته « في بقاء النفس » مقسمة إلى قسمين ؛ وفي « أثولوجيا » نرى المقالة نفسها مؤلفة من عدة شذرات . وفرفوريوس يقول لنا إن أفلوطين لم يضع عنوانات لرسائله هذه ، ون كل واحد يعنونها بخلاف الآخر . ثم يسرد العنوانات الرائجة فيعدد عنوانات للواحدة وعشرين رسالة الأولى التي نشرها أمليوس . فن التشابه بين عنوانات أمليوس وبعض عنوانات « أثولوجيا » يمكن أن تستنتج صلة بينهما .

و (الرابعة) أنه في الميمر الرابع من « أثولوجيا » (ص ٦١ من نشرتنا هذه) يشير المؤلف إلى « كتابنا الذي سميناه « فلسفة الخاصة » ، لأن الموضوع الذي يبحث فيه في هذا الموضوع ليس للعامة الذين لا يستطيعون الارتفاع إلى المجال المعقول . وقد رأى فولسكن في هذا إشارة إلى Φιλοσοφία ἐσωτερική لأرسطوطاليس ، تناظر الإشارة الواردة في المقدمة إلى كتاب « الميتافيزيقا » ؛ وأنها مقحمة إلى جانب غيرها من العبارات للإمعان في تزييف سبة « أثولوجيا » إلى أرسطوطاليس . ولكن هنرى يرى أن هذا غير صحيح ، لأن الإشارة الواردة هنا في « أثولوجيا » لها نظير تماما في التساع الخامس ، المقالة الثانية (فصل ٢ س ٤٥) حيث يقول أفلوطين : « وأقولنا في هذا الموضوع لا نتوجه بها إلى الناس كافة *καὶ οὐδὲ πρὸς πάντας οἱ περὶ τῶν τοιούτων λόγου* . ونحن نعلم أن أمونيوس وأفلوطين كانا حر يصين على الضن بالفلسفة على غير أهلها . وأفلوطين قد ضنَّ بالمقالة الثانية من التساع الخامس ، ولهذا فإن فرفوريوس لم يضع على هامشها « خلاصات ومسائل » ، كما فعل بالنسبة إلى سائر المقالات .

ومن هذه المصادقات الأربع يريد بول هنرى أن يتوتم الصلة بين محاضرات أفلوطين وبين « أثولوجيا » .

(٥) والحجة الرابعة التي يسوقها بول هنرى مستمدة من ترتيب ميامر « أثولوجيا » وما فيه من عنوانات . فبعض هذه العنوانات جيد يلخص موضوع الميمر ، والبعض الآخر له مظهر العنوانات الفرعية ، ولعلها قديمة ، وتمائل الحواشى المؤذنة بالفقرات التي وُجِدَتْ في النسخة الأم البيزنطية لكتاب « التساعات » . فلو نظرنا في هذه العنوانات ، وفي الأقسام التي قِسم إليها « أثولوجيا » وقارنا ذلك بالمواضع المناظرة في « التساعات » ، كُنَّا أمام قرابة

عشرين قطعة أصلية جمعت ورتبت جمعاً وترتيباً صناعياً قام بهما أحد الجامعين . والبحث التحليلي التفصيلي في هذا يكشف لنا عن كيفية الانتقال من التعليم الشفوي إلى المكتوب . وسنرى حينئذ أن كل قطعة من هذه القطع لها استهلال وخاتمة يلائمها ، وأن كلا منها يؤلف وحدة تامة متناسقة ؛ وبالجملة فكل منها محاضرة مستقلة ؛ وإن ارتبطت محاضرة بأخرى . ولو حسبنا كلاً حسب طولها ، لكان كل منها يستلزم إلقاء ساعة — فيما يتصل بثاني هذه القطع العشرين ؛ ولكن منها أربع تستغرق نصف ساعة ، ثم اثنتان صغيرتان جداً . — وهنأورد على الاحتجاج بالعنوانات ، بأن هذه العنوانات توجد في قليل من مخطوطات أثولوجيا ، بينما الغالبية الكبرى لاتذكرها . مما يرجح عندنا أنها ليست من أصل الترجمة كما وضعها ابن ناعمة وأصلحها الكندي .

وينتهي الأب هنرى إلى القول بأن مالدينا في « أثولوجيا » هو الصورة الباقية لما قيده أمليوس من محاضرات أستاذه أفلوطين ، وقد قيده بحسب ترتيبه في الإلقاء . وهذه الصورة ليست كما كانت في أصل أمليوس ، لأن الكندي « أصلحه » ، فعدّل وأضاف ؛ ولو بقي ما ترجمه ابن ناعمة دون إصلاح الكندي ، لكان لدينا النص الأصلي كما سجله أمليوس ، لأن ابن ناعمة ترجمه بأمانة كما هو . « فاعمل أثولوجيا » أن يكون تسماً ، لعنه الأول ، من تعليقات أمليوس المائة ؛ وهذا القسم يمثل ربع الكتاب الأصلي (التعليقات) أو ثلثه (ص ٣٣٤ = ٢٧ من المستخرج) .

وبحث الأب پول هنرى هذا لاشك في أنه طريف ملي بالأفكار اللامعة . إلا أنه أوغل في الفروض والنظرات الوجدانية منه في التحليل التاريخي المؤيد بالشواهد . ولهذا ستظل نتائج بحثه هذه أقرب إلى الأفكار الموحية منها إلى النتائج العملية الدقيقة . ذلك أنه لا يستطيع أن يثبت بالشواهد والأسانيد التاريخية شيئاً مما يذهب إليه هنا .

١١ — ولهذا هوجم رأى الأب هنرى من هذه النواحي التاريخية . ومن الذين هاجموه — وهو رفيقه في النشرة الجديدة ^(١) — هـز رودلف اشقيتسر في مقالة له ضمن « دائرة

معارف بولي فيسوفيا» (المجلد ٢١ ، سنة ١٩٥١) . وفي هذا المقال الذي يكون قسماً من مادة « أفلوطين » Plotinos في دائرة المعارف المذكورة (ص ٤٩٩ — ص ٥٠٨) استعرض — بإيجاز — الأبحاث والنشرات التي دارت حول « أثولوجيا » ، ثم قدّم لوحة مقارنة تفصيلية بين « أثولوجيا » والمواضع المناظرة في « التساعات » ؛ وعرض رأى الأب بول هنري ثم أبرز الحجج المعارضة لهذا الرأى ؛ ولكي يبرز هذه الحجج بدأ بأن قدم جدولاً مسلسلاً بحسب الترتيب الحالي لكتاب « التساعات » والمواضع المناظرة له في « أثولوجيا » (أى عكس الجدول السابق) وتبين له من خلال هذه المقارنة « أن « أثولوجيا » كما هو لدينا الآن لا يتبع ترتيب « التساعات » ولا الترتيب التاريخي (بحسب « حياة أفلوطين » لفرفور يوس فصل ٤ — ٦) ؛ فبعض مقالات أفلوطين فصلٌ ومزقٌ عن موضعه ولا يمكن الربط بين هذه المواضع الممزقة في « أثولوجيا » إلا بتعب شديد . ورغم ذلك يرى المرء للوهلة الأولى أن هذا الاختيار غير ممكن دون أن تكون التساعات قد نشرت (أعاد جمعها ونشرها فرفور يوس) . والنظائر بين « التساعات » وبين « أثولوجيا » تقتصر على التساعات الرابع والخامس والسادس ؛ ونحن نعلم أن تسميات « التساعات » من وضع فرفور يوس (٥٠٦) ، ويسوق عدة مواضع ينتهي منها ومن غيرها من الأسباب التي عرضها من قبل تفصيلاً في مقال له في مجلة Rheinisches Museion.XC.223 ff إلى هذه النتيجة وهي أن « التساعات » سبقت النص اليوناني الذي عنه نُقل « أثولوجيا » — وهذا يناقِ النتيجة التي انتهى إليها بول هنري من قبل وهي أن « أثولوجيا » تمثل محاضرات أفلوطين كما قيدها تلميذه أمليوس ، وكان ذلك قبل جمع فرفور يوس ، ونشره لكتاب « التساعات » بوقت غير قصير .

وبالجملة ، فإن لمعات الأب بول هنري لا تزال بمعزل عن التأييد .



١٢ — والخطوة الأخيرة في هذا التطور الطويل لمشاكل « أثولوجيا » هي نصوص أفلوطين التي نشرها روزنتال في مجلة *Orientalia* (ج ٢١ كراسة ٤ سنة ١٩٥٢ ، ج ٢٢ كراسة ٤ سنة ١٩٥٣ ، ج ٢٤ كراسة ١ سنة ١٩٥٥) وهي تشمل :

- (١) شذرات وردت في المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرق في مكتبة بودلي بأ كسفورد
 (ب) شذرات وردت في « صوان الحكمة » لأبي سليمان السجستاني (عن مخطوط
 المتحف البريطاني رقم ٩٠٣٣ شرق) ونظائر لها في « الملل والنحل » للشهرستاني في الفصل
 الخاص بـ « الشيخ اليوناني » .
 والأولى تتألف من ٢٢ شذرة ، وضع لها الجدول الآتي لمقارنتها بما يناظرها في
 « التساعات » :

تساعات أفلوطين	المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرق	النص
—		١
رييه	٢٢ : ٥ = (١٩ - ١٢) ٦ : ١ : هـ	٢
»	٢٢ : ٥ = (٣٧ - ٢٥) ٦ : ١ : هـ	٣
»	٢٤ : ٥ = (٢٦ - ٢٣) ٧ : ١ : هـ	٤
»	١١٦ : ٥ = (٢٤ - ١٦) ٤ : ٦ : هـ	٥
»	١٨١ - ١٧٩ : ٦ = (٥٠ - ٧) ٦ : ٩ : و	٦
»	—	٧
»	٢٥ : ٥ = (٤٢ - ٤٠) ٧ : ١ : هـ	٨
»	د : ٧ = ٨ ^١ (٢٣) - ٨ ^٢ (٢٢) = ٤ : ٣٠٠ وما يتوفا	النص ب
»	د : ٥ : ١ = (١٠ - ٣) ١ : ٥ : د	النص ج
[د : ٥ : ١ = (٢٦ - ١٧) ١ : ٥ : د الخ]		٢
»	د : ٥ : ٢ = (٤٨ - ٣٣) ٢ : ٥ : د الخ	٣
»	د : ٥ : ٤ = (٤ - ٢) ٤ : ٥ : د الخ	٤
»	د : ٥ : ٦ = (١٣ - ١١) ٦ : ٥ : د	النص د
»	د : ٥ : ٧ = (١٧ - ١٣) ٧ : ٥ : د	٢
»	د : ٤ : ٢٨ = (١٣ - ١٠) ٢٨ : ٤ : د	النص هـ
»	د : ٤ : ٢٨ = (١٥) ٢٨ : ٤ : د	٢
—		النص و

تساعات أفلوطين	المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرق
—	٢
—	٣
٩٥ : ٢٦ = (١٥ - ١٠) ٢٣ : ٧ : د	٤

ومن هذه النصوص :

(١) النص ١ : ٢ ورد في « أثولوجيا » ص ١١٤ س ٧ - س ١٤ (من نشرتنا هذه)

(٢) النص ١ : ٢ ورد في « أثولوجيا » ص ٤٦ س ٨ - ص ٤٨ س ٨ + ص ٤٩

س ١١ - ١٤ (من نشرتنا هذه) .

وبعد أن استعرض روزنتال بضعة أبحاث في موضوع « أثولوجيا » و « الشيخ اليوناني »

انتهى إلى النتائج التالية :

(أولاً) أنه أصبح من الثابت - يقيناً الآن - بعد ورود هذه الفقرات الجديدة

منسوبة إلى « الشيخ اليوناني » ، وهى فى الوقت نفسه مأخوذة من « التساعات » لأفلوطين

أن « الشيخ اليوناني » هو هو بعينه « أفلوطين » ولم يعد ثم مجالٌ أبداً للتشكيك فى

هذه المعادلة :

« الشيخ اليوناني » = أفلوطين

(ثانياً) أن تمت مصدرأً مشتركاً أخذ منه « أثولوجيا » كما أخذ منه صاحبُ هذه

الشذرات الجديدة . والغريب فيما يتصل بالمواضع الواحدة الواردة فى كل من هذه الشذرات

وفى « أثولوجيا » أن الصفحتين ما بين (٤٨ س ٨) وبين (٤٩ س ١١) الواردتين فى

« أثولوجيا » وغير الواردتين فى شذراتنا لا تردان فى « التساعات » ؛ ولكن يكون من

سبق الأمور أن يقال استنتاجاً من هذا أن هاتين الصفحتين إضافة من المؤلف أو الجامع

« لأثولوجيا » ونشره اليوناني أو العربى .

والشذرات الثانية بعضها عن الشهرستانى وبعضها عن « صوان الحكمة » لأبى سليمان

المنطقى السجستانى . وقد وضع لها الجدول التالى :

أفلوطين	الشهرستاني النص ز	السجستاني النص ز : ١
	١	
	٢	
	٣	
	٤	
	٥	
د : ٤ : ١٦ (٢٠ - ٣١) = ٤ : ١١٧ بريه	٦	٢
د : ٧ : ٣٢ (٦ - ١٢) = ٦ : ١٠٥	٧	٣
د : ٧ : ٣٢ (١٢ - ١٤) = ٦ : ١٠٥	٨	٤
		٥
د : ٧ : ٤٢ (٩ - ١٥) = ٦ : ١١٨	٩	٦
	١٠	٧
د : ٤ : ١١ (٩ - ١٥) = ٦ : ١٩١	١١	
	١٢	
	١٣	٨

ويلاحظ في المواضع المناظرة في « تساعات » أفلوطين أنها أخذت جميعا من نفس القسم من « التساعات » ، أعني التساعات الرابع والخامس والسادس . وهكذا نرى من جميع الشذرات الأفلوطينية التي بقيت لنا حتى الآن ، وعرفناها في العربية ، أنها كلها مأخوذة من التساعات الثلاثة الأخيرة . ولهذا أهميته الخاصة .

هذا وقد أضاف روزنتال إلى هذه النصوص الأفلوطينية الحقيقية نصاً آخر لرسالة عنوانها « رسالة للشيخ اليوناني في بيان عالمي الروحاني والجدماني » نشره في القسم الثالث من بحثه هذا (*Orientalia*, v. 24 fasc I. pp. 42 — 66) وظهر سنة ١٩٥٥ . وهذه الرسالة الصغيرة

ضمن مجموع رسائل عربية وفارسية في مكتبة بودلي بأكسفورد تحت رقم^(١) ٩٥ أو سلى Ms. or Ouseley وهو مخطوط ردىء جدا حديث ، مليء بالتحريفات ؛ ولهذا جاء في نشرة روزنتال مشحوناً بالتصحيف والنقص وسوء الترتيب ، وسقم التركيب ، بحيث لا يبين أحياناً كثيرة مما جعل الناشر يعتذر ، قائلاً إنه إنما يأمل من وراء نشرها إلى مناقشة الرسالة واكتشاف مواد جديدة . وقد قال عنها إن صلة مضمونها بما ورد عن الشيخ اليونانى في المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقى لا يمكن بيانها يقين . أما صلتها بكتاب « أنولوجيا » فلا شك فيها : ففي رقم ٣٢ (بحسب ترقيمه في نشرته ص ٥٦ من المجلد المذكور من مجلة « أورينتاليا » ج ٢٤ ، سلسلة جديدة ، كراسة ١ سنة ١٩٥٥) نجد موضعاً يناظر نوعاً من المناظرة موضعاً شبيهاً حرفياً في « أنولوجيا » (ص ٧٥ س ١٦ وما يليه من نشرتنا هذه) . « ويجب أن يلاحظ أن رقم ١٥ له ما يناظره في Ἀφορμαί (= الذرائع) لفريريوس . على أن تمت مشابهاً أفلوطينية أخرى كثيرة في هذه الرسالة . . . وقليل جدا منها يبدو غير أفلوطينى . ولهذا نوحى — بكل احتياط طبعاً — باعتماد هذه الرسالة أيضاً على المصدر الأفلوطينى المشترك . أما تاريخ تأليفها ومكانه وطابعه الخاص فلا يزال يحيط به الغموض » (« أورينتاليا » ج ٢١ ، سلسلة جديدة ، كراسة ٤ ص ٤٧٢ ، سنة ١٩٥٢) .

وقد قرأنا هذه الرسالة ، « رسالة الشيخ اليونانى في بيان عالمى الروحانى والجسمانى » كما نشرها روزنتال فانتهينا إلى ما يلى :

أن هذه الرسالة ليست منسوبة إلى الشيخ اليونانى على أنها له ؛ بل هي عرض موجز لآرائه قد قام به واضع الرسالة ووجهه إلى « شيخ » أشار إليه في ختام الرسالة فقال : « ثم فحص هذا الرجل (يعنى « الشيخ اليونانى ») عن أشياء من أمور المنطق والاستقصات لم تر للشيخ إليه حاجة » (ص ٦٤ من نشرة روزنتال) . وواضع الرسالة يحقر الشيخ اليونانى فيقول عنه : « إن صاحب الكتاب (ونحن نرى أنه يشير إلى كتاب « أنولوجيا ») كثير

(١) راجع فهرست سخاو وابنيه برقم ١٤٢٢ (٢٢) ١٤٢٢ ، Catalogue Sachau-Ethé No. 1422,

التخليط، وتناقض^(١) في عوارض النفس بين الرأي القديم والرأى المحدث؛ وأما في جوهرها فهو^(٢) على الرأي القديم . وليس لحجاجه^(٣) أيضا نظاماً وترتيباً في أماكنه^(٤) التي يحتاج إليها^(٥) فيها . إلا أنه ليس برجلٍ خسيس في العلم ولا غبي ، بل هو متوسّع^(٦) مُشْرِفٌ على جمع كتب الحكماء في هذا الفن ، ومن أجل أنه لا ترتيب لكلامه يحتاج نحن أن^(٧) ننقل مما في وسط الكتاب أو في آخره إلى أوّله ، وكثيراً مما في أوائله إلى آخره لتألف المعاني وتفهمها . ثم يلخص آراءه في النفس ومصيرها من العالم الأول إلى هذا العالم وعودتها من جديد إلى العالم الأول ، وكيفية حلولها في الأجسام من حيوان ونبات ، وقوله إن الحياة تفيض على الحيوان من الكواكب ، وأن الأنفس واحدة بالنوع كثيرة بالشخص . ويتعرض لتناسخها وعنده أن بعض الأنفس أشرف من بعض بحسب قربها من عالم العقل وبعدها ، وأن تمت نفوساً شريرة وأخرى حسنة السيرة ؛ والأولى يتواتر عليها الكون والفساد ، فأما الثانية فقلماً يعرض لها ذلك . والنفس واحدة من جهة العلو ، كثيرة من جهة تفرّقها في الأجسام ، وليست النفس جسماً « ولا تفسد بفساد الجسم ، بل هي بعد فساد الجسم أشدّ ثباتاً » (§ ١٣) . والأنفس الجاهلة هي التي اتسخت من الأبدان . والأنفس العاملة بالشرّ تمر في ضروب من التناسخ تقاسى فيها آلاماً وأهوالاً أزمنة طويلة (§ ١٦) ، « أما الأنفس العاملة بالخير على علم فإنها تفارق هذا العالم وترتقي إلى عالمها في أسرع وقت » (§ ١٧) . والتعليم تذكر ؛ والنفس لا تذكر أحوالها قبل وقوعها في البدن ، ولكن تذكر أحوالها بعد خروجها

(١) في المخطوط : وناظر — وقرأها روزنتال : وناظر ثم اقترح إصلاحها هكذا : « وناظر < وهو > » ولا ترى وجهاً لهذا — بل نظن أن الأصل هو تناظر (الضاد تنطق ضاء بحالته إلى الزايم مما أساء معه الناسخ والسم والكتابة) ، وصواب رسمها كما أتينا .

(٢) في نسخة روزنتال : وهو — وهذا تحريف .

(٣) يصلحها روزنتال : لحججه — ولا داعي إليه .

(٤) في المخطوط : أماكنها .

(٥) يصلحها روزنتال : هكذا : إليهما — ولا داعي إليه بل هو خطأ .

(٦) يريد روزنتال إصلاحها إلى : « متوسط » — ولا ندري لماذا . بل الوارد هو لصحاح لأنه يقول : « مشرف على ... » أي واسم الانبلاغ اطعم على جميع كتب الحكماء في هذا الموضوع .

(٧) في المخطوط : « عن » — وأصلحه روزنتال هكذا : « إلى » — والتحريف ظاهر إذ وصم

من البدن (§ ١٨) ، فإذا صارت في حالها لا ترضى أن يخطر ببالها شيء مما في هذا العالم لحسنه ودنائه (§ ١٩) ؛ والعالم الأعلى لا ذكر فيه ، لأنه ليس فيه ماضٍ ومستقبل ، بل « جميع الموجودات وصورها قائمة على حالةٍ واحدةٍ » (§ ٢٠) فهي تعيش في حضورٍ دائمٍ . ولكن لكي ترتفع لا تصعد مباشرة إلى العالم الأعلى بل تمر فتتعلق بالأجرام السماوية مدة (§ ٢٢) . « والكواكب لا تحتاج فيما تفعله في هذا العالم إلى رويةٍ وتفكيرٍ ، بل تفعله كفعل الصانع الحاذق الذي قد عرف الأفضل والأشرف » (§ ٢٤) « والمشتري من بين سائر الكواكب هو الذي جعل الله فيه قوة تدبير العالم والعناية به وحفظ أنواعه (§ ٢٥) . والجسد لا يحس ، بل النفس . والأرض ذات نفس ، إلا أن النفس فيها أحسن مما في الكواكب (§ ٢٧) ؛ و « حسن البصر في الكواكب أكثر ، وحسن اللمس في الأرض من حركةٍ وحياةٍ فإنما هو عن الأجرام السماوية ؛ وأما المناحس فمن « قِبل الأرض » (§ ٣١) . « وفي طبائع الأشياء التي في هذا العالم انغاقات واختلافات يقع منها الجذب والدفع . والسحر الحق إنما هو معرفة < تأثير^(١) > هذه الأشياء بعضها في بعض ، وأما الكلام والرقى فإنما هي اتهامٌ للناظرين أن ذلك الفعل العجيب إنما يكون بائتلاف تلك القوى واختلافها » (§ ٣٢) « وإذا فارقنا الأرض « وصرنا في ذلك العالم الشريف واتصلنا بالنفس الكافية » عرفنا « مَنْ نَحْنُ ؟ ومن أين جئنا ؟ وإلى أين صرنا ؟ وأين كُنَّا » (§ ٣٣) . « والله يسوس العالم سياسة عدلٍ » فلن يفلت مسيء من عقوبته ، ولا يعدمُ مُحْسِنٌ مثوبته » (§ ٣٥) . وكل الأشياء « إنما كانت من البارئ بوجوده . وأوّل متكوّن عنه هو الميولى ، ثم العقل ، ثم النفس ، ثم الطبيعة ، ثم الجسم » (§ ٣٦) . والخير الأوّل هو الله (§ ٣٧) والأعلى علة الأذى (§ ٣٨) . والخير الأوّل ، لم يزل موجوداً ؛ والخير الثانى هو العقل ، وقد أبدعه الخير الأوّل ؛ والخير الثالث هو النفس — وهكذا حتى تنتهى إلى الأجرام (§ ٤٠) . والبارئ تعالى هو الخير الذى بالذم (§ ٤١) . وكل واحد من هذه الموجودات يشناق إلى الاتحاد بما فوقه ولذلك يتحرك ؛ وغاية لذته بلوغه ولزومه (§ ٤٢) .

وينبه النفس إلى أن هذا العالم ليس علمها شيثان : أحدهما وسخ الأجسام وقذارتها ، والثاني انحلالها وسيلابها (§ ٤٤) .

ومن هذا العرض لمضمون هذه الرسالة تبين بكل وضوح أنها مجرد تلخيص سريع لما يتصل بالنفس ومصيرها في كتاب « أثولوجيا » ؛ ولا نكاد نجد فيها رأياً واحداً لا نجد مفصلاً في « أثولوجيا » . وهذا التلخيص لمغة واضع الرسالة وشيء من لغة الأصل ؛ ويلوح أيضاً أنه قرأ « الخبير المحض ^(١) » لأن فيه ما قد يذكر بمواضع وعبارات من « الخبير المحض » . ولا يظهر من عرضه هذا أبداً أنه ينقل كلامه بحروفه في موضع ، بل هو عرض من عند واضع الرسالة لا يتقيد فيه بنص أبداً ، لأنه رأى المادة غزيرة جداً في الأصل ، وهو يلخص في ورقات قليلة ، وهو أيضاً كما صرح في البدء لا يتقيد بترتيب الأصل ، لأنه رأى أن لا ترتيب لكلامه — وهذا وصف حق « لأثولوجيا » — ولذا ينقل « مما في وسط الكتاب أو في آخره إلى أوله ، وكثيراً مما في أوائله إلى آخره لتألف المعاني وتفهيم » ، ولهذا السبب رأينا استبعاد هذه الرسالة من بين « أفلوطين عند العرب » لأنها لا تتضمن نصاً من نصوصه ، بل هي مجرد تلخيص حرّ بسيط للمواضع المتصلة بالنفس ومصيرها من كتاب « أثولوجيا » . ومن هنا أيضاً لا نرى وجهاً لما يذهب إليه روزنتال — بتحفظ واحتياط ، والحق يقال — من إرجاع هذه الرسالة إلى « المصدر الأفلوطيني » المشترك الذي استمد منه « أثولوجيا » وصاحب شذرات المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقي والسجستاني . فإننا لسنا هنا بإزاء كلام مستقل لأفلوطين ، بل مجرد تلخيص لـ « أثولوجيا » ، لا قيمة له إلا بوصفه تلخيصاً .

(٢) راجع نشرتنا له في « الأفلاطونية الحديثة عند العرب » ج ١ ص ١ — ص ٣٣ .

الترجمات اللاتينية لأولوجيا

ترجمة بطرس نقولا من فائسا

العنوان

Sapientissimi Philosophi Aristotelis Stagiritae
Theologia sive mistica Phylosophia
Secundus Aegyptios
Noviter Reperta et in Latinum Castigatissime
Redacta

١ - أولها : رسالة البابا X Leo Papa إلى فرنسكو روسيوس كتبها البابا في
١٥١٧/١٢/٣٠ .

٢ - وأورد بعد ذلك رسالة Franciscus Roseus إلى البابا في يناير سنة ١٥١٩
ذكر فيها كيف اكتشف وجود هذا الكتاب في مكتبة دمشق ، ولما كان لا يعرف العربية
فقد طلب من الطبيب موسى روفاس Rovas - وهو يعرف العربية ويقم في قبرس -
أن يترجمه إلى اللغة الإيطالية ؛ ثم طلب إلى بطرس نقولوس Petrus Nicolaus ex Castella-
niis Faventino أن يترجمه إلى اللاتينية ترجمة نقية .

٣ - تم يورد مقدمة يوجهها المترجم للقارىء يقول في أولها :

Franciscus Roseus Rhavenas lector studioso, ex inclita Damasci
Bibliotheca in Italiam nuper advexi fidae vetustatis codicem cui titulus
Theologia Aristotelis a Greca lingua pridem per Abenamam Saracenum
in Arabam translatum. Quod opus diudicandum exhibitum fuisset Mose
Rova interprete oratione iuxta Arabicum indigesta ac ob imperitiam
latinitatis illiterate, quandoquidem maxime placuit ob sublimia theore-
mata, praesertim autem quam plurimas sententias religioni Christianae
unanimes : adversusque ipsios apprime conducibiles...

وفي هذه المقدمة يتحدث عن نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو ، ويرفض هذه النسبة .

ويحل هذه المشكلة بأن يقول إنه ورد في ذيوجانس لائرتيوس من بين أسماء الكتب التي

ينسبها إلى فيثاغورس — كتاب بعنوان *mystica Philosophia Aegyptiorum* ؛ وإذن فالكتاب من تأليف فيثاغورس .

نم يتحدث عن موضوع الكتاب وعن فائدته .

٤ — ويتلو ذلك فهرس جامع للكتاب *Index totius operis Theologiae sive*

Philosophiae mysticae Aristotelis محسب الأقسام الواردة به وتشمل :

عدد الفصول	الكتاب
٧	١
١٠	٢
٧	٣
٧	٤
٦	٥
٥	٦
١٠	٧
٩	٨
٦	٩
١٩	١٠
٤	١١
٢٢	١٢
٨	١٣
١٥	١٤

نم يتنوه بفهرس أبحدى للموضوعات الواردة في الكتاب .

٥ — ويبدأ ترقيم الكتاب من الميعر الأول ، ويقع في ٩٢ ورقة ، وعدد الأسطر في

الصفحة المملوءة ٣٢ سطرأ .

ولا يوجد فيه حواشٍ ، وإنما تبدأ الفصول بذكر لما ورد فيها من موضوعات ، على نحو

مخالف لما سيفعله كار بنتييه في ترجمته المنقحة .

٦ - يلاحظ على ترجمة بطرس نقلوس أنها أوجز وأقرب إلى الحرفية ، بينما ترجمة كاربنتييه متوسّعة في بسط العبارة ، مما جعلها لا تسير النص الذي نقلت عنه أصلا مسابرة الكلمة بالكلمة . هذا فضلا عن اختلاف الألفاظ الاصطلاحية بين كلتا الترجمتين .
كما أن الفهارس الأبجدية للموضوعات مختلفة بين كلتا الترجمتين .
٧ - وردت خاتمة الطبع هكذا :

Excussum in Alma Urbium principe Roma apud
Iacobum Mazochium Romanae Academiae Bibliopola
Anno Incarnationis Dominicae. M. D. XIX
kl. Iunii. Pont. Sanct. D. N. Leonis X
Pont. Max. Anno eius Septimo

أي أنه طبع في سنة ١٥١٩ م وتوافق سنة ٩٢٥ هـ .

٨ - لما كانت رسالة البابا سنة ١٥١٧ ، فهذه السنة هي الحد الأعلى لتاريخ نسخ المخطوط العربي الذي على أساسه تمت الترجمة اللاتينية . ولا بد أن تكون هذه المخطوطة أسبق من سنة ١٥١٧ (= سنة ٩٢٣ هـ) بكثير ، دون أن نحدد أكثر من ذلك ، لأنه لم يرد في المقدمة للترجمة اللاتينية ما يشير إلى تاريخ هذا المخطوط العربي المنقول عنه .

٩ - حينما ورد في النص العربي (ص ١٤٥ س ٩ ديتريصي) قوله : « قد اتفق على ذلك رؤساء الفلاسفة . وقبيح أن يكون ... » - ترجمه المترجم اللاتيني عن نسخته العربية الأصلية هكذا : *ut convenerunt in hoc archisophoi Babiloniae, contrarium* : (ص ١٨٤ س ٦ من أسفل وينظرها ص ٣٩ ا س ٤ كاربنتييه) . فمن أين جاءت كلمة البابليين هنا ؟ إنها جاءت من الأصل العربي المنقول عنه .

وقد وردت كلمة *Babilonia* في موضع آخر من الترجمة اللاتينية (ص ٩٠ س ١٦) هكذا : *Ac ic circo rursus dicimus que rex Babyloniae conspicatus mente orbem illum* (وينظرها في ترجمة كاربنتييه ص ١٤٨ س ٦ - لكن لم نجد مناظرها الأصلي في العربي الذي نشره هنا) .

ووردت مرة ثالثة هكذا (ص ٩١ س ١٣ - ١٤) *Sapientisque Babylonii* & *Aegyptij acumine mentis introspererunt Intellectualis Mundi species*

complexi scientia (= ص ١٤٩ ب س ٣) — لكن لم نجد ما يناظره في الأصل العربي الوارد ها هنا ، إلا في صيغة ضمير الغائب الجمع (ص ١٥٩ — ص ١٦٠ من هذا الكتاب) .

ترجمة كاربنتييه : صفحة العنوان

Libri Quatuordecim qui Aristotelis essa dicuntur

De secretiore parte divinae sapientiae

secundum Aegyptios

Qui si illius sunt, eiusdem Metaphysica verè continent, cum Platonis magna ex parte conventia

Opus nunquam Lutetiae editum, ante annos quinquaginta ex lingua Arabica in Latinum malè conversum : nunc verò de integro recognitum et illustratum scholiis, quibus huius capita singula, cum Platonica doctrina sedulo conferuntur

Per Iacobum Carpentarium,

Claromantum Bellovacum

Parisiis

Ex officina Iacobi du Puys, è regione collegij

Cameracensis, sub insigni Samaritanae

1571

١ — قال في المقدمة إلى القارئ، يصف كيف وصل إلى اللاتينية :

Nam Franciscus Roseus Ravennas, in Epistola quam scripsit ad Leonem X. P. Max. testatur se cum Damasci ageret celebrémque in ea urbe bibliothecam esset ingressus in libros hos incidisse, Arabicè quidem conscriptos, sed Aristoteli ascriptos : qui de graecis in eam linguam conservi dicebantur ab Abenama Sarraceno quodam. Quos postea eiusdem Rosei rogatu Moses Rovas linguae Arabicae peritissimus quasi raptim in sermonem italicum converterat : quia potestas non erat diutius et in liberiore ocio fruendi Arabico exemplari, quod magna cura in illa Damascena bibliotheca asservabatur. Ex quo rursum fere eodem tempore latinitate donati sunt à Petro Nicolao Faventino, qui iberiore quidem ocio fruebatur, sed (bona omnium venia dixerim) atini sermonis facultate non satis erat instructus. Quare sic ab hoc latini facti sunt, ut quamquam eius laboribus magna gratia habenda sit, quod illos nobis perire nolverit : negari tamen non possit in verbi et orationis compositioine nihil esse eiusdem interpretatione insulsus.

ولهذا قرر أن يصلح العبارة اللاتينية في الترجمة القديمة التي قام بها بطرس نقولا من فائسا فقام بهذا في الكتاب ، ثم زوّده بحواشٍ قارن فيها بين ما ورد في الكتاب وبين نظائره عند أفلاطون وأفلوطين وإيامبليخوس ، وكذلك عند ديونيسيوس الأريوطاغى . وهذه الحواشى ترد عند نهاية كل فصل . وهناك حواشٍ طويلة يقارن فيها أيضاً بما يرد في كتب أرسطو الأخرى ، إلى جانب مقارنات بما في محاورات أفلاطون أو عند أوريغانس وثامسطيوس بل وشيشرون وكورنيليوس أجربا .

١ — تتابع تقسيم ميامر النص العربي حتى الميهر الثامن . أما الميهر التاسع (ص ٧٢ وما بعدها من الترجمة اللاتينية) فهو باب « في القوة والفعل » (ص ٩٤ من نشرة ديتريصى . والميهر العاشر يبدأ من قوله : « ونقول إن البارى الأول لما كان هو الفاضل التام الفضيلة ص ١٠٨ س ٥ وما يليه ، في هذه النشرة) . وأما الميهر الحادى عشر فيبدأ من ص ١١٤ س ١٩ وما يليه .

والميهر الثانى عشر هو الميهر التاسع في النص العربي .

والميهر الثالث عشر هو الميهر العاشر في النص العربي .

والميهر الرابع عشر — وهو الأخير — يبدأ من « باب من النوادر » (ص ١٣٩ س ٦ وما يليه ، في نشرتنا هذه) .

٢ — في ص ١١٥٠ ترجم « حكماء مصر » (ص ١٥٩ س ١٦) بقوله Aegyptiorum وعندنا أن هذا هو الأصل في تسمية الكتاب باسم Theologia secundus Aegyptios كما ورد في عنوانه في كل الترجمات اللاتينية . وبهذا نكون قد حللنا هذا اللفظ الذى حير جمع الباحثين في وضع هذه التسمية الغربية : « أثولوجيا أرسطوطاليس بحسب المصريين » وكلمة Aegyptii ترد في ترجمة بطرس نيقولاوس (سنة ١٥١٥ في روما) ورقة ١٩١ س ٦ على هذه الصورة :

propter quid Aegyptii usi sunt litteris Hieroglyphis

وفي الورقة نفسها ٩١ س ١ هكذا :

Scientia Aegyptiorum de superni rebus

مخطوطات أنولوجيا

ف = باريس فارسي ملحق رقم ١٦٤٠

١ - هذا مجموع مُلَفَّق لا ينتسب قسماه بعضهما إلى بعض في الأصل . بل أضيف
القسم الثانى وهو يشمل « أنولوجيا » إلى مجموع أصيل كان يتألف في الأصل ، بحسب
ما يتبين مما هو وارد في ورقة ملصقة في جلد المجموعة ، من :

١ - اختيارات بديعى در تعريف نباتات وأحجار معدنية .

٢ - تيمور نامه هاتفى ، منظوم در فتوحات تيمورية .

٣ - شهنامه منشور .

٤ - عشقنامه عصار .

٥ - ديوان زكى .

وكلاهما فارسية . ولكن لم يبق منها في هذا المجلد الذى بين أيدينا غير الأول فقط
وهو معجم في النبات والأحجار على الترتيب الأبجدى ، وبه صور جميلة لبعض النبات
والحيوان لإيضاح النباتات المذكورة فيه وبعض أنواع الحيوان : وبمناسبة النباتات يذكر
منافعها في تحضير الأدوية وفي العلاج ، على عادة أهل هذا الفن كابن البيطار وصاحب
التذكرة وغيرها .

وهو يقع في ٣٩١ ورقة — وأثناء التجليد وقعت ورقة مفردة بعد آخر الكتب —
وبخط فارسي جميل ، وأسماء النباتات والحيوان والمعادن بالأحمر ، والمكتوب محاط بإطار
من ثلاثة خطوط متوازية الخارجى منها أسود والآخران أحمران . وحجم الإطار
١٨ × ٩ سم .

وقد ورد في خاتمة هذا المخطوط الفارسي العبارة التالية : « تمت شد اختيارات بديعى
بتاريخ سابع شهر صفر المظفر سنة ١٢٠٠ هـ ، وهى تقابل سنة ١٧٨٥ م .

٢ — أما القسم الآخر فهو الذى يعيننا هنا وفيه « أثولوجيا أرسطوطاليس » :
 (١) ورد فى الصفحة الأولى البيضاء (ورقة ٣٩٢ ١) شعر فارسى فى مدح حكمة
 « أرسطاطاليس يونانى » .

(ب) يبدأ الكلام هكذا (ورقة ٣٩٢ ب) :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين . الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على
 محمد وآله الطيبين الطاهرين المصومين .

« الميمر الأول من كتاب أرسطوطاليس الفيلسوف ، المسمى باليونانية أثولوجيا وهو
 القول على الربوبية ، تفسير فرفوربوس الصورى ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله
 ابن ناعمة الحمصى ، وأصاحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى .
 « جدير لكل ساج لمعرفة الغاية التى هو غايتها (!) للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة
 الواصلة إليه من لزوم مسلك البغية لتذهب (!) الأساليب القاصدة إلى عين اليقين المزيل
 للشك عن النفوس ، عند الإفضاء به إلى ما طلب منها ، وأن يلزم طاعة تصرفه ما يذيقه
 من لذاعة الرقى فى رياضات العلوم السامية على غاية الشرف التى تتوقف النفوس العقلية
 لشروع (!) الطبيعى إليها .

« قال الحكيم : أول البغية آخر الدرك ، وأول الدرك آخر البغية . فالذى اتهمنا إليه
 وأول من الفن الذى [١٣٩٣] تضمن كتابنا هذا موافقين (فى الهامش : هو أقصى)
 غرضنا وغاية مطلوبنا فى غاية ما تقدم من موضوعاتنا ... » .
 وهذا الاستهلال كما ترى مليء بالتحريفات .

(ح) المخطوط مبتور آخره ، نقص منه ورقتان ، ووقف عند قوله : « إن كانت
 العقل ولد الحكمة . فإنه لا يخلو أن تكون الحكمة التى فى العقل من شئ » ، وضاع ما بعده ،
 وقد أشرنا إلى ذلك فى موضعه من هذا الكتاب (ص ١٥٩ س ٣) . على أن المفقود قليل
 جداً كما ترى .

(د) هذا القسم يقع فى المجلد من ورقة ٣٩٢ إلى ورقة ٥٠٤ وبها ينتهى المجلد .

(هـ) الخط نسخى واضح منقوط . وعدد الأسطر فى الصفحة ١٥ سطراً ، وطول

المكتوب في الصفحة ١١٥ سم وعرضه ٧٢ سم . أما حجم الورق فهو ١٩٧ × ١١٧ سم .
 (و) ولأن المخطوط مبثور الآخر ، لا ندرى هل وجد به تاريخ نسخ أو لم يوجد .
 ولكن من طريقة الخط يظهر أنه من القرن التاسع تقريباً (الخامس عشر الميلادي) .
 (ز) على هامش هذا المخطوط بعض مراجعات وتصحيحات تدل على أن تمت من
 راجع هذه المخطوطة على نسخة أخرى .

وهذا المخطوط يشابه كثيراً المخطوط ب (= باريس عربي رقم ٢٣٤٧) ولكنهما
 يختلفان بضعة اختلافات تدل على أنهما لم ينسخا من بعضهما ولا من مصدر واحد ؛ وإنما
 كثيراً ما يتفقان معاً في عدة قراءات على خلاف مع مخطوطات برلين واستانبول .
 وبالجملة فهو مخطوط لا بأس به ، أفدنا منه كثيراً في التصحيح ، كما تبين في الجهاز النقدي .

ب = باريس رقم ٢٣٤٧ عربي

١ - مخطوط في ٨٧ ورقة ، طول ٢٥ × عرض ١٥ سم ، مسطرة ١٥ سطرأ في
 الصفحة . المكتوب موضوع في إطار مؤلف من خطوط : أزرق فأحمر ؛ فذهب ؛ طول الإطار
 ١٧٧ سم × عرض ١٠٢ سم . والخط فارسي متكسر ، خال من النقط إلا نادراً جداً ،
 وخال من الضبط تماماً . وأوائل الميامر تبدأ بمسطيل ملون يسوده الذهبي والأزرق الغامق ،
 وفيه زخارف شجرية . والورق ناعم لامع متوسط السمك .

٢ - ورقة ا ب بداية الكتاب ، هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين . الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام
 على محمد أشرف أولى الحكمة والألباب .

« الميمر الأول من كتاب أرسطو طائيس الفيلسوف ، المسمى باليونانية أتولوجيا ، وهو
 القول على الربوبية ، تفسير في فور يوس الصوري ، ونقله إلى العربية عبد المسيح ابن عبد الله
 ابن ناعمة الحمصي ، وأصلحه لأجل أحمد المعتصم بالله (كذا في الهامش ، وفي الصلب :
 وأصلحه أحمد) أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي .

« جديرٌ بكلِّ ساجٍ لمعرفة الغاية التي هي عائدة (هامش : غايتها) للحاجة اللازمة إليها وقدّر المنفعة إليه من لزومه (هامش : من لزوم) مسلك البغية لتدميث (في الهامش : التدميث : التلين . . .) الأساليب القاصدة إلى عين اليقين المزيل للشك عند الاقتضاء به (فوقها : الاقتضاء به — في الهامش : عن النفوس) إلى ما طلب (فوقها : طلبها) منها وأن يلزم طاعة تعرفه ما يذيقه من لذاذة الترقى في رياضات العلوم الساتقة به إلى غاية الشرف التي تترقى النفوس العقلية بالزروع الطبيعي إليها .

« قال الحكميم : أول البغية آخر الدرك ، وأول الدرك ... » .

٣ — في الهامش بعض تصحيحات واختلافات قراءة أو شروح لغوية أو تعليقات من قارىء — وليست كثيرة ، وأغلبها لا قيمة له في تحقيق النص أو إيضاحه ، وإن كان فيها قرائت كثيرة تؤيد مخطوطات أخرى . وعلى كل حال فقد أفدنا من بعضها في هذا التحقيق .

٤ — ينتهي المخطوط هكذا :

« ... ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صور ، فلذلك لا يمكن لأحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيرة فهي خفية تحتمها ، لا ينالها شيء من الحواس ألبتة .

« هذا آخر كتاب أتولوجيا لأرسطوطاليس الفيلسوف اليوناني . والحمد لله أولاً [١٨٧] وآخر ، وظاهراً وباطناً .

« قد وقع الفراغ من تنميقها لسته عشر من الشهر الثالث من السنة الرابع (!) في العشر الرابع بعد المائة العاشرة — على يد أحقر عباد الله حسين بن مرزا علي التبريزي ، في بلدة أحمد آباد الكجرات تذكرة للخدم الذكيّ الزكيّ الأملعي اليلعي ذو (!) الطبيعة الوقادة والقرريحة النقادة مرزا مخلص حسين ، بلغه الله إلى أقصى مقاصده وأوصله إلى أعلى مدارجه » .

٥ — تاريخ نسخها إذن ١٦ ربيع الأول سنة ٥٣٤ هـ ، الموافق سنة ١٥٢٧ م .

٦ — يتفق في أغلب الأحوال مع ف ، كما ذكرنا . ولكنهما لم ينقل عن نسخة واحدة .

٧ — بالهامش بضع تعليقات بقلم من كتبت له النسخة وهو مرزا مخلص حسين ، يرد عند نهايتها له : « كتب حسين » وليست بذات قيمة ، لأنها تقوم غالباً على سوء فهم منه .

٨ - وقد ذكر ديتريشى في مقدمة نشرته عن هذا المخطوط إنه غير وثيق إلا قليلاً، وإن النسخة تدل على أن الناسخ ضئيل الحظ من دراسة الفلسفة . « ولم أقد من مخطوط باريس عادة إلا حيث توجد نقوص في مخطوط برلين » .

وقد تبين لنا فعلاً أنه لم يراجع مخطوط باريس هذا إلا مراجعة سطحية وفي مواضع قليلة غسب ؛ ولو أنه راجعه بتمامه وعنى به عنايته بمخطوط برلين إذن لأفاد منه كثيراً في إصلاح الأغلاط العديدة التي وقع فيها ، والنقوص التي تركت كما هي في نشرته . ولعل صعوبة قراءة هذا المخطوط كانت السبب في إحجامه عن مراجعته بتمامه وبناية زائدة .

م = مخطوط تيمور ١٠٢ بدار الكتب المصرية

هذا مجموع يتألف من :

١ - « تعليقات رئيس الحكماء المتألمين على أتولوجيا » ، وهي تعليقات ابن سينا على أتولوجيا ، وقد نشرناها في « أرسطو عند العرب » ص ٣٥ - ص ٧٤ . وتقع من صفحة ٢٠ إلى ٢٠

٢ - « كتاب أتولوجيا لأرسطو » من صفحة ٢١ إلى ١٥٩ .

٣ - شرح جلال الدين الدواني على هياكل النور للسهروردي من صفحة ١٦٢ إلى ٣٥٣ ، وواضح من الورق أن الأول والثاني غير الثالث ؛ كما أن الخط في الأول والثاني واحد ، بينما هو مختلف عما في الثالث .

ويعيننا هنا كتاب أتولوجيا .

١ - يبدأ هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين : الحمد رب العالمين ، والصلاة والسلام < على > محمد أشرف أولى الحكمة والألباب . الميمر الأول من كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية أتولوجيا ، وهو القول على الربوبية تفسير فرفور يوس الصورى ، ونقله إلى العربية... »

٢ - ينتهى هكذا : « .. ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صور ؛ فذلك لا يمكن لأحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيرة فهي خفية تحتمها لا يراها شيء من الحواس البتة ، وهذا آخر كتاب أتولوجيا . تمت بعون الملك الوهاب » .

٣ - مسطرته بين ١٧ و ١٩ سطرًا ؛ والمخطوط فارسي جميل . وحجم المکتوب في الصفحة ٩ × ١٦٦ سم ، وحجم المخطوط ٢٤٣ × ١٣٥ سم .
 ٤ - في الهامش تعليقات بالأحمر كثيرة ، وتعليقات بالأسود أكثرها تصحيحات عن نسخ أخرى .

٥ - ليس في المخطوط تاريخ نسخ فيما يتصل بالكتابين الأول والثاني ؛ أما الكتاب الثالث - وهو شرح الدواني على « هياكل النور » - فتاريخ نسخه « ضحوة يوم الثلاثاء سلخ شهر الشوال سنة ١٠٦٦ ، وأنا العبد المحتاج إلى رحمة ملك (اقرأ : الملك) الغني فخر الدين على ، المتخلص (= المشهور) بتائب . اللهم اغفر لسكاتبه ولقارنه » .

ولكن لما كان هذا الكتاب الثالث لا ينسب إلى الأول والثاني ، فإن تاريخ النسخ والناسخ كليهما لا يتعلق إلا بشرح الدواني على « هياكل النور » .

٦ - المخطوط ردىء جداً وملىء بالمتحريفات ، ولهذا لم يقد في تقويم النص .

ح = حميدية رقم ٧١٧ باستانبول

١ - هذا المخطوط يقع في ٦١ ورقة ، وفي الصفحة ٢٥ سطرًا ؛ والمخطوط فارسي جميل ؛ والأحرف منقوطة ؛ خالٍ من الشكل .

وهو من وقف السلطان عبد الحميد خان . يشهد بذلك ختم فيه : « الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي ، لولا أن هدانا الله . وقف السلطان عبد الحميد خان » وتحت : « من وقف سيد السلاطين وفخر الملوك والخواقين السلطان بن السلطان : عبد الحميد خان ابن السلطان أحمد خان ، لا زال ناطقاً بالحكمة والصواب وملازم الحجة على أهل الأهواء والإرهاب - الداعي السيد على بهجت < رثيد > س أوقاف الحرمين الشريفين غفر له » .
 وتحت ختم هذا الأخير : « جون ها از فيض السيد على بهجت » - وكل هذا في الورقة ١١ وفيها أيضاً : « ترجمة أتولوجيا » .

والسلطان عبد الحميد هذا هو السلطان عبد الحميد الأول بن أحمد ، المتوفى في ١١ رجب سنة ١٢٠٣ هـ (= ١٧٨٩ م) . والمكتبة الحميدية ملحقة بمكتبة مراد ملا باستانبول .

٢ - يبدأ في ورقة ١٠١ بعد حلية تستغرق ثلث الصفحة هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الأشراف أولى الحكمة والألباب .

« الميعر الأول من كتاب أرسطوطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية « أثولوجيا » وهو القول بالربوبية ، تفسير فرفور يوس الصورى ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي ، وأصلحه لأحمد المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى رحمه الله . جدير لكل ساع لمعرفة الغاية ... »

٣ - في الهامش عدد قليل من التصويبات من نسخ أخرى .

٤ - اتخذنا ترقيم أوراق هذا المخطوط أساساً للإشارة فأشرنا إليها في صلب النص .

٥ - ينتهى هكذا : « ... فذلك لا يمكن لأحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيرة ، فهى خفية تحتها ، لا يناهاشها من الخواص ألبتة . هذا آخر كتاب أثولوجيا للمعلم الأول فيلسوف الأعظم أرسطاطاليس » .

٥ - ليس فيها تاريخ نسخ ؛ وهى على كل حال ليست قديمة ، ولذا افترض أنها بعد القرن التاسع الهجرى .

٦ - وتتفق مع طبعة ديتريصى اتفاقاً كبيراً جداً ؛ أى أنها تتفق مع نسخة ل (= برلين برقم ٧٤١ اشپرنجر) فهما مأخوذتان من أصل واحد ؛ وقد افترض ديتريصى أن ل تاريخها القرن العاشر أو الحدى عشر (حوالى ١٦٠٠ م كما قال) .

ص = مكتبة أياصوفيا رقم ٢٤٥٧ (من ١٠٥ إلى ١٩٨ ب)

١ - هذه النسخة من « أثولوجيا » ضمن مجموع يشمل رسائل فى الفلسفة خصوصاً ، من بينها « المثل العقلية الأفلاطونية » (من ورقة ١٩٨ ب إلى ٢٦٩) .

وهى بخط فارسى جميل ، حروفه منقوطة ، خل من الصبغ ؛ فى الصفحة ١٥ سطرًا ؛ وتقع « أثولوجيا » من ورقة ١٠٥ إلى ١٩٨ ب أى فى ٩٤ ورقة .

٢ — أولها : « بسم الله الرحمن الرحيم . ربِّ تَمِّمْ بِالْخَيْرِ .

« الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على نبي الرحمة محمد وآله الطاهرين .

« الميمر الأول من كتاب أرسطاطاليس المسمى أنولوجيا ، وهو المقول على الربوبية .

فتره فرفور يوس الصوري ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله الناعمي ، وأصلحه يعقوب بن إسحق الكندي لأحمد بن المعتصم بالله .

« جدير بكل ساع لمعرفة المعاني التي هو عامدها ، للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة

الواصلة إليه ، لزومه مسلك البغية لها لتدميث الأساليب ... » .

٣ — وآخرها :

« ... فلذلك لا يقدر أحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيراً ، فهي خفية

تحتها لا ينالها شيء من الحواس .

« تم الكلام بأسره ؛ ولوهاب العقل الحمدُ بلا نهاية . والصلاة على محمد وآله

بلاغية .

« وكتب في أواسط شهر رمضان المبارك في وقت الضحى يوم الاثنين سنة ثلاث

وستين وثمانمائة ، بمقام أدرنه المحروسة » .

٤ — فتاريخها إذن أواسط شهر رمضان سنة ٨٦٣ هـ (= سنة ١٤٥٨ م) ، فهي إذن

أقدم النسخ المعروفة للتاريخ بين نسخ « أنولوجيا » كلها . ولهذا اخترنا قراءتها أساساً في

كثير من الأحيان ، فهي أفضل النسخ . ولولا أن ناسخها كان يتقن الموضوع الذي ينسخه ،

لكانت خير النسخ ، لأننا لا حظنا أنه كثيراً ما يختار قراءة أوضح نظن أنه هو الذي

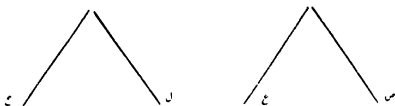
اقترحها ووضعها . وكثيراً ما يؤدي ذكاء الناسخ إلى إشعاره بالقدرة على إصلاح ما ينسخ

فيستبيح لنفسه من الحرية في إصلاح أو تعديل الأصل بحسب فهمه مالا يستبيحه الناسخ

العادي . والسكنها على كل حال أحسن النسخ المعروفة حتى الآن من « أنولوجيا » .

على أن ثبت تشابهاً بين ع م ص مما يجعلنا نعتقد أن كلاً من ع م ص ربما

تكونان مأخوذتين عن أصل واحد . ولو رسمنا صلات المخطوطات : ع ، ص ، ل ، ح
لكانت كما يلي :



وقد لاحظنا كذلك أنها تتفق في بعض تصحيحاتها مع شذرات مجموعة فركوفتش
التي تناظر الترجمة اللاتينية .

ع = حكمة طلعت برقم ٣٨٤ بدار الكتب المصرية بالقاهرة .

١ - يشمل هذا المخطوط كتابين :

(أ) « أنولوجيا أرسطاطاليس » ويقع من ١ ب إلى ١٦٨ :

(ب) « المثل العقلية الأفلاطونية » ويقع من ٦٩ ب إلى ١١١٧ .

وفي مقدمة نشرتنا لكتاب « المثل العقلية الأفلاطونية » وصفنا الكتاب الثاني

بالتفصيل فلا داعى إلى العود

٢ - المخطوط بخط فارسى جميل ، منقوط ؛ وأسماء الميامر وأوائل الفقر ببحر أحر ؛
وليس في الهامش تعليقات . في الصفحة ٢٥ سطرأ . والمكتوب في إطار مقاسه
٦٦٥ × ١٦ سم ، ومقاس المجلد ٢٣.٣ × ١٣ سم . وقد سبق بعدة أوراق (٦ أوراق)
جزء منها مقسم إلى مربعات .

٣ - يبدأ الكلام بعد حلية مذهبة مقاسها ٥ × ٦٩ سم هكذا :

« الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على نبي الرحمة محمد وآله الطاهرين .

« الميمر الأول من كتاب أرسطاطاليس المسمى أنولوجيا وهو المقول على الربوبية ،
فسره فرفور يوس الصورى ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله الداعى ، وأصلحه
يعقوب بن إسحاق الكندى لأحمد بن المعنصر بالله .

« جدير بكل ساع لمعرفة المعاني التي هو عامدها للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة الواصلة إليه في لزومه مسلك البغية لها لتدميث الأساليب القاصدة إلى غير (كذا!) اليقين المزيل للشك عند الإفضاء به إلى ما طلب منها ... » .

« ... ولذلك لا يقدر أحدٌ أن يرى الهيولى لأنها قد لبستُ صورًا كثيرةً فهي خفية (في النص: خفية) تحتمها لا ينالها شيء من الحواس .

« تمَّ الكلامُ بأسره . ولواهب العقل الحمدُ بلا نهاية . والصلاة على محمد وآله بلا غاية »
 ٤ -- هذه النسخة تتفق مع ص ؛ ولكنها كثيرة التحريف ولعلها نقلت عنها وكان الناسخ جاهلاً فلاها تحريفاً . وقد ورد فيها كما ورد في ص : « ونقول إن حكماء مصر كانوا قد رأوا ... » (ص ٦٦ س ٢٠) .

٥ -- ليس فيها تاريخ نسخ ، ولكنها حديثة قطعاً بعد القرن العاشر .

م = حكمة تيمور برقم ١٠٢ بدار الكتب المصرية بالقاهرة

١ -- هذا المخطوط مجموع يشمل : (١) تعليقات رئيس الحكماء المتألهين على أنولوجيا وهي تعليقات ابن سينا على كتاب « أنولوجيا » وقد نشرناها عن هذا المخطوط (وهو ردىٌ جداً) وعن المخطوط رقم ٦ م بدار الكتب المصرية في كتابنا « أرسطو عند العرب » .
 وتقع هذه « التعليقات » من صفحة (مخطوطات تيمور كلها مرقومة بالصفحات لا بالأوراق) ٢٠ إلى ٢٠ . وفي آخرها : « تمت تعليقات رئيس الحكماء على أنولوجيا في سلخ شهر محرم الحرام سنة ١٠٩٥ » .

(ب) « أنولوجيا أرسطاطاليس » ويقع من صفحة ٢١ إلى ١٥٩ .

(ح) شرح جلال الدين الدواني على هياكل النور للسهروردي . وتاريخ نسخ هذا الجزء من المخطوط هكذا : قد وقع الفراغ من تسويد هذه الرسالة الشريفة ضحوة يوم الثلاثاء سلخ شهر الشوال سنة ١٠٦٦ (كذا! ولعل المقصود سنة ١٠٦٦ هـ) ؛ وأنا العبد المحتاج إلى رحمة ملك الغنى فخر الدين علي ، المتخلص بـ « تائب » . اللهم اغفر لسكاتبه وقارنه ! » .
 وهذا القسم الثالث في ورق ويخط يختلف عن ورق وخط القسمين الأول والثاني : فهذان بخط واحد ومن ورق واحد ، ولهذا ترى أن تاريخ النسخ الوارد في الرسالة الأولى

هو بعينه تاريخ نسخ « أنولوجيا » ، أعنى سنة ١٠٩٥ في سلخ شهر المحرم .

٢ — سنصف فقط القسم الخاص « بأنولوجيا » . الخط فارسي . منقوط ، خالي من الشكل . وفي الهامش تعليقات عديدة جداً أغلبها بخط أحمر يختلف عن خط النسخة ، فهي حواشٍ للشرح أو التصحيح أو الاستدراك . وفي الهامش أيضاً أثبت الناسخ الأصلي اختلافات نسخ . وفي الصفحة ١٧ سطرأ . ومقاس المکتوب في الصفحة ٨٦ × ١٥٣ سم ومقاس المجلد ٢٤٧ × ١٥ سم .

٣ — يبدأ هكذا :

« كتاب أنولوجيا لأرسطو . بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين .

« المدرّب العالمين والصلاة والسلام محمد أشرف أولى الحكمة والألباب .

« الميمر الأوّل من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمّى باليونانية أنولوجيا ، وهو

القول على الزبوية تفسير فرفوريوس الصوري ؛ ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ابن ناعمة الحمصي . وأصلحه لأجل المعتمّم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي .

« جدير لكل ساعٍ لمعرفة الغاية التي هو عائدها للحاجة اللازمة إليها وقدّر المنفعة

الواصلة إليه في لزومه مسالك البغية لتدميث الأساليب القاصدة إلى تبين (وفي الهامش :

نسخة : عين) اليقين المزيل للشك عن النفوس عند الإفضاء به إلى ما طلب منها . . . » .

٤ — ينتهي هكذا :

« . . . فلذلك لا يمكن لأحد أن يرى الهبوط لأنها قد لبست صوراً كثيرة ، فهي

خفية تحتمها لا ينالها شيء ، من الخواص أثبتة .

« وهذا آخر كتاب أنولوجيا . تمت بعون الملك الوهاب » .

٥ — المخطوط لا بأس به ؛ وقد أخذنا بكثير من قراءاته .

وكلمة المصريين وردت بوضوح هكذا : « وتقول إن الحكمة المصريين قد كانوا

رأوا باطف أو هامهم . » (ص ١٥٦ س ٩) .

٦ — تاريخ نسخه إذن هو سلخ شهر المحرم سنة ١٠٩٥ هـ .

ق = ٦١٧ فلسفة بدارالكتب المصرية بالقاهرة

١ - يشمل هذا المخطوط كتاب أنولوجيا وبعده أربع صفحات تشمل : « خطبة البيان لسيدنا ومولانا أمير المؤمنين » على بن أبي طالب (وقد نشرناها في كتابنا : « الإنسان الكامل في الإسلام » ، القاهرة سنة ١٩٥٠ عن نسخ أخرى) ، ويقع أنولوجيا في مائة ورقة .

والخط فارسي جميل ، منقوط ، خالٍ من الشكل . وفي الصفحة ١٩ سطرًا . ومقاس المکتوب ٧ × ١٧ سم ، وحجم المجلد ١٣٧ × ٢٤٧ سم .

٢ - يبدأ هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد أشرف أولى الحكمة وآله الطاهرين الأخيار الأنجبيين ، و بعد ! من (كذا !) كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية « أنولوجيا » وهو القول على الربوبية ، تفسير فرفوربوس الصوري ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي ، وأصلحه أويوسف يعقوب بن إسحق الكندي لأجل مستعين بالله أحمد بن المعتصم بالله محمد بن هارون الرشيد العباسي ، أعنى الخليفة الثاني عشر من خلفاء العباسيين .

« المير الأول : جديرٌ بكل ساعٍ لمعرفة الغاية التي هو عايدها للحاجة اللازمة إليها وقدّر المنفعة الواصلة إليه في لزومه مسلك البغية لتدميث الأساليب القاصدة إلى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس عند الإفضاء به إلى ما طلب منها ... » .

وفي هذه الديباجة الأولى زيادات لا توجد في غيرها من النسخ ، وهي قطعاً من وضع أحد النساخ وليست من الأصل . لأنه لا محل لهذا التعريف بأحمد بن المعتصم .

٣ - في الهامش تعليقات وفيرة جداً باللغة الفارسية و بخط مخالف لخط الصُلب : كما توجد تصحيحات قليلة جداً في الهامش .

٤ - ينتهي هكذا :

« ... فلذلك لا يمكن لأحدٍ أن يرى الهيولي لأنها قد لبست صوراً كثيرة فهي خفية تحتها لا يناهاشي من الحواس ألبتة .

« تم أنولوجيا بعون الله تعالى وقوته عن يد الضعيف الدليل الوجود القوي الذنوب

كثير العناء والمِحَن ابن فتاح حسن التبريزي ، غفر الله تعالى ذنوبهما وستر عيوبهما ! » .
 ٥ — ليس في النسخة تاريخ نسخ . ولكن يوجد على الورقة الأولى (١١) تملكات
 أولها : « قد مَلَكَني اللهُ تعالى هذا الكتاب المستطاب بالمواهبة الصحيحة الشرعية في يوم
 الخميس الثامن من شهر ذي قعدة الحرام من العام الخامس من المائة الثانية عشر من تاريخ
 الهجرة على هاجرها ألف ثناء وتحية . حرره العبد الفقير الذليل رستم بن شاه ويزري » ،
 وهذا التملك مذيَّلُ بِحَافِظِهِ وفيه : « لا إله إلا الله ، الملك الحق المبين ، عبده رستم
 سنة ١١٠٩ » .

ثم تملك آخر نصه : « قد تشرفت بابتياح هذا الكتاب المستطاب في شهر شعبان
 المعظم من شهور سنة ثلاث عشر من المائة الإثني عشر من الهجرة النبوية عليه وآله صلوات
 الله الملك الأكبر . وأنا العبد المذنب ... » وقد نُحِجِّي اسم المملك وخاتمه . ثم تملكات
 لم يذكر فيها التاريخ ولا اسم المالك فأعرضنا عن ذكرها .

على أنه يبدو من المخطوط أنه من القرن العاشر تقريباً .

٦ — وردت كلمة المصريين هكذا : « وتقول إن الحكماء المبصرين قد كانوا ... »
 (٩٦ ب س ٤ — س ٥) .

٧ — النسخة قليلة الجودة .

مخطوط رسالة العلم الإلهي

حكمة تيمور رقم ١١٧ بدار الكتب المصرية

١ — هذا المخطوط مجموع يتألف من :

(١) « رسالة في العلم الإلهي للشيخ الفاضل الفيلسوف العالم الزاهد أبي نصر الفارابي »

وتقع من ص ٢ إلى ص ١٥ .

(ب) كتاب علم ما بعد الطبيعة « للشيخ عبد اللطيف بن يوسف رحمه الله » ، ويقع

من ص ١٦ إلى ١٧٨ .

(ح) « كتاب ما بعد الطبيعة من تلخيصات الفاضل محمد أبو الوليد ابن رشد »

ويقع من ص ١٨٢ إلى ص ٢٥١ .

(د) رسالة « لواحد من فضلاء اليهود اسمه يهوده بن سليمان ، قصد فيها بيان نقصان براهين أرسطو في قِدَم العالم عن مرتبة البرهان . وقدم لذلك ما أتى به أرسطو في كتاب البرهان في بيان شرائط البرهان اللتى والأئى ، معتمداً على شرح الفاضل ابن رشد لهذا للكتاب لأنه أوثق (في النص : اثق) من يعتمد عليه في تتابع أقاويل أرسطو وتحقيق مذهبه . ثم شرع في ذكر ما يبرهن به في إثبات قِدَم العالم على الترتيب الذى أتى به أرسطو في كتبه من ذلك ، وذلك في كتاب السماع الطبيعى وفي كتاب السماوات (كذا) والعالم وفي كتابه ما بعد الطبيعة . ونشرع بمون الله تعالى في نقل ما ذكر في هذه الرسالة . القسم الأول في ذكر ما يحتاج لذلك من كتاب البرهان ... » — وتقع هذه الرسالة من ص ٢٥٦ إلى ٢٦١ .

٢ — الرسالة في العلم الإلهى تبدأ هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذه رسالة في العلم الإلهى للشيخ الفاضل الفيلسوف العالم الزاهد أبي نصر الفارابى . قال رحمه الله : يحق علينا أن نفحص ... » .

وتنتهى هكذا : « ... والعقل يقبل التكثير ، والشىء الأول لا يقبل التكثير ، بل

تبقى وحدانيته دأمة . تمت الرسالة والحمد لله وحده » .

ورسالة « ما بعد الطبيعة » لعبد اللطيف بن يوسف البغدادى تبدأ هكذا :

« قال المؤلف الشيخ عبد اللطيف بن يوسف رحمه الله تعالى : غرضى كتاباً في علم ما بعد الطبيعة ، يكون متوسطاً بين المبسوط والمختصر ؛ لأننى كنت صنفْتُ من قديم كتاباً في ذلك فجاء مبسوطاً وكررت فيه المعانى تكررأ طويلاً يكاد أن يملء القارى فيه . ثم ذكر أنه ما دعاه لتصنيف هذا الكتاب ألا كونه وجد لابن سينا تصانيف مخالفة لرأى المشائين ، فأراد أن ينبه طالبى العلم بأنهم لا يعودون بتأليفه . ثم إنه بعد ذلك ذكر أنه يريد < أن يقدم مقدمة يذكر فيها أغراض الكتاب ومنفعته وتقسيم أجزائه . فقال إن

أحسن ما ينهى عن جميع ذلك مقالة لأبي نصر ذكر فيها جميع هذه الأغراض فأريد أن أنقلها بنصه . — فقال أبو نصر » .

وتنتهى هكذا : « . . . فإن شرفاً وروحانية انمطف إلى العالم الأسفل فدبره وساسه وجذب من قدر عليه منهم إليه ، ورتبهم مراتب بقدر استعدادهم واستثمارهم حتى توجد المدينة الفاضلة . وقد نحن (كذا) في استبداء تصنيف كتاب نصف فيه أحوال المدينة الفاضلة وما يتبع ذلك . تم الكلام في العالم الألهى والحمد لله على ذلك . والسؤال معه أن يزيل عنا كل عائق يوقنا عن فهمه ، بمنه وكرمه ، فهو ولي ذلك . تم في أوائل شعبان سنة ٩٣٦ . . » .

وتلخيص ابن رشد يبدأ هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم . وصلى الله على محمد نبيه الكريم ، وسلم تسليماً وعلى آله وأصحابه . كتاب ما بعد الطبيعة . قصدنا في هذا القول أن نلتقط الأفاويل العلمية من مقالات أرسطو للموضوعة في علم ما بعد الطبيعة على عادة ما جرت به عادتنا في الكتب المتقدمة » .

وينتهي هكذا : « وهذه كلها آراء شبيهة بآراء أفروطاغورس ، وسنفرغ لبيان ما يلحقها من الشفاعة في المقالة التي تلى هذا إن شاء الله تعالى . »

« وها هنا انقضى القول في الجزء الثانى من هذا العلم ، وهى المقالة الرابعة من كتابنا هذا . والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وأصحابه وسلم . وكان فرائغه على يد أحقر الورى موسى بن إبراهيم المتطبب ، في الثانى من محرم الحرام سنة ٩٣٢ للهجرة . »

« قال بعض من شافه المؤلف إنه لم يلتفت إلى إتمام الكتاب بالمقالة الخامسة الذى وعد بها لأنها تشتمل على أكثر أمور غير مهمة كتصحيح مبادئ العلوم والمقدمات اليقينية ، ورأى أنه يكفي بذلك ما أشير إليه . »

ورسالة يهوده بن سايجان أثبتنا أولها . وتنتهى هكذا : « . . . ويجوز ذلك في بيان الكبرى أيضاً في صناعة الجدل لأنه قد يجوز بها الاستقراء وإن لم يحط جميع الأجزاء بل

يكنى فيه بقدر ما يفيد الظن . وكذلك يجوز الاستقراء في بيان الأوليات للمعاند ، أو لمن به نقصان في أصل الفطرة » .

٣ — رسالة العلم الإلهي ورسالة البغدادي في « ما بعد الطبيعة » بخط واحد ؛ ورسالة ابن رشد في تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة ، ورسالة يهوده بن سليمان ككتاها بخط واحد ؛ ويظهر أن المجموع كان يتألف من الرسالة الأولى والثانية ثم أضيفت إليه الرسالتان الثالثة والرابعة .

والرسالتان الأولى والثانية : بخط نسخي واضح ، منقوطة ، خالٍ من الحركات . وفي الصفحة ٢٥ سطراً . ومقاس المکتوب ١٥٧×١٠ سم ، وحجم المجلد الحالي ١٧٥×٢٠٣ سم . وليس في الهامش تعليقات ؛ والعنوانات بحجر أحمر .

٤ — ورسالة عبد اللطيف بن يوسف البغدادي تتضمن عدة فصول .

والفصل العشرون منها مقتبس من كتاب « إيضاح الخير » وقد نشرناه في كتابنا « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (١ ص ٢٤٨ — ص ٢٥٦ ، القاهرة سنة ١٩٥٥) .

والفصل الحادي والعشرون (ص ١٤٧ وما يليها حتى ص ١٥٤) وكذلك الثاني والعشرون (ص ١٥٤ إلى ص ١٦٢) والثالث والعشرون (ص ١٦٢ — ص ١٦٩) والرابع والعشرون (ص ١٦٩ — ص ١٧٨) كلها « في أتولوجيا وهو علم الربوبية » .

— ٤ —

والحق أن الباحثين منذ بوريسوف سنة ١٩٣٠ قد بالغوا فيما يتصل بحقيقة كتاب « أتولوجيا » .

(١) من المبالغة التي لا تبررها النصوص الواردة في الأصل العربي ونظيره في الترجمة اللاتينية التي قامت عليه — أن يقال إن هذه الرواية العربية الثانية (وهكذا سنسمى الرواية التي بنيت عليها الترجمة اللاتينية) هي الرواية الأصيلة ، وأن الرواية الأخرى التي

نشرها هنا ليست إلا رواية أُلقت لاستعمال جمهور المسلمين ؛ أما الرواية الثانية — الأصيلية في زعمه — فقد رأى أن واضعها من نصارى الشرق ؛ ولهذا ورد فيها نصوص تتصل بنظرية « الكلمة » بوصفها وسيطاً بين الواحد الأول وبين العقل الأول المُبتدع منه . وهذه النصوص ذات النزعة المسيحية كانت السبب الذي من أجله ظن الباحثون — قبل بوريسوف — أن الترجمة اللاتينية قد زيفت الأصل العربى فأختمت عليه هذه النصوص المسيحية النزعة .

فإن بوريسوف نفسه قد عاد في مقال ثانٍ^(١) بعنوان « في نقطة ابتداء نظرية الإرادة عند سلمون بن جبرول » — أورد فيه سبعة مواضع من النص العربى في الرواية الثانية التى اكتشفها ، وترجم هذه المواضع^(٢) إلى الروسية — نقول إنه عاد فرجع عن تأكيد رأيه القائل بأن الرواية الثانية ذات أصل مسيحي . لأن نظرية « الكلمة » الواردة فيها ليست حجة حاسمة ؛ وأصبح يرى أن الأرجح أن يقال إن « أنولوجيا » فى الرواية الثانية يجب أن يعد أثرأ من آثار الفلسفة التلغيفية الهلينية التى أنتجت « البويماندريس » التى دان بها علماء الصابئة^(٣) فى حرّان حتى عهد متأخر عن ظهور الإسلام بعدة قرون .

والحق أن ما ورد فى هذه المواضع السبعة عن نظرية « الكلمة » لا يحتاج أبداً إلى أن يكون واضعه من النصارى ، لأن نظرية « الكلمة » منذ عهد فيلون قد نمت حتى بلغت درجة عالية من التطور عند خلفاء أفلوطين . خصوصاً إيمبليخوس . ونرى فى « أنولوجيا » بحسب الرواية الأولى (وهى المنشورة هاهنا) أن نظرية « الكلمة » (راجع ص ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٣ ، الخ) تلب دورأ خطيراً هو الأساس العام لنظرية « الكلمة » عامة . وإلى جانبها نجد « الحكمة الأولى » (ص ١٥٧ س ١ وما يليه) توصف بأنها

(١) بالروسية فى « صحيفة أكاديمية موم فى الاتحاد السوفيرى » سنة ١٩٣٣ ص ٧٥٥ —

ص ٧٦٨ .

(٢) وقد ترجم هذه المواضع إلى العربية سلمون بيس فى مقده فى « مجلة دراسات إسلامية »

لسنة ١٩٥٥ ص ٨ — S Pine, in Revue de Etudes Islamiques, Année 1954 ص ١١١ .

(٣) راجع منهم كتاب: « نرات و نرى فى الحضارة الإسلامية » ص ٧٠ — ص ١٣٣ ص ٢

القاهرة سنة ١٩٥٦ .

« علة العلل » ، فهل تربط بينها وبين فكرة الحكمة في سفر « الحكمة » المنسوب إلى يشوع بين شيراخ ؟

وإذن فهذه المواضع لا تخرج عن الروح العامة الواردة في « أثولوجيا » ؛ وإذا لم ينص صراحة في روايته الأولى هذه على أن العقل أبدعه البارى بأمره وإرادته ، والإرادة هي الكلمة ، فإن عبارة كهذه يمكن أن تستنتج من النص التقليدي وتمشى معه دون حاجة إلى مصدر مسيحي خاص. وإنما المشكلة هي: لم لم توجد هذه المواضع في الرواية التقليدية وهي للثورة هنا ؟

يرى بينس في مقاله الآنف الذكر أن هذه المواضع مصدرها إسماعيلي : ففي كتب الإسماعيلية يرد أن الكلمة هي الإرادة وهي العلم (مخطوط بودي رقم ٩٥ أو سلى ورقة ١٥٥) و « كن » هي أول ما خلق البارى ، وهي علة العلل ، « ولا أرى حلاً للمشكلة التي تثيرها هذه المواضع إلا افتراض أنها أجمت على نص أثولوجيا بواسطة مؤلفين إسماعيليين أو أسلاف للإسماعيلية » (ص ١٩ من مقاله المذكور) .

(ب) ورأى بينس هذا لم يؤيده بنصوص واضحة ، وإنما بمشابهات عامة يمكن أن نجد الكثير منها عند غير الإسماعيلية ، ولا تحتاج إلى مؤلف إسماعيلي أو مؤثر سالف تأثر به الإسماعيلية . والملاحظ أن نسبة كل أمر غريب إلى الإسماعيلية قد أصبح عند الباحثين المعاصرين بدعة استهوت نقرأ فأسرفوا في الالتجاء إليها لحل كل مشكل !

وإنما حل المسألة عندنا يجب أن يستمد من الأدلة الفيلولوجية التاريخية ، أعنى من النسخ .

ومن الواضح أنه إذا كان المصدر إسماعيلياً ، فلا بد أن يكون انتحال هذه المواضع قد وقع في عصر متقدم ، أعنى في القرون من الثالث إلى الخامس . ونحن نعلم أن النسخ الباقية لدينا جميعاً — فيما عدا النسخة التي اكتشفها بوريسوف — لا توجد هذه المواضع وإنما تتمسك بعمود الرواية التقليدية التي نشرناها هنا ؛ هذا رغم اختلاف مصادر هذه النسخ : فهل كانت هذه الرواية الإسماعيلية — شأن مؤلفاتهم الأخرى — محدودة التداول بحيث لم يعرف منها إلا هذه النسخة التي اكتشفها بوريسوف ؟

وواقعة أخرى : إن صح أن هذه النسخة البوريسوفية إسماعيلية في بعض المواضع ، فلماذا كتبت بحروف عبرية ؟ أفليس معنى كتابتها بحروف عبرية أن ناسخها كان يهودياً ؟ فهل كان هذا اليهودي إسماعيلياً ؟ ! أو أن عمله كان مجرد نقل نص إسماعيلي أو متداول بين الإسماعيلية — في مصر مثلاً ؟ وهل هذه النسخة كتبت في مصر أو المغرب أو في أسبانيا — إذ يستبعد أن تكون قد كتبت في الشرق : العراق أو إيران أو سوريا نفسها ؟ الواقع أن فرض بينس هذا لا يستند حتى الآن إلى ركن وثيق ، وما نحسبه إلا شطحة من آثار هستيريا الإسماعيلية التي انتابت كثيراً من الباحثين المستشرقين في العشرين سنة الأخيرة ، وعلى رأسهم كراوس وأخيراً بينس . والأحرى أن يقلب الوضع فيقال — يقيين أو فر تدعو إليه مؤلفاتهم ومذاهبهم — إن الإسماعيلية هي التي تأثرت كل التأثر بأثولوجيا وغيرها من نصوص أفلوطين ، فالأفلوطينية هي المصدر ، والإسماعيلية مجرد منتحلة لآراء الأفلاطونية المحدثة .

وإنما الفرض الأقرب إلى القبول هو فرض بوريسوف في بحثه الثاني — وأعنى به أن الرواية الثانية هي الأخرى قديمة ترجع إلى العهد الهليني المتأخر hellénistique التلغقي ، في الفترة التي تلت القرن الثالث حتى الخامس الميلادى . على أن الحل الخامس لهذه المشكلة لن يتيسر قبل أن ننشر هذه الرواية الثانية ويعرف مصدر النسخة التي وردت فيها ، بل وتكتشف نسخ أخرى بنفس الرواية .

— ٥ —

وهنا نسأل : هل نطمع في أن نجد سنداً لهذه الرواية الثانية في تالخيص عبد اللطيف ابن يوسف البغدادي الذي نشرنا نصه في ختام هذه المجموعة ؟ هذا التالخيص — كما قلنا في وصف المخطوطة — مأخوذ من كتاب له في « ما بعد الطبيعة » وفي هذا الكتاب ينقل أحياناً رسائل بنصها كما في نقله رسالة الفارابي في أقسام كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو وأحياناً أخرى — وهذه طريقته في سائر الكتاب — يلخص كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو في نصه الأصلي تالخيصاً شاملاً يتابع الأصل بحروفه في مواضع أو يحمل معانيه في مواضع أخرى . ثم يضيف من عنده — أعنى من غير النص الذي

يلخصه ، ولعله إنما ينقل عن غيره من المؤلفين كما هو الراجح — استطرادات تتصل بما يلخصه وقد نشرنا من قبل في الجزء الأول من « الأفلاطونية الحديثة عند العرب » (ص ٢٤٨ — ص ٢٥٦) تلخيصه لرسالة « الخبير المحض » ، فشهدنا طريقته في التلخيص : يتابع النص غالباً ، ولكنه يتعرف عنه أحياناً لإيضاح الفكرة بعرضها عرضاً موسعاً .

على أن الأمر بالنسبة إلى تلخيص « أثولوجيا » كان أشقَّ عليه منه بالنسبة إلى « الخبير المحض » لأن هذا موجز يمكن تلخيصه مع متابعة الأصل في بضعة صفحات ، أما « أثولوجيا » فطويل وهو لم يكرس له إلا ثلاثين صفحة من كتابه هذا البالغ ١٦٣ صفحة ، فكان من غير الميسور له أن يلخص في ثلاثين صفحة كتاباً طويلاً مثل « أثولوجيا » يشمل ١٦٠ صفحة . وفضلاً عن هذا كله فإنه لم يرد تلخيص « أثولوجيا » وحده ، بل سائر المباحث — الإسلامية وغيرها مما اطلع عليه ووجده قريباً من مذهب « أثولوجيا » — مما يوضح مذهب الربوبية . خصوصاً إذا لاحظنا أن كلمة « أثولوجيا » لم يعد استعمالها في الفلسفة الإسلامية مقصوراً على الإشارة إلى كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، بل عاد يدك على علم الربوبية بعامة ، وإن كان يدل على عرض للربوبية أساسه الرئيسي ما ورد في كتاب « أثولوجيا » . والدليل على ذلك رسالة بعنوان « أثولوجيا أو الربوبية » وردت في المخطوط رقم ٦٨٠ مجاميع طامت بدار الكتب المصرية ، وهي ليست « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، بل بحث في الربوبية عامة ، وهي طويلة ، ولكنها هزيلة البناء والمادة .

ولهذا نرى أن القسم الأخير^(١) من كتاب « فيابعد الطبيعة » لعبد اللطيف بن يوسف

(١) زعم سلمون بينس في مقاله المشار إليها آنفاً (في « مجلة الدراسات الإسلامية REI ص ٧ : تعليقات ٤ ، باريس سنة ١٩٥٥ [المجلد لسنة ١٩٥٤] أن « أثولوجيا » كما عرفه عبد اللطيف بن يوسف البغدادي يتألف من ٢٣ ميمراً ! ولنا ندرى من أين استق هذه المعلومات ، اللهم إلا أن يكون قد تورم أن تقسم كتاب « ما بعد الطبيعة » للبغدادي إلى ٢٤ فصلاً إنما ينطبق على القسم الأخير فيه وهو الخاص بأثولوجيا ! ! وسترى في النص المنشور هنا لهذا القسم من كتاب البغدادي أنه إنما يشغل الفصول الأربعة الأخيرة من كتاب البغدادي ، ولم يرد فيه أدنى إشارة أو دليل على أن كتاب « أثولوجيا » الذي يلخصه كان مؤلفاً من ٢٣ ميمراً !

ولعل هنا الوهم من نوع الوهم الذي انساق فيه فحسب « أثولوجيا » قد انتحل فيه الإسماعيلية مواضع ! !

البغدادي — ويشمل الفصول من الحادى والعشرين حتى الرابع والعشرين وبه يتم الكتاب — يمكن أن يحل هكذا :

(ا) الفصل الحادى والعشرون : وهو بحث فى الوحدة والواحد ، وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، وأن الفاعل الأول هوية فقط ، والميولى والصورة وما هو هيو لانى وما لأتخالطه الميولى من الصور المحضة ، والمبدأ الأول ، والبسائط والمركبات ، والاستحالة والعدم بالمعنى الأرسطالى . ومن يُعَيِّن فى قراءة هذا الفصل يجد أنه ليس تليخيصاً « لأثولوجيا أرسطاطاليس » ، بل عرضٌ عامٌ ممزوج بأراء أرسطية وأفلوطينية ، وقريب الشبه بعرض الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابى فى « المدينة الفاضلة » وابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » و « إلهيات الشفا » . ولا محل للقول أبداً بأنه يلخص رواية خاصة لكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » : لأنه لا يتابع أصل « أثولوجيا » على كلتا روايتيه .

(ب) الفصل الثانى والعشرون : فى هذا الفصل يبدأ البغدادي بتاخيص « أثولوجيا أرسطاطاليس » ابتداءً من الميمر الثانى (ص ٣٢ وما يابها) ويستمر فى تاخيص عام موجز جداً ، أحياناً مع ذكر النص محروفه ، وأحياناً أخرى مع تاخيص مجمل المعانى الواردة ، كما أشرنا إلى هذا تفصيلاً فى الهوامش ؛ وينتهى هذا الفصل بتاخيص يصل حتى منتصف الميمر الثامن . على أنه فى هذا التاخيص لا يخلو من استطرادات على معانى النص الأصيل ، شأنه فى كل تاخيصاته فى كتابه هذا « فيما بعد الطبيعة » .

وقد بينا فى بعض المواضع أن النسخة التى اعتمد عليها البغدادي من « أثولوجيا أرسطاطاليس » نسخة جيدة تفيد فى تصحيح بعض المواضع . على أنه يجب لاحتياط فى الأخذ بقراءته ، لأنه إنما « ياخص » ويتصرف ، ولا ينقل النص محروفه .

(جـ) الفصل الثالث والعشرون : فى مطلع هذا الفصل تاخيص عام غير مقيد بنص أثولوجيا ، وفيه إشارة إلى أسطورة الأطلنطيد التى عرضها أفلاطون فى مستهل « طيماوس » ثم فصل القول فيها فى محاوره « أقريطياس » . ومن الغرابة ذكر هذه الأسطورة هنا ، ولكن ذكرها لا يخلو من دلالة على مدى اطلاع البغدادي على آثار أفلاطون ، فهو

اطلاع جيد شأنه في سائر معرفته بالفلسفة اليونانية ، كما أشرنا إلى هذا في تصدير « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (ص ١٠٣) ؛ القاهرة سنة ١٩٥٥) ، ولعله من النادرين ذوى هذا التحصيل الرائع العميق لمذاهب الفلاسفة اليونانيين خصوصاً أفلاطون . ومعرفته بأفلاطون يكشف عنها في النقول التي أوردها منسوبة إلى أفلاطون في هذا الفصل نفسه والذي يليه ، خصوصاً نقله عن محاوره « طيماوس » ، وهي نقول لم ترد في الأصل ، أعنى في « أثولوجيا أرسطاطاليس » فلا بد أن يكون قد نقلها من مصدر آخر غيره .

ولكنه يعود بعد ذلك إلى متابعة تلخيصه لأثولوجيا تلخيصاً مجلداً جداً في متابعة النص ، متحرراً من قيود الأصل أكثر جداً مما فعل في الفصل الثاني والعشرين . ويستمر في هذا الفصل الثالث والعشرين في تلخيصه « لأثولوجيا أرسطاطاليس » حتى آخره فيورد العبارات الأخيرة من « أثولوجيا » ويعقب عليها باستطراد من عنده ، كما أشرنا في الهامش عند ذلك الموضع .

(٤) الفصل الرابع والعشرون : يبدأ هذا الفصل بنقل عن « أول كتاب طيماوس » (ص ١٣٠ وما يليها) ولا ينقل النص الأفلاطوني بحروفه ، بل بنوع من التلخيص الموسع ثم يتحدث عن الفيض ، وأن عالم الربوبية مطابق لعالم الطبيعة (وهي فكرة وردت أيضاً في الموضع نفسه من « طيماوس » ص ٣٠ ب) ، وعن الأجرام السماوية وكونها آلهة (وهو تعبير يستغرب أن يصدر عن مسلم ، ولكنه إنما ينقل عن نصوص يونانية عند أفلاطون أو أفلوطين : وينقل رأى أفلاطون في العلة التي من أجلها أبدع البارئ هذا العالم وأن ذلك بفضل الله وجوده ، ورأياً لأنبيا ذقليس لسناندرى من أين نقله : عن العلة الواحدة وأنه لا يسوغ أن يكون عنها إلامعول واحد ؛ ولعله هنا قد نقل عن مصدر متهم أو أخطأ فنسب إلى أنبازقليس هذا الرأى . ويدخل في وصف المبدأ الأول ، وأن صفته عين ذاته ، ويصفه بأنه لا متناه ؛ وهذا موضع خطير يدل على نفوذ هذه الفكرة الفيولونية إلى الفكر الإسلامي ؛ ونحسب علمنا لا نجد لها في موضع آخر . ويستطرد كثيراً في باب صفات الله ، وينهى ذلك بحديث نبوى في وصف النبي لله . ولكنه يعود إلى القوى الدركية في الإنسان ويحتم هذا الفصل بالإشارة إلى المدينة الفاضلة Cité Idéale التي يمكن أن توجد إذا ازداد

الناس شرفاً وروحانية . ووعده بأنه قد يكتب كتاباً في « أحوال المدينة الفاضلة وما يتبع ذلك » .
وبهذا يتم الكلام في العلم الإلهي وبه يختم الكتاب .

وواضح أن هذا الفصل لا يلخص « أنولوجيا » ولا يتصل به إلا من بعيد ؛ وهو فعلاً قد فرغ — كما قلنا — في الفصل السابق من تلخيص « أنولوجيا أرسطاطاليس » .
والمهم في هذا الفصل هو هذه النصوص الأفلاطونية على ضآلتها ، لأنها تدل على مدى اطلاعه على فلسفة أفلاطون . فهو بالجملة فصل أفلاطوني خالص ، ولهذا انتهى إلى الإشارة والإشادة بـ « المدينة الفاضلة » كما بدأه بأسطورة « الأطلنطيد » .

ولكن هذا التلخيص لا يبين لنا أنه اعتمد في تلخيصه « لأنولوجيا » على رواية غير الروايتين الباقيتين . وإنما المشكلة في معرفة : على أي الروايتين اعتمد ؟

لو كان البغدادي أورد في تلخيصه فصلاً أو فقرات بنصها ، لكان حل هذه المشكلة يسيراً . إلا أنه يظهر من بعض جهل صغيرة أشرنا إليها في الهامش أن النص الذي اعتمد عليه البغدادي يمكن أن يكون أقرب إلى الرواية الثانية ، أعنى الرواية التي عنها نقلت الترجمة اللاتينية . ولكننا لا نستطيع تأكيد ذلك بيقين ، لأن النصوص الحرفية من الضالة بحيث لا تسمح بهذا التوكيد . فالأمر عندنا أمر احتمال ، لا أكثر ولا أقل .

أما أن يكون قد اعتمد على رواية مخالفة لكنتا الروايتين : التقليدية والمنظرة لللاتينية — فهذا أمر لا يمكن أن يقوم عليه دليل أندأ مستخلص من تلخيص البغدادي هذا — فمن الواضح جداً لمن يقرأ كتاب البغدادي كله ، ولمن يقرأ هذا القسم الذي يدخص فيه ما سماه « أنولوجيا » أو « الروبوية » أنه يلجأ إلى استطرادات وأقوالٍ من عنده يقطعها من هنا ومن هناك ويولجها في النص ؛ وليس في هذا أدنى دليل على أن هذه المواضع — غير الموجودة في النص المعروف بروايته لكتاب « أنولوجيا أرسطاطاليس » — مصدرها رواية أخرى لهذا الكتاب الأخير . فهذا وهم ما بعده وهم !

وإذن فالحجة الوحيدة التي يمكن أن يقدمها تلخيص عبد اللطيف بن يوسف البغدادي هي مجرد احتمال — واحتمالٍ فقط — الشهادة على وجود الرواية الثانية لأنولوجيا ، وفي

وسط إسلامي خالص ؛ هذا إذا لم نفترض أن عبد اللطيف بن يوسف البغدادي قد عرفه في الأوساط العبرانية في مصر ، إذ هو خالطهم وعرف منهم موسى بن ميمون . وفي هذا المعنى يمكن أن تثار مشكلة الرواية الثانية على هذا الوضع الجديد :

لماذا لا تكون الزيادات الواردة في الرواية الثانية المناظرة للترجمة اللاتينية مصدرها

يهودى مصرى ؟

وبهذا السؤال ندع مشكلة « أثولوجيا أرسطاطاليس » كما هي مفتوحة دائماً

أمام الباحثين ؟

عبد الرحمن بروى

باريس ، القاهرة
صيف سنة ١٩٥٥ — نوفمبر سنة ١٩٥٥

أولوجيا أرسطاطاليس

نقله إلى العربية

عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي

وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله

أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي

الرموز

ط = نشرة ديتريشي ، برلين سنة ١٨٨٢ م

ع = طلعت ٦٨٠ مجاميع بدار الكتب المصرية

س = طلعت ٣٨٤ فلسفة » » »

م = تيمور ١٠٢ حكمة » » »

ق = ٦١٧ حكمة وفلسفة » » »

ح = حميدية رقم ٧١٧ باستانبول

ص = أياصوفيا رقم ٢٤٥٧ »

ب = باريس رقم ٢٣٤٧ عربي

ف = باريس رقم ١٦٤٠ فارسي ملحق

ل = برلين برقم ٧٤١ اشبرنجر

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله^(١)

الميمر الأول

من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف^(٢)

المسمى باليونانية « أثولوجيا »

وهو قول^(٣) على الربوية ، تفسير فروريوس^(٤) الصورى
وقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله^(٥) بن ناعمة الحمصى
وأصلحه ، لأحمد بن^(٦) المعتصم بالله ، أبو يوسف يعقوب
ابن إسحق الكندى رحمه الله

جدير بكل^(٧) ساعٍ لمعرفة الغاية^(٨) التى هو عامدها^(٩) — للحاجة اللازمة إليها
وقدر المنفعة الواصلة إليه فى لزومه^(١٠) مسلك البغية لها^(١١) — تدميث^(١٢) الأساليب القاصدة
إلى عين^(١٣) اليقين المزبل للشكّ عن النفوس^(١٤) عند الإفضاء به إلى ماطلب منها ، وأن

-
- (١) ع : الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبي الزجة محمد وآله الظاهرين — وكذا فى م .
(٢) ع : الميمر الأول من كتاب ارسطاطاليس المسمى أثولوجيا وهو القول على الربوية فسرره
فروريوس الصورى — وكذا فى م .
(٣) م : القول .
(٤) م : فروريوس .
(٥) بن : ناقصة فى ط . — ع : بن عبد الله الناعمى — وكذا فى م .
(٦) م : لأجل المعتصم بالله — ع : وأصلحه يعقوب بن اسحق الكندى لأحمد بن المعتصم بالله —
وكذا فى م .
(٧) ط : لسلك ، وكذا فى م . (٨) م ، ع : المعاق .
(٩) ط : عاندها ، وكذا فى م ، ق . (١٠) م : فى لزومه ، وكذا فى ق .
(١١) لها : فى ع وحدها ، والتصحيح عن ع .
(١٢) ط : كنتدميث ، وكذا فى م ، ق .
(١٣) م : تبين — وفى هامشها : نسخة : عن . ع : غير .
(١٤) عن النفوس : ناقصة فى ع .

يلزم (١) طاعةً تصرفه عما يمنعه (٢) من لذاة الترقى في رياضات العلوم السامية به (٣) إلى غاية الشرف التي تترقى (٤) النفوسُ العقلية بالزوع الطبيعي إليها .

قال الحكيم : أول البغية آخر الدرك ، وأول الدرك آخر البغية . فالذي انتهينا إليه من أول (٥) الفن الذي تضمّنه كتابنا هذا (٦) هو أقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في عامة (٧) ما تقدّم من موضوعاتنا . ولما كانت غاية كل شخص وطلب إنما هو دَرَكُ الحق ، وغاية كل فعلٍ نفاذُ العمل — فإن استقصاء الفحص والنظر (٨) يفيد المعرفة الثابتة (٩) بأن جميع الفاعلين الكاملين (١٠) يفعلون بسبب الشوق الطبيعي السرمدي ، وأن ذلك الشوق (١١) والطلب لعلّة ثانية (١٢) ، وأنه إذا لم يثبت معنى الغاية (١٣) التي هي المطلوبة عند الفلسفة — بطلَ الفحصُ والنظرُ ، وبطلت المعرفة أيضاً وبطلَ (١٤) الجود والفعل .

وإذ (١٥) قد ثبت (١٦) من اتفاق أفاضل (١٧) الفلاسفة أن علل العالم القديمة البادية أربعة وهي : الهبولى ، والصورة ، والعلّة الفاعلة ، والتمام — فقد وجب النظرُ فيها وفي الأعراض العارضة منها وفيها ، وأن تُتعلّم (١٨) أوائلها وأسبابها والكلمات الفواعل فيها ، وأى العلل منها أحقُّ بالتقديم والرئاسة ، وإن كانت بينها (١٩) مساواةً في بعض أنحاء

-
- (١) م : وأن لم يلزم (وفوقها تصحيح : وأن يلزم) . ع : أنه يلزم طباعه تصيره به .
 (٢) ط : تصرفه ما يذيقه ، وكذا في م : ما يذيقه البر في رياضيات . وفي هامش ق : يدغمه .
 (٣) به : في ع ، وناقصة في سائر النسخ .
 (٤) ط : ترقى (بالالف المشددة) . م : التي تتوقف النفوس ... ، وكذا في ق . وفي ع : التي تتوق النفس العقلية ...
 (٥) م : إليه الأول من الفن . ق : وأول من الفن .
 (٦) هذا : ليست في م . من : في ع ، م — وناقصة في ط الخ . ع : من الفن الذي ...
 (٧) م ، ق ، الخ : غاية . (٨) م : من النظر . ق : في النظر .
 (٩) ق : الثانية — وناقصة في ع .
 (١٠) ق : الكائنين . ع : يقيد المعرفة في جميع الفاعلين الكياسين يفعلون ...
 (١١) م : الطلب والشوق ؛ وكذا في ق ، ع . (١٢) م : ثابتة ، وكذا في ق ، ع .
 (١٣) ع : متى لم يثبت معنى المعاني التي هي المطلوبة ...
 (١٤) ط : يبطل — وما أثبتنا عن م ، ق . — ع : الجود والعقل .
 (١٥) الواو ناقصة في م . (١٦) ط : في — وما أثبتنا عن م .
 (١٧) م : الأفاضل . ع : اتفاق رأى الفلاسفة ...
 (١٨) وأن تعلم ... فيها : ناقصة في ع .
 (١٩) ق : بينهما .

المساواة . فإننا قد كُننا فرغنا — فيما سلف — من الإبانة عنها وإيضاح عللها في كتابنا الذي « بعد الطبيعيات » ، ورتبنا هذه العلل الترتيب الإلهي العقلي^(١) على توالي شرح النفس والطبيعة وفعلهما^(٢) . وأثبتنا هناك أيضاً معنى الغاية^(٣) المطلوبة بالقوانين المنقحة الاضطرابية ، وأوضحنا أن^(٤) ذوات الأوساط لا بُدَّ لها من غايات ، وأن البغية هي للغاية^(٥) ، وأن معنى^(٦) الغاية أن يكون غيرها بسببها ، وأن لا تكون بسبب^(٧) غيرها . فإن إثبات^(٨) آيات المعرفة دليلٌ على آنية الغاية ، لأن المعرفة هي الوقوفُ عند الغاية ، إذ لا يجوز قطعُ ما لانهاية^(٩) له بذى الغاية والنهاية . فاللمر^(١٠) في أوائل العلوم مقدمة نافعة لمن أراد قصد معرفة الشيء المطلوب ، والتخرُّج والمهارة بالرياضات^(١٢) العلوم واجب على مَنْ أراد السلوك إلى العلوم الطبيعية ، لأنها^(١٣) معينة على نيل البغية وارتداد^(١٤) المطلوب .

وإذ قد فرغنا مما^(١٥) جرت العادة بتقديمه من المقدمات التي هي^(١٦) الأوائل الداعية إلى الإبانة عما نريد الإبانة عنه في كتابنا هذا — فلنترك الإطناب في هذا الفن ، إذ قد^(١٧) أوضحناه في كتاب « مطاطافوسيقى^(١٨) » . ولنقتصر على^(١٩) ما أجرينا هناك ونذكر^(٢٠) الآن غرضنا فيما نريد إيضاحه في كتابنا هذا الذي هو عِلْمُ^(٢١) كَلِّيُّ هو

-
- (١) ط : وعلى . — شرح = نظام . (٢) ط : وفصحا .
 (٣) ع : المعاني . (٤) أن : ناقصة في م .
 (٥) م : الغاية ، وكذا في ف ، ع . (٦) معي : ناقصة في م .
 (٧) ق : لسبب . (٨) ع : ثبات .
 (٩) م : غاية ، وكذا في ق ، ع . (١٠) ع : وتيجر . (١١) ع : إن
 (١٢) م : والمهارة بالرياضيات على من ... ع : بالرياضات العموية وجب ...
 (١٣) لأنها : ناقصة في ق .
 (١٤) ط : الارتداد ، والتصحيح عن م . ع : معينة على أهل البغية وإرشاد المضروب .
 (١٥) م : بما . ع : ما .
 (١٦) م : المقدمات اللاتي تبين (فوقها : نسخة : هن) لأوائل — وكذا في ق .
 (١٧) قد : ناقصة في ع .
 (١٨) $\mu\tau\alpha\tau\alpha\phi\acute{o}\sigma\iota\kappa\alpha$ = ما بعد الطبيعة ، وأدرسطو أول كتب عرف بها باسم .
 (١٩) على : ناقصة في ع . (٢٠) ع : ونذكر .
 (٢١) هو علم كلِّي : ناقص في م ، ع .

موضوع لاستفراغنا جملة^(١) فلسفتنا وإليه أجريننا عامة^(٢) ما تضمنته موضوعاتنا، لكي يكون^(٣) ذكر أغراضه داعياً للناظر^(٤) إلى الرغبة فيه ومعيناً على فهمه^(٥) فيما تقدم منه . فلنقدم من ذلك ذكراً جامعاً للفرض الذي له^(٦) قصدنا بكتابنا هذا ، ونرسم أولاً^(٧) ما نريد الإبانة عنه رسماً مختصراً وجيزاً حاصراً^(٨) حاوياً^(٩) لجل ما يتضمن الكتاب ، ثم نذكر رموس المسائل التي نريد شرحها وتلخيصها^(١٠) وتحصيلها ؛ ثم نبدأ فنوضح القول في واحدٍ واحدٍ منها بقولٍ مستقيمٍ مُستقصٍ^(١١) إن شاء الله تعالى .

ففرضنا في هذا الكتاب القول الأول^(١٢) في الربوبية والإبانة عنها وأنها هي العلة الأولى ، وأن الدهر والزمان تحتها ، وأنها علة الملل ومبدعها بنوعٍ من الإبداع^(١٣) ، وأن القوة التورية تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة^(١٤) ، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء السكائنة الفاسدة ، وأن هذا الفعل يكون^(١٥) منه بغير حركة ، وأن حركة جميع الأشياء منه وبسببه ، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع الشوق والنزوع .

ثم نذكر ، بعد ذلك ، العالم العقلي ، ونصيف بهاءه وشرفه وحُسنه^(١٦) ، ونذكر الصور الإلهية الأنيقة الفاضلة البهية التي فيه ، وأن منه زين الأشياء كلها وحُسنها . وأن

(١) ع : حكمة .

(٢) م : موضوعاتنا ليكن ذكر . (٤) ع : للناظرين .

(٥) ط : على ما فهمه . (٦) ع : الذي هو مقصودنا

(٧) ع : أول . (٨) ع ، م : حاصراً .

(٩) ط : بجمع ؛ وما أئبتنا ع م . - ع : حاملاً لجميل .

(١٠) ط : تلخيصها ؛ م ، ق : وتلخيصها . ع : وتلخيصها ثم نبدأ ...

(١١) ط : مستقيم . - مستقيم : ناقصة في ع .

(١٢) الأول : ناقص في م . (١٣) في : الأنواع . (١٤) ع : الطبيعة .

(١٥) يكون : ناقصة في م . ثم أضيفت هامشياً . - ع : وأن هذا العقل منه كبير من حركة

(١٦) وحسنه : ناقصة في ع .

الأشياء الحسية^(١) كلها تشبّه بها . إلا أنها — لكثرة قشورها — لا تقدر^(٢) على حكاية الحق من^(٣) وصفها . ثم نذكر النفس الكلية الفلكية ، ونصف أيضاً كيف تفيض القوة من العقل عليها^(٤) ، وكيف تشبّهها به .

ونحن^(٥) نذكر حُسن الكواكب وزينتها^(٦) وبهاء تلك الصور التي في الكواكب . ثم نذكر الطبيعة المنتقلة^(٧) تحت فلك القمر ، وكيف تسنح القوة الفلكية عليها ، وقبولها لتلك^(٨) وتشبّهها بها وإظهارها أثرها في الأشياء الحسية^(٩) الهولانية الدائرة .

ثم نذكر حال هذه الأنفس الناطقة في هبوطها عن^(١٠) عالمها الأصلي إلى عالم الجسديات وصعودها واتحاد^(١١) العلة في ذلك ؛ ونذكر النفس الشريفة الإلهية التي لزمّت الفضائل العقلية ولم تنغمس^(١٢) في الشهوات البدئية ؛ ونذكر أيضاً حال الأنفس البهيمية والأنفس النباتية ونفس الأرض والنار وغير ذلك . وحينئذ^(١٣) نذكر رموس المسائل .

(١) ق : الحمة — وهو تحريف قطعاً . — ع : الحنة كلها تنسج به .

(٢) ط : يقدر .

(٣) ط : في ، والصحيح عن م .

(٤) ع : إليها وكيف تشبّه به .

(٥) نحن : ناقصة في ع .

(٦) ع ، م : وزينها . — ع : الصور تلك التي ...

(٧) في صاب م : المنتقلة — وفي هامشها : نسخة : المنتقلة .

(٨) ع : لذلك .

(٩) في هامش ق تصحيح : الحسية .

(١٠) عن عالمها ... الحسيات : ناقص في م ، ق . — ع : وهو صمد وصعودها وإيجاد ...

(١١) م : ولإيجاد .

(١٢) ط : تنعم — وما أئيننا في م ، ع — ق : ولم تنغمس بالشهوات ...

(١٣) ع : ثم تذكر ...

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر^(١) رموس المسائل التي وعد الحكيم بالإبانة^(٢) عنها

في كتاب «أولوجيا»، وهو القول في^(٣) «الربوبية»

تفسير فرغوريوس^(٤) الصوري وترجمة عبد المسيح الحمصي^(٥) الناعمي

(١) في^(٦) أن النفس إذا كانت في العالم العقلي لأي شيء^(٧) تذكر^(٨) ؟

✓ (ب) في أن كل معقول إنما يكون بلا زمانٍ ، لأن كل معقول وعقل في حيز الدهر
لا في حيز الزمان ، بل لذلك صار العقل لا يحتاج إلى^(٩) الذكر .

(ح) في أن^(١٠) الأشياء العقلية التي في العالم الأعلى ليست تحت الزمان ولا كوّنت
شيئاً بعد شيء ولا تقبل التجزؤ^(١١) ، فلذلك لا تحتاج إلى الذكر .

(د) في النفس ، وكيف ترى الأشياء في العقل .

✓ (هـ) في أن الواحد الكائن بالقوة هو^(١٢) كثير في شيء آخر ، لأنه لا يقوى على
قبوله كله دفعة واحدة .

(و) في العقل ، وهل يذكر ذاته وهو في العالم الأعلى .

(١) ذكر : ناقصة في ع .

(٢) ع : الإبانة ...

(٣) ط ، م : بالربوبية ، وما أثبتنا في ق .

(٤) م : فرغوريوس . — ع : وفسره فرغوريوس ...

(٥) الحمصي : ناقصة في ع .

(٦) ق : الأول في أن ... — وهكذا تضع نسخة ق أرقاماً بلغت ١٤٠ ؛ أما ع فتضع ما أوردناه

(٧) ق : الأشياء .

(٨) ع : في أن النفس إذا كانت في العالم العقلي كيف نزل لما تحت ، وكيف تفارق ، وكيف

ترجع إلى عالمها لأن الأشياء تذكره !!

(٩) إلى : ناقص في ق . (١٠) أن : ناقصة في ع .

(١١) ع ، م : التجزؤ . (١٢) م : وهو ؛ وكذا في ق .

✓ (ز) في ^(١) المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته : أترأه إنما يعرف ذاته وحده من غير أن يعرف الأشياء ؟ أو ^(٢) إنما يعرف ذاته والأشياء كلها معاً ، لأنه إذا عرف ذاته عرف الأشياء كلها ^(٣) ؟

(ح) في النفس ، وكيف تعقل ذاتها ، وكيف تعقل سائر الأشياء .

(ط) في النفس ، وأنها إذا كانت في العالم العقلي الأعلى توحدت بالعقل .

(ى) في الذكر ، ومن أين بدؤه ، وأنه يسوق الأشياء إلى المكان الذى هو فيه .

(يا) في الذكر ، والمعرفة ، والتوهم .

(يب) في أن الأشياء كلها في الوهم ، غير أنها فيه بنوع ثانٍ ، لا بنوع أول ^(٤) .

(يج) في النفس ^(٥) ، وأنها إذا كانت في العالم العقلي إنما ترى الخير المحض بالعقل .

(يد) في أن الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر .

(يه) في الذكر ، وما هو ^(٦) ، وكيف هو .

(يو) في العقل ، وأن المعرفة هناك دون الجهل ، والجهل فخر العقل ^(٧) هناك .

(يز) في النفس ، وأن ذكرها للأشياء ^(٨) كلها في العالم الأعلى هو ^(٩) بالقوة فقط .

(يحج) في الأشياء التي ترى بها الأشياء العقلية إذ ^(١٠) كُنّا هناك وهو الذى نفحص عنه

إذا كُنّا هاهنا .

(بط) في الذكر ، وأنه إنما ^(١١) بدؤه من السماء .

(ك) في فضائل النفس ، وأن ذكرها في السماء .

(كا) في الكواكب ، وهل تذكر بعض الأشياء .

(١) في المعرفة ... ذاته : ناقصة في ع . (٢) م : وإنما .

(٣) كلها : ناقصة في ط .

(٤) م : الأول . (٥) الواو ناقصة في م ، ي .

(٦) الواو ناقصة في و . (٧) ق : للعقل . ع : والعقل .

(٨) ق : الأشياء . (٩) ط : في القوة — وما أثبتنا عن م

(١٠) ط : إذا — وما أثبتنا عن م ، ق

(١١) م : وأن بدئه من السماء . ط : وأنه إنما هو بدؤه ... — وما أثبتنا عن ق .

(كب) في النفس الإلهية الشريفة .

(كج) في أنه^(١) ليس للكواكب منطق ولا فكر ، لأنها لا تطلب شيئاً .

(كد) في الكواكب ، وأنها لا تذكر^(٢) الأشياء الحسية والعقلية ، وأنها^(٣) لها علوم

حاضرة فقط .

✓ (كه) في أنه ليس كل ما كان له بصر كان له ذكر أيضاً .

(كو) في المشتري وأنه لا يذكر .

(كز) في التَّيْرَيْنِ وأنها نوعان : أحدهما مثل الباري عز وجل ، والآخر مثل

النفس^(٤) الكلية .

(كح) في الباري عز وجل^(٥) ، وأنه لا يحتاج إلى الذكر ، لأن الذكر غيره .

(كط) في نفس العالم كله ، وأنها لا تذكر ولا تفكر .

(ل) في الأنفس التي تفكر .

(لا) في الطبيعة العقلية ، وأنها لا تذكر ، وأن الذكر للطبيعة الطبيعية .

(لب) في الفكر ، وما هو .

(لج) في أن هذا العالم لا يجمع بين الأشياء الحاضرة والآتية .

(لد) في التدبير ، وأن الكلّي غير مدبّر .

(له) في أن الذكر والفكر وما أشبههما^(٦) أعراض .

(لو) في الفصل^(٧) الذي بين الطبيعة وبين حكم^(٨) الكل .

(لز) في أن الطبيعة إنما هي صنم لحكم الكل وأفق للنفس سفلاً .

(١) ع : في أن للكواكب منطقاً ولا فكر لأنها تطلب الأشياء .

(٢) لا : نافصة في م . (٣) ق : وأن لها علوماً ...

(٤) م : نفس . ق : مثل النفس الفلكية الكلية .

(٥) ق ، م : وعلا . ق : فإنه لا يحتاج .

(٦) ط : وما أشبهها ، وكذا في م . (٧) ع : الفصل (بالضاد المعجمة) .

(٨) ق : الحكم الكلّي .

(لح) في التوهم وأنه بين الطبيعة والعقل ..
 (نط) في التوهم وأنه فضيلة عارضة ، يعطى الشيء التوهم أن تعلق^(١) الأثر الذي
 أثر - فيه .

(م) في العقل وأنه فعل ذاتي وكون ذاتي .
 (م) في العقل ، وأن له م للنفس ، لأن العقل هو الذي أفاد النفس قوتها ، وأن
 الشيء^(٢) الذي توهمته النفس وصيرته في الهيولي هو الطبيعة^(٣) .
 (م) في الطبيعة وأنها تفعل وتنفعل ، وأن الهيولي تنفعل ولا تفعل^(٤) ، وأن النفس
 تفعل ولا تنفعل . وأم العقل فلا يفعل في الأجسام .
 (مب) في معرفة الأسطوانات^(٥) والأجرام ، وكيف تدبرها الطبيعة .
 (مج) في الذهن ، وأنه فعل العقل ، والبرهان فعل النفس .
 (مد) في نفس الكل وأنها إن كانت لم تذكر^(٦) فلم تكن في^(٧) حيز الدهر .
 (مه) في أنه^(٨) كيف صارت أنفسنا^(٩) في حيز الزمان ولم تكن النفس في حيز
 الزمان ، بل صارت فاعلة للزمان^(١٠) .

(مو) في الشيء الذي يولد^(١١) الزمان ، وما هو .
 (مز) في النفس^(١٢) الكلية وأنها غير واقعة تحت الزمان ، وإنما تقع تحت
 الزمان آثارها .

(مح) في النفس الكلية وأنها إن كانت تفعل الشيء بعد الشيء ، فلا محالة أنها
 تحت الزمان ، أم ليست تحت الزمان بل الأشياء المشتركة هي تحت الزمان .

(١) ط : يعنى . م : يعنى (.) . ن : تعص أثر الذي ...

(٢) الذي : لفظة في م .

(٣) ن : وهو طبيعة .

(٤) ط : وه - وتصحيح عن م ، ن .

(٥) ن : الاستفت .

(٦) م : لا تذكر . (٧) ن : من .

(٨) ن : في أن كيف ... (٩) ن ، م : من .

(١٠) م : فاعلة زمان . (١١) ن : تولد .

(١٢) ن ، م : الأنفس .

(مط) في أن الكلمات^(١) الفواعل تفعل الأشياء معاً ، وليس للكلمات^(٢) المنفصلة أن تنفعل الانفعال كله معاً ، لكن الشيء بعد الشيء .

(ن) في الكلمات الفواعل ، وأنها غير المنفصلة ، وما الشيء الأول^(٣) .

(نا) في أن شرح الشيء الأول هو الفاعل ، وأنه إنما يفعل فقط .

(نب) في النفس ، وأنها فعلٌ ما عَقَلَ ، وأن الشيء الذي يفعل شيئاً بعد شيء إنما هو في الأشياء الحسية .

(نج) في أن الهيولى غير الصورة ، وأن الشيء المركب منهما ليس بمبسطٍ الصورة فقط .

(ند) في النفس وأنها دائرة ليس لها من مركزها إلى الدائرة أبعاد .

(نه) في أنه^(٤) إن كان الخبير المحض الأول مركزاً — والعقل دائرة لا تتحرك —

فإن النفس دائرة تتحرك .

(نو) في^(٥) النفس وأنها تتحرك شوقاً إلى شيء ، وأنها تولد الأشياء .

(نز) في أن حركة هذا الكل حركة مستديرة .

(نح) في الفكر وما باله يكون فينا بزمان ، وأنه رؤوس كثيرة .

(نط) في القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب .

(س) في أنه ربما اضطر المرء إلى أن يقول أفاويل كثيرة محالة^(٦) من أجل حوائج

البدن ومن أجل جهله بالخيرات .

(سا) في أن المعاناة إنما تكون^(٧) في الشيء العام ، وأن إطلاق المعاناة إنما يكون

في^(٧) الشيء الأفضل .

(١) في هامش م (ورقة ٢١) : المراد بالكلمات الفواعل : النفس والطبيعة .

(٢) ط : في الكلمات ، وكذا في ق .

(٣) الأول : ناقصة في م .

(٤) أنه : ناقصة في م .

(٥) ق ، م : في أن النفس .

(٦) ط : محال — وكذا في ق .

(٧) م : من

(سب) في المرء العاجز^(١) الطالح ، ومن أي^(٢) القوى يعرف ، وما المرء الفاضل ، وما المرء الوسط الذي ليس بالصالح ولا بالطالح .

(سج) في البدن ، وهل له حياة من ذاته ، أم الحياة التي فيه إنما هي من الطبيعة ؟

(سد) في البدن المتنفس وكيف يألم^(٣) وينفعل ، وكيف نعرف نحن ذلك بلا انفعال منا .

(سه) في أجزائنا ، وما هي ، وما الأجزاء التي فينا وليست لنا .

(سو) في أن الألم^(٤) إنما هو للحى المركب من أجل الاتصال ، وأن الشيء الذي

لم يتصل بشيء آخر فهو مكتفٍ بذاته .

(سز) في معرفة الآلام كيف تكون ، وأنها إنما تحدث من اجتماع النفس والبدن .

(سح) في الألم واللذة وما كلُّ واحدٍ منهما ، وما جوهرهما .

(سط) في الألم وكيف يحسُّ به الحى والنفس غير واقعة تحت الألم .

(ع) في الوجع وما هو إذا كان الوجع غير واقع على النفس ؛ وإن كان لا يكون

إلا مع النفس ، فكيف نجد الوجع في ذلك ؟

(عا) في الحواس وأنها غير قابلة للآثار المؤثرة .

(عب) في الشهوات البدنية ، وأنها إنما تحدث عن اجتماع النفس والبدن ، وأنها

ليست للنفس وحدها ، ولا هي للبدن وحده .

(عج) في الطبيعة وأنها أحدثت في البدن^(٥) شيئاً ما تكون فيه الآثار والآلام .

(عد) في الشهوات^(٦) ، وهل فينا شهوة بدنية وشهوة طبيعية .

(عه) في الطبيعة ، وأنها غير البدن .

(عو) في الشهوة وأن بدنها هو البدن المركب بنوع من أنواع التركيب .

(١) ط : العاجز .

(٢) ط : ابن .

(٣) م : وكيف يألم بما ينفعل ، وكيف نعرف ذلك .

(٤) إنما : ناقصة في م .

(٥) في لبدن : ناقصة في م .

(٦) م : الشهوة

(عز) في الشهوة وأن البدن هو تَقَدَّمَته^(١) الشهوة .

(عح) في المسوى وأنه من حيز^(٢) البدن الحيواني ، والشهوة من حيز^(٣) الطبيعة ،
والاكتساب من حيز^(٤) النفس .

(عط) في النفس وأن الشهوة غريزة في الطبيعة .

(ف) في الشهوة التي في النبات ، وإن كانت غير الشهوة التي في الحيوان .

(فا) في أنه هل في الأرض^(٥) شهوة ؟ وإن كانت ، فما هي ؟

(فب) في الأرض ، وهل هي ذات نفس — فإنها وإن كانت ذات نفس فلا محالة

أنها حيوان أيضاً .

(فج) في الحواس ، وهل يمكن الحى أن يحسّ بغير أداة ، وهل كانت الحواس

لحاجة^(٦) ما .

(فد) في القواعل وأنها لا تشبه المنفعلات ، ولا تستحيل طبائع القواعل إلى

طبائع المنفعلات .

† (فه) في الأشياء الواقعة تحت البصر ، وكيف تبصرها النفس .

(فو) في الحسن ، وأنه لا يكون إلا من اجتماع النفس والهواء فقط ، لكن ينبغي

أن يكون شيء آخر يقبل الأثر ، وما الأثر وكيف يكون الحسن .

(فز) في الحواس البدئية ، وأنها تكون بالآلات البدئية .

(فح) في التمييز وما بين الأشياء المميزة^(٧) وبين الأشياء الواقعة تحت التمييز

والمتوسط بينهما .

(فط) في الحسن وأنه كالخادم للنفس ، وأنه لا يكون إلا بتوسط البدن .

(١) م : تقدم .

(٢) م : حس .

(٣) م : حس .

(٤) م : حس .

(٥) م : للأرض .

(٦) م : الحاجة . في الحس وما هي ، وكيف هي .

(٧) م : التمييز .

- (ص) في السماء ، وهل للسماء والكواكب حسن أم لا .
- (صا) في الكل وأن ليس له حسن ، بل إنما نحسن بأجزائه .
- ✓ (صب) في أفلاطون^(١) وما ذكر في كتابه إلى طليماوس .
- (صج) في أنه لا يكتفى الإنسان في علم المحسوسات بالحسائس إلا أن تكون النفس تنفع بذلك .
- (صد) في الرقي والسحر وكيف يكون ، وكيف يحسن القمر والكل لا يحسن ولا في^(٢) شيء من أجزائه .
- (صه) في الأرض ، وهل تحسن كما تحسن الشمس والقمر ، وأي الأشياء تحسن .
- (صو) في النبات وأنه من حيز الهواء .
- (صز) في القوة المولدة وأنها في الأرض ، وأنها تعطى النبات سبب النبات ، وأن النبات إنما هو بمنزلة الجسم للقوة المولدة .
- (صح) في جسم الأرض ، وما الشيء الذي يعطيه النفس — فليست الأرض إذا كانت متصلة بعضها ببعض مثلها إذا كانت منفصلة .
- (صط) في الأرض وأنها فيها قوة نباتية وقوة حسية وعقلية ، وهو الذي سماه الأولون « ذامطر »^(٣) .
- (ق) في الغضب وهل قوة الغضب منبهة^(٤) في سائر البدن ، أم هي في جزء من أجزائه .
- (قا) في أن الشهوة في الكبد ، وكيف هي هناك .
- (قب) في الغضب وأين مسكنه^(٥) في البدن .
- (قج) في الشجر : لم تعدت قوة الغضب ولم تعدم قوة النبات .

(١) م : أفلاطون .

(٢) في : نافسة في ط ، وواردة في م .

(٣) في بعض النسخ : دامصرا — ودامطرا = Δημιτρυ وهي لغة الحبس والنجاء . وسماه : ط : ستموه .

(٤) م : مثبتة .

(٥) ع ، م : من .

(قد) في النبات ، وأن لكل نبات^(١) شوقاً ما .

(قه) في الغضب وأنه ليس في القلب .

(قو) في النفس البهيمية ولمَ صارت ، إذ كانت تمام البدن ، أنه لا يبقى له أثر

عند مفارقة النفس الناطقة البدن .

(قز) في النفس البهيمية ، وهل تفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة .

(قح) في ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس .

(قط) في النفس السفلية وهل تذهب إلى النفس العالية ، أم تفسد .

(قى) في الألوان والأشكال الجرمية كيف تحدث وكيف تفسد وهل تفسد^(٢) في

الهواء أم لا .

(قيا) في النفس وهل تتبعها الثواني — أعنى النفس البهيمية — أم لا .

(قيب) في الكواكب وأن ليس لها ذكر ولا^(٣) لها حساس .

(قيج) في الأشياء الكائنة بالرقى والعزائم والسَّحَر .

> (قيج) في الأشياء الكائنة الرؤية من السحر <^(٤) .

(قيد) في الفواعل والمنفعلات الطبيعية والصناعية والكائنة .

(قيه) في العالم وأنه يفعل في أجزائه وينفعل منها ، وأن أجزاء العالم يفعل بعضها في

بعض ، وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعية التي فيه .

(قيو) في حركة الكل ، وأنها تفعل في^(٥) الكل والأجزاء .

(قيز) في الأجزاء ، وما الأشياء التي تكون من فعل بعضها مع بعض .

(قيج) في الصناعات وأعمالها ، وما الشيء الذي يطلب في الصناعات

(٢) ط : تفسد إلى الهواء .

(١) ع ، م : نبت .

(٣) لا : ناقصة في م .

(٤) إضافة في م ، ع ، وناقصة في ط .

(٥) م : من

(قيط) في حركة الكل ، وما الذي تفعل في ذاتها وأجزائها .

(قلك) في الشمس والقمر وما الذي يفعلان في الأشياء الأرضية وأنها يفعلان فيها

غير فعل الحر والبرد .

(قكبا) في الكواكب وأنه لا ينبغي أن نضيف أحد الأمور الواقعة منها على

الأشياء الجزئية إلى إرادة منها .

(قكب) في الكواكب وأنا إذا كنا لا نضيف الأمور الواقعة على الأشياء منها

إلى عللٍ جسمانية ولا إلى عللٍ نفسانية ولا إلى عللٍ إرادية — فكيف يكون

ما يكون منها ؟ !

(قكج) في الكل وأنه واحدٌ حتىٌ محيطٌ بجميع الحيوان .

(قكد) في الأجسام الجزئية وأنها أجزاء للكل^(١) ، وأنها تنال من^(٢) نفس الكل

(قكه) في الأجسام التي فيها نفسٌ غير نفس الكل ، وأنها تقبل الآثار من داخلٍ

ومن خارج .

(قكو) في الكل وأنه يحسّ بألمٍ جزئي : القريبُ منه والبعيد .

(قكز) في الأجزاء وكيف يألم بعضها بألم بعض .

(قكح) في الفاعل الشبيه بالمنفعل^(٣) ، وأنه لا يألم الفاعل من المنفعل ما كان شبيهاً

به كما يألم الفاعل الذي لا يشبهه ، وما الشيء اللذيذ الحق .

(قكط) في الحى ، وكيف تدخل أفاعيله الصور بعضها على بعض ، والحىُّ واحد .

(قكل) في الكل وأن فيه مادةً شبيهة بالغضب .

(قلا) في الأجزاء وأن بعضها يفيد^(٤) بعضاً .

(قلب) في الحيوان وكيف يفتدى بعضها من بعض .

(قلج) في الكل والأجزاء ، ولم صارت الأجزاء^(٥) يضاد بعضها بعضاً ،

(١) م : الكل

(٢) من : نافصة في م .

(٣) م : بالفعول .

(٥) ط : ما يضاد .

(٤) س ، م : يفيد .

والكل متفق لا يتضاد ، ولم صار تضاداً في الأجزاء .
 (قلد) في الأجزاء ، وكيف اتفقت بالكل وهي متضادة ، ومثل ذلك مثل
 صناعة الرقص .

(قله) في الأشياء السماوية ، وأنها فواعل ودلائل .
 (قلر) في العالم وأنه هو الذي يشاكل الكواكب وأنه هو الذي يفعل منها ، فهو
 إذن الذي لا يثبت^(١) في ذاته .
 (قلز) في الأمور الآتية إلينا من الكل .
 (قلع) في الأمور التي لا يأتي إلينا منها .
 (قلط) في أشكال الكواكب ، وأن الأشكال^(٢) لها قوى هي المشكلة من
 تلك الأشكال .

الميمر الأول^(٣)

في النفس

أما^(٤) بعد ! إذ قد بان وصحَّ أن النفس ليست بجرمٍ وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى ،
 بل هي باقية دائمة ، فإننا نريد أن نفحص عنها^(٥) أيضاً كيف فارقت العالم العقلي وأنحدرت
 إلى هذا العالم الحسى الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون^(٦)
 والفساد — فنقول إن كل جوهر^(٧) عقلي فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئاً من الآثار ، فذلك
 الجوهر ساكن^(٨) في العالم العقلي ثابت فيه ، دائم لا يزول عنه ولا يسلك إلى موضع آخر لأنه

(١) لا يثبت : ناقصة في م . (٢) س ، ع : وأن لأشكالها قوى هي ...

(٣) الميمر الأول : ناقصة في ط . وفي م : الميمر الأول . بسم الله الرحمن الرحيم . أما بعد ...

وفي س ، ع : من تلك الأشكال بسم الله الرحمن الرحيم . أما إذا بان صح (!) أن النفس ...

(٤) س : أما إذا بان صح (!)

(٥) م : نفحص فيها بها كيف ... (٦) الكون : ناقصة في س .

(٧) ط : فنقول إن هي جوهر .

(٨) في هامش م : سکون العقل كناية عن كونه ناماً مبرهناً عن الكمال المنتظر ، وهذا معنى قوله :

لا مكان له يتحرك إليه ، أي لا كمال له ينتظره .

لا مكان له يتحرك^(١) إليه غير مكانه ، ولا يشناق^(٢) إلى مكان آخر غير مكانه . وكل جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقلٌ فقط لا شوق له . وإذا استفاد العقلُ شوقاً ما ، سلك بذلك^(٣) الشوق إلى مسلكٍ ما ولا يبقى في موضعه الأول ، لأنه يشناق إلى الفعل كثيراً وإلى زَيْن الأشياء التي رآها في العقل ، كالمرأة التي قد اشتملت^(٤) وجاءها المخاض بوضع ما في بطنها — كذلك العقل إذا تصور بصورة الشوق للمشتاق^(٥) إليه⁺ إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة ، ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ويتمخض فيخرجها إلى الفعل لشوقه إلى العالم الحسّي .

والعقل إذا قَبِلَ الشوق سُقلاً تصوّرت النفسُ منه . فالنفس إذن إنما هي عقلٌ تصوّر بصورة الشوق⁺ . غير أن النفس بما اشتاقت شوقاً كلياً ، ور بما اشتاقت شوقاً جزئياً . فإذا اشتاقت شوقاً كلياً صورت الصور^(٦) الكلية فعلاً ودبرتها تديباً عقلياً كلياً من غير أن تفارق عالمها الكلّي . وإذا اشتاقت إلى الأشياء الجزئية التي هي صورٌ لصورها الكلية زيّنتها وزادتها نقاوة^(٧) وحُسناً وأصلحت ما عرض فيها من خطأٍ ودبرتها تديباً أعلى وارفعت من تديبها القريبية التي هي الأجرام السماوية^(٨) . فإذا صارت النفس في الأشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها ، أعنى أنها لا تكون في الجسم كأنها محصورة فيه ، بل تكون فيه وخارجة عنه^(٩) . ور بما كانت النفس في جسمٍ ، ور بما كانت خارجة من جسمٍ^(١٠) . وذلك أنها لما اشتاقت إلى السلوك^(١١) وإلى أن تظهر أفعالها ، تحركت من العالم الأول أولاً ، ثم إلى العالم الثاني ثم إلى العالم الثالث . غير^(١٢) أنها وإن تحركت وسلكت من عالمها الثاني

(١) ط : يتحرك . له : ناقصة في م . — م : إليه عن مكانه .

(٢) م : يشناق . ط : ينساق . (٣) م : ذلك .

(٤) م : استلمت . (٥) ط : المشتاق

(+ ... +) ما بين العلامتين ناقص في م .

(٦) م : الصورة . (٧) ط : نقاوية . والتصحيح في م ، م الخ .

(٨) م ، م : السماوية . (٩) م ، م : منه .

(١٠) م ، م : الجسم . (١١) إلى : ناقصة في م .

(١٢) غير أنها . . . العالم الثالث : ناقصة في ط . — م : غير أنها وإن تحركت وسكنت من

إلى العالم الثالث فإن العقل لم يفارقها ، وبه فعلت ما فعلت . غير أن النفس — وإن كانت ^(١) فعلت [ما فعلت] فعلتها ^(٢) بالعقل ، فإن العقل لم يبرح مكانه العقلي ^(٣) العالی الشريف ؛ وهو ^(٤) الذي فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس ^(٥) ؛ وهو الذي فعل الخيرات في هذا العالم الحسي ؛ وهو الذي زين الأشياء بأن صير الأشياء منها دائماً ومنها ^(٦) دائراً ، إلا إن ذلك إنما كان بتوسط النفس . وإنما تفعل النفس أفعالها به لأن العقل آنية دائمة ففعله ^(٧) دائماً . وأما نفس سائر الحيوان ^(٨) فما سلك منها سلوكاً خطأ فإنها صارت في أجسام السباع ، غير أنها لا تموت ولا تنفى اضطراباً . وإن أُنبي ^(٩) في هذا العالم نوع آخر من أنواع النفس فإنما هو ^(١٠) من تلك الطبيعة الحسية . وينبغي للشئ السكائن من الطبيعة الحسية أن يكون حياً أيضاً ، وأن يكون علة حياة للشئ ^(١١) الذي صار إليه . وكذلك أنفس النبات ^(١٢) كلها حية — فإن الأنفس كلها حية انبعثت من بده واحد ، إلا أن لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرامٍ ولا تقبل التجزئة ؛ فأما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية ، وحيوانية ، ونطقية . وهي مفارقة البدن عند انتقاضه وتحلله ^(١٣) ، غير أن النفس النقية الطاهرة ^(١٤) التي لم تندس ولم تتسخ بأوساخ البدن إذا ^(١٥) فارقت عالم الحس فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث في عالم ^(١٦) الحس ، وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها في لذات البدن وشهواته ، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعبٍ شديد حتى تُلقَى

(١) كانت : ناقصة في م .

(٢) ط : فعلتها . ما فعلت : ناقصة في م ، س .

(٣) العقلي : ناقصة في م .

(٤) ... +) ما بين العلامتين ناقص في م .

(٥) ط : دائماً ... دائراً ، وكذا في م . — س : سير منها دائماً ومنها دائراً .

(٦) س : بفعله دائماً . (٦) س : فيها .

(٧) بالذات في ط . (٨) من : ناقصة في م ، س .

(٩) س : الشيء . (١٠) ط : النفس النباتية .

(١١) ط : تحلله . (١٢) س : وهي التي .

(١٣) في عالم الحس : ناقصة في ط ، ونابتة في م الخ .

عنها كلِّ وسخ وندس علق بها^(١) من البدن . ثم حينئذٍ^(٢) ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه من غير أن^(٣) تهلك أو تبيد كما ظنَّ أناسٌ لأنها متعلقة ببدنها وإن بعدت منه ونأت ولم يمكن^(٤) أن تهلك آتية من الآتيات لأنها آتياتٌ حقَّ لا تدثرُ ولا تهلك كما قد^(٥) قلنا مراراً . وأما ما كان ينبغي أن نذكره للذين لا يقبلون^(٦) الأشياء إلا بقياسٍ وبرهانٍ فقد فرغنا من ذكره بكلامٍ موجزٍ على حقه وصدقته . وأما الأشياء التي ينبغي أن نذكرها للذين لا يصدّقون بالأشياء إلا بمباشرة الحسِّ ، فنحن ذاكرها وجاعلها^(٧) مُبتدأ قولنا في الشيء الذي قد اتفق عليه الأولون والآخرون . وذلك أن الأولين^(٨) قد اتفقوا على أن النفس إذا صارت دنسة وانقادت للبدن في شهواتها حلَّ عليها غضبٌ من الله^(٩) ، فيحرص المرء عند ذلك أن يرجع عن^(١٠) أفعاله البدنية ويغض شهوات البدن ويبدأ يتضرع^(١١) لله ويسأله أن يكثر عنه سيئاته ويرضى عنه . وقد^(١٢) اتفق على ذلك أفاضلُ الناس وأراذلهم ، واتفقوا أيضاً أن^(١٣) يترحموا على أمواتهم والمضامين من أسلافهم ويستغفروا لهم . ولو لم يوقنوا بدوام النفس وأنها لا تموت ، لما كانت هذه عادتهم ولما^(١٤) صارت كأنها سُنَّةٌ طبيعية لازمة مضطرة . وقد ذكروا أن كثيراً^(١٥) من الأنفس التي كانت في^(١٦) هذه الأبدان وخرجت منها ومَصَّتْ إلى عالمها لا تزال مغيثة لمن استغاث بها^(١٧) ، والدليل على ذلك الهياكل التي بنيت وسميت بأسمائها^(١٨) فإذا أتاها المضطرُّ أغاثوه ولم يرجعوه^(١٩) خائباً . فهذا وشبهه يدلُّ على أن النفس التي مضت من هذا العالم إلى ذلك العالم^(٢٠) لم تمُتْ وه تهلك ، لأنها حية بحياة باقية لا تبيد ولا تنفي .

- (١) ط : لها في البدن .
 (٢) ط : ثم هي ترجع . م : ثم ترجع .
 (٣) ط : أنها .
 (٤) م : يمكن .
 (٥) قد : ناقصة في م .
 (٦) م : يقولون .
 (٧) م : الله تعالى .
 (٨) م : الله تعالى .
 (٩) م : الله تعالى .
 (١٠) م : الله تعالى .
 (١١) م : الله تعالى .
 (١٢) م : الله تعالى .
 (١٣) م : الله تعالى .
 (١٤) م : الله تعالى .
 (١٥) م : الله تعالى .
 (١٦) م : الله تعالى .
 (١٧) م : الله تعالى .
 (١٨) م : الله تعالى .
 (١٩) م : الله تعالى .
 (٢٠) م : الله تعالى .

كلامه له يشبه رمزاً في النفس السكلية

إنى ربما خلوتُ بنفسى^(١) وخلصتُ بدنى جانباً وصرتُ كأنى جوهر مجردٌ بلا بدن فأكون داخلًا في ذاتى راجعاً^(٢) إليها خارجاً من سائر الأشياء — فأكون^(٣) العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ، فأعلم أنى جزءاً من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ذو حياة فعالة .

فلما أيقنت بذلك ترقيتُ بذاتى^(٤) من ذلك العالم إلى العالم الإلهى^(٥) ، فصرتُ كأنى موضوعٌ فيها متعلقٌ بها ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى^(٦) كأنى واقفٌ في ذلك الموقف الشريف الإلهى ؛ فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر^(٧) الألسنُ على صفته ولا تعيه الأسماع . فإذا استغرقتنى ذلك النور والبهاء ولم أقوَ على احتمالِهِ هبطتُ من العقل إلى الفكر والروية^(٨) . فإذا صرتُ في عالم الفكرة والروية حجبتُ الفكرة عني ذلك النور والبهاء ، فأبقى متعجباً أنى كيف انحدرتُ من ذلك الموضع الشامخ^(٩) الإلهى وصرتُ في موضع [٦ ب] الفكرة^(١٠) بعد أن قويتُ نفسى على تخليف بدنها والرجوع إلى ذاتها والترقى إلى العالم العقلى ثم إلى العالم الإلهى حتى صرتُ^(١١) في موضع البهاء والنور الذى هو علة كل نور وبهاء . ومن العجب أنى كيف رأيتُ نفسى ممتلئة نوراً وهى في البدن كهيئتها وهى غير^(١٢) خارجة منه ! غير أنى أطلتُ^(١٣) الفكرة وأجلتُ الرأى فصرتُ كالمبهوت ،

(١) س ، ع : بنفسى كثيراً ، وخلصتُ بدنى صرتُ كأنى جوهر ...

(٢) راجعاً إليها : ناقصة في ع ، س . (٣) فأكون ... جميعاً : ناقصة في ع ، س .

(٤) ع : بذهنى . — س : رقيتُ بذهنى .

(٥) س : العلة الإلهية . (٦) س : فأرأى .

(٧) من هنا نقص مع تعريف كثير في نص ع ، لهذا لا معنى لإنبائه . — وفى س : البهاء .

وأرى قوة على احتمالِهِ هبطتُ من ... (نقص)

(٨) ط : الروية . (٩) س : الشاهق .

(١٠) س : الموضع الفكرى . (١١) س : صارت .

(١٢) غير : ناقصة في س .

(١٣) س : لما أطلتُ وصرتُ كالمبهوتُ ذكرتُ الفيطلوس (!) — بهاءش ح : ذكرتُ عند ذلك

أخى أرقليطوس .

وتذكرت عند ذلك ارقليطوس فإنه أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى ، وقال إن^(١) من حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جُوزِي بأحسن^(٢) الجزاء اضطراراً . — فلا ينبغي لأحد أن يفتر^(٣) عن الطلب والحرص في الارتفاع إلى ذلك العالم ، وإن تعب ونصب ، فإن أمامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصّب^(٤) . — وإنما أراد بقوله هذا تحريضاً على طلب الأشياء العقلية لنجدها^(٥) كما وجد وندر كما كما أدرك . — وأما أنبادوقليس^(٦) فقال إن الأنفس إنما كانت في المسكن العالى الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم . وإنما^(٧) صار هو^(٨) أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سُخْطِ الله تعالى ، لأنه لما انحدر إلى هذا العالم صار غيباً^(٩) للأنفس التي قد اختلطت عقولها^(١٠) ، فصار كالإنسان المجنون نادى الناس بأعلى صوته وأمرهم أن يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصبروا إلى عالمهم الأول^(١١) الأعلى الشريف ، وأمرهم أن يستغفروا الإله — عز وجل^(١٢) — لينالوا بذلك الراحة والنعمة التي كانوا فيها أولاً . — قد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس^(١٣) في دعائه الناس إلى مادعا ، غير أنه إنما كلم الناس بالأمثال والأوابع ، فأمر بترك هذا العالم ورفضه والرجوع^(١٤) إلى العالم الأول الحق . — وأما أفلاطون الشريف الإلهي فإنه قد وصف النفس فقال فيها أشياء كثيرة حسنة وذكرها في مواضع كثيرة : كيف انحدرت النفس فصارت في هذا العالم ، وأنها سترجع إلى عالمها الحق الأول . وقد^(١٥) أحسنَ في وصفه النفس فإنه وصفها بصفاتٍ صرنا بها كأننا

(١) س : إنه . (٢) س : أحسن .

(٣) ط : يفتر .

(٤) س : لا نصب بعدها ولا تعب .

(٥) ط : لنجدها . — س : لنجدها وندر كما كما وجدنا وأدركها .

(٦) س : أنبادوقليس . (٧) س : وإنما .

(٨) هو : أى أنبادوقليس .

(٩) س : غيباً . (١٠) ط : عقولنا .

(١١) الأول الأعلى الشريف : نافضة في س .

(١٢) س : تبارك وتعالى .

(١٣) س : فيثاغورس . ط : فيثاغورث .

(١٤) س : ورجوعهم . (١٥) ط : فقد

نشاهدها^(١) عياناً . ونحن ذاكرون قولَ هذا الفيلسوف ؛ غير أنه ينبغي لنا أن نعلم أولاً أن^(٢) الفيلسوف إذا وصف النفس فإنه لا يصفها بصفةٍ واحدةٍ في^(٣) كل موضع من المواضع التي ذكرها فيها لأنه لو وصفها ولم يصفها إلا بصفةٍ واحدةٍ^(٤) لكان السامع إذا سمع وصفه^(٥) لا عِلْمَ رأى الفيلسوف . وإنما اختلفت^(٥) صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحسن بصفات النفس ، ولا رفض الحسن^(٦) في جميع المواضع . وذمّ وازدرى^(٧) اتصال النفس بالجسد ، لأن النفس إنما هي [١٧] في البدن كأنها محصورة كظيمة^(٨) جداً لا تُنطق بها . ثم قال إن البدن للنفس إنما هو كالمغار ، وقد واقفه على ذلك أنبا دقليس ، غير أنه يسمي البدن الصدا^(٩) . وإنما عني أنبا دقليس بالصدا^(١٠) هذا العالم بأسره . — ثم قال أفلاطون إن إطلاق النفس من وثاقها إنما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي^(١١) إلى عالمها العقلي . وقال أفلاطون في كتابه الذي يدعى « فاذن^(١٢) » إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها ، فإذا ارتأشت ارتقت إلى عالمها الأول . وقال في بعض كتبه إن علل هبوط النفس إلى هذا العالم شتى ، وذلك أن منها ما يهبط لخطيئة أخطأها ، وإنما تهبط إلى هذا العالم لتعاقب وتجاوز^(١٣) على خطاياها . ومنها ما هبطت لعلّة أخرى . غير أنه^(١٤) اختصر قوله بأن^(١٥) ذمّ هبوط النفس وسكناها^(١٦) في هذه الأجسام . وإنما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى « طياوس » . — ثم ذكر أفلاطون هذا العالم ومدحه فقال إنه جوهر شريف سعيد ، وإن النفس إنما صارت في هذا العالم من فعل^(١٧) البارى الخبير ، فإن البارى^(١٨) لما خلق هذا

(١) س : ناعينها .

(٢) ما بين الرقبن ناقص في س .

(٣) س : وصفها علم بها رأى الفيلسوف . (٥) ط : اختلف .

(٦) س : الحسن في جميع صفاته في المواضع فاذدرى وذم اتصال النفس ...

(٧) ط : فاذدرى . (٨) س : كظيمة جداً لا ينطق بها .

(٩) ط ، ح : الصدى . — س : الصداء .

(١٠) ط ، ح : بالصدى — س : بالصداء . (١١) س : والصعود إلى عالمها العقلي .

(١٢) ط : فادرس = *Phaedrus Phaïdros* ؛ س : فاذون = *Phédon Phaïdon* ؛ ح : فاذن .

(١٣) ط : لتعاقب وتجاوز . — ط : أو أنها تهبط ... — *Τίμαιος* طياوس

(١٤) س : غير أنه اختص قوله بأن جزم هبوط ...

(١٥) ط : بأنه . (١٦) س : ومسكنها ... الأبدان .

(١٧) س : قبل . (١٨) س : البارى الخير .

العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه ليكون هذا^(١) العالم حياً ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب — إذ^(٢) كان هذا العالم عظيماً متقناً في غاية الإتيان — أن يكون غير ذى عقل ؛ ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس . فلهذه العلة أرسل البارى النفس إلى هذا العالم وأسكنها^(٣) فيه ، ثم أرسل أنفسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً وثلاثاً^(٤) يكون دون العالم العقلى فى التمام والسكال ، لأنه كان ينبغى أن يكون فى العالم الحسى من أجناس الحيوان ما فى العالم العقلى . — وقد^(٥) ندر أن نستفيد من هذا الفيلسوف أموراً شريفة فى الفحص عن النفس التى نحن فيها وعن النفس السكية حتى نعرف^(٦) ما هى وأية^(٧) علة انحدرت إلى هذا العالم^(٨) أعنى البدن واتصلت به . وأن نعلم ما طبيعة^(٩) هذا العالم ، وأى شىء هى ، وفى أى موضع منه تسكن^(١٠) ، وهل انحدرت النفس إليه واتصلت به طوعاً أو كرهاً ، أو بنوع آخر من الأنواع .

ونستفيد منه علماً آخر أشرف من علم النفس ، وهو أن نعلم هل البارى تعالى خلق الأشياء بصواب ، أم^(١١) لم يكن ذلك منه بصواب ؛ وهل كان جمعه بين النفس وبين هذا العالم وبين أبداننا بصواب^(١٢) أم بغير صواب : فإنه قد اختلف الأولون فى ذلك وأكثروا فيه^(١٣) القول .

فزيد^(١٤) أن نبدأ نخبر عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف فى هذه الأشياء التى ذكرناها . فنقول إن أفلاطون الشريف [٧ ب] لما رأى جُلَّ الفلاسفة قد أخطأوا فى وصفهم الآيات^(١٥) ، وذلك^(١٦) أنهم لما أرادوا معرفة الآيات الحقيّة طبوها فى هذا العالم

(١) هذا : ناقصة فى س .

(٢) ط : أمكنها .

(٣) ط : فقد .

(٤) ط : ولأى .

(٥) س : فى صيغة .

(٦) ح ، ط : تسكن منه . س : سكن النفس منه .

(٧) أم ... بصواب : ناقصة فى س .

(٨) س : صواباً أو غير صواب .

(٩) س : القول فيه .

(١٠) ح : فريد ونبيذ ونخبر — س : فريد أن نخبر .

(١١) بالبدلة فوق الألف فى س .

(١٢) وذلك ... الآيات : ناقصة فى س .

الحسّيّ ، وذلك أنّهم رفضوا الأشياء العقلية وأقبلوا على^(١) الحسّيّ وحده فأرادوا أن ينالوا بالحسّيّ^(٢) جميع الأشياء الدائرة والدائمة الباقية . فلما رأهم قد ضلُّوا عن الطريق الذي يؤدّيهم إلى الحق والرُّشد واستولى^(٣) عليهم الحسُّ رثى لهم في ذلك وتفضّل عليهم وأرشدهم إلى الطريق الذي يؤدّيهم إلى حقائق الأشياء ففرّق بين الحسّ^(٤) والعقل ، وبين طبيعة الآنيّات وبين الأشياء المحسوسة^(٥) ، وصيّر الآنيّات الحقيّة^(٦) دائمة لا تزول عن حالها ، وصيّر الأشياء الحسيّة دائرة واقعة تحت الكون والفساد . فلما فرغ من هذا التمييز بدأ فقال^(٧) إن علّة الآنيّات الحقيّة التي^(٨) لا أجرام لها ، والأشياء الحسية ذوات الأجرام واحدة وهي الآنية الأولى الحق ، ويَعْنِي بذلك الباري^(٩) الخالق — عزّ اسمه .

ثم قال إن الباريّ الأول الذي هو علّة الآنيّات العقلية الدائمة والآنيّات الحسيّة الدائرة ، وهو الخير المحض ، والخير^(١٠) لا يليق بشيء من الأشياء إلّا به ، وكلُّ ما كان في العالم الأعلى والعالم الأسفل من خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الآنيّات العقليّة ولا من طباع الآنيّات الحسية الدائرة ، لكنّها من تلك الطبيعة العالية ؛ وكل^(١١) طبيعة عقلية وحسيّة منها بادئة ، فإن الخير إنّما ينبعث من الباريّ في العالمين لأنّه مُبْدِعُ الأشياء ، ومنه تنبثق الحياة والأنفس إلى هذا العالم . وإنّما يتمسك هذا العالم بتلك الحياة والأنفس التي صارت من العلوّ في هذا العالم ، وهي التي تزبّن هذا العالم لكيلا يتفرّق ويفسد .

ثم قال : إن هذا العالم مركّب^(١٢) من هيولى وصورة ؛ وإنّما صور الهيولى طبيعة هي أشرف وأفضل من الهيولى وهي النفس العقلية . وإنّما صارت النفس وتصورت^(١٣) في الهيولى

(١) س : عن . (٢) ط : بالحس .

(٣) س : واستوفى ... رأى لهم من ذلك فتفضّل .

(٤) س : العقل والحس . (٥) س : المنحوسة (!)

(٦) ط : الحقيّة . (٧) ط : وقال .

(٨) ط : الحقيّة . (٩) س : كل الخالق الباري .

(١٠) س : والخير الذي لا يليق ..

(١١) س : العالية بادئة وكل طبيعة عقلية وحسية وأن الخير إنّما يثبت في العالمين من الباريّ مبدع الأشياء ومنه تنبثق الحياة ..

(١٢) س : ركب . (١٣) ط : النفس تصور .

بما فيها من قوة العقل الشريف . وإنما صار العقل مقوّياً^(١) للنفس على تصوير الهوى من قبل الآنية الأولى التي هي علة سائر^(٢) الآنيات العقلية والنفسانية^(٣) والهولائية وسائر الأشياء الطبيعية . وإنما صارت الأشياء الحسية حسنةً بهيئةً من أجل الفاعل الأول ، غير أن ذلك الفعل إنما هو بتوسط العقل والنفس .

ثم قال إن الآنية الأولى الحق هي^(٤) التي تفيض على العقل الحياة أولاً ، ثم على النفس ، ثم على الأشياء الطبيعية ، وهو الباري^(٥) [١٨] الذي هو خيرٌ محضٌ .

وما أحسن^(٦) وأصوب ما وصف الفيلسوفُ الباريَّ تعالى^(٧) إذ قال : إنه خالق^(٨) العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلها ، غير أنه لا ينبغي لسامع قولِ الفيلسوف أن ينظر إلى لفظه^(٩) فيتوهم عليه أنه قال إن الباريَّ تعالى^(١٠) إنما خلق الخلق في زمانٍ . فإنه وإن توهم ذلك من^(١١) لفظه وكلامه فإنه إنما لفظ بذلك إرادةً أن يتبع عادة الأولين . فإنه إنما اضطرَّ الأولون إلى ذكر زمانٍ في بدء الخلق لأنهم أرادوا وصفَ كون الأشياء فاضطروا إلى أن يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصفهم^(١٢) الخليفة^(١٣) التي لم تكن في زمانٍ ألبتة . وإنما اضطرَّ الأولون إلى ذكر الزمان عند وصفهم^(١٤) الخليفة ليميزوا بين العلة الأولى العالية وبين العلة الثواني السفلية . وذلك أن^(١٥) المرء إذا أراد أن يبين عن العلة ويعرفها اضطرَّ إلى ذكر^(١٦) الزمان ، لأنه لا بدَّ للعلة من أن^(١٧) تكون قبل معلولها ، فيتوهم المتوهم أن التبعية هي الزمان ، وأن كلَّ فاعلٍ يفعل فعله في زمانٍ . وليس ذلك كذلك ، أعنى أنه ليس كل فاعلٍ يفعل فعله في زمانٍ ، ولا^(١٧) كلَّ علة قبل معلولها بزمانٍ . فإن أردت أن

(١) من : مقوماً .

(٢) من : جميع .

(٤) من : هو الذي .

(٦) من : وما .

(٨) من : خلق .

(١٠) تعالى : ناقصة في س .

(١٢) من : وصف .

(١٤) من : إذا أراد المرء أن يبين .

(١٦) ط : عن .

(٣) الواو : ناقصة في ط .

(٥) من : الباري الخبير .

(٧) تعالى : ناقصة في س .

(٩) إلى نقصه : ناقصة في ط .

(١١) من : في .

(١٣) ... (١٣) ما بين ترقيتين ناقص في س .

(١٥) من : أن يذكر .

(١٧) من : والسكيلة علة هي قبل ...

تعمل هل هذا المفعول زمانىٌّ أو^(١) لا — فانظر إلى الفاعل : فإن كان تحت الزمان فالمفعول تحت الزمان لا محالة ؛ وإن كانت العلة زمانية ، كان المعلول زمانياً أيضاً . فالفاعل والعلة يدلان على طبيعة المفعول والمعلول : إن كانت^(٢) تحت الزمان وإن لم تكن تحته .

]] كل الميعر الأول]]

]] والحمد لله رب العالمين ، والسلام على عباده الصالحين]]

(١) أو لا : ناقصة في ص .

(٢) ص : كان .

الميمر الثاني

من كتاب أتولوجيا^(١)

أول مسائل المقالة الثانية من كتاب أتولوجيا^(٢) : إن سأل سائلٌ فقال إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقليّ وصارت مع تلك^(٣) الجواهر العقليّة — فما الذى تقول ؟ وما الذى تذكر^(٤) ؟ — قلنا : إن النفس إذا صارت في ذلك المكان العقليّ إنما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف . إلا أنه لا يكون هناك شيء يضطرها أن تفعل وتقول^(٥) ، لأنها إنما ترى الأشياء التى هناك عياناً فلا تحتاج إلى أن تقول^(٦) ولا إلى أن تفعل ، لأن فعلها لا يليق بذلك العالم ، بل إنما يليق بهذا العالم .

فإن قال قائل : أفنذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفليّ ؟ — قلنا إنها لا تذكر شيئاً مما^(٧) تفكرت فيه هاهنا ، ولا تنفوه بشيء مما نظقت به هاهنا ولا بما تفلسفت . والدليل على أن ذلك كذلك كونها في هذا العالم : فإنها^(٨) متى كانت نقيّة صافية لا ترضى أن^(٩) تنظر إلى هذا العالم ولا^(١٠) إلى شيء مما هو فيه ولا تذكر ما رأت فيها^(١١) سلف ، [٨ ب] لسنها تلقى بصرها إلى العالم^(١٢) الأعلى دائماً وإليه تنظر دائماً و^(١٣) إياه تطلب وتذكر ؛ وكل فعلٍ تفعله وكل معرفة تعرفها فإنها^(١٤) تضيف ذلك اليوم^(١٥) إليه ، وكل علمٍ تعلمه^(١٦) في ذلك العالم الشريف لا ينقلب منها^(١٧) فتحتاج أن تذكره أخيراً^(١٨) ، بل هو في عقلها مردودٌ دائماً لا تحتاج إلى أن تذكره^(١٩) ، لأنه بين يديها دائماً لا ينقلب ، وإنما

(١) م : يضيف الجملة هنا .

(٢) م ، ع : مع كل الجواهر .

(٣) ع ، م : فما الذى تذكر ؟ وما الذى تقول . — (٥) م : وأن تقول .

(٦) ع : فلا تحتاج إلى أن تفعل . — ق : إلى أن تقول ولا أن تفعل ... — م : فلا تحتاج

إلى أن تفعل ولا أن تقول . (٧) م ، ع : مما كانت تنظت فيه هاهنا .

(٨) م : فإنها إذا كانت ...

(٩) ط : لا ترضى إلى أن تنظر — والتصحيح عن ع ، ق ، م : ع .

(١٠) ما بين الرقنين ناقص في م . (١١) ق : مما سلف .

(١٢) الواو ناقصة في ق . (١٣) ق : فإنها .

(١٤) اليوم : ناقصة في م . (١٥) م : من .

(١٦) ما بين الرقنين ساقط من م . (١٧) م : عنها .

ينقلب منها كل علم علمته في هذا العالم فحتاج إلى أن تذكره لأنها لا^(١) تحصر على ضبطه ولا تريد أن تراه دائماً ؛ وإنما لا تحصر على ضبطه لأنه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل . وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل وإمساكه . وليس في العالم الأعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل . وإذا^(٢) كانت الأشياء هناك ظاهرة بينة ثابتة دائمة وعلى حال واحدة ، لم تكن للنفس^(٣) حاجة إلى ذكر شيء ، بل ترى الأشياء دائماً على ما وصفناه . — ونقول إن كل علم كائن في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ، لأن الأشياء التي في ذلك العالم كوّنت بغير^(٤) زمان ، فذلك صارت النفس لا تكون بزمان . ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تتفكر^(٥) فيها هاهنا أيضاً بغير زمان ولا تحتاج أن^(٦) تذكرها لأنها كالشيء الحاضر عندها : فالأشياء^(٧) العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت في العالم الأعلى^(٨) . والحجة في ذلك الأشياء المعلومة فإنها لا تخرج من شيء إلى شيء هناك ، ولا تنقلب^(٩) من حال إلى حال ، ولا تقبل القسمة من الأجناس إلى الصور^(١٠) ، أعني من الأنواع إلى الأشخاص ، ولا من الصور إلى الأجناس والكليات صاعداً . فإذا لم تكن الأشياء المعلومة^(١١) في العالم الأعلى على هذه الصفة ، كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس إلى ذكرها لأنها تراها عياناً .

فإن قال قائل : إنا^(١٢) نجيز لكم هذه الصفة في العقل ، وذلك أن الأشياء كلها فيه بالفعل معاً ، ولذلك لا يحتاج إلى أن يذكر شيئاً منها لأنها عنده وفيه ؛ ولا نجيز ذلك^(١٣) في النفس ، لأن الأشياء كلها ليست في النفس بالفعل معاً ، بل الشيء بعد الشيء . فإذا^(١٤)

(١) لا : ناقصة في س . — لا تحصر على ضبطه ولا تريد أن تراه دائماً : ناقص في س .

(٢) س : ولما لم يكن هناك جوهر مستحيل ولا علم مستحيل وكانت الأشياء ...

(٣) س : بالنفس إلى ذكر شيء حاجة .

(٤) س : بلا زمان فلذلك صارت النفس لا تعلم الأشياء ...

(٥) س : تنقلب . (٦) س : إلى أن ..

(٧) س : والأشياء . (٨) س : الأعلى العقلي .

(٩) س : تنتقل . (١٠) س : إلى الصور والأشخاص ، ولا من الصور ...

(١١) س : الأشياء العلوية إلا على هذه الصفة .

(١٢) س : إنما نخر (بنقطة واحدة على الماء) .

(١٣) س : الحكم ذلك .

(١٤) س : فإذا كانت على هذه الحال فهي محتاج (كذا) إلى الفكر ...

كانت النفس بهذه الصفة فهي محتاجة إلى الذكر : كانت في هذا العالم ، أم في العالم الأعلى .
قلنا : وما الذي يمنع النفس ، إذا كانت في العالم الأعلى ، من أن تعلم الشيء المعلوم دفعةً واحدة : واحداً كان المعلوم أو كثيراً ، لا يمنعهما شيء ؛ عن ذلك أثبتة لأنها مبسوطة ، ذات علم مبسوط ، تعلم الشيء الواحد — مبسوطاً كان أو مركباً — دفعةً واحدة ، مثل (١)

البصر : فإنه يرى الوجه كله دفعةً واحدة ، والوجه مركب من أجزاء كثيرة ، والبصر يدركه وهو واحد غير كثير — كذلك النفس إذا رأت شيئاً مركباً كثير الأجزاء علمته كله دفعةً واحدة معاً ، لا جزءاً بعد جزء . وإنما تعلم الشيء المركب دفعةً واحدة معاً لأنها تعلمه بلا زمان ؛ وإنما تعلم الشيء المركب (٢) دفعةً بلا زمان لأنها فوق الزمان ؛ وإنما صارت فوق الزمان لأنها علة للزمان .

فإن قال قائل : وما عنيتم (٣) أن تقولوا : إذا أخذت النفس في قسمة الأشياء وشرحها ، أفليس إنما تقسم الشيء بعد الشيء وتعلم أن له أولاً وآخرًا ؟ وإذا علمته كذلك لم تعلمه دفعةً واحدة ؟ — قلنا : إن النفس إذا أرادت أن تقسم الشيء أو تشرحه فإنما (٤) تفعل ذلك في العقل لا في الوهم . فإذا كانت القسمة في العقل ، لم تكن هناك متفرقة بل تكون هناك أشد منها توحدًا إذا كانت في الوهم والحواس ، لأن العقل يقسم الشيء بغير زمان ، ولم يكن للشيء المبسوط أول ولا آخر ، بل هو أول كله لأن أوله يدرك آخره ، لأنه ليس بين أول القسمة وآخرها زمان يتوسط الأول والآخر منها .

فإن قال قائل : أفليس قد علمت النفس إذا قسمت الشيء أن منه ما هو أول . ومنه ماهو (٥) آخر ؟ — قلنا : بلى ! غير أنها لا تعلمه بنوع زمان ، بل إنما تعلمه بنوع شرح وترتيب . والدليل على ذلك أن (٦) البصر إذا رأى شجرة رآها من أصلها إلى فرعها دفعةً واحدة ، يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيب وشرح لا بنوع زمان ، لأن البصر إنما رأى أصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعةً واحدة (٧) : فالبصر يعرف أول الشجرة وآخرها بالترتيب ، لا بالزمان ، على ما قلنا ؛ فإن كان البصر يعلم ذلك فبخير أن يكون العقل

(١) مثل ... واحدة : ناقص في س .

(٢) المركب دفعة : ناقصة في س .

(٣) س : ما عنيتم أن ...

(٤) تفعل : ناقصة في س .

(٥) ماهو : ناقصة في س .

(٦) أن : ناقصة في س .

(٧) واحدة : ناقصة في س .

يعلم أول الشيء وآخره بالترتيب لا بالزمان . والشيء الذى يُعلم أوله وآخره بالترتيب لا بالزمان يُعرف ذلك كله دفعةً معاً .

فإن قال قائل : إن كانت النفس تعلم الشيء الواحد المبسوط والمركب الكثير القشور دفعة واحدة — فكيف صارت ذات قوى كثيرة ، وصار بعضها^(١) أولاً وبعضها آخراً؟ — قلنا : لأن^(٢) قوة النفس واحدة مبسطة ، وإنما تتكثّر قواها في غيرها لا في ذاتها ، والدليل على أن قواها واحدة مبسطة فعلها : فإنه واحدٌ أيضاً . فالنفس وإن كانت تفعل أفعال كثيرة ، لكنها إنما تفعلها كلها معاً ؛ وإنما تتكثّر أفعالها وتنفرد في الأشياء التى تقبل فعلها . فإنها لما كانت جسمانية متحركة لم تقوَ أن تقبل أفعال النفس كلها معاً ، لكنها قبلتها قبولاً متحركاً . فكثرة الأفعال إذن في الأشياء ، لا في النفس .

ونقول إن العقل واقفٌ على حالٍ واحدة لا ينتقل من شيء إلى شيء ، ولا حاجة له بالرجوع إلى ذاته^(٣) في علم الشيء ، بل هو قائمٌ ثابت الذات على حاله وفعله . فإن الشيء الذى يريد علمه يكون كأنه هيوالى له ؛ وذلك أنه يتصور بصورة المعلوم والمنظور إليه . فإذا تصور العقل بصورة المعلوم والمنظور إليه صار مثله بالفعل . وإذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل كان هو ما هو بالقوة لا بالفعل . وإنما يكون العقل هو ما هو بالقوة^(٤) إذا لم يلق بصره على الشيء الذى يريد علمه ، فإنه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل .

فإن قال قائل : إن العقل إذا لم يُرِدْ علم الشيء ، ولم يلق بصره على شيء ، فلا محالة أنه فارغٌ خالٍ عن^(٥) كل شيء . وهذا محالٌ ، لأن^(٦) من شأن العقل أن يعقل دائماً . وإن^(٧) كان يعقل دائماً فإنه لا محالة يلقى بصره على^(٨) الأشياء دائماً ، فلا يكون هو ما هو بالفعل أبداً . وهذا قبيحٌ جداً . — قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا سراً . فإذا عقل^(٩) العقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن العقل إذا رأى

(١) س : بعض قوتها . (٢) ط : إن .

(٣) س : ذكر . (٤) س : بالفعل .

(٥) س : من . (٦) س : لأنه من سنة العقل ...

(٧) س : فإن . (٨) الأشياء دائماً ... يلقى بصره : ناقص في س .

(٩) ط : فإذا العقل ذاته فقد ...

ذاته فقد رأى الأشياء كلها ، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقى بصره على ذاته ، لا على غيره ، فيكون أحاط^(١) بجميع الأشياء التي دونه . فإذا ألقى بصره على الأشياء كان محاطاً بها . وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا آنفاً^(٢) .

فإن قال قائل : إن ألقى العقلُ بصره^(٣) مرةً على ذاته ومرةً على الأشياء ، وكان^(٤) هذا فعله ، فلا محالة إذن أنه مستحيلٌ — وقد قلنا فيما سلف إن العقل لا يستحيل بشيء من أنواع الاستحالة البتة . — قلنا^(٥) : هو ، إن كان يلقى بصره على ذاته مرةً وعلى الأشياء مرةً ، فإنه إنما يفعل ذلك في أماكن مختلفة . وذلك أنه إذا كان العقل في عالمه العقلي ، لم يُلقِ بصره على شيء من الأشياء التي دونه إلا على ذاته فقط . وإذا كان في غير عالمه ، أى في العالم الحسّي ، فإنه يلقى بصره مرةً على الأشياء ومرةً على ذاته فقط . وإنما صار ذلك بحال^(٦) البدن الذي صار فيه بتوسط النفس . فإذا كان مشوباً بالبدن جداً ألقى بصره على الأشياء . وإذا^(٧) تخلص قليلاً ألقى بصره على ذاته فقط . فالعقل^(٨) لا يستحيل ولا يميل من حالٍ إلى حالٍ إلا بالجهة التي قلنا .

وأما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء ، وذلك أنها تلقى بصرها على الأشياء كلها بحركتها^(٩) المائلة . وإنما صارت النفس كذلك لأنها موضوعةٌ في أفق العالم العقلي . وإنما صارت لها حركة مائلة لأنها إذا أرادت علم شيء ألقّت بصرها إليه ، ثم رجعت إلى ذاتها . وإنما^(١٠) صارت ذات حركة لأنها إنما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل . فلما صار العقلُ ثابتاً قائماً لا يتحرك ، وكانت النفس غير ثابتة ، لم يكن بُدٌّ من أن تكون النفس متحركة ، وإلا اسكانت النفس والعقل شيئاً واحداً . وهكذا تكون سائر الأشياء . وذلك^(١١) لأن الشيء إذا كان محمولاً على شيء ساكن كان المحمول متحركاً ؛

(١) س : قد أحاط . (٢) ط : أيضاً .

(٣) س : مرة بصره . (٤) التواتر : نفسه في س .

(٥) ط : فقد . (٦) س : بنية وهو يك كان .

(٧) ط : كمال . (٨) س : وبذلك . (٩) س : وأعين .

(١٠) ط : لحركتها . (١١) ط : ونها .

(١٢) س : وذلك أنه إذا صار كان الشيء محمولاً على شيء ساكن كان المحمول متحركاً ، وإذا

كان الحاصل والمحمول ساكناً كان الحاصل والمحمول شيئاً واحداً ؛ وهذا محال .

وإلا لكان الحامل والمحمول شيئاً واحداً—وهذا محالٌ. غير أنه ينبغي أن يُعلم أن النفس إذا كانت في العالم العقلي كانت حركتها إلى الاستواء أكثر منها إلى الميل ؛ وإذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها إلى الميل أكثر منها^(١) إلى الاستواء .

فإن قال قائل : إن العقل يتحرك أيضاً ، غير أنه^(٢) يتحرك منه وإليه . فإن كان لا محالة^(٣) يتحرك ، فلا محالة أنه^(٤) يستحيل . — قلنا : إنه لا يتحرك العقلُ إلا^(٥) إذا أراد عِلْمَ عِلْتِهِ ، وهى العلة الأولى ، فإنه حينئذٍ^(٦) يتحرك . غير أنه وإن يتحرك^(٧) فإنما يتحرك حركةً مستوية . — فإن ليجَّ أحد^(٨) فقال : إن العقل يتحرك أيضاً^(٩) عند نيته الأشياء ، وذلك أنه يلقي بصره على الأشياء^(١٠) ، والإلقاء حركةٌ ما — قلنا : إن العقل ، وإن تحرك ، فإنما أن يكون منه إليه ، وإما أن يتحرك منه^(١١) إلى الأشياء . فأى الحركتين تحرك حركته مستوية غايةً في الاستواء^(١٢) لا ميلَ فيها . والحركة المستوية التى فى غاية الاستواء^(١٣) تكاد أن تكون شبه السكون . وهذه الحركة ليست استحالة ، لأنها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها . وإن كان هذا هكذا ، وكان العقل يتحرك بهذه الحركة ، فإنه غيرٌ مستحيلٍ وهو ثابت قائمٌ ساكن كما قلنا آنفاً^(١٤) . وإنما صار العقلُ إذا ألقى بصره على ذاته وعلى الأشياء لا يتحرك لأن فيه جميع الأشياء ، والأشياء وهو شئٌ واحدٌ ، كما قلنا مراراً .

وأما^(١٥) النفس فإنها إذا كانت فى العالم العقلي لم تستحل^(١٥) أيضاً ، لأنها تكون هناك صافية^(١٦) نقية هى ما هى^(١٧) بحقٍ لا يشوبها شئٌ من الأشياء الجسمانية فتعلم الأشياء التى دونها علماً حقاً . وذلك أن النفس إذا كانت فى العالم العقلي فإنها تتحد^(١٨) بالعقل ،

(١) س : منه . (٢) ط : أن . — س : أنه إنما يتحرك ...

(٣) لا محالة : ناقصة فى س . (٤) ط : أن .

(٥) إلا : ناقصة فى س . (٦) ط : هو .

(٧) س : يتحرك . (٨) ط : واحد . (٩) أيضاً : ناقصة فى س .

(١٠) على الأشياء : ناقصة فى س . (١١) منه : ناقصة فى س .

(١٢) ما بين الرقبين ناقص فى س . (١٣) ط : أيضاً .

(١٤) س : فأما النفس إذا كانت ... (١٥) س : لا تستحيل ...

(١٦) س : نقية صافية . (١٧) هى ما هى بحق : ناقصة فى ط .

(١٨) س : تتوجه .

وليس بينها وبين العقل شيء متوسطٌ ألبتة . وكذلك إذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت^(١) في ذلك العالم الأعلى سلكت إلى العقل والتزمته . فإذا^(٢) التزمته توحدت به من غير أن تهلك ذاتها ، بل تكون أبين وأصفى وأزكى لأنها^(٣) هي والعقل يكونان شيئاً واحداً ، أو اثنين كنوع ونوع . فإذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل [١١ ب] الاستحالة بوجه من الوجوه ، بل تكون غير مستحيلة في عالمها ؛ وذلك أنها تعلم ذاتها وتعلم أنها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصلٌ ، وإنما صارت كذلك لأنها^(٤) تصير هي العاقل والمعقول . وإنما صارت كذلك لشدة انصافها بالعقل وتوحيدها به حتى كأنها هي^(٥) وهو شيء واحد . فإن فارقت النفسُ العقلَ وأبت أن تتصل به^(٦) وأن تكون هي وهو واحداً^(٧) — اشتاقت إلى أن تتفرد بنفسها^(٨) ، وأن تكون هي والعقل اثنين لا واحداً^(٩) ثم اطلعت على هذا العالم وألقت بصرها على شيء من الأشياء دون العقل فاستفادت^(١٠) الذكر هي ، وصارت ذات ذكر . فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم تنحط إلى ها هنا ؛ وإن ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف . غير أنها إما أن تنحط إلى الأجرام السماوية فتبقى هناك ، وإما أن تنحط إلى هذا العالم الأرضي . فإن انحطت إلى الأجرام السماوية^(١١) فإنها لا تذكر إلا تلك الأجرام السماوية فقط وتشبهت بها ، وكذلك إذا انحطت إلى العالم^(١٢) الأرضي تشبهت به ولم تذكر غيره ، وذلك أن النفس إذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته ؛ لأن التذكر : إما أن يكون التعقل ، وإما أن يكون التوهم ؛ والتوهم^(١٣) ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة ، لكنها^(١٤) تكون على حال الأشياء التي تراها : أرضية كانت أم سماوية . إلا أنها^(١٥) على نحو ما ترى

(١) من : ثم صارت . (٢) فإذا التزمته : ناقصة في س .

(٣) من : لأنها حينئذ والعقل واحد واثنان بنوع ونوع .

(٤) لأنها ... كذلك : ناقصة في س . (٥) هي : ناقصة في ط .

(٦) به : ناقصة في س . (٧) من : واحد واشتاقت .

(٨) من : بذاتها . (٩) لا واحداً : ناقصة في س .

(١٠) من : استفادت .

(١١) وإما أن تنحط ... السماوية : ناقصة في ط . — وفي ح : إلى تعام الغرضي ...

(١٢) من : هذا العالم . (١٣) من : والتوهم .

(١٤) من : لكنه يكون . (١٥) من : أنه .

من الأشياء : الأرضى أم^(١) السماوى ، فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير مثله . وإنما صار التوهم يتشبه بالأشياء الأرضية والسماوية لأنها كلها فيه ، غير أنها فيه بنوع ثان لا بنوع أول — فلذلك لا تقدر على أن تتشبه بالأشياء السماوية والأرضية تشبهاً تاماً لأنه متوسط موضوع بين العقل والحس ، فيميل إليهما جميعاً ولا يحفظ أحدهما دون الآخر حفظاً يقيناً ، ولا يخلص لأحدهما دون الآخر .

فقد بان أن النفس إذا ذكرت شيئاً واحداً^(٢) من الأشياء تشبهت به وصارت مثله : شريفاً كان ذلك الشيء أم دينياً .

فتريد الآن أن ترجع إلى ما كتبنا فيه فنقول : إن النفس إذا كانت فى العالم الأعلى اشتاقت إلى الخير المحض الأول^(٣) . وإنما يأتيها الخير الأول بتوسط العقل . بلى ! هو الذى يأتيها . وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنعه مانع^(٤) من أن يسلك حيث شاء . فإذا أراد^(٥) النفس أنها ولم يمنعه^(٦) مانع من ذلك : جرمانياً كان أو روحانياً . وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشيء الآخر بتوسط ما يليه^(٧) . فإن لم تستق النفس إلى الخير الأول واطلمت إلى العالم السفلى واشتاقت إلى بعض ما فيه ، فإنها تكون فى ذلك الشيء على قدر ذكرها إياه أو توهمها له . فالنفس^(٨) إنما تكون ذات ذكر إذا اشتاقت إلى هذا العالم ، لأنها لا اشتاق إليه حتى تتوهمه ، وقد قلنا إن التوهم^(٩) هو الذكر .

فإن قال قائل : إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده^(١٠) ، فلا محالة أنها تتوهمه أيضاً بعد خروجها منه وورودها^(١١) إلى العالم الأعلى . فإن كانت تتوهمه فإنها^(١٢)

(١) ط : والسماوى . (٢) واحداً : ناقصة فى س .

(٣) س : الأول فإنها تأتيه بتوسط العقل بل هو المدير ، وذلك أن الخير المحض ...

(٤) من : ناقصة فى س . (٥) س : أرادته .

(٦) س : يحجبه . (٧) س : بتوسط الثلاثة .

(٨) س : والنفس . (٩) س : التوهم . ط : الوهم .

(١٠) س : تراه . (١١) لى : ناقصة فى س .

(١٢) س : فلا محالة أنها تذكره .

لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إذا كانت في العالم العقلي لا تذكر^(١) شيئاً من هذا العالم البتة — قلنا إن النفس ، وإن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه ، لكنها تتوهمه بتوهم^(٢) عقلي ؛ وهذا الفعل^(٣) إنما هو جهل لا معرفة . غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة ، وذلك أن العقل يجهل ما فوقه بجهل هو^(٤) أشرف من العلم . فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم تنحط إلى هاهنا ، لأن ذكر تلك الأشياء الشريفة بمنه^(٥) من أن تنحدر إلى هاهنا . فإن ذكرت العالم السفلي انحطت من العالم الشريف ؛ إلا أن ذلك يكون بجهة وجهية ، وذلك أن العقل يجهل ما فوقه من علته وهي العلة الأولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة ، لأنه لو عرفها معرفة تامة لكان هو فوقها وعلة لها . ومن المحال أن يكون الشيء فوق علته وعلة لعته ، وذلك أن^(٦) يكون العلولُ علة لعته ، والعلة معلولة لمعلولها — وهذا قبيح جداً ؛ والعقل يجهل ما تحته من^(٧) الأشياء كما قلنا قبل^(٨) ، لأنه لا يحتاج إلى معرفتها لأنها فيه وهو علتها . وجهل العقل ليس عدم المعرفة ، بل هو المعرفة القصوى ، وذلك أنه^(٩) يعرف الأشياء لا كمعرفة الأشياء نفسها بل فوق ذلك وأفضل وأعلى ، لأنه علتها . فمعرفة الأشياء بأنفسها عند العقل جهل لأنها ليست معرفة صحيحة ولا تامة ؛ فلذلك قلنا : إن العقل يجهل الأشياء التي تحته ، نعى بذلك أنه يعرف الأشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بأنفسها ؛ ولا حاجة إلى^(١٠) معرفتها لأنه علة فيها^(١١) وهي معلولاته كلها . فإذا كانت فيه لم يحتاج إلى معرفتها . وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه^(١٢) آنفاً ولا تحتاج إلى معرفة شيء من الأشياء إلا^(١٣) إلى معرفة العقل والعلّة الأولى لأيهما فوقها . فإن كان هذا هكذا ، رجعت فقلنا إن النفس إذا فارقت هذا

(١) من لم تذكر

(٢) من : بتوهم . ط : بتوهم . (٣) من : العقل .

(٤) هو ... العلم : ناقصه و من . (٥) من : يلزمه أن لا تنحدر ...

(٦) من : أنه . (٧) من : من سائر .

(٨) من : آنفاً . (٩) من : أنه ليس يعرف الأشياء بنفسها ، بل فوق ...

(١٠) من : به إلى . (١١) من : فوه معلولاتها كلها

(١٢) من : ذكرناه . (١٣) من : إلا بمعرفة العقل ...

العالم وصارت في العالم الأعلى العقلي لم تتذكر^(١) [١٢ ب] شيئاً مما علمته ، ولا سبباً إذا^(٢) كان العلم الذي اكتسبته دينياً ، بل تحرص على رفض جميع الأشياء التي نالت^(٣) في هذا العالم ، وإلا^(٤) اضطرت إلى أن تكون هناك أيضاً تقبل الآثار التي كانت^(٥) تقبلها هاهنا — وهذا قبيحٌ جداً : أن تكون النفسُ تقبل آثارَ هذا العالم وهي في^(٦) العالم الأعلى ، لأنها إن قبلت تلك الآثار فإنها تقبلها في وهما ؛ وإذا توهمتها تشبهت بها كما قلنا آنفاً . والنفس لا تشبه بشيء من آثار هذا العالم إذا كانت في العالم الأعلى^(٧) العقلي ، لأنه يلزمها من ذلك أن تكون هي في العالم^(٨) الأعلى مثلها إذا كانت في العالم السفلي — وهذا قبيحٌ جداً .

فقد بان وصح^(٩) كيفية النفس وحالها عند ورودها العالم العقلي ورجوعها إليه ، وأنها لا تحتاج إلى ذكر الأشياء الحسية الدائرة الدنيئة . وبان^(١٠) أيضاً — بالأراء المقنعة والمقاييس الشافية — حال العقل^(١١) ، وكيف يذكر^(١٢) ويتوهم ، وهل يحتاج إلى الوهم والمعرفة^(١٣) ، والأشياء المعروفة والمتوهمه ، على مبلغ قوتنا واستطاعتنا ، بقول مستقصى^(١٤) .

فزيد الآن أن نذكر العلة التي لها^(١٥) وقعت الأسمى المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء التجزئى المنقسم بالذات . فينبغي أن يُعلم : هل تتجزأ النفس ؟ أم لا تتجزأ ؟ فإن كانت تتجزأ فهل تتجزأ بذاتها ، أم بعرضٍ ؟ وكذلك إذا كانت لا تتجزأ فبذاتها^(١٦) لا تتجزأ ، أم بعرضٍ ؟ — فنقول إن النفس تتجزأ بعرضٍ ، وذلك أنها إذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزؤ الجسم ، كقولك^(١٧) إن الجزء المتفكر هو غير

(١) س : تذكر .

(٢) س : نالتها .

(٣) ط : لا . — س : وإلا اضطرت أن يكون ...

(٤) كانت : ناقصة في س .

(٥) ما بين الرقبن ساقط من س .

(٦) س : بان وصحت .

(٧) بغير واو في س .

(٨) س : والمعرفة بالأشياء .

(٩) ط : بها .

(١٠) س : كقوله إن جزء النفس المفكر هو غير جزئها البهيمى .

(١١) س : كقوله إن جزء النفس المفكر هو غير جزئها البهيمى .

(١٢) س : كقوله إن جزء النفس المفكر هو غير جزئها البهيمى .

(١٣) س : كقوله إن جزء النفس المفكر هو غير جزئها البهيمى .

(١٤) س : كقوله إن جزء النفس المفكر هو غير جزئها البهيمى .

(١٥) س : كقوله إن جزء النفس المفكر هو غير جزئها البهيمى .

(١٦) س : كقوله إن جزء النفس المفكر هو غير جزئها البهيمى .

(١٧) س : كقوله إن جزء النفس المفكر هو غير جزئها البهيمى .

الجزء البيمي، وجزؤها الشهواني غير الجزء النفسى . وإنما نعى بالجزء منها جزء الجسم الذى تكون فيه قوة النفس المفكرة ، والجزء الذى فيه ^(١) قوة الشهوة ، والجزء الذى تكون فيه قوة الغضب . فالنفس إنما ^(٢) تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها ، أى بتجزؤ ^(٣) الجسم الذى فيه ، فأما هى بعينها فلا تقبل التجزئة ألبتة ^(٤) . فإذا قلنا إن النفس لا تتجزأ فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى ^(٥) ؛ وإذا قلنا إن النفس تقبل التجزئة فإنما نقول ذلك بقول مضافٍ عرَضى ، لأنها إنما تكون متجزئة إذا هى ^(٦) صارت فى الأجسام . وذلك أنا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حية حساسة ^(٧) والجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثة فى جميع أجزائه ^(٨) — قلنا إن النفس متجزئة ، وإنما [١٣] نعى بذلك أنها ^(٩) فى كل جزء من أجزاء الجسم لأنها تتجزأ ^(١٠) بتجزؤ الجسم . والدليل ^(١١) على أن ذلك كذلك أعضاء البدن ، وذلك أن كل عضوٍ من أعضاء البدن إنما يكون حساساً ^(١٢) دائماً إذا ^(١٣) كانت قوة النفس فيه . فإذا ^(١٤) كانت قوة النفس الحسية فى جميع الأعضاء ذوات الحس ، قيل لتلك القوة إنها تتجزأ بتجزؤ ^(١٥) الأعضاء التى هى ^(١٥) فيها . وقوة النفس ، وإن كانت منبثة فى جمع الأعضاء ^(١٦) ، لكنها فى كل عضوٍ ناتمةٌ كاملةٌ وليست متجزئة بتجزؤ الأعضاء ؛ وإنما تتجزأ ^(١٧) بتجزؤ الأعضاء كما وصفنا وبيننا سراراً .

فإن قال قائل : إن النفس لا تتجزأ فى حاسة ^(١٨) اللس فقط ، وأما فى سائر الحواس

-
- (١) س : تكون فيه . (٢) إنما : ناقصة فى س .
 (٣) ط : يتجزأ . (٤) س : بنة .
 (٥) ما بين الرقبتين ناقص فى ط . (٦) هى : ناقصة فى س .
 (٧) حساسة : ناقصة فى ط ، ح . (٨) س : أجزائه فى ذلك تكون حية حساسة قد ...
 (٩) بذلك : ناقصة فى ط . (١٠) تتجزأ : ناقصة فى ح .
 (١١) س : على ذلك أعضاء البدن إنما يكون ...
 (١٢) ط : حساساً . (١٣) ما بين الرقبتين ناقص فى س .
 (١٤) بتجزؤ : ناقصة فى س . (١٥) س : ناقصة فى س .
 (١٦) س : أعضاء بدن . (١٧) ونحو ... وأعضاء : ناقصة فى س .
 (١٨) س : فى حال اللس .

فإنها تتجزأ — قلنا : إن النفس تتجزأ في حاسة^(١) اللمس وفي سائر الحواس^(٢) لأنها أبدانٌ والنفس في الأبدان . فالنفس إذن تتجزأ بتجزؤ الحسائس^(٣) كلها اضطراراً ، على النوع الذى ذكرنا^(٤) آتفاً . غير أنها أقل تجزؤاً في اللمس منها في سائر الحسائس^(٥) ؛ وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية الكائنة في الكبد والقوة التى في القلب وهى الغضب^(٦) أقل تجزؤاً . وهذه القوة ليست مثل قوى^(٧) الحسائس ، لكنّها على نوع آخر ، وذلك أن قوى الحسائس^(٨) هى أجزاء بعد هذه القوة^(٩) ، فلذلك صارت أشدّ تجسماً . وأما^(١٠) قوة النباتية والنامية والشهوانية فأقلّ تجسماً . والدليل على ذلك أنها لا تفعل أفعالها بآلات البدن ، لأن الآلة تمنعها من^(١١) أن تفعل أفعالها في جميع البدن ، وتحوّل بينه وبين ذلك . فقد بان إذن أن قوة النفس القابلة للتجزئة^(١٢) غير قوتها التى لا تقبل التجزئة . وهذه القوى لا تترج فتكون واحدة ، بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير أن يقرن^(١٣) بعضها في بعض . وقوة^(١٤) النفس على ضربين : أحدهما تتجزأ بتجزؤ الجسم^(١٥) مثل الأحساس ، والأخرى لا تتجزأ بتجزؤ الجسم^(١٦) مثل القوة النامية والقوة التى هى^(١٦) شهوانية فإنهما منبثتان في^(١٧) سائر الجسم من النبات ، والقوى المتجزئة بتجزؤ الجسم تجمعهما قوة أخرى^(١٨) أبقي وأرفع منها وأعلى . فقد يمكن إذن أن تكون قوة النفس المتجزئة بتجزؤ الجسم غير متجزئة بالقوة التى فوقها التى لا تتجزأ والتي هى أقوى القوى المتجزئة مثل الحسائس^(١٩) فإنها قوة من قوى النفس تتجزأ بتجزؤ^(٢٠) الآلات

(١) س : حاس .

(٢) س : الأحساس .

(٣) س : الأحساس .

(٤) ط : ذكرناها .

(٥) الحسائس : ناقصة في س .

(٦) س : الغضب .

(٧) س : قوة الإحساس .

(٨) س : الإحساس .

(٩) س : القوى .

(١٠) س : فأما .

(١١) م : ناقصة في س .

(١٢) س : التجزئة .

(١٣) س : يفتقر بعضها من بعض .

(١٤) ط : فقوة .

(١٥) ما بين الرقبتين ناقص في ط ، ح .

(١٦) التى هى : ناقصة في س .

(١٧) س : في جميع جسم النبات .

(١٨) س : أخرى أيضاً .

(١٩) س : الأحساس .

(٢٠) س : بتجزؤ الجسمانية أعنى الآلات الجسمانية .

الجسمية ، وكلها تجمعها قوة واحدة هي أقوى الحراس ، وهي تَرِدُ عليها بتوسط الحاسن^(١) وهي [١٣ ب] قوة لا تنجزاً لأنها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيتها ؛ ولذلك صارت الحاسن^(٢) كلها تنتهي إليها فتعرف الأشياء التي تؤدّي إليها الحاسن^(٣) وتميزها معاً من غير أن تفعل أو تقبل آثار الأشياء المحسوسة ، ولذلك صارت هذه القوى تعرف الأشياء المحسوسة وتميزها معاً في دفعة واحدة . وينبغي أن تعلم هل لهذه القوى التي ذكرنا ولسائر قوى النفس موضع^(٤) معلوم من مواضع البدن تكون فيه ، أو ليس لها مواضع^(٥) ألبتة — فنقول : إن لكل قوة من النفس موضعاً معلوماً^(٦) تكون فيه ، لأنها تحتاج إلى المواضع لثباتها وقوامها ، لكنها تحتاج إليه لظهور فعلها من ذلك المكان التهيئ لقبول ذلك الفعل ؛ والنفس هي التي صيرت ذلك العضو متهيئاً لقبول فعلها لأنها إنما تهيب العضو بالهيئة التي تريد أن يظهر فعلها منه ، فإذا^(٧) هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها^(٨) أظهرت قوتها من ذلك العضو . وإنما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيأت^(٩) الأعضاء ؛ وليس للنفس قوى مختلفة ، ولا هي مركبة منها بل هي مبسطة ذات قوة^(١٠) تُعطي الأبدان القوى إعطاء دائماً ، وذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب . فلما صارت النفس تُعطي الأبدان القوى^(١١) ، تنسب إليها تلك القوى لأنها علة لها ؛ وصفات المعلول أخرى أن تُنسب إلى العلة منها إلى المعلول ، لا سيما إذا كانت شريفة تليق بالعلة أكثر مما تليق بالمعلول .

ونرجع إلى ما كنا فيه فنقول : إنه إن لم تكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من أماكن البدن ، وكانت كلها في غير مكان ، لم يكن بينها وبين أن تكون داخل البدن أو خارجاً منه فرق ألبتة ، فيكون البدن المتحرك الحاسن لا تعير له — وهذا قبيح . ويعرض من هذا^(١٢) أيضاً أن لا نعلم كيف تكون أعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية

(١) س : الأحاسن . (٢) .. بين الرغز ناقص في س

(٣) س : معلوماً من مواضع البدن تكون فيه .

(٤) ط : فبدأ (بـ) بتتبع . (٥) ط : ونصير قوتها .

(٦) س : هيته . (٧) س : قوة شريفة بعضى ...

(٨) س : الأبدان تنسب تلك القوى إليها ...

(٩) س : أيضاً من هذا .

إذا صارت قوى النفس ليست في مكان . فإن قال قائل : إن بعض قوى النفس في مكان ، أى لها أعضاء معلومة تُظهر منها ، وبعضها ليس في مكان — قلنا : إن كان ذلك كذلك لم تكن النفس كلها^(١) فينا ، لكن يكون بعضها فينا وبعضها ليس فينا — وهذا قبيح جداً . ونقول بقول مستقصى إنه ليس جزءاً من أجزاء النفس في مكانٍ ألبتة : كانت النفس داخلية في البدن ، أو خارجة منه . وذلك أن المسكان [١٤] يحيط^(٢) بالشيء الذى فيه ويحصره^(٣) . وإنما يحيط المسكان بشيء جسمانى . وكل شيء يحصره المسكان ويحيط به فهو جسم^(٤) . والنفس ليست بجسم ولا قواها بأجسام . فليست إذن في مكان ، لأن المسكان لا يحيط بالشيء الذى لا جسم له ولا يحصره . وإنما قلنا إن قوى النفس في أماكن معلومة من البدن — نريد بذلك أن كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض أعضاء^(٥) البدن ؛ إلا أن تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في مكان ، لكنها فيه بأنها يظهر فعلها منه . وهيئة الجرم في المسكان على غير الهيئة التى تكون للنفس في البدن ، وذلك أن الكل من الجرم لا يكون في المكان الذى يكون فيه^(٥) الجزء . فأما النفس فكلها^(٦) حيث جزؤها ، والنفس تحيط بالمسكان ، والمسكان لا يحيط بها لأنها علة^(٧) له ، والمعلول لا يحيط بالعلة ، بل العلة تحيط بالمعلول . ونقول إنه ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الظرف ، فإنها لو كانت كذلك لكان البدن غير ذى نفس . وذلك أنه لو كان البدن محيطاً بالنفس كما حاطة الظرف بما فيه ، لزم من ذلك أن تكون النفس^(٨) مما يسلك إلى البدن قليلاً قليلاً كسلوك الماء إلى الظرف ، وكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذى يُدثفه^(٩) الظرف — وهذا قبيح جداً . وليست النفس في البدن كالجرم في المسكان ، على ما قلنا آنفاً ؛ وذلك أن المسكان الحق المحض ليس هو مجرم ، بل هو لا جرم . فإن كان المسكان لا جرمًا^(١٠) والنفس ليست مجرم ، فلا^(١١) حاجة للنفس إلى المسكان^(١٢) ، والمسكان

(١) ح ، ط كما قلنا — والتصحيح عن س . (٢) ط : يحيط .

(٣) س : وحصره . (٤) س : كما أبيتنا . ح ، ط : الأعضاء للبدن .

(٥) س : الجزء فيه . (٦) س : وكليتها .

(٧) له : ناقصة و س . (٨) س : النفس تسلك .

(٩) ط : يشفه . (١٠) كذا في س . — ح ، ط : لا جرم .

(١١) س : فإنا . (١٢) س : المسكان هو وهو لأن ...

هو هي لأن الكلّ أوسع من الجزء وهو محيط به وحاصر له .

فإن قال قائل : لا بدّ من أن نقول إن النفس في البدن كالشيء في المكان — قلنا : إن المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القصوى . فإن^(١) كانت النفس في المكان ، فإنها تكون في تلك الصحيفة فقط ، فيبقى سائر البدن ليست النفس فيه . وهذا أيضاً^(٢) قبيح جداً . وقد يعرض من قول القائل إن النفس في البدن كالشيء في المكان أشياء أخرى قبيحة^(٣) ومحالة : أولها أن المكان يحرك^(٤) الشيء الذي فيه ، لا الشيء في المكان هو الذي يحرك المكان به ؛ فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان لكان البدن علة حركة النفس ، وليس ذلك كذلك ، بل النفس هي علة حركة البدن ؛ والشيء^(٥) في المكان إذا رُفِع المكان ارتفع الشيء أيضاً ولم يثبت ألبتة . فلو أن النفس في البدن كالشيء في المكان ، لكان إذا ما رُفِع الجسم^(٦) وفَسَدَ ارتفعت النفس وفُتت ولم تثبت . وليست النفس كذلك ، بل إذا رفع البدن وفَسَدَ كانت النفس أشدّ ثباتاً وأظهر منها إذا كانت في البدن .

وإن قال قائل : إن المكان إنما هو^(٧) بُعداً ما ، وليس^(٨) بالصحيفة الخارجة القصوى فالنفس في البدن كأنها في بُعد ما — قلنا : إن كان المكان بُعداً ما^(٩) فبالحرى أن لا تكون النفس في البدن كالشيء في المكان ، وذلك أن البعد إنما هو الفراغ ، والبدن ليس هو^(١٠) بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو الفراغ : فتكون النفس إذن^(١١) في الشيء الفارغ الذي فيه البدن ، لا في البدن بعينه — وهذا قبيح جداً . — وليست النفس أيضاً في البدن كالشيء المحمول ، وذلك أن الشيء المحمول إنما هو أثر من آثار الخامل ، مثل اللون والشكل : فإنهما أثرا الجرم الخامل لهما ، والآثر لا تفرق حواملها إلا بفساد^(١٢) حواملها ؛

(١) ط ، ح : وإن . (٢) أيضاً : نفاضة في ص .

(٣) ص : قبيحة مخالفة أولها ...

(٤) ص : لا يحرّك لشيء من المكان هو الذي يحرّك المكان بحركته ؛ فلو كانت النفس ..

(٥) س : وأيضاً وشيء ذو اسكان إذ رُفِع ...

(٦) ص : البدن . (٧) هو : نفاضة في ط .

(٨) ط : وأبست . (٩) : نفاضة في ...

(١٠) هو : نفاضة في س . (١١) من : نفاضة في ص .

(١٢) ط : بفسد .

والنفس تفارق البدن من غير أن تفسد أو^(١) تتحلل بتحلل البدن . وليست النفس في البدن كالجُزء في الكل ، لأن النفس ليست بجزء البدن .

فإن قال قائل : إن النفس جزء للحي^(٢) كله فهو في البدن كالجُزء في الكل — قلنا : إنه لا بد^(٣) أن تكون النفس في البدن إذا صارت فيه كالجُزء في الكل : إما^(٤) مثل ما يكون الشراب في ظرف الشراب ، وإما ظرف الشراب بعينه . وقد قلنا إنها ليست في البدن مثلما يكون الشراب في الظرف ، وبَيِّنًا كيف لا يمكن^(٥) ذلك ؛ وليست مثل ظرف الشراب بعينه لأن الشيء لا يكون موضوعاً لنفسه . فليست^(٦) النفس إذن في البدن كالجُزء من الكل ، وليست أيضاً في البدن كالكل في الأجزاء — فإنه قبيحٌ جداً أن يقال^(٧) : إن النفس هي الكل والبدن أجزاءؤها . وليست النفس مثل صورة في الهيولى ، وذلك أن الصورة غيرُ مفارقةٍ للهيولى إلا بفساد ؛ وليست النفس في البدن^(٨) كذلك ، بل هي مفارقة البدن^(٩) بغير فساد . والهيولى أيضاً قبل الصورة وليس البدن قبل النفس ، وذلك أن النفس هي التي تجمل الصورة في الهيولى ، إذ^(١٠) هي التي تصوّر في الهيولى وهي التي تجسم الهيولى . فإن كانت النفس هي التي تصور الهيولى وهي التي تجسمها ، فلا محالة أنها ليست في البدن كالصورة في الهيولى ، لأن العلة لا تكون في المعلول كالشيء المحمول ، وإلا لكانت العلة أثراً^(١١) للمعلول — وهذا قبيحٌ جداً . لأن المعلول هو الأثر والعللة هي المؤثرة ، والعللة في المعلول كالفاعل المؤثر ، والمعلول في العلة كالمفعول المتأثر^(١٢) .

فقد بان وصحّ أن النفس في البدن ليست على شيء من الأنواع التي^(١٣) ذكرنا وبيننا بحججٍ مقنعة مستقصاة .

[[تمّ الميعر الثاني من كتاب أثولوجيا]]

- (١) س : و .
 (٢) س : جزء الجزء كله . (٣) س : لا يخالو .
 (٤) س : إلا .
 (٥) س : يكون . (٦) ط : فليس .
 (٧) ط : تقول . (٨) في البدن : ناقصة في س .
 (٩) س : للهيولى إلا بفساد وليست النفس كذلك بل هي مفارقة البدن بلا فساد والهيولى أيضاً ...
 (١٠) س : أى . (١١) س : أثراً والمعلول مؤثراً — وهذا ...
 (١٢) س : المؤثر . (١٣) ط : الذى .

الميمر الثالث^(١)

[١١٥] من كتاب أنولوجيا

إذ^(٢) قد بينّا على ماوجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة ، ونظمتنا القول فيه نظماً طبيعياً على توالى مجرى الطبيعة — فنقول الآن على إيضاح ماهية جوهر النفس . ونبدأ بذكر مقالة الجرمين الذين ظنّوا بخسارة رأيهم^(٣) أن النفس ائتلاف اتفاق الجرم واتحاد أجزائه ، ونكشف عن دحوض حجتهم في ذلك ، ونُظهِر قُبْح مايجرى^(٤) إليه مذهبهم فإنهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية إلى الأجرام ، وتركوا الأنفس والجواهر الروحانية مُعْرَاة من كل قوة .

فنقول : إن أفعال الأجرام إنما تكون بقوى ليست بجرمانية^(٥) ؛ وهذه القوى تفعل الأفعال العجيبة . والدليل على ذلك ما نحن قائلون إن شاء الله تعالى : إن لكل^(٦) جرم كمية وكيفية ، والكمية غير الكيفية . وليس يمكن أن يكون جرم ما^(٧) بغير كمية . وقد أقرّ بذلك الجرميون . فإن لم يمكن أن يكون جرم ما^(٨) بلا كمية ، فلا محالة أن الكيفية ليست بجرم . وكيف يمكن أن تكون الكيفية جرمًا وليست بواقعة^(٩) تحت الكية ! إذ كان كل جرم واقعاً تحت الكية . والكيفية ليست^(١٠) بجرم ؛ وإن^(١١) لم تكن الكيفية جرمًا ، فقد بطل قولهم إن الأشياء أجرام .

ونقول أيضاً كما قلنا آنفاً^(١٢) : إن كل جرم وكل جثة إذا جُرُت أو اختلف منها قدر ما

(١) قبله البسالة في س . — من كتاب أنولوجيا : ناقص في س .

(٢) س : وإذ قد أبنينا على ... — ح : وإذ قد ...

(٣) ط : بخسارتهم . (٤) كذا في نسخ — فهل صوبها : بخر ؟

(٥) س : بجرمية . (٦) س : سكب .

(٧) ما : ناقصة في س . (٨) ما : ناقصة في س .

(٩) س : واقعة تحت الكية . (١٠) س : وليست . (١١) س : وإن .

(١٢) آنفاً : ناقصة في ط ، ح .

لم تبق على حالها الأولى من العظم^(١) والكمية ، وتبقى الكيفيات على حالتها الأولى من غير أن ينتقص منها^(٢) شيء ، لأن الكيفية في جزء الجرم كهيئتها^(٣) في الجرم كله^(٤) كحلاوة العسل ، فإن الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة التي في نصف رطل بعينها لا تنتقص حلاوة العسل بنقصان كميته ؛ وليست كمية رطل من العسل كالكمية التي في نصف رطل منه^(٥) . فإن كانت الحلاوة لا تنتقص بنقصان جرم العسل ، فليست الحلاوة بجرم . وكذلك يكون سائر الكيفيات كلها .

ونقول : إنه لو كانت القوى أجراماً ، لكانت القوى الشديدة ذات^(٦) جُث عظام ، و لكانت القوى الضعاف ذات جُث لطاف . فأما الآن فإنه ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة . وذلك أنه ربما كانت الجثة لطيفة^(٧) وكانت^(٧) القوة شديدة فإن كان هذا هكذا ، قلنا إنه لا ينبغي لنا أن نضيف القوة إلى عظم الجثة ، بل إلى شيء آخر لا جثة له ولا عظم .

ونقول : إن كانت هيولى الأجرام كلها واحدة^(٨) وكانت جرماً ما بزعمهم ، فإتما صارت تفعل أفاعيل مختلفة بالكيفيات [١٥ ب] التي فيها . فإنهم لم يعلموا أن الأشياء التي صارت في الهيولى إنما هي كلمات فواعل ليست هيولانيات ولا جرمانيات . فإن قالوا : إن الحى إذا ما برد^(٩) دمه وانفشت الريح الغريزية التي فيه — هلك ولم يبق . فإن^(٩) كانت النفس جوهرًا غير جوهر الدم والريح وسائر الأخلاط التي في البدن ، ثم عدمها^(١٠) البدن — آتومات الحى إذا^(١١) كانت النفس غير هذه الأخلاط .^(١٢) قلنا : إن الأشياء التي تعيم الحى ليست هي الأخلاط البدنية فقط^(١٢) ، لكن هي أشياء أخر غيرها أيضاً ؛

- | | |
|---------------------------------|------------------------------------|
| (١) س : العظمة . | (٢) ط : منه . |
| (٣) ط : كفيئتها . | (٤) كله : ناقصة في ط ، ح . |
| (٥) س : من العسل . | (٦) هنا تحريف شديد في س . |
| (٧) وكانت : ناقصة في س . | (٨) س : إذا برت (!) . |
| (٩) س : ولو . | (١٠) س : حذفها . |
| (١١) ط ، ح : إذا . — س : إذ . | (١٢) ما بين الرقبتين ناقص في س . |

وقد^(١) يحتاج الحى إليها فى قيامه وثباته . وإنما هذه الأشياء بمنزلة الهوى للبدن : تأخذها النفس وتهيئها على صورة البدن لأن^(٢) البدن سَيَّالٌ . فلولا أن النفس تمدُّ جوهر البدن بهذه الأخلاط لما ثبت^(٣) الحى كثيرَ شيء . فإذا فُتت^(٤) هذه العناصر ولم تجد النفس عنصراً تمدُّ به البدن فعند ذلك يهلك الحى ويفسد . والأخلاط^(٥) إنما هى علة هيولانية للحى ، والنفس علة فاعلة^(٦) . والدليل على ذلك أننا نجد بعض الحيوان لا دم له ، وبعضه لا ريح له^(٧) غيرية . ولا يمكن أن يكون حى من الحيوان غير ذى نفس ألبتة . فليست النفس إذن بجرم .

ونقول : إن كانت النفس جرمًا ، فلا بد لها من أن تنفذ فى سائر^(٨) البدن وتمتزج به^(٩) كما تمزج الأجرام إذا اتصل بعضها ببعض . وإنما تحتاج النفس أن تنفذ فى جميع البدن لتُذِيلَ الأعضاء كلها من قوتها . فإن كانت النفس تتمزج بالبدن كما تمزج بعض الأجرام ببعض ، لم تكن النفس نفساً بالفعل . وذلك أن الأجرام إذا امتزج بعضها ببعض واختلطت ، لم يبقَ واحدٌ منها على حاله^(١٠) الأول بالفعل ، لكهنا يكونان^(١١) فى الشيء بالقوة . فكذلك^(١٢) النفس إذا امتزجت بالبدن لم تكن نفساً بالفعل ، بل إنما تكون بالقوة فقط ، فتكون قد أهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة إذا امتزجت بالمرارة . فبئس كان هذا هكذا ، وكان الجرمُ إذا^(١٣) امتزج بالجرم لم يبقَ واحدٌ منهما على حاله^(١٤) - فكذلك النفس إذا امتزجت بالبدن : فإذا لم يبق على حالها الأولى لم تكن نفساً .

ونقول : إن الجرم إذا امتزج بجرمٍ آخر احتاج إلى مكانٍ أعظم من مكانه الأول^(١٥) ،

(١) ط : فقد .

(٢) ثبت ... شيء : بحرفة فى س .

(٣) ط : ناقصة فى س .

(٤) س : فاعية .

(٥) س : فيه .

(٦) به : ناقصة فى س .

(٧) ط : يكون .

(٨) س : قد امتزج بالجرم ولم يبق ... (٩) حله ... على : ناقصة فى س .

(١٠) س : الأول ، وإذا انفصل منه وفارقه يكديه مكان أقل . ونبتت النفس إذا اتصل بالبدن

يعظم البدن ويحتاج إلى مكانٍ أوسع . وكذلك إذا فارقت النفس ...

لا ينكر ذلك أحدٌ ولا يدفعه . والنفس إذا صارت إلى البدن لن يحتاج البدن إلى مكانٍ أعظم من مكانه الأوّل . وكذلك إذا فارقت النفسُ البدنَ لم يأخذ البدن مكاناً أقل من مكانه الأوّل . ولا ينكر ذلك أحدٌ ولا يدفعه . ونقول أيضاً إذا صار الجرم في الجرم [١١٦] وامتزجا كبرت جثتهما وعظمت ؛ والنفس إذا صارت في البدن لم تكبر جثة البدن ، بل هو أحرى أن يجتمع بعضُهُ إلى بعضٍ ويقل . والدليل على ذلك أن النفس إذا فارقت البدن انتفخ^(١) وعَظُم ، غير أنه عَظُمَ فاسدٌ . فليست النفسُ إذا^(٢) بجرمٍ .

ونقول إن الجرم إذا امتزج بالجرم فإنه لا ينفذ بالجرم^(٣) كله ، لأنه لا يقطع جميع أجزاء الجرم ، والجرم قد يقبل التقطيع^(٤) إلى ما لا نهاية له . فان لجوا^(٥) وقالوا : إن الفضائل كلها جسمانية ذوات جُثت — سألتهم وقلنا^(٦) لهم : كيف تنال النفس الفضائل وسائر الأشياء المعقولة : بأنها^(٧) دائمة لا تتبدل ولا تنفخ ، أو بأنها واقعة تحت الكون والفساد ؟ فإن قالوا^(٨) إن النفس إنما تنال الفضائل لأنها دائمة لا تتبدل كانوا قد أقرّوا بما جحدوا في ذلك . وإن قالوا^(٩) إن النفس تنال الفضائل بأنها واقعة تحت الكون والفساد — قلنا : فمن المكوّن لها ؟ ومن أى العناصر تكوّنيتها ؟ وسألتهم^(١٠) عن المكوّن أيضاً : أدامم هو ، أم واقع تحت الكون والفساد ؟ — وهكذا^(١١) إلى ما لا نهاية له . فإن قالوا إنه دائم لا يفسد ، فقد حادوا^(١٢) عن قولهم بأن الأشياء كلها أجرام .

فنقول : إن كانت الفضائل دائمة لا تفسد كالصور المساحية ، فلا محالة أنها ليست بأجرامٍ ؛ فإن لم تكن أجراماً لم يكن ما فيها والعالم بها جرمًا^(١٣) اضطراراً — فنقول : إن كان الجرميون إنما صيروا^(١٤) النفس في حيز الأجرام لأنهم رأوا الأجرام تفعل وتؤثر

(١) س : انتفخ البدن . (٢) إذا : ناقصة في س .

(٣) س : في الجرم .

(٤) ح ، ط : والنفس تقطع التقطيع ... — وما أثبتنا في س .

(٥) ط : ججوا . (٦) س : سألتهم : أخبرونا كيف ...

(٧) س : بأنها . (٨) ما بين الرفقين ناقص في س .

(٩) س : وسألهم . (١٠) س : وهذا ما لا ...

(١١) س : جازوا . (١٢) س : جرمًا أيضاً .

(١٣) س : حيزوا النفس في جزء الأجرام لعلها في حيز لأنهم رأوا ...

آثاراً مختلفة - وذلك أنها تُسَخِّن وتَبْرِد وتُنَيِّس^(١) وترطب - فظنوا أن النفس جرمٌ أيضاً لأنها تفعل أفاعيل مختلفة وتؤثر آثاراً عجيبية ، فليتعلموا^(٢) أنهم جهلوا كيف تفعل الأجرام وبأى القوى تفعل ، وأنها إنما تفعل بالقوى التي فيها التي^(٣) ليست بجرميّة . وإن لَجَّوا وقالوا : بل إنما تفعل الأجرام أفاعيلها بأنفسها لا بشيء آخر فيها غيرها - قلنا إننا وإن جَوَزنا لكم ذلك فإننا لا نجعل هذه الأفاعيل من حيز النفس ، أعنى التسخين والتبريد وما أشبه ذلك ، بل من حيز النفس : المعرفة والفكرة والعلم والشوق والتعهد والتدبير^(٤) والحكم . فلهذه القوى وأشباهاها جوهرٌ غير جوهر الأجسام . فأما الجرميون فإنهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية إلى^(٥) الأجرام ، [١٦ب] وتركوا الجواهر الروحانية خلوّاً مُعَرَّاةً من كل قوة . فإن كان هذا هكذا ، وكان الجرم ينفذ في الجرم كله ، فإنه^(٦) ينفذ^(٧) في الأجزاء ولا يتناهى . وهذا باطلٌ ، لأنه لا يمكن أن تكون الأجزاء غير متناهية بالفعل . فإن لم يكن ذلك ، فإن الجرم لا ينفذ في الجرم كله ، والنفس^(٧) تنفذ في البدن كله وفي جميع أجزائه ، لا تحتاج في نفاذها في الجرم إلى أن تقطع الأجزاء كلها^(٨) قطعاً جزئياً بل تقطعها قطعاً كلياً ، أى تحيط بجميع أجزاء الجرم لأنها^(٩) علة للجرم ، والعلة أكبر من المعلول^(٩) . ولن تحتاج إلى أن تقطع معلولها بنوع المعلول ، بل بنوع آخر أعلى وأشرف .

فإن قالوا : إن الروح الغريزي الطبيعي لما صار في الاسطقس البارد^(١٠) وتبقى في البرد لطف وصار نفساً - قلنا : إن^(١١) هذا محالٌ قبيحٌ جداً . وذلك أن كثيراً من الحيوان يغلب عليه الاسطقس الحارُّ ، وله مع ذلك^(١٢) نفسٌ من غير أن تكون قد صارت في خواص البرودة . وإن^(١٣) قالوا إن الطبيعة قبل النفس ، وإنما تكون النفس من قبيل اتصال الطبائع الخارجة^(١٤) منها - قلنا : إنه يعرض في قولكم هذا أمرٌ قبيحٌ جداً عند ذوى

- | | | | |
|--------|-----------------------------------|--------|----------------------|
| (١) | س : وتنشر فظنوا ... | (٢) | س : فليتعلموا . |
| (٣) | التي : ناقصة في س . | (٤) | س : وتدبير محكم . |
| (٥) | إلى ... الروحانية : ناقصة في س . | (٦) | س : وإنما . |
| (٧) | ما بين الرقبتين ناقص في س . | (٨) | كهما : ناقصة في س . |
| (٩) | ما بين الرقبتين مكرر في س . | (١٠) | س : للبرودة . |
| (١١) | إن هذا : ناقصة في س . | (١٢) | س : على ذلك . |
| (١٣) | س : فقالوا إن قبل النفس وإنما ... | (١٤) | س : المرح . فصار ... |

الأبواب . وذلك أنكم إن^(١) جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلّة لها لزمكم في ذلك أن تجعلوا النفس قبل^(٢) العقل وعلّة له ، وأن تجعلوا العقل بعد الطبيعة ؛ وهذا قبيحٌ جداً ، وذلك أنهم جعلوا الأفضل^(٣) دون الأدنى والأعمّ بعد الأخص ، وهذا محالٌ غير^(٤) ممكن ؛ بل العقل قبل الأشياء المتبدعة كلها ، ثم النفس ، ثم الطبيعة ؛ وكلما سلك سفلًا كان الشيء أدنى وأخصّ ، وكلما سلك علوّاً كان الشيء أفضل وأعمّ . وإن لجّوا وقالوا : إن العقل بعد النفس ، والنفس بعد الطبيعة — لزم من قولهم أن يكون الإله — تبارك وتعالى ! — بعد العقل ، واقعاً تحت الكون والفساد ، علماً بعرض ، وذلك محالٌ^(٥) لأنه إن أمكن أن يكون هذا الترتيب حقاً أمكن أن يكون^(٥) لا نفس ولا عقل ولا إله — وهذا محالٌ قبيحٌ جداً^(٦) . وأما نحن فنقول إن الله — عز وجل^(٧) — علة للعقل ، والعقل علة للنفس ، والنفس علة للطبيعة ، والطبيعة علة للأركان كلها^(٨) الجزئية . غير أنه وإن كانت الأشياء بعضها علة لبعض^(٩) فإن الله تعالى علةٌ لجميعها كلها ؛ غير أنه علةٌ لبعضها بغير توسط ، وهو الذي جعل العلة كما قلنا فيما سلف . والدليل على ذلك ما نحن ذا كرون إن شاء الله تعالى :

إن^(١٠) الشيء بالقوة لا يكون شيئاً بالفعل إلا^(١١) أن يكون بالفعل شيء آخر يخرج به إلى الفعل ، وإلا لم يخرج من القوة إلى الفعل ، [١٧ | ١] لأن^(١٢) القوة لا تقدر على أن تصير إلى الفعل من ذاتها ، لأنه إذا لم يكن شيء بالفعل ، فأين تلقى القوة بصرها ؟ وأنى تأتي ؟ فأما الشيء الكائن بالفعل فإنه إذا أراد أن يُخرج^(١٣) شيئاً من القوة إلى الفعل فإنه إنما ينظر إلى نفسه ، لا إلى خارج ، فيخرج تلك القوة إلى الفعل ، ويبقى هو دائماً على حالة واحدة ، لأنه

(١) إن : ناقصة في س . (٢) س : لا قبل .

(٣) س : الأفضل بعد الأدنى وجعلوا الأخص قبل الأعم ، وهذا محال .

(٤) غير ممكن ... وذلك محال : كله ناقص في س .

(٥) س : لا يكون نفس . (٦) س : وهذا قبيحٌ محال .

(٧) س : تبارك وتعالى . (٨) كلها : ناقصة في س .

(٩) س : لبعض بتوسط وعلّة لبعضها بغير توسط وهو الذي جعل ...

(١٠) س : لأن . (١١) س : إلا أن يكون آخر ما بالفعل وإلا ...

(١٢) لأن ... العقل : ناقص في س .

(١٣) س : يخرج الشيء من القوة فإنه إنما ينظر إلى ذاته لا إلى خارج ...

لا حاجة به إلى أن يصير إلى شيء آخر ، إذ هو ما هو بالفعل . وإذا أراد أن يخرج الشيء من القوة إلى الفعل لم يحتاج إلى أن ينظر من ذاته إلى خارج ، بل إنما ينظر إلى ذاته فيخرج الشيء من القوة إلى الفعل . — فإن كان هذا هكذا قلنا إن الشيء الكائن بالفعل هو أفضل من الشيء الكائن بالقوة وأعم . والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الأجرام ، لأنها هي ^(١) ما هي بالفعل دائماً . فالعقل والنفس قبل الطبيعة . غير أنه ينبغي أن يعلم ^(٢) أن النفس ، وإن كانت هي ما هي بالفعل ، فإنها معنوية من العقل لا تعقل ^(٣) ما يخرج إلى الفعل . والعقل ، وإن كان هو ما هو بالفعل . فإنه معنول من العلة الأولى . لأنه إنما ^(٤) هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الأولى ، وهي الآنية الأولى . غير أنه وإن كانت النفس في ^(٥) الهيولى تفعل ، والعقل يفعل في النفس . فإنما ^(٦) تفعل النفس في الهيولى الصورة ، ويفعل العقل في النفس الصورة أيضاً .

فأما ^(٧) الباري — عز وجل — فإنه يحدث آيات الأشياء وصورها : غير أنه يحدث بعض الصور بغير توسط ، وبعضها بتوسط . وإنما يحدث آيات الأشياء وصورها لأنه هو الشيء الكائن بالفعل حقاً ، بل هو الفعل المحض . فإذا فعل فإنما ينظر إلى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة ؛ وأما العقل ، فإنه وإن كان ^(٨) هو ما هو بالفعل فإنه لما كان من فوقه شيء آخر نالته قوة ذلك الشيء . ومن أجل ذلك يحرس على أنه يتشبه بالعقل ^(٩) الأول الذي هو فعل محض . فإذا أراد فعلاً فإنما ينظر إلى ما هو فوقه فيفعل فعله غاية في النقاوة . وكذلك النفس : وإن ^(١٠) كانت هي ما هي بالفعل ، فإنها لما صارت العقل فوقها نالها شيء من قوته . فإذا ^(١١) فعلت فإنما تنظر إلى العقل فتفعل ما تفعل . فإما العقل الأول ^(١٢) — وهو فعل

(١) س ، ح ، ط : لأنه هو ما هو بالفعل .

(٢) ح : تعلم . (٣) س : تفعل . ح : لا تفعل .

(٤) هو : ناقصة في س (٥) س : نفس في مجيئ .

(٦) ط : وإنما .

(٧) س : فإن الله — بارئ وتعالى — هو الذي يحدث

(٨) ط ، ح : وإن كان عقل هو ... (٩) س : العقل .

(١٠) ط : فإن . (١١) س : يرد

(١٢) الواو ناقصة في ط . — س : الذي هو ...

محض — فإنه^(١) يفعل فعله وهو ينظر إلى ذاته لا إلى خارج منه لأنه ليس خارجاً منه شيء .
آخر هو أعلى منه ولا أدنى .

فقد بان إذن وصحَّ أن العقل قبل النفس ، [١٧ ب] وأن النفس قبل الطبيعة ، وأن الطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وأن الفاعل الأول قبل الأشياء كلها ، وأنه مُبدِعٌ^(٢) ومُتَمِّمٌ معاً ، ليس بين إبداعه الشيء وإتمامه فرقٌ ولا فصلٌ ألبتة . — وإن كان هذا هكذا ، رجعتنا وقلنا : إن كانت النفس هي ما هي بالفعل لا بالقوة ، فلا يمكن أن تكون مرة بالفعل ، ومرة بالقوة ؛ والجرم قد يكون مرة جرمًا بالقوة ، ومرة جرمًا بالفعل . فليست النفس إذأ بروح غريزي ولا بجرم ألبتة .

فقد بان وصح بما ذكرنا أن النفس ليست بجرم . وقد ذكر أناس^(٣) من الأولين واحتجوا بحجج غير^(٤) هذه المحجج ، غير أننا نكتفي بما ذكرنا ووصفنا : أن النفس ليست بجرم .

ونقول^(٥) : إن كانت النفس طبيعة غير طبيعة الأجرام فينبغي لنا أن نفحص هذه الطبيعة ، ونعلم ما هي : أترأها في ائتلاف الجرم ؟ فإن أصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا إنها ائتلاف الأجرام كلائلاف الكائن من^(٦) أوتار العود ، وذلك أن أوتار العود إذا امتدت قبلت^(٧) أترأ ما وهو الائتلاف . وإنما عنوا بذلك أن الأوتار إذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث منها^(٨) ائتلاف لم يكن فيها والأوتار غير ممدودة . وكذلك^(٩) الإنسان إذا امتزجت أخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص^(١٠) هو يُخَيِّبِي البدن ، والنفس إنما^(١١) هي أترئ لذلك المزاج — وهذا القول شنيع^(١٢)

(١) س : فإنه إنما ...

(٢) س : مبتدع .

(٣) س : ناس .

(٤) غير هذه المحجج : ناقصة في س .

(٥) ط : منقول .

(٦) ط : في .

(٧) ط : قبل إنزارها (!) — وهو تحريف شنيع . ح : قبل أترأ ما .

(٨) ط : فيها .

(٩) ط : وكذا .

(١٠) محرفة في س .

(١١) إنما : ناقصة في س .

(١٢) س : ممنوع . — ط : فند .

وقد أكثرنا الرد على قائله بحجج قوية مقنعة شافية، ونحن مثبتون ذلك في المستأنف إن شاء الله تعالى، وقائلون إن النفس هي قبل الائتلاف، وذلك أن النفس هي التي أبدعت الائتلاف في البدن وهي القيّمة عليه، وهي التي تتمتع البدن وتمنعه من أن يفعل كثيراً من الأفاعيل^(١) البدنية الحسية. وأما الائتلاف فإنه لا يفعل شيئاً ولا يأمر ولا ينهى والنفس جوهر، والائتلاف ليس بجوهر^(٢) بل عَرَضٌ يعرض من امتزاج الأجرام. وإذا كان الائتلاف حسناً متقناً، فإنما تعرض منه الصحة فقط من غير أن يعرض منه حسٌ أو وهم أو فكر أو علم ألبتة. وأيضاً إن كان الائتلاف إنما يعرض من ائتلاف الأجرام، وكان الائتلاف نفساً، وكان مزاج كل عضو من أعضاء البدن غير مزاج صاحبه، ألفت في البدن أنفسٌ كثيرة - وهذا شنيع^(٣) جداً. وأيضاً إن كان الائتلاف هو النفس، وإنما يكون الائتلاف من^(٤) امتزاج الأجسام، والأجسام لا تتمزج^(٥) إلا بمزاج - كان لا محالة قبل النفس التي هي الائتلاف. فالائتلاف نفسٌ فاعلةٌ للائتلاف. وإن قالوا [١١٨] إن الائتلاف بلا مؤلف، وكذا المزاج بغير مزاج - قلنا: ليس ذلك كذلك، لأننا نرى أوتار آلات الموسيقىقار لا تتألف من ذاتها لأنها ليست كلها مؤلفة، وإنما المؤلف^(٦) هو الموسيقىقار الذي يمد الأوتار ويؤلف بعضها إلى بعض، ويؤلف^(٧) أيضاً أثراً مطرباً. فكما أن الأوتار ليست بعلّة لائتلافها، فكذلك^(٨) الأجسام ليست بعلّة لائتلافها، ولا تقدر على أن تؤثر الائتلاف، بل من شأنها قبول الآثار^(٩) الحسية. فليس ائتلاف الأجسام إذن هو النفس.

(١) ط : أفاعيل .

(٢) س : « بجوهر والائتلاف إنما يعرض من امتزاج مزاج صاحبه ، ألفت » - وفي هذا

نقص كثير .

(٣) س : فيسبح . (٤) ط : في .

(٥) س : إلا بمزاج - ح : لا تتمزج بمزاج .

(٦) س : يؤلف الموسيقىقار وهو الذي يمد الأوتار ...

(٧) س : ويؤلف منها وتراً مضرباً مكان (!) «أوتار ...

(٨) فكذلك ... لائتلافها : ناقصة في س .

(٩) الآثار الحسية : محرفة جداً في س .

ونقول: إن كانت النفس ائتلاف الأجسام، والأجسام هي التي تؤلف أنفسها، لزم من قولهم أن تكون الأشياء ذوات الأنفس مركبة من أشياء لا نفس لها، وأن^(١) الأشياء كانت أولاً بلا طقس^(٢) ولا شرح، ثم طُتست بغير مُطَقَس، أعنى النفس، بل إنما انطلقت بالبحث والاتفاق، وهذا ممتنع غير ممكن أن يكون في الأشياء الجزئية أوفى الأشياء الكلية. وإذ^(٣) كان هذا غير ممكن، فليست النفس إذن هي ائتلاف الأجسام بعضها ببعض.

فإن قالوا: إنه قد اتفقت^(٤) أفاضل الفلاسفة على أن النفس تمام البدن، والتمام ليس بجوهر، فالنفس إذن ليست بجوهر لأن تمام الشيء إنما هو من جوهر الشيء^(٥) — قلنا: إنه ينبغي أن نفحص عن قولهم إن النفس تمام ما، وبأى المعاني سموها انطلاشياً^(٦): فنقول إن أفاضل الفلاسفة ذكروا أن النفس في الجرم^(٧) إنما هي بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفساً، كما أن الهوى بالصورة تكون جسماً. إلا أنه وإن كانت النفس صورة الجسم^(٨)، فإنها ليست بصورة لكل جسم بأنه جسم، بل إنما هي صورة لجسم ذي حياة بالقوة. فإن^(٩) كانت النفس تماماً على هذه الصفة، لم تكن من حيز الأجرام. وذلك أنها لو كانت صورة للجسم كالصورة الكائنة في صنم^(١٠) النحاس، كانت إذا انقسم الجسم وتجزأ، انقسمت هي أيضاً وتجزأت؛ وإذا قطع عضو من أعضاء الجسم قطع بعضها أيضاً. وليس ذلك كذلك. فليست النفس إذن بصورة تامة كالصورة الطبيعية والصناعية^(١١)، بل إنما هي تمام لأنها

(١) س: وأن الأشياء أوائل بلا طقس... ثم طقس بلا مطلق.

(٢) طقس: تعريب للكلمة اليونانية ψῆξις = نظام، ترتيب. — والتطقيس: الترتيب على نظام معين.

(٣) ط: وإن. (٤) س: اتفق.

(٥) الشيء: ناقصة في س.

(٦) εὐτελής: التمام، الكمال — والإشارة هنا إلى تعريف أرسطو للنفس بأنها كمال

أول جسم طبيعي آلى ذي حياة بالقوة (كتاب: «في النفس» ٤١٢ ب س ٥ — س ٦).

(٧) ط: في الجوهر — وهو تحريف شنيع.

(٨) س: جسم. (٩) ط: وإن.

(١٠) س: الصنم النحاسي.

(١١) والصناعية... كالصورة الطبيعية: ناقص في س.

هى المتممة للجسم حتى يصير ذا حس وعقل . — ونقول : إن كانت النفس صورة لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعية ، فكيف تحول عند النوم وتفارق البدن بغير مباينة منه ! وكذلك فعلها أيضاً فى اليقظة إذا رجعت إلى ذاتها : فإنه^(١) ربما [١٨ ب] رجعت إلى ذاتها ورفضت الأمور الجسمانية ، غير أن ذلك إنما يبين من فعلها لئلا من أجل سكون الحواس وبطلان أفاعيلها . ولو كانت النفس تماماً للبدن بأنه بدن لما فارقت ، ولما علمت الشيء البعيد ، ولكانت^(٢) إنما تعلم الأشياء الحاضرة كعرفة الحواس ، فتكون هى والحسائس شيئاً واحداً ؛ وليس ذلك كذلك لأن النفس تعرف الشيء وإن^(٣) بعد عنها وتعرف الآثار التى تقبل الحسائس وتميزها كما قلنا مراراً . ومن شأن الحسائس أن تقبل آثار الأشياء فقط ، فأما المعرفة والتمييز فللنفس .

ونقول إنه لو كانت النفس صورة تامة طبيعية^(٤) ، لَمَا خالفت البدن فى شهواته وكثير من أفاعيله ، بل كانت غير مخالفة له فى شيء من الأشياء^(٥) ، وكان البدن إذا أثر فيه أثر ما كان ذلك الأثر فى النفس أيضاً ، وكان الإنسان ذا حسائس فقط لأن من شأن البدن الحس ، وليس من شأنه الفكر والعلم والروية . وقد عرف ذلك الجرميون ، فمن أجل ذلك اضطروا إلى الاقرار بنفس أخرى وعقل آخر لا يموت . فأما^(٦) نحن فنقول إنه ليست نفس أخرى غير هذه النفس الناطقة التى فى البدن الآن ، وهى التى قالت الفلاسفة إنها انطلاشيا البدن . غير أنهم إنما^(٧) ذكروا أنها انطلاشيا وصورة تامة^(٨) بنوع آخر غير النوع الذى ذكره الجرميون ، أعنى أنها ليست تماماً كالتام الطبيعى المفعول^(٩) ، بل إنما هى تمام فاعل^(١٠) أى يفعل التمام . فهذا المعنى قالوا إنها^(١١) تمام البدن الطبيعى الآلى ذى النفس والقوة .

[[تم الميمر الثالث بحمد الله وحسن توفيقه]]

- (١) فإنه ... ذاتها : نافية فى م . (٢) م : وإذا كانت .
 (٣) م : نأى . (٤) م : وطبيعية .
 (٥) م : الأشياء أراداه البدن . (٦) ط : فإننا نحن ذائقون ... فهى لتى قات ...
 (٧) م : إذا ذكر انطلاشيا البدن وصورة تامة .
 (٨) ط : تمييزه . (٩) م : المفعول به .
 (١٠) ط : وفاعل . (١١) ط : إنه .

الميمر الرابع من كتاب أولوجيا

في شرف^(١) عالم العقل وحسنه

ونقول : إن من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه^(٢) ووساوسه وحركاته كما وصفه^(٣) صاحب الرموز من نفسه - قدر^(٤) أيضاً في فكرته على الرجوع إلى ذاته والضعود بعقله إلى العالم العقلي فيرى حسنه وبهائه ، فإنه يقوى على أن يعرف شرف العقل ونوره وبهائه ، وأن يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو^(٥) فوق العقل ، وهو نور الأنوار وحُسن كلِّ حُسنٍ وبهائه كلِّ بهاء . فتريد الآن أن نصف حُسنَ العقل والعالم العقلي وبهائه على نحو قوتنا واستطاعتنا ، وكيف الحيلة في الصعود إليه والنظر إلى ذلك البهاء والحسن الفائق .

فنقول : إن العالم الحسي والعالم العقلي موضوعان أحدهما ملازق^(٦) للآخر . وذلك أن العالم العقلي محدث للعالم الحسي ، والعالم العقلي [١١٩] مفيد فائض على العالم الحسي ؛ والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة التي تأتيه^(٧) من العالم العقلي . ونحن^(٨) نمثلون هذين العالمين وقائلون إنهما يشبهان حجرين ذوي قدر من الأقدار ، غير أن أحد الحجرين لم يُهَنْدَم ولم تؤثر فيه الصناعة ألبتة ، والآخر مهتدم وقد أثرت فيه الصناعة وهيئة هيئة يمكن أن تنتفش^(٩) فيه صورةُ إنسان ما أو صورة بعض الكواكب ، أعنى تُصَوَّر فيه فضائل الكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم . فإذا^(١٠) فرق بين الحجرين فَضَّلَ الحجر^(١١) الذي أثرت فيه الصناعة وصورتَه بأفضل^(١٢) الصور وأحسن الرتبة - من الحجر الذي لم ينل من حكمة

(١) س : في شرف العلم وحسنه . (٢) حواسه : ناقصة في س .

(٣) س : وصف . (٤) س : وقدر .

(٥) هو : ناقصة في س . (٦) س : بلزق .

(٧) ط : ثابتة في العالم - وهو تحريف ظاهر .

(٨) ح : ونحن ممثلون . (٩) ط : تنفسر . س : تنفش .

(١٠) ط : وإذا .

(١١) س : استبان فضل الحجر ... - الذي : ناقصة في ح .

(١٢) س : أفضل الصور وأحسنها من الحجر ...

الصناعة شيئاً ألبتة فيه^(١) . وإنما فضل أحد الحجرين على الآخر لإبانه حجر لأن^(٢) الآخر حجر أيضاً ؛ لكنه إما فضل عليه بالصورة التي قبلها من الصناعة ؛ وهذه الصورة التي أحدثها الصناعة في^(٣) الحجر لم تكن في الهبولى ، لكنها كانت في عقل الصانع الذى توهمها وعقلها قبل أن تصير فى الحجر ؛ والصورة كانت فى الصانع ليس كما نقول إن للصانع عينين ويدين ورجلين ، لكنها كانت فيه بأنه عالم^(٤) بتلك الصورة الصناعية التى أحكمها وصار يعمل بها ويؤثر فى العناصر آثاراً حسنة وصوراً^(٥) فائقة .

فإن^(٦) كان هذا هكذا ، قلنا إن الصورة التى أحدثها الصانع فى الحجر كانت فى الصناعة أحسن وأفضل مما^(٧) فى الصانع ؛ والصورة التى فى الصناعة ليست هى التى أنت إلى الحجر بنفسها فصارت فيه ، بل تبقى ثابتة فى الصناعة وتأتى منها صورة أخرى إلى الحجر هى أقل وأدنى حسناً بتوسط^(٨) الصانع ، ولا الصورة التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيّة محضة على نحو ما أرادت الصناعة التى^(٩) هى نفس الصانع ، لكنها إنما حصلت فى الحجر على نحو قبول الحجر أثر الصنعة . فالصورة فى الحجر حسنة نقيّة ، غير أنها فى الصناعة أحسن وأتقن وأكرم وأفضل جداً وأشدّ تحقيقاً من اللاتى فى الحجر . وذلك أن الصورة كلما انبسطت فى الهبولى فعلى قدر ذلك الانبساط^(١٠) يكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهبولى^(١١) واحدة لا تفارقه ؛ وذلك أن الصورة التى انتقلت من حامل إلى حامل ، أى إذا امتثلت^(١٢) فى حامل ، ثم من ذلك الحامل إلى حامل آخر — ضعفَ وقلّ حسنها والصدق فيها . وكذلك القوة إذا صارت فى قوة أخرى ضعفت ، والحرارة إذا صارت فى حرارة أخرى ضعفت ، والحسن إذا صار فى حسن آخر ومثّل فيه من^(١٣) حسن آخر [١٩ ب] قلّ حسنه ولم يكن مثل الأول فى حسنه ، ونقول بقول وجيز^(١٤)

- | | | | |
|--------|--------------------------------|--------|-------------------------------|
| (١) | س : منه . | (٢) | س : لأن حجر الآخر ... |
| (٣) | ط : من . | (٤) | ح : عام بتلك الصناعة بحكمها . |
| (٥) | ط : وصورة . | (٦) | ط : وإن . |
| (٧) | س : منها — ح : فى الصنائع . | (٨) | بتوسط صنانه : نافضة فى س . |
| (٩) | التى ... الصانع : نافضة فى س . | (١٠) | الانبساط : نافضة فى س . |
| (١١) | س : هبولى واحداً ... | (١٢) | س : مثلت . |
| (١٣) | ح : أى فى حسن آخر . | (١٤) | وجيز : نافضة فى س . |

مختصر : إن كان كل فاعل هو أفضل من المفعول ، فكل مثال هو أفضل من الممثل المستفاد منه . وذلك أن الموسيقى^(١) إنما كان من الموسيقية ، وكل صورة حسنة إنما كانت من صورة قبلها وأعلى منها . وذلك أممها^(٢) إن كانت صورة صناعية فإنما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه ؛ وإن كانت صورة طبيعية فإنما كانت من صورة عقلية هي قبلها وأولى منها . فالصورة الأولى العقلية هي أفضل من الصورة الطبيعية ، والصورة الطبيعية هي أفضل من الصورة التي في علم الصانع ، والصورة المعقولة التي في الصانع هي أفضل وأحسن من الصورة المعمولة^(٣) : فالصناعة إنما تتشبه بالطبيعة ، والطبيعة تتشبه بالعقل .

فإن قال قائل : فإن كانت الصناعة تتشبه بالطبيعة ، فما^(٤) دامت الصناعة دامت الطبيعة ، لأنها تتشبه بالطبيعة^(٥) في أعمالها — قلنا له : إنه ينبغي إذن أن تدوم الطبيعة لأنها تتشبه في أفعالها بأشياء أخرى ، أي بالعقلية التي فوقها وأعلى منها . ونقول : إن الصناعة إذا أرادت أن تمثل شيئاً لم تُلقَ بصرها على المثال فقط وتشبه علمها به ، لكنها ترقى إلى الطبيعة فتأخذ منها صفة المثال ، فيكون حينئذ علمها أحسن وأتمن . ووربما كان الشيء الذي تريد الصناعة أن تأخذ رسمه وصنعه — وجدته ناقصاً أو قبيحاً فتممه وتحسنه . وإنما كان يقوى الصناعة أن تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق . فلذلك تقدر أن تحسن القبيح وتتم الناقص على نحو قبول العنصر الذي يقبل آثارها . والدليل على صدق ما قلنا فيدياس^(٦) الصانع : فإنه لما أراد أن يعمل صنم المشتري لم يرق في شيء من المحسوسات ولم يلق بصره على شيء يشبه به علمه ، لكنه ترقى توهمه فوق الأشياء المحسوسة ، فصوّر المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال في الصور الحسنة . فلو أن المشتري أراد أن يتصور

(١) ط : الموسيقى . (٢) س : أنه .

(٣) هنا قدس وتعريف كثير في س . (٤) ح : فإن .

(٥) ط : الطبيعة . — في أعمالها ... ينبغي : ناقصة في ح .

(٦) ط : فيداوس . ح : فيدياس — س : فيدياس . — وهو فيدياس Pheidias (حوالى

سنة ٥٠٠ ق . م) ابن خرميدس ، من أكبر الفنانين في آتنية ؛ كان رساماً ومعماراً ، ولكنه برز خصوصاً واشتهر بالنحت . ومن أشهر تمانيله ثلاثة تماثيل للإلهة آتينية وضعت على الأكروبولس ، وكان أحدها بالعاج والذهب . ومن أبرع تمانيله تماثيل صنم ، صنع أيضاً بالعاج والذهب ، الإله زيوس (المشتري) أقيم في أولومبيا ؛ وهو الذي يشير إليه المؤلف ها هنا .

بصورة من الصور ليقع تحت أبصارنا لم^(١) يقبل إلا الصورة التي عملها فيدياس^(٢) الصانع . ونحن ذا كرون الصناعات هاهنا ، ونذكر أعمال الطبيعة التي أتقنت عملها وقويت على صنعة الهبولى ، وصوّرت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التي أرادت بها . وليس حُسن الحيوان وجماله الدم^(٣) ، لأن الدم فى كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه ، بل حُسن الحيوان يكون باللون [١٢٠] والشكل والجلّة المعتدلة ؛ فأما الدم فإنه مبسوط كأنه هبولى لأبدان الحيوان . فإن كان الدم هبولى لأبدان الحيوان وهو^(٤) مبسوط لا شكل فيه ولا جِبلة — فمن أين يظهر حُسن الأثنى وآثاره^(٥) على البصر ، التي من أجلها اضطرت^(٦) الحرب بين اليونانيين وأعدائهم سنين كثيرة ؟ ومن أين صار حُسن الزهرة فى بعض النساء ؟ ومن أين صار بعضُ الناس حسناً جميلاً لا يشبع الناظر من^(٧) النظر إليه ؟ ومن أين صار جمال الروحانيين ، فإنه أيضاً لو أراد أحدُهم أن يتراعى^(٨) لرؤى بصورة فاتحة لا يوصف حُسنها^(٩) ؟ أفليس هذه الصورة التي ذكرنا إنما تأتي من العاقل على المفعول ، كما تأتي الصورة الصناعية من الصانع إلى الأشياء المصنوعة ؟ فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الصورة المصنوعة حسنة^(١٠) ، وأحسنُ منها الصورة الطبيعية المحمولة فى الهبولى . وأما الصورة التي ابست فى الهبولى ، لكنها فى قوة الفاعل ، فهي أكثر حُسنًا وأبهى^(١١) بها ، لأنها هي الصورة الأولى ولا هبولى لها . والدليل على ذلك ما نحن ذا كرون من^(١٢) أنه لو كان حُسن الصورة إنما يكون من قبيل الجثة التي تحمل الصورة بأنها جثة ، لكانت الصورة — كما عظمت الجثة التي تحملها — أكثر حُسنًا وتشويقًا للناظرين إليها منها إذا كانت فى جثة صغيرة . وليس ذلك كذلك ، بل إذا كانت الصورة الواحدة فى جثة صغيرة والأخرى فى عظمة ، حرّكت

(١) ط : لا .

(٢) ح : فيدياس . ط : فيدوس . س : فيدياس .

(٣) كذا فى النسخ — ولعله : بالدم . (٤) ط : فهو .

(٥) فى النسخ : وآثار . — س : الأبصار .

(٦) ط : اضطرت . (٧) ط : و .

(٨) س : يتراعى — أى للناس — تروى .

(٩) س : بحسنا فليس ... (١٠) س : غير حسنة .

(١١) س : حسناً وبها . (١٢) ط : و . — من : ناقصة فى س .

النفس إلى النظر إليهما بحركةٍ سواء . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إنه لا ينبغي أن يجعل جاعِلُ حُسْنِ الصورة من قِبَلِ الجئةِ الحاملة ، بل إنما يكون حُسْنُهَا من قِبَلِ ذاتها فقط . والدليل على ذلك أن الشيء ، مادام خارجاً منا ، فلسنا نراه ؛ وإذا صار داخلياً فينا ، رأيناه وعرفناه . وإنما يدخل فينا من^(١) طريق البصر ، والبصر لا ينال إلا صورة الشيء فقط ، فأما الجئة فليس ينالها . — فقد بانَ إذن أن حُسْنَ الصورة لا يكون بالجئة الحاملة لها ، بل إنما يكون بنفس الصورة فقط . ولا يمنع كبر الجئة صورتها أن تصل إلينا من تلقاء أبصارنا ، ولا صِفَرُ الجئة . وذلك أن الصورة إذا جاءت^(٢) إلى البصر حدثت الصورة التي صارت فيها وصورها . ونقول إن الفاعل إما أن يكون قبيحاً ، وإما أن يكون حسناً ، وإما أن يكون بينهما . فإن كان الفاعل قبيحاً لم يعمل خلافه ؛ وإن كان بين الحسن والقبيح لم يكن بأحرى أن يفعل أحد الأمرين دون الآخر ؛ وإن كان حسناً كان فعله حسناً أيضاً . فإن^(٣) كان [٢٠ ب] هذا على ما وصفنا^(٤) ، وكانت الطبيعة حسنةً ، فبالحرى أن تكون^(٥) أعمالُ الطبيعة أكثر حسناً . وإنما خفي عنّا حُسْنُ الطبيعة لأننا لم نقدر أن نبصر باطنَ الشيء . ولم نطلب ذلك . لكننا إنما نبصر خارج الشيء وظاهره ونعجب من حُسْنِهِ . ولو حرصنا أن نرى باطن الشيء ، لرفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه . والدليل على أن باطن الشيء أحسن وأفضل من خارجه الحركة ، لأنها تكون في باطن الشيء ، ومن هناك ابتداء الحركة ، ومثُلُ ذلك المرئى الذي ترى صورته ومثاله . فإنه إذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذى صَوَّرَها ، فترك^(٦) النظر بالصورة وطلبَ أن يعرف المصورَ ؛ فالمصور هو الذى حَرَكه للطلب فهو يأتي عنه . فأما صورته الظاهرة فلم يطلب . وكذلك باطن الشيء ، وإن كان لا يقع تحت أبصارنا ، فإنه هو الذى يحرِّكنا ويهيئنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو . فإن كانت الحركة إنما تبدأ من باطن الشيء ، فلا محالة حيثُ الحركةُ فهناك الطبيعة ، وحيث الطبيعة فهناك العقلُ الشريف ، وحيث

(٢) ط : جازت البصر .

(١) ط : و .

(٣) ط : وإن .

(٤) ح : وصفناه . س : وكانت أعمال الطبيعة حسنة .

(٥) س : تكون الطبيعة . (٦) ح ، ط : فيترك . س : ترك .

فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال . — فقد بان أن باطنَ الشيء أحسنُ من ظاهره كما بينا وأوضحنا . ونقول : إننا قد^(١) نجد الصورة الحسنة في غير الأجسام مثل الصور التعليمية فإنها ليست جسمانية لكنها أشكالٌ ذوات^(٢) خطوط فقط ، ومثل الصور التي تكون في المرء المروِّق ومثل الصور التي في النفس ، فإنها الصورة الحسنة حقاً ، أعنى صور النفس : الحلم والوقار وما يشبههما . فإنك ربما رأيت المرء حليماً وقوراً فيعجبك حُسْنُه من هذه الجهة . فإذا نظرت إلى وجهه رأيتَه قبيحاً سمجاً فتدع النظر إلى صورته الظاهرة وتنظر إلى صورته الباطنة فتجعب منها . فإن لم تُلقِ بصرك إلى باطن المرء وألقيت بصرك إلى ظاهره لم تر صورته الحسنة ، بل ترى صورته القبيحة فتنسبه إلى القبيح ولا تنسبه إلى الحُسْن فتكون حينئذ مسيئاً لأنك قضيت عليه بغير الحق ، وذلك أنك رأيت ظاهره قبيحاً فاستجبته ، ولم تر حُسْنَ باطنه فستحسنه ؛ وإنما الحسن الحق هو الكائنُ في باطن الشيء لا في ظاهره . وجُلُّ الناس إنما يشتاق إلى الحسن الظاهر ولا يشتاق إلى الحسن الباطن فذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه ، لأن الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم . فهذه العلة لا يشتاق الناس كلُّهم إلى معرفة الأشياء الحقيّة ، إلا القليل منهم اليسير ، وهم الذين ارتفعوا [٢١] عن الحواسّ وصاروا في حيز العقل ، فذلك فحصوا عن غوامض الأشياء واطيفها ؛ وإيّاهم أردنا في كتابنا الذي سميّناه « فلسفة الخاصة » ، إذ العامة لم تستأهل هذا ولا بلغته عقولهم .

فإن قال قائل : إننا نجد في الأجسام صوراً حسنة — قلنا : إن تلك الصورة إنما تنسب إلى الطبيعة ، وذلك أن في طبيعة الجسم حُسناً ما ؛ غير أن الحُسْنَ الذي في النفس أفضل وأكرمُ من الحُسْن الذي في الطبيعة . وإنما يظهر لك حُسْنُ النفس في المرء الصالح ، لأن المرء الصالح إذا ألقى عن نفسه الأشياء الدنيّة^(٣) وزَيّن^(٤) نفسه بالأعمال المرضية أفاض على نفسه النور الأول من نوره وصيرها حسنة بهيّة . فإذا^(٥) رأت النفس حُسْنَها وبهاءها غمّت

(١) قد : نافصة في س . (٢) ط : نوو .

(٣) س : الدنية .

(٤) ح ، ط : وترين . — س : وزن نفس بالأعماس...

(٥) س : وإن .

من أين ذلك الحُسن ولم تحتج في علم ذلك إلى القياس ، لأنها تعلمه بتوسط العقل ؛ والنور الأول ليس هو بنورٍ في شيء ، لكنه نورٌ وحدَه ، قائمٌ بذاته . فلذلك صار ذلك النور يُنير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء الفاعلة ، فإن جميع الأشياء الفاعلة إنما أفاعيلها بصفاتٍ فيها لا بهويّتها . فأما الفاعل الأول فإنه يفعل الشيء بغير صفةٍ من الصفات ، لأنه ليست فيه صفةٌ ألبتة ، لكنّه يفعل بهويّته ، فلذلك صار فاعلاً أولاً ، وفاعلَ الحُسن الأول الذي في العقل والنفس . فالفاعل الأول هو فاعلُ العقل الذي هو عقلٌ دائمٌ ، لا عقلنا ، لأنه ليس بعقلٍ مستفادٍ ، وليس هو مكتسباً . ونحن ممثّلون ذلك ، غير أننا إن جعلنا مثالنا مثلاً حسيّاً ، لم يكن ملائماً لما نريد أن نمثله به ، لأن كلّ مثالٍ حسيٍّ إنما يكون بالأشياء الحسية الدائرة ، والأشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال الشيء الدائم ، فينبغي أن نجعل مثالنا عقليّاً ليكون ملائماً للشيء الذي أردنا أن نمثله ، فيكون حينئذ كالذهب الذي مُثّل بذهبٍ آخر مثله ، غير أنه إن أُلقيَ الذهب الذي كان مثلاً وسخاً مشوباً ببعض الأجسام الدنسة نُقِيَ وخُلِّصَ : إما بالعمل ، وإما بالقول . فنقول : إن الذهب الجيّد ليس هو الذي نرى في ظاهر الأجسام ، ولكنه الخفيُّ الباطن في الجسم ؛ ثم نصفه بجميع صفاته . وكذلك ينبغي أن نفعل إذا أردنا تمثيل الشيء الأول بالعقل . وذلك أننا لا نأخذ [٢١ ب] المثال إلّا من العقل النقي الصافي . فإن^(١) أردت أن تعرف العقل النقي الصافي من كلِّ دنسٍ ، فاطلبه من الأشياء الروحانية ، وذلك أن الروحانية كلها صافية نقية ، فيها من الحُسن والجمال ما لا يوصف . فلذلك صارت الروحانية كلها عقولاً بحق ، وفعلها فعل واحد ، وهو أن تنظر فتصير إليها ، وأيضاً كان الناظر يشاق إلى النظر إليها ، لا لأن لها أجساماً لكن بأنها عقول صافية نقية ، والناظر يشاق إلى النظر إلى المرء الحكيم الشريف ، لا من أجل حُسن جسمه وجماله ، لكن من أجل عقله وعلمه . وإن كان هذا هكذا ، قلنا إن حُسن الروحانيين فائقٌ جداً ، لأنهم^(٢) يعقلون عقلاً دائماً لا بتصرّف^(٣) الحال مرّةً : نعم ! ومرّةً : لا ! وعقولهم ثابتة نقية صافية

(١) فإن ... الصافي : تامس في ح . (٢) ط : لأنها .

(٣) ح ، ط : لا ينصرف الحال بمرة نعم ... — وما أثبتنا في م .

لا دَسَ فيها ألبتة . فذلك عرفوا الأشياء التي لهم ، خاصة الشريعة الإلهية التي لا يُعقل ولا يُبصر فيها شيء سوى العقل وحده .

والروحانيون أصنافٌ : وذلك أن منهم من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية^(١) ، والروحانيون الساكنون في تلك السماء^(٢) كلٌّ واحد منهم في كاية فلك سماه ، إلا أن لكل واحدٍ منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه ، لا كما تكون الأشياء^(٣) الجرمية التي في السماء لأنها ليست بأجسامٍ . ولا تلك السماء جسمٌ أيضاً . فذلك صار كلٌّ واحد منهم في كاية تلك السماء . ونقول : إن من وراء هذا العالم سماء^(٤) وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين ؛ وكل من في هذا العالم سمائيٌّ . وليس هناك شيء أرضيٌّ ألبتة . والروحانيون الذين هناك ملأتمون للإنس^(٥) الذي هناك ، لا ينفر^(٥) بعضهم من بعض ، وكل واحد لا ينافي^(٦) صاحبه ولا يضاذه . بل يستريح إليه : وذلك أن مولدهم^(٧) من معدن واحد ، وقرارهم^(٨) وجوهرهم واحد ، وهم يبصرون الأشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد . وكل واحد منهم يبصر ذاته في ذات صاحبه ، لأن الأشياء التي هناك نيرة مضيئة ، وليس هناك شيء مظلم ألبتة ، ولا شيء جاسياً^(٩) لا ينطبع ، بل كل واحد منهم نيرٌ ظاهر لصاحبه ، لا يخفى عليه منه شيء ، لأن الأشياء هناك^(١٠) ضياءٌ في ضياء ، فذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً ، ولا يخفى على بعض شيء مما في بعض ألبتة ، إذ ليس نظرهم بالأعين الدائرة الجسدانية^(١١) الواقعة على سطوح الأجرام المكوّنة ، بل إنما نظرهم بالأعين العقلية والروحانية التي اجتمع في حاستها الواحدة [١٢٢]

(١) ما بين الرقبتين سافق من س .

(٢) س : الأشياء التي تكون في السماء الجزئية لأنها ...

(٣) في النسخ كلها بالرفع . (٤) س : الإنس .

(٥) ط : لا يتغير . (٦) س : وكذلك ليس ينافي ...

(٧) س : مولدهم واحد ومعدنهم واحد .

(٨) س : وقرارهم واحد وجوهرهم واحد .

(٩) ط ، ح : حاس (بنحاء المهملة) وفي س كما تبيين وهو نصب ؛ واجاسى : صل ،

الشديد ، القاسى ، المغم .

(١١) س : الجسدانية .

(١٠) هناك ناقصة في س .

جميع القوى^(١) التي للحواس الخمس مع قوة الحاسة السادسة^(٢) بل الحاسة السادسة هناك مكثفة بنفسها مستغنية عن التفريق^(٣) في الآلات اللحمية ، إذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة أبعاده أبعادٌ مساحية ولا خطوط خارجة عن المركز إلى الدائرة ، لأن هذا من صفات الأشكال الجرمية . فأما الأشكال الروحانية فبخلاف^(٤) ذلك ، أعنى أن مراكزها والخطوط التي تدور عليها واحدة ليس^(٥) بينها أبعاد .

﴿ تم الميمر الرابع بعون الله تعالى ﴾

(١) س : قوى الحواس الخمس .

(٢) ط : السارية هناك مكثفة بنفسها (وهو تحريف ونقص) — ح : مع قوة الحاسة بل الحاسة السادسة هناك ... — وما أثبتنا في س .

(٣) ط : الاستفراق (وصوابه : الاستفراق — بالفاء) — ح : الاعتراف (وصوابه : الافتراق) — وما أثبتنا في س .

(٤) م ، ط : بخلاف . س : بخلاف .

(٥) س : واحد ليس بينها أبعاد . ط : واحدة وليس بينهما . ح : بينهما أبعادية .

الميمر الخامس

من كتاب «أولوجيا»

في ذكر الباري وإبداعه ما أبدع ، وحال الأشياء عنده

وقول : إن الباري - عز وجل ! - لما بعث الأنفس إلى عالم التكوين ليجمع بينها وبين الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد محلوها في البدن^(١) الحى وذوات أدوات مختلفة جعل^(٢) لكل حس من الحسائس أداة يحس بها الحى . وإنما فعل ذلك ليحفظ^(٣) الحى من الآفات الحادثة من خارج ، وذلك لأن^(٤) الحى إذا رأى الشيء المؤذى أو سمعه ولمسه حاد^(٥) عنه وفرّ منه قبل أن يقع^(٦) به ؛ وإن كان ملائماً له طلبه إلى أن^(٧) يناله . وإنما جعل الباري - عز وجل ! - للحواس هذه الأدوات لسابق علمه أن^(٨) على هذا النظام ينبغي أن يكون^(٩) الحى . إلا أنه جعل لها أداة أولاً . ثم لما لم يكن لكل^(١٠) أداة حس ملائم لها أفسد^(١١) بعض الأدوات ، ثم جعل أداة أخرى ملائمة للناس ولسائر الحيوان . إلا أنه جعل^(١٢) لها من أول كونها أدوات ملائمة لحواشها لكيما تنحفظ^(١٣) بها من الأحداث والآفات الحادثة عليها .

ولعل قائلاً يقول : إن الباري تعالى إنما جعل هذه الأدوات للحسائس^(١٤) لأنه علم أن

(١) ط : الحسى ذى أدوات مختلفة . - س : الحى أدوات مختلفة . - وما أبيتنا في ح .

(٢) ح ، س : وجعل . - س : الحواس .

(٣) س : لتحييف . (٤) س : أن .

(٥) ط : جاز عنه . (٦) ط : يوقع .

(٧) س : حتى يناله . (٨) ط : أنها .

(٩) ط : الحس . س : لسابق علمه أنه على هذا (صوابه : هذا) ينبغي أن يكون الحى لأنه جعل

لها أداة ...

(١٠) لكل : ناقصة في س (١١) ح : فسد . س : اسند .

(١٢) س : لكنه جعل . (١٣) س : تنحفظ بها الأحداث ...

(١٤) س : الحواس . ط : للعاس . ح : للحسائس .

الحى إنما ينقلب^(١) في مواضع حارة^(٢) وباردة وفي سائر الآثار الجرمية ، فثلاثاً^(٣) تفسد أجسادُ الحيوان فساداً سريعاً جعلها مُحسنةً وجعل لكل حسيةً من حسائنها^(٤) أداة ملائمة لذلك^(٥) الحس . إلا أنه إما أن تكون هذه القوى ، أعني الحسائس ، كانت في الحيوان أولاً ، ثم جعل البارى أخيراً أدواتٍ ، أو أن يكون البارى جعل لها قوى الحسائس^(٦) والأدوات جميعاً . فإن كان البارى — جلّ وعلا! — أحدث الحسائس في الحيوان ، فإن النفس^(٧) لم تكن حاسةً أولاً قبل أن تأتى إلى الكون . فإن كانت قد كان لها الحس قبل أن تأتى إلى الكون ، فإتيانها إلى الكون غريزى . وإن كان ذلك الكون غريزياً فثباتها وكونها في [٢٢ ب] العالم العقلى غير غريزى طبيعى ، وتكون إنما أبدعت لانفسها لكن لأشياء آخر ، ولتكون في الموضع الأخص^(٨) الأدنى . وإنما دبرها المدبر وجعل لها هذه القوى والأدوات لتكون في الموضع الأدنى المملوء شراً دائماً ، وكان هذا التدبير إنما يكون لروية وفكر ، أى تكون النفس في موضعٍ أخصّ لافى موضعٍ أشرف وأكرم بتدبيرها . ونقول : إنه لم يبدع البارى الأول — عز وجلّ — شيئاً من الأشياء بروية ولا فكر^(٩) ، لأن للفكر أوائل ، والبارى^(١٠) — عز وجلّ! — لا أوائل له ، والفكرة إنما تكون من فكرة^(١١) أخرى ، وذلك الفكر أيضاً من آخر إلى ما لا نهاية له . وأما أن يكون من شيء آخر فهو^(١٢) قبل الفكر ، وذلك الشيء إما أن يكون الحس أو العقل ، ولا يمكن أن يكون أول الفكر الحس ، لأنه لم يكن بعد وهو تحت العقل ، والعقل إذن هو المبدع للفكر^(١٣) — فإنه لا محالة أن يكون مبدع الفكر إما بالقضايا ، وإما بالتأثير . والقضايا والتأثير تكونان في علم الحسوسات ، والعقل لا يعلم شيئاً من الحسوسات علماً حسياً . فليس إذن العقل بأول الفكر ، وذلك أن العقل يبدأ في علمه من المعقول الروحانى وينتهى

- | | |
|--------|--|
| (١) | س : ينقلب . |
| (٢) | س : لثلاث . |
| (٣) | ح : ذلك . س : تلك لأنه إما .. |
| (٤) | س : الحواس . |
| (٥) | س : الأخص . |
| (٦) | س : الحواس . |
| (٧) | س : ناقصة في س . |
| (٨) | س : الفكر . |
| (٩) | س : الفكر . |
| (١٠) | س : البارى الأول لا ... |
| (١١) | س : هو . |
| (١٢) | س : الفكر . |
| (١٣) | ط : الفكر . ح : مبدع الفكر فإنه لا يخلو أن يكون مبدع الفكر . |

إليه . فإن كان العقل على هذه الصفة ، فكيف يمكن أن يأتي العقل إلى المحسوس بفكرة أروية ؟!

فإن كان هذا على ما وصفنا ، عُدنا فقلنا إنه لم يدبر المدبر الأول حياً من الحيوان^(١) ، ولا شيئاً من هذا العالم السفلى أو من^(٢) العالم العلوى بفكرة ولا روية ألبتة . فبالحرى أن لا تكون في المدبر الأول روية ولا فكرة^(٣) ، وإنما ما قيل إن الأشياء كوّنت بروية وفكرة يريدون بذلك أن الأشياء كلها أُبدعت على الحال التي هي عليها الآن بالحكمة الأولى . ولو أن حكماً فاضل الحكمة روى في أن يعمل مثلها أخيراً لما قدر على أن يتقنها ذلك الاتقان^(٤) . وقد سبق في علم الحكيم الأول - عز وجل! - أنه هكذا ينبغي أن تكون الأشياء ، والفكرة نافعة في الأشياء التي لم تكن بعد . وإنما يفكر المفكر قبل أن يفعل الشيء لضعف قوته عن فعل ذلك الشيء . فذلك يحتاج الفاعل إلى أن يروى الشيء قبل أن يفعله ، لأنه لم تكن له قوة يبصرها الشيء قبل كونه ، ولا يحتاج أن يبصر الشيء كيف ينبغي أن يكون . وتلك^(٥) الحاجة إلى إبطار الشيء قبل أن يكون إنما تكون خوفاً من أن يكون الشيء على خلاف ما هو عليه الآن . والشيء^(٦) الفاعل بأنه فقط لا يحتاج إلى أن سبق في علمه وحكمته كيف ينبغي أن يكون ، لأنه إنما يفعل [٢٣] ذاته فقط . وإن كان إنما يفعل ذاته فقط ، فليس يحتاج إلى إبداع بروية ولا فكرة . فإن كان هذا هكذا ، رجعنا فقلنا إن الأنفس كانت ، وهي في عالمها قبل أن تنحط إلى الكون ، حاسة^(٧) ؛ إلا أن حسنها كان حسناً عقلياً . فلما صارت في الكون ومع الأجسام صارت هي أيضاً تحس^(٨) حساً به جسمياً ، فهي متوسطة بين العقل وبين الأجسام ، وتقبل من العقل قوة وتفيض على الجسم القوة التي تأتيها من العقل . إلا أن تلك القوة تكون في الجسم بنوع آخر وهو الحس ؛ والنفس فهي تنفر مرّة من الحس إلى العقل ، ومرّة

(١) س : الحيوانات . (٢) د : في .

(٣) س : فكر . ط : وأن . ق : في . (٤) ح : الاتقان (وهو تحريف)

(٥) س : وذلك أن الحاجة إلى بصر الشيء قبل أن يكون خوفاً ... ح : ذلك الحاجة إلى

إبصار الشيء ... (٦) س : والشيء الذي يفعل الشيء بأنه فقط ...

(٧) س ، ح : حساسة . (٨) هـ : في ط دون ح ، ص ، الخ .

تَلَطَّفَ الأشياءَ الجسْمِيَّةَ حتى تصيرها كأنَّها عقليَّةٌ فينالها الحسنُ .

ونقول : إن كل فعلٍ فعله البارى الأوَّل — عزَّ وجل !^(١) — فهو تامٌّ كامل ، لأنَّه علة تامَّة ليس من ورائها علةٌ أخرى ، ولا ينبغى لمتوهم أن يتوهم فعلاً من أفعالها ناقصاً ، لأن ذلك لا يليق بالفواعل الثواني ، أعنى العقول فبالحرى أن لا يليق بالفاعل الأوَّل^(٢) ، بل ينبغى أن يتوهم للمتوهم أن أفعال^(٣) الفاعل الأوَّل هي قائمةٌ عنده ، وليس شيء عنده أخيراً^(٤) ، بل الشيء الذى هو عنده أولاً ، هو^(٥) هاهنا أخيراً . وإنما يكون الشيء أخيراً لأنه زمانىٌّ ، والشيء الزمانى لا يكون إلّا فى الزمان الذى وافق^(٦) أن يكون فيه . فأما فى^(٧) الفاعل الأوَّل فقد كان لأنه ليس هناك زمانٌ . فإن كان الشيء الملاقى^(٨) فى الزمان المستقبل هو قائمٌ هناك ، فلا محالة أنه إنما يكون هناك موجوداً قائماً^(٩) ، كما أنه سيكون فى المستقبل . فإن كان هذا هكذا ، فالشيء إذن الكائن فى المستقبل هو هناك موجوداً قائمٌ لا يحتاج فى تمامه وكإله هناك إلى أحد^(١٠) الأشياء ألبتة .

فالأشياء إذن عند البارى — جل^(١١) ذكره ! — كاملة تامَّة ، زمانيةٌ كانت أم غير زمانية ، وهى عنده^(١٢) دائماً ؛ وكذلك كانت عنده أولاً كما تكون عنده أخيراً . فالأشياء^(١٣) الزمانية إنما يكون بعضها من أجل بعض ، وذلك أن الأشياء إذا هى امتدَّت وانبسطت وبانت عن البارى الأوَّل كان^(١٤) بعضها علةً كَوْنٍ بعض . وإذا كانت كلُّها معاً ولم تمتد ولم تنبسط ولم^(١٥) تبين عن البارى الأوَّل لم يكن بعضها علةً كون بعض ، بل يكون البارى الأوَّل علةً كونها كلها . فإذا^(١٦) كان بعضها علةً لبعض ، كانت العلة إنما تفعل المعلول

(١) عز وجل : ناقصة فى س . (٢) ط : أولاً .

(٣) س : أعمال الفاعل هى تامَّة عنده .

(٤) س : أخيراً . — بل ... أخيراً : ناقصة فى ح . (٥) ط : وهو .

(٦) س : قد وافق . (٧) فى : ناقصة فى س .

(٨) س : الآتى . (٩) كذا فى س ، ح ألح — وفى ط : دائماً .

(١٠) س : شيء أئبنة . (١١) جل ذكره : ناقصة فى س .

(١٢) كذا فى س . — ح : وهو ... — ط : وهو عنده دائم .

(١٣) س : والأشياء . (١٤) س : لم يكن كأن بعضها ...

(١٥) س ، ح : لم تبين — ط : تبين . — أى لم تفرق ، لم تفرق وتنفصل .

(١٦) س : وإذا .

من أجل شيء ما . والعلة الأولى لا تفعل معلولاتها من [٢٣ب] أجل شيء ما . وكذلك^(١) من أراد أن يعرف طبيعة العقل معرفة صحيحة فإنه^(٢) لا يقدر أن يعرفها بما^(٣) يكون الآن . فإنا ، وإن كنا نظن أننا نعرف العقل أكثر من سائر الأشياء ، فإننا لسنا نعرفه كنه معرفته ، وذلك أن ما هو ولم هو هما في العقل شيء واحد ، لأنك إذا علمت : ما العقل — علمت : لم هو ؛ وإنما يختلف « ما هو » و « لم هو^(٤) » في الأشياء الطبيعية التي هي^(٥) أصنام العقل .

وأقول إن الإنسان الحسي إنما هو ضم الإنسان^(٦) العقلي ، والإنسان العقلي روحاني ، وجميع أعضائه روحانية : ليس^(٧) موضع العين غير موضع اليد ، ولا موضع الأعضاء كلها مختلفة ، لكنها كلها في موضع واحد — فذلك لا يقال^(٨) هناك : لم كانت العين ، أو كانت اليد ؛ فأما هاهنا فن^(٩) أجل أنه صار كل عضو من أعضاء الإنسان في موضع غير موضع صاحبه ، وقع عليه : لم كانت اليد ، ولم كانت العين . فأما هناك ، لما صارت أعضاء الإنسان العقلي كلها معاً وفي موضع واحد ، صار : « ما الشيء » و « لم هو » شيئاً واحداً . وقد نجد في عالمنا هذا^(١٠) أيضاً « ما الشيء » و « لم هو » شيئاً واحداً ، مثل كسوف القمر : فإنك تقول : ما الكسوف؟ — فتصفه بصفة ما . وإذا قلت : لم كان الكسوف وصفته بتلك الصفة بعينها . فإن كان هاهنا في العالم الأسفل يوجد : « ما الشيء » و « لم هو » شيئاً واحداً ، فبالحرى أن يكون هذا لازماً للأشياء العقلية ، أعني « ما هو » و^(١١) « لم هو » شيئاً واحداً . ومن وصف مائة العقل بهذه الصفة ، فقد وصفها بصفة حق وذلك أن كل صورة من الصور العقلية فهي الشيء الذي من أجله كانت تلك^(١٢) الصورة واحداً . ولا أقول إن صورة العقل هي علة آنتها ، لكني أقول إن صورة العقل نفسها إذا

(٢) لا : نغصه في ح .

(١) س : وتلك .

(٤) ط : نانا .

(٣) س : بما .

(٦) ح : الإنسان . — س : الإنسان العقلي ...

(٥) س : أنها .

(٨) ط : تقول : ح : بين . ص : يقال .

(٧) س : وليس .

(١٠) س : هذا الحسي .

(٩) ط : من .

(١١) ح : أعني ما ولم شيئاً واحداً . (١٢) تلك الصورة : نغصه في س .

بسطتها وأردت أن تفحص عنها « بما هي » ، وجدت في ذلك الفحص بعينه « لم هي ^(١) » أيضاً . وذلك أنه إذا كانت صفات الشيء في الشيء معاً وفي موضع واحد غير متفرقة ، لم يلزم أن نقول : لم كانت تلك الصفات فيه ، لأن الشيء وتلك الصفات شيء واحد . وذلك أن كل واحد من تلك الصفات هي هو . والدليل على ذلك أنه يسمى بتلك الصفات كلها ، فلذلك لا يقال ^(٢) : لم كانت هذه الصفة في الشيء ، ولم كانت تلك الصفة فيه أيضاً . فأما إذا كانت صفات الشيء في الشيء ^(٣) متفرقة وفي مواضع شتى ، فإنه يلزم حينئذ ^(٤) أن يقال : لم كانت هذه الصفة في الشيء ، [١٢٤] ولم كانت تلك الصفة فيه أيضاً ؟ فأما إذا كانت لذلك الشيء صفة غير الصفات التي فيه فلا يسمى بصفة من صفاته ألبتة ، فإنك لا تسمى الإنسان « عيناً » ولا « يداً » ولا « رجلاً » ولا شيئاً من أعضائه ولا من صفاته ألبتة .

فأما ^(٥) العقل فإنك تسميه بصفاته لأنك تسمى العقل عيناً ويداً وتسميه بكل صفاته للعلة التي ذكرنا آنفاً . فلهذه العلة صار هذان النعتان : « ماهو » و « لم هو » — يقعان على الأشياء العقلية كأنهما شيء واحد . ونقول : إن العقل أبدع تماماً كاملاً بلا زمان ، وذلك لأنه كان مبدأ إبداعه ومائته معاً في دفعة واحدة . فلذلك صار إذا علم ^(٦) أحداً ما العقل علم لم ^(٧) كان أيضاً ، لأن مبدعه لما أبدعه لم ير ^(٨) في تمام كونه ، بل أبدع غاية العقل مع أول كونه . وإذا ^(٩) كان إبداع غاية الشيء مع أول كونه لم يقل « لم كان » ذلك الشيء ، لأن « لم » إنما يقع على تمام الشيء . فإذا كان تمام الشيء مع أول كونه سواء ، إذا كنت عرفت ما الشيء علمت « لم كان » . وذلك أن المائة إنما تقع على كون

(١) ح : لا هي . (٢) ط : تقول . ح : يق . س : يقال .

(٣) كذا في ط — ح : الشيء في متفرقة (وفيه نقص) ؛ س : صفات الشيء متفرقة وفي

مواضع شتى . (٤) ط : إذن . (٥) س : أما .

(٦) ط : صار إذا علم واحد ما العقل — وهو خطأ في الضبط فاحش . — أحد : ناقصة

في س . (٧) ط : لا .

(٨) ط : لم يرد من تمام (!!) — والتصحيح عن ح ، س ، الخ

(٩) س : فإذا .

الشيء الذاتي الطبيعي . فإذا كان حدوثُ أول الشيء « وآخره معاً » ، ولم يكن بينهما زمانٌ ، استغنيت بمعرفة ماية الشيء عن « لِمَ كان » . وذلك أنك إذا عرفت ما هو ، عرفت لِمَ كان أيضاً كما وصفنا .

فإن قال قائل : قد يمكن أن يقال ^(١) : لِمَ كانت صفات العقل ؟ — قلنا : إن « لِمَ » تقال على جهتين : إحداهما من جهة العقل ^(٢) ، والثانية من جهة التمام . فإن كان هذا هكذا قلنا إن صفات العقل إنما هي فيه معاً وليست بمتفرقة ^(٣) ولا في مواضع شتى كما قلنا آنفاً . فلذلك صارت صفاته هي هو ، وتسمى باسم كل واحد منها . فإذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة ، لم تحتاج أن تقول ^(٤) : لِمَ كانت هذه الصفة في لأنها هي هو ، وصفاته كلها معاً . فإذا علمت ما هو العقل علمت ما صفاته أيضاً . وإذا علمت ما هي صفاته علمت لِمَ كانت . — فقد بان أنك إذا علمت ما العقل علمت لِمَ هو ، كما بينا وأوضحنا .

وإنما صار العقل على هذه الصفة لأن مُبدِعَه أبدعه إبداعاً تاماً ، لأنه هو أيضاً تامٌ غير ناقص . فلما أبدع العقل أبدعه تاماً كاملاً ، وجعل ما يئته علة كونه . وكذلك يفعل الفاعل الأول : لأنه إذا فعل فعلاً جعل « لِمَ كان » داخلًا في « ما هو » ؛ فيكون إذا عرفت « ما هو » ، عرفت « لِمَ هو » أيضاً . وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التام ^(٥) . والفاعل التام هو الذي يفعل فعله بأنه ^(٦) فقط بغير صفة ^(٧) من الصفات . فأما الفاعل الناقص فهو الذي يفعل فعله لا بأنه فقط لكن بصفة ما من صفاته . فإذلك [٣٤ ب] لا يفعل فعلاً ^(٨) تاماً كاملاً . وذلك لأنه ^(٩) لا يقدر أن يفعل فعله وغايته معاً ، لأنه ناقص غير تام . فإذا لم يفعله معاً كان أول فعله غير غايته . فإذا ^(١٠) كان المفعول كذلك ، فمتى ^(١١) عرفت « ما هو » لم تعرف « لِمَ هو » . فتهتاج حينئذ ^(١٢) أن تعرف « ما الشيء » و « لِمَ هو » ، ولا تستغني

(١) ط : تقول . إنه يمكن ...

(٢) س : العلة .

(٣) ح ، س . لم تحتاج أن يقال . (٥) ح : الفاعل على التمام .

(٦) = to = وجوده . — فعله : ناقصه في س .

(٧) س : بلا صفة من الصفات . (٨) ح : يفعل فعله فعلاً ...

(٩) لأنه : ناقصه في ط . (١٠) ط : فإذا .

(١١) س : ثم عرفت . (١٢) ط : إذن .

بمعرفةك « ما هو » عن « لِمَ » ، لكنك تحتاج أن تعرف « لِمَ كان » أيضاً للعلّة التي ذكرنا .

ونقول : كما أن هذا العالم مركب من أشياء متصل^(١) بعضها ببعض فيكون العالم^(٢) كالشيء الواحد الذي لا خلاف فيه ويكون^(٣) إذا علمت ما العالم ، علمت لِمَ هو . وذلك^(٤) أن كل جزء منه مضاف إلى الكل ، فلا تراه كأنه جزء ، لكنك تراه كالكل^(٥) . وذلك أنك لا تأخذ حينئذ^(٥) أجزاء العالم كأن بعضها من بعض ، لكنك تتوهمها^(٦) كلها كأنها شيء واحد لم يكن أحدها قبل الآخر . فإذا^(٧) توهمت هكذا ، صارت العلة مع المعلول لا تتقدمه^(٨) . فإذا توهمت العالم وأجزائه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهماً عقلياً . فتكون إذا عرفت « ما » العالم ، عرفت أيضاً « لِمَ هو » معاً . فإن كانت^(٩) كلية هذا العالم على ما وصفنا ، فبالحرى أن يكون العالم الأعلى على هذه الصفة أيضاً .

أقول : إن كانت الأشياء التي هاهنا متصلة بالكل ، فبالحرى أن يكون العالم الأعلى على هذه الصفة ، وأن يكون كل واحد منها متصلاً بنفسه لا تخالف صفاته^(٨) ذاته ، ولا يكون في أماكن شتى ، بل في موضع واحد ، وهو الذات . فإذا كانت الأشياء العقلية على هذه الصفة ، كانت الملل العاليات في معلولاتها . فيكون إذن كل واحد منها على ما أنا واصف ، وهو : أن تكون العلة التي هي الغاية فيه بلا علة ، أي أن^(٩) غايته فيه بلا علة تتقدمه . فإن كان ليس للعقل علة تامة ، فلا محالة أن العقول ، أي الأشياء التي في العالم الأعلى ، مكتفية بأنفسها ليس لها علل متممة ، وذلك أن علة بدئها هي علة غايتها^(١٠) ، لأن بدئها وتامها معاً ليس بينهما فرق ولا زمان . فتكون إذن علة تامة مع علة بدئها سواء .

(١) ط : يمدى (!) ؛ ح : معدل (!) — والتصحيح عن س .

(٢) العالم : ناقصة في س . (٣) س : فيكون .

(٤) مابين الملامتين ساقط من س . (٥) ط : إذن .

(٦) ط : تتوهم . — كلها : ناقصة في س ، ح .

(٧) ط : كان . — س : كلية في هذا... (٨) ط : صفته .

(٩) أن : ناقصة في ح . (١٠) ح : غايتها .

فإذا كانت كذلك كان « ما هو » و « لِمَ هو » شيئاً واحداً . وذلك أن « لِمَ هو » إنما كان مع « ما هو » سواء .

فقد بان مما ذكرنا أنه ليس لأحد أن يفحص عن العالم الأعلى « لِمَ كان » ، ولا « لِمَ كان هذا » و « لِمَ كان ذلك » — لأن « لِمَ كان الشيء » ظهر مع « ما الشيء » سواء . فلا ينبغي أن يطلب الطالب ^(١) هناك لِمَ كان الشيء ، لأن « لِمَ كان الشيء هناك » ليس هو فحصاً ، ولكن ^(٢) « لِمَ كان » و « ما هو » هما جميعاً شيء واحد .

فنقول : إن العقل هو كونه ^(٣) تامُّ كامل ، لا يشك في ذلك أحدٌ . فإن كان [١٢٥] العقل تاماً كاملاً ، فإنه لم يقدر قائل أن يقول إنه ناقصٌ في شيء من حالاته . فإن لم يقدر أن يقول ذلك ، لم يقدر أن يقول أيضاً لِمَ ^(٤) لم يحضره بعض صفاته ؛ وإلا أجابه بحجيب ^(٥) فقال : صفاتُ العقل كلها حاضرةٌ لا تتقدم إحداهن الأخرى ؛ وذلك أن جميع صفات العقل أبدعت مع ذاته معاً . وإذا ^(٦) كان هذا هكذا ، كان وجودُ « ما هو » و « لِمَ هو » في العقل معاً . فإن كان وجودهما معاً ، فلا محالة أنك إذا علمت ما العقل ، فقد علمت ما هو . وإذا علمت ما هو ، فقد علمت لِمَ هو . غير أن « ما هو » أشدُّ ملازمةً للأشياء العقلية من « لِمَ هو » ، وذلك لأن « ما هو » يدل على غاية بدء الشيء ، و « لِمَ هو » يدل على تمام الشيء . والعلّة ^(٧) البتدئة هي العلة التمامية بعينها في الأشياء العقلية . فذلك إذا علمت ما الشيء العقلي ، علمت لِمَ هو — كما ^(٨) بينا ذلك وأوضحناه .

(١) ط : طالب . (٢) س : ولكنه ما هو بل هما جميعاً شيء واحد .

(٣) كذا في ح ، س الخ — وفي ط : كان .

(٤) كذا في ط . — وفي ح ، س الخ : أيضاً لم يحضره بعض ...

(٥) س : الحجيب . (٦) س : فإن .

(٧) ط : البتدئة . (٨) س : كما أوضحناه وبيناه .

الميمر السادس من كتاب أنولوجيا وهو القول في الكواكب

إنه لا ينبغي أن نضيف أحد الأمور الواقعة منها على الأشياء الجزئية — إلى إرادة فيها .
وإذا كنا لا نضيف الأمور الواقعة على الأشياء منها إلى عِلَلٍ جسمانية ولا^(١) إلى عِلَلٍ
نفسانية ، ولا إلى عِلَلٍ إرادية — فكيف يكون ما يكون منها ؟

فنقول : إن الكواكب هي كالأداة الموضوعة^(٢) المتوسطة بين الصانع والصنعة ،
وإنها لا تشبه العلة الفاعلة الأولى ولا تشبه أيضاً الهيولى المعينة في إتمام الشيء ، ولا تشبه
أيضاً^(٣) الصورة التي يفعل بعضها في بعض . بل إنما تشبه كلمات^(٤) العالم الكلمات المدنية
التي تضم أمور المدينة وتضع كل شيء منها^(٥) في موضعه ، وتشبه السنّة التي فيها يتعرف
أهل المدينة ما ينبغي لهم أن يعملوا مما لا ينبغي ، وبها يهتدون إلى الأمور المدبوحة ويمتنعون
من^(٦) الأمور المذمومة ، وبها يثابون على حسن أعمالهم ويعاقبون على سوء أعمالهم . والسنن
وإن اختلفت ، فإنها كلها تدعو إلى شيء واحد وهو الخير . والسنّة هي التي تسوق إلى
الخير . وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الأشياء إلى الخير لأنها في العالم كالسنّة
في أهل المدينة .

فإن قال قائل : إن كلمات^(٧) العالم ربما كانت دلائل غير فواعل — قلنا : إنه
ليس غرضها أن تدلّ ، لكنها لما كانت في طريق العقل ، وذلك أنه ربما استدللنا على
الأول من الآخر ، وربما عرفنا المعلول من العلة ، وربما عرفنا العوارض من الشيء^(٨)
السابق ، والمركب من المبسوط والمبسوط من المركب .

(١) ولا ... نفسانية : ناقصة في ح .
(٢) أيضاً : ناقصة في ح .
(٣) في ناقصة في س ، ح .
(٤) كلمات العالم : ناقصة في س ، ح .
(٥) ط : عن .
(٦) ط : عن .
(٧) ح : كلمة .
(٨) الشيء : ناقصة في ح .

فإن كان قولنا صحيحاً ، فقد أطلقنا المسألة [٢٥ ب] التي قلت : هل السيارة عَلَلٌ للشرور ، أم ليست بعلة لها ؟ وهل الأشياء المذمومة تأتي في هذا العالم من العالم السماوي (١) ، أم لا تأتي ؟ — وإنما قد (٢) بينا وأوضحنا أنه لا يأتي من العالم السماوي إلى العالم الأرضي شيء مذموم أبته ، ولا السيارة علةٌ لشيء من هذه الشرور الكائنة ها هنا لأنها لا تفعل بإرادة ، وذلك أن كل فاعل يفعل بإرادةٍ وإنما يفعل أفاعيل ممدوحة ومذمومة ويفعل خيراً وشرّاً ؛ وكل فاعلٍ يفعل فعله بغير إرادةٍ منه فإنه فوق الإرادة . فذلك إنما يفعل الخير فقط وأفاعيلها كلها مرضية محودة . وإنما تأتي الأشياء من العالم الأعلى إلى العالم الأسفل باضطرارٍ ، غير أنها اضطرابات لا تشبه هذه الاضطرابات السفلية البهيمية بل هي اضطرابات نفسانية . وإنما يحس (٣) هذا العالم بتلك الاضطرابات كما يحس (٤) بعض أجزاء الحيوان بأفاعيل بعض . والأشياء العارضة للجزء من الجزء والأجزاء إنما هي تبعٌ لحياة واحدة . والأشياء الواقعة من العالم الأعلى على هذا العالم إنما هي (٥) شيء واحد يتكرر ها هنا . وكل آتٍ يأتي من تلك الأجرام فهو خيرٌ لا شرٌّ ؛ وإنما يكون شرّاً إذا اختلط بهذه الأشياء الأرضية . وإنما كان الآتي من العلوِّ خيراً لأنه إنما كان لا من أجل حياة الجزء ، لكن من أجل (٦) حياة الكل . وربما نالت الطبيعة للشيء الأرضي من العلوِّ أثراً وتنفعل انفعالا (٧) ما آخر ؛ إلا أنها لا تقوى على لزوم ذلك الأثر الذي نالته من العلو .

وأما (٧) الأعمال الكائنة من (٨) الرُّقى ومن (٩) السَّحر فتكون على جهتين : إما بالملاءمة ، وإما بالتضادِّ والاختلافِ وإما (١٠) بكثرة القوى واختلافها . غير أنها ، وإن اختلفت ، فإنها متممةٌ للحقِّ الواحد . فإنه (١١) ربما حدثت الأشياء من غير حيلة احتاها محتملٌ . والسحر الصناعي كذب وزورٌ ، لأنه كلفٌ (١٢) يخطئ ولا يصيب . فأثر السحر الحقِّ الذي لا يخطئ ولا يكذب فهو سحر العالم وهو الحجةُ والعبرة . والساحر العالم هو

(٢) قد : ناقصة في ح .

(٤) ط : يحس .

(٦) أجل : ناقصة في ح .

(٨) ط : الأفعال والأعمال .

(١٠) وإنما : ناقصة في ح .

(١٢) كلفه : ناقصة في ح .

(١) ح : السماوي .

(٣) ط : يحسن .

(٥) ط ، ح : هو

(٧) ما : ناقصة في ح .

(٩) ط : في .

(١١) ط : وربما . ح : وإنه ربما .

الذى يتشبه بالعالم ويمثل أعماله على نحو استطاعته ، وذلك أنه يستعمل المحبة في موضع ويستعمل الغلبة في موضع آخر . وإذا أراد استعمال ذلك استعمال الأدوية والحيل الطبيعية ، وتلك منبثّة في الأشياء الأرضية ، غير أنها ما يقوى على فعل المحبة في غيره كثيراً ، ومنها ما يتفعل من غيره فينقاد له . [١٢٦] وإنما^(١) بدّه السحر أن يعرف الساحر الأشياء المنقادة بعضها لبعض . فإذا عرفها قوَى على جذب الشيء بقوة المحبة الفاعلة التي في الشيء .

فأما الرقى التي تكون بالملامة^(٢) والكلام الذى يتكلم به فإنما هو حيلة^(٣) ليتوهم من يراه أن ذلك الفعل فعله ؛ وليس بفعله ، بل إنما فعلت تلك الأشياء التي يستعملها^(٤) ، فإن للأشياء طبائع تجمع بعض الأشياء إلى بعض وتجذب^(٥) بعض الأشياء إلى بعض . وإنما يجذب الشيء الشيء ، إليه من أجل المحبة الغريزية . وقد يوجد في الأشياء شيء يجمع بين النفس والنفس كالأكّار الذى يجمع بين الفروس النباتية بعضها إلى بعض .

والدليل على أن للأشياء أشياء تجذب إليها ما يشاكلها وأشياء تجمع بين الشيء والشيء وأشياء فيها من قوة المحبة ما إذا نظر إليه الناظر لم يتالك أن يتبعها ويصيرها في حيزه^(٦) — اللحن والإشارة ببعض^(٧) الأعضاء : فإنه ربما يعنى الموسيقى الحاذق ويصير صوته بصنعة^(٨) يقدر بها على جذب من أراد جذبها إليه . وربما أشار بعينه ويده وبعض أعضائه فيشكلها بشكل يقدر به على جذب الناظر إليه . وذلك أن يصور صورته وحركاته إلى اللين فيستميل^(٩) بذلك مَنْ أراد . وليس أن الإرادة والنفس الناطقة هي التي تستلذ الموسيقى وتتناقده وتعشقه ، بل النفس البهيمية هي التي تستلذ ذلك وتتناقده . وهذا ضرب من

(١) ح ، ط : وأما — والنصحیح عن س .

(٢) كذا في س ... — وفي ط : بملامة ، ح : بالملامة .

(٣) ط : حيل . — س : فإنما ذلك حيلة .

(٤) ط : استعمالها .

(٥) وتجذب ... إلى بعض : ناقصة في س ، ح .

(٦) ح : حيزها . (٧) ح : لبعض .

(٨) ح : بصنفته . — ط : صوتها . س : بصيغة .

(٩) ح : فيميل .

السحر ؛ ولا تمجّب^(١) منه العامة ولا تذكره ؛ وإنما ذلك كذلك من أجل العادة . وإنما تمجّب العامة من سائر الأشياء الطبيعية لأنها لم تتعوّدها^(٢) ولم ترّض^(٣) أنفسها بذلك ؛ فكما^(٤) أن الموسيقار يلهّذ السامع ويحذبه^(٥) إليه من غير أن يكون السامع يقبل ذلك بالنفس الجزئية الناطقة^(٦) ولا بالإرادة الشريفة ، لكن بالنفس البهيمية — كذلك الحواريه إذا رقى الحية انقادت له لا بإرادتها ولا أنها فهمت عنه كلامه وأحست به ، لكنها تحس بالأثر الذي أثار فيها فقط حساً طبيعياً — كذلك المرء الذي يسمع الرقّ لا يفهم كلام صاحب الرقية . لكن إذا وقع به الأثر أحسّ بذلك الأثر ، وليس ذلك الأثر من تلقاء الرقّ بل من تلقاء الأشياء الفواعل التي في العالم . غير أنه ، وإن أحسن الأثر الواقع عليه ، فإنما يقع^(٧) ذلك الأثر في النفس البهيمية . فأما النفس الناطقة فإنها غير قابلة لذلك الأثر البتة — فكذلك^(٨) الموسيقار يؤثر في النفس البهيمية ، [٣٦ ب] فأما في النفس الناطقة فإنه لا يقدر أن يؤثر فيها . بل إن استعمل السامع النفس الناطقة ومال إليها لم تدع النفس البهيمية أن تقبل أثر الموسيقار ولا أثر صاحب الرقّ ولا سائر الآثار البدنية الأرضية ؛ وصاحب الرقّ يرقي ويسمّي الشمس أو بعض الكواكب ، ويطلب إليه أن يفعل ما يريد فعله — لا أن الشمس والكواكب تسمع دعاءه وكلامه ، ولكن إنما وافق دعاءه الداعي ورُقِيَت الراق أن تحركت تلك الأجزاء بنوع من الحركة كما يحسّ بعض أجزاء الإنسان بحركات بعض ، وذلك بمنزلة وتر واحد ممتد : متى حُرِّك آخره بحركة تحرك أوله ، وربما حرك المحرك^(٩) بعض الأوتار فيتحرك الوتر الآخر كأنه أحسّ بحركة ذلك الوتر — كذلك أجزاء العالم ربما حرك المحرك بعض أجزائه فيتحرك بتلك الحركة جزء آخر كأنه يحس حركة^(١٠) ذلك الجزء لأن أجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كأنها حيوان واحد . وربما حرك الضارب العود فتتحرك^(١١) أوتار العود الآخر بتلك الحركة — كذلك العالم الأعلى ربما حرك المحرك جزءاً من أجزاء هذا العالم

(١) ح : ولا تحجب .

(٢) ح : تعوّدته .

(٣) ح : فركان .

(٤) ح ، س : المغلفة .

(٥) ح : وكذلك .

(٦) ح : بحركة .

(٣) ط : ترص أنفسها .

(٥) ط : يحذبه .

(٧) ط : تبع .

(٩) تحرك : تدبسه في ح .

(١١) فتتحرك أوتار العود : تدبسه في ح .

مبايناً لصاحبه مفارقاً فيتحرك بحركته جزء آخر؛ وهذا مما يدل على أن بعض أجزاء العالم يحسُّ بالآثار^(١) الواقعة على بعض، لأن العالم كما قلنا مراراً كالحَيوان الواحد . فكما^(٢) أن بعض أعضاء الحى يحسُّ بالآثر الواقع على بعض لشدة اثتلافها واتصالها^(٣) — كذلك يحسُّ بعض أجزاء العالم بالآثر الواقع على بعض لشدة اثتلافها^(٤) واتصالها ببعض .

وتقول إن في^(٥) الأشياء الأرضية قوَى تفعل أفاعيل عجيبة . وإنما نالت القوَى من الأجرام السماوية لأنها إذا فعلت أفعالها فإنما تفعلها بمعونة الأجرام السماوية . ومن أجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحيل — إرادة أن يقال^(٦) إنهم هم الذين يعملون بها ، وليس كذلك ، بل الأشياء التي يستعملونها هي التي تفعل بمعونة الأجرام السماوية وحركاتها وقواها الآتية بها . وهم وإن لم يرقوا ولم يدعوا بدعائهم ذلك لم^(٧) يحتاجوا إلى حيلهم ؛ فإنهم إذا استعملوا الأشياء الطبيعية ذوات القوى العجيبة في الوقت الملائم لذلك الفعل أثروا تلك الآثار في الشيء الذي أرادوه^(٨) ؛ وربما أثر بعض العالم في بعض آثاراً معجبة بلا حيلةٍ محتالها أحدٌ ، وربما جذب بعض أجزاء العالم بعضاً جذباً طبيعياً فتوحد^(٩) به ، وربما عرّض من دُعاء الداعى وطلب الطالب أمر عجيب أيضاً بالجهة التي ذكرنا آنفاً ، وذلك أن يكون [٢٧] دعاؤه يوافق تلك القوى وينزل إلى هذا العالم فيؤثر آثاراً عجيبة . وليس بعجب أن يكون الداعى ربما سُمع منه ، لأنه ليس بغريب في^(١٠) هذا العالم ولا سيما إذا كان مرضياً صالحاً .

فإن قال قائل : فأتقولون إن كان صاحب الدعاء شريراً وفعل تلك الأفاعيل العجيبة؟ قلنا : إنه ليس بعجب أن يكون المرء الشرير يدعو ويطلب فيجانب إلى مادعا^(١٠) وطلبه ، لأن المرء الشرير يستقى من النهر الذي يستقى منه المرء الخير ، والنهر لا يميز بينهما لكنه

-
- (١) ح : بالآثر الواقع ...
 (٢) ط : كما .
 (٣) ما بين الرقبين ناقص في ح .
 (٤) ط : من .
 (٥) ط : قول .
 (٦) ط : فلم .
 (٧) ط : أرادوه ، وربما أثر تلك الآثار في الشيء الذي أرادوه وربما أثر بعض العالم ...
 (وفيه تكرار) .
 (٨) ح : فيتوحد .
 (٩) س ، ح : من .
 (١٠) ح : مادعا وطلب .

يسقيهما جميعاً فقط . فإن كان هذا هكذا ورأينا المرء - شريراً كان أم صالحاً - ينال من الشيء المباح لجميع الناس ، فلا ينبغي أن نعجب من ذلك ، ولا نقول : لم نال ما نال ولم تمنعه الطبيعة ولم تعاقبه ، إذ لم يكن أهلاً لذلك العمل ؟ - لأن الشيء الطبيعي مباح لجميع الناس ، ومن شأن الطبيعة أن تعطى ما عندها فقط من غير أن تعلم : من ^(١) ينبغي لها أن تعطى ومن ينبغي لها أن تمنع - فهذا التمييز لقوة أخرى فوق الطبيعة وأعلى ^(٢) منها .

فإن قال قائل : فالعالم إذن كله بأسره ينفعل ويقبل بعضه الآثار من بعض ؟ - قلنا : قد قلنا مراراً إن العالم الأرضي هو الذي ينفعل ، وأما العالم السماوي فإنه يفعل ولا ينفعل ؛ وإنما يفعل في العالم الأرضي - أفاعيل طبيعية ليس فيها فعلٌ عَرَضِيٌّ لأنه فاعلٌ غير منفعل من فاعلٍ آخر جزئي . فإذا كان الشيء فاعلاً غير منفعل كانت أفاعيله ^(٣) كلها طبيعية وليس شيء منها عرضياً ^(٤) لأنه إن عرض فيها عرض فلا يكون بغاية الإتيان والصواب .

فإن كان هذا هكذا قلنا إن جزء العالم الأعلى الذي هو الرئيس الشريف ، لا ينفعل ^(٥) وإنما يفعل فقط ؛ والجزء السفلي يفعل وينفعل جميعاً : فيفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوي الشريف . فأما الجرم السماوي والكواكب فلم تنفعل ، وليست ^(٦) بقابلة الآثار لا بأجرامها ولا بأنفسها من غير أن تنتقص من ^(٧) أجرامها وأنفسها لأن أجرامها باقية ثابتة على حال واحدة . فإن أُلقيت ^(٨) أن أجرامها تسيل ، كقول القائل ، فإن سيلانها يكون خفياً ولا يحسُّ لقلته ، وكذلك امتلاؤها يكون خفياً أيضاً لا يحسُّ .

فإن قال قائل : إن كانت الحيل والرُّقَى تؤثر في الأشياء ، ولا سيما في الإنسان ، فما حال المرء الفاضل البارّ التقى : أيمكن أن يؤثر فيه ^(٩) السحر وغيره [٢٧ ب] من الحيل التي يحتال أصحاب الطبيعيات ، أم غيرُ ممكن ذلك ؟ - لقلنا : إن المرء الفاضل البارّ التقى

(١) ح : لمن .

(٢) ط : وعليا . ح : أو على (٣) ص : دعيها - وكذا في ح .

(٤) ح : عرضي . (٥) الواو : نافضة في ح .

(٦) ط : فليست . (٧) ط : في .

(٨) ح ، ط : أُلقيت . - أن : نافضة في ح .

(٩) فيه : نافضة في ح .

لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من أصحاب السحر والرقى ، ولا يفعل من الأفاعيل المؤذية بنفسه الناطقة ، ولا يهوله منها^(١) شيء ولا يزيله عن حانه الحسنة المرضية . وإن^(٢) انفل فإنما يفعل ما كان فيه من جزء بهيمي من أجزاء العالم من غير أن يكون الساحر يقدر على أن يؤثر فيه الآثار الرديئة كالعشق وما أشبهه ، لأن العشق لا يؤثر في الإنسان إلا أن تنقاد له النفس الناطقة ، وذلك أن^(٣) من الآثار ما يقع في النفس البهيمية فتقبلها دون^(٤) النفس الناطقة ، ومنها ما لا يقبل إلا أن تكون^(٥) النفس الناطقة تميل إلى ذلك الأثر وتقبله ، وإلا لم تقدر النفس البهيمية على قبول ذلك الأثر قبولاً تاماً ، كما أن صاحب الرقى يرتقي ويؤثر في النفس البهيمية الأثر الذي أراد — كذلك النفس الناطقة ترتقي بخلاف رقية الراقي فتترد ذلك عن النفس البهيمية وتمنعها من^(٦) قبوله وتبقى^(٧) القوة التي أرادت أن تحل بها . فأما ما كان من موت أو مرض أو آثار جرمية فإنها^(٨) تقبلها وتؤثر فيها لأنها جزء من أجزاء هذا العالم ، والجزء^(٩) لا يفعل في الجزء إلا أن يستغيث بالقوة الأولى فتترد عنه تلك الآثار الرديئة وتمنعها من أن تؤثر فيه ، فينجو حينئذ^(١٠) منها .

فأما الحواس الخمس فإنها تقبل آثار القوى وتحس وتذكر وتلقى بالطبيعة وتلتذ وتسمع من الداعي وتجيبه ، ولا سيما ما قرب منها من العالم الأرضي : فإن كل ما قرب منها أسرع^(١١) إلى الإجابة من غيره . وينبغي أن يُعلم^(١٢) أن كل امرئ مائل إلى شيء آخر غيرة فهو قابل آثار السحر . وإنما يقبل من السحر ما كان ميله إليه وهواه فيه لأنه ينقاد لذلك سريعاً ولا يمتنع . فأما المرء الذي لا يميل إلى غيره ، بل إنما يميل إلى ذاته فقط وإليها ينظر دائماً وكيف يضلحها ، فذلك المرء لا يمكن الساحر أن يسحره ولا تؤثر فيه الرقى

(١) ط : ولا يهأ له منها شيء ، فلا يزيله .

(٢) ط : فإن . (٣) أن : ناقصة في ح .

(٤) ط : ذوو (!) . (٥) تكون : ناقصة في ح .

(٦) ط : عن . (٧) ط : ويبقى .

(٨) ح : فأنت تقبلها وتؤثر فيه . (٩) ح : والجزء إلا أن يستغيث (!)

(١٠) كذا في ح — وفي ط : فتصعد اذ عنه .

(١١) كذا في ح — وفي ط : كان أسرع .

(١٢) ح : تعلم .

ولأن يُحتمل له بنوعٍ من الحيل . وكل امرئٌ في حيز العمل يؤثر^(١) لافي حيز الرأي ،
 لأنه^(٢) يقبل الآثار العارضة^(٣) له من السحر في طريق العمل واللذات فتحركه الأعمالُ
 التي يستأذنها . والدليل على ذلك الحسَنُ والجمال : فإن المرأة الحسنه الجميلة يجرى^(٤) إليها
 المرء العملي الذي لا يبغي^(٥) الرأي فتجذبه جذباً طبيعياً من غير أن تحتاج [١٣٨] إلى
 صناعة الساحر وأن تحتمل له بشيء من الحيل الصناعية ، وذلك أن الطبيعة هي التي سحرت
 الناظر بذلك الحسن والجمال حتى خضع لها ، ثم ألفت بينه وبينها ، غير أنها لم تجمعهما^(٦)
 في المسكان ، بل إنما ألفتها بالموءة والعشق الذي صيرت فيهما . وقد قال بعض الشعراء :
 « إن فلاناً الحسَنَ^(٧) الجميلَ ، وإن كان واحداً ، فإنه كثير » — أراد بذلك أن كل
 من رأى فلاناً أحبه ولم يرد مفارقتة من جماله وحُسنه ، وإن الذين أحبوا فلاناً كثيراً
 عددهم ، وفلان^(٨) إذن كثير ليس بواحدٍ . فأما^(٩) المرء ذو الرأي الذي قد ارتفع عن
 العمل فإنه لا يؤثر فيه ساحرٌ ولا غيره من أصحاب الحيل الصناعية^(١٠) ، وذلك أنه والساحر
 واحدٌ أيضاً لأنه والشئ الذي يراد^(١١) واحدٌ ، بل هو هو — فهذا قولٌ صحيح ولا اعوجاج
 فيه ، وذلك أنه يقول من القول ما ينبغي أن يعمل به . فأما المرء الذي جعل العمل أمامه
 والرأي خلفه فإنه لا ينظر إلى نفسه لكنه ينظر إلى غيره ويقول قولاً معوجاً ، ولا ينبغي
 أن يعمل به لأن هواه مائلٌ إلى غيره وقلبه مائلٌ إلى هواه . فمن فعل ذلك قَبِل الآثارَ
 من غيره وانجذب إلى غيره بحيلةٍ من الحيل . والدليل على أن بعض الأشياء يجذب بعضاً^(١٢)
 الآباء وحرصهم على تربية الأبناء والقيام عليهم بالنصَب والتعَب ، وحرص الناس على
 التزويج واجتهادهم فيه وفي كل أمرٍ يستأذونه ، وكيف يسمعون^(١٣) ليلهم ونهارهم حتى

(١) كذا في ط . — ح ، س : بعد .

(٢) س ، ح : فإنه . (٣) س ، ح : فيه .

(٤) س ، ح : يبغي .

(٥) س : لم يسق إلى الرأي . ح : لم ينسق الرأي . — لا يبغي .

(٦) ح : تجمعها ... ألفتها .

(٧) ط : أرى الحسن الجميل إن كان واحداً محبباً إليه لكثير — وم ألتفت في ح .

(٨) س : فلان . (٩) — فن — وم تحريف وم كناية في ص .

(١٠) س ، ح : بره . (١١) س ، ح : بره .

(١٢) ح : بعضها . (١٣) ح ، س : يسمعون .

ينالوا ما أرادوا من ذلك — هذا وما أشبهه دال على تلك القوة الجاذبة في الأشياء . وأما الأعمال التي تكون من أجل الغضب فإنها تتحرك بحركة بهيمية أيضاً . وأما شهوة الرياضات والولايات فإنها^(١) تهيجها محبة الرياضة الغريزية التي فينا . غير أن حركات هذه الشهوة شتى ، وذلك أن فيها^(٢) ما يكون بدوّه الفزع ، وذلك أن المرء ربما كان حريصاً على الرياضة لطلبها لئلا يُستَضمَّ ويُستَدَلَّ^(٣) فيقبل الآثار المؤلمة^(٤) الحزنة . ومنها ما يكون بدوّه الشوق إلى الغنى وكثرة الأموال وغير ذلك مما يشاق إليه الدنيايون . ومنها ما يكون بدوّه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر ، فإن من الناس من يحرص على الدنيا وتكون حاجته ضرورة الطبيعة وأنه لا بد له من شيء يقيمه [٢٨ ب] وَيَعْمِدُهَا^(٥) .

فإن قال قائل : إن المرء ذا العمل الحسن غير قابل لآثار السحر ، كما أن ذا الرأي الحسن غير قابل لآثار السحر أيضاً — قلنا^(٦) : إنه إن كان المرء ذو العمل الحسن يعمل الأعمال المنظومة الحسنة المدوحة ولا يعدوها^(٨) إلى غيرها^(٩) فذلك^(١٠) المرء غير قابل لآثار السحر ، لأنه إنما يحرص على نيل الحسن الحق ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشيء^(١١) الذي يضطره إلى العمل ولا يلتفت إلى الأمور الأرضية ، وإنما وكده^(١٢) العالم العقلي والحياة الدائمة التي هناك . وإن كان المرء العملي يعمل وهو يريد حُسن الأشياء التي يعملها ويشاق إليها قَبيل^(١٣) آثار السحر لأنه جهل الحسن الحق ، وإنما رأى رسم الحسن وظلّه وظن أنه الحسن الحق فسحرته الأمور عند طلبه الحسن المظنون وتركه الحسن المحقوق . — ونقول بقول مختصر : إنه من عمل العمل الدائر فظنَّ أنه باقٍ وأبقى بذلك العمل ، فإنه قد جهل العمل الحقَّ واتبع الأمور السيئة . وإنما يتبعها لأن الطبيعة سحرية بما فيها من

(١) ح : فإنه . (٢) ط : فيها . ح : ها هنا .

(٣) ط : يشند . ح : ولا يشند . س : ولا يستدل .

(٤) ح : الحُرمة ، ومنها ... س : الخوفة المؤلمة .

(٥) عمده السقف بعمده (من باب ضرب) عمداً : أقاله .

(٦) إن : نافسة في ح . (٧) ح : قلنا له .

(٨) ط : بيمدها . (٩) في النسخ : غيره — ويصح أيضاً .

(١٠) ح : وذلك . (١١) ح : ما الشيء .

(١٢) ط : ذكره . (١٣) ط : وقبل .

ظاهر حسنها ، لأنه لما رأى ظاهر الأشياء الأرضية الطبيعية حسنةً بهيةً ظنَّ أنه هو الحقُّ وطلبه^(١) طلباً شديداً . فن طلب الشيء الذى لا خير فيه بأنه^(٢) الخير الحق فذلك مسحور بحق ؛ وإنما سحرته الأشياء لأنه طلبها لشهوةً بهيميةً . فن يعمل ذلك قاداته الأشياء إلى حيث لم يُرِدْ وهو لا يعلم . فهو^(٣) السحر بعينه لا يشك^(٤) فيه أحد .

وأما المرء الذى لا ينقاد للأمور الأرضية ويعلم أن الحُسن والخير ليس^(٥) فيها ، فذلك وحده هو الذى لا يسحر ولا يؤثر فيه الرقى والحيل ، لأنه إنما يعلم الشيء الدائم وإياه يطلب وعليه يحرص ، وهو المرء الثابت القائم على الحق ، وهو الذى لا تقدر الأشياء الأرضية أن تجرّه^(٦) إليها ، لأنه إنما يرى أنه فى العالم وحده وليس شئٌ آخر غيره . وإذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظراً إلى ذاته أيضاً لا ينقل بصره إلى غير ذاته تصحبه^(٧) — فذلك المرء وحده هو الذى ينجو من السحر الذى للطبيعة التى هو غيرُ قابلٍ لشيءٍ من آثارها ، بل هو الذى يسحرها ويؤثر فيها لاستعلانه عليها ومباينته لها .

فقد بان وصحَّ مما^(٨) ذكرناه أن كل جزء من أجزاء هذا العالم ينفع^(٩) من الأجرام السماوية على نحو طبيعته وهيئته ويفعل فى غيره على نحو قوته ، كما تنفع أجزاء الحى بعضها من بعض ويفعل بعضها فى بعض على نحو هيئة [١٢٩] العضو وطبيعته ، وكل جزء من أجزائه يفعل فى صاحبه وينفع من غيره ، وذلك أن من أجزاء الحى^(١٠) ما هو يستمى بقبول أثر فعل الكلام ، ومنها ما هو يعمل بقبول أثر فعل الصنعة .

[تم الميعر السادس بعون الله وحسن توفيقه^(١١)]

(١) ح : طلب .

(٢) ح : أنه هو خير منك ...

(٣) فهو : ناقصة فى ح .

(٤) ط : شك .

(٥) ح : فليس .

(٦) ح : س : تجرّه . هـ : تسحره .

(٧) ص : صحح .

(٨) س : تم ذكره . ح : ما ذكره . (٩) ح : سئل .

(١٠) ط : ما هو يسمى بقبول وفضل الكلام ، ومنها ما هو سمي الله برحمي الرحيم . تم الميعر

السادس بعون الله وحسن توفيقه . — ح : أى سمي بقبول وفضل الكلام ومنها ما هو سمي الله برحمي الرحيم الميعر السابع فى النفس الشريفة . — و ما أثبتناه فى س . (١١) فى ط .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الميمر السابع

من كتاب أتولوجيا (وهو القول على الربوبية^(١))
في النفس الشريفة^(٢)

وقول إن النفس الشريفة السيّدة ، وإن كانت تركت عالمها العالی وهبطت إلى هذا العالم السفليّ ، فإنّها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالیة لتصور^(٣) الآنية التي بعدها ولتدبّرّها . وإن^(٤) أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها إياه وصارت إلى عالمها سريعاً لم يضرّها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً بل انتفعت به ، وذلك أنّها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها وتراءت^(٥) أعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي . فلو أنّها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيّرتها واقعةً تحت الإبصار ، لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلاً ولكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال^(٦) المحكّمة المتقنة إذ^(٧) كانت خفيّة لا تظهر . ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولما عرفت شرفها ، وذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها . ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر ، لفسدت ولكانت كأنّها لم تسكن ألبتة .

والدليل^(٨) على أن هذا هكذا : الخليفة ، فإنّها لما صارت حسنةً بهيّةً كثيرة الوشّي متقنة واقعة تحت الأبصار صار الناظر إليها إذا^(٩) كان عاقلاً لم يعجب من زخرف ظاهرها ، بل ينظر إلى باطنها فيعجب من بارئها ومبدعها فلا شك أنه في غاية الحُسْن والبهاء لا نهاية لقوته إذ فعل مثل هذه الأفاعيل المثلثة حسناً وجمالاً وكالاً . فلو أن الباري — عز وجل ! —

(١) وهو القول على الربوبية : ورد في س .

(٢) العنوان ورد في ح ، ط .

(٣) ح : التصوير .

(٤) ح : وإن مي .

(٥) س : ورأت .

(٦) ح : والأفاعيل .

(٧) في النسخ : إذا .

(٨) ط : ودليل .

(٩) إذا : ناقصة في ح .

لم يبدع الأشياء وكان وحده فقط تخفيت الأشياء ولم يكن حُسْنُهَا وبهاؤها ظاهراً بيّناً^(١) . ولو أن تلك الآنية الواحدة وقفت في ذاتها وأمسكت قوتها وفعالها ونورها لما كان شيء من الأشياء من الآتيات الباقية ولا من الآتيات المستحيلة الدائرة - موجوداً ، ولما كانت كثرة الأشياء المُبتدعة من^(٢) الواحد على ما هي عليه الآن ، ولما كانت العِلَلُ تخرج معلولاتها ولا تُسَلِّكها^(٣) مسالك الكون والآتيات . فإذا لم تسكن الأشياء الدائمة والأشياء [٢٩ ب] الدائرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودة ، لم يكن الواحد الأولُ علّةً حقّاً . وكيف يمكن أن لا تكون الأشياء موجودة ، وعلتها علّةٌ حقٌّ ونور حقٌّ وخيرٌ حقٌّ^(٤) !

فإن^(٥) كان الواحدُ الأولُ كذلك ، أى علّةً حقّاً ، فإن^(٦) معلولها معلولٌ حقٌّ . وإن كان نوراً حقّاً فقابلٌ ذلك النور قابلٌ حقٌّ . فإذا كان خيراً حقّاً ، والخير يفيض ، فالفائض عليه حقٌّ أيضاً . فإن كان هذا هكذا ولم^(٧) يكن من الواجب أن يكون البارى وحده ولا يخلق شيئاً شريعاً قابلاً لنوره ، أى « العقل » - كذلك لم يكن من الواجب أن يكون العقل وحده ، ولا يصوّر شيئاً قابلاً لفعله وقوته الشريفة ونوره الساطع ؛ فصور ذلك^(٨) « النفس » . وكذلك لم يكن ينبغي أن تكون النفسُ في ذلك العالم الأعلى^(٩) العقليّ وحدها ولا يكون شيء قابلٌ لآثارها^(١٠) ، فمن أجل ذلك هبطت إلى العالم السفلي لتُظهر أفعالها وقوتها الكريمة . وهذا لازمٌ لكل طبيعة : أن تفعل أفعالها وتؤثر في الشيء الذى يكون تحتها وأن يكون الشيء ينفعل ويقبل الآثار من الشيء الذى يليه علوّاً . وذلك أن الشيء الأعلى يؤثر في الشيء الذى هو أسفل ، وليس شيء من الأشياء العقلية^(١١) ولا الطبيعية يقف في ذاته ولا يسلك مسلك الفعل^(١٢) إلا أن يكون الشيء آخر^(١٣) الأشياء

(١) بيّنا : ناقصة في ح . (٢) ط : في .

(٣) ح : تلك .

(٤) ط ، ح : علّة حقّاً ونوراً حقّاً وخيراً . س : علّة حقّاً وخيراً حقّاً .

(٥) ح : وإن . (٦) ح : فسكان .

(٨) ط : فلم . (٨) ح : ذلك .

(٩) الأعلى : ناقصة في ط . - وفي ح : العلى .

(١٠) ط : لآثارها . (١١) ح : لعمية يقف ذاته ...

(١٢) ط : الفعل . ح ، س : العقل . (١٣) ح : الآخر .

ضَعْفًا^(١) لا يكاد فعله يتبين . والدليل على أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تقف ولا تسلك مسلك الفعل^(٢) — البذرُ الذي^(٣) يُستودَعُ بطنَ الأرض : فإن البذر^(٤) يبدأ من مكان لا قَدَر له ولا وزن له كأنه شيء روحاني ليس بجرم ، فلا يزال يسلك مسلك الفعل^(٥) حتى يخرج من ذاته ، وذلك أنه فعلٌ فعَلَهُ وصوَّرَ صورته فهو كائنٌ في تلك الصورة راجعٌ إلى ذاته قائمٌ على أن يفعل مثل تلك الصورة مراراً كثيرة لأنَّ فيه « الكلمات العالِيَة الفواعل » لازقةٌ لا مفارقة ، إلا أنها خفية لا تقع تحت أبصارنا ؛ فإذا فعلَ فعَلَهُ ووقع تحت أبصارنا بانت قوته العظيمة العجيبة التي لم يكن من الواجب أن تقف في ذاتها ولا تسلك مسلك^(٦) الكون والفعل ، فبالحرى أن لا يكون من الواجب أن تقف الأشياء العظيمة العقلية وتخبس قوتها وآثارها وتمحصرها في ذاتها حصراً وأن لا تجرى مجرى الفعل^(٧) دائماً إلا أن تأتي الشيء الذي لا يقدر على قبول آثارها إلا قبولاً ضعيفاً ولا أن تؤثر في شيء آخر لقلّة قبوله أثر الفاعل .

فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن النفس [٣٠] تفيض قوتها على هذا العالم كله بقوته العالِيَة الشريفة ، وليس شيء من الأشياء الجرمية المتحركة وغير المتحركة بعام^(٨) لقوة النفس ولا بخارج^(٩) من طبيعتها الخير . وإنما ينال كلُّ جرمٍ من الأجرام من قوتها وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك الخير . فنقول : إن أول أثر توترة النفس إنما توتره في الهوى لأنها أولُ الأشياء الحسّية . فلما كانت أولُ الأشياء الحسّية استوجبت أن تنال الخير من النفس أولاً ، وإنما أعنى بالخير الصورة ؛ ثم ينال بعد ذلك كلُّ واحدٍ من الأشياء الحسّية من ذلك الخير على نحو قوته^(١٠) لقبول ذلك الخير . ونقول : لما قبلت الهوى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة

(١) س ، ح : ضعيفاً .

(٢) س ، ح : البذور التي تستودع ... (٤) س ، ح : البذور تبدو .

(٥) ح : العقل .

(٦) ح : في مسالك الكون . س : مالك . (٧) ح : العقل .

(٨) ط : بعام . س ، ح : يقاوم .

(٩) ح : ولا بخارج . س : ولا يخرج طبيعتها .

(١٠) ط : قوتها .

وصيرتها قابلة للكون اضطراراً . وإنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جُعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية . ثم وقف فعلُ العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون . فالكون آخرُ العلل العقلية المصوّرة وأول العلل المكوّنة . ولم يكن يجب أن تقف العللُ النواعلُ لمصوّرة الجواهر من قبل أن تأتي الطبيعة . وإنما كان ذلك كذلك من أجل العلة الأولى التي^(١) صيرت الآليات العقلية عِللاً فواعل^(٢) مصوّرة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والقساد ، فإن العالم الحسيّ إنما هو إشارة إلى العالم العقليّ وإلى ما فيه من الجواهر العقلية وبيان^(٣) قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يَغلي غلياناً ويفور فوراً .

ونقول : إن الأشياء العقلية تلزم الأشياء^(٤) الحسية ، والبارى الأول لا يلزم الأشياء العقلية والحسية بل هو المنسك^(٥) لجميع الأشياء ، غير أن الأشياء العقلية هي^(٦) آليات خفية لأنها مُبتدعة من الآلية الأولى بغير توسطٍ ، و < أما > الأشياء أخية فهي آليات دائرة لأنها رسوم الآليات الحسية ومثالها ؛ وإنما قوامها ودوامها بالكون والتناسل كي تبقى وتدوم ، شَبهاً بالأشياء العقلية الثابتة الدائمة .

ونقول^(٧) : الطبيعة ضربان : عقلية وحسية . والنفس إذا كانت في العالم العقلي كانت أفضل وأشرف ، وإذا كانت في العالم السفلي كانت أخس وأدنى من أجل الجسم الذي صارت فيه . والنفس ، وإن كانت عقلية ومن^(٨) العالم العقلي . فلا بد لها أن تنال من العالم الحسيّ شيئاً وتصور فيه لأن طبيعتها [٣٠ ب] متلاحمة^(٩) للعالم العقلي والعالم الحسي . فلا ينبغي أن تُدَم النفس ولا تلام على ترك العالم العقلي ، وكيئوتها في هذا العالم لأنها موضوعة بين العالمين جميعاً . وإنما صارت النفس على هذه الحال لأنها ، وإن كانت جوهرًا من تلك الجواهر الشريفة الإلهية ، فإنها آخر تلك الجواهر وأول الجواهر الطبيعية

(١) التي : ناقصة في ح .

(٣) وبيان ... تكريمة : ناقصة في ح .

(٢) ح : وفواعل .

(٥) ح : سمك .

(٤) الأشياء : ناقصة في ح .

(٧) ح : وقول . ح : ونقول : خفية ...

(٦) ح : في .

(٩) ط : متلاحمة .

(٨) ط : عقلية و العالم ...

الحسية . فلما صارت مجاورة^(١) للعالم الطبيعي الحسى لم يكن فى الواجب أن تمسك عنه فضائلها ولا تفيضها عليه . فلذلك فاضت عليه قواها وزينته بغاية^(٢) الزينة ، وربما نالت من خساسته^(٣) ، وذلك إلا أن تحذر وتحترز^(٤) من أن يشوبها شئ من حالاته الدنية المذمومة .

ونقول إنه لما كان الواجب على النفس أن تفيض قواها على هذا العالم الحسى وأن^(٥) زينته لم تكتفِ بأن زينته ظاهره ، بل عرضت فى باطنه وأثرت فيه من القوى والكلمات الفواعل ما يتحير له طالب معرفة الأشياء ويكل^(٦) عن وصفها التلطق^(٧) عليها . والدليل على أن هذا هكذا ، أعنى أن^(٨) النفس زينته باطن الأجرام أكثر من ظاهرها ، هو أنها ساكنة فى باطن الأجرام لا فى ظاهرها . وتحقيق ذلك أنها إنما تظهر أفاعيلها من داخل لا من خارج ، وذلك أننا ربما رأينا النبات وغيره من الأشياء النامية الحيوانية ليس بظاهرها حسن ولا بهاء ، فلا تلبث أن تنبعث من داخلها الألوان الحسنة البهية والأرابيح الطيبة والثمار العجيبة . فلولا أن النفس استبطنت^(٩) الأجرام الطبيعية وأثرت فيها آثارها العجيبة الكثيرة الأفاعيل دائماً ، أعنى الطبيعة ، لفسد الجرم سريعاً وفنى ولم يكن يبقى ولا يشمر^(١٠) كالذى هو عليه الآن ، وذلك أن النفس لما رأت بهاء الجسم وزينته وأثر الطبيعة فيه أفاضت عليه قوتها الشريفة وصبرت فيه الكلمات الفواعل لتفعل الأفاعيل العجيبة التى نهبت^(١١) الناظر إليها .

ونقول إن النفس ، وإن كانت قد استبطنت الجرم ، فإنها على الخروج منه وتخليفه ومصيرها إلى عالمها العالى العقلى وتقرين العالمين — قادرة . فإذا قرنت بين العالمين وبين فضائلها علمت فضل ذلك العالم بالتجربة فتكون قد عرفت الفضائل العالية الشريفة معرفة صحيحة وفضل ذلك العالم على هذا العالم . وذلك أنه [٣١ | ١] إذا كانت^(١٢) ضعيفة الطبيعة

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| (١) ح : مجاورة . | (٢) بغاية الزينة : ناقصة فى ح . |
| (٣) ح : خساستها . | (٤) ط : تحترز . س ، ح : تحترز . |
| (٥) ح : وإن زينته . | (٦) ط : وكل . |
| (٧) ص : منطلق . ح : والنظر . | (٨) أن : ناقصة فى ح . |
| (٩) ح : استبطنت . | (١٠) ط : ولا بهم . |
| (١١) ط : نهبت . | (١٢) ط : كانت ضعيف . |

وجربت الشيء وعلمته بالتجربة ، فإن ذلك مما يزيدنا بمعرفة الخير علماً وبيانا ، وهو خير من أن تكون تعلم الشيء بعلمٍ فقط لا بالتجربة^(١) .

ونقول : كما أن العقل لا يقوى على الوقوف في ذاته لما فيه من القوة التامة^(٢) والنور الفاضل ، لكنه يحتاج إلى الحركة والسلوك إما علواً وإما سفلاً ، ولا يقوى على أن يسلك علواً فيفيض نوره على ما فوقه لأنه ليس فوقه شيء مُبدع فيفيض عليه نوره لأن الذي فوقه إنما هو المبدع الأول ، فمن أجل ذلك سلك سفلاً بالناموس المضطر الذي جعل فيه المبدع الأول وأفاض نوره وقوته على الأشياء التي تحته إلى أن بلغ النفس فلما بلغها^(٣) وقف . ولم يتعدّها ، لأن النفس هي آخر العالم العقلي — كما قلنا مراراً .

فلما هبط العقل إلى أن صار إلى النفس وأثر فيها ما أثر خلى بينها وبين سائر الأفاعيل ، ورجع أيضاً فصعد^(٤) علواً إلى أن بلغ العلة الأولى ووقف هناك ولم يهبط سفلاً لأنه علم بالتجربة أن المكث هناك والتعلق به — أي بالعلة الأولى — أفضل وأكثر فائدة^(٥) من النور والقوة وسائر الفضائل . كذلك النفس لما كانت ممتلئة نوراً وقوةً وسائر الفضائل لم تقدر على الوقوف في ذاتها لعله أن تلك الفضائل فيها تشويقها^(٦) إلى الفعل ؛ فسلكت سفلاً ولم تسلك علواً لأن العقل لم يكن يحتاج إلى شيء من فضائلها لأنه هو علة فضائلها . فلما لم تنمو على السلوك عواً سلكت سفلاً فأفاضت من نورها وسائر فضائلها على كل ما تحته وملأت هذا العالم نوراً وحسناً وبهاءً . فما أثرت في هذا العالم الحسي ما أثرت كرت راجعةً إلى عالمها العقلي وتمسكت به ولزمته وعلمت علماً لاشك فيه أن العلم العقلي أكرم وأشرف من العلم الحسي وأدامت النظر إليه ولم تشتت الرجوع إلى هذا العالم ألبتة .

(١) س : إذا كان العلم ضعيف الطبيعة فن جرب الشر وعلمه بالتجربة . فإن ذلك مما يزيدنا بمعرفة الخير علماً وبيانا من أن يكون بعلم الشر [وعلمه بالتجربة فإن ذلك مما يزيدنا بمعرفة الخير علماً وبيانا من أن يكون بعلم الشر] علماً فقط لا بالتجربة .

(٣) ح : بلغ النفس

(٢) ح ، س : التامة .

(٥) ح ، س : دونه

(٤) ط : وصعد .

(٦) ح : تشويقها .

ونقول : إن النفس إذا صارت في هذه الأشياء الحسية الدتية وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة القليلة النور ، وذلك أنها لما فعلت في هذا العالم وأثرت فيه الآثار العجيبة لم تر من الواجب أن تحملها^(١) فتدثر سريعاً لأنها رسومٌ والرسم إذا لم يمدّه الراسمُ بالكون اضمحل وفسد [٣١ ب] وانحى ، فلا يتبين جماله^(٢) فيبطل ولا يتبين حكمة الراسم وقوته . فلما كان هذا هكذا وكانت النفس هي التي أثرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم ، احتالت أن تكون هذه الآثار باقية . وذلك أنها لما رجعت إلى عالمها وصارت فيه أبصرت ذلك البهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة وألقتة إلى هذا العالم فأمدته^(٣) بالنور والحياة والقوة . فهذه حالُ النفس ، وعلى هذا تدبرُ حالُ هذا العالم وتلزمه .

وزريد أن نبين رأينا في ذلك وثبته ونخبره^(٤) فنقول : إن النفس لا تهبط بأسرها إلى هذا العالم السفلى الحسى : لا النفس الكلية ولا أنفسنا ، لكنه يبقى منها^(٥) شيء في العالم العقلى لا يفارقه لأنه لا يمكن أن يكون الشيء يفارق علته مفارقة تامة إلا بفساده والخروج من ذاته . فالنفس ، وإن كانت هبطت إلى هذا العالم ، فإنها متعلقةٌ بعالمها لأنه قد يمكن أن تكون هناك ولا تخلو من هذا العالم .

فإن قال قائل : فلم^(٦) لا نحسُّ بذلك العالم كما نحسُّ بهذا العالم ؟ — قلنا : لأن العالم الحسى غالبٌ علينا وقد امتلأت أنفسنا من شهواته المدمومة ، وأسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللفظ^(٧) فلا نحسُّ بذلك العالم العقلى ولا نعلم ما تؤدي إلينا النفسُ منه . وإنما^(٨) نقوى على أن نحسُّ بالعالم العقلى وبما تؤدي إلينا النفسُ منه^(٨) متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدتية ولم نشغل بشيء من أحواله . فنحن نقوى على أن نحسُّ به وبالشئ الهابط علينا منه بتوسط النفس ، ولا نقدر أن نحسُّ بالشئ الكائن

(١) ح : تحيلها .

(٢) ح : جماله . — س : وانحى فلا يتبين حكمة ...

(٣) ح : فأيدته .

(٤) ح : ونخبره .

(٥) ح : منها من العالم .

(٦) لا : نافصة في ح .

(٧) ط : اللفظ . ح : من ضاءت واللفظ . س : من الضوضاء واللفظ .

(٨) ما بين الرقين ناقص في ح .

في بعض أجزاء النفس قبل أن يأتي ذلك على النفس كلها — كالشهوة : فإننا لا نقوى أن نحس بها ما دامت ثابتة في قوة النفس الشهوانية . فإذا^(١) هي سلكت إلى القوة الحسية وإلى القوة الفكرية والذهنية أحسنها ، وأما قبل أن تصير في هاتين القوتين فإنها لا نحس بها ولو لبثت هناك زمناً طويلاً .

ونقول : إن لكل نفس شيئاً يتصل بالحرم سفلاً ويتصل بالعقل علواً . والنفس الكلية تدبر الجرم الكلي ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب ، لأنها لا تدبره بالفكرة كما تدبر أنفسنا أبداننا ، بل إنما تدبره تديراً عقلياً كلياً لا فكرة ولا روية . وإنما صارت تدبره بلا روية لأنه جرمٌ كلي لا اختلاف فيه وجزؤه شيءٌ بأكمله ، وليست [٣٢] تدبر مزاجاتٍ مختلفة ، ولا الأعضاء غير متشابهة فتحتاج إلى تدير مختلف ، لكنه جرمٌ واحدٌ متصل متشابه الأعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها . فأما النفس الجزئية التي في هذه الأبدان الجزئية فإنها^(٢) شريفة أيضاً تدبر الأبدان تديراً شريفاً ، غير أنها لا تدبرها إلا بتعب ونصب لأنها إنما تدبرها بفكرة وروية . وإنما صارت تروى وتفكر لأن الحس قد شغلها بالنظر إلى الأشياء الحسية وأدخل عليها الآلام والأحزان^(٣) بما يورد عليها من الأشياء الخارجة من الطبيعة . فهذه الأشياء تُغفلها وتحيلها وتمنعها من أن تلقى بصرها إلى ذاتها وإلى جزئها الباقي في العالم العقلي ؛ وذلك أن الأمور الدنيئة قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة واللذة الدنيئة فرفضت أمورها الدائمة لتتال برفضها لذات هذا العالم الحسي وهي لا تعلم أنها قد تباعدت من اللذة التي هي لذة^(٤) حق ، إذ صارت إلى اللذة الدائرة التي لا بقاء لها ولا ثبات . فإن قويت النفس على رفض الحس والأشياء الحسية الدائرة ولم تتمسك بها دبرت هي هذا البدن بأهون السمي بغير تعب ونصب ، وتشبهت بالنفس الكلية وكانت كهيئتها في السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف .

[[تم الميمر السابع بعون الله تعالى^(٥)]]

(١) ح : فإذن

(٢) فإنها ... الأبدان : ناقصة في ح :

(٣) ح : دة نحو .

(٤) ح : مما .

(٥) في ط .

الميمر الثامن

في صفة النار

وصِفةُ النار^(١) هي مثل صفة الأرض أيضاً . وذلك أن النار إنما هي كلمةٌ ما في الهيولى وكذلك سائر الأشياء الشبيهة بها . والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ، ولا هي من احتكاك الأجسام كما قد ظنَّ قومٌ ؛ وإنما تظهر النار من^(٢) احتكاك الأجسام الحسّية لأن في كل جسم ناراً فإذا احتكت الأجسام بعضها ببعض سخنت ، فإذا سخنت ظهرت منها^(٣) النار ، وليست النار منها . وليست الهيولى أيضاً ناراً بالقوة ولا هي تحدث صورة النار ، لكن في الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار وصورة سائر الأشياء . والهيولى قابلةٌ لذلك الفعل ، والكلمة التي فيها هي النفس الكلية التي تقوى أن تصوّر في الهيولى ناراً وسائر الصور السماوية . وهذه النفس إنما هي حياة النار وكلمة فيها ؛ وكتناهما شيء واحد : أعنى الحياة والكلمة ، ولذلك قال أفلاطون إن في كل جرم من الأجرام المبسوطة نفساً ، وهي فاعلة^(٤) لهذه النار الواقعة تحت الحسّ . فإن كان هذا هكذا قلنا إن [٣٢ ب] الشيء الذي يفعلها هنا النار إنما هي حياة^(٥) ما ناريةٌ وهي النار الحقيقية . فالنار إذاً التي فوق هذا النار في العالم الأعلى هي أخرى أن تكون ناراً . فإن كانت ناراً حقاً فلا محالة أنها حياة ، وحياتها أرفع وأشرف من حياة هذه النار ، لأن^(٦) هذه النار إنما هي صنمٌ لتلك النار .

فقد بان وصحّ أن النار التي في العالم الأعلى هي حياة^(٧) ، وأن تلك الحياة هي الحقيقة بالحياة على هذه النار . وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيّان كما هما في هذا العالم ، إلا أنّها في ذلك العالم أكثر حياة ، لأن تلك الحياة هي التي تُقيض على هذين اللذين ها هنا — الحياة .

(١) وصفة النار : وردت في ح . (٢) ط : في .

(٣) ط : فيها . — وليست ... و الهولى : ناقصة في ح .

(٤) ح : الفاعلة . (٥) ح : حياة نارية ومى النار الحقيقية .

(٦) لأن هذه النار : ناقصة في ح . (٧) س ، ح : حية .

والدليل على أن الاسطقسات التي ها هنا حية — الأشياء التي تتولد منها . وذلك أنه قد يتولد من ^(١) النار حيوان ، ومن ^(٢) الماء والهواء حيوان ، والحيوان الذي يتولد في الهواء أكثر قليلاً وأبين . وأما الحيوان الذي يتولد في الماء < فإنه > ^(٣) ، غير أن الحيوان الذي يتولد في النار ^(٤) خفيٌ قليل ، وأن الحيوان الذي يتولد في النار لا يؤثر فيه ^(٥) الاسطقسات ، فكذلك الحيوان الذي في الهواء لا يؤثر فيه ^(٦) الماء والأرض . والدليل على ذلك الأشياء المسكونة من الرطوبات التي فينا مثل اللحم وسائر الأعضاء الشبيهة به . وذلك أن اللحم إنما هو دمٌ جامدٌ ، واللحم ذو حس ، والدم الذي كان منه اللحم لا يحس ؛ كذلك كل سائر اسطقسات البدن لا يحس ، والبدن المركب منها يحس وينفعل .

فإن كان هذا على ما وصفنا ، رجعنا إلى ما كنا فيه وقتنا : إن هذا العالم الحسى كله إنما هو مثالٌ وصنمٌ لذلك العالم . فإن كان هذا العالم حياً فبالحرى أن يكون ذلك العالم الأول حياً . وإن كان هذا العالم تاماً كاملاً فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتمَّ تماماً وأكمل كلاً ، لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والسكّل والدوام . فإن كان العالم الأعلى تاماً في غاية التمام فلا محالة أن الأشياء هناك كلها التي ها هنا ، إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف كما قلنا سراً . فتمّ سما ذات حياة ، وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء ، غير أنها نورٌ واحد ؛ وليس بينهما افتراق كما ترى ها هنا ، وذلك أنها ليست جسمانية . وهناك أرض ليست ذات سباح ، لكنها حية عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الأرضية التي ها هنا ، وفيها نبات مغروس في الحياة ، وفيها بحار وأنهارٌ [١٣٣] جارية وما يجري جرياناً حيوانياً وفيها الحيوان المائية كلها ، وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء . والأشياء التي هناك كلها ^(٨) حية : وكيف لا تكون حية ، وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت ألبتة ! وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات ، إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية ألبتة .

(٢) ط : من .

(١) ط : من .

(٤) د ، ح ، ص : حقة فلبلة .

(٣) ط ، ح ، ص : بننة .

(٦) في نسخ : فيها

(٥) ط ، ح ، ص : فيها .

(٨) كلها : ناقصة في ح .

(٧) ط : هذا .

فن أنكر قولنا وقال : من أين يكون في العالم الأعلى حيوانٌ وسملا وسائرُ الأشياء التي ذكرنا ؟ — قلنا : إن العالم العقلي^(١) الأعلى هو الحيُّ التام الذي فيه جميعُ الأشياء . أُبدِع من المبدع الأوَّل التام : ففيه كلُّ نفسٍ وكلُّ عقلٍ . وليس هناك فقرٌ ولا حاجة ألبتة ، لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحياءً كأنها حياةٌ تفلٍ وتفور . وجريُّ حياة تلك الأشياء^(٢) إنما ينبع من عينٍ واحدة ، لا كأنها حرارة واحدة وريحٌ واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كلُّ كيفية ، يوجد فيها كل طعم . ونقول إنك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الأشياء ذوات^(٣) الطعوم وقواها وسائر الأشياء^(٤) الطيبة الروائح^(٥) وجميع الألوان الواقعة تحت البصر وجميع الأَكوان الواقعة تحت اللمس ، وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع^(٦) أى اللحون كلها وأصناف الإيقاع ، وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس^(٧) — هذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسطة . على ما وصفنا ، لأن تلك الكيفية حيوانية عقلية تسعُ جميع الكيفيات التي وصفنا ولا تضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض ، ويفسد^(٨) بعضها ببعض ، بل كلها فيها محفوظة ، كأن كل واحد منها قائم^(٩) على حدة .

والأشياء التي هناك ، وإن كانت مبسطة ، فإنك لا تجد شيئاً منها إلا وهو موشى^(١٠) بكثرة الصفات التي فيه ، من غير أن يعظم أو يربو كما تعظم الأشياء الجسمانية وتربو . والعقل الذي هناك ليس بمبسوط كأنه شيء ؛ لاشيء فيه ، ولا النفس التي هناك مبسطة على هذه الصفة ، بل العقل والنفس وسائر الأشياء التي هناك مبسطة موشاة بجميع الصفات الملائمة لكل واحد^(١١) . وإنما يكون الشيء^(١٢) موشى بالصفات وهو مبسوط إذا كان من^(١٣) الأوائل الأولى أى الحيوانية ولم يكن من^(١٤) الأوائل الثانية أى الحسية المركبة أعنى بذلك أن فعل الأوَّل

(١) العقل : ناقصة في ح .

(٢) إنما : ناقصة في ح .

(٣) ما بين الرقبين ناقص في ح .

(٤) سر : الراجعة .

(٥) ط : لأن .

(٦) سر : اللس .

(٧) ويفسد ... بعض : ناقصة في ح .

(٨) ط : مؤثر .

(٩) ط : قائماً .

(١٠) ط : شيء .

(١١) ح : واحدة .

(١٢) ما بين الرقبين ناقص في ح .

الذى^(١) من الأوائل الأخيرة واحد مبسوط أى ذو قوة واحدة^(٢) ، وأما فعلُ الأول الذى من الأولى فكثيرٌ ، أى ذو قوة كثيرة . والعلّة فى ذلك أن كل شيء يقرب^(٣) [٣٣ ب] من العلة الأولى كانت أفاعيله أبين وأكثر ، وكلما يبعد عنها كان أنفأ وأضعف . وذلك أن العقل يتحرك دائماً بحركات مستوية يُشبه بعضها بعضاً وعلى حالة واحدة . وليس ينفرد العقل بواحد من حركاته ، بل هو جميع حركاته . وحركته الجزئية أيضاً ليست بواحدة لكنها كثيرة أيضاً . إلا أنه كلما قربت^(٤) الحركة من الشيء الأخير قلّ حتى يكون شيئاً واحداً مبسوطاً ذا قوة واحدة . والحركات الكائنة بين أول حركة العقل وآخر حركاته كلّ واحد منها فى جميع الحركات التى تحتها . فأمّا الحركة الأخيرة فكأنها خطأ ما ، أى جرمٌ صلبٌ متشابه الأجزاء لا اختلاف فيها . وحركة العقل الأخيرة ليس فيها^(٥) فضيلة كثيرة ، وذلك أنه ليست فيها قوة أخرى تهيجها إلى أن تفعل حياة ، فليس بينها وبين الشيء الذى لا فعل له — اختلاف . وهذه الحركة ، أعني حركة العقل الأخيرة ، ليست حياة تجمع أشياء كثيرة لكنّها حياة وائمة على شيء واحد ، فذلك صارت شخصيةً وائمةً تحت الحس . ولذلك صار الشيء الشخصى ليس هو كله حياةً . وينبغى^(٦) إذا كان الشيء عقلياً أن يكون كله حياة ، وأن لا يكون فيه شيء ليس بحى .

ونقول : إن حركات العقل هى جواهر . وليس جوهرٌ من الجواهر التى بعد العقل إلا وهو من فعل العقل . وإنما يفعل العقلُ الجواهر بحركاته لأنه أوّل فعلِ الفاعل الأول الحق ، فلذلك صار له من القوة ما ليس لغيره^(٧) . والعقل يتحرك فى الجواهر ، والجواهر تبعٌ للحركات . وإنما يتحرك الحق فى مضار الحق ولا يخرج من ذلك المضار . وهذا الموضع إنما هو موضعٌ للعقل وحده ، ليس هذا الموضع بمبسوط كأنه بسيطٌ ساذج ، لكنه مبسوطٌ موثى ، والعقل دائم الحركة فيه لا يسكن ، وإن سكن لم يفعل ألبتة . فإن لم يفعل لم يكن

(١) ح : الذى من الأخيرة . — : ق .

(٢) واحدة : نفس ق ح . (٣) ح : قرب .

(٤) ط : قرب . (٥) فيها : نقصه فى ح .

(٦) ح ، س : وينبغى أن يكون نفسى ، إذا كان غيباً أن يكون كما حياة .

(٧) ط : بغيره .

عقلاً البتة . ولا يمكن أن لا يفعل العقل . وفعله^(١) إنما هو حركة ، فحركته عقلية ، وحركة سائر الجواهر هي^(٢) متممة بجميعها . وكل جوهر وكل حياة إنما هو من حركات العقل . فجوهر العقل حافظٌ لجميع الجواهر التي تحته ، وحياة العقل حافظةٌ لكل حياةٍ تحتها . وكلُّ سالك هناك — عقلاً كان أو حياة — فإنه يسلك في مسلك حيوانى وممره على أشياء حية . وكما أن السالك في هذه الأرض إنما يسلك في مسلك أرضى والأشياء التي يمر بها إنما هي أرضية كلها وإن كان ذلك كثيراً مختلفاً — كذلك من سلك في تلك الأرض [١٣٤] الحيوانية إنما يسلك في^(٣) مسلك الحياة ، والأشياء التي يمر بها هي حياة أيضاً^(٤) والحى سالك في تلك الأرض الحيوانية^(٥) وإنما يسلك ضرباً من طرُق الحياة طرُقاً بعد طرُق . غير أنه وإن سلك ضرب تلك الطرق فإنما يسلكها إلى أن يأتي إلى^(٦) آخرها من غير أن يفارق أولها خلاف ما يكون هاهنا في العالم السفلى^(٧) : فإنما السالك طريقاً ما إذا صار في موضع آخر من هذا الطريق الأرضى فارق أوله وجميع أجزاء ذلك الطريق^(٨) ، وإنما يكون في آخره فقط ، أعنى في للموضع الذى هو فيه . وأما السالك في أرض الحياة فإنه يسلك إلى أقصى تلك الأرض من غير مفارقة منها لأولها ، ويكون في أولها وآخرها وفيما بين ذلك في حالة واحدة . فإنه وإن لم يسلك في تلك الأرض مسلماً سواء ، وكان في بعض تلك الأرض أكثر سلوكاً وفي بعض أقل ، وكان في بعضها دون بعض — لم يكن السالك في تلك الأرض ، عقلاً كان أو حياة ، عقلاً بالفعل وحياة بالفعل ، لكنه يكون عقلاً أو حياةً بالقوة ، فيكون ناقصاً واقعاً تحت الكون والفساد . فأما العقل أو الحى الذى بالفعل فهما في كل معقول وكل حياةٍ بالسواء . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الأشياء كلها من^(٩) العقل ، والعقل هو الأشياء ، فإذا كان العقل كانت الأشياء ، وإذا لم تكن الأشياء

(١) كذا في ح . — وفي ط : العقل فعله وإنما هو حركة . — س : ولا يمكن أن لا يفعل العقل وإنما ...

(٢) هـ : ناقصة في ح . س متممة بجميع الجواهر .

(٣) ق : ناقصة في س . (٤) س : أيضاً هي حياة .

(٥) ط : الأرض وإنما ... (٦) لى : ناقصة في ط .

(٧) س : الأسفل . (٨) الواو : ناقصة في س .

(٩) ط : في .

لم يكن العقل . وإنما صار العقل هو جميع الأشياء لأنه^(١) فيه جميع صفات الأشياء ، وليس فيه صفة إلا وهي تفعل شيئاً مما يليق بها ، وذلك أنه ليس في العقل شيء إلا وهو مطابقٌ لكون شيء آخر .

فإن قال قائل : إن صفات العقل إنما هي له لا لشيء آخر وليست تجاوزه ألبتة — قلنا : إن صَيَّرَتَ العقل على هذه الحال كنت قد قَصَّرْتَ^(٢) به وصيرته جوهرًا دينيًا خسيًا أرضيًا ، إذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته كتمامه فقط ، ولا يكون شيء يفرق بين^(٣) العقل وبين الحس . وهذا قبيحٌ محالٌ : أن يكون هو والحس شيئًا واحدًا . وقد نقدر أن نمثل قولنا هذا بأمثالٍ عقليةٍ فنعلم كيف العقل وأنه لا يرضى أن يكون واحدًا مفردًا ولا يكون شيءًا آخر واحدًا كوحدايته ، وأي^(٤) الأمثال تريد أن تمثله به : الصورة الكلية النباتية^(٥) ، أو الحيوانية ؛ فإنك إن وجدت هذه كلها واحدًا ولا واحدًا علمت أن كل واحدٍ^(٦) منها ، وإن كان واحدًا ، فإنه موشى بأشياء [٣٤ ب] كثيرة مختلفة .

وأما الكلمة الفاعلة^(٧) في الهيولى للشيء ، فهي ، وإن كانت واحدةً ، فإنها مختلفة الصفات — أقول إنها^(٨) تُصَيِّرُ الشيء الواحد كثيرًا مثل الوجه : فإنه وإن كان جثة واحدة فإن الكلمة التي فيه تُصَيِّرُ بعض الوجه عينًا وبعضه أنفًا وبعضه فمًا . والأنفُ أيضًا ، وإن كان واحدًا ، فإنه ليس بواحدٍ محضٍ لكنه مركبٌ من أشياء كثيرة : من عروق وعصب وغضروف . والعروق أيضًا ، وإن كانت واحدة^(٩) ، فإنها أيضًا مركبةٌ من عناصر البدن الأربعة كالدّم وما يشبهه . والدّم أيضًا ، وإن كان واحدًا ، فإنه أيضًا مركبٌ من أشياء آخر . وهذا يكون على هذه الصفة إلى أن يبلغ^(١٠) الأوائل الأولى : الهيولى والصورة ، التي هي بسيطةٌ وحدها .

(١) ح : الآل فيه صفات الأشياء .

(٢) ح : قصدت به وصيرت به جوهرًا ...

(٣) ح : بين الحس والعقل . (٤) ط : وإن المثل تريد أن تمثله به .

(٥) ح : النبات أم الحيوان . (٦) ح ، ط : واحدة .

(٧) ح : التي في . (٨) ح : إنما يصير لشيء ...

(٩) ط : واحد . ح : واحدة منها مركبة ... (١٠) ح : يكون يبلغ ...

فكذلك يكون العقل واحداً ولا واحداً . غير أنه تكون هذه الصفة فيه أعلى وأشرف وأفضل من الصفة الجسمانية التي ذكرنا آتفاً . وكذلك أن العقل واحد وهو كثير ، وليس هو كثيراً كالجنّة بل هو كثير بأن فيه كلمة تقوى على أن تفعل أشياء كثيرة . وهو ذو شكل واحد ، غير أن شكله شكل عقلي . والعقل إنما يكون محدوداً^(١) بشكله ، ومن ذلك الشكل تنبعث جميع الأشكال الباطنة والظاهرة ، ومن تلك الكلمة تنبعث القوى والفعل الذي تحت العقل . وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم ، وذلك أن قسمته^(٢) تكون بخطّ مستوي إلى خارج ، وأما قسمة العقل فإنها تكون إلى داخل دائماً ، أى في داخل الأشياء .

وأقول إن في العقل جميع العقول والحيوان ، وذلك أنها تنقسم فيه ، والقسمة في العقل ليس بأن الأشياء هناك قائمة فيه ، ولا أن الأشياء ركبت فيه ، لكنه فاعل الأشياء ، غير أنه يفعلها شيئاً بعد شيء بترتيب وطّقس^(٣) .
وأما الفاعل الأول فإنه يفعل^(٤) الأشياء كلها التي فعلها بغير توسط معاً وفي دفعة واحدة .

وتقول إنه كما أن في العقل جميع الأشياء التي تحته ، كذلك في الحى الكلى جميع طبائع الحيوان ، وفي كل واحد من الحيوان أيضاً حيوانات كثيرة ، إلا أنها أقل وأضعف من الحيوان الذى هو أعلى . ولا يزال الحيوان يقل في^(٥) الحى الذى يليه إلى أن يأتي إلى الحيوان الصغير الضعيف القوة فيقف هناك . فيكون ذلك الحى الذى وقفت^(٦) فيه قوة الحى الكلى شخصاً حياً . وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة . وأقول إن الحيوان ، وإن كان بعضها في بعض كما^(٧) كانت الأفراد في الصنف ، والصنف في النوع ، والنوع في الجنس^(٧) [١٣٥] فكلاً واحداً — فإنها ليست بمختلفة^(٨) فيها ، لكنها فيها كالحبة

(١) ح : محدود الشكل .

(٣) تعريب الكلمة اليونانية τριτὸς = ترتيب ، نظام . — ولعل أصلها : طقس .

(٤) ح : فعل .

(٥) ط : من — س : فلا يزال الحيوان يقبل في الذى ...

(٦) ط : وقعت .

(٧) ما بين الرقين ناقص في ح .

(٨) ح : بمختلفة .

التي قيلت إنها^(١) في كامل المحبة التي ذكروا أنها في العالم الحسي : فإنها واحدة في الأوائل التي هي تؤلف بين الأشياء ، إلا أنها ربما قهرتها الغلبة فيفترق ما ألقت وجمعت . وأما المحبة الحفية ، وهي العقلية ، فتؤلف^(٢) < أى > تجمع الأشياء كلها : العقلية والحيوانية ، جمعاً عقلياً وتصيرها واحدة عقلية فلا تفرق أبداً لأنه^(٣) ليست هناك غلبة تغلب تلك المحبة لأن ذلك العالم كله^(٤) بأسره محبة محضة ليس فيه اختلاف ولا تضاد أبنة ، وإنما التضاد والاختلاف في هذا العالم . فلذلك ربما قويت الغلبة على المحبة فتفرق الأشياء التي جمعها^(٥) المحبة . فأما العالم الأعلى فإنما هو محبة فقط وحياة تنبت^(٦) منها كل حياة — كما قلنا^(٧) مراراً — واتلاف لا يتفرق كما بينا^(٨)

في القوة والفعل^(٩)

ونقول : الفعل أفضل من القوة في هذا العالم . وأما في العالم الأعلى فاقوة أفضل من الفعل ، وذلك لأن القوة التي في الجواهر العقلية هي التي لا تحتاج إلى الفعل من شيء إلى شيء آخر غيرها ، لأنها تامة كاملة به تدرك^(١٠) الأشياء الروحانية كما يدرك البصر الأشياء الحسية ؛ والقوة هناك كالبحر هائنا . فأما في العالم الحسي فإنها تحتاج إلى أن تخرج إلى الفعل وإلى أن تدرك الأشياء المحسوسة وتعلم أن تلك قشور الجواهر التي لبستها في هذا العالم ، وذلك أنها لم تقدر على أن تصل^(١١) إلى جواهر الأشياء وقواها إلا بحرق^(١٢) القشور فاحتاجت في ذلك إلى الفعل^(١٣) . فأما إذا كانت الجواهر مجردة والقوى مكشوفة ،

(١) كذا في ح . — وفي ط : إنها هي كامل المحبة . س : إنها في السكون فإن المحبة التي ذكرت أنها في العالم ...

(٢) س : فإنها تجمع الأشياء ... — ط : بجمع — فتؤلف ... كلها : نفس في ح .

(٣) ط ، ح ، س : لأنها . (٤) ط : كلها .

(٥) س : جمعت . (٦) كذا في س . — وفي هـ ، ح : تنبت .

(٧) س : ذلك مراراً . (٨) ط : بيناً آنفاً .

(٩) كذا في ط — وفي ح : هـ باب لم يوجد له رأس و نسخة . — وفي س : هـذا باب لم يوجد له رأس فيعرف نقصانه أو على كم هو من العدد : لفعل ...

(١٠) س : تدرك لها الأشياء . (١١) ح ، هـ : تقبل إن .

(١٢) ح : يحرق . ط : أن تجوز القشور . (١٣) س : لفعل .

فقد اكتفت القوة حينئذ بنفسها ولم تحتاج في إدراك الجواهر إلى الفعل .

وإن كان هذا هكذا ، رجعنا وقلنا إن النفس إذا كانت في المكان العقليّ فإنما ترى ذاتها والأشياء التي هناك بقوتها لأن الأشياء التي هناك بسيطة ، والبسيط^(١) لا يدركه إلا بسيطاً مثله . وإذا كانت في هذا المكان الحسيّ لم تتلّ ما هناك إلا بتعب شديد لكثرة القشور التي لبستها . والتعب فعلٌ ، والفعل مركب ، والمركب لا يدرك الأشياء البسيطة كُنْه إدراكها . فالنفس إذا صارت في هذا العالم الحسيّ لم تتلّ ما في العالم العقليّ إلا بفعل تستفيدة ها هنا ، لا بقوتها . فلذلك لا تدرك الأشياء التي كانت تراها في العالم العقليّ ، لأن الفعل^(٢) [٣٥ ب] يستغرق القوّة في العالم الحسيّ ويمنعها من إدراك ما كانت تدركه .

فإن قال قائل : إن المدرك إذا أدرك الشيء بالقوة ثم^(٣) أدركه بالفعل كان ذلك أثبت وأقوى ، لأن الفعل إنما هو تمامٌ — قلنا : أجلّ ! إذا كان المدرك يدرك الشيء بقبول أثره فإن القوة تكون حسّاً كأنها تقبل رسم أثر الشيء ، والفعل أتمّ ذلك الأثر ، فيكون الفعل حينئذ متممّ القوة . فأما إذا كان المدرك به يدرك الشيء من غير أن يقبل أثره ، فالقوة حينئذ تكني بنفسها في إدراك الشيء . فإذا كانت مكنتية بنفسها ثم أتاها آتٍ ، دخل عليها فأضرتّ بها ذلك الآتي^(٤) وأفسدها ، لاسيما إذا كان خلافها ولم يكن من حيزها .

فإن قال قائل : إذا كان هذا هكذا ، فقد فسدت قوة النفس التي بها كانت تدرك الأشياء العقلية إدراكاً صحيحاً إذ^(٥) صارت لا تدركها إلا بالفعل ، لأن الفعل مُفسِدٌ^(٦) للقوة — قلنا : لم تفسد القوة ، لكنها تبحث عن النفس عند دخول الفعل عليها فقط . والدليل على ذلك أن النفس إذا تركت استعمال الفعل في الأشياء العقلية ولم تحتاج إلى التفكير في إدراك ذلك العالم ، رجعت تلك القوة إليها بل نهضت لأنها لم تفارق النفس ، وترى النفس الأشياء التي كانت تراها قبل أن تصير في هذا العالم ، من غير أن تحتاج إلى

(١) والبسيط : ناقصة في ح . (٢) ح : العقل .

(٣) ط : وأدركه . في ح : الواو ناقصة .

(٤) ط ، ح : الأثر — والتصحيح عن س .

(٥) في النسخ : إذا . (٦) ح : مفسدة .

الروية والتفكر . فإذا لم تحتج إلى الروية لم تحتج إلى الفعل ، لأن الفعل ضربٌ من ضروب الروية ، وذلك أن الفعل إما^(١) أن يكون في الشيء المرئي ، وإما أن يكون في الشيء الطبيعي ؛ فأما القوة^(٢) الثابتة فإنما تكون في الجواهر التي تقع عن^(٣) الأشياء وقوعاً صحيحاً بغير روية ولا فكر ، وذلك أنها تعين الأشياء^(٤) عياناً .

فإن قال قائل : فالنفس إذا كانت في هذا العالم ، فكيف تعلم الأشياء التي في العالم العقلي ، وكيف تذكرها^(٥) ؟ أبالقوة التي كانت تعلمها^(٦) وهي في ذلك العالم ، أم بفعل^(٧) ما غير تلك القوة ؟ فإن كانت تعلمها^(٨) بتلك القوة لم يكن بدء^(٩) أن تدرك الأشياء العقلية ها هنا كما كانت تدركها هناك . وهذا محالٌ ، لأنها هناك مجردة محضة وهي ها هنا مشوبة بالبدن . وإن كانت النفس تدرك الأشياء ها هنا بفعل ما ، والفعل غير القوة ، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الإدراكية . وهذا محالٌ ، لأن كل إدراك لا [١٣٦] يدرك شيئاً من الأشياء^(١٠) إلا بقوته الفريزية التي لا تفارق الشيء إلا بفساده — قلنا : إن النفس تعلم الأشياء العالية العقلية ها هنا بالقوة التي كانت تعلمها^(١١) بها^(١٢) وهي هناك ، غير أنها لما صارت في البدن احتاجت إلى شيء آخر تنال به الأشياء التي كانت تنالها مجردة فأظهرت القوة الفعلية وصيرته عمالاً ، لأن النفس كانت تكتفي بقوتها في العالم الأعلى^(١٣) ولم تكن تحتاج إلى الفعل ، فلما صارت ها هنا احتاجت إلى الفعل ولم تكتف بقوتها . والقوة في الجواهر العقلية العالية [و] هي التي تظهر الفعل وتتممه ؛ وأما في الجواهر الجرمية فإن الفعل هو الذي يتم القوة ويأتي بها إلى الغاية .

فإن كان هذا هكذا ، رجحنا قلنا : إن الشيء الذي به ترى النفس الأشياء العالية

-
- (١) ح : إيماناً .
 (٢) ط : في . ح : من .
 (٣) ط : الأشياء : لقصة في ح .
 (٤) ط : تعلمها بتلك وغير في ...
 (٥) ط : تدركها بما بالقوة .
 (٦) ط : تعلمها بتلك وغير تلك لقوة .
 (٧) ط : نعمتها .
 (٨) ط : و ذلك — سر : لم يحكم من ذلك ...
 (٩) ط : لا بقوتها ... لأشياء : لقصة في س .
 (١٠) ط : تعلمها .
 (١١) ط : بها : لقصة في س .
 (١٢) ط : حدث هنا في س يدل للكلام عن موضعه وسفره .
 (١٣) ح : إن الشيء الذي به ترى النفس الأشياء العالية

العقلية تراها هناك^(١) وهي ها هنا ، وهو قوتها . وفعلها إنما هو نهوض تلك القوة . وذلك أنها اشتاقت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوتها^(٢) واستعماتها غير الاستعمال الذي^(٣) كانت تستعملها وهي هناك لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السعى ولا تدركها ها هنا إلا بتعب ومشقة . وإنما تنهض تلك القوة في خواص الناس ومن كان من^(٤) أهل السعادة . وبهذه القوة ترى النفس الأشياء الشريفة العالية التي^(٥) كانت هناك أو ها هنا . فإذا نهضت قوة النفس ورأت ذلك العالم نطقت عليه ووضعته بتأمل لا بأفكارٍ ولا بقولٍ . فبأى شيء تحتاج إلى أن تأخذ أوائله من شيء آخر ؟ لأن الأشياء التي في ذلك العالم هي الأوائل وليس من ورائها أوائل أخرى ؛ فمن أجل ذلك صار القول عليها واحداً ، كانت في العالم الأعلى أم في العالم الأسفل . فصارت النفس ترى ما ها هنا بالقوة التي كانت تراها وهي^(٦) هناك ، غير أنها تحتاج إلى أن تنهض قوتها ، ولا حاجة بها إلى ذلك إذا كانت هناك . وإنما أعني بالنهوض أن النفس إذا أرادت علم العالم العقلي رفعت قوتها من هذا العالم السفلي ، وذلك بمنزلة رجلٍ صعد الجبل وألقى بصره علواً وسفلاً فرأى من الأشياء ما لا يمكن غيره أن يراه من لم يصعد ذلك الموضع — كذلك النفس إذا ارتفعت^(٧) قوتها إلى العالم الأعلى رأت أشياء [٣٦ ب] لا يراها^(٨) أحد من لم يفعل كما فعلت . وقوتها هي بصرها الذي تبصر به ما هناك في أي المكائين^(٩) كانت ؛ غير أنها إذا كانت في العالم العقلي لم تحتاج أن ترفع بصرها إلى فوق . وهذا الارتفاع هو فعلها الذي تنال به ما هناك إذا كانت في هذا العالم . وإذا ارتفعت قوة النفس من^(١٠) هذا العالم السفلي فإنها ترفع أولاً إلى السماء ، ثم من السماء إلى فوق السماء .

فإن كان هذا هكذا ، رجعتنا فقلنا إن الذكر إنما يبدأ من السماء لأن النفس إذا صارت

(١) ط : العنقية وهي هناك تراه وهي ها هنا .

(٢) ح : قوتها واستعمالها . (٣) ط : التي .

(٤) ط : في . (٥) التي : ناقصة في ح .

(٦) ح : وهي كانت . (٧) ط : رفعت .

(٨) ط : لا يراه . (٩) ح : مكائين .

(١٠) ح : في .

كألاشياء السماوية ذكرتها وعلمت أنها هي التي تعرف قبل أن تصير في العالم السفلي . فليس الآن بمعجب أن تكون النفس إذا صارت في السماء ورُفِعَتْ^(١) هناك تذكر حال الأشياء التي رأت وفعلت في هذا العالم السفلي ، وأن تذكر الأشياء السماوية لأنها ثابتة قائمة بتلك الأجرام والأشكال الأولى لم^(٢) تتغير ولم تستحل عن جوهرها وأشكالها .

فإن قال قائل : فلو أن الأشكال السماوية تغيرت ولم تبق على حالها الأولى أترى النفس إذا رأتها أثبتت معرفتها ، أم لا ؟ قلنا : نعم ! تعرفها من قبيل حياتها وخاصة^(٣) أفعالها وليس ذلك بمحال أن تبطل آثار الشيء وتبقى حياته . فإن كانت السماء ذات نطق ، كما قال^(٤) بعض الأولين ، فبالحرى أن تكون النفس تعرفها وإن تغيرت حالها .

فإن قال قائل : فإذا انحدرت النفس من العالم العقلي وصارت في الأجرام السماوية ، فكيف تقدر أن تتوهم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكر قبل أن تنحدر إليه ؟ قلنا : إن النفس تستفيد الذكر إذا صارت في السماء من العالم العقلي . وهي ، وإن كانت ذات ذكر ، لكنها قلما تحتاج إلى الذكر ما دامت في السماء لأنها^(٥) لم تصر بعد في أبدان كثيرة مختلفة ولا مررت عليها الأكوان التي لا تكون إلا بزمان كثير^(٦) فتنسى ما في العالم العقلي النسيان كله ، ولذلك تسكتفي بالحركة اليسيرة حتى تذكر ما في العالم العقلي .

فإن قال قائل : إن كانت قلة الزمان والأكوان تستغني بها النفس عن كثرة الذكر ، فلا محالة أن كثرة الأكوان وطول الزمان يُنسى الذكر . وذلك أنه إذا اعتنقت^(٧) الأكوان النفس دائماً نسبت ما كانت [١٣٧] فيه من قبل أن تدخل في الكون ولا تذكرها لبُعدها من الحال الأولى التي كانت فيها ولحلوها في الحركة الدائمة سُفلاً^(٨) ، فتكون النفس حينئذ^(٩) لا تذكر ألبتة شيئاً ، وإذا لم تذكر لم تقدر على أن تتوهم علمها

(١) ط : ووقت

(٢) ح : وخاصة .

(٣) ح : ولم ينفر (!)

(٤) هـ : لأنه لم يصر .

(٥) ح : كبعض الأولين (!) .

(٦) م : عشت . ح : اعتنقت .

(٧) ط : كثيرة .

(٨) ط : مى .

(٩) ح : عقلاً .

العقلية ، وإذا لم تتوهمه لم تحرص على أن تميز فتكون كالنفس البهيمية . وهذا قبيح جداً . — قلنا : إن النفس ، وإن كانت انحدرت من العلو إلى السفلى فليس باضطرارٍ أن تنحدر النفس إلى كل عُقوي أو تتحرك سُفلاً دائماً ، بل تتحرك إلى مكان ما ثم تقف هناك . وإذا سلكت^(١) في الكون فليس من الواجب أن تسلك في كل كونٍ إلى أن تبلغ آخر الأكوان ، بل تنتهي إلى بعض الأكوان وتقف هناك ، فلا تبرح تحرص^(٢) على الخروج منه علواً حتى تصير فوق كل كونٍ كانت فيه في^(٣) الحالة الأولى . ونقول بقولٍ مختصر : إن النفس المنقلة من مكانٍ إلى مكانٍ ، المستحيلة من كونٍ إلى كونٍ ، هي ذات ذكرٍ ، لأن الذكر إنما هو للأشياء الماضية التي ند فرغ^(٤) من كونها . فلذلك صار للقائل هاهنا مسأغٌ أن يقول : إن النفس ذاتُ ذكرٍ . فأما الأنفسُ الثابتة في مكانٍ واحدٍ فلا ينسب^(٥) عنها شيءٌ ، مما في ذلك المكان .

وزيد أن نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرهما من سائر الكواكب : هل هي ذاتُ ذكرٍ ؟ فنفحص أولاً عن نفس الكل : هل تذكر شيئاً ؟ ثم نجري على الفحص عن نفس المشتري : هل تذكر شيئاً ؟ — غير أننا إذا فحصنا عن ذلك لم نجد بداً من الفحص عن أذهان أنفس^(٦) الكواكب وفكرها : ما هي ؟ وكيف^(٧) هي ؟ وذلك بعد أن نكون قد وجدنا ذاتها ذات أذهان . فنبداً فنقول : إن كانت الكواكب لا تحتاج إلى شيءٍ مما يحتاج إليه في هذا العالم السفلي^(٨) الأرضي فإنها لا تطلبه أيضاً ؛ وإن^(٩) كانت لا تطلب شيئاً مما تطلبه من العالم الأرضي فإنها لا تحتاج إليه أيضاً . فإن كانت لا تحتاج إلى شيءٍ ولا تطلبه فإنها لا تحتاج إلى أن تستفيد علماً لم تكن تعلمه أولاً . فما حاجتها إلى الفكر والمقاييس والأذهان إلا أن تكون من أجل علم ما^(١٠) يستفاد بها ؟ وقد قلنا إنه

-
- (١) ح ، ص : نسبت الكون .
 (٢) ح : من .
 (٣) ح : يتعيب ... شيء ما .
 (٤) ح : نفس .
 (٥) السفلى : ناقصه في ح .
 (٦) ما : ناقص في ط .
 (٧) ح : وكيف هو : ناقصة في ح .
 (٨) ما بين الرقعتين ناقص في ط .
 (٩) ح : وكيف هو : ناقصة في ح .
 (١٠) ما : ناقص في ط .

لا حاجة بها إلى علمٍ تستفيده^(١) مما تحتها ، ولا تحتاج في تديرها إلى الأمور الأرضية والناس ، ولا^(٢) إلى حَيْبٍ ولا فِكرٍ ، لأنها إنما تدير العالم الأرضي [٣٧ ب] بنوعٍ آخر لا بحيلةٍ ولا فِكرةٍ^(٣) ولا روية ، بل بالقوة التي جعل فيها المبدعُ المَدبِرُ الأوَّلُ - عزَّ شأنه .

فإن قال قائل : إن الكواكب ترى العالم فواتها وتَحِسُّ الإله ، فلا بُدَّ من أن تذكر ما قدرات وأحسَّتْ ، فتكون^(٤) ذات ذكرٍ^(٥) - قلنا : إنها ترى العالم العقلي وتَحِسُّ الباري دائماً . فما دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج إلى ذكرٍ ، لأنه بين يديها تراه عياناً ولا يغيب عنها .

فإن قال قائل : فإن كَفَّتْ النفس عن النظر إلى ذلك العالم - أفليس^(٥) تحتاج إلى أن تذكر فتكون ذات ذكرٍ أيضاً ؛ - قلنا : إذا كان الشيء على نوعٍ من الأنواع أو حالاتٍ من الحالات ثم كَفَّ عن ذلك النوع وبَطَلَ عن الحال الأولى ، كان قابلاً أترأ ما ، والكواكب لا تقبل الآثار . فما كانت لا تقبل الآثار ، فإنها لا تكف عن النظر إلى ذلك العالم .

فإن قال قائل : أفنذكر أنفس الكواكب أنها رأت بالأمس الأرض كلها أو منذ شهرٍ أو منذ سنة وأنها^(٦) كانت بالأمس حية ، أو منذ شهرٍ أو منذ سنة ؛ فإنها لا تخلو^(٧) من أن تذكر ذلك أو لا تذكره : فإن كانت لا تذكره فلا محالة أنها ليست ذات ذكرٍ . - قلنا : إننا^(٨) نعلم أنها تدور على الأرض وأنها حية دائماً ، والشيء الدائم هو أبدأً على حالةٍ واحدةٍ^(٩) لا ينتقل . فأما أمس و منذ شهر و منذ سنة وما أشبه ذلك فإنه في^(١٠) حيز السلوك ، والحركة هي التي تجعل منذ أمس و منذ شهر و منذ سنة . وأما^(١١) الشيء بعينه فواحدٌ لا أمس فيه ولا غيره ، بل هو أبدأً . والحركة هي التي تقسِّم الأيام فتصيرها أمس

(١) تستفيد .

(٣) ذ : ذكر

(٢) ولا : ناقصة في ح .

(٥) ح : فليس .

(٤) ما بين الرقعتين ناقص في ح .

(٧) ط : لا بد . - ذلك : ناقصة في ط .

(٦) ط : فإنها .

(٩) واحدة : ناقصة في ح .

(٨) إننا : ناقصة في ح .

(١١) فأما .

(١٠) ح : من .

ومنذ شهر ومنذ سنة . وإنما هي بمنزلة^(١) رَجُلٍ واحد^(٢) عمد إلى أثر القَدَم الواحد وتسمه على أجزاء كثيرة . فكذلك حركة الفلك والكواكب فيما هي واحدة عند أنفسها ، ونحن نسمها فنصيرها كثيرةً ونجعلها عددَ الأيام ، وذلك أن^(٣) الليل يتلو النهار . فإذا كان كذلك جُرئت الأيام وكثر عددها . فأما العلو فإن اليوم فيه واحد ، وليست هناك أيام لأن ما هناك نهارٌ كله لا يتلوه ليلٌ ، لكن هناك أبعادٌ مختلفة^(٤) لا يشبه بعضها بعضاً ، وفلك البروج لا يشبه سائر الأفلاك . فلا بد^(٥) لنفس الكواكب ، إذا صارت في بعض الأبعاد وفي بعض البروج ، أن نقول إنها جازت ذلك البعدَ وخرجت من ذلك البرج وصارت في هذا البرج .

فإن قال قائل : إن الكواكب أيضاً قد كانت^(٥) ترى الناس في العلو ، وكيف تغلبهم في العالم السفلي ، وكيف ينتقلون من شيء إلى شيء ، وكيف يستحيل الأرضيُّ بعضه إلى بعض . فإن كانت ترى ذلك فلا بد أن تذكر الناس الماضين والأمور التي سلفت^(٦) والقرون التي قد خلت . فإن كانت تذكر ذلك ، فلا محالة أنها ذات ذكرٍ . — فأننا : ليس من الاضطرار أن يكون الإنسان يذكر ما قدر رأى ، ولا أن يستودعه الوم مثل الأشياء الأرضية^(٧) المحضة التي إنما عرفها وعقلها بأهون السعي لشدة ظهورها للحسن . وبيانها هذه الأشياء الواقعة تحت الحسن وقوعاً مرسلأ . فلا ينبغي أن ندع علم الحسن الجزئي ، إلا أن يكون في العلم^(٨) الجزئي تدبيرُ الكل ، وعلمُ الجزء داخل في علم الكل . والدليل على ذلك أشياء كثيرة . أولُ ذلك أنه ليس من الواجب أن يكون ما يرى الإنسان بعينه : أنه يحفظه كما قلنا آنفاً . وذلك أنه إذا كان الشيء المنظور إليه واحداً لا اختلاف فيه لم يحتج النفس إلى حفظه . وكذلك إذا أحسن الحسن الشيء بلا مشبه من الحسن فإنا يقبل أثره وحده من غير أن تقبل النفس ذلك الأثرَ فتصيره داخل البدن ، أي

(١) ما بين الرقبين ناقص في ح . (٢) أن : ناقصة في ح .

(٣) لا : ناقصة في ح . (٤) بد : ناقصة في ح .

(٥) كانت : ناقصة في ح . (٦) ح : قد سلف .

(٧) ح : العرضية . (٨) ح : العالم .

في الوهم ، فإنها إذا لم تصيره^(١) في الوهم فلا^(٢) حد ولا معنى لقلّة حاجتها إليه : إما لأنها لم تستلذّه ، وإما لقلّة منفعتها ، فإذا كان الشيء المنظورُ إليه على هذه الحال لم تجذبّه النفسُ إليها ولم تصيره^(٣) في الوهم ولم تذكره لأنها لم تحتاج إليه وهو حاضر بين يديها ، فكيف تحتاج إليه إذا مضى؟! — فقد بان أن الأشياء الأرضية^(٤) المحضة ليس من الاضطرار أن تجعلها النفسُ في الوهم .

فإن لَجَّ أحدٌ فقال : إنه لا بد للنفس من أن تصيرَ الشيء الذي وقع تحت الحسن في الوهم أيضاً — قلنا^(٥) : إنه وإن صيرته النفسُ في الوهم فإنما لم تصيره هناك ليلزمه الوهم أو يحفظه . وذلك أن الحسن ، وإن كان قد أدرك الشيء ، فلم يحسّ إلا رشمه وأثره . والدليل على ذلك ما نحن قائلون : إنا إذا مَضِينَا في الهواء قَدَمًا ولم نعلم أي جزء من أجزائه انفرج لنا أولاً ، وأى جزء انفرج لنا ثانياً : إما لأن لا تتعمد معرفة ذلك ، وإما لأن لا تقدر عليه فلا تحفظ ذلك الانفرج ولا تتوهمه لأننا لا نحتاج إليه ولا نتفجع بعلمه فإذا لم نتوهمه^(٦) ولم نحفظه لم نذكره . ولو أننا قوينَا على المضى في الهواء دون [٣٨ ب] الأرض لما عرفنا الفراخ ، ولا في أي فرسخ نحن ، ولا كم فرسخ^(٧) سرنا . وأيضاً لو كنا إذا احتجنا إلى الحركة لم نحتاج إلى الأوقات — < لم نحتاج > إلا إلى الحركة فقط^(٨) . فإذا^(٩) عملنا^(١٠) أعمالنا ولم نضعها إلى الزمان فنقول : عملنا هذا الشيء في شهر أو سنة — لما ذكرنا شهراً ولا سنة ولا زماناً دون زمان ، ولكانت النفس تكتفي بتعرفة الشيء المعمول أنه معمول فقط .

وأيضاً^(١١) إذا كان الفاعل يفعل شيئاً واحداً دائماً ، لم يحتاج إلى حفظ ذلك الشيء ولا أن يذكره إذ كان واحداً لا يتبدّل . فإن كان هذا هكذا وكانت الكواكب إنما

(١) ط : تصره .

(٢) ط : تصره .

(٣) ح : وقتنا .

(٤) فرسخ : ناقصة في ح .

(٥) ح ، ط : وإذا .

(٦) س : عمداً . — ح : وإذا عمداً هذا الشيء في شهر ...

(٧) ح : وأما إذا ...

تتحرك لتفعل^(١) أفعالها لا لتسلك أبعاد البروج ولم يكن غرضها ولا^(٢) فعلها أن ترى الأشياء التي تمرُّ بها ولا كم سرت به^(٣) منها وكم مرَّها في تلك^(٤) المواضع أو تلك الأبعاد اعترض لا يتعمَّد ، فلا محالة إذن أن حركتها لأمر آخر تريده^(٥) عظيم شريف ، فلذلك صارت^(٦) تسلك تلك الأبعاد سلوكا دائما .

ونقول إن البارى الأول لما كان هو الفاضل التامَّ الفضيلة ، وفضيلته أتمُّ وأكمل من جميع ذوى الفضائل إذ^(٧) كان هو سبب فضيلة كل ذى فضيلة < من^(٨) > الذين هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون — كان الواجب أن يكون هو الذى يفيض أولا الحياة والفضيلة على الأشياء كلها التي هي دونه وهي معلولة فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها : فما كان منها أكثر قبولا أخرى أن يقرب منه ويكون القابل^(٩) الأول لشرف جوهره وحُسن بهائه وثباته ، ولذلك^(١٠) يتوسط بين البارى وسائر المعلولات أن يجعل هذا الشيء الشريف الفاضل الجوهر — أول من يقبل ما يفيض عليه من الحياة والفضائل ويكون هو الذى يفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قَبِلَ من البارى تعالى ، ويكون قبوله الحياة والفضائل المفاضة عليه من البارى دائما وإفراغه وفيضه على ما دونه دائما . إلا أنه إذا كان هو القابل الأول وفي درجته العليا القريبة من البارى تعالى — كان الواجب أن يكون هو أتمَّ وأفضل من جميع ماتحته لقربه من البارى وشرف جوهره وحُسن قبوله الفضيلة والحياة . ولذلك صار بحيث كان المثال الأول الذى فيه تظهر فضائل البارى سبحانه ، وإليه تفيض الفضائل الكريمة . ولذلك يجب أن يفيض منه — أعنى من العقل — على النفس ، فإنها مثال من [٣٩] العقل ، كما أن المنطق الظاهر هو^(١١) منطق العقل ، وفعلها كله^(١٢) إنما

(١) س : لتعمل أعمالها .

(٢) ط : فلا . (٣) ط : ولا كم مرة بها

(٤) ح ، ط : في تلك الأبعاد . (٥) س : ردد وعظيم شريف .

(٦) س : جاءت — تلك : ناقصة في ط .

(٧) ح : إذا .

(٨) س : فضيلة ذوى الفضائل الذين هم دونه .

(٩) ح : الفاعل الأول والشرف ... (١٠) بغير واو في ح .

(١١) ح ، س : إنما هو . (١٢) ط : كلها إنما هو بمعرفة العقل .

هو بمعونة^(١) العقل ، والحياة التي تفيضها على الأشياء إنما^(٢) هي من العقل بأسرها^(٣) ؛
والعقل والنفس هما^(٤) بمنزلة النار والحرارة .

أما العقل الكلّي فكالنار ، والنفس كالحرارة المنبئة من النار على شيء آخر . غير أنه
إن كان العقل والنفس هما^(٥) بمنزلة النار والحرارة ، فإن الحرارة إنما تسيل من النار سيلاناً
وتسلك سلوكاً إلى أن تأتي إلى الشيء القابل لها فتكون فيه ؛ وأما العقل فإنه ينبث في
النفس من غير أن تسيل منه قوة من قواها . ونقول إن النفس عقلية إذا^(٦) صارت في العقل .
غير أنها وإن كانت عقلية فإن عقلها لن يكون إلا بالفكر والروية لأنه هفل مستفاد ،
فمن أجل ذلك صارت تفكر وتروى لأن^(٧) عقلها ناقص والعقل هو متمم لها كالأب والابن
فإن الأب هو المرتب لابنه والمتّم له . فالعقل هو الذي يتم النفس لأنه هو الذي ولدها .

ونقول : إن شخص النفس إنما هو في العقل ، والنطق الكائن بالعقل إنما هو للعقل
لا للشيء الواقع تحت البصر . وذلك أن النفس إذا رجعت إلى ذاتها ونظرت إلى العقل كان
كلُّ فعلها منسوباً إلى العقل . ولا ينبغي أن نضيف فعلاً من الأفعال إلى النفس العقلية
إلا الأفعال^(٨) التي تفعل في^(٩) النفس فعلاً عقلياً وهي أفعالها الذاتية المدوحة الشريفة .
وأما الأفعال الدنية المذمومة فلا ينبغي أن تنسب إلى النفس العقلية بل إنما تنسب إلى النفس
البهيمية لأنها آثار واقعة على هذه النفس ، لا على النفس العقلية .

ثم نقول^(١٠) : إن النفس شريفة بالعقل ، والعقل يزيد شرفاً لأنه أبوها وغير
مفارق لها ، ولأنه لا وسط بينهما ، بل النفس تلو العقل وهي قابلة لصورته لأنه بمنزلة
الهيولى . ونقول إن هيولى العقل شريفة جداً لأنها بسيطة عقلية ، غير أن العقل أشدُّ منها
انبساطاً وهو محيط بها ، ونقول إن هيولى العقل شريفة جداً لأنها بسيطة عقلية ، غير أن

(١) ح : بمعرفة .

(٢) ص : بأسره .

(٣) ح : إنما هو .

(٤) ح : أو صارت .

(٥) ح : أن .

(٦) في : ناقصة في ذ ، ح . — ص : في تناس .

(٧) ص : ونقول إن نفس الشريفة يزيد شرفاً .

العقل أشدُّ منها انبساطاً وهو محيط بها ، ونقول إن هيولى النفس شريفة جداً لأنها بسيطة عقلية نفسانية غير أن النفس أشدُّ انبساطاً منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل ، فلذلك [٣٩ ب] صارت أشرف وأكرم من الهيولى لأنها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة .

والدليل على ذلك العالم الحسى : فإن من رآه لم يلبث أن يكثر منه محبه ولا سيما إذا رأى عظمه وحُسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة السائرة التي فيها ، الظاهرة منها والخفية ، والأرواح الساكنة في هذا من الحيوان والهوام والنبات وسائر الأشياء كلها . فإذا رأى هذه الأشياء الحسية التي في هذا العالم السفلى الحسى فليترق^(١) بعقله إلى العالم الأعلى الحق الذى إنما هذا العالم مثال له ويلقى^(٢) بصره عليه فإنه سيرى الأشياء كلها التي رآها في هذا العالم ؛ غير أنه يراها عقلية دائمة متصلة بفضائل وحياة نقية ليس يشوبها شيء من الأدناس ، ويرى هناك العقل الشريف قياً عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف و^(٣) بالقوة التي جعل فيها^(٤) مبدع العالمين جميعاً ، ويرى هناك الأشياء ممتلئة نوراً وعقلاً وحكمة وليس هناك هُزْء ولا لعب ، لأن الجِدَّة المحض هناك إنما هو من أجل النور الفائض عليها ولأن كل واحد منهم يحرص على الترقى إلى درجة صاحبه وأن يدنو من النور الأول الفائض على ذلك العالم ، وذلك^(٥) العالم محيط بالأشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والأنفس كلها . وذلك العالم ساكن دائم السكون لأنه في غاية الإبتقان والحسن فلا يحتاج إلى الحركة بأن ينتقل من حالٍ إلى حالٍ . ولو أراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك ، لأن الأشياء كلها فيه وليس شيء منها خارجاً منه فينتقل إليه . وذلك العالم أيضاً لا يطلب التمام والزيادة لأنه تام في غاية التمام والسكال .

وإنما صار العالم الأعلى تاماً كاملاً لأنه لا شيء فيه لا يحيط به علماً . فإذا عقل شيئاً

(١) فعل أمر من رقى يرقى : سعد . — وق ط : فترقى . س . فترق — وما أبتناه في ح .

(٢) س : فليق . ط : فليلق . ح : ويلقى .

(٣) الواو : ناقصة في س . (٤) ط : فيه .

(٥) وذلك العالم : ناقص في ط . — وفى س : الفائض عليه وذلك العلم محيط ...

فإنما يعقله من غير أن يطلبه أو يروى فيه ، لكنّه يعقله بأنه فيه ومن أجل أن شرفه ليس بمستفاد ولا عرضي^(١) لأنه دائم الشرف . وكذلك سائر فضائله دائماً تجري مع الدهر لامتداد الزمان ، والزمان إنما يتشبه^(٢) بالدهر والديمومة . فإذا أردت أن تعرف ذلك العالم الشريف والأشياء^(٣) التي فيه الشريفة والكريمة الدائمة ، وكلّ بصرك وحادّ عن النظر إليها ، فألق^(٤) [١٤٠] بصرك على النفس واجر معها ، ولا تنفّ ، فتعرف^(٥) فضائلها ، فإذا جريت معها فخلّف^(٦) بعض ما فيها وأقبل على بعض ، فإن في النفس أشياء شتى منها العقل والحس ، فالزم العقل لأن الحس إنما يعرف الأفراد من الأشياء مثل سقراطيس وبقراتيس^(٧) ، فالحس لا يقوى إلا على نبيل الأشياء الجزئية فقط ؛ فأما العقل فإنه يعرفك الإنسان المرسل^(٨) ماهو والقرس المرسل ماهو ؛ وإنما يعرفك ذلك بأنه ينال الأشياء الكلية بقياس بتوسط المقدمات ؛ فأما هناك في العالم الأعلى فإنه يريك الكليات عياناً لأنها جواهر ثابتة قائمة دائماً ، والجواهر^(٩) التي في ذلك العالم العالى الشريف كلها قائمة ثابتة في شىء واحد منها ، وإنما هي قائمة فقط ، والقيام هناك دائم بلا زمان ماضٍ ولا آتٍ ، وذلك أن الآنى هناك حاضر والماضى موجود ، لأن الأشياء التي هناك دائماً على حال واحدة لا تتغير ولا تستحيل ، وإنما هي الحال التي يجب أن تكون عليها فلا تزول^(١٠) . وكل واحد من الأشياء التي في ذلك العالم هو عقل وآنية ، والكل منها عقل^(١١) وآنية أيضاً ، والعقل والآنية هناك لا يتفرقان ؛ وذلك أن العقل إنما هو عقل لأنه يعقل الآنية ، والآنية إنما هي آنية لأنها تُعقل من العقل ، والعلة التي من أجلها يعقل العقل وتعمل الآنية آنية أخرى غيرها ، وهي العلة المبدعة للعقل . والعقل والآنية أبدعاً معاً ؛ فمن أجل ذلك لا يفارق أحدهما الآخر . غير

(١) ح ، ط : عرض . (٢) ص : تشبه .

(٣) ط : والأشياء نبى فيها . ص : والأسباب التي فيها .

(٤) ط : فكل بصرك وحده عن النظر إليها وأنى ... ح : فكل بصرك وحده عن النظر والى ...

(٥) ص : فتقدم . (٦) ح : تخلف .

(٧) ص : سقراطيس وقرس الفلاز . (٨) المرسل = تسلكى نصيب .

(٩) والجواهر ... شريف : نفس في ...

(١٠) ط : تزال . — ص : فلا يروى ذلك وحده من ...

(١١) ص : منها غير عقل ...

أنه وإن كان العقل والآية اثنين ، فإنهما عقل وآية معاً ، وعقل ومعقول معاً ، لأنه لا يمكن أن يكون العقل عاقلاً إن لم تكن الغيرية موجودةً ، أى إن لم يكن الشيء الذى هو موجود منه ^(١) .

فإن كان هذا هكذا ، عُدْنَا فقلنا : إن الأوائل إنما هي ^(٢) العقل والانية والغيرية والهوية . وينبغى أن يضاف إليها الحركة والسكون : أما الحركة فلأن ^(٣) العقل إنما يعقل بحركة ، وأما السكون فلأن العقل ^(٤) وإن كان يعقل بحركة فإنه لا يتغير ولا يستحيل من حال إلى حال ؛ وأما الغيرية فمن أجل العاقل والمعقول ، فإنه إن رَفَعَ رافع الغيرية من العقل صار واحداً محضاً فيلزم الصمت ولا يعقل [٤٠ ب] شيئاً ، وينبغى أن تكون الأشياء المعقولة مضافةً إلى الأشياء العاقلة ؛ وأما الهوية فمن أجل أن العقل عَقَلَ المعقول من غير أن يخرج عن حاله ولا يتغير ، بل عَقَلَ المعقول وهو هو بعينه فى سائر حالاته وأيضاً فإن الشيء الذى يضم الجواهر العقلية هو الهوية ، والفرقان الذى يَفْرُق تلك الجواهر هو الغيرية ، والعقل الذى هو السيد يوجد فى النفس كثيراً ، إذ النفس متصلة به ؛ إلا أن تتعدى حدودها وتريد مفارقتها ، فإذا فارقت كان ذلك هو مدتها وفسادها ؛ فإذا اتصلت به حتى يصيرا كأنهما شيء واحد حَيِّتٌ بحياة دائمة وسُرَّت سروراً لا تفادله .

فإن سأل سائلٌ وقال : ومن صير العقل على هذه الحال ومن شرفه هذا التشريف ؟ قلنا : الذى أبدعه وهو الواحد الحق المحض المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذى هو قبل كل شيء كثير ، وهو علة آية الشيء وكثرته ، وهو فاعلُ العدد ؛ وليس العدد أول الأشياء كما ظن أناسٌ ، لأن الواحد قبل الاثنين ، والاثنين بعد الواحد . وإنما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودين وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد . ونقول إن الاثنين محدود عند ^(٥) الواحد وهما فى أنفسهما غير محدودين . فإذا قيل الحد صار عدداً

(١) س : إن لم يكن الذى هو موجود .

(٢) هـ : ناقصة فى س . (٣) ط : فإن .

(٤) بعد هذا المفظ وقع نقص طويل فى س (ورقة ١٦٦ ص ١٣) لا شك أنه إنما وقع فى

المخطوطة الأصلية التى عنها نسخت س — ويستمر حتى قوله : الواحد الحق فقط ولا يختلف (س ١١١ ص ٤ من أسفل فى نسخة دبيريسى) .

(٥) ح : وأن الواحد .

غير أنه محدودٌ كالجواهر ، أعنى أنه جوهرى ؛ فإن كان هذا هكذا كانت النفس عدداً أيضاً لأن الأشياء الأولى العالية ليست ببحثٍ ولا عظم لها بل هى روحانية وليست من حيز الجثث والأقدار ، وإن كانت الجثث والأشياء ذوات الأقدار الغليظة أحرى إلى أن يظن الحسن أنها الآليات وليست بآليات .

والدليل على أن الأشياء العالية الشريفة ليست ببحثٍ ولا ذوات أقدار: الأشياء الجثثية مثل البذور^(١) والنبات ، فإن الشيء الشريف الكريم الذى فى البذور والنبات^(٢) ليس فى الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر ، لكنه الشيء الخفي الذى لا يقع تحت البصر وهو الكلمة^(٣) العقلية > و < العدد الجوهري الذى فيه .

ونقول إن العدد والاثنين الذى [١٤١] فى ذلك العالم الأعلى إنما هو العقل والكلمات الفواعل المحضة ، غير أن الاثنين ليس يُعدان إذا نُسبا إلى ذاتهما ؛ وأما العدد الكائن منهما ومن الواحد فإنما هو صورة كل واحد من تلك الأشياء كأن الأشياء كلها تصورت فيه ، أعنى فى العقل ، لأن العقل هما الاثنان^(٤) ، والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذى يتصوره من ذاته ، وإنما تشبه الصور التى يتصورها العقل من ذاته البصر الكائن بالفعل ، وذلك أن الواحد صُوِّرَ فى^(٥) الآنية الأولى المتبدعة فتحرك العقل ليعقل المعقول بالفعل . فالعقل إنما هو كالبصر الذى يبصر بالفعل ، وكلاهما شىء واحد .

فتريد أن نفحص عن العقل ، وكيف هو ، وكيف ابتدئ ، وكيف أبدعه المبدع وصيره مبصراً دائماً هذه الأشياء وأشباهاها مما تضطرُّ النفس أن تعلمها ولا يفوتها منها شىء وتشتاق أيضاً إلى أن تعلم الشيء الذى قد أكرت فيه الحكمة الأولون القول واضطربوا فيه ؛ وكيف صار الواحد المحض الذى لا كثرة فيه بنوعٍ من الأنواع علة إبداع الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته ولا يتكثر ، بل اشتدت وحدانيته عند إبداءه الكثرة لو أضفنا الأشياء كلها إلى شىء واحد لا كثرة فيه ؛ ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه

(١) ح : البذر

(٢) ح ، ط : ليست .

(٣) ح : كلمة .

(٤) ط : من .

(٥) ط : اثنان .

المسئلة ومثبتها ، غير أننا نبتدى فتتضرع إلى الله تعالى ونسأله العفو والتوفيق لإيضاح ذلك ؛ ولا نسأله بالقول فقط ولا نرفع إليه أيدينا الدائرة فقط ، لسكنا نبتهل إليه بعقولنا ونبسط أنفسنا ونمدّها إليه وتتضرع إليه ونطلبه طلب مُلجأ^(١) ولا نملئ ، فإننا إذا فعلنا ذلك أنار عقولنا بنوره الساطع ونقى عنا الجهالة التي تعلقت بنا في هذه الأبدان وقوانا على ما سألناه من المعونة على ذلك . فهذا النوع فقط نقوى على إطلاق هذه المسئلة وننتهى إلى الواحد الخَيْرَ الفاضل وحده مفيض الخيرات والفضائل على مَنْ طلبها حقاً .

ونحن مبتدون وقائلون : من أراد أن يعلم كيف أبدع الواحد الحق الأشياء الكثيرة فليلقِ بصره على^(٢) الواحد الحق فقط وليخلف الأشياء^(٣) كلها خارجاً منه وليرجع إلى [٤١ ب] ذاته وليقف هناك فإنه يرى بعقله الواحد الحق ما كنا واقفاً عالياً على الأشياء كلها ، العقيدية منها والحسية ، ويرى سائر الأشياء كأنها أصنامٌ منبثةٌ ومائلةٌ إليه . فهذا النوع صارت الأشياء تتحرك إليه ، أعنى أنه يكون لسكل متحرك شيء ما يتحرك إليه وإلا لم يكن متحركاً ألبته ، وإنما يتحرك المتحرك شوقاً إلى الشيء الذى كان منه ، لأنه إنما يريد نيّله والتشبه به . فمن أجل ذلك يُلقى بصره عليه فيكون ذلك علة حركة اضطراباً . وينبغى لك أن تنفى عن وهمك كل كون بزمانٍ إذا كنت إنما تريد أن تعلم كيف أُبدعت الآليات الحقّة الدائمة الشريفة من المبدع الأول لأنها إنما كوّنت منه بغير زمان ، وإنما أُبدعتْ إبداعاً وفعلتْ فعلاً ، ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط ألبته . فكيف يكون كونها بزمان وهى علة الزمان والأكوان الزمانية ونظامها وشرفها ! وعلة الزمان لا تكون تحت الزمان ، بل تكون بنوعٍ أعلى وأرفع كتنحو الظلّ من ذى الظلّ . وما أ كثر العجائب التي^(٤) ترى سادة النجوم والأنفس فى ذلك العالم الأعلى الذى كونت منه ! ولذلك صار ذلك العالم محيطاً بجميع الأشياء التي فى هذا العالم . وهذه الصور^(٥) فى ذلك العالم من أولها إلى آخرها ، إلا أنها هناك بنوعٍ آخر أعلى وأرفع . ولست أعنى

(٢) هنا آخر النفس فى س .

(١) ط : الخار .

(٣) ط : ولا يخلف إلى الأشياء . — ح : ولا يخلف الأشياء . — وما أبتناه فى س .

(٥) س : الصورة .

(٤) ح : الذى .

به أن الصور الدنية الكائنة في هذا العالم في العفونة هي في ذلك العالم الأعلى أيضاً ، بل الصورة الطبيعية ، أعنى أنه يمكن أن يكون ما ههنا هو هناك بنوعٍ أكرم وأشرف .
 ونرجع إلى ما كنا فيه ونقول : إن المشتري^(١) إذا رأى هذه الصورة العقلية النقية الصافية نال من حُسْنها وضوئها على قدر قوته . وكلُّ مَنْ كان هاهنا كان أيضاً عاشقاً لذلك العالم وأصحابه عَشِقَ المشتري ورأى حَسَنَ ذلك العالم بما فيه من الصورة الحسنة البهية فاستفاد من ذلك الحُسْن واستنار من ذلك النور لأن ذلك العالم الشريف ينير كلَّ مَنْ ينظر إليه لأنه يُفيض عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كأنهم هو في الحسن والبهاء والنور . وكأ أن الرجل الذي يرتقى موضعاً عالياً شامخاً ثم يطلع على أرض حمراء نيرة ويليقي بصره عليها ويظيل النظر إليها يتلوى [١٤٢] من ذلك اللون الأحمر الناصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك الأرض وبهائها — كذلك مَنْ أتى بصره على العالم الأعلى ونظَرَ إلى ذلك اللون الحسن النير وأطلَّ نظره إليه أفادته ذلك اللون والحُسْن فنَشَبَهُ^(٢) به وصار كأنه هو في الحسن والبهاء ؛ غير أن اللون هناك إنما هو حَسَنُ الصورة ونوره ، بل الصورة هي ما هي حَسَنٌ باطنها وظاهرها . وذلك أن اللون الحسن ليس هو غير الصورة^(٣) ولا بمحمول عليها ، لكنه لما لم يمكن الناظر أن يراها كلها : باطنها وظهرها ، ظن الناظر أن ظاهرها هو اللون النير^(٤) الحسن فقط . — فأما^(٥) الذي تولى تلك الصورة بجمالها^(٦) وسلك في كليتها فإنه يرى تلك الصورة ألواناً نيرة صافية ساطعة عالية^(٧) في الحسن والبهاء . إلا أنه حينئذ لا يرى تلك الصورة رديئة منفصلةً داخلاً وخارجاً ، لكنه يراها كلها بأسرها معاً لنفاذ بصره فيها . ولن يقدر الناظر ، إذا كان جسمياً ، أن ينظر إلى تلك الصورة نظراً كلياً في باطنها وظاهرها معاً ، لأنه إنما ينظر إليها وهو خارج منها لأنها واقعة تحت الحس ؛ — فلذلك لا يقدر أحدٌ جسماني أن ينظر إلى^(٨) تلك الصورة كأنه^(٩) منظرها ،

(١) زؤوس Zeus ، النجم المعروف ، ورب الأرب .

(٢) مذ : فيثبه . (٣) الواو : زفصة في ط .

(٤) ح : المير — س : المير . (٥) س : و .

(٦) كذا في س . — وفي ط ، ح : بجمالها .

(٧) س : عالية . (٨) س : بها كنه منظرها .

(٩) كنه . . . تلك الصورة : نفاذ في ح .

للعة التي ذكرناها آنفاً . فإذا أردت أن تنظر إلى تلك الصورة فارجع إلى نفسك وكنْ كأنك نفسٌ بلا جسمٍ ، ثم انظر إلى تلك الصورة كأنها شيءٌ واحد لا اختلاف فيها . فإنك متى فعلت ذلك رأيت الصور بأسرها رؤيةً^(١) عقلية وامتلات من حُسْنها وبهائِها .

وكما أنك إذا أردت أن تنظر إلى بعض سادة النجوم فإنما تلتقي بصرك عليه إلقاء كلياً كأنك تنظر إلى ظاهره وباطنه فتتنظر إلى نوره وحسنه بمنظر عال — كذلك فافعل إذا أردت أن تنظر إلى تلك الصورة النيرة المضيئة البهية . فإنك إذا قويت أن تراها رؤيةً لا نقصان فيها ولا تفصيل ، قويت أن تنظر إلى حُسْنها وبهائِها . فإذا لم يقدر أحدٌ أن ينظر إلى ذلك الضوء العالی فليُلقِ بصره على سادة النجوم ليحرص أن يراها رؤيةً مستقصاة ، فإنه سيرى فيه بعضَ حُسْنِ ذلك العالم الأعلى لأنه مثالٌ وصنمٌ له . فإذا امتلأ من حُسْن ذلك السيد النير صار في الحسَنِ والبهاء كأنه متحدٌ به [٤٢ ب] ليكونا كأنهما شيءٌ واحد . وإن بقي على حاله متوحداً به ولم يفصل ذاته منه ، صار هو السيد النير . وإن بقي على حاله منفرداً بذاته وفصل ذاته منه ، لم يكن هو وذلك السيد شيئاً واحداً ، وذلك أنه يكسوه من بهائِها وحسنه فيكون كأنه هو في البهاء والحسن . فإذا كان كذلك رأى حينئذ هو والسيد في ذلك العالم واحداً . وكلما أراد أن يراه قوياً عليه من أجل اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له . فإن هو ترك ذلك السيد بعد إلقاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه ورجع إلى ذاته افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل أن يتوحدَا . غير أنه إذا انتهى الإنسان وصار صافياً نقياً ولم يتدنس بأدناس الجسم قدّر أن يرجع إلى ذلك السيد الذي فارقه فيتوحد معه دائماً . غير أن الإنسان يربح في رجوعه ، وذلك أنه يعلم أنه إذا توحد مع السيد وكان كالشيء الواحد لم يخفَ عليه شيءٌ مما تحته من فناء العالم السفلي . فكذلك إذا أتى المرء الفاضلُ بصره على بعض السادة التي في السماء وأطال النظرَ إليها امتلأ من نوره وحُسْنه وصار معه كأنه شيءٌ واحد وخلفَ الحسَّ من ورائه لئلا يرجع إلى العالم الأسفل فيفارق ذلك السيد ويعدم ذلك الحسَن والنظر إلى البهاء الأعلى ، فيلزِمه لذلك لزوماً شديداً ، حتى

إذا نظر إليه كان معه كأنه شيء واحد ليس هو غيره . فإن اشتاق أن ينظر إليه كأنه شيء غيره رفضه وألقاه عنه بعيداً .

فينبغي للمرء الفاضل المشتاق إلى النظر إلى العالم الأعلى إذا صار مع بعض سادة النجوم أن يكون على الصفة التي وصفنا ، وأن يحرص دائماً أن يرى العالم الأعلى الذي فوق ذلك السيد الذي هو معه ؛ فإن رؤية ذلك العالم أفضل وأعلى من رؤية عالم السماء ؛ ويحرص أن يصير فيه ، فإنه إن صار فيه رجع وقد صار حسناً بهيئاً ساطع اللون ، للنور الذي نال من ثم ، ولا يقدر أحد أن يكون في حيز الحس والحيوان وأن يردَّ عن النظر إليه . فإن أراد أحد أن يصير في العالم العقلي فليزده كأنه شيء واحد معه لا غيره . فإنه إن فعل ذلك دخل فيه وقيل من أنوار ذلك العالم وحسنه وضوئه ، فيكون [١٤٣] هو نيراً مضيئاً حسناً كأنه هو . وينبغي أن تعلم أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هي ، فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته — كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم يتلها حتى يكون هو هي شيئاً واحداً . إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء ، والعقل على باطن الأشياء ، فذلك يكون توخده معها بوجوده ، فيكون مع بعضها أشد وأقوى توخداً من توخده الحاس بالمحسوسات .

والبصر ، كما أطل النظر إلى الشيء المحسوس ، أضرَّ به المحسوس حتى يصيره خارجاً من الحس : أي^(١) لا يحس شيئاً . فأما البصر العقلي فيكون خلاف ذلك ، أعنى أنه كلما أطل النظر إلى المعقول كان أكثر معرفة وأجدر أن يكون عقلاً . وينبغي أن تعلم أن معرفة الحواس تكون بالشرور والآلام أكثر مما تكون بالعلم ، وذلك بأنها تدفع عنها الشرور والآلام الداخلة عليها مثل السقم . فإذا فعلت ذلك لم تثبت معرفتها بشدة الوجد الذي يعرض منه ، فذلك لا يعرف الحاس معرفة صحيحة . فأما الصحة فإنها تكون في الحواس كوناً ملائماً لها ، وهي تلتذُّ بها ، فذلك تعرفها الحواس معرفة صحيحة ، وذلك أن الصحة ترسب^(٢)

(١) ط ، ح ، س : أن .

(٢) ط : ترتيب في الحس وثبت معها ويرسم بأنها ملائمة لتجربتها . ويعرف الحس معرفة محسوساته . — ح : ذلك الصحة ترتيب في الحس وثبت معها ويرسم بأنها ملائمة لتجربتها فيعرفها الحاس كمعرفته بمحسوساته . — و ما أثبتنا في س .

في الحس وتثبت معه وتلزمه بأنها ملائمة له فيتحدها فيعرفها الحاسُّ لمعرفته بمحسوساته . فأما الشُّمُّ فغريب من الحس غير ملائم له ، والأشياء الغريبة البعيدة منا لا تحسُّ بها المعرفة بل بحس بها حس الوجد . فأما الأشياء الذاتية^(١) للملائمة لنا ، فإننا نحسُّ بها بحس المعرفة لا بحس الوجد . فإذا كنتا على هذه الحال عرفنا الأشياء الحسية الذاتية^(٢) التي فينا معرفة صحيحة بالحس ، ولا تنال منها الأشياء العقلية نيلاً صحيحاً . فإن كان هذا على ما وصفنا ، كان الحس إنما يعلم الآثار للملائمة له ويجهل الآثار الغريبة لما يدخل عليه من الألم ، وإن كانت من جنسه . فبالحرى أن يجهل الأشياء العقلية ، فإنها غريبة بعيدة عنا جداً . فلذلك إذا أردنا أن نذكر شيئاً عقلياً بأننا^(٣) من الهوى اشتد ذلك^(٤) علينا وظننا أننا^(٥) لا ندركه^(٦) ، وذلك < أننا > إنما ننظر الأثر^(٧) العارض من الحس ، فإن الحس يقول إنى لم أرَ الشيء العقلي ، وقد صدق أنه لم يرَه ولا يرى شيئاً من العقليات^(٨) أبداً . فالشيء الذي يقرُّ بالعقليات هو العقل ، فإنه إن أنكر الأشياء العقلية أنكر ذاته أيضاً ؛ وذلك أن العقل إذا ما صير نفسه جسماً وأخرجها من حيز المعقول^(٩) وأراد أن يرى العقليات^(١٠) يبصر الأجسام لم^(١١) يمكنه أن ينظر إلى العالم العقلي . وقد قلنا كيف يقدر أن يرى الأشياء العقلية ، وكيف لا يقدر أن يراها ، وهو أنه إذا صير نفسه غير العقلية لم يمكنه أن يراها ؛ وإذا صير نفسه منها رآها وعرفها معرفة صحيحة .

فإن قال قائل : فإذا رأى العقل العالم وعرفه ، فما الذي يخبرنا عنه ؟ فنقول إنه يخبرنا أنه رأى فعل الباري الأول وهو العالم العقلي الذي هو علته ، وأن ذلك العالم فيه جميع

(١) كذا في ح ، س . — وفي ط : الدانية .

(٢) ط : الدانية (٣) ح : نائباً .

(٤) ذلك : نافضة في س . (٥) س : أن .

(٦) ط ، ح : ندركه فلذلك تفكر وننظر في الأمور العقلية [٤٣ ب] إلا أن الأثر العارض . —

وما أثبتنا في س .

(٧) س : لآثر . (٨) س : العنانية .

(٩) س : المعقول . (١٠) س : العقلية .

(١١) ط : فلم . — س : ولم يقدر أن يبصر العالم العقل وأن يرى العقلية وقد قلنا كيف

لا يقدر العقل أن يرى العقلية وكيف يقدر أن يراها وهو أنا إذا صبر نفسه ...

الأشياء بلا نَصَب ولا تَعَب ولا جد يدخل عليه ، وأنه يلتذُّ بالأشياء التي تولدت منه فيمسكها عنده ليفرح بنور وبحسن الأشياء التي ولدها . غير أن المشتري وحده أول مَنْ ظهر خارجاً من ذلك العالم ، وهو ضمٌّ لبعض الأشياء التي في ذلك العالم ، ولم يخرج المشتري من ذلك العالم باطلاً ، وإنما خرج ليكون به عالم آخر حَسَنٌ نَيْرٌ واقع تحت الكون لأنه ضمٌّ ومثالٌ لتلك الحسن . وليس من الواجب أن يكون مثال حسنٍ أو ضمٍّ حسنٍ ؛ ولا الحُسْنُ المحض ولا الجوهر الحسن بموجودين ، وذلك أن الضمَّ يتشبه بالشئ المتقدم الذي هو ضمٌّ له . وفي هذا العالم حياةٌ وجوهرٌ وحُسْنٌ ، لأنه ضمُّ العالم السماوي ؛ وهو دائمٌ أيضاً بالكون مادام مثأه قائماً ، وذلك أن كل طبيعة هي مثالٌ وضمٌّ لما فوقها وتدموم مادام الشئ الذي هي ضمٌّ له باقياً . ولهذا العلة أخطأ من قال إن العالم العقلي يفسد ويبيد ، وذلك أن مبدعه ثابت قائمٌ لا يبديد ولا يزول . فإذا كان مبدع العقل على هذه الحال ، لم يفترق ولا يفسد العقل ، بل يبقى بقاءً دائماً ؛ إلا أن يردّه إلى الحال الأولى ، أعنى أن يببده . وهذا غير ممكن : لأنه إنما أبدع المبدع الأولُ العقلَ بلاروية وفكر ، بل بنوعٍ آخر من الإبداع ، وذلك أنه أبدعه بأنه نور . فما دام ذلك النور مطلاً^(١) [١٤٤] عليه^(٢) فإنه يبقى ويدوم ولا يفنى . والنور الأول الذي هو أن^(٣) فقط دائمٌ لم يزل ولا يزال . وإنما استعملنا هذه الأسماء في ذلك النور الأول لما اضطررنا أن نجعلها دلالة .

ونرجع^(٤) ونقول : إن^(٥) الآن الأول هو النور الأول وهو^(٦) نور الأوار ، لانهاية له ولا ينفد ، ولا يزال ينير ويضيء العالم العقلي دائماً . فبذلك صار العالم العقلي^(٧) لا ينفد ولا يبديد . ولما صار هذا العالم العقلي دائماً ، صير فرعه رئيساً^(٨) على هذا العالم ، وأعنى^(٩)

(١) ط : مطلا . ح : مظان . (٢) ح ، س : عليها فيها ...

(٣) = v = وجود - ط : أن .

(٤) س : نرجع فنقول . (٥) ح : ونقول إن الأول وهو نور الأول ...

س : إن الآن وهو النور الأول نور الأوار وهو نور

(٦) الوار : غير موجودة في ط (٧) ط : العقل .

(٨) ط : صير فرعه ونشأ هذا العالم . - ح : صير فرعه ونشأ هذا العالم .

(٩) وأعنى بالفرع العالم السماوي : ناقص في س - أو لعله زيادة في ح ، ط الخ .

بالفرع العالم السماوى ، ولا سيما سادة ذلك العالم ، فإنه لو لم يكن بملأ^(١) لذلك العالم لم يدبر هذا العالم . فإن ترك طلب النور الذى فوقه ، فيشتغل بتدبير هذا العالم ، لم يتيسر له ، فصار مدبر العالم العقلى النور الأول ، ومدبر العالم السماوى العالم العقلى ، ومدبر العالم الحسى العالم السماوى . وهذه التدابير كلها إنما تقوى بالمدبر الأول . وهو الذى يمدّها بقوة التدبير والسياسة .

فأما العالم العقلى فيدبره الآن الأول ، وهو المبدع الأول . ومدبر العالم السماوى العالم العقلى ، إلا أن المبدع الأول عظيم القوة لا يتناهى غايةً فى الحسن ، فذلك صار العالم العقلى حسناً غاية الحسن ، وهو الذى أنار من الضياء حسناً ونوراً ، ثم صارت النفس حسنة ، غير أن العقل أحسن منها ، لأن النفس إنما هى صنمٌ ؛ إلا أنها إذا ألت بصرها على العالم العقلى ازدادت حسناً . ونحن مثبتون قولنا وقائلون إن نفس العالم السماوى حسنة فائضة حسنها على الزهرة ، والزهرة تفيض حسنها على هذا العالم الحسى . وإلا ، فمن أين هذا الحسن؟! فإنه لا يمكن أن يكون هذا الحسنى من الدم وسائر الأخلاط ، كما قلنا فيما سلف . فالنفس دائماً الحسن ما دامت تلتقى بصرها على العقل ، فإنها حينئذ تستفيد منه الحسن . فإذا جازت ببصرها عنه نقص نورها . وكذلك نحن نكون حسناً تامين ، ما دمنا نرى أنفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها . وإذا لم نر أنفسنا ولم نعرفها وانتقلنا إلى طبيعة الحس . صرنا قباحاً .

فقد بان وصح — من الحجج التى ذكرنا — حسنُ العالم العقلى ، بقول مستقصى ؛ على قدر قوتنا ومبلغ طانتنا .

والحمد للمستحق الحمد^(٢) .

[٤٤ ب] بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر التاسع

من كتاب أنولوجيا

في النفس الناطقة وأنها لا تموت^(١)

إنا نريد أن نعلم : هل الإنسان بأسره كله واقع تحت الفساد والفناء ؟ أم بعضه يبید^(٢) ويفنى ويفسد ، وبعضه يبقى ويدوم ؟ وهذا البعض : هو ما هو ؟ فمن أراد أن يعلم ذلك علماً صحيحاً فليفتحص^(٣) خصصاً طبيعياً كما نحن واصفون . فنقول : إن الإنسان ليس هو شيئاً مبسوطاً ساذجاً ، لكنه مركب من نفس وجسم ، والنفس غير الجسم . والجسم^(٤) إما أن يكون بمنزلة آلة النفس ، وإما أن يكون متصلاً بها بنوع آخر من الأنواع . غير أنه باى نوع الاتصال كان^(٥) ، فإنه ينقسم الإنسان بقسمين وهما^(٦) نفس وجسم . ولكل واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الآخر ، والجسم مركب غير مبسوط ، والمركب قد ينحل ويتفرق إلى الأشياء التي تتركب منها ، فالجسم إذن يتفرق وينحل ولا يبقى . وقد يشهد العيان بذلك ، وذلك لأن البصر يرى كيف يذبل^(٧) وينحل ويفسد بأنواع كثيرة من الفساد ، ويرى كيف يُفسد بعض الأجسام بعضاً ، وكيف يستحيل بعضها إلى بعض ، وكيف يتغير بعضها إلى بعض ، ولا سيما إذا لم تكن النفس الشريفة الكريمة الحية موجودة فيها ، أعنى في الأجسام . وذلك أنه إذا بقي الجرم وحيداً وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر

(١) س : في النفس وأنها لا تموت . بسم الله الرحمن الرحيم . إنا نريد ...

(٢) ط : يبديو . — يبنى : نافضة في ص .

(٣) ط : فليفتحص . — خصصاً : نافضة في ح .

(٤) ط : إنما أما أن ...

(٥) ط : كأنه ينقسم ... ح : ينقسم الانقسام بقسمين . — س : لاتصال وبى ينقسم الإنسان

قسمين في نفس وجسم .

(٦) ط ، ح : يذبل — وما أنبتنا في ص .

(٦) ح : وهو .

على البقاء ولا أن يكون واحداً متصلاً لأنه ينحلّ ويتفرّق في الصورة والهيولى ، وإنما يتفرّق فيهما لأنه منهما مركب . وإنما ينحلّ الجسم ويتفرّق ولا يبقى متصلاً على حالة واحدة لمفارقة النفس ، لأن النفس هي التي ركبته من الهيولى والصورة ؛ فإذا فارقت لم يلبث أن يتفرّق إلى الأشياء التي رُكّب منها .

ونقول إن الأجسام أجزاء بأنها أجسامٌ . فمن أجل ذلك انقسمت وتركبت وتجزأت أجزاء صفاراً . وهذا نوعٌ من أنواع فسادها . فإن كان هذا على ما وصفنا ، وكان الجسم جزءاً من أجزاء الإنسان ، وكان واقعاً تحت الفساد ، فلا محالة أن الإنسان كلّه بأسره ليس بواقع تحت الفساد ، بل إنما يقع تحت الفساد جزء من أجزائه فقط . والجزء الواقع تحت الفساد هو [٤٥] الآلة . وإنما صارت الآلة تفسد ولا تبقى ، لأن الآلة إنما ترادُ لحاجة ما ، والحاجة إنما تكون زماناً ؛ وفي طبيعة الآلة أن تفسد ولا تبقى ، وذلك لأن صاحب الحاجة الذي يستعمل الآلة لحاجة ما إذا فرغ من حاجته التي من أجلها استعمل الآلة رفض الآلة وتركها . فإذا رفضها ولم يتعهدها ، فسدت ولم تثبِقْ على حالتها .

فأما النفس فإنها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تبديد ، وبها صار الإنسان هو ما هو ، وهو الشيء الحق الذي لا كذب فيه إذا أضيف إلى الجسم . وحاجة النفس إلى الجسم كحاجة الصورة إلى الهيولى ، وكحاجة انصانع إلى الآلات . فالإنسان إذن هو النفس ، لأنه بالنفس يكون هو ما هو ، وبها صار ثابتاً دائماً ، وبالجسم صار قائماً فاسداً ، وذلك لأن كلَّ جرمٍ مركبٍ ، وكل مركب واقع تحت الانحلال والفساد ، فكل (^١) جسم إذا منعزل واقع تحت الفساد .

فإن قال قائل : فإن النفس واقعة تحت الفساد أيضاً لأنها جسم من الأجسام ، غير أنها جسم لطيف رقيق — قلنا له : ينبغي أن نفحص عن ذلك ونعلم : هل النفسُ جسمٌ ، أم ليست بجسم ؟ فنقول : إن كانت النفس جسماً من الأجسام فلا محالة أنها تتفرّق وتنحل . فإلى أى الأشياء تنحل ؟ — فإنه كان ذلك مما ينبغي أن نعلمه ، فنقول : إن كانت الحياة حاضرة للنفس اضطراراً لا تفارقها ولا تباينها ، وكانت النفس جسماً ، فلا محالة أن لكل

جسم من الأجسام حياة لا تفارقه بأن تكون دائماً معه . فإن كان هذا هكذا رجسنا قلنا : إن كانت النفس جسماً ، وكان الجسم مركباً ، فإنه لا محالة من أن تكون النفس مركبة : إما من جرمين ، وإما من أجرام كثيرة . وأن يكون لكل جرم منها حياة غريزية لا تفارقه ؛ وإما أن تكون لبعضها حياة غريزية ولا حياة لبعضها ، وإما أن لا تكون لشيء منها حياة غريزية ألبتة ؛ وإن كان لجسم منها حياة غريزية فذلك الجسم هو النفس حقاً . فنسألُ عن ذلك الجسم أيضاً فنقول : هل هو مركبٌ من أجسام كثيرة ؟ ونصِفُه بالصفة التي وصفناه بها آنفاً ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وما لا نهاية له فليس بمعلوم مفهوم .

فإن قال قائل : إن النفس جسم مركبٌ من الأجسام الأولى المبسطة التي أبس من ورائها جسم آخر [٤٥ ب] فلا يلزم أن نقول إن الأجسام مركبة من أجسام ، وتلك الأجسام من أجسامٍ أُخرٍ وهكذا إلى ما لا نهاية له ، لأننا قد جعلنا الأجسام الأولى ليس من ورائها أجسامٌ أُخرى — قلنا : إن كانت النفس جسماً ما ، وذلك الجسم مركبٌ من الأجسام الأولى ، والأجسام الأولى ذوات حياة دائمة غير مفارقة — فأى الأجسام ذو حياة دائمة غير مفارقة ؟ فإنه ^(١) لا يستطيع نائلٌ أن يقول إنه النار والهواء والأرض والماء ، لأن هذه ليست ذوات النفس . — قلنا : إن أُلقيت ^(٢) الأجرام المبسطة ذوات النفس حية ، فالحياة في تلك الأنفس ^(٣) عرضية وليست بغريزية . وذلك ^(٤) أنها لو كانت غريزية فيها لما استحالَت ولا تغيَرت ، كما أن الأجرام السماوية ^(٥) لا تتغير ولا استحيل لأنها ذوات أنفس حية ليست بمستفادة ^(٦) من شيءٍ آخر ^(٧) بل هي التي تفيد سائر الأجرام الحية . فنقول : إنه ليس ^(٨) من وراء هذه الأجرام المبسطة أجرامٌ أُخرى أشد منها انبساطاً

--

(١) ط : فان .

(٢) بالثبات الثلاثة و ط .

(٣) ع : عرضية . ص ، ح : عرض .

(٤) ط : فذلك .

(٥) ط ، ح : السماوية .

(٦) ط : بمستفاده .

(٧) آخر : فقصه في د .

(٨) ط ، ح : إنها ليست .

وهي اسطقتات هذه الأجرام، إفيانهم لم يذكروا أنها ذوات النفس ولا أنها لها^(١) حياة .
 فإن كانت الأجرام الأولى المبسطة لا أنفس لها ولا حياة ، فكيف يمكن أن يكون الجرم
 المركب منها ذا نفس وحياة ؟ وهذا ممتنع^(٢) محال أن تكون الإجمام التي لا نفس لها
 ولا حياة إذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حياة ، كما يحدث من العقل الأشياء العقلية .
 فإن قال قائل : إن الأجرام الأولى المبسطة ليست بذوات أنفس ولا حياة ، وإنما
 تكون ذوات أنفس وحياة إذا امتزج بعضها ببعض ونفذ بعضها في بعض — قلنا : إن
 كان المزاج هو علة تكون^(٣) بها الأجسام ذوات أنفس وحياة ، فلا محالة أن المزاج^(٤)
 علة ما ، وهي التي تمزج بعض الأجرام ببعض وتنفذ قوة بعضها في بعض . فإن كان
 امتزاج الأجرام بعضها في بعض^(٥) لا يكون إلا لعلما ما ، فذلك العلة هي إمكان بقاء^(٦)
 النفس . ونقول : لو كان امتزاج الأجرام بعضها ببعض علة تصير الأجرام ذوات أنفس
 وحياة ، لما أئني^(٧) جرم ذو نفس إلا الأجرام [٤٦] المركبة فقط . وليس ذلك كذلك ،
 بل الأجرام المبسطة كلها ذوات أنفس وحياة ، وليس يوجد جرم من الأجرام في العالم ،
 مركباً كان أو مبسوطاً ، إلا وهو ذو نفس وحياة . وإنما صار ذلك كذلك ، لأن الكلمة
 الفاعلة النفسانية هي مصورة هيولى الأجرام . ولما صورت الهيولى ، فعلت منها الجسم .
 والدليل على ذلك أنه لا تكون كلمة فعالة في هذا العالم إلا من تلقاء النفس . وذلك أن
 النفس لما صورت الهيولى وأحدثت منها الأجسام المبسطة أفادتها كلمة فعالة طبيعية ؛
 والكلمة الطبيعية الفاعلة إنما هي من قبل النفس . وليس جرم من الأجرام — مبسوطاً
 كان أو مركباً — إلا وفيه كلمة فعالة . فليس إذن جرم من الأجرام ، مبسوطاً أو مركباً ،
 إلا وهو ذو نفس وحياة .

(١) أنها لها : ناقصة في س . (٢) ط : ممنوع .

(٣) ط : علة أن يكون به الأجسام . ح : علة أن يكون بها الأجسام .

(٤) ح ، ط : للمزاج علة ما التي تمزج ...

(٥) بعضها في بعض : ناقصة في س .

(٦) بقاء : ناقصة في س — إمكان : في س : مكان .

(٧) ط : أئني .

فإن قال قائل : ليس الأمر كذلك ، وليست الأجرام المبسوطة ذوات أنفس ولا حياة ، بل الأجرام التي لا ينقسم بعضها إلى بعض إذا اتصلت واتحدت حدث عن اتصالها واتحادها النفس - قلنا : هذا باطل غير ممكن ؛ وذلك لأن الأجرام التي لا تنقسم كلها على حالة واحدة وهيئة واحدة ، أعنى أن ليس منها جرم يحس بأثر من الآثار ولا يقبله . فإن كانت هذه الأجرام لا تحس بالآثار ولا تقبلها ، فكيف يمكن أن يتصل بعضها ببعض أو يتحد ، والاتصال والاتحاد أثر من الآثار الواقعة على الأجسام التي تتجزأ ؟ ! والنفس أيضاً تحس الآثار الواقعة على الشيء المتصل وتحس الآثار الواقعة على الشيء المنفصل ، وتحس الآثار الواقعة على الجسم . وقلنا إنه لا يحدث من اتصال الأجرام التي تتجزأ ^(١) ألبتة ، فكيف يمكن أن تحدث النفس من اتصال الأجرام واجتماعها ؟ ! هذا محال ممنوع . ونقول إن الجسم المبسوط مركب من هيولى وصورة . ولا يمكن لقائل أن يقول إن الجرم ذو نفس من قبيل الهيولى ، لأن الهيولى لا كيفية لها ؛ وإنما يكون الجرم ذا نفس وحياة من تلقاء الصورة ، لأن الجرم بالنفس يكون ذا طقس ^(٢) وشرح ، والطقس ^(٣) والشرح من حيز النفس لأنه لا بد للنفس من أن يكون بها ^(٤) طقس .

فإن كان هذا هكذا سألنا ^(٥) : ما هذه الصورة ؟ فإن [٤٦ ب] قالوا إنها جوهر ما ، قلنا : إنكم دلتتمونا على أحد جزئى المركب ، ولم تدلُّونا على المركب كله بأسره ، فيكون أحد جزئى الجسم هو النفس ، نبيطل إذا قولكم إن اتصال الأجرام إنما هو ^(٦) علة لحياة الأجرام ^(٧) واجتماع بعضها إلى بعض . فإن قالوا إن الصورة إنما هي أثر الهيولى وليست ^(٨) بجوهر ، فمن هذا الأثر حدثت النفس والحياة فى الهيولى - قلنا : بطل قولكم ، وذلك أن الهيولى ليس تقدر أن تصوّر نفسها ولا أن تحدث النفس من ذاتها . فإن كانت الهيولى

(١) ط : حية .

(٢) = αἶσις = ترتيب ، نظام .

(٣) = αἶσις

(٤) ح : به

(٥) ح : من

(٦) س : إنما هو كلة بحية الأجرام ...

(٧) إنما هو علة لحياة الأجرام : نافضة فى ح .

(٨) ط ، ح ، س الخ : وليس .

لا تصور نفسها ولا تحدث النفس من ذاتها ، فلا محالة أن الذى يصور الهوى آخر غيرها وهو الذى جعلها ذات جثة ونفس وحياة وجعل سائر الأجرام أيضاً ، وهو شئ خارج من كل طبيعة جرمية هيولانية . ونقول : إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتاً قائماً ، مبسوطاً كان أو مركباً ، إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه . وذلك لأن في طبيعة الجرم السيلان والفناء . فلو كان العالم كله جرماً لا نفس فيه ولا حياة له ، لبادت الأشياء وهلكت . وكذلك أيضاً لو كان بعض الأجرام هو النفس ، وكانت النفس جرمية كما ظن أناس ، لئلا ما نال سائر الأجرام التى لا نفس لها ولا حياة لأن الأجرام كلها ، بأنها^(١) أجرام ، إنما هي من هوى واحدة . فإن كانت الأجرام هيولانية ، وكانت النفس جرماً من الأجرام ، فلا محالة أن الأجرام والأنفس تنتقض^(٢) وتنحل وتصبح إلى الهوى ، لأن هوى الأجرام كلها واحدة منها رُكبت وإليها تنحل . وإن كان هذا هكذا وكانت النفس جرماً من خير^(٣) الأجرام كانت منتقضة سيالة لا محالة ، لأنها تسيل سيلان الأجرام وتنتقض إلى الهوى . فإذا انتقضت الأجرام كلها وقف^(٤) الكون لأنه تصير الأشياء كلها إلى الهوى . فإذا رُدت الأشياء كلها إلى الهوى ولم يكن للهوى مصوّر يصورها وهو علتها ، بطل الكون . فإذا بطل الكون بطل هذا العالم أيضاً ، إذا كان جرمياً محضاً . وهذا محال ، لأنه لا يبطل العالم بأسره البطلان كله .

فإن قال قائل : إنا لا نجعل العالم بأسره جرماً فقط ، لكننا نجعله ذا نفس وحياة بالاسم فقط — قلنا : أما الاسم فلا عبرة ، فأما المعنى فإنكم قد نفيتم عنه^(٥) النفس والحياة [١٤٧] وذلك أنكم قد جعلتم النفس من خير^(٦) الأجرام . فإن كانت النفس جرماً ما ، وكان كل جرم منتقضاً سيالاً واقماً تحت الفساد ، فلا محالة أن النفس تنتقض وتنحل وتفسد أيضاً ، فيكون العالم كله واقماً تحت الفساد ، وهذا محال كما بينا ذلك مراراً . فكيف يمكن

(١) بأنها = eu tant que = بوصفها .

(٢) بانفاد المهمة في ط . — وفي ح : تنقض (بانفاد والتضاد المعجمة) .

(٣) بكسر الخاء المعجمة بعدها باء ثم راء مهملة : طبيعة . أصل . هيئة . — وفي ط : خير

(بانحاء المهمة والياء المشددة والزاي) . وفي س : من غير الأجرام أم كانت .

(٤) ط : لا وقف .

(٥) ط : عن .

(٦) ط : خير .

أن تكون النفس جرماً لطيفاً ، وكل جرم سيال ، غليظاً كان أم لطيفاً ، كالهواء والريح ، فإنه لا يكون جرم من الأجرام ألطف ولا أرق منها ، وليس في الأجرام المبسوطة والمركبة جرم هو أكثر سيلاً منها ولا أسرع انقثاً . وليس ينبغي للنفس أن تكون على هذه الحال ، وإلا كانت أزدل وأدنى من الأجرام الغليظة الجسية^(١) . ونست كذلك ، بل النفس أشرف وأفضل من كل جرم ، غليظاً كان أم لطيفاً ، كشراف العلة وفضلها على معلولها^(٢)

ونقول : إن كل جرم ، غليظاً كان أم لطيفاً ، فإنه ليس بعلة لوجدانيته ولا اتصاله ، بل النفس هي علة اتصال الجرم ووجدانيته ، لأن الوجدانية مستفادة في الجرم من النفس . وكيف يمكن أن يكون الجرم علة ووجدانيته ، ومن شأنه التقطع والتفرق ! فولا أن النفس تلزم لتفرق ، ولم تثبت على حالة واحدة أثبتة . فكيف يمكن أن يكون الهواء والريح نفسانيين وهما سيالان ينفشان ويتفرقان سريعاً ؟! والذي لا يقوى على لزوم نفسه وضبطها فباخري أن لا يقوى على لزوم غيره . وكيف يمكن أن يكون الهواء نفس هذا العالم وروحه وهو محتاج إلى طقس^(٣) وشرح ؟!

ونقول : إن هذا العالم لا يجري بالبحث والاتفاق ، بل إنما يجري بكلمة نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن النفس العقلية هي القيمة على هذا العالم ؛ والأشياء الجرمية إنما هي بمنزلة جزء لها ، وهي التي تنزم هذا العالم بالهيئة التي عليه ، كما تلزم أجرام الحيوان فإنها ما دامت النفس فيها فهي باقية ثابتة ، فإذا فارقتها لم تثبت ولم تثب بل تفسد وتهلك . فكذلك العالم كله ، ما دامت النفس فيه ، بقى دائم ؛ فإن فارقت ، هلك ولم يبق على حالة واحدة . وقد شهد لنا على [٤٧ ب] ذلك الجرميون ، لأن الحق يضطرهم إلى الإقرار بذلك وتضطرهم الأشياء إلى أن يعلموا أنه ينبغي أن يكون ، قبل الأجرام كلها : المبسوطة والمركبة ، شئ ، آخر وهو النفس . غير أنهم خالفوا الحق بأن جمعوا النفس ربحاً روحانية وناراً روحانية . وإنما وصفوا النفس بهذه الصفة لأنهم رأوا أنه ليس

(١) الجسية = الفاسية ، صبية . وفي ما : خاسية (بخاء الهمة ، والسين والياء المتشدتين) .

(٣) طقس = بائنا

(٢) من : المعلول .

يمكن أن تكون القوة الشريفة الكريمة دون النار أو الريح ، وظنوا أنه لا بد للنفس من أن يكون لها مكان تثبت فيه . فلما ظنوا ذلك جعلوا مكانها الريح والنار لأنها أرق وألطف من سائر الأجرام . وقد كان من الواجب أن يقولوا إن الأجرام هي التي ترحص على طلب المسكان فيها وتثبت في قوى النفس ، والنفس هي مكان الأجرام ، وفيها ثباتها ودوامها ، لا الأجرام مكان النفس ، لأن النفس علة والجرم معلول ، والعلة قد تكفي بنفسها ولا تحتاج في ثباتها وقوامها إلى المعلول ، والمعلول يحتاج إلى العلة لأنه لا يثبت له ولا قوام إلا بها — أى بالعلة .

ونقول : إنهم إذا سئلوا عن النفس فقالوا إنها جرم ، ثم وردت عليهم المسائل التي لا ملجأ لهم منها ، ولم يقدرُوا على أن يثبتوا أنها في الأجرام المعروفة — التجأوا حينئذ^(١) إلى الشيء المجهول الذي قد أكثروا فيه القول وكرروه ، فاضطروا إلى أن يجعلوها جرماً غير هذه الأجرام المعروفة ، إلا أنه بزعمهم جرم قوى فعال وسموه روحاً . فنرد عليهم ونقول : إنا قد وجدنا أرواحاً كثيرة لا أنفس لها ؛ فإن كان هذا هكذا ، فكيف يمكن أن تكون النفس روحاً من الأرواح لما لا نفس له ! فإن قالوا : إن^(٢) الروح التي في هيئة ما هي النفس — سألتهم عن هذه الهيئة ما هي ، فإنه لا محالة من أن تكون الهيئة هي الروح بعينها ، أو أن تكون كيفية فيها . فإن كانت هي الروح لزمهم قولنا الأول : إنا قد نجد أرواحاً ليست بذات النفس . وإن كانت الهيئة كيفية الروح كان الروح مركباً غير مبسوط ، فلا يكون بينها وبين الأجرام فرق ألبتة .

ونقول : إن الهيئة محمولة ، والمحمول فرع واحد من الأشياء المحمولة وليست بمحمولة . فإن كانت الهيئة محمولة والمحمول [١٤٨] لا هيولى له — إنما يكون في حامل والحامل جرم — فإن كان هذا هكذا ، وكانت الهيئة لا هيولى لها ، وكانت الروح جرمية ، كانت النفس مركبة من جرم من الأجرام ، لا غليظاً ولا لطيفاً . وتحقيق ذلك ما نحن ذاكرون : وذلك أن كل جرم إما أن يكون حاراً أو بارداً ، وإما أن يكون جاسياً أو ليناً ، وإما أن يكون

(١) حينئذ : ناقصة في ط .

(٢) ح : فإن قال قائل : إن الروح التي في هيئةها هي النفس .

رطباً أو يابساً ، وإما أن يكون أسود أو أبيض ، وإما أن يكون في بعض سائر الكيفيات الشبيهة بالكيفيات التي ذكرنا . فإن كان الجسم حاراً فقط سخناً ، وإن كان بارداً برّداً ، وإن كان خفيفاً خفيفاً ، وإن كان ثقيلًا ثقل ، وإن كان أسوداً سوداً ، وإن كان أبيضاً بيضاً . وليس من شأن البارد أن يُسخن ، ولا من شأن الحار أن يبرد . فإن كانت الأجرام كلها على هذه الحال ولم يفعل الجرمُ بما فيه إلاّ فعلاً واحداً فقط ، ثم وجدنا شيئاً آخر يفعل أفاعيلَ كثيرةً ، علمنا أن جوهر هذا الشيء غيرُ جوهر الأجرام وأنه خارجٌ من كلِّ جوهر جرميٍّ ، لا يردُّ ذلك أحدٌ ولا ينكره .

باب

من ^(١) النوادر

ونقول : إن من ^(٢) الدليل على النفس أنها ^(٣) تكون في هذا العالم ببعض قواها وتكون في العالم العقلي بسائر قواها — العدل والصلاح وسائر الفضائل . وذلك أن النفس إذا فكرت في العدل والصلاح ثم فحصت ^(٤) عن الشيء : هل هو عدلٌ أم صلاحٌ أم ليس ذلك كذلك — فلا محالة أن في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكرُ النفسُ وعنه تفحصُ . وإلا فلم فكرت ^(٥) النفس في شيء ليس بموجودٍ وفحصت عنه ؟ ! فإن كان هذا هكذا قلنا إن العدل والصلاح وسائر الفضائل موجودةٌ ، فكرت النفس فيها أو لم تفكر . وإنما هي موجودةٌ في العقل بنوعٍ أعلى وأرفع مما في النفس . وذلك أن العقل هو الذي يقيد النفس العدل والصلاح وسائر الفضائل . وليست الفضائلُ في النفس المفكرة دائماً ، بل ربما كانت فيها موجودةً لما فكرت فيها ؛ وذلك أن النفس إذا ألفت بصرها على العقل فإنما تنال منه من أنواع الفضائل بقدر إلقاء بصرها إليه . فإذا أدامت النظر إلى العقل استفادت منه الفضائل الشريفة . وإن غفلت ^(٦) والتفتت إلى الحسن [٤٨ ب] واشتغلت

(٢) من : نافصة في م .

(٤) ح : محضت .

(٦) ح : وإن علمت التمنت ...

(١) ط ، ح : في .

(٣) م ، ح : وأنها .

(٥) ط : تفكرت .

به لم يُفِضْ عليها العقلُ شيئاً من الفضائل وصارت كبعض الأشياء الحسّية الدنيّة . فإذا فكرت في بعض الفضائل واشتقت إلى اقتباسه^(١) نظرت إلى العقل فيفيض عليها العقلُ عند ذلك الفضيلة . وأما العقل فإن الفضائل فيه جميعاً دائماً ، لا حيناً موجودةً وحيناً غير موجودة ، بل فيه أبداً . وإن كانت دائماً فيه فإنها مستفادة ، من أجل أن العقل إنما يفيدها من العلة الأولى . وإنما صارت الفضائل في العقل دائماً ، لأن العقل لا يفتر^(٢) عن النظر إلى العلة الأولى ولا يشغله عن ذلك شاغل ؛ والفضائل فيه دائماً ، غير أنها متقنة غاية في^(٣) الإحكام ، وهي صوابٌ لا خطأ فيها ، لأنها تصير فيه من العلة الأولى بلا توسط^(٤) ، والعقل يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلو .

وأما^(٥) العلة الأولى فإن الفضائل فيها بنوعٍ علةٌ ، إلا أنها بمنزلة الوعاء للفضائل ، بل كلّها^(٦) آتية هي الفضائل كلها ، غير أن الفضائل تنبع منها^(٧) من غير أن تنقسم ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما ، بل هي آتية تنبجس منها الآتيات والفضائل بغير نهاية من غير حركة مكانية ولا سكون مكاني . وإذا انبجست منها الآتيات فإنها موجودة في كل الآتيات على نحو قوة الآتية ، وذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس ، والنفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماوية ، والأجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الأجرام الواقعة تحت السكون والفساد . وذلك أن العلول ، كلما بعد عن العلة الأولى وكانت المتوسطات أكثر ، كان من العلة الأولى أقل قبولاً . والعلة الأولى واقفة ساكنة في ذاتها وليست في دهرٍ ولا في زمانٍ ولا في مكان ، بل الدهرُ والزمانُ والمكانُ وسايرُ الأشياء إنما قوامها وثباتها بها . وكما أن المركز ثابت قائم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز إلى محيط الدائرة كلّها إنما تثبت وتقوم فيه ، وكلّ نقطة أو خط في دائرة أو سطح فإنما قوامه وثباته بالمركز ، فكذلك الأشياء العقلية والحسّية . ونحن أيضاً قوامنا وثباتنا بالفاعل الأول ، وبه تتعلق

(١) ط : اقتباله . (٢) ط : يقى . ح : يقى — وما أنبتنا في س .

(٣) ط : من ... وهو ... (٤) ط : ح : بغير وسط .

(٥) س : فأما .

(٦) ح : نكبتها انه (!) هي الفضائل — ط : لسكنها هي الفضائل ...

(٧) س : فيها .

وعليه اشتياقنا [١٤٩] وإليه نميل ونرجع^(١) ؛ وإن نأينا عنه وبعُدنا فإنما مصيرنا إليه
ومرجعنا كصير خطوط الدائرة إلى المركز وإن بعُدت ونأت .

فإن قال قائل : فما بالنا إذا كنا في تلك الآتية الأولى المبدعة الأشياء كلها وفيها من
تلقاء النفس فضائل كثيرة — لا نحس بالعلة الأولى ، ولا بالعقل ولا بالنفس ولا بالفضائل
السكرية الشريفة ولا نستعملها ، لكننا^(٢) نجعلها جُلَّ دهرنا ، ومن الناس من يجعلها
وينكرها دهره كله^(٣) ، وإذا سمع أحداً يتكلم^(٤) بها ظن أنها خرافات لا حقائق لها ،
ولا يستعمل دهره كله شيئاً من الفضائل الشريفة الكريمة — قلنا : إنما جهلنا هذه الأشياء
لأننا صرنا حسيين وأتانا لا نعرف غير الحسيات ولا نريد إلا إياها . فإذا طلبنا إفادة علم فإنما
نريد أن نستفيد من الحس ، وذلك أننا نقول إننا رأينا الأشياء هكذا ولا نريد مفارقة الرؤية
ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى ، ونظن الأشياء كلها ترى وليس منها شيء إلا وهو
واقع تحت البصر . فهذا وشبهه صيرنا إلى أن نجعل النفس والعقل والعلة الأولى . وإن
أنتي^(٥) امرء منا يظن أنه نال معرفتها فإنما يضيفها إلى الحس وإلى الأجسام فيجسم النفس
والعقل والعلة الأولى : فالجسم إنما هو معلول معلول المعلول ، والفضائل موجودة في النفس ؛
والنفس موجودة في العقل ، والعقل موجود في الآتية الأولى بنوع علة ، وليست النفس
جسماً بل علة الجسم ، ولا العقل أيضاً جسم ، ولا الآتية الأولى جسم .

وقد أقر بذلك أفاضل الأولين ، واحتجوا فيه بحجج مرضية مُتَّعَمَةٌ . والدليل على ذلك
أن النفس ليست تحس فضائلها ، وأنها ليست بأجسام ، ولا هي واقعة تحت الحس . وكيف
تكون أجساماً ، ونحن لا نقوى على أن نحسها ، إذا كنا ماثلين إلى الحس ؟ ! والدليل على
ذلك أننا إذا كنا ماثلين إلى الحس لم نتَّوَّع على أن نحس بالنفس ولا بفضائلها بعينها ، وذلك
أننا ربما فكّرنا في شيء فحضرنا بعض الأصدقاء فلا نراه لأننا قد ملنا إلى النفس بأسرنا
ونسينا الحس ، فكذلك إذا نحسنا ملنا إلى الحس بأسرنا^(٦) ولم نحس بالنفس ولا بفضائلها ،

(١) ط : وإليه نرجع .

(٢) ط : لكننا .

(٣) د : كلها وإنما جسم ...

(٤) د ، ح : أتى (بتمام) .

(٥) ح : تكلم .

(٦) ط : فإننا ملنا إلى الحس بأسرنا ثم نحس ...

وإنما يحس بالشيء إذا ما^(١) حسه الحاس فأداه إلى [٤٩ ب] النفس ، فأدته النفس إلى العقل ، وإلا لم يحس بذلك الشيء وإن نظر إليه الناظر طويلاً — وكذلك قوة النفس أيضاً لا تحس بشيء إلا أن تؤديه النفس إلى العقل ثم يرد العقل إلى النفس وهو أشد تفاوتاً منه بدءاً ، ثم تؤديه النفس إلى الحس فيحس به الحس على نحو قوته في الحس : فالحس إذا أحس شيئاً فإنما يؤديه إلى النفس وتؤديه النفس إلى العقل — فكذلك النفس إذا أحست شيئاً أدته إلى العقل أولاً ، ثم يرد العقل إلى النفس ، فتؤديه النفس إلى الحس ، غير أن العقل يعرف الشيء معرفة أعلى وأوضح من معرفة النفس ، والنفس تعرف الشيء معرفة دنية ليست بصحيحة .

ونقول : إن من أراد أن يحس النفس والعقل والآية الأولى التي هي علة العقل والنفس وسائر الأشياء فإنه لا يدع الحسائس أن تفعل أفعالها بل يرجع إلى ذاته ، ويقوم في باطنها ويثبت هناك زماناً طويلاً ويجعل سائر شغله هناك وإن تباعد عن البصر وسائر الحسائس لأنها إنما تفعل أفعالها خارجاً منها لا داخلها . فليحرص أن يسكنها ، فإذا سكنت الحسائس ورجع إلى ذاته ونظر في داخله قوياً على أن يحس بما لا تقوى عليه الحسائس ولا على نيته . وذلك بمنزلة من أراد أن يسمع صوتاً لذيذاً مطرباً فنصت^(٢) لذلك الصوت ولم يشغل سمعه بشيء من الأصوات غيره ، فإنه حينئذ يقوى على استماع ذلك الصوت ويحس حساً صحيحاً ؛ وكذلك كل من له حس من الحسائس إذا أراد أن يحس ببعض محسوساته حساً صواباً رفض سائر محسوساته وأقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة صحيحة . فكذلك ينبغي أن يفعل من أراد أن يحس النفس والعقل والآية الأولى : أن يرفع^(٣) السمع الحسي الظاهر ويرفضه ، ويستعمل السمع العقلي الداخل فيه ، فإنه حينئذ يسمع النفحات العالية النقية الصافية^(٤) الحسنة البهية المطربة التي لا يملها سامع^(٥) ، وكلما يسمعها ازداد شهوة^(٦)

(١) ما : ناقصة في ح . (٢) ط : فنبصت ... يسمعه شيء ...

(٣) ط : يدفع ويرفض . ح : يرفع ويرفض . — وما أبتنا في س

(٤) الصافية الحسنة : ناقصة في س . (٥) س : سامعها

(٦) ح : ازداد الشوق شهوة ...

وطرباً ، ويعلم أن النعمات الجرمية الحسية إنما هي أصنام^(١) ورسوم تلك النعمات . فإذا أحس تلك^(٢) [١٥٠] الآليات الشريفة العالية ، وسمع^(٣) هذه النعمات على قوته واستطاعته - تم وكل سروره .

[تم الميعر التاسع من كتاب أثولوجيا

بتوفيق الله تعالى]

(١) ص : أجسام ... لتلك ...

(٢) ص ، ح : بتلك . (٣) ص : العالمة مبدعة هذه النعمات على نحو قوته

واستطاعته . في العلة الأولى ح : العالمة سمعت بهذه النعمات على نحو قوته واستطاعته تم سروره
وكل حضوره .

بسم الله الرحمن الرحيم^(١)

الميمر^(٢) العاشر

من كتاب أتولوجيا

في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها^(٣)

الواحد المحض هو علة الأشياء كلها ، وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء ،
وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه ؛ وليس هو في شيء من الأشياء ، وذلك أن الأشياء
كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها .

فإن قال قائل : كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي ليس فيه
ثنوية^(٤) ولا كثرة بجهة من الجهات ؟ قلنا : لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من
الأشياء . فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها ، وذلك أنه لما لم تكن له
هوية^(٥) انبجست منه الهوية .

وأقول ، واختصر القول : إنه لما لم يكن شيء من الأشياء ، كانت^(٦) الأشياء كلها
انبجست^(٧) منه . غير أنه وإن كانت الأشياء كلها إنما انبجست منه ، فإن الهوية الأولى ،
أعني به هوية العقل ، هي التي انبجست منه أولاً بغير^(٨) توسط ، ثم انبجست منه جميع
هويات الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي .

وأقول : إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال ، وأما العالم الحسي فناقص لأنه

(١) في ح (٢) ناقصة في ح — ولم يرد العنوان كله في س .

(٣) ح : منه — و في س محرقة : حنها (!) . — ب : في المبدأ الأول والأشياء التي

ابتدعت منه .

(٤) ف : ثنوية معنوية .

(٥) هوية = *essentia* , tò tī ēv ēlvaī . — له : ناقصة في ف .

(٦) ف ، ب : رأيت . (٧) ناقصة في ب ، ف .

(٨) س : بلا توسط . ب ، ط ، ح ، ف : بغير وسط .

مبتدع^(١)، والشئ التام هو العقل . وإنما صار العقل تاماً كاملاً لأنه مبتدع من الواحد الحق المحض^(٢) الذي هو فوق التمام ، ولم يكن بممكن أن يُبتدع الشئ الذي فوق التمام — الشئ ناقص بلا توسط ، ولا يمكن^(٣) أن يبتدع الشئ التام تاماً مثله لأنه في الإبداع نقصانٌ ، أعنى به أن المبتدع لا يكون في درجة المبتدع بل يكون دونه .

والدليل على أن الواحد المحض تامٌ فوق التمام^(٤) أنه لا حاجة به^(٥) إلى شئ من الأشياء ولا يطلب إفادة شئ . ولشدة تمامه وإفراطه^(٦) حدث منه شئ آخر ، لأن الشئ الذي هو فوق التمام لا يمكن^(٧) أن يكون محدثاً من غير أن يكون الشئ تاماً وإلا لم يكن فوق التمام . وذلك أنه إن كان [٥٠ ب] الشئ التام^(٨) يحدث شيئاً من الأشياء ، فبالحرى أن يكون الشئ الذي فوق التمام محدثاً للتمام ، لأنه يحدث الشئ التام الذي لا يمكن أن يكون شئاً من الأشياء الحديثة أقوى منه ولا أبهى ولا أعلى .

وذلك أن الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما أبدع الشئ التام التفت ذلك التام إلى مُبتدعه وألقى بصره عليه وامتلاً منه نوراً وبهاءً فصار عقلاً^(٩) . أما الواحد الحق فإنه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه . فلما نظرت تلك الهوية إلى الواحد الحق تصور العقل . وذلك أنه لما ابتدعت الهوية الأولى من الواحد^(١٠) الحق وقفت وألقت بصرها على الواحد لتراه ، فصارت حينئذ عقلاً . فلما صارت الهوية الأولى المبتدعة عقلاً صارت تحكي أفاعيلها الواحد الحق ، لأنها لما ألقت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها وصارت حينئذ^(١١) عقلاً

(١) ب ، ف : مبتدع من الشئ التام وهو العقل .

(٢) ناقصة في ب ، ف .

(٣) ب ، ف : ولا يمكن الشئ التام أن يبتدع تاماً منه ، لأن الإبداع نقصان .

(٤) ب : التام . (٥) ط : له .

(٦) هاشم ب : في فيضان الفيض منه دائماً .

(٧) ح : لا يمكن أن يكون إلا محدثاً من غير أن يكون الشئ ، وإلا لم يكن ... — مر :

لا يمكن إلا أن يكون محدثاً من غير أن يكون الشئ ، وإلا لم يكن ...

(٨) ح : التمام

(٩) فوق السلام ب : لأنه تنقل بمشاهدة أنوار مبدعه نقصان نفسه .

(١٠) ب ، ف : الواحد المحض الحق . (١١) حينئذ : ناقصة في ب ، ف .

أفاض عليه الواحدُ الحقُّ^(١) قوى كثيرةً عظيمة ، فلما صار العقل ذا قوةٍ عظيمة أبدع صورة النفس من غير أن يتحرك ، تشبهاً^(٢) بالواحد الحق ، وذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق وهو ساكنٌ ، ولذلك^(٣) أبدع العقلُ النفسَ وهو ساكن أيضاً لا يتحرك ، غير أن الواحد الحقُ أبدع هوية العقل ، وأبدع العقلُ صورةَ النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوشط هوية العقل . وأما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقوَ على أن تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة ، بل هي^(٤) فعلته بحركةٍ وأبدعت صنماً ما . وإنما يسمى فعلها صنماً لأنه فعلٌ دائرٌ غيرُ ثابت ولا باق ، لأنه كان^(٥) بحركة ، والحركة لا تأتي بالشئ الثابت الباقي بل إنما تأتي بالشئ الدائر . وإلا لكان فعلها أكرم منها ، إذ كان المفعول ثابتاً قائماً والفاعل دائراً بائداً ، أعنى الحركة ، وهذا قبيحٌ جداً . وإذا أرادت النفس أن تعمل شيئاً ما نظرت إلى الشئ الذي منه كان بدؤها ، وإذا نظرت امتلأت قوةً ونوراً ، وتحركت^(٦) حركة غير الحركة التي تحركت تلقاء علتها^(٧) ، وذلك أنها إذا أرادت أن تتحرك نحو علتها تحركت علواً ، وإذا أرادت أن تؤثر صنماً تحركت سفلاً [١٥١] فتبتدع صنماً هو الحسُّ والطبيعة التي في الأجرام البسطة والنبات والحيوان وكلِّ جوهرٍ . وليس جوهر النفس بمفارق الجوهر الذي قبله ، بل هو متعلق به ، وذلك أن النفس تسلك في جميع الجواهر السفلية إلى أن تبلغ النبات بنوع ما . وذلك أن طبيعة النبات هي أثر من آثارها . فمن أجل ذلك صارت النفس متعلقة بها . غير أنه وإن كانت النفس تسلك إلى أن تبلغ النبات وتصير فيه ، فإنما صارت فيه لأنها لما أرادت أن تؤثر آثارها سلكت^(٨) سفلاً ، حتى أبدعت سلوكها^(٩) وشوقها إلى الشئ الذي الحسيس شخصاً . وذلك أن النفس لما كانت في العقل وكانت إليه شاخصة ، لم تكن مفارقة ؛ فلما غفلت وكلَّ عنه بصرها ، خلفته وسلكت سفلاً من أول الأشياء المبدعة الحسية إلى أن تغلب آخرها ، وأثرت الآثار الحسنة . غير أنها ، وإن كانت حسنة ، فإنها قبيحة خسيصة إذا هي قيست إلى الأشياء العالية الكائنة في العالم العقلي

- (١) الحق : ناقصة في ب .
 (٢) ب ، ف : فكذلك .
 (٣) كان : ناقصة في ب .
 (٤) ف : وسلكت .
 (٥) ط ، ح : تشبيهاً .
 (٦) هـ : ناقصة في ب ، ف .
 (٧) ما بين الرقين ناقص في ب .
 (٨) ف : لسكونها . ب : لسلوها .

وإنما أثرت النفس هذه الآثار عند شوقها إلى الأشياء الأخس الأدنى . فلما اشتاقت إليه أثرت فيه ، فصارت عند الحس أحسن من كل حسن . وإنما صارت الأشياء الجزئية حسنة عند الحس لأن الحس من خيرها^(١) ، والشبه يفرح بشبهه وينتدب به . وأما عند الأشياء العالية العقلية فإنها قبيحة خيسة جداً .

ونقول : إن النفس لما أثرت الطبيعة والحس وسائر^(٢) الأشياء التي من حيزها^(٣) رتبت^(٤) كل واحد منها في مرتبته وشرحته^(٥) تشریحاً متقناً لا يقدر أحدٌ على التعدي من مرتبته إلى غيرها . غير أنه ، وإن كانت الأشياء الحسية الطبيعية ذات شرح^(٦) وترتيب ، فإن شرحها غير شرح الأشياء العالية العقلية ، وترتيبها غير ذلك الترتيب — وذلك^(٧) أن شرح الأشياء الطبيعية خسيسٌ دون واقع تحت الخطأ ، وشرح الأشياء العالية شريف كريم لا يمكن أن يقع تحت الخطأ لأنه صواب أبداً . وإنما صار شرح الأشياء العالية صواباً لأنه شرح من العلة الأولى ، وصار شرح الأشياء السفلية واقعاً^(٨) تحت الخطأ لأنه^(٩) شرحٌ أبدع من الشيء المعلوم ، أي من النفس .

[٥١ ب] والنفس التي كانت في النبات كانت كأنها جزء من أجزاء النبات ، غير أنها تكون جزءاً أدنى من سائر أجزاء^(١٠) النفس وأجمل أجزائها لأنها سلكت سفلاً إلى أن صارت في هذه الأبدان الدنية الخيسة . وإذا كانت النفس في الشيء البهيمي فإنها تكون أيضاً جزءاً من أجزائها ، إلا أنها تكون جزءاً أشرف من أجزاء النفس النباتية وأكرم وهو الحس . وإذا صارت النفس إلى الإنسان كانت أفضل أجزاء النفس وأكرمها ، لأنها تكون حينئذ متحركة حاسة ذات عقل وتميز ، وذلك لأن حركتها تكون^(١١) حينئذ من حيز^(١٢) العقل . أعني أن حركة النفس وحسنا يكون بأن تعقل وتعرف . وإذا كانت

-
- (١) ط : حيزها . (٢) سائر : ناقصة في ص .
 (٣) كذا في ط ، ص — وفي ح : خيرها .
 (٤) ح : ورتبت . (٥) ف : وشرحته تشریحاً .
 (٦) بالسین المهملة في ف في كل ما يلي . (٧) ص : ذات .
 (٨) ح : رافعا . (٩) ح : لا شرح .
 (١٠) س : من سائر النفس وأجمل جهالة . — ح : وأجمل جزء .
 (١١) ب : حينئذ تكون . (١٢) كذا في جيم النسخ .

النفسُ في النبات كانت قوتها^(١) التي تكون في النبات ثابتةً في أصل النبات . والدليل على ذلك أنك إذا قطعت غصناً من أغصان النبات التي في رأس الشجرة أو وسطها لم تجف الشجرةُ ، وإن قطعت أصلها جفت .

فإن قال قائل : إن كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع أصلها ، فأين تذهب تلك القوة أو تلك النفس ؟ — قلنا : تصير إلى المكان الذي لم تفارقه وهو العالمُ العقليُّ . وكذلك إذا فسد جزءاً من البهيمة تسلك النفس التي كانت فيها إلى أن تأتي العالمُ العقليُّ وإنما تأتي ذلك العالمُ لأن ذلك العالمُ هو مكانُ النفس ، وهي العقلُ ، والعقل لا يفارقه ، والعقل ليس في مكان ، فالنفس إذا ليست في مكان . فإن لم تكن في مكان فهي لا محالة فوق وأسفل^(٢) وفي الكل من غير أن تنقسم وتتجزأ بتجزؤ الكل . فالنفس إذن في كل مكان وليست في مكان .

ونقول إن النفس إذا سلكت من السفلى^(٣) علواً ولم تبلغ إلى العالم^(٤) الأعلى بلوغاً تاماً ووقفت^(٥) بين العالمين ، كانت من الأشياء العقلية والحسية وصارت متوسطة بين العالمين أى بين العقل والحس والطبيعة . غير أنها إذا^(٦) أرادت أن تسلك علواً سلكت بأهون السعى ولم يشتد ذلك عليها ، بخلاف ما إذا كانت في العالم السفلي ثم أرادت الصعود إلى العالم العقلي فإن ذلك مما يشتد عليها .

واعلم أن العقل^(٧) والنفس وسائر الأشياء العقلية في المبدع الأول لا تفسد ولا تتبدد^(٨) [١٥٢] من أجل أنها ابتدعت من العلة الأولى بغير^(٩) وسط ، والطبيعة والحس وسائر الأشياء الطبيعية دائرة واقعة تحت الفساد لأنها آثار من علل معلولة ، أى من العقل بتوسط النفس^(١٠) ، غير أن من^(١٠) الأشياء الطبيعية ما مقاؤه أكثر من بقاء غيره وهو أكثر ديمومةً ، وذلك على قدر بعد الشيء من علته وقوته^(١١) وعلى قدر كثرة العلل فيه وقتها ، وذلك أن

-
- | | |
|--------|------------------------------|
| (١) | ف ، ب قوته ... ثابتاً . |
| (٢) | ط : وسفل . |
| (٣) | ب : السفلى . |
| (٤) | ب : اللام . |
| (٥) | بغير واو في ف . |
| (٦) | ط : لما . |
| (٧) | ب : النفس والعقل . |
| (٨) | ح : ولا يتبدد ولا تدر . |
| (٩) | ب : بين الرقبتين ناقص في ب . |
| (١٠) | من : ناقصة في ط . |
| (١١) | ب : وقربه . |

الشيء إذا كانت علله قليلة كان^(١) بقاؤه أكثر ، وإن كانت علله كثيرة كان^(٢) أقل بقاءه . وينبغي أن تعلم أن الأشياء الطبيعية متعلق بعضها ببعض . فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علواً إلى أن يأتي الأجرام السماوية^(٣) ثم النفس ثم العقل . فالأشياء كلها ثابتة في العقل ، والعقل ثابت بالعلة الأولى ، والعلة الأولى بدو لجميع الأشياء ومنهاها ، ومنها^(٤) تُبتدع وإليها مرجعها ، كما قلنا ذلك^(٥) مراراً .

باب من النوادر^(٦)

ونقول إن في العقل الأول جميع الأشياء ، وذلك لأن الفاعل الأول أول فعل فعله — وهو العقل — فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة . وإنما فعل^(٧) الصورة وحالاتها معاً لا شيئاً بعد شيء بل كلها معاً وفي دفعة واحدة ، وذلك أنه أبداع الإنسان العقلي وفيه جميع صفاته للامتلاء له معاً ولم يُبتدع بعض صفاته أولاً وبعض صفاته آخرًا كما يكون في الإنسان الحسي ، لكنه أبداعها كلها معاً في دفعة واحدة . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الأشياء التي في الإنسان كلها هنا قد كانت^(٨) أولاً لم تزد فيه صفة لم تكن هناك ألبتة ؛ والإنسان في العالم الأعلى تامٌ كاملٌ ، وكل ما يوصف به لم يزل فيه .

فإن قال قائل : ليست^(٩) صفات الإنسان الأعلى كلها فيه ، بل هو قابلٌ لصفات أخرى يكون بها تاماً — قلنا : فهو إذن واقع تحت الكون والفساد . وذلك أن الأشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم الكون والفساد . وإنما صارت تقبل الزيادة والنقصان لأن فاعلها ناقص وهو الطبيعة ، وذلك أن الطبيعة لا تبدع صفات الأشياء كلها معاً . فلذلك تقبل الأشياء الطبيعية الزيادة والنقصان ؛ وأما الأشياء التي في العالم الأعلى فإنها لا تقبل

- | | |
|---|-------------------------------|
| (١) ط : كانت . | (٢) ط : كان الشيء أقل ... |
| (٣) ط ، ح : السماوية . | (٤) ف ، ب : منه . |
| (٥) ذلك : ناقصة في ب . | (٦) هذا العنوان ناقص في ب . |
| (٧) منها جميع ... فعل الصورة : ناقصة في ح . — ف : فاعله . | |
| (٨) كانت : في النسخ : كان . | (٩) ط ، ح ، الخ : ليس . |

الزيادة والنقصان لأن [٥٢ ب] مبدعها تام كامل ، وإنما أبدع ذاتها وصفاتها معاً في دفعة واحدة ، فصارت لذلك تامة كاملة . فإن كانت لذلك^(١) تامة كاملة فهي إذن على حالة واحدة دائمة ، وهي الأشياء كلها بالمعنى الذى ذكرنا آنفاً ، وذلك أنه لا تذكر^(٢) صفة من صفات صورة من تلك الصور إلا وأنت تجدها فيه .

ونقول : إن^(٣) كل شيء واقع تحت الكون والفساد إما أن يكون من فاعل غير مُسَمَّرٍ ، وإما أن يكون من فاعل لا يفعل الشيء وصفاته في دفعة واحدة ، لكنه يفعل الشيء بعد الشيء^(٤) ، فبذلك صار الشيء الطبيعى واقعاً^(٥) تحت الكون والفساد وصار مبدأ كونه قبل تمامه . فإذا صار الشيء كذلك ، كان للسائل أن يسأل : ماهو؟ ولم هو؟ لأن^(٦) تمامه لا تجده في مبدئه . فأما الأشياء الدائمة فإنها لم تُبدع بروية ولا فكرة^(٧) ، وذلك أن الدائم هو الذى أبدعها والدائم لا يروى لأنه تامٌ ، والتمام يفعل فعله تاماً في غاية التمام ، لا يحتاج أن يُزاد فيه ولا أن ينقص .

فإن قال قائل : إنه قد يمكن أن يفعل الفاعل الأول شيئاً أولاً ، ثم يزيد فيه شيئاً^(٨) آخر ليكون أحسن وأفضل — قلنا : إنه إن أبدع الشيء أولاً على حالٍ من الحالات ثم زاد فيه شيئاً آخر وكان^(٩) حسناً ، فقد كان الفعل الأول ليس بحسن . وهذا لا يليق بالفاعل الأول : أن يفعل فعلاً ليس بحسنٍ لأنه هو الحسنُ الأولُ الغاية في الحسن . فإن كان فعلُ الفاعل الأول حسناً ، فإنه لم يزل حسناً لأنه ليس بينه وبين الفاعل الأول وسطٌ ، فإن الأشياء كلها فيه . فإن^(١٠) كان هذا هكذا ، قلنا إن العالم الأعلى حسنٌ لأن فيه سائر الأشياء ؛ ولذلك صارت الصورة الأولى حسنة لأن فيها جميع الأشياء ، وذلك أنك إن^(١١) قلت : جوهر ، أو علم ، أو ما يشبه هذه الأشياء وجدت ذلك في الصورة الأولى . فمن ذلك قلنا إنها تامة ،

(١) لئلك : ناقصة في ب .

(٢) ط : لا يذكر صفة من الصفات صورة من تلك ...

(٣) إن : ناقصة في ب .

(٤) ف : واقعة تحت الفساد والكون .

(٥) ب : ولأن . ف : لا يجده .

(٦) ب : شيئاً ما آخر .

(٧) ط : وإن كان .

(٨) ب : وإذا .

(٩) ط : وإن .

لأن الأشياء كلها توجد فيها ، فإنها تمسك الهيولى وتقوى عليها ، وإنما صارت تقوى على الهيولى لأنها لاتدع شيئاً منها ليس له جيلة^(١) . وإنما^(٢) كانت تضمف علماً أو شيئاً آخر لو أنها تركت شيئاً من الصور ولم تجعله فيها مثل العين أو شيئاً من سائر الأعضاء . فلما [١٥٣] صارت الصورة الأولى لم يفتها^(٣) شيء من الهيولى إلا وقد صورّت فيه الصورة — كان للسائل أن يسأل : لم كانت العين ؟ — قلنا : لأن في الصورة الأشياء كلها . فإن قلت : إن هذه المشاعر إنما كانت في الحى للحفاظ^(٤) بها من الآفات — قلنا : إنك إنما عنيت بذلك أن في الصورة الأولى حفظ الجوهر^(٥) ، وهذا مما ينفع في كون الشيء .

فإن كان هذا هكذا ، قلنا : فقد كان الجوهر إذن موجوداً في الصورة الأولى ، وذلك أنها هي الجوهر . وإن كان هذا هكذا ، كان في الصورة التي في العالم الأعلى كل الأشياء التي في العالم الأسفل ، لأن الشيء إذا كان مع علته وفي عنته كانت عنته أيضاً كلمة تامة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرراً وصار هو ما هو فصار واحداً للعلة التي تليه بغير وسط^(٦) .

فإن^(٧) كان هذا على ما وصفنا ، رجّعنا قلنا : إن كانت الأشياء كلها في الصورة العقلية وكان الحسنُ واحداً في الأشياء ، لم يزل الحسُنُ في جميع صورة النفس ، لأن النفس إذا كانت هناك فهي عقلية محضة ، والعقل تامُّ كاملٌ في جميع الأشياء أولاً وكان^(٨) علةً لما نحته ، والحال التي رأينا بها النفس العقلية آخر^(٩) فكانت على تلك الحال أولاً وهي في العالم الأعلى ، وذلك أن العلة هناك واحدة متممة لما تحتها لأن فيها جميع الأشياء . فلذلك < لسنّا > نقول : إن الإنسان هناك لم يكن إلا عقلياً فقط ، فلما تاق^(١٠) إلى عالم^(١١) الكون زيد^(١٢) فيه الحسَنَ فصار حساساً ، بل كان هناك حساساً عقلياً أيضاً .

فإن قال قائل : إن النفس كانت في العالم الأعلى حساسة بالقوة فقد صارت في عالم

(١) هاشم ف : حيلة . ف : جملة . (٢) ب : وإذن .

(٣) هاشم ف : يفتها . (٤) س : يحتفظ .

(٥) ب : الجوهر . (٦) س : بلا وسط .

(٧) ط : إن .

(٨) س : وكانت علة مضممة لما تحتها فإن فيها جميع الأشياء فذلك ... (وفيه نقص)

(٩) ح : أخيراً . — ط : فكانت . (١٠) ب : تاق .

(١١) عالم : ناقصة في س . (١٢) ط ، ح : يريد .

الكون صارت حساسة بالفعل ، وذلك أن الحسَّ إنما هو ^(١) قبل المحسوسات — قلنا : هذا محالٌ ، وذلك أنه ليس في العالم الأعلى شيءٌ حساس بالقوة — قد ^(٢) اتفق على ذلك رؤساء الفلاسفة . وقبيحٌ أن يكون في العالم الأعلى شيءٌ حساس بالقوة دائماً ، ثم يكون في هذا العالم ^(٣) حساساً بالفعل ، وأن تكون قوة النفس فعلاً ^(٤) حتى صارت دتيةً لزولها إلى العالم الأسفل اللدني .

في الإنسان العقلي والإنسان الحسي ^(٥)

[٥٣ ب] ونُطْلَق هذه المسألة أيضاً بنوع آخر فنقول : إنا نريد أن نصف الإنسان العقلي الذي في العالم الأعلى . غير أننا نريد ، قبل أن نعقل ذلك ، أن نُخَيِّرَ ما ^(٦) الإنسان في العالم الحسي ^(٧) ، فقائنا : لا نعرفه معرفةً صحيحة . فإذا لم نعرف هذا الإنسان ، فكيف نستجيز أن نقول : إنا نعرف الإنسان الذي في العالم الأعلى ! ولعل أناساً يظنُّون أن هذا الإنسان هو ذلك الإنسان وأنهما شيءٌ واحدٌ . ونجعل مبدأً لخصنا من هاهنا فنقول : أترى هذا الإنسان الحسي هو صفة نفس ما غير النفس ^(٨) التي يكون بها الإنسان إنساناً حياً مفكراً ، أم هذه النفس هي الإنسان ، أي النفس التي تعقل أفعالها بجسم ما هي الإنسان ؟ فإن كان الإنسان ^(٩) هو الحيُّ الناطق أو المركب من نفس وجسم لم ^(١٠) تكن هذه الصفة ، ولا كل نفس إذا زُكِت مع جسمٍ ما يكون الإنسان منهما . وإن ^(١١) كانت صفة الإنسان هي المركب من نفس ماطقة وجسم . لم يكن أن يكون له شبح هذه الصفة لم يزل . والإنسان إنما كان أجزاءً عند اجتماع النفس والجسم ، بل ماهيته دالةٌ على الإنسان الكائن في المستقبل .

(١) هو : ناقصة في ح .

(٢) ط : فقد .

(٣) ص : العالم الأسفل اللدني . وتطلق هذه المسألة ...

(٤) فعلاً : ناقصة في ح .

(٥) المتنون في ط دون ح ، ص ، ب ، ف .

(٦) ما : ناقصة في ط ، وواردة في ص .

(٧) غير أننا ... الحس : ناقصة في ح .

(٨) ح : نفس .

(٩) هو : ناقصة في ط .

(١٠) ط : أو أنه يكن ...

(١١) ط ، ح : فإن كانت صفة الإنسان في المركب من نفس ماطقة وجسم ما يكون يمكن نسج هذه .

الصفة لم يزل . — وما أثبتنا في ص .

لا على الإنسان الذي يسمى الإنسان العقلي والصورى ، فلا تكون هذه الصفة صفةً بحقٍ ، لكنها تكون شبهها لأنها لا تدلُّ على ماهية ابتداء الشيء التي هي صورته الحقيقية التي^(١) بها هو ما هو ، وايست أيضاً بصفة صورة الإنسان الهبولانى ، بل هي صفة الإنسان للمركب من نفسٍ وجسمٍ .

فإن كان هذا هكذا قلنا : إنا لا نعرف بعدُ الإنسان الذي هو إنسان بحقٍ لأننا لم نعرف الإنسان بعدُ كُنْه صفته ، وتلك الصفة التي وصفنا بها الإنسان آنفاً إنما تقع على الإنسان المركب من نفسٍ وجسمٍ ، لا على الإنسان المبسوط الصورى الحقى^(٢) . وينبغى إذا أراد أحد أن يصف شيئاً هيولانياً أن يصفه مع هيولاه أيضاً ولا يصفه بالكلمة التي فعلت ذلك الشيء وحدها ، فإذا أراد أن يصف شيئاً ليس بهيولانى فليصفه بالصورة وحدها . فإن كان هذا هكذا قلنا : إذا أراد أحد أن يصف الإنسان الحىّ فإما يصف صورة الإنسان وحدها ، فكذلك مَنْ أراد أن يحدِّد الأشياء بالفعل فليصف صورة الشيء التي بها هو^(٣) ما هو والشيء [١٥٤] الذى به الإنسان غيرُ مبينٍ منه وهو الذى ينبغى أن يوصف . فإن كان هذا هكذا قلنا : أترى صفة الصور هي الإنسان الحىّ الناطق ، والحىّ إنما جعل في الصورة بدل الحياة الناطقة ؟ فإن كان كذلك كان الإنسان حياة ناطقة . فإن كان الإنسان حياة ناطقة ، قلنا : لا يمكن أن تكون حياة بغير نفسٍ ، والنفس هي التي تعطى الحياة الناطقة للإنسان^(٤) . فإن كان هذا هكذا ، فإنه لا يخلو أن يكون الإنسان فعلاً للنفس فلا يكون جوهرًا ، أو أن تكون النفسُ الإنسان بعينه . فإن كانت النفس العاقلة هي الإنسان ، وجب من هذا أن تكون النفس دخلت في جسم آخر غير جسم الإنسان أو أن يكون ذلك الجسم إنساناً— وهذا محالٌ غير ممكن ، وذلك أن النفس لا يلزمها هذا الاسم إلا إذا كانت مع هذا الجسم الإنسانى الذى فيه الآن^(٥) .

فإن كانت النفس ليست بإنسانٍ ، فينبغى إذن أن يكون لإنسان كلمة غير كلمة النفس . فإن كان ذلك كذلك ، فما الذى يمنعنا أن نقول : الإنسان هو المركب من نفسٍ وجسمٍ

(٢) ط : الحى .
(٤) ط : الإنسان .

(١) ط ، ح : لأنها بها .
(٣) ب : الشيء هو . . .
(٥) الآن : ناقصة في ح .

جميعاً ، فإذاً تكون النفس ذات كلمة ما من أنواع الكلم . وإنما أعني بالكلمة الفعل ، وذلك أن للنفس فعلاً من أنواع الفعل ، ولا يمكن أن يكون الفعل من غير فاعل ؛ وكذلك تكون الكلمة التي في الحبوب ، فإن الحبوب ليست بلا نفس ، وأنفس الحب ليست بأنفس مُرْسَلَة ، وذلك أن لكل حب من الحبوب نفساً غير نفس صاحبه . وتحقيق ذلك اختلافُ أفاعيلها . وإنما قلنا إن للحبوب أنفساً لأن الكلمات الفواعل التي فيهن ليست بأنفس . وليس بعجب أن تكون لهذه كلها كلمات أعني أن تكون فعالة ، وذلك أن الكلمات الفواعل ^(١) إنما هي أفاعيل النفس النامية . وأما النفس الحيوانية فهي التي أُبَيِّنُ وأظهرُ من النامية ، لأنها أشدُّ إظهاراً للحياة من النفس النامية . فإن كانت النفس على هذه الصفة ، أى أن فيها كلمات ^(٢) فواعل ، فلا محالة أن في النفس الإنسانية كلمات فواعل تفعل الحياة والنطق . [٥٤ ب] فإذا صارت النفس الهولانية ، أى الساكنة في الجسم ، هذه الصفة قبل أن تسكن فيه ^(٣) ، فهي إنسان لا محالة . فإذا صارت في البدن ^(٤) على صنم إنسان آخر فنفسه على نحو ما يمكن أن تقبل ذلك الجسم من صنم الإنسان الحق . وكما أن المصور يصور صورة الإنسان الجسماني في مادتها أو في بعض ما يمكنه أن تصوّر فيه فيحرص على أن ينقش تلك الصورة أو شبهها بصورة هذا الإنسان على نحو ما يمكن أن يقبل العنصر الذي يصورها فيه ، فتكون تلك الصورة إنما هي صنم لهذا الإنسان ، إلا أنها دونه وأخس منه بكثير . وذلك أنه ليس فيه كلمات الإنسان الفواعل ولا حياته ولا حركته ولا حالته ولا قواه — فكذلك هذا الإنسان الحيتي هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق ، إلا أن المصور هو النفس وقد حَرَصَتْ ^(٥) أن تشبّه هذا الإنسان بالإنسان الحق ، وذلك أنها جعلت فيه صفات ابونصاره الأول ، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزره ، وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة ، وهي في الإنسان الأول قوية جداً . وللإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواس هذا الإنسان ، لأن هذه إنما هي أصنام تلك ، كما قلنا سراراً .

(١) ف ، ب : أفاعيل النفس : إما النفس النامية وإما النفس الحيوانية التي هي أبين وأظهر ...

(٢) ف : كلياً . (٣) فيه : ناقصة في ب .

(٤) على : ناقصة في ف ، ب . (٥) مذ : خرجت لأن ...

فمن أراد أن يرى الإنسان المحي الأرواح فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً وأن تكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها ، وذلك أن الإنسان الأرواح نورٌ ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية ، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى . وهذا الإنسان هو الإنسان الذي حدّه أفلاطن الشريف ^(١) الإلهي ، إلا ^(٢) أنه زاد في حدّه فقال ^(٣) : إن الإنسان الذي يستعمل البدن ويعمل أعماله بأداة بدنية فما هو ^(٤) إلا نفس تستعمل البدن أولاً ؛ فأما النفس الشريفة الإلهية فإنها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً أي بتوسط النفس الحيوانية . وذلك أنه إذا صارت النفس الحيوانية للمكونة حاسة ^(٥) اتبعتها النفس الناطقة الحية وأعطتها حياة أشرف وأكرم . ولست أقول إنها انحدرت من العلو ، لكن أقول إنها زادت حياة أشرف وأعلى من حياتها ، لأن النفس الحية الناطقة ^(٦) [١٥٥] لا تبرح من العالم العقلي ، لكنها تتصل بهذه الحياة وتكون هذه معلقةً بتلك ، فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس . ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان ، وإن كانت ضعيفةً خفية ^(٧) ، أخرى وأظهر لإشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها .

فإن قال قائل : إن كانت النفس ، وهي في العالم الأعلى ، حاسة ^(٨) ، فكيف يمكن أن تكون في الجواهر السكرية العالية الحسية ^(٩) وهي موجودة في الجوهر الأول ؟ — قلنا : إن الحس الذي في العالم الأعلى ، أي في الجوهر الأكرم العقلي ، لا يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الأعلى الدني ، وذلك أنه لا يحسُّ هناك هذا الحس الدني لأنه يحسُّ هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك ، فلذلك صار حسُّ هذا الإنسان السفلي متعلقاً بحسِّ الإنسان الأعلى ومتصلاً به ، فإنه إنما ينال هذا الإنسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية ، والحس الكائن في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن

(١) الشريف : ناقصة في ف ، ب .

(٢) كذا في س . — د ، ح : لأنه .

(٣) د ، ح : وقال .

(٤) ب : فهو النفس تستعمل . ف : فهذه النفس تستعمل .

(٥) ف ، ب : حاسة . (٦) الناطقة : ناقصة في ح .

(٧) كذا في س . د ، ح : خفية .

(٨) ف ، ب : حاسة . (٩) ف ، ب : حدية .

في النفس التي ها هنا . ولو كانت في العالم الأعلى أجسامٌ كريةٌ مثل هذه الأجسام لكانت النفس تُحسُّ بها وتناها ، وكان الإنسان الذي هناك يحسُّ بها وينالها أيضاً . فلذلك صار **ارونسامه الثاني** ^(١) ، الذي هو صنمٌ للإنسان الأول في عالم الأجسام ، يحسُّ بالأجسام ويعرفها ، لأن في الإنسان الآخر ، الذي هو صنمٌ للإنسان الأول ، كلمة الإنسان الأول بالتشبه به ، وفي الإنسان الأول كلماتُ الإنسان العقلي ، والإنسان العقلي يفيض بنوره على الإنسان الثاني وهو الإنسان الذي في العالم الأعلى النفساني ، والإنسان الثاني يشرق نوره على **ارونسامه الثالث** وهو الذي في العالم الجسماني الأسفل . فإن كان هذا هكذا على ما وصفنا ، قلنا إن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي . ولست أعنى أنه هو ما ، لكنني أعنى به أنه متصل بهما لأنه صنمٌ لهما ^(٢) ، وذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي وبعض أفاعيل الإنسان النفساني ، وذلك لأن في الإنسان الجسماني كلمات ^(٣) الإنسان النفساني وكلمات الإنسان العقلي [٥٥ ب] : فقد جمع الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين : أعنى النفساني والعقلي ، إلا أنها فيه ضعيفة ^(٤) نزره لأنه صنمٌ للصنم .

فقد بان أن الإنسان الأول حاس ^(٥) ، إلا أنه بنوع أعلى وأفضل من الحسن الكائن في الإنسان السفلي ، وأن الإنسان السفلي إنما ينال الحسن ^(٦) من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلي ، كما بينا وأوضحنا — فنقول : إنا قد وصفنا كيف يكون الحسن في الإنسان ، وكيف لا يستفيد الأشياء العالية من الأشياء السفلية بل الأشياء السفلية هي المستفيدة من الأشياء العالية لأنها متعلقة بها ، فلذلك صارت هذه الأشياء تشبه بتلك ^(٧) الأشياء في جميع حالاتها ، وأن قوى هذا الإنسان إنما هي مستفادة من الإنسان العالي وأنها متصلة بتلك القوى ، غير أن بقوى ^(٨) هذا الإنسان محسوساتٍ غير محسوساتٍ قوى الانسان ^(٩) الأعلى .

(١) في هامش س : الباقي . (٢) ح : لها .

(٣) كلمات الإنسان ... الجسماني : ناقصة و ط .

(٤) ب ، ف ، ط : قليلة ضعيفة نزره ...

(٥) ب ، ف : حاس . (٦) في .

(٧) ط : تلك . (٨) ح : القوى .

(٩) كذا في س . — وفي ح ، ب ، ف : قوى انسان العالم الأعلى — وفي ط : قوى الإنسان

وليست تلك المحسوسات أجساماً ، ولا لذلك^(١) الانسان أن يحس هذا الانسان ويبصره لأن تلك المحسوسات وذلك^(٢) البصر خلاف هذه ، لأنه يبصر الأشياء بنوع أفضل وأرفع من هذا النوع وهذا البصر ، فلذلك صار ذلك البصر أقوى وأكثر نيلاً للأشياء من هذا البصر ، لأن ذلك البصر يبصر الكلّيات وهذا يبصر الجزئيات لضعفه . وإنما صار ذلك البصر أقوى وأكثر معرفة من هذا البصر لأنه يقع على أشياء أكرم وأشرف وأبين وأوضح ، وصار هذا البصر ضعيفاً لأنه ينال أشياء خيسة دتية وهي أصنامٌ لتلك الأشياء العالية . وتَصِفُ تلك الحسائس فنقول : إنها عقولٌ ضعيفة ، وتَصِفُ تلك العقول فنقول إنها حسائس قوية على ما وصفنا من أنه^(٣) كيف يكون الحس في الإنسان العالى .

فإن قال قائل : إنا قد أخبرناكم^(٤) أن الحس الذى فى الإنسان السفلى هو فى الإنسان العالى ، وأنه ربما بقى عليه أثر من هناك — فما قولكم فى سائر الحيوان ؟ أتري أن المبدع الأول لما أراد إبداعها روى أولاً فى صورة الفرس وفى صورة سائر الحيوان ثم أبداعها فى هذا العالم الحسى ، لا فى العالم الأعلى ؟ فنقول : [١٥٦] إنا قد بينا فيما سلف أن البارئ الأول أبداع جميع الأشياء بغير روية ولا فكرة ، ورتبنا^(٥) البرهان على ذلك بحجج مقنعة . فإن كان هذا على ما قلنا ، نقول : إن البارئ الأول أبداع العالم الأعلى وفيه جميع الصور تامةً كاملةً من غير روية لأنه أبداعها بانه^(٦) فقط لا بصفةٍ أخرى غير الآنية ثم أبداع هذا العالم الحسى وصيره صنماً لذلك العالم . فإن كان هذا هكذا ، قلنا : إنه لما أبداع الفرس وغيره من الحيوان لم يبدع ليكون فى العالم الأسفل لكن ليكون فى العالم الأعلى ، وذلك أن كل مبتدع ابتدع من البارئ الأول بلا توسط فهو فى العالم الأعلى تامٌ كامل غير واقع تحت الفساد . فإن كان ذلك كذلك ، فإنه لما أبداع الفرس وغيره من الحيوان لم يُبدعه ليكون هاهنا ، لكنه أبداعه ليكون فى العالم الأعلى التام الكامل ؛ وأنه أبداع جميع صور الحيوان وصيرها هناك بنوع أعلى وأشرف وأكرم وأفضل ، ثم أتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطراباً

(١) ب ، ف : تلك الإنسان محس . (٢) ب ، ف : تلك .

(٣) ط : قى أن . (٤) ب ، ف : أخبرناكم .

(٥) ب : وأتينا بالبرهان . ف : ورتبنا بالبرهان .

(٦) الأذن = Petre = ra ov = الوجود .

لأنه لم يكن أن يتناهى الخلقُ في ذلك العالم ، وذلك أنه ليس شئٌ من الأشياء يقوى على أن يسلك إلى جميع القوة الأولى التي هي قوة القوى ومبدعة القوى وأن يسلك إلى الموضع الذي يريد أن يسلك إليه وأن يتناهى عنده من غير أن تكون هي^(١) ذات نهاية ، وإنما يتناهى الخلقُ لا^(٢) القوة المبدعة للخلق ، كما بينا مراراً في مواضع شتى .

فإن قال قائل : لم كانت هناك هذه الحيوانات الغير الناطقة ؟ فإن كانت لأنها كريمة شريفة ، فقد يمكن لقائل أن يقول : إنها هناك أكرم سوهراً وشرفاً ، وإنما كرمت^(٣) هذه الحيوانات لأنها آخر الشئ البهيمى الدنى . فما الذى تنال^(٤) في ذلك من الحسن بكونها فيه ؟ بل الحرى أن تكون دنية إذا كانت فيه . فنقول : إن العلة في ذلك ما نحن قائلون إن شاء الله تعالى : إن البارى الأول واحدٌ فقط في جميع الجهات وإن ذاته ذاتٌ مُبدعة كما قلنا مراراً وأبدع العالم واحداً ، ولم يكن من الواجب لوحدانية المُبتدع أن تكون مثل وحدانية المُبتدع ، وإلا لكان المبدع والمبدع والعلّة والمعلول شيئاً واحداً ؛ وإذا كانا واحداً كان المبدع مُبتدعاً والمُبتدع مبدعاً [٥٦ ب] وهو محالٌ . فلما كان هذا محالاً لم يكن بدٌّ من أن يكون في وحدانية المبدع كثرة إذ صار بعد الواحد الذى هو واحد من^(٥) جميع الجهات ، وذلك أنه لما كان الواحد المُبتدع بعد الواحد الذى هو واحدٌ من جميع الجهات ، لم يمكن أن يكون فوق الواحد المبدع في الوحدانية ولا أن يكون أشد وحدانية منه ، بل كان من الواجب أن يكون في الوحدانية أنقص من الواحد المُبتدع . وإذا كان البارى — الذى هو أفضل الأفضلين — واحداً ، كان من الواجب أن يكون المفضول عليه أكثر من واحد لثلاثاً يكون مثل الفاضل سواء . فإن كان ليس من الواجب أن يكون المفضول عليه واحداً ، فلا محالة أنه كثيرٌ لأن الكثير خلاف الواحد ، وذلك أن الواحد هو التام ، والكثير هو الناقص . وإن كان المفضول عليه في حيز الكثرة ، فلا أقل من أن يكون اثنين .

(١) ط ، ح : هو . (٢) ط : ولا .

(٣) ب ، ف : كثرت .

(٤) س : فما الذى ينال ذلك العالم من الحسن بكونها فيه . ب ، ح : ينال من ذلك .

(٥) ط : في . ب ، ف : الجهات . وذلك أنه لما كان الواحد المُبتدع بعد الواحد المبدع لم يكن أن

يكون فوق الواحد المبدع في الوحدانية ... — وفيه تقس طويل .

وكل واحدٍ من ذينك الاثنين يتكثّر على ما وصفنا . وقد يوجد للثنتين الأولين حركة وسكون وفيهما عقل وحياء ، غير أن ذلك العقل ليس هو كعقلٍ منفرد لكنه عقلٌ فيه جميع العقول وكلها منه ، وكلٌّ من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول وأكثر منها . والنفس التي هناك ليست كأنها نفس واحدة منفردة لكنها كانت النفوس كلها فيها ، وفيها قوةٌ أن تعقل النفوسَ كلها لأنها حياة تامّة . فإن كان هذا هكذا ، وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من الأنفس ، فلا محالة أنها هناك أيضاً . فإن كانت هناك فالإنسان هناك أيضاً ، إلا أنه هناك صورة بغير هيولى . — فقد بان أنه لم يكن العالم الأعلى ذا صور كثيرة ، وإن كانت صورَ الحيوان كلها فيه .

فإن قال قائل : قد يجوز لجاعل أن يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم الأعلى ، فأما الحيوانات الدنية فإنه^(١) لن يجوز أن يقول إنها هناك . وذلك أنه إن كان الحي الناطق العقلي هو الحي الكريم الشريف ، فالحي الذي لا يُنطق له ولا عقل هو الحي الدنى . فإن كان الكريم في الموضع الأكرم ، فالدنى لا يكون فيه ، بل يكون في الموضع الأدنى . وكيف يمكن [١٥٧] أن يكون في العقل شيء لا عقل له ولا يُنطق ! وإنما نعى بالعقل العالم الأعلى كله ، إذ كلّه عقلٌ وفيه جميعُ العقول ومنه العقول بأسرها . فنقول : إننا نريد قبل أن نردّ على قائل هذا القول أن نجعل لنا مثالا نقيس^(٢) به الأشياء التي نقول إنها في العالم الأعلى ، وهو^(٣) الإنسان . فنقول : إن الإنسان الذي ها هنا في العالم الأسفل ليس مثل الإنسان الذي في العالم الأعلى كما بينا . فإن كان هذا الإنسان ليس مثل ذلك الإنسان ، لم تكن أيضاً سائر الحيوانات التي هناك مثل الحيوان الذي ها هنا ، بل ذاك أفضل وأكرم من هذا بكثير .

وأقول^(٤) : إن نُطق الإنسان الذي هناك ليس هو مثل نُطق الإنسان الذي ها هنا ، وذلك أن الناطق الذي ها هنا يروى ويفكر ، والناطق الذي هناك لا يروى ولا يفكر ،

(١) ب ، ف : قل تجوز .

(٢) ط : أن نقيس -- ح : لا نقيس -- والصحيح عن م ، ب ، ف .

(٣) ط : فهو -- والضمير يعود على « المثال » .

(٤) بغير واو في ف ، ب .

وهو قبل الناطق المروى المفكر . فإن قائل : فما بال الناطق العالى إذا صار فى هذا العالم روى وفكر ، وسأر الحيوان لا يروى ولا يفكر إذا صار هاهنا وهى كلها هناك عقولٌ؟ — قلنا : إن العقل مختلف ، وذلك أن العقل الذى فى الإنسان غير العقل الذى فى سائر الحيوان . فإن كان العقل فى الحيوانات العالية مختلفاً ، فلا محالة أن الروية والفكرة فيها مختلفة . وقد نجد فى سائر الحيوان أعمالاً كثيرة ذهنية .

فإن قال قائل : إن كانت أعمال الحيوان ذهنيةً ، فلمَ لم تكن أعمالها بالسواء كلها؟ وإن كان النطق علةً للروية هاهنا ، فلمَ لم يكن الناس كلهم سواء بالروية ، لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه^(١)؟ — قلنا : إنه ينبغى أن نعلم أن اختلاف الحياة والعقول إنما هو^(٢) لاختلاف حركات الحياة والعقل . فلذلك كانت حيوانات^(٣) مختلفة وعقولٌ مختلفة ، إلا أن بعضها أنور وأبين وأظهر وأشرف من بعض .

أقول^(٤) : إن الحياة^(٥) والعقل فى بعضها أبين وأظهر ، وفى بعضها أخفى ، بل نقول : هى فى بعضها أضوأ وأشدُّ نوراً من بعض ، وذلك أن من العقول ماهو قريب من العقول الأولى ، فإذلك صارت أشدَّ نوراً من بعضها ؛ ومنها ما هو ثان لها ، ومنها ما هو ثالث . فلذلك [٥٧ ب] صار بعض العقول التى هاهنا هى إلهية^(٦) ، وبعضها ناطقة ، وبعضها غير ناطقة لُبُعدها من تلك العقول الشريفة . وأما هناك فالخى الذى نسميه هاهنا غير^(٧) ناطق هو ناطق ، والخى الذى لا عقل له هاهنا هو هناك ذو عقل . وذلك أن العقل الأول الذى للفرس هو عقل ، فإذلك صار الفرس عقلاً ، وعقلُ الفرس هو فرس^(٨) ؛ ولا يمكن أن يكون الذى يعقل الفرس أيضاً هو^(٩) عاقل الإنسان ، فإن ذلك محالٌ فى العقول الأولى ، وإلا لكان العقل الأول يعقل شيئاً ليس هو بعقل . فإن كان ذلك محالاً ، كان العقل

- (١) ط : صاحبها .
 (٢) ف : حيوان .
 (٣) ب : الحيوان (= الحياة) .
 (٤) ح : ط الخ : عى .
 (٥) مصححة فى ف : بل أقول .
 (٦) ط : الهية (!!)
 (٧) غير : ناقصة فى ح .
 (٨) كذا فى س . — وفى ط : فرس به ؛ وفى ح : فرس له .
 (٩) ح : إنما هو .

الأول إذا عقل شيئاً ما ، كان هو وما عَمَلَهُ ^(١) سواء ، فيكون العقل والشيء واحداً . فكيف صار أحدهما عقلاً وصار الآخر ، أعنى الشيء المعقول ، شيئاً لا عقل له ! ؟
فإنه إن كان ذلك كذلك ، كان العقلُ يعقل معقوله ؛ والمعقول غير عاقل — فهذا محالٌ .
فإن كان هذا محالاً ، فالعقلُ الأول لا يعقل شيئاً لا عقل له ، بل يعقل ^(٢) عقلاً نوعياً ويعقل حياة نوعيةً . وكأن الحياة الشخصية ليست بعامدة للحياة المرسلة ^(٣) ، فكذلك العقل الشخصي ليس بعامد للعقل المرسل .

فإن كان هذا هكذا ، قلنا : إن العقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعامد للعقل الأول ، وكل جزء من أجزاء العقل هو كل ^(٤) يتجزأ به العقل ، فالعقل للشيء الذى هو عقل له هو بالقوة الأشياء كلها ؛ فإذا صار بالفعل صار خاصاً ، وإنما يصير بالفعل أخيراً ؛ وإذا كان أخيراً بالفعل ، صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان . وكلما ^(٥) سلك الحيوان إلى أسفل صار حياً دنيئاً خسيساً ، وذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ^(٦) ضعفت وخفيت بعض أفاعيلها ، وكلما خفيت بعض أفاعيلها العالية حدثت من تلك القوى في خسيس دنى فيكون ذلك الحى ناقصاً ضعيفاً ؛ فإذا صار ضعيفاً ، احتال له العقل الكائن فيه فيحدث الأعضاء القوية بدلا مما نقص عن قوته . فذلك صار لبعض الحيوان أظفاراً ولبعضه مخالب ^(٧) ولبعضه قرون ولبعضه أنياب ، على نحو نقصن قوة الحياة فيه . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إنه لما سلك ^(٨) العقل [٥٨] إلى هذا العالم الأسفل وانتقص ^(٩) نقصاً كثيراً احتال لذلك النقصان فتعمه ^(١٠) بعض الآلة التي صيرها فيه فيصير بها تماماً كاملاً ، وذلك أنه ينبغي أن يكون كل حى من الحيوان تماماً كاملاً ، وذلك بأنه حى وأنه عاقل .
فإن قال قائل : إنه قد توجد حيوان ضعاف ليس لها شىء تدفع به عن أنفسها —
قلنا : إنه قلما يكون من ذلك الحيوان . وأيضاً يمكن أن نقول له : إننا إذا أضفنا جميع

(١) ف ، ب : وما عَمَلَهُ إياه . (٢) ب ، ف : يعقله .

(٣) المرسلة = المفضلة . (٤) ف : كحى .

(٥) ط : وكلما سلكت الحياة إلى الأسفل صار حياً ...

(٦) ط : الأسفل . (٧) كدداى من . — أما و ح ، ط : محال .

(٨) ح : سلكت . (٩) ط : النقص .

(١٠) ط ، ح : قائمة (!) وصوابه : فأعمه ؛ وفيه كما أثبتنا .

الحيوان بعضها إلى بعض كان الكلُّ منها تاماً كاملاً ، أعنى تكون الحياة والعقل بها كلها تاماً كاملاً^(١) ويكون كل واحد منها تاماً كاملاً^(٢) على نحو ما يليق بها من التمام والكمال .

ونقول : إنه إن كان ليس من الواجب أن يكون المألوف واحداً محضاً لثلاث يكون مثل العلة كائناً كما بينا^(٣) آنفاً ، فلا محالة إذن أنه ينبغي أن يكون كل^(٤) واحد مركباً من أشياء كثيرة ولا يمكن أن يكون من أشياء متشابهة وإلا كان مكثفياً أن يكون واحداً فقط فيكون سائر الأشياء فيه باطلاً إذا كانت يشبه بعضها بعضاً . فينبغي أن يكون مركباً من أشياء مختلفة الصور ، وأن يكون كل صورة فيها بصفاتٍ وحدها ، وأن يكون كل واحدٍ منها في واحدةٍ من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضلاً ، لكنه^(٥) بأنه للحى شىء واحد ؛ وعلى^(٦) هذا ينبغي أن تكون صفات العقل الأول مختلفة وأن لا تكون متشابهة .

فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن للكلِّ حسناً وهو أن يكون مركباً من أشياء مختلفة ، وللخاص حسناً وهو أن يكون كل واحدٍ من الأشياء على ما يليق به أن يكون — وكذلك هذا العالم مركبٌ من أشياء مختلفة ، والنقص الذى فيه منها فضلٌ ، والكل^(٧) واحدٌ بأنه عالم ، ولكل^(٨) واحد منه — شريفاً كان أو دنيئاً — فضل على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام . فإن كان هذا على ما وصفناه ، رجعنا وقلنا^(٩) : إن كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم ، إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى ، وذلك أنها ها هنا متعلقة بالهوى ، وهى هناك بلاهوى ؛ وكل صورة طبيعية ها هنا فهي ضم للصورة التى هناك الشبيهة بها . فهناك سماوات وأرضٌ وهواء وماء و نارٌ ؛ وإن كان هناك هذه الصورة^(١٠) فلا محالة أن هناك نباتاً أيضاً .

(١) ما بين الرقبين ناقص في ط .

(٢) ط : العلة كائناً آنفاً (فيه نقص) .

(٣) ف ، ب : يكون واحداً مركباً من أشياء كثيرة .

(٤) ط : لكنه بأنها . — س : اختلاف السامى (!) متفاضل لكنه بأنها الحى من شىء واحد .

(٥) الواو : ناقصة في ط . (٦) ب : والكلام .

(٧) ف : والكل . (٨) ب : فقلنا .

(٩) الصورة : ناقصة في ف .

فإن قال قائل : إن [٥٨ ب] كان في العالم الأعلى نبات ، فكيف هي ^(١) هناك ؟ وإن كان ثمت نازاً وأرض ، فكيف هما هناك ؟ — فإنه لا يخلو ^(٢) من أن يكونا هناك حيتين ^(٣) أو ميتين . وإن كانا ميتين مثل ما هاهنا ، فما الحاجة إليهما هناك ؟ وإن كانا حيتين فكيف يحييان هناك ؟ — قلنا : أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حتى لأنه هاهنا حتى أيضاً ، وذلك أن في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة . وإن كانت كلمة النبات الهيولانية حياة ، فهي إذن لا محالة نفس ما أيضاً . وأحرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى . وهو النبات الأول ، إلا أنها ^(٤) فيه بنوع ^(٥) أعلى وأشرف ، لأن هذه الكلمة التي في هذا النبات إنما هي صنم ^(٦) من تلك الكلمة ، إلا أن تلك الكلمة واحدة كلية ، وجميع الكلمات النباتية ^(٧) التي هاهنا متعلقة بها . فأما كلمات النبات التي هاهنا فكثيرة ، إلا أنها جزئية ؛ فجميع نبات هذا العالم الأسفل جزئي وهو من ذلك النبات الكلي . وكل ما طلب الطالب من النبات الجزئي ، وجده في ذلك النبات الكلي اضطراراً . فإن كان هذا هكذا ، قلنا : إنه إن كان هذا النبات حياً ، فبالجري أن يكون ذلك النبات حياً أيضاً ، لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق ، فأما هذا النبات فإنه نبات ثان وثالث لأنه صنم لذلك النبات . وإنما يحيا هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حياته ؛ فأما الأرض التي هناك إن كانت حية أو ميتة ، فإننا سنعلم ذلك ^(٨) إن نحن علمنا ما هذه الأرض ، لأن هذه صنم لتلك ، فنقول : إن لهذه الأرض حياة ما وكلمة فاعلة . والدليل على ذلك صورها المختلفة ، وذلك أنها < فيها > ينمو وينبت الكلاً وتبت الجبال — فإنها نبات أرضي — ؛ وفي داخل الجبال حيوان كثيرة ومعادن وأودية ^(٩) وغير ذلك . وإنما تكون هذه فيها لأجل الكلمات ^(١٠) ذوات النفس التي فيها

(١) هي : نافصة في ف .

(٢) ط : لا محاله — وهذا سوء قراءة من ديربسى للكلمة المختصرة : لاية .

(٤) ط : أنه .

(٣) ف : إما حيين

(٦) صنم : نافصة في ح .

(٥) ف : نوع .

(٧) ف : النبات .

(٨) ط : تلك إن : نافصة في ف . — ب : ذلك علما ما هذه ...

(١٠) ب ، ف : الكلمة ذات النفس .

(٩) ب ، ف : وأودية .

فإنها هي التي تصور في داخل الأرض هذه^(١) الصور ، وهذه الكلمة التي هي صورة الأرض التي تفعل في باطن الأرض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة^(٢) ، وعود الشجرة^(٣) يشبه الأرض بعينها ، والحجر الذي يقطع من الأرض يشبه العنق [١٥٩] الذي يقطع من الشجر . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الكلمة الفاعلة في الأرض الشبيهة بطبيعة^(٤) الشجر هي ذات نفس ، لأنه لا يمكن أن تكون مَيِّتة وأن تفعل هذه الأفعال العجيبة العظيمة في الأرض . فإن كانت حية ، فإنها ذات نفس لا محالة . فإن كانت هذه الأرض الحسية^(٥) التي هي ضم ، حية ، فبالحرى أن تكون تلك الأرض العقلية حية أيضاً وأن تكون هي الأرض الأولى ، وأن تكون هذه الأرض أرضاً ثانية لتلك الأرض شبيهة بها . والأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء لأنها في الضوء الأعلى ، وكذلك كل واحد منها يرى الأشياء في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها و صار الكل في الكل ، والكل في الواحد ، والواحد منها هو الكل ، والنور الذي يسبح عليها لانهاية له ، فلذلك صار كل واحد منها عظيماً ، وذلك أن الكبير منها عظيم والصغير عظيم ؛ وذلك^(٦) أن الشمس التي هناك هي جميع الكواكب ، وكل كوكب منها شمس أيضاً ، غير أن منها ما يغلب الكوكب^(٧) فيسمى شمساً ، ومنها ما يغلب عليه^(٧) الكوكب فيسمى كوكباً . وقد يرى كل واحد منها في صاحبه ، ويرى كلها في واحد ، والواحد يرى في كلها . فهناك حركة ، إلا أنها حركة نعية محضة ، وذلك أنها ليست تبدأ من شيء وتنتهي إلى شيء ولا هي غير متحرك بل هي المتحرك . وهناك سكون نقي محض ، وليس ذلك السكون بأثر حركة ولا هو مختلط بالحركة . فهناك الحسن النقي المحض لأنه ليس محمولا في^(٨) شيء . ليس هو بحسن ولا هو^(٩) بشديد القبح . وكل واحد من الأشياء التي هناك ثابت قائم في

(١) هذه ... الأرض : ناقصة في ب . (٢) ط : الشجر .

(٣) ط : الشجر . (٤) ط : الطبيعة .

(٥) ح : الحية . (٦) ط : فذلك .

(٧) ما بين الرقعتين ناقص في ط .

(٨) ط : من . (٩) ط : وإلا هو شديد القبح .

أرض ليست بقوية^(١)، وذلك أن كل واحدٍ منها ثابت قائم^(٢) في الشيء الذي قوته^(٣) وحياته في الجوهر، غير أنه يعلو كالقوى البدنية؛ وليس هناك للشيء غير الموضع الذي هو فيه، وذلك أن الحامل عقل^(٤) والمحمول عقل^(٥) أيضاً.

ومثال ذلك هذه السماء الواقعة تحت الحسن: فإنها نيرة مضيئة، وضوؤها للكواكب فيها؛ غير أنها وإن كانت مضيئة فإن كل واحد منها في غير موضع صاحبه في^(٦) السماء، وكل واحد منها جزء فقط وليس بكل^(٧)، كالأشياء التي في السماء الروحانية، [٥٩ ب] فإن كل جزء منها هو جزء وكل^(٨): فإذا رأيت الجزء فقد رأيت الكل، وإذا رأيت الكل فقد رأيت الجزء، وذلك أن وهم أحدهما يقع على الجزء الواحد، ونظيره يقع على الكل لحدّته وسرّعه.

فإن كان له بصير^(٩) مثل بصير النفوس وكان حديد البصر، كان يبصر ما في بطن الأرض. وإنما أراد صاحبُ اللغز^(١٠) أن يصف بصير العالم الروحاني وأن يعلن أن بصير أهل ذلك العالم حادث سريع لا يفوته شيء مما هناك^(١١). والنظر إلى ذلك العالم وإلى ما فيه ليس يتعب^(١٢)، ولا يشبع الناظر من النظر إليه فيميل عنه بالحركة^(١٣)، لأن البصر هناك ليس يتعب منه^(١٤) فيحتاج إلى السكون لترجع قوة النظر إليه بالحركة. والناظر هناك لا ينظر^(١٥) إلى بعض الأشياء فيستحسنه ويلتذّب به، لكنه إنما ينظر إليها كلها كما هاهنا: ينظر واحداً^(١٦) منها فيستحسنه ويلتذّب به. فالأشياء التي هناك لا تنفذ ولا تنقص ولا يميل^(١٧) الناظر إليها ولا ينفذ اشتياقه منها، فإن المشتاق إذا نفذ شوقه من^(١٨) الشيء حقره وفرغ وفر^(١٩) عن

(١) كذا في س. — أما في ط: ثابت تم است بقرينة في الأرض وثبت (: :) — وفي ح: ثابت تام في الأرض ابت بقوة.
 (٢) ط، ح: تام. (٣) س: الذي فوقه ومنه في جوهر.
 (٤) ب، ف، الخ: من. (٥) ط: بصير.
 (٦) هنا نقص طويل في س هكذا: مما هناك لا يبصر (!) فيحتاج إلى سكون لترجع قوة البصر إليه والناظر هناك لا ينظر إلى بعض الأشياء فيستحسنه ويلتذّب به، لكنه إنما ينظر إليها...
 (٧) ف، د: يتعب. (٨) ب، د: الحركة.
 (٩) في السج: عنه.
 (١٠) ط: لما نظر إلى بعض الأشياء فيستحسنها ويلتذّب بها لكنه
 (١١) ب، ح: ينظر واحد فيستحسنها ويلتذّب بها...
 (١٢) ح: يميل. (١٣) ط: ي: (١٤) ط: وفرغ ضربه.
 (١٥) ح: يميل.

طلبه وقلل من^(١) النظر إليه ؛ لكن الناظر إليها ، أعنى إلى تلك الأشياء كلها ، كما طال نظره إليها ازداد بها مجباً وإيها شوقاً فينظر إليها بنظرة لانهاية لها .

وإنما جعل الناظر لا يشبع من^(٢) النظر إليها ولا يتعب^(٣) عنها لأنها لا تتغير عن حُسْنها ، بل كلما رآها الناظر ازدادت عنده حُسناً وجمالاً . وليس في الحياة التي هناك تعب ولا نَصَبٌ لأنها حياة نقيّة عذبة ، والشئ ذو الحياة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الألم ، لأنها لم تزل كاملة منذ أبدعت غير ناقصة ، ولذلك لا تحتاج إلى النَّصَب والتعب . وإنما أبدعت تلك الحكمة من الحكمة الأولى والجوهر الأول من الحكمة ، لا أن الجوهر أول ثم الحكمة ، بل الجوهر هو الحكمة ، والآنية الأولى هي الجوهر والجوهر هو الحكمة ، لأنه جوهر ثم حكمة كما يكون في الجواهر الثواني ، بل الآنية والجوهر والحكمة شئ واحد ، فلذلك صارت تلك الحكمة أوسع من كل حكمة وهي حكمة الحكم ، وأما الحكمة التي في العقل فإنما هي مع العقل — أقول إن العقل برى^(٤) أولاً ثم برئت حكمته ، مثلما قيل في المشتري : عقوبته مع^(٥) لذاته ، ولذلك إنه تذكّر أولاً لذاته^(٦) ثم تذكّر عقوبته . والأشياء السماوية^(٧) والأرضية إنما هي أصنام [١٦٠] ورسوم للأشياء التي في العالم الأعلى ، ولذلك صار ما هناك منظراً مجيباً لا يراه إلا أهل السعادة والجد^(٨) ، وهم الذين اجتهدوا في النظر إلى ذلك العالم . فأما عظمة الحكمة الأولى وقوتها ، فمن الذي يقدر أن يراها ويعرفها كنه معرفتها؟! وذلك لأنها حكمة فيها جميع الأشياء ، وقدرة أبدعت الأشياء كلها . فالأشياء كلها فيها وهي غير الأشياء كلها لأنها علة الأشياء العقلية والحسية ، غير أنها أبدعت الأشياء العقلية بلا توسط ، وأبدعت الأشياء الحسية بتوسط العقلية ، والأشياء كلها تُنسب إليها لأنها هي علة العِلل وحكمة الحكم كما قد قلنا مراراً .

(١) ح ، ط : قل .

(٢) ب ، ف : يئيب .

(٣) ط : في .

(٤) ط : بدأ أولاً ثم بدأ حكمته — ح : برى أولاً ثم برى حكمته — س : رى أولاً ثم رى

بعد ذلك حكمته ...

(٥) مع ... عقوبته : ناقصة في ح . (٦) لذاته : ناقصة في ب ، ف .

(٧) ط ، ح : السماوية .

(٨) ف . ح ، ط : والحدود (بالهاء المهملة) — وما أبتنا في س ، ب .

فإن كانت الحكمة الأولى علة العلل ، فإن^(١) كل فعل يفعله معلوها فإليها يُنسب أيضاً بنوع أرفع وأفضل . وما أشرف العالم الأعلى والأشياء التي فيه ! وأشرف منها وأجل الحكمة التي أبدعتها لأنها هي شرف كل شرف . وإن^(٢) يقدر على النظر إلى ذلك العالم إلا المرء الذي استغرق عقله حواسه ، [وهو أفلاطون الشريف الإلهي فلا يعرف إلا بأنه عقلٌ فقط] وهو الذي اعتاد أن يعرف الأشياء بنظر العقل^(٣) لا بمنطق وقياس . وأما نحن فلم تُرض^(٤) أنفسنا بالنظر إلى حُسن ذلك العالم النورى وبهائه ، لأن الحس قد غلب علينا فلا تصدق إلا بالأشياء الجسمانية فقط ، فلذلك ظننا أن العلوم إنما هي آراء قد استخرجت من قضايا وأنه لا يمكن أن يكون علمٌ ما إلا لوضع القضايا واستنباط النتائج منها . وليس ذلك كذلك في جميع العلوم التي ها هنا . وذلك أن علم الأوائل الأولى النقية الواضحة يُعلم بغير وضع القضايا ، لأنها هي القضايا التي تستنبط النتائج منها . فإن كان بعض العلوم في هذا العالم ينال بنفسه بلا شيء آخر ، فبالحرى أن العلوم العالية والآراء السامية لا تحتاج إلى القضايا^(٥) الفضية^(٦) إلى درك الحق ، بل إنما ينال الحق هنا بلا خطأ ولا كذب ألبتة لأنها بلا توسط كما قلنا ، ولأنه^(٧) إنما يقع على شيء مبسوط أيضاً لا يخالطه شيء غريب ولا عرض كما يخالط العلوم^(٨) ها هنا الأشياء الأرضية فلا تُدرَك إدراكاً صحيحاً ولا صادقاً . فمن شك في ذلك العالم وأنه على هذه الصفة التي وصفناها ، فإنا تاركوه [٦٠ ب] ورأيه لثلا نشغل أنفسنا بمجادلته فندفع اتساق^(٩) قولنا بوصف حقائق الأشياء وصدقها .

(١) ح ، ط : فإن كان كل فعل يفعله معلوها ينسب إليها أيضاً ...

(٢) ط : وإن .

(٣) هذه الزيادة موجودة في ط ، وغير موجودة في س ، ح ، ب ، ف — ونحن نرى أنها

مقسمة على النص في النسخة التي نقلت عنها ط ، ونماداً تحت حطفاً .

(٤) لاحظ هذا التعارض هنا بين العقل وبين المنطق وقياس .

(٥) من الفعل : راس ، يروى : تدرب ، مرث على ، تدرس بكذا . — وفي ط صيغت حصاً

هكذا : ترس (بوسع فتحة على الضاد وكثما من الفعل : رضى ، برضى) .

(٦) س : إن قضاء إلى درك الحق من عندنا .

(٧) ب ، ف ، ح ، ط ، الخ . المقبض — وتصحيح من عندنا .

(٨) ط : قلنا لأنها لا يفعا إلا على شيء متوسط وأيضاً لا يخاطه ... — ح : ولأنه إنما يقع

لا على شيء متوسط وأيضاً لا يخاطه الشيء غريب ولا عرضي ...

(٩) العلوم هاهنا : تادسه في س .

(١٠) ط ، ح : اتساق . س : إنشاء . وما أثبتنا في ب .



وزرجع إلى ما كنا فيه من صفة العلوم التي في ذلك العالم ، وكيف تكون . فنقول :
 إن أفلاطون الشريف ^(١) الإلهي قد رأى ذلك العالم برؤية العقل ووصفه ، وذكر العالم
 الكائن هناك ، وأن العلم هناك ليس هو ^(٢) بشيء في شيء ؛ ولم يَصِفْ كيف يكون ذلك
 وإنما ترك صفته على عَمْدٍ منه وأراد ^(٣) أن نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بقولنا ^(٤) ،
 فيدركه منا من كان لذلك أهلاً .

في العالم العقلي ^(٥)

فنحن واصفون كيف العالم هناك ، وجاعلون مبتدأ قولنا من ها هنا . فنقول :
 إن كل مصنوع ^(٦) إنما يكون بحكمة ما ، صناعياً كان ^(٧) أم طبيعياً . ومبدأ كل
 صناعة ^(٨) هو الحكمة في صنع الأشياء ؛ والحكمة أيضاً صنائع لا محالة . فإن كان هذا على
 ما وصفنا ، رجعنا قلنا : إن جميع الصناعات تكون ^(٩) في حكمة ما . وقد يُنسب الصُّنْع
 أيضاً إلى الحكمة الطبيعية ، لأنه إنما يحكى الطبيعة ويتشبه بها . والحكمة الطبيعية لم تتركب
 من الأشياء ، لكنها شيء واحد ؛ وليست بواحد مركب من أشياء كثيرة ، لكنها تنمو ^(١٠)
 من الواحد إلى الكثرة ^(١١) . فإن جعلَ جاعلٌ هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الأولى
 اكتفى بها ولم يحتج أن يترقى إلى حكمة أخرى لأنها حينئذ لا تكون من حكمة أخرى هي
 أعلى ، ولا تكون في شيء آخر . فإن جعل جاعل القوة المخرجة للصناعة من الطبيعة ،
 وجعل أول هذه الطبيعة ^(١٢) نفسها — قلنا ^(١٣) : فمن أين هذه القوة الطبيعية ؟ فإنه لا يخلو من

(١) الشريف الإلهي : ناقصة في س . — الإلهي : ناقصة في ح ، ب ، ف ، .
 ب : أفلاطون .

(٢) هو : ناقصة في س — ف ، ب ، ح ، س : شيء في شيء . ط : بشيء من شيء .

(٣) ف : إرادة أن . ب : بغير واو . (٤) ف : بقولنا . ط : فيدرك .

(٥) العنوان في ط ، ب ، ف دون ح ، س . (٦) مصنوع : ساقطة من ف .

(٧) ط : كانت . (٨) هو : ناقصة في ط .

(٩) ف ، ب : من . (١٠) ف : تنجو .

(١١) ط : الكثيرة . (١٢) ح : القوة الطبيعية فإنه لا يخلو ...

(١٣) ح ، الخ : قلنا .

أن تكون من ذاتها ، أو من غيرها . فإن كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها ، وقفنا ولم نرُق إلى شيء آخر . وإن أبوا ذلك وقالوا إن قوة الطبيعة مبتدعة من العقل ، قلنا : إن كان العقل ولد الحكمة ، فإنه لا يتخلو إما أن تكون الحكمة التي في العقل من شيء^(١) آخر أعلى منه ، وإما من ذات العقل . فإن قالوا : إن العقل ولد الحكمة من ذاته — قلنا : إنه لا يمكن ، وليس كذلك العقل لأنه آتية^(٢) ثم حكمة^(٣) من الحكمة الأولى ؛ وإنما هي صفة فيه لا جوهر . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الحكمة الحق هي جوهر ، والجوهر الحق هو حكمة^(٤) ، وكل حكمة حق إنما ابتدعت من ذلك الجوهر الأول ، وكل [١٦١] جوهر حق إنما ابتدع من تلك الحكمة الحقة^(٥) ، ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حق . غير أنه وإن لم يكن جوهرًا ، فإنه لما كان مبتدعًا من الحكمة الأولى صار جوهرًا مرسلًا^(٥) .

فنقول : إنه لا ينبغي أن يظن ظان أن جوهر الأشياء التي في ذلك العالم بعضها أرفع من بعض في الجوهر ، ولا أن بعضها أشرف صورة من^(٦) بعض وأحسن ، بل الأشياء التي هناك كلها صورها^(٦) حسنة شريفة ، وهي مثل الصور التي يتوهم المتوهم أنها في نفس الصانع الحكيم . وليست صورها كصور مصورة في حائط ، لكنها صور في آيات . فلذلك سماه الأولون « المثل » أي الصور^(٧) التي ذكرها أفلاطون الشريف^(٨) آيات وجواهر . ونقول : إن^(٩) حكماء مصر قد كانوا رأوا بلطف أوهامهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه وعرفوها معرفة صحيحة إما بعلم مكتسب ، وإما بغريزة وعلم طبيعي . والدليل على

(١) بعد هذه الكلمة ينتهي مخطوط ف (= باريس فارسي مجوز رقم ١٦٤٠) ب سقط منه ما بعد ذلك من أوراق .

(٢) ب : بين

(٣) ط : هو حكمة كل حكمة حق (مع ضبط " كل " بكسر) .

(٤) ط : الحفية (بالهاء المعجمة والفاء الموحدة) .

(٥) مرسل = مطلق . (٦) ما بين برقين . مصر في ب

(٧) ط : المثل (محركة) أي بصورة .

(٨) الشريف : ناقصة في ح ، س ، ب .

(٩) م : إن حكماء مصر كانوا قد رأوا ... ب ، ط ، ح : إن حكماء المصريين .

والخلاف هنا مهم جداً . والترجمة اللاتينية أخذت أيضاً عن ابنه هـ وفقاً لمخطوط مصر ، إذ ورد فيها : Aegyptiorum (ترجمة كارثييه من ١١٥٠) — راجع ما قناه في تصدير لغام .

ذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا شيئاً بينوه بحكمةٍ صحيحةٍ عاليةٍ ؛ وذلك أنهم لم يكونوا يسمونه رسماً بكتابٍ موضوعٍ بالعادة التي رأيناها بكتبٍ ، ولا كانوا يستعملون القضايا والأقويل ، ولا الأصوات والمنطق فيعبرون به عما في نفوسهم^(١) — إلى من أرادوا — من الآراء والمعاني ، لكنهم كانوا ينقشونها في حجارةٍ أو في بعض الأجسام فيصبرونها أصناماً . وذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنماً وأقاموا للناس علماء . وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات ، أعنى أنهم كانوا ينقشون لكل شيء من الأشياء صنماً بحكمةٍ متقنةٍ وصنعةٍ^(٢) فائقةٍ ، ويقيمون تلك الأصنام في هياكلهم فتكون لهم كأنها كتبٌ تنطق بحروفٍ تقرأ . وعلى هذا كانت كتبهم التي قيدوا فيها معانيهم ووصفوا بها الأشياء . وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن لكل حكمةٍ ولكل شيء من الأشياء صنماً عقلياً وصورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل ، بل أبدعت جميعها دفعةً واحدة لا بروية ولا فكر ، لأن مبدعها واحد مبسوط يُبدع الأشياء المبسوطة دفعةً واحدة بأنه فقط لا بنوع آخر من أنواع العقل . وكانوا يمثلون^(٣) من تلك المثل أيضاً والأصنام أصناماً أخر دونها في النقاء والحسن . وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن هذه الأصنام الحسية الخسيسة^(٤) إنما هي مثلٌ لتلك الأصنام العقلية الشريفة . وما أحسن ما علمونا^(٥) ، وما أصوب ما فعلوا ! ولو أن أحداً أطال الفكر والروية في العليل التي من أجلها فعلوا ذلك ، وكيف نالوا تلك العليل العجيبة تعجّب منهم ومدحهم^(٦) وصوّب رأيهم^(٧) . فإن كانوا — هؤلاء الرهط — أهلاً للمديح لأنهم مثلوا الأشياء العقلية وأخبرونا بالعلل التي نالوا بها الأشياء العالية ثم مثلوها بأصنامٍ غليظةٍ ، وأقاموا الأصنام أعلاماً كأنها كتب تقرأ — فبالحرى أن نعجب من الحكمة الأولى المبدعة الجواهر بغاية^(٨) الاتقان

(١) ب : أنفسهم .

(٢) ط : وحكمة ثابتة — ح : وحكمة دائنة — وما أثبتنا في س .

(٣) ب : يمثلون ذلك . (٤) الحسية : ناقصة في ب .

(٥) ح ، ط ، ب : أن يعلمون — وما أثبتنا في س .

(٦) ح ، ط : منهم وصواب آرائهم . — وما أثبتنا في س .

(٧) ب : وصواب آرائهم .

(٨) ح ، ط : في غاية . — ب : للجواهر .

من غير أن تروى في العلل^(١) وكيف ينبغي أن يكون كل مُبدعٍ منها متقناً حسناً لأنها غاية في الحكمة والفضيلة والحسن بالهوية^(٢) فقط . وبالهوية أبداع الباري — سبحانه^(٣) — الأشياء وصيرها متقنة حسنة بغير رويّة ولا فحص عن علل الحسن والنقاوة^(٤) . والأشياء التي يفعلها الفاعل بالروية والفحص عن علل النقاوة^(٥) والحسن إن تكون متقنة حسنة مثل الأشياء التي تكون من الفاعل الأول بلا روية ولا فحص عن علل الكون والنقاوة والحسن . فمن لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالی ! إنه^(٦) أبداع الأشياء بغير روية ولا فحص عن عللها ، إنما أبداعها بأنه فقط ، فأنيته^(٧) هي علة العلل ، فذلك آنيته^(٨) لا تحتاج في إبداع الأشياء إلى الفحص عن عللها ولا إلى الحيلة في حُسن كونها وإتقانها^(٩) ، لأنه^(١٠) علة العلل — كما قلنا آنفاً — مستغن بنفسه عن كل علة وكل روية وكل فحص . ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلاً قائماً بوصفنا^(١١) فنقول : إنه قد اتفقت^(١٢) أقاويل الأولين على أن هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبحث ، بل إنما كان من صنائع حكيم فاضل . غير أنه ينبغي لنا أن نفحص عن صنعة هذا العالم : هل روي^(١٣) أولاً الصانع لما أراد صنعته وفكر في نفسه أنه ينبغي أن يخلق أولاً أرضاً قائمة في الوسط من العالم ، ثم بعد ماء^(١٤) وجعله فوق الأرض ، ثم خلق^(١٥) هواءً وجعله فوق الماء ، ثم خلق ناراً وجعلها [١٦٢] فوق الهواء ، ثم خلق سماءً وجعلها فوق النار^(١٦) ومحيطة بجميع الأشياء ، ثم خلق

- (١) الواو ناقصة في ط ، ح ، ب . (٢) س : بهيئة .
 (٣) سبحانه : ناقصة في س . (٤) ح ، ط : ولفاء .
 (٥) ف ، ح ، ط : النقاء . (٦) إنه : ناقصة في س .
 (٧) فأنيته ... العلل : ناقصة في س .
 (٨) مضبوطة بنسبة فوق الألف في س .
 (٩) كذا في س . — أما في ح : ولا عن الحيلة في حُسن في كونها وإتقانها — وفي ب ، ط :
 ولا عن الحيلة إلى الحسن في كونها وإتقانها .
 (١٠) ح ، ط : لأنها ... مستغنية .
 (١١) ط : قابلاً بوصفنا — س : قابلاً بوصفنا .
 (١٢) في التسخين : اتفق . (١٣) ح : تروى . س : وهل روي .
 (١٤) ط : الماء فيكون فوق الأرض . ح : ... فيكون فوق الأرض .
 (١٥) ط ، ح : ثم يخلق هواءً وجعله فوق الماء ثم خلق ناراً ... (١٦) وفي س كما أبيتنا .
 صيغة المضارع) — وفي س كما أبيتنا .
 (١٦) الواو : ناقصة في ح ، ط .

حيواناً بصورٍ مختلفة ملائمة لكلِّ حميٍّ منها ، وجعل أعضائها الخارجة والداخلة على الصفة التي عليها ملائمة^(١) لأفعالها ، فصور^(٢) الأشياء في ذهنه وروى في إنقان أعمالها^(٣) ، ثم بدأ^(٤) بخلق الخلائق واحداً فواحداً كنعو ما روى وفكر أولاً؟ — فلا ينبغي أن يتوهم متوهمٌ هذه الصفة على الباري الحكيم ، عز^(٥) شأنه ، لأن^(٦) ذلك محالٌ غير ممكن ولا ملائم^(٧) لذلك الجوهر التام الفاضل الشريف . ولا يمكن أن نقول إن الباري روى أولاً في الأشياء كيف يُبدعها ، ثم^(٨) بعد ذلك أبداعها ؛ لأنه لا يخلو أن تكون^(٩) الأشياء المرؤاة^(١٠) : إما خارجة منه ، وإما داخلة فيه . فإن^(١١) كانت خارجة منه فقد كانت قبل أن يبدعها ؛ وإن كانت داخلة فيه فإما أن تكون غيره ، وإما أن تكون هي هو بعينه ؛ > فإن كانت هي هو بعينه <^(١٢) فإنه لا يحتاج إذن في خلق الأشياء إلى روية لأنه هو الأشياء بأنه^(١٣) علها . وإن كانت غيره ، فقد أُنفي^(١٤) سركباً غير مبسوطٍ — وهذا محالٌ .

ونقول : إنه ليس لقائل أن يقول : إن الباري روى في الأشياء أولاً ثم أبداعها ، وذلك أنه هو الذي أبداع الروية ، فكيف يستعين بها في إبداع الشيء وهي لم تكن بعد ! — وهذا محال . ونقول هو الروية ، والروية لا تروى أيضاً . ويجب من ذلك أن تكون الروية تروى ، وهذا إلى ما لا نهاية له — وهذا محالٌ . فقد بان وصحَّ حجة قول القائل : إن الباري — عزّ وعلا — أبداع الأشياء من غير روية . ونقول : إن الصنّاع إذا أرادوا صنعة شيء رووا في ذلك الشيء ومثّلوا ما في نفوسهم مما رأوا وعانوا ، وإما أن يُلقوا

(١) س : ملائماً .

(٢) س : فلما صور ...

(٣) كذا في س — أما في ط ، ح ، غله .

(٤) س : بدءاً لخلق — ط : أبدأ .

(٥) ط : من شأنه (!)

(٦) ط : يلائم .

(٧) س : ثم أبداعها بعد ذلك .

(٨) س : ناقصة في س .

(٩) (١٠) فإن كانت ... داخلة فيه : ناقصة في س .

(١١) س : المرؤية .

(١٢) قص في ب ، ط ، ح ، س الخ .

(١٣) ب : لأنه .

(١٤) بالغاف في ط .

بأبصارهم على بعض الأشياء الخارجة فيتمثلوا أعمالهم بذلك الشيء . فإذا عملوا فإنما يعملونه بالأيدى وسائر الآلات . وأما الباري فإنه إذا أراد فعل شيء فإنه لا يتمثل في نفسه ولا يمتدنى صنعة^(١) خارجة منه ، لأنه لا يمكن شيء قبل أن يبدع الأشياء ، ولا يتمثل في ذاته لأن ذاته مثال كل شيء ، فلئلا لا يتمثل . ولم يحتج في إبداع [٦٣ ب] الأشياء إلى آلة لأنه هو علّة الآلات ، وهو الذي أبدعها ، فلا يحتاج فيما أبدعه إلى شيء من^(٢) إبداعه .

فأما إذا^(٣) استبان قبح هذا القول وأنه غير ممكن ، فإننا قائلون إنه لا يمكن بينه وبين خلقه متوسط يروى فيه ويستعين به ، لكنه أبدع الأشياء بأنه^(٤) فقط . وأول ما أبدع صورة ما ، استنارت منه وظهرت قبل الأشياء كلها ، تكاد أن تشبهه بشدة قوتها ونورها وبسطها . ثم أبدع سائر الأشياء بتوسط^(٥) تلك الصورة كأنها قائمة بإرادتها في إبداع سائر الأشياء . وهذه الصورة هي العالم الأعلى ، أعنى العقول والأنفس . ثم حدثت من ذلك العالم الأعلى العالم الأسفل وما فيه من الأشياء الحسية . وكل ما في هذا العالم هو في ذلك العالم ، إلا أنه هناك بنق محض غير مختلط بشيء غريب . فإن^(٦) كان هذا العالم مختلطاً ليس بنق محض ، فإنه يتفرق ويتصل في صورته من أوله إلى آخره : وذلك أن الهيولى تصورت أولاً بصورة كلية ، ثم قبلت صورة الاسطوانات ، ثم قبلت من تلك الصورة صورة أخرى^(٧) ، ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صور ؛ فلذلك لا يمكن^(٨) لأحد

(١) ط ، ح : صنعته .

(٢) ط : في .

(٣) ط ، ب ، الخ : إذا — ولعل صوابه : إذ .

(٤) أن = هو = وجود .

(٥) بتوسط ... الأشياء : ناقصة في م .

(٦) ب : وإن .

(٧) ما بين الرقنين ناقص في ب .

(٨) م : لا يقدر أحد أن يرى ...

أن يرى الميولي لأنها قد لبست^(١) صوراً كثيرة فهي خفية تحتها ، لا ينالها شيء من الحواس ألبتة^(٢) .

تم^(٣) الكلامُ بأسره ، ولواهب العقل الحمدُ بلا نهاية
والصلاة على محمد وآله بلا غاية
وكتب في أواسط شهر رمضان
المبارك ، في وقت الضحى
يوم الاثنين سنة ثلاثون وستين وثمانمائة
بمقام أدرنه المحروسة

(١) ط : قبات — قد : ناقصة في ط .

(٢) ألبتة : ناقصة في ص .

(٣) كذا في س . — وفي ط : « تم كتاب أثولوجيا يعون الله تعالى وحسن توفيقه . وهذه آخر كتاب أثولوجيا للفيلسوف الإلهي أرسطوطاليس اليوناني » . — وفي ح : « هذا آخر كتاب أثولوجيا للمعلم الأول فيلسوف (كذا !) الأعظم أرسطوطاليس » . — وفي ب : « هذا آخر كتاب أثولوجيا لأرسطوطاليس الفيلسوف اليوناني ؛ والحمد لله أولاً وآخراً ، وظاهراً وباطناً » .

مقتطفات من التساع الخامس من تساعات أفلوطين

رسالة

في العالم الإلهي

(منسوبة إلى الفارابي)

الرموز

ص = مخطوط تيمور رقم ١١٧ حكمة

بدار الكتب المصرية (من ص ٢ إلى ص ١٥)

[٢] بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة في العلم الإلهي ، للشيخ الفاضل الفيلسوف العالم الزاهد ، أبي نصر الفارابي . قال رحمه الله : يحق علينا أن نفحص عن العقل ، وعن المبدأ الأول الذي دل عليه القياس ^(١) ، وأنه هو الربوبية الحق . غير أننا نريد قبل أن نفعل ذلك أن نسلك طريقاً آخر ، فنقول : إننا نرى الصورة كلها مركبة ^(٢) ، ولنا نرى صورة من الصور مفردة مبسطة : لا الصورة الصناعية ولا الصورة الطبيعية ، لأن الصور الصناعية تثبت في نحاس أو خشب أو حجر ، ولا يمكن أن تكون صورة من الصور الصناعية موجودة قبل < أن > يصورها الصانع ^(٣) في بعض العناصر ، فإنه يصور في النحاس صورة إنسان ، ويصور في الخشب صورة سرير ^(٤) . ولا يمكنه أن يصور صورة من الصور قائمة بذاتها بلا عنصر ^(٥) . وكذلك تفعل الطبيعة :

(١) يفترض كراوس هنا تقصاً وأصله : دل عليه القياس < أنه الآنية الحق > ، اعتماداً على الأصل اليوناني τὸ ὄν οὐτως . والافتراض على هذا النحو لا يصح إلا إذا افترضنا المترجم بترجم حرفياً ، وهذا الافتراض لا أساس له كما هو واضح من بقية فصول الرسالة .

(٢) يصححها كراوس : الصور كلها مركبة ؛ لكن لا داعي إلى هذا التصحيح مادام الكلام يستقيم عليه ، فقله : « مركب » بثابة اسم ، لا صفة . وتأيد قراءة النس بقوله بعد : « لا الصورة الصناعية ولا الصورة الطبيعية : » ، فهما في حالة إفراد ؛ ولهذا اضطر كراوس إلى إجراء تصحيح ثان وثالث ورابع في : مركبة ، لا الصورة ... ولا الصور ... ونحن في غنى عن هذه التصحيحات كلها بما في قراءة النس ، ونحذفها .

(٣) في نسخة كراوس هكذا : « موجودة قبل < أن > يصورها < لصناعة > في بعض العناصر » . — وهذا يدل على أنه أغفل كلمة « انصاع » الواردة بالأصل ، ولهذا اضطر إلى افتراض سقوط كلمة ، فضلاً عن سقوط < أن > ؛ مع أن كلمة « الصانع » مأهورة في النس الأصلي ، مما لا حاجة معه إلا إلى إضافة : < أن > فقط ، ثم ضبط السكيات كما معنا . وهذا قد جره إلى إجراء تعديلات كثيرة في نصه الذي نشره شعلة : « فإنها تصور في النحاس » ، وهي في الأصل « فإنه يصور في نحاس » ؛ « وتصور في الخشب » ، وهي في الأصل « يصور في الخشب » (بنائية) ، وكذلك : « لا يمكنها أن تصور » ، بدلا من « لا يمكنه أن يصور » — وكل هذا لا داعي له .

(٤) افترض كراوس سقوط الجملة التالية : سرير < وتصور في الحجر صورة دار > من النس اليوناني τὸ δὲ οὐσία . وهذا الافتراض يقوم كما قلنا على أساس أن الترجمة حرفية .

(٥) من : عنصره . وقد أورد هذا التصحيح كراوس أيضاً .

تفعل^(١) الصور في بعض العناصر، ولا تقوى على أن تفعل صورة من الصور قائمة بذاتها إلا في عنصر. غير أنها فعلت الصورة مركبة من أشياء شتى، ثم تنفضها إلى تلك الأشياء التي تركبت منها؛ مثل صورة الإنسان: فإنها مركبة من جسم ومن نفس، ومثل صورة الجسم: فإنها مركبة من الاستقصات الأربع، فإذا انتقضت عادت إلى الاستقصات الأربع. ونقول بقول مختصر: إن كل شيء من الأشياء التي ترى: إنها مركبة من عنصر وصورة؛ أما العنصر فهو مثل الاستقصات، وأما الصورة فمركبة من على العنصر. ثم نفحص أيضاً: هل النفس مبسطة، أم مركبة من هيولى وصورة؟ أما الهيولى فالاستقصات، وأما الصورة فالعقل الذي فيها. وقد نقدر أن نسوق هذا السياق، فنقول: إن الأشياء كلها مركبة، مصنوعة من هيولى وصورة. غير أنه يلزم أن نقول إن ههنا فاعلاً^(٢) يفعل الصور، وههنا حاملاً يحمل الصور. فإذا قبِل الحاملُ صورةً من الصور كان ناراً، وإذا كان قبِل صورةً أخرى كان ماء، وأخرى كان هواء، وأخرى كان أرضاً. وهذه الصور ربما تأتي من شيء آخر، لا من هيولى: وذلك أن الهيولى قابلة فقط، فأما الصور فإنها تأتي إلى هيولى من شيء آخر، فيكون العقل صورة للنفس، وهو الذي يصورها بصور مختلفة، كما تصوّر النفس الأبدان بصور مختلفة. كذلك العقل: قد جعل الله فيه قوة جميع الصور. والصور التي يصور العقل في النفس هي صورة حق. والصور التي تصور النفس في البدن كأنها أصنام ومثال. إن النفس غير العقل، والعقل أفضل منها، والشيء الأفضل هو أولى وأقدم من الشيء الأدنى. وليس كما ظن^[٣] ناس أن النفس إذا تمت وكملت ولدت العقل، والدليل على ذلك أنه لا يخرج القوة إلى الفعل إلا بعله هي مثل تلك القوة بالفعل، فلذلك لا يمكن، إذا كان الشيء في الشيء بالقوة، أوائل للأشياء الحسية في النفس، وذلك أن الأشياء التي تخرج منها تكون فيها أولاً بالقوة، ولذلك تظهر إلى الفعل. فالعقل هو الأشياء كلها، والأشياء كلها فيه، غير أنها ليست فيه كأنه موضوع لها، لكنها فيه كالفاعل لها، وهو فيها كالعلة، والأشياء كلها هنالك معاً، وهي علة ذلك، مبيّن بعضها بعضاً. وكما أن في النفس الواحدة علوماً^(٣) كثيرة معاً، وليست العلوم فيها مختلطة، بل كل علم منها يفعل فعله، ولا يفعل بعضها فعل

(١) س: بفعل .

(٢) س: فاعل ... حامل .

(٣) س: بفعل .

بعض ، كذلك العقل هو الأشياء كلها ، وهو أخرى أن يكون على هذه الصفة من النفس . غير أنه وإن كان جميع الأشياء ، أى الأشياء كلها ، فيه ، فليست فيه معا ، وذلك أن كل عقل فله قوة خاصة غير قوة صاحبه ، ويحيط بشئ واحد ، وأما العقل الكلى فحيط بجميع القوى وبجميع الأشياء ، كإحاطة الحسى بالصورة ، وإحاطة الكلى بالجزئى . أما العلوم الحسية فهى فى النفس الناطقة ، والنفس الناطقة تتعلم الصور الحسية ، وهذه الصور الحسية تكون بعد الأشياء الحاصلة لها ، وفى أصنام الصور الحسية . وأما العلوم العقلية ، وهى العلوم الحسية ، فإنما تأتى من العقل إلى النفس الناطقة ، ولا تعلم شيئاً محوساً ؛ وكل ما علمت بأنّها علم . والمعقول والمائل فيها من داخل ، وهو الأشياء الأوائل ، لأنها معها دائماً . وهو بالفعل عقل لا يفحص عن الأشياء لأن الأشياء كلها فيه ، وليست فيه مستفادة ، ولا تفكر ، ولا تجول فى إدراك معرفتها ، لأن الفحص والتفكر والجولان إنما هو آثار فى النفس الناطقة . لكن العقل الأول قائم بذاته ، وهو الأشياء كلها معا .

أخطأ من قال : إن الأشياء إنما هى فكر للعقل الأول ، ولم يقل صواباً : وذلك أنه ينبغى أن يكون قبل هذه الفكرة المُفَكَّر فيها ، حتى يحدد العقل شيئاً يتفكر فيه . وإلا فكيف يمكن أن يفكر مفكراً فى شئ من الأشياء وذلك الشئ لم يكن بعد ؟!

وزريد أن نعلم : هل عدد الصور الذى فى ذلك العالم مثل عدد الصور التى فى هذا العالم سواء ، أم هى أكثر منها ؟ غير أنا نريد ، قبل أن نلخص ذلك ، أن نفعل أولاً يبحث عن الصور الصناعية : كلها هناك ، أم بعضها هناك دون بعض ؟ وذلك أن الشر^(١) ليس هناك ، لأن^(٢) الشر إنما يكون من نقصان وعدم وضعف ، وهو أثر من آثار الهيولى ، وذلك أنه إذا دخل عليها الخطأ كان من ذلك الشر^(٣) . والصور الحسية والحركات المتفقة المعتدلة مما ترى فى هذا العالم . وهذه كلها ليست هناك البتة : إما صفة الإنسان ، أعنى الحياة [٤] والعقل ، وإما إن كان فى الإنسان حنّ من حالات الحى والإنسان عرّضية فيه . فأما الحال الكائنة من قبل اعتدال الحى فهى هناك موجودة ، أى فى العالم العقلى ، وذلك أن الاعتدال إنما هو قوة تأتى من القوة العقلية ، ولهذا العلة صارت

(٢) سر : لئن السر .

(١) سر : من السر .

صناعة الموسيقى مثالا لما في ذلك العالم ؛ وإنما استفادت للموسيقى هذا الشيء ، من ذلك العالم العقلي ، وإنما هي عقلية لا حسية . وكذلك علم العدد : إنما هو مثال لذلك العدد ، غير أن ذلك عقلي لا حسي . فأما الصناعات الحسية العقلية ، مثل البناء والتجارة ، فما كان منها يستعمل الأوائل المعتدلة ، ولحسن النظم والتركيب ، فهو أيضاً مثل « الماء » في العلم العقلي ، لأنه إنما أدرك حسن الاعتدال من الحكم الذي انبث من هناك . وما كان منها يستعمل عنصرياً حسناً فيخلطه مع ذلك الاعتدال الحسن ، فليس له في ذلك العالم مثال ، فليس إذاً البناء ولا التجارة كلها هناك ، إلا ما كان حسن الاعتدال والتصور فقط . وأما الطب الذي هناك < فهو > غير هذه الصحة ، والقوة التي هناك غير القوة هذه . وذلك أن الأشياء التي هناك كلها ساكنة ثابتة على حالة واحدة ، لا يدخل عليها سقم ولا زوال عن حالها . وأما صناعة الجيومطرايا^(١) فلأنها عقلية لا^(٢) محالة أنها هناك ؛ ومن ثم أدرك هذا العلم ههنا لأنه حكمة عالية في معرفة الهوية الذات الأولى ، وذلك أنها علمت الأجرام السماوية الشريفة وحركاتها وأبعادها ، علامة أنها منفعة ، فلا بد لها من فاعل .

إن الصور التي في العالم الأعلى هي^(٣) أكثر من الصور التي في العالم الحسي ، إذا لم تُصَيَّر النفس ههنا ؛ فإذا صَيَّرها أحدٌ في هذا العالم < تكون > سواء لا أكثر ولا أقل . فأما إذا وصفنا هذه الأشياء ، فنقول أيضاً إن أول الأشياء < الأشياء > الطبيعة المحيطة بالعالم العقلي . غير أننا نفحص كيف كان بدء الأشجار وأولها واحد بسيط غاية البساطة ، والأشياء العقلية والحسية كثيرة ، وكيف حدثت هذه الأشياء كلها من ذلك الواحد ، وكيف صار بعض المبتدعات عقلياً وبعضها حسياً ، وأن كل شيء يأتي به العقل من ذلك العالم الشريف فهو كريم فاعل ، فأما ما يأتي به العقل من الحسي فَرِدِي؛ خسيس . وكذلك النفس الناطقة كل ما استفادت به من العقل النقي الذكي ، فذلك الشيء كريم فاضل أيضاً . وكل ما استفادت من الحس ، فذلك الشيء خسيس ردي . القول في الأشخاص العلمية والذي فوقها : قلنا إن كل عالم إذا علم غيره ولم يعلم ذاته فذلك العالم ليس هو عالم^(٤) حق .

(١) س : الجيومطرايا — والقصود geometria = الهندسة .

(٢) س : ولا . (٣) س : هو . (٤) س : علم .

هل يمكن الشيء المركب أن يعلم ذاته ؟ ولا يمكن أن يعلم الشيء [٥] المركب ذاته . ولا محالة إذاً أن الشيء المبسوط هو الذى يعلم ذاته وغيره . < و > الحسن ، و < إن > علم ما هو خارج عنه ، لا^(١) يقوى أبى يعلم ما العقل . وكذلك الوهم والفكر يعلمان ما هو خارج عنهما ، ولا يعلمان ما العقل . فأما العقل ، فإنه يعلم الحسّ والوهم والفكر ، ويصفها صفة متقنة . وأما الأشياء العقلية فلا يشك أحد أن العقل يعلمها علماً صحيحاً متقناً . إن جزء النفس الحسى إنما يعلم ما هو خارج منه فقط . وأما جزء النفس الفكرى فإنه يعلم ما ينال من الوهم بما أذاه الحس إليه ، ثم يختار تلك الأشياء ، فإما أن يجمعها ، وإما أن يفرقها . وجزء النفس الفكرى يعلم أيضاً ما يؤدى إليه العقل الحسى فينا بمنزلة الخادم ، والعقل فينا بمنزلة الملك . وقد يمكن أن نكون نحن ملوكاً أيضاً إذا قبلنا شرائع العقل وسرنا بسيره . لا يقدر الحسّ أن ينال ما فى العقل لبعده منه ، وكذلك العقل لا ينال ما فى الحسّ إلا بالنفس . فأما الفكر فيرى العالم : يرى أنه يكتفى به ، وأنه من قوى النفس ، وأنه يفكر فى الأشياء الخارجة عنه ، وأنه يميز الأشياء يختار به ما يختار ، وأنه إنما يستعمل قوانين العقل إذا أراد الحق المحض .

إن فوق الفكر شيئاً آخر أعلى وأشرف منه ، وهو العقل الذى يعلم ذاته ، ولا يحتاج إلى علم ما هو خارج منه . ونقول : إن فى العقل الشيء الناظر والأشياء المنظور إليها هى واحدة . فإن قال قائل : إن كان العقل والمعقولات شيئاً واحداً ، فكيف يعقل العاقل ذاته ؟ فنقول : إنه إن كان العقل والمعقول شيئاً واحداً ، فإن الفاعل والمعقول شيء واحد^(٢) أيضاً ، وذلك أن المعقول هو فعل العاقل ، وليس هو بقوة له ، لأن ذلك العاقل ليس هو لعدم عقل ولا لعدم حياة ، ولا حياة مستفادة ، ولا شيء آخر غير ، كحجر أو شيء ميت ، لكن معقوله هو الجوهر الأول ، والجوهر الأول هو المعقول الأول . فإذن كان معقونه فعلاً وهو العقل الأول ، كان عقله فاضلاً أيضاً لا محالة ، وكان عقلاً جوهرياً ، وهذا هو المعقول الأول . والعقل الأول هو السكّان بالفعل ، لأنه ليس هو العقل بالقوة ، بل هو بالفعل ، فمعقوله بالفعل أيضاً .

(٢) س : شيئاً واحداً .

(١) س : ولا .

ونحن صارفون قولنا إلى العقل الذي هو عقل ، وهو الذي قلنا إنه هو والمعقولات شيء واحد ، وهو العقل الحق ، ومعقولاته معقولات حق ، وهو الآنية الحق ، وآنياته آنيات حق ، وهي الأوائل الحق ، ولا يمكن أن يكون هذا خارجاً من ذاته . فإن كان لا يمكن ذلك فلا محالة أنه في ذاته ومع ذاته ، وأنه الشيء الذي هو عقل ؛ ولا يمكن أن يكون عقل لا يعقل ، فإن كان لا يمكن ذلك فعلمه بذاته معه أو مع آنيته اضطراراً . [٦] وهو فيه على النوع الذي بينه : ليس حياة العقل حياة ذات تعيب ، ولا سيما إذا كان جزءاً من كل عمل من خارج ، لأنه لا يشتاق إلى شيء فيتعب لاشتياقه إليه . فإن قال قائل : إن العقل يعلم الله تعالى فيشتاق إليه ، فيتعب في دركه ؛ ولا يقدر قائل أن يقول : إنه إذا علم الله تعالى لا يعلم نفسه أيضاً ، فإن ذلك قبيح جداً ، ولا يكون حينئذ هو وعلمه شيئاً واحداً . قلنا : إن جوزنا لكم أن العقل يعلم الله تعالى ويشتاق إليه ، جوزنا أيضاً أنه إذا علمه علم ذاته ، وذلك أن كل ما للعقل من قوة أو علم فإنما أعطاه ذلك الجوهر الشريف الكريم . فإذا علم العقل أن كل قوة له وكل علم إنما يناله من علته التي هي علة العال ، علم أيضاً لأنه واحد من عطايا تلك العلة ، بل هو جميع عطايا الله تعالى الفاضلة . وذلك أنه علم وقوة وجوهر ، وهذه كلها فيه شيء واحد ، فإنه عقل ، غير أنه وإن كان على هذه الصفة فهو معلول ، فإن كان هذا على ما وصفنا وجوزنا أن العقل يعلم الله تعالى ، فإنه يعلم قواه أيضاً . فإذا علم العقل قواه علم ذاته أيضاً ، لأنه واحد من قواه . وإنما يقوى على ما يقوى — من القوة التي نالها منه . فإن لم يقو العقل على أن يعلم الله تعالى كنهه علمه — لأن العلم هناك والمعلوم واحد — فمن هذه الجهة يكون العقل ناقصاً ، وذلك أنه لا يمكن أن يرى ذاته ولا يعلمها من هذه الجهة إذ كانت الروية والعلم إنما هو المرئ والمعلوم .

ونقول : إن السكون لا يليق بشيء من الأشياء كما يليق بالعقل ، غير أن السكون فيه ليس هو خروج من العقل ، لكن فعل ساكن من سائر الأشياء الخارجة . والدليل على ذلك أن كل فاعل إذا فعل فعله كان ساكناً من سائر الأشياء التي لا يفعلها ، ولا سيما الفاعل الذي هو فاعل لا بالقوة لكن بالفعل . وليس بينه وبين فعله متوسط : فإنه إذا كان على الصفة هذه فإنما فعل فعله وهو ينظر إلى ذاته وفي ذاته لا إلى خارج فيكون فاعلاً ساكناً

من الأشياء التي هي خارج منه . فأما النفس فإنه ما كان منه مائلا إلى العقل ، ففعله من داخل ؛ وما كان منها مائلا إلى الحس ففعله من خارج ، لأنها تتشبه بالحاشيتين جميعاً .

إن الأشياء كلها إنما هي فعل العقل وفعل آثار العقل ، والعقل يتشبه بأفاعيل العقل . غير أن بعض آثار العقل يتشبه بفعل العقل تشبهاً قويا ، وبعضها لا يتشبه إلا تشبهاً ضعيفاً . وذلك أن كل أثر قريب من فعل العقل فذلك يتشبه به تشبهاً قوياً . وما بُد عنه يتشبه به تشبهاً ضعيفاً .

فإن قال قائل : كيف يرى العقل ذاته ، وكيف يرى المعقول ؟ فنقول [٧] : إن المعقول هناك ليس مثل المعقولات التي في البدن كاللون والشكل ، فإن تلك المعقولات كانت قبل أن تكون هذه البدنية . والطبيعية أيضاً التي في العناصر القابلة لهذه المعقولات ليست هي المعقولات . وذلك أن تلك الطبيعة لاتقع تحت البصر ، والمعقولات البدنية تقع تحت البصر . وطبيعة تلك المعقولات معقولات أنفسها ، لا يقعان تحت البصر . وذلك أن طباعها وأنفسها شيء واحد . فلذلك يرى العقل نفسه ويرى ماله ، لأنه هو الذي فعله ، وهو وفعله شيء واحد . فأما الطبيعة الحسية فإنها لا ترى مالها ، وذلك إنما هي نفسها صمّ ومثل . وتوآها مثالاً أيضاً لتلك القوة العالية ، فإن القوة الحقّ البيّنة^(١) الأولى إنما هي فوق هذا العالم ، فذلك صار المعقول الذي في ذلك العالم الأعلى للعقل وهو محمول عليه وهو العقل ، لأن الحامل والمحمول شيء واحد . فإن كانت النفس لم تأخذ من العقل حياة نامية ولا حياة حسية ، فلا محالة أنها أكثر إذاً حياةً عقليّةً هو أكثر من حياة العقل . فإنما الذي في العقل فهو الفعل الأول والنور الأول . وهو الذي يبين ذاته أولاً وهو المنير والمُنار من ذاته معاً ، وهو المعقول الحقّ والعاقل والعقل ، وهو الذي يرى نفسه ولا يحتاج إلى إثبات آنيته إلى شيء آخر ، وهو مُكْتَفٍ أن يرى الذي ترى نفسه فإنه يرى نفسه ويرى الأشياء معاً وهو معلوم منا : وهو يعلمه بالملم الذي أعطاه . وإلا فكيف كنا نقدر أن نصّفه بالصفات التي نصفه بها !

ولهذه الآراء التي ذكرنا نضيف علم النفس إلى علم العقل . وذلك أن النفس إنما هي رهنٌ وصمّ للعقل وضوء من العقل ، والضوء مُعَمَّقٌ بالعقل ، وليس هو في شيء آخر ولكنه

في العقل وحوله . والنفس هي موضع العقل . فكما أن الهواء هو موضوع ضياء الشمس ، كذلك النفس النقية هي موضع لضياء العقل . فمن ههنا قلنا إن النفس تقوى على أن ترى ذاتها لأنها ضياء من ضياء العقل ، وهي أن تراها نفس أخرى مثلها . والنفس إذا أرادت أن تعلم العقل فإنها بهذا القياس الذي وصفنا . أما العقل إذا أراد أن يعلم ذاته ، فإنه لا يحتاج أن لا يقيس ، فيعرف ذاته ، لأنه عقل دائم بسيط لا يحتاج إلى التجزئ في معرفة ذاته ، بل يعرفها بنوع البسيط . والعقل إذا أراد علم العالی الذي هو فقط ، ألقى ذاته عليها إلقاء مبسوطاً ثم يتكثر بعد ويجول في إدراكه . وذلك أنه يجول ويفكر في شيء بعد شيء . فكلمنا^(١) أجال الفكرة تكثر في ذاته ، فيكون حينئذ العقل عند الشيء العالی الذي هو فقط ، كثيراً . [٨] وذلك أنه إذا أراد < أن > يعلمه ، ألقى ذاته عليه كأنه بصر ، لا بأنه عقل ، لأن العقل إذا أضيف إلى العلة الأولى التي هي هوية فقط يكون كأنه بصير محسوس ، فيشتاق أن يرى العلة الأولى ولا يقدر على أن يراها بعين رؤيتها ، فيرجع إلى ذاته وقد صار كثيراً من قبل الجولان وكثرة التفكير ، فيكون العقل لما هب إلى سكون معرفته العلة الأولى وصور في وهمه شيئاً ما ، رجع إلى نفسه ومعه شيء آخر غير الذي توهم أولاً وصور في نفسه ، فيتكثر حينئذ العقل من غير أن يتكثر المطلوب المشوق . فإنه قد ينبغي أن يكون في العقل رسم الشيء الذي رأى فظن أنه كما رأى ، فيكون العقل حينئذ كثيراً لا واحداً . فإذا صار كذلك كان بصرًا لا عقلاً ، لأنه لا يراه كرؤية العقل ، لكنه كرؤية البصر .

ونقول : إن بين العقل وبين فعله ، الإرادة . وذلك أنه يريد ، ثم يفعل ؛ لأنه لا يفعل بآنيته ، لكنه يفعل بأنه عقل ، والعقل عالم ، والعالم مرید . وذلك أنه يريد الشيء فيشتاق إلى علمه . فإذا كان العقل على هذه الصفة فلا محالة < هو > كثير ليس بواحد . فليس هو إذاً الفاعل الأول ؛ وذلك لأن الفاعل الأول لا يتقدم فعله إرادةً ، لأنه إنما يفعل بأنه^(٢) فقط . وذلك لأنه لم يرد أن يبدع العقل ثم كان العقل بعد الإرادة ، ولا إرادة أن يكون شيء آخر من الأشياء ثم كان ذلك الشيء . فإنه لو كان كذلك ، وكانت الإرادة تتقدم فعله ، لكان ناقصاً ، إذا كانت الإرادة بينه وبين مفعوله ، ولا ينتقل من فعله بعض الأشياء إلى فعل

(٢) أن = τὸ ὄν = وجود شيء . وحقيقته .

(١) س : فكل ما .

بعضها . لكنه قَمَلَ الأشياءَ وابتدعها دفعة واحدة ، وهو ثابت قائم على حال واحدة لم ينتقل من حال إلى حال . وعلى هذه الصفة ينبغي أن يكون الفاعل الأول ثابتاً ساكن الذات من جميع وجوه الحركات . فإنه إذا كان على هذه ، ابتدع جميع المبتدعات . فإن لم يكن كذلك لزمه أن تسبق حركته الفعلية حركة أخرى وأن يسبق علمه بالشئ علم آخر ، وأن يكون علمه الأول ناقصاً .

إن أوّل فعل الفاعل الأول العقل . والعقل إنما هو ضوء سائح^(١) من ذلك الجوهر الكريم كما يسيح ضوء الشمس على الأشياء من الشمس . فعلى هذا ابتدع الفاعل الأول الأشياء العقلية كلها . وأما هو فهو عال على جميع العقاية تلك كلها^(٢) ، من غير أن يدفع عنه الضياء الذي انبث منه .

إن الأشياء العقلية ضوء من ضوء ذلك العقل . الضوء باق في الأشياء العقلية غير مبين لها ولا هي هو ، بل هو غيرها . غير أننا وإن قلنا إنه غيرها أو غير الجوهر وغير العقل وغير سائر الأشياء فإننا لا نقول إنه ليس بجوهر ، ولا نقول إنه [٩] عديم عقل وعديم بصر وعديم علم . لسكنا نقول : إنه فوق الجوهر ، وفوق العقل ، وفوق البصر ، وفوق العلم . وذلك أنه يرى ويعلم ذاته ، وهى الذات التى فوق كل ذات . فذلك هو العلم الذى فوق كل علم ، لأنه هو العلم الأول . وكما أنه فوق كل عقل كذلك هو فوق كل علم ، لأنه لا يحتاج أن يعلم ألبتة ، والعلم إما يكون فى الجوهر الثانى لأنه يحتاج إلى علم الجوهر الأول ؛ وليس يليق به اسم الجوهر الحق . لسكنا لا نجد له شبيهاً فى الأشياء كلها ولا اسماً من أسمائها ويليق بشئ من الأشياء إلا به وحده ، ولذلك نسميه أفضل الأسماء التى يتكلم أن نسميه بها .

فإن سأل السائل وقال : إنكم إذا صيرتم العالم الأول لا يعلم ، صيرتموه لا يحس أيضاً فيعرض من ذلك فعل قبيح . قلنا : إنما قلنا إنه ليس بعالم <لا> لأنه جاهل الذى هو ضد العالم ، لسكنا عنيينا بذلك أنه فوق العلم ، وذلك أن العالم لا يكون إلا وشمّ علم ومعنوم ، والعاقل لا يكون إلا وشمّ عقل ومعقول ؛ فيتكثر من هذه الجهة . وقد قلنا إنه : لا يقبل التكثير من جهة من الجهات . فإن قالوا إنه عالم من غير أن يكون المعنوم — قلنا : إن علمه إذاً يكون

باطلا ويكون العقل ، إذا لم يكن المعقول أيضاً ، باطلا . وإن قالوا إنه علمٌ ومعلومٌ وعقلٌ ومقولٌ — قلنا : إنه إذا كان العقل على هذه الصفة تكثراً ، كان كأنه حسٌ . وذلك أن العقل إذا عقل ذاته كانت ذاته وكان إدراكه ذلك كأنه حس قد أحس بكليته . فأما البسيط المكتفى بذاته فليس يحتاج إلى شيء يعلم ذاته . وأما البسيط الثاني المكتفى بذاته أيضاً فإنه يحتاج إلى أن يعلم ذاته وإلى أن يعلم البسيط الأول . فهذا النوع هو ناقص غير تام لأنه يحتاج إلى أن يعلم كليته . فإذا علم كليته علم صفاته التي رُكِبَ منها وإنما هو المركب عند البسيط الأول ، فكما أن الحس بالشيء مدركٌ لأشياء كثيرة ، وذلك أن العقل إذا أراد علم ذاته رجع إلى ذاته ليعلمها . والرجوع إنما هو من شيء إلى شيء . ولولا أن العقل كثير ليس بواحد محض لما رجع إلى ذاته إذا أراد علمها ، لكنه صار يعلمها أنه فقط : لا يقوى واصف أن يصفه بصفات ملائمة له ، ولا أن يعرفه عارف كُنْه معرفته ؛ وإنما نصفه بصفات الأشياء المعلومة . وإن عرفناه ، فإنما نعرفه بمعرفة من تاه عقله والتبس عليه . فإنه ربما وصف شيئاً من الأشياء ، ولا يعلم ذلك الشيء : كما وصفه ، أم هو فوق تلك الصفة وأعلى منها ؟ فيكاد يصيبنا نحن إذا أردنا معرفة أول الأوائل . وذلك أنه إذا كان عقلياً زكياً نقياً ، قلنا إنه هو الذي صيرناه ذا جوهر ، وهو الذي أعطانا بضامير^(١) الأشياء الشبيهة بها . [١٠] أما هو فإنه أرفع من العقل ، وأرفع من الجوهر وأفضل وأكرم ، لأنه أكبر من هذه الصفة التي نصفه نحن ، بلا نهاية لأنه هو مبدع الصفات بلا نهاية أيضاً ؛ وهو أفضل وأكرم من العقل والمنطق والحس ، لأنه هو الذي ابتدعها فليس هو إذاً عقلاً ولا منطقاً ولا حساً .

فإن قال قائل : كيف ابتدع الأشياء العقلية والحسية — كانت فيه أم لم تكن ؟ فإن كان ابتدعها وهي فيه فليس هو إذاً بسيطاً ، وإن كان ابتدعها وليست فيه فكيف كان الأشياء الكثيرة منه وهو واحد بسيط ؟ فقد يمكن أن يكون مبدعها شيء واحد بسيط أيضاً . وفي هذا مسألة أخرى : كيف يبدع الواحد البسيط شيئاً آخر ؟ فيمكن الجيب أن يجيب فيقول : كيف ينبثُ الضوء من الوضوء^(٢) . كذلك ينبثُ الشيء البسيط من الشيء البسيط .

(١) كذا في س . فعمل سوابه : مضامين .

(٢) س : الوضوء . ولعل أصلها ما أنتبهتاه ، إلا أن يكون الخطأ في أصل الترجمة .

وأما المسألة فهي هذه : أن يقال : كيف ابتدع الواحد البسيط أشياء كثيرة ؟ فنقول : العلة في ذلك أن الشيء المبتدع من شيء لا يكون مثله ولا أفضل منه ، بل يكون دونه ، وليس شيء أفضل من الواحد ، ولا شيء فوق الواحد . فالمبتدع إذاً من الواحد دونه ، والدون هو ناقص .

إن الواحد هو علة الأشياء ، كثرتها ، ووجود الواحد فيها جميعاً ، وفي كل واحد منها . وذلك أن العالم فإن كان ، فإنما هو واحد على موضع واحد . وكل واحد من الأشياء ما كان حياً متماسكاً فهو واحد . غير أنه وإن كان كل شيء من الأشياء بالتركيب والحياة واحداً ، فليس هو بوحدايته الأشياء كلها التي فيه . وعلة ذلك أنه ليس هو الواحد الأول . فأما الواحد الأول مبدع الأوائل ، فإنه واحد لا محالة ، وهو الواحد الحق . فينبغي أن تعلم أن العلة الأولى يبدع الأشياء بلا تقسيم ، أي لم يُبدعها واحداً^(١) بعد واحد ، لكنه يبدعها دفعة واحدة كأنها شيء واحد . وعلة ذلك أن العلة الثانية فعلٌ ، والعلة الأولى قدرة ، والفعل لا يقع إلا وقوعاً متجزئاً أي لم يفعل إلا فعلاً متجزئاً . وأما القدرة فهي القوة التي تقوى على إبداع الأشياء كلها دفعةً واحدة كأنها شيء واحد .

لما أراد الفاعل الأول إبداع الأشياء أبدع العقل الذي هو ضياء من ضوئه . ثم أبدع العقل الحسّ ، وهو ضياء من ضوء العقل . ولم يمكن أن يكون عالم حسي إلا أن يكون عالم عقلي . إلا أن شيئاً ما أبسط [بسط] من العقل ومن العالم العقلي . وليس فوق هذا الشيء شيء آخر ، لأنه أول الأوائل وعلة العليل . فهذه العلة لم تكن الأوائل كثيرة ، ولا أقل مما ذكرنا . وايست الكثرة من الكثير ، لكنها من لا كثير . وذلك أنه إن كان الأول كثيراً لم يكن الأول هو الأول [١١] ، لكنه يكون آخر قبله . فإذا كان هذا هكذا ، قلنا إنه ينبغي أن تتصاعد العليل حتى تأتي إلى واحد هو واحد حقاً خارجاً من كل كثرة ومن كل بسيط متجزئ ، إذ كان هو بسيط البسيطات وكل الكلّيات .

ونقول : إن العلة الأولى هي حياة الأحياء ، وهي عقل العقول ، وخير الخبرات ، وإن هذه الأشياء هي الآنية لأنها غير الآنية : فبذلك صارت هذه لآنية كل حياة وكل عقل وليس شيئاً خارجاً منه : لا حياة ولا عقل .

في الأول وفي الأشياء التي بعده، وكيف هي منه

كل ما كان بعد الأول فهو^(١) من الأول اضطراراً . إلا أنه إما أن^(٢) يكون منه سواءً بلا توسط ، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء آخر هي بينه وبين الأول . فيكون إذاً للأشياء نظام وشرح . ذلك^(٣) أن منها ما هو ثان بعد الأول ، ومنها ثالث . أما الثاني^(٤) فيضاف إلى الأول ؛ وأما الثالث فيضاف إلى الثاني . وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء بلا متوسط^(٥) ، وأن يكون غير الأشياء التي بعده ، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه ؛ وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء ، وأن يكون حاضر الأشياء^(٦) بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً^(٧) ما تم يكون بعد ذلك واحداً ، فإن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذبا وليس واحداً حقاً ؛ ولا يكون له صفة ؛ ولا يناله علم البتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي . وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب ، لم يكن أولاً البتة .

الشيء المركب من أجرام كثيرة إنما هو واحد من جهة المضمار^(٨) . فاما الواحد المحض الحق فهو واحداً لا من جهة < من > الجهات ، لكن بنفسه فقط . وليس < غير > الأول بسيط محض . وليس جرم من الأجرام مبسوطاً ، بل هو مركب واقع تحت السكون ؛ فليس إذاً الجرم بأول الأشياء كلها ، لأنه مركب واقع تحت السكون . فإن الأول ليس هو جرمي ، وكان واحداً مبسوطاً ، فلا محالة أنه أول الأشياء كلها .

(١) س : وهو .

(٢) س : إنما ؛ واختلط على السامع الناسخ . فلا نقص كما يفترض كراوس .

(٣) يضاف كراوس إليها « وأو » : « وذلك » . ولا داعي للزيادة كما هو واضح من السياق .

(٤) س : ثاني . (٥) يصححها كراوس : شيء مبسوط ، اعتماداً على

النص اليوناني *ἐπὶ τὸν* ومشيئاً إلى قوله بعد : إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً ... (س ٩) . بيد أن المعنى يستقيم كذلك على القراءة الواردة في النص ، لأنه تحدث من قبل عن التوسط وأن الأشياء الأخرى كلها تم بتوسط أشياء غيرها . ثم تأيد هذه القراءة بقوله : قبل الأشياء كلها ، فهو يتحدث هنا عن استنلاله المطلق وفيه شبهة المتضمنة ، مما يستحيل معه توسط شيء آخر .

(٦) س : حاضر الأشياء . وكراوس قرأها : حاضر الأشياء . وذكر أن القراءة الأصابت هي :

حاضر الأشياء .

(٧) س : شيء . قرأها كراوس « شيئاً » ولم يشر إلى ما في النص الأصلي من قراءة .

(٨) س : العلهجار (!) .

المعقولات ثلاثة : الأول الذى هو معقول حقاً . وذلك أن الأشياء العقلية والحسية تشتاق إلى أن تعقله ، وهو لا يشتاق إلى أن يعقل شيئاً ، لأنها فيه وهو علة لها بأنه^(١) فقط ، وهو مبدع العقل . والمعقول الثانى هو العقل ، إلا أنه معقول وعاقل : يشتاق إلى أن يعقل ما فيه^(٢) ، ومعقول لما تحته : والمعقول الثالث هى الصورة الحسية الهيولانية ، التى هى معقولة بعرض لا بذاتها . وذلك أن العقل هو الذى يميزها من حاملها فى أمر المنطق : أن يصفها كأنها قائمة بذاتها مباينة لحواملها .

فإن قال قائل : فكيف العقل من المعقولات الأول ؟ قلنا إن المعقول الأول [١٢] ثابت قائم بنفسه لا يحتاج إلى شىء آخر كحاجة المَبْصِر والعقل ، فإن المَبْصِر يحتاج إلى المَبْصَر إليه ليكون مَبْصِراً ، والعقل يشتاق إلى المعقول ليكون عاقلاً . فأما المعقول الأول والعقل الأول فهو المَبْصِر والمَبْصَر إليه ، والعاقل والمعقول معاً ، لا بنوع ونوع ، لسكن بنوع واحد ، لأن المَبْصِر والمَبْصَر إليه فيه ومعه ، بل هو المَبْصِر والمَبْصَر . وذلك أن الأشياء فيه بلا فصل ، ولا تنقسم ، فذلك صارت الحياة فيه ، والعقل إنما يحس الأشياء بسكون دائم ، ويعقل الأشياء ليس كما يعقلها العقل بل بنوع أشرف .

إن العاقل الأول إنما يعقل وهو ساكن ثابت ، غير أن من فعله ما هو جوهر ، ومنه ما هو من الجوهر . فأما العقل الذى هو الجوهر ، فهو فعله الأول . وأما الفعل الذى هو من الجوهر ، فهو السكاكن من فعله ، وهو الفاعل الثانى ، والفاعل الثانى تَبَعٌ للفاعل الأول ، اضطراراً ، وهو غير ذلك الفعل ، لأن الفعل كان لاحتركة والفعل الثانى كان لِحَرَكَة . ومثال هذين الفعلين : النار ، فإن النار حرارة هى المتممة جوهر النار ثم تَوَلَّدَ من تلك الحرارة حرارة أخرى فى بعض الأشياء شبيهة بالحرارة المتممة جوهر النار ؛ غير أنه وإن كانت الحرارة هى التى تولد حرارة أخرى فى بعض الأشياء ، فإنما يُفَعَّلُ ذلك بفعل النار ؛ وذلك أن النار تفعل قوة أخرى مثل قوتها ، وهى نار ثابتة قائمة على حاتها .

الفاعل الأول يبقى على حاله ساكناً قائماً تاماً ، فيحدث من تمامه فعل ، ويكون الفعل الذى أحدث شخصاً قائماً وجوهرأ شيئاً ، لأنه إنما خرج من قوة عظيمة جداً . والفاعل

الأول هو الأول فوق كل جوهر ، وهو قوة الأشياء كلها . وأما المقول فهو الأشياء . والعقل واحد من الطبائع الكريمة الشريفة التي لا يمكن أن تكون الأشياء الطبيعية^(١) أكرم ولا أشرف منه ، لأنه هو الأشياء كلها ، وهو الحق الذي يعلم الأشياء بلا قياس ولا برهان . وههنا طبيعة أخرى أعلم وأشرف من العقل لأنها قبله وعلته له ، وهي التي تسمى الإله تبارك وتعالى . ونحن وإن كنا نذكره ونعده مع عدد سائر الأشياء ، فإنه فوق كل عدد ، وهو خارج من جميع أصناف العدد . وذلك أن العدد الجوهري لا يقع عليه ، ولا العدد الكمي . أما العدد الجوهري فهو الواقع على آنية الشيء . وأما العدد الكمي فهو الواقع على قدر آنية الشيء : كم هي . والكمية ، وإن تكثرت ، فإنما تتكرر من الواحد من غير أن تفنيه ولا أن تفرقه . وذلك أن الواحد إذا صار اثنين فالواحد على حاله ، أعنى الواحد الذي قبل الاثنين . والواحد في الاثنين كلاهما أحدان ، وليس الاثنان ولا واحد من الأحدين الذي فيه . فإن الأحدين كليهما^(٢) [١٣] في الاثنين بالسواء . فإن كان الاثنان ليسا من الأحدين اللذين فيه ، فكيف الاثنان واحد ، وكيف هما ليس بواحد ؟ فنقول إن الاثنين واحد بأن فيه الواحد وهو اثنان فيه الأحدان غير ، وإن كان الواحد موجوداً في جميع العدد فإنه فيه مختلف ، وكما أن العدد موجود في سائر الأشياء وليس هو في الأشياء كلها على نوع واحد : وذلك أنه يقال العسكر الواحد والبيت الواحد والخط الواحد والآنية الواحدة — كذلك سائر العدد في الكمية كلها على نوع واحد . وذلك أن الأحاد التي في الخمسة غير الأحاد التي في العشرة : فأما الواحد الذي في الخمسة < ف > هو الذي في العشرة ، كما أن في صورة الواقع يقع على بعض الأعداد أولاً ، وعلى بعضها ثانياً وثالثاً . وعلى ذلك لا ينال الأعداد كلها صورة الواحد نيلاً سواء : وذلك أن ما قرّب من الواحد كانت صورة الواحد فيه أقوى وأوضح ، وما بعد من الواحد كانت صورة الواحد فيه أضعف وأخفى .

كان أصحاب فيثاغورس يسمون المبدع الأول بلُغزٍ «أى لون» ، وتفسير^(٣) : «أى لون» : الذي ليس بكثير . إن أول الأوائل موجود في الأشياء وليس بموجود فيها . إن المبدع الأول يرى العالم لأنه مبدع العالم ، ولا يوجد عالم كان قبله ، وليس هو في العالم ولا في موضع ،

لأنه هو أبداع العالم ، فليس هو في موضع لأنه لم يكن موضع قبل العالم . فأما أجزاء العالم فإنها معلقة بالعالم وتوأمها فيه . فأما النفس فليست في العالم ، بل العالم فيها ؛ وذلك أن البدن ليس هو موضعاً^(١) للنفس ، بل هو العقل . وموضع البدن هو النفس ، وموضع العقل شيء آخر وذلك أن الشيء الذي العقل فيه ليس في شيء آخر ، لأنه ليس من فوقه شيء آخر ليكون فيه . فليس هو إذاً في شيء من الأشياء . فهذه العلة ليس المبدع الأول ثابتاً في شيء من الأشياء ألبتة ، بل هو ثابت قائم بذاته ، وليس بثابت مباين ولا هو قائم فيها . وليس شيء من الأشياء يحيط به ، بل هو يحيط بالأشياء كلها . فلذلك صار خير الأشياء كلها ، لأن الأشياء كلها كانت به ، وهو الذي ابتدعها ، وكلها متعلقة به ، غير أن بعض الأشياء تعلقته به أكثر وأقوى ، وبعضها تعلقه به أقل وأضعف . فلذلك صار بعض الأشياء خيراً من بعض لأن الآنية في بعضها أكثر وأبين ، وفي بعضها أقل وأخفى . فإذا أردت أن تنظر إلى المبدع الأول فيأبئك أن تنظر إليه بتوسط الأشياء^(٢) ، وإلا كنت إنما نظرت إلى أثره لا إليه . فإذا أردت < النظر > إليه ففكر : ما الشيء القائم بذاته ، المكتفى بنفسه ، النقي المحض الذي لا يشوبه شيء آخر ، والذي ينال الأشياء كلها ولا يناله [١٤] شيء^(٣) آخر من الأشياء . فإذا فكرت في ذلك ، علمت أنه لا بد من أن يكون في الأشياء شيء على هذه الصفة وأنه هو مبدع الأشياء كلها . ومن الذي يقوى على أن يصف قوة البارئ تعالى كلها وينالها بصرها ! ما أشرف الشيء الذي يقوى أن ينال منها الشيء بعد الشيء ، وهو العقل ! فإن العقل إذا هبَّ إلى البارئ تعالى ثم ألقى عليه بصره ليناله ، فإنه ينال منه شيئاً قليلاً نزرأً ، فيصفه بتلك الصفة . فأما صفة كلها فإن^(٤) يقوى العقل < أن > ينالها ولا يصفها . وإذا أراد العقل أن يعرف البارئ تعالى واجتهد في معرفته وظن أنه قد عرف شيئاً منه ، فإنما

(١) س : موضع .

(٢) يضيف كراوس هنا : < الآخر > . والمعنى واضح بموتها .

(٣) الزيادة اقترحها كراوس من قبل .

(٤) في نسخة كراوس لهذه الفقرة : « شيء » < > آخر من الأشياء . . . ويفترج

بدل المحذوف الذي افترضه : « شيء » < من الأشياء » ، والذي أسس على صفة شيء < آخر من الأشياء .

... » . وذلك اعتماداً على الأصل اليوناني *αὐτὸν πρὸς τοὺς ὅλους τῶν ὄντων* .

(٥) س : فإنما صفة كلها فإن .

يزداد منه بُعْدًا . وذلك أن ما ينفلت من صفته أكثر مما ينال منه . فإذا أردت أن تبصر
البارى تعالى ، فألق بصرك عليه إلقاء كلياً لا إلقاء متجزئاً . وقل إنه الخير . فإنه علة للحياة
الزكية العقلية الجليلة . وذلك أنه ينبوع الحياة والعقل والجوهر والهوية بأنه ^(١) واحد فقط
وهو بسيط البسيطات ، وأول الأوائل ، لأنه بدء الأشياء كلها ، وهو الذى ابتدعها . والحركة
الأولى منه لا فيه ، والسكون منه ، وهو لا يحتاج إلى السكون . — فإن كان البارى تعالى على
ما وصفنا فلا تطلبن البارى بعين ^(٢) دائرة . فإما الشيء الأول فإنه بدء السكون ، وهو أعلى
وأشرف من الجوهر ، لأنه مبدع الجوهر . فإن كان هذا على ما وصفنا قلنا : إنه ليست الأشياء
كلها واقعة تحت الحس ؛ وذلك أن ها هنا شيئاً لا يقع تحت الحس ألبتة . فإنه إن لم يكن
على ما قلنا أحلت ^(٣) [أحلت] من الإله تبارك وتعالى فيعرض له حينئذ ما يعرض للناس
الحنين في الأعياد ^(٤) فإنهم يتهمون من الطعام والشراب ، فإذا رأوا أحداً يدخل في
هياكلهم دعوه فقالوا : هلم وتنعم وعبد هذه الآلهة فتروقه ^(٥) الأصنام ، فينكر الإله الذى
لا يرى ، ويصدق بالضم الذى يرى . وإنما فعلوا ذلك لأنهم قالوا : ما لا يقع تحت الأعيان
فليس بشيء ؛ وإنما الشيء الحق : الواقع تحت الأعيان . ويشبه من اتحل ^(٦) هذا القول من
أصحاب الحس الذين قد غلب عليهم النوم جلّ دهرهم فيصدقون بما رأوا قريباً من الرؤيا ^(٧)
ويظنون أنها هي الأشياء الحق . وهذا الشوق ، أعنى الشوق الحسى ، إنما هو شوق ثان
لا الشوق الأول ، لأنه لا يراه المشتاق إلا بحس المعاينة . فذلك صار شوقاً ثانياً . فأما
الشوق الأول الذى لا يقع تحت الحس فهو أعلى وأشرف وأقدم من كل شوق : وهو الخير
الذى لا يجده ^(٨) السبيل إلى الصعود وإلى شيء آخر هو أعلى منه ، فيشتاق إليه . فليدرك كل
من نال هذا الخير الأول المحض اكتفى به ووقف ولم يطالب شيئاً آخر ، من ورأه [١٥] ،
لأنه قد سلك إلى أفق الأشياء وغاية الغايات . لأن البارى عز وجل يوصف بالحسن ^(٩) . والخير
أقدم من الحسن ، لا بالزمان ، لكنه أقدم منه بالصدق والحق . ففي الخير كل قوة ، وقوة

(١) أى بوصفه واحداً فقط . (٢) أى ينظر الفانين .

(٣) أى قلت محالاً في حق الإله . و [أحلت] فى س بالجيم وهو تحريف وتكرار .

(٤) س : الحنين فى الأعياد . (٥) س : فيروكهم (!) .

(٦) س : الفعل . (٧) س : الربا .

(٨) أجد الطريق : صار جديداً أى مستويًا غليظاً . يعنى أنه لا يتهيأ له سبيل مستور بدعوه إلى

طلب شيء أعلى ، بل هذا الخير هو غاية كل طريق ولا سبيل بعده اطالب .

الخير ابتدعت قوة الحُسن . وهو علة جميع الأشياء . فن أراد < أن > يصف البارى تعالى فليُتَنَفَّ عنه جميع الصفات ، وليجعلها خيراً فقط . فأما الخير الأول فهو البسيط المنيد الخير جميع الأشياء . وليس فى البارى تعالى صفة من صفات الأشياء . وهو فوق الصفات كلها ، لأنه علة الصفات ؛ وذلك أنه لم يحدث الحُسن من القبيح ولا الخير من الشر ولا سائر الصفات من أصدادها ، لكنها حدثت من علة هى أعلى منها ، أعنى أن الحسن حدث من علة هى فوق الحسن . والخير حدث من علة هى فوق الخير ، بل هى الخير المحض . والفاعل الكريم أفضل من المفعول ، وصفات المفعول كلها فى الفاعل ، إلا أنها فيه بنوع أرفع وأعلى طبقة . — لما رؤيت الأشياء الواقعة تحت الحس ظنت أنه قد استقصى تميز الأشياء . وسعى أصحاب الحس هذه المعرفة حكمة ، ومنهم طبقة ارتفعت قليلا عن الحس ، وذلك أن النفس العاقلة حركتهم من الشيء المقرَّوز^(٢) إلى طلب الشيء الأفضل ، وتركوا الفحص عن الفضائل الشريفة واستعملوا الأعمال الأرضية الدنيئة ، وجعلوا الشيء الأول الذى ليس وراءه شيء آخر من الأشياء الأرضية الواقعة تحت الحس . فبالحس أرادوا أن يبلغوا معرفة الشيء الأول إذ عجزوا عن المعرفة التى تنال العقل . وطبقة ثالثة أفاضل ، وهم الذين ارتفعوا من السُّفل إلى العُلُوِّ وأبصروا النور الساطع بالقوة الفاضلة فيهم النافذة الحادة ، حتى صاروا فوق السحاب وارتفعوا عن بخار الأرض المكثَّرة للعقول ، فوقفوا هناك ورضوا ورفضوا الأشياء كلها ، فالتذوا بذلك الموضع التذاذاً فائقاً وهو الموضع الحق الملائم لأفاضل الناس .

حُسن الأبدان وجمالها [فى] محمول فى الهوى . وإنما علم ذلك لأنه ربما رأى البدن الحُسن الجميل يستحيل ويتغير فيصير قبيحاً . لو كانت النفس هى علة الجمال والحسن لما كان بعضها حسناً عاقلاً وبعضها قبيحاً جاهلاً ، والجمال إنما يكون بالعقل ؛ فالعقل إذاً هو الذى أعطى النفس أن تكون عاقلة . ولا يمكن أن يكون العقل مرة عاقلاً ، ومرة جاهلاً . فإذاً العقل هو علة حُسن الأبدان وجمالها . وهو علة عقل الأنفس ومعرفة الحق . والعقل يقبل التكثير ، والشيء الأول لا يقبل التكثير بل تبقى وحدانيته دائماً .

تمت الرسالة والحمد لله وحده

(١) س : بوسيت الحس .

(٢) س : المفروود : — يقال نزلت نفسه عنه : عاقته ؛ وفر من الناس فرأ : نباعه .

نصوص متفرقة لأفلوطين

وردت في المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرق بمكتبة بودلي بأكسفورد

— ١ —

قال^(١) الشيخ اليوناني :

الفاعل الأول ساكن غير متحرك بشيء من أنواع الحركة . وسكونه يُحدث مثاله ، أعني العقل ، لافي شيء ، لأن مثاله آتية شريفة قوية ، تعلو^(٢) في الشرف والقوة على جميع الآنيات التي تحتها [١١٨] . وفي ذلك المثال كل علم ومعرفة ، لأنه لما انبجس من الفاعل الأول التفت إلى علته ونظر إليها بنحو^(٣) قوته ، فصار عقلا وجوهراً ، وهذا الجوهر هو العقل . فإذا أضيف إلى ماتحته من الجواهر كان أولاً ، وإذا أضيف إلى مافوقه كان ثانياً .

— ٢ —

^(٤) وينبغي^(٥) للفاعل الأول أن يكون ساكناً غير متحرك ، إذا^(٦) كان واجباً أن يكون شيء ما ثانياً بعده ؛ وأن يكون فعله من غير روية ولا حركة ولا إرادة مائلة إلى المفعول . والمفعول الأول — وهو العقل — انبجس من شدة سكون الفاعل وقوته ، ثم انبجست منه سائر الأشياء العقلية والحسية بتوسط العقل . وإنما انبجست منه الأشياء وصارت ذات^(٧) آنيات من قبيل إفراط قوة آينته وشدتها . وذلك أن القوة إذا كانت شديدة انبجس منها : إما شيء جوهري ، وإما شيء عرضي . أما الشيء الجوهري فكالحرارة التي تنبجس من النار وكالبرودة التي تنبجس من الثلج . وأما الأشياء العرضية فكذوات الروائح الطيبة .

(١) ورد في مخطوط مكتبة بودلي برمز مخطوط شرق مارش رقم ٥٣٩ ورقة ١٧ ب وما يليها .

(٢) التساع الخامس ١٤ : ٦ : ٢٥ — ٣٧ (= ٥ - س ٢٢ وما يليها في بريبة) .

(٣) س : تعلوا . (٤) س : لنحو .

(٥) باللدة فوق الألف مما يؤيد قراءتها لها #ivai .

(٦) يريد روزنتال تصحيحها : إذ ، لأن اليوناني (تساع ٥ م : ٦ : ٢٥ — ٣٧) يورد ،

ولكن العربي يدل أيضاً على نفس معنى هذا اللفظ اليوناني هنا .

(٧) يريد روزنتال تصحيحها إلى : ذوات . — ولا داعي ذلك .

فإن الشيء ذا الرائحة الطيبة مادام ثابتاً قائماً، فتلك الرائحة تنبث منه إلى خارج فيلتذ بها الحيوان القريب منه .

- ٣ -

(١) وقال : إن العقل إنما صار [١١٩] هو الأشياء كلها لأن مُبدِعِه ليس كشيء من الأشياء . وإنما صار المبدع الأول لا يشبه شيئاً من الأشياء لأن الأشياء كلها منه . ولأنه لاحولية له ولا صورة له خاصة لازمة . وذلك أن المبدع الأول واحد وحده ، أعنى أنه آتية فقط ليس لها صفة تليق بها ، لأن الصفات كلها منبثة منها . فمن أجل ذلك صارت الأشياء كلها فيها ، وليست هي في شيء من الأشياء إلا بنوع علة .

فأما العقل فإن الأشياء فيه ، وهو في الأشياء . وإنما صارت الأشياء في العقل لأن صورها فيه ومنه انبثت في الأشياء لأنه علة الأشياء التي تحته . غير أنه ، وإن كان العقل علة للأشياء التي تحته ، فإنه ليس بعلة تامة للشيء ، لأنه إنما هو علة صورة الشيء فقط ، لا علة هوية . فأما الفاعل الأول فإنه علة تامة . وذلك أنه علة هوية الشيء وصورته بلا توسط ، وعلة هوية (٢) النفس وصورة الأشياء بتوسط [١٩ ب] العقل والنفس . والأشياء كلها مصورة في العقل من غير أن تكون مصورة في العلة الأولى ، بل إنما هي منبجسة منها . وكل شيء من الأشياء العقلية محدود . وإنما حدد الشيء حليته وصورته . وذلك أن العلة الأولى لما أبدعت هوية (٣) الأشياء لم تدعها محمولة على غير حد ، بل هي التي تحدّها (٤) وتحيط بها (٥) . وإنما تحدّها بصورها . فحد الشيء المفعول هو صورته وسكونه . والسكون إنما هو حلية للعقل وحدّله . وبالحلية والسكون يكون قوام العقل وثباته وسائر الأشياء العقلية (٦) .

(١) الفترتان الأولىان تلخيص السماع الخامس : ١ : ٧ : ١٩ : ٢٢ (= > ٥ س ٢٤ برية)
 (٢) يقترح روزنثال تصحيحها إلى : هويته . — وما في النص أكثر إضالة ، ويعود أيضاً إلى
 « الشيء عامة » . (٣) س : هويته .
 (٤) س : تحدّه . (٥) س : به .
 (٦) هذه الفقرة تناظر السماع ٥ : ١ : س ٢٣ — س ٢٦ (نشرة برية > ٥ ص ٢٤) .

— ٤ —

وقال^(١) : إن الواحد المحض يشبه الضوء ، والواحد الثاني المنسوب إلى شيء آخر يشبه الشمس ، والشئ الثالث يشبه القمر الذى ينال ضوءه من الشمس . فالنفس فيها عقل مكتسب ينيرها بنوره وبصيرها عقلية . والعقل : فيه نور ذاتي ، وليس هو نور فقط لكنه جوهر قابل للنور . فأما الشئ الذى ينير العقل ويفيض عليه النور [١٢٠] وهو نور فقط وليس هو شيء آخر غير النور ، لكنه نور مبسوطٌ صرف محض يفيض قوته على العقل فيصيره عقلاً منيراً مضيئاً . غير أن النور الذى فى العقل هو شيء فى شيء . فأما النور الذى ينير العقل فليس هو فى شيء آخر ، بل هو نور وحده قائمٌ ثابت بذاته ينير جميع الأشياء . غير أن من الأشياء ما يقبل نوره أكثر ، ومنها ما يقبل نوره أقل .

— ٥ —

وقال^(٢) : إن الواحد الحق هو مبدع الأشياء ، وليس هو بعيد منها ولا بمفارق لها ، بل هو مع الأشياء كلها ؛ إلا أنه معها كأنه ليس معها ؛ وإنما تستبين معيته مع الأشياء التى تقوى على قبوله .

— ٦ —

ويقول^(٣) : إنه واحد عظيم ، أعظم الأشياء لا بالجثة ، لكن بالقوة . وكذلك إذا قلنا إنه لانهائية له ، لا يعنى أنه لانهائية له بأنه جهة أو عدد ، لكننا نعنى أنه لا يحيط بقوته شيء ؛ وذلك أنه فوق وهم المتوهم ، ثابت ، قائم بذاته ، ليس فيه شيء من الصفات . [٢٠ ب] وهو خير ليس لذاته ، لأن ذاته هى الخير المحض الحق ، لكنه خير اسائر الأشياء التى

(١) س : ويقال . — وهذه الفقرة تناظر النسخ ٥ : ٤ س ١٦ — س ٢٤ (> ٥ س ١١٦ بريه) .

(٢) فى هذه الفقرة بعض معانى ما ورد فى النسخ ٥ : ٤ : ١ س ٦ — س ٧ (> ٥ س ٧٩ بريه) .

(٣) هذه الفقرة تناظر النسخ ٦ : ٩ : ٦ س ٧ — س ٥٠ (> ٦ فى ١ س ١٧٩ — س ١٨١ بريه) .

تقوى على قبول الخير الذى يفيضه عليها . وليس له حركة لأنه قبل الحركة وقبل الفكرة وقبل العلم ؛ وليس فيه شيء يريد أن يعلمه كما يعلم العالم ، بل هو العلم الذى لا يحتاج إلى أن يعلم بعلم آخر ، لأنه هو العلم المحض الأقصى المحيط بكل علم وعلّة العلوم .

[فإن قال قائل : إن كان العقل إنما يستفيد الصورة العقلية والحسية من الفاعل الأول إذا أتى بصره عليه ثم يفيضها على ماتمته ، وإنما تفيض الصور على ماتمته صورة بعد صورة — أفتراه لذلك يستفيدها من الفاعل الأول واحدة بعد واحدة ؟ فإن كان يستفيد الصور واحدةً بعد واحدة ، كان الفاعل [على] الأول لا محالة إنما يفعل أفعاله فعلا متجزئاً . فإن كانت تلك الآتية الحق تفعل أفعالها واحداً بعد واحد ، فقد بقى فيها إذن أفعال لم تظهر بعد . فإن كان كذلك ، فإنها إذن لم تفعل الأشياء بأنها^(٣) فقط ، لكنها فعلتها بروية وحركة ما — وهذا محالٌ قبيح .

[١٣١] قلنا^(٤) : إن الآتية^(٣) الأولى^(٤) فعلت فمها كاه دفعة واحدة بغاية الفعل ، وليس من وراء فعلها فعل آخر — لأنها لم تقوّ على أن تأنى بفعل آخر ، لكنها إنما فعلت فعلها بغاية الحكمة التى لا يمكن أن يكون المفعول بنوع آخر على غير ما هو عليه الآن . فنهاية الفعل إنما هو من تلقاء المفعول ، لا من تلقاء الفاعل . فلما فعل الفاعل ، فعلاه دفعة واحدة بغاية الإحكام ، أحسن العقل نفعه كله معاً وفق دفعة واحدة من غير أن يكون عالماً بفضائله كلها . فإن كان هذا هكذا ، وكان العقل أول مفعول ، فإنما يعلم فضائل الفاعل الأول شيئاً بعد شيء ؛ وكذلك يفيضها على ماتمته شيئاً بعد شيء ، فالعقل يحسُّ بفضائل الفاعل الأول دفعة واحدة من غير أن يفيضها على النفس دفعة بعد دفعة^(٥) .

(١) ما بين القوسين : هذه لفظة نفس أنها من كلام شيخ نيونى ، من شرح شرح على هذا الموضع .

(٢) أن .. — وجود . (٣) بكرة على ذات في تصور .

(٤) من : الأول .

(*) لم ينشر زوربات هذه لفظة مع أنها متصلة بـ فيها : فسكن عليه — يحرف كمنه أو يثبتها معاً .

قال^(١) الشيخ اليونانى :

العقل الأول المبتدع ليس بذى صورة ، < و > إذا أضيف إلى المبتدع الأول كان ذا صورة ، لأنه يتناهى فيشكل فيكون ذا حلية وصورة . فأما المبتدع الاول^(٢) [٢١ ب] فإنه لا صورة له لأنه ليس من فوقه شيء آخر يريد أن يتناهى إليه ، ولا شيء مما تحته يقدر أن يتناهى إليه ؛ فهو من كل الجهات غير متناه ؛ فلذلك صار لاحلية^(٣) له ولا صورة . ولو كان المبتدع الأول صورة ، لكان العقل كلمة ما . وليس العقل بكلمة ولا فيه كلمة ، لأنه ابتدع ابتداءً من غير أن يكون مُبتدعاً ذا صفة أو صورة فيجعل تلك الصفة كلمة فيه . فالعقل ليس بكلمة ولا فيه كلمة ، بل هو فاعل الكلم في الأشياء لأنه ذو صفة وحلية . فإذا فعل الشيء أثر فيه من بعض صفاته شيئاً ، فيكون ذلك الأثر هو الكلمة الفاعلة في الشيء .

وينبغى للأول^(٤) أن يكون كثيراً من جهة من الجهات ، وإلا كانت الكثرة التي فيه معلقة في واحد آخر قبله . بل ينبغى أن يكون واحداً خيراً محضاً ، وأن يكون مبدعاً لشيء واحد خير ذى صورة خيرية : إما يكون أثراً من المبتدع الأول ، وإما أن يكون أثره . [١٢٢] فإثر المبتدع هو العقل ، وأثر العقل هو الحياة ، والحياة هي عقل أيضاً ؛ كما أن أثر النار هو نار أيضاً . غير أنه ينبغى أن يكون في الأثر ما في المؤثر وما ليس^(٥) فيه . وذلك أن المؤثر الأول واحد وأثره العقل والعقل اثنان^(٦) لأنه مُبتدع والمبتدع بعد المُبتدع . وأثر العقل : النفس . ففي العقل ما في النفس . وفيها ما ليس في العقل : وذلك أنها أكثر من

(١) راجع الجملة الأول من هذه الفقرة في النسخ الخامس : ١ : ٧ س ٤٠ — س ٤٢

(٢) س ٥٥ س ٢٥ برية .

(٣) فأما المبتدع الأول : مكررة في المخطوط .

(٤) س : حياة .

(٥) أى : وزيادة عما فيه .

(٦) س : اثنين .

اثنين . فلذلك صارت النفس تميل وتنصرف . وتصرفها هو فكرتها . فلا يزال كل واحد من الصور يؤثر أثراً فيكون أثره أكثر منه ، إلى أن نأق إلى أثر لا يؤثر البتة . فأول الأوائل مؤثر لا يتأثر ، وآخر الأشياء أثر لا يؤثر ؛ وما بينهما مؤثر ومؤثر : مؤثر لما تحته ، ومؤثر مما فوقه . غير أن الأثر الأول ، وهو العقل ، يتحرك حركة عقلية مستوية لاعوج فيها ألبتة لأنه أثر من مؤثر ساكن لا يتحرك بشيء من الحركات ألبتة . — والأثر الثاني ، وهو النفس ، يتحرك حركة نفسانية مائلة قليلاً ، لأنها من مؤثر متحرك . فلذلك [٢٢ ب] صارت النفس متفكرة . — والأثر الثالث هو الجرم الشريف الأول السماوي . وحركته حركة موضعية مستوية في الموضع . وإنما صار يتحرك حركة موضعية لأنه مؤثر من متحرك مائل ، إلا أن حركته ليست بموضعية . — والأثر الرابع هو الأجرام الأرضية ، وحركتها حركة موضعية غير مستوية^(١) في الموضع والسكيف ، فلذلك صارت تتضاد في الموضع والقوى . وكل الآثار معلق في الفعل الأول ، وهو العقل . والعقل معلق في الفاعل الأول . والفاعل الأول هو مبدعها كلها وحافظها — إلا أنه مبدع بعضها بلا توسط وبعضها بتوسط .

- ٩ -

وقال الشيخ اليوناني :

انبجاس العقل من الأول لشدة قوته ، وسكونه لالحركته ؛ لأن القوة الشديدة ينجس منها إما شيء جوهرى : كالحجارة من النار والبرودة من الثلج ، أو عراضى كالأرئحة من ذى الرأحة ، لأنه ما دام ثابتاً فتلك الرأحة ٢٩ | تثبت منه .

- ١٠ -

قال الشيخ اليوناني :

البصر^(٢) وسائر الحواس لا تفال المحسوس إلا أن يكون بينهما ، وبينه جرم متوسط .

(١) س : المستوية .

(٢) لم يذكر هذه الفقرة دور بال . ومي وزنة في الخطوط الفقه ورقة ٢٨ ب — ١٢٩ .

(٣) هذه الفقرة . من الكتاب الرابع : ٥ : ١٠ س ٣ — س ١٠ (٤ : ١٥٥ ريبه) .

وذلك أن الحسن إنما هو من حيز النفس . والنفسُ إذا كانت في المكان العقلي علمت الأشياء العقلية من غير أن تحتاج إلى شيء من الأجرام ؛ وإذا كانت في العالم الحسي احتاجت [٩٤ ب] في معرفة المحسوسات إلى الجسم . والنفس إذا اتحدت بالأشياء المحسوسة فإنما تنال معرفتها بالأشياء الشبيهة بها القوية على قبول الآثار المحسوسة ؛ فتحسُّ النفس الأشياء المحسوسة وتعرفها بتوسطها .

والبصر يدرك الألوان بمتوسط يقبل أثر اللون أولاً ثم يؤديه إلى البصر ؛ وإلا لم يقوَ البصرُ على نيل اللون . وذلك أن البصر أطف من المحسوس ذى اللون كثيراً ، والهواء أطف من اللون قليلاً ، أعنى أن الهواء أعظم من البصر قليلاً وأطف من المحسوس . فلما كان الهواء متوسطاً على هذه الجهة قَبِل أثر المحسوس فأداه إلى الحسن ، لأن الشيء إنما يؤثر في الشيء الشبيه به الذى لم يباينه مباينة^(١) بعيدة ، ولا يؤثر في الشيء الذى كان مبايناً . فالهواء إذن يقبل أثر لون [٩٥ ا] الجرم فيؤديه إلى البصر . فإذا أداه إليه تشبه به البصر أيضاً وصار مثله^(٢) يحسُّ إحساساً صحيحاً .

فإن قال قائل : فإن المبصر يحتاج إلى شيء متوسط يكون بينه وبين المبصر إليه وإلا لم يبصره ، لأن المحسوس لا يصل إلى الحسن إلا أن يسلك في الهواء فيغيره ثم يصل بذلك التغير إلى البصر — قلنا : فلسنا نرى كل سالك في الهواء يغير الهواء ، لكنه ربما فرج^(٣) الهواء فقط من غير أن يغيره كالحجر : فإنه إذا سقط من فوق وسلك في الهواء فإنما يفرجُ الهواء فقط ولا يغيره . فإن قال قائل : إن الحجر إذا سقط من العلو وانفراج له الهواء فإنما ذلك الانفراج أثرٌ من الآثار لأن الحجر يدفع الهواء دفعاً قوياً ، والهواء يتدفع ، والاندفاع أثر ، فالهواء إذن يتأثر من الحجر . وكذلك النار : إذا سلكت من النقل إلى فوق فإنما تدفع الهواء فينفرج لها ، إلا أن انفراج الهواء من النار [٩٥ ب] أسرع من انفراجها من الحجر . قلنا : إن سلوك النار إلى فوق وسلوك الحجر إلى أسفل إنما يكون بانفراج الهواء ، وذلك أن الحجر يشق الهواء ويمر فيه سفلاً وكذلك^(٤) النار تشق الهواء وتمر

(١) ص : يتاينه مناية (!) - قد أصلحه روزنتال هكذا : لم يتاينه مناية بعيدة (!)

(٢) يصححه روزنتال بإضافة وار العنثف : ويحس - ولا داعي لذلك .

(٣) فرج الشيء : فتحه .

(٤) ص : فكذلك .

فيه علواً ، والشقُّ لا يكون (إلا) بالدفع ، لكنه يكون بأن الهواء ينفرج لجرم السالك فيه . فإذا انفرج وسلك السالك ، امتلاً أيضاً ورجع إلى الحال التي كان عليها بدءاً . فإن كان هكذا ، وكان الهواء إنما ينفرج للأجرام التي تمرُّ به فقط من غير أن يقبل شيئاً من آثارها ، فما الذي يتمننا أن نقول إن صور الأشياء المحسوسة تسلك إلى البصر من غير أن ينفرج الهواء ، إلا أنها روحانية تسلك ولا تحتاج إلى فرجة الهواء ؟

فإن قال : إن صور الأشياء المحسوسة إن لم تكن معلقة محمولة في الهواء اضمحلت وبادت قبل أن تأتي البصر فلا يقع عليها البصر ألبتة فلذلك [٩٦ أ] صار الهواء يقبل صور الأشياء المحسوسة أولاً ، ثم يقبلها بعد ذلك البصر بتوسط الهواء — قلنا : إن كنا نحن لأنحس المحسوس^(١) حتى ينفعل الهواء أولاً ، لزم من ذلك أن نكون ننظر^(٢) الشيء من غير أن نلقى أبصارنا عليه لأننا إنما حسبنا بالهواء الذي يلينا لحسنا بجمرة النار ، فإن النار إذا كانت بعيدة منا لم تسخن أبداننا ، بل الهواء الذي يسخن أبداننا الهواء المحيط بنا القريب منا ، لأن الحرارة إنما تسخن الشيء باللماسة ، فإن لم تلامسه لم تسخنه . فأما البصير فلا يكون باللماسة . والدليل على ذلك أنه إذا وضع المحسوس على العين ولا مسها لم تبصره . لكن ينبغي أن يكون الشيء الواقع تحت البصر بعيداً من البصر بعداً معتدلاً ، وأن يكون^(٣) المتوسط بين البصر وبين المبصر نيراً مضيئاً . وإنما احتاج البصر إلى الضياء لأن الهواء [٩٦ ب] المتوسط مظلم . فهو أن الهواء لم يكن مظلماً لم يحتج البصر إلى الضوء ، لأن الظلمة إنما هي حجاب بين المبصر والمبصر إليه ، فينبغي أن يزاح المانع بالضوء لينال البصر محسوسه . وإنما صار البصر لا يبصر الشيء إذا وضع عليه لأن البصر والشيء المحسوس ظلان^(٤) ، فإذا وضع المحسوس على العين لم يره من أجل الظل الحادث منهما . والدليل على أن البصر يقع على المبصر إليه من غير أن ينفعل الهواء من صورة المحسوس — الأشياء التي تراها بالليل كالنار والكواكب : فإننا قد زى النار وضوء الكواكب بالليل . ولا يقدر أحد أن يقول إن ضوء النار والكواكب يؤثر في الهواء فيأتي أبصارنا . فإنه لو كان ذلك كذلك ، لما كان

(١) من هنا حتى آخر المعام عليه هذه العلامة لم ينشره روزنثال .

(٢) ص : ننظر . (٣) ص : نلاين .

(٤) ص : كان .

الهواء مظلمًا ، لأن النار كانت مضيئةً ونيرةً بصورتها التي صارت فيه . وربما استبانَت النار [١٩٧] بالليل من ثقب برج الديدبان ، والكواكب مستنيرةً بالقيم^(١) .

قال : والبصر لا يحتاج في نيته المحسوس إلى الهواء المتوسط بينه وبين المحسوس ، بل إنما يحتاج إلى الضوء فقط . فلما صار الضوء إنما قوامه بالهواء ، إلا أنه تمامه ، صار الهواء متوسطًا بين البصر وبين المحسوس بعرض .

وقال^(١) الشيخ اليوناني : الضوء كيمي . والكيفيات لا تقوم بأنفسها ، لكن في غيرها ، لأن الكيفيات محمولة . فإن كان الضوء كيميا والكيفية محمولة ، اضطرب الضوء إلى أن يطلب له حاملًا جرميًا يكون فيه .

فأما^(٢) فعل الضوء فإنما يكون من شيء آخر لا من حامل الضوء ؛ وفعل الشمس ، أعنى الضوء ، إنما هو حياة للجرم الصافي المستشف ، وهو ينبوع الضوء وبدؤه . وأما الضوء الكائن في ظاهر أفق الجرم الصافي فإنما هو صميم للضوء الباطن ، وهو فعل ثان^(٣) غير مفارق للفعل الأول .

وقال^(٤) الشيخ : القوة النامية منبثة في البدن كله ، فلهذا صارت أعضاء البدن كلها تلتذ وتألم . والشهوة مثل ذلك ، لأنها من حيز القوة النامية ، وليس عضو من أعضاء البدن إلا والشهوة راتبه فيه . والدليل على ذلك الأوجاع والذات : فإن كل عضو قد يألم ويلتذ ، والألم واللذة من باب الشهوة . وذلك إذا [١١٠٣] نال العضو

(١) ورد في المخطوط ورقة ١١٠١ . وينظر التساع الرابع : ٥ : ٦ : س ١١ — س ١٣ (ج ٤ س ١٦٣ بريه) .

(٢) ينظر التساع الرابع : ٥ : ٧ : س ١٣ — س ١٧ (ج ٤ س ١٦٤ بريه) .

(٣) س : تأتي .

(٤) في المخطوط ورقة ١٠٢ ب — وينظر التساع الرابع : ٤ : ٢٨ : س ١٠ — س ١٣

(ج ٤ س ١٣٠ بريه) .

شهوته التذ؛ وإذا لم ينلها^(١) وجد ألماً لعدم تلك الشهوة .

فإن قال قائل : إن الأولين جعلوا موضع الشهوة الكبد - قلنا لهم^(٢) : إنما جعلوا ذلك لآمن أجل أن الشهوة هناك فقط ، لكنه لما كانت القوة النامية تبدأ بفعلها من ذلك الموضع قالوا إنه موضع القوة النامية والقوة الشهوانية . فالنفس إنما تبتدى^٣ في فعل النماء والشهوة من الكبد ، ثم تبتث في جميع الأعضاء للبدن . وقد قلنا في قوى النفس إنها ظل لها ، وظل النفس النامية والشهوانية إنما يبدأ من هذا العضو ، أعنى الكبد ، ثم ينسط في جميع البدن . والغضب من حيز النفس النامية ، وذلك أن النفس النامية هي التي تصير البدن حساساً للأشياء المؤلمة وتجعل البدن ذا سرعة ودم . وحينما كانت الشهوة فهناك الغضب ؛ وحينما كان الغضب فهناك الشهوة . والدليل على أن ذلك [١٠٣ ب] كذلك أهل القوة والقمع للشهوة المستعنين عليها ، فإنهم أيضاً أهل القوة على الغضب . فأما الذين استعبدتهم^(٤) الشهوة وقهرتهم وغلبت عليهم فلذلك يغلب عليهم الغضب أيضاً فيكونون في سرعة الغضب وشدة عليهم كأنهم السباع . وبدء الغضب الجسماني إنما يكون من قبل المرة والدم بسرعة حركتهما ، وذلك أنه إذا ألم البدن الكثير الدم والمرة ألماً حاج لذلك الدم والمرة ، فإذا هاج حس الوهم^٥ بهيجانهما فأدى ذلك إلى النفس وأعلمهما ما نال البدن من ذلك الأذى . وإنما يؤدي الوهم^٦ إلى النفس الألم الداخلي على البدن لتنهض النفس فتدفع عن البدن ذلك الشيء المؤلم . - وأول الغضب بدؤه من القوة البهيمية المرية ، ومنتهاه إلى النفس الناطقة . وأصحاب الدم الحار الغلي والمرة اللهبية سريع غضبهم ؛ والذين قليلة سرتهم فقائرة دماؤهم ، والذين طباعهم^(٧) ...^(٨)

(١) سر : نيله .

(٢) ما بين العلامتين لم ينشره روزنتال - مع أنه ورد في مجل معناه في الموصف المشار إليه من النساغات .

(٢) سر : استعبد بهم .

(٣) بعد هذا يباس في النصف الأعلى من ٢١٠٧ ذلك كلام ميتور في المخطوط .

(١٣ - أذونين)

وقال الشيخ :

الخير المحض هو الأوّل الذي يفيض الخير [١١٣ ب] على الأشياء فيلبسها الخير مثلما تُلبس الشمس الأجسام نوراً تشرق به .

والخير الأوّل خير محض ، لا بإضافةٍ إلى شيءٍ آخر — لأنه ليس فوقه شيءٌ آخر ، بل الأشياء كلها تحته ومنه تنال الخير . وهو فاعل ، إلّا أن فعله العقل والحياة والنفس وسائر الأشياء التي فيها حياةٌ وعقل .

وكما تباعد الشيء من الهوى كان الخير فيه أكثر ، وكما^(١) دنا من الهوى وصار في حيزها كان الخير فيه أقل .

فإن قال قائل : إن الحياة ليست بخير لأنها مملوءة تعباً ونصباً وليست بذات راحة — قلنا^(٢) : إن هذه الحياة ليست الحياة المحضة الخالصة ، لكنها الحياة الأرضية المستوية بالموت . فأما الحياة الخالصة السماوية فإنها ذات راحة ولذة غير فانية ، وليس فيها شيءٌ من التعب والنصب .

فإن قال قائل : فما الذي يفعل الآن الخير الأوّل ؟ قلنا إنه^(٣) [١١٤ ا] يحفظ جواهر هذه الأشياء وصورها ، ويجعل الجواهر العاقلة تعقل والجواهر الحية تحيا ، وذلك أنه يثبت في الأشياء العقلية العقل وفي الأشياء الحية الحياة^(٤) .

قال : والشر إنما يكون خيراً في الأشياء الأخيرة التي لم تنل من الخير الأوّل شيئاً ألبتة . وكما أنه ليس فوق الخير الأوّل شيءٌ آخر ، كذلك^(٥) ليس تحت الأشياء الشريّة شيءٌ آخر ولا يظنّ ظان أن الشر الأخير ضدّ للخير الأوّل ، وذلك أنه ليس بينهما وسط . فالخير الأوّل إذن هو الذي لا ضد له . والخير إمّا ألا يكون موجوداً ، وإن كان فإنه لا يكون له ضدّ ألبتة . ولا يمكن ألا يكون الخير موجوداً لأنه هو علة الأشياء .

(١) س : فكما .

(٢) من هنا حتى آخر الفقرة لم ينشره روزنتال .

(٣) ما بين الرقبتين لم ينشره روزنتال .

(٤) س : لذلك

من كتاب منتخب «صوان الحكمة»^(١)

مخطوط كوبريلي رقم ٩٠٢

- ١ -

[١٣١] ذيوجانس السكبي : كان ذيوجانس هذا حكيماً^(٢) فاضلاً قد أخذ نفسه بالكشف^(٣) لا يقتنى شيئاً بته ولا يأوى إلى منزل ولم يكن في ملكه شيء غير ما يوارى عورته ويستتر بدنه . يأكل قوت يومه بيوم . وكان إذا جاع أكل الخبز أين وجدته ليلاً كان أو نهراً ، عند ملك كان أو سوقة لا يحتشم أحداً . وقيل إنه مرةً بخباز يخبز فأخذ من خبزه فأكل . ثم سر به في الغد فوجده يخبز فتناول من خبزه لياً كل ، فقال له الخباز : قد أكلت أمس ! قال له : وآكل اليوم أيضاً لأنك تخبز في كل يوم ، وأنا أجوع في كل يوم .

وهو صاحب الشيخ اليوناني ومعلمه . والشيخ اليوناني هو صاحب الحكمة التي ظهرت منه في كتبه المعروفة به . وليس هذا موضع ذكرها . فمن أحب أن يطالعها فليقرأها من تلك الكتب فإنها موجودة فيها .

- ٢ -

[١٣٢] الشيخ اليوناني :

ولما ذكرنا في ابتداء هذا الكلام عن اختصاص الشيخ اليوناني بذيوجانس وكونه من تلامذته اتبعنا ذلك بتفصيل مشتمل على تبيد من [٣٢ ب] كلامه حسباً ووجد وظفر به .

قيل له : ما بلغ من محبتك للعلم ؟ فقال له : إذا اغتممت فهو سلاتي ، وإذا ارتحتُ

(١) عن صورة شمسية في دار الكتب المصرية تحت رقم و ٢٦٦٣ .

(٢) قشف الرجل يقشف قشفاً وقشف يقشف قشافة : قشر جده ولم يتمهد نظافة . رنت هيئته وساءت حاله وضاع عيشه ولوحته الشمس أو القفر فقير . وأصل القشف : خشونة العيش وشدة . قشف الرجل بمعنى قشف .

فهو لذى . وإذا فترت فهو هزتي . وإذا نشطت فهو عدتي . وإذا أظلم على فهو ضيائي ونورى . وإذا انجلي عنى فهو تزهقى وسرورى .

وقال : النفس جوهرٌ كريمٌ شريفٌ ، يشبه دائرةً قد دارت على مركزها ، غير أنها^(١) دائرةٌ لا يُبدلها ، ومركزها هو العقل . وكذلك العقل هو دائرةٌ استدارت على مركزها ، وهو الخير الأول المحض . غير أنه وإن كان العقل والنفس دائرتين ، لكن دائرة العقل لا تتحرك أبداً ، بل هى ساكنة ذاتية شبيهةٌ بمركزها . وأما دائرة النفس فإنها تتحرك على مركزها وهو العقل . غير أن دائرة العقل ، وإن كانت شبيهةً بجوهرها ، لكنها تتحرك حركة الاشتياق لأنها تشتاقي إلى مركزها وهو الخير الأول . ومثلها دائرة النفس فإنها تتحرك حركة اشتياق أيضاً ، إلا أن فى حركتها ميلا ، لأنها تشتاقي إلى العقل والخير الأول ، ولأن الذى هو — فوق كل أن . فأما دائرة هذا العالم فإنها دائرة تدور حول النفس وإليها تشتاقي . وإنما تتحرك هذه الحركة الدائمة شوقاً إلى النفس كشوق النفس إلى العقل وشوق العقل إلى الخير المحض الأول ، لأن دائرة هذا العالم إنما هى جرمٌ ، والجرم يشتاقي إلى الشيء الخارج منه ، ويحرص على أن يصير إليه فيعاقبه . فذلك يتحرك الجرم الأقصى الشريف حركةً مستديرةً لأنه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح إليها ويسكن عندها .

وقال : ليس للبدع الأول — جلّ وعلا — صورة ولا حلية مثل صور الأشياء العالمية ولا مثل الصور التى فى العالم السفلى ولا قوة مثل قواها . لكنه فوق [١٣٣] كل صورة وكل حلية وكل قوة ، لأنه مبدع كل حلية وصورة حسنة بتوشط العقل . وذلك أن الشيء المكون إذا كان مكوناً فإنه من الواجب أن يكون شيئاً ما ، وأن تكون له حلية وصورة ما . فأما البدع الأول — جلّ وعلا — الذى لم يكن أحد ولم يبدعه أحد فلا حلية ولا صورة له ، لأنه هو المصور الحق مبدع الموهيات كلها .

وقال : المبدع الأول الحق ليس شيئاً^(٢) من الأشياء ، وهو جميع الأشياء ، وايس الأشياء كلها ، لأن الأشياء منه .

وقال : ما غيظي على الذين كذبوا على الأشخاص السماوية ذوات الزينة والحركات الموزونة والآثار الغريبة والأخبار العجيبة . ولكن غيظي على الذين كذبوا على ناظميها ومصرفها وناضدها : فإنهم افتروا عليه ونسبوا الباطل إليه وادعوا أنهم أبناؤه وأخياره وأحباؤه : فأتوا نكراً ، وكلفوا عباد الله عسراً ، وكان عاقبة أمرهم خسراً .

وقال : قد صدق أفاضل الأولين في قولهم في مالك الأشياء إنه الأشياء كلها . لأنه هو علة كونها بأنه فقط ، وعلة شوقها إليه . وهو خلاف الأشياء كلها ، وليس فيه شيء مما أبدعها ألبتة . وذلك أنه لو كان فيه شيء لما كان هو علة الأشياء كلها . فإن كان هذا هكذا ، وكان العقل الأول واحداً من الأشياء ، فليس فيه إذن عقل .

وقال : الله أبدع الأشياء بأنه فقط ، وبأنه يعدها ويحفظها ويدبرها ، لا بصفة من الصفات . وإذا وصفناه بالحسنات والفضائل كلها فإنما نعني بذلك أنه علة الحسنات والفضائل ، وأنه إنما جعلها في الصور وهو مبدعها .

وقال : إن الفاعل الأول — جل وعز — أبدع الأشياء كلها بغاية الحكمة [١٣٣] لا يقدر أحد أن ينال عقل كونها ، ولم كانت على الحال التي الآن عليها ، ولا أن يعرفها كنهه معرفتها ، ولم صارت الأرض في الوسط ، ولم كانت مستديرة ولم تكن مستطيلة ولا منحرفة . فإنك إن تقدر أن تقول في ذلك شيئاً إلا أن تقول : كذلك كان ينبغي أن تكون الأرض مستديرة موضوعة في الوسط ، وأن الباري — جلّ وعزّ — صيرها وسطاً . وكذلك كان ينبغي أن تكون مستديرة ، موضوعة في الوسط ، وهو موضعها الذي لا يمكن أن تكون إلا فيه . ولو فكرت دهرك ورويت في شكل الأرض وسائر الاسطوانات ومواضعها وفي سائر الأشياء الجزئية ، ولم كانت على الحال التي الآن عليها ولم تكن على خلافها — لم تكن تقدر على علم ذلك إلا بالتخمين والحزر . وأما العلة القصوى التي من أجلها كانت الأشياء على ما هي عليه الآن فلم ينالها ولا يعرفها أحد لأنها إنما كانت بغاية الحكمة الواسعة لكل حكمة . وذلك أن كل فاعل يفعل بروية وفكر فإنه يفعل فعلاً لا بأنيته^(١) ، لكن بفضل فيه . فإذ لا يكون فعلاً غاية في النفاة^(٢) والإحكام . وكل فاعل يفعل بلا روية ولا فكر

(١) بلادة فوق الأنف في المخطوط . (٢) من : النفاة — والنفاة : اللذان .

فإنما يفعل بأنه فقط لا بفضلٍ فيه ، فلذلك يكون فعله فعلاً محكماً غاية في الإتقان والحسن .
فإن كان هذا هكذا ، قلنا : إن الفاعل الأول — جل وعزَّ — لا يحتاج في إبداع
الأشياء إلى روية ولا فكر ، وذلك أنه ينال الملل بلا قياس . فلذلك لا يروى في إبداع
الأشياء ، ولا يفكر في نيلِ عللها ومعرفتها ، بل يبدع الأشياء ويعلم عللها قبل أن يروى فيها
ويفكر . وذلك أن الروية والفكرة والعلل والعلم والبرهان والقنوع وسائر ما يشبه هذه
الأشياء إنما كانت أجزاء [١٣٤] وهو الذي أبدعها . وكيف يستعين بها وهي لم تكن بعداً !
وهذا محالٌ غير ممكن . والله أعلم بالصواب ^(١) .

من كتاب « في علم ما بعد الطبيعة »

لعبد اللطيف بن يوسف البغدادي

عن المخطوط رقم ١٧٧ حكمة تيمور بدار الكتب المصرية

الفصل الحادى والعشرون

[١٤٧]

في أتولوجيا - وهو علم الربوبية

قال الحكيم :

إن في كل كثرةٍ الواحد موجود . وأخذ يبيّن ذلك بأقويل مقنعة وأحجج

وثيقة . وذلك :

إن لم يكن الواحد في شيء من الكثرات بحيث لا يوصف شيء منها ولا من أجزائها التي منها ائتلفت - بالواحدية ، كانت كلها كثرات فلم تنفصل كثرة عن كثرة ، ولم تقا عشرة واحدة ولا مائة واحدة ، ولا هذه المدينة غير هذه المدينة ، ولا زيد غير عمرو ، وكانت الأجزاء التي ائتلفت منها الكثرة كثرات أيضاً ، ويمر ذلك إلى غير نهاية ويكون كل واحدٍ من أجزاء العشرة وأجزاء زيدٍ محصورة ، وأجزاء أجزائها كثرات ، ويتجاذى ذلك بغير نهاية ، ويلزم أن يكون الجزء أكثر من الكل لأن^(١) كلية العشرة وكلية زيد محصورة ، والكثرات التي منها ائتلفت غير متناهية . وهذا ظاهر البطلان يمتنع أن يدخل في الوهم فضلاً عن الوجود . والكثرة إما مركبة من آحاد ، وإما من كثرات ، وإما من لا شيء . فإن كانت مركبة من لا شيء ، فالكثرة لا شيء ؛ وإن كانت مركبة من كثرات ، كان الجزء أكثر من الكل الذي تركب منه لأننا لا نجد شيئاً أكثر من لا نهاية . فيبقى أن يكون الواحد موجوداً في كل كثرة ، وأن يكون الواحد قبل الكثرة وبه قوام الكثرة .

(١) س : ثن .

والواحد إما أن يكون واحداً محضاً بقول مرسل ليس فيه شيء غير آنيته وهويته ، وإما أن يكون استفاداً الواحديّة باتصال ، أو اجتماع ، أو غير ذلك ؛ وهذا ليس بواحدٍ حق ، بل كثير ، والواحد فيه فليس بواحدٍ في ذاته ، لكن من أجل نيته الواحديّة من غيره واستفادة إيّاه فتكون الأشياء كلها كل واحد منها واحد ، ولا واحد معها بوجهين مختلفين ، والعلّة الأولى هي الواحد فقط لا يشوبه شيء آخر ألبتة ، وأن كل كثرة معلولة منه ، وهو قبل كل كثرة ، ولا يخالط شيئاً من الكثرات بل هو علّتها . وكل واحد فإنما كان واحداً من أجل أنه استفاد منه وحدته باتصال أو باجتماع أو غير ذلك . وهذه كلها [١٤٨] آثارٌ وفِعْلٌ من أفاعيله . فإذا كان الواحد في الأشياء أثراً وفعلاً مستفاداً ، لم يكن واحداً بقولٍ مرسل . فأما الواحد الذي هو بذاته واحد فهو الواحد الحقّ المبين ، وهو الذي يفيد كل واحد واحديته^(١) . وكل واحد سواء هو في ذاته كثرةٌ ، وعن^(٢) الواحد الحقّ ينال واحديته . فإن السكون لا يقع على « أيسية » الشيء إنما يقع على « ليس الشيء » ، فإذا صار « أيساً » فقد صار واحداً مستفاداً من شيء هو « أيس » ، والشيء لا يخرج نفسه من « ليس » ويحطها « أيساً » ، فلا بد من أن يتقدمها « أيس » لم يكن « ليساً » في وقت من الأوقات ولم يستفد كونه أيساً من غيره .

ونقول : إن كل كثرة فهي بعد الواحد . فإن وجدت كثرة قبل الواحد ، كان الواحد من كثرات ولم تكن الكثرة من وحدات . وهذا ممتنع . فإذاً لا تكون كثرة ما قبل الواحد ، إلا أن يكون واحداً بالعرض مثل مدينة واحدة وإنسان واحد . فلا محالة إذن أن الواحد موجود في طبيعة الكثرة . وإذا كان الواحد الذي هو واحداً بذاته قبل الكثرة كانت الكثرة بعد الواحد لا بمحالة . فالواحد قبل الكثرة وفيها : أما قبلها فالواحد الحقّ الذي منه انبثاث الوحدات والكثرة ، وأما فيها : فالأجزاء التي منها تركيب الكثرة تنبث من الواحد ، والواحد هو العلة الأولى ، والكثرة هي المعلول منه .

فالواحد هو واحدٌ من جهة الذات لا كثرة فيه ألبتة . وأما من جهة العلة فهو لا واحد لأنه يتكرر من جهة معلولاته ، وكذلك الكثرة هي كثرة في ذاتها . وأما من جهة علّتها الواحدة

(١) س : وحديته .

(٢) س : وإن .

فهي واحدة . فعلى هذا التفسير يشارك الواحد الكثرة ، والكثير الواحد .

ونقول : إن كل كثرة فهي مؤلّفة : إيمان وحدات ، وإيمان كثرات . وكيفما كان ، فلا بدّ لها من مؤلّف خارج عنها : فإن كان المؤلّف كثرة ، احتاج إلى مؤلّف . ولا يمكن أن يكون المؤلّف لاشئ . ، لأن لاشئ . لا يؤلّف الشئ . ؛ ولا أن يكون كثيراً . فبقي أن يكون المؤلّف الجامع للأشياء الكثيرة واحداً لا يخالط الكثرة ، وهو قبل الكثرة وعلتها .

وإذ قد تبين أن الواحد قبل الكثرة كلها ، وأنها بأسرها بعده ، وأن الكثرة على المراتب بعضها أشدّ كثرةً من بعض ، فما كان منها أقلّ كثرةً فهو أقرب إلى طبيعة الواحد ، وما كان منها أكثر كثرةً فهو أبعد من طبيعة الواحد . والقريب إلى طبيعة الواحد علةً لكثرة كثيرة أكثر مما هو عليه من الكثرة ، والبعيد عن طبيعة الواحد معلولٌ لكثرات قبله ؛ ولضعف قوته وبعده عن الواحد يكون انفعاله أكثر وأضعف قوةً وأقلّ فعلاً وأكثر انفعالاً . والجواهر السماوية أقلّ منها كثرةً وأقوى نوةً وأكثر فعلاً وأقلّ انفعالاً ، ثم الجواهر النفسانية تقلّ كثرةً ثم [١٤٩] الجواهر العقلية قليلة الكثرة جداً حتى تكاد تتوحد . ثم العلة الأولى ، الذي هو واحدٌ فقط ، لا تخالطه كثرةٌ بوجهٍ من الوجوه . فذلك هو واحدٌ حقٌّ وفردٌ محضٌ . والضعف كله والتناهي إنما يأتي من قبيل الكثرة : فما هو خالص الوحدة فإنه غير متناهي القوة . وأما ما لانهاية لقوته فله الديمومية والسرمد . وله حياة لا تنقضي ، ونور لا يمحى ، وضياء لا يحبو ، وذاتٌ لا تنفى ، وهيئةٌ لا تبلى ، وفعلٌ لا ينقضي . وقوته لانهاية لها : لا لحال عظمته فإن الهوية الحق لا عظم لها لأنها مبسطة لا تنقسم ، ولا لحال كثرته لأنه واحد فقط لا يتجزأ ولا غاية له ، فإن القوة التي نتجراً ضعيفة ذات غاية متناهية ؛ والقوى القابلة للتجزئة متناهية ، والأشياء البعيدة من الواحد متناهية لأجل قبولها القسمة والتجزى .

وكل قوةٍ فيما أن تكون تامّة أو ناقصة . فأنقوة التامة تفعل الأشياء بذاتها ، والقوة الناقصة لا تقدر أن تفعل شيئاً إلا بعمونة . فالعلة الأولى هي الفاعلة لجميع الأشياء ، ولا تحتاج إلى فاعل آخر بالفعل . والقوة الناقصة هي التي لا تقوى على الفعل إلا بفاعلٍ آخر يظهر

فعلها . وهذه القوة هي الطبيعية : فإنها لا تفعل إلا بمحركة ، والحركة فيها من العلة الأولى . وكل علة إما متناهية ، وإما غير متناهية . فالقوة المتناهية تستمد من القوة التي لا تنتهي ، والقوة المتناهية هي التي تحت الزمان ، وأما القوة التي لم تكن قط في زمان فإنها لا تنتهي ؛ غير أن لانهاية لها زمانية . وأما القوة الأولى فهي لانهاية حقاً ومنها ينبثق لأن نهايتها في الأشياء التي تنتهي ؛ وهي علة كل لانهاية وكل علة لا تتحرك ، فإن الشيء الصادر عنها يصدر بغير استحالة ولا تغير ؛ فأما ما كان من علة متحركة فكونه باستحالة وتغير .

فما كان من العلة الأولى لم يكن عن استحالة ، إنما كان من لا شيء . وما كان من العلة الثانية ، أعنى الطبيعية ، فكونه عن استحالة شيء آخر قبله شبه الهيولى الثانية ، وهي الجواهر التي تحت الكون والفساد . فأما الهيولى الأولى فساكنة غير متحركة ولا منتقلة لأنها عن العلة الأولى . فالمعلول أبداً مناسب لعلته . فكل علة قريبة من العلة الأولى فهي أقل تكثراً وأكثر معلولات وأقوى وأعم لقربها من العلة القصوى . وما كان من اللعل معلولات قليلة يسيرة فهي أبعد من العلة القصوى وأقل توحداً وأضعف <من> الأولى القابلة^(١) لجميع الأشياء .

والفاعل الأول والعلة القصوى إنما هو هوية فقط ، لا يخاطله شيء من الصفات ألبتة ؛ ولا يُطلق « كل » ولا « كلية » ولا « صورة » < عليه > : فإن الصورة هي التي تنفصل في أشخاص كثيرة ، والشخص هو كل ما ، وليس كلياً ولا صورة ؛ والجميع يقال له هوية . [١٥٠] فالهوية أكثر عموماً من الكل ، والكل أكثر عموماً من الصورة : فالكل يتوسط بين الصورة وبين الهوية . والعدم داخل في الهوية ، لأجل قوة الهيولى فإنها تقوى على إحداث عدم صورة الشيء .

فانضح من هذا كله أن العلة الأولى هي هوية فقط ، لا تنعمت لا بـ « الكل » ولا بـ « الصورة » . ولما كان ذاته مكشوفة لذاته ، كان^(٢) عالماً لذاته بذاته ، وكان العلم والمعلوم واحداً معاً لأنه هو فقط واحد بالعدد وایس فوقه معلوم آخر يريد أن يعلمه ؛ وأما

(٢) س : وكان .

(١) س : القابل .

سائر الأشياء ذوات العلم فكل واحد منها يعلم ذاته ويعلم ما فوقه . وإذا علم ما فوقه علم العلة ، والعلل كلها عقلية لا حسية ، فيكون علمه بما فوقه علماً عقلياً . وإذا علم ما فوقه فقد علم ذاته . فأما العالم الأول فليس فوقه شيء ، فلذلك صار هو العلم والمعلوم معاً . وجميع الأشياء العلامة فكل واحد منها يعلم ما فوقه ويعلم ذاته ، فلا يكون العالم والمعلوم فيها واحداً معاً .

ونقول : إن كل ما كان مجهولاً عند ذوى العلم كان عند ما فوقه منهم معوماً . فما يغيب عن بعض يعرفه بعض ، حتى ينتهي إلى العلة الأولى فيسقط عنه الغيب وتكون المعلومات بأشهرها لديه شهادة . — وليس علمه بالأشياء بصفة من الصفات كسائر الأشياء ذوات العلم ، بل يعلم الأشياء . بأنه فقط ، وهو العلم الأول الكامل ، وهو علة كل علم لذوى العلم .

ونقول : إن كل شرح ونظام وإنما يتبدى من الواحد وينتهي إلى كثرة ملائمة لذلك الواحد . وكل كثرة فإنها تنتهي إلى الواحد . فالواحد إذن مبدأ ومدرج للكثرة الملائمة . وترتقى كل كثرة إلى علة واحدة تعم الأشياء المتجانسة . فأما بعض أجزاء الكثرة لخاص بها لا تعم الكثرة .

وكل شرح ونظام في الكثرة وإنما يأتيها من حاشية واحدة ، أعنى من حاشية الوحدة . فالواحد قبل الكثرة ، ويعطى كل واحد مما تحته حده . ولا تزال الكثرات ترتقى إلى الواحد مرة بعد أخرى حتى تنتهي إلى الواحد الذي هو علة الجميع ومنه تبعث وهو الذي ينظمها ويشرحها . فالواحد والكثرة توجد في طبيعة الجرم ، وتنتهي إلى الجرم الأول .

والواحد والكثرة في جوهر النفس ، لأن مبدأ الأنفس من النفس الأولى الواحدة . والواحد والكثرة توجد في الجواهر العقلية ، لأن جوهر العقل واحد . والجواهر الكثيرة انبعثت منه .

فالواحد قبل الأشياء كلها : الجسمانية والنفسانية والعقلية . وكل الوحدات^(١) ترجع

(١) كذا : ولعل صوابه : الوحدات .

إلى الواحد الأول الحق المبين . فالوحدات بعد الواحد الحق ؛ والعقلية بعد العقل الأول ؛
والنفوس بعد النفس الأولى ؛ والطبيعة الكثيرة بعد طبيعة الكل .

ويظهر من هذا كله أن هاهنا أشياء ليست هيولانية ، لكنها صورة فقط ؛ وأن هاهنا
[١٥١] أشياء أُخر لا هيولى له ولا صورة ، وإنما هو هوية فقط ، وهو الواحد الحق الذى
ليس فوقه شئ ؛ آخر ، وهو علة كل علة . فتكون الأشياء ثلاثة أصناف :

أحدها : هيولى مع صورة ، فتكون آنيته صورة هيولانية ؛
والثانى : صورة فقط ، فتكون آنيته — يعنى تكون صورته آنيته ، لأن^(١) هيولاه
صورة بغير هيولى ؛

والثالث : أن يكون الشئ أنه فقط ، فتكون آنيته غير هيولانية وغير صورة ، وهو
العلة الأولى التى ليس فوقها شئ .

فقد ظهر لنا من هذه البحوث صوراً روحانية لا هيولى لها . ونحن نأخذ فى بيان ذلك
بوجود أخرى فنقول :

إن وجدنا فعلاً من الأفعال مفارقاً للأجرام فلا محالة أن الجوهر الذى فعل ذلك الفعل
أخرى أن يكون مفارقاً للأجرام : فالفعل < و > الذى كان منه الفعل لا يحتاجان إلى الجرم
ألبتة لأن الجوهر الجزئى لا يفعل فعله إلا بما سة . فإذا وجدنا جوهرأ فعل فعلاً بغير ماسة فهو
بعيد من الجرم . وكل ما كان محرراً لذاته فهو راجع إلى ذاته ويكون المحرك < و > المتحرك
واحداً . والمحرك لذاته إما أن يكون بعضه محرراً وبعضه متحرراً ؛ وإما أن يكون بعضه
محرراً وكله متحرراً . وأما إن كان بعضه محرراً وبعضه متحرراً لم يكن محرراً لذاته لأنه ليس
من أشياء متحركة بذاتها ؛ وكذا إن كان كله متحرراً وبعضه محرراً أو بالعكس ، لم يكن
فى شئ محرراً ومتحرراً معاً . فإن أُلغى شئ واحد محرراً ومتحرراً ، كان لا محالة له فعل
حركته لذاته وإلى ذاته ، إذ كان محرراً لذاته . وحيث يكون فعله يكون رجوعه إلى هناك .
فإذا كل ما حرك ذاته فهو راجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل . والأشياء التى هى

كذلك هي صورٌ فقط ليس فيها شيءٌ من الهيولى البتة . وكل ما هو جزئى فلا يمكن أن يرجع إلى ذاته ، فإن الرجوع إلى الذات هو أن يكون الراجع والرجوع إليه واحداً غير مختلف . وهذا لا يمكن فى الأجرام المختلفة المواضع والأوضاع ، فإن كل جزء له وضع من الوضع الآخر ووضع خاص فلا يمكن لذلك أن يرجع إلى ذاته ، فهو روحانى لا جزمى ، ولا يقبل القسمة ولا التجزى . وكذلك كل ما لا يمكن أن يفارق الجرم لم يمكن أن يكون فعله مفارقاً للجرم ، وإلا كان الفعل أكثر من الجوهر . فإذا كان الفعل أحوج إلى لزوم الجرم من فاعله . وكل جرم فمن شأنه الانفعال والتجزئة ، وكل صورة فمن شأنها الفعل . وربما لا تفعل لاتصالها بالجرم ، كما أن الجرم ربما فعل لا اتصاله بالصورة . وبقول مطلق : لا يكون شيء من الأشياء فاعلاً إلا ما ليس بجرم . وأما الجرم فلا يفعل شيئاً ، إنما يقبل الانفعال والتجزئة فقط . وإذا فعل الجرم فليس يفعل بما هو جرم ، بل بقوة فيه . والقوة [١٥٢] تقبل الانقسام والتجزئة لاتصاله بالجرم . وهى فى ذاتها إنما شأنها الفعل والتأثير فقط .

وكل مكوّن فإنما يكون من قوتين إحداهما^(١) تامة والأخرى ناقصة إنما هى متهيئة للفعل فقط ، والتامة هى الفاعلة . والفاعل إنما يفعل الشيء الذى فيه قوة الانفعال ، لا أى شيء انفق . وللعالم^(٢) هوية وشرح ونظام لا يفوقه فى ذلك شيء ؛ وبعضه مرتبط ببعض متصل به اتصال نظم وثيق^(٣) ما بين مفيد ، ومستفيد ، ومدبّر . والمفيد إما أن يفيد ويحدث جوهر الشيء ، وإما أن يفيد تحيينه وتكليه . والعالم مدبّر بالوجهين جميعاً ، فالأجرام السماوية الشريفة ذات النظام والثبات والدوام فإن مبدعها ومزيناها ومكملها هو حافظ بنيتها وكالها ودوامها ، وهو المبدع الأول . وأما العالم الأسفل الواقع تحت الكون والفساد فإنه يحتاج فى تدييره وشرحه إلى الأجرام السماوية ويستديم ثباته بالصورة لا بالعدد .

والمبدأ الأول هو علة هويات العالم بأسرها ، وعلة زينة العالم السماوى . فأما عالم الكون فعلة دوامه وزينته ذلك الجرم الشريف . فكل جزء من أجزاء العالم كانت هويته وصورته منها ، ولم تكن صورته من استحالة صورة أخرى ، فذلك الجزء جزء من الفاعل

(٢) من : ونعلم .

(١) من : إحداهما .

(٣) من : وابقى (١)

الأول بغير متوسط ؛ وهو مدبره وحافظه . وكل جزء من العالم لم تكن صورته مع هويته ، وإنما كانت باستحالة صورة أخرى ، فذلك الجزء كونه الفاعل الأول بتوسط الطبيعة ، والطبيعة هي القيمة على تزيينه ، وتمنظ نظامه . ونهى بالطبيعة قوى الأجرام السماوية النبعثة منها في عالم الكون . فالأجرام السماوية تفيض قواها أولاً أولاً على الأجرام المبسوطة ، ثم على المركبات . وما كان من البسائط قريباً منها مجاوراً كان الفيض عليه أكثر وأقوى . وبحركات الأجرام السماوية صارت حركات هذه الأجرام إلى مواضعها الملائمة لها حركات مستقيمة . وبهذه الحركات يصير كل واحد منها إلى تمامه وكاله . ففي كل واحد منها قوتان : إحداهما^(١) من الجرم الأول ، والأخرى من ذاتها . وأما المركبات^(٢) ففيها ثلاث قوى : قوة من الجرم السماوي ، وقوة من الأجرام المبسوطة ، وقوة من ذواتها . ولذلك صارت المركبات أفضل وأكرم من البسائط ، وإن كانت منها . فإن البسائط أربع ازدوجت ، أفاض عليها الجرم الشريف من قوته فحدث فيها ما لم يكن في بسائطها . وتختلف المركبات بحسب هذه القوة التي تصل إليها بالأكثر والأقل ، وذلك بحسب قبولها واستعدادها . وذلك كله بقصد وشرح : فيكون النامي أولاً ، ثم الحيوان ، ثم ذو العقل والنطق . وكل متقدم [١٥٣] منزلته منزلة الهیولی للمتأخر . والبسائط الأولى كالهیولی للجرم الشريف : تقبل منه الصُور المختلفة بحسب حركاته المختلفة وبحسب القرب والبعد : فالقريب جداً يعطيه صورة الحرارة واليبس ، وانبعده جداً يعطيه صورة البرودة واليبس ، وما بينهما يعطيه صورة الحرارة والرطوبة ، أو صورة البرودة والرطوبة . فحصل فيها التضاد بحسب القرب والبعد ، واختلفت في الفعل والانفعال . والقريب من الجرم الشريف يكون الفعل فيه أكثر من الانفعال ، والبعيد يكون الانفعال وقبول الآثار فيه أكثر من الفعل .

وأما الأجرام المركبة من أجرام العناصر واستحالتها ، فإنما صارت كذلك من أجل ما فيها من كثرة القوة المختلفة ، واختلفت صورها من أجل القوة السماوية التي صارت فيها

عند امتزاجها واستحالتها . والصورة هي علة وجود الهيولى بالفعل ؛ وأما الأعراض المحمولة فليست تحمل الهيولى بالفعل ، وليست جزءاً من الجوهر ، كما أن الصورة جزء . فذلك ليست الصورة محمولة ، بل هي مقومة . فإن الجوهر ليس هو من هيولى فقط ، بل من هيولى وصورة ، فهما جزآه . والأعراض لاحقة ومحمولة ، وإن كان الحلق لا يخلو منها : فإن الشيء لا يكون محمولا إلا أن يكون الحامل موجوداً بالفعل . وأما الصورة فإنها هي التي تجعل الهيولى موجودة بالفعل ، ولولا هي لم يكن للهيولى وجوداً بالفعل . فنفس الإنسان وسائر الصور جزء من الجوهر لا يحمول في الجوهر . وإذا عدت الصورة باد الجوهر ، وإذا عدت الأعراض لم يبد الجوهر . والهيولى بدون الصورة لا تقبل شيئاً من المحمولات ، فإذا اجتمعت مع الصورة قبلت حينئذ وحملت . والهيولى لا تعرّى من الصور كلها ، بل تتعاقب عليها الصور تعاقباً دائماً ، فلا تخلو من واحدٍ منها بالفعل ، فذلك تكون الهيولى موجودة بالفعل دائماً . ولما كان الهيولى قابلاً لجميع الصور ، كانت الصورة التي ليست فيه بعدً هو فيه بالعدم . فإذا استحال إليها قيل إنه استحال من عدمها ، إذ فيه قوة على قبولها . والقوة على قبول الصورة هي ^(١) عدم تلك الصورة ؛ فذلك كل مكون إنما يتكوّن من عدمه . وبدء كل مكون هو العدم ، ولكن بالعرض : فإن الحار يكون من لا — حار ، لا من لا — أبيض ^(٢) ، والأبيض من لا — أبيض لا من لا — حار . فالشيء مستحيل من عدم الحرارة إلى الحرارة فإذا الهيولى تستحيل من عدم الشيء إلى وجوده ، ومن القوة إلى الفعل ؛ فإذا كان في الهيولى صورة ما ، كان فيها عدم ضدها : مثلاً إذا كان فيها ضوء الحرارة ففيها عدم البرودة ، والبرودة ضد الحرارة ؛ فإذا استحالت الهيولى من الحرارة إلى البرودة فقد استحالت من الضد إلى ضده ، [١٥٤] واستحالت من عدم الضد إلى وجوده ، أي استحالت من القوة إلى الفعل .

فتبين من ذلك كله أن كل مكون فإنه يستحيل من عدمه ومن ضده معاً ، وإن كان العدم غير الضد . وعلى هذا يظهر أنه لا يمكن أن يكون شيء من لا شيء بالقوة ، ولا من شيء بالفعل ، ولا يكون الشيء من شيء بالقوة لا من شيء بالفعل ؛ فإن السبيلة تكون

(٢) س : من الحار لا من الأبيض .

(١) س : هو .

من الحَبَّة التي هي سنبلة بالقوة وليست الحبة سنبلة بالفعل. فإن الطبيعة تفعل الشيء من عدمه ، وَعَدَمُ ذلك الشيء موجودٌ غير مفقود . فإذا وُجِدَ الشيء بالفعل ارتفع ذلك العدم من هيولاه : فإن الهيولى جميع الصُّور بالقوة وفيها عدمها ، سوى الصُّور الموجودة الآن التي بالفعل . فالهيولى قابلٌ وحاملٌ لجميع الصُّور .

والفاعل الأول فيه جميعُ الصُّور ، أى أنه قوىٌّ على جميعها ، وهو فى قدرة الفاعل الأول ، قادر عليه قبل أن يفعله . فالسكان يوصف بالإمكان من جهة تهيؤ الهيولى للقبول ومن جهة قدرة الفاعل عليه . فالتقادر يقدر أن يفعل الشيء ، والهيولى تقدر أن تقبله : فإن وجود السرير يمكن فى الخشب لأنه قابل ، وفى النجار لأنه فاعل . وكأ أن النجار له قدرة على إعاد شكل السرير فى الخشب ، وليس له قدرة على إيجاد الخشب ، كذلك الطبيعة : لها قدرة على إيجاد الصُّور ، وليس لها قدرة على إيجاد الهيولى . إنما الفاعل الأول قابل للهيولى والصورة جميعاً .

الفصل الثاني والعشرون

في أثولوجيا^(١) أيضا

إن^(٢) العقل هو الأشياء كلها ، إلا أنه بنوع كلى . فإذا عقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها . وإذا ألقى بصره على ذاته يكون قد أحاط بجميع الأشياء التي دونه . وهذا معنى قول الحكيم : إن الله خلق العقل وبذر^(٣) فيه جميع الأشياء ، فذلك هو ساكن ثابت لا يتحرك ، لأن جميع ما يتكل به هو فيه وعنده . والحركة إنما تكون لشيء خارج ، وبالحرارة يحصل . وهذا صفة النفس : فالنفس^(٤) تتحرك على شيء ساكن غير متحرك ، وهو العقل ؛ وإنما له حركة أشبه شيء بالسكون عند ما يروم علم علته الأولى ، وحينئذ يتحرك حركة مستوية ، وهي حركة بنوع سكون ، لأنها ثابتة بمجال واحد ؛ ولذلك هو أخضعُ الخلائق وأشدّها إعظاماً له وإجلالاً .

وحركة العقل ليست استحالة وانفعالا ولا نُقْلةً وَزَوْلاً ، فإن^(٥) تلك الحركات من غير إلى غير ، وحركة العقل منه وإليه ، فلذلك كانت حركته^(٦) بنوع سكون ، وسكونه بنوع حركة . وأما النفس فلها حركة ، وخاصة إذا اتصلت بالحواس وأخذت منها معارفها . وبقاء الأشياء بالنفس ، وبقاء النفس بالعقل ، وبقاء العقل بالعلة الأولى . والعقل أول^(٧) مُبْدَعَاتِ العلة الأولى [١٥٥] وبوساطة العقل اخترعت النفس ، وبوساطة النفس خُلِقَتِ الطبيعة . وبهذه الوسائط وُجِدَتِ أجرام الكل ، وعن هذه الأجرام يكون الكون والفساد . ونقول^(٨) : إن أفعال الأجرام بقوى ليست بأجرام . وهذه القوى هي التي تفعل الأفعال

(١) يناظر ص ٣٢ من ١٩ وما يليها .

(٢) يناظر ص ٣٣ من ١٦ وما يليها .

(٣) هذه العبارة أقرب إلى ما ورد في الرواية الثانية ، راجع في التسدير المام الشفرة الأولى من (١٢) .

(٤) كذا في المخطوط . (٥) ص : نان (١)

(٦) ص : حركة . (٧) ص : الأول .

(٨) هذا تلخيص لما ورد في أوائل الميمر الثالث ، راجع ص ٤٥ وما يليها .

العجيبة . والدليل على أن التَّوَيُّ لَيْسَتْ بأجرام أن الكيفية غير الكمية ، ولهذا ينقص الجسم في كميته إذا قَسَّم ولا ينقص في كميته : فإن الخلاوة التي في رطل العسل هي الخلاوة التي في نصفه أو في ربه . ولو كانت القوة جرمًا لكانت القوى الشديدة ذوات أعظام < كبار > ، والقوى الضعيفة ذوات أعظام صغار . ونحن نجد الأمر بخلاف ذلك : فقد تكون الجثة لطيفة وقوتها شديدة . وإنما يهلك الحيوان إذا نَزَفَ دمه لأن الدم علة هيولانية وأما النفس فعلة فاعلة . فإذا فنيت ^(١) الهيولى لم تجد النفس مادة تقيم بها حياة الحيوان ، فينثذرت هلك . وليس ذلك لأن الدم هو النفس كما توهم قوم .

وليس النفس مما رَجَعَتْ بانيدن كما مزاج الماء والشراب . ولو كان الأمر كذلك ، لكانت النفس في البدن بالقوة ^(٢) لا بالفعل : كالحال في أخلاط البدن وعناصره ، فإنها بالقوة ^(٢) ، فإن الجرم إذا امتزج في الجرم لم يَبْقَ واحدٌ منهما على حاله .

ونقول : إن ^(٣) الله سبحانه أوجد آيات الأشياء وصورها . غير أنه يوجد بعض الصور بغير تَوَسُّط ، وبعضها بتوسط ، لأنه هو وحده حقٌّ بالفعل المحض . فإذا فعل فإيما ينظر إلى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة . — وأما العقل ، فإنه وإن كان بالفعل هو ما هو فإنه ينال قوته مما فوقه ، ويحرص أن يتشبهه بالفاعل الأول المحض الذي هو فعلٌ محض . فإذا أراد أن يفعل فعلاً نظر إلى ما فوقه فيفعل فعله في غاية النقاء ^(٤) والفضيلة . — وكذا النفس : إذا إرادت أن تفعل فعلاً ما نظرت إلى العقل . — والطبيعة تنظر إلى النفس . وهي قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وبعدها النفس ، والنفس بعد العقل ، والعقل بعد الواحد الحق .

وقد ^(٥) أخطأ من ظن أن النفس هي اثتلاف الأخلاط وامتزاجها على نِسْبٍ مخصوصة كاثتلاف أوتار العود ، وبئس ما ظنوا ! فإن النفس هي التي تفعل الاثتلاف في أنواع النسب ، وهي القيمة على البدن ، وتمنعه عن كثير من الأفعال الدنية البدنية . وأما الاثتلاف فلا يفعل شيئاً من ذلك ، ولا يأمر ولا ينهى ؛ والاثتلاف لا يفعل سوى الصحة ، ولا يفعل

(١) من : فت .

(٢) من : في القوة .

(٣) من : البقا .

(٤) يناظر من ٥١ س ١٠ وما يليه .

(٥) يناظر من ٥٢ س ١٢ وما يليه .

الحسّ والخيال والوهم والعقل . والاتلاف عَرَضٌ ، والنفس جوهر ، والاتلاف انفعال يحتاج إلى مؤنّف ، والعناصر لا تؤلّف نفسها ، فالنفس بالبدن بمنزلة الموسيقىار يؤلّف الأوتار . وكذلك النفس هي التي تفعل تأليف البدن ، فمن يَقُلُ إن التأليف هو النفس [١٥٦] بمنزلة من يقول إن تأليف الأوتار هو الموسيقىار ، ومن يَقُلُ^(١) إن العناصر هي التي ألّفت نفسها بمنزلة من يقول إن الأوتار هي التي ألّفت نفسها .

وأما النفس فيكمال الجسم طبيعيّ ذي حياة بالقوة ، أي هي مكتملة له ومتممة له .

ونقول^(٢) : مَن قَدَرَ على خَلْعِ بدنه وتسكين وسواسه ومنع تأثيرات الأمور — قَدَرَ أن يرتقي بعقله إلى العالم الأعلى ورأى بهائه وسناه ، وشاهد جماله وبهائه ؛ ويعرف الذي فوق العقل الذي هو نور الإنسان وحُسْنُ كُلِّ حَسَنٍ ووجودُ كُلِّ وجودٍ ؛ الحق المحض ، والوجودُ البَحْتُ الذي هو هو ، وكل ما سواه فن هويته هَيَّوِيٌّ ؛ فهو يته هوية جميع الهويات ، ولذلك يتحرك كل شيء شوقاً إليه ، شوقاً طبيعياً ، وعشقاً ذاتياً . فكل شيء يتحرك دائماً نحوه بطبيعته الخاصة به وصورته المقدّرة له . وتلك الحركة قوامه ، كما أن تحركه لقبول الانطباع — وجوده . فمن قوام كل شيء نبع وجوده : فما كان وجوده بالحركة فقوامه بالحركة . فالحركة إذن استكمال صورته ، وتامُّ ذاته .

واعلم^(٣) أن الصور التي يحدّثها الصانع في الحجر أو الخشب هي في الصناعة أحسن منها وأفضل وأبقى وأصفي منها في المصنوع . وصورة الصناعة لا تنتقل إلى المصنوع ، بل هي ثابتة . ويأتي منها إلى المصنوع — بتوسط الصانع — صورة هي أدنى وأقلُّ حُسْنًا ؛ وليست حينئذ محضة على ما أرادت الصناعة ، لكنها في الحجر والخشب على نحو قبولها أثر الصناعة . فالصورة في الحجر حسنة نقية ، لكنها في الصانع أحسن وأتقن وأشدُّ حَقَقًا ، لأن الصورة إذا انطبعت في الهيولى قلَّ حُسْنُهَا . فإن الصورة إذا انتقلت من حامل إلى حامل ضعفت ، وكذلك إذا صارت في قوة أخرى ضعفت . وأحسَنُ إذا مثل في شيء ، قلَّ حُسْنُهُ ، وبالجملة :

(١) س : يقول — ويسبح أيضاً .

(٢) ينظر أول الميهر الزبيدي ، ص ٥٦ س ٤ وما يليه .

(٣) ينظر ص ٥٧ س ٧ وما يليه .

كل فاعل فهو أفضل من المفعول ، لأنه غالب وذلك مغلوب ؛ وكل مثال فهو أفضل مما هو مثال له يستفاد منه . فالصورة الصناعية مستفادة من الصورة الكلية التي في نفس الصانع ، والصورة الطبيعية هي من صورة عقلية قبلها . فالصورة الأولى العقلية أفضل من الصورة الطبيعية ، والصورة الطبيعية أفضل من الصورة التي في علم الصانع ؛ وهذه التي في نفس الصانع هي أحسنُ وأكمل من الصورة المعمولة . فالصناعة تنسبه بالطبيعة ، والطبيعة تنسبه بالعقل . والصناعة إذا أرادت أن تتم لم تُلَقَّ بصرها على الأمثال فقط ويتشبه عملها به ، لكنها ترقى إلى الطبيعة فتأخذ منها للمثال [١٥٧] فيكون عملها حينئذ أحسن وأتقن . وإذا كانت أعمال الطبيعة حسنة متقنة ، فبالحرى أن تكون الطبيعة أكثر حسناً . وإما خفي حسنها لأننا لم نعتد^(١) أن ننظر باطن الشيء ، وإما نعجب من ظاهره . ولو انغمسنا إلى باطنه لرأينا أصل الحسن وينبوعه ، ورفضنا الحسن الخارج وحقرناه في جنب الحسن الباطن . والدليل^(٢) على أن باطن الشيء أحسن من ظاهره : الحركة ، فإنها من باطن الشيء تبدأ ، وحيث الحركة فهناك الفعل الشريف ، وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال الحق ، فإن الناس يحبون من أفعال الحلم والعلم والسخاء والعقل . ولولا القوى تُصَيِّرهم على صور هذه في النفس لكان تعجبهم وأنفهم أشد . وقد ترى الرجل حليماً وقوراً أو عالماً كريماً فيعجبك حسنه وإن كان وجهه قبيحاً لأنك تنظر إلى صورته الباطنة فتعجب منها . فإن ألقيت بصرك على ظاهره دون باطنه لم يعجبك حينئذ ولم تتره . والرجل الصالح إذا أتى عن نفسه الأمور الدنية وزينها بالأعمال الرضية فاض النور الأول على نفسه من نوره فصارت حسنة بهية . فإذا رأت النفس حسنها وبهاها علمت من أين ذلك الحسن ولم تحتاج في معرفته إلى قياس ، كما لا يحتاج في معرفة الشمس إلى قياس . وحينئذ يحصل لها التذاذ بذتها وعشق واستمتاع .

والنفس^(٣) معبرٌ بين الحسن والعقل^(٤) : مرة تُناظر الأشياء الحسية حتى تصيِّرها كأنها عقاية فينالها العقل ، ومرة تجسّم الأشياء العقلية فينالها الحسن .

(٢) ينظر ص ٦٠ س ١٥ وما يليه .

(١) ص : نعتاد .

(٤) ص : والفعل .

(٣) ينظر ص ٦٧ س ١٩ - ص ٦٨ س ١

وجوهر^(١) الأمور العقالية و«لم هو» و«ما هو» شئ واحد. وقد نجد ذلك في العلم الحسنى — كالكسوف مثلاً فإننا نقول: ما الكسوف؟ فنصفه بصفة ما. ثم نقول: لم الكسوف؟ فنصفه بتلك الصفة بعينها. وإذا كان هذا في العالم، فالحرى أن يكون لازماً في الأمور العقلية. ولا أقول إن صورة العقل هي علة آنتها، لكنى أقول إن صورة العقل إذا بسطتها وأردت أن تفحص عنها «ما هي» وجدّت في ذلك الفحص بعينه «لم هي» أيضاً. فإن صفات الشئ إذا كانت مجتمعة معاً غير مفترقة، لم يلزم أن يقال: لم كانت تلك الصفات فيه، لأن الشئ وتلك الصفات شئ واحد. فإذا كانت الصفات مفترقة وفي أعضاء شتى، أمكن أن يقال: لم كانت هذه الصفة وتلك الصفة، مثل اليد والرّجل والعين والأذن. فأما العقل فكل صفاته كله، وكذلك فعل الفاعل الأول التام. فإذا فعل فعلاً جعل «لم كان» داخلًا في «ما هو». فإذا عرف «ما هو» فقد عرف «لم هو».

والفاعل التام هو الذى يفعل بأنّه فقط، لا بصفة من الصفات. والفاعل الناقص لا يفعل بأنّه، بل بصفة من الصفات ولا يكون فعله تامًا؛ ولا يقدر أن يفعل فعلاً [١٥٨] وغايته معاً؛ وإذا لم يفعله معاً كان أول فعله غير غايته. وإذا كان المفعول كذلك ثم عرفت «ما هو» لم يلزم أن تعرف «لم هو».

وأما الفاعل الأول فتام وفوق التمام. وفعله تام أيضاً. فبدوّه هو غايته. فلذلك كان السؤال بـ «لم هو» و«ما هو» في العقل معاً — كنت إذا علمت ما العقل فقد علمت «لم هو»، وإذا علمت «لم هو» فقد علمت «ما هو». غير أن «ما هو» أشد ملاءمة للأمر العقالية من «لم هو»، لأن «ما هو» يدل على علة بدء الشئ، و«لم هو» يدل على علة تمام الشئ. والعلة للبتدئة في الأمور العقلية هي العلة التمامية بعينها^(٢)؛ ولذلك صار الشئ العقلى إذا عُلِمَ «ما هو» فقد عُلِمَ «لم هو».

ونقول^(٣): إن الكواكب هي كالأداة للتوسطة بين الصانع والصنعة. ولا يشبه العقل

(١) ينظر ص ٦٩ س ١٢ وما يليه.

(٢) والعلة ... بعينها : مكررة في المخطوط.

(٣) من هنا يبدأ تلخيص الميسر السادس، ص ٧٤ وما يليها.

الأول ولا الهيولى فى الأشياء ، ولا يشبه أيضاً الذى يفعل بعضها فى بعض ؛ وإنما تشبه كلمات العلم الكلمات المدنية التى تنظم أمرَ المدينة وتضع كل شىء فى موضعه . والشئُ وإن اختلفت فإنها كلها تدعو إلى شىء وهو السنة . والكلمات فى العالم تسوق إلى الخير كالسنة فى أهل المدينة ؛ وليست بهلل لشىء من الشرور ، ولا يصل منها إلى هذا العالم شىء من الأمور المذمومة ، كالسنة فإنها لا تفعل شروراً ولا تأمر بشىء مذموم ، وإنما تأتى الشرور والمذام من مخالفة السنة حيث لا يتمثل أهلُ المدينة أوامرُها — كذلك شرور العالم من قِبَل القوابل الهيولانية حيث لا تقبل صورَ الخيرات المنبعثة أو لا تقبلها على ما ينبغى ، فتحدث الشرور من هذين الصنفين كما يحدث فى المدينة من مخالفة ما ينبغى .

السحر الصناعى كله كذبٌ وخطأٌ لا يصيب . وأما السحر الحقُّ الذى لا يخطئ ، ولا يكذب — فهو^(١) سحر العالم بالحجة والغلبة . وقد وُجد فى الأمور الطبيعية أشياء تجمع بين النفس والنفس كالأكار الذى يجمع بين الغروس المتباينة . وثما سحره ظاهرٌ يُقرُّ به الناسُ ويشاهدون أثره : الألحان ونعم الكلام ، وهيئات الأعضاء ، واطافة الإشارات ، فإنها تجذب الناظر والمستمع . وهذا السحر للنفس البهيمية خاصة . فأما المعانى الغامضة العلمية الشريفة فإنها سحرٌ للقوة الناطقة دون البهيمية . وإذا استعمل الإنسان نفسه وأحضر رؤيته لم يدع السحرَ والرثى أن تؤثر فيه .

ونقول : إن مَنْ عمِل العمل^(٢) الدائر وهو يظنُّ أنه باقى وانقاد له فهو مسحور . فإنه جهل الحق واتبع الباطل ، لأن الطبيعة سحرته بظاهر حُسْنها فظنَّ أنه خير وحق . وإنما سحرته الأشياء لأنها طلبها بشهوةٍ بهيمية . وأما المرء العاقل فنظيره^(٣) مقصورٌ على ذاته . لا يلقى على مادونه .

النفس^(٤) الإنسانية [١٥٩] لها معرفة الخير ذاتي^(٥) جوهرى ، ولها معرفة الشر

(١) س : وهو . (٢) س : العامل . (٣) س : نظيره .

(٤) من هنا يبدأ تلخيص المير السابع . س ٨٤ وما يليها .

(٥) أى : أمر ذاتى ...

والتفرقة بينه وبين الخير لانصافها بهذا الجسد ، فحصل لها شرف العالمين وحصول الكاين . وهي وإن كانت غريبة في بحر الهيولى ومعلوبةً بساطان الحسن ومغلولةً في سجن الطبيعة ، فإن نور العقل واصل إليها دائم الفيض عليها ، ايسر قطعاً^(١) عنها ، ولا مستوراً منها ولا محجوباً ، لسكنتها هي التي ربما احجبت عنه بمقيص الهيولى . وأما اتصالها بالعالم العقلي فجوهرى لها ذاتيٌّ فيها ، لا ينفك عنها أبداً .

لو أن البارى تعالى لم يبدع الأشياء وكان وحده فقط ، لخففت الأشياء ولم يظهر حُسنها وبهاؤها . ولو أن تلك الآنية^(٢) الواحدة وقفت في ذاتها وأمسكت فعلها وأخفت جوهرها لما كان شيء من سائر الآنيات : لا الباقية ، ولا المستحيلة الكائنة ، ولَمَّا كانت كثرة الأشياء المبدعة من الواحد على ما هي عليه الآن ، ولَمَّا كانت العلل تخرج معلولاتها ، ولا تسلك مسلك الكون والآنيات . وإذا لم تكن الأشياء الدائمة والأشياء الدائرة لم تكن علته التي له حدّها البارى تعالى علةً حقاً ؛ ولولم تكن عنه تعالى هذه الموجودات لكان حال النقص والعجز والبخل . فإن كانت بالقوة كان ناقصاً ، وإن لم يكن قادراً عليها كان أيضاً ناقصاً . ولما كان هذا لازماً لكل قوة شريفة ولطيفة كاملة : أن تفعل أفعالها وتؤثر فيما تحتمها قابلاً عنها منفرداً متأثراً — أوجب أن يفيض عن المبدأ الأول العقل الأول ، وعن العقل الأول النفس الأولى ، وعنهما الطبيعة ، ثم النفوس الإنسانية وغير الإنسانية ، ليظهر وشيُّ هذا العالم ، وتبرز محاسنه ، وكل فضيلة فيه ، فلا يبقى في الإمكان شيء إلا ويوجد الدائم منه والدائر . وليس شيء من الأشياء الشريفة أو الخسيسة بخارج من هذه القوة : فإن البرزور حين تقع في الأرض الموافقة بتندى في الكون فتشق من موضع صغير خاص ، وتبرز زوائد طويلة وهابطة ، ولا تزال تتزيد حتى تصير منها شجرة عظيمة تولد المثل . فلو بقيت الأشياء كاملة في النفس أو في العقل أو في ذات البارى سبحانه لكان النقص ولم يوجد التمام كالبرزور قبل أن يثبت .

العالم^(٣) الحسى إشارة إلى العالم العقلي وإلى منافيه من الجواهر العقلية والأفعال

(١) من قطعاً .

(٢) من الآنية .

(٣) يناظر من ٨٧ ص ٨ وما يليه .

العجيبة . والأشياء العقلية تلازم الأشياء الحسية . والبارى سبحانه يمسك الجميع .
والأشياء العقلية هي آيات خفية لأنها مُبْدَعَةٌ من الآنية الأولى ، والأشياء الحسية هي
آيات دائرة لأنها رسوم الآيات الخفية ومثالها . وإما قوامها ودوامها بالسكون والتنازل .
والنفس الناطقة متاخمة^(١) للعالم العقلي والعالم الحسي . وهي^(٢) موضوعة بينهما . ولما
كان من [١٦٠] الواجب أن تفيض النفس قوتها على العالم الحسي وأن تزينه ، لم تكتمف
أن زينت ظاهره حتى غاصت في باطنه فأثرت فيه من القوى والكلمات الفاعلة ما تحير فيه
الفكرُ ويكلم عن وصفه النطق ، وهي سارية في باطنه ، ومن هناك تظهر أفعالها ومحاسنها
ومن الباطن تظهر الألوان الأنيقة والأشكال العجيبة والهياكل الغريبة والأفعال البديعة
والحركة اللطيفة . وإذا هي تركت الباطن تداعى الظاهر بالفساد ، والجله بالخراب .

الفضائل في النفس تغلى غلياناً وتفور لتراكمها وتطلب الانبعاث والخروج ، فلذلك
أفاضت قواها على العالم الحسي فظهرت منه المعارف وأصناف النبات والحيوان ، حتى وصل
الأمر إلى الإنسان فظهر فيه ومنه البدائع العجيبة ، فكانت النفس بقلبان فضائلها كالحامل
تتمخض للولادة : وكذلك كانت حال العقل حتى ظهرت منه النفس .

والعقل^(٣) من ينبوع الأول ، و« الكلام » شئ ، و« الكلام » في سائر
العالم هي التي بها يهتدى كل واحد من الماهو أصلح له ، وبهرب مما هو أضر به
من أصناف النبات والجماد والمجوانه . وهي التي بها تسكن نفوسنا إلى ما عرفناه ،
وبها نشق بصحة الشئ . وهي العناية الإلهية السارية في جميع العالم . وهي
الناموس الأكبر والثريفة الإلهية . وهي نور الله سبحانه الذي به يهتدى كل شئ
إلى ما يخص به وفرصه له^(٤)

(١) في النص كما أتبناه : متلاحة (راجع من ٨٧ من ١٦) — وهذه قراءة أخرى أوضح وردت
في هذا المخطوط . (٢) من : وهو .

(٣) هذه الفقرة عن الكلمة Aniyos في غاية الأهمية إذ لا توجد في النص الأصلي لأنولوجيا (راجع
المعجم السابق) ، وتناظر ما ورد في الترجمة اللاتينية في الفصل العاشر منها . (٤) من : هي .

العالم^(١) الحسى كله مثال وأنموذج للعالم العقلى . وإذا كان هذا العالم حياً ، فبالحرى أن يكون ذلك العالم أشد حياةً وأكثر فضيلةً . والنفس تمنع ما هى من الفساد والاستحالة . ولهذا صار الحيوان والنبات لا يمكن أن يفتدى به مادامت فيه حياة ، لأن النفس التى فيه تمنعه أن يحيله المقتدى إليه . فإذا فارقت النفس بالذبح وغيره قويت القوة الغازية عليه فأحالتها حينئذ إلى جوهر المقتدى . ولذلك من ابتلع حيواناً فإنه لا يفتدى به حتى يموت .

العقل^(٢) إنما يتحرك فى مضمار الحق ولا يخرج عن مضماره . والعقل — مع أنه مبسوط — هو موثى غاية التوشية . ومع أنه ساكن ، هو متحرك دائم الحركة وحركته عقلية روحانية . ولو سكن لما فعل ، ولا يمكن ألا يفعل . وفعله إنما هو حركة العقول . وثبات آنيته إنما هو بحركته . وجوهر العقل حافظ لجميع الجواهر التى تحته ، وهيئته حافظة لكل هيئة دونه .

العالم كله فى غاية التمام لا يمكن أن يزيد عليه أو ينقص منه ، لأن فاعله تم القدرة تام العلم تام الجود . ومن كان حكماً جواداً قادراً ، لا مانع له من إيجاد ما يوجد ، فليس ثم جهل يمنعه ؛ ولا إن علم فالعجز يمنعه ، ولا إن قدر فالعجز يمنعه . وإذا لم يكن مانع يعوقه فالعلم بكليته [١٦١] بحيث لا يستغنى عن تصوره زيادةً ولا نقصاناً .

