

دراسات إسلامية

- ٥ -

عبد الرحمن بدوي

# الاستطوع عند العرب

دراسة ونصوص غير منشورة

الطبعة الثانية

١٩٧٨

الناشر

وكالة المطبوعات  
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

# فهرس الكتاب

الصفحة

تصدير عام	... ..	(٦) — (٦٦)
مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو	... ..	١ — ١١
من شرح ناسطيوس لحرف اللام	... ..	١٢ — ٢١
شرح حرف اللام لابن سينا	... ..	٢٢ — ٣٣
شرح « كتاب أنولوجيا » المنسوب إلى أرسطو ، لابن سينا	... ..	٣٥ — ٧٤
التعليقات على حواشى كتاب « النفس » لأرسطو ، لابن سينا	... ..	٧٥ — ١١٦
كتاب « المباحثات » لابن سينا :	... ..	
رسالة إلى أبى جعفر بن المرزبان الكيا	... ..	١١٩ — ١٢٢
نص « كتاب المباحثات »	... ..	١٢٢ — ٢٣٩
رسائل خاصة بابن سينا	... ..	٢٤٠ — ٢٤٦
نسخة عهد عهد نفسه ، لابن سينا	... ..	٢٤٧ — ٢٤٩
١ — القول فى مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطالس الفيلسوف	... ..	٢٥٣ — ٢٧٧
٢ — كلام الإسكندر الأفروديسى	... ..	٢٧٨ — ٢٨٠
٣ — مقالة الإسكندر الأفروديسى فى الرد على كسنوقراطيس فى أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية	... ..	٢٨١ — ٢٨٢
٤ — مقالة للإسكندر فى أنه قد يمكن أن يلتذ المتذ ويحزن معاً على رأى أرسطو	... ..	٢٨٣
٥ — مقالة الإسكندر فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس	... ..	٢٨٤ — ٢٨٥
٦ — مقالة الإسكندر فى أن المكون إذا < استحال > استحال	... ..	
من ضده أيضاً على رأى أرسطوطاليس	... ..	٢٨٦ — ٢٨٨

#### المصحة

- ٧ - مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكما لها على رأي أرسطو ٢٨٩ - ٢٩٠
- ٨ - مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها ٢٩١ - ٢٩٢
- ٩ - مقالة الإسكندر في أن الفعل أعم من الحركة على رأي أرسطو ٢٩٣ - ٢٩٤
- ١٠ - مقالة الإسكندر في « الفصول » ؛ وفي حواشيتها تعاليق
- لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر متى بن يونس ... .. ٢٩٥ - ٣٠٨
- مقالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس في تحليل الشكل الثاني
- والثالث إلى الأول ... .. ٣٠٩ - ٣٢٥
- ملحوظ : شرح ثامسطيوس على مقالة اللام (الفصل الأول وشرط من الثاني) ٣٢٩ - ٣٣٣
- ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية ... .. ٣٣٤ - ٣٣٦
- ثبت الكتب الواردة في الكتاب (عدا المقدمة) ... .. ٣٣٧
- ثبت الأعلام الواردة في الكتاب (عدا المقدمة) ... .. ٣٣٨ - ٣٣٩

## دراسة فيلولوجية للنصوص

#### الرموز والعلامات

- < > : زيادة من عندنا .
- [ ] : موجود في الأصل ونقترح حذفه .
- [ ] : وبداخله رقم : رقم المخطوطة الأصلية التي نشرنا عنها .
- = ص : المخطوط الأصلي أو الوحيد الذي نشر عنه النص .
- f : الهوامش أو التعليقات الموجودة في المخطوط .

## تصدير عام

لكل فكر يمتاز حياة حافلة في الضمير الواعي المتطور للإنسانية على تباين عصورها وأجناسها . وبقدر تعدد صور هذه الحياة وعمق تكوينها وتلونيتها يكون خصبها وعظمة صاحبها . ولا جناح عليها أن تتماورها ضروب من التعديل والتبديل وفقاً لعوامل يتصل بعضها بالأسانيد التاريخية، وبعضها الآخر — وهو الأهم — بالشعوب والأفراد الذين يمثلون تلك الحياة وذلك الفكر . وإنه لمن السطحية التاريخية في الفهم الحضاري السليم أن نعد في الانتحال أو التزييف مدعاة حذر أو علامة خطأ كان يمكن تجنبه . كلا ، بل الضرورة عينها هي التي تعمل فعلها اللازب في هذا الانتحال أو سوء الاستعمال وما ينشأ عنها من قلب وإبدال .

وتلك مبادئ علينا أن نجد استخدامها وتطبيقها في إدراكنا لأرسطو عند العرب . فلا أرسطو — وإن قلّ في هذا شيئاً عن أفلاطون — صوراً متعددة بقدر الحيوات التي قضاها في ضمائر الشعوب ، بل الأفراد ، الذين مر بهم . فأرسطو عند الرومان غيره عند العرب ؛ وهو عند الأخيرين مختلف عنه عند الغربيين في العصور الوسطى . بل هو في داخل الحضارة الواحدة يتلون وفقاً لأدوارها : ففي الحضارة العربية نرى صورة أرسطو في مدرسة الإسكندرية في القرون الخمسة أو السبعة الأولى للمسيح ، غيرها في العصر العباسي في بغداد وإيران ؛ وفي الحضارة الأوروبية تختلف صورته في العصر الاسكلافي عنها في عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر ، وهذه تختلف كذلك عنها في النصف الأول من قرننا هذا مضافاً إليه النصف الثاني من القرن الماضي . ولهذا يخلق بالباحثين أن يتبعوا هذه الصور المتعددة المتباينة وأن يقدروها وفقاً للعوامل المولدة لها . فلهذا أخطر الأثر في بيان كلا الجانبين : جانب المؤثر (أرسطو مثلاً) وجانب المتأثر (من أفراد أو شعوب) مما يسمح بدقة التقدير لكليهما : الأول في فاعليته ، والثاني في قابليته ، وكلاهما معاً في الفهم الإنساني العام .

(٦)

وفي تقديرنا لهذه العوامل يجب أن تتجاف عن كل تقويم يتصل بما يسمونه الخطأ في الإسناد التاريخي . فليس هنا خطأ ولا صواب ، إنما هي الضرورة التاريخية تعمل عملها ؛ وبالنسبة إلى الضرورة ينتفي معنى الخطأ والصواب . وعلى ضوء هذه الواقعة نفهم لماذا نُسب إلى أرسطو — في الحضارة العربية مثلاً — ما نسب إليه من كتب ، كان من الواجب — وفقاً للضرورة الحضارية التاريخية — أن تنسب إليه ، شاء الفيلولوجيون والمؤرخون المزعومون أو لم يشاءوا . فلم يكن صدفة ، أو حاجة في نفس من فصل ، أن تُنسب هذه المقتطفات من «تسعات» أفلوطين إلى أرسطو : إنما هي الروح الحضارية العربية العامة هي التي كانت وراء هذه النسبة . ولا عبرة بمدى اكتشاف المؤلف الحقيقي لهذه المقتطفات التي عرفت باسم «أولوجيا أرسطاطاليس» . فحتى لو كان العرب قد عرفوا هذا أو شكوا في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو — وإن تمت شواهد عليه أو دلائل قد تُؤوّل على أنها شواهد<sup>(١)</sup> — فلن يكون هذا بجائلاً لهم دون استمرارهم في نسبه إلى أرسطو . لأن الشعوب والأفراد لا يهتما أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ بقدر ما يعينها أن تدركه كما تريد لها حاشتها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التي تنتسب هي إليها ؛ وعلى أرسطو — في الحالة التي لا يتفق فيها تاريخياً وأمانياً هذه الروح — أن ينجي رأسه ويكيّف نفسه وفقاً لهذه الأمانى .

وهذه الصورة العربية لأرسطو لن يستطيع الباحث تقديمها للناس إلا بعد أن يفرغ من نشر النصوص التي تُعدّ وثائق لها . وهو عمل لما يكاد يُنجز منه شيء .

وها نحن أولاء نقدم في هذا «الجزء الأول» طائفة من هذه النصوص التي سندرسها بالتفصيل في «الجزء الثاني» ، وهي كلها من وضع شراح أرسطو من بين اليونان والعرب (ابن سينا) .

أما أهمية هذه الشروح والدراسات التي وضعها الشراح اليونانيون فخطيرة ، لأن أصولها اليونانية مفقودة ولم يبق إلا هذه الترجمات العربية لها ، أو ما سيقام عليها من ترجمات إلى لغات أخرى مثل العبرية واللاتينية . وهذا من شأنه أن يزيد في أهمية البحث في التراث

(١) راجع بعد ، ص ١٢١ تعليق ٣ .

« كتاب الأخلاق » الذي نشره باول كراوس<sup>(١)</sup>.

ففي نشر هذه الكتب التي فقد أصلها اليوناني إسداء خدمة جنى للباحثين في الفكر اليوناني، وبخاصة في عصره الهليني، أي المتأخر، لأن أغلب هذه النصوص ترجع إلى ذلك العصر — بما لا يحتاج إلى فضل بيان. فلننضم إلى بيان النصوص التي نشرناها هنا.

— ١ —

« فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف »

هذا النص مأخوذ من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية (راجع بعد وصفنا الكامل لهذه المخطوطة)، وهو يشمل ترجمة ملخصة بعض التلخيص (راجع الهوامش في الصفحات ٤، ٨، ٩، ١٠، ١١ مع الإشارات إلى الأسطر والصفحات في نص أرسطو) للفصول من ٦ — ١٠ عن مقالة اللام (الثانية عشرة) من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو.

وهذا النص كان قد نشره من قبل (وهو الوحيد في هذه المجموعة كلها الذي نشر من قبل) الدكتور أبو العلا عفيفي في مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد (المجلد الخامس، الجزء الأول، ص ٨٩ — ص ١٣٩) مع مقدمة وترجمة عن الإنجليزية<sup>(٢)</sup> لمقالة اللام بأكملها. وقد بينا في هوامش نشرتنا هذه ما لنا على تلك النشرة السابقة من ملاحظات تتصل بألوان

(١) في « مجلة كلية الآداب » بجامعة فؤاد الأول، المجلد الخامس الجزء الأول. القاهرة، سنة ١٩٣٩.

(٢) لا عن اليونانية كما قد يظن القارىء من قول الناشر: « وجدته مضطراً إلى أن أضغ يزاها ترجمة حديثة لقالة اللام بأكملها، نقلتها عن النص الذي نشره باليونانية الأستاذ رس W. D. Ross بجامعة أكسفورد سنة ١٩٢٤ وترجمه إلى الانكليزية سنة ١٩٢٨ » (ص ٩٠)، وقوله مرة أخرى بعبارة أكثر إيهاماً للقارىء: « هذا، وقد قابلت الترجمة العربية القديمة المنشورة هنا بالنص الذي حققه ولفه الأستاذ رس بجامعة أكسفورد »، مع أنه لم يراجع غير الترجمة الإنجليزية.

وبهذه النسبة نشير إلى إيهام آخر من هذا النوع ورد في كتاب « فجر الإسلام » (الطبعة الخامسة ص ٢٩١، تعليق ١) للأستاذ أحمد بك أمين قال فيه: « اطلعت بعد كتابة هذا على بحث للأستاذ نلينو باللغة الإيطالية يذهب فيه إلى هذا الرأي — مما قد يوم القارىء أن المؤلف اطلع على هذا البحث في الإيطالية، والصحيح أنه قرأه في كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » (ص ١٧٣ — ص ١٩٨، ط ١ القاهرة ١٩٤٠). ولكنه لم يشأ الإشارة إليه اعترافاً بما يقدمه الناس للناس من خدمات وجهود!! ولا يستأ إلا الأسف لانتشار هذه العادة عند بعض الكتاب في هذه البلاد.

(٩)

العربي بوصفه مصدراً مزدوجاً: أعنى للفكر العربي والفكر اليوناني معاً. وهذه ناحية قد تنبه إليها الباحثون منذ عهد غير قليل، وإن كانت لم تتحقق بعد إلا في نطاق ضئيل ولا يزال الميدان مفتوحاً كله تقريباً أمام الدارسين<sup>(١)</sup>. إذ لا يكاد يتجاوز بعض الكتب المنحولة على سقراط أو أرسطو، مثل كتاب « التفاحة » الذي ذكره إخوان الصفا وابن سبئين في « مراسلاته » مع الإمبراطور فردريك الثاني، وهو حوار يجري بين أرسطو وبين تلاميذه قبيل وفاته، تقليداً لمحاورة « فيدون » لأفلاطون، وفيه دعوة إلى العناية بمؤلفات أرسطو خصوصاً « ما بعد الطبيعة ». وقد أشار موسى بن ميمون إلى أنه منحول. وترجم إلى العبرية، وترجمه ابراهيم بن حسداي (في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي)، ونشر مراراً عدة، كما نشر مع ترجمة لاتينية سنة ١٧٠٦ قام بها لوزيوس Losius، وترجمه إلى الألمانية موزن J. Musen (لمبرج سنة ١٨٧٣ Lemberg). ونشره مرجوليوث S. D. Margoliouth ترجمة تلخيصية بالفارسية والإنجليزية ( « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » J. R. A. S. سنة ١٨٩٢ ص ١٨٧ — ص ٢٥٢)<sup>(٢)</sup>. ويوجد له مختصر عربي بعنوان « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » في المخطوطة رقم ٢٩٠ أخلاق بالخزانة التيمورية.

ومن هذا النوع كذلك بعض الرسائل الفلسفية لجالينوس التي ضاع أصلها اليوناني ولم يبق إلا ترجمتها العربية، وأهمها: جوامع لمحاورات أفلاطون، ويقوم فلتسر بنشر جوامع لمحاورة « طيماوس » مع ترجمة لاتينية بمساعدة المرحوم الدكتور باول كراوس في السلسلة التي سيطلق عليها اسم « أفلاطون في العربية » Plato Arabus على نفقة معهد فاربرج Warburg في لندن. ثم جوامع كتاب « السياسة » لأفلاطون الذي أورد ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٧٦) وغيره قطعة منها شرحها وترجمها كلبفيلش Kalbfleisch في مقالة له في « السفر التذكري المقدم إلى تيودور جومپرتس »، مؤرخ الفلسفة اليونانية المشهور<sup>(٣)</sup>. ثم

(١) راجع Abstracta Islamica, in, Revue des Etudes Islamiques, 1934, p. A. 183-90.

(٢) راجع في هذا كله: مورتنس اشتينشيدر «الترجمات العربية عن اليونانية»، لبيتج سنة ١٨٩٧،

ص ٨٢ — ص ٨٣ M. Steinschneider: Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, Leipzig

(٣) Festschrift Theodor Gomperz، وراجع في هذا مقالة باول كراوس: « كتاب الأخلاق

لجالينوس »، « مجلة كلية الآداب » بجامعة فؤاد الأول، المجلد الخامس الجزء الأول، ص ٢ تعليق ٧. القاهرة سنة ١٩٢٩.

(٨)

النص والناظر في تحقيق النص . فكنتي هنا بالإحالة إليها . أما مقدمة العاشر فتتناول خصوصاً مسألتين (١) المقابلة بين الترجمة العربية القديمة وترجمته هو الحديثة عن الترجمة الإنجليزية ؛ (٢) تحقيق اسم المترجم القديم . أما فيما يتصل بالمسألة الأولى فإن أغلب الملاحظات التي أوردها الناشر تنحل من تلقاء نفسها لأنها تقوم على فساد تحقيق للنص العربي القديم كما بينا في هوامشنا . ففيما يتعلق بملاحظته على الفصل السادس ، رددنا على الملاحظة رقم ٢ في الهامش رقم ٣ ص ٣ . وبتقارنة الترجمة القديمة والنص الأصلي اليوناني نجد أن المترجم العربي القديم كان أحرص على دقة الترجمة وحرقيتها من صاحب الترجمة الإنجليزية التي عنها نقلت ترجمة الناشر العربية ، وهذا يلاحظ في أكثر مواضع الترجمة العربية القديمة حينما تقارن بترجمة رص الإنجليزية أو بعض الترجمات الفرنسية (مثل ترجمة تريكو Tricot ، نشرة قران Vrin ، باريس سنة ١٩٤٠ ط ٢) التي أقيمت عليها .

أما الملاحظة رقم ٣ فهي في صالح المترجم العربي القديم ، لأن هذه الجملة الزائدة عن ترجمة الناشر موجودة في النص اليوناني الأصلي οὐθεν ἄρα ὄφελος οὐδεὶν οὐσίαις بحروفها ، فالإهمال إذن من المترجم الحديث !

والملاحظة رقم ٤ لا محل لها ، فإن المعنى واحد بين الترجمة القديمة وبين ترجمة الناشر مع دقة الأولى في التعبير وانطباقها على الأصل بطريقة أوفق . يقول الناشر : « (٤) يقول في ب ، (أى الترجمة العربية القديمة) » وذلك أن الوجود (صحتها : الموجود ، كما كتبها الناشر نفسه في النص ص ١٠٨ س ١٩ ب) بالقوة يمكن ألا يفعل » وهو في (أى ترجمة الناشر العربي) : « فإن مافيه القوة ليس من الضروري أن يفعل » ، وهو الصحيح والأول خطأ في الترجمة — هذا ما كتبه الناشر العربي ، وأنا نعجب من قوله إن الترجمة القديمة أخطأت هنا مع أن المعنى واحد تماماً في كلتا الترجمتين !

أما الملاحظة رقم ٥ فتعود إلى سوء التقييم عند الناشر العربي كما أشرنا إلى هذا في الهامش رقم ٢ ص ٤ ، مما أدى به إلى افتراض معانٍ غريبة ، مع أن النص العربي القديم في غاية الوضوح وينطبق تمام الانطباق على النص اليوناني الأصيل .

والملاحظة رقم ٦ شأنها شأن الملاحظة رقم ٤ ، بل هي أكثر غرابة لأن الفارق بين

الترجمتين ناشئ عن عدم دقة ترجمة الناشر العربي في ترجمته حتى عن الترجمة الإنجليزية ، فقد ترجمها رص هكذا في نشرته (ج ٢ ص ٣٦٩ تحت سطر ٢٥ ص ١٠٧١ ب من نص أرسطو ، أ كسفورد سنة ١٩٢٤ Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924): "nothing that is need be" وهي ترجمة حرفية دقيقة للنص الأصلي اليوناني وتتفق تماماً أيضاً مع النص العربي القديم .

وتكتفي هذه الأمثلة بشواهد على قيمة ملاحظات الناشر ، فضلاً عما في إيراد النص العربي القديم في هذه الملاحظات من تشويه وعدم تدقيق مثل ماورد في الملاحظة ٨ على الفصل السادس :

قوله « صناعة الخشب » ، مع أنها في النص الذي نشره هو « صناعة التجارة » (راجع ص ١١٠ س من نشرته) ، أوفى رقم ١٠ : « وانكساغورس يفترض ... » وهي في النص الذي نشره « يفرض » . أوفى الملاحظة رقم ٢ : « وأ أكثر من ذلك يوجد » ، وهي في ترجمته هو « ما يوجد » — إلى آخر كل هذه الألوان من عدم التدقيق في النقل . فأكثر ملاحظات الناشر إنما ترجع إلى عدم مراجعته للنص اليوناني الأصلي ، فلو كان تيسر له مراجعته لتبين له أن الترجمة العربية القديمة هي أجود حتى من الترجمات الحديثة الأوربية نفسها ، لأنها أقرب إلى النص وأدق في التعبير ، أما هذه الترجمات الحديثة — وبخاصة الترجمة الإنجليزية لمجموع مؤلفات أرسطو وهي التي نشرت تحت إشراف و . د . رص W. D. Ross ، فإنها موسعة في كثير من المواضع ولا تسير النص بحروفه ، ولهذا لا يجوز الاعتماد عليها مطلقاً في تحقيق النصوص الأرسطية بالنسبة إلى من لا يعرفون اليونانية — نقول إن بعض الترجمات الحديثة تتوسع في النص طلباً للإيضاح وابتغاء تأويله . وكان الأحرى بالمترجمين الحديثين أن يدعوا النص كما هو ويفسروه في الهوامش كما يشاؤون ؛ ومن هنا فنحن نعلن إعجابنا بتلك السنته الحيدة التي جرى عليها أسلافنا من المترجمين العرب . والترجمة القديمة التي بين أيدينا هي أوضح شاهد على ما نقول . ولذا فإن الجمهرة الكبرى من ملاحظات الناشر السابق لا تقوم على أساس إذا راعينا النص الأصلي اليوناني : فإيجاز الترجمة العربية القديمة راجع — كما هو واجب — إلى النص اليوناني نفسه الذي حملت الأمانة المترجم على أن يترجمه كما هو

بلا تأويل ، تاركا للقارىء أن يفهمه كما يذهب إليه عقله . ولسنا بحاجة إذن إلى متابعة الناشر السابق في بقية ملاحظاته ، فحكما غالباً حكم ما أوردهناه رداً عليها .

والمسألة الثانية التي تعرض لها الناشر السابق هي مسألة صاحب الترجمة . وكلامه هاهنا لا يقل إثارة للمعجب عنه في المسألة الأولى — فقد اكتفى بأن نقل عن ابن النديم والقفطى ما يتصل بمقالة اللام بتفسير الإسكندر وتفسير ثامسطيوس . ولسنا هنا بإزاء ترجمة لمؤلفين التفسيرين أحدهما أو كليهما حتى يكتفى بنقل ما يتصل بهما وحدهما دون ترجمة النص نفسه . إنما نحن بإزاء ترجمة النص وحده دون تفسير أحد . ونحن نجد فيما يتصل بترجمة النص ما يلي في ابن النديم :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف « بالإلهيات » : ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحق . وللوجود منه إلى حرف مو ، ونقل هذا الحرف أبو زكرياء يحيى بن عدي . وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها اسطاط للكندی ، وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر — وهي الحادية عشرة من الحروف — إلى العربي . ونقل حين بن اسحق هذه المقالة إلى السرياني . وفسر ثامسطيوس لمقالة اللام ؛ ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ؛ وقد نقلها شملي . ونقل اسحق بن حنين عدة مقالات . وفسر سوريانوس لمقالة الباء ، وخرجت عربي (كذا!) ، رأيها مكتوبة بخط يحيى بن عدي في فهرست كتبه » (« الفهرست » لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٥١ ؛ طبع مصر ص ٣٥٢ بلا تاريخ) .

وهذه الفقرة مليئة بالصعوبات : فهي غير منظمة ولا واضحة كما يقول اشتينشيدر (الرجع السابق ، ص ٦٦ § ٣٥) . وأول هذه الصعوبات ما يتصل بقوله : « ونقلها إسحق » ، فهل يقصد من الضمير في « نقلها » أنه يعود إلى الحروف كلها أو إلى الألف الصغرى التي ذكرها قبل هذا مباشرة ؟ إذا أخذنا بما يرد في القفطى لكان علينا أن نقول إن إسحق نقل الألف الصغرى وحدها دون بقية الحروف في هذه العبارة الأولى . واشتينشيدر يكتفى بوضع المشكلة على هذه الصورة .

ونستطيع أن نضيف إلى هذا أن ترجمة اسحق بن حنين لمقالة الألف الصغرى موجودة

حقاً ، وهي التي اعتمد عليها ابن رشد في شرحه لهذه المقالة ، وقد وردت في نشرة الأب بويج لكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد<sup>(١)</sup> » (ص ٣ — ص ٥٤) إلى جانب ترجمة اسطاط (في الهامش) . وليس في هذه النشرة من ترجمات اسحق لهذا الكتاب غير مقالة الألف الصغرى ، أما بقية المقالات فهي من ترجمة اسطاط . وهذه الواقعة قد تنيد في ترجيح التفسير الأول وهو أن تكون إشارة ابن النديم في قوله : « نقلها اسحق » مقصورة على الألف الصغرى ، دون أن يمنع ذلك من كون اسحق قد ترجم بعد ذلك مقالات أخرى غيرها .

وابن النديم يذكر لنا فعلاً بعد هذا أن اسحق قد نقل « عدة مقالات » ولكن هاهنا صعوبة أشد تعقيداً من الأولى . فأوجست مّر<sup>(٢)</sup> يذهب إلى أن ابن النديم يقصد من هذا النقل أنه يتعلق بتفسير ثامسطيوس ، مادام قد ذكر من قبل ترجمة إسحق للنص كله . ولكن اشتينشيدر يعترض عليه في هذا بحق فيقول : « والواقع أن اسحق ترجم تفسير اللام (لثامسطيوس) ؛ بيد أن هذه مقالة واحدة . فلعل الخبر الذي أورده « الفهرست » قد استقى من مصدر آخر<sup>(٣)</sup> . وهنا أيضاً ينتهي اشتينشيدر كما انتهى بالنسبة إلى الصعوبة الأولى دون أن يدلي بحكم . إنما يضيف إلى ما تقدم أنه في مخطوطة ليدن لتفسير ابن رشد لكتاب « ما بعد الطبيعة » قد وجد فرينكل Fraenkel بعض الأخبار المتناثرة غير المعالوم مؤلفها ، وفيها أن ابن زرعة ترجم المقالة الثانية عشرة وأن نظيف بن أمين قد ترجم المقالة الثالثة عشرة ؛ وكل ما فسر القاضى (أبو الوليد بن رشد) هو عن ترجمة اسطاط فيما عدا مقالة الألف الصغرى ، فهي من ترجمة اسحق ؛ وآخر ما ترجمه اسطاط هو مقالة اللام ؛ أما الألف فن ترجمه نظيف . ونظيف هذا — هكذا يتابع اشتينشيدر روايته — هو من غير شك نظيف القس (حوالي سنة ٩٧٠م = ٣٦٠هـ) ، وقد حُرّف اسمه ، وقد افترضت أنه « بن يامين »

(١) « المكتبة العربية الإسكلانية » ، اللسلة العربية ، ٥٠ ق ٢ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨

Averroës : Tafsir Ma BA'D AT-TABI'AT, texte arabe inédit, établi par Maurice Bouyges, S. J.

(٢) « الفلاسفة اليونان في القول العربية » لأوجست مّر ، ص ٢١ ، هله سنة ١٨٧٣ :

August Müller : Die griechischen Philosophen in der arabischen eberlieferung, Halle.

(٣) مورتنس اشتينشيدر : « التراجم العربية عن اليونانية » ، ص ٦٨ .

(بنيامين) فُحِرَف بسهولة جداً إلى « بن » أمين<sup>(١)</sup>. ولكن ليس في هذا ما يجعل الصعوبة في شيء. ولهذا لم يبق أمامنا إلا أن نفسر قول ابن النديم المذكور آنفاً على أساس أن اسحق بن حنين قد ترجم عدة مقالات من كتاب « ما بعد الطبيعة » بخلاف مقالة الألف الصغرى. فهل من بينها مقالة اللام؟

إذا رجعنا إلى ما يقوله ابن النديم وجدناه ينسب ترجمة مقالة اللام إلى: (١) اسطاط؛ (٢) أبو بشر متى « بتفسير تامسطيوس »؛ (٣) شملى. أما اسطاط فلا شك فيه سواء في نص ابن النديم وفيما نعرفه اليوم من نشرة بويج. أما أبو بشر متى فالنص يحتمل أن يكون أبو بشر ترجمها وترجم معها تفسير تامسطيوس، كما يمكن أن يحتمل أيضاً أنه ترجم تفسير تامسطيوس لها فحسب، دون النص، لأن حرف « الباء » في قوله « بتفسير » ليس وانحاً وضوحاً قاطعاً. كذلك فيما يتصل بشملى لا نجد الأمر وانحاً: هل يقصد أنه ترجم النص، أو ترجم تفسير تامسطيوس وحده؟ واشتيتشنيدير يرى الرأى الأول وهو أنه ترجم النص وحده (المرجع المذكور ص ٦٧). بيد أنه ليس في نص ابن النديم ما يقطع بهذا أو بالآخر أو بهما معاً.

أما الناشر السابق فيرجح أن يكون ناقل مقالتنا هذه هو أبا بشر (لا: بشر، كما كتب هو في غير تدقيق) متى بن يونس، ولديه سببان لهذا الترجيح: « الأول: عظم الشبه بين أسلوب ناقل المقالة وأسلوب ناقل شرح تامسطيوس عليها، وأن الترجمة العربية للشرح تبتدىء حيث تبتدىء الترجمة العربية للنص، وقد ذكر ابن النديم والقفتى أن بشرأ (اقرأ: أبا بشر) قد نقل الاتنين إلى العربية. فالترجم عندنا إذن أن الترجمة التي بين أيدينا وترجمتها تفسير تامسطيوس التي أشرنا إليها هي لشخص واحد وهو بشر (اقرأ: أبو بشر). السبب الثاني: أن بشر (اقرأ: أبا بشر) بن متى لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة؛ وهذا بلا شك ظاهر في أكثر أجزاء المقالة. وربما نقلها بشر (اقرأ: أبو بشر) لا عن الأصل اليوناني مباشرة، بل عن نقل سرياني هو نقل حنين بن اسحق الذي ذكره ابن النديم » (ص ٩١).

(١) راجع فيما يتصل به: القفتى: « أخبار الحكماء »، ص ٢٢١ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م؛ ثم كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية »، ص ٩٢.

وهذه الترجيحات كلها بدون مرجح. فدليله الأول هو أن شرح تامسطيوس (وهو الذي نشرناه بعد ص ١٢ — ص ٣٣) هو من ترجمة أبي بشر، وهو يشبه في أسلوبه أسلوب مقالتنا هذه. لكن من قال إن شرح تامسطيوس هو من ترجمة أبي بشر؟ لقد كان عليه أن يثبت هذا أولاً. أما وقد افترضه افتراضاً دون تمليل فدليله غير قائم. أما قوله: « إن الترجمة العربية للشرح تنتدىء حيث تبتدىء الترجمة العربية للنص »، فليس فيه أدنى دليل أو شبهة دليل على أن متى هو الذي ترجم كليهما. ودليله الثاني وهو أن متى « لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة »، دليل غريب لا يقوم على أساس. فمتى كان على العكس من هذا من أحرص الناس على حرفية الترجمة، وهذا هو بعض السبب في فساد عبارته العربية وعدم وضوحها بدرجة كافية، كما هو مشاهد في ترجمته لكتاب « الشعر ». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الترجمة القديمة التي نحن بصدد ترجمتها دقيقة جميلة الأسلوب بحيث لو قورنت بترجمة متى لكتاب « الشعر » لتبين في الحال أنها لا يمكن أن تكون لنفس الشخص. ولهذا فإن إجابة الناشر السابق هنا بمسألة الأسلوب هي حجة ضده من غير شك. ولهذا أيضاً فإننا نستبعد نهائياً — لهذه الأسباب الأسلوبية كذلك — أن يكون المترجم هو أبا بشر متى.

أما أن يكون شملى قد نقلها فليس لدينا أى دليل يرجح هذا، فإن شملى شخصية مجهولة تماماً في تاريخ الترجمة.

ولهذا لم يبق غير إسحق بن حنين — إلا أن تكون ترجمة اسطاط؛ وليس لنا بعد دليل عليه لأن نشرة بويج لم تصل بعد إلى مقالة اللام —؛ ومن هنا رأينا منذ اللحظة الأولى أن هذه الترجمة لا بد أن تكون من عمل إسحق، كما رأينا كذلك أن ترجمة تفسير تامسطيوس هي أيضاً من عمل إسحق. وليبان هذا لا بد من الانتقال إلى النص الثاني من نصوصنا المنشورة هنا وهو:

— ٢ —

« من شرح تامسطيوس لحرف اللام »

وهذا النص أيضاً مأخوذ عن المخطوطة ٦ م (حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية)؛



ويبدأ الشرح من الفصل السادس ، شأنه شأن الترجمة الآفة المذكور . ويجب أن يُكتمل بالنص الآخر الذي أوردناه ملحقاً (من ص ٣٢٩ — ص ٣٣٣) وهو يشتمل على شرح الفصل الأول وشطر من الثاني . أما هذا النص الثاني فمعلوم مترجمه لأنه منصوص عليه صراحة في المخطوطة هكذا : « مقالة اللام » شرح ثامسطيوس ترجمة إسحق بن حنين ، هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى نجد بثق تمام الاتفاق مع الترجمتين العبرية واللاتينية اللتين نشرهما صمويل لانداور<sup>(١)</sup> ، وقد ورد في نسخة ابن طيرون العبرية أن الترجمة العربية من عمل إسحق بن حنين وقد أصلحها ثابت بن قرة . فلا صعوبة في هذه النسبة ، وإنما الشيء الذي يؤسف له حقا هو أن هذا النص ناقص في مخطوطتنا (الظاهرية رقم ٢٨٧١ عام) ، ولو كان كاملاً لأغفانا من كثير من المناقشات هنا .

أما النص الآخر ، وهو المأخوذ عن المخطوطة ٦ م ، فأمره عسير . إذ يلاحظ عليه أول ما يلاحظ أنه مختصر إذا ما قورن بالترجمة اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . فبينما النص المأخوذ عن مخطوط الظاهرية يوافق هاتين الترجمتين إلى حد كبير مما جعل في وسعنا الاستعانة بهما في تحقيق النص ، نرى هذا النص موجزاً لا يسايرهما في حروفها ، وإن سايرهما في عباراتها الرئيسية . ولهذا فليس أمامنا إلا أن نقول إنه تلخيص أو ترجمة ملخصة . ونرجح أن يكون تلخيصاً عن ترجمة تفصيلية كما هو شأن بقية الرسائل الأرسطية الواردة في هذا المخطوط ، ٦ م . فالقطعة المأخوذة من حرف الألف الصغرى هي تلخيص أو مقتطفات من ترجمة إسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة بويج ج ١ ص ٣ — ص ٤١ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨) كما سنبين هذا بعد بالتفصيل (راجع بعد) ؛ كذلك وجدنا أن ترجمة الفصل السادس إلى العاشر من مقالة اللام فيه نقص كثير في مواضع عدة . ومن دراستنا للمواضع الناقصة في هذه الترجمة الأخيرة نشاهد أن الناقص ترجع : إما إلى ذكر الشواهد أو إلى الدخول في تفاصيل (راجع النقص المشار إليه في ص ٨ أى من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ أ ٣٠) عسيرة الفهم ، أو إلى استطرادات (مثل النقص المشار إليه في ص ٩ أى من ١٠٧٤ ب إلى ١٠٧٤ ب ١٤) . والحال كذلك أيضاً بالنسبة

إلى القطعة المأخوذة عن الألف الصغرى : فإن الحذف فيها يرجع إلى هذه العوامل . وهذا يدل على أن الناسخ أو من أشار عليه به (والأرجح أنه الناسخ نفسه ، بدليل قوله : عَظَّمَا لنفسه ... ) هو الذي أجرى هذه التلخيصات في صلب الترجمات التي نقل عنها ، وأنه هو المسؤول وحده عنها ، لا النصوص الأصلية المنقولة عنها هي أو من نقلها من أوائل المترجمين .

لهذا نرى أن النص المأخوذ عن المخطوطة ٦ م نص مختصر لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام ، وأن الذي أجرى فيه هذا الإيجاز الناسخ أو أحد الكتاب ، وليس المترجم الأصلي . كما أننا إذا قارنا النصين من شرح ثامسطيوس وجدناهما بلغة واحدة في مصطلحاتها ، وبأسلوب واحد يمتاز بالعدوبة والوضوح وفصاحة البيان ، وهي خصائص يمتاز بها أسلوب إسحق بن حنين في الترجمة . قال عنه ابن النديم : « وكان فصيحاً بالعربية ، يزيد على أبيه في ذلك » ( « الفهرست » ، ص ٤١٥ طبع مصر بدون تاريخ ) ، وهو ما يدعونا إلى القطع بأن هذه الترجمة لا يمكن أن تكون من عمل أبي بشر متى بن يونس ، لأن ترجمة هذا ذات أسلوب رديء في العربية ، تغلب عليه العجمة حتى لا يكاد يبين . ومن ذا الذي يقرأ هذه الترجمة المشرقة التي بين أيدينا ويستطيع أن يعزوها إلى صاحب ترجمة كتاب « الشعر » ، تلك الترجمة الركيكة الفجة التي لا تكاد تُبين إلا بعد عناء شديد !

ونلخص هذا كله فنقول إنه تقرر لدينا :

أولاً : أن ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة شرح ثامسطيوس كليهما من عمل إسحق ابن حنين ، فضلاً عما هو ثابت قطعاً من أن القطعة من الألف الصغرى الواردة في نفس المخطوطة هي من عمل إسحق بن حنين كما يتبين من مقارنتها بالترجمة الواردة في نشرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد وهي منصوص على أنها لاسحق بن حنين ؛

ثانياً : أن النص المأخوذ عن ٦ م من شرح ثامسطيوس هو نص موجز أوجزه الكاتب أو الناسخ ، لا المترجم الأصلي ، كما فعل بالنسبة إلى ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة مقالة الألف الصغرى .

هذا فيما يتصل بالمترجم العربي . أما اسم الكتاب فهو أحياناً « شرح » ثامسطيوس كما في مخطوطتنا ، وأحياناً أخرى « تفسير » ثامسطيوس كما في « الفهرست » لابن النديم

(١) Themistii : In Aristotelis Metaphysicorum Librum A Paraphrasis, Hebraice et (١)  
Latine, edidit Samuel Landauer, Berolini, MCMIII.

والقفطي ؛ أما ابن اسينا فينعتة بأنه « تلخيص » ، وفي إثره جري ابن رشد في مقدمته لشرح هذه المقالة .

أما الذين أشاروا إلى هذا الشرح عند العرب فهم :

١ — الفارابي في رسالة : « الإيابة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة » قال : « ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب ( « ما بعد الطبيعة » ) على وجهه كما هو لسائر الكتب ( أى كتب أرسطو ) ، بل إن وُجد فلقالة اللام للإسكندر — غير تام ؛ ولثامسطيوس — تاماً .

« وأما اللغات الآخر فإما لم تشرح ، وإما لم تَبَقَ إلى زماننا . على أنه قد يُظن إذا نُظِرَ في كتب المتأخرين من المشائين أن الإسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام <sup>(١)</sup> » . ومن هذا النص يتبين أن شرح ثامسطيوس كان موجوداً في زمان الفارابي تاماً ، ومن الواضح أنه كان منقولاً إلى العربية ، وإذا كان كذلك فإشارته إما أن تكون لترجمة إسحق ابن حنين أولترجمة أبي بشر متى ، فالأول متقدم عليه (توفي اسحق سنة ٢٩٨ هـ = ٩١٠ م أو سنة ٢٩٩ هـ) والثاني عصره (توفي أبو بشر متى سنة ٣٢٨ هـ — سنة ٩٤٠ م ، والفارابي توفي سنة ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م) . ونلفت نظر القارى إلى قوله إن شرح الإسكندر الأفروديسى كان غير تام ، وهو أمر لم يشر إليه ابن النديم في كلامه عن شرح الإسكندر لمقالة اللام .

٢ — جابر بن حيان أو أصحاب الكتب النسوبة إليه ، فقد جاء في كتاب « البحث » المنسوب إلى جابر ذكره في موضعين : (١) « وأما < ثا > مسطيوس فإنه يوضح الفلاسفة في رسالته التي شرح فيها اللام ( في المخطوطة : الام ) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة ، ويقول مالا يجاسر القوم على قوله ( ص : قولهم ) في الجوهر الأول إنه موضوع ذاته ، وكما نقول إن الجوهر موضوع . وهذا الكلام قد طال تفسيرنا له ، وليس بنا حاجة إليه في هذا الموضوع . » ( ورقة ١٤٨ ) ؛ ( ب ) « فأقول إن الحرك الأول لما كان شاملاً لهذا العالم كله ، وكما يقال إنه فلك الأفلاك التاسع ، أو كما قال أرسطوطاليس إن ذات هذا الجوهر العظيم صورة مجردة من المواد كلها ... أو كما قال ثامسطيوس في تفسيره لمقالة اللام

( ص : إلام ) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة إنه نور مبثوث وراء العالم ، وإنه الخير كله والحسن كله ، وأمثال ذلك . فليت شعري أى هذه الآراء تُختار ! » ( ورقة ١٥٥ ) <sup>(١)</sup> . ولعل ما يشير إليه في (١) هو ما ورد بعد ص ١٧ فيما يتصل بكون المبدأ الأول عقلاً ومعقولاً ، وكذلك إلى ما يرد ص ٢٠ من أنه يعقل ذاته ، فهو إذا موضوع ذاته . أما ما يشير إليه في ( ب ) فهو ما سيرد بعد ص ١٨ . لكن الإشارة في كلتا الحالتين لا نجدها مجرورها وألقاظها في هذه المواضع ، وإنما بمعانيها . فأغلب الظن إذا أن تكون إشارته إلى المعنى ، لا إلى النص الحرفي ، خصوصاً وهو بمعرض حديث عام .

٣ — ابن سينا : أشار إلى شرح ثامسطيوس في « الشفاء » وفي « النجاة » إشارات عامة ؛ أما الإشارة الصريحة فهي التي ترد بعد في شرحه « على كتاب حرف اللام » ( ص ٢٦ ) حين قال : « وما يحسن ثامسطيوس فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى ( ص ٢٧ ) معقول ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحلنا عند المحسوسات ، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جته عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للأول شيء يُكَلِّمُه ، فليس بذلك الشرف ، سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً . » وابن سينا يشير هنا إلى ما سيرد بعد ص ٢٠ في شرح ثامسطيوس . كما أنه أشار مرة أخرى إلى شرح ثامسطيوس في شرحه هذا كما سيرد بعد ص ٣١ التي يشار فيها إلى شرح ثامسطيوس الوارد هنا ص ٢١ .

ومن المعروف أن ابن سينا اعتمد كثيراً أو كل الاعتقاد على شروح ثامسطيوس خاصة . وفي هذا يقول الشهرستاني : « ونحن اخترنا في نقل مذهبه ( الكلام عن أرسطو ) شرح ثامسطيوس الذي عليه اعتمد مُنْذَمُّ المتأخرين ورئيسهم أبو علي بن سينا » ( الشهرستاني : « الملل والنحل » بهامش « الفصل في الملل والأهواء والنحل » لابن حزم ، ص ٣٠٤ — ص ١٠٥ بالهامش ، مصر سنة ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م ) .

(١) راجع ياول كراوس : « جابر بن حيان » ج ٢ ص ٣٢٢ وتعليق ٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٢  
Paul Kraus : *Jābir ibn Ḥayyān*, Le Caire, 1942

(١) « مجموع رسائل الفارابي » ، ص ٤٠ . طبع مصر سنة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م .

٤ — وهذا يقودنا إلى الشهرستاني الذي ينقل كثيراً عن شروح ثامسطيوس في عرضه لمذهب أرسطو كما قال في النص السالف . وقد ذكر خاصة مقالة اللام في عدة مواضع هي : (١) « وقال (أى أرسطو ، تبعاً لشرح ثامسطيوس في غالب الظن) في كتاب «أولوجيا» من حرف اللام : إن الجوهر يقال على ثلاث أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . قال : إنا وجدنا التحركات على أثر اختلاف جهاتها وأوضاعها ، ولا بد لكل متحرك من محرك . فإما أن المحرك يكون متحركاً فيتسلسل القول ولا ينحصر ؛ وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك . ولا يجوز أن يكون فيه شيء ما بالقوة : فإنه يحتاج إلى شيء آخر يخرج من القوة إلى الفعل . فالفعل إذا أئدم على ما بالقوة . وكل ما جاز وجوده في طبيعته معنى ما بالقوة ، وهو الإمكان والجواز ؛ فيحتاج إلى واجب به يجب . وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك . فواجب الوجود بذاته ذات وجودها غير مستفاد من وجود غيره ؛ وكل موجود فوجوده مستفاد عنه بالفعل ، وجائز الوجود له في نفسه وذاته الإمكان . وذلك إذا أخذته بشرط علته فله الوجود ، وإذا أخذته بشرط لاعلته < فله > الامتناع . » (ب) « المسألة الثانية : في أن واجب الوجود واحد (في المطبوع : واحداً) : أخذ أرسطوطاليس يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث أن العالم واحد ، ويقول إن الكثرة بعد الاتفاق في الحد ليست هي كثرة العنصر . وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصر تمام قائم بالفعل ، لا يخالط القوة . فإذاً المحرك الأول واحد بالكلمة والعدد ، أى الاسم والذات . قال : فحرك العالم واحد . — هذا نقل ثامسطيوس . » (١) تشير إلى ص ١٢ بعد ؛ (ب) تشير إلى ص ١٩ س ١٠ وما يليه .

وهذان الموضوعان (خصوصاً الثاني) هما اللذان أشار فيهما صراحة إلى شرح ثامسطيوس . أما المواضع الأخرى وهي ما يتلو الكلام السابق مباشرة حتى ص ١١٥ س ٣ هامس ؛ فهي مأخوذة عن مقالة اللام ولعل ذلك عن شرح ثامسطيوس كذلك كما يفهم من عبارته الاستهلاكية لكل مقاله عن أرسطو . فلتراجع في مواضعها ، ولا حاجة إلى إيرادها هنا . ومن السهل أن يستخلص منها شرح ثامسطيوس على نحو ملخص إجمالي .

ثم نرى الشهرستاني يشير في موضع آخر إلى شرح ثامسطيوس هذا لمقالة اللام ، وذلك

في الفقرة التي عقدها لثامسطيوس ، فقال : « قال ثامسطيوس : قال أرسطوطاليس في مقالة اللام : إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب ، وإن لم تكن حيواناً إلا أنها أئمت من سبب هو أكرم منها وأبهى (في المطبوع : أوهى) . ألا (في المطبوع : إلى) إن السبب هو الله . وقال أيضاً (أى ثامسطيوس في الشرح المذكور ، أول لعل الإشارة إلى أنوال لثامسطيوس عامة) إن الطبيعة طبيعتان : طبيعة مستعلية على الكون والفساد بكلياتها وجزيئاتها — بمعنى الفلك والنيرات — ، وطبيعة يلحق جزئياتها الكون والفساد ، لا كلياتها — يريد بالجزئيات الأشخاص ، وبالكلييات الاستقصات » (الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ٤ ص ١٤ بالهامش ، الطبعة المذكورة) . والإشارة هنا إلى الفصل الثالث من مقالة اللام ، وشرح ثامسطيوس له مفقود في نشرتنا هذه ، ولهذا نجعل إلى الترجمة اللاتينية فنقول إن الإشارة إلى ص ٩ س ٣١ وما يليه من نشرة لا نداور المذكورة آنفاً .

٥ — ابن رشد : اقتبس منه سراً في شرحه على نفس المقالة في كتابه « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ولكنه نقده في كل موضع وحرص على متابعة هذا النقد حرصاً بالتمام . ونكتفي بهذا القدر إلى أن ينشر الجزء الثالث من نشرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد . وتلك هي الإشارات والنقول غير المباشرة لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام في الكتب العربية ؛ بيد أننا لم نستطع الانتفاع من هذه النقول في تحرير النص ، لأنها ليست نقولاً بالمعنى الحقيقي ، بل هي بالأحرى إشارات عامة أو اقتباسات موجزة غير مطردة . ولهذا فالإشارة هنا إليها لم تكن من أجل ما يعرف بالمنقول غير المباشر tradition indirecte ، وإنما لبيان تاريخ هذا الشرح في العالم العربي بطريقة إجمالية ، حتى ننتفع بها في « الجزء الثاني » من كتابنا هذا ، وهو الخالص بدراسة صورة أرسطو في الفكر العربي .

أما عن صحة نسبة الشرح إلى ثامسطيوس فإنها ليست موضع شك . فعلى الرغم من أن أصله اليوناني مفقود ، فإنه لا تزال تمت اقتباسات يونانية منه توجد في الحواشي على أرسطو ص ٧٩٨ — ص ٨١٣ من نشرة برديس Brandis ، فلاحاجة بعد إلى فضل بيان . بل ننتقل إلى بيان قيمته الموضوعية فنقول إن شروح ثامسطيوس على أرسطو<sup>(١)</sup> تتنازع

(١) راجع بيانها في « دائرة معارف علوم الأوائل » ، النشرة الجديدة ، المجلد الخامس تحت اسم =

بالوضوح والبساطة، وهي بالأحرى عروضاً موسعة paraphrases أكثر منها شروحات بالمعنى الحقيقي، ومن هنا كانت ضالة قيمتها وسعة انتشارها وشهرتها في وقت واحد معاً. واعتماده فيها خصوصاً على الشروح الأقدم التي يذكر هو من بينها شروح أندرونيقوس الرومسي والإسكندر الأفروديسي وفورفور بوس الصوري.

ولقد كان لها أثرها الواضح. فهي التي دفعت بسولوس Psellos العالم اليوناني (التوفي سنة ١١١٠؟) وسوفونياس Saphonias إلى القيام بعمل تفسيرات من هذا الطراز. كما أن يوحنا أويجي النحوي اشتمع بها كثيراً. وإرشادها هي وشروح الإسكندر الأفروديسي أحال المشاؤون العرب الفرقة الأرسطية البسيطة من العقل الفعال والعقل المنفعل إلى نظام معتقد من عمليات الصدور للعقول وتطورها من العقل بالقوة إلى العقل المستفاد. ثم كان لها أثرها كذلك من بعد العرب وعلى آثارهم في الفكر اليهودي. فترى شارحين على «دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون يقتبسان من شرح ثامسطيوس هذا على مقالة اللام، وهما: شمتوب<sup>(١)</sup> بن بليقيرة، ويوسف كاسبي<sup>(٢)</sup>. ثم كان لها بعد هذا أثرها الضخم في الفكر الاسكلافي في الغرب بعد ترجمتها من العبرية إلى اللاتينية.

— ٣ —

«شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس ابن سينا»

وهذا أيضاً عن المخطوطة م ٦؛ وله مخطوط آخر في دار الكتب بالجزيرة التيمورية رقم ٨٦ حكمة (تيمورية). ولكن هذا المخطوط الثاني أحدث جداً ومشحون بالأخطاء بحيث لم تكن له أدنى فائدة في مراجعته مع المخطوطة م ٦<sup>(٣)</sup>، ومن هنا اكتفينا في الجهاز القدي

١ = ثامسطيوس، عود ١٦٥٣ إلى ١٦٥٥، اشتوتجرت سنة ١٩٣٤  
Pauly-Wissowa: Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart  
Schemtob b. Palqera: More ha-more, Pressburg 1837, p. 85 (١)

(٢) phi Kaspi Commentaria hebr. in R. Mosis Maimonidis tractatum

Dalālat al Haiirin... ed. Salomo Werblumer, Frankfurt a. M. 1818, p. 88

(٣) توجد عنها نسخة أخرى حديثة برقم ٢١٦ حكمة وفلسفة بدار الكتب، وهي مأخوذة لحساب دار الكتب عن المخطوطة م ٦، ولا قيمة لها إذن، فضلاً عما وقع فيه النسخ الحديث من أخطاء عديدة. كذلك توجد مخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ حكمة وفلسفة بدار الكتب تفسير «أولوجيا» لابن سينا، ومخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥، حكمة وفلسفة بدار الكتب تفسير «كتاب النفس». ولهذا رفضنا أن نعدّها مخطوطات أصلية أو أن نحسب لها أي حساب.

بذكر الاختلاف في صفحة واحدة، بدلاً من تسويد الهوامش بما لا غناء فيه. فهذا هو النهج الأسلم في النشر.

وهذا الشرح كذلك يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام شأنه شأن النصين الأول والثاني. فهل أراد الناسخ أو الكاتب ألا يختار غير الابتداء من هذا الفصل دون الفصول السابقة الخمسة، أو لم يوجد — بالنسبة إلى شرح ابن سينا — إلا هذا القسم؟ إن لم نستطع القطع برأى نهائي، فإننا مع ذلك نرجح مضمثين أن ابن سينا قد شرح المقالة كلها، وأن الناسخ هو الذي اختار ابتداء من الفصل السادس بحسب شأنه في هذا شأنه في بقية ما أخذه من نصوص وشروح لهذه المقالة.

وأول مسألة يثيرها شرح ابن سينا هذا مسألة «الإنصاف». ففي المخطوطة ورد بصراحة: «ومن كتاب الإنصاف: شرح حرف اللام للشيخ الرئيس ابن سينا على ابن الحسين بن عبد الله» (ص ١٣٨ ب من المخطوطة م ٦ حكمة وفلسفة). فلننظر الآن في كتاب «الإنصاف» هذا.

قال البيهقي في «تتمة صوان الحكمة» في حديثه عن ابن سينا إنه وقعت الحرب بين العميد أبي سهل الحدوني صاحب الرّي من قبل السلطان محمود وبين علاء الدولة الذي كان ابن سينا في خدمته، فذهب «العميد أبو سهل الحدوني مع جماعة من الأكراد أمتعة الشيخ وفيها كتبه، ولم يؤخذ من كتاب «الإنصاف» إلا أجزاء.

«ثم ادعى عزيز الدين الفقاعي الرنجاني في شهر سنة خمس وأربعمائة أنه اشترى منه نسخة بأصفهان وحملها إلى مرو. والله أعلم» (نشرة كرد على، دمشق سنة ١٩٤٦ ص ٦٧ - ٦٨). ثم يروي ابن الأثير في حوادث سنة ٤٢٥ أن أبا سهل الحدوني لما استولى على أصفهان نهب خزائن علاء الدولة وكان أبو علي ابن سينا في خدمة علاء الدولة فأخذت كتبه، وحملت إلى غزنة، فجعلت في خزائن كتبها إلى أن أحرقتها عساكر الحسين ابن الحسين القوري. ويقول القنطري (ص ٢٧٧ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م) وهو يروي مارواه أبو عبيد الجوزجاني تلميذ ابن سينا: «وفي اليوم الذي قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رَحْلَ الشيخ وكان الكتاب (كتاب «الإنصاف»)

في جلته ، وما وُفِّت له على أثره . وابن أبي أصيبعة يقول : « كتاب « الإنصاف » :  
عشرون مجلدة ، شَرَّحَ فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين -  
ضاع في نهب السلطان مسعود » ( ٢٠ ص ١٨ س ٢٥ - س ٢٧ ) .

تلك هي الروايات الرئيسية الواردة في كتب التراجم عن كتاب « الإنصاف » هذا .  
وهي روايات متناقضة : فالقنطري وابن أبي أصيبعة يؤكدان أن الكتاب فقد نهائياً في نهب  
السلطان مسعود ؛ واليهيقي يرى أن هذا النهب لم يتناول من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء ،  
ثم يروي دعوى عزيز الدين الفقاعي الزنجاني الذي زعم أنه اشترى من الكتاب نسخة  
بأصفهان وحملها إلى مرو سنة ٥٤٥ هـ ، أي بعد وفاة ابن سينا بمقدار ١٧ سنة . هذا إلى جانب  
الاختلاف بين هؤلاء الرواة في بيان كيفية هذا النهب .

بيد أننا ننتقد أن بعضاً من هذا التناقض يمكن أن يحل عن طريق ماورد في الرسائل التي  
نشرناها في هذا الكتاب . ففي رسالة ابن سينا إلى أبي جعفر الكيا ، وهي التي تكون المدخل  
إلى كتاب « البحوث » هنا ، يقول ابن سينا : « إني كنت صنفْتُ كتاباً سميتهُ « كتاب  
الإنصاف » وقسَّمْتُ العلماء قسَمين : مغربيين ومشرقيين ؛ وجعلت المشرقين يعارضون  
المغربيين ، حتى إذا حَقَّ اللَّدْدُ ، تقدمت بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على  
قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . فأوضحتُ شَرَّحَ المواضع المشككة في الفصوص ( أي  
في نصوص كتب أرسطو أو المشائين ) إلى آخر « أتولوجيا » ، على ما في « أتولوجيا » من  
المطعن . وتكلمت على سهو المفسرين ، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو حرَّر لكان  
عشرين مجلدة . فذهب ذلك في بعض المزامم ، ولم يكن إلا نسخة التصنيف ، وكان النظر  
فيه وفي تلك الخصومات نزهة ( أي بين المشرقين وهم المشاؤون من أهل بغداد ، وبين  
المغربيين وهم الشراح الأرسطيون مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي ) . وأنا بعد  
فراغ من شيء أعمله أشغل بإعادته وإن كان ظل الإعادة ثقيلًا . لكن ذاك ( أي  
« الإنصاف » فيما نظن ) قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتصغيرهم وجهلهم .  
والآن فليس يمكنني ذلك ، وليس لي مُهلته ، ولكن أشغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس  
ويحيى النحوي وأمثالهم » ( راجع بعدُ ص ١٢١ - ص ١٢٢ ) .

ومن هذا النص يبين أولاً : غرض ابن سينا في هذا الكتاب وهو أن يأتي برأى  
المشرقين وبرأى المغربيين في أمهات المسائل ويعارض الواحد بالآخر ، ثم يتقدم بالإنصاف  
بينهما . ومن أجل هذا قام بشرح النصوص - الأرسطية ، فيما يخيل إلينا - كلها إلى أن  
بلغ « أتولوجيا » ، ويدل على مواضع سهو المفسرين . وثانياً : أنه لم يحجر الكتاب ، إنما  
وضع مُسَوِّداته ، وهذه ذهبت في « بعض المزامم » ، وهو يقصد بها نهب السلطان مسعود  
ابن السلطان محمود ، حينما غزا أصفهان سنة ٤٢٥ هـ . وثالثاً : أنه لم يستطع إعادته كله على  
الأقل . فهل أعاد البعض منه ؟

أما المسألة الأولى ففتق عليها بين الروايات التي تحدثت عن موضوع الكتاب ،  
إذ قال ابن أبي أصيبعة كما ذكرنا إن ابن سينا شرح في هذا الكتاب « جميع كتب  
أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين » ( ٢٠ ص ١٨ س ٢٥ - س ٢٧ )  
ويلوح أن ابن أصيبعة استقى هذا الخبر من تلك الرسالة التي أشرنا إليها .

كذلك تتفق الروايات في المسألة الثانية وهي أن الكتاب كان لم يحجر منه إلا مسوداته ،  
وأن هذه ذهبت في نهب السلطان مسعود . والجديد فيها قول البهقي : « ولم يؤخذ من  
كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء » ( ص ٦٧ من الطبعة المذكورة ) ، وظاهر النص معناه  
أن ما نُهب من هذا الكتاب هو أجزاء دون أجزاء ، بدليل إبراده بعد هذا لدعوى عزيز الدين  
الفقاعي أنه اشترى منه نسخة ( كاملة ؟ ) في سنة ٥٤٥ هـ في أصفهان .

وتلك هي المسألة الثالثة الرئيسية ، ألا وهي : هل أعاد ابن سينا كتابته إن كان قد ضاع  
كله ؟ نرى في رسالة أخرى نشرناها بعدُ ( ص ٢٤٥ ) أن ابن سينا يقول في رسالة إلى صديق  
تحزّن على ضياع « التنبيهات والإشارات » وسأله عن « المسائل المشرقية » : « وأما تحزُّنه  
على « ضياع التنبيهات والإشارات » فعندي أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة .  
وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبتُ أعيانها ، بل كثيراً منها ، في أجزاءها لا يطالع عليها  
أحدٌ ، وأثبتُ أشياء منها من « الحكمة العرشية » في جُرَازات : فهذه هي التي ضاعت .  
إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . وإعادتها أمرٌ سهل .  
بلى ! كتابُ « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شغلٌ . ثم من هذا

المشائين ، وهم المشريقون . وقد ترك هذا القسم دون أن يحمره تحريراً نهائياً ، وهو بعينه الذي بين أيدينا أجزاء منه هي التي نشرناها هنا : « من شرح مقالة اللام » ثم « شرح كتاب النفس » ثم شرح كتاب « أتولوجيا » .

وخلاصة رأينا إذن هو أن كتاب « الإنصاف » لابن سينا كان هذا قد كتب دساتيره ولم يحمر منه تحريراً نهائياً إلا القسم الخاص بالحكمة العرشية ، وهذا القسم هو وحده الذي ضاع في نهب السلطان مسعود سنة ٤٢٥ ، ولم يجد ابن سينا من الفراغ أو النشاط ما يدفعه إلى إعادة هذا المفقود ، ولا إلى التحرير النهائي لما بقي من الكتاب ، أو إن كان قد حرر شيئاً فهو جزء قليل اعله هو بعينه الباقي بين أيدينا . وأنه قد بقي إذن من كتاب « الإنصاف » أجزاء لعل بعضها في صورة محررة والآخر في هيئة مسودات ، ونرجح أن يكون قد فضل هذا : أي حرر جزءاً ولم يحمر الباقي .

ويتأيد هذا الرأي بطريقة حاسمة عن طريق ما أورده السهروردي المقتول ( المتوفى سنة ٥٨٧ هـ = سنة ١١٩١ م ) في كتاب « المشرع والمطارحات » فقال : « ولا يكفهم ما قد يتذرون به ، وهو ما ذكره صاحب « الشفاء » < أبو علي بن سينا > في بقايا مسودة له تسمى بـ « الإنصاف والاتصاف » أن وجود الحق الأول لا يمكن المعلولات من تقدم الإمكان عليها<sup>(١)</sup> . ففي هذا النص الثمين ما يقطع رأينا هذا وهو أن كتاب « الإنصاف » ظل مسودة أودساتير ، وأنه بقيت منه بقية . وإنا لنأمل أن يؤدي نشر نصوص أخرى إلى زيادة تؤكد هذا الرأي ، إن كان لا يزال بعد في حاجة إلى فضل تأييد .

وتلك إذن المسألة الأولى المتصلة بكتاب « الإنصاف » من حيث تاريخ وجوده . والمسألة الثانية هي ما إذا كانت النصوص الثلاثة التي عثرنا عليها في مخطوطتنا هذه هي من « الإنصاف » . وهي مسألة يسيرة الحل ، والجواب عنها بالإيجاب للأسباب التالية :

أولاً : أنه ورد صراحة في المخطوطة ٦ م فيما يتصل بالنصين الأول والثاني وهما شرح

(١) « مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي » ، عني بتصحيحه هـ . كوربين H. Corbin ، المجلد الأول ، ص ٣٦٠ ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ رقم ٦٦٦ من النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية .

للمعيد ومن هذا المتفرغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول للفضل !! لقد أنشأ القدر في مخاليب الغير ، فما أدري كيف أمّلت ، وأخلص ، إلى آخر ما قاله عن اضطراب أحواله بسبب مشاركته في الأمور السياسية مما جعله ينسلخ عن العلم . وفي هذا النص كذلك ما يعيل بنا إلى القول بأنه لم يعد الكتاب كله ، أعني « الإنصاف » ، لأنه لم يعد له « مُهَلَّة » لإعادته ، وقد اضطرت أحواله بحيث لم يكن في وسعه الانكشاف من جديد على مثل هذا العمل الضخم . لهذا ترى أن دعوى عزيز الدين الفقاعي يجب أن تؤول على نحو آخر .

وهذا التأويل هو أن يقال إنه لم يقصد نسخة كاملة من « الإنصاف » ، بل أجزاء منه هي التي بقيت بعد النهب ، وهي التي قال عنها البيهقي : « ولم يؤخذ من كتاب الإنصاف إلا أجزاء » . ويتأيد هذا بقوله في الرسالة السابقة : « وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبت أعيانها بل كثيراً منها في أجزاءها لا يطلع عليها أحد » ، وأثبت أشياء منها من « الحكمة العرشية » في جُرُزات ، فهذه هي التي ضاعت ، . . . . . بقوله المسائل الشرقية يقصد به من غير شك كتاب « الإنصاف » ، بدليل قوله بعد : « بلى ! كتاب « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً » مع أنه لم يشر إليه من قبل بالاسم ، وهذا يدل بوضوح على أنه لما أشار إلى « المسائل الشرقية » قصد كتاب « الإنصاف » وقد تحزن على ضياعه ذلك الصديق الذي يوجه إليه هذه الرسالة . ومعنى هذا النص إذاً أن كتاب « الإنصاف » لم يضر منه إلا الجزء الذي حرره وهو القسم منه الخالص بالحكمة العرشية . أما الباقي فلم يضر . وهذا الباقي هو الأجزاء الباقية التي أشار إليها البيهقي . وهذا من شأنه أيضاً أن يفسر قوله في الرسالة إلى الكيا : « وأنا بعد فراغي من شيء أشغل بإعادته ، وإن كان ظل لإعادة ثقيلاً . لكن ذاك ( أي الذي كان على إعادته ) كان يشتمل على تلخيص ضمت البغدادية وتصبيرهم وجهلهم » ( ص ١٢١ — ص ١٢٢ ) . ومعنى هذا أن الشيء الذي ضاع وهو الخالص بالحكمة العرشية هو ذلك القسم الذي كان يشتمل على تلخيص آراء البغداديين ونقدتها . أما القسم الآخر ، وهو الذي بقي بعد هذا النهب ، فهو المتصل بشرح كتب أرسطو وبيان سهو المفسرين ؛ فضل أن يشتمل « مثل الإسكندر ونامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم » ( ص ١٢٢ ) على أن يشتمل بهؤلاء البغداديين

« مقالة اللام » وشرح « أتولوجيا » أنهما من « الإنصاف » (ص ١٣٨ ب ، و ص ١٤٦ من المخطوطة ٦ م) .

ثانياً : فيما يختص بالنص الثالث وهو « التعليقات على حواشى كتاب النفس » لا نجد ذكراً لكونه من « الإنصاف » فى مخطوطتنا هذه . ولكن هذا الصمت لا يمكن أن يؤخذ حجة على كونه من غير كتاب « الإنصاف » ، لأن لدينا أسباباً تدعو إلى عده من « الإنصاف » . وأولها يتصل بموضوعه : ففى هذا النص عرض لآراء المشركين وملاحظاتهم على كتاب « فى النفس » لأرسطاطاليس ، وفيه كذلك عرض لآراء ابن سينا وشروح له على مواضع متصلة من هذا الكتاب . ونحن نعلم مما أورده ابن سينا فى رسالته إلى الكيا أنه فى الإنصاف قسم « العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين . وجعلتُ (أى أنا : ابن سينا) المشركين يعارضون الغربيين ، حتى إذا حقَّ اللدُّ تقدمتُ بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . وأوضحتُ شرحَ المواضع المُشكلة فى النصوص إلى آخر « أتولوجيا » — على ما فى « أتولوجيا » من المطنن ؛ وتكلمتُ على سهو الفسرين » (راجع بعدُ ، ص ١٢١) . وهذا بعينه هو ما نجده فى هذا الشرح لكتاب « فى النفس » : فإنه فيه يضع آراء المشركين (ويقصد بهم المشائين العاصرين له من أهل بغداد — وقد وضعنا خطأً تحت كلمة : « المشركين » أينما وردت لإبراز رأيهم) بإزاء آراء الغربيين (وهم شراح أرسطو الغربيون : مثل الإسكندروناسطيوس ويحيى النحوى الخ) ويتقدم بالإنصاف بينهم . كذلك يخبرنا ابن أبى أصيبعة عن موضوع كتاب « الإنصاف » فيقول : « شرح فيه جميع كتب أرسطوطاليس ، وأنصف فيه بين المشركين والمغربيين » (« عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » ، ج ٢ ص ١٨ س ٢٥ — ٢٦ ، طبع ١٠٠٠ م) .

والسبب الثانى هو ما أورده ابن أبى أصيبعة أيضاً فى كلامه عن مؤلفات ابن سينا فقال : « شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس ، ويقال إنه من « الإنصاف » (الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢٠ س ٦ — ٧) . ولعل السرفى استخدامه العبارة : « ويقال إنه » — وهى التى تنطوى على شىء من التشكيك — هو أنه لما لم يطلع على الكتاب (هو أو من روى عنه أو نقل) فلا يستطيع أن يطلق القول فى صيغة التوكيد ، خصوصاً وقد قال من قبل : « ضاع (أى « الإنصاف ») فى نهب السلطان مسعود » (ج ٢ ص ١٨ س ٢٧) ، « وصنف

الشيخ كتاب « الإنصاف » ، واليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهبَ عسكره رَحَلَ الشيخ ، وكان الكتاب فى جملته وما وقِف له على أثر » (ج ٢ ص ٨ س ٢١ — س ٢٢) وهى عبارة نقلها ابن أبى أصيبعة عن القفطى .

لهذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن النص الثالث وهو « التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس » هو أيضاً من كتاب « الإنصاف » .

ثالثاً : أن موضوع النصين الأول والثانى — شأنهما شأن النص الثالث — هو بعينه كما ورد فى بيان موضوع كتاب « الإنصاف » وفق ما ذكرناه منذ قليل . وعلى هذا فلا مَرِية فى أن هذه النصوص الثلاثة من كتاب « الإنصاف » .

أما مسألة : هل هو كل « بقايا » كتاب « الإنصاف » بعد ضياع ما ضاع منه ؟ — فهذه مسألة لا سبيل إلى الخوض فيها ، لأن الوثائق التى لدينا حتى الآن لا تخبرنا بشىء عما بقى ولم يبق من هذا الكتاب ؛ ولعل مخطوطات جديدة أن تزيدنا وضوحاً فى هذا الجانب .

والآن وقد حللنا هاتين المشكلتين الرئيسيتين الخاصتين بنقد المصدر فيما يتصل بكتاب « الإنصاف » ، فقد بقى علينا أن ننظر فى مسألة أخرى هى تلك المتصلة باسم الكتاب . فالوثائق كلها مجمعة على ذكر اسم « الإنصاف » لم تشذَّ منها وثيقة واحدة . وإنما وجه الإشكال هو فى أن بعضها يذكره بهذا الاسم : « الإنصاف والانتصاف » ، ذكر هذا السهروردى فى الموضوع المشار إليه آنفاً (ص ٢٧) فقال : « بقايا مُسَوِّدة له تُسمى بـ « الإنصاف والانتصاف . . . » (« مجموعة فى الحكمة الإلهية » نشرة كوربان ص ٣٦٠ ، استانبول سنة ١٩٤٥ ) ، وهكذا ورد فى جميع المخطوطات لكتاب « المشارع والمطارحات » ما عدا مخطوطاً واحداً (مخطوط راغب برقم ١٤٨٠) فإنه يكتبه هذا : « الإنصاف والامصاف (بدون نقط الحرفين : « فى « الانتصاف ») ، ولكن هذا يمكن إصلاحه بسهولة على أساس بقية النسخ ، لولا أننا نجد حاجى خليفة (ج ١ تحت رقم ١٣٧١ ص ٣٦٣ ، نشرة فليجل) يقول : « الإنصاف والانتصاف للشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ » — ومن هنا نتردد فى معرفة أى القرائتين أصح : « الانتصاف » ، أو « الانتصاف » ؟ لكن هذا التردد لا يلبث أن يزول فنقطع بصحة ما ورد فى « المشارع والمطارحات » من أنه

« الاتصاف » ، لا « الاتصاف » كما ورد في نشرة فليجل لحاجي خليفة ( « كشف الظنون » ) ، وذلك لأنه لا معنى لقوله « الاتصاف » في هذا العرض ، لأنه إنما يثبت في « الإنصاف » بين الغربيين والمشرقيين ، و « الاتصاف » للغربيين من المشرقيين ( أو العكس ؟ ) ؛ فلا معنى إذن لقوله « الاتصاف » ، وخطأً إذاً هو في قراءة فليجل .

ولهذا فليست هنا المشكلة الحقيقية ، وإنما هي في هذا الاسم : هل هو « الإنصاف » فقط ، أو « الإنصاف والاتصاف » معاً ؟ وإذا كان لنا أن نرجح ، فالأرجح أن نقول إنه الثاني ، لأنه لا مبرر لإضافة هذا الاسم الثاني : « الاتصاف » ، إذا لم يكن موجوداً في الأصل . أما كون رسائل ابن سينا وبقية المصادر ( البيهقي ، القفطي ، ابن أبي أصيبعة ) قد أغفلت ذكره بكامله ، فما كان ذلك إلا على سبيل الاختصار<sup>(١)</sup>

وإذن فالاسم الحقيقي الكامل هو : « الإنصاف والاتصاف » .

أما معنى هذا الاسم فهو من : « أنصف الحصين » أي : سوى بينهما وعاملهما بالعدل ، وهو يريد أن يسوى هنا بين الغربيين والمشرقيين بذكر آرائهما ، ثم بيان من هو على الصواب ؛ أما « الاتصاف » فهو لفريق الغربيين الذي جار عليه فريق المشرقيين ( أو العكس ؟ ) . وقد أشار نلينو من قبل إلى خطأ كارا دي ثو في قراءة كلمة « الإنصاف » على أنها : « الأُنصاف » ، جمع نصف ، حتى ترجم اسمه بقوله : *Le Livre des Moitiés* ، وتساءل عن « هذا التقسيم الجغرافي » بين المشرقيين والغربيين !<sup>(٢)</sup> وما من شك بعد في وجاهة اعتراض نلينو وخطأ كارا دي ثو<sup>(٣)</sup> .

أما الإشارات إلى كتاب « الإنصاف » عند الكتّاب التالين فأها ما أورده السهروردي المقتول في « المشارع والمطارحات » في الموضوع الذي أشرنا إليه مراراً من قبل ،

(١) أما ما ورد بعد ( ص ٢٤٥ س ٦ ) باسم « المسائل الشرقية » فالواضح أنه مجرد اسم وصني وليس الاسم القانوني ( أعني الموضوع فعلاً ) للكتاب ، على سبيل بيان مضمونه أو موضوعه ، ولهذا ذكره باسمه القانوني من بعد فقال « الإنصاف » ( س ٩ ) . ولهذا فلننا نظن أن هاهنا مشكلة .

(٢) راجع مقال نلينو : « حكمة ابن سينا الشرقية ، أو الإشرافية ؟ » ، الذي ترجمناه في كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ص ٢٧٨ تطبيق ١ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ط ٢ .

(٣) راجع رأي كارا دي ثو هذا في كتابه « ابن سينا » باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ : Carra

. de Vaux: Avicenne, Paris 1900

ثم ما أورده محمد الديلمي في كتابه « محبوب القلوب » ( طبع حجر ، بمباي سنة ١٣١٧ هـ = سنة ١٨٩٩ م ، ص ١٢٠ ) فذكر أن ابن سينا مدح الإسكندر الأفروديسي . وقد رأى باول كراوس<sup>(١)</sup> أن هذا يشير خصوصاً إلى كتاب « في النفس » للإسكندر . بيد أننا إذ أترجنا إلى النص الذي نشرناه هنا وجدنا أن ابن سينا على العكس من هذا تماماً يأخذ على الإسكندر مأخذ في الموضوعين اللذين ورد فيهما ذكره ( أنظر بعد ص ١٠١ س ١٧ ؛ ص ١٠٦ س ١ ) . ولهذا فإن افتراض كراوس هنا غير صحيح ، أعني أن تكون إشارة محمد الديلمي هي إلى شرح ابن سينا لكتاب « في النفس » في « الإنصاف » . ولا نستطيع أن نقول إن نصنا هو الذي ليس من « الإنصاف » ، نظراً إلى ما أورده من قبل من حجج خاصة بكونه بالضرورة من كتاب « الإنصاف » .

أما وقد فرغنا من كتاب « الإنصاف » عامة ، فلننظر في الأجزاء الباقية منه وهي التي نشرناها هنا . فنقول إن الشرح على مقالة حرف اللام يبدأ كما قلنا من الفصل السادس . والشرح ليس على طريقة تامسطيوس ، لأنه ليس عرضاً متصللاً موسماً ؛ وليس على طريقة ابن رشد ، فهو أحياناً يذكر النص ويتلوه بالشرح ، وأحياناً أخرى يستطرده إلى مسائل ومناقشات واعتراضات تدور حول النص ، وهو في هذا كله لا يتقيد بالنص ، ولا بكل ما ورد فيه ، بل يختار بعضاً من عباراته فيشرحها ، أو يستمر في العرض دون إشارة إلى نص . وإذا فسر آثار اعتراضات على آراء أرسطو نفسه ، أو على الشراح من مشرقيين ومغربيين ؛ وهو ما قصد به بقوله في رسالته إلى السكيا : « وتكلمت على سهو المفسرين » ( راجع بعد ص ١٢١ س ٢٠ ) . ويستمر الشرح إلى آخر الفصل العاشر ، أي إلى آخر مقالة اللام .

— ٤ —

### تفسير كتاب « أتولوجيا »

أما كتاب « أتولوجيا » وهو النص الثاني من الإنصاف فقد نشرناه عن مخطوطين : ٦ م

(١) باول كراوس : « أفلوطين عند العرب » (مقال مستخرج من مضبطة المعهد المصري المجلد رقم ٢٣ Bulletin de l'Institut d'Egypte جلسة سنة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١) ص ٢٧٢ تطبيق ٤ "Plotin chez les Arabes" Paul Kraus .



في مواضع أخرى كان يذكر النص بحروفه (وهنا كنا نضمه بين أهلة حتى يتميز من الشرح) وربما يفيد هذا في القراءات الخاصة بنص «أولوجيا» الأصلي نفسه، على أن الاعتقاد عليها في تحقيق النص يحتاج إلى كثير من الحيلة، فالأمر هنا ليس كما هو بالنسبة إلى شروح ابن رشد مثلاً.

وشرح ابن سينا يتناول فقرات من الميمر الأول ثم الميمر الثاني. ولا نجد شيئاً عن الميمر الثالث. أما الميمر الرابع فيبدأ شرحه من غير تحديد فقرات بالذات، ولعلها هنا اضطراباً في النص المنشور هنا نفسه، ولكنه ما يلبث أن يستقيم في الفقرتين ٥٦ و ٥٩ في نهاية هذا الميمر. ويأتي الميمر الخامس فيزيد الأمور تعقيداً لأن الشروح ترد على هيئة فصول من الصعب أن نحدد بالدقة ما تشير إليه من نصوص. ثم نصل إلى الميمر السابع فنمود إلى ما اعتدناه في الميمرين الأول والثاني من إيراد فقرات وشرحها على نحو يتيسر معه معرفة النصوص الأصلية التي يشرحها. كذلك الحال بالنسبة إلى الميمر الثامن وإن كان على نحو أشد عسراً منه بالنسبة إلى السابع. وبه ينتهي ما في مخطوطتنا هذه من شرح لابن سينا على «أولوجيا».

وبما يجدر ذكره أمران: الأول أنه لم يشر إلى المشرقين في هذا الشرح، ولعل هذا لأنه ليس للمشرقين في هذا الكتاب آراء خاصة حتى يشير إليها ابن سينا.

والثاني أنه لا يوجد شيء في هذا الشرح يمكن أن يؤيد ما افترضه كراوس (راجع بعد ص ١٢١، تعليق) من أن ابن سينا طعن في صحة نسبة «أولوجيا» إلى أرسطو طاليس، اعتماداً على العبارة الغامضة («على ما في «أولوجيا» من المطنن») الواردة في رسالة ابن سينا إلى الكيا أبي جعفر. ولهذا لا يزال هذا فرضاً في حاجة إلى فضل تأييد من الوثائق والأسانيد.

— ٥ —

«التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو طاليس»

وهذا أيضاً عن المخطوطة ٦ م وحدها. ولا نعرف له مخطوطاً آخر. إنما يوجد كتاب

حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية، ثم عن نسخة التيمورية (ورمزها: ت) برقم ١٠٢ حكمة. وهذه المخطوطة تحتوي على: (١) «تعليقات الرئيس ابن سينا على «أولوجيا»؛ (٢) «أولوجيا أرسطو»؛ (٣) شرح الدواني على «هياكل النور» (للسهروردي المقتول). وهي بخط نستعليق ردي، تاريخها ١٠٩٥ هـ = سنة ١٦٨٤ م. وكما يظهر من الجهاز النقدي الذي وضعناه في الهامش الثاني (أسفل هامش الإشارات إلى الفقرات المشروحة)، نرى هذه المخطوطة سيئة بها نقص في عدة مواضع، فضلاً عن أنها ناقصة في آخرها، إذ تنقطع عند نهاية الممر السابع، وينقصها الميمر الخامس (راجع بعد ص ٥٩ تعليق ٨)، ولم نكد نستفيد منها شيئاً ذا بال، ومع هذا فقد ذكرنا اختلاف القراءات كلها بالدقة، لأن البعض منها ليس ناتجاً عن أخطاء ظاهرة، بل عن اختلاف في العبارة.

وقد أشار كراوس في البحث المشار إليه آنفاً، «أفلوطين عند العرب» (ص ٢٧٥ تعليق، من الصفحة السابقة تحت الفقرة ب (b)) إلى وجود مخطوط آخر لهذا النص في أيسنورد (مكتبة بودلي، مخطوطات شرقية برقم ٥٣٦. ورقة ٦٩ ب — ٨٤ ب Uri 980=Bodl. Or. Marsh 536) نبه إليه ف. روزنتال وقال عنه إنه «مخطوط ردي»، والبدء والختام فيه كلاهما كما في المخطوط ٦ م. بيد أنه لم يتيسر لنا مراجعته، فإن قدر لنا هذا — كما نتوقع قريباً — فنشير إليه وإلى قراءاته في الجزء الثاني من كتابنا هذا.

وكما قال كراوس (في الموضع عينه) «ليس هذا النص شرحاً متصلاً لأولوجيا»، بل سلسلة من الحواشي والشروح للمواضع الصعبة، تمتد تقريباً إلى نصف النص الذي نشره ديتريشي. وكما تقول تعليقة في المخطوط ٦ م (ص ١٥٣ ب، في نهاية التفسير: «آخر الموجود من هذا»)، لا تتضمن المخطوطات إلا قطعة من تفسير «أولوجيا» لابن سينا.

ولقد وضعنا في الهامش الأول الفقرات الأصلية التي شرحها ابن سينا، مأخوذة عن نشرة ديتريشي «لأولوجيا»، حتى يكون لدى القارئ النص والشرح معاً. ولا نكتم القارئ أننا وجدنا أحياناً غير قليلة عناء شديداً في استخراج فقرات النص التي يشير إليها شرح ابن سينا، وذلك لأن ابن سينا نادراً ما يشير إلى النص بحروفه، ولهذا فإن الشروح قد تنطبق على أكثر من موضع لا نستطيع بالدقة تمييز أيها قصد شرحه. على أنه

أن نعثر على تلك الترجمة ونشرها ، فنحيل إليها كما فعلنا هنا من قبل بالنسبة إلى شرح ابن سينا «الأولوجيا»<sup>(١)</sup>

- ٦ -

### كتاب «المباحثات» لابن سينا

وهنا نصل إلى النص الأكبر في هذه المجموعة ، وهو كتاب «المباحثات» عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا . وقد نشرناه هنا عن نفس المخطوطة م ٦<sup>(٢)</sup> . بيد أنه توجد له مخطوطات أخرى هي :

١ - كتب أبو عبد الله الزنجاني مقالة في مجلّة «لغة العرب» ( ج ٢ من السنة السادسة ، شباط سنة ١٩٢٨ ) بعنوان « خزائن زنجان » ( ص ٩٢ - ص ٩٦ ) أورد فيها أسماء بعض المخطوطات - ومنها قسم خاص بالفلسفة والمنطق - الموجودة في خزانة الشيخ ميرزا فضل الله من علماء زنجان . ومن بينها مجموعة رسائل لابن سينا تحتوي على : (١) رسالة لابن سينا في خطأ من قال إن شيئاً واحداً جوهرٌ وعَرَضٌ معاً ؛ (٢) رسالة له في إيضاح براهين ثلاث مسائل ؛ (٣) رسالة له في الميعاد ؛ (٤) رسالة له في الخطب والجمعات . ثم مجموعة أخرى - هي التي تهمننا هنا - فيها : (١) كتاب «إحصاء العلوم ومراتبها» للفارابي ، وهي منقولة عن أصل قديم كتب سنة ٦٧٧ ؛ (٢) مقالة «في قوانين صناعة الشعر» للفارابي ؛ (٣) مقالة «في الجهة التي يصح عليها القول في أحكام النجوم» للفارابي - والكتابان الأول والثالث منشوران ؛ (٤) «مختصر أنا لوطيقي الثانية» للفارابي ؛ (٥) «دانش نامه علاني» للمولى محمد أمين المحدث الاسترآبادي ؛ (٦) «المباحثات» للشيخ الرئيس ابن سينا الفيلسوف مع تلميذه بهمنيار وأبي منصور بن زبده وغيرها ؛ (٧) «التعليقات» في الحكمة لابن سينا ؛ والنسخة منقولة عن نسخة قديمة (لم يذكر الزنجاني تاريخها) ؛ (٨) «زبدة الحقائق» لعين القضاة الهمداني .

مخطوط هو «شرح كتاب النفس» لابن سينا وهو باللغة الفارسية ، محفوظ في المخطوط رقم ٣٤٤٧ أحد ، باستانبول<sup>(١)</sup> ولم يتيسر لنا أن نعرف عنه شيئاً مفصلاً حتى نتبين صلته بنصنا هذا ، مها تكن هذه الصلة .

وهذا النص يعني عناية خاصة بإيراد آراء المشرقين ، ومم الشاؤون والبخداديون ، خصوصاً من معاصري ابن سينا ، وإن كان لا يذكر لنا شيئاً يوضح هويتهم ، فلا يتبين بالدقة من نص كلامه من يقصد . ولذا فإن لبّ كتاب «الإنصاف» ووظيفته يمكن أن يستخرجاً من هذا النص على وجه التخصيص .

ويلاحظ على الشرح أنه يتابع كتاب «في النفس» Περὶ ψυχῆς لأرسطو منذ أوله ، ويشير إلى آراء المشرقين في بعض الآراء الواردة به ، ويشرح فقرأ مختلفة من النص ، فمثلاً الفقرة أ ( ص ٧٥ س ٥ - س ٧ ) تشير إلى نص أرسطو ١١٤٠٢ - ٤ ؛ والفقرة ب ( ص ٧٥ س ٨ - س ١٣ ) إلى ٥١٤٠٢ - ٦ (من نشرة بكر Bekker) ؛ والفقرة ج ( ص ٧٥ س ١٤ - س ١٥ ) إلى ٢١١٤٠٢ - ٢٢ ؛ والفقرة د ( ص ٧٥ س ١٦ - س ٢١ ) هي تعليق عام يتصل خصوصاً بالفقرة ١٥١١٢٤ - ٢٥ ؛ والفقرة هـ ( ص ٧٥ س ٢٢ - ص ٧٦ س ٣ ) إلى ٣١٤١٣ - ١٠ ؛ والفقرة و ( ص ٧٦ س ٤ - س ٧ ) تشير إلى ٤١٣ - ١٣ وما يليه ؛ الخ الخ . وقد كان في عزيمتنا أن تأتي بهذه الإشارات كلها وتتابعها ؛ لكننا وجدنا الفائدة لن تكون كبيرة إلا إذا وضعت الفقرات الأصلية من نص أرسطو تحتها ، على الأقل في ترجمة عربية ؛ وقد علمنا أن تمت ترجمة عربية قديمة لكتاب «في النفس» لأرسطو توجد في استانبول ، فأثرنا الانتظار حتى نظفر بها ونشرها ونشير فيها إلى الفقرات التي شرحها ابن سينا هنا ، وعن هذا الطريق - وعنه وحده - نستطيع أن نحقق الفائدة المرجوة من هذه الإشارات . فإلى الجزء الثاني من هذا الكتاب نكبل هذه المهمة ، مع علمنا بأن علمنا هنا ناقص وسيظل كذلك إلى

(١) راجع ارجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٠٣ ، استانبول سنة ١٩٣٧  
O. Ergin : *Ibn Sina Bibliografyasi*, Istanbul . وقد أخطأ بروكلن ( الملحق ج ١ ص ٨١٧ ، تحت رقم ١ ) حين ظن أن هذا المخطوط نسخة عربية أخرى من الكتاب ( راجع : كراوس ، الموضع منه م ٢٧٣ ص ٦ - س ٧ من التعليقات ) .

(١) ولهذا رقنا أسطر هذا النص حتى تتيسر الإحالات من بعد .  
(٢) وتوجد نسخة أخرى حديثة منقولة لحساب دار الكتب تحت رقم ٢٠٩ حكمة وفلسفة عن هذه المخطوطة ، ولذا لم ندخلها في اعتبارنا .

وعلى هذا فإنه يوجد في خزانة الشيخ ميرزا فضل من علماء زنجيان نسخة لكتاب «المباحثات»؛ ولنا نندرى هل لا تزال فيها، أو نقلت إلى المكتبات العامة في إيران (مثل مكتبة البرلمان التي تحوى مجموعة جيدة من المخطوطات العربية الثمينة)؛ كما أنه لم يتيسر لنا الحصول عليها ولا على معلومات عنها.

٢ - مخطوطة في مكتبة بودلي (فهرست مكتبة بودلي، ج ١ ص ٤٥٦) أشار إليها بروكلمان في «تاريخ الأدب العربي» GAL (ج ١ ص ٤٥٥ رقم ٢٥). ولم نطلع عليها.

٣ - وأشار كراوس كذلك إلى وجود مخطوطة أخرى في كيندن برقم ١٤٨٥<sup>(١)</sup>. ولم نستطع أيضاً الظفر بها في الظروف الحالية.

٤ - والرسالة التي صدر بها كتاب «المباحثات»، وهي موجهة إلى أبي جعفر محمد بن الحسين بن المرزبان الكيا، ذكر كراوس كذلك أنها موجودة أيضاً في المجموعة المخطوطة في المتحف البريطاني، قسم المخطوطات الشرقية برقم ٨٠٦٩ (٥) ورقة ١١٢ - ١١٣ (Br. Mus Or. 8069 (5) b. 12a-31a). ولم نستطع الإطلاع عليه أيضاً.

أما عن الكتاب نفسه فإن أهم ما ورد عنه من أخبار في كتب التراجم هو:

١ - البيهقي (المتوفى سنة ٥٦٥ هـ - سنة ١١٦٩ م) في الفصل الخاص بهمنيار: «والمباحثات التي لأبي علي (= ابن سينا) أكثرها مسائل بهمنيار، تبحث عن غوامض المشكلات» («تاريخ حكماء الإسلام» = تنمة صوان الحكمة»، ص ٩٨، نشرة كرد على، دمشق سنة ١٩٤٦). ثم ورد باسم آخر هو «المقتضيات» (ص ٦٠ س ٢) في «فهرست جميع مصنفاته» الذي أورده البيهقي (ص ٥٩ - ص ٦٠)؛ ولكن يلوح من مقارنة هذا الفهرست بما أورده القفطي وابن أبي أصيبعة (الذيان نقل عنه في أغلب الظن) أن هاهنا تحريفاً، وصوابه: «المباحثات»، اللهم إلا إذا كنا بازاء كتاب آخر اقتصر على ذكره البيهقي ولم يذكره القفطي ولا ابن أبي أصيبعة، وهذا احتمال ضعيف جداً، خصوصاً إذا لاحظنا أن البيهقي ذكر الكتاب في الموضوع الآخر المشار إليه (ص ٩٨ س ١ - ص ٢).

٢ - القفطي (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م) في حديثه عن «فهرست جميع

(١) راجع مقاله السابق الذكر: «أفلوطين عند العرب» ص ٢٧٢ تليق ٣. وراجع كذلك ارجين: «فهرست كتب ابن سينا»، تحت رقم ١٥٨.

كتبه»، وواضح أنه نقله عن البيهقي: «كتاب المباحثات: مجلدة» («أخبار الحكماء»، ص ٢٧٢، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ - سنة ١٩٠٨ م)؛

٣ - وابن أبي أصيبعة ينقل الرواية السابقة المأخوذة عن البيهقي فيقول: «كتاب المباحثات: مجلدة» («عيون الأنباء»، ج ٢ ص ٥٥ س ٤). ثم يقول في موضع آخر: «كتاب المباحثات: بسؤال تلميذه أبي الحسن بهمنيار بن المرزبان، وجوابه له» (ج ٢ ص ١٩ س ١٩ - ص ٢٠)؛

٤ - لم يذكر حاجي خليفة (المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ - ١٦٥٧ م) كتاب «المباحثات» في كتابه «كشف الظنون». على أن هذا لا يدل على شيء خاص، لأنه كثيراً ما يغفل ذكر الكتب المشهورة نفسها.

ومن هذه الروايات يتضح لنا أن كتاب «المباحثات» هو في الاصل أسئلة وضعا بهمنيار بن المرزبان<sup>(١)</sup> في الأغلب، والقليل وضعه أبو منصور بن زبلة<sup>(٢)</sup>، وبعض آخر

(١) هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان، توفي حوالي سنة ٤٣٠ هـ = سنة ١٠٣٨ م؛ ونشأ في أذربيجان، وكان مجوسياً، قليل العلم بالعربية. وله من الكتب

(١) رسالة في مراتب الموجودات، مخطوطة في كيندن برقم ١٤٨٢/١٤٨٣

(ب) رسالة في موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة، مخطوطة في كيندن برقم ١٤٨٤؛ وقد طبع في مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩؛ وكان يوبر S. Poper قد نشرها في لينتسك سنة ١٨٥١؛

(ج) مختار من مراسلاته مع أستاذه ابن سينا، مخطوط في كيندن برقم ١٤٨٥، وفي بودلي (٤٥٦:١)، وفي الأمبروزيانا (١٣٢٠)؛

(د) التحصيل (ات)، وفيه عرض مذهب ابن سينا وفقاً لكتاب الأخير: «دانش نامه علائي»

في ثلاث مقالات: (١) النطق؛ (ب) ما بعد الطبيعة؛ (ج) الموجودات؛ ويوجد في مخطوطة في كيندن برقم ١٤٨٢/٤، والمتحف البريطاني ٩٧٨ ج ٨، والفانديكان - Val. V ٥١٠، وبيروت برقم ٣٨٠، وطهران ج ١: ٢٨، ج ٢: ١١١، وأصف ج ٣: ٤٨٨، ٣/٣٧٢، ورامبور، ١: ٣٧٩، وبنكيبور ٣١: ٢٢٢٠ - طبع في القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ؛

(هـ) فصل من كتاب «في إثبات المقول الفعالة والدلالة على عددها وإثبات النفوس السابوية»، مخطوط في كوبرلي ١٦٠٤: ٧٢ ب/٨٣؛

راجع بروكلمان: «تاريخ الأدب العربي» GAL ج ١ ص ٤٥٨.

(٢) أما أبو منصور بن طاهر بن زبلة (أو: زبلا) الأصفهاني فقد توفي سنة ٤٤٠ هـ = سنة ١٠٤٨ م (البيهقي: «وكان قصير العمر، مات في سنة ٤٤٠ بعد موت أبي علي = ابن سينا

بائتفي عشر سنة» ص ١٠٠، نشرة كرد على، دمشق سنة ١٩٤٦). ومن تصانيفه «الاختصار من طبيعيات الشفا» (البيهقي، ص ٩٩) وشرح رسالة حمى بن يقظان» (البيهقي، ص ٩٩) وله كتاب

في الفس ورسائل أخرى (البيهقي، ص ٩٩)؛ وكان عالماً بالرياضيات، ماهراً في صناعة الموسيقى.

قليل جداً وضعه غيرها ؛ وأجاب عنها ابن سينا ، فتكوّن من الأسئلة والإجابات هذا الكتاب : « المباحثات » .

أما كيف جمعت في كتاب ، ومن الذي جمعها ، فلا تدلنا هذه الروايات ولا المخطوطة على شيء منه . كما أننا إذا نظرنا في مخطوطتنا هذه وجدنا أولاً أنها مسبوقه بالرسالة إلى أبي جعفر الكيا ، وأنها كثيرة التكرار لنفس المسائل في مواضع مختلفة ، أحياناً بحروفها بكل دقة ، وأحياناً أخرى مع اختلاف ضئيل . ولقد تركنا التكرار كما هو في مواضع قليلة كما نعطى القارى صورة دقيقة عن حال المخطوطة ، ولكننا حذفنا المكرر وأشرنا إلى الحذف في الهامش في أغلب المواضع .

وبسبب هذه الحال التي توجد عليها مخطوطتنا هذه نستطيع أن نفترض أن هذه المخطوطة قد نقلت عن المسودات الأصلية . والشأن هنا فيما يتصل بكتاب « المباحثات » كالشأن تماماً بالنسبة إلى كتاب « الإنصاف » ، وهذه المسودات الأصلية لم يكن ابن سينا قد راجعها مراجعة أخيرة نظراً لاضطراب أحواله وعدم قدرته على التوفر على هذا العمل ، على النحو الذى فصلناه من قبل : ومن هنا كان هذا التكرار . على أن الاضطراب ظاهر في المخطوطة كلها من دخول أشياء غريبة في صلب الكتاب الواحد ، ثم استئناف السير ؛ وكل هذا إنما يدل على حالة الاختلاط الملازمة لطبيعة المسودات الأصلية ، وهذا يؤكد فرضنا هذا ، ألا وهو أن نسختنا هذه منقولة — إما مباشرة أو بطريق غير مباشر — عن المسودات الأصلية ، وقد أوردناها على عَرَّها وعلاّتها ، فكانت على هذا النحو المضطرب الظاهر الاختلاط في أغلب مواضع هذه المخطوطة ، كما أشرنا إلى هذا في مواضعه في هوامشنا على هذه النشرة .

وكما لاحظ البيهقي بحق ( ص ٩٨ من ٢ ) تتناول هذه « المباحثات » « غوامض المُشكِلات » ومن هنا امتازت بالصعوبة والمسرف في الفهم والتعبير ، على أنها تمثل صورة من أنضج صور فكر ابن سينا في تطوره .

ومن الذين<sup>(١)</sup> أشاروا إلى هذا الكتاب واقتبسوا منه ، فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

(١) كذلك أشارت إليه : «رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية» ، ص ٦٨ من نصرتنا . القاهرة سنة ١٩٤٧ .

= ١٢٠٩ م ) في كتابه « للباحث المشرقية » فقال ، — وهو في كتابه هذا يقتبس كثيراً جداً عن مؤلفات ابن سينا — : « قال الشيخ في « المباحثات » : لكل شخص حقيقة وشخصية . وتلك الشخصية زائدة أبدأ على الماهية — على ماضى . ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية ، كان ذلك النوع في ذلك الشخص ، وإلا وقعت التكررة فيه . ولا شك أن تلك الحقيقة مفايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية . ولما تحقق هذا التدرُّ من المفايرة كفى ذلك في حصول الإضافة ، فتكون تلك الحقيقة ، من حيث هي هي ، إضافة الماهية إلى ذلك المجموع ، ولذلك المجموع إضافة الماهية إلى تلك الحقيقة . وهذا أحسن ما يمكن ذكره في هذا الموضوع<sup>(١)</sup> » . وليس في نسختنا هذه هذا النص ، وإنما فيها إشارات عامة إلى مثل هذه المعاني . فلعل الرازى قد أراد بيان رأى ابن سينا في « المباحثات » دون أن يشير إلى كلامه بنصه ، وهو شيء يفعله كثيراً في كتابه « المباحث المشرقية » هذا .

على أن الناظر في صلب كتاب « المباحثات » كما هو هنا يلاحظ ما يرد فيه أحياناً من أمثال : « الجواب بخطه » — أى بخط ابن سينا ، وقوله : « الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زبلة رحمه الله » ( تحت رقم ٢٦٨<sup>(٢)</sup> ص ١٧٣ ) . وهذا يدلنا :

أولاً : على أن الكتاب بصورته الراهنة لم يرتبه ابن سينا ، بل لم يجمعه في كتاب على الرغم مما يورده القبطى وابن أبي أصيبعة ( « المباحثات : مجلدة » ) فإنهما لا يقصدان أنها كانت مجلدة ( أى في هيئة كتاب ) في أيام ابن سينا وعلى يده .

وثانياً : على أنه لا بهمنيار ولا ابن زبلة قد رتبته على هذه الصورة ، بدليل قوله : « رحمه الله » ، وأبو منصور ابن زبلة توفى سنة ٤٤٠ هـ ، وبهمنيار حوالى سنة ٤٣٠ هـ ، وإذن فلا بد أن يكون ترتيبه على هذه الصورة بعد وفاة الشيخ أبي منصور بن زبلة ، أى بعد سنة ٤٤٠ هـ .

وثالثاً : على أن الذى يمكن افتراض حدوثه هو أن يكون أحد تلاميذ الشيخ أبي منصور أو من إليه قد جمع الكتاب بعد وفاته ، أو أن أحد الكتاب قد استخرجه من أوراق بهمنيار وأوراق الشيخ أبي منصور بعد وفاة كليهما .

(١) فخر الدين الرازى : « المباحث المشرقية » ج ١ ص ٣٤٢ . حيدر آباد سنة ١٣٤٣ هـ — سنة ١٩٢٤ م . (٢) وقد وقع محرفاً هكذا : ١٦٨ ، وكذلك الرقم الذى يتلوه .

على أن تمت فرضاً آخر وهو أن يكون اللفظ: «رحمه الله» من مجرد وضع أحد النسخ  
ترشحاً على الشيخ كما يحدث عادة في أكثر النسخ بعد وفاة المؤلفين وأقيم هذا على صلب النص  
من لدن ناسخ ما؛ وفي هذه الحالة يمكن أن نفترض أيضاً أن يكون الكتاب أمكن جمعه  
في حياة ابن سينا، من خطه أحياناً ومن خط تلميذه: بهمنيار وأبي منصور وغيرها أحياناً  
أخرى، وبقي الكتاب على حاله دون أن يراجع ابن سينا ويحججه تحريراً أخيراً. ولعل هذا  
الفرض الثاني أن يكون أقرب من الأول. ومهما يكن من شيء، فعمل المخطوطات الأخرى  
التي أشرنا إليها آنفاً أن تلقى ضوءاً جديداً أو أن تفصل بين هذه الفروض.

— ٧ —

### رسائل ابن سينا

ولقد تحدثنا عن الرسالة الموجودة برأس كتاب «المباحثات»، وهي من غير شك لا يمكن  
أن تكون رسالة استهلاكية للكتاب، بل يجب أن تفصل منه، وكان يمكننا أن نفردها على حدة  
في الباب الخاص برسائل ابن سينا، ومع هذا فلم نجد كبير غضاضة في ذكرها كما وردت في  
موضعها هذا من مخطوطتنا في صدر كتاب «المباحثات».

وهذه الرسالة جليلة الخط في تعريف عدة مسائل تتصل بفلسفة ابن سينا وتطورها، ثم  
ما يتصل بكتاب «الإصناف» على النحو الذي يبيانه بالتفصيل (ص ٢٦)، فضلاً عن النص  
الذي أراد باول كراوس أن يفهم منه أن ابن سينا طعن في صحة نسبة «أولوجيا» إلى  
أرسطو. وكل هذه مسائل على أكبر جانب من الأهمية.

وقد تُنَبِّه إليها وأهميتها منذ عهد بعيد. فقد اقتبس منها البيهقي<sup>(١)</sup> فقال: «قال أبو علي  
ابن سينا في بعض كتبه: فأما أبو الخير (يقصد أبا الخير الحسن بابا بن سوار بن بهنام

(١) نلت النظر هنا إلى أنه قد ورد اقتباس آخر عن هذه الرسالة في الفصل الذي عقده البيهقي  
لبيح النحوي فقال: «أما كتاب يحيى النحوي فظاهر شديد... إلى قوله: «فإن انحلالها مبنية على  
فروع (د) أصول من كتاب السماع الطبيعي» (ص ٣٩ — ٤٠، من نشرة كرد على)؛ وهذه  
الفقرة لا موضع لها هنا ولعلها مقحمة على النص، أو لعلها كانت مسبوقه بقوله: «وقال أبو علي في أحد  
كتبه... أو ما أشبه هذا، فإنها لا ترتبط بما قبلها ولا ما بعدها، أو لعلها كانت في هذا الموضع من  
مسودات نسخة «تنمة صوان الحكمة» ولم ترتبط بما قبلها. وعلى كل حال فيجب التنبه إلى أنها مأخوذة من  
الرسالة التي نحن بصددتها (راجع بعد ص ١٢١ س ٥ — ٩ مع الإيجاز والاختلاف شيئاً في العبارات.

أوبهرام) فليس من عداد هؤلاء (أي أهل بغداد)، ولعل الله يرزقنا لقائه، فيكون:  
إما إفادة، وإما استفادة. وبعض الناسخين يكتب: «فأما أبو نصر» — وهذا غلط  
عظيم، لأن أبا نصر الفارابي مات قبل ولادة أبي علي بثلاثين سنة» («تنمة صوان  
الحكمة» = «تاريخ حكماء الإسلام» ص ٢٧، نشرة كرد على، دمشق سنة ١٩٤٦).  
وهذا الاقتباس يرد في الرسالة التي نحن بصددتها (بعد ص ١٢٢ س ٣ — ٥) مع الإيجاز  
وبعض الاختلاف القليل في العبارة — مما يدل على أن الكتاب لم يكونوا يتحررون الدقة  
تماماً في إيراد الاقتباسات، ولهذا لا يجوز الاعتماد كثيراً على اقتباساتهم في تحرير النصوص  
أو في بيان الإشارات إليها.

لكن الغريب في قول البيهقي هو تصحيحه للنص من «أبي نصر الفارابي» إلى  
«أبي الخير» (الحسن بن سوار بن بهرام) على أساس أن الفارابي مات قبل ولادة أبي علي  
ابن سينا بثلاثين سنة. وهذا تعليق عجيب، لأن النص يقول: «وأما أبو نصر الفارابي فيجب  
أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يُجْرَى مع القوم (أي البغدادية) في ميدان: فيكاد أن يكون  
أفضل من سلف من السلف. ولعل الله يسهل معه الالتقاء، فتكون استفادة وإفادة» (راجع  
بعد ص ١٢٢ س ٣ — ٥). فقوله: «ويكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف»،  
يدل دلالة قاطعة — إذا كان النص صحيحاً وليس مُقْحَماً كما نظن — على أن تعليق البيهقي  
فاسد كل الفساد، مادام يتحدث عن هذا الشخص على أنه من السلف، «وأفضل من سلف  
من السلف». والذي أدى بالبيهقي إلى هذا الوم هو أنه فهم من قول ابن سينا: «لعل  
الله يسهل معه الالتقاء، فتكون استفادة وإفادة»، أن الالتقاء هنا بالمعنى المادي، أي  
الاجتماع معاً، وحمله على هذا التوم خصوصاً قوله: «فتكون استفادة وإفادة» إذ فهمها على  
أنها استفادة وإفادة كنتيجة لاجتماعها وتبادلها الرأي. وإنما قصد ابن سينا من الالتقاء  
هنا، الالتقاء في الآراء، أعنى الاتفاق، والاستفادة من كونها متفقين فينتفع بعلم الفارابي  
(استفادة) ويفيد الفارابي من هذا تأييد لآرائه من جانب ابن سينا. بل أخرى من هذا أن  
فهم قوله: إفادة، بمعنى الاستفادة أيضاً، لأن الفعل: أفاد، لازم أيضاً (إلى جانب كونه  
متعدياً): فهو سيفيد من أبي نصر؛ وعلى هذا فقوله إعادة، تكرار لمعنى الاستفادة.  
ويتأيد هذا ضد البيهقي إذا لاحظنا من ناحية أخرى أن أبا الخير الحسن ابن سوار بن

بهرام<sup>(١)</sup> وقد ولد سنة ٣٣١ هـ ، وعلى الرغم من أننا لا نعرف تاريخ وفاته — وآخر سنة نعرفها له هي سنة ٤٠٧ هـ — فإننا نستطيع أن نمثد به إلى سنة ٤٢٠ على أكثر تقدير؛ فإذا عرفنا أن رسالة ابن سينا هذه تشير إلى فقدان كتاب « الإنصاف » ، وهو الحادث الذي وقع سنة ٤٢٥ ، فإن هذا الالتقاء المزعوم كان لا يمكن الإشارة إليه هنا اللهم إلا إذا فرضنا أن أبا الخير عاش أكثر من ٩٤ سنة !

لهذا يرى أن البيهقي هو الذي أخطأ ، وأن النص صحيح هو : « أبو نصر الفارابي » ، وليس « أبا الخير » ، فضلاً عن أن نصنا يذكر اسم : « الفارابي » إلى جانب أبي نصر ، مما يستبعد معه مظنة خطأ النسخ .

ولندع هذه الرسالة ولنمض إلى بقية الرسائل التي نشرناها ( أنظر بعد ص ٢٤٠ وما يليها ) . أما الرسالة رقم (١) فيلوح أنها من صنع أحد تلاميذ ابن سينا ؛ على أنها مضطربة كل الاضطراب ، لدخول فقرات من كتاب « المباحثات » في ثناياها . ولم نُنن بنشرها هنا على حالتها تلك إلا لما فيها من أخبار تتصل بابن سينا مما يمكن الاستفادة منه في تاريخ حياته وصلاته بتلاميذه . أما « التذليل » في آخرها فيلوح أنه من وضع أحد الكتاب الذين ملكوا النسخة ثم وضع في الصُّلب ، أو لعله تمرينات من هذا الواضع للرسالة على مسائل وردت في ثنايا « المباحثات » .

أما الرسالة رقم ٢ فرسالة مهمة ، فيها أخبار قيِّمة عن تاريخ كتاب « الإنصاف » على النحو الذي أفدنا منه آنفاً ، فضلاً عما فيها من فوائد عامة تتصل بتاريخ ابن سينا الروحي والمادى معاً .

ويتلوهاتين الرسالتين نسخة العهد الذي عهد ابن سينا لنفسه . وقد ذكره القفطي في « فهرست جميع كتب » ابن سينا فقال : « عهدُ كتبه لنفسه » ( « أخبار الحكماء » ص ٢٧٢ س ٢٠ ، طبع مصر سنة ١٩٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م ) . فلا شك إذاً في أن ابن سينا كتب عهداً عهداً به نفسه . وإنما الشيء الذي يثير الشك هنا هو أن العهد الواردها هنا قد أتى بصيغة الاثنين ، لا الواحد ، فقال : « هذا ما عهد الله به فلان وفلان بعد ما عرفنا

(١) راجع فيما يتصل به كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، ص ٨٧ — ص ٨٨ . ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٦ .

رهبها وإلهما ، وواهب العقل والقوة لها ... عاهد الله أنهما يسيران بهذه السيرة ... » الخ ويستمر العهد كله على هذا النحو بصيغة المثني . وهذا غريب إن كان هذا عهد ابن سينا لنفسه . والشيء الذي يمكن أن يفسره استعمال صيغة المثني هو أن يكون العهد من جانبته وجانب نفسه إلى الله ، فجعل الأنا والنفس شخصين غير عنهما بقوله : فلان وفلان — غير أن هذا التفسير لا يخلو من التعسف الشديد . ولهذا فإننا ندع هذه المشكلة كما هي مفتوحة على مصراعها ، حتى تكشف لنا وتائق أخرى عن وجه الحق فيها ، لأننا بأدواتنا الراهنة لا نستطيع الفصل في المشكلة ، ماذا نقول ! بل هي بالأحرى تدعو إلى الإجابة سلباً عن إمكان نسبة هذا العهد إلى ابن سينا .

وإلى هنا تنتهي نصوص ابن سينا ؛ وبها تنتهي النصوص المأخوذة عن المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة . فلنأخذ الآن في وصفها .

— ٨ —

وصف المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

الصفحة الأولى :

فيها : فهرست ما في هذه المجموعة الشريفة العالية :

- ١ — كتاب التعليقات للشيخ الرئيس .
- ٢ — كتاب المباحث ( كذا ) للشيخ الرئيس .
- ٣ — كتاب المشرقين للشيخ الرئيس .
- ٤ — كتاب الإنصاف للشيخ الرئيس .
- ٥ — كتاب النفس لأرسطو شرح الشيخ الرئيس .
- ٦ — كتاب بيان ذوات الجبهة للشيخ الرئيس .
- ٧ — كتاب المسائل العشرين للشيخ الرئيس .
- ٨ — كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طالس .
- ٩ — كتاب في حد الجسم للشيخ الرئيس .
- ١٠ — كتاب الإلهيات لأرسطو من تحرير الشيخ أبي منصور بن زبيل .

١١ - كتاب السعادة للشيخ أبي علي بن مسكويه .

١٢ - كتاب قصة حي بن يقظان المقدسى مع شرح الشيخ الرئيس .

ثم فيها ختم أحد ما لكتيبها : « من كتب الفقير عبد اللطيف صبحى » .

ثم تعليقة أخرى فيها : « صار في < حوزة > الضعيف < سب > الشراء الشرعى البات القطعى بأربعة ذنانير ودانق و ( هو ) محمد بن عبد الرحمن الكابى < معروف > بين الأصحاب بالرشد العي < > في أوائل ذى الحجة سنة ٢٠٠٢ . . . ( لا يظهر إلا هذا الرقم ) .

وعدد أوراق المخطوطة ٢٣٨ وهي غير مرقومة الصفحات في الأصل ، والمخطوطة رقيقة ومسطرة الصفحة ٢١ سطراً . والناسخ هو : عبد الرزاق بن عبد العزيز اسماعيل الفارابى الصفحاجى وقد ورد ذكره في ص ١٦٨ وبعده يرد : « عورض هذا بالأصل الذى انتسخ منه بقدر الطاقة والإمكان » ؛ وورد في ص ١١٦ وبعده : « عورض بالأصل الذى انتسخ منه بحسب الطاقة والإمكان » ؛ وكذلك في ص ١٣٨ و ص ١٥٣ ، ١٩٣ .

والنقطة بعضه مهمل ولا يسير على قاعدة مطردة ، والغالب في الفعل المضارع ألا ينقطع حرفه الأول .

والورق جيد لا خروم به ، ولكن في بعض الكلمات كشط ، وفي غالب هذه الأحوال تكتب الكلمة مرة ثانية أو بالهامش . والحروف كلها تقريباً غير مشكولة ، اللهم إلا علامة التنوين في آخر المنصوبات .

### مشمتمل المخطوطة

١ - من ١ ب إلى ١٦٨ : كتاب « التعليقات » للشيخ الرئيس .

بده : « بسم الله الرحمن الرحيم . تفتى بالله وحده . الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

« إن العالم إنما يصير مضافاً إلى الشيء المعلوم بهيئة تحصل في ذاته . وليس الحال في العالمية كالحال في التيامن والتياسر الذى إذا تغير الأمر الذى كان متيامناً لم تتغير هيئة فيمن كانت له هذه الإضافة ، إلا تغير هذه الإضافة ، أعنى التيامن ... » .

نهاية : « التصور البسيط العتلى هو أن لا يكون هناك تفصيل . لكن لكون مبدأ التفصيل والترتيب مثلاً إذا عرفت أن الله ليس بحجم قبل أن تأخذ في تفصيل البرهان عليه . فما لم يكن عندك اليقين بأنه ليس بحجم لم تشتغل بتفصيل البرهان عليه وربما برهن على هذا بالشكل الأول أو بالثانى أو بالقياس الشرطى . لكن ما لم يكن عندك مبدأ تصير به النفس خلاقة للبراهين المفصلة لم يمكن النفس أن تأتى بالبرهان عليه . وذلك المبدأ هو التصور البسيط العقلى . وهذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور ويخرج به عقولنا من القوة إلى الفعل .

« آخر الموجود من هذه التعليقات . والله الحمد والمنة » .

٢ - من ٦٨ ب إلى ١١١٦ : كتاب « المباحثات » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن عبد الله بن سينا رحمه الله .

بده : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل . كتابى أطال الله بقاء الكيا الفاضل الأوحده ... » .

نهاية : « العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورة ، ولكن لا في زمان ، بل في آن ، لأن العقل يعقل الزمان في آن . وتركيبه للقياس والحد يكون في زمان . إلا أن تصور النتيجة يكون في آن . »

٣ - من ١١٦ ب إلى ١٣٨ : « من كتاب المشرقين » . وهو كتاب « منطق المشرقين » الذى نشره محب الدين الخطيب ، القاهرة سنة ١٩١٠ .

٤ - من ١٣٨ ب إلى ١١٤٣ : « ومن كتاب الإنصاف - شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا » .

بده : « قال : غرضه بقوله إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد - أن يثبت الجوهر المفارق للمادة . وقال في باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبل وبعد في الأشياء التى يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معاً [ في ] قبل وبعد إلا في زمان ... »

نهاية : « ... إلى أن تقع في محالات وقع فيها الذى قبلنا . ويمدُّ بعد هذا مذاهب التنوية ويُفندُها » .

٨ — من ١٦٨ ب إلى ١١٨٧ : « بيان ذوات الجهة » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا .

بدء : « الحمد لله كما يستأمله ، والصلوة على نبيه محمد وآله . وهذه الرسالة ضمنها ما تحقق عندي من الرأى الصواب في تكوين القدمات ذوات الجهة ، والقياسات الكائنة عنها ، بعد كثرة البحث والاستعانة بالمتقدمين ، وعلى غاية الاختصار . وقسمتها إلى مقالات . فهذه المقالة الأولى هي إنما تشير إلى تعريف المقول على الشكل سلباً وإيجاباً وتعريف المطلقة والموجبة ، وتناقضها وعكوسها ؛ وأصول مما افتتح به أول كتاب « أنولوطيقا » . المقالة الثانية في تعريف قوانين القياسات ذوات الجهة وتحصيل أحكامها والقول الحق في نتائجها . المقالة الثالثة في تعديد ضروب تلك القياسات بالفعل ... » .

نهاية : « ... فهذا غاية ما يمكننا أن نقوله على سبيل الاختصار . ونسال الله أن يعصمنا عن الزلل والخطأ برحمته . »

٩ — من ١١٨٧ ب إلى ١١٩٣ : عشرون مسألة سأل عنها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا أهل العصر .

بدء : « بسم الله ... مسألة فيها ثلاث مسائل : تحديد الفيلسوف القديمة بأنها قول يوجب شيئاً لشيء أو يسلب شيئاً عن شيء . فهذا الحد مهما استعمل فيه الطريق المستقيم ، وقد عرفنا في كتاب طوييقا وغيره ضعف هذا الطريق ... » .

نهاية : « فلينفعل ذلك المدعون للصناعة من أهل الدهر ، وليقابل كل ذلك والسلام . آخر المسألة » .

١٠ — من ١١٩٣ ب إلى ١١٩٥ ب : « فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة » لأرسطوطاليس الفيلسوف .

بدء : « بسم الله ... ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا في هذا . ومن الاضطراب أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك ؛ فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت جميع الجواهر فاسدة ... »

نهاية : « لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً » .

٥ — من ١١٤٢ ب إلى ١١٤٦ : من شرح « أنولوجيا » من كتاب « الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، والتسم الأول من ص ١١٤٢ إلى ١٤٣ ب س ٢٠ هو تكرار غير دقيق لما يرد بعد على صورة أدق في القسم الثاني الذي بعنوان : « تفسير كتاب أنولوجيا » ، ولكن فيه زيادة عن هذا الأخير وهي الموجودة من ص ١٤٣ ب س ٢٠ إلى ص ١٤٦ ب س ٦ .

بدء : « قال أرس (طو) : كل جوهر عقلي ، أي مفارق للمادة فقط ، أي ليس له وجود ولا كمال وجود إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة ... » .

نهاية : « ... لم يكن الوجود مشتقاً على جميع أنحاء الوجود الممكن ، فلم يجب أن نقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد »

٦ — ١١٤٦ ب إلى ١٥٣ ب : « تفسير كتاب أنولوجيا من الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا .

بدء : « الحمد لله ... ليس يعني أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع إلى بدن ولا تلبسه ... » .

نهاية : « وقال : النفس ليست تفسد في ذاتها الخاصة بها ؛ وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به . فالنفس إذن ليست تفسد . آخر الموجود من هذا » .

٧ — من ١١٥٤ ب إلى ١١٦٨ : التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس من كلام الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل . الحمد لله رب العالمين ... المشركون : قد تحققتنا من أمر النفس شرف الموضوع . فأما دقة البراهين ولطف المذهب فالذي يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك فهو دون ما في كتبه من أجزاء العلم الطبيعي . أما مموتها في العلم الطبيعي فظاهر ، لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة ... » .

نهاية : « ... وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليطلب من كتب المشركين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بألة جسمانية . آخر ما وجد من ذلك » .



١١ - من ١٩٥ ب إلى ١٢٠٦ : كلام في حد الجسم عن الشيخ الرئيس أبي علي

ابن سينا :

بده : « بسم ... إني نظرت في رسالة قاضي القضاء أبي نصر الحسن بن عبد الله التي رسمها بأنها كلام على شبه اعترض بها على حد الجسم ، فوجدتها غير مبنية على القوانين المنطقية والأصول الحكيمة ، لكنها متجاوز فيها ومتسامح في تحقيق معانيها . فأردت أن أسبر فصولها وأتأمل أصولها ... »

نهاية : « ... بل إنما يمنع أن يكون لكل جسم معين بنفسه غير مقيس إلى خارج جهات بالفعل حتى تكون بحسب ما يوجد وحده له جهات بالفعل . والسلام . تمت الرسالة ولواهب العقل الحمد والشكر بلا نهاية ... »

١٢ - ١٢٠٦ إلى ٢٠٦ ب : « من جملة المجموع في الإلهيات » عن الشيخ أبي منصور

بن زيله .

بده : « الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل . »  
ويتلو هذا التحميد مباشرة هذا العنوان : « من حرف الألف الصغرى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف » . وقد قارنا الموجود منها فوجدناه مطابقاً تماماً لترجمة اسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » ( نشرة بويج ، ج ١ ص ٣ - ص ٤١ ، بيروت سنة ١٩٣٨ ) ، ولكنه غير كامل . إذ لا يوجد إلا الفصل الأول ومنه : ١٩٩٣ ٣٠ إلى ٩٩٣ ب ١٢ ؛ ثم ينقص من ٩٩٣ ب ١٢ إلى س ١٩ ؛ ثم يرد من س ٢٠ إلى س ٣١ . ثم الفصل الثاني : ومنه : ١١٩٩٤ - ٣ ، ثم ينقص س ٤ وبعض س ٥ ، أي الأمثلة الواردة ؛ ثم يرد من بعض س ٥ إلى س ٨ مع نقص الأمثلة ، وكذلك تنقص الأمثلة في س ٩ ؛ ويستمر النص حتى س ١٨ ، ثم ينقص من س ١٩ إلى س ١٩٩٤ ب ٥ ؛ ثم يستأنف وينقص من ٧ س إلى س ٢٨ ؛ ثم يستمر حتى نهاية الفصل الثاني ، أي إلى س ٣١ .

وهذا يدل على أن الترجمة هنا هي قطعاً ترجمة اسحق بن حنين . وهذا يمكن أن يؤخذ دليلاً لترجيح أن الترجمة الواردة هنا لمقالة اللام ثم لشرح تامسطيوس على مقالة

اللام - هي من عمل اسحق بن حنين . ويتأيد هذا من جهة أخرى إذا لاحظنا أنه ورد في المخطوطة فيما يتصل بالقسم الأول مع نص كتاب النفس في تعليقات ابن سينا عليه ( راجع قبل رقم ٧ ) أن ترجمة النص من عمل اسحق بن حنين . راجع ما قلناه من قبل .

ولما كان هذا النص ناقصاً كما شاهدنا ، وكان منشوراً بأكله في نشرة بويج المذكورة آنفاً ، فقد وجدنا أنه لا فائدة من نشره بعد ، خصوصاً وأنه لا يقدم قراءات مختلفة ذات أهمية عما ورد في تلك النشرة .

بده : « إن النظر في الحق صعب من جهة وسهل من جهة ؛ والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه . »

نهاية : « ولا يمكن المتناهي أن يجوز ما لا نهاية له على طريق التزئد . »

وواضح من هذا أنه لا يوجد شيء « من جملة المجموع في الإلهيات عن الشيخ أبي منصور بن زيله » وكل ما يوجد هو هذا الفصل من حرف الألف الصغرى من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

١٣ - من ٢٠٦ ب إلى ١٢١٠ : « من شرح تامسطيوس لحرف اللام » .

بده : « الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك . »

نهاية : « فقد تمقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومدبوها . »

١٤ - من ١٢١٠ إلى ٢١٧ ب : « كتاب السعادة » للشيخ أبي علي بن مسكويه .

بده : « بسم الله ... الحمد لله الذي عم الخلق بنعمه ، وخص أوليائه بخصائص قسمه . أحده على ما أفاض من حكمته ، وأسأله إيزاع الشكر على منته ، والصلاة على نبيه وعترته . وبعد : فحقيق على من خصه الله بالهمة العالية ، ووفر حفظه من صحة الروية . »

نهاية : « وعلمت أن له موقماً حملته أولاً أولاً بمشيئة الله وعونه ، ولا قوة إلا به ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين . »

١٥ - من ١٢١٨ إلى ١٢١٩ : « كتاب الشيخ السعيد أبي سعيد بن أبي الخير قدس الله روحه إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا ... وبعد . فأسأل مولاي ورئيسي جدد الله

عليه أنواع السعادة ، وحقق له نهاية الصديق والإرادة — سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان ليكون تذكرة . ورأى الشيخ أعلى وأصوب . فأجابه الشيخ الرئيس بهذه : بسم الله الرحمن الرحيم . سألت بلفت الله السعادة التصوي ورتشحك للمروج إلى الذروة العليا أن أوضح لك كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفوس والأبدان . فأوضحها بقدر الطاقة والخوض في العلوم ... إن لهذه المسألة مقدمات ينبغي أن تعرف أولا حتى تستنتج منه المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهو العلة الأولى المبتة عند الحكماء بواجب الوجود ... »

نهاية : « ... لاكتشاف الغم المصلة للنفس الناطقة . فهدانا الله وإياك إلى تخليص النفوس من هذا المرض الزوال ؛ فإنه لما يريد خير قتال والسلام » .

وقد نشرها محيي الدين صبرى الكردى في مجموعة سماها « جامع البدائع » ، سنة ١٩١٧ = سنة ١٣٣٠ هـ ، القاهرة ، مع اختلاف واضح أحيانا فيما بين نشرته ومخطوطتنا هذه .

ويتلو دعاء أرسطاطاليس في ٤ س : « يا علة الملل ؛ يا قديما لم يزل ؛ يا منشىء مبادئ حركات الأول . يا من إذا شاء فعل . أسألك أن تحفظ حياتى مادمت في عالم الطبيعة ، وأن ترفنى إليك بخط مستقيم ، فإن المستدير لا نهاية له . إلهى ! إن حسناى من عطايك ؛ وسيثاى من قضايك ؛ فخذ مما أعطيت على ما قضيت حتى تمحو ذلك بذلك . يا إله كل موجود ، ويا كل شىء مذموم وأنت محمود ومعبود » .

وتتلو هذا ثلاث صفحات بيض يلوح أن المجموعة انتهت عندها . ولكن يوجد في المجلد نفسه بعد هذا :

١٦ — من ٢٢١ ب إلى ٢٣٨ ب : « قصة حى بن يقظان القدسى » . وقد نشرت في « جامع البدائع » مع شىء من الاختلاف .

بدء : « وبعد ؛ فإن إصرارك معشر إخوانى على اقتضائى شرح قصة حى بن يقظان هزم لجاحى في الامتناع ، وحل عقدة عزمى في الماطلة والدفاع . فانقدت لمساعدتكم . وبالله التوفيق .

« إنه قد تبسرت لى حين مقامى بيلادى برزة برفقائى إلى بعض المنزهات المكتنفة لتلك البقعة .

« تبسرت : دل به على أن الأمور كلها متعلقة بتيسير الله تعالى إياها ... »

نهاية : « ... بأمر أخرى تصدّه عن مراده من ذلك ، أو مكتوقفاً بقوى أخرى تجاذبه وتصرفه عن رأيه فيكون حينئذ مكرها على الإعراض عنه ، ممنوعاً من الإقبال بالكلية عليه ؛ وهذه هى التى يُستعاذ بالله منها ومن شرها وغائلتها . والله الميسر لما فيه الخير والسلام . وهو حسبنا ونعم الوكيل .

« وإنما هاجر إليه أفراد من الناس ، فيتلقاها من فواضله ما ينوّه بهم ويُشعرهم احتقار متاع إقليكم هذا ؛ فإن انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرمون » .

ولكن هذين الرقنين : ١٥ و ١٦ مکتوبات كذلك بنفس خط الناسخ عبد الرزاق ابن عبد العزيز ابن اسماعيل الفارابى ، كما يظهر من مضاهاة الخطوط كلها ، فهى كلها بخط واحد .

ويلوح أن التجميد من عند الناسخ ، لأنه يتكرر بنفس الصيغة تقريبا في الكتب والرسائل الموجودة في هذه المجموعة .

— ٩ —

### مقالات للاسكندر الأفروديسى

وهذه نشرناها عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق<sup>(١)</sup> ، وتاريخها سنة ٥٥٨ هـ = سنة ١١٦٢ م ، وفي أواخر بعض مقالاتها اسم المترجم لها ثم يبان النسخة المنقولة عنها . وبمعناها هنا ما يتصل بالمقالات التى نشرناها :

(١) أما المقالة الأولى فهى : « القول في مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس » ؛ وقد نقلها من السريانى إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصرانى الكاتب . ومن اليونانى إلى السريانى أبو زيد حنين بن اسحق . ونقل الناسخ هذه الترجمة « من خط توما في مستهل ذى القعدة سنة ٨٥٥ هجرية » (راجع بعد ص ٢٧٧) . فالترجمة إذن من السريانى

(١) عدد أوراقه ١٤٥ ، طول الورقة ٢٦ وعرضها ١٧ سم . وقد كتب عنها الأستاذ محمد كرد على مقالة في « مجلة المجمع العلمى العربى » بدمشق سنة ١٩٤٥ م ص ٣ — ٧ .

إلى العربي من عمل إبراهيم بن عبد الله، وهو مترجم عاش في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، وذكره «الفهرست» ترجمة المقالة الثانية من «الطويقا» و«الريطوريقا» وكلاهما لأرسطو. والأول موجود في مخطوطة «الأورغانون» بالملكتبة الأهلية بباريس (المخطوطة رقم ١٨٨٢ الجامع القديمة Anc. fonds وأصبح الآن برقم ٢٣٤٦، وهو المخطوط الوحيد الباقي من الترجمة العربية القديمة للأورغانون). أما ترجمته «للريطوريقا» فلا نعلم عن وجودها شيئاً. على أن مخطوطة «الأورغانون» هذه تحتوي على ترجمة «الريطوريقا» عن السرياني إلى العربية دون أن تذكر الناقل، ومن هنا يمكن أن نفترض أن الناقل هو إبراهيم بن عبد الله النصراني، لأنه كان ينقل عن السرياني خصوصاً (أولم ينقل إلا عن السرياني دون اليوناني؟) ولأنه لا يوجد (فيما ذكره ابن النديم والقفطي) لهذا الكتاب إلا ترجمتان: نقل قديم، ثم ترجمة إبراهيم بن عبد الله؛ ويذكر ابن النديم أنه يقال «إن إسحق (ابن حنين) نقله إلى العربي». وأوردتها كذلك بصيغة الشك القفطي، ولهذا فإننا لانستطيع بوجاهة ظاهرة أن نضيف ترجمته إلى إسحق<sup>(١)</sup>. ولم يذكر «الفهرست» أن النقل القديم عن السرياني، وعلى الرغم من أن حجة الصمت ليست مقنعة ولا كافية، فإن ماورد في مخطوطة «الأورغانون» من أن ترجمة «الريطوريقا» هي عن السرياني لئيل إلى ترجيح كون هذه الترجمة من عمل إبراهيم بن عبد الله. غير أنه يلاحظ كذلك أن ابن النديم (ومن أخذ عنه مثل القفطي) لا يذكر أن حنين ابن إسحق ترجمه إلى السرياني — فلعل هذا أن يكون سهواً منه، كما وقع في عدة مواضع من عدم اهتمامه كثيراً بالترجمات من اليوناني إلى السرياني، لأنه اهتم خصوصاً بالترجمات إلى العربية، سواء مباشرة عن اليوناني، وبطريق غير مباشر هو السرياني.

(ب) «كلام الإسكندر الأفروديسي نقل سعيد بن يعقوب الدمشقي»، وهو بحث في هذه المسألة: «هل المتحرك على عظيم ما، يتحرك في أول حركته على أول جزء منه أم لا؟»

(١) لكن فارتن ما يمكن أن يستدل منه على وجود هذه الترجمة، وذلك فيما أورده «الفهرست» نقل عن أبي زكريا يحيى بن عدي قال: «قال أبو زكريا إنه التمس من إبراهيم بن عبد الله نص سوفسطيياً ونص الخطابة ونص الصغر ينقل إسحق بن عيسى ديناراً فلم يبعها وأحرقها وقت وفاته» («الفهرست»، ص ٣٥٤ س ٨ — ص ٩، طبع مصر بلا تاريخ).

وهي المسئلة التي أثارها زينون الايلي في حججه ضد الحركة.

والمترجم وهو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي كان من النقلة المجيدين ومن الأطباء المشهورين ببغداد. ونقل الكثير من الكتب الطبية والفلسفية إلى العربية؛ وكان كما يقول ابن أبي أصيبعة، «منقطعاً إلى علي بن عيسى». وقال ثابت بن سنان الخطيب: إن أبا الحسن علي بن عيسى الوزير في سنة ٣٠٢ اتخذ البيارستان بالحرية، وأنفق عليه من ماله، وقلده أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي — متطّيبه — مع سائر البيارستانات ببغداد ومكة والمدينة («عيون الأنبياء في طبقات الأطباء»، ج ١، ص ٢٣٤) وذكر له من الكتب: مسائل جمعها من كتاب جالينوس في الأخلاق؛ مقالة في النبض مشجرة، وهي جوامع لكتاب «النبض الصغير» لجالينوس. ويوجد له الآن — عدا ما في نشرتنا هذه — ترجمة «إيساغوجي» والكتب السبعة الأولى من «الطويقا» في مخطوطة «الأورغانون» بالملكتبة الأهلية بباريس، وهي التي أشرنا إليها آنفاً.

(ج) «مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية»؛ ولا يذكر في ختامها — هي ولا المقالات الثانية بأرقام ٤، ٥، ٦، ٧، ٨ — ولا في استهلالها اسم المترجم، ولكن يرد في ختام المقالة ٩ ما يلي: «هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي كلها من نقل أبي عثمان سعيد الدمشقي. وهذه النسخة المنقولة الثانية من خط الدمشقي» (بمد ص ٢٩٤). ولا شك أن قوله «هذه المقالات... كلها» ينصب على المقالات ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩ — أي كل التي لم يذكر فيها اسم المترجم. وعلى هذا فهذه المقالات من ٣ إلى ٩ (بما فيها الأخيرة) هي كلها من ترجمة أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي.

ولاندري على وجه الدقة من هو كسوقراطيس هذا، وهل هو أحد معاصري الإسكندر الأفروديسي حتى «يرد» عليه، أو هو في الواقع كسوقراطيس Xenocrates، تلميذ أفلاطون المشهور والذي خلف أسبوسبيوس على رئاسة الأكاديمية في سنة ٣٣٩ ق. م وتوفي سنة ٣١٤ ق. م وهو في سن الثمانين؟ نيل من غير تردد إلى ترجيح الفرض الثاني. وحجتنا في هذا الترجيح أن أرسطو قد ردّ على كسوقراطيس في رسالته عن «المخطوط اللامقطوعة»،

وذلك لرد على كسنوقراطيس في قوله إنه لما كان لكل جسم ما هيته الخاصة ، وهذه  
الماهية تمثل بشكل هندسي ، تمثل خاص ، فإنه توجد مثلثات ، وبالتالي خطوط ، لا تقبل  
القسمة . فن الطبيعي إذاً أن نرى ذلك المشأى للتحمس ، ألا وهو الإسكندر الأفروديسي ،  
يرد على كسنوقراطيس في كثير من آرائه ، اقتفاءً لآثار أستاذه أرسطو — وتقصده بأستاذه  
رئيس المذهب الذي يتبعه .

(د) «مقالة للإسكندر في أنه قد يمكن أن يلتذ اللتذ ويمزن ممأ على رأى أرسطو» ،  
وهى شرح لقول أرسطو هذا الذى يمكن أن يستخرج من المقالة العاشرة (فصل ١ - ٥)  
من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وإن لم نثر على نصه بحروفه . وهى أيضاً إذن ترجمة أبى  
عثمان سعيد الدمشقى ، وفقاً لما ذهبنا إليه .

(هـ) «مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة  
للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس» ، وهى شرح لقول ورد في «الكون والفساد»  
لأرسطو . والترجمة لأبى عثمان سعيد الدمشقى أيضاً .

(و) «مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن المكوّن إذا <استحال> استحال من  
ضده أيضاً ممأ على رأى أرسطوطاليس» ، وهى شرح لقول أرسطو في «الكون والفساد»  
إن الشيء المكوّن يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده ممأ . وهى ترجمة أبى عثمان  
الدمشقى كذلك .

(ز) «مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكالمأ على رأى أرسطو» ، وفيها  
يشرح ما ذكره أرسطو في «السماع الطبيعى» من أن الصورة هى تمام الحركة والصورة ،  
ويلخص رأيه في الحركة والصورة . وهى أيضاً ترجمة أبى عثمان الدمشقى .

(ح) «مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التى لا هبولى لها» ، وهى مقالة  
لا يشير فيها إلى أرسطو وأقواله ، ويغلب عليها الطابع الأفلاطونى . من ترجمة أبى  
عثمان الدمشقى .

(ط) «مقالة الإسكندر في أن الفعل أمم من الحركة على رأى أرسطو» ، وفيها  
يشرح ما قاله أرسطو في «السماع الطبيعى» من أن الفعل أمم من الحركة ، رداً على الذين  
تشككوا في صحة هذا القول .

(ى) «مقالة الإسكندر الأفروديسي في «الفصول» ترجمة أبى عثمان سعيد بن يعقوب  
الدمشقى ؛ وفي حواشيتها تعاليق لأبى عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس القنأى» ،  
وهى «مقالة الإسكندر في أن الفصول التى بها يقسم جنس من الأجناس ليست واجب  
ضرورة أن تكون توجد في ذلك الجنس وحده الذى إيتاه تقسم ، بل قد يمكن أن تقسم بها  
أجناس أكثر من واحد ليس بعضها من نتائج بعض» ، كما يرد في المستهل (انظر بعد  
ص ٢٩٥ س ٥ - س ٧) .

تلك هى المقالات التى يحتوئها مخطوطنا هذا للإسكندر الأفروديسي . ونحن نعلم أن ابن  
النديم ذكر له أسماء ١٥ مقالة دون أن يشير إلى من ترجمها ؛ أسقط منها القفطى أربعاً وهى ٣ ،  
٤ ، ٧ ، ٨ ، فلم يبق غير ١١ اسماً . ثم يأتي ابن أبى أصيبعة فيقدم ٤٠ اسماً لمؤلفات الإسكندر  
المفردة عدا ٩ شروح لكتب أرسطو . وفي مخطوط الإسكوريال رقم ٧٩٤ (راجع فهرست  
الذى وضعه كاسيرى : ١ : ٢٤٢ Casiri) نجد ١٧ مقالة على الأقل هى :

١ - مقالة في الرد على جالينوس في مادة الممكن ، ترجمة إسحق بن أبى الحسن  
ابن إبراهيم .

٢ - مقالة في اللون وأى شىء هو على رأى الفيلسوف (أى أرسطو) ، ترجمة أبى  
عثمان سعيد الدمشقى . وتوجد منها نسخة في برلين (راجع قنستين : ١ : ٨٧ Wetzstein)

٣ - مقالة في أن الإبصار لا يكون بشعاعات تنبث من العين والرؤ على من قال بانبثات  
الشعاع . وتوجد منها نسخة أيضاً في مخطوطة برلين السابقة .

٤ - مقالة في الحس والحسوس على رأى أرسطوطاليس . ويوجد منه نسخة في  
المكتبة الأهلية بباريس رقم ١٤٣٨٥ ؛ ولعلها التى يشير إليها ابن أبى أصيبعة بعنوان : «مقالة  
تتضمن فصلاً من المقالة الثانية من كتاب أرسطوطاليس في النفس» (١ ، ص ٧١) .

٥ - مقالة في تأثير الأجرام السماوية وتديورها ؛ ويظن اشتينشيدر («التراجم العربية  
عن اليونانية» ، ص ٩٥ تحت رقم ٥) أنه شرح «الآثار العلوية» ، ويتساءل ما إذا كان  
المقصود هو كتاب «العناية» . لكننا نرجح أن تكون الإشارة إلى ما ذكره ابن أبى أصيبعة  
(ج ١ ص ٧٠) بعنوان : «رسالة في العالم وأى أجزائه تحتاج في ثباتها ودوامها إلى تدير

١١ — مقالة في المادة والعدم والكون وحل مسألة لناس من القدماء أبطلوا بها الكون من كتاب أرسطوطاليس في «سمع الكيان» .

١٢ — مقالة في مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس . ولم يذكر كاسيرى اسم المترجم . وهي المقالة الأولى التي نشرناها هنا .

١٣ — مقالة في العقل على رأى أرسطوطاليس . ولا يذكر كاسيرى مترجمها ، وهو إسحق بن حنين الذى كتب عليها تعليقه باسمه .

١٤ — مقالة في الأضداد وأنها أوائل الأشياء على رأى أرسطوطاليس .

١٥ — مقالة في الهوى وأنها معلولة مفعولة .

١٦ — مقالة في أن القوة الواحدة تقبل الأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس — فيما يفترضه اشتينشيدر .

١٧ — مقالة في الفرق بين الهوى والجنس ، ترجمة حنين . وذكر ابن أبي أصيبعة هذه المقالة مرة أخرى بعنوان مختلف قليلاً هو : مقالة في الفرق بين المادة والجنس . وليحيى بن عدى شرحٌ عليها .

ويضيف اشتينشيدر إليها ( ص ٩٦ — ص ٩٧ ) :

١٨ — كتاب النفس ، وقد نمته حاجي خليفة ( ٥ : ١٦٤ ، رقم ١٠٥٧٩ ) بأنه « تلخيص » ؛ ترجمه إسحق بن حنين إلى العربية وترجمه إلى العبرية صمويل بن يهودا من مرسليليا سنة ١٣٢٥ . وقد ترجمه إلى الألمانية اشتينشيدر ونشره اف . برنوز Bruns مواضع عديدة منه في نشرته للمؤلفات الصغرى للإسكندر ( برلين سنة ١٨٨٧ ) *Alexandri scripta minora* وللغرابي « شرح مقالة الإسكندر الأفروديسى في النفس على جهة التعليق » ( ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٨ س ٢٨ ) .

١٩ — في الزمان ، وقد ترجمها جرارد دى كرمونا إلى اللاتينية ، وذكرها البيروني في كتاب « ما للهند من مقولة » ( الترجمة الإنجليزية ج ١ ص ٣٢٠ ) .

٢٠ — كتاب تاريخي ذكر باسم الإسكندر ( راجع : اشتينشيدر : « الفارابي » ، ص ١٧٥ ) .

أجزاء أخرى « أو إلى المقالة الأخرى ( ١٠ ص ٧١ ) بعنوان : « رسالة في القوة الآتية من حركة الجرم الشريف إلى الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد » ، أو ملها رسالة أخرى لم ترد عند ابن أبي أصيبعة كما هي الحال بالنسبة إلى أكثر المقالات التي نشرناها هنا .

٦ — « مقالة في الرد على من قال إنه لا يكون شيء إلا من شيء » .

٧ — « مقالة في قوام الأمور العامة » أو كما يقول « الفهرست » كتاب « الأصول العامة » ( ص ٣٥٤ طبع مصر ) .

٨ — « في العناية » على رأى ديموقريطس وأبيقورس وآخرين ، ولعله الذى ذكره موسى بن ميمون بعنوان : « في التدبير » ( « دلالة الحائرين » ، ٣ : ١٦ ص ١١١ ) كما يقول اشتينشيدر ( تحت رقم ٢٨ ، ص ٩٥ ) . لكننا نرجح أن تكون هي التي ذكرها ابن أبي أصيبعة بعنوان : « مقالة في الأمور العامة والكلية وأنها ليست أعياناً قائمة » ، لأن هذا هو المعنى الحرفي الدقيق للعنوان الذى يقدمه كاسيرى .

٩ — مقالة في « إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها » . وهي رقم ٨ في نشرتنا هذه . وهي ترجمة أبي عثمان سعيد الدمشقي . وإذا فهي نسخة أخرى لنفس الترجمة التي نشرناها .

١٠ — « مقالة في أن الزيادة والنموها في الصورة لا في الهوى » ؛ ولم نعتز عليه بهذا النص أو ما يشبهه في كتب التراجم ؛ وهي من ترجمة أبي عثمان سعيد الدمشقي ؛ ولهذا نظن أنها تدخل ضمن المقالات الأخرى التي لم ترد في ثبت ابن أبي أصيبعة . وتوجد له ترجمة لاتينية في أربعة مخطوطات بالمكتبة الأهلية بباريس وكمبرج (١) .

(١) هي بأرقام (١) : ١٦٦٠٢ (ورقة ١١٩ وجه إلى ورقة ١١٩ ظهر) ، (٢) : ٦٤٤٣ (ورقة ١٩٤ وجه إلى ١٩٣ وجه) ؛ (٣) : ٦٣٢٥ (ورقة ٢٣١ ظهر إلى ورقة ٢٣١ ظهر) — في المكتبة الأهلية بباريس ؛ ثم (٤) : رقم ٩٩٦ [٤٩٧] (ورقة ٥٣) ، كابوس كولدج بكمبرج Cambridge, Caius College

ولا نعرف بعد ما إذا كانت هذه المقالة منترجة من شرح الإسكندر على « الكون والفساد » ، لأن النص اليوناني مفقود ، والترجمة اللاتينية المأخوذة عن العربية والباقية حتى الآن ، ناقصة . ونحن نعلم أن الإسكندر شرح هذا الكتاب كله وأن هذا الصرح نقله أبو بشر متى بن يونس إلى العربية ، ونقل قسطا بن لوقا شرح المقالة الأولى ( « الفهرست » ، ص ٣٥١ س ١٠ — ١١ طبع مصر بلا تاريخ ) .

وراجع فيما يتصل بهذه المقالة في ترجمتها اللاتينية ، ج . تيرى : « حول قران سنة ١٢١٠ : ٢٠ — الإسكندر الأفروديسى » ، ص ٩٧ — ١٠٠ ، باريس سنة ١٩٢٦ *G. Théry, O. P. Autour du Décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise*

٢١ — قوانين الفراسة بشرح الإسكندر، ولعله كتاب مهدي إلى الإسكندر (الأكبر؟).

٢٢ — كتاب في التوحيد، في مخطوطة باريس اللاتينية برقم ٦٤٧٣ ترجمة جيرارد الكريغوني، يذكر نسبتها في أولها إلى الإسكندر وفي آخرها إلى الكندي، ويفضل لوكلير (٢: ٤٩٤) أن تنسب إلى الأخير لوجود كتاب بهذا الاسم في ثبوت مؤلفات الكندي. وفي مخطوطة الانجلكا (في روما Angelica H 10 n. II) تنسب هذه المقالة في آخرها أيضاً إلى الإسكندر. وابن أبي أصيبعة يذكر للإسكندر كتابين بهذا العنوان: «كتاب في التوحيد»؛ «كتاب آراء الفلاسفة في التوحيد» (ج ١ ص ٧٠)؛ على أنه في بدء الترجمة اللاتينية يقال: «هذا الكتاب يمكن أن يقسم إلى جزئين». فهل هذان هما هذه المقالة مسمّمة إلى جزئين؟ مسألة في حاجة إلى تأمل وبحث وفقاً للنصوص والترجمات اللاتينية التي بأيدينا.

ونحن لو نظرنا الآن في هذا الثبوت بالمقالات الواردة في مخطوطة الأسكندر يال رقم ٧٩٤، وجدنا أن فيها مقالتين على الأقل لم ترد في ثبوت ابن أبي أصيبعة وهو أكل ثبت بكتب الإسكندر الأفروديسي أوردته كتب التراجم العربية. وهذا يدلنا على أن ثمت مقالات أخرى نسبت إلى الإسكندر ولم ترد في تلك الأثبات، ولعل في هذا مفتاحاً لما نجد في نشرتنا هذه. فإننا نرى فيها عشر مقالات لم يذكر ثبوت ابن أبي أصيبعة غير أربع منها، هي: (١) القول في مبادئ الكل على رأي أرسطو ليس؛ (٢) مقالة في أن الفصول التي بها ينقسم جنس من الأجناس ليس واجب ضرورة أن تكون إنما توجد في ذلك الجنس وحده الذي إياه تقسم، بل قد يمكن أن يقسم بها أحياناً أكثر من واحد ليس بعضها مرتباً تحت بعض؛ (٣) مقالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها؛ (٤) مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً.

يبد أننا نستطيع أن نضيف إليها أيضاً المقالة الواردة في نشرتنا تحت رقم ٣ وهي «مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسنوقراطيس» (هكذا يجب أن تصحح كما أشرنا آنفاً) في أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية، إذ يغلب على الظن أنها هي بعينها المقالة التي ذكرها ابن أبي أصيبعة بعنوان: «مقالة في الرد على من زعم أن الأجناس مركبة من

الصور، إذ كانت الصور تنفصل منها»، فإن هذا العنوان بهذا التفصيل هو بعينه موضوع تلك المقالة.

فالباقى إذن خمس مقالات هي: ٢، ٤، ٦، ٧، ٩. أما ما يمكن أن يستخرج من المخطوطة رقم ٧٩٤ بالإسكندر يال فهو رقم ١٦ وهو المقالة رقم ٥ في نشرتنا هذه وهي: «مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً على رأي أرسطو ليس». وعلى هذا فيكون الباقي هو: ٢، ٤، ٦، ٧، — وهي التي لم يرد ذكرها لافي مخطوطة الإسكندر يال ولا في ثبوت ابن أبي أصيبعة. وهذه المقالات تتناول مسائل مأخوذة من كتب أرسطو: «السماع الطبيعي» و«السكون والفساد» كما يشار إلى هذا صراحة في مستهل هذه المقالات؛ والمقالة الرابعة أغفلت اسم الكتاب ولعل ذلك لنقص في المخطوطة الأصلية المنقولة عنها مخطوطتنا هذه، أو بسبب النسخ اللاحقة، وهو الأرجح لأن الناسخ يقول إنه نقل هذه عن نسخة المترجم نفسه، أبي عثمان سعيد دمشقي، فمن غير المحتمل أن يكون السقط في نسخته، فاعلم الناسخ هو الذي لم يستطع قراءة اسم الكتاب فسقط من نسخته هو. أما المقالة الثانية فتتناول مسائل وردت خصوصاً في «السماع الطبيعي» ثم كتاب «النفس» وإن لم يشر صراحة في صلبها إلا إلى هذا الأخير، كتاب «النفس».

وإننا نعرف من ناحية أخرى أن المقالات العشر في نشرتنا هذه قد ضاع أصلها اليوناني ولم يبق غير الترجمة العربية ثم اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها. ولهذا فلا سبيل إلى البحث في هذا الجانب؛ إنما الشيء الذي يمكن أن يوضع موضع البحث هنا هو ما إذا كان بعض المقالات الواردة هنا قد أخذ عن شرح الإسكندر، خصوصاً في شرحه على «السماع الطبيعي» و«السكون والفساد» — وهي مسألة سنعرض لها بالتفصيل في الجزء الثاني من هذا الكتاب. أما الآن فلا نستطيع أن نقرر شيئاً يقينياً عنها، إنما نرجح — بلا مرجح يقيني من دراسة الوثائق الباقية — أنها منفصلة عن هذا الشرح، ولعلها أن تكون تعاليق جزئية كتبها الإسكندر الأفروديسي مفردة لأنها لم تجد مجالاً في داخل الشرح.

أما المقالات الظاهرة الاستقلال بنفسها فهي ١، ٣، ٨، ١٠.

فرقم ١ وهي: «القول في مبادئ الكل على رأي أرسطو ليس» مقالة مهمة وكان

لما أُنزها في الفكر العربي ، ومن بين الذين أشاروا إليها وأشادوا بها موسى بن ميمون في « دلالة الحائرين » ( ٢ : ٣ ) وسنعود إلى تفصيل القول في هذه الناحية في الجزء الثاني من هذا الكتاب . وقد اتفقت المصادر الرئيسية الثلاثة على ذكرها وهي : « الفهرست » ، والقفطي وابن أبي أصيبعة .

ورقم ٣ فيها رد على كسنوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس ، وأن الأجناس مركبة من الصور ، وهو رأى تعرض له بالنقد كذلك أرسطو على نحو ما أشرنا آنفاً .

ورقم ٨ ذات طابع أفلاطوني واضح ، ولعلها تمثل دوراً متأخراً في فكر الإسكندر ، أو هي على الأقل تمثل نهاية تطور المشائية في ذلك العصر بعد أن مزجت بعناصر أفلاطونية واضحة في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد .

ورقم ١٠ لا تقل كثيراً في أهميتها عن رقم ١ ، من الناحيتين المذهبية والتاريخية ، وفيها أقوال تلفت النظر بالنسبة إلى موقف الإسكندر من المشائين ، كقوله : « فلما استعملت في شرحي لذلك القول ( يشير إلى تفسيره لقول لأرسطوطاليس في كتاب « المقولات » ) كما يوجد في تفسيرى لذلك الكتاب ، عدّلتى بعضُ الناس على أنى جريت على رأى المشائين في قولى إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس أكثر من واحد » ( انظر بعدُ ص ٢٩٥ س ١٥ - ١٧ ) . فهل كان الإسكندر لا يعدُّ نفسه مشائياً على الرغم من حرصه على مذهب أرسطو وعنايته بكتبه وتوفير نشاطه كله على شرحها ؟

ويرد في عنوان هذه المقالة أن « في حواشيا تعاليق لأبى عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس القنّاتى » . ويلاحظ أن أبا عمرو الطبرى هذا كان تلميذاً متوفراً على العمل مع أبى بشر متى . فقد ذكر ابن النديم في كلامه عن كتاب « الحس والمحسوس » لأرسطو أنه لا يُعرَف لهذا الكتاب « نقلٌ يعول عليه ولا يذكر ، والذي ذكر أن شيئاً يسيراً علّقه الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس » ( ص ٣٥٢ س ٤ - ٦ ، طبع مصر بدون تاريخ ) . فهو إذن من تلاميذه الذين كانوا يأخذون عنه تعاليق ؛ وهذا هو ما جرى له بالنسبة إلى رسالتنا هذه .

كل هذا ولم يتعرض لمسألة صحة نسبة هذه المقالات كلها أو بعضها إلى الإسكندر

الأفروديسى ، فهذه مشكلة أخرى تركنا بابها هنا مفتوحاً كله للبحث المقبل ، ولم يكد يتعرض لها أحدٌ حتى الآن من كتّوب عن الإسكندر<sup>(١)</sup> . فإلى أن نستطيع نشر كل ما بقى للإسكندر من مؤلفات في العربية ، نرجى البحث كله في هذا الباب .

- ١٠ -

مقالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس في تحليل الشكل

الثانى والثالث إلى الأول

وهي أيضاً عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق . وتتناول المشكلة المشهورة في المنطق الشكلى باسم رد القياس ، أعنى رد الأشكال الناقصة وهي الثانى والثالث ( والرابع ، منذ أيام جالينوس في القرن الثانى بعد الميلاد ) إلى الشكل الأول ، والمبررات لهذه العملية . ونحن نعلم ما أثير حول قيمة هذه العملية ودواعيها من جدل لا يزال محتدم الأوار حتى اليوم بين فريق القائلين باستقلال كل شكل من الأشكال الثلاثة عن الآخر في وظيفته وطبيعة البرهنة فيه وبين فريق المؤيدين لعملية الرد اعتماداً على أن مبدأ القياس هو مقالة الشكل واللاشى وهي لا تظهر بوضوح إلا في الشكل الأول ، فلا بد من بيان إمكان رد الشكلين الآخرين إليه حتى يقوم ما الآخران على مقالة الشكل واللاشى . هذه وترجم الفريق الأول من بين المحدثين لاشلييه وجوبلو ، بينا جمهور المناطقة خصوصاً منذ العهد الاسكلاطونى على الأخذ بعملية الرد وتبرير دواعيها ، إيفالاً في السبيل التى دل عليها أرسطو . وإذا كان المناطقة العرب لم يعنو ببيان عملية الرد وكيفية القيام بها كما فعل الاسكلاطون والمحدثون ، فإنهم مع هذا عنوا بإثارة مشكلة استقلال الشكلين الثانى والثالث عن الأول ، وعلى رأسهم ابن سينا . قال قطب الدين محمد بن محمد الرازى التتحتانى ( المتوفى سنة ٥٧٦٦ هـ = سنة ١٣٦٤ م ) في شرحه على « مطالع الأنوار » لسراج الدين محمود الأرموى

(١) راجع خصوصاً ج . تيرى : « حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ - الإسكندر الأفروديسى » : G. Théry, O. P. Autour du décret de 1210: II. - Alexandre d'Aphrodisie. Aperçu sur l'influence de sa noétique , باريس سنة ١٩٢٦ . غير أن بعض ما كتبه عن تأثير كتاب « في النفس » الاسكندر في الفلاسفة العرب ، وخصوصاً الكندي ، يجب أن يؤخذ باحتياط ، فضلاً عن مواضع أخرى وردت فيها أخطاء تاريخية ظاهرة ، وسنشير إلى هذا بالتفصيل في الجزء الثانى من هذا الكتاب .

(المتوفى سنة ٦٨٩ هـ - سنة ١٢٩٠ م) : « وذكر الشيخ ( = ابن سينا ) في « الشعاء » أن هذين الشكلين ، أى الثانى والثالث ، وإن كانا يرجعان إلى الشكل الأول ، فلهما خاصية : وهى أن الطبيعى والسابق إلى الذهن فى بعض المقدمات أن يكون أحد طرفيها موضوعاً على التعيين ، والطرف الآخر محمولاً ؛ حتى لو عكس كان غير طبيعى وغير سابق إلى الذهن . . . فإذا أُلِّقَت المقدمات على وجه يراعى فيها الحمل الطبيعى والسابق إلى الذهن أمكن أن لا ينتظم على نهج الشكل الأول ، بل على أحد هذين الشكلين : أى الثانى والثالث ، فلا يكون عنهما غنية . وهذا بعينه يعرفنا الشكل الرابع لجواز أن لا تنتظم المقدمات على وجه يراعى فيها الأمر الطبيعى أو السابق إلى الذهن إلا عليه . وهاهنا فائدة أخرى . وهى أن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يترد إلى الشكل الأول ، فنحس الحاجة إليها عند استحصال المجهولات المتعلقة بها . وقال (أى ابن سينا) فى « الإشارات » : « كان أن الشكل الأول وُجِدَ كاملاً فاضلاً جداً بحيث تكون قياسته ضرورية النتيجة بيّنة بنفسها لا يحتاج إلى حجة ، كذلك وُجِدَ الذى هو عكسه (أى الشكل الرابع) بعيداً عن الطبع يحتاج فى إثباته قياسته إلى كلفة شاقة متضاعفة ، ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسته ؛ ووُجِدَ الشكلان الآخران - وإن لم يكونا بيّنين القياسية - قريبين من الطبع ، يكاد الطبع الصحيح يظن لقياستهما قبل أن يبين ذلك ، أو يكاد يبان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه فيلاحظ كمية قياسته عن قريب . فهذا صار لها قبول ، ولعكس الأول (أى الرابع) أطراخ ، وصارت الأشكال الاقترانية الحلية الملتفت إليها ثلاثة . وهو كلام جيد <sup>(١)</sup> . وفى هذا عرض أيضاً لمدى معرفة العرب بعملية الرد ، وذلك فى قوله : « إن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يترد إلى الشكل الأول » .

ومن هنا كانت أهمية مقالة تامسطيوس هذه ، فهى تدانا على طريق نفوذ هذه المشكلة المنطقية إلى العالم العربى ، وإلى أى مدى كا و على علم بما أثير حولها خصوصاً فى العصر اليونانى المتأخر ، وإلى أى مدى كان ينتظر منهم أن يتوسعوا فيه كما فعل رجال العصر الاسكلانى فى الغرب فى العصر نفسه . اللهم إلا إذا كشفت المخطوطات الجديدة فى المنطق العربى -

(١) « لإوامع الأستراخ شرح معاني الأنوار » ، تأليف الزبيرى النجاشى ، ص ١٨٨ - ص ١٨٩ ، طبع استانبول سنة ١٢٧٧ هـ = سنة ١٨٦٠ م .

وما أكثر ما لم ينشر منها ! - عن بيان أكثر تفصيلاً لما فعلوه فى هذا الباب . ومقالة تامسطيوس هذه فى الرد على مقسيوس . ومقسيوس هذا هو الذى ذكره ابن النديم من بين مفسرى كتب أرسطو فى المنطق (ص ٣٥٧ س ١٤ ، طبع مصر) ، وإن لم يذكر له تفسيراته عند كلامه عن كتب أرسطو وشروحها ، ولعل ذلك لأنه لم يترجم منها شيئاً إلى العربية . كذلك ذكره القفطى فقال : « ماكسيمس : فيلسوف حكيم رومى ، معروف يشرح شيئاً من كتب أرسطوطاليس . ذكره المترجمون فى جملة الفلاسفة الذين تعرضوا لشرح كتبه » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢١١ س ٧ - ص ٨ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . ومن هذه الرواية أيضاً يمكن أن يستخرج أنه لم يخرج من شروحه شيئاً إلى العربية .

وإنما نعرف من المصادر الأوربية أن مقسيوس الأزيميرى قد عاش فى القرن الرابع بعد الميلاد ، وكان ينسب إلى مدرسة إيامبليخوس . كان من أسرة واسعة الثراء والجاه ، وكان له تأثير كبير على الإمبراطور يوليانس الصابى ، خصوصاً بتأثير الأعمال السحرية التى كان يقوم بها والمعجزات التى أظهرها أمامه ؛ لكنه كان شديد الاعتداد والكبرياء فولد نفسه الكثير من الأعداء ، حتى إنه لما توفى يوليانس اضطهد وزج به فى السجن . وهم يروون أن زوجه طلبت إليه أن ينتحراً معاً ، وصبت له السم ، لكنه لم يجد الشجاعة فى نفسه بينما هى شربت كأس السم وحدها . ثم عاد من جديد إلى البلاط الإمبراطورى ، بيد أنه اتهم فى مؤامرة فأعدم حوالى سنة ٣٧٠ م .

ولقد كانت عناية مقسيوس منسرفة خصوصاً إلى أعمال السحر . وكان معجباً بقوة الطبيعة وعظمتها ، غير عابى بالأقوال والبراهين . غير أن أمونيوس (راجع فيثس : «أورغانون أرسطو» ، ج ١ ص ٤٥ Waitz, Organon d'Aristote) يقول إن مقسيوس قد اهتم كذلك بالمسائل المنطقية ، وكان يرى رأى إيامبليخوس وفورفوروس فى أن أقيسة الشكلين الثانى والثالث صحيحة بنفسها ، ودافع عن هذا رأى ضد تامسطيوس ، فكان بينهما صراع احتكاماً فيه إلى الإمبراطور يوليانس ، فحكم فى صالح مقسيوس <sup>(١)</sup> .

(١) راجع مقال فكتور بروشار ، فى « دائرة المعارف الكبرى » الفرنسية ، ص ٢٣ - ص ١٤٣٩ ، Victor Brochard, artic. Maxime de Smyrne, in Grande Encyclopédie .



وما هي ذي رسالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس في هذه المسألة : وهي : هل البراهين القياسية عند أرسطو متساوية في قوة البرهان ؟ أعنى هل البراهين المقودة في الشكلين الثاني والثالث ينظر إليها على أنها أقيسة ناقصة *ἀτελείς συλλογισμοί* ، أو هي مثل براهين الشكل الأول كاملة ؟ أما مقسيموس فكان يرى الرأي الثاني ، بينما ثامسطيوس ، وهو الشاقي المتأخر ، قد عاد يتمسك بممود المنطق الأرسطي ، فينظر إلى الشكلين الثاني والثالث على أنهما ناقصان .

— ١١ —

### منهجنا في النشر

والمنهج الذي اتبعناه هنا في النشر منهج بسيط ، وبقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق مآ : وهو أن نجد قراءة المخطوط عن تدبر وحسن فهم . وهذا مبدأ على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشر أو بالأحرى أجهلوا منه . وكأين من أخطاء في تحقيق النصوص لم يكن السبب فيها إلا عدم إجادة القراءة ! وليس الأمر في النشر أمر عدد المخطوطات وكثرة اختلافات القراءة ؛ إنما المهم أن تقدم للناس — على أساس ما تيسر لك من مخطوطات ، قلت أو كثرت أو كانت وحيدة — نصاً جيداً يحاكي تماماً ما في الأصول المخطوطة بعد تدبرها تمام التدبر . فالذين مارسوا المخطوطات يعرفون أن تمت أحوالاً لا حصر لها من إهمال النقط أو تشابك الحروف أو تقلب النقط من فوقها واضطرابها بين حروف الكلمة الواحدة أو الكلمات المتجاورات . ومثل هذه الأحوال لا يمكن أن تعد اختلافات في القراءات ، إنما هي عوارض شخصية في المخطوطات ، يجب أن يستقرها الناشر لنفسه أثناء قراءته الأولى للمخطوطة ثم يعين — لنفسه أيضاً — أحوال اطرادها حتى يتبها له جهاز تحليلي لحسن القراءة . وإلا ، فستكون النتيجة أن يضل القارى إذا ما ذكر في الجهاز النقدي كل ألوان الإهمال أو الهفوات الهيئية لسقطات القلم ، فلا يستبين ما إذا كان بإزاء اختلاف قراءة أو مجرد مخالفة خطية أو قلمية تافهة ومفهومة . ولهذا فلسنا نتردد في اتهام أولئك الذين يلجأون إلى هذه الطريقة بالعجز عن فهم النصوص وقراءتها ، أو بالتعمية على القارى بوضع جهاز نقدي ضخم محشو بهذه الاختلافات المزعومة ليدخل في

رُوعه أن الناشر قد بذل مجهوداً هائلاً ، والحق أنه لم يبذل شيئاً أكثر من جهد النسخ والنسخ معاً ، دون أن يبذل أى مجهود في الفهم وتدبر المقروء . ومع هذا تراه يصيحون ملء أصدقاوم ، وتصفُ استنهم الكذب : إن هذا هو المنهج العلمى الصحيح ! مع أن الأولى بهم أن يسموه : منهج الإحصاء الآلى العاجز .

ولكم رأينا في مقارنتنا لبعض النصوص التي نشرها هؤلاء « الناشر » المزعمون بالأصول المخطوطة التي نشرها ما ادعوه « تحريفاً » أو « اختلاف قراءة » لم يكن في الواقع إلا « سوء قراءة » من عيونهم وعقولهم .

كأرأينا كذلك من هذه المقارنات أن من أسباب الوقوع في أخطاء النشر أن الناشر كثيراً ما يمتدون على نسخ النساخ الحاليين دون أن يراجعوا المخطوطات نفسها ويعملوا فيها . فتكون النتيجة أن يفترضوا وقوع أخطاء أو نقص أو تحريف في المخطوطات الأصلية ، مع أن هذا لم يقع إلا في نسخهم هم التي استنسخوها ؛ وكان يكفيهم مراجعة المخطوطات نفسها كيما يكونوا على بينة من أمر هذه الأخطاء أو أنواع النقص والتحريف المظنونة .

ولهذا فإننا في هذه الناحية لم نكتف بنسخها نحن بأيدينا في أغلب الأحوال ، بل كنا نراجع دائماً تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها دون النسخ التي كتبناها . وبهذا نكون على يقين تام بأننا أجرينا عمليات النشر كلها على المخطوطات الأصلية رأساً أو ما أخذ عنها من مصورات شمسية .

ثم عيننا كل العناية بعلامات الترقيم ، لأنها العصب لكل عمل النشر ، وبدونها لا قيمة مطلقاً لكل ما ينشر . ومن هنا نأسف أشد الأسف على أن كثيراً من الناشرين — والمستشرقون منهم بوجه خاص — قد أغفلوا هذه الناحية . ذلك أن النص غير المزود بعلامات الترقيم هو نص غير قابل لأن يقرأ . كما أن لكل علامة قيمتها المنطقية الكبرى في العبارة . ولهذا فإن وضع علامات الترقيم هو في الواقع عمل من أعمال الشرح والتفسير . فإذا كانت الغاية الأولى والكبرى من عملية النشر هي تقديم نص واضح دقيق ، فتكاد هذه الغاية أن تُفوت كلها أوجهاً بعدم وضع تلك العلامات بكل دقة ووقفاً لوظائفها المنطقية المعروفة في الجملة والسياق العام . ولهذا فإن معظم نشرات النقدية التي تمت حتى الآن — ونذكر من بينها خصوصاً في الفلسفة نشرات الأب موريس بويج ، فإنها على

الرغم من ضخامة المجهود الذي بذل فيها لا تقدم القارئ نصاً مقروءاً أو قابلاً لأن يقرأ إلا بجهد جهيد يفوت قيمتها الكبرى ومعظم ما بذل فيها من عمل — نقول إن معظم هذه النشرات في حاجة إلى أن يعاد نشره وفقاً للقواعد التي بينها هنا .

لهذا ندعو القارئ على نشر المخطوطات إلى التأمل في الملاحظات التالية :

- ١ — أن يبذلوا كل ما في وسعهم من جهد في إجادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلا من استفادته في البحث — عيِّنا في أغلب الأحيان — عن نسخ أخرى مما قد يؤثر في المجهود الذي يجب أن يبذل في إجادة القراءة ؛
- ٢ — ألا يتقوا مطلقاً بنسخ النسخ وأن يراجموا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها ؛

٣ — أن يتبينوا اللوازم القلمية للنسخ ويستبعدوها من الجهاز النقدي ، فلا تدخل فيه على أنها اختلافات في القراءة ؛

٤ — أن يعنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة والأبهموا مطلقاً أية علامة مبها ضؤل شأنها أو يخطأوا بين المقاربات منها . ونحن نعد هذا العمل بمثابة العمل الأساسي الأول في عملية النشر ، وبدونه لا قيمة لها ؛ ولا عبرة هنا مطلقاً بما يختصره المحترسون من دعوى تأتي العبارة العربية أحياناً على بعض هذه العلامات : مثل الزعم بأن اللغة العربية تركيبية ، وعلامات الترقيم إنما تصلح خصوصاً بكاملها للغات التحليلية ، وما إلى هذا من مزاعم يكذبها ما تجري عليه بالضرورة اليوم في كتابتنا ، واللغة لا تزال هي العربية !

تلك طائفة من القواعد العامة التي يحسن بنا تدبرها حتى نحقق غاية النشر من خير طريق . ولسنا نزع هنا في شيء أننا سِرنا عليها بالدقة المطلوبة ، فهيات ! هيات ! إنما بذلنا الوسع في الاقتراب منها ، وكلنا أمل في اطراد هذه الأعمال النشرية نحو التدقيق وزيادة العناية ، حتى نضع بهذا كِبَرات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التي نسترسل بأمانينا إلى إيجادها استهلالاً للحضارة الجديدة التي نرُجِّبها ما

مايو سنة ١٩٤٧

عبد الرحمن بروي

مخطوطات قديمة مكتوبة بخط اليد، تحتوي على نصوص عربية، بعضها مكتوب بخط الكوفي أو النسخي. النصوص تبدو وكأنها مناقشة أكاديمية أو فقهية، مع استخدام مصطلحات متخصصة. الخط مكتوب بشكل كثيف مع مسافات ضيقة بين الكلمات.

ورقة ٣٨ من المخطوط رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بمشق

منه كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو طاليس الفيلسوف

### < الفصل السادس >

< ١٠٧١ ب ٣ ><sup>(١)</sup> ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ،  
وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا في هذا .

< ٥ > ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك . فإن الجوهر يتقدم  
على سائر الموجودات . فإن كانت الجواهر فاسدة ، فالأمور كلها تكون فاسدة . إلا أنه  
ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذلك أنها دائمة . ولا الزمان أيضاً : فإنه  
ليس يمكن أن يوجد متقدّم أو متأخر ، إن لم يكن زمان . والحركة أيضاً يجب أن تكون  
متصلة على مثال الزمان . < ١٠ > فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة ، أو انفعالاً<sup>(٢)</sup>  
لها . وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة المكانية ؛ ومن جملة هذه ،  
الحركة الدورية<sup>(٣)</sup> .

فإن وُجد محركٌ أو فاعل وهو لا يفعل شيئاً ، لا توجد حركة . ويكون في الشيء قوة  
وهو لا يفعل : فلا تكون فائدة في وجوده . كما أنه لا فائدة في فرض جواهر أزلية ، كما  
فرض أصحاب الصور ، < ١٥ > فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس في  
هذا أيضاً كفاية<sup>(٤)</sup> ، ولا إن كان أجزاء<sup>(٥)</sup> من الصور : فإنه إن لم يفعل لم توجد حركة ؛  
ولا أيضاً إن فعل ، مع كون جوهره بالقوة ، توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة

(١) الأرقام الموضوعية بين قوسين هكذا < > تشير إلى صفحات وأسطر النص اليوناني  
لأرسطو نشرة بكر Bekker . أما الأرقام الموضوعية بين قوسين هكذا [ ] فتشير إلى المخطوطة م ٦ حكمة  
وفلسفة بدار الكتب المصرية .

(٢) ن : انفعال .

(٣) أي أنه : من جملة الحركة المكانية ، المتصل هو الحركة الدورية ومعادها فغير متصل . وهنا أخطأ  
الناشر السابق في علامات الترقيم ، فكانت النتيجة أن أخطأ في فهم النص .

(٤) هنا أخطأ الناشر أيضاً في الترقيم ، فجاء النص محرّفاً عن معناه .

(٥) قرأها الناشر : آخر غير ، وطن هنا تحريفاً ، مع أن الأصل صحيح كما ترى .

يمكن ألا يفعل . < ٢٠ > فيجب أن يكون جوهرٌ مثل هذا المبدأ فضلاً<sup>(١)</sup> . ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى ، وذلك أنها يجب أن تكون أزلية ؛ فإن وجد شيء آخر أزلي<sup>(٢)</sup> ، فيجب أن يكون جوهره (أى جوهر هذا المبدأ) بالفعل .

وها هنا شك<sup>(٣)</sup> . وهو أنه ظن أن كل ما يفعل فيه قوة على الفعل ، وليس كل ما فيه قوة على الفعل فلا بد أن يفعل ، فتكون القوة متقدمة للفعل . < ٢٥ > وإذا كان الأمر على هذا ، لم يكن شيء من الموجودات موجوداً ؛ وذلك أن الممكن هو الذى شأنه أن يكون وليس هو بحد موجوداً . وليس يمكن فى الأمور بأسرها أن تكون بالقوة . وكيف يمكن أن يتحرك إن لم تكن علة ما موجودة بالفعل ؟ < ٣٠ > فإن انخشب لا يمكن أن يحرك نفسه ، ولكن صناعة النجارة . ولأجل هذا قال قوم بوجود علة بالفعل دائماً ، بمنزلة<sup>(٤)</sup> لوقبوس وفلاطن\* .

< ١١٠٧٢ س ٥ > وأتسكاغورس يفرض العقل موجوداً بالفعل ، وأبناذقليس الغلبة والحجة ، ولوقبوس يفرض حركة دائماً<sup>(٥)</sup> .

لكننا نجد جسماً يتحرك دوراً حركة دائماً بالفعل يتقدم ما بالقوة . وإذا كان ها هنا شيء يتحرك دائماً حركة مستديرة ، فيجب أن يكون باقياً دائماً < ١٠ > ، وكذلك فعله . فإن كان الكون والفساد<sup>(٦)</sup> مزْمَعين بالكون ، فيجب أن يوجد فعل مختلف<sup>(٧)</sup> ، فيجب أن يكون ذلك — أعنى الاختلاف — من قبليها ، والدوام من سبب آخر ؛ فهو

(١) كلمة : « فلا » هى خبر يكون ، والمبتدأ : « جوهر مثل هذا المبدأ » .

(٢) هنا أنشاء الناشر أيضاً فى الترميم ، بجاء النس محرفاً عن معناه .

(٣) « شك » ἀπορία ؛ وهى أن يوجد المرء يازاء رأيين متعارضين ، وكلاهما وجه ، فى الإجابة عن

مسألة واحدة بالذات .

(٤) بمعنى : مثل — والتمثيل يعود على « قوم » .

(\*) هنا ينقص من ١٠٧١ س ٣٢ — ١٠٧٢ س ٥ .

(†) ينقص من س ٧ — ٩ .

(٥) ظن الناشر أنها تحريف ، وقال : امله فى الأصل « من علة بالكون » . والنس الأصل صحيح لا تحريف فيه كما هو واضح من معناه ومن نس أرسطو الأصل ، بينما القراءة التى يقترحها لا معنى لها . وإنما الكلمة هى : « مزمان » : والخطأ فيها نحوى — ومعناها : يفترض وجودها بالكون .

(٦) أغفل الناشر هذه الجملة : فيجب أن يوجد فعل مختلف .

إذن من السبب الأول أو من شيء آخر غيره . فيجب من الاضطرار أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هى بذاتها سبب . < ١٥ > وهى المستحقة لرتبة التقدم . فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب ، والاختلاف من سبب آخر — حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعاً .

وهذان جميعاً ظاهران فى حركات الأفلاك . فهل يجب أن تتطلب مبادئ آخر ؟ أو فيما قلناه الكفاية ؟

### < الفصل السابع >

ولا فائدة فى إحداث [ ١١٩٤ ] الأمور من الظلمة ، < ٢٠ > وبما هو غير موجود . والأولى أن نُسقط جميع ذلك ونقول : إن ها هنا شيئاً يتحرك حركة دائماً غير متغير ، وهذا هو المحرك على الاستدارة . وليس يُنَال هذا بالقوة حسب ، ولكن بالفعل ظاهر . فإن كانت السماء تتحرك حركة دائماً أزلية ، فالمحرك لها بهذه الصفة . وإن كان ها هنا شيء يحرك بأن يتحرك ، < ٢٥ > فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك ، هو جوهر ، وذاته فعله .

وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول . فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك . وفى المبادئ الأول المعشوق والمعقول هما شيء واحد . وما هو حسن ، نشبهه ونشناه لأننا نراه حسناً . والأول نختاره لأننا نراه حسناً ، ونشبهه لأننا نقله ، وليس إنما نقله لأننا نشبهه . < ٣ > وابتداء العشق إنما هو ما يُعقل من العلة الأولى ؛ فكل عقل فحركته من الشيء المعقول على مثال البواق التى هى مشابهة له فى الرتبة ، كالظن والتخيل ، فإن ابتداءها المظنون والتخيل . والجواهر المعقولة ، وإن كانت كثيرة ، فالبيسط منها والذى هو بالفعل هو واحد ، وذاته فى نفسه بسيطة . وليس كونه واحداً دالاً<sup>(٢)</sup> على مقدار ؛ لكن معنى البساطة له فى نفسه . < ٣٥ > وهذا هو مختار بذاته ، وفى غاية الفضيلة ؛ وما بعده يقرب منه ويبعد على ترتيب .

(١) ن : لا ما

(٢) فى الأصل : دال — وهو خبر ليس ومبتدؤها : كونه واحداً .

< ١٠٧٧ ب > والشئ « الذى من أجله »<sup>(١)</sup> هو غير متحرك . وهذا يقال على ضربين . وذلك أن « الذى من أجله » : منه ما هو بمنزلة الشئ نفسه ، ومنه ما ليس هو كالشئ نفسه — وهذا (الأخير) يحرك على طريق المشق ، والمتحرك عنه بحرك ما بعده .  
< ٥ > وهذه الأشياء المتحركة لها إمكان على الحركة فى المكان ، لا فى الجوهر . والحرك لهذه هو غير متحرك ، وهو فعل حسب ، ولا يمكن فيه أن يتغير البتة . فأول متحرك عنه هو الشئ الذى يتحرك على الاستدارة . فهذا الحرك إما يحرك هذا المتحرك من الاضطرار . < ١٠ > والمبدأ الذى هو بهذه الصورة هو المبدأ فى الحقيقة . والضرورى يقال على ضرب : على الذى يكون بالقسر — وهذا خارج عن القصد ؛ وعلى الشئ الذى لا يكون الأمر بالحال الأفضل خلواً منه ؛ وعلى الذى لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه .

وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة ومعلقة بالطبيعة<sup>(٢)</sup> . والفضيلة ، وهى التى إما توجد لنا زمناً يسيراً<sup>(٣)</sup> ، [و] هى لذلك دائماً ؛ < ١٥ > فأما لنا فلا يمكن أن تكون دائماً . وذاته هى اللذة ؛ ولهذا (أى لأنها أفعال) ما يكون اليقظة والحس والعقل لذيذاً ، والرجاء والتذكر هو لأجل ذلك . فما ذاته عقل ، هو أفضل جداً . وذلك أن هذا العقل < ٢٠ > يعقل ذاته ويصير عاقلاً ؛ إذ<sup>(٤)</sup> ما شأنه ذاته فيكون هو العقل وهو العاقل . ويصير فى نفس جوهره عاقلاً ، فإن ذلك العقل يعقل فى نفسه . ولهذا ما يكون العقل الإلهى أفضل من هذا الذى لنا . < ٢٥ > وعلم هذا (أى العقل الإلهى) بنفسه لذيد وفاضل ، فإن علم هذا هو ذاته . كما نقول إن الله يتجاوز كل العجب ، إذ كان دائماً على الحال التى هو عليها . وذاته بالفعل حياة ، أعنى حياة أزلية فاضلة . فأنه هو حياة فاضلة < ٣٠ > أزلية لا تنقطع<sup>(٥)</sup> .

ومن توهم أنه ليس كذلك فى الفضيلة منذ أول الأمر كما ظن آل فيثاغورس<sup>(٦)</sup> ، لأن مبادئ النبات [ ١٩٤ ب ] والحيوان التى هى فاضلة ليس هى فى مبادئ الأمر<sup>(٧)</sup> ، فقد

(١) أى العلة الغائية = οὐ ἔνεκα .

(٢) فى البس تحريف واضح ، وأصله : وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة معلقة بطبيعة الفضيلة وهى ...

(٣) ن : زمن يسير .

(٤) ن : إذا . (٥) ن : منقطع .

(٦) قرأها الناشر : برتاغورس ؛ والصحيح ما أثبتناه لأنه فيثاغورس Πυθαγόρας .

(٧) أى فى المبادئ ؛ وقد أصلح الناشر ذلك بقوله : « بادية الأمر » — وهو إصلاح لا معنى له

هنا إلا بتسلف .

ظن باطلاً إذا تأمل قبل<sup>(١)</sup> أولاً < ٣٥ > . فإن البذر يحتاج إلى شئ كامل يتقدمه ؛ < ١١٠٧٣ > فإن البذر ليس يكون أولاً كاملاً ، لكن الإنسان الذى بالفعل يحتاج أن يتقدم البذر ، فإن البذر ليس يكمل من ذاته ، لكن<sup>(٢)</sup> بما عنه يكون البذر يكمل .

فقد ظهر مما قيل وجود جوهر أزل غير متحرك ميان للمحسوسات . ونحن نبين أن هذا الجوهر < ٥ > لا يمكن أن يكون له عظم ، وليس بمات ولا منقسم : وذلك أنه يحرك زماناً بلانهاية ، وليس شئ من الأعظام المتناهية يوجد له قوة غير متناهية . فإن كل عظم<sup>(٣)</sup> إما أن يكون متناهياً أو غير متناه . وقوة المتناهى متناهية . < ١٠ > فأما وجود عظم غير متناه فقد أبطل بالجملة . وليس يمكن فى العلة الأولى أن تنفعل أو تتغير : فجميع هذه هى حركات توجد بأخرة<sup>(٤)</sup> بعد الحركة السكانية .

### < الفصل الثامن >

وجميع هذه هى بينة على هذه الصفة . أفترى هذه الجواهر واحدة أو كثيرة ؟ وإن كانت كثيرة ، فيجب أن يعلم كم هى . ولا يذهب ذلك علينا<sup>(٥)</sup> . بل ونذكر < ١٥ > آراء غيرنا فيها ، فإنهم لم يتكلموا فى كثرتها كلاماً واضحاً ، ولم يذكروا السبب فى كثرة العدد الذى فرضوه .

فأما الذى وضعناه نحن فإننا نبين عنه فنقول : إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير متحرك بالذات ولا بالعرض ، < ٢٥ > وهو محرك الحركة الأولى الأزلية : وذلك أن

(١) أى ما كانت عليه الأشياء فى « أول » وجودها .

(٢) ن : ما .

(٣) قرأه الناشر : عظيم ، وهو خطأ .

(٤) قرأها الناشر : « بأخرة » وقال فى الهامش : « لعلها بأخرى » — وكلاهما خطأ والصواب ما أثبتناه كما فى النص : « بأخرة » أى : متأخرة أو تالية ، وهى من الكلمات الشائع استعمالها عند المترجمين لكتب أرسطو فى ترجمتهم للفظ ὕστερον وما يشق منه . راجع مثلاً ترجمة « ما بعد الطبيعة » لأرسطو الموجودة بكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، نشرة بوبج : ج ١ ص ٨٢ س ٣ ، ص ٨٣ س ٨ ، ص ١٣ الخ . وراجع أيضاً اسم أحد كتب ابن رشد وهو : كتاب فى نفس هل يمكن للعقل الذى فىنا ، وهو السسمى بالهولانى ، أن يعقل الصور المفارقة بأخرة أولاً يمكن ذلك (ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ص ٧٧ س ٣٠) .

(٥) أى : وعلينا ألا نترك هذه المسألة دون أن ننظر فيها .

ما يتحرك إنما يتحرك من الاضطراب عن محرك ، والحرك الأول هو غير متحرك بذاته ؛  
والحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلي ؛ فإن الحركة الواحدة إنما تكون عن محرك  
واحد ؛ < و > بمد الحرك للسكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهي التي يحركها  
الجوهر الأول ؛ < ٣٠ > ومن بعده توجد متحركات أخر أزلية ، وهي أفلاك المتحيرة ؛  
— فأما أن الجسم المستدير<sup>(١)</sup> هو أزلي ولا وقوف لحركته ، فهو شيء قد تبين في  
الطبيعات — ؛ < ٣١ > وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بحركة<sup>(٢)</sup> من جوهر  
أزلي غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالحرك لها أزلي وأقدم من المتحرك ،  
فإن الذي يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرأ . ومن الاضطراب أن تكون هذه  
الجواهر الأزلية بالذات أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لما تقدمنا [هـ] قلناه . فأما أنها جواهر ،  
وأن منها متقدم ومتأخر < ٣٥ > بحسب الكواكب المتحركة ، فظاهر . < ١٠٧٣ >  
ب < فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم<sup>(٣)</sup> ،  
وهو علم النجوم . < ٥ > فهذا العلم وحده ينظر في الجوهر المحسوس الأزلي . فأما باقي  
التعاليم<sup>(٤)</sup> فإنها لا تنظر في شيء من الجواهر ، لكن في الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه  
الحركات ، فإنه ظاهر للذين نظروا في هذا العلم نظراً صحيحاً\* : وهو خمسة وخمسون  
أو سبعة وأربعون . فعدد الحركات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة  
والمبادئ غير المتحركة . والحكم الضروري في ذلك نتركه لمن هو أقوى .

< ٣١ | ١٠٧٤ > فأما أن العالم واحد ، فظاهر . وذلك أن العوالم إن كانت كثيرة  
على مثال الناس ، فيجب أن تكون الملل الأولى أكثر من واحد ، < مع كونها > متفقة  
في الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، فكثرة هذه إنما هي في العدد ، والصورة  
واحدة : كالإنسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس . < ٣٥ > وأما اللاهية

(١) أي الذي يتحرك حركة دائرية .

(٢) الواو هنا تدل على المقدمة الصغرى ؛ وما سبق ذلك ، ابتداء من قوله : « وذلك أن ما يتحرك ... »  
للي هنا ، كان بمثابة مقدمة كبرى . والنتيجة ترد بعد في قوله : « ومن الاضطراب أن تكون ... »

(٣) قرأها الناشر : يكون بحركته .

(٤) أي من الرياضيات .

(\*) ينقص هنا من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ | ٣٠ مع إيراد النتيجة السامة لهذا القسم الذي أغفله .

فغير موجودة للتقديم لأنه ليس بذى [ ١٩٥ ] هيولى . وذلك أن الواحد القديم الحرك غير  
المتحرك هو<sup>(١)</sup> بالفعل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته  
متصلة ، ويكون واحداً بالعدد . فإذا كان الأمر على هذا ، فالعالم واحداً .

### < الفصل التاسع >

< ١٠٧٤ ب ١٥ > وأما على أي جهة هو المبدأ الأول ، ففيه صعوبة . لأنه إن كان  
عقلاً وهو لا يعقل ، < كان > كالعالم النائم ؛ فهذا محال . وإن عقل ، أفترى عقله في الحقيقة  
لشيء غيره ، وليس جوهره معقول ، لكن فيه قوة على ذلك ؟ [ و ] بحسب هذا لا يكون  
جوهراً فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو في المعقول . وأيضاً فإن كان الجوهر بهذه  
الصفة ، أعنى أنه عقل<sup>(٢)</sup> ، فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته ، أو لشيء آخر . وإن كان  
عاقلاً لشيء آخر ، فما يخلو < ٢٠ > أن يكون عقله دائماً لشيء واحد ، أو لأشياء كثيرة .  
فمعوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كاله إذن ، لا في أن يعقل ذاته ، لكن في عقل  
شيء آخر ، أي شيء كان . إلا أنه من المحال أن يكون كاله بعقل غيره ، < ٢٥ > إذ كان  
جوهراً في الغاية من الإلاهة والكرامة والعقل . ولا يتغير ؛ فالتغير فيه انتقال إلى الأتقص ،  
وهذا هو حركة ما . فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل ، لكن بالقوة .

وإذا كان هكذا<sup>(٣)</sup> فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات ،  
ومن بعد فإنه < ٣٠ > يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المعقولات ، فيكون ذلك العقل في  
نفسه ناقصاً ويكمل بمعقولاته . وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد  
بها . ما لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصر<sup>(٤)</sup> . فكمال ذلك الفعل إذا كان ، أفضل

(١) ظن الناشر أنه سقطت هنا بعد : « هو » ، كلمة : « واحد » ؛ ولكن لا داعي لهذا الظن  
ما دام قد قال صراحة : « إن الواحد القديم ... » ، وإلا كان تكراراً لا حاجة إليه . فالصحيح إذا ترك  
النس كما هو .

(٢) ينقص من ١٠٧٤ إلى نهاية الفصل الثامن ، أي إلى ١٠٧٤ ب ١٤ .

(٣) هنا أخطأ الناشر في القراءة ، وتبعاً لهذا اقترح إصلاحاً ؛ وكلاهما لا داعي له كما هو واضح .

(٤) أي بالقوة .

(٤) معنى العبارة هو أن عدم إِبصار بعض الأشياء أفضل من إِبصاره ، أو : من الأشياء ما يفضل  
عدمُ إِبصارها إِبصارها . — والناشر لم يلاحظ أن هذه العبارة تفسيرية فيجب أن توضع بين قوسين مثلاً =

الكلمات ؛ ويجب أن يكون بذاته ، فإنها<sup>(١)</sup> أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المقولات . وهذا يوجد هكذا دائماً<sup>(٢)</sup> — من دون تعرف أو حس أو رأى أو فكر . وهذا ظاهر جدا .

فإنه إن كان معقولاً هذا العقل غيره ، فإما أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون علمه بما يعلمه واحداً بعد آخر . وهذه الأمور : الهبولى<sup>(٣)</sup> فيها غير الصورة . فأما في الأمور العقلية ، فطبيعة الأمر وكونه معقولاً ، شيء واحد ؛ فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول . وبالجملة ، لجميع الأشياء القريبة من الهبولى [ ف ] معنى العقل فيها والمعقول واحد \*

< ٥١١٠٧٥ > ويبقى شك على ذلك وهو : هل العقل<sup>(٤)</sup> مركب ؟ [ و ] إن كان هكذا ، وجب أن يكون مختلفاً لاختلاف الأجزاء التي منها يركب الكل . وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كمثل الإنسان ، فإن هذا يعقل المركبات ، والجزء في هذا غيره في هذا . إلا إنه الأفضل في كل شيء [ إلا إنه ] ليس يعقل ما يعقله من الشيء مفرداً<sup>(٥)</sup> < ١٠ > .

= وقرأ : أفضل وأن ... ، والصواب : أفضل من أن ... ، ومن هنا قال إن في النص هنا « تعما ظاهراً » وتحريفاً ، لأن الجملة لا تفيد معنى مستقياً ؛ وهذا ظن غير صحيح ، فالنص سليم واضح يستقيم معناه على القراءة التي أوردناها .

(١) أغفل الناشر الجملة السابقة .

(٢) أى تعقلها لذاتها يكون دائماً ؛ ولا تعقل غيرها ، وتعقلها لذاتها ليس من نوع التعرف (المعرفة) أو الحس أو الرأى أو الفكر ، فهذه تقتضى موضوعاً منفصلاً عنها ، ولا تعقل ذاتها إلا بالعرض . فقله : « من دون » ، أى « بخلاف » أو « على العكس من » .

(٣) ن : بالهبولى .

(\*) هذه الفقرة موجزة وتشمل من ١٠٧٤ ب ٣٣ — ٥١١٠٧٥ .

(٤) في الأصل اليونانى لأرسطو : المعقول = νοούμενον . ولكن في مخطوطتنا هذه : العقل ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً ، لأن العبارة بعد تقول : « وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كمثل الإنسان .. » - فالسلام هنا إذن عن العقل ، أو عن المعقول بوصفه عقلاً ، إذ العقل والمعاقل والمعقول قد انتهينا إلى القول بأنها واحدة بالنسبة إلى الألوهية .

(٥) أى : « الأفضل في كل شيء » ( = الله بوصفه الخير الأسمى ) لا يعقل الأشياء واحداً بعد واحد ، وفي لحظة دون أخرى ، بل يعقل الأفضل أو الخير الأسمى في لحظة واحدة غير منقسمة .

## < الفصل العاشر >

ويجب أن نبحث كيف يوجد في طبيعة مبدأ الكل الخير والفضيلة ؛ وهل كل واحد منهما منفصل مفرد<sup>(١)</sup> عن صاحبه ، أو هما مختلفان في المرتبة ، أو هما جميعاً معاً كالمسكر ؟ فإن الخير الموجود في المسكر هو الترتيب والنظام . وأكثر من ذلك يوجد في الله . فإن هذا ليس كونه بسبب النظام والترتيب ، < ١٥ > ولكن النظام والترتيب بسببه . فإن جميع الأمور منتظمة معاً على جهة ما . وذلك أنه ليس صورة الحيوان الطائر والساحج والنبات تجرى على وتيرة واحدة ، ولا هى أيضاً متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة . لكن يوجد شيء واحد ترتيبها ونظامها كله عنه . وكما أن في البيت [ ١٩٥ ب ] لا يطلق للأحرار البتة < ٢٠ > أن تكون أفعالهم تجرى بالاتفاق ، لكن جميعها أو أكثرها تكون مرتبة ؛ فأما العبيد وبعض الحيوان < ف > قلماً يوجد لهم النظام ؛ فأولئك [ ف ] النظام فيهم أكثر — ؛ فهكذا أيضاً يجرى الأمر في العالم . فإنه من الاضطرار أن يقع التفصيل في أجزائه حتى يكون لكل واحد منها غير ما للآخر .

< ٢٥ > فلي هذا يجرى الأمر في أجزاء العالم . فأما الأشياء العارضة ، فإنه غير ممكن أن يُجعل لها سبب محصل<sup>(٢)</sup> ، ومن جعل ذلك تلزمه شناعة ، كما زعم من قول غيرنا الذي قالوه ، ولزمتهم الشكوك وأجروا قولهم تجزئ الباطل الذي كان ينبغي ألا يضلوا فيه ويتأملوه . فإن جميعهم جعل الموجودات من الأضداد ، وليس قولهم بمستقيم . فأما المبدأ الأول فلا ضد له . \*

< ١٠٧٥ ب ٢٤ > وبالجملة ، إن لم يوجد شيء هو خارج عن المحسوسات ، لم يكن مبدأ ولا نظام ولا كون ولا رأى<sup>(٣)</sup> ، لكن يكون لكل مبدأ مبدأ قبله . < ١١٠٧٦ > ٣ < وليس من الأشياء الموافقة في الوجود وعدم الوجود أن تكون المبادئ كثيرة ، ولا هو مما يجعل الموجودات جميل النظام .

« وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ، لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً<sup>(٤)</sup> » .

(١) ن : منفصلاً مفرداً .

(٢) أى إيجابى positif ، في مقابل عكسى .

(\*) هذه الفقرة موجزة جداً وتمتد من ١٠٧٥ ب ٢٥ إلى ١٠٧٥ ب ٢٤ .

(†) ينقسم من ١١٠٧٥ ب ٢٧ إلى ١١٠٧٦ ب ٢٧ .

(٣) هكذا في المخطوطة ، وفي نص أرسطو : καὶ τὰ οὐράνια = سماويات ( أجرام أو حركات سماوية ) . (٤) قول لهوميروس مأخوذ من « الإلياذة » الشيد الثاني ، البيت رقم ٢٠٤ .

[٢٠٦ ب] <sup>(١)</sup> الجواهرُ ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالثٌ جوهرٌ غير متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ، ولم يَزَلْ كذلك . فيُطلب : هل يمكن أن يكون جوهرٌ لا يُبْئله الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغاير ، لكن يبقى على حاله الدهر كله ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من علل ومبادئ . والعللة الأولى التي هي المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكننا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهرٌ ما أزلماً ؛ ثم نبحت : هل يمكن أن يكون جوهرٌ غير متحرك . وهاتان صفتان للمبدأ الأول . فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد [١٢٠٧] . لكنه لا بد من أن يكون للموجودات جوهر دائم الوجود ، عنه وجودها . وليس بعجب أن يكون في الموجودات جوهر أزلماً ، إذ كنا نجد أشياء ، من طبيعة الأعراض ، أزلماً لا تُفسد . فإن الحركة <sup>(٢)</sup> والزمان ليس يمكن أن نضع لها كوناً وفساداً . فإننا إن وضعنا <sup>(٣)</sup> الزمان كائناً ، أزم أن يكون الزمان أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخاف بعد فساد . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت لا يكون بعده زمان ، هي ألفاظ تناقض أصولها . لأن معاني هذه الألفاظ إنما هي أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزلماً فالحركة أزلماً ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حدّاً عنها . وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تتخلو أن تكون لم تزل ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها الحرك لها . فكيف يمكن أن تنوهم الحرك لها ، وهو أزلماً ، لم يكن عنه <sup>(٤)</sup> الدهر

(١) هنا يبتدئ الفصل السادس من مقالة « اللام » وهو أول الوجود بالنسخة التي بأيدينا .

(٢) ن : للحركة

(٣) أي افترضنا — ترجمة حرفية — فيما يلوح — للفظ اليوناني .

(٤) أي التحريك .

كله ، وليس مانع بمنه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث في حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره يعوقه أو يُرغِّبه ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه قَدَّر — لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيء آخر غيرُه هو الذي أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدثت الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والتطور إنما هي من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذي يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذي له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا : إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة . فإذا قد بان أن الحركة والزمان أزيلان ، فالجسم أزلماً . وإن كان العراض كذلك ، فبالحرى أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة — والاتصال لا يكون إلا فيها <sup>(١)</sup> ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمر ضروري للأشياء الأزلية . فإن الذي سكن ليس بأزلماً . ونقول إن الزمان متصل لأنه لا يمكن أن يكون قطعٌ منه مبتورة . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هي الأزلية ، فيجب أن يكون محرك هذه الحركة أزلماً . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أحسن علةً لما هو أفضل . فيجب أن يُحرك تحريكاً دائماً . فإنه إن كان محركاً لكن ليس تحريكه دائماً ، فتحريكه لا يكون أزلماً ؛ وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا تنتفع <sup>(٢)</sup> بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فإذا لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعية بلا فعل ، ولا متقطعة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجود في طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يخرج إلى الفعل . فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة ، الجوهر فقله ، فيكون أزلماً ، ولا يشوبه شيء من الهبولى ، إذ ليس في طبيعته ما بالقوة . ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو الحرج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه

(١) أي المستديرة .

(٢) لعل الصواب : تقتنع أو تقع .



ليس شيء من المواد [٢٠٧ ب] تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته<sup>(١)</sup> إلى صورة السرير ، كذلك دم الطمث ، والأرض لا تنبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمة ، فينبغي أن نفهم السبب فيها العلة التي جالها بالقياس إلى الأقسام المتحركة حال<sup>(٢)</sup> واحدة . فأما ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة الحركية له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبت وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذا احتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائمٌ لا انقطاع له ، فقد احتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قبلكها ، والدوام من سبب آخر . فهو إذاً : إما من العلة الأولى ، وإما من علة أخرى غيرها . ويجب ضرورة أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية . فصار العلتان جميعاً علي<sup>(٣)</sup> الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحس عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك النجيرية<sup>(٤)</sup> تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ آخر وترك هذه المبادئ !

### < الفصل السابع >

فإن كانت الحركة لا تسكون لها ، فالتتحرك بها أزلّ ، وهو الفلك . فالحرك له لا تسكون له ، ولا انقطاع لتحريكه . فقد تبين أن هذا المبدأ . وأما أنه غير متحرك ، فلأن ما كان مركباً من شيئين يمكن في أحدهما أن يوجد قائماً بذاته مفرداً ، فقد يمكن أيضاً في الآخر أن يوجد قائماً بذاته مفرداً . فإن كان يوجد شيء يتحرك ويُحرك معاً ويوجد شيء يتحرك فقط من غير أن يُحرك ، فيجب ضرورة أن يوجد محركٌ غير متحرك . وهو في الطبيعة التي لا يشوبها الهبولى ، وهي التي جوهرها الفعل . ولا يجب أن تتعجب من مُحرك لا يتحرك . فإن كل

(١) كانت « بذاته » ثم شطبها نفس الناسخ وكتب فوقها : « من ذاته » .

(٢) ن : حالاً .

(٣) ن : علتان .

(٤) أى الكواكب غير النابتة .

ممشوق فإنه يحرك على هذه الجهة . وكل معقول إذا عقلناه يحركنا لبعض الأفعال . إلا أن الأشياء للمشوقة والأشياء المقنونة كثيرة فينا وفي سائر الحيوان . فليس يوجد المشوق والمعقول فينا محددين<sup>(١)</sup> معاً . فإن المشوق فينا يحرك العاشق من غير أن يتحرك . وليست طبيعته من طبيعة الأشياء المقنونة . فأما في للبادىء الأولى فالمشوق والمعقول معاً شيء واحد . لأنه معقول هو مشوق لا بخلاف ذلك ، أعنى لأنه مشوق هو معقول . وقد نجد ذلك بعينه في الأشياء المشوقة القريبة منا التي نراها ، وهي التي نتشوق إليها أو نختارها كاللذينة ، والتي هي بالحقيقة حسنة . وفي المشق الأول وفي أول المشوقين ليس ما نرى بمخالف لما هو عليه بالحقيقة . لكن ما بدامنه هو ما عليه ، وما يُقفل منه هو ما له . والذي يعقل من أمره أنه خير . فهو إذن على الحقيقة الخير . وابتداء هذا المشق إنما هو ما يُقفل من العلة الأولى ، كما أن ابتداء الشهوة فينا الظن والتخيل . وكل عقل فحركته من [٢٠٨ أ] الشيء المعقول ، كما أن الظن حركته من للظنون ، والتخيل والتخييل<sup>(٢)</sup> . وأول المقولات كلها الجوهر . ومن الجوهر ، البسيط منه الذى هو بالفعل الذى هو واحد ، إذ ليس فيه تركيبٌ مما بالفعل وبما بالقوة . والواحد بالحقيقة هو هذا ؛ وسائر الأشياء<sup>(٣)</sup> : فإن الموجود شيء ، والواحد شيء آخر . فنقول : إنسان واحد وفرس واحدة . وأما هذه الطبيعة فالموجود منها والواحد شيء واحد بعينه . ولذلك نقول فيها إنها بسيطة ، لأنها لا يتركب منها شيء لأنه ليس منها شيء من التركيب . وليست هذه الطبيعة بمنزلة الحرك الأول للأشياء فقط ، بل وبمنزلة الكمال والشيء الذى من أجله . فإن الذى يختار بسبب ذاته ، والذى حسنه بذاته ، والذى له الفضيلة في الغاية القصوى بذاته إنما هو مبدأ وكمال بذاته ؛ وهو عقل وحق أول في الغاية . وكل فعل يكون عن العقل فهو علم . وقد نقول في فعل العقل إنه جوهر ، فيجب أن يكون جوهر العلة الأولى علم . وعنها يكون ترتيب الأشياء الموجودة ونظامها ، وهي التي نتشوق إليها . وما بعدها فبعض يقرب منه وبعض يبعد ، كما يوجد في سياسة المدن . فإن بعض أهل المدينة يقرب من الكمال وبعض ينفص عنه . فليس بعجب إن كانت علة أولى أن تكون جوهرها فعلاً . وتمقلها ذاتها : تتشوق إليها

(١) ن : يتعدان ، والمعنى يستقيم عليه أيضاً .

(٢) لعل الصواب : « من » .

(٣) أى : أما بالنسبة إلى سائر الأشياء فإن الموجود ...

جميع الأشياء الباقية كما يقفو أثر ذلك العقل، أعنى نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . فالعلة الأولى تحرك كما يحرك المشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشها ويحرض على التشبه بها السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ<sup>(١)</sup> كان قريباً منها ، قد استفاد من نظامها الذى إياه يعشق على غاية ما يمكن بمنزلة ما يستفيد الفائد<sup>(٢)</sup> من مرتبة الملك، إذ كان يقرب منه لافى الموضوع لكن فى الطبيعة . ثم تتبع السماء الأولى وحركاتها، التى بعدها : وهى حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحركة وسائر الأشياء الباقية التى تقبل الكون والفساد . والحركات كثيرة مختلفة ، ليس الإمكان فى جميعها واحداً<sup>(٣)</sup> ، لكن الأجسام السماوية كثيرها فى المكان فقط . فالذى يحرك الأجسام السماوية هذه الحركة — التى قلنا إنها أول الحركات وأول التنابير — غير متحرك من جميع الجهات وغير مستحيل وغير منتقل ، لا يمكن أن يكون فيه اختلاف لا فى الجوهر ولا فى شيء من الأشياء . وما لم يتحرك الحركة الأولى فالحري لا يتحرك واحدة من الحركات الباقية ؛ فالإمكان بيد منه جداً . فهو إذن موجود ضرورة بهذه الحال . والضرورة فيه أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه مطلقاً . فبمثل هذه الضرورة<sup>(٤)</sup> إذا السماء وطبيعة الكل ممتلئان . وأما البقاء الذى على غاية الفضيلة ، وهو الذى يتم لنا مدة من الزمان ، فهو لذلك الجوهر الدهر كله . وذلك أن قوامنا نحن لما كان من قوى مختلفة ، منها بكيد ما يجيد السبيل إلى العلم<sup>(٥)</sup> . لأن العقل فينا فى أكثر الأمر متشاغل لا فراغ له . على أنه وإن كان كذلك ومختلطاً بالبدن فإنه قد يطرح عنه ، ولومدة يسيرة ، سائر ما يمنه [ ٢٠٨ ب ] من الفهم ؛ ويعقل ذاته من غير مانع ، فيتهيأ له بذلك السبب سرور وفرح دائم لا يمحى . وأما الذى طبيعته لا تخلو طرفة عين من العلم ، فليس اللذة له مكتسبة ، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع الأشياء . فإن كانت ألد من النوم عندنا ، لأن الفعل ألد من البطالة ، والحسن من عدمه ، والعقل من

(١) ن : أو .

(٢) فادت له فائدة = حصت .

(٣) ن : واحد .

(٤) فوقها تصحیح بقلم مخالف هو : « الصورة » ؛ وقد ترك المصحح الكلمة التى فى النس دون أن يسطبها .

(٥) فى القسم الثانى من الجملة تقديم وتأخير ، أصله : &lt; ف &gt; السبيل إلى العلم منها (أى بواسطتها)

&gt; هو &lt; بكيد ما يجيد .

الجمل ، فبلغ زيادة ذلك العقل فى الشرف وفضيلة الرأى لانهاية له . وذلك أن ما هو بالفعل ألد<sup>(١)</sup> فى جميع الأشياء مما هو بالقوة ، وإليه تبادر الطبيعة . وبهذا السبب صار الرجاء لذيذاً جداً لأنه توقع<sup>(٢)</sup> لأن يصير ما بالقوة إلى الفعل . فإذا كان الشيء — الذى يوجد فيه ما بالفعل مع ما بالقوة — اللذة فيها هو بالفعل أكثر ، فالذى طبيعته فعل فقط — خارجة أصلاً عما بالقوة — أى نسبة توجد له إلى السرور الذى يسره الله إذا هو فعل أماله وعقل ذاته ! فبين أن العقل فى سرور وفرح أكثر كثيراً من الحواس بمدركاتها ، إذا عقل ما هو أفضل من جميع العقولات . وأفضل جميع العقولات ما عقل ذاته ووجوده ، ولم يعقل غيره أو يمنه شيء أو يقطعه . وأول ما يعقله ، ذاته ثم شيء آخر . لأنه لو لم يكن كذلك<sup>(٣)</sup> ، لم يكن فى طبيعته معقولا . وكما أنه العقل على غاية الحقيقة كذلك أيضاً هو المعقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وليس كما أن الحسن ليس هو المحسوس بعينه إذا انطبقت فيه صورته وبقي جوهره خارجاً<sup>(٤)</sup> ، كذلك أيضاً حال العقل عند العقولات التى هى له من ذاتها ، لكنه يحمل جميع الصور من غير أن يبقى منها خارجاً<sup>(٥)</sup> عنه جوهر تشوبه الهولى ؛ وليس هو بمنزلة العقل منا الذى ينتقل فى وقت بعد وقت من شيء إلى شيء ، ويعقل الآن ما لم يكن يعقله قبل ذلك لكثرة ما يختلط به مما بالقوة . لكنه يعقل العقولات التى هى موجودة فيه ليس على جهات الانتقال ، لكنه يعقل جميعاً<sup>(٦)</sup> بفتة فى دفعة واحدة . وذلك أنه يعقل جميع الأشياء الموجودة على ما هى عليه موجودة ، وكما جعلها عليه موجودة ، وجميع الأشياء موجودة معاً . فيجب إذن أن يكون تعقل جميعها معاً . وإن كان الشيء الذى هو فى غاية اللذة وغاية الفضيلة إنما هو فينا بالعلم ، فكم الحري هو كذلك فى العلة الأولى ! وذلك أنها ترى ذاتها فى غاية الفضيلة وتمقل ذاتها من غير أن تحتاج فى ذلك إلى طبيعة من خارج . لكن الذى تطلبه هو فيه ، فإن كان ما هو لله دائماً بمنزلة ما هو لنا

(١) ن : الذى .

(٢) ن : يتوقع .

(٣) فى الهامش : كذلك .

(٤) ن : خارج .

(٥) ن : خارج .

(٦) الأوضح أن يقال : جميعاً ؛ فإرن س ١٧ ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً .

في بعض الأوقات فإن ذلك لمعجب، وإن كان أكثر من ذلك فهو أعجب المعجب وله أكثر. والأمر في كثرته يبين، لأنه مفرد بذاته بسيط لا تعانده الحواس ولا شيء من الأعراض، يعقل جميع الموجودات لا على أنها خارجة عن طبيعته أو أفعال غريبة<sup>(١)</sup> له، لكنه هو الذي يولدها ويحدثها والتي هي هو. وذلك أن الله ناموس وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها. وهو ناموس حتى، كما لو أمكن أن يكون [١٢٠٩] الناموس منتفصاً يرى ذاته ويعقل ذاته. وحياة هذا الناموس ليس هي حياة دائمة لأول لها ولا انقضاء فقط، لكن على غاية الفضيلة. وذلك أن أفضل الحياة العقل، وأشرف جميع ماله حياة<sup>(٢)</sup>. وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا؛ لكن هو الحياة بعينها، لأنه هو الفعل، والفعل حياة. وكما أنه أفضل الأفعال، كذلك هو أفضل الحياة. وكما أنه فعل أزلي دائم، كذلك هو حياة أزلية دائمة. وقد نقول: إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة، فيجب إذن أن يكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائم الدهر كله. فقد تبين أنه يوجد جوهر أزلي غير متحرك مبان للمحسوسات ولا في الموضع لكن في الطبيعة، وفي أنه لا يستحيل ولا يتغير ولا يقبل التأثير؛ وتبين أيضاً أنه ليس بحجم، ولا له مقدار من المقادير؛ وأنه ليس بمئات ولا منقسم. وذلك لأنه يحرك زماناً لا نهاية له، فإنه لا يوجد عظم متناه له قوة يحرك بها غير نهائية. فأما القوة التي في الكواكب وهي التي لانهاية لها فيلست بطبيعية فيها، ولا على أنها أجسام؛ لكنها إما معلقة بالعلة الأولى، وإما لنفس فيها، من تلك القوة التي ليست بحجم. وذلك أن العلة الأولى هي التي تدبرها زماناً لانهاية له.

### < الفصل الثامن >

ويجب أن يُبحث عن هذه الجواهر: أي واحدة أو هي كثيرة؟ أعنى هذه التي لا عظم لها ولا يشوبها الهويولى. فإن المتقدمين لم يتكلموا في كثرتها كلاماً بيتياً. وبعضهم قالوا بالصور. وتبين من الأشياء التي تقدمنا فحدنا أنها أن المبدأ الأول واحد، وأنه يحرك الحركة الأولى الدائمة الأزلية. وبعد ذلك المبدأ، جواهر كثيرة حائلها هذه الحال.

(١) في الهامش: غيرته.

(٢) أي أن العقل هو أشرف جميع ماله حياة.

والقياس يوجب ذلك والحس شهد عليه. وكل متحرك فحركته من محرك. فالعلة الأولى يجب ضرورة أن تكون واحدة غير متحركة. وأما الجواهر المحركة للأجسام التي بعدها فيجب ضرورة أن تكون كثيرة بحسب الأجسام المتحركة، وأن تكون في ذاتها غير متحركة، لكن تتحرك بالعرض كما أوجبه القول في أمر النفس، وأن تكون أزلية. إلا أن الوقوف على كثرة القوى يُقصد إلى تعرفه من علم النجوم. ويجب أن يكون عدد القوى المحركة بحسب عدد الأجسام المتحركة. والذي تدل عليه النجوم من عدد الأفلاك المتحركة خمسة وخمسون، أو سبعة وأربعون. فلتكن الحركات هذا العدد. إلا أن الحكم الضروري في ذلك فلذلي<sup>(١)</sup> ينتجم: < فهو > أقوى على ذلك. فيجب أن يكون عدد الحركات كعدد الأفلاك المتحركة، وأن يكون عدد الملل المحركة كعدد الحركات. ثم يقول إنه إن كان العالم أكثر من واحد، فيجب أن تكون الملل الأولى أكثر من واحد. والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثيرة<sup>(٢)</sup>، يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر. والحرك الأولى لا تشوبه الهويولى ولا هو ذو جسم، فيجب أن يكون الحرك الأولى واحداً في الحد والعدد. والجسم المتحرك أيضاً، إن كان متصل الحركة، يجب أن يكون واحداً. فالعالم واحد.

### < الفصل التاسع >

ولأننا قلنا إن العلة الأولى عقل فيجب أن يُنظر: هل تفعل وتمقل؟ أم هي غير فاعلة ولا تمقل، كالعالم النائم الذي لا يستعمل علمه؟ إلا أن ذلك محال: فإنه إن كان [٢٠٩] عقلاً لا يعقل ولا يفعل سائر الأفعال، فما الذي للمبدأ الأول من الشرف والحمد في أن يكون كالفرق في النوم يحرك الجميع وتحن الأشياء إليه على سبيل ما نراه في الأجسام من حركة المشوقين في وقت النوم لمشاقهم، والقول بذلك يمت مبدأ الحياة وينبوعها. فهي إذن تمقل لا محالة. فيجب أن يُبحث عن فعلها ما هو، وذلك أنه لا يخلو: إما أن يعقل ذاته وإما أن يعقل غيره. وعقله لغيره إما أن يكون دائماً لشيء واحد بعينه أو أشياء كثيرة.

(١) أي أن العالم بالفلك هو الأقوى على الحكم اليقيني في مسألة عدد الافلاك.

(٢) ن: كثيرة؛ والمعنى يمكن أن يستعمل عليه أيضاً.

إلّا أنه إن كان يعقل شيئاً آخر غيره خارجاً<sup>(١)</sup> عنه ، فذلك الشيء هو المتسلط على أن يعقل العقل ، وليس جوهر العقل حينئذ عقلاً بذاته ، ولا ذلك العقل منه يبسط فيكون جوهره ليس في غاية الفضيلة . لأنه إنما صار في غاية الفضيلة لأنه عقل وعامل . فإن كان معقوله من خارج ، فذلك<sup>(٢)</sup> هو الأفضل والأشرف ، لأنه سبب وعلة لأن يعقل العقل فيكون العقل سبب المعقولات . وكل ما كان بسبب غيره فهو أحسن من الشيء الذي جعل سببه . فيكون العقل بالقوة ، ويكون من الواجب أن يتعبه اتصال الفعل ودوامه ، فإنه يوجد في جميع الأشياء التي تخرج من القوة إلى الفعل تعب واسترخاء عن الفعل . ويكون العقل يعقل ما هو من طبيعة أفضل ، أو أشياء خسيصة ؟ ويجب أن ينبني عن الأول قبول صورة الأشياء الخسيسة ، وتقول إنه يعقل التي غاية<sup>(٣)</sup> في الشرف ؛ فإنه إن كان يعقل الأشياء الخسيسة فهو يستفيد الشرف من أحسن الأشياء ، وذلك يجب أن يهرب منه . فإنه ألا يستفيد البصر أشياء أولى من أن يبصر<sup>(٤)</sup> . فيجب أن يكون ما يعقله في غاية الفضيلة والإلهية . أفترى ما يعقله دائماً شيء<sup>(٥)</sup> واحد أو أشياء كثيرة ؟ وإن كانت أشياء كثيرة فهل عقله لها كلها معاً ، أم بالتصفح منه لواحد واحد وتركه واحداً وإقباله على آخر ؟ فإنه تتبع هذه الأحوال شناعة ، لأنه إن كان يعقل دائماً شيئاً واحداً بعينه فإما أن يكمل بذلك عقله أو لا يكمل . فإن كان يكمل به فهو ناقص . وإن كان لا يكمله فلا عقل<sup>(٦)</sup> له ولا اكتفاء . وإن كانت الأشياء التي يعقلها كثيرة وكان عقله بالتصفح لواحد واحد فيحتاج إلى ذكر واستفادة شيء ليس هو له . وإن كان عقله للأشياء في دفعة واحدة بلا مدة ، فهل يكمل بها عقله ، أو لا يكمل فيلبث غير تام ؟ ومع ذلك فليس يمكن في الطبع أن يعقل الأشياء كلها معاً . ففي جميع هذه الأشياء يجب البراه من القول بأن العقل الأول يستفيد العقل بجميع الأشياء أو لأشياء كثيرة ، لكن عقله لشيء واحد فقط . وذلك الشيء هو في غاية الفضيلة . فعقله إذن لذاته وليس يلحقه إذا كان كذلك شيء من

(١) ن : خارجة .

(٢) أى هذا المعقول الخارجى هو الذى سيكون الأفضل والأشرف من العقل .

(٣) لعل هنا تقدماً وتأخيراً والأصل هو : التي في غاية الشرف .

(٤) أى أن بعض الأشياء عدم رؤيته أفضل من رؤيته .

(٥) شيئاً واحداً ؟ (٦) أى تعقل .

التعب . لكنه كما أن محبة الإنسان لنفسه لا شيع فيه<sup>(١)</sup> ، كذلك عقله لذاته لا شيع منه . وكما أن محبة الإنسان لنفسه دائم ، كذلك حال الشيء الذى يعقل ذاته عند ما يعقله . وكما أن العاشق لنفسه إذا كان هو نفسه يحب نفسه ويشفقها ، كذلك الذى يعقل ؛ وما يعقل ذاته فهو نفسه يعقل . والعقل الأول هو مبدأ جميع الأشياء [ ١٢١٠ ] الموجودة المعلومة عنده . وعقله<sup>(٢)</sup> لها ليس على سبيل التصفح لواحد واحد ، ولا بأن يدع واحداً ويقبل على الآخر ، لكن يادرا كما معاً ودفعةً . ولأنه على غاية السكال والتمام فهو غير محتاج إلى زمان ، كما أن العين البصيرة < تبصر أشياء كثيرة دفعة بل على أكثر من ذلك : يعقل العقل الأول جميع المعقولات معاً إذا عقل ذاته . ولا يجب أن ينكر ذلك ولا أن يُقاس بالعقل منه الضعف ، ولا يتخوُّج من جهل إلى معرفة ، ولا به حاجة أن ينتج نتائج لم تكن تثبت له من مقدمات بيّنة . وقد تبين من جميع ذلك أن الله هو المبدأ الأول وأنه يعلم ذاته وجميع الأشياء التي هو لها مبدأ معاً ، وأنه إذا كان مالكا لذاته فهو أيضاً مالك لجميع الأشياء التي قوامها<sup>(٣)</sup> به . والعقل والمعقول منه واحد . فالعقل الأول يعقل العالم ، وذلك أنه — إن تكثرت — إذا عقل ذاته ، عقل أنه ما هو ، فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها .

(١) الضمير المذكور يعود على مطلق الحال أو الفعل ، وكذا فيما يلي بعد في السطر التالى : دائم .

(٢) ن : عقلها . (٣) ن : قوامها بها .

إذا كان كون وفساد ، فيجب أن تصدر<sup>(١)</sup> أفعال شتى ؛ ولا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد أفعال شتى . فيجب أن يصدر عن ذاته فعل واحد به الحفظ ؛ ويصدر عنه بالعرض وبما يتفق من قربه وبمده ومحاذاته وانحرافه — أفعال شتى ، فيكون يفعل بذاته الحفظ ، وبالعرض الاختلاف الداخل تحت الحفظ .

فعل الاختلاف إما أن يكون بحركة أخرى حافظة للاختلاف تابعة للحركة الأولى من وجه ، وإما من تلك الحركة بعينها حتى تكون تلك الحركة بالذات تحفظ النظام ، وبالعرض تجدد<sup>(٢)</sup> الأحوال والأنظار .

والوجه الأول مثل أن يكون المتحرك الحركة الأولى يحفظ فقط وليس فيه مبدأ قريب للاختلاف مثل حركة الكرة التاسعة ، وتكون حركة أخرى تحفظ بهذه الحركة ونفسها تولد الاختلاف مثل حركة كرة البروج وما تحته فكأنه يقول : فإذا فعل المختلف إنما ينبعث عن فعل غير الفعل الأول الثابت أو عنه ؛ فإذا الأول أجود ، أى الفعل الأول الثابت أفضل . فأما اجتماع الأبدية والاختلاف معاً حتى يكون نظام الاختلاف وأدواره متصلة ، فيكون اختلاف واتصال — فذلك مما يتم بكلا السببين : السبب الثابت ، والسبب المختلف .

فإذا كان بيننا أنه إن كان يجزى الحركات على خلاف هذا فذلك موضع حيرة : كيف يجب أن تطلب المبادئ ؟ فإنه ليس إلا هذا النوع الذى طلبنا ؛ وأما نوع آخر — إن كان ، ولم يكن مبدأ حفظ ومبدأ اختلاف — فحينئذ ستكون الأشياء من عدم ومن ظلام . وليس يحتاج إلى المقدم الذى لزمه ، وذلك المقدم أن الحركات بالاختلاف مما قلنا ، لأن ها هنا ما يتحرك حركة دائمة لا يسكن ، وليس وجوده بحسب القول والاستدلال [ ١٣٩ ] العقلى بل وبالفعل الحسى ؛ فليس وجوده بالقوة بل بالفعل .

أنكر على أرسطاطاليس والمفسرين ، فقال : قبيح أن يُصار إلى الحق الأول من طريق الحركة ومن طريق أنه مبدأ الحركة ، وتكلف من هذا أن يجعل مبدأ للذوات ؛ فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرك ليس أنه مبدأ للموجود . وانحرافه ! أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الأحاد الحق الذى هو مبدأ كل وجود !! ويقول : إنه ليس يجب من جعلهم المبدأ الأول مبدأ للحركة

وسمه كتاب الانصاف

شرح كتاب حرف الام

[ ١٣٨ ب ]

للشيخ الرئيس ابن سينا على بن الحسين بن عبد الله

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل

قال : غرضه بقوله : « إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد » ، أن يثبت الجوهر المفارق للمادة . وقال فى باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبل وبعد فى الأشياء التى يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معاً [ فى ] قبل وبعد إلا فى زمان أو مع زمان<sup>(١)</sup> . وإذا اتصل الزمان ، وهو افعال ما للحركة وعدد أو مقدار ، اتصلت الحركة ضرورة ، فإن الزمان إما حركة ، وإما شيء متعلق بالحركة موجود<sup>(٢)</sup> معها . قال ثم يقول : وإذا<sup>(٣)</sup> فرضنا فاعلاً لا يفعل ، فإن كانت له قوة على أن يفعل لم ينتفع به فى اتصال الحركة وفى فيض الوجود ، فكيف شيء ليس له قوة على أن يفعل مثل المثل الأفلاطونية ؟ فلا غناء له فى الوجود والتحرك . وإذا كان يفعل ويحافظ ذاته ما بالقوة ، فإنه لا يفعل أيضاً متصلاً ، فلا يصح أن يكون مبدأً للتحرك المتصل<sup>(٤)</sup> . لقائل أن يقول : إن القوة قبل الفعل ، لأن كل ما يفعل فله قوة أن يفعل ، وليس كل ما يقوى فهو يفعل ؛ فالقوة قبل الفعل . ولكن إن جعلنا القوة قبل الفعل ، وجب أن تكون الهويات كلها معدومة وقتاً ما . فإن الذى بالقوة المطلقة يكون معدوماً ويبقى معدوماً . فإذا كيف يخرج من القوة إلى الفعل إذا لم يكن شيئاً هو بالفعل ؟ فإنه لا العنصر يتحرك بنفسه ولا الصورة كالنجارة يأتى العنصر فى<sup>(٥)</sup> تعيينها . فإذا العقل قبل القوة .

(١) أو مع زمان : ناقصة فى التيمورية رقم ٨٦ حكمة ؛ ورمز له بالرمز ت ؛ وستكتفى بذكر الاختلاف فى صفحة واحدة حتى يتبين أنها مليئة بالأخطاء ، ولذا لن نذكرها بعد إلا إذا أتت بقراءة جيدة أو مقبولة أو زيادات .

(٢) ت : موجودة . (٣) ت : وإذا .

(٤) المتصل : ناقصة فى ت . (٥) ت : مدة .

(١) ت : يصدر . (٢) ويمكن أن تقرأ : تحدد .

الفلك أن يجمعه مبدأ لجوهر الفلك . ويقول : أما ظنهم أن حركة الفلك قد صح في أمرها أنها ضرورية لا ابتداء لها ولا انتهاء — فظن يحتاج أن تتأمل مقتضاه ، فنقول : إنهم لم يثبتوا أن جسم الفلك يجب وجوده في نفسه ، ثم إذا وجد وجب أن يكون له حركة ، وأنه إذا لم يكن له الحركة بطل ذاته . بل قالوا إذ الفلك موجود ، وإذا هو متحرك ، فيجب ألا يكون لحركته ابتداء ، فلمتوا كون الحركة دائمة بكونها [و] قد وجدت . فإذن ضرورة كونها متحركة دائماً هو أنه وجد فيها<sup>(١)</sup> الحركة . ولا يجب من هذا أنه يجب لها الحركة كيف كان ؛ < و > حتى لو فرضناها موجودة ولم يعرف أنها قد تحركت مرة ، لم يجب من ذلك أن تكون لها حركة لا دائمة ولا غير دائمة . فبين من هذا أن مثبت الحركة للفلك على هذه الحجة لم يتعد إلى أن يثبت موجد ذاته وأنه كيف صدرت عنه مادته ، وكيف صدرت عنه صورته . وبالجملة ، فإن من العجائب أن يكون مشته متقبلاً به أزلياً<sup>(٢)</sup> . فيجب لذلك أن يكون التنبل به ، من غير زيادة سبب يزداد على هذا ، باقياً على الدوام ، متحركاً ، مع تهاى قوته — إن لم يكن هناك سبب آخر وفيض يصير المشوق والغاية باعتبار ذلك الفيض مبدأ تأثير وفعل ، ثم يعود مرة أخرى بسبب ما يؤثر فيصير مبدأ شوق ومشتهى كالمشوق . وما ينفع العاشق المتناهى القوة أن يكون مشوقاً إنما يشتهه فقط وهو باق دائم ، من غير أن يكون بينهما علاقة أخرى غير العشق . ومن العجب أيضاً أن يكون الشيء لم يتسبب لجزم السماء ولا لنفسه ، بل يمثل مشوقاً لنفسه . وذلك لا محالة بعد وجود نفسه . وهذا هو الفصمة<sup>(٣)</sup> بينهما فقط . ثم يقال إنه سبب لنفسه من غير أن يتقدم ، فيقال إنه من أى جهة هو سبب لجزم السماء ؟ ومن أى جهة هو سبب لنفس السماء ؟ حتى إذا جعلنا موجودين تمثل لنفس السماء مشوقاً يحركه الدهر كله . ثم كيف يمكن أن يعقل الأول شيء قائم في جسم متحرك معه بالمرض لأنه يصير له بحسب أجزائه التي تتبدل أما كلها أجزاء . فإنا قد برهننا على أن مثل هذا المعقول ، بل ذلك معقول يعقل بعد غير منطبعه في مادة . فمن مثل هذه الأشياء يعلم تباً ثم وتشوشهم وعجزهم ويُعْدم عن تقرير الحق . قال ثم يقول : والأول مُرْتَضٍ<sup>(٤)</sup> وملامم ، أى هذا الأول الذى قلنا إنه أول النظام المعقول مُرْتَضٍ<sup>(٤)</sup> ، أى أنه في ذاته بحيث

(١) كتب فوقها : بها . (٢) ن : أزل .

(٣) بكسر الفاء = الكسرة ، أى الفاصل أو الفارق . راجع ص ٢٦ س ١ .

(٤) ن : مرضى .

لا يمكن أن يكون كمالاً حقيقياً إلا وهو له في ذاته ، — والكمال الحقيقي هو الكمال الذى يليق به . ويشير باللامم إلى تأكيد ما ذكره أولاً بلفظ المختار لذاته ، وملائمته أن الأثر الذى ينال منه هو اللامم لكل شيء : طبيعياً كان أو نفسانياً أو عقلياً . فكل شيء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ويكون لكل نيل نسبة شَبَه ما به ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أكل ما يكون في إمكانه أن يقبله من كالات الوجود حتى يبلغ القدرة والعلم . وهذه أظلال لكالات ذاته وصفاته [و] حتى يبلغ أن [١٣٩ ص] يُنَال بالوجه العقلى حقيقته ، فتنتش في جوهر القابل المهيئ ، ثم يتفاضل هذا الانتقاش بحسب درجات النائلين . فأعظمهم إدراكاً أشبههم به في إدراكه لنفسه .

والسبب الذى لأجله وقعت الكثرة في التكوّنات أن السبب الموجب : منها ما هو الأولُ بذاته سببُه ، ومنها ما ليس هو بذاته سبباً له ، بل ويتوسط . وكأنه يقول : إن الكثرة وقعت لأن الأشياء بعضها منه بلا توسط ، وبعضها من غيره بلا توسط وإن كانت ترتقى إليه .

قال ثم يقول : فإن هذا الذى وصفناه هو محرك ، ولكن لا يتحرك وهو موجود بالفعل ؛ وما يتحرك عنه موجود بالفعل . ولا يجب أن تلحقه غيرية ، أى اختلاف حال . وذلك لأن اختلافات الأحوال تُضطرّ ضرورةً ، في تجدها ، إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة الكمانية لا ينتهى إليه اختلاف حال . ثم يقول : وإذا كان يحرك لأنه بذاته مشوق ، ولأن المتحرك مُسْتَعِدٌّ للانفعال الذى تتبعه الحركة ، فيكون قد اجتمع المؤثر بشروطه والمتأثر بشروطه ، فإذا كان كذلك وجب الفعل والانفعال ضرورةً ولو في القوى التى تقارب النطق . فيكون إذن الفعل والانفعال ضروريين<sup>(١)</sup> ، وتكون ضرورة كريمة لها وجود شريف ، إذ يتعلق به نظام الكل . ولسنا نغنى بهذه الضرورة أنها ضرورة قهراً أو ضرورة لا بد منها في شيء ، بل ضرورة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون بوجه آخر .

وليس معنى هذا الكلام أن السماء حركتها ضرورية بذاتها ، ولا يمكن إلا أن تكون على ما هي عليه ، بل إنما هي ضرورة بالشرط المذكور . وإذا اعتبر كل شيء بذاته غير منسوب إلى جهة نيله من الحق الأول ، فهو غير ضرورى الوجود ، بل إكفائى الوجود .

(١) ن : ضرورتان .

ولو جاز أن تُفصم العلاقة لثلاثي وبطل . فكل شيء باعتبار ذاته باطل هالك إلا وجه الحق الأول ، هو الحق لذاته والأشياء الأخرى حقيقة وجودها ، جلت قدرته .

وقومٌ ظنوا أن هذه الضرورة واجبة في نفسها ولم يميزوا بين الضروري شرطاً والضروري حقاً ، وقالوا ما هذه حكايته . قلت لأبي بشر : فإذا<sup>(١)</sup> من الضرورة على ماهي عليها ، فأى موقع للعلمة الأولى في أمرها ؟ فقال دوام الحركة . وهذا محال ، فإن موقع الحق الأول هو أن الضرورة من قبلة ولا ضرورة لشيء في ذاته . وبما يدل على غفلتهم أنهم يجهلون الضرورة للشيء في ذاته والدوام من غيره ، حتى تكون الضرورة التي في نفسها لا تقتضي الدوام ما لم يُمدد من غيره . والعجب من وجود حركة ليس دوامها مقتضى ضرورتها ، وهي ضرورية لا من جهة مذهبها فتكون حركة توجد من غير علة بمحركها . بل الحركة : وجودها ، وضرورية وجودها من حين توجد ، ودوام وجودها - كعلم معلق بأسباب الحركة ؛ والله تعالى ترفعه عن أن يجعله سبباً للحركة فقط ، بل هو مُعيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فلا عن حركة السماء . فهو الأول ، وهو الحق ، وهو مبدأ ذات كل جوهر ، وبه يجب كل شيء سواه ، وتأتيه الضرورة عند النسبة التي يجب أن يقع بينه وبينه :

قال ثم يقول : « فإذاً بمبدأ مثل هذا عُلقت السماء » ، يعنى فإذاً بأول ومبدأ مثل هذا واحد بسيط معقول الذات بذاته ، عقله غيره أو لم يعقله ، خير محض ، معشوق للكل من حيث لا تشعر به ، منبجس عنه الضرورة إلى الأشياء حتى تكون الموجودات ضرورة من قبلة ومن قبيل سلطانه الذي لاسلطان للمدم المطلق [ ١٤٠ ] من الأشياء معه ، بل إما أن يمنع العلم أصلاً أولاً وأخيراً ، وإما أن تعرض منه قوة على الوجود التيسر عند الاستعداد بحسب قبول المنفعات ، - فبمبدأ مثل هذا عُلقت هذا الكل . ويعنى بالتعليق قوام الذات به وتجزؤه به لا بحركتها ، فإن ذلك أمرٌ خسيس . فإنه وإن كان ذلك أيضاً منه فلا يحسن أن يقتصر عليه كما يفعله هؤلاء المفسرون .

وبما يحسن تامسطيوس<sup>(٢)</sup> فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى

(١) أى إذا كانت الضرورة كما بيننا .. (٢) راجع قبل ص ٢٠ .

معقول ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالنا عند المحسوسات ، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جَعله عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للاول شيء يُسكِّله ، فليس بذلك الشرف سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً .

قال أرسطوطاليس : والطبيعة لنا كحال صالحة ؛ وما بعده يشير بهذا إلى أن مثل هذا المبدأ الذى يعقل ذاته ويعقل كمال حقيقته وشرفها فهو معتبط بذاته ملتبذ بها وإن جل عن أن تنسب إليه الالذة الانفعالية ، بل يجب أن تسمى بهجة أو شيئاً آخر . فإنه لا محالة له بها ذاته ، وعلاذاته ، وهو مُدرك لها وليس المعنى الذى يسمى في المحسوسات لذة الإنفس الشهور باللائم والكال<sup>(١)</sup> الواصل من حيث يشعر به ومن حيث هو كذلك . فكيف الإدراك الأولي للكمال الخفي بانفاية ؟ وكيف ونحن نلتذ بإدراك الحق ونحن مصروفون عنه مرددون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التي بها نحن ناس ! إنا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانغماسنا في الطبيعة البدنية قد نتوصل على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فتكون كسعادة مجيبة في زمان قليل جداً . وهذه الحال له أبداً ؛ وهو لنا غير ممكن ، لأننا بديون ، ولا يمكننا أن نَسْم تلك البارقة الإلهية إلا خطفة وخلصه . ثم قال : « فإن كان الإله أبداً كحالنا في وقت ما فذلك عجيب ، وإن كان أكبر فأكثر عجيباً فله<sup>(٢)</sup> ذلك » . كأنه يقول : لولم يكن للأول من الاعتباط بذاته إلا القدر الذى لنا في الاعتباط به حين تنقطع بكنه الالتفات العقلي إلى جبروته رافضين للمعشوقات الطبيعية ، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق ، منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل ، فنعتبط به وبذواتنا من حيث تتصل به ، ثم دام ذلك القدر سرمداً - فذلك عجيب عظيم جداً ؛ وإن كان أكثر من ذلك سرمداً أو غير مقبس إليه - فذلك أعجب وأعظم . فإن الالذة فعل لذلك ، أى كونه بالفعل ليس انفعالا ، وإنما هو كمال إدراك وكونه<sup>(٣)</sup> بالفعل للإدراك الخصوص باللائم . وهذه العلة نلتذ بالتيقظ ، لأنه إدراك ، وبالخير من حيث يستعمل ولا يعطل ، والفهم والتصور لذيد نفسه لأنه حياة تامة ، فإن الحياة كالتقوة على هذا ،

(١) ن : الكلام . (٢) إن هذا من شأنه لأنه إله .

(٣) أى : واللذة فضلا عن أنها فعل ، فهى إدراك لللائم ، وهذا يزيد في كمالها .

والرجاء والحفظ لذئذان لمكان الفهم ، فإن الرجاء يجعل ما بالقوة كالموجود المدرك وفي الحال نلتذ بجياله ، والحفظ أى التذكر للأشياء السارة يجعلها<sup>(١)</sup> كالموجود . وأما الفهم فإنما يلذ لذاته ؛ ثم نقول وأما الفهم المتقدم بذاته فللذئ هو أفضل بذاته . أما الذى يفهم ذاته فهو جوهر العقل إذا اكتسب المعقول ، فإنه يصير معقولاً فى الحال كما يلامسه مثلاً . وإنما يكون العقل والعقل والمعقول [ ١٤٠ ب ] واحداً بقياس ذات الشيء إلى نفسه ، فتكون هناك الذات واحدة هى الصورة المعقولة ، كما يقال : أولها ذاتها ، أى ذاتها غير مبينة من حيث هى معقولة بذاتها . ثم يقول : « وهى حياة » ، أى حى بذاته ، أى كامل ، فى أن يكون بالفعل مدركا لكل شئ ، نافذاً الأمر فى كل شئ . فإن الحياة التى عندنا إنما تسمى حياة لما يقترن بها من إدراك خسيس وتحريك خسيس ، وأما هناك فالشار إليه بلفظ الحياة هو كون العقل التام بالفعل ، وذلك هو العقل ، وخصوصاً العقل الذى من ذاته يتعقل كل شئ من ذاته . ثم قال : فأذن هو حياة وبصر متصل أزلى ، أى حى بذاته باق بذاته ؛ فإن هذا هو الإله .

### < الفصل الثامن >

ثم يبيحث هل الحرك الفارق الذى ليس بمجسم واحداً أو أكثر من واحد . فيقول : إذا كانت الحركات كثيرة — والحرك الواحد متحركه واحد — فيجب أن يكون عدد الحركات المفارقة كثيرةً بحسب عدد الحركات الأزلية ، ولم يبين لم يحتاج المتحرك من محرك كالمشئى إلى أن يكون خاصاً بحركه محرك<sup>(٢)</sup> ، وأخذ ذلك مسلماً . ثم ينتج عن كلامه<sup>(٣)</sup> مقدمة فى أن الجواهر المفارقة كثيرة ، على ترتيب أول وثان . قال : هذا حق — ولكن ليس بيننا ما قاله . فإن المبلغ الذى قاله لا يمنع من أن يكون محرك مفارق يحرك كالمشئى والمتحركون عنه كثيرون — [ ف ] يجب أن يهتدى للسبب الموجب لذلك . وقوله : « على ترتيب أول وثان » ، إن عنى بالترتيب أن يكون بعضها علة لبعض

(١) أى يجعل الشيء التذكر كأنه موجود .

(٢) ن : حركة . وتصح أيضاً هذه القراءة بضمى من التأويل .

(٣) ن : كلام .

فما بأن من كلامه ؛ فإن كلامه أوجب على سبيل المساعدة أن ههنا محركات مفارقة كثيرة ولم يتأت له أن يبين كيف أتينا بها إلى الأول الحق فى الوجود ، وكيف أتينا ببعضها إلى بعض ، وهل هى معاً فى الذات ، فلا يتعلق بعضها ببعض فى الوجود ، أو تتعلق معاً أو على ترتيب ، ويجب أن يعرف أن الرجل يرى أن لكل كرة محركاً مفارقاً غير متناهى القوة ، ويحرك كما يحرك المشئى . لئيتأمل أن المشئى لا يكون مبدأ الحركة والمتولى للحركة ، بل يكون آخر هو الذى يحرك كالعاشق والمشئى للاتصال أو التشبه أو النيل أو غير ذلك من المشئى ، وأن ذلك هو الحرك بمعنى مبدأ الحركة الزاويل للحركة ، فإنه لا محالة صورة للجزم الساوى مشاركة ، فهى نفس فإن الجزم نفسه بما هو جزم لا يتحرك بذاته . فإن سلمنا أنه يتحرك بذاته ، فليس يكون المتحرك على أنه مدرك معنى معقولاً يشئى شهوة عقلية أو شبيهة بالعقلية . فقد بان عن مذهب أرسطو أنه يقول بمحركات تحرك على أنها مشتبهة ومفارقة ، ومحركات فى أجسام السموات تحرك على أنها مشتبهة ومتشبهة .

ثم إنه يطلب عدد المحركين من عدد حركات الأكر ؛ وذلك شئ لم يكن ظاهراً بعد فى زمانه وإنما ظهر بعد . ثم أخذ يوضح أن المبدأ الأول واحد من جهة أن العالم واحد فيقول : إن الكثرة بعد الاتفاق فى الجوهر بسبب كثرة العنصر . ثم يقول : وأما ما هو بالأنية الأولى ، أى الحقيقة الأولى للحق الأول ، فليس له عنصر ، لأنه تمام ، أى لأنه أتية قائمة بالفعل لا تخالط القوة . فأذن الحرك الأول واحد بالكلمة والعدد ، أى كلفه والقول الشارح لاسمه واحد ؛ وهو أيضاً واحد بالعدد ، أى إنما له ذات واحدة فقط لا تشترك فيها ذاتان .

ولما قال : ومحرك هذا السماء واحد ، قال : يجب أن تكون السماء واحدة ، فإنه لو كانت كثيرة لكانت مبادئها كثيرة ؛ ولا يجوز ؛ بل مبدؤها واحد . فبان من ذلك أن السماء واحدة . وهذا حق وقوى إذا رُئى وتم .

### < الفصل التاسع >

ثم شرع فى بعض صفات الإله جلت [ ١٤١ ] عظمته فيقول : وأما كيف يكون هذا المبدأ فى ذاته وفى عقله لذاته ، فقيه صعوبة . فإنه إن كان ليس تعقله بالفعل ، فما الشئ



الكرام الذي له وهو الكون بأقصى كما له؟! بل يكون ذا حالة كحالة النائم عندنا . وإن كان يعقل الأشياء ، فتكون الأشياء متقدمة عليه فيقوم بما تعلمها ذاته ، ويكون جوهره في نفسه في قوته وطباعه أن يقبل معقولات الأشياء ، فيكون في طباعه ما بالقوة ، من حيث يُكتمل بما هو خارج عنه ، من حيث أنه لولا ما هو خارج عنه لم يكن له ذلك المعنى وكان فيه عدما ، فيكون الذي له في طباع نفسه وباعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره أن يكون عادما للمعقولات . ومن شأنه أيضا أن يكون له ، وإلا لم يكن البتة . فهو باعتبار نفسه مخالط للإمكان والقوة . وإن فرضنا أنه لا يزال موجوداً بالفعل ، فلا يكون الذي له من ذاته الأمرُ الأفضل الأكل ، بل من غيره ؛ ويكون كاله من جهة الشيء الذي يعقله ، فإنه لولا ذلك الشيء لما كان يعقله . وقد يُعبّر عن هذا الغرض بعبارة تؤدي قريبا من هذا المعنى ، فيقول : وأيضا إن كان جوهره العقل وأن يعقل ، فلذلك هو : إما بأن يعقل ذاته ، أو غيره . فإن كان يعقل شيئا آخر ، فما هو في حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله ؟ وهل لهذا المعتبر بنفسه فضل وجلال مناسب لأن يعقل بأن يكون بعض أحوال أن يعقل له أفضل من بعض أحوال أن لا يعقل الشيء الآخر ، بل أن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل ، فإنه لا يمكن له القسم الآخر وهو أن يكون تعقل الشيء الآخر أفضل من الذي له في ذاته من حيث هو في ذاته شيء يلزمه أن يعقل ، فيكون فضله وكاله بغيره . ومن المحال أن يكون عاقلا لغيره ، فإنه في نفسه وفي رتبة وجوده الذي نخصه غير معتبر من جهة غيره ، عظيم الرتبة جداً لا يحتاج إلى غيره . ولا يتغير سواء كان التغيير زمانيا أو كان تغييراً پارادته ، يقبل من غيره أمراً ، وإن كان دائماً في الزمان لكنه بعد الذات في الرتبة الذاتية . وإنما لا يجوز له أن يتغير كيفا كان ، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فهي دون رتبته . فكل شيء يناله ويتوَصَّف به فهو دون نفسه ويكون شيئاً مناسباً للحركة ، خصوصا إن كانت بعدية زمانية . وهذا معنى قوله : فإن التغيير إلى الذي هو أشر .

ثم ما ادعاه من أن تتابع العقل له متعب ، خطأ ؛ ونسى أنه نفسه قال في العقل الهولاني إنه يزداد بالتعلل قوة ولا يتعب في جوهره ، بل بسبب ما يحتاج إليه في العقل المنفعل وفي آلة العقل المنفعل ؛ وهو لا يدعى في نفس الإنسان أنه بالفعل عقل . ثم ليس إذا استكمل

الشيء يجب أن يكمل ويتعب ، إنما التعب هو أذى يعرض بسبب خروج عن الحالة الطبيعية . وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي تتولى مضادة لطلوب الطبيعة ؛ أما الشيء الملائم واللذيق المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكرره متعبا . ولا أيضا ما يقوله تامسطيوس<sup>(١)</sup> حق . فإنه يقول إنه إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته ، كما أن الشيء لا يتعب من أن يجب ذاته ، فإن العلة ليس هو أنه لذاته أو لغير ذاته ، بل لأنه ليس مضادا لشيء في جوهر العقل .

ثم نقول : وحينئذ لا يكون الكرام هذه الذات التي هي بالقوة ، ولا المعقول الذي فرض أحسن وأحرى ، بل هذا الخروج إلى العقل ، وهذا الإدراك للمعقول الخارج . فيكون الأثر المأخوذ من الخسيس في غاية الشرف . [١٤١ ب] وهذه كلها محالات ، بل عسى الصواب أن يجعله عاقلا لذاته في حد ذاته . فإن كثيراً من الأشياء أن لا تبصر خيراً من أن تبصر . فليس إذن الأفضل على كل حال أن يعقل أي شيء اتفق ، بل أن يعقل ذاته . فأقول : إن عني الرجل أن الأفضل أن يعقل ذاته فقط ، فقد قال ما ليس يمكن . فإنه إن عقل ذاته على كنه ما هي عليه عقل ما يلزمها لذاتها بالفعل ، وعقل كونها مبدأ وانثال<sup>(٢)</sup> عليه أن يعقل الكل وإلا لم يعقل ذاته بكنها . وإن عني أن أول عقله هو عقله لذاته ، ومن ذاته يعقل الأشياء ، لا من الأشياء ، فلا تكون الأشياء سبباً لكونه عقلا ، بل يكون كونه عقلا في ذاته سبباً للأشياء — فهو صحيح . لكنه كان يجب أن يشير إليه ولا يسكت عنه . قال : وليس بمسئم أيضاً أنه إن لم تبصر بعض الأشياء فهو خير من أن تبصر ، بل هو كلام عامي جداً . ثم قال : فإذا يعقل ذاته ، إذ كان الأقوى . أقول : إنه يشبه أنه يرى هذا ويقوله على أنه من ذاته يعقل الأشياء ، ولأنه يعقل ذاته وقوله : إذ كان الأقوى يعقل ذاته ، إذ كان أفضل كل شيء ، ولم يكن في أن يكون مستكمل الذات بالذات نقص ، بل بالغير . ثم يقول : ويعقل المتعلل ، أي يعقل ويعقل أنها بالفعل مُتَعَمَلَةٌ .

ثم يشير إلى أنه لا يفرق في العقل والعقل والمعقول ، وليس يلزم كلامه هذا أن يكون مذهبه أن في كل شيء العقل والمعقول والعقل واحد . وذلك لأنه فرض أنه يعقل

(١) راجع قبل من ٢١

(٢) كذا في الأصل ، فيما أنه تحريف وإنما أنه يحتاج إلى شيء من التأويل .

ذاته ويبحث عن هذا ، وأعرض عما لعله يراه من أنه يعقل الأشياء من ذاته ولم يتكلم في ذلك . ثم نقول : إن كان كونه عاقلا وكونه معقولا مختلفًا ، فأى الحالين له أفضل ؟ فإن في ظاهر الأمر ليس أن يكون الشيء معقولا هو أن يكون عاقلا ، هذا حق ، أى ليس يجب أن يكون كذلك في كل شيء . وأما أن كونه معقولا كيف < هو > ميان لكونه عاقلا ، فذلك غير مُسَلَّم بل كونه معقولا هو أن تكون صورته غير مبينة لشيء غير هيولاني ؛ وكونه عاقلا هو أن يكون صورة شيء غير هيولاني غير مبين له . فإن كان هذا الشيء ذاته ، كان كونه معقولا هو كونه عاقلا ، وإن لم يكن ذاته كان المقول منه شيء والعاقل شيء ؛ وإما العقل ؛ فلا ثالث في هذا الموضع ، إنما يكون ثالثًا في موضع يكون الذى يعقل فيه شيئاً<sup>(١)</sup> والذى يُعقل فيه شيئاً<sup>(٢)</sup> ، ثم يكون العقل منه غير الثلاثة ، وذلك لأن العقل إما أنه معنى به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل ، فيكون في ذاته عفاً وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلا . فإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ، وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعداده . وكيف كان ، فإنه يختلف في الذى يعقل غير ذاته ، ولا وجود لشيء بعينه ، وفي الذى يعقل ذاته ، إلا بمعنى أنه الذى يصح أن يعقل صحة تَمُّم الوجوب والإمكان .

ثم يقول : فليس الأمر على ذلك ، بل العاقلية والمقولية في مثل هذا التعقل واحد .

### < الفصل العاشر >

ثم عزم على أن يوضح الحال في ترتيب الكل من حيث الأفضل والأحسن ، ومن حيث النظام والعدل . فيقول ما معناه : ليعلم كيف الخبر أن وجود الصانع والفاضل في طباع الكل ، أهو كما نظر قوم أنه مفارق ، أو هو موجود في ذوات الترتيب ، أو هو على أنه جنس لنوعين : مفارق ومخالط ؟ فإننا نعلم أن الترتيب الجيد يكون له نظام جيد ، ويكون فيه مبدأ هو أول الترتيب ، ليس هو لأجل الترتيب بل الجنس والترتيب كله لأجله .

ثم يقول : وقد ترتبت الأشياء كلها في طباع الكل على [ ١١٤٢ ] نوع ما ، ليس على ترتيب المباشرة ، فليس حال السباع كحال الطائر ، ولا حالها كحال النبات ، وليس مع

(١) ن : شيء .

ذلك مطلقة منفصلة منقطعة لا يتصل بعضها ببعض ، ولا يضاف بعضها إلى بعض ، بل هناك مع الاختلاف اتصال وإضافة جامعة للكل ، تجمع الكل إلى الأصل الأول الذى هو المبدأ الذى يفيض عنه الجود والنظام على ما يمكن في طباع الكل أن يترتب عليه .

ثم يقول ما معناه : إن ترتيب الطباع في الكل كترتيب المنزل في أن الأحرار والأرباب فيها لا يطلق لهم أن يعملوا كل شيء كما اتفق ، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتبة على النظام . وأما المالك والعبيد والكلاب والسنابير فقلما تشارك الأولين في أعمالهم ، بل أكثر ما يفعلونه جار على ما يتفق ، وخارج عن الترتيب المحفوظ ، ومع ذلك فإن بدء الكل واحد من جملة أجزاء البيت وهو رب المنزل . فكذلك يجرى الحال في الطبع في أن يكون هناك أجزاء أول مسودة ونفيسة لها أفعال مخصوصة مثل السموات ومحركاتها ومدبراتها وما قبلها ، وأجزاء خسيسة متأخرة يجرى أكثر أمورها على الاتفاق المحلوظ بالطبع والإرادة وإن كان المصير في كل حال إلى رأس واحد . ثم يقول : ومبدأ كل واحد منها الذى يُبْتَتَى عليه أمره هو احتمال في نفسه هو على ذلك . فإن الدرجة الأولى إمكانها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك ، والثالثة التى للأجرام السماوية دون ذلك ، والثى عندنا دون الجميع ، وإذا لم يكن في احتمال لم يكن ذلك بسبب المفيد المفيض للوجود ، بل لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكأنه على هذا النحو . ولذلك تقع العاهات والتشوهات في الأمراض لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التى لا تقبل الصورة على كالمثال الأول والثانى ، بل : إما أن لا تقبلها أصلا ، أو تقبل منها السكال الأول دون الثانى . وليطلب كال هذا الكلام وتماه من المشرقيين . ثم إنه يقول — وصدقا يقول — إنا إن لم نُجْرِ الأمور على هذا المنهاج التجا ناضرة إلى أن تقع في محالات وقع فيها الذى قبلنا . ويمعد بعد هذا مذاهب الثنوية ويُفَنِّدُهَا<sup>(١)</sup> .

(١) في الأصل بسدما . وهى قراءة تصح أيضا ؛ ولكن يلب على الظن أن يكون ما افترضنا هو الأصل .

شرح كتاب «أولوجيا»  
لمنسوب إلى أرسطاطاليس

## عن الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وهو حسبتنا ونعم الوكيل .

(١) ليس يعنى أن نفس الإنسان<sup>(١)</sup> كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع<sup>(٢)</sup> إلى بدن ولا تُتلاسه ، ثم صارت إليه ؛ فإن هذا أمر<sup>(٣)</sup> قد بان استحالته في الكتب ؛ وإن كانت النفس مع ذلك لا تموت ؛ ولكن معناه أن النفس لَمَّا وجب<sup>(٤)</sup> لها أن لا تكون مجردة عن البدن تجرُّد الأمور<sup>(٥)</sup> العقلية المذكورة فيما بعد الطبيعة ، بل وُجد له في الطبع علاقة وميل مع البدن في أول الأمر .

(ب) يريد أن يبين أن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهرًا يُنال السكال في أول وجوده حتى يكون بحيث يمكن أن يوجد الوجودَ الأكلِّي في أول ما يعرِّض<sup>(٦)</sup> له في الوجود كحال الجواهر<sup>(٧)</sup> العقلية الأول ، بل هي جوهر يُستكَمَل بما يحصل لها بضرب من الكسب والطلب ، وأنه يلزمه شوق غريزي إلى طلب ذلك السكال وإن كان قد يشتغل<sup>(٨)</sup> عنه . وقبل ذلك عرَّف حال الجواهر العقلية فقال : إن كل جوهر عقلي أى مفارق للمادة فقط — أى ليس له وجود ولا كمال وجود ، إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة — موجوده<sup>(٩)</sup> بالفعل أنه يعقل ذاته وما يلزم معقول ذاته من مبادئه<sup>(١٠)</sup> وتواليه ، عقلاً بالفعل . وإنما كان عاقلاً لذاته<sup>(١١)</sup> لأن ذاته مجردة عن المادة ، معقولة لما يكون لها ويجوز اقتترانه بها . فكيف

(ب) : شرح الفقرة : « كيف فارقت ( أى النفس ) العالم العقلي وانحدرت إلى هذا العالم الحسى الجسائى فصارت في هذا البدن العليل السائل الواقع تحت الكون والنساذ . فنقول : إن هي جوهر عقل فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئاً من الآثار ، فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائماً لا يزول عنه » ( « أثولوجيا أرسطاطاليس » نشرة دبترى ، ص ٤ س ١٤ — ص ٥ س ٣ )

قراءات نسخة التيمورية ( رمزها : ت )

- |                                  |                       |              |               |
|----------------------------------|-----------------------|--------------|---------------|
| ( ١ ) النفس الإنسانية            | ( ٢ ) تزغ             | ( ٣ ) ناقصة  | ( ٤ ) لم يوجد |
| ( ٥ ) الصور                      | ( ٦ ) مضرة الأول في ت | ( ٧ ) الجوهر | ( ٨ ) يشغل    |
| ( ٩ ) موجودة له بالفعل يفعل ذاته | ( ١٠ ) مادة           | ( ١١ ) بذاته |               |

حالتها<sup>(١)</sup> مع نفسها؟ فإذا عقلت ذاتها، فالمعقولات التي تتلو ذاتها بلا واسطة تكون ممكنة لها أن تعقلها؛ والممكن في مثل هذا الجوهر<sup>(٢)</sup> واجب: إذ هو جوهر لا يتغير، بل فرض على كماله<sup>(٣)</sup> الأول. فتكون المعقولات التي بلا واسطة معقولة له، والتي لتلك<sup>(٤)</sup> بلا واسطة معقولة له<sup>(٥)</sup>، والتي يلزم من اجتماعها معقولة له. فيكون العالم العقلي معقولاً لها. وهو الحياة العقلية التي بين أمرها في كتبه<sup>(٦)</sup>، وأنها أفضل كل<sup>(٧)</sup> حياة وألذ كل حياة. فإن<sup>(٨)</sup> اللذات الحسية والنطقية كلها قاصرة عنه، فقال: «في العالم العقلي»، [١٤٦ ب] أي في عالم التجرد<sup>(٩)</sup> من العلائق المادية لا يتخالطها ولا يلتفت إليها ولا يلبس شيئاً من أحوالها. وقال: «نابت فيه دائماً<sup>(١٠)</sup> لا يزول عنه»، أي<sup>(١١)</sup> ليس هذا التجرد والتفرد يكون وقتاً دون وقت، بل دائماً، لأن سببه هو الاستغناء بالكمال الأول<sup>(١٢)</sup> في الوجود عن كمال يطلب من بعد ثابت دائم<sup>(١٣)</sup>، ولا مرتبة له يطلبها ولا كمال ينحوه ولا يشتاق غير ما حصله له<sup>(١٤)</sup>.

(ح) قال: «وكل جوهر عقلي»، أي من حيث هو جوهر مستغن عن أن يقوم بالمادة، «يناله شوق»، أي يحتاج أن يحصل شيء غير حاصل له، «فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط»، أي من حيث ليس واجداً للكمال<sup>(١٥)</sup> في أول ما به يتجوه فهو في درجة ثانية، أي لا يكون عقلياً صرفاً في قوام ذاته وفي كمال ذاته الذي يتلو قوامه؛ بل وإن كان من حيث ذاته مجرداً عن المادة، فإنه في حيث كمال ذاته الذي يكون له بعد، ما لم يكن يحتاج إلى مادة. وأما البرهان على ذلك فقد صح<sup>(١٦)</sup>، وهو أن كل حالة تكون بعد ما لم تكن فإنها تتعلق بالحركات الجسمانية وتنسب إلى الحركة المستديرة، فإن<sup>(١٧)</sup> ذلك البرهان لم يتم من حيث إن التجرد والتغير جسماني، بل من حيث هو تجرد<sup>(١٨)</sup> وتغير. وإذا كان كذلك لم يجوز أن يكون مثل هذا الجوهر الذي ليس له كماله<sup>(١٩)</sup> مع أول تجوهره، عقلياً

(ج) : شرح الفقرة : « وكل جوهر عقلي له شوق ما ، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له . وإذا استغاد العقل شوقاً ما ، سلك بذلك الشوق إلى سلك ما » ( ص ٥٥ هـ الخ ) .

(١) حالها له (٢) هذه الجواهر (٣) كمال (٤) لذلك (٥) له : ناقصة في ت (٦) قد أمرها في فنه (٧) كمال (٨) فإن (٩) التجرد من (١٠) دائم (١١) إذ (١٢) وهو الاستكمال بالكمال في الوجود عنه كمال (١٣) ودائم (١٤) حصل له (١٥) واجد الكمال (١٦) صح (١٧) قال : ذلك ... (١٨) مجدد (١٩) كالا ، لأنه مع أول جوهره

صرفاً أي مجرداً عن المادة وعلاقتها من كل وجه . فإذا استغاد العقل شوقاً كان طلبه لما يشتاق إليه في قبيل<sup>(١)</sup> غير قبيل العقل . فإن قبيل العقل قبيل جلي ساطع مبذول إنما يحصل فيضه للشيء بسبب أنه لا شك ولا<sup>(٢)</sup> نقص في جوهره ، فإن كان يمكنه أن يعدم<sup>(٣)</sup> ذلك النقص وكان له أن يشتاق إلى مفارقه<sup>(٤)</sup> ، لزم ضرورة أن يطلب ذلك من حيز التغير ، لا من حيز الثبات<sup>(٥)</sup> فإن حيز الثبات لم يبخل عليه بإزالة النقص قصداً ، بل لتصور فيه ، واحتياج منه إلى صفال يحصل له في جناب آخر .

(د) قوله : « يَرها<sup>(٦)</sup> في العقل » ، تحريف : فإن النفس لو كانت رأيت العالم العقلي لسكانت<sup>(٧)</sup> استكملت ، لأن رؤية الشيء<sup>(٨)</sup> هو قبول صورته ؛ ولكن مغزاه إلى رؤية الأشياء التي في العقل ، أي<sup>(٩)</sup> يشتاق إلى أن يراها في العقل . وبالجملة ، فإن الشوق<sup>(١٠)</sup> يكون جملةً غير مُفصَّلة ، كمن يشتاق إلى الجماع ولم يعرفه ولا جرب لذته ، وكالحَيوانات الغير الناطقة في ذلك فإنها<sup>(١١)</sup> تشتاق إلى جملة لا تنفصل إلا عند النيل .

(هـ) أي احتاج إلى أن يصير مافيه بالقوة من الاستكس بالصور العقلية موجوداً بالفعل . (و) يجب أن يقال : ويشد شوقه إلى العالم الحسي ، لما بيننا<sup>(١٢)</sup> من أنه العالم الذي فيه يطلب التجرد<sup>(١٣)</sup> .

(ز) أي < أن ><sup>(١٤)</sup> النفس شيء عقلي مجرد الذات عن المادة ، قد صارت له صورة

(د) : « ولا يبقى في موضعه الأول لأنه يفتاق إلى الفصل كثيراً وإلى زين الأشياء التي رآها في العقل » ( ص ٥٥ هـ الخ ) .  
(هـ) : « كذلك العقل إذا تصوّر بصورة الشوق للشئ إليه < احتاج > لكي أن يخرج لكي العقل بما فيه من الصورة » ( ص ٥٥ هـ الخ ) .  
(و) : « ويحرم على ذلك حرصاً شديداً ويتنفض فيخترجها إلى العقل لشوقه إلى العالم الحسي » ( ص ٥٥ هـ ١٠ - ١١ ) .

(ز) : « فالنفس إذاً إنما هي عقل تُصوّر بصور الشوق » ( ص ٥٥ هـ ١٢ - ١٣ ) .

(١) قبل — كذلك في بقية ما ورد فيه هذا اللفظ في هذين السطرين  
(٢) لا قبيل ولسبب قصص ... (٣) يتقدم (٤) مقارنته  
(٥) أن يطلب ذلك من حيز الثبات فإن حيز الثبات ... (٦) وأما في ...  
(٧) كانت (٨) للشيء (٩) أي أنه يراها (١٠) التشوق  
(١١) ذلك لأنها تشتاق... (١٢) من : ناقصة (١٣) التجرد (١٤) الزيادة عن ت

شوق إلى العالم الحسى . فإما صارت له هذه الصورة — وبها تتصل بالعالم الحسى — تكون نفساً ؛ وأنها إما هي نفس لأنها كمال نفس طبيعي آلى .

(ح) أى أن النفس قد يكون ما تُستكمل به مما<sup>(٢)</sup> تشوقُ إليه أسراً كلياً ، وقد يكون أسراً جزئياً . فإن كان أسراً كلياً صير<sup>(٣)</sup> صورته الكلية بالفعل وتصرف فيه تصرفاً كلياً من غير أن يفارق عالمها العقلى الكلى ، أى أن هذا العقل للنفس وإن كانت<sup>(٤)</sup> في البدن بوجه ما يصح بذاتها ومن حيث تتصل بالعقول الفعالة ، غير مفارق لها ، أى بالإقبال نحو غيرها . وإن [١٤٧] كان ذلك الشوق إلى الأشياء الجزئية التى هي صور في مواد<sup>(٥)</sup> محاكية للصور الكلية زينتها النفس وزادتها نقاء وحسناً ، وسائر ذلك<sup>(٦)</sup> . أى أن النفس يزيدنا حسناً بما يجردنا التجريدات المذكورة في كتب « النفس » و « الحس والمحسوس » . وأفضل ذلك التجريد العقلى الذى يَقْشُرُ<sup>(٧)</sup> عنها اللواحق المادية والأشياء التى هي فيها كالغطاء ، لأنها تظن أنها من<sup>(٨)</sup> جواهر تلك الصورة<sup>(٩)</sup> ولا تكون ؛ مثل أحوال محسوسة تظن أنها من حقيقة الأشياء فيها<sup>(١٠)</sup> ، ولا تكون كذلك ، بل النفس الناطقة تنزهها عن تلك<sup>(١١)</sup> القشور وتجردها<sup>(١٢)</sup> عن اللواحق<sup>(١٣)</sup> القريبة وتتصرف فيها تصرفاً أفضل من تصرف العالم القريبة<sup>(١٤)</sup> التى هي<sup>(١٥)</sup> بحسب ما ذكرها هنا للأجرام السماوية . وذلك أن اللعل القريبة<sup>(١٤)</sup> أُلصقت للصور بمواد ولواحق للمواد ، لكنه<sup>(١٦)</sup> يجب أن تعلم<sup>(١٧)</sup> أن نصيب الأجرام السماوية الإعداد والتهيئة والتدرج ؛ وكما أن<sup>(١٨)</sup> الصور النوعية فائضة من المبادئ الغير الجسمانية ،

(ح) : « غير أن النفس ربما اشتافت شوقاً كلياً وربما اشتافت شوقاً جزئياً . فإذا اشتافت شوقاً كلياً صوّرت الصور الكلية فلا ، ودبرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير أن يفارق عالمها الكلى . وإذا اشتافت إلى الأشياء الجزئية التى هي صور تصورها الكلية ، زينتها وزادتها نقاهاً وحسناً وأسّلت ما عرض فيها من خطأ ، ودبرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير علتها القريبة التى هي الأجرام السماوية » (س ٥ س ١٣ الخ) .

- (١) فيما قد يكون نفساً (٢) بما (٣) صورت (٤) كان  
(٥) مواد ناقصة (٦) وصار ذلك إلى أن  
(٧) يغير (٨) فى (٩) الصور (١٠) فيه لا تكون ...  
(١١) ذلك (١٢) تجردها (١٣) اللون (وفى هامشها : الكون)  
(١٤) القريبة (١٥) تكون (١٦) ولكنه (١٧) تعمل  
(١٨) فى م : وكال الصور... التصحيح عن ت

إلا أنه إنما ذكر الأجرام السماوية لأنها هي التى تلحق بتلك الصورة فيما يحصلها من تأثير القشور للمادية . وأما المبادئ الغير الجسمانية فإنما تفيض منها الصور على قياس ما هي فيها ، لكن إذا اتصلت بالممثل<sup>(١)</sup> السماوى خالطت قرائن لم يكن منها بد ، وقد تتأدى<sup>(٢)</sup> إليها الأفعال والانفعالات المتصلة بين الأمور السماوية والأرضية حين صار لكل شئ منها نصيب بحسبه .

(ط) قال : هي مفارقة للبدن عند انتقاضه وتحلله ، أى النفس الإنسانية<sup>(٣)</sup> التى هي الأصل ولها هذه < القوى ><sup>(٤)</sup> : فإن الصحيح أن للإنسان ولكل حيوان نفساً واحدة ، ولها قوى عدة ، وأنها أصل<sup>(٥)</sup> لانبعاث القوى . وأما أن القوى تبقى معها ، فهو بحث آخر .  
(ي) أى أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن فإنها إذا فارقت البدن رجعت إلى عالمها بأهون سعى . أقول : إن النفس لصلقت بالبدن ليكون لها الزينة<sup>(٦)</sup> التى تختص بالأمور العقلية ، وهو الزينة<sup>(٧)</sup> العقلية ، وليكون لها إمكان اتصال بالجواهر<sup>(٧)</sup> العالية التى لها اللذة الحقيقية والجمال<sup>(٨)</sup> الحقيقى والبهاء الحقيقى ، فسبيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط<sup>(٩)</sup> . ومن المعلوم أن اشتغال<sup>(١٠)</sup> النفس بالجانب الأدنى يصدده عن الجانب الأعلى ، كما أن إقباله على الجانب الأعلى يصدده عن الجانب الأسفل ؛ فإن النفس ليست بمخالطة<sup>(١١)</sup> للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصددها<sup>(١٢)</sup> عن الكمال العلوئى إذا<sup>(١٣)</sup> لم يقع استعمالها على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئة عرض للنفس من

(ط) : فإن الأنفس كلها حية ، انبعثت من بدء واحد ؛ إلا أن لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرام ولا تقل التجزئة . فأما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية وحيوانية وخطيئة ، وهي مفارقة البدن عند انتقاضه وتحليله « (س ٦ س ١٤ الخ) .  
(ي) : « غير أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن ، إذا فارقت الحس ، فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث » (س ٦ س ١٧ — س ١٩) .

- (١) فى م : التمهيد ؛ والتصحيح عن ت  
(٢) فى م : التمهيد ؛ والتصحيح عن ت  
(٣) انتقاضه وتحلله الإنسانية  
(٤) فى م : أصل القوى لانبعاث القوى  
(٥) فى م : أصل القوى لانبعاث القوى  
(٦) الجواهر (٨) الكمال  
(٩) ومن المعلوم اشتغال بالجانب ...  
(١٠) بمخالطة  
(١١) بمخالطة  
(١٢) بصددها (١٣) أو

الإقبال . فإذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات اتقيادية للأموال البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعد البدن على الجملة التي كانت في البدن ، فتكون مصدودة<sup>(١)</sup> عن العالم العلوي : ويعنى بالأوساخ زوائد رديئة رذيلة<sup>(٢)</sup> غير طبيعية ولا مناسبة لتزم الشيء الذي هو بالقياس إليها تقي . فإذا فارقت النفس البدن وهيئاتها استعلائية<sup>(٣)</sup> ، بقيت متصلة بالعالم الأعلى ، لاسبسة الجمال الأبهى ، منقطعة عن العالم الذي كانت فيه .

( يا ) أى إذا فارقت البدن لم تتصل إلا بتعب شديد أى [ ١٤٧ ب ] : تقامى عذابا شديدا كبيرا حتى<sup>(٤)</sup> يمتحى عنها كل دنس ووسخ يعلق بها من البدن لأنها إنما تستبقى<sup>(٥)</sup> بالأفعال الرديئة<sup>(٦)</sup> . فإذا تمطلت جاز أن يبطل ، بل وجب . فإن قال قائل : كما أن الهيئات والكمالات التي ستحدث للنفس لا تتم إلا بالبدن على ما ادعيتم وبيئتم ، فكذلك<sup>(٧)</sup> بطلان الهيئات لا يكون إلا بالبدن ، فإن الشيء لا يبطل بذاته ؛ وليس حكم البطلان إلا بحكم التجدد ، فإننا نعلم أن سبب عدمه بعد ما كان موجودا إما أن يكون هيئة النفس الناطقة المفردة بطبيعتها التي تخصها عند انخلائها من البدن ، أو سبب من الأسباب التي من خارج ، من الأسباب القائمة التي ليست على سبيل التجدد<sup>(٨)</sup> أو سبب من الأسباب المتجددة ؛ أو تكون تلك الهيئة لا تبطل أصلا . ولو كانت الملة في ذلك هيئة النفس الناطقة أو شيئا من اللعل القائمة ، لوجب أن تكون النفس كما تتجرد عن البدن تتخلص عن تلك الأوساخ ولا يكون تركيبها<sup>(٩)</sup> وهي في البدن ولربايتها وهي متعلقة بهذا العلم — فائدة : بل سواء كانت وسخة أو نقية غائلتاها عند المفارقة واحدة . وذلك أنه لا يجوز أن يحصل للأوساخ من نفسها ضمف بلا علة ولا للمؤثرات فيها قوة جديدة بلا علة ، بل إذا لم يكن تجددُ حال كانت الأمور كما

( يا ) : « وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدة انتماسها في لذات البدن وشبهواته ، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد حتى تُتَلَقَّى عنها كل وسخ وذنس علق بها في البدن » ( س ٧ ص ١ الخ ) .

- ( ١ ) صموده — وهو تحريف ظاهر  
( ٢ ) رذلة ( ٣ ) استعلائية  
( ٤ ) حتى : ناقصة  
( ٥ ) تسقيف ( ٦ ) وإذا  
( ٧ ) ولا يكون له كسبها  
( ٨ ) ( ٨ ) وأى  
( ٩ ) كذلك

هي وبقيت ثابتة . فيجب إذن أن يكون التبقى عن الأوساخ لا يتأخر عن مفارقة النفس البدن . فإذا كان السبب فيه شيئا من أسباب التجدد فلعله التناسخ في بدن آخر . لكنه إن كان في أبدان البهائم والسيباع ، فالأولى أن تكون مثل هذه الأبدان أشد تأكيذا للأوساخ لا ماحية لها . فإن كان بدن آخر من أبدان الناس ، فالحال في ذلك البدن كالحال في هذا البدن<sup>(١)</sup> . وهل للأغلب الأكثرى إلا أن يغلب القوى الحسية في الأبدان ؟ والطبيعة لا تعلق أعراض المصالح بالأموال التي لا تكون بالتساوى أو بالأقل . وإن كان سبب التجدد حركات سماوية أو أموراً أخرى تتعلق بالحركة ، فسيصير<sup>(٢)</sup> الشيء البريء عن المادة مصكوكا<sup>(٣)</sup> عن الحركات الجسمانية من غير أن يكون له ذلك بتوسط مادة يشاركها . ففعل الحق هو أن تلك الهيئات تبقى في النفوس راسخة لا تبطل أصلا . والجواب عن ذلك إحالة على « الحكمة المشرقية » .

( تب )<sup>(٤)</sup> قال : « ثم ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه » ، أى تبقى مختصة بمجة عالمها الذي منه ابتدأ وجودها من غير أن تهلك أو تبيد . قال : « ولا يمكن أن يعرض للإفساد لآنية من الآنيات التي مكانها عالم التجرد عن المادة والثبات لأن تلك الآنيات آنيات بالحقيقة » ؛ أى ليس يخالطها المادة فتخالطها ما<sup>(٥)</sup> بالقوة في جوهرها الموجود لها . قال : « لأنها آنيات لا تَدْتَرُ ولا تبيد ، كما قلنا » ، أى من أن قابل الفساد ذو مادة . غضب الله هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملكوته الأعلى الذي هناك القبطة العليا والبهجة الأوفى<sup>(٦)</sup> . وحرصهم على أن يستغفروا هو لتأديبهم بالهيئات الغريبة المضادة واشتياقهم إلى أصدادها . فأما الترحم على الموتى فهو من جنس استمداد الفيض الإلهي بالأدعية . ولتطلب من « الحكمة المشرقية » .

( يب ) : « ثم هي ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه من غير أنها تهلك وتبيد ، كما ظن أناس ، لأنها متعلقة ببدنها وإن بعدت منه ونأت . ولم يكن أن يهلك أتية من الآنيات لأنها آنيات حتى لا تدثر ولا تهلك كما قلنا مراراً » ( س ٨ ص ٤ الخ ) .

- ( ١ ) كالحال في هذا البدن : ناقصة ( ٢ ) فيصير ( ٣ ) صك الباب : أغلقة ، أى ممنوعاً  
( ٤ ) الترقيم يختلف في النسخين هنا ، ففي ت رقم : يا ( ٥ ) ما : ناقصة  
( ٦ ) يمكن أن تقرأ في ت : الأولى

(يجز) قال: «حجبت الفكرة<sup>(١)</sup> عن ذلك النور والبهاء»، أقول إن صريح التجرد والإقبال على الحق<sup>(٢)</sup> ممتننٌ بالنقص عن الوصول إليه [١٤٨]، فكيف إذا لمح<sup>(٣)</sup> في الذهن غير الذي تتوصل منه إليه؟ وذلك الغير هو المبادئ المطلوبة للفكرة. فإن النفس إذا اشتغلت بشيء انصرفت عن غيره وحجبت عنه وإن كانت الفكرة<sup>(٤)</sup> <عنه> قد تنهج سبيلا إلى كثير من إدراك معنى الربوبية. لكن الإدراك شيء، والمشاهدة<sup>(٥)</sup> الحقة شيء؛ والمشاهدة الحقة تالية<sup>(٦)</sup> للإدراك إذا صرفت الهمة إلى الواحد الحق وقطعت عن كل خارج وعائق به ينظر<sup>(٧)</sup> (وخالج = فطم) إليه، حتى كان مع الإدراك شعور بالمدرک من حيث المدرک المناسب للذيد الذي هو بهجة النفس الزكية التي هي في حالها تلك، والمخلصة<sup>(٨)</sup> عن كل محنة، الواصلة إلى العشق<sup>(٩)</sup> الذي هو بذاته عشيق<sup>(٩)</sup>، لا من حيث هو مدرک فقط ومعقول، بل من حيث هو عشيق<sup>(٩)</sup> في جوهره. ولما كان الإدراك قد تحجب عنه الشواغل، فكيف المشاهدة الحقة! وأقول إن هذا الأمر لا يثبتك عنه<sup>(١٠)</sup> إلا التجربة، وليس مما يعقل بالقياس، فإن<sup>(١١)</sup> في كل واحد من الأمور الحسية بل أكثر ما يدرك منها بالقياس<sup>(١٢)</sup>، وخواص أحواله تعلم بالتجربة، وكما أن الطعم لا يلحق بالقياس وكذلك كنه اللذات الحسية؛ بل أكثر ما يدرك منها بالقياس إثباتها للمهم<sup>(١٣)</sup> عن التفصيل، كذلك في اللذة العقلية وكنه أحوال المشاهدة للجمال الأعلى إنما يعطيك القياس منها أنها أفضل بهجة. وأما خاصيتها فليس ينبيك إلا الباشرة وليس كلُّ بميسر<sup>(١٤)</sup> لها.

(يد) الجزء في التعارف الظاهر يراده ما يقابل به سعي ما من خير وشر يكون

(يجز) : « فإذا مرت في عالم الفكرة والرؤية، حجبت الفكرة عن ذلك النور والبهاء » (س ٨  
س ١٤ — س ١٥).  
(يد) : « وتذكرت عند ذلك ارقطيلوس، فإنه مر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرس على  
الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى. وقال: إن من حرس على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جوزي  
بأحسن الجزاء اضطراً » (س ٩ س ٣ — س ٥).

(١) الفكر (٢) مملوء (٣) سنح في الذكر  
(٤) الزيادة عن ت (٥) والمشاهدة الحقة شيء: ناقصة (٦) ثابتة  
(٧) في م: نظراً، والتصحيح عن ت (٨) كالمخلصة (٩) عشق (١٠) عنه: ناقصة  
(١١) في: ناقصة (١٢) والأمور العقلية أحوال تعلم بالقياس وخواص  
(١٣) المهم عن التفضل كذلك كنه اللذة العقلية (١٤) ميسر لها

بإزائه وفي هذا الموضع قد جعل السعي تكلف النفس الإعراض عن عشيقها الأول الذي هو البدن منبهاً للعشيق الحقيقي، وذلك في أول الأمر جُشمة<sup>(١)</sup> ما يحتاج إلى رياضة حتى يصير كالغريزة فتكون السعادة الأخروية<sup>(٢)</sup> جزءاً بإزاء هذا السعي.

(يه) قال: « فلما أخطأت، أي لما كانت ناقصة<sup>(٣)</sup> لم يمكن أن يوجد أول وجودها إلا كذلك؛ « سقطت » أي احتاجت<sup>(٤)</sup> أن تنزل مثلاً عن مكانها متصلة بالعالم الحسي. قال: « وإنما صارت في هذا العالم فراراً من سخط الله > تعالى < أي فراراً من أن تكون ناقصة الجوهر<sup>(٥)</sup> فتبقى بعيدة عن عناية الله > تعالى <<sup>(٥)</sup>. التأويل في ذكر بعضهم للتناسخ<sup>(٦)</sup> أن النفس الرديئة بعد<sup>(٧)</sup> مفارقة البدن تكون في هيئات بدنية رديئة؛ وإنما يُشعر بأذاها<sup>(٨)</sup> حينئذ، فتكون كأنها معادة إلى البدن ور بما<sup>(٩)</sup> كان ذلك يتخيل<sup>(١٠)</sup> إليها نوعاً من التخيل قد أشير إليه<sup>(١١)</sup> في كتبه.

(يو) كأنه يقول: إن النفس إنما صارت إلى هذا<sup>(١٢)</sup> العالم رحمة من الله على هذا العالم وتزييناً له، بأن تكون فيه حياة وعقل. فإنه ما كان يكون هذا العالم متقناً<sup>(١٣)</sup> الإتيان التام وقد نحس<sup>(١٤)</sup> ما هو ممكن من الحياة العتية. وإذا < كان > ذلك ممكناً لها، وجب أن يفيض من العناية الإلهية التي هي جود محض، ثم لم يمكن أن يكون لأجزاء<sup>(١٥)</sup> هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها، فلهذا أسكن<sup>(١٦)</sup> فيها النفس لئيم<sup>(١٧)</sup> به هذا العالم وليكون فيه<sup>(١٨)</sup> من كل شيء مما في العالم العقلي ما يمكن، أي فتكون المادة الجسمانية

(يه) : « وأما أنبادوقليس فقال إن الأفسس إنما كانت في المسكان العالي الشريف، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم » (س ٩ س ٩ — س ١٠).  
(يو) : « ولأنما صار هو أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سخط الله تعالى » (س ٩ س ١٠ — س ١١)  
(يو) : « ذكر أفلاطون هذا العالم ومدحه، فقال إنه جوهر شريف سعيد، وإن النفس إنما صارت =

(١) لم نجد هذا المصدر في كتب اللغة، ولعلها في الأصل: جشامة. وفي ت: جسمية  
(٢) في م: الأخرى؛ والذي أئتمناه عن ت (٣) أي لما كانت أي لا كان. وهو تحريف  
(٤) م: احتاج، والثبت عن ت (٥) الزيادة عن ت (٦) اللذات  
(٧) التناسخ (٨) بعد: ناقصة  
(٩) بإزائها (١٠) وإنما (١١) يتخيل (١٢) أشير به في كتب  
(١٣) هذه. والسكلام ساقط بعدها حتى قولي متقناً (١٤) مستغنى (١٥) ما هو له من  
(١٦) الأجزاء (١٧) سكن (١٨) لئيم (١٩) منه في



فيه مصورا بصورة هي محكية للصورة العقلية الحقة التي في عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كاهناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك .

( يز ) نعيمٌ محكم بأن جعل مبدأ الحق المقول والشئ الموجود في المحسوس وهو الموجود الجرماني ، واحداً وهو الحق الأول ؛ ونعيمٌ ما قال : « إن الخير لا يليق بشيء... إلا به » لأن الخير في كل شيء هو كونه على أتم أنحاء وجوده الذي يخصه . وكل شيء [ ١٤٨ ] باعتبار (١) في نفسه مقطوعاً عنه الاعتبار (٢) المتعلق بالأمر الإلهي ، مستحق للبطلان وهو غاية الشر ؛ وإنما يأتيه الوجود والخير الذي يخصه ، منه . فكل (٣) شيء كأنه خُطِطَ من شرٍ وخير : فإنه باعتبار نفسه ناقص لاخيره ، و باعتبار الأول مستفيد للخير بحسب منزلته ومرتبه . والأول وجوده وكاله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شيء آخر ، وغيره لا يخلو من أحد حالين : إما أن يكون تارة بالقوة على كاله وتارة بالفعل ؛ وإما أن يكون أفضل من هذا ، فلا يكون له الكون بالفعل من ذاته بل من غيره ، فيكون ليس له الكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل إذا اعتبر بذاته لم يكن له الكون بالفعل ، ولا أيضاً كان ممتنعاً فيكون الذي يلزمه باعتبار ذاته الإمكان ، وهو قوة ما بوجه آخر ، إلا أنه قُرِنَ بإمكانه وجوبٌ من غيره . ولا تناقض بين (٤) كون الشيء ممكناً بحسب ذاته واجباً من غيره (٥) . وأما الأول فواجب من نفسه ، عزَّتْ قدرته .

في هذا العالم من فعل الباري الخبير . فإن الباري لا خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه ، ليكون هذا العالم حياً ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب ، إذا كان هذا العالم عظيمًا متقناً في غاية الاتقان ، أن يكون غير ذي عقل . ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس . فلهذه العلة أرسل الباري النفس إلى هذا العالم وأسكنها ( في الأصل المطبوع : وأمكنها ) فيه ثم أرسل أنفسنا فسكنت في أبادتنا ليكون هذا العالم كاملاً ( س ١١ س ١ وما يليه ) .

( يز ) : « إن علة الأنبياء الحقة التي لا أجرام لها ، والأشياء الحسية ذوات الأجرام ، واحدة ، وهي الأنية الأولى الحق ، ونسبى بذلك الباري الخالق عز اسمه . ثم قال (أي أفلاطون) : إن الباري الأول الذي هو علة الأنبياء العقلية الدائمة والأنبياء الحسية الدائرة ، وهو الخير المحض ، والخير لا يليق بشيء من الأشياء إلا به » ( س ١٢ س ١٠ وما يليه ) .

(١) باعتبار (٢) والاعتبار (٣) وكل (٤) من غير ذاته (٥) من غير ذاته

( محج ) أقول : إن صدور الفعل (١) عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول لا بزمان ، بل بحسب الذات على ما صحح في الكتب . لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلية ، واقتفروا إلى ذكر القبليّة ، وكانت القبليّة (٢) في اللفظ تتناول الزمان ، وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب — أوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زماني ، وأن تقدمه تقدمٌ زماني . وذلك باطل .

## المقالة والميمر الثاني

( آ ) سأل : « إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلي ، فانتقول ؟ » ، أي ما تحصله بالفعل ؛ « وما تذكر ؟ » أي تسترجع شيئاً غائباً عن الذهن . فقول إنها إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها فإنما يجوز (٣) أن يكون فيها بالفعل والرأي وسائر ما يفعل ، ما يليق بذلك العالم الذي هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التي فيها هيئة الوجود كله فينتقش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتم ختى يحتاج إلى أن يفعل فضلاً ينال به كالا ، ويقول قولاً ينال به كالا (٤) . وذلك هو الفسكو والذكر (٥) ونحوه ، فإنها تُنتَقَشُ بنقش الوجود كله فلا يحتاج إلى طلب لنقش آخر فلا تنصرف في شيء ما (٦) مما (٧)

( ب ) : « وما أحسن وما أصوب ما وصف الفيلسوفُ الباري تعالى ذقال إنه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلها ! غير أنه ينبغي لسامع قول الفيلسوف أن ينظر فيقوم عليه أنه قال إن الباري تعالى إنما خلق الخلق في زمان . فإنه وإن توهم ذلك عليه من لفظه وكلامه ، فإنه إنما لفظ بذلك إرادة أن يتبع عادة الأولين . فإنه إنما اضطر الأولون إلى ذكر زمان في بدء الخلق لأنهم أرادوا وصف كون الأشياء ، فاضطروا إلى أن يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصفهم الخليفة التي لم تكن في زمان البتة » ( س ١٣ س ١١ الخ ) .

( ٢ ) : « إن سأل سائل فقال : إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلي وصارت مع تلك الجواهر العقلية ، فما الذي تقول وما الذي تذكر ؟ قلنا إن النفس إذا صارت في ذلك المسكان العقلي إنما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الصريف . إلا أنه لا يكون هناك شيء يضطرها أن تفعل وتقول » ( س ١٤ س ١١ — س ١٥ ) .

( ١ ) العقل ( ٢ ) وكانت القبليّة : ناقصة

( ٣ ) فإنه يجوز... الذي : ناقصة ( ٤ ) ويقول قولاً ينال به كالا : ناقصة

( ٥ ) الفكر ناقصة ، والذكر : مكررة ( ٦ ) بشيء

( ٧ ) شيء مما كان ...

كان في هذا العالم وفي تحصيلها على حياتها<sup>(١)</sup> الجزئية طالبا لها من حيث كانت جزئية . ولا يجوز أن تنالها من حيث إنها جزئية ، فقد علم أن النفس بمجرد ذاتها لا تباشر المعاني من حيث هي<sup>(٢)</sup> جزئية ، والنفس الزكية تُعْرَضُ عن هذا العالم وهي متصلة بعدد بالبدن ولا تحفظ ما يجري فيه عليه ، ولا أحببت أن تذكره : فكيف الفائز <ة><sup>(٣)</sup> بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق !

(ب) العالم الأعلى في حيز السرمد والدمر هو عالم ثباتي ليس عالم التجدد الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر ، إنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعاني العقلية الصرفة والمعاني العقلية التي تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، فكذلك حال أنفسنا<sup>(٤)</sup> . والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور العقول حصلت في الجواهر التي في ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ، وقد بين ذلك فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال حتى إنه لا<sup>(٥)</sup> يقع أيضا المعنى الكلي تقدم زماني على المعنى الجزئي كما يقع ههنا حين تُكْتَسَبُ المعلومات «فيحصل الكلي أولا، ثم تأتي الحال الزمانية» <ف> يحصل التفصيل» ، بل يكون العلم بالجميل من حيث هو مجمل ، والفصل من حيث هو مفصل معاً ، لا يفصل بينهما الزمان . وإذا كان هكذا في الجوهر الذي هو كالتام ، فكذلك هو في [ ١٤٩ ] الجوهر الذي هو كالشَمْع : فإن نسبة الجوهر الذي هو كالشَمْع حين ترتفع<sup>(٦)</sup> العوائق إلى الذي هو كالتام نسبة واحدة فلا<sup>(٧)</sup> يتقدم فيها انتقاش عنه ولا يتأخر آخر ، بل الشكل معاً . وتقول إن كل شيء ، كلياً كان أو جزئياً ، تحصل صورته في هذا العالم ، وكل جزئي فإنه مدرك هناك على الجهة التي لزم من أسبابه ، وهي جهة تجعل الجزئي كلياً — قد بين

(ب) : إن كل علم كائن في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ، لأن الأشياء التي في ذلك العالم كونت بغير زمان . فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان . ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تتفكر فيها ههنا بغير زمان ، ولا تحتاج أن تذكرها لأنها كالتى الحاضر عندها . فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تنيب عنها إذا كانت في العالم الأعلى (س ٥ ص ١٨ — س ١٦ ص ٤) .

- |                             |             |                  |
|-----------------------------|-------------|------------------|
| (١) ثباتها — وهو تحريف      | (٢) هو      | (٣) الزيادة عن ت |
| (٤) الفساد — وهو تحريف      | (٥) إنه يقع | (٦) ترفع         |
| (٧) م : ولا ، والتصحيح عن ت |             |                  |

ذلك وبين أنه لا بأس من أن تكون معلومات غير متناهية ، فإن امتناع غير المتناهي إنما يكون في أشياء مخصوصة .

(ح) إن السائل سأل فقال : إنك لم تثبت في القضية أن العقل يعقل كل شيء من ذاته ، ولعله يعقل أشياء<sup>(١)</sup> أخرى لا من ذاتها بل من ذات تلك الأشياء ؛ وما المانع <عن><sup>(٢)</sup> أن يكون هذا هو العقل أيضا ، وإن لم يكن التقدم والتأخر في ذلك زمانيا ؟ فأجاب<sup>(٣)</sup> فقال : إن العقول الفعالة تعقل جميع الأشياء من ذاتها كما تعقل المعلولات<sup>(٤)</sup> عن عللها الموجبة لها . فإن الشيء إنما يعقل وجوده من جهة ما يجب وجوده ، إلا وجود المبدأ الأول الحق : فإنه لا يمكن أن تكون العقول الفعالة تعقل ذاتها<sup>(٥)</sup> ، فتجب عن عقولها ذاتها وجوب المبدأ الأول ، فإن وجوب المبدأ الأول ليس عن ذاتها بل وجوب ذاتها عنه . بل يجب أن يكون عقلا للمبدأ الأول لها هو<sup>(٦)</sup> من جهة تجلي المبدأ الأول لها . فإذا تجلت لها عقلته ، وعقلت ذاتها ، وعقلت كل شيء في الدرجات الثلاثة . لكن لقاتل أن يقول : إن العقل الفعال إذا عقل<sup>(٧)</sup> من ذاته أن وجوبه من غيره ، عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال ، وهو عكس البرهان ، فجاز من هذه<sup>(٨)</sup> السبيل أن يعقل من ذاته المبدأ الأول . فنقول : إنه إن كان كذلك فالتصرف<sup>(٩)</sup> الذي استعمله من الحركة صحيح ، لأنه إذا عقل وجود ذاته<sup>(١٠)</sup> عن غيره ، ووجود ذاته هو عقلته ، فتكون عقلته تلك عن غيره ، فيكون<sup>(١١)</sup> نائلاً — لكونه عقلا — ذلك العقل عن غيره . وأما وجوده عقلا لشيء بعده فليس يكون إلا عن ذاته ، لأن كونه عقلا لشيء بعده معلول لكونه عقلا لذاته ، لأن عقلته في ذاته علة لعقلته<sup>(١٢)</sup> في غيره ، إذ ذاته الذي

(ج) : \* فإن قال قائل : إن العقل إذا لم يرد علم الشيء ولم يلق بصره على شيء ، فلا محالة أنه فارغ خالٍ عن كل شيء . وهذا محال ؛ لأن من شأن العقل أن يعقل دائماً ؛ وإن كان يعقل دائماً فإنه لا محالة يلقى بصره على الأشياء دائماً . فلا يكون هو ما هو بالفعل أبداً . وهذا قبيح جدا . قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً . فإذا عقل العقل (في المطبوع : فإذا العقل) ذاته ، فقد عقل الأشياء كلها . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها ، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون أحاط بجميع الأشياء التي دونه (س ١٨ ص ١٩ — س ١٩ ص ٧) .

- |                                   |                              |
|-----------------------------------|------------------------------|
| (١) الأشياء أخرى — وهو تحريف ظاهر | (٢) الزيادة عن ت             |
| (٣) وقال                          | (٤) من                       |
| (٥) يكون من ...                   | (٦) عقلت                     |
| (٧) فالجسر                        | (٨) هذا                      |
| (٩) العقلية                       | (١٠) ذواته هو عقلته          |
|                                   | (١١) الكلمة منزقة غير مقروءة |

هو العقلية التي تخصه ، علةً لكونه ذا عقل لغيره . فإذا نسب إلى الأول ، جاز أن تقول إنه عقل ذاته فعقل الأول . ولم يجوز أن يقول إن عقله في ذاته علةً لعقله (١) الأول التي للأول بل معاوله له إذا كان هذا الوجود العقلي ممولواً لذلك الوجود العقلي نائلاً عنه . ويشير بالتحرك إلى النائل عن غيره . وأما إذا أضفته إلى ما بعده لم (٢) يكن الصحيح أحد الوجهين دون الآخر بل كان الوجهان جميعاً إنما (٣) يكون الذي بعد في كونه معقولاً له وفي كونه ذا وجود لما عقل فائضاً عن العقل ، لا أن العقل ناله من الآخر . وهذا بعد المساحة في أن يجعل العقل التام عاقلاً أولاً وجود ذاته ثم منه وجود العقلية الذي للبدأ الأول ، بل الأوجب أنه يعقل (٤) ذاته موجوداً بعقله لعلته ، فإن ذلك هو وجه التعقل الحقيقي . وإن تعقله لعلته يكون بتجلي من العلة عليه لا يضيء (٥) بسبب البتة إلا من (٦) العلة ، ليس (٧) بسبب في ذات العقل الملول ينال به العلة فيعقله بعد عقل (٨) ذاته . فإن قال قائل : إنك قد أوردت التعقل لا من حيث ماهية المعقولات مجردة فقط ، بل من حيث وجود ماهيتها ، وأنت تعلم أن ماهياتها من حيث ماهياتها لا تتعلق في أكثر (٩) الأشياء بعضها ببعض ، إلا أن يكون أحد المعقولين جزءاً من معقول ثان هو مركب ، فيكون [١٤٩ب] ماهيته مائة (١٠) ماهيته . وإذا كان كذلك ، لم يكن يعقل الماهيات التي ليست المبادئ العقلية بأجزاء لها تابعاً بعضها لبعض (١١) والجواب أن الماهيات لا تعقل عند المبادئ من حيث هي مفردة ماهيات (١٢) متمثلة كالصور الأفلاطونية ، بل إنما تعقل (١٣) الماهية الثانية بسبب أنها توجد وتلزم من الماهية الأولى . وأما من حيث لا تلزم فيها ، فلا تعقل تفاريق متكررة (١٤) لا ينظم (١٥) بينها نظام واحد ولا يقع فيها تقدم وتأخر . فإنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون (١٦) معاً لا ترتيب فيه .

(د) إن الأنفس (١) السواوية من حيث هي جسدية ومن حيث هي (٢) محركة لا على سبيل ما يحرك المشتاق والمعشوق ، بل على سبيل ما يحرك طالب الحركة — فهي مدركة للأحوال الجسمانية بتوسط إدراكها بجسميتها إدراكاً جسمانياً جزئياً يفارق الإدراك العقلي (٣) الصرف . فهي (٤) تدرك جسدها وتحريكها لها وما يشارك أجسامها في الحركة ؛ فتدرك من ذلك ما يلزمها وينبعا (٥) من الأمور التي تنسب إليها إذا رفعت إلى مبادئها ، فيكون إدراكها لأجسامها وما بعد أجسامها (٦) على ضربٍ يليق بأجسامها . فيكون إنما تشبه (٧) بالإدراك بأجسامها من حيث تأخذ صورتها وتستنتج من صورتها صورة غيرها مما يكون ويتولد عنها وما يقارنها ويشاركها في التأثيرات الصادرة عنه . وتشوق المبادئ المفارقة على ضرب آخر ، ليس الآن الكلام فيه ، فيكون لها ذكر يليق بذلك النمط من الإدراك . وأما (٨) الأنفس الأرضية فإنها تشبه أيضاً بالأمور المدركة الأرضية (٩) وتوسطها يتوصل إلى إدراك السمويات بالحس ، ويكون ذلك ضرباً آخر من الإدراك والتشبه . وكل واحد (١٠) من التشبهين (١١) هو مرتبة نازلة بالقياس إلى التشبه بالعقل . وذكر المعاني العقلية ، وهو الانتقاش بالمعاني المعرّاة عن القشور الخاطلة لها القريبة منها ، المعرّاة عن الجزئية التي هي من غواشي المعاني المتزهة بالكيفية التي هي تجريد المعنى عن اللواحق القريبة . فلنفوس تشبهت ثلاثة : تشبه بالعقل يكون فيه كالذكري للمعاني العقلية ، وتشبه بالأجرام السواوية ، وتشبه بالأجرام الأرضية . واستحصال كل تشبه بعد زواله [و] (١٢) هو تذكري ما ، ودوامه ذكر وحفظ ما .

(د) • إن النفس إذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته ، لأن التذكر : إما أن يكون التعقل ، وإما أن يكون التوهم . والتوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة ، لكنها تكون على حال الأشياء التي تراها . أرضية كانت أم سواوية . إلا أنها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضية والسماوية ، فكل قدر ذلك تستحيل وتصير مثله « (س ٢٢ س ٧ — س ١٢) .

- (١) النفس (٢) هي : ناقصة (٣) العقل : ناقصة (٤) وهي (٥) ما يلزمها وما بعدها أجسامها وينبعا من (٦) وما بعد أجسامها : ناقصة ، ولعلها الزائدة في الرقم السابق ، نحت نقل من الناسخ واضطراب نظر . (٧) يشبه (٨) فأما (٩) فإنها ... الأرضية : ناقصة (١٠) واحد : ناقصة (١١) الشبهة (١٢) زائدة في م فقط .

- (١) العقلية (٢) ولم (٣) أن (٤) العقل (٥) يضيء : ناقصة (٦) في (٧) ليس : ناقصة (٨) عقله (٩) الأكثر — وهو تحريف (١٠) في الأصل مهالة النقط . (١١) بأجزاء تابعاً لبعض (١٢) مفرد ماهية (١٣) عقل الماهيات (١٤) منكورة (١٥) تنظم (١٦) فيكون

(هـ) إن المتوسط يتوسط على وجهين : فإن منه موصلًا ومنه حاجبًا<sup>(١)</sup> . وإذا كان المتوسط مُوصلاً<sup>(٢)</sup> ، صار بعد الاتصال كأنه غير متوسط ، لأنه إذا وصل ما يصل بالمتوسط<sup>(٣)</sup> فمن حيث وصل لا متوسط<sup>(٤)</sup> ، وإن كان من حيث به الوصول متوسط . وأما المتوسط الحاجب فهو الذي لولاه<sup>(٥)</sup> لوصل الشيء : والخير<sup>(٦)</sup> الأول يصل منه إلى الأشياء<sup>(٧)</sup> ثلاثة أشياء : أحدها الوجود ، والثاني كالات الوجود الثانية<sup>(٨)</sup> ، والثالث جلية ذاتها ونيانها ومعرفتها على الوجه الذي يمكن . فالمتوسط الموصل : إما أن يتوسط في الوجود فيكون موصلًا للوجود : وإما أن يتوسط في كالات الوجود فيكون موصلًا لكالات الوجود : وإما أن يكون موصلًا لجلية ذاته . فهناك يكون الموصل مرتفعًا إذا وصل ، فيكون الشيء<sup>(٩)</sup> مشاهدًا بجلية الحق مشاهدة بلامتوسط من حيث هي مشاهدة وإن كانت بمتوسط من حيث هي مشاهدة معلولة بجلية الحق غير محتجة بذاتها عن القوابل . وإن كان القبول لا [ ١٥٠ ] يقع إلا بتوسط فذلك توسط الإيصال . وهو رفع توسط الحجب ، فيكون المتوسط حينئذ كأنه زوال التوسيط ، وتكون جلية الحق سارية إلى أقصى ما يصح أن ينالها نيل المعرفة — وإن كثرت المتوسطات — مريانًا هاتكًا للحجب .

(و) جواب الشك أن النفس في حد<sup>(١٠)</sup> قبليتها لا يجوز أن يكون لها إدراك جزئي معين ،

(هـ) : « إن النفس إذا كانت في العالم الأعلى اشتافت إلى الخير المحض الأول . وإنما يأتيها الخير الأول بتوسط العقل . بل ، هو الذي يأتيها . وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا ينعمه مانع من أن يسلك حيث شاء . فإذا أراد النفس أنها ، ولم ينعمه مانع من ذلك ، جرمانيًا كان أو روحانيًا . وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشيء الآخر بتوسط ما يليه . فإن لم نشق النفس إلى الخير الأول واطلمت إلى العالم السفلي واشتافت إلى بعض ما فيه ، فإنها تكون في ذلك الشيء على قدر ذكرها إياه أو توهمها له » (س ٢٣ س ١ س ٩)

(و) : « فإن قال قائل : إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده ، فلا محالة أنها تتوهمه أيضًا بسد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى ؛ فإن كانت تتوهمه ، فإنها لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إذا كانت في العالم العقلي لا تذكر شيئًا من هذا العالم البتة ؛ قلنا : إن النفس ، وإن كانت تتوهم هذا قبل أن تصير فيه ، لسكتها تتوهمه بوجه عقلي . وهذا العقل إنما هو جهل لا معرفة ، غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة . وذلك أن العقل بجهل ما فوقه بجهل هو أشرف من العلم » (س ٢٣ س ١١ — س ١٧ ) .

(١) فإن منه موصل ومنه حاجب (٢) حاسلا (٣) إلى المتوسط (٤) متوسط (٥) في م ، ت : لولا هو . ووضح أيضًا (٦) الجزء (٧) الأشياء : ناقصة (٨) كذا في م ، وبنقص في ت (٩) الشرف بهذا الخلية (١٠) أو : جد ، كما في ت

فلا يكون لها شوق جزئي معين ، بل يكون نوع من الشوق كلي . وإن كان إلى جزئي كالشوق إلى الغذاء<sup>(١)</sup> مثلا حتى يتعين بسبب غير الشوق ، فلا يكون إذن الشعور < بالبدن<sup>(٢)</sup> > بحسب ذلك التقدم شعورا جزئيا . كذلك لا يكون بذكر البدن لوبقى بعمده<sup>(٣)</sup> ذكرا وهما بل عقليا غير محصص . وهذا الضرب من الإدراك — وإن سميت توها عقليا — فهو جهل بالجزئي من حيث هو جزئي . إلا أن ذلك الجهل ليس جهل نقص بل جهل شريف . وهذا كما قيل : « أن لا يعلم كثير من الأشياء أفضل من أن يعلم<sup>(٤)</sup> » . والجهل جهلان : جهل لما هو في المرتبة<sup>(٥)</sup> العالية ، و جهل لما هو في المرتبة<sup>(٥)</sup> السافلة . وكل واحد له حكم غير حكم الآخر : فالشيء العالي قد يُجهل كنهه لعجز السافل لا لسكونه مجهول الكنه ؛ والشيء السافل قد يُجهل كنهه لسكونه في ذاته مجهول كنهه<sup>(٦)</sup> الجزئي . والعقل لا يتصور فيه الحقيقة الإلهية إلا بضرب من المقاييس واعتبار اللوازم وبالأشياء الخارجة عنه كما يُفطن له من طريق الرسم . ولو كانت ذات العقل ذاتا يتوصل من ذاته إلى أن يثبت له كنه حقيقة الأول كأنه كان ذات العقل موجبة لذات الأول حتى يلزم عنها اكتناه ذات الأول . فإذا كانت ماهيته غير موجبة لماهية الأول بل الأمر بالعكس ، لم يكن تجلّي ذات العقل للعقل ناقلا للعقل عن ذاته إلى ذات الأول ، بل إنما تطلع عليه حقيقة ذات الأول من ذات الأول من حيث يجب لها الطلوع على<sup>(٧)</sup> كل مستعد قابل وجوبًا من جهته وليس من جهة القابل إلا الاستعداد . فيكون إدراكه إياه من حيث يُنال عنه فقط من غير وجوب في ذات العقل ولا لماهية<sup>(٨)</sup> أصلاً . ومن عادة القوم أن يجعلوا مثل هذا الإدراك في التصورات والتصديقات جميعاً ناقصة غير مُكْتَنَهَةٍ . وأما الكلام الفصل فيها فليتأمل في الكتب وفي « الحكمة الشرقية » وأنه كيف يجب أن يقال في إدراك العقل لما فوقه<sup>(٩)</sup> .

(ز) يقول إن الأنفس لا تتذكر أحوال العالم من حيث هي جزئية ، وبهذه الجهة (ز) : إن النفس إذا فارقت هذا العالم الأعلى وصارت في العالم العقلي ، لم تتذكر شيئًا مما علمته ، ولا سببها إذا كان العلم الذي اكتسبته دنيا ، بل تحرس على رفض جميع الأشياء التي نالت في هذا العالم ، وإلا (في النطوح : ولا) اضطرت إلى أن تكون هناك أيضا تقبل الآثار التي كانت تقبلها هنا . وهذا قبيح جدا أن تكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهي في العالم الأعلى ، (س ٢٤ س ١٤ — س ١٩) .

(١) الملا (٢) الزيادة عن ت (٣) أو بى بعد ذكرأ (٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ، مقالة اللام ، ف ٩ ، ١٠٧٤ س ٢٣ . وراجعه قبل س : ٢٠ ، ٣١ . (٥) الرتبة (٦) له (٧) على : ناقصة (٨) م : لية (٩) لما فوقه : ناقصة

لا تكون مذكورة<sup>(١)</sup>، وإلا لوجب أن يمرض لها الانفعالات الجنسية، لأن إدراكات<sup>(٢)</sup> أمثال هذه الأشياء تكون بانفعالات جنسية، فإنها إنما يمكنها أن تتذكر ما يمكنها أن يتصوره التصور التخيلي النسب إلى القوة المصورة، وذلك إنما يكون لها إذا انفلتت<sup>(٣)</sup> بتوسط آلة بدنية وصار<sup>(٤)</sup> لها الآثار الخاصة بالعالم<sup>(٥)</sup> الجسماني فتكون بعد المفارقة كأنها مواصلة.

(ح) إن النفس لها في جوهرها قوة واحدة لهما<sup>(٦)</sup> قوى مختلفة، ولا أيضاً هي مجموع من قوى مختلفة، بل هي مبسطة<sup>(٧)</sup> الذات، ذات<sup>(٨)</sup> قوة شريفة، وهي التي لها في نفسها<sup>(٩)</sup> وهي القوة العقلية وتعطى الأبدان القوى مادامت على مزاجها. فالقوى<sup>(١٠)</sup> إنما تتكثر من حيث هي قوى للبدن في النفس، بل للنفس بأنها منه. ولا يجوز أن يقال إن النفس واحدة ثم انقسمت هي أو قوى فائضة منها للسبب<sup>(١١)</sup> منها بل لسبب<sup>(١٢)</sup> البدن، حتى لما كان البدن كثير الأجزاء < والقوى ><sup>(١٣)</sup> مختلفة في المزاج صارت النفس بسببه كثيرة الأجزاء والقوى مختلفتها<sup>(١٤)</sup>، وإلا فما السبب الذي أوجد<sup>(١٥)</sup> للبدن [١٥٠] أجزاء مختلفة الأمزجة إلا النفس؟ وما السبب في أن جعلها مختلفة الأمزجة والمهيات إلا<sup>(١٦)</sup> لأن القوى التي تحتاج إليها النفس في سكنونها في هذه الدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها في أنفسها لا بسبب أن الأبدان<sup>(١٧)</sup> هي التي جعلتها مختلفة، بل الأبدان هي التي هيأت باختلافها لقبول المختلفات منها؟ فلما كانت النفس تحتاج في استكمالها إلى<sup>(١٨)</sup> بدن، خلق لها بدن لتعلق به. ولما كانت تنال كاملها العقلي بتوسط الإدراكات الحسية، احتيج إلى أن يكون لها قوى حسية بعضها تنال في خارج وبعضها لحفظ ما يُنال وتوصيله إلى النفس، واحتيج لها بعد القوى الحسية

(ح) : • وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها؟ بل هي مبسطة ذات قوة تعطى الأبدان القوى إعطاءً دائماً. وذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب، فلما صارت النفس تعطى الأبدان القوى، تنسب إليها تلك القوى لأنها علة لها، وصفات الملول أخرى أن تنسب إلى العلة منها إلى الملول، لاسيما إذا كانت شريفة تليق بالآلة أكثر مما تليق بالملول (س ٢٨ س ٥ - ١٠).

(١) بهذه الجهة تكون مذكورة

- |                    |                   |                                  |
|--------------------|-------------------|----------------------------------|
| (٢) إدراك          | (٣) انفلتت جنسية  | (٤) لها : ناقصة                  |
| (٥) بالعلم         | (٦) لأنها         | (٧) مبسطة                        |
| (٨) ذات : ناقصة    | (٩) أنفسها        | (١٠) والقوى                      |
| (١١) بسبب          | (١٢) الزيادة عن ت | (١٣) في المزاج... مختلفة : ناقصة |
| (١٤) وجد           | (١٥) لا           | (١٦) قوى ... الأبدان : ناقصة     |
| (١٧) استكمالها بدن |                   |                                  |

إلى قوة<sup>(١)</sup> دفاعة للضار غضبية وخوفية، وقوة جلابة للنافع والضروري شهوانية غذائية. فكانت بعض هذه القوى تحتاج إليه النفس أولاً حاجة<sup>(٢)</sup> الواحد إلى الواحد، وبعضها يحتاج إليه بتوسط الحاجة إلى قوة قبلها وقبلها بتوسط حاجة ثابتة، وخلق النفس بحيث<sup>(٣)</sup> يصلح أن تفيض عنها في البدن هذه القوى، فيكون بعضها، وإن كان أولاً في الوجود المادي<sup>(٤)</sup>، أخيراً في الوجود الصوري. فإن سأل سائل: لم كثرت القوى، ولم انقسمت؟ فالجواب: إن عنيت أنها لم هي مختلفة<sup>(٥)</sup> في ماهياتها — فليس ذلك لعله من خارج، فإنها لا يمكن إلا أن تكون كذلك. بلي<sup>(٦)</sup>! إن كان فيها شيء مركب فتكون علة الوجود لذلك التركيب. وأما كون ذلك التركيب ذلك الشيء فلا علة له لاختلاف ماهيات الأشياء من حيث هي ماهياتها، بل لا يمكن إلا أن تكون مختلفة وأوجب لها أن تكون مختلفة<sup>(٧)</sup>. وإن عنيت أنه كيف أمكن أن يوجد عن الواحد أشياء مختلفة للماهيات فنقول: أمكن ذلك بأن أعد لها موضوعات مختلفة جاز أن يصدر عن الواحد فيها آثار مختلفة. وإن عنيت كيف وقع إليها قسمة شيء — فما وقع قسمة شيء، فإنه<sup>(٨)</sup> ما انقسم البنية<sup>(٩)</sup> نفس واحدة إلى قوى<sup>(١٠)</sup> كثيرة مختلفة. بلي قد تنقسم نفس ما كالنباتية<sup>(١١)</sup> إلى أجزاء متشابهة في أجزاء متشابهة<sup>(١٢)</sup> أو مختلفة؛ وإما أن يكون الواحد البسيط قد انقسم إلى كثرة<sup>(١٣)</sup> فلم يعرض ذلك البنية للنفس الأول في ذاتها، ولا لشيء من قوى النفس.

### الميمر الرابع<sup>(١٤)</sup>

(آ) أورد ضرباً من التعريف للحس الباطن ليس على سبيل القياس بل على سبيل

المشاهدة التي ليس يُيسر كل لها، بل إنما يُيسر لها صاحب النفس بمسألة<sup>(١٥)</sup> هذا العالم

(١) : الفرغ هنا يتعلق بالصفحات من ٤٤ إلى ٥٠ بدون تحديد لموضع بالقات .

- |  |                    |                              |
|--|--------------------|------------------------------|
| (١) دفاعية .   | (٢) إذ لا حاجة     | (٣) صلح                      |
| (٤) في الوجود المادي أخيراً : ناقصة (٥) لم تنسب مختلفة من — وهو تحريف شديد | (٦) بل             | (٧) وأوجب ... مختلفة : ناقصة |
| (٨) فما وقع ... فإنه : ناقصة   | (٩) البنية : ناقصة | (١٠) قوى : ناقصة             |
| (١١) كالإنسانية  | (١٢) كثيرة         | (١٣) نفساً له هذا            |
| (١٤) الميمر الثالث   |                    |                              |

المتحيل وخساسة مبلغ شهواته وأعراض الغضب والطمع وغير ذلك فيه . فإن<sup>(١)</sup> جميع ذلك دون أن يستحق اعتكاف الهمة عليه . فإذا زَكَّى نَفْسَهُ وَطَرَحَ عنها هذه الأغشية وراضها وهَدَّبَهَا<sup>(٢)</sup> ، أعدّها لقبول الفيض العلوي . فرأى أول شيء حُسْنَ نفسه في جزئيتها واعتلائها وعتاقها عما يبعد غيرها ، وصار إليها من الله تعالى نورٌ يصرفها عن كل شيء ويحقرُّ عندها كل شيء حسي ، فابتهج واعتبط وعزَّ عند نفسه وعلا ورحم دود هوة الملكوت<sup>(٣)</sup> المردين في لاشيء المتناحرين<sup>(٤)</sup> عليه ، بينام في ذلك التخبط ، إذ صاروا إلى البوار ، وضل عنهم ما كانوا يطلبون ، ورحمهم من حيث هم مخفوفون بكل غم وخوف وحسد وهم<sup>(٥)</sup> ورغبة وشغل في شغل في شغل<sup>(٦)</sup> ، وذلك بهجة ونور يأتي<sup>(٧)</sup> من عند الله بتوسط العقل ليس يهدى إليه التكر<sup>(٨)</sup> والقياس إلا من جهة [ ١٠٥١ ] الإثبات<sup>(٩)</sup> ، وأما من جهة خاص ما هيته وكيفيته فإتمامه عليه المشاهدة . ولا ينال تلك المشاهدة إلا من استعدَّ لها بصحة مزاج النفس<sup>(١٠)</sup> ، كما أن من لم يذوق الحلو<sup>(١١)</sup> فيصدق<sup>(١٢)</sup> بأنه لذيذ ، بضرب من القياس أو الشهادة ، ولا ينال خاصة الالتذاب به إلا بالتطعيم إن كان مستعداً لصحة مزاج البدن . فإن كانت هناك آفة لم يلتذَّ بها أيضاً ووُجِدَت المشاهدة مخالفة لما كان يقع<sup>(١٣)</sup> به التصديق السالف .

(ب) لما أشار إلى النور الذي يسنح على النفوس الزكية من النور<sup>(١٤)</sup> الحق ، قال : إن النور الحق الأول جلت عظمته ليس نورا ، ولا على أحد وجهين : فإنه ليس نورا على أنه نور شيء يتصل<sup>(١٥)</sup> إلى ما يصل إليه ذلك الشيء ، ويكون وصول ذلك الشيء سبب وصوله ؛ وأيضاً ليس هو نورا الصفة من صفاته حتى يكون هو شيئاً<sup>(١٦)</sup> ليس له النورية في هويته ، بل في شيء من صفاته<sup>(١٧)</sup> وتوابعه ؛ بل هويته نور من حيث هو هويته . وذلك أن الشيء من حيث

(ب) : الإشارة الموجودة هنا لم نشر عليها مجرّوها في المنشور من « أثولوجيا » ، لكنه يستنتج وبقية الفقرة مما سنورده بعد خامساً بالفقرة ج .

( ١ ) وإن	( ٢ ) هناها	( ٣ ) غير واضح المعنى
( ٤ ) المتناحرين	( ٥ ) وهم	( ٦ ) وشغل في شغل
( ٧ ) أي	( ٨ ) العقل يهتدى إليه المفكر	
( ٩ ) الإثبات	( ١٠ ) البدن	( ١١ ) الحلو : ناقصة
( ١٢ ) فيصدق	( ١٣ ) وقع	( ١٤ ) نور
( ١٥ ) فيقبل ... فيكون وصول ..		( ١٦ ) م : شيء
( ١٧ ) حتى يكون ... من صفاته : ناقصة		

هو واجب الوجود ، وهو ذات الحق الأول ، هو الجمال والكمال والرتبة والبعد عن المخالطة للعادة والمدم وما بالقوة وسائر ما به يقبح<sup>(١)</sup> وجود الشيء وينزل ويسفُل . فإذا<sup>(٢)</sup> كان الشيء نورا بذاته ونوراً قائماً بذاته<sup>(٣)</sup> ليس لغيره ، جاز أن يصل بكل شيء إلى كل شيء إذا كان مستعداً لقبوله ليس يختص من قبل ذاته بشيء هو نور فيه محجوب به عن غيره ، بل هو نور لكل شيء غير محجوب الذات عنه بشيء<sup>(٤)</sup> من الأشياء الآخر ، بل هو يصل إلى كل قابل بتجلي ذاته لذاتها وصولاً<sup>(٥)</sup> بذاته ؛ ويصل إلى كل شيء من طريق كل شيء ، فإنه ساطع على كل شيء مُتَأَدِّ عنه إلى كل شيء ، لكن هو بل الأشياء تقتضى ترتيباً خاصاً في النيل ، ليس بسبب هويته واحتجابها ، فهو المتجلى لسكل شيء بكل شيء .

(ح) أي إن<sup>(٦)</sup> كانت فاعليته لا بذاته بل بصفة فيه ليس مبدؤها من ذاته على أن تكون الصفة لازمة من ذاتها<sup>(٧)</sup> ، فكان<sup>(٨)</sup> ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الأول ذاته لا باعتبار تلك الصفة — لكانت الصفة التي له التي بها يفعل ليست من ذاته بل من غيره ، فصارت فاعليته من غيره ، فلم تكن<sup>(٩)</sup> فاعليته فاعلية الفاعل الأول . وتقول إن المبدأ الأول عزَّت قدرته إما أن لا تكون له صفة البتة ؛ بل يكون ذاتا مجردة عن الصفات إن أمكن ذلك ؛ وإما أن تكون صفته معلولة ذاته ، تابعة له ، لازمة ، فإن كثيراً من الصفات تتبع الذوات مثل الأمر الذاتي للإنسان الذي هو هوية ذاته يتبعه أنه بحال<sup>(١٠)</sup> وأنه كذا وأنه كذا من الخواص والأعراض اللازمة التي ليست مقومة له بل تابعة لوجوده مقومة بوجوده . فإن جعل الأول صفة ليست معلولة لذاته ، كانت مكافئة لذاته في وجوب الوجود

(ج) : « والنور الأول ليس هو بنور في شيء ، لكنه نور وحده ، قائم بذاته . فلذلك صار ذلك النور بنير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء الفاعلة . فإن جميع الأشياء الفاعلة إما أفعالها بصفات فيها ، لا بهويتها . فأما الفاعل الأول فإنه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات ، لأنه ليست فيه صفة البتة ، لكنه يفعل بهويته ، فلذلك صار فاعلاً أولاً وفاعل الحسن الأول الذي في الصل والنفس » (س ٥١ ص ٧ — س ١٢) .

( ١ ) فتح ؛ وهو تحريف ظاهر	( ٢ ) وإذا
( ٣ ) ونورا .. بذاته : ناقصة	( ٤ ) بغيره : ناقصة
( ٥ ) أي الشيء الآخر غيره . وفي ت : وهو لا بذاته	
( ٦ ) إذا	( ٧ ) لغاته من ذاتها
( ٨ ) وكان	( ٩ ) تسكن : ناقصة

ولا سبب لذاته عليها بالعلة . فوجب من ذلك أن يقع وجوب الوجودين على أمرين . وذلك قد بين امتناعه<sup>(١)</sup> فوجوب<sup>(٢)</sup> الوجود دائماً هو لذاته تعالى وإن كانت له صفات فهي واجبة بوجوب ذاته . فهذه هي المعلولة . وإذا كان فيها النورية المشرفة على القوابل ، فإن مبدأها الأول يكون ذاته لا تلك الصفة إن كانت .

(د) قال : الروحانيون أصناف . فترك الصنف الذي عقلته وعرفته وهو العقول والنفوس ، وذكر الصنف الذي<sup>(٣)</sup> هو كالنفوس في العقول والنفوس الزكية . فإن العقل بالفعل منتقش<sup>(٤)</sup> بماهية كل موجود [ ١٥١ ب ] ، وأنه ليس الأمر<sup>(٥)</sup> على ما يقولونه إنه لا كثرة هناك ، ولا أيضاً الكثرة هناك بحيث تكون أجزاء الذات ، بل هي لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض في عالم العقول على ما فصل في « الحكمة المشرقية » خاصة . فإذا كان كذلك ، فالعالم المحسوس منقوش بما<sup>(٦)</sup> في العالم العقول بضرب من روحانيات تلك النفوس المجردة عن المادة الجسمانية . والفرق بينهما وبين نفوس العالم المحسوس أن نفوس العالم المحسوس رتبة فضلية<sup>(٧)</sup> وشرف للذات للمادية التي هي نقوش لها وهناك . فإن نقوش المعاني التي للعالم المحسوس ليست زينة للذات التي يلزمها تلك النقوش من حيث تعقل بل تلك الذات مترتبة بنفسها ، وأشرف من تلك النفوس العقلية التي يلزمها<sup>(٨)</sup> من حيث تعقل ذاتها ، إلا أن تكون النفس لماهية أعلى ، فتكون رتبة وجلالة الماهية السافلة مثل تجلي هوية الحق الأول إذا نالها<sup>(٩)</sup> ذات العقل ، وصورة العقل إذا نالها النفس من حيث هي صورة العقل . فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما في السماء

(د) : « الروحانيون أصناف : وذلك أن منهم من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية ؛ والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كاية فلك سماه . إلا أن لكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه ، لا كما يكون الأشياء الجرمية التي في السماء لأنها ليست بأجسام ولا تلك السماء جسم (ص : حسا) أيضاً ، فذلك صار لكل واحد منهم في كاية تلك السماء . وتقول إن من وراء هذا العالم سماة وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً - ماوين (في الطبوع هذه الأسماء كلها مرفوعة) ؛ وكل من في هذا العالم سماة ، وليس هناك شيء أرضى ألبسة . والروحانيون الذين هناك ملامحون للأنس الذي هناك لا يتغير بعضهم من بعض ، وكل واحد لا يتأني صاحبه ولا يضاذه ، بل يستريح إليه » (س ٥٢ ص ١٦ - ٥٣ ص ٦) .

- (١) فوجب في ذلك . امتناعه : ناقصة  
(٢) فوجب  
(٣) الذي : ناقصة  
(٤) متعين  
(٥) ليس إلا على ..  
(٦) بما : ناقصة  
(٧) وفضيلته  
(٨) بل تلك .. من حيث : ناقصة  
(٩) فإنها لها ذات ...

والعالم بنوع أعلى وأشرف ، فإذا انطبع بها مادة العالم الجسماني يشرف بها ؛ إلا أنه لا ينالها كما هي ، بل كما يمكن لها وكما تصير به جزئية ملاسبة للعوائش ، وتلك الصور التي من<sup>(١)</sup> عالم العقل ليست تتميز وتنفرد<sup>(٢)</sup> ويقوم كل واحد منها بمعزل من الآخر ، كما أنك ترى الشمس في العالم الجسماني بمعزل عن القمر وزيداً عن عمرو بل كلها معاً وكل منها في كل الآخر ، لو جاز أن يكون لكل واحد منها هناك قسمة — فلا مشوية<sup>(٣)</sup> إلا بالمعنى فقط ، وأما بغير ذلك فلا . وأما هذه التي في الأجسام فهي متتابعة في المعنى وفي غير المعنى إذا كانت أجساماً . وأما إذا لم تكن أجساماً ، فر بما كان الكثير منها معاً كالثون والرائحة في التفاحة : فهذا بما أشار إلى تفهيم شيء مما هناك مما لا يتباين إلا بالمعنى . وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهي بعيدة عن منافرة تجرى بين غير<sup>(٤)</sup> الأجسام من الصور المتضادة والمتنافية التي لا يجوز اجتماعها معاً في ذات واحدة . بل صور المتضادات والمتنافرات هناك متسائلة<sup>(٥)</sup> متساعدة ، كمال<sup>(٦)</sup> كل واحد بأنه مجامع للآخر وبحيث يصلح أن يجامع الآخر ويكون معه لروحانيته<sup>(٧)</sup> .

### الميمر الخامس

[ ١٤٣ ب ] فصل<sup>(٨)</sup> . المبدع على الإطلاق هو الذي وجوده من شيء آخر وله من نفسه أن لا يكون له وجود ، ثم ليس يتوسط مادة قدّر فيها وجود ذلك ، والمبدع على الوجه

- (١) في (٢) تعود . وهو تحريف (٣) بسونه  
(٤) تغير (٥) متألة (٦) باكمال

(٧) هنا وردت التعليق التالية في صلب النص في كلتا النسخين :

« من ميمر من كتاب « الأملات » مكتوب في مجموع الإلهية وهو الفصل الذي أوله : المبدع على الإطلاق وهو الذي وجوده ... إلى الفصل الذي آخره : وقد الحير أعظم من الصبر النادر فإن ذلك شر عام تال . أنت إذا فكرت وجدت طبيعة البدن منفعلة من الهيئات النفسانية ، وإن لم تكن الهيئات النفسانية موجهة نحو ذلك ، مثل أن الفكر في الحامض قد يضرس ، وتأمل العين الرمدة قد يرمد وتخييل صورة حسنة لأن مجامع ينهض أعضاء الجماع ، وتخييل الفزعات يمرض ، وتخييل المزاج إلى البرد من غير أن يقصد الأمر النفساني ما يمرض من الأمر الضيبي — كذلك حال افعال طبيعة العالم من نفسه » .

وعلى هذا فعلينا أن ندخل هنا القسم المشار إليه وهو موجود في ١٤٣ ب إلى ١٤٥ ب .

(٨) هنا ترد التمروح على هيئة فصول ولم نستطع تحديد المواضع التمروحة بالدقة من الطبوع من «أولوجيا» . فهل هذه تليفات عامة على بقية أجزاء الكتاب لم يراع فيها ابن سينا أن تشير إلى مواضع بعينها ، بل إلى الأفكار العامة الواردة « بأولوجيا » ؛ أو لم يبق لدينا القسم من «أولوجيا» الذي يشرحه هنا ؟ هذا إلى أنه غير موجود في ت .

المخصص هو الذي مثل هذا الوجود له عند المبدأ من غير توسط واسطة أصلاً بوجه من الوجوه ، ويكون وجوده هذا من الموجد له [ ١١٤٤ ] بحيث لم يتسكط عليه قبله العدم ، بل أن يكون المبدع أعطاه وجوداً مطلقاً وضع عدمه ، ليس أن عارض عدمه بمنع بعد تمكن . والإيداع نسبة المبدع إلى المبدع من حيث هذا الوجود . قال : ليس <sup>(١)</sup> فيضان الصور عن الأول الحق على سبيل ما يترتب في الفكر و يطلب بالروية بل أيدعت الإيداع الشريف الذي ذكروا ، مما يبدعها البارئ بذاته لا بتوسط شيء غير ذاته ، بل أبدع العقل بذاته ، ولما تجلى للعقل عقله العقل وعقل ذاته وعقل منهما كل شيء دفعة لا بطلب ولا فكر . فلما أبدع ذلك أبدع بعد ذلك — بعبدية ذاتية لازمانية — العالم الحسي وما فيه . — ليس إيداع تلك الأشياء كان لأجل هذا العالم ، فإن الأفضل لا يكون لأجل الأخس ، وليس أيضاً الجود وقف هناك ، وإن كان ذلك ليس لما بعده ولكنه ليس في إبداعه منع لأن يقتض الجود الإلهي إلى آخر ما يقبل منه الجود من ماهيات الأشياء المكتسبة وجودها من هناك . فلما لم يمكن أن يكون المعنى الإلهي الفاضل واقفاً ووراءه إمكان ، ولم يمكن أن يكون في العقول ماهيات تنال جميع أصناف الوجود العقلي والحسي ثم لاياتها الجود الإلهي ، تعدى الإيجاد تلك الأشياء التامة الكاملة التي لو كان إيجادها لحاجة من الموجد أو فاقه أو شوق إلى وجود شيء أو غرض في وجود شيء لكان بها غنية . لكن ليس الإيجاد لذلك ، بل لتكون الجود أكل ما يمكن وكون الماهيات المعقولة صحيحاً لها أن تقبل وجوداً آخر حسياً وكون ما يصح وجوده من عند الفيض بإبداعه .

فصل : أول اثنتية في المبدع — أي مبدع كان هو — أن له بحسب ذاته الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجود . ومن هذين تأتلف هوية موجودة . ولو كان المبدع عقلاً

(١) : « لم يدبر المدبر الأول حياً من الحيوان ولا شيئاً من هذا العالم السفلي أو في العالم العلوي بفكرة ولا روية البتة . فبالحسري أن لا يكون في المدبر الأول روية ولا فكرة » .  
وراجع أيضاً : « ليس لقائل أن يقول إن البارئ روي في الأشياء أولاً ثم أبداعها . وذلك أنه هو الذي أبداع الروية ، فكيف يستبين بها في إبداع الشيء وهي لم تكن بعد ؟ ! وهذا محال ، وتقول إنه هو الروية ، والروية لا تروى أيضاً ؟ ويجب من ذلك أن يكون تلك الروية تروى ؟ وهذا ما لا نهاية له . وهذا محال . فقد بان وصح قول القائل : إن البارئ — عزّ وعلا — أبداع الأشياء من غير روية » (صفحة ١٦٤ س ٨ — س ١٣) .

فيعقل ذاته ويعقل الأول . وناله من الأولى بذلك للأول اثنتية تقع له لا بعد هويته ، بل بهما تكون هويته ، ثم يتبعها عقلها لما يتبعها ويصدر عنها ، فتكون تلك . وإن كان فيها كثرة ، فإنما هي كثرة لازمة بعد استكمال الهوية كما أن تلك الوجودات بعد الهوية . وبهذه الجهة جاز أن يُدع من العقل المبدع الأول ، عقل ونفس سماوية . وأما البحث عن أن كل واحد من تلك الاثنتية يكون لها أيضاً اثنتية أخرى ، فيجب أن يكون على هذا . نقول : إنه لا يمكن أن نذهب إلى غير نهاية ، فيجب إذن أن نقف عند وحدتين صرفتين ، فيكون أقل ذلك أن يكون أحدهما ماهية والأخرى وجوداً من الأول . فنقول : إن الماهية لا تركيب فيها من جهة النسبتين فإنها ليست مبدعة من حيث هي ماهية ، بل من حيث مقرون بها الوجود ؛ فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية ووجود من الأول به وجبت ، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها . فليست الماهية تقتضي اثنتية في ذاتها لأنها ماهية ، بل لعل ذلك يكون لأنها ماهية شيء مركب في حقيقته . وأما جانب الوجود فلعل قائل يقول : وجود تلك الماهية في حيز نفسها ممكن أن يكون وأن لا يكون ، ومن الأول هو واجب فهو أيضاً متكرر ذو اثنتية بتسلسل إلى غير النهاية . فنقول : ليس كذلك ، بل وجود تلك الماهية ليس إلا نفس الوجود وليس شيئاً يلحقه الوجود ، بل هو نفس الوجود الذي يلحق الماهية وليس له وجود آخر حتى يُنظر هل هو [ ١٤٤ ب ] له بإمكان ، وهو في نفسه وجود ، وهو أعم من وجود الإمكان ووجود الوجوب ، فمن حيث تلتفت إليه من أنه وجود ليس لك أن تحكم عليه بتخصيص إمكان أو وجوب . وأما كونه للماهية فممكن بإمكان للماهية وواجب من الأول ذلك الوجوب ، هو ذلك الوجود من حيث هو ذلك الوجود . وهذا الإمكان ليس جزءاً من ذلك الوجود حتى ينقسم به ، بل هو حال لازمة لتلك الماهية من نفسها . وذلك الوجوب هو حال لتلك الماهية مقبسة إلى الأول . والوجود نفسه ، من حيث هو معتبر بنفسه ، وجود فقط لا شيء من الأشياء الأخر ، بل ربما قارنهما من غير أن ينقسم بها في نفسه . وأما أن الإمكان كيف يكون من لوازم الماهيات ، وهل يدخل مع ذلك في الإيداع أم لا يدخل ، وكيف القول فيه إن لم يدخل فيكون شيء بعد الأول غير منسوب إلى الإيداع ، وكيف القول فيه إن دخل — فقد شُرح في « الحكمة المشرقية » .



فصل : قال : إن الرحمة الإلهية توجب تدارك الضعف بما يمكن أن يتدارك به بحسب كل شيء من مادته وصنورته . فإن كان الحيوان ضعيفا عادما للعقل احتال له العقل الذي فيه ، أى الأمر العقلي الذى هو هبة وقوة من قوى نفسه التى تصوّره حتى تعطيه آلات دفاة عنه جلابة إليه . ونعنى بالعقل ههنا النصيب من الأمر العقلي الذى كأنه فيض واحد لا يزال يتناقص وينحط من العقلية إلى النفسية إلى الطبيعية . وهذا كلام بحسب التخيل ، وأما بالحقيقة فليس الواحد بالعدد ينقسم بل بالتناسب .

فصل : قال : إن كان ذلك العالم تاما غاية التامة وهى الفضلية ، فلا محالة أن فيه الأشياء كلها — أى لأنه يلزمه من حيث هو عقل أن يعقل ذاته ويعقل جميع الأشياء التى تلزم ذاته ، لأنه إذا عقل ذاته كان عاقلا لما يلزمها بلا توسط وعاقلا لكل ما يلزم ما يلزم له وما أيضا بلا توسط إذ لم يكن عقلا بالقوة يحتاج إلى إخطار بالبال حتى يصير له ذلك الواجب أن يعقله الذى لا يمكن أن يجبهه خاطراً بالبال . فإن هذا إنما يجوز فى العقول الناقصة . وإذا كان كذلك كان حكمه حكما لو خطرت لنا الأوساط بالبال على ترتيبها ، فعتلنا بالضرورة جميع النتائج . وأما هناك ، فالذى لنا بالقوة الناقصة أو القوة القريبة من التمام هو بالفعل التام ، فيجب أن يعقل كل شيء ، وأن يعقل كل شيء : هو أن يحضره صورة كل شيء ، معقولة مهذبة عن العواشى الغريبة .

فصل : قال : أما الحق الأول فكل ما يوجد عنه فهو معلوم له أنه يوجد عنه ويتبع وجوده وجوده ، وبصير به إمكانه وجوبا ، ولكنه لا ينزل منه منزلة من يقصده ويجمله غاية ويطلب له وجوداً ، بل وجوده وجود بفيض عنه كل وجود على ترتيبه وعلى ما يعلم هو من الأصلح فى وجود كل شيء والأصلح لنظام الكل الذى تعلم أن فيضانه عن ذاته يمكن الإمكان الأعم ، وأن أحسن ما يمكن عليه أن يكون كذا فيصير المعتبر عنده من إمكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخير موجوداً ؛ وسببه عقله لذاته وعقله للنظام الفاضل فى وجود الكل . وهذا المعنى يسمى « انبجاسا » من حيث اعتبار جانب الموجودات عن الأول « أو إبداعا » من جانب نسبة الأول إليها . ولقائل أن يقول : إن كان وجود الأشياء لا مأ لذاته علم ما هى عليه فليس لتعلقها بأنه يعقل وجود الكل على أصلح الوجوه

تأثير ، وإن كان إنما يتبع وجود الأشياء بعقله لزوماً [ ١١٤٥ ] إياه ، فيكون إنما وجبت بتعقله لها ، وتعقله لها ليس فى مرتبة تعقله لذاته بل تابع لتعقل ذاته فيكون لذاته اعتبارها مع ذاته ، ولذلك قبلية ذاتية على تعقله أو معية اعتبار ما لم يجب بل إنما يجب بتوسط أن يعقلها وإذا كان كذلك فتكون باعتبارها فى درجة تعقله لها ممكنة أن تكون عنه . فتعقلها إذن ممكن عن ذاته ، لا واجب عن ذاته . فإذا يجب إذن ؟ فإنه إن عقلها واجبة كان عقله لها موافيا لوجوب لها عنه فى أنفسها ، صادفه العقل . وكذلك فيكون لزوماً عنه ليس بتوسط عقله لها بل معه أو قبله ، فلا يكون إنما وجدت لأنه عقلها ، ولا يكون إنما صلحت وانتظمت أحسن الانتظام لأنه عقل أن النظام الخيرى ذلك ، بل وجبت كذلك بتعقلها (١) كذلك . فتكون إذن ذاته إما جلابة للأشياء إلى الوجود لا من حيث تعقلها بل من حيث ذاته ، وإما أن تقول إنه يقصدها وينظمها . فإذا قلت يقصدها وينظمها ، فقد قلت عليها مرة أخرى إنه يعقلها ، لأن قصد مثله لا يجوز أن يكون إلا عقلياً . فبقي أن ذاته جلابة للأشياء إلى النظام ، ليس إنما عقابها على مراتبها وعلى الأصلح لها فتبع عقل ذلك نظامها ، بل وجب عن ذاته نظامها فعقلها على نظامها . ويرتفع الشيء الذى تسميه أنت عناية وهو تعقل الأول للمصلحة والصواب . فيكون كون الأشياء من الأول صرف انبجاس لا يتعلق بتعقله لها ، وإن كان قد يصحبه تعقله لها . فنقول إن الأول تعقل الأشياء ممكنة عنه فى حد تعقلها الأول ، وعقله لها ممكن يتبعه لزوماً لوجوده فتصير بأن تعقلها واجبة عنه . فهى مع عقله لها فى الترتيب الذاتى ممكنة ، وبعد عقله لها بالترتيب الذاتى واجبة . ثم يعقل وجوبها عنه بأحوالها : بعضها واجبة لازمة لما يوجد عنها ، وبعضها غير واجبة بل ممكنة . وتعقل الأصلح لها من وجوه إمكانها ، فيصير الأصلح من الممكنات لها بعد أن عقلت أصلح واجبا ، وهو العناية ، وهو العقل الأصلح ما يكون . وإن وجودها منه لكال وجوده والزائد على الكمال ؛ وإنها إنما تلزم عنه لأنه على أفضل أنحاء الوجود فيصير كالمقصود بالعرض . وأما الحق فعنى بذاته عن كل طلب وقصد جميل أو غير جميل . فإن الجميل لا يكون علة داعية له إلى شيء وإلا أحل به إن تحبب ؛ وإن كان سواء فلا داعى ؛ هذا بين عند العقول الصحيحة . وقد جل الأول عن

(١) ن : تعقلها .

داع بدعوة وحامل يحمل وأسر خارج عن وجوده الأحسن به أن يكون موجودا ، بل وجود كل شيء عنه كذلك وتمقل ذاته الذات التي بها يمكن وجود كل شيء . ويجب تعقلها لها ، وإن ذاته الذات الذي يلزم عنها الممكنات عنها لأنه يعقلها ، وبهذا يتم كون العناية عناية ويكون للذات تقدم على وجوب الأشياء . وإنما يكون بالقياس إليها إمكان الأشياء عنها ولا يكون وجوبها مع وجوبه بلا توسط وجوب صفاته التي له في ذاته . وأما الإبداع فإن يكون للشيء وجود عن الأول وحده ، فلا يكون كان الأول و شيء آخر من أسباب الشيء وشرائطه ، ثم وجد الشيء . وكذلك إن قال قائل كان الأول وإمكان وجود ذلك الشيء في نفسه ، فقد قدم عليه اثنين ؛ فإن قال كان الأول ولم يكن معه إمكان وجود ذلك الشيء في نفسه فكان ذلك الشيء ليس ممكن الوجود في نفسه ، وما ليس ممكن الوجود في نفسه موجوده إما واجب لاعلة له ، [ ١٤٥ ب ] وإما متمتع لاعلة له أيضا ، ولا يصح أن يقال : إن إمكان وجوده هو حال العلة من حيث يصح عنها وجوده ، فإن ذلك قد بين خطؤه في الكتب . فالإبداع الحق أن لا يتمكن إمكان وجود الشيء أن يتقدمه مجاوراً لصدمة تقدا بقبليّة لاصطحاب هي وبعديتها معاً . إذ عرفت أن القبليات منها ما يصاحب البعديات ، ومنها ما لا يصاحبها . فيجب إذن أن يكون التقدم في الإبداع إن كان الإبداع وجود الشيء عن المبدأ وحده فقط بلا توسط سبب ؛ وشرط آخر هو تقدم ذات المبدع تقدا ذاتيا ليس بقبليّة منافية للبعديّة ، وهي القبليّة الزمانية التي تصاحب الإمكان وكل شيء إليه مرجعه ، أي إنما يطلب الاستكمال من قبيله ويستكمل بالاشبهه به .

فصل : قال يجب أن يترك<sup>(١)</sup> أن العالم بأسرها مدينة دبرها الشريعة الفاضلة ، فجمّات لها أخرى منظومة بعضها مع بعض سابقة بعضها لبعض إلى نظام كلي وخير كلي ، وهو واحد في الأصل ويتشعب في الفروع ؛ كذلك السموات من جملة أخرى مدينة التدبير الأول المتوسطة بين مبدأ التدبير وبين منتهاه ؛ يفيض عنها التدبير بحسب العناية وتتحرك للطاعة الأولى والتشبه بالمعقول المحض على ما عرف ، فيتبعه نظام أو خير فيما دونه وإن لم يقصده بذاته لأجله ، بل المقصود غيره . وليس إنما يؤثر في عالم الكون والفساد بحركاته

(١) كذا في الأصل ولعله : يدرك ، واشتبه على السامع حرف الدال فكسب يترك .

وقواه لأجل أن حركاته وقواه لأجلها ، بل لسبب آخر تتبعه هذه التأثيرات . فربما ضرت وربما نفعت ، لا قصد لها بالضرّة والشر ، بل هي ضروريات تتبعها لا بد منها ولا يصدر عنها المذمومات بالقصد الأول ، بل اتباع أمور ضرورية لازمة للخير لا يمكن أن تكون أسباب الخير أسبابا للخير على الجهة التي هي بها أسباب إلا وتلزمها بالضرورة في الأول . والندرة أمور ضارة وشرور ، مثل أنه لن يجوز أن يقع الانتفاع الكلي بالنار والماء في عالم الكون والفساد إلا ويكون هذا بحيث يتفق منه عند تصادم الأسباب المرتب كل منها في مرتبته المعمول لكل واحد منها حركته للخير الأعم أن يحترق منه شيء نفيس إن كان ناراً أو يفرق منه حيوان إن كان ماء . وأنه إذا جعلت النار لا بحيث تحرق والماء لا بحيث يفرق أو جعلت حركات الأشياء بحيث لا تنادي إلى التقاء نار وثوب نفيس أو وقوع حيوان شريف في الماء لم يمكن أن يكون لذلك الخير العام ولا ذلك الشر النادر . وقدّم الخير العام أعظم من الشر النادر ، فإن ذلك شر عام .

فصل : تقول إنه لولا صنع الله وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لا أن هذا علة ذاته متعالية بل دلالة على تعالي ذاته وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض منها الوجود على نظامه والخير على نظامه ، على أن ذلك تبع لوجوده لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده كما شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود فلو لم يفيض عنه الجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها في نفسها ولسبب يتعرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه . قالوا : لو لم يكن البارئ بحيث يفيد وجود كل ذات وكل دائم ، لم يكن الأول الحق ، لأن كونه غير فائض عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل على أن أوليته غير موجودة [ ١١٦٤ ] لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . وتقول وإنما احتيج في العناية الإلهية كما هي عناية إلى وجود شيء مثل الهيولى يكون للكون منه قابلاً للكون والفساد لأجل أن أن تصير قابلة لتصرف النفس فيها ليكون في الملكوت نشوء النفوس الناطقة إلى غير نهاية مما لم يقبل ذلك صوراً على أحسن ما يقبل وجعلها له ومنفعة للجوهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، لم يضع الممكنات من التكوين الشريف وأوجدت ،

وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية والقبض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالوَجوع . فلو أفيض الوجود على أحد التحوين لم يكن الوجود مشتتاً على جميع أنحاء الوجود الممكن، فلمَّ يَجِبَ أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد .

### الميسر السابع<sup>(١)</sup>

(آ) أى أن النفس هبطت لاستطاعتها وقدرتها للقلبية<sup>(٢)</sup> التي لها تصور<sup>(٣)</sup> الوجود الذي يليها ويتلوها وهو الوجود الحسى ومدبرها ولأن يستفيد منها الكمال .

(ب) أى إن كانت زكية [١١٥٢] يتأني<sup>(٤)</sup> لها أن تفارق<sup>(٥)</sup> عالمها بسرعة لاستكمالها ومقارنة طبعها طبع مبادئها<sup>(٦)</sup> العقلية ونزاهتها عن الأدناس المثبطة بعد انحلال التركيب الجسماني عن الحوق<sup>(٧)</sup> بالعالم العنلى وكانت بحيث تُسرِع لحوقها بما قبلها لم تتضرر<sup>(٨)</sup> بهبوطها بل انتفعت به .

(ح) أراد أن البارى جعل<sup>(٩)</sup> في طباع النفس وقواها أن يفعل هذه الأفاعيل وينفعل

(١) : « النفس الصريفة السيدة ، وإن كانت تركت عالمها العالى وهبطت إلى هذا العالم السفلى ، فإنها فلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالمة لتصوّر الأنية التي بعدها ولدبرها » (س ٧٥ س ١٦ —

س ٧٦ س ١) .  
(ب) : « وإن أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها إياه وصارت إلى عالمها سريعاً ، لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً ، بل انتفعت به . وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قُرواها وتراءت أعمالها وأفاعيلها الصريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العنلى » (س ٧٦ س ١ — س ٦) .

(ج) : « فلو أنها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيرتها واقمة تحت الأبخار ، لكنت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلاً ، ولكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحسنة المقتة إذا كانت خفية لا تظهر . ولو كان هذا هكذا ، لما عرفت قوة النفس ، ولما عرفت شرفها . وذلك أن الفعل إنما هو لإعلان القوة الخفية بظهورها . ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر ، لفسدت ولكانت كأنها لم تكن البتة » (س ٧٦ س ٦ — س ١١) .

(١) في ت : الميسر الرابع

(٢) كذا في الأصل ، وظن أن صوابه هو : « وقوتها العالمة » ، كما في نس « أتولوجيا » (س ٧٦ س ١) ، على أن المعنى يستقيم عليه أيضاً . وفي ت : لعلته (٣) يتصور (٤) فيأتى (٥) تفاق ... وهو تحريف ظاهر (٦) عادتيا (٧) اللواحق العالم ... (٨) م : يتصور ؛ ت : يتصرع (٩) حصل

بهذه الأفعالات لتخلص بذلك إن وقعت فتركت<sup>(١)</sup> عقلية على نوع يليق بالنفس أن تكون عقلية به ، ولولا ذلك لتعطل ما كان في قوتها من مساورة عالم الشر<sup>(٢)</sup> والاستيلاء عليه وكسب الهيئة الاستعدادية مع النزاهة والاستكمال العقلى .

(د) ليس غرضه أن يشير إلى أن البارى استفاد بهذا منزلة أو درجة<sup>(٣)</sup> أو كان خلقه للأشياء لينتفع فإن<sup>(٤)</sup> يتعرف إلى أحد من خلقه بجلاله ولأن يُعرَف بذلك أولى وأجل به وأعود عليه من تركه للتعرف ؛ ولأن يكون فيض الوجود عنه يجعله شريف الذات كامل الوجود . وليس الحال في ذلك كالحال في النفس ، فإن النفس تم بالبدن وتستكمل بالتصرف فيه . لكنه يقول إنه لولا صنع الله تعالى وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لأن<sup>(٥)</sup> هذا علة لكون ذاته متعالية ، بل<sup>(٦)</sup> دلالة على تعالى ذاته ، وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض عنه الوجود على نظامه . على أن ذلك تبع لوجوده ، لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده لَمَّا شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود ، فلو لم يفيض منه الوجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها في نفسها أو لسبب ففرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه .

(هـ) أى : لو لم يكن البارى بحيث يفيد<sup>(٧)</sup> وجود كل دائر وكل دائم لم يكن الحق الأول ، لأن لا يكونه فائضاً عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل — لو كان — على أن أوليته غير موجودة ، لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . ومراده أن يبين أن النفس لو لم تكن بحيث

(د) : « ودليل على أن هذا هكذا (أى ما سبق قوله في ج) ، الخليفة ؛ فإنها لما صارت حسنة بهيئة كثيرة الأثر متفنة واقفة تحت الأبصار ، صار الناظر إليها ، إذا كان عاقلاً ، لم يسبب من زخرف ظاهرها ، بل ينظر إلى باطنها فيعجب من بارتها ومبدعها . فلا شك أنه في غاية الحسن والبهاء لانهاية لقرتها إذ فعل مثل هذه الأفاعيل المثلة حسناً وجمالا وكاملاً » (س ٧٦ س ١٢ — س ١٦) .

(هـ) : « فإذا لم يكن الأشياء الدائمة والأشياء الدائرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودة ، لم حقاً يكن الواحد الأول علة حقاً . وليس يمكن أن لا يكون الأشياء موجودة وعلتها علة حقاً ونور حقاً وخير (في المطبوع : علة وتورا وخيراً ، بالنصب) » (س ٧٧ س ٣ — س ٥) .

(١) أن وقت فترت (٢) من مبادرة عالم النفس (٣) وجه (٤) أن (٥) أن : نائصة (٦) بل دلالة على نظامه والخير على نظامه على أن ذلك تبع ... (٧) يفيض

يمكنها التصرف المذكور كانت لا يثبت<sup>(١)</sup> لها شرفها .

( و ) كأنه يقول : وإنما احتيج في العناية الإلهية ، كما هي عناية ، إلى وجود شيء مثل الهيولى يكون المكون منه قابلاً للكون والفساد لأجل أن تصير قابلةً لتصرف النفس فيها ليكون في الماكوت نشوء النفوس الناطقة إلى غير النهاية ، فلما يقبل صور على أحسن ما يقبل وجعل آلة<sup>(٢)</sup> ومنفعة للجوهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، فلم تُصَيِّح المكنات في التكوين الشريف ما وجدت ، وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية .

( ز ) إن الفيض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بامتداد ، وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بانوع . فلو أفيض الوجود على أحد النوعين لم يكن الوجود مشتملاً على أنحاء جميع الوجود الممكن ، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد . وقال إن العقل والنفس ، وإن تقدمتا<sup>(٣)</sup> الطبيعة بالذات ، فيما تاليان للطبيعة في تأثيرهما في العالم الحسي القابل للكون والفساد .

( ح ) قال : هذا يدعى أن لنفوسنا إذا فارقت الأبدان تأثيرات في هذا العالم وحفظاً

( و ) : « كذلك لم يكن ينبغي أن يكون النفس في ذلك العالم العقلي وحدها ولا يكون شيء قائم لأنوارها ، فإن أجل ذلك هبطت إلى العالم المثلّي لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة . وهذا لازم لكل طبيعة أن تفعل أفعالها وتؤثر في الشيء الذي يكون تحتها » ( ص ٧٧ س ١١ — ١٥ ) .

( ز ) : « لما قبلت الهيولى الصورة من النفس ، حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطراراً . وإنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعقل العالمة . ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون . فالكون آخر العقل العقلية انصورية وأول الملل المكونة . ولم يكن يجب أن يقف العقل الفواعل انصورية للجواهر من قبل أن تأتق الطبيعة . وإنما كان ذلك من أجل العلة الأولى التي صيرت الأليات العقلية فعلا وفواعل مصورة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد » ( ص ٧٩ س ٣ — ١٠ ) .

( ح ) : « ( إن النفس إذا صارت في هذه الأشياء الحسية الدنية وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة العقلية النور . وذلك أنها لما فعلت في هذا العالم وأثرت فيه الآثار العجيبة ، لم تر من الواجب أن تخلّتها ، فتدثر بحريها ، لأنها رسوم . والرسم إذا لم يمدّه الرسم بالكون ، اضطلع وقصد وانجى ، فلا يبتئ من جماله ولا تبين حكمة الرسم وقوته . فلما كان هذا هكذا ، وكانت النفس هي التي أثرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم ، احتات أن تكون هذه الآثار باقية ) . وذلك أنها لما رجعت إلى عالمها وصارت فيه ، أبصرت ذلك الهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة ، وألقت إلى هذا العالم ، فأمدته بالنور والحياة والقوة . فهذه حال النفس . وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتكلمه ( في المطبوع : « تدبر » ، « وتكلم » على هيئة مصادر ) » ( ص ٨٢ س ١٦ — ٨٣ س ٦ )

(١) غير واضحة في الأصل في م ، وفي ن : كان يغيب لها شرفها

(٢) م : من

(٣) ن : تقدم .

انظلم العالم . والذي يجب أن تعلمه في هذا ، أن النفوس إذا فارقت الأبدان واستكملت بالعقل التام بالعدل ١٥٢ ب إصار لجواهرها قوة أفضل مما كانت وكأنها جنس قد ولد وله في عالم الولادة أحوال أخرى وقوة أخرى ؛ وهي بمثابة أن تشارك العليل والمبدي في الفيض على هذا العالم بحيث لو جاز أن يوجد في هذا العالم مزيد في السكالك تقبله وفي الاستعداد يكون له ، لكان يجب أن يزداد كل وقت نظام هذا العالم وفضائله ، بل لكان قد حصل منه ما لا نهاية له وهو على الزيادة . إلا أن استمداد المادة ومنتهى احتمالها محدود ، وذلك الحد ليس يقصر عن تديده المبادئ الأولى حتى إذا انضاف إليها ماله قوة أخرى زاد في ذلك . وهذا مثلاً كما يتوهم أن الماء في تسخينه حداً محدوداً ، وأن ذلك الحد قد يخرج إلى الفعل بسبب نار ما معينة يصل إليه ويزيد على النار أضعافاً مضاعفة ، لم يقبل الماء من التسخين إلا ما في قوته أن يقبل مع صدق قولك إن كل نار منها مبدأ للتسخين وفيه قوة التسخين .

( ط ) أي كما أن الأشماع إذا شغلتها الضوضاء والجلبة لم تسمع شيئاً ، كذلك النفس

مشغولة بما يورد عليه العالم الحسي ، عن الشعور بعالمها .

( ي ) أي لكل نفس قوتان : قوة مُعدّة ليُحَسَّ بها مواصلتها لعالم العقل ، وقوة

مُعدّة ليُحَسَّ بها مواصلتها لعالم الحس . والقوة الأولى هي العقل الهيولاني فالعقل بالملكة .

والقوة الثانية < وهي > أقربها إلى النفس ، العقل العملي . وهذه الحواس الباطنة والظاهرة .

( يا ) قال إن نفس السما غير مبتلاة من بدنها بما تختلف أحواله وأوقاته فيختلف

تديده ويحتاج إلى جلب نوافع ودفع مضار فيختلف أيضاً تديده ؛ بل جوهره واحد متشابه

( ط ) : « فإن قال قائل : فلم لا تحس بذلك العالم ( أي العلوي الذي كانت فيه النفس ) كما تحس بهذا

العالم ؛ فإنا لأن العالم الحسي غالب علينا ، وقد امتلأت أنفسنا من شهواته المذمومة ، وأسبغنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللمط ( في المطبوع اللفظ ) ، فلا تحس بذلك العالم العقلي ولا نعلم ما يؤدي إلينا النفس منه . وإنما قوى على أن تحس بالعالم العقلي وبما تؤدي إلينا النفس منه من علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية ولم نشغل بشيء من أحواله » ( ص ٨٣ س ١٣ — ١٨ ) .

( ي ) : « إن لكل نفس شيئاً يصل بالجرم سُفلاً ، ويتصل بالعقل عُلواً » ( ص ٨٤ س ٦ ) .

( يا ) : « والنفس الكلية تدبر الجرم الكلي ببعض قوتها بلا تب ولا تصب ، لأنها لا تدبره بالفسكرة كما تدبر أنفسنا أبداننا ، بل إنما تدبره تديراً عقلياً كلياً بلا ( في المطبوع : لا ) فسر ولا روية ( المطبوع : روية ) . وإن صارت تدبره بلا روية ( في المطبوع : روية ) لأنه جرم كلي لا اختلاف =

الأجزاء ، متشابه الأحوال في الأزمان ، لا يحتاج أن يختلف الحال في مراعاة أمر كليته وأجزائه ولا يتفعل فيحتاج أن يدبر الخارجات عنه ، فلا يحتاج النفس معه إلا إلى علاقة وإلى تحريك له وحده بسيط فتكون العلاقة البدنية غير صارفة له عن العلاقة العقلية ، فيكون موجودا لها من جانب العقل مأمنا شأنه أن يوجد لها منه في أول وجودها .

(يب) يعنى أن النفس ثابتة لعالمها التي هي متعلقة به كمن يكون في يده شيء وقد نسيه . وإذا نسيت عالمها نسيت اللذة الحقة التي لها منه اشتغالاً باللذة الغائبة ، اللهم إلا أن تُتْرَه نفسها فيبقى لها من البدن ضرورات العلاقة ويسقط عنها أكثر الشواغل فيترك تكاد تشبه نفس الكحل ، وإن كانت من جهة أشرف منها .

### < الميمر الثامن >

قال<sup>(١)</sup> : إن سأل سائل أن النفس قد تدرك المعقولات في هذا البدن وذلك بملاحظة عالم العقل ، أندركه بقوة صرفه لذاتها أو باستعمال العمل معها ؟ فإن كانت تدركها بالذرة التي

= فيه ، وجزؤه شبه بكتفه ؛ وليست تدبر مزاجات مختلفة ولا أعضاء ( في الطبوع : الأعضاء ) غير متشابهة ، فحتاج إلى تدبير مختلف ؛ لكنه جرم واحد متصل متشابه الأعضاء ، وطبيعته واحدة لا اختلاف فيها (س ٨٤ ص ٦ - س ١٢) .

(ب) : « فإن قويت النفس على رفض الحس والأشياء الحسية الدائرة ولم تتسك بها ، دبّرت هي هذا البدن بأهون السعي بغير تعب ونصب ، وتشبهت بالنفس الكافية ، وكانت كهيئتها في السيرة والتدبير ، ليس بينهما فرق ولا خلاف ، (س ٨٥ ص ٢ - س ٥) .

١ « فإن قال قائل : فالنفس إذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الأشياء التي في العالم العقل ؟ وكيف تدركها : إما بالقوة التي كانت تعملها بذلك وهي في ذلك العالم ، أم تفعل بغير تلك القوة ؟ وإن كانت تعملها بتلك القوة ، لم يكن بدّاً في ذلك أن تدرك الأشياء العقلية ههنا كما كانت تدركها هناك ؟ وهذا محال ، لأنها هناك مجردة محضة ، وهي ههنا مشوبة بالبدن . وإن كانت النفس تدرك الأشياء ههنا بفعل ما ، والفعل غير القوة ، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدراك ؛ وهذا محال ، لأن كل إدراك لا يدرك شيئاً من الأشياء إلا بقوتها الفريزية التي لا تفرق الشيء إلا بفساده . قلنا إن النفس تعلم الأشياء العالية العقلية ههنا بالقوة التي كانت تعمل بها وهي هناك . غير أنها لما صارت في البدن احتاجت إلى شيء آخر تنال به الأشياء التي كانت تنالها مجردة . فأظهرت القوة الفعل وصيّرتة كحساساً ، لأن النفس كانت تنال به الأشياء التي كانت تنالها مجردة ، فلما صارت ههنا احتاجت إلى الفعل ولم تكف بتكفي بقوتها في العالم الأعلى ولم تكن تحتاج إلى الفعل ، فلما صارت ههنا احتاجت إلى الفعل ولم تكف بقوتها ، والقوة في الجواهر العقلية العالية [ و ] هي التي تظهر الفعل وتُنشئها ؛ وأما في الجواهر الجرمية فإن الفعل هو الذي يتسم القوة ويأتي بها إلى الغاية » (س ٩٦ ص ٩ ، ٩٧ ص ٤) .

لها في ذاتها فتكون لا حاجة لها إلى الفعل والعمل ، فهي في البدن كالجزءة عن البدن ، وليس كذلك بل إنما تستكمل أفعالها وهي في البدن بأفعال وفكر وآلات وإن كان لا بدّ لها من فعل فلا يُنتَمَع بقوتها في إدراك المعقولات فيكون إدراكها للمعقولات بالآلات . وهذا محال : فإن المعقولات لا تدرك إلا بالقوى الفريزية التي للجواهر النفساني دون الآلات الخارجية . فالجواب أن النفس لا تدرك العقلية الصرفة إلا بقوتها تلك ، لكنها لما صارت بدنية ، أي محتاجة إلى البدن في أفعالها ، احتاجت إلى شيء آخر تجلوه به القوة ، ويكملها ويصيرها كما ينبغي أن يكون لها في ذاتها ، فلا تكمل تلك القوة لفعلها لأنها احتاجت إلى زيادة فيها وجلاء لها ومعبّر . وإنما كملت للأفعال التي بها تنال ذلك الجلاء والاستعداد التام فصارت عمالة بعمل لتكمل القوة وتجعلها بمطالعة المحسوسات مهيأة لقبول فيض [ ١١٥٣ ] من فوق تتم به قوتها . ولو كانت للنفس قوة كاملة بها تتصل بالعقل ، لم تحتج إلى أن تلبس الأبدان ، فإن ملابستها الأبدان لتكامل تلك القوة . قال إن القوى في الجواهر العالية تقع تامة مقارنة للفعل ، وإنما تكون القوة فيها ليس أن يمكن أن يكون عنها الفعل وأن لا يكون ، بل إنما التي يصدر عنها الفعل وجوباً لكلها ثم استغناؤها بعد كمالها بنفسها ، لأن كل شيء منها يفعل بعد الأول وبعد ذاته كل شيء من ذاته ، ولأنه يلزم . وأما في الجواهر التي في هذا العالم فإن القوة إنما تكمل بالفعل ، كما ترى أن قوة الكتابة بعيدة فتصير بالاستعمال قريبة ، وكذلك الصناعات وغيرها . وأما هناك فالقوة توجب الفعل وتُنشئ . وههنا فالقوة إنما تقوى وتُنشأ بالفعل .

ذَكَرَ<sup>(١)</sup> المشاهدة الحقة : [ و ] هي التي لا يكون الالتفات فيها نحو الصور الحقة من غير حاجة إلى ملاحظة ما ينتجها أو يكون عنه ، وإنما تكون إذا تمت القوة وكنلت فتشاهد الجنس الحق بالقوة التي لها دون عمل أكثر مما يسميه النهوض ، وهو كالإعراض عن هذا العالم وشواغله والإقبال على عالم الحق ، ولا يحتاج إلى هذا النهوض إذا كانت متجردة .

(١) « إن الشيء الذي به ترى النفس الأشياء العالية والعقبة وهي هناك ، تراها وهي ههنا وهو قوتها ؛ وفعلها إنما هو نهوض تلك القوة . وذلك أنها اشتفت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوتها واستعملتها غير الاستعمال التي كانت تستعملها وهي هناك ، لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السعي ولا تدركها ههنا إلا بتعب ومشقة . وإنما ينهض تلك القوة في خواص الناس ومن كان في أهل السعادة . وبهذه القوة ترى النفس الأشياء الصريفة العالية التي كانت هناك أو ههنا » (س ٩٧ ص ٥ - س ١٢) .

قال (١) : إن الأُنْس التي تفارق الأبدان لا تخلو من أغشية ولبوسات ، وإنها تحتاج أن يكون لها بدن ما ، يكون له به تعلق ما مُسْتَبْقٍ به إن كانت قد وجدت الكمال العقلي ، وإن الأجسام السماوية لا تمتنع أن تستعملها أنفس غير أنفسها ضرباً من الاستعمال . والنفس إذا تمت قوتها في هذا البدن فيالحرى أن يكون لها أن تستعمل بدله — لضرورة ما وحاجة ما — بدءاً أجلاً منه وأشرف .

قال (٢) : إن النفس إنما يجوز أن تذكر المعاني الجزئية مادامت لها الآلات التي بها تنال وتتخيل المعنى الجزئية ، وهي آلات بدنية . ونفوسنا إن كان حقاً ما نظن بها أنهار بما كانت لها علاقة مع الأجسام السماوية حتى تكون مثلاً كالمرئي لها وتكون مرآة واحدة مشتركة لعدة ناظرين فيها — جاز أن يكون هناك ذُكْر ، فإذا نزلت من العالم العقلي الذي هناك العقل المحض والإدراك المحض للمعنى الكلي العقلي ، فأول حيز الذُكْر هو عالم السماء ، فيجوز أن يكون لأنفسنا أن تذكر هناك شيئاً . وأما أنه كيف يجوز وتوسط ما ذا يكون ، فليطلب من «الحكمة المشرفية» . وليس بعيد أن يكون لبعض أنفسنا ، ونحن في هذه الأبدان ، علاقة ما مع الأحوال السماوية وبها تتصل بالنفس السماوية فنأخذ الجزئيات منها في اللامات وغيرها فإذا فارقت البدن فكانت بدنية بعد ، كانت لها تلك العلاقة أشد . وبذلك العلاقة البدنية يتأتى لها أن تتجدد عليها الأحوال ، وتسلخ عن الهيئات المستفادة من هذه الأبدان .

قال (٣) : الصور المادية لا تصلح أن تتصور العقولات من حيث هي معقولة ، بل تصورها على نحو آخر .

قال (٤) : إن النفس تُرَبِّئُها العقول الفعالة وتتممها ، فإنها لها كلولد لأن عقلية النفس غير جوهرية بل مستفادة .

(١) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : « وذلك أنه إذا اعتقت (في المطبوع : اعتقت) الأكوان النفس دائماً نسبت ما كانت فيه من قبل (س ٩٩ س ١٠ — س ١١) ، ثم إلى ما ورد بعد في الصفحات التالية عن الكواكب . غير أن الإشارة هنا أيضاً ليست صريحة ، بل مشكوك فيها تماماً .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة هنا إشارة عامة إلى ما ورد في الصفحات ٩٨ وما يليها من نصرة ديقيسى . فليس فيه إشارة صريحة إلى نس بالذات مما لدينا .

(٣) : « إن النفس عقلية إذا صارت في العقل . غير أنها وإن كانت عقلية . فإن عقلها لن يكون إلا بالفكر والروية ، لأنه عقل مستفاد . فن أجل ذلك صارت تفكر وتروى . إن عقلها نانس ، والعقل هو متمم لها كالأب والابن : فإن الأب هو المرئي لابنه والنس له . فالعقل هو الذي يتم النفس ، لأنه

قال (١) : إنه لما كان مبدأ الأشياء كلها بذاته والحق بذاته ، كانت الأشياء كلها نازعةً إليه إما بالاختيار وإما بالإرادة وإما بضرب من الإلهام وإما بحسب < ميل > الطباع إلى حب البقاء ، وطلبه بالشخص أو تخيله ليبقى بها بالنوع ولتحركه بذلك .

قال (٢) : إن جميع ما يتأدى إليه الوجود داخل في العناية الأولى ، وبسبب العناية الأولى [ ١٥٣ ب ] ما يحال العفونات إلى حيوانات هي أشرف من أن تكون عفونات ، وهي التي تتغذى بالعفونات فتأخذها من الهواء ومن الماء ومن الأرض كأنها كساحات للعالم .

قال (٣) : ليست الفضائل — وبالجملة ، المعاني المعقولة — مرتسمة في النفس بالفعل دائماً كأنها تنظر إليها ، بل إنما تحضرها إذا فكرت فيها . فتقول إنها إذا كانت طالبة لها فكرت ، وإذا كانت واجدة لها ، فكما شاءت أقبلت عن الأمور البدنية إلى جانب العقل فانصلت بالعقل . وإنما لا تتمثل المعقولات عند العقل دائماً بالفعل لأن النفس منا تخلو عنها ، ولولم تخل عنها لكانت ممثلةً بالفعل بها وليس لها خزانة كالذكر ، فإن الذكر للحسوسات ؛ بل للنفس اتصال وانفصال ، والذکر طلب استعداد تام للاتصال . فإذا فكرت وعلمت ، كان لها أن تتصل متى شاءت ، وأما أن الخطأ كيف يقع منها وكيف يزول عنها وكيف يعود إليها ، فقيه كلام طويل .

[ مهبج أفلاطون على بقاء النفس . قال : « النفس الناطقة تعرف ذاتها والأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبته . وكل ما يعرف ذاته والأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبته فإيه غير جسم ومفارق للأجسام » . أما : غير جسم ، فلأنه يعرف ذاته ، وأما : مفارق للأجسام ، فلعرفته بالأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبته . فالنفس الناطقة إذن غير جسمانية ومفارقة للأجسام . وكل ما ليس بجسم ومفارق للأجسام لا ينحل كالتحلل الأجسام ولا يتفرق ولا يبيد إذا فارق البدن كما يبيد العرّض . فالنفس الناطقة إذن لا تنحل ولا تبديد إذا فارقت

(١) « ونحن أيضاً قوامنا وثباتنا بالناعل الأول وبه تتعلق وعليه اشتياقنا وإليه تميل وإليه نرجع ، وإن نأينا عنه وبُعدنا فإنا مصيرنا إليه ومرجعنا » (س ١٢٢ س ١٢ — س ١٤) .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : « ويرى هناك العقل الشريف قسيماً (في المطبوع : فيها) عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف بالقوة التي جعل فيه مبدعُ العالمين جيداً » (س ١٠٧ س ١ — س ٣) أولي مواضع مختلفة من العناية الإلهية وردت في أماكن متفرقة من الكتاب .

(٣) يجوز أن تكون الإشارة إلى س ١٣٣ وما يليها ؛ ولكن الإشارة غير صريحة .

البدن . وكل ما لا يفسد على أحد هذين الوجهين فهو غير فاسد . فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضاً . — كل ما يفسد في جوهره فقيه شر خاص به لجوهره ، والنفس ليس منها من الشر الخاص بها مُفسد لجوهرها . فالنفس إذن غير فاسدة في جوهرها . — أيضاً النفس عارفةٌ بجميع الأشياء الموجودة بذاتها ، وكل عارف بجميع الأشياء الموجودة بذاتها فهو غير جسماني ومفارق للأجسام كلها . فالنفس إذن غير جسمانية ومفارق للأجسام . وكل ما هو غير جسماني ومفارق للأجسام كلها فهو غير فاسد وغير مائت ؛ فالنفس إذن غير فاسدة ولا مائتة .

حجة أخرى في بقاء النفس : النفس تعطى الحياة أبداً لما توجد فيه إذ كانت هي العلة في حياة ما يحيا من الأبدان ، وكل ما يُعطى الحياة أبداً لما يوجد فيه فن يقبل ضدَّ الحياة ، إذ كان ليس شيء من الأشياء التي تُعطى أبداً أمراً من الأمور تقبل ضدَّ الأمر الذي تعطيه . فالنفس لا يمكن أن تقبل ضد الحياة التي تعطياها وضد الحياة الموت . فالنفس لا يمكن أن تقبل هذا الموت الذي هو الشيء الذي يعطيه البدن أعنى الحياة . حجة أخرى : في كتاب السياسة قال : النفس ليست تفسد من ذاتها الخاصة ، وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به ؛ فالنفس إذن ليس تفسد [١١] .

آخر الوجود من هذا .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين الأخيار

[١١٥٤] التعليقات على مواشى كتاب النفس لأرطاطاليس

من كلام الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أتق ، وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

(أ) المشريقون : قد تحققتنا ، من أمر النفس ، شرف الموضوع ؛ فأما دقة البراهين وأطفُ المذهب ، فالذي يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك ، فهو دون ما في كتبه من أجزاء العلم الطبيعي .

(ب) أما معوتها في العلم الطبيعي ، فظاهر ؛ لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ،

ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة . وأما في العلم الإلهي ،

فلأن من النفس يُتوصل إلى معرفة الأمور المفارقة للمادة وتصوّر كيفية الإدراك بالعقل . وقد

يُتوصل من معرفة أن حركة السماء نفسانية إلى أحكام إلهية تعرف فيما بعد الطبيعة . وأما

الرياضيات فلا مدخل لعلم النفس إليه . فيشبه أن يكون أشار بقوله : « الحق » ، إلى الأمر

الوجود دفعا للوهوم .

(ج) أي لما كان مبادئ الأمور المختلفة مختلفة ، صُعب أن تطلب المبادئ التي

إليها تنسب النفس .

(د) النفس لفظ يدل لا على جوهر الشيء الذي يقال له نفس ، بل على كونه محرراً كما

ومُدركاً أو ما يشبه ذلك ، وجوهره مجهول ؛ فلذلك هو مطلوب ، لأن جوهره ليس جزءاً

من حدٍّ كونه نفساً ، لأنه يعقل كونه نفساً من جهة كونه محرراً كما ومدركاً لبدن مجال مخصوصة

فقط من غير زيادة . ولو كان النفس اسماً موضوعاً له من جوهره ، كان يجوز أن يُطلب

وجوده ، ولكن كان لا يُطلب جنسه فإنه جزءٌ وحده . وبالجملة تأمل أفاويل المشريقين في

المقدمات أنها متى يُطلب ومتى لا يطلب .

(هـ) كأنه يطلب هل النفس موجودة بالقوة قبل البدن ، أو بالاستكمال . وإنما يحتاج

(١) واضح أن هذه الفقرة الخاصة «بجميع أفلاطون على بقاء النفس» لا تنسب إلى شرح «أبولوجيا» ، بل هي من التعليقات وأنواع الحشو الكثير الموجود في هذه المخطوطة ، لأنه يلوح أن ناسخها أو من أشار عليه بنسخها قد شاء أن يقيد مذكرات ومعلومات وفوائد مأخوذة من هنا وهناك . أو يجوز أنها كانت في تعليقات ابن سينا على أبولوجيا وهو بسبيل شرح المير التاسع منه : «في النفس الناطقة وأنها لا تموت» ، فقدم لمرح هذا الفصل بذكر جميع أفلاطون على خلود النفس . ولعل هذا هو ما يقسر ذكرها في هذا الوضع .

أن تلبس البدن . أو يعنى أنه يطلب : هل الأمر الموجود للنفس بذاته من المعقولات حاصله له بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، أو هي بالفعل له أبداً على ما برهن أفلاطون ؟ ويشبه أن يكون أراد : هل النفس مبدأ عنصرى ، أو مبدأ صورى ؟

(و) أى هل نفس البدن اسم لشيء واحد مجموع من عدة أشياء مثل بدنه ، فيكون لكل جزء فعل خاص مثل ما أن للقلب من أجزاء البدن فعلاً<sup>(١)</sup> وللكبد آخر ؟ والنفس ذات واحدة لها قوى شتى ، تعمل بقواها المختلفة أفاعيل مختلفة ، وذاتها واحدة تعلقها الأولى ببعض واحد .

(ز) هل هي واحدة بالنوع أو بالجنس وحده حتى يكون لها من حيث هي نفس حدٌّ ومن حيث هي نفسانية أو إنسانية حدٌّ أخص .

(ح) أى لست أقول ، لما أوردت الحى مثلاً للجنس ، أى أخذه من حيث هو كلى وجنسى فإن ذلك أمر متوهم ومتأخر عن الوجود الخارج إلى الوجود الوهمى ؛ وكذلك كل عام من حيث هو عام .

(أ) ليس يورد هذا على أنه واجب ، بل على أنه موضع شك ثم سيُسن<sup>(٢)</sup> أن التصور بالعقل غير التخيل ، وأنه يكون بلا تخيل ألبتة .

(ب) كان يجب أن تصحح كل واحدة من هاتين المقدمتين ، ولم يفعل ذلك ولم يتعرض له .

(ج) إنه أورد مقدمة وأتبعها مقدمة أخرى ، لا على أنها استثناء ، ولا على أنها نتيجة ولو شاء لتقدم [ب ١٥٤] ما أحر ، وأخر ما قدّم ، وكانت النسبة تلك بعينها .

(د) قال المشركون : قوله وإن لم يكن شيء يخصها فليس يمكنها الفارقة ، بناء على أن الشيء لا يوجد إلا وله فعل وانفعال ، وإلا كان معطلاً . وهذا كلام من جنس المشهور لا يصحّ للعلوم . فربما كان للشيء كمال في نفسه لا يتعدى إلى غيره ولا يتعدى إليه من غيره . ولم يجب من ذلك في بديهية العقل أن لا يكون موجوداً . وأما قولهم لأنه يكون معطلاً ، فإنه قول إذا حصل يرجع إلى المصادرة على المطلوب الأول ، فإنه كان يقول : وإلا فإنه يكون

(١) في الأصل : فعل .

(٢) مهبله النقطة في الأصل .

غير فاعل فعلاً ، ولا يفعل انفعالاً . وهو نفس الدعوى ويحتاج أن يردف بالكبرى ، فيقال : وما كان كذلك فهو غير موجود . فينشد يقال : من أين علم هذا ؟

(هـ) قوله : سكن الأمر في ذلك أوردته على سبيل الاستظهار في البيان للتالى ، فنقول :

وإن لم يكن لنا شيء يخصها ، أى بانفرادها من كل وجه ، فليس يتبها أن يكون مفارقاً ، ولكن يكون الأمر فيه كالأمر في المستقيم .

(و) يجوز أن يكون يعنى بكل نفس النفس الناطقة وغير الناطقة ، وبالنفس المشار إليها النفس الحيوانية التى تذكر انفعاليتها ؛ فيكون معناه أن النظر في جوهر النفس الناطقة من حيث هو مفارق وغير مُلابس للمادة ، ليس من عمل الطبيعى . ويحتمل أن يكون يعنى بكل نفس النفس السائية والأرضية ، وبالنفس المشار إليها نفوس الحيوانات الأرضية .

(ز) أى إنما عنى بقولى غير مفارق أنه : ولا فى الانزع أيضاً لا مثل لا مفارقة

السطح والخط . قال المشركون لم يبين ما قاله إن الغضب لا يمكن أن يُجرّد عن الموضوع الخاص ، فإن الغضب هو نفس شهوة الانتقام . وأما الغليان فلازم من لوازمه مثل حمرة الوجه وانتفاخ العروق فى العين . فليس ذلك جزءاً من ماهية الغضب . وقد يفهم الغضب ولا يُدرى هل معه غليان دم القلب ، بل ولا يُدرى هل قلب وهل دم . فقول الرجل ليس بواضح فى أن يبين أن الغضب لا يقبل الانزع .

أعلم أن الشيء الذى لا يوجد إلا مع بدن يفهم منه ثلاثة وجوه : أحدها أن يكون

ذلك الشيء صورةً بدنية ؛ والثانى أن يكون سببه حالة بدنية ؛ والثالث أن يكون معه افعال بدنية لا يتخلو منه . والأول من هذه الثلاثة يوجب أن يكون الشيء غير موجود إلا مع البدن ، وأن يكون الموصوف به غير قائم دون البدن ، وهو أن يكون ذلك المعنى من

حقه أن يكون صورة قائمة بالبدن ، فيكون الذى ينسب إليها أولاً نسبة الملائسة إلى السطح

قائماً فى البدن . وأما إذا كانت المشاركة على أن البدن سببه ، فليس يجب من ذلك أن يكون السبب قائماً فى البدن أيضاً . فإنه جائز أن يؤثر الشيء فى لا يقارنه ، وأن يتأثر عنه

تأثر السموات عن الحرّك الأول المفارق سواء جعلت التأثر من المفارق للبدن فى البدن ، أو جعل التأثر من البدن فى المفارق إذا كان المفارق قد يفعل ، فإن كل واحد منهما [ له ]

تأثير من متأثر إلى متأثر قابل . وكذلك إن كانت المشاركة على أن افعال أحدهما يتبعه



انفعال في الآخر . فهو أيضا راجع إلى مثل ذلك : فالغضب والشهوة لا يكتفي في الدلالة على أنهما بدنيان صرفان<sup>(١)</sup> أن البدن بحسب أحواله يؤثر غضباً وشهوة ، فلا يبعد أن يكون البدن إذا صار بحال صار لها النفس المفارقة بذاتها المواصلة بعلاقة ما تستعد أن يحدث فيها انفعال خاص بها من أسباب [ ١١٥٥ ] بدنية ، أو إذا صارت النفس بحال مما يخصها تتبع ذلك حال في البدن من غليان دم أو انتشار عضو . فالذي ندرى أن النفس غير متعلقة بنفس الدم اللبث في البدن ، وقد تعرض له انفعالات تابعة لانفعالات النفس أو العضو الذي به أول تعلق النفس . وكذلك يجوز أن يكون التأدي للمحسوسات من خارج إلى البدن ومن البدن إلى النفس ؛ فيكون الحاسُّ النفس ، وإن كان السبيلُ البدن . وإذا توهمنا أن النفس بلا بدن فجاز أن يتأدى إليها من الأمور البدنية ما من شأنه أن يتأدى إليها . وأما ما تأدى إليها فليس بواجب أن ينقطع عنها ويزول ، إلا أن يصحح أن ذلك لا يثبت إلا بالمقابلة مع السبب . وجزاء أن تكون لها انفعالات خاصة لا تلزمها انفعالات من البدن . فما لم يصح أن الغضب والشهوة والحسّ أمور تقوم في المادة البدنية لم يجب أن يحكم أنها انفعالات بالشركة بسبب أنها تشتد وتفترو أو تسترخي وتضعف ، أو تتبعها أحوال بدنية مع اختلاف أحوال البدن . والدليل على أن الغضب والشهوة لها أفراد حكم بوجه ، أن العقل يمنع الغضب ويمنع الشهوة ، ولا يمكنه أن يمنع الألم الحسّي ولا اللذة الحسية . فعلم أن هذه مبادئها الأولى في النفس . ويعرض لها أن تؤثر في البدن إذا تركت ، حتى إذا مُنِع العقل عن ذلك ، لم ينفعل البدن بشيء . فلا يبعد أن يكون الغضب أو الشهوة أمراً في النفس يتبعه أمر في البدن من غير أن يكون هو معنى في البدن أو قائماً به . وقال جالينوس : إن الأخلاق تابعة لمزاج البدن ؛ ولو كانت الأخلاق تابعة لمزاج البدن ، لم يكن بعيداً أن يكون على أن النفس ، وإن كانت مابينة للبدن في القوام ، فإنها تتأثر مع كل مزاج تأثيراً روحانياً تستعد به لسرعة غضب أو مُهمٍّ أو غير ذلك . والذي يقوله الإسكندر ونبينه<sup>(٢)</sup> أن النفس لا فعل لها بذاتها من هذا القبيل . وليس في جميع ذلك ما يدل على أن النفس صورة في الجسم .

(١) في الأصل : صريين .

(٢) م : ونسه .

هذا الكلام قد غرَّ كثيراً ممن يميل إلى أن لاتبقى النفس ألبنة . فقالوا إن هذا الرجل حكم بأن أحوال النفس كلها بشركة حتى يلزم من ذلك أن يكون النفس لا تنهياً لها المفارقة . وقد التبس عليهم الأمر من وجهين : أحدهما لأنه يقول بشبهه وليس يجزم القول جزماً ؛ والثاني لأنه سلف له في مُقَدِّم المقدمة الشرطية الفعل والانفعال جميعاً . فيجب أن يكون القول في المقدمة الثانية ، وإن لم يكن لها شيء يخصها — أي ما ذكرنا من الفعل والانفعال — وإذا كان كذلك كان الاستثناء الذي يمنع المفارقة . ولكن يشبه أن يكون لأشياء من أفعال النفس وانفعالاتها يخصها حتى ينتج أنها ليس تنهياً أن تكون مفارقة . وهو إما أورد الانفعالات وحدها وحين يتجرد لأن يرى أن للنفس أمراً يخصه نذكر أن ذلك الأمر ليس من حقه أن يسمى انفعالاً ، بل هو أمر فعلي . والدليل على أنه يريد ذلك أنه يعيد أشياء انفعالية مثل الغضب والسرور والشجاعة والبغض والحبة . فإذن غرض ١٠ الرجل غير ما ذهبوا إليه . وقال المشريقون : ومع ذلك فإن استدلاله على أنها بسبب ما يظهر معها من أحداث بدنية ، ويظهر معها من هيئات بدنية خاصة للمذعور والغضبان ، وبسبب أنها تسرع في بعض المستعدين — استدلال ضعيف ، كما شرح قبل . أي أن الناس [ ١٥٥ ب ] طلبوا النفس من أحد الطريقتين أو من مجموعهما .

(آ) قال المشريقون : ما كان يجب أن يورد أفلاطن بعد انديقليس ، فينبه على أنك ١٥ تظلم انديقليس . فإن الناس يعلمون أن أفلاطن يرى أن النفس جوهر غير جسمي ، فتأولوا كلامه أنه يعني بما يقوله أنا نقل كل شيء بصورة عندنا في العقل كان جماداً<sup>(١)</sup> أو إنساناً أو أي شيء كان . فتنبينا أيضاً أن انديقليس ذهب مذهب هذا التأويل — يعني مدارسات أفلاطن .

٢٠ من هاهنا يبين أن المعتقدات لا تدرك بعظم ، وشيء من عظم بياناً كلياً . وإن كان أورده جزئياً كأنه يخاطب طيباوس ويورد العظم على نحو ما يقول هو . فنقول إنكم تقولون إن العقل جسماني ، ويتصور المعقول باللامسة جزءاً بعد جزء . فليتنا عرفنا كيف تتصور الشيء بجزء منه وبشيء منه : الجزء عظمي ، أو بجزء على سبيل الاستعارة ، مثل نقطة ما ،

(١) ن : بادا .

إذا كانت النقطة بملامستها تنال الشيء وتتصوره . فاما معنى الدوران والانقلاب على المعقول فإنه إن كان يُنَال بكل ملامسة بعرض في كل آن بنقطة . وتلك الملامسات في قوتها غير متناهية ، فيكون إنما يدرك الشيء مراراً غير متناهية . وإن كان إنما يدرك بعظم سواء كان عظماً مجلوباً من حركة مستدير لا يلاق معظمه إلا بحركة مثل المدور بتدحرج على مسطح أو كان غير مجلوب به . فاما أن يكون ذلك العظم مستحقاً لتلك الإدراك أو لا يكون مستحقاً ؟ فإن كان ذلك العظم مستحقاً لتلك الإدراك ، فيجب أن يكون لنسبة عظيمة بين المدرك والمدرك . فيحسبه أن يكون المدرك العقلي شيئاً مشاراً إليه ، معه نسبة مخصوصة ، مثل ما للخير . وذلك غير واجب ، فإن من المدركات العقلية ما لا يتجزأ ولا ينقسم في النسب العظمية . وإن كان ذلك العظم غير مستحق له ، فيكون الإدراك قد حصل بما هو دونه . فإنه إن كان بالوصول دور ، إنما هو أقل منه ، لا يحصل الإدراك حتى يستوفيه . فذلك القدر مستحق . وقد قلنا إنه غير مستحق ؛ هذا محال . فإذاً يجب أن يكون الإدراك حصل قبله . ثم الكلام في ذلك القدر الذي يحصل فيه قبله ، مثل الكلام فيه ، فيكون إذن قد أدرك الشيء مراراً كثيرة ، بل بغير نهاية . وإنما كلامنا في إدراك واحد من حيث هو واحد . فإن كان قد يجزى في الإدراك أن ينال بأى جزء كان ، فما الحاجة إلى الحركة ؟ وإن كان يحتاج في الإدراك إلى أن يقع لكل التصور ملامسة ما مع كل التصور ، فاللامسة جزءاً بعد جزء لا غناء له ، لأن كل واحد منها لا يُنَال به تصور ؛ وكل واحد منها يبطل عند انتقال الملامسة بالدور إلى جزء آخر ، فلا تحصل الملامسة بالكل معاً ، فلا يتهيأ ألبتة الملامسة بالكل معاً . ثم كيف يدرك المعنى التجزئى إن كان يدرك بغير تجزئى ، وغير التجزئى ؟ وهذا الكلام عام لوجوه كثيرة ، سواء كان يُدْرَك بحركة أو بغير حركة ، وبلامسة وغير ملامسة . أما بالملامسة والحركة ، فالأمر فيه ظاهر ؛ وأما إذا أريد به وجه العموم فليعلم قبله أن المعنى المعقول ، وإن كان من المعاني التي لها أوضاع وأعظام ، فإنه لا يختص بوضع ولا عظم ، ولا يمكن أن يجعل له ألبتة ، من حيث يعقل ، وضع ولا عظم مخصوص . فإن المعنى المعقول هو المشترك للجميع . وإذا خصَّ بوضع وعظم مشار إليه معين ، وجب أن لا يشترك فيه الجميع . وإذا كان كذلك ، فلهذا المعقول مبرراً عن الأوضاع والأعظام المعينة وعن سائر

الواحق التي يجوز أنه [ ١٥٦ ] يعرض لجزئياته من الكيفيات والإضافات وغير ذلك ، بل إنما يكون الأمر المشترك فيه ، فإذا حللنا الصورة المعقولة أو العلم العقلي شيئاً متجزئاً ، وفرضنا لتلك المتجزئى جزءاً بالفعل بالفرض ، كما نفرض للجسم الأبيض جزءاً بالفعل بالفرض أو بسبب آخر من الأسباب التي توجب نوعاً من التجزئة ، وإن لم يفكك الاتصال . فاما أن يكون المعنى العقلي كما هو موجوداً في كل واحد من الجزئين ، أو يكون لا كما هو ، أو لا يكون موجوداً بوجه من الوجوه . فإن لم يكن لاهو ولا شيء منه موجوداً في شيء من الجزئين ، فكلية الجزئين خال عنه أصلاً . فإن الترتيب أيضاً ، وإن لم يوجد في جزء السطح الذي يوجد فيه الترتيب ، فإن شيئاً منه وما يتم هو به موجوداً فيه لا محالة . وهذا بين بنفسه . وإن كان هو في الجزئين معاً موجوداً ، ففي كل واحدة منهما صورة معقولة بما غناء ما في الجزء الآخر في أن يتم ذلك المعقول ، ولأى سبب اختص المعقول بأن أخذ من العظم كليته دون جزئيته أو جزءاً منه بعينه دون جزء ، وإذا كان حقيقة ذلك يتأني أن يرسم في الجزء كما يرسم في جزء أعظم منه ، أو في الكل . وإذا كانت الحقيقة لا توجب ذلك ، فإنما يوجب ذلك الاختصاص معنى مضاف إلى الحقيقة . ولا يخلو إما أن يكون لازماً له أو عارضاً لوقت وحين ، وفي بعض الأقسام والأحوال . فإن كان لازماً له ، وجب أن يكون موجبه لازماً له . فوجب أن يكون ذلك الاختصاص واجباً . فوجب أن لا يكون الاقسام إلى أجزاء متشابهة في الصورة . وقد فرضنا أنه كذلك . فإذاً هو عارض له .

ونحن قد أخذنا المعنى العقلي مجرداً عن الأحوال الأخرى غير ماهيته وما توجهه ماهيته في أن يعقل . فبين أن القسم الذي اعتبرناه فاسد . فيقي القسم الآخر ، وهو أن لا يكون المعنى في أحد الجزئين كما هو في الكل ويكون مخالفاً له . فلا يخلو إما أن يكون جزءاً من معناه ، أو لا يكون . فإن كان جزءاً من معناه ، والآخر جزءاً آخر من معناه ، فالمتعينان أجزاء للماهية ، وما كانا ليتفقا في تمييزهما إلى أن جبراً نحن وقسمنا ، بل هما في أنفسهما متميزان ، وإن لم يكن جزءاً من معناه وشيئاً منه فكل واحد منهما جزء من معناه . فلنا أن تجزئ مرة أخرى وقسمه أخرى ولا تقف . فتكون إذن أجزاء المعاني للشيء الواحد

بغير نهاية . وهذا محال . فإذا لم يمكن أن يُجعل المعنى المقول ممثلاً في شيء منقسم فإن كان المعنى المقول غير منقسم — ولا بد من معنى مقول غير منقسم ، إما لأنه آخر ما ينتهي إليه أجزاء القسمة إلى مبادئ الحد ، أو لأنه بعض النوات المشبهة للنقطة مثلاً للعقل إن كان غير منقسم ثم يقدر في منقسم — وجب من ذلك أن ينقسم على النحو الذي ذكرنا ، وكان لا يمكن أن ينقسم بمشابهه ولا غير مشابهه ، لأنها تكون حينئذ آخر المعاني على ما بيننا . والمعنى لا جزء له ، فبين أن المعنى المقول — كان منقسماً أو غير منقسم — فإنه لا يتمثل في عظم ساكن أو متحرك . هذا ، وإن <sup>(١)</sup> جعل التلقى للمعنى المقول شيئاً <sup>(٢)</sup> لا يتجزأ كالنقطة ، فإن كان ذلك بالملامسة والمحاذاة أو غير ذلك ، فمن البين أنه ممتنع ، وإن كان بغير [ ١٥٦ ب ] ملامسة لم يمكن أيضاً ، فإن الذي لا يتجزأ لا يفرد بشيء يُحتص به فيصير الأفراد في الوضع من جميع جهاته عما يليه . وقد عُلِمَ أن ذلك باطل . فبين من هذا أن المعنى المقول لا يُتصور في جسم ولا في شيء ذي جسم وفي جسم . وأما المحسوسات والمختللات فإنها أشياء مأخوذة مع أعراض لها تخصص بأعظام ما على سبيل ما توجهه الملامسات والمحاذايات ونسب الأعظام والأوضاع في الجهات والأبعاد ، فلا يحصل إلا كذلك . وتلك تقتضى أعظاماً معينة ومقادير معينة ، والمعقول النسب غير معتبر مع الأجسام بالقرب والبعد ولا مناسب للأعظام والأوضاع ، ولهذا السبب يختلف المحسوس عند الحس بحسب اختلاف هذه الأحوال . ولهذا يرى الشيء مرة صغيراً ، ومرة كبيراً بحسب البعدين . ولهذا السبب لا يحس الإنسان من حيث هو إنسان ، ولا الخيال أيضاً تحضر صورة متخيَّلة إلا على وضع معين وقدر معين ، وبحيث لا يصلح أن يكون محمولاً على كل إنسان ، وذلك لأنه فُعلٌ بآلة جسمانية لقوة جسمانية . فقد اتضح وتبرهن حق التبرهن أن المعقول لا يُنال بمتجزئ ولا يعتبر متجزئاً <sup>(٣)</sup> ، وأن المعقول الواحد لا تقع عليه ألبتة التجزئة التي تكون على سبيل المجاورة والترتيب . وإذا كان كذلك ، فالمعقول غير مدرَك بمتجزئ ولا عظم . ويجب أن تعلم أن أرسطو توقع أن يُعلم من هذا الموضع أن المعقول لا يلحق بقوة جسمانية ، وأن النفس

(١) من : فإن .

(٢) من : شيء .

(٣) من : متجزئ .

العاقلة جوهر غير جسماني ولا منقطع في جسم ، وإنما بينه وبين الجسم علاقة أخرى . فهو بعد هذا لا يشتغل بإثبات أن النفس العاقلة تفارق أو لا تفارق . وإنما يشتغل بأن : أي قوى النفس يصحبها إذا فارت ، وذلك في الثالثة من مقالات الكتاب . ويجب أن نعلم أنه قد بقي علينا في تفهيم هذا البرهان عهدة شيء واحد ، وهو أن الإدراك العقلي يكون بأخذ صورة معقولة مطابقة لصورة الشيء الذي يقال إنه عقل ، وليكن هذا دينا . فإن أحببت أن تجعل هذا البرهان كالمحسوس كما يفعله المهندسون فاجعل العظم العاقل ا ب والصورة المعقولة ح د واقسمهما معاً بخط ه ز . واعتبر ا ه هل فيه شيء من ح د مثل ح ز ، أو ليس فيه . وذلك الشيء هو نفس ا ه ب و اعتبر ا ه هل فيه شيء من ح د مثل ح ز ، أو ليس فيه . واعتبر كيف يكون ح ز في المعنى هو ح ا ز د ح د ، وهما غير إن أفهما بالشخص غيرين <sup>(١)</sup> ، أو بالمعنى . ولم يجب أن يكونا بالشخص غيرين . ثم انظر الكلام على الوجه المذكور ، واعتبر أيضاً اقسام ا ه إن احتجت إليه ؛ ١٥ وستجد هذا في كتب المشركين [ كالحموسة ] .

( أ ) يعني أنه وإذا كان التصور بالعقل يحتاج إلى دوران لا يقف ، فلا يجب أن يكون الجوهر العقلي مقببطاً به وحريصاً عليه . وإن كانت تلك الحركة ليست ذاتية دائمة فهي عارضة قسرية من محرك من خارج يجب أن يكون على خلاف مقتضى طبيعته ، فيكون التصور بالعقل أمراً خارجاً عن مقتضى طبيعة العقل . ١٥

( أ ) أي أن الأشياء التي توهم أنها حركات وأنها للنفس ، هي مثل الاعتام والسرور والإحساس والتمييز . ويعنى بالتمييز الحيواني الذي هو مكانه الوهم أو تصرف العقل في الخيالات ، ليس الإدراك [ ١٥٧ ] العقلي ، تصوراً كان أو تصديقاً ، فإن ذلك يُفرد له قوياً بعد قليل . قال : فهذه يُظن أنها حركات ، ثم يُظن أن النفس تتحرك بها .

( ب ) أي أنا ، وإن سلمنا أن هذه حركات ، فإنها حركات للبدن من النفس ، لا حركات في نفس النفس . وذلك أن النفس إذا تمثلت فيه رأى ما فظن — وإن لم يكن ذلك نفسه حركة للنفس ولا للبدن — عرض للقلب انتفاخ ولده غليان ، فكان ذلك غضباً . وكذلك في سائر الأعراض المذكورة . قال المشركيون : هذا القول غير مُحصل ، وذلك أنه

(١) من : غيران .

إذا نسب إلى النفس رأى ما ، فليس نفس ذلك الرأى غضباً . فإنه قد يعرض مثل ذلك ويكون مع ضد الغضب ؛ ونفسُ غليان الدم ليس هو الغضب ، لأن الغضب يعقل غضباً وأذىً هي شهوة من النفس إلى الانتقام ، ولا يدري أنه غليان نفسه ولا مع الغليان . وإذا تصوّر الإنسان غليان دم القلب في نفسه لم يتصور المعنى المطابق للاسم الذي هو الغضب . وإذا أضاف الغليان إلى شهوة الانتقام جعله غلياناً من الغضب كعمول الغضب لا كجزء من الغضب ، ولا هما جزءان من معنى الغضب فلا يُعرّف إذن الغضب فيما بين ذلك وكذلك سائر العوارض . فينبه أن يكون الغضب حالاً تختص بالشئ الذي معه الرأى ، ويكون حيث الرأى ، أو يكون في غيره ، إلا أنه غير الجسم الذي يصفونه ، أو يكون في ذلك الجسم ، كأنه غير الحركة التي يصفونها . قال المشركون : فيحتاج إذن أن يُبيّح في هذا ، لا مثل هذا البحث ولا يقتصر على هذا القول .

(١) قال المشركون هذا يصح إن لو تقدم فيبين أن موضوع الغضب شئ . غير النفس مبان له جملة ، أو هو جملة ، مركبة منه ومن البدن . قالوا : ثم قوله إن هذا سببه ؛ فقول القائل إنها تنسج وتبني كان هذا قولاً باطلاً<sup>(١)</sup> . وليس هذا بقول باطل ، بل النفس في النسج والبناء مستعملٌ لآلات ملازمة بدنية وآلات مضافة إليها من خارج تتحرك هي عن النفس ، والنفس فيها المحرك الأول ، وإليه ينسب النسج والبناء . فإن الإنسان من طريق ما هو إنسان ينقسم في نسجه إلى محركٍ وإلى آلات . فإذا نسب النسج إلى الجملة فيكون كما ينسب الفعل إلى جملة محركٍ وآلات . وهذه النسبة لا تمنع أن يكون المحرك منها هو المحرك الأول وأن ينسب إليه الفعل وهو أن يكون الفاعل بالحقيقة . ثم مع هذا فإن كون النفس محرراً كالأبدن أمر يختص بالنفس ، ليس يمكن أن يقال إن كونه محرراً أمرٌ بشركةٍ بينه وبين البدن . وإذا كان كذلك فالنفس هي المبدأ الأول للنسج والبناء وهو بالحقيقة النساج والبناء ، وإن كان الناس يحررون على حسب الظاهر وعلى حسب قلة تمييزهم بين المحرك بذاته والمحرك ، تجرى<sup>(٢)</sup> فيه الجملة مجرى المحرك والنساج . فإذا كان يجب أن تجرى النفس في نسبة

(١) ص : قول باطل .

(٢) الأمل غير واضح تماماً ، وهو : والمحرك لم فيه الجملة مجرى ...

الغضب إليها محرراً في نسبة النسج إليها فهي أيضاً المبدأ الأول للغضب .

(ب) أي فإذا هذه المعاني التي يسمونها حركات ليست في النفس ، بل في البدن ؛ فتارة إذا حصلت في البدن نادى أمرها إلى النفس فيكون الابتداء منها ، كما أن الإحساس يتم بتأثير في البدن يؤدي إلى النفس ؛ وتارة يكون ابتداءها من عند النفس ويؤدي ذلك إلى وجود الحركات في البدن أو السكونات مثل التذكر ، فإن مبدأه [ ١٥٧ - ] حياة في النفس ، ثم تعود الهيئة المتذكّرة فتتحرك بها الروح التي فيها الخيالات ، أعني القوة المصورة ويرسم فيه منه . وإنما قال : أو السكونات ، لأنه إنما يسميها حركات على وجه المساعدة ؛ وليست بحركات ، بل هي هيئات تحصل مستقرة ، فتكون أشبه بالسكونات .

لما فرغ من الانفعالات التي هي ماهي بمشاركة البدن أراد أن يعلم أن ها هنا أمراً<sup>(١)</sup> يختص بذات النفس بلا شركة . فقال : فأما العقل وهو الإدراك العقلي المحض ، تصورا كان أو تصديقاً ، فإنه شئ ، يكون فينا بعد ما لم يكن ، أي في أنفسنا ؛ وليس مما يفسد . ولو كان ذلك مما يفسد لأجل البدن ، لكان يضعف لأجل ضعف قوى البدن . فكان لا يمكن أن يكون شيخ ألبتة تُتَحَفَّظ فيه المعقولات ويُتَصَرَّف فيها إلا أضعف مما يكون في شبابه ، كالحال في جميع قواه البدنية . وكان تأليف القياس في هذا أن يقول : لو كان العقل يفسد لأجل فساد البدن ، لكان كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن . ثم نستثنى نقيض التالي وهو أنه ليس كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن ، فينتج بعضُ المقدم ويصحح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث :

كل ما يعقل به من شيخ فهو عقل .

وليس كل ما يعقل به من شيخ بكل ويضعف في الشيخوخة .

٢٠ فينتج : فليس كل عقل بكل ويضعف عند الشيخوخة .

ثم يقول : ولكننا نجد ما يعرض — أي أحياناً — من كلال فعل الشيخ إنما يعرض كما يعرض في الحواس — يعني بهذا أنه ليس بالواجب في صحة ما قلنا أن لا يكون عقل الشيخ بكل ألبتة . بل إذا كان عقلٌ ما لم بكل في الشيخوخة — وإن كانت العقول تكل

(١) ص : أمر .

فيها — فالملبوس صحيح . فإنه يجوز أن يكون الفعل الذي ليس بشركة قد شغل عنها الفاعل بأفعال بالشركة ، مثل ما يعرض للفارس الركب فرساً ردىء الحركات نزاعاً من أن يشتغل بمراعاة مركبه عن أفعال خاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس . وكذلك قد يشتغل الإنسان عن خواص أفعاله لما يتلذذ به من مشاركة غيره أو يتأذى . ويجوز أن يكون الفعل الذي ليس بالشركة إنما يصار إليه من الفعل الذي بالشركة ، مثل أنه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في أول الأمر إلى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفاً سذكرة ، فإذا عيق عن استعمال التخيلات لآفة في أعضاء التخيل كَلَّ فيها عن عقله . فالشيخ إذا عَرَّضَ له أن يكمل وأن يتصرف عن المعقولات ولا يتصرف فيها ، فالسبب أنه قد شغل عن أفعاله الخاصة أو عرَّضت له آفة في آلات ربما احتاج إليها في الابتداء ، لا لأن الأصل ضعف أو انفصل ؛

١٠ — أعنى بالأصل النفس — ؛ وإلا لكان كل شيخ يفقد كمال عقله عند التشيخ ؛ وليس كذلك . بل ربما صار تصوره العقلي حينئذ أفضل . بل هذا سبب عائق له عن خاص فعله على النحو الذي ذكرناه ، كما يعوقه عن صحة الحس . ومعنى هذا أنه يجعل الحس أمراً تابعاً للنفس التي هي الأصل ، فائضاً منه إلى الآلات . إذ النفس عنده واحدة هي الأصل والقوى تفيض منه في الأعضاء بحسب الأعضاء وقبولها . ويرى أن النفس الحساسة ليست نفساً أخرى ، بل نفسانية أو قوة فائضة عن النفس الأصل إنما كالمها بالعضو [ ١١٥٨ ] الذي هي كمال له . وهذا شيء يتكفل المشرقيون بتعميم القول فيه . فكما أن النفس يعرض له بسوء مشاركة البدن أن لا يفيض عنه الشيء الذي ليس فيضه عنه بشركة البدن . وكيف والبدن هو القابل ، والنفس هي مبدأ الإفاضة ، بل فيضه منسوب إلى النفس وحدها . وإنما لا يفيض أو يفيض لا على الكمال بسوء مشاركة البدن . كذلك قد يعرض سوء مشاركة البدن أن لا يتم الفعل الخاص بالنفس من النفس . فالشيء لم يؤت في كلال تعرض له في التصور إذا عرض بسبب أن النفس الأصل قد انقلبت شيئاً ، بل سبب عارض له كذلك لم يؤت في كلال حسي يعرض له حتى تكون قوة الخير الفائضة عنه بسبب أن جوهره قد انقلبت ؛ بل لسبب عارض له . ولو أعطى الشيخ عيناً كهين الشاب في المزاج لكان حسه مثل حس الشاب . ولو كان قد انقلبت أصل النفس شيئاً لكان — وإن صلحت الآلة — لا يتم فعلها بها ، أو الموضوع لا يتم إفاضة عليها . فبين أن النفس في الشيخ — وإن ضعفت حسته ،

غير منقطعة في نفسها ، بل عارض لها حال عارضة من خارج تموقها عن خاص فعلها ، كما يعرض في الشكر وفي حال المرض . وكذلك إذا عَرَّضَ للتصور العقلي والنظر المنسوب إليه أن تغير حاله واختلف ، فلأن شيئاً من الأسباب الباطنة في البدن عرض له حال كما يعرض في مثل الإحساس ، ولكن في الأعضاء الظاهرة . وأما أصل النفس وذاته الأولى الحقيقية فلم تتغير البتة ، ولم تتوجه إلى الفساد . وذلك لأن الشيء الذي به نقل ، لا يمكن أن يكون مشاركاً للبدن في القوام لما علمت ، ولأن الشيخوخة قد لا يخلقه ولا يضعفه ويضعف سائر القوى . واعلم أن هذا البيان خاص بالنفس الإنسانية . وأما النفوس الأخرى فلا يسلم فيها أن العين إذا صلحت أبصر المسن فيها كالشباب . وذلك لأن العين ، وإن صلحت مزاجها ، فإن القوة تأتينا من عضو آخر هو المبدأ ، أو من قوة أخرى هي أصل النفس . فإذا كان الحيوان معناه في السن فكان النفس الأصل منه بدنياً ، وجب أن تعرض للنفس الأصل آفة بالأسنان ، فلم يكن الفاعل قوياً على الفعل ، فلم يتم الفعل ، وإن كان المنفعل تام الاستعداد ويكون كما يعرض أن يلحق الدماغ آفة والعين صحيحة المزاج والتركيب ، فتلحق الإبصار آفة . ولم يورد أرسطو مثال الخير مثال الحس على أنه أمر ظاهر لا ريب فيه . بل على أنه مثال من نفس المذهب ، يقال فيه ما يقال في المقدمة التي يقاوم بها إعراض — فكأنه قد أعرض أحد — فقال : والشيخ يكمل في التصور العقلي . فكل ما يكمل ، فيه سبب آفة في مشارك ما ، فذلك لآفة في الأصل . فبين أن ذلك لا يجب أن يكون لآفة في الأصل ، بل يجوز أن يكون لكذا . وقولنا في الحس أيضاً هو هذا القول ، فإنه يصدر عن النفس ، ثم يعرض عائق فلا يصدر عن النفس على ما ينبغي ، وإن لم يكن بالنفس آفة فإنه يجوز أن تكون لآفة في النفس بل لآفة في شيء غيره وهو المنفعل وأن يكون الشيخ لو صلحت عينه وأعضاء أخرى أن كانت متوسطات بين النفس وعينه لحصلت له قوة باصرة يبصر بها كما يبصر الشاب . وكما أن هذا يجوز أن يدعى ويقال من غير أن يكون [ ١٥٨ ب ] محالاً في نفسه ، إلى أن يبين أمره ، فكذلك يجوز أن يقول أيضاً إن هذا المبدأ قد يشغل عن فعله ويعاون عن فعله من غير آفة في جوهره . فتكون إذن الكبرى في قياسهم غير مسلم . ولقائل أن يقول إن الشيخ لعله إنما كان يمكنه أن يستمر في أفعال عقله على الصحة ، لأن عقله يتم بعضو في البدن يتأخر إليه الفساد والاستحالة وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأعضاء . لكنه

يجب أن يعلم أن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادئ ولو كانت المبادئ صحيحة ، لاحتفظت الأطراف ولم تسقط قواها ، وكان الحال فيها هو الحال في شرح الشباب . فإما تسلم المبادئ والأطراف لأنها تكون قد نزلت عن درجتها الأولى وانحطت وحلت بين الأطراف وبين الفاعلات فيها . فلا كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة أو القريبة من الصحيحة . ولذلك نجد في نبضه وفي بوله وفي أفعال دماغه الطبيعية تفاوتاً عظيماً . ثم لقائل أن يقول : إن الشيخ تخيُّله أيضاً وتذكُّره وحفظه محفوظاً<sup>(١)</sup> ليس دون حال عقله . والجواب أنه ليس كما نظن به . فأما ذكره للأمور الماضية التي في ذكره لها كالشابة ، فإما يكون ذلك لأن تكرر مذكوراته على وهمه وهو شيخ أكثر من تكرر ما عاينه وهو شاب . فيكون السبب المؤكد للحفظ أقوى فيه منه في الشاب فإن استويا فإما يستويان بسبب المنفعل وإن كان أضعف . فالسبب المؤكد له أكبر ، على أنه ليس كذلك ، لا في حفظه لصور المحسوسات ، ولا في حفظه لمعانيها . وإن شئت أن تعلم ذلك فحرب حفظه لها وقد تأديا إليه وهو شيخ ، وقسّه بمثل ذلك وهو شاب أو صبي . فنجد لا يتحفظ له الشيء ، لا عدداً ولا مدة ، كما كان يتحفظ له قبل ذلك ، ونجد تذكُّره لما فات أضعف أيضاً إلا فيما للعقل سبيل إلى الممونة فيه . وأما الأمور المحفوظة قديماً فإما يتساوى فيه حفظها وحفظ الشباب ، لأنه ليس يتساوى فيها السبب المحفظ عدداً . ومع ذلك فإن المرسم من ذلك في حفظ الشباب أوضح وأصفي وأشد استصحاباً للأحوال المطيعة به ؛ والمرسم في حفظ الشيخ أطمس وأدرس وأخفى لوحاً ولعماناً . ولقائل أن يقول إن الشيخ ليس إنما يوجد سليم العقل بحسب الأمور العقلية الكلية : بل قد يوجد أقب رايأ وأصح مشورة من الشاب في الأمور الجزئية الخيالية . وأنت لا تقول إن خياله أسلم من خيال الشاب أو مثله . فالجواب عن ذلك أن ذلك بسببين : أحدهما لأن آلاته أكثر ، والثاني أنه يستعين بما هو مساوٍ لمثله من الشاب أو أقوى بسبب قلة المنازعات . فأما أن آلاته أكثر ، فهو أن الأمثلة الجزئية عنده أكثر ، لأن تجاربه أوفر . ثم إنه ليس يتصرف فيها بالخيال والتوى الوهمية فقط ، بل يرجع فيها إلى العقل ، فيستعين به في طريق القسمة

للأسباب الواقعة والممكنة وطرق الاعتبار للأوائل . ثم لقائل أن يقول إن الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دُرْبَةً ، فصارت آلاته ، وإن ضعفت في طباعها ، أقوى في دُرْبَتِها قوَّةً ولذلك الشيخ المدرَّب أقوى في صناعاته واستعماله لها من الشاب الذي يدرِّب . فالجواب أن الدربة إنما تحصل لها حكم من جهتين [ ١٥٩ ] : أحدهما أن هيئات التحريكات الصادرة بالإرادة تتمثل في الخيال أشد ، فيكون وجه استعمالها عند الوهم أحضر . والثاني أن الأعضاء تستفيد بذلك حُسْنِ تشكل تستمد به هيئات التحريك . وليس يمكن أن يقال هذا في باب المعقولات . فإن العقل أيضاً ، وإن سلمنا أنه يعقل بتحريكات لآلات ، فليس يستحفظ في النفس خيالا لشيء منها ، كما يستحفظ لهيئات اليد والقدم ونحوه . ولا أيضاً يمكن أن يقال إنه يستعين بآلات حاسية عاصية يفيدها الاستعمال طاعة . فإنه وإن سلمنا أن العقل يفعل بتحريك ، فليس بتحريكات مستعمية ، ولذلك فإن الصحيح الفطرة الأصلية يسرع في العلوم فيميز فيها على الاستواء . وإن كان بعض الناس يحتاج أن يراض من جهة التفطن لمعاني الأنفاظ ، ومن جهة معاوكة من خياله ومعارضة منه لعقله ، حتى يفهم الحال في ذلك ، فيعقله ويستوى في أدنى مدة وأخف كلفة . ثم يقول : وأما التمييز — وقد عرفنا ما يريد به — والحجة والبغضاء فليست عللاً أي آثاراً وانفعالات لذلك ، أي للنفس الأصل . لكن إنما هي علل وآثار لهذا البدن الذي له ذلك النفس الأصل من حيث له ذلك ، أي ولو لم يكن له ذلك لكان لا يصلح أن يتأثر بهذه الآثار . قال : ولذلك إذا فسد هذا — أي البدن — لم يبق لذلك الذي هو النفس أن يتذكر أو أن يحب ، فإن هذا لم يكن لذلك ، بل للحالة المشتركة التي بينهما . ويشبه أن يعنى به الوهم والتخيل أو قوة الشهوة ونحو ذلك . فإن أمثال هذه هي أشياء بدنية نفسانية معاً ، لأن قوامها في البدن وفيها من النفس الأصل ، على مذهب الرجل وهو المذهب الحق .

قال : فأما قوة العقل فخلق أن تكون شيئاً إلهياً وشيئاً لا يتأدى بالانفعالات الجسمانية . ويجوز أن يكون يعني بالعقل هاهنا ، الجوهر العاقل ، وهو النفس الناطقة . ويجوز أن يكون يعني به الأثر النفساني والصورة التي ترسم فيه . ويجوز أن يعنى به الفعل النفساني الخاص به ، وهو التصرف في المعقولات . ويجب أن تعلم أنه ليس يعنى بالحجة والبغضة إلا الحيوانية

والشهوانية وما يتعلق: إما بشخص فاسد، أو بقوة فاسدة، دون المحبة العقلية فإنها لا تفسد وإن فسد البدن.

والمحبة العقلية هي للأموار الجميلة بذاتها، الكاملة في حقيقتها، اللذيذة في هويتها، البريئة عن التعبير والفساد. وعشق القوى العقلية لها والتشبه بها عشق لا يفسد بوجه.

(أ) أى كيف تعلق الحياة بها: بأواحد، أو بأكثر منه، أو بالجميع؟ فأقول إنه يجعل الحياة معلقة بالأصل وليس يصرح به الآن.

(أ) أى أنها التي بها تكون جواهر ما، بالقوة. فإن كل جوهر مركب هو يهينولاه بالقوة، وبصورته بالفعل. أو يعنى أنه الجوهر الذي لا وجود له باعتبار ذاته إلا الإمكان والقوة، وإنما تقيمه بالفعل الصورة.

(أ) قال المشريقون: هذا الكلام يتم هكذا: والنفس من الأشياء التي في موضوع،

وليس كموضوع حتى يكون قياسان من الشكل الثاني بأوسطين: أحدهما قوله: من الأشياء التي في موضوع؛ والثاني قوله: كموضوع. وينتج مع المقدمة التي أوردت بالفعل أن النفس ليس بجسم، أو أن الجسم ليس بنفس. لكن المقدمة التي موضوعها النفس [ ١٥٩ ب ]

غير مسلّمة. فإنه بعد لم يعرفنا من حال النفس شيئاً. فلا ندرى: هي موضوع أو كموضوع؟ فإننا في هذا الوقت جاهلون بأمر النفس. فإن أراد بالنفس الحياة، فإن جميع ما قاله مُسلم به. وإن أراد به شيئاً يفعل الحياة فلا ندرى أنه جسم أو ليس بجسم، وأنه مفارق أو غير مفارق. فلهه جسم نافذ في الجسم المحسوس، أو لعله سبب مفارق ليس منطبعاً في المادة.

والصواب أن يقال في بيان أن النفس ليس بجسم هكذا: إن الجسم بجسميته لا يفارق جسماً آخر حتى يكون أحق بأن يكون نفساً منه<sup>(١)</sup>، بل بأمر آخر وسبب آخر وصورة فيه. فلتكن تلك الصورة هي المبدأ الأول وهو النفس. وذلك أن الجسم، بما هو جسم، كسائر الأجسام التي في جواره؛ فلا أمر ما اختص بأفعال وأحوال: ويسمى ذلك الشيء نفساً.

(ب) قال المشريقون: ليس يتم كونه صورة بجسم طبيعي له حياة بالقوة، إلا بعد كونه

(١) في الكلمة كسط وفوقها منه، والمعنى يتسق معها لهذا أمثباتها.

صورة ولم يبين بعد أنه صورة. بل أخذ أخذاً في قوة القياس الذي يقدم أن النفس في موضوع. وكان يجب على هذا أن يقول: والنفس هي في موضوع لهذا الذي له الحياة؛ فهو صورته.

(ج) قال المشريقون: إنه لم يبين بالاستكمال، بل هو الاستكمال، وسكت.

(د) يشبه أن يكون أرسطو يعنى بالصورة كل ما يضاف إلى الموضوع، فيكون

بافتراضه به أمر له وحدة ما طبيعية متجهة نحو أفعال تتم فيهما، سواء كان ذلك الشيء منطبعاً في المادة، أو لم يكن. ويكون قوله: « والنفس في موضوع »، المحذوف من

قياسه، مفهوماً<sup>(١)</sup>. والنفس لا تمنع أن تكون في موضوع. والجسم يمنع من ذلك. لأن كل ما يقال له إنه نفس هو منطبع في الموضوع قائم به. ويشبه أن يكون يعنى بالاستكمال أمراً غير ما يعنيه بالصورة. وإن كان لازماً له فيكون إنما يسمى الشيء صورة بقياسه إلى

موضوعه، ويسميه استكمالاً بقياسه إلى كل ما يكمل به. وقد يكمل به الموضوع أو الهيوولى

لا على أنه جزء منه. وقد يكمل به المركب الذي يقال طبيعة نوع علم أنه جزء منه تصدر أفعاله، فيكون أثر الاستكمال على الصورة، لأن الاستكمال النوع والصورة صورة الهيوولى. فإن الهيوولى هي التي تتصور بالصورة، لا المستكمل. فإن المستكمل إن تصور بشيء، فإنما يتصور بأشياء بعده ترد عليه لا كالجزم منه. ولأن الصورة توهم الانطباع هرب منها إلى

لفظ آخر يصلح للمفارق وغير المفارق. وإن كان غرضه الآن بالصورة ما يعتمدها، فقد عدل عنه إلى لفظ جديد ليس له إيهام معتاد.

قال المشريقون: ما أحسن ما ذكرت، فأين الرجل عن معرفة ذلك! قد يفهم من

القوة النظرية الاستعداد لقبول المعقول والاقتدار على النظر العقلي؛ وقد يفهم منه الجوهر الذي له هذا الاستعداد، أو الجوهر الذي كمل بحسب هذا الاستعداد؛ ولذلك قد يفهم من

العقل الجوهر العاقل بالقوة أو الفعل، وقد يفهم منه الاستعداد الخصوص باسم العقل الهيوولانى؛ وقد يفهم منه كمال هذه القوة وهو المعنى المعقول المرتسم فيه كالصورة في القابل؛ وقد يفهم منه العقل المفارق الذي هو سبب لخروج أنفسنا من القوة إلى الفعل في المعقولات.

ففقول: إنه يجوز أن يكون أراد الاستعداد نفسه. فإن ذلك يجب أن لا يكون بنفسه أمراً قائماً بذاته، بل الاستعداد لا محالة يكون بجسم أو بجوهر غير جسم [ ١١٦٠ ] ولا يمكن

(١) ص: مفهوم.

أن يكون بما هو استعداد يفارق ما هو مستعد به وهو استعداد فيه إن كان قائماً ربما<sup>(١)</sup> هو مستعد به . وإن لم يكن قائماً به ، فليس هو صريح استعداد ، لأنه من حيث هو موجود قائم بذاته ، هو غير مضاف ، بل هو معقول بنفسه . ومن حيث هو استعداد فهو معقول بالقياس إلى غيره . ولا يجوز أن يكون أراد نفس الصورة المعقولة ، فهي غير مفارقة عند أرسطو . وإنما يقول بقيامها بأنفسها مجردة عن النفوس أفلاطن .

ولا يجوز أن يكون أراد العقل المفارق ؛ فإن شيئاً من العقول المفارقة لا يجوز أن يقال فيه إنه أحد ما يجوز أن يفارقنا أو يقوم دوننا . فإن الشيء الذي هو مبدأ وجود السكل كيف شك في أمره أنه مفارق لسكل شيء ؟ وكذلك الملائكة الذين لا يتخالطون شيئاً من الأشياء . ومثل من ذهب إلى أنه أراد العقل المفارق مثل من يعد الأعراض والأحوال التي لأبداننا : ما الذي يفارق منها وما الذي لا يفارق . فنقول : أما السواد فغير مفارق ، وأما الشعاع الذي يقع عليه فغير مفارق ، لكن الشمس مفارقة ، وهو لا . فإنهم أيضاً يقولون إن هذا الشيء الذي هو العقل الفعال إنما يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل في العقل بأن يتحد هو نفسه بنفوسنا ويصير صورة لها ، ويصير عقلاً لنا مستفاداً . فإذا اضمحلت أبداننا بقي هو كما كان أولاً ، ليس أنه يؤثر في أنفسنا أثراً ، ويرسم في قوانا مثل ذاته نفساً عقلياً محاكياً . ومع ذلك فإنهم يجعلون المستعد لقبول تلك الذات قوة جسمية واستعداداً في قلب أو دماغ ، فيجعلون المفارق الذي يقضون لمثله أن قوته غير متناهية .

وقد صرح أرسطو أن عدة من الأمور العقلية كل واحد منها غير جسم لسبب واحد وهو كونه غير متناهى القوة ؛ وبذلك حكم عليه بالمفارقة وأن لا يتحرك ولا بالعرض ، فإنه قال : ما قوته غير متناهية لا يتحرك ، ولا بالعرض . فترى — إذا صار عقلاً مستفاداً في جسم لنا — هل يكون إلا كسائر الصور والقوى ، متحركاً بالعرض ومحصوراً في قلب أو دماغ . ثم كثير منهم يجعل العقل الفعال هو الإله الأول ، فيبلغ من جهله أن يجعل الإله الأول الحق محصوراً في قلب أو دماغ . وهذا جهل وجسارة على رب العالمين . فنقول لهم : إذا خرج نفسنا من القوة إلى الفعل في معقول واحد ، فصار له ذلك بالفعل ، فقد اتحد به العقل الفعال

(١) هذا اللفظ مضاف من عند ناسخ آخر فوق اللفظ التالي .

كما هو ، أو اتحد به شيء منه . أو إنما يمثل فيه أثر منه . فإن كان اتحد به العقل الفعال كما هو ، فقد صار عقلاً بالفعل في جميع المعقولات ، فلم يجعل شيئاً من الأشياء ويطلبه . وإن كان إنما يتحد به شيء منه هو ذلك المعقول ، فقد جعلوا ذات العقل الفعال كثير الشعب ، وأن بعض أجزائه وأحواله تتصل بشيء دون الباقي . فهو مع ذلك بحيث يفارقه بعض أجزائه ولواحقه . فإنه لا يمكن أن يكون ، وهو واحد ، بالعدد فيه ، وهو مبين ، وفي غيره . ثم العجب الآخر أنهم يقولون في مثل العقل الأول أنه لا يعقل إلا ذاته فقط . فهذا الذي يقول منهم هذا ، يلزمه أن يقول إن العقل الفعال إنما يتحد بالنفس حين تمقله النفس فقط . فأما المعقولات الأخر فلا يحتاج فيها إلى اتحاد العقل الفعال به . ولكن من رأيه أن كل خروج عقل من قوة إلى فعل هو بالعقل الفعال ، وإن كان العقل الفعال ليس يتصل في خروج من القوة إلى الفعل إلا بكليته ولا بأجزائه ، بل إنما يقع منه في القابل للمعقولات أثر فقط يحاكيه [ ١٦٠ ب ] ؛ ونحن إنما نخرج إلى الفعل معقولاً معقولاً ، فلا يتفق البتة أن يتحد بنا العقل الفعال ويصير كلاً بالفعل لشيء منا . فإذن لا يجوز أن نقول إن أرسطو يشير إلى أن الذي يفارقنا هو ذلك العقل الفعال . فبقي أن يكون غرضه باقي الأقسام ، وهو الشيء الذي له قوة على أن يعقل بالفعل أو الشيء الذي صار عاقلاً بالفعل ، أو هو عاقل بالقوة . فلنفرض أن كلامه في الذي هو الجوهر العاقل إذا حصل عاقلاً بالفعل ؛ ولنفرضه غير عاقل بالقوة . فإن كان ليس من شأنه أن يقوم بذاته فاهيته مفترقة إلى شيء آخر يقوم به . وليس يمكن أن يلحقه شيء من الأعراض التي تعرض له ، والسكالات التي تلحقه فتجعله قائماً بنفسه ، فإنهم أنفسهم يقولون إن الشيء الذي لا يكون قائماً إلا بشيء يقوم به ، فإنه لا يصير بلاحق يلحقه بعينه مستغنياً عن الشيء الذي يقوم فيه . فيكون الواحد يكون صورة أو عرضاً لا يقوم إلا بموضوع أو هيولى ، ثم ينقلب إلى جوهر آخر مفارق بنفسه لللاحق يلحقه . فإذا كان هذا مما لا يقولونه هم ، والبرهان يمنعه ، فإذن لا فائدة في أن يتخصص هذا بالجوهر العاقل بالفعل . فبقي أن يكون غرضه بهذا الجوهر ، الذي من شأنه أن يعقل . ولا يخلو إما أن يكون ذلك جسماً أو جوهرًا غير جسم . ومعلوم أنه ليس إنما وقع الشك عند أرسطو في أن أجزاء من البدن هل تفارق ، ومن شأنه أن يعقل على حاله فبقي أن يكون جوهرًا غير جسم . ثم قد علم من مذهب أرسطو أنه يرى أن النفس واحدة ٢٥



في كل بدن حيواني وأنه إنما تتكثر القوى المنبعثة عنه لملل . فلا يخلو : إما أن يكون هذا الجوهر فينا هو هذا الأصل ؛ أو يكون الأصل شيئاً آخر ويكون هذا شيئاً منبعثاً . فإن كان الأصل شيئاً آخر ، فإما أن يكون من الجواهر الفارقة فيكون ذلك مفارقاً ومعه هذا المفارق فيكون إذن هو الذي له هذا المفارق ، وينبعث منه ويقوم به ، فيكون هو أصل الجوهر الذي الكلام فيه ؛ وإن كان غير مفارق وينبعث منه جوهر مفارق ، فهو من الحال الذي لا يمكن ، أعنى أن يكون ما لا يفارق علّة لوجود ما هو مفارق .

فيأزم من جميع هذا البحث والتفصيل أن النفس الأصل الذي فينا ، الواحد الذي هو مبدأ لجميع القوى الأخر — هو الذي يبقى ويفارق ؛ وأن هذا هو مذهب الرجل . وأما كيف تكون النفس الأصل فيما هو غير الإنسان ، وكيف يكون ، ما نظن أنه الآن منبعث عن أصل ، أصلاً في غيره — فإن ذلك من المباحث التي من شأنها أن يُفرد لها قول . ويجب أن يُعلم ذلك من كلام المشركين .

(أ) إن أرسطو ينادى في كل موضع أن الشيء الذي للإنسان له حكم آخر .

(ب) يعنى أن غاية ماله النفس النباتية ، التوليدُ للعقل . وذلك إنما هو للكامل بما له تلك النفس ، دون ذى العاهة ودون ما يتولد من تلقاء نفسه — وإن كان المشركون لا يسمون هذا — ويحفظ النوع ، فيشبه الفاسد الأبدى ، إذ كان لا يمكنه أن يبقى بالشخص فأعطى أن يبقى بالنوع ، إذ كان البقاء شيئاً مشوقاً إليه شوقاً طبعياً أو إرادياً . وبسبب البقاء يقتدى ما يفتدى ، ويولد ما يولد .

(ج) أى « الذى من أجله » على ضربين : أحدهما الذى من قبله ، وهو مثل اللذة والخير والصحة وغير ذلك ؛ والثانى الذى له ، وهو نفس الطالب للغاية ، مثل طالب اللذة أو الصحة . فالغاية فى الأمور الفاسدة أن تتشبه — ما أمكنها — بالأمور الأبدية الإلهية ، وهو الأمر الإلهى الذى هو البقاء . والغاية التى بمعنى : « له » ، هى هذه الأمور الواقعة فى التغيير . ولما كان الفاسد [ة] لا يمكنه أن يبقى دائماً وينال هذا [ ١٦٦ ] التشبه وهذا الشيء المشتاق إليه طمعاً وطوعاً فى شخصه ، طلبه فى نوعه .

(د) أى أن النفس سبب للبدن من جهة أنه مبدأ كونه وهو الشيء الذى لأجله البدن وغاية ، وأيضاً سبب على أنه صورة للمركب ، والصورة كما علمت سبب كون كل شىء .

بالفعل . وإذا قال الجوهر ، فيعنى به الصورة . وكال وجود ما يحيا هو أن يحيا ؛ والنفس سببه .

(هـ) إنما قال ذلك لأن أصل الحركات المكانية هى نفس السباوات المحركة للحركة المستديرة التى بها تتحدد الحركات الطبيعية والطبيعة المحركة سفلأ كأنها ظل ما فى النفس التى للكلى والعقل الذى للكلى .

(١) القوة الحاسة تُحدث فى التولد حيواناً مثل أن العقل الهولانى الأول يُحدث فى التولد إنساناً . ثم القوة الحاسة قد تتم وتحصل لها الملكة فى بعض الحيوان بعد لأى ، كما يحصل للقوة العاقلة ملكة العلم ، ثم يحصل الإحساس بالفعل وهو آخر الدرجات كما يحصل التصور للعلوم متمثلاً فى الذهن وهو آخر الدرجات . وربما كان الحاسُّ الأول يحصل فى أول التولد تاماً ليس يحتاج < إلى > إصلاح وإعطاء ملكة .

(٢) أى ولما لم تكن الأمور العقلية مما يغيب ويحضر مثل الجزئيات الحسية ، كان لنا أن نعلم بملكة العلم متى شئنا مطلقاً . وأما الإحساس فليس لنا أن نحس بملكة الحس مطلقاً ، بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قريباً<sup>(١)</sup> منه الحاسة . وأما المعقول فحاضر لا يغيب . ويجب أن تعلم أن المعقول هو كيف حاضر . والذى عليه المشركون أن الاستكمال التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعّال . ونحن إذا حصلنا الملكة ولم يكن عائق ، كان لنا أن نتصل به متى شئنا . فإن العقل الفعّال ليس مما يغيب ويحضر ، بل هو حاضر بنفسه . إنما تغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى ، فتنى شئنا حضرناه . ولا كذلك المحسوس . فأيضاً الخيالات التى كثيراً ما تتبين منها المعقولات وإن كان ذلك أيضاً بالاتصال بالعقل الفعّال ، فليست غائبة عنا .

(٣) يعنى أن العضو الحاسَّ يتكيف بكيفية المحسوس فيحصل له . وأقول إن البصر يكون بتمثل البصّرات فى البصر وفى الحاس المشترك ، وكذلك فى كل حس . وبالجملة يحصل له شئٌ ذلك الشىء . وخیاله حتى ربما غاب وبقى فيه الأثر كما يعرض . أما فى المحسوس القوى مثل الشمس إذا قوبلت ثم أعرض عنها فإنه لا يزال يرى شبحاً شمسياً متمثلاً فى

(١) كذا فى الأصل ، والأصح أن تقرأ : قرَّبنا .

العين ، وإما في المحسوس السريع . وبسبب هذا يرى القطرة خطأً والنقطة المدارة دائرة . ولولا أن النقطة بقيت شبيهاً متحركة في آلة البصر لكان لا يمكن أن يرى خطأً ، لأنها حين ترى خطأً فكأنها ترى مرتين معاً ، وكذلك حين ترى دائرة . فالأشياء المحسوسة تتيب وتبقى صورها في التخيل . وكذلك قد تتجرّد وتبقى في العقل .

(ب) المحسوس بالذات هو الذي يتشبع في الحس كما هو ، سواء كان في نفسه أو بتوسط محسوس آخر بعد أن يتشبع في الحس شبحه ، ويسمى هذا الثاني المحسوسات المشتركة . والمحسوس بالعرض هو الذي لا يتمثل في الحس شبحه والذي تكون حاله في الحس ، سواء كان كذلك أو لم يكن كذلك ، حالاً واحدة مثل أن يقال : أبصرت ابن زيد .

(+) ليس شيء من الحواس قوامه من محسوساته إلا اللمس . وليس شيء من الحواس لا ينال كل متوسط إلا اللمس ، فإنه لا ينال ما يشبه مزاجه المتفق عليه . وليس شيء من الحواس يهلك ما يفسده غير اللمس . قال المشرقيون إنهم لم [ ١٦١ ب ] يتكلموا في إحساس اللذيق والمؤذي باللمس . فإن الألم الذي نحس عند تفرق الاتصال لا يجوز أن ينسب إلى أنه حس بجمرة أو برودة . وكذلك الألم المحسوس عند تمدد أو عند ضغط : إذ ليس يخلو عن تفرق الاتصال ، ولم يبينوا هل الخفة والثقيل يحس باللمس بالذات أو بالعرض ، وكذلك الصلابة واللين والرطوبة واليبوسة . وأما أنت فإن شئت أن تعلم هذا ، فعليك بكتب المشرقيين .

(أ) يقول : المحسوسات إما بملافاة ، وإما بمباينة ؟ وما يفعل عنه بالملافاة فكله محسوس لنا . وإذا كان ما يلمس محسوساً لنا ، وما يحس بواسطة محسوساً لنا ، فكل محسوس محسوس لنا . فجميع ما نحس به < من > الأشياء موجودة لنا . قال المشرقيون :  
ولسائل أن يسأل فيقول : ولِمَ كانت الملموسات ما يحسُّها دون غيره ؟

(ب) تبين أن المحسوسات بمتوسطات محسوسة لنا بأن نقول : وما نحسه بمتوسطات لا بأن نلمسه فهو بالبسيطة ، أعنى مثلاً : الهواء والماء . قال المشرقيون : لسنا ندرى بأوائل القول أن المتوسط يجب أن يكون في كل حين بسيطاً وأن يكون ماءً أو هواءً إلا بحسب الموجود لنا ؛ ولا شك أن الموجود حاصل لنا ، والكلام في غيره .

(ح) قال : إذا كان المتوسط مشتركاً ، أو الآلة مثلاً الماء والهواء للصوت واللون ،

فإننا مع ذلك لسنا إنما نحس الواحد ، بل نحس بالمحسوسين جميعاً . وكذلك إن كان المحسوس الواحد مشتركاً لا لشيء كاللون نحس بالهواء والماء من حيث يشفان ، فقد نحس ذلك بهما جميعاً . قال المشرقيون : هل تقولون في هذا إلا على الوجود ؟ فقلل الماء والهواء من شأنهما أن يتوسطا في محسوس ليس لنا ؛ ولعل الجرمين البسيطين يتوسطان في محسوس ليس بلون ولا صوت ولا رائحة ؛ أو لعل بعض المحسوسات أيضاً ينال ويحسُّ بغير الماء والهواء ، بل بالأرض مثلاً أو بجسم مركب . وأكثر ما يوجه هذا الكلام أن التوسط المعروف لنا في المحسوسات المعروفة لنا حاصلة عندنا . وهذا مما لا شك فيه . وإنما يجب على من يعشق هذا البيان أن يبين أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا وكذا . أما الوجود فلا اختلاف فيه .

(د) يقول في الحواس البسيطة إنما هي من الماء والهواء . وأما النار فمشتركة . إذ كل

حس فيحرارة . وأما الأرض فجانبية<sup>(١)</sup> لا تصلح للطف الإدراك . ولذلك العظام لا تحس لأرضيتها ؛ وأكثر ما يقال في الأرضية أنها توافق اللمس . وإذا كان فينا آلات المائبة كالبصر والهوائية كالسمع ، فجميع الحواس فينا — كأنه أحسّ بقائل يقول له : إن هاهنا حيوانات كاملة الهوليوات الصالحة للتوسط وللكون آله ، وتفقد حاسة كالتخلد . فقال : والخلد له تحت الجلد أيضاً عينان . قال المشرقيون : أليس من مذهبيكم أنهما إن كانتا غير مُبصِرَ بهما فيما عينا باشتراك الاسم ؟ وأيضاً فإذا كان لها عينان ولا تبصر بهما صح ١٥ نقيض مُقدّمه : يستعملونها ؛ وهو أن من له هولي إلا آله ، فله فصل بتلك الآله . وذلك لأن للخلد هولي حاسة ما ، بل مصورة مع ذلك بصورة تلك الآله ولا تحس بها .

(آ) إنه يريد أن يعرفنا التخيل وكيفية فعله واتباعه للحس ، فيقول : إنه قد يكون لك أن تقول في شيء مفروض أنه يتحرك<sup>(٢)</sup> : تحركه حصل في شيء غيره . فكأن فعل التخيل يرى أنه حركة ما . فهو حركة لا تكون إلا بعد حركة هي للحس . أى : فإذا تحرك الشيء عن المحسوس وأخذ مثاله ، تحرك التخيل عنه وأخذ مثاله أخذاً آخر وحفظه ، وأنت تعلم أن الحسّ يتبعه حركة باطنة [ ١٦٢ ] فهي التخيل . ويجب أن تكون شبيهة بالحس لأنها تابعة للحس ، حافظه له على نحو قبول الحس لا يكون دونها ولا يوجد فيما

(١) نقاسية ؟

(٢) ن : يتحرك (أو يقصد أنه يتحرك حركة التخيل ؟)

لا حس له ، ويكون الشيء الذي له حركة التخيل التابعة لحركة الحس يفعل بتلك الحركة أشياء كثيرة ويفعل بها ، وتكون أفعاله وانفعالاته صادقة وكاذبة . ويعنى بالأفعال التركيب والتفصيل الذي يفعله التخيل من حيث يفعله منفرداً أو بشركة من الحس ، إذا أورد الحس شيئاً فأضاف إليه الخيال غيره . ويعنى بالانفعالات ارتسام تلك التركيبات والتفصيلات فيه . والذي جمعه هاهنا في اسم التخيل يتفرق إلى عدة قوى فاعلة : كالوهم والفكر ، وحافظة : كالصورة والمذكّرة .

(ب) أى يلزم التخيل أن يصدق أو يكذب بما سنقوله وهو أن الحسّ للأشياء الخاصة بقلّ وقوع الخطأ فيه ، مثل أنه : هل هذا الأبيض زيد؟ فإنه قد يقع فيه الخطأ أكثر كثيراً مما يقع في الشيء أنه أبيض . والثالث حكم الحس في المحسوسات المشتركة . وهذا لا يكاد يضبط الخطأ فيه ، فإنه كثير جداً .

(أ) يقول : لما كان هذا الشيء الذي هو التخيل متصرفاً في أشياء كثيرة مأخوذة من جميع الحواس مخزونة عنده على مثال واحد ، كانت مادته كثيرة ، فكان له تصرف كثير فوق تصرف الحواس . فيكون الحيوان متمكناً من التصرف فيه <التصرف> الحق ، والباطل إذا لم يوجد له في فطرة عقل أو كان له عقل فنشيه غشاوة سمل حارب أو مرض أو نوم كما للناس . وقد يجوز أن يفهم من هذا الكلام أنه لما كانت الأجسام ترتبت فيه على مثال واحد ، صار الحيوان يفعل بحسب ما يدعو إليه التخيل ، فيجمع عليه أفعالاً كثيرة تابعة للتخيل .

(ب) إنه شرع في البحث عن القوة النظرية ، ويطلب فيها : هل هي مفارقة في قوام ذاته؟ ويعنى بقوله : أو غير مفارق بالعظم ، أى غير مفارق للعظم . وفهم تامسطيوس أنه أراد : أو هو غير مفارق بالمكان . وليس هذا بصحيح ، لأن كلام الرجل في أنه مفارق أو غير مفارق في هذا الموضع ليس في المكان ولا هو الآن مشتغل به ، بل قصارى كلامه وبجته مصروف إلى القوام . وفي ترجمة أخرى : « أو غير مفارقة كنفارقة الجسم للجسم » ، أى من حيث لا يحتاج في القيام<sup>(١)</sup> إليه . وكأن هذه الترجمة أصح .

(ح) يقول : إن كان التصور بالمقل مناسباً للتصور بالحس ، جارياً مجراه في أنه إدراك

(١) كانت « القوام » تم شطبها وكتب : « القيام » .

ما وقبول صورة المدرك ، فيجب إما أن يقال إنه انفعال ما عن المدرك ، وإما غير ذلك من الأسماء كالاستكمال . فإن هذا واجب ، إذ كان إنما يستفيد<sup>(١)</sup> زيادة صورة ليس يتغير عن حاله ، وأنه يكون بالقوة كذلك بالفعل حتى يكون مستفيداً وتكون حاله عند تلك الصور حال الحاسة عند المحسوسات فيكون كالحاسّ للمحسوسات ، كذلك العقل للمعقولات .

(س) أى : إن كان يعقل الأشياء كلها ، فيجب ضرورة أن يكون غير مخالط للأشياء كلها متشككاً بشيء منها ، كما يمكنه أن يظفر باقتناص واحدٍ واحدٍ منها . فإنه إن ظفر فيه من نفسه شيء ظاهر ، أى وجد فيه بالفعل نقي المباين ، أى منع المباين للفاير لها ، وإنما<sup>(٢)</sup> غيره — أى إنما حدث عن غيره ، وهو المتصور فيه ، أى كان إدراكه للموجود فيه بالطبع ، إذ كان من طبيعه أن يكون تصور الشيء فيه إدراكاً منه له ، فكانت صورته اللازمة هي التي عنده بناؤها ولا يقبل غيره . قال المشركيون : كان يجب عليهم أن يبينوا أنه : لمَ إذا كانت

له صورة أو خالط شيئاً ذا صورة منعه صورته [ ١٦٢ ب ] وصورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره ؟ فإن قوة الحس له صورة أو هو مخالط لصورة ، ويقبل من خارج صوراً أخرى . ولم يبين ذلك لاصحاب النص ولا المفسرون . وأيضاً : فلم لا تكون حال الصورة التي توجد فيها قديمة كحال الصور التي تستفيدها ، فإنها تنقرر فيه ولا تمنع ازديادها في استفادة الصور . ولا فرق بين هذه الصورة والصورة القديمة لو كانت موجودة فيه من حيث إنها صورة متقررة فيه . فإن القديمة إن منعت فإنما لا تمنع لأنها كانت دائماً ، ولأنها بسبب مخالطة شيء ، بل لأنها صورة موجودة فيه ؛ فكذلك حال الاستفادة . فإن كان السبب في ذلك كونها طبيعية أو كونها بسبب مخالطه ، فكان يجب أن يبين . ولعلمهم اغتروا بهذا من أمثلة مثل أن الشَّع لو كان له في نفسه شكل هو مطبوع عليه لكان لا يقبل شكلاً غريباً ؛ ومثل ما يجرى مجراه من الأمثلة . فإن اغتروا بهذا ، فلينظروا في السبب ، وليعلموا أن السبب ليس أن ماله شيء من الصور بالطبع لا يقبل غيره ، أو لا يقبل كل شيء غيره ، بل السبب أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له شكلان حتى يكون متشكلاً معاً بشكليين . بل ! المشركيون يمكنهم أن يبينوا أن الخالط لا يقبل صورة شيء آخر من المعقولات ، وأن ماله صورة

(١) يصح أن تقرأ : يستفيد .

(٢) ن : أبنا .

تخصه من الصور الهولانية فليس يمكنه أن يكون قابلاً لجميع الأمور التي يتصورها العقل ، بل تمتع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله . فليطلب ذلك من علومهم .

(هـ) أى أن هذا الشيء الذى يقبل المعقولات ، طبيعته أنه مهيأ لها ، وليس له في جوهره شيء منها .

(و) يجب أن يعلم أنه يضع نفساً تميز وهو نفس الإنسان ، وهو النفس الناطقة ؛ ويجعل له قوة بها يرتأى وينظر في المعقولات . فهو يتكلم فيها مفردة عن سائر قواها ، وذلك لأن لها

قوة أخرى نحو البدن : تدبر بها البدن ، وبحسب الوصلة التي لها مع ما دونها . فأما هذه القوة التي يتكلم فيها الآن ، فإنها لها نحو الأشياء العالية ، وبحسب الوصلة التي لها مع ما فوقها .

وهذه القوة يجوز أن يكون كونها قوة على حسب أنها استعداد لقبول المعقولات ، ويجوز أن تكون قوة على حسب أنها تكون مبدأ طلب المعقولات . وهي بالاعتبار غير الأولى ، فإن

الاستعداد الصرف ليس له القبول . وأما هذا الآخر فله قوة تصرف في أمور لينال بها أموراً أخرى . ونحن نعلم أن للنفس القوتين جميعاً ، لكن أحدهما متقدمة وأولى ، والثانية كأنها

تحصل من بعد . والأولى أن تسمع تمام الكلام في ذلك من المشركين . وقواه إن هذه القوة ليس شيئاً من الأشياء ، ليس يعنى أن النفس الناطقة ليس لها في ذاتها وجود جوهرى ،

ولا أن هذه القوة ليس لها وجود بالفعل قوى استعدادى ، حتى نقول إنها لا شيء البتة بوجه من الوجوه ، إلا أن يعقل بها ؛ فإن ما هو في نفسه لا شيء . ولا موجود ، فلا يصير هو بعينه شيئاً

بوجه من الوجوه . بل إن حدث شيء فيكون شيئاً بنفسه آخر غيره ، ليس أن يكون هو يصير ذلك الشيء . ولا يجوز أن يكون ما لا وجود له استعداد الشيء عند شيء ؛ فإنه إن لم يكن شيئاً البتة لم

يكن استعداداً حاصلًا ؛ وإذ لم يكن استعداداً حاصلًا ، لم يكن مستعداً<sup>(١)</sup> . وإذ لم يكن مستعداً<sup>(١)</sup> ، لم يكن قابل<sup>(١)</sup> للخروج إلى الفعل ؛ بل يعنى بهذا أن هذه القوة ليس يقارنها شيء من صور الأشياء

التي تكتسبها بعد ، ولا فعل لها البتة من حيث صور المعقولات . ويريد بهذا [ ١٦٣ ] خلاف أفلاطون الذى يظن أن الصور المعقولة موجودة في النفس وجوهرها ، لكنه ينساها ويشغل

عنها . وهذا مما لا يمكن ، فإنه إذا لم يكن كون النفس عاقلة بالفعل ، إلا أن تكون في ذاتها صورها بالفعل ، وإذا كانت صور الأشياء في ذاتها ، لم يجوز أن يقال إنها معرضة عنه . فإن

الإعراض عن مثل ذلك إنما يمكن في شيء له تجزؤ ، أو له قوى ، فيكون عنده شيء في جزء منه أو قوة ، ويكون الإدراك بأن يستعمل في تلك الأشياء جزءاً آخر أو قوة أخرى ، لتحصل

صورتها فيه . فإذا لم يفعل ذلك كان إعراضاً صرف عنها ، مثل الإنسان يكون في يده شيء ولا ينظر فيه بعينه ؛ فإذا نظر فيه بعينه حصل في عينه صورة ما في يده ، فأدركه .

وأما الشيء البسيط الذى لا أجزاء له وإنما يقبل الصورة في صريح ذاته الواحدة ، فلا يجوز أن تتقرر فيه تلك الصور وهو معرض عنها ، كما لا يجوز أن يتقرر في البصر أو في الخيال صورة

شيء محسوس وهو معرض عنه ؛ وأما الصورة المخزونة في الخيال وقد أعرض عنها ، فلأن مستعريضها قوة أخرى غير الخازن — يُقال ذلك من العلوم المحققة . وإذا كان كذلك فليس يمكن

أن يكون في النفس صور معقولات وهي منسية معرض عنها ؛ فإذا حال ما تجهل النفس شيئاً فهي خالية عنه أصلاً ، وليست موجودة فيه بالفعل . ثم يقول : « فلذلك صار بالواجب ليس

مخالطاً للبدن » ، أى ولأجل كونه أمراً ليس فيه صورة شيء من المعقولات وهو بالقوة جميعها ،

لأنه لا شيء . ولا موجود ؛ فإن لا شيء ، ولا موجود ، لا يعقل كونه غير مخالط . وإنما يقال هذا الموجود ، وإنما يعقل هذا في الموجود ، فيقول : ولكونه بهذه الصفة هو غير مخالط ، ولو كان

مخالطاً لكان يصير بسببه بحالٍ مثل أن يكون مخالطاً بجزء أو برد . وأيضاً لو كان مخالطاً لاختص بآلة يستعملها وحدها كما للحاس ، لكن ليس له شيء من ذلك ؛ وتبين لم ذلك عن

قريب . فصح من جملة كلامه أنه يرى أن هذه القوة والنفس التي لها هذه القوة غير مخالط ، وأنه يرى عن المادة ، ليس حين يعقل فقط ، بل قبل ذلك . وقد بينا أنه ليس قبل ذلك

غير مخالط ، لأنه معدوم ، بل لأنه موجود له صفة وحال لا يصلح لمن له تلك الصفة والحال أن يخالط . فما أدري كيف جوز الإسكندر أن ينسب إلى هذا الرجل أنه يقول إن العقل

الهولانى ، وهو هذه القوة الاستعدادية ، هيولانية مادية ؛ وأن النفس التي لها هذه القوة هيولانية مادية !

(١) أى : تنزيهنا<sup>(١)</sup> قبول الحس للصور عن أن يكون انفعالاً وإيجاباً أن نسمى ذلك استكمالاً ، ليس في الحس والعقل سواء . فإن الحس يفعل أيضاً عن المحسوسات مع الشيء

الذى ليس انفعالاً ، وهو قبول الصور ضرباً من الانفعال يصير له بحالٍ مانعة إياه عن الاستكمال . قال : وذلك لأن الحس لا يقدر أن يحس عن محسوس قوى — أى بعد محسوس قوى ، ويجوز أن

يعنى ليس يحس أصلاً ، لأن المحسوس القوى يجعله كالأى لا يحس بشيء : لا بذلك القوى ، ولا بما

هو أضعف منه . ويجوز أن يعنى ليس يحس مادونه ثم أرى خلافه في العقل فقال : لكن العقل إذا تصور القوى كان تصوره للضعيف أزيد . فأقول : إنه ليس يحتاج في هذا الفرق إلى أن يكون هذا الأمر دائما ، بل يجوز أن يكون ولو في حال واحدة ، يتصور الضعيف بعد القوى تصورا بسرعة وجيدا<sup>(١)</sup> — ووجود هذا مما<sup>(٢)</sup> لاخلاف فيه . وإن أمكن أن يكون في بعض الأحوال يعرض للنفس كلال من جهة قوى أخرى كآلة يستعان بها ، فإنه [ ١٦٣ ب ] ربما احتاج العقل في أفعاله إلى الاستعانة بالتخيل ، وكل التخيل ، لأنه بدنى ، فأصر العقل ، لأن النفس تشتغل بكلاله ، أو ربما دعا النفس داع شغله عن العقل فنشط غير العقل واستعماله من غير كلال فيه وتركه إلى شيء آخر . فإن للنفس مئادواعى كثيرة وأمورا كثيرة متلبدة<sup>(٣)</sup> ولا يقيم على واحد منه . ولكنه إذا كان في بعض الأوقات لا تكفه القوى ، علم أنه ليس يوجب الإكلال لقوته حين يوجب ، بل لأسباب عارضة في غير جانب عقله ؛ من غير أن يكون جانب عقله قد كل أو مل من فعله ، بل ترك استعماله — وإن كان سايبا — كالسيف يُعتمد لشغل<sup>(٤)</sup> غيره وهو سليم لا آفة به .

(ب) هذا كلام هو من وجه : علة وولية ، ومن وجه : نتيجة . فهو يقول : وذلك أن الحواس ليس يخلو من جسم ، وهذا مفارق ، فأعطى هذا علة لذلك الافتراق . ومع أنه علة ، فإنه هو المطلوب بذلك الافتراق على سبيل المطلوب بيرهان : إن . أما أنه إن كان حقا فهو علة للافتراق ، فأمر لا خلاف فيه . وأما أنه هل هو علة ذلك الافتراق ، والافتراق لا يتعلق بعلة أخرى غيره ، فأمر يجب أن يطلب ولا يقصر فيه . قال المشريقون : إنه صحيح أن هذا علة الافتراق ، وأن الافتراق يوجب ، لكن صحته عند المشريقين . فأما القدر الذى قاله الرجل فليس فيه شفاء ، وذلك لأنه يجوز أن تكون صورة الشيء المدرك تنال الآلة الجسمانية ، ولا يكون منها أكثر من أن تشبىح بها الآلة الجسمانية . ويجوز أن تكون تلك الصورة لا تنصل إلا مقارنة لشيء له غير تقرير الشيخ بأثر آخر ؛ أو تكون في نفسها موجبة في موضوعها أمرا آخر ، كالحركة للحرارة ، مثل أن الضوء مع أنه ينقل على جهة ما الصور إلى المرئى فإنه محتمل ،

(١) اللفظ مهمل النقط في الأصل .

(٢) ن : باما .

(٣) ن : سلبدة .

(٤) ن : يشغل .

والموج الذى ينقل الصوت صادم . فإذا ليس بيّنا أن كل صورة يجب أن تُحدث في موضوعها الجسماني أمرا غيرها ، ولا كل صورة تحدث في موضوعها أمرا غيرها ، يكون الأمر الذى تحدثه ضارا . ولا كل صورة يقارن وصولها وصول شيء آخر ، ولا لو قارن يجب أن يكون ضارا ، فليس بيّنا أنه إن كانت الآلة جسمانية فيجب أن يكون قبولها الصور يحدث فيها كلالا . فإذا ن ليس لهم أن يتعلقوا بهذه المقدمة على أنها بينة ، وليس معلوم إلا على الاستقراء ، والاستقراء لا يوجب كليا ، فإذا ن كلامهم فيه تقصير . على أنه للخصم أن يقول — وإن كان قولنا ضعيفا يسهل نقضه عند المشريقين — من أن المباشرة والممارسة قد تنيد قوة وهيئة للأعضاء على الأعمال ، وربما كان استعمال القوى ميسرا للقوى .

(ح) يريد أن يعرف الدرجة الثانية للنفس في نسبتها إلى العقولات ، وهو الدرجة التى يكون قد انتزع فيها من المعاني الكلية ، وحصل لها من الأوائل العقلية ما يتمكن به من التصرف فيها ، واقتناص العقولات المكتسبة بها ، غير محتاج إلى الحس إلا على سبيل عرض ومعمونة — فتكون هذه قوة للنفس غير القوة الأولى — استعدادية الصرفة ، فإن ذلك يكون للصبي ، وهذا لا يكون إلا لمن يسميه العامة عاقلا .

(د) يريد أن يبين هذا الفصل أن العقولات بسائط ، وأن العقل لا يعقل المركب ؛ فقال : الأشياء المركبة ما يثبتها شيء ، ووجودها بصورها وهوشىء آخر ؛ ويعرف المركب بشيئين كجسم ما ، فإن بسائطه لجوهره وصورته تختبر بالعقل ، أى تعقل بالعقل ، وكونه جاريا وباردا وطويلا وقصيرا بالحس . فهو يختبر بشيئين : العقل والحس . والأشياء البسيطة لا تعرف إلا بالعقل . وعنى بقوله : وأما وحاله [ ١١٩٤ ] يختلف مثل الفطس فإن البصر يدرك الأفتس ولا يدرك الفطس .

(هـ) عنى باللحم اللحمية ، لا اللحم الذى هو عظم وصورة ، وإنما هو من جملة المركبات لا البسائط .

وبالجملة ، أراد بهذا الفصل أن الذى يتصوره العقل بسائط للأشياء خالية من المواد إن كانت ذات مواد . قوله في النص : « فتكون هذه ليس لها عقل » ، يمتثل معنيين ، أحدهما : فتكون هذه — يعنى الماديات — لا يحمل عليها العقل ، أى لا يقال هى عاقلة .

والثاني إن هذه ليست معقولة ؛ وذلك أن العقل لها ، أى : أن يعقل ، إنما هو قوة للنفس العاقلة بعد تجريدها من المواد ، وكون لذلك ، أى للبيسطة المجرد من الهوى ، أنه معقول ، أى هو الذى يصير معقولا للعقل .

(ط<sup>(١)</sup>) وقد يسأل الإنسان إن كان العقل بسيطا ، فما سؤالان ذكرهما ثم أجاب عنها : أحدهما أن يقال : العقل بسيط ، فكيف ينفعل عن المعقول ولاشركة بينه وبين المعقولات ؟ ومن حكم الفاعل والمنفعل أن يكون شيء من حالهما ، فيفعل فيه أحدهما وينفعل الآخر . والجواب : أن الانفعال ها هنا على الوجه الأعم الذى يعم الانفعال الذى يلزم فيه ما ذكرت ، وهو تغير لشيء عن شيء ، والاستكمال الذى لم يزل فيه عن الموضوع شيء ، بل حدث فيه ما لم يلزم غير زوال شيء عنه ، كاللوح يكتب فيه . وعلى هذا الوجه ينفعل العقل — فلا يلزم ما ذكره السائل . والسؤال الثاني : هل العقل معقول<sup>(٢)</sup> ؟ لأنه إما أن يكون معقولا لهويته ، وهذا محال ، لأنه يلزم أن يكون كل شيء معقولا لأن له هوية . وإن كان معقولا لشيء آخر ، فما ذلك الشيء ؟ فالجواب : أن ها هنا فرقا بين المعقول بما هو في مادة ، وبين البسيط الذى لا مادة له . فتصور المعقول البسيط ، والمعقول : شيء واحد . فالعقل لا يحتاج في تصور ذاته إلى شيء غير ذاته ، إذ تصوره لذاته ، وذاته : شيء واحد ، ولهذا يعقل ذاته دائما . وما في الهوى يعقله بالقوة . وعنى بقوله : « فتكون هذه ليس لها عقل » ؛ وذلك أن العقل لهذه إنما هو قوة هذه مجردة من الهوى ، وكون كذلك أنه معقول .

إنه يفهم كيف يصور العقل للمعقولات ، وابتدأ بالمعقولات البسيطة لأنها تكون أولا ، ثم ما بعدها . فقال : أما تصور العقل لها فيكون فيها لا صدق فيه ولا كذب ، أى ولم يعمه كله . ثم انتقل إلى المركبات ، وفي جعلتها الصدق والكذب . وإنما يكون الصدق والتركيب على أنه يطابق به الوجود ، أى فيكون ما هو مطابق صادقا ، وما هو غير مطابق كاذبا .

ثم مثل المعقولات المركبة كيف اتفق بما يقول أنيد قليس ، فر بما كان التركيب صالحا للحياة ، وربما لم يكن . كذلك تركيب القول من معقولات تفارق مثل تركيب العطر ، والمشارك بسلب أو إيجاب : أى إذا كان التركيب يشير إلى مضي واستقبال أو حال تمثل

(١) كذا جاء الترتيب في الأصل .

(٢) ن : معقولا .

للعقل الزمان ، ونهياً لأن يقرنه بتركيباته . وأقول : إن الزمان معقول لا يتمثل للخيال والحس لاسميا ماضيه ومستقبله : أى إذا تصور العقل الزمان فإنما يتصور <ه> مقرونا بشيء زمانى ، كحركة في طول فيه سالف وآنف ، وليس يعنى الطول من حيث هو طول ، بل من حيث هو مسافة . فإن أجرى ذلك الشيء على اتصاله من غير أن يحدث فيه قسمة بالفعل تنصفاً ؛

وغيره عقل زمانه واحداً وإن جعله بالفعل نصفين مثلا جعل زمانه زمانه ، لأن الزمان غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة ، ويعقل معه مطابقاً له [ ١٦٤ ب ] ما هو مثله في أنه غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة . وأما ما هو واحد غير منقسم لا من الكمية فلعله لا كمية له أو له كمية منقسمة بالفعل : كبدن الإنسان أو كالعشرة من العدد ؛ وإنما هو واحد بالصورة ، فليس يحتاج أن يقسم معه الزمان أو يعقله في زمان ، فإنه يعقله في زمان غير منقسم . ثم يقول : « وبغير منقسم من النفس ، لكن بطريق العرض » ، وكأنه يقول : وبتصور غير منقسم في الزمان . ومعنى قوله : « لكن بطريق العرض » ، أن الزمان والتصور قد ينقسمان أيضاً من وجوه واعتبارات يتكثر بها ، لا أن ذينك : أى الذى يعقل والزمان : منقسمان ؛ فإنه لا بد فيهما ، وفي كل شيء منقسم ، من شيء غير منقسم . فيكون هو في الزمان الآن ، وفي المعقولات ، البسيطة ، وإن كان الحق من أمره أنه غير مفارق للمنقسم ، وهو الذى يعطى المنقسم الوحدة .

(ع<sup>(١)</sup>) الذى يقولونه من أن العقل والعقل والمعقول شيء واحد ، يصح في العقل وحده ؛ وفي غيره : العقل شيء ، والعقل شيء ، والمعقول شيء ، وتصور العقل للمعقول شيء . وقول أرسطو ها هنا وفي غير هذا المكان ، العلم والمعالم شيء واحد معناه صورة المعالم التى تنطبع منه في العالم كما تنطبع صورة المحسوس في الحس .

(ف<sup>(٢)</sup>) معناه أن العقل الهوى لاني الموجود في الشخص إذا اعتبرته بوجوده في الشخص فهو أقدم وجوداً فيه بالزمان ، وإذا اعتبرت جملة هذا العقل من غير نظر إلى الأشخاص ، لم يكن أقدم من العقل الفعال ، بل الفعال أقدم منه ، لأن الكاتب بالفعل قبل الكاتب بالقوة ، إذ لولا ما بالفعل لما كان ما بالقوة .

(ح) أى العقل تارة تحضره صور المعقولات وتارة لا تحضره ، بل تكون بالقوة ، فإذا تذكر حضرته .

(١) كذا !

(هـ) غلط الإسكندر ومن كان على رأيه في هذا، ففهموا منه أنه إذا فارق صار < كما > كان قبل اتصاله بالبدن . وليس المراد هذا، بل يعنى إذا فارق بقى كما هو على [ ما<sup>(١)</sup> ] قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المعقولات ، لم يزد ولم ينقص ، بل بقى أبديا كما هو ، ولم يموت .

أى ما كان من غير المنقسمة بهذه الصفة . فإن فهم العقل إياه بأنه يعدم ما هو مفهوم صورى بنفسه ، فإن مثل هذا غير منقسم ، على طريق أنه ليس فيه معنى قابل للانقسام كالكمية ، فالعقل ليس يعقل هذا على أنه معنى مقرر فى العقل ، بل على أنه عدم لمعنى معقول . يعقل العقل هذا بأنه عدم ذلك ، مثل ما يعقل الشر < بأنه عدم الخير > والأسود بأنه مثلا عدم اللون ، فكأنه إنما يعرف هذا لا من نفسه بل بضده : يعرفه إذ يعرف ضده لذاته ، وهذا يعرفه بأنه ليس ذلك ، فلا يأتى العقل بسببه صورة جديدة ، بل يكون عادما للتصور ، عالما أنه عدم لصورة يريد بها . ويجب أن يكون ما يدرك هذين واحدا بذاته . فيعقل الصورة بوجه ، ثم يعقل ضد ذلك ومقابله لأنه ليس بجده<sup>(٢)</sup> .

(٥) أى : فإن كان عقل من العقول وسبب من الأسباب الأولى ليس فيه حالنا قوة وفعل ، فلا يكون فيه اختلاف ؛ فإما يعقل أول عقله لذاته ، وهو بذاته مفارق لكل شيء .  
١٥ قال المشركيون : غرض الرجل ، على ما يشهد به مفسروه ، أن ما ليس يمكنه أن يكون بالقوة ، فليس يعقل الأعدام ، كما أن البصر إذا لم يكن بالقوة لم يدرك الظلمة ، فتكون المبادئ العقلية لا تعقل الشرور ، فإن الشرور هى أعدام كالات . ويجب علينا أن نتأمل هذا ، فنقول : تحصيل يجب أن يحصل [ ١١٦٥ ] بالجملة حال البصر عند الظلمة ، وأنه على كم وجه هو . فنقول إن الظلمة إما أن تكون عامة ، فيكون البصر بالقوة المطلقة مبصراً ، أى بحسب المبصرات بذاتها ؛ وإما أنه بحسب إدراكه أنه لا يرى ، فهو بالفعل يدرك أنه لا يرى ؛ وإما أن تكون خاصة ، فيكون البصر بالقياس إلى بعض الأشياء مدركا له بالفعل الإدراك الصورى ، وهى الأشياء المستضيئة ، وبحسب إدراكه أنه لا يدرك — وهو إدراكه الظلمة — مدركا بالفعل أنه لا يدرك ؛ وبحسب إدراكه أشياء ليست بالفعل مرئية ، بل بالقوة ، فهو مدركا بالقوة ؛ ولو كان شيء طبيعته وهيبته الظلمة ، وليس هناك طبيعة أخرى جعلته الظلمة مرئية بالقوة ، ولو جاء بدلها الضوء صار مرئيا بالفعل — لما كان البصر بالقياس إليه مدركا

(١) فوقها خط .

(٢) أو : بجده .

(٣) هنا تبدأ أرقام .

بالقوة ، بل كان يكون بالقياس إليه غير مدرك بالفعل والقوة ، مدركا لأنه غير مدرك . وليس البصر فى الظلمة بالقوة لأجل أنه لا يدرك فقط بالظلمة ، بل لأن الشيء المظلم من شأنه أن يصير مدركا ؛ ومن شأن البصر حينئذ أن يصير مدركا له بالفعل ؛ فلما جعلته الظلمة غير مدرك بالفعل ، صيرت البصر غير مدرك بالفعل . وبهذا<sup>(١)</sup> وحده لم يجعله مدركا بالقوة ، بل ذلك لأن المظلم فى نفسه من شأنه فى حال أخرى أن يدرك ؛ فإن كان عدم إدراك العقل للمدركة يجتمع فيه الأمران جميعا : أنه غير مدرك بالفعل إدراكا وجوديا لحائل حال . أو لشرط زال ، ولكنه فى طباعه مدرك إذا زال العائق أو وجد الشرط ، فيكون العقل بالقياس إليه مدركا بالقوة ، وإن كان إنما هو معنى عدمى ، ويدرك من حيث هو عدم فقط ، فتكون حاله كحال الظلمة فى أن البصر فى أنه يدرك أن لا يدركها هو بالفعل . ثم إن كان ذلك المعنى عدمى سببا فى أن لا يعقل معنى وجوديا صيره المعنى عدمى بالقوة معقولا ، فهى بالقياس ١٠ إلى ذلك عقل بالفعل . وإن لم يكن كذلك ، فلا يلزم أن يكون عقلا بالقوة . واعلم أنه اجتمع فى الظلمة أنها عدم استضاءة ما من شأنه أن يستضىء ، ولزمها عدم أن يرى شيء آخر هو اللون . فإذا أبصر البصر الظلمة صار بالقوة رائيا لما تزول عنه الظلمة وتختلفه ؛ ولو دام الظلمة لم يكن بالقوة رائيا ، وليس ذلك بسبب أنه يرى الظلمة وهى عدمية ، بل لو كان ذلك ضدا ١٥ كان حكمه هذا الحكم . وهذا الضرب من القوة يتبع المدرك من حيث هو زمانى متغير . قال المشركيون : فعلى تحصيلك يجب أن يكون عقل العقل عدم الخير والنظام فيما ليس له ذلك ، لا يجعله عقلا بالقوة ، لأنه لم يصير بذلك بالقوة بحسب فعل البتة ، بل إذا كانت معقولات جعلها ذلك غير معقولة بالفعل كما تجعل الظلمة الألوان غير مرئية بالفعل ؛ أو إذا عقلا من حيث هى متغيرة متبدلة . وأما ما يجب أن يقال فى عقل السبب الأول ذاته وغيره ، ففى ٢٠ كتب أخرى . جملة هذا الكلام : أن المعقول إذا لم يكن من شأنه أن يكون تارة بالقوة وتارة بالفعل ، أدركه العقل الذى بالفعل . وإذا كان من شأنه الانتقال من حالة إلى حال ، لم يدركه العقل الذى بالفعل على هذا الوجه . ومثاله فى البصر والظلمة واللون ، أن البصر لو كان يدرك ظلمة ما ليس من شأنها أن تزول فيختلفها اللون ، لم يصح أن يقال إن البصر

(١) ن : بهذه .

يدرك بالقوة . وإن كان من شأنها أن تزول ويخلفها اللون ، فإن البصر يدرك بالقوة [ ١٦٥ ب ] بالقياس إلى اللون . والأعدام والشروع التي يدركها العقل بالفعل تشبه الظلمة التي لا يخلفها ضوء أولون .

أى : وقولك بلسانك أو في عقلك إن كذا كذا هو الذى يجرى فيه أن يكون صادقاً أو كاذباً . فإن كل ما يجرى هذا الجرى صادق أو كاذب . وكذلك ليس كل تصرف عقلى في المعقولات يجب أن يكون هو ما هو الصادق . لكن التصرف الصادق ، أى الذى لا كذب فيه ، هو تصور الماهية . وهذا يُعنى بقوله : لكن الذى يقول في ماهية الشيء ما هي ، أى الذى يتصور ماهية الشيء فقط بلا تركيب آخر . وليس يعنى الذى يقول لماهية الشيء إنها ماهية الشيء وتعقلها ماهية الشيء ، فإن هذا يدخله الكذب

أيضاً . وليس الكلام في ذلك أولى بأن يُشتغل به من سائر المعقولات ، بل يعنى به نفس تصور المعاني البسيطة . وهذا هو البرىء من الغلط ، وإياه يعنى بالصدق . ثم يقول : ليس هذا الصادق البرىء من الغلط من التصرف هو تصرف التركيب ؛ بل كما أن الإبصار لا يكذب في البسيط وهو اللون الذى يتصور فيه ، فلا غلط له فيه ، بل إنما يغلط إذا ركب به غيره . ثم قال : كذلك حال البرىء من الهوى . وقد ظن بعض أصحاب

أرسطو أن البرىء من الهوى يجب أن يكون عقله للباطن الذى لا غلط فيها ، وأن لا يكون بينه وبين المركبات سبب : قالوا أيضاً لأن الموجبة والسالبة معقولان معاً ، وعقل السلب والعدم يجعل العقل بالقوة . قال المشركيون : العجب من قولهم إن العقل لا يعقل التركيب لأن التركيب يمكن أن يقع فيه <sup>(١)</sup> غلط . فنقول إذا كان طبيعة الشيء بحيث يعقل الأشياء كما هي ولم يخالطه ما بالقوة ، لم نخش عليه أن يغلط في عقل المركب ، بل كان عاقلاً للبسيط

من غير غلط ، وللمركب من غير كذب ، لأنه يعقل منه الصادق ، وعقله السلب والعدم لا يضره . والعجب أنهم يقولون إن منافع أعضاء الحيوان وأجزاء النبات والحكم في تركيب الكل ، صدر عن الأمر الإلهى ، وعن حكمة علوية . ثم يقولون : لا الشرور ، ولا الضرر ، ولا المركبات ، معقولة . وكثير من تلك لا تكون مقصودة ما لم يُعقل ضرر ولم يعقل مركب .

(ز) إنه يذكر أمر الشوق والإجماع . فقال : والإحساس يشبه ما يدل عليه أن يقال

لفظ فقط ، أو اللفظ فقط ، أى ما يدل من طريق ما هو لفظ من غير اشتراط صدق وكذب ، وأن يُتصور بالعقل ، يعنى المعنى البسيط الذى هو تصور لا يقارنه التصديق ، قال : فإذا اقترن بالإحساس أنه لذيد ، أو مؤذ ، بمنزلة إيجاب اللفظ وسلبه — طلب أو هرب : إن اقترن بالحسوس أنه لذيد ، طلب ؛ أو اقترن به أنه مؤذ ، هرب منه . ثم قال : الالتذاذ والتأذى هما سببا الفعل الذى يكون بالواسطة الحسية ، ويعنى بالواسطة الشيء الذى هو سبب في أن يطلب الشيء ، ويهرب ، كأنه لما كان لذيداً أو مؤذياً أنتج أنه مطلوب أو مهربوب من طريق ما ما كذلك ، أى من طريق ما ما واسطة طلب وهرب .

(أ) أى : وهذا الذى على هذه الجهة هو الهرب والشوق اللذان بالفعل . وإنما قال : « بالفعل » حتى لا نظن أنه يعنى القوة الشوقية التى للحيوان ، بل فعلها .

(ب) فنقول : وأما القوة والنفس التى لها ذلك ، فإن القوة المنشوقة والمهاربة قوة واحدة ، لا يتخالفان ، بل ولا يتخالقان الحس على أنها قوة أخرى من جهة أن الأول هو النفس . والمنشوق والمهارب والحاس [ ١٦٦ ] الأول هو النفس ، وهو واحد ، لكن الوجود مختلف .

(ل) <sup>(١)</sup> أى كما أن الحس يتصرف في المحسوسات ، كذلك العقل يتصرف في الخيالات .

— يعنى من الأشياء المطلوبة والمهربوب عنها .  
— أى النفس الناطقة إذا كان خيراً طلبه ، وإذا كان شراً هرب منه .  
— أى أنه يتفعل من الفرع ويتفعل عنه الحس المشترك والتخييل .

(م) إنه لم يصرح بالفرض في هذا الكلام ؛ وغرضه أن المحرك القريب للحس هي المحسوسات الخارجية ؛ وللخيالات ، هي المحسوسات التى ارتسمت في الحس ؛ وللعقل ، الخيالات . وإذا وجدت الخيالات ولم توجد المحسوسات الخارجية ، كان تأثيرها في العقل كما لو صدرت من المحسوسات المشاهدة ، وكذلك إذا استعان العقل بالقوة الوهمية وأنشأ الخيالات إنشأ ، وانفعل عنها فظن فيها .

(١) في هامش المخطوطة في أعلى هذه الصفحة ما يلى : « نسخة النفس كان إلى ما هنا نقل اسحق

ابن حنين . ومن هاهنا نقل آخر بإصلاحات كثيرة للمفسر » .



(٤) كأنه تشكك عليه متشكك ، فقال : إن النفس الناطقة والعقل كيف تنفعل عن مثل الحلو والحار ، فضلا عن الحلو والمر ، وكيف يتأدى هذا إليه ، وهذه جزئية لا ترتقي إلى الكلليات . فقال : « وقد قيل » .

(٥) يعني أن العقل كيف يقدر على أخذ الفصول بين الأشياء المتشابهة ، وكيف يجردها — فالكلام فيه مناسب للكلام في الحد ، أي من حيث يتوصل العقل إلى بسائط الحد وتركيبها حداً .

(٥) إن الشك إما أن يقع من حيث أنها متقابلة ، مثل الحلو والمر ، وإما من جهة أن كل واحد منها ليس هو الآخر ، ومباين له بالعدد المعنوي لا الشخصي .

(٦) أي إذا جاز في هذا الشيء أن تجتمع فيه الأضداد على نحو ما قلنا في التخيل ، جاز أن يجتمع فيها طبقات الأضداد المختلفة ، فيكون واحداً بالموضوع كثيراً من جهة الآنية

والصورة ؛ وكأنه يقول : إننا بيننا أن هذه المختلفة المتباعدة والمتقابلة أيضاً تجتمع في التخيل ، ثم تتأدى عنه وقد سطر عليها نور العقل الفعال ، ففشرها عن العوارض ، وقابها كليات

مجردة بما يوجد فيها من التشابه والافتراق الذاتيين ، فحصلت عند العقل كلها<sup>(١)</sup> ، وإن كانت كالمنقلبة عن حالها ، فكان للعقل أن يحكم فيها . قال المشرقيون : إما أنه هل تكون ملاحظة

النفس العاقلة للخيالات تبعوة العقل الفعال على سبيل أن يقبل المعقولات من الخيال ، أو تستعد بسبب الخيال ، وضرب ما من الانفعال عنه ، لأنه يقبل نظائر ما في الخيال من

المعقولات عن العقل الفعال ، وأنه كيف يصير مفرضا عن معقولاته إلا لأبها<sup>(٢)</sup> مخزونة في خزانة غير المستعرض لها ، كما الخيالات . أو لأنه يتصل بالعقل الفعال الاتصال القابلي ، ويفارقه

بأمور تطلب من كتب المشرقيين .

(٧) يعني حال العقل في إدراك المتقابلين كحاله في إدراك المختلفين . وسواء وضعنا الألف والباء أبيض وأسود أو وضعناهما حلوا وأبيض<sup>(٣)</sup> .

(٨) أي : فيكون حينئذ المثال للتخيل إذا قرن به المعنى الآخر من أنه خير وشر ، مطلوباً أو مهروباً عنه ، من غير أن يكون في الحس شيء مشاهد مطلوب أو مهروب عنه ، بل يكون بحسب ما ينظر للمستقبل .

(٩) أي : يكون منه من غير حس للأعداء الحار بين ، بل بأن يرى النار توقد على المنارة

(١) في الهامش : كليا (ظ) .

(٢) عن الهامش ؛ وفي الصلح : أنها .

(٣) ن : أيضاً وأسوداً ... وأيضاً .

ليعلم بها وجوب الاستعداد للحرب ، فيكون شيء حاضر ينذر بغائب في المكان ، كذلك الخيال الحاضر ينذر بغائب في الزمان ، وإن لم يحس به .

[ ١٦٦ ب ] .

(١٠) أي : أن الصدق والكذب غير اللذيد والمؤذي ، لأن ذلك مسكن للنفس إلى

قرار ، وهذا محرك نحو طلب ؛ أو لأن ذلك أمر بحسب الأمر في نفسه ، وهذا بحسب اللذذ والتأذي .

(١١) أي : أن العقل يدرك المجرد عن الهيولى والهيولاني جميعاً .

(١٢) أي : إذا جرد العقل من الفطوسة التعمير ، فذلك هو العقول الانتزاعي الذي

لا يحتاج في تصوره إلى الهيولى .

(١٣) الغرض في هذا الكلام أن النفس مُحكِّك للوجود كله ، منسبته به .

(١٤) أي : إنما قال لا بد من ذلك لأن الأشياء متمثلة للنفس تلاحظها بعينها ، فإما أن

تكون من حيث هي موجودة خارجاً تلاحظها ، فيجب إذا عدت أن لا تلاحظها ، ويجب إذا فرضت بحال غير الحصول أن تلاحظها ؛ وإما أن تلاحظها متمثلة وهي فيه ، وهو الباقي ؛

ثم لا يتخلو إما أن تكون هي المدرك بأعيانها أو بماهياتها منزوعة .

(١٥) الغرض في هذا الكلام تحقيق ما سلف من قوله إن النفس الأشياء كلها ، وبيان وجهه ، وذلك أنها منتقشة بماهيات الأشياء كلها .

(١٦) أي : كما أن اليد آلة تستعمل كل آلة ، وتفقر إليها كل آلة ، كذلك العقل منا هو

صورة جملة الصور . يعني : لا كالحس الذي هو صور بعض الأشياء .

(١٧) أي : وأما العقل فتتأذى إليها المحسوسات وقد قشرت عن الأمور الغريبة ،

وأما المعقولات فهي لها ، والحس لا ينال المعقولات — كأنه يقول إن الغاذية والحاسة يجدهما في الناطق وغير الناطق ، واقتصر على الغاذية لتعرف مثل حكمه في الحاسة . قال المشرقيون :

لا تعرض له مشقة ، بل يفرق بينها بالأفعال ، ويجمع بينها في البدن . وما كان يجب أيضاً أن يعرض في التخيل كل ذلك المشقة ، بل يفرقون بين التخيل والحساس ، مثل ما بين

الحاس والحسوس . فإنه ليس يجوز أن يكون المتحرك والحرك واحداً .

— أي الشخص الذي هو فاسد الذاهم التكو . لا قبا ١١١ . فلا أمانه - ١ - ١ -

في حيلتها أن تعطى إليه، وربما لم يقبل القوة، وإن لم يتخيل بها عليه بفساد مزاجه أو تركيبه. وكأنه يقول إن مثل هذا في الشخص يجوز، وفي النوع لا يجوز. ثم يبين أن سندان الحركة لهذه الحيوانات ليس في الشخص فقط، بل وفي النوع؛ ولا أقتها طارئة، بل نوعية — أى لا من طريق الحكم الكلي فقط.

٥ — أى ربما يفكر الإنسان في صورة هائلة، أو سمع ذلك من إنسان يحكى أمراً، أو يصف كيفية موت أو قتل، فيعرض للقلب منه انفعال وأذى يشبه الخوف، كمثل ما يعرض إذا شبه الشيء اللذيذ بمتقزز منه، أو تكلم عليه بقاذورة فتمقزز منه. وليس ذلك عن العقل بل عن الخيال، فإن للخيال أحكاماً في الحيوان ربما غلبت في الإنسان الضعيف المسككة على العقل قال المشركيون: تَدَكَّرُوا الغضبي أيضاً.

١٠ — أى مثل آلة الإيلاد والآلة المولدة للعاب.

(ع) يعنى بالشوق ما يعم الشهواني والغضبي والإرادي.

— يجوز أن يكون هذا سهواً في النسخة، والواجب تقيضه. وإن كان هذا، أعنى قوله لعله، ومن أجل شيء كان يجب أن يُقرن بالعقل العملي، فوقع في النسخة تقديم، ويجوز أن يكون أراد: عقل نظري، نظره أن يطلب الوسط والعلة، ويعرف كل شيء من أجل شيء، معلوم قبله؛ أو لعل الواجب أن ينقل هذا الموضع هكذا. والعقل عقلاان: [١١٦٧] عقل يروى بسبب ولأجل شيء، أى مما يحصل من الجزئيات؛ وعقل فعال، أى نظار مطلق.

١٥ — أى أحدهما ينظر ليعلم فقط، والآخر ينظر ليس ليعلم فقط، بل شوقاً إلى عمل. فغاية العقل النظرى بذاته، العقل العملي، كأن العقل النظرى يعلم الكلي فيما يجب أن يعمل، فيتلقاه العقل العملي مشتاقاً إليه في الجزئي، آسراً للقوة الحركة، فيكون أيضاً ما يشاق إليه العملي يتلقاه المبدأ المحرك، فيستعمله في الجزئي.

٢٠ — يجوز أن يكون الكلام على هذا الوجه، بل آخر العقل النظرى هو بدء العقل أى العملي؛ أى الغرض يحدده العقل النظرى، فيكون مبدأ لشوق العقل العملي. ويجوز أن يكون على هذا، بل آخر العقل العملي هو بدء للعمل، لأن آخر الفكرة أول العمل.

— أى: لو كان المحرك اثنين<sup>(١)</sup>: عقل وشهوة؛ على أن لكل واحد منهما نصيباً<sup>(١)</sup> في أنه مبدأ

حركة، من غير أن أحدهما سبب للآخر، بل أن لبيا الحركة معاً، لكان يجب أن يحركا معاً، وتكون صورتها في أيهما يحركان صورة واحدة. ثم إذا تأملنا لم نجد هناك إلا عقلاً يروى فيشتهى ثم يحرك، فلا يجد للعقل تحريكاً إلا الذي يتبع الشوق الذي فيه، فيكون التحريك مبدؤه القريب هو الشوق، وذلك لأن العقل يبتدىء فيروى بطلب ما يختاره ويشاؤه، وهو كأنه طلب تشوته.

(أ) يجوز أن يعنى ها هنا بالشهوة الشوق، فيقول: وأما الشوق فليس بينه وبين الحركة واسطة فكر، كما كان للعقل حاجة إلى فكر، ليحدث شوق ثم تحدث حركة. ويجوز أن يعنى به الشهوة الحيوانية، فيقول: إن هذه القوة الشهوانية ينبعث فيها شوق من غير فكر، بل هي في نفسها قوة شوقية، وكألها الشوق.

(ب) يعنى بالمستقيم: ما جمع مع إصابة الغرض وحدانية المسلك. ويعنى بشير المستقيم: ١٠ ما إما أن يكون مخطئ الغرض، أو يكون مُقتنَّ السبيل إلى الغرض فيأخذ السبيل الأبعد، أو يجمع بين الأمرين.

— إنه لما قال المشتهى والمشتوق إليه محرك على أنه غاية، لاح من ذلك أنه يعنى أن المحرك الذى هو مبدأ الحركة، لا على أنه غاية، هو الشوق؛ فجعل الشوق أمراً هو مبدأ الحركة.

١٥ فالذى يجب أن تعلم أنه: هل هذا الشوق هو قوة أخرى غير الشهوة وغير الغضب وغير العقل العملي، أو هو فعل تام من أمهال هذه القوى إذا تحركت وانتهت إلى تمام الحركة؟ كأن هذا الشوق يُفاد<sup>(١)</sup> عنه التحريك. وأيضاً يجب أن يحقق: لم صار الشوق مبدأ الحركة؛ وقد قال من قبل إن الناسك يشاق فيمنعه العقل. ومما يجب أن يحقق أيضاً؛ أنه هل الشوق مبدأ كالأمر وبعده قوى محرّكة هي كالمواد، وهي المبادئ اقربية للحركات؛ فنقول: إنه لا حاجة إلى قوة أخرى للشوق غير القوى الثلاث، وأن يفعل الشوق إذا تمثّل وتم، حرّك. ٢٠ ويقول إن هذا الشوق ليس يراد به الشوق الساذج الذى يزيد وينقص ويكسر ويخالف، بل يعنى به الشوق العزمى الإجماعى، فإنه يُحرّك بالضرورة إذا لم يكن حائل؛ وأنه ليس كشوق الناسك، فذلك شهوة فقط، وليس معها العزم الإجماعى الذى هو من العاقل مشيه.

ومن ظن أن الشوق قوة برأسها غير الشهوانية والنضبية والفكرية فقد أخطأ ، فلا حاجة إليها . [ ١٦٧ ب ] ويقول إن هذا مبدأ كالأمر أيضا لا كالفعل . ولذلك قد يقع العزم والإجماع ، فإذا عرض للقوى التي في العضل آفة ، لم تتم الحركة ، وإن لم يكن بالعضل في أنفسها آفة ، بل في المبدأ ، ومع ذلك يكون شوق صحيح — فإذن الشوق أمر . وأما القوى الحركة قووى من طباعها أن تحرك الأعضاء بتوسط العضل عند استحكام هذا الشوق . ونعم ما قال الإسكندر وغيره : إنه كما أن القوى الداركة كثيرة ، وإن اشتركت في الإدراك — كذلك القوى الحركة كثيرة ، وإن اشتركت في الشوق . واعلم أنه ربما تصاد شوقان ، فأطاعت القوة الحركة الأغلب .

١٠ — أى الشهوة تتبع الحال والحاضر ، وما هو في حكم الحاضر ، وتخييل حاضر . وأما المهلة والمدة والعاقبة فيعلمها العقل فقط .

( أ ) أى هو محرك لأنه مشتهى ومطلوب ، ومشتهى ومطلوب لأنه متمثل في عقل أو وهم . — أى أن الآلة التي بها يحرك الشوق يجب أن تكون عضواً في الوسط هو البدن وإليه الانتهاء ، كالمركز والحوار . وهذا يسير إلى القلب على أنه أصل الآلات البدنية في أن يحرك ومنه متشعب الآلات عنده ، أى ينقبض عن شئ يؤذيه ، وينبسط عن نحو ما يستلذه .

١٥ — هذا كلام فيه نقصان : وتامه أن يقال إنه لا بد من أن يكون منه تخيل غير محفوظ ولا ثابت .

— أى : إما راسخاً ثابتاً ، وإما مضطرباً .

( ب ) هذا التخيل هو الذى يستعمله العقل الإنسانى والوهم الحيوانى .

٢٠ — يعنى أن التخيل الذى يشاق إلى أن يتبعه اختيار ؛ وهو تعين أحد الأمرين من الفعل والترك ، بحسب سكنون النفس إلى أنه خير ، سكنونا يتبع قياساً أو تمثيلاً أو غير ذلك . ( ع ) أى : لأن الشهوة محدودة الإرب بينه <sup>(١)</sup> الشئ الذى فيه الغرض ليس يحتاج أن يطلبه .

( ١ ) هذا استعارة مشبهة للنفس بالبدن المريض .

— أى ليس يمكنه إلا أن يستعمل تخيلاً كثيراً .

— أى إنما يفكر لأنه فاقد الغرض الكائن عن القياس ، فإذا قام القياس عزم .

— أى المستعلى من المساويات يجر معه ما يحيط به .

( ب ) يعنى أن الشهوة غلبتها طبيعية ، واستملاؤها عظيم : وأما استملاء العقل فككتسب صناعى .

( ح ) أى مذهب العقل ومذهب الشهوة ومذهب انقلاب أحدهما إلى الآخر .

٥ هذا أصل يجب أن يحفظ ويعلم ، فليس إنما هو نافع <sup>(١)</sup> فى الإنسان ، بل قد ينفع به فى معرفة الحركات الفلكية وقواها الحركة . وبالجملة فإن الكلى لا تختص بنسبة مجزئى بينه ، وما لم يختص بنسبة العلة بالعلول لم يجب أن يكون عنه المألول . فاعلم أن كل محرك بإرادة فإنه مدرك للجزئيات ضرباً من الإدراك : إما حسياً وإما تخيلاً وإما مناسباً لها ؛ وإدراكه ذلك جسمانى . فإن المشرقين قد بينوا أن مثل هذا الإدراك لا يتم إلا بالآلة جسمانية . قال المشرقون :

١٥ لم يجد إظهار الحاجة إلى الغذاء ، فإن الغذاء محتاج إليه الحاجة الدائمة الضرورية فى أن يكون ساداً مسدداً ما يتحلل ، وقد يحتاج إليه للنمو حاجة فى وقت ما . والنمو محتاج إليه ، إذ كان لا يمكن الحيوان أن يتكون بكاله دفعة ، فالحاجة إلى الغذاء بسبب النمو حاجة مؤقتة ؛ وأما الوقوف فليس يحتاج فيه إلى الغذاء لأنه وقوف ، بل كان من حق كونه وقوفاً أن يفتى عن الغذاء الذى هو زيادة ، بل يحتاج إليه بسبب أن يسد بدل ما يتحلل . وأما ١٥ نقصان فهو أبعد من أن يكون له مدخل فى الحاجة إلى [ ١٦٨ ] الغذاء من حيث هو نقصان ، ولا نقصان من الأشياء التى تناسب النمو والوقوف فى جهة الضرورة ، لأن نقصان وارد بأسباب غريبة ، فضرورتها ضرورة قهر ، والنمو والوقوف ضرورتها هو ضرورة ما يحتاج إليه . فقول الأطباء فى هذا الباب أسد من قول فيلسوف مثله .

٢٠ — أى ، لأنه يحتاج إلى طلب لما يعيش به ، ليس كالنبات المذكور حيث يعيش منه . — أى أن النبات لو أعطى حساً كان باطلاً ، لأنه كان لا يحتاج إليه ، لأنه ما كان يُنذره بمطلوب فيتأذى له المصير إليه ، أو مهروب فيتأذى له الحرب عنه . ولو أعطى النبات لمساً أو ذوقاً لم يكن فى ذلك فائدة فى الغذاء وجذبه ، لأن جذب الغذاء الملاقى طبيعى ، حتى فينا أيضاً ، والملائم للغذاء أى الماس . ويجوز أن يكون معناه : ولو أعطى الحيوان قوة محرركة

وحاجة إلى الطلب ، ولم يعط حسناً ، كان ذلك باطلاً . ثم يكون تمام الكلام هو أن الطبيعة تفعل لأجل شيء ، أو تفعل ما يقع بالضرورة .

— أى أنه لا ينحرس عن الآفات ولا يهتدى إلى ما به يقتدى وينسى ويتم .

قال المشرفيون : قد اعتمدوا أن الأجرام السماوية لا ينبغي أن يكون لها حس ، لأنها لا تحتاج إلى غذاء ، ولا لها طلب شيء ولا هرب من شيء . وليس هذا بواجب ، فإن الحس والإدراك بنفسه معنى مطلوب لذاته ، فليس بمنكر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس لا يحتاج فيه إلى انفعال واستحالة ، بل يكون كحال القمر في استضاءته من الشمس . ولعل لها حاجة من وجه ما إلى أمر حسي وإدراك زماني كما يذكره المشرفين . أو لو كان الإدراك يحتاج إليه لدفع أو جذب ، لكان البارئ تعالى لا يوصف بأنه عالم . وقد قال ثامسطيوس : أخلق بالأجرام الملكية والفلكية أن تدرك المحسوسات مثل ما يدرك المولود المولود . ولكن ليس هذا بجواب ، فإنه يلزم أيضاً أن يقال : وكيف يدرك المولود الجزئي ، المولود الجزئي الشخصى من المحسوسات : أسهل أم بحس ؟ ولكن الجواب أن ذلك يمكن بهما جميعاً . وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليطلب من كتب المشرفين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمانية .

آخر ما وجد من ذلك

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .  
 <هاشيت> عند كثير من الأوائل أن الأعداد مبادئ للعالم . وأمثلة ما أحل عليه هذا القول أن يكون معناه : كون الشيء واحداً غير كونه موجوداً أو إنساناً ، وهو في ذاته أقدم منهما . فالحيوان الواحد لم يحصل واحداً إلا وقد تقدمه معنى الوحدة الذى به صار واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده . فإذن هو الأبسط الأشرف الأول . وهذه صورة العقل . فالعقل يجب أن يكون الواحد من هذه الجهة ، والعلم دون ذلك في الرتبة ، لأنه بالعقل ومنه . فهو الاثنان الذى ينفرد إلى الواحد . والعلم يؤول إلى العقل . ومعنى الظن عدد السطح ، والحس عدد المصمت : أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبيعة الظن الذى هو أعم من العلم مرتبة ، لأن العلم يتعلق بمعلوم معين ، والظن ينجذب إلى الشيء وتقيضه ، والحس أعم من الظن فهو المصمت ، أى الجسم له أربع جهات .

## المباحثات

لابن سينا

عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزیز الحکیم أثنى وعليه أتوكل

كتابتى ، أطال الله تعالى الكيا<sup>(١)</sup> الفاضل الأوحَدَ وأدام عزه وتأييده ، ونعمته وتميذه ، وأجزَلَ من كل خير مزيده ، عن سلامة والحمد لله وحده . ووصل كتابُ الكيا الفاضل الأوحَدِ أدام الله تميذه — أعزَّ وأصلٍ وأكرمَ وافد . وفهمته وشكرت الله — عزَّت قدرته — على ما تحققت من خبر سلامته ، وانتظام أسرهِ واستقامته — شكراً يوجبهُ عثورى على مثله ، فى فضله وعقله ؛ وسألت الله عز جلاله أن يقرن ذلك بالتأييد ، وإلحاق جديد ، ومزید على الجديد ، — إنه على ما يشاء قدير . وشكرت تطوُّله ، أدام الله تأييده ، فيما آثره من مُفاتيحِ سَبَقِ إلى فضلها سَبَقِ المستولى على الأمد ، المقلدُ للجنة المشكورة يدُ الأبد ؛ وتبركتُ بما تسرلى عفواً من عَقْدِ عهدٍ ووَدِّ مع مثله أى عَقْدٍ ؛ وسألت الله أن يُتمتعى بذلك ويزيده إحكاماً ، وإراماً ويتمه إتماماً — إنه وليُّ الرحمة . وفاوضتُ المجلسَ العلائى\* — حرس الله عزه — فى بابهِ : « عَمِلَ مَنْ طَبَّ لِمَنْ حَبَّ » — فصادفتُ رغبةً فيه أكيدة ، ومقمةً لملته شديدة ، وجبنا قليلاً عن العزم الحزم عليه أن تصير إليه ، فتكون المُهدية فى ذلك أقوى ، والاعذار فى تقصير ، ر بما يقع ، أخفى . فقد علمت الحوائج التى أُنحت على التحمل البِدْكان<sup>(٢)</sup> ، والخزائن والقلاع المشحونة

(١) الكيا : كيا : كلمة فارسية معناها السيد أو الرئيس والبطل والملك الخ . وهو هنا أبو جعفر محمد بن حسين بن الرزيان الكيا .

(٢) كذا فى الأصل ولم يهتد لوجهه ، إلا أن يكون اسم علم مثل : عبدكان ؟ ويكون مفعول : أُنحت ؛ أو يكون اسم بلد ، ويكون التحمل بمعنى السفر ، وينقص : إلى .

(\*) نسبة إلى علاء الدولة أبو جعفر محمد بن دجنزار ، الملقب بابن كاكويه ، الذى استقل بملكه بعد سنة ٣٩٨ هـ بقليل ؛ واستولى على همذان (سنة ٤١٤ هـ = ١٠٢٣ م) وعلى الرى (سنة ٤١٩ هـ = سنة ١٠٢٨ م) وأصفهان (سنة ٤٢١ هـ = سنة ١٠٣٠ م) ؛ وكان ابن سينا وزيراً له ؛ وتوفى علاء الدولة سنة ٤٣٣ هـ . وعن مجلس علاء الدولة يقول أبو عبيد الجوزجاني : « وحضر (أى ابن سينا) مجلس علاء الدولة ، فصادف فى مجلسه الإكرام والإعزاز الذى يستحقه مثله . ثم رسم الأمير علاء الدولة لىلى الجميات مجلس النظر بين يديه بمحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ (ابن سينا) من جلهم ، فأكان يطلق فى شئ من العلوم » (ابن أبى أصيبعة : « عيون الأنباء » ، ج ٢ ص ٦ ، القاهرة

كانت بالذخاير والمؤن المترادفة الماصّة لِنَيْتِ الحال، ومثل ذلك لا يخلو عن التقصير المؤدى إلى التشوير<sup>(١)</sup>. فإذا كان الإلمام ابتداءً لإجابة، واعتبارُ الشدّة تطوعاً لاطاعة، كان وقعُ التقصير أخف، والمذرُ فيه أوضح. ولعل الجواب اقتضى أنه — آدم الله عزه — لو تبرّع غير مأمور ولأقسام، ففترّق الباب يلقى في الحال بما يسمح به الوقت، وخطب مداراته، إلى أن نجد اليد انبساطاً، والأسبابُ الحثّة انتظاماً. فحينئذ يريد في أمره بما يقتضيه استحقاقه ويوجهه فضله. فهذا هذا. وأما نصرته في العلم والفضل فقد عرّفني قدره، وحقّق لى أمره، وألقيته — والحمد لله — كافيًا وإياها، موفياً على أقرانه عالياً؛ وقد يُثنى بصفة صديق حرّرت كاهم لم يفتد الحق فيه، فالأمر على ما يحكيه، ولكنه مع ذلك عزيز وفضله كثير والله يحوطه.

والذى ذكره من اختلاف الناس في أمر النفس والعقل، وتبدلهم وتردهم فيه، لاسيا البُله النصارى من أهل مدينة السلام، فهو كما قال. وقد تحير الإسكندر ونامسطيوس وغيرها في هذا الباب، وكل أصاب من وجهه، وأخطأ من وجهه، والسبب فيه التباس مذهب صاحب النطق عليهم، وظنهم أنه إنما يخوض في بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت حيث يُصنّف المقالة الأخيرة من «كتاب النفس»<sup>(٢)</sup>؛ وليس كذلك، بل فرّع سراً في المقالة الأولى حين يناظر ديمقراطيس عن أمر النفس، وأعطى الأضل لمن يفهم في ذلك، وهو أن الشيء الذى تُتصوّر فيه المقولات الكلية غير مُنقسم، فنحن أن يكون الجوهر الجسماني هو المتأق للمعاني العقلية [١٦٩] بالقبول، فالتلقى لها إذن جوهر قائم بذاته غير منقسم ولا في منقسم، حتى يعرض له بسببه الانقسام، فتكون له براءة عن مشاكلة كل جسم وجسماني. ثم إنه في المقالة الأخيرة إنما يتجرد لبيان القوى المرافقة للنفس في البقاء، وقد دلّ قبل على أن الحسيّة والخيالية والذكورية ونحو ذلك والحركية لا تقوم بغير جسم، وتبين من خلل كلامه أن الإدراك الحسى الظاهر والباطن لا يكون إلا منقسم، وأحب أن يبحث عن القوى العقلية وابتداء بالقوة التي يقال لها العقل الهولاني، فبين أنها لا تضمحل، ثم انتقل إلى غيرها فصرح بأنها لا تضمحل أيضاً. ولقطة: «أيضاً» تدل على أن حكماً ثابتاً جار مجرى الأول، ولأن بعض الناس توهم غير هذا — بناء على ظنه أن العقل الهولاني استمداد للقلب، فكان المقولات يتلقاها جسم

(١) شور به: فل به فلا يستحيته؛ والنسبي: الخ، أى لباب الحال.

(٢) راجع قبل «تليقات ابن سينا على شرح كتاب النفس»، ص ٧٥ — ص ١١٦.

القلب بهذا الاستمداد — <و> تَبَلِّلَ وأساء الظن وزاغ عن المحجة المثلى. فالحق أن هذا العقل استمداد لجوهر النفس، لا لشيء من الجسم، وأنه يصحبُ جوهر النفس في كل حال. وقد بسطت القول في أن المعقول لا يتلقاه المنقسم، بسطاً مُغنياً شافياً. ولعله يُعرَض عليه<sup>(١)</sup> إذا قدرنا الله الاتقاء به.

وأما كتاب يحيى النحوى في مناقضة الرجل، فكتابٌ ظاهره سديد وباطنه ضعيف. وفي الوقوف على تلك الشكوك والتوصل إلى حلها قوة للنفس وغزارة للعلم. وقد قضيت الحاجة في ذلك فيما صنفته من كتاب «الشفاء» العظيم المشتمل على جميع علوم الأوائل، حتى الموسيقى، بالشرح والتفصيل والتفرع على الأصول. وتلك الشكوك ليست مما يُفطنُ لمقدّمها الرسيون ممن تعلمه، فإن انحلالها مبنى على فروع أصول من كتاب «السماع الطبيعي». فإن بين «السماع الطبيعي» وبين «السماع والعالم» أصولاً هي فروع للأصول الموردة في «السماع الطبيعي». وتلك الفروع غير مُصرّح بها في «السماع الطبيعي» تصرّحاً بالفعل، بل بالقوة. فمن لم يتقدم أولاً ويمخض معاني «السماع الطبيعي» عن زُبَد تلك الفروع، كان مُفترطاً فيما يجاوله من فهمه. وعرض له ما عرض لفلان وفلان ويحيى النحوى. ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة، فأثروا البيوت من ظهورها دون أبوابها، وحمّلوا أنفسهم على القناعة بما أوردوه حملاً عسوفاً. و«أما» نحن فقد أوضخنا هذه المتوسطات بين الكتّابين، ومن وقف عليها وجد جميع الشكوك ناكلة ليس لها روعة. والذى استخبره من حالى في التعرض لمثل ذلك: فأخبره أى كنت صنف كتاباً سميت «كتاب الانصاف»، وقسمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين. وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حقّ اللدد<sup>(٢)</sup>، تقدمت بالانصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة. وأوضحت شرح المواضع المشككة في الفصوص إلى آخر «أولوجيا»، على ما في أولوجيا من المطن<sup>(٣)</sup>. وتكلمت على سهو المفسرين، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو حرّر لسكان عشرين مجلدة. فذهب ذلك في بعض الهزائم، ولم يكن إلا نسخة التصنيف، وكان النظر فيه وفي تلك الخصومات زهية. وأنا، بعد فراغى من شيء أعمله، أشتغلُ بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلًا. لكن ذلك قد كان يشتمل على

(١) الضمير يعود على الشخص الموجهة إليه الرسالة. (٢) ن: اللداد.

(٣) يفهم كراوس من هذا أن ابن سينا يشك في صحة نسبة أولوجيا إلى أرسطو؛ راجع بحثه:

«أفلوطين عند العرب»، ص ٢٧٢ تعليق ٣، ص ٢٧٣. P. Kraus: Plotin chez les Arabes.

تلخيص ضعف البغدادية وتصميم وجههم . والآن فليس يمكننى ذلك ، ولا لى مُهَلَّتَه<sup>(١)</sup> ،  
[ ٦٩ ب ] ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم .

وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن ينظم فيه لاعتقاد ، ولا يُجْرَى مع القوم في ميدان .  
فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف ، ولعل الله بسهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة  
وإفادة . وليعذرني في تشوش الخط وتعوُّج الحروف ، فأتوليت مخاطبة يدي منذ سنة وستين  
لأمراض هَكَتْنِي وطالت علىّ وامتخرت هُنَاتِي<sup>(٢)</sup> وكانت أقدمتني وكفّت يدي عن الخط  
والكتابة . فهذا أول ما كتبت ، وهو من بركات معرفته ؛ والله يُسَمِّعْنِي به ، ورأيه في ذلك  
مُوقِّق إن شاء الله :

(١) النفوس المارقة ، لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص  
بوضع ولا بدن إذ قد ماتت الأبدان عنها ، لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللا  
لوجود النفوس الإنسانية ، وإذا كانت هي كَفَّت في وجود النفوس عنها عند الاستعداد —  
وما عنه كفاية فليس بعله . وأيضاً إن كان الشرط عدداً من النفوس ، مما سواه مُسْتَفْتَى عنه ،  
فليس بعله . لكن لافرق بين المستفتى عنه وبين المستفتى به ؛ وإن كان كل واحد منها علة ،  
فليس كل واحد بل الجلة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيها اتفق ، فأيهما اتفق ليس  
بعلة ، فأيهما اتفق يجوز أن يكون مستفتى عنه بغيره . فكل واحد عن غير علة .  
(٢) لوازم العقول الفعالة إن كانت معقولات جواهر ، كانت عللا للجواهر .

(٣) الواجبية مطلقاً كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعله ، فليس هو هو لأنه واجب ،  
بل لأن لذاته واجباً .

(٤) كل<sup>(٣)</sup> شيخ فإن تخيله وتفكره أضعف في نفسه ، وربما كان أقوى بقهر القوة النطقية .

(٥) إذا<sup>(٣)</sup> استوى منك تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيلاً مضمياً ضعيف يشبه الشمس ،  
فإنك تضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ، وهذا يستبين لك في المنام إذا تخيلت الشمس ،

(١) المهلة = المدّة .

(٢) الهناة ضم الماء : بقية المخ والشحمة في باطن العين تحت المقلة ، يقال « ما به هناة » ، أى

ما فيه خير ، وامتخر العظم = استخرج مخه .

(٣) سترد هذه الفقرة بعد في ص ١٩٢ من النص الأصلي .

فيرض مثل ما يعرض في اليقظة . لكنك قد تتخيل الشمس في اليقظة تخيلاً غير صحيح ،  
لأنه ليس كل تخيل مستقيم كالحس .

(٦) الفرق بين اليقين والمشاهدة أن اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والمشاهدة تمنع  
كل شيء عن المقابلة ، كما أن المُبْصِر عندما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شيء آخر . واليقين من  
حيث هو يقين إنما هو بتمثل الحد الأوسط . والمشاهدة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط ،  
فكأنه<sup>(١)</sup> غير محتاج إليه .

(٧) لم صار المحسوس القوى يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ إنما يمنع ذلك  
لأحد سببين : أحدهما ضرر أفعال يحدث في المادة كما يفعل اللون القوى والصوت القوى ،  
والآخر لأن كل تمثّل يبقى زماناً ؛ فإن بقي بعد مقابلة المحسوس كان الضعيف في جانب  
المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوى سواد أو حرة أو لون آخر . ومن المستحيل  
أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين في قابل وغير منطبع .

(٨) كل ما ندركه فإنه حيث ندركه في الذهن ، لحقيقته مُتَمَثِّلَةٌ في ذهنك ضرورة .  
وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثّلها في الأعيان ويلحظه ذهنك — فالممدوم لا يدرك ؛ وإما أن  
يكون في ذهنك ، وهو الباقي ضرورة .

(٩) الصور المعقولة غير متانمة حتى الأضداد ، فليس السبب فيه من جهة القابل ، فإن  
القابل يقبل معا المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ، ولكن النفس منّا تشتغل بشيء  
عن شيء ، ولا يتخلو عن مجاذبة حسّ أو تخيل أو شوق .

(١٠) الشيء المتجرد الذي لا يتخالطه [ ١٧٠ ] قوة الانفعال يكون محققاً بصورته ولوازم  
صورته ؛ وإنما يكون الشيء عقلاً من حيث هو متحقق هذا التحقيق ، فإن أضيف إلى شيء  
صار ذلك الشيء عقلاً به ، وإن لم يُصَفْ إلى شيء بل قام بذاته وكان لذاته ، كان ذاته به عقلاً .  
ومثل هذا الشيء لا يغشى ذاته شيء غريب ، فلا يغشى ذاته مانع عن هذا التجرد الذي  
يكون للشيء بحقيقته ، وما يلزم حقيقته ضرورة من أحواله . فإن كان يغشى ذاته مانع عن  
أن يكون عقلاً أو أى شيء كان مما شأنه أن يكون ذلك الشيء ، فهو شيء مقارن لما بالقوة  
من شأنه أن يغشى ذاته شيء غريب ومن شأنه أن يفعل ، وهو الشيء المنوب بالمادة . فبالضرورة  
يجب أن يكون الشيء المانع عن أن يكون عقلاً المادة ؛ وليس يلزم من صدق تلك المقدمة

(١) ن : فسكاه .

والأخرى صدقُ العكس: وهو أن كل ما من شأنه أن يعقل فلا يفعل ولا مادة له بوجه حتى يلزم من ذلك أن لا تنقل ذواتنا.

(١١) ما البرهان على أنه ليس بيننا وبين ذواتنا آلة في أن يدركها؟ لأن هذه الآلة إما أن تكون الفاعلة القريبة وليست هي المدركة القريبة، أو تكون الموصلة وإنما توصل إلى المفاوق.

(١٢) واجبية الإنسان واجبية بشرط، ولا يقارنها جوازُ العدم مع ذلك الشرط، بل جواز العدم مطلقاً، لأنها ليست واجبية مطقة، بل بشرط وجود العلة. فالواجبية المطلقة لا تُقارن جوازُ العدم مطلقاً والذي يشترط مع ذلك الشرط.

(١٣) الإدراك هو تحصيل ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته، على أنه لما خلا المُدرك لنفسه شيء له إضافة ما إلى ما يبرز عنه أو يلقى عليه. وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول للجسم أو لتغير الجسم، به يصير قابلاً لمثل هذه الصورة لا بالعرض كاتفاعل بوجه ما ويكون لولا هو لما كان الشيء بهذه الصفة، وإن عدم سائر لواحق الشيء، فهو الذي إليه ينتقل أو عنه تلك الحقيقة، فهو القوة التي بها يُدرك. والمُدرك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه، لا بالعرض؛ وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره. ومن ههنا يمكن أن نعلم أنه لم يصر بعض القوى يدرك، وبعضها لا يدرك<sup>(١)</sup>.

(١٤) لم تضعف القوى بالذبول؟ القوة الباصرة إذا فُرقت موضوعها لم يُبصّر متصلاً.

(١٥) المعنى المعقول من الإنسان مثلاً معنى مشترك فيه؛ فإذا حصل في قوايل مختلفة، كان حكمه في كل واحد من القابلين غير حكمه في الآخر، فلا يكون في القابل الأول كما في القابل الثاني، فلا يكون الأول هو الثاني، فلا يكون المعنى مشتركاً فيه. فلم يُفرض للمعقول من الإنسان معقول آخر وقوايل آخر، حتى بان هذا الخلف؟

(١٦) فرض له معقول آخر ولم يعرض له قوايل آخر بل القوايل تلك بأعيانها، وإنما فرض له معقول آخر لأنه لو اقتصر على الأول لكان لقائل أن يقول إنه في القوايل <الكائنات> العاقلة مختلفة لاختلاف القوايل، كما كان في الأمور الخارجة. ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحد منها عاقلاً، لأن تلك الصور، وإن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل، فهي بحسب الأمور الخارجة وبحسب الأعيان غير مختلفة. وإنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجة ليس من كل جهة، فاحتيج إلى أن يُجسَل لها تجريد أيضاً

(١) راجع بعدد ص ٨٩ ب من النص المخطوط.

بحسب القوايل الثانية كما احتيج إلى أن يُجسَل لها تجريد بحسب القوايل الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهاً مشتركاً لا خلاف فيه. ثم لو كان قيامه [٧٠ ب] بحسب هذا التجريد في قوايل ثالثة، ما كان يلزم الخلف. لكن هذا التجريد لها بحسب القوايل الثانية، لأنها إما تصير معقولة بحسب هذه القوايل الثانية، لأنها، بحسب الفرض للخلف، هي العاقلة. فإذن يجب أن يكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في هذه القوايل الثانية، ليست كما كانت بخلاف التجريد الأول. والتشابه الأول ينقل مثلاً عن القوايل والموضوعات الأولى إلى الثانية العاقلة.

(١٧) ثم إن حصول المعقول في العقل قد سلّم على أنه حصول يلزم من الجسم لوازم، ولم يجب أن يكون كل حصول هذا الحصول. فعسى ههنا نوع من الحصول لم يشاهده ولم يعرفه، أو لا يكون حصول أصلاً، ومع هذا التعقل يكون حاصلًا على نوع لم نمارسه ولم نعرفه.

(١٨) لا يتخلو الحصول في القوايل من أن يكون على وجه التشابه وزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة المختلفة فقط، أو يكون ليس كذلك؛ بل هناك اختلاف في الكم والوضع، وغير ذلك زائد على معنى المقارنة. وإذا قسم الإلهان فلا حصول في القوايل، بل إلا أحد هذين، ولا يمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كم مخصوص ومقارنات لأحوال متداخلة من الوضع والكيف والأين وغير ذلك. ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفاً، بل يكون هناك نفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج، حتى يمكن أن يقسم أقسامات مختلفة، وهذا هو الذي كان يجعل الصورة غير معقولة؛ ولو لم يجعل لكان في الموضوع الخارج معقولاً، لأن الشيء ليس كونه عاقلاً إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة. فلو كانت مع هذه الحاطة معقولة لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول، وكانت تكون عاقلة فتكون المواد الخارجة عاقلة.

(١٩) المادة، وحدها، لا تكفي في تشخيص القوة ما لم يتعلق بها الوضع. وما اختص بوضع ما، إما بذاته أو بعلاقة لذاته، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه في آن واحد، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهيته ثم يكون غيره.

(٢٠) كثيراً ما نرى المريض، إذا لم يشغله مرضه بانصباب نفسه إلى مرضه، لم يفعل

من حيث يفعل افعال التغيير، بل عسى <أن يكون> افعال الأعراض.



(٢١) لما لم يتشخص الشخص بماهية المَوْمَة ، فيجب أن يتشخص بِعَرَضٍ ؛ وليس بعرض يلزم ماهيته لأنه مشترك فيه ؛ فبقي بعرض يطرأ من خارج ؛ وليس مما يتبدل ، فإن العلة المَعْيَنَة لا تبطل ويبقى المألل المين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به ، هو هذا الشخص .

(٢٢) المقتضى إذا اتصل به الغذاء ، هل تتصل صورته بصورة الغذاء ، أو يحدث لها جميعاً صورة أخرى واحدة وتتخلع عن المقتضى صورته ؟ إن كان الالتقاء على صورة الماشية ، فله حكم وهو الأغلب ؛ وإن كان على سبيل الاتصال وزوال الحدود المشتركة ، فله حكم آخر .

(٢٣) معنى قولى : المناسبة ، أن ما يَتَلَقُ وجوده فاسد فهو عَرَضٌ للفاسد ، وما يَتَلَقُ وجوده بمتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ولعل ذواتنا لا تتغير من حيث لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تفر .

(٢٤) زوال المانع في الهويلى وحده إنما يهيج لقبوله ما يؤثر فيه تغير مزاج في هياتمه ؛ وماهيته ، وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى [ ١٧١ ] مزاج ، فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ؛ فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ؛ بل لتهيئة وجود عينه عن مقابله .

(٢٥) كل ما لم يتمثل لى معنى حقيقته ، فلست أدركه . وذلك التمثل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود ، لكان كل موجود قد تمثله ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ؛ والتاليان محالان ؛ فبقي أنه متمثل المعنى في .

(٢٦) الوجود لا يقتضى امتناع مقارنة جواز العدم ؛ ونسبته إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص .

(٢٧) النفس ليست في جوهرها مركبة ، بل المجموع منها ومن الملكة مركب . وأيضاً إن كان استكمالٌ يطرأ عليها ، كان فاعله فيها شىء مابين ، فلم يكن الفاعل والمنفعل واحداً ، فكان هذا الاستكمال في جوهر النفس صوراً ، فكان الفاعل غير المنفعل . وهذا من حيث تصوّر به النفس استكمالاً ، ومن حيث تصوّر منه ومن تأثيره صور عقلية على نوع ما ، فهو قوة ؛ ومن حيث ليست لازمة ، فهو طارىء . وليس عقلنا يعقل ذاته دائماً ، بل نفسنا دائماً الشعور بوجودها . فإن كانت تعقل بالفعل شيئاً غير ذاتها كانت دائماً الشعور : بأنها<sup>(١)</sup> تعقل مادامت تعقل .

(٢٨) إن<sup>(٢)</sup> قال قائل : إن بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى وإن مزاج المشايخ أوفق

لقوة العقلية فهذا تقوى القوة فيهم . فالجواب : مزاج المشايخ إما بروديس ، وإما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضاً فليس كل شيخ أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوداً على أن الغالب في المشايخ حكم<sup>(١)</sup> ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ، وقد نجد واحداً ليس كذلك ، فالقدم مسلوب على أن انتقاض البنية أو ضعفها ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعله لما<sup>(٢)</sup> لا يقوم بالبنية .

(٢٩) الضرر الذى يدخل على الحس من حلول الإكباب على المحسوس سببه اضطراب المواد والانصباب .

(٣٠) الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبصرناها لا يمانع كيفية البصر كيف ، والجليدية لها انشقاق !

(٣١) حاسة اللمس إذا حصلت فيها مثلها ، لم لا ندركها ؟ لا تحصل فيها مثلها ، ولا تفعل عن مثلها .

(٣٢) البصر كيف ينفع عن الألوان ، واللون عند المماس لا يفعل فيما يماسه إلا بعد أن يتغير مزاجه على ما فُسر . الشعاع من شأنه أن يجعل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل<sup>(٣)</sup> .

(٣٣) كل موجود لا يحتمل في نفسه الأقل والأكثر . فإنه إما أن يتعلق بعله واحدة معينة ، وإما بعلل لها عدد معين . والمتعلق بعله واحدة معينة إذا كان لها نظائر ومشاكلات فيخصّ به التعلق ليس هيئة تكون مخصوصة بالمستعدّ لا عرض لها . والمزاج الإنسانى ذو عرض : أخذته نوعياً أو شخصياً ، ويكون بازاء كل عرض ممكن الوجود من النفوس الكثيرة التي تقابل استعدادها ، ولا يبعد أن تكون للهيئة الواحدة التي لا عرض لها نفوس كثيرة بالعدد أيضاً تقابل استعدادها . فيجب أن يكون التعلق بالغير منها غير صحيح ، إذ لا يكون الواحد أولى من الآخر في أن يتعلق به ويوجد عنه . وليست الصورة صورة تقبل الأشدّ والأضعف حتى يكون الأشدّ منسوباً إلى علة والأضعف إلى أقل منها ؛ وليس يجوز أن يعتبر للعلة وللتعلق عددٌ مخصوص ، لأنه ليس [ ٧١ ب ] يجب أن تنحصر كثرة الأنفس في عدد مخصوص ، بل قد تزيد وتنقص الموجودات منها ؛ فإن كان الزائد منها والناقص واحداً في التأثير ، فكل

(١) وفي الهامش : علم . (٢) أو : ما .

(٣) سترد هذه الفقرة بعد ص ١٩١ من المخطوطة .

(١) كانت : فإنها ، ثم وضع فوقها : بأ (نها) .

(٢) سترد هذه الفقرة من بعد ص ٩٠ ب من النص المخطوط .

واحد من العدد جائز أن يوجد الملول دونه ، فلا شيء من العدد شرط<sup>(١)</sup> في وجود الملول ؛ فلا شيء منه علة . وإذا لم يكن للأحاد مدخل في العلية ، لم يكن للجملة مدخل ، لأن أحاد الجملة علل للجملة ، وعللة العلة علة .

(٣٤) مادام الشيء يمكننا كونه عن علته ولم يجب عنها بعد ، فليس بموجود ؛ فإذا وجب وُجِدَ . فإن كان عن الواحد اثنان ، فإما أن يجبا عنه من جهة واحدة حتى يكون من حيث يجب عنه أ يجب عنه ب أو يجب عنه من وجهين . فإن كان هو — من حيث هو — بحيث يلزم عنه [ يلزم ] أ يلزم عنه ما ليس ب<sup>(٢)</sup> ، كان من حيث يلزم عنه أ قد يلزم عنه لا أ ، وهذا خلف . وإن كان يلزمان من حيثين ، فإما أن يكونا الحينان لازمين لذاته أو مقومين . فإن كانا مقومين ، فالشيء مركب ؛ وإن كانا لازمين ، فالكلام فيهما كالكلام في أ و ب .

(٣٥) قيل إن المزاج إذا استحال فإنه يتبدل في نوعيته ، فضلا عن الشخصية ؛ والشخص النفس واحد بالعدد ثابت .

(٣٦) ما البرهان على إثبات هذا الشخص الثابت ؟ فإن الإنسان ، كل ساعة ، تكون حاله متغيرة في الخلق والأكل والمضم والريضة . وإذا كانت المنبئات مختلفة متغيرة ، فلا شك أن المبدأ متغير . ولا ينفع قول القائل : إن هذا المزاج إذا تغير فإنه قد يعود إلى الحالة الأصلية ؛ وكلا المزاجين غريب قسرى . فما الذي<sup>(٣)</sup> يعيد الثاني إلى الأول ؟ فإن الأرضية إذا حمت وسخنت ، فإنها تبرد إذا قُفِدَ سبب السخونة ، ولكنها لا تبرد بحيث تعود إلى الحالة الأصلية لاقتزان النار بها ، فهي تحفظ فيها حرارة مقلوبة .

(٣٧) أجيب : المعنى المقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن الواحق .

(٣٨) ما الذي يمنع أن يكون اقتران النار بالأرض في المترجات كاقترانها بالحطب والنورة ، واقتران الماء بها على سبيل النشف ؟ ولم لا يتفرق في جسد الميت الأستقصاص بعضها عن بعض ساعة مفارقة النفس ، وليس هناك ما يحفظ ذلك الاجتماع ؟ وما الذي يمنع أن يكون سبب اجتماع هذه الاستقصاصات في الحيوانات سبب من خارج كنهاية حركة ؟

(٣٩) يجب أن لا يتوهم أننا نحن الذين شاهدنا ماشاهدنا ، وحفظنا ما حفظنا ؛ فسبب جرمنا

جسماني ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فقينا شيء لا يتحلل منه شيء . ولا يستبدل شيئا بدل ما يفسد . فإيه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما لا يفتدى ولا يحتاج إلى بدل ، وليس كذلك جميع أجزائنا تقتضى . وإذا كان كذلك ، فكل جزء من جسدنا يستبدل بدل شيء يتحلل منه . وإن كان شيء ينحفظ فيه موجود إلى آخر العمر فهو عرضة للاتصال والانفصال فلا يكون له صورة واحدة بالعدد ، ولا يكون أيضا مستحفظا بصورة<sup>(١)</sup> حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ، فيجب أن يكون ذلك الثابت واحداً بعينه فينا . الذى لاشك في وجوده بحسب ما بيننا في جواب هذه المسألة في ورقة أخرى جوهرها صورياً غير المادة . ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون ماديا في كل حيوان ويكون هو الواحد والتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بتقاسمه بينه وبين غيره : يكون التحليل من غيره والاستبدال منه ، فإنه لو كان صورة في المادة والمادة يتبدل اتصالها ، لوجب أن تتبدل صورتها التي فيها ولا يكون فيها صورة مخلوطة ؛ فلو لا شيء عجيب وسرّ دقيق ، اقضى في كل نفس أنها غير متملقة [ ١٧٢ ] بالمادة . ثم إذا نظر إلى الحق من حيثته ، علم أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِيَ بأدنى دعامة صار قويا جدا .

(٤٠) ما السبب في أن ما هو أضعف وجوداً لا يجوز أن يكون علة لما هو أكد وجوداً ؟ واعمرى إن الجوهر متقدم في الوجود على العرض ، لكنه ليس بمحال أن يوجد عرض بجوهر ثم يصير ذلك العرض علة فاعلية للجوهر آخر . وإنما بان فيما بعد الطبيعة أن الجوهر لا يجوز أن يكون قومه بالعرض ولم بين أنه لا يجوز أن يكون العرض علة فاعلية للجوهر . — أجيب عن هذا وبيّن أن ما يقوم بغيره فيه يتم فعله .

(٤١) الجسم الطبيعي هو ما تكون له وحدة طبيعية لا بالعرض ، إذ الوحدة قد تكون بالعرض كوحدة الباب وحدة دار مع كثرة أجزائها والحيوانات والنباتات ليست وحدتها بالعرض ، فإنها هي بالطبع ووحدها بنحو اجتماعات أجزائها ، فإن كان ذلك الاجتماع عن جسم فهو قسرى ، وقد ذكر أنها طبيعية ، فإنها ما يصدر عن قوة فيها ، ولا يصح أن يكون عن قوة مفارقة ، إذ المفارق لا يحرك إلا على سبيل التشويق .

(١) فوق الباء : ذ — وكأنها مصححة هكذا : فسوره .

(١) ن : شرد . (٢) ن : بآ . (٣) فوقها : ما .

(٤٢) لهذا الاجتماع وجود بالطبع .

(٤٣) قيل في «كتاب النفس» عند بيان امتناع وجود الصورة المعقولة في آلة جسمانية ماهذا لفظه : إن كان تحل الصور المعقولة جسماً فإنها تنقسم بحسب انقسامه ، فلا يخلو إما أن ينقسم إلى متشابهين أو إلى غير متشابهين . فإن انقسم إلى متشابهين ، فكيف مجتمع منهما ما ليس إياها ؟ إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء إلا أن يكون ذلك من جهة القدر أو العدد ، لا من حيث الصورة . وليس كل صورة معقولة شكلاً أو عدداً . ولم أحصل معنى ذلك ولا سبابة البرهان ولا المحال الذي يؤدي إليه ولا تامة الكلام فيه . وهو — آدم الله علوه — يتم بتحقيق معناه . آخر هذا الفصل : الصور المعقولة إنما هي معقولة على ما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فانقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل . فإذا عقلت كذلك عقلت الفرق لا محالة بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد ، فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون كما هو فيه وكان ذلك داخلاً في المعقول ، أى في ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يحل الصورة معقولة على اختلاف الشكل والقدر والعدد . وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيها له شكل وقدر وعدد ، وإن لم يكن داخلاً فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أى بين الكل وبين الجزء ، وبين جزء وجزء . ونقول بعبارة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ؛ وكونها مختلفة في المعقول هو أن يكون لها في ذاتها وفي عقله اختلاف ، وكونها ممكنة فيها الغيرية كونها ممكنة أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود ؛ وكونها ممكنة أن تنقسم في المعقول هو كونها ممكنة أن تتغير في المعقول بحسب جزء وجزء كليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب الشكل والقدر والعدد فليس لها أن تتعقل في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد . لكن للصورة أن تتعقل من جهة أخرى ؛ فإن كانت تتعقل من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتغير والاختلاف لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فإذا ن كل صورة معقولة لا اختلاف فيها في المعنى [ ٧٢ ب ] قد تقبل اختلافاً في المعنى ؛ وينقسم إلى : غير متشابهين ، أو متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى — ليس في القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٤٤) قيل في كتاب «ما بعد الطبيعة» — حيث يتكلم في أن المعدوم لا يعاد — ماهذا لفظه : ما الفرق بين ما وجد بدل شيء ، وبين ما هو مثله ؟ والخصم يقول إن الفرق بينهما أن ما وجد بدل شيء لا يوصف بأنه كان موجوداً ثم عدم في الأعيان ثم وجد ثانية ؛ وما أعيد يكون له وجود سابق مرة أخرى ؛ فلا يلزم من ذلك أن يكون المعدوم قد يوصف بصفة ، فيكون المعدوم موجوداً . والجواب : إذا وجد الشيء وقتاً ثم لم يعد واستمر موجوداً في وقت آخر وشاهد ذلك أو علم وعقل أن الوجود واحد ، بل لم يكن غير ذلك ، فإن هذا الحد الواحد الزماني . وأما إذا عدم فليكن الوجود السابق وليكن المعاد الذي حدث ب ، وليكن الحدث الجديد ج ؛ وليكن ب ، في الحدوث وفي الموضوع والزمان وغير ذلك ، لا يخالف ج إلا بالعدد مثلاً في الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز ب عن ج في استحقاق أن تكون أ منسوبة إليه دون ج ؛ فإن نسبة أ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا في نسبتته الذي ينظر : هل يمكن أن تختلف فيهما ، أو لا يمكن . لكنهما إذا لم يختلفا فليس أن يجعل أ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لب دون ج لأنه هو كان لب دون ج ، فهو نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب في بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان ج . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ، ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود ، أمكن أن نقول بالإعادة إلى أن يتبطل من وجوه أخرى سواء سلم له أنه لا شيء من حيث هو ذاته بعينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد في الحال ؛ وإذا سلم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له أ وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما معاداً<sup>(١)</sup> . وإذا كان المحمولان الاثنين<sup>(٢)</sup> ، يوجب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ؛ فإن استمر موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً ؛ وبحسب اعتبار المحمولين شيئاً اثنين . فإذا قد استمراره

في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنيانية الصرفة لاغير . والحال في الوجود المتكرر كالحال في الذات المأداة . ولم لا يكون الوجود نفسه مَعَاداً ويتكرر الوقت أيضا معاداً ، فيكون الحدوث معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ؟ ثم كيف يكون العود والاثنيانية ؟ وكيف تكون اثنيانية ؟ ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول . ثم قول من يريد أن يَهْرُبَ من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل ، وليست بشيء ، ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يمحتمل الإعادة ، وبعضها يمحتمل حتى لا يلزم أن فرض الإعادة للمعدم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً وذلك خَلْفَ ، — قول ملقب يفحصه البحث المحتل .

(٤٥) إذا كان الوقت ليس إلا عرضاً يؤقَّت به ، فن يجوزُ الإعادة على كل عرض يجب أن يجوزُ أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشيء [ ١٧٣ ] الوقت واحداً بالعدد بعينه ، فلا يكون هناك عَرْد ، لأن العود يقتضي اثنيانية الوقت بالعدد ، فالموجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل ويجوزُ ذلك في أشياء ، فواخذُ بما يطول ذكره .

(٤٦) والمشاهدة توجب أن يكون اشتغال النفس على الحواس الظاهرة هو بواسطة الحس المشترك ، وكذلك على القوة العقلية ؛ أو يكون المدرك منا لحصول الماهية ثابتاً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة يضاف إليها فيظن أن المدرك ذاتيٌّ<sup>(١)</sup> . فإنا لا نتحقق أن المدرك منا هو ماهيتها على حقيقتها ، والماهية على حالة من التجريد .

(٤٧) هذه الحالة الأخرى تكون لماهية النفس الناطقة التي لنا بالعدد أو لآخر بالعدد . فإن كان لآخر بالعدد ، فالمدرك آخر بالعدد ، فنكون لسنا ندرك أنفسنا وأن نفسى من شأنها أن تدرك المقولات بل شيئاً آخر ، وإن كان هو هو فبين أنه هو لا يكون مجرداً ومخالطاً ومنقوصاً .

(٤٨) بعض الماهيات هي لغيرها ، وبعضٌ ليست لغيرها . فإن ماهية البياض لغير البياض وهو للوضوع ، وماهية الجسم لغير الجسم وهو الهبولي .

(٤٩) كل معقول فإن حقيقته مصورة فيما يعقله وهي حاصلة لما يعقله ، وإن كان لا ينعكس : فليس كل ما تحصل حقيقته لشيء يصير به الشيء عاقلاً ، بل يحتاج لا محالة إلى شرط زائد على هذا القدر ، فإن الحقائق قد تكون متخيَّلة وقد تكون في الأعيان الخارجة محسوسة أو غير محسوسة ولا معقولة . وهذا القدر هو أن يكون على تحصيل ما .

(٥٠) من شأننا أن نعقل أنفسنا ، سواء كان طبعاً أو كسباً . فبعض الأشياء يعقل ذاته وجوهراً ، وما يعقل شيئاً فحقيقته ذلك الشيء حاصلة له ، فحقائق ذواتنا حاصلة لها<sup>(١)</sup> ؛ وليس مرتين ، فإن حقيقة الشيء مرة واحدة وليست نفس الوجود ، فهذا الكلي شيء وليس كل شيء يعقل ذاته ، فهذا لذاته ليست لغيره ، ونحن نعقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهية لذاته ليست لغيره . فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لغيرها . وهذا معنى قولهم : كل ما يرجع على ذاته فهو عقل ، أى تكون ماهية ذاته التي بها هي بالفعل لذاته ليست لغيره ، ونحن نعقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره .

(٥١) ليس يجوزُ أن يكون أصل حقيقتنا له بالقياس إلى نفسه أنه موجود الوجود الذي له ، ثم له بالقياس إلى نفسه أنه معقول بزيادة أمر على أنه موجود الوجود الذي له على أنهما اثنان ، فإن حقيقته لا يعرض لها مرة شيء ومرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة في وقت واحد ، فليس لسكونها معقولة بزيادة شرط على كونها موجودة وجودها الذي لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً ، وهو أن وجود ماهيتها التي بها هي معقولة حاصلة لها في نفسها ليس لغيرها . وهذا أجل ما أعرفه في هذا الباب ، ويحتاج إلى تصور ، فإن الأمور التصديقية قد يخبر عنها ففقدانُ التصور . وإذا تمكنت النفس من التصور سارع إليها التصديق .

(٥٢) كل ما ماهيته له فإنه لا يعدم ، لأن كونه بالقوة في وجوده يستحيل ، لأنه إذا كان بالقوة كانت ماهيته لغيره . وأما قبل حدوثه ، فإنما كانت قوته في هيولاه ؛ وإذا استحالت قوته في هيولاه كان استحالة للهبولي ، ولم يكن هو بالقوة أصلاً كان شيئاً هو يمكن

أن يكون هو قد صار ، بل كان شيئاً يمكن أن يوجد هو له ويوجد معه ، وكان [ ٧٣ ب ] الإمكان في ذلك الشيء . وإذ وجد جوهره فإمكان عدم جوهره إن لم يكن أصلاً لم يعدم ، فإذا كان إمكان عدمه في غيره حال وجوده فإما أن يكون على أنه يعدم عنه أو تعدم معيته له . فهذا ممكن . وليس هذا كالوجود ، لأن الموجود في غيره موجود في نفسه ، وليس المعلوم في غيره معدوماً في نفسه . فإمكان الوجود في غيره هو إمكان وجود نفسه ، وليس إمكان العدم في غيره إمكان العدم في نفسه ولا مقتضياً له .

(٥٣) إذا أمكننا أن نقل المفارقات تصورت حقائق لها في نفوسها ، فتكون لها حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مصورة فينا هي لنا . فذلك هذه ليست بعقول .

(٥٤) ليس يتلق الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة حقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ، ولو كانت خارجه ، ولم تكن الأمور المدومة تعقل بل هي فينا . وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير النهاية . إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقنا تشبيهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(٥٥) لا يتخلو إما أن يعتبر الشعور ، أو الإدراك العقلي . وقد عرفت ما يوجب الإدراك العقلي . وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك ، لست إنما تشعر بشيء من قواك حتى يكون هي الشعور بها ، فحينئذ لا تكون شعرت بذاتك بل بشيء من ذاتك ؛ وإن شعرت ذاتك لا بذاتك بل بقوة كس أو تخيل لم يكن الشعور بها هو الشاعر ، ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك وأنت الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك قائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لغيرها . وإن كانت تلك القوة قائمةً بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك الجسم بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس يديك ورجلك .

وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم ، لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرها وهو ذلك الجسم ، وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك ، فليسا يفترقان .

(٥٦) من لا يتصور حقيقة ماهيته ، فليس يعقل ماهيته وليس الإدراك الاتمحق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : ويحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر — لا يتخلو إما أن يُعقل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئاً يتبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول الأثر ، فقوله : فنشعر بذلك الأثر — لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مرادف . وإن كان الشعور شيئاً يتبعه : فإما أن يكون حصول معنى ماهية الشيء ، أو غيره . فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن عقل ماهية الذات [ ١٧٤ ] إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات ، فيكون لم تكن ماهية الذات موجودة فحصلها أثر ، فليست متأثرة بل متكونة . وإن كانت ماهية الذات تحصل بأننا بحال أخرى من التجريد ، أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المقول هو ذلك الذي بحالٍ أخرى . وكلامنا في نفس الماهية وجوهريتها الثابت في الحالين .

(٥٧) لا يصح أن يوجد لمس المحسوس نحو من الوجود ، ثم يوجد له على نحو آخر هو محسوسيته والمركب والموضوع والصورتان معاً ويقارنان أشياء واحدة بأعيانها ، فليس أحدها يُنسب المفارقة والمقارنة إلى شيء إلا والآخر كذلك .

(٥٨) الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال ؛ والمقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضاً ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكان العقل الفعال وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص ، لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٥٩) <ال> معنى المقول من البياضية هو الذى من شأنه أن يقال على كل بياض وهو مجرد بالفعل عن الواحق .

(٦٠) محال أن يتعلق المألول الشخصى بعلة شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر ، على أن أشخاص الأمزجة التى تشتد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كما تغيرت الكيفية إلى شدة أضعف فقد حصل نوع آخر . وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود المألول ، ووجود المألول تال متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت . والشئ الشخصى لا يتخلو إما أن يتعلق بالشئ الشخصى الذى هو علته ، أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلة ؛ وإن تعلق به فمن شرطه وجوده . وأيضاً فإن جزء العلة ، وإن لم يجعل وحده علة ، فإذا فقد هو فقدت الجملة التى هى العلة وهو جزؤها ، فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخط وهو أ ب وطرفاه بياض هو أ وسواد هو ب إذا نزل إلى ح ولم يتغير نوعه ، ومثل ذلك البعد ليكن إلى د فإذا نزل إلى د لم يتغير أيضاً نوع ح ، لكن نوع ح هو نوع آ فلم يتغير نوع آ ، وكذلك لينزل على ذلك النمط وينزل إلى ب ولم يتغير نوعه ، على أن الكيفية تبطل للاحالة عند التغير ونجى . كيفية أخرى : إما أن تكون مثلها فى النوع وتخالفها للاحالة بشئ ، وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة بل تكون الأحوال متشابهة ؛ فإن كان من الكيفية الأخرى يخالفها : فإما بمعنى فصلى وإما بمعنى عرضى ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول وهو بحاله فى كفيته ، وإنما تغير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد التغير لم يتغير فى سواديته بل فى عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً ، وهذا لا يمنعه ؛ فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً فى سواديته فهو إذن فى الفصل .

(٦١) يجب أن يعلم أن المزاج كيفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كيفيات كل واحد منها له حكم فى نفسه ويصدر عنه فعل فى نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه الصفة لم يُسمَّ مجموعها مزاجاً ، فالمزاج برد أو حر أو [ ٧٤ ب ] بئس أو رطوبة على حد يجب عنه فى موضوعات فعله الفعل الذى ينسب إليه مقتصرأ فيه . والحرارة الفريزية آلة من آلات النفس فى أن تفرِّق الغذاء وتُنضِجه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال الحرارة بوجه .

(٦٢) موجب أمزجة الحيوان حركة أو سكون معين يطرأ عليه تحريكٌ يخالف له قاصراً يراه مؤذٍ له — فهو عن مبدأ آخر ، لاسياً والتنازع ثابت عند تحريك النفس ، فهو عن مبدأ آخر .

(٦٣) لو كان النفس بتوسط المزاج — ومن المعلوم أن صحة المتوسط شرط فى تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، وكذلك لا يحس بالمثل — فهو إذن مزاج مستحيل عن الصحة . ثم إن المدرك الأول هو الأثر الذى يحصل فى الآلة وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه وكان لا يدرك مثله فضلاً عن نفسه ، فالمدرك هو الطارىء .

(٦٤) تفريعات على هذه المسئلة : إنه من الواجب أن يضحك من لا يتقبل ولا يعتبر أننا فى حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ، فبينما مبدأ يقتضى أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن وأنه يعاوق ويمنع ، وما لم يستول عليه بالمضادة لم تتأت الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعى فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع فى حال الرعدة لتداولهما السلطان والقوة ؛ فإنه لولا هذه المناقضة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجب سوء المزاج فقط ، وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذى يوجب الإعياء هو الذى يُفرض نفساً ومزاجاً فهو بعينه موجب الحركة ومنع عنها . كلا ، بل فينا مستدع لأن يكون الجسم ساكناً أو هابطاً ليس هو بعينه الموجب للإصعاد ، فإن قوة واحدة لا تقتضى إيجاب اثنين متقابلين . ثم الذى يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره . وليس يُلتمت إلى من يقول إن المزاج فى حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة ، غيره . وليس يُلتمت إلى من يقول أن المزاج فى حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً وإذا حصلت الإرادة ، لم يقتض ذلك بل خلافة ، فإنا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميلٌ إلى جانب آخر ولذلك يحتاج إلى آلات وحيل بها تتأنى حركاتنا الإرادية ، وليس يمكن أن تنسب تلك المنازعة إلا إلى القوة الطبيعية المزاجية .

(٦٥) تبين كيفية اجتماعات العناصر فى المعدنيات والحيوانات والنباتات بالبرهان ، وليس على سبيل الكشف والحصر وما يجرى هذا الجرى ، ثم البرهان على أن مثل هذا الاجتماع لا يبقى إلا بحفاظ من خارج .

(٦٦) قوله: لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية—قول من لا يعلم أن الأبنية إنما تنحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع ميلة في جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات، والاستقصات متضادة القوى مأسورة مقسورة على الإجتاع، لولا سبب من خارج يقصرها على الاجتماع لتباينت ولم يتن هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .

(٦٧) لو كان سبب الأخلط في بدن الإنسان وسائر الحيوانات مزاجُ الرحم، لكان لا يتحرك بعد الولادة إلى كالاتها؛ والجسم بما هو جسم لا يتحرك، فإذا يتحرك بقوة فيه . ولو كان سبب هذه الحركة جسمٌ من الأجسام الساوية لكان تختلف أفعالها بحسب اختلاف أوضاعه، ثم لا محالة يفعل: إما على سبيل الملازم المصاحب، أو على سبيل إرسال قوة إلهية . والقسم الأول محال، فقد ثبت وجود قوة بسببها [١٧٥] تتحرك الأجسام الحيوانية والنباتية إلى كالاتها؛ على أنه من المحال أن يفيد جسمٌ صورةً . واعلم أن وجود هذه القوة ليس في العناصر بل في المركب منها، فلا يكون وجودها<sup>(١)</sup> في موضوع .

(٦٨) أما قوله إن البسائط تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً وأولياً فذلك في موضوعات مختلفة ذات استعدادات مختلفة، والقوة المحركة والمغذية تتصرف في موضوع واحد .

(٦٩) الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجية، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعى يكون في المني ثم تمزج الأخلط في المني مزاجاً ما، يحفظ ذلك المزاج بالبدل، وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف قلته عن التفضى عما يخالطه، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً، بل في المني روح كثيرة جداً هوائية نارية . إنما يحبسها في المني مع سائر ما معها شيء غير جسمية المني، والدليل على ذلك إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذى هو أولى بأن يحصر ويمنع تحلل ورقق بسرعة، وكذلك إن تعرض للحر . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد .

(٧٠) إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج، لفعلت بلا مزاج، ولفعلت صورة النار ما يفعله صورة الماء . وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفرطات

(١) فوق: ها — ما، أى وجودها .

الكيفيات ففلا هو كسر إفرطات أفعالها وليس شيء من كسر إفرطات أفعال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب، وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات، والآلات أيضاً معلولة للمزاج، نُقل الكلام إلى الآلات . فالقوة المحركة هذه حالها . ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم كلما تحرك إلى جهة واحدة، فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد .

(٧١) الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسميته، أو حاصلة في أطرافه كالبياض والوضوء، أو لا في جسميته ولا في أطرافه . فإن لم يكن في جسميته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه، وإن كان في جسميته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسمية التي هي فيه بالذات لم يتخلل إما أن توجد فيه القوة أو لا توجد . فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة فليس ذلك الجزء بكليته فيه القوة بالذات وأولاً، بل في بعض منه . وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف المنقسمة: فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة، وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكرى الذى لا تتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة، والقوة قبل الحركة . وأيضاً قد بيننا أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوة أو صورة في « كتاب النفس »، فليقرأ من هناك . فإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا في أطرافه فليس فيه قوة . ولا يفسد هذا بتمام الشكل، بأن يقال: إنه موجود في الجسم ولا يوجد في أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد في أجزاء الجسم، ولكن ليست مشابهة للشكل لأن للشكل تركيباً ما .

(٧٢) الهوى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عن الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لا حق لها، فنحن أنها لو صح لها وجود خارج عن الواحق من التبر لكان يجب لها محال وهو أن توجد غير متحيزة .

(٧٣) قيل إن الوجود من حيث هو عام: إما أن لا يكون معلولاً — فما قولك في وجود الحق الأول؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول .

(٧٤) تقيض قولنا « إما أن يكون [٧٥] معلولاً » — ليس: « وإما أن يكون غير معلول »، بل: « وإما أن لا يكون معلولاً » . ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول، لا أن كل وجود ليس بمعلول، كقولك: وإما أن لا يكون الحيوان ناطقاً . ثم الوجود من

حيث هو عام ليس بالفعل ، ولا معلولا ، لأنه معقول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط مسلوب عنه كل ما مفهومه غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإنه لا مقوم له من مشترك فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٧٥) لقاتل أن يقول : إن صور هذه العناصر من شأها أن تدرك . إذ يجذب المغناطيس ، إلا أن المانع هذه الكيفيات ، فإذا كسرت أدركت ، كما أن القوى البدنية أو القوة الموجودة في المغناطيس وغيرها لا تعمل إلا بوساطة ذلك المزاج .

(٧٦) إن كانت صور العناصر تفعل ذلك ، والمزاج الغالب مانع ، وانكساره زوال المانع ، فيكون أن كل واحد منها إذا نقص كيفيته ومزاجه يصح منه ذلك . فأما الاجتماع فلا أثر له في هذا لأن المجتمعات : إما أن يحدث منها شيء غيرها فتكون قد استحالت ، وإما أن لا يكون الاجتماع . فاجتماع اللطل وافتراقها ، إذا لم يكن استحالة ، سواء .

(٧٧) البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتنفرد : لأنها إن خالطت جاز عليها القسمة على البعض ما يجوز على الكل ، فإن فارقا متفرقين فرضا وفارق الجملة غير متفرقة كانا سواء أو لم يكونا ، فليتأمل شرح هذا في كتاب « ما بعد الطبيعة » . وأيضا الخالط إن كان هو وجاز الفارق بالشخص فما به يتشخص في الخالين موجود ، فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع فإن الخالط على شخصي نوع واحد [ واحد ] .

(٧٨) مزاج الرحم كيفية واحدة قد تقرر عليها الفعل والانفعال ، والمنى لا يخلو إما أن يكون بسيطا لا اختلاف فيه أو يكون فيه اختلاف . فإن كان بسيطا ويفعل فيه واحد بسيط ، وجب أن يتشابه الفعل والانفعال ، ولكنه غير متشابه بل عضو قلب وعضو كبد وإن كان مختلفا . ووحدتها بسبب الاتفاق في الرطوبة السيالة ، فيجب أن تتبع هيئات وضع الجنين في رحمها هيئات اتفاق انصباب تلك المختلفة وانصباب هيئات الرطوبات عن القوة الزرارة مختلفة ، لا سيما إن لم يكن إلا المزاج فاعلا ، والمزاج يفعل تحريكاً إلى جهة واحدة ، والزرق

يفعله إلى جهة واحدة على ما يتفق من اجتماع الأجزاء . والأمر الأكثرى على خلاف ذلك ، بل تلك الهيئة محفوظة ، والفاعل بالطبع البسيط يفعل في المنفعل البسيط فعلا غير مختلف .

(٧٩) الحرارة فاعلة إذا فعلت بالطبع ؛ وتفعل إما إحالة وإما تحريكاً ، وأعنى بالإحالة جميع ما سوى المسكانية والوضعية مما هو في الكيف أو الكم نحوّه .

(٨٠) المزاج حد وسط أو قريب من الوسط بين الكيفيات الأول ، هو واحد أو مركب من واحدین أحدهما الفاعل ، والآخر المنفعل ، وقد صيره التركيب كشيء واحد . فإما أن يصدر عنه الفعل من حيث صار كشيء واحد ، وإما أن يصدر عن كل واحد منهما فعل يُخْتَصُّ على نمط واحد [ ١٧٦ ] .

(٨١) الفاعل بالطبع إذا أضيف إليه معين أو معوّق لزم إما اشتداد فيما يفعله وزيادة بالمعين ، وإما ضعف ونقصان وتطور بالمعوّق ، وإما منع مطلق عن المعان .

(٨٢) كل واحد من هذه فإنما هو نمط فعل واحد وفي هيئة واحدة .

(٨٣) آوَبَ وَجَدَ وَوَدَّ وَرَزَّ ، مجتمعات ، تتحرك عن فاعل بالطبع بسيط ، وكل واحد منها بسيطة ، والجملة غير مركبة — فيجب أن يكون كل واحد منها إنمّا يتحرك بالطبع إلى جهة واحدة .

(٨٤) الأعضاء التي تُخَلَقُ فيها العينان واليدان متشابهان ، فالمزاج الذي يحركهما يحركهما إلى جهة واحدة ، فالعينان واليدان غير مختلفي الوضع ، هذا خلف . فليس المزاج يحركهما ، لا مزاجهما ولا مزاج الرحم ولا بسبب معين ولا معاوق .

(٨٥) موضوعات الأعضاء التي تختلف في الجنين وضعاً ، إما أن تكون من جوهر واحد فيكون المزاج مفرداً ، أو مع معين مزاجي فعل في البسيط اختلافاً ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون من جواهر مختلفة . وتلك المختلفات إما أن يكون كل ركن منها ينزرق في المنى الذي منه يخلق مجتمعا بأسره ، أو يكون كل ركن مشوقاً في غيره ثم يتميز . فإن تحمك متحكم وجعل مادة كل عضو ينزرق مجتمعة ويتلوها آخر ، فلا يخلو إما أن يكون المزاج يوجب حفظ نظامها فيجب أن يتكون المولود على ترتيب الأزرار ، وإما أن لا يوجب حفظ نظامها ، فتكون الأوضاع غير محفوظة ، وإما أن يكون المزاج الزارق يحفظ نظامها زرقا



والمزاج المولد في الرحم يحركها إلى وضع الوجوب ، فيجب أن تقع مادة كل عضو موقفاً واحداً فلا يكون عضو زوجاً ، كيدنين ورجلين وعينين ، ويجب أن لا يقع في مادة واحدة اختلاف شكل وتخليق ، بل يجب أن تكون كلها مستديرات وإن كانت مبنوثة فتحريكها إلى الاجتماع في موضع واحد أو موضعين تحريك مختلف ، فليس هو إذن لقوة بسيطة فليس لمزاج الحركات الأولى في تكون المني حيواناً إنما هو في الباطن ، فإن في الباطن يتولد القلب والأعضاء الرئيسية ، وبعد ذلك يستحيل ما يلي من خارج وقد بان في البذور أن الفاعل الجسماني يحيل أولاً ما يليه إذا كان يحيل جسماً ويحيل الأثر إليه إذا كان يحيل سطحا . ولو كان مزاج الرحم سبباً لتكون الجنين لكان يتكون ظاهره ثم باطنه . فالمزاج إذن قوة فيها تركيب من هياتها تصير فعالة .

(٨٦) القوة المصورة فيها كزيد سواق على نسبته .

(٨٧) كل فاعل أمراً ما ، فيلزمه أن يبقى به فعله زماناً ، إذ كان لا يجوز أن يوجد ويعدم في آئين متوالين .

(٨٨) بقاء الفعل غاية الفعل ويُحْدِثُهُ<sup>(١)</sup> الجميع إلى الفعل .

(٨٩) المازج مازجان : محرك إلى المزاج ، وفاعل للمزاج ؛ ويلزمه أن يكون حافظاً ، والأول خادم ، والثاني مخدوم ، وهما قوتان .

(٩٠) هيات العقول مركبة هيئة عقلية لازمة للجوهر، وهيات النفوس مركبة تركيباً نفسانياً كأنها أجزاء الجوهر، وكأنها أشباح ما للمركبة في العقول قد صارت جزئية .

(٩١) الطيعة بسيطة بساطة لنقصان الجوهر لا للسكال ، وللهيولى البسيطة استعداد بسيط ، والمركب استعداد مركب . وقد يكون التركيب اللازم من مقتضيات السكال ، وقد تكون البساطة من مقتضيات النقص ، ولا يكون التركيب المقوم إلا من مقتضيات النقص .

(٩٢) لعل قوماً [٧٦ب] يرون أن النفس تأليف نظير الشيء من هذا وما أشبهه .

(٩٣) فاعل المزاج المحرك فقط إلى المزاج ليس هو الحافظ بل الخادم ؛ وأما الموجب

للمزاج الحافظ للمتزجات حتى يرتقى بالفعل والانفعال إلى الاستقرار مزاجاً فهو المستخدم للحركات ، وإنما يجمع الحركات لتتفاعل بعد الاجتماع فيتولد المزاج ، وإنما يثبتها مثبت لتتفاعل وتنفي عنه الأضداد إن قوى .

(٩٤) ما البرهان على أن في كل حيوان ونبات ثابتاً ، وأن ذلك الثابت جسم ، وأن في أجزاء الجسم ما هو أولى بالثبات في الآخر؟ قوله : كل حيوان معناه كل حيوان بالفعل ، والحيوان بالفعل يبقى حيواناً بالفعل إما آنأ وإما زماناً ، فإن بقي آناً لاتصل به حياة ما يتولاه ، فيكون لم يعرف ولم يصب بالحس وكان موضع نظرته : هل يجوز وجوده في العقل أم لا؟ وليس كلا منا في مثله بل كلا منا في الأشخاص التي تنمى وترداد وتضمحل . وغرض المسئلة متجه إلى هذا ، فإن بقي زماناً فقد جاء الثبات ، وإن بقي آناً ولم يزل يتصل كونه حياة ونباتية شخصه في مدة ، كالثيء الواحد من غير تحلل أزمنة يكون فيها بطلان وفساد كانت الآنات متشافة تتصل بها المدة ، وهذا محال . وإن كانت الآنات متخللة بمدد وأزمنة وجب أن يكون المشاهد هو ضد الحيوانية والنباتية أو مقابلهما لأن الغالب عند الإدراك الحسى هو الزمانى دون الآنى . فإذاً لا بد من ثابت ، ولأن الثبات غذائى وحسى وتحلى فليس يخلو إما أن يكون الثابت هذا الثبات قوة مفارقة ، أو قوة جسمانية . فإن كانت قوة مفارقة لم يحل وجود هذه القوى الجسمانية عنها إما أن يكون وجوداً آنياً أو زمانياً . فإن كان آنياً فقد عادت المسئلة ، وإن كان زمانياً فقد حصل ثبات لقوة جسمانية . والقوة الجسمانية لا تثبت إلا بثبات جسمها ، فإذاً لا بد من جسم ثابت ؛ والتقطيع والتفصيل واختلاف التشكيل يسلبه وحدته الشخصية من جهة ، ولا يسلبه وحدته الشخصية من جهة أنه شيء متميز من جملة الأشياء التي في العالم أو في جنسه . فإن الماء المفرز قد يكون مجموعاً في إناء فيكون شخصاً ، ويكون مفزقاً في آنية فيكون أشخاصاً ، ثم يجمع مرة أخرى فيكون غير الشخص الأول والأشخاص الثانية ، لكنه في تصرف الإدراك ذلك الماء تشخصه وتميزه عن المياه الأخرى . ولا مانع من أن يكون للشيء شخصيتان ووجهان<sup>(١)</sup> ؛ يعرف هذا من باب التشخص في كتب البذور .

(١) سر : ووجهين .

- (١٠٣) الشيء لا يكون شرطاً لنفسه ولا لمثله إلا من حيث مثله تركب منه .
- (١٠٤) إن تَقَرَّرَ المعنى العقلي البسيط في جسم واحتمل التجزئة بأصناف الفصل والعرض وغير ذلك ، فالجزء المفروض إما أن يكون شرطاً لذلك المعنى أو لا يكون . فإن لم يكن فليس بجزء ، وإن كان فهو شرط لنفسه أو لمثله من غير تركيب ؛ وهذا خلف .
- (١٠٥) البرهان على أن النفس قبل المزاج : — المزاج مزاجان : مزاج البذر والنوى ، ومزاج الخلق حيوانا ؛ ومزاج البذر والنوى يفعل القوة الوالدية ، فهو مثله . وأما النفس الخاصة بالخلق فليس قبله ؛ وأما مزاج الخلق حيوانا ، فإن الفاعل القريب له هو نفسه ، أعنى نفس الخلق الذي ذكرناه في البذور ، والفاعل قبل الفعل .
- (١٠٦) المنى موضوعه الأخلاط والأغذية ؛ والخلق حيوانا موضوعه المنى على الوجه الذي علم الاختلاف فيه .
- (١٠٧) تحريم البرهانيين المشرقيين في أن القوة العقلية لا يجوز أن تكون جسمية .
- (١٠٨) ما البرهان على أن ما يعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته ؟ — ذلك بالقوة القريبة أو بالفعل والأشياء الواجبة الأحوال ؛ فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن يكون فيها الأحوال وما يلزم الأحوال ويقوم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل لن يدخل في معقولة ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ، فهو قبله بالذات . أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب عنه ما يصح فيه بالفعل .
- (١٠٩) الفرض في إرادنا هذه المقدمة في بعض مقاييسنا ليس أن نثبت أننا نعقل ذاتنا دائماً ، بل أن نبين أنه ليس السبيل إلى شعورنا بذاتنا وعقلنا لها فعلٌ تفعله ذاتنا ، فحينئذ نتوصل إلى شعورنا بذاتنا ، بل ذلك فعل نتوصل به إلى أنه [ ٧٧ ب ] يعقل أنه فعل .
- (١١٠) ما البرهان على أن مخرج العقل من القوة إلى الفعل ، عقل بالفعل ؟ المعقول التي لم تهذب ولم تكمل — ما البرهان على أنها بعد المفارقة لا تترك المعقولات ؛ لأنها لو لم تحتاج في العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير الاعتبار ، ولا شك أن العقل بالملكة يهيئ للعقل بالفعل ، وأن بعض العقل بالفعل أيضا يحتاج

- (٩٥) البرهان على أن القوى ما لم يصدر عنها فعل ، فلا يجوز أن يكون لها وجود . — إن عنى بالقوى القوى كيف انفتت ، فلا يجوز أن يكون لها وجود قوة ، وأما أنه لا يجوز أن يكون لها وجود أصلاً فلعلة غير واجب أو فيه نظر ؛ فلعل نفوسا عقولها هيولانية صرفة لا تبطل ولا فعل لها فليأتأمل الحال في هذا . وأما القوى الجسمية الحساسة والتنخيلية والحركة فإن ذواتها منتظمة في المواد ولا يصل إليها ما يصل إلا منقسما غير مجرد ، وقد تبين في البذور وغيرها أنه لا يجوز أن تكون قوة أو صورة أو عرض يخالط ويفارق .
- (٩٦) البرهان على أن القوى الهوائية والشوقية والإجماعية جسمية .
- (٩٧) لو كان المعنى معقولا لأنه معنى في نفسه لا بشرط تجريد وغير تجريد ، لكان معقول في الحسوس ولكانت [ ١٧٧ ] المادة العنصرية عاقلة لوجود المعنى فيها من حيث هو معنى . فالعنى معقول من حيث هو مجرد عن الأعراض اللاحقة بحسب الموضوع في الأعيان .
- (٩٨) لو كان المعنى إنما يكون معقولا إذا جرد عن الموضوعات والمقارنات كلها لما كان إذن ألبتة القوة العاقلة معقولا ، لأنه حينئذ مقرون بغير ذاته وحقيقته وليس بمجرد كل التجريد السام . فالعنى إنما هو معقول بالفعل إذا جرد بحسب الواحق الخارجة دون مقارنة القوى العاقلة ، فهو باعتبار التجريد الخارج مهيأً للهيئة القريبة لأن يعقل ، وباعتبار المقارنة معقول بالفعل .
- (٩٩) كون المعنى معقولا بالفعل جزء من كونه معقولا بالفعل لى ، كما يكون المعنى البسيط جزءاً من المعنى المركب وهو جزء بالفعل .
- (١٠٠) الاختلاف في المعقول بالفعل يجب أن يكون من حيث هو مركب ، وأما من حيث البساطة فلا يجوز أن يكون اختلاف ، لأن المعقول بالفعل من حيث هو معقول بالفعل غير مختلف ، وإما اختلافه من حيث هو لى ولك .
- (١٠١) المعقول بالفعل من حيث هو معقول بالفعل معقول أيضا مجرداً عن الاختلاف ، وموجود بالفعل في المعقول لى ولك من غير اختلاف .
- (١٠٢) هذا إن تصور في جسم لزمه ضرورة هيئة من قدر ووضع يختلف بها جسم وجسم من أجسام العاقلين ؛ فإما أن يكون لاحقا من حيث هو المشترك وهذا لا يمكن — وإما أن يكون لاحقا من حيث هو لى ، فإذن هذا المختلف هو المعقول المركب ، وليس كلامنا فيه .

إلى زيادة على الملركة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملركة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ؛ ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات .

(١١١) ما البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة ؟ لأن العقل بالفعل اتصال للنفس من قوتها العاقلة بالمبدأ الفارق الذي لك أن تسميه العقل الفعال ، فإذا حصل استعداد كامل وكان العقل غير محجوب بذاته وكان بعض ما شغل عن جهة الفاعل قد زال ، وجب الإعطاء والقبول .

(١١٢) أحد ما برهن على وجود القوة العقلية غير مخالطة للمادة أنها تعقل ذاتها . وأريد أن نحرره : بأى قوة أشعر بأنى أبصرت أو سمعت بالنفس الحيوانية أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر المشترك إلى المصورة إلى الوهم تصوراً بعد تصور متكرر ؟

(١١٣) بيان أن كل مجرد عن المادة عقل بيان أن الأعراض لا يجوز أن تكون سبباً لوجود الجواهر .

(١١٤) الوحدة كيف تنقسم في المنقسم ؟

(١١٥) المحرك إما أن يحرك بقوة يرسلها إلى المتحرك تكون هي الحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصعد بأن يسخن ، وإما بالملازمة كما يعتقد في المدفوع المصاحب ، وإما لا على أحد الوجهين . المحرك الذى يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب .

(١١٦) المحرك يختلف فعله إما لأنه كثير غير واحد فيقوى الواحد منه على تحريك قدر وصنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، والآخر على جهة غيره ، وإما لأن المنفعل المتحرك مختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، وإما لأن الفرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف لمحرك واحد .

(١١٧) المتصل يختلف : إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر وتارة ، أقل أو معدوماً ، أو بحسب كيفية بأن يكون مثلاً تارة أزم لوضعه ، وتارة أبراً منه ، أو يكون مثلاً تارة أنفذ في المسلك وتارة أعصى .

(١١٨) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك منه مقدراً بحسب الحاجة فيحرك منه

مقداراً دون مقدار كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البُحْران من الدم مقداراً دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي ، وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك وبقدر ما يمكن أن يتحرك .

(١١٩) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعديه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميل بسببه إلى جهة ما ليس يحدث لما لم يشتد ، مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل ما إلى فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميل ما إلى فوق . والأول لا يُعْرَى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الميل بالفعل .

(١٢٠) ما لم يختلف في الميل بالفعل لم يختلف في الانفعال عن القاسم ، فإن القدر من الماء المسخن الذى لم يبلغ أن يحدث له ميل بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسم ما يحتمله قدرٌ مثله باردٌ .

(١٢١) قد يقع اختلاف في الاستعدادات غير محسوس [ ١٧٨ ] التفاوت ، فيجب أن تكون كالاتها غير محسوس التفاوت .

(١٢٢) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة إذا تحركت إلى نسبة ما ثم اختلفت في عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للموضوعات المتحركة .

(١٢٣) إذا كان المحرك واحداً والمادة غير مختلفة والفرض واحداً ، لم يختلف ما إليه تنتهى الحركة . — إذا كان الفرض واحداً ، والمادة مختلفة اختلافاً متباعداً وليس استعمالها مقداراً بحسب الحاجة ، بل بحسب الانفعال ، كان الذى إليه الحركة مختلفاً اختلافاً متباعداً في هذا بعينه . — إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعداً ، وأما إذا لم يكن الاختلاف متباعداً والمسئلة بحالها لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفاً اختلافاً<sup>(١)</sup> متباعداً ، وبالعكس تكون جزئيات الحيوانات والنباتات إما أن تكون من مواد لها تجتمع لا اختلاف فيها : إما مطلقاً ، وإما بحسب تمكن الاستعمال الموجب نحو الفرض ، أو يكون من مختلفات . وكل ذلك إما أن يكون المحرك واحداً أو مختلفاً .

(١٢٤) إن كان المحرك فيها واحداً والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون المنفعلات ، حين يكمل فيها الفرض ، إلا أشباهها في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ،

أو أشباها في النسبة دون السكم إن كان هناك عون في المادة واختلاف ، والسكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة .

(١٢٥) إن كان المحرك فيها واحداً والمادة متباعدة الاختلاف ، وجب أن يكون ما ينتهي إليه التحريك متباعد الاختلاف ، ليس تحفظ النسبة إن لم يكن ما ينتهي إليه التحرك فيها متباعد الاختلاف ، والمادة متباعدة الاختلاف ، فالمحرك غير واحد بل مختلفة في القوة والتمكن .

(١٢٦) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن ، أو الفصل . فإن كان جميع مادة البدن فإما أن تكون على تمكّن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثاني لكان تنجذب المراد كلها فيرقى البدن المتكون منه ، فإذا هو بحسب التقدير . وأيضاً لو كان من غير الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كغاية الحياة ، لئزف البدن فإذا هو من الفصل .

(١٢٧) الفصول متباعدة الاختلاف ، والكائن من الجزئيات غير متباعد الاختلاف ؛ فإذا لم يكن الفعل والانفعال بحسب الوجود بل بحسب التقدير .

(١٢٨) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف ، وإن لم يكن متباعداً . فأما أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ، فإنه إن كان الفاعل القريب واحداً والتمكن من التقدير واقماً لم يقع اختلاف أصلاً كما علم .

(١٢٩) الفاعل الواحد إذا كان سبباً لقوة فإما أن يكون بإرسال قوة أو لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالمحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يجز أن يقع اختلاف أصلاً أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(١٣٠) الأمور الخارجة المباشرة لا تختص بمنفعل دون منفعل ، والحرك المزاج الحيوان مختص ، فليس إذن هو من المفارقات للموضوع والمباشرة لها ، فهو إذن قوة فيها .

(١٣١) إذا كانت الحركة المتصلة عن قوة غير متناهية فكانت القوة الغير المتناهية مفارقة لا تنطبع في جسم ، لم يتخلل إما أن يحرك الحركات الجزئية المتصلة بمباشرة [ ٧٨ ب ] وقصد ،

وإما على جهة لزوم . وإن كان بمباشرة وقصد فإما أن يكون القصد كلياً وإما أن يكون جزئياً ، والجزئي يكون عن مبدأ جزئي كما بان في البذور وغيرها ، وعن تحيّل ، ومثل هذا لا يكون عن مفارق ، فإذاً يكون القصد كلياً . وقد بان في البذور أنه لا يلزم عن الواحد الذي لا اختلاف فيه ولا عن الرأي الكلي أمر جزئي بعينه ؛ فيجب أن يكون للمفارق شريك ما في التحريك .

(١٣٢) الشريك إما أن يكون مفارقاً ، أو غير مفارق . فإن كان مفارقاً فالكلام لازم ، وإن كان غير مفارق فإما أن يصدر عنه وهو مستحيل مع استحالة الحركة استحالة متصلة أو وهو على حالة واحدة ، ولكنه لا يجوز أن يكون على حالة واحدة ويلزم عنه جزئيات متكررة مختلفة اختلافاً ما . وإن كانت متصلة فإذاً يلزم عنه ، وهو مستحيل . وتلك الاستحالة إما أن تكون عن إرادة أوجارية مجرى ما لا إرادة فيه ؛ فيكون الكلام في تلك الاستحالة إن لم يقترن بها إرادة مثل الكلام في الحركة الوضعية وفي حاجتها إلى مبدأ إما إرادي وإما غير إرادي ، وفي أنها كيف تلزم بالطبع عن غير مستحيل . فبقي أن تكون استحالة مقارنة للإرادة وتكون الإرادة من حيث هي مقارنة لوضع ما يفرضه مع تحيّل ما علةً لتخيّل يتصل بها الأول ، فتتصل الحركة وتكون علاقة تلك الإرادة بالمبدأ المفارق علاقة مطيع أو مشتاق أو منتهى ، فيكون المفارق يُحرّك كما يحرك المطاع ، والمتشوّق للنفس الطيعة والمتشوقة ، وتحرك النفس الحركة التي للجسم ، فيكون المفارق محرك المحرك والجسماني المحرك القريب ، وليس هو غير منتهى القوة في الفعل بل في الانفعال عن المفارق ، ويكون انفعاله المتصل سبباً لانفعال جسماني متصل ، كما أن الانفعال الجسماني المتصل في الجرم السواي علة لانفعالات آخر متصلة . والبرهان قام على قوة غير متناهية ليس على أنها قريبة من أي حركة متصلة كانت ، بل هي علة ما قريبة أو بعيدة لحركة ما وتغير جسماني أو نفساني ، وإنما هي قوة لأنها مبدأ تغيير ما كيف كان ، وليس يدخل في حده القوة من حيث هي قوة أن تكون سارية في المنفعل عنها أو مفارقة أو قريبة أو بعيدة ، بل أن يكون مبدأ التغيير من آخر في آخر والمبدأ يقع على الفاعل وعلى الغائي . وهذه القوة مبدأ للحركة فاعلياً بتأثيرها في النفس السامية .

(١٣٣) الإرادة بتأثيرها السطوع فيها بوجه من وجوه السطوع عقلي أو على وجه

آخر ، وفيه سر ومبدأ غاى ، لأنها منشوقة لأن ينشبه بها وفيه شر .

(١٣٤) الإجماعية الوهمية هي القوة التي يتأدى إليها أثر الأمر الجزئى فتحركها إلى التحريك بأن تنفعل عن الجزئى وهذا هو الجسمانى . ويدخل في هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طم أو راحة أو خيال منها ، فتنفعل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية فإنما تكون مبدأ للحركة والإجماع بعيدا ، لا قريبا ، وتحرك من جهة الرأى الكلى — فذلك شئ آخر .

(١٣٥) الأمور إما معتبرة بأنها ذوات في أنفسها ، وإما معتبرة بأنها حالات . والحالات إما متصورة في الذوات الحاملة من غير افتقار إلى نسبة ، وإما متعلقة بنسبة . والمعتبرة بالنسبة إما أن تكون ماهيتها لأجل أنها بالقياس إلى النسوب ، وإما منسوبة من غير أن يكون مجرد القول بالقياس إلى النسوب ؛ وأعنى بالقول القول [ ٧٩ ] الباطن ، وهذه النسبة قد تكون إلى أشياء مختلفة . والنسبة إما أن تكون نسبة تمييزية أو نسبة لا تتعلق بالتحيز .

(١٣٦) الشخص نفس تصوره من حيث هو شخص يمنع أن يكون غيره هو ، فيجب أن يكون هو بحيث لا يجوز أن يقع في التصور منه شركة .

(١٣٧) التصور من ذات وحال غير منسوبة لا يمنع الذهن عن إيقاع الشركة فيه ، فليس إذن هو التصور عن الشخص بما هو شخص .

(١٣٨) المعنى النسبى إما نسبة تتعلق بالتحيز والحس ، وإما نسبة لا تتعلق بها ، بل تكون عقلية . والعقلية إما أن تكون نسبة المعية ، وإما نسبة المباينة ، مثل حال الفرس والإنسان . والمعية إما أن تكون متكافئة في الجانبين ، وإما أن تكون مختلفة غير متكافئة مثل نسبة ذات العلة وذات المعلول .

(١٣٩) النسبة المباينة لا تجعل الشئ متمنا عن إيقاع الشركة فيه ، والنسبة المعية لا تمنع ذلك أيضا : فقد يكون الأخ أخوين<sup>(١)</sup> ؛ والنسبة : المعية والمعلولية لا تمنع ذلك أيضا .

(١٤٠) إذا لم تكن الطبيعة العارضة لها النسبة ولا النسبة تمنع ذلك ، فهذا الضرب من الأحوال النسبية مما لا يمنع التصور عن إيقاع الشركة إذا عرضت للذوات وللأحوال الغير

النسوبة ؛ فالنسبة العقلية لا يصير بها الشئ متمنا عن إيقاع الشركة في التصور ؛ فبقيت النسبة إلى التحيزية ؛ فإذا أ بها يمكن هذا المنع .

(١٤١) هذه النسبة قد تكون للشئ أولا كما للأجسام ، وقد تكون ثانيا كما للنفس التي يفصل ماهيتها وقوع الشركة فيها .

(١٤٢) لا يقع الشخص إلا لما له هذه النسبة بالذات أو بالتصد الثانى .

(١٤٣) الشخص لا يقع بإضافة بالحال الكلى العام إلى المعنى العام ، فإذن يحتاج أن يقع بما لا يقبل العموم .

(١٤٤) المكان معنى يقبل الكثرة ويوجد له المثل .

(١٤٥) المثل الشخصى هو المفاوق بأمر وجودى لازم للشخص أو عارض له غير مقوم للماهية الموزعة ، وأما النسبة التحيزية فيستحيل أن يكون للموجود منها مثل شخص موجود معه .

(١٤٦) إذا فرضنا نسبتين تحيزيتين بينهما التماثل الشخصى وجب أن يكون كل ما هو في جهة من أحدهما هو في تلك الجهة من الآخر ؛ وهذا لا يمكن ؛ فليس بينهما التماثل الذى لا فرق له في الشخصى .

(١٤٧) الشخص يقع بمعنى نسبى تحيزى ، وأيضا يقع بمعنى قد شخص أولا ، فيشخص غيره وينتهى إلى ما هو متشخص بذاته لا يمكن أن يكون له مثل معه . وهذا أيضا النسبة التحيزية .

(١٤٨) كل الموجودات التي لا تحيز لها ولا نسبة إلى تحيز ، فماهيتها غير متفرقة أشخاصا في الوجود بوجه .

(١٤٩) المعانى العقلية لا يمكن أن يكون منها في الأعيان تكثر بالشخص بمد تأخذ في الماهية النوعية .

(١٥٠) النسبة التحيزية قد يجوز أن يقع الواحد منها لشئتين في زمانين . فنفس تلك النسبة ما لم يقترن بها الزمان أو الآن لا يكون مانعا عن المثل الموجود . فإذن الشئ الذى ليس بزمانى بذاته أو لحاله فإن ماهيته غير مقولة على كثيرين .

(١٥١) الفعل الصادر عن الجسم إما أن يصدر عن ماهيته الأصلية ولا مدخل لتشخصه فيها ،

فيكون ذلك العقل يجوز أن ينسب إلى ماهية مثله لو فرض ، ولا يستحقه دون ذلك لأنه لا فرق بينهما ، وهذا محال ، فيجب أن يصدر عن الجسم الشخصي بتوسط شخصه ، وذلك بوضعه .  
 (١٥٢) طبيعة الجسم الذي لا كثرة لها بالشخص وجوداً إما أن يتعلق فعلها الخاص بوضعها الخاص [ ص ٧٩ ب ] فيكون كل جسم فان فعله يتعلق بشخصه و بوضعه ، أو لا يتعلق بوضعه .  
 فإما أن يكون فعلها شيئاً قابلاً للقسمه ، وإما غير قابل للقسمه ، والقابل الواحد للقسمه ذو وضع ، ففعله ذو وضع ، فله اختصاص وضع عنده : لو تغير وضعه لتغير ، ففعله أيضاً متعلق بوضعه ، وإن كان غير قابل للقسمه وهو في قابل للقسمه كذلك ، وإن كان غير قابل للقسمه عرض ما سنقوله .

(١٥٣) لا يجوز أن يكون ما ينقسم علةً لما لا ينقسم ، لأن نصف العلة البسيطة له تأثير في المعلول البسيط لأنها من طبيعة واحدة فيكون معلولها شيئاً من جملة المعلول للكل ، وما لا ينقسم لا يوجد من بابه أقل منه ، وكذلك لا يجوز أن يكون ما لا ينقسم علة لوجود ما ينقسم ، ولكن وجوده يكون دفعة لا يقبل الأقل والأكثر مثل الكيفيات ، ولا يوجد شيئاً فشيئاً مثل الكيفيات أيضاً التي يتبدى وجودها من جهة وضع العلة ثم يفسو ، وذلك لأن لجزء العلة تأثيراً في المعلول ، فإذا فرضنا جزءاً لم يجز أن يكون تأثيره في الأقرب منه ، فيبقى تأثير الأبعد في الأبعد وهو مثله ، ولا في الأبعد فإن الأقرب أولى به .

(١٥٤) نظن أن الماء يجمد دفعة لمجاورة البارد ، وليس كذلك بل قليلاً قليلاً من سطحه المجاور ثم يستمر ولكن في زمان قصير ، وتحقق أنه في زمان مراعاتك جمود الشحم ، فإنه لما كان أبطأ ظهر زمانه وفسوّه في الزمان .

(١٥٥) نظن أن نصف العلة لا تأثير له أصلاً كمنصف محركي السفينة ، وليس كذلك : فإنه يؤثر بحسب اعتبار نصف المعلول ، وإن لم يكن بحسب اعتبار كل المعلول في بعض الزمان .  
 (١٥٦) قد يمكن أن يؤثر في بيهان كلى على أن كل علة فإنها إنما تصير علة إذا تمت شخصيتها ، وبشخصيتها تم كل شيء .

(١٥٧) العلة لا تستحق نسبة المعلول إليها بشرط خارج لعله إن كان شرط ، بأن يكون عدم المانع إذا كان يمنع فلا يتم عليه بذاته ، وكذلك عدم الآلات والمواد ونحوها حتى يصير

حينئذ علة بالفعل . وأما أن يصير مع وجود الشرائط الخارجة إن احتاج إليها علة لشرط عدم مثله ، فكللاً ، فإنه إنما هو علة لنفسه وأول الموانع وجود الآلات .

(١٥٨) إذا لم يكن عدم المثل شرطاً فليس تصير العلة مستحقة للعلة بعدم المثل ، فيجب أن يكون بحيث لو توهم له مثل موجوداً مستحقة للنسبة العلية .

(١٥٩) فنقول الآن إذا كانت الماهية لماهيتها علة دون شخصها تكون بحيث لو كان لها مثل متوهم لاستحق لنفسها النسبة ، وقد فرضنا أنها تستحق ، فإذا ليست تكمل علة إلا بتوسط ما به يتشخص ، فإذا ليس جسم ولا صورة جسمية منقسمة ولا عرض علة لوجود نفس أو عقل أو وجود جسم أو صورة جسمية أو مادة جسمية . فإذا مفيد النفس غير جسم ولا صورة جسمية .

(١٦٠) المعلول المنقسم يجوز أن ينسب كل جزء منه إلى كلية العلة ، منقسمة كانت أولم تكن ، لأن الذي يقوى على الكل يقوى على البعض ، ولا يجب أن يكون بالعكس : فإنه ليس ما إن ما يقوى على البعض يقوى على الكل ، فليس إذا كان وجود غير المنقسم عن المنقسم محالاً يكون عكسه محالاً .

(١٦١) الشيء إما أن يكون توحيده وتشخصه لذات ماهيته ، وهو الذي يجب له وجوده في ماهيته ؛ وإما أن يكون تلازمٌ لماهيته مثل ماهيات العقول بعده إن كانت هكذا أو ماهية الشمس مثلاً . وهذان فإن ما يقسمهما يستحيل أن يقع فيها شركة ، وإما أن يكون بعراض لاحق في أول الوجود أو بعده .

(١٦٢) الأعراض والصور تتشخص بتشخص موضوعاتها المتشخصة بما ذكرناه .  
 (١٦٣) مقارنة [ ١٨٠ ] الأعراض والواحد المادية على وجهين : أحدهما مقارنة الصور والأعراض للكم والوضع ، والآخر مقارنة الحركة للسواد . والمقارنة الأولى إذا زالت استحال أن يبقى شيئاً موجوداً بذاته أو في موضوعه ، مثل السواد إذا زال عنه الكم والوضع لم يجز أن يقال إنه بقي ذاته إلا صائراً غير منقسم وغير مشار إليه ، فتكون الأجزاء السوادية التي يفرضها في السواد غير موجودة ، فكيف يكون ذلك السواد موجوداً ؟ وأما مقارنة الحركة للسواد فأليهما زال لم يؤثر في أمر الآخر شيئاً .

(١٦٤) التجريد العقلي أعنى المهيئ لأن يصير الشيء معقولا إنما هو عن المقارنات الأولى .  
وأما المقارنات الثانية التي لا تؤثر في ذات المقارن شيئا فغير معتبر في أن يكون الشيء معقولا .  
(١٦٥) ما تتشخص به النفوس ليس مما يمنع كونها معقولة ، كما لا يمنع كونها عاقلة ، وإذا  
كانت إنما هي معقولة تارة باعتبار ما هيها المشتركة بالفعل أو القوة ، وتارة بتركيبها مع ما تتشخص  
به وهي مشعور بها على الإجمال ، ولا يبعد الشعور بها عن كونها معقولة إلا أن في كونها معقولة  
تفصيلاً ما بالفعل ؛ وكونها معقولة الماهية غير كونها مشعورا بها كما هو غير كونها معقولة  
بالتشخيص مع تفصيل ما يعقل فيها إلى العام ، وإلى أنها هي بهيئتها الخاصة التي تعقل من  
كل شخص ؛ ولا اسم له ، إنما هو مشاهدة بالمعنى ما يفسر أن نسميه .

(١٦٦) مخرج العقل من القوة إلى الفعل ليس بحسب لما قلنا ، فهو إذن معنى مفارق غير  
منقسم ؛ فإن لم يكن له ما يتشخص به في المعنى التحيزي الوضعي بتشخصه اللازم للماهية .  
فتشخصه بمعنى معقول ؛ فلو وصل هو إلى شيء مما يعقل يحصل مجرد في عاقل لكان معقولا ،  
ولكنه مفارق غير مبين لذاته ، فذاته معقولة لذاته إذ كانت ذاتها معقولة لذاتها لأنها غير  
مبينة ثم ليس كونه معقولا إلا أنه مجرد غير مبين لمجرد ، وبهذا شعرنا بذاتنا .

(١٦٧) ليس يكفي في كون الشيء مدركا أن يحصل حقيقته كيف كان ، وإلا لأدرك  
الخالط بياضه ، بل أن يكون مجرداً أو في حكم المجرد إذا كان ما يلاقيه يقارنه ولا يتمتع عن  
أن يكون مجرداً مشتركاً فيه ، وهذا الفرق كيفية في الحس الضعيف ، فليتأمل .

(١٦٨) لو كانت صورة الجسمية الموجودة بالفعل هي نفس القوة على قبول البياض أو  
السواد ، لكان الفعل قوة ولكان يجب أن يبطل القوة التي هي الصورة الجسمية مع وجود  
البياض بالفعل ؛ ثم الفعل : كيف يكون قوة ؟

(١٦٩) لو كان جسم يصح أن يوجد صورة عقلية لكان ما بالقوة صورة عقلية توجد  
ما هو بالفعل صورة عقلية ، وهذا محال . وليس يتفرض بأن المفاوق أيضا كذلك ، فإن المفاوق  
لا يكون بالقوة مخالطاً ، كما أن الخالط بالقوة مفارق .

(١٧٠) ليس شخص ألبنة علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها ما دامت  
المادة تتحرك وتأخذ في الإصلاح ، فإذا استقرت كان سبب الوقوف على الإصلاح وسبب الصورة

الشخصية غير الشخص الأول : إما في شيء راسخ في طبيعة الشخص ، وإما شيء من خارج .  
(١٧١) كل إدراك فانه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ؛ ولو كانت خارجه  
لم تكن الأمور المدومة تعقل بل هي فينا ، وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتعاشها  
فيها والا لتسلسل [ ٨٠ ب ] الى غير النهاية ، إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ  
حقائقها تشبيها بالمحسوسات على مجرى المادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضا ملاحظتها  
حصول حقائقها التي هي محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(١٧٢) الصورة الحاصلة في الخيال المتذكرة هي غير الصورة التي في القوة الحافظة لأن  
الأعراض لا يصح عليها الانتقال ، فهي إذن حادثة . وإذا تذكرت شعوري بتلك الصورة  
سواء وردت من خارج أو عرضت للخيال فإني أتذكر شعوراً يمثل تلك الصورة ، لاشعورا  
مطلقاً ، والشعور يتخصص بصورة مخصصة له ، فهي تتخصص بصورة أخرى غير الواردة وغير  
الحاضرة في الخيال العارضة له .

(١٧٣) الإبصار هو أن تحصل صورة للبصر أو المتخيل في إحدى القوتين ، وليس  
التخيل يلزم أن يحكم في إحدى القوتين : فإن للبصر وجوداً من خارج — وانظر إلى  
المجانين . فهو لغير الباصرة .

(١٧٤) الشعور بالإبصار هو أن يحصل المبصر في نفسك في ذاتها .

(١٧٥) إذا شعرنا بذاتنا فعناه أن الشاعر هو المشعور به ، وإذا شعرنا بغيرنا فعناه أن  
الشاعر غير المشعور به ، وإذا حصلت صورة أخرى للشاعر بذاته في آتته أو في ذاته غيره بالعدد  
لم يعلم أنه غير صورة ذاته إلا بمقايضة بينها وبين مثل لها ، ولا يصح ألبنة أن يحصل للشاعر  
بذاته صورة أخرى له غيره بالعدد .

(١٧٦) أما قولنا إن النفس كافية في جميع أفعالها فيتذكر فسادها بما يتحقق من أن  
الصور الجسمانية لا تدرك إلا بالة وبالضد من أن الإنسان قد يكون عنده صور متخيلة  
ومتذكرة ومحفوفة ، وقد يتأدى إليه من الحس ما يذهله عنها وهو يدركها ضرباً من الإدراك  
فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يجز أن يقال إنها مرة خاطرة بالبال ، ومرة غير  
خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ، فبقي أن تكون في حال الغفلة

غير حاضرة للنفس، فهي حاضرة لقوة أخرى موجودة لها، لأنها لو كانت منمحية أصلاً لكان لا يقع خطورها بالبال إلا على الوجه الذي حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة .

(١٧٧) الموهو الذي بمعنى النوع أو بمعنى الجنس أو بمعنى عرض جامع، فالإنسان لا يدركه ولا يناله إلا أن يُخَطَّرَ بباله اثنين مختلفين ثم يقايس بينهما؛ وكذلك الغير أيضاً ليس يكفي في تصور ذات الشيء غيراً أن يتصور ذلك الشيء، بل أن يخاطر بباله شيئاً آخر ويوقع بينهما الخلاف كما هو في الموهو الوفاق .

(١٧٨) الذي أحوح المعتزلة إلى أن قالوا بذات مشتركة يوحجهم إلى أن يقولوا بصفة مشتركة تَمَيَّزَ أو تُعَلَّمُ أو يُخَجَّرُ عنها بصفة أخرى، فينتسلسل إلى ما لا نهاية .

(١٧٩) كيف يوجد عن الإرادة الكلية للأول أو العقل الأول وجوداً فلك؟ لأن الفلك نوع مجموع في شخص واحد، والحركة الفلكية تحتاج إلى مخصص، فإن التحرك واحد والحرك الأول يعقل الحركة كلية، فلا يلزم عنها شخص دون شخص، فأذن لزوم أحد أشخاص الحركة دون غيرها لسبب مخصص أو لإرادة مخصصة . وأما في الأشخاص الكائنة الفاسدة فإن مشخصاتها الحركات التي تقرب وتبعد . فهذا هذا .

(١٨٠) يجب أن تعلم أن طريق الإدراك بالآلة الجسانية طريق واحد، وهو أن الذي أحوح القوة الممسية إلى أن تدرك بتوسط اعتدال الكيفيات الأربع لا يستغنى [١٨١] عن هذه الكيفيات مدرك لها، والذي أحوح القوة الباصرة إلى الرطوبة الجليدية واعتدال كيفية الروح لا يستغنى عن مدرك للألوان؛ وكذلك الحال في الصلابة واللين والخشونة والملاسة . فيجب أن يكون الحس المشترك والقوة الخيالية جامعة لكل هذه الأحوال : فإن معنى قولنا يحتاج إلى آلة جسانية، هذا لا غير؛ كما أنه مثلاً لا يستغنى مدرك المقدار عن شيء متقدر . والذي يعترض به على هذا المذهب — من أنه لو كان الأمر على هذا لكان وجب أن يحترق الحس المشترك والخيال في إدراكهما حرارة قوية كالحال في قوة اللمس — باطل، وذلك لأنه ليس يلزم أن يكون الأثر من الحرارة في هذه الآلات عند إدراك هذه القوى حرارة قوية محرقة حرارة قوية محرقة، لأنه ليس بمتنع أن يكون لإدراكها بجملة قوية أثر ضعيف منها، كما أنه مثلاً ليس انفعال أنامل إبهام الرجل عن الصلابة واللين والخشونة والملاسة كانهال أنامل اليد . فكذا أن اليد

تحكم على الخشونة الضعيفة التي لا تدركها أنامل الرجل، فكذلك الأثر الضعيف يدرك الحس المشترك، فكيف الضعيف الذي لا يحرق مدركاً بحرارة قوية بحسب مناسبة المدرك لمزاج الآلة ! فالاعتدال هناك في الغاية ليس كما في سائر البدن، فإذا خرج عن ذلك الاعتدال يسيراً أدركه وربما يخرج عنه أثرٌ ضعيف حتى لو كان يحصل ذلك الأثر من آلات اللمس لم تكن تدركه القوة فضلاً عن أن تحرق الآلة ويكون هناك قويا في الغاية، وكذلك الحال في الألوان الحاصلة في القوة الباصرة أو في الرطوبة الجليدية إنما لا يراها الناظر في غير المبصر . فلأن لاسما يلمس الأثر الحاصل في الحس المشترك من الحرارة القوية بشيء من آلات اللمس ما كان يدركه، ولكن تلك الآلة باعتدال مزاجها يدرك بواسطتها القوة المركبة فيه، إلا أنه على جميع الأحوال لا يخرج عن جنس إدراك اللمس للحرارة .

(١٨١) يجب أن تعلم أن كل ما ينفع عن المدرك فهو آلة، وإلا وجب أن تدرك ما ليس له وجود، فإن الانفعال هذا معناه : وهو أن يبطل عن الجسم حالة ويحصل له حالة .

(١٨٢) لولا القوى لكان للصحة في الأجسام معنى محال، وذلك لأن الصحيح هو ما تصدر عنه الأفعال بالتمام، وليس مزاج من الأمزجة إلا وهو في ذاته صحيح .

(١٨٣) الذي يعيد المزاج عند فساده إلى الحالة الأصلية هو غير المزاج، فإن المزاج بذاته لا يقتضى حالة دون حالة، إن لم يكن مؤتم به . وبقيت الشبهة في أمر الثابت في الحيوانات إن صح أن المزاج يتغير ويعود إلى الحالة الأولى ولا تتبدل القوة في الحالتين .

(١٨٤) الشبهة في القوة المحافظة وفي الحرارة الفريزية .

(١٨٥) العجب من طلب البدن، بَدَل ما يتحلل منه، إن كان الطالب هو المزاج؛ فإن النامي الباقي لا يكون قد تحلل منه شيء . ثم التحلل من المني في أول ما ينمق شيء يسير، ويجذب فوق ما يتحلل منه، ثم لم لا يجذب دفعة واحدة ما يحتاج إليه النسو، بل يجذب شيئاً فشيئاً، ثم تهدأ القوة الجاذبة . وكيف تهدأ القوة الجاذبة إن كانت مزاجية؟ فإن الطبيعية قد يصح أن تفعل شيئاً إلى أن يحصل له كمال ثم تهدأ؛ وأما المزاج، فلا .

(١٨٦) لمعارض أن يعارض في البرهان المذكور في « كتاب النفس » على أنه لا يصح أن يوجد في النقطة شيء ثم لا يكون موجوداً في الجسم، قياساً على الضوء الموجود في السطح



ولا يكون موجوداً [ ٨١ ب ] في الجسم ، لكن النقطة نهاية كالبياض مثلاً . فلا يصح أن البياض عارض لا يكون موجوداً في الجسم ولا يكون الجسم موصوفاً به . ونظير هذا في السطح يوجد في كونه نهاية ، فإن كونه نهاية غير كونه سطحاً ، لأن كونه سطحاً هو أنه قابل للبعدين ، وذلك له من جهة الجسم . وكونه نهاية عارض للسطح ، فحال أن يوجد للنهية — أى نهاية كانت — شيء لا يكون موجوداً للجسم . فأما في النقطة فالأمر مختلف ذلك : وذلك لأن النقطة ليس يساويها من الجسم شيء ، وليس يصح أن يوجد فيها شيء غير موجود في الجسم ، ولا يصح أن يحصل في الجسم شيء لا ينقسم ؛ فإذن كل ما حصل في النقطة يكون قد حصل في الجسم ، وقد تنهى أو انتهى بالعرض ، فالخاص في النقطة .

(١٨٧) النفس أول ما يترعرع بتأثير الوهم الذي هو تابع الحس ؛ وبكيفية تفتطم عما يورده عليها فيفرقه<sup>(١)</sup> لها ، ولكن لا بد لها منه على كل حال . ويصعب عليها قبول ما حكم به العقل عند البيان البرهاني المبني على القدمات الأولية العقلية دون الوهمية المتصلة ، إلى أن تتوالى عدة البيانات والأمثلة فتعتاد ذلك وتعرف فضله على الوهيمات . ولولا ما تولاه النطق من أفراد هذه القدمات وشرائط البرهان عن سائر المقدمات من الوهيمات والمشهورات والاستقرائيات وغيرها على ما فصل لكان الضلال مستولياً على كل أحد . فأشرف به من صناعة وأخلق بمن شرف به أن يهتدى إلى كل خافية ! وهذا الفن زريد أن نودعه أبواباً من علم النفس ، من تدبرها أيقن بوجودها شيئاً غير المزاج ، وسائر أحوال العناصر الأربعة ؛ وتحقق أن لها بقاءً ومعاداً وأحوالاً من دون الهيكل الذي تديره . وأعجيب بمن ينكر وجود معنى غير منطبع في جسم يديره ، ولا تتعجب من وجود جسم يدير ، بل وجود جسم على الإطلاق . وهل دله على وجود الجسم إلا البصر أو غيره من الحواس فأيقن بغير الحواس أن وجوده صحيح لا شبهة فيه ، ثم لم ينكر وجود معنى الجسم وعلمه بما علم به صحة وجود ما يوردي البصر إلى النفس . بل كثير من البيانات البرهانية أقوى عندي من هذه الاعتبارات ، أعني أن ما تلتقطه النفس عن الحس صحيح وجوده . ثم دَع هذا ! هل ينكر من نظر نظراً يُعتقد به أن واجب الوجود الذي هو علة الجسم وغير الجسم واحد من وجوه : منها لزوم العلولية لوجوب الوجود إن كان كثيراً ، أو كون الفضل علة لماهية الجنس إن فرض وجوب

(١) م : فيفرقه . — ورفرق الماء وغيره : صبّه — أى ما يأتي به الوهم إلى النفس .

الوجود معنى جنسياً ، وأنه ليس بجسم ولا شيء من الماهيات التي يكون الوجود خارجاً عنها ، بيان أن المدوم لا يكون كلة علة للوجود ، وأن شيئاً آخر ليس بجسم موجودٌ وجودٌ مُدَبَّرٌ متصرف في جسم . وقد أنكر جماعة من أهل النظر إثبات النفس ، إلا أن المذهب المعتد به هو مذهب من يعتقد أنها المزاج ، لأن الأفعال النفسانية لا تصدر عنها إلا بواسطة المزاج ، ولا يتم فعل إلا به . وقوى آراء الناس في اعتدال المزاج يشك أن يكون هو الفاعل الأول لا الإله . فأما مذهب متكلمي الوقت وتمسكهم بأن النفس هو هذه الجملة فهو خسيس ضعيف ، لولا أنهم فرحون به لما تكلمت عليه . فاسمع ما يروّح قلبك ويريجه من أذى الشبهات ، فما أنا في هذا الجمع إلا محقق ما فهمته من الكتب ، ومتذكراً ما عقلمته ، ومفيد غيري ما استفدته . وهذه رسالة متفرعة على كتاب « الشفا » أو جزء منه ، كان يجب أن يكون فيه ، لأن فصولها مستفادة ومسموعة عن صنفة ، ولا علم إلا علمه ، والسلام .

(١٨٨) الشخصى قد يكون بنوع [ ١٨٢ ] كلياً يحكم ، وذلك إذا لم يكن مُسْتَنْداً إلى شيء مشار إليه ولم يكن بنفسه مشاراً إليه . واعلم أن العلم بالشيء قد يكون من جهة الأسباب كمن يعلم أن الشمس إذا قارنها الكوكب القلاني فإنها تنكسف ، وأنه إذا كان كذا انجملت ، وأن الزمان بين الكسوف وبين الانجلاء يكون كذا من غير أن يكون للزمان المحكوم عليه مقايضة إلى زمان الحاكم المشار إليه ؛ ومثل هذا لا يتغير العلم بالانجلاء مع العلم بالكسوف . وقد يكون من جهة وجود المعلوم ومشاهدته ، فيكون المعلوم علة للعلم ، وإذا بطل المعلوم بطل العلم به ، لأن المعلوم لا يبقى والعلة باطلة ، فكأن العلم بهذا المعلوم من حيث هو ، فكيف يبقى العلم به مع بطلانه ! وذلك كما أنك تشهد الشمس منكسفة في زمان مشار إليه ثم يُدَمِّم ذلك الزمان ويحییء زمان آخر تكون فيه منجلية قبل هذا الانجلاء ، فلما جاء العلم الآخر بطل العلم الأول من غير أن يكون كذلك . والأول يتناول المشاهدات بالعرض ، لأنه لا يختص بكسوف دون كسوف مثله ، بل أى كسوف كان مثله ، فإن ذاك العلم يصح أن يقع عليه ، ولا كذلك في الثاني ؛ فإن كان ههنا سبب أول لجميع الموجودات ، كان علمه محيطاً بجميعها على هذا الوجه ؛ إذ لا يخلو موجود من سبب حتى وجود تبنة في لَبِنَةٍ ، وحتى مقام زيد في داره . فإن قيل : فهل يعلم أنه الآن يعدم ؟ فنقول يعلم هذا كما يعلم الآن ، فإن علمه الآن لا يكون من خارج ، بل من أسبابه المخصّصة ، ويُعَلَّم أنه لم هو مشار إليه .

(١٨٩) الوجود لا يدخل في المفومات ألبتة دخول مقومٍ أي حد؛ فإن دخل في مفهوم شيء، ففي مفهوم الأول فقط. والجنس لا يدخل في مفهوم ماهية واحدة فقط، بل في أكثر من ماهيتين. والممكن العام غير بعيد أن يكون داخلاً في مفهوم الممكن الخاص إن جعل مفهوم الخاص هو أنه غير ضروري في الوجود والعدم، وإن جعل كونه غير ضروري اسماً للخاص الخاص لا لماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص إن كانت له في نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب، كان الممكن العام من لوازمه، إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضروري، أي ليس بمتنع، فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام، بل لنفس حقيقته. وذلك لأن السلوب كلها لوازم لامقومات إلا للسلوب؛ فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوماً<sup>(١)</sup> ليس بمتنع، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بمتنع. والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضروري. وإن كان يلزمه أنه غير ضروري فينبذ يجب أن ننظر: هل يدخل مفهوم العام في مفهوم الخاص؟ وعندى أنه إن كان، فسيدخل في الممكن الخاص، ثم لا يكون جنساً لأنه لا يكون له فيه شريك، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب، فلعله لا يقال عليه قول الداخلات في المفهوم بل قول اللوازم، أو لعل الأمر بخلاف هذا. وبقى أن تحصل المفومات التي ليست سلوباً مجردة لهذه. وهذه مسألة ما أمهما من مسألة! ولو شئت لأثبت عظم شأنها وما يتعلق بها من الفروع.

(١٩٠) الأرض في تحركها إلى الوسط متشددة الميل للتوقف، وذلك يُعبرُ على أنه كان يجوز أن تكون الأرض غير متغيرة وتحرك، لأن تحركها لا لطباعها بل لطباعها وقرينة مقارنة على حد من قرب وبعد، وذلك مما يكون على التبدل دائماً، فيكون سبب التحريك متغيراً، وإن كان جرميته وهو الفاعل للحركة غير متبدل، لكنه في كل حال يفعل حركة [٨٢ ب] أخرى، لأنه حصل في موضع آخر — ذلك الموضع غير طبيعي له، فهو في تغير هذا من الواجب، وإن ثبت بحاله، ثم الميل الذي يحمل الفلك يقبل، فيحتاج إلى سبب متبدل.

(١٩١) الاستحالات التي تعرض للقوى في الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع. فلم لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يُحدث في القوى استحالة؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تعيين<sup>(٢)</sup> في الوضع؟ هذا الوضع إما أن يكون وضعاً متعينا بالفعل أو بالقوة. والذي بالقوة لا يحدث عنه تأثيرٌ بالفعل، فبقى أن يكون بالفعل.

(٢) فوقها: تغيير.

(١) ص: مفهوم.

وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود. ولو كان بحسب الوجود، لوجدنا بالفعل تعيّنات لانهاية لها، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض، فبقى أن يكون بالتوهم. وذلك التوهم إما مؤثر في صدور تلك الاستحالة، أو غير مؤثر. فإن لم يكن مؤثراً، فسواء كان أولم يكن، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة التي لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسماً في نفسه حتى يؤثر في الفلك بعض المقسومات أثراً دون بعض بسبب المحاذيات؛ بل التوهم أضعف من ذلك، إذا لم يؤثر. فبقى أن يكون توهما مؤثراً في الاستحالة، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر، وهو شريك للمحرك والحليل به يصير الحيل تحيلاً. فهو إذن توهم مرید يتحدد بالفعل ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه، فتكون علة المحدود محدوداً، ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذي للتوهم والإرادة تملق به، فهو يؤثر وهماً يتصوره واحداً بالفعل راسخاً ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهام الجزئية شيئاً بعد شيء، لأن يكون عودات ودورات تتصل ويكون مسدوها الأول القوة المباشرة بتوسط وهم ثابت. ولا مانع أن يكون المحرك القريب لحركة غير متناهية قوةً جسمانية، إذا لم يكن من نفسها، بل من أثر من محرك مباين دائم الثبات فيها، كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية تحفظ زماناً غير متناه وكوناً غير متناه وحركة تتبع تلك الحركة في أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان.

(١٩٢) كل حركة فإلى غاية: فالمكانية إلى حيز أو مكان ثابت موجود، والمقدارية إلى حد مقداري ثابت موجود، والحركة في النمو مقدارية فهي إلى غاية مقدارية؛ وشبه جالينوس ذلك بشيء من الأمعاء تلعب به الصبيان فينفخون فيه حتى يقف قبوله للنفخ. والأجزاء الأصلية في بدن الحيوانات والنبات هي الغاية، ومثلها مثل الجزء من الأمعاء. والناهي غير ثابت الشخص، ولما كانت الحركة الوضعية غير ثابتة، فلم يجز أن يكون وضع ثابت إليه يتحرك كان موجوداً في نفس الفلك وضعاً غير ثابت. والثابت الإمام هو المارق والجسم الحوى باعتبارين مختلفين على ما حقق، حتى لو لم يكن الجسم الحوى هو الأرض لم يجز وجود وهم جزئي إليه تكون الحركة. وفي حركة النمو لا يصح أن تكون الغاية موجودة في القوة المحركة، أعني القوة التي في الجسم النامي، لأن الجسم النامي سبيل، ولا يصح أن تجتمع فيه هيئة الثبات وهيئة الحركة. وهذا القدر هو ما أدركه ذهني؛ ويمكن أن يتم بكلام أكثر من هذا، إلا أن المطلوب هو ذلك.

(١٩٣) [ ١٨٣ ] الشيء يقارن الشيء على أنه يؤثر فيه . ومعنى ذلك أنه يحدث فيه من المقارن ما لا يمكن أن يُقدّم إلا ويعدم معه المقارن ، كالسواد مع المقدار ؛ فإنه لا يصح أن يعدم المقدار ، والسوادُ يبقى بعده . ومثل هذا الشيء لا يصح أن يكون معقولا ، فإن المقول هو أن يدرك الشيء وحده من بعد مقارنة . وهذا إنما يمكن أن يكون إذا قارن المقول العقل مقارنة لا تؤثر فيه ولا تزيد على معنى المقارنة ، وإلا وجب ما يجب في مقارنة الجسم والمقدار ، والمادة تعقل مجردة عما سواها كالوضع والمقدار . ولما لم يصح وجودها إلا مع هذين وكان يُدعمُ بدمهما ، لم يصح أن تكون عاقلة لذاتها . والوضع يعقل مجرداً ، فإن وُجد لم يصح وجوده إلا أن يكون مقارنا للمادة المقارنة للمؤثرة ، وكذلك المقدار ؛ فيحصل من هذا أن كل شيء غريب عن الآخر إنما يعرض له بواسطة قابل ؛ والقابل هو المادة . ولما كان المقول هو الجرد عما سواه ولم يصح وجود شيء في المادة إلا أن يخرج عن حد المقولية ، وجب أن يكون قابل المقولات لامادة ولا شيئاً مادياً ، أعنى أن يكون وجود ذلك الشيء في المادة كوجود المقدار أو الوضع . فإن كان مقارنة هذا القابل للمادة على الوجه الثاني ، أعنى أنه لا تتأثر فيه المادة بالتأثير المذكور ، صحَّ أن يكون عللاً للمعقولات ، وصح أن يعقل ذاته مجملاً ، أعنى مع الشخص ، ومفصلاً ، أعنى من دون العارض للشخص إذ لم تكن مقارنة العارض له مقارنة تزيد فيه ؛ وإذا لم يكن مؤثراً فيه كان وجوده مجرداً ومجملاً .

(١٩٤) إن قال قائل : إن المادة العنصرية تستعد لقبول صور مختلفة ، سبب تلك الصور معقول ، فلذلك يصح أن يكون سبب حركات الفلك معقولا ، والفلك بعده كل حركة لما بعدها ، فتقبل الحركة من دون واسطة إرادة جزئية — قيل له : فذلك الاستعداد ، هل هو لمادة الفلك ، أو لصورتها ؟ ولا يصح أن يكون لمادته إذ المادة واحدة ؛ فإذاً يكون لصورته ، فتكون الصورة إما طبيعية ، وإما نفسانية . وقد بين أنها غير طبيعية ، فإذاً هي نفسانية ، والأحوال التي تعرض للأجسام العنصرية حتى تتحرك من ترتيب إلى ترتيب إنما تعرض للطبيعة .

(١٩٥) ليس شيء من الأشياء علة لعدم ذاته ، فلا يصح أن يكون وضع من أوضاع الفلك معيّنًا لوجود حركة ، وإلا كان علة لعدم ذاته . والأمر في الحركات الطبيعية بخلاف ذلك ، فإن كل ما يوجب الانتقال إنما يوجب عن خروج الجسم عن مكانه الطبيعي ، فيصير كل

واحد مقرباً لما يليه ولا يستقيم ذلك في الحركات الفلكية ، إذ لا مكان له بالطبع ينتقل إليه فيسكن فيه . والحركة أبعد من ذلك ، فالعين للوضع الذي إليه ينتقل الجسم غير الوضع الحاصل وغير الحركة المتقصية . فهو إما طبيعية ، وإما إرادة . والطبيعة ليست ، فهي إرادة متحددة . وكذلك الوضع الذي يليه أيضا ، فيجب أن يكون متعيّنًا بالفعل حتى تصح إليه الحركة ، وهذا لا يكون في الوضع . ثم نسبة ذلك إلى استعداد المادة لقبول صور مختلفة بعيدٌ ، إذ لا صورة من الصور تُعدّ للمادة لنفس ذاتها ، بل الكيفيات المضادة القريبة عن الصورة تُعدّ للمادة لانسلاخ صورة واستبدال أخرى تليق بهذه الكيفيات .

(١٩٦) الزمان في كلية وجوده في الأعيان لا يعرض [ ٨٣ ب ] له تقدم وتأخر في الزمان : إذ التقدم والتأخر يعرض لموجودين في الأعيان .

(١٩٧) الغاية قد تحصل عند شيء فيدعو ذلك إلى أن يطلبها ، ويكون وجود الغاية لذلك الشيء بحركة . ومثل هذا الشيء يجب أن يكون مقارناً للمادة ، إذ المطلوب في حيز الإمكان والقوة ، وهذان لا يوجدان إلا مع المادة ، فكل ما يُطلب غاية تحركه فذلك الشيء ماديٌّ ، وكل شيء بالفعل من كل وجه فلا يصح عليه أن يطلب غاية ليست له ، فيكون تحريكه لغيره على سبيل الشوق أو على وجه آخر على ما ذكر في الكتب . والمقول الفعالة هي بالفعل من كل وجه ، فليس يصح أن تكون مُحركة إلا على وجه الشوق . وكل محرك فإنه يطلب شيئاً ليس له ، فالباشر للحركات الفلكية غير المقول الفعالة ، بل معنى ماديٌّ ؛ وعلى هذا فإن المحرك لأجزاء النبات والحيوانات إلى الاجتماع لا يصح أن يكون عقلاً بالفعل ، بل يجب أن يكون المباشر للحركة طالب شيء ليس له ، وذلك الشيء ماديٌّ أو مقارن للمادة .

(١٩٨) كل متحرك فإنما يتحرك نحو غاية هي غير ذاتها وغير لوازم ذاتها ، فتكون تلك الغاية خارجة عن ذاتها . وكل شيء خارج عن شيء ، فإنما يعرض له شيء بواسطة المادة . فكل محرك طالب لغاية غير ذاتها وغير لوازم ذاته ماديٌّ .

(١٩٩) الأفعال التي تصدر عن النفس ليس شيء منها بجملة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة : صيرفها ومُحتَظها ومكسورها ؛ والمزاج هو أحد هذه الكيفيات ؛ فالنفس ليس بمزاج .

(٢٠٠) إنما يألم القلب أو يلتذ مع الفكر لما يعرض للروح من الأفعال فينقل القلب ،

ولما كان حُسه أقوى كانت لذته وألمه أقوى . وانظر الى حال القلب مع الجماع وكأن مبدأ القوة اللامسة في القلب !

(٢٠١) إن كان الأول يعقل الأشياء على الترتيب السببي والسببي ، واللا نهاية إذا كان لها ترتيب لا يجوز أن يكون لها حصول — فكيف يحيط علمه بها ؟ ثبت أن ترتيب الأسباب والمسببات بلا نهاية . معنى انقسام الزمان على وجهين : أحدهما انقسام الزمان بانقسام المتحرك ومخالفته ، وهو الانقسام الأول . والوجه الثاني من معاني الانقسام في الحركة ، وكذلك الثالث .

(٢٠٢) لم يجب أن يكون القطر مساويا للضلعين المتساويين إذا كان النقط التي بين الخطوط مطابقا بعضها لبعض ؟

(٢٠٣) ما كان منه علة على أنه فاعل ، فكان فاعلاً — على أن وجوده ليكون فاعلاً لما يفعله — فإنه أعرف عند الطبيعة من المألوف ؛ وما كان وجوده في الطبيعة ليس لذاته بل ليفعل ما يكون عنه حتى يكون المفعول غاية لاله في فعله فقط ، بل له في وجود ذاته — إن كان في الطبيعة شيء هذه صفته فليس هو أعرف عند الطبيعة من المألوف ، بل المألوف عند الطبيعة أعرف منه .

(٢٠٤) الباري ليس لأجل فعله ؛ والحرارة ذاتها لأجل فعلها .

(٢٠٥) في ذكر الهبولي : فيكون من شأنه أن يقبل هذه الصور أو يقرن بها : إما من شأن طبيعته المطلقة الكلية كأنها جنس لنوعين — يعني به أن الهبولي إذا حملت على هبولي الكواكب والعناصر يكون كأنه جنس لنوعين ، وكل واحد منهما يختص بقبول بعض الصور دون بعض بمد الجسمية . وإما من شأن طبيعة هي بعينها مشتركة للجميع فتكون بكليتها من شأنها أن تقبل كل هذه الصور : بعضها مجتمعة ومتعاقبة ، وبعضها متعاقبة فقط .

(٢٠٦) وأما أن هذا الحادث وهذا الكائن : هل يحتاج أن يتقدم كونه وحدوثه [ ١٨٤ ] وجود جوهري كان مقارناً لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنها الدم ، فهو أمر ليس يتبين لنا عن قريب . — يشير به إلى قوله في الإلهيات : كل كائن بحد ما لم يكن ، فإنه يحتاج إلى مادة . (٢٠٧) كيف تكون دلالة المبادئ الثلاثة دلالة التشكيك ؟ فإن دلالة الهبولي أشد دلالة على الأولى من الثانية ، والثالثة في هيولته لا في وجوده .

(٢٠٨) قوله في حد الطبيعة ليس على أنها تجب في كل شيء أن تكون مبدأ للحركة والسكون معا ، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتي يكون للشيء من الحركة إن كانت ، والسكون إن كان . — يعني أنه إن لم يكن بها أن تكون مبدأ لشيء يتحرك ثم يسكن ، بل للحركة والسكون مفردين ومتعاقبين . والوجه الثاني أن الطبيعة تحرك لما يتحرك عن ذاته لا عن خارج ، مثل الحجر النازل ليس الصاعد . وإن شئت أن تجعل النمو بالطبيعة ، وتطلق اسم الطبيعة على ذلك ، وتأخذ الطبيعة على أحد المعاني المذكورة ، فأفعل — يعني القوة النامية إن جعلتها طبيعية .

(٢٠٩) لم يعرف أنطيفين أن مقوم الشيء يجب أن لا يكون منه بد عند وجود الشيء ، ليس أنه الذي لا بد منه عند عدم الشيء . وما يعيننا أن يكون الشيء ثابتا في الأحوال ، ووجوده لا يكتفي في أن يحصل الشيء بالفعل مثل الهبولي .

(٢١٠) لم لا يحتاج الجرد عن المادة في تعقل ذاته إلى ملكة واستعداد ؟

(٢١١) لأن الاستعداد والهيئة والملكة تطلب صورة غير الحاصلة ، والصورة الحاصلة لا تطلب . وصورة الشيء حاصلة لا تحصل مرة أخرى ، فليس عليه استعداد .

(٢١٢) لم لا يجوز أن يكون واهب الصور جسما ؟

(٢١٣) لأن الجسم ذا السكثرة مختص بوضع وأين ؛ ولا وضع ولا أين له بالقياس إلى ما هو مادة لا صورة لها . أما ما له الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدأ ، وهو الجسم المتحرك بطباعه . والفرق بينه وبين ما فيه الطبيعة أن ما فيه الطبيعة كالهبولي ، وما له الطبيعة كالجسم .

(٢١٤) الصورة بالقوة .

(٢١٥) لم لا يجوز أن يكون الشخص سببا لوجود الشخص على الإطلاق ؟

(٢١٦) لا شيء من الأشخاص سببه غير شخص ، والكل ليس بسبب .

(٢١٧) المادة إذا كانت علة المركب ، فليس من حيث هي علة مادية للمركب ؛ والصورة إذا كانت علة المركب ، فليس من حيث هي صورته ، فإن الصورة إذا حدثت في المركب كانت جزءاً منه ، وباعتبار آخر تصير علة وجود جزئه وهو الهبولي . وأما الهبولي

فإنه يصير علة بعض الأعراض الجسمانية التي يقتضها الهوى . ويجب أن يُمتد أن الصورة إذا أخذت جزءاً من المركب فهو من جهة في حيز أجزاء الموضوع .

(٢١٨) إن كان لمتحرك حصول في حد من المسافة فهو ساكن ، وإن لم يكن له حصول فبأى معنى ؟ لأنه استمر على تلك المسافة ، ولم يستوعب الحصول في أجزائها . وهذا الفصل يحتاج إلى شرح مُشبع .

(٢١٩) أى معنى في إيراد الشك الذي أريد ذكره إثر الكلام في معنى الحركة ، وأنها هل تكون في الزمان أو لا تكون ؟

(٢٢٠) إن قال قائل : إن الكون في المكان مطلقاً هو الكون فيه أنا ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الإضافة إليه ، والأسر الذي يجعلونه أنا هو أسر كل معقول وليس بوجود بالفعل ، بل الموجود بالفعل الكون في هذا المكان —

(٢٢١) [ ٨٤ ] القائمة في هذا الشك أن الكون في المكان مطلقاً ليس بحركة ، والكون في المكان أنا ليس له معنى وزمان هو السكون .

(٢٢٢) قيل إنه محال أن يكون الشيء بالقوة من كل وجه ؛ والهوى هذه حالها . الهوى دائماً تكون قد خرجت بالقياس إلى صورة بالفعل .

(٢٢٣) كيف يمكن نقض كلام من يقول إن لفظه الحركة مشككة ؟ لأنه يقول إنما هي مشككة للتقدم والتأخر ، فيجب أن تكون لفظه الكم والمدد مشككة لأجل التقدم والتأخر في الأعداد ؛ لكنه كما أن العدد ليس التقدم والتأخر في أنواعه من جهة العددية بل في الوجود ، فكذلك الحركة .

(٢٢٤) أى محال يلزم إذا كان البعد المقطور السارى في المادة مع البعد الذي في المادة واحداً ، فلا يكون بُدنان بل واحد ، وهو الذي للجسم ، فلا يكون مكاناً ومنتكناً ؟ بأى تصور أن الأول موجود والثاني لا يكون ، وقد بين هذا المحال في موضع . فأى معنى لإعادته في مكان آخر وعلى نحو آخر من البيان ؟

(٢٢٥) لست أدري في أى موضع ؛ وما لم يدل عليه لم يُعرف الجواب .

(٢٢٦) معنى قوله : لا يجوز العقل أن يكون الفصل الحقيقي يبطل عن النوع وتبقى حصة

جسده له ؛ وبرهان ذلك : لأنه لو كان الجنس يبقى ، والفصل يبطل ، بقى الشيء الواحد بالعدد وقد تغير عليه فصلان ، فيكون الفصل من العوارض لا من الذاتيات . وأى فائدة أن نذكر بعد الكلام في العارض الذي يلحق البعد ، ويوجب أن ينطبع البعد بالمادة مرة ، وأن لا ينطبع مرة . إن هذا اللحق هل هو كالحق المعنى الفضى ، أو ليس كالحق المعنى الفضى . وأى تعلق لهذه المسئلة بتلك المسئلة ؟ لأنه يجوز أن يكون المعنى الواحد ينقسم بالفصلين إلى نوعين ، فيجوز على أحدهما أمرٌ ولا يجوز على الآخر . وأما إذا اختلفا في العوارض ، وكانت الطبيعة غير مختلفة في النوع ، فأى شيء جاز على أحد الأمرين جاز على الآخر .

(٢٢٧) لم قيل : وما لم يكن في الخلاء جسم موجود فلا يكون له جهة ، لأنه ليس بعض النقط والأحياز الذي فيه مخالفاً للآخر حتى يكون التوجه إليه سفولاً ، وإلى الآخر علواً ؛ إنما تختلف الأجسام أو يختلف الخلاء والجسم . — وقال : إن كان الجهة في الخلاء فيما أن يكون مما يصار إليه بالقطع أو يصار إليه لا بالقطع . وليس زلاً واحدة من هاتين الحالتين للجهة توجب أن لا يكون في الخلاء جهة .

(٢٢٨) كلام صحيح لست أدري موضع التشكك فيه . ومناه أن الجهة إذا كانت موجودة فإما أن يُنتهى إليها أولاً يُنتهى . فإن كان لا يُنتهى إليها من مكان معلوم مفروض فليس لها وجود وضعى ، فإن بين كل موضع وموضع مسافة متناهية ؛ وإن كان التوجه من ذلك الموضع لا يصح أن يقع إليها فليست بجهة ؛ وإن كانت الجهة يُصار إليها عن خلافها فكيف صار في الخلاء شيء وخلافه من غير سبب غير الخلاء : جسم ، أو أمرٌ في جسم ؟

(٢٢٩) إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية تختمل الشركة فيها بوجه من الاحتمال . وأما الحقيقة التي لذاتها لا تختمل الشركة فلا تتقرر في التعيين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم .

(٢٣٠) لم لا يجوز أن يكون السكون في الخلاء ؟ وما الذي يوجب أن يكون ما يعدم فيه الحركة يعدم فيه السكون ؟ إن كان يجوز أن يكون الخلاء مؤثراً في الأجسام الصغار ، [ ١٨٥ ] وتأثيره في تلك الأجسام يتأثر عنه الكل وبعض الأجسام — فأى العجب في أن يصير

إثباتُ الخلاء بين أجزاء الملاء موجباً حكماً في الجملة من دون الأجزاء !؟  
(٢٣١) الذي قيل من أن الآلات التي تكون فيها أمور خارجة عن المجرى الطبيعي ،  
إنما تكون كذلك لأجل امتناع وجود الخلاء — لم يُبْرَهَن عليه .

(٢٣٢) إن الحَدَّادَ إن عني به الطرف الذي به يتحدد الشيء ، فليس بمشهور أن المكان  
بهذه الصفة . وأما أنه غير حق ، فقد بان إبطال قول من قال : إن كل موجود في مكان —  
من مقدماته .

(٢٣٣) قوله : فإن كان الخلاء يأبى أن يشغله الهواء ويدفعه ، فإنه يأبى جذب الماء أولى ،  
فلعل الخلاء يفيض الهواء بطبيعته ، ويجذب الماء ، فلم لا يترك الماء النفوش في الهواء الشاغل  
وتخلل الهواء الخالي ينزل ؟ وإن كان ثقله يقلب جذب ذلك الخلاء ، فلم تقل الماء المكب  
عليه القارورة لا يقلب الخلاء ، بل ينجذب ؟ وإسائك الثقيل المشتمل عليه أصعب من  
إسائك التليل المبين .

(٢٣٤) ومنهم من جعل الزمان له وجود<sup>(١)</sup> ، لا على أنه أمر واحد في نفسه ، بل على  
أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أيها كانت إلى أمور أيها كانت . فقال : إن الزمان هو  
مجموع أوقات ، والوقت عَرَضُ حادث يعرض وجوداً عرض آخر مع وجوده ، فهو وقت  
للآخر أى عرض حادث . — هذه إشارة إلى هذيانات المتكلمين .

(٢٣٥) قول من نفي الزمان : أنه كيف يكون للزمان وجود ، وكل زمان يفرضه فإرض  
فقد يتحدد عند فرضه بآئين : آن ماضٍ ، وأن هو ، بالقياس إلى الماضى ، مستقبل ، وعلى  
كل حال لا يصح أن يوجد ما ، بل يكون أحدهما معدوماً ؛ وإذا كان معدوماً ، فكيف  
يصح وجود ما يحتاج إلى طرف هو معدوم ؟ فكيف يكون للشيء طرف معدوم ؟!

(٢٣٦) قوله : وهذا الشيء الذي هو فيه المعتبر هو الوقت الذي يجمع الأمرين . فكل  
واحدٍ منهما يمكن أن يحصل دالاً عليه ، كما لو كان غير ذلك الأمر مما يقع في ذلك الوقت ؛ ولو  
كان ذلك الأمر في نفسه وقتاً ، لكان إذا بقي مدة وهو واحد بينه وجب أن تكون  
مدة البقاء وانتهائها وقتاً واحداً بينه ، ونحن نعلم أن الوقت المؤقت موجب بين متقدم ومتأخر ،

وأن المتقدم والمتأخر بما هو متقدم ومتأخر لا يختلف ، وبما هو حركة أو سكون أو غير ذلك ،  
يختلف ؛ فليس كونه عَرَضاً لكونه حركة أو سكوناً وهو كونه متقدماً .

(٢٣٧) لو كان حصول الشمس في الأفق وقتاً ، لكان لو بقي حصول الشمس في الأفق  
قاراً ثابتاً أن يكون الوقت يبقى ، والبقاء يقتضى وقتاً ثانياً ، فوجب أن يكون الوقت الواحد  
يبقى وقتين ويمتد إلى وقت خارج عنه .

(٢٣٨) الأشياء المتقدمة والأشياء المتأخرة بالقياس إلى وقت موحد مشترك ، — مختلفة ؛  
بمعنى التقدم والتأخر فهما واحد ، فهو لمعنى غير المختلفات ، بل لأمر خارج عنها .

(٢٣٩) ما معنى انقسام الإمكان في قطع المسافة ؟

(٢٤٠) تبتدئ حركة مع حركة فنحكم في الوقت أن إحداها لها إمكان أن تقطع مع  
سكون حركةٍ ثالثة مسافة ما ، وأن الثانية لها إمكان أن تقطع مع ذلك السكون نصف تلك  
المسافة ، فيكون الإمكان الذي لهذا النصف نصف الإمكان الذي لذلك بالقياس إلى ما  
يُصدر عنه من قطع المسافة . ولو أخذنا شيئاً ثالثاً يتحرك مثل حركة المتحرك الذي قطع المسافة  
إليها ، ولكنه وقف مع قطع ذلك المتحرك نصف المسافة ، كان لنا أن نقول إن بين ابتداء  
الأول منها إلى انتهائه تلك الحركة المعينة السرعة والبطء إمكاناً<sup>(١)</sup> ، وبين ابتداء [٨٥] ،  
الثاني وانتهائه إمكاناً<sup>(٢)</sup> آخر أقل من ذلك ، ويختلف الإمكان بحسب سرعة الحركة وبطئها ،  
وإن كان الابتداء والانتهاء محدداً يكون بعض الإمكان لأقلّ وبعضه لأكثر .

(٢٤١) عدد الحركات إذا انفصل إلى متقدم ومتأخر ، لا في الزمان بل في المسافة ، ولا  
يجوز أن تكون نسبة إلى عدم فقط أو إلى وجود فقط ؛ فإن نسبة وجود الشيء إلى عدم الشيء  
قد يكون متأخراً كما يكون قدماً ، وكذلك في جانب الوجود ، بل هو نسبة إلى عدمٍ مقارنٍ  
أسراً آخر إذا قارنه كان قدماً ، وإن قارن غيره كان متأخراً .

(٢٤٢) ولم يجب أن يكون هذا الشيء ، المنسوب إليه هذان — الزمان ؟ ليس معنى  
قبليّة العدم وتقدمه على الوجود الذي بعد العدم نفس العدمية ولا مقارنته لوجود الباري ،  
فإن العدم قد ينسخ الوجود ويكون مع ذلك عدماً ومقارناً لوجود الباري ، وليس له تقدم

ولا قبلية ، فإن القبلية معنى غير العدم وغير مقارنته للبارى ، وهو أمر غير جميع ذلك ، ثم يتدرج ذلك إلى إثبات الزمان وتصويره .

(٢٤٣) كيف يعدم الآن المروض أو المفترض ؟ ومعنى قوله : إنه يفسد في جميع الزمان الذى بئده ؟ — النقطه موجوده طرفاً لجميع ما هي غير موجوده فيه بالفعل من الخط ، والآن موجود طرفاً لجميع ما هو غير موجود فيه بالفعل من الزمان فهو غيره ، فالآن معدوم في جميع زمان هو طرفه ، وليس له طرف غيره هو ابتداء العدم ، إذ لا يتلو الآن آن .

(٢٤٤) في الموجود دفعة ، وما لم يوجد دفعة : — ولكن لم يجب أن يكون وجوده المبتدأ دفعة أو عدمه ؟ قال : أما الذى لا يجوز أن يبقى زمانا على صفة واحدة فالحركة ، وقيل في باب الحركة إنه الذى يوجد كل آن — معنى الحركة التى هي القطع .

(٢٤٥) قوله : فالشيء الغير المتحرك إذا تحرك ، والماس إذا لم يماس ، فالآن الفاصل بين زمانيه إذ لا ابتداء مفارقة فيه ولا حركة ، فيه ماسة وعدم حركة . فما معنى قوله : لا ابتداء للحركة وعند انقضاء هذا الآن ابتداؤها ؟ ثم قوله : لا ابتداء للحركة — كلام لا مفهوم له .

(٢٤٦) الابتداء للحركة هو حركة ، لأن كل حركة تنقسم إلى حركة .

(٢٤٧) فرق بين أن نقول إن الزمان تعدد لكل حركة ، وبين أن نقول إن آنيته متعلقة بكل حركة . وأيضاً فرق بين أن يقال إن ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العرض لها ، وبين أن يقال إن ذات الحركة متعلق بها الزمان على سبيل أن الزمان يعرض لها .

(٢٤٨) الأول معناه أن الزمان يتعلق بحركة واحدة في وجودها ثم يُقدَّر كل حركة .

(٢٤٩) الشك الذى أورده جالينوس في الزمان وحله .

(٢٥٠) كيف يصير الزمان سبباً لاتصال الحركة ؟<sup>(١)</sup>

(٢٥١) لأن المتصل بذاته سبب للمتصل بغيره ، فإن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة .

(٢٥٢) قوله : الحركة في الزمان كالعرضة الأعراض في العشرية . — لأنه عدد لها ،

فالزمان كاليابض ، والحركة كالأبيض .

(٢٥٣) التغيير والاستحالة لم لا يجوز أن يكون < ا > سبباً للزمان ؟ لأنها لا اتصال

لها أبداً ، فإنه إذا انتهى إلى الضد ففنى .

(١) راجع قبل من ٤ س ٨ وما يليه .

(٢٥٤) الذى دعا القوم إلى القول بالجزء هو هذه المقدمة التى وضموها واعتقدوها وهى :

أن كل جسم فإنه يقبل التفريق ، وكل ما يقبل التفريق فإما يمكن فيه ذلك لأجزاء فيه ، إليها يكون الانفصال والتجريد . والانقسام . وأيضاً إن كل ما يقبل التفريق ، فكأن فيه قبل التفريق تأليفاً<sup>(١)</sup> ، فإذا توهمنا التأليف زائلاً انحل إلى ما لتأليف فيه ، وهى أجزاء فأنبتوا بهذا الأجزاء .

ثم قالوا : وهذه الأجزاء لا تتجزأ ، ودعاهم إلى ذلك اعتقادهم أن الأجسام [ ١٨٦ ] مؤلفة من السطوح ، والسطوح من الخطوط ، والخطوط من النقط ، وأن النقطه غير متجزئة ، وأنبتوا جزءاً لا يتجزأ ببراہين : منها حركة الكرة على الصفيحة ، فأن تكون في آن بعد آن تتماس بعد تماس ، فهى إذن تلتقى شيئاً غير منقسم ؛ ومنها حركة خط على خط يكون يتماس بعد تماس ، فيكون بأمر غير منقسم ؛ ومنها الشكل في القالة الثالثة من إقليدس الذى يبين فيه وجود زاوية هى أصغر من كل الزوايا الحادّة التى يحيط بها خطوط مستقيمة .

فهذه البراهين وغيرها أثبتوا لا تجزئها . ثم تشعبوا فرقتين : ففهم من قال إن هذه الأجزاء متناهية ، محتجاً بأنه لو كانت غير متناهية لكان فى الخردلة ما يُعشَى وجه السماء والأرض ، وأيضاً لكانت أقسام الخردلة مساوية لأقسام الجبل العظيم ، وأيضاً لكان المتحرك مسافة ما لا يبلغ قط طرفها لأنه يحتاج أن يقطع النصف أولاً ، وما من نصف إلا وله نصف .

ومنهم من قال إن هذه الأجزاء غير متناهية محتجاً بأن الأجسام قبولها للتفريق والانقسام لا يقف ، وذلك لأجزاء فيها غير متناهية فيولد القول بالطفرة . والتفكك من<sup>(٢)</sup> احتجاج الفريقين : لأن أصحاب اللاتماهى لما لزهم حديث المسافة طلبوا التخلص من ذلك ، فقالوا

إن المتحرك فى المسافة يَطْفِر ، فلا يلزم أن يلقى الأناصاف التى احتججت بها ويقطعها ، كأن طرف الرحى ودائرة تقرب من القطب إذا تحركا واستتما الدور يكون في زمان واحد ، وإنما يمكن ويصح بسبب طفرات تكون للقريبة أقل وللأخرى أكثر . وأصحاب التناهى لما أحسوا بالطفرة واستشنعوها قالوا : ليس العلة فى ذلك الطفرة ، بل العلة فيه أن الدائرة الصغرى هى أكثر سكنات والكبرى أقل سكنات ، إذ عندهم أن اختلاف الحركات فى السرعة

(١) من : تأليف .

(٢) فى ؟

والبطء هو بتخلل السمكات، فعملوا الرحي متفككة عند الحركة. وهذه المقدمات والبراهين والاعتراضات كلها مستحيلة .

(٢٥٥) إنما يصير المعلول سببا لوجود العلة في النفس مع استحالة أن يكون المعلول سببا لوجود العلة لأن المقدمات هي مُعدّات للنفس في قبول النتيجة، والمعدّ لا يجب أن يكون متقدما بالطبع؛ والأمر في الذكر كذلك .

(٢٥٦) العين إنما لا تدرك العقولات، لا لأنها عين، بل لأنها جسم . والدليل على ذلك سائر الحواس .

(٢٥٧) وجود زيد الجزئي علة لمعى به، فلهذا يبطل مع بطلانه . فإن قيل : فهل يعلم الأول أنه الآن معدوم؟ فنقول : إنه يعلم عدمه كما يعلم الآن لا من حيث هو مشار إليه . وهذا كما يقال : إنه هل يعلم أن هذا الآن موجود من حيث هو مشار إليه؟ فيقال : لا .

(٢٥٨) النفس بعد المفارقة لاشك أنها تشعر بذاتها؛ لأن شعورها بذاتها ليست بألة جسمانية، فيكون التذاذها وتأذيتها بذاتها بحسب كالمها وقصانها وهي فيها بين عرض لنهاية له .

(٢٥٩) اللذة تكون بالمشاهدة؛ والمشاهدة بأن تشتغل النفس بقوة واحدة وتستعمل قوة واحدة دون سائرها؛ وهذا لا يكون في حال الحياة؛ فلهذا لا يلتذ الإنسان بكامله ولا يألم بنقصانه إلا بعد الموت .

( ) كل ما يعقل ذاته موجودة، عقله لذاته، وذلك لأن الصور المعقولة لغيرها وجودها له هو بعينه . معقوليتها، وكذلك كونه عاقلاً لذاته وعقله لذاته .

(٢٦١) النفس ما دامت في البدن لا تخلو من أن تشعر بغير ذاتها مع شعورها بذاتها، إذ لا تخلو من استعمال قوة أخرى من القوى النباتية مع شعورها بذاتها ولا تكون فارغة البتة .

(٢٦٢) الرحي جسم متصل واحد، فحركتها [ ٨٦ ب ] واحدة، والمسافة واحدة، والاختلاف بين الطوق وبين ما يلي القطب بالفرض، إذ لا جزء فيه بالفعل، وإن اتصل به جسم . حركة الجسم الثاني بالعرض .

(١٣) المستدير يخالف المستقيم في النوع لا بالشخص، فإن أشخاص النوع الواحد تختلف . أو بأعراض تقارنها: أولية وأوليست بأولية؛ ومقارنة المستقيم للمستدير ليست

كذلك، فإن هذه المقارنة قد توجد بين مستقيمين وبين مستديرين، وليس بعرضين كيف اتفق، فإنهما يلحقان الخط لحوفاً أولاً . فإما أن يكونا فصلين أو عرضين أوليين . فإن كانا فصلين فقد نوحاً؛ وإن كانا عرضين أوليين، فإما أن يكونا لازمين فيستوي في أشخاص النوع فيكون دليلاً على الفصل؛ ولا يجوز أن يكونا غير لازمين لأن ما يكون غير لازم لا يستوي في أشخاص النوع .

(٢٦٤) إثبات الجوهر المفاوق على الطريقة العرشية من خطه : — الطريقة الأصلية البرهانية هي ما عرف في كتاب «الشفاء» من أن الوجود مفترق إلى مبدأ واجب الوجود، لأن الوجود منقسم إلى ممكن في نفسه وواجب في نفسه، فيردّ الممكن إلى الواجب .

(٢٦٥) بيان قول أرسطاطاليس في الجوهر المفاوق : إنه ينبغي أن يكون من غير عنصر، لأنه ينبغي أن يكون مؤبداً .

(٢٦٦) من خطه : يعنى بقوله : العنصر ما يخالطه ما بالقوة؛ ويعنى بالمؤبد مؤبد الذات وما للذات؛ ومن هذا القدر لا يلزم غير هذا القدر .

(١٦٧) سئل : واجبية الإنسان لم تُعدم إن لم يحزن أن يُقارنها جواز العدم؟

(١٦٨) الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زبيلة رحمه الله : واجبية الإنسان واجبية بشرط، ولا يقارنها جواز العدم مع ذلك الشرط، بل جواز العدم مطلقاً لأنها ليست واجبية مطلقة بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تقارن جواز العدم مطلقاً، والذي يشرط مع ذلك الشرط .

(٢٦٩) لم يجب في البسيط أن يكون عقلاً، وأن يكون يعقل ذاته، وأن يكون يعقل ما يلزم ذاته من مبادئه إن كانت له مبادئ، وأن يكون يعقل تواليه؟ من خطه : أما إنه لم يكن البسيط مجرد عقلاً، وبأى تجريد يكون، ولم يعقل ذاته فقد كتب في «مباحثات الصديق»<sup>(١)</sup> ما فيه كفاية . وأما اللوازم فيجب أن تعلم أن بعضها لوازم من غير شرط خارجي، وبعضها لوازم بشرط خارجي . مثال الأول : كون الثلث المتساوي الضلعين متساوي الزاويتين، ولعل هذه تنحصر للأشياء في حد محدود . ومثال الثاني : كون الثلث متساوي الزوايا لثاقتين، وتناسف الزوايا الأربع . ومثالها ليست إلى غير النهاية وهذه بشرط اعتبار المعتبر . فإما أن

(١) راجع بعدد ص ١٧٥ س ١٣ .



يكون هناك مساواة من زواياها لزوايا موجودة أو مقادير أخرى فليس ، وإنما الموجود كونه بحالة هو بها بحيث إذا فعل به كذا كان وهو كونه مثلثا ؛ فكونه مثلثا هو بحيث يتبأ لا اعتبارات لا نهاية لها . وأما الصفات الموجودة فيه فغير أمثال هذه الصفات التي تتبع الاعتبارات ؛ وكونها معقولة من صفاتها الموجودة لذاتها ، لا الاعتبارية ، ويكون من لوازمها ليس من مقومات ذاتها ، وليس كون هذه الصفات معقولة إلا كونها موجودة فيما يوجد فيه الجرد عن المادة .

(٢٧٠) كيف يصح أن يقال إنه يعقل ما يلزم ذاته ويتلوه ؟ فإن الأشياء التي تتلو ذاته وتلزمه : إما أن يكون إتيانها له على أنها تكون به موجودة ، فيلزم أن يكون موجوداً فعقلاً ؛ أو يكون إتيانها على أنها ماهيات مطلقة ، فيلزم أن يكون للماهيات المطلقة سبب ؛ وقد قيل إنها لا يكون لها [ ١٨٧ ] سبب .

(٢٧١) من خطه : قوله الإتيان ، يعنى به إتيان الوجود ؛ وإتيان وجودها يكون بعد وجودها ، وكونها معقولة هو لماهيتها وما يلحق ما هيئاتها من اللوازم كيف كانت ؛ ومن لوازمها أن وجودها يكون عن مبدأ كذا ، وهذا غير نفس وجودها ، بل أمر بالذات قبل وجودها ، وإن لم يكن بالزمان وهو يعقلها من حيث هي ماهيات بهذه الصفة ؛ وهذا غير عقلة لها موجودة ، بل هو عقل مركب - مثلاً - عن عقل ماهياتها وعقل ما يلزمها من استمداد بالقياس إليه ، فليس هو سببها لها من حيث هي مهياة لأن يعقلها ، ولا هي متبعة لها بماهياتها مطلقة بل بوجودها ؛ وكونها معقولة له كان أمراً قبل وجودها ووسيلة لماهياتها إلى وجودها . ثم إذا عقلياً موجودة فليس هو العقل الذي هو مبدأ لصيرورتها موجودة ، بل كأنه عقل مركب من الأول وما لحقه من الوجود ، وتمثّل ذلك لا منها موجودة ، بل من نفسه ، ومن كونها معقولة له ، ومن عقلة كون ما يعقله الضرب من العقل الذي يعقلها به موجوداً .

(٢٧٢) فصل من كلامه رحمه الله بخطه : أن يكون الشيء متحركاً ليس هو أن يكون محرّكاً ، ولا هو مقوم له ؛ وإلا كان كل متحرك يلزم أن يكون محرّكاً ، ولا هو لازم له حتى يكون كونه محرّكاً يلزمه كونه متحركاً أو كونه متحركاً يلزمه أن يكون محرّكاً - وإلا لعرض ما قلنا . فإذا مقارنة أن الشيء محرّك لأن الشيء متحرك ، مقارنة أمر عارض لا مقوم ولا

لازم مطلق . وإذا كان كذلك لم يكن المبدأ الذي به يكون الشيء متحركاً ، كأن ذاته أو قوة لذاته هو المبدأ الذي به يكون الشيء محرّكاً . ولا يجب فيها الاقتران إلا بالعرض ، فيكون إذاً في كل شيء مبدأ أنه محرّك ، وهو الجهة والحيثية التي بها هو محرّك غير مبدأ أنه متحرك وهو الجهة والحيثية التي بها هو متحرك ، والمحرّك ذاته هو متحرك ، وكل متحرك فبدأ أنه متحرك غير مبدأ أنه محرّك بالذات . وكل ما كان مبدأ أنه محرّك غير مبدأ أنه متحرك فإنه يحرك بغير ما به يتحرك ، فالمحرّك ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، ولا شيء مما هو محرّك ذاته بذاته فإنه يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، فالمحرّك ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك . وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فالمحرّك ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ؛ وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فليس محرّكاً لذاته بذاته .

(٢٧٣) مسألة : هل يجوز أن يقال إن النفوس البشرية لم تزل كانت دائماً الوجود ، إذ كانت من حيث ذاتها هي مجردة عن المادة ، وإنما احتاجت إلى المادة والبدن لا لوجود ذاتها بل لتكميل ذاتها الذي يكون لها بعد ما لم يكن ؟

(٢٧٤) الجواب من خطه : قد بينا في «المباحثات الصديقية» أن الشخص لطبيعة النوع الواحد كيف يمكن أن يكون ، ومن هناك تبين أن النفوس البشرية لا تتكثر أشخاصها بالفعل ما لم تقع نسبة إلى عنصر ووضع ، ثم من المحال أن يكون شيء دائم يتوقف طلبه للكمال ، أو حركته إليه هذا التوقف كله - فحينئذ يتنبه .

(٢٧٥) سُئل عن قوله في كتاب «الشفاء» : إنا نشاهد الأرض لو بقيت دائماً ولم يعرض عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دائم . فقال : السكون عدم وليس فعلاً ، وليس بما ينقسم إلا بالزمان ، وكذلك ليس يتناهي إلا بالزمان ، وذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة الحركة ، فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل ، ولا لو صدر فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة ، بل بسبب قوة أخرى بفعل الزمان الغير [ ٨٧ ب ] المنتهى الذي به يكون السكون غير متناه لا بذاته .

(٢٧٦) سُئل : كيف تدخل النفس في جملة علم الطبيعيات ، وكيف يحمل عليها أنها كمال ؟ فقال : النفس من جهة ما هي محرّكة للبدن وفاعلة به - ينظر فيه الطبيعي ؛ وأما النظر

في جوهرها فالأولى أن ينظر فيه الإلهي . إلا أنه أريد أن يتكلم فيه في آخر الطبيعي كأنه  
خُلوصاً ما إلى الإلهي ؛ وأما كونه كمال جسم طبيعي فهو محمول على النفس النباتية والحيوانية  
على الإطلاق ، وعلى النفس الإنسانية من حيث هي نفس إنسان لا من حيث هي نفس  
ناطقة إنسانية كما يحمل المولود على الإنسان ، فإنه من لوازمه التي توجد في أول وجوده .

(٢٧٧) شرح الحال في أشير إليه من اطلاع حقيقة ذات الأول على العقل من حيث  
يجب لها الطلوع على كل مستعد قابل وجوباً من جهته ، فيكون إدراكه من حيث ينال  
عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل ولا إتيته .

(٢٧٨) ولم جمل الجمهور مثل هذا الإدراك في التصورات والتصديقات ناقصة غير  
مكتنفة ؟ الجواب من خطه : الحق الأول يطلع على النفوس من حيث يجب لها الإشراف به ،  
وذلك أن يطلع بالحد الأوسط ابتداءً من غير طلب ، ليس بالنتيجة مفردة .

(٢٧٩) سئل عما قيل في كتاب « الشفاء » والذي قال : إن الحرك غير متناهي القوة  
الغير الجسائي . الذي يحرك جسماً لا يخلو إما أن يفيد حركة ، وإما أن يفيد قوة بها يتحرك .  
فإن أفاد قوة ، فقد أفاد قوة غير متناهية للجسم ، فبذلك أن تنقسم ويعرض ما ذكرتم ؛ وإن  
أفاد حركة فقط فهو قسر ، ولم يكن أيضاً للجسم قوة تحرك غير القوة المفارقة ؛ وهذا غير  
مستمر ؛ فإننا نعلم أن لكل جسم قوة تحركه حتى الأفلاك . الجواب بخطه : لم تفد قوة غير  
متناهية ؛ وذلك لأنه عند المساعدة تكون تلك القوة مما لا يبقى بذاتها ، بل هي متعلقة بما  
يفيدها ، فلو لا ذلك لم يبق غير متناه فيفعل غير متناه . وأما على سبيل الحقيقة ، فإن الأفعال  
الذي يعرض لهذا الجسم في نفسه حتى يحرك هو تخيل بعد تخيل متصل يعرض عن ذلك  
المفارق فيتصل ثم تتصل معه الحركة ولا يكون شيئاً واحداً مستقراً .

(٢٨٠) سئل عن موضوع العلم الطبيعي : الجسم بما هو متحرك وساكناً ، وقد ينظر  
الطبيعي في اللانهاية وسائر ما للجسم من جهة ماله كم — فقال : العلم الطبيعي ليس ينظر  
في اللانهاية من جهة ماله كم مطلقاً إلا على سبيل إدخال علم غريب ، بل ينظر فيه من جهة  
أن غير المتناهي هل يتحرك أو يسكن أو يزيد وينقص ، وكيف تقبل الأجسام القسمة المفرقة .  
وأما القول في أن الجسم لا يتركب مما لا يتجزأ ، وأنه لا يجوز أن يكون متناهيلاً من طريق  
الحركة والسكون — فليس بطبيعي ، فإذالك يتكلم في الثاني منهما في كتاب « ما بعد الطبيعة » .

(٢٨١) مسألة : على أي وجه تتصور النفوس المادية المقولات ؟ فإنه قد أوجب لها  
تصور لتلك ، ولكن لا من حيث هي مقولة . — الجواب من خطه : كما تقبل المادة المنصرية  
المعاني التي من شأنها أن تعقل ، ولكن غير مجردة لأنها تقبلها مخلوطة بالأشياء التي يحتاج  
أن تجرد عنها حتى تنهيا للعقل ، فكذلك التخيل يقبلها وذلك من حيث هي معان ، لا من  
حيث هي معان مجردة .

(٢٨٢) قال في موضع : إن النارية في المني والأبدان ليست هي من القلة بحيث لا يمكنها  
التنصيص ، فقيل عليه : إن قال قائل إنها لصغر أجزائها لا يمكنها التنصيص ؟ فأجاب : صغر  
الأجزاء فيما ليس بمفهوم من المانع الكبير ، لا يمنع التنصيص . الدليل عليه أن المني إذا لم يلتصقه  
الرحم زالت [ ١٨٨ ] خُورتها وخرجت عنه القوة النارية والهوائية وبقى مائياً . وإنما يحتبس  
الشيء لصغر أجزائه إذا كان الغاز أكثر منه في القدر والقوة ؛ وليس في المني كذلك .

(٢٨٣) وسئل : لم لا يجوز أن يكون اجتماع الماء والأرض في المني على سبيل النشف ،  
وتعلق النار بهما كتعلقها بالحطب أو بالنورة ؟ فأجاب : النشف يكون لإخلاء الهواء للماء  
مكانته الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البذل . وقد ذكر في موضع آخر أن للأرضية  
والمائية جواراً في الملازمة ليس لغيرها لاتفاق الليل وتعلق النار بالحطب ، من كلام من لا يعرف  
أن النار تحدث من الحطب ثم تفارقه على الاتصال حدوداً وافصلاً ، ولا تعلق هناك البتة .  
فليس هناك واجد بالعدد يلزم واحداً بالعدد ، بل هو كالماء الجاري على الاتصال يتحدد .  
والنشف يجري بين الماء والأرض على السبيل المذكور ، وليس في المني جوهران فقط هما  
ميل واحد ، بل جواهر مختلفة الميول وكذلك في المتكئون منه .

(٢٨٤) سئل فقيل : إن قال قائل إن الدليل على أنه ليس يحتاج المزاج إلى شيء حافظ  
أن جسد الميت تبقى الاستقصات مجتمعة فيه زماناً بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ ؛  
فلو كان سبب هذا الاجتماع النفس لوجب أن يتفرق عند الموت وليس كذلك ؟ فأجاب :  
الذي نقوله من أن جسد الميت يبقى منحصفاً مدة — كلام يحتاج فيه إلى تمييز ، وذلك لأن  
الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر ما لم يستحل المزاج ومقادير العناصر وهيئة  
الأصلية ، فإنه لا يموت ؛ فإذا مات بقي فيه لونٌ وشكل ليساها مما لا ينتفظان إلا بالنفس ،  
ولا النفس فقط حافظ لها ، بل إن كان ولا بد فسببٌ فاعليٌ بعيد يؤدي ضرباً من حركاته

إلى ذلك اللون والشكل كالبناء والبيت ، ثم يكون الحافظ لذلك سبباً طبيعياً آخر قد يوجد في الحيوان وغير الحيوان فينحفظ في الميت بحسب الحس مدة ما ، في مثلها يمكن أن تتحرك العناصر تمام حركات الافتراق ، وذلك لأن الجامع إذا خلى لم يحصل التفرق دفعة بل في مدة يمكن أن تتحرك فيها المحلوطات إلى الانفصال حركة سريعة إن كان العمر قليلاً ، أو بطيئة إن كان العمر كثيراً ، ويسبق إلى النقص فيها ما من شأنه أن يسبق ، ويتأخر ويبطئ ما من شأنه أن يبطل . ولما كان البدن الحيواني سرگياً من عناصر متضادة وموضوعاً عند الوسط ، كان المبادر إلى الفارقة هو الجوهر الهوائي والناري ، ويبقى الأرضي والمائي غير سريعين إلى الانفصال لا يفارق الجهة ؛ وبالأرضية والمائية يمكن أن يحفظ الشكل لا سيما بحسب الحس ، وكذلك اللون . وإذا اختلطت الأرضية والمائية في قرب الوسط من العالم لم تفارق المائية إلا بالتسر بتصعيد أو نحوه أو بتشف من غيره ، فلماذا يبقى جسد الميت أقرب إلى صورة محفوظه مدة في مثلها تتحرك النارية والهوائية إلى الانفصال ، ثم يبقى مدة أخرى أبعد من تلك الصورة تتصرف في مائة هواء العالم ونارته حتى يحلها أو ينشها . ولما لم يجب أن يكون مع زوال الحافظ من غير زمان انفصال المجموع بل وجب أن يتوسط زمان فيه تنفصل أجزاء المجموع متحركة ، إذ كل حركة في زمان وكل افتراق بحركة ، — لم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلاً بحسب الحس دليلاً على أنه ينحفظ بلا حافظ . على أنك إن حققت لا تجده ، وقد فارق الحياة ، وهو في آن من الآتات على ما كان في حال الحياة ، لا في اللون ولا في الشكل فضلاً عن غيره ، بل ذلك بحسب الحس . وأما في الحقيقة فلمه لا انحفاظ ، بل إيمان في التغير مستمر في جميع مدة [ ٨٨ ب ] فارق فيها الحافظ أو في كل آن منه لا تجده كما كان حقيقة وإن كان حساً .

(٢٨٥) كلام في الإعادة : إذا كان الوقت ليس إلا عرضاً يؤقت به بمن يجوز الإعادة على كل عرض ، يجب أن يجوز أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشيء والوقت واحداً بالمدد بعينه ، فلا يكون هناك عود لأن العود يقتضى اثنتيئة الوقت بالعدد . فالموجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل : ويجوز ذلك في أشياء دون أشياء — فإنه مؤاخذ بأشياء يطول ذكرها . على أن الحق أن القطر العقلية الصحيحة لا تحتاج أن تتجشم الاحتجاج في إبطال هذه المقالة فإن هذا التجشم مُضِلٌّ . وإن صريح العقل أن

العود إنما هو لثابت موجود إلى مثل حالة كان عليها ، وأنه حيث لا موجود ثابت الوجود في حال وأخرى مثلها فلا عود ، وأن ما عدم فإنما يحدث مثله لا هو ، حكماً لا نشك فيه .

(٢٨٦) سئل : لم يجب أن يكون لكل نوع كالإنسان وسائر الحيوانات علة من خارج ؟ الجواب : الحديث فيه ما سمع وعلم أني أصور الجواب الحق فيه إلى وقت ؛ وأما على الظاهر فما هو معلول بنوعه فعلته من غير نوعه .

(٢٨٧) اعترض عليه في بعض مسائله فقيل : إن المزاج يدرك في حال ما يستحيل . فقال : يجب أن يتأمل ما الذي يدركه : أمزاج أم شيء غير المزاج ؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنما يدرك المزاج شيئاً<sup>(١)</sup> غير المزاج فهو المطلوب ، وإن كان المدرك هو نفس المزاج فإما المزاج الذي يطل ، وإما المزاج الذي حدث . ومحال أن يكون ما بطل مدركا . والمزاج الذي حدث هو المزاج الذي وقع إليه الاستحالة ، واستحالاته زمانية ، وإدراكه آتٍ . فإذن إنما يدرك لا من حيث ما يستحيل ، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة في زمان مضى ومن حيث حصل هو في آن أو في زمان حصولاً غير مستحيل ، فليس إنما يدرك من حيث يستحيل . والعجب من قوله لم قال إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو فلمه نظر أن المزاج إذا استحال بقى للعضو مزاجه الأصلي والمزاج الطارئ معا . وهذا لا يمكن ، بل في حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة وإن أفرط .

(٢٨٨) وقوله : لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — قولٌ عجيب ، كأنه قد شك في أن ذلك المزاج لذلك العضو ، وحسب أن المزاج الطبيعي يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره ؛ بل يجب أن نعلم أن المزاج دائماً واحد : إما طبيعي ، وإما مستحيل ؛ وأنه إن كان مزاج هو الذي يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه فيكون في حال المزاج الطبيعي لا مدرك البتة ، لأنه لا يدرك ذاته ولا يبقى عند المزاج التريب حتى يدركه ، إنما المدرك والمدرك هو المستحيل فقط ، ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شرح .

(٢٨٩) فصل . من كلامه بخطه : سئل : ما البرهان على أن القوى الشوقية والإجماعية جسمانية ؟ فأجاب : الإجماعية الوهمية هي القوة التي يتأدى إليها أثر الجزئي فيحركها إلى

التحريك بأن تنفعل عن الجزئي — وهذا الجسماني . ويدخل في هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طم أو راحة أو خيال منها فينفع إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية إنما يكون مبدأ للحركة والإجماع بعيداً لا قريباً ، ويحرك من جهة الرأي الكلي — فذلك شيء آخر . (٢٩٠)

البيان الحقيقي لكون الأول مبدأ للوجود وللجوهر : فإن الأوائل إنما ينشأ أنه مبدأ للحركة فقط . الجواب بخطه : بلى ! قد تعرضوا لبيان كونه مبدأ للحركة تعرضاً واضحاً وبالقول ، وتعرضوا للآخر تعرضاً كأنعريض وكالشيء بالقوة . ثم إنما هو مبدأ لا للوجود [ ١٨٩ ] كله ، بل للوجود الممكن ، فإن معنى الجواهر ما له ماهية وجودها لا في موضوع لزم أن يكون الوجود من لوازمها الغير التقوية ولا يكون من لوازمها لماهية لأن العلة الموجودة هي التي تقتضي المعلوم الحاصل ولا تكون قبل الوجود موجودة . ولهذا بسط يندرج في هذه الإشارة . فبقي أن يكون من لوازمها الخارجية . وإن كان مركباً من هيولى بصورة وقابلاً للقسمة فقد تجافى عنه الوجوب بالذات ، إذ وجوبه بالغير .

(٢٩١) هل تعقل العقول ذاتها أولاً ثم ما يلزمها من وجود مبادئها ، أو إنما تعقل أولاً مبادئها ثم من مبادئها ذاتها ؟ وبالجملة ، ما الذي يجب أن يقال في إدراك العقل لما فوقه ؟ الجواب من خطه : تعقل أولاً ماهياتها موجودة وتتوصل إلى المبادئ من وجودها ، ثم تنمط فتعقل ذاتها جزءاً من معقول أنها وجدت من الأول . والشيء قد يعقل مرتين : مرة مفرداً ، ومررة باعتبار مقارنة من حيث المقارنة .

(٢٩٢) سئل : قيل إن واجب الوجود في إدراكه لذاته له ذاته ، ومعنى ذلك أن شئاً من الأشياء لا يتعين وجوده إلا بلوازم وأعراض ، فهذا المتعين الوجود يحصل لتلك الحقيقة : هل هناك اثنيانية ، أم لا ؟ الجواب : إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوية يُحتمل الشركة فيها بوجه من الاحتمال ؛ وأما الحقيقة التي لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تقتصر في التعيين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم

(٢٩٣) سئل : لم لا يجوز أن تكون الصورة الحاصلة في المدرك غير صورة المدرك أو استحالة وتغير يعرض في العقل يؤدي إلى إدراك الصورة ، لكنها مؤدية إلى إدراكها كالشمس التي يكون ما يقع عليها من الأجسام بألوان مختلفة وليس لها لون ؟ الجواب : من الجائر هذا ، فإنه يعرض للعقل تصورات وأشياء كالاستحالة إلى أن يحصل له معنى المعقول . فإذا

حصل له معنى المعقول فذلك حقيقة المعقول ، وحقيقة المعقول ماهيته ؛ فهناك هو مدرك للمعقول . (٢٩٤) ما حقيقة العقل وماهية في ذاته التي يلزمها أن تكون عاقلاً ومعقلاً ؟ فإنه لا بد من حقيقة بسيطة غير كونها عقلاً ، ثم يتبعها أن يكون عقلاً وعاقلاً ومعقلاً . ويُبين ذلك بأن قيل : وذلك أن العقل : إما أن يُعنى به جوهر الذات الذي من شأنه أن يعقل فيكون في ذاته عقلاً ، وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلاً ؛ وإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ؛ وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعدادها . الجواب من خطه : أما كونها عاقلة لنفسها فأمر دائم يكون به الشيء في نفسه عقلاً بالعقل ومعقلاً بالفعل وكونه عقلاً أنه مبدأ مجرد تُتصور فيه ماهيات مجردة ، وكونه عقلاً بالفعل هو أن مجرداً ما — لا يبينه ؛ فإن كان ذلك مجرد ذاته ، كان مفهوم أنه عقل مفهوم وأنه عاقل لذاته ، ومفهوم أنه معقول ، وهذا نشعر بذواتنا وتعقلها نوعاً من العقل مخلوطاً أو لآخلاً عقلياً ، ثم تنتقل إلى غلط آخر من عقل ماهيته لذواتنا عامة باعتبار ما ، ذلك الاعتبار أيضاً صورة عقلية ، وهو تخصيص النظر . فهاية العقل الجوهرى من حيث هو عقل أنه موجود لا في موضوع مجرد عن الوضع والحركة ، ولست أعنى بالموجود الموجود بالفعل ؛ بل الشيء الذي من شأنه أن يكون وجوده لا في موضوع ، فقد علم أن الجوهر بهذا يكون جوهرًا حيث علم . فالشيء البسيط الجرد عن الوضع والحركة القائم لا في موضوع هو العقل في نفسه من حيث هو عقل . ولعله في نفسه ماهية وقوة ما بها جوهرية وبهذا عقليته . ولولا أن عقليته لازم عسر وجود عقول كبيرة ، بل العقول [ ١٨٩ ] ماهياتها الذاتية ، لعلها أن تكون قوى مافارقة ، لها أفضل بوجه ، وتكون عقولاً لأنها مجردة . وأما المعقول باشتراك الاسم فهي أحوال للنفس كالعقل الميولاني والعقل بالمسكة وليست قوى قائمة بذواتها .

(٢٩٥) مسألة : لم يجب أن يتوسط بين الأول وبين الموجودات تعقلها ما حتى تجب بتعقلها ؟ ولم لا تكفي ذاته في صدور الأشياء عنه ، كما كفت في كونها ممكنة عنه ؟ وما تأثير التعقل في الوسط ، لاسيما وقد علم ما أمكن وجوده عن الأول فيجب أن يوجد عنه لا يُنتظر به شيء آخر ؟ الجواب من خطه : إذا صح أن للأول صفات لازمة لذاته ، وصح أنه مبدأ الموجودات الخارجية عنه ، وصح أنه لا يلزمه في بساطته إلا واحد — فن الواجب أن يكون أحد اللازمين قبل الآخر ، وليس بمسئل أن كل ما أمكن وجوده عن الأول فيجب

أن يوجد بلا انتظار شيء آخر ، بل ما أمكن وجوده عن ذاته بلا واسطة ، وهي صفات ذاته التي لما كانت غير مبيّنة لذاته كانت معقولات بالفعل .

(٢٩٦) إذا كانت الصورة هذه ووجب عقله لذاته ولكونه مبدأً في هويته للأشياء ، وكون الأشياء الممكنة متعلقة به ، وهذا معقوله ، وكونه عاقلاً لها صفة له كان كونه عاقلاً نفسه من شأنها أن يكون علة لشيء آخر به يصير مبدأً بالفعل له .

(٢٩٧) مسألة : قيل إن أول اثنتيين في المبدع أن له في ذات الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجوب ، ومن هذين تأتلف هويته موجودة . فإن كان الأمر على هذا ، فأين حقيقة ذاته التي يلزمها الإمكان والوجوب ، سواء كان تلك الذات عقلاً أو حقيقة يلزمها أن تكون عقلاً فيلزم لاحتمال التثليث . الجواب بخطه : الإمكان من لوازم الماهية تقتضيها الماهية كما تقتضي الماهية أشياء كثيرة مثل ما يقتضي المثلث كون زواياه مساوية لثلاثين ، وكما تقتضي الماهية أجزاءها ؛ فإذا وجدت الماهية التي لا يسبقها إمكانها وجد لها ذلك الإمكان من حيث هو موجود لا من حيث هو مقتضى الماهية ؛ والشيء من حيث هو موجود غيره من حيث هو مقتضى الماهية . فأما إن كان إمكانها سبقها موجوداً لهايتها ، فلا . وهذا سر . ويكاد أن يكون لما تسبقه ماهيته إمكانان . وأعنى بقولي : « الوجود في الأعيان » ليس الوجود الذي يتم حالتي الماهية : عينا ومعقولا ، فذلك الوجود لازم دائماً للماهية أيضاً ، وليس كونها شيئاً وماهية هي كونها ذلك الوجود . ويعلم ذلك لاختلاف المفهومين ، وأن أحدهما موضوع للآخر .

(٢٩٨) كيف يكون الإمكان من لوازم الماهيات ، وهل يدخل ذلك في الإبداع أم لا يدخل فيه ، فيكون شيئاً بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ؟ الجواب عن خطه : اعتبار أنها ممكنة غير اعتبار أن إمكانها موجود عيناً ، كما أن اعتبار أن المثلث مساوية زواياه لثلاثين غير اعتبار أن ذلك حاصل مع عدم المثلث ، بل هذا مقتضى الماهية ، وهو غير الموجود بالفعل للماهية ؛ كما أن الماهية غير الموجود بالفعل ماهية في الأعيان مفهوماً ولزوماً .

(٢٩٩) سُئِلَ عن الفرق بين الوجود وبين الواجبية ، فقال : الوجود لا يقتضي امتناع مقارنة جواز العدم .

(٢٩٠) وسُئِلَ عن نسبة الوجوب إلى الإمكان ، فقال : نسبة تمام إلى نقص .

(٣٠١) سُئِلَ : لم صار بعض القوى يدرك ، وبعضها لا يدرك ؟ فأجاب : هذا شيء .

لست أحصله بعد ، والذي أظنه هو أن الإدراك هو تحصيل ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته [ ١٩٠ ] . على أنه لما خلا المدرك لنفسه عن شيء له إضافة ما إلى ما ينتزع عنه أو يلقى عليه ، وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول ، للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلاً حافظاً لمثل هذه الصورة ، لا بالعرض كالفاعل بوجه ما ، ويكون بحيث لولا هو لما كان الشيء بهذه الصفة ، وإن عدم سائر لواحق الشيء فهو الذي إليه تنتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التي بها يدرك ؛ والمدرك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه لا بالعرض ، وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره .

(٣٠٢) سُئِلَ البيان على أن الإدراك هو حصول صورة المدرك في المدرك ، فأجاب : كل ما لم يتمثل لي معنى حقيقته ، فلست أدركه . وذلك لتمثل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود لكان كل موجود قد تمثله ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ، والتاليان محالان ، فبقي أنه متمثل المعنى في وتمثل حقيقة في .

(٣٠٣) مسألة : حكم بأن مبدأ الأشياء لما كان باقياً بذاته وحقا بذاته صارت الأشياء كلها نازعة : إما بالاختيار ، وإما بالإرادة ، وإما بالطباع — إلى حب البقاء وطلبه بالشخص أو بالنوع ؛ فلم وجب ذلك ؟ الجواب من خطه : يُسْتَل عن مثل هذه الأشياء أفلاطن ، وأما أنا فأرى أن الأول فليس للماهيات صفاته الشريفة من الوجود والوحدة والثبات والبقاء ؛ وكل ما له شعور فهو ينفر بالطبع عن أضعافها ، لأن الأول وصفاته مشوقان بالطبع لا بالعلة والسبب . ولكل مما يدرك منها معشوق : فالأول لمن يناله بشعوره وهو بعض الأشياء والصفات لمن ينالها بشعوره ، وهو أيضاً بعض من الأشياء أكثر عدداً من الأول ، وربما كان عدة شاعرين مختلفين بصفات مختلفة ، فاختلف عشقها وطلبها ، فتنازعت كالمشهوة والغضب ، وربما كان الأضعف نبلا الأقوى فضلاً ما هو بخلافه عن طلبه كهاتين والعقل . وأما مالا شعور له فقد حصلت العناية الأولية طبيعية منساقاة إلى حفظ ما ينال من ذلك ، واستعداداته إن فات لفضل الرحمة الواسعة حتى يكاد مالا شعوره يشبه ماله شعور ، كما يكاد من ذوات الشعور مالا عقل له يشبه ماله عقل .

(٣٠٤) سُئِلَ : لم لا يجوز أن يكون المرض المهيم للمادة لقبول الصورة نفساً ؟

الجواب : هذا يجوز ، ولكن يكون مهيمًا لقبول غير الصورة المقومة ، لأن النفس النوعية إذا تحددت بالمهيولى تمّ النوع .

(٣٠٥) سئل : ما البرهان على أننا قد نشعر بذواتنا شعوراً عقلياً ، لا بألة جسمانية أو قوة وهمية ؟ فأجاب : البرهان عليه أننا يمكننا تجريد المعنى الكلى من ذواتنا وتقله . وأيضاً إن كانت تلك الآلة الجسمانية فيها قوام حقيقة ذواتنا وجب أن لا نشعر بذواتنا البتة إلا مخلوطة . وإن لم تكن ، وجب أن يكون لتلك تأديراً آخر إلى ذواتنا ، فتتكرر ذواتنا في ذواتنا . وأما إدراك الحيوان لذاته إن كان هناك شعوراً بذاته ، وهو الصحيح ، فبالوهم في مفر القوة الإدراكية الناطقة التي لها ، — مخلوطاً غير ممكن التفصيل والتجريد . والوهم غير النفس الحيوانية الشاعرة الأولى ، فإن الوهم لا يتوهم ذاته ولا يشته ولا يشعر به .

(٣٠٦) سئل : إن كان الشخص القوي الجسمانية المادة التي تعين وجودها فيها ، فكيف تُعَيَّن المادة وجود قوة مفارقة ، وكيف تُشَخَّصها ؟ الجواب : المادة وحدها لا تكفي في تشخيصها ما لم يتعلق بها الوضع ، وما اختص بوضع ما : إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه في آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهية ثم يكون غيره .

(٣٠٧) بيان<sup>(١)</sup> ما [٩٠ب] ذكره أرسطاطاليس أن الأول إن كان يعقل غيره كان ذلك متعباً له ، وبيان من أنه لا يبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يبصر . الجواب من خطه : يريد بهذا ، إن كان يعقل غيره على سبيل انتقال من معقول إلى معقول ، فهو أمر غير ذاتي له ، بل على سبيل الانتقال بأمر خارج . والفصل الآخر لعله يعنى به الجزئيات من حيث هي جزئية ، ويكون متعلقها متجدد الحال إذا عقلها من حيث هي جزئية ؛ وإدراك أمثال هذه الأشياء أخص من لا إدراكها ، فإنه ليس الشرف للإدراك من حيث هو إدراك كما في البصر والعقل . التعميم أثاره حركة غير طبيعية ، والألم إدراك لأمر غير مناسب للطبيعة ، والانفعال غير مناسب لطبيعة الواجب الوجود .

(١) راجع قبل من ٩ من ١٥ — ١٨ من ٢٠ من ٦ — ١١ من ٣٠ من ٢٣ — من ٢١ من ٢١ (رد ابن سينا على أرسطو في هذا) .

(٣٠٨) سئل البرهان على أن الشخص يكون بعرض لازم ، فقال : لما لم يتشخص الشخص بماهيته المقومة ، فيجب أن يتشخص بعرض ؛ وليس بعرض يلزم ماهيته ، لأنه مشترك فيه ؛ فبقي أن يكون بعرض يطرأ من خارج ، وليس مما يقبل ؛ فإن العلة المعينة لا تبطل ويبقى العلول المعين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به هو هذا الشخص .

(٣٠٩) مسألة : وجوب عقل الأول لذاته ثم للأشياء من ذاته . من خطه : لأن من صفات ذاته أنه مبدأ وقوة ، وذلك يُعقل بالقياس إلى غيره لا من حيث هو موجود بل من حيث هو لمهامية ؛ ويعرض لما أن يكون جزء صفة لأنها جزء عقل . سئل : ما يذُرنا أن ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير ؟ الجواب : كثيراً ما ترى المريض إذا لم يشغله مرض بانصباب نفسه إلى مرضه لم يفعل من حيث يعقل انفعال التغير ، بل عسى انفعال الأعراض ؛ وكثيراً ما ترى بالخلاف .

(٣١٠) البرهان على أن النفوس الإنسانية باقية من جهة ، ثابتة مع تغير أحوال المادة وأمرجتها . الجواب : الغالب على ظني أن زوال المانع وحده إنما هي قبول ما يؤثر فيه تغير المزاج في هيأته وماهيته . وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى مزاج فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ، فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ، بل لتهيئة وجود عينه غير مقبولة . ثم سئل عن بيان ما ذكره فقال : معنى قولي المناسبة أن ما تعلق وجوده بفاسد فهو عرضة للفاسد ، وما تعلق وجوده بتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ثم لعل ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا يشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٣١١) سئل : إن قال قائل : بعض الأمرجة أوفق لبعض القوى ، فإن مزاج المشايخ أوفق للقوة العقلية ، فهذا أقوى هذه القوة فيهم . الجواب : مزاج المشايخ إما برد وبيس ، وإما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضاً فليس كل شيخ هو أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوراً على أن الغالب في المشايخ حكم ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن ، لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ؛ وقد تجد واحداً ليس كذلك ؛ فالقُدَّة مسلوب . على أن ضعف البنية ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعله لما لا يقوم بالبنية .

(٣١٢) سئل : لم يلزم إذا لم تكن حركة الفلك طبيعية أن تكون إرادية ؟ فأجاب : لأنه إما أن تصدر عن قصد وإرادة ، وإما أن لا تصدر عنها ، فتصدر عن جوهر الذات وصورته أو عن أمر من خارج .

(٣١٣) فصل من كلامه : الإرادة الجزئية عن تخيل جزئي عن مشاهدة بحال جزئية ، وربما كانت إرادة متقدمة ، إذا انضم إليها التخيل مع المشاهدة أوجبت إرادة أخرى ، كمن يحجج فيبلغ [ ١٩١ ] بغداد ثم يريد من بغداد الكوفة . وربما كانت مبتدأة لا عن إرادة متقدمة كمن هوسا كن هادئ فينبعث له تخيل غرض أو تذكر أو فكرفينبعث منه إرادة . (٣١٤) سئل : الصورة الحاصلة في الخيال والحس المشترك كسواد أو بياض ربما تبقى زمانا فيهما ؛ فهل يتبع ذلك تغير مزاجيهما أم لا ، وكيف لا يتغير مزاجهما ، ولا يكاد يوجد بياض أو سواد لشيء ما إلا بعد تغير مزاجه ؟

(٣١٥) فأجاب : السواد والبياض والألوان التي ليست على سبيل النقل بل على سبيل كيفية من جوهر الشيء ، فإنما تتبع مزاجاً ما ، وما لم يتغير المزاج بسبب داخلي أو خارجي فإنه لا يتغير ؛ وأما التي على سبيل النقل من خارج بتوسط المشف أو نقل الروح من الحاسة إلى الخيال فليس بينه وبين المزاج في أن يحدث سبب ، بل لعل الدوام يحدث في المزاج تغيراً ويكون له أثر كدوام رؤية السود والبيض أيضاً .

(٣١٦) فصل من كلامه : ليس شخص البتة علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها ما دامت المادة تتحرك وتأخذ في الصلاح . فإذا استقرت ، كان سبب الوقوف على الصلاح وسبب الصورة الشخصية غير الشخص الأول : إما في شيء راسخ في طبيعة الشخص ، وإما شيء من خارج .

(٣١٧) فصل : البصر ينفع عن الألوان بنقل الشعاع ، والشعاع من شأنه أن يحمل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل .

(٣١٨) سئل : البياض موجود في الجسم ، فلم لا يجوز أن يحصل في قوة جسمانية إذا عقل ؟ وهل المعقول منه إلا البياضية ؟ وهل الموجود في الجسم إلا البياض ؟ فما معنى التجريد ؟ ولم منع أن يكون المعقول من البياض يحل جسماً ؟ — الجواب : < المعقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن الواحق .

(٣١٩) شرح الحال في الفصل الذي يذكر فيه أن كل ماهية من ماهيات الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكاله على قدر احتماله في ذاته وعلى درجاتها ، وأن ذلك ليس بسبب المفيد ، فذلك تقع العاهات والأمراض ، بل لما يلزم من ضرورة المادة التي لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثاني .

(٣٢٠) سئل البرهان على أن القوة لا يجوز أن تحالط وتفارق . فأجاب : لأنها إن خالطت ، جاز عليها القسمة وجاز على البعض ما يجوز على الكل : فإن فارقت متفرقين وفارقت الجملة غير مقسومة ، كانا سواء ولم يكونا ، فليتناهل . وأيضاً الخالط إن كان هو المفارق بالشخص ، فما به يتشخص في الحالين موجوداً . فهو بعد الفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص ، فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع ، فإن الجائز على شخصي نوع واحدٍ واحدٍ .

(٣٢١) استكشف الحال منه فيما ذكره في جملة مسألة تناهى الجسم ، فقال : إن الأمور التي تحدث بعد ما لم تكن يكون لها أول من جهتين : أحدهما أول الزمان وطرفه ، والآخراً أول زمان يكون ذلك الشيء فيه موجوداً ؛ وربما اختلفا ، وربما اتفقا . فما كان من الأشياء ليس يقدره الزمان بالذات كالحركة وما ينسب إليها ، ولا بالعرض كالسكون ، فلا يكون طرف زمان حدوته أول حال يوجد فيه ، بل لا يوجد له أول حال يوجد فيه لا تقاسم زمانه أو مقدار مسافته مثلاً إلى غير النهاية ، ولذلك قال أرسطو في سادسة « السماع الطبيعي » إنه ليس للحركة أول ما هو حركة ، ولا للسكون ، ولا للتوقف . وأما الأشياء [ ٩١ ب ] التي لا تحتاج إلى زمان فقد توجد في طرف زمانها مثل مماسة تحدث وتبقى مماسة ، ومثل لا حركة تحدث في الشيء بعد الحركة ؛ فإن الحركة إذا انتهت وانتهى زمانها إلى طرفه الذي هو الآن كان لا حركة موجوداً في ذلك الآن ، ولم يكن السكون موجوداً لأن السكون مشروط فيه الزمان . فإذا كان خط موازياً لخط ثم زال عن الموازية كان للزوال طرف هو ابتداء زمان الزوال ؛ وليس فيه الزوال لأن الزوال حركة ، وذلك الطرف آخر إن كان فيه موازياً ثم لا يوجد للزوال أول زوال ، لأن الزوال منقسم إلى غير النهاية بسبب كمية زواله وبسبب زمانه ، لكن ذلك الآن الذي هو الطرف لا يتخلو من زوال ، ومن غير زوال ضرورة ، فيكون صحيحاً أن لا زوال موجود فيه ، فلا يتخلو ذلك الآن الطرف من أحد طرفي التقيض وما يجري مجراه .

(٣٢٢) وفي مسألة أخرى فرض فيها خطأ مستقيماً غير متناه خارج دائرة ونصف قطر الدائرة متحركاً، قال: إن زمان الدورة الواحدة منه ينقسم إلى زمانين: أحدهما يكون فيه طرف نصف القطر الذي لا يلي المركز غير محاذ البتة لشيء من ذلك الخط فلا يلقاه البتة، وفي الزمان الآخر يكون مقاطعاً له دائماً ملائياً، وبين الزمانين فصل مشترك، فلا يخلو في ذلك الفصل للمشارك: إما أن يكون مقاطعاً أو غير مقاطع كما كان في مسألة الموازاة أيضاً: لا يخلو إما أن يكون زائلاً أو غير زائل؛ وكان هناك لا يمكن أن يكون زائلاً، وبقي القسم الآخر. وههنا لا يمكن أن يكون غير مقاطع، لأنه إذا فرض فيه غير مقاطع كان مبيناً يحتاج إلى حركة إلى المقاطعة أو الملاقاة أو المحاذاة أو ما شئت قله. وكل حركة، وخصوصاً مثل هذه، فهي في زمان. فإذا قد بقي لا يتبهاً للمباينة زمان، وفرضنا الخط قد وافي نهاية زمان المباينة، هذا خلف. فإذا القسم الذي لا يمكن أن يكون موجوداً في الطرف المشترك بين الزمانين هو المباينة. فالذي هو في قوة تقيضه، وهو المحاذاة أو الملاقاة، موجود في ذلك الطرف، ولأن المحاذاة والملاقاة ليست من الأمور المتصلة بالزمان فيجوز أن يوجد في جميع زمان ما وفي طرفه أيضاً ليس كالحركة والزوال الذي يكون له وجود في جميع زمان ما، ولا يكون له وجود في طرفه. بلى! انتقال الملاقاة ليس له أول ما يكون انتقال ملاقاة، بل له طرف فيه أول الملاقاة؛ والمباينة ليس لها أول ما يكون مباينة. وأما الملاقاة فلها أول ما يكون ملاقاة، وذلك لأن المباينة وانتقال الملاقاة زوالان، فينقسم إذن زمان الدورة إلى زمانين: أحدهما زمان المباينة، وطرفها زمان خلاف المباينة وهو الملاقاة في هذا الموضع. فإن كل متحرك يتحرك من شيء إلى شيء، ويكون في آتى طرف زمانه ملائياً للطرفين. وأما الزمان الثاني فهو زمان انتقال الملاقاة، فطرفه الملاقاة. وبالجملة، فإن في كل واحد من الزمانين يتحرك من شيء إلى شيء، وليس ذلك الشيء إلا حيث يقع عليه أول فقدان ما بطل: إما المباينة بالملاقاة، وإما الانتقال على ملاقاة من غير الانتقال على الملاقاة: وليس هو المباينة، فإن المباينة لا تقع في طرف زمان. فهو إذن الملاقاة، فإذاً تكون ملاقاة، ثم انتقال ملاقاة، ثم ملاقاة بلا انتقال تكون طرف المباينة كما كانت الموازاة طرفاً لزوال الموازاة واللاحركة طرفاً للحركة.

(٣٢٣) اعترض عليه بشيء. قاله وهو: أن كل صورة متعلقة بالمادة فيوساطة مزاج، ولا يجوز أن تبقى الصورة مع تبدل المزاج، فقيل: إنه يُظنُّ أنه لا يتمتع أن تبقى صورة واحدة

مع عدة أمزجة، وإن كانت مختلفة في الأشخاص — قال: محالٌّ أن يتعلق الملول الشخصي بعله شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر؛ على أن [١٩٢] أشخاص الأمزجة التي تشتد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد، بل كلها تغيرت الكيفية إلى شدة أو ضعف فقد حصل نوع آخر، وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود الملول، ووجود الملول تالٍ متأخر، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت.

(٣٢٤) سئل: إن المزاج هو جزء العلة القابلة أو ما تصير به العلة علة، فما الذي يمنع أن تتوب عن ذلك المزاج عدة أمزجة؟ ولم لا يجوز أن تكون عدة أمزجة موجبة لأن تكون المادة قابلة لهيئة واحدة — على أنه يجب أن يحقق أن كل تغير في المزاج هو نوع على حدة؟ فأجاب: الشيء الشخصي لا يخلو إما أن يتعلق بالشيء الشخصي الذي هو علته، أو لا يتعلق به. فإن لم يتعلق به، فليس هو بعلة، وإن تعلق به فمن شرطه وجوده. وأيضاً فإن جزء العلة وإن لم يجعل وحده علة، فإذا فقد هو، فقدت الجملة التي هي العلة وهو جزؤها. فإن الجزء أقدم من الكل. ثم إن كان هذا الخط وهو أ ب: أ — ب، وطرفاه بياض هو أ، وسواد هو ب إذا نزل إلى ج ولم يتغير نوعه — ومثل ذلك البعد ليكن إلى د، فإذا نزل إلى د لم يتغير أيضاً نوع ج؛ لكن نوع ج هو نوع أ، فلم يتغير نوع أ. وكذلك لينزل على ذلك النمط فيبلغ إلى ب ولم يتغير نوعه. على أن الكيفية تبطل لا محالة عند التغير وتجيء كيفية أخرى إما أن تكون مثلها في النوع وتخالقها لا محالة بشيء. وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة، بل تكون الأحوال متشابهة. وإن كانت الكيفية الأخرى تخالفها: فإما بمعنى فضلي، وإما بمعنى عرضي، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول، وهو بحاله في كفيته، وإما يغير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد التغير لم يتغير في سواده، بل في عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً. وهذا لا يمنعه. فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً فهو إذن في الفصل.

(٣٢٥) سئل: إذا لم تكن الهيولى بذاتها متحيزة ولم تكن الصورة بذاتها متحيزة، لم لا ينفك التحيز عن وجود الهيولى؟ فأجاب: الهيولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عند الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لا حقا لها، فنحن أنها لو صح لها وجود خارجاً عن الواحق من الغير لكان يجب لها محالٌّ، وهو أن توجد غير متحيزة.



(٣٢٦) سئل : لم يُرْشِحَ صَفَّتْ قُوَّتُهُ الخيالية في الشيخوخة ، ولا فكرته ؟ فأجاب : كل شيخ فإنَّ تَخِيلَهُ وتفكره أضعف في نفسه وربما كان أقوى بغير القوة المنطقية .

(٣٢٧) سئل : لم إذا تَحَيَّلَ الشَّمْسُ يَمْنَعُ تَخِيلَهَا عن تخيل ما هو أضعف منها ؟ فأجاب : إذا استوى منه تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيل مضى ، ضيف يشبه الشمس ، فإنه يضمف معه عن تخيل ما هو أضعف ؛ وهذا يستبين لك في المنام إذا تخيلت الشمس فتعرض مثل ما في اليقظة ، لكنك قد تتخيل الشمس في اليقظة تخيلا غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل مستقصى كالخس .

(٣٢٨) مسألة : من أين وقع اختلافات المفارقات في ذواتها ودرجاتها وكالاتها حتى انتهى إلى النفس الإنسانية التي لا كمال لها بالفعل ؟ وهل يحتاج بمد كون الذات مفارقة للمادة إلى شيء آخر به تصير عاقلة أو معقولة ؟ الجواب من خطه : الأمور المفارقة قووى وماهيات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة ، وتشارك في أنها مجردة عن المادة ولو احتمها المانعة عن أن يكون الشيء معقولا . وكما عُلِمَ في مواضع أخرى : اشتراك القوى والماهيات بل الجواهر والأعراض في أمور لازمة وعارضة وكذلك القوى [٩٢ ب] والأحوال الغير المفارقة هي ماهيات مختلفة قد يصدر عنها أفعال مختلفة وتشارك في أنها غير مجردة عن المادة ، ولو احتمها أيضاً تتبع ماهياتها ؛ والاختلاف قد يقع لماهية الأشياء المختلفة ، وقد يقع لأسباب خارجة فيكون في الواحق لا في الماهية . وإنما يُسأل : من أين وقع الاختلاف في الأشياء التي تتفق في الماهية الخاصة أو المشتركة فيطلب علل اختلافها ؟ وأما الأشياء المختلفة في ذواتها لذواتها المتفقة في لوازمها وتوابعها لذات فلا يُسأل عن علل اختلافها ، لا سيما إذا لم تكن مركبة من أجناس وفصول فتكون أجناسها طبيعة متفقة عَرَضَ لها بالفصول اختلاف ، فتطلب فصولها ، ولا تطلب علل لحوق الفصول لطبيعتها المشتركة ، لأن الأجناس توابع الفصول جاءت للفصول ، كما أن اللوازم توابع الماهيات . وإنما يُسأل عن اختلاف يقع بعد الاتفاق ، وهذه الاختلافات جاءت قبل الاتفاق فتبعها طابع اللوازم التي اتفقت فيها .

(٣٢٩) مسألة : كيف يصح أن تحصل للنفس معلومات غير متناهية لها ترتيب لالحالة ، فإنها متأدية عن أسباب بعد أسباب على ترتيب ، لا سيما وقد حكم في بعض المواضع أنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون معاً لا ترتيب فيه ، بل إنما

تعقل الماهية الثانية بسبب أنها تلازم الماهية الأولى ؛ وأما من حيث لا تلازم فيها فلا تُعقل تقاريق متكررة لا يُنظم منها نظام واحد ؟ الجواب من خطه : الحق أنه لا تعقل تقاريق مختلفة التعقل الحقيقي الأولى بالنسبة إلى واحد ، وعلى نظم يرفعه إليه . ثم يجوز أن يكون نظمان أو ثلاثة يرتفع إليه باختلاف وقوع النسبة بين أجزاء الكثرة المتشعبة على نظام محدود عن مبدأ واحد ، لكن بعض الخروج عن النظام من شيتين ؛ وذاتك فينا : أحدهما اختلاف طريق برهان لم وما يشبهه ، وبرهان : إن وما يشبهه ؛ والثاني أننا نأخذ بمبادئ كثيرة من الحس وما يجري مجرى الحس . ولعل الطريقين إذا استعمل فيهما التحليل التام طريق واحد ، وإن كان ليس كل برهان : إن ، فقدماته حسية واعتبارية . فإذا كان أوجب ب ، وب يوجب ج ، وج يوجب د ، وأيضاً ب يوجب من حمة ، و ج يوجب من جهة ز ، أمكن أن يتركب هذا النظام بذلك النظام فيحدث نظام إضافي آخر هو عقل صرف أيضاً ليس على أحد الوجوه المذكورين ؛ أو ثالث إن كان لها ثالث . ولعل هذا الثالث هو أن من الواحق ما لا تكون موجودة للشيء بالفعل ، بل إذا اعتبر وأضيف في الاعتبار إلى غيره ، فيكون حينئذ هي الواحق التي هي بالقوة غير متناهية ، كما أن لواحق زوايا الثلث بالقياس إلى تضعيف القائميتين إلى غير نهاية غير نهاية . وإن كان لهذه الواحق نظام أيضاً في القوة كما لتلك بالفعل ، فيكون هذا مبدأ آخر ثالثاً .

(٣٣٠) سئل : حقيقة واحدة ومعنى واحد لا يوجد لشيء مرتين ؛ ونحن إذا عقلنا أنفسنا ، أو نفس زيد ، أو النفس على الإطلاق ، فإنه لا تحصل لنا صورة النفس مرة أخرى ، بل إنما تختلف بالأعراض ؛ ويلزم هذا أشياء : منها أى في حال ما عقلت نفس زيد : إما أن لا عقلت نفسى ، أو عقلت نفسى ونفس غيرى ، فأكون أنا في حالة واحدة أنا وغيرى جميعاً ، إذ صورة النفس مرة واحدة تكتنفها أعراض وأعراض غيرى . الجواب : نفس زيد من حيث هي جزئية لا تعقل ، بل تتخيل بجزء من آلة التخيل ، وإذا أخذت من حيث خواصها تكون في حكم الكل ، لكن أخص من النفس التي هي على [٩٣ أ] الإطلاق ؛ والنفس على الإطلاق جزء صورة نفسى ؛ وجزء صورة نفس أخص من النفس مطلقاً بخواصها ، فهي وحدها معنى النفس مطلقاً ؛ ومن حيث يحتمل أن يقال على كثيرين فهي نفس كلية عامة ، ومن حيث عدد من الخواص نفس زيد لا من حيث هي جزئية ومن حيث هي خواص أخرى

نفسى أنا ، وتكون هي نفسى لا بجميع ما قارنها ، بل ببعضها ، ويكون بالجميع نفسى مصورة بصورها ويكون ببعض عوارض نفسى مفيدة لازمة لها في وجود خارج لزوم الشخص نفس زيد مأخوذة ، لكنه لا من حيث جزئيتها .

(٣٣١) سئل بعده : وإذا عقلتُ النفس بالمعنى العام أكون حينئذ نفساً على الإطلاق ، لا نفساً مخصصة شخصية ، فأكون كل نفس إذن ؟ الجواب : فرق بين المطلقة المعتبرة بذاتها ، وبين الكلية ؛ فإن الكلية التى تقال على كل نفس لها اعتبار آخر ، وأحدها جزء نفسى ، والآخر ليس .

(٣٣٢) سئل بعده : وكيف أدركُ المعنى العام من النفس ، وأنا أأكون في تلك الحالة أشعر أيضاً بنفسى الشخصية ؟ فأجاب : لا ما يمكن أن يشعر بشيء وتجربته .

(٣٣٣) سئل : الاستحالات التى تعرّض للقوى في الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع ، فلم لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يحدث في القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تغيير من الوضع ؟ الجواب : هذا الوضع إما أن يكون وضعاً مُتميّناً بالفعل أو بالقوة ؛ والذي بالقوة لا يحدث عنه تأثيرٌ بالفعل ، فبقي أن يكون بالفعل ؛ وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوُجد بالفعل تعينات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض .

فبقي أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر في صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر ؛ فإن لم يكن مؤثراً فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة التى لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسماً في نفسه حتى يؤثر في جسم الفلك بعض المقومات أترأ دون بعض بسبب المحاذيات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقي أن يكون توهما مؤثراً في الاستحالة ، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والتحليل ، به يصير التحليل تحميلاً . فهو إذن توهم مريد يتحدد بالفعل ، ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدوداً ، ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذى للتوهم والإرادة تعلق به ، فهو يؤثر وهماً بتصوره واحداً بالفعل راسخاً ، ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهام الجزئية شيئاً بعد شيء ، أسباب لأن تكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المباشرة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون المحرك القريب لحركة غير متناهية قوة جسمانية

إذا لم تكن من نفسها ، بل من أثر من محرك مباين دائم الثبات فيها ؛ كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية يُحفظ زماناً غير متناهٍ ، وكونا غير متناهٍ ، وحركة تتبع تلك الحركة في أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(٣٣٣) مسألة : ذكر في موضع أن الأثر الذى يُقال من الأول هو اللانتم لكل شيء : طبيعياً كان ، أو نفسانياً ، أو عقلياً . فكل شيء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أكمل ما يكون في إمكانه أن يقبله حتى يبلغ القدرة والعلم ، وحتى يبلغ أن ينال حقيقته فتنتقش في جوهر النائل الهيئة [ ٩٣ ب ] ، ووُجد أن في هذا كلاماً يحسن أن يسمع من المشركين . الجواب من خطه : الكلام في هذا طويل ، وليس يُذكرى أى ذلك الطويل يسبح بخاطر هذا القائل حينما كان يقول هذا القول . فأما الأشياء العلمية المناسبة لهذا الموضع فلعلها غير متناهية بالقوة .

(٣٣٤) سئل : قد بان من البذور محرك قريبٌ وجامع خاص بكل واحد من أشخاص الكائنات ؛ فما البرهان على أن هذا الجامع هو النفس التى هي مبدأ الإدراك والتحرك والتغذية وغيرها ؟ الجواب : الجامع القريب هو القوة المصورة ، ولكن قد بين في « الشفاء » أن المبدأ فينا واحد .

(٣٣٥) سئل بعده : ما البرهان على أن لما جامعا آخر غير مزاج الوالدين أو قوة فيهما ؟ فإنه يكفى أن يكون مزاج الوالدين يجمع ، ولا يحتاج إلى جامع آخر . الجواب : أحيب عن هذا حين يُبين أن المزاج الذى للفق كان مبدؤه في الوالدين ، وأما تحييل المنى إلى مزاج الموضوع القريب للنفس فهو بعد مفارقة الوالدين . ولا يجوز أن يكون مزاج المنى يكون سبب فساد نفسه إلى مزاج العلقة ، إذ مزاجها مختلفان ، وكثير من البيض المترك يستحيل من غير حضانهٍ ولا رجمٍ حيواناً تاماً ، وكثير من الحيوان يتولد كما يتوالد . فليس لقائل أن يقول : إن المبدأ رجم الأثرى اللازمة عند التولد جنيناً . على أن مزاج الأم ورحم الأم كيفية واحدة يفعل شهباً في الزرع ، وذلك قوة متشابهة لا تتأثر عنها إلا هيئة متشابهة . فإن كان لاختلاف القائل ، وجب أن يكون اختلاف الأوضاع يوجب اختلاف الخلقة في الأكثر ؛ وليس كذلك .

(٣٣٦) فصل من كلامه : الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من

جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما مجال ليس الآخر بتلك الحال . والمقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ، ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضا ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكأن العقل الفعال وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٣٣٧) ذكر في فصل أن اختلافات الأحوال تضطر ضرورة في تحدها إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهي إليه اختلاف حال ؛ فما البرهان على ذلك ؟ الجواب من خطه : هذا بين في كتاب « الشفاء » أنه لا بد من أن يكون لما كان بَعْدَ ما لم يكن علة لم تكن فكانت : إما ذاتا وإما علة . فيكون كل حادث يحتاج إلى حادث : فإما أن يكون معاً ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون على التالي ، والتالي لا يمكن بلا زمان ، والزمان لا يمكن بلا حركة مكانية ؛ فالحركة المكانية هي التي بها يمكن أن يقال إن العلة لم تكن مماثلة فاستت ، أو قربية فقربت ، أو على وضع فوضعت عليها .

(٣٣٨) سُئِلَ : النفوسُ المارقةُ لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص بوضع ولا بدن إذ قد ماتت الأبدان عنها ؟ الجواب : لأنه لا بد من علة ثابتة غيرها تكون عللاً لوجود النفوس الإنسانية ؛ وإذا كانت هي ، كفتت في النفوس عنها عند الاستعداد ؛ وما عنه كفاية فليس بعلة . وأيضا إن كان الشرط عدداً من النفوس ، فما سواه مُستغنى عنه ، فليس بعلة ، لكن لا فرق فيما بين المستغنى عنه وغير المستغنى ؛ وإن كان كل واحد منها علة ، فليس كل واحد ، بل الجملة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيها اتفق علة ، فأياها اتفق ليس بعلة : فأياها اتفق يجوز أن يكون [ ١٩٤ ] مستغنى عنه بغيره ؛ فكل واحد غير علة .

(٣٣٩) سُئِلَ : قيل إن الوجود في واجب الوجود بذاته لو كان لأنه وجود لا علة له ، لكان كل وجود علة له ؛ وهذا أيضا لازم في الواجبية : فأى فرق بين الواجبية والوجود ؟ الجواب : الواجبية مطلقا كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعلة ، فليس هو هو لأنه واجب ، بل لأن لذاته واجبا .

(٣٤٠) بيان ما أخذوه مُستلماً من أن كل حركة تحتاج إلى محرك خاص من الحركات المارقة لأنه يظن أنه يجوز أن يكون المشتبه الواحد محرك كثيرين . الجواب من خطه : المُشتبهُ الواحد يحرك الإرادة تحريكا متشابهاً ؛ وأما الطبيعة فتحركها بحسب ما يتحمل .

(٣٤١) إذا اختلفت الحركات الإرادية ، فالمتشوق غير واحد .

(٣٤٢) وكثرة الحركات المارقة لم تثبت من هذه الجهة فقط ، بل ومن جهة أن المبدأ الأول لا يكون القريب منه إلا واحداً : فإن كان جسماً لم يتكون من الجسم جسم ، وإن كانت صورة جسمية لم يتكون من صورة جسمية جسم ولا صورة جسمية . قد بين ذلك ، فبقى أن يكون مفارقاً يكون عنه جسم ، والجسم الآخر يكون عن مفارق آخر . ويجب أن يستند إلى الأول ويُعتبر في هذه الأشياء برهان إن وعين الاستدلال من الوجود على ما يجب أن يكون عليه الأمر السابق .

(٣٤٣) بيان أنه يحتاج مع المشتبه المفاوق إلى مزاويل للحركة ، إذ الجزم لا يصلح لذلك . الجواب من خطه : هذا قد بُيِّنَ : أن الأمر الكلي الواحد لا يحدث عنه جزئيات متحددة . لِيُنظَرَ في كتاب « الشفاء » ؛ وقد جُرِّدَ هذا . وأيضا فإن المحرك على أنه مشتبه يحتاج إلى مُشْتَهٍ ومتشوق ، وذلك إرادى . وقد ثبت أن الحركة السماوية إرادية ، وأن تلك الإرادة ليست لنفس الحركة — قد بُيِّنَ هذا — بل لغاية . والمحرك على أنه مُشْتَهٍ ليس هو المرید للحركة .

(٣٤٤) بيان أنه لا حركة ولا محرك غير ما ذكر ، وتتميم ما ذكره من أنه إن كانت أخرى فإنها تتحرك لأنها تمام حركة ، ولكن لا حركة غير ما قيل ، وأنه لم لا يجوز أن يكون موجوداً برىء عن المادة إلا وهو مبدأ مشتبه للحركة وكالغاية لها ، وأنه ليست الحالة التي هي الأفضل إلا هذه ؛ الجواب من خطه : سأل قائل هذا القول حين أعوزه البيان فصار إلى التلطّي ، لكن هذا مما يمكن أن تكلف له نُصْرَةً — قد استغفينا عنه .

(٣٤٥) الوجود البرىء عن المادة : إما واجب الوجود ، فهو واحد هو مبدأ للحركة بوجه ما تقدم ؛ وإما غير واجب الوجود ، فهو واسطة بينه وبين الأجرام ، فهو أيضا مبدأ للحركة .

(٣٤٦) سُئِلَ : ليس بمحال أن تكون قوة تدرك معنى النفس ولا تدرك تلك القوة ذاتها

فَأظن أني أشعر بذاتي . الجواب : المعنى المُدرِكُ فينا الذي هو الأصلُ نسيبه النفس ، والمُدركُ للكليات نسيبه النفس الناطقة ، والمُدركُ منا للكليات يدرك النفس الناطقة من حيث هي نفس ناطقة ، فهي تُدرك ذاتها .

(٣٤٧) تتميم القول في أنه لو كانت السماء كثيرة لكانت مبادؤها كثيرة ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها واحداً ، فأذن السماء واحدة ؛ وبيان أنه يجب أن يكون للعالم الواحد مع كثرة ما فيه من الأجزاء مبدأ واحد . الجواب بخطه : أما أن مبدأ الوجود كله واحد ، فَيَبِينُ من طريق مستغنى عن تكلف غيره ؛ وإذا كان المبدأ واحداً استحال عنه إلا نظام واحد فقط . ولئن يستعمل هذا البرهان وهو لَمْ يَلْحَقْ أجود من أن يستعمل عكسه الإثني .

(٣٤٨) سُئِلَ : إن كان الثقل هو أن يحصل للعقل حقيقة المعقول ، فأذن تحصل لنا إذا عقلنا الإله والمعقول الفعالة — حقائقها ، فلعل منها إذن حقيقتان . فلم لا يجوز أن يحصل لدواتنا أيضاً [ ٩٤ ب ] حقيقتان ؛ وهناك يجوز ؟ الجواب : إذا أمكننا أن نقل المفارقات تصوّرت حقائق لها في نفوسنا ، فتكون لها حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مُصَوَّرَةٌ فينا هي لنا ، فذلك هذه ليست بعقول .

(٣٤٩) سُئِلَ : لم لا يجوز أن يكون إدراكى لذاتى بمحصل ذاتى في شيء نسبته إلى ذاتى كنسبة المرآة إلى البصر ؛ فإدراكه بواسطته ؟ الجواب : الذي تنوعط فيه المرآة إن سلّم أنه يتصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية أن يُتَصَوَّرَ من المرآة في الحدقة ، أو في الشيء العام ما كان ، فيكون له صورة في البصر وصورة في المرآة وصورة ثالثة تُصَوَّرت من المرآة فيه هي بيمينها صورة البصر ، — إن أمكن ذلك . لكن النطبع في المرآة صورة سطح الحدقة لا غير وهي غير البصر ، وتنطبع صورته في حصة الرؤية من روح البصر لا في جميع البصر وروحه .

(٣٥٠) البيان الحقيقي : لأن كل جسم متناه قوته متناهية وأن كل جسم غير متناه فلا يكون قوته متناهية . الجواب بخطه : أما الأول فقد استقصى فيه في كتاب « الشفاء » وليس عندي أزيد منه ؛ وأما الآخر فهو مما لا حاجة إليه ، ومع ذلك فالأمر فيه سهل ، وذلك لأن كل جزء منه فله قوةٌ وبجسها مقوى عليه . وإذا أجزأه المتساوية غير متناهية بالقوة فالقوى عليها المتساوي غير متناه بالقوة ، فالقوى بالقوة لجميع الجسم غير متناه بالقوة . وإنما قلنا المتساوي لأنها إذا كانت إلى الصفر ، كان الكل التوهم لها ممكناً أن يكون متناهياً .

(٣٥١) مسألة : قيل في بيان أن الجسم المتناهي قوته متناهية : أنه متى حرك جزءاً من تلك القوة جزءاً من الجسم الذي يُحرِّكه الكُلُّ زماناً لا نهاية له ، فلما أن يقوى الكل على تحريك ذلك الجزء زماناً لا نهاية له ، وإما أن لا يقوى . ومحال أن لا يقوى . فأذن يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل ، وهذا محال ؛ فيجب أن يكون الزمان الذي يحركه الجزء أصغر من الزمان الذي يحركه الكل ، إذا ابتدأ من آن واحد . وإذا نقصنا هذا الزمان من زمان الكل وقدرنا ذلك بالزمان الآخر صار هذا الثاني أقل من الأول ؛ فيجب أن يكون الزمان متناهياً . وهذا فيه مغالطة ، وذلك أن الزمان الغير المتناهي لا وجود له حتى يمكن أن يُفرض فيه هذا الفرض ، فإن سبيل هذا الزمان وسبيل الأعداد التي لم توجد واحدة ، ويمكن فيه أن يكون الغير المتناهي الذي لم ينقص منه هذا الزمان أعظم من الزمان الغير المتناهي الذي يبقى بعد أن ينقص منه ذلك . الجواب : ليس الكلام في أنه موجود أو غير موجود ، بل معلوم أنه في قوته يستحق أن ينقص من الذي في قوة الذي يجوز وجوده عن تأثير قوة الكل من الطرف الثاني ؛ فهو بالقوة وفي الإمكان الذي ناقص عن شيء آخر في طرف في قوة الأجزاء ، وإمكانه أن يزيد عليه . وما كان كذلك ، فهو متناه في الإمكان ؛ وفرضناه غير متناه في حال الإمكان لا في حال الفعل ، وهذا محال . وإنما يجوز أن لا يكون لا متناه في الإمكان أكثر من الآخر إذا لم يكن أحدهما محاذياً للآخر مساوياً له أو جزءاً منه . وأما إذا ساووه وحاذاه في اتصاله أو ترتيبه أو كان جزءاً منه ثم انتهى طرف وفصل من أحدهما طرف أجزاء ، وجب تناهي ما يساوقه إذ هو جزء منه .

(٣٥٢) لم صار للنفس ، وهو شيء عقلي مجرد الذات ، شوقٌ إلى العالم الحسى ، ولم لم يقبل الكمال من المفارقات ، وما الذي يحصل لها من الحس والبدن ؟ فإن كان استعداداً ، فما القدر الذي يستعد به لقبول الكمال الحقيقية بعد المفارقة ؟ وهل يرجي لها استعداد [ ٩٥ أ ] إذا لم يحصل لها بالبدن هذا الاستعداد ؟ ولم لا يجوز أن يحصل لها استعداد من استعمالها بعض الأجزاء المتساوية أو غيرها على ما يجوز من استعمالها بعد المفارقة ؟ فالجواب من خطه : يجب أن تعلم أننا مُقَصَّرُونَ عن إدراك براهين اللّم في هذه الأشياء ، بل إذا تأملنا الأحوال الموجودة ارتقينا منها إلى كيفية الحال في الأحوال التي قبلها ؛ والذي نعلمه أنها ليست بكاملة ، وليس وجودها وجود المفارقات يكفيها في أن تكمل ، بل كأنها إنما تستعد بأحوال تحدث لها مع مباشرة

الحسن ، وكذلك . وأما قدر هذا الاستعداد حتى تكمل به ، فأمر لأحقه ، ولعله أن يُفطن للمفارقة . وأما أنه هل يمكنها أن تكتسب هذا الاستعداد باستعمال جسم بعد البدن ، فأما جسم مثل البدن ، فلا ؛ وأما الجسم الساوي فأمر لأحقه ولا أمنعه ؛ ولعله يتبين ذلك إذا اكتسب من البدن هيئة ما ، بها يتبين استعمال الجرم الساوي ؛ ولعله لا يتبين ذلك . وبالجملة ، فإننا نعلم أن للنفوس المفارقة بعد المفارقة أحوالاً لا تقف عليها ، ويلازمنا الاحتياط في دار الكسب وطلب ما يمكننا من الاستعداد .

(٣٥٣) كيف يحصل للنفوس السائبة إدراك للأحوال الجسمانية ، وإدراك للمبادئ المفارقة ، وهل ذلك للنفوس الإنسانية أيضاً ؟ الجواب بنحطه : هذا لا يمكن أن يكتب .

(٣٥٤) مسألة : البرهان على أن القوة تنقسم بحسب ما فيه . الجواب : الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسميته أو حاصلة في أطرافه كالبياض والوضوء ، أو لا في جسميته ولا في أطرافه . فإن لم يكن في جسميته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه ؛ وإن كان في جسميته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسمية التي هي فيه بالذات ، لم يتحلل إما أن توجد فيه القوة ، أو لا توجد . فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة . فليس ذلك الجرم بكليته فيه القوة بالذات وأولاً ، بل في بعض منه . وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف المنتهية . فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكرى الذي لاتمين فيه نقطة إلا بعد الحركة ، والقوة تكون قبل الحركة . وأيضاً قد يتبين أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوة أو صورة في « كتاب النفس » ، وإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا في أطرافه فليس فيه قوة . ولا يفسد هذا بتمام الشكل بأن يقال إنه موجود في الجسم ، ولا يوجد في أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد في الأجزاء ولكن ليست مشابهة للشكل ، لأن الكل تركيب ما . وقد يتبين هذا الفرقان في كتاب « الشفاء » .

(٣٥٥) حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تمت قوتها في هذا البدن ، فالحرى أن تستعمل بدله لضرورة ما وحاجة مابداً آخر أجل منه وأشرف . فكيف وجه الأمر في هذا ؟ وهل يجب في كل نفس ، أو إنما يجب في بعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : لا أدرى كيف قيل هذا ؛ ولعل هذا في استعمال النفوس المفارقة للبدن السائبة حال حاجة إن عرضت ، وهو تحمين وحزر مُسند ليس إلى منعه وإثباته لي سبيل ، ولعلها تكون لغيري .

(٣٥٦) قال في بعض المواضع : إن عقلية النفس غير جوهرية ، بل مستفادة ؛ فما معنى ذلك ؟ الجواب من خطه : أى كونها عقلاً بالفعل ليس كونها عقلاً بالقوة .

(٣٥٧) سئل البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس هو كشعور [ ٩٥ ب ] سائر الحيوانات مخلوطاً ، فإن القدر الذي قيل غير مُعنى . الجواب : نحن إذا شعرنا بها كواحد وكركب من آحاد غير شاعرين بكل واحد منها بحيث يتميز عن الآخر ، ويجوز أن يكون إنما يمثّل فينا ذلك الواحد وحده من الجملة بحقيقته والبواقى عُيبٌ ، كما يجوز أن تكون حاضرة ويكون كل منها مشعوراً بانفراد طبيعته بحيث يجوز أن يلحظ متجراً عن قرانته ، أى لا تشترط المقارنة وتشترط اللامقارنة معاً .

(٣٥٨) سُئل : إن لم يكن في سائر الحيوانات جزء هو الشاعر والمشعور به ، فليس شيء منها يشعر بذاته ؛ وإن كان فيها جزء هو الشاعر والمشعور به ، فله ذاته . الجواب : ليس فيها شاعر ومشعور به واحد ، بل الشاعر جزء من المشعور به .

(٣٥٩) مسألة : إذا كان الفكر طلب الاستعداد التام للاتصال بالعقل حتى إذا فكرت وعلمت كان لها أن تتصل متى شئت ، فكيف يقع فيها الخطأ ، وكيف يزول عنه وكيف يعود إليه ؟ الجواب من خطه : يحتاج الفكر إلى الاتصال بالمبادئ في إحضار الحدود وتصورها وإحضار الوسط ؛ وأما التركيب فإليه <sup>(١)</sup> : فرمما أجاد وربما أساء .

(٣٦٠) سُئل : قيل إن الشيء إما أن يكون موجوداً لغيره ، أو ليس لغيره . ثم قيل : إن ما ليس لغيره فهو لذاته ، ويشبه أن يكون بعض الأشياء موجوداً مطلقاً لذاته ولا لغيره . الجواب : لو لم تكن ذاتك موجودة لك بوجه من الوجوه لم تغل ذاتي نفسك فتجعلها مضافة إليك إضافة ما ليس بمباين . ثم كل شيء له ذاته : فإما أن يكون لغيره ، وإما أن لا يكون . فإن كان لغيره على وجودها لغيره فوجود تلك الذات لغيره ، وإن لم يكن ولها وجود فوجوده لما هو له ؛ وإذا لم يكن ذاتي إلا لي ، فوجود ذاتي لي . فأما كيف هذا ، فلعله لا يمكن التصريح به جزافاً . فإن أمكن ، فلعله هذا الذي أقوله الآن : حقيقة الذات لا توجد متعينة من حيث تلك الحقيقة بلا لوازم ولا ذات المبدأ الأول ، فإن له لوازم صفات . فهو من حيث هو حقيقة شيء ؛ ومن حيث هو ملزوم ، شيء ؛ والجملة التي من الأصل واللوازم ، شيء ؛ وهو إنما يتعين

لا بأنه حقيقة، وإن كان لا شريك فيها أيضا في الوجود، بل يتعين بحيث هو ملازم أشياء كما نحن نتشخص بالواحد، فتكون إذن حقيقة الذات من حيث العقول في نفسها لا بشرط آخر، شيئاً<sup>(١)</sup>، ومن حيث هو متعين، شيئاً<sup>(٢)</sup>؛ فيكون هناك غيرية تحتمل الإضافة والنسبة.

(٣٦٠) لِمَ قالوا إنه : لو كان للنفس صورة أو خالط شيئاً ذا صورة، منعت صورته وصورة ما يخاطبه عن أن يقبل صورة غيره؟ وأن ماله صورة تخصه فليس يمكنه أن يكون قابلاً لجميع الأمور التي يتصورها العقل بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله؟ وما الفرق بين صورة قديمة لها إن كانت، وبين صورة تحصل لها مكتسبة؟ ولِمَ تمنع الأولى من التصور ولا تمنع الثانية؟ الجواب من خطه: لملم قالوا هذا في العقل الهيولاني، وأنه ليس بجسماني، وأنه لو كانت له صورة جسمانية فكان في الموضوع الجسماني، حالت الماهية الجسمانية عن أن تقارنها كل ماهية مما يتصوره؛ إذ لا مادة جسمانية تصلح لكل صورة مثل الأضداد وتباينات وهيآت المقادير المختلفة والأوضاع المتباينة؛ أو لا أدري. ولنتعرف ذلك من تفسيرهم.

(٣٦١) مسألة: المعنى المعقول من الإنسان مثلاً معنى مشترك فيه، فإذا حصل في قوالب مختلفة كان حكمه في كل واحد من القابلين [٩٦] غير حكمه في الآخر، فلا يكون في القابل الأول كما في القابل الثاني، فلا يكون الأول هو الثاني، فلا يكون المعنى مشتركاً فيه؛ فلم يفرض للمعقول من الإنسان معقول آخر وقوالب أخرى، حتى بان هذا الخلف؟ الجواب: يفرض له معقول آخر ولم يفرض قوالب آخر، بل القوالب تلك بأعيانها. وإنما يفرض له معقول آخر، لأنه لو اقتصر على الأول كان للقاتل أن يقول إنه في القوالب العاقلة مختلفة لاختلاف القوالب كما كان في الأمور الخارجية. ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحد منها عاقلاً، لأن تلك الصورة — وإن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل — فهي بحسب الأمور الخارجية وبحسب الأعيان غير مختلف، وإنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجية ليس من كل جهة، فاحتجيج إلى أن يجعل لها تجريد أيضاً بحسب القوالب الثانية كما احتجيج إلى أن يجعل لها تجريد بحسب القوالب الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهاً مشتركاً لا خلاف فيه. ثم لم كان قيامه بحسب هذا التجريد في قوالب ثلاثة ما كان يلزم الخلف، لكن هذا التجريد

لها بحسب القوالب الثانية، لأنها إنما تصير معقولة بحسب هذه القوالب الثانية لأنها بحسب الفرض للخلف هي العاقلة. فإذاً يجب أن تكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في القوالب الثانية ليس كما كانت بحسب التجريد الأول. والتشابه الأول ينقل مثلاً عن القوالب والموضوعات الأولى إلى الثانية العاقلة.

(٣٦٢) شرح الحال في الإدراك العقلي والفرق بينه وبين ما سواه المشاهدة، وأنه هل إلى ذلك سبيل يُتَكَلَّف حتى يحصل، وما المعنى الذي يسمى، وماذا يتم وما الطريق إليه، وهل يجب حال المشاهدة لكل نفس مفارقة أو لبعضها دون بعض؟ الجواب من خطه: الحديث في هذا الإدراك العقلي قد يكون حال تذكر الأوساط أو أجزاء الحد، فإذا زال زال إلى أن يؤاتف، وقد يكون مع منازعة من التخيل والقوى الوهمية ومجادبة. وأما المشاهدة فالف من القوة العقلية للمعقول، لا يبرح الوسط فيه عن التمثل، ولا يفترق فيه إلى التذكر المتعلق بما يجب، ولا تنازع فيه قوة من تحت بل تكون منجذبة مع القوة العقلية إلى فوق، ويتعلق المعقول على نحو ما يتفق لها من رده إلى الصورة المحسوسة لتكون فيها مطابقة في الإثبات.

(٣٦٣) جواب مسألة: لا يتخلو حصول المعقول في القوالب إما أن يكون على وجه التشابه وزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة فقط المختلفة؛ أو يكون ليس كذلك، بل هناك اختلاف في الكم والوضع وغير ذلك زائد على مفهوم نفس المقارنة. وإذا لاقسم إلا هذين فلا حصول في القوالب إلا أحد هذين، ولا يمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كم مخصوص ومقارنات لأحوال مداخلية: من الوضع والكيف والأين وغير ذلك. ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفاً، بل يكون هناك لنفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج، حتى يمكن أن ينقسم انقسامات مختلفة، وهذا هو الذي كان يجعل الصورة غير معقولة. ولو لم يجعل، لكان في الموضوع الخارج معقولاً، لأن الشيء ليس كونه عاقلاً إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة. فلو كانت مع هذه المخالطة معقولة [٩٦]، لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول، فكان يكون عاقلاً، فتكون المواد الخارجية عاقلة.

(٣٦٤) مسألة: حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها، وإنما يكون لها من الفعل والرأي ما يلبق بذلك العالم، وهو عام اتصال

النفس بالمبادئ التي فيها هيئة الوجود كله فينتش به ، فلا يحتاج أن يفعل فعلاً من فكر أو ذكر لينال به كمالاً ، بل ينتش بنقش الوجود كله ، ولا يحتاج إلى طلب نقش آخر — فما شرح الحال فيه ؟ الجواب من خطه : الحدود الوسطى وما يجري مجراها ليس تحصيلها بالفكر على سبيل تحصيل الشيء المعلوم المكافئ والطريق ، بل على سبيل إعداد شركة لاقتناص ما يتفق طيرانه بقرب الممكن . والتعليم المورد في اكتساب القياسات هو تعلم الأعداد للشرك والمقاربة من موضع الرجاء ، ولو كان على سبيل الأولى لوصل إلى الحدود الوسطى متى شاء ، بل كان الفكر ضرباً<sup>(١)</sup> من التضرع للإجابة أو القبول للفيض المناسب للتمثل في الذهن من الطرفين وما يشبههما ، وإنما تجيء الحدود الوسطى من الفيض الإلهي ، وربما جاءت حدساً من غير تقلب الفكر للمناسبات ، وربما جاءت من غير التفات أيضاً إلى الطرفين . وكلما كانت النفس أقل مسافرة في بقاع المقولات ، كان اقتناص الحدود الوسطى وما يشبهها أقل ، وكلما كانت أدرب بتلك المسافرة كان اقتناصها أكثر وطلوعها على النفس أسهل . وهذا العوق ليس إلا من جانب البدن ، فيرجى إذا كل الاستعداد وزال العوق أن يكون في غاية السهولة ، وليس هذا الاقتناص إلا ضرباً<sup>(٢)</sup> من اتصال النفس بالمبادئ . وقد يتيسر للنفس الواحدة أن تلحظ عدة أوساط معاً ، فلا يستبعد أن يكون للنفس السعيدة اتصال بالمفارق غير محجوب ، لأن الحجاب أما لعقد الاستعداد ، وإما للعائق . فأما الجوهر المنفعل والجوهر الفاعل فلا يقتضيان الحجب . وإذا لم يقع عوق ، وقع الاتصال التام ، فقبل مثل نفسه .

(٣٦٥) مسألة : ماعنى اكتساب النفس الهيئة الإذعانية والاستعلامية ، وكيف زوال الهيئات الرديئة عن النفس بعد المفارقة ؟ فإنه يظن أن بطلانها لا يكون إلا بالبدن ، كما أن حدوثها لا يكون إلا به . ثم لا يخلو سبب عدم تلك الهيئات : إما أن تكون هيئة النفس بطبيعتها أو بعض الأسباب البائنة<sup>(٣)</sup> . وإن كان كذلك لما احتيج إلى تركيبها في البدن ، بل يكون كما يفارق ويتجدد بتخلص عن تلك الرذات ، ويكون سواء وسخها ونقاؤها عند المفارقة . وأما أن يكون سبب عدم تلك الهيئات من الأسباب المتجددة كتناسخ أو تجديد حركات سماوية ، والتناسخ باطل ، فيلزم أن يكون البري عن المادة مصكوكاً<sup>(٤)</sup> متأثراً عن

(١) من : ضرب .

(٢) مهملة النقط تماماً .

(٣) سكة : ضربه شديداً ، والمعنى هنا : أصابه دقهم .

الحركات الجسمانية من غير توسط مادة . الجواب من خطه : نجد للنفس التي لنا حالتين : صعوبة مساعدة للشهوة والغضب ، وسهولة مساعدة . ونجد أعمالاً من الأعمال تزيد في ذلك ، وأخرى تزيد في هذه . ولو كان إحداها للنفس بذاتها لزمته هي ، وانفتحت في كل نفس ، فإذا هي مكتسبة . وإنما اكتسابها بمزاولة أوهام البدن وأعماله وأفعاله ، وإلى هذا القدر يعلم من طريق الإن . وأما الظن بأن بطلانها يكون بسبب البدن كأن حدوثها بسببه فظاهره غير ملائم للوجود ، فإن شيئاً واحداً لا يكون سبباً لحدوث شيء ، وبطلانه [١٩٧] معاً إلا على أحد وجهيه : أحدهما أن يكون وجوده سبباً للأول ، وفقدانه سبباً للآخر ، وبهذا الوجه ؛ فيجب أن يكون فقدان البدن سبباً للزوال . والآخر أن يكون هو سبباً للآخرين بمجالين مثل الماء إذا سخن سخن ، وإذا برد أبطل تلك السخونة وفعل البرد . وقد يجوز أن يكون البدن سبباً للأميرين من وجهين ، لكن ليس ذلك بواجب لأنك إذا حققت وجدت الفاعل للهيئة ليس هو البدن ، بل هو مقدّم الهيئة واردة من خارج ، فإن الهيئات الجيدة والرديئة تتبع الاستعدادات فتزد من خارج . وفي هذا كلام طويل ليس يخفى على من يبحث هذا البحث ؛ وهذه الهيئات قابلة للأشد والأضعف ، وهي مما يتكون قليلاً قليلاً ، وينبئ مع تكرار الأفعال ويضعف مع فقد الأفعال ، وليست مما يكون دفعة ولا بما يفقد دفعة ؛ ومن منميتها الفكر فيها ، وإثارة الشوق إليها ، وإن لم يكن فعل بدني حركي ؛ والفيض الإلهي فاسخ للعقود الرديئة غاسل للأوساخ الخبيثة طبعاً ، إلا أن يكون عائق من فقد الاستعداد أو الاستعداد للضد بمقاوم يفعل الضد . فإذا لم تكن المنميات المذكورة والمقاومات الحافظة للاستعداد الرديء الخبيث وجب الغسل وتبديل الإعداد ولم يجب الغسل بالكلية حتى لا يبقى أصلاً أثر . بل وجب الغسل للمبلغ من حيث هو مبلغ ، ثم يستمر به الانفسال قليلاً قليلاً ، فإن مثل هذا ما لكثرة والمبلغ أقل للتأثير من القلة أعنى انكسار الكثرة أسهل من الإزالة ، فكأن الضعف ههنا هو في جانب الزيادة ، أى أن يصير أضعف أسهل من أن لا يبقى قلة ، أى أن يبطل كونه كثيراً أسهل من أن لا يبقى قلة . ومثل هذا فإنما يبطله السبب قليلاً قليلاً ، وذلك زمانى ، ويستعين بالفرض بعقد المنميات التي لو كانت لعوقت تمويهاً تاماً أو غير تام . ثم مع ذلك فليس بمتنع عندي أن يستعين المفارق في ذلك بجسم من السواوية ، وبضرب من التخيل للأضداد ؛ كما أن الفكرة فيها وتشوقها قد كان من المنميات ،

كذلك أضعافها من التخيل قد يكون من المُحَقَّات . ثم يجوز أن يكون هناك مَعَاوِنٌ<sup>(١)</sup> خفية علينا من أمور روحانية أو قوى نفسية سماوية ، فإن أكثر أمور الآخرة خفيٌّ علينا . وبالجملة ، فإنه إنما لا يجب بطلانه دفعةً لأن المادة لا تكون مستعدةً أول الأمر لقبول تامٍّ لفعل التام ، بل للكسر . وكما قلت حدث استعداد آخر وقوى على الفاسل أكثر ، وكذلك على تدرج الانفعال إلى أن يفقد . وكل ما يقبل الأشد والأضعف فليس انفعاله في الاستحالة على هيئة واحدة سواء كان شديد المقاومة أو ضعيف المقاومة ، بل يكون ضرورة في زمان ربما أسرع وربما أبطأ — يُعَلِّمُ هذا من تأملِ أصول طبيعية في أمثال هذه المسألة .

(٣٦٦) مسألة : ما وجه الاستفزاز للوقى والترحم لهم ؛ وبالجملة استعداد الفيض الإلهي بالأدعية ؟ الجواب من خطه : لعل هذا من المعاون المحققة للهيئات بتأثير من أوهامنا يتعدى إما إلى تلك النفوس ، وإما إلى أمور خفية علينا تكون مَعَاوِنٌ .

(٣٦٧) جواب عن اعتراضات عليه في الشعور بأنفسنا : اعلم أن نفس الإنسان تشعر بذاتها بذاتها ، ونفس الحيوان الآخر يشعر بذاته بوجهه في آلة وهمه كما يشعر بأشياء أخرى بحسّه ووجهه في آلاتها ؛ والشئ الذي يدرك المعنى الذي لا يحس من حيث له علاقة بالحسوس هو الوهم في الحيوانات [٩٧ب] وهو الذي يدرك به النفس ذاته لا بذاته ولا في آله التي هي القلب ، بل في آلة الوهم بالوهم كما يدرك ، وبآله معاني آخر ، فتكون ذاته فيه مرتين : مرة في آلة ذاته ، ومرة في آلة وهمه . وهو مدرك من حيث هو في آلة الوهم ، فإذن ليس شئ مما ليس له ذاته بمدرك لذاته بذاته ، ولأنفس الحيوان . بل ربما أدرك ذاته غيره في غير موضعه . وكان ذلك الغير قوة له ، قد قلت واسترخت . وبقى ههنا بحث آخر : لم صار بعض قوى الأجسام يدرك ما يحصل في موضوعه من الهيئات عن غيره كالوهم ، وبعضه لا يدرك ؟

(٣٦٨) على أي وجه تستكمل النفس بالبدن والحواس استكمالاً ، حتى تستعد لقبول الكمال من العقل الفعال ؟ أعنى : كيف تصير بمطالعة الحسوسات مهياًة لقبول قبض من فوق ؟ وبالجملة : كيف يصح أن يستكمل ويشرف بما هو أحسن منه ؟ فإن كونه مستعداً حالة شريفة صارت النفس بها أشرف منها وهي غير مستعدة . الجواب من خطه : هذه المعاني يصعب علينا اعتبارها ببرهانٍ لم يسبب قصور أفهامنا ، ليس بسبب الأمر في نفسه . وإنما

(١) جمع نموان : الحسن العونة .

نصير إلى إثبات الأحكام فيها من جهة الوجود وطريق الإين . وحينئذ تتأمل أيضاً المقدمات الداعية إلى القول بنقائضها ففسخها . وقد وجدنا الاعتبار الحسى مبدأ الأحكام عقلية . فإما أن يكون من شأن وجود ماهيات ما في الحس مخلوطة أن يفعل في العقل تلك الماهيات مقشرة ، وإما أن يعد لقبول تلك الماهيات مقشرة من مبادئ آخر . وكذلك الحال في الهيئات التي تحصل للنفس من مزاوله أفعال بدنية والفكر على وجه الرغبة فيها . وتفصيل الأمر في أن الحق : أي الاثنين ؟ — هو صعبٌ وليس مما لا يتوصل إليه بطلب الفكر . فإما أن الأخص كيف يفعل في الأشرف فكما تفعل الصورة المادية في الحس ، والصورة الحسية في الخيال ، وكما تذهل الشهوة عن الغضب وكما يذهل الحس عن العقل . وليس يتعلق الفعل والانفعال بتمايز الفعل عن المنفعل بشرفه ؛ ولو كان كذلك لما فعل السم في الحيوان ، بل يتعلق بقوى الفعل والانفعال . وأما أن الشئ أشرف جوهرها من حيث اعتبار آخر فلا مدخل له في الفعل والانفعال . وكثير من الأمور الشريفة مبادؤها وأسبابها أمور خسية . تأمل الحال في الكائنات ! وهذا الضرب من الكلام البني على الشرف والضعف إما خاطي وإما جدلي إن كان أقوى . ولعل النفس من حيث هي مستعدةً أحسن من غيرها من حيث تلك بالفعل . وليس يبعد أن يكون الشئ في جوهره أشرف من غيره ، ثم يكون بحال من أحواله أحسن سواء كان لازماً أو لاحقاً عرضياً . وبالجملة ، فإن الشئ من حيث هو مستعد ، إنما يشرف بما هو مستعد لأمر أحسن وبعلمته باستعداده . وأما بمقايسته إلى شئ بالفعل فلهذا يكون أحسن منه من حيث لذلك كما له بالقوة ، ولهذا كاله بالقوة ، وإن كان الكمالان والنسبة إليهما بالعكس .

(٣٦٩) مسألة في المقولات وأنها لا تحل الأجسام ، وجواب المُتَشَكِّك تشكك عليه فقال : إن كان يجوز أن تحل الأعراض الأجسام وهي بسيطة : فلم يجوز أن تحلها المقولات وهي بسيطة ؟ الجواب : إن الأجسام لا تحلها الصور والأعراض من حيث هي واحدة وبسيطة ، لا المقولات [١٩٨] ولا غير المقولات . ثم المقولات قد تعقل من حيث هي بسيطة وواحدة . وما يحل الأجسام من الصور والأعراض لا تحلها من حيث هي بسيطة وواحدة . وإنما تشكك في أنه حسب أنه سلم له أن صوراً غير منقسمة تحل الأجسام من حيث هي غير منقسمة . وهذا لا يكون ولا يمكن . وأيضاً ، فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يُعنى بها أنها



في وجودها لا تنقسم ، بل شيء آخر . وظنه أيضاً أن ههنا صوراً بسيطة بمعنى أنها لا تنقسم ثم يمرض لها الانقسام ظن غير مُحَصَّل . وظنه أن هذا الخلف يلزم في الصور والأعراض : فإنها تنقسم بالعرض ، ولا تنقسم بذاتها — غير واقع ، لأن المنع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض ؛ فإنه يقول : المقول يحصل في موضوعه من حيث هو واحد من حيث لا ينقسم لوحداثيته ؛ ولا شيء من الأشياء التي تعرض للأقسام أو يحصل لها كيف كان يحصل لها من حيث لا يقبل القسمة ، بل لو كان مثلاً شيء لا يقبل القسمة في نفسه يمرض لجسم صار ينقسم بسببه . فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم . والمقول من حيث هو واحد ، مقول هو من حيث لا ينقسم . فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو مقول . ويجب أن تعلم أن جزء صور الجسم وعرضه شرط في تلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسامين الواحد منهما بالفعل كثير غير متناه بالقوة . وهذه الأحوال غير ملائمة للمقولات . والذي كان ذكر التشكك أن الأمر في المقول كان خلفاً ، ففي الصور والأعراض هو أيضاً خلف ، فليس كذلك . فإنها كلها تنقسم وأجزاؤها تقوم شخصياتها ، وليس شيء منها بسيطاً وحادياً<sup>(١)</sup> ، إنما هو بسيط بوجه آخر . ومثال في هذا المعنى أيضاً : الصور المعقولة إنما هي معقولة لما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فاقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل ، فإذا عقلت كذلك ، عقلت الفرق لا محالة بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد . فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون لما هو فيه وكان ذلك داخلاً في المقول أى في ماهيته من حيث هو مقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يجعل الصورة معقولة ، أعنى اختلاف الشكل والقدر والعدد ، وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ؛ فإن لم يكن داخلاً فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أى بين الكل وبين الجزء وبين جزء . ونقول بعبارة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ، وكونها مختلفة في المقول هو أن يكون لها في ذاتها وفي عقلته اختلاف ، وكونها ممكنة فيها الغيرية هو كونها ممكنة أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود . وكونها ممكنة أن تنقسم في المقول هو كونها ممكنة أن تتغير في المقول بحسب جزء جزء وكليةما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب

الشكل والقدر والعدد فليس أن تتعقل في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد ؛ لكن للصور أن تتعقل من جهة أخرى . فإن كانت تتعقل من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتغير والاختلاف ، لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فإذن كل صورة معقولة لا اختلاف فيها [ب ٩٨] في المعنى قد تقبل اختلافاً في المعنى ، وتنقسم إلى غير متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى ، ليس في القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٣٧٠) مسألة في إثبات النفس على الطريقة التي تشككك عليه فيها من الشعور بالذات عند الفرض الذي فرضه وشرحه في كتاب « الشفاء » . قال : الحصل يلزمه أن يتمتع ذاته وشعوره الآن بذاته ، فيتأمل أن شعوره بأنه هو وأن له أعضاء وأفعالاً منسوبة إليه هو شعور بهويته من طريق الحس ، أو من طريق الاستدلال . والذي يقع له أنه هو : أهو جلته هذه أو شيء غير تلك الجملة ؟ وكيف يكون الشعور به الذي هو ذاته الجملة ، وكثير ممن يشعر بوجود آنيته لا يشعر بالجملة ، ولولا التشریح للمُعْرِفِ قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا تابع . وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بآنيته . وأيضاً فإن الشعور به يبقى مشعوراً به حيناً يفصل مثلاً شيء من الجملة انفصلاً لا يحس به ، كما يسقط عضو من مجذوم خدر . ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجملة تسميت ويشعر بذاته أنها ذاته كما كانت لم تتغير . وأما الشيء من الجملة غير الجملة فإما أن يكون عضواً باطنياً أو يكون عضواً ظاهراً . والأعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشيء منها . والآنية مشعور بها قبل التشریح ، وما يشعر به غير ما لم يشعر به ، وانمضو الظاهر قد يعدم ويقبل ، والآنية المشعور بها واحدة في كونها مشعوراً بها وحدة شخصية . ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات إنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذي هو الذات المشعور ، والأعضاء الباطنة السليمة لا تتحس ، وإن تلاقى ؛ ولا النفس السليمة فإن النفس السليمة المطلقة السلامة هو الذي لا يحس بحركة الأعضاء فيه . وكيف يمكن أن يقال إنه باستدلال من الأفعال ؟ وذلك لأن الفعل إذا أخذ مطلقاً دل على فاعل مطابق غير معين ، وإذا أخذ مقيداً بالتشخيص مثل فَعَلِي وفعلك ، يكون للنسب إليه جزءاً من مفهوم الفعل المقيد ، والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل ، وعلى أنك تعلم من نفسك أن هذا الشعور لم تكسبه من طريق الاستدلال من فعلك ولا من طريق الاستدلال من حالك إذا كان اعتبارك سديداً .

(٣٧١) سُئِلَ : بأى قوة نشعر بذواتنا الجزئية ؟ فإن النفس إدراكها للمعاني : إما بالقوة العقلية ، والشعور بالذات الجزئى ليس هو يعقل ؛ أو بالقوة الوهمية ، والقوة الوهمية تدرك معاني مقترنة بتخيلات . وقد بين أنى أشعر بذاتى وإن لم أشعر بأعضائى ، ولم أتخيل جسمى . فأجاب : قد بان أن المعنى الكلى لا يدرك بحس ، وبأن أن المعنى الشخصى الذى تشخصه بالأعراض الهيولانية نحو القدر الحدود والوضع الحدود لا يدرك بغير جسم ، ولم يبين أن الجزئى أصلاً لا يدرك بغير جسم ، ولا أن الجزئى لا يقبل في حكم الكلى ، بل الجزئى إذا كان تشخصه ليس بقدر ووضع وما يشاكلهما فلا مانع عن أن يشعر به — أظنه العقل . ولم يبين استحالة هذا في موضع ، ولا بأس بأن يكون سبب ذلك الشخص هيوولى وأمر هيوولانى بوجه ما إذا لم تكن الهيئة اللازمة المشخصة نفسها هيوولانية ، بل كانت من الهيئات التى تخص ما ليس بحس بتشخصه ، وإنما لا يدرك العقل أو النفس العاقلة جزئياً مشخصاً بهيئات مقدرة هيوولانية . وأما ما خلا ذلك فقد يدرك ويدرك هذا أيضاً إذا قشره عن الأمور المخصصة ، أو أضاف إليه [١٩٩] الأمور المخصصة مأخوذة كلية ؛ والأمور المتجردة إما شخصيات نوع تتميز بخواص وتدرك ذواتها كما هي ، وإما أفراد ليس ينقسم نوعها بمخصصات بل النوع في ذات واحدة ليس يحتاج إلى أن يتميز إلا بالتنوع ، فهذه تدرك أيضاً ذواتها بنوعيتها . ثم ههنا نظر : في أنها هل تدرك الصنف الأول بشخصيتها ؟

(٣٧٢) سُئِلَ : كيف أعقل ذاتى ، والمعقول هو المعنى الكلى القائم ؛ وأنا إذا عقلت ذاتى فقد تجردت ، وحينئذ أكون قائماً بمحدى مقام الكلى ، وكل قائم بمحدى مقام الكلى فإنه مجرد لا يتخالطه قوة الانفعال ؛ فكيف يدخل حينئذ على ذاتى ما يمنعه التجرد الذى له ؟ فأجاب : إن لم يُسَمَّ هذا الشعور بالذات عقلاً ، بل خص اسمُ العقل بما كان من الشعور للكلى المجرد ، كان للقاتل أن يقول : إن شعورى بذاتى غير عقل وإنى لست أعقل ذاتى . وإن سُمى كل إدراك من تجرد القوام عقلاً ، لم يُسَمَّ أن كل معقول لكل شيء معنى كلى قائمٌ بمحدى ، بل لعله إن سُمَّ قائماً يُسَمَّ في المقولات الخارجة . على أن حق هذا أن لا يُسَمَّ مطلقاً . فليس كل شيء له حد ، وليس كل معقول إنما هو متصور بسيط ، بل قد يعقل الشيء بأحواله فيُدرك حدّه مخلوطاً بموارضه . وكذلك إذا عقلت ذاتى عقلتُ حدّاً مقرونّاً به عارض لازم . على أن الواجب أن قولنا أن المعقول هو الكلى أى من الأمور المختلطة المشتركة فيها ، وإنما

المعقول على الإطلاق الذى يع كل شيء ما هيته مجردة أو مقرونة بما يعقل معه ؛ ثم يعرض في بعض الأشياء أن تكون تلك الماهية كلية مشتركة فيها بقوة أو فصل ، وبعضها لا يكون كذلك .

(٣٧٣) لعل العقل الذى يدرك المقولات ليس يعنى به مجرد الشعور المجمل بالذات ، بل بعد ذلك . فليُفَكَّرَ فيه .

(٣٧٤) سُئِلَ : هل تشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها ؟ وما البرهان عليه إن كان كذلك ؟ فأجاب : يحتاج أن يُفَكَّرَ في هذا . ولعلها تشعر بذواتها بالذات أولم هناك شعوراً بأمر مشترك من الأطلال ، أو لعلها لا تشعر إلا بما يحس ويتخيل ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة . يجب أن يفكر هذا .

(٣٧٥) سُئِلَ : لى شعور بأنى أبصرت ، أعنى هذا الإبصار الجزئى ، ولا شك أن للحيوانات الأخر هذا الشعور إن كانت تشعر بذواتها . فبأى قوة أدرك هذا المعنى ؛ وكيف الحال فيه ؟ فأجاب : لعل بينى وبين إبصارى آلة جسمية بارزة ، وبين إبصارى لإبصارى آلة جسمية باطنة ؛ ولعل بين إدراكى لذاتى وبين إبصارى غيرى أو بين إبصارى لإبصارى غيرى فرقا . ويجوز أن يتوسط بينى وبين إبصارى غيرى وبين إبصارى لإبصارى أيضاً لغيرى الذى هو غيرى متوسط ، ولا يجوز أن يكون بين ذاتى وبين إدراكى لذاتى متوسط . ثم ههنا كلام طويل نسأل الله أن يوفقنا لقضائه على وجهه بكأله ؛ فما من توفيق إلا بالله جلت عظمتة .

(٣٧٦) سُئِلَ في بعض المواضع أن ما يعقل غيره فيجب أن يعقل ذاته ، ولم يبرهن عليه . فأجاب : إذا كان يعقل أنه عقل غيره ؛ والمقدم واجب .

(٣٧٧) سُئِلَ : قيل إن الصورة الكلية القائمة بمجدها إذا حصلت لشيء آخر صار ذلك الشيء بها عقلاً ، والشيء إنما يصير عقلاً بأن يتجرد غاية التجرد ؛ وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرد ؟ فإن قوله يصير به الشيء عقلاً معناه : يصير به الشيء مجرداً . فأجاب : معنى [٩٩ب] « صار » ليس أنه صار حينئذ ، بل معناه أنه دل على كونه كذلك . وهذه كلمة تستعمل مجازاً .

(٣٧٨) سُئِلَ عن البرهان على أن العقول التى لم تهذب ولم تكمل لا تدرك المقولات

بعد المفارقة . فقال : لأنها لو لم تَحْتَجِجْ إلى العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير الاعتبار . ولا شك أن العقل بالملكة مهيبٌ للعقل بالفعل وأن بعض العقل بالفعل أيضاً يحتاج إلى زيادة على الملكة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ، ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات . (٣٧٩)

سُئِلَ عن البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة — فقال : إن العقل بالفعل اتصال النفس من جهة قوتها العاقلة بالمبدأ الفارق الذي لك أن تسميه العقل الفعال . فإذا حصل استعداد كامل وكان الفعل غير محجوب بذاته وكان بعض ما يشغل عن جهة الفاعل قد زال — وجب الإعطاء والقبول .

(٣٨٠) تُشَكِّكُ عليه بأن النائم لا يشعر بذاته ، فقال : النائم يتصرف في خيالاته كما كان في اليقظة يتصرف في محسوساته ؛ وكثيراً ما يتصرف في أمور عقلية فكرية كما في اليقظة . وفي حال تصرفه ذلك يشعر بأنه هو ذلك المتصرف كما هو حال اليقظة ، فإن انتبه وذكر تصرفاته ذكر شعوره بذاته ، وإن انتبه ولم يذكر ذلك لم يذكر شعوره بذاته ولم يكن ذلك دليلاً على أنه لم يكن شاعراً بذاته . فإن ذكر الشعور بالذات غير الشعور بالذات ، بل الشعور بالشعور بالذات غير الشعور بالذات ، واليقظة أيضاً قد لا يذكر شعوره بذاته إذا لم ينحفظ في ذكر مزاولات كانت له لم يفغل فيها عن ذاته .

(٣٨١) تُشَكِّكُ عليه بأننا ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم ، لم نشعر بذواتنا . فقال : قد سلف أن لنا نشعر هيئة أعضائنا البارزة ونشعر أننا نحن ، وإن تغيرت هيئة أعضائنا الشخصية في اليقظة حقيقةً وفي النوم مجازاً ، فليس المشعور به الواحد الغير المتبدل هيئة الأعضاء . ولا يجوز أيضاً أن يكون أمراً كلياً ينحفظ مع كل تبدل انحفاظ الكلي ، لأن المشعور به جزئى . ولا يجوز أن يكون أمراً شخصياً ينحفظ مع التبدلات انحفاظ الجزئى المقارن للتبدلات من شيء من أعضائنا — قد يُبَيِّنُ ذلك ، فهو إذن شيء آخر . وأيضاً فهبُّ أنا لا نشعر بذاتنا ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم : هل تدل هذه القضية إلا على المقارنة بين الشعور وبين التخيل ؟ ولا مانع من أن يكون شعور شيء يقترن به تخيل شيء<sup>(١)</sup> ، وليس في ذلك ما ينقض المذهب أو المقدمة ، فإنه ليس كل ما لا يكون الشيء ما لم يكن هو هو الشيء .

(١) : من يعنى .

(٣٨٢) مسألة : سُئِلَ عما ذكر في مواضع من أنه محال أن تفيد الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة . الجواب : إنما هو محال لأن الوجود معنى يقع على الأشياء بتقدم وتأخر . وبعض الوجود حظه من الوجود أكد مثل الجوهر والقائم بنفسه ، وبعض المعانى وجوده في الدرجة المتأخرة ؛ وكل ما هو علة بالذات فإن حظه من الوجود إما مساوٍ لحظ المستفيد منه إن أمكنه ذلك ، وإما أسبق منه وأوكد . فما ليس له من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز أن يكون غيره ينال منه حظ القوام بنفسه ، لأن الممولل يجب أن لا يكون أكد وجوداً [١١٠٠] من العلة ، وأيضاً فإن الصور الجسمانية تفعل بتوسط المادة ، وذلك يتم بوضع . ومعناه أن الصورة إذا كانت قائمة بالمادة ، كان مصدر الأفعال عنها قوامها ونحو وجودها ، وكانت المادة تخصص أفعالها بأن يكون لها مبدأ توسط ، وإلا لكانت القوة يصدر فعلها عن ذاتها من غير مشاركة المادة ؛ فكان فعلها أتم في الوجود من ذاتها ؛ فيجب أن تكون أفعال القوى المادية مخصصة بما لها من كونها مادية ، فتكون تفعل فيما ملاتها إليها نسبة ما ، ولا تفعل فيما ليس ملاتها إليها نسبة . ولذلك لا تفعل في البعيد جداً وفي المستور وفي الذى ليس في وضع ما خاص . وأما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في تخصص أفعال القوى الجسمانية بنسب حقا ، لكان لقالب أن يقلب فيقول : وغير الجسم لا نسبة له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم . فجوابه : إن الشيء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة . وإنما يكون بتوسط المادة مما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل . والشيء الذى ليس بجسم إذا فعل في الجسم فليس لانسبة له إلى الجسم ، بل له نسبة ما إلى الجسم ، إلا أنها ليست تختلف . فلذلك إذا حصلت المستعدات لم يفترق إلى شيء غير النسبة التي بين غير الجسم وبين المستعدات ؛ فلذلك تشابه الانفعالات . وأما الشيء الذى صار قوامه معاقاً بالموضوع ، ومصدر فعله معاق بما به قوامه من الموضوع . فليس يكفى وجوده ووجود المستعد كيف كان ، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه فيها توسط . وذلك التوسط غير متشابه ، فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأخر غير متشابهة ، وتوسط الموضوع بين القوة التي فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابهة — ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس إلى كل جسم مستعد ، ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبعد . وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له التوسط الخاص

بالموضوع محال، فإن توسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له أصلاً لازمة معنى له على وجود القوة، وإن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئاً أصلاً إن رفعا لوازم الوضع، فتكون حينئذ القوة؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعل بلا توسط الموضوع، فليس الخروج إلى أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقاً حتى يمكن أن يقال في جانب الفاعل الروحاني ما قال، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه. وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا وضع له وإن وجدت نسباً أخرى، وإذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال. وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حاله، حتى يفعل به، حتى إن لم يكن ذلك التخصيص لم يتم الفعل والانفعال، بل يكفي وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المستدمات. وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع، وذلك لا يتم فيما بينه وبين ما لا وضع له. وبعبارة أخرى: مصدر فعل القوة الجسمانية قوامها ووجودها؛ وقوامها ووجودها بالموضوع؛ فمصدر فعلها يكون بالموضوع وحيث الموضوع. وفي الشيء الذي له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التي تكون للموضوع من حيث هو جسم أو جسماني، وبالجملة من حيث هو ذو وضع، فلا بد من توسط الموضوع [١٠٠ب]، — لا على أن يفعل، بل على أنه يفعل به. والأشياء البريئة عن المادة لا تكون في الموضوع موصلاً للتأثير إليها متوسطاً في التأثير، بل إن قصد إليها فعل فمن القوة لا من حيث هي ذات وضع ومن حيث لها موضوع. وقد مُنِعَ هذا. وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة في ذوات الوضع فإما هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً في المستدمات ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض فعلها حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها. فإن قال قائل: فالأجسام تحتاج في انفعالها إلى توسط من موادها فهو غلط، لأن المادة هي المنفصلة نفسها، لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره؛ وهناك لم تكن هي الفاعلة بل المتوسطة؛ والشيء الذي فيه قوام الفاعل، فالشيء الذي إنما يفعل الفاعل وهو فيه يفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية.

(٣٨٣) سئل: كيف تؤثر النفس في البدن والنفس لا وضع لها، وقد بين في مواضع أن ماله وضع لا يؤثر فيها لا وضع له؟ فأجاب: ما بين كذا، بل بين أن ما ليس له وضع لا علاقة له مع ذي وضع؛ فإن قيل في موضع ما ليس له وضع واقتصر على هذا القدر فقد عُني به ما هو مجرد بذاته وعلاقته في وجوده أو حدوثه.

(٣٨٤) فصل من خطه: إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج ففعلت بلا مزاج، ولفعلت صورة النار ما تفعله صورة الماء، وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات الكيفيات فعلا هو كسر إفراطات أفعالها. وليس شيء من كسر إفراط أفعال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب؛ وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات. والآلات أيضاً معلولة للمزاج، — نقل الكلام إلى الآلات. ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم لتحرك إلى جهة واحدة. فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد.

(٣٨٥) من خطه: بذور المحرك إما أن تحرك بقوة ترسلها إلى المتحرك تكون هي الحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصعد بأن يسخن، وأما باللازمة كما يعتقد في المدفوع المضاحب، وأما الأعلى أحد الوجهين. المحرك الذي يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب. المحرك يختلف فعله: إما لأنه كثير غير واحد، فيقوى الواحد منه على تحريك قدر من صنف واحد دون قدر، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع، وإما لأن المنفعل المتحرك يختلف فيختلف انفعاله عن الواحد، وإما لأن الغرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف للمحرك واحد. المنفعل يختلف إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر، وتارة أقل، أو معلوماً أو بحسب كيفية بأن يكون مثلاً تارة أزم لوضعه، وتارة أبر منه: أو يكون مثلاً تارة أنفذ في المسلك، وتارة أعصى.

(٣٨٦) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك فيه مقداراً بحسب الحاجة فيحرك منه مقداراً دون مقدار، كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البحران من الدم مقداراً دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي؛ وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك، وبقدر ما يمكن أن يتحرك.

(٣٨٧) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميلٌ بسببه إلى جهة [١٠١] ما ليس يحدث لما لم يشتد مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل إلى ما فوق، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميلٌ ما إلى فوق. والأول لا يعزى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الميل بالفعل.

(٣٨٨) ما لم يختلف الميل بالفعل لم يختلف في الانفعال عن القاسم، فإن القدر من

الماء المُسَخَّن الذي لم يبلغ أن يحدث له ميلٌ بالفصل إلى فوق يُحتمل من القاسر ما يحتمله قدرٌ مثله باردٌ .

(٣٨٩) قد يقع اختلاف في الاستعدادات غير محسوس التفاوت فيجب أن تكون كالاتها غير محسوسة التفاوت .

(٣٩٠) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة .

(٣٩١) إذا تحركت أشياء إلى نسبة ما ثم اختلفت في عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للعروضات المتحركة .

(٣٩٢) إذا كان الحرك واحدًا والمادة غير مختلفة والفرض واحدٌ ، لم يختلف ما إليه تنتهي الحركة .

(٣٩٣) إذا كان الغرض واحدًا والمادة مختلفة اختلافًا متباعدًا ، وليس استعمالها مقداراً بحسب الحاجة بل بحسب الانفعال ، كان الذي إليه الحركة مختلفًا اختلافًا متباعدًا .

(٣٩٤) في هذا بعينه : إن كان الاختلاف ليس متباعدًا أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعدًا .

(٣٩٥) وإذا لم يكن الاختلاف متباعدًا والمسألة بحالها ، لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفًا اختلافًا متباعدًا ، وبالعكس .

(٣٩٦) تتكوّن جزئيات الحيوان والنبات إما أن يكون من مواد لها يجتمع الاختلاف فيها إما مطلقاً وإما بحسب تمكن الاستعمال الموجه نحو الغرض ، أو يكون من مختلف ؛ وكل

ذلك إما أن يكون الحرك واحدًا أو مختلفًا .

(٣٩٧) إن كان الحرك واحدًا فيها والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون المنفعلات حين يكمل فيها الغرض إلا شباهاً في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ، أو أشباهاً

في النسبة دون السكم إن كان هناك عَوَزٌ في المادة واختلاف في السكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة . إن كان الحرك فيها واحدًا والمادة متباعدة الاختلاف وجب أن يكون ما ينتهي

إليه التحريك متباعد الاختلاف ليس يحفظ النسبة .

(٣٩٨) إن لم يكن ما ينتهي إليه التحرك فيها متباعد الاختلاف والمادة متباعدة

الاختلاف ، فالحرك غير واحد بل مختلف في القوة والتمكن .

(٣٩٩) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن أو الفصل .

ولو كان من جميع مادة البدن فإما أن يكون على تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثاني لكان

تنجذب المواد كلها فيرق البدن المتكون منه ، فإذن هو بحسب التقدير . وأيضاً لو كان من الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كفاية للحياة ليرق البدن . فإذن هو من الفصل .

(٤٠٠) الفصول متباعدة الاختلاف والكائنات من الجزئيات غير متباعدة الاختلاف ، فإذن ليس الفعل والانفعال بحسب الوجوب ، بل بحسب التقدير .

(٤٠١) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف وإن لم يكن متباعدًا ، فوجب أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ؛ فإنه إن كان الفاعل أقرب واحداً

والتمكن من التقدير واقعا لم يقع اختلاف أصلاً كما علم .

(٤٠٢) الفاعل الواحد إذا كان [١٠١ب] سبباً لهذه فإما أن يكون بإرسال قوة ، وإما أن لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يجر أن

يقع اختلاف أصلاً أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(٤٠٣) الأمور الخارجة النَّائِيَّة لا تختص بمنفعل دون منفعل والحرك لمزاج الحيوان مختص ؛ فليس هو إذن من المفارقات للموضوع والمباينة لها ؛ فهو إذن قوة فيها .

(٤٠٤) سئل : ما المانع من أن يكون ما نشعر به من ذواتنا المزاج الخاص بكل شخص ؟ الجواب : لأنه صح أن النفس ليس بمزاج ، وأنا لا نحس ذواتنا كيفية .

(٤٠٥) سئل : ما البرهان على أن الذي يبصر ويسمع ويتوهم ويتخيل ويفكر ليس هو المزاج ؟ ولم يجب أن يكون جامع أخلاط الحيوان هو النفس ؟ الجواب : لأن كل واحد

من هذه تثبت واحداً بعينه ، والمزاج يتبدل ، ولو لم تثبت التخيل واحداً بعينه لكان التخيل القديم يبطل ، فيحتاج إلى استئناف اكتساب بالحس . وليس لقائل أن يقول : المزاج لا يتبدل إلا شيئاً قريباً ، فإنه إن تبدل قليلاً وأقل قليل فليس هو عين الأول . لكنه يجوز أن يفعل

في إعداد المادة لحفظ الصورة أو صلوحها للصورة الواحدة فعل الأول ، لأن الأشياء المتباعد

قد تشترك في فعل واحد ؛ فكيف المتقاربة !

(٤٠٦) سئل : هل يجب أن يكون لكل عضو على مزاج خاص كالدماع والقلب والعين ، جامع خاص لأخلاقه ، أم يكفي للجمع جامعاً أو حافظ واحد ؟ الجواب : لكل عضو مزاج وقوة حافظة خاصة تنبثق عن القوة التي كانت في المبدأ المشترك ؟ فخر كنهه إلى الانفصال .  
(٤٠٧) سئل : ما البرهان على أنه ليس بين النفس وبين ذاتها آلة ؟ الجواب : لأن هذه الآلة إما أن تكون الفاعلة القريبة وليست هي المدركة القريبة ، أو تكون الموصلة ؛ وإنما توصل إلى الفارق .

(٤٠٨) سئل : قيل إن الوجود من حيث هو عام إما أن يكون معلولاً — فما قولك في وجود الحق الأول ؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول . ثم قيل في جوابه : إن حقيقة الأول هي الواجبة ، والوجود العام من لوازمها ، فلا تكون إذن حقيقته مشتركاً فيها ؛ والكلام في الواجبية كالكلام في الوجود ، فإن الواجبية أيضاً يمكن أن يقال فيها ما قيل في الوجود .

الجواب : نقيض قوله : «إما أن يكون معلولاً» ، ليس : «وإما أن يكون غير معلول» ، بل : «وإما أن لا يكون معلولاً» . ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول ، لأن كل وجود ليس بمعلول كقولك : وإما أن لا يكون الحيوان ناطقاً بمقابلة هذا . ثم الوجود من حيث هو عام بالفعل معلول ، لأنه من حيث كذلك معقول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط ومسلوب عنه كل ما مفهومه شيء غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ؛ والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإنه لا مقوم له فيشترك فيه فيصير مركباً من مشترك وخاص .

(٤٠٩) سئل : لم يجب أن يكون تميز عدم الممكن عن الوجود بعلة ، وأن إمكان الشيء لذاته لا لعلته ؟ الجواب هو في حالي وجوده وعدمه ممكن : لا العدم يخرج إلى الامتناع ، ولا الوجود إلى الوجوب . ولو خرج بالعدم إلى الامتناع أو بالوجود إلى الوجوب لكان هو في كل حال له [١١٠٢] ضرورياً<sup>(١)</sup> . ولو خرج لوجوده إلى الوجوب وبطل الإمكان

لخرج لعدمه إلى الامتناع . وبطل الإمكان ، بل قوة الإمكان موجودة له في الحالين جميعاً .  
(٤١٠) سئل : الصور العقلية إن كان يتناع وجودها معاً فسواء كانت القوة العقلية مقترنة بالبدن أو كانت مفارقة ؛ وإن لم يتناع وجودها معاً يجب أن يوجد معاً في القوة العقلية قبل المفارقة . الجواب : الصور العقلية غير متانسة حتى الأضداد ، فليس السبب من جهة القابل ؛ فإن القابل يقبل معاً المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ؛ ولكن النفس منا تُشغل بشيء عن شيء ، ولا تخلو عن مجاذبة حسيٍّ أو تخيل أو شوق .

(٤١١) فهذه من كلامه : كل ما ندركه فإنه من حيث ندركه في الذهن تخفيته متمثلة في ذهنك ضرورة ، وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثيلها في الأعيان وبلحظة ذهنك فالمعلوم لا يدرك ؛ وإما أن يكون في ذهنك وهو الباقي ضرورة .

(٤١٢) سئل : لم صار المحسوس القوي يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ الجواب : وإنما يمنع ذلك لأحد شيئين أحدهما ضرر انفعالي يحدث في المادة كما يفعل الضوء القوي واللون القوي ؛ والآخر لأن كل متمثل يبقى زماناً تاماً ، فإن بقي بعد مفارقة المحسوس كان الضعيف في جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوي سواد أو حمرة أولون آخر ، ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين في قابل منقطع .

(٤١٣) سئل : ما الفرق بين اليقين والمشاهدة ؟ فإنه قال في وقت ما هذا معناه : إن اليقين هو أن يحضر الذهن المطلوب مع الحد الأوسط مع مزاحمة القوى الآخر ، وإن المشاهدة هو أن يحضر المطلوب الذهن مع زوال سائر الموانع حتى لا يمكن للقوى الآخر المزاحمة ، فما معنى هذا ؟ الجواب : اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والمشاهدة تمنع كل شيء عن المقابلة كما أن المبصر عندما يبصر لا يتنازع تخيل ولا شيء آخر ، واليقين من حيث هو يقين وإنما يكون بمثابة الحد الأوسط ، والمشاهدة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط فكأنه غير محتاج إليه .

(٤١٤) سئل : ما البرهان على أن التمثل هو استحضار صورة العقول في العقل ، والعقول الفعالة ليست هذه سبيلها ؟ وما المانع من أن تكون عقولنا أيضاً تلك سبيلها ؟ ولا ينتفع بالبرهان المذكور في «كتاب النفس» : أن القوة العقلية لا تدرك بألة جسمانية ؛ فإنه ما بان لنا بهذا البرهان أيضاً أن العقول الفعالة ليست بأجسام ولا ذوات أجسام . الجواب :

الصورة المفارقة لا يقال لها مُتَعَقِّلَةٌ إلا بإشتراك الاسم . إنما التعلل في الفرق الأخرى وهو الاستئناف . ثم لافرق بين الصورة المستحضرة والصورة اللازمة في أنها تستحيل فيما يستحيل فيه ؛ ولا يجوز أن تكون صورة عقلية في منقسم ؛ وهذا برهان أعم من المختص بأنفسنا دون العقل الفعال ليعلم أن البرهان هو على أن الصورة العقلية لا توجد في جسم : لا وجوداً مُتَشَاغِفاً ولا وجوداً لازماً ، لأن البرهان ليس يتعلق إلا بأنه لا يجوز وجوده في الجسم وفي المنقسم ، ليس على أنه يجوز حدوثه منه . لكننا إذا تكلمنا عن أنفسنا تكلمنا في وجود حدث لأن تعقلنا حادث ، فكان ذلك نظراً بالعرض لا بالذات .

(٤١٥) سئل : لم لا يجوز أن تكون نسبة المقولات إلى العقل كنسبة الوجود والوحدة وسائر اللوازم إلى الأجسام والموضوعات التي هي فيها وجود الأعراض في الموضوع [١٠٣ب] ، فلا يلزم في حلولها الأجسام ما ذكر في « كتاب النفس » ، لاسيما ونحن نعلم أن العقول الفعالة ليس تحلها المقولات بل بفعلها ، وتكاد أن تكون نسبة المقولات إليها كنسبة اللوازم إلى الأجسام . الجواب : هب أن نسبة المقولات إلى العقل أو النفس نسبة اللوازم ، أليست هي صور لا يجوز أن تقع فيها القسمة للذكورة ؟ وإذا كانت في الأجسام لازمة أو حادثة فإنها جائز أن تقع فيها تلك القسمة ، فالحلف ثابت ، قد قلنا إنه ليس يتعلق بالحدوث ، بل بالوجود . ثم لو كانت هذه الصور المعقولة لوازم لأنفسنا ، كانت موجودة فيها دائماً وذلك كونها متصورة ملحوظة ، — فما كنا نجعل ذلك .

(٤١٦) سئل : ما البرهان على أن العقول الفعالة ليست بأجسام ؟ فإن البرهان إنما قام على أن الشيء الذي يتفعل عن المقولات وتَحَلُّه المقولات ليس بجسم . فأما أن الشيء الذي يفعل المقولات ليس بجسم ، فما بان . الجواب : لم يعم البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد أي وجود كان . قد فرغ من هذا ؛ واجمل بدل : « يحل » ، « يوجد » ، وبرهن ذلك البرهان بعينه . فإما أن يكون حقا فيها ، أو باطلا فيها ، ليس لكونه حالا متبدلا تأثيراً في استمرار صحته ، ولا بكونه موجوداً لازماً تأثيراً في منع استمرار صحته .

(٤١٧) سئل : ما الذي يمنع أن يكون حمل الوجود العام على الوجود الأول وسائر الموجودات حمل الجنس ؟ وما الذي دعانا إلى أن نقول إن حمله عليها حمل اللازم ؟ وكيف حصل الممكن العام على الممكن الخاص ؟ الجواب : الموجود لا يدخل في المفهومات البتة

دخول مقوم أي جزء . فإن دخل في مفهوم شيء في مفهوم الأول فقط ، والجنس لا يدخل في ماهية واحدة فقط ، بل أمله في ماهيتين . والممكن العام لا بعيد أن يكون داخلًا في مفهوم الممكن الخاص إن جُيِّلَ مفهومُ الخاص هو أنه غير ضروري : أي في الوجود والعدم . وإن جعل كونه غير ضروري اسماً للخاص لا لماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص ، إن كانت له في نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب — كان الممكن العام من لوازمه ؛ إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضروري فيكون مفهومًا لا لحال الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لا مقومات إلا للسلوب . فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوم : ليس بمتنع ، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بمتنع ، وللممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضروري وإن كان يلزمه أنه غير ضروري ، — فيجب حينئذ أن ينظر : هل يدخل مفهوم العام في مفهوم الخاص ؟ وعندى أنه إن كان ، فسيدخل في الممكن الخاص . ثم لا يكون جنساً ، لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب فعله لا يقال عليه قول الداخلات في المفهوم ، بل قول اللوازم ، أو لعل الأمر بخلاف هذا ، وبقي إلى أن يحصل المفهومات التي ليست سلوباً مجردة لهذه ، ثم ذكر أنه لم يحصلها إلى هذه الغاية — إلى كلام يشبه هذا .

(٤١٨) فصل من كلامه بخطه : إذا وجد الشيء وقتاً لم يعدم ، واستمر موجوداً في وقت آخر ، وشوهد ذلك أو عُلِمَ — عُقِلَ أن الوجود واحد ، بل لم يمكن غير ذلك ، فإن هذا حد الواحد الزماني . وأما إذا عدم فليكن الوجود السابق ، وليكن المعاد الذي حدث بـ وليكن المحدث الجديد جـ ، وليكن بـ في الحدوث وفي الموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالف جـ إلا بالعدد مثلاً في الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز بـ عن جـ في استحقاق أن يكون آ منسوباً إليه دون جـ ؛ [١١٠٣] فإن نسبة آ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه ؛ فليس أن يجعل آ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبـ دون جـ لأنه هو كان لبـ دون جـ ، فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب في بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان لـ . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود — أمكن أن يقول بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه ، أخرى سواها يسلم له أنه شيء من حيث هو

ذاته بعينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد في الحال ، وإذا سُلم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يحصل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحد الحادتين مستحقاً لأن يكون قد كان له آء وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما مُعاداً<sup>(١)</sup> . وإذا كان المحمولان الاثنان يوجب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ، فإن استمر موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً ، وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقى له الاثنيبة الصرفة لا غير . والحال في الوجود المتكرر كالحال في الذات المعادة . ولم لا يكون الوجود نفسه مُعاداً فيكون الوقت أيضاً معاداً فيكون الحدوث أيضاً معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنين ، بل واحد بعينه مُعاداً ؟ ثم كيف يكون العود ولا اثنيبة ، وكيف تكون اثنيبة ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول ؟ ثم قول من يريد أن يهرب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل وليست بشيء ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحيل الإعادة ، وبعضها يحيل حتى لا يلزمه أن فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً ، وذلك خُلفٌ ، قول مُتفق يفضحه البحث المحصّل .

(٤١٩) سُئل البرهان على أن ما يعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته . الجواب : ذلك بالقوة القريبة أو الفعل والأشياء الواجبة الأحوال . فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن تكون فيها الأحوال وما يلزم الأحوال ويقوم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل يدخل في معقولة ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ؛ فهو قبله بالذات .

(٤٢٠) أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب فيه ما يصح بالفعل .

(٤٢١) سُئل : بأي قوة أشعر بأني أبصرتُ أو سمعتُ ؟ الجواب : بالنفس الحيوانية

أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر إلى المشترك إلى المصور إلى الوهم تصوراً بعد تصور متكرر .

(٤٢٢) سُئل : إننا نشعر بذواتنا ، فهل يكون ذلك بتعقل أو إدراك آخر ؟ وإنما يمكن أن نحقق أننا نقل إذ بينا أن لنا حقيقة ذواتنا ؛ فإن أمكن أن نبين أن لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل ، فما الحاجة إلى أن نقول إننا نقل ذواتنا وتتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا ؟ الجواب : ليس يتعلق [ب١٠٣] الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجة . ولو كانت خارجة لم تكن الأمور المعدومة تعقل ، بل من حيث هي فينا . وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير النهاية . إلا أنا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبيهاً لها بالمحسوسات على مجرى العادة ؛ وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(٤٢٣) سُئل : أحسب أننا نقل ذواتنا ولم يبين بعد أنه هل يجوز أن يعقل بآلة جسمية أم لا ، فلم لا يجوز أن تحصل القوى العاقلة في القوى الوهمية فنشعر القوى الوهمية بها ، كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية فلا تكون ذات القوة العقلية هي حاصلة لذاتها بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ليست هي حاصلة لذاتها بل مثلاً للقوة العاقلة ؟ الجواب : فينا أولنا وأنحن قوة ندرك بها المعاني الكلية وما يجري مجراها ، وأخرى بها ندرك الجزئيات . والكلية من القوة التي بها يدرك الكلية يدرك بما يدرك به الكلية ، وذلك سمّه ما شئت ؛ لسكنا نسميه القوة العقلية .

(٤٢٤) لا يتخلو إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلي . وقد عرف ما يوجب الإدراك العقلي . وأما الشعور فأنتم إنما تشعر بهويتك ؛ لست إنما تشعر بشيء من فواك حتى يكون هي الشعور بها حينئذ لا تكون شعرت بذاتك ، بل بشيء من ذاتك ؛ ولو شعرت ذاتك لا بذاتك بل بقوة حس أو تخيل لم يكن الشعور بها هو الشاعر ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، وأنت الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك وقائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ، فلا يكون لغيرها . وإن كانت تلك القوة قائمة بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك الجسم



بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ، فلا يكون هناك شعورٌ بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك برجلك ، وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم لأن ماهية القوة والنفس معا لغيرها وهو ذلك الجسم . وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك فليسا يفترقان .

(٤٢٥) سئل : ما يُدْرِينَا أن شعورنا بذاتنا هو تمقلنا لها ؟ فمضى هو إدراك آخر لا يقتضى ذلك الإدراك أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ، بل هو أثر على لونها ما حصل لنا من ذاتنا ، فلا يكون ذلك الأثر هو بينه حقيقة الذات ، فلا يمتنع أن تكون لنا حقيقة وجود يحصل منها لنا أثر فنشعر بذلك الأثر ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ، فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين ؟ الجواب : من لا يتصور حقيقة ماهيته فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : يحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر - لا يخلو إما أن نجعل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئاً يتبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول [١٠٤] الأثر ؛ فقوله : « فنشعر بذلك الأثر » لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مرادف . وإن كان الشعور شيئاً يتبعه هنالك يكون حصول معنى ماهية الشيء أو غيره . فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج في أن تجعل لها ماهية الذات إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات فتكون لم تكن ماهية الذات فحصلها الأثر ، فليست متأثرة ، بل متكونة . وإن كان ماهية الذات تحصل ثانياً بحال أخرى من التجريد أو تزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة تنضاف إليها فيكون العقول هو ذلك الذي بحال أخرى . وكلامنا في نفس الماهية وجوهرها الثابت في الحالين <sup>(١)</sup> .

(٤٢٦) سئل : إذا عقلت النفس أو الإنسانية ، فهل يحصل في الجزء العاقل مني غير ذاتي ؟ وإذا عقلت إنسانية زيد أو نفس زيد ، فهل العقول من النفس والإنسانية غير ذاتي مع اللازم المقترب بإنسانية زيد ، أو يحصل في ذاتي إنسانية أخرى مع عوارض أخرى ؟ الجواب : إذا عقلت النفس أو الإنسانية مطلقاً مجرداً فقد عقلت جزء ذاتك ، وإذا عقلت إنسانية

(١) هنا يتكرر ما ورد من قبل تحت الأرقام من ١٤٦ إلى ١٦٧ .

زيد تكون قد أضفت إلى جزء ذاتك شيئاً آخر قرنته به فلحظت جزء ذاتك وجزء ذات أخرى ، ولا تتكرر فيك الإنسانية مرتين بالموضوع بل بالاعتبار .

(٤٢٧) سئل : هل نشعر بعد المفارقة بذواتنا المتخصصة كما نشعر بها الآن ، أو نشعر بذواتنا مطلقة لا متخصصة كما نقل الآن مثلاً معنى النفس ومعنى الإنسان ؟ الجواب : نشعر بها بالهيات التي بها تشخصت التشخص اللازم . فأما هل أمكنه أن يشعر بالهئية مجردة ، أو لا يشعر بها إلا مخلوطة بالمعنى العام — فهذه مسألة أخرى .

(٤٢٨) مسألة في المزاج : قال المشكك : لعل المزاج واسطة وقوة للنفس بها تفعل أفعالها . جوابه : يجب أن تعلم أن المزاج معين ، إلا أنه ليس هو الفاعل القريب المتوسط بين النفس والبدن أو نفس النفس ، وذلك لأن موجب أمزجة الحيوان ، أو موجب موجب أمزجة الحيوان حركة أو سكون متعين يطرأ عليه تحريك مخالف له قاسيرٌ إياه مؤذ له ، فهو عن مبدأ آخر ، لا سيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ولو كان اللبس بتوسط المزاج . ومن المعلوم أن صحة المتوسط شرط في تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، فذلك لا يحس بالمثل ، فتكون إذا الآلة مزاجاً مستحيلاً <sup>(١)</sup> عن الصحة . ثم إنما <sup>(٢)</sup> المدرك الأول هو الأثر الذي يحصل في الآلة ، وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه ، وكان لا يدرك مثله فضلاً عن نفسه ، فالمدرك غير المزاج ، بل هو المدرك الطارىء .

(٤٢٩) عورض هذا الكلام بأن قيل : المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه ، فقال القائل : إن المزاج الشبيه غير مدرك ، فيجب أن يكون المزاج الذي هو النفس إذا أدرك مزاجاً من حر أو برد فإتاما يدرك حينما تفسر هو فيكون مادام معتدلاً غير مدرك ؛ فإذا زال عن الاعتدال أدرك ذاته ، فيكون ما لم يستحيل لم يدرك ، وأن يكون إنما يدرك ذاته لا في كل حال بل عند الزوال عما هو عليه . — لا يلزمه أن يناقض بأن المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه لأنه لم يقل كل مستحيل [١٠٥] مدرك مزاجه بل كل مدرك مزاج على هذا الوجه مستحيل . وتشكك قيل : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأنبية . فقال : هذا أقول من لا يعلم أن الأنبية إنما تحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع ميله في جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات . والاستقصات متضادة القوى مأسورة مقسورة على الاجتماع

(١) ص : مزاج مستحيل . (٢) ص : إنها .

لولا سبب خارج يقسرها على الاجتماع لتباينت ولم تَفَنَّ هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت . ثم قال : ويجب أن تعلم أن المزاج كيفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كيفيات كل واحد منها له حكم في نفسه ويصدر عنه فعل في نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه الصفة لم يُسَمَّ مجموعها مزاجاً . فالمزاج حر أو برد أو ييس أو رطوبة على حد يجب عنه في موضوعات ، فعله الفعل الذي ينسب إليه مقصراً فيه . والحرارة الغريزية آلة من آلات النفس ، لكن في أن تفرق الغذاء وتهضمه . وأما إحالته إلى الشاكلة فليس من أفعال الحرارة بوجه بل ذلك لقوة أخرى .

(٤٣٠) وتشككك قليل : إن الكيفية لم لا يجوز أن تكون سبباً للادراك والتوليد والمعلول فقد لا يكون من جنس العلة؟ فقال : هذا كلام مختل ، فإنه لم يعول في ذلك على أن الكيفية المزاجية إنما لا تكون سبباً للادراك لأنه مخالف له . قال : ويجب أن تعلم أن المزاج من معلولات الجمع وتوابعها ، والجمع معلول القوة الجامعة النفسانية حدوثاً وانحفاظاً<sup>(١)</sup> ؛ وأن تعلم أن المزاج إذا تغير صار آخر بالشخص ، فإنه لا يجوز أن يقال في الأعراض إن واحداً منها يبقى بعينه ويكون أشد وأضعف حتى يكون حاملاً للشدة والضعف ، وهو واحد بعينه ، فإنه ليس هناك معنى واحد يقبل الاختلاف عليه إلا الموضوع ؛ فالمزاج وجميع الكيفيات التي تقبل الشدة والضعف ، إذا تبدلت تغيرت لا في الشخص فقط ، بل وفي النوع . والذات الإنسانية التي هي بها واحد ثابت الشخص غير شيء من هذه التبدلات بالعدد .

(٤٣١) قال : ويجب أن نعتبر أننا حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة فحينما مبدأ يقتضى أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن أو يعاوق ويمانع ، وما لم يُستَوَلَّ عليه بالمضادة لم تتأتَّ الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعي فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع في حال الرعدة لتداولها السلطان والقوة ، وأنه لولا هذه القوة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجهه سوء المزاج فقط وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذي يوجب الإعياء هو الذي يعرض نفساً ومزاجاً ، فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ! بل فينا مُستَدْعٍ لأن يكون الجسم ساكناً أو هابطاً ليس هو بعينه موجب للإصعاد ، وأن قوة واحدة لا تقتضى إيجابين اثنين متقابلين . ثم الذي يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب

(١) هنا علامة بدء فقرة أخرى والواجب الطراد الكلام .

المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره ، وليس يلتفت إلى قول من يقول إن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة لم يقتض ذلك بل خلافاً ، فإننا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميل إلى جانب آخر ، ولذلك يحتاج إلى آلات وحيل تتأتى بها حركاتنا الإرادية ؛ وليس يمكن أن تُنسب تلك المنازعة إلى القوة الطبيعية .

(٤٥١) وتشككك عليه وقيل : لعل الاستقصات في بدن الحيوان مقسورة على ذلك ، لأن حافظاً يحفظها هو النفس . قال : يجب أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والمتزجات إنما ينحفظ لعصيان المسلك [ ١١٠٦ ] على الانشقاق ، ومقدار ما ينحفظ ما ليس لذلك مسلكه هو مقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين و زمان قطع المسافة ، والنَّهْنُ المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيرون والأهوية المحبوسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول . فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبسه في مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسببٍ آخر ، أو لأن المكان طبيعي . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجية ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعي يكون في المني ثم يمزج الأخلاط في المني مزاجاً ، ثم يحفظ ذلك المزاج بالبدل . وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التفقي عما يحاطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً ، بل في المني روح كثيرة جدا : هوائية ونارية ، إنما يحبسها في المني مع سائر ما معها شيء غير جوهر جسمية المني ، والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو أولى بأن يحصر ويمنع ، تحلل بسرعة ورتق وكذلك إذا تعرض للحر . وإذا كان في الرحم وعرض آفة أيضا صار كذلك ، فلا يجب أن يظن أن احتباس الاستقصات الخفيفة في مزاج الحيوانات لعجزها عن التحلل بسبب قلتها أو صعوبة شق النفذ ، وبالجملة لأمر قاسر منها هو أحد استقصاتها ، بل لقوة أخرى تجمع المختلفات وتمنعها عن التحلل وتأتيها بالبدل . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر الحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد .

(٤٥٢) وتشككك عليه بأن قيل إن الإحياء ليس يحدث من جهة أن العضو يكلف

بالقصر حركات غير مقتضى مزاجه ، فقال : هذا التشكك لا أعرف له جواباً إلا بالتجربة .  
فليتأمل حال من تمب كيف تشق على عضوه الحركة ، وكيف يزداد تمبه وألمه بتكلف  
الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة ، والحركة المزاجية له محفوظة . وقال إن الإعياء  
تحدثه الحركة الغريبة بما يوهن العضل لما يحدث فيه من تمديد ، ويستريح غير الذي يقتضيه  
مزاجه ؛ فلوترك الطائر ومزاجه لتترك ولم يحلّق .

(٤٥٣) وقال في هذا المعنى وفي أن المزاج متغير والشخص الواحد ثابت بالعدد :

ثبات الشيء واحداً بالعدد ليس هو إنما يثبت واحداً بالعدد بكيته وكيفيته ؛ بل بجوهره ؛  
ثم ثباتي أنا واحداً بآبتي الجوهرية وإن أمس لم يهلك ولم يعدم ، ولم يحدث غيره بالعدد ،  
وإني أنا ذلك الشاهد لما شاهدت أمس والتذكر لما نسيته عما شاهدته أمس ، — أمر  
لا يقع لي فيه شك . وكذلك لست أنا متكوناً اليوم ، ولا كان بدني آخر فسد البارحة ،  
وإني لست أعدمُ غداً ، ولا يفسد شخصي إن تأخر أجلي غداً حتى يتكون جوهر غيري .  
ولست كما أني متجدد الأحوال كذلك أنا متجدد الجوهر .

(٤٥٤) ويجب<sup>(١)</sup> أن لا يتوهم أننا إنما نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا وحفظنا ما حفظنا  
بسبب جزء منا جسماني ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فقينا شيء لا يتحلل  
منه شيء ولا يستبدل شيئاً بدل ما فسد ، فإنه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما  
لا يقتضى ولا يحتاج إلى بدل ، وليس كذلك بل جميع أجزاءنا تقتضى ؛ وإذا كان كذلك  
فكل جزء من جسدينا يستبدل بدل شيء يتحلل منه ، وإن كان [١٠٦] شيء ينحفظ فيه  
موجوداً إلى آخر العمر ، فهو عرضة الاتصال والانفصال ، ولا تكون له صورة واحدة بالعدد ،  
ولا يكون أيضاً مستحفظاً لصورة حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ؛ فيجب من ذلك أن  
يكون الثابت واحداً بينه فينا . الذي لا يشك في وجوده بحسب ما بينا جوهرها صوراً يا غير  
المادة ، ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون مادياً في كل حيوان ، ويكون  
هو الواحد المتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بمقاسمة بينه وبين غيره يكون التحليل من  
غيره والاستبدال منه . فإنه لو كان صورة في المادة والمادة يتبدل اتصالها ، فيجب أن تتبدل  
صورتها التي فيها ولا يكون صورة محفوظة ؛ فلو لا شيء دقيق وسر عجيب لقضى في كل نفس  
(١) وردت هذه الفقرة من قبل تحت رقم ٣٩ .

أنها غير متعلقة بالمادة . ثم إذا نظر إلى الحق من جهته علم أن هذا كيف يمكن أن يكون .  
وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِمَ بأدنى دعامة صار قويا جداً .

(٤٥٥) سئل في معنى العقل بالقوة : فإن الذي يعقل منا هو مجرد عن المادة ، والمجرد  
عن المادة عقل بالفعل . فإن قيل إنه بالفعل إلا أنه مُعَوَّق لاشتغاله بالبدن ، فكيف يكون  
البدن بأفعاله في كثير من الأشياء ؟ فإنه إن كان ينتفع بالبدن ، فليس يكفي الشيء في  
أن يكون عقلاً تجرّده عن المادة . فأجاب : ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلاً  
بالفعل ، بل كان مجرداً عن المادة التجريد التام ، حتى لا تكون المادة سبباً لقوامه ولا بوجه ما  
سبباً لحدوثه ، ولا سبباً لهيئته بها يتشخص ، ولتهيئه يخرج إلى ضرب من الفعل . والبرهان  
الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على التجريد التام الذي  
لا توسط للمادة في هيئته تشخصه ولا في هيئته استعداده . ثم ليس من العجب المنكر أن يكون  
الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء والذي يشغل عن شيء يشغل بشيء . قال وقد  
ذكر ذلك في « الإشارات » .

(٤٥٦) سئل : كيف قيل إن العقل منّا لا يبطل عنه مطلق الاستعداد ؟ فأما بحسب  
شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ، ولست أدري كيف يبطل عنه الاستعداد .  
والهيبولى إذا حصلت فيها الصورة فإن الصورة باقية بعد ، فأى فرق بينهما ؟ فأجاب :  
الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعاني التي يقع عليها اسم الإمكان ، وهو ما كان من  
معاني الإمكان مقارناً لعدم ما هو ممكن . وإذا قايسنا الفعل بالقوة إلى تصور معنى في  
الثالث أو تصديق فيه مثلاً فكان معدوماً فيه ، كان هناك استعداد له . فإذا حصل استحلال  
أن يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً ؛ وإلا فالشيء بعد معدوم . وأما مطلق العقول  
فلعلها لا تتناهى . وبالجملة فليس تخرج لنا بالفعل معاً كلها ، بل ولا متناه منها أو كثرة تخرج  
إلى الفعل معاً .

(٤٥٧) سئل عن كيفية اتصال النفس بالعقل الفعال بعد المفارقة ، — وما هنا لا يتصل  
به ولا يخرج إلى الفعل إلا بعد مطالعته للصور الخيالية واستعمال الفكرة ؛ فلم صار ههنا هو كذا  
وبهذا الشرط يخرج إلى الفعل ، وبعد المفارقة يستغنى عن الخيال والفكر ؟ فأجاب : ليس

يحتاج العقل منّا في كل اتصال بالمفارق إلى الخيال ، بل في بدء ماقتبس التصورات الأول الكلية . وربما استعان بالخيال أيضاً في بعض التصرفات ليشغل الخيال عن المعارضة وليكون التنبؤ بمشاركته آكد ، كما يفعله في مطالعة الأشكال الحسية أيضاً عند التأمل الهندسي . وهذه الاستعانة ناعمة ، لا ضرورية ؛ [ ١١٠٧ ] وفي الأمور التي هي من المحسوسات الحقيقية والمشاركة والقوى — العقل قد يرفض ذلك ولا يستعين بالحس ، وربما يمكن من أن يرفضه أعنى الخيال أيضاً فلا يشخص شخصاً حسياً ولا خيالياً ، والقياس المستقل يتصرف في حدود قياسه الكلية غير متخيلة ، وفي حدود حده ورسمه . والمؤيد بالحس الثاقب يقع له الحد الأوسط دفعة من غير طلب ، ولا استعانة بغير قوى العقل ، فليس كل اتصال إنما هو بمعونة الخيال ، ولا أيضاً كل نفس إنسانية تتصل عند المفارقة بالمفارق ، بل إذا كان استبقاء قوة هذا الاتصال والأمر في تحديد هذه القوة ومتى يكون ، كالمستصعب ؛ وإلمه إذا تيسر الاستقلال تُتَصَوَّرُ المعاني المفارقة للمادة .

(٤٥٨) فصل من كلامه : أما الشيء الثابت في الحيوانات فاعلمه أقرب إلى درك البيان . ولى في « الأصول المشرقية » خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف . وأما في النبات فالبيان أصعب . وإذا لم يكن ثابت كان غير ، وليس بالتنوع ، فيكون بالعدد . ثم كيف يكون بالعدد إذ كان استمرار في مقابل النبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع أولى من قطع ؟! فكيف يكون عدد غير متناه يتحدد في زمان محصور ؟! لعل العنصر هو الثابت . ثم كيف يكون ثابتاً ، وليس الكم يتحدد على عنصر واحد ، بل يرد عنصر على عنصر بالتعددية . فلهل الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادة فأكثر منها . وكيف يصح هذا والصورة الواحدة مميّنة لمادة واحدة ! فلهل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى ، تُثَبِّتُ إلى آخر مدة بقاء الشخص . وكيف يكون شذاً ، وأجزاء النامي تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان ! والقوة سارية في الجميع ، ليس قوة البعض أولى من أن تكون للصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر ؛ فلهل قوة السابق وجوداً هو الأصل والمحفوظ ، لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق . فلهل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد في الحقيقة ، بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول ، أو لعل الأول هو أصل يفيض منه الثاني شيئاً له . فإذا بطل

الأصل بطل ذلك من غير انعكاس . أول لعل هذا يصح في الحيوان أو أجزاء الحيوان ولا يصح في النبات ، لأنه ينقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه ؛ وأول لعل الحيوان والنبات أصلاً غير مختلط . لكن هذا مخالف للرأى الذي يظهر منا . أول لعل التشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة . والجوهر الأول منقسم في الحوادث من بعد انقساماً لا يعدم مع ذلك اتصالاً ما وفيه المبدأ الأصلي ؛ أول لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه . فهذه أشراك وحيائل إذا حام حومها العقل وفرّغ عليها ونظر في أعطافها رجوت أن تجد من عند الله مخلصاً إلى جانب الحق . وأما ما عليه الجمهور من أهل النظر فقولهم . فليجتهد جماعتنا في أن نتعاون على درك الحق في هذا ولا نتيأس من رَوْحِ الله . وأما أنه لا بد من ثابت تحت التغيير فأمر يعرفه من يشتهي أن يفكر قليلاً . وأما الشُّبُه فيه فما ذكرنا . وأما الفرج فمن خصائص لهذه الشُّبُه يلوح الحق منها كما أقدر عن كتب<sup>(١)</sup>

(٤٥٩) [ ١٠٧ب ] سئل البرهان على أن مزاج المني لا يجوز أن يكون سبباً لفساد ذاته ، فقال : هذا لا يحتاج إلى برهان إن غنى سبباً بالذات ، وذلك لأن وجود الشيء وهو يته لو كان سبباً لفساده لما ثبت . وإن عتّى سبباً بالقرض فهو سبب بالعرض ، لأن مزاجه يُعِدُّه لفعل يُفْسِدُ صورته إلى العقلية منه<sup>(٢)</sup> .

(٤٦٠) مسألة : لم يجب أن يكون الفعل والإيجاد من لوازم واجب الوجود بذاته ، وهل هذا له أولاً أو بواسطة لازم آخر ؟ الجواب مكتوب في « المجموع الإلهي » .

(٤٦١) وسئل : ما البرهان على أن الخلق من لوازم واجب الوجود ؟ فأجاب : لأن الخلق معلول ، وقد بينّا أن العلول ما لم يجب له ، لم يوجد ؛ فإما أن يتعلق وجوبه بالواجب الوجود ، أو يتسلسل .

(٤٦٢) مسألة : كيف تكون صورة واحدة من اجتماع قوَى كثيرة ؟ وأي نوع هو هذا الاجتماع ؟ الجواب : الصورة الواحدة تكون من اجتماع قوى على وجهين : أحدهما أن تحفظ القوى فتعاون على فعل واحد ، مثل تعاون التحليل والجذب في بعض المُسهِّلات على

(١) ترد بعد هذا الفقرة التي وردت قبل برقم ٩٤ ثم تلاوها الفقرة التي وردت قبل عت رقم ١٠٥ ثم تحت رقم ١٠٦ .  
(٢) تحتها : فيه .

الإسهال أو على صورة وهيبة في المادة واحدة مثل تعاون الحَدَبَة والاستقامة على الشكل القطع . والوجه الثاني أن تنكسر الأطراف بالوسط فتحدث هيئة كاللِزوجة .

(٤٦٣) مسألة : [ ١١٠٨ ] ما موضوع سمورة الجمادية مثلاً ؟ فإن الهوى لها صورة الأَسْتَقْصَات المتزجة ، ولا يجوز أن تقبل صورتين معاً . الجواب : المتزج من كفيات الأَسْتَقْصَات المحفوظ فيها صورها . وإنما يستعد بهذا المزاج الذي هو عرض كمالى فن حيث هو واحد بهذا المزاج فهو موضوع للصورة الجمادية .

(٤٦٤) مسألة : ما الذى يزيل عن النفوس ، بعد الفارقة ، الهيئات الرديئة ؟ الجواب : تمام هذا السؤال أن يقال إن العقل الفعال وعلاقته واستعداد النفس وجوداً في أول ما يفارق النفس إلى وقت زوال الهيئة ؛ فلم يتأخر ولم لا يزول دفعة — فيكون الجواب : أن تلك الهيئات منها ما يقبل التشدد والتنقص ، ومنها ما لا يقبل ذلك . فما لا يقبل ذلك : إما أن يزول دفعة ، وإما أن لا يزول البتة . وما قبل التشدد والتنقص فتكون أوقاته الأول والثانية غير متساوية في الاستعداد لأن الاستعداد بعيد ما نقص ليس كالاستعداد ولم ينقص ، بل يكون الاستعداد ينمو يسيراً كما أن الهيئة تنقص قليلاً قليلاً .

(٤٦٥) تشككك عليه بما قال في حد النفس من أنه تصدر عنها أفعال مختلفة ، فقيل : إن البسائط أيضاً تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولياً . فأجاب : بأن ذلك في موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة والقوة المحركة والمُغذية تتصرف في موضوع واحد .

(٤٦٦) وتُشككك عليه بأن النفس كافية في جميع أفعالها لا تحتاج إلى قوى بها تفعل أفعالها . فأجاب بأنه قد تحقق أن الصور والمعاني الحسائية لا تدرك إلا بالآلة جسمانية ، والمجردة الكلية لا تدرك بالآلة جسمانية ، والنفس الواحدة يُنسب إليها الأمران جميعاً ولا تصلح أن تكون جسمانية مادية وغير جسمانية . ومن الدليل على فساد هذا الرأي أن الإنسان عنده صور متخيَّلة ومذكورة محفوظة ، وقد يتأدى إليه من الحس ما يُذهلُ عنه وهو يدركه ضرباً من الإدراك . فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يجز أن يقال إنها مرة حاضرة ومرة غير حاضرة ، ومرة خاطرة بالبال ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ؛ فبقي أنها في حال الغفلة تكون غير حاضرة للنفس . فلا يخلو إما أن تكون حاضرة لقوى أخرى نفسانية حافظة لها أو منمَّحية أصلاً ؛ ولو كانت منمَّحية لكان لا يقع خطورها بالبال

إلا على الوجه الذى حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة فأوردها الحس . فإذا ليست كذلك ، فهي موجودة بالفعل عند بعض القوى .

(٤٦٧) سئل فقيل : لا بد للقوة العقلية من استعمال الفكرة عند التعلم واتذكر ، فكيف يكون لها إدراك بعد الفارقة و بطلان المفكرة ؟ فأجاب : أَلْفُ بَدْ من استعمال القوة المفكرة الطالبة للحد الأوسط . وذلك لأن التعلم هو على نحوين : أحدهما على سبيل الحدس : وهو أن يُحطَّرَ الحدُّ الأوسط بالبال من غير طلب فينال والنتيجة معاً ؛ والثاني يكون بحيلة وطلب . والحدس هو فيض إلهي واتصال عقلي يكون بلا كسبِ البتة ؛ وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغاً يكاد يستغنى عن الفكر في أكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية . وإذا شَرُفَت النفسُ واكتسبت القوة الفاضلة وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من مثل الحدس ، فتمثل لها العالم العقلي على ترتيب حدود القضايا والمقولات الذاتية دون الزمانية ، ويكون [١٠٨ب] ذلك دفعة . وإنما الحاجة إلى الفكر لكدر النفس أو قلة تمرنها وعجزها عن نيل الفيض الإلهي أو للشواغل . ولولا ذلك لاستعملت النفس جلاءً آمن كل شيء إلى أمد الحق . ثم قال : إن القضايا بالحدس البالغ : وهو أن يلوغ الحد الأوسط دفعةً من غير طلب النفس إياه متردداً في خيالات غيره حتى يؤدي إليه تصرف من التأدية — أمر تثبته التجربة . وأكثر ما يظهر ذلك للمهندسين الحذاق ، وذلك لأن طبقات المستخرجين مختلفة ؛ فطبقة كما ينصبون المطلوب أحياناً ، يلوغ لهم الحدُّ الأوسط معافصةً<sup>(١)</sup> فيجدون المطلوب ، وربما كانوا قد ترددوا في استعراض خيالات الفكر فأغفلوا ، فمالوا إلى الجمام والراحة فإذا هم بالأوسط قد لاح . وربما لم يكونوا نصبوا مطلوباً ، بل إذا هم وأنفسهم وقد لاح معنى ما يُنظَّم مع حدٍّ وصار نتيجة كأنها هدية مرزوقة لم تُطلب . وطبقة تحتاج إلى قليل فكر وتردد في الخيالات . وطبقة تحتاج إلى كثير من الفكر حتى تدرك . وطبقة تحتاج إلى واحد يُلقن من خارج ولا يفلح فكره إلا في قليل . وهذه الطبقات لها وجود ؛ وإنما ينكرها من لم يجرب ، وما يُحتاج فيه إلى تجربة فلا تخرجه إلا التجربة . وأيضاً فلو سلَّمنا أنه لا سبيل لنا في عالمنا هذا إلى إدراك شيء إلا بتعلم وفكر ، فليس ذلك بموجب أن هذا دَيْدَنُ النفس في كل وجود يكون له ، بل لعلمها ما دامت في البدن فلها معارض من التخيل في جميع

(١) أى مصارعة ومجهيد .

ما تتعاطاه ؛ فإن استشركه فيما يناسب فعله سهل استمراره في فعله الخاص وربما أعان . وإن لم يستشركه فيما يناسب فعله شغل وعُوق كالراكب دابةً جوحاً فيحتاج إلى أن يستشركه ويستعين بمداراته ؛ فإذا فارق الشريك الماوق ونه ملكه أن يفعل ، استقل بذاته . فليس يجب إذن أن يلتفت إلى هذا ، بل يجب أن يطلب : هل للنفس فِعْلاً ، أو أفعالاً وقبول صورة بذاتها ، وأنها لأى علة تخرج من القوة إلى الفعل . فإن صح ذلك لم يُلتفت إلى ما يلتزمه من معارقات ومعارضات . وإن لم يصح ذلك بقي الأمر موقوفاً غير ماركون إلى ما ينتلي به من مشاركة التخييل ، بل إنما يتوقف على برهان قاطع يبطل أن يكون للنفس فعل خاص . ثم يجب أن تعلم أن تركيب الحدود الكلية ليس مما يتبها أن يكون بقوى وآلات جسمانية ؛ وإن كان إذعان تلك القوى ومحاكاتها لذلك بالخيلات الجزئية كما يفعل المهندس في تحته وميله نافعاً .

(٤٦٨) سئل : أى قوة تستعمل المفكرة غير العقلية ؟ فإنه لا يظن أنه يستعملها غير العقلية . فأجاب : القوة العقلية إذا اشتاقت إلى صورة معقولة تضرعت بالطبع إلى المبدأ الواهب . فإن ساحت عليها على سبيل الحدت كقبت المؤونة ، وإلا فزعت إلى حركات من قوة أخرى من شأنها أن تُعده لقبول الفيض لتأثير ما مخصوص يكون في النفس مثلاً ومشاكلة بينها وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض ، فيحصل لها بالاضطرار ما كان لا يحصل لها بالحدس . فالقوة الفكرية إن عني بها الطالبة فهي للنفس الناطقة ؛ وهو من قبيل العقل بالملكة ، لا سيما إذا زاد استكمالاً بما جاوز الملكة . وإن عني بها العارضة للصورة المتحركة فهي المتخيلة من حيث تتحرك مع شوق القوة العقلية .

(٤٦٩) إن قيل : إن العقول الفعالة في ذواتها ممكنة لا محالة ، والممكن يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ، فيلزم أن يكون في قوتها أن تُعَدَم . فالجواب أن إمكاناتها هي بالقياس إلى الوجود وبمعنى أنه متى عدت أسبابها عُدِمَتْ هي . وهذا غير ما نحن فيه ، بل ما نحن فيه هو أن ما يمكن أن يُعَدَم في ذاته [ ١١٠٩ ] مع قيام علة يجب أن يكون عدمه بفسادٍ يعرض في جوهره أولاً ، وقبل الفساد كان له لا محالة فعلٌ عند وجوده ، فيبطل عند الفساد عنه ذلك الفعل . فلا محالة تكون هناك قوة : أن تفسد ، وفعل : أن تبقى . وأما حقائق المفارقات فكونها بالفعل هو أن تبقى مع العلة وتعدم مع عدمها لانفساد يعرض في ذواتها .

(٤٧٠) وجد في رُقمة : القَدَر هو وجود العلل والأسباب واتساقها على ترتيبها ونظامها حتى يُنتهى إلى الماعول والمسبب ؛ وهو موجب القضاء تابع له .

(٤٧١) لامية لفعل البارى لأن فعله لذاته ، لا لداع دعاه إلى ذلك .

(٤٧٢) الإرادة هي علمه بما عليه الوجود ، وكونه غير منافع لذاته .

(٤٧٣) فِعْلُ البارى مَخَالِفٌ لأفعالنا . فإنه لا يكون تابهاً لتخيل ؛ وكذلك إرادته مخالفة لإرادتنا ، فإن فعله كما قال : كُنْ فيكون .

(٤٧٤) صور الموجودات مرتسمة في ذات البارى ، إذ هي معلومة له ، وعلمه لها سبب وجودها .

(٤٧٥) سبب هذه التغيرات شيء متغير لا محالة وهو الحركة ؛ وهذه التغيرات تتأدى إلى ثابت واحد ؛ وهذه الختلافات تتأدى إلى نظام واتفاق واتحاد .

(٤٧٦) نحن إذا رأينا شيئاً في المنام فأما نقله أولاً ثم تخيله . وسببه أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك للعقول ، ثم يفيض عنه إلى تخيلنا ؛ وإذا تعلمنا شيئاً فأما تخيله أولاً ثم نقله ، فيكون بالعكس .

(٤٧٧) القضاء سابق علم الله الذى تشعب منه المُقَدَّرَات .

(٤٧٨) كل موجود كان وجوده بوسائط أقل ، كان أقوى وجوداً . والأقوى وجوداً هو الجوهر لأنه وجد من جهة بوسائط أقل ، والأضعف وجوداً هو العَرَضُ لأنه بالعكس من هذا .

(٤٧٩) سؤال [ ١١١٣ ] : نحن إذا سودنا جسماً أبيض ، أو بيضنا جسماً أسود مثلاً ، فلا يتغير مزاجه ؟ الجواب : إذا كان باللطخ لا بالاستحالة ، وبالجملة لا بالتغير .

(٤٨٠) سؤال : هل بين الضرر الذى يدخل على الحواس من جهة الإكباب على الحسوس الضعيف زماناً طويلاً ، وبين ما يدخل عليها من جهة الحسوس القوى ، وإن كان الزمان يسيراً ، — فرق ؟ وما هذا الضرر وأى سبب لكل واحد منهما ؟ الجواب : لعل طول الإكباب يؤثر في هذا الباب لاضطراب المواد والانصباب ، وأما العلة تخفية خصوصاً على ، والله يعرفها ويكشفها برحمته .

(٤٨١) سؤال : قد قيل إن الحسوس القوى إنما يمنع من إدراك الحسوس الضعيف

لضرر يحدث في المادة . وهذه الفصول المتقدمة لاتؤدي الى هذا الغرض ، بل إذا وهن مزاج أو تابع من توابع الصورة فذلك ضرب .

(٤٨٢) سؤال : الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبعصرناها لا تمنع كيفية البصر؟ الجواب : كيف والجلدية لها إشغافاً ! .

(٤٨٣) سؤال : وأيضا فإن انطباع الكيفية التي تحدث في البصر من البياض أوالسواد على ما يظن ليس هو [١١٤] انطباعا حقيقيا ، بل هو انكاس الخضرة إلى الجسم الأحمر، فعلى هذا الوجه أيضا لا يمانع كيفية البصر، كما أن كيفية الخضرة المنعكسة إلى الجدار لا تمنع حمرة الجدار . الجواب : الانطباع هو أن تحصل الكيفية في موضوع ما . وأما أن يكون ما دام شيء آخر موجوداً — فهذا شيء آخر ، وكذلك اخضرار الجدار هو استحالة .

(٤٨٤) تكلم<sup>(١)</sup> على قوله في أول « الشفا » أن الفلسفة تنقسم إلى : حكمة نظرية ، وحكمة عملية . فقيل : جعل الحكمة العملية فيها أيضا معرفة ونظر ، فجعل غايتها المعرفة ؛ والحكمة العملية عمل لا نظر — قد أجمع على هذا الألوان والآخرون . الجواب : ما أكثر ما وقع للناس الغلط باشتراك الأسماء المستعملة في تعاليم الفلسفة على اشتراكها ، وخصوصا حيث يقال : نظري وعملي ، في مواضع مختلفة ويدل بها على دلائل مختلفة . ولا أطول ما أنا فيه ببيان ذلك ؛ فإن انتهى ذلك مُشْتَبَهٌ أمكن سماعه شفاها . وقد وقع ذلك في استعمال لفظة العملي مركبة بلفظة الحكمة ، أعنى إذا قيل : حكمة عملية ، فإن ذلك يدل عند الفلاسفة على معنيين ، وخلفاء ذلك على أبي حامد الإسفرايى ظن أن إحدى الفضائل هي الحكمة العملية ، لم يحسن من أوجب فيها التوسط وجعل الازدياد في معرفة الواجبات العملية رذيلة ؛ فبنى أمره على أن الفضائل ثلاثة : حكمة وشجاعة وعفة ، وجعل الشجاعة والعفة واسطتين ، وجعل الحكمة غير واسطية . وأما وجه هذا الاشتراك فإن الحكماء إذا قالوا إن الفضائل ثلاثة ، ومجموعها العدالة — عنوا بذلك الفضائل الخلقية ، وإذا قالوا إن جماعها ينحصر في شجاعة وعفة وحكمة عملية ، فإنما حصروها في فضائل خلقية . وكذلك إذا قسموا أفعالها إلى شجاعة وعفة وحكمة عنوا بالحكمة فعلا يصدر على الجميل في الأمور التدبيرية عن الخلق أو عن ضبط النفس .

(١) راجع أيضاً : غير الدين الرازي ، الباحث المشرقية ، ص ١٠٦ ، ٣٨٦ ، فقد أورد أكثر ما يلي بحروفه تقريباً مع الاختصار . حيدر آباد ، الهند ، سنة ١٣٤٣ هـ = سنة ١٩٢٦ م .

فهذه الحكمة العملية هي فضيلة خلقية ، بل هي ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجَزْبَرَةِ<sup>(١)</sup> والعبادة صدوراً من غير روية وعلى سبيل ما يصدر عن الأخلاق . وإذا قالوا : من الفلسفة ما هو نظري ، ومنه ما هو عملي — لم يذهبوا إلى العمل الخلقى ، فإن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بوجه ، فإن الملكة القياسية غير الملكة الخلقية ؛ بل عنوا به معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس والفكر : أنها كم هي ؟ وما هي ؟ وما الفاضل فيها وما الردىء ؟ وأنها كيف تحدث من غير كسب ، وأنها كيف تكتسب بقصد ؟ وأيضا معرفة السياسات المنزلية والمدنية ، وبالجملة ما يم الأُمْرين ، بل بالجملة المعرفة بالأمر التي إلينا أن نفعها ، إما فينا ملكات وانفعالات ، وإما من خارج بحسب المشاركة ؛ وهذه المعرفة ليست غيرية ، بل تكتسب ؛ وإنما تكتسب بنظر وقياس وروية تفيد قوانين وآراء كلية ، وهي التي تفيدناها كتب الأخلاق والسياسات التي إذا تعلمناها نكون اكتسبنا معرفة وتكون حاصلة لنا من حيث هي معرفة . وإن لم نعمل فعلا ولم نتخلق تخلقاً فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا ولا أيضا الخلق ، وتكون لا محالة عندنا معرفة مكتسبة يقينية حقيقية ، وكل معرفة يقينية حقيقية فهي حكمة أو جزء حكمة . وليست هذه المعرفة عندنا حكمة طبيعية ، ولا حكمة رياضية ، ولا حكمة إلهية . فليست حكمة نظرية إذا كان اسم النظرى يخص بهذه الثلاثة أو بما يجمع هذه الثلاثة وبالجملة ما الغاية فيه النظر . فبقي أن يكون الجزء الآخر من الفلسفة ، الذى هو الحكمة العملية [١١٤ ب] ؛ إذ كانت الفلسفة تنقسم إلى نظري وعملي ولم تكن الفلسفة خلقا البتة ، بل عسى أن يكون علما بالخلق . وأما الحكمة العملية التي هي إحدى الفضائل الخلقية الثلاثة فهي غير هذه ، لأن تلك عمل من الأعمال أو خلق من الأخلاق ، ولا شيء من الأخلاق والأعمال بفلسفة ولا جزء فلسفة . ومع ذلك فإنها لاتساق الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة في وجودها ، فإن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة تحاذى الشجاعة والعفة وهذه الحكمة الخلقية العقلية ؛ فكأنها ، أعنى الفلسفة العملية ، ليست بشجاعة ولا عفة ، بل علما بهما — كذلك ليست حكمة عملية الحكمة العملية الخلقية بل علما بها وتعريفها إياها ؛ وليست علما بها وحدها ، بل علما بها وبغيرها مما ليس حكمة عملية خلقية . فالغلط واقع بسبب ظن الظان أن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة هي

(١) الجَزْبَرَةُ بالضم : الحب الحبيث معرب ككربز والمصدر الجزبرة (القاموس المحيط) .

الحكمة العملية التي هي جزء من العدالة وخلق لا علم . وقد أوضحت القرآن بينهما ، فإنك إذا تعلمت ما في كتب الأخلاق والسياسات كانت عندك معرفة مكتسبة بقوانين كلية أفادها مقاييس فكرية ، ولم تكن تلك المعرفة إحدى المعارف النظرية الثلاث ، ولم تكن بوجه من الوجوه عملاً ولا خلقاً ، ولم يصح إن تسمى غير الحكمة العملية . وأما من<sup>(١)</sup> قال : إنك جعلت الغاية فيهما واحدة فقد حادَ عن السبيل ، فإن جعلت الغاية في إحداها نفس ما يحصل بالنظر ، وجعلت الغاية القصوى في الأخرى العمل بما يقتضيه الحاصل من النظر . وليس يجب أن يكون غاية الشيء موجوداً في الشيء : فإن الغايات توجد في كثير من الأمور خارجة عما يتوجه به إليها ، فإن الكون غير موجود في نفس حركة البناء ولا في شكل البيت بل وجوده في المستكن المستبنى . واعلم أنا إذا قلنا حكمة عملية هي جزء من الفلسفة فعني بها العلم : بالفضائل العملية ، فعني به نفس الفضيلة الخلقية التي هي أحد الأمور التي تعلم ذلك العلم : كقيته وكيفية اكتسابه . وإذا قلنا الحكمة العملية الفعلية فعني به الفعل الصادر عن خلق أو عن ضبط نفس بعلم أو بغير تعلم ، بل بتقليد وقبول صدوراً على سبيل الإتيان<sup>(٢)</sup> .

(٤٨٥) لوازم الذات لا تؤثر في وجودها ولا تتكثر بها الذات كالمقولات مثلاً ؛ وذلك لأن الذات فاعلة لها لا مستكلمة بها منفعة عنها . بل إنما كان كذلك لو كانت عادمة لها بالفعل فحصلت لها بالاكتساب فاستكملت بها ، فكانت حينئذ متأثرة ومتكثرة بها ؛ لأنها إذا اعتبرت مأخوذة مع كالاتها الاستفادة تكون مركبة ومتكثرة ، وإن كانت باعتبار ذاتها مجردة بسيطة . وأما إذا كانت هذه الكالات واللوازم لها من ذاتها على أنها فاعلة لها فلا يلزم تكثر وتركيب باعتبار أخذها مع كالاتها كما لزم عند حصولها من خارج .

(٤٨٦) العقل البسيط في الأول هو ذاته بخلاف العقل البسيط في الأول الذي هو ذاته لوازمه التي هي المقولات المفصلة ؛ وهذه اللوازم هي هيئات في الأول لا على السبيل الانفعالي ،

(١) م : ما .

(٢) هنا ورد في المخطوطة : « آخر الوجود من هنا » ويبدو قوله : لوازم الذات لا تؤثر ... ؛ فلعل هذا الجزء التالي ألحق بالأصل من أوراق أخرى في المخطوط المنتسخ عنه ؛ والراجع أنه من كلام ابن سينا ، كما ورد أيضاً في المباحث : « من كلام الشيخ أبي علي » ؛ والصعوبة في معرفة ما إذا كان هذا ينسب أصلاً إلى كتاب « المباحث » ، وينب على الظن أنه منه بدليل وجود فقرات من صلب الكتاب في داخل هذه الفقرات التالية ؛ فلعل المخطوطة الأصلية كانت مفرقة الأوراق ، والناسخ أضاف هنا بعض الأوراق المفرقة .

بل [١١١٥] على السبيل الفعلي . وهي إما أن لا تعتبر غير متناهية إذ ليس فيها الترتيب الطبيعي الذي يكون اعتبار اللانهاية فيه بالفعل ممتنعاً وقام البرهان على امتناعه ؛ وإما أن تعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض منه محال ، بل أمثالها موجودة بالفعل عارضة للأمور المتناهية ؛ فإن الثلث لا يتتبع أن تكون له لوازم وخواص غير متناهية . وهذا العقل البسيط في الأول لا يكون هيئة فيه ، بل هو ذاته لأنه الفعال لهذه المقولات والفعال لها ذاته وفينا . فالنفوس غير فعالة إلا بحصول تلك الهيئة .

(٤٨٧) العقل الذي يفعل المقولات فيه أيضاً المقولات كاللوازم لذاته ، فهو يعقلها في ذاته عن ذاته ، وفي غيره أيضاً . وقد كان هذا إحدى المسائل العشر التي كانت في جانب الحكيمان فيصح بها أو لم يسمع وعنده جلايا مقدسات .

(٤٨٨) معنى قوله : « يفعلها » — ليس بالفعل العامى الذي بعد أن لم يفعل ، بل معنى وجود لازم كما فعله .

(٤٨٩) هذا جواب من يسأل أنه : كيف يكون الشيء فاعلاً وقابلاً لما يفعله ؛ وشرحه أنه إنما يتتبع أن يكون فاعلاً وقابلاً لما يفعله . وشرحه إنما يتتبع أن يكون فاعلاً ومنفعلاً عن ذلك الفعل إذا كان زمانياً ، فإن مثل هذا يكون فيه بالقوة فيخرج عن ذاته إلى الفعل ، وهذا محال . فإذا كان على الوجه المذكور غير زمانياً فإنه لا يلزم المحال .

(٤٩٠) تُشكك وقيل : المبدأ الذي يثبتونه ويسمونه نفساً هو بعينه الحياة . والجواب :

إن سمي هذا المبدأ على هذا الحد حياة فلا مناقشة فيه ، وأما إن عني بها ما يعرف من معنى الحياة — وهو كون الشيء بحيث عنه أفعال على شرطها — فهو غير النفس ، لأن هذا الكون لا يتبع أن يسبقه مبدأ به يصح هذا الكون ، بل يجب ؛ وإلا لكان هذا الكون للجسم بذاته يلزم أن يكون كل جسم حياً ، والنفس تمنع هذا ، فهذا غير ذلك بالشكل الثاني .

(٤٩١) تُشكك على ما قيل من أن النفس جامعة للاستقصات ، فإن الاستقصات مالم يجمع وصار على مزاج معين لم يستمد لأن يكون مادة لنوع ما ، فكيف تكون نفس ذلك النوع جامعة لها ؟ والجواب أن النفوس الإنسانية بأن العناصر المستمدة لها قد استحالت استحالات مثلاً صارت خطة ، ثم كيلوسا ، ثم دما ، ثم مئياً ، فيكون قد جمعا أمر آخر . وكذلك النفوس النباتية : فإن جامع استقصات مادتها أيضاً ، كالخطة مثلاً ، أمر خارج قسراً وسبب سمائي حتى تحصل



النار في حيز الأرض والماء والهواء يقربها كسخونة تحصل في الطين فيكون سخنة مثلا . فإذا اجتمعت وتفاعلت استعدت لقبول صورة فتكون في المثاليين جميعا جامعة لاستقصات ذلك النوع من حيث هي ذلك ، جمعا مقتضيه ذلك النوع ، لاجماعة للاستقصات التي في قوتها أن تكون نوعا . وجملة ذلك أنها تجمع استقصات نوعها من حيث هي لنوعها وهذه الاستقصات تقسمها واجتماعها على خلاف ما كان مجتمعا عليه حين كان بالقوة مادة ، وذلك الاجتماع كان سببه أسرا خارجا غير هذه النفس الجامعة لها إذا كانت مادة .

(٤٩٢) مما يعين على صدق الرؤيا وصحته : أما من جهة المزاج فالاعتدال ؛ وأما من العادة فالصدق ؛ وأما من الأوقات فالسحر .

(٤٩٣) المربعان الفروضان متشابهين على وضعين مختلفين بمنة ويسرة إذا أدركا وتخيلا متفايرين متمايزين فإما أن يكون لأجل المربعية ولا يوجب ذلك اختلافا إذا فرضا متشابهين متساويين ؛ وإما أن يكون لعارض لازم ولا يوجب أيضا الاختلاف لتشاركهما فيه ؛ وإما لعارض زائل ويلزم تغير التخيل [ ١١٥ ب ] عند زواله فيكون إما يتخيله كما هو لأنه يقترن به ذلك الأمر فإذا زال تغير ، لكن ليس يحتاج التخيل في تخيله إلى إضافة عارض إليه وقرنه به بل يتخيل كذلك من دون التفتات إلى أمر يقترن به فيتخيل هذا المربع يمينا وذلك يسارا دفعة على أنهما في نفسها كذلك لا بسبب شرط يقترن بهما ؛ وبعد لحوق ذلك الشرط بفرضهما كذلك كما يجوز ذلك الفرض في المقول لأن الجزئي لم يتخصص بالمعنى المشخص ، والوضع المحدود لم يرسم في الخيال ؛ وليس هو مما يجرى عليه فرض الحد . وأما في الكلي العقلي فقد يتميزان بأن يقترن العقل بالمربعين حدى التيامن والتياسر ، وفي مثله يصح لأنه أمر فرضي يتبع الفرض في التصور فيلحق المربع هذا الحد لحوق الكلي بالكلي ، إذ يجوز أن يثبت في العقل كلي من غير إلحاق شيء به ويكون مُمدّا لأن يلحق به ما يلحق وفي الخيال مالم يتشخص الجزئي لم يثبت ولم يتخيل كما شُرح . فقد بطل أن يكون التمييز بسبب عارض لازم أو زائل أو مفروض .

(٤٩٤) الإقبال على بعض الصور المقولة يشغل عن إدراك غيرها ، لالتماخ الصور العقلية لكن بسبب البدن .

(٤٩٥) مقولات الأول من لوازم ذاته ووجودها في الأعيان من لوازم لازمه .

(٤٩٦) مقولات الباري هي من ذاتها في ذاتها : فذاتها هي الفاعل والقابل . وهذا لا يمتنع فيما لا يكون زمانيا ، وإنما يستحيل في الزمانيات .

(٤٩٧) الخيال يتخيل السواد والبياض في جزئين متميزين ولا يدركهما معا في شبح واحد خيالي ساريين فيه ، والعقل المجرد يدركهما معا ؛ وكلاهما الإدراك التصوري : فهذا بذاته وذلك بالآلة . فإن قيل إن العقل أيضا كذلك ، فالجواب أنه ليس كذلك لأنه يدركهما معا على سبيل التصور ، ومن حيث التصديق يمنع أن يكون موضوعهما واحدا ، والخيال لا يتخيلهما معا لا على سبيل التصور ولا على سبيل التصديق . والدليل على أن العقل يتصورهما معا أنه يحكم بأنهما لا وجود لهما في الأعيان معا في موضوع واحد ، فإنهما لا محالة يكونان موجودين في العقل حتى يمكن أن يحكم عليهما بهذا الحكم .

(٤٩٨) الأشخاص المتكثرة لا تتكثر بأعراض لازمة للنوع وإلا لاشترك فيها الجميع . فما كان كثرة فإذن يتشخص بأعراض لاحقة ، واللاحقة تلحق عن ابتداء زمامي ، وذلك لأن اللاحقة تكون تابعة لسبب عارض لبعض الأشخاص دون بعض ، وعروض السبب الذي تنبئه هذه اللاحقة المشخصة لبعض دون بعض يكون بسبب آخر ، ثم كذلك يتسلسل ، فيكون وجود مثل ذلك بالحركة ، فيكون حادثا . والذي أوجب هذا هو عروضه لبعض دون البعض ، فلزم أن يكون بسبب ، وكذلك ذلك السبب يحتاج إلى آخر حتى يتسلسل ، ويلزم أن يكون بالحركة فيكون حادثا . وأما إن فرض عروضه للكل لم يلزم شيء من ذلك<sup>(١)</sup> .

(٤٩٩) اطلاع القوة العقلية على ما في الخيال إنما احتيج إليه ليعد النفس لقبول الفيض من فوق ، وهذا الاطلاع هو الأفكار والتأملات والحركات النفسانية وكلها مُمدّات للنفس نحو الفيض ، كما أن الحدود الوسطى أيضا مُمدّات لقبول النتيجة ، لكنها بنحو أشد وأكث (٥٠٠) العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورة ، ولكن لافى زمان بل في آن لأن العقل يعقل الزمان في آن . وتركيبه للقياس والحد يكون في زمان ، إلا أن تصور النتيجة يكون في آن .

(١) هنا ترد فقرة وردت من قبل تحت رقم ١٥٢ .

وَصَلَّ لِلشَّيخِ الفاضلِ عدَّةُ كُتُبٍ تَشْتَرِكُ فِي الإِنْسَانِ بِخَبْرِ سلامته ، وذلكَ مما يَنْظُمُ الاستبشارَ به ، ويَتَصَلَّ شُكْرُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ . وَضَمَّنَ مسائلَ علميةَ طَلَبَ عنها الأَجوبةَ ؛ وَوَقَّفتُ عليها وَحَدَّثْتُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى جَمِيعِ ما يَتَوَلَّاهُ بِهِ مِنْ تَسْلِيمٍ فِي نَفْسِهِ وَتَحْرِيزِ عَلَى العِلْمِ وَدَرَسِهِ ، حَداً كما يَسْتَحِقُّهُ أَوْ كما يَنْهَضُ بِهِ الوُسْعُ . فَأَمَّا كُتَابُ « الإِشَارَاتِ وَالتَّنْبِيهَاتِ » فَإِنَّ النسخةَ لا تَخْرُجُ مِنْهَا إِلا مِشافهةً مُواجِهَةً ، وَبَعْدَ شُرُوطِ لا تَمْتَدُّ إِلا مِكالِفةً ، وَلَيْسَ يَمكِنُ أَنْ يَسْتَفْتَحَ بِهَا وَيَطَّلِعَ مَعَهُ غَرِيبٌ عَلَيْهَا ؛ فَإِنَّهُ لا يَمكِنُ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهَا إِلا هُوَ وَالشَّيخُ الفاضلُ أَبُو منصورِ بْنِ زَيْلَةَ . وَأَمَّا الرِّعَاعُ وَالْمُضَفَّةُ وَمَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الحَقِيقَةِ وَالْحَوْمَةِ فلا سَبِيلَ إِلى عَرَضِ تِلْكَ الأَقاويلِ عَلَيْهِمُ وَالْفَتْحَةُ <sup>(١)</sup> بِهَا مِمَّا يُعَرِّضُها لِذَلِكَ العَرَضِ ، وَالاحْتِياطُ فِي التَّأخِيرِ إِلى أَنْ يَتِيحَ جَماعُ التَّقْدِيرِ ؛ وَأَمَّا المَسائِلُ : فَسأَلَةُ انْقِسامِ المَعقولاتِ : تَكشِفُ تَشكُّكَ أَنْ يَعلَمَ أَنَّ الأَجسامَ لا تَحْتَلُّها الصُّورُ والأَعراضُ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَاحِدَةٌ وَبَسِيطَةٌ لا المَعقولاتِ وَلا غَيْرِ المَعقولاتِ . ثُمَّ المَعقولاتُ قَدْ تُفَعَّلُ مِنْ حَيْثُ هِيَ بِسِيطَةٍ وَواحدَةٍ ، وَما يَحْتَلُّ الأَجسامُ مِنَ الصُّورِ والأَعراضِ لا يَحْتَلُّها مِنْ حَيْثُ هِيَ بِسِيطَةٍ وَواحدَةٍ . وَإِنما تَشكُّكُ فِي أَنَّهُ حَسَبَ أَنَّهُ يَسلِمُ لَهُ أَنْ صَوْراً غَيْرَ مُنْقَسَمَةٍ تَحْتَلُّ الأَجسامُ مِنْ حَيْثُ هِيَ غَيْرَ مُنْقَسَمَةٍ . وَهَذا لا يَكُونُ وَلا يَمكِنُ . وَأَيضاً فَإِنَّ الصُّورَ والأَعراضَ إِذا قِيلَ لَهَا إِنَّها بِسِيطَةٌ فَلَيْسَ بِعَنِيِّ هِما أَنها فِي وَجودِها لا تَنقَسِمُ ، بَلْ شَيْءٌ آخَرَ ؛ فَظَنَّهُ أَيضاً أَنْ هُنَما صَوْراً بِسِيطَةً لا تَنقَسِمُ ، ثُمَّ يَعرَضُ لَها الانْقِسامُ — ظَنُّ غَيْرِ مُحَصَّلٍ . وَظَنَّهُ أَنَّ هَذا الخَلْفَ يَلزِمُ فِي الصُّورِ والأَعراضِ — فَإِنَّها تَنقَسِمُ بِالعَرَضِ وَلا تَنقَسِمُ بِذاتِها — غَيْرِ واقِعٍ ؛ لِأَنَّ المَنعَ إِِنما هُوَ نَفْسُ الانْقِسامِ ولو بِالعَرَضِ . فَإِنَّهُ [ ١٠٩ ] يَقولُ إِنَّ المَعقُولَ يَحصلُ فِي مَوْضوعِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَواحدٍ وَمِنْ حَيْثُ لا يَتَنقَسِمُ لِوحدَتِهِ ؛ فَلا شَيْءَ مِنَ الأَشياءِ الَّتِي تَعرَضُ للأَجسامِ أَوْ يَحصلُ لَها كَيْفَ كانَ يَحصلُ لَها مِنْ حَيْثُ

(\*) وَرَدَتْ هَذِهِ الرِّسائِلُ فِي تَنايَا كُتَابِ « المِباحِثاتِ » مِنْ وَرقةِ ١٠٩ لى وَرقةِ ١١٣ مِنَ المَخْطوطِ رَقْمَ ٦ حَكْمِ وَفلسفَةِ (١) الفُتْحَةُ : تَفْشِحُ الإِنسانَ بِما عِنْدَهُ مِنْ أَدبٍ أَوْ مالٍ يَفاخِرُ بِهِ . ج : فَتَح .

لا تقبل القسمة ، بل لو كان ، مثلاً ، شيء لا يقبل القسمة في نفسه ففرض الجسم ، صار ينقسم بسببه ؛ فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم ؛ والمعقول من حيث هو واحد معقول هو من حيث لا ينقسم ؛ فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صورة الجسم وعرضه شرط في ذلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منها بالفعل كثير غير متناه بالقوة ؛ وهذه الأحوال غير ملائمة للمعقولات . والذي كان ذكره أن الأمر في المعقولات إن كان خُلُفاً في الصور والأعراض هو أيضاً خُلُف ، فليس كذلك ؛ فإنها كلها تنقسم ، وأجزاؤها كلها تقوم شخصياتها وليس شيء منها يسيط وخداني ، إنما هو بسيط بوجه آخر .

وأما مسألتها التي في باب الوجود فيكشف عن تشككه أن تعلم أن الوجود في ذوات الوجود لا يختلف بالنوع ؛ بل إن كان اختلاف <sup>(١)</sup> فبالتأكد والضعف . وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع . وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع ؛ فإن الإنسان يخالف القرس النوع لأجل ماهيته لا وجوده . وأما مسألة انحفاظ الأشياء المختلفة فيجب <sup>(٢)</sup> أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والمترجات إنما ينحفظ لعصيان المسلك على الاشتقاق ؛ ومقدار ما ينحفظ ما ليس مسلكه كذلك ، ومقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين وزمان قطع المسافة والدَّهْنُ المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيران والأهوية المحبوسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول ، فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبسه في مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسبب آخر ، ولأن المسكان طبيعي . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجية ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعي يكون في المني ثم تترج الأخلاط في المني امتزاجاً ما ثم يحفظ ذلك المزاج بالبدل ؛ وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف ثقته عن التفصّي عما يخالطه ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً وحسراً ، بل في المني روح كثيرة جداً ؛ هوائية ونارية ، إنما يجسبها في المني مع سائر ما معها شيء غير جوهر جسمية المني . والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو أولى بأن يحضر وينع ،

(١) من : اختلاف . (٢) ورد نص هذا الكلام من قبل تحت رقم ٤٥١ ص ٢٢٥ .

تَحَلُّلٍ بِسُرْعَةٍ وَرَقٍّ؛ وَكَذَلِكَ إِنْ تَعَرَّضَ لِلْحَرِّ . وَإِذَا كَانَ فِي الرَّحْمِ وَعَرَضَ آفَةٌ أَيْضًا ، صَارَ كَذَلِكَ . فَلَا يَجِبُ أَنْ يُظَنَّ أَنَّ احْتِبَاسَ الِاسْتِقْصَاتِ الْخَفِيفَةِ فِي مَزَاجِ الْحَيَوَانَاتِ لِعَجْرِ مِنْهَا عَنِ التَّحَلُّلِ سَبَبٌ قَلَّتْهَا أَوْ صُعُوبَةٌ شَقَّ الْمَنْعُذُ ، وَبِالْجَمَلَةِ لِأَمْرِ قَاسِرٍ مِنْهَا هُوَ أَحَدُ اسْتِقْصَاتِهَا ، بَلْ لِقُوَّةِ تَجْمِيعِ الْخُتْلَفَاتِ وَتَعْنَمِهَا عَنِ التَّحَلُّلِ وَتَأْتِيهَا بِالْبَدَلِ . وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ تَغْيِيرَ الْمَزَاجِ إِلَى الْبَرْدِ الْخَاصِرِ وَالْحَرِّ الْخُتْلَلِ فِي أَنْ يُوْدَى إِلَى هَذَا التَّفَرُّقِ — وَاحِدٌ .

فَأَمَّا حَدِيثُ الْمَزَاجِ وَأَنَّهُ يَدْرِكُ فِي حَالٍ مَا يَسْتَحِيلُ < ف > يَجِبُ أَنْ يَتَأَمَّلَ الَّذِي يَدْرِكُهُ : أَمَزَاجٌ أَوْ شَيْءٌ غَيْرُ الْمَزَاجِ ؟ فَإِنَّ كَانَ الْمَدْرِكُ غَيْرَ الْمَزَاجِ حَتَّى يَكُونَ إِذَا [ ١١٠ ] يَدْرِكُ الْمَزَاجَ شَيْءٌ غَيْرُ الْمَزَاجِ ، فَهُوَ الْمَطْلُوبُ . وَإِنْ كَانَ الْمَدْرِكُ هُوَ نَفْسُ الْمَزَاجِ : فَمَا الْمَزَاجُ الَّذِي يَبْطَلُ ، وَإِذَا الْمَزَاجُ الَّذِي حَدَثَ . وَمَحَالٌ أَنْ يَكُونَ مَا يَبْطَلُ مُدْرِكًا . وَالْمَزَاجُ الَّذِي حَدَثَ هُوَ الْمَزَاجُ الَّذِي وَقَعَ إِلَيْهِ الِاسْتِحَالَةُ اسْتِحَالَةً زَمَانِيَّةً ، وَإِدْرَاكُهُ آتِي . فَإِذَا نَزَلَ يَدْرِكُ لَا مِنْ حَيْثُ مَا يَسْتَحِيلُ ، بَلْ مِنْ حَيْثُ وَقَعَتْ إِلَيْهِ الِاسْتِحَالَةُ فِي زَمَانٍ مَضَى ، وَمِنْ حَيْثُ هُوَ حَاصِلٌ فِي آَنٍ أَوْ فِي زَمَانٍ حَاصِلًا غَيْرَ مُسْتَحِيلٍ ، فَلَيْسَ إِذَا يَدْرِكُ مِنْ حَيْثُ يَسْتَحِيلُ . وَالْعَجَبُ قَوْلُهُ لَمْ يَقُلْ : إِنَّ الْمَزَاجَ الْمُسْتَحِيلَ هُوَ مَزَاجُ ذَلِكَ الْعَضْوِ ؟ فَلَعَلَّهُ يَظُنُّ أَنَّ الْمَزَاجَ إِذَا اسْتَحَالَ فِي الْعَضْوِ مَزَاجُهُ الْأَصْلِيُّ وَالْمَزَاجُ الطَّارِي مَعًا ، هَذَا لَا يُمْكِنُ ، بَلْ فِي حَالِ الِاسْتِحَالَةِ يَكُونُ الْمَزَاجُ مَا وَقَعَ إِلَيْهِ الِاسْتِحَالَةُ ؛ فَإِنَّ أَفْرَطَ أَهْلَاكَ . وَقَوْلُهُ : لَسْتُ أَفْهَمُ كَيْفَ يَكُونُ الْمَزَاجُ الْمُسْتَحِيلَ مَزَاجَ ذَلِكَ الْعَضْوِ — عَجِيبٌ ، كَأَنَّهُ قَدْ شَكَّ فِي أَنَّ ذَلِكَ الْمَزَاجَ لِذَلِكَ الْعَضْوِ وَحَسِبَ أَنَّ الْمَزَاجَ الطَّبِيعِيَّ يَوْجَدُ مَعَ الْمُسْتَحِيلِ حَتَّى يَكُونَ أَحَدُهُمَا مَزَاجَ الْعَضْوِ وَالْآخَرُ مَزَاجَ غَيْرِهِ ، بَلْ يَجِبُ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ الْمَزَاجَ شَيْءٌ وَاحِدٌ : إِذَا طَبِيعِيٌّ ، وَإِذَا مُسْتَحِيلٌ . فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ مَزَاجَ هُوَ الَّذِي يَدْرِكُ فِيهِ الْمَزَاجَ الْمُسْتَحِيلَ وَيَدْرِكُ نَفْسَهُ ، فَيَكُونُ فِي حَالِ الْمَزَاجِ الطَّبِيعِيِّ لَا مُدْرِكَ الْبَتَّةِ ، لِأَنَّهُ لَا يَدْرِكُ ذَاتَهُ ، وَلَا يَبْقَى عِنْدَ الْمَزَاجِ الْغَرِيبِ حَتَّى يَدْرِكَهُ . إِذَا الْمَدْرِكُ وَالْمَدْرِكُ هُوَ الْمُسْتَحِيلُ فَقَطْ . ثُمَّ يَلْزِمُ بَعْدَ ذَلِكَ مَا يَلْزِمُ مِمَّا شَرَحَ .

وَأَمَّا حَدِيثُ الْآلَةِ فَإِنَّهَا لَعَلَّهَا تَعْقِلُ مِنْ حَيْثُ الْآيَةُ دُونَ الْمَاهِيَةِ ، فَإِنَّ فِيهِ مَوْضُوعِينَ قَدْ أُغْلِقَا : أَحَدُهُمَا أَنَّ الْكَلَامَ فِي الْآيَةِ كَالْكَلَامِ فِي الْمَاهِيَةِ ، وَالَّذِي يَلْزِمُهَا شَيْءٌ وَاحِدٌ . وَالثَّانِي أَنَّهُ مِنَ الْحَالِ أَنْ يَقَالَ : لَعَلَّنَا إِذَا تَعَقَّلَ الْآيَةَ دُونَ الْمَاهِيَةِ ، — وَذَلِكَ لِأَنَّ مَا نَعْقَلُهُ وَثَبَّتَهُ مِنْ أَنْفُسِنَا لَا تَدْخُلُ فِيهِ « تَعَلُّلٌ » ، بَلْ يَكُونُ حَكْمًا فِيهِ حَكْمًا فَيَصِلُ . ثُمَّ إِنَّا لَسْنَا نَشْكُ

أَنَا لَسْنَا نَعْقِلُ مِنَ الْآلَةِ لَا آيَةَ وَلَا مَاهِيَةَ ، وَلَوْ كُنَّا نَعْقِلُ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ لَعَقَلْنَا جَزْمًا ، وَمَا كُنَّا نَقُولُ مَا قَالَهُ هُوَ فِي سَوَالِهِ : لَعَلَّنَا ، هُوَ ذَا يَعْقِلُ الْآيَةَ ، لَكِنَّا لِنَفْرَضُ أَنَّ نَعْقِلُ الْآيَةَ فَلَيْسَ نَعْقِلُنَا لَهَا دَائِمًا كَمَا لَيْسَ لِلْمَاهِيَةِ ، فَلَيْسَ يَعْنِي وَجُودَ صُورَةِ آيَةِ الْآلَةِ فِي أَنْ يَعْقِلَهَا . وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِيهَا صُورَةُ آيَةٍ لَهَا أُخْرَى حَدَثَ عَنِ الْأُولَى ، فَلَمَّا حَدَّثَتْ عَقْلَنَا هَا . فَأَمَّا التَّشَكُّكُ <sup>(١)</sup> فِي أَنَّ الْإِعْيَاءَ لَيْسَ يَحْدُثُ مِنْ جِهَةِ أَنْ الْعَضْوُ يَتَكَلَّفُ بِالْقَسْرِ حَرَكَاتٍ غَيْرَ مُقْتَضَى مَزَاجِهِ ، فَبِذَا تَشَكَّكَ لِأَعْرَفَ لَهُ جَوَابًا إِلَّا بِالتَّجْرِبَةِ . وَلِيَتَأَمَّلَ حَالُ مَنْ تَعَبَ : كَيْفَ تَشَقُّ عَلَى عَضْوِهِ الْحَرَكَةَ ، وَكَيْفَ يَزْدَادُ تَعَبُهُ وَأَلَمُهُ بِتَكَلُّفِ الْحَرَكَةِ حَتَّى يَبْتَدَأَ فَلَا يَتَحَرَّكُ أَصْلًا بِالْإِرَادَةِ ، وَالْحَرَكَةُ الْمَزَاجِيَّةُ لَهُ مَحْفُوظَةٌ . وَظَنُّهُ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ يَخْتِجُ إِلَى بَرَهَانٍ — ظَنٌّ بَاطِلٌ ، فَإِنَّ هَاهُنَا مَقَدِّمَاتٌ تَجْرِبِيَّةٌ مُشَاهِدَةٌ يَعْلَمُهَا النَّاسُ بِاعْتِبَارِ أَحْوَالِ أَنْفُسِهِمْ .

الْإِعْيَاءُ <sup>(١)</sup> تَحْدُثُهُ الْحَرَكَةُ الْغَرِيبَةُ مِمَّا يَوْهِنُ الْعَضْلَ بِمَا يَحْدُثُ فِيهِ مِنْ تَمْدِيدٍ وَتَشْنِيجٍ غَيْرِ الَّذِي يَقْتَضِيهِ مَزَاجُهُ ، وَلَوْ تَرَكَ الطَّارِئُ وَمَزَاجَهُ لَنَزَلَ وَلَمْ يَخْلُقْ .

وَأَمَّا مَا ظَنُّهُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا قِيلَ فِي تَخْصِصِ أَفْعَالِ الْقُوَى الْجِسْمِيَّةِ بِنَسَبِ حَقِّهَا لَكَانَ لِقَالِبِ أَنْ يَقْلُبَ فَيَقُولُ : وَغَيْرُ الْجِسْمِ لِانْسِبَةِ لَهُ إِلَى الْجِسْمِ ، فَلَا يَكُونُ مِنْهُ الْجِسْمُ حَقًّا ، فَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَقَعْ التَّأَمُّلُ لِمَا أورد . وَأَنَا أحررُ العبارةَ عَنْهُ فَأَقُولُ : الشَّيْءُ إِذَا صَارَ قِوَامَهُ بِتَوْسِطِ الْمَادَّةِ صَارَ مَا يَصْدُرُ عَنْ قِوَامِهِ مَخْصُوصًا بِتَوْسِطِ الْمَادَّةِ ، وَإِنَّمَا تَوْسِطُ الْمَادَّةِ بِمَا تَقْتَضِيهِ الْخَاصَّةُ الْمَادِيَّةُ مِنَ الْوَضْعِ سِوَاهُ كَانَ فِي الْقِوَامِ أَوْ فِي صُدُورِ الْفِعْلِ ؛ [ ١١٠ ب ] وَالشَّيْءُ الَّذِي لَيْسَ بِجِسْمٍ إِذَا فَعَلَ فِي الْجِسْمِ فَلَيْسَ لِانْسِبَةِ لَهُ إِلَى الْجِسْمِ ، بَلْ لَهُ نَسْبَةٌ مَا إِلَى الْجِسْمِ ؛ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَتْ تَخْتَلِفُ . فَذَلِكَ إِذَا حَصَلَتْ الْمُسْتَعِدَّاتُ لَمْ تَقْتَفِرْ إِلَى شَيْءٍ غَيْرِ النِّسْبَةِ الَّتِي بَيْنَ غَيْرِ الْجِسْمِ وَبَيْنَ الْمُسْتَعِدَّاتِ ، فَذَلِكَ تَشَابَهُ الْأَنْفِعَالِ . وَأَمَّا الشَّيْءُ الَّذِي صَارَ قِوَامُهُ مُعْتَلِقًا بِالْمَوْضُوعِ ، وَمَصْدَرُ فِعْلِهِ مُعْتَلِقٌ بِمَا بِهِ قِوَامُهُ مِنَ الْمَوْضُوعِ ، فَلَيْسَ يَكْفِي وَجُودُهُ وَوُجُودَ الْمُسْتَعِدِّ كَيْفَ كَانَ ، بَلْ أَنْ يَقَعَ عَلَى حَالِهِ يَكُونُ الْمَوْضُوعُ بَوْضَعِهِ مِنْهَا تَوْسِطًا ، وَذَلِكَ التَّوَسُّطُ غَيْرُ مُتَشَابِهِ . فَإِنَّ أَوْضَاعَ الْجِسْمِ مِنَ الْأَجْسَامِ الْآخَرَ غَيْرَ مُتَشَابِهِةً ، وَتَوْسِطُ الْمَوْضُوعِ بَيْنَ الْقُوَّةِ الَّتِي فِيهِ وَبَيْنَ الْأَجْسَامِ الْآخَرَ غَيْرَ مُتَشَابِهِةً ، — لَيْسَ كَوُجُودِ الْجَوْهَرِ الرُّوحَانِيِّ بِالْقِيَاسِ إِلَى كُلِّ جِسْمٍ مُسْتَعِدٍّ ؛ وَلِذَلِكَ يَخْتَلِفُ تَأْتِيرُ الْأَجْسَامِ بِحَسَبِ الْقُرْبِ وَالتَّبَعْدِ . وَتَوْسِطُ الْمَوْضُوعِ بَيْنَ الْقُوَّةِ وَبَيْنَ مَا لَا وَضْعَ

له التوسط الخاص بالموضوع محالٌ ، فإن توسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له أصلاً لا زيادة معنى له على وجود القوة ، وإن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئاً أصلاً إن رفعا لوازم الوضع فتكون حينئذ القوة ؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعلٌ بلا توسط الموضوع ؛ فليس الخرج إلا أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقاً ، حتى يمكن أن يقال في جانب الفاعل الروحاني ما قال ، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه ، وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا وضع له ؛ وإن وجدت نسبٌ أخرى ؛ وإذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال . وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حال له حتى يفعل به ، حتى إن لم يكن ذلك التخصص لم يتم الفعل والانفعال ، بل يكفيه وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المستعدات . وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع ؛ وذلك لا يتم فيما بينه وبين ما لا وضع له . فهذا ما حضرني مع تحلل قوى العلم عنى ولا يسعى غير الالتقاء والمشافهة والسلام .

ترجيل : فيه تحليل هذه القياسات : مصدر فعل القوة الجسمانية قوامها ووجودها ؛ وقوامها ووجودها بالموضوع ؛ فصدر فعلها يكون بالموضوع . وحيث الموضوع وفي الشيء الذي له النسبة الخاصة بالموضوع بالنسبة التي تكون الموضوع من حيث هو جسم أو جسماني وبالجملة من حيث هو ذو وضع ، فلا بد من توسط الموضوع لا على أن يفعل بل على أن يفعل به ؛ والأشياء البريئة عن المادة لا يكون الموضوع موصلاً للتأثير إليها متوسطاً في التأثير ، بل إن صدر إليها فعل فعن القوة ، لا من حيث هي ذات وضع ومن حيث لها موضوع وقد منع هذا . وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة في ذوات الوضع فإنما هو فصل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً في المستعدات ، ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفرض حاجة المادية إلى أن توسط موادها . فإن قال قائل : فالأجسام في انفعالها تحتاج إلى توسط من موادها ، فهو غلط ، لأن المادة هي المنفصلة نفسها ، لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره ، وهناك لم تكن هي الفاعلة بل المتوسطة ، والشيء الذي فيه قوام الفاعل والشيء الذي إنما يفعل الفاعل وهو فيه فيفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية . فأما الشكوك على هذا غير ما تشكك به فهو كثير . وإنما تعرضنا لما أورده ؛ وهو مأخذ صحيح مستمر لمن أجاد التفطن .

— ٢ —

وصل كتاب الشيخ الفاضل دالاً على سلامته وعلى ما [١١١] خَلَّصَ إليه من البهجة ، خلاصى من تلك الأحوال بالههجة ؛ ووقفت عليها وسكنت إلى ما يتولاه الله به من سليم النفس ، وإدامة الأُنس ، بالفضل والعلم اللذين هجرتهما ضرورة ، ونَبَذْتُ عنهما ناحية . وأما تَحَرُّنُهُ<sup>(١)</sup> على ضياع « التنبيهات والإشارات » فعندى أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة . وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبتُ أعيانها<sup>(٢)</sup> بل كثيراً منها في أجزاءها لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُ أشياء منها « من الحكمة العرشية » في جُزَازَاتٍ : فهذه هي التي ضاعت ، إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . وإعادتها أمرٌ سهل : بلى ! كتابُ « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شغل . ثم مَنْ هذا المُعِدِّ وَمَنْ هذا التفرغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول للفضل !! لقد أنشَبَ القَدْرُ فيَّ مَخَالِبَ النِّسِيرِ ، فما أدري كيف أتملِّص ، وأتخلَّص . لقد دُفِعْتُ إلى أعمال لست من رجالها ، وقد انسلخت عن العلم فكأنما أُلْخِطُ من وراء سِجْفٍ نَحِينٍ ؛ مع شكركى لله تعالى ، فإنه على الأحوال المختلفة ، والأحوال المتضاعفة ، والأسفار المتداخلة ، والأطوار المتناقضة ، لا يُخَيِّنِي من وميض يُخَيِّي قَلْبِي وَيَبْنِتُ قَدْحِي ؛ إياه أحد على ما ينفع ويضر ، ويسوء ويسرُّ .

وأما المسائل التي يسألها فهي مسائل علمية جلية لا سيما هذه المسائل ؛ والكلام الموجز في أمثالها تضليلٌ . وإذا ازدحمت أجحفت بالخطاير المشغول بالبلابل فلم يكده يُفِيضُ<sup>(٣)</sup> في بقاع البيان ، لاسيما من كان على جلتي في مثل حالتى . وقد تأملت هذه المسائل واستجدتُها<sup>(٤)</sup> وأجبت عن بعضها بالثمنع ، وعن بعضها بالإشارة . ولعلى عجزت عن جواب بعضها<sup>(٥)</sup> .

(١) تحزَّنَ عليه : تَوَجَّعَ . (٢) م : كتب عباها .

(٣) أفاض القوم في المكان : اندفعوا منه وتفرقوا .

(٤) استجاده : وجده أو طلبه جيداً .

(٥) هنا ترد الفقرة رقم ٤٥٨ مقعده في صلب النص فأسقطناها .

[١١١] ووالله إني لأفرح من هذا النمط من البحث الذي حدده بعد نمط كنت أستكرهه ، فإن هذا النمط من البحث مناسب للعلم الأعلى ، وهو بحث برهاني مناسب جداً . والذي كان يطلب به وأنا بالرأي قد كان كثيرٌ منه غير مناسب . فليزدد من أمثال هذه البحوث ما شاء ، فإن فيها الفرح والفائدة . فما أمكنني كشفه ، فعلت : إما عفواً وإما وراء حجاب يكون فيه ضربٌ من التحريك والتدريب نافع ؛ وما لم يمكنني استغفيت واعترفت ، فإن معلوم البشر متناه . وأنا فيما اجتهدت قد علمت كثيرَ أشياء معرفة قد حَقَّقْتُها لا مزيد عليها ، إلا أنها قليلة . والذي أجهله ولا أهدى سبيله كثير جداً ، لكنني قد نَيْستُ عن أن يتجدد لي علمٌ بما أجهله لم يُظفرني به البحثُ الجاد الذي توليته وأنا مسلم إلى طلب الحق لا تمارض يده فيه يد . وأما الآن فأنا في عيشة غير راضية ، وفي أشغال غاشية . وإذا ثبت لي فكرٌ ما ، اقتنصته بالسعي الأول ، أفضتُ ؛ لكنني مع هذا كله لله حامدٌ . فقد وهب لي يقيناً لا ينزل بالأصول التي لا بد منها لطالب النجاة ، وبجبالٍ فيما بعد ذلك غير ضيق ، ومعرفةً بما لا أعرفه بالثقة .

نسخة عهدٍ عهدٍ لنفسه (١)

بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما عاهد الله به فلان وفلان بعد ما عرفا ربهما وإلهما ، وواهب العقل والقوة لهما ، والمبدأ الأول لوجودهما ، والمهيئ الأول لتقدير أسباب حركتهما وخفوتهما ، والزائن نفسيهما بما أفاض من صورة هويته عليهما وصور من مثال وجوده ، ومثال إيجاده فيها ، حتى حصل لهما في ذاتيهما الكمال الأعلى ؛ التعلُّ الذي لا ينتهي إليه منتَه ، ولا يوصف بكاله كال<sup>(٢)</sup> . عاهداه طائعين راغبين مختارين لما هو الخير ، راغبين في السعادة ، مؤثرين للعالم الباقي على العالم الفاني ، أن يجتهدا جتهديهما في تزكية نفسيهما بمقدار ما وهب لهما من قوتيهما حتى يخرجاهما من القوة إلى الفعل ، عالماً من عوالم العقل ، فيه الهيئة المجردة عن المادة للكل وللمبدأ الكل ، ليتحد جوهر نفسيهما بالمبادئ ، ويتخلص بالأبد عن البوار ، ويكون جهد المجدد تحليل كل ما تُصوّر وأوقن من المعلومات الجديدة والبرهانية ، مقطوعة الأسباب عن العلاقات الخيالية والمناسبات إلى القوة الوهمية بالهيئة الحسية والمجاهدة الدوامية ، حتى يحصل كل ما عقل خالصاً للعقل غير مشارك فيه وغير مرسوم بملاحة إذا انفصلت زال المقول وعاود حال ما بالقوة ، بل يجردها العقل تجريداً فياً بديها تأييداً ، بعد أن يعرض قليل وكثير ما يتصور ويصدق به على قانون المنطق ؛ غير متوسع في شيء ولا متجاوز ، وأن تشير كل واحدة من المقدمات من أي الأقسام ؛ ثم إذا اتجت النتيجة اليقينية قطعت عن الهم والخيال قطعا بالكمال ليتحد [١١٢] بها العقل الإنساني بالعقل الفعال الأزلي الأبدي المأمون فيه إفاء البوار والزوال . ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكالها الثاني فيحرسها عن التلطف بما يشينها من الهيئات الاقنيادية للنفوس البوارية التي إذا بقيت في النفس المرثية كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مخالط ولا مشاوب ، وإنما تدلسها هيئات الاقنيادية لتلك الصواحب ، بل فيديها هيأت الاستيلاء والسياسة والاستملاء والرياسة حتى لا تقبل البتة من صواحبها حركة وانعزالاً ، ولا تتغير

(١) يلوح أن هذا العهد أيضاً من وضع ابن سينا .

(٢) ص : كاله .

لموجبات تغير حالاتها حالاً برياضةٍ بديمان عليها وإن عسرت ، وأمانات للنفس بتوليئتها وإن شقت . فلا يتوليان فلا من أفعال القوى الحيوانية فعلا ولا تشبهاً ، ولا يتعاطيانه عمداً أو سهواً ، ولا يتركان الخطرة تلوح بمقتضى غضب أو شهوة أو طمع أو حرص أو خوف يخالفه جوهرها الزكي إلا مسخاه ونسخاه ونحياه وتحماه . ولا يدعا فكرة أنفسهما وتخيلاهما تتماطى إلا الفكرة في جلال ملك الملكوت وجبار الجبروت ؛ يكون ذلك قصارهما لا يتعدياهما ولا يتركا الخيالات تسنح البتة إلا مقدمة لرأى اعتقادى أو نظرية زينة إلهية ، أو تحديداً لتصير هيئة راسخة في جوهر النفس ؛ وذلك ذكر القدوس و قدسه ، إلا في واجب من مرمة العيشة لا ترخص السنة العقلية في إغفاله ؛ لكن يججرا على النفس تخيل ما لا ينبغى أو لا فائدة فيه فضلا عن فعله ، حتى يصير تخيلاً الواجب والصواب هيئة نفسانية . وكذلك يهجرا الكذب قولاً وتخيلاً حتى يتحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا والظن والفكر . وأن يجعلا حب الخير للناس والمنفعة تصل إليهم وعشق الأختيار وحب تقويم الأشرار وردعهم أمراً طبيعياً جوهرياً . ويحتالا حتى لا يكون للموت العظيم خطر عندهما ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى اللعاب ، وإخطار أمنها عن الفساد بالبال حتى يتمكن تمكن المعتاد ؛ وأما اللذات فيستعملانها<sup>(١)</sup> على إصلاح الطبيعة أو إبقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا خاطراً ، عندما يستعمل ، بالبال ؛ وتكون النفس الناطقة هي المدبرة لا أن القوى الشهوانية تدعو إليها ، ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها ، ولكن جاعلة لنفسها هذه الملل عذراً ؛ بل ينبغى أن تحتال حتى تجعل هيئة بعض الذات لذواتها أمراً طبيعياً للنفس ؛ وكذلك الأمور القلبية والكرامية . وأما الشراب فإن يهجرا شربه تلهيا ، بل تشفيا وتدوايا وتقويًا ؛ والمسوعات يديما استعمالها على الوجه الذى توجهه الفلسفة والحكمة ، لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة لا بما تربط هذه به من الأمور الشهوانية . ثم يباشرا كل فرقة بمادته ورسمه ، ولا يخالفا على المحلات بردع ، بل لا يشاركا فيه إلا إذا علم بالردع النفع دون الخلاف والتعصب ، فيباشرا الرزين بالرزانة ، واللحن بالمجون ، مُسرِّين باطنهما عن الناس . ولكن لا يتعاطيا في المساعدة فاحشة

(١) س : فيستعملها .

ولا يَنْفِظُ بهُجْر . وأن يسعها بالمقدور والتقدير من المال لم يقع إليه له الحاجة من الشركاء في النوع ، إذا لم يقع من ذلك خلل في العيشة ظاهر . وأن يحفظا سر كل أخ وصديق ووفاءه في أهله وأولاده والمتصلين به حتى يقوموا في غيبته بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع . وأن يفيا بما يعدان أو يوعدان ولا يجريين في أقاويلهما الخلف . وأن يركبا [ ١١٢ ب ] لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبيعتهما . فإن أسرار الناس طبيعة إلهية . ثم لا يُقَصِّرَا في الأوضاع الشرعية وتعظيم الشئ الإلهية والمواظبة على التعبدات البدنية ويكون دوام عمرهما إذا خَلُوا وَخَلَصَا من المعاشرة تطرية الزينة في النفس ، والفكرة في الملك الأول وملكه وكُنْس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس .

عاهدا الله أنهما يسيران بهذه السيرة ويدينان بهذه الديانة . كان الله لها ، ووقفهما لما يتوخيانه بمنه . وهو حسبنا هادياً ومميناً وحافظاً<sup>(١)</sup> .

(١) هنا وردت « رسالة إلى أبي طاهر بن حنبل » ، وهي رسالة صغيرة فيها هجاء شديد ، ولا قيمة لها ، ثم يتلو ذلك فقرات منفصلة وردت مكررة من قبل في صلب « المباحثات » .

الصورة: ٢٨٩، ١٦٥، ٩١

(ض)

الضروري ἀναγκαῖον ٦ :  
ضعف (القوي): ١٢٤

(ط)

الطبيعة: ١٦٥  
الطبيعي (الجسم): ١٢٩  
الطبعيات ἡ φυσική: ٨

(ظ)

ظن: ٤

(ع)

عاجي = κλητὸν: ٣٣٠

عظم μέγθος: ١٨، ٧

العقل (بساطته): ١٠٤

العقل (المركبات): ١٠٨

العقل والعاقل والمعتقل (شيء واحد): ١٠٥

العقل الإلهي: ٢٧١

العقل بالقوة: ٢٢٧

العقل البسيط: ٢٣٦

العقل الفعال: ٣٣٢، ١٩٤، ١٩٣، ١٣٥

العقل المفارق: ١٠٦، ٩٢

العلة αἰτίον: ٤

العلة والمعلول: ١٥٢، ١٥٣، ١٦٤، ١٧٢

العناية: ١٨٣

العنصر (بمعنى المادة): ٢٢

(غ)

الغضب: ٨٤

(ف)

الفاضل: ٢٧

(خ)

المخطأ: ١٩٩

المغلا: ١٦٧، ١٦٨

المخيال (وراجع: التخيل): ٢٣٩

المخبر الأول: ٢٥٥

(د)

الدورية (الحركة): ἡ κυκλική

دور: ٤

دهر: ٤٧

(ر)

رأى δόξα: ١٠

الرؤيا: ٢٣٣، ٢٣٨

الرجاء: ١٧

ركن στοιχείον: ٣٣٠

(ز)

الزكية (النفوس): ٥٦، ٦٦

الزمان: ١٦٣، ١٧٠

(س)

سرممد: ٤٨

(ش)

شبح: ١٢٣

الشخص: ١٥٠، ١٦٥، ١٨٣، ٢٣٥

الشخصي: ١٥٩

الشترك: ١٤٩

الشعور: ١٣٤

الشهوة: ١١٣ - ١١٥

الشوق: ٣٨، ١٠٩، ١١٢، ١١٤، ٢٥٤

(ص)

الصور (= النمل الأفلاطونية): ٣، ٢٩١

ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية

(١)

التذكر: ٤٧، ٥٣، ٧٢، ١٥٥

ترتيب: ٤

التفحص: ١٢٢، ١٢٥، ١٥١، ١٥٣

١٥٤، ١٨٤، ١٨٥

التصور بالعقل: ٨٣، ٩٨

التعاليم: μαθηματική: ٨

التعرف (= المعرفة) ἐπιστήμη: ١٠

تعقل أنفسنا: ١٣٣، ٢٠٩، ٢٢١، ٢٢٢

التعقل بعد المفارقة: ٢١٠، ٢٢٧

تعقل المفارقات: ١٣٤

التفصي: ١٧٧

(ث)

الكواكب (الثابتة): ١٦

السبب (الثابت): ٢٣

(ج)

الجزء الذي لا يجزأ: ١٧١

الجسم الإلهي: ٢٥٤ - ٢٦٥

الجسم البسيط: ١٣٩

الجهة: ١٦٧

الجهل: ٥٣

(ح)

الحال = τὸ ἰσχυρὸν: ٣٢٩

الحس: ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٢

الحركة (هل لفظها مشككة): ١٦٦

الحركة ربطها: ١٦١، ١٦٣

الحس (والحدوسات): ٩٥ وما إليها، ٢٣٣

الحس (والأجرام السماوية): ١١٦

الحس (والنبات): ١١٦

الحس الباطن: ٥٥

الحس المشترك: ١٨٦

الحكمة النظرية والحكمة العملية: ٢٣٤ - ٢٣٦

أبدية: ٢٣

الاتباع: ١٧٤

الإجماع الوهمية: ١٥٠، ١٧٩

الأخلاق تابعة لزواج البدن (جالينوس): ٧٨

أخسرة (راجع بأخرة): ٧

الإدراك العقلي: ١٣٤، ٢٠١

الإرادة: ١٤٩، ٢٣٣

الاستحالة: ١٢، ١٦٠

الاستنارة (التحريك على): ٦، ٣٢٢

الاستعداد: ٢٢٧

الاضطرار (من): ٣، ٦، ٣٢٣

الإعادة: ٢١٩

الإعياء: ٢، ٥، ٢٤٣

الأعيان: ١٢٣

الإمكان (والوجود): ١٨٢

الأوائل العقلية: ١٠٣

الأول (= الله): ١٨٠، ١٨١، ١٨٣

٢١٨، (مقولا الأول) ٢٣٨، ٢٣٩

(ب)

بأخسرة ὀστρού: ٧

الباري (فضل): ٢٣٣

بذاته: ٢٣

(مفرد) بذاته: ١٨

بسيط τὸ ἁπλοῦν: ٤

البصر والإبصار: ١٢٧، ١٥٥، ١٨٦

بهجة: ٢٧، ٥٦

(ت)

الخير (= الوجود في الخير): ١٥١

التحلل: ٩٧، ١٢٢

## أسماء الكتب الواردة في الكتاب (دون التصدير)

(كتاب) الكون والفساد لأرسطو : ٢٨٤ ،  
٢٨٦

(ل)

(مقالة) اللام : ١ ، ٣ ، ١٢ ، ٢٢ ، ٣٢٩

(م)

مابعد الطبيعة لأرسطو : ١ ، ٣ ، ١٣١ ، ١٤٠ ،  
٢٦٧

المباحث لابن سينا : ١١٧ ، ١١٩ ، ٢٤٠

مباحث الصديق لابن سينا : ١٧٣ ، ١٧٥

المباحث المشرقية لفخر الدين الرازي : ٢٣٤

(القول في) مبادئ الكمال على رأي أرسطو  
للاشكندر الأفروديسي : ٢٥٣ ، ٢٧٧

المسائل المشرقية لابن سينا : ٢٤٥

مقالة الإسكندر في أنه قد يلنذ اللئذ ويجزن ممأ  
على رأي أرسطو : ٢٨٣

مقالة الإسكندر في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون  
قابلة للأضداد جميعاً على رأي أرسطو : ٢٨٤

مقالة الإسكندر في أن الكون إذا <استحال>  
استحال من ضده على رأي أرسطو طاليس : ٢٨٦

مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة على رأي  
أرسطو : ٢٨٩

مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية : ٢٩١

مقالة الإسكندر في أن الفل على أعم من الحركة على رأي  
أرسطو : ٢٩٣

مقالة الإسكندر الأفروديسي في الفصول : ٢٩٥

مقالة تامسبيوس في الرد على مقسيموس في تحليل  
الشكل الثاني والثالث إلى الأول : ٣٠٩

(ن)

(كتاب) النفس لأرسطو : ٧٥ ، ١٣٠ ، ١٥٧ ،  
٢٧٩ ، ٢١٨

(١)

\* أثولوجيا ، المنسوب إلى أرسطو : ٣٧ ، ٣٥ ،  
١٢١ ، ٧٤

الإشارات والتنبيهات لابن سينا : ٢٤٠ ، (التنبيهات  
والإشارات) ٢٤٥

الأصول المشرقية لابن سينا : ٢٢٨  
أنا لوطيها الأولى : ٣٢٣

الانصاف لابن سينا : ١٢١ ، ٢٤٥  
أقلولين عند العرب لكراس : ١٢١

(ح)

الحكمة العرشية لابن سينا : ٢٤٥  
الحكمة المشرقية لابن سينا : ١٦٨ ، ٥٨

(ز)

الرد على كسنوقراطيس للاشكندر الأفروديسي : ٢٨١

(س)

السماع الطبيعي لأرسطو : ١٢١ ، ١٨٧ ، ٢٦٦ ،  
٢٨٩ ، ٢٩٣ ، (العلم الطبيعي) ٣٣٢

(ش)

انشفاء لابن سينا : ١٢١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ،  
١٩٣ - ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٧

(ع)

عيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة : ١١٩

(ك)

كلام الإسكندر الأفروديسي : ٢٧٨

المشاهدة (الحقة) : ٧١

المشاهدة : ١٢٣ ، ١٣٢ ، ١٧٢ ، ٢١٧

المعنى العقلي : ٨١

مقارنة الشيء نفسه : ١٦٢

مقدار : ١٢

المكان : ١٦٦

الملائم : ٢٥

من أجله : ٦ ، ١٥ ، ٩٤ ، ١٠٦

المناسبة : ١٢٦

(ن)

النفس (وتأثيرها في البدن) : ٢١٢

النفس (حجج أفلاطون على بقاء) : ٧٣ ، ٧٤

النفس (وهل هي الحياة) : ٢٣٧

النفس الزكية : ٥٦

النفس السماوية : ١٩٨

النفس المغارفة : ١٢٢ ، ١٩٤

(هـ)

هائنا = ilya :

الموهو : ١٥٦

المهيولى : ١٦٤ ، ١٦٥

(و)

الواجبية : ١٢٢ ، ١٨٢

الوجود (والإمكان) : ١٨٢

الوجود (ومعانيه) : ٢٤١

الوجود (هل يدخل في تقويم المفهومات) : ١٦٠

الوجود والعدم : ١٢٦

الوحدة (واقسامها في المقسم) : ١٤٦

وضع = افتراض : ٧

الوضع (والاستحالة) : ١٩٢

الوقت : ١٣٢ ، ١٦٩

الزهم : ١٥٨ ، ١٨٤

(ى)

اليقين : ١٢٣ ، ٢١٧

الفعل (ضد القوة) : ٤

فكر δiávovta : ١٠

القيض (الإلهي) : ٦٨

(ق)

القدر : ٢٣٣

القصر βίτa : ٦ ، ١٤٧

القضاء : ٢٣٣

القطر وتساوى الضلعين : ١٦٤

(ضرورة) قهر : ٢٥

القوة : ٢٨٧

القوة (ضد الفعل) : ٤

(ك)

الكون والفساد : ٤

(ل)

لغة : ٢٧ ، ١٧٢

اللواحق المادية : ١٥٣

(م)

المادة العنصرية : ١٦٢ ، ١٧٨

الماهية τὸ τί ἦν εἶναι : ٨

البدع : ٥٩

مبسوط (= بسط) : ٥٤

المتجيرة (الكواكب) : ٨ ، ١٤

المتصلة : ٣

المتالي : ٦٥

متناهي ولا متناهي : ١٩٧

المتوسط : ٥٢

المثل الأفلاطونية : ٢٢

الحجة العقلية : ٩٠

محصل (= إجماعي) : ١١

(السبب) المختلف : ٢٣

المزاج : ١٢٨ ، ١٣٦ - ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ،

١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٧ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ،

١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ٢١٥ ، ٢٢٣ ،

٢٤٢ ، ٢٢٦

(الجسم) المستدير (= المتحرك حركة دائرية) : ٨



## فهرس الأعلام (دون التصدير)

(م)	المشركيون : ٧٥ ، ٣٣ - ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ ، ٩٩ ، ٩٧ - ٩٤ ، ٩١ ، ٩٠ ، ٨٦ ، ٨٤ ١٠٨ - ١٠٦ ، ١٠٣ ، ١٠٢ ، ١٠٠ ١٤٥ ، ١١٦ ، ١١٥ ، ١١٢ - ١١٠ المعتزلة : ١٥٦ أ. Müller : ١١٩ المهندسون : ٨٣
(هـ)	هوميروس Homerus : ١١
(هـ)	يحيى النحوى Joannes Philoponus : ١٢١ ، ١٢٢

(ع)	علاء الدولة (ابن كاكويه) : ١١٩ الغرابي : ١٢٢
(ف)	آل فيثاغورس (الفيثاغوريون) Pythagorici : ٦
(ك)	كراوس : ١٢١ كسوقراطيس (كسنوقراطيس) Xenocrates : ٢٨٢ ، ٢٨١ الكنيا (أبو جعفر بن المرزبان) : ١١٩
(ل)	لوقيوس Leucippus : ٤

(أ)	أبراهيم بن عبد الله النصراني : ٢٧٧ ابن أبي أصيبعة : ٧ ، ١١٩ ابن رشد : ٧ ابن زبقة (أبو منصور) : ١٧٣ ، ٢٤٠ ابن سينا : ٢٢٢ ، ٣٧ ، ٥٩ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ١١٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٠ ، ٢٣٦ ، ١١٩ أبو بشر : ٢٦ أرسطو طاليس Aristoteles : ١٠ ، ٧ ، ٣ ، ٤ ، ١ ٧٥ ، ٣٧ ، ٣٥ ، ٢٩ ، ٢٧ ، ٢٣ ، ١١ ١٨٤ ، ١٠٥ ، ٩٤ - ٩١ ، ٨٧ ، ٨٢ ٢٦٦ ، ٢٥٥ ، ٢٥٣ ، ٢٥١ ، ١٨٧ ٢٧٩ ، ٢٧٧ ، ٢٧٦ ، ٢٧٠ ، ٢٦٧ ٢٨٩ ، ٢٨٦ ، ٢٨٤ ، ٢٨٣ ، ٢٨٠ ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤ أرقليطوس (هرقليطس) Heraclitus : ٤٤ اسحق بن حنين : ١٠٩ الإسفرزاري (أبو حامد) : ٢٣٤ الإسكندر الأفروديسي Alexander Aphrodisiensis ١٠١ ، ١٠٦ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ - ٢٩٥ الأطباء : ١١٥ أفلاطون Plato (أفلاطون - فلأطون) : ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٩٢ ، ١٠٠ ، ١٨٣ ، ٢٧٢ أفلوطين Plotinus : ١٢١ أنباذقيس Empedocles (أبذقيس) : ٤٤ ، ٧٩ ، ١٠٤ أنطيفن Antiphon : ١٦٥ البغدادي : ١٢٢
بكر Bekker : ٣ بويج M. Bouyges : ٧	
(ث)	ثامسطيوس Themistius : ١٢ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٩٨ ، ١١٦ ، ١٢٠ ، ١٢٢
(ج)	جالينوس Galenus : ٧٨ ، ١٦١ ، ١٧١ ، ٢٩٨ الموزجاني (أبو عبيد) : ١١٩
(ح)	حنين بن اسحق : ٢٧٧
(د)	الدمشقي (أبو عثمان سعيد) : ٢٧٨ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ديترصى : ٣٧ ديمقراطيس : ١٢٠
(ر)	الرازي (فخر الدين) : ٢٣٤
(س)	سقراط Socrates : ٨
(ش)	المشركيون (وراجع : المشركين) : ٧٧
(ط)	الطبري (أبو عمرو) : ٢٩٥

## تصحیحات و تعديلات

صواب	خطأ	س	س
< ٣٠ >	< ٣ >	١٧	٥
ثامسطوس	ثامسطوس	١	١٢
تبلدّم	تبدّم	١٢	٢٤
٢٦ س ١	٢٥ السطر الأخير	٢٥	٢٤
(١٣)	(١٢)	١٦	٤١
المخصص	المخصص	١	٦٠
الموهوم	الموهوم	١٣	٧٥
ابندقلس	ابندقلس	١٨	٧٩
يكل	يكل	١٥	٨٧
المشرفيون	المشرفيون	١٤	٩٤
الوحدة ٦	الوحدة ٦	١٩	١١٦
كذا في الأصل ، واصل صوابه : العزم عليه ، فالعزم أن ...	العزم المحزم عليه أن ...	١٤	١١٩
ندركها	يدركها	٣	١٢٤
هذه الفقرة لا موضع لها هنا بدليل قوله « أجيّب » ، وإنما موضعها الحقيقي سيرد بعد في الفقرة رقم ٣١٨ ص ١٦٨ بسبب جزء منّا	الفقرة (٣٧)	١٨	١٢٨
كذا في الأصل ، واصل صوابه : جوهر صوري	بسبب جرمتنا جوهرأ صوريا	٢٤	١٢٨
وردت من قبل تحت رقم ٣٧ وموضعها الحقيقي في رقم ٣١٨ شخصي نوع واحد بنشف	الفقرة (٥٩)	٨	١٢٩
(٢٩٧) وفي الهامش : (١) فآرن ص ٦٠ للقوى	شخصي نوع واحد [واحد]	٢٠	٢٢٦
كذلك في الأصل وصوابه : لا حق يجوز أيضا أن تصحح هكذا : وتتهببة تتخرج	الفقرة (٥٩)	١	١٣٦
ملكه	شخصي نوع واحد [واحد]	١٨	١٤٠
رقم ٦ م حكمه وفلسفة المكان . والجسم آلى	بنشف	١٠	١٧٨
إذا < حدث > نقص جزء ... كلا (س : كل)	(٢٩٧)	٦	١٨٢
إن	للوى	١٠	١٨٤
النحو	لا حقاً	٢٤	١٨٩
	لهيئة يخرج	٨	٢٢٧
	ملكه	٣	٢٣٢
	رقم ٣٦	٢٢	٢٤٠
	المكان والجسم	١٣	٢٥٤
	التي	٩	٢٥٦
	إذ < نقص > نقص ... كل	٩	٢٨١
	أن	٩	٢٩٥
	النحو	٩	٣١٧
		٩	٣١٨