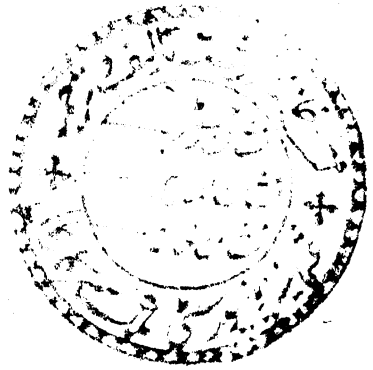


UNIVERSAL
LIBRARY

OU-234321

UNIVERSAL
LIBRARY



نقله من اليونانية الى العربية

عبدالمسيح بن عبدالباق

١٨٩٤

ارتفاع القنوج ٢٠٤ مطبوع مصر

231321



on 30

1911

1911

٢٠٦
 ١٨٥١
 ١ - ١

كتاب إولوجيا ارسطاطاليس

وهو

القول على الرميئية

الطبعة الاولى

تصحيح ومقابلة العبد الحقير

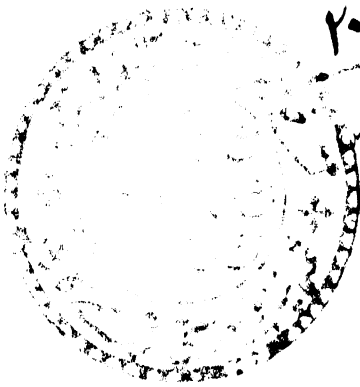
الشيخ المعلم في المدرسة الكلية البرلينية فريدريخ ليدبري

طبع

في مطبعة برلين الحرة

سنة ١٨٥١

٢٠٤



كتاب أنولوجيا أرسطاطاليس

وهو

القول على الربوبية

الطبعة الاولى

تصحيح ومقابلة العبد الحقير

الشيخ المعلم في المدرسة الكلية البرنينية فريدريخ ديتريشى

طبع

في مدينة برلين الخروسة

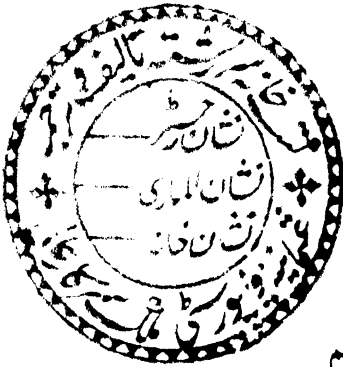
سنة ١٨٨٢ المسجعية

الفهرست

المثمر الاول فى النفس	١
كلام له يشبه رمزا فى النفس الكلية , ...	٨
المثمر الثانى فى ذكر النفس	١٤
المثمر الثالث فى جوهر النفس	٣٢
المثمر الرابع فى شرف عالم العقل وحسنه	٤٤
المثمر الخامس فى ذكر البارئ وابداعه ما ابداع	٤٩
المثمر السادس وهو القول فى الكواكب	٩٤
المثمر السابع فى النفس الشريفة	٧٥
المثمر الثامن فى صفة النار	٨٥
فى القوة والفعل	٩٤
المثمر التاسع فى النفس الناطقة	١٢٠
باب فى النوادر	١٣٠
المثمر العاشر فى العلة الاولى	١٣٣
باب فى النوادر	١٤٢
فى الانسان العقلى والانسان الحسيّة	١٤٥
فى العالم العقلى	١٩٤
ذكر رووس المسائل فى كتاب اثولوجيا	١٧١

تصحیح ما وقع فی هذا الكتاب من الغلطات

صحیح	غلط	صحیح	غلط
الناطقۃ	الناطة ۶۷ ۱۲	وتحصیلها	وتحصیلہ ۳ ۱۱
الشریف	الشریف ۷۰ ۱۵	استغرقنی	استغرقنی ۸ ۱۳
الآثار	الآثار ۸۰ ۳	یتوقمہ	یتوقمہ ۲۳ ۱۰
تعلمها	تعلمها ۹۹ ۱۱، ۱۰	الشہوانی	الشہوانی ۲۵ ۱۴
حاجتہا	حاجتہا ۱۰۰ ۱۴	تنجزاً	تنجزاً ۳۹ ۷
بینہا	بینہا ۱۱۲ ۷	کذلک	کذلک ۳۳ ۸
فانما	فانما ۱۱۴ ۴	وکذا	وکذا ۴۰ ۱۵
المحمولة علیہا	المحمولة ۱۲۹ ۱۷	وتتمیزها	وتتمیزها ۴۳ ۶
النباتیۃ	النباتیۃ ۱۴۰ ۵	تترقی	تترقی ۴۹ ۱۸
وهو	وهو ۱۴۰ ۱۶	آلات	آلات ۵۳ ۱۶
ام	ام ۱۴۶ ۱	حیثہ	حیثہ ۶۷ ۴



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله

الميمر الأول من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية أولوجيا وهو قول على الربوبية تفسير فُرفوريوس الصوري ونقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي واصلاحه لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي رحمه الله،

جدير لكل ساع لمعرفة الغاية التي هو عائدُها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه من لزوم مسلك البغية لتدميئ الاساليب القاصدة الى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس عند الافضاء به الى ما طلب منها وان يلزم طاعة تصرفه ما يذيبه من لذاته الترقى في رياضات العلوم السامية الى غاية الشرف التي ترقى النفوس العقلية بالنزوع الطبيعي اليها،

قال الحكميم أول البغية آخر الدرك وأول الدرك آخر البغية فالذى انتهينا اليه وأول الفن الذى تضمنه كتابنا هذا هو اقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في غاية ما تقدم من موضوعاتنا ولما كانت غاية كل فحص وطلب انما هو

درك الحق وغاية كل فعل نفاذ العمل فان استقصاء الفحص والنظر يفيد المعرفة الثابتة بأن جميع الفاعلين اللاملمين يفعلون بسبب الشوق الطبيعي السرمدي وان ذلك الشوق والطلب لعلّة ثانية وانه اذا لم يثبت معنى الغاية التي هي المطلوبة عند [٢] الفلاسفة بطل الفحص والنظر وبطلت المعرفة ايضا وببطل الجود والفعل،

وان قد ثبت في اتفاق افاضل الفلاسفة ان علل العالم القديمة البادية اربعة وهي الهولي والصورة والعلّة الفاعلة والتمام فقد وجب النظر فيها وفي الاعراض العارضة منها وفيها وان يعلم اوائلها واسبابها والكلمات الفواعل فيها وأى العلل منها احق بالتقديم والرئاسة وان كانت بينها مساواة في بعض انحاء المساواة،

فانّا قد كنّا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها وايضاح عللها في كتابنا الذي بعد الطبيعيات ورتبنا هذه العلل الترتيب الالهي العقلي وعلى توالي شرح النفس والطبيعة وفعلها واثبتنا هناك ايضا معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرابية ووضحنا ان ذوات الاوساط لا بد لها من غايات وان البغية هي للغاية وان معنى الغاية ان يكون غيرها بسببها وان لا تكون بسبب غيرها فان اثبات اثبات المعرفة دليل على انية الغاية لان المعرفة هي الوقوف عند الغاية ان لا يجوز قطع ما لا نهاية له بذى الغاية والنهاية فالميمر في اوائل العلوم مقدّمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشيء المطلوب والتخروج والمهارة برياضات العلوم على من اراد السلوك

الى العلