

دراسات إسلامية

اِسْطَوْعِنْدَ الْعَرَبِ

دراسة ونصوص غير منشورة

عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثانية

١٩٧٨

0145239

الناسخ
وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم الكويت

دراسات إسلامية

- ٥ -

عبد الرحمن بدوي

اِسْطُوعُ عِنْدَ الْعَرَبِ

دراسة ونصوص غير منشورة

الطبعة الثانية

١٩٧٨

الناشر

وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

فهرس الكتاب

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

المصحة

- ٧ - مقالة الإسكندر في الصرورة وأنها تمام الحركة وكالها 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 ٥ النصول ٥ ؛ وفي حواشيتها تعاليق
- لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر مقي بن يونس ٢٩٥ - ٣٠٨
- مقالة تاسطيوس في الرد على مقبوس في تحليل الشكل الثاني
- والثالث إلى الأول ٣٠٩ - ٣٢٥
- ملخص : شرح تاسطيوس على مقالة اللام (الفصل الأول وشر من الثاني) ٣٢٩ - ٣٣٣
- ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية ٣٣٤ - ٣٣٦
- ثبت الكتب الواردة في الكتاب (هذا المقدمة) ٣٣٧
- ثبت الأعلام الواردة في الكتاب (هذا المقدمة) ٣٣٨ - ٣٣٩

الرموز والعلامات

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

دراسة فيلولوجية
للنصوص

تصدير عام

لكل فكر ممتاز حياة حافلة في الضمير الواصي للتطور للإنسانية على تباين عصورها وأجناسها . وبقدر تعدد صور هذه الحياة وعمق تكوينها وتلوينها يكون خصبها وعظمة صاحبها . ولا جناح عليها أن تتاورها ضروب من التعديل والتبديل وفقاً لعوامل يتصل بعضها بالأسانيد التاريخية ، وبعضها الآخر — وهو الأهم — بالشعوب والأفراد الذين يمثلون تلك الحياة وذلك للفكر . وإنه لمن السطحية التاريخية في الفهم الحضارى السليم أن نعد في الالتحال أو التزييف مدعاة حذر أو علامة خطأ كان يمكن تجنبه . كلا ، بل الضرورة عينها هم التي تفعل فعلها اللازب في هذا الالتحال أو سوء الاستعمال وما ينشأ عنها من قلب وإبدال .

وتلك مسأله علينا أن نجد استخدامها وتطبيقها في إدراكنا لأرسطو عند العرب . فلا أرسطو — وإن قل في هذا شيئاً عن أفلاطون — صورٌ متعددة بقدر الحيات التي قضاه 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 الاسكلاني 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 للتباينة 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 مسأله في الفهم الإنساني العام .

وفي تقديرنا لهذه العوامل يجب أن تتجاف عن كل تقويم يتصل بما يسونه الخطأ في الإسناد التاريخي . فليس هنا خطأ ولا صواب ، إنما هي الضرورة التاريخية تصل 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 «تسعاع» 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^(١) — فلن يكون هذا بمحائل لم دون استمرارهم في نسبته إلى أرسطو . لأن الشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ بقدر ما يعينها أن تدركه كما تريد لها حاضتها التاريخية المنبتة من روح الحضارة التي تنسب هي إليها ؛ وعلى أرسطو — في الحالة التي لا يتفق فيها تاريخياً وأمانياً هذه الروح — أن يحمي رأسه ويكتيف نفسه وفقاً لهذه الأمانى .

وهذه الصورة العربية لأرسطو لن يستطيع الباحث تقديمها للناس إلا بعد أن يفرغ من نشر النصوص التي تُتعد وثائق لها . وهو عمل لما يكاد يُنتج 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 لخطبة ، 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 بند ١ ص ١٢١ تطبيق ٣ .

العربي بوصفه مصدراً مزدوجاً: أهني 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 للبيدنان مفتوحاً كله تقريباً أمام الدارسين^(١) . 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 مقبل وفاته ، تقليداً لمحاورة « فيدون » لأفلاطون ، وفيه دعوة إلى العناية بمؤلفات أرسطو خصوصاً « ما بعد الطبيعة » . وقد أشار موسى بن ميون إلى أنه منحول . وترجم إلى العبرية ، وترجمه إبراهيم بن حدي (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 الأسيورية الملكية » J. R. A. S. سنة ١٨٩٢ ص ١٨٧ — ص ٢٥٢)^(٢) . 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 فلتسرن بنشر جوامع لمحاورة « طيباوس » مع ترجمة لاتينية بمساعدة المرحوم الدكتور بول كروس 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 كليفليس Kalbfleisch في مقالة له في « الثغر التذكاري المقدم إلى تيودور جومپرتس » ، مؤرخ الفلسفة اليونانية المشهور^(٣) . ثم

(١) راجع ٩٠-١٨٣ p. A. 183-90, *Abstracta Islamica, in, Revue des Etudes Islamiques*, 1934.

(٢) راجع في هذا كله : مورتن اشتينفيلدر « الترجمات العربية عن اليونانية » ، ليتنج - سنة ١٨٩٧ ،

ص ٨٢ - ص ٨٢ M. Steinschneider: *Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig

(٣) *Festschrift Theodor Gomperz* ، وراجع في هذا مقالة بول كروس : « كتاب الأخلاق

لجالينوس » ، « مجلة كلية الآداب » بجاسة فؤاد الأول ، المجلد الخامس الجزء الأول ، ص ٢ تعليق ٧ . القاهرة سنة ١٩٣٩ .

« كتاب الأخلاق » الذي نشره باول كراوس^(١).

ففي نشر هذه الكتب التي قد أصلها اليوناني إهداء خدمة جلي 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 .

- ٩ -

« 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 بمض التلخيص (راجع الموامش في الصفحات ٨٤ ، ٨٤ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ مع الإشارات إلى الأسطر والصفحات في نص أرسطو)
للقصود من ٦ — ١٠ من 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 عفيف في مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد (المجلد الخامس ، الجزء الأول ، ص ٨٩ — ص ١٣٩) مع مقدمة وترجمة عن الإنجليزية^(٢) 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) لاجن اليونانية كما قد يظن القارىء من قول الناشر : « وجدني مضطراً لك أن أضع يازاتها ترجمة حديثة لمقالة اللام بأكملها ، وقلتها عن النص الذي نشره باليونانية الأستاذ دس W. D. Ross بجامعة أكسفورد سنة ١٩٣٤ وترجمه إلى الانكليزية سنة ١٩٣٨ » (ص ٩٠) ، ولعله مرة أخرى عبارة أكثر إيهاماً للقارىء : « هنا ، وقد قابلت الترجمة العربية القديمة للنشرة هنا بالنص الذي حققه ونشره الأستاذ دس بجامعة أكسفورد » ، مع أنه لم يراجع غير الترجمة الإنجليزية .

وبهذه المناسبة نغير لك إيهام آخر من هذا النوع ورد في كتاب « طر الإسلام » (الطبعة الخامسة ص ٢٩١ ، عطف ١) للأستاذ أحمد بك أمين قال فيه : « اطلعت بعد كتابة هذا على بحث للأستاذ نيتو بلغة 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 يبق الإشارة إليه اعترافاً بما يهدمه الناس للناس من خدمات وجهودنا ولا يستأنا إلا الأسف لانتشار هذه العادة عند بعض الكتف في هذه البلاد .

الذم والغلط في تحقيق النص . فنكتفي هنا بالإحالة إليها . أما مقدمة العاشر فنتناول 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 بيّنا في هوامشنا . فبما يتعلق بملاحظته على الفصل السادس ، رددنا على الملاحظة رقم ٢ في الهامش رقم ٣ ص ٣ . وبمقارنة الترجمة القديمة والنص الأصلي اليوناني نجد أن المترجم العربي القديم كان أحرص على دقة الترجمة وحرفيتها 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 فران 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 οὐθεὶς ἄρα ὁ θεὸς οὐδεὶν αἰσίου بحروفها ، فالإهمال إذن من المترجم الحديث ا

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 ، (أي الترجمة العربية القديمة) « وذلك أن الوجود (حسبنا) الموجود ، كما كتبها الناشر نفسه في النص ص ١٠٨ س ١٩ ب) بالقوة يمكن ألا يفعل » وهو في ا (أي ترجمة الناشر العربي) : « فإن ما فيه 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 ا

أما الملاحظة رقم ٥ فنعود إلى سوء الترتيب 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 الأصلي .

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

الترجمتين ناشيء 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 كפורد 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 .

وتكفي هذه الأمثلة شواهداً على قيمة ملاحظات الناشر ، فضلاً عما في إيراد النص العربي القديم في هذه الملاحظات من تشويه وعدم تدقيق مثل ما ورد في الملاحظة ٨ على الفصل السادس :

قوله « صناعة الخشب » ، مع أنها في النص الذي نشره هو « صناعة النجارة » (راجع ص ١١٠ س ١١٠ من نشرته) ، أوفى رقم ١٠ : « وانكساغورس يفترض ... » وهي في النص الذي نشره « يفرض » . أوفى الملاحظة رقم ٢ : « وأكثر 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 ، ولو كان يسر 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 تسار النص بحروفه ، ولهذا لا يجوز الاعتماد عليها مطلقاً في تحقيق النصوص الأرسطية بالنسبة إلى من لا يعرفون اليونانية — نقول إن بعض الترجمات الحديثة توسع في النص طلباً للإيضاح وابتغاء تأويله . وكان الأخرى بالترجمين الحديثين أن يدعوا النص كما هو ويفسروه في الهوامش كما يشاؤون ؛ ومن هنا فنحن نعلن إجمابنا بتلك السنة 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 : فيأجاز الترجمة العربية القديمة راجع — كما هو واجب — إلى النص اليوناني نفسه الذي حملت الأمانة المترجم على أن يترجمه كما هو

بلا تأويل ، تاركا للقارئ أن يفهمه كما يذهب إليه عقله . ولنا بحاجة إذن إلى متابعة الناشر السابق في بقية ملاحظاته ، فحكما غالبا حكم ما أوردهنا رداً عليها .

والسألة الثانية التي تعرض لها الناشر السابق هي سألة صاحب الترجمة . وكلامه هاهنا لا يقل إثارة للعجب عنه في السألة الأولى — فقد اكتفى بأن نقل عن ابن النديم والقفطي ما يتصل بمقالة اللام بتفسير الإسكندر وتفسير ثامسطيوس . ولنا هنا بإزاء ترجمة لهذين التفسيرين أحدهما أو كليهما حتى يكتفى بنقل ما يتصل بهما وحدهما دون ترجمة النص نفسه . إننا نحن بإزاء ترجمة النص وحده دون تفسير أحد . ونحن نجد فيما يتصل بترجمة النص ما يلي في ابن النديم :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف « بالإلميات » : ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحق . والوجود منه إلى حرف مو ، ونقل هذا الحرف أبو زكرياء يحيى بن عدوى . وقد يوجد حرف نوباليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها اسطاث للكندى ، وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر من مقالة اللام بتفسير الإسكندر — وهي الحادية عشرة من الحروف — إلى العربي . ونقل حنين 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 سرور يانوس لمقالة الباء ، وخرجت عربي (كذا) ، رأيتها مكتوبة بخط يحيى بن عدوى 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 (المرجع 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 القفطي لكان علينا أن نقول إن إسحق نقل الألف الصغرى وحدهما دون بقية الحروف في هذه العبارة الأولى . واشتينشيدر يكتفى بوضع المشكلة على هذه الصورة .

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

سقا ، وهي التي اعتمد عليها ابن رشد في شرحه لهذه المقالة ، وقد وردت في نشرة الأب بويج لكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد^(١) » (ص ٣ - ص ٥٤) إلى جانب ترجمة اسطاث (في الهامش) . وليس في هذه النشرة من ترجحات اسحق لهذا الكتاب غير مقالة الألف الصغرى ، أما بقية المقالات فهي من ترجمة اسطاث . وهذه الواقعة قد تعيد 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 فضلا بعد هذا أن اسحق قد نقل « عدة مقالات » ولكن هاهنا صعوبة أشد تعقيداً من الأولى . فأوجبت مَلْر^(٢) يذهب إلى أن ابن النديم يقصد من هذا النقل أنه يتعلق بتفسير ثاسطيوس ، مادام قد ذكر من قبل ترجمة اسحق للنص كله . ولكن اشتينشيدر يعترض عليه في هذا بحق فيقول : « والواقع أن اسحق ترجم تفسير اللام (ثاسطيوس) ؛ بيد أن هذه مقالة واحدة . فلعل الخبر الذي أورده « الفهرست » قد استقى من مصدر آخر^(٣) . وهنا أيضاً ينتهي اشتينشيدر كما انتهى بالنسبة إلى الصحوبة الأولى دون أن يدل بحكم . إنما يضيف إلى ما تقدم أنه في مخطوطة ليدن لتفسير ابن رشد لكتاب « ما بعد الطبيعة » قد وجد فريتكال Fraenkel بعض الأخبار المتأثرة غير للمسلم مؤلفها ، وفيها أن ابن زرعة ترجم المقالة الثانية عشرة وأن نظيف بن أمين قد ترجم المقالة الثالثة عشرة ؛ وكل ما فسره القاضي (أبو الوليد بن رشد) هو عن ترجمة اسطاث فيما عدا مقالة الألف الصغرى ، فهي من ترجمة اسحق ؛ وآخر ما ترجمه اسطاث هو مقالة اللام ؛ أما الألف فن ترجمة نظيف . ونظيف هذا — هكذا يتابع اشتينشيدر روايته — هو من غير شك نظيف القس (حوالي سنة ٩٧٠ م = ٨٣٩٠ هـ) ، وقد حُرّف اسمه ، وقد افترضت أنه « بن يامين »

(١) « المكتبة العربية الإسكافية » ، السنة العربية ٤٠٠ ق ٢ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨
Averroès : *Tafsir Ma BA'D AT-TABI'AT*, texte arabe inédit, établi par Maurice Bouyges, S. J.

(٢) « الفلاسفة اليونان في العول العربية » لأوجست ملر ، ص ٦١ ، طبع سنة ١٨٧٣ ؛
August Müller : *Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung*, Halle.

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

(بنيامين) فُحرف بسهولة جداً إلى « بن » أمين^(١). ولكن ليس في هذا ما يحل الصعوبة في شيء. ولهذا لم يبق أماننا إلا أن نقرر 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) اسطاث ؛ (٢) أبو بشر متى « بتفسير ثامسطيوس » ؛ (٣) شملى . أما اسطاث 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 ثامسطيوس ، كما يمكن أن يحتمل أيضاً أنه ترجم تفسير ثامسطيوس لها فحجب ، دون النص ، لأن حرف « الباء » في قوله « بتفسير » ليس واضحاً وضوحاً قاطعاً . كذلك فيما يتصل بشملى لا نجد الأمر واضحاً : هل يقصد أنه ترجم النص ، أو ترجم تفسير ثامسطيوس وحده ؟ واشتيتشيدري يرى الرأي الأول وهو أنه ترجم النص وحده (المرجع المذكور ص ٦٧) . بيد أنه ليس في نص ابن النديم ما يقطع بهذا أو بالآخر أوجهها معاً .

أما الناشر السابق فيرجح أن يكون ناقل مقالتنا هذه هو أبا بشر (لا : بشر ، كما كتب هو في غير تدقيق) متى بن بونس ، ولديه سببان لهذا الترجيح : « الأول : عظم الشبه بين أسلوب ناقل المقالة وأسلوب ناقل شرح ثامسطيوس عليها ، وأن الترجمة العربية للشرح تتبدى حيث تتبدى الترجمة العربية للنص ، وقد ذكر ابن النديم والقبطي أنب بشرأ (اقرأ : أبا بشر) قد نقل الاثني إلى العربية . فالترجم عندنا إذن أن الترجمة التي بين أيدينا وترجمتها تفسير ثامسطيوس 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 يتعلق به : القفطي : « أخبار الحكماء » ، ص ٢٢١ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ؛ ثم كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، ص ٩٧ .

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

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

ولهذا لم يبق غير إسحق بن حنين — إلا أن تكون ترجمة اسطاث ؛ 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 ثامسطيوس هى أيضاً من عمل إسحق . وليان هذا لا بد من الانتقال إلى النص الثانى من نصوصنا المنشورة هنا وهو :

— ٣ —

« من شرح ثامسطيوس 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 ملحقاتاً (من ص ٣٢٩ — ص ٣٣٣) وهو يشتمل على شرح الفصل
 الأول وشطر من الثاني . أما هذا النص الثاني فعلوم مترجمه لأنه منصوص عليه صراحة في
 المخطوطة هكذا : « مقالة اللام » شرح ناسطيرس ترجمة إسحق بن حنين ، هذا من
 ناحية ؛ ومن ناحية أخرى نجده يتفق تمام الأنفاق مع الترجمة العبرية واللاتينية اللتين
 نشرهما صمويل لانداور^(١) ، وقد ورد في نسخة ابن طيرون العبرية أن الترجمة العربية من
 عمل إسحق بن حنين وقد أصلحها ثابت بن قرّة . فلا صعوبة في هذه النسبة ، وإنما الشيء
 الذي يؤسف له سقا هو أن هذا النص ناقص في مخطوطتنا (الظاهرية برقم ٢٨٧١ عام) ،
 ولو كان كاملاً لأغنانا من كثير من الملاحظات 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 جعلت وسعنا
 الاستئانة بهما في تحقيق النص ، نرى هذا النص موجزاً لا يسايرهما في حرفها ، وإن
 سايرها في عباراتها الرئيسية . ولهذا فليس أماناً 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 المسخرى هي تلخيص أو
 مقتطفات من ترجمة إسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة
 بوليج 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 كبير
 في مواضع عدة . ومن دراستنا للمواضع الناقصة في هذه الترجمة الأخيرة نشاهد أن الناقص
 يرجع : إما إلى ذكر الشواهد أو إلى الدخول في تفاصيل (راجع النقص المشار إليه في ص ٨
 أي من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ أ ٣٠) عيرة الفهم ، أو إلى استطرادات (مثل النقص
 للشار إليه في ص ٩ أي من ١٠٧٤ ب إلى ١٠٧٤ ب ١٤) . والحال كذلك أيضاً بالنسبة

Thomasti : In Aristotelis Metaphysicorum Libram A Paraphrasis, Hebraice et (١)

Latine, edidit Samuel Landauer, Berolini, MCMIII.

إلى القطعة للأخوذة عن الألف الصغرى : فإن المذنب فيها يرجع إلى هذه العوامل . وهذا يدل على أن الناسخ أو من أشار عليه به (والأرجح أنه الناسخ نفسه ، بدليل قوله : علفنا لنفسه ...) هو الذى أجرى هذه التلخيصات فى صلب الترجمات التى نقل عنها ، وأنه هو المسؤول وحده عنها ، لا النصوص الأصلية المنقولة عنها هى أو من نقلها من أوائل المترجمين .

لهذا رى أن النص المأخوذ عن المخطوطة ٦ م نص مختصر لشرح ثاسطيوس لمقالة اللام ، وأن الذى أجرى فيه هذا الإيجاز الناسخُ أو أحد الكتاب ، وليس المترجم الأصل . كما أننا إذا قارنا النصين من شرح ثاسطيوس وجدناهما بلغة واحدة فى مصطلحاتها ، وبأسلوب واحد يمتاز بالعدوثة والوضوح وفصاحة البيان ، وهى خصائص يتاربعها أسلوب إسحق بن حنين فى الترجمة . قال عنه ابن النديم : « وكان فصيحاً بالعربية ، يزيد على أبيه فى ذلك » (« الفهرست » ، ص ٤١٥ طبع مصر بدون تاريخ) ، وهو ما يدعوننا إلى القطع بأن هذه الترجمة لا يمكن أن تكون من عمل أبى بشر متى بن يونس ، لأن ترجمة هذا ذات أسلوب ردىء فى العربية ، تغلب عليه المعجمة حتى لا يكاد يبين . ومن ذا الذى يقرأ هذه الترجمة المشرفة التى بين أيدينا ويستطيع أن يمزوها إلى صاحب ترجمة كتاب « الشعر » ، تلك الترجمة الركيكة الفجة التى لا تكاد تُبين إلا بعد عناء شديد !
ونلخص هذا كله فنقول إنه تقرر لدينا :

أولاً : أن ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة شرح ثاسطيوس كليهما من عمل إسحق ابن حنين ، فضلاً عما هو ثابت قطعاً من أن القطعة من الألف الصغرى الواردة فى نفس المخطوطة هى من عمل إسحق بن حنين كما يبين من مقارنتها بالترجمة الواردة فى شرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد وهى منصوص على أنها لاسحق بن حنين !

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

هذا فيما يتصل بالمترجم العربى . أما اسم الكتاب فهو أحياناً « شرح » ثاسطيوس كما فى مخطوطتنا ، وأحياناً أخرى « تفسير » ثاسطيوس كما فى « الفهرست » لابن النديم

والتفتى ؛ أما ابن اسينا فينته 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 : « الإبانة 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 فلمقالة اللام للإسكندر — غير تام ؛ وثامسطيوس — تاماً .

« وأما المقالات الاخر فإما لم تشرح ، وإما لم تبقَ إلى زماننا . على أنه قد يُظن إذا نُظِر في كتب المتأخرين من المشائين أن الإسكندر كان قد فسر الكتاب على النعمان ^(١) . ومن هذا النص يتبين أن شرح ثامسطيوس كان موجوداً في زمان الفارابي تاماً ، ومن الواضح أنه كان منقولاً إلى العربية ، وإذا كان كذلك فأشارته إما أن تكون لترجمة إسحق ابن حنين أولترجمة أبي بشرمتي ، فالأول متقدم عليه (توفي إسحق سنة ٢٩٨ هـ = ٩١٠ م أو سنة ٢٩٩ هـ) والثاني عصره (توفي أبو بشرمتي سنة ٣٢٨ هـ — سنة ٩٤٠ م ، والفارابي توفي سنة ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م) . ونلفت نظر القارىء 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 النسوية إليه ، فقد جاء في كتاب « البحث » المنسوب إلى جابر ذكره في موضعين : (ا) « وأما < ثا > مسطيوس فإنه يوجب الفلاسفة في رسالته التي شرح فيها اللام (في المخطوطة : الام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة ، ويقول مالا يتجاسر القوم على قوله (ص : قولهم) في الجوهر الأول إنه موضوع ذاته ، وكما قول إن الجوهر موضوع . وهذا الكلام قد طال تفسيرنا له ، وليس بنا حاجة إليه في هذا الموضع . » (ورقة ١٤٨) ؛ (ب) « فأقول إن الحرك الأول لما كان شاملاً لهذا العالم كله ، وكما يقال إنه فلك الأنلاك التاسع ، أو كما قال أرسطوطاليس إن ذات هذا الجوهر العظيم صورة مجردة من المواد كلها ... أو كما قال ثامسطيوس في تفسيره لمقالة اللام

(١) « مجموع رسائل الفارابي » ، ص ٤٠ . طبع مصر سنة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٢ م .

(ص : إلام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة إنه نور مبثوث وراء العالم ، وإنه الخبير كله والحسن كله ، وأشمال ذلك . فليت شعري أى هذه الآراء تُختار ! » (ورقة ١٥٥)^(١) . ولعل ما يشير إليه في (ا) هو ما ورد بعدُ ص ١٧ فيما يتصل بكون المبدأ الأول عقلاً ومعقولاً ، وكذلك إلى ما يرد ص ٢٠ من أنه يعقل ذاته ، فهو إذاً موضوع ذاته . أما ما يشير إليه في (ب) فهو ما سيرد بعدُ ص ١٨ . لكن الإشارة في كلتا الحالتين لا نجدتها بحروفها وألفاظها في هذه المواضع ، وإنما بمعانيها . فأغلب الظن إذاً 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 بعدُ 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 كما نأنا عند المحسوسات ، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأتياء المعقولة حتى يكون وجودها جَعله عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للأول شيءٌ ، كَمَكْمَلُهُ ، فليس بذلك الشرف ، سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً . » وابن سينا يشير هنا إلى ما سيرد بعدُ ص ٢٠ في شرح ثامسطيوس . كما أنه أشار مرة أخرى إلى شرح ثامسطيوس في شرحه هذا كما سيرد بعدُ ص ٣١ التي يشار فيها إلى شرح ثامسطيوس الوارد هنا ص ٢١ .

ومن المعروف أن ابن سينا اعتمد كثيراً أو كل الاعتماد على شروح ثامسطيوس خاصة . وفي هذا يقول الشهرستاني : « ونحن اخترنا في نقل مذهبه (الكلام عن أرسطو) شرح ثامسطيوس الذي اعتمد مُتَدَمِّمُ 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 باول كراوس : « جابر بن حيان » ص ٢٢٣ وتعليق ٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٢
 . Paul Kraus : *Jabir ibn Hayyan*, Le Caire, 1949

٤ — وهذا يقودنا إلى الشهرستاني الذي ينقل كثيراً عن شروح ثامسطيوس في عرضه
 للذهب 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 « أتولوجيا »
 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 به من
 القوة إلى الفعل . فالفعل إذا أقدم على ما بالقوة . وكل جازم 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 حله فله الوجوب ، وإذا أخذته بشرط لاعلته < فله > الامتناع . » (ب)
 « المسألة الثانية : في أن واجب الوجود واحد (في المطبوع : واحداً) : أخذ أرسطو طاليس
 يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث أن العالم واحد ، ويقول إن الكثرة بعد الاتفاق في
 الحد ليست هي كثرة المنصر . وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصر تمام قائم بالفعل ،
 لا يخاطب القوة . فإذاً المحرك الأول واحد بالكلمة والمدد ، أى الاسم والذات . قال :
 فحرك العالم واحد . — هذا نقل ثامسطيوس » . (١) تشير إلى ص ١٢ بعد ؛ و (ب)
 تشير إلى ص ١٩ من ١٠ وما يليه .

وهذان الموضوعان (خصوصاً الثاني) هما اللذان أشار فيهما صراحة إلى شرح ثامسطيوس .
 أما الموضوع الأخرى وهي ما يتلو الكلام السابق مباشرة حتى ص ١١٥ من ٣ هامش ؛ 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 المقالة اللام ، وذلك

في الفقرة التي عقدها ثامسطيوس ، فقال : « قال ثامسطيوس : قال أرسطوطاليس في مقالة اللام : إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والعبوب ، وإن لم تكن حيواناً إلا أنها أُلهمت من سبب هو أكرم منها وأبعث (في المطبوع : أوهي) . ألا (في المطبوع : إلى) إن السبب هو الله . وقال أيضاً (أي ثامسطيوس في الشرح المذكور ، أو لعل الإشارة إلى أقوال ثامسطيوس عامة) إن الطبيعة طبيعتان : طبيعة مستعلة على الكون والفساد بكليتها وجزئياتها — بمعنى الفلك والنيرات — ، وطبيعة يلحق جزئياتها الكون والفساد ، لا كليتها — يريد بالجزئيات الأشخاص ، وبالكليات الاستفصات » (الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ٤ ص ١٤ بالهامش ، الطبعة للذكورة) . 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 سراراً في شرحه على نفس المقالة في كتابه « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ولكنه تقدمه في كل موضع وحرص على متابعة هذا النقد حرصاً بالغا . وتكتفي 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 بالنقول غير المباشر *tradition indirecte* ، وإنما ليبيان تاريخ هذا الشرح في العالم العربي بطريقة إجمالية ، حتى ننفع بها في « الجزء الثاني » من كتابنا هذا ، وهو الخاص 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 برندس Brandis ، فلاحاجة بعد إلى فضل بيان . بل ننتقل إلى بيان قيمته الموضوعية فنقول إن شروح ثامسطيوس على أرسطو^(١) تتناز

(١) راجع إليها 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 الرودي والإسكندر الأفروديسي وفرر فور بوس الصوري .

ولقد كان لها أثرها الواضح . فهي التي دفعت بلوس Psellos العالم اليوناني (التوفي سنة ١١١٠ ؟) وسوفونياس Saphonias إلى القيام بعمل تفسيرات من هذا الطراز . كما أن يوحنا أويجي النحوي انتفع بها كثيراً . وبإشادها هي وشروح الإسكندر الأفروديسي أحال المشاؤون العرب الفرقة الأرسطية البسيطة من العقل التعال والعقل المنفعل إلى نظام معقد من عمليات الصدور للعقول وتطورها من العقل بالقوة إلى العقل المتفاد . ثم كان لها أثرها كذلك من بعد العرب وعلى آثارهم في الفكر اليهودي . فزرى شارحين على « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون يقتبسان من شرح ناسطيوس هذا على مقالة اللام ، وهما : شتوب^(١) بن بليغرة ، ويوسف كاسبي^(٢) . ثم كان لها بعد هذا أثرها الضخم في الفكر الإسكلائي في القرب 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 بالخزامة 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^(٣) ، ومن هنا اكتفينا في الجهاز القدي

= ناسطيوس ، عمود ١٦٥٣ إلى ١٦٥٥ ، اشتوتجرت سنة ١٩٣٤

Pauly-Wissowa : *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumsforschung*, Stuttgart

Schemtob b. Palquera : *More ha-more*, Pressburg 1837, p. 85 (١)

phi Kaspi Commentaria hebr. in R. Mosie Malmonidis tractatum (٢)

Dal'fat al Halirin... ed. Salomo Werblumer, Frankfurt a. M. 1818, p. 88

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

بذكر الاختلاف في صفحة واحدة ، بدلاً من تسويد الهوامش بما لاغناء فيه . فهذا هو المنهج الأسلم في النشر .

وهذا الشرح كذلك يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام شأنه شأن النصين الأول والثاني . فهل أراد الناسخ أو الكاتب الأيمتار غير الابتداء من هذا الفصل دون القصول السابقة الخسة ، أو لم يوجد — بالنسبة إلى شرح ابن سينا — إلا هذا القسم ؟ إن لم نستطع القطع برأى نهائى ، فإننا مع ذلك ترجيح معلمتين أن ابن سينا قد شرح المقالة كلها ، وأن الناسخ هو الذى اختار ابتداء من الفصل السادس فحسب 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 ٦ م حكمة وفلسفة) . فلننظر الآن في كتاب «الإنصاف» هذا .

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

«ثم ادعى عزيز الدين الفقاىى الزنجافى في شهر سنة خمس وأربعم وخمسة أنه اشترى منه نسخة بأصفهان وحملها إلى مرو . والله أعلم» (نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦ ص ٦٧ - ص ٦٨) . ثم يروى ابن الأثير في حوادث سنة ٤٢٥ أن أباه سهل الحدوني لما استولى على أصفهان نهب خزائن علاء الدولة وكان أبو على ابن سينا في خدمة علاء الدولة فأخذت كتبه ، وحملت إلى غزنة ، فجمعت في خزائن كتبها إلى أن أحرقتها عاكر الحسين ابن الحسين الفورى . ويقول القفطى (ص ٢٧٧ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م) وهو يروى ما رواه أبو عميد الجوزجافى تلميذ ابن سينا : «وفي اليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رحل الشيخ وكان الكتاب (كتاب «الإنصاف»)

في جلته ، وما وُفِّت له على أثره . وابن أبي أصيبعة يقول : « كتاب « الإنصاف » :
عشرون مجلدة ، شَرَحَ فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقين والغربيين —
ضاع في نهب السلطان مسعود » (٢٤ ص ١٨ من ٢٥ — من ٢٧) .

تلك هي الروايات الرئيسية الواردة في كتب التراجم عن كتاب « الإنصاف » هذا .
وهي روايات متناقضة : فالقطنى 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 القفاعي الزنجاني الذي زعم أنه اشترى من الكتاب نسخة
بأصفهان وحملها إلى مرو سنة ٥٤٥ هـ ، أى بعد وفاة ابن سينا بمقدار ١٧ سنة . هذا إلى جانب
الاختلاف بين هؤلاء الرواة في بيان كيفية هذا النهب .

يبد لنا نتقد أن بعضاً من هذا التناقض يمكن أن يجل عن طريق ماورد في الرسائل التي
نشرناها في هذا الكتاب . ففي رسالة ابن سينا إلى أبي جعفر الكيا ، وهي التي تكون المدخل
إلى كتاب « المباحثات » هنا ، يقول ابن سينا : « إني كنت صنفْتُ كتاباً سمّيته « كتاب
الإنصاف » وقسّمت العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين ؛ وجعلت المشرقيين يمارضون
الغربيين ، حتى إذا حَقَّ اللدُّ ، تقدمت بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على
قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . فأوضحْتُ شَرَحَ المواضع المشككة في النصوص (أى
في نصوص كتب أرسطو أو المشائين) إلى آخر « أتولوجيا » ، على ما في « أتولوجيا » من
الطعن . 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 (أى بين المشرقين وهم المشاؤون من أهل بغداد ، وبين
الغربيين وهم الشراح الأرسطيون مثل الإسكندر وناسطبوس ويحيى النحوى) . وأنا بعد
فرائي من شيء أعمله أشتغل بإعادته وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً . لكن ذلك (أى
« الإنصاف » فيما نظن) قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتصويرهم وجهلهم .
والآن فليس يمكنني ذلك ، وليس لي مُهَلته ، ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وناسطبوس
ويحيى النحوى وأمثالهم » (راجع بدء ص ١٣١ — ص ١٣٢) .

ومن هذا النص يتبين أولاً : غرض ابن سينا في هذا الكتاب وهو أن يأتي برأى الشرقيين وبرأى الغربيين في أمهات المسائل وبارض الواحد بالآخر ، ثم يقدم بالإنصاف بينهما . ومن أجل هذا قام بشرح النصوص — الأرسطية ، فيما يخص إلينا — كلها إلى أن يبلغ « أثولوجيا » ، ويدل على مواضع سهو المفسرين . وثانياً : أنه لم يحرر الكتاب ، إنما وضع مُتَوَدِّداته ، وهذه ذهبت في « بعض المزاعم » ، وهو يقصد بها نهب السلطان مسعود ابن السلطان محمود ، حينما غزا أصفهان سنة ٤٢٥ . وثالثاً : أنه لم يستطع إعادته كله على الأقل . فهل أعاد البعض منه ؟

أما المسألة الأولى فتتفق 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 الشرقيين والغربيين » (٢٥ ص ١٨ ص ٢٥ ص 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 يحرر منه إلا مسوداته ، وأن هذه ذهبت في نهب السلطان مسعود . والجديد فيها قول البيهقي : « 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 إرادته بعد هذا الدعوى عزيز الدين الفقاهي أنه اشترى منه نسخة (كاملة ؟) في سنة ٥٤٥ 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 تحمّز على ضياع « التنبيهات والإشارات » وسأله عن « المسائل الشرقية » : « وأما تحمّزته على « ضياع التنبيهات والإشارات » فنسدى أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة . وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبت أعيانها ، بل كثيراً منها ، في أجزاءها لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبت أشياء منها من « الحكمة الرشدية » في جزّازات : فهذه هي التي ضاعت . إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . وإعادتها أمر سهل . بل ما كتاب « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شغل . ثم من هذا

المُعيد ومن هذا المخرّج عن الباطل للحق، وعن الدنيا للآخرة، وعن الفضول للفضل ! لقد أنشأ القدر في مخالِب النَّير، فما أدري كيف أعلّص، وأخلّص، إلى آخر ما قاله عن اضطراب أحواله بسبب مشاركته في الأمور السياسية مما جعله ينسلخ عن العلم. وفي هذا النص كذلك ما يميل بنا إلى القول بأنه لم يُعِد الكتاب كله، أعني «الإنصاف»، لأنه لم يُعَد له «مُنة» لإعادته، وقد اضطرت أحواله بحيث لم يكن في وسعه الانكشاف من جديد على مثل هذا العمل الضخم. لهذا نرى أن دعوى عزيز الدين الفقاخي يجب أن تزول 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 «المائل الشرقية» فقد كتبت أعيانها بل كثيراً منها في أجزاءها لا يطلع عليها أحد»، وأثبت أشياء منها من «الحكمة الرشيدة» في جُزّات، فهذه هي التي ضاعت،... . فقوله المائل الشرقية يقصد به من غير شك كتاب «الإنصاف»، بدليل قوله بعد: «بل! كتاب «الإنصاف» لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً» مع أنه لم يشر إليه من قبل بالاسم، وهذا يدل بوضوح على أنه لما أشار إلى «المائل الشرقية» قصد كتاب «الإنصاف» وقد تحرّز على ضياع ذلك الصديق الذي يوجه إليه هذه الرسالة. ومعنى هذا النص إذاً أن كتاب «الإنصاف» لم يضع منه إلا الجزء الذي حرره وهو القسم من الخالص بالحكمة الرشيدة. أما الباقي فلم يضع. 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 أشتغل بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلًا. لكن ذلك (أي الذي كان على إعادته) كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجعلهم» (ص ١٢١ - ص ١٢٢). ومعنى هذا أن الشيء الذي ضاع وهو الخالص بالحكمة الرشيدة هو ذلك القسم الذي كان يشتمل على تلخيص آراء البغداديين ونقدها. أما القسم الآخر، وهو الذي بقي بعد هذا النهب، فهو المتصل بشرح كتب أرسطو وبيان سهو المفسرين؛ ففضل أن يشتمل «على الإسكندر ونامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم» (ص ١٢٢) على أن يشتمل بهؤلاء البغداديين

المشائين ، وهم المشركيون . وقد ترك هذا القسم دون أن يحرره تحريراً نهائياً ، وهو بينه الذى بين أيدينا أجزاء منه هي التي بشرناها هنا : « من شرح مقالة اللام » ثم « شرح كتاب النفس » ثم شرح كتاب « أنولوجيا » .

وخلاصة رأينا إذن هو أن كتاب « الإصاف » لابن سينا كان هذا قد كتب دساتيره ولم يحرر منه تحريراً نهائياً إلا القسم الخاص بالحكمة العرشية ، وهذا القسم هو وحده الذى ضاع في نهب السلطان مسعود سنة ٤٢٥ ، ولم يجد ابن سينا من الفراغ أو النشاط ما يدفعه إلى إعادة هذا المفقود ، ولا إلى التحرير الهأني لما بقي من الكتاب ، أو إن كان قد حرر شيئاً فهو جزء قليل لعله هو بينه الباقي بين أيدينا . وأنه قد بقي إذن من كتاب « الإصاف » أجزاء لسمل بعضها في صورة محررة والآخر في هيئة مسودات ، وزجح أن يكون قد فصل هذا : أى حرر جزءاً ولم يحرر الباقي .

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

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

أولاً : أنه ورد صراحة في المخطوطة ٦ م فيها يتصل بالتصنيف الأول والثاني وهما نرح

(١) « مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي » ، على تصحيحه . كوربين H. Corbin ، المجلد الأول ، ص ٣٦٠ ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ (رقم ٦٦ من النغمات الإسلامية لحمية السمرقندي الألمانية) .

«مقالة اللام» وشرح «أولوجيا» أنها من «الإنصاف» (ص ١٣٨ ب، و ص ١١٤٦ من المخطوطة ٦ م).

ثانياً: فيما يختص بالنص الثالث وهو «التعليقات على حواشي كتاب النفس» لا نجد ذكراً لكونه من «الإنصاف» في مخطوطتنا هذه. ولكن هذا المست لا يمكن أن يؤخذ حُجَّة على كونه من غير كتاب «الإنصاف»، لأن لدينا أسباباً تدعو إلى عده من «الإنصاف». وأولها يتصل بموضوعه: ففي هذا النص عرض لآراء المشرقين وملاحظاتهم على كتاب «في النفس» لأرسطاطاليس، وفيه كذلك عرض لآراء ابن سينا وشرح له على مواضع متصلة من هذا الكتاب. ونحن نعلم مما أورده ابن سينا في رسالته إلى الكيا أنه في الإنصاف قسم «الطماء قسيتين: مغربيين ومشرقيين. وجعلت (أى أنا: ابن سينا) للمشرقين يمارضون المغربيين، حتى إذا حقَّ اللدِّ تَعَدَّتْ بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة. وأوضحَتْ شَرَحَ المواضع المُشكَّلة في النصوص إلى آخر «أولوجيا» — على ما في «أولوجيا» من المطنن؛ وتكلمت على سهو القسرين» (راجع بدء، ص ١٢١). وهذا بيانه هو ما نجد في هذا الشرح لكتاب «في النفس»: فإنه فيه يضع آراء المشرقين (ويقصد بهم المشائين المعاصرين له من أهل بغداد — وقد وضنا خطأً تحت كلمة: «المشرقين» أيما وردت لإبراز رأيهم) بإزاء آراء للمغربيين (وهم شراح أرسطو الغربيون: مثل الإسكندروناسطيوس ويحيى النحوي الخ) ويتقدم بالإنصاف بينهم. كذلك يخبرنا ابن أبي أصيبعة عن موضوع كتاب «الإنصاف» فيقول: «شَرَحَ فيه جميع كتب أرسطوطاليس، وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين» («هيون الأنبا في طبقات الأطباء»، ج ٢ ص ١٨ س ٢٥ — ٢٦، طبع - ١٠. مكر).

والسبب الثاني هو ما أورده ابن أبي أصيبعة أيضاً في كلامه عن مؤلفات ابن سينا فقال: «شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس، ويقال إنه من «الإنصاف» (الكتاب نفسه، ج ٢ ص ٢٠ س ٦ — ٧). ولعل السرف في استخدامه العبارة: «ويقال إنه» — وهي التي تنطوي على شيء من التشكيك — هو أنه لما لم يطلع على الكتاب (هو أو من روى عنه أو قل) فلا يستطيع أن يطلق القول في صيغة التوكيد، خصوصاً وقد قال من قبل: «ضع (أى «الإنصاف») في 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 جلته وما وُقِف له على أثره (ج ٢ ص ٨ س ٢١ - س ٢٢) وهى عبارة نقلها ابن أبى أصيبعة عن الفعلى .

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 بينه كما ورد فى بيان موضوع كتاب «الإنصاف» وفق ما ذكرناه منذ قليل . وعلى هذا فلا سِرْبَةٌ 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 بشئ عما بقى ولم يبق من هذا الكتاب ؛ ولعل مخطوطات جديدة أن تزيدنا وضوحاً فى هذا الجانب .

والآن وقد حللنا هاتين الشككتين الرئيسيتين الخاصتين بنقد المصدر فيما يتصل بكتاب «الإنصاف» ، قد بنى علينا أن ننظر فى مسألة أخرى هى تلك التصلة باسم الكتاب . فالوثائق كلها مجمعة على ذكر اسم «الإنصاف» لم تشذ منها وثيقة واحدة . وإنما وجه الإشكال هو فى أن بعضها يذكره بهذا الاسم : «الإنصاف والانتصاف» ، ذكر هذا السهروردى فى الموضوع المشار إليه آخراً (ص ٢٧) فقال : «بقايا مُؤَدَّة له تُسمَّى بـ «الإنصاف والانتصاف» . . .» (مجموعة فى الحكمة الإلهية «نشرة كوربان ص ٣٦٠ ، استانبول سنة ١٩٤٥) ، وهكذا ورد فى جميع المخطوطات لكتاب «للشارع والمطارحات» ما عدا مخطوطاً واحداً (مخطوط راعب برقم ١٤٨٠) فإنه يكتبه هذا : «الإنصاف والاصناف» (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 التوفى سنة ٤٢٨ هـ - ومن هنا نتردد فى معرفة أى القرائتين أصح : «الانتصاف» ، أو «الانصاف» ؟ لكن هذا التردد لا يلبث أن يزول فنقطع بصحة ما ورد فى «الشارع والمطارحات» من أنه

« الانتصاف » ، لا « الانصاف » كما يرد في نشرة فليجل لحاجي خليفة (« كشف القانون ») ، وذلك لأنه لا معنى لقوله « الانتصاف » في هذا المعنى ، لأنه إنما يبحث في « الإنصاف » بين الغربيين والشرقيين ، و « الانتصاف » للغربيين من الشرقيين (أو العكس؟) ؛ فلا معنى إذن لقوله « الانتصاف » ، وانحطاً إذاً هو في قراءة فليجل .

ولهذا فليست هنا المشكلة الحقيقية ، وإنما هي في هذا الاسم : هل هو « الإنصاف » فقط ، أو « الإنصاف والانتصاف » معاً ؟ وإذا كان لنا أن نرجح ، فالأرجح أن نقول إنه الثاني ، لأنه لا مبرر لإضافة هذا الاسم الثاني : « الانتصاف » ، 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^(١)

وإذن فالاسم الحقيقي الكامل هو : « الإنصاف والانتصاف » .

أما معنى هذا الاسم فهو من : « أنصف الحصين » أى : سوى بينهما وعاملهما بالعدل ، وهو يريد أن يسوى هنا بين الغربيين والشرقيين بذكر آرائها ، ثم بيان من هو على الصواب ؛ أما « الانتصاف » فهو فريق الغربيين الذى جار عليه فريق الشرقيين (أو العكس؟) . وقد أشار نلينو من قبل إلى خطأ كارا دى فو في قراءة كلمة « الإنصاف » على أنها : « الأنصاف » ، جمع نصف ، حتى ترجم اسمه بقوله : *Le Livre des Moitiés* ، وتساءل عن « هذا التقسيم الجغرافى » بين الشرقيين والغربيين^(٢) وما من شك بعدُ في وجاهة اعتراض نلينو وخطأ كارا دى فو^(٣) .

أما الإشارات إلى كتاب « الإنصاف » عند الكتّاب التالين فأها ما أورده السهروردى المقتول في « المشارع والمطارحات » في الموضع الذى أشرنا إليه مراراً من قبل ،

(١) أما ما ورد بعد (من ٢٤٥ س ٦) باسم « المسائل الشرقية » فالواضح أنه مجرد اسم وسنى وليس الاسم القانونى (أعني للموضوع فعلاً) للكتاب ، على سبيل بيان مضمونه أو موضوعه ، ولهذا ذكره باسمه القانونى من بعد فقال « الإنصاف » (س ٩) . ولهذا قلنا نظراً أن هاهنا مشكلة .

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

(٣) راجع رأى كارا دى فو هذا في كتابه « ابن سينا » باريس سنة ١٩٠٠ من ١٤٨ : Carra

ثم بما أورده محمد الدبلي في كتابه « محبوب القلوب » (طبع حجر ، بجباى سنة ١٣١٧ هـ = سنة ١٨٩٩ م ، ص ١٢٠) فذكر أن ابن سينا مدح الإسكندر الأفروديسى . وقد رأى ياول كراوس^(١) أن هذا يشير خصوصاً إلى كتاب « فى النفس » للإسكندر . بيد أننا إن ارتجعنا إلى النص الذى نشرناه هنا وجدنا أن ابن سينا على العكس من هذا تماماً يأخذ على الإسكندر مأخذ فى الموضوعين اللذين ورد فيهما ذكره (أنظر جدُّ ص ١٠١ س ١٧ ؛ ص ١٠٦ س ١) . ولهذا فإن افتراض كراوس هنا غير صحيح ، أعنى أن تكون إشارة محمد الدبلي هى إلى شرح ابن سينا لكتاب « فى النفس » فى « الإنصاف » . ولا نستطيع أن نقول إن نصنا هو الذى ليس من « الإنصاف » ، نظراً إلى ما أوردهنا من قبل من حجاج خاصة بكونه بالضرورة من كتاب « الإنصاف » .

أما وقد فرغنا من كتاب « الإنصاف » عامة ، فلتنظر فى الأجزاء الباقية منه وهى التى نشرناها هنا . فنقول إن الشرح على مقالة حرف اللام يبدأ كما قلنا من الفصل السادس . والشرح ليس على طريقة ثامبليوس ، لأنه ليس عرضاً متصلاً موسعاً ؛ وليس على طريقة ابن رشد ، فهو أحياناً يذكر النص ويتلوه بالشرح ، وأحياناً أخرى يستطرد إلى مسائل ومناقشات واعتراضات تدور حول النص ، وهو فى هذا كله لا يتقيد بالنص ، ولا بكل ما ورد فيه ، بل يختار بعضاً من عباراته فيشرحها ، أو يستمر فى العرض دون إشارة إلى نص . وإذا فسر آثار اعتراضات على آراء أرسطو نفسه ، أو على الشراح من مشرقين ومغربين ؛ وهو ما قصد به بقوله فى رسالته إلى الكلبيا : « وتكلت على سهو الفسرين » (راجع بعدُ ص ١٢١ س ٢٠) . ويستمر الشرح إلى آخر الفصل العاشر ، أى إلى آخر مقالة اللام .

— ٤ —

تفسير كتاب « أثولوجيا »

أما كتاب « أثولوجيا » وهو النص الثانى من الإنصاف فقد نشرناه عن مخطوطين : م٦

(١) ياول كراوس : « أفلوطين عند العرب » (مقال مستخرج من مطبوعة المعهد المصرى للبحوث رقم ٢٣ Bulletin de l'Institut d'Egypte جلسة سنة ١٩٤٠ - ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١) من ٢٧٢ تليق ، Paul Kraus : "Plolin chez les Arabes" .

حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية ، ثم عن نسخة التيمورية (ورمزها : ت) برقم ١٠٢ حكمة . وهذه المخطوطة تحتوي على : (١) «تعليقات الرئيس ابن سينا على أثولوجيا» ؛ (٢) «أثولوجيا أرسطو» ؛ (٣) شرح الدواني على «هياكل النور» (لسهروردى القنزل) . وهي بخط نستعليق ردى ، تاريخها ١٠٩٥ هـ = سنة ١٦٨٣ م . وكما يظهر من الجهاز النقدي الذي وضعناه في الهامش الثاني (أسفل هامش الإشارات إلى الفقرات الشروحة) ، نرى هذه المخطوطة سيئة بها نقص في عدة مواضع ، فضلاً عن أنها ناقصة في آخرها ، إذ تقف عند نهاية المر السابع ، وينقصها اليسر الخامس (راجع بدءً من ص ٥٩ تليق 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 تليق ، من الصفحة السابعة تحت الفقرة ب (b)) إلى وجود مخطوط آخر لهذا النص في أكسورد (مكتبة بودلي ، مخطوطات شرقية برقم ٥٣٦ . ورقة ٦٩ ب — ٨٤ ب Uri 980=Bodl. Or. Marsh 536) نيه إليه ف . روزنتال وقال عنه إنه « مخطوط ردى » ، 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 لأثولوجيا » ، بل سلسلة من الحواشي والشروح للمواضع الصعبة ، تمتد تقريباً إلى نصف النص الذي نشره ديتريعى . وكما تقول تليقة في المخطوط ٦ م (ص ١٥٣ ب ، في نهاية التفسير : « آخر للوجود من هنا ») ، لا تتضمن المخطوطات إلا قطعة من تفسير « أثولوجيا لابن سينا » .

وقد وضعنا في الهامش الأول الفقرات الأصلية التي شرحها ابن سينا ، مأخوذة عن نشرة ديتريعى « لأثولوجيا » ، حتى يكون لدى القارئ النص والشرح معاً . ولا نكتم القارئ أننا وجدنا أحياناً غير قليلة عناية شديدة 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 قصدَ شرحه . على أنه

في مواضع أخرى كان يذكر النص بحروفه (وهنا كنا نضمه بين أهلة حتى يشبذ من الشرح) وربما يفيد هذا في القراءات الخاصة بنص « أنولوجيا » الأصلي نفسه ، على أن الاعتداد 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 المير الأول ثم المير الثاني . ولا نجد شيئاً عن المير الثالث . أما المير الرابع فبدأ شرحه من غير تحديد فقرات بالذات ، ولعل ها هنا اضطراباً في النص المنشور هنا نفسه ، ولكنه ما يلبث أن يستقيم في الفقرتين ٢٠٤ و ٢٠٥ في نهاية هذا المير . ويأتي المير الخامس فيزيد الأمور تعقيداً لأن الشروح ترد على هيئة فصول من الصعب أن نحدد بالدقة ما تشير إليه من نصوص . ثم نصل إلى المير السابع فنعود إلى ما اعتدناه في الميرين الأول والثاني من إيراد فقرات وشرحها على محور يتيسر معه معرفة النصوص الأصلية التي يشرحها . كذلك الحال بالنسبة إلى المير الثامن وإن كان على نحو أشد عسراً منه بالنسبة إلى السابع . وبه ينتهي ما في مخطوطتنا هذه من شرح لابن سينا على « أنولوجيا » .

وبما يجدر ذكره أمران : الأول أنه لم يشر إلى المشرقيين في هذا الشرح ، ولعل هذا لأنه ليس للمشرقيين 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 بدء ص ١٢١ ، تعليق) من أن ابن سينا طعن في صحة نسبة « أنولوجيا » إلى أرسطوطاليس ، اعتماداً على العبارة الغامضة (« على ما في « أنولوجيا » من المطن ») الواردة في رسالة ابن سينا إلى الكيا أبي جعفر . ولهذا لا يزال هذا قرصاً في حاجة إلى فضل نأييد من الوثائق والأسانيد .

- ٥ -

« التعليلات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس »

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

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

وهذا النص يعنى عناية خاصة بإيراد آراء المشرقين ، وهم المشاؤون والبخدايون ، خصوصاً من معاصري ابن سينا ، وإن كان لا يذكر لنا شيئاً يوضح هويتهم ، فلا يقين بالدقة من نص كلامه من يقصد . ولذا فإن لب كتاب « الإنصاف » ووظيفته يمكن أن يستخرجنا 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 ، فشلا الفقرة أ (ص ٧٥ س ٥ — س ٧) تشير إلى نص أرسطو ٤٠٢ ١١ — ٤ ؛ والفقرة ب (ص ٧٥ س ٨ — س ١٣) إلى ٤٠٢ ٥١ — ٦ (من نشرة بكر Bekker) ؛ والفقرة ج (ص ٧٥ س ١٤ — س ١٥) إلى ٤٠٢ ٢١١ — ٢٢ ؛ والفقرة د (ص ٧٥ س ١٦ — س ٢١) هي تعليق عام يتصل خصوصاً بالفقرة ١٢٤ ١٥١ — ٢٥ ؛ والفقرة هـ (ص ٧٥ س ٢٢ — ص ٧٦ س ٣) إلى ٤١٣ ٣١ — ١٠ ؛ والفقرة و (ص ٧٦ س ٤ — س ٧) تشير إلى ٤١٣ ١٣ وما يليه ؛ الخ الخ . وقد كان في عنقنا أن نأتى بهذه الإشارات كلها وتابعا ؛ لكننا وجدنا الفائدة لن تكون كبيرة إلا إذا وضعنا 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 نطرحها 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 نكمل هذه المهمة ، مع علمنا بأن علمنا هنا ناقص وسيظل كذلك إلى

(١) راجع أرجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ٣-١ ، 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 ، الموضوع نفسه ص ٢٧٣ س ٦ — س ٧ من التلميحات) .

أن نثر على تلك الترجمة ونشرها ، فنحيل إليها كما فعلنا هنا من قبل بالنسبة إلى شرح ابن سينا «الأولوجيا»^(١)

- 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 ٦ م^(٢) . بيد أنه توجد له مخطوطات أخرى هي :

١ - كتب أبو عبد الله الزنجاني مقالة في محلة « لغة العرب » (ج ٢ من السنة السادسة ، تباط سنة ١٩٢٨) بعنوان « خزائن رنجان » (ص ٩٢ - ص ٩٦) أورد فيها أسماء بعض المخطوطات - ومنها قسم خاص بالفلسفة والمنطق - الموجودة في حزانة الشيخ ميرزا فصل 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 اليعاد ؛ (٤) رسالة له في الخطب والجمعات . ثم مجموعة أخرى - هي التي تهمنا 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 الاستربادي ؛ (٦) « المباحثات » للشيخ الرئيس ابن سينا الفيلسوف مع تلميذه بهمنيار وأبي منصور بن زبده وغيرهما ؛ (٧) « التعليقات » في الحكمة لابن سينا ؛ والنسخة منقولة عن نسخة قديمة (لم يذكر الزنجاني تاريخها) ؛ (٨) « زبدة الحقائق » لعين القضاة الحمذاني .

(١) ولهذا رقنا أطر 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 تدخلها في اعتبارنا .

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

٢ - مخطوطة في مكتبة بودلى (فهرست مكتبة بودلى ، ١٠ ص ٤٥٦) أُنسار إليها بروكلمان في « تاريخ الأدب العربي » GAL (١٠ ص ٤٥٥ برقم ٢٥) . ولم نطلع عليها .
٣ - وأشار كراوس كذلك إلى وجود مخطوطة أخرى في لندن برقم ١٤٨٥ .^(١) ولم نستطع أيضاً النظر بها في الظروف الحالية .

٤ - والرسالة التي صدر بها كتاب «المباحثات» ، وهي موجهة إلى أبي جعفر محمد بن الحسين بن التمرزبان 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 » = تمة صوان الحكمة » ، ص ٩٨ ، نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ثم ورد باسم آخر هو « المتقضيات » (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 (اللذان نقلاه عنه في أغلب الظن) أن هاهنا تحريفاً ، وصوابه : « المباحثات » ، اللهم إلا إذا كنا بإزاء كتاب آخر اقتصر على ذكره البيهقي ولم يذكره القفطي ولا ابن أبي أصيبعة ، وهذا احتمال ضئيف 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 المذكور : « أهلوطين عند الصرب » ص ٢٧٢ تعليق 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 » ، ص ٢٥٥ م ٤) . ثم يقول في موضع آخر : « كتاب المباحثات : بسؤال تلميذه أبي الحسن بهشتيار بن المرزبان ، وجوابه له » (ص ١٩٩ م ١٩ — ص ٢٠٠ م) ؛

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 بهشتيار بن المرزبان^(١) في الأغلب ، والقليل وضعه أبو منصور بن زيلة^(٢) ، وبعض آخر

(١) هو أبو الحسن بهشتيار بن المرزبان ، توفي حوالي سنة ٨٤٣ هـ = سنة ١٠٣٨ م ؛ وتناهى أذربيجان ، وكان مجوسياً ، قليل العلم بالعربية . وله من الكتب

(١) رسالة في مراتب الموجودات ، مخطوطة في ليدن برقم ١١٨٢/١١٨٣ ؛

(ب) رسالة في موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة ، مخطوطة في ليدن برقم ١٤٨٤ ؛ وقد طبع في مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩ ؛ وكان يور Paper 5. قد نشرها في ليتك سنة ١٨٥٦ ؛

(ج) مختار من مراسلاته مع أستاذه ابن سينا . مخطوط في ليدن برقم ١١٨٥ ، وفي بودل (٤٥٦:١) ، وفي الأمبروزيانا (١٣٢٠) ؛

(د) التصليل (ات) ، وفيه عرض مذهب ابن سينا وفقاً لكتاب الأخير : « دانش نامه علائي » في ثلاث مقالات : (١) المطلق ؛ (ب) ما بعد الطبيعة ؛ (ج) في الموجودات ؛ ويوجد في مخطوطة في ليدن برقم ١/١٤٨٢ ، والمتحف البريطاني ١٧٨ ج ٤٨ ، والفانكبان ٧٥٥-٧٥٦ ، وبيروت برقم ٣٨٠ ، وطهران ج ١ : ٢٨ ؛ ج ٢ : ١١١ ، وآصف ج ٣ : ٨٨ ؛ ٣/٣٧٢ ، ورامبور ، ١ : ٣٧٩ ، وبنيكيور ٣١ : ٢٢٢٠ ؛ — طبع في القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ؛

(هـ) فصل من كتاب « في إثبات القول النعالة والدلالة على عددها وإثبات النفوس السالوة » ، مخطوط في كورنيل ١٦٠٤ : ٧٢ ب/٨٣ ؛

راجع بروكلمان : « تاريخ الأدب العربي » ، ج ١ ص ٥٨ .
(٢) أما أبو منصور بن الحسن بن طاهر بن زيله (أو : زيلة) الأصفهاني فقد توفي سنة ٤٤٠ هـ = سنة ١٠٤٨ م (البيهقي : « وكان قصير العمر ، مات في سنة ٤٤٠ بعد موت أبي علي = ابن سينا بانفثي عشر سنة » ص ١٠٠ ، نكرة كرد علي ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ومن تصانيفه « الاختصار من طبيعيات الشفا » (البيهقي ، ص ٩٩) « وشرح رسالة يحيى بن يعقوبان » (البيهقي ، ص ٩٩) وله كتاب في النفس ورسائل أخرى (البيهقي ، ص ٩٩) ؛ وكان عالماً بالرياضيات ، ماهراً في صناعة الموسيقى .

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

أما كيف جمعت في كتاب ، ومن الذى جمعها ، فلا تدلنا هذه الروايات ولا المخطوطة على شيء منه . كما أننا إذا نظرنا في مخطوطتنا هذه وجدنا أولاً أنها مسبوقه بالرسالة إلى أبى جعفر الكيا ، وأنها كثيرة التكرار لنفس المسائل في مواضع مختلفة ، أحياناً بمجرد ما 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 التكرار وأشرنا إلى الحذف في الهامش في أغلب المواضع .

وبسبب هذه الحال التى توجد عليها مخطوطتنا هذه نستطيع أن نفترض أن هذه المخطوطة قد نقلت عن السؤدات الأصلية . والشأن هنا فيما يتصل بكتاب « المباحثات » كالشأن تماماً بالنسبة إلى كتاب « الإنصاف » — ، وهذه السؤدات 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 السؤدات الأصلية ، وهذا يؤكد فرضنا هذا ، ألا وهو أن نسختنا هذه منقولة — إما مباشرة أو بطريق غير مباشر — عن السؤدات الأصلية ، وقد أوردناها على غرّها وعلّاتها ، 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 للشكليات » ومن هنا امتازت بالصعوبة والعسر في الفهم والتعبير ، على أنها تمثل صورة من أنضج صور فكر ابن سينا في تطوره .

ومن الذين^(١) أشاروا إلى هذا الكتاب واتهموا منه ، فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

(١) كذلك أشارت إليه : « رسالة في لئل العلية الأفلاطونية » ، ص ٦٨ من نمرتنا . القاهرة سنة ١٩١٧ .

= ١٢٠٩ م) في كتابه « للباحث للشرقية » قال ، - وهو في كتابه هذا يقتبس كثيراً جداً عن مؤلفات ابن سينا - : « قال الشيخ في « للباحثات » : لكل شخص حقيقة وشخصية . وتلك الشخصية زائدة أبداً 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 مقابلة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية . ولما تحقق هذا التدرُّج من المقابلة 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 اللوضع ^(١) . وليس في نسختنا هذه هذا النص ، وإنما فيها إشارات عامة إلى مثل هذه المعاني . فعمل الرازي قد أراد بيان رأى ابن سينا في « للباحثات » دون أن يشير إلى كلامه بضعه ، وهو شيء يفعله كثيراً في كتابه « للباحث الشرقية » هذا .

على أن الناظر في صلب كتاب « للباحثات » كما هو هنا يلاحظ ما يرد فيه أحياناً من أمثال : « الجواب بخطه » - أي بخط ابن سينا ، وقوله : « الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زبيلة رحمه الله » (تحت رقم ٢٦٨ ^(٢) ص ١٧٣) . وهذا يدلنا :

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

وثانياً : على أنه لا بهننيار ولا ابن زبيلة قد رتبه على هذه الصورة ، بدليل قوله : « رحمه الله » ، وأبو منصور ابن زبيلة توفي سنة ٤٤٠ هـ ، و بهننيار حوالي سنة ٤٣٠ هـ ، وإذن فلا بد أن يكون ترتيبه على هذه الصورة بعد وفاة الشيخ أبي منصور بن زبيلة ، أي بعد سنة ٤٤٠ هـ .

وثالثاً : على أن الذي 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 بهننيار وأوراق الشيخ أبي منصور بعد وفاة كليهما .

(١) فخر الدين الرازي : « المباحث الشرقية » ج ١ ص ٣٤٢ . جبر آباد سنة ١٣٤٣ هـ -
 سنة ١٩٢٤ م . (٢) ولد وقع محرراً مكناً : ١٦٨ ، وكذلك الرقم الذي يتلوه .

على أن نمت 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 لندن ناسخ ما ؛ وفي هذه الحالة يمكن أن نفترض أيضاً أن يكون الكتاب أمكن جمعه
 في حياة ابن سينا ، من خطه أحياناً ومن خط تلميذه : جهنبار وأبي منصور وغيرهما أحياناً
 أخرى ، وبقي الكتاب على حاله دون أن يراجع ابن سينا ويحرره تحريراً أخيراً . ولعل هذا
 الفرض الثاني أن يكون أقرب من الأول . ومهما يكن من شيء ، فلعل 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 جلية الخطر في تعريف عدة مسائل تتصل بفلسفة ابن سينا وتطورها ، ثم
 ما تبصل بكتاب « الإنصاف » على النحو الذي يتناه بالتفصيل (ص ٣٦) ، فضلاً عن النص
 الذي أراد باول كراوس أن يفهم منه أن ابن سينا طمأن في صحة نسبة « أتولوجيا » إلى
 أرسطو . وكل هذه مسائل على أكبر جانب من الأهمية .

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

(١) نقلت النظر هنا إلى أنه لم يورد القياس آخر عن هذه الرسالة في الفصل الذي عقده البيهقي
 ليس النحوي فقال : « أما كتاب يحيى النحوي فظاهر شديد ... إلى قوله : » فإن انحلالها مبنية على
 فروع (د) أصول من كتاب السماع الطيبي » (ص ٣٩ - ٤٠) من نسخة كرد علي : وهذه
 الشفرة لا موضع لها ما ولولها منحة على النص ، أولها كانت مسبوقة بقوله : « وقال أبو علي في أحد
 كتبه ... أو ما أشبه هذا ، فإنها لا ترتبط بما إليها ولا ما بعدها ، أولها كانت في هذا الموضع من
 مسودات نسخة « تنه سوان المسكنة » ولم ترتبط بما قبلها . وعلى كل حال فيجب التنبيه إلى أنها مأخوذة من
 الرسالة التي نحن بمصدوها (راجع جلد ١٢١ ص ٥ - ٦ مع الإيجاز والاختلاف شيئاً في عبارات .

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

لكن الغريب فى قول البيهقى هو تصحيحه للنص من « أبى نصر الفارابى » إلى « أبى الخليل » (الحسن بن سوار بن بهرام) على أساس أن الفارابى مات قبل ولادة أبى على ابن سينا بثلاثين سنة . وهذا تعليل عجيب ، لأن النص يقول : « وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ، ولا يُجزى مع القوم (أى البغدادية) فى ميدان : فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف . ولعل الله يسهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة وإفادة » (راجع مبدأ ص ١٢٢ س ٣ — س ٥) . فقوله : « ويكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف » ، يدل دلالة قاطعة — إذا كان النص صحيحاً وليس مُقحماً كما نظن — على أن تعليل البيهقى فاسد كل الفساد ، مادام يتحدث عن هذا الشخص على أنه من السلف ، « وأفضل من سلف من السلف » . والذى أدى بالبيهقى إلى هذا الوم هو أنه فهم من قول ابن سينا : « لعل الله يسهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة وإفادة » ، أن الالتقاء هنا بالمعنى المادى ، أى الاجتماع معاً ، وحمله على هذا التوم خصوصاً قوله : « فتكون استفادة وإفادة » إذ فهمها على أنها استفادة وإفادة كنتيجة لاجتماعهما وتبادلها الرأى . وإنما قصد ابن سينا من الالتقاء هنا ، الالتقاء فى الآراء ، أعنى الاتفاق ، والاستفادة من كونهما متفقين فينتفع بعلم الفارابى (استفادة) ويفيد الفارابى من هذا تأييد لآرائه من جانب ابن سينا . بل أحرى من هذا أن نفهم قوله : إفادة ، بمعنى الاستفادة أيضاً ، لأن الفعل : أفاد ، لازم أيضاً (إلى جانب كونه متعدياً) : فهو سيفيد من أبى نصر ؛ وعلى هذا فقوله امادة ، تكرار لمعنى الاستفادة . ويتأيد هذا ضد البيهقى إذا لاحظنا من ناحية أخرى أن أبى الخليل الحسن بن سوار بن

بهرام^(١) وقد ولد سنة ٤٣١ 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 ٤٣٥ هـ ، فإن هذا الالتقاء المزعوم كان لا يمكن الإشارة إليه هنا اللهم إلا إذا فرضنا أن أبا الخليل عاش أكثر من ٩٤ سنة !

لهذا يرى أن البيهقي هو الذي أخطأ ، وأن النص صحيح هو : « أبو نصر الفارابي » ، وليس « أبا الخليل » ، 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 (انظر 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 « المباحث » في ثناياها . ولم نُقن بنشرها هنا على حالتها تلك إلا لما فيها من أخبار تتصل بابن سينا مما يمكن الاستفادة منه في تاريخ حياته وصلاته بتلاميذه . أما « التذييل » في آخرها فيلوح أنه من وضع أحد الكتاب الذين ملكوا النسخة ثم وضع في الضلْب ، أولعله تمرينات من هذا الواضع للرسالة على مسائل وردت في ثنايا « المباحث » .

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

ويتلوهاتين الرسالتين نسخة العهد الذي عهد ابن سينا لنفسه . وقد ذكره التفتي 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 إذأ في أن ابن سينا كتب عهداً عاهد به نفسه . وإنما الشيء الذي يثير الشك هنا هو أن العهد الوارد هنا قد أتى بصيغة الاثنين ، لا الواحد ، قال : « هذا ما عاهد الله به فلان وفلان بما عرفنا

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

رهبًا وإلهما ، وواهب العقل والقوة لها ... عاهد الله أنها يسيران بهذه السيرة ... الخ
 ويستمر العهد كله على هذا النحو بصيغة المثى . وهذا غريب إن كان هنا عهد ابن سينا
 لنفسه . والشئ الذى يمكن أن يفسر به استعمال صيغة المثى هو أن يكون العهد من جانبه
 وجانب نفسه إلى الله ، فجعل الأنا والنفس شخصين عبرتهما بقوله : فلان وفلان — غير
 أن هذا التفسير لا يخلو من التصف الشديد . ولهذا فإننا ندع هذه المشكلة كما هى مفتوحة
 على مصراعها ، حتى تكشف لنا وثائق أخرى عن وجه الحق فيها ، لأننا بأدواتنا الراهنة
 لا نستطيع الفصل فى المشكلة ، ماذا نقول بل هى بالأحرى تدعو إلى الإجابة سلباً عن
 إمكان نسبة هذا العهد إلى ابن سينا .

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

— ٨ —

وصف المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

الصفحة الأولى :

فيها : فهرست ما فى هذه المجموعة الشريفة العالية :

- ١ — كتاب التلقيات 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 الجهة للشيخ الرئيس .
- ٧ — كتاب المسائل العشرين للشيخ الرئيس .
- ٨ — كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس .
- ٩ — كتاب فى حد الجسم للشيخ الرئيس .
- ١٠ — كتاب الإلهيات لأرسطو من تحرير الشيخ أبى منصور بن زيله .

١١ - كتاب السعادة للشيخ أبي علي بن مكيه .

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

ثم فيها ختم أحد ما لكتبها : « من كتب الفقير عبد اللطيف صبحي » .

ثم تعليقة أخرى بها : « صار في < حوزة > الضيف » < سب > الشراء الشرعي
البات القطعي بأربعة دنانير ودانق و (هو) محمد بن عبد الرحمن الكاكي الـ < حروف >
بين الأصحاب بالرشد العيـ > < في أوائل ذي الحجة سنة ٢٠٠٢ . . . (لا يظهر إلا
هذا الرقم) .

وعدد أوراق المخطوطة ٢٣٨ وهي غير مرقومة الصفحات في الأصل ، والمخط رقعة رفيع
ومسطرة الصفحة ٢١ سطراً . والناسخ هو : عبد الرزاق بن عبد العزيز اسماعيل الفارابي
الصفحاني وقد ورد ذكره في ص ١٦٨ وبعده يرد : « عورض هذا بالأصل الذي انتسخ
منه بقدر الطاقة والإمكان » ؛ وورد في ص ١١٦ وبعده : « عورض بالأصل الذي انتسخ
منه بحسب الطاقة والإمكان » ؛ وكذلك في ص ١٣٨ وص ١٥٣ ، ١٩٣ .
والنقطة بعضه مهمل ولا يسير على قاعدة مطردة ، والغالب في الفعل المضارع ألا ينقط
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 .

مشتل المخطوطة

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

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

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

نهاية : « التصور البسيط العقلي هو أن لا يكون هناك تفصيل . لكن لكون مبدأ التضميل والترتيب مثلاً إذا عرفت أن الله ليس بجسم قبل أن تأخذ في تفصيل البرهان عليه . فما لم يكن عندك اليقين بأنه ليس بجسم لم تشغل بتفصيل البرهان عليه وربما برهن على هذا بالشكل الأول أو بالثاني أو بالقياس الشرطي . لكن ما لم يكن عندك مبدأ تصير به النفس خلافة للبراهين المفصلة لم يمكن النفس أن تأتي بالبرهان عليه . وذلك للمبدأ هو التصور البسيط العقلي . وهذا هو اللبنة المستفادة من واهب الصور ويخرج به عقولنا من القوة إلى الفعل .

« آخر الموجود من هذه التلميحات . والله الحد والملة » .

٢ - من ٦٨ ب إلى ١١٦ : كتاب « المباحثات » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن عبد الله بن سينا رحمه الله .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالعزير الحكيم أتق وعليه أتوكل . كتابي أطال الله بقاء الكيا القاضل الأوحد ... » .

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 لقياس والحد يكون في زمان . إلا أن تصور النتيجة يكون في آن . »

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

٤ - من ١٣٨ ب إلى ١٤٣ : « ومن كتاب الإنصاف - شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا » .

بدء : « قال : غرضه بقوله إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد - أن يثبت الجوهر المفارق للمادة . وقال في باب الزمان وأزليت : كيف بصور قبل وبعده في الأشياء التي يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معاً [في] قبل وبعده إلا في زمان ... »

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

• — من ١١٤٢ إلى ١١٤٦ : من شرح « أتولوجيا » من كتاب « الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، والقسم الأول من ص ١١٤٢ إلى ١٤٣ ب ص ٢٠ هو تكرر غير دقيق لما يرد بمد على صورة أدق في القسم الثاني الذي بعنوان : « تفسير كتاب أتولوجيا » ، ولكن فيه زيادة عن هذا الأخير وهي الموجودة من ص ١٤٣ ب ص ٢٠ إلى ص ١٤٦ ا ص 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 مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكن ، فلم يجب أن تقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد »

٦ — ١١٤٦ إلى ١٥٣ ب : « تفسير كتاب أتولوجيا 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 تلابه ... » .

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 ١٥٤ ا إلى ١١٦٨ : التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس من كلام الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالعزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل . الحمد لله رب العالمين ... المشريقون : قد تحققنا من أمر النفس شرف الموضوع . فأما دقة البراهين ولطف المنهج فالذي يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك فهو دون ما في كتبه من أجزاء العلم الطبيعي . أما موتها 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 المشريقين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمية . آخر ما وجد من ذلك » .

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

علي بن سينا .

بدء : « الحمد لله كما يستأمله ، والصلاة على نبيه محمد وآله . وهذه الرسالة ضمنها ما تحقق عندي من الرأي الصواب في نكوتين المقدمات ذوات الجهة ، والقياسات الكائنة عنها ، بعد كثرة البحث والاستماعة للمتقدمين ، وعلى غاية الاختصار . وقسمتها إلى مقالات . فهذه المقالة الأولى هي إنما تشير إلى تعريف المقول على الكل سلباً وإيجاباً وتعريف المطلقة والموجبة ، وتناقضها وعكوسها ؛ وأصول مما افتتح به أول كتاب « أولولطيقا » . المقالة الثانية في تعريف قوانين القياسات ذوات الجهة وتحصيل أحكامها والقول الحق في نتائجها . المقالة الثالثة في تعديد ضروب تلك القياسات بالفصل ... » .

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 المقدمة بأنها قول يوجب شيئاً لشيء أو يلبس شيئاً عن شيء . فهذا الحد مهما استعمل فيه الطريق المستقيم ، وقد عرفنا في كتاب طولييقا وغيره ضعف هذا الطريق ... » .

نهاية : « فليعمل ذلك المدعوون 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 كلاً من هذا . ومن الاضطراب أن يوجد جوهر أزل غير متحرك ؛ فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت جميع الجواهر فاصدة ... »

نهاية : « لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً » .

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

ابن سينا :

بدء : « بسم ... إني نظرت في رسالة قاضي القضاء أبي نصر الحسن بن عبد الله التي رسمها بأنها كلام على شبه اعتراض بها على حد الجسم ، فوجدتها غير مبنية على القوانين المنطقية والأصول الحكيمية ، لكنها متجوّز فيها ومتسامح في تحقيق معانيها . فأردت أن أصبر 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 الحد والشكر بلا نهاية ... »

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

بن زيله .

بدء : « الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل . »
ويتلو هذا التحيد 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 س ١٢ إلى س ١٩ ؛ ثم يرد من س ٢٠ إلى س ٣١ . ثم الفصل الثاني : ومنه : ١٩٩٤ | ١ - ٣ ، ثم ينقص س ٤ و بعض س ٥ ، أى 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 ٩٩٤ ب س ٥ ؛ ثم يتأنف وينقص من ٧ س إلى س ٢٨ ؛ ثم يستمر حتى نهاية الفصل الثاني ، أى 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 ثامسطيوس 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 تطبيقات 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 التزيد » .

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

١٣ — من ٢٠٦ ب إلى ١٢١٠ : « من شرح تاسطيرس لحرف اللام » .

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

نهاية : « فقد تنقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها » .

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

بده : « بسم الله ... الحمد لله الذي عمّ الخلق بنعمه ، وخص أوليائه بخصائص قسمه . أحمد على ما أفاض من حكمته ، وأسأله إيزاع الشكر على منته ، والصلاة على نبيه وعترته . وبعد : تحقيق على من خصه الله بالهمة العالية ، ووفر حظاً من حمة الروية » .

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

١٥ — من ١٢١٨ إلى ١٢١٩ : « كتاب الشيخ السيد أبي سعيد بن أبي الخير قدس الله

الله روحه إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا ... وبعد . فأسأل مولاي ورئيسي جدد الله

عليه أنواع السعادة ، وحقق له نهاية الصدق والإرادة — سبب إجابة الدعاء . وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان ليكون تذكراً . ورأى الشيخ أعلى وأصوب . فأجابه الشيخ الرئيس بهذه : بسم الله الرحمن الرحيم . سألت الله السعادة القصوى ورشحك للعروج إلى النروة 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 أولاً حتى تستنتج منه الطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهو العلة الأولى الممتدة عند الحكماء بواجب الوجود ... »

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

وقد نشرها محيي الدين صبري الكردي في مجموعة سماها « جامع البدائع » ، سنة ١٩١٧ = سنة ١٣٣٠ هـ ، القاهرة ، مع اختلاف واضح أحياناً فيما بين نشرته ومخطوطتنا هذه . ويتلوه دواء أرسطاطاليس في ٤ س : « يا علة العلل ؛ ويا قديماً لم يزل ؛ يا منشىء مبادئ حركات الأول . يا من إذا شاء فعل . أسألك أن تحفظ حياتي ما دمت في عالم الطبيعة ، وأن ترفضي إليك بخط مستقيم ، فإن التدبير لا نهاية له . إلهي ! إن حسنتي من عطايك ؛ وسينأتي من قضايك ؛ فخذ مما أعطيت على ما قضيت حتى تمحو ذلك بذلك . يا إله كل موجود ، ويا كل شيء مذموم وأنت محمود ومعبود » .

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

١٦ — من ٢٢١ ب إلى ٢٣٨ ب : « قصة حي بن يقظان المقدسي » . وقد نشرت في « جامع البدائع » مع شيء من الاختلاف .

بده : « وبد : فإن إصرارك معشر إخواني على اقتضائي شرح قصة حي بن يقظان حرّم لجاحي في الامتناع ، وحلّ عقدة هزبي في المماثلة والدفاع . فانقذت لمساعدتك . وبالله التوفيق .

« إنه قد تيسرت لي حين مقامي بيلادي برزة برقائى إلى بعض التنزهات المكتنفة لتلك البتة .

« تيسرت : دل به عل أن الأمور كلها متعلقة بتيسير الله تعالى إياها ... »
 نهاية : « ... بأمر أخرى تصدّه عن مراده من ذلك ، أو مكتوباً بقوى أخرى تجاذبه
 وتصرفه عن رأيه فيكون حينئذ مكرها على الإعراض عنه ، ممنوعاً من الإقبال بالكلية
 عليه ؛ وهذه هي التي يُستأذ بالله منها ومن شرها وغائلتها . والله البسر لما فيه الخير والسلام .
 وهو حبنا ونم الوكيل .

« وإنما هاجر إليه أفراد من الناس ، فيتلقاهم من فواضله ما ينوهم ويُبشِّرهم احتقار
 متاع إقبالكم هذا ؛ فإن اهتلبوا من عنده اهتلبوا وهم مكرمون . »
 ولكن هذين الرقین : ١٥ و ١٦ مکتوبات كذلك بنفس خط الناسخ عبد الرزاق
 ابن عبد العزيز ابن اسماعيل الفارابي ، كما يظهر من مضاهاة الخطوط كلها ، فهي كلها
 بخط واحد .

ويلاحظ أن التحميد من عند الناسخ ، لأنه يتكرر بنفس الصيغة تقريباً في الكتب
 والرسائل الموجودة في هذه المجموعة .

— ٩ —

مقالات للاسكندر الأفروديسي

وهذه نشرناها عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهريّة بدمشق^(١) ، وتاريخها
 سنة ٥٥٨ هـ = سنة ١١٦٢ م ، وفي أواخر بعض مقالاتها اسم المترجم لها ثم بيان التصحّة
 المنقولة عنها . وبمينا هنا ما يتصل بالمقالات التي نشرناها :

(١) أما للقالة الأولى فهي : « القول في مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس » ؛
 وقد نقلها من السرياني إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب . ومن اليوناني
 إلى السرياني أبو زيد حنين بن اسحق . ونقل الناسخ هذه الترجمة « من خط توما في
 سنهال ذي القعدة سنة ٨٥٥ هجرية » (راجع بعد ص ٢٧٧) . فالترجمة إذن من السرياني

(١) عند أوروله ١٤٥ ، طول الورقة ٢٦ ومرصها ١٧ سم . ولد كتب عنها الأستاذ محمد كرد علي
 مقالته في « مجلة المجمع العلمي العربي » بدمشق سنة ١٩٤٤ ص ٣ - ص ٧ .

إلى العربي من عمل إبراهيم بن عبد الله ، وهو مترجم عاش في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ، وذكر له « الفهرست » ترجمة المقالة الثانية من « الطوبىقا » و ترجمة « الريطوريقا » وكلاهما لأرسطو . والأول موجود في مخطوطة « الأورغانون » بالمكتبة الأهلية بباريس (المخطوطة رقم ٨٨٢ | الجامع القديمة Anc. fonds وأصبح الآن برقم ٢٣٤٦ ، وهو المخطوط الوحيد الباقي من الترجمة العربية القديمة للأورغانون) . أما ترجمته « الريطوريقا » فلا نعلم عن وجودها شيئاً . على أن مخطوطة « الأورغانون » هذه تحتوى 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 والتفطى) لهذا الكتاب إلا ترجمتان : نقل قديم ، ثم ترجمة إبراهيم بن عبد الله ؛ ويذكر ابن النديم أنه يقال « إن إسحق (ابن حنين) نقله إلى العربي » . وأوردها كذلك بصيغة الشك التفطى ، ولهذا فإننا لا نستطيع بوجاهة ظاهرة أن نضيف ترجمته إلى إسحق ^(١) . 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 لميل إلى ترجيح كون هذه الترجمة من عمل إبراهيم بن عبد الله . غير أنه يلاحظ كذلك أن ابن النديم (ومن أخذ عنه مثل التفطى) 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 العمشقي » ، وهو يبحث 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 » نقلاً عن ابن زكريا يحيى بن عدي قال : « قال أبو زكريا إنه اتس من إبراهيم بن عبد الله فس سوفطياً ونس الخطابة ونس الفهرست بنقل إسحق بن حنين ديناراً فلم يبعها وأحرقها وقت ولاته » (« الفهرست » ، ص ٣٥٤ س ٨ - ٩ ، طبع مصر بلا تاريخ) .

وهي المثلثة التي أثارها زينون الإيلي في حججه ضد الحركة .

وللترجم وهو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي كان من النقلة الجيدين 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 الخليلي : إن أبا الحسن علي بن عيسى الوزير في سنة ٣٠٢ أخذ البيارستان بالحربية ، وأضيق عليه من ماله ، وقلبه أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي — مطبَّبه — مع سائر البيارستانات ببغداد ومكة والمدينة « (« عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ، ج ١ ، ص ٢٣٤) وذكر له من الكتب : مسائل جمعها من كتاب جالينوس في الأخلاق ؛ مقالة في النبض مُشجَّرة ، وهي جوامعها لكتاب « النبض الصغير » لجالينوس . ويوجد له الآن — عدا ما في نشرتنا هذه — : ترجمة « إيساغوجي » والكتب السبعة الأولى من « الطوييقا » في مخطوطة « الأورغانون » بالمكتبة الأهلية بباريس ، وهي التي أشرنا إليها آنفاً .

(ح) « 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 » (بعد 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 .

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

وذلك الرد على كسنوقراطيس في قوله إنه لما كان لكل جسم ماهيته الخاصة ، وهذه الماهية تمثل بشكل هندسي ، بثلاث خاص ، فإنه توجد مثلثات ، وبالتالي خطوط ، لا تقبل القسمة . فن الطبيعي إذاً أن نرى ذلك المشأى للشمس ، ألا وهو الإسكندر الأفروديسي ، يرد على كسنوقراطيس في كثير من آرائه ، اقتفاءً لآثار أستاذه أرسطو — ونقصد بأستاذه رئيس المذهب الفنى يتبمه .

(د) « مقالة للإسكندر في أنه قد يمكن أن يلتذ المتلذ ويمزن معاً 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 نمه بحروفه . وهى أيضاً إذن ترجمة أبى عثمان سميد الدمشق ، 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 سميد الدمشق أيضاً .

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

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

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

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

(ى) «مقالة الإسكندر الأفروديسى فى «الفصول» ترجمة أبى عثمان سعيد بن يعقوب
الدمشقى؛ وفى حواشئها تملق لأبى عمرو الطبرى عن أبى بشر مى بن يونس القنائى»،
وهى «مقالة الإسكندر فى أن الفصول التى بها يقسم جنس من الأجناس ليست واجب
ضرورة أن تكون توجد فى ذلك الجنس وحده الذى إياه تقسم، بل قد يمكن أن تقسم بها
أجناس أكثر من واحد ليس بعضها من نتائج بعض»، كما يرد فى المسهل (انظر بعد
ص ٢٩٥ س ٥ - س ٧).

تلك هى المقالات التى يحتوئها مخطوطنا هذا للإسكندر الأفروديسى. ونحن نعلم أن ابن
النديم ذكر له أسماء ١٥ مقالة دون أن يشير إلى من ترجمها؛ أسقط منها القفلى أربعا وهى ٣،
٤، ٧، ٨، فلم يبق غير ١١ اسما. ثم يأتى ابن أبى أصيبعة فىقدم ٤٠ اسما لمؤلفات الإسكندر
المردة عدا ٩ شروح لكتب أرسطو. وفى مخطوط الإسكوريال برقم ٧٩٤ (راجع الفهرست
الذى وضعه كاسيرى: ١ : ٢٤٢ Casiri) نجد ١٧ مقالة على الأقل هى:

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

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

٣ - مقالة فى أن الإبرار لا يكون بشاعات تنبث من العين والرد على من قال بانبثاث
الشماع. وتوجد منها نسخة أيضاً فى مخطوطة برلين السابقة.

٤ - مقالة فى الحس والحسوس على رأى أرسطوطاليس. ويوجد منه نسخة فى
المكتبة الأهلية بباريس برقم ١٤٣٨٥؛ ولعلها التى يشير إليها ابن أبى أصيبعة بعنوان: «مقالة
تتضمن فصلاً من المقالة الثانية من كتاب أرسطوطاليس فى النفس» (١٠، ص ٧١).

٥ - مقالة فى تأثير الأجرام السماوية وتديرها؛ ويظن اشفينشيدر («الغرام 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 فى العالم وأى أجزائه تحتاج فى ثباتها ودوامها إلى تدير

أجزاء أخرى» أو إلى المقالة الأخرى (١٥ ص ٧١) بعنوان : «رسالة في القوة الآتية من حركة الجرم الشريف إلى الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد» ، أو لعلها 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 السابغة» على رأي ديومقريطس وأبيقورس وآخرين ، ولعله الذي ذكره

موسى بن ميمون بعنوان : «في التدبير» («دلالة الحائرين» ، ٣ : ١٦ ص ١١١) كما

يقول اشتينشيلدر (تحت رقم ٢٨ ، ص ٩٥) . لكننا نرجح أن تكون هي التي ذكرها ابن

أبي أصيبعة بعنوان : «مقالة في الأمور العامة والكلية وأنها ليست أعياناً فائضة» ، لأن هذا

هو المعنى الحرفي الدقيق للعنوان الذي 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 فحى نسخة أخرى لنفس الترجمة التي نشرناها .

١٠ - «مقالة في أن الزيادة والنمو هما في الصورة لا في الهيولى» ؛ ولم نثر عليه بهذا

النص أو ما يشبهه في كتب القرايم ؛ وهي من ترجمة أبي عثمان سعيد الدمشقي ؛ ولهذا نظن

أنها تدخل ضمن المقالات الأخرى التي لم ترد في ثبوت ابن أبي أصيبعة . وتوجد له ترجمة لاتينية

في أربعة مخطوطات بالمسكينة الأهلية باريس وكبريدج^(١) .

(١) هي بأرقام (١) : ٢ : ١٦٦٠ (ورقة ١١٩ وجه إلى ورقة ١١٩ ظهر) ، (٢) : ٦٤٤٣ (ورقة

١٩٤ وجه إلى ١٩٣ وجه) ؛ (٣) : ٦٣٧٥ (ورقة ٢٣١ ظهر إلى ورقة ٢٢١ ظهر) - في المكتبة الأهلية

باريس ؛ ثم (٤) : رقم ٩٩٦ [٤٩٧] (ورقة ٥٢) ، كابوس كوليدج بكبريدج Cambridge, Coius College

ولا نعرف جد ما إذا كانت هذه المقالة منترجة من شرح الإسكندر على «الكون والفساد» ، لأن

النس اليوناني مفلود ، والترجمة اللاتينية للأخوذة عن العربية والآبئة حتى الآن ، ناقصة . ونحن نعلم أن

الإسكندر شرح هنا الكتاب كله وأن هذا الفرح نقله أبو بكر من بن بولس للاربية ، وهنل تسلط بن

لوقا شرح المقالة الأولى («الفهرست» ، ص ٣٥١ ص ١٠ - ١١ طبع مصر بلا تاريخ) .

وراجع فيما يتصل بهذه المقالة في ترجمتها اللاتينية ، ج . نيري : «حول لراز سنة ١٢١٠ : ٢ - الإسكندر الأفروديسي» ، ص ١٧ - ص ١٠٠ ، باريس سنة ١٩٢٦ G. Théry, O. P. Autour

du Décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise

١١ — مقالة في المادة والعدم والكون وحل مشكلة ناس من القدماء أطلوا 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 تليقة باسمه .

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

١٥ — مقالة في الهيولى وأنها معلولة مفعولة .

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

١٧ — مقالة في الفرق بين الهيولى والجنس ، ترجمة حنين . وذكر ابن أبي أصيبعة هذه المقالة مرة أخرى بعنوان مختلف قليلاً هو : مقالة في الفرق بين المادة والجنس . ويحیی بن عدی شرح عليها .

ويضيف اشيتشنيدير إليها (ص ٩٦ — ص ٩٧) :

١٨ — كتاب النفس ، وقد نعته حاجي خليفة (٥ : ١٦٤ برقم ١٠٥٧٩) بأنه « تلخيص » ؛ ترجمه إسحق بن حنين إلى العربية وترجمه إلى العبرية صمويل بن يهودا من مرسيبيا سنة ١٣٢٥ . وقد ترجمه إلى الألمانية اشيتشنيدير ونشر اف . بروزر *Brunz* مواضع عديدة منه في نشرته للمؤلفات الصغرى للإسكندر (برلين سنة ١٨٨٧) *Alexandri scripta minora* . وللفارابي « شرح مقالة الإسكندر الأفروديسي في النفس على جهة التليق » (ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٨ س ٢٨) .

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

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

٢١ - قوانين الفراسة بشرح الإسكندر، وعلته كتاب مهدي إلى الإسكندر (الأكبر؟).

٢٢ - كتاب في التوحيد، في مخطوطة باريس اللاتينية برقم ٦٤٧٣ ترجمة جيرارد الكريوني، 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 ينسب إلى جزئين». فهل هذان هما هذه المقالة مقسمة 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 الأسكور يال رقم ٧٩٤، وجدنا أن فيها مقالتين على الأقل لم يرد 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. فإنا نرى فيها عشر مقالات لم يذكر ثبوت ابن أبي أصيبعة غير أربع منها، هي: (١) القول في مبادئ الشكل على رأي أرسطو طاليس؛ (٢) مقالة في أن الفصول التي بها ينقسم جنس من الأجناس ليس واجب ضرورة أن تكون إنما توجد في ذلك الجنس وحده الذي إياه تنقسم، بل قد يمكن أن ينقسم 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.

بيد 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 يظن على الظن أنها هي بيننا 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 هذا التفصيل هو بعبه
موضوع تلك المقالة .

فالباقى إذن خمس مقالات هي : ٩٠٧٠٦٠٤٠٣ . أما ما يمكن أن يستخرج من المخطوطة
رقم ٧٩٤ بالإسكوريال فهو رقم ١٦ وهو المقالة رقم ٥ فى شرتها هذه وهي : « مقالة الإسكندر
الأفروديسى فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأصداد جميعا على رأى
أرسطوطاليس » . وعلى هذا فيكون الباقى هو : ٣٠٦٠٧٠٤٠٣ — وهي التى لم يرد ذكرها
لا فى مخطوطة الإسكوريال ولا فى ثبت ابن أبى أصيبعة . وهذه المقالات تتناول مسائل مأخوذة
من كتب أرسطو : « السماع الطبيعى » و « الكون والفساد » كما يشار إلى هذا صراحة
فى مستهل هذه المقالات ؛ والمقالة الرابعة أغفلت اسم الكتاب ولعل ذلك لقصر فى المخطوطة
الأصلية المقولة عنها محطوتنا هذه ، أو بسبب التامخ اللاتخيرة ، وهو الأرجح لأن الناسخ
يقول إنه نقل هذه عن نسخة المترجم نفسه ، أى عثمان سعيد الدمشقى ، فمن غير المحتمل أن
يكون السقط فى نسخته ، فلعل النسخ هو الذى لم يستطع قراءة اسم الكتاب فسقط من
نسخته هو . أما المقالة الثانية فتتناول مسائل وردت خصوصاً فى « السماع الطبيعى » ثم كتاب
« النفس » وإن لم يشر صراحة فى صلبها إلا إلى هذا الأخير ، كتاب « النفس » .

وإننا لنعرف من ناحية أخرى أن المقالات العشر فى نشرنا هذه قد ضاع أصلها اليونانى
ولم يبق غير الترجمة العربية ثم اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . ولهذا فلا سبيل إلى البحث
فى هذا الجانب ! إنما الشئ الذى يمكن أن يوضع موضع البحث هنا هو ما إذا كان بعض
المقالات الواردة هنا قد أخذت عن شرح الإسكندر ، خصوصاً فى شرحه على « السماع الطبيعى »
و « الكون والفساد » — وهي مسألة سنعرض لها بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا
الكتاب . أما الآن فلا نستطيع أن نقرر شيئاً يقينياً عنها ، إنما نرجح — بلا مرجح يقينى
من دراسة الوثائق الباقية — أنها منفصلة عن هذا الشرح ، ولعلها أن تكون تعاليق جزئية
كتبها الإسكندر الأفروديسى مفردة لأنها لم تجد مجالاً فى داخل الشرح .

أما المقالات الظاهرة الاستقلال بنفسها فهى ١٠٠٨٠٣٠١ .

فرقم ١ وهي : « القول فى مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس » مقالة مهمة وكان

لما أثيرها في الفكر العربي ، ومن بين الذين أشاروا إليها وأشادوا بها موسى بن ميون 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 » ، والفقهلى 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 ، ولها مثل دوراً متأخراً في فكر الإسكندر ، أو هي على الأقل تمثل نهاية تطور المشائية في ذلك العصر بعد أن مزجت بنصير أفلاطونية واضحة في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد .

ورقم ١٠ لا تقل كبيراً في أهميتها عن رقم ١ ، من الناحيتين المذهبية والتاريخية ، وفيها أقوال تلفت النظر بالنسبة إلى موقف الإسكندر من المشائين ، كقوله : « ظنا استعملت في شرحي لذلك القول (يشير إلى تفسيره لقول لأرسطوطاليس في كتاب « المقولات ») كما يوجد في تفسيري لذلك الكتاب ، عدلتني بعضُ الناس على أني جربت 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 يعد نفسه مشائياً على الرغم من حرصه على مذهب أرسطو وعنايته بكتبه وتوفر نشاطه كله على شرحها ؟ ويرد في عنوان هذه المقالة أن « في حواشيتها تعاليق لأبي عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس القناني » . ويلاحظ أن أبا عمرو الطبرى هذا كان تلميذاً متوفراً على العمل مع أبى بشر متى . فقد ذكر ابن النديم في كلامه عن كتاب « الحرس والمحوس » لأرسطو أنه لا يُعرف لهذا الكتاب « نقلٌ يعول عليه ولا تذكر ، والذي ذكر أن شيئاً يسيراً علقه 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 تعرض لمسألة صحة نسبة هذه المقالات كلها أو بعضها إلى الإسكندر

الأفروديسي ، فهذه مشكلة أخرى تركنا بابها هنا مفتوحاً كله للبحث للقبل ، ولم يكذب
يتعرض لها أحدٌ حتى الآن ممن كتبوا عن الإسكندر^(١) . فإلى أن نستطيع نشر كل
ما بقي للإسكندر من مؤلفات في العربية ، نرجي البحث كله في هذا الباب .

- ١٠ -

مقالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس في تحليل الشكل الثاني والثالث إلى الأول

وهي أيضاً عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق . وتتناول المشكلة
المشهوره في المنطق الشكلى باسم رد القياس ، أعني رد الأشكال الناقصة وهي الثاني والثالث
(والرابع ، منذ أيام جالينوس في القرن الثاني 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 الكل واللاشيء وهي لا تظهر بوضوح إلا في الشكل الأول ، فلا بد من بيان
إمكان رد الشكلين الآخرين إليه حتى يقوموا بما الآخرون على مقالة الكل واللاشيء هذه .
وترزعم الفريق الأول من بين المحدثين لاشلييه وجوبلو ، بينا جمهور المناطقة خصوصاً منذ العهد
الاسكلائي على الأخذ بعملية الرد وتبرير دواعيها ، إيجاباً في السبيل التي حل عليها أرسطو .
وإذا كان المناطقة العرب لم ينعنو بيان عملية الرد وكيفية القيام بها كما فعل الاسكلاطيون
والمحدثون ، فإنهم مع هذا عنوا بإثارة مشكلة استقلال الشكلين الثاني والثالث عن
الأول ، وعلى رأسهم ابن سينا . قال قطب الدين محمد بن محمد الرازي التحتاني (المتوفى سنة
٥٧٦٦ هـ = سنة ١٣٦٤ م) في شرحه على « مطالع الأوار » لسراج الدين محمود الأرموي

(١) راجع خصوصاً ج . ثيري : « حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ - الإسكندر الأفروديسي » :
O. Théry, O. P. *Auour du décret de 1210: II. - Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur*
l'influence de sa noétique , باريس سنة ١٩٢٦ . غير أن بعض ما كتبه عن تأثير كتاب « في النفس »
للإسكندر في الفلسفة العرب ، وخصوصاً الكندي ، يجب أن يؤخذ باحباط ، فضلاً عن مواضع أخرى
وردت فيها أخطاء تاريخية ظاهرة ، وسنشير إلى هنا بالتفصيل في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

(المتوفى سنة ٦٨٩ هـ - سنة ١٢٩٠ م) : « وذكر الشيخ (= ابن سينا) في « الشعاع » أن هذين الشكلين ، أى الثانى والثالث ، وإن كانا يرجعان إلى الشكل الأول ، فلها خاصية : وهى أن الطبيعى والسابق إلى الذهن فى بعض المقدمات أن يكون أحدهم طرفها موضوعاً على التعيين ، والطرف الآخرُ معمولاً ؛ حتى لو عكسَ كان غير طبيعى وغير سابق إلى الذهن . . . فإذا أُلِّفَت 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 غنىة . 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 يرتد إلى الشكل الأول ، فنحنُ الحاجة إليها عند استحصال المجمولات المتعلقة بها . وقال (أى ابن سينا) فى « الإشارات » : كما أن الشكل الأول وُجدَ كاملاً فاضلاً جداً بحيث نكون قياسته ضرورة النتيجة يَبْتَنَى بنفسها لا يحتاج إلى حُجَّة ، كذلك وُجدَ الذى هو عكسه (أى الشكل الرابع) بعيداً عن الطبع محتاج فى إثباته قياسته إلى كُلفة شاقة متضاعفة ، ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسته ؛ ووُجدَ الشكلان الآخران — وإن لم يكونا يَبْتَنَى القياسية — قريبين من الطبع ، يكاد الطبع الصحيح يفتن لقياسيتهما قبل أن يبين ذلك ، أو يكاد يبان ذلك يسبق إلى الذهن من نفه فيلحظ كية قياسته عن قريب . فهنا صار لها قبولٌ ، ولعكس الأول (أى الرابع) أطراحٌ ، وصارت الأشكال الافتراضية الحلية الملتفت إليها ثلاثة . وهو كلام جيد ^(١) . وفى هذا عرض أيضاً لمدى معرفة العرب بعملية الردِّ ، وذلك فى قوله : « إن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يرتد إلى الشكل الأول » .

ومن هنا كانت أهمية مقالة تامسبوس هذه ، فهى تدلنا على طريق نفوذ هذه المشكلة المنطقية إلى العالم العربى ، وإلى أى مدى كانوا 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) « لواعب الأسرار شرح مناهج الأنوار » ، لاملط الزارى النجافى ، ص ١٨٨ — ص ١٨٩ ، طبع استانبول سنة ١٢٧٧ هـ = سنة ١٨٦٠ م .

وما أكثر ما لم ينشر منها ! — عن بيان أكثر تفصيلاً لما فلوله في هذا الباب .

ومقالة ثامسطيوس هذه في الرد على مقسيوس . ومقسيوس هذا هو الذي ذكره ابن السديم من بين مفسري كتب أرسطو في المنطق (ص ٣٥٧ س ١٤ ، طبع مصر) ، وإن لم يذكر له تفسيراته عند كلامه عن كتب أرسطو وشروحها ، ولعل ذلك لأنه لم يترجم منها شيء إلى العربية . كذلك ذكره القفطي فقال : « ما كيمس : فيلسوف حكيم رومي ، معروف يشرح شيء من كتب أرسطوطاليس . ذكره المترجمون في جملة الفلاسفة الذين تعرضوا لشرح كتبه » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢١١ س ٧ — ٨ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . ومن هذه الرواية أيضاً يمكن أن يستخرج أنه لم يخرج من شروحه شيء إلى العربية .

وإننا نعرف من المصادر الأوربية أن مقسيوس الأزيرى قد عاش في القرن الرابع بعد الميلاد ، وكان ينسب إلى مدرسة ايامبليخوس . كان من أسرة واسعة الثراء والجاه ، وكان له تأثير كبير على الإمبراطور يوليانس الصابي ، خصوصاً بتأثير الأعمال البحرية التي كان يقوم بها والمجزات التي أظهرها أمامه ؛ لكنه كان شديد الاعتداد والكبرياء فولد نفسه الكثير من الأعداء ، حتى إنه لما توفي يوليانس اضطهد وزج به في السجن . وم يروون أن زوجه طلبت إليه أن ينتحرا معها ، وصبت له السم ، لكنه لم يجد الشجاعة في نفسه بينما هي شربت كأس السم وحدها . ثم عاد من جديد إلى البلاط الإمبراطوري ، يد أنه اتهم في مؤامرة فأعدم حوالي سنة ٣٧٠ م .

ولقد كانت عناية مقسيوس منصرفه خصوصاً إلى أعمال السحر . وكان معجباً بقوة الطبيعة وعظمتها ، غير طابى بالآقوال والبراهين . غير أن أمونيوس (راجع فينس : « أوردغانون أرسطو » ، ج ١ ص ٤٥) يقول إن مقسيوس قد اتهم كذلك بالمائل المنطقية ، وكان يرى رأى ايامبليخوس وفورفور يوس في أن أقيبة الشكاين الثاني والثالث صحيحة بنفسها ، ودافع عن هذا الرأي ضد ثامسطيوس ، فكان بينهما صراع احتكاك فيه إلى الإمبراطور يوليانس ، فحكم في صالح مقسيوس ^(١) .

(١) راجع مقال فكتور بروشار ، في « دائرة المعارف الكبرى » الفرنسية ، ٢٣ - ٢٤ ص ١٢٢٩

. Victor Brochard, artic. Maxime de Smyrne, in *Grande Encyclopédie*

وما هي ذى رسالة ثاسطيوس في الرد على مقيوس في هذه المسألة : وهي : هل البراهين القياسية عند أرسطو متساوية في قوة البرهان ؟ أعتق هل البراهين للعودة في الشكلين الثاني والثالث بنظر إليها على أنها أقيسة ناقصة $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\iota$ ، أو هي مثل براهين الشكل الأول كاملة ؟ أما مقيوس فكان يرى الرأي الثاني ، بينما ثاسطيوس ، وهو المشائي المتأخر ، قد عاد بتسك بصود المنطق الأرسطي ، فينظر إلى الشكلين الثاني والثالث على أنها ناقصان .

- ١١ -

منهجنا في النشر

والمنهج الذي اتبعناه هنا في النشر منهج بسيط ، و بقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق معاً : وهو أن نجد قراءة المخطوط عن تدبر وحسن فهم . وهذا مبداً على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشر أو بالأحرى أجهلوا منه . وكأني 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 بما كي 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 يمين — لنفسه أيضاً — أحوالاً اطرادها حتى ينهياً له جهاز تحليلي لحسن القراءة . وإلا ، فتكون النتيجة أن يضلّ القارئ إذا ما ذكر في الجهاز التقدي كل ألوان الإهمال أو الكهفوات الهيئية لسقطات القلم ، فلا يستبين ما إذا كان بإزاء اختلاف قراءة أو مجرد مخالفة خطية أو قلبية نافهة ومفهومة . ولهذا فلسنا نتردد في اتهام أولئك الذين يلجأون إلى هذه الطريقة بالعجز عن فهم النصوص وقراءتها ، أو بالتعمية على القارئ بوضع جهاز تقدي ضخم محشوبهذه الاختلافات المزعومة ليدخل في

رُوعه أن الناشر قد بذل مجهوداً هائلاً ، ولحق أنه لم يبذل شيئاً أكثر من جهد النسخ والنسخ معاً ، دون أن يبذل أى مجهود في القلم وتدبير المقروء . ومع هذا تراه يصيحون ملء أشداقهم ، وتصفُ ألتهم الكفب : إن هذا هو النهج العلمى الصحيح امع أن الأولى بهم أن يسره : منهج الإحصاء الآلى العاجز .

ولكم رأينا في مقارنتنا لبعض النصوص التى نشرها هؤلاء « الناشرون » المزعومون بالأصول المخطوطة التى نشرها ما نشرها عنها أن ما ادعوه « تحريفاً » أو « اختلاف قراءة » لم يكن فى الواقع إلا « سوء قراءة » من عيونهم وعقولهم .

كأرأينا كذلك من هذه المقارنات أن من أسباب الوقوع فى أخطاء النشر أن الناشرين كثيراً ما يعتمدون على نسخ النسخ الحاليين دون أن يراجعوا المخطوطات نفسها ويسموا فيها . فتكون النتيجة أن يفترضوا وقوع أخطاء أو نقص أو تحريف فى المخطوطات الأصلية ، مع أن هذا لم يقع إلا فى نسخهم م التى استنسخوها ؛ وكان يكفيهم مراجعة المخطوطات نفسها كما يكونوا على بينة من أمر هذه الأخطاء ، أو أنواع النقص والتحريف المنفردة .

ولهذا فإننا فى هذه الناحية لم نكتف بنسخها نحن بأيدينا فى أغلب الأحوال ، بل كنا نراجع دائماً تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها دون النسخ التى 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 القصب لكل عمل النشر ، وبدونها لاقية 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 قسيتها المنطقية الكبرى فى العبارة . ولهذا فإن وضع علامات الترقيم هو فى الواقع عمل من أعمال الشرح والتفسير . فإذا كانت الناية الأولى والكبرى من عملية النشر هى تقديم نص واضح دقيق ، فتكاد هذه الناية أن تفوت كلها أو جلها بعدم وضع تلك العلامات بكل دقة ووقتها لوظائفها المنطقية المعروفة فى الجملة والسياق العام . ولهذا فإن معظم نشرات النقدية التى نمت حتى الآن — ونذكر من بينها خصوصاً فى الفلسفة نشرات الأب موريس بويج ، فإنها على

الرغم من ضخامة الجهود التي بذل فيها لا تقدم لقارى نصاً مقروءاً أو قابلاً لأن يقرأ إلا بجهود جهيد يفوت قيمتها الكبرى ومعظم ما بذل فيها من عمل — تقول إن معظم هذه النشرات في حاجة إلى أن يعاد نشره وفقاً للقواعد التي بيناها هنا .

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

١ — أن يبذلوا كل ما في وسعهم من جهد في إجلادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلاً من استفادة في البحث — عيماً في أغلب الأحيان — عن نسخ أخرى مما قد يؤثر في الجهود التي يجب أن يبذل في إجلادة القراءة ؛

٢ — ألا يتقوا مطلقاً بنسخ النسخ وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها ؛

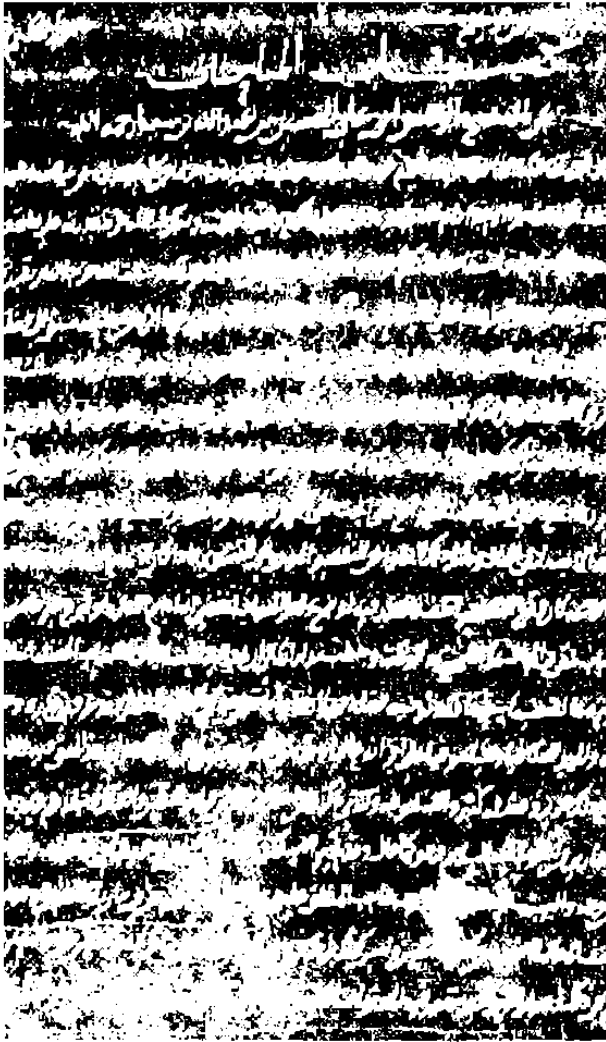
٣ — أن يفيئوا اللوازم القليلة للنسخ ويستمدوها من الجهاز النقدي ، فلا تدخل فيه على أنها اختلافات في القراءة ؛

٤ — أن يمنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة والأبهموا مطلقاً أية علامة مهما ضل شأنها أو يخاطوا بين المتعارفات منها ، ونحن نعد هذا العمل بمثابة العمل الأساسي الأول في عملية النشر ، وبدونه لا قيمة لها ؛ ولا عبرة هنا مطلقاً بما يخترسه المختصون من دعوى تأبى العبارة العربية أحياناً على بعض هذه العلامات : مثل الزعم بأن اللغة العربية تركيبية ، وعلامات الترقيم إنما تصلح خصوصاً بكاملها لغات التحليلية ، وما إلى هذا من مزاعم يكذبها ما نجري عليه بالضرورة اليوم في كتابتنا ، والاشة لا تزال هي العربية ا

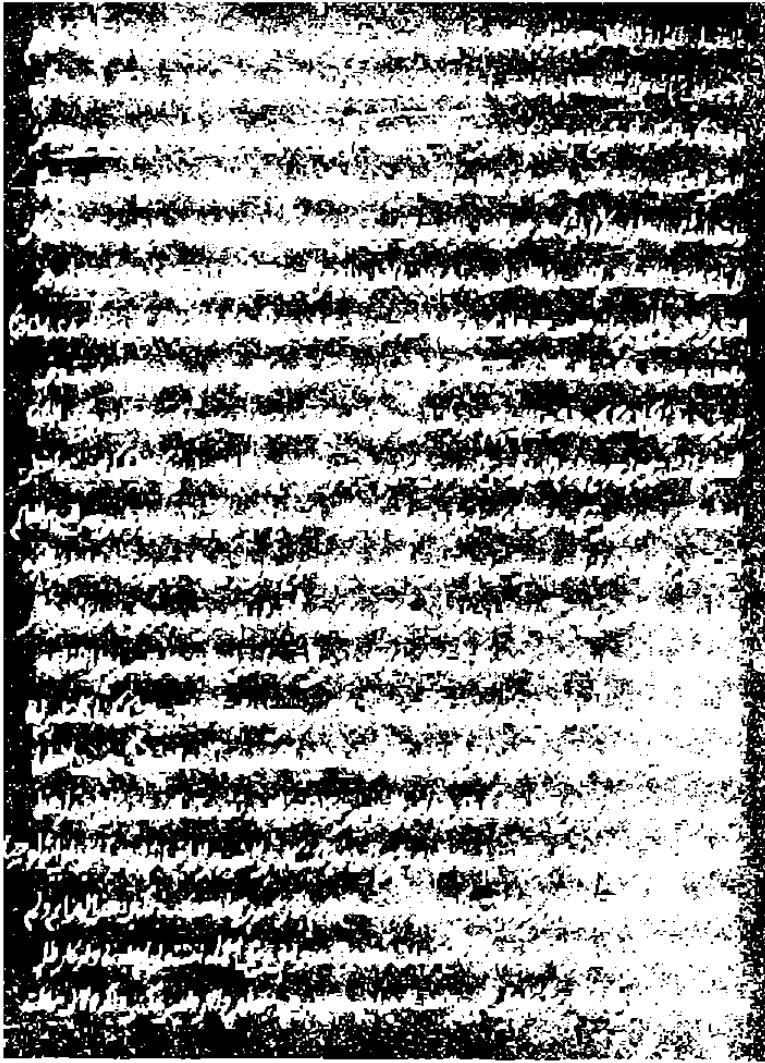
تلك طائفة من التواعد العامة التي يحسن بنا تدبرها حتى نحقق غاية النشر من خير طريق . ولنا نزع هنا في شيء أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة ، فهيات ! هيات ! إنما بذلنا الوسع في الاقتراب منها ، وكلنا أمل في اطراد هذه الأعمال النثرية نحو التدقيق وزيادة العناية ، حتى نضع بهذا كينبات الأساس للنزعة الإنسانية ذات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

هجر المرموم بروى

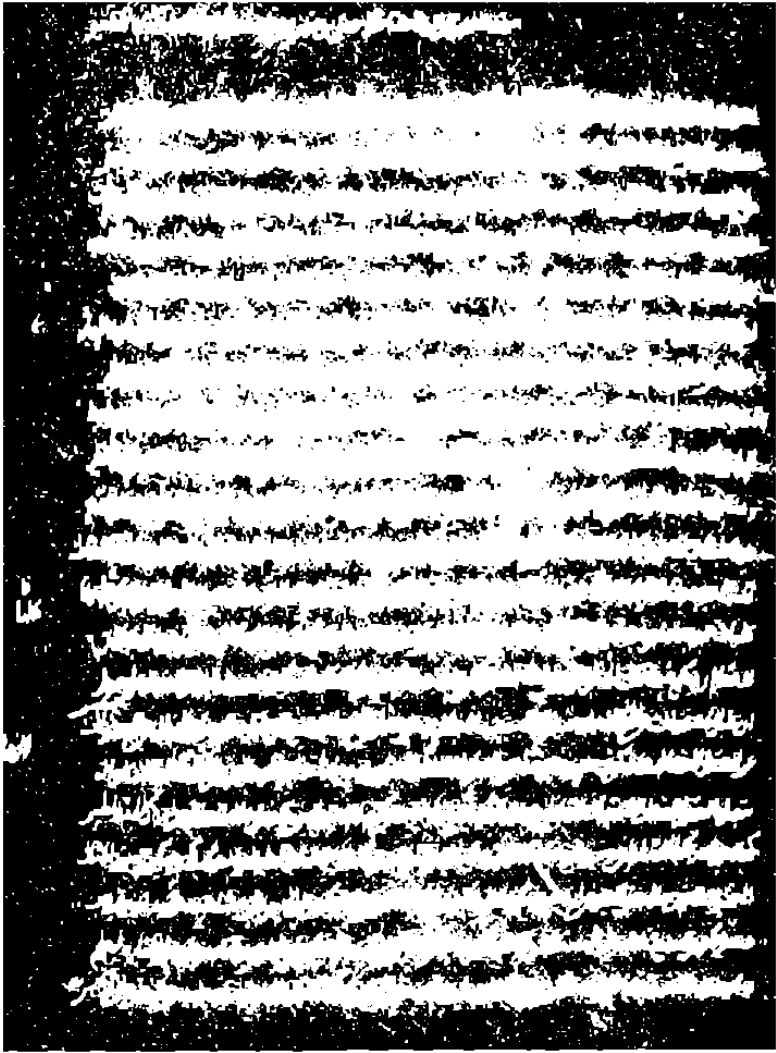
مايو سنة ١٩٤٢



صفحة ٦٨ ب من المخطوط رقم ٦ م حكمة و فلسفة بدار الكتب المصرية



صفحة ١٦٩ من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية



منصة ١١٦٦ من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

(٧١)

مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة »
لأرسطاطاليس

سنة كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو طاليس الفيلسوف

< الفصل السادس >

< ١٠٧١ ب ٣ > ^(١) 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 انعكاساً ^(٢) لها . وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة المكانية ؛ ومن جملة هذه ، الحركة الدورية ^(٣) .

فإن وجد محرك أو فاعل وهو لا يفعل شيئاً ، لا توجد حركة . ويكون في الشيء قوة وهو لا يفعل : فلا تكون فائتة في وجوده . كما أنه لا فائتة في فرض جواهر أزلية ، كما فرض أصحاب الصور ، < ١٥ > فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس في هذا أيضاً كفاية ^(٤) ، ولا إن كان أجزاء ^(٥) 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 النسخ اليونانية لأرسطو لصورة بكر Bekker . أما الأرقام الموضوعية بين قوسين هكذا [] فتشير إلى المخطوطة ٦ م حكمة و فلسفة مدار الكتب المصرية .

(٢) ن : افعال .

(٣) أي أنه : من جملة الحركة للمكانية ، التصل هو الحركة الدورية وباعداها غير متصل . وهنا خطأ الناشر السابق في هلامات الترقيم ، فكلمات النتيجة أن خطأ في فهم النص .

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

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

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

وها هنا شك^(٣) . وهو أنه ظنّ 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 بعد موجوداً . وليس يمكن فى الأمور بأسرها أن تكون بالقوة . وكيف يمكن أن يتحرك إن لم تكن علة ما موجودة بالفعل ؟ < ٣٠ > فإن الخشب لا يمكن أن يترك نفسه ، ولكن صناعة التجارة . ولأجل هذا قال قوم بوجود علة بالفعل دائماً ، بمنزلة^(٤) لوقبوس وفلاطن* .

< ١٠٧٢ س ٥ > وأنكساغورس يفرض العقل موجوداً بالفعل ، وأبازقليس الفلبة والحجة ، ولوقبوس يفرض حركة دائماً[†] .

لكننا نجد جسماً يتحرك دوراً حركة دائماً بالفعل يتقدم ما بالقوة . وإذا كان هاهنا شيء يتحرك دائماً حركة مستديرة ، فيجب أن يكون باقياً دائماً < ١٠ > ، وكذلك فعله . فإن كان الكون والفساد^(٥) مُزَمَّين بالكون ، فيجب أن يوجد فعل مختلف^(٦) ، فيجب أن يكون ذلك — أعنى الاختلاف — من قبيلها ، والدوام من سبب آخر ؛ فهو

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

(٢) هنا أخطأ الناشر أيضاً فى الترقيم ، فجاء النس محرفاً عن معناه .

(٣) « شك » ἀπορία ؛ وهى أن يوجد المرء بإزاء رأيين متعارضين ، وكلاماً وجيه ، فى الإجابة من مسألة واحدة بالقياس .

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

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

(٦) ينقص من س ٧ — ٩ .

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

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

إذن من السبب الأول أو من شيء آخر غيره . فيجب من الاضطراب أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي بذاتها سبب . < ١٥ > وهي المسحقة لرتبة التقدم . فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب ، والاختلاف من سبب آخر — حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعا .

وهذان جميعا ظاهران في حركات الأفلاك . فهل يجب أن تتطلب مبادئ أخرى ؟
أو فيها قلناه الكفاية ؟

< الفصل السابع >

ولا فائدة في إحداه [١٩٤] الأمور من الظلمة ، < ٢٠ > وما هو غير موجود . والأولى أن نعتق جميع ذلك ونقول : إن هاهنا شيئاً يتحرك حركة دائمة غير متغير ، وهذا هو الحرك على الاستدارة . وليس يُنال هذا بالقوة حسب ، ولكن بالفعل ظاهر . فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية ، فالحرك لها بهذه الصفة . وإن كان هاهنا شيء يحرك بأن يتحرك ، < ٢٥ > فيجب أن يوجد شيء يحركه من غير أن يتحرك ، هو جوهره ، وذاته فعله .

وتحريكه إما هو على طريق أنه معشوق ومعقول . فالأشياء المحركة على هذه المجلة إنما تحرك من غير أن تتحرك . وفي المبادئ الأول المشوق والمعقول هاتين واحد . وما هو حسن ، نشبهه ونشأقه لأننا نراه حسناً . والأول نخاره لأننا نراه حسناً ، ونشبهه لأننا^(١) عقله ، وليس إنما نقله لأننا نشبهه . < ٣ > وابتداء المشق إنما هو ما يُفعل من العلة الأولى ؛ فكل عقل غركته من الشيء للمقول على مثال البراق التي هي مشابهة له في الرتبة ، كالظن والتخييل ، فإن ابتداءهما المظنون والتخييل . والجواهر المعقولة ، وإن كانت كثيرة ، فالبسيط منها والذي هو بالفعل هو واحد ، وذاته في نفسه بسيطة . وليس كونه واحداً دالاً^(٢) على مقدار ؛ لكن معنى البساطة له في نفسه . < ٣٥ > وهذا هو مختار ذاته ، وفي غاية الفضيلة ؛ وما بعده بقرب منه ويعد على ترتيب .

(١) ن : لا ما

(٢) في الأصل : دال — وهو خير ليس وينبؤها : كونه واحداً .

< ١٠٧٢ ب > والشئ « الذى من أجله »^(٦) 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) يهرك على طريق العشق ، والمتحرك عنه يهرك ما بعده .

< ٥ > وهذه الأشياء المتحركة لها إمكان على الحركة فى المكان ، لا فى الجوهر . والمحرك لهذه هو غير متحرك ، وهو فعل حسب ، ولا يمكن فيه أن يتغير البتة . فأول متحرك عنه هو الشئ الذى يتحرك على الاستدارة . فهذا المحرك إنما يهرك هذا المتحرك من الاضطرار . < ١٠ > والمبدأ الذى هو بهذه الصورة هو المبدأ فى الحقيقة . والضرورى يقال على ضربين : على الذى يكون بالقصر — 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 الطبيعية^(٧) . والفضيلة ، وهى التى إنما توجه لنا زمناً بغير^(٨) ، [و] هى لذلك دائماً ؛ < ١٥ > فأما لنا فلا يمكن أن تكون دائماً . وذاته هى اللذة ؛ ولهذا (أى لأنها أفعال) ما يكون اليقظة والحس والعقل لذيداً ، والرجاء والتذكر هو لأجل ذلك . فإذاته عقل ، هو أفضل جداً . وذلك أن هذا العقل < ٢٠ > يعقل ذاته ويصير عاقلاً ؛ إذ^(٩) 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 قول 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^(١٠) .

ومن توهم أنه ليس كذلك فى الفضيلة منذ أول الأمر كما ظن آل فيثاغورس^(١١) ، لأن مبادئ النبات [١٩٤ ب] والحيوان التى هى فاضلة ليس هى فى مبادئ الأمر^(١٢) ، فقد

(١) أى الملة العائنة = οὐ εὐνοια .

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

(٣) ن : زمن بغير .

(٤) ن : لذا . (٥) ن : منقطع .

(٦) قرأها الناشر : برتاغورس ؟ والصحيح ما أبتناه لأنه فيثاغورس Πυθαγόρας .

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

هنا إلا نصف .

ظن باطلا إذا تأمل قبل^(١) أولا < ٣٥ > . فإن البذر يحتاج إلى شيء كامل يتقدمه ؛
 < ١١٠٧٣ > فإن البذر ليس يكون أولا كاملا ، لكن الإنسان الذي بالفصل يحتاج أن
 يتقدم البذر ، فإن البذر ليس يكمل من ذاته ، لكن^(٢) مما عنه يكون البذر ويكمل .
 فقد ظهر مما قيل وجود جوهر أزلي غير متحرك مبين للمحسوسات . ونحن نبين أن
 هذا الجوهر < ٥ > لا يمكن أن يكون له عظم ، وليس بمات ولا منقسم ؛ وذلك أنه يحرك
 زمانا بلا نهاية ، وليس شيء من الأعظام المتناهية يوجد له قوة غير متناهية . فإن كل عظم^(٣)
 إما أن يكون متناهيا أو غير متناه . وقوة المتناهي متناهية . < ١٠ > فأما وجود عظم غير متناه
 فقد أبطل بالجملة . وليس يمكن في العلة الأولى أن تنفعل أو تتغير ؛ فجميع هذه هي حركات
 توجد بأخرة^(٤) بعد الحركة السكانية .

< الفصل الثامن >

وجميع هذه هي بينة على هذه الصفة . أفترى هذه جواهر واحدة أو كثيرة ؟ وإن
 كانت كثيرة ، فيجب أن يعلم كم هي . ولا ينهب ذلك علينا^(٥) . بل ونذكر < ١٥ >
 آراء غيرنا فيها ، فإنهم لم يتكلموا في كثرتها كلاما واضحا ، ولم يذكروا السبب في كثرة العدد
 الذي فرضوه .

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

(١) أي ما كانت عليه الأشياء في أول وجودها .

(٢) ن : ما .

(٣) لراه الناصر : عظيم ، وهو خطأ .

(٤) قرأها الناصر : « بأخرة » وقال في الماش : « لعلها بأخرى » - وكلاما خطأ والصواب
 ما أهبناه كما في النس : « بأخرة » أي : متأخرة أو تالية ، وهي من الكلمات الشاع استعمالها عند
 اللغويين لكتب أرسطو في ترجمتهم لفظ *Donosor* وما يشتق منه . راجع مثلا ترجمة « ما بعد الطبيعة »
 لأرسطو الموجودة بكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، للمرة لإيج : ج ١ ص ٨٢ س ٣ ،
 ص ٨٣ س ٨ ، ص ١٣ الخ . وراجع أيضا اسم أحد كتب ابن رشد وهو : كتاب في فخص هل
 يمكن للفعل الذي فينا ، وهو المسمى بالمبولان ، أن يظل الصور الفارقة بأخرة أو لا يمكن ذلك (ابن أبي
 أصيبعة ، ج ٢ ص ٧٧ س ٣٠)

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

ما يتحرك إنما يتحرك من الاضطرار عن محرك ، والحرك الأول هو غير متحرك بذاته ؛
والحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلي ؛ فإن الحركة الواحدة إنما تكون عن محرك
واحد ؛ < و > بعد المحرك للكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهي التي يحركها
الجوهر الأول ؛ < ٣٠ > ومن بعده توجد مشركات آخر أزلية ، وهي أفلاك المتحيرة ؛
— فأما أن الجسم المتدير^(١) هو أزلي ولا وقوف لحركته ، فهو شيء قد تبين في
العليقيات — ؛^(٢) وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بمحرك^(٣) من جوهر
أزلي غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالمحرك لها أزلي وأقدم من المتحرك ،
فإن الذي يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرأ . ومن الاضطرار 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 ، فظاهراً . < ١٠٧٣
ب > فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم انخاص بالفلسفة من التعاليم^(٤) ،
وهو علم النجوم . < ٥ > فهذا العلم وحده ينظر في الجوهر المحسوس الأزلي . فأما باقي
التعاليم^(٤) فإنها لا تنظر في شيء من الجواهر ، لكن في الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه
الحركات ، فإنه ظاهرٌ للذين نظروا في هذا العلم نظراً صحيحاً* . وهو خمسة وخمسون
أو سبعة وأربعون . فعدد الحركات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة
والباحية 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 السبل 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 الماهية

(١) أى القى يصرك حركة دائرية .

(٢) الواو هنا تدل على اللعنة الصخرى ؛ وما سبق ذلك ، ابتداء من قوله : « وذلك أن ما يتحرك ... »

لل هنا ، كان بمثابة مقدمة كبرى . والنتيجة ترد بعد في قوله : « ومن الاضطرار أن تكون ... »

(٣) قرأها الناصر : يكون بمحركته .

(٤) أى من الرياضيات .

(٥) ينقص هنا من ١٠٧٣ ب ٧ لل ٣٠ | ١٠٧٤ مع إيراد النتيجة العامة لهذا القسم الذى أهمله .

غير موجودة لتقديم لأنه ليس بنى [١١٩٥] هبولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو^(١) بأفضل 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 أى جهة هو المبدأ الأول ، ففيه صعوبة . لأنه إن كان عقلاً وهو لا يعقل ، < كان > كالعالم النائم ؛ فهذا محال . وإن عقل ، أفقرى عقله فى الحقيقة لشيء غيره ، وليس جوهره مقولة ، لكن فيه قوة على ذلك ؟ [و] بحسب هذا لا يكون جوهره فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو فى العقول . وأيضاً فإن كان الجوهر بهذه الصفة ، أعنى أنه عقل^(٢) ، فليس يخلو أن يكون عقلاً لذاته ، أو لشيء آخر . وإن كان عقلاً لشيء آخر ، فأيخلو < ٢٠ > أن يكون عقله دائماً لشيء واحد ، أو لأشياء كثيرة . فقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كما له إذن ، لافى أن يعقل ذاته ، لكن فى عقل شيء آخر ، أى شيء كان . إلا أنه من المحال أن يكون كاله بعقل غيره ، < ٢٥ > إذ كان جوهره فى الغاية من الإلاهة والكرامة والعقل . ولا يتغير ؛ فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما . فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل ، لكن بالقوة .

وإذا كان هكذا^(٣) فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمقولات ، ومن بعد فإنه < ٣٠ > يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المقولات ، فيكون ذلك العقل فى نفسه ناقصاً ويكمل بمقولاته . وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد بها . ما لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصر^(٤) . فكمال ذلك الفصل إذا كان ، أفضل

(١) ظن الناشر أنه سقطت هنا بعد : هـ ، و : كلة : هـ واحد ؛ ؛ ولكن لا داعى لهذا الظن ما دام له قال صراحة : لأن الواحد القديم ... ؛ ؛ والا كان تكراراً لا حاجة إليه . فالمصحيح إذا ترك النص كما هو .

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

(٣) هنا خطأ الناشر فى القراءة ، وبعاً لهذا الترجيح إصلاحاً ؛ وكلامها لا داعى له كما هو واضح .

(٤) أى بالقوة .

(٥) معنى العبارة هو أن عدم إبحار بعض الأشياء أفضل من إبحاره ، أو : من الأشياء ما يفضل عدم إبحارها إبحارها . — والناشر لم يلاحظ أن هذه العبارة تعبيرية فيجب أن توضع بين قوسين مثلاً =

الكالات ؛ ويجب أن يكون بذاته ، فإنها^(١) أفضل الموجودات وأكلها وأشرف العقولات . وهذا يوجد هكذا دائماً^(٢) — من دون تعرف أو حس أو رأى أو فكر . وهذا ظاهر جدا .

فإنه إن كان معقولٌ هذا العقل غيره ، فإما أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون عليه بما يعلوه واحداً بعد آخر . وهذه الأمور : الهيولى^(٣) فيها غير الصورة . فأما في الأمور العقلية ، فطبيعة الأمر وكونه معقولاً ، شيء واحد ؛ فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول . وبالجملة ، فجميع الأشياء القريبة من الهيولى [فـ] معنى العقل فيها والمعقول واحد*

< ٥١١٠٧٥ > ويبقى شك على ذلك وهو : هل العقل^(٤) مركب ؟ [و] إن كان هكذا ، وجب أن يكون مختلفاً لاختلاف الأجزاء التي منها يركب الكل . وإن كان غير منقسم وليس بنى مادة كعقل 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^(٥) < ١٠ > .

== وقراً : أفضل وأن ... ، والصواب : أفضل من أن ... ، ومن هنا قال إن في النس هنا « عما ظاهراً وتحرطاً ، لأن الجملة لا تفيد معنى مستقياً » ؛ وهذا ظن غير صحيح ، فالتنس 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 تسمى موضوعاً منفصلاً عنها ، ولا تعقل ذاتها إلا بالعرض . فقوله : « من دون » ، أى « بخلاف » أو « على العكس من » .

(٣) ن : بالهيولى .

(٤) هذه الفقرة موجزة وتفصل من ١٠٧٤ ب ٣٣ — ٥١١٠٧٥ .

(٥) في الأصل اليونانى لأرسطو : المعقول = νοούμενον . ولكن في مخطوطاتنا هذه : العقل ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً ، لأن الصبغة بعد تعقل : « وإن كان غير منقسم وليس بنى مادة كعقل الإنسان .. » - فالكلام هنا لأن عن العقل ، أو عن المعقول بوصفه عقلاً ، إذ العقل والعاقِل والمَعقول تد اشبهتا إلى القول بأنها واحدة بالنسبة للذات الألهية .

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

< الفصل العاشر >

ويجب أن نبعث كيف يوجد في طبيعة مبدأ الكل الخبير والفضيلة ؛ وهل كل واحد منهما منفصل مفرد^(١) عن صاحبه ، أو هما مختلفان في المرتبة ، أو هما جيماً معاً كالسكر ؟ فإن الخبير الموجود في السكر 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 والساح والنبات تجري على وتيرة واحدة ، ولا هي 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 تجري بالاشفاق ، لكن جميعها أو أكثرها تكون مرتبة ؛ فأتا المبدأ وبعض الحيوان < ف > قلماً يوجد لم النظام ؛ فأولئك [ذ] النظام فيهم أكثر - ؛ فهكذا أيضاً يجري الأمر في العالم . فإنه من الاضطراب أن يقع التفصيل في أجزائه حتى يكون لكل واحد منها غيراً ما للآخر .

< ٢٥ > فلي هذا يجري الأمر في أجزاء العالم . فاما الأشياء العارضة ، فإنه غير ممكن أن يُجعل لها سبب محصل^(٢) ، ومن جعل ذلك تلزمه شناعة ، كما لزم من قول غيرنا الذي قاله ، ولزمتهم الشكوك وأجروا قولهم تجرى الباطل الذي كان ينبغي ألا يضلوا فيه ويتألموه . فإن جيمهم جعل للموجودات من الأضداد ، وليس قولهم بمستقيم . فاما المبدأ الأول فلا ضل له .^٣

< ١٠٧٥ ب ٢٤ > وبالجملة ، إن لم يوجد شيء هو خارج عن المحسوسات ، لم يكن مبدأ ولا نظام ولا كون ولا رأى^(٤) ، لكن يكون لكل مبدأ مبدأ قبله . < ١٠٧٦ ٣ > وليس من الأشياء الموافقة في الوجود وعدم الوجود أن تكون المبادئ كثيرة ، ولا هو مما يجعل للموجودات جميل النظام .

« وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ، لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً^(٥) » .

(١) ن : منفصلاً مفرداً .

(٢) أي إيجابي positif ، في مقابل سلمي .

(٣) هذه الفقرة موجزة جداً وتمتد من ١٠٧٥ | ٢٥ إلى ١٠٧٥ ب ٢٤ .

(٤) بنفس من ١٠٧٥ | ٢٧ إلى ١٠٧٦ .

(٥) هكذا في المخطوطة ، وفي نص أرسطو : *aut et obiectiva* = مساويات (أجرام أو

حركات سلمية) . (٤) لول لوميروس مأخوذ من « الإلياذة » الفصل الثاني ، البيت رقم ٢٠٤ .

<الفصل السادس>

[٢٠٦ ب] ^(١) الجواهرُ ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالثٌ جوهرٌ غير متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ، ولم يَزَلْ كذلك . فَيُطَلَبُ : هل يمكن أن يكون جوهرٌ لا يُبْتَلِيهِ الزمان ، ولا يقبل الامتحالات والتغيير ، لكن يبقى على حاله الدهرَ كله ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من علل ومبادئ . والعلة الأولى التي هي المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكننا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهرٌ ما أزلماً ؛ ثم نبحث : 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 الموجودات جوهر دائم الوجود ، عنه وجودها . وليس يجب أن يكون في الموجودات جوهر أزلماً ، إذ كنا نجد أشياء ، من طبيعة الأعراض ، أزلماً لا تفسد . فإن الحركة ^(٢) والزمان ليس يمكن أن نضع لهما كوناً وفساداً . فإننا إن وضعنا ^(٣) الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلف 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 تخلو أن تكون لم تزل ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها المحرك لها . فكيف يمكن أن تنوهم المحرك لها ، وهو أزلماً ، لم يكن عنه ^(٤) الدهر

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

(٢) ن : للحركة

(٣) أي افتراضنا — ترجمة حرفية — فيما يلوح — لفظ اليوناني .

(٤) أي التعريك .

كله ، وليس مانع يمنعه 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 يقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه قَدَّر — لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيء آخر غيرُه هو الذى أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدث الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والفتور إنما هي من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذى يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذى له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا : إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة . فإذا قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلى . وإن كان المرص كذلك ، فبالحرى أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة — والاتصال لا يكون إلا فيها^(١) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمر ضرورى للأشياء الأزلية . فإن الذى سكن ليس بأزلى . ونقول إن الزمان متصل لأنه لا يمكن أن يكون قطع 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 أزليا . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أحسن علة لما هو أفضل . فيجب أن يُحرك تحريكا دائما . فإنه إن كان محركا لكن ليس تحريكه بدائم ، فتحريكه لا يكون أزليا ؛ وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا تنتفع^(٢) بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فإذن لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعلقة ، 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 به إلى الفعل . فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة ، الجوهر فله ، فيكون أزليا ، ولا يشوبه شيء من الهوى ، إذ ليس في طبيعته ما بالقوة . ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو الخارج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه

(١) أى المستديرة .

(٢) لعل الصواب : تمتع أو تمتع .

ليس شيء من المواد [٢٠٧ ب] يتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته^(١) إلى صورة السرير ، كذلك دم الطمّث ، والأرض لا تثبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمة ، فينبغي أن نهمل السبب فيها العلة التي جالها بالقياس إلى الأقسام المتحركة حال^(٢) واحدة . فأما ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة الحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبت وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذا احتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائم لا انقطاع له ، فقد احتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قبيلها ، 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 المثلان جميعاً عليّ^(٣) الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحس عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بينها ، وأفلاك المتخيرة^(٤) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ^٥ آخر وترك هذه للمبادئ !

< الفصل السابع >

فإن كانت الحركة لا مسكون لها ، فالمتحرك بها أزلي ، وهو الفلك . فالمتحرك له لا مسكون له ، ولا انقطاع لتحريكه . فقد تبين أن هذا المبدأ . وأما أنه غير متحرك ، فلأن ما كان مركباً من شيئين يمكن في أحدهما أن يوجد فائماً بذاته مفرداً ، فقد يمكن أيضاً في الآخر أن يوجد فائماً بذاته مفرداً . فإن كان يوجد شيء يتحرك ويحرك معاً ويوجد شيء يتحرك فقط من غير أن يُحرك ، فيجب ضرورة أن يوجد محرك غير متحرك . وهو في الطبيعة التي لا يشوبها الميول ، وهي التي جوهرها الفعل . ولا يجب أن تتعجب من متحرك لا يتحرك . فإن كل

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

(٢) ن : حالاً .

(٣) ن : هلثان .

(٤) أي الكواكب غير الثابتة .

مشوق فإنه يحرك على هذه الجهة . وكل معقول إذا عقلناه يحركنا بعض الأفعال . إلا أن الأشياء للمشوقة والأشياء المعقولة كثيرة فينا وفي سائر الحيوان . فليس يوجد المشوق والمعقول فينا محددين^(١) معاً . فإن المشوق فينا يحرك الماشق من غير أن يتحرك . وليست طبيعته من طبيعة الأشياء المعقولة . فأما في لبائدي الأولى فالمشوق والمعقول معاً شيء واحد . لأنه معقول هو مشوق لا بخلاف ذلك ، أعني لأنه مشوق هو معقول . وقد نجد ذلك بينه في الأشياء المتحركة القريبة منا التي نراها ، وهي التي تشوق إليها أو نختارها كاللذينة ، والتي هي بالحقيقة حسنة . وفي المشق الأول وفي أول المشوقين ليس ما نرى بخلاف لما هو عليه بالحقيقة . لكن ما بدامنه هو ما عليه ، وما يُعقل منه هو ما له . والذي يعقل من أمره أنه خير . فهو إذن على الحقيقة الخبير . وابتداء هذا المشق إنما هو ما يُعقل من الصلة الأولى ، كما أن ابتداء الشهوة فينا الظن والتخيل . وكل عقل فحركته من [٢٠٨] الشيء المعقول ، كما أن الفطن حركته من للظنون ، والتخيل^(٢) والتخيل . وأول المعقولات كلها الجوهر . ومن الجوهر البسيط منه الذي هو بالفعل الذي هو واحد ، إذ ليس فيه تركيب بما يقلل وبما يكثر . والواحد بالحقيقة هو هذا ؛ وسائر الأشياء^(٣) : فإن الموجود شيء ، والواحد شيء آخر . فنقول : إنسان واحد وفرس واحدة . وأما هذه الطبيعة فالموجود منها والواحد شيء واحد بينه . ولذلك نقول فيها إنها بسيطة ، لأنها لا يتركب منها شيء لأنه ليس منها شيء من التركيب . وليست هذه الطبيعة بمنزلة المحرك الأول للأشياء قطعاً ، بل وبمنزلة الكمال والشيء الذي من أجله . فإن الذي يختار بسبب ذاته ، والذي حُسنه بذاته ، والذي له التفضيلة في الغاية القصوى بذاته إنما هو مبدأ وكال بذاته ؛ وهو عقل وسحق أول في الغاية . وكل فعل يكون عن العقل فهو علم . وقد تقول في فعل العقل إنه جوهر ، فيجب أن يكون جوهر العلة الأولى علم . وعنها يكون ترتيب الأشياء الموجودة ونظامها ، وهي التي تشوق إليها . وما جدها فبعض يقرب منه وبعض يبعد ، كما يوجد في سياسة المدن . فإن بعض أهل المدينة يقرب من الكمال وبعض يتفصّل عنه . فليس بمجبب إن كانت علة أولى أن تكون جوهرًا فضلاً . وتعقلها ذاتها ؛ تشوق إليها

(١) ن : يتحدد ، والذي يتعمق عليه أيضاً .

(٢) لعل الصواب : « من » .

(٣) أى : أما باللبّة لل سائر الأشياء فإن الوجود ...

جميع الأشياء الباقية كما بقفواثر ذلك العقل، أعنى نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . فالعلة الأولى تحرك كما يحرك المشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويشتقها ويحرض على لتقشبه بها السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ^(١) كان قريباً منها ، قد استفاد من نظامها الذى إياه يشتق على غاية ما يمكن بمنزلة ما يستفيد القائد^(٢) من مرتبة الملك ، إذ كان يقرب منه لافى الموضع 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^(٣) ، لكن الأجسام الساوية كثيرها فى المكان قطع . فالذى يحرك الأجسام الساوية هذه الحركة — التى قلنا إنها أول الحركات وأول التناير — غير متحرك من جميع الجهات وغير مستحيل وغير منتقل ، لا يمكن أن يكون فيه اختلاف لا فى الجوهر ولا فى شئ من الأشياء . وما لم يتحرك الحركة الأولى فبالحرى لا يتحرك واحدة من الحركات الباقية ؛ فالإمكان بعيد منه جداً . فهو إذن موجود ضرورةً بهذه الحال . والضرورة فيه أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه مطلقاً . فبمثل هذه الضرورة^(٤) إذا السماء وطبيعة الكل مُتَلَقَّان . وأما البقاء الذى على غاية القضية ، وهو الذى يتم لنا مدةً من الزمان ، فهو لذلك الجوهر الدهر كله . وذلك أن قوامنا نحن لما كان من قوى مختلفة ، منها بكد ما يجد السبيل إلى العلم^(٥) . لأن العقل فينا فى أكثر الأمر مشاغل لا فراغ له . على أنه وإن كان كذلك ومختلطاً بالبدن فإنه قد يطرح عنه ، ولومدة يسيرة ، سائر ما يمنه [ب ٢٠٨] من الفهم ؛ ويقبل ذاته من غير مانع ، فيتبها له بذلك السبب سرور وفرح دائم لا يمضى . وأما الذى طبيعته لا تخلو طرفة عين من العلم ، فليس اللذة له مكتسبة ، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع الأشياء . فإن كانت اللذة من النوم عندنا ، لأن الفعل اللذ من البطالة ، والحسن من عدمه ، والعقل من

(١) ن : أو .

(٢) فادت له قائمة = حَمَكَت .

(٣) ن : واحد .

(٤) قولها تصحح بجم مخالف هو : د الصورة ؛ وددترك للمصحح الكفة التى فى النص دون أن يعطيا .

(٥) فى القسم الثانى من الجملة تديم وتأخير ، أصله : < > السبيل إلى العلم منها (أى بواسطتها) < هو > بكد ما يجد .

الجهل ، فبلغ زيادة ذلك العقل في الشرف وفضيلة الرأي لانهاية له . وذلك أن ما هو بالفعل
الذ^(١) في جميع الأشياء مما هو بالقوة ، وإليه تبادر الطبيعة . وهذا السبب صار الرجاء لذنباً
جداً لأنه توقع^(٢) لأن يصير ما بالقوة إلى الفعل . فإذا كان الشيء — الذي يوجد فيه
ما بالفعل مع ما بالقوة — اللذة فيها هو بالفعل أكثر ، فالذي طبيعته فعل قط — خارجة
أصلاً عما بالقوة — أي نسبة توجد له إلى السرور الذي يُسرّه الله إذا هو فعل أهله وعقل
ذاته ! فبين أن العقل في سرور وفرح أكثر كثيراً من الحواس بمدركاتها ، إذا عقل ما هو
أفضل من جميع المقولات . وأفضل جميع المقولات ما عقل ذاته ووجوده ، ولم يعقله غيره
أو يمنه شيء أو يقطعه . وأول ما يعقله ، ذاته ثم شيء آخر . لأنه لو لم يكن كذلك^(٣) ، لم
يكن في طبيعته مقولاً . وكما أنه العقل على غابة الحقيقة كذلك أيضاً هو المقول على غاية
الحقيقة : فهو عقل ومقول معاً . وليس كما أن الحس ليس هو المحسوس بيته إذا انطبقت
فيه صورته وبقى جوهره خارجاً^(٤) ، كذلك أيضاً حال العقل عند المقولات التي هي له
من ذاتها ، لكنه يحمل جميع الصور من غير أن يبقى منها خارجاً^(٥) عنه جوهره تنويه
المهيولى ؛ وليس هو بمنزلة العقل منا الذي ينتقل في وقت بعد وقت من شيء إلى شيء ،
ويعقل الآن ما لم يكن يعقله قبل ذلك لكثرة ما يختلط به مما بالقوة . لكنه يعقل المقولات
التي هي موجودة فيه ليس على جهات الانتقال ، لكنه يعقل جميعاً^(٦) بنته في دفعة واحدة .
وذلك أنه يعقل جميع الأشياء الموجودة على ما هي عليه موجودة ، وكما جعلها عليه موجودة ،
وجميع الأشياء موجودة معاً . فيجب إذن أن يكون تعقل جميعها معاً . وإن كان الشيء
الذي هو في غاية اللذة وغاية الفضيلة إنما هو فينا بالعلم ، فكما بالحرى هو كذلك في العلة
الأولى ! وذلك أنها ترى ذاتها في غاية الفضيلة وتعقل ذاتها من غير أن تحتاج في ذلك
إلى طبيعة من خارج . لكن الذي تطلبه هو فيه ، فإن كان ما هو لله دائماً بمنزلة ما هو لنا

(١) ن : الذي .

(٢) ن : يتوقع .

(٣) في الهامش : كذلك .

(٤) ن : خارج .

(٥) ن : خارج .

(٦) الأوضح أن يقال : جميعها ؟ فلنرى ص ١٧ ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً .

في بعض الأوقات فإذن ذلك لمحبب، وإن كان أكثر من ذلك فهو أحب للمحبب وله أكثر. والأمر في كثرته يتين، لأنه مفرد بذاته بسيط لاتعاند المحواس ولا شيء من الأعراض، يعقل جميع الموجودات لاعلى أنها خارجة عن طبيعته أو أفعال غريبة^(١) له، لكنه هو التي يولدها ويحدثها والتي هي هو. وذلك أن الله ناموس وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها. وهو ناموس حتى*، كما لو أمكن أن يكون [١٢٠٩] الناموس متفصلاً يرى ذاته ويعقل ذاته. وحياة هذا الناموس ليس هي حياة دائمة لأول لها ولا اقضاء قط، لكن على غاية الفضيلة. وذلك أن أفضل للحياة العقل، وأشرف جميع ماله حياة^(٢). وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا؛ لكن هو الحياة بعينها، لأنه هو العقل، والنقل 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 مباين للمحموسات ولا في الموضع لكن في الطبيعة، وفي أنه لا يستحيل ولا يتغير ولا يقبل التأثير؛ وتبين أيضاً أنه ليس بجسم، ولأنه مقدار من المقادير؛ وأنه ليس بمات ولا منقسم. وذلك لأنه يحرك زماناً لانهاية له، فإنه لا يوجد عظم متناه له قوة يحرك بها بغير نهاية. فأما القوة التي في الكواكب وهي التي لانهاية لها فليست بطبيعية فيها، ولا على أنها أجسام؛ لكنها إما سلقة بالعلة الأولى، وإما لنفس فيها، من تلك القوة التي ليست بجسم. وذلك أن العلة الأولى هي التي تدبرها زماناً لانهاية له.

< الفصل الثامن >

ويجب أن يُبحث عن هذه الجواهر: أمي واحدة أو هي كثيرة؟ أعني هذه التي لا عظم لها ولا يشوبها الهبولى. فإن للتقدمين لم يتكلموا في كثرتها كلاماً يتيناً. وبعضهم قالوا بالصور. وتبين من الأشياء التي تقدمنا لحدوثنا أن البدأ الأول واحد، وأنه يحرك الحركة الأولى الدائمة الأزلية. وبعد ذلك البدأ، جواهر كثيرة حائلها هذه الحال.

(١) في الهامش: غريبة.

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

والتباس يوجب ذلك والحس شهد عليه . وكل متحرك فحركته من محرك . فاعلة 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 بالمرض 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 فلذئ (١) ينتج : < فهو > أقوى على ذلك . فيجب أن يكون عدد الحركات كعدد الأفلاك المتحركة ، وأن يكون عدد العلل المحركة كعدد الحركات . ثم يقول إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثيرة (٢) ، يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر . والحرك الأولى لا تشوبه الهوى ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون المحرك الأول 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 وتقبل ؟ أم هي غير فاعلة ولا تقبل ، كالعالم النائم الذي لا يستعمل علمه ؟ إلا أن ذلك محال : فإنه إن كان [٢٠٩ ب] عقلا لا يقبل ولا يفعل سائر الأفعال ، فما الذي للمبدأ الأول من الشرف والحد في أن يكون كالفرق في النوم يحرك الجميع وتحن الأشياء إليه على سبيل ما تراه في الأجسام من حركة المشوقين في وقت النوم لشاقهم ، والقول بذلك يمت مبدأ الحياة وينبوعها . فهي إذن تقبل لا محالة . فيجب أن يُبحث عن فعلها ما هو ، وذلك أنه لا يخلو : إما أن يقبل ذاته وإما أن يقبل غيره . وعقله لغيره إما أن يكون دائماً لشيء واحد بسببه أو أشياء كثيرة .

(١) أي أن العالم بالملك هو الأقوى على الحكم البقي في سائر عدد الافلاك .

(٢) ن : كثيرة ! والتي يمكن أن يسع عليه أيضاً .

إلا أنه إن كان يعقل شيئاً آخر غيره خارجاً^(١) عنه ، فذلك الشيء هو المتسلط على أن يعقل العقل ، وليس جوهر العقل حينئذ عقلاً بذاته ، ولا ذلك العقل منه بسيط فيكون جوهره ليس في غاية الفضيلة . لأنه إنما صار في غاية الفضيلة لأنه عقل وعقل . فإن كان مقوله من خارج ، فذلك^(٢) هو الأفضل والأشرف ، لأنه سبب وعلة لأن يعقل العقل فيكون العقل سبب المقولات . وكل ما كان بسبب غيره فهو أحسن من الشيء الذي جعل سببه . فيكون العقل بالقوة ، ويكون من الواجب أن يتبعه اتصال الفعل ودوامه ، فإنه يوجد في جميع الأشياء التي تخرج من القوة إلى الفعل نصب واسترخاء عن الفعل . ويكون العقل يعقل ما هو من طبيعة أفضل ، أو أشياء خبيثة ؟ ويجب أن يُنتفى عن الأول قبول صورة الأشياء الخبيثة ، ونقول إنه يعقل التي غاية^(٣) في الشرف ؛ فإنه إن كان يعقل الأشياء الخبيثة فهو يستفيد الشرف من أحسن الأشياء ، وذلك يجب أن يهزب منه . فإنه ألا يستفيد البصرُ أشياء أولى من أن يبصر^(٤) . فيجب أن يكون ما يعقله في غاية الفضيلة والإلهية . أفترى ما يعقله دائماً شيء^(٥) 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 بينه فإما أن يكمل بذلك عقله أو لا يكمل . فإن كان يكمل به فهو ناقص . وإن كان لا يكمله فلا عقل^(٦) 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) أي هذا القول الخارج هو الذي سيكون الأفضل والأشرف من العقل .

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

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

(٥) شيئاً واحداً ؟ (٦) أي تعقل .

التعب . لكنه كما أن محبة الإنسان لنفسه لا شيع فيه ^(١) ، كذلك عقله لذاته لا شيع منه . وكما أن محبة الإنسان لنفسه دائم ، كذلك حال الشيء الذي يعقل ذاته عند ما يعقله . وكما أن العاشق لنفسه إذا كان هو نفسه يحب نفسه ، ويشقها ، كذلك الذي يعقل ؛ وما يعقل ذاته فهو نفسه يعقل . والعقل الأول هو مبدأ جميع الأشياء [٢٢١٠] الموجودة للمعلومة عنده . وعقله ^(٢) لها ليس على سبيل التصفح لواحد واحد ، ولا بأن يدع واحداً ويقبل على الآخر ، لكن يادراكه معاً ودفعاً . ولأنه على غاية الكمال والتمام فهو غير محتاج إلى زمان ، كما أن العين البصيرة <ة> تبصر أشياء كثيرة دفعة بل على أكثر من ذلك : يعقل العقل الأول جميع العقول معاً إذا عقل ذاته . ولا يجب أن ينكر ذلك ولا أن يُقاس بالعقل منه الضمناً ، ولا يخرج من جهل إلى معرفة ، ولا به حاجة أن ينتج نتائج لم تكن تثبت له من مقدمات يتيئة . 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 ^(٣) به . والعقل والمقول منه واحد : فالعقل الأول يعقل العالم ، وذلك أنه — إن تكثر — إذا عقل ذاته ، عقل أنه ما هو ، فقد تغفل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها .

(١) الضمير المذكور يعود على مطلق الحال أو الفعل ، وكنا فيها على بعد في السطر التالي : دائم .

(٢) ن : غفلها . (٣) ن : قوامه بها .

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 فالشكل فاسد » ، أن يثبت الجوهر المفارِق للمادة . وقال في باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبلُ وبعْدُ في الأشياء التي يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد ممّا [في] قبل وبعْد إلا في زمان أو مع زمان ^(١) وإذا اتصل الزمان ، وهو افعال ما للحركة وعدد أو مقدار ، اتصلت الحركة ضرورةً ، فإن الزمان : إما حركة ، وإما شيء منطلق بالحركة موجود ^(٢) معها . قال ثم يقول : وإذا ^(٣) فرضنا فاعلاً لا يفعل ، فإن كانت له قوة على أن يفعل لم يُنتفع به في اتصال الحركة وفي فيض الوجود ، فكيف شيء ليس له قوة على أن يفعل مثل المثل الأفلاطونية ؟ فلا غناء له في الوجود والتحريك . وإذا كان يفعل ويخالط ذاته ما بالقوة ، فإنه لا يفعل أيضاً متصلاً ، فلا يصح أن يكون مبدأً لتحريك المتصل ^(٤) . 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 الذي بالقوة المطلقة يكون معدوماً ويبقى معدوماً . فإذاً كيف يخرج من القوة إلى الفعل إذا لم يكن شيء هو بالفعل ؟ فإنه لا العنصر يتحرك بنفسه ولا الصورة كالنجارة بأق العنصر في ^(٥) تمييزها . فإذاً العقل قبل القوة .

(١) أو مع زمان : نالسة في التيسورية رقم ٨٦ حكمة ؛ ورمز له بالمرت ؛ وستكتفي بذكر الاختلاف في صفحة واحدة حتى يتبين أنها مليئة بالأخطاء ، ولنا لن نذكرها بعد إلا إذا أتت براءة جيدة أو مقبولة أو زيادات .

(٢) ت : موجودة . (٣) ت : وإذا .

(٤) المتصل : نالسة في ت . (٥) ت : مدة .

إذا كان كون وفساد ، فيجب أن تصدر^(١) 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 وجده ومخاذاته وانحرافه — أفعال شتى ، فيكون يفعل بذاته الحفظ ، وبالعرض الاختلاف الداخلة تحت الحفظ .

فصل الاختلاف إما أن يكون بحركة أخرى حافظة للاختلاف تابعة للحركة الأولى من وجه ، وإما من تلك الحركة بينها حتى تكون تلك الحركة بالذات تحفظ النظام ، وبالعرض تجدد^(٢) الأحوال والأنظار .

والوجه الأول مثل أن يكون التحرك الحركة الأولى يحفظ فقط وليس فيه مبدأ قريب للاختلاف مثل حركة الكرة الثامنة ، وتكون حركة أخرى تحفظ بهذه الحركة ونفسها تولد الاختلاف مثل حركة كرة البروج وما تحته فسكانه يقول : فإذا الفعل 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 بكل السببين : السبب الثابت ، والسبب المختلف .

فإذا كان يتيقن 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 — فيعتقد ستكون الأشياء من عدم ومن ظلام . وليس يحتاج إلى التقدم الذى لزمه ، وذلك المقدم أن الحركات بالاختلاف مما قلنا ، لأن ما هنا ما يتحرك حركة دائمة لا يسكن ، وليس وجوده بحسب القول والاستدلال [١٣٩] العقل بل وبالفعل الحسى ؛ فليس وجوده بالقوة بل بالفعل .

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

(٢) ويمكن أن تقرأ : تجدد .

(١) ت : يمد .

الفلك أن يجالوه 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 يشترأ 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 ، فعلقوا كون الحركة دائمة بكونها [و] قد وجدت . فإذن ضرورة كونها متحركة دائماً هو أنه وجد فيها^(١) 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 الجانب أن يكون مثته مقبل^(٢) به أزلياً^(٣) . فيجب للفلك أن يكون المتقبل به ، من غير زيادة سبب يزداد على هذا ، باقياً على الدوام ، متحركاً ، مع تنامي قوته — إن لم يكن هناك سبب آخر وفيض يصير المشوق والغاية باعتبار ذلك الفيض مبدأ تأثير وفضل ، ثم يعود مرة أخرى بسبب ما يؤثر فيصير مبدأ شوق ومشتهى كالمشوق . وما ينفع العاشق المتناهي القوة أن يكون معشوقه إنما يعشقه قط وهو باق دائم ، من غير أن يكون بينها علاقة أخرى غير العشق . ومن المعجب أيضاً أن يكون الشيء لم يتسبب لجزم السماء ولا لنفسه ، بل يمثل مشوقاً لنفسه . وذلك لا محالة بعد وجود نفسه . وهذا هو القصة^(٤) بينها قط . ثم يقال إنه سبب نفسه من غير أن يتقدم ، فيقال إنه من أي جهة هو سبب لجزم السماء ؟ ومن أي جهة هو سبب لنفس السماء ؟ حتى إذا جُلسا 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 تقبلل أما كلها أجزاء . فإننا قد برهننا على أن مثل هذا للقول ، بل ذلك مقول بعقل بعد غير منطبيعه في مادة . فمن مثل هذه الأشياء يُعلم تباً ثم ونشؤهم ومجزم وبمقدم عن تقرير الحق . قال ثم يقول : والأول مرتضى^(٥) وملائم ، أي هذا الأول الذي قلنا إنه أول النظام للقول مرتضى^(٦) ، أي أنه في ذاته بحيث

(١) كتب نولها : بها . (٢) ن : أزلي .

(٣) بكسر القاء = الكسرة ، أي الفاصل أو الفارق . راجع من ٢٦ ص .

(٤) ن : مرضى .

لا يمكن أن يكون كمالٌ حقيقٍ إلا وهو له في ذاته ، — والكمال الحقيقي هو الكمال الذي يليق به . ويشير باللائم إلى تأكيد ما ذكره أولاً بلفظ المختار لذاته ، وملازمة أن الأمر الذي ينال منه هو اللائم لكل شيء : طبيعياً كان أو نفسانياً أو عقلياً . فكل شيء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ويكون لكل نيل نسبة شبيهة ما به ابتداءً من الوجود وانتهاءً إلى الأكل ما يكون في إمكانه أن يقبله من كالات الوجود حتى يبلغ القدرة والعلم . وهذه أغلال لكالات ذاته وصفاته [و] حتى يبلغ أن [١٣٩ ب] يُنال بالوجه العقلي حقيقته ، فنقتض في جوهر القابل المهيئة ، ثم يتفاضل هذا الانتقاش بحسب درجات الناقلين . فأعظمهم إحراقاً أشبههم به في إدراكه لنفسه .

والسبب الذي لأجله وقعت الكثرة في التكررات أن السبب للوجوب : منها ما هو الأول بذاته سببه ، ومنها ما ليس هو بذاته سبباً له ، بل وبتوسط . وكأنه يقول : إن الكثرة وقعت لأن الأشياء بعضها منه بلا توسط ، وبعضها من غيره بلا توسط وإن كانت ترتق إليه .

قال ثم يقول : فإن هذا الذي وصفناه هو محرك ، ولكن لا يتحرك وهو موجود بالفعل ؛ وما يتحرك عنه موجود بالفعل . ولا يجب أن تلحقه تغييرية ، أي اختلاف حال . وذلك لأن اختلافات الأحوال تُستقر ضرورةً ، في تجلدها ، إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينضم إليه اختلاف حال . ثم يقول : وإذا كان يحرك لأنه بذاته معشوق ، ولأن التحرك مُستعِدٌّ للانفعال الذي تنبئه الحركة ، فيكون قد اجتمع المؤثر بشروطه والتأثر بشروطه ، فإذا كان كذلك وجب الفعل والانفعال ضرورةً ولو في العزى التي تقارب النطق . فيكون إذن الفصل والانفعال ضروريين^(١) ، وتكون ضرورة كريمة لما وجود شريف ، إذ يتعلق به نظام الكل . ولستأخى بهذه الضرورة أنها ضرورة قهرٍ أو ضرورة لا بد منها في شيء ، بل ضرورة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون بوجه آخر .

وليس معنى هذا الكلام أن السبب 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 ضروري الوجود ، بل إمكاني الوجود .

(١) ذ : ضروريان .

ولو جاز أن تُفصم الملاقة لتلاتي وبتل . فكل شيء باعتبار ذاته باطل هالك إلا وجه الحق الأول ، هو الحق لذاته والأشياء الأخرى حقيقة وجودها ، جلّت قدرته .

وقومٌ ظنوا أن هذه الضرورة واجبة في نفسها ولم يميزوا بين الضروري شرطاً والضروري حقاً ، وقالوا ما هذه حكايته . قلت لأبي بشر: فإذا^(١) من الضرورة على ما هي عليها ، فأى موقع للثة الأولى في أسرها ؟ قال دوامُ الحركة . وهذا محال ، فإن موقع الحق الأول هو أن الضرورة من قبلة ولا ضرورة لشيء في ذاته . وما يدل على غفلتهم أنهم يجعلون 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 عُلقة بمحركها . بل الحركة : وجودها ، وضرورية وجودها من حين توجد ، ودوام وجودها — ككلمة معلقٌ بأسباب الحركة ؛ والله تعالى نرضه عن أن نجعله سبباً للحركة قطعاً ، بل هو مُفيدٌ وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فضلاً 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 : « فإنن مبتداً مثل هذا عُلقت السماء » ، يعني فإنن بأولٍ ومبتداً مثل هذا واحدٍ بسيطٍ معقول الذات بذاته ، عَقَلَهُ غيرُهُ أو لم يعقله ، خيرٍ محض ، مشوق لكل من حيث لا تشعر به ، منبجسٍ عنه الضرورة إلى الأشياء حتى تكون الموجودات ضرورة من قبلة ومن قبيل سلطانه الذي لاسلطان للعدم المطلق [١٤٠] من الأشياء معه ، بل إما أن يمنع عدم أصلاً أولاً وأخيراً ، وإما أن تعرض منه قوة على الوجود للتيسر عند الاستعداد بحسب قبول النفعلات ، — فمبتداً مثل هذا عُلِقَ هذا الكل . ويعنى بال تعليق قوامُ الذات به وتجزؤه به لا بمحركها ، فإن ذلك أمرٌ خسيس . فإنه وإن كان ذلك أيضاً منه فلا يحسن أن يُقتصر عليه كما يفعله هؤلاء المنسرون .

وما يحسن تامسطيوس^(٢) 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) أي إذا كانت الضرورة كائناً .. (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 جَعَلَهُ عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للأول شيء ؛ يُكَمِّله ، فليس بذلك الشرف سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً .

قال أرسطوطاليس : والطبيعة لنا كمال صالحة ؛ وما بعده يشير بهذا إلى أن مثل هذا المبدأ الذي يعقل ذاته ويعقل كمال حقيقته وشرفها هو مفتبط بذاته ملتدٌ بها وإن جل عن أن تنسب إليه الالذة الاتعمالية ، بل يجب أن تسمى بهجة أو تبتاً آخر . فإنه لا محالة لها بها ذاته ، وعلاء ذاته ، وهو مُدْرِك لها وليس المعنى الذي يسمى في المحسوسات لذة الانفس الشعور بالملائم والكمال^(١) 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 ! فنقول : إننا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانما سنا في الطبيعة البدنية قد توصل على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فتكون كعمادة عجيبية في زمان قليل جداً . وهذه الحال له أبدأ ؛ وهو لنا غير ممكن ، لأننا بديون ، ولا يمكننا أن نَسْمِ تلك البارقة الإلهية إلا خِطْفَةً وِخْلَةً . ثم قال : « فإن كان الإله أبدأً كحالنا في وقت ما فذلك عجيب ، وإن كان أكبر فأكثر عجيباً فله^(٢) ذلك » . كأنه يقول : لو لم يكن للأول من الاعتباط بذاته إلا القدر الذي لنا في الاعتباط به حين نتقطع بكنه الالتفات العقلي إلى جبرونه راضين للمشوقات الطبيعية ، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق ، منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل ، فنفتبط به وبذواتنا من حيث تتصل به ، ثم دام ذلك القدر سرمداً — فذلك عجيب عظيم جداً ؛ وإن كان أكثر من ذلك سرمداً أو غير مقيس إليه — فذلك أعجب وأعظم . فإن الالذة فعل لتلك ، أي كونه بالفعل ليس انفصالا ، وإنما هو كمال إدراك وكونه^(٣) بالفعل للإدراك المخصوص بالملائم . ولهذا العلة نلتذ بالتيفظ ، لأنه إدراك ، وبالخير من حيث يستعمل ولا يعطل ، والفهم والتصور الذي لنفسه لأنه حياة تامة ، فإن الحياة كالتقوية على هذا ،

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

(٣) أي : والالذة فضلا عن أنها فعل ، فهي إدراك للملائم ، وهذا يزيد في كمالها .

والرجاء والحفظ لئيدان لمكان الفهم ، فإن الرجاء يجعل ما بالقوة كالموجود المدرك وفي الحال نلتذ بخياله ، والحفظ أى التذكر للأشياء السارة يجعلها^(١) كالموجود . وأما الفهم فإنما يلذ لذاته ؛ ثم نقول وأما الفهم المتقدم بذاته فللذى هو أفضل بذاته . أما الذى يفهم ذاته فهو جوهر العقل إذا اكتسب المقول ، فإنه يصير مقولاً في الحال كما يلامسه مثلاً . وإنما يكون العقل والمائل والمقول [١٤٠ ب] واحداً بقياس ذات الشيء إلى نفسه ، فتكون هناك الذات واحدة هي الصورة المقولة ، كما يقال : أولها ذاتها ، أى ذاتها غير مبيّنة من حيث هي مقولة بذاتها . ثم يقول : « وهي حياة » ، أى هى بذاته ، أى كامل ، فى أن يكون بالفعل مدركا لكل شيء ، نافذاً الأمر في كل شيء . 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 يشتمل كل شيء من ذاته . ثم قال : فإذن هو حياة وبصير متصل أزلى ، أى هى بذاته باقى بذاته ؛ فإن هذا هو الإله .

< الفصل الثامن >

ثم يبحث هل الحرك المفاوق الذى ليس بجسم واحداً أو أكثر من واحد . فيقول : إذا كانت الحركات كثيرة — والحرك الواحد متحركه واحد — فيجب أن يكون عدد الحركات المفاوقة كثيرةً بحسب عدد الحركات الأزلية ، ولم يبين لم يحتاج المتحرك من محرك كالمشتملى إلى أن يكون خاصاً بمحرك^(٢) ، وأخذ ذلك مسلماً . ثم ينتج عن كلامه^(٣) مقدمة فى أن الجواهر المفاوقة كثيرة ، على ترتيب أول وثان . قال : هذا حق — ولكن ليس بيننا ما قاله . فإن المبلغ الذى قاله لا يمنع من أن يكون محرك مفاوق بمحرك كالمشتملى والمتحركون عنه كثيرون — [ف] يجب أن يهتدى للسبب اللوجب لذلك . وقوله : « على ترتيب أول وثان » ، إن عنى بالترتيب أن يكون بعضها علة لبعض

(١) أى يجعل الشيء التذكر كأنه موجود .

(٢) ن : حركة . وتمح أيضاً هذه القراءة بضم من التأويل .

(٣) ن : كلام .

فما بَانَ من كلامه ؛ فإن كلامه أوجب على حيل المساعدة أن هُنا محركات مفارقة كثيرة ولم يثأت له أن يبين كيف أتينا بها إلى الأول الحق في الوجود ، وكيف أتينا ببعضها إلى بعض ، وهل هي معاً في الذات ، فلا يتعلق بعضها ببعض في الوجود ، أو تتعلق معاً أو على ترتيب ، ويجب أن يُعرف أن الرجل يرى لَن لكل كرة محركاً مفارقاً غير متناهي القوة ، ويحرك كما يحرك المُشْتَهَى . لِيَتَأَمَّلَ أن المُشْتَهَى لا يكون مبدأ الحركة وللشئ للحركة ، بل يكون آخرُ هو الذي يحرك كالماشوق والمُشْتَهَى للاتصال أو التشبه أو النيل أو غير ذلك من المُشْتَهَى ، وأن ذلك هو الحركُ بمعنى مبدأ الحركة للزاول للحركة ، فإنه لا محالة صورة للجِزْم السماوي مشاركة ، فهي نفس فإن الجِزْم نفسه بما هو جِزْم لا يتحرك بذاته . فإن سلبنا أنه يتحرك بذاته ، فليس يكون المتحرك على أنه مدركٌ معنى معقولاً يشتهى شهوة عقلية أو شبيهة بالعقلية . فقد بان عن مذهب أرسطو أنه يقول بمحركات تحرك على أنها مشتهاة ومفارقة ، ومحركات في أجسام السموات تحرك على أنها مشتهية ومُشْتَهِيَةٌ .

ثم إنه يطلب عدد الحركين من عدد حركات الأكر ؛ وذلك شيء لم يكن ظاهراً بعد في زمانه وإنما ظهر بعد . ثم أخذ يوضح أن المبدأ الأول واحدٌ من جهة أن العالم واحد فيقول : إن الكثرة بعد الاتفاق في الجوهر بسبب كثرة المنصر . ثم يقول : وأما ما هو بالآنية الأولى ، أي الحقيقة الأولى للحق الأول ، فليس له عنصر ، لأنه تمام ، أي لأنه آتية قائمة بالفعل لا تخالط القوة . فإذن الحرك الأول واحدٌ بالكلمة والسدد ، أي كلمته والقول الشارح لاسمه واحد ؛ وهو أيضاً واحد بالسدد ، أي إنما له ذاتٌ واحدة قطعاً 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 سببها واحد . فبان من ذلك أن السماء واحدة . وهذا حق وقوي إذا رُئِيَ وتم .

< الفصل التاسع >

ثم شرع في بعض صفات الإله جَلَّت [١٤١] عظمته فيقول : وأما كيف يكون هذا المبدأ في ذاته وفي عمله لذاته ، فيه صعوبة . فإنه إن كان ليس تغلقه بالفعل ، فالشيء

الكريم الذي له وهو الكون بأقصى كما له ١٩ بل يكون ذا حالة كحالة النائم عندنا . وإن كان يعقل الأشياء ، فتكون الأشياء متقدمة عليه فيقوم بما تفعلها 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 عدسها ، 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 محاط للإمكان والقوة . وإن فرضنا أنه لا يزال موجوداً بالعقل ، فلا يكون الذي له من ذاته الأمر الأفضل الأكل ، بل من غيره ؛ ويكون كما له من جهة الشيء الذي يعقله ، فإنه لولا ذلك الشيء لما كان يعقله . وقد يُعبر عن هذا الغرض بعبارة تؤدي قريبا من هذا المعنى ، فيقول : وأيضاً إن كان جوهره العقل وأن يعقل ، فلذلك هو : إما بأن يعقل ذاته ، أو غيره . فإن كان يعقل شيئاً آخر ، فما هو في حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله ؟ وهل لهذا المعبر 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 وكأله بغيره . ومن الحال أن يكون عاقلاً لغيره ، فإنه في نفسه وفي رتبة وجوده الذي ننحصره غير معتبر من جهة غيره ، عظيم الرتبة جداً لا يحتاج إلى غيره . ولا يتغير سواء كانت التغير زمانياً أو كان تغيراً بإرادته ، يقبل من غيره أثراً ، وإن كان دائماً في الزمان لكنه بعد الذات في الرتبة الذاتية . وإنما لا يجوز له أن يتغير كيفما كان ، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فهي دون رتبته . فكل شيء يناله ويتوصف به فهو دون نفسه ويكون شيئاً مناسباً للحركة ، خصوصاً إن كانت بعدية زمانية . وهذا معنى قوله : فإن التغير إلى الذي هو أشر .

ثم ما ادعاه من أن تابع العقل له متعب ، خطأ ؛ ونسى أنه نفسه قال في العقل الهيولاني إنه يزاد بالعقل قوة ولا يتمب في جوهره ، بل بسبب ما يحتاج إليه في العقل المنفعل وفي آلة العقل المنفعل ؛ وهو لا يدعى في نفس الإنسان أنه بالمنفعل عقل . ثم ليس إذا استكمل

الشيء يجب أن يكل ويتب ، وإنما الثعب هو أذى يترسب بسبب خروج عن الحالة الطبيعية . وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي تتولى مضادة لمطلوب الطبيعة ؛ أما الشيء الملائم والذيد المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكرره متعبا . ولا أيضا ما يقوله تامسبيوس^(١) حق . فإنه يقول إنه إنما لا يتب لأنه يعقل ذاته ، كما أن الشيء لا يتب 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 الكريم هذه الذات التي هي بالقوة ، ولا العقول التي فرس أحسن وأحرى ، بل هذا الخروج إلى العقل ، وهذا الإدراك للعقول الخارج . فيكون الأثر المأخوذ من الخبيس في غاية الشرف . [١٤١ ب] وهذه كلها محالات ، بل عسى الصواب أن يجعله عقلا لذاته في حد ذاته . فإن كثيرا من الأشياء أن لا تبصر خيرا من أن تبصر . فليس إذن الأفضل على كل حال أن يعقل أي شيء انفق ، بل أن يعقل ذاته . فأقول : إن عنى 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 وإشال^(٢) عليه أن يعقل الكل وإلا لم يعقل ذاته بكنها . وإن عنى أن أول عقله هو عقله لذاته ، ومن ذاته يعقل الأشياء ، لا من الأشياء ، فلا تكون الأشياء سببا لكونه عقلا ، بل يكون كونه عقلا في ذاته سببا للأشياء — فهو صحيح . لكنه كان يجب أن يشير إليه ولا يسكت عنه . قال : وليس بمسك أيضا 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 العقل ، أي يعقل ويعقل أنها بالفعل متمثلة .

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

(١) راجع ليل ص ٢١

(٢) كذا في الأصل ، فيما أنه تحريف وإما أنه يحتاج إلى شيء من التاويل .

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 مختلفاً ، 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 > مبين لكونه عاقلا ، فذلك غير مُتَمِّم 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 والعامل شيء ؛ وإما العقل ؛ فلا ثالث في هذا الموضع ، إنما يكون ثالثاً في موضع يكون الذى يعقل فيه شيئاً^(١) والذى يُعقل فيه شيئاً^(٢) ، ثم يكون العقل منه غير الثلاثة ، وذلك لأن العقل إما أنه معنى به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل ، فيكون في ذاته عطلاً وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلا . فإما أن يبنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما يعقل ، وإما أن يبنى به قوة هذه الذات واستعداده . وكيف كان ، فإنه يختلف في الذى يعقل غير ذاته ، ولا وجود لشيء بينه ، وفي الذى يعقل ذاته ، إلا بمعنى أنه الذى يصح أن يعقل صحة تَمُّه الوجوب والإمكان .

ثم يقول : فليس الأمر على ذلك ، بل العاقلية والمقولية في مثل هذا التمثل 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 ، أهو موجود في ذوات الترتيب ، أهو 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 المباواة ، فليس حال السباع كحال الطائر ، ولا حالها كحال النبات ، وليس مع

ذلك مطلقاً منفصلة منقطعة لا يتصل بعضها ببعض ، ولا يضاف بعضها إلى بعض ، بل هناك مع الاختلاف اتصال وإضافة جامعة لكل ، تجمع الكل إلى الأصل الأول الذي هو البدأ الذي 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 لم أن يعملوا كل شيء كما اتفق ، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتبة على النظام . وأما المالك والمبيد والكلاب والسنابير فقلما تشارك الأولين في أعمالهم ، بل أكثر ما يفعلونه جارٍ على ما يتفق ، وخارج عن الترتيب المحفوظ ، ومع ذلك فإن بدء الكل واحد من جهة أجزاء البيت وهو رب المنزل . فكذلك يجري الحال في الطبع في أن يكون هناك أجزاء أول مسودة ونسبة لها أفعال مخصوصة مثل السموات ومحركاتها ومدبراتها وما قبلها ، وأجزاء خسية متأخرة يجرى أكثر أمرها على الاتفاق المحفوظ بالطبع والإرادة وإن كان المصير في كل حال إلى رأس واحد . ثم يقول : وبدأ كل واحد منها الذي يُبتنى عليه أمره هو احتماله في نفسه هو على ذلك . فإن الدرجة الأولى إمكانها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك ، والثالثة التي للأجرام السماوية دون ذلك ، والتي عندنا دون الجميع ، وإذا لم يكن في احتماله لم يكن ذلك سبب المفيد المفيض للوجود ، بل لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكاله على هذا النحو . ولذلك تقع العاهات والتشوهات في الأمراض لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التي لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثاني ، بل : إما أن لا تقبلها أصلاً ، أو تقبل منها السكال الأول دون الثاني . ويطلب كمال هذا الكلام وتعامه من المشركين . ثم إنه يقول — وصدقاً يقول — إننا إن لم نُجبر الأمور على هذا المنهاج التجاننا ضرورة إلى أن تقع في محلات وقع فيها الذي قبلنا . ويمتد بعد هذا مذاهب الثوية ويُفندها ^(١) .

(١) في الأصل بفسدها . وهي تראה تمنع أيضا ؛ ولكن يلب على الظن أن يكون ما اقتضنا هو الأصل .

شرح کتاب «آولوجیا»
لمنسوب إلى أرسطاطاليس

عن الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

بالمعزى الحكيم أتق عليه أتوكل

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

(١) ليس يعنى أن نفس الإنسان^(١) كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع^(٢) إلى بدن ولا تُلبسه ، ثم صارت إليه ؛ فإن هذا أمر^(٣) قد بان استحالة في الكتب ؛ وإن كانت النفس مع ذلك لا تموت ؛ ولكن معناه أن النفس لثا واجب^(٤) لها أن لا تكون مجردة عن البدن تجرّد الأمور^(٥) 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 جوهرأ يُنال الكمال في أول وجوده حتى يكون بحيث يمكن أن يوجد الوجود الأكل في أول ما يُعرَض^(٦) له في الوجود كحال الجواهر^(٧) العقلية الأول ، بل هي جوهر يُستكمل بما يحصل لها بضرب من الكسب والطلب ، وأنه يلزمه شوق غريزي إلى طلب ذلك الكمال وإن كان قد يشتغل^(٨) عنه . وقبل ذلك عرّف حال الجواهر العقلية فقال : إن كل جوهر عقلي أى مفارق للمادة تقط — أى ليس له وجود ولا كمال وجود ، إلا أن يكون عقلياً برتياً عن المادة براءة مطلقة — موجوده^(٩) بالفعل أنه يعقل ذاته وما يلزم معقول ذاته من مبادئه^(١٠) وتوابعه ، عقلاً بالفعل . وإنما كان عاقلاً لذاته^(١١) لأن ذاته مجردة عن المادة ، معقولة لما يكون لها ويجوز اقترانه بها . فكيف

(ب) : شرح الفقرة : « كيف فارقت (أى النفس) الماء العليلّ واحمدت إل هذا العالم الحسى الجسمانى فصارت في هذا البدن التليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد . فنقول : إن هي جوهر عقلي فقط ذو حياة عقلية لا تهمل شيئاً من الآثار ، وذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت به دائم لا يزول عنه » (د أثولوجيا أرسطاطاليس » نسخة دبيرسى ، ص ٤ س ١٤ — ص ٥ س ٣)

تراجمات نسخة النجيرية (رمزها : ت)

- | | | | |
|----------------------------------|-----------------------|--------------|---------------|
| (١) النفس الإنسانية | (٢) ترع | (٣) ناقصة | (٤) لم يوجد |
| (٥) السور | (٦) مضرة الأول في ت | (٧) الجوهر | (٨) يشتغل |
| (٩) موجودة له بالفعل بفعل ذاته | (١٠) مادة | (١١) ماته | |

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

(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 قطع » ، أي من حيث ليس واجداً للكمال^(١٥) في أول ما به يتجوهر 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^(١٦) ، وهو أن كل حالة تكون بعد ما لم تكن فإنها تملق بالحركات الجسمانية وتنسب إلى الحركة المستديرة ، فإن^(١٧) ذلك البرهان لم يتم من حيث إن التجدد والتغير جسماني ، بل من حيث هو تجديد^(١٨) وتغير . وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون مثل هذا الجوهر الذي ليس له كالاته^(١٩) مع أول تجوهره ، عقلياً

(ج) : شرح الفقرة : « وكل جوهر عقلي له شوق ما ، فنك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له . وإذا استعاد العقل شوقاً ما ، سلك بذلك الفوق إلى سلك ما » (س . س . الخ) .

- | | | | | | | | |
|------|-----------------|------|-----------------|------|----------------------------|--|------|
| (١) | حالتها | (٢) | هذه الجواهر | (٣) | كمال | (٤) | لذلك |
| (٥) | له : ناقصة في ت | (٦) | قد أمرها في فته | (٧) | كمال | (٨) | فإن |
| (٩) | المجرد 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) | كالاته ، لأنه مع أول جوهره | | |

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

(د) قوله : « يراها^(٦) في العقل » ، تحريف : فإن النفس لو كانت رأيت العالم العقل لسكانت^(٧) استكملت ، لأن رؤية الشيء^(٨) هو قبول صورته ؛ ولكن منزاه إلى رؤية الأشياء التي في العقل ، أى^(٩) يشاق إلى أن يراها في العقل . وبالجملة ، فإن الشوق^(١٠) يكون جملة غير مفصلة ، كمن يشاق إلى الجماع ولم يعرفه ولا جرب لذته ، وكالحيلوانات الغير الناطقة في ذلك فإنها^(١١) تشاق إلى جملة لا تنفصل إلا عند النيل .

(هـ) أى احتاج إلى أن يصير مافيه بالقوة من الامتلاك بالصور العقلية موجوداً بالفعل .

(و) يجب أن يقال : ويشد شوقه إلى العالم الحسى ، لما بيننا^(١٢) من أنه العالم الذى فيه يطلب التجرد^(١٣) .

(ز) أى < أن >^(١٤) النفس شىء عقلى مجرد الذات عن المادة ، قد صارت له صورة

(د) : « ولا يبقى في موضعه الأول لأنه يشاق لك القمل كثيراً وإلى زين الأشياء التي رآها في العقل » (س ٥ س ٧ الخ) .

(هـ) : « كذلك العقل إذا تصوّر بصورة الشوق المشاق إليه < احتاج > إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة » (س ٥ س ٩ الخ) .

(و) : « وعمرس على ذلك حرصاً شديداً ويضخض ذيخروجها إلى الفعل لشوقه إلى العالم الحسى » (س ٥ س ١٠ — ١١) .

(ز) : « فالنفس إذا رآها عقل تصوّر بصور الشوق » (س ٥ س ١٢ — ١٣) .

(١) قبل — كذلك في بقية ما ورد فيه هنا اللفظ في هذين السطرين

(٢) لا يجبل وليسب نقص ... (٣) يتقدم (٤) ملازمة

(٥) أن يطلب ذلك من حيز الثبات فإن حيز الثبات ... (٦) وأما في ...

(٧) كانت (٨) للشيء (٩) أى أنه يراها (١٠) الشوق

(١١) ذلك لأنها تشاق ... (١٢) من : فالصفة (١٣) التجرد (١٤) الزيادة عن ن

شوق إلى العالم الحسى . فبها^(١) صارت له هذه الصورة — وبها اتصل بالعالم الحسى —
تكون نفساً ؛ وأنها إنما هي نفس لأنها كال نفس طبيعى آلى .

(ح) أى أن النفس قد يكون ما تُستكمل به مما^(٢) تنشوقُ إليه أسراً كلياً ، وقد
يكون أسراً جزئياً . فإن كان أسراً كلياً صير^(٣) صورته الكلية بالفعل وتصرف فيه تصرفاً
كلياً من غير أن يفارق عالمها العقلى الكلى ، أى أن هذا العقل للنفس وإن كانت^(٤) فى
البدن بوجه ما يصح بذاتها ومن حيث اتصل بالعقول الفعالة ، غير مفارق لها ، أى بالإقبال
نحو غيرها . وإن [١٤٧] كان ذلك الشوق إلى الأشياء الجزئية التى هى صور فى مواد^(٥)
محاكية للصور الكلية زينتها النفس وزادتها نقاء وحنناً ، وسائر ذلك^(٦) . أى أن النفس
يزيدها حُسنًا بما يجردها التجريدات المذكورة فى كتب « النفس » و « الحس والمحسوس » .
وأفضل ذلك التجريد العقلى الذى يفتقر^(٧) عنها الواحق المادية والأشياء التى هى فيها كالغطاء ،
لأنها تظن أنها من^(٨) جواهر تلك الصورة^(٩) ولا تكون ؛ مثل أحوال محسوسة تظن أنها
من حقيقة الأشياء فيها^(١٠) ، ولا تكون كذلك ، بل النفس الناطقة تنزهها عن تلك^(١١)
التشور وتجردها^(١٢) عن الواحق^(١٣) القريبة وتتصرف فيها تصرفاً أفضل من تصرف العالل
القريبة^(١٤) التى هى^(١٥) بحسب ما ذكرها هنا للأجرام الساوية . وذلك أن العالل القريبة^(١٦)
ألصقت الصور بمواد الواحق للمواد، لكنه^(١٧) يجب أن تسل^(١٨) أن نصيب الأجرام الساوية
الإعداد والتهيئة والتدرج ؛ وكما أن^(١٩) 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 لعلا ، ودبرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير أن يفارق عالمها الكلى . وإذا
اشتافت إلى الأشياء الجزئية التى هى صور تصورها الكلية ، زينتها وزادتها هائولاً وحنناً وألصقت
ما عرض فيها من خطأ ، ودبرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير عاقلها القريبة التى هى الأجرام الساوية •
(ص • ص 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) ليه لا تكون ...
(١١) ذلك (١٢) تجردها (١٣) اللون (وفى هامشها : الكون)
(١٤) القريبة (١٥) تكون (١٦) ولكنه (١٧) تصل
(١٨) فى م : وكال الصور... التصحيح من ت

إلا أنه إنما ذكر الأجرام السماوية لأنها هي التي تلحق بتلك الصورة فيما يحصلها من تأثير العشور المادية . وأما المبادئ الغير الجسمانية فإنما تفيض منها الصور على قياس ما هي فيها ، لكن إذا اتصلت بالمثل^(١) السماوى خالطت قرآن لم يكن منها بد ، وقد تتأدى^(٢) 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^(٣) التى هي الأصل ولها هذه < القوى >^(٤) ؛ فإن الصحيح أن للإنسان ولكل حيوان نفساً واحدة ، ولها قوى عدة ، وأنها أصل^(٥) 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 لصقت بالبدن ليكون لها الزينة^(٦) التى تختص بالأموال العقلية ، وهو الزينة^(٦) العقلية ، ويكون لها إمكان اتصال بالجواهر^(٧) العالية التى لها اللذة الحقيقية والجمال^(٨) الحقيقى والبهاء الحقيقى ، فسبيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط^(٩) . ومن المعلوم أن اشتغال^(١٠) النفس بالجانب الأدنى يصدده عن الجانب الأعلى ، كما أن إقباله على الجانب الأعلى يصدده عن الجانب الأسفل ؛ فإن النفس ليست مخالطة^(١١) للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصددها^(١٢) عن الكمال العلوى إذا^(١٣) لم يقع استعمالها على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئة عرض للنفس من

(ط) : فإن الأتس كلها حية ، انبثت من بدء واحد ؛ إلا أن لكل واحد منها حياة ليقى به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرام ولا تهل التبرئة . أما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية وحيوانية وطقية ، وهي مفارقة للبدن عند انتقاضه وتحلله « (ص ٦ س ١٤ الخ) .

(ي) : « غير أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن ، إذا فارقت الحس ، فإنها سترجع إل تلك الجواهر سريماً ولم تلبث » (ص 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) الجواهر
 (٦) الكمال
 (٧) ومن المعلوم اشتغال بالجانب ...
 (٨) بمخالطة
 (٩) فى م : التمهيد ؛ والتصحيح عن ت
 (١٠) فى م : التمهيد ؛ والتصحيح عن ت
 (١١) فى م : التمهيد ؛ والتصحيح عن ت
 (١٢) فى م : التمهيد ؛ والتصحيح عن ت
 (١٣) فى م : التمهيد ؛ والتصحيح عن ت

الإقبال . فإذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات انقيادية للأموار البدنية من الشهوة والنضب وغير ذلك بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعد البدن على الجملة التي كانت في البدن ، فتكون مصدودة^(١) عن العالم العلوي : ويعنى بالأوساخ زوائد رديئة رذيلة^(٢) غير طيبية ولا مناسبة لتزم الشيء الذي هو بالقياس إليها نقي . فإذا فارقت النفس البدن وهيئاتها استعلانية^(٣) ، بقيت متصلة بالعالم الأعلى ، لآبنة الجلال الأبهي ، منقطعة عن العالم الذي كانت فيه .

(يا) أي إذا فارقت البدن لم تتصل إلا بتعب شديد أي [١٤٧ ب] : تقاسى عذابا شديدا كبيرا حتى^(٤) يتمحى عنها كل دنس ووسخ يطلق بها من البدن لأنها إنما تستقي^(٥) بالأفصال الرديئة^(٦) . فإذا تعطلت جاز أن يبطل ، بل وجب . فإن قال قائل : كما أن الهيئات والكمالات التي متحدث للنفس لا تتم إلا بالبدن على ما ادعيتهم وبينتم ، فكذلك^(٧) 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 الخلق من البدن ، أو سبب من الأسباب التي من خارج ، من الأسباب القائمة التي ليست على سبيل التجدد^(٨) أو سبب من الأسباب المتجددة ؛ أو تكون تلك الهيئة لا تبطل أصلا . ولو كانت العلة في ذلك هيئة النفس الناطقة أو شيئا من الملل القائمة ، لوجب أن تكون النفس كما تتجرد عن البدن تتخلص عن تلك الأوساخ ولا يكون تركيبتها^(٩) وهي في البدن ولرياضتها وهي متعلقة بهذا العلم — فائدة : بل سواء كانت وسخة أو شقية لحالاتها عند المفارقة واحدة . وذلك أنه لا يجوز أن يحصل للأوساخ من نفسها ضعف بلا علة ولا للمؤثرات فيها قوة جديدة بلا علة ، بل إذا لم يكن تجددُ حالٍ كانت الأمور كما

(يا) : هـ وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدة انقياسها في ذات البدن وشهواتها ، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد حتى تُكسِرَ عنها كلَّ وسخ ودنس علق بها في البدن ، (من ٧ ص ١ الخ) .

- | | | | | | |
|-------|------------------------|-------|--------|-------|------------------|
| (١) | صودرة — وهو تحريف ظاهر | (٢) | رذلة | (٣) | استثنائية |
| (٤) | حتى : ناضحة | (٥) | تستقين | (٦) | وإذا |
| (٧) | كذلك | (٨) | وأي | (٩) | ولا يكون له كسبا |

هي و بقيت ثابتة . فيجب إذن أن يكون التنقي عن الأوساخ لا يتأخر عن مفارقة النفس البدن . فإذا كان السبب فيه شيئاً من أسباب التجدد فلهذا التناضح في بدن آخر . لكنه إن كان في أبدان البهائم والسيباع ، فالأولى أن تكون مثل هذه الأبدان أشد تأكيداً للأنسوخ لا ماحية لها . فإن كان بدن آخر من أبدان الناس ، فالحال في ذلك البدن كالحال في هذا البدن^(١) . وهل للأغلب الأكثرى إلا أن يظلب القوى الحسية في الأبدان ١٩ والعليمة لا تعلق أعراض المصالح بالأمور التي لا تكون بالتساوي أو بالأقل . وإن كان سبب التجدد حركات سماوية أو أموراً أخرى تتعلق بالحركة ، فيصير^(٢) الشيء البريء عن المادة مصكوكاً^(٣) عن الحركات الجسدية من غير أن يكون له ذلك بتوسط مادة يشاركها . فعمل الحق هو أن تلك الهيئات تبقى في النفوس راسخة لا تبطل أصلاً . والجواب عن ذلك إحالة على « الحكمة الشرقية » .

(بب)^(٤) قال : « ثم ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه » ، أي تبقى مختصة بجبهة عالمها الذي منه ابتداء وجودها من غير أن تهلك أو تتبدل . قال : « ولا يمكن أن يمرض الإفساد لآنية من الآنيات التي مكانها عالم التجرد عن المادة والثبات لأن تلك الآنيات آنيات بالحقيقة » ؛ أي ليس يخاطبها المادة فتخالطها ما^(٥) بالقوة في جوهرها الموجود لها . قال : « لأنها آنيات لا تدترُّ ولا تتبدل ، كما قلنا » ، أي من أن قابل الفساد ذو مادة . غضب الله هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملكوته الأعلى الذي هناك الفيطة العليا والبهجة الأوفى^(٦) . وحرصهم على أن يستنفروا هو لتأديتهم بالهيئات الغربية المضادة واشتياقهم إلى أصدادها . فأما الترحم على اللوثي فهو من جنس استمداد الفيض الإلهي بالأدعية . ولتطلب من « الحكمة الشرقية » .

(بب) : « ثم هي ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه من غير أنها تهلك وتبطل ، كما قلنا أناساً ، لأنها متصلة ببدنها وإن بدت منه ونأت . ولم يكن أن يهلك أسببة من الآنيات لأنها آنيات حق لا تدتر ولا تهلك كما قلنا مناراً » (ص ٨ س ٤ الخ) .

- (١) كالحال في هذا البدن : ناقصة (٢) فيصبر (٣) سك الباب : أغفان ، أي ممنوعاً
 (٤) الترحم يختلف في النسخين هنا ، فتى ت رقم : يا (٥) ما : ناقصة
 (٦) يمكن أن تقرأ ت : الأولى

(يج) قال: « حُجِبَتِ الفكرة^(١) عني ذلك النور والبهاء » ، أقول إن صريح التجرد والإقبال على الحق^(٢) مَتَّوْنٌ بالنقص عن الوصول إليه [١١٤٨] ، فكيف إذا لمع^(٣) في ذهن غير الذي تتوصل منه إليه ؟ وذلك الغير هو المبادئ المطلوبة للفكرة . فإن النفس إذا اشتغلت بشيء انصرفت عن غيره وحُجِبَتِ عنه وإن كانت الفكرة^(٤) <عنه> قد تهج سبيلا إلى كثير من إدراك معنى الربوبية . لكن الإدراك شيء ، والمشاهدة^(٥) الحلقة شيء ؛ والمشاهدة الحلقة تالية^(٦) للإدراك إذا صرفت الهمّة إلى الواحد الحق وقُطِعَتِ عن كل خالٍ وعائق به ينظر^(٧) (وَخَلِجٌ = فَطَمٌ) إليه ، حتى كان مع الإدراك شعور بالمدرَك من حيث المدرَك المناسب للذيد الذي هو بهجة النفس الزكية التي هي في حالها تلك ، والمخلصة^(٨) عن كل محنة ، الواصلة إلى المشيق^(٩) الذي هو بذاته عشيق^(٩) ، لا من حيث هو مدرَك فقط ومعقول ، بل من حيث هو عشيق^(٩) في جوهره . ولما كان الإدراك قد توجب عنه الشواغل ، فكيف المشاهدة الحلقة ! وأقول إن هذا الأمر لا يثبتك عنه^(١٠) إلا التجربة ، وليس مما يعقل بالقياس ، فإن^(١١) في كل واحد من الأمور الحسية بل أكثر ما يدرك منها بالقياس^(١٢) ، وخواص أحواله تعلم بالتجربة ، وكأن العلم لا يلحق بالقياس وكذلك كنه الذات الحسية ؛ بل أكثر ما يدرك منها بالقياس إثباتها المبهم^(١٣) عن التفصيل ، كذلك في اللذة العقلية وكنه أحوال المشاهدة للجمال الأعلى إنما يعطيك القياس منها أنها أفضل بهجة . وأما خاصيتها فليس يبيحك إلا الباشرة وليس كلُّ بَيْتَمَرٍ^(١٤) لها .

(يد) الجزء في التعارف الظاهر يراد به ما يقابل به سمى ما من خير وشر يكون

(يج) : « فإذا مرت في عالم الفكرة والرؤية ، حُجِبَتِ الفكرة عني ذلك النور والبهاء » (ص ٨ س ١٤ - س ١٥) .

(يد) : « وتذكرت عند ذلك أرقليطوس ، فإنه من بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرس على الصمود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى . وقال : إن من حرس على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جوزي بأحسن الجزاء اضطراباً » (ص ٩ س ٣ - س ٥) .

- | | | |
|--|---|------------------|
| (١) الفكر | (٢) مملو | (٣) صنع في الذكر |
| (٤) الزيادة عن ت | (٥) والمشاهدة الحلقة شيء : تامة | (٦) ثابتة |
| (٧) في م: نظراً ، والتصحيح عن ت (٨) كالمخلصة | (٩) عشق (١٠) عن : ناقصة | |
| (١١) في : ناقصة | (١٢) والأمور العقلية أحوال تعلم بالقياس وخواص | |
| (١٣) المهم عن التفضل كذلك كنه اللذة العقلية | (١٤) يسر لها | |

بإزائه وفي هذا الموضع فقد جعل السى تكلف النفس الإعراض عن عشيقها الأول الذى هو البدن منبهاً للمشيق الحقيق ، وذلك فى أول الأمر جُتْمَةً^(١١) ما يحتاج إلى رياضة حتى يصير كالفريزة فتكون السعادة الأخروية^(١٢) جزءاً بإزاء هذا السى .

(به) قال : « فلما أخطأت » ، أى لما كانت ناقصة^(١٣) لم يمكن أن يوجد أول وجودها إلا كذلك ؛ « سقطت » أى احتاجت^(١٤) أن تنزل مثلاً عن مكانها متصلة بالعالم الحسى . قال : « وإنما صارت فى هذا العالم فراراً من سخط الله » < تعالى >^(١٥) أى فراراً من أن تكون ناقصة الجوهر^(١٦) فتسقط بعيدة عن عناية الله < تعالى >^(١٧) . التأويل فى ذكر بعضهم لتناسخ^(١٧) أن النفس الرديئة بعد^(١٨) مفارقة البدن تكون فى هيات بدنية رديئة ؛ وإنما يُشتر بأذاها^(١٩) حينئذ ، فتكون كأنها معادة إلى البدن ور بما^(٢٠) كان ذلك يخيّل^(٢١) إليها نوعاً من التخيل قد أشير إليه^(٢٢) فى كتبه .

(يو) كأنه يقول : إن النفس إنما صارت إلى هذا^(٢٣) العالم رحمة من الله على هذا العالم وتزينا له ، بأن تكون فيه حياة وعقل . فإنه ما كان يكون هذا العالم متقناً^(٢٤) الإبتقان التام وقد نحس^(٢٥) ما هو ممكن من الحياة العقية . وإذا < كان > ذلك ممكناً لها ، وجب أن يفيض من العناية الإلهية التى هى جود محض ، ثم لم يمكن أن يكون لأجزاء^(٢٦) هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك أسكن^(٢٧) فيها النفس لئتم^(٢٨) به هذا العالم وليكون فيه^(٢٩) من كل شيء بما فى العالم العقل ما يمكن ، أى فتكون المادة الجسمانية

(به) : « وأنا أباد وقليل كمال لأن الأهمس إنما كانت فى السكان العالى العريف ، ظا أخطأت سقطت إلى هذا العالم » (ص ٩ س ٩ — ص ١٠) .

(يو) : « وإنما صار هو أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سخط الله تعالى » (ص ٩ س ١٠ — ص ١١)

(بر) : ذكر أخطاؤون هذا العالم ومعده ، فقال إنه جوهر شريف مسجد ، وإن النفس إنما صارت =

- (١) لم نجد هنا المصدر فى كتب اللغة ، ولعلها فى الأصل : جشامة . وقت : جسية
 (٢) فى م : الأخرية ؛ وانتهى أبتناه عن ت (٣) أى لما كانت أى لما كان . وهو تحريف
 (٤) م : احتاج ، والتبت عن ت (٥) الزيادة عن ت (٦) اللذات
 (٧) التناسخ (٨) بعد : ناقصة
 (٩) بإزائها (١٠) وإنما (١١) يخيّل (١٢) أشيره فى كتب
 (١٣) هذه . والكلام ساقط بعدها حتى قول متقناً (١٤) مستحق (١٥) ما هو له من
 (١٦) الأجزاء (١٧) سكن (١٨) لئتم (١٩) منه فى (٢٠) لئتم (٢١) منه فى

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

(بز) نعيمٌ ما حكم بأن جعل مبدأ الحق المعقول والشئ الموجود في المحسوس وهو الموجود الجرمانى ، واحداً وهو الحق الأول ؛ ونعيمٌ ما قال : « إن الخير لا يليق بشئ... إلا به » لأن الخير في كل شئ هو كونه على أتم أبعاده وجوده الذى يخصه . وكل شئ [٤٨١ ب] باعتباره^(١) في نفسه مقطوعاً عنه الاعتبار^(٢) المتعلق بالأمر الإلهى ، مستحق للبطلان وهو غاية الشر ؛ وإنما يأتيه الوجود والخير الذى يخصه ، منه . فكل^(٣) شئ كأنه خُلِطَ من شر وخير : فإنه باعتبار نفسه ناقص لاخير له ، وباعتبار الأول مستفيد للخير بحسب منزلته ومرتبته . والأول وجوده وكاله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شئ آخر ، وغيره لا يخلو من أحد حالين : إما أن يكون نارة بالقوة على كاله ونارة بالفعل ؛ وإما أن يكون أفضل من هذا ، فلا يكون له السكون بالفعل من ذاته بل من غيره ، فيكون ليس له السكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل إذا اعتبر بذاته لم يكن له السكون بالفعل ، ولا أيضاً كان متمتعاً فيكون الذى يلزمه باعتبار ذاته الإمكان ، وهو قوة ما بوجه آخر ، إلا أنه قرين بإمكانه وجوباً من غيره . ولا تناقض بين^(٤) كون الشئ ممكناً بحسب ذاته واجباً من غيره^(٥) . وأما الأول فواجب من نفسه ، عزّت قدرته .

== في هذا العالم من فعل البارى الخير . فإن البارى لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه ، ليكون هذا العالم حياً ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب ، إذا كان هذا العالم عقلياً مطلقاً في عاية الاتقان ، أن يكون غير ذى عقل . ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس . فلهذه العلة أرسل البارى النفس إلى هذا العالم وأسكنها (في الأصل الطبوع : وأسكنها) فيه ثم أرسل أنفسنا فنكثت في أبدأتاتنا ليكون هذا العالم كاملاً (س ١١ س ١ وما يليه) .

(بز) : « إن علة الأنبات الحقة التي لا أجرام لها ، والأشياء الحسية ذوات الأجرام ، واحدة ، وهي الأنية الأولى الحق ، ونفى بنقله البارى الخالق عز اسمه . ثم قال (أى أفلاطون) : إن البارى الأول الذى هو علة الأنبات العقلية الدائمة والأنبات الحسية الدائرة ، وهو الخير المحض ، والخير لا يليق بشئ من الأشياء إلا به » (س ١٢ س ١٠ وما يليه) .

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

(بج) أقول: إن صدور الفعل^(١) عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول لا بزمان، بل بحسب آذات على ما صحح في الكتب . لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلية، واقتضوا إلى ذكر القبلة، وكانت القبلة^(٢) في اللفظ تتناول الزمان، وكذلك في المعنى عند من لم يندرب له أوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زماني، وأن تقدمه تقدم زماني . وذلك باطل .

المقالة والميمر الثاني

(آ) سأل : « إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلي، فاقول؟ »، أي ما تحصله بالفعل؛ وما تذكر؟ أي ترجع شيئاً غائباً عن الفهم . فنقول إنها إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بالله فإما يجوز^(٣) أن يكون فيها بالفعل والرأي وسائر ما بفعل، ما يليق بذلك العالم الذي هو عالم الثبات والكون بالفعل، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التي فيها هيئة الوجود كله فينتش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من التمس حتى يحتاج إلى أن يفعل فضلاً ينال به كمالاً، ويقول قولاً ينال به كمالاً^(٤) . وذلك هو الفكر والذكور^(٥) ونحوه، فإنها تُنتقشُ بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب لنقش آخر فلا تنصرف في شيء ما^(٦) مما^(٧)

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

(١) : « إن سأل سائل فقال: إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلي وصارت مع تلك الجواهر العقلية، فما الذي هو وما الذي تذكر؟ فإنا إن النفس إذا صارت في ذلك المكان العقل إنما تحول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم العرفي . إلا أنه لا يكون هناك شيء يضطرها أن تفعل وتفعل » (س ١٤ س ١١ - س ١٥) .

(١) العقل (٢) وكانت القبلة : ناقصة

(٣) فإنه يجوز... الذي : ناقصة (٤) وهو قولاً ينال به كمالاً : ناقصة

(٥) الفكر ناقصة، والذكر: مكررة (٦) هي .

(٧) شيء، مما كان ...

كان في هذا العالم وفي تحصيلها على هيأتها^(١) 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^(٢) جزئية ، والنفس الزكية تُعرض عن هذا العالم وهي متصلة بعدُ بالبدن ولا تحفظ ما يجري فيه عليه ، ولا أحببت أن تذكره : فكيف الفائر <ة>^(٣) بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق !

(ب) العالم الأعلى في حيز السرد والدمر هو عالم ثباتي ليس عالم التجدد الذي في مثله يتأني أن يقع الفكر والذكر ، إنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعاني العقلية الصرفة والمعاني العقلية التي نصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال أنفسنا^(٤) . والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور المقولات 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^(٥) يقع أيضا للمعنى الكلي تقدم زماني على المعنى الجزئي كما يقع هنا حين تُكتسب المعلومات « فيحصل الكلي أولا ، ثم تأتي الحال الزمانية <ف> يحصل التفصيل » ، بل يكون العلم بالجميل من حيث هو مجمل ، والمفصل من حيث هو مفصل معاً ، لا يفصل بينهما الزمان . وإذا كان هكذا في الجوهر الذي هو كائناتنا ، فكذلك هو في [١٤٩] الجوهر الذي هو كائناتنا : فإن نسبة الجوهر الذي هو كائناتنا حين ترتفع^(٦) العوائق إلى الذي هو كائناتنا نسبة واحدة فلا^(٧) يتقدم فيها اتقاسم عنه ولا يتأخر آخر ، بل الكل 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 . فذلك صارت النفس لا تكون بزمان . ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تنفكر فيها هنا أيضا بغير زمان ، ولا يحتاج أن تذكرها لأنها كالشيء الحاضر عندها . فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تنيب عنها إذا كانت في العالم الأعلى (ص ٥ س ١٨ — ص ١٦ س ٤) .

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

ذلك وبين أنه لا بأس من أن تكون معلومتٌ غير متشابهة ، فإب امتناع غير التماهي 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^(١) أخرى لا من ذاتها بل من ذات تلك الأشياء ؛ وما المانع < عن >^(٢) أن يكون هذا هو العقل أيضا ، وإن لم يكن التقدم والتأخر في ذلك زمانيا ؛ فأجاب^(٣) فقال : إن العقول الفعالة تعقل جميع الأشياء من ذاتها كما تعقل الممولات^(٤) عن عيها 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^(٥) ، فتجب عن عيها ذاتها وجوب المبدأ الأول ، فإن وجوب المبدأ الأول ليس عن ذاتها بل وجوب ذاتها عنه . بل يجب أن يكون عيها للمبدأ الأول لها هو^(٦) من جهة تجلي المبدأ الأول لها . فإذا تجلت لها عيها ، وعقلت ذاتها ، وعقلت كل شيء في الدرجات الثالثة . لكن لقائل أن يقول : إن العقل الصالح إذا عقل^(٧) من ذاته أن وجوده من غيره ، عقل المبدأ الموجب له على سبيل بثبه سبيل الاستدلال ، وهو عكس البرهان ، فجاز من هذه^(٨) السبيل أن يعقل من ذاته المبدأ الأول . فنقول : إنه إن كان كذلك فالتصرف^(٩) الذي استعمله من الحركة صحيح ، لأنه إذا عقل وجود ذاته^(١٠) عن غيره ، ووجود ذاته هو عيها ، فتكون عيها تلك عن غيره ، فيكون^(١١) نائلا — لسكونه عقلا — ذلك العقل عن غيره . وأما وجوده عقلا لشيء بعده فليس يكون إلا عن ذاته ، لأن كونه عقلا لشيء بعده معلول لسكونه عقلا لذاته ، لأن عيها في ذاته علة لعقليها^(١٢) في غيره ، إذ ذاته الذي

(ج) : • فإن قال قائل : إن العقل إذا لم يرد علم المي . ولم يلق بصره على شيء ، فلا عماله أنه فارغ خال عن كل شيء . وهذا عمال ؛ لأد ، من شأن العقل أن يعقل دائما ؛ وإن كان يعقل دائما فإنه لا عماله يلقى بصره على الأشياء دائما . فلا يكون هو ما هو بالمثل أبدا . وهذا قبيح جدا . قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما لنا مرارا . فإذا عقل العقل (في الطبع : فإذا العقل) ذاته ، فقد عقل الأشياء كلها . فإن كان هنا هكذا ، قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها ، ويكون هو ما هو بالمثل لأنه إنما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون أساطم بجميع الأشياء التي دونه • (من ١٨ س ١٩ - من ١٩ س ٢٠) .

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------|
| (١) الأشياء أخرى — وهو تحريف طاهر | (٧) الريادة عن ت |
| (٢) وقال | (٥) ذاتها |
| (٣) يكون من ... | (٨) هذا |
| (٤) فالبصر | (١٠) ذواته هو عيها |
| (٥) العقليها | (١١) الكلمة منزقة عبر مقروءة |

هو العقلية التي تخصه ، علةً لكونه ذا عقل لغيره . فإذا نسب إلى الأول ، جاز أن تقول إنه عقل ذاته فَمَقْلَ الأول . ولم يجوز أن يقول إن عقله في ذاته علةً لعقله^(١) الأول التي للأول بل معلولة له إذا كان هذا الوجود العقلي معلولاً لتلك 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 معلولاً 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 التي للبدأ الأول ، بل الأوجب أنه يعقل^(٤) ذاته موجوداً بعقله لملته ، فإن ذلك هو وجه التعقل الحقيقي . وإن تعقله لملته يكون بتجلي من العلة عليه لا بضيء^(٥) بسبب البتة إلا من^(٦) العلة ، ليس^(٧) بسبب في ذات العقل المألوف ينال به العلة فيعقله بعد عقل^(٨) ذاته . فإن قال قائل : إنك قد أوردت التعقل لا من حيث ماهية المقولات مجردة قطع ، بل من حيث وجود ماهيتها ، وأنت تعلم أن ماهياتها من حيث ماهياتها لا تتعلق في أكثر^(٩) الأشياء بعضها ببعض ، إلا أن يكون أحد المقولتين جزءاً من مقول ثان هو مركب ، فيكون [١٤٩ب] ماهيته مائة^(١٠) ماهيته . وإذا كان كذلك ، لم يكن عقل الماهيات التي ليست للمبادئ العقلية بأجزاء لها تابعاً بعضها لبعض^(١١) والجواب أن الماهيات لا تعقل عند المبادئ من حيث هي مفردة ماهيات^(١٢) متشكلة كالصور الأفلاطونية ، بل إنما تعقل^(١٣) الماهية الثانية بسبب أنها توجد وتلزم من الماهية الأولى . وأما من حيث لا تلزم فيها ، فلا تعقل تفاريق متشككة^(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 .

- | | |
|-------------------------|----------------------------|
| (١) العقلية | (٢) ولم |
| (٣) أن | (٤) العقل |
| (٥) بضيء : ناقصه | (٦) في |
| (٧) ليس : ناقصه | (٨) عقله |
| (٩) الأكثر — وهو تحريف | (١٠) في الأصل مهدة النقط . |
| (١١) بأجزاء تابعاً لبعض | (١٢) مفردة ماهية |
| (١٤) متشككة | (١٥) تنظم |
| (١٦) فيكون | (١٣) عقل الماهيات |

(د) إن الأُنس^(١) السَّاوية من حيث هي جسدية ومن حيث هي^(٢) محرّكة لا على سبيل ما يحرك للشقاق والمشوق ، بل على سبيل ما يحرك طالب الحركة - فهي مدركة للأحوال الجسائية بتوسط إدراكها بحسيتها إدراكاً جَمائياً جزئياً يفارق الإدراك العقل^(٣) الصّرف ، فهي^(٤) تدرك جسدها وتحريكها لها وما يشارك أجسامها في الحركة ؛ فتدرك من ذلك ما يلزمها وينبمها^(٥) من الأمور التي تنسب إليها إذا رفعت إلى مبادئها ، فيكون إدراكها لأجسامها وما بعد أجسامها^(٦) على ضربٍ يليق بأجسامها ، فيكون إنمّا تشبه^(٧) بالإدراك بأجسامها من حيث تأخذ صورتها وتستنقع من صورتها صورة غيرها مما يكون ويتولد عنها وما يقارنها ويشاركها في التأثيرات الصادرة عنه . وتنشوق المبادئ للفارقة على ضرب آخر ، ليس الآن الكلام فيه ، فيكون لها ذكر يليق بذلك النمط من الإدراك . وأما^(٨) الأُنس الأرضية فإنها تشبه أيضاً بالأمور المدركة الأرضية^(٩) وتوسطها يتوصّل إلى إدراك السموات بالمس ، ويكون ذلك ضرباً آخر من الإدراك والتشبه . وكل واحد^(١٠) من التشبهين^(١١) هو مرتبة نازلة بالقياس إلى التشبه بالعقل . وذكر المعاني العقلية ، وهو الانتقال بالمعاني المرّة عن القصور المحاطة لها القريبة منها ، المرّة عن الجزئية التي هي من غواشي المعاني المنزهة بالكلية التي هي تجريد المعنى عن الراحق القريبة . فالفنوس تشبهات ثلاثة : تشبّه بالعقل تكون فيه كالذاكر للمعاني العقلية ، وتشبّه بالأجرام السَّاوية ، وتشبّه بالأجرام الأرضية . واستحصّال كل تشبه بعد زواله [و] ^(١٢) هو تذكّر ما ، ودوامه ذكّر وحفظ ما .

(د) « إن النفس إذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته ، لأن التذكر : إما أن يكون العقل ، وإما أن يكون النوم . والنوم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة ، لكنّها تكون على حال الأشياء التي تراها ، أرضية كانت أم سَّاوية . إلا أنّها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضية والسَّاوية ، ضلّ قدر ذلك تشبيل وتحمير مثله » (ص ٢٢ ص ٧ - ص ١٢) .

(١) النفس (٢) هي : نالصة (٣) العقل : نالصة

(٤) وهي (٥) ما يلزمها وما بعدها أجسامها وينبمها من

(٦) وما بعد أجسامها : نالصة ، ولعلها الزائدة في الرّم السابق ، ولقد نقلت من الناسخ واضطراب نظر .

(٧) تشبه (٨) فأما

(٩) فإنها ... الأرضية : نالصة (١٠) واحد : نالصة

(١١) الصبية (١٢) زائدة في م فقط .

(٥) إن التوسط يتوسط على وجهين : فإن منه موصلًا ومنه حاجبًا^(١) . وإذا كان التوسط موصلًا^(٢) ، صار بعد الانصال كأنه غير متوسط ، لأنه إذا وصل ما يصل بالمتوسط^(٣) فمن حيث وصل لا يتوسط^(٤) ، وإن كان من حيث به الوصول متوسط . وأما التوسط الحاجب فهو الذي لولاه^(٥) لوصل الشيء : والخير^(٦) الأول يصل منه إلى الأشياء^(٧) ثلاثة أشياء : أحدها الوجود ، والثاني كالات الوجود الثانية^(٨) ، والثالث جليلة ذاتها وبنائها ومعرفتها على الوجه الذي يمكن . فالتوسط 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 . فبذلك يكون الموصل مرتفعًا إذا وصل ، فيكون الشيء^(٩) مشاهدًا بجلية الحق مشاهدة بلا متوسط 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 التوسط حينئذ كأنه زوال التوسيط ، وتكون جلية الحق سارية إلى أقصى ما يصلح أن ينالها بيل المعرفة — وإن كثرت التوسطات — سر بانًا هاتكًا للحجب .

(و) جواب الشك أن النفس في حد^(١٠) قبلتها لا يجوز أن يكون لها إدراك جزئي معين ،

(٥) : « فإن النفس إذا كانت في العالم الأعلى اشتاتت إلى الخير المحض الأول . وإنما يأتيها الخير الأول بتوسط العقل . بل ، هو الذي يأتيها . وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا ينجبه شيء ولا يمنعه مانع من أن يسلك حيث شاء . فإذا أراد النفس أنماها ، ولم يمنعه مانع من ذلك ، جرمًا كان أو روحانيًا . وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشيء الآخر بتوسط ما يله . فإن لم يثنى النفس إلى الخير الأول واطلب إلى العالم السفلي واشتاتت إلى بعض ما فيه ، فإنها تكون في ذلك الشيء على قدر ذكرها بإياه أو نوهها له » (س ٢٣ س ١ س ٩)

(و) : « فإن قال قائل : إن كانت النفس تنوهم هذا العالم قبل أن ترده ، فلا محالة أنها تنوهم أيضاً بعد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى ؛ فإن كانت تنوهم ، فإنها لا محالة تذكره ، وقد قلتم لها إذا كانت في العالم العقل لا تذكر شيئاً من هذا العالم التة ؛ قلنا : إن النفس ، وإن كانت تنوهم هذا قبل أن تصير فيه ، لكنها تنوهم بوجه عقلي . وهذا الفعل إنما هو جهل لا معرفة ، غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة . وذلك أن العقل يجهل ما فوقه بجهل هو أشرف من العلم » (س ٢٣ س ١١ — س ١٧) .

- (١) فإن منه موصل ومنه حاجب (٢) حاصلًا (٣) إلى التوسط (٤) متوسط (٥) في م ، ت : لولا هو . ويصح أيضاً (٦) الجزء (٧) الأشياء : ناقصة (٨) كلفنا في م ، وينقص في ت (٩) المعرفة بهذا اللمبية (١٠) أو : جده ، كما في ت

فلا يكون لها شوق جزئي معين ، بل يكون نوعٌ من الشوق كلي . وإن كان إلى جزئي كالشوق إلى الغذاء^(١) مثلاً حتى يتعين بسبب غير الشوق ، فلا يكون إذن الشعور < بالبدن^(٢) > بحسب ذلك التقدم شعوراً جزئياً . كذلك لا يكون بذكراً البدن لو بقي بعده^(٣) ذكراً وهماً بل عقلياً غير محصّن . وهذا الضرب من الإدراك — وإن سمّيته توهاً عقلياً — فهو جهل بالجزئي من حيث هو جزئي . إلا أن ذلك الجهل ليس جهلاً نقصّ بل جهلاً شريف . وهذا كما قيل : « أن لا يُدلم كثير من الأشياء أفضل من أن يعلم^(٤) » . والجهل جهلان : جهل لما هو في المرتبة^(٥) العالية ، و جهل لما هو في المرتبة^(٥) السافلة . وكل واحد له حكم غير حكم الآخر : فالشيء العالي قد يُجهل كنهه لعجز السافل لا لكونه مجهول الكنه ؛ والشيء السافل قد يُجهل كنهه لكونه في ذاته مجهول كنهه^(٦) 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 ينبت له كنه حقيقة الأول كأنه كان ذات العقل موجبة لذات الأول حتى يلزم عنها اكتناء ذات الأول . فإذا كانت ماهيته عبر موجبة لماهية الأول بل الأمر بالعكس ، لم يكن تجلّي ذات العقل للعقل ناقلاً للعقل عن ذاته إلى ذات الأول ، بل إنما تطلع عليه حقيقة ذات الأول من ذات الأول من حيث يجب لها الطلوع على^(٧) كل مستند قابل وجوباً من جهته وليس من جهة القابل إلا الاستعداد . فيكون إدراكه إياه من حيث يُنبأ عنه فقط من غير وجوب في ذات العقل ولا الماهية^(٨) أصلاً . ومن عادة القوم أن يحصلوا مثل هذا الإدراك في التصورات والتصديقات جيماً ناقصة غير مكتملة . وأما الكلام النصل فيها فليُتأمل في الكتب وفي « الحكمة الشرقية » وأنه كيف يجب أن يقال في إدراك العقل لما فوقه^(٩) .

(ز) يقول إن الأنفس لا تتذكر أحوال العالم من حيث هي جزئية ، وبهذه الجهة

(ر) : إن النفس إذا فارقت هذا العالم الأعلى وصارت في العالم العقل ، لم تتذكر شيئاً مما علمته ، ولا سبباً إذا كان العلم التي اكتسبتها دنيماً ، بل تحرم على رفض جميع الأشياء التي نالت في هذا العالم ، ولا (في الطلوع : ولا) اضطرت إلى أن تكون هناك أيضاً تجلّي الآثار التي كانت تهبها ههنا . وهذا قبيح جداً أن تكون النفس تجلّي آثار هذا العالم وهي في العالم الأعلى ، (ص ٢٥ س ١٤ — ص ١٩) .

(١) الملا (٢) الزيادة عن ت (٣) أو بنى بعد ذكراً (٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ، مقالة اللام ، ف ٩ ، ١٠٢٤ ب ٣٣ . وراجع قبل س : ٣١ ، ٢٠ . (٥) الرتبة (٦) له (٧) طي : ناقصة (٨) م : لية (٩) لما فوقه : ناقصة

لا تكون مذكورة^(١) ، وإلا لوجب أن يعرض لها الانفعالات الجسائية ، لأن إدراكات^(٢) أمثال هذه الأشياء تكون بافعالات جسائية ، فإنها إنما يمكنها أن تذكر ما يمكنها أن يتصوره التصور التخيلي للنسب إلى القوة المصورة ، وذلك إنما يكون لها إذا انفعلت^(٣) بتوسط آفة بدنية وصار^(٤) لها الأثرُ الخاصة بالمالم^(٥) الجسائي فتكون بعد المفارقة كأنها مواصلة .

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

(ح) : هـ 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 بالعلة أكثر مما تليق بالملول . (ص ٢٨ س ٥ - س ١٠) .

(١) هذه الجهة تكون مذكورة

- | | | |
|--------------------|-------------------|------------------------------------|
| (٢) إدراك | (٣) انفعلت جسائية | (٤) لها : نالصة |
| (٥) بالطم | (٦) لأنها | (٧) مبسوط |
| (٨) ذات : نالصة | (٩) أنفسها | (١٠) والقوى |
| (١١) بسبب | (١٢) الزيادة عن ت | (١٣) في المزاج ... مختلفها : نالصة |
| (١٤) وجد | (١٥) لا | (١٦) قوى ... الأبدان : نالصة |
| (١٧) استكمالها بدن | | |

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

المبصر الرابع^(١٤)

(آ) أورد ضرباً من التعريف للحس الباطن ليس على سبيل القياس بل على سبيل المشاهدة التى ليس يُيسر كلِّ لها ، بل إنما يُيسر لها صاحب النفس بفسالة^(١٥) هذا العالم

(١) : النرح هنا يطلق بالصفحات من ٤٤ إلى ٥٠ بدون تحديد لموضع بالفتات .

- | | | |
|--|------------------------------|------------------|
| (١) دافعية . | (٢) إذ لا حاجة | (٣) صلح |
| (٤) فى الوجود المادى أخيراً : ناقصة (٥) لم تنمى مختلفة من — وهو تعريف شديد | (٦) وأوجب ... مختلفة : ناقصة | (٧) بل |
| (٨) فما وقع ... فإنه : ناقصة | (٩) البتة : ناقصة | (١٠) قوى : ناقصة |
| (١١) كالإنسانية | (١٢) كالتشابهة | (١٣) كثرة |
| (١٤) المبصر الثالث | (١٥) تخالفاً لهذا | |

للمتحيل وسخامة مبلغ شوائبه وأعراض النضب والطعم وغير ذلك فيه . فإن^(١) جميع ذلك دون أن يستحق اعتكاف الهمة عليه . فإذا زكَّى نَفْسَهُ وطَرَحَ عنها هذه الأغشية وراضها وهذبها^(٢) ، أعدّها لقبول الفيض العلوي . فرأى أول شيء حُسْنَ نفسه في جزئيتها واعتلاها وعناقتها عما يبصد غيرها ، وصار إليها من الله تعالى نورٌ يصرُّها عن كل شيء ويحترق عندها كل شيء حسى ، فاتبهج واعتبط وعزَّ عند نفسه وعلا ورحم دود هوة الملسكوت^(٣) المردين في لاشيء المتناشرين^(٤) عليه ، بينما في ذلك التخبط ، إذ صاروا إلى البوار ، وضل عنهم ما كانوا يطلبون ، ورحمهم من حيث هم مخوفون بكل غم وخوف وحسد وهم^(٥) ورغبة وشغل في شغل في شغل^(٦) ، وذلك بهجة ونور يأتي^(٧) من عند الله بتوسط العقل ليس يهدى إليه القكرك^(٨) والقياس إلا من جهة [١١٥١] الإثبات^(٩) ، وأما من جهة خاص ما هيته وكيفيته فإنما يجل عليه الشاهدة . ولا ينال تلك المشاهدة إلا من استعد لها بصحة مزاج النفس^(١٠) ، كما أن من لم يذق الحلو^(١١) فيصدق^(١٢) بأنه لديد ، بضرب من القياس أو الشهادة ، ولا ينال خاصة الاتخاذ به إلا بالتطعيم إن كان مستعداً لصحة مزاج البدن . فإن كانت هناك آفة لم يلدِّ بها أيضاً ووجدت المشاهدة مخالفة لما كان يقع^(١٣) به التصديق السالف .

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

(ب) : الإشارة الموجودة هنا لم نثر عليها مجرولها في للشور من « أتولجيا » ، لكنه يستلج ووجه الفقرة مما سنورده جد خاصاً بالفترة .

(١) وإن	(٢) هملها	(٣) غير واضح المنى
(٤) المتناشرين	(٥) وم	(٦) وشغل في شغل
(٧) أي	(٨) العقل يهتدى إليه الفكر	
(٩) الإثبات	(١٠) البدن	(١١) الحلو : ناطقة
(١٢) فيصدق	(١٣) وقع	(١٤) نور
(١٥) ليقتل ... فيكون وصول ..		(١٦) م : شيء
(١٧) حتى يكون ... من صفاته : ناطقة		

هو واجب الوجود ، وهو ذات الحق الأول ، هو الجمال والكمال والزينة والبعد عن المخالطة للعادة والمدمم وما بالقوة وسائر ما به يتصح^(١) وجود الشيء وينزل وَيَسْقُلُ . فإذا^(٢) كان الشيء نورا بذاته ونورا قائما بذاته^(٣) ليس لغيره ، جاز أن يصل بكل شيء إلى كل شيء . إذا كان مستمداً لقبوله ليس يختص من قبل ذاته بشيء هو نور فيه محجوب به عن غيره ، بل هو نور لكل شيء غير محجوب الذات عنه بشيء^(٤) من الأشياء الأخر ، بل هو يصل إلى كل قابل بتجلى ذاته لذاتها وصولاً^(٥) بذاته ؛ ويصل إلى كل شيء من طريق كل شيء ، فإنه ساطع على كل شيء مُتَّأَدُّ عنه إلى كل شيء ، لكن هو بل الأشياء تقتضى ترتيباً خاصاً في النيل ، ليس بسبب هويته واحتجابها ، فهو المتجلى لكل شيء بكل شيء .

(ح) أى إن^(٦) كانت فاعليته لا بذاته بل بصفة فيه ليس مبدؤها من ذاته على أن تكون الصفة لازمة من ذاتها^(٧) ، فكان^(٨) ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الأول ذاته لا باعتبار تلك الصفة — فكانت الصفة التي له التي بها يفعل ليست من ذاته بل من غيره ، فصارت فاعليته من غيره ، فلم تكن^(٩) فاعليته فاعلية الفاعل الأول . ونقول إن المبدأ الأول عزّت قدرته إما أن لا تكون له صفة البتة ؛ بل يكون ذاتاً مجردة عن الصفات إن أمكن ذلك ؛ وإما أن تكون صفته معلولة ذاته ، تابعة له ، لازمة ، فإن كثيراً من الصفات تتبع النوات مثل الأمر الذاتي للإنسان الذى هو هوية ذاته ينبغى أنه محال^(١٠) 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 . فذلك صار ذلك النور غير النفس بتوسط النقل بين صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء الفاعلة . فإن جميع الأشياء الفاعلة إنما أفعالها بصفات فيها ، لا هويتها . فأما الفاعل الأول فإنه يفعل الصفة بغير صفة من الصفات ، لأنه ليست فيه صفة البتة ، لكنه يفعل بهويته ، فذلك صار فاعلاً أولاً وفاعل الحسن الأول الذى في المل والنفس » (س ٥١ س ٧ — س ١٢) .

- (١) فتح ؛ وهو محريف ظاهر (٢) وإذا
 (٣) ونورا .. بذاته : نالصة (٤) بهي : نالصة
 (٥) أى الشيء الآخر غيره . وق ت : وهو لابناته
 (٦) إذا (٧) لذاته من ذاتها
 (٨) وكان (٩) تكن : نالصة
 (١٠) محال

ولا سببق لذاته عليها بالعلة . فوجب من ذلك أن يقع وجوب الوجودين على أسرين . وذلك قد يبيِّن امتناعه^(١) فوجوب^(٢) الوجود دائماً هو لذاته تعالى وإن كانت له صفات فهي واجبة بوجوب ذاته . فهذه هي المعلولة . وإذا كان فيها النورية المشرقة على التوابل ، فإن مبدأها الأول يكون ذاته لا تلك الصفة إن كانت .

(د) قال : الروحانيون أصناف . فَتَرَكَ الصَّنَفَ الذي عقلته وعرفته وهو العقول والنفوس ، وذكر الصنف الذي^(٣) هو كالنفوس في العقول والنفوس الزكية . فإن العقل بالنقل منتقش^(٤) بماهية كل موجود [١٥١ ب] ، وأنه ليس الأمر^(٥) على ما يقولونه إنه لا كثرة هناك ، ولا أيضاً الكثرة هناك بحيث تكون أجزاء الذات ، بل هي لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض في عالم المعقول على ما فصل في « الحكمة المشرقية » خاصة . فإذا كان كذلك ، فالعالم المحسوس منقوش بما^(٦) في العالم المعقول بضرب من روحانيات تلك النفوس المجردة عن المادة الجسمانية . والفرق بينهما وبين نفوس العالم المحسوس أن نفوس العالم المحسوس رتبة فضلية^(٧) وشرف للذات المادية 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^(٨) من حيث تعقل ذاتها ، إلا أن تكون النفس لماهية أعلى ، فتكون رتبة وجلالة للماهية السافلة مثل تجلي هوية الحق الأول إذا نالها^(٩) 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 يكره السماء التي فوق هذه السماء النجمية ؛ والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كلية 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 ما ركل واحد منهم في كلية تلك السماء ، ويقولون إن من وراء هذا العالم سماة وأرضاً وبحراً وجوياً ونباتاً وناساً - ما يؤمن (في المطبوع هذه الأسماء كلها مرفوعة) ؛ وكل من في هذا العالم سماة ، وليس هناك شيء أرضي البتة . والروحانيون الذين هناك ملائعون للأنس التي هناك لا يتغير بعضهم من بصر ، وكل واحد لا يتألم صاحبه ولا يضاؤه ، بل يستريح إليه » (ص ٥٢ س ١٦ - ص ٥٣ س ٦) .

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

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 ملازمة للفوائض ، وتلك الصور التي من ^(١) عالم العقل ليست تتميز ونفرد ^(٢) ويقوم كل واحد منها بعزل من الآخر ، كما أنك ترى الشمس في العالم الجسماني بعزل عن القمر وزيداً عن عمرو بل كلها معاً وكل منها في كل الآخر ، لوجاز أن يكون لكل واحد منها هناك قسمة — فلا مشوية ^(٣) إلا بالمعنى فقط ، وأما بغير ذلك فلا . وأما هذه التي في الأجسام فهي متتابعة في المعنى وفي غير المعنى إذا كانت أجزاساً . وأما إذا لم تكن أجزاساً ، فربما كان الكثير منها معاً كالثوب والرائحة في التفاحة ؛ فهذا ربما أشار إلى تفهيم شيء مما عنك مما لا يتباين إلا بالمعنى . وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهي ببسطة عن منافرة تجرى بين غير ^(٤) الأجسام من الصور المتضادة والمتنافية التي لا يجوز اجتماعها معاً في ذات واحدة . بل صور المتضادات والمتنافرات هناك متسالة ^(٥) متساعدة ، كمال ^(٦) كل واحد بأنه مجامع للآخر وبحيث يصلح أن يجامع الآخر ويكون معه لروحانيته ^(٧) .

الميعر الخامس

[١٤٣ ب] فصل ^(٨) . المبدع على الإطلاع 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) تنوّد . وهو تحريف (٣) بسوّه

(٤) تنفر (٥) متألّة (٦) باكمال

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

« من ميعر من كتاب « الأملات » مكتوب في مجموع الإلهية وهو الفصل الذي أوله : المبدع على الإطلاع وهو الذي وجوده ... للإصل الذي آخره : وقد الميعر أعظم من النور النادر فإن ذلك شر عام قال . أنت إذا فكرت وحدت طبيعة البدن متضادة من الهيئات الثمانية ، وإن لم تكن الهيئات الثمانية موجبة نحو ذلك ، مثل أن الفكر في الحامض قد يصرس ، وتأمل العين الرمدة قد يرمد وتخيّل صورة حسنة لأن مجامع ينهض أعضاء الجماع ، وتخيّل الفزعاء يزهش ، وتخيّل المزاج الحاليد من غير أن قصد الأمر الإنسان ما يمرض من الأمر الطبيعي — كذلك حال أعمال طبيعة العالم من نفسه . »

وعلى هذا فعلياً أن نخلع هنا القسم الثاني إليه وهو موجود في ١٤٣ ب إلى ١٤٥ ب .

(٨) هنا ترد الصروح على هيئة فصول ولم نستطع تحديد المواضع الصروحة بالدفقة من الطبوع من « أولولوجيا » . فهل هذه تعليقات عامة على بقية أجزاء الكتاب لم يراع فيها ابن سينا أن تصير إلى مواضع بينها ، بل إلى الأنسكار العامة الواردة « بأولولوجيا » ؛ أو لم يبق لدينا القسم من « أولولوجيا » الذي يشرحه هنا ؟ هذا لك أنه غير موجود في ت .

الخاص هو الذى مثل هذا الوجود له عند المبدأ من غير توسط واسطة أصلاً بوجه من الوجوه ، ويكون وجوده هذا من الوجود له [١١٤٤] بحيث لم يتسكط عليه قبله عدمه ، بل أن يكون المبدع أعطاه وجوداً مطلقاً وضع عدمه ، ليس أن عارض عدمه بمنع بعد تمكن . والإبداع نسبة المبدع إلى المبدع من حيث هذا الوجود . قال : ليس ^(١) فيضان الصور عن الأول الحق على سبيل ما يترتب في الفكر ويطلب بالروية بل أبدعت الإبداع الشريف الذى ذكروا ، مما يبدعها البارئ بذاته لا بتوسط شيء غير ذاته ، بل أبدع العقل بذاته ، ولما تجلى للعقل عقله العقل وعقل ذاته وعقل منها كل شيء ، دفعة لا بطلب ولا فكر . فلما أبدع ذلك أبدع بعد ذلك — بمدية ذاتية لازمانية — العالم الحسى وما فيه . — ليس إبداع تلك الأشياء كان لأجل هذا العالم ، فإن الأفضل لا يكون لأجل الأخرس ، وليس أيضاً الجود وقف هناك ، وإن كان ذلك ليس لما بعده لكنه ليس في إبداعه منع لأن يفنى الجود الإلهي إلى آخر ما يقبل منه الجود من ماهيات الأشياء المكتسبة وجودها من هناك . فلما لم يمكن أن يكون المعنى الإلهي الفاضل واقفاً وراءه إمكان ، ولم يمكن أن يكون في المقول ماهيات تنال جميع أصناف الوجود العقلي والحسى ثم لا يأتها الجود الإلهي ، تعدى الإيجاد تلك الأشياء التامة الكاملة التي لو كان إيجادها لحاجة من الموجد أو فاقة أو شوق إلى وجود شيء أو غرض في وجود شيء لكان بها غنية . لكن ليس الإيجاد لذلك ، بل لكون الجود أكل ما يمكن وكون الماهيات المعقولة صحيحاً لها أن تقبل وجوداً آخر حسياً وكون ما يصح وجوده من عند الفيض بإبداعه .

فصل : أول اثنتيين في المبدع — أى 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 . فبالحسرى أن لا يكون في المدبر الأول روية ولا فكرة » .
 وراجع أيضاً : « ليس لقاتل أن يهول إن البارئ زوى في الأشياء أولاً ثم أبدعها . وذلك أنه هو الذى أبدع الروية ، فكيف يستعين بها في إبداع الشيء وهو لم تكن بعد ؟ ! وهذا محال ، وتقول إنه هو الروية ، والروية لا تزوى أيضاً ؛ ويجب من ذلك أن يكون تلك الروية تزوى ؛ وهذا ما لا نهاية له . وهذا محال . فقد بان وصح صحة قول القائل : إن البارئ — عز وجل — أبدع الأشياء من غير روية » (منفعة ١٦٤ س ٨ — س ١٣) .

فيعقل ذاته ويمقل الأول . وناله من الأول بذلك للأول اثنيّنة تقع له لا بعد هويته ، بل
 بهما تكون هويته ، ثم يتبعها عقلها لما ينبجها ويصدر عنها ، فتكون تلك . وإن كان فيها
 كثرة ، فإنما هي كثرة لازمة بعد استحكال الهوية كما أن تلك الوجودات بعد الهوية . وبهذه
 الجهة جار أن يُبدع من العقل البدع الأول ، عقل ونفس سماوية . وأما البحث عن أن كل
 واحد من تلك الاثنيّنية يكون لها أيضا اثنيّنية أخرى ، فيجب أن يكون على هذا . نقول : إنه
 لا يمكن أن نذهب إلى غيرنهاية ، 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 مقررون بها الوجود ؛
 فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية ووجود من الأول به وَجَبَتْ ،
 بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها . فليست الماهية تقتضي اثنيّنية في ذاتها لأنها
 ماهية ، بل لكل 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 أيضا متكرر ذو اثنيّنية ينسلسل إلى غيرنهاية . 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 الماهية 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 مقبلة إلى الأول . والوجود نفسه ، من حيث هو
 معتبر بنفسه ، وجود فقط لا شيء من الأشياء الأخر ، بل ربما قارنها من غير أن ينقسم بها في
 نفسه . وأما أن الإمكان كيف يكون من لوازم الماهيات ، وهل يدخل مع ذلك في الإبداع
 أم لا يدخل ، وكيف القول فيه إن لم يدخل فيكون شيء بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ،
 وكيف القول فيه إن دخل — فقد سُرح في « الحكمة الشرقية » .

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 العقل الذى هو هبة وقوة من قوى نفسه التى تصوّره حتى تعطيه آلات دافعة 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 يحمله 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 شئ ، معقولة مهذبة عن العواشى القريبة .

فصل : قال : أما الحق الأول فكل ما يوجد عنه فهو معلوم له أنه يوجد عنه ويتبع وجوده وجوده ، ويصير به إمكانه وجودا ، واسكنه لا ينزل منه منزلة من يتقصده ويجعله غاية ويطلب له وجودا ، بل وجوده وجود يفيض عنه كل وجود على ترتيبه وعلى ما يعلم هو من الأصلح فى وجود كل شيء والأصلح لنظام الكل الذى نعلم أن فيضانه عن ذاته يمكن الإمكان الأعم ، وأن أحسن ما يمكن عليه أن يكون كذا فيصير المقتول عنده من إمكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخبير موجودا ؛ وسببه عقله لذاته وعقله للنظام الناضل فى وجود الكل . وهذا المعنى يسمى « انبجاسا » من حيث اعتبار جانب الموجودات عن الأول « وإبداعا » من جانب نسبة الأول إليها . ولقائل أن يقول : إن كان وجود الأشياء لازما لذاته على ما هى عليه فليس لتعلقها بأنه يعقل وجود الكل على أصلح الوجوه

تأثير، وإن كان إنما يتبع وجود الأشياء بعقله لزومها [١١٤٥] إياه، فيكون إنما وجبت بتعقله لها، وتعقله لها ليس في 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 في درجة تعقله لما يمكنه أن تكون عنه. فتعقلها إذن يمكن عن ذاته، لا واجب عن ذاته. فإذا يجب إذن؟ فإنه إن عقلها واجبة كان عقله لها مواجبا لوجوب لها عنه في أنفسها، صادفه العقل. وكذلك فيكون لزومها عنه ليس بتوسط عقله لها بل معه أو قبله، فلا يكون إنما وجدت لأنه عقلها، ولا يكون إنما صلحت وانتظت أحسن الانتظام لأنه عقل أن النظام الخيري ذلك، بل وجبت كذلك بتعقلها^(١) كذلك. فتكون إذن ذاته إما جلالة للأشياء إلى الوجود لا من حيث تعقلها بل من حيث ذاته، وإما أن تقول إنه يقصدها وينظمها. فإذا قلت يقصدها وينظمها، فقد قلت عليها سره أخرى إنه يعقلها، لأن قصد شيء لا يجوز أن يكون إلا عقليا. فبقي أن ذاته جلالة للأشياء إلى النظام، ليس إنما عتلبها على سوابها وعلى الأصلح لها فتبع عقل ذلك نظامها، بل وجب عن ذاته نظامها فعقليا على نظامها. ويرتفع الشيء الذي تسيه أنت عناية وهو تعقل الأول للصحة 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 في حد تعقلها الأول، وعقله لها ممكن بدمه لزومها لوجوده فتصير بأن تعقلها واجبة عنه. فهي مع عقله لها في الترتيب الذاتي ممكنة، وبعد عقله لها بالترتيب الذاتي 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 لكحال وجوده والزائد على الكحال؛ وإنما إنما تزم عنه لأنه على أفضل أنحاء الوجود فيصير كالتقصود بالعرض. وأما الحق فنفي بذاته عن كل طلب وقصد جميل أو غير جميل. فإن الجميل لا يكون علة داعية له إلى شيء إلا محل به إن تحبب؛ وإن كان سواه فلا داعي؛ هذا بين عند العقول الصحيحة. وقد جل الأول عن

داع بدعوة وحامل يحمله وأمر خارج عن وجوده الأحسن به أن يكون موجودا ، بل وجود كل شيء عنه كذلك وتقل ذاته الذات التي بها يمكن وجود كل شيء ويجب تقله لها ، وإن ذاته الذات الذي يلزم عنها الممكنات عنها لأنه يعقلها ، وهذا يتم كون العناية 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 فأن 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 يمكن الوجود في نفسه ، ومالمس يمكن الوجود في نفسه موجوده إما واجب لاعلة له ، [١٤٥ ب] وإما ممتنع 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 لعدمه تقدما بقبلية لا تصطبح 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 تقدما ذاتيا ليس بقبلية منافية للبدئية ، وهي القبلية الزمانية التي تصاحب الإمكان وكل شيء إليه مرجعه ، أي إنما يطلب الاستكمال من قبيله ويستكمل بالنسبة به .

فصل : قال يجب أن يترك^(١) أن العالم بأسرها مدينة دبرها الشريعة الفاضلة ، فجعلت لها أخرى منظومة بعضها مع بعض سابقة بعضها لبعض إلى نظام كلي وخير كلي ، وهو واحد في الأصل وينشعب في الفروع ؛ كذلك السموات من جهة أخرى مدينة التدبير الأول المتوسطة بين مبدأ التدبير وبين منتهاه ؛ يفيض عنها التدبير بحسب العناية وتتحرك للطاعة الأولى والنسبة بالمقول 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 ، واشبهه على السامع حرف الدال فكأن يترك .

وقواه لأجل أن حركاته وقواه لأجلها ، بل لسبب آخر تتبعه هذه التأثيرات . فربما صرّت وربما نَفَتَتْ ، لا قصد لها المضرة 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 أسباباً 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 المجمول 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 يحترق والماء لا يجمد يفرق أو جعلت حركات الأشياء بحيث لا تنادي إلى التقاء نار وثوب نفيس أو وقوع حيوان شريف في الماء لم يمكن أن يكون لا ذلك الخير العام ولا ذلك الشر النادر . وقد أخذ 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 ويحب أن يفيض عنه الوجود فهو لم يفيض عنه الوجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأسرها في نفسها ولسبب يتعرض أن لا يفيض منه الوجود ويلزمه ويتبعه . قلوا : لو لم يكن الباري 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 [١٦٤] لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . وتقول إنما احتيج في العناية الإلهية كما هي عناية إلى وجود شيء ، مثل الميولي يكون المكون 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 المكذبات من التكوين الشريف وأوجدت ،

وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية والفيض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالذوق . فلو أفيض الوجود على أحد التحوين لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكن، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والقاد .

الميسر السابع^(١)

(آ) أي أن النفس هبطت لاستطاعتها وقدرتها للقلبة^(٢) التي لها لتصور^(٣) الوجود الذي يليها ويتلوها وهو الوجود الحسي ومُدبرها ولأن يستفيد منها الكمال .

(ب) أي إن كانت زكية [١١٥٢] يتأني^(٤) لها أن تفارق^(٥) عالمها بسرعة لاستكمالها ومقارنة طبعها طبع مبادئها^(٦) العقلية وزمانها عن الأنداس المنتبذة بعد انحلال التركيب الجسماني عن اللحوق^(٧) بالعالم العقلي وكانت بحيث تُسرِع لحوقها بما قبلها لم تنضُر^(٨) جهوطها بل انتفعت به .

(ج) أراد أن البارئ جعل^(٩) في طباع النفس وقواه أن يفعل هذه الأفاعيل وينفعل

(١) : « النفس الصرفة السيدة ، وإن كانت تركت عالمها العالی وهبطت إلى هذا العالم العقلي ، لأنها فلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالیة لتصور الأنية التي بعدها ولتدبرها » (س ٧٥ س ١٦ — س ٧٦ س ١) .

(ب) : « وإن أفلتت من هذا العالم بدتصورها وتدبرها إياه وصارت إلى عالمها مبرهاً ، لم يضرها جهوطها إلى هذا العالم شيئاً ، بل انتفعت به . وذلك أنها استخادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبعته جد أن أفرغت عليه قواها وترامت أعمالها وأفاعيلها الصرفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي » (س ٧٦ س ١ — س ٦) .

(ج) : « ظولاً أنها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيرتها والمة تحت الأبخار ، فكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلاً ، ولسكانت النفس تنسى الفاضل والأعمال المحسنة المغنة إذا كانت خفية لا تظهر . ولو كان هذا هكذا ، لما عرفت قوة النفس ، ولما عرفت شرفها . وذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها . ولو خليت قوة النفس ولم تظهر ، لصدت ولسكانت كأنها لم تكن البتة » (س ٧٦ س ٦ — س ١١) .

(١) في ت : الميسر الرابع

- (٢) كما في الأصل ، وظن أن صوابه هو : « وقوتها العالیة » ، كما في نس « أثولوجيا » (س ٧٦ س ١) ، على أن المعنى يستعمل عليه أيضاً . وفي ت : لعلته (٣) يتصور
(٤) يتأني (٥) تفانق ... وهو تحريف ظاهر (٦) عادتيا
(٧) التواحق انامل ... (٨) م : يتصور ؛ ت : بصرع (٩) حصل

بهذه الانفعالات لتخلص بذلك إن وقعت ففكرت^(١) عقلية على نوع يليق بالنفس أن تكون عقلية به ، ولولا ذلك لتعطل ما كان في قوتها من مساورة عالم الشر^(٢) والاستيلاء عليه وكسب الهيئة الاستعدادية مع النزاهة والاستكمال العقلي .

(د) ليس غرضه أن يشير إلى أن البارئ استفاد بهذا منزلة أو درجة^(٣) أو كان خلقه للأشياء لينتفع فإن^(٤) يتعرف إلى أحد من خلقه بجلاله ولا أن 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 وجلاله وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لأن^(٥) هذا علة لكون ذاته متعالية ، بل^(٦) دلالة على تعالي 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 لمتأ 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) أي : لو لم يكن البارئ بحيث يفيد^(٧) وجود كل دائر وكل دائم لم يكن الحق الأول ، لأن لا كونه 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 ممكن (أي ما سبق قوله في ج) ، الخليفة ؛ فإنها لما صارت حسنة هيئة كثيرة الأثر متعنة واملة تحت الأضار ، 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 لغونها لإفضل مثل هذه الأفاعيل المستقلة حسناً وجمالاً وكالا ، (س ٧٦ س ١٢ — س ١٦) .

(هـ) : « فإذا لم يكن الأشياء القائمة والأشياء الفائرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودة ، لم يحاكن الواحد الأول علة حقاً . وليس يمكن أن لا يكون الأشياء موجودة وعلتها علة حقاً ونور حقاً وغير (في الطلوع : علة ونوراً وخيراً ، بالصب) = (س ٧٧ س ٣ — س ٥) .

(١) أن وقعت ففكرت (٢) من مبادرة عالم النفس (٣) وجه

(٤) أن (٥) أن : نالمة

(٦) بل دلالة على نظامه والجزء على نظامه على أن ذلك تبع ...

(٧) يفيض

يمكنها التصرف المذكور كانت لا يثبت^(١) لها شرفها .

(و) كأنه يقول : وإنما احتيج في العناية الإلهية ، كما هي عناية ، إلى وجود شيء ، مثل المهيولى يكون المكون منه قابلاً للكون والفساد لأجل أن تصير قابلةً لتصرف النفس فيها ليكون في المكموت نشوء النفوس الناطقة إلى غير النهاية ، فلم يقبل صور على أحسن ما يقبل وجعل آله^(٢) ومنفعة للجوه الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، فلم تُضَيَّع الممكنات في التكوين الشريف ما وجدت ، وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية .

(ز) إن الفيض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد ، وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالتنوع . فلو أفيض الوجود على أحد النوعين لم يكن الوجود مشتملاً على أسماء جميع الوجود الممكن ، فلم يجب أن ينف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد . وقال إن العقل والنفس ، وإن تقدمتا^(٣) انطيمية بالذات ، فهما تاليتان للطبيعة في تأثيرهما في انعالم الحسى القابل للكون والفساد .

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

(و) : « كذا لم يكن ينبغي أن يكون النفس في ذلك العالم العلى وحدها ولا يكون شيء قائم لآثارها ، فإن أجل ذلك عطفت إلى العالم السفلى لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة . وهذا لازم لكل طبيعة أن تفعل أفعالها وتؤثر في الشيء الذي يكون تحتها » (ص ٢٧ س ١١ — س ١٥) .

(ز) : « لما قبلت الهيولى الصورة من النفس ، حدثت للطبيعة ثم صورتها الطبيعة وصورتها قابلة للكون اضطراراً . وإنما حارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة الضائية والعلل العالية . ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون . فالكون آخر العال المفردة والصورة وأوّل العال المكونة . ولم يكن يجب أن ينف العال الفواعل للصورة للجواهر من قبل أن تأتي الطبيعة . وإنما كان ذلك من أجل الدالة الأولى التي صيرت الأليات العظيمة فعلا وفواعل مصورة لاصور المرصية الواقعة تحت الكون والفساد » (ص ٧٩ س ٣ — س ١٠) .

(ح) : « (إن النفس إذا سارت في هذه الأشياء الحسية الدنية وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة القلبية النور . وذلك أنها لما فلتت في هذا العالم وأثرت فيه الآثار العجيبة ، لم تر من الواجب أن تخلتها ، فتدثر سريعا ، لأنها رسوم . والرسوم إذا لم يمده الراسم بالكون ، اضمحلت وفسدت وانحس ، فلا يقبل من جماله ولا تبين حكمه الراسم وقوته . فلما كان هنا 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 البهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة ، وألفته إلى هذا العالم ، فأمدته بالنور والحياة والقوة . فهذه حال النفس . وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتلزمه (في الطبع : « تدبر » ، « وتلزم » على هيئة مصادر) » (ص ٨٢ س ١٦ — ص ٨٣ س ٦)

(١) غير واضحة في الأصل في م ، وفي ت : كان ينبغي لها شرفها (٢) م : من :

(٣) ن : تقدم .

نظام العالم . والذي يجب أن نطه في عذا ، أن النفوس إذا فارقت الأبدان واستكلت
 بالمثل التام بالعقل [ص ١٥٢] بصار لجواهرها قوة أفضل مما كانت وكأنها جنس قد ولد وله
 في عالم الولادة أحوال أخرى وقوة أخرى ؛ وهي مثابة أن تشارك العليل والمبدي في القيص
 على هذا العالم بحيث لو جاز أن يوجد في هذا العالم مزيد في الكمال 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 استعداد المادة ومنتهى احتياها محدود ، وذلك
 الحد ليس بقصر عن تدييره المبادى الأول حتى إذا انضاف إليها ماله قوة أخرى راد في
 ذلك . وهذا مثالا كما يتوهم أن الماء في تسخنه حداً محدوداً ، وأن ذلك الحد قد يخرج إلى
 الفعل بسبب نار ما معينة يصل إليه ويزيد على النار أضاعا مضاعفة ، لم ينبل الماء من
 التسخين إلا ما في قوته أن يقبل مع صدق قولك إن كل نار منها مبدأ للتسخين وفيه
 قوة التسخن .

(ط) أى كما أن الأصماع إذا شغلتها الضوضاء والجلبة لم تسمع شيئاً ، كذلك النفس
 مشغولة بما يورد عليه العالم الحسى ، عن الشعور بعالمها .

(ي) أى لكل نفس قوتان : قوة مُعدّة ليُحسّ بها مواصلتها لعالم العقل ، وقوة
 مُعدّة ليُحسّ بها مواصلتها لعالم الحس . والقوة الأولى هي العقل الهولوى فالعقل بالملكة .
 والقوة الثانية < وهي > أقربها إلى النفس ، العقل العلى . وهذه الحواس الباطنة والظاهرة .
 (يآ) قال إن نفس السما غير مبتلاة من بلنها بما تختلف أحواله وأوقاته فيختلف
 تدييره ويحتاج إلى جلب أرفع ودفع مضار فيختلف أيضاً تدييره ؛ بل جوهره واحد متشابه

(ط) : ه فإن قال قائل : فلم لا تحسّ بذلك العالم (أى العلى الذى كانت به النفس) كأنحسّ بهنا
 العالم ؟ لنا لأن العالم الحسى غالب علينا ، وقد امتلأت أفضنا من شهواته الذمومة ، وأساعتنا من كثرة مايب
 من الضوضاء واللمط (في المطوع التفظ) ، فلا تحسّ بذلك العالم العقل ولا نعلم ما يؤدي إلينا النفس
 منه . وإنما عوى على أن تحسّ بالعالم العقلى ربما تؤدي إلينا النفس من حيث علولا على هذا العالم ورفضنا
 شهواته الدنية ولم تشغل بىء من أحواله ، (ص ٨٢ س ١٢ - س ١٨) .

(ي) : ه إن لكل نفس شيئاً يحصل بالجرم سُفلاً ، وينصل بالعقل عكراً ، (ص ٨١ س ٦) .
 (يا) : ه والنفس السلكية تدبّر الجرم السلكى بعين قوتها بالإحسب ولا تذب ، لأنها لا تدبره
 بالفكرة كما تدبره أفضنا أبداننا ، بل إنما تدبره تديبياً عقلياً عالياً بلا (في المطوع : لا) فكر ولا روية
 (للمطوع : روية) . وإزاء سارت تدبره بلا روية (في المطوع : روية) لأنه جرمٌ سلكى لا اختلاف =

الأجزاء ، متشابه الأحوال في الأزمان ، لا يحتاج أن يختلف الحال في سرعته أو كونه
وأجزائه ولا ينفلخ فيحتاج أن يدبر الخارجات عنه ، فلا يحتاج النفس معه إلا إلى علاقة
وإلى تحريك له وحده سيطر فتكون العلاقة البدنية غير صارقة له عن العلاقة العقلية ،
فيكون موجودا لها من جانب العقل مامن شأنه أن يوجد لها منه في أول وجودها .

(يب) يعني أن النفس ثابتة لعالمها التي هي متعلقة به كمن يكون في يده شيء وقد
نبت . وإذا نبتت عالمها نبتت اللذة الحقة التي لها منه اشتغالاً بالذلة الفائقة ، اللهم إلا أن
تُبزَّه نفسها فيبقى لها من البدن ضرورات العلاقة ويسقط عنها أكثر الشواغل فهناك تكاد
تشبه نفس الكل ، وإن كانت من جهة أشرف منها .

< المير الثامن >

قال^(١) : إن سأل سائل أن النفس قد تدرك المقولات في هذا البدن وذلك بملاحظة
عالم العقل ، أندركه بقوة صرفه لثباتها أو باستعمال العمل معها ؟ فإن كانت تدركها بالية التي

= فيه ، وجزؤه شبه بكتفه ؟ وليست تدبر درجات مختلفة ولا أعضاء (في الطوع : الأعضاء) غير
متشابهة ، فنحتاج إلى تدبير مختلف ؛ لكنه جرم واحد متصل متشابه الأعضاء ، وطبيعته واحدة لا اختلاف
فيها (س ٨١ س ٦ - س ١٢) .

(يب) : فإن قويت النفس على رفض الحس والأشياء الحسية الباطنة ولم تمسك بها ، دبَّرتُ هي
هذا البدن بأهون السبي بغير تعب ونصب ، ونشبت بالنفس السكينة ، وكانت كهيئتها في السيرة والتدبير ،
ليس بينهما فرق ولا خلاف « (س ٨٥ س ٢ - س ٥) .

١ « فإن قال قائل : فالنفس إذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الأشياء التي في العالم العقلي ؟
وكيف تدركها : إما بالقوة التي كانت تعملها بتلك وهي في ذلك العالم ، أم تعمل بغير تلك القوة ؟ وإن كانت
تصلها تلك القوة ، لم يكن بد في ذلك أن تدرك الأشياء العقلية معها كما كانت تدركها هناك ؟ وهذا
محال ، لأنها كانت مجردة محضة ، وهي هنا مشوبة بالبدن . وإن كانت النفس تدرك الأشياء هنا بفعل ما ،
والفعل غير القوة ، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدركية ؛ وهذا محال ، لأن كل إدراك
لا يدرك شيئاً من الأشياء إلا بقوتها الفرزية التي لا تشارك العسء إلا بغضده . فلنا إن النفس تعلم الأشياء
العالية العقلية هنا بالقوة التي كانت تعمل بها وهي هالك . غير أنها لما صارت في البدن احتاجت إلى شيء آخر
تعال به الأشياء التي كانت تاملها مجردة . فأظهرت القوة العقلية وسعيرته تمثالاً ، لأن النفس كانت
تكتفي بقوتها في العالم الأعلى ولم تكن تحتاج إلى العقل ، فلما صارت هنا احتاجت إلى العقل ولم تكف
بقوتها ، والقوة في المواهب العقلية العالية [و] هي التي تظهر العقل وتوسسه ؛ وأما في الجواهر المرئية
فإن الصن هو الذي ينسب القوة وأما في العالم العالمة « (س ٩٦ س ٩ ، ٩٧ س ٤) .

لها في ذاتها فتكون لا حاجة لها إلى الفعل والمسل ، فهي في البدن كالجرادة عن البدن ، وليس كذلك بل إنما تستكمل أفعالها وهي في البدن بأفعال وفكر وآلات وإن كان لا بد لها من فعل فلا يُنتفع بقوتها في إدراك المقولات فيكون إدراكها للمقولات بالآلات . وهذا محال : فإن المقولات لا تدرك إلا بالقوى القوية التي للجواهر النفساني دون الآلات الخارجية . فالجواب أن النفس لا تدرك العقليات 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 لفصلها لأنها احتاجت إلى زيادة فيها وجلاء لها ومعتبر . وإنما كملت للأفعال التي بها تنال ذلك الجلاء والاستعداد التام فصارت عمالة بمسل لتكمل القوة وتجعلها بمطالعة المحسوسات مهيأة لقبول فيض [١١٥٣] من فوق يتم به قوتها . ولو كانت للنفس قوة كاملة بها تتصل بالعقل ، لم تَحْتَجَّ إلى أن تلبس الأبدان ، فإن ملابتها 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 لسكالاتها ثم استغناؤها بمد كالمها 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 بيده فتصير بالاستعمال قريبة ، وكذلك الصناعات وغيرها . وأما هناك فالقوة توجب الفعل وتُتَبَّه . وهذا فالقوة إنما تقوى وتُنشَأ بالفعل .

ذَكَرَ^(١) الشاهدة الحققة : [و] هي التي لا يكون الالتفات فيها نحو الصور الحققة من غير حاجة إلى ملاحظة ما ينتجها أو يكون عنه ، وإنما تكون إذا تمت القوة وكلت فتشاهد الجنس الحق بالقوة التي لها دون عمل أكثر مما يسببه النهوض ، وهو كالإعراض عن هذا العالم وشواغله والإقبال على عالم الحق ، ولا يُحْتَاج إلى هذا النهوض إذا كانت متجردة .

(١) « إن العي . التي به ترى النفس الأشياء السالية والعظيمة وهي هناك ، تراها وهي معنا وهو قوتها ؟ وفعلها إنما هو نهوض تلك القوة . وذلك أنها اشتات إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوتها واستعملتها غير الاستعمال التي كانت تستعملها وهي هناك ، لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السبي ولا تدركها ها هنا إلا بنهوض ومشقة . وإنما ينهض تلك القوة في خواص الناس وسن كان في أهل العادة . وبهذه القوة ترى النفس الأشياء الصرفة العالية التي كانت هناك أو معنا ، (س ٩٧ س ٥ - س ١٢) .

قال^(١) : إن النفس التي تفارق الأبدان لا تخلو من أعشبة وليوسات ، وإنها تحتاج أن يكون لها بدن ما ، يكون له به تعلق ما تُنتَبَقُ به إن كانت قد وجدت الكمال العقلي ، وإن الأجسام الساوية لا تمتنع أن تستعملها نفس غير أنفسها ضرباً من الاستعمال . والنفس إذا تمت قوتها في هذا البدن فبالحرى أن يكون لها أن تستعمل بدله — لضرورة ما وحاجة ما — بدناً أجلاً منه وأشرف .

قال^(٢) : إن النفس إنما يجوز أن تذكر المعاني الجزئية مادامت لها الآلات التي بها تنال وتتحيل المعاني الجزئية ، وهي آلات بدنية . ونفوسنا إن كان حَقّاً ما نظن بها أنها ربما كانت لها علاقة مع الأجسام الساوية حتى تكون مثلاً كالمرئي لها وتكون مرآة واحدة مشتركة لعدة ناظرين فيها — جاز أن يكون هناك ذُكْرٌ ، فإذا تنزات من العالم العقلي الذي هناك العقل المحض والإدراك المحض للمعنى الكلي العقلي ، فأول حَبْرٍ الذُكْرُ هو عالم السماء ، فيجوز أن يكون لأنفسنا أن تذكر هناك شيئاً . وأما أنه كيف يجوز وتوَشَّطُ ماذا يكون ، فليطلب من «الحكمة الشريفة» . وليس يعيد أن يكون لبعض أنفسنا ، ونحن في هذه الأبدان ، علاقة ما مع الأحوال الساوية وبها تصل بالنفس الساوية فنأخذ الجزئيات منها في الثنات وغيرها فإذا فارقت البدن فكانت بدنية بعداً ، كانت لها تلك العلاقة أشد . وبذلك العلاقة البدنية يتأتى لها أن تتجدد عليها الأحوال ، وتنتزع عن الهيئات المستفادة من هذه الأبدان .

قال^(٣) : الصور المادية لا تصلح أن تتصور المقولات من حيث هي مقولة ، بل تتصورها على نحو آخر .

قال^(٤) : إن النفس تُزَيِّنُها القول الفعالة وتسمها ، فإنها لها كالولد لأن عقلية النفس غير جوهرية بل مستفادة .

(١) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : «وذلك أنه إذا اعتقت (ق) المعلوم : اعتقت) الأكواد» النفس حائماً لبيت ما كانت فيه من قبل ، (ص ٩٩ س ١٠ — س ١١) ، ثم لك ما ورد بعد في الصفحات التالية عن السكواب . 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 دبرقي . فليس فيه إشارة صريحة إلى نص باقات مما لدينا .

(٣) : (٤) : « إن النفس عقلية إذا سارت في العقل . غير أنها وإن كانت عقلية ، فإن عقلها لن يكون إلا بالتفكير والروية ، لأنه عقل مستفاد . فمن أجل ذلك سارت فكر وتروى . إن عقلها نفس ، والعقل هو شئس لها كالأب والابن : فإن الأب هو المشرق لآيته والنشم له . فالعقل هو الذي يتم النفس ، لأنه هو التي ولدها » (ص ١٠٥ س ١٣ — ١٧) .

قال^(١) : إنه لما كان مبدأ الأشياء كلها الباقي 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 تخليه ليقب بها النوع ولتحركه بذلك .

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

قال^(٣) : ليست الفضائل — وبالجملة ، المعاني المعقولة — مرسدة في النفس بالنقل دائماً كأنها تنظر إليها ، بل وإنما تحضرها إذا فكرت فيها . فنقول إنها إذا كانت طلبة لها فكرت ، وإذا كانت واجدة لها ، فكلمة شامت أقبلت عن الأمور البدنية إلى جانب العقل فاتصلت بالعقل . وإنما لا تتصل العقولات عند العقل دائماً بالفعل لأن النفس منا تخلو عنها ، ولو لم تخل عنها لكانت ممثلةً بالفعل بها وليس لها خزانه كالدكر ، فإن الذكر للمحسوسات ؛ بل للنفس اتصال وانفصال ، والذكر طلب استعداد تام للاتصال . فإذا فكرت وعلمت ، كان لها أن تتصل متى شامت ، وأما أن الخطأ كيف يقع منها وكيف ينزل عنها وكيف يعود إليها ، فقيه كلام طويل .

[مهيجه أفهم طوره على بقاء النفس . قال : « النفس الناطقة تعرف ذاتها والأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبته . وكل ما يعرف ذاته والأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبته فإنه غير جسم ومفارق للأجسام » . أما : غير جسم ، فلأنه يعرف ذاته ، وأما : مفارق للأجسام ، فلمعرفته بالأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبته . فالنفس الناطقة إذن غير جسمانية ومفارقة للأجسام . وكل ما ليس بجسم ومفارق للأجسام لا ينحل كانهلال الأجسام ولا يتفرق ولا يبيد إذا فارق البدن كما يبيد القرض . فالنفس الناطقة إذن لا تنحل ولا تبيد إذا فارقت

(١) ونحن أيضاً فرأينا وثباتاً بالفاعل الأول وبه تعلق وعليه اشتيانا وإليه تميل وإليه ترجع ، وإن تأينا منه وبهدناً فأينما صيرنا إليه ومرجعنا . (ص ١٣٢ س ١٢ — س ١٤) .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : « ويرى هناك العقل العريف قسماً (في المطبوع : فيها) عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف والقوة التي جعل فيه مبدع العالمين جميعاً » (ص ١٠٧ س ١ — س ٣) أولى مواضع مختلفة من العناية الإلهية وردت في أماكن متفرقة من الكتاب .

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

البدن . وكل ما لا يفسد على أحد هذين الوجهين فهو غير فاسد . فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضا . — كل ما يفسد في جوهره ففيه شر خاص به لجوهره ، والنفس ليس منها من الشر الخاص بها مُفسِد لجوهرها . فالنفس إذن غير فاسدة في جوهرها . — أيضا 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 مائنة .

حجة أخرى في بقاء النفس : النفس تعطى الحياة أبدا لما توجد فيه إذ كانت هي العلة في حياة ما يحيا من الأبدان ، وكل ما يُعطى الحياة أبدا لما يوجد فيه فلن يقبل ضد الحياة ، إذ كان ليس شيء من الأشياء التي تُعطى أبدا أمرا من الأمور تقبل ضد الأمر الذي تعطيه . فالنفس لا يمكن أن تقبل ضد الحياة التي تعطىها 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 ^(١) .

آخر الموجود من هذا .

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

(١) واضح أن هذه الفقرة الخاصة «بجميع أفلاطون على بقاء النفس» لا تنسب لي شرح «أولوجيا» ، بل هي من التعليقات وأنواع الحشو الكثير الموجود في هذه المخطوطة ، لأنه يلوح أن ناسخها أو من أشار عليه بنسخها قد شاء أن يبيد مذكرات ومعلومات ولوائد مأخوذة من هنا وهناك . أو يجوز أنها كانت في تعليقات ابن سينا على أولوجيا وهو بسبيل شرح البحر التلخ منه : «في النفس الناطقة وأنها لا تموت» ، تقدم لشرح هذا الفصل بذكر سجع أفلاطون على خلود النفس . ولعل هنا هو ما يفسر ذكرها في هذا الموضع .

من كلام الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالمعزير الحكيم أئق ، وعليه أتوكل

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

(آ) المشركيون : قد تحققتنا ، من أسر النفس ، شرف الموضوع ! فأما دقة البراهين وألطف 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 . ويقع ذلك توابع من علم الطبيعة . وأما في العلم الإلهي ، فلأن من النفس يُتوصل إلى معرفة الأمور الفارقة للمادة وتصور كيفية الإدراك بالعقل . وقد يُتوصل من معرفة أن حركة السماء فنائية إلى أحكام إلهية تعرف فيما بعد الطبيعة . وأما الرياضيات فلا مدخل لعلم النفس إليه . فيشبه أن يكون أشار بقوله : « الحق » ، إلى الأمر الموجود دفعا للموهوم .

(ج) أي لما كان مبادئ الأمور المختلفة مختلفة ، صمب أن تطلب البادئ 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 مجبول ؛ فلذلك هو مطلوب ، لأن جوهره ليس جزءاً من حد كونه نفساً ، لأنه يعقل كونه نفساً من جهة كونه محرراً ومدركاً لبدن بمجال مخصوصة فقط من غير زيادة . ولو كان النفس اسماً موضوعاً له من جوهره ، كان يجوز أن يُطلب

وجوده ، ولكن كان لا يُطلب جانشه فإنه جزء وحده . وبالجملة تأمل أقاويل الشريين في المقدمات أنها متى يُطلب ومتى لا يطلب .

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

أن تلابس البدن . أو يعنى أنه يطلب : هل الأمر الموجود للنفس بذاته من المقولات حاصلة له بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، أو هو بالفعل له أبداً على ما برهن أفلاطن ؟ ويشبه أن يكون أراد : هل النفس مبدأ عنصري ، أو مبدأ صوري ؟

(و) أى هل نفس البدن اسم لشيء واحد مجموع من عدة اسياء مثل بدنه ، فيكون لكل جزء ، فعل خاص مثل ما أن للقلب من أجزاء البدن فعلاً^(١) وللكبد آخر ؟ والنفس ذات واحدة لها قوى شتى ، تفعل بقواها المختلفة أفعال مختلفة ، وذاتها واحدة تملؤها الأولى بعضو واحد .

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

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

(آ) ليس يورد هذا على أنه واجب ، بل على أنه موضع شك ثم سئِن^(٢) أن التصور بالعقل غير التخيل ، وأنه يكون بلا تخيل البتة .

(ب) كان يجب أن تصح 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 آخر ، وآخر ما تقدم ، وكانت النسبة تلك بينها .

(د) قال المشرفيون : قوله وإن لم يكن شيء مخصصها فليس يمكنها المفارقة ، بناء على أن الشيء لا يوجد إلا وله فعل وانفعال ، وإلا كان معطلاً . وهذا كلام من جنس المشهور لا يصح للعلوم . فربما كان للشيء كمال في نفسه لا يتمدى 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) مهلة التقطع في الأصل .

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

(هـ) قوله : لكن الأمر في ذلك أوردته على سبيل الاستظهار في البيان للتالي ، فنقول :
وإن لم يكن لنا شيء مخصصه ، أى بانفرادها من كل وجه ، فليس يتبهاً 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 التي تذكر انفعالاتها ؛ فيكون معناه أن النظر في جوهر النفس الناطقة
من حيث هو مفارق وغير ملائس للمادة ، ليس من عمل الطبيعي . ويحتمل أن يكون يعنى
بكل نفس النفس السائية والأرضية ، وبالنفس المشار إليها نفوس الحيوانات الأرضية .

(ز) أى إنما عني بقولي غير مفارق أنه : ولا في الانتزاع أيضاً لا مثل لا مفارقة
السطح والخط . قال الشرقيون لم يبين ما قاله إن الغضب لا يمكن أن يُجترّد عن المروض
الخاص ، فإن الغضب هو نفس شهوة الانتقام . وأما الغليان فلازم من لوازمه مثل حمرة
الوجه وانتفاخ العروق في 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 في أن يبين أن الغضب لا يقبل الانتزاع .

أعلم أن الشيء الذي لا يوجد إلا مع بدن يفهم منه ثلاثة وجوه : أحدها أن يكون
ذلك الشيء صورةً بدنية ؛ والثاني أن يكون سببه حالة بدنية ؛ والثالث أن يكون معه
انفعال بدني لا يخلو 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 الذي ينسب إليها أولاً نسبة للإلمة إلى السطح
قائماً في البدن . وأما إذا كانت المشاركة على أن البدن سببه ، فليس يجب من ذلك أن
يكون السبب قائماً في البدن أيضاً . فإنه جائز أن يؤثر الشيء فيما لا يقارنه ، وأن يتأثر عنه
تأثر السموات عن الحرك الأول المفارق سواء جعلت التأثير من المفارق للبدن في البدن ،
أو جعل التأثير من البدن في المفارق إذا كان المفارق قد ينفعل ، فإن كل واحد منهما [له]
تأثير من متأثر إلى متأثر قابل . وكذلك إن كانت المشاركة على أن انفعال أحدها يتبعه

انفعال في الآخر . فهو أيضا راجع إلى مثل ذلك : فالغضب والشهوة لا يكفي في الدلالة على أنهما بدنيان صرفان^(١) أن البدن بحسب أحواله يؤثر غضباً وشهوة ، فلا يبعد أن يكون البدن إذا صار بحال صار لها النفس المتفارقة بذاتها الموصلة بعلاقة ما تستمد أن يحدث فيها انفعال خاص بها من أسباب [١٥٥] 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 الميث في البدن ، وقد تعرض له انفعالات تابعة لانفعالات النفس أو العصور الذي به أول تعلق النفس . وكذلك يجوز أن يكون التأدي للمحوسبات 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 يقطع عنها ويذول ، 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 وتفتر أو تسرخى وتضعف ، أو تتبعها أحوال بدنية مع اختلاف أحوال البدن . والدليل على أن الغضب والشهوة لها انفراد حكم بوجه ، أن العقل يمنع الغضب ويمنع الشهوة ، ولا يمكنه أن يمنع الألم الحسى ولا اللذة الحسية . فعلوم أن هذه مبادؤها الأولى في النفس . ويعرض لها أن تؤثر في البدن إذا تركت ، حتى إذا مُنِعَ العقل عن ذلك ، لم يفعل البدن بشئ . فلا يبعد أن يكون الغضب أو الشهوة أمراً في النفس يقعه 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 جيداً أن يكون على أن النفس ، وإن كانت مابينة للبدن في القوام ، فإنها تتأثر مع كل مزاج تأثيراً روحانياً تستمد به لسرعة غضب أو مهم أو غير ذلك . والذي يقوله الإسكندر ونيتيه^(٢) 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) من : ونه .

هذا الكلام قد غرَّ كثيراً ممن يميل إلى أن لاتبقى النفس ألبنة . فقلوا إن هذا الرجل حكم بأن أحوال النفس كلها شركة حتى يلزم من ذلك أن يكون النفس لا تهباً لها المفارقة . وقد التبس عليهم الأمر من وجهين : أحدهما لأنه يقول بشبهِ وليس يجوز القول جزماً ؛ والثاني لأنه سلف له في مُقدِّم المقدمة الشرطية الفعل والانفعال جميعاً . فيجب أن يكون القول في المقدمة الثانية ، وإن لم يكن لها شيء يخصها — أى مما ذكرنا من الفعل والافعال — وإذا كان كذلك كان الاستثناء الذي يمنع المفارقة . ولكن يشبه أن يكون لاشيء من أفعال النفس وانفعالاتها يخصها حتى ينتج أنها ليس بنهياً أن تكون مفارقة . وهو إنما أورد الانفعالات وحدها وحين يتجرد لأن يرى أن للنفس أمراً يخصه نذكر أن ذلك الأمر ليس من حقه أن يسمى انفعالاً ، بل هو أمر فاعلي . والدليل على أنه يريد ذلك أنه يبيد أشياء انفعالية مثل الضرب والسرور والشجاعة والبغض والحجة . فإذن غرض ١٠ الرجل غير ما ذهبوا إليه . وقال المشركيون : ومع ذلك فإن استدلاله على أنها بسبب ما يظهر معها من أحداث بدنية ، ويظهر معها من هيئات بدنية خاصة للذعور والفضبان ، وبسبب أنها تسرع في بعض المستمدين — استدلال ضعيف ، كما شرح قبل . أى أن الناس [١٥٥ ب] طلبوا النفس من أحد الطريقين أو من مجموعها .

(آ) قال المشركيون : ما كان يجب أن يورد أفلاطن بعد ائندقليس ، فنبه على أنك ١٥ تظلم ائندقليس . فإن الناس يعلمون أن أفلاطن يرى أن النفس جوهر غير جسسى ، فتأولوا كلامه أنه يعنى بما يقوله أنا نعقل كل شيء بضرورة عندنا في العقل كان جاداً^(١) أو إنساناً أو أى شيء كان . فتبينوا أيضاً أن ائندقليس ذهب مذهب هذا التأويل — يعنى مدارسات أفلاطن .

٢٠ من هاهنا يبين أن العقولات لا تدرك بعظم ، وشيء من عظيم بياناً كلياً . وإن كان أورده جزئياً كأنه يخاطب طيماس ويرد العظم على نحو ما يقول هو . فقول إنكم تقولون إن العقل جسمانى ، ويتصور العقول باللامسة جزءاً بعد جزء . فليتنا عرفنا كيف تتصور الشيء بجزء منه وبشيء منه : الجزء عظمى ، أو بجزء على سبيل الاستعارة ، مثل نقطة ما ،

إذا كانت النقطة بملامستها تال الشيء وتصوره . فامعنى الدوران والانتقال على المقول فإنه إن كان يُنال بكل ملامسة عرض 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 يلاقى معظه إلا بحركة مثل المدبر يتدحرج على سطح أو كان غير مجلوب به . فأما أن يكون ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك أو لا يكون مستحقاً ؛ فإن كان ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك ، فيجب أن يكون نسبة عظيمة بين المدرك والمدرك . فيحسبه أن يكون المدرك العقلي شيئاً مشاركاً إليه ، معه نسبة مخصوصة ، مثل ما للخير . وذلك غير واجب ، فإن من المدركات العقلية ما لا يتجزأ ولا ينقسم في النسب العقلية . 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 يتوفيه . فذلك القدر مستحق . وقد قلنا إنه غير مستحق ؛ هذا محال . فإن من يجب أن يكون الإدراك حصل قبله . ثم الكلام في ذلك المقدار 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 يجري 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 ، فالملامسة جزءاً بعد جزء لا غناء له ، لأن كل واحد منها لا يُنال به تصور ؛ وكل واحدٍ منها يبطل عند انتقال الملامسة بالدور إلى جزء آخر ، فلا تحصل الملامسة بالكل معاً ، فلا يتبين ألبتة الملامسة بالكل معاً . ثم كيف يدرك المعنى التجزئى إن كان يدرك بغير تجزئى ، وغير التجزئى ؟ وهذا الكلام عامٌ لوجوه كثيرة ، سواء كان يُدرك بحركة أو بغير حركة ، وبلامسة وغير ملامسة . أما باللامسة والحركة ، فالأمر فيه ظاهر ؛ وأما إذا أريد به وجه الصوم فليعلم قبله أن المعنى المقول ، وإن كان من المعاني التي لها أوضاع وأعظام ، فإنه لا يختص بوضع ولا عظم ، ولا يمكن أن يحمل له ألبتة ، من حيث يعقل ، وضع ولا عظم مخصوص . فإن المعنى المقول هو المشترك للجميع . وإذا خص بوضع وعظم مشار إليه معين ، وجب أن لا يشترك فيه الجميع وإذا كان كذلك ، فالعنى المقول مُبرأً عن الأوضاع والأعظام المعينة وعن سائر

- الواضح التي يجوز أنه [١١٥٦] يعرض لجزئياته من الكيفيات والإضافات وغير ذلك ، بل وإنما يكون الأمر المشترك فيه ، فإذا حللنا الصورة المعقولة أو العلم العقلي شيئاً متجزئاً ، وفرضنا لذلك التجزئى جزءاً بالفعل بالفرض ، كما نفرض للجسم الأبيض جزءاً بالفعل بالفرض أو بسبب آخر من الأسباب التي توجب نوعاً من التجزئة ، وإن لم يفكك الاتصال . فإما أن يكون المعنى المتعلق كما هو موجوداً في كل واحد من الجزئين ، أو يكون لا كما هو ، أو لا يكون موجوداً بوجه من الوجوه . فإن لم يكن لا هو ولا شيء منه موجوداً في شيء من الجزئين ، فكلية الجزئين خال عنه أصلاً . فإن التريع أيضاً ، وإن لم يوجد في جزء السطح الذي يوجد فيه التريع ، 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 جزئيه أو جزءاً منه بيمينه 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 ، فإما يوجب ذلك الاختصاص معنى مضاف إلى الحقيقة . ولا يتخلو 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 . فإذن هو عارض له .

- ونحن قد أخذنا المعنى العقلي مجرداً عن الأحوال الأخرى غير ماهيته وما توجه ماهيته في أن يعقل . فبين أن القسم الذي اعتبرناه فاسد . فبقى القسم الآخر ، وهو أن لا يكون المعنى في أحد الجزئين كما هو في الكل ويكون مخالفاً له . فلا يتخلو إما أن يكون جزءاً من معناه ، أو لا يكون . فإن كان جزءاً من معناه ، والآخر جزءاً آخر من معناه ، فالمتجانس أجزاء الماهية ، وما كانا ليتفقا في تمييزهما إلى أن جزأنا نحن وقسنا ، بل هما في أنفسهما متميزان ، وإن لم يكن جزءاً من معناه وشيئاً منه فكل واحد منهما جزءاً من معناه . فلنا أن نجزي مرة أخرى وقسمة أخرى ولا ننف . 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 القصة إلى مبادئ الحد ، أو لأنه بعض النوات الشبهة للنقطة مثلاً وللمقل 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 ، فيبين أن المعنى المقول — كان منقسماً أو غير منقسم — فإنه لا يمثل في عظم ما كن أو متحرك . هذا ، وإن ^(١) جُل التلقى للمعنى المقول شيئاً ^(٢) لا يتجزأ كالنقطة ، فإن كان ذلك بالملاسة والمحاذاة أو غير ذلك ، فمن البين أنه ممتنع ، وإن كان بغير [١٥٦ ب] ملاسة لم يمكن أيضاً ، فإن الذي لا يتجزأ لا يفرد بشئ يختص به فيصير الافراد في الوضع من جميع جهاته عما يليه . وقد حلّم أن ذلك باطل . فيبين من هذا أن المعنى المقول لا يُصور في جسم ولا في شيء ذي جسم وفي جسم . وأما المحسوسات والمشغليات فإنها أشياء مأخوذة مع أعراض لها تختص بأعظام ما على سبيل ما توجهه للملامسات والمحاذايات ونسب الأعظام والأوضاع في الجهات والأبعاد ، فلا يحصل إلا كذلك . وتلك تنضى أعظاماً معينة ومقادير معينة ، والمقول 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 البدين . ولهذا السبب لا يحس الإنسان من حيث هو إنسان ، ولا الخيال أيضاً تحضر صورة متخيلة إلا على وضع معين وقدر معين ، وبحيث لا يصلح أن يكون محمولاً على كل إنسان ، وذلك لأنه فقل بآلة جسمانية لقوة جسمانية . فقد اتضح وتبرهن حق التبرهن أن المقول لا يُنال بمتجرى ولا يعتبر متجزئاً ^(٣) ، وأن المقول الواحد لا تقع عليه ألبنة التجزئة التي تكون على سبيل الجاورة والترتيب . وإذا كان كذلك ، فالمقول غير مدرّك بمتجرى ولا عظم . ويجب أن تعلم أن أرسطو توقع أن يُنلم من هذا الموضع أن المقول لا يلحق بقوة جسمانية ، وأن النفس

(١) م : فإن .

(٢) م : شيء .

(٣) م : متجزئ .

العاقلة جوهر، غير جسماني ولا منطبع في جسم، وإنما يتينه وبين الجسم علاقة أخرى. فهو بعد هذا لا يشتغل بإثبات أن النفس العاقلة تغارق أو لا تغارق. وإنما يشتغل بأن: أي قوى النفس يصحبها إذا فارقت، وذلك في الثالثة من مقالات الكتاب. ويجب أن نعلم أنه قد بقي علينا في تفهيم هذا البرهان عمدة شيء واحد، وهو أن الإدراك العقلي يكون بأخذ صورة معقولة مطابقة لصورة الشيء الذي يقال إنه عقل، وليكن هذا دليلاً. فإن أحببت أن تجعل هذا البرهان كالحسوس كما يفعله المهندسون فاجعل العاقل ا ب والصورة المعقولة ح د واقسمهما معاً بنقط ه ز. واعتبر ا ه هل فيه شيء من ح د مثل ح ز، أو ليس فيه. وذلك الشيء هو نفس ا ه ب ح د، في المعنى أو غيره في المعنى وشيء منه. واعتبر كيف يكون ح ز في المعنى هو ح ا ز و ح د، وهما غير إن أفهما بالشخص غيرين^(١)، أو بالمعنى. ولم يجب أن يكونا بالشخص غيرين. ثم انظم الكلام على الوجه المذكور، واعتبر أيضاً انقسام ا ه إن احتجت إليه؛
 ١٠ وستجد هذا في كتب المشركين [كالحسوسة].

(أ) يعني أنه وإذا كانت التصور بالعقل يحتاج إلى دوران لا يقف، فلا يجب أن يكون الجوهر العقلي مقبضاً 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

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

(ب) أي أنا، وإني سألنا 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 ودمه عيان، فكان ذلك غضباً. وكذلك في سائر الأعراض المذكورة. قال المشركون: هذا القول غير محصل، وذلك أنه

إذا نُسب 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 بدري 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 كملول الغضب لا كجزء من الغضب ، ولا هما جزءان من معنى الغضب فلا يُعرّف إذن الغضب فيما بين ذلك وكذلك سائر العوارض . فيشبه 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 المشريقون : فيحتاج إذن أن يُنَحَّث في هذا ، لا مثل هذا البحث ولا يقتصر على هذا القول . ١٠

(١) قال المشريقون هذا يصح إن لو تقدم فيين أن موضوع الغضب شئ غير النفس ميان له جملة ، أو هو جملة ، مركبة منه ومن البدن . قالوا : ثم قوله إن هذا سببه ؛ فقول القائل إنها تنسج وتنبى كان هذا قولاً باطلاً^(١) . وليس هذا بقول باطل ، بل النفس في النسج والبناء مستعمل 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 محرك وإلى آلات . فإذا نُسب النسج إلى الجملة فيكون كما ينسب الفعل إلى جملة محرك 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 كما للبدن أمر يختص بالنفس ، ليس يمكن أن يقال إن كونه محرراً أمر بشركة بينه وبين البدن . وإذا كان كذلك فالنفس هي المبدأ الأول للنسج والبناء وهو بالحقيقة النسج والبناء ، وإن كان الناس يمجرون على حسب الظاهر وعلى حسب قلة تمييزهم بين المحرك بذاته والمحرك ، تجرى^(٢) فيه الجملة مجرى المحرك والنسج . فإذا ن كان يجب أن تجرى النفس في نسبة

(١) مر : قول باطل .

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

الغضب إليها محرماً في نية النسيج إليها ففى أيضا المبدأ الأول للغضب .

- (ب) أى فإذن هذه المعانى التى مسونها حركات لست فى النفس ، بل فى البدن ؛ فتارة إذا حصلت فى البدن ما أدى أمرنا إلى النفس فيكون الابتداء منها ، كما أن الإحساس يتم بتأثير فى البدن يؤدي إلى النفس ؛ وإارة يكون ابتداؤها من عند النفس ويؤدي ذلك إلى وجود الحركات فى البدن أو السموات مثل التذكر ، فإن مبدأه [١٥٧ -] حياة فى النفس ، ثم تعود الهيئة المتذكّرة فتتحرك بها الروح التى فيها الخيال ، أعنى القوة المصورة ويرسم فيه منه . وإنما قال : أو السموات ، لأنه إنما يسيها حركات على وجه المساعدة ؛ وليست بحركات ، بل هى هينات تحصل مستقرة ، فتكون أشبه بالسموات .

لما فرغ من الانفعالات التى هى ماضى بمشاركة البدن أراد أن يعلم أن ما هنا أمراً^(١)

- يختص بذات النفس بلا شركة . فقال : فأما العقل وهو الإدراك العلى المحض ، تصوراً كان أو تصديقاً ، فإنه شيء يكون فيما بعد ما لم يكن ، أى فى أنفسنا ؛ وليس مما يفسد . ولو كان ذلك مما يفسد لأجل البدن ، لكان يضعف لأجل ضعف قوى البدن . فكان لا يمكن أن يكون شيخ ألبنة تُنَحَقَطُ فيه المقولات ويُتَصَرَّفُ فيها إلا أضعف مما يكون فى شبابه ، كالحال فى جميع قواه البدنية . وكان تأليف التماس فى هذا أن يقول : لو كان العقل يفسد لأجل فساد البدن ، لكان كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن . ثم نستنى نقيض التالى وهو أنه ليس كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن ، فينتج بعضُ المقدم ويصح نقيض التالى قياس من الشكل الثالث :

كل ما يعقل به من شيخ فهو عقل .

وليس كل ما يعقل به من شيخ يكمل ويضعف فى الشيخوخة .

- ٢٠ فينتج : فليس كل عقل يكمل ويضعف عند الشيخوخة .

ثم يقول : ولكننا نجد ما يمرض - أى أحياناً - من كلال فعل الشيخ إنما يمرض كما يمرض فى الحواس - يعنى بهذا أنه ليس بالواجب فى صحة ما قلنا أن لا يكون عقل الشيخ يكمل ألبنة . بل إذا كان عقل ما لم يكمل فى الشيخوخة - وإن كانت المقول تكمل

- فيها — فالمطلوب صحيح . فإنه يجوز أن يكون الفعل الذي ليس بشركة قد شغل عنها الفاعل بأفعال بالشركة ، مثل ما يعرض للفارس الراكب 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 يتأذ به من مشاركة غيره أو بتأذى . ويجوز أن يكون الفعل الذي ليس بالشركة إنما يصار إليه من الفعل الذي بالشركة ، مثل أنه قد يحتاج في اكتساب المقولات في أول الأمر إلى تخيلات تنصرف فيها النفس تصرفاً سذكراً ، فإذا عيق عن استعمال التخيلات لآفة في أعضاء التخيل كغل فيها عن عقله . فالشيخ إذا عرض له أن يكمل وأن ينصرف عن المقولات ولا يتصرف فيها ، فالسبب أنه قد شغل عن أفعاله الخاصة أو عرضت له آفة في آلات ربما احتاج إليها في الابتداء ، لا لأن الأصل ضعف أو انفصل ؛
- ٥ — أعنى بالأصل النفس — ؛ وإلا لكان كل شيخ يفقد كمال عقله عند الشيخ ؛ وليس كذلك . بل ربما صار تصويره العقلي حينئذ أفضل . بل هذا سبب عائق له عن خاص فعله على النحو الذي ذكرناه ، كما يعوقه عن صحة الحسن . ومعنى هذا أنه يجعل الحسن 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 الحاسية ليست نفساً أخرى ، بل نفسانية أو قوة فائضة عن النفس الأصل إنما كمالها بالعضو [١١٥٨] الذي هي كمال له . وهذا شيء يتكفل المشركون بتسيب القول فيه . فكأن النفس تعرض 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 يمرض بسوء مشاركة البدن أن لا يتم الفعل الخاص بالنفس من النفس . فالشيخ لم يؤت في كلال تعرض له في التصور إذا عرض بسبب أن النفس الأصل قد انفصل شيئاً ، بل بسبب عارض له كذلك لم يؤت في كلال حتى يمرض له حتى تكون قوة الخبير الفائضة عنه بسبب أن جوهره قد انفصل ، بل بسبب عارض له . ولو أعطى الشيخ شيئاً كمين الشاب في المزاج لكان حشيه مثل حسن الشاب . ولو كان قد انفصل أصل النفس شيئاً لكان — وإن صلحت الآلة — لا يتم فعلها بها ، أو الموضوع لا يتم إفاضته عليها . فبين أن النفس في الشيخ — وإن ضعفت حاسته ،
- ١٥
- ٢٥

- غير منقطعة في نفسها ، بل عارض لها حال عارضة من خارج تنوقها عن خاص فعلها ، كما يعرض في السكر وفي حال المرض . وكذلك إذا عرّض للتصور العقل والنظر المنسوب إليه إن تغير حاله واختلف ، فلأن شيئاً من الأسباب الباطنة في البدن عرض له خال 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 نقول ، لا يمكن أن يكون مشاركاً للبدن في القوام لما علمت ، ولأن الشيخوخة قد لا يخلقه ولا يضمه ويضعف سائر القوى . واعلم أن هذا البيان خاص بالنفس الإنسانية . وأما النفوس الأخرى فلا يسلم فيها أن العين إذا صلحت أبصر السن فيها كالثاب . وذلك لأن العين ، وإن صلح مزاجها ، فإن القوة تأتيها من عضو آخر هو المبدأ ، أو من قوة أخرى هي أصل النفس .
- فإذا كان الحيوان ممحاً 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 الخيل مثال الحس على أنه أمر ظاهر لا ريب فيه . بل على أنه مثال من نفس المذهب ، يقال فيه ما يقال في القدمة التي يقاوم بها إعراضاً — فكانه قد أعرض أحدٌ — فقال : والشيخ يكل في التصور العقلي . فكل ما بكل ، 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 الثاب .
- 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 ويمارن 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 بعضه 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 ، لانحفظت الأطراف ولم تقطع قواها ، وكان الحال فيها هو الحال في شرح الشباب . فإنما تلم 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 التريسة من الصحيحة . ولذلك نجد في نبضه وفي بوله وفي أفعال دماغه الطبيعية تفاوتاً عظيماً . ثم لقائل أن يقول : إن الشيخ تخيّل أيضاً وتذكّره وحفظه محفوظاً^(١) ليس دون حال عقله . والجواب أنه ليس كما نظن به . فأما ذكره للأمور الماضية التي في ذكره لها كالثبات ، فإنما يكون ذلك لأن تكرر مذكوره على وجهه وهو شيخ أكثر من تكررها عليه وهو شاب . فيكون السبب المؤكد للحفظ أقوى فيه منه في الشاب فإن استويا فإنما يتويان بسبب المنفعل وإن كان أضعف . فالسبب المؤكد له أكبر ، على أنه ليس كذلك ، لا في حفظه لصور الحسوسات ، ولا في حفظه لمانيها . وإن شئت أن تعلم ذلك فحرب حفظه لها وقد تأديا إليه وهو شيخ ، وقته بمثل ذلك وهو شاب أو صبي . فنجده لا يتحفظ له الشيء ، لا عدداً ولا مدةً ، كما كان يتحفظ له قبل ذلك ، ونجد تذكّره لما فات أضعف أيضاً إلا فيما للعقل سبيل إلى المعونة فيه . وأما الأمور المحفوظة قديماً فإنما يتساوى فيه حفظها وحفظ الشباب ، لأنه ليس يتساوى فيهما السبب المحفظ عدداً . ومع ذلك فإن الرسم من ذلك في حفظ الشباب أوضح وأصنى وأشد استصحاباً للأحوال المطيعة به ؛ والرسم في حفظ الشيخ أطمس وأدرس وأخفى لوحاً ولمعاناً . ولقائل أن يقول إن الشيخ ليس إنما يوجد سليم العقل بحسب الأمور العقلية الكلية : بل قد يوجد أثب رأياً 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 لثله 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 والقوى الوهمية فقط ، بل يرجع فيها إلى العقل ، فيستعين به في طريق القصة

- للأسباب الواضحة والممكنة وطرق الاعتبار للأوائل . ثم لقاتل أن يقول إن الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دُرْبَةً ، فصارت آلاته ، وإن ضفت في طباعها ، أقوى في دُرْبَتِهَا قُوَّةً . ولذلك الشيخ المدرَّب أقوى في صناعاته واستماله لها من الشاب الذي يدرِّب . فالجواب أن الدربة إنما يتحصل لها حكم من جهتين [١٥٩] : أحدهما أن هيئات التحريكات الصادرة بالإرادة تتسلَّل في الخيال أشد ، فيكون وجه استعمالها عند اليوم أحضر . والثاني أن الأعضاء تستفيد بذلك حُسنَ تشكُّلٍ تستمد به هيئات التحريك . وليس يمكن أن يقال هذا في باب العقولات . فإن العقل أيضاً ، وإن سلنا أنه يعقل بتحريكات الآلات ، فليس يستحفظ في النفس خيالاً لشيء منها ، كما يستحفظ لهيئات اليد والتدوُّم ونحوه . ولا أيضاً يمكن أن يقال إنه يستعين بآلات حاسية عاصية يفيدعا الاستعمال طاعة . فإنه وإن سلنا أن العقل يفعل بتحريك ، فليس بتحريكات مستصمية ، ولذلك فإن الصحيح الفطرة الأصلية يسرع في العلوم فيميز فيها على الاستواء . وإن كان بعض الناس يحتاج أن يراض من جهة الضغن لما في الألفاظ ، ومن جهة معاوذة من خياله ومعارضة منه لعقله ، حتى يفهم الحلال في ذلك ، فيعقله ويستوى في أدنى مدة وأخف كلفة . ثم يقول : وأما التمييز — وقد عرفنا ما يريد به — والحجة والبغضاء فليست عللاً أى آثاراً وانفعالات لذلك ، أى للنفس الأصل . لكن إنما هي علل وآثار لهذا البدن التي له ذلك النفس الأصل من حيث له ذلك ، أى ولو لم يكن له ذلك لكان لا يصلح أن يتأثر بهذه الآثار . قال : ولذلك إذا فد هذا — أى البدن — لم يبق لذلك الذي هو النفس أن يتذكر أو أن يحب ، فإن هذا لم يكن لذلك ، بل للحالة المشتركة التي بينها . ويشبه أن يعنى به اليوم والتخيل أو قوة الشهوة ونحو ذلك . فإن أمثال هذه هي أشياء بدنية نفسانية معاً ، لأن قوامها في البدن ونفيها من النفس الأصل ، على مذهب الرجل وهو للمذهب الحق .

٢٠

قال : فأما قوة العقل فليق أن تكون شيئاً إلهياً وشيئاً لا يتأدى بالانفعالات الجسدية . ويجوز أن يكون يعنى بالعقل ها هنا ، الجوهر العاقل ، وهو النفس الناطقة . ويجوز أن يكون يعنى به الأمر النفساني والصورة التي ترسم فيه . ويجوز أن يعنى به الفعل النفساني الخاص به ، وهو التصرف في العقولات . ويجب أن تعلم أنه ليس يعنى بالحجة والبغضاء إلا الحيوانية

والشهوانية وما يتعلق : إما بشخص فاسد ، أو بقوة فاسدة ، دون المحبة العقلية فإنها لا تصد وإن صد البنن .

والحجة العقلية هي للأمر الجميلة بذاتها ، الكاملة في حقيقتها ، اللذيذة في هويتها ، البريئة عن التغير والفساد . وعشق القوى العقلية لها وللتشبه بها عشق لا يَفُقد بوجه .

٥ (أ) أى كيف نعلق الحياة بها : أبواحد ، 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 بهيولاء بالقوة ، وبصورته بالفعل . أو يعنى أنه الجوهر الذي لا وجود له باعتبار ذاته إلا الإمكان والقوة ، وإنما تقيسه بالفعل الصورة .

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

وليس كوضوع حتى يكون قياسان من الشكل الثانى بأوسطين : أحدهما قوله : من الأشياء التي في موضوع ؛ والثانى قوله : كوضوع . وينتج مع المقدمة التي أوردت بالفعل أن النفس

ليس بجسم ، أو أن الجسم ليس بنفس . لكن المقدمة التي موضوعها النفس [١٥٩ ب] غير مسلمة . فإنه بعد لم يعرفنا من حال النفس شيئاً . فلا ندرى : هي موضوع أو كوضوع ؟

١٥ فإننا في هذا الوقت جاهلون بأسر النفس . فإن أراد بالنفس الحياة ، فإن جميع ما قاله سلم به . وإن أراد به شيئاً يفعل الحياة فلا ندرى أنه جسم أو ليس بجسم ، وأنه مفارق أو غير

مفارق . فله 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 بحسبته لا يفارق

جسماً آخر حتى يكون أحق بأن يكون نفساً منه ^(١) ، بل بأسر آخر وسبب آخر وصورة فيه . فلتكن تلك الصورة هي المبدأ الأول وهو النفس . وذلك أن الجسم ، بما هو جسم ،

٢٠ ككثر الأجسام التي في جواره ؛ فلأسر 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 وفوتها منه ، والمعن يتسنى معها لهذا أوجتها .

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 المشرفيون : إنه لم يبين بالاستكمال ، بل هو الاستكمال ، وسكت .

- (د) يشبه أن يكون أرسطو يعني بالصورة كل ما يضاف إلى الموضوع ، فيكون باقتراءه به أمر له وحدة ما طبيعية متجهة نحو أفعال تتم فيها ، سواء كان ذلك الشيء .
منطقياً في السادة ، أو لم يكن . ويكون قوله : « والنفس في موضوع » ، المحذوف من قياسه ، مفهوماً^(١) . 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 يعني بالاستكمال أمراً غير ما يعنيه بالصورة . وإن كان لازماً له فيكون إنما يسمى الشيء صورته بقياسه إلى موضوعه ، ويسميه استكمالاً بقياسه إلى كل ما يكمل به . وقد يكمل به الموضوع أو المهيولى لا على أنه جزء منه . وقد يكمل به المركب الذي يتألف من طيبة نوع علم أنه جزء منه يصدر أفعاله ، فيكون أثر الاستكمال على الصورة ، لأن الاستكمال استكمال النوع والصورة صورة المهيولى . فإن المهيولى هي التي تتصور بالصورة ، لا المتكامل . فإن المتكامل إن تصور بشيء ، فإنما يتصور بأشياء حده ترد عليه لا كالجزء منه . ولأن الصورة نوع الانطباع هرب منها إلى لفظ آخر يصلح للمفارقة وغير المفارقة . وإن كان غرضه الآن بالصورة ما يشتملها ، فقد عدل عنه إلى لفظ جديد ليس له إيها ممتاد .

- قال المشرفيون : ما أحسن ما ذكرت ، فأين الرجل عن معرفة ذلك ! قد يفهم من القوة النظرية الاستعداد لقبول المقول والاعتدال على النظر العقلي ؛ وقد يفهم منه الجوهر الذي له هذا الاستعداد ، أو الجوهر الذي كل بحسب هذا الاستعداد ؛ ولذلك قد يفهم من العقل الجوهر العاقل بالقوة أو الفعل ، وقد يفهم منه الاستعداد الخاص باسم العقل المهيولى ؛ وقد يفهم منه كمال هذه القوة وهو المعنى المقول المرسم فيه كالصورة في القابل ؛ وقد يفهم منه العقل المفارقة الذي هو سبب لخروج أنفسنا من القوة إلى الفعل في المقولات . فنقول : إنه يجوز أن يكون أراد الاستعداد نفسه . فإن ذلك يجب أن لا يكون بنفسه أمراً قائماً بذاته ، بل الاستعداد لا محالة يكون بحسب أو بجوهر غير جسم [١٦٠] ولا يمكن

أن يكون بما هو استعداد يفارق ما هو مستعد به وهو استعداد فيه إن كان قائماً ربمًا^(١) 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 المقولة ، فهي غير مفارقة عند أرسطو . وإنما يقول بقيامها بأنفسها مجردة عن النفوس أفلأطنُ .

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 الكل كيف شك في أمره أنه مفارق لكل شيء ؟ وكذلك اللانكحة الذين لا يخالطون شيئاً من الأشياء . ومثل من ذهب إلى أنه أراد العقل المفارق مثل من يد 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 أترأ ، ويرسم في قووانا 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 بالمرض ، فإنه قال : ما قوته غير متناهية لا يتحرك ، ولا بالمرض . فتري — إذا صار عقلاً مستفاداً في جسم لنا — هل يكون إلا كآثار الصور والقوى ، متحركاً بالمرض 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 التال .

- كما هو ، أو اتحد به شيء منه . أو إنما يمثل فيه أثره . فإن كان اتحد به العقل الفعال كما هو ، فقد صار عقلاً بالفعل في جميع المقولات ، فلم يجهل شيئاً من الأشياء ويطلبه . وإن كان إنما يتحد به شيء منه هو ذلك للمقول ، 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
- ٥ 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 تهمله النفس فقط . فأما المقولات الأخر فلا يحتاج فيها إلى اتحاد العقل الفعال به . ولكن من رآه أن كل خروج عقل من قوة إلى فعل هو بالعقل الفعال ، وإن كان العقل الفعال ليس يتصل في خروج
- ١٠ من القوة إلى الفعل إلا بكتبه ولا بأجزائه ، بل إنما يقع منه في القابل للمقولات أثر فقط يحاكيه [١٦٠ ب] ؛ ونحن إنما نخرج إلى الفصل معقولاً معقولاً ، فلا يتفق البتة أن يتحد بنا العقل الفعال ويصير كالأفعال بالفعل شيء 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 عقلاً بالفعل ، أو هو عاقل بالقوة .
- ١٥ فلنفرض أن كلامه في الذي هو الجوهر العاقل إذا حصل عقلاً بالفعل ؛ ولنفرضه غير عاقل بالقوة . فإن كان ليس من شأنه أن يقوم بذاته فماهية مفتقرة إلى شيء آخر يقوم به . وليس يمكن أن يلحقه شيء من الأعراض التي تعرض له ، والكمالات التي تلحقه فتجعله قائماً بنفسه ، فإنهم أنفسهم يقولون إن الشيء الذي لا يكون قائماً إلا بشيء يقوم به ، فإنه لا يصير بلاحق يلحقه يمينه مستقياً عن الشيء الذي يقوم فيه . فيكون الواحد يكون صورة أو عرضاً لا يقوم إلا بموضوع أو هيولى ، ثم ينقلب إلى جوهر آخر مفارق بنفسه
- ٢٠ للاحق يلحقه . فإذا كان هذا مما لا يقولونه هم ، والبرهان يمتنع ، 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 جوهرأ غير جسم . ومعلوم أنه ليس إنما وقع الشك عند أرسطو في أن أجزاء من البدن هل تفارق ، ومن شأنه أن يُعقل على حاله فبقي أن يكون جوهرأ غير جسم . ثم قد علم من مذهب أرسطو أنه يرى أن النفس واحدة
- ٢٥

في كل بدن حيواني وأنه إنما تتكثر القوى المنبثقة عنه لعلل . فلا يخلو: إما أن يكون هذا الجوهر فينا هو هذا الأصل؛ أو يكون الأصل شيئاً آخر ويكون هذا شيئاً منبثقاً . فإن كان الأصل شيئاً آخر، فإما أن يكون من الجواهر المفارقة فيكون ذلك مفارقاً ومعه هذا المفارق فيكون إذن هو النفس له هذا المفارق، وينبث منه ويقوم به، فيكون هو أصل الجوهر الذي الكلام فيه؛ وإن كان غير مفارق وينبث منه جوهر مفارق، فهو من المحال الذي لا يمكن، أعنى أن يكون ما لا يفارق علة لوجود ما هو مفارق .

١٠ فيلزم من جميع هذا البحث والتفصيل أن النفس الأصل التي فينا، الواحد التي هو مبدأ لجميع القوى الأخر — هو التي يبقى ويفارق؛ وأن هذا هو منبثق الرجل . وأما كيف تكون النفس الأصل فيها هو غير الإنسان، وكيف يكون، ما نظن أنه الآن منبثت عن أصل، أصلاً في غيره — فإن ذلك من الباحث التي من شأنها أن يُفرد لها قول . ويجب أن يعلم ذلك من كلام المشرفين .

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

(ب) يعني أن غاية ماله النفس النباتية، التوليد للمثل . وذلك إنما هو للكامل بما له تلك النفس، دون ذي العاهة ودون ما يتولد من تلقاء نفسه — وإن كان المشريقون لا يسلون هذا — ويحفظ النوع، فيشبه الفاسد الأبدي، إذ كان لا يمكنه أن يبقى بالشخص فأعطى أن يبقى بالنوع، إذ كان البقاء شيئاً مشوقاً إليه شوقاً طبيعياً أو إرادياً . وبسبب البقاء يفتدى ما يفتدى، ويولد ما يولد .

(ج) أي « الذي من أجله » على ضربين: أحدهما الذي من قبله، وهو مثل اللذة والخير والصحة وغير ذلك؛ والثاني الذي له، وهو نفس الطالب للفاية، مثل طالب اللذة أو الصحة . فالفاية في الأمور الفاسدة أن تنبثه — ما أمكنها — بالأمور الأبدية الإلهية، وهو الأمر الإلهي الذي هو البقاء . والفاية التي بمعنى: « له »، هي هذه الأمور الواقعة في التغير . ولما كان الفاسد [ة] لا يمكنه أن يبقى دائماً وينال هذا [١٦٦] التشبه وهذا الشيء المشتاق إليه طمأ وطوعاً في شخصه، طلبه في نوعه .

(د) أي أن النفس سبب للبدن من جهة أنه مبدأ كونه وهو الشيء الذي لأجله البدن وذاية، وأيضاً سبب على أنه صورة للمركب، والصورة كما علت سبب كون كل شيء

بالفعل . وإذا قال الجوهر ، فيعني به الصورة . وكال وجود ما بجما هو أن يجما ؛
والنفس سببه .

(هـ) إنما قال ذلك لأن أصل الحركات المكانية هي نفس السهوات الحركة للحركة
المتدفقة التي بها تتحدد الحركات الطبيعية والطبيعة الحركة مفلاً كأنها ظل ما في النفس
التي للكمل والعقل الذي للكمل .

(و) القوة الحاسة تُحدث في التولد حيواناً مثل أن العقل الميولاني الأول يُحدث
في التولد إنساناً . ثم القوة الحاسة قد تتم وتُحصل لها الملكة في بعض الحيوان بعد لأي ،
كما يحصل للقوة العاقلة ملكة العلم ، ثم يحصل الإحساس بالفعل وهو آخر الدرجات كما
يُحصل التصور للعلوم مثلاً في الذهن وهو آخر الدرجات . وربما كان الحاسُّ الأول يحصل
في أول التولد تماماً ليس يحتاج < إلى > إصلاح وإعطاء ملكة .

(+) أي 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^(١) منه الحاسة . وأما المعقول فحاضر
لا يغيب . ويجب أن تعلم أن المعقول هو كيف حاضر . والذي عليه للشرقيون أن الامتثال
التمام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعّال . ونحن إذا حَصَلْنَا للملكة ولم يكن عائق ،
كان لنا أن نتصل به متى شئنا . فإن العقل الفعّال ليس مما يغيب ويحضر ، بل هو حاضر
بنفسه . إنما يغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى ، فمتى شئنا حضرناه . ولا كذلك
المحسوس . فأيضاً الحيات التي كثيراً ما تتبين منها المعقولات وإن كان ذلك أيضاً بالاتصال
بالعقل الفعّال ، فليست غائبة عنا .

(أ) يمتنى أن العضو الحاسُّ يتكيف بكيفية المحسوس فيُحصَل له . وأقول إن البصر
يكون بمثابة البصّرات في البصر وفي الحاس المشترك ، وكذلك في كل حس . وبالجملة
يُحصل له تَبَيُّحُ ذلك الشيء وخياله حتى ربما غاب وبقى فيه الأثر كما يمرض . أما في المحسوس
القوى مثل الشمس إذا قوبلت ثم أعرض عنها فإنه لا يزال يرى شيئاً شمسياً متناً في

(١) كذا في الأصل ، والأصح أن عمراً : قَرَّبْنَا .

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

٥ (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 يتشبع 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

١٠ الحواس يهلك ما يفسده غير اللمس . قال المشركيون إنهم لم [١٦١ ب] يتكلموا في إحساس اللذيق والمؤذي باللمس . فإن الألم الذي نحس عند تفرق الاتصال لا يجوز أن ينسب إلى أنه حس بحرارة أو برودة . وكذلك الألم المحسوس عند تمدد أو عند ضغط : إذ ليس يخلو عن تفرق الاتصال ، ولم يبينوا هل الخفة والثقل يحس باللمس بالذات أو بالعرض ، وكذلك الصلابة واللين والرطوبة واليبوسة . وأما أنت فإن شئت أن تعلم هذا ، فليكن

يكتب المشركين .

(أ) يقول : المحسوسات إما بملافاة ، وإما بمباينة ؛ وما يتفعل 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 المشركيون :

٢٠ ولسائل أن يسأل فيقول : ولِمَ كانت للمحسوسات ما يحسُّها دون غيره ؟

(ب) تبين أن المحسوسات بمتوسطات محسوسة لنا بأن نقول : وما نحس بمتوسطات لا بأن نفسه فهو بالبسيطة ، أعنى مثلاً : الهواء والماء . قال المشركيون : لئنا ندرى بأوائل العقول 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 .

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

فإننا مع ذلك لنا إنما نحس الواحد ، بل نحس بالمحسوسين جميعاً . وكذلك إن كان المحسوس الواحد مشتركاً لا لشيء كاللون نحس بالهواء والماء من حيث يشْفَان ، فقد نحس ذلك بهما جميعاً . قال المشريقون : هل تقولون في هذا إلا هي الوجود ؟ فقل للماء 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 بهجم مركب . وأكثر ما يوجب هذا الكلام أن التوسط المروف لنا في المحسوسات المروفة لنا حاصلة عندنا . وهذا مما لا شك فيه . إنما يجب على من يشق هذا البيان أن يبين أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا وكذا . أما الوجود فلا اختلاف فيه .

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

- حس فحرارة . وأما الأرض فجانبية^(١) لا تصلح للطف الإدراك . ولذلك النظام لا نحس لأرضيتها ؛ وأكثر ما يقال في الأرضية أنها توافق للمس . وإذا كان فينا آلات المائية كالبصر والهوائية كالسمع ، فجميع الحواس فينا — كأنه أحسٌّ بقاتل يقول له : إن هاهنا حيوانات كاملة المهيوليات الصالحة للتوسط وللكون آلة ، ونفقد حاسة كأخذ . فقال : والخلد له تحت الجلد أيضاً عينان . قال المشريقون : ليس من مذهبكم أنها إن كانتا غير مُبَصَّرٍ بهما فهما عينان باشتراك الاسم ؟ وأيضاً فإذا كان لها عينان ولا يبصر بهما صح ١٥ نقيص مُقَدَّمته : يستعملونها ؛ وهو أن من له هيولى إلا آلة ، فله فصل بتلك الآلة . وذلك لأن للخلد هيولى حاسة ما ، بل مصورة مع ذلك بصورة تلك الآلة ولا نحس بها .

(٥) إنه يريد أن يعرفنا التخيل وكيفية فعله وانبعاثه للحس ، فيقول : إنه قد يكون

لك أن تقول في شيء مفروض أنه يتحرك^(٢) : تحركه حصل في شيء غيره . فكأن فعل

- التخيل يرى أنه حركة ما . فهو حركة لا تكون إلا بعد حركة هي للحس . أمي : فإذا ٢٠ تحرك الشيء عن المحسوس وأخذ مثاله ، تحرك التخيل عنه وأخذ مثاله أخذاً آخر وحفظه ، وأنت تعلم أن الحس تنبئه حركة باطنية [١٦٢] فهي التخيل . ويجب أن تكون شبيهة بالحس لأنها تابعة للحس ، حافظة له على نحو قبول الحس لا يكون دونها ولا يوجد فيها

(١) ففاسية ؟

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

لا حس له ، ويكون الشيء الذى له حركة التخيل التابعة لحركة الحس يفعل بتلك الحركة أشياء كثيرة وينفعل بها ، وتكون أفعالها وانفعالاته صادقة وكاذبة . ويعنى بالأفعال التركيب والتفصيل الذى 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 . والذى جمعه هاهنا فى 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 وقوم الخطأ فيه ، مثل أنه : هل هذا الأبيض زيد ؟ فإنه قد يقع فيه الخطأ أكثر كثيراً مما يقع فى الشيء أنه أبيض . والثالث حكم الحس فى المحوسات المشتركة . وهذا لا يكاد يضبط الخطأ فيه ، فإنه كثير جداً .

(آ) يقول : لما كان هذا الشيء الذى هو التخيل متصرفاً فى أشياء كثيرة مأخوذة من جميع الحواس مخزونة عنده على مثال واحد ، كانت مادته كثيرة ، فكان له تصرف كثير فوق تصرف الحواس . فيكون الحيوان متكنناً من التصرف فيه <التصرف> الحق ، والباطل إذا لم يوجد له فى فطرة عقل أو كان له عقل ففشيء عشاوة سهل حارِبٍ 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 يدعوه إليه التخيل ، فيجمع عليه أفعالاً كثيرة تابعة للتخيل .

(ب) إنه شرع فى البحث عن القوة النظرية ، ويُطلب فيها : هل هى مفارقة فى قوام ذاته ؟ ويعنى بقوله : أو غير مفارق بالمعظم ، أى غير مفارق للعظم . وفهم تامسطينوس أنه أراد : أو هو غير مفارق بالمكان . وليس هذا بصحيح ، لأن كلام الرجل فى أنه مفارق أو غير مفارق فى هذا الموضع ليس فى المكان ولا هو الآن مشتغل به ، بل قمارى كلامه وبجته مصروف إلى القوام . وفى ترجمة أخرى : « أو غير مفارقة كفارقة الجسم للجسم » ، أى من حيث لا يحتاج فى القيام^(١) إليه . وكان هذه الترجمة أصح .

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

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

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

- (د) أى : إن كان يعقل الأشياء كلها ، فيجب ضرورة أن يكون غير مخالط للأشياء
- كلها متشككاً بشئ منها ، كما يمكنه أن يظفر بافتصاص واحدٍ واحدٍ منها . فإنه إن ظهر فيه من نفسه شئ ظاهر ، أى وجد فيه بالفعل نقي المبان ، أى منع المبان المتغير لها ، وإنما^(٢) غيره — أى إنما حدث عن غيره ، وهو التصور فيه ، أى كان إدراكه للوجود فيه بالطبع ، إذ كان من طبعه أن يكون تصور الشئ فيه إدراكاً منه له ، فكانت صورته اللازمة هى التى عنده بناؤها ولا يقبل غيره . قال المشركيون : كان يجب عليهم أن يبينوا أنه : لِمَ إذا كانت له صورة أو مخالط شيئاً ذا صورة منه 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 التى توجد فيها قديمة كحال الصور التى تستفيدها ، فإنها تنقر في ولا تمنع لزيادها في استعادة الصور . ولا فرق بين هذه الصورة والصورة القديمة لو كانت موجودة فيه من حيث إنها صورة متقررة فيه . فإن القديمة إن منعت فإتاما لا تمنع لأنها كانت دائمة ، أولاً لأنها بسبب مخالطة شئ ، 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 غربياً ؛ ومثل ما يجرى مجراه من الأمثلة . فإن اغتروا بهذا ، فلينظروا في السبب ، ولعلموا أن السبب
- ٢٠ ليس أن ماله شئ من الصور بالطبع لا يقبل غيره ، أو لا يقبل كل شئ غيره ، بل السبب أن الشئ الواحد لا يمكن أن يكون له شكلان حتى يكون متشككاً معاً بشكلين . بل المشركيون يمكنهم أن يبينوا أن المخالط لا يقبل صورة شئ آخر من المعقولات ، وأن ماله صورة

(١) صح أن عمراً : يستفيد .

(٢) ن : أبنا .

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

(هـ) أى أن هذا الشيء الذى يقبل المعقولات ، طبيعته أنه ميبأ لها ، وليس له فى جوهره شئ منها .

(و) يجب أن يعلم أنه يضع نفساً تميز وهو نفس الإنسان ، وهو النفس الناطقة ؛ ويجعل له

قوة بها يرتأى وينظر فى 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 . وهى بالاعتبار غير الأولى ، فإن

الاستعداد الصرف ليس له القبول . وأما هذا الآخر فله قوة تصرف فى أمور ليثال بها أموراً

أخرى . ونحن نعلم أن للنفس القوتين جميعاً ، لكن أحدهما متقدمة وأولى ، والثانية كأنها

تحصل من بعد . والأولى أن تسمع تمام الكلام فى ذلك من المشركين . وقوله إن هذه

القوة ليس شيئاً من الأشياء ، ليس يعنى أن النفس الناطقة ليس لها فى ذاتها وجود جوهرى ،

ولأن هذه القوة ليس لها وجود بالفعل قوى استعدادى ، حتى نقول إنها لا شئ . البتة بوجه

من الوجوه ، إلا أن يعقل بها ؛ فإن ما هو فى نفسه لا شئ . ولا موجود ، فلا يصير هو بعينه شيئاً

بوجه من الوجوه . بل إن حدث شئ ، فيكون شيئاً بنفسه آخر غيره ، ليس أن يكون هو يصير ذلك

الشئ . ولا يجوز أن يكون ما لا وجود له استعداد الشئ عند شئ ؛ فإنه إن لم يكن شيئاً البتة لم

يكن استعداداً حاصلاً ؛ وإذا لم يكن استعداداً حاصلاً ، لم يكن مستعداً^(١) . وإذا لم يكن مستعداً^(٢) ،

لم يكن قابل^(٣) للخروج إلى الفعل ؛ بل يعنى بهذا أن هذه القوة ليس يقارنها شئ من صور الأشياء

التي تكتبها بعد ، ولا فعل لها البتة من حيث صور المعقولات . ويريد بهذا [١١٦٣] خلاف

أفلاطون الذى يظن أن الصور المعقولة موجودة فى النفس وجوهرها ، لكنه ينساها ويُثقل

عنها . وهذا مما لا يمكن ، فإنه إذا لم يكن كون النفس عاقلة بالفعل ، إلا أن تكون فى ذاتها

صورها بالفعل ، وإذا كانت صور الأشياء فى ذاتها ، لم يجوز أن يقال إنها مُعرضة عنه . فإن

الإعراض عن مثل ذلك إنما يمكن فى شئ له تجزؤ ، أو له قوى ، فيكون عنده شئ فى جزء

منه أو قوة ، ويكون الإدراك بأن يستعمل فى 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 الذي لا أجزاء له وإنما يقبل الصورة في مريح 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 مُعرض عنه ؛ وأما الصورة الخزونة في الخيال وقد أعرض عنها . فلأن مستعرضها قوة أخرى غير الخازن - يُتَعَلَّمُ ذَلِكَ من العلوم المحققة . وإذا كان كذلك فليس يمكن أن يكون في النفس صور مقولات وهي منسبة مُعرض عنها ؛ فإذا حال ما تجهل النفس شيئاً فهي خالية عنه أصلاً ، وليست موجودة فيه بالفعل . ثم يقول : « فذلك صار بالواجب ليس محالطاً للبدن » ، أي ولأجل كونه أسراً ليس فيه صورة شيء من المقولات وهو بالقوة جميعاً ، لا لأنه لا شيء ، ولا موجود ؛ فإن لا شيء ولا موجود . لا يطل كونه غير محالط . إنما يقال ١٠ هذا الموجود ، وإنما يسل هذا في الموجود ، فيقول : ولكونه بهذه الصفة هو غير محالط ، ولو كان محالطاً لكان يصير بسببه مجال مثل أن يكون محالطاً بحر أو برد . وأيضاً لو كان محالطاً لاختص بألة يستعملها وحدها كما للحاس ، لكن ليس له شيء من ذلك ؛ ونبيّن لم ذلك عن قريب . فصح من جملة كلامه أنه يرى أن هذه القوة والنفس التي لها هذه القوة غير محالط ، وأنه يرى عن المادة ، ليس حين يعقل فقط ، بل قبل ذلك . وقد نبينا أنه ليس قبل ذلك ١٥ غير محالط ، لأنه معدوم ، بل لأنه موجود له صفة وحال لا يصلح لمن له تلك الصفة والحال أن محالط . فما أدري كيف جوز الإسكندر أن ينسب إلى هذا الرجل أنه يقول إن العقل الهولاني ، وهو هذه القوة الاستدادية ، هيولانية مادية ؛ وأن النفس التي لها هذه القوة هيولانية مادية ا

- (آ) أي : تنزيهاً^(١) قبول الحس للصور عن أن يكون انفعالاً وإيجاباً أن نسي ذلك استحالة ، ليس في الحس والعقل سواء . فإن الحس يتفعل أيضاً عن المحسوسات مع الشيء الذي ليس انفعالاً ، وهو قبول الصور ضرباً من الانفعال يصير له مجال مانعة إياه عن الاستكمال . قال : وذلك لأن الحس لا يتدر أن يحس عن محسوس قوى - أي بعد محسوس قوى ، ويجوز أن يعني ليس يحس أصلاً ، لأن المحسوس القوى يجعله كالألأ يحس بشيء ؛ لا بذلك القوى ، ولا بما

هو أضعف منه . ويجوز أن يعنى ليس يحس ما دونه ثم أرى خلافه في العقل فقال : لكن العقل إذا تصور القوى كان تصور للضعيف أزيد . فأقول : إنه ليس يحتاج في هذا الفرق إلى أن يكون هذا الأمر دائماً ، بل يجوز أن يكون ولو في حال واحدة ، يتصور الضعيف بعد القوى تصوراً بسرعة وجيداً^(١) — ووجود هذا مما^(٢) لاخلاف فيه . وإن أمكن أن يكون في بعض الأحوال يعرض للنفس كلال من جهة قوى أخرى كآلة يستعان بها ، فإنه [١٦٣ ب] ربما احتاج النقل في أمثاله إلى الاستعانة بالتخيل ، وكل التخيل ، لأنه يدنى ، فأصر العقل ، لأن النفس تشتغل بكلاله ، أو ربما دعا النفس داع تغلّه عن العقل فنشط لغير العقل واستعماله من غير كلال فيه وتركه إلى شيء آخر . فإن للنفس منادواعى كثيرة وأموراً كثيرة متلبدة^(٣) ولا يقم على واحد منه . لكنه إذا كان في بعض الأوقات لا سكله 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 سايباً — كالسيف يُعتمد لشغل^(٤) غيره وهو سليم لا آفة به .

(ب) هذا كلام هو من وجه : علة وولية ، ومن وجه : نتيجة . فهو يقول : وذلك أن الحواس ليس يتخلو من جسم ، وهذا مفارق ، فأعطى هذا علة لذلك الافتراق . ومع أنه علة ، فإنه هو المطلوب بذلك الافتراق على سبيل المطلوب ببرهان : إن . أما أنه إن كان حقاً فهو علة للافتراق ، فأصر لا خلاف فيه . وأما أنه هل هو علة ذلك الافتراق ، والافتراق لا يتعلق بمائة أخرى غيره ، فأصر يجب أن يطلب ولا يقصر فيه . قال المشركيون : إنه صحيح أن هذا علة الافتراق ، وأن الافتراق يوجب ، لكن صحته عند المشركين . فأما القدر الذي قاله الرجل فليس فيه شفاء ، وذلك لأنه يجوز أن تكون صورة الشيء المدرك تنال الآلة الجسمانية ، ولا يكون مها أكثر من أن تشبّع بها الآلة الجسمانية . ويجوز أن تكون تلك الصورة لاتصل إلا مقارنة لشيء له غير تقرير الشبّع بآثر آخر ؛ أو تكون في نفسها موجبة في موضوعها أمراً آخر . كالحركة للحرارة ، مثل أن الضوء مع أنه ينقل على جهة ما الصور إلى المرئي فإنه محتمل ،

(٢) ن : بما .

(٤) ن : بشغل .

(١) اللفظ مهمل القبط في الأصل .

(٣) ن : سلبدة .

والموج الذي ينقل الصوت صادم . فإذ ليس شيئاً أن كل صورة يجب أن تُحدث في موضوعها الجسماني أسراً غيرها ، ولا كل صورة تحدث في موضوعها أسراً غيرها ، يكون الأمر الذي تحدثه صاراً . ولا كل صورة يقارن وصولها وصول شيء آخر ، ولا لو قارن يجب أن يكون ضاراً ، فليس شيئاً أنه إن كانت الآلة جسمية فيجب أن يكون قبولها الصور يحدث فيها كلالاً . فإذن ليس لم أن يتعلقوا بهذه المقدمة على أنها بينة ، وليس معلوم إلا على الاستقراء ، والاستقراء لا يوجب كلياً ، فإذن كلامهم فيه تعبير . على أنه للخصم أن يقول — وإن كان قولاً ضامياً يسهل نقضه عند المشركين — من أن المباشرة والمهارة قد تفيد قوة وهيئة للأعضاء على الأعمال ، فربما كان استعمال القوى مبسراً للقوى .

(ح) يريد أن يعرف الدرجة الثانية للنفس في نسبتها إلى العقولات ، وهو الدرجة التي يكون قد انتزع فيها من الماني الكلية ، وحصل لها من الأوائل العقلية ما يتمكن به من التصرف فيها ، واقتناص العقولات المكتسبة بها ، غير محتاج إلى الحس إلا على سبيل عرض ومعونة — فتكون هذه قوة للنفس غير القوة الأولى . استدادية الصرفة ، فإن ذلك يكون للحي ، وهذا لا يكون إلا لمن يسبه العامة عاقلاً .

(د) يريد أن يبين بهذا الفصل أن العقولات سائط ، وأن العقل لا يعقل المركب ؛ فقال : الأشياء المركبة ما ثبتها شيء ، ووجودها بصورها وهوشى ، آخر ؛ ويعرف المركب بشيئين كجسم ما ، فإن سائطه لجوهره وصورته تختبر بالعقل ، أى تعقل بالعقل ، وكونه حاراً وبارداً وطويلاً وقصيراً بالحس . فهو يختبر بشيئين : العقل والحس . والأشياء البسيطة لا تعرف إلا بالعقل . وعنى بقوله : وأما وحاله [١١٩٤] يختلف مثل الفطس فإن البصر يدرك الأفطس ولا يدرك الفطس .

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

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

والثاني إن هذه ليست معقولة ؛ وذلك أن العقل لها ، أى : أن يعقل ، إنها هوقوة للنفس العاقلة بعد تجربها من المراد ، وكون لذلك ، أى للبيسط المجرد من الهبولى ، أنه معقول ، أى هو الذى يصير معقولا للعقل .

(ط^(١)) وقد يسأل الإنسان إن كان العقل بسيطا ، هما سؤالان ذكرهما ثم أجاب عنها :

أحدهما أن يقال : العقل بسيط ، فكيف يفعل عن المعقول ولاشركة بينه وبين المعقولات ؟
ومن حكم القاعل والمنفصل أن يكون شيء من حالها ، يفعل فيه أحدهما وينفصل الآخر .

والجواب : أن الانفصال هنا على الوجه الأهم الذى يتم الانفصال الذى يلزم فيه ما ذكرت ، وهو تغير لشيء وعن شيء ، والاستكمال الذى لم يزل فيه عن الموضوع شيء ، بل حدث فيه ما لم يلزم غير زوال شيء عنه ، كالفوح يكتب فيه . وعلى هذا الوجه يفعل العقل — فلا

يلزم ما ذكره السائل . والسؤال الثانى : هل العقل معقول^(٢) ؟ 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 هنا فرقا بين المعقول ما هو فى مادة ، وبين

البيسط الذى لا مادة له . فتصور المعقول البسيط ، والمعقول : شيء واحد . فالعقل لا يحتاج فى تصور ذاته إلى شيء غير ذاته ، إذ تصوره لذاته ، وذاته : شيء واحد ، ولهذا يعقل ذاته

دائما . وما فى الهبولى يعقله بالقوة . وعنى بقوله : « فتكون هذه ليس لها عقل » ؛ وذلك أن

العقل لهذه إنها هوقوة هذه مجردة من الهبولى ، وكون كذلك أنه معقول .

إنه يفهم كيف يصور العقل للمعقولات ، وابتداء بالمعقولات البسيطة لأنها تكون أولا ، ثم ما بعدها . فقال : أما تصور العقل لها فيكون فيما لا صدق فيه ولا كذب ، أى ولم يمه

كله . ثم انتقل إلى المركبات ، وفى جملتها 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 أنبندقليس ، فر بما كان التركيب صالحا للحياة ، وربما لم يكن . كذلك تركيب القول من معقولات تفاريق مثل تركيب العطر ،

والشارك بلب أو إيجاب : أى إذا كان التركيب يشير إلى مضمي واستقبال أو حال تمثل

(٢) ن : معقولا .

(١) كذا جاء الترميم فى الأصل .

للعقل الزمان ، ونهياً لأن يقرنه بتركيباته . وأقول : إن الزمان معقول لا يشتمل للخيال والحس لاسيما ماضيه ومستقبله : أى إذا تصور العقل الزمان فإنما يتصور <ه> مقرونا بشيء زمانى ، كحركة فى 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 مثلاً جعل زمانه زمانه ، لأن الزمان غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة ، ويعقل معه مطابقاً له [١٦٤ ب] ما هو مثله فى أنه غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة . وأما ما هو واحد غير منقسم لا من الكمية فله لا كمية له أوله كمية منقسمة بالفعل : كبذن الإنسان أو كالعشرة من العدد ؛ وإنما هو واحد بالصورة ، فليس يحتاج أن يقسم معه الزمان أو يعقله فى زمان ، فإنه يعقله فى زمان غير منقسم .

ثم يقول : « و بغير منقسم من النفس ، لكن بطريق العرض » ، وكأنه يقول : و يتصور غير منقسم فى الزمان . ومعنى قوله : « لكن بطريق العرض » ، أن الزمان والتصور قد يتقسمان أيضاً من وجوه واعتبارات يتكثريها ، لا أن ذينك : أى الذى يعقل والزمان : متقسمان ؛ فإنه لا بد فيهما ، وفى كل شيء منقسم ، من شيء غير منقسم . فيكون هو فى الزمان الآن ، وفى المقولات ، البسيطة ، وإن كان الحق من أمره أنه غير مفارق للنفس ، وهو الذى يعطى المنقسم الوحلة .

١٥

(ع^{١٢}) الذى يقولونه من أن العقل والعامل والمقول شيء واحد ، يصح فى العقل وحده ؛ وفى غيره : العقل شيء ، والعامل شيء ، والمقول شيء ، وتصور العقل للمقول شيء . وقول أرسطو ها هنا وفى غير هذا المكان ، العلم والمعلوم شيء واحد معناه صورة المعلوم التى تنطبع منه فى العالم كما تنطبع صورة المحسوس فى الحس .

٢٠

(ف^{١٣}) معناه أن العقل الهولانى الموجود فى الشخص إذا اعتبرته بوجوده فى الشخص فهو أقدم وجوداً فيه بالزمان ، وإذا اعتبرت جملة هذا العقل من غير نظر إلى الأشخاص ، لم يكن أقدم من العقل الفعال ، بل القمال أقدم منه ، لأن الكاتب بالفعل قبل الكاتب بالقوة ، إذ لولا ما بالفعل لما كان ما بالقوة .

(ج) أى العقل تارة تحضره صور المقولات وتارة لا تحضره ، بل تكون بالقوة ،

٢٥

فإذا تذكر حضرته .

(٥) غلط الإسكندر ومن كان على رأيه في هذا، فهموا منه أنه إذا فارق صار < كما > كان قبل اتصاله بالبدن . وليس المراد هذا، بل يعنى إذا فارق بقى كما هو على [ما^(١)] قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المقولات ، لم يزد ولم ينقص ، بل بقى أبدليا كما هو ، ولم يموت .

٥ أى ما كان من غير المنقصة بهذه الصفة . فإن فهم العقل إياه بأنه يعدم ما هو مفهوم سورى بنفسه ، فإن مثل هذا غير منقسم ، على طريق أنه ليس فيه معنى قابل للانقسام كالكيفية ، فالعقل ليس يعقل هذا على أنه معنى متقرر في العقل ، بل على أنه عدم لمعنى متقول . 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 يأتي العقل بسببه صورة جديدة ، بل يكون عادما للتصور ، عالما أنه عادم لصورة يريدتها . ويجب أن يكون ما يدرك هذين واحدا بذاته . فيفضل الصورة بوجه ، ثم يعقل ضد ذلك ومقابله لأنه ليس بحده^(٢) .

١٠ (٥)^(٣) أى : فإن كان عقل من العقول وسبب من الأسباب الأولى ليس فيه حالنا قوة وفضل ، فلا يكون فيه اختلاف ؛ فإنما يعقل أول عقله لذاته ، وهو بذاته مفارق لكل شيء .

١٥ قال الشرقيون : غرض الرجل ، على ما يشهد به مفسرود ، 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 هي أعدام كالات . ويجب علينا أن تأمل 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 البصريات بناتها ؛ وإما أنه بحسب إدراكه أنه لا يرى ، فهو بالعقل يدرك أنه لا يرى ؛ وإما أن تكون خاصة ، فيكون البصر بالقياس إلى بعض الأشياء مدركا له بالفعل الإجراءى 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 مدرك 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

(٣) هنا تبدأ أرقام .

(٢) أو : بحده .

(١) فوقها خط .

- بالقوة ، بل كان يكون بالقياس إليه غير مدركٍ بالفعل والقوة ، مدركا لأنه غير مدرك .
 وليس البصر في 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^(١) وحده لم يجعله مدركا
 بالقوة ، بل ذلك لأن المظلم في نفسه من شأنه في حال أخرى أن يدرك ؛ فإن كان عدم إدراك
 العقل لمدركه يجتمع فيه الأمران جميعا : أنه غير مدرك بالفعل إدراكا وجوديا لحائل حال .
 أو لشرط زال ، ولكنه في طباعه مدرك إذا زال العائق أو وجد الشرط ، فيكون العقل
 بالقياس إليه مدركا بالقوة ، وإن كان إنما هو معنى عدى ، وبدرك من حيث هو عدم قطع ،
 فتكون حاله كحال الظلمة في أن البصر في أنه يدرك أن لا يدركها هو بالفعل . ثم إن كان ذلك
 المعنى العدى سببا في أن لا يعقل معنى وجوديا صيره المعنى العدى بالقوة مقولا ، فهي بالقياس
 ١٠ إلى ذلك عقل بالفعل . وإن لم يكن كذلك ، فلا يلزم أن يكون عقلا بالقوة . واعلم أنه اجتمع
 في الظلمة أنها عدم استضاءة ما من شأنه أن يستضيء ، ولزوما عدم أن يرى شيء آخر هو
 اللون . فإذا أبصر البصر الظلمة صار بالقوة رائيا لما تزول عنه الظلمة وتُخلفه ؛ ولو دام الظلمة
 لم يكن بالقوة رائيا ، وليس ذلك بسبب أنه يرى الظلمة وهي عديمة ، بل لو كان ذلك ضدا
 كان حكمه هذا الحكم . وهذا الضرب من القوة يتبع المدرك من حيث هو زمانى متغير .
 ١٥ قال الشرقيون : فعلى تحصيلك يجب أن يكون عقل العقل عدم انطبوع والنظام فيها ليس له ذلك ،
 لا يجعله عقلا بالقوة ، لأنه لم يصير بذلك بالقوة بحسب فعل البتة ، بل إذا كانت مقولات
 جعلها ذلك غير مقولة بالفعل كما تجمل الظلمة الألوان غير مرئية بالفعل ؛ أو إذا عقلمها من
 حيث هي متغيرة متبدلة . وأما ما يجب أن يقال في عقل السبب الأول ذاته وغيره ، ففي
 كتب أخرى . جملة هذا الكلام : أن المقول إذا لم يكن من شأنه أن يكون تارة بالقوة
 ٢٠ وتارة بالفعل ، أدركه العقل الذى بالفعل . وإذا كان من شأنه الانتقال من حالة إلى حال ،
 لم يدركه العقل الذى بالفعل على هذا الوجه . ومثاله في البصر والظلمة واللون ، أن البصر
 لو كان يدرك ظلمة ما ليس من شأنها أن تزول فيخلقها اللون ، لم يصح أن يقال إن البصر

يدرك بالقوة . وإن كان من شأنها أن تزول ويخلفها اللون ، فإن البصر يدرك بالقوة [١٦٥ ب] بالقياس إلى اللون . والأعدام والشور 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 المقولات يجب أن يكون هو ما هو الصادق . لكن التصرف الصادق ، أى الذى لا كذب فيه ، هو تصور الماهية . وهذا يُعنى بقوله : لكن الذى يقول فى ماهية الشيء ما هى ، أى الذى يتصور ماهية الشيء فقط بلا تركيب آخر . وليس يعنى الذى يقول لماهية الشيء إنها ماهية الشيء ونقلها ماهية الشيء ، فإن هذا يدخله الكذب أيضاً . وليس الكلام فى ذلك أولى بأن يشتغل به من سائر المقولات ، بل يعنى به نفس تصور الماهية 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 فى 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 ^(١) غلط . فنقول إذا كان طبيعة الشيء بحيث يعقل الأشياء كما هى ولم يخالطه ما بالقوة ، لم نخش عليه أن يغلط فى عقل التركيب ، بل كان عاقلاً للبسيط من غير غلط ، والمركب من غير كذب ، لأنه يعقل منه الصادق ، وعقله السلب والعدم لا يضره . والعجب أنهم يقولون إن منافع أعضاء الحيوان وأجزاء النبات والحكم فى تركيب الكل ، صدر عن الأمر الإلهى ، وعن حكمة عليوية . ثم يقولون : لا الشور ، ولا الضرر ، ولا المركبات ، معقولة . وكثير من تلك لا نكون مقصودة ما لم يُعقل ضرر ولم يعقل مركب .

(ز) إنه يذكر أمر الشوق والإجماع . فقال : والإحساس يشبه ما يدل عليه أن يقال

تفظ 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 : الالتئاذ والتأذى هما سببا الفعل الذى يكون بالواسطة الحسية ، ويعنى بالواسطة الشيء الذى هو سبب فى أن يطلب الشيء ويهرب ، كأنه لما كان لذيداً أو مؤذياً أشتج أنه مطلوب أو مهروب من طريق ما هما كذلك ، أى من طريق ما هما واسطة طلب وهرب .

(أ) أى : وهذا الذى على هذه الجهة هو الهرب والشوق للذات بالفعل . وإنما قال :

« بالفعل » حتى لا نظن أنه يعنى القوة الشوقية التى للحيوان ، بل فعلها .

- (ب) فنقول : وأما القوة والنفس التى لما ذلك ، فإن القوة المنشوقة والماربة قوة واحدة ، لا يتخالقان ، بل ولا يتخالقان الحس على أنها قوة أخرى من جهة أن الأول هو النفس . والمنشوق والمارب والحاس [١٦٦] الأول هو النفس ، وهو واحد ، لكن الوجود مختلف .

(ل)^(١) أى كما أن الحس يتصرف فى المحسوسات ، كذلك العقل يتصرف فى الخيالات .

- ١٥ — يعنى من الأشياء المطلوبة والمهروب عنها .

— أى النفس الناطقة إذا كان خيراً طلبه ، وإذا كان شراً هرب منه .

— أى أنه يتفعل من الفزع ويتفعل عنه الحس المشترك والتخيل .

(٢) إنه لم يصرح بالفرض فى هذا الكلام ؛ وعرضه أن المحرك القريب للحس هو

المحسوسات الخارجية ؛ والخيالات ، هى المحسوسات التى ارتسنت فى الحس ؛ وللعقل ،

- ٢٠ الخيالات . وإذا وجدت الخيالات ولم توجد المحسوسات الخارجية ، كان تأثيرها فى العقل كما

لو صدرت من المحسوسات المشاهدة ، وكذلك إذا استعان العقل بالقوة الروحية وأنشأ الخيالات

إنشاء ، واضعل عنها فظن فيها .

(١) فى هامش المخطوطة فى أعلى هذه الصفحة ما يلى : « نسخة النص كان لى ما هنا تمل اسحق

ابن حنين . ومن هاهنا نقل آخر بإسلمات كثيرة للمفسر » .

(٤) كأنه تشكك عليه متشكك ، قال : إن النفس الناطقة والسقل كيف تنفعل عن مثل الحلو والحار ، فضلا عن الحلو والمر ، وكيف يتأدى هذا إليه ، وهذه جزئية لا ترتق إلى الكلليات . قال : « 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 حدًا .
(٥) إن الشك إما أن يقع من حيث أسها 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 بينا أن هذه المختلفات المتباعدة والمتقابلة أيضاً تجتمع في التخيل ، ثم تتأدى عنه وقد سطع عليها نور العقل الفعال ، ففشرها عن العوارض ، وقلها كليات مجردة بما يوجد فيها من التشابه والافتراق الذاتيين ، فحصلت عند العقل كلها^(١) ، وإن كانت كالمنقلبة عن حالها ، فكان للعقل أن يحكم فيها . قال المشركيون : إما أنه هل تكون ملاحظة النفس العاقلة للخيالات بمعونة العقل الفعال على سبيل أن يقبل العقولات من الخيال ، أو تستمد بسبب الخيال ، وضرباً مما من الانفعال عنه ، لأنه يقبل نظائر ما في الخيال من العقولات عن العقل الفعال ، وأنه كيف يصير مفرضاً عن معقولاته إلا لأهمها^(٢) مخزونة في خزانة غير المستعرض لها ، كما الخيالات . أو لأنه يتصل بالعقل الفعال الاتصال القابلي ، ويفارقه بأمر تطلب من كتب المشركيين .

(٧) يعني حال العقل في إدراك المتقابلين كحاله في إدراك المختلفين . وسواء وضعنا الألف والباء أبيض وأسود أو وضعناهما حلوا وأبيض^(٣) .

(٨) أي : فيكون حينئذ المثال التخيل 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 الحارين ، بل بأن يرى النار توقد على المنارة

(٢) عن الهامش ؛ وفي الصب : أنها .

(١) في الهامش : كليا (ظ) .

(٣) ن : أيضاً وأسوداً ... وأيضاً .

ليعلم بها وجوب الاستعداد للحرب ، فيكون شيء حاضر ينذر بنائب في المكان ، كذلك انجيل الحاضر ينذر بنائب في الزمان ، وإن لم يحس به .

[١٦٦ ب] .

(ج) أى : أن الصدق والكذب غير اللذيق والمؤذى ، لأن ذلك مكَّن للنفس إلى

قرار ، وهذا محرك نحو طلب ؛ أو لأن ذلك أمر مجب الأمر في نفسه ، وهذا مجب اللتذ والمتأذى .

(د) أى : أن العقل يدرك المجرى عن الميولى والميولانى جميعا .

(هـ) أى : إذا جرَّد العقل من القطوسة التعمير ، فذلك هو المقول الانزاعى الذى

لا يحتاج في تصوره إلى الميولى .

١٠ (آ) الفرض في هذا الكلام أن النفس نحاك للوجود كله ، منثب به .

(ب) أى : إنما قال لاند من ذلك لأن الأشياء متمثلة للنفس تلاحظها بينها ، فإما أن

تكون من حيث هى موجودة خارجا تلاحظها ، فيجب إذا عدت أن لا تلاحظها ، ويجب إذا فرضت بحال غير الحصول أن تلاحظها ؛ وإما أن تلاحظها متمثلة وهى فيه ، وهو الباقى ؛ ثم لا يخلو إما أن تكون هى المدرك بأعيانها أو بماهياتها منزوعة .

١٥ (ح) الفرض في هذا الكلام تحقيق ما سلف من قوله إن النفس الأشياء كلها ، وبيان

وجهه ، وذلك أنها منتقشة بماهيات الأشياء كلها .

(د) أى : كما أن اليد آلة تشمل كل آلة ، وتفترق إليها كل آلة ، كذلك العقل منا هو

صورة جملة الصور . يعنى : لا كالحس الذى هو صور بعض الأشياء .

(هـ) أى : وأما العقل فتأدى إليها المحسوسات وقد قشرت عن الأمور القريبة ،

وأما المعقولات فهى لها ، والحس لا ينال المعقولات — كأنه يقول إن الفاذية والحاسة يجدهما ٢٠

في الناطق وغير الناطق ، واقصر على الفاذية لتعرف مثل حكمة فى الحاسة . قال المشرفيون :

لا تعرض له مشقة ، بل يفرق بينها بالأفصال ، ويجمع بينها فى البدن . وما كان يجب أيضا أن يمرض فى التخييل كل ذلك المشقة ، بل يفرقون بين التخييل والحساس ، مثل ما بين الحساس والحسوس . فإنه ليس يجوز أن يكون المتحرك والحرك واحدا .

٢٥ — أى الشخص الذى هو فاسد المزاج والتركيب لا يقبل الكمال ، فإن أعطى قوة لم تأن

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 آفتها طارئة ، بل نوعية — أى لا من طريق الحكم الكلى 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 يمرض إذا شبه الشيء اللذيذ بمتقرر منه ، أو تكلم عليه بقاذورة فتقرَّر منه . وليس ذلك عن العقل بل عن الخيال ، فإن للخيال أحكاماً في الحيوان ربما غلبت في الإنسان الضعيف المنكبة على العقل فال المشريقون : تَدَكَّرُوا الفضي أيضاً .

١٠ — أى مثل آلة الإيلاد والآلة المولدة للعلماب .

(ع) يعنى بالشوق ما يم الشهوانى والفضي والإرادى .

— يجوز أن يكون هنا سهو < أ > في النسخة ، والواجب فيضه . وإن كان هذا ، أعنى قوله لعله ، ومن أجل شيء كان يجب أن يُقرن بالعقل العملى ، فوقع في النسخة تقديم ، ويجوز أن يكون أراد : عقل نظرى ، نظره أن يطلب الوسط والعلّة ، ويعرف كل شيء من أجل شيء . معلوم قبله ؛ أو لعل الواجب أن ينقل هذا الموضوع هكذا . والعقل عقلاّن : [١٦٧] 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 العملى ، كأن العقل النظرى يعلم الكلى فيما يجب أن يعمل ، فيتلقاه العقل العملى مشتاقاً إليه في الجزئى ، أمراً للقوة الحركة ، فيكون أيضاً ما يشاق إلى العمل يتلقاه المبدأ الحرك ، فيتسله في الجزئى .

٢٠ — يجوز أن يكون الكلام على هذا الوجه ، بل آخر العقل النظرى هو بدء العقل أى المسلى ؛ أى الغرض يحدده العقل النظرى ، فيكون مبدأ لشوق العقل العملى . ويجوز أن يكون على هذا ، بل آخر العقل العملى هو بدء للعمل ، لأن آخر الفكرة أول العمل .

— أى : لو كان الحرك اثنين ^(١) : عقل وشهوة ؛ على أن لكل واحد منهما نصيباً ^(٢) في أنه مبدأ

(١) ن : بالرغم فيهما . .

حركة ، من غير أن أحدهما سبب للآخر ، بل أن يليها الحركة معاً ، لكان يجب أن يجرهما معاً ، وتكون صورتها في أسهما يجرهما صورة واحدة . ثم إذا تأملنا لم نجد هناك إلا عقلاً يروى فيشتهى ثم يجره ، فلا يجد للعقل تحريكاً إلا الذي يتبع الشوق الذي فيه ، فيكون التحريك مبدؤه القريب هو الشوق ، وذلك لأن العقل يتسدى فيروى بطلب ما يختاره ويشاؤه ، وهو كأنه طلب شوقه .

(أ) يجوز أن يعنى هاهنا 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 .

١٠ (ب) يعنى بالمستقيم : ما جمع مع إصابة الفرض وحدانية الملتك . ويعنى بغير المستقيم : ما إما أن يكون مخطئاً ، الفرض ، أو يكون مُعْتَمِناً السبيل إلى الفرض فيأخذ السبيل الأبعد ، أو يجمع بين الأمرين .

— إنه لما قال المشتغى والتشوق 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 النضب وغير العقل العملى ، أو هو فعل تام من أهـل هذه القوى إذا تحركت وانتهت إلى تمام الحركة ؟ كأن هذا الشوق يُفَاد^(١) عنه التحريك ، وأيضاً يجب أن يحقق : لِمَ صار الشوق مبدأ الحركة ؛ وقد قال من قبل إن الناسك يشاق فينغمه العقل . وما يجب أن يحقق أيضاً ؛ أنه هل الشوق مبدأ كالأمر وبعده قوى محرركة هي كالخلوادم ، وهي المبادئ القريبة للحركات ؟ فنقول : إنه لا حاجة إلى قوة أخرى للشوق غير القوى الثلاث ، وأن يفعل الشوق إذا تمثل وتم ، حرك . ٢٠ ويقول إن هذا الشوق ليس يراد به الشوق الساذج الذى يزيد وينقص ويكسر ويخالف ، بل يعنى به الشوق العزمى الإجماعى ، فإنه يُحَرِّك بالضرورة إذا لم يكن حائل ؛ وأنه ليس كشوق الناسك ، فذلك شهوة فقط ، وليس معها العزم الإجماعى الذى هو من المائل شيء .

ومن ظن أن الشوق قوة برأسها غير الشهوانية والغضبية والفكرية قد أخطأ ، فلا حاجة إليها . [١٦٧ هـ] ويقول إن هذا مبدأ كالأمر أيضا لا كالتفاعل . 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 — فإذا الشوق أمر . وأما القوى المحركة قهرياً 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 المحركة كثيرة ، وإن اشتركت في الشوق . واعلم أنه ربما تصاد شوقان ، فأطاعت القوة المحركة الأغلب .

١٠ — أي الشهوة تتبع الحال والحاضر ، وما هو في حكم الحاضر ، وتتخيل حاضرا . وأما المهلة والمددة والعاقبة فيعملها العقل فقط .

(أ) أي هو يحرك لأنه مشتهى ومطلوب ، وشتهى ومطلوب لأنه مشتمل في عقل أو وهم . — أي أن الآلة التي بها يحرك الشوق يجب أن تكون عضواً في الوسط هو البدن وإليه الانتهاء ، كالمركز والمحور . وهذا يسير إلى القلب على أنه أصل الآلات البدنية في أن يحرك ومنه منشعب الآلات عنده ، أي يتقبض عن شيء يؤذيه ، ويتبسط عن نحو ما يستلذه .

١٥ — هذا كلام فيه نقصان ؛ وتامه أن يقال إنه لا بد من أن يكون منه تخيل غير محفوظ ولا ثابت .

— أي : إما راسخاً ثابتاً ، وإما مضطرباً .

(ب) هذا التخيل هو الذي يستعمله العقل الإنساني والوهم الحيواني .

٢٠ — يعني أن التخيل الذي يشاق إلى أن يقبضه اختيار ؛ وهو تعين أحد الأمرين من الفعل والترك ، بحسب سكون النفس إلى أنه خير ، سكونا يتبع قياساً أو تمثيلاً أو غير ذلك .

(ج) أي : لأن الشهوة محدودة الإرب بينه ^(١) الشيء الذي فيه الغرض ليس يحتاج أن يطلبه .

(١) هذا استعارة مشبهة للنفس بالبدن المريض .

— أي ليس يمكنه إلا أن يتعمل تمثيلاً كثيراً .

— أى إنما يفكر لأنه فاقد النرض الكائن عن القياس ، فإذا قام القياس عنزم .

— أى للمتعل من السوايات يجر منه ما يحيط به .

(ب) يعنى أن الشهوة غلبتها طبيعية ، واستلازها عظيم : وأما استلاء العقل

فكسب صناعى .

(ج) أى مذهب العقل ومذهب الشهوة ومذهب انقلاب أحدهما إلى الآخر .

هذا أصل يجب أن يحفظ ويعلم ، فليس إنما هو نافع^(١) في الإنسان ، بل قد ينفع به في معرفة

الحركات الفلكية وقواها الحركة . وبالجملة فإن الكلى لا تختصُ نسبتَه بجزئى بيته ، وما لم

يختصُ بنسبة الملة بالعلول لم يجب أن يكون عنه المعلول . فاعلم أن كل محرك بإرادة فإنه

مدرك للجزئيات ضربا من الإدراك : إما حيا وإما تخيليا وإما مناسبا لها ؛ وإدراكه ذلك

جسمانى . فإن المشرفين قد يتنوا أن مثل هذا الإدراك لا يتم إلا بالآلة جسمانية . قال المشرفيون : ١٥

لم يجد إظهار الحاجة إلى الغذاء ، فإن الغذاء محتاج إليه الحاجة المائعة الضرورية في أن

يكون صادًا مسدًا ما يتحلل ، وقد يحتاج إليه للنمو حاجة في وقت ما . والنمو محتاج إليه ،

إذ كان لا يمكن الحيوان أن يتكون يكاله دفعةً ، فالحاجة إلى الغذاء بسبب النمو حاجة

مؤقتة ؛ وأما الوقوف فليس يحتاج فيه إلى الغذاء لأنه وقوف ، بل كان من حق كونه وقوفًا

أن يضى عن الغذاء الذى هو زيادة ، بل يحتاج إليه بسبب أن يسد بدل ما يتحلل . وأما ١٥

التقصان فهو أبسد من أن يكون له مدخل في الحاجة إلى [١٦٨] الغذاء من حيث هو

تقصان ، ولا التقصان من الأشياء التى تناسب النمو والوقوف في جهة الضرورة ، لأن التقصان

وارد بأسباب غريبة ، فضرورتها ضرورة قهر ، والنمو والوقوف ضرورتها هو ضرورة ما يحتاج

إليه . فقول الأطباء في هذا الباب أسدٌ من قول فيلسوف مثله .

٢٠ — أى ، لأنه يحتاج إلى طلب لما يتعيش به ، ليس كالنبات المذكور حيث يتعيش منه .

— أى أن النبات لو أعطى حمالكان باطلا ، لأنه كان لا يحتاج إليه ، لأنه ما كان يُنفذه

بمطلوب فيتأق له الصير إليه ، أو مهروب فيتأق له الهرب عنه . ولو أعطى النبات لسا

أو ذوقا لم يكن في ذلك فائدة في الغذاء وجذبه ، لأن جذب الغذاء اللائق طبعى ، حتى فينا

أيضا ، والملائم الغذاء أى اللباس . ويجوز أن يكون معناه : ولو أعطى الحيوان قوة محرركة

(١) ن : ناسا .

وحاجة إلى الطلب ، ولم يعط حثاً ، كان ذلك باطلاً . ثم يكون تمام الكلام هو أن الطبيعة تعمل لأجل شيء ، أو تفعل ما يقع بالضرورة .

— أى أنه لا ينحرس عن الآفات ولا يهتدى إلى ما به ينتذى وينسى ويتم .

قال المشرفيون : قد اعتمدوا أن الأجرام السماوية لا ينبغي أن يكون لها حِسٌّ ، لأنها

٥ لا تحتاج إلى غذاء ، ولا لها طلب شيء ولا هرب من شيء . وليس هذا بواجب ، فإن الحس والإدراك بنفسه معنى مطلوب لذاته ، فليس بمفكر 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 المشرفيون . أو لو كان الإدراك يحتاج إليه لدفع أو جذب ، لكان البارئ تعالى لا يوصف بأنه عالم . وقد قال

١٠ تاسطوس : أُخْلِيقُ بِالْأَجْرَامِ الْمَلَكِيَّةِ وَالْفَلَكيَّةِ أَنْ تَدْرِكَ الْحَوَسَاتِ مِثْلَ مَا يَدْرِكُ الْمَوْلُودُ الْمَوْلُودَ . ولكن ليس هذا بجواب ، فإنه يلزم أيضاً أن يقال : وكيف يدرك المولود الجزئي ، للمولود الجزئي الشخصى من الحواس : أبقل أم بحس ؟ ولكن الجواب أن ذلك يمكن بهما جيداً . وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليطلب من كتب المشرفين . ولكنه إذا خصص

بازمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمانية .

آخر ما وجد من ذلك

١٥

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحبنا الله ونم الوكيل .

< مائتة > عند كثير من الأوائل أن الأعداد مبادئ العالم . وأمثلة ما حُمل عليه هذا

القول أن يكون معناه : كون الشيء واحداً غير كونه موجوداً أو إنساناً ، وهو في ذاته أقدم

منها . فالحيوان الواحد لم يحصل واحداً إلا وقد تقدمه معنى الوحدة الذي به صار واحداً ،

٢٠ 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 يتفرد 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 ينحذب إلى الشيء وتقيضه ، والحس أعم من

٢٥ الظن فهو المصمت ، أى الجسم له أربع جهات .

المباحثات

لاين جينا

عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أتق وعليه أتوكل

كتابتى ، أطال الله تعالى السِّكِّيا^(١) الفاضل الأوحدَ وأدام عزَّه وتأييده ، ونصته وتمييده ، وأجزل من كل خير مزيده ، عن سلامة والحدثة وحده . ووصل كتابُ السِّكِّيا الفاضل الأوحدِ أدام الله تمهيدَه — أعزَّ وأصلِّ وأكرمَ واند . وقهينته وشكرت الله — عزَّت قدرته — على ما تحققت من خبر سلاته ، واستظام أمره واستقامته — شكراً يوجبه عثوري على مثله ، في فضله وعقله ؛ وسألت الله عز جلاله أن يقرن ذلك بالتأييد ، وإلحاق جديد ، ومزيد على الجديد ، — إنه على ما يشاء قدير . وشكرت تطوُّله ، أدام الله تأييده ، فيها آثره من مُفاتيحِ سَبَقِ إلى فضلها سَبَقِ المستولى على الأمد ، القلْدُ للنة المشكورة يد الأبد ؛ وتبركت بما تيسر لي عفواً من عقد عهدٍ وودِّ مع مثله أى عقد ؛ وسألت الله أن يُتَّعنى بذلك وبزيده إحكاماً ، وإراماً وبتنه إتماماً — إنه ولى الرحمة . وفاوضتُ المجلسَ العلاني^٢ — حرس الله عزه — في بابِه : « عَمِلَ مَنْ طَبَّ لِمَنْ حَبَّ » — فصادفتُ رغبةً فيه أكيدة ، ومفةً لثمةً شديدة ، وجبنا قليلاً عن الزم الحزم عليه أن تصير إليه ، فتكون المُهدية في ذلك أقوى ، والأعذار في تقصير ، رعابقع ، أخفى . فقد علمت الحواجج التي أتمحت على التحمل المِدَكَان^(٣) ، والغزائِن والقلاع للشحونة

(١) السِّكِّيا : كيا : كلمة فارسية معناها السِّيد أو الرئيس والبطال والملك الخ . وهو هنا أبو جسر

محمد بن حسين بن المرزبان السِّكِّيا .

(٢) كفا في الأصل ولم تهتد لوجهه ، إلا أن يكون اسم علم مثل : عبدكان ؛ ويكون مفعول :

أتمحت ؛ أو يكون اسم بلد ، ويكون التحمل بمعنى السفر ، وينعس : لل .

(٣) لبه لى علاء الدولة أبو جسر محمد بن دجنزار ، الملقب بابن كاكوه ، الذى اسهل بملكه

بعد سنة ٣٩٨ هـ قليل ؛ واستولى على همدان (سنة ٤١٤ هـ = ١٠٢٣ م) وعزل الرى (سنة ٤١٦ هـ =

سنة ١٠٢٨ م) وأسفهان (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 في مجلسه الإكرام والإتمياز الذى يستحقه شله . ثم رسم الأمير علاء الدولة ليلى

الجمعات مجلس الظرفين يديه بمحضرة سائر الطباء على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ (ابن سينا) من جنسهم ،

فأ كان يطلق في شيء من العلوم ، (ابن أبى أصيبعة : « هيون الأبناء » ، ج ٢ ص ٦ ، المغاربة

سنة ١٢٩٩ هـ = سنة ١٨٨٢ م ، طبع ا . مُلتر) .

كانت بالذخاير والمؤن المترادفة للماسة لنقى الحال ، ومثل ذلك لا يخلو عن التقصير المؤدى إلى التشوير^(١) . فإذا كان الإلزام ابتداءً لإجابة ، واعتمادُ الشدة تطوعاً لاطاعة ، كان وقع التقصير أخف ، والمذرُّ فيه أوضح . ولعل الجواب اقتضى أنه — آدم الله عزه — لو تبرَّع غير مأمور ولا مُسامر ، فطرَّق الباب يلقى في الحال بما يسمح به الوقت ، وخطب مداراته ، إلى أن تجد اليد انبساطاً ، والأسباب المختلَّة انتظاماً . فحينئذ يريد في أمره بما يقتضيه استحقاقه ويوجه فضله . فهذا هذا . وأما تصرفه في العلم والفضل فقد عرَّفني قدره ، وحقَّق لى أمره ، وأقْبته — والحمد لله — كافيًا وافيًا ، موفياً على أقرانه عالياً ؛ وقد يُبنى بصفة صديق حرَّرتَه كما هو لم يتدَّ الحق فيه ، فالأمر على ما يحكيه ، ولكنه مع ذلك عزيز وفضله كثير والله يحوطه .

والذي ذكره من اختلاف الناس في أمر النفس والعقل ، وتبدُّلهم وترددهم فيه ، لا سيما الجبله النصارى من أهل مدينة السلام ، فهو كما قال . وقد تحير الإسكندر وثامسطيوس وغيرها في هذا الباب ، وكلُّ أصاب من وجهه ، وأخطأ من وجهه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب المنطق عليهم ، وظنهم أنه إنما يخوض في بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت حيث يُصنَّف المقالة الأخيرة من « كتاب النفس »^(٢) ؛ وليس كذلك ، بل قرَّع سراً في المقالة الأولى حين يناظر ديمترطيس عن أمر النفس ، وأعطى الأصل لمن يفهم في ذلك ، وهو أن الشيء الذي قُتِّصَّور فيه المقولات الكلية غير منقسم ، فنتج أن يكون الجوهر الجسماني هو المتلقى للمعاني العقلية [١٦٩] [بالقبول ، فالمتلقى 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 دلَّ قَبْلُ على أن الحيَّة والخيالية والذكورية ونحو ذلك والحركية لا تقوم بغير جسم ، وتبين من خَلَّل كلامه أن الإدراك الحسي الظاهر والباطن لا يكون إلا بمنقسم ، وأحب أن يبحث عن القوى العقلية وابتداءً بالقوة التي يقال لها العقل الميولاني ، قَبَّين أنها لا تضحل ، ثم انتقل إلى غيرها ففرح بأنها لا تضحل أيضا . ولفظة : « أيضاً » تدل على أن حكماً ثابتاً جار مجرى الأول ، ولأن بعض الناس توهم غير هذا — بناء على ظنه أن العقل الميولاني استمداد للقلب ، فكان للمقولات يتلقاها جسم

(١) شور به : فل به فلا يجيباته ؛ والنفس : الخ ، أى باب الحال .

(٢) راجع قبلُ تعليقات ابن سينا على شرح كتاب النفس ، ص ٧٥ — ص ١١٦ .

القلب بهذا الاستعداد - < و > تَبْتَلِبَ وأسَاء الظن وزاغ عن الحجة المثلى . فالحق أن هذا العقل استعداد لجوهر النفس ، لا شيء من الجسم ، وأنه يصحبُ جوهر النفس في كل حال . وقد بسطتُ القول في أن المقول لا يتلقاه النقصُ ، بسطاً مُفنياً شافياً . ولعله يُعْرَضُ عليه ^(١) إذا قدرنا الله الالتقاء به .

وأما كتاب يَحْتَمِي النحوي في مناقضة الرجل ، فكتابٌ ظاهره شديد وباطنه ضعيف . وفي الوقوف على تلك الشكوك والتوصل إلى حلها قوة للنفس وغزارة للعلم . وقد قضيتُ الحاجة في ذلك فيما صنفته من كتاب « الشفاء » العظيم المشتمل على جميع علوم الأوائل ، حتى للموسيقى ، بالشرح والتفصيل والتفريع على الأصول . وتلك الشكوك ليست مما يَفْطَنُ لَعَندها الرسيمون ممن تعلمه ، فإن انحلالها مبنى على فروع أصول من كتاب « السماع الطبيعي » . فإن بين « السماع الطبيعي » وبين « السماء والمالم » أصولاً هي فروع للأصول الموردة في « السماع الطبيعي » . وتلك الفروع غير مُصْرَحٍ بها في « السماع الطبيعي » تصریحاً بالنقل ، بل بالقوة . فمن لم يتقدم أولاً ويعمخض معاني « السماع الطبيعي » عن زبد تلك الفروع ، كان مُقَرَّطاً فيما يجاوله من فهمه ، وعرض له ما عرض لفلان وفلان وَيَحْتَمِي النحوي . ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة ، فأثوا البيوت من ظهورها دون أبوابها ، وحملوا أنفسهم على القناعة بما أوردوه حَمَلًا عَسَوفًا . و«أما» نحن فقد أوضحنا هذه المتوسطات بين الكتائين ، ومن وقف عليها وجد جمع الشكوك ناكلة ليس لها روعة . والتي استخبره من حال في التعرض لمثل ذلك : فأخبره أني كنت صنف كتاباً سميت به « كتاب الأنصاف » ، وقسّمت العلماء قسمين : مَثْرِبِينَ ومَثْرِقِينَ . وجعلت المشرقين يعارضون الغربيين ، حتى إذا حَقَّ اللَدَدُ ^(٢) ، تقدمتُ بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . وأوضحت شرح المواضع المشككة في الفصوص إلى آخر « أتولوجيا » ، على ما في أتولوجيا من المطن ^(٣) . وتكلمت على سهو القسرين ، وعلمت ذلك في مدة بيرة مالو حُرُر لكان عشرين مجلدة . فذهب ذلك في بعض الهزائم ، ولم يكن إلا نسخة التصنيف ، وكان النظر فيه وفي تلك الخسومات زهمة . وأنا ، بد فراغى من شيء عمله ، اشتغلُ بإعادته ، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً . لكن ذاك قد كان يشتمل على

(١) الضمير يعود على النفس الموجهة إليه الرسالة . (٢) ن : اللاد

(٣) يفهم كراوس من هذا أن ابن سينا يشك في صحة لبة أتولوجيا إلى أرسطو ؛ وراجع بعنه :

« أطلولين عند العرب » ، ص ٢٧٢ تعليق ٣ ، ص ٢٧٣ . P. Kraus : Plotin chez les Arabes .

تلخيص ضعف البشادية وتصيرم وجههم . والآن فليس يمكننى ذلك ، ولا لى مهلتى^(١) ،
[٦٩ ب] ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأشالم .

وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن ينظم فيه لاعتقاد ، ولا يُجرى مع القوم فى ميدان .
فيكاد أن يكون أفضل من سائر من السلف ، ولعل الله يسهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة
وإفادة . وليطرنى فى تشوش الخط وتوضيح الحروف ، فاتوليت مخاطبة يدي منذ سنة وستين
لأمراض نهكتنى وطالت حلى واستخرت هياتى^(٢) وكانت أعمدتى وكفت يدي عن الخط
والكتابة . فهذا أول ما كتبت ، وهو من بركات معرفته ؛ والله يُمتحنى به ، ورأيه فى ذلك
موفق إن شاء الله :

(١) النفوس المفارقة ، لم لا يجوز أن تكون عيلاً لوجود النفوس ، وتلك لا تشخص
بوضع ولا بدن إذ قد ماتت الأبدان عنها ، لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللا
لوجود النفوس الإنسانية ، وإذا كانت هى كفت فى وجود النفوس عنها عند الاستعداد —
وما عه كفاية فليس بعله . وأيضاً إن كان الشرط عدداً من النفوس ، مما سواه مُستغنى عنه ،
فليس بعله . لكن لافرق بين المستغنى عنه وبين المستغنى به ؛ وإن كان كل واحد منها علة ،
فليس كل واحد بل الجلة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيها اتفق ، فأياها اتفق ليس
بعله ، فأياها اتفق يجوز أن يكون مستغنى عنه بشيئه . 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 واجبا .

(٤) كل^(٣) شيخ فإن تخيله وتكره أضعف فى نفسه ، وربما كان أقوى بقهر القوة النطقية .

(٥) إذا^(٣) استوى منك تخيل الشمس شمساً ، ليس تخيلاً مضىء ضئيف يشبه الشمس ،
فإنك تضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ، وهذا يستبين لك فى المنام إذا تخيلت الشمس ،

(١) الهلة = المُدَّة .

(٢) الهانة ضم الماء : بقية الخ والشحة فى باطن العين تحت القلة ، يقال « ما به حنائة » ، أى
ما فيه خير ، واستخر الظم = استخرج عنه .

(٣) ستر هذه الفقرة بعد فى ص ١٩٢ من النص الأصل .

فيعرض مثل ما يمرض في اليقظة . لكنك قد تتخيل الشرس في اليقظة تخيلاً غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل مستقم كالحس .

(٦) الفرق بين اليقين والملاحظة أن اليقين لا يمنع التخيل من اللقابة ، والملاحظة تمنع كل شيء عن اللقابة ، كما أن البصير عندما يبصر لا يهزعه تخيل ولا شيء آخر . واليقين من حيث هو يقين إنما هو بمثابة الحد الأوسط . والملاحظة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط ، فكأنه^(١) غير محتاج إليه .

(٧) لم صار المحسوس القوي يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ إنما يمنع ذلك لأحد سببين : أحدهما ضرر أفعال يحدث في المادة كما يفعل اللون القوي والصوت القوي ، والآخر لأن كل متشبه يبقى زماناً ؛ فإن بقي بعد مقابلة المحسوس كان الضعيف في جانب اللقابة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوي سواد أو حمرة أو لون آخر . ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين في قابل وغير منطبق .

(٨) كل ما ندركه فإنه حيث ندركه في الذهن ، حقيقته مُشتملة في ذهنك ضرورة . وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلها في الأعيان ويلحظه ذهنك — فالمدوم لا يدرك ؛ وإما أن يكون في ذهنك ، وهو الباقي ضرورة .

(٩) الصور المقولة غير متماثلة حتى الأضداد ، فليس السبب فيه من جهة القابل ، فإن القابل يقبل ما المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ، ولكن النفس منا تشتغل بشيء عن شيء ، ولا يخلو عن مجاذبة حس أو تخيل أو شوق .

(١٠) الشيء المتجرد الذي لا يخالطه [١٧٠] قوة الأفعال 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 يُعَفَّ إلى شيء بل قام بذاته وكان لذاته ، كان ذاته به عقلاً . ومثل هذا الشيء لا يفتش ذاته شيء ؛ غريب ، فلا يفتش ذاته مانع عن هذا التجرد الذي يكون للشيء بحقيقته ، وما يلزم حقيقته ضرورة من أحواله . فإن كان يفتش ذاته مانع عن أن يكون عقلاً أو أي شيء كان مما شأنه أن يكون ذلك الشيء ، فهو شيء مقارن لما بالقوة من شأنه أن يفتش ذاته شيء غريب ومن شأنه أن ينفعل ، وهو الشيء المتوالمادة . فبالضرورة يجب أن يكون الشيء المانع عن أن يكون عقلاً المادة ؛ وليس يلزم من صدق تلك المقدمة

والأخرى صدقُ العكس : وهو أن كل ما من شأنه أن يعقل فلا يفضل ولا مادة له بوجه حتى يلزم من ذلك أن لا تعقل 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 المفارق .

(١٢) واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جوازُ عدم مع ذلك الشرط ، بل جواز عدم مطلقاً ، لأنها ليست واجبية مطقة ، بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تُقارن جوازُ عدم مطلقاً والذي يشرط مع ذلك الشرط .

(١٣) الإدراك هو تحصيل ما بصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته ، على أنه ما خلا المُدرك لنفسه شيء له إضافة ما إلى ما ينزع عنه أو يلقى عليه . وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلاً لثل هذه الصورة لا بالعرض كأنفاعل بوجه ما ويكون لولا هولما 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^(١) .

(١٤) لم تضمف القوى بالذبول ؟ القوة الباصرة إذا فُرّق موضوعها لم يُصَر متصلاً .

(١٥) المعنى المقول من الإنسان مثلاً معنى مشترك فيه ؛ فإذا حصل في قوابل 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 للمقول من الإنسان مقول آخر وقوابل آخر ، حتى يأن هذا الخلف ؟

(١٦) فرض له مقول آخر ولم يعرض له قوابل آخر بل القوابل تلك بأعيانها ، وإنما فرض له مقول آخر لأنه لو اقتصر على الأول لسكان لقائل أن يقول إنه في القوابل < الكائنات > العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل ، كما كان في الأمور الخارجة . ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحدٍ 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 يُجَمَل لها تجريد أيضاً

بحسب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يُجتمَلَ لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهاً مشتركاً لا خلاف فيه . ثم لو كان قيامه [٧٠ ب] بحسب هذا التجريد في قوابل ثالثة ، ما كان يلزم الخُلف . لكن هذا التجريد لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية ، لأنها ، بحسب الفرض للخُلف ، هي العاقلة . فإذن يجب أن يكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في هذه القوابل الثانية ، ليست كما كانت بخلاف التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلاً عن القوابل والموضوعات الأولى إلى الثانية العاقلة .

(١٧) ثم إن حصول المعقول في النقل قد سلّم على أنه حصول يلزم من الجسم لوازم ، ولم يجب أن يكون كلُّ حصول هذا الحصول . فمضى ههنا نوع من الحصول لم يشاهده ولم يعرفه ، أو لا يكون حصول أصلاً ، ومع هذا التقليل يكون حاصلًا على نوع لم نمارسه ولم نعرفه .

(١٨) لا يخلو الحصول في القوابل من أن يكون على وجه التشابه وزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة المختلفة فقط ، أو يكون إيس كذلك ؛ بل هناك اختلاف في الكم والوضع ، وغير ذلك زائدٌ على معنى المقارنة . وإذا لاقم إلا هذان فلا حصول في القوابل ، بل إلا أحد هذين ، ولا يمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كمٌ 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 مختلفًا ، 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 يُجتمَلَ لكان في الموضوع الخارج معقولاً ، لأن الشيء ليس كونه عاقلًا إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة . فلو كانت مع هذه المخالطة معقولةً لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، وكانت تكون عاقلة فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(١٩) المادة ، وحدها ، لا نكتفي في تشخيص أمّوه ما لم يتعلق بها الوضع . وما اختص بوضع ما ، إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص واتسع وقوع الشركة فيه في آن واحد ، واتسع أن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهيته ثم يكون غيره .

(٢٠) كثيراً ما نرى المريض ، إذا لم يشمله مرضه بانصباب نفسه إلى مرضه ، لم يفعل من حيث يفعل انفعال التنفير ، بل عسى < أن يكون > انفعال الأعراض .

(٢١) لما لم يتشخص الشخص بماهيته المضمرة ، فيجب أن يتشخص بمرضٍ ؛ وليس بمرضٍ يلزم ماهيته لأنه مشترك فيه ؛ فبقى بمرضٍ يطرأ من خارج ؛ وليس مما يتبدل ، فإن العلة الثبينة لا تبطل ويبقى الملول المعين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به ، هو هذا الشخص .

(٢٢) المتشدي إذا اتصل به الغذاء ، هل تتصل صورته بصورة الغذاء ، أو يحدث لها جميعاً صورة أخرى واحدة وتخلع عن المتشدي صورته ؟ إن كان الالتقاء على صورة الماسة ، فله حكم وهو الأغلب ؛ وإن كان على سبيل الاتصال وزوال الحدود المشتركة ، فله حكم آخر .

(٢٣) معنى قولي : المناسبة ، أن ما يتلحق وتجوّده بقاسده فهو عرضة للفساد ، وما يتعلق 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 تغير .

(٢٤) زوال المانع في الميولي وحده إنما يهيئ لقبوله ما يؤثر فيه تغير مزاج في هيأته ؛ وماهيته ، وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى [١٧١] مزاج ، فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ؛ فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ؛ بل تهيئة وجود عينه عن مقابله .

(٢٥) كل ما لم يمثل لي معنى حقيقته ، فليست أدركه . وذلك التمثيل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود ، لكان كل موجود قد تمثلته ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أنصوره ؛ والتاليان محالان ؛ فبقى أنه متشبه للمعنى في .

(٢٦) الوجود لا يقتضي 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 شيء مباين ، فلم يكن الفاعل والمنفعل واحداً ، فكان هذا الاستكمال في جوهر النفس صوراً ، فكان الفاعل غير المنفعل . وهذا من حيث تتصور به النفس استكمالاً ، ومن حيث تُتصور منه ومن تأثيره صور عقلية على نوع ما ، فهو قوة ؛ ومن حيث ليست لازمة ، فهو طارئ . وليس عقلنا يعقل ذاته دائماً ، بل نفسنا دائماً الشعور بوجودها . فإن كانت تعقل بالفعل شيئاً غير ذاتها كانت دائماً الشعور ؛ بأنها^(١) تعقل مادامت تعقل .

(٢٨) إن^(٢) قال قائل : إن بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى وإن مزاج المشايخ أوفق

(١) كانت : فإنها ، ثم وضع قولها : بأ (نها) .

(٢) سترد هذه الفقرة من جلد ص ٩٠ ب من النص المخطوط .

قوة العقلية فلماذا تنوى القوة فيهم . فالجواب : مزاج المشايخ إما بردوبيس ، وإما ضعف . وكل واحد منها يوجد قبل الشيب ولا يوجد لمصاحبه مزية استعداد . وأيضا فليس كل شيخ أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوراً على أن الغالب في المشايخ حكم^(١) ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ، وقد نجد واحداً ليس كذلك ، فالقدم سلوب على أن انتقاض البنية أو ضعفها ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعملة لما^(٢) لا يقوم بالبنية .

(٢٩) الضرر الذي يدخل على الحس من تناول الإكباب على المحسوس سببه اضطراب المواد والانصباب .

(٣٠) الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبهرناها لا يمنع كيفية البصر كيف ، والجليدية لها انشقاق !

(٣١) حاسة اللمس إذا حصلت فيها مثلها ، لم لا تدركها ؟ لا تحصل فيها مثلها ، ولا تنفعل عن مثلها .

(٣٢) البصر كيف ينفعل عن الألوان ، واللون عند الماسة لا ينفل فيما يماش إلا بعد أن يتغير مزاجه على ما فُسر . الشعاع من شأنه أن يجعل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل^(٣) .

(٣٣) كل موجود لا يحتل في نفسه الأهل والأكثر . فإنه إما أن يتعلق بلة واحدة معينة ، وإما ببل لها عدد معين . والمتعلق بلة واحدة معينة إذا كان لها نظائر ومساكلات فيخص به التعلق ليس لهيئة تكون مخصوصة بالتمتد لا عرض لها . والمزاج الإنساني ذو عرض : أخذته نوعياً أو شخصياً ، ويكون بإزاء كل عرض ممكن الوجود من النفوس الكثرة التي تقابل استعدادها ، ولا يبعد أن تكون لهيئة الواحدة التي لا عرض لها نفوس كثيرة بالعدد أيضا تقابل استعدادها . فيجب أن يكون التعلق بالغير منها غير صحيح ، إذ لا يكون الواحد أولاً من الآخر في أن يتعلق به ويوجد عنه . وليست الصورة صورة تغلب الأشد والأضعف حتى يكون الأشد منسوباً إلى علة والأضعف إلى أقل منها ، وليس يجوز أن يعتبر للعلة وللتعلق عددٌ مخصوص ، لأنه ليس [ص 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) سرد عنه الفقرة بعدُ من ٩١ من المخطوطة .

واحد من العدد جائز أن يوجد المعلول دونه ، فلا شيء من المدد شرطاً^(١) في وجود المعلول ؛ 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 ممكناً كونه عن علته ولم يجب عنها بعد ، فليس بوجوده ؛ فإذا وجب ووجد . فإن كان عن الواحد اثنان ، فإما أن يجب عنه من جهة واحدة حتى يكون من حيث يجب عنه أ يجب عنه ب أو يجب عنه من وجوهين . فإن كان هو — من حيث هو — بحيث يلزم عنه [يلزم] آ يلزم عنه ما ليس ب^(٢) ، كان من حيث يلزم عنه آ قد يلزم عنه لا آ ، وهذا خلف . وإن كان يلزمان من حيثين ، فإما أن يكون الحينان لازمين لذاته أو مقومين . فإن كانا مقومين ، فالشيء مركب ؛ وإن كانا لازمين ، فالكلام فيهما كالكلام في آ و ب .

(٣٥) قيل إن المزاج إذا استحال فإنه يتبدل في نوعيته ، فضلاً عن الشخصية ؛ والشخص للنفوس واحد بالعدد ثابت .

(٣٦) ما البرهان على إثبات هذا الشخص الثابت ؟ فإن الإنسان ، كل ساعة ، تكون حاله متغيرة في الخلق والأكل والهضم والرياضة . وإذا كانت المنبئات مختلفة متغيرة ، فلا شك أن اللبأ متغير . ولا ينعق قول القائل : إن هذا المزاج إذا تغير فإنه قد يعود إلى الحالة الأصلية ؛ وكلا المزاجين غريب قسري . فالذي^(٣) يعيد الثاني إلى الأول ؟ فإن الأرضية إذا حيت وسخت ، فإنها تبرد إذا قُعد سبب السخونة ، ولكنها لا تبرد بحيث تعود إلى الحالة الأصلية لا اقتران النار بها ، فهي تحفظ فيها حرارة مقلوبة .

(٣٧) أجييب : المعنى المقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(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 الاستقصات بعضها عن بعض ساعة مفارقة النفس ، وليس هناك ما يحفظ ذلك الاجتماع ؟ وما الذي يمنع أن يكون سبب اجتماع هذه الاستقصات في الحيوانات سبب من خارج كنهاية حركة ؟

(٣٩) يجب أن لا يتوسم أننا نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا ، وحفظنا ما حفظنا ؛ فسبب جرمنا

(١) قولها : ما .

(٢) ن : بآ .

(٣) ن : شره .

جسامي ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله قينا شيء لا يتحلل منه شيء ولا يستبدل شيئا بدل ما يفسد . فإيه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما لا ينتدى 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^(١) حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ، فيجب أن يكون ذلك الثابت واحداً بعينه فينا . التي لا شك في وجوده بحسب ما ينشأ في جواب هذه المسألة في ورقة أخرى جوهرها صورياً غير المادة . وبكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون مادياً في كل حيوان ويكون هو الواحد والتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بتفاسخه بينه وبين غيره : يكون التحليل من غيره والاستبدال منه ، فإيه لو كان صورة في المادة والمادة يتبدل اتصالها ، لوجب أن تتبدل صورتها التي فيها ولا يكون فيها صورة معزولة ؛ فلما لم يكن عجيبة وسراً دقيق ، انقضى في كل نفس أسها غير متعلقة [١٧٢] بالمادة . ثم إذا نظر إلى الحق من حيثها ، علم أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِيَ بِأَدْنَى دَعَاة صَار قَوِيًّا جَدًّا .

(٤٠) ما السبب في أن ما هو أضعف وجوداً لا يجوز أن يكون علة لما هو أقوى وجوداً ؟ واهمري إن الجوهر متقدم في الوجود على العرض ، لكنه ليس بمحال أن يوجد عرض بجوهره ثم يصير ذلك العرض علة فاعلية لجوهر آخر . وإنما بان فيها بعد الطبيعة أن الجوهر لا يجوز أن يكون قومه بالعرض ولم يبين أنه لا يجوز أن يكون العرض علة فاعلية للجوهر . — أجييب عن هذا رُئِيَ أَنَّ مَا يَقُومُ بِهِ فِيهِ فِي سَبَبٍ فَعَلِهِ .

(١) : الجسم الطبيعي هو ما تكون له وحدة طبيعية لا بالعرض ، إذ الوحدة قد تكون بالعرض كوحدة الباب وحدة دارة مع كثرة أجزائها والحيوانات والنباتات ليست وحدتها بالعرض ، فإذن هي بالطبع ووحدها بنحو اجتماع أجزائها ، فلن كان ذلك الاجتماع عن جسم فهو قدسرى ، وقد ذكر أنها طبيعي ، فإذن ما يصدر عن قوة فيها ، ولا يصح أن يكون عن قوة مفارقة ، إذ المفارق لا يحرك إلا على سبيل التشويق .

(١) فوق الباء : د — وأنها معصية هكذا : لسوره .

(٤٢) لهذا الاجتماع وجود بالطبع .

(٤٣) قيل في « كتاب النفس » عند بيان امتناع وجود الصورة المعقولة في آلة جسمانية ما هذا لفظه : إن كان محل الصور المعقولة جسماً فإنها تنقسم بحسب انقسامه ، فلا يخلو إما أن ينقسم إلى متشابهين أو إلى غير متشابهين . فإن انقسم إلى متشابهين ، فكيف يجمع منهما ما ليس إياهما ؟ إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء إلا أن يكون ذلك من جهة المقدار أو العدد ، لا من حيث الصورة . وليس كل صورة معقولة شكلاً أو عدداً . ولم أحصل معنى ذلك ولا مسابقة البرهان ولا المحال الذي يؤدي إليه ولا تسمية 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 فمثل الفرق لاحتمال بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد ، فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون كما هو فيه وكان ذلك داخلًا في المعقول ، أي في ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يجعل الصورة معقولة على 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 ، وإن لم يكن داخلًا فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أي بين الكل وبين الجزء ، وبين جزء وجزء . ونقول ببساطة 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 تتقل في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد . لكن للصور أن تتقل من جهة أخرى ؛ فإن كانت تتقل من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتناثر والاختلاف لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فإذا كل صورة معقولة لا اختلاف فيها في المعنى [٧٢ ب] قد تقبل اختلافًا 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 المدوم لا يباد — ما هذا 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 المدوم قد يوصف بصفة ، فيكون المدوم موجوداً . والجواب : إذا وجد الشيء وقتاً لم يعد ثم استمر موجوداً في وقت آخر وشوهد ذلك أو عُلِمَ وعُيِّل أن الموجود واحدٌ ، بل لم يكن غير ذلك ، فإن هذا أحد الواحد الزماني . وأما إذا عُدِمَ فليكن الوجود السابق أ وليكن المعدُّ 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 آ منسوبة إليه دون ج ؛ فإن نسبة آ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا في نسبتته الذي يُنظر : هل يمكن أن يختلف فيها ، أو لا يمكن . لكنهما إذا لم يختلفا فليس أن يُجعل آ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبّ دون ج لأنه هو كان لبّ دون ج ، فهو نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب في بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان ج . بلي ! إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد فينقصد 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 سئل له أنه لا شيء من حيث هو ذاته بعينه ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد في الحال ؛ وإذا سئل احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يجعل للمدوم في حال المدوم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له آ وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما ماداً أو يكون ولا واحد منهما ماداً^(١) . وإذا كان المحمولان الاثنان^(٢) ، يوجب أن يكون الموضوع لها 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 . فلذا قد استمراره

في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنية الصرفة لاغير . والحال في الوجود التكرار كالحال في الذات المعادة . ولم لا يكون الوجود نفسه مُعاداً ويتكرر الوقت أيضا معاداً ، فيكون الحدوث معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ؟ ثم كيف يكون العود والاثنية ؟ وكيف تكون الثنية ؟ ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول . ثم قول من يريد أن يهزّب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل ، وليست بشيء ، ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحتمل الإعادة ، وبعضها يحتمل حتى لا يلزم أن فرض الإعادة للمعدوم قد يحمل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً وذلك خلف ، — قول ملفق يفحصه البحث المحتمل .

(٤٥) إذا كان الوقت ليس إلا عرضاً يؤقت به ، فمن يجوز الإعادة على كل عرض يجب أن يجوز أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشيء [١٧٣] والوقت واحداً بالمدد بعينه ، فلا يكون هناك عود ، لأن العود يقتضي اثنية الوقت بالمدد ، فالموجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل ويجوز ذلك في أشياء ، فواخذ 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 ذاتي^(١) . فإننا لا نتحقق أن المدرك منا هو ما هيئها على حقيقتها ، والماهية على حالة من التجريد .

(٤٧) هذه الحالة الأخرى تكون لما هيية النفس الناطقة التي لنا بالمدد أو لآخر بالمدد . فإن كان لآخر بالمدد ، فالمدرك آخر بالمدد ، فنكون لنا ندرِك أنفسنا وأن نفسى من شأنها أن تترك المقولات بل شيئاً آخر ، وإن كان هو هو فبين أنه هو لا يكون مجرداً ومخالطاً ومنقوصاً .

(٤٨) بمض اللهايات هي لغيرها ، وبعضٌ ليست لغيرها . فإن ماهية البياض لغير البياض وهو الموضوع ، وماهية الجسم لغير الجسم وهو المبولى .

(٤٩) كل معقول فإن حقيقته مصوّرة فيها يعقله وهي حاصلة لما يعقله ، وإن كان لا ينمكس : فليس كلٌّ ما تحصل حقيقته لشيء يصير به الشيء عاقلاً ، بل يحتاج لا بحالة إلى شرط زائد على هذا القدر ، فإن الحقائق قد تكون متخيّلة وقد تكون في الأعيان الخارجة محسوسة أو غير محسوسة ولا معقولة . وهذا القدر هو أن يكون على تحصيل ما .

(٥٠) من شأننا أن نقل أنفسنا ، سواء كان طبعاً أو كسباً . فبعض الأشياء يعقل ذاته وجوهره ، وما يعقل شيئاً فحقيقة ذلك الشيء حاصلة له ، فحقائق ذاتنا حاصلة لها (١) ؛ وإيس سرّتين ، فإن حقيقة الشيء مرة واحدة وليست نفس الوجود ، فهذا الكلى شيء وليس كل شيء يعقل ذاته ، فهذا لذاته ليست لغيره ، ونحن نقل 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 التى بها هي بالفعل لذاته ليست لغيره ، ونحن نقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهية لذاته ليست لغيره .

(٥١) ليس يجوز أن يكون أصل حقيقتنا له بالقياس إلى نفسه أنه موجود الوجود الذى له ، ثم له بالقياس إلى نفسه أنه معقول بزيادة أمر على أنه موجود الوجود الذى له على أنهما اثنان ، فإن حقيقته لا يعرض لها مرة شيء ومرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة فى وقت واحد ، فليس لكونها معقولة زيادة شرط على كونها موجودة وجودها الذى لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً ، وهو أن وجود ماهيتها التى بها هي معقولة حاصلة لها فى نفسها ليس لغيرها . وهذا أجلٌ ما أعرّفه فى هذا الباب ، ويحتاج إلى تصور ، فإن الأمور التصديقية قد يخبّر عنها فقدان التصور . وإذا تمكنت النفس من التصور سارع إليها التصديق .

(٥٢) كل ما ماهيته له فإنه لا يعدم ، لأن كونه بالقوة فى وجوده يستعجل ، لأنه إذا كان بالقوة كانت ماهيته لغيره . وأما قبل حدوثه ، فإنما كانت قوته فى هيولاه ؛ وإذا استحالت قوته فى هيولاه كان استحالة للهولى ، 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 . وإذا 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 يمكن . وليس هذا كالوجود ، لأن الموجود في غيره موجود في نفسه ، وليس
المدوم في غيره معدوماً في نفسه . فإمكان الوجود في غيره هو إمكان وجود نفسه ، وليس
إمكان عدمه في غيره إمكان عدمه في نفسه ولا مقتضياً له .

(٥٣) إذا أمكننا أن نقل المفارقات تصورت حقائق لها في نفسها ، فتكون لها
حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنها هي بها مفارقة ، وحقائق مصورة فينا هي لنا .
فلذلك هذه ليست بتقول .

(٥٤) ليس يتلق الكلام بالتفعل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة
لحقيقة الشيء لان حيث هي خارجه ، ولو كانت خارجه ، ولم تكن الأمور المدومة تعقل بل
هي فينا . وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً بل نفس انتفاها فينا ، وإلا لتسلل إلى غير
النهاية . إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقنا تشبها بالمحسوسات على مجرى العادة ،
وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى
تصير الخارجة بها ملاحظة .

(٥٥) لا يخلو إما أن يعتبر الشعور ، أو الإدراك العقلي . وقد عرفت ما يوجب الإدراك
العقل . وأما الشعور فإنت إنما تشعر بهويتك ، لست إنما تشعر بشيء من قواك حتى يكون
هي للشعور بها ، فينتد لا تكون شعرت بذاتك بل بشيء من ذاتك ؛ وإن شعرت ذاتك
لا بذاتك بل بقوة كس أو تخيل لم يكن المشعور 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 بقوة نفسك يرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لغيرها .
وإن كانت تلك القوة قائمة 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 يدك ورجلك .

وإن كانت نفسك بتلك القوة فاعمة في ذلك الجسم فكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم ، لأن ماهية القوة والنفس يما لغيرها وهو ذلك الجسم ، وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك ، فليسا يفتركان .

(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 فشر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن يُجْثَل الشعورُ نفسَ حصول الأثر ، أو شيئاً ينبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول الأثر ، فقولهُ : فشر 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 قتل 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 مجال أخرى من التجريد ، أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المقول هو ذلك الذي بمجالٍ أخرى . وكلامنا في نفس الماهية وجوهرتها الثابت في الحالين .

(٥٧) لا يصح أن يوجد للشيء المحسوس نحو من الوجود ، ثم يوجد له على نحو آخر هو محسوسته والمركب والموضوع والصورتان معاً ويقارنان أشياء واحدة بأعيانها ، فليس أحدهما يُنسب المفارقة والمقارنة إلى شيء إلا والآخر كذلك .

(٥٨) الحاصل فيك من العقل الفعل هو حقيقة العقل الفعل من جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بمجال 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 الفعل 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 بالنقل عن الواحق .

(٦٠) محال أن يتعلق الملول الشخصى بعله شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر ، على أن أشخاص الأمزجة التى تشد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أضعف فقد حصل نوع آخر . وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود الملول ، ووجود الملول تال متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت . والشئ الشخصى لا يتخلو إما أن يتعلق بالشئ الشخصى الذى هو علة ، أو لا يتعلق به ، فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلة ؛ وإن تعلق به فمن شرطه وجوده . وأيضا فإن جزء العلة ، وإن لم يجعل وحده علة ، فإذا قُدم هو فُقدت الجملة التى هى العلة وهو جزؤها ، فإن الجزء أقدم من الككل . ثم إن كان هذا الخلط وهو آ بَ وطرفاه بياض هو آ وسواد هو بَ إذا نزل إلى سَ ولم يتغير نوعه ، ومثل ذلك البعد ليكن إلى دَ فإذا نزل إلى دَ لم يتغير أيضا نوع سَ ، لكن نوع سَ هو نوع آ فلم يتغير نوع آ ، وكذلك لينزل على ذلك النمط وينزل إلى بَ ولم يتغير نوعه ، على أن الكيفية تبطل لاحالة عند التغير وتبقى كيفة أخرى ؛ إما أن تكون مثلها فى النوع وتخالفها لاحالة بشئ ، وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة بل تكون الأحوال متشابهة ؛ فإن كان من الكيفية الأخرى يخالفها ؛ فإما بمعنى فعلى وإما بمعنى عراضى ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول وهو بحاله فى كيفيته ، وإنما تغير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير فى سواديته بل فى عارض لا يجعل نفس السواد متغيرا ، وهذا لا يمنعه ؛ فإن كان يجعل نفس السواد متبدلا فى سواديته فهو إذن فى الفصل .

(٦١) يجب أن يعلم أن المزاج كيفة واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كفيات كل واحد منها له حكمٌ فى نفسه ويصدر عنه فعل فى نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه الصفة لم يسمَّ مجموعها مزاجا ، فالمزاج برد أو حر أو [٧٤ ب] يئس أو رطوبة على حد يجب عنه فى موضوعات فعله الفعل الذى ينسب إليه مقتصرأ فيه . والحرارة الفريزية آلة من آلات النفس فى أن تفرق الغذاء وتُنضِجه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أعمال الحرارة بوجه .

(٦٢) موجب أمزجة الحيوان حركة أو سكون معين بطراً عليه تحريكه مخالف له فليس إياه مؤذله — فهو عن مبدأ آخر ، لاسبأ والتنازع ثابت عند تحريك النفس ، فهو عن مبدأ آخر .

(٦٣) لو كان النفس بتوسط المزاج — ومن المعلوم أن صحة المتوسط شرط في تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا ينجس إلا بأن يستحيل ، وكذلك لا ينجس بالمثل — فهو إذن مزاج مستحيل عن الصحة . ثم إن 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 هو الطارئ .

(٦٤) تعريفات على هذه المسئلة : إنه من الواجب أن يضحك من لا يتقل ولا يبتسر أنا في حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ، فبينا مبدأ يقتضى أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن وأنه يعاوق ويمنع ، وما لم يستول عليه بالمضادة لم تأت الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعي فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع في 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 الذي يوجب الإعياء هو الذي يُفرض نفساً ومزاجاً فهو بعينه موجب الحركة ومنع عنها . كلا ، بل فينا مستدع لأن يكون الجسم ساكناً أو هابطاً بس هو بعينه الموجب للإصعاد ، فإن قوة واحدة لا تقتضى لإيجاب اثنين متقابلين . ثم الذي يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره . وليس يلتفت إلى من يقول إن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة ، غيره . وليس يلتفت إلى من يقول أن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً وإذا حصلت الإرادة ، لم يقتض ذلك بل خلافة ، فإننا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميل إلى جانب آخر ولذلك يحتاج إلى آلات وحيل بها تأتي حركاتنا الإرادية ، وليس يمكن أن تنسب تلك المنازعة إلا إلى القوة الطبيعية المزاجية .

(٦٥) تبين كيفية اجتماعات العناصر في المدنيات والحيوانات والنباتات بالبرهان ، وليس على سبيل الكشف والحصر وما يجري 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 يقن هيئة اجتهابها كما يعرض بعد الموت .

(٦٧) لو كان سبب الأخلط في بدن الإنسان وسائر الحيوانات مزاجُ الرسم، 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 السماوية لكان تختلف أفعاله بحسب اختلاف أوضاعه، ثم لا محالة يفشل: إما على سبيل الملازم المصاحب، أو على سبيل إرسال قوة الهية . والقسم الأول محال، فقد ثبت وجود قوة بسببها [١٧٥] تتحرك الأجسام الحيوانية والنباتية إلى كالاتها؛ على أنه من المحال أن يفيد جسمٌ صورة . واعلم أن وجود هذه القوة ليس في العناصر بل في المركب منها، فلا يكون وجودها^(١) في موضوع .

(٦٨) أما قوله إن البسائط تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولاً 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 النى ثم تمزج الأخلط في النى مزاجاً ما، يحفظ ذلك المزاج بالبدل، وليس في جوهر النى واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لفته عن التصق عما يخالطه، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً، بل في النى روح كثيرة جداً هوائية نارية . إنما يحبسها في النى مع سائر ما معها شيء غير جسبية النى، والدليل على ذلك إذا فارق الرسم وتعرض للبرد الذى هو أولى بأن يمحصر ويمنع تحلل ورق بسرعة، وكذلك إن تعرض للحر . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد المحاصر والحل المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد .

(٧٠) إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج، لتطقت بلا مزاج، ولفعلت صورة النار ما يفعله صورة الماء . وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات

(١) فوق : ما — ما ، أى وجود ما .

الكيفيات فضلا هو كسر إفراطات أفعالها وليس شيء من كسر إفراطات أفعال الكيفيات صورة قَظْم ولا لَحْم ولا عَصَب ، وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات ، والآلات أيضا معلولة للزجاج ، نُقِل الكلام إلى الآلات . فالقوة المحركة هذه حالها . ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم كلما تحرك إلى جهة واحدة ، فلن المزاج الواحد مقتضاه واحد .

(٧١) الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسيته ، أو حاصلة في أطرافه كالبياض والنضوء ، أو لا في جسيته ولا في أطرافه . فإن لم يكن في جسيته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه ، وإن كان في جسيته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسيمة التي هي فيه بالذات لم يتخللُ 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 بعضه . وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف المتقسمة : فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة ، وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكَرِيّ الذي لا تتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة ، والقوة قبل الحركة . وأيضاً قد بينا 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 لكل لأن لكل تركيباً ما .

(٧٢) المهيولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عن الوجود بدلاً من آخر لها من غيرها لاحق لها ، فنحن نؤمن أنها لو صح لها وجود خارج عن الواحق من الغير لكان يجب لها محال وهو أن توجد غير متحيزة .

(٧٣) قيل إن الوجود من حيث هو عام : إما أن لا يكون معلولاً — فاقولك في وجود الحق الأول ؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول .

(٧٤) نقيض قولنا « إما أن يكون [ب-٧٥] 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 المهيولى ناطقاً . ثم الوجود من

حيث هو عام ليس بالفعل ، ولا معلولاً ، لأنه مقبول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط مسلوبٌ منه كلُّ 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 مقومٌ له من مشترك فيصير مركباً من مشترك وخاص .

(٧٥) لقائل أن يقول : إن صور هذه العناصر من شأنها 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 كفيته وسزاجه 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 العطل وافتراقها ، إذا لم يكن استحالةً ، سواء .

(٧٧) البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتفارق : لأنها إن خالطت جاز عليها القسمة على البعض ما يجوز على الكل ، فإن فارقتا متفرقين فرضاً وفارق الجملة غير متفرقة كأنما سواء أو لم يكونا ، فليتأمل شرحُ هذا في كتاب « ما بعد الطبيعة » . وأيضاً المخالط إن كان هو وجاز للفارق بالشخص فما به يتشخص في الحالين موجود ، فهو بعد الفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع فإن الحائز على شخصي نوع واحد [واحد] .

(٧٨) سزاج الرسم كيفية واحدة قد تقرر عليها الفعل والانفعال ، والتي لا يخلو إما أن يكون بسيطاً لا اختلاف فيه أو يكون فيه اختلاف . فإن كان بسيطاً ويفعل فيه واحد بسيط ، وجب أن يتشابه الفعل والانفعال ، واسكنه غير مشابه بل عضوق قلب وعضو كبد وإن كان مختلفاً . ووحدتها بسبب الاتفاق في الرطوبة السيالة ، فيجب أن تتبع هيئات وضع الجنين في رحه هيئات اتفاق انصباب تلك المختلفة وانصباب هيئات الرطوبات عن القوة الزرارة مختلفة ، لا سيما إن لم يكن إلا المزاج فاعلاً ، والمزاج يفعل تحريكاً إلى جهة واحدة ، والزروق

يفعله إلى جهة واحدة على ما يتفق من اجتماع الأجزاء . والأمر الأكثرى على خلاف ذلك ، بل تلك الهيئة ممنوطة ، والفاعل بالطبع البسيط يفعل في المنفعل البسيط فضلا غير مختلف .

(٧٩) الحرارة فاعلة إذا فعلت بالطبع ؛ وتفعل إما إحاة وإما تحريكًا ، وأعنى بالإحاة جميع ما سوى المكانية والوضعية مما هو في الكيف أو الكم نحوّه .

(٨٠) للزجاج 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 منها فعلٌ يَحْتَمُّ على نخط واحد [١٧٦] .

(٨١) الفاعل بالطبع إذا أضيف إليه معين أو موقوف لزم إما اشتدادًا فيها يفعله وزيادة بالمعين ، وإما ضعف وتقصان وتطور بالموقوف ، وإما مسح مطلق عن اللعان .

(٨٢) كل واحد من هذه فإنما هو نخط فعل واحد وفي هيئة واحدة .

(٨٣) آوَبَ وَجَدَ وَوَدَّ وَرَزَّ ، مجتمعاته ، تتحرك عن فاعل بالطبع بسيط ، وكل واحد منها بسيط ، والجملة غير مركبة — فيجب أن يكون كل واحد منها إنمّا يتحرك بالطبع إلى جهة واحدة .

(٨٤) الأعضاء التي تُحَلِّقُ فيها العينان واليدان مقابها ، فالزجاج الذي يحرّكها يحرّكها إلى جهة واحدة ، فالعينان واليدان غير مختانِي الرُضْع ، هذا خلف . فليس الزجاج يحرّكها ، لا مرآجها ولا مزاج الرُحْم ولا بسبب مُعِين ولا معاوق .

(٨٥) موضوعات الأعضاء التي تختلف في الجنين وضمانًا ، إما أن تكون من جوهر واحد فيكون المزاج مفردًا ، أو مع معين مزاجي فَعَلٌ في البسيط احتلالًا ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون من جواهر مختلفة . وتلك المختلفات إما أن يكون كل ركن منها ينزرق في الشيء الذي منه يخلق مجتمعا بأسره ، أو يكون كل ركن مشرفًا في غيره ثم يبتدئ . 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 الازراق ، وإما أن لا يوجب حفظ نظامها ، فتكون الأوضاع غير محفوظة ، وإما أن يكون المزاج الازراق يحفظ نظامها زرقًا

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 مبثوثة فتحريكها إلى الاجتماع في موضع واحد أو موضعين تحريكاً مختلف ، فليس هو إذن لقوة بسيطة فليس لمزاج الحركات الأولى في تكون المني حيواناً إما 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 سطحاً . ولو كان مزاج الرحم سبباً لتكون الجنين لكان يتكون ظاهره ثم باطنه . فالمزاج إذن قوة فيها تركيب من هيئات بها تصير فعالة .

(٨٦) القوة المصورة فيها كزيد سواق على نسبه .

(٨٧) كل فاعل أسراً ما ، فيلزمه أن يبقى به فعله زماناً ، إذ كان لا يجوز أن يوجد

ويعدم في آنين متواليين .

(٨٨) بقاء الفعل غاية الفعل ويحدثه^(١) الجميع إلى الفعل .

(٨٩) المازج مازجان : محرك إلى المزاج ، وفاعل للمزاج ؛ ويلزمه أن يكون حافظاً ،

والأول خادم ، والثاني مخلوم ، وهما قوتان .

(٩٠) هيئات العقول مركبة هيئة عقلية لازمة للجوهر ، وهيئات النفوس مركبة تركيباً

نفسانياً كأنها أجزاء الجوهر ، وكأنها أشباح ما للمركبة في العقول قد صارت جزئية .

(٩١) الطبيعة بسيطة بساطة لتقصان الجوهر لا للكمال ، وللهيولى البسيطة استمداد

بسيط ، وللمركب استمداد مركب . وقد يكون التركيب اللازم من مقتضيات الكمال ،

وقد تكون البساطة من مقتضيات النقص ، ولا يكون التركيب المقوم إلا من مقتضيات

النقص .

(٩٢) لعل قوماً [٧٦ب] يروون 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 للمتغيرات حتى يرتقى بالفعل والانفعال إلى الاستقرار مزاجاً فهو المستخدم للمحركات ، وإنما يجمع المحركات لتفاعل بعد الاجتماع فيتولد المزاج ، وإنما يثبتها مثبت لتفاعل 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 مايتلوه ، فيكون لم يعرف ولم يصب بالحس وكان موضع نظراته : هل يجوز وجوده في العقل أم لا ؟ وليس كلاماً منا في مثله بل كلاماً منا في الأشخاص التي تنمى وتزداد وتضحل . وغرض المسئلة متجه إلى هذا ، فإن بقي زماناً قد جاء الثبات ، وإن بقي آناً ولم يزل يتصل كونه حياة ونباتية شخصة في مدة ، كالشيء الواحد من غير تحلل أزمنة يكون فيها بطلان وفساد كانت الآنات متشافة متصل 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 وتخيلى فليس يخلو إما أن يكون الثابت هذا الثبات قوة مفارقة ، أو قوة جسمانية . فإن كانت قوة مفارقة لم يخل وجود هذه القوى الجسمانية عنها إما أن يكون وجوداً آنياً أو زمانياً . فإن كان آنياً فقد عادت المسئلة ، وإن كان زمانياً قد حصل ثبات لقوة جسمانية . والقوة الجسمانية لا تثبت إلا بثبات جسمها ، فإذاً لا بد من جسم ثابت ؛ والتفطيع والتفصيل واختلاف التشكيل يلبه وحدته الشخصية من جهة ، ولا يلبه 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 مفرقاً 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 ^(١) ؛ يعرف هذا من باب التشخص في كتب البذور .

(٩٥) البرهان على أن القوى ما لم يصدر عنها فعل ، فلا يجوز أن يكون لها وجود . —
 إن عني بالقوى القوى كيف انفتحت ، فلا يجوز أن يكون لها وجود قوة ، وأما أنه لا يجوز
 أن يكون لها وجود أصلاً فله غير واجب أو فيه نظر ؛ فلعل نفوساً عقولها هيولانية صرفة
 لا تبطل ولا فعل لها فليتأمل الحال في هذا . وأما القوى الجسدية الحسية والتخيلى والحركة
 فإن ذواتها منطبقة في المواد ولا يصل إليها ما يصل إلا منقسمها غير مجرد ، وقد تبين في البنود
 وغيرها أنه لا يجوز أن تكون قوة أو صورة أو عرض يخالط ويفارق .

(٩٦) البرهان على أن القوى الهوائية والشوتية والإجماعية جسمانية .

(٩٧) لو كان المعنى معقولاً لأنه معنى في نفسه لا بشرط تجريد وغير تجريد ، لكان معقول
 في المحسوس ولكانت [١٧٧] المادة العنصرية عاقلة لوجود المعنى فيها من حيث هو معنى .
 فالمعنى معقول من حيث هو مجرد عن الأعراض اللاحقة بحسب الموضوع في الأعيان .

(٩٨) لو كان المعنى إنما يكون معقولاً إذا جُرِّدَ عن الموضوعات والمقاربات كلها لما كان
 إذن ألبتة القوة العاقلة معقولاً ، لأنه حينئذ مقرون بشير ذاته وحقيقته وإيس بمجرد كل التجريد
 التام . فالمعنى إنما هو معقول بالفعل إذا جُرِّدَ بحسب الواحق الخارجة دون مقارنة القوى
 العاقلة ، فهو باعتبار التجريد الخارج مهيأً التهيئة القريبة لأن يُعقل ، وباعتبار المقارنة
 معقولٌ بالفعل .

(٩٩) كون المعنى معقولاً بالفصل جزء من كونه معقولاً 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 ، وإنما اختلافه من حيث هو لى ذلك .

(١٠١) المعقول بالفعل من حيث هو معقول بالفعل معقول أيضاً مجرداً عن الاختلاف ،
 وموجود بالفعل في المعقول لى ذلك 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 لاحقاً من حيث هو المشترك وهذا لا يمكن —
 وإما أن يكون لاحقاً من حيث هو لى ، فإن هذا المختلف هو المعقول المركب ، وليس كلامنا فيه .

- (١٠٣) الشيء لا يكون شرطاً لنفسه ولا لمثله إلا من حيث مثله تركب منه .
- (١٠٤) إن تَمَرَّرَ 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 والمعنى ، ومزاج المخلوق حيواناً ؛ ومزاج البذر والمعنى يفعل القوة الودية ، فهو مثله . وأما النفس الخاصة بالمخلوق فليس قبله ؛ وأما مزاج المخلوق حيواناً ، فإن الفاعل القريب له هو نفسه ، أعنى نفس المخلوق الذى ذكرناه في البذور ، والفاعل قبل الفعل .
- (١٠٦) للمنى موضوعه الأخلاط والأغذية ؛ والمخلوق حيواناً موضوعه المنى على الوجه الذى علم الاختلاف فيه .
- (١٠٧) تحريم البرهانين المشركين في أن القوة العقلية لا يجوز أن تكون جسمانية .
- (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 ، وفيها يجب عنه ما يصح فيه بالفعل .
- (١٠٩) الفرض في إيرادنا هذه المقدمة في بعض مقاييسنا ليس أن نثبت أننا نعقل ذاتنا دائماً ، بل أن نبين أنه ليس السبيل إلى شعورنا بذاتنا وهقلنا لها فعل تعقله 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 ؟ العقول التى لم تهذب ولم تكمل — ما البرهان على أنها بعد المفارقة لا تدرك المعقولات ؟ لأنها لو لم تحتج 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 أيضاً يحتاج

إلى زيادة على الملئكة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملئكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ؛ ولعله أن يشكك من تصور المفارقات .

(١١١) ما البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة ؟ لأن العقل بالفعل اتصال لنفس من قوتها العاقلة بالبدأ المفارق 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 مغالطة 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 يتصمد بأن يسخن ، وإما بالملازمة كما يعتقد في المدفوع المصاحب ، وإما لا على أحد الوجهين . المحرك الذي 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) للتصل يختلف : إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر وتارة ، أقل أو معدوماً ، أو بحسب كيفية بأن يكون مثلاً تارة ألزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه ، أو يكون مثلاً تارة أنفذ في الملك 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 البُخْران 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 يقرى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الميل بالفعل .

(١٢٠) ما لم يختلف في الميل بالفعل لم يختلف في الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من الماء الساخن الذي لم يبلغ أن يحدث له ميل بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدر مثله بارد .
(١٢١) قد يقع اختلاف في الاستعدادات غير محسوس [١٧٨] التفاوت ، فيجب أن تكون كالاتها غير محسوس التفاوت .

(١٢٢) إذا تحركت أشياء من المحركات 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 تنتهي الحركة . — إذا كان الفرض واحداً ، والمادة مختلفة اختلافاً متباعداً وليس استمالها مقداراً بحسب الحاجة ، بل بحسب الانفعال ، كان القى 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 والمثلة بما لها لم يمكن أن تكون المادة والفاعل مختلفاً اختلافاً^(١) متباعداً ، وبالعكس تكون جزئيات الحيوانات والنباتات إما أن تكون من مواد لها مجتمع 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 أشباهاً في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ،

أو أشباها في النسبة دون الكم إن كان هناك عون في المادة واختلاف ، والكم 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 تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والافعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفصل . ولو كان بحسب الثاني لكان تنجذب المراد كلها فيرق البدن المتكون منه ، فإذن هو بحسب التقدير . وأيضاً لو كان من غير الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كغاية الحياة ، لنزف البدن فإذن هو من الفصل .

(١٢٧) الفصول متباعدة الاختلاف ، والكائن من الجزئيات غير متباعد الاختلاف ؛ فإذن ليس الفعل والافعال 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 واقفاً 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 المبينة لأمتخص بمنفعل دون منفعل ، والمحرك لمزاج الحيوان مختص ، فليس إذن هو من المفارقات للموضوع والمبينة لها ، فهو إذن قوة فيها .

(١٣١) إذا كانت الحركة المتصلة عن قوة غير متناهية فكانت القوة الغير المتناهية مفارقة لاتطبع في جسم ، لم يتخلل إما أن يحرك الحركات الجزئية المتصلة بمباشرة [٧٨ ب] وقصد ،

وإما على جهة لزوم . وإن كان مباشرة وقصد فيما أن يكون القصد كلياً وإما أن يكون جزئياً ، والجزئى يكون عن مبدأ جزئى كما بان فى البذور وغيرها ، وعن تخيل ، ومثل هذا لا يكون عن مفارق ، فإذاً يكون القصد كلياً . وقد بان فى البذور أنه لا يلزم عن الواحد الذى لا اختلاف فيه ولا عن رأى الكلى أمر جزئى بيته ؛ فيجب أن يكون للمفارق شريك ما فى التحريك .

(١٣٢) الشريك إما أن يكون مفارقاً ، أو غير مفارق . فإن كان مفارقاً فالكلام لازم ، وإن كان غير مفارق فيما 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 فإذن يلزم عنه ، وهو مستحيل . وتلك الاستحالة إما أن تكون عن إرادة أوجارية مجرى ما لا إرادة فيه ؛ فيكون الكلام فى تلك الاستحالة إن لم يقترن بها إرادة مثل الكلام فى الحركة الوضعية وفى حاجتها إلى مبدأ إما إرادى وإما غير إرادى ، وفى أنها كيف تلزم بالطبع عن غير مستحيل . فبقي أن تكون استحالة مقارنة للإرادة وتكون الإرادة من حيث هى مقارنة لوضع ما يفرضه مع تخيل ما علة لتخيل يتصل بها الأول ، فتصل الحركة وتكون علاقة تلك الإرادة بالمبدأ المفارق علاقة مطيع أو مشتاق أو منسب ، فيكون المفارق يُحرك كما يحرك اللطاع ، والتشوق للنفس الطبيعية والتشوق ، وتحرك النفس الحركة التى للجسم ، فيكون المفارق محرك المحرك والجسمانى المحرك القريب ، وليس هو غير مقاهى القوة فى الفعل بل فى الانفعال عن المفارق ، ويكون انفعاله المتصل سبباً لانفعال جسمانى متصل ، كما أن الانفعال الجسمانى المتصل فى الجرم السامى علة لانفعالات آخر متصلة . والبرهان قام على قوة غير منتهية ليس على أنها قريبة من أى حركة متصلة كانت ، بل هى علة ما قريبة أو بعيدة لحركة ما وتغير جسمانى أو نفسانى ، وإنما هى قوة لأنها مبدأ تغيير ما كيف كان ، وليس بدخل فى حد القوة من حيث هى قوة أن تكون سارية فى المنفعل عنها أو مفارقة أو قريبة أو بعيدة ، بل أن يكون مبدأ التغيير من آخر فى آخر والمبدأ يقع على الفاعلى وعلى الثانى . وهذه القوة مبدأ للحركة فاعلى بتأثيرها فى النفس السامية .

(١٣٣) الإرادة بتأثيرها السطوع فيها بوجه من وجوه السطوع على أو على وجه

آخر ، وفيه سر ومبدأ غاى ، لأنها منشوقة لأن يتشبه بها وفيه سر .

(١٣٤) الإجماعية الوهية هي القوة التي يتأدى إليها أثر الأمر الجزئى فتحركها إلى التحريك بأن تنفعل عن الجزئى وهذا هو الجسافى . ويدخل في هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طم أورائحة أو خيال منها ، فننفل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية فإنما تكون مبدأ للحركة والإجماع مبدا ، لا قريبا ، ونحرك من جهة الرأى الكلى — فذلك شيء 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 المنسوب ، وإما منسوبة من غير أن يكون مجرد القول بالقياس إلى المنسوب ؛ وأعنى بالقول [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) المتصور من ذات وحال غير منسوبة لا يمنع الذهن عن إيقاع الشركة فيه ، فإيس إذن هو المتصور 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 الشيء ممتعا عن إيقاع الشركة فيه ، والنسبة المعية لا تمنع ذلك أيضا : فقد يكون الأخ أخوين^(١) ؛ والنسبة : العلية والمعلولية لا تمنع ذلك أيضا .

(١٤٠) إذا لم تكن الطبيعة العارضة لها النسبة ولا النسبة تمنع ذلك ، فهذا الصرب من الأحوال النسبية مما لا يمنع التصور عن إيقاع الشركة إذا عرضت للذوات وللأحوال الغير

النسبة؛ فالنسبة العقلية لا يصير بها الشيء ممتنا عن إقناع الشركة في التصور؛ فبقيت النسبة إلى التحيزية؛ فإذا أباها يمكن هذا المنع.

(١٤١) هذه النسبة قد تكون لشيء أو لا كما للأجسام، وقد تكون ثانياً كما للنفوس التي يفصل ما هيها وقوع الشركة فيها.

(١٤٢) لا يقع الشخص إلا لما له هذه النسبة بالذات أو بالقصد الثاني.

(١٤٣) الشخص لا يقع بإضافة بلحال الكلى العام إلى المعنى العام، فإن يحتاج أن يقع بما لا يقبل العموم.

(١٤٤) المكان معنى يقبل الكثرة ويوجد له التل.

(١٤٥) المثل الشخصي هو المفارق بأمر وجودي 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 الشخصي وجب أن يكون كل ما هو في جهة من أحدهما هو في تلك الجهة من الآخر؛ وهذا لا يمكن؛ فليس بينهما التماثل الذي لافرق له في الشخصي.

(١٤٧) الشخص يقع بمعنى نبي تحيزي، وأيضاً يقع بمعنى قد شخص أولاً، فبشخص غيره وينتهي إلى ما هو متشخص بذاته لا يمكن أن يكون له مثل مع. وهذا أيضاً النسبة التحيزية.

(١٤٨) كل الموجودات التي لا تحيز لها ولا نسبة إلى تحيز، فاهيتها غير متفرقة أشخاصاً في الوجود بوجه.

(١٤٩) المعاني العقلية لا يمكن أن يكون منها في الأعيان تكثر بالشخص بعد تأخذ في الماهية النوعية.

(١٥٠) للنسبة التحيزية قد يجوز أن يقع الواحد منها لشيئين في زمانين. فنفس تلك النسبة ما لم يقترن بها الزمان أو الآن لا يكون مانعاً من المثل الموجود. فإن الشيء الذي ليس برماني بذاته أو لحاله فإن ماهيته غير مقولة على كبيرين.

(١٥١) الفعل الصادر عن الجسم إما أن يصدر من ماهيته الأصلية ولا مدخل لتشخصه فيها،

فيكون ذلك العقل يجوز أن ينسب إلى ماهية مثله لو فرض ، ولا يستحقه دون ذلك لأنه لا فرق بينها ، وهذا محال ، فيجب أن يصدر عن الجسم الشخصي بتوسط شخصه ، وذلك بوضعه .
 (١٥٢) طبيعة الجسم الذي لا كثرة لها بالشخص وجوداً إما أن يتعلق ضلها الخاص بوضعها الخاص [٧٩ ب] فيكون كل جسم فإن فعله يتعلق بتخصه ووضعه ، أو لا يتعلق بوضعها .
 فإما أن يكون فعلها شيئاً قابلاً للقسم ، وإما غير قابل للقسم ، والقابل الواحد للقسم ذو وضع ، ففعله ذو وضع ، فله اختصاص وضع عنده : لو تغير وضعه لتغير ، ففعله أيضاً متعلق بوضعه ، وإن كان غير قابل للقسم وهو في قابل للقسم كذلك ، وإن كان غير قابل للقسم عرض ما سنقول .

(١٥٣) لا يجوز أن يكون ما ينقسم علةً لما لا ينقسم ، لأن نصف العلة البسيطة له تأثير في العلول البسيط لأنها من طبيعة واحدة فيكون معلولها شيئاً من جملة العلول للكل ، وما لا ينقسم لا يوجد من يابه 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 يفشو ، وذلك لأن لجزء العلة تأثيراً في العلول ، فإذا فرضنا جزءاً لم يميز 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 الشم ، فإنه لما كان أبطأ ظهر زمانه وفشوّه في الزمان .

(١٥٥) نظن أن نصف العلة لا تأثير له أصلاً كمنصف محركي السفينة ، وليس كذلك : فإنه يؤثر بحسب اعتبار نصف العلول ، وإن لم يكن بحسب اعتبار كل العلول في بعض الزمان .
 (١٥٦) قد يمكن أن يوقى ببرهان كلي على أن كل علة فإنها إنما تصير علة إذا تمت شخصيتها ، وبشخصيتها تم كل شيء .

(١٥٧) العلة لا تستحق نسبة العلول إليها بشرط خارج لعل إن كان شرطاً ، بأن يكون عدم المانع إذا كان يمنع فلا يتم عليه بذاته ، وكذلك عدم الآلات والمواد ونحوها حتى يصير

حينئذ علة بالنقل . وأما أن يصير مع وجود الشرائط الخارجة إن احتاج إليها علة لشرط عدم مثله ، فكلاً ، فإنه إما هو علة لنفسه وأول للموانع وجود الآلات .

(١٥٨) إذا لم يكن عدم المثل شرطاً فليس تصير العلة مستحقة للعلة بدم المثل ، فيجب أن يكون بحيث لو توهم له مثل موجوداً مستحقة للنسبة العلية .

(١٥٩) فنقول الآن إذا كانت الماهية لماهيتها علة دون تشخصها تكون بحيث لو كان لها مثل متوهم لاستحق لنفسها النسبة ، وقد فرضنا أنها تستحق ، فإذا نيت تكمل علة الإبرسوط ما به يتشخص ، فإذا نيت ليس جسم ولا صورة جسمية منقسمة ولا عرض علة لوجود نفس أو عقل أو وجود جسم أو صورة جسمية أو مادة جسمية . فإذا نيت مفيد النفس غير جسم ولا صورة جسمية .

(١٦٠) المعامل 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 تلازماً لماهيته مثل ماهيات العقول بعده إن كانت هكذا أو ماهية الشمس مثلاً . وهذان فإن ما يقسمهما يستحيل أن يقع فيها شركة ، وإما أن يكون باراض لاحق في أول الوجود أو بعده .

(١٦٢) الأعراض والصور تتشخص بتشخص موضوعاتها المتشخصة بما ذكرناه .
(١٦٣) مقارنة [١٨٠] الأعراض والواحق المادية على وجهين : أحدهما كقارنة الصور والأعراض للكم والوضع ، والآخر كقارنة الحركة للسواد . والمقارنة الأولى إذا زالت استحال أن يبقى شيئاً موجوداً بذاته أو في موضوعه ، مثل السواد إذا زال عنه الكم والوضع لم يجوز أن يقال إنه بقى ذاته إلا صائراً غير منقسم وغير مضاف إليه ، فتكون الأجزاء السوادية التي فرضها في السواد غير موجودة ، فكيف يكون ذلك السواد موجوداً ؟ وأما مقارنة الحركة للسواد فأيهما زال لم يؤثر في أمر الآخر شيئاً .

(١٦٤) التجريد العقلي أعنى المهيء 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 ماهيتها المشتركة بالفعل أو بالقوة ، وتارة بتكوينها 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
بالتحصيل مع تفصيل ما يعقل فيها إلى العام ، وإلى أنها هي بهيئتها الخاصة التي تعقل من
كل شخص ؛ ولا اسم له ، إنما هو مشاهدة مالمضى ما يفسر أن نسيه .

(١٦٦) مخرج العقل من القوة إلى الفعل ليس بحجم لما قلنا ، فهو إذن معنى مفارق غير
منقسم ؛ فإذاً ليس له ما يتشخص به في المعنى التجريزي 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 يمكن في كون الشيء مدركا أن يحصل حقيقته كيف كان ، وإلا لأدرك
الخالط بياضه ، بل أن يكون مجرداً أوفى حكم المجرد إذا كان ما يلاقيه يقارنه ولا يمنعه 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 يُنتقض بأن المفاوق أيضاً كذلك ، فإن المفاوق
لا يكون بالقوة مخالطاً ، كما أن الخالط بالقوة مفارق .

(١٧٠) ليس شخصاً أبته 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 فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ؛ ولو كانت خارجه لم تكن الأمور المدومة تُعقل بل هي فينا ، وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتاشها فينا والا لتسلسل [٨٠ ب] الى غير النهاية ، إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبهاً بالمحسوسات على مجرى المادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي محسوسة لنا حتى تعبير 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 فإنني أتذكر شعوراً يمثل تلك الصورة ، لا شعوراً مطلقاً ، والشعور يتخصص بصورة مخصصة له ، فهي تخصص بصورة أخرى غير الواردة وغير الحاضرة في الخيال العارضة له .

(١٧٣) الإبصار هو أن تحصل صورة للبصر أو التخيل في إحدى القوتين ، وليس التخيل يلزم أن يحكم في إحدى القوتين : فإن للبصير وجوداً من خارج — وانظر إلى المجانين . فهو لتغير الباصرة .

(١٧٤) الشعور بالإبصار هو أن يحصل البصر 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 آتة أو في ذاته غيره بالعدد لم يعلم أنه غير صورة ذاته إلا بمقايمة بينها وبين مثل لها ، ولا يصح ألبتة أن يحصل للشاعر بذاته صورة أخرى له غيره بالعدد .

(١٧٦) أما قولنا إن النفس كافية في جميع أمالها فيتذكر فسادها بما يتحقق من أن الصور الجسائية لا تدرك إلا بآلة وبالضد من أن الإنسان قد يكون عنده صور متخيلة ومتذكرة ومحفوفة ، وقد يتأدى إليه من الحس ما يذهله عنها وهو يدرك كما ضرباً من الإدراك فهذه الصورة لو كانت مطبوعة في النفس لم يجز أن يقال إنها مرة خاطرة بالبال ، ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ، فبقي أن نكون في حال الغفلة

غير حاضرة للنفس ، فهي حاضرة لقوة أخرى موجودة لها ، لأنها لو كانت متمحية 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 بياله اثنين مختلفين ثم يقايس بينهما ؛ وكذلك الغير أيضاً ليس يكنى في تصور ذات الشيء غيراً أن يتصور ذلك الشيء ، بل أن يخطر بياله شيئاً آخر ويوقع بينهما الخلاف كما هو في الموهو الوفاق .

(١٧٨) الذي أحوج المعتزلة إلى أن قالوا بذات مشتركة يحوجهم إلى أن يقولوا بصفة مشتركة تُمَيِّزُ أو تُتَعَلَّمُ أو يُخْبِرُ عنها بصفة أخرى ، فيتسلسل إلى ما لا نهاية .

(١٧٩) كيف يوجد عن الإرادة الكلية للأول أو العقل الأول وجودُ فلك ؟ لأن الفلك نوع مجموع في شخص واحد ، والحركة الفلكية تحتاج إلى تخصص ، فإن المتحرك واحد والمحرك الأول يعقل الحركة كلية ، فلا يلزم عنها شخص دون شخص ، فإذا لزوم أحد أشخاص الحركة دون غيرها لسبب تخصص أو لإرادة مخصصة . وأما في الأشخاص الكائنة الفاسدة فإن مشخصاتها الحركات التي تقرب وتبعد . فهذا هذا .

(١٨٠) يجب أن تعلم أن طريق الإدراك بالآلة الجسمانية طريق واحد ، وهو أن الذي أحوج القوة للمسية إلى أن تدرك بتوسط اعتدال الكيفيات الأربع لا يستغنى [١٨١] عن هذه الكيفيات مدرك لها ، والذي أحوج 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 جسمانية ، 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 يمتزج 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 لإدراكهما بجملة قوية أثر ضعيف منها ، كما أنه مثلاً ليس انفصال أنامل إبهام الرجل عن الصلابة واللين والخشونة والملاسة كافضال أنامل اليد . فكذا أن اليد

تحمك على الخشونة الضعيفة التي لا تدركها أنامل الرجل ، فكذلك الأثر الضعيف يدركه الحس المشترك ، فكيف الضعيف الذي لا يحرق مدركاً بجملة 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 اللس 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 البصر . فلو أن لاسا يلس الأثر الحاصل في الحس المشترك من الحرارة القوية بشيء من آلات اللس ما كان يدركه ، ولكن تلك الآلة باعتدال مزاجها يدرك بواسطتها القوة المركبة فيه ، إلا أنه على جميع الأحوال لا يخرج عن جنس إدراك اللس للحرارة .

(١٨١) يجب أن نعلم أن كل ما يفعله عن المدرك فهو آله ، وإلا وجب أن ندرك 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 بالتام ، 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 الفرزية .

(١٨٥) العجب من طلب البدن ، بكل ما يتحلل منه ، إن كان الطالب هو المزاج ! فإن النامي الباقي لا يكون قد تحلل منه شيء . ثم المتحلل من الشيء في أول ما ينمق شيء يسير ، ويجذب فوق ما يتحلل منه ، ثم لم لا يجذب دفعة واحدة ما يحتاج إليه لنمو ، بل يجذب شيئاً فشيئاً ، ثم تهدأ القوة الجاذبة . وكيف تهدأ القوة الجاذبة إن كانت مزاجية ؟ فإن الطبيعة 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 بخلاف 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 ، فالحاصل في النقطة .

(١٨٧) النفس أول ما يترعرع بتأثير الوهم الذي هو تابع الحس ؛ وبكيفية ما تُنظَّم عما يورده عليها فيقرقه^(١) لها ، ولكن لا بد لها منه على كل حال . ويصعب عليها قبول ما حكم به العقل عند البيان البرهاني المبني على المقدمات الأولية العقلية دون الوهمية المتصلة ، إلى أن تتوالى عدة البيانات والأمثلة فتعاد ذلك وتعرف فضله على الوهيات . ولولا ما تولاها النطق من أفراد هذه المقدمات وشرائط البرهان عن سائر المقدمات من الوهيات والمشهورات والاستقرائيات وغيرها على ما فصل لكان الضلال متولياً على كل أحد . فأشرف به من صناعة وأخلاق بمن شرف به أن يهتدى إلى كل خافية ؛ وهذا الترن نريد أن نودعه أبواباً من علم النفس ، من تدبرها أيقن بوجودها شيئاً غير المزاج ، وسائر أحوال العناصر الأربعة ؛ ونحقق أن لها بقاءً ومعاداً وأحوالاً من دون الهيكل الذي تدبره . وأعجب بمن ينكر وجود معنى غير منطبع في جسم يدبره ، ولا تتعجب من وجود جسم يدبره ، 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 وعلم بما علم به صحة وجود ما يزيد البصر إلى النفس . بل كثير من البيانات البرهانية أقوى عندى من هذه الاعتبارية ، أعنى أن ما تلتقطه النفس عن الحس صحيح وجوده . ثم دَع هذا هل ينكر من نظر نظراً يُتد به أن واجب الوجود الذي هو علة الجسم وغير الجسم واحد من وجوه : منها لزوم الملولية لوجوب الوجود إن كان كثيراً ، أو كون القمّل علة لماهية الجنس إن فرض وجوب

(١) س : لبرحه . — ورتق الماء وغيره : سبه — أى ما يأتي به الوهم إلى النفس .

الوجود معنى جنسياً ، وأنه ليس بجسم ولا شيء من الماهيات التي يكون الوجود خارجاً عنها ،
 ببيان أن المدوم لا يكون كله علة للوجود ، وأن شيئاً آخر ليس بجسم موجودٌ وجوداً مُدَبَّرٌ
 متصرف في جسم . وقد أنكر جماعة من أهل النظر إثبات النفس ، إلا أن المذهب المتدبّر
 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 بوشك أن يكون هو الفاعل
 الأول لا الإله . فأما مذهب متكلمي الوقت وتمسكهم بأن النفس هو هذه الجملة فهو خبيس
 ضئيف ، لولا أنهم فرحون به لما تكلمت عليه . فاسمع ما يروّج قلبك ويربّجه من أذى
 الشبهات ، فأنا في هذا الجمع إلا محقق ما فهمت من الكتب ، ومتذكّر ما عقلته ، ومفيد
 غيري ما استعدته . وهذه رسالة متفرعة على كتاب « الشفا » أو جزء منه ، كان يجب أن
 يكون فيه ، لأن فصولها مستفادة ومسوعة عن صنعه ، ولا علم إلا علمه ، والسلام .

(١٨٨) الشخصى قد يكون بنوع [١٨٢] كلياً بجسم ، وذلك إذا لم يكن مُتَدَبِّراً 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 الفلانى فإنها تنكف ، وأنه إذا كان كذا أنجلت ،
 وأن الزمان بين الكسوف وبين الانجلاء يكون كذا من غير أن يكون للزمان المحكوم
 عليه مقابلة 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 تشاهد الشمس منكسفة في
 زمان مشار إليه ثم يُتَدَبَّرُ ذلك الزمان ويحىء زمان آخر تكون فيه منجلية قبل هذا الانجلاء ،
 فلما جاء العلم الآخر بطل العلم الأول من غير أن يكون كذلك . والأول يتناول المشاهدات
 بالمرض ، لأنه لا يختص بكسوف دون كسوف مثله ، بل أى كسوف كان مثله ، فإن ذاك
 العلم يصح أن يقع عليه ، ولا كذلك في الثانى ؛ فإن كان ههنا سبب أول لجميع الموجودات ،
 كان علمه محيطاً بجميعها على هذا الوجه ؛ إذ لا يخلو موجود من سبب حتى وجود تبنته في
 كَيْفِيَّةٍ ، وحتى مقام زيد في داره . فإن قيل : فهل يعلم أنه الآن يعدم ؟ فتقول يعلم هذا كما يعلم
 الآن ، فإن علمه الآن لا يكون من خارج ، بل من أسبابه المختصة ، ويُسَلَّمُ أنه لم يشاركه .

(١٨٩) الوجود لا يدخل في المفومات أبنة دخول مقوم أى حد؛ فإن دخل في مفهوم شىء، ففي مفهوم الأول فقط. والجنس لا يدخل في مفهوم ماهية واحدة فقط، بل في أكثر من ماهيتين. والممكن العام غير بيد أن يكون داخلاً في مفهوم الممكن الخاص إن جعل مفهوم الخاص هو أنه غير ضرورى في الوجود والعدم، وإن جعل كونه غير ضرورى اسماً للآزم الخاص لا ماهيته 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 ضرورى، أى ليس بمنتهج، فيكون مفهومه لا لحال الممكن العام، بل لنفس حقيقته. وذلك لأن السلوب كلها لوازم لامقومات إلا للسلوب؛ فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهومًا^(١) ليس بمنتهج، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بمنتهج. والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضرورى. وإن كان يلزمه أنه غير ضرورى حينئذ يجب أن ننظر: هل يدخل مفهوم العام في مفهوم الخاص؟ وعندى أنه إن كان، فيدخل في الممكن الخاص، ثم لا يكون جنساً لأنه لا يكون له فيه شريك، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب، فلمه 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 أهمها من مسألة أولوشئت لأبنت حِظَم شأنها وما يتعلق بها من الفروع.

(١٩٠) الأرض في تحركها إلى الوسط متشددة الميل للتوقف، وذلك يُعبّرُ على أنه كان يجوز أن تكون الأرض غير متغيرة وتتحرك، 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 يجعل الفلك يتبدل، 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^(٢) في الوضع؟ هذا الوضع إما أن يكون وضعاً متبيناً بالفعل أو بالقوة. والذي بالقوة لا يحدث عنه تأثير بالفعل، فبقي أن يكون بالفعل.

(٢) «وقها: تخير.

(١) م: 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 ، فبقي أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثراً في صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر . فإن لم يكن مؤثراً ، فسواء كان أو لم 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 . فبقي أن يكون توها مؤثراً في الاستحالة ، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والتحليل به يصير التحليل خيلاً . فهو إذن توهم مرید يتحدد بالفعل ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدوداً ، ويكون المحافظ للاتصال هو المباين الذي للتوهم والإرادة تعلق به ، فهو يؤثر وهماً يتصوره واحداً بالفعل راسخاً ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهام الجزئية شيئاً بعد شيء ، لأن يكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأولى القوة المباشرة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون المحرك القريب لحركة غير متناهية قوة جسمانية ، إذا لم يكن من نفسها ، بل من أثر من محرك مبين دائم الثبات فيها ، كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية يحفظ 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 تلمب به الصبيان فينفخون فيه حتى يقف قبوله للنفخ . والأجزاء الأصلية في بدن الحيوانات والنبات هي الغاية ، ومثلها مثل الجزء من الأسماء . والناهي غير ثابت الشخص ، ولما كانت الحركة الرضية غير ثابتة ، فلم يجز أن يكون وضع ثابت إليه يتحرك كان موجوداً في نفس الفلك وضعا بعد وضع غير ثابت . والثابت الإمام هو المارق والجسم المحرور باعتبارين مختلفين على ما حُقق ، حتى لو لم يكن الجسم المحرور هو الأرض لم يجز وجود وهم جزئي إليه تكون الحركة . وفي حركة النمو لا يصح أن تكون الغاية موجودة في القوة المحركة ، أعنى القوة التي في الجسم النامي ، لأن الجسم النامي سيال ، ولا يصح أن تجتمع فيه هيئة الثبات وهيئة الحركة . وهذا القدر هو ما أدركه ذهني ؛ ويمكن أن يُتَمَّ 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 القندار ؛ فإنه لا يصح أن يعدم القندار ، والسواد يبقى بعده . ومثل هذا الشيء لا يصح أن يكون معقولا ، فإن المعقول هو أن يدرك الشيء وحده من جده مقارنة . وهذا إنما يمكن أن يكون إذا قارن المعقول 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 يُقدّم بدمهما ، لم يصح أن تكون عاقلة لذاتها . والوضع بعقل مجرداً ، فإن وُجد لم يصح وجوده إلا أن يكون مقارنا للمادة المقارنة المؤثرة ، وكذلك المقدار ؛ فيحصل من هذا أن كل شيء غريب عن الآخر إنما يمرض له بواسطة قابل ؛ والقابل هو المادة . ولما كان المعقول هو المجرد عما سواه ولم يصح وجود شيء في المادة إلا أن يخرج عن حد المعقولة ، وجب أن يكون قابل المقولات للمادة 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 يؤثر فيه المادة التأثير المذكور ، صحّ أن يكون عللاً للمقولات ، وصحّ أن يعقل ذاته مجملًا ، 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 ومجملًا .

(١٩٤) إن قال قائل : إن للمادة 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 مادته إذ للمادة واحدة ؛ فإذاً يكون لصورته ، فتكون الصورة إما طبيعية ، وإما نفسانية . وقد بُيّن 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 . والأمور في الحركات الطبيعية بخلاف ذلك ، فإن كل ما يوجب الانتقال إنما يوجهه 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 أبد من ذلك ، فالمعين للوضع الذي إليه ينتقل الجسم غير الوضع الحاصل وغير الحركة التقصية . فهو إما طبيعية ، وإما إرادة . والطبيعة ليست ، فهي إرادة متحددة . وكذلك الوضع الذي يليه أيضاً ، فيجب أن يكون متميّناً بالفعل حتى تصح إليه الحركة ، وهذا لا يكون في الوضع . ثم نسبة ذلك إلى استمداد المادة لقبول صور مختلفة بعيدة ، إذ لا صورة من الصور تُعدّ المادة لفساد ذاتها ، بل الكيفيات المضادة القريبة عن الصورة تُعدّ المادة 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 فيدهو ذلك إلى أن يطلبها ، ويكون وجود الغاية لذلك الشيء بحركة . ومثل هذا الشيء يجب أن يكون مقارناً للعادة ، إذ للطلب في حيز الإيمان والقوة ، وهذان لا يوجدان إلا مع المادة ، فكل ما يُطلب غايةً تحركه فذلك الشيء ماديٌّ ، وكل شيء بالفعل من كل وجه فلا يصح عليه أن يطلب غايةً ليست له ، فيكون تحريكه لغيره على سبيل الشوق أو على وجه آخر على ما ذكر في الكتب . والمقول القمالة 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 العقول القمالة ، بل معنى ماديٌّ ؛ وعلى هذا فإن المحرك لأجزاء النبات والحيوانات إلى الاجتهاع لا يصح أن يكون عقلاً بالفعل ، بل يجب أن يكون المباشر للحركة طالب شيء ليس له ، وذلك الشيء ماديٌّ أو مقارن للعادة .

(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 بجمرة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة : صيرفها ومُحتَظَظها 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 ا

(٢٠١) إن كان الأول يعقل الأشياء على الترتيب السببي والمُسببي ، واللا نهاية إذا كان لها ترتيب لا يجوز أن يكون لها حصول — فكيف يمحيط علمه بها ؟ ثبت أن ترتيب الأسباب والمسببات بلا نهاية . معنى انقسام الزمان على وجهين : أحدهما انقسام الزمان بانقسام للشرك ومخالفته ، وهو الانقسام الأول . والوجه الثاني من معاني الانقسام في الحركة ، وكذلك الثالث .

(٢٠٢) لِمَ يجب أن يكون القطر مساويا للضلعين المتساويين إذا كان النقط التي بين المخطوط مطابقا بعضها لبعض ؟

(٢٠٣) ما كان منه علة على أنه فاعل ، فكان فاعلاً — على أن وجوده ليكون فاعلاً لما يفضل — فإنه أعرف عند الطبيعة من الملول ؛ وما كان وجوده في الطبيعة ليس لذاته بل ليفضل ما يكون عنه حتى يكون المفعول غاية لاله في فعله فقط ، بل له في وجود ذاته — إن كان في الطبيعة شيء هذه صفة فليس هو أعرف عند الطبيعة من الملول ، بل الملول عند الطبيعة أعرف منه .

(٢٠٤) الباري ليس لأجل فعله ؛ والحرارة ذاتها لأجل فعلها .

(٢٠٥) في ذكر الهوى : فيكون من شأنه أن يقبل هذه الصور أو يقترن بها : إما من شأن طبيعته المطلقة الكلية كأنها جنس لنوعين — يعنى به أن الهوى إذا حلت على هوى الكواكب والعناصر يكون كأنه جنس لنوعين ، وكل واحد منهما يختص بقبول بعض الصور دون بعض بعد الجسمية . وإما من شأن طبيعة هي بينهما 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 جوهه كان مقارناً لعدم الصورة الكائنة ثم فارقة وبطل عنها الدم ، فهو أمر ليس يتبين لنا عن قريب . — يشير به إلى قوله في الإلهيات : كل كائن بَمَدِّ ما لم يكن ، فإنه يحتاج إلى مادة .

(٢٠٧) كيف تكون دلالة المبادئ الثلاثة دلالة التشكيك ؟ فإن دلالة الهوى أشد دلالة على الأولى من الثانية ، والثالثة في هويلته 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 . — يعنى أنه إن لم يعن بها أن تكون مبدأ لشيء يتحرك ثم يسكن ، بل للحركة والسكون مفردين ومتعاقبين . والوجه الثانى أن الطبيعة تحرك لما يتحرك عن ذاته لا عن خارج ، مثل الحجر النازل ليس الصاعد . وإن شئت أن تجمل النمو بالطبيعة ، وتطلق اسم الطبيعة على ذلك ، وتأخذ الطبيعة على أحد المعاني المذكورة ، فاقفل — يعنى القوة النامية إن جعلتها طبيعية .

(٢٠٩) لم يعرف أنطيفن أن يقوم الشيء يجب أن لا يكون منه بد عند وجود الشيء ، ليس أنه الذى لا بد منه عند عدم الشيء . وما يعنىنا أن يكون الشيء ثابتا في الأحوال ، ووجوده لا يكتفى في أن يحصل الشيء بالفصل مثل الهبولى .

(٢١٠) لم لا يحتاج المجرى عن المادة في تعقل ذاته إلى ملكة واستعداد ؟

(٢١١) لأن الاستعداد والهيئة والملكية لطلب 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 ماهو مادة لا صورة لها . أما ما له الطبيعة فهو الذى له في نفسه مثل هذا المبدأ ، وهو الجسم المتحرك بطباعه . والفرق بينه وبين ما فيه الطبيعة أن ما فيه الطبيعة كالهبولى ، 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 علة المركب ، فليس من حيث هي علة مادية للمركب ؛

والصورة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هي صورته ، فإن الصورة إذا حدثت في المركب كانت جزءاً منه ، وباعتبار آخر تصير علة وجود جزئه وهو الهبولى . وأما الهبولى

فإنه يصير علة بعض الأمراض الجسدية التي يقتضيها الهوى . ويجب أن يُعتقد أن الصورة إذا أخذت جزءاً من المركب فهو من جهة في حيز أجزاء الموضوع .

(٢١٨) إن كان المتحرك حصول في حد من المسافة فهو ساكن ، وإن لم يكن له حصول فبأي معنى ؟ لأنه استمر على تلك المسافة ، ولم يستوعب الحصول في أجزائها . وهذا الفصل يحتاج إلى شرح مُشَبَّع .

(٢١٩) أي 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 ، والأمر الذي يجعلونه أنا هو أمر كلي معقول وليس بموجود بالفعل ، بل الموجود بالفعل الكون في هذا المكان —

(٢٢١) [٨٤ ب] القائلة في هذا الشك أن الكون في المكان مطلقاً ليس بحركة ، والكون في المكان أنا ليس له معنى وزمان هو الكون .

(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 قرض كلام من يقول إن لفظه الحركة مشككة ؟ لأنه يقول إنما هي مشككة للتقدم والتأخر ، فيجب أن تكون لفظه الكم والعدد مشككة لأجل التقدم والتأخر في الأعداد ؛ لكنه كما أن العدد ليس التقدم والتأخر في أنواعه من جهة العددية بل في الوجود ، فكذلك الحركة .

(٢٢٤) أي محال يلزم إذا كان البعد المتطور الساري في المادة مع البعد الذي في المادة واحداً ، فلا يكون بُدنان بل واحد ، وهو الذي للجسم ، فلا يكون مكاناً ومتسكناً ؟ بأي 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 أي موضع ؛ وما لم يُلْكَ عليه لم يُعرف الجواب .

(٢٢٦) معنى قوله : لا يجوز العقل أن يكون الفصل الحقيقي يبطل عن النوع وتبقى حصة

جنه له ؛ وبرهان ذلك : لأنه لو كان الجنس يبقى ، والفصل يطل ، بقى الشيء الواحد بالعدد وقد تغير عليه فصلان ، فيكون الفصل من العوارض لا من الذاتيات . وأى فائدة أن تذكر بعد الكلام في المارض الذى يلحق البعد ، ويوجب أن ينطبع البعد بالمادة مرة ، وأن لا ينطبع مرة . إن هذا المحوق هل هو كالمحوق للمنى الفعلى ، أو ليس كالمحوق للمنى الفعلى . وأى تعلق لهذه المسئلة بتلك المسئلة ؟ لأنه يجوز أن يكون للمنى 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 موجودٌ فلا يكون له جهة ، لأنه ليس بمضى النقط والأحياز التى فيه مخالفاً للآخر حتى يكون التوجه إليه سفولاً ، وإلى الآخر علوياً ؛ إنما تختلف الأجسام أو يختلف الخلاء والجسم . — وقال : إن كان الجهة في الخلاء فإما أن يكون مما يصار إليه بالقطع أو يصار إليه لا بالقطع . وليس رداً واحدة من هاتين الحالتين للجهة توجب أن لا يكون في الخلاء جهة .

(٢٢٨) كلام صحيح لست أدري موضع التشكك فيه . ومعناه أن الجهة إذا كانت موجودة فإما أن ينتهى إليها أو لا ينتهى . فإن كان لا ينتهى إليها من مكان معلوم مفروض فليس لها وجود وضى ، 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 يضمن وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية محتمل الشركة فيها بوجه من الاحتمال . وأما الحقيقة التى لذاتها لا محتمل الشركة فلا تنفرد في التحين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم .

(٢٣٠) لم لا يجوز أن يكون السكون في الخلاء ؟ وما الذى يوجب أن يكون ما يعدم فيه الحركة يعدم فيه السكون ؟ إن كان يجوز أن يكون للخلاء مؤثراً في الأجسام الصغار ، [١٨٥] وتأثيره في تلك الأجسام يتأثر عنه الكل وبعض الأجسام — فأى العجب في أن يصير

ابتثتُ الخلاء بين أجزاء اللآء موجِباً حكماً فى الجملة من دون الأجزاء ١٩
 (٢٣١) الذى قيل من أن الآلات التى تكون فيها أمور خارجة عن المجرى الطيبى ،
 إنما تكون كذلك لأجل امتناع وجود الخلاء — لم يُبرهن عليه .
 (٢٣٢) إن المتحدّد إن عني به الطرف الذى به يتحدّد الشيء ، فليس بمشهور أن للكان
 بهذه الصفة . وأما أنه غير حق ، فقد بان إبطال قول من قال : إن كل موجود فى مكان —
 من مقدماته .

(٢٣٣) قوله : فإن كان الخلاء يأبى أن يشغله الهواء ويدفعه ، فإنه يأبى جذب الماء أولى ،
 فقلل الخلاء يبتض الهواء بطبيسته ، ويجذب الماء ، فلم لا يترك الماء المنفوش فى الهواء الشاغل
 ونخلل الهواء الخالى ينزل ؟ وإن كان ثقله يظلب جذب ذلك الخلاء ، فلم تقل الماء المكب
 عليه القارورة لا يظلب الخلاء ، بل يجذب ؟ وإسائك الثقيل المشتمل عليه أصعب من
 إسائك الثقيل المبين .

(٢٣٤) ومنهم من جعل الزمان له وجود^(١) ، لا على أنه أمر واحد فى نفسه ، بل على
 أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أيها كانت إلى أمور أيها كانت . فقال : إن الزمان هو
 مجموع أوقات ، والوقت عرض حادث يعرض وجود عرض آخر مع وجوده ، فهو وقت
 للآخر أى عرض حادث . — هذه إشارة إلى هذيانات التكلمين .

(٢٣٥) قول من نفى الزمان : أنه كيف يكون للزمان وجود ، وكل زمان يفرضه فارض
 فقد يتحدّد عند فارضه بآنين : آن ماضى ، 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 ١٩

(٢٣٦) قوله : وهذا الشيء الذى هو فيه المعتبر هو الوقت الذى يجمع الأمرين . فكل
 واحد منهما يمكن أن يجمل دالاً عليه ، كما لو كان غير ذلك الأمر مما يقع فى ذلك الوقت ؛ ولو
 كان ذلك الأمر فى نفسه وقتاً ، لكان إذا بقى مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون
 مدة البقاء واتهاؤها وقتاً واحداً بعينه ، ونحن نعلم أن الوقت الموقت موجود بين متقدم ومتأخر ،

وأن المتقدم والتأخر بما هو متقدم ومتأخر لا يختلف ، وبما هو حركة أو سكون أو غير ذلك يختلف ؛ فليس كونه عرضاً 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 للتأخرة بالقياس إلى وقت هوحد مشترك ، — مختلفة ؛ معنى التقدم والتأخر فيها واحد ، فهو لمعنى غير المختلفات ، بل لأمر خارج عنها .

(٢٣٩) ما معنى اقسام الإمكان في قطع المسافة ؟

(٢٤٠) بتبدى حركة مع حركة فتحكم في الوقت أن إحداها إما 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 التحرك الذي قطع المسافة إليها ، ولكنه وقف مع قطع ذلك التحرك نصف المسافة ، كان لنا أن نقول إن بين ابتداء الأول منها إلى انتهائه بتلك الحركة الممينة السرعة والبطء إمكاناً^(١) ، وبين ابتداء [٥٨٥] الثاني وانتهائه إمكاناً^(٢) آخر أقل من ذلك ، ويختلف الإمكان بحسب سرعة الحركة وبطئها ، وإن كان الابتداء والانتهاء محدداً بكون بعض الإمكان لأقل وبعضه لأكثر .

(٢٤١) عدد الحركات إذا انفصل إلى متقدم ومتأخر ، لا في الزمان بل في المسافة ، ولا يجوز أن تكون نسبة إلى عدم قطع أو إلى وجود فقط ؛ فإن نسبة وجود الشيء إلى عدم الشيء قد يكون تأخراً كما يكون تقدماً ، وكذلك في جانب الوجود ، بل هو نسبة إلى عدم مقارنٍ أسراً آخر إذا قارنه كان تقدماً ، وإن قارن غيره كان تأخراً .

(٢٤٢) ولم يجب أن يكون هذا الشيء ، المنسوب إليه هذان — الزمان ؟ ليس معنى قبلية 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 بعده ؟ — النقطة موجودة طرقاتاً لجميع ما هو غير موجودة فيه بالفعل من الخط ، والآن موجود طرقاتاً 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 أن .

(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 زماناً 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 ، والمماس إذا لم يماس ، فالآن الفاصل بين زمانيه إذ لا ابتداء مفارقة فيه ولا حركة ، فيه عماسة وعدم حركة . فامعنى 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 تقول إن الزمان تمداد لكل حركة ، وبين أن تقول إن آيته متعلقة بكل حركة . وأيضا 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 جاليلوس في الزمان وحله .

(٢٥٠) كيف يصير الزمان سبباً لاتصال الحركة ؟^(١)

(٢٥١) لأن المتصل بناته سبب للمتصل بغيره ، فإن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة .

(٢٥٢) قوله : الحركة في الزمان كالعشرة الأعراض في الشربة . — لأنه عدد لها ،

فالزمان كالبياض ، والحركة كالأبيض .

(٢٥٣) التغيير والاستحالة لم لا يجوز أن يكون < ا > سبباً للزمان ؟ لأنها لا اتصال

لها أبداً ، فإنه إذا انتهى إلى الضد فبقي .

(١) راجع قبل ص ٤ س ٨ وما يليه .

(٢٥٤) الذى دعا القوم إلى القول بالجزء هو هذه المقدمة التى وضعوها واعتقدوها وهى :
 أن كل جسم فإنه يقبل التفريق ، وكل ما يقبل التفريق فإنما يمكن فيه ذلك لأجزاء فيه ، إليها
 يكون الانفصال والتجزيء ، والانقسام . وأيضا إن كل ما يقبل التفريق ، فكأن فيه قبل التفريق
 تأليفاً^(١) ، 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 النقاط ، وأن النقطة غير متجزئة ،
 وأنبتوا جزءاً لا يتجزأ يبراهين : منها حركة الكرة على الصفيحة ، فإن تكون فى آن بد
 آن تماس بد تماس ، فهى إذن تلتقى شيئاً غير منقسم : ومنها حركة خط على خط يكون
 يتماس بد تماس ، فيكون بأمر غير منقسم ؛ ومنها الشكل فى القاعة الثالثة من إقليدس
 الذى يبين فيه وجود زاوية هى أصغر من كل الزوايا الحادة التى يحيط بها خطوط مستقيمة .
 فهذه البراهين وغيرها أنبتوا لا يهزيتها . ثم تشبهوا فرقتين : فهم من قال إن هذه الأجزاء
 متناهية ، محتجاً بأنه لو كانت غير متناهية لكان فى الخطرة ما بُنِىَ وجه للسماء والأرض ،
 وأيضا لكانت أقسام الخطرة مساوية لأقسام الجبل العظيم ، وأيضا لكان التحرك مسافةً
 ما لا يبلغ قط طَرَفها لأنه يحتاج أن يقطع النصف أولاً ، وما من نصفٍ إلا وله نصف .
 ومنهم من قال إن هذه الأجزاء غير متناهية محتجاً بأن الأجسام قبولاً للتفريق والانقسام
 لا يقف ، وذلك لأجزاء فيها غير متناهية فيولد القول بالطفرة ، والتفكك من^(٢) احتجاج
 القرينين : لأن أصحاب اللاتماهى لما لزهم حديث المسافة طلبوا النخلص من ذلك ، قالوا
 إن التحرك فى المسافة يَطْفِر ، فلا يلزم أن يلقى الأنصاف التى احتجتم بها ويقطعها ، كأن
 طرف الرمح ودائرة تحرّب من القطب إذا تحركا واستمدا الدور يكون فى زمان واحد ، وإنما
 يمكن ويصح بسبب طفرات تكون للقرينة أقل وللأخرى أكثر . وأصحاب التماهى 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) م : تأليف .

(٢) ف ٢

والبطء هو بتخلل الكفئات ، فجعلوا الرحي متشككة عند الحركة . وهذه القدمات والبراهين والاعتراضات كلها مستحيلة .

(٢٥٥) إنما يصير العلول سببا لوجود العلة في النفس مع استحالة أن يكون العلول سببا لوجود العلة لأن المقدمات هي مُعدّات للنفس في قبول النتيجة ، والمُعدّ 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 لعلی 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 موجودٌ من حيث هو مشار إليه ؟ فيقال : لا .

(٢٥٨) النفس بعد الفارقة لاشك أنها تشر بذاتها ؛ لأن شعورها بذاتها ليست بألة جسمانية ، فيكون التذاذها وتأذيها بذاتها بحسب كالمها وعصانها وهي فيها بين عرض لانهاية 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 بكأله ولا يألم بنقصانه إلا بعد الموت .

(٢٦٠) كل ما يعقل ذاته موجودة ، عقله لذاته ، وذلك لأن الصور المقولة لتغيرها وجودها له هو بينه مقوليتها ، وكذلك كونه عاقلا لذاته وعقله لذاته .

(٢٦١) النفس ما دامت في البدن لا يتخلو من أن تشر خبر ذاتها مع شعورها بذاتها ، إذ لا يتخلو من استعمال قوة أخرى من القوى النباتية مع شعورها بذاتها ولا تكون فارغة ألبتة .

(٢٦٢) الرحي جسم متصل واحد ، فحركتها [٨٦ ب] واحدة ، والمسافة واحدة ، والاختلاف بين الطوق وبين ما على القطب بالفرض ، إذ لا جزء فيه بالفعل ، وإن اتصل به جسم كان حركة الجسم الثاني بالعرض .

(٢٦٣) المتدبر يخالف المستقيم في النوع لا بالشخص ، فإن أشخاص النوع الواحد يخلف بموضوعاتها أو بأعراض تقارنها : أولية أو ليست بأولية ؛ ومقارنة المتقيم للتدبر ليست

كذلك ، فإن هذه المقارنة قد توجد بين مستقيمين وبين مستديرين ، وليسا برضين كيف اتفق ، فإنها يلحقان انط الحوفا أوليا . فإما أن يكونا فصلين أو عرضين أوليين . فإن كانا فصلين فقد نُومًا ؛ وإن كانا عرضين أوليين ، فإما أن يكونا لازمين فيستوى فيه أشخاص النوع فيكون دليلا على الفصل ؛ ولا يجوز أن يكونا غير لازمين لأن ما يكون غير لازم لا يستوى فيه أشخاص النوع .

(٢٦٤) إثبات الجوهري المفارق 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 ، فيُردُّ الممكن إلى الواجب .
(٢٦٥) بيان قول أرسطاطاليس في الجوهري المفارق : إنه ينبغي أن يكون من غير عنصر ، لأنه ينبغي أن يكون مُرَبِّدًا .

(٢٦٦) من خطه : يعني بقوله : المنصر ما يخالطه ما بالقوة ؛ ويعنى بالثرد مؤبد الذات وما للذات ؛ ومن هذا القدر لا يلزم غير هذا القدر .

(١٦٧) سئل : واجبية الإنسان لم تُقدم إن لم يجوز أن يُقارن بها جواز الدم ؟
(١٦٨) الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زبلة رحمه الله : واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارن بها جواز الدم مع ذلك الشرط ، بل جواز الدم مطلقا لأنها ليست واجبية مطلقة بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تقارن جواز الدم مطلقا ، وإنما بشرط مع ذلك الشرط .

(٢٦٩) لم يجب في البسيط أن يكون عقلا ، 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 المجرد عقلا ، وبأى تجريد يكون ، ولم يعقل ذاته فقد كتب في «مباحثات الصديق»^(١) 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 لتأخرين ، وتناصف الزوايا الأربع . ومثالها ليست إلى غير النهاية وهذه بشرط اعتبار المتبر . فإما أن

(١) راجع بعدد س ١٧٥ س ١٢ .

يكون هناك مساواة من زواياها لزوايا موجودة أو مقادير أخرى فليس ، وإنما الموجود كونه بحالة هو بها بحيث إذا قل به كذا كان وهو كونه مثلًا ؛ فكونه مثلًا هو بحيث شيئاً لاعتبارات 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 تتلوه ذاته وتلزمه : إما أن يكون إتباعها له على أنها تكون به موجودة ، فيلزم أن يكون موجوداً فمقل ؛ أو يكون إتباعها على أنها ماهيات مطلقة ، فيلزم أن يكون للماهيات المطلقة سبب ؛ وقد قيل إنها لا يكون لها [١٨٧] سبب .

(٢٧١) من خطه : قوله الإتياع ، يعنى به إتباع الوجود ؛ وإتباع وجودها يكون بعد وجودها ، وكونها معقولة هو لماهيتها وما يلحق ماهياتها 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 عقلها لها موجودة ، بل هو عقل مركب - مثلاً - عن عقل ماهياتها وعقل ما يلزمها من استعداد 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 عقلها موجودة فليس هو العقل الذي هو مبدأ لسيورتها موجودة ، بل كأنه عقل مركب من الأول وبما لحقه من الوجود ، وتقل ذلك لأنها موجودة ، بل من نفسه ، ومن كونها معقولة له ، ومن عقله 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 محركاً ، ولا هو مقوم له ؛ وإلا كان كل متحرك يلزم أن يكون محركاً ، ولا هو لازم له حتى يكون كونه محركاً يلزمه كونه متحركاً أو كونه متحركاً يلزمه أن يكون محركاً - وإلا لمرض ما قلنا . فإذا مقارنة أن الشيء محرك لأن الشيء متحرك ، مقارنة أمر عارض لامقوم 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 محركاً . ولا يجب فيها الاقتتان إلا بالمرض ، فيكون إذاً في كل شيء مبدأ أنه محرك ، وهو الجهة والحَيْثِيَّة التي بها هو محرك غير مبدأ أنه متحرك وهو الجهة والحَيْثِيَّة التي بها هو متحرك ، والحرك ذاته هو متحرك ، وكل متحرك فبدأ أنه متحرك غير مبدأ أنه محرك بالذات . وكل ما كان مبدأ أنه محر . غير مبدأ أنه متحرك فإنه يحرك بغير ما به يتحرك ، فالحركة ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، ولا شيء مما هو محرك ذاته بذاته فإنه يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، فالحركة ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك . وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فالحركة ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ؛ وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فليس محركاً 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 لتكامل 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 أشخاصاً بالفصل ما لم تقع نسبة إلى عنصر ووضوح ، ثم من المحال أن يكون شيء دائم يتوقف طلبه للكمال ، أو حركته إليه هذا التوقف كله — فحينئذ يُنتَبَه .

(٢٧٥) سُئِلَ عن قوله في كتاب «الشفاء» : «إنا نشاهد الأرض لو بقيت دائماً ولم يمرض عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دائم . فقال : السكون عدم وليس فعلاً ، وليس مما ينقسم إلا بالزمان ، وكذلك ليس ينتهي 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] للمتاهى الذي به يكون السكون غير متناه لا بذاته .

(٢٧٦) سُئِلَ : كيف تدخل النفس في جملة علم الطبيعيات ، وكيف يُحمل 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
 خلوص 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 فيما أشير إليه من اطلاع حقيقة ذات الأول على العقل من حيث
 يجب لها الطلوع على كل مستند قابل وجوباً من جهته ، فيكون إدراكه من حيث ينال
 عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل ولا لثبته .

(٢٧٨) ولمَّ جل الجمهور مثل هذا الإدراك في التصورات والتصديقات ناقصة غير
 مكتنبة ؟ الجواب من خطه : الحق الأول يطَّلَع على النفوس من حيث يجب لها الإشراق به ،
 وذلك أن يطلع بالحد الأوسط ابتداءً من غير طلب ، ليس بالنتيجة مفردة .

(٢٧٩) سئل عما قيل في كتاب « الشفاء » والذي قال : إن المحرك غير متناهي القوة
 الغير الجسماني . الذي يحرك جسماً لا يتخلو إما أن يفيد حركة ، وإما أن يفيد قوة بها يتحرك .
 فإن أفاد قوة ، فقد أفاد قوة غير متناهية للجسم ، فيلزمها 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 تُفد قوة غير
 متناهية ؛ وذلك لأنه عند المساعدة تكون تلك القوة بما لا يبقى بذاتها ، بل هي متعلقة بما
 يفيدها ، فلولا ذلك لم يبق غير متناه فيفعل غير متناه . وأما على سبيل الحقيقة ، فإن الانفعال
 الذي يمرض لهذا الجسم في نفسه حتى يحرك هو تخيل بعد تخيل متصل يعرض عن ذلك
 المفارقة فيتصل ثم تتصل معه الحركة ولا يكون شيئاً واحداً مستقراً .

(٢٨٠) سئل عن موضوع العلم الطبيعي : الجسم بما هو متحرك وساكن ، 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 القسة للفرقة .
 وأما القول في أن الجسم لا يتركب بما لا يتجزأ ، وأنه لا يجوز أن يكون متناهيلاً من طريق
 الحركة والكون - فليس بطبيعي ، فلذلك يتكلم في الثاني منها في كتاب « ما بعد الطبيعة » .

(٢٨١) مسئلة : على أى وجه تصور النفوسُ المادية المقولات ؟ فإنه قد أُوجِب لها تصور تلك ، ولكن لا من حيث هي مقولة . — الجواب من خطه : كما تقبل المادة النصرية للعانى التى من شأنها أن تنقل ، ولكن غير مجردة لأنها تقبلها مخلوطة بالأشياء التى يُحطج أن تُجَرَد عنها حتى تهبأ للعقل ، فكذلك التخيل يقبلها وذلك من حيث هي معان ، لا من حيث هي معانٍ مجردة .

(٢٨٢) قال فى موضع : إن النارية فى اللقى والأبدان ليست هي من القلة بحيث لا يمكنها التضمي ، قبيل عليه : إن قال قائل إنها لصغر أجزائها لا يمكنها التضمي ؟ فأجاب : صِترَ الأجزاء فيما ليس بمضمور من المانع الكبير ، لا يمنع التضمي . الدليل عليه أن اللقى إذا لم يلتصقه الرُحْمُ زالت [١٨٨] خُثُورته وخرجت عنه القوة النارية والهوائية وبقى ماثياً . إنما يجتسب الشيء لصغر أجزائه إذا كان الغامراً أكثر منه فى القدر والقوة ؛ وليس فى اللقى كذلك .

(٢٨٣) وسئل : لم لا يجوز أن يكون اجتماع الماء والأرض فى اللقى على سبيل النفس ، وتعلق النار بهما كتعلقها بالحطب أو بالنورة ؟ فأجاب : النفس يكون لإخلاء الهواء الماء مكانة الذى وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البذل . وقد ذكر فى موضع آخر أن للأرضية والمائية جواراً فى الملازمة ليس لغيرهما لاتفاق الميل وتعلق النار بالحطب ، من كلام من لا يعرف أن النار تحدث من الحطب ثم تفارقه على الاتصال حدوداً وانفصلاً ، ولا تعلق هناك البتة . فليس هناك واجدٌ بالعدد يلزم واحداً بالعدد ، بل هو كالماء الجارى على الاتصال يتحدد . والنفس يجرى بين الماء والأرض على السبيل المذكور ، وليس فى اللقى جوهران قطع لها ميل واحد ، بل جواهر مختلفة الميول وكذلك فى التكوّن منه .

(٢٨٤) سُئِلَ قبيل : إن قال قائل إن الدليل على أنه ليس يحتاج المزاج إلى شيء حافظ أن جسد الميت تبقى الاستقصات مجتمعةً فيه زماناً بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ ؟ فلو كان سببَ هذا الاجتماع النفس لوجب أن ينفرد عند الموت وليس كذلك ؟ فأجاب : الذى نقوله من أن جسد الميت يبقى منخفظاً مدةً — كلامٌ يحتاج فيه إلى تمييز ، وذلك لأن الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر ما لم يستعمل المزاج ومقادير العناصر والهيئة الأصلية ، فإنه لا يموت ؛ فإذا مات بقى فيه لونٌ وشكلٌ ليساها مما لا ينحفظان إلا بالنفس ، ولا النفس قطعاً حافظ لها ، بل إن كان ولا بد فسببٌ فاعلى بعيد يؤدي ضربٌ 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 المخلوطات إلى الانفصال حركةً سريعة إن كان السر قليلاً ، أو بطيئة إن كان السر كثيراً ، ويسبق إلى النقص فيها ما من شأنه أن يسبق ، ويتأخر ويبطئ ما من شأنه أن يبطل . ولما كان البدن الحيواني مركباً من عناصر متضادة وموضوعاً عند الوسط ، كان المبادر إلى المفارقة 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 بالسر يتصعيد أو نحوه أو ينشف من غيره ، فهذا يبقى جسد الميت أقرب إلى صورة مخفولة مدة في مثلها تتحرك النارية والهوائية إلى الانفصال ، ثم يبقى مدة أخرى أبعد من تلك الصورة تنصرف في مائة هواء العالم ونارته حتى يحلها أو ينشأها . 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 بمحركة ، — 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 ، ولا في اللون ولا في الشكل فضلاً عن غيره ، بل ذلك بحسب الحس . وأما في الحقيقة فلمه لا انخفاض ، بل إسمان 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 ممن يجوز الإعادة على كل عرض ، يجب أن يجوز أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويماد الوقت فيكون الشيء والوقت واحداً بالعدد بينه ، فلا يكون هناك جود لأن العود يقتضى اثنتيئة الوقت بالعدد . فالوجود 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 تجشم الاحتجاج في إبطال هذه المقالة فإن هذا التجشم مُضِلٌّ . وإن صرح العقل أن

المورد إنما هو ثابت 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 ، حكما لا تشك فيه .

(٢٨٦) سئل : لم يجب أن يكون لكل نوع كالإنسان ومائر الحيوانات علة من خارج ؟ الجواب : الحديث فيه ما سمع وعلم أنى أمور الجواب الحق فيه إلى وقت ؛ وأما على الظاهر فما هو معلول بنوعه فبعلة من غير نوعه .

(٢٨٧) اعترض عليه في بعض مسائله فقيل : إن المزاج يدرك في حال ما يستحيل . قال : يجب أن يتأمل ما الذى يدركه : أمزاج أم شيء غير المزاج ؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنما يدرك المزاج شيئاً^(١) غير المزاج فهو المطلوب ، وإن كان للمدرك هو نفس المزاج فإما المزاج الذى بطل ، وإما المزاج الذى حدث . ومحال أن يكون ما بطل مدركاً . والمزاج الذى حدث هو المزاج الذى وقع إليه الاستحالة ، واستحالة زمانية ، وإدراكه آتى . فإذاً إنما يدرك لا من حيث ما يستحيل ، بل من حيث وقت إليه الاستحالة في زمان مضى ومن حيث حصل هو في آن أو في زمان حصولاً غير متعجل ، فليس إنما يدرك من حيث يستحيل . والعجب من قوله لم قال إن المزاج المتعجل هو مزاج ذلك المضموع فلهذا نظر أن المزاج إذا استحال بقى للمضموع مزاجه الأصيل والمزاج الطارىء ما . وهذا لا يمكن ، بل في حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة وإن أفرط .

(٢٨٨) وقوله : لست أفهم كيف يكون المزاج المتعجل مزاج ذلك المضموع — قولٌ عجيب ، كأنه قد شك في أن ذلك المزاج لذلك المضموع ، وحسب أن المزاج الطبيعي يوجد مع التحيل حتى يكون أحدهما مزاج المضموع والآخر مزاج غيره ؛ بل يجب أن تعلم أن المزاج دائماً واحد : إما طبيعي ، وإما متعجل ؛ وأنه إن كان مزاج هو الذى يدرك فهو المزاج للتحيل ويدرك نفسه فيكون في حال المزاج الطبيعي لا مدرك البتة ، لأنه لا يدرك ذاته ولا يبقى عند المزاج الغريب حتى يدركه ، إنما المدرك والمدرك هو المتعجل 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 يتأذى إليها أثر الجزئي فيحركها إلى

التحريك بأن تفعل عن الجزئي - وهذا للجسماني . ويدخل في هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طعم أو رائحة أو خيال منها فينفل 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 لسكون الأول مبدأ للوجود وللجوهر : فإن الأوائل إنما يتنوا أنه مبدأ للحركة فقط . الجواب بخطه : على افتراضاً لبيان كونه مبدأ للحركة تعرضاً وانحماً وبالفضل ، وتعرضاً للآخر تعرضاً كالتعرض وكالشيء بالقوة . ثم إنما هو مبدأ للوجود [١٨٩] كله ، بل للوجود الممكن ، فإن معنى بالجوهر ما له ماهية وجودها لا في موضوع لزم أن يكون الوجود من لوازمها الغير انقوثة ولا يكون من لوازم الماهية لأن العلة الموجودة هي التي تقتضى المعلول الحاصل ولا تكون قبل الوجود موجودة . ولهذا تبسط يندرج في هذه الإشارة . فبقي أن يكون من لوازمها الخارجة . وإن كان مركباً من هيولى وصورة وقابلا للقسمة فقد تجانى عنه الوجوب بالذات ، إذ وجوبه بالشهر .

(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 تعطف فتعقل ذاتها جزءاً من محقول أنها وجدت من الأول . والشيء قد يعقل مرتين : مرة مفرداً ، ومرة باعتبار مقارنة من حيث المقارنة .

(٢٩٢) سئل : قيل إن واجب الوجود في إدراكه لذاته له ذاته ، ومعنى ذلك أن شياً من الأشياء لا يتعين وجوده إلا بلوازم وأعراض ، فهذا المتعين الوجود يحصل لتلك الحقيقة : هل هناك الثنائية ، أم لا ؟ الجواب : إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية يُحتمل الشركة فيها بوجه من الاحتمال ؛ وأما الحقيقة التي لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تتفرق في التمتع 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 كالشئ الذي يكون ما يقع عليها من الأجسام بألوان مختلفة وليس لها لون ؟ الجواب : من الجائز هذا ، فإنه يعرض للعقل تصورات وأشياء كالاستحالة إلى أن يحصل له معنى العقول . فإذا

حصل له معنى المقول فذلك حقيقة المقول ، وحقيقة المقول ماهيته ؛ فهالك هو مدرك للمقول .
 (٢٩٤) ما حقيقة العقل وماهية في ذاته التي يلزمها أن تكون عقلا ومقولا ؟ فإنه لا بد من حقيقة بسيطة غير كونها عقلا ، ثم يتبعها أن يكون عقلا وعاقلا ومقولا . ويُبين ذلك بأن قيل : وذلك أن العقل : إما أن يُعنى به جوهر الذات الذي من شأنه أن يعقل فيكون في ذاته عقلا ، وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عقلاً ؛ 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 عقلا بالفعل ومقولا بالفعل وكونه عقلا أنه مبدأ مجرد تُتصور فيه ماهيات مجردة ، وكونه عقلا بالفعل هو أن مجرداً ما — لا يباينه ؛ فإن كان ذلك المجرد ذاته ، كان مفهوم أنه عقل مفهوم وأنه عاقل لذاته ، ومفهوم أنه مقول ، وبهذا نثر بذواتنا وتقلها نوماً من العقل مخلوطاً أو لأخطا عقلياً ، ثم نتخل إلى نخطٍ آخر من عقل ماهيته لقواتنا عامة باعتبار ما ، ذلك الاعتبار أيضاً صورة عقلية ، وهو تخصيص النظر . فاهية العقل الجوهري من حيث هو عقل أنه موجود لا في موضوع مجرد عن الوضع والحركة ، ولست أعني 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 المجرد 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 لازمٌ حَسْرَ وجود مقول كبيرة ، بل العقول [٢٨٩] ماهياتها الذاتية ، لعلها أن تكون قوى ما مفارقة ، لها أفعال بوجه ، وتكون عقولاً لأنها مجردة . وأما المقول باشتراك الاسم فهي أحوال للنفس كالقفل الميرلاني والعقل بالملكة وليست قوى فأمة بذواتها .

(٢٩٥) مسألة : لِمَ يجب أن يتوسط بين الأول وبين الموجودات تعقلها حتى يجب بتعقلها ؟ ولم لا تكن ذاته في صدور الأشياء عنه ، كما كُفَّت في كونها ممكنة عنه ؟ وما تأثير التعقل في الوسط ، لا سيما 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 الخارجة عنه ، وصح أنه لا يلزمه في بساطته إلا واحد — فن الواجب أن يكون أحد اللازمين قبل الآخر ، وليس بمُتَمِّم أن كل ما أمكن وجوده من الأول فيجب

أن يوجد بلا انتظار شيء آخر ، بل ما أمكن وجوده عن ذاته بلا واسطة ، وهي صفات ذاته التي لما كانت غير مباينة لذاته كانت مقولات بالفعل .

(٢٩٦) إذا كانت الصورة هذه ووجب عقله لذاته ولكونه مبدأ في هويته للأشياء ، وكون الأشياء الممكنة متعلقة به ، وهذا مقوله ، وكونه عاقلاً لها صفة له كان كونه عاقلاً نفسه من شأنها أن يكون علة لشيء آخر به بصير مبدأ بالفعل له .

(٢٩٧) مثلة : قيل إن أول اثنين في المبدع أن له في ذات الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجوب ، ومن هذين تأتلف هويته موجودة . فإن كان الأمر على هذا ، فإن حقيقة ذاته التي يلزمها الإمكان والوجوب ، سواء كان تلك الذات عقلاً أو حقيقة يلزمها أن تكون عقلاً فيلزم لامحالة التثليث . الجواب بخطه : الإمكان من لوازم الماهية تقتضيها الماهية كما تقتضي الماهية أشياء كثيرة مثل ما يقتضي الثلث كون زواياه مساوية لتأمتين ، وكما تقتضي الماهية أجزائها ؛ 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 لماهيتها ، فلا . وهذا سر . ويكاد أن يكون لما نسبته ماهيته إمكانان . وأعني بقولي : « الوجود في الأعيان » ليس الوجود الذي يتم حالتي الماهية : عينا ومقولا ، 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 عينا ، كما أن اعتبار أن الثلث مساوية زواياه لتأمتين غير اعتبار أن ذلك حاصل مع عدم الثلث ، 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 الراجحية ، فقال : الوجود لا يقتضي استناع مقاربة جواز عدم .

(٣٠٠) 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 للصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته [١٩٠] . على أنه لما خلا المدرك لنفسه عن شيء له إضافة ما إلى ما ينزع 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 لتغيره .

(٣٠٢) سُئِلَ البَيَانُ عَلَى أَنَّ الإدْرَاكَ هُوَ حَصُولُ صُورَةِ المَدْرَكِ فِي المَدْرَكِ ، فَأَجَابَ : كُلُّ مَا لَمْ يَتَشَبَّهْ لِي مَعْنَى حَقِيقَتِهِ ، فَلَسْتُ أَدْرِكُهُ . وَذَلِكَ لِتَشَبُّهِ مَا فِي نَفْسِ الوجودِ ، وَإِنَّمَا فِيَّ أَنَا . وَلَوْ كَانَ فِي نَفْسِ الوجودِ لَسَكَانَ كُلِّ مَوْجُودٍ قَدْ تَمَثَّلَتْهُ ، وَكُلُّ مَسْدُومٍ فَلَا أَدْرِكُهُ وَلَا أَتَصَوَّرُهُ ، وَالتَّالِيَانِ بِمَحَالانِ ، فَبَقِيَ أَنَّهُ يَتَشَبَّهُ المَعْنَى فِيَّ وَتَمَثَّلُ حَقِيقَةً فِيَّ .

(٣٠٣) مَسْئَلَةٌ : حَكْمُ بَأَنَّ مَبْدَأَ الأَشْيَاءِ لِمَا كَانَ بَاقِيًا بَدَانَهُ وَحَقًّا بَدَانَهُ صَارَتِ الأَشْيَاءُ كُلُّهَا نَازِعَةً : إِمَّا بِالأَخْتِيَارِ ، وَإِمَّا بِالإِرَادَةِ ، وَإِمَّا بِالطَّبَاعِ — إِلَى حُبِّ البَقَاءِ وَطَلْبِهِ بِالشَّخْصِ أَوِ النُّوعِ ؛ فَلَمْ يَجِبْ ذَلِكَ ؟ الجَوَابُ مِنْ خَطِّهِ : يُسْئَلُ عَنْ مِثْلِ هَذِهِ الأَشْيَاءِ أَفْلاطُنُ ، وَأَمَّا أَنَا فَأَرَى أَنَّ الأَوَّلَ فليس للماهيات صفاته الشريفة من الوجود والوحدة والثبات والبقاء ؛ وكل ما له شعور فهو ينفر بالطبع عن أضدادها ، لأنَّ الأَوَّلَ وصفاته مشوقان بالطبع لا بالعلّة والسبب . ولكلِّ مما يدرك منها مشوق : فالأَوَّلُ لمن يناله بشعوره وهو بعض الأشياء والصفات لمن يتألم بشعوره ، وهو أيضا بعض من الأشياء أكثر عدداً من الأَوَّلِ ، وربما كان عدة شاعرين مختلفين بصفات مختلفة ، فاختلف عشقها وطلبها ، فتنازعت كالشهوة والنضب ، وربما كان الأضعف نيلاً الأقوى فضلاً لما هو بمخلافه عن طلبه كهما تين والعقل . وأما ما لا شعور له فقد حصلت العناية الأولية طبيعية منفاة إلى حفظ ما ينال من ذلك ، واستمداده إن فات لفضل الرحمة الواسعة حتى يكاد ما لا شعوره يشبه ما له شعور ، كما يكاد من ذوات الشعور ما لا عقل له يشبه ما له عقل .

(٣٠٤) وَسُئِلَ : لِمَ لَا يَجُوزُ أَنَّ يَكُونَ العَرَضُ المَعْنَى لِلمَادَّةِ قَبُولَ الصُّورَةِ نَسْأً ؟

الجواب : هذا يجوز ، ولكن يكون مهيأ لقبول غير الصورة المقومة ، لأن النفس التوهمية إذا تحدث بالهيولى تمّ النوع .

(٣٠٥) سئل : ما البرهان على أنا قد شعر بذواتنا شعوراً عقلياً ، لا بألة جسمانية أو قوة وهمية ؟ فأجاب : البرهان عليه أنا يمكننا بمجرد المعنى الكلى من ذواتنا وتعقله . 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 تأذٍ آخر إلى ذواتنا ، فتكرر 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 للهوى 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 بلاقته 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^(١) ما [٩٠-٩١] ذكره أرسطاطاليس أن الأول إن كان يعقل غيره كان ذلك متعباً له ، وبيان من أنه لا يبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يُبصر . 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 أخسر من لا إدراكها ، فإنه ليس الشرف للإدراك من حيث هو إدراك كما في البصر والعقل . الثمب ألم آثاره حركة غير طبيعية ، والألم إدراك لأمر غير مناسب للطبيعة ، والافعال غير مناسب لطبيعة الواجب الوجود .

(١) راجع قبل من ٩ من ١٥ — من ١٨ من ٢٠ من ٦ — من ١١ من ٣٠ من ٢٣ — من ٢١ من ٢١ (رد ابن سينا على أرسطو في هنا) .

(٣٠٨) سئل البرهان على أن الشخص يكون بمرض لازم ، فقال : لما لم يتشخص الشخص بماهية القوة ، فيجب أن يتشخص بمرض ؛ وليس بمرض يلزم ماهيته ، لأنه مشترك فيه ؛ فبقى أن يكون بمرض يطرأ من خارج ، وليس مما يتبدل ؛ فإن العلة السببية لا تبطل ويبقى المفعول 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 يُنقل بالقياس إلى غيره لا من حيث هو موجود بل من حيث هو لماهية ؛ ويعرض لها أن يكون جزء صفة لأنها جزء عقل . سئل : ما يُدّرنا أن ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير ؟ الجواب : كثيراً ما نرى المريض إذا لم يشغله مرض بانصباب نفسه إلى مرضه لم يفعل من حيث يعقل انفصال التغير ، بل عسى انفعال الأمراض ؛ وكثيراً ما نرى بالخللاف .

(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 لقبول ما يؤثر فيه تغير المزاج في حياته وماهيته . وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى مزاج فليس يتكيف بدلها 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 بفساد فهو عرضة للفساد ، وما تعلق وجوده بتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ثم كملّ ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا يشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٣١١) سئل : إن قال فائل : بعض الأمرجة أوفق لبعض القوى ، فإن مزاج المشايخ أوفق للقوة العقلية ، فهذا أقوى هذه القوة فيهم . الجواب : مزاج المشايخ إما برد ويس ، وإما ضعف . وكل واحد منها يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزجة استداد . وأيضاً فليس كل شيخ هو أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصورا على أن الغالب في المشايخ حكم ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن ، أكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ؛ وقد نجد واحداً ليس كذلك ؛ فالقده مسلوب . على أن ضعف البنية ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعله لا يقوم بالبنية .

(٣١٢) سئِل : 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 ، كن **يَحْتَجُّ** فيبلغ [١٩١] بغداد ثم يريد من بغداد الكوفة . وربما كانت مبتدأة لا عن إرادة متقدمة كن هوسا كن هادئ فينبعث له تخيل غرض أو تذكرة أو فكر فينبعث منه إرادة .

(٣١٤) سئِل : الصورة الحاصلة في الخيال والحس المشترك كسواد أو بياض ربما تبقى زمانا فيها ؛ فهل يقع ذلك تغير مزاجها أم لا ، وكيف لا يتغير مزاجها ، 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 الشئ 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 مادامت 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 ينقل عن الألوان بنقل الشعاع ، والشعاع من شأنه أن يجعل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل .

(٣١٨) سئِل : البياض موجود في الجسم ، فلم لا يجوز أن يحصل في قوة جسمانية إذا عقل ؟ وهل المقول منه إلا البياضية ؟ وهل الموجود في الجسم إلا البياض ؟ فما معنى التجريد ؟ ولم منع أن يكون المقول من البياض يحمل جسماً ؟ - الجواب : < ا > معنى المقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(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 الصاهات والأمراض ، بل لما يلزم من ضرورة المادة التي لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثاني .

(٣٢٠) سئل البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتنفرد . فأجاب : لأنها إن خالطت ، جاز عليها القسمة وجاز على البعض ما يجوز على الكل : فإن فارقا متفرقين وفارقت الجملة غير مقسومة ، كانا سواء ولم يكونا ، فليتأمل . وأيضاً الخالط إن كان هو الفارق بالشخص ، فما به يتشخص في الخالطين موجوداً . فهو بعد الفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص ، فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع ، فإن الجائز على شخصي نوع واحد واحد .

(٣٢١) استُكشِف الحال منه فيما ذكره في جملة مسألة تناهى الجسم ، قال : إن الأمور التي تحدث بعد ما لم تكن يكون لها أول من جهتين : أحدها أول الزمان وطرفه ، والآخر أول زمان يكون ذلك الشيء فيه موجوداً ؛ وربما اختلفا ، وربما اتفقا . فإما كان من الأشياء ليس بقدره الزمان بالذات كالحركة وما ينسب إليها ، ولا بالعرض كالسكون ، فلا يكون طرف زمان حدونه أول حال يوجد فيه ، بل لا يوجد له أول حال يوجد فيه لانتسام زمانه أو مقدار صفته 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 عماسة تحدث وتبقى عماسة ، 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 موازيا غلط ثم زال عن الموازية كان للزوال طرف هو ابتداء زمان الزوال ؛ وليس فيه الزوال لأن الزوال حركة ، وذلك الطرف آخر إن كان فيه موازيا 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 النقيض وما يجري مجراه .

(٣٢٢) وفي مسألة أخرى فرض فيها خطأ مستقيماً غير متناه خارج دائرة ونصف قطر الدائرة متحركاً، فقال: إن زمان الدورة الواحدة منه ينقسم إلى زمانين: أحدهما يكون فيه طرف نصف القطر الذي لا يلبس 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 المشترك: 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 القاطعة أو الملاقاة أو المحاذاة أو ما شئت فقله. وكل حركة، وخصوصاً مثل هذه، فهي في زمان. فإذا قد بقي لا يتبهاً للباينة 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 قبضه، وهو المحاذاة أو الملاقاة، موجود في ذلك الطرف، ولأن المحاذاة والملاقاة ليست من الأمور المتعلقة 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. بل انتقال الملاقاة ليس له أول ما يكون انتقال ملاقاة، بل له طرف فيه أول الملاقاة؛ والباينة 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، فطرفاه الملاقاة. وبالجملة، فإن في كل واحد من الزمانين يتحرك من شيء إلى شيء، وليس ذلك الشيء إلا حيث يقع عليه أول فعدان ما بطل: إما المباينة بالملاقاة، وإما الانتقال على تلافاة من غير الانتقال على الملاقاة؛ وليس هو المباينة، فإن المباينة لا تقع في طرف زمان. فهو إذن الملاقاة، فإذاً يكون ملاقاة، ثم انتقال ملاقاة، ثم ملاقاة بلا انتقال تكون طرف المباينة كما كانت الموازاة طرفاً لزوال الموازاة والحركة طرفاً للحركة.

(٣٢٣) اعترض عليه بشي، قاله وهو، أن كل صورة متعلقة بالمادة فبوساطة مزاج، ولا يجوز أن تنبى الصورة مع بدل المزاج، فقبل: إنه يظن أنه لا يمنع أن تبقى صورة واحدة

مع عدة أمرجة ، وإن كانت مختلفة في الأشخاص — فقال : محال أن يتعلق للعلول
الشخصى بلة شخصية ويبقى مع بطلاتها مع شخص آخر ؛ على أن [١٩٢] أشخاص الأمرجة
التي تشد وتضف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أو ضعف
قد حصل نوع آخر ، وإذا كان وجود اللمة سابقاً لوجود للعلول ، ووجود اللول تالٍ
متأخر ، فمن المحال أن يوجد واللمة بطلت .

(٣٢٤) سئل : إن المزاج هو جزء الصلة القابلة أو ما تصير به اللمة علة ، فإلى
يمنع أن تنوب عن ذلك المزاج عدة أمرجة ؟ ولم لا يجوز أن تكون عدة أمرجة موجبة
لأن تكون المادة قابلة لهيئة واحدة — على أنه يجب أن يحقق أن كل تغير في المزاج هو نوع
على حدة ؟ فأجاب : الشيء الشخصى لا يتخلو إما أن يتعلق بالشيء الشخصى الذى هو علة ،
أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلة ، وإن تعلق به فن شرطه وجوده . وأيضاً
فإن جزء اللمة وإن لم يبطل وحده علة ، فإذا فقد هو ، فقدت الجملة التى هى اللمة وهو جزؤها .
فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخلط وهو أب : آسب ، وطرفاه بياض
هو آ ، 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 آ ، فلم يتغير نوع آ .
وكذلك لينزل على ذلك القمط فيبلغ إلى ب ولم يتغير نوعه . على أن الكيفية تبطل لا محالة
عند التغير وتجيء كيفية أخرى إما أن تكون مثلها في النوع وتخالها لا محالة لا شىء . وإلا
فلم يتغير بحسب المشابهة ، بل تكون الأحوال متشابهة . وإن كانت الكيفية الأخرى
تخالها : فإما بمعنى فضلى ، وإما بمعنى عرضى ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان
يجوز أن يقارن الأول ، وهو بحاله في كفيته ، وإنما يشير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد
المتغير لم يتغير في سواديته ، 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 حقاً لها ، فنحن أنها لو صح لها وجود خارجاً عن
الواقع من الغير لكان يجب لها محال ، وهو أن توجد غير متحيزة .

(٣٢٦) سئل : لم يُرْشِحَ صَعَفَتُ قُوتهُ الخيالية في الشيخوخة ، ولا فكرته ؟ فأجاب : كل شيخ فإن تخيله وتفكره أضعف في نفسه وربما كان أقوى بغير القوة النطقية .

(٣٢٧) سئل : لم إذا تُخَيَّلَ الشَّمْسُ يمنع تخيلها عن تخيل ما هو أضعف منها ؟ فأجاب : إذا استوى منه تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيل مضيء ضئيف يشبه الشمس ، فإنه يضيف معه عن تخيل ما هو أضعف ؛ وهذا ينبغي لك في المنام إذا تخيلت الشمس فترض مثل ما في اليقظة ، لكنك قد تتخيل الشمس في اليقظة تخيلا غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل مستقصى كالحس .

(٣٢٨) مسألة : من أين وقع اختلافات المفارقات في ذواتها ودرجاتها وكالاتها حتى انتهى إلى النفس الإنسانية التي لا كمال لها بالفعل ؟ وهل يحتاج بعد كون الذات مفارقة للعادة إلى شيء آخر به تصير عاقلة أو معقولة ؟ الجواب من خطه : الأمور المفارقة قويمى وماهيات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة ، وتشارك في أنها مجردة عن المادة ولو احتمها المانعة عن أن يكون الشيء معقولا . وكما عُلِمَ في مواضع أخر : اشتراك القوى والماهيات بل الجواهر والأعراض في أمور لازمة وعارضة وكذلك القوى [٩٤ ب] والأحوال الغير المفارقة هي ماهيات مختلفة قد يصدر عنها أفعال مختلفة وتشارك في أنها غير مجردة عن المادة ، ولو احتمها أيضاً نبتع 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 تنفق في الماهية الخاصة أو المشتركة فيطلب علل اختلافها ؟ وأما الأشياء المختلفة في ذواتها لذواتها المتفقة في لوازمها وتوابعها للذات فلا يُسأل عن علل اختلافها ، لا سيما إذا لم تكن مركبة من أجناس وفصول فتكون أجناسها طبيعة متفقة عرَضَ لها بالفصول اختلاف ، فتطلب فصولها ، ولا تطلب عللُ حقوق 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 فتبعتها طبائع اللوازم التي انفقت فيها .

(٣٢٩) مسألة : كيف يصح أن تحصل للنفس معلومات غير متناهية لها ترتيب للاحتمال ، 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 معالاً ترتيباً فيه ، بل إنما

تعقل للماهية الثانية بسبب أنها تلازم للماهية الأولى ؛ وأما من حيث لا تلازم فيها فلا تُعقل
تفاريقَ متكررة لا يُنظم منها نظام واحد ؟ الجواب من خطه : الحق أنه لا تعقل تفاريقَ
مختلفةً العقلَ الحقيقي الأولى بالنسبة إلى واحد ، وعلى نظم رفضه إليه . ثم يجوز أن يكون
نظمان أو ثلاثة يُرتفع إليه باختلاف وقوع النسبة بين أجزاء الكثرة المتشعبة على نظام
محدود عن مبدأ واحد ، لكن بعض الخروج عن النظام من شيئين ؛ وذالك فينا : أحدهما
اختلاف طريقي برهان : لم وما يشبهه ، وبرهان : إن وما يشبهه ؛ والثاني أنا تأخذ بمبدأ
كثيرة من الحس وما يجرى مجرى الحس . ولعل الطريقتين إذا استُعملَ فيها التحليلُ التام
طريقَ واحد ، وإن كان ليس كل برهان : إن ، فقدماته حسيّة واختبارية . فإذا كان آيُوجب
ب ، وبَ يوجب ج ، وجَ يوجب د ، وأيضاً بَ يوجب من جهة هـ ، وجَ يوجب من
جهة ز ، أمكن أن يتركب هذا النظام بذلك النظام فيحدث نظام إضافي آخر هو عقل
سرف أيضاً ليس على أحد الوجوه المذكورين ؛ أو ثالثٌ إن كان لهما ثالث . ولعل هذا
الثالث هو أن من اللواحق ما لا تكون موجودةً للشيء بالفصل ، بل إذا احتُبر وأضيف في
الاعتبار إلى غيره ، فيكون حينئذ هي اللواحق التي هي بالقوة غير متناهية ، كما أن لواحق
زوايا المثلث بالقياس إلى تضعيف القائميتين إلى غير نهاية غير نهاية . وإن كان لهذه اللواحق
نظام أيضاً في القوة كما لتلك بالفصل ، فيكون هذا مبدأً 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 أي في حال ما عقل نفس زيد : إما أن
لا عقل نفسى ، أو عقل نفسى ونفس غيرى ، فأكون أنا في حالة واحدة أنا وغيرى جميعاً ،
إذ صورة النفس مرة واحدة تكتنفها أعراض وأعراضُ غيرى . الجواب : نفسُ زيد من
حيث هي جزئية لا تعقل ، بل تتخيل بجزء من آلة التخيل ، وإذا أخذت من حيث خواصها
تكون في حكم الكلّى ، لكن أخص من النفس التي هي على [١٩٣] الإطلاق ؛ والنفس
على الإطلاق جزء صورة نفسى ؛ وجزء صورة نفسٍ أخص من النفس مطلقاً بخواصها ، فهي
وحدها معنى النفس مطلقاً ؛ ومن حيث يحتمل أن يقال على كثيرين فهي نفس كلية عامة ،
ومن حيث عددٌ من الخواص نفس زيد لا من حيث هي جزئية ومن حيث هي خواص أخرى

نفسى أنا ، وتكون هى نفسى لا يجمع ما قارنها ، بل بعضها ، ويكون بالجمع نفسى مصورة بصورها ويكون ببعض عوارض نفسى مفيدة لازمة لها فى وجود خارج لزوم الشخص نفسى 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 ، وأحداهما جزء نفسى ، والآخر ليس .

(٣٣٢) سئل بعده : وكيف أدركُ المعنى العام من النفس ، وأنا أكون فى تلك الحالة أشعر أيضاً بنفسى الشخصية ؟ فأجاب : لا ما يمكن أن يُشعر بشيء وتجزئته .

(٣٣٣) سئل : الاستحالات التى تفرِّض للقوى فى الأجسام الطبيعية سببها الأمانة والأوضاع ، فلمَ لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يحدث فى القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تغيير من الوضع ؟ الجواب : هذا الوضع إما أن يكون وضعاً مُتَحَيِّناً بالفعل أو بالقوة ؛ والذى بالقوة لا يحدث عنه تأثيرٌ بالفعل ، فبقي أن يكون بالفعل ؛ وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجب بالفعل تعينات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض . فبقي أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر فى 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 فى نفسه حتى يؤثر فى جسم الفلك بعض القومات أترأ دون بعض بسبب المحاذيات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقي أن يكون توهماً مؤثراً فى الاستحالة ، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والحليل ، به يصير الحليل مخيلاً . فهو إذن توهم مرئى يتحدد بالفعل ، ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون هلة 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 البانية بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون المحرك القريب لمركبة غير متناهية قوةً جسمانية

إذا لم تكن من نفسها ، بل من أثر من محرّك مبادئ دائم الثبات فيها ؛ كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية يحفظ زمانا غير متناه ، وكونا غير متناه ، وحركة تتبع تلك الحركة في أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(٣٣٣) مسألة : ذكر في موضع أن الأثر الذي يُنال من الأول هو للثام لكل شيء : طليعا كان ، أو ضائبا ، أو غليا . فكل شيء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أكل ما يكون في إمكانه أن يقبله حتى يبلغ القدرة والعلم ، وحتى يبلغ أن ينال حقيقته فتنتش في جوهر النائل الهية [٩٣ ب] ، ووُجد أن في هذا كلاما يحسن أن يسمع من المشركين . الجواب من خطه : الكلام في هذا طويل ، وليس يُترى أي ذلك الطويل يسنح بخاطر هذا القائل حينما كان يقول هذا القول . فأما الأشياء الطيبة المناسبة لهذا الوضع فقلها غير متناهية بالقوة .

(٣٣٤) سئل : قد بان من البذور محرّك قريب وجامع خاص بكل واحد من أشخاص الكائنات ؛ فما البرهان على أن هذا الجامع هو النفس التي هي مبدأ الإدراك والتحريك والتنذية وغيرها ؟ الجواب : الجامع القريب هو القوة المصورة ، ولكن قد بين في « الشفاء » أن للبدا فينا واحد .

(٣٣٥) سئل بعبه : ما البرهان على أن لها جامعا آخر غير مزاج الوالدين أو قوة فيهما ؟ فإنه يكفي أن يكون مزاج الوالدين يجمع ، ولا يحتاج إلى جامع آخر . الجواب : أوجب هن هذا حين يُبين أن المزاج الذي للنبي كان مبدؤه في الوالدين ، وأما يحيل النبي إلى مزاج الموضوع القريب للنفس فهو بعد مفارقة الوالدين . ولا يجوز أن يكون مزاج النبي يكون سبب فساد نفسه إلى مزاج العلقة ، إذ مزاجها مختلفان ، وكثير من البيض للقروك يستحيل من غير حضارة ولا رجم حيوانا تاما ، وكثير من الحيوان يتولد كما يتوالد . فليس لقائل أن يقول : إن للبدا رجم الأتى اللازمة عند التولد جليبا . على أن مزاج الأم ورحم الأم كيفية واحدة يفعل شيها في الزرع ، وذلك قوة متشابهة لا تتأثر عنها إلا هبة 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 الفعّال هو حقيقة العقل الفعّال 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 أيضا ، 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 .

(٣٣٧) ذكر في فصل أن اختلافات الأحوال تضطر ضرورة في تمجدها إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة الكمانية لا ينتهي إليه اختلاف حال ؛ فإلبرهان على ذلك ؟ الجواب من خطه : هذا بين في كتاب « الشفاء » أنه لا بد من أن يكون لما كان بعد 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 الكمانية هي التي بها يمكن أن يقال إن العلة لم تكن مائة فانت ، أو قريبة فترت ، أو على وضع فوضعت عليها .

(٣٣٨) سُئِلَ : النفوسُ المفارقةُ لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص بوضع ولا بدن إذ قد مات الأبدان عنها ؟ الجواب : لأنه لا بد من علة ثابتة غيرها تكون عللاً لوجود النفوس الإنسانية ؛ وإذا كانت هي ، كفت في النفوس عنها عند الاستعداد ؛ وما عن كفاية فليس بعة . وأيضا إن كان الشرط عدداً من النفوس ، فما سواه مُستغنى عنه ، فليس بعة ، 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 ، فأيتها اتفق ليس بعة : فأيتها 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 بعة ، فليس هو هو لأنه واجب ، بل لأن لذاته واجبا .

(٣٤٠) بيان ما أخذوه مُتَمَّا من أن كل حركة محتاج إلى محرك خاص من الحركات الفارقة لأنه يظن أنه يجوز أن يكون الشئ الواحد محرك كثيرين . الجواب من خطه : للشئ الواحد محرك الإرادة تحريكاً متشابهاً ؛ وأما الطبيعة فتحركها بحسب ما تحصل .

(٣٤١) إذا اختلفت الحركات الإرادية ، فالتشويق غير واحد .

(٣٤٢) وكثرة الحركات الفارقة 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 جسمانية لم يتكون من صورة جسمانية جسم ولا صورة جسمانية . قد بين ذلك ، فبقى أن يكون مفارقاً يكون عنه جسم ، والجسم الآخر يكون عن مفارق آخر . ويجب أن يستند إلى الأول ويُستبر في هذه الأشياء برهان إن وعين الاستدلال من الوجود على ما يجب أن يكون عليه الأمر السابق .

(٣٤٣) بيان أنه يحتاج مع الشئ الفارق إلى مزاويل للحركة ، إذ الجزم لا يصلح لذلك . الجواب من خطه : هذا قد بُيِّن : أن الأمر الكلي الواحد لا يحدث عنه جزئيات متحددة . لِيُنظَر في كتاب « الشفاء » ؛ وقد جرد هذا . وأيضاً فإن المحرك على أنه مشئى يحتاج إلى مُشْتَهٍ ومشقٍ ، وذلك إرادى . وقد ثبت أن الحركة السابوية إرادية ، وأن تلك الإرادة ليست لنفس الحركة — قد بُيِّن هذا — بل لغاية . والمحرك على أنه مُشْتَهَى ليس هو المرید للحركة .

(٣٤٤) بيان أنه لا حركة ولا محرك غير ما ذكر ، وتسميم 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 اللادة إلا وهو مبدأ مشئى لحركة وكالغاية لها ، وأنه ليست الحاقة التي هي الأفضل إلا هذه الجواب من خطه : سأل قائل هذا القول حين أحوزه البيان فصار إلى التفتى ، لكن هذا مما يمكن أن تكلف له نُضرة — قد استغنيا 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 أيضاً مبدأ للحركة .

(٣٤٦) سئل : ليس بمحال أن تكون قوة تدرك معنى النفس ولا تترك تلك القوة ذاتها

فأظن أني أشعر بذاتي . الجواب : المعنى المُدْرِكُ فينا الذي هو الأصل نسيه النفس ، والمُدْرِكُ للكليات نسيه النفس الناطقة ، والمُدْرِكُ منا للكليات يدرك النفس الناطقة من حيث هي نفس ناطقة ، فهي تُدْرِكُ ذاتها .

(٣٤٧) تسميم القول في أنه لو كانت السماء كثيرة لكانت مبادؤها كثيرة ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها واحداً ، فإذا 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 ، فبَيِّنُ من طريق مستغنى عن تكلف غيره ؛ وإذا كان المبدأ واحداً استحال عنه إلا نظام واحد فقط . ولئن يستعمل هذا البرهان وهو لم يَأْتِ أجود من أن يستعمل عكسه الإثني .

(٣٤٨) سئل : إن كان العقل هو أن يحصل للعقل حقيقة المقول ، فإذا نحصل لنا إذا عقلنا الإله والمقول الفعالة — حقائقها ، فلكل منها إذن حقيقتان . فلم لا يجوز أن يحصل لدواتنا أيضاً [٣٤٤ 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 مُصَوِّرة فينا هي لنا ، فذلك هذه ليست بقول .

(٣٤٩) سئل : لم لا يجوز أن يكون إدراكه لذاتي بمحصل ذاتي في شيء نسبت إلى ذاتي كنسبة المرآة إلى البصر ؛ فإذا رآه بواسطته ؟ الجواب : التي توهم في المرآة إن سلم أنه يتصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية أن يُتَصَوَّرَ من المرآة في الحدقة ، أو في الشيء المأم ما كان ، فيكون له صورة في البصر وصورة في المرآة وصورة ثالثة تُصَوِّرت من المرآة فيه هي بينها صورة البصر ، — إن أمكن ذلك . لكن المنطوق 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 المساوية 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 التزم لها يمكن أن يكون متناهاً .

(٣٥١) مسألة : قيل في بيان أن الجسم المتناهي قوته متناهية : أنه متى حرك جزءاً من تلك القوة جزءاً من الجسم الذي يُحرَّكُه الكُلُّ زماناً لانهاية له ، فإما أن يقوى الكل على تحريك ذلك الجزء زماناً لانهاية له ، وإما أن لا يقوى . ومحال أن لا يقوى . فلذُن 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 قصنا 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 يتمكن 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 لامتناه في الإمكان أكثر من الآخر إذا لم يكن أحدهما محاذياً للآخر مساوياً له أو جزءاً منه . وأما إذا ساووه وحلذاه في اتصاله أو ترتيبه أو كان جزءاً منه ثم اتهم طرف وفصل من أحدهما طرف أجزاء ، وجب تناهي ما يساوقه إذ هو جزء منه .

(٣٥٢) في صائر النفس ، وهو شيء عتلى مجرد الذات ، شوق إلى العالم الحسى ، ولم لم يقبل الكمال من المفارقات ، وما الذي يحصل لها من الحس والبلدن ؟ فإن كان استدلالاً ، فالقدر الذي يستند به لقبول الكمالات الحقيقية بعد المفارقة ؟ وهل يرجي لها استعداد [٩٥] إذا لم يحصل لها بالبدن هذا الاستعداد ؟ ولم لا يجوز أن يحصل لها استعداد من استعمالها بعض الأجرام السماوية أو غيرها على ما يجوز من استعمالها بعد المفارقة ؟ فالجواب من خطه : يجب أن تعلم أننا مُقَصِّرون 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 يكفها في أن تكمل ، بل كأنها إنما تستند بأحوال تحدث لها مع مباشرة

الحسّ ، وكذلك . وأما قدر هذا الاستعداد حتى تكمل به ، فأمر لا أحقّه ، ولعله أن يُفطن للمفارقات . وأما أنه هل يمكنها أن تكتسب هذا الاستعداد باستعمال جسم بعد البدن ، فأما جسم مثل البدن ، فلا ؛ وأما الجسم السامى فأمر لا أحقّه ولا أمنه ؛ ولعله يتبين ذلك إذا اكتسب من البدن هيئة ما ، بها يتبين استعمال الجرم السامى ؛ ولعله لا يتبين ذلك . وبالجملة ، فإننا نعلم أن للنفوس المفارقة بعد المفارقة أحوالاً لا تقف عليها ، وبلازمنا الاحتياط في دار الكسب وطلب ما يمكننا من الاستعداد .

(٣٥٣) كيف يحصل للنفوس السائبة إدراك للأحوال الجسائية ، وإدراك للمبادئ المفارقة ، وهل ذلك للنفوس الإنسانية أيضاً ؟ الجواب بخطه : 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 جسيته أو حاصلة في أطرافه كالبياض والضوء ، أو لا في جسيته ولا في أطرافه . فإن لم يكن في جسيته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه ؛ وإن كان في جسيته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسية التي هي فيه بالذات ، لم يتخلّ 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 المنقصة . فإن كان في طرف غير منقسم كالتقطعة وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكرى الذي لاتتمين 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 يفد هذا بتام الشكل بأن يقال إنه موجود في الجسم ، ولا يوجد في أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد في الأجزاء ولكن ليست مشابهة للكل ، لأن الكل تركيب ما . وقد يتبين هذا الفرقان في كتاب « الشفاء » .

(٣٥٥) حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تمت قوتها في هذا البدن ، فالخبر أن تستعمل بله لضرورة ما وحاجة ما بدنا آخر أجلّ منه وأشرف . فكيف وجه الأمر في هذا ؟ وهل يجب في كل نفس ، أو إنما يجب في بعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : لا أحدى كيف قيل هذا ؛ ولعل هذا في استعمال النفوس المفارقة للبدن السامى حال حاجة إن عرضت ، وهو تخمين وخبر مُسند ليس إلى منه وإثباته لى سبيل ، ولعلها تكون لغيري .

(٣٥٦) قال في بعض المواضع : إن عقلية النفس غير جوهرية ، بل مستفادة ؟ فما معنى ذلك ؟ الجواب من خطه : أي كونها عقلاً بالفعل ليس كونها عقلاً بالقوة .

(٣٥٧) سئل البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس هو كشعور [٩٥ -] سائر الحيوانات مخلوطاً ، فإن القدر الذي قبل غير مُقَيَّن . الجواب : نحن إذا شعرنا بها كواحد وكركب من آحاد غير شاهرين بكل واحد منها بحيث يميز عن الآخر ، ويجوز أن يكون إنما يشل فينا ذلك الواحد وحده من الجملة بحقيقته والبراق غُيَّبٌ ، كما يجوز أن تكون حاضرةً ويكون كل منها مشعوراً بانفراد طبيعته بحيث يجوز أن يلحظ متجرداً عن قرانه ، أي لا تشترط المقارنة وتشترط اللامقارنة معاً .

(٣٥٨) سُئِلَ : 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 "أم للاتصال بالعقل حتى إذا فكرت وعلقت 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 ^(١) : فرمما أجاد ورمما أساء .

(٣٦٠) سُئِلَ : 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 موجودةً لك بوجه من الوجوه لم تقل "ذاتي فمك فتجعلها مضافة إليك إضافة ما ليس بمباين . ثم كل شيء له ذاته : فلما أن يكون لغيره ، وإما أن لا يكون . فإن كان لغيره على أن وجودها لغيره فوجود تلك الذات لغيره ، وإن لم يكن ولها وجود فوجودها هو له ؛ وإذا لم يكن ذاتي إلا لي ، فوجود ذاتي لي . فأما كيف هذا ، فلعله لا يمكن التصريح به جزئاً . فإن أمكن ، فلعله هذا الذي أقوله الآن : حقيقة الذات لا توجد متبينة 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 يتبين

لا بأنه حقيقة، وإن كان لا شراكة فيها أيضا في الوجود، بل يتعين بحيث هو ملزوم أشياء كما نحن نشخص بالواضح، فتكون إذن حقيقة الذات من حيث العقول في نفسها لا شرط آخر، شيئا^(١)، ومن حيث هو متعين، شيئا^(٢)؛ فيكون هناك غيرية تحتمل الإضافة والنسبة.

(٣٦٠) لِمَ قالوا إنه : لو كان للنفس صورة أو خالط شيئا ذا صورة، منته صورته وصورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره؟ وأن ماله صورة تحضه فليس يمكنه أن يكون قابلا 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: لعلهم قالوا هذا في العقل الهولاني، وأنه ليس بجسماني، وأنه لو كانت له صورة جسمانية فكان في الموضوع الجسماني، حالت الماهية الجسمانية عن أن تقارنها كل ماهية مما ينصور به؛ إذ لا مادة جسمانية تصلح لكل صورة مثل الأضداد وتباينات وهيآت المقادير المختلفة والأوضاع الثابتة؛ أو لا أدري. ولنتعرف ذلك من تفسيرهم.

(٣٦١) مسألة: المعنى المقول من الإنسان مثلا معنى مشترك فيه، فإذا حصل في قوابل مختلفة كان حكمه في كل واحد من القابلين [١٩٦] غير حكمه في الآخر، فلا يكون في القابل الأول كما في القابل الثاني، فلا يكون الأول هو الثاني، فلا يكون المعنى مشتركا فيه؛ فلم يفرض للمعقول من الإنسان معقول آخر وقوابل أخرى، حتى بان هذا الخلف؟ الجواب: يفرض له معقول آخر ولم يفرض قوابل آخر، بل القوابل تلك بأعيانها. وإنما يفرض له معقول آخر، لأنه لو اقتصر على الأول كان للقائل أن يقول إنه في القوابل العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل كما كان في الأمور الخارجية. ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحد منها عاقلا، 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 أيضا بحسب القوابل الثانية كما احتجيج إلى أن يجعل لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأول حتى يصير بذلك التجريد متشابهة مشتركا لا خلاف فيه. ثم لو كان قيامه بحسب هذا التجريد في قوابل ثالثة ما كان يلزم الخلف، لكن هذا التجريد

لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إنما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية لأنها بحسب الفرض للخُلف هي العاقلة . فإنَّ يجب أن تكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في القوابل الثانية ليس كما كانت بحسب التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلا عن القوابل والموضوعات الأول إلى الثانية العاقلة .

(٣٦٢) شرح الحال في الإدراك العقلي والفرق بينه وبين ما ساء المشاهدة ، وأنه هل إلى ذلك سبيلٌ يُتَكَلَّفُ حتى يحصل ، وما المعنى الذي يسى ، وبماذا 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 الأوسط أو أجزاء الحد ، فإذا زال زال إلى أن يؤت ، وقد يكون مع منازعة من التخيل والقوى الرومية ومُجَادَنَة . وأما المشاهدة فإلْفُ من القوة العقلية للمعقول ، لا يبرح الوسط فيه عن التمثل ، ولا يفتر فيه إلى التذكر التعلق 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 يخلو حصول المعقول في القوابل إما أن يكون على وجه التشابه وبزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة فقط المختلفة ؛ أو يكون ليس كذلك ، بل هناك اختلاف في الكم والوضع وغير ذلك زائد على مفهوم نفس المقارنة . وإذ لا قسم إلا هذين فلا حصول في القوابل 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 منسابة والمركب منها ومن الموضوع مختلفا ، بل يكون هناك نفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يمكن أن ينقسم انقسامات مختلفة ، وهذا هو الذي كان يجمل الصورة غير معقولة . ولو لم يجمل ، لكان في الموضوع الخارج معقولا ، لأن الشيء ليس كونه عاقلا إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة . فلو كانت مع هذه الخاطلة معقولة [٩٦ ب] ، لكانت اللادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، فكان يكون عاقلا ، فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(٣٦٤) مسألة : حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقةٌ إلا بعالمها ، فإنما يكون لها من الفعل والرأى ما يليق بذلك العالم ، وهو عالم اتصال

النفس بالمبادئ، التي فيها هيئة الوجود كله فينتش به ، فلا يحتاج أن يفعل فعلاً من فكر أو ذكر لينال به كلاً ، بل ينتش بنتش الوجود كله ، ولا يحتاج إلى طلب نقش آخر — فاشرح الحال فيه ؟ الجواب من خطه : الحدود الوسطى وما يجري مجراها ليس تحصيلها بالفكر على سبيل تحصيل الشيء المعلوم للكاتب والطريق ، بل على سبيل إعداد شركة لاقتصاص 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^(١) من التصريح للإجابة أو القبول للقيض المناسب للفتش في ذهن من الطرفين وما يشبههما ، وإنما تجيء الحدود الوسطى من الفيض الإلهي ، وربما جاءت حدساً من غير قلب الفكر للناسبات ، وربما جاءت من غير التفات أيضاً إلى الطرفين . وكلما كانت النفس أقل مسافرة في بقاع العقول ، كان اقتصاص الحدود الوسطى وما يشبهها أقل ، وكلما كانت أدرب لتلك المسافة كان اقتصاصها أكثر وطلوعها على النفس أسهل . وهذا العَوَق ليس إلا من جانب البدن ، فيرجى إذا كل الاستعداد وزال العَوَق أن يكون في غاية السهولة ، وليس هذا الاقتصاص إلا ضرباً^(٢) من اتصال النفس بالمبادئ . وقد يتيسر للنفس الواحدة أن تلمح عدة أوساط معاً ، فلا يستبعد أن يكون للنفس السعيدة اتصال بالمفارق غير محجوب ، لأن الحجاب أما لعقد الاستعداد ، وإما للعائق . فأما الجوهر المنفصل والجوهر الفاعل فلا يقتضيان الحجب . وإذا لم يقع عَوَق ، وقع الاتصال التام ، فقبل مثل نفسه . (٣٦٥) مسألة : مامعنى اكتاب 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^(٣) . وإن كان كذلك لما احتيج إلى تركيبها في البدن ، بل يكون كما يفارق ويتجرد 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 البرى عن المادة مصكوكاً^(٤) متأثراً عن

(١) س : ضرب .

(٢) مهلة العطف تماماً .

(٣) صك : ضربه شديداً ، والمق هنا : أصابه وقَّع .

الحركات الجسمانية من غير توسط مادة . الجواب من خطه : نجد للنفس التي لنا حالتين : صعبة مساعدة للشهوة والغضب ، وسهلة مساعدة . ونجد أعمالاً من الأعمال تزيد في ذلك ، وأخرى تزيد في هذه . ولو كان إحداها للنفس بذاتها لزمته هي ، وافقت في كل نفس ، فإذا هي مكتسبة . وإنما اكتسابها بجزالة أوهام البدن وأعماله وأفعاله ، وإلى هذا القدر يعلم من طريق الإن . وأما الظن بأن بطلانها يكون بسبب البدن كما أن حدوثها بسببه فظاهره غير ملائم للوجود ، فإن شيئاً واحداً لا يكون سبباً لحدوث شيء ، ولبطلانه [٩٧] مما 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 بمالين مثل الماء إذا سخنَ سخنَ ، وإذا بردَ بطل تلك السخونة وفعل البرد . وقد يجوز أن يكون البدن سبباً للأمريين 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 ينبغي على من يبحث هذا البحث ؛ وهذه الهيئات قابلة للأشد والأضعف ، وهي مما يتكون قليلاً قليلاً ، وينشئ مع تكرار الأفعال ويضعف مع فقد الأفعال ، وليست مما يكون دفعة ولا مما يفقد دفعة ؛ ومن منيئاتها الفكر فيها ، وإثارة الشوق إليها ، وإن لم يكن فعل بدني حركي ؛ والفيض الإلهي فاسخ للقيود الرديئة غاسل للأوساخ الخبيثة طبعاً ، إلا أن يكون عائق من فقد الاستعداد أو الاستعداد للضد بمقاوم يفعل الضد . فإذا لم تكن المنسيات المذكورة والمقاومات المحافظة للاستعداد الرديء الخبيث وجب النسل وتبديل الإعداد ولم يجب النسل بالكلية حتى لا يبقى أصلاً أثر . بل وجب النسل للمبلغ من حيث هو مبلغ ، ثم يستمره الأفعال قليلاً قليلاً ، فإن مثل هذا ما لكثرة والمبلغ أقل للتأثير من القلة أعنى انكسار الكثرة أسهل من الإزالة ، فكان الضعف ههنا هو في جانب الزيادة ، أي أن يصير أضعف أسهل من أن لا يبقى قلة ، أي أن يبطل كونه كثيراً أسهل من أن لا تبقى قلة . ومثل هذا فإتاما يبطله السبب قليلاً قليلاً ، وذلك زمامي ، ويستعين بالفرض بعقد المنسيات التي لو كانت لموتت تبعاً تاماً أو غير تام . ثم مع ذلك فليس بممتنع عندي أن يستعين الفارق في ذلك بجسم من السماوية ، وبضرب من التخيل للأضداد ؛ كما أن الفكرة فيها وتثوقها قد كان من المنسيات ،

كذلك أصدادها من التخيل قد يكون من المُحِطَات . ثم يجوز أن يكون هناك معاوين^(١) خفية علينا من أمور روحانية أو قوى نفسية سماوية ، فإن أكثر أمور الآخرة خفي علينا . وبالجملة ، فإنه إنما لا يجب بطلانه دفعة لأن المادة لا تكون مستعدة أول الأمر لقبول تام 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 — يُتَلَمَّ هنا من تأمل أصول طبيعية في أمثال هذه المسألة .

(٣٦٦) مسألة : ما وجه الاستقفار للموتى والترحم لهم ؛ وبالجملة استمداد الفيض الإلهي بالأدعية ؟ الجواب من خطه : لعل هذا من الماوان المحققة للهيات بتأثير من أوها منا يتعدى إما إلى تلك النفوس ، وإما إلى أمور خفية علينا تكون معاوين .

(٣٦٧) جواب عن اعتراضات عليه في الشعور بأنفسنا : اعلم أن نفس الإنسان تشعر بذاتها بذاتها ، ونفس الحيوان الآخر يشعر بذاته بوجهه في آله وهمه كما يشعر بأشياء أخرى بحسبه ووهمة في آلتها ؛ والشئ الذي يدرك المعنى الذي لا يحس من حيث له علاقة بالحسوس هو الوم في الحيوانات [٩٧ب] وهو الذي يدرك به النفس ذاته لا بذاته ولا في آله التي هي القلب ، بل في آله الوم بالوم كما يدرك ، وبآله معاني أخر ، فتكون ذاته فيه مرتين : مرة في آله ذاته ، ومرة في آله وهمه . وهو مدرك من حيث هو في آله الوم ، فإذا لم يكن شئ مما ليس له ذاته بمدرك لذاته بذاته ، ولانفس الحيوان . بل ربما أدرك ذاته غيره في غير موضعه . وكان ذلك الغير قوة له ، قد قلت واستقرحت . وبقى هنا بحث آخر : لم صار بعض قوى الأجسام يدرك ما يحصل في موضوعه من الهيات عن غيره كالوم ، وبعضه لا يدرك ؟

(٣٦٨) على أي وجه تستكمل النفس بالبدن والحواس استكمالاً ، حتى تستعد لقبول الكمال من العقل الفعال ؟ أعني : كيف تصير بمطالعة الحسوسات مهياة لقبول فيض من فوق ؟ وبالجملة : كيف يصح أن يتشكل 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 ببرهان لم يسبب قصور أهمانا ، ليس بسبب الأمر في نفسه . وإنما

نصير إلى إثبات الأحكام فيها من جهة الوجود وطريق الإن . وحينئذ تأمل أيضا المقدمات الداعية إلى القول بتناقضها فنفسها . وقد وجدنا الاعتبار الحسي مبدأ الأحكام عقلية . فإما أن يكون من شأن وجود ماهيات ما في الحس مخلوطة أن يفعل في العقل تلك الماهيات مقشرة ، وإما أن يد لقبول تلك الماهيات مقشرة من مبادئ أخر . وكذلك الحال في الهيات التي تحصل للنفس من مزاولة أفعال بدنية والفكر على وجه الرغبة فيها . وتفصيل الأمر في أن الحق : أي الاثنين ؟ — هو صعبٌ وليس مما لا يتوصل إليه بطلب الفكر . فأما أن الأخص كيف يفصل في الأشرف فكما تفعل الصورة المادية في الحس ، والصورة الحسية في الخيال ، وكما تفعل الشهوة عن الغضب وكما يفعل الحس عن العقل . وليس يتعلق العقل والانفعال ببنائز الفصل عن التفضل بشرفه ؛ ولو كان كذلك لما فصل السم في الحيوان ، بل يتعلق بقوى الفعل والانفعال . وأما أن الشيء أشرف جوهرها من حيث اعتبار آخر فلا مدخل له في الفعل والانفعال . وكثير من الأمور الشريفة مبادئها وأسبابها أمور خبيثة . تأمل الحال في الكائنات ! وهذا الضرب من الكلام المبني على الشرف والضعف إما خاطئ وإما جدلي إن كان أقوى . ولعل النفس من حيث هي متعدة أخص من غيرها من حيث تلك بالفعل . وليس يبعد أن يكون الشيء في جوهره أشرف من غيره ، ثم يكون بحال من أحواله أخص سواء كان لازماً أو لاحقاً عرضياً . وبالجملة ، فإن الشيء من حيث هو مستعد ، إنما يشرف بما هو مستعد لأمر أخص وبعلة باستعداده . وأما بمقايسته إلى شيء بالفعل فله يكون أخص منه من حيث لتلك كماله بالقوة ، ولهذا كماله بالقوة ، وإن كان الكمالان والنسبة إليهما بالعكس .

(٣٩٩) مسألة في المقولات وأنها لا تحمل الأجسام ، وجواب المتشكك تشكك عليه فقال : إن كان يجوز أن تحمل الأعراض الأجسام وهي بسيطة : فلم لا يجوز أن تحملها المقولات وهي بسيطة ؟ الجواب : إن الأجسام لا تحلها الصور والأعراض من حيث هي واحدة وبسيطة ، لا المقولات [١٩٨] ولا غير المقولات . ثم المقولات فدمتل من حيث هي بسيطة وواحدة . وما يحمل الأجسام من الصور والأعراض لا تحملها 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 قبل 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 مُحْتَمَل . وظنه أن هذا الخلف يلزم في الصور والأعراض : فإنها تنقسم بالمرض ، ولا تنقسم بذاتها — غير واقع ، لأن المنع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالمرض ؛ فإنه يقول : المقول يحصل في موضوعه من حيث هو واحد من حيث لا ينقسم لوحدايته ؛ 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 والمرض الجسمين الواحد منها 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^(١) ، إنما هو بسيط بوجه آخر . ومثال في هذا المعنى أيضاً : الصور المقولة إنما هي مقولة لما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فانقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل ، فإذا عقلت كذلك ، عُقِلَ الفرق لاجتماع بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد . فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون لما هو فيه وكان ذلك داخل في المقول أي في ماهيته من حيث هو مقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يجعل الصورة مقولة ، أعني 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 داخل فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أي بين الكل وبين الجزء وبين جزءه وبين جزءه . وتقول بعبارة أخرى : كون الصورة مقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ، وكونها مختلفة في المقول هو أن يكون لها في ذاتها وفي عقلته اختلاف ، وكونها ممكنة فيها التغييرية 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 جزءه وكتليها . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب

الشكل والقدر والمدد فليس أن تُتعقل في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والمدد؛ لكن للصور أن تُتعقل من جهة أخرى . فإن كانت تعقل من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتغاير والاختلاف ، لا بحسب الشكل والقدر والمدد . فإذا كل صورة متقولة لا اختلاف فيها [٩٨ ب] في المعنى قد تقبل اختلافاً في المعنى ، ونقسم إلى غير منسahين لا يشابهان الشكل في المعنى ، ليس في القدر والمدد ، وليس كذلك .

(٣٧٠) مسألة في إثبات النفس على الطريقة التي تشككك عليه فيها من الشعور بالذات عند الغرض الذي فرضه وشرحه في كتاب « الشفاء » . قال : المحصل يلزمه أن يمتحن 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 للشعور به الذي هو ذاته الجملة ، وكثير عن يشعر بوجود آنيته لا يشعر بالجملة ، ولولا التشریح لماعرف قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا تابع . وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بآنيته . وأيضاً فإن الشعور به يبنى شعوراً به حيناً يفصل مثلاً شيء من الجملة انفصلاً لا يحس به ، كما يقطع عضو من مجذوم خُدُر . ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجملة تغيرت 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 شعور بشيء منها . والآنية شعور بها قبل التشریح ، وما يشعر به غير ما لم يشعر به ، وانعضو الظاهر قد يعدم ويتبدل ، والآنية الشعور بها واحدة في كونها شعوراً بها وحده شخصية . ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات إنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذي هو الذات للشعور ، والأعضاء الباطنة السليسة لا تتحس ، وإن تلاقى ؛ ولا للنفس السليسة فإن النفس السليسة 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 مطلق غير معين ، وإذا أخذ مقيداً بالتشخيص مثل ففلى وفلك ، يكون المنسرب 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) سئل : بأى قوة نشعر بذواتنا الجزئية ؟ فإن النفس إدراكها للمعاني : إما بالقوة العقلية ، والشعور بالذات الجزئى ليس هو بمقل ؛ أو بالقوة الوهمية ، والقوة الوهمية تدرك معاني مقترنة بمتخيلات . وقد بين أى أشعر بذاتى وإن لم أشعر بأعضائى ، ولم أتخيل جسمى . فأجاب : قد بان أن المعنى الكلى لا يدرك بجسم ، وبأن أن المعنى الشخصى الذى تشخصه بالأعراض الهيولانية نحو القدر المحدود والوضع المحدود لا يدرك بتغير جسم ، ولم يبين أن الجزئى أصلاً لا يدرك بتغير جسم ، ولا أن الجزئى لا يثلب فى حكم الكلى ، بل الجزئى إذا كان تشخصه ليس بقدر ووضع وما يشاكلهما فلا مانع عن أن يشعر به — أظنه العقل . ولم تبين استحالة هذا فى موضع ، ولا بأس بأن يكون سبب ذلك الشخص هيولى وأسر هيولانى بوجه ما إذا لم تكن الهيئة اللازمة للشخصه نفسها هيولانية ، بل كانت من الهياش التى تخص ما ليس بجسم بتخصه ، إنما لا يدرك العقل أو النفس العاقلة جزئياً شخصاً بهيئات مقدرة هيولانية . وأما ما خلا ذلك فقد يدرك ويدرك هذا أيضاً إذا قشره عن الأمور المخصصة ، أو أضاف إليه [١٩٩] الأمور المخصصة مأخوذة كلية ؛ والأمور التجردة إما شخصيات نوع تميز بخصوص وتذكر ذواتها كما هى ، وإما أفراد ليس ينقسم نوعها بمخصصات بل النوع فى ذات واحدة ليس يحتاج إلى أن يتبين إلا بالنوعية ، فهذه تدرك أيضاً ذواتها بنوعيتها . ثم ههنا نظر : فى أنها هل تدرك الصنف الأول بشخصيتها ؟

(٣٧٢) سئل : كيف أعقل ذاتى ، والمقول هو المعنى الكلى القائم ؛ وأنا إذا عقلت ذاتى فقد تجردت ، وحينئذ أكون قائماً بحدى مقام الكلى ، وكل قائم بحدّه مقام الكلى فإنه مجرد لا تخاطله قوة الاعمال ؛ فكيف يدخل حينئذ على ذاتى ما يمنه التجرد الذى له ؟ فأجاب : إن لم يُسمَّ هذا الشعور بالذات عقلاً ، بل خصَّ اسمُ العقل بما كان من الشعور للكلى المجرد ، كان للقاتل أن يقول : إن شعورى بذاتى غير عقل وإنى لست أعقل ذاتى . وإن سئى كل إدراك من تجرد القوام عقلاً ، لم يُسمَّ أن كل معقول لكل شىء معنى كلى قائم بحدّه ، بل لعله إن سُمَّ قائماً يُسمَّ فى المقولات الخارجة . على أن حق هذا أن لا يُسمَّ مطلقاً . فليس كل شىء له حد ، وليس كل معقول إنما هو متصور بسيط ، بل قد يعقل الشىء بأحواله فيُدرك حدّه مخلوطاً بعوارضه . وكذلك إذا عقلت ذاتى عقلتُ حداً مقروناً به عارض لازم . على أن الواجب أن قولنا أن المعقول هو الكلى أى من الأمور المختلطة المشتركة فيها ، وإنما

للقول على الإطلاق الذي يعم كل شيء ماهيته مجردة أو مقرونة بما يقتل معه ! ثم يعرض في بعض الأشياء أن تكون تلك الماهية كلية مشتركة فيها بقوة أو فصل ، وبمضها لا يكون كذلك .

(٣٧٣) لعل العقل الذي يدرك المقولات ليس يعنى به مجرد الشعور المجمل بالذات ، بل بعد ذلك . فليُفَكَّرَ فيه .

(٣٧٤) سئل : هل تشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها ؟ وما البرهان عليه إن كان كذلك ؟ فأجاب : يُحتاج أن يُفَكَّرَ في هذا . ولعلها تشعر بذواتها بآلات أو لعل هناك شعوراً بأسر مشترك من الأطلال ، أو لعلها لا تشعر إلا بما يحس وينخيل ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة . يجب أن يفكر هذا .

(٣٧٥) سئل : 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 أيضا 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 بكمال ؛ فإس من توفيق إلا بالله جلّت عنلته .

(٣٧٦) سئل فى بعض المواضع أن ما يعقل غيره فيجب أن يعقل ذاته ، ولم يبرهن عليه . فأجاب : إذا كان يعقل أنه عقل غيره ؛ وللقدم واجب .

(٣٧٧) سئل : قيل إن الصورة الكلية القائمة بمجدها إذا حصلت لشيء آخر صار ذلك الشيء بها عقلاً ، والشيء إنما يصير عقلاً بأن يجرد 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 نستعمل مجازاً .

(٣٧٨) سئل عن البرهان على أن القول الذى 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 مهين . للعقل بالفعل وأن بعض العقل بالفعل أيضا يحتاج إلى زيادة على الملكة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ، ولعله أن يتسكن من تصور المفارقات . (٣٧٩) سئل عن البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة — فقال : إن العقل بالفعل اتصال النفس من جهة قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذي لك أن تسميه العقل القفال . فإذا حصل استعداد كامل وكان الفعل غير محبوب بذاته وكان بعض ما يشغل عن جهة الفاعل قد زال — وجب الإعطاء والقبول .

(٣٨٠) تُشْكُّكَ عليه بأن التأم لا يشعر بذاته ، فقال : التأم يتصرف في خيالاته كما كان في اليقظة يتصرف في محوساته ؛ 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 مزاوالات كانت له لم يقفل فيها عن ذاته .

(٣٨١) تُشْكُّكَ عليه بأن ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم ، لم نشعر بنواتنا . فقال : قد سلف أنا لسنا نشعر هيئة أعضائنا البارزة ونشعر أننا نحن ، وإن تغيرت هيئة أعضائنا الشخصية في اليقظة حقيقة وفي النوم مجازاً ، فليس للشعور به الواحد التبريد للبدل هيئة الأعضاء . ولا يجوز أيضاً أن يكون أمراً كلياً ينحفظ مع كل تبدل انخفاظ الكلي ، لأن الشعور به جزئي . ولا يجوز أن يكون أمراً شخصياً ينحفظ مع التبدلات انخفاظ الجزئي المقارن للتبدلات من شيء من أعضائنا — قد بين ذلك ، وهو إذن شيء آخر . وأيضاً فتهب 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^(١) ، وليس في ذلك ما ينتقض المذهب أو المقدمة ، فإنه ليس كل ما لا يكون الشيء ما لم يكن هو هو الشيء .

(٣٨٢) مسألة : شئ 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 . ومعنى الوجود حظه من الوجود آكد مثل الجوهر والقائم بنفسه ، وبعض المعاني وجوده في الدرجة التأخرية ؛ وكل ما هرعة بالذات فإن حظه من الوجود إما مساوٍ لحظ المنفرد منه إن أسكنه ذلك ، وإما أسبق منه وأوكد . فإلى له من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز أن يكون غيره ينال منه حظ القوام بنفسه ، لأن المعلول يجب أن لا يكون آكد وجوداً [١٠٠ | من العلة ، وأيضاً فإن الصور الجسمانية تعمل 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 عما لها من كونها مادية ، فتكون تعمل فيما لمادتها إليها نسبة ما ، ولا تعمل فيما ليس لمادتها إليها نسبة . ولذلك لا تعمل في البعد جداً وفي المستور وفي الذي ليس في وضع ما خاص . وأما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في تخصص أفعال القوى الجسمانية بنسب حقا ؛ لكان تقاليب أن يقلب فيقول : وغير الجسم لا نسبة له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم . لجوابه : إن الشيء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يتعدى عن قوامه خصوصاً بتوسط المادة . وإنما يكون بتوسط المادة مما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل . والشيء الذي ليس بجسم إذا فعل في الجسم فليس لانه نسبة له إلى الجسم ، بل له نسبة ما إلى الجسم ، إلا أنها ليست تختلف . فلهذا إذا حصلت المستعدات لم يفتقر إلى شيء غير النسبة التي بين غير الجسم وبين المستعدات ؛ فلهذا تشابه الانفعالات . وأما الشيء الذي صار قوامه مطلقاً بالموضوع ، ومصدر فعله مطلقاً بما به قوامه من الموضوع . فليس يكفي 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 محالاً ، 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 رفعنا لوازم الوضع ، فتكون حينئذ القوة ؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعل بلا توسط الموضوع ، فليس المخروج 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 وُجدت نسبٌ 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 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 . وبمباراة أخرى : مصدر فعل القوة الجسائية قولها ووجودها ؛ وقوامها ووجودها بالموضوع ؛ فصدر فعلها يكون بالموضوع وحيث الموضوع . وفي الشيء الذي له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التي تكون للموضوع من حيث هو جسم او جسمان ، 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 موصلًا للتأثير إليها متوسطًا 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 فإنما هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً في المستعدات 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 اللقطة 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) سئِلَ : كيف تؤثر النفس في البدن والنفس لا وضع لها ، وقد بين في مواضع أن ماله وضع لا يؤثر فيما 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 واتصر على هذا القدر فقد عُني به ما هو مجرد بذاته وعلاقته في وجوده أو حدوده .

(٣٨٤) فصل من خطه : إن كانت صور العناصر تعمل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج فَعَمَّتْ بلا مزاج ، وفعلت صورة النار ما تفعله صورة الماء ، وإن كانت تعمل بالمزاج لتعمل بكسر إفراطات الكيفيات فعلا هو كسر إفراطات أفعالها . وليس شيء من كسر إفراط أعمال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب ؛ وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات ، والآلات أيضا مطولة 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 المحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتعمد بأن يسخن ، وأما باللازمة كما يمتد في المدفوع المساحب ، وأما لاعلى أحد الوجوهين . 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 المنفصل المتحرك مختلف فيختلف أفعاله عن الواحد ، وإما لأن الفرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف للحرك واحد . المنفصل يختلف إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر ، وتارة أقل ، أو معلوما أو بحسب كيفية بأن يكون مثلا تارة أزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه : أو يكون مثلا تارة أنفذ في المسلك ، وتارة أعصى .

(٣٨٦) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك فيه مقدارا بحسب الحاجة فيتحرك منه مقدارا دون مقدار ، كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البهران من الدم مقدارا دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي ؛ وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب أفعال المتحرك ، ويقدر ما يمكن أن يتحرك .

(٣٨٧) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميل بسببه إلى جهة [١١٠١] ما ليس يحدث لما لم يشتد مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل إلى ما فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميل ما إلى فوق . والأول لا يتزوى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الليل بالفعل .

(٣٨٨) ما لم يختلف الميل بالفعل لم يختلف في الأفعال عن القاصر ، فإن القدر من

الماء المُتَخَنِّن الذي لم يبلغ أن يحدث له ميلٌ بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرٌ مثله باردٌ .

(٣٨٨) قد يقع اختلاف في الاستمدادات 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 للموضوعات المتحركة .

(٣٩٢) إذا كان الحرك واحدًا والمادة غير مختلفة والفرص واحدٌ ، لم يختلف ما إليه تنتهي الحركة .

(٣٩٣) إذا كان الفرص واحدًا والمادة مختلفة اختلافاً متباعداً ، وليس استعمالها متداراً بحسب الحاجة بل بحسب الانفعال ، كان الذي إليه الحركة مختلفاً اختلافاً متباعداً .

(٣٩٤) في هذا بينه : إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعداً .

(٣٩٥) وإذا لم يكن الاختلاف متباعداً والمسألة بجهاها ، لم يمكن أن تكون المادة والمنفصل مختلفاً اختلافاً متباعداً ، وبالعكس .

(٣٩٦) تكون جزئيات الحيوان والنبات إما أن يكون من مواد لها يجتمع الاختلاف فيها إما مطلقاً وإما بحسب تمكن الاستعمال الموجه نحو الفرص ، أو يكون من مختلف ؛ وكل ذلك إما أن يكون الحرك واحدًا أو مختلفاً .

(٣٩٧) إن كان الحرك واحدًا فيها والمادة على إحدى حالتها الاتفاق ، لم يمكن أن تكون للمنفعلات حين بكل فيها الفرص إلا شباهاً في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ، أو أشباهاً في النسبة دون الكم إن كان هناك عوزٌ في المادة واختلاف في الكم 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 فلما 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 فيبرق البدن المتكون منه ، فإذا هو بحسب التقدير . وأيضا لو كان من الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كفاية للحياة ليرق البدن . فإذا هو من الفصل . (٤٠٠) الفصول متباعدة الاختلاف والكائن من الجزئيات غير متباعدة الاختلاف ، فإذا ليس الفعل والانفعال بحسب الوجوب ، بل بحسب التقدير .

(٤٠١) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف وإن لم يكن متباعدا ، فوجب أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقرين ؛ فإنه إن كان الفاعل القريب واحدا والتمكن من التقدير واقعا لم يقع اختلاف أصلا كما علم .

(٤٠٢) الفاعل الواحد إذا كان [١٠١ب] سببا لهذه فلما أن يكون بإرسال قوة ، وإما أن لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يميز أن يقع اختلاف أصلا أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(٤٠٣) الأمور الخارجة التَّائِيَّة لا تختص بمنفعل دون منفعل والحرك لمزاج الحيوان تختص ؛ فليس هو إذن من المفارقات للموضوع والمباينة لها ؛ فهو إذن قوة فيها .

(٤٠٤) سئل : ما المانع من أن يكون ما نشر به من ذواتنا المزاج انطاص بكل شخص ؟ الجواب : لأنه صح أن النفس ليس بمزاج ، وأنا لانحص ذواتنا كيفية .

(٤٠٥) سئل : ما البرهان على أن الفنى 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 استئناس 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 يفصل في إعداد المادة لحفظ الصورة أو صلاحها للصورة الواحدة فعل الأول ، لأن الأشياء المتباعد قد تشترك في فعل واحد ؛ فكيف المتقاربة ا

(٤٠٦) سئل : هل يجب أن يكون لكل عضو على مزاج خاص كالدماع والقلب والعين ، جامع خاص لأخلاطه ، أم يكفي للجميع جامعٌ أو حافظ واحد ؟ الجواب : لكل عضو مزاج وقوة حافظة خاصة تنبثق عن القوة التي كانت في البدأ المشترك ؟ فحركته 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 — فاقولك 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 معلول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط ومعلوم 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 لعلة ؟ الجواب هو في حال 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^(١) . ولو خرج لوجوده إلى الوجوب وبطل الإمكان

نخرج لدمه إلى الامتناع . وبطل الإمكان ، بل قوة الإمكان موجودة له في الحالين جميعا .
 (٤١٠) سئل : الصور المعقولة إن كان يتناع وجودها مما فسوا كانت القوة العقلية مقترنة بالبدن أو كانت مفارقة ؛ وإن لم يتناع وجودها مما وجب أن يوجد معا في القوة العقلية قبل المفارقة . الجواب : الصور المعقولة غير متناعة حتى الأضداد ، فليس السبب من جهة القابل ؛ فإن القابل يقبل مما المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ؛ ولكن النظر منا تُشغل بشيء عن شيء ، ولا تخلو عن مجاذبة حين أو تخيل أو شوق .

(٤١١) فعمل من كلامه : كل ما ندرکه فإنه من حيث ندرکه في الذهن لحقيقته متشكلة في ذهنك ضرورة ، وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلها 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 : إنما يمنع ذلك لأحد شيئين أحدهما ضرر انفعالي يحدث في المادة كما يفعل الضوء القوي واللون القوي ؛ والآخر لأن كل ممثل يبقى زمانا تاما ، فإن بقى بعد مفارقة المحسوس كان الضعيف في جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوي سواد أو حمرة أولون آخر ، ومن المتحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض تمييزين 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 مزاحة القوى الآخر ، وإن المشاهدة هو أن يحضر المطلوب الذهن مع زوال سائر الموانع حتى لا يمكن للقوى الآخر المزاحة ، فما معنى هذا ؟ الجواب : اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والمشاهدة تمنع كل شيء عن المقابلة كما أن المبصر عند ما ينصر لا ينازعه تخيل ولا شيء آخر ، واليقين من حيث هو يقين إنما يكون بتمثل الحد الأوسط ، والمشاهدة ملكة وإن صحها الحد الأوسط فكأنه غير محتاج إليه .

(٤١٤) سئل : ما البرهان على أن التعقل هو استحضار صورة المقول في العقل ، والقول الفعالة ليست هذه سبيلها ؟ وما المانع من أن تكون عقولنا أيضا تلك سبيلها ؟ ولا يتنفع بالبرهان المذكور في « كتاب النفس » : أن القوة العقلية لا تدرك بألة جسمانية ؛ فإنه ما بان لنا بهذا البرهان أيضا أن القول الفعالة ليست بأجسام ولا ذوات أجسام . الجواب :

الصورة المفارقة لا يقال لها مُتَعَقِّلة إلا باشتراك الاسم . إنما التحفل في الترق الأخرى وهو الاستثناف . ثم لا فرق 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 مُستأثفاً 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 حادث لأن تعقلنا حادث ، فكان ذلك نظراً بالمرض لا بالذات .

(٤١٥) سُئِلَ : لم لا يجوز أن تكون نسبة العقولات إلى العقل كسبة الوجود والوحدة وسائر اللوازم إلى الأجسام والموضوعات التي هي فيها وجود الأعراض في الموضوع [١٠٢ ب] ، فلا يلزم في حلولها الأجسام ما ذكر في « كتاب النفس » ، لا سيما ونحن نعلم أن العقول الفعالة ليس تتحللها العقولات بل بفعلها ، وتكاد أن تكون نسبة العقولات إليها كسبة اللوازم إلى الأجسام . الجواب : هب أن نسبة للعقولات إلى العقل أو النفس نسبة اللوازم ، أليست هي صور لا يجوز أن تقع فيها القسمة المذكورة ؟ وإذا كانت في الأجسام لازمة أو حادثة فإنها جائز أن تقع فيها تلك القسمة ، فانخلف 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) سُئِلَ : ما البرهان على أن العقول الفعالة ليست بأجسام ؟ فإن البرهان إتمام على أن الشيء الذي ينفعل عن العقولات وتَحَلُّهُ للعقولات ليس بجسم . فأما أن الشيء الذي يفعل العقولات ليس بجسم ، فما يان . الجواب : لم يتم البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد أي وجود كان . قد فرغ من هذا ؛ واجعل بدل : « يحل » ، « يوجد » ، وبرهن ذلك البرهان بعينه . فإما أن يكون حقاً فيها ، أو باطلاً فيها ، ليس لكونه حالاً متبدلاً تأثيراً في استمرار صحته ، ولا بكونه موجوداً لازماً تأثيراً في منع استمرار صحته .

(٤١٧) سُئِلَ : 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 حمل الممكن العام على الممكن الخاص ؟ الجواب : الموجود لا يدخل في المفهومات البتة

دخولَ مفهومٍ أياً جزءه . فإن دخل في مفهوم شيء ففي مفهوم الأول فقط ، والجنس لا يدخل في ماهية واحدة فقط ، بل أقله في ماهيتين . والممكن العام لا يبيد أن يكون داخل في مفهوم الممكن الخاص إن جُعِلَ مفهومُ الخاص هو أنه غير ضروري : أى في الوجود والعدم . وإن جعل كونه غير ضروري اسماً للآزم الخاص لا لمهية وحقيقته من حيث هو ممكن خاص ، إن كانت له في نفسه حقيقة غير مفهوم هذا الـ**لب** — كان الممكن العام من لوازمه ؛ إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضروري، فيكون مفهومه لآلِ الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لا مقومات إلا للسلوب . فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوم : ليس ممتنع ، بل له مفهوم يلزمه أنه أس ممتنع ، والممكن 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 ، فيدخل في الممكن الخاص . ثم لا يكون جنساً ، لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب فلهذا لا يقال عليه قول الداخلات في المفهوم ، بل قول اللوازم ، أو لعل الأمر بخلاف هذا ، ويقى إلى أن يُحصَل المفومات 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 ثم لم يعد ، واستمر موجوداً في وقت آخر ، وشوهد ذلك أو عُلِمَ — عُلِمَ أن الوجود واحد ، بل لم يمكن غير ذلك ، فإن هذا حد الواحد الزمانى . وأما إذا عدم فليكن الوجود السابق ، وليكن المعاد الذى حدث بـ **ب** وليكن المحدث الجديد **ج** ، وليكن **ب** في الحدوث وفي اللزوم والزمات وغير ذلك لا يخالف **ج** إلا بالعدد مثلاً في الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز **ب** عن **ج** في استحقاق أن يكون آنسوباً إليه دون **ج** ؛ [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 لب دون **ج** لأنه هو كان لب دون **ج** ، فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب في بيان نفسه ؛ بل يقول الخلف إنما كان **لح** . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بينه ذاتاً لم يفقد 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 بينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد في الحال ، وإذا سلم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يحصل للمدوم في حال المدم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحدُ الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له آ ، وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما ماداً أو يكون ولا واحد منهما مَعَادٌ^(١) . 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 قد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير . والحال في الوجود التكرار كالحال في الذات المعادة . ولم لا يكون الوجود نفسه مَعَاداً فيكون الوقت أيضاً مَعَاداً فيكون الحدوث أيضاً مَعَاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدثان اثنان ، بل واحد بعينه مَعَادٌ ؟ ثم كيف يكون العَوْدُ ولا اثنينية ، وكيف تكون اثنينية 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 للمدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً ، وذلك خُافٌ ، قول مُلَقِّق يفضحه البحث المحض .

(٤١٩) سئل 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 بالتصل يدخل في معقولة ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ؛ فهو قبله بالذات .

(٤٢٠) أن نضر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب فيه ما يصح بالفعل .

(٤٢١) سئل : بأي قوة أشعر بأني أبصرت أو سمعت ؟ الجواب : بالنفس الحيوانية

أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندضت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر إلى المشترك إلى المصور إلى الوم تصوراً بعد تصور متكرر .

(٤٢٢) سئل : إننا نشعر بذواتنا ، فهل يكون ذلك بتقل أو إدراك آخر؟ وإنما يمكن أن نحقق أنا نقل إذ بينا أن لنا حقيقة ذواتنا ؛ فإن أمكن أن نبين أن لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التقل ، فما الحاجة إلى أن نقول إننا نقل ذواتنا وتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا؟ الجواب : ليس يتعلق [١٠٣ ب] الكلام بالتمقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإيه ملاحظة للحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجة . ولو كانت خارجة لم تكن الأمور المدرومة تعقل ، بل من حيث هي فينا . وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلل إلى غير النهاية . إلا أنا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبيهاً لها بالمحسولات على مجرى العادة ؛ وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(٤٢٣) سئل : أحسب أنا نقل ذواتنا ولم يَبينَ بعد أنه هل يجوز أن يعقل بآلة جسيانية أم لا ، فلم لا يجوز أن تحصل القوى العاقلة في القوى الوهمية فتشعر 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 أولاً وأولاً ونحن قوة ندرك بها الماني الكلية وما يجري مجراها ، وأخرى بها ندرك الجزئيات . والكلية من القوة التي بها يدرك الكلية يدرك بما يدرك به الكل ، وذلك سمّه ماشئت ؛ لكنا نسبة القوة العقلية .

(٤٢٤) لا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلي . وقد عرف ما يوجب الإدراك العقلي . وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك ؛ لست إنما تشعر بشيء من هوائك حتى يكون هي الشعور بها فينبذ لانتكون 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 رجلك ، وإن كانت نفسك بتلك القوة فأنت 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 ثقُلانها ؟ 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 يتبع 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 ماهية 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 نحصل 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 مُرادف . 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 فتكون ماهية الذات تحتاج في أن تجعل لها ماهية الذات إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات فتكون لم تكن ماهية الذات فصلها الأثر ، فليست متأثرة ، بل متكونة . وإن كان ماهية الذات تحصل ثانياً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة تنضاف إليها فيكون المقول هو ذلك الذى بحال أخرى . وكلامنا في نفس الماهية وجوهرها الثابت في الحالين ^(١) .

(٤٢٦) سئل : إذا عقلت النفس أو الإنسانية ، فهل يحصل في الجزء العاقل منى غير ذاتي ؟ وإذا عقلت إنسانية زيد أو نفس زيد ، فهل المقول من النفس والإنسانية غير ذاتي مع اللازم القترن 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 لك ١٦٧ .

زيد تكون قد أضفت إلى جزء ذاتك شيئاً آخر قرنته به فلحظت جزء ذاتك وجزء ذاتٍ أخرى ، ولا تتكرر قيك الإنسانية مرتين بالموضوع بل بالاعتبار .

(٤٢٧) سئل : هل نشر بعد الفارقة بذواتنا المتخصصة كما نشر بها الآن ، أو نشر بذواتنا مطلقة لا متخصصة كما نقل الآن مثلاً معنى النفس ومعنى الإنسان ؟ الجواب : نشر بها بالهيات التي بها تشخصت التشخص اللازم . فأما هل أمكنه أن ينشر بالهيئة مجردة ، أو لا ينشر بها إلا مخلوطة بالمعنى العام — فهذه مسألة أخرى .

(٤٢٨) مسألة في المزاج : قال المشكك : لعل المزاج واسطة وقوة للنفس بها نفعل أفعالها . جوابه : يجب أن تعلم أن المزاج معين ، إلا أنه ليس هو الفاعل القريب المتوسط بين النفس والبدن أو نفس النفس ، وذلك لأن موجب أمرجة الحيوان ، أو موجب موجب أمرجة الحيوان حركة أو سكون متعين يطرأ عليه تحريك مخالف له قاسراً إياه مؤذله ، 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 إذاً الآلة مزاجاً مستحيلاً^(١) عن الصحة . ثم إننا^(٢) 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 الطارئ .

(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 فإنما يدرك حيناً تفسير هو فيكون مادام معتدلاً غير مدرك ؛ فإذا زال عن الاعتدال أدرك ذاته ، فيكون ما لم يستحيل لم يدرك ، وأن يكون إنما يدرك ذاته لافي كل حال بل عند الزوال عما هو عليه . — لا يلزمه أن يتناقض بأن المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه لأنه لم يقل كل مستحيل [١٠٥ ب] مدرك مزاجه بل كل مدرك مزاج على هذا الوجه مستحيل . وتشكك قيل : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية . فقال : هذا أقول من لا يعلم أن الأبنية إنما تحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع مبدل في جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات . والاستقصاء متضادة القوى مأسورة مقسورة على الاجتماع

لولا سبب خارج يقصرها على الاجتماع لتباينت ولم تَفَنَّ هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .
ثم قال : ويجب أن تعلم أن المزاج كيفية واحدة وثيقة على حد ، ليس المزاج مجموع كصفات
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 ، فعلة الفعل الذي ينسب إليه مقصراً فيه . والحرارة الفريزية آلة من آلات
النفس ، لكن في أن تفرق الغذاء وتمضه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال
الحرارة بوجه بل ذلك لقوة أخرى .

(٤٣٠) وتشكك قبيل : إن الكيفية لم لا يجوز أن تكون سبباً للدراك والتوليد
والمعلول فقد لا يكون من جنس العلة ؟ فقال : هذا كلام مخجل ، فإنه لم يعول في ذلك على
أن الكيفية المزاجية إنما لا تكون سبباً للدراك لأنه مخالف له . قال : ويجب أن تعلم أن
المزاج من معلولات الجمع وتوابعها ، والجمع معلول القوة الجامعة للفسانية حدوداً وانحفاظاً^(١) ؛
وأن تعلم أن المزاج إذا تغير صار آخر بالشخص ، فإنه لا يجوز أن يقال في الأعراض إن واحداً
منها يبقى بينه ويكون أشد وأضعف حتى يكون حاملاً للشدّة والضعف ، وهو واحد بينه ،
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 فبيننا مبدأ يقتضى
أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن أو يعاوق ويمانع ، وما لم يُسْتَوَلْ عليه بالمضادة لم تتأتَّ
الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعي فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع في حال الرعدة
لنداولها السلطان والقوة ، وأنه لولا هذه القوة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجب 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 سُتَدْعَى لأن
يكون الجسم ساكناً أو هابطاً ليس هو بعينه الموجب 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 انفراد الكلام .

المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره ، وليس يلتفت إلى قول من يقول إن المزاج في حال عدم الإراة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإننا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميل إلى جانب آخر ، ولذلك يحتاج إلى آلات وجيل تتأق بها حركاتنا الإرادية ؛ وليس يمكن أن تُنسب تلك المنازعة إلى القوة الطبيعية .

(٤٥١) وتشكك عليه وقيل : لعل الاستقصات في بدن الحيوان مقسورة على ذلك ، لأن حافظا يحفظها هو النفس . فقال : يجب أن تعلم أن المصور من الاستقصات والمترجات إنما يحفظ لعصيان السلك [١١٠٦] على الانشاق ، ومقدار ما يحفظ ما ليس لذلك مسلكه هو مقدار زمان الفصل بين المركبتين المتضادتين و زمان قطع المسافة ، والتهن المضروب بالماء إنما يحفظ هذا القدر ، والثيران والأهوية المحبوسة في الأرض قسراً إنما تحفظ للسبب الأول . فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبه في مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسبب آخر ، أو لأن المكان طبيعي . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعى يكون في المني ثم يمزج الأخلط في المني مزاجاً ، ثم يحفظ ذلك المزاج بالبدل . وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التنقى عما يحاطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً ، بل في المني روح كثيرة جداً : هوائية ونارية ، إنما يجبسها في المني مع سائر ما معها شىء غير جوهر جسية المني ، والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرسم وتعرض للبرد الذى هو أولى بأن يحصر ويمنع ، تحلل بسرعة ورقى وكذلك إذا تعرض للحر . وإذا كان في الرمم وعرض آفة أيضاً صار كذلك ، فلا يجب أن يظن أن احتباس الاستقصات الخفيفة في مزاج الحيوانات لعجزها عن التحلل بسبب قاتها أو صعوبة شق النفذ ، وبالجملة لأمر قاسر منها هو أحد استقصاتها ، بل لقوة أخرى تجمع المختلفات وتمنحها عن التحلل وتأتيها بالبدل . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحار المحلل في أن يؤدي إلى هذا الفرق — واحد .

(٤٥٢) وتشكك عليه بأن قيل إن الإهياء ليس يحدث من جهة أن العضو يكلف

بالقصر حركات غير مقتضى مزاجه ، فقال : هذا التشكك لا أعرف له جواباً إلا بالتجربة .
فليتأمل حال من تعب كيف تشق على عضوه الحركة ، وكيف يزداد تعبهُ وألمهُ بشكف
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 ، ويتسرح غير الذى يقتضيه
مزاجه ؛ فلو ترك الطائر ومزاجه لترك ولم يخلق .

(٤٥٣) وقال فى هذا المعنى وفى أن الزواج متغير والشخص الواحد ثابت بالعدد :

ثبات الشيء واحداً بالعدد ليس هو إنما يثبت واحداً بالعدد بكيته وكيفيته ، بل بجوهره ؛
ثم ثباتى أنا واحداً بآبئى الجوهرية وإن أس لم يهلك ولم يعدم ، ولم يحدث غيره بالعدد ،
وإنى أنا ذلك المشاهد لما شاهدت أس والتذكر لما نسيت مما شاهدته أس ، — أمر
لا يقع لى فيه شك . وكذلك لست أنا متكوناً اليوم ، ولا كان بدنى آخر فسد البارحة ،
وإنى لست أعدمُ غداً ، ولا يفسد شخصى إن تأخر أجل غداً حتى يتكون جوهر غيرى .
ولست كما أنى متجدد الأحوال كذلك أنا متجدد الجوهر .

(٤٥٤) ويجب ^(١) أن لا يتوهم أننا إنما نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا وحفظنا ما حفظنا
بسبب جزء منا جسمانى ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فبينا شيء لا يتحلل
منه شيء ولا يستبدل شيئاً بل ما فسد ، فإنه إن كان فينا مثل ذلك ، ففى جوهرنا ما
لا يفتنى ولا يحتاج إلى بدل ، وليس كذلك بل جميع أجزائنا تفتنى ؛ وإذا كان كذلك
فكل جزء من جسدنا يستبدل بدل شيء يتحلل منه ، وإن كان [ب] ١٠٦ [ب] شيء ينحفظ فيه
موجوداً إلى آخر العمر ، فهو عرضة الاتصال والانفصال ، ولا تكون له صورة واحدة بالعدد ،
ولا يكون أيضاً مستحفظاً لصورة حية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ؛ فيجب من ذلك أن
يكون الثابت واحداً بمينه فينا . الذى لا يشك فى وجوده بحسب ما بينا جوهرها صوراً يا غير
المادة ، ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون مادياً فى 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 فى المادة والمادة يتبدل اتصالها ، فيجب أن تتبدل
صورتها التى فيها ولا يكون صورة محفوظة ؛ فلو لا شيء دقيق وسر عجيب لقضى فى كل نفس

(١) وردت هذه الفقرة من قبل تحت رقم ٣٩ .

أنها غير متعلقة بالمادة . ثم إذا نظر إلى الحق من جهة علم أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِمَ بأدنى دعاية صار قويا جداً .

(٢٥٥) مثل في معنى العقل بالقوة : فإن النى يعقل منا هو مجرد عن المادة ، والمجرد عن المادة عقل بالفعل . فإن قيل إنه بالفعل إلا أنه مُتَوَقِّقٌ لاشتغاله بالبدن ، فكيف يكون البدن بأفعاله في كثير من الأشياء ؟ فإنه إن كان ينضغ بالبدن ، فليس يكنى 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 لهيئة بها يتشخص ، ولتهيئه يخرج إلى ضرب من الفعل . والبرهان الذى يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرّد التجريد التام الذى لا توسط للمادة في هيئة تشخصه ولا في هيئة استمداده . ثم ليس من العجب المنكر أن يكون الشيء الذى ينبع من شيء يمكن من شيء والذى يشغل عن شيء يشغل بشيء . قال وقد ذكر ذلك في « الإشارات » .

(٢٥٦) سُئِلَ : كيف قيل إن العقل ميتاً لا يبطل عنه مطلق الاستعداد ؟ فأما بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ، ولست أدري كيف يبطل عنه الاستعداد . والهبولى إذا حصلت فيها الصورة فإن الصورة باقية بعد ، فأى فرق بينها ؟ فأجاب : الاستعداد اسم مرادف للمضى الرابع من المعاني التى يقع عليها اسم الإمكان ، وهو ما كان من معاني الإمكان مقارناً لعدم ما هو ممكن . وإذا قايسنا الفعل بالقوة إلى تصور معنى في اللثت أو تصديق فيه مثلاً فكان معدوماً فيه ، كان هناك استعداد له . فإذا حصل استحالة أن يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً ؛ وإلا فالشيء بعد معدوم . وأما مطلق العقولات فلعلها لا تنتهى . وبالجملة فليس تخرج لنا بالفعل مما كلها ، بل ولا متاه منها أو كثرة تخرج إلى الفعل مما .

(٢٥٧) سُئِلَ عن كيفية اتصال النفس بالعقل التام 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 مِنَّا في كل اتصال بالمفارق إلى الخيال ، بل في بدء ما تقتبس التصورات الأولى الكلية . وربما استعان بالخيال أيضا في بعض التصرفات ليشغل الخيال عن المعارضة وليكون التهيؤ بمشاركته أكد ، كما يفعله في مطالعة الأشكال الحسية أيضا عند التأمل الهندسى . وهذه الاستعانة نافذة ، لا ضرورية ؛ [١١٠٧] وفي الأمور التي هي من المحسوسات الحقيقية والمشتركة والقوى — العقل قد يرفض ذلك ولا يستعين بالحس ، وربما يمكن من أن يرفضه أعنى الخيال أيضا فلا يشخص شخصا حيا ولا خياليا ، والقياس المتقل 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 بمحونة الخيال ، ولا أيضا كل نفس إنسانية تتصل عند المفارقة بالمفارق ، بل إذا كان استبقاء قوة هذا الاتصال والأمر في تحديد هذه القوة ومتى يكون ، كالتصعب ؛ وإما إذا تسر الاستقلال نَتَصَوَّرُ الماتى المفارقة للمادة .

(٤٤٨) فصل من كلامه : أما الشئ : الثابت في الحيوانات فاعلمه أقرب إلى درك البيان . ولى في « الأصول الشرقية » خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف . وأما في النبات فالبيان أصعب . وإذا لم يكن ثابت كان غير ، وليس بالنوع ، فيكون بالعدد . ثم كيف يكون بالعدد إذ كان استمرار في مقابل النبات غير متناهى القصة بالقوة وليس قطع أولى من قطع ؟! فكيف يكون عدد غير متناه يتحدد في زمان محصور ؟! لعل العنصر هو الثابت . ثم كيف يكون ثابتا ، وليس الكم يتحدد على عنصر واحد ، بل يرد عنصر على عنصر بالتمدية . فلعن الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادة فأكثر منها . وكيف يصح هذا والصورة الواحدة مبنية لمادة واحدة ! فلعن الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى ، تَنَبَّهْتُ إلى آخر مدة بقاء الشخص . وكيف يكون هذا ، وأجزاء النامى تترابذ على السواء فيصير كل واحد من التشابه الأجزاء أكثر مما كان ! والقوة سارية في الجميع ، ليس قوة البعض أولى من أن تكون للصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر ؛ فلعن قوة السابق وجوداً هو الأصل والمحفوظ ، لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق . فلعن 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 شبيهاً له . فإذا بطل

الأصل بطل ذلك من غير انعكاس . أولل هذا يصح في الحيوان أو أجزاء الحيوان ولا يصح في النبات ، لأنه ينقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه ؛ أولل الحيوان والنبات أصلاً غير مخالط . لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا . أولل للتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة . والجمهور الأول منقسم في الحوادث من بعد انقساماً لا يعدم مع ذلك اتصالاً ما وفيه المبدأ الأصلي ؛ أولل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذى لا بد منه . فهذه أشراك وحيائل إذا حام حوتها العتل وقرع عليها ونظر في أعطائها رجوت أن تجد من عند الله مخلصاً إلى جانب الحق . وأما ما عليه الجمهور من أهل النظر فنقول مبهم . فليجتهد جماعتنا في أن تتعاون على درك الحق في هذا ولا تئاس من رُوح الله . وأما أنه لا بد من ثابت تحت التغيير فأمر يعرفه من يشتهي أن يفكر قليلاً . وأما الشبه فيه فما ذكرنا . وأما الفرج فمن خصاص لهذه الشبه يلوح الحق منها كما أفدّر عن كتب^(١) .

(٤٥٩) [١٠٧ب] سئل البرهان على أن مزاج اللئ لا يجوز أن يكون سبباً لفساد ذاته ، فقال : هذا لا يحتاج إلى برهان إن عنى سبباً بالذات ، وذلك لأن وجود الشيء وهويته لو كان سبباً لفساده لما ثبت . وإن عنى سبباً بالتعرض فهو سبب بالمرض ، لأن مزاجه يُعده للفعل يُقيد صورته إلى العقلية منه^(٢) .

(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 للمعلول ما لم يجب له ، لم يوجد ؛ فلما أن بتعلق وجوبه بالواجب الوجود ، أو يتسلسل .

(٤٦٢) مسألة : كيف تكون صورة واحدة من اجتماع قوى كثيرة ؟ وأى نوع هو هذا الاجتماع ؟ الجواب : الصورة الواحدة تكون من اجتماع قوى على وجهين : أحدهما أن تتحفظ القوى فتتعاون على فعل واحد ، مثل تعاون التحليل والجذب في بعض الكسّلات على

(١) ترد بعد هذا الفقرة التي وردت قبل رقم ٩٤ ثم طوعها الفقرة التي وردت قبل تحت رقم ١٠٥ ثم تحت رقم ١٠٦ .
(٢) تحتها : فيه .

الإسهال أو على صورة وهيئة في المادة واحدة مثل تمازن الحَدَبَة والاستقامة على الشكل القطاع . والوجه الثاني أن تنكسر الأطراف بالوسط فتحدث هيئة كما لِلزوجة .

(٤٦٣) مسألة : [١١٠٨] ما موضوع سمورة الجمادية مثلاً ؟ فإن الهيولى لها صورة الأستقْصَات المتزجة ، ولا يجوز أن تقبل صورتين معا . الجواب : المتزج من كفيات الأستقْصَات المحفوظ فيها صورها . وإعمايتمد بهذا المزاج التى هو عرض كمالى فن حيث هو واحد بهذا المزاج فهو موضوع للصورة الجمادية .

(٤٦٤) مسألة : ما التى يزول عن النفوس ، بمد 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 التثدد والتنقص ، ومنها ما لا يقبل ذلك . فا لا يقبل ذلك : إما أن يزول دفعة ، وإما أن لا يزول البتة . وما قبل التثدد والتنقص فتكون أوقاته الأول والثانية غير متاوية في الاستعداد لأن الاستعداد بعد ما نقص ليس كالاستعداد ولم ينقص ، بل يكون الاستعداد ينمو يسيراً يسيراً كما أن الهيئة تنقص قليلاً قليلاً .

(٤٦٥) تشككك عليه بما قال في حَدِّ النفس من أنه تصدر عنها أفعال مختلفة ، فقيل : إن البساطط أيضا تصدر عنها أفعالاً مختلفة صدوراً أولياً . فأجاب : بأن ذلك في موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة والقوة المحركة والمغذية تصرف في موضوع واحد .

(٤٦٦) وتشكككك عليه بأن النفس كافية في جميع أفعالها لا تحتاج إلى قوى بها تفعل أفعالها . فأجاب بأنه قد تحقق أن الصور والمعاني الجسانية لا تُدرك إلا بآلة جسانية ، والمجردة الكلية لا تدرك بآلة جسانية ، والنفس الواحدة يُنسب إليها الأمران جميعاً ولا تصلح أن تكون جسانية مادية وغير جسانية . ومن الدليل على فساد هذا الرأى أن الإنسان عنده صورٌ متخيلة ومذكورة محفوظة ، وقد يتأدى إليه من الحس ما يُذهلُ عنه وهو يدركه ضرباً من الإدراك . فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يُجز 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 . فالأخلاق إما أن تكون حاضرة لتقوى أخرى نفسانية حافظة لها أو مُنتجة أصلاً ؛ ولو كانت منمجة لكان لا يقع خطورها بالبال

إلا على الوجه الذي حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة فأوردها الحس . فإذ ليست كذلك ، فهي موجودة بالفعل عند بعض القوى .

(٤٦٧) سُبُل قَيْسِل : لا بد للقوة العقلية من استعمال الفكرة عند التعلم واتذكر ، فكيف يكون لها إدراك بعد المفارقة و بطلان المفكرة ؟ فأجاب : ألف بُدْر من استعمال القوة المفكرة الطالبة للحد الأوسط . وذلك لأن التعلم هو على نحوين : أحدهما على سبيل الحدس : وهو أن يُحْتَظَرَ الحدُّ الأوسط بالبال من غير طلب فينال والنتيجة معا ؛ والثاني يكون بحيلة وطلب . والحدس هو فيض إلهي واتصال عقلي يكون بلا كَسْبِ أَلْبَتة ؛ وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغنى عن الفكر في أكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية . وإذا شَرَفَتِ النفسُ واكتسبت القوة الفاضلة وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من مثل الحدس ، فتشغل لها العالم العقلي على ترتيب حدود القضايا والمقولات الذاتية دون الزمانية ، ويكون [ب ١٠٨] ذلك دفعة . وإنما الحاجة إلى الفكر لكدر النفس أو قلة تمرنها ومجزها عن نيل الفيض الإلهي أو للشواغل . ولولا ذلك لاستلمت النفس جلأه من كل شيء إلى أمد الحق . ثم قال : إن القضايا بالحدس البالغ ؛ وهو أن يلوح الحد الأوسط دفعة من غير طلب النفس إياه متردداً في خيالات غيره حتى يؤدي إليه تصرف من التأديبة — أمر تثبته التجربة . وأكثر ما يظهر ذلك للمهندسين الحدائق ، وذلك لأن طبقات المستخرجين مختلفة ؛ فطبقة كما ينصبون المطلوب أحيانا ، يلوح لهم الحدُّ الأوسط معافصة^(١) فيجدون المطلوب ، وربما كانوا قد ترددوا في استعراض خيالات الفكر فأفلمحوا ، فالوا إلى الجمام والراحة فإذا هم بالأوسط قد لاح . وربما لم يكونوا نصبوا مطلوباً ، بل إذام وأنفسهم وقد لاح معنى ما يُنتَظَم مع حِدِّ وصار نتيجة كأنها هدية مرزوقة لم تُطَلَّب . وطبقة تحتاج إلى قليل فكر وتردّد في الخيالات . وطبقة تحتاج إلى كثير من الفكر حتى تدرك . وطبقة تحتاج إلى واحد يُبَلِّغُ من خارج ولا يفلح فكره إلا في قليل . وهذه الطبقات لها وجود ؛ وإنما ينكرها من لم يجرب ، وما يُحتاج فيه إلى تجربة فلا يخرجها إلا التجربة . وأيضاً فلو سَلَّمنا أنه لا سبيل لنا في عالمنا هذا إلى إدراك شيء إلا بتعلم وفكر ، فليس ذلك بموجب أن هذا دَبْدَنُ النفس في كل وجود يكون له ، بل لعلها ما دامت في البدن فلها معارض من التخيل في جميع

(١) أي معارضة وبمجهيد .

ما تتعاطاه ؛ فإن استشرکه فيما يناسب فعله سهل استمراره في فعله الخاص وربما أعان . وإن لم يستشرکه فيما يناسب فعله شغل وعُوق كالراكب دابةً جرحاً فيحتاج إلى أن يستشرکه ويستعين بمداراته ؛ فإذا فارق الشريك الماوق وله ملكه أن يفعل ، استقل بذاته . فليس يجب إذن أن يلتفت إلى هذا ، بل يجب أن يطلب : هل للنفس فعلٌ ، أو انفعال وقبول صورة بذاتها ، وأنها لأيّ علة تخرج من القوة إلى الفعل . فإن صح ذلك لم يُلتفت إلى ما يلتزمه من معاوقات ومعارضات . وإن لم يصح ذلك بقي الأمر موقوفاً غير مسكون إلى ما ينتل به من مشاركة التخيل ، 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 بانخالات الجزئية كما يفعل المهندس في نخته وميله نافعا .

(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 كفيت المؤونة ، وإلا فرغت إلى حركات من قوة أخرى من شأنها أن تُعيد لقبول الفيض لتأثير ما مخصوص يكون في النفس مثلاً ومشاركة 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 النفس الناطقة ؛ وهو من قبيل العقل بالملكة ، لاسيما إذا زاد استكمالاً بما جاوز الملكة . وإن عني بها العارضة للصورة المتحركة فهي المتخيلة من حيث تحرك مع شوق القوة العقلية .

(٤٦٩) إن قيل : إن المقول القعالة في ذاتها ممكنة لا محالة ، والممكن يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ، فيلزم أن يكون في قوتها أن تُقدم . فالجواب أن إمكاناتها هي بالقياس إلى الوجوب وبمعنى أنه متى عدمت أسبابها عدت هي . وهذا غير مانع فيه ، بل مانع فيه هو أن ما يمكن أن يُقدم في ذاته [١١٠٩] مع قيام علة يجب أن يكون عدمه بفساد يمرض في جوهره أولاً ، وقبل الفساد كان له لا محالة فعل 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 وتقدم مع عدمها لانفساد يمرض في ذاتها .

- (٤٧٠) وجد في رُقعة : القَدْر هو وجود الملل والأسباب واتساقها على ترتيبها ونظامها حتى يُنتهى إلى الملل والسبب ؛ وهو موجب القضاء تابع له .
- (٤٧١) لامية لقول الباري لأن فعله لذاته ، لا لداع دعاه إلى ذلك .
- (٤٧٢) الإرادة هي علم بما عليه الوجود ، وكونه غير منافي لذاته .
- (٤٧٣) فِئْلُ الباري مخالِفٌ لأفعالنا . فإنه لا يكون تابعاً لتخييل ؛ وكذلك إرادته مخالفة لإرادتنا ، فإن فعله كما قال : كُنْ فيكون .
- (٤٧٤) صور الموجودات مرتسة في ذات الباري ، إذ هي معلومة له ، وعلمه لها سبب وجودها .
- (٤٧٥) سبب هذه التغيرات شيء متغير لا محالة وهو الحركة ؛ وهذه التغيرات تأتي إلى ثابت واحد ؛ وهذه المختلفات تأتي إلى نظام واتفاق واتحاد .
- (٤٧٦) نحن إذا رأينا شيئاً في المنام فأما نقله أولاً ثم تخيله . وسببه أن العقل الفعّال يفيض على عقولنا ذلك المقول ، ثم يفيض عنه إلى تخيلنا ؛ وإذا تعلمنا شيئاً فأما تخيله أولاً ثم نقله ، فيكون بالعكس .
- (٤٧٧) القضاء سابقٌ على الله الذي تشعب منه القَدَرَات .
- (٤٧٨) كل موجود كان وجوده بوسائط أقل ، كان أقوى وجوداً . والأقوى وجوداً هو الجوهر لأنه وجد من جهته بوسائط أقل ، والأضعف وجوداً هو العرض لأنه بالعكس من هذا .
- (٤٧٩) [١١٣-] سؤال : نحن إذا سودنا جسماً أبيض ، أو بيضنا جسماً أسود مثلاً ، فلا يتغير مزاجه ؟ الجواب : إذا كان بالطلع لا بالاستحالة ، وبالمجاورة لا بالتبعية .
- (٤٨٠) سؤال : هل بين الضرر الذي يدخل على الحواس من جهة الإكباب على الحسوس الضعيف زماناً طويلاً ، وبين ما يدخل عليها من جهة الحسوس القوي ، وبين كان الزمان يسيراً ، — فرق ؟ وما هذا الضرر وأي سبب لكل واحد منها ؟ الجواب : لعل طول الإكباب يؤثر في هذا الباب لاضطراب المواد والانصباب ، وأما العلة الخفية خصوصاً على ، والله يعرفها ويكشفها برحمته .
- (٤٨١) سؤال : قد قيل إن الحسوس القوي إنما يجمع من إدراك الحسوس الضعيف

لضرر يحدث في المادة . وهذه الفصول المتقدمة لا تؤدي الى هذا الفرض ، بل إذا ومن مزاج أو تابع من توابع الصورة فذلك ضرب .

(٤٨٢) سؤال : الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبصرناها لا تمنع

كيفية البصر؟ الجواب : كيف والجلدية لها إشفافاً ١ .

(٤٨٣) سؤال : وأيضا فإن انطباع الكيفية التي تحدث في البصر من البياض أو السواد

على ما يظن ليس هو [١١٤] انطباعاً حقيقياً ، بل هو انعكاس المنعكسة إلى الجسم الأحمر ،

ففي هذا الوجه أيضاً لا يمنع كيفية البصر ، كما أن كيفية المنعكسة إلى الجدار لا تمنع

حرارة 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^(١) على قوله في أول « الشفا » أن الفلسفة تنقسم إلى : حكمة نظرية ،

وحكمة عملية . فقيل : جعل الحكمة العملية فيها أيضاً معرفة ونظر ، فجعل غايتها المعرفة ؛

والحكمة العملية عمل لا نظر — قد أجمع على هذا الأولون والآخرون . الجواب : ما أكثر ما وقع

لناس الغلط باشتراك الأسماء المستعملة في تعاليم الفلسفة على اشتراكها ، وخصوصاً حيث يقال :

نظري وعملي ، في مواضع مختلفة ويبدل بها على دلائل مختلفة . ولا أطول ما أنا فيه ببيان ذلك ؛

فإن اشتمى ذلك مُشْتَبِهً أمكن سماعه شفاهاً . وقد وقع ذلك في استعمال لفظة العملي مركبة

بلفظة الحكمة ، أعني إذا قيل : حكمة عملية ، فإن ذلك يدل عند الفلاسفة على معنيين ،

وتلغف ذلك على أبي حامد الإسفرازي 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 فصلاً يصدر على الجليل في الأمور التدبيرية عن الخلق أو عن ضبط النفس .

(١) راجع أيضاً : غفر الدين الرازي « المباحث التصفية » ١ ص ٣٨٦ ، عدد أورد أكثر ما على

بمروفة تقريباً مع الاختصار . حيدر آباد ، الهند ، سنة ١٣٤٣ هـ = سنة ١٩٢٦ م .

هذه الحكمة العملية هي فضيلة خلقية ، بل هي ملكة تصدر عنها الأفعال التوسطة بين أفعال الجَزْبَرَة^(١) 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 الخلق ، فإن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بوجه ، فإن للملكة القياسية غير الملكة الخلقية ؛ بل عنوانه معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس والفكر : أنها كم هي ؟ وما هي ؟ وما الفاضل فيها وما الرديء ؟ وأنها كيف تحدث من غير كسب ، وأنها كيف تكتسب بقصد ؟ وأيضا معرفة السياسات المنزلية والمدنية ، وبالجملة ما يم الأسرين ، بل بالجملة المعرفة بالأمر التي إينا أن نفعها ، إما فينا ملكات وانفعالات ، وإما من خارج بحسب المشاركة ؛ وهذه المعرفة ليست غيرية ، بل تكتسب ؛ وإنما تكتسب بنظر وقياس وروية تنفيذ قوانين وآراء كلية ، وهي التي تنفيذها كتب الأخلاق والسياسات التي إذا تعلمناها تكون اكتسبتنا 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 النظري يخص هذه الثلاثة أو بما يجمع هذه الثلاثة وبالجملة ما الغاية فيه النظر . فبقي أن يكون الجزء الآخر من الفلسفة ، الذي 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 لا تناوق الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة في وجودها ، فإن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة تحاذي الشجاعة والمنة وهذه الحكمة الخلقية التمتلية ؛ فكما أنها ، أعني الفلسفة العملية ، ليست بشجاعة ولا غفة ، بل علما بها — كذلك ليست حكمة عملية الحكمة العملية الخلقية بل علما بها وتريفا إياها ؛ وإست 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) الجَزْبَرُ بِالنَّم : الحب الجبوت مَسْرَب كَرِيز والصدر المرزبة (القاموس المحيط) .

الحكمة العملية التي هي جزء من العدالة وخلق لا علم . وقد أوضحت الفرقان بينهما ، فإنك إذا تلمت 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^(١) قال : إنك جعلت الغاية فيها واحدة فقد حادّ عن السبيل ، فأبى جعلت الغاية في إحداها نفس ما يحصل بالنظر ، وجعلت الغاية القصوى في الأخرى الصل 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 الكين غير موجود في نفس حركة الابقاء ولا في شكل البيت بل وجوده في المستكنّ المتبني . واعلم أنا إذا قلنا حكمة عملية هي جزء من الفلسفة فنعني بها العلم : بالفضائل العملية ، فيعني به نفس الفضيلة المطلقة التي هي أحد الأمور التي تعلم ذلك العلم : كفيته وكيفية اكتسابه . وإذا قلنا الحكمة العملية العملية فيعني به الفعل الصادر عن خلق أو عن ضبط نفس بعلم أو بغير تعلم ، بل بتقليد وقبول صدرراً على سبيل الإقتان^(٢) .

(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 بالأل ككتاب فاستكملت بها ، فكانت حينئذ متأثرة ومتكثرة بها ؛ لأنها إذا اعتبرت مأخوذة مع كالاتها المتفاداة تكون مركبة ومتكثرة ، وإن كانت باعتبار ذاتها مجردة بسيطة . وأما إذا كانت هذه الكالات واللوازم لها من ذاتها على أنها فاعلة لها فلا يلزم تكثراً وتركيباً باعتبار أخذها مع كالاتها كالزم 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) س : ما .

(٢) هنا ورد في المخطوطة : « آخر الوجود من هنا » وبعده قوله : لوازم الذات لا تؤثر ... ؛ فعمل هذا الجزء التال الحلق بالأصل من أوراق أخرى في المخطوط المتسخ عنه ؛ والراجع أنه من كلام ابن سينا ، كما ورد أيضاً في الهامس : « من كلام الشيخ أبي علي » ؛ والصورة في معرفة ما إذا كان هنا ينسب أصلاً إلى كتاب « للباحثات » ، ويطلب على الظن أنه منه بدليل وجود فقرات من سلب الكتاب في داخل هذه الفقرات التالية ؛ فعمل المخطوطة الأصلية كانت مفرقة الأوراق ، والنسخ أشرف هنا بعض الأوراق المخرقة .

بل [١١١٥] على السبيل القملى . وهى إما أن لاتعتبر غير متناهية إذ ليس فيها الترتيب الطبيعى الذى يكون اعتبار اللانهاية فيه بالفعل متمماً وقام البرهان على امتناعه ؛ وإما أن تعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض منه محال ، بل أمثالها موجودة بالفعل عارضة للأمر المتناهية : فإن المثلث لا يتمتع أن تكون له لوازم وخواص غير متناهية . وهذا العقل البسيط فى الأول لا يكون هيئة فيه ، بل هو ذاته لأنه الفاعل لهذه العقولات والفعال لها ذاته . وفيما . فالنفوس غير فعالة إلا بمحصل تلك الهيئة .

(٤٨٧) العقل الذى يفعل العقولات فيه أيضا العقولات كاللوازم لذاته ، فهو يعقلها فى ذاته عن ذاته ، وفى غيره أيضا . وقد كان هذا إحدى المسائل العشر التى كانت فى جانب الكيمان فبيح بها أول يسع وعنده جلالات مقدسات .

(١٨٨) معنى قوله : « يفعلها » — ليس بالفعل العامى الذى يمد أن لم يفعل ، بل معنى وجود لازم كما نعلمه .

(٤٨٩) هذا جواب من يأل أنه : كيف يكون الشيء فاعلا وقابلا لما يفعله ؛ وشرحه أنه إما يتمتع أن يكون فاعلا وقابلاً لما يفعله . وشرحه إنما يتمتع 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 زمانى فإنه لا يلزم المحال .

(٤٩٠) تُشكك وقيل : المبدأ الذى يثبتونه ويسوونه نفساً هو بينه 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 يمنع أن يسبقه مبدأ به يصح هذا الكون ، بل يجب ؛ وإلا لكان هذا الكون لجسم بذاته يلزم أن يكون كل جسم حياً ، والنفس تمتع هذا ، فهذا غير ذلك بالشكل الثانى .

(٤٩١) تُشكك على ما قبل من أن النفس جامعة للاستقصات ، فإن الاستقصات مالم يجمع وصار على مزاج معين لم يستعد لأن يكون مادة لنوع ما ، فكيف تكون نفس ذلك النوع جامعة لها ؟ والجواب أن النفوس الإنسانية بأن العناصر المستعدة لها قد استحال استحالات مثلا صارت خبطة ، ثم كيلوسا ، ثم دما ، ثم مَنِيًّا ، فيكون قد جمعا أمر آخر . وكذلك النفوس النباتية : فإن جامع استقصات مادتها أيضا ، كالحنطة مثلا ، أمر خارج قسراً وسبب جماعى حتى تحصل

النار في حيز الأرض والماء والهواء يقربها كسخرنة 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 تقسيمها واجتماعها على خلاف ما كان مجتمعا عليه حين كان بالقوة مادة ، وذلك الاجتماع كان سببه أمرا 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) المربران المفروضان متشابهين على وضعين مختلفين يمنة ويسرة إذا أدركا وتخيلا متغايرين متبايزين فإما أن يكون لأجل الربعية 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 إنما يتخيله كما هو لأنه يقتدر به ذلك الأمر فإذا زال تغير ، لكن ليس يحتاج التخيل في تخيله إلى إضافة عارض إليه وقرنه به بل يتخيل كذلك من دون التغيرات إلى أمر يقرنه به فيتخيل هذا المربع يمينا وذلك يسارا دفعة على أنها في نفسها كذلك لا بسبب شرط يقرنه بهما ؛ وجد لحوق ذلك الشرط بفرضها كذلك كما يجوز ذلك الفرض في المقول لأن الجزئي لم يتخصص بالمعنى الشخص ، والوضع المخلود لم يرسم في الخيال ؛ وليس هو مما يجري عليه فرض الحد . وأما في الكلّي العقلي فقد يتميزان بأن يقرن العقل بالمرسبين حدى التيامن والتياسر ، وفي مثله يصح لأنه أمر فرضي يتبع الفرض في التصور فيلحق المربع هذا الحد لحوق الكلّي بالكلّي ، إذ يجوز أن يثبت في العقل كلّي من غير إلحاق شيء به ويكون مُتعدّا لأن يلحق به ما يلحق وفي الخيال ما لم يتشخص الجزئي لم يثبت ولم يتخيل كما شُرح . قد بطل أن يكون التمييز بسبب عارض لازم أو زائل أو مفروض .

(٤٩٤) الإقبال على بعض الصور المعقولة يشغل عن إدراك غيرها ، لالتمايع الصور العقلية لكن بسبب البدن .

(٤٩٥) معقولات الأول من لوازم ذاته ووجودها في الأعيان من لوازم لازمه .

(٤٩٦) مقولات البارى هي من ذاتها في ذاتها : فذاتها هي الفاعل والقابل . وهذا لا يتمتع فيما لا يكون زمانيا ، وإنما يستحيل في الزمانيات .

(٤٩٧) الخيال يتخيل السواد والبياض في جزئين متبيزين ولايدر كهما معا في شبح واحد خيالى سارين فيه ، والعقل المجرد يدر كهما معا ؛ وكلاهما الإدراك التصورى : فهذا بذاته وذاك بالآلة . فإن قيل إن العقل أيضا كذلك ، فالجواب أنه ليس كذلك لأنه يدر كهما معا على سبيل التصور ، ومن حيث التصديق يمنع أن يكون موضوعها واحدا ، والخيال لا يتخيلها معا لا على سبيل التصور ولا على سبيل التصديق . والدليل على أن العقل يتصورهما معا أنه يحكم بأنهما لوجود لهما في الأعيان معا في موضوع واحد ، فإنها لا عمالة يكونان موجودين في العقل حتى يمكن أن يحكم عليهما بهذا الحكم .

(٤٩٨) الأشخاص المتكثرة لا تتكرر بأعراض لازمة للنوع وإلا لاشتراك فيها الجميع . فإكان كثرة فإذن يتشخص بأعراض لاحقة ، واللاحقة تلحق عن ابتداء زمانى ، وذلك لأن اللاحقة تكون تابعة لسبب عارض لبعض الأشخاص دون بعض ، وعروض السبب الذى تنبئه هذه اللاحقة للشخصة لبعض دون بعض يكون بسبب آخر ، ثم كذلك يتسلسل ، فيكون وجود مثل ذلك بالحركة ، فيكون حادثا . والذى أوجب هذا هو عرضه لبعض دون البعض ، فلزم أن يكون بسبب ، وكذلك ذلك السبب يحتاج إلى آخر حتى يقلسل ، ويلزم أن يكون بالحركة فيكون حادثا . وأما إن فرض عرضه لكل لم يلزم شئ من ذلك ^(١) .

(٤٩٩) اطلاع القوة العقلية على ما في الخيال إنما احتيج إليه ليمد النفس لقبول الفيض من فوق ، وهذا الاطلاع هو الأفكار والتأملات والحركات النفسانية وكلها ممدّات للنفس نحو الفيض ، كما أن الحدود الوسطى أيضا ممدّات لقبول النتيجة ، لكنها بنحو أشد وأكث .

(٥٠٠) العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورة ، ولكن لاقى زمان بل في آن لأن العقل يعقل الزمان في آن . وتركيبه لقياس والمد يكون في زمان ، إلا أن تصور النتيجة يكون في آن .

(١) هنا ترد مقرة وردت من قبل تحت رقم ١٥٢ .

- ١ -

وَصَلَ لِلشَّيخِ الفاضلِ عدَّةُ كُتُبٍ تَشْتَرِكُ فِي الإيْناسِ بِخِبرِ سلامته ، وَذلكَ عَمَّا يَعْظُمُ
الاستِشارَةُ بِهِ ، وَيَتَمَلَّ شُكْرُ اللهِ تَعَالَى عَلَيْهِ . وَضَمَّنَ مَسائِلَ عِلْمِيَّةً طُلِبَ عَنْهَا الأَجوبَةُ ؛
وَوَقَّفتُ عَلَيْهَا وَحَدَّثْتُ اللهُ تَعَالَى عَلَيَّ جَمِيعَ ما يَتَوَلَّاهُ بِهِ مِنْ تَسْلِيمٍ فِي نَفْسِهِ وَتَحْرِيرِضَ عَلَى العِلْمِ
وَكَرَّسَهُ ، حَمْدًا كَمَا يَسْتَحِقُّهُ أَوْ كَمَا يَنْهَضُ بِهِ الوُسْعُ . فَأَمَّا كِتابُ « الإِشْاراتِ وَالتَّنْبِيهاتِ » فَإِنَّ
النَّسخَةَ لا تَخْرُجُ مِنْها إِلا مِشافَةً مُواجِبَةً ، وَبِعدِ شُرُوطِ لا تَقْدُ إِلا مِكالِفَةً ، وَليسَ يَمْكَنُ أَنْ
يَسْتَفْتَحَ بِها وَيَطَّلِعَ مَعَهُ غَريبٌ عَلَيْها ؛ فَإِنَّه لا يَمْكَنُ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْها إِلا هُوَ وَالشَّيخُ الفاضلُ
أَبُو مَنْصُورِ بْنِ زَيْلَةَ . وَأَمَّا الرِّعاعُ وَالْمُضْغَةُ وَمَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الحَقِيقَةِ وَالْحَوْمَةِ فَلا سَبِيلَ إِلى
عَرَضِ تلكَ الأَقاويلِ عَلَيْهِمُ وَالْمُتَّحَةَ ^(١) بِها عَمَّا يُعَرِّضُها لِذلكَ العَرَضِ ، وَالاحتِياطِ فِي التَّأخِيرِ
إِلى أَنْ يَتَبَيَّنَ جَماعِ التَّعْدِيرِ ؛ وَأَمَّا المَسائِلُ : فَأَلَّةُ انْتِقامِ المَعقُولاتِ : تَكشِفُ تَشَكُّكَ أَنْ
يُطَّلِعُ أَنَّ الأَجسامَ لا تَحْتَلِئُ العَوْرَ وَالأَعراضَ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَاحِدَةٌ وَبِسيطَةٍ لِالمَعقُولاتِ
وَلَا غَيرِ المَعقُولاتِ . ثُمَّ تُثَقِّلُ مِنْ حَيْثُ هِيَ بِسيطَةٌ وَواحدَةٌ ، وَما يَحِلُّ
الأَجسامَ مِنَ الصُّورِ وَالأَعراضَ لا يَحْتَلِئُها مِنْ حَيْثُ هِيَ بِسيطَةٌ وَواحدَةٌ . وَإِنما تَشَكُّكَ فِي أَنَّهُ
حَسَبَ أَنَّهُ يَسْلَمُ لَهُ أَنْ صُورًا غَيرَ مُنْقَسِمَةٍ تَحْتَلِئُ الأَجسامَ مِنْ حَيْثُ هِيَ غَيرَ مُنْقَسِمَةٍ . وَهذا
لا يَكُونُ وَلا يَمْكَنُ . وَأيضًا فَإِنَّ الصُّورَ وَالأَعراضَ إِذا قِيلَ لَها إِنَّها بِسيطَةٌ فَلَيْسَ بِعَنِيِّها أَنَّها
فِي وَجُودِها لا تَنْقَسِمُ ، بَلْ شَيْءٌ آخَرَ ؛ فَظَنَّهُ أَيضًا أَنَّ هُنَا صُورًا بِسيطَةً لا تَنْقَسِمُ ، ثُمَّ يَعْرضُ
لَها الاقْسامَ — ظَنٌّ غَيرُ مُحْتَمَلٍ . وَظَنَّهُ أَنَّ هذا الخَلْفَ يَلْزَمُ فِي الصُّورِ وَالأَعراضِ — فَإِنَّها
تَنْقَسِمُ بِالْعَرَضِ وَلا تَنْقَسِمُ بِذاتِها — غَيرِ وَاقِعٍ ؛ لِأَنَّ المَنْعَ إِنما هُوَ نَفْسُ الاقْسامِ وَلَوْ بِالْعَرَضِ . فَإِنَّه
[١٠٩] يَقولُ إِنَّ المَعقُولَ يَحْصُلُ فِي مَوْضِعِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ وَمِنْ حَيْثُ لا يَنْقَسِمُ لِوَحْدَتِهِ ؛
فَلَا شَيْءَ مِنَ الأَشْياءِ الَّتِي تَعْرضُ لِلأَجسامِ أَوْ يَحْصُلُ لَها كَيْفَ كانَ يَحْصُلُ لَها مِنْ حَيْثُ

(*) وَرَدَّتْ حَمْدُ المَسائِلِ فِي مَنايا كِتابِ « المِباحِياتِ » مِنْ وَرقةِ ١٠٩ إِلى وَرقةِ ١١٣ مِنَ المَخْطُوطِ رِقْمَ ٦

حُكْمَ وَفلسفة (١) المُضْغَةُ : تَشْجَعُ الإِنسانَ بِما عِنْدَهُ مِنْ أَدبٍ أَوْ مالٍ بِمِثالِهِ . ج . صَح .

لا تقبل القسمة ، بل لو كان ، مثلاً ، شيء لا يقبل القسمة في نفسه فرض الجسم ، 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 صورة الجسم وعرضه شرط في ذلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منها بالفعل كثير غير متناه بالقوة ؛ وهذه الأحوال غير ملائمة للمعقولات . والنبي 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 بسيط ووَحداني ، إنما هو بسيط بوجه آخر .

وأما سألته التي في باب الوجود فيكشف عن تشككه أن تعلم أن الوجود في ذوات الوجود لا يختلف بالنوع ؛ بل إن كان اختلافاً^(١) فبالتأكد والضمف . وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع . وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع ؛ فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده . وأما مسألة انحفاظ الأشياء المختلفة فيجب^(٢) أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والمترجمات إنما يحفظ لمعيان الملك على الانشقاق ؛ ومقدار ما ينحفظ ما ليس مسلكه كذلك ، ومقدار زمان الفصل بين المركبين المتضادتين و زمان قطع المسافة والتفنن المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيران والأهوية المحموسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول ، فإذا كانت قوية زلزلت وخصفت . واعلم أن الهواء ليس حبه في مغارات الأرض كجبس النار ، فإنه ربما كان ذلك سبب آخر ، ولأن المكان طبيعي . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعي يكون في المني ثم تتمزج الأخلاط في المني أمزاجاً ما ثم يُحفظ ذلك المزاج بالبدل ؛ وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضمف لقلته عن التفتي عما يتخالطه ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً وحسراً . بل في المني روح كثيرة جداً ؛ هوائية ونارية ، إنما يجبسها في المني مع مائرها ما شيء لا تثير جوهر حسية المني . والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو أولى بأن يَحْضُرَ ويمنع ،

(١) ص : الاختلاف . (٢) ورد في هذا الكلام من ليل تحت رقم ٤٥١ ص ٢٢٥ .

تَحَلَّل بِسُرْعَةٍ وَرَقَى؟ وَكَذَلِكَ إِنْ تَعَرَّضَ لِلْحَرِّ . وَإِذَا كَانَ فِي الرَّحْمِ وَعَرَضَ آفَةً أَيْضًا ، صَارَ كَذَلِكَ . فَلَا يَجِبُ أَنْ يُظَنَّ أَنَّ احْتِبَاسَ الِاسْتِقْصَاتِ الْخَفِيفَةِ فِي مَزَاجِ الْحَيَوَانَاتِ لِمَجْزِئِهَا عَنِ التَّحَلُّلِ بِسَبَبِ قَتْلِهَا أَوْ صَعُوبَةِ شَقِّ لِلنَّفْسِ ، وَبِالْجَمَّةِ لِأَسْرِ قَاسِرِهَا هُوَ أَحَدُ اسْتِقْصَاتِهَا ، بَلْ قُوَّةُ تَجْمِيعِ الْخَفِيفَاتِ وَتَمَنُّهَا عَنِ التَّحَلُّلِ وَتَأْتِيهَا بِالْبَدَلِ . وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ تَخْيِيرَ الْمَزَاجِ إِلَى الْبَرْدِ الْحَاصِرِ وَالْحَرِّ الْمُحْتَلِّ فِي أَنْ يُوْدَى إِلَى هَذَا التَّفَرُّقِ — وَاحِدٌ .

فَأَمَّا حَدِيثُ الْمَزَاجِ وَأَنَّهُ يَدْرِكُ فِي حَالٍ مَا يَسْتَحِيلُ < ه > يَجِبُ أَنْ يَتَأَمَّلَ الَّذِي يَدْرِكُهُ : أَمَزَاجٌ أَوْ شَيْءٌ غَيْرَ الْمَزَاجِ ؟ فَإِنْ كَانَ الْمَدْرِكُ غَيْرَ الْمَزَاجِ حَتَّى يَكُونَ [١١٠] يَدْرِكُ الْمَزَاجَ شَيْءٌ غَيْرَ الْمَزَاجِ ، فَهُوَ الْمَطْلُوبُ . وَإِنْ كَانَ الْمَدْرِكُ هُوَ نَفْسُ الْمَزَاجِ : فَمَا الْمَزَاجُ الَّذِي يَبْطُلُ ، وَإِنَّمَا الْمَزَاجُ الَّذِي حَدَثَ . وَحَالٌ أَنْ يَكُونَ مَا يَبْطُلُ مُدْرِكًا . وَالْمَزَاجُ الَّذِي حَدَثَ هُوَ الْمَزَاجُ الَّذِي وَقَعَ إِلَيْهِ الِاسْتِحَالَةُ اسْتِحَالَةً زَمَانِيَّةً ، وَإِدْرَاكُهُ آتِي . فَإِذَا كَانَ يَدْرِكُ لَا مِنْ حَيْثُ مَا يَسْتَحِيلُ ، بَلْ مِنْ حَيْثُ وَقَعَتْ إِلَيْهِ الِاسْتِحَالَةُ فِي زَمَانٍ مَضَى ، وَمِنْ حَيْثُ هُوَ حَاصِلٌ فِي آنٍ أَوْ فِي زَمَانٍ حَاصِلًا غَيْرَ مُسْتَحِيلٍ ، فَلَيْسَ إِذَا يَدْرِكُ مِنْ حَيْثُ يَسْتَحِيلُ . وَالْمَجِبُ قَوْلُهُ لِمَ قَالَ : إِنْ الْمَزَاجُ الْمُسْتَحِيلُ هُوَ مَزَاجُ ذَلِكَ الْعَضْوِ ؟ فَلَعَلَّهُ يَظُنُّ أَنَّ الْمَزَاجَ إِذَا اسْتَحَالَ فِي الْعَضْوِ مَزَاجُهُ الْأَصْلِيُّ وَالْمَزَاجُ الطَّارِئُ مَعًا ، هَذَا لَا يُمْكِنُ ، بَلْ فِي حَالِ الِاسْتِحَالَةِ يَكُونُ الْمَزَاجُ مَا وَقَعَ إِلَيْهِ الِاسْتِحَالَةُ ؛ فَإِنْ أَفْرَطَ أَهْلَكَ . وَقَوْلُهُ : لَسْتُ أَفْهَمُ كَيْفَ يَكُونُ الْمَزَاجُ الْمُسْتَحِيلُ مَزَاجَ ذَلِكَ الْعَضْوِ — مَجِبٌ ، كَأَنَّهُ قَدْ شَكَّ فِي أَنَّ ذَلِكَ الْمَزَاجَ لِذَلِكَ الْعَضْوِ وَحَسِبَ أَنَّ الْمَزَاجَ الطَّبِيعِيَّ يَجِدُ مَعَ الْمُسْتَحِيلِ حَتَّى يَكُونَ أَحَدُهُمَا مَزَاجَ الْعَضْوِ وَالْآخَرُ مَزَاجَ غَيْرِهِ ، بَلْ يَجِبُ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ الْمَزَاجَ تَمَّ وَاحِدًا : إِمَّا طَبِيعِيٌّ ، وَإِمَّا مُسْتَحِيلٌ . فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ مَزَاجٌ هُوَ الَّذِي يَدْرِكُ فَهُوَ الْمَزَاجُ الْمُسْتَحِيلُ وَيَدْرِكُ نَفْسَهُ ، فَيَكُونُ فِي حَالِ الْمَزَاجِ الطَّبِيعِيِّ لَا مُدْرِكَ الْبَقَّةِ ، لِأَنَّهُ لَا يَدْرِكُ ذَاتَهُ ، وَلَا يَبْقَى عِنْدَ الْمَزَاجِ الْغَرِيبِ حَتَّى يَدْرِكُهُ . إِذَا الْمَدْرِكُ وَالْمَدْرِكُ هُوَ الْمُسْتَحِيلُ فَقَطْ . ثُمَّ يَلْزِمُ بَعْدَ ذَلِكَ مَا يَلْزِمُ مِمَّا شَرَحَ .

وَأَمَّا حَدِيثُ الْآلَةِ فَإِنَّهَا لَعَلَّهَا تَعْقِلُ مِنْ حَيْثُ الْآنِيَّةُ دُونَ الْمَاهِيَةِ ، فَإِنَّ فِيهِ وَضُوعِينَ قَدْ أُغْلِقَا : أَحَدُهُمَا أَنَّ الْكَلَامَ فِي الْآنِيَّةِ كَالْكَلَامِ فِي الْمَاهِيَةِ ، وَالَّذِي يَلْزِمُهُمَا شَيْءٌ وَاحِدٌ . وَالثَّانِي أَنَّهُ مِنْ الْحَالِ أَنْ يُقَالَ : لَعَلَّنَا إِذَا تَعَقَّلَ الْآنِيَّةُ دُونَ الْمَاهِيَةِ ، — وَذَلِكَ لِأَنَّ مَا نَعْقَلُهُ وَثَبَّتْ مِنْ أَغْنَا لَا تَدْخُلُ فِيهِ « تَعَلَّ » ، بَلْ يَكُونُ حَكْمًا فِيهِ حَكْمًا فَيَصِلُ . ثُمَّ إِنَّا إِنَّا نَشْكُ

أنا لننا ننقل من الآلة لا آنية ولا ماهية ، ولو كنا ننقل شيئاً من ذلك لعقلناه جِزْماً ، وما كنا نقول ما قاله هو في سؤاله : لعنا ، هو ذا يعقل الآنية ، لكننا نفرض أننا ننقل الآنية فليس عقلنا لها دائماً كما ليس للعاهية ، فليس يعنى وجود صورة آنية الآلة في أن يعقلها . ولا يجوز أن تكون فيها صورة آنية لها أخرى حدثت عن الأولى ، فلما حدثت عقلانها . فأما التشكك^(١) في أن الإعياء ليس يحدث من جهة أن المصو يتكلف بالقرحركات غير مقتضى مزاجه ، فهذا تشكك لا أعرف له جواباً إلا بالتجربة . ولينأمل حال من نسب : كيف تشقُّ على عضوه الحركة ، وكيف يزداد نسيه وألمه بتكلف الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة ، والحركة المزاجية له محفوظة . وظنه أن كل شئ يحتاج إلى برهان — ظن باطل ، فإن هاهنا مقدمات تجريبية مُشاهدة يعلها الناس باعتبار أحوال أنفسهم .

الإعياء^(١) تحدثه الحركة الثرية مما يهين المضل بما يحدث فيه من تعدد وتشبيح غير الذى يقتضيه مزاجه ، ولو ترك الطائر ومزاجه لنزل ولم يَحْتَق .

وأما ما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في نخصص أفعال القوى الجسمية بنسب حقاً لكان لقالب أن يقاب فيقول : وغير الجسم لانية له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم حقاً ، فذلك لأنه لم يقع التأمل لما أورد . وأنا أحرر العبارة عنه فأقول : الشئ إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة ، وإنما بتوسط المادة بما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل ؛ [١١ ب] والشئ الذى ليس بجسم إذا فصل في الجسم فليس لانية له إلى الجسم ، بل له نسبة ما إلى الجسم : إلا أنها ليست تختلف . فذلك إذا حصلت المستندات لم تقتقر إلى شئ غير النسبة التى بين غير الجسم وبين المستندات ، فذلك تشابه الانفعالات . وأما الشئ الذى صار قوامه مُعَلِّقاً بالموضوع ، ومصدر فعله معلقٌ بما به قوامه من الموضوع ، فليس يكنى وجوده ووجود المتمد كيف كان ، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه منها توسط ، وذلك التوسط غير متشابه . فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأخر غير متشابهة ، وتوسط الموضوع بين القوة التى فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابهة ، — ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس إلى كل جسم متمد ؛ ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبعد . وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع

له التوسط الخاص بالموضوع محالاً ، 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 رفعنا لوازم الوضع فتكون حينئذ القوة ؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعلٌ بلا توسط الموضوع ؛ فليس المخرج 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 والاتصال . وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حال له حتى يفعل به ، حتى إن لم يكن ذلك المتخصص لم يتم الفعل والاتصال ، بل يكفي وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المستندات . وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع ؛ وذلك لانيه فيما بينه وبين ما لاوضع له . فهذا ما حضرني مع تحمل قوى العلم عنى ولا يسعني غير الانتقاء والمشافهة والسلام .

تزييل : 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 النسبة التي تكون للموضوع من حيث هو جسم أو جسماني وبالجملة من حيث هو ذو وضع ، فلا بد من توسط الموضوع لا على أن يفعل بل على أن يُفعل به ؛ والأشياء البريئة عن المادة لا يكون الموضوع مُوصلاً للتأثير إليها متوسطاً في التأثير ، بل إن صدر إليها فعل فمن 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 فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً في المستندات ، ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض حاجة المادية إلى أن تتوسط 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 سبة وضعية . فأما الشكوك على هذا غير ما تشكك به فهو كثير . وإنما تعرضنا لما أورده ؛ وهو مأخذ صحيح مستمر لمن آجاد التفطن .

وصل كتاب الشيخ الفاضل حالاً على سلامته وعلى ما [١١١] خلّص إليه من البهجة ،
غلاصى من تلك الأموال بالتهنئة ؛ ووقفت عليها وسكنت إلى ما يتولاه الله به من سليم
النفس ، وإدامة الأُنس ، بالفضل والعلم اللذين هجرتهما ضرورة ، ونَبَذْتُ عنها ناحية .
وأما تَحَرُّنُهُ ^(١) على ضياع « التنبهات والإشارات » فعندى أن هذا الكتاب توجد له
نسخة محفوظة . وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبتُ أعيانها ^(٢) بل كثيراً منها في أجزائها
لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُ أشياء منها « من الحكمة العرشية » في جُرُزَاتٍ : فُذه 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 المُعيد وَمَنْ هذا المُترغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول
للفضل ! لقد أنشَبَ القَدَرُ فيَّ مَخَالِبَ النِّسِيرِ ، فما أدري كيف أتملص ، وأتخلص . لقد
دُفِنْتُ إلى أعمالٍ لست من رجالها ، وقد انسلخت عن العلم فكأنما ألحظه من وراء سِجِّفٍ
نَحِينٍ ؛ مع شكوى لله تعالى ، فإنه على الأحوال المختلفة ، والأموال المتضاعفة ، والأسفار
المتداخلة ، والأطوار المتناقضة ، لا يُخَلِّفِي من وميض يُحْيِي قلبي ويُنَبِّتُ قَدَمِي ؛ إياه أحمد
على ما ينفع ويضر ، ويسوء ويسرُّ .

وأما المسائل التي يسألها فهي مسائل علمية جليلة لاسيما هذه المسائل ؛ والكلام
الموجز في أمثالها تضليلٌ . وإذا ازدحمت أجفت بالخطر المشغول بالبلابل فلم يكده يُقيض ^(٣)
في ضاع البيان ، لاسيما من كان على جلتي في مثل حالتى . وقد تأملت هذه المسائل
واستجدتُها ^(٤) وأجبت عن بعضها بالثَّقِيع ، وعن بعضها بالإشارة . ولعلى عجزت من
جواب بعضها ^(٥) .

(١) تحرّن عليه : توجّع . (٢) من : كتب عباها .

(٣) أفان العوم في المكان : اندفعوا به وخرقوا .

(٤) استجده : وجهه أو طلبه جيداً .

(٥) هنا ترد الفقرة رقم ٤٥٨ مطبوعة في سلب النص لأسطواناتها .

[١١١ ب] ووالله إني لأفرح من هذا النمط من البحث الذي حدده بعد نعط كنت أمتكرهه ، فإن هذا النمط من البحث مناسب للعلم الأعلى ، وهو بحث برهاني مناسب جداً .
والتي كان يطالب به وأنا بالرأي قد كان كثير منه غير مناسب . فليزدد من أمثال هذه المباحثات ما شاء ، فإن فيها الفرح والفائدة . فما أمكنني كشفه ، فعلت : إما عفوا وإما وراء حجاب يكون فيه ضرب من التحريك والتدريب نافع ؛ وما لم يمكنني استغفيت واعترفت ، فإن معلوم البشر متناه . وأنا فيما اجتهدت قد علمت كثير أشياء معرفة قد حَقَّقْتُها لا مزيد عليها ، إلا أنها قليلة . والتي أجهله ولا أهدى سبيله كثير جداً ، لكنني قد بئست عن أن يتجدد لي علم بما أجهله لم يُظفرني به البحث الجاد الذي توليته وأنا مسلم إلى طلب الحق لا تُعارض يده فيه يد . وأما الآن فأنا في عيشة غير راضية ، وفي أشغال غاشية . وإذا ثبت لي فكر ماء ، اقتنضته بالسعي الأول ، أقتعت ؛ لكنني مع هذا كله لله حامد . فقد وهب لي يقيناً لا ينزل بالأصول التي لا بد منها لطالب النجاة ، وبجالاتها بعد ذلك غير ضيق ، ومعرفة بما لا أعرفه بالغة .

نسخة عهد عهد لنفسه (١)

بسم الله الرحمن الرحيم . هنا ما عاهد الله به فلان وفلان جسد ما عرفا ربهما
 وإلهما ، وواهب العقل والقوة لها ، والبدأ الأول لوجودها ، والمهيئ الأول لتقدير أسباب
 حركتها وخفوتها ، والزائن نفسها بما أفاض من صورة هويته عليها وصور من مثال
 وجوده ، ومثال إيجاده فيها ، حتى حصل لها في ذاتها الكمال الأعلى ؛ القلي الذي
 لا ينتهي إليه منته ، ولا يوصف بكاله كمال (٢) . عاهداه طامعين راغبين مختارين لما هو الخير ،
 راغبين في السعادة ، مؤثرين للعالم الباقى على العالم القافى ، أن يجهدا جهديهما في تزكية نفسها
 بمقدار ما وهب لها من قوتها حتى يخرجها من القوة إلى الفعل ، عالما من عوالم العقل ، فيه
 الهيئة المجردة عن المادة لكل ولبدأ الكل ، ليتحد جوهر نفسها بالمبادئ ، ويتخلص
 بالأبد عن البوار ، ويكون جهد الجهد تخليص كل ما تُصور وأدق من للمومات الجديدة
 والبرهانية ، مقطوعة الأسباب عن العلاقات الخيالية والمناسبات إلى القوة الوهمية بالهيئة الحكيمية
 والمجاهدة النوامية ، حتى يحصل كل ما عقل خالصا لعقل غير شارك فيه وغير مرسوم بطلاقة
 إذا انفصلت زال المعقول وعاود حال ما بالقوة ، بل يجردها العقل تجريداً فياً بئها تأييداً ،
 جد أن يمرض قليل وكثير ما يتصور ويصدق به على قانون المنطق ، غير متوسع في شيء
 ولا متجاوز ، وأن تشير كل واحدة من المقدمات من أى الأقسام ؛ ثم إذا اتبعت النتيجة
 اليقينية قطعت عن النوم والخيال قطعا بالكمال ليتحد [١١٢] بها العقل الإنسانى بالعقل
 الفعالم الأزلى الأبدى المأمون فيه إفناء البوار والزوال . ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكالها
 الدائى فيحرسها عن التلطح بما يشينها من الهيئات الاقنيادية للنفوس البورلية التي إذا بقيت
 في النفس المرئية كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مغالط ولا
 مشاوب ، وإنما تدلسها هيئات الاقنيادية لتلك الصواحب ، بل فيلدها هيأت الاستيلاء
 والسياسة والاستملاء والرياسة حتى لا تقبل البتة من صواحبها حركة واضللا ، ولا تتغير

(١) يلوح أن هنا العهد أيضا من وضع ابن سينا .

(٢) س : كاله .

لموجبات تغير حالاتها حالاً برياضة يديعان عليها وإن عسرت ، وأمانات للنفس يتوليئانها وإن شقت . فلا يتوليئان فضلا من أفعال القوى الحيوانية فعلا ولا تشبهاً ، ولا يتعاطيانه عدماً أو سهواً ، ولا يتركان الخطرة تلوح بمقتضى غضب أو شهوة أو طمع أو حرص أو خوف يخالفه جوهرها الزكي إلا مسخاه ونسخاه وتحياه ونحياه . ولا يدعا فكرة أنفسهما وتحيلاتها تصاملي إلا الفكرة في جلال ملك الملكوت وجبار الجبروت ؛ يكون ذلك قصارهما لا يتعدياهما ولا يتركا الخيالات تسنح البتة إلا مقدمة لرأى اعتقادي أو نظرية لزيينة إلهية ، أو تحديداً لتصير هيئة راسخة راسية في جوهر النفس ؛ وذلك ذكر القدوس وقدمه ، إلا في واجب من سرمة المبيثة لا ترخص السنة العقلية في إخفاله ؛ لكن يججرا على النفس تخيل ما لا ينبغي أو لا فائدة فيه فضلا عن فله ، حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة ضمانية . وكذلك يهجرا الكذب قولاً ونحياً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا والظن والفكر . وأن يمحاسب الخبير للناس واللنفمة تصل إليهم وعشق الأختيار وحب تقويم الأشرار ورددهم أسراً طبيعياً جوهرياً . ويحتالاً حتى لا يكون للموت العظيم خطر عندهما ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد ، وإخطار أمنها عن الفساد باليال حتى يتمكن تمكن المتاد ؛ وأما اللذات فيستملانها^(١) على إصلاح الطبيعة أو إبقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا خاطراً ، عندما يستعمل ، بالبال ؛ وتكون النفس الناطقة هي للدبرة لأن القوى الشهوانية تدعو إليها ، ثم تكون النفس الناطقة تاجبة لها ، ولكن جاعة لنفسها هذه الطلل عنراً ؛ بل ينبغي أن تحتال حتى تحصل هيئة بعض الذات لذواتها أسراً طبيعياً للنفس ؛ وكذلك الأمور الثلبية والكرامية . وأما للشروب فأن يهجرا شره تلهيا ، بل تشفيا وتداويا وتقويا ؛ وللمسوعات يديما استعمالها على الوجه التي توجبها الفلسفة والحكمة ، لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة لا بما ترتبط هذه به من الأمور الشهوانية . ثم يباشرا كل فرقة بعبادته ورسمه ، ولا يخالفها على الحالات بردع ، بل لا يشاركا فيه إلا إذا علم بالردع النفع دون الخلاف والتعصب ، فيعاشرا الرزين بالرزانة ، وللأجبن بالاجون ، مُسرِّين باطنها عن الناس . ولكن لا يتعاطيا في المساعدة فاحشة

(١) س : فيستلما .

ولا يَلْفِظُ بِهِجْرَ . وأن يسمحا بالمقدور والتقدير من اللال لم يقع إليه له الحاجة من الشركاء في النوع ، إذا لم يقع من ذلك خلل في المشقة ظاهر . وأن يحفظا سر كل أخ وصديق ورفاهه في أهله وأولاده والتصلين به حتى يقوموا في غيبته بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الرسع . وأن يفيا بما يمدان أو يوعدان ولا يجربن 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 وتظيم الشئن الإلهية والمواظبة على التعبدات البدنية ويكون دوام عمرهما إذا خَلَّوْا وَخَلَّصَا من الماشرة تطرية الزينة في النفس ، والفكرة في الملك الأول وملكه وكُنْس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس .

عاهدنا الله أنها يسيان بهذه السيرة ويدينان بهذه الديانة . كان الله لها ، ووقها لما يتوخيانه بمتة . وهو حسبنا هادياً ومميناً وحافظاً ^(١) .

(١) هنا وردت « رسالة إلى أبي طاهر بن حنبل » ، وهي رسالة صغيرة فيها عجايب شديدة ، ولا قيمة لها ، ثم يتلو ذلك فقرات متصلة وردت مكررة من قبل في سلب « المباحثات » .

مقالات للاسكندر الافروديسي
في مسائل من فلسفة أرسطو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب أعن

مقالة الاسكندر الافروديسي في القول في بادي الكلى

بحسب رأى أرسطو طاليس الفيلسوف

قال الاسكندر :

لما تأملتُ الفحصَ الذى مَحْرَجُهُ مخرج التوييح الجليل عن الأشياء التى كتبت لها إليك جواباً عما سألته ، إذ كانت معرفتك بصعوبة الأمر فيها ليست مقصورة عن معرفة غيرك — لم أتأقل عن كشف رأى فيها لك ، إذ كنت أهله ؛ وإن أُسِّنَ ذلك — بحسب ما يمكن — كتابياً أكتبه أقصد فيه لِبَيْتِ القول في البادى بحسب رأى أرسطو طاليس . فأقول : إن أفضل ما بُيِّنَتْ به أمثال هذه الأشياء بحسب رأى هو أن يُبَيَّنَ أن للبادى التى تَوَطَّأَ لها تَوَافِقٍ وتلزم الأشياء البيئنة الظاهرة المعروفة ، إذ ليس يمكن أن تشمل فيها الأقاويل البرهانية : إذ كان البرهان إنما يكون من الأشياء التى هى أشد تقدماً ومن الأسباب ، وكانت البادى الأولى لاشئ يتقدمها ولا لها علة أيضاً . والأشياء المطلوبة هى أن تعلم : ما العلة الأولى ؟ وأى الأفعال فعلها ؟ وأى نحو من أنحاء الحركة يتحرك الجسم المتحرك عنها ؟ ومن أجل ماذا صارت حركات هذا الجسم الكرى كثيرة مختلفة ؟ وهل الأشياء التى تتكون فى المواضع التى دون فلك القمر من أجل حركات هذه الأجسام ، أو إنما تتكون عن اختيار ما أو معرفة ؟ فالأقاويل التى أظن أنها يمكن أن يقال فى ذلك بحسب رأى أرسطو طاليس تتكون على هذا النحو :

لما كان كل جسم طبيعى يتحرك بالطبع بذاته — وذلك أن الذى له فى ذاته مبدأ أو سبب الحركة هو متحرك بذاته ، وكل جسم طبيعى فله فى ذاته مبدأ الحركة ، أعنى بفلك الطبيعة ، وكل ما يتحرك بذاته بالطبع : متنفساً كان أو غير متنفس ، فإنما يتحرك بالاشتياق

إلى شيء ، وذلك هو أن يكون المتحرك حافظاً لكفاله انحصار ، إذ ليس شيء من الأشياء التي تتحرك بالطبع تحدث باطلا ، وكان أيضا هذا الجسم المتحرك على الاستدارة التي قد تبين من أسره بالأقويل التي وضعت فيه أنه إلهي وأنه غير كائن ولا فاسد هو أيضا جسم طبيعي ، وأن الحركة التي يتحركها إنما يتحركها بطبعه — فليُنزَل أن هذا الجسم أيضا إنما يتحرك على هذه الجهة بالاشتياق إلى شيء . فاما الأجسام غير المتنفسة فإن اشتياقها إنما هو من أجل الشيء الذي من أجله تكون لها الحركة بالطبع . وهذا الاشتياق الصادر عن التهيؤ الطبيعي هو الميل إلى الشيء الذي كأنه ملائم لها وسبب لقطها الطبيعي الذي يحصلها ، وذلك أنه على هذه الجهة يكون مصير كل واحد من الأجسام إلى الموضع الطبيعي الذي ينحصر ؛ وإذا استقر فيه بلغ كماله الذي ينحصر . وأما الأجسام الطبيعية التي هي أكل من هذه ، أعني التي لها نفس ، فإنها إنما تتحرك في المكان بالنفس التي لها . والحركة التي لهذه الأجسام على جهة الاشتياق إنما تكون مع شهوة ما ، ومن هذه الشهوة ما يسي شوقاً ، ومنها ما يسي غصبا ، ومنها ما يسي إرادة^(١) . وذلك أنه بواحد من هذه الأشياء بينها يكون ابتداء الحركة للأشياء للتنفسة التي تتحرك في المكان والجسم الإلهي بأسره متنفس ، إذ كان الجسم الإلهي أفضل الأجسام ، وما كان أفضل الأجسام فليس جسم أفضل منه ؛ وقد يوجد جسم ما أفضل من جميع الأجسام غير المتنفسة ، وذلك هو الجسم المتنفس لثلا يكون الأفضل هو الجسم غير المتنفس . فيجب إذن أن يكون المتنفس هو الأفضل إن كان كل جسم إما أن يكون متنفسا وإما غير متنفس . والدليل على أن الجسم الكروي أفضل الأجسام كلها أنه فاسد ، وأنه يتحرك الحركة المتقدمة لجميع الحركات^(٢) ، ويتحركها أيضا دائما وعلى^(٣) نظام متشابه . فبب حركة هذا الجسم إذن هو شهوة ما ، لكن الشوق والغضب مباينان لطبيعة هذا الجسم ، وذلك أن الجسم الإلهي غير منفصل ، والشوق والغضب انفعالات^(٤) . ولذلك صارت أغس الأجسام الإلهية غير مساوية في النوع لواحدة من الأنفس الكائنة في الأشياء المائنة إذ كان يلزم في هذه من الاضطرار أن يكون ما يوجد له فيها القوى التي هي أكل أن يكون له قبل ذلك القوى التي هي دونها في الكمال^(٥) ، لأنه ليس يمكن دون هذه القوى بأن

(١) فوقها : اختيار .

(٢) أي الحركة الفائرة .

(٣) فوقها : ترتيب .

(٤) فوقها : انفعالات .

(٥) س : انفعالات .

يكون واحد منها وَيَسْمُ ؛ وفلك ما كان منها له اختيار فإن له أيضاً جبهه غصباً وشوقاً .
 فأما أخص الأشياء الإلهية فليست مشاركة بقوة من القوى التي هي أقل كالأل من قِبَل^(١) أن
 الأشياء ذوات هذه الأخص لم تكن محتاجة في هادئ الأمر إلى ما يكون معيناً على ما رجب
 لها السلامة التي من أجلها وبسبها كانت تلك القوى . فيحصل إذن مما قلنا أن تكون
 الشهوة التي في هذه إنما تكون بالاختيار^(٢) ، والاختيار الحقيقي الفاضل هو المحبة^(٣) للخير .
 وذلك أن الاختيار على الإطلاق هو محبة الخير ، أو ما يظن أنه خير ؛ والاختيار الحقيقي الذي
 هو محبة الخير إنما هو موجود في الله عز وجل وحده ، وذلك أن الشيء المشوق بحسب رأى
 أرسطوطاليس هو الشيء الذي يُظَنُّ أنه خير .

والخيار المرتضى من الأشياء هو الخير الأول^(٤) [١٠٨] ... هذا الجسم الإلهي الطبيعية
 إذن هو الاشتياق إلى الخير الحقيقي والشهوة في هذه الأشياء^(٥) ؛ وذلك أن الاختيار^(٦) منها
 ليس يكون بقوة من القوى المنفصلة من قِبَل أنه ليس فيها منه أول الأمر شيء منها من حيث
 يتصور بالمثل يتشوق إلى الشيء المنصور بالمثل أو التوهم ، وذلك أن الاشتياق إلى الشيء
 الأفضل تابع لما يتصور منه بالمثل في الأشياء التي قد اقتفت الشيء الملائم له الغلب به ؛
 ومن قِبَل هذا الشوق جبهته يتحرك على هذه الجهة ، لا من حيث يتصور بالمثل ، وذلك
 أن التصور بالمثل ليس هو حركة أصلاً كما قد تبين . وقد يكون هذا المعنى أيضاً أكثر
 وضوحاً في الأشياء التي تُتصور بالمثل دائماً أشياء واحدة بأعيانها ، فإنها ليس تتحرك في
 حال تصورهما بالمثل . وهذا هو السبب في الحركة الدورية التي تتحركها الأجسام الإلهية
 بالطبع التي نخصها ، ولتولى لتدبيرها وسياستها ذلك الجسم الذي له صورة كهذه^(٧) الصورة
 من قِبَل المثل الطبيعي إلى الحركة الدورية . وإنما تتحرك اضطراراً هذه الحركة بالنفس
 والمثل . وذلك أن هذه النفس منذ بادى^(٨) الأمر صورة لهذا الجسم ، فإنه ليس يجب أن
 يُفْتَقَد أن طبيعته شيء آخر غير النفس ، وكذلك أيضاً لا يجب أن نفتقد في الحيوان
 والأجسام المركبة أن طبيعتها من طريق ما هي حيوان شيء آخر غير النفس ، إلا أن لهذه

(١) من قِبَل : سبب . (٢) لونها : بالإرادة . (٣) من : الخير .
 (٤) في الأصل خرم ملداده كلتان . (٥) هنا خرم . (٦) نسخة : الإرادة .
 (٧) « بين جسمان » : كذا في الأصل . (٨) لونها : أول .

الأشياء من طريق ما هي مركبة حركة أخرى طبيعية بحسب الأجسام التي ليست بمختلفة ، غير الحركة التي تتحركها بالنفس ، إلا أنها واحدة فقط بحسب الغالب في الجسم المركب من الأجسام الأخرى . وذلك أنه قد يوجد لكل واحد منها — قبل أن يختلط بعضها ببعض اختلاطاً يصير به الكل متصفاً — حركة ما طبيعية . فأما الجسم الإلهي فإنه لما كان بسيطاً — وذلك أنه ما كان ليكون أزلياً لو كان مركباً ؛ وكانت الحركة التي يتحركها أيضاً حركة واحدة بسيطة فإنه ليس له أصلاً طبيعة أخرى غير النفس ، ولا له أيضاً حركة طبيعية غير الحركة النفسانية وإنما يَفْضَلُ الجسم الإلهي غيره من سائر الأجسام البسيطة من قبل أن طبيعته — وإن كانت جسماً بسيطاً — هي نفس وطبيعة في غاية الكمال ، ولذلك صارت هذه النفس ليست صورة لجسم التي من قبل أن هذا الجسم لم يكن محتاجاً إلى الحركات المختلفة التي تكون في النفس ، لأنه لم يحتاج فيها يوجب له السلامة إلى معرفة ما من خارج . ولما كانت الحركة التي يتحركها بنفسه وطبيعته التي تخصه حركة بسيطة ، صار بهذا الفعل عينه يقبل كاله الخاص به ؛ وذلك أن جميع الأشياء التي قواها بالطبيعة قد يوجد لها في نفس طبيعتها الملائمة^(١) لها الاشتياق إلى الشيء الذي هو أول الأسباب وأفضل من جميع الأشياء الموجودة أو كامل طبيعته . وجميع الأشياء التي قوامها بها إنما تفعل ما تفعله بحسب طبيعتها التي تخصها شوقاً منه إلى الاقتداء بملك الشيء الذي عنه تكونت على القصد الأول وما يناله كل واحد منها بمبلغ طاقته منه وإنما يناله بسبب الكمال الذي يخصه في نفس طبيعته ؛ وعلى هذه الجهة يوجد الجسم الطبيعي الذي هو أقدم من جميع الأجسام الطبيعية الاشتياق بالطبع إلى الاقتداء بالعلة الأولى .

والفرض^(٢) في الفعل الذي يوجد له في طبيعته التي تخصه وهو حركته الدورية التي بها يتحرك الجسم بحسب طاقته حركة أزلية هو الاقتداء بالجوهر الذي ليس بجسم ولا متحرك ، وإن نسبة اتصال الحركة للملائمة له بأزلية ذلك من حيث هو غير متحرك . فليكن الحرك للجسم الكرى إياه بتشويق هو ذلك الشيء هو بالحقيقة الغاية في الجود^(٣) وأفضل ؛ وإذا كان بهذه الحال فيجب أن يكون أعلى وأشرف من جميع الحيوانات والأجسام الإلهية ؛

(١) فوقها : الذاتية .

(٢) فوقها : والقصد .

(٣) فوقها : الخير .

وذلك أن ما كان سبباً لكل واحد من الأشياء فيما يوجد له من الكمال الذى يخصه في طبيعته فهو أحق منه بالعلو والشرف ، فيجب أن يكون سبب حركة الجسم الإلهى إنما هو اشتياقه إلى الشيء الذى هو الناية في الوجود وإياه ننحو ونأتم^١ . ولما كانت هذه حال هذا الشيء المشوق ، وجب من ذلك أن يكون أفضل من جميع الأشياء الموجودة . وليس يمكن أن يكون جسماً ، وذلك أن الجسم الإلهى المتحرك عنه أفضل من جميع الأجسام : إنه كان جسماً بسيطاً غير منفصل^(١) ، وكانت الحركة التى يتحركها ذاتية له ، وإن كان إنما يمكن فيها وحدها من بين سائر الحركات أن تكون متصلة أزلية ، وإنما يمكن أن تكون بهذه الحال من الحركات بحسب ما تبين^(٢) في مواضع أخرى ، الحركات الدورية قطع . وتقول إنه إن كان جسماً فظاهر أنه طبيعى ، لأن الأجسام الطبيعية أقدم وأفضل مما ليس كذلك . وإن كان طبيعياً فهو أيضاً متحرك ، ومتى كان متحركاً فله في ذاته سبب الحركة الطبيعية من قبل أن جميع الحركات التى بالطبع إنما تكون بالاشتياق . وهذا السبب إن قال فيه أيضاً قائل إنه جسم ، خرج الأمر في الأجسام الإلهية إلى ما لانهاية له . وتبقى إذن أن يكون الشيء الذى يتوق إليه الجسم الإلهى جوهرماً قائل ليس بجسم ولا متحرك ؛ وذلك أنه على هذا النحو قطع يكون مستتباً عن شيء آخر ، إذ كان كل ما يتحرك حركة طبيعية فإما يتحرك بالاشتياق إلى شيء . والإنسان [١٠٨ ب] إن تبين أن المحرك الأول هو غير متحرك من أن الذى يحركه ويتحرك هو مركب مما يتحرك ويحرك . وقد يجب...^(٣) يكون متى وجد واحد من الأشياء البسيطة التى اجتمع عنها هذا المركب بحال ما أن يكون الآخر أيضاً يحكى شها ، وأعنى بهذا القول أنه متى كان أحدهما إنما يفارق الآخر بالقول^(٤) ، أن يكون الآخر إنما يفارقه بمثل ما يفارقه ذلك به ، أعنى بالقول . وإن كانت مفارقه إياه ليست بالقول قطع بل قد يتبها أيضاً مع ذلك أن يكون موجوداً دون الآخر كانت سبيل الآخر أيضاً تلك السبيل بينها . والشيء المتحرك ليس إنما يفارق المحرك بالقول قطع ، بل قد يوجد في أشياء كثيرة مفارقاً له بالذات ؛ وذلك أنه قد يوجد بعض الأشياء يتحرك عن شيء من غير أن يكون محركاً لشيء

(١) قولها : متصل .

(٢) قولها : يتناه .

(٣) هنا خرم .

(٤) قولها : بالحد .

أصلاً فيجب إذن أن تُنزل أوائل محرّكه لشيء من الأشياء من غير أن تكون متحركة . فإن قال قائل : إن كل محرّك فإنما يحرك إذا يتحرك^(١) ، ولهذا السبب يجب أن يكون المحرك الأول يتحرك أيضاً — قلنا له إنه ليس يجوز أن يكون الذي يحركه خارجاً عنه ، وذلك أنه يقع في الوهم أن الذي هو الأول هو الذي يحرك ، ومتى كان متحركاً إما من خارج ، فلا يكون ذلك المحرك ، فيجب أن يكون هو يحرك نفسه وأن يكون ذاتي الحركة وأن يكون هو أيضاً متحركاً عن نفسه . وقد يلزم أن نبشّ كيف يمكن أن يكون ذاتي الحركة وأن يكون هو يحرك نفسه ؛ وما يلتبس الوقوف عليه من ذلك يتبين على هذا الوجه . وقد يلزم من^(٢) من يقول إن شيئاً ذاتياً يحركه أن يقول إما أن كلّه يتحرك عن كله حتى يكون كله يحرك وهو من كله يتحرك في < لحظة >^(٣) واحدة معاً ، ويكون من حيث يتحرك من هناك بينه يتحرك ، أو يقول : إن كله يتحرك من جزء ما فيه حتى يكون بالجزء يحرك داخلًا في جلة التحرك ؛ أو يقول : إن كله يحرك وجزءه متحرك ؛ أو يقول : إن أجزاء الكل إذا حركت بعضها بعضاً يعود أيضاً فيتحرك عن الأشياء التي كانت متحركة عنها ؛ أو يقول : إن جزءاً من الكل يحرك وجزءاً^(٤) آخر متحرك ؛ فإن هذا القسم أيضاً داخل فيما يقال إنه ذاتي الحركة ، إذ كان قد يوجد له في ذاته شيء يحرك وشيء متحرك . فإن كانت جهات الشيء الذاتي الحركة هذا مبلغ عددها ، فإن الجهة الأولى منها — وهي أن كل شيء يتحرك من كله حتى إنه يحرك ويتحرك من جهة واحدة بينها — هي محال ؛ وذلك أن الحركة التي بها يحرك المحرك بها جيبها يكون متحركاً ؛ وهذا ما لا يمكن . وذلك أنه : كيف يمكن في الشيء — من حيث يحرك شيئاً من الأشياء حركة ما — أن يتحرك هو عنه تلك الحركة بينها في حال واحدة ؟ وإلا كيف يمكن أن يكون شيء^(٥) ينقل شيئاً^(٦) ما منتقلاً وينتقل معاً ذلك الانتقال بينه الذي ينتقل به المنتقل أو يكون المفيد للصحة في حال ما من حيث هو مفيد لها يصح تلك الصحة بينها في تلك الحال ، إلا على جهة العرّض ؛ أو يكون الشيء المنقّس يُنسى في تلك الحال متى هو فيها منقّس من غير أن يسكون ذلك المتوِّد من خارج أو

(١) فوقها : كان يتحرك .

(٢) خرم .

(٣) خرم .

(٤) ص : جزء .

(٥) ص : شيئاً .

(٦) ص : شيء ... منتقل .

يكون العلم يتعلم من التعلم تلك الأشياء التي يلمه إياها بعينها ، على أن العلم والتعلم يكونان واحداً بالعدد ، وكذلك ^(١) المحرك والتحرك والناهي والمنهى . وذلك أنه إن كان المحرك إنمّا يحرك إذا كان موجوداً بالفعل ، والشئ الذي يتحرك إنمّا هو موجود بالقوة وخروجه إلى الفعل إنمّا يكون ^(٢) بتوسط الحركة — فإنه ^(٣) يرض أن يكون هو عينه موجوداً بالقوة والفعل معاً . وذلك أن المحرك من حيث هو متحرك وقبل أن يكون التحريك بعد قد صار موجوداً له بالفعل ، يوجد متحركاً في تلك الحال بينها ويكون أيضاً الإنسان من حيث يعلم يتعلم لا من حيث يتعلم ، والشئ من حيث يسخن ويحرك في حال تسخينه بسخن ويتحرك لا من حيث يتحرك ويسخن ؛ فإذا كان ذلك مما لا يمكن فليس ممكناً أيضاً أن يكون كل الشئ يحرك كله بالنحو الذي ذكرناه ، ومثل ذلك بينه يلزم فائلا لو قال في الشئ الذي حركته ذاتية إن الكل يتحرك من جزء واحد من أجزائه . وذلك أن الجزء الذي يحرك الكل هو أيضاً يحرك نفسه من قبل أنه موجود أيضاً في الكل الذي يتحرك عنه ، ويكون أيضاً على هذه الجهة شيئاً واحداً بينه في العدد : يحرك ويتحرك معاً بحركة واحدة بينها . وكذلك يلزم أيضاً قائلاً لو قال في الشئ الذي حركته ذاتية : إن الجزء يتحرك عن الكل — أن يكون أيضاً الجزء المتحرك يتحرك من نفسه . وذلك أن الجزء المتحرك موجوداً أيضاً في الكل المتحرك الذي عنه تحرك . ومثل ذلك بينه يلزم قائلاً إن قال إن أجزاء الكل تعود فيتحرك بعضها عن بعض تلك الحركة بينها ، وذلك أنه يلزم بحسب هذا الرأي أيضاً أن يكون كل واحد من أجزاء الكل يحرك نفسه إن كان لا كثير فرق بين الشئ الذي يحرك بمتوسط ما وبين الشئ الذي يحرك بغير متوسط ، وهو الذي إذا حرك حرك نفسه ؛ وكان كل واحد من الأجزاء يعود فيحرك الجزء الذي عنه تحرك حتى يكون كل واحد من هذه الأجزاء يحرك نفسه بمتوسط ما . ففني إذاً أن يكون الشئ الثاني الحركة على هذه الجهة فقط يمكن أن يوجد وهي < أن يكون > ^(٤) واحد ^(٥) من أجزائه متحركاً فقط غير متحرك ويكون الجزء الآخر متحركاً عن الآخر والحرك هذا ... ^(٦) [١٠٩] يلزم إذن من ذلك أن يكون المحرك الأول ، وهو واحد من الأشياء الذاتية الحركة ، غير متحرك ... ^(٧) كما يتحرك بنحو ما من

(١) س : فلك . (٢) لوقها : هو . (٣) خرم . (٤) س : واحداً .

الأجزاء التي وُصِفَتْ من قِبَل الحيوانات وهي بحسب ما يظهر من أمرهم من الأشياء التي حركتها ذاتية ؛ فإن مثل هذه الحركة فيها إنما هو لها من خارج إن كانت إنما تتحرك هذا الضرب من الحركة بالشوق إلى شيء أو الهرب من شيء . لتلا يكون واحد منها على الإطلاق ذاتي الحركة إن كانت أسباب الحركة على القصد الأول غير موجودة في نفس ذاتها . فإذا كان المحرك للجسم الإلهي هو بهذه الحال فقد يلزم من الاضطرار أن يكون أزلياً ، إذ كان أفضل من جميع الموجودات وكان الأزليُّ أفضل كثيراً من غير الأزلي . وذلك أن الشيء الذي ليس بموجود ليس يمكن أن يكون موصوفاً بالفضيلة . وقد تبين أن الجسم الإلهي أزلي بمقادير وقوع الإقرار به من أن الحركة للتصلة هي واحدة بالحقيقة ، وأنها مع اتصالها متساوية ، إذ كان قد تبين في مواضع أخر^(١) أن حركة الجسم الآلهي هي بهذه الحال حتى تكون واحدة بالحقيقة . إلا أنه ما كان يجوز أن تكون الحركة واحدة بهذه الحال لو لم يكن المحرك واحداً في العدد وبمنزلة المتحرك عن الشيء الذي عنه يتحرك هذا الضرب من الحركة ؛ وذلك أنه لو لم يكن المتحرك شيئاً واحداً^(٢) بالعدد ، لم تكن الحركة حينئذ تبتى واحدة ومتصلة ، بل كانت تشتت^(٣) لاختلاف الأشياء المتحركة . وكذلك يلزم متى كان المحرك كثيراً لا واحداً لأنه إن كان التحرك واحداً والمحرك ليس بواحد^(٤) ، فإن الحركة على هذه الجهة أيضاً لا تكون حينئذ واحدة ومتصلة بل كثيرة^(٥) مشتقة^(٦) ، إذ كان التلاؤم والاتصال يشترطان لاختلاف الأشياء المتحركة . فالمحرك إذن للجسم الإلهي هو واحد في العدد . فإن كان إنما يحرك حركة أزلية لأنه واحد بالعدد ، فقد يلزم من الاضطرار أن يكون هو أيضاً أزلياً ، وذلك أنه إنما كان المحرك للحركة الأزلية حينئذ غير موجود لو كان المتحرك بالحركة الأزلية يوجد متحركاً بها في حال فقدته ، بل ينبغي أن يفهم من خارج ؛ بل لو كان غير موجود لما كانت حركة الجسم الإلهي حينئذ تلبث واحدة متصلة . وذلك أن الحركة التي كانت تحدث عن المحرك الآخر بعد فساد المحرك الأول ما كانت تكون حينئذ متصلة بالتي قبلها ، فقد يلزم من الاضطرار — مع وضوح الأمر في أن المحرك للحركة التي بهذه الحال أزلي — أن يكون متقدماً لجميع الأشياء

(١) راجع قبل ص ٣ . (٢) قولها : بينه . (٣) قولها : تفتلح .
(٤) قولها : كذلك . (٥) ص : كثير . (٦) قولها : مختلفة .

المشوقة المشوقة ، وأن يكون محرّكاً على هذه الجهة^(١) إذ كانت الحركة المتضمنة لجميع الحركات هي الحركة الدورية التي للجسم الإلهي ، وكان واجباً أيضاً أن تكون هي أولى الحركات المتحركة عن المحرك الأول . فيجب إذاً أن يكون هذا^(٢) هو المحرك لسائر الأشياء الأخرى التي تتحرك وتتكون بالطبع ، — إذ كان الجسم الإلهي وحركته الدورية هما السبب الأول في تكون الموجودات ، وأن تكون متحركة بالطبع التي ينحصرها ، وكان المحرك الأول هو مبدأ وسبب هذه الحركة الأزلية التي لهذه الأشياء أعنى أزلية المحرك الأول . والمتحرك الأول هو سبب لأولية جميع^(٣) العالم أيضاً . فالمحرك الأول إذن هو من جميع الجهات غير متحرك أصلاً ، وذلك أنه ليس يتحرك بوجه من الوجوه < ولا بطريق العَرَض أيضاً من قَبْلِ أنه جوهر غير جسم مجرد مفرد بنفسه وصوره ما مفارقة للهول من جميع الجهات . وذلك أن ما كان من الأشياء غير جسم مثل الأرواح أو الملكات أو الانفعالات^(٤) فقد تحرك بالعرض في حال حركة غيره ، لأنه قد يلزم ضرورة أن يتحرك عند^(٥) حركة الأشياء التي فيها . ولما كان غير متحرك بوجه من الوجوه ، صار سبب الحركة الواحدة البسيطة التي لذلك الشيء المتحرك نحوه ، وذلك أن الاقتداء بذلك البسيط هو أيضاً واحد بسيط . فأما المتحرك الأول عن هذا المحرك فإنه يحرك بمحركه الذاتية له جميع الأشياء التي تلازمه ما إذ كان الجسم الإلهي هو السبب في أن تتحرك الأشياء المتحركة عنه التي لها بذاتها حركة أخرى دورية تتحرك بها الحركة المختلفة الموجودة لأكثر الأجسام الأزلية الإلهية اتتالية اكورة الكواكب الثابتة التي هي أول المتحركات . وإضافتها^(٦) المختلفة التي لها إلى الأجسام الميولانية التي في الكون هي سبب استحالتها وتغيرها بحسب ما يمكن من ذلك فيها . وهذه الأشياء تشترك في الترتيب وفي أزلية الاستحالة التي تكون لبعضها إلى بعض التي بهذه الحال . ولذلك ليس ينبغي أن يُتَخَوَّفَ أصلاً على العالم أن يكون عساه أن يفسد ، وكان إنما اقتناء البنين والقوام من مبادئ < هذه^(٧) > حالها ؛ وذلك أنه قد يلزم ويتصل بدم فساد الجسم الإلهي وبمحركته الدورية

(١) في هامش الأصل : « يعني بهذه الجهة : أي على أنه منشوق » .

(٢) بهامش الأصل : « يعني الجسم الإلهي » . (٣) فوقهما : « لأزلية كل » .

(٤) تحتها كلمة غير مقروءة بوضوح هي : الأسباب ؛ فقلنا التي قولها .

(٥) فوقها : في حال . (٦) فوقها : وسببها . (٧) حرم .

الجارية على اتصال باختلافها أزلية الأجسام الهولانية التي في الكون^(١) ، وذلك أنه قد ينبغي أن يكون للجسم المتحرك دَوْرًا شئياً ما في الوسط ليتحرك حواليه ، لأن كل ما كان متحركاً في المكان فهو محتاج إلى شئ ما كن تكون حركته إمامته [١٠٩ ب] وإمامحواليه .

ومما يجرى^(٢) هذا المجرى الأرض : فإنها جسم ساكن ثابت في < الوضع^(٣) > من قبل أنه غير ممكن أن تكون الأزلية سو < جوفة > في المدد ؛ وإنما يمكن أن تكون الأزلية في النوع فقط محفوظة بالجسم الذي هو كالطبيعة لجميع الأجسام الخالية من < تأثير^(٤) > للتضادات بتوسط الأشياء المتحركة حوالى الأرض دَوْرًا . ولما كانت الأزلية فيها تجرى على هذا الوجه ، لزم من الاضطرار في كل واحد من الأجسام الأخر التي فيها وإليها تكون استحالة الأرض بسبب التضاد^(٥) أن يبقى أزلياً على ذلك المثال ، وذلك أنه إن كان كل ما يتكون إذا ما تكون شيئاً ما صار ذا كَبْثٍ ، فقد يلزم من الاضطرار أن تكون الأشياء التي تكون عنها لا بثة أيضاً ؛ ومتى كانت هذه الأشياء لا بثة حافظة لذلك النظام بعينه ، فإنه ينبع ذلك أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الأخر لا بثة ؛ وكذلك أيضاً تكون استحالة هذه الأشياء بعضها إلى بعض تجرى على نظام وترتيب^(٥) . فإن كان الجسم الحيوانى الإلهى يسوس الأمور ويدبرها هذا الضرب من السياسة والتدبير ففعله ذلك إنما هو بحركته^(٦) الباقية على الحال التي تقدم وصفها . فإن كان المحرك للجسم الإلهى بهذه الحال ، فيجب أن يكون جوهرأ ، وذلك أنه غير ممكن أن يكون الشئ المتقدم قبل الجوهر لا جوهر ؛ والمحرك للجسم الإلهى متقدم لجميع الموجودات : أما للأشياء الكائنة العاسدة فيالزمان ، وأما للجسم الإلهى فيالرتبة^(٧) لا بالزمان بمنزلة الأشياء الموجودة معاً ، أعنى السلة والمعلول . وهو أيضاً جوهر بسيط : وذلك أن البسيط من جميع الجهات أقدم من المركب . وهذه حال الجوهر الذى نحن بسبيله^(٨) . وقد كان نبين أيضاً أنه ليس بجسم وأنه غير متحرك ، وأنه

(١) فوقها : النوع .

(٢) فوقها : هذه حاله .

(٣) فوقها : به ؛ أى : التضادية .

(٤) فى حاشى الأصل : الذاتية .

(٥) فوقها : ورنية .

(٦) فوقها : فيالروية .

(٧) فوقها : فى وصفه .

(٨) خرم .

أيضاً أزلي إذ كان فلا ما مجرداً من القوة . وذلك أنه إن كانت الجواهر أقدم من جميع الموجودات وكان جميع الموجودات للتكونه فاسدة ومتى كان جميعها فاسداً وجب لذلك أن تكون الحركة أيضاً كائنة فاسدة ، وذلك ما لا يمكن . وذلك أنه يجب من الاضطرار في الحركة أن تكون أزلية ، لأنه إن أنزلَ منزِلَ أن الحركة متكونة ولأن الحركة هي استحالة التحرك بما هو متحرك — فإني أقول : إن هذا المتحرك إما أن يكون كان أزلياً ثم ابتداء في هذا الوقت بالحركة بعد أن قد كان قبل ذلك غير متحرك ، وإما لأنه لم يكن كان موجوداً في بدء الأمر بعد ذلك ، ولذلك كان غير متحرك . وأى هذين أنزلهُ منزِلٌ فإنه يلزم أن تكون الحركة موجودة قبل كون الحركة ، وهو أمرٌ متى كان غير ممكن كان الأصل للوضوح له الذي لزمه عنه أيضاً ذلك غير ممكن : وهو أن الحركة غير متكونة . وذلك أنه إن كان المتحرك متكوناً ، فظاهر أنه قد تقدم كونه . وعلى هذا الوجه تكون الحركة متكونة لأن كل تَكُونٍ إنما يكون بحركة ، ويلزم من ذلك أن تكون الحركة قد كانت موجودة قبل أن تكون موجودة ، وأن يكون الأمر المزيج بالابتداء بالحركة محتاجاً إلى الحركة . فإن قال قائل : إن التحرك أزلي ، إلا أنه قد كان أولاً زماناً بلانهاية غير متحرك ثم ابتداء بالحركة الآن — كان قوله ذلك أولاً يجري مجرى الأقاويل المُتَبَدِّعة التي لا محصل لها ولا فائدة فيها . وذلك أنه : كيف يتبها لأحد أن يؤدي السبب الواجب في أنه إنما ابتداء الآن بالحركة مد أن كان ما كنا زماناً غير متناه ؟

فإن القول بأنه قد كان للتحرك موجوداً ، إلا أنه مكث زماناً غير متناه لم يتحرك — مما لا وجه له ^(١) ، لأنه إن كان فيما تقدم غير متحرك ، وإنما ابتداء بالحركة في هذا الوقت ، فقد ينبغي أن يكون الحرك له إما كان فيما تقدم غير موجود ثم وجد في هذا الوقت ، أو تكون النسبة التي له بإضافته إلى المتحرك لم تكن كانت موجودة له وإنما صارت له في هذا الوقت . فإنه متى أنزلَ منزِلَ واحد من هذه الأشياء فقد استعمل ^(٢) الحركة في طريقه . وذلك أنه إن كان موجوداً إلا أنه بعد غير متحرك فإنه يحتاج الآن في آن < كونه > متحركاً إلى حركة أيضاً ؛ ويلزم أيضاً على هذا الوجه أن تكون الحركة موجودة قبل تكونها ، وذلك

(١) قولها : مبياً به .

(٢) قولها : حد .

أنه قد يحتاج في كون الحركة إلى الحركة . وأيضاً فإنه ليس يمكن أن يكون «متى» ما لم يكن زمان ، وذلك أن قول القائل : إنه قد يتهيأ أن يكون متى لم يكن زمان — مساو لقوله : إنه قد كان زمان في حال ما لم يكن زمان ، إذ كانت لفظة «متى» ، دالة على الزمان . وليس يمكن أن يكون زماناً الحركة فيه غير موجودة إن كان الزمان إما مقداراً^(١) للحركة أو عدداً^(٢) لها بحسب ما قد تبين في القول في الزمان . وأيضاً فإنه إن كان الآن ابتداء الزمان ونهايته ، وكان غير ممكن أن يكون الآن إلا بعد أن يتقدمه زمانٌ ويتلوّه زمانٌ ، وكان لنا دائماً في الحال الحاضرة وفي كل وقت أن نأخذ الآن موجوداً ، وجب في كل آن يؤخذ أن يكون قبله دائماً زمانٌ وبعده زمان ، ولزم على هذه الجهة أن يكون الزمان غير كائن ولا فاسد . فإذا كان الأمر جارياً في الزمان على ما وصفنا فقد يلزم من الاضطرار أن تكون أيضاً الحركة التي وجود الزمان تابع لها على أي الأحوال^(٣) كان ، غير كائنة ولا فاسدة . فينبغي إذن أن يكون المتحرك بالحركة الأزلية المتصلة^(٤) جوهرها غير فاسد . وإن كان ذلك كذلك ، فقد يلزم أن تكون هذه حال المتحرك له بحسب ما قيل فيما تقدم . وإنما يكونان كذلك إذا كاد <^(٥)> [١١٠] وذلك أنه إن كان بهذا الوجه توجد أزلية الحركة وهو أن يكون ذلك متحركاً وهذا متحركاً ، فمن الاضطرار أن يكون جوهر <^(٥)> دائماً أما ذلك فبأن يتحرك وأما هذا فبأن يُتحرَّك . وذلك أنه ما كانت الحركة لتكون أزلية لو كان في وقت من الأوقات ذلك يتحرك وهذا يتحرك بالقوة . فكما أن الوجود لهما إنما هو أن يكون أحدهما متحركاً والآخر متحركاً فلي مثل هذه الحال يجب أن يكونا الدهر كله . فالمتحرك للحركة الأزلية إذن هو من الاضطرار جوهر أزلي . وهذا الضرب من الفعل يوجد دائماً متحركاً وبغير ذلك المتحرك نحوه . فهو إذن صورة ما مجردة مفردة ليس بجسم أزلي غير فاسد ، يفعل دائماً فعله الخاص به . وذلك أن المتحرك للحركة الأولى على هذه الجهة يوجد كاملاً في جميع الأحوال ، ويكون نوعاً عادماً لجميع الحركات ، وأفضل من جميع الموجودات ، ويكون الجسم الإلهي إنما يتحرك حركته الطبيعية التي تخصه في ذاته بنشوقه إلى ذلك المتحرك وتوقّانه إلى الاقتداء به ، وبهذه

(١) م : مقدار . (٢) م : عدد .

(٣) هنا حرم لم يبق منه غير : الأ <حوال> . (٤) فوقها : طليعة .

(٥) خرم .

الحركة يكون مقتدياً بذلك الجوهر الذي ليس يتحرك ، وذلك أن أزلية الحركة الفريزية في الجسم الإلهي وتلازمها وثباتها على حال واحدة وبينها مشبهة بمدة حياة ذلك وبقائه . وذلك أنه لما لم يكن ممكناً أن يكون جسمٌ ما طبيعى غير متحرك ، فكانت هذه حالة الجسم الإلهي تشبه تساوى حركته الطبيعية وتلازمها لعدم الحركة في ذلك الاقتداء به فإذا تصور الجسم الإلهي بالعقل المتحرك الذي هذه حاله واشتاق إلى الاقتداء به وحصل من ذلك بحركته الطبيعية حسب ما في طاقته من قبوله منه — أمكن بهذا الضرب من الياسة أن يكون اقتداؤه بالحرك بالمتحرك إنما يتحرك بالمتحرك ثابتاً على حال واحد وأن يفعل مع ذلك أمثاله الذاتية له . ولذلك إذا تحرك الجسم الذي هو أعلى من جميع الأجسام الإلهية والمحيط بسائرهما الحركة^(١) الشوقية حرك في حال تحركه جميع تلك الأجسام الأخر أيضاً معا . وكل واحد من هذه فهو أيضاً يتصور المحرك الأول بالفعل ، ويتحرك حركة مدورية تخصه في ذاته تقابل حركته . وذلك أن الأمر في جميعها يجب أن يكون جارياً على هذه الحال إذ كانت حركتها حركة أزلية متصلة متسارية^(٢) . وكذلك يجرى الأمر أيضاً في الأجسام الكائنة الفاسدة : فإن ثباتها وبقاؤها إنما يكون أزليا في النوع الملائم لأزلية تلك^(٣) في العدد . وذلك أنه لم يكن ممكناً في تلك^(٤) أن تكون أزلية في المدلول لم يكن كذلك في النوع ، ولا كان ممكناً في هذه أيضاً أن تكون أزلية في النوع دون أزلية تلك التي في العدد ، وحركتها الدورية المتصلة الجارية هذا^(٥) الجرى . وذلك أن صنعة هذا الكل واللفظ الطبيعي الذي جعله الخالق فيه ما عليه أجزاءه بعضها عند بعض من الاتفاق والتلازم والتهيؤ بحسب نسبتها إلى الكل هي على حال من النظام والالتمام متى أخطرت ببالك أن واحداً منها قد ارتفع فهما لم يمكن في واحد من الأشياء الباقية أن يبقى لابتاً على حاله . وذلك أن الأشياء الأزلية الإلهية الموجودة لها في ذاتها جميع ما كانت محتاجة إليه في أمثاله الذاتية ، قد يلزم من الاضطرار أن يفعل أمثاله التي تخصها . ولذلك لا سبيل أصلاً لمن ينزل على طريق الوضع^(٦) أن شيئاً من تلك

(١) فوقها : ذات العين .

(٢) قولها : متلازمة .

(٣) بهامش الأصل : يعنى الإلهية .

(٤) بهامش الأصل : يعنى الأجسام الإلهية .

(٥) ص : هذه .

(٦) الوضع : الافتراض أو الاصطلاح على شئ .

قد فقد ، أن يقول في هذه إنها لم تفسد . وذلك أن الذي يُنزل أن ليس شيء من تلك موجوداً بمنزلة من يُنزل على طريق الوضع أن أفعال تلك الأشياء التي طبيعته هذه تابعة لها معلومة ؛ وذلك مساوٍ في القول لمن^(١) يفترض على طريق الوضع أنه ليس واحد من هذه الأشياء أزلياً . ولما كان هذا الوضع ممتنعاً — وذلك أنه من الممتنع أن ينزل على طريق الوضع أن الأول ليس بأزلي — وجب أيضاً أن يكون الوضع الذي يبطل واحداً من هذه الأشياء — أعنى التي تتبع اضطراراً أفعال تلك الأشياء الأزلية — محالاً غير ممكن . إذ كان شيئاً أن يكون الوضع من الأشياء الممكنة ، والأمر اللازم عن ذلك الوضع من الأمور الممتنع ؛ ولذلك لا ينبغي أن نعتقد في تحريك كرة الكواكب الثابتة لأكثر المتحيرة أنه قسر . ولا في هذه أيضاً أنها غير عالة بما يجري في الأجسام التي قلنا : من السكون والفساد والاستحالة . وخلق الأول أن يكون القول بكثرة المحركين للجسم الإلهي وإن كنا قد نعترف بأن لكل واحد من الأكرحركات ومتشوقاً يخصانه — قولاً صواباً ، وذاك أنه إن كانت الأسباب الحركة كثيرة وجب أن يكون بعضها إنما يخالف بعضها في النوع ، إذ ليس يتبأ أن تكون متفقة فيه . وذلك أن الثقة في النوع إنما يُكسبها الخلاف الهولي . فإذا فارقت الهولي صارت شيئاً واحداً . والملة الأولى غير ذات مادة : فإن كان اختلافها إنما هو في النوع فليست إذن جواهر^(٢) أول بسيطة . وذلك أن اختلافها في النوع يكون إذا ما أضيف إلى ما يجمعها فصولاً ما . وعلى هذه الجهة تكون مركبة إذ كان الأمر العام لجمعها قد قبل زيادة ما أو يكون اختلافها في النوع إنما هو من جهة التقدم والتأخر والزيادة والنقصان وذلك بمشاركة ضد من الأضداد ؛ إذ كان الأزيد والأنقص في كل واحد من الأجناس إنما يكون ذلك مشاركة ضد من الأضداد ، إلا أنه ليس واحد من هذه الأشياء مركباً إذ كانت أوائل ؛ ولا يوجد أيضاً للطبيعة التي تجري هذا الجري شيء مضاد . وقد تبين [١١٠ ب] أن أرسطوطاليس يرى هذا الرأي أيضاً من الأفاويل التي اقتصها في المقالة الأخيرة^(٣) من « السماع الطبيعي » .

قال : فتي كانت الحركة أزلية ، فإن الحرك الأول إن كان واحداً فهو أيضاً أزلي ، وإن

(١) س : هـ ب .

(٢) نواها : جوهراً .

(٣) س : الأخير .

كان المحرك كثيراً فالأشياء الأزلية أيضاً كثيرة؛ وقد ينبغي أن يظن أن المحرك الأول واحد لا كثير وأنها متناهية لا < غير متناهية ^(١) > هبة، وذلك أنه لما كانت الأشياء التي تعرض لأشياء واحدة بأعيانها دائماً، فإن الأولى والأحب أن يرى < كيف ^(٢) > ينبغي أن يكون الشيء المتناهي في الأمور التي بالطبع أولى بالترفضيل إن كان ذلك ممكناً مما ليس متناهياً. وقد يكتفى بأن يكون ذلك الواحد الأزلي الذي هو أقدم من جميع الأشياء غير المتحرك بدءاً لحركة سائر الأشياء، وأن يكون سبب الحركة الأزلية واحداً أيضاً.

قال الإسكندر: وقد نجد أرسطوطالس فيما يتلوه قد أتى على هذا القول ببرهان. وذلك أنه يقول: وقد تبين مما أقول أنه يلزم من الاضطراب أن يكون المحرك الأول شيئاً واحداً أزلياً، وذلك أنه قد تبين أنه يجب ضرورة أن تكون الحركة سرمدية؛ متى كانت سرمدية فقد يلزم ضرورة أن تكون متصلة، لأن السردية هي متصلة. وأما التي تكون شيئاً بعد شيء، فليست متصلة. إلا أنها، وإن كانت متصلة، فهي واحدة بإضافتها إلى الواحد المحرك والواحد المتحرك.

قال الإسكندر: فإن كان المحرك من طريق ما هو متشوق واحداً ^(٣) فإن جميع الجسم الإلهي المتحرك حركة دورية متصلة متساوية ليس إنما يتحرك بهذه الأشياء ^(٤) فليكن السبب في ذلك هو العناية بالأشياء التي دون فلك القمر باختيارها لتلك وتمييزها له. وذلك أنه على هذا الوجه يكون من شأن الشيء الذي تكون حركة الأجسام حوالية ^(٥) دوراً بأن يبقى أزلياً في النوع، إذ كان قد يمكن صور المحركين كثيرة في العدد، ويكون بعضها إنما يخالف بعضها في النوع خلافاً ليس بالملائم كل الملائمة، لكنه بالتقدم في الجوهرية والشرف كما بين ذلك أرسطوطالس في كتابه «فيما بعد الطبيعة»، إذ كان لا شيء أصلاً يتقدم هذه الجواهر. وقد يوجد، فيما بين هذه الجواهر، أعيانها التي هي أعلى وأشرف من سائر الجواهر الأخرى، اختلاف في زيادة بعضها على بعض في الشرف وتقدم بعضها بعضاً فيه؛ وخلق أن يكون ليس كل ما هو أحسن من شيء، فإما هو كذلك بمشركة الشيء للضاد له، فإن

(١) خرم (٢) م: واحد.

(٣) في هامش الأصل «أي شيء»، يسي شيئاً «(ما، لاشيئا بالذات)»

(٤) م: دور

لهيب النار إن كان أقل حرارة من الحديد المَحْتَمَى فليس إنما هو كذلك بمجازة البرودة إياه ، ولا الجسم أيضا هو أقل خصبا إنما هو كذلك لا محالة بمشاركة ملكة ما رهينة^(١) إياه . فليُنزَل أن أشرف هذه الأشياء وأولاهما^(٢) بأن يكون ، هو أولا المحرك لكرة فلک الكواكب الثابتة ، وأن بسببها^(٣) يحرك أيضا الأشياء المتحركة عنها ، ثم التالى له المحرك للكرة الثابتة ، والثالث بعده المحرك للكرة الثالثة ، كذلك يجرى الأمر في سائر الأشياء الأخر ليكون سبب الاختلاف الموجود^(٤) بين بعض الأكر وبعض من أبطأ حركتها الدورية وسرعتها إنما هو لاختلاف الأسباب المحركة . وقد وصفنا الحال في هذا الاختلاف فيما تقدم من قولنا . فأما الاختلاف بين الأشياء التي ليست أجساما فليس ذلك من قبل جسم ما كما ظنَّ كثير من الناس . وذلك أنه ليس يحق أن يقال^(٥) إن ما ليس بجسم لا يخالف ما ليس بجسم ، لأنه غير جسم من قبل أن طبيعة الأشياء التي ليست أجساما ليست واحدة كما قد نجد الأمر جاريا عليه في طبيعة الأجسام . والدليل على ذلك الأجناس التي في مقول الجواهر . وقد ينبغي لنا أن نعتقد في جميع الأكر أنها ذوات أنفس ، وأن كل واحدة منها لها أنفس تخصها ، وأنها إنما تتحرك حركتها الطبيعية بالاشتياق الذي يخصها في طبيعتها ؛ وذلك أن طبيعة هذه الأشياء هي النفس إذ كانت صورة الجسم الإلهي أكل الصور وكانت أنفس الأجسام الإلهية غير محتاجة أصلا في الأفعال التي تصدر عنها إلى الأجسام الإلهية^(٦) المختلفة . فالمحرك الأول ، وهو المتصور^(٧) بالمقل المشوق ، إنما يحرك الشيء المتحرك نحوه من حيث هو متصور بالمقل ، كما يحرك العاشق المشوق من غير أن يتحرك هو ؛ إذ كان ليس بجسم ، وكان مجردا من العنصر ، مفارقا له من جميع الجهات . وذلك أنه إن كان المشوق هو سبب حركة العاشق ، فإن الشيء الذي ذاته مشوقة^(٨) هو يحرك ذاته ، والشيء الذي ذاته مشوقة هو الشيء الذي هو خير^(٩) . وهذه الحال يبينها حال ذلك الشيء . فيجب إذاً أن يكون محرك ذاته إن كان قد يمكنه أن يعقل

(١) فوقها : مفعومة . (٢) فوقها : وأحتمها . (٣) فوقها : بتوسطها .

(٤) س : الموجودة . (٥) س : ليس يحق أن يقال إن ما ليس يحق أن يقال أن ليس بجسم ...

(٦) فوقها : الآلية . (٧) فوقها المقول . (٨) فوقها : تشوق

(٩) في هامش الأصل : في المحرك الأول .

ذاته ويسلمها . وهذا المحرك فليس إنما هو سبب فقط بحركة الجسم الإلهي اللائيم له والكمال الذي يخصه ، بل هو أيضاً سبب للناس في سكنى الأرض . والسعادة العظمى للشيء على جميع المحامد إنما هو كون ذلك الشيء بالعقل ، إذ كان الكمال الحقيقي للناس إنما هو في النظر الفلسفي بحسب ما قد تبين في مواضع آخر . وذلك أن مبدأ النظر وفأمنه هو التصور بالعقل للأشياء الإلهية . وذلك أن جميع الأشياء التي نشترك في النظر إنما يصير لها الكمال اللائيم لها وهو الذي يصفه الإنسان بأنه كمال بالحقيقة من قِبَل الأفعال الصادرة عن [١١١] هذه الأشياء^(١) ومن قبل الشيء المقول ، لأنه ولا واحد من الأشياء التي عدت بالتصور بالعقل يكون قابلاً للخيرات التي هي خيرات^(٢) بالحقيقة وعلى الإطلاق ، إذ كان الكمال الحقيقي إنما هو موجود في هذه الأشياء^(٣) . فإذا كان المحرك الأول جوهرًا أزليًا غير متحرك وغير جسم وأفضل من جميع الموجودات ، وكان هو المحرك للحركة الأولى الأزلية — فإن المحرك لهذه الحركة إنما صار متحركاً بها من طريق ما هو متصور بالعقل لذلك الشيء الذي هو بالحقيقة وبالفعل مقول . فإن المقول بالفعل هو بينه عقل^٤ بالفعل من قِبَل أن التصور بالعقل إنما يكون بأخذ الشيء المقول والذي إذا أُخِذ وَعُثِل في حال تصور وتَشَبُّه به فصار هو عند ذلك بينه . ولذلك يقال إن التصور بالعقل في حال تصوره بالعقل فيما يقبل ذاته ، لأنه يصير في تلك الحال هو هو بينه . فالتحرك الأول أيضاً هو بالحقيقة والفعل متصور بالعقل . ومتى وصف بأنه بالحقيقة والفعل ، كان موجوداً كذلك . وذلك أنه عقل أفضل من المقول ، والشيء المقول بالعقل هو العقل ، إذ كان هو بينه العقل الذي بالفعل ، أعني بذلك أن العقل في حال ما يقبل هو المقول بينه ، ويكون حينئذ العقل من قبل الشيء المقول عاقلاً بالفعل إذا كان العقل الذي بالفعل بإضافته إلى المقول الذي بالفعل هو بينه العقل الذي يحدث عن الفعل . فأما الأشياء المقولة التي الوجود لها إنما هو مع المادة فليس واحد منها على الإطلاق في طبعه الذي يخصه مقولاً بالفعل ، لكنه إذا صار مقولاً وفارق ما هو مقول^٥ المادة التي الوجود له معها ، حينئذ يكون عقلاً ومقولاً بالفعل . فذلك لما لم يكن على الإطلاق عقلاً ، ولا هو أيضاً ذلك الشيء الذي يقبله بينه — صار في حال ما يقبل هو

(١) هنا هامش لم يعرف لترزق الوردة (٢) بنسب بعض الكلمة في المخطوطة .

(٣) في هامش الأصل : بين الأشياء تصور بالعقل .

والمقل شيئاً واحداً بينه . فالصورة^(١) المفارقة للعادة والقوة مفارقة تامة إذ كانت معقولة بطبيعتها الخاص بها ، فهي لذلك موجودة دائماً بالفعل فليوصف بأنها عقل في ذاتها لا من قبيل أن شيئاً آخر سواها يعقلها^(٢) ، لكن من قبيل أن لها بذاتها أن تكون عقلاً بالفعل . ولأن العقل الذى هو بالفعل إنما يكون كذلك من جهة ما يعقل . فلتكن الصورة التى تجرى هذا الجرى ، وهى دائماً بالفعل ، هو العقل . ولما كانت الجواهر الفاضلة إنما توجد فى الأشياء الفاضلة فليُنزَل أن فعل هذا العقل أعنى تصوره بالعقل إنما هو للشئ الذى هو أفضل من جميع الموجودات . والعقل الأول أفضل من جميع الأشياء الموجودة . فيجب إذن — لأنه يعقل ذاته — أن يكون معقوله أفضل من جميع الموجودات ، وذلك أنه انتقل إلى معقول غير ذاته — لزم من ذلك أمر شنيع : وهو أن انتقاله يكون مع حركة ما .

وليس الشئ الذى يتصور بالعقل أشياء كثيرة هو الفاضل ، لكن الذى يتصور بالعقل أشياء فاضلة تصوراً متصلاً هو كذلك . فيجب إذن أن يكون العقل إنما يعقل دائماً ذاته ، وذلك على هذه الجهة يكون بسيطاً غير متحرك جاقياً على حال واحدة الزمان كله . والعقل الأفضل إنما هو للشئ الأفضل الذى فله جارية على الاتصال . فالعقل إذن الذى هو بالفعل وعلى الإطلاق معقول هو واحد بينه فى العدد ، إذ كان الأولى والأوجب فى فعل ذلك الشئ الذى هو أفضل الأشياء وأشرفها كلها أن يكون عقلاً مجرداً من القوة والحركة أصلاً ، وأن يكون فى الشئ الذى هو أفضل من جميع الموجودات ، وذلك أن التصور بالعقل على التحقيق والافراز والتجزئة والتحديد هو — كما قال أرسطوطالس — أولى بأن يكون لذلك الشئ الذى هو فاضل فى نفسه . فإن الشئ الأفضل أولى بأن يكون للشئ الأفضل من قبيل أن الأشياء التى فيها العقل والمعقول موجودان بالقوة متى أخذ كل واحد منهما على أنه بالقوة دون الفعل ، فإهما يكونان مختلفين مباناً أحدهما الآخر ، أعنى العقل والمعقول . وإذا انتقل كل واحد منهما من القوة إلى الفعل صاراً جيماً شيئاً واحداً من قبيل التشابه الذى بينها . لأنها يكونان بالعقل الشئ المعقول بينه ، إذ كان العقل إنما هو صورة الشئ للمقول مجرداً من الهولوبينها . وفى هذه الحال يكون العقل والمعقول شيئاً واحداً بينه من قبيل أنه إذا عقل تشببه بالشئ المعقول . فأما

(١) كذا فى هامش الأصل : فانه صورة ... لكل مادة و .. (٢) فوقها : تصورها .

الأشياء التي العقل فيها موجودٌ بالفعل — وهذه حال العقل الإلهي — فإن العاقل والمقول هما دائماً معاً بمنزلة شيء واحد . وإن كان العقل الذي بالفعل هو المقول بعينه ، والعقل الإلهي هو موجود بهذه الحال دائماً فإما أن العقل الذي بالفعل هو المقول شيء واحد بعينه ، ولذلك صار يعقل نفسه ، فذلك شيء يم كل عقل بمنزلة الهيولى ولا سيما العقل الإلهي فإنه في حال ما هو مقول على الحقيقة هو عاقل على الحقيقة ، والمقول بالحقيقة هو الجوهر البسيط المنجرد من الهيولى . وهذه حال العقل الإلهي : إذ كان هو الصورة الفارقة للمادة . ولما كان عقلاً بالحقيقة ومعقولاً بالحقيقة ، وجب من ذلك أن يكون عاقلاً لذاته ومعقولاً لها . وكل ما ما وصف من الأشياء بأنه عقل بالحقيقة فإنه عند ذلك صميم هو نفسه معقولاً بالحقيقة . وذلك أن كل واحد من هذين لما كان في طبعه [١١١ ب] انخاص موجوداً بالفعل محضاً ، صار له بالواجب في نفس طبعه أن يكون إنم يعقل ذاته قطع من > حيث ^(١) كونه < بالفعل ليس يعقل شيئاً من الأشياء التي ليست بطبعها انخاص بها معقولة ، لأن الشيء الأفضل هو واحد منهما والشيء الذي هو عاقل بفاته قطع هو الصورة المجردة من المادة ، أعني العقل الإلهي . وذلك أنه قبيح بنا أن نقول في العقل الإلهي الذي هو أشرف من جميع الموجودات إنه يعقل أي شيء . اتفق بأى الأحوال كان . كما أنه قبيح بنا أن نقول فيه أيضاً إنه لا يعقل بعض الأشياء ولا يعلمها . وذلك أن بعض الأشياء ليس إنم لا يليق به أن لا يعقله بل أن لا يراه أيضاً . وذلك أنه إن كان الذي يعقل شيئاً واحداً بعينه فكيف لا يكون قبيحاً أن نقول في العقل الإلهي والجوهر الإلهي الذي هو أشرف من جميع الأشياء إنه يتشبه بالأشياء الخفية ! فيجب إذن أن يكون إنم يتصور بالعقل وذلك الشيء الإلهي الذي هو أفضل من جميع الموجودات من غير أن يُنتقل في حال من الأحوال إلى تصور شيء سواه وذلك أنه متى انتقل عنه إلى غيره لزم أن يكون انتقاله إلى الشيء الآخر ^(٢) ، كما قلنا آنفاً ، وأن يكون انتقاله أيضاً مع حركة ما ، بل لا يكون حينئذ موجوداً بالفعل على الإطلاق بحسب ما تقدم من القول ؛ ومع هذا أيضاً فإنه يلزم متى كان يتصور بالعقل شيئاً آخر غيره أن يكون مشاركاً لما بالقوة . وذلك أن التغيير < الذي > يحدث له بانتقاله من الأشياء

(٢) قولها : الأخص .

(١) خرم .

التي عقلها إلى الأشياء التي لم يعقلها بعد إنما يكون من قوة ما متقدمة للعقل . إلا أنه قد يجب — كما أن من الأشياء الموجودة ما هو بالقوة فقط ، وهي التي يمكن فيها أن ينقسم إلى ما لانهاية ومنها ما هو مشترك بالفعل ، وهي التي توجد فيها القوة متقدمة في الزمان بمنزلة الأشياء التي تلحقها الاحتمالة في وجهه ما — كذلك يجب أيضاً أن يكون شيء ما موجوداً بالفعل فقط مجرداً من كل قوة هيولانية ؛ على هذا الوجه فقط يمكن أن يكون الأمر جارياً عليه في ذلك الجوهر الذي ليس بتحريك هو العقل الإلهي الأزلي ، إذ كان والشيء الذي يعقله شيئاً واحداً بينه ، من قبل أنه لو كان يتصور بالعقل غير ذاته لكان ذلك لاجتماع صورة جسمية وكان تصورهما إياه لا يكون إلا مع حركة . ولنا نقول مع ذلك إنه غير متصور بالعقل للأشياء التي تلزم حركة الجسم الإلهي الذي هو أول المحركات عنه . فإن قيل : إنه بتحريك بالعرض فقد حالت نفسه في الجوهر . فأما العقل الذي قلنا فليس هو من جميع الجهات ، والشيء الذي يعقله هو إذ كان صورة لجسم بحال كذا واحداً بينه . وما يطابق ويوافق الأشياء التي وصف بها الجوهر الأول ما وصف الله به فلاطن فإنه قال : إن الاتحاد شيء يخصه دائماً في ذاته — يعني بقوله الاتحاد الذي ^(١) يخصه تصوره لما يتصوره بالعقل ، وليس إنما يعقل ذاته من حيث هو عقل ، لكن من حيث يقصد لأن يكون مقولاً . وذلك أن الشيء الذي هو واحد بينه في العدد لا شيء يمنع بحسب الاعتقادات المختلفة أن يوصف بصفات مختلفة ، وأن يكون هو بينه أيضاً يقبل صورة القول وقول الحركة . بل ليس يمنع أيضاً مانع بحسب الاعتقادات المختلفة أن يكون مبدأً ونهاية لا من واحد بينه وما يوصف به من العلو والدنو ، بحسب النسب المختلفة التي لنا إليه ، هما أيضاً شيء واحد بينه . فلي هذه الجهة يوجد الأمر جارياً في الصلة الأولى ، أعني في أن تكون هي بينها عقلاً ومقولاً ما ، وذلك إنه إن كان كل عقل يعقل قد يوجد له هذا المعنى وهو أن يكون يعقل نفسه ، كما تبين فذلك الشيء الذي يعقل دائماً أولى كثيراً بأن تكون هذه الحال موجودة له . وذلك أن تلك الأشياء التي تعقل وربما كانت مفارقة للأشياء التي تعقل ، وربما كانت أيضاً غير مقولة . وذلك متى ما لم تكن

هي جينها شيئاً من الأشياء التي تهباً أن تمقل . فأما هذا^(١) فلائنه يعقل دائماً وجب أن يكون إنمما يعقل ذاته دائماً ، وأن يكون دائماً بذلك الشيء الذي يعقله جينه . وأيضاً فإذا كان تصور العقل إنمما يكون مع انفعالٍ ما لكان مُنكرًا أن يقال في العاقل والمفعول إنهما في جميع الوجوه شيء واحد بعينه ، إذ كان من أقبج الأمور وأشنعها أن يكون شيء واحد بعينه يفعل من ذاته ويفعل بذاته معاً . فأما إذ كان التصور بالعقل المجرد من جميع الانفعالات إنمما هو خاصة المفعول المفارق للقوة والمادة مفارقة تامة ، كما قد تبين ، فليس يلزنا شناعة متى قلنا في العقل إنمما يعقل ذاته . وأيضاً فإن كان فعل العقل هو الحياة ، والمقل الذي بالفعال هو الحياة الأزلية ، وملكة العقل الشيء الفاضل ؛ وكذلك أيضاً الحال في اللذة متى كانت تفعل فعلها بغير عائق ، إذ كانت اللذة التي تصدر عن فعل الملكة الطبيعية غير منفصلة كما قد تبين ، — فقد يجب إذن أن تكون حياة العقل حياة فاضلة في الغاية ولذبة في الغاية ، إذ كان إنمما يفعل دائماً في الأشياء الفاضلة بغير مانع ولا عائق

وهذه الأشياء مواءمة لما قد سبق وقوعه في^(٢) أروهام جميع الناس في العقل الإلهي . وذلك أننا نقول إن ذلك الأمر الإلهي حياة أزلية سعيدة . فإذا كان المحرك الأول على ما < وصفنا >^(٣) [١١١٣] كانت أيضاً حال الأشياء التي تتحرك عنه بغير متوسط على هذه الحال ، فإنه يتبع حركة هذه الأشياء كون حالة الأجسام الفاسدة ذوات المادة بحسب ما يصل من قوة تلك على اختلافها وبحسب نسبة تشبه تلك المختلفة الأشياء التي قبلنا ، لما عليه حركتها من التشير والاختلاف كما قلنا آخفاً .

وهذه الطبيعة^(٤) والقوة مما سبب (إجماد^(٥)) العالم وانتظامه وبحسب ما يجري الأمر عليه في المدينة الواحدة التي لها مدبر واحد مقيم فيها غير مفارق لها — كذلك نقول إن قوة ما روحانية تسرى في جميع العالم وتربط بعضه ببعض . ولما كان المدينة إنمما يدبرها واحد فقط ، وهو إمارتسها وإما الشريعة^(٦) الموضوعة لها ، كذلك أيضاً العالم الواحد لما كان

(١) في هامش الأصل : يعني المحرك الأول . (٢) ص : الأروهام . (٣) خرم .

(٤) في هامش الأصل : يعني المحرك الأول . (٥) في الأصل موضوع عليها ورقة .

(٦) قولها : الناموس .

جسماً واحداً متصلاً أزلياً غير فاسد مشتلاً على جميع الأشياء محيطاً بها ضامناً لنشرها وكان جميع الأشياء التي فيه إنما تطلب الاتصال بالشيء الذي هو غير متمنس^(١) ونقصد للاتحاد الهبولاني مما يدبره ويسوسه ويحفظ عليه مرتبته ونظامه بقوة روحانية تسرى في جميع أجزائه التي تليق بها أن تكون سارية فيه بحسب ما يراه هو ، لا القوم . وذلك أنه ليس يتصل بشيء من الحيوانات التي الوجود لها إنما هو في القول والوهم ، بل الأمر العام لجميع الأشياء التي في العالم والأشياء التي يتباين بعضها بعضاً مبيّنة ظاهرة هو القصد للاتصال بتلك الجوهر الأول بحسب ما يخص كل واحد منها في طبيعة اللاتمم له . وهذا هو السبب في بقائها وثباتها ولزومها للموضع الذي ينحصر فيها : فإن من الأشياء التي في ما هو فاعل فقط ، ومنها ما هو منعمل فقط ، ومنها ما هو فاعل ومنعمل معاً ؛ ولذلك تهيأ أن يتصل بعضها ببعض ويلزم بعضها بعضاً . وذلك أنه لما كانت الطبيعة السارية في جميع أجزاء العالم هي قوة الإلهية < فإنه > يؤم وينحو نحو أفضل الموجودات ، ولذلك صارت مشاركة جميع الأشياء التي تشاركه له إنما هي بحسب حال كل واحد منها عنده وموقفه منه . وكذا أن جميع أجزاء البيت إنما يُقصد بها نحو أمر واحد بعينه ، وهو الذي به يم البيت ويلتم حتى يصير واحداً — كذلك الحال في الأحرار : فإهم يفعلون جميع ما يفعلونه أو أكثره على ترتيب ونظام ، وجميع ما يفعلونه فإنما قصد في سلامة البيت ، إذ لا سبيل لهم إلى أن يجبروا وهم أحرار على خلاف هذه الجهة . وأما العبيد وغيرهم ممن يجبرون فإنما لهم شركة يسيرة في هذا النظام والتهيؤ^(٢) اللذين جعلنا بسبب خلاص الكل . وبسبب هذه الشركة اليسيرة صاروا أيضاً باقين أو كانوا بعض أجزاء البيت [بعض أجزاء البيت] . وأكثر ما يصدر عن هذه الطبقة من الأفعال فإنما هو باليخت والاتفاق . وذلك أن الطبيعة التي تخصها التي هي في كل واحد من أجزائها مبدأ وسبب لوجوده ليست قابلة من جنس^(٣) الترتيب والنظام شيئاً ذا قدر . والحال في العالم مثلاً في المدينة أو البيت : فإن من الأشياء التي فيه قد جعلته الطبيعة التي تخصه جارياً أبداً على الترتيب والنظام^(٤) ، إذ كان غير منتهي لقبول شيء من الاضطراب ، أعنى عدم النظام . ومنها ما هو

(١) وقتها : تنفير . (٢) تحتها : الذي . (٣) فوقها : حسن .

(٤) س : وطام .

على هذه الحالة في أكثر الأمر؛ ومنها ما يشاركها في هذه الحال أعنى حال الترتيب والنظام مشاركة يسيرة .

ومهذا الضرب من التدبير في السياسة يبق الكل أزليا غير فاسد : فنه ما هو كذلك في العدد ، ومنها ما هو بهذه الحال في النوع من قبيل الحركة المتصلة المنتظمة^(١) على اختلافها وتفنيها ، وهي التي قلنا إن الأزلية لها إنعاش في العدد . وليست الحال في ذلك كالحال في لهيب النار وفي وقت تكونه وسرعة فساده وعودته إلى الكل الذي فيه يكون ؛ إذ ليس في طاقة الميولي أن تحفظ نظاما واحداً وصورة واحدة لمجزأها عن ذلك . وذلك لأنه لما كان لأجزائها من قبيل حركة الأشياء الإلهية استحالة متصلة إلى الضد ، لم يلحقها من الكلال ما كان يلحقها لو كانت مخالفة لصورة واحدة بينها غير مفارقة لها ؛ لأنه لما كانت الأجسام مستحيلة من واحد إلى آخر ، صارت حال كل واحد من أجزاء الأواع عند نوعه الذي يخصه كأنه الساعة حدث فيه . ولذلك صرنا لا نخاف أصلاً أن يكون العالم عسى أن يفسد لمجزئه عن الاتصال . وهذا الضرب من الفساد الوجود في الكل ليس هو شيئاً صار له بمشيئة غيره وإرادته ، أعنى بذلك الأمور الإلهية ، لكنه شيء ونفس طبيعته الخالص به . وذلك أنه يليق بالطبيعة الإلهية ما ليس ممكناً . كما أنه غير ممكن أيضاً بحسب رأى من يقر بالحدث أن يلحق ما لم يتكون قط فساداً ؛ ولا الفلحة أيضاً والدحرض ، متى أخذ كل واحد منهما على أنه جزء للوجودات لضرورة ما يدعو إلى ذلك ، فإنه يلزم أن يكون في حال سيباً^(٢) فساد العالم وفي حال أخرى سيباً^(٣) لكونه . وذلك أن النسبة المختلفة التي لحركة الأجسام الإلهية الدورية إلى كل واحد من الأشياء التي قبلنا لما كانت شيئاً للميولي في الاستحالة المتصلة إلى الضد أمنت خوفاً عليها من أن تفسد ، وأرالت إشتافنا من أن يكون العالم يفسد بنتة أو ينتقل عن حاله التي هو عليها ، ولا يجب أيضاً أن نقول إن السبب فيما يشاهد هذا العالم عليه من الحركة [١١٢ ب] والتلب ومشاركة الأجسام التي فيه بعضها بعضاً المتفص ، وما يجري عليه الأمر في ذلك من الترتيب والنظام اللوجيين سلامة [و] هو البخت والانفاق . وذلك أن لاشيء من الأشياء التي كونها محدود جابر^(٤) على

(١) من المتصلة . (٢) من : سبب .

(٣) من : جابراً - وهي خرد لا .

نظام ويحدث عن الاتفاق . لكن الجسم الإلهي ما دام يفعل فعله الخاص به ، أعنى أنه يتحرك الحركة الدورية الأزلية المنتظمة بالشرق إلى ذلك الشيء الذي هو أفضل الموجودات ، فإنه بمجرد هذه يكون شيئاً لاستحالة الأجسام التي في الكون والفساد الجارية على نظام بحسب اختلاف أحوالها بعضها عن بعض . وهذه الحركة هي التي تحفظ هذا العالم الجديد الفاضل الشاب وتمنحه الأزلية وعدم الهرم الزمان كله .

فهكذا يجري الأمر في سياسة الكل بحسب ما أخذناه عن الإلهي أرسطوطالس على طريق البدا والاختصار ، فإن كل واحد من الأشياء التي فيه حافظ^(١) لطبيعته الخاص به ويقع أفعالها التي تخصها أزلية الكل وانظامه . وهذا الرأي ، مع أنه دون غيره ملائم لسياسة الإلهية ، فهو المنظور إليه والمصدق به دون ما سواه من الآراء لمطابقته الأمور للشاهدة للعالم ونسبته لها . وقد ينبغي لجميع من يتفلسف أن يعمل بهذا الرأي ويختاره على غيره كيف كانت الأحوال أو كانت أصوب الآراء التي قيلت في الله عز وجل والجسم الإلهي . وهو فقط من بين الآراء يحفظ اتصال ونظام الأشياء التي تحدث عنهما وبسببها . فإن ظهر لأحد من الناس أن في شيء مما قلنا مما يحتاج إلى غص أكثر وألطف فليس ينبغي بسبب صعوبة ييرة لعلها أن تظهر فيه أن يترأخى فيما نحن عليه من العناية والاجتهاد في نصرته جميع هذا الرأي ، وأن ينفر منه ويستوحش . لكن قد ينبغي لنا مع تمكننا بهذا الرأي نصرتنا له ، إذ كان من جميع الآراء التي اعتقدت في الله عز وجل [و] أولها به . فالصواب أن نقصد كل جميع الآراء المضادة له وإصلاح الفساد المتعرض فيها بحسب الطاقة بمد أن نتقدم فنتقدم أنه يسر أن نجد رأياً من الآراء النظرية معرى من الشكوك . فأما السبب في اختلاف الآراء وتضادها فليس مخلو من هذه الجهات التي أصف : [و] < و > إما أن يكون ذلك لحجة الرئاسة والغلبة الصادقين^(٢) عن الوقوف على الحق والافتداء^(٣) به ؛ وإما أن يكون لصعوبة الأشياء التي الكلام فيها ولطقتها وغموضها ؛ وإما أن يكون لضعف طبيعتنا نحن وعجزها عن إدراك الحقائق . إلا أنه ليس يجب لذلك أن نرفض ما اعتقدناه وارتأيناه على طريق النظر

(١) م : حافظا . (٢) فوجها : ومعنى .

(٣) في الخامس : نسخة : الايهاد له .

والتخلف ، بل إنما يجب في الجملة من القول أن نعتقد ما قد خصنا عنه وسبرناه ووضح لنا أمره ، وأن يتقدم — قبل النظر في الشكوك التي يتشكك بها فيه وحلها — النظر في الأمر نفسه والثمّاس الوقوف على حقيقته كما يفعل الإنسان في الأمر الذي يخضعه وبنيته . ولا تقصد بسبب شكوك يسيرة إلى إطالة القول والإسهاب^(١) في فيض ذلك المعنى ويخفى حسنه ، بل نصل بما لا تعترضه الشكوك من المعارف التصديق بما سبق إلى الوم أنه مشكوك فيه منها ولا يطرحه .

تمت مقالة الاسكندر في مبادئ الكل على رأى أرسطوطالس .
 نقلها من السرياني إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب ؛
 ومن اليوناني إلى السرياني^(٢) أبو زيد حنين بن اسحاق . ونقلته من
 خط توما في مستهل ذى القعدة من سنة ثمان وخمسين وخمسة مائة هجرية
 والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) م : الانتهاب . (٢) م : أبي .

[١١٣]
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
رَبِّ أَعْن

كلام الإسكندر الأفروديسي نقل - معبر عن يعقوب الرمشي

قال الإسكندر : هل التحرك على عظم ما يتحرك في أول حركته على أول جزء منه ، أم لا ؟ وذلك أن كل حركة إنما صارت في زمان لأنه ليس يمكن أن يتحرك المتحرك على الشيء الموضوع ليتحرك عليه دفعة ، لكنه يقطع منه شيئاً بعد شيء ؛ فإذا هذا هكذا ، فالتحرك يتحرك أولاً على أول جزء من أجزاء العظم الذي يتحرك عليه . فإن كان الأول في العظم يمر بلا نهاية ، فكل محرك يصير متحركاً على أشياء بلا نهاية ؛ وكل متحرك يتحرك بُدْأً^(١) ما ، فإنه يكون متحركاً آخراً بلا نهاية أولية . والأشياء التي بلا نهاية لا تقطع مسافتها ، فنقول : إنه لا بد - إذ كانت قسمة الأشياء المتصلة بلا نهاية - من أحد أمرين : إما أن تكون الحركة لا تجوز أولاً على الجزء الأول ، أو تكون قد تجوز على الجزء الأول من العظم إنما هو من قبل أن في العظم المتصل جزءاً يتقدم وجزءاً يتأخر . وذلك أنه ليس الأجزاء في المتصل بحال غير الحال التي نقول بها إن التحرك نفسه يقطعها ؛ فكيف إذا يوجد بعض الأجزاء متقدماً وبعضها متأخراً في المتصل ، إما بالفعل أم بغير الفعل ؟ فنقول : إنه ليس شيء من الأعظام المتصلة أجزاءه منفصلة ، ولا هي في الكل بالفعل ، لأن العظم إنما هو غير منقسم بالفعل ؛ ولو كان منقسماً بالفعل ، لما كان عظاماً واحداً ، ولا كانت الحركة واحدة . فإذا كانت الأجزاء التي في الكل ليست بالفعل فيه فقد بقي أن يكون في الكل الذي هو متصل بالقوة ، ويسمى المتقدم والتأخر المتصل إنما هو بالقوة لا بالفعل ، ويكون للتحرك عليه إنما يتحرك على الجزء الأول أولاً على الحال التي يوجد بها الجزء في العظم ، ووجوده فيه بالقوة . فلي هذه الجهة إذاً يتحرك عليه . وإنما يفعل هذا من قبل أنه يتحرك

(١) س : بد .

عليه من غير أن يقسه ومن غير أن يجعل جزءاً منه أولاً وجزءاً ثانياً بالفعل . والتحرك إذا تحرك على هذه الجهة على العظم فإنما يكون متحركاً في الأجزاء الأوائل على حسب ما هي في العظم بلا نهاية ، ووجودها في العظم بلا نهاية إنما هو بالقوة . ومعنى قولنا : إنه غير متناهية القوة ، لا تقطع مسافتها ؛ بل إنما وضعنا ذلك فيما كان بالفعل . وقد يقسم الأجزاء الأولية التي يقطعها المتحرك من اعتقد أن بعد أجزاء الحركة انفصلاً ، وذلك أن المتحرك إن كان انفصلاً ما وكان الفعل إنما يفعله بحضور الانفعال ، وكان المتحرك متحركاً بحضور الحركة ، فالحركة إذن انفصال ، والانفعال كيفية . وذلك أن النوع الثالث من أنواع الكيفية هو الكيفيات الانفصالية والانفعالات . فإذا كان الفعل الذي هو غير كامل انفصالياً فهو من الكيفية ؛ أما الفعل التام فإنه صورة ، والصورة : فيها طبيعية ، ومنها صناعية . والصور الطبيعية جواهر ، والصناعية كيفيات . هذه قسمة الأفعال . وقد يوجد صور ما طبيعية كيفيات ، وهي التي لا ينتفع بها في جوهر الموضوع ، بل ينتفع بها في أنه هذه الحال . فإذا ينبغي أن يقول في الضوء إذ كان استتمام الشئ بما هو مشف ؛ فقول إن لم يكن الضوء صورة للشئ الطبع فليس هو جوهراً له ؛ وذلك أنه ليس موجوداً^(١) مع الشئ ولا هو في جوهره . لكنه إنما يكون فيه بحضور شيء ما بنسبة شيء إلى شيء ؛ فهو إذن أعمال ما موجود في الشئ بحضور شيء آخر على قياس ما هو في اللون ، كما قال ارسطاطاليس . ذلك أنه إن لم نقل إن الضوء هو لون الشئ ، < ف > ينبغي أن نبحث عن قول ارسطاطاليس في كتاب « النفس » إن الحيوان الكلي إما ألا يكون شيئاً^(٢) البتة ، وإما أن يكون محدودته أخيراً^(٣) فنقول : إن الأجناس كلية ؛ والكلي إما هو كلي لأشياء ، لأن ما ليس لشيء موجود ليس هو كلياً ولا جنساً^(٤) ولا يعمل بتواطؤ . لكن ينبغي أن يكون الشيء الكلي معنى ما عرض له أن يكون كلياً . فأما الكلي نفسه من طريق ما هو كلي فليس بمعنى قائم على الحقيقة ، لكن عارض بمرض لشيء آخر بمنزلة الحيوان . فإنه معنى ما موجود ، ودل على طبيعة ما إذ كان يدل على جوهر متنفس حساس . فالحيوان من قبل طبيعته ليس بكلي . وذلك أننا لو وضعنا أن الحيوان واحد ما بالعدد ، لم يكن بدون ما إذا وقع عليه اسم الكلي ، وقد يوجد له وهو على

(١) م : موجود . (٢) م : شيء . (٣) في الماش : نسخة : وإن إن كان كان أخيراً

(٤) م : أخيراً . (٤) م : سلكي ولا جنسي .

هذه الصفة أنه في كثيرين مختلفين بعضهم بعضاً . وهذا إنما هو شئ عارض له ، لأن الشئ الذى ليس هو في جوهره ما فإنا هو عرض لذلك الجوهر . فلما كان الجنس ليس بمعنى ما ، لكن عرض عارض في معنى ما قال أرسطو طاليس أنه إما أن يكون ليس شئاً لأنه ليس بوجوده على الحقيقة . وذلك أنه لما أراد أن يدل على الحيوان الذى هو بمنزلة الجنس ، أضاف إلى الحيوان أنه كلى فقال : الحيوان الكلى . فهذا الحيوان الذى هو بمنزلة الجنس إما ألا يكون شيئاً — لأنه ليس يدل على طبيعة ما تخصه ، لكنه عارض وتابع لمعنى ما ؛ أو يكون ، متى آثر أحد أن يقول إنه موجود للشئ الذى يوجد له . وذلك أنه قد ينبغى أن يكون الشئ موجوداً قبل القرض الذى يمرض له . والأمر يتبين بأنه < يكون > ثانياً للمعنى ، لأن الحيوان إذا كان موجوداً — وليس واجب ضرورة أن يكون الحيوان الذى هو بمنزلة الجنس موجوداً — فإنه قد يمكن أن يُنزل أن حيواناً واحداً موجوداً فقط ؛ لأن قولنا : « كلى » . هو شئ في نفس جوهره . وإذا وجد الحيوان الذى هو بمنزلة الجنس وَجَب ضرورة أن يكون الحيوان موجوداً . وإذا ارتفع الجوهر المتفلسف الحساس يوجد الحيوان الذى هو بمنزلة الجنس من قبيل أنه ليس يمكن أن يكون ما ليس به وجود موجوداً في كثيرين ، وإن ارتفع الحيوان الذى هو بمنزلة الجنس لم يجب ضرورة أن يرتفع الجوهر [١١٣ ب] المتفلسف الحساس لأنه قد يمكن كما قلت أن يوجد في واحد . ولهذا الأسباب قال أرسطو إن الحيوان الكلى إما ألا يكون شيئاً ، أو يكون ثانياً للأشياء التى يوجد لها . فهو موجود ثانياً للمعنى الذى عرض فيه . ويكون < ...^(١) > هو بينه أيضاً أولاً لكل واحد من الأشياء التى تحته . لأنه من جهة ما هو جنس يحمل على كثيرين مختلفين ، ومن جهة ما هو جزئى قد يوجد مع كثيرين تحت جنس واحد أو نوع واحد . فلهذا السبب متى ارتفع واحد من الأشياء التى تحت الأمر العام لم يرتفع الأمر العام ، لأن وجوده في كثيرين . ومتى ارتفع الأمر < ...^(١) > لم يوجد شئ من الأشياء التى تحته التى إنما وجودها بوجود ذلك العام فيها .

والسلام .

بسم الله الرحمن الرحيم
رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوفراطيس

في أنه الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية

قال الإسكندر :

قال كسوفراطيس : إن كانت إضافة الصورة إلى الجنس كإضافة الجزء إلى الكل ،
وإن كان الجزء قبل الكل وأولاً له أولية طبيعية — وذلك أنه إذا مارفع الجزء رفع الكل
أيضاً لأنه إذا < نقص ^(١) > نقص جزء من أجزائه ، لم يبق حينئذ كل ولا يرفع الجزء إذا
مارفع الكل ، لأنه قد يمكن أن يبطل كل أجزاء الكل وتبقى بعض أجزائه — كانت لا محالة
الصورة أيضاً قبل الجنس كإضافة الجزء إلى الكل . وذلك أنه إذا مارفع الجزء من أجزاء
الكل بقى الكل ناقصاً ، ولا يكون الجنس ناقصاً إذا مارفعت صورة واحدة من صوره .
وتقول أيضاً : إن الكل يحتاج في أن يكون كلياً إلى جمع أجزائه ، ولا يحتاج الجنس في
أن يكون جنساً إلى جميع الصورة . وتقول أيضاً : إن الكل ثابت ^(٢) و < إن له > قراناً
في ذاته . وأما ثبات الجنس فإتاما يكون في وهم التنوم . وتقول أيضاً : إن الجزء إذا مارفع
بطل الكل أن يكون كلا . ولست أقول إنه يبطل جميع الكل ، لكنه يبطل الكل
أن يكون كلا . ولست أقول إنه يبطل جميع الكل ، لكنه يبطل اسم الكل عنه . وإذا
ما بطل الكل بأسره ، بطلت أيضاً جميع الأجزاء اضطراراً . وأما إذا بطل الكل بطلاناً
كلياً ، فإن الأجزاء حينئذ لا تبطل كلها ، بل يبطل بعضها ويبقى بعضها . وكذلك إذا
ما بطل جزء واحد من أجزاء الكل بطل الكل ، أن يكون كلا ثانياً . وأما إذا ما بطلت

(١) خرم (٢) من : ثابتا .

الأجزاء كلها بطل أيضاً اضطراراً: فإن كان هذا على ما وصفنا فليس يشبه الكل <...^(١)> الجنس في جميع حالاته ، ولا يشبه الجزء الصورة بل يشبهها في بعض الأشياء ويخالفها في بعض . أقول إن الكل^(١) يشبه الجنس بأنها يمان أشياء كثيرة وإذا بطل كل واحد منهما بطلاناً كلياً بطل أيضاً كل ما تحتما من الأجزاء <...^(١)> كما ذكرنا آنفاً حين وصفنا الكل . فإن لم يبطل الكل بطلاناً ما ، لم تبطل الأجزاء كلها . وكذلك الجنس إذا لم يبطل بطلاناً تاماً لم تبطل الصورة كلها التي هو جنس لها .

أقول : إنه إذا ما بطل الحى الكلى بطل الإنسان أيضاً اضطراراً ؛ وإن بطل الحى بأنه جنس فقط لم يكن من الواجب أن يبطل الإنسان ؛ وإن بطلت سائر صور الحى التي يمت بها الحى كالجنس وهي الإنسان فقط ، بل حينئذ الحى الجنسى من غير أن يبطل الحى الكلى ، ولا تبطل أيضاً الصور كلها <...^(١)> الحى الجنسى من غير أن يبطل الحى الكلى ولا تبطل الصور بطلان الحى الجنسى البتة .

فقد استبان وصح أنه ليس إضافة الصور إلى الجنس كإضافة الجزء إلى الكل ولا الصورة قبل الجنس كما ظن كوقراطيس .
تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في أنه قد يمكن أنه يلتذ اللذة ويمزجها معاً على رأي أرسطو

. قال : إن أرسطو قال في كتابه الذي يدعى كتاب < ^(١) > أنه قد يمكن أن يكون اللتذ يلتذ ويمزج معاً شبه ما يعرض للمطشان الشارب والمجانع الآكل والجرب والأجرب من حلك جربه ^(٢) . قال الإسكندر : إن قوماً شككوا في هذا المعنى وقالوا : إن كانت الأضداد لا يمكن أن تكون معاً ، فكيف ^(٣) يمكن أن يكون الإنسان يلتذ ويمزج معاً ؟ فإن كان ذلك كذلك : إما أن لا تكون اللذة ضد الحزن ، وإما ألا يكون قول القائل : إن الأضداد لا تكون معاً ، حقاً . قال الإسكندر : فنقول : إنه ليس كل حزن هو ضد اللذة ، وذلك أنه ليس ضد لذة الرمي ^(٤) الحزن الكائن من قبل العطش . لكن اللذة والحزن يكونان ضدّين إذا كانا في شيء واحد كقولنا : إنه محال أن يكون الإنسان يلتذ في نظره إلى بعض الأشياء ويمزج معاً ، ومحال أن الشارب يلتذ بشربه ويمزج معاً . وقد يمكن أن يكون الشارب يلتذ بشربه ويمزج في الأكل لأن هذا الحزن ليس بضد لتلك اللذة . ونقول أيضاً إن الحزن يكون بسبب نقصان أشياء . أما < ... ^(٥) > اللذة فتكون من قبل تمام النقصان : فإن الإنسان إذا جاع كان ناقص الغذاء وهذا هو الحزن وإذا اغتذى التذوّتة قوية لتسام < ... ^(٥) > ما فيه من النقصان . فلذلك المجائع إذا لم يفتقد حزيناً . فإذا اغتذى التذوّتة فترجع إلى ما كنا فيه فنقول : إنه قد يمكن أن يكون العطشان يشرب فيحزن ويلتذ معاً ، وذلك إذا احتاج إلى شرب أكثر ؛ وكذلك من أكل وحزن ، وذلك أن حزنه لم يكن من أجل الأكل ، لكنه حزن من أجل حاجته إلى أكل أكثر مما أكل . وكذلك صاحب الجرب فإنه يمزج ويلتذ معاً ، وليس يمزج لأنه يحك ، لكنه يمزج لأنه محتاج إلى حلك أكثر . فقد صار يلتذ بحال حكة الجرب ويمزج لأنه محتاج إلى أكثر من حكة . وذلك فقد استبان الآن وصحح أنه قد يمكن الإنسان أن يلتذ ويمزج من جهة ما قلنا .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

(١) لم يرد اسمه

(٢) أي الجرب أو الأجرب الذي يحك جلده

(٣) ص : وكيف . (٤) ص : السر ! وهي غير مقروءة . (٥) خرم

[١١١٤] بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في أنه القوة الواحدة بكلمة

أنه تكونه قابضة الأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتاب « الكون والفساد » أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابضة للأضداد جميعاً ؛ فريد أنت نلخص قوله ونبينه ونوضحه فنقول : إنا إذا قلنا إن القوة الواحدة هي قابضة للأضداد معاً ، فإننا لسنا نعنى بذلك أن الإنسان محرك ساكن معاً في حال واحدة ولا متكلم ساكن ، ولا أن القوة التي يتحرك بها الإنسان بها يقف أيضاً ، لأن ذلك لو كان كذلك لكان الإنسان في حال تحركه ساكناً ، ولكان الكون والحركة شيئاً واحداً . وقد قيل إن الأشياء التي قواها واحدة فعلها واحد أيضاً . غير أن أرسطوطاليس إنما يعنى بقوله هذا إن الشيء إذا كان قويا على قبول بعض الأضداد كان قويا أيضاً على قبول ضده ؛ وذلك أن الشيء التهيى لقبول أحد الأضداد هو متهيى أيضاً لقبول ضد ذلك اضطراراً . ونقول أيضاً إن الشيء الممكن لقبول شيء من الأشياء له قوة أن يستحيل إلى ذلك الشيء ؛ فإن الشيء المستحيل إنما يستحيل إلى شيء هو ضد له . وذلك أن الاستحالة تكون من ضد إلى ضد كما قال الفيلسوف في كتابه الذي سميناه آفاً . ورجع أيضاً ونقول : إن الشيء إذا كان على حال من الأحوال ثم رفض تلك الحال وقبّل ضدها قبل إن لذلك الشيء قوة على حالين معاً : أعنى لاحال التي رفضها والحال التي اقتناها . إلا < أن > ذلك يكون في وقت ووقت . فيكون إذاً للشيء الواحد قوة يقبل بها الأضداد معاً في وقت ووقت . ونقول

أيضاً إن كل شيء له قوة لا يكون في الحال التي هو عليها له قوة أن يكون على خلاف حاله أيضاً اضطراراً ، وذلك أنه إن كان السلب ضدّاً للاقتناء كان الشيء الذي له قوة السلب يكون له أيضاً قوة الاقتناء اضطراراً . وليس قوى قبول الأضداد متضادة اضطراراً . فأما الأضداد فلا يمكن أن تكون معاً في شيء واحد . وأما القوى القابلة لها فهي في شيء واحد معاً . وإنما تكون القوى كذلك^(١) إذا لم يكن أحدهما في الشيء بالنفعل ، كقول القائل إن للشمع قوة أن يكون مثلثاً أو مدوّراً معاً ، لأن الثلث لا يستحيل إلى المدوّر . فإن قلنا للشمع قوة على قبول الشكلين معاً قلنا نعي بذلك للشمع قوة يقبل بها الشكلين معاً في وقت واحد . وذلك أنه ليس شيء من الأشياء يمكن أن يقبل الأضداد معاً في وقت واحد ؛ وأما قوامها فهي فيه معاً . فإن لم تكن القوة على هذه الصفة لم تكن إذن لا كيفية لها . وقد اتفق جميع الفلاسفة على أنه ليس للقوة^(٢) كيفية ، فلذلك صارت القوة قابلة لجميع الكيفيات في وقت . فقد استبان الآن وضح أن القوة القابلة للأضداد ليست متضادة ، لأنها يمكن أن تكون معاً . فأما الأضداد فلا يمكن أن تكون معاً البتة .

تمت المقالة والمجد لله حق حمده .

(١) ص : ذلك . (٢) في الماشي : لغة : على أن للقوة .

بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في أنه المكون اذا < استعمال >

استعمال من ضده أيضاً مما على رأى أرسطو طابوس

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتاب « الكون والفساد » أن الشيء المكون يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً . وقد سأل عن ذلك قَوْمٌ فقالوا : إن كان العدم غير الضد ، فكيف إذا ما استحال الشيء المكون من عدمه يستحيل من ضده معاً أيضاً ؟ فنريد أن نحل هذه المسألة ونبين باستقصاء لم صار الشيء المكون يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً أيضاً ، إذ كان العدم غير الضد : فإن الضد هو صورة ما ، والعدم هو فقد الصورة . فنقول : إن علة ذلك هي الهيولى التي تجمع الجواهر الواقعة تحت الكون والفساد وهو واحد وهوى الأشياء كلها بالقوة أعنى أن يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها ؛ فذلك قيل إن الهيولى هو الأشياء كلها بالقوة ، أعنى أنه يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها من غير أن يكون هو بذاته وجوهره شيئاً منها بالفعل ، أعنى شيئاً من الأشياء التي تقل وتستحيل إليها ، بل هو مفارق لجميع الأشياء بجوهره فأما في آنيته <...^(١)> فهو ملازم لها غير مفارق . أقول إن الهيولى لا تسمى من الأشياء كلها البتة بل تتعاقب الأشياء فيه تعاقباً <...^(١)> فلا يخلو أن يكون فيه بعض الأشياء بالفعل فيكون هو حينئذ موجوداً بالفعل . ولا يمكن أيضاً أن يكون شيء من الأشياء <...^(١)> الكائنة مع الهيولى ما دون الهيولى موجوداً ؛ ولا يمكن أيضاً أن تكون الهيولى موجودة دون صورة ما ، بل ما غير مفترق بمضها من بعض .

ولا يوجد أحدهما دون الآخر . فإن كان هذا على ما وصفنا رجحنا فقلنا إن كان
 < الميولي ^(١) > قابلاً لجميع الصور كما ذكرنا آنفاً كانت لامحالة الصورة التي لبست في
 الميولي بعد هي فيه بالعدم لأنه < قادر ^(٢) > على الاستحالة إليها . فذلك إذا ما استحال
 الميولي إلى بعض الصور قيل إنه استحال إلى عدم تلك الصورة التي كانت فيه أولاً ؛ فلو لا
 أنه لم يكن فيه قوة قبول تلك الصورة لما استحال إليها . وإنما صارت فيه قوة قبول هذه
 الصورة من جهة العدم وذلك أنه لو كانت الصورة في الميولي بالفعل لم تكن الميولي عديمة
 بها ولو لم تكن [ب ١١٤] الميولي متيثة لقبولها لما استحال إليها البتة ، فلي هذه الصفة قبل
 إن كل مكون إنما يكون من عدمه ومن استحالة الحامل له إليه . فذلك صار أسطقتس كل
 مكون وبدؤه فهو العدم يتعريض . وذلك أن الميولي في التحيل إلى الشيء المكون هو
 أسطقتس ذلك الشيء حقاً ، لأن عدم الشيء المكون هو في الميولي أولاً . فلي هذه الجهة
 يقال إن الشيء يستحيل إلى عدمه ، شبهة الحار فإنه يكون من الأحرار ، لا من لا حلو ، لأن :
 لا حار يدل على الحار بالقوة . أقول : إن الشيء يستحيل من عدم الحرارة بينها ، ولا يستحيل
 من الحلو بالقوة إلى الحرارة بالفعل ، ولا من عدم الحلاوة إلى وجود الحرارة ؛ بل يستحيل
 الشيء من الحرارة بالقوة إلى الحرارة بالفعل ، ومن عدمه إلى وجوده . فلي هذه الصفة
 تحيل الميولي من عدم الشيء إلى وجوده ، ومن القوة إلى الفعل . وتقول أيضاً إن الميولي
 تصور بصور متضادة ، غير أنها إنما تقبل الأضداد مرة بعد مرة ، لا جملة . فأما صور الأجرام
 الأولى المتضادة الملوثة الكائنة في الميولي فهي إنبان حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة .
 وهذه الصورة هي التي تحدد وتميز الأجرام الأولى المبسوطة ^(٣) الواقعة تحت الكون والفساد .
 فإن كان هذا على ما ذكرنا وكانت الميولي قابلة هذه الصورة المتضادة ، كانت الميولي
 لا محالة مع بعض هذه الصور أو مع جلها دائماً . فتكون الميولي إذن لم يكن فيه بعض
 هذه الصور المتضادة والعدم ذلك في ضد تلك الصورة ؛ فتكون حينئذ الميولي إذا
 كان في ضد الحرارة كان في عدمها أيضاً ، ولا يزال قائماً في عدم الصورة مادام ثابتاً قائماً
 في ضدها : فإن كان هذا على ما وصفنا وكان وجود ضد الشيء مفارقاً لوجود عدم الشيء ،

(٢) أي الببيلة .

(١) خرم .

فمن الاضطرار إذا ما استحال الشيء من عدمه إلى وجوده أن يستحيل أيضاً من ضد صيررتها إلى وجودها . أقول : إن الشيء إذا ما كان في الشيء الحامل يكون علة كون عدم ضد ذلك الشيء في الحامل ، كقولنا إن الحرارة إذا كانت في بعض الأجرام كانت علة عدم البرودة في ذلك الجرم ، وكانت علة وجود ضدها فيه أيضاً . فالعدم هو الضد بالقوة ، والعلة ضده وضدُّ ضده ، فالحرارة لا تكون برودة . ولكن يستحيل قبول المهيولى من الضد بالقوة — وهو العدم — إلى الضد بالفعل — وهو الوجود . فقد استبان الآن وصح أن كل مكون يستحيل من عدمه ومن ضده معاً ، وإن كان العدم غير الضد ، بأقوايل صحيحة متقصة .

نمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكالها على رأى أرسطو

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أن الصورة هى تمام < الحركة > وكالها ، فتريد أن نلخص قول الفيلسوف فى الحركة والصورة ونوضحه فنقول : إن الحركة أثر من الآثار ، والمؤثر به إنما يكون بأثر مؤثر ، والمتحرك بحركة يكون متحركاً ؛ فإن كان ذلك كذلك كانت الحركة إنزاً أثراً من الآثار . وقد قال الفيلسوف فى كتابه الذى يدعى كتاب « المقولات » إن الأثر هو صورة ثابتة من صور الكيفية ، فترجع الآن فنقول : إن من الحركة ما هى ناقصة ، ومنها ما هى تامة . فأما الحركة الناقصة فهى الأثر ، أعنى كيفية الشيء العارضة . وأما الحركة التامة فهى الصورة ، أعنى تمام الشيء وكاله ، وهى التى سماها الفيلسوف فى كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أيضاً انطلاشياً^(١) . ومعنى هذا الاسم : هرب القوة والإمكان إلى التمام والكمال الذى هو صورة الشيء . وتقول أيضاً فى الصورة إنها صنفان : أحدهما طبيعى ، والآخر صناعى . فأما الصور الطبيعية فهى جواهر ؛ وأما الصور الصناعية فهى كيفيات . وقد عد ذلك ربما كانت الصورة الطبيعية كيفية . وذلك أنه إذ لم تكن الصورة لتتمام جوهر الشيء ، لكن فى تميزه من سائر الأشياء ، فإنه يكون الشيء كذلك إذا كان على حال من الحالات يفترق بها من سائر الأشياء ؛ فإن قال قائل : إن كان هذا على ذا ، كان الضوء صورة المُستشف وكاله . فنقول < ^(٢) إن الضوء ليس صورة طبيعية للمستشف ، لأنه لا يكون مع المستشف دائماً ولا فى جوهره ، ولكن يكون مع مجيء شىء آخر معه ، أعنى أن الضوء يكون من مجيء شىء من الأشياء إلى شىء آخر إليه قابل^(٣) لذلك الشيء . فإن كان ذلك كذلك ، كان الضوء أثراً

(١) انطلاشياً = *brivashyia*

(٢) كلمة غير مقروءة : محم

(٣) الصحيح عن الهامش ، وفى النص : فانك

من الآثار في الجرم المُتَشَفِّف . وقد قال الفيلسوف إن الضوء . لون المنشف وأثر فيه .
 فقد استبان أن الضوء ليس صورة المذنب لكنه أثر ولون ؛ وقد صح أيضاً
 واستبان أن الصورة الطبيعية هي الحركة النامة ، وهي تمام الشيء وكماله ، وأنها جوهر من
 الجواهر كمنزل الفيلسوف .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها

قال الإسكندر :

إن كل ما يرجع إلى ذاته فهو روحاني غير جرمي ، ولا يمكن شيئاً من الجرمية أن يرجع إلى ذاته ، وذلك أنه إن كان كل ما يرجع إلى ذاته إنما يتصل إلى شيء ما — أقول : إن ذلك الشيء الذي يرجع إليه ، فلا محالة إذاً أن أجزاء الجرم كلها تتصل بكتبتها أعني الجرم الراجع إلى ذاته . والرجوع إلى الذات هو أن يكون الراجع والمرجوع إليه واحداً^(١) غير مختلف ؛ وهذا لا يمكن أن يكون في الأجرام ، ولا في شيء من الأشياء التي لا تتجزأ ، ولا يتصل كله ب كله من أجل اقتران الأجزاء واختلاف المواضع . أقول : إن لكل واحد من الأجزاء موضعاً غير موضع غيره من الأجزاء . وإن كان هذا على هذا فلا يمكن إذن لجرم من الأجرام أن يرجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل . فترجع فتقول أيضاً : إن كل ما يمكن أن يرجع إلى ذاته فهو روحاني لا جرمي ، ولا يقبل النسبة ولا التجزئة . فقد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء روحانية هي صورة فقط لا هيولى لها أئنة .

في إثبات ذلك أيضاً — وقال : كل ما يرجع إلى ذاته فله جوهر مفارق لكل جرم . فإن لم يكن كذلك وكان غير مفارق للأجرام ، لم يكن له أيضاً مفارق الجرم الذي هو فيه أئنة ، لأنه لا يمكن إذاً كان جوهر الشيء غير مفارق للجرم أن يكون ففله مفارقاً ذلك الجرم ، وإلا كان الفعل أكرم من الجوهر — إن كان محتاجاً إلى الأجرام وكان الفعل مكفياً بنفسه غير محتاج إلى الأجرام . فإن كان هذا على هذا ، رجعتنا قلنا إن كل شيء من الأشياء غير مفارق الأجرام بجوهره ففله أيضاً غير مفارق للأجرام ، بل يكون أكثر لزوماً لها . فإن كان هذا على ذلك لم يمكن أن يرجع هذا الشيء إلى ذاته أئنة . فترجع أيضاً فتقول : إنه إن وجدنا فعلاً من الأفعال مفارقاً للأجرام ، فلا محالة أن الجوهر الذي فعل ذلك الفعل أحرى أن يكون مفارقاً للأجرام ، فلذلك كان له فعلٌ مفارق للأجرام . أقول : إنه يفعل ففله

(١) س : واحد .

لا بالجرم ، لأن الفعل < و > الذى منه كان الفعل لا يحتاجان إلى الجرم البتة . وتقول إن الجوهر الجرمى لا يضل فعله إلا بعلامة الشيء الذى يفعل به : فإما أن يدفعه ، وإما أن يندفع منه ؛ فذلك لا يمكن أن يكون هذا الجوهر وفعله بلا أجرام . وقد نجد جوهرًا^(١) آخر يفعل فعله بلا ملامسة الشيء الذى يفعل فيه ، وبلا أن يدفعه أو أن يندفع منه . فذلك صار يفعل فعله فى الشيء البعيد . وإن كان هذا على ذا وكان فعل الشيء ثابتاً من الجرم ، فلا محالة أن الجوهر الفاعل لتلك الفعل يأتى من الجرم أيضاً ، وأنه يرجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل .

فقد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء روحانية هى صورة فقط لا هيولى لها البتة . فى إثبات ذلك أيضاً — قال : كل ما كان محركاً لذاته ، إنه أولاً هو راجع إلى ذاته للاحالة ؛ وذلك أنه إن كان يحرك ذاته وكان فعله محركاً^(٢) لذاته ، كان للاحالة المحرك والمتحرك واحداً . وتقول أيضاً إن المحرك لذاته إما أن يكون بعضه محركاً وبعضه متحركاً ؛ وإما أن يكون كله محركاً وبعضه متحركاً . فإن كان بعضه محركاً وبعضه متحركاً لم يكن محركاً لذاته لأنه كون من أشياء ليست متحركة ذاتها ويرى أنه محرك^(٣) لذاته وليس هو فى جوهره كذلك . فإن كان كله محركاً لذاته وليس هو فى جوهره كذلك — فإن كان كله محركاً وبعضه متحركاً ، أو كان بعضه محركاً وكله متحركاً ، كان فيه شيء محرك ومتحرك معاً وليس على هذا يكون المحرك لذاته . فإن ألقى شيء واحد يُحرك ويتحرك ، كان للاحالة فعل حركته لذاته وإلى ذاته إذ كان محركاً لذاته ؛ وحيث يكون فعله يكون رجوعه إلى هناك . فإن كان هذا على هذا ، رجعتنا قلنا إن كل ما حرك ذاته فهو راجع إلى ذاته أيضاً كرجوع الكل إلى الكل .

فقد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء هى صور فقط ليس فيها شيء من الهيولى البتة تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في أهمية الفعل أهم من الحركة على رأى أرسطو

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أن الفعل أهم من الحركة . وقد تشكك في ذلك قوم فقالوا إن كان لكل حركة فعل ، وكل فعل إنما يكون من حركة ، فقيم قال أرسطو : إن الفعل أهم من الحركة ؟ فزيد أن نحل هذا الشك وبينه ، فقول : إن الفعل صنفان : أحدهما ناقص ، والآخر تام . فأما الفعل الناقص فذكر الحكيم أنه حركة . وذلك أن الحركة عنده انتقال القوة إلى الفعل ، وكذلك حد الحركة في كتابه الذى يدعى « سمع السكبان » في المقالة الثالثة : أن الحركة هي كمال القوة والإسكان . فقد استبان الآن وصحح أن الحركة هي فعل ناقص ، فأما الفعل التام فهو ظهور حال الشيء . فجأة من غير أن يتغير حاله ألبتة . وإنما أعنى بظهور حال الشيء . فجأة الحال التي تظهر من غير زمان ووقت ، شبه ظهور الضوء كالنار والشمس : فإنهما إذا ظهرتا أضاءا كل شيء . متبجى لقبول ضوئها بقتة . وهكذا يكون فعل البصر : فإنا إذا فتحنا أعيننا أبصرنا ممأ كل محسوس وقع تحت البصر سواء . ونقول أيضاً : فعل العقل ليس بحركة ، وذلك أن العقل يقع على المفولات فجأة من غير ناين بينها .

فقد استبان وصحح أيضاً أن الفعل أهم من الحركة كما قال الحكيم . وذلك أن كل حركة (١١٥ ب) فعل وليس كل فعل حركة كما بينا وأوضحنا . ونقول أيضاً إن الفعل الناقص السكبان في زمان ليس هو حركة من العاعل كما ذكر الفيلسوف في كتابه الذى سميناه آتفاً ، لكنه حركة لاشئ المفعول به . وذلك أن العمل البنائى إذا بنى والفعل التعليسى إذا علم لم يتحركا ولم يستحيلوا ولم يتغيرا من حالها ألبتة ، وإنما يكون ذلك إذا كانا تامين في العلم . فإن العلم إذا كان تاماً كاملاً ثم علم لم يتغير ولم يشعل عن حاله ألبتة . فأما الحركة من التعلم

فإنما تكون في التعلم : فإن التعلم يتغير ويستحيل إلى العلم . وهكذا يكون البناء إذا كان تاماً كاملاً لمحرك بدنه للبناء لم يتغير عن حاله ، وإنما تكون الحركة في البناء أعنى في الحجارة والخشب . وكذلك تكون الحركة في سائر الأشياء ، أعنى أن الحركة تكون في المفعول ليس في الفاعل . فإن قال قائل : إن بدن البناء وإن يتحرك فإنه يتحرك — كأداة — العقل الذي فيه علم البناء . ونقول أيضاً إن حركة بدن البناء غير حركة الحجارة والخشب ، وذلك أن بدن البناء يتحرك حركة موضعية^(١) . فأما الحجارة فإنما تتحرك حركة استبحالية ، لأنها تقبل الأشكال : أعنى التدوير والتربيع فتستحيل عن حالها الأولى ! فأما بدن البناء فلن يتغير عن حاله الأولى أئنة . وقد ذكر ذلك الحكيم أيضاً في كتابه الذي سميناه آخفاً ، فقال : إن الحركة هي في المحرك ، وذلك أن الحركة هي تمام التحرك من المحرك . فتجتمع أيضاً فقول إن المحرك هي القوة على الحركة ، والحركة هي الفعل ، والفعل هو الفاعل في المحرك . ويريد أن تلخص قول الفيلسوف فتقول : عنى بقوله هذا أن البناء وإن كان واحداً وهو تمام البناء والبناء والمبنى — غير أن الحركة ليست في البناء ، لكنها في البناء المبني ، وذلك أن الحركة هي تمام البناء والمبنى ؛ غير أن الحركة ليست في البناء لكنها في البناء المبني ، وذلك أن الحركة هي تمام المبني من البناء . وهذا لا يكون في جميع الحركات . فقد استبان الآن أن العمل ليس هو حركة للعامل لكنها للممول ، فإن كان هذا على ذاتيين وصح أن الفعل هو أعم من الحركة كتقول الفيلسوف .

هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي كلها من نقل أبي عثمان سعيد الدمشقي ، وهذه النسخة المقولة الثانية من خط الدمشقي .

(١) أي : حركة مكانية أو حركة عقلية .

مقالة الإسكندر الأفروديسي في «الفصول» ترجمته

أبي همام سمير بن يعقوب الدمشقي؛ وفي هراسها تعاليم

لأبي عمرو الطبري هو أبي بشر متى بن يونس الفخاري؛ رهمهم الله

مقالة الإسكندر في أن الفصول التي بها يقسم جنس من الأجناس ليست واجباً
ضرورة أن تكون توجد في ذلك الجنس وحده الذي إياه تقسم، بل قد يمكن أن تقسم
بها أجناس أكثر من واحد ليس بعضها من نتائج بعض.

قال الإسكندر:

قد استعملت في تفسيري لقول أرسطوطالس في كتاب «التقولات» العشرة أن فصول
الأجناس المختلفة التي ليس بعضها مرتباً تحت بعض مختلفة بالنوع — هذا المعنى: وهو أنه
قد تهيأ أن تكون فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس مختلفة ليس بعضها مرتباً تحت
بعض ولها فصول مشتركة عامة. فذو الرجلين فمثل مشترك للطائر والساج والمائى، وذلك
أن كل واحد منها يتقسم بهذا الفصل. والكثير الأرجل فصل لهذه الأجناس الثلاثة، وذلك
أن هذا الفصل — أى ذا الأرجل — موجود في جميعها، وعدم الأرجل أيضاً فصل للحيران
المائى والساج، لأنه قد يوجد في كلا هذين الجنسین مالا رجلاً له. والمتنفس أيضاً وغير
المتنفس^(٢) قد يقسمان الحيوان الطائر وغير الطائر^(٣). فلما استعملت في شرحى لذلك القول
كما يوجد في تفسيري لذلك الكتاب عدلتى بعض الناس على أنى جريت على رأى المشائين
في قولى إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس أكثر من واحد. قال: وذلك
أن ليس ذو الرجلين فصلاً للمائى والساج^(٤) والمائى الطائر من طريق ماها ماسح وطائر لكن

(١) فوقها: المائى.

(٢) قال: يريد بالتنفس وغير التنفس المستنشق الهواء وغير المستنشق له، فإن الجراد والبق وكل
ملا رثة له لا يتنفس ولا يستنشق الهواء.

(٣) فوقها: الساج. (٤) فوقها: المائى.

ذا الرجلين موجود في كلا الجنسين من قِبل قسمةٍ هي أم من هذه القسمة ، لأن ذا الأرجل
والقديم^(١) الأرجل إتماماً فصلان للحى . وذو الرجلين وذو الأرجل الكثيرة إتماماً فصلان
للحى ذى^(٢) الأرجل . وذلك أنه لو كان شيء من الحى الماشى من طريق ما هو ساجح
يخالف الحى الساجح بعضه بعضاً بذى الرجلين ، لم يكن الطائر أيضاً من طريق ما هو طائر يخالف
بعضه بعضاً بهذا الفصل من قِبل أنه يجب أن [١١٦] يكون فصل كل واحد من الأجناس
خاصاً به موجوداً فيه^(٣) دون غيره . ويستعمل في الاحتجاج على تصحيح قوله هذا ما تقدم
ذكره من قول أرسطو وهو أنه ينبغي أن يقال في الأشياء المخالفة بعضها بعضاً إنها مختلفة
من الجهة التي تختلف فيها ، لا من الجهة التي لا تختلف فيها . وذلك أن الأشياء المختلفة إتماماً هي
مختلفة بذلك الشيء الذي تختلف فيه ؛ وأما ما لا يختلف فيه فليس هي به مختلفة : من ذلك
أن الثلثات المختلفة الأضلاع منها والمساوي الساقين والمتساوي الأضلاع ليس إتماماً يخالف
بعضها بعضاً بأن زواياها الثلاث الداخلة مساوية لتأمتين ، لكنه إتماماً يقال إن الثلثات
مختلفة بفصول الثلث التي هي أن الخطوط المستقيمة التي تحيط بها متساوية أو غير متساوية
ولهذا السبب أيضاً ليس المرأة نوعاً للإنسان لأنها ليست تخالف الرجل بفصل الإنسان ،
وذلك أن الذكر والأنثى ليسا فصلين للإنسان ، لكنهما : إما أن يكونا فصلين لشيء هو
أم من الإنسان ، وإما أن لا يكونا فصلين قاسمين لأنها لا يقسمان جنساً من الأجناس
قد يجب علينا نحن أيضاً أن لا نقول إن الحى الساعى^(٤) يخالف بعضه بعضاً بذى الرجلين
وبالكثير الأرجل ، لأن هذه الفصول ليست للحى الساعى^(٥) . ونحن نرد عليه بأن نقول :
أما أولاً فإنه^(٦) إن كان كما يعم الثلثات أنه يحيط بها خطوط مستقيمة كذلك يعم الحى

(١) س : القديم (٢) س : ذا

(٣) قولها : ذا الحاس به إتماماً هو موجود (٤) قولها : للشى .

(*) قال أبو بكر : أى ليس كثير الأرجل من ذى الرجلين من الحيوان المشاء بحال إحاطة ثلاثة (س :

ثلاث) خطوط بالمثل ؛ وذلك أن إحاطة الثلاثة المخطوط موحدة لكل مثل ، وأما ذلك فإنها موجودان لجهة
الحيوان المشاء ، لكن ليس كلاماً لكل حيوان مشاء ، لكن ذوا الرجلين لفظة منه ، وكثير الأرجل لفظة
أخرى . قال : فإن لم يكن ذوا الرجلين موجوداً لجميع الحيوان المشاء ولا كثير الأرجل موجوداً لجميعه ، فليس
سبب وجود إحاطة المخطوط الثلاث للثلث .

الساعي^(١) . أما ذو الرجلين وأما ذو الأرجل الكثيرة فليس كما أن للثلاث غير مختلفة فيما هو عام لها كلها كذلك ليس المحى الساعي يختلف فيما هو عام له كله ، فإن لم < يكن > ذو^(٢) الرجلين موجوداً بلجيمه وكان ما يحيط به ثلاثة خطوط مستقيمة موجوداً^(٣) للثلاث فليس هذا القياس إذا شياً بالقياس عليه ، ولا نحن أيضاً في هذا المعنى مخالفون لشيء مما قاله أرسطاطاليس . فأما < الذكر > والأنثى فإتما * لهما فصلين قاسمين للإنسان ، لأنها لهما فصلين أصلاً للجنس آخر غيره . ثم بعد ذلك فينبغي أن نميز أمر الفصول وننظر : هل الفصول التي مع أنها تقسم الجنس بأسره إلى أنواع مختلفة إنما توجد أيضاً في ذلك الجنس الذي نفسه وحده وهي وحدها ينبغي أن نفتقد أنها فصول ذلك الجنس الذي تخصه ، أم قد تبا أن تكون فصول مما تقسم جنساً من الأجناس ، وإن كانت موجودة في آخر غيره ؟ فإنه إن كانت الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس موجودة^(٤) في جنس آخر غيره ، ففي ذلك كفاية في الدلالة على أن فصول الجنس من الأجناس قد تكون موجودة في غيره وتكون هذه الفصول مقسمة للجنسين كليهما أو تكون موجودة في الجنسين جميعاً أعني الطائر والساعي مقسمة لها محدثة في كل واحدة منهما أنواعاً [١١٦ ب] مختلفة . وإن كان

(١) قولها : الساعي : (٢) من : ذا (٣) من : موجود .

(*) قال أبو بهر : إنما لهما فصلين للإنسان من قبل أنها لهما فصلين للجنس أصلاً ، وذلك أنها لا يكونان فصلين للجنس آخر ومع ذلك يكونان فصلين ، لكن إنما يكونان < فصلين لأنها انفصاليان > ، والفصول لهمايات لا انفصاليات .

(٤) قولها : قد توجد . (٥) تحتها : كلاماً . (٦) من : انفصاليين .

(٦) يعني أن مثل تلك الفصول تكون مقسمة للحيوان الطائر والحيوان الثائر ، معدة في كل واحد منها أنواعاً مختلفة مثل أن ذا الرجلين يسم الحيوان الطائر والحيوان الثائر يسمت في كل واحد منهما نوعاً . قلت : ليس إما أن فصولاً واحدة بأعيانها قد توجد مقسمة للجنس ما عليه علامة (آ) وللجنس آخر تحت (آ) عليه علامة (ب) ، فذلك موجود ، ولكن هل أن تلك الفصول تقسم كل واحد من الجنسين كما أرى بأن تكون مقسمة للجنس العالي مثلها أولاً . وأما الجنس الذي تحت فليست ذلك الجنس العالي . قال : بل تقسم كل واحد منها تنسأ أولاً . قلت له : كيف يمكن أن يكون شيء ما فصولاً للطائر بما هو طائر وللشاة بما هو شاة ؟ ثم عاد فقال : ليس يمكن أن يكون فصولاً واحدة بأعيانها تقسم جنسين تكون ذاتية ، وذلك أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد موجود الطيبين على أنه موجود الشكل واحدة . هما عما هي تلك الطبيعة . لكن إنما تكون هذه فصولاً عرضية غير موجودة ولا لواحدة منهما بذاتها . فأما إن كانت فصولاً ذاتية فإنها تكون لتلك الجنس العالي بذاته ؟ وأما لما تحت فليست ذلك . وأما الفعل التزم فقد يوجد لتوحيه مثل ذي الرجلين : فإنه يوجد للحيوان الطائر والحيوان الثائر على أنه يفرم كل واحد منهما .

يجب أن تكون الفصول المقسمة بجنس من الأجناس في ذلك الجنس وحده ، قد < جاز > ^(١) أن لا يكون ما قال أرسطوطاليس ليس صحيحاً وهو أنه ليس يمنع مانع من أن تكون فصول الأجناس بعضها تحت بعض واحدة بأعيانها . ولأن الفصول التي تقسم الجنس للوضع لجنس إما أن كانت < تقسم > ^(٢) الجنس الذي قسمته وحده لم تتجاوز إلى ما هو أكثر منه فليس تبيهاً أن تكون مقسمة الجنس الذي هو فوقه < والذي هو > ^(٣) يفصله ^(٤) وذلك أنها ليس تقسمه بأسره . وإذا الفصول هي على هذه الحالة ليست فصولاً له ولا الفصول المقسمة للجنس الآخر أيضاً ، إنما هي موجودة في الجنس الذي تحت ذلك الجنس (*).

هذا برهان الخلف ومن وضوحه يظن أنه يقتضيه المطلوب كفاً لا إزاماً ، وهو أن يحدث وضع جالينوس أن فصولاً واحدة بأعيانها لا توجد لأكثر من جنس واحد ثم أزم أنه إذا وجد فصل ما يقسم جنساً ما ثم وجد ذلك الفصل بينه يقسم جنساً فوقه فإنه يلزم أن الشيء يحتوي على شيء ، ذلك المحتوى عليه أكثر منه . وهذا محال . وإذا يوجد فصل ما لجنس ما ، وإذا هذا محال ، فحال من قال إن فصلاً ^(٥) ما متى وجد لجنس ما [وإذا هذا محال فحال من قال إن فصل ما متى وجد لجنس ما] فإنه لا يوجد لجنس آخر فوقه ؛ وإن بطل هذا فقيضه حق ؛ وهو أنه قد يوجد تحت ذلك الجنس وحده لأنها تعبير محمولة على ما هو أكثر إن كانت قد تقسم الجنس الأعلى الذي يقال على ما هو أكثر . وأيضاً فقل وجه على هذا المذهب لا تكون الفصول تقسم جنساً ، وذلك أما لا تقدر على وجود ^{††} فصول لجميع الموضوعات

† يعني أن الجنس الأعلى يفصل الجنس الأدنى تحته هو الجنس الذي قسمته آية ، إذ هو لا يتجاوز الجنس .
(١) خرم في الأصل . (٢) في الهامش : أي لم تتجاوز الجنس الأدنى للجنس فوقه .
(٣) س : فصل .

(٤) قال أبو بيسر : يعني أنه متى قيل إن فصولاً ما قاسية لجنس موضوع من غير أن يقسم فوقه أصلاً فإنه يلزم منه أن فصولاً ما واحدة بأعيانها متى وجدت قاسية لجنس فوقه فإنها تعبير محمولة على ما هو أكثر منه . وهذا محال . فإذاً قد توجد فصول ما تقسم جنساً ما قاسية لجنس فوقه .

†† قال أبو بيسر : هذا برهان آخر وهو متى قيل إنه إن فصلاً ما قاسياً لجنس ما لا يمكن أن يوجد لجنس آخر فوقه فإنه يلزم أنه لا يوجد ولا فصل واحد واسم لجنس ما . وذلك أنه إن وجد فصل ما قاسياً للجنس الأعلى فلا يتصور ذلك الفصل قاسياً للقطعة التي في حوز ما يفصله الفصل . وعلى هذا لا يمكن أن يقال إن كل واحد من الأجناس التي تحته إنما يقسمه فصل ما ، ذلك الفصل بينه لا يمكن أن يوجد لجنس التي فوقه .

موجودة بجنس واحد ، إنما هي موجودة في واحد واحد منها فقط . فهاذه الفصول — ليت شمرى — للحي الساعى ؟ ! نإيه ليس لك أن تقول : الناطق وغير الناطق ؛ لأن غير الناطق موجود في الطائر والساج والناطق أيضاً * إما هو موجود في هذا الجنس وحده : وذلك أنه إن قال قائل إن الحي ذو الأرجل جنس لذى الرجلين صار الحي ذو الرجلين أيضاً موجوداً لفصل الناطق وغير الناطق ، فإن ذا الأسنان وعديم الأسنان إيسا في الحيوان الساعى وحده كما يزعم قوم إذ كان بعض الحيوان الساج ذا أسنان وكذلك [١١٧] الحافر المشطاب كرجل البطة إيسا في الحيوان الساعى فقط ، وذلك أن المشطاب الرجل في هذا الطائر فلا يجرى اللحنى القوتانى والشغلافى — فصلان له أيضاً لأن الطائر يجرى لحنى الأعلى أيضاً ؛ فإن ما يجرى هذا الجرى من الفصول قلما يوجد . ومثال ذلك في الطائر : فإنه يظن بأن المشطاب الجناح وغير المشطاب يجرىان فيه هذا الجرى . وأيضاً فإن أجزنا أن عديم الأرجل وذو^(١) الأرجل والكثير الأرجل ليست فصولاً^(٢) للحي الساعى ، وقال قائل : إن ذا الرجلين والكثير الأرجل فصول على التحقيق للحي ذى^(٣) الأرجل ، لم نجد للحي الساعى — وهو جنس — فصلاً ، وذلك لأن الفصول التى نأتى بها نجد جميعها موجودة في أجناس غيره أيضاً ونجد بعضها موجودة في الحي الكثير الأرجل ؛ وإن قربوا أيضاً على هذا المثال التنفس وغير التنفس إلى الحي — لم يتبها لم أن يقسموا إلى التنفس فصول لأنهم إلى أى الفصول أشاروا وجدوا إما بعضها وإما كلها موجودة في الحي غير التنفس ، وإذ هي موجودة في غير

(*) قال أبو يعمر : ولأن الفصل إذا قسم الجنس فقد يوجد تلك القطعة التي فصلها فيوجد فصلاً لكل واحد واحد من تلك ويبقى حد واحد من تلك الأنواع من ذلك الجنس العال ومن ذلك الفصل الذى قد قسم الجنس العال ، ومن فصول آخر إن اجتمعت لم توجد جنبها إلا ذلك النوع فقط — فكيف لا يمكن أن توجد فصول واحدة بأعيانها لأجناس مختلفة ليس بعضها تحت بعض إلا أنها تحت جنس واحد ؟ وذلك أنه لا يمكن أن توجد لأجناس متباينة . وذلك أنه متى قيل إنها قد توجد لأجناس متباينة مثل إن فصلاً واحداً مثلاً يقسم الجوهر وهو بينه يقسم السكية ، فإنه يبقى من نوع ما من الجوهر . وذلك الجنس العال الذى هو الجوهر ومعمل عليه الجوهر لأنه يحل على الفصل والفصل يحل على النوع وذلك الفصل بينه إذا قسم السكية والسكية يبقى منه حد ذلك النوع ويكون ذلك النوع تحت السكية ، فتعمل عليه السكية وتعمل على كل واحد من النوعين كل واحد من الجنسين بنسب الفصل . وهذا محال .

(١) ص : ذو (٢) ص : فصول .

(٣) ص : ذو .

المتنفس فليست إنما هي للمتنفس أيضاً . فإن كانت الحدود إنما تنفرح من جنس وفصول ، وليس من أى جنس اتفق ، بل من ذلك الجنس المأخوذ في الحد^(١) لأننا ليس متى أضفنا فصول أى جنس اتفق لنا إلى جنس من الأجناس حدثت الحدود ، لكن في أخذنا الجنس اللامُّ للشيء الذى قصدنا لتحديده وأضفنا إليه فصولاً ما من فصول ذلك الجنس يحدث الحد وكان جنس الإنسان اللامُّ له الحى الساعى والفصل الذى بإضافتنا إياه إلى هذا الجنس يحدث حد الإنسان ، فهو فصل هذا الجنس ، وكان حد الإنسان : حى ساعى^(٢) ذو رجلين - فذو^(٣) الرجلين إذن^(٤) فصل للحى الساعى^(٥) . وأيضاً فإن كانت الفصول القريبة من الجنس الأول ليست تقسم جنساً من الأجناس هي التى دونه ، وذلك أن الطائر والساح والساعى ، التى هي فصول قريبة للحى ، ليس يمكن أن تقسم الحى الطائر والحى الساح ولا ذو الأرجل أيضاً وعدم الأرجل ، إن جعلها جاعل فصلين أوليين للحى يقسمان الحى ذا الأرجل والسديم الأرجل ، وكان هذا هكذا . فجميع الفصول التى تقسم أجناساً أكثر من واحد وبعضها مرتب تحت بعض ليس تكون فصولاً قريبة للجنس الأول المحمول عليها ، وإذ ليس هي فصولاً له ، فهى إذن فصول^(٦) لبعض ما تحته لكن فصلاً للمتنفس وغير المتنفس وفصول ذى الرجلين وعدم الأرجل وكثير الأرجل بعضها تقسم مع الحى^(٧) الطائر والحى الساعى^(٨) . على أن ذا الرجلين والكثير الأرجل موجودان في الحى الطائر ، وبعضها وهي عدم الأرجل وذو الأرجل الكثيرة في الحى الساح . فليس هذه الفصول الموصوفة إذن هي الفصول القريبة^(٩) للحى فإن قال قائل : إن الحى لما كان مقسماً^(١٠) على جهات كثيرة فليس يمنع مانع أن تكون الفصول التى تقسم الحى على جهة من تلك الجهات فصولاً مقسمة للأجناس الحادثة عن قسمة الحى على جهة غيرها ، وذلك أن ذا الأرجل وعدم الأرجل - وهما الفصلان القريبان اللذان يقسمان الحى - قد يمكن أن يكونا قاسمين للحى الساعى . فقد أقر قائل هذا القول بأنه قد يوجد فصول ما مقسمة لأجناس مختلفة ليس ترتبة بعضها تحت بعض ،

(١) في الماش : نسخة : في الحى . (٢) ص : ذوا .

(٣) فوقها . أيضاً . (٤) فوقها : الماشى . (٥) في الماش : نسخة : أوليس .

(٦) ص : فصولاً . (٧) فوقها : الساطق . (٨) فوقها : الساح .

(٩) فوقها : أى القانية . (١٠) ص : مقسم

وهي أمثال هذه الفصول التي وصفنا . وليس إعمالاً تنقسم بذى الأرجل وعديم الأرجل من
الحلى والحلى الساعى ، لكن الحلى الساعى^(١) أيضاً ، وذلك أن ليس الحلى الساعى أولى من
الحلى الساجح بأن يقسم بهذين الفصلين ؛ والحلى الساجح والحلى الماشى ليس أحدهما تحت الآخر ،
فقد يلزمهم من ذلك أن يكونوا قد سلموا ذلك الشئ ، الذى أتوه . وأيضاً إن قالوا إن الناطق
فصل قريب للحلى ذى الرجلين والحلى الماشى^(٢) وجب أن تكون الأجناس المختلفة التى ليس
بعضها مرتباً تحت بعض فصولاً^(٣) واحدة بأعيانها ؛ وذلك أن الحلى ذى الرجلين والحلى
الماشى ليس أحدهما تحت الآخر ، وكل واحد منهما مقسم بالناطق ، فإذا كان الناطق يقسم
كليم ما فليس هو بذى الرجلين أولى منه بالماشى . وذلك أن ذى الرجلين ليس بأعم من الماشى
ولا يُحتمل على أكثر مما يحمل عليه الماشى ؛ ومع ذلك فن المنكر أن يقال إن الحلى — وهو
جنس واحد — يتقسم على جهات كثيرة وعلى مقابلات كثيرة باقصول ، وإن الأجناس التى
تحتها لا تحفظ الفصول المقسة . وأيضاً فإن كانوا يقسمون^(٤) الحلى إلى ذى الأرجل وعديم
الأرجل وقسموا ذى الأرجل أيضاً إلى ذى الرجلين وكثير الأرجل ، صارت على حسب هذه
القسة الأشياء المتجانسة تحت أجناس مختلفة والثابتة تحت جنس واحد . وذلك أن
الحيوانات الماشية فى متجانسة ليست نصير من جنس واحد ، لأن بعضها يصير تحت
الجنس الذى هو الحلى ذو الرجلين وبعضها تحت الجنس الذى هو الكثير الأرجل ؛ وعلى
هذا المثال أيضاً يتقسم الحيوان الطائر لهذه الفصول التى ذكرنا ؛ وهى متجانسة ، فيصير الحيوان
الطائر والحيوان الماشى وهما مختلفان بالجنس متجانسين . وذلك أن الحلى ذى الرجلين يصير بد
الحلى من الجنس القريب [١١٧ ب] الطائر والماشى . لكن من المنكر أن نقول إن البعد
بين الحيوانات الماشية بعضها من بعض وكذلك البعد بين الطيور بعضها من بعض ، أكثر من
البعد بين [البعد] بين الطيور وبين الحلى الماشى ، فإن كان الماشى والطائر والساجح فصولاً للحلى
وعديم الأرجل ، وذو الأرجل وذو الرجلين والكثير الأرجل فصولاً للأجناس التى تحت
الحلى ، فنكل ما كان يحمل القسة فينبغى أن يتقسم بهذه الفصول . وأيضاً لو كان الشئ
للوجود لشيء من الأشياء بذاته إنما يوجد لذلك الشئ وحده ، لقد كان يلزم أن لا يقال إن

(١) فوقها : الساجح . (٢) فوقها : فإذا أوجبوا .

(٣) س : فصول . (٤) س : يقسمونا .

لجنس من الأجناس فعولاً ذاتية سوى الفصول التي هي موجودة فيه وحده ، ولما كان المحمول بذاته على شيء من الأشياء قد يتكهن فيه أن يقال على ما هو أكثر منه — من ذلك أن المحمول على الإنسان بذاته ومحمول أيضاً على سائر الحيوانات الباقية كلها بذاته — فليس مانع يمنع من أن تكون الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس بذاته قد تقسم جنساً آخر أيضاً بذاته . ومع ذلك أيضاً فإنه إن لم يكن مانع من أن يكون فصول الأجناس الذي بعضها تحت بعض واحدة بأعيانها كما يقول أرسطوطاليس ، فليس يجب أن تقول إن الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس قريباً هي وحدها فصول ذلك الجنس دون جميع الفصول التي ينشأ فيها أن تقسم إلى أنواع مختلفة . وذلك أنه غير ممكن أن تكون فصول واحدة بأعيانها تقسم قريباً أجناساً بعضها تحت بعض .

فهذا ما قلناه في تعيين أنه ليس يجب أن تكون الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس إنمائها في ذلك الجنس الذي تقسمه وحده ، وأنه لا يجب ضرورة أن يكون الذي يقسم الجنس الواحد فقط إنمائها في فصول واحدة بأعيانها لأنه لا يتكهن أن تكون كل فصول واحدة بأعيانها تقسم الأجناس المختلفة . فأما أن تكون بعض الفصول بأعيانها لأجناس مختلفة فليس يمنع من ذلك مانع . وقد يجب أن يبحث عن معنى آخر وهو : هل يجب أن يوضع الفصل تحت جنس واحد بينه وهو ذلك الجنس الذي يحوى الجنس الذي إياه يقسم ذلك الفصل ، أو تحت جنس آخر غيره ؟ وذلك أنه قد يظن بكل واحد من هذين العنيين إذا سلم أن التأخذ^(١) يلحقه لأملك إذا قلت إنه يجب جنس آخر ، وذلك الآخر إما أن يكون غير المقولات المشرة ، فيلزم من ذلك أن تكون أجناس الموجودات أكثر من عشرة ؛ وبصير أيضاً فصول ذلك الجنس الحادى عشر تحت جنس آخر وفصول ذلك الجنس الآخر تحت آخر غير المشرة ، فيصير من ذلك إلى ما لا نهاية .

شرح : أحال أن يكون وجود الفصل الذي يقسم الجواهر مثلاً في جنس غير المشرة ، لأنه يلزم أن تكون الأجناس العالية أكثر من عشرة ، وأيضاً يلزم أن يكون الفصل الذي يقسم ذلك الجنس الحادى عشر إنمائها يوجد في جنس آخر هو ثانی عشر ويتبادى ذلك ويُجمل^(٢)

(١) ص : الساعد .

(٢) س : بحال — وأحال يجمل = أي بالتحال .

وأحال أن يوجد الفصل الذي قسم الجوهر [يوجد] في غير الجوهر بأنه وضع أنه يوجد في الكيفية، قال: فيوجد فصل جنس آخر في الكيفية، فليكن ذلك الجنس الآخر للمضاف. إلا أنه إذا وجد فصل الجوهر وفصل المضاف في الكيفية، فما الذي منع أن يوجد في جنس غير الكيفية دون أن وجدا منها، ولم لا وجد فصل يقسم مثلاً الكية أيضاً والانفعال تحت الكية أيضاً؟ وهذا إذا قسط لزم أن يحمل على فصل الجوهر الكيفية بالتواطؤ، ويحمل عليها الجواهر بالتواطؤ أن يحمل على كل واحد من النوعين كل واحد من النوعين؛ وهذا محال. وقال أيضاً: وأما إذا قيل إن فصل الجوهر إنما يوجد في الجوهر — فليس يلزم منه المحال، فهو إذن فيه. قال قائل: فقيم بخالف ذلك الفصل ذلك النوع للركب منه ومن الجنس؟ بل بماذا يفارق الجنس الذي يقسمه وهما جوهران؟ قال: بخالف نوعاً نوعاً الجزئين مختلفين؛ وإن كانا جوهرين قال: فالجزآن أنفسهما بماذا يختلفان هما مثلاً جوهران؟ فترقف، وقال: أنظر فيه. وقال بعد هذا: بخالف مثل الأبيض السواد — مع أن كل واحد منهما نوع اللون وفصل — بأن الأبيض يفرق البصر والسواد يجمع البصر، ويخالف كل واحد منهما اللون بأن اللون يقال على أكثر مما يقال عليه واحد منها قبل. وإذا ليس الأبيض غير اللون فلم يخالفه نوع آخر؟ وقال ليس باختلافها به شيء ذاتي، ولكن بالمرض: مثل أن هذا يجمع وهذا يفرق، وليس باختلاف الفعلين يدل على اختلاف الطبيعتين، فما ذاتك الطبيعتان المختلفتان اللتان في السواد والأبيض فإنها في معنى اللونية واحد غير مختلف، فقال: لا بد من أن يكون هناك معنى، لكن ليس مثل ما يكون في المركب من مادة وصورة. فإن قيل: هذا إنما يكون في الجواهر لا [١١١٨] في الأمراض، قال أيضاً: السواد يخالف اللون بما يخالف به الواحد الاثني في أن الاثني أكثر من الواحد. وأما في باب العدد < ٤ > هو واحد^(١).

وأن تكون تلك الفصول ليست تحت آخر غير العشرة، لكن تحت واحد منها: إما تحت الكيفية إن أحببت، وإما تحت المضاف — فإن هذا شيء قد ذهب إليه قوم. ففصول هذا الجنس بهيته^(٢) إما أن يكون في ذلك الجنس بهيته فيصير تحت الكيفية إن كانت في الكيفية،

(١) الفقرة السابقة شرح على النص السابق عليها مباشرة، ولا تطعج الجزم: إل من تنسب: للاكسبر أو لأبن بشر متى بن يونس. (٢) فونها: منه.

أوتحت المضاف إن كانت في المضاف ؛ وإما أن يكون جنس آخر كالحال في باقي الأجناس . فإن كان هذا هكذا ، فليس يسهل علينا أن نعلم تحت أي جنس تكون فصول الكيف : هل تحت الجنس الذي تكون تحته فصول المضاف ، أم غيره ؟ فإن كانت فصول المضاف تحت المضاف وفصول الكيف تحت الكيف ، فلم صارت الفصول التي في جنس من هذين الجنسين : إما المضاف وإما جنس الكيف — مجانسةً للأشياء التي قسمتها في سائر الأجناس الباقية ؟ لا يوجد ذلك أيضاً . وقد يظن أن القول بأن الفصول مرتبة تحت الجنس التي تقسمه شئح ، لأنه إن كانت الفصول التي يتحدث أنواعاً تحت جنس تلك الأنواع بعينه ، وجب أن تكون الفصول التي تقسم الحى تحت الحى أيضاً ، ولأن ما تحت الحى حتى صار الفصل جوهراً مركباً ونوعاً^(١) للحى . وذلك أن الشيء الذى يحمل عليه الحى على طريق التواطؤ إن كان عاماً فهو نوع له ، وإن لم يكن عاماً فهو شخص من الأشخاص التي تحت أنواعه ، والفصل عام ، فالفصل إذن نوع . وإن كان الفصل نوعاً وكان كل نوع جنساً وفصولاً^(٢) ، لأن النوع جزء ما من أجزاء جنس قد قسمته فصول ما ، وللفصول إذن فصول إذ كانت أنواعاً للجنس ، ولتلك الفصول فصول لأن تلك على هذا القياس أيضاً بعينه أنواع ، وبمر ذلك إلى ما لا نهاية له . وأيضاً فليس تخلف فصول الجوهر المركب من أن تكون مع مادة ، أو بفرد مادة . فإن كانت مع مادة فهي أنواع ، وإلا فاذا تخالف الأنواع ؟ وذلك أن الحى للإنسان مثل أن ذا الرجلين والناطق واحد من الفصول الباقية له .

وقد يُظنُّ بأرسطو أنه يستعمل الفصول في المقولات على أنها مع مادة من قوله : إنها تحمل على الأنواع والأشخاص على طريق التواطؤ ؛ ولكنها إن كانت تحمل على ما تحتها على طريق التواطؤ فهي أيضاً تحمل على ما تحمل عليه بمعنى الماهية كالأجناس والأجناس والأنواع ، ويكون الجنس كما يحمل على الأنواع على جهة التواطؤ كذلك يحمل على الفصول . فإن لم يكن الفصل جوهراً مركباً ، لكنه جوهر على طريق الصورة ، فكيف يجوز أن يحمل على النوع وعلى الشخص على طريق التواطؤ إن كان هو والنوع الذى يتحدث عنه في جنس واحد بعينه ؟ وذلك أنه لا يمكن أن نقول إن الناطق وذا الرجلين وكل واحد من

(٢) س : جنس وفصول .

(١) تحتها : حى .

الفصول الأخر التي ينقسم بها الحى إذا أخذ خِلاً من المادة أنه حى . فنقول : إنه ليس يجب إن كان الفصل مع مادة أن يصير لامحالة نوعاً للجنس الذى انقسم عنه ، من قبيل أن الفصل إذا أخذ على حدته لم يكن معروفاً ولا كافياً في الدلالة على النوع ، لكنه إذا قرن بالجنس الذى انقسم عنه صار معروفاً وصار نوعاً لامحالة . فأما إذا قيل على حدته ، فإنه وإن تُوِّم مع مادة ، لم يكن معروفاً في كل شيء ، ولا نوعاً ، لأن الجوهر قد ينقسم بالمتنفس وغير المتنفس . وفصل غير المتنفس إذا قيل على حدته لا يعلم من أمره بعد : هل هو جوهر أم لا ؟ وذلك أن غير المتنفس قد يوجد أيضاً في غير الجوهر ، ولذلك ليس هو نوعاً^(١) للجوهر . فلذا قرن بالجوهر صار معلوماً ونوعاً من الأنواع لامحالة ، لأن الجوهر غير المتنفس نوع للجوهر . وعلى هذا المثال يجرى الأمر في ذى الرجلين والقديم الأرجل أو لكثير الأرجل ، فإنها إذا قيلت على حدتها لم تكن معلومة كالحال في غير المتنفس ، لكنها إذا قرنت مع الجنس أحدثت النوع الذى تفصله . وهذا النوع ، لأنه جنس أيضاً ، قد تقسمه فصولاً آخر . وقياس هذه الفصول أيضاً إلى جنسها الخالص بها ، أعنى الجوهر غير المتنفس ، كقياس غير المتنفس إلى الجوهر والمتنفس أيضاً ؛ وإن كان الشيء الذى يقال عليه معلوماً لأنه قد يظن بالمتنفس أنه إنما يقال على الجوهر فقط ، إلا أنه لا يبدل بعد على نوع متى قيل على حدته . لكنه متى قيل على حدته كان جزءاً للنوع . ومتى قرن بالحى صار نوعاً . فلذا أخذت الفصول مع الجنس الذى يقسمه دلت على أنواع وحلت تلك الأنواع على الأشخاص على طريق التواطؤ من قبيل أنها قد صارت أنواعاً^(٢) . وأيضاً إنما تكون فصلاً قاسمة متى كان تركيبها مع الأجناس التى إياها تقسم ، فتحدث بوقوع القسمة نوعاً شاراً إليه . فأما متى استعملت الفصول على حدتها فليست أنواعاً للأجناس التى تقسمها ، ولا تخمى هى ولا أجناسها على الأنواع على طريق التواطؤ . والسبب في ذلك أنها مادامت تقال على حدتها فليس يعلم بعد لأى جنس هى . فهذا ما يلزم متى وضعنا أن أفضل الأشياء ذوات المادة إنما وجوده مع المادة . وخليق أن يكون الأجود أن يقال : إن الفصل ليس بمركب ، لكنه صورة تعتبر مادة فاعلة واحداً من الأشياء التى تحت الجنس . وذلك أن الجنس

طبيعة [١١٨ ب] ما عامية لأنواع موجودة في أشياء أكثر من واحد ، بخالفة بعضها بعضاً في الصورة . فأما الفصول < فإنها تقال ^(١) > على الأشياء التي بها يخالف بعضها بعضاً ، لأن الأنواع التي تحت جنس واحد ليس تختلف في المادة الموضوعية < لها ^(٢) > إن كانت أنواعاً ذوات مادة ، كما أنها لا تختلف في الجنس العام ؛ لكنها تختلف في الصورة التي في < الأشخاص ^(٣) > . وهذا هو المعنى الذي يقال إن الفصل يفعله حتى يكون وجوده تحت الجنس ؛ وهو ما به يكون وجوده . وذلك أن على هذا المعنى بدل القول الذي وصف به ، وهو أنه : المحمول على أكثر من واحد مختلفين في النوع بمعنى أى شيء هو . وذلك أن الفصل الذي في الجوهر إنما يدل على كيفية جوهرية . فإن كان ما يجري هذا الجرى من القصول خلوّاً من مادة فتى كان الجنس دالّاً على طبيعة ما مركبة من مادة وصورة بمنزلة الحى ، فليس فصل هذا الجنس نوعاً له ، لأن أنواع الجنس ذى المادة توجد مع مادة ، فلا يحمل الجنس عليه على طريق التواطؤ . فإن الفصل يدل على نوع من الأنواع التي تحت الجنس إذا اتصلت مع المادة التي تستفيدها ، فتركيبه مع الجنس . مثال ذلك : الناطق ، فإذا تركب مع الحى دالّاً على الناطق ذى اللادة ، وذلك أن الحى الذي بهذه الصفة ^(٤) دالّاً على الجوهر المركب بالطريق الأعم . فإذا أخذ الناطق على هذه الجهة فهى نوع . فإما كان من الأجناس يجرى هذا الجرى فليس يكون هذا الفصل فيها نوع ذلك الجنس الذي يفصله متى أخذ على حدته خلوّاً من الجنس . فأما الأجناس ^(*) التي تدل على طبيعة مركبة من مادة وصورة لكنها أعم وأبسط وليست بعد تدل على أن فيها شيئاً من التركيب لكنها حافظة لطبيعتها — في الأشياء المركبة كانت أوفى غير المركب كالجوهر المطلق ، وما هو غير مركب كإثر الأجناس الأخر غيره — فإن القصول التي فيها هى الأنواع لا محالة . وليست بحاجة إلى فصول آخر لتكون بها أنواعاً . وذلك أن الفصل بينه من قبل هذا قيل إنه لا يحتاج إلى مادة ليكون بها نوعاً لما جرى هذا الجرى . فمن الأجناس متى قيل على حدته كان يدل على نوع من الأنواع التي تحت هذا الجنس ، وكان نوعاً له ، لأن أجناس ما حاله

(٢) فوقها : الصورة .

(١) خرم .

(*) قال أبو بشر : هذا يسم أجناس الأعراس والمواهر البسيط < > .

هذه الحال من الأنواع ليست مع مادة ، لأن المتصل هو فصل لكم وهو كم ؛ وكذلك المنفصل والفرق البصر هو لون وهو فصل ، وما كان من الأنواع مجرداً من المادة فليس هو شيئاً غير الفصول التي يدل عليها ، ولذلك صارت الأجناس يحمل عليها على طريق التواطؤ . فإذا حال الفصول هذه الحال ، فإن فصول الأجناس الأول تكون أنواع الأجناس المخصوصة بها وموضوعة محتواها . ولذا السبب لس الفصول التي قسمها القسمة الأولى أشياء ، ما ، والأنواع أشياء أحر غيرها ، لكن النوع فيها هو الفصل ، وما هيّة الفصل تركبته مع الجنس ، وذلك أن ليس لها حد ، من قيل أنها لا تصير أنواعاً بفصول ما أخرى غيرها . وذلك أن الحدود إنما هي الأنواع التي لها أجناس وتصير أنواعاً بفصول مقسمة للجنس . فاما الفصول الأول التي هي فصول الأجناس الأول فهي أنواع لا محالة ، وليس لها الفصول المحدثة للأنواع . وإن تكلف متكلف أن يحمل لها حداً كان هذا حدّها . فاما فصول الأجناس العمالية المركبة من مادة وصورة كما تكون في الجوهر فليست توضع تحت الجنس الذي قسمته بل كأنواع له . ولذلك يقال إنها ليست لا محالة تحمل على فصولها الخاصة . فاما الجنس الأعم الذي فوقها فهي مرتبة تحته من قبل أنه محمول على ماله منها مادة وما ليس له مادة . ولهذا السبب صارت فصول الحى التي ليست حيواناً وهي جوهر ، لأن الجوهر إذ هو جنس للحى يحفظ طبيعته بعينها في الأشياء المركبة ويحفظها مع ذلك أيضاً في كل واحد من الشئيين اللذين منهما وجود المركب ، وهي الصورة والمادة ، والجوهر الذي ليس بجمم والجوهر الجسماني . وذلك أن القول بأن الفصول الجوهر <ية> ليست جواهر لأنها ليست قابلة للتضادات — قول من لم يفهم ، لأن الأشخاص التي في الجوهر هي القابلة للتضادات لا الأجناس ولا الأنواع ولا الفصول ، ولأن هذه كلها عامية . والشك أيضاً في أن الفصل إن كان له حد كان [له] كل حد مأخوذاً من جنس وفصل ، صار الفصل [١١١٩] < من فصل و جنس و > ^(١) فصل حد . ويمجرى الأمر في ذلك إلى ما لا نهاية له . وليس عن يسلك على مذهب المنطق ، < فإنه > ^(١) ليس كل تحديد حاله على هذا الحال ، لأن لك أن تقول في الجنس أيضاً هذا عينه . وذلك أنه < إذا كان > للجنس حد ، وكان الحد مأخوذاً من جنس وفصل ، صار للجنس الأخوذ

في حد الجنس المحدود وحد ، وذلك إلى ما لا نهاية له . فإن كان ذلك ينتهي عند الجنس ، لأن التحديد إنما هو للجنس الذي له جنس ، وكان القول العام الذي يوصف به الجنس هو هذا المعلوم ، وأن التحديد أيضاً إنما هو الفصل الذي يمكننا أن نجد له فصولا ما محدثة للأصواع . وليس يمكن أن يقال إن الفصول القريبة من الأجناس الأول فصول ، لأنه إن تُعدّ منها فصول لم تكن الفصول قريبة ، واحتاجت إلى جنس ما آخر بعدها تكون تلك فصوله الأول القريبة من الجنس الذي تقسمه ، ويجرى ذلك إلى ما لا نهاية له . وإن كان بالجملة للفصل فصل ، فليس حد الفصل أصلا هو المأخوذ من جنس وفصول ، لأن القول الذي هو أن الفصل : هو القول على كثيرين مختلفين موصوفين بأى شيء — هو ليس بحد ، لأنه ليس يوجد مأخوذاً من جنس وفصول . وأيضاً فإن الفصل اسم مشترك يقال على معاني مختلفة كمثل الجنس أيضاً . ولتلك صامضاهما^(١) وحالها هذه الحالة . وذلك أن بعض الصفات قد تقال على أسماء كثيرة ، لأن الصفة أيضاً التي تلامم < و > يُظنّ بها أنها حد الجنس قد < تكون >^(٢) لأعلى الأجناس وأقدمها ، لأن كل واحد من تلك الأجناس يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع موصوفين^(٣) بما هو ، وليس هذا الوصف بأن فصلا ما يوصف به ، لأن هذا إنما هو للجنس المطلق لا للجنس جنس ؛ وأيضاً فإن الجنس إنما وصف على أن طبائع موجودة وعرض لها أن تكون أيضاً أجناساً . وكذلك الأمر في وصف^(٤) الفصل ، وذلك أن القول للموصوف به ليس هو لفصل فصل من الفصول المشار إليها التي منها : ما هو في الجوهر ومنها ما هو في شيء آخر غيره ، ومنها أول ، ومنها ثان^(٥) — لكنه لما من حيث اتفق لها أن تكون فصولاً .

تمت مقالة الإسكندر الأفروديسي في «الفصول» ،
ترجمة أبي عثمان الدمشقي ، في سلع ربيع الأول من
سنة سبع وخمسين وخمسة مائة . والحمد لله رب
العالمين وصلواته على سيدنا نبيه محمد

وآله أجمعين

(١) فوقها : صفتاها . (٢) س : قد أعلا . (٣) س : موصوفون .
(٤) س : وصفه . (٥) س : ثاني .

في تحليل الشكل الثاني والثالث الى الأول

قال : قد أبيت بناية ما أمكنتني من الاختصار ، في < صحابة ^(١) > يوم واحد وأنا في علة صعبة ، ما حضرني الشك فيه من كتاب مقيسوس العجيب الذي التمس فيه أن < يثبت ^(٢) > أن القياسات الحلية التي في الشكل الثاني والشكل الثالث كاملة بذاتها لا تحتاج إلى برهان ولا إلى أن < تحمل ^(٣) > إلى الشكل الأول . ودفعت إليك لتحكم فيه وننظر إن كان فيه شيء من القول يصلح لك أيها الكريم ، لأنك ^(٤) المتحقق لأمثال هذا البر . ولم أفضل ذلك لأنى أرى أنى أشكم من هذا الرجل ، بل أرى أن الأشياء التي يراها القديما ويمتدونها أصح وأقوى من كل استخراج تُحدث . ولذلك رأيت أنه ينبغي ألا تكون مناقضى لمقيسوس بأكثر من نصرى لأرسطو .

فنحن مثبتون أولاً أن الشكلين الثاني والثالث من الأول ، بأن نأخذ مبدأ واحداً لا شك فيه ، وهو أن كل واحدة من المقدمتين اللتين في الشكل الأول إذا انعكست على نفسها أحدثت كل واحد من الشكلين الباقيين . فالمقدمة الأولى منهما إذا عكست أحدثت الشكل الثانى ، والثانية إذا عكست أحدثت الشكل الثالث . فإن كنا ممن ندفع انعكاسات القدمات كما فعل أبو بوليدس ومينلاوس ، التزمنا ألا نقبل أن يكون الشكلان الأخيران ^(٥) من الشكل الأول . فإن كنا مع ما لا يدفها ، نصحبها تصحيحاً كافياً ، فيجب ضرورة أن يسلم اشتقاقنا من الشكل الأول . فإنه لا ينبغي لنا أن نظن أن القول بأن الأمر فيها منساق ^(٦) حق . وذلك أنه قد يمكن أيضاً أن يحدث الشكل الأول عن الثانى والثالث بانعكاس ، لأن هذا أمر ضرورى لمكان طبيعة الانعكاس إن كانت ترجع بالشكافؤ على نفسها وتنعطف بكليتها . إلا أنه ، وإن كان تحليل الشكلين قد يحدث من الأول ، وتحليل الأول من الاثنين ، قد

(٢) م : لسان .

(٤) م . منساقى .

(١) خرم .

(٣) م : الشكلين الأخيرين .

ينبغي أن نجعل الشكل الأول سبباً ومولداً للَّذِينَ يَنْتُوتَانِهِ ، ولا نجعل ذينك سببين له .
 أما أولاً فلأن الأتم مولد للناقص ، ليس الناقص للتمام . والأمر في أن الشكل الأول أتمها
 وأكلها قد بينه هو أيضاً بياناً كافياً . وأيضاً فإن الشكل الأول أول بالطبع ، لأن وضع
 الأوسط إنما هو في هذا الشكل فقط بالطبع ، إذ هو على الاستقصاء متوسط بين الطرفين
 يحوى الأصغر منها ويحويه الأكبر . فأما في الشكلين الآخرين فإن الحد الأوسط ليس
 بأوسط على الحقيقة ، لكنه أولى بأن يكون يشبه الطرف : إذ هو إما محمول ، وإما موضوع
 فقط . وكما أن الفاتر متوسط بين الحار والبارد والأدكن فيما بين الأبيض والأسود بمنزلة
 خلط الطرفين وتركيبهما — كذلك الحد الذي يُحْمَلُ أو يوضع متوسطاً^(١) فيما بين الموضوع
 والمحمول . فأما المحمول فقط فليس بمتوسط للموضوع ، ولا الموضوع متوسطاً^(٢) للمحمول .
 والمتوسط في الشكلين الآخرين إنما يعرض له أحد هذين فقط . وفي الشكل الأول قد
 يعرضان جميعاً . فالحد المتوسط في هذا الشكل ليس إنما هو بالاسم فقط متوسط ، بل بالمعنى
 أيضاً . فأما في تلك قبلاسم فقط ، ولذلك يقول أرسطوطاليس : إن هذا الحد في الشكل
 الأول متوسط في الوضع أيضاً . وتبين من أمره أنه لا يُسَمُّ أن هذا الحد في الشكل الثاني
 متوسط عند قوله بوضع المتوسط خارجاً عن الطرفين أولاً في الوضع . ونقول أيضاً في الحد
 المتوسط الذي في الشكل الثالث بوضع المتوسط خارجاً عن الطرفين آخراً في الوضع ، وذلك
 أن الخارج عن الطرفين والأول والأخر ليس هي من طبيعة المتوسط ، لأن المتوسط هو الذي
 يكون أبداً فيما بين الطرفين وداخلهما . فالشيء الذي نريده بالاجاج منه هو لنا ومن غيرنا ،
 لأن وضع المتوسط في هذين الشكلين على أبسط مما هو عليه في الشكل الأول . ليس بدليل
 على أنه أولى بأن يكون فيها منه متوسطاً في الشكل الأول ، بل إنما هو دليل على أنه ليس
 بمتوسط حقيق أن الأمر فيه بالصد كما قلت ، إذ كان الأوسط ليس هو أولى بأن يكون
 متوسطاً ، لكن المشارك للطرفين كليهما كالحال في المذافات والألوان والجمال والتبجح والسلب
 واللين وأشياء أخر كثيرة . وبالجملة ، فإن هذا الوضع من وضع المتوسط ليس بؤلف^(٣) بذاته ،
 ولا يوجب ضرورة اتصال الطرفين أو انفصالهما . وإلا ، فلم لا ينتج إلا في تلك الازدواجات

(١) م : -وسط .

(٢) فوقها : مجتمع .

قط التي يتبنا فيها أن يرتقى إلى الشكل الأول إما بانعكاس أو بامتزاج الخلف؟ وذلك أنه قد كان ينبغي لو كان له شيء ضروري من ذاته أن يكون ينتج الازدواج الأخر. والآن، فليس ينتج شيئاً في الازدواج الذي فيه يمكن خاصة بالحد المتوسط أنه ينتج شيئاً، لأنه لا يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول بالانعكاس كالحال في القياس الذي من موجبتين كليتين في الشكل الثاني. على أنه لو كان الحد المتوسط متوسطاً، لما كان ينبغي أن يحدث قياساً ضرورياً في شيء من الازدواج مثل القياس الذي هو أمين. < و > القياسات في الشكلين كليهما غير متساوية، بل هي في الشكل الثاني أقل وفي الثالث أكثر، ليس هو من سبب من الأسباب إلا من أن هذا المقدار من قياسات الشكل الثاني وهذا المقدار من قياسات الشكل الثالث يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول وما < ^(١) ... > [١١٢٠] إلى أن نلقى لأنفسنا عملاً، وهو يسل تسليماً واضحاً في الأشياء التي بين بها أنها من الصواب أن يظن بالشكل الأول أنه إنما نظن به هذا الظن لأنه أليق بالطبع. وأيضاً إن كانت الثلاثة الأشكال إنما يقال إنها بالطبع < وإن ^(٢) > الطبيعة أحدثتها وليست من حيلتنا واختيارنا، فذلك كذب، لأن الثلاثة الأشكال إنما هي فصل من أقوال < العقل ^(٣) > واستخراج من استخراجات أفكارنا، على أن نبين من أمره إذا قال إن الثلاثة الأشكال بالطبع أنه لا يسل أن شيئاً مما هو بالطبع يوجد باطلاً ^(٤)، وذلك أن هذا الرأي في الأشياء التي تقال على هذه الجهة بالطبع، رأى قد أجمع عليه القديما. فإن كان إنما يقال إنها بالطبع على أنها مما يجري عندنا مجرى الطبع وبموجب حاجتنا إليها بمنزلة الأغذية والأشربة التي هي مستخرجة بالصناعة، ويقال إنها بالطبع لأنها تجري عندنا مجرى الطبع لحاجتنا إليها — فينبى أن نبهت من هذه الثلاثة الأشكال أيها ينبغي بما يحتاج إليه: الأول، أو الاثنان الباقيان؟ وقد يقول هو أيضاً إن الأول ينبغي بذلك إذ كان كافياً في البرهان ونتج جميع النتائج. وأيضاً فن شأن < الإيجاب > أن يتقدم السلب بالطبع، والأمر الكلي للأمر الجزئي. والشكل الأول للسبب الأول يتقدم الثاني، وبالسبب الثاني يتقدم الثالث. فليكتف ^(٥) بما ذكرناه من هذه الأشياء في أن الشكل الأول بالطبع.

(١) خرم. (٢) فوقها: عبثاً (٣) س: فليكن (٤) س: فليكن (٥) س: فليكن

ولست أعلن أى احتاج إلى حجة فى أن الأول—وإن كان بعضها ينحل إلى بعض—
مولد للآخرين بالطبع ، وليس هما مولدين له . وذلك أنه قد يوجد لزوم الوجود لأشياء كثيرة
متصفاً ، وسبب أحد الشئيين موجود عن الآخر ، وهذا أحد ضروب التقدم بالطبع إن نحن
ذكرنا ضروب التقدم بالطبع التى عدت فى كتاب "المقولات" . فإنه متى طالب مطالب بالعلة
التى لها صارت مقدمة الضروب المنتجة من الشكل الثانى العظمى أبداً كلية ، ومقدمة الشكل
الثالث الصغرى أبداً موجبة ، لم يسهل عليه أن يجد لذلك سبباً إلا كونها من الشكل الأول .
فإن المقدمة الكبرى العظمى فى الشكل الأول متى انصكت أحدثت الشكل الثانى ، والمقدمة
الصغرى متى انصكت أحدثت الشكل الثالث ؛ وذلك لأنه يعرض فى الشكل الأول إذا كان
الضرب من ضروبه منتجاً أن تكون المقدمة العظمى أبداً كلية ، والصغرى أبداً موجبة ،
وجميع ما يستخرج منه فى كل واحدة من المقدمتين يحفظ خواصه . والأمر فى أن ليس
الشكل الأول والشكلان الباقيان بالطبع على مثال واحد ، وفى أن الاثنين عن الأول —
تبيين من هذه الجهة . غير أن الشكلين — أعنى الثانى والثالث — ليسا لهذه العلة غير نافعين
من جميع الجهات ، ولأما من الفضل^(١) أصلاً ، بل لها منفعة ما تخصصها سببها فيما بعد إذا
ما علمنا أنها صحيحان لجهة أخرى غير استنادهما^(٢) إلى الشكل الأول . وقد يلزمنا حينئذ
أن نطلب السبب الذى له احتاج إليهما أرسطوطاليس ، وهما مقصران عن إكمال
فضل البرهان .

والآن ، فبين أن انصكاس المقدمات إذا لم لزم على حال أن يكون الشكلان الثانى
والثالث عن الشكل الأول بالطبع ، وإن كان قد يمكن فى الثلاثة أن ينحل بعضها إلى
بعض . ولننظر فيما يتأهل عنه مقسماً ، ونقول : هل ما يكون من الشكل الأول فى إحداث
البرهان مساوياً وواحداً بينه لما يكون من الشكلين الحادثين عن انصكاس مقدماته ، أم
أكثر ، أم أقل ؟ فإننا نجد ذلك واحداً بعينه من غير أن يكون اشتقاقها منه باطلاً^(٣) .
وذلك أنه إما كان يكون باطلاً لو لم تكن منها منفعة أصلاً . وإن كان ما يكون من
الأول وما يكون من الشكلين الآخرين واحداً بعينه فليس ذلك باطلاً ، لكن فى هذا الموضع

(١) الفضل : الفضول ، الرائد . (٢) من : أن ساهبا . (٣) فوقها : عبثا .

تبيين فنون الصناعة وسهولة مأخذ الاستخراج ، وذلك أنه تبين لنا في موضع أن قصد قصد المنفعة في عدة طرق ومن عدة أسباب . فإن الطبيعة لم تجعل إحدى البتين عبثاً إذ كانت الأخرى قد تنى بما يحتاج إليه من البصر وحدها ، ولا الصيادون أيضاً يعبثون إذ يُصَفِّقُونَ شيئاً كما في ناحية ويظفون الكلاب في أخرى وينصبون الفخاخ ، وإن كانوا إنما يستفيدون في هذه الأشياء كلها فصلاً واحداً : وهو صيد ما يظهر لهم من الوحش ؛ لكن متى سألهم سائل لم لا تستمدون بالشباك وحدها فتكتفون بها — قالوا : إن الصيد يسهل بكثرة الآلات . فإن هذا هكذا .

فليس ينبغي لنا نحن أن نمتعض من أن تكون لنا طرق كثيرة يستخرج بها الحق . وإلا ، فلم لا يقتصر في كل واحد من الآراء على قياس واحد كالرأى في بقاء النفس؟! وذلك أنه إن كان القياس الذي في < (١) > قد تبين كافيًا ، والقياس الذي سئل عنه في «السياسة» عبثاً^(٢) لأنه ليس أحدهما من الأفاويل الواقعة في الظن والآخر من الأفاويل العلمية — لكن كليهما قد يريان من الأشياء اللازمة بذاتها على مثال واحد ، إلا أن أحدهما على حال يرتقى إلى الشكل الأول ، والآخر إلى الثاني . ولا أقدر أيضاً أن أعلم لم ينفك عن الانفتاح إليهما ، < و > متى لم يكونا محتاجين إلى الشكل الأول كإبذاتهما بمنزلة الأصول [١٢٠ ب]. ولو كان هذا هكذا ، لما أمكن أن تكون الأشياء التي يمكن فيها أن تنتج بالشكل الثاني تنتج في الشكل الأول . وذلك أن الأمر على ما قلت أولاً أنه ليس يمكن بجهة من الجهات أن تبين أن الشكل الثاني والثالث غير شاركين الأول إن سُلِّمَ^(٣) انعكاس القدمات . فأما متى سلناه فليس يمكننا أن نوقها منه أو نبين أنها غير مخالطين له . وإن لم يمكننا أن نستخرج جميع ما في الشكل الثاني والثالث بانعكاس ، فليس ذلك يتعجب . وذلك أنا لانحن نقول ، ولا الإسكندر ، أن كل واحد من القياسات التي في الشكل الأول مولد لكل واحد من القياسات التي في الشكل الثاني والثالث . لكننا نقول إن الشكل < الأول > مولد للشكلين ؛ لأن أرسطوطاليس لم يقل في موضع من اللواضع البتة إن الشكلين يتولدان من

(١) بقص نية مثل : النفس أو المنطق أو الطبيعيات أو التعليلات الخ.

(٢) ص : عبث . وفوقها : باطل (٣) ص : سئل .

الشكل الأول ، لكنه يتسما كما هو يبين من قوله هذا : « ومن البين أن جميع القياسات التي ليست بتامها ، تم وتكمل بالشكل الأول » ، وما يتلو ذلك من كلامه .

فذلك ينبغي لنا عند هذا خاصة أن تناقض الذين يلتزمون فسخ شيء مما قاله أرسطوطاليس ، أعنى عند قولهم إن الشكل الأول يتم الشكلين الباقيين ، ولا يرتقيان إليه إلا ببيان الجملة ، وإما بالخلف . لأن القول بأن الشكلين يتولدان من الشكل الأول ليس من قول أرسطوطاليس ولا ثاؤفرسطس ولا أوديس ، لكنه قول الحدث من المشائين ، وهو أصدق ما قيل . إلا أنه إنما قيل في الأشكال أنفسها لا في ضروبها^(١) الجزئية ، لأن التولد^(٢) من الشكل غير تمام القياس من القياس . وذلك أن الشكل ، إنما هو اشتراك بصفة ما في اثنين مقدمتين . < و > انتقاله من الشكل الأول إلى كل واحد من الشكلين البائتين بالانكسار يبين واضح ، وذلك أن تغير الكم في بعض الأشياء لا يمنع من أن يتكون الشكل عن الشكل لأن كل واحد من الأشكال ليس إنما يقومه الكم ، لكن الذي يقومه اشتراك الحد الأوسط إذا كان مختلفاً ، وكذلك المقدمات كانت من التي بالاسم أو من البرهانية . فإنه ليس مانع من ترتب في الأشكال المختلفة على حسب وضع الحد الأدنى . وقد يكمل القياس الواضح للقياس التي هو دونه في الإيضاح .

فهذا هو الذي ينبغي أن نبين ، وهو : أن ليس الضروب التي في الشكلين الآخرين آيين وأوضح من الضروب التي في الشكل الأول . فإن بهذه الجهة فقط يتبأ للإنسان أن يرتيف ما قاله القدماء . فإن لم يتبأ له هذا فيرى طريقاً آخر يبرهن به أن الشكلين الآخرين صادقان من غير أن يستمين بالأول في حال من الأحوال ، وإنما أقول : في حال من الأحوال ، لأن الطرق التي يلتبس استخراجها من أراد ذلك لا يكون ضرورة من جهة من الجهات إلا من الشكل الأول ، وذلك أن قوماً من قدماء المشائين اعتقدوا هذا الرأي ؛ وبروس^(٣) أيضاً في المقالة الثانية في البرهان التمس أن يصحح هذا بأقويل كثيرة . وذلك الموضوع الذي خرج منه هو قوله أنه يلزم متى كان بعض الازدواجات لا تستخرج بالانكسار

(١) س : صرفها . (٢) س : تولد . (٣) لم نهند بعد إلى أصل هذا الاسم .

ألا يكون يَكل بالشكل الأول ويرتقى إلى الازدواج^(١)، لأن أرسطوطاليس تَوَقَّى سائر الضروب كلها التي في الشكلين الآخرين والضررين اللذين ينتجان تَأْمِجَ جزئية في الشكل الأول إلى الضربين الشكليين اللذين في الشكل الأول . وليس يقول بوجه من الوجوه إن الضروب التي تكون بالانعكاس تولد عن الضروب الكلية ، ولكن ينبغي أن نجعل السبب في أن الضرب الأول من الشكل الثالث ليس يستخرج من الضرب الأول من الشكل الأول بالانعكاس هو أن المقدمة الكلية الموجبة إذا انكست انتقلت إلى الجزئية ، والسبب في تكيه الضرب الثالث من الشكل الأول . وذلك أنه منه يصح ويثبت ، وإن لم يكن يتحقّق^(٢) منه . وفي هذا كان ينبغي أن تقاوم رأى^(٣) أرسطو المناقض له .

وكذلك الحال أيضاً في التباسات التي تكمل بالخلف ، فإنه يقول إنها تم وتكمل بالشكل الأول . فأما تولدها منه ، فلعله لا يسله ، فليكنف^(٤) بما قلناه في أن تولد الشكلين الثاني والثالث < هو > من الشكل الأول ، وأنه لاضير وإن كانت قد توجد ضروب لاينها فيها أن تستحق^(٥) من الشكل الأول بالانعكاس . فأما ما قاله في ترتيب الأشكال فنحن حامدون له جداً — إذ كان قد خصص عنه بناية — وباحثون عن الطريق نفسه الذي يرى أنه أجود من الطريق الذي امتحنه القدماء بعد أن تقدم البحث عن أشياء يسيرة عما استعمالها في هذا الطريق . أما أولاً : فلم أطرح استتمام الشكلين بالأول ، وأذعن بالانعكاس ؟ وذلك أنا ليس محتاج إليها في شيء من الأشياء إلا لما كان تحليل الأشكال التي متى أطرحه أحد صار استعماله للانكسارات باطلا . وإلا فليرني أحد منها منفعة أخرى حتى أكون مِقْرًا بأن أهدى . فالذي كان يجب إذا ضد هذا [و] هو أن يطرح الانكسارات ويحتال للشكليين بشيء آخر يقرنها بها ، وبعد ذلك فكيف وضع أن معنى المقدمات السوالب المنكسة شيء واحد ، ورأى أن الضرب الثاني من الشكل الأول والضرب الأول من الشكل الثاني مختلفان ؟ وذلك أنه إن كانت المقدمة واحدة وإن تغير الحدان ، فإن الازدواج واحد . ويقال إنه في الشكلين بل الشكل أيضاً واحد في المقدمتين . فيلزم من ذلك أحد أمرين : إما أن يكون الضرب

(١) في الهامش : نسخة : ازدواجاه .

(٢) فوقها : يستخرج .

(٣) م : أن .

(٤) م : فليكنف .

(٥) فوقها : تستخرج .

الأول من الشكل الثاني فصلاً لا يحتاج إليه ، أو الضرب الثاني من الشكل الأول ؛ وإما أن يعطينا فصلاً لا يحتاج إليه ، أو الضرب الثاني من الشكل الأول ؛ وإما أن يعطينا فصلاً ما بين المعينين . وبالجملة ، إن كانت المقدمة سالبة واحدة فتى انصكبت فتبجتها واحدة سالبة . وإن انصكبت ، فبإذن مخالف الضرب الثاني الشكل الأول للقياسين اللذين في الشكل الثاني إن كانت نتيجتهما واحدة بعينها ، أعنى الذى ينتج المعنى المقصود إليه من أول وهلة ، والذى ينتجه بعكس النتيجة ؟! فإن هذا الضرب أيضاً قد ينتج لمكان هذا الأصل . وإلا المعنى المقصود له . وأنا أحسب أن بوموس في تعريفه^(١) هذا المعنى زعم أن الضروب التى لا تحتاج إلى برهان في الشكل الثاني ثلاثة ، لا أربعة . وليس بى حاجة إلى أن أقول إن الذى يقبل هذا الأصل فقد تحجب إلى ما يريد أكثر من الذى يرقى ضدى الشكل الثانى الكليين إلى الشكل الأول بالانكسار ، لأنه ليس يرقبها إليه عند ذلك ، بل يحماها منه بلا وسيط . فكيف لا يكثر تعلق المخالطين علينا متى كان شىء يوجد جزء الشىء وهو غير موجود له ! وذلك أن الإنسان قد يوجد له اللون ، وليس هو جزء اللون ولا شيئاً من اللون . فلذلك لا ينبغي أن نجعل تصديقتنا للشكل الأول من هذا الطريق ، بل نرى أن الشىء هو تبيين من ذاته من الطرق التى استعملها القدماء . والأخلق بنا أن نترك هذه الأشياء ونبحث عن هذا الطريق : هل فيه قوة يوثق باستعمالها أكثر من التحليل بالانكسار ؟ فإن هذا يقول : إذا كان الحد الأوسط موجوداً لكل أحد الحدين غير موجود شىء من الآخر ، فإنه إن كان الحد الواحد كله موضوعاً تحته وكان مبانياً للآخر كله ، فقد تفرق منهما غاية التفرقة بسبب وضعه مع كل واحد منهما . لأن الشىء المفارق بكلية هو مفارق بجميع أجزائه . وإنما هذا القول منه خداع يظن أنه استدع به شيئاً . فتأمل ، فإنك تعدد يلزم الانكسار ، وإن كان لذلك كارهاً .

فلنتصفح الضرب الأول من ضروب الشكل التالى الذى مقدمته العظمى سالبة كلية

(١) م : أوجه — ولا معنى لها إلا إذا كانت متصلة باسم القسم السابق عليها مباشرة ولم

والصغرى موجبة كلية مثل قولنا^(١) آ < لا توجد لشيء من س > وب هي لجميع س ،
 ونبحث عن النتيجة : أى نتيجة هي : مثل أن آ وأجزاء آ لا توجد لشيء من ب . ولكن
 هذا شيء قد وضع في المقدمات ، لكن من البين أن النتيجة هي أن ب لا توجد لشيء
 من س . فلن ينفتنا إذا شيئاً قوله إن آ مباينة لبـ ولجميع أجزائها ، إن لم يسلم لنا انعكاس ذلك
 وهو أن ب على ذلك المثال تكون مباينة مفارقة لـ آ . وذلك أن على هذه الجهة تبين
 ب لـ آ هي جزء لـ آ . وإلا فإذا ؟ فإن ناقضنا مناقض في انعكاس السالبة الكلية
 كما يفعل قوم ، فتى يسلم لنا أن آ إن لم توجد لشيء من ب وجدت لكل س و ب ليس
 يوجد لشيء من س ؟ مثال ذلك : إن الجوهر إن كان لا يوجد لشيء من العرض وقد يوجد
 لكل إنسان ، فليس يوجد العرض لأحد من الناس ؛ أو إن كان الحى لا يوجد لشيء من
 النمو ، وقد يوجد لكل ، < الناس > ، فليس يوجد النمو لأحد من الناس . وقد يمكنه في هذا
 أيضاً أن يقول : إن الحى إذ هو مبين للنمو فهو مبين لجميع أجزائه ؛ ولكن ألا ترى أنك إذا
 إذا قلت هذا لم تنفع أحداً أن النمو لا يوجد لأحد من الناس . فليت شمرى ما السبب
 في ألا نجتمع من هذه نتيجة ما ؟ أعلم أنهم يقولون إن السبب في ذلك [الا] أن السالبة^(٢)
 الكلية لا تنعكس ، وذلك أن الحى لا يوجد لشيء من النمو ، والنمو قد يوجد لإنسان
 من طريق أنه متى لم يوجد النمو لشيء من الحى لم يوجد لإنسان . أفلا ترى أن النتيجة
 إنما حصلت لهذا الشكل من الانعكاس ؟ فينبغى لمن قبل الشكل الثانى أن يجهد نفسه
 في أمر الانعكاس . وقد فعل هو ذلك على الكفاية . ولنا نحن في ذلك أيضاً قول خاص .
 وليس ينبغى أن نتوهم أن النتيجة سبباً آخر غير هذا ، ولكن إن كان الانعكاس هو سبب
 النتيجة فمن البين أن تصحيحه إنما هو من الشكل الأول ، لأن الانعكاس ليس هو
 شيئاً خلاف حمل أحد الطرفين على الأوسط ، وهذا إنما هو بالصحة من ذلك الشكل ،
 وهذا بينه يبنى أن تقوله في الضرب الثالث ، وذلك أن فيه أيضاً متى كانت آ لا توجد
 لشيء من ب وكانت توجد لبعض س — فليس إنما يريد أن تكون س لا توجد لبعض

(١) النس مضطرب وأصل القياس : لا آ هي س ، كل س هي س : لا ب هي س . وفى الأمل
 آ ولا شيء بـ ولجميع س .
 (٢) س : السالبة .

بَ ، لكن أن تكون بَ لا توجد لبعض َ ، لأن هذا هو الطرف الأعظم ، فهو الذي ينبغي لنا أن نسلبه . فلنا نكتفى إذاً بأن نقول : إن جزءاً ما من َ محصور في آ ، وإن آ بكليتها مياينة لبَ . فما كان فيها جزءاً لَ فهو مياين لبَ . وذلك أن هذا ليس بكافٍ فيما نريد . لكنه ينبغي أولاً أن نبين أنه كما أن آ قد باينت بَ ، وكذلك جميع بَ قد باينت آ — وذلك أن على هذه ^(١) الجملة لامحالة كل ما كان في آمن َ فإنه مياين لبَ — فيكون قد احتجنا — من الرأس في البيان على أن بَ غير موجود لشيء من آ — إلى الانكاس . وقد نكون أيضاً قد رجنا إلى الشكل الأول ، فإن لم يستعمل الانكاس عورضاً في هذا الضرب من القياس أيضاً بتلك المقالات بينها . وذلك أنهم يقولون إن المحي لا يوجد لشيء من النمو ، وقد يوجد لبعض المتنفس ، فالنمو يوجد لبعض المتنفس ، ولكن الضرب الأول والثالث لا يدخلان في هذا الطريق . وأما الثاني والرابع فملعها يدخلان . مثال ذلك قولنا متى كانت آ موجودة لكل بَ [١٢١ ب] وغير موجودة لشيء من َ أو غير موجودة لكل َ ، فإما نحتاج عند ذلك أن نقول إن المياين لشيء بكليته قد باينه بجميع أجزائه . ولكن هذا ، وإن كان حقاً ، إلا أنه قد يجب على من التمس أن يبين بطريق أفضل من طريق أرسطوطاليس أن يرى أن طريقه أعم من طريق أرسطوطاليس ، وأنه يلزم الضروب كلها . وكيف يصحح هذا الطريق الذي قد يضعف عن تصحيح الضروب القياسية وهو نذر من الانكاس أن الضرب الرابع يقوى ! على أن أرسطو ، وإن لم يكن يتبها له أن يحل الضرب الرابع إلى الشكل الأول ، إلا أنه بالجملة يثبت بالشكل الأول . وذلك أن السياقة إلى المحال إنما تكون بهذا الشكل . فأما هذا فليس يمكنه كيفما دار في نصف الضروب أن تنتهي إلى هذه ^(٢) الضروب دون أن تستعمل الشكل الأول . وينبغي أن نضع تحليل الضرب الرابع بالصرف إلى المحال وتحليله بهذا القول الحاضر . فالتحليل بالصرف إلى المحال الذي استعمله أرسطوطاليس هنا هو إن كانت آ موجودة لجميع بَ وليس لكل َ وبَ ليس لكل َ ، فإن لم يكن هذا هكذا فبَ لكل َ ، ولكن آ لكل بَ ، وآ إذاً موجودة لكل َ ؛ وقد كنا وضعنا أن ليس هي كلها .

أما أنا فلت أعرف ضرورة أخرى أشد لزوماً من هذه . فأما التحليل للتخرج الآن
فقاله يقول : فليكن الحد الأوسط أيضاً موجوداً لجميع الأعظم وغير موجود لبعض α ؛
فيحسب مبيئته لشيء من الأشياء يبينه جزؤه . وأنا أقول : أما أولاً فإن هذا أمر غير متين
ولا معروف من ذاته ، لأنه قد يظن به ضده . إذ كان ليس مبيئته الجزء لشيء من الأشياء
بحسب مبيئته الكل له ، كما أنه ليس اتصال الجزء بشيء ^(١) من الأشياء بحسب اتصال
الكل به ، لأنه ليس يمنع مانع أن يكون الكل متصل بشيء من الأشياء بجزءه من أجزاءه ،
والإنسان يتصل بالضحك بكليته . فكذلك ليس يفارق الحى الأبيض بحسب مفارقة
الغراب ، لكن الحى يفارقه بجزءه ويشاركه بآخر ؛ والغراب يفارقه من كل جهة . فليس هو
إذاً أكثر بياناً ولا أسهل مأخذاً من البرهان بالخلف متى قيل مطلقاً على هذه الجهة . وبد
ذلك فليبين أنه قد قيل قولاً صواباً . فما السبب الذى له يجب أن يؤثره على البرهان بالخلف ؟
لا أدري أنه لا يوجد برهان يضطر إلى قبوله أكثر من البرهان الذى يسوق إلى التناقض .
فهذا ما كان ينبغي أن نقوله فى الضروب التى فى الشكل الثانى .

ونحن قائلون فى انضروب التى فى الشكل الثالث فيما بد . يقول هذا الرجل إن الحد
الأعظم موجود لكل الأوسط ، و α موجودة لكل الأوسط ، بأن تجعل للأوسط جزءاً لكل
واحد من الطرفين وشيئاً من كل واحد منهما ، فيكون الأعظم — إذ هو موجود للأوسط ^(٢) —
موجوداً لـ α ، على أنه جزء منه وشيء منه . فإن كان وجود الأول لجميع الأوساط ووجود
البعض α وجوداً ، فليس هذا قياساً فضلاً عن غيره ، لأنه لم يحدث بين الأشياء الموضوعه فيه
شيء غيرها . وإذا لم يكن واحداً فلنبحث عن السبب الذى له يوجد الحد الأعظم لجميع
الأوساط ولا يوجد لجميع α . فإنك لا تجد لذلك سبباً آخر . غير أن الحد الأول لا يتعكس على
 α كلياً كما يوجد الحد الأعظم لكل α فى الأشياء التى تنعكس . ولكنه ينبغي لنا أن نعلم من
هذا الموضع خاصة أنه إنما حدث فى هذه المقدمة شيء غريب كأنه خارج عن الحدود الموضوعه
فيها من قبل انعكاس الموجبة الكلية ، إذ لم يتبيناً فيه أن يبقى كلياً ، بل انتقل فصار جزئياً .
وذلك أن المقدمتين ليس فيهما جزئية أصلاً ، والنتيجة جزئية . وكذلك الأمر فى الضرب الثانى

من ضروب الشكل الثالث ، وهذا غير ممكن البتة في شكل آخر غيره ، أعنى أن تكون المقدمتان كليتين ولا تكون النتيجة كلية . فإن الشكل الثاني إذا كان الاقتران المنتج فيه مقدمتين كليتين ، كانت النتيجة لا محالة كلية . والسبب في ذلك أن السالبة الكلية التي تنعكس كلية هي التي تنعكس فيه ، ولذلك تكون النتيجة كلية . فأما في هذا الشكل فإن المقدمات التي تنعكس إنما هي الموجبات التي إنما تنعكس جزئيات ؛ وليس بعجب أن تنتج عن مقدمتين كليتين نتيجة جزئية على هذه الجهة ، وذلك لأنها لا يلبثان كلتا كليتين إذا انتصلا إلى صورة القياس . فن الاضطرار أن تكون النتيجة جزئية متى كانت إحدى المقدمتين جزئية ، وإلا فلو كان في تأليف الحدين مع الحد الأوسط هذا التأليف ضرورة ما ، لما كانت النتيجة تكون جزئية والمقدمتان كليتان . على أنهما في هذا الموضع ليستا كليتين على الحقيقة ، بل إنما هما كذلك في الظن . وعلى هذا المجرى يجري القول فيما يتلو هذا الضرب من الضروب . فإن مِلاك أمرها إنما هو من الانعكاس أو بالصرف إلى الامتناع : وعلى < كل > حال < ف > إن ملنا إلى هذا الطريق ميلا كبيرا وتبين لنا أنه أجود من التحليل فلنا نُبرهني أرسطوطاليس منه ، إذ [١١٢٢] كان تبين من أمره بالصحة لا بالثوم أنه أعلم الناس به . وذلك أنه في أكثر الاقترانات بعد أن نُجلبها إلى الشكل الأول يقول مصرحا : وقد يمكن أن يجعل البرهان أيضا بالصرف إلى الامتناع والافتراض . لكن الأول بنا أن نطلب السبب الذي له أثر التحليل عليه . فنقول : أما أولاً ، فلأن التحليل يكون بالأشياء التي هي أبين كالحلال في كل علم يقيني ، وبعد ذلك ، ولأن الافتراض والاستقراء إنما هما في الجزئيات ، وهما إلى الحواس أقرب منهما إلى القياس . فيجب أن نبحث : كيف يقال في هذه الأشكال إنها تتحلل وهي ثابتة صحيحة بنفسها ، أو كيف ينبغي أن يسمى هذا الطريق تحليلاً ؟ وذلك أن القياسات المركبة قد ننحل إلى القياسات البسيطة ، والبسيطة إن كانت كاملة من ذاتها لا تحتاج إلى برهان ، فليس من الصواب أن يقال فيها إنها تتحلل ، إذ كان لا يتحلل شيء من الأشياء إلى نفسه ، بل إلى غيره . فذلك لسا نجد أحداً^(١) يقول في الضروب البسيطة التي في الشكل الأول إنها تنحل إلى نفسها ، إذ كان صدقها وبيانها

من ذاتها ، لكنَّ الحُدُوقِ هذه الأشياء يقولون إن تحليل القياسات التي في الشكلين الباقين يكون إلى الشكل الأول ، إذ ليس يمكن أن يكون صدقها من ذاتها لكن من الأول .

فتبين أنه لا ينبغي لمن يحمل للشكلين الكمال من ذاتها أن يسي هذا الطريق تحليلاً . فأمَّا القول بأن ليس هو تحليلاً على الإحلاق ، بل تحليلاً^(١) بالقوة ، فقد يمسرعدى الوقوف عليه ، وذلك أن الأخلق بهذه الزيادة — أعني : « بالقوة » — أن تكون مبنية عن خاصية هذا التحليل لثلاث يتوهم متوهم أن هذا التحليل والتحليل إلى الشكل الأول سواء . غير أني لست أقصم ما إذا يريد بقوله في هذا الموضع : « بالقوة » ، وذلك أنه إن كان يريد الشيء الذي يياه يتوهم متوهم فقط هو نظير ما بالفعل حتى يكون التحليل إلى الشكل الأول بالفعل وهذا التحليل بالقوة ، لزمه أولاً أن يعتقد أن التحليل الغير كامل أولى بأن يؤثر من الكامل التسام إذ كان الشيء الذي بالفعل أكمل من الشيء الذي بالقوة . وأيضاً فهل هذا التحليل الذي بالقوة ، أبداً بأن^(٢) < كان > بالقوة ، أو قد يكون في وقت من الأوقات بالفعل ؟ وقد بين أرسطوطاليس أن الأول محال ، وذلك أنه يقول : ليس يمكن أن يكون شيء بالقوة لا يخرج إلى الفعل خلا تلك الأشياء التي إنما وجودها بالقوة كما بينا في النسبة إلى ما لانهاية له في مواضع آخر . فإن كانت قوة هذا التحليل تخرج إلى الفعل ، فلم نقول ، إنها بالقوة ولا نقول إنها بالفعل ، لأن الأوجود فيما كان يقال عليه الاثنان أن يسي بأفضلهما . وإن أراد أن يقابل ذلك بالمعاندة قال : إن الترق إلى الشكل الأول ليس بمنكرٍ أن يسي تحليلاً بالقوة ، لأن كل واحد من هذين الشكلين الأول بالقوة — لكن انعكاس القدمات والتصحيح الذي لهما من ذاتها قد يكون بسبب من الأسباب الواجبة تحليلاً بالقوة ، إلا أني أنا لست أرى ذلك اللهم إلا أن يكون بسبب من الأسباب يفوق علنا . فهذا مبلغ ما نشك فيه من الطريق التي توهمها الآن بوموس . وإذ قد صحح بوموس هذا المعنى بأقويل كثيرة ، ينبغي أن نروم النظر فيما قاله : هل هو أصح من قول أرسطوطاليس ، أو هل يمكنه أن يصحح الشكلين الباقين بالحجج التي احتج بها من غير أن يحتاج إلى الشكل الأول ؟ فنقول : إن بوموس ، وإن كان يختار الافتراض على التحليل ، فإنه على حالٍ ليس يخفى أرسطوطاليس

(١) ص : تحليل .

(٢) ص : بأن أبداً ...

منه ، بل إنما يعدله لئلا يستعمل وحده ويأتي بحجج ما من تلقاء نفسه فيحتاج بها في كل واحد من الشككين . فيستعمل أولاً في الشكل الثاني أن التناقض لا يصدق معاً ، وأنه إن نتج فيه نتيجة موجبة وجب ضرورة أن يوجد التناقض قولنا : الحركة على غير الاستدارة على هذه الجهة ، الحركة على الاستدارة موجودة للكواكب ، والحركة على غير استدارة للنار ؛ فيجب ضرورة ألا تكون النار والكواكب شيئاً واحداً ، وإلا لزم ذلك أن تكون الأشياء المتناقضة موجودة في شيء واحد بعينه . وليس في حاجة أن أقول إن القياسين اللذين في هذا الشكل ليسا مركبين من تناقض ، بل من مقدمتين متضادتين . وذلك أن الأخلق يتأمل أن يقول : إنه وإن كانت المتضادات من اللقدمات قد يمكن أن تكذب معاً في الأوقات ، إلا أنه لا يمكن أن تصدق معاً بحيلة . إلا أني متعجب من هذا الرجل كيف يظن بقوله هذا أنه يأتي بشيء هو أكثر من الصّرف إلى الامتناع . ولكن الأخلق به أن يكون يتخذه نفسه لأنه يأتي بشيء من هذا الطريق ظاهراً مكشوفاً ويستر شيئاً منه . وذلك أن الصّرف إلى الامتناع ليس هو شيئاً إلا أن يضع واضح تقيض النتيجة يضم إليه إحدى المقدمتين ويبطل بذلك المقدمة الأخرى . فأما بوموس فإنه يستعمل التقيض استعمالاً ظاهراً أو يختلس منه قياس الامتناع اختلاصاً ، وذلك أنه قال : إن كان الكواكب والنار شيئاً واحداً ، وكانت الحركة على استدارة موجودة للنار ، فقد توجد [١٢٢ ب] لكلها ولا شيء منها . فقوله : « ولا شيء منها » قد كان له موضع^(١) في المقدمتين . وأما قوله « لكلها » فإنما صار محالاً لأنه يبطل الموضوع . فأما اختلاصه لقياس الامتناع فقوله : إن الحركة على استدارة موجودة لكل النار ، لأنها كانت موجودة لكل كوكب ، وقد وضع أن النار والكوكب شيء واحد^(٢) . ومن تصفح قياس الامتناع يبين له منه القياس الأول الذي لا يحتاج إلى برهان وهو قولنا : الحركة على استدارة توجد لكل كوكب ، والكواكب لكل النار ، فالحركة على استدارة موجودة لكل النار . أفترى بوموس يعلم أن جميع ضروب القياسات تم بالصّرف إلى الامتناع ، وأرسطوطاليس لا يعلم ذلك ؟ لعمرى لكننا قد نجد أرسطوطاليس يصرح القول بأنه قد يمكن أن يبين هذه بصرفنا إياها إلى الامتناع

أيضاً ، إلا أنه إنما^(١) استعملت في الضرب الرابع فقط . وإنما فعل ذلك لأنه يرى أن كل ما ينتج بالقياس البرهاني أصح من الذي ينتج بالبياقة إلى الامتناع كما تبين في المقالة الثانية من « أنالوطيقا الأولى » .

فإذ قد انتقل بوسوس إلى الشكل الثالث فلنأخذ في البحث^(٢) عن الأشياء التي غلط بها في عدد القياسات من طريق أنه شرح معنى قولنا في كل على غير الجهة التي استعملها أرسطوطاليس في « أنالوطيقا » . وذلك أنه ليس قصدنا أن تناقضه في جميع ما قاله ، بل نوقف ما قاله في رده إلى الشكل الأول واختياره طريقاً^(٣) غير طريق أرسطو . ذكر أن الشكل الثالث يقين به أنه برهاني بقول بوسوس في الاقتران الأول الذي في هذا الشكل — وهو الذي يحمل فيه الطرفان كلاهما^(٤) على جميع الأوساط — إنه متى وجد شيان في شيء ما ، فمن البين أن كل واحد منهما في الآخر كالجزم للاحتمال . أما قوله « في كل » ، فليبين ما استعمله : إن كان إنما استعملت كما قلت مكان : « على كل » نجلى أن هذا أقول أيضاً : وإن سلم لم يكن ينال على الإطلاقات ولا الواضحات من تلقاء نفسه^(٥) . وذلك أننا لو سلمنا أن الشيتين المحمولين على كل شيء واحد بينه يوجد أحدهما للآخر من الاضطرار ، لما تبين لنا الوجه الذي منه وجب أن يكون أحدهما جزءاً للآخر والمحمول في كل واحدة من المقدمتين على كل الموضوع . وأيضاً إذا قبلت هذه القضية أولاً من غير أن تدخل عليها ضرورة أخرى ، لم يسئل على أحد إن حمل البياض والحركة على كل النفس^(٦) أن يحمل بياضاً^(٧) على حركة ما أو حركة على بياض . وكذلك أيضاً بقوله في الضرب الثالث والرابع إنه إن كان أحد الطرفين موجوداً في كل الأوساط وكان الآخر موجوداً في بعضه ، فمن الاضطرار أن يكون أحد الطرفين — أيهما كان — جزءاً للآخر ، فإن ضرورة أوجبت أن الحى متى كان موجوداً لكل إنسان ، وكان النحو موجوداً لبعض الناس ، أن يكون الحى موجوداً لبعض النحو . وذلك أنه لا يمكن أن ينفك من هذه القياسات دون أن يصح انعكاس المقدمات أولاً ثم يرقى تأليف

(١) ص : تستعملت . (٢) ص : البحث .

(٣) ص : طريق . (٤) ص : كليهما .

(٥) العبارة السابقة ابتداء من قوله : « أما قوله : في كل ... » مفسرة .

(٦) هو الطائر المعروف بالبشون ، مغرب عن اليونانية *nixvos* .

(٧) ص : بياض .

القضايا إلى الشكل الأول كالحال في الضرب الثالث . أما أولاً ، فإن النحو إن كان موجوداً لإنسان ما فالإنسان موجود لنحوها ، لأنه ليس إنما لا ينبغي أن يقبل الانعكاس ، لأن المقدمة الأولى موجبة طبيعية ، إذ الجوهر فيها موضوع للعرض ، والمقدمة الثانية خارجة عن الجرى الطبيعي ، إذ العرض فيها موضوع للجوهر ؛ وذلك أن الخروج عن الجرى الطبيعي في المقدمات غير الكذب فيها ، فإن المقدمة التي نقول إن إنساناً موجوداً لتحويلت كاذبة ، لأن الإنسان الذي في أرسطر^(١) خس موجود لنحو أرسطر خس . وذلك أنه ينبغي أن يفهم في أمثال هذه الأشياء موجود مكان يتصل ويقترن ، والأخلق بها أن تكون إنما صارت خارجة عن الجرى الطبيعي لأنه تخيل لنا منها أنها تجعل الفرض موضوعاً والموضوع غرضاً . فلي هذا المذهب ينبغي أن نصحح الانعكاسات ، لا على مذهب بوموس هذا وأرمينس والإسكندر وكل من تقدمنا من ناقض هذه الشكوك . ولكننا قد استقصينا البحث عن هذه بكلام طويل في ذكرنا الانعكاسات . والأمر على ما قلت أنها لا يمكن أن تدفع هذه الشكوك بجهة من الجهات دون أن يصحح أولاً الانعكاس ، وهو قولنا : فالإنسان يوجد لنحوها ، من الاضطراب ، ثم نضيف إليها المقدمة الكلية وهي أن : كل إنسان حي ، فإنه على هذه الجهة لا أحب أنه يتبأ — ولا لما نادر^(٢) الذي كان أكثر الناس يشكك — أن يعاند النتيجة وهي : أن الحيوان موجود لنحوها . وأما على رأى هؤلاء فلا فرق بين التصديق بهذا وبين قول مجرد . فقد بقي لنا أن نقبين السبب الذي له لم ير^(٣) أرسطو أنه ينبغي أن يكتب بالشكل الأول حتى أثبت معه الثاني والثالث وإن كانا لا يصححان بوجه من الوجوه إلا به . وقد يقول ثاوفرسطس وأوديمس أيضاً بعد تمييز أرسطو لتلك الأشياء التي أحسن مقييس في استعمالها ، وهي أن الأشياء التي تحمل في المقدمات : منها ما يحمل حلاً ملاماً ، ومنها ما يحمل على غير ملامة ؛ والحل الملام كقولنا : سقراط عدل أو إنسان عدل ؛ وما كان حمله على غير ملامة فنه ما هو على غير الجرى الطبيعي ، ومنه ما هو بالمرض : فالحمل الذي بالمرض كقولنا

(١) Aristarchus نحوي مشهور من جريرة ساس ، قضى معظم حياته في الإسكندرية وقام بتربية ابن بطليموس جليوس . راجع أشعار هوميروس وفسدها بقسوة صارت مثلاً . ووضع أكثر من ٨٠٠ شرح على عدة مؤامير . وبوفى سنة ١٥٧ ق . م .

(٢) كنان في الأصل ، ولم يندرجه ، ولعله اسم علم . (٣) من : يرى .

الأبيض [١١٢٣] يمشى ، لأننا نقول إن الشيء الذى عرض له أن يكون أبيض عرض له أيضا أن يمشى . والحل الخارج عن الجرى الطبيعي كقولنا : الأبيض قفُّسٌ ، فقد بعرض فى بعض المسائل والقياسات أن تكون المقدمات إذا وضعت فى الشكل الثانى والشكل الثالث لم يكن الحمل فيها حملاً عرضياً ولا خارجاً عن الجرى الطبيعي ، فإذا نَبَت إلى الشكل الأول صارت بمعناها عرضياً ومعناها خارجاً عن الجرى الطبيعي . وذلك أننا إذا قلنا إن الحركة على الاستدارة توجد لكل كوكب ولا توجد لشيء من النار ، كان هذا الحمل حملاً طبيعياً ؛ وتأليف المقدمتين فى الشكل الثانى . فإن قلنا إن : كل كوكب يتحرك على استدارة ، وليس شيء مما يتحرك على استدارة ماء ، كان هذا التأليف تأليف الشكل الأول والمقدمة السالبة خارجة عن الجرى الطبيعي . وكذلك يجرى الأمر فى الشكل الثالث : لأننا إذا قلنا : كل قفُّس أبيض ، وكل قفُّس موميَّار — كان حملنا حملاً طبيعياً . فإذا عكسنا إحدى المقدمتين صار الحمل حملاً خارجاً عن الجرى الطبيعي . ولا ينكر تأليف الخارج عن الجرى الطبيعي ولا يقع لثابه غلط بالفنا المقدمات فى أول وهلة فى الشكل الثانى والثالث ليسهل تسليها ولثلا يغلط من لا حُنكة له بأمر المقدمات . فإن الجمهور من الناس يظنون بما كان خارجاً عن الطبع أنه لا محالة كاذب . فإذا سُلِّتْ وهى على تربيتها الطبيعي سهل تأليفها وانعكاسها . هذا إن سَلَّم الإنسان المقدمات وناقض فى تأليفها على أنه غير منتج . فظاهر إن كان ما يجرى به أمر هذا القياس شئين أحدهما تسلي المقدمات ، والثانى حال التأليف ، أن تسلي المقدمات يوجد لهذين الشكلين من ذاتها خاصة وحال تأليفها من ردها إلى الشكل الأول . فإذا كانا يفتلان على الشكل الأول بأحد هذين الشئين وينقصان عنه بالآخر ، فليس هما من الفصل ولا بما حدث باطلاً أصلاً ، لكن من طريق ما يخلان الحمل أبين فى بعض الأوقات ، احتيج إليها حاجة نخصها ؛ ومن طريق صورة القياس فيها حصة صارا دون الأول ، ولأن كل واحد من الأشياء المركبة إنما يكون وجوده بحسب صورته — كان حكمنا على أن هذا من الأشكال أول وهذا ثانٍ وهذا ثالث حكماً عادلاً .

تمت مقال ثمسطيوس فى الرد على مقيموس وأرسوس فى تحليل الشكل الثانى والثالث إلى الأول ترجمة أبى عثمان الدمشقى رحمه الله تعالى . علقها بمدينة السلام فى أوائل ربيع الأول من سنة ٤٤٧ هجرية . والحمد لله حق حمده وصلواته على محمد وآله .

مَلِكِ

< الفصل الأول >

إن الموجود يقال على أسماء شتى [للوجود] . إلا أننا إذا قصدنا لطلب مبادئ الشيء الموجود فإنما قصد لطلب مبادئ الجوهر فقط ، لأن الجوهر أول وأحق الموجودات بهذا المعنى . وذلك أن الكل متحد كاتحاد الأعضاء في البدن ، بدن الإنسان ، والأجزاء في بدن النبات ، أكان^(١) تركبه من أشياء يماس بعضها بعضاً كتركيب البيت والقبعة ، أو كان تأليفه من أشياء متفرقة كتأليف السكر والمدنية . فأول أجزائه جميعاً هو الجوهر ، وموضعه من الكل موضع القلب من جملة بدن الحيوان . فلن لم يكن نظامه على نحو من هذه الأنحاء ، ولكن كما يوجد في العدد : الواحد أولاً ، ثم الاثنان ، ثم الثلاثة ، أو كما يوجد في الأشكال المستقيمة الخطوط : الثلث أولاً ثم بعده المربع ، فإن الجوهر على هذا المثال يوجد أولاً ، ثم بعده الحال^(٢) ، والقدر ، وسائر ما أشبه ذلك من مثل أن وجود الجوهر متقدم لوجود جميع ما يتلوه ، كما يتقدم الواحد سائر الأعداد ، ويتقدم الثلث سائر الأشكال . وذلك أنه ليس تُنمَّت جميع الأشياء بالوجود على مثل واحد ، لكن أولاً بذلك الجوهر . وأما سائر الأشياء ، فإنما تُنمَّت بالوجود لوجوداتها في الجوهر إذا كانت : إما مقادير له أو حالات ، وإما حركات ، وإما غير ذلك مما أشبهه . وحفظها من الموجود إنما هو بإصابتها إلى الجوهر . ونحن وإن كنا ننمّت سائر الأجناس بالألفاظ التي تدل على الوجود ، فليس ذلك بعجب ؛ إذ كنا إنما نوقع تلك الألفاظ على الجواهر ؛ ومثال ذلك أننا نقول : هذه الخشبة هي بيضاء . فنقولنا « هي » ، من الألفاظ التي تدل على الوجود . ولنا نُوقع هذه اللفظة على البياض من الخشب ، لكن على الخشبة بعينها . أو على هذا المثال : قد نوقع أشباه هذه من الألفاظ على ما تنفيه من الأعراض ، فضلاً عما شئت . وذلك أننا نوقعها على ما ليس هو بأبيض مثلاً ، فنقول : هذا ليس هو بأبيض ، وعلى ما ليس هو بمستقيم .

(١) بمعنى : سواء أكان . (٢) الحال = للكيف .

كما أنا إذا قلنا: هذه الخشبة ليست بمسقية، وإنما نوقع، «ليست» على الخشبة بينها؛ كذلك أيضاً إذا قلنا: إن هذه الخشبة هي مسقية، فأعانوقع هذه اللفظة، أعنى: «هي»، على الخشبة، إذ كان ليس يمكن أن نُفرد شيئاً من الأعراض عن الجوهر في الوهم، فضلاً عن العيان، كما يمكننا أن نفرد الجوهر عن جميع الأجناس الباقية، لأن الجوهر المحسوس قد يمكن فيه، في حال من الأحوال، أن يتعمى عن الأعراض. لكن إن الجوهر الواحد بعينه يوجد ثانياً ولا تثبت فيه الأعراض بأعيانها، لكن تتبدل وتتعاقد، فبعضها يتخذ، وبعضها يبطل، مثل المقادير والحالات والانفعال [والانفعال] والأماكن والأزمنة وسائر ما أشبه ذلك من الأجناس. ومبدأ جميع هذه الأجناس ورُكُنُها وأشها هو الجوهر. وقد يشهد القدماء على صحة قولنا هذا؛ وذلك أنهم لما قصدوا لطلب مبادئ الأشياء الموجودة وأسبابها وأركانها^(١)، قصدوا بالطلب لمبادئ الجوهر وأوائله، ولم يُقصد قصد مبادئ الأحوال أو مبادئ المقادير أو مبادئ غير ذلك مما أشبهه.

فقد بان من هذا الموضوع الفرق بين البحثين: أعنى البحث عن أجناس الأشياء الموجودة: كم هي؛ والبحث عن مبادئ الأشياء الموجودة: كم هي. لأن المبادئ إنما هي للجوهر فقط، وكل واحد من الجواهر إنما يطلب مبدؤه على أنه واحد بالعدد. وأما الأجناس فأما قامت في الوهم من تحصيل ما اجتمع فيه من أشياء مفردة، كل واحد منها مثل الآخر. إلا أن الناس اليوم لاستعمالهم الرياضة بالمنطق يجعلون <الأمور العامية مبادئ>^(٢) الأشياء المفردة. وذلك أنهم يجعلون الإنسان الكلي مبدأ لسقراط وأفلاطون، والفرس العامي^(٣) مبدأ لهذا الفرس وذلك الفرس. فأما من كان قبلاً، فكان يتبع الحواس، لأن الفلسفة في زمانهم كانت تحريية المهذ بالوجود، فكانوا يجعلون الأشياء المفردة أولى بمبادئ الجوهر؛ ولما جصلوا النار والأرض والماء والهواء مبادئ الجوهر، لم يجعلوا النار العامية ولا الأرض العامية، ولا الباقين^(٤) العائتين أركان الأشياء الموجودة، بل لم يجعلوا الجسم العامي هو الركن، لكن هذه النار وهذه الأرض، وهذا الماء، وهذا الهواء. وقد قدمنا النظر في أمر هؤلاء: أي^(٥) الفريقين

(١) ركن = عنصر، اسطقس.

(٢) زيادة عن الترجمة اللاتينية (س ٢ ص ٣٧-٣٨، نشرة لاندور، رابن ١٩٠٢). ولوله

الرياضة بالمنطق معناه: ممارستهم وأبحاثهم بطريقة منطقية منطقية في مقابل الطريقة الفيزيائية.

(٣) العامي = الكلي. (٤) أي الماء والهواء. (٥) س: أي.

منهم أصوب قولاً : الذين يحملون الأمور > العائية أولى بالوجود ، أم الذين يحملون الأمور <^(١) الفردة . وإذا نحن أمتننا فيما قصدنا له فليس مانع يمنع من البحث عن هذا . وأما الآن فقد اذكرنا اذكاراً بالفاً بأن قد يجب ضرورةً على من طلب مبادئ الأشياء للوجود أن يطلب مبادئ الجوهر .

والجواهر كلها بالجملة ثلاثة . إلا أن اثنين منها يتفق عليهما جميع الناس وذلك أنها محسوسان واقمان تحت حس البصر : أحدهما دائم البقاء على حالة واحدة ؛ والآخر يتغير . أما < الأول فهو > القابل لجوهر الأجسام السماوية ؛ وأما القابل للفساد فهو جوهر ما على الأرض من النبات والحيوان . وهذا الجوهر خاصة هو الجوهر الذي كانت عناصره وأركانها تطلب بالأقاريل الأولى ، وأمره بين : فهو مركب من أشياء كثيرة ، أعنى من الأرض والنار وسائر الأربعة ، أو من أشياء أخر هي البسيط من هذه وأقل عدداً ، أو من شيء واحد [٣٨ ب] على أقل الأمور ، تنتشر مرة فمرة ، وتنقبض أخرى فتكثر .

فهذان جوهران من الجواهر الثلاثة التي لا يخرج عنه بها شيء^(٢) من الجواهر . فأما الجوهر الثالث فجوهر غير متحرك أزلي أبدي ، لا يقبل شيئاً من التغيير : لا لما قبله الأجسام التي هي الأرض من النبات والحيوان حتى تخرج من طباعها أصلاً إلى أن نفسد ؛ ولا التغيير الذي يكون < في >^(٣) المكان وهو الذي فيه وحده تشتت هذه الأجسام تلك الأجسام السماوية . وذلك أن جوهر الأجسام السماوية جيل متمم أن يكون في الأوقات المختلفة وفي أحوال مختلفة ، ولم يتبع أن يكون في الأوقات المختلفة في مواضع مختلفة . وعلى هذا سبب أمر طبيعته .

وأما الجوهر الذي ليس بمتحرك ولا يشوبه شيء من الجسم > نية < فهو الخارج عن كل تغير . ولذلك نقول في هذا الجوهر إنه مفرد عن الجوهر المحسوس ، وليس يزعم أنه مفرد عنه في المكان . وذلك أنه من الخيال أن مفرد في المكان الجوهر الذي لا مكان له أصلاً ولا تحويه نهايات الجسم كما تحوى سائر الأشياء التي هي في المكان . لكننا إذا قلنا إن

(١) عن هامش الأصل .

(٢) في الأصل خرم ، والتصحيح عن الترجيح العربية واللاتينية : praeter quas nulla substa-

(٣) خرم .

ntia exist t

هذا الجوهر مفرد عن الجوهر المحسوس فإنما ندل على اختلاف ما بين الجوهرين . وذلك أنا لما توهمنا أحد هذين الجوهرين غير متحرك ولا متغير أصلاً ولا يقبل بوجه من الوجوه شيئاً من الاستحالة ، لاسن غيره ولا من ذاته ، وجدنا جميع هذه الاشياء التي هي من الجوهر^(١) المحسوس : مرة تكون بحال ، ومرة تكون بأخرى — كان من الصواب أن نتوهم أن ذلك الجوهر المعقول مفرد عن المحسوس مناسن له حتى لا توجد بينه وبينه مشاركة ألبتة ، لافي طبع ولا في عرض من الأعراض .

وغرضنا في هذا القول إنما هو الكلام في هذا الجوهر الأول الذي لا يتحرك ، وأن نقص جميع ما توهمه فيه من كان قبلنا .

والذي توهمه أولئك فيه أن صفهم قسم هذا الجوهر قسمين ، وبعضهم جعلوا طبيعته واحدة . أما الذين قسموه قسمين فهم الذين قالوا إن الثور والأبعاد التعليمية هي الجواهر المعقولة قبل الجواهر المحسوسة ، وأنها مبادؤها . وأما الذين جعلوا الجوهر المعقول واحداً فمن ظن أن الأبعاد التناليمية هي الجواهر وألنى أمر الصور .

فأما الجوهر المحسوس فإنما كان يحتاج فيه إلى العلم الطبيعي ، لأن ذلك الجوهر نأسره لا يتخلو من الحركة . وأما هذا الجوهر ، فكأنه يحتاج إلى علم أشرف من العلم الطبيعي وذلك أنه ليس بين الجوهرين مشاركة في شيء من الأشياء أصلاً : لافي حدث من الأحداث ، ولا في مكان ، ولا في زمان ، ولا في تغيير من أنواع التغيير ، ولا في نشوء ولا في نقص : ولا لها أيضاً مبدأ واحداً^(٢) عنه حدثاً ؛ لكن الأول لا مبدأ له أصلاً ، والثاني إما مدوّد الجوهر الأول . ولا يُلمّان أيضاً علماً واحداً : إذ كان أحدهما محسوساً ، والآخر معقولاً والجوهر الذي لا يقبل التغيير ولا يتحرك ، أدلّ بالطبع للجوهر المتغير الجارى كما يجري الشيء السيل . وأما نحن فلما كان أكثر ما فينا محبولا من الجوهر المحسوس صرنا نتكلم في هذا الجوهر أولاً لمخاسته لنا ومسا كلته إيانا . وقد تكلمنا فيه كلاماً بالتمام في كتاب « العلم الطبيعي » ، فبيننا أن كل جوهر محسوس لا يتخلو من أن يكون متغيراً : فإن تغييره يكون من الأضداد إلى الأضداد . وليس شيء من التغيير يكون من كل الأضداد ، لكن من الأضداد المتشاكلة

(١) من : الجواهر .

(٢) من : واحداً .

القريبة . من ذلك أنه قد يكون الأبيض مما ليس هو أبيض ؛ ولكن ليس يكون من كل ما ليس هو أبيض ، إذ كان ليس يكون من الصوت — والصوت ليس هو أبيض — لكنه إنما يكون من الأسود أو من الأحمر أو من غيرها مما هو نظيرهما من الألوان .

< الفصل الثاني >

وَبَيِّنًا أَنَّهُ يَجِبُ ضَرُورَةً أَنْ يَكُونَ تَحْتَ هَذَيْنِ الضَّدَيْنِ مَوْضُوعٌ آخَرَ ثَالِثٌ . وَذَلِكَ أَنَّ أَحَدَ الضَّدَيْنِ لَا يَحْمِلُ الْآخَرَ ، لَكِنَّ الَّذِي يَحْمِلُهُمَا تِلْكَ الطَّبِيعَةُ الَّتِي تَأْتِي بِأَحَدِ الضَّدَيْنِ وَتَقْبِلُ الْآخَرَ . وَقَدْ عَدَدْنَا هُنَاكَ مَعَ مَا وَصَفْنَا^(١) مِنْ أَصْنَافِ التَّغْيِيرِ : كَمْ هِيَ فِي هَذَا الْجَوْهَرِ ؟ وَإِذْ كَرْنَا بِأَنَّهَا أَرْعَةُ ، وَأَنَّ التَّغْيِيرَ الَّذِي يَكُونُ فِي حَدِّ الشَّيْءِ الَّذِي بِهِ يَمْرَفُ مَا هُوَ : مِثْلُ أَنْ يَكُونَ إِنْسَانٌ مِنْ غَيْرِ إِنْسَانٍ أَوْ مَاءٌ مِنْ غَيْرِ مَاءٍ بَلْ مِنْ هَوَاءٍ ، فَإِنَّ هَذَا التَّغْيِيرَ هُوَ الَّذِي يَسَى مَرَّةً كَوْنًا وَسَرَّةً فَسَادًا ؛ وَأَنَّ التَّغْيِيرَ الثَّانِيَّ يَكُونُ فِي الْحَالِ وَيُقَالُ لَهُ الْإِسْتِحَالَةُ ، وَالثَّلَاثُ يَكُونُ فِي الْمَقْدَارِ وَيُقَالُ لَهُ نَمُوٌّ مَرَّةً وَتَقْصَانٌ أُخْرَى ؛ وَالرَّابِعُ يَكُونُ فِي الْمَكَانِ وَهُوَ الثَّقَلُ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ . وَهَذَا التَّغْيِيرُ الرَّابِعُ مِنَ التَّغْيِيرَاتِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا لَمْ تُجْعَلِ الْأَجْسَامُ السَّمَاوِيَّةُ مِمْتَنِعَةً مِنْهُ ، إِذْ كَانَتْ قَدْ تَتَحَرَّكَ هِيَ أَيْضًا مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ وَمِنْ الرَّابِعِ < الْأَضْدَادُ > مِنْ وَجْهِ مَا إِلَى الْأَضْدَادِ : فَقَدْ يَوْجَدُ فِي الْأَمَّا كُنْ أَيْضًا ضَرْبٌ مِنَ التَّضَادِ عَلَى جِهَةِ الْمَقَابِلَةِ^(٢) .

(١) أَوْ : وَمَعْنَاهُ ؟

(٢) هَذَا آخِرُ الْمَوْجُودِ بِسُغْتَانَا هَهُنَا مِنْ شَرْحِ مَاسْطِيُوسَ . فِي ص ٣٢٨ ؛ وَيَلْوَهُ فِي ص ١٢٩ بَيِّنَةٌ كَلَامٌ ظَهَرَ أَنَّهُ فِي وَصْفِ الْبَارِي أَوَّلُهُ : وَأَمَّا أَنَّهُ أَزَلِيٌّ ، فَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ كُنْفَكَ لَوَجِبَ أَنْ لَا يَكُونَ عَلَةً وَجُودٍ كُلِّهِ وَوَجُودٍ . فَإِنَّمَا يَقَعُ اسْمُ الْبَارِي عَلَى عَلَتِهِ وَجُودِ كُلِّهِ . وَأَمَّا أَنَّهُ عَاقِلٌ ... ، ثُمَّ بِهِ كَلَامٌ « فِي الْعَمَلِ » ، ثُمَّ « فِي النَّفْسِ » ، ثُمَّ « فِي الطَّبِيعَةِ » (إِلَى مُنْتَصَفِ ص ٢٩ ب) ، ثُمَّ « مَقَالَةٌ لِشَيْخِ أَبِي زَكْرِيَّا يَعْجِي بِنِ عَدِيٍّ مِمَّا انْتَرَعَهُ مِنْ كِتَابِ « السَّمَاحِ الطَّبِيعِيِّ وَغَيْرِهِ فِي الْبَارِيِّ عَزَّ وَجَلَّ وَالْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَالطَّبِيعَةِ ، وَالْمَكَانِ ، وَالزَّمَانِ ، وَالْحَلَاءِ ، وَمَا لَانْهَائِهِ لَهُ ، وَالْحَرَكَةِ . أَمَّا الْبَارِيُّ فَتَدَسَّتْ أَسْمَاؤُهُ وَجَلَّ نَمَاؤُهُ > جَوْهَرٌ غَيْرُ ذِي جِسْمٍ ... ، وَلِهَذَا فَمَنْ الرَّاظِحُ أَنَّ ص ١٢٩ تَلَوَّ ص ٣٩ ب . وَعَلَى هَذَا فَذَلَا انْتَهَى مَا نَحْنُ بِمَاسْطِيُوسَ فِي آخِرِ ص ٣٨ ب ، وَلَمَّا بَقِيَ مَوْجُودَةٌ فِي وَضْعِ آخَرٍ لَمْ نَعْرِ عَلَيْهِ بَدَلٌ فِي هَذِهِ الْمَخْطُوطَةِ . فَإِنَّ ظَلَمْنَا بِهِ أَوْرَدْنَاهُ فِي الْجُزْءِ الثَّانِيِّ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ .

ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية

<p>الذكر: ١٥٥، ٧٢، ٥٣، ١٧</p> <p>ترتيب: ٤</p> <p>التفصيص: ١٧٢، ١٢٥، ١٤١، ١٥٣</p> <p>١٨٥، ١٨٤، ١٥٤</p> <p>التصور بالعلل: ٩٨، ٨٣</p> <p>التعليق: A: μαθηματικῆ</p> <p>التعرف (= المعرفة) Eπιστήμη: ١٠</p> <p>تعقل أنفساً: ١٣٣، ٢٠٩، ٢٢١، ٢٢٢</p> <p>التعقل بعد المقارنة: ٢١٠، ٢٢٧</p> <p>تعقل المقارنات: ١٣٤</p> <p>التفصيص: ١٧٧</p> <p style="text-align: center;">(ث)</p> <p>(الكواكب) الثابتة: ١٦</p> <p>(السبب) الثابت: ٢٣</p> <p style="text-align: center;">(ج)</p> <p>الجزء الذي لا يتجزأ: ١٧١</p> <p>الجسم الإلهي: ٢٥٤ - ٢٦٥</p> <p>الجسم البسيط: ١٣٩</p> <p>الجهة: ١٦٧</p> <p>الحول: ٥٣</p> <p style="text-align: center;">(ح)</p> <p>الحال = الحكيμ το Ηούμν: ٣٢٩</p> <p>الحسد: ٢٣٨، ٢٣١، ٢٣٢</p> <p>الحركة (عمل لفظها، شكك): ١٦٦</p> <p>الحركة ومثلها: ١٦١، ١٦٣</p> <p>الحس (والمحسوسات): ٩٥ وما يليها، ٢٣٣</p> <p>الحس (والأجرام السماوية): ١١٦</p> <p>الحس (والنبات): ١١٦</p> <p>الحس الناطق: ٥٥</p> <p>الحس المشترك: ١٨٦</p> <p>الحكمة النظرية والحكمة العملية: ٢٣ - ٢٣٦</p>	<p style="text-align: center;">(١)</p> <p>أبدية: ٢٣</p> <p>الاتباع: ١٧٤</p> <p>الإجتماعية الروحية: ١٥٠، ١٧٩</p> <p>الأخلاق تامة لزواج البنين (جالينوس): ٧٨</p> <p>أخسرة (راجع بأخرة): ٢</p> <p>الإدراك العقل: ١٣٤، ٢٠١</p> <p>الإرادة: ١٤٩، ٢٣٣</p> <p>الاستمالة: ١٢، ١٦٠</p> <p>الاستشارة (التعريك على): ٦، ٢٢٢</p> <p>الاستعداد: ٢٢٧</p> <p>الاضطرار (من): ٢، ٦، ٢٢٣</p> <p>الإعادة: ٢١٩</p> <p>الإعياء: ٥، ٢، ٢١٣</p> <p>الأعيان: ١٢٣</p> <p>الإسكال (والوجوب): ١٨٢</p> <p>الأوائل العقلية: ١٠٣</p> <p>الأول (= الله): ١٨٠، ١٨١، ١٨٣</p> <p>٢١٨، (مقولا الأول) ٢٣٨، ٢٣٩</p> <p style="text-align: center;">(ب)</p> <p>بأخسرة ἰσχυρῶν: ٧</p> <p>الباري (فعل): ٢٣٣</p> <p>بفاه: ٢٣</p> <p>(مفرد) بفاته: ١٨</p> <p>بسيط τῆν ἰσχυρῶν: ٥</p> <p>البحر والإجسام: ١٢٧، ١٥٥، ١٨٦</p> <p>هجة: ٢٧، ٥٦</p> <p style="text-align: center;">(ث)</p> <p>(التعير (= الوجود في الخير): ١٥١</p> <p>التعقل: ١٢٧، ١٢٢</p>
--	---

الصورة : ١٦٥ ، ١٦٥ ، ٢٨٩

(ض)

الضروري $\delta\upsilon\nu\gamma\alpha\nu\tau$: ٦
ضف (القوى) : ١٢٤

(ط)

الطيفة : ١٦٥
الطبيسي (الجسم) : ١٢٩
الطبيبات ($\tau\upsilon\sigma\tau\alpha$) : ٨

(ظ)

ظن : ٤

(ع)

عاقب* = $\kappa\alpha\theta\alpha\lambda\upsilon\sigma$: ٢٣٠
عظم $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\epsilon\sigma$: ١٨٤٧
العقل (بساطه) : ١٠٤
العقل (وللركبات) : ١٠٨
العقل والسائل والمقول (شيء واحد) : ١٠٥
العقل الإلهي : ٢٧١
العقل بالقوة : ٢٧٧
العقل البسيط : ٢٣٦
العقل القمائل : ١٣٥ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٣٢
العقل المفارق : ٩٢ ، ١٠٦
العلة $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma$: ٤
العا والمطول : ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٠ ، ١٧٢
الغاية : ١٨٣
العنصر (بمعنى المادة) : ٢٢

(غ)

الغضب : ٨٤

(ف)

الغامل : ٢٧

(خ)

الخطأ : ١٩٩
الخلاص : ١٦٧ ، ١٦٨
الخيال (وراجع : التخييل) : ٢٣٩
الخيال الأول : ٢٥٥

(د)

الدورية (الحركة) : $\delta\epsilon\delta\alpha\gamma\alpha\tau\alpha$
دور : ٤
دهس : ٤٧

(ر)

رأى $\delta\epsilon\delta\epsilon\iota\sigma$: ١٠
الرؤيا : ٢٢٣ ، ٢٢٨
الرجاء : ١٧
ركن $\sigma\tau\alpha\iota\chi\epsilon\iota\sigma\iota\sigma$: ٢٣٠

(ز)

الركبة (الركبة) : ٥٦ ، ٥٦ ، ٦٦
الزمان : ١٦٣ ، ١٧٠

(س)

سرمند : ٤٨

(ش)

شبح : ١٢٣
الشخص : ١٥٠ ، ١٦٥ ، ١٨٣ ، ٢٣٩
الشخصي : ١٥٩
الشرك : ١٤٩
الشهور : ١٣١
الشهوة : ١١٣ -- ١١٥
الشرف : ٣٨ ، ٩٠ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ٢٥٤

(ص)

الصير (= المنال الأملانية) : ٣ ، ٢٩١

المشاهدة (الحقة) : ٧١
 المشاهدة : ١٢٣ ، ١٣٢ ، ١٧٢ ، ٢١٧
 المعنى القلي : ٨١
 مداراة النفس لنفسه : ١٦٢
 مقدار : ١٢
 المكان : ١٦٦
 الملازم : ٢٥
 من أحله : ٦ ، ١٥ ، ٩٤
 المناسبة : ١٢٦

(ن)

النفس (وتأثيرها في البدن) : ٢١٢
 النَّفْس (حجج أفلاطون على بقاء) : ٧٣ ، ٧٤
 النفس (وهل هي الحياة) : ٢٣٧
 النفوس الزكية : ٦
 النفوس الساوية : ١٩٨
 النفوس المقارنة : ١٢٢ ، ١٩٤

(هـ)

هائنا = $ilya$: ه
 الموهو : ١٥٦
 المهيول : ١٦٤ ، ١٦٥

(و)

الواجبة : ١٢٢ ، ١٨٢
 الوجود (والإمكان) : ١٨٢
 الوجود (وهيانية) : ٢٤١
 الوجود (هل يدخل في تعوم المفهومات) : ١٦٠
 الوجود والعدم : ١٢٦
 الوحدة (واصلها في القسم) : ١١٦
 وضع = اقتضى : ٧
 الوضع (والاستحالة) : ١٩٢
 الوقت : ١٢٢ ، ١٦٩
 الوهم : ١٥٨ ، ١٨٤

(ي)

اليقين : ١٢٣ ، ٢١٧

الفعل (ضد القوة) : ٤
 فكر $Phronesis$: ١٠
 القيني (الإلهي) : ٦٨

(ق)

القدر : ٢٢٣
 القدر $Phronesis$: ٦ ، ١٤٧
 القضاء : ٢٣٢
 القدر وتساوي الضلوع : ١٦٤
 (ضرورة) قهر : ٢٥
 القوة : ٢٨٧
 القوة (ضد الفعل) : ٤

(ك)

الكون والقاد : ٤

(ل)

لغة : ٢٧ ، ١٧٢
 القواحق المادية : ١٥٣

(م)

المائد النصرية : ١٦٢ ، ١٧٨
 المادية $to\ ti\ up\ elvni$: ٨
 المبدع : ٥٩
 مبسوط (= مبسط) : ٥٤
 المنصبة (الكواكب) : ٨ ، ١٤
 المتصلة : ٣
 المتالي : ٦٥
 متامى ولا متامى : ١٩٧
 المتوسط : ٥٢
 المتل الأفلاطونية : ٢٢
 الهبة العقلية : ٩٠
 محصل (= إجماع) : 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

أسماء الكتب الواردة في الكتاب (دون التصدير)

(كتاب) الكون والفساد لأرسطو : ٢٨٤

٢٨٦

(ل)

(مقالة) الكلام : ١ ، ٣ ، ١٢ ، ٢٢ ، ٢٢٩

(م)

مبادئ الطبيعة لأرسطو : ١ ، ٣ ، ١٣١ ، ١٤٠

٢٦٢

المباحث لابن سينا : ١١٧ ، ١١٩ ، ٢٤٠

مباحث الصديق لابن سينا : ١٧٣ ، ١٧٥

المباحث المشرقية لفقر الدين الرازي : ٢٢٤

(القول في) مبادئ الشكل على رأى أرسطو

للإسكندر الأفروديسي : ٢٥٣ ، ٢٧٧

المسائل المشرقية لابن سينا : ٢٤٥

مقالة الإسكندر في أنه قد يلتذ اللبذ وعجزن مآ

على رأى أرسطو : ٢٨٣

مقالة الإسكندر في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون

قابلة للأعداد جيباً على رأى أرسطو : ٢٨٤

مقالة الإسكندر في أن الكون إذا <استحال>

استحال من عدم على رأى أرسطو طاليس : ٢٨٦

مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة على رأى

أرسطو : ٢٨٩

مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية : ٢٩١

مقالة الإسكندر في أن النقل أهم من الحركة على رأى

أرسطو : ٢٩٣

مقالة الإسكندر الأفروديسي في النصول : ٢٩٥

مقالة ثامبوس في الرد على مقسيوس في تحليل

الشكل الثاني والثالث إلى الأول : ٣٠٩

(ن)

(كتاب) النفس لأرسطو : ٧٥ ، ١٣٠ ، ١٥٧

٢٧٩ ، ٢١٨

(١)

• أنولوجيا • المنسوب إلى أرسطو : ٣٥ ، ٣٧

٧٤ ، ١٢٩

الإشارات والتنبيهات لاسينا : ٢٤٠ . (التنبيهات

والإشارات) ٢٤٥

الأمول المشرقية لابن سينا : ٢٢٨

أنا لوطفا الأولى : ٣٢٣

الانصاف لابن سينا : ١٢١ ، ٧٤٥

أظوظين عند العرب لكراوس : ١٧١

(ح)

الحكمة العرشية لابن سينا : ٢٤٥

الحكمة المشرقية لابن سينا : ٥٨ ، ١٦٨

(ز)

الرد على كينوتراطليس للإسكندر الأفروديسي : ٢٨١

(س)

السباع الطبيعي لأرسطو : ١٢١ ، ١٨٢ ، ٢٦٦

٢٨٩ ، ٢٩٣ . (العلم الطبيعي) ٣٣٢

(ش)

الشفاء لابن سينا : ١٢١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦

١٩٣ - ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٧

(ع)

عيون الأبناء لابن أبي أصيبعة : ١١٩

(ك)

كلام الإسكندر الأفروديسي : ٢٧٨

فهرس الأعلام (دون التصدير)

بكر Bekker : ٣
 بويج M. Bouyges : ٥

(ث)

تاسطيوس Themistius : ١٢ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٤٣١
 ١٢٢ ، ١٢٠ ، ١١٦ ، ٩٨

(ج)

جالينوس Galenus : ٧٨ ، ١٦٦ ، ١٧١ ، ٢٩٨
 الجوزجاني (أبو عبيد) : ١١٩

(ح)

حنين بن اسحق : ٢٧٧

(د)

الدمشق (أبو عثمان سعيد) : ٢٧٨ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥
 ديقريسي : ٣٧
 ديمقراطيس : ١٢٠

(ر)

الرازي (عمر الدين) : ٢٣٤

(س)

سقراط Socrates : A

(ش)

الشرقيون (وراح : العرقيرن) : ٧٧

(ط)

الطبري (أبو عمرو) : ٢٩٥

(١)

ابراهيم بن عبد الله الصرامي : ٢٧٧
 ابن أبي أصيبعة : ١١٩ ، ١٧
 ابن رشد : ٧
 ابن زبلة (أبو منصور) : ١٧٣ ، ٢٤٠
 ابن سينا : ٢٢ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ ، ٢٣٦ ، ١١٩
 أبو نصر : ٢٦

أرسطو طاليس Aristoteles : ١ ، ٣ ، ٧٠ ، ١٠
 ١١ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٧٥
 ٨٧ ، ٨٢ ، ٩١ ، ٩٤ ، ١٠٥ ، ١٨٤
 ١٨٧ ، ٢٥٦ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٦٦
 ٢٦٧ ، ٢٧٠ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩
 ٢٨٠ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩
 ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢
 ٣٠٤

أرقلطوس (هرقليطس) Heraclitus : ٤٤
 اسحق بن حنين : ١٠٩
 الإسفرازي (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 . فلاطون) : ٤٤ ، ٤٥
 ٤٦ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٩٢
 ١٠٠ ، ١٨٣ ، ٢٧٣
 أوطون Plotinus : ١٢١
 أنادقيس Empedocles (أبيدقيس) : ١٠٤ ، ٧٩
 ١٠٤
 أنطيفن Antiphon : ١٦٥

(ب)

البنبادية : ١٢٢

(م)

الشرقيون : ٢٥ ، ٣٣ — ٧٥ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ ،

٨٤ ، ٨٦ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ — ٩٧ ، ٩٩ ،

١٠٠ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٠٨ — ١١٠ ،

١١٠ — ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٤٥ ،

المقالة : ١٥٦ ،

أ. ملر Müller : ١١٩ ،

الهندسون : ٨٣ ،

(أ)

هوميروس Homerus : ١١ ،

(ب)

يحيى النحوي Joannes Philoponus : ١٢١ ،

١٧٢ ،

(ع)

علاء الدولة (ابن كاكويه) : ١١٩ ،

الفارابي : ١٢٢ ،

(ف)

آل فيثاغورس (البيثاغوريون) Pythagorici : ٦ ،

(ك)

كراوس : ١٢١ ،

كسوقراطيس (كسوقراطيس) Xenocrates :

٢٨٢ ، ٢٨١ ،

السكيا (أبو جعفر بن المرزبان) : ١١٩ ،

(ل)

لوقيوس Leucippus : ١ ،

تصحیحات و تعديلات

صواب	خطأ	س	س
< ٤٠ >	< ٣ >	١٧	٥
تاسطوس	تاسيطوس	١	١٢
تقدم	تديم	١٢	٢٤
١ س ٢٦	٢٥ السطر الأخير	٢٥	٢٤
(١٣)	(١٢)	١٦	٤١
المخصص	لمخصص	١	٦٠
للموهم	الموهم	١٣	٧٥
ابندقلس	ابندقلس	١٨	٧٩
يكل	يكل	١٥	٨٧
المرفيوز	المرفيوز	١٤	٩٤
الوحدة	الوحدة	١٩	١١٦
كذا في الأصل ، ولعل صوابه : العزم عنه ، فالعزم أن ...	العزم المزم عليه أن ...	١٤	١١٦
تدركها	يدركها	٣	١٢٤
هذه الفقرة لا موضع لها هنا بدليل قوله « أجب » ، وإعاد موضعها الحقيقي - يرد بعد في الفقرة رقم ٣١٨ من ١٦٨	الفقرة (٣٧)	١٨	١٢٨
بسبب جزء متنا	بسبب جرنا	٢٤	١٢٨
كذا في الأصل ، ولعل صوابه : جوهر صوري	جوهر صوريا	٨	١٢٩
وردت من قبل تحت رقم ٣٧ وموضعها الحقيقي في رقم ٣١٨	الفقرة (٥٩)	٢٠	١٣٦
شخصي نوع واحد واحد	شخصي نوع واحد [واحد]	١٨	١٤٠
بشلف	بشلف	١٠	١٧٨
(٢٩٧) وفي الهامش : (١٦) فارن من ٦٠	(٢٩٧)	٦	١٨٢
للقوى	للقوى	١٠	١٨٤
كذلك في الأصل وسوابه : لاحق يجوز أيضا أن تصحح هكذا : وتنبه	لاحقا لتنبه يخرج	٢٤	١٨٩
ملكه	ملكه	٨	٢٢٧
رقم ٦ حكمة وفدفة	رقم ٣٦	٣	٢٢٢
المكان . والجسم	المكان والجسم	٢٢	٢٤٠
آلى	التي	١٣	٢٥١
إذا < حدث > فقص جزء ... كلا (س) : كل	لاذ < نفس > فقص ... كل	٩	٢٥٦
إن	أن	٩	٢٨١
النحو	النحو	٩	٢٩٥
		٩	٣١٧
		٩	٣١٨

توزيع
دار الفکر
بيروت - لبنان