وقد أبدع كل غليظ بإزاء الحواس ، وكل لطيف بإزاء العقول ، والعقل فى جميع حالته وليس فى العالمين شئ لا دونه ، ولا يخضع لشيء إلا لمبدعه : وكل الأشياء خضعة له لا ستيلانه عليها وحفظه لها ؛ وهو أخضع الأشياء لبارئه لأنه أعرف الأشياء به ، ولا يرى غير مبدعه . ولا يراه بنوع إحاطة ، بل بنوع معرفة بنفسه ومعرفة لحاجته إليه . ولما عقل نفسه عقل مبدعه من حيث هى لا من حيث هو . فمعرفة بنفسه صر أخضع الخلائق لمبدعه . ومعرفة بنفسه أتم وأفضل من كل معرفة ، فبذلك كان خضوعه مبدعه ومعرفة به أتم وأفضل من كل معرفة . فبذلك كان خضوعه — لمعرفته به — أتم وكامل ممداه . ولدوام إفاضة مبدعه عليه من جلالة ربوبيته يجب^(٣) الخضوع والاتقان لدى نومال عنه لغسد العالمون^(٤) . فبمعرفة مبدعه يدوم خضوعه وبقاؤد به . ما فى العالمين .

(١) ينظر فى الجواهر السبعة ص ٩٣ من ٩ وما يلىه . (٢) ينظر ص ٩٥ من ١٨ وما يلىه .

(٤) ص ١٠٤ من ١٠٤ .

(٣) ص ١٠٤ تحت .

والمبدع الأول هو الفرد الأول المحض ، وما سواه فلا يعرى من زوجية ومثنوية .
والأول خاصة مفرداً بالوحدة الحق . وليس هو واحداً من جهة العدد ، لأن الواحد مبدأ
العدد وعلته ولا ينفك منه . والواحد العددي يتحد بالأشخاص على ضربين : (الأول)
أن لا يوجد الواحد فيه إلا مرةً كالأرض والشمس ، و (الثاني) يوجد الواحد فيه مراراً
كثيرة مثل المعادن وأشخاص النبات والحيوان . وليس كونه واحداً من جهة تقسيم وتضعيف
كالنصف والثالث والضعف . والنفس تتضاعف أبداً بالاستفادة مما فوقها ، وتتجزأ بالإفادة
لما دونها . وكذلك العقل : يتجزأ بالإحاطة بالمبزورات المودعة فيه ، ويتضاعف بالتلقى عن
مبدعه مرةً بعد أخرى على الدوام . — فأما المبدع الأول فهو منزلة عن التجزئة والضعيف
ولا يتضاعف علةً أو صورةً أو مثلاً^(١) . وهو الواحد الحق المبين لكل ما يقال عليه
إنه واحد .

ولا يُدرَك — سبحانه ! — إلا بنفى ما يقع عليه الإشارة وسلب ما سلب عنه
الإشارة . ومن توهم أنه ليس باثنين أو ليس بثلاثة أو غيرها فقد جهل بارئه لأنه يشير
بوجهه إلى مشاريعه الواحد .

قال الحكيم^(٢) : كيف صار الواحد الحق المحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الأنواع
تنبعث منه كثرة من غير أن يخرج عن وحدانيته ولا أن يتكثر ، بل اشتدت وحدانيته
عند إبداءه الكثرة ؟

وقبل أن نطابق هذه المسئلة نبتدى وتضرع إلى الله سبحانه ونسأله العون والتوفيق
على إيضاح ذلك بقدر استطاعتنا . وليس ما نسأله [١٦٢] [ونضرع إليه بالقول فقط ،
ولا نرفع أيدينا الدائرة إليه — لكننا نتبهل إليه ونضرع بخضوع عقولنا ونسبب أنفسنا له
ونضرع إليه أشد تضرع^(٣) ، ونطلب طلباً متواتراً دائماً ولا نمل . فإذا فعلنا ذلك مخلصين
أنار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا الجهل الذي يقرب على سؤسنا ، وقوانا على ما سألناه من
المعونة على ذلك .

فنقول: إذا أردت أن تعلم ذلك فارجع إلى ذاتك ، وألقي بصرك على عقلك ووحدته^(١) ، والنفس وانظر وحدتها ، ثم تأمل الصادرات عنها من القوى الكثيرة والأعضاء المختلفة والأفعال المتقنة . وهي واحدة وتصدر عنها هذه الكثرات من غير أن يوجب ذلك في ذاته كثرة . ثم انظر الصناعات وما في كل واحدٍ منهم من صورة صناعية ، فإن الطب مثلاً صورة في النفس متوحدة ، ثم يظهر عنها أفعال متقنة مختلفة كثيرة ، ولا يخرجها ذلك عن وحدة ذاتها . وانظر الكتابة في نفس الكاتب صورة واحدة فإذا أبرزها تفكّنت آلاته وموادّه والصور الصادرة عنه واحتاج إلى الزمان والتقدم والتأخر ، والصناعة مع ذلك واحدة لا كثرة فيها .

فالبارى تعالى قدوة القدوات ، والكل أصنامٌ متشبهون به متحركون نحوه ، كما قال^(٢) الشاعر : « لعمشوق واحد وهو كثير » — يعنى أن مَنْ رآه أحبه فصارت لذلك كثيراً مع أنه واحد . وانظر كلمة الناموس في المدينة : هي واحدة ، والحركة عنها وإليه كثيرة متفننة .

(١) راجع ص ٨١ ص ٧ — ص ١٠ .

(٢) الواو نافية في الخطوط .

الفصل الثالث والعشرون

في أنثولوجيا

إذا أردت أن تدرك العقل والعالم الروحاني ، فتأمل نفسك وما فيها من الأدناس والأوساخ وآثار النفس البهيمية ، فارحسْ ذلك عنها بطول الفكر وكثرة الاستفهام وتقليل المأكل والمشرب . ثم تأملْ صورة بعض الكواكب النيرة ، وليكن المشتري ، فأطلْ التحديق إليه وانظر لألأءه وسناؤه ، ثم ترقَّ إلى ماوراءه وتدرِّجْ — تَلَقَّ في كل مرتبة أنواعاً من البهاء والحسن يشوقك إلى ما فوقها ، وتدلُّك عليه وتدير نفسك وتقوى بصيرتك حتى تنظر إليه وتتحد به وتسرى جملتك في جلته : فإن الأمور التي ليست بأجرام لا تتماح عن أن يسرى الكل في الكل ويتحد الكل في الكل .

تأمل حال الإبصار وسائر الحواس فإنها تنال محسوساتها مجردة عن موادها وتكيف بها وتنصبغ بصبغها فيصير البصر متلوناً باللون الذي يدركه . وكذلك سائرها: يصير متكتيفاً بمحسوسه ثم يتناولها الخيال فيدركها مع غيبوبة موضوعاتها ، ثم يأخذها العقل أخذاً كلياً ، ويخرج حينئذ من باب الكون والفساد والتغير والزمان ويتصور من الأمور الأبدية . ثم إن للقوة العقلية قوة تنال بها الصور [١٦٣] العقلية التي هي كذلك بالطبع التي لم تندس قط بالهيولى . ولا بدَّ أن يكون بين المُدْرِك والمُدْرَك نسبة ، وأن يكون المُدْرِك هو المُدْرَك بالقوة . انظر البصر فإنه الألوان بالقوة ، وبينه وبينها نسبة الشقيف . وكذلك حكم كل حاسة مع محسوسها . ولذلك لا نسمع بالعين ، ولا نبصر بالأذن ، إذ ليس أحدهما هو الآخر بالقوة .

وكذلك النفس النقية الصافية المطهرة من دَنَس الشهوة لها بذلك العالم مناسبة . فأما النفس المنغمسة في عالم الحس فلا علاقة بينها وبين العالم العقلي . فإذا هي تطهرت وأنارت أمكنها حينئذ بهذا الشبه أن ترتقى إلى العالم العقلي ، وتكون لها تلك الطهارة بمنزلة الجناح

تطير به إلى حضرة القدس وعين الحياة، وتصل إلى الجزيرة^(١) التي وراء البحر المحيط التي فيها قوم لا يموتون ولا يعرفون الأحران ولا تبلى ثيابهم ولا يتعسرون ولا يتنافسون، وليس بينهم سوى الصفاء والنقاء ودوام السرور والنبطة والنعمة .

ولما كانت أبدان الحيوان آلات لنفوسها اختلفت الأبدان في الكم والكيف والجوهر وآلات كل حيوان بحسب حاجته لأن كل نفس مصبوغة بصنغ واحد ومهيأة بهيئة واحدة لاتتعداها، ولها بدنٌ بحسبها . وأما النفس الإنسانية فإنها فطرت صالحة لكل صناعة وفي قدرتها أن تستعمل كل آلة ، فلذلك جعلت ساذجة من كل هيئة لتكون قابلة لمكل هيئة . وأعطيت^(٢) آلات ساذجة أيضاً لتصلح أن تستعمل في كل صناعة . فإن الهواء الثيرت أريد منه أن يقبل جميع الألوان جيل خالياً من كل لون؛ وكذلك الرطوبة الجلدية لما أريد منها أن ترسم جميع الأصباغ جعلت ساذجة من جميع الأصباغ . وكذلك حاسة الذوق والشم واللمس والسمع : ألا ترى أن اللسان إذا حصلت فيه كيفية ما من مرارة أو حلاوة لم يدرك ما سوى ذلك من الطوم وربما ذاق الفصل مرأ ؟ !

والنفس الإنسانية تدرك العالم الحسى وتتصرف فيه وتبرز منه بالصنائع المختلفة ما لا يسع الطبيعة أن تقوم به وتبرزه . ثم إنها تدرك العالم العقلى وتتصرف فيه أنواعاً أخرى من التضاد ، ولها أفعالٌ جسمانية كثيرة وأفعالٌ روحانية كثيرة : تجتمع الروحانية في ثلاثة أصناف : الصنف الأول تأليف الكلام من الحروف والدلالة بها على أصناف الموجودات والمتوهمات المبسوطات والمركبات ، ثم رفقها بالكتابة المخلدة التي يستدل بها البعيد في المكان والزمان . والثانى : تأليف المقدمات والحدود واستنتاج النتيجة . والثالث : وضع الناموس والشئن واختيار [١٦٤] الأصلح وتمييز أصناف الخيرات من أصناف الشرور ، والدلالة على كيفية فعل هذه وتجنب هذه . وللنفس الإنسانية قدرة على أن تأخذ صور الكائنات مجردة من هيولاتها وتزعمها منها وتنصب بها فتصير روحانية أبدية بعد أن كانت جسمانية دائرة . ولها أيضاً قوة على إدراك الأمور العقالية التي هي في طبيعتها كذلك ، وأن تدرك

(١) هذه الجزيرة إشارة إلى أسطورة الأطلنطيد التي عرضها أفلاطون في مستهل « طيماس » ، ثم

تصل القول فيها في محاوره « أفريطياس » (« طيماس » ص ٢٥ وما يليها) :

(٢) ص : أعطى .

للبدأ الأوّل . وهذا دليل واضح وبرهان لأنّ من أن النفس ليست ^(١) مجرّم ولا صورة جسمانية مثل أنفس الحيوان والنبات . ونحن قد قلنا مراراً كثيرة إنه لا بد أن يكون بين المدرك والمدرك نسبةً ومشابهةً ، كما بين كل حاسة ومحسوسها ، وكما بين كل نفس من نفوس الحيوان وما ^(٢) أعدت له من فعلها : فالأسد يفترس ويأكل اللحم العبيط ^(٣) ، والغنم تأكل الخشيش ، والحمام يأكل الحب — وكذلك كل حيوان له أسلوب خاصٌ بحسب صورته الخاصة . والنفس الإنسانية — كيف يمكنها أن تدرك الأزيات والأمور الروحانية المجردة عن الجسمانية لو لم تكن هي كذلك في سوسها ؟ ! ولو كانت منقسمة في المادة كباقي نفوس الحيوان لكانت إما لا تدرك شيئاً أصلاً ، وإما أن تكون جميع الحيوانات تدرك ما يدرك الإنسان . وكلا القولين شنعٌ ومحالٌ . فإذاً للنفس الإنسانية خاصية ليست ^(٤) لشيء من نفوس الحيوان ، كما للعين خاصية في إدراك المبصرات ليست لشيء من الأعضاء . وإذا كانت النفس لا تحتاج في فعلها الخاص ^(٥) بها إلى آلة جسمانية فليست ^(٤) بجسم .

والنفس ليست ^(٥) بجسم ولا تأليف ولا عَرَضٍ ، فإن ذلك كلّه لا يصح أن يدرك الأزيات ولا أن ينصبغ بصبغ العقليات ولا أن يدرك خالق الأرض والسموات . وإن كانت النفس عرضاً أو تأليفاً فهي أخسُّ من أخسُّ الجواهر . وإذا كانت الجواهر الجرمية ليس لها قوة الإدراك ، فبالحرى أن يكون ذلك للأعراض التي هي أضعف وجوداً من سائر الموجودات . وإذا لم تكن عَرَضاً ولا جسماً ولا مركبة ^(٦) من أجسام ، لم يتطرق إليها البلى والدثور .

وقول رادّين على من يقول إن النفس جرم أو مؤلّفة من أجرام : إنها لو كانت كذلك لم يمكنها أن تنال معلوماً أصلاً ، وخاصة الجواهر العقالية ، إذ لا مناسبة بين العقليات وبين الأجرام . ولو كانت جرمًا لما أمكنها أن تعلم نفسها ، فإن الجرم لا يرجع إلى ذاته

(٢) ص : نما .

(١) ص : ليس .

(٣) ص : العبيط . — والعبيط : الذبيحة تنحر وهي سمينة فتية من غير علة ؟ ودم عبيط : خالص

(٤) ص : ليس .

طرى ؟ ولحم عبيط : حى طرى .

(٦) ص : مركب — ويصح أيضاً .

(٥) ص : به .

ولا يدرك ذاته؛ ولما أمكنها أن تعلم للبدا الأول ولا أن تدرك من الجسم ما ليس بجسم، أعنى الإنسان الكلى والحيوان الكلى. وهذه الكليات والمدرجات العقلية لا تنقسم. وكل ما يحمل الجسم فإنه ينقسم، إذ كل جسم منقسم، هل ما تبين. [١٦٥] فلو كانت النفس جرماً وهي تدرك ما انقسم، لزم أن ينقسم ما لا ينقسم، وكلاهما محال. والنفس بجماعتها تدرك الأمور العقالية بجملتها وتنصنغ بها. فإن علمت جرماً: فكيف تداخل الأجرام؟ وإن علمت^(١) جوهرًا مجرداً^(٢) فكيف تسرى عين الجسم في الجسم المتحرك ذى الجهات والأبعاد؟ وكيف يتحيز ما لا يتحيز في متحرك؟ وإن علمت بعض أجزائها، كانت الأجزاء الباقية جاهلة ووجودها عبثاً. ولو كانت النفس جرماً لم يكن البدن كله حسيًا لأن الجرم لا يداخل الجرم إذ كل واحدٍ منهما في حيز خاص. وما سبب إدراك النفس للعلم بالحجر^(٣) وكلاهما جرم؟ فإن كان ذلك للطاقتها فالنار ألطف منهما. ويفضى أن يكون الحجر أقل علمًا ولا تكون عديمة العلم.

وقول: إن من أراد أن يحس نوعاً من الحسوسات بأن يبصر أو يسمع أو غير ذلك إحساساً مستقصى فرغ قوته إلى تلك الناحية وأعرض عن سائر حواسه ورفضها، ثم صوب جملة إلى تلك الجهة، فحينئذ يشك أن يدرك إدراكاً صواباً. ومن أراد التفكير الروية في أمر ما من علم الحس فإنه يُعرض عن الحواس جملةً ويهجرها رأساً حتى إنه ربما مرّ عدوه أو صديقه ولم يشعر به، وربما حضرته أصوات هائلة ولا يسمعا، ويُخاطب فلا يبي خطاباً ولا يجيب جواباً لأنه غائب عن حواسه وداخل^(٤) في ذاته. ولا يزال كذلك حتى يقضى نظره بما كان تروى فيه. فحينئذ يحضر وبعيد حواسه إلى استعماله. فذلك من أراد أن يدرك النفس والعقل والآنية الأولى، فينبغي أن ينكش إلى ذاته ويهجر عالم الحس ويفيب عنه بقدر إمكانه ورفض الحواس ويستعمل القوى الباطنة، فحينئذ يبصر من داخل بصاراً حقيقياً بنظر قوى نور منضئ، ويمتد نظره الباطن أضعاف ما كان يمتد بصره الظاهر ويرى السموات والأرض وما فيها، ويشاهد حركات أهلها وحسن شمائلهم ولباقة حركاتهم وتناسبها

(٢) ص: مجردة.

(٤) ص: دخل - ويصح أيضاً.

(١) ص: فإن.

(٣) ص: الحجر.

وترادفها؛ ثم يسمع نفائهم العالية النقية الصافية المعجبة المطربة التي لا يملئ سامعها، بل كلما سمعها ازداد إليها شهوة وبها طرباً ومنها عجباً، ويعلم حينئذ أن النفات الحسية إنما هي أصنامٌ ورسومٌ لتلك النفات. وكذلك جميع ما يدركه هناك يجد في عام الحس أصناماً^(١) له، وتلك هي الحقائق. وكذا إذا أدرك تلك الآيات الشريفة العالية وارتقى منها إلى المبدأ الأوّل الذي جميع الآيات منبجسة من ينبوع جوده — هان عليه هذا العالم الحسى الموءة المعجون بطين الخيال الحمر بأصناف الشرور، السريع الاستحالة والزوال.

قال أفلاطون: العقل دائرة لنقطة محيطة بما فيها من الزوايا والأضلاع، ودائرة لنقطة غير متجزئة. فهو نقطة بمعنى أن الشكل أنشئ منه وبه [١٦٦] وهو دائرة بمعنى أنه يحيط بجميع ما كان مبرزاً فيه.

الطبيعة لا تصنع صفات الأشياء كلها معاً. فلذلك صارت الأشياء الطبيعية تقبل الزيادة والنقصان. وأما الأمور في العالم العقلي فلا تقبل الزيادة والنقصان لأن مبدعها تام كامل وفوق التمام ولذلك أبدع ذواتها وصفاتها معاً في دفعة واحدة، فلذلك صار «ما هو» و«لم هو» واحداً بعينه، لأن الأشياء لم تُبدع بروية ولا فسكرة، ولذلك صار عالم العقل لا يقبل الزيادة والنقصان. وأما عالم الحس فهو يقبل ذلك، ومبتدؤه غير نهايته، فلذلك صار «ما هو» مخالفاً فيه «لم هو»، لأن مبدأ كونه قبل تمامه ويوجد شيئاً بعد شيء.

من أراد أن يصف الإنسان فإنما يصف صورة الإنسان. وكل من أراد أن يحد الأمور بحدود حقيقية فلا بد له من التصريح بالصورة. وإن أخلّ بها واقتصر على المادة أو على الفاعل والغاية لم يكن يعمل شيئاً ولا يفهم شيئاً. وإن هو اقتصر على الصورة وحدها كفاه، ولا سيما إن كانت الصورة هي الغاية وهي الفاعل.

البرز والحبوب وزروع الحيوان — في كل شخصٍ منها كلمة. وإنما قلنا إن لها أنفساً وكلمات فواعل لما يظهر من اختلاف أفاعيلها. وليس بحجب أن تكون لهذه كلها كلمات فعالة، لأن الكلمات الفواعل إنما هي أفعال النفس. فإن كانت النفس فيها الكلمات الفواعل، فهذه الكلمات تفعل الهيئات والنطق وسائر الأنفس الطبيعية.

العوامل العقلية لها غذاء خاص به^(١) بقاء ذواتها ، لو انقطع عنها بادت . وذلك الغذاء هو علمها بالمبدأ الأول وبنواتها . وكل معتدٍ فإنه يحتاج إلى أن ينفذ منه شيء ، ويتنفس بخروجه عنه . وتنفس هذه العوامل العقلية هو وجود ما يوجد عنها . وكل واحدٍ منها يوجد عنه بقدر غايته أو بقدر علمه بمبدعه : فيوجد عن العقل الأول النفس الأولى ، وعن النفس الطبيعية والأجرام السماوية المتحركة دَوْرًا ، فتكون حركاتها هي^(٢) حياتها ، وتفيض على هذا العالم قواها . ولكل واحدٍ من الاسطقات حركةً وطبيعةً تخضع بها قوامه . لحياة النار الحرارة واليبس ، وبذلك بقاء ذاتها ؛ وفعلها الإحراق والتسخين والإنضاج وسائر ما يتبع ذلك . فتكون هذه الأفعال لها بمنزلة النتيجة الكائنة عن ذواتها وعن صورتها التي تحفظ ذاتها . وكذلك سائر العناصر : لكل واحدٍ هذه النسبة ، وله صورة هي ذاته ، وحركة تحفظ ذاته ، وفعل في غيره هو نتيجة ذاته . وعلى هذا الحال المركبت من المعادن والنبات والحيوان : فكل واحدٍ منها يأخذ ويعطى : يلتحق بما فوقه ، وينتج لما تحته . فكل واحدٍ من الموجودات له حركتان : حركة يُقبل بها ، وحركة يؤدي بها .

والعلة الأولى بريئة عن جميع أصناف الحركة : والعقل الأول ساكنٌ لأنه [١٦٧] يتلقى الفيض من العلة الأولى . وإتمامه حركة عندما تنبعث منه النفس . وللنفس حركتان : للقبول ، والتأدية . وكذلك للطبيعة . وهذه كلها حركات روحانية بسيطة عالية^(٣) عن الزمان وإتمامها مع الزمان . وأما العلة الأولى فعالية عن الدهر والزمان جميعاً . فإذا وصلت مراتب الوجود إلى الأجرام السماوية ، < و > هي الأشرف والأكل ، وكانت حركاتها مباينة ولم يكن لها من أصناف الحركة غيرها ، وكانت أشبه شيء بالحركة العقلية ندوامها واتصالها وعدم التفاوت فيها — لم تكن في زمانٍ ، لكن معه . ثم بعدها العناصر : ولكل واحدٍ منها حركة بسيطة تحفظ بها ذاتها وجوهرها ، هي حركة مستقيمة بسيطة متناهية بقدر ما يصل بها إلى مكائنها الخاص الحافظ لجواهرها : وهي داخله تحت الزمن . ثم حركات المركبات مركبات أيضاً ، وهي حركات الكون والفساد والنمو والاضمحلال

(١) من : بها . (٢) من : هو

(٣) من : عالية — فهل صوابها : عارية ؟

وأصناف الاستحالة والنقلة في المكان . ويختص الإنسان والحيوان بحركة الإرادة والاختيار . والنبات — ذوات النفوس — قابلٌ التغذية والنموّ وأصناف الكون ، وتؤدى النتيجةُ النتيجةَ ، وتوليد المثل . والإنسان بما هو حيوان ونامٍ هو كذلك ، وبما هو إنسان يقبل العلوم والمعارف . فإذا تجوهرت ذاته بها كانت له أيضاً ولادة عقلية روحانية غير ولادته الطبيعية ، وهي ^(١) إفاضة علومه ومعارفه على المتعلمين والتلاميذ . فإن قويت هذه الولادة فيه ونحضت نحضاً شديداً — جبرهم على التعلم وأخذهم في طريق السعادة طوعاً أو كرهاً مثل الإنسان الشَّبَق : إذا كثرت فيه مادة الشَّبَق وتحركت للخروج فإنه يطلب محالاً الحُرث طلباً حثيثاً . فإن أعوزه ذلك طوعاً ، فربما طلبه طلباً قسراً حتى يستفرغ تلك المادة . وهذه حال العلماء والحكماء . والأنبياء أيضاً على طبقات . فأعلام طبقة : الذى يطلب صلاح العالم الإنسانى بأسره طوعاً ممن أطاع ، وكرهاً ممن عصا . ودون ذلك مَنْ يلتمس إصلاح أمةٍ بعينها أو أهل بيته أو قوم مخصوصين ، وكان ذلك حال الحكماء في آثارهم : نثر الفضيلة وبثها في العالم . وهم أيضاً على طبقات كثيرة أكثر من طبقات الأنبياء لأنهم أكثر منهم عدداً وأقل شرفاً ، وهم مختلطون بالهيولى أكثر وأكثر : منهم الصنائع في الصنائع المدنية ، فإن كل واحدٍ منهم يشق إلى التلمذة من الوجهين جميعاً : فيشتاق أن يتلمذ لغيره ليكمل به ، وأن يتلمذ إليه غيره ليكمله . والأساذ أبٌ روحانى ، والتلميذ ولدٌ روحانى . والروحانى أصح وأصدق من الطبيعى الجسمانى : فإن الولادة العقلية أفضل وأكمل من الولادة الطبيعية البهيمية . فالتلمذة والولادتان موجودتان في جميع [١٦٨] طبقات العالم الأذى ، كلُّ شيء بحسبه : الجسمانى بحسبه ، والعقلى بحسبه ، والنفسانى بحسبه ، والأجرام السماوية بحسبها ، والأجرام الدائرة بحسبها — حتى تنتهى التلمذة إلى الواحد الأحد الفرد الصمد ، الذى لم يلد ولم يولد ، الذى هو قُدوة القدوات وإمام جمع الموجودات .

إن البابلين ^(٢) وحكماء أهل مصر كانوا قد رأوا بلطف أذهانهم ^(٣) هذا العالم العقلى

(١) س : وهو .

(٢) يناطرس ١٥٩ س ١٦ وما يليه ؛ واتفق خصوصاً مع الرواية المترجمة إلى اللاتينية .

(٣) س : النابليين .

(٤) هذه الرواية أصح من تلك الواردة في نص أتولوجيا : أوهاهم (راجع س ١٥٩ س ١٦) .

والصور التي فيه ، وعرفوه معرفة صحيحة : إما بعلم مكتسب ، وإما بفرزة علم طبيعي خُصوا به كما خُصَّ أهل بابل بهذا وغيره . والدليل على حقيقة ذلك أنهم إذا أرادوا أن يصفوا شيئاً يتنوه بحكمة عالية فلم يكونوا يرسمونه في كتاب ولا يصفونه بالنطق بقضايا ومقدمات ، لكنهم كانوا ينقشونه في حجارة أو في بعض الأصنام ويفهمونه للناس علماء . وكذا كانوا في جميع العلوم والصناعات : فيقيمون لكل شيء صنعة بحكمة متقنة ، وكانوا يمتنون لتلك الأصنام أصناماً^(١) أخرى دونها في النقاوة والحسن ليعلموا^(٢) أن هذه الأصنام الخدسية إنما هي أصنام لتلك الأصنام العقلية الشريفة . فما أحسن ما علموه ، وما أصوب ما فعلوه ! ولو أن إنساناً أطال الفسكرة والروية في العلل التي من أجلها فعلوا ذلك ، وكيف نالوا تلك العلل — لعجب منهم ومدحهم وصورب رأيهم . فإن كانوا أهلاً للمدح لأنهم مشوا الأشياء العقلية وأخبرونا بالعلل التي بها نالوا الأمور العقلية ، ثم مشوا بالأجرام الغليظة ، وأقاموا الأصنام أعلاماً عليها تنطق وتفهم ما هي وأصنام أي شيء هي — فبالخري أن نعجب^(٣) من الحكمة الأولى المبدعة للجواهر كلها بغاية الإتيان من غير روية ولا إعمال فكرة .

ونقول : إنه لا ينبغي أن يتوهم متوهم على^(٤) الباري سبحانه أن يكون أبدع ما أبدع وخلق ما خلق بروية ، فإن ذلك^(٥) محالٌ وغير ممكن وغير ملائم للجواهر التام الشريف الفاضل . ولا يمكن أن يقال إن الله تعالى روى في الأشياء كيف يبدعها ، ثم أبدعها ، لأن الأشياء التي يروى فيها لا تخبر أن تكون خارجة عنه أو داخله فيه . فإن كانت خارجة عنه ، فقد كانت موجودة قبل أن يبدعها ؛ وإن كانت داخله فيه فإما أن تكون غيره ، وإما أن تكون هو بعينه . فإن كانت هي هو بعينه لم يحتج في خلق الأشياء إلى روية ، لأنه هو الأشياء بأنه علة لها . وإن كانت غيره ، احتجت إلى مركب غير مبسوط — وهذا محال .

وكيف يروى في الأشياء ثم يبدعها ، وهو الذي أبدع الروية ؟ ! وكيف يستعين في

(١) ص : أصنام .

(٢) ص : يعلمون .

(٣) ص : تعجب .

(٤) ص : ينبغي أن يروى .

(٥) يناظر ص ١٦٢ س ٤ وما يليه .

إبداع ما أبدعه ! وكلُّ صانع إذا أراد أن يعمل شيئاً مثله أولاً في نفسه ، وألقى بصره على بعض الأشياء الخارجة ، ثم يصنعه بالأيدي والآلات . وأما المُبدِع — تعالى ! — فلا يصحّ عليه ذلك لأنه قبل [١٦٩] كل قبل ، وليس شيء معه ولا سابق عليه . وهو القدي أوجدَ مثال كل شيء وكلّ شيء . ولا يحتاج في إبداعه إلى الآلات . فكذلك ليس بينه وبين شيء من مبدعاته شيء يستعين به أو يروى فيه ، لكنه أبداع الأشياء بأنه فقط .

وأول^(١) مُبدعاته صورة استنارت منه وظهرت قبل الأشياء كلها وكادت تشبهه بشدة قوتها وسطوع نورها وعظيم انبساطها . ثم أبداع سائر الأشياء بتوسط الآنية والصورة ، أعنى العقل والنفس ، وهي^(٢) قائمة بإرادته في إبداع سائر الأشياء . وهذه الصورة هي العالم الأعلى أعنى العقول والنفس . ثم صدر من العالم الأعلى العالم الأدنى وما فيه من الأمور الحسية . وكل ما في هذا العالم فهو في ذلك العالم إلا أنه هناك نقيّ محضٌ غير مختلط بشيء غريب وأما هذا العالم فكدرٌ غير نقيّ ، ولذلك يتفرق في صور كثيرة . فالهوى تصوّرت أولاً بصورة كلية ، ثم قبّلت صورة الاسطقات ، ثم قبلت عن تلك الصُور صوراً^(٣) أخرى . ولم تنزلْ تقبل صوراً بعد صُورٍ حتى تنتهي إلى آخر الكون . فلذلك لا يقدر أن يرى الهوى لأنها قد كُيّبت صوراً كثيرة ؛ وهي خفية تحتها لا يخالها شيء من الحواس على^(٤) انفرادها لكن مستورة بصورة كثيرة جوهرية وعرضية . وإنما يخالها العقل المرتاض ، إذ له قدرة على أن يتغلغل تحت تلك الصُور وينزعها عنها ويجردّها منها — حينئذ يخالها مفردة مجردة عن كل لباس ، ثم يتأمل قُصصها واحداً واحداً ويتأمل مرتبة كل قِيصٍ منه ، ويتحقق مراتب هذه الصور ، وما هو منها أول ، وما هو ثانٍ وثالث ورابع إلى الأخير منها ؛ ثم

(١) ينظر ص ١٦٣ من ٨ وما يليه .

(٢) أي النفس .

(٣) ص : صور .

(٤) من هنا حتى آخر الفصل لم يرد في نص « أنولوجيا » — راجع ص ١٦٤ من ٢ .

يتأمل الأعراض ويراهما ويُقدِّم بعضها على بعض ؛ وأي شيء منها تابع للصورة ، وأي شيء منها تابع للهيولى ، وأي عرض يتبع عرضاً آخر . ويتأمل الأعراض التابعة للصور : أى عرض منها تابع لأى صورة . فإذا تحقق ذلك كله كيف هو — عِلْمُ العِلل والمعلولات على غاية الإلتقان والإحكام ، وعَرَفَ جميع قاطوغورياس^(١) معرفة منطقية وأعلى من المنطقية ، أعنى معرفة طبيعية ومعرفة إلهية .

(١) ص : قاطوغورياس — ويظهر أن المثل على التاسخ فارسى فنطق القاف غيناً شأن الفرس .
— وقاطوغورياس = Κατηγορίαι = المقولات . ومن هذا يظهر بوضوح أن هذه الفقرة به قوله « ... شيء من الحواس » هى من وضع عبد الطيف بن يوسف البغدادى ، لأنه لا محل لهذا الكلام فى هذا الموضع .

الفصل الرابع والعشرون

في بقية الكلام في أولوجيا

قال أفلاطون في أول كتاب « طيماوس ^(١) » :

إن الأمور المتدرج إلى علمها على غير نسق أو قصد أو اعتماد طبيعي مما في نظائر عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل وعالم الروبوية إنما كان من تحسين ألفاظ وترتيب أسماء فقط . وقال : إننا لو لم نستدل على وجود العوالم العالية الروحانية وبساطتها وحليتها مع انحادها ، وبساطتها وذواتها إلا من عالم الكيان مع اشتماله على الأضداد وكثرة التغير والتقاب — لكان ذلك [١٧٠] استدلالاً وثيقاً وتدرجاً مناسباً . فإننا نجد عالم الكيان — مع كثرة التضاد فيه — لا يخلو من حسن النظام وفضيلة النظر والترتيب . وهو لازمٌ لذلك ، وجميع أجزائه ؛ وإنما تختلف بالأقل والأكثر . وكلما كان حسن النظام والتنظير فيه أكثر ، كان أديم بقاءه وأفضل كلاً وأقرب إلى طبيعة التمام . فإذا ترقينا إلى عالم الأفلاك ، وهو آخر حدود الطبيعة ، وجدنا حسن النظام مضاعفاً وانتفت عنه الضدية وكان في حركته ساكناً ، وفي اختلاف أوضاعه ثابتاً . فبالأحرى أن تكون العوالم الروحانية بريئة من الأضداد ، بعيدة من التغير والفساد ، متصفة بالبساطة ، مملوءة حسناً وبهاء — فإن أصل الشرور والقبح والنقائص إنما ينجم من جهة الأضداد . وكلما بعد الشيء من الضدية بعد عن النقائص وكان أديم بقاءه وأتم فضيلة . فما كان بريئاً عن الضد من كل وجه كان هو السكالم والتمام بالحقيقة وبري من كل نقیصة . ولولا اتفاق عجيب بين الأضداد في عالم الكون ما وجدنا كائن . وما كان الاتفاق فيه أقوى وأكثر ، كان أوثق تركيباً وأديم بقاءه وأكثر حسناً وبهاء ، وأقرب إلى طبيعة الوحدة والفضيلة .

فما كان هو سبب هذا الاتفاق والإيجاد وطول البقاء ، فإنه ينوع هذه الفضائل ومبدعها وأحقها من جميع ما عدها . فينبغي أن نقول فيه إنه البقاء والأزل والفضيلة التامة على

(١) راجع محاوره « طيماوس » لأفلاطون ص ٣٠ ومايهايا (ج ٢ ص ٤٤٥ من مجموع مؤلفات

أفلاطون ، ترجمة ليون روبان في مجموعة La Pléiade . باريس ص ١٩٤٢) .

الأبد . وأنت تجرد الأفلاك ما كان منها قريباً إلى عالم الكون — كثير الحركات المختلفة . وكما ارتفعت الأفلاك انبسطت حركاتها وتوحدت حتى تصل إلى الفلك الأعلى المحيط في الحركة اليومية^(١) النهائية في السرعة والبساطة والاتحاد وحسن النظام فلم يرد ذلك في عالم النفس . وكم ترى عالم العقل أشدَّ كلاً وأفضل نظاماً وأكمل اتحاداً وأشدَّ سكوناً ! وكم ترى ذلك في عالم الربوبية ومفيض الخيرات أجمع وينبوع الموجودات ! وهذه المقايسة المضاعفة تمكنا^(٢) أن ترتقي إلى عالم الربوبية عليه ؛ وبدون ذلك فإننا هو كلامنا فقط .

وإذا كانت حركة الاستدارة هي أبسط ما في عالم الطبيعة ، من قبيل أنه لا ضدَّ لها ولا معاند — فكيف ينبغي أن نقول في عالم النفس وفي عالم الربوبية ! فإننا لأنجد في عالم الأجسام أبسط مما حركته حركة استدارية ولا أشدَّ اتحاداً ، وكان شأن الطبيعة أن توجد ويظهر أفعالها بكل ما يمكن . فعالم النفس أبسط وأبعد من الزمان ومطابق للدهر . ولا يمكن أن يكون بهذه الصفة إلا أن يكون صورة مجردة غير هيولانية من قبيل دوام رجوعه إلى ذاته . وأما دوامه فمن أجل مطابقته للدهر ، فإن [١٧١] الدهر عدَّة الأزمنة ، والزمان عدَّة الحركات .

ومن عالم العقل أخذت النفسُ الفكرة والتمييز ، ومن عالمها أخذت الحركة والبقاء والدوام ، ومن عالم الطبيعة أخذت الفناء والخلاف في أجزائها وفي سُوس العالم اتصالُ أجزائه بعضها ببعض ، وأن كل متوسط يقبل الفيض والقوة مما فوقه ويؤديه إلى ما دونه .

ومبدأ الفيض من عالم الربوبية . وانتهاه ووقفه عند الطبيعة الإنسانية ولما لم يبق هناك مسلك ، عاد العقل الإنساني مترقياً من عالم الكيان إلى عالم الملكوت والبقاء على هذه المدرج الطبيعية والمراق اوثيقة الربانية إلى أن يصل إلى المبدأ الذي عنده انتهاء الفيض . ولما اتصل عالم الطبيعة بعالم النفس حيَّتْ أجزاؤه وتنفست . وكذا لما اتصل عالم النفس بعالم العقل ثم بعالم الربوبية تواصلت الفيوض واتصلت الإعطاءات .

قال : الجسم الدائر السماوي غير مكوّن وغير فاسد . والحركة التي يتحرك بها بطباعه

(٢) س : يكثر .

(١) كذا في الأصل

بالشوق منه إلى شيء . وإذا كانت الأجرام غير المتنفسة تتحرك بالشوق إلى كالاتها ، فما كان من الأجرام متنفساً يجب أن تكون حركته في الموضع بالشوق مع شهوة بالتشبه بالخير المحض على قدر ما يمكن الجسم أن يتشبه بما ليس بجسم ، وذلك بحركة دائمة منتظمة كأنها في انتظامها ودوامها واستوائها ساكنة . — والحرك الأول غير متحرك : فإننا نجد الأشياء في الأفاصى تتحرك ولا تحرك شيئاً . ونجد المتوسطات تتحرك وتحرك ، وفيها الحرك على أنه جزء من تركيبها . ويجب أن يكون الحرك للمتحركات الأول محرراً غير متحرك ، لا بالذات ولا بالعرض . ولأن حركة الفلك علة لكون الحيوان والنبات ، صارت هذه الأشياء لا تبقى إلا بقاءً يسيراً وضعيفاً بنيلها الغذاء من العنصر فأما الأشياء العالية الشريفة فإنها باقية دائمة ، لأن نيلها نيلٌ صوري لا عنصري ، فإن الصورة المحيطة بها تمدّها فتكون لها كالغذاء . وذلك أن عالم الطبيعة لما كان من ترددات العوالم بعضها على بعض ، قال البارى للأفلاك : « أنتم الآلهة ، وأنا خلقتكم فافعلوا وأحدثوا » وذلك أن الحكمة الطبيعية هي أول عالم الطبيعة التي إما يكون ما يتكون : من قربها وبعدها .

فقد تبين وصحّ أن العلة الأولى التي لا تتحرك حركة زمان ولا بعد فعلها عادّ هي العلة الأولى الفاعلة للعوالم العالية ولعوالم الطبيعة وأجزائها تحت الكون والفساد ، لأنها^(١) علة متقدمة قبل العلة القريبة .

وسقراطيس واضع النواميس لأهل أثينية قال : إن البارى هو أول الأشياء وآخرها — معنى ذلك أنه أول الأشياء من قبل أنه أبدع العوالم العالية . وأما أنه آخر الأشياء فمن قبل [١٧٢] أن الطبيعة إذا كانت ، لم يجز أن تكون إلا بما قوّض البارى إلى العوالم التي تليه ، فحصل منه الفضائل والشرف : فتقبل تلك العوالم الطبيعية القوّة التي بها تكون أجزاء العالم إنما كانت عن تلك القوّة التي خرجت من المبدأ إلى هذه الأجسام .

قد أقرّ فضلاء الأطباء الذين عرفوا علة السكل الفاعلة وفروضها وحدوها ، ويقولون إنها هي المدبّرة لجميع الأشياء السكلية والجزئية . وإنما هي التي تشفى الأمراض التي لا شفاء

لها من قِبَل صناعة الطب . قد أقروا بذلك جماعتهم ، حتى إنهم إذا خَلَفَ أحدهم بمدبر السكل عاقبوه بالعقوبة الشديدة .

قال : وقد أوضحنا نحن أن بدء كون العالم كله واحداً ، وهو فضيلة^(١) الله تعالى التي لم تزل . وعالم الربوبية مطابق لعالم الطبيعة . وبهذه المطابقة^(٢) صارت عطية الله تعالى تنفذ إلى عالم الطبيعة وإلى أجزائه السكبار والصفار .

لو لم يكن للعوامل رأس تنتهي عنده وترتقى إليه هو الذي يمكسها ويمدّها بالبقاء والثبات والشرح والترتيب والنظام ، لما كان فيها شيء من ذلك . لكن ذلك كله موجود بأضعافه . فينبغي أن يرتقى الجميع إلى مبدأ فاعلٍ يحرك العوامل ولا يتحرك بنوعٍ من أنواع الحركة . وكاله من ذاته لا يستمدّه من غيره .

فإذن قد ضَلَّ وعزب رأى مَنْ يرى أن العالم كأن باليخت والانفاق . ولو كان له بصيرة يدرك بها حُسن النظام وترتيب التأليف لاستحيا أن يلفظ بمثل هذه المقالة ، ولكن يعتاض عنها بالتقديس والتمجيد لمبدع السكل وسبب النظامات كلها — ذلكم الله الذي لا إله إلا هو ، عالمُ الغيب والشهادة .

والأشياء التي قد بلغت نهايتها ليس ينبغي أن تسمى باسم الأشياء الواقعة تحت النهايات . فإن مَنْ أراد أن يمدح الخير ليس يقدر أن يقول إنه خير . ومَنْ أراد أن يمدح اللذة التي هي خير لا يقدر أن يقول إنها لذة خير ، لأنها نهاية الشيء الموصوف . فالموصوف إذا بلغ أقصى نهايته لم يمكن أن يزيد فيوصف بنهايته . فإن مَنْ فعل ذلك كان غير ماهراً بقوانين المنطق والفلسفة جميعاً . فلذلك لا يمكننا^(٣) أن نمدحه ، إذا كان نهاية النهاية : لأنّ لو ذهبنا نمدحه رجعنا إلى الهبات . بل إننا نذكره بالتمجيد فقط ، لأنه أعلى وأرفع من المدح . فإنما نمدح الأشياء التي تهوى أن نصير إلى المدح بفعلها^(٤) ، أو نمدحها بخلاف ذلك . فأما هذا الشيء الذي هو في نهاية أرق المدح فإنما نناله بالتمجيد المحض والتسبيح . ولو كان

(٢) عر : المصفاة

(٣) عر : المصفاة

(١) أي : فصل ٥٥

(٢) عر : لا يمكننا

داخلاً في وسط المدح والذم لسكنا إذن أدخلناه في باب النهايات . وليس هو ^(١) كمثل ما قلنا ، فإنه ليس فوقه نهاية ينالها بفعله . فهذه العلة الشريفة ليس وراءها نهاية استوجبت [١٧٣] اسمَ الفضل بنيلها تلك النهاية ، فلم تُسمَّ فاضلة باسم النهاية ، بل باسم التمجيد والتحميد ؛ فأما العقل فإنه إنما ينال هذا الاسم الشريف بنيله لهذه النهاية ، ولذلك قيل إنه فاضل . وأيضاً فإن البارى لهذه الأجرام السماوية لما حذاها من عالم الطبيعة قال لها : « خلقتكم غير واقعين تحت انوث ألبنة . وأنتم آلهة لهذا العالم ومدبروه » — وذلك أنه في عالم الطبيعة مثله في العوالم العانية ، فلذلك وهبَ لهذه الأجرام الدوام والبقاء وعدم الفساد . فأما أجزاء عالم الطبيعة فإنها إنما انحلت لأنها مركبة ؛ وإنما ماتت وفسدت لأنها بعيدة من الحياة الدائمة . غير أننا نعلم أن الأشياء العالية في الجملة كلييات حاصرات ^(٢) لما تحتمها من ذلك ، إن نصد من الحواس إلى العقل فنترقى من الأشخاص إلى الأنواع ثم إلى الأجرام حتى نصل إلى الشيء الكلي الحاصر لهذا الكل وأجزائه . وكذلك صعودنا في العوالم العالية من القربيات منا المجانسة لنا ؛ ثم نترقى إلى عالم العقل ، ثم عالم الربوبية ، فإننا ^(٣) نصير بهذه الجهة إلى العلة الأولى التي هي أكرم من كل شيء بما تحوى من العوالم المطابقة لها بنيلها ، بما وهب الأجرام السماوية من السلطان والقدرة والحياة المدبرة لعالمها .

قال أفلاطون : وقد نسأل لمَ أبدع البارى هذا العالم ، ولم أحدث السكون ؟
فقول : للفضيلة ^(٤) التي هو أهل أن يمجدها ، وأنه أراد أن يفيض بفضله وجوده وخيره على الأشياء بقوته وإرادته البريئة من كل حسدٍ ونقص على قدر ما يقوى كل واحد من الموجودات على قبول ذلك الفيض والخير . وهذه هي العلة الأولى الحق التي من أجلها وُجد هذا العالم .

وقال أنبازقيس : لا يسوغ أن يكون للعلة الواحدة إلا معلول واحد . فإن كان للعلة معلولات كثيرة لزم أحد أمرين : إما أن تكون هذه المعلولات في دفعة واحدة ، وإما أن

(٢) س : فإنها نصير .

(١) س : هي .

(٤) س : الفضلة .

(٣) س : حاضرات (بالضاد المعجمة) .

تكون واحدة بعد أخرى . فإن كانت في دفعة واحدة فكلها معلول واحد . وإن كان بينها تفاوت ، أُلزمت العلة الجور ونفيها عنها العدل . وإن كانت العلوات واحدة بعد أخرى سأل أن يكون بعضها ذا قشورٍ وبعضها غير ذي قشور .

وأقول : إن من علم الحسّ والمحسوس يمكن أن يدرك العقل والمعقول . وأوّل المعرفة في الحسّ والمحسوس أن يعرف حدودهما ، فإن الحسّ قوة تتشكل بضروب المحسوس بتغيره ولكن بغير فساد . فالحاسّ روحاني ، والتوسط جسماني . والحسّ المشترك واحد وكثير : واحد في ذاته ، وكثير في آلائه ومُدْرَكَاته ، ويُلبّي كثيراً من قشور المحسوسات . وقوة التخيّل ، إذا صار إليه ما في الحسّ المشترك ، أُلْتَمَتْ أيضاً كثيراً من القشور . فإذا صار إلى القوة [١٧٤] العقلية أُلْت قشوره كلها فحينئذ يتحد العقل والمعقول . فإذا كان المعقول مفارقاً للمادة بذاته ، فإن العقل يتحد به . ففي ذوات القشور يحتاج العقل في إدراكها إلى تجرّدها من قشورها وتجريد نفسه من المادة وعوارض المادة . وفي الأمور المفارقات للمادة إنما يحتاج أن يجرد ذاته من عوارض المادة .

فأما العقل الأول فإنه مجرد عن المادة ومتميّز عن آثارها ، فليدرك هو واحد الذات متوحّداً الصفات . والمعقولات كلها فيه بنوع وحدة : فإذا أراد إدراك الأشياء رَجَعَ إلى ذاته فرأى الأشياء كلها بنوع اتحاد . فالصناعة إذا أرادت إبراز ما عندها من الصّور احتاجت الأجرام فيظهر سريرٌ وكرسىٌ وحروف وأشكال وأصنام كثيرة . ومن أراد أن يعقل ذلك أُلْت قشور الأجرام فحجبها فصارت روحاً عقلياً ، كما كانت أولاً . وحينئذ لازمان ولا مكان . فالأشياء كلها في النفس بنوع اتحاد ، فإذا أرادت إبرازها بواسطة الطبيعة احتاجت إلى الآلات الجسمانية . فإن تناولها العقل جرّدها فعادت إلى التوحد والبساطة .

ونقول : قد نُصِبَ لنا سُمٌّ ، وجُعِلت سراقيه الفضائل والخيرات . ولا بقدر أن يرتقى عليها إلا من رفض عنه جميع الحواس واعتاض عنها بالحواس الباطنة الحسّ التي أنا ذاكرها :
أولها : الفكر الصافي من الأدناس ؛

والثاني : التصور للصور الروحانية ، ويُلبّي عنه الصور الجرمية ؛

والثالث : الذي يذكّر لُبّ الأشياء لا عناصرها ؛

والرابع : القوة على إدراك المناسبات والمشاركات الروحانية ؛

والخامس : القوة على إدراك المخالفات والمباينات^(١) الروحانية .

فحينئذ يصير قريباً من الخير المحض الأول الحق . فإذا قرب من ذلك النور وصار في أفاقه امتلاً منه . وحينئذ لا يقدر أن يصف ذلك النور بصفة ولا يحدّه بحد . غير أنه يعرف أنه نورٌ يستغرق كل نور ، وسرورٌ يستغرق كل سرور ، ومحبّةٌ تستغرق كل محبة .

والعقل الأول يوصف بالوجوب والبنفي : أما بالوجوب فإن له ما لمبدعه من الموجود عنه . وأما بالبنفي فلأنه علة ، ولا يلزم العلة ما يلزم المعلول إلا بالبنفي عن العلة ما لزم المعلول بالوجوب . وهو فوق كل نعتٍ وصفة ، وفوق الحركة والسكون ، وفوق القوة والفعال . فإن العلة أربعة أصناف : منها ما لا بالقوة ولا بالفعل بل فوقهما^(٢) ، ومنها ما تكون بالفعل ومعلولها بالفعل ، ومنها ما تكون بالقوة ومعلولها بالقوة ، ومنها ما تكون بالقوة ومعلولها بالفعل .

ونقول : إن المبدأ الأول صفاته هي ذاته ، وذاته هي صفاته . وحدانيته محضة . فكما طلبت من ذلك [١٧٥] الحسن والبهاء والعز والمجد والجلال — شيئاً ، وجدته قد استغرقك منه مبلغ همتك ، فأفاض عليك ذلك البهاء والعز والسرور من جهتين : وذلك أنه بفيض عليك فيضاً يستغرق طلبتك ، ويفيض عليك بنوع آخر وهو أن يجعلك قابلاً لذلك الحسن والبهاء ، فلا يدعك تضعف عن قبول ما أفاض عليك ولا تملّ من التحديق إليه والاستمتاع به ، ولا يغشى عيني عقلك إلا عند أول دهشة . ثم تأنس إليه أنساً زائداً وغراماً متضاعفاً . وكل نظرة تشوّق إلى أخرى أعظم منها . وطول النظر إليه يعطى القوة على النظر إليه ، فيفيض عليك ويبدل لك من القوة ما تقوى به على قبول ما أفاض إليك . ولذلك قال الحكميم : إنه لا نهاية له . وقال : إن النور الأول فوق البسيط وفوق التركيب وفوق العقل والمعقول ، لافوق مكانياً^(٣) بل يعني بفوق^(٤) أنه أجد من كل ذكر ووصف بصفه المنطق .

ليست صفة من الصفات ولا نعت^(٥) من النعوت التي يوصف بها الباري إلا وتلك

(٢) س : فوقها .

(٤) س : فوق

(١) س : المباينة .

(٣) س : مكاني .

(٥) س : نعتاً .

الصفة هي هو . فلا محالة أن الإرادة هي من نحو الذات . فأما من نحو البدعات فلها صفات . وإذا قلنا إنها من نحو ذاته لم نَعْنِ أنها شيء آخر غير ذاته ، بل هي الذات . وإنما ذلك من ضرورة المنطق . وإذا استحق الحكيم اسم الحكمة كما ينبغي ، أرتة الحكمة صَوْرَهَا كيف شاء وأحب أن تربه الروحانيات والجسمانيات متحدتين . فإن شاء أن تربه الروحاني مجرداً والجسماني مجرداً فهذا^(١) أشرف ما يكون من فعل الحكمة . ثم يصير حينئذ إلى طلب سائر القوى . وإذا أُنْعِن النظر إلى صَوْر هذه القوى فحينئذ يقدر أن يترقى إلى الصور التي في العالم الأعلى وينظر إليها كيف هي ليس في مكان ولا زمان ، وكيف هي متحدة ومختلفة ، وليس كصور زُحَل والمشتري والمريخ والشمس والزُّهْرَة وعطارد والقمر — فإن هذه أجسام مختلفة وفي أماكن متباينة . وأما تلك فليست هكذا ، بل هي صَوْر متحركة بهيئة حسنة ترى كأنها صورة واحدة ليست مختلفة المسكان والأبعاد ، وإنما هي روحانية .

قال : واعلم أن الحكيم لا يقدر أن يخرج كل ما هو في العقل بنوع بسيط روحاني بالمنطق الجسماني . وإنما يجب عليه أن يشير إلى طلاب الحكمة ويريهم أين المطلوب وكيف يُطَلَب . فإذا عرف الطالب المنهاج ، أشرف على المطلوب حتى يراه حقاً .

وقد أحسن الحكميم إذ قال : إن اسم الباري وصفاته في منطية ذاته هي الجوهر والعز والقدرة والحسن والبهاء والمجد والعلم والكبرياء . فأما العقل فإنه يحس هذه الأسماء قليلاً ، فيقال : عالم وحكيم وقدر — وأشبه ذلك . وكل واحد يعرف منطية [١٧٦] عنته على قدر قوته . وجميع الصور تطلب شوق ومحبة محضة ، لأن الحجة المحضة ليست محدودة ولا متناهية . وكل عالم من العوالم فإنه مشتق إلى العالم الذي فوقه لأنه علتة — إلى أن يُنتهى إلى عالم الربوبية : فهناك الشوق الشديد والعشق الدائم .

قال الحكميم وأحسن : كيف أجهدت الألسن والمنطق على أن تدرنك وتصف الشوق والعشق الذي عند البزى سبحانه ! فإنه فوق كل معشوق ، وهو لب كل شوق ، وهو هو المعشوق عشقاً روحانياً ، وهو الحسن والبهاء والسرور والبهجة والسند والمجد والعز والجلال .

قال : لما كانت تلك العوالم لأضداد فيها ، صارت المحبة فيها مجردة ؛ وصارت تلك العوالم حُرّةً والمحبة مرسلّة . وأشدّ الشوق والسرور واللذة الديمومية المحبة ومحضها . وجوهرُ العقل ينمطف على ذاته ، لأن أوليته بلا نهاية لأنها من نحو الربوبية ، وآخره من نحونا بلا نهاية . والنفس تدرك الأشياء بما فيها منها : فإنّ اللبس يدرك الحرارة بما فيه من قوة الحرارة ، وكذا البرودة وغيرها لأن هذه في تركيبه ، والبصر يدرك الألوان ، والسمع الأصوات بما فيها من معانيها ، والنفس تدرك المركبات والبسائط لأنها من عالمي البسائط والتركيب ، فهي تستمد من العقل فوقها وتمدُّ الطبيعة تحتها ، أعنى العالم الساموي . والنفس متوسطة بين العوالم كالشمس المتوسطة بين الأفلاك : تستمد الضياء والنور والسنا من العلو وتقبضه على الطبيعة ؛ وصار العالم الذي هو معلول لها ، أعنى السماء ، تستمد منها الحركات ، وصارت هي محركها ، والعقل محركها وكلها ساكنة نحو العالم الحق لشدة الشوق واللذة الروحانية البسيطة .

ولما علمت النفس أن السماء تميدُ عالمًا آخر تحتها ، وجهت إليه قواها فوصل إليه جميع ما في تلك العوالم ، فهبطت القوى إلى عالم السماء ووصلت إلى هذه الأجرام فدبرتها وأثارتها وأنهضتها نحو تلك العوالم . فلما رأت النفس أن ما في هذا العالم يضمحلُّ ، اشتاقت إلى الحياة التي لا تضمحلُّ فاستمانت بالقوى العقلية وهي القوى : للصورة والمذكورة والمفكرة ؛ وجعلت هذه القوى كالمرقى لتثنيها عن كل ما تلندُّ به من الصوّر الدائرة .

والعوالم بعضها في بعض بنوع أشرف وأبهى ، وهو نوعٌ روحاني . وكلما ترقّت إلى العالم الذي هو أعلى زاد الحسنُ والبهاء والسرور .

فإذا أردت أن تشاهد مُبدِعَ هذه العوالم كلها فألقِ بصرك الروحاني على مُبدِعِ هذا الحسن وهذا البهاء ، ومفيد هذه اللذة الدائمة الروحانية — فإنك تعلم حينئذ مُبدِعَ هذه أجمع ، وتعلم أنه هو العقل الحقُّ والوجود الحقُّ والفضل الحقُّ والحكمة الحقُّ والجوهر . [١٧٧] الحق وأن كل معلول له فإنما يستعير هذه الأسمائية منه . — وإنما نصير حكماء فاضلين قادرين ، إذا طلبنا فضائله التي نحونا نتصل بها ونقبلها . وإذا نفينا عنه الصفات .

فليس ذلك سلباً مطلقاً لكن بمعنى أنه هو أبداعها وهو أعلى منها . وإنما له ما يليق به من هويته .

وكل موجود ، سوى العلة الأولى ، فله غذاء يليق به وقوة بسببها يقوى . فالأجسام الكونية من النبات والحيوان أغذيتها أجسام ؛ والأجسام السماوية غذاؤها الحركة المتصلة الصادرة عن تصور عقلي . والنفس لها غذاء من تأمل العقل . والعقل غذاؤه النظر إلى مبدعه . والشريعة تعبر عن هذا الغذاء بالتسبيح والتقدس : إن الذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار لا يفترون ولا يسأمون . وكل مُغْتَذٍ فله فَضْلَةٌ تبرز عنه . إن كان غذاؤه جسماً ، فالفضلة البارزة جسم ؛ وإن كان غذاءً روحانياً ، فالبارز عنه أمرٌ روحاني . فالعقل يفيض عنه النفس ، والنفس تفيض عنها الطبيعة الكلية ، وهو عالم الأفلاك . وعن الطبيعة يفيض عالم الكون . والتلمذة جبلة ذاتية في أجزاء العالم بأسره : العالم الروحاني ، والعالم الجرمي ، وعالم الكون .

والله تعالى قُدوة القُدوات ، وإليه الأمر ، وبيده الخير .

وفي الشريعة كلمات موجزة في التوحيد هي جوامع الكلم . منها أن النبي — صلى الله عليه وسلم ! — سئل : هل رأيت ربك ؟ فقال : نوراني أراه . وقال له قومٌ : صِفْ لنا ربك ! فقال : ربي بائن من الأشياء — وقرأ : « ليس كمثله شيء »^(١) .

وتقول : إن القوى الإدراكية في الإنسان صفتان : ظاهرة وباطنة . وكل قوة مدركة فلها حدٌّ لا تتجاوزه . فإن زاد أو نقص عجزت عن إدراكه . فيصعب على البصر إدراك النور كما يصعب عليه إدراك قرص الشمس . وكذلك الأصوات الماثلة والخفية عند السمع . وكذلك سائر الحواس القوية جداً كثيراً^(٢) ما تفسد الحاسة ؛ وأما الضعيفة فلا تفسد أصلاً . وخُذْ مثلاً هذا في مدركات العقل : فإن الحركة والزمان والهيولى والعدم والممكن يدرك إدراكاً ضعيفاً وبمقاييس شديدة وتأمل طویل لحقيقتها في نفسها وضعف وجودها . لالتقص في المدرك أو عجز منه . كما يصعب على البصر إدراك القمر وأجزاء الهباء . وأما ماهو في غاية القوة والكثرة وعلى أقصى ما يكون من الظهور ، فإن العقل يحسّر دون إدراكه ويدهش

دون تأمله لما يبهره من نوره ويفشاه من شعاعه كما يعرض للبصر مع قرص الشمس وقت الظهائر . وهذه حال العقل المرئاض النير الصافي عندما يهيم أن يدرك السبب الأول وسائر المفارقات . والعجب أنه يدرك الأشياء ويتعذر علينا إدراكها ، كما أننا بالشمس نبصر ويتعذر علينا إبصارها . فكما في أبصارنا من نورها ونعلم طلوعها علينا وإن لم نكن على سمتها^(١) ، فبما في سوسنا من نوره المقدس وضيائه المبسوط نشاهد ملكوت قدسه وبهاء جلاله ، وتتخذ له آلات ومعونات ، كما يتخذ أرباب الرصد من الاضطرابات وغيرها كذلك لتسدّد^(٢) أبصارنا ويتمّ نقصنا . وتندرب في ذلك زماناً طويلاً . وكلما أمعنا التأمل ظهرت لنا حركات خفية ، ومناسبات غامضة . وكلما استمعنا بقول غيرنا تسهل المطلوب وظهرت الكوامن ومخبات^(٣) الغيوب .

فافهم جميع ذلك وأضعافه في هذا المطلوب المتناهي في الشرف ، الذي هو غاية الغايات ومنتهى الطلبات . وعندها يتصل العالم الأدنى بالعالم الأعلى ، ويصير الواحد بعد الواحد بشراً إلهياً غير متأثر بالآلام الدنية ، مستهيناً بها . — ومن كلام النبوة : إذا^(٤) أوقع العبد في الداهية الربُّ ومهيمنوه الصّديقون ورهبانية الأبرار لم يجد من يأخذ بقلبه ولا يلحظه عينه . فإن ازداد شرفاً وروحانية ، انعطف إلى العالم الأسفل فدبره وسامه وجذب من تقدّر عليه منهم إليه ، ورتبهم مراتب بقدر استعدادهم واستعمالهم حتى توجد المرئنة الفاضلة . وقد نحن في استبداء تصنيف كتاب نصف فيه أحوال المدينة الفاضلة وما يتبع ذلك .

تم الكلام في العلم^(٥) الإلهي . والحمد لله على ذلك . والسؤال منه أن يُزيل عنا كل عائق يعوقنا عن فهمه — بمنه وكرمه ، فهو وليُّ ذلك .

تم في أوائل شعبان سنة ٩٣٦ .

(٢) : أي لتستقيم وتصح سديدة .

(٤) : إذ .

(١) س : سمتها (:)

(٣) س : عجائبات .

(٥) س : العالم .

المواضع المتناظرة بين « أثولوجيا »

و « تساعات » أفلوطين^(١)

التساعات	المير الأول في أثولوجيا
د ١٣: ٧ — ١٠: ١٥	١٧: ٢١ — ١٦: ١٨
د ١: ٨ — ١: ٢	١٤: ٢٥ — ٢: ٢٢
لا يناظره شيء	٣: ٢٨ — ١٥: ٢٥
	المير الثاني
د ١: ٤ — ١: ٣٨	٩: ٣٢ — ٤: ٢٩
د ٢: ٤ — ٣: ٤	١٦: ٣٦ — ١٠: ٣٢
لا يناظره شيء	١٢: ٣٨ — ١٧: ٣٦
د ١: ١٩: ٣ — ١: ٢٠: ٣٩	١٦: ٤٤ — ١٣: ٣٨
	المير الثالث
استهلال	١٠: ٤٥ — ٣: ٤٥
د ٧: ٨ — ٩: ٨	٩: ٤٨ — ١٠: ٤٥
د ٧: ٨ — ٣٨: ٨	٩: ٤٩ — ٩: ٤٨
د ٧: ٨ — ١٥: ٨	٦: ٥١ — ١٠: ٤٩
لا يناظره شيء	٧: ٥٢ — ٧: ٥١
د ٧: ٨ — ٢٣: ٨	٢: ٥٥ — ٨: ٥٢
د ٧: ٨ — ١٩: ٣٠	٩: ٥٥ — ٣: ٥٥

(١) الأحرف: د = الساع الرابع ، ه = ساع الخامس ، و = الساع السادس .
في العمود الأيمن « أثولوجيا » الرمز الأول: رقم صفحة ، رقم بعد النقطتين: رقم سطر في الصفحة في نشرتنا هذه .

في العمود الأيسر « التساعات » الحرف: رقم الساع ، رقم بعده: رقم الفقرة في الساع ، رقم بعده: رقم الفقرة في المقالة ، الرقم بعده: رقم السطر في الفقرة — وكل ذلك بحسب شجرة برييه .

د ٧ : ٨ : ١٢ : ١٨ -

خاتمة

ه ٨ : ١ : ١ : ٦ -

- لا يناظره شيء

ه ٨ : ١ : ٦ : ٣٤ : ٢ -

د ٨ : ٢ : ٣٥ : ٤١ -

د ٨ : ٢ : ٤١ : ٤٦ -

د ٨ : ٣ : ١ : ١٠ -

لا يناظره شيء

د ٨ : ٣ : ١١ : ٧ : ٤ -

لا يناظره شيء

و ٧ : ١ : ١ : ٣٧ -

- لا يناظره شيء

د ٧ : ١ : ٤٥ : ٤٨ -

د ٧ : ١ : ٥٠ : ٤٣ : ٢ -

د ٧ : ٢ : ٤٥ : ٤٦ -

د ٧ : ٢ : ٤٨ : ٥٠ -

د ٤ : ٤٨ : ٣١ : ٥٠ -

د ٤ : ١ : ٣٢ : ٤ -

د ٤ : ٣٩ : ٨ : ١٤ : ٤٠ -

د ٤ : ٤٠ : ٢١ : ٨ : ٤١ -

١٠ : ٥٥ - ١٤ : ٥٥

١٤ : ٥٥ - ١٩ : ٥٥

المير الرابع

٤ : ٥٦ - ٩ : ٥٦

١٠ : ٥٦ - ١٢ : ٥٦

١٢ : ٥٦ - ١ : ٦١

٢ : ٦١ - ٧ : ٦١

٧ : ٦١ - ١٥ : ٦١

١٦ : ٦١ - ١ : ٦٢

٢ : ٦٢ - ٧ : ٦٢

٧ : ٦٢ - ١٦ : ٦٣

١٦ : ٦٣ - ٥ : ٦٤

المير الخامس

٤ : ٦٥ - ١٥ : ٦٧

١٦ : ٦٧ - ١ : ٦٨

٢ : ٦٨ - ٥ : ٦٨

٥ : ٦٨ - ١٨ : ٧٢

١ : ٧٣ - ٦ : ٧٣

٧ : ٧٣ - ١٦ : ٧٣

المير السادس

٤ : ٧٤ - ٤ : ٧٤

٥ : ٧٤ - ٦ : ٧٤

٩ : ٧٤ - ١١ : ٧٦

١٢ : ٧٦ - ٤ : ٧٨

١٧ - ٦ : ٤٢ : ٤ »
لا يَناظرُه شيءٌ.
٢٠ : ٤٣ - ١٩ : ٤٢ : ٤ »
٢١ : ٤٤ - ١ : ٤٤ : ٤ »
٧ : ٤٥ - ٢٥ : ٤٤ : ٤ »
خاتمة لا يَناظرُها شيءٌ.

١١ : ٧ - ٢٤ : ٥ : ٨ »
لا يَناظرُه شيءٌ.
٢٢ - ١١ : ٧ : ٨ »
لا يَناظرُه شيءٌ.
٢٤ - ١ : ٨ : ٨ »

و ٤٩ - ٣٦ : ١١ : ٧ »
٥٥ - ٥٣ : ١١ : ٧ »
٦٣ - ٦٠ : ١١ : ٧ »
١٣ - ١ : ١٢ : ٧ »
١٥ : ١٣ - ١٩ : ١٢ : ٧ »
٢٣ : ١٤ - ٢٧ : ١٣ : ٧ »

٥ : ٧٩ - ٩ : ٧٨
١٠ : ٧٩ - ٦ : ٧٩
١٠ : ٨١ - ١١ : ٧٩
١٤ : ٨٢ - ١٠ : ٨١
١٥ : ٨٣ - ١٤ : ٨٢
١٦ : ٨٣ - ١٥ : ٨٣

الميمر السابع

٤ : ٨٨ - ٥ : ٨٤
١٦ : ٨٨ - ٥ : ٨٨
١٠ : ٨٩ - ١٧ : ٨٨
٨ : ٩٠ - ١١ : ٨٩
٢٠ : ٩١ - ٩ : ٩٠

الميمر الثامن (١)

١٩ : ٩٢ - ٣ : ٩٢
٥ : ٩٣ - ١ : ٩٣
٨ : ٩٣ - ٥ : ٩٣
٢١ : ٩٣ - ٩ : ٩٣
١٤ : ٩٥ - ١ : ٩٤
٨ : ٩٩ - ١٥ : ٩٥

الميمر الثامن (ب) = التاسع في الترجمة اللاتينية (في القوة والفعل)

لا يَناظرُه شيءٌ.
٣ : ٧ - ٩ : ٥ : ٤ »
لا يَناظرُه شيءٌ.
٣٩ : ٨ - ٣ : ٧ : ٤ »

١٠ : ١٠٢ - ١٠ : ٩٩
٧ : ١٠٥ - ١١ : ١٠٢
١٢ : ١٠٥ - ٨ : ١٠٥
٤ : ١٠٨ - ١٣ : ١٠٥

(الميمر العاشر في الترجمة اللاتينية)

لا يناظره شيء	١٠٨ : ٥ — ١٠٩ : ١
هـ ١ : ٣ : ٧ — ٢٣	١٠٩ : ٢ — ١٠٩ : ١٩
لا يناظره شيء	١٠٩ : ٣٢ — ١١٠ : ٤
د ١ : ٤ : ١ — ٤١	١١٠ : ٥ — ١١٢ : ١١
د ١ : ٥ : ١ — ٦ : ٢٠	١١٢ : ١٢ — ١١٤ : ١٥
لا يناظره شيء	١١٤ : ١٥ — ١١٥ : ٢

(الميمر الحادى عشر في الترجمة اللاتينية)

د ٨ : ١٠ : ٢٤ — ١٢ : ٢٦	١١٥ : ٣ — ١١٩ : ١٦
لا يناظره شيء	١١٩ : ١٧ — ١٢٠ : ١٠
د ٨ : ١٣ : ١٢ — ٢٢	١٢٠ : ١٠ — ١٢٠ : ١٦
خاتمة	١٢٠ : ١٦ — ١٢٠ : ١٨

(الميمر التاسع — الثاني عشر في الترجمة اللاتينية)

د ٧ : ١ : ١ — ٤ : ٣١	١٢١ : ٥ — ١٢٩ : ٧
هـ ١ : ١١ : ١ — ١٢ : ١٠	١٢٩ : ٩ — ١٣١ : ٩
لا يناظره شيء	١٣١ : ٩ — ١٣٢ : ٨
هـ ١ : ١٢ : ١٢ — ٢٠	١٣٢ : ٩ — ١٣٣ : ٣

(الميمر العاشر — الثالث عشر في الترجمة اللاتينية)

د ٢ : ١ : ١ — ٢ : ٢٤	١٣٤ : ٥ — ١٣٨ : ١٠
لا يناظره شيء	١٣٨ : ١١ — ١٣٩ : ٥

(الميمر ١٤ في اللاتينية)

و ٧ : ٢ : ٥١ — ٥٦	١٣٩ : ٧ — ١٣٩ : ١٤
لا يناظره شيء	١٣٩ : ١٥ — ١٤٠ : ١١
د ٧ : ٣ : ١ — ٢٢	١٤٠ : ١٢ — ١٤١ : ١١

لا يناظره شيء ^(١)	١٨ : ١٤١ — ١٢ : ١٤١
و ٣ : ٧ — ٥ : ٢٣	٢٢ : ١٤٤ — ١٩ : ١٤١
لا يناظره شيء	٣ : ١٤٥ — ١ : ١٤٥
» ٥ : ٧ — ٢٣ : ٦	١٥ : ١٤٦ — ٤ : ١٤٥
» ٧ : ٧ — ١٧ : ١٠	١٤ : ١٥٢ — ١٥ : ١٤٦
» ٧ : ١١ — ٣ : ٣٦	٨ : ١٥٤ — ١٤ : ١٥٢
» ٨ : ٤ — ٤ : ٧	٣ : ١٦٤ — ٩ : ١٥٤

(١) يرى هانز هينرش شيدر أن هذا الموضع منجم ومن وضع الواضع لسريته في كتاب « آتولوجيا » — راجع بحثه هذا في كتابنا : « الإنسان الكامل في الإسلام » ص ٣٣ . القاهرة سنة ١٩٥٠ .

معجم عربي يوناني بالألفاظ الاصطلاحية

وغيرها الواردة في نصوص أفلوطين

(١)

Θεός	إله ، الله (٥٠ : ٦ : ٩)	πάθοι	آثار (٨٠ : ١٠)
κράσις	امتزاج (٥٣ : ٥ : ١٠)	άπαθής	(لا يقبل شيئاً من الآثار)
άπειληγυθόται	أموات (٢١ : ١١)	όργανον	آلة (البدن) (٤٠ : ٨)
έκτεται	انبسط (٥٧ : ١٤)	εΐται	آية
άνθρωπος	إنسان (١٤٥)	όν (V, 1, 4 : 35)	آية (١١٢ : ٤)
Φυλάσασθαι	أنحفظ (٦٥ : ٥ : ١١)	οὐσία	آية (١٥٦ : ٩)
ρ'ίς	أنف (٩٧ : ١٤)	άρμονία	اتلاف (٥٠ : ١٣)
πολίται	أنياب ← حاد الأنياب	λευκός	أبيض (١٢٩ : ١)
ύπερευδαμοί	أهل المدينة (٧٤ : ١١)	τέκνον	ابن (٨١ : ١٧)
	أهل السعادة وأجد (٥٦ : ١٤)	συντυχία	اتصال (٤٩ : ١٨)
	أوتار ← وتر	α'υτόματος	اتفاق (= بخت ١٢٧ : ١٤)
	(ب)	παράτριψις	احتكاك (٩٢ : ٥)
Θεός	الباري (٦٥ : ٣ : ٤)	κρίσις	أخلاق (٤٦ : ١٥ - ١٨)
σπουδαίος	بار (٧٩ : ١٨)	όργανον	أداة (٦٥ : ٦)
θάλασσα	بحر (٩٣ : ١٧)	χείρων	أدنى (٥٠ : ٣)
α'υτόματος	البخت (١٢٧ : ١٤)	γη	أرض
ψυχού	برد (٤٩ : ١)	μέλας	أسود (١٢٩ : ١)
άποδειξις	برهان (٣١ : ٤)	σχήμα	إشارة (٧٦ : ١٤)
άλοος	بسيط ، مبسوط	εξ'ανάγκης	اضطراراً
ένεργεία	بالفعل (٥٠ : ١٤ الخ)		

(١) الرقم الأول بين القوسين هو رقم الصفحة في نشرتنا هذه ؛ والرقم أو الأرقام التي بعد القوسين هي أرقام الأسطر . وذكر المواضع هنا على سبيل المثال فقط ليجد القارئ شاهداً على المصطلح أو اللفظ ؛ ولم تقصد لى تعقب جميع المواضع التي ورد فيها اللفظ ، لأن هذا ليس غرضنا من هذا المعجم ، فإننا نرى منه فقط لى بيان الألفاظ اليونانية المناظرة للألفاظ العربية في الترجمة في نصوص أفلوطين . وإذا لم نذكر رقماً بعد اللفظ فذلك أن اللفظ ورد ذكره مرات عديدة جداً .

σφέριμα	حب وحبوب (٣ : ١٤٤)
λιθος	حجر (١٣ : ٥٦)
Θερμότης	حرارة (١٨ ، ١٧ : ٥٧)
κίνησις	حركة (١٧ : ١١٠)
αἰσθησις	حس (٨ : ١١٨)
κάλλος	حسن (١٨ : ٥٧)
σοφία	حكمة
γλυκύτης	حلاوة (٣ : ٤٦)
ζωή	حياة (٤ : ١٥٦)
ὄφεις	حبة (٥ : ٧٧)
γοήτευμα	حياة (٢ : ٧٦)
ζῶα	حيوان (١٦ : ٤٩)
ζῶον ἓν	حيوان واحد (٢ : ٧٨)

(خ)

ἐξαναδύνω	خرج (١٧ : ٨٨)
γραμμα	خط خارج = شعاع (١٨ : ١٣٠)
κοῦφος	خفيف (٣ : ١٢٩)
	خليط ← أخلاط
Φόβος	خوف (٤ : ٨٢)

(د)

κύκλος	دائرة (١٨ : ١٣٠)
εὐχίη	دعاء (١٤ : ٧٧)
σημασία	دليل (١٧ : ٧٤)
ἐντέλεια	دنى (١٠ : ١٤٩)
αἷμα	دم (١٥ : ٤٦)
βία	دنيا (٧ : ٨٢)
αἰών	دهر (٣ : ١١١)
Φάρμακον	هواء (٢ : ٧٦)
αἰών	ديعومة (٣ : ١١١)

δυνάμει	بالقوة
ἀπλῶς	بقول مرسل (٥ : ٣٧)
ἄπλονος	بلا تم ولا نصب (٦ : ٩١)
ἄλογος	بهمي (٥ ، ٣ : ٨٠ الخ)
	(ت)
ἐπομενον	تالي
μίγμα	تجسيم (٧ : ٤٠)
γάμος	تزوج (١٨ : ٨١)
ἐναντίοσις	تضاد (٥ : ٩٩)
κίματος	تعب ، ملل (١٦ : ١٥٥)
γένεσις	تكوين (٤ : ٦٥)
ἐντελεχεία	تمام (٩-٧ : ٥٤)

(ث)

βαρὺς	ثقيل (٣ : ١٢٩)
-------	----------------

(ج)

σκληρός	جاسي (٢٢ : ١٢٨)
ὄρος	جبل (١٨ : ١٥٣)
σῶμα	جثة (١٧ : ٤٥)
Θαμιμάζεται	جذب (١٦ ، ١٥ : ١٧)
σῶμα	جرم
μέρος	جزء
μερξόμαι	جزئي (١٧ : ٤٥)
σῶμα	جسم
σωαμτικός	جسماني
	تجسيم ← حرف التاء
δαίμονες	جن (١٣ : ٨٠)
οσιία	جوهر (٥ : ٥٣)

(ح)

καρχαρόδους	حاد الأنياب (١٥ : ١٥١)
-------------	------------------------

(ش)

ὅμοιος	شبهه (٣ : ١٣٧)
Φυτόν	شجرة (٢ : ١٣٨)
οἶνος	شراب (= خر : ٤٤ : ٥ : ٦)
ἥλιος	شمس (١٥٤)
ὄρεξις	شوق (١٩ : ١٩٠ : ٥٤ : ٧ - الخ ٩)
ἐπιθυμία	(القوة) الشهوانية (٤٠ : ٤)

(ص)

σπουδαῖος	صالح (١٩ : ٦١)
δημιουργός	صانع (٤٤٣ : ٥٧)
σωτή	صمت (٨ : ١١٢)
τέχνη	صناعة (١٤ : ٥٦)
ἄγαγμα	صنم ورسم (١٣ : ١٥٦)
ἀνδρεία	صنم (١٥ : ٥٤)
εἶδωλον	صنم (٧٦ : ٦٩)
εἶδος	الصورة (في مقابل الهيولى)
ἀγαλμα	صورة منقوشة (١٥ : ٥٦)

(ط)

Φύσις	طبيعة (١٨ : ٤٩)
τάξις	طقس (١٤٤، ١٣ : ١٢٥، ١١ : ٩٨، ٣ : ٥٤)

(ظ)

ἐκφανής	ظاهر (٨٤)
ἀμφυρεύς	ظرف (= وعاء : ٤٤ : ٥ - ٧)
δυνε	ظفر والجمح أطفال (١٤ : ١٥١)

(ع)

ἀριθμός	عدد (١٧ : ١١٢)
δικη	عدل (١١ : ١٢٩)

(ذ)

μνήμη	ذكر (٥ : ١٠٥)
	ذم ← مفهوم
ἀγανακτεω	ذم ولام (١٧ : ٨٧)
χρῦσος	ذهب (١١ : ٦٢)
νοῦς	(قوة) ذهنية (٣ : ٩١)
ἔρημος	ذو سباح (= قهر ٩٣ : ١٦)

(ر)

ύγρός	رطب (١ : ١٢٩)
ἐπωδή	رقية (٧ : ٧٨)
πνεῦμα	روح غريزي (١٥ : ٤٩)
Θεοί	الروحانية (١٧ : ٦٢)
Θεοί	الروحانيون (٩٤، ٤٣ : ٦٣)
λογισμός	روية (١٣، ١١ : ٦٦)
πνεῦμα	ريح (١٥ : ٤٦)
Θιλαρχία	(شهوة) الرياضة (٣ : ٨٢)

(ز)

Ἀφροδίτη	الزهرة (١٠ : ١٢٠)
ἀγαλμα	زينة (١٧ : ٥٦)

(س)

προηγησάμενον	سابق (٢٠ : ٧٤)
ἀπειμαι	سال يسيل (١٥ : ٧٩)
γοητεία	سحر (١٦ : ٧٥ الخ)
θερμαίνω	سخن (١ : ٤٩)
στάσις	سكون (١٧ : ١٥٤)
οὐρανός	سما
νόμος	سنة (١٣، ١٢، ١٠ : ٧٤)
Θεοί (IV, 4 : 89 : 20)	السيارة (١ : ٧٥)

καρδιά	قلب (٤ : ٤٠)
ἐπιστατεΐ	قم (٣ : ٥٣)
Φυτικόν	القوة النباتية (٤ : ٤٠)
ἀρχει	قيمة على كذا (١٣ : ٥٣)
αὐξητικόν	القوة التامية (٤ : ٤٠)
δύναμις	قوة (في مقابل : فعل)
ἐπιθυμία	القوة الشهوانية (٤ : ١٠)
θυμός	القوة الغضبية (٥ : ٤٠)

(ك)

ήπαρ	كبد (٤ : ٤٠)
πλεῖον	كثرة الأموال (٦ : ٨٢)
ὄλος	كل (١٠ : ١٥٤)
ποσότης	كبة (١٢ : ٤٥)
λόγος	كلمة (١١ : ١٤٥, ٣ : ١٤٤)
ἄστρον	كوكب (الخ ١٣ : ١٥٤)
ποιότης	كيفية (١٢ : ٤٥)

(ل)

ἀμέριστον	لا متجزى (١٤ : ٣٨)
μουσική	لحن (١٤ : ٧٦)
μύθος	لغز = أسطورة (١١ : ١٥٥)
τὸ διὰ	لم (٦٩ : ١٢، ١٣، ١٥، ١٦، الخ)
ἄμειρος	لم يندم (١٣ : ٥٦)
ἄφη	نس (١٦ : ٣٩)
Λυγκεύς	لقوس (١٠ : ١٥٥)
χρόα	لون (٥ : ٥٩)
ἀσώματος	ليست بجزئية (٣ : ٤٩)
μαλαζός	لين (٢٢ : ١٢٨)

(م)

υδατινος	مائي (١٨ : ٩٣)
----------	----------------

μέλιττα	عسل (٥ - ٣ : ٤٦)
ὄργανον	عضو (٩ : ٤١)
ὄγκος	عظم (١ : ٤٦)
Δόξη	عقوبة (١٢ : ١٥٦)
νοῦς	عقل (٤ : ١١٢)
αἴτιον	علة
ὄψις	عين (٥ : ٥٧)

(غ)

κλάδος	غض (٢ : ١٣٨١)
θυμός	(القوة) الغضبية (٥ : ٤٠)
νείκος	غلبة (٢٠ : ٧٥)
ἄπειρον	غير متناه (١٠ : ٤٩)
ἐτερότης	غيرية (٤ : ١١٢)

(ف)

σπουδαῖος	فاضل بارتق (١٨ : ٧٩)
ποιῶν	فاعل (١ : ٥٨)
ἵππος	فرس (٩ : ١١١)
διαφορά	فرقان (١١ : ١١٢)
φόβος	فزع (٤ : ٨٢)
ἀρετή	فضيلة (١١ : ٤٨)
ἐνεργεία	فعل
λογισμός	فكر (١٧ - ١٣، ١١ : ٦٦)

(ق)

αἰσχροῦς	قبيح سمح (٦ : ٦١)
χέρας	قرن (١٥ : ١٥١)
θεωρήματα	فضايا (٨ : ١٥٧)
τέμνω	قطع (٢ : ١٣٨)
πρότασις	قضية (٨ : ١٥٧)

τόπος	موضع (٦ : ٤١)	ἔστι	مائية (١٧ : ٦٩)
χώρα	موضع (٢ : ١٥٥)	γεννητής	مبدع (٤ : ١٣٥)
ὄρημί	ميل	εἶδοι	المثل (١٥ : ١٥٩)
	(ن)	ἀπλοῦς	مبسوط (أخ ٣ : ٣١)
πῦρ	نار (١٠٩)	Φιλία	محبة (٢٠ : ٧٥)
Φιτικόν	(القوة) النامية (٧ : ٤٠)	καθαρος	محمض (١٦ : ١٥٤)
Φυτόν	نبات (١٥٣)	ὠδὶς	مخاض (٥ : ١٩)
αἰξητικον	(القوة) النباتية (٤ : ٤٠)	γαμφώνυξ	مخلب (١٥ : ١٥١)
λογισμὸς	نطق (٢٠ : ١٤٩)	πόλις	مدينة (١٠ : ٧٤)
χαλκός	نحاس (١٥ : ٥٤)	ἄτιμος	مذموم (١٣ : ٧٤)
ψυχή	نفس	νόσος	مرض (١٠ : ٨٠)
καθαρός	فق ، محض (١٧ - ١٦ : ١٥٤)	σύνθετον	مركب (٢٠ : ٧٤)
ἕπνος	نوم (٢ : ٥٥)	κέντρον	مركز (١٨ : ١٣٠)
φαρτείδος	نير (٤ : ١٥٥)	γεωμετρία	مساحية (١٦ : ٤٨)
	(ه)	Ζεύς	المشزى (١٢ : ١٥٦)
	هندم ← لم يهندم	πεδίον	مضمار (١٨ : ٩٥)
ταυτίτης	هوية (٥ : ١١٢)	Φωτειδός	مضى* (٤ : ١٥٥)
ἴλη	هيولى	ἄπερχομαι	مضى (= مات ٢١ : ١١)
	(و)	λίθος	معدن (١٨ : ١٥٣)
ξν	واحد	αἷτιatos	مطلوب (١٩ : ٧٤)
χρηδὴ	وتر العود (١٤ : ٥٠)	ποιουμενον	مفعول (١ : ٥٨)
πρόσωπον	وجه (١٣ : ٩٧)	συμπαθεία	ملازمة (١٧ : ٧٥)
Φωτειδός	وضى* ()	ἐπωδή (IV,4,40:21)	ملازمة (٧ : ٧٦)
	(ي)	κάματος	ممل (١٦ : ١٥٥)
πεπηγός	يابس (١ : ١٢٩)	τίμαιδς	محموح (١٢ : ٧٤)
γείω	يد (٥ : ٥٧)	Θέσμαι	منظر (١٢ : ١٥٦)
		Θίνατος	موت (١٠ : ٨٠)
		μουσικός	موسيقار (١٧ : ٧٦)

معجم عربي لاتيني * للمصطلحات

medio intellectu	بتوسط العقل	(١)	
Zodiacus	البروج	recentiores	الآخرون
per se	بذاته	instrumentes	الألات
spatium	بعد	ens	آنية
vi adventitia	بعرض	ens primum	آنية أول
sine medio	بغير توسط	perfectio	تمام
(ت)		procreat	أبدع
divisio	تجزؤه	impressio	أثر
(ج)		orbis coelestes	أجرام سماوية
physici	الجرميون	imitatur	احتذى
pars imaginum	الجزء المتفكر	collisio, attritus	احتكاك
substantia intelligibilis	جوهر عقل	nobilior	أحق بالتقديم والرتاسة
singulus	جزئ	colligens	(على سبيل) الاختصار
ignorantia	جهل	mixtio	اختلاط
(ح)		elementa	اسطوانات
ambit	حاطب	res inferiores	أشياء أرضية
bonitas	حسن	radix	أصل (جذر الشجرة)
sensibilis	حسى	affectiones	أعراض
dulcedino	حللوة	abeodem ducunt originem	انبجست منه
facinator	الحواء	captus corporis illecebris	انقادت للبدن
animalis	حسى	veteres	الأولون
vita	الحياة	(ب)	
animal	حيوان (= حى)	interit	باد
animalia aquatilla	حيوان مائى	supremus opifex, opifex	البارى
brutum, bellua	حيوان (= دابة ، وحش)		بالترتيب لا بالزمان
animal ignea	حيوان نارى	non quidem tempore, sed ordine	
sentiens	حيوانية (نفس)	per multas difficultates	بتعب شديد

pars honoranda (animi)	شريفة (نفس)	(خ)	
appetito	شوق	peccatum	خطيئة
concupiscibilis	شهوانى	occultus	خفى
libido	شهوة	perfectum bonum	المجرد الخس
in successu temporario	شيئا بعد شيء	(د)	
non successu temporario	لا شيئاً بعد شيء	perpetuus	دائم
(ص)		gradus	درجة
artifex	صانع	invocatio	دعاء
artificium	صنعة	(ذ)	
imago	صم	memoria	ذكر
divinae	الصور الإلهية	animi descensum execratur	ذم هبوط النفس
(ط)		intellectus	ذهن
vas (pl. vasa)	ظرف	(ر)	
umbra	ظل	delicia	الراحة والنعمة
(ع)		spiritus	روح
mundus	عالم	spirituum genera	الروحانيون
orbis supernus	العالم الأعلى	consultatio	روية
vena	عرق	delibere	روى
cervus	عصب	(ز)	
putredo	عفونة	Venus	زهرة
paena	عقاب	fallax	زور
(mundus) superior	(عالم) عقلى	(س)	
pro varietate naturae suae	على نحو طبيعة وهبته	simplex	هادج
(غ)		fasciatio	سحر (فعل)
odium	غضب (الله)	(ars) fascinandi	سحر (فن)
irascibilis	غضى	deferri	سلك
cartilago	غضروف	orbis coelestes	الساوية (الأجرام)
demersa	غمر ، تنغمر ، منغمرة	illustrare	سبح
ubertas	غنى	mores boni	السنة
intellectus expers	غير ذى عقل	vitium	سوء عمل
(ف)		(ش)	
gloria supremus	الفاضل التام الفضيلة	consimilis	شبه

perversus	مذموم	autor princeps, agens primarius	فاعل أول
complex	مركب	ramus	فروع (شجرة)
composita	(الأشياء) المركبة	dissolvi	فروق ← تتفرق
Jupiter	المشتري	perfectio	فضيله
ad alium mundum delatus	مضت إلى العالم الآخر	orbis	فلك
carcer	مغار	(ق)	
sativus	مفروس	cortex	قشرة
musicus	موسيقار	facultas	قوة (النفس)
(ن)		(ك)	
animus, anima	نفس	fallax	كذب وزور
animus nobilis	نفس شريفة	multitudo	كثرة
animus sentientis	نفس بهيمية	verbum	كلمة
" communis	كلمة	communis	كلمة
" ratiocinantis	كلمة	quantitas	كمية
" alentis	كلمة	stella	كوكب
"	كلمة	qualitas	كيفية
" intelligentis	كلمة	(ل)	
(هـ)		ab illo nunquam divellitur	لا يزول عنه
descensus	هبوط	tactus	لمس
interit	هالك	(م)	
aër	هوا	interit	مات
templum	هيكل	simplex	مبسوط
materia	هيولى	simplicia	(الأشياء) المبسطة
(و)		imago	مثال ، صنم
unicus	واحد	falsus	مخال
dissolubile	واقف تحت تسكون ونفسان	appetito (8 : 9)	محبة
cordes	وسخ ودنس	amor	المحبة
		perfectus (13 : 1)	محسن
			(المرأة التي اشتمت وحاءها) الحامل
		gravida mulier	

فهرس الأعلام والكتب

(ط)

« طيماوس » Τίμαιος : ١٥ ، ٢٤

(ف)

« فادرس » Φαῖδρος : ٢٤

« فاذن » Φαίδων : ٢٤

« فرفوريروس » Πορφύρεος : ١ ، ٣ ، ٨

« فلسفة الخاصة » : ٦١

« فيثاغورس » Πυθαγόρας : ٢٣ ، ٥٢

« فيدياس » Φειδίας : ٥٨ ، ٥٩

(ك)

« الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحق) » : ١ ، ٣

(م)

« مصر (حكاه مصر) » : ١٥٩

« مطاطوسيق » μετὰ τὰ φυσικά : ٥

(ن)

« بن ناعمة (عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي) » :

١ ، ٣ ، ٨

(ا)

« احمد بن المتصم (الخليفة العباسي) » : ١ ، ٣

« أرسطاطاليس » Ἀριστοτέλης : ١ ، ٣

« أركليطوس » Ἡράκλειτος : ٢٣

« أفلاطون » Πλάτων : ١٥ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ،

١٤٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩

« انبادوقليس » Εμπειδοκλήης : ٢٣ ، ٢٤

« الأولون » : ٥٢ ، ١٣١

(ب)

« بقراطيس » Ἱπποκράτης : ١١١

(ج)

« الجن » : ٨٠

(ح)

« الحكيم » : ٤ ، ٨

(د)

« دامطر » Δημήτριος : ١٥

(س)

« سقراطيس » Σωκράτης : ١١١

تصويبات ومراجعات

	خطأ	س	س
صواب أو تحقيق			
يحذف	ع = طلعت ...	٨	١
ع =	س =	٩	
الحواس	الحراس	١	٤١
نعلم	تعلم	٥	
الزينة	الرتبة	١٧	٥٦
تاركون - والتصويب عن ص وكا في اليوناني	ذاكرون	٢	٥٩
لعلها « الحى » كما في اليوناني (IV, 4, 40 : 4)	الحق	١٨	٧٥
الجن - ونحتها عليق : ص : الحس : ط . ح إلخ : الحواس الخمس . وصوابه ما أثبتنا إذ في اليوناني	الحواس الخمس	١٣	٨٠
δαίμονες (IV, 4, 43 : 12)			
ترقى - وفي ص : سمى	تلقى	»	»
الإشارة هنا إلى « تنمة النواميس » ص ٩٨٤ ، ص	أفلاطون	١١	٩٢
<i>Epinomis</i>			
الحتمية	الحقة	١٥	١١٤
الإشارة إلى محاورة « ألقبيادس » ص ١٣٠	فقال	٥	١٤٥
<i>Alcibiade</i>			
يسيح - هكذا بفضل قراءتها ، راجع ص ١٧٥	يسنح	١١	١٥٤
س ٦ - س ٧			
« انقوس فإنه يرى مافي باطن الأرض . وقد قيل في بعض الأمثال واللفز إن انقوس كان حديد البصر وكان يبصر مافي باطن الأرض » .	النفوس... الأرض	٩	١٥٥
ح : « ايقوس وكان حديد البصر وكان يبصر مافي	وفي الهامش		

صواب أو تحقيق

باطن الأرض . ط : بصر مثل بصر النفوس
وكان حديد البصر كان يبصر ما في بطن
الأرض « - وفيه نقص وتحريف . وما أثبتناه
في ص ، ع

ولنفوس : Λυγκευς : في الأساطير اليونانية ابن
أفاريس Aphareus وأحد الأرجونات .
وكان حديد البصر إلى درجة أنه كان يبصر
ما في بطن الأرض . وقتل في معركة مع كاستور
وبوليكس . - وفي هامش ص عند الكلمة :
« اسم رجل »

ص ، ع . . . - وفي م : إن الحكماء المصريين .
لعلها : مضامير (جمع مضار)
أبولون

وفي الهامش « : = Ἀπολλωνα في النص
اليوناني 29 : 5,6,7 » وهذا الاشتقاق على
أساس أن الكلمة مؤلفة من πολίς أو πολίος
(= كثير)

< النظر ^(٣) >

شيء ^(٤)

فإن ^(٥)

خطأ

س س

ص	تطبيق ٩	١٥٩
بضامير	١٤	١٧٦
أى لون	٢١	١٨٠

< النظر >	١٢	١٨١
-----------	----	-----

شيء ^(٣)	١٣
--------------------	----

فإن ^(٤)	١٨
--------------------	----

ISLAMICA

— 20 —

PLOTINUS

A P U D A R A B E S

Theologia Aristotelis
et
fragmenta quae supersunt

*Collegit, edidit et prolegomenis
instruxit*

'Abdurrahmān Badawī

Cahirae
1955

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET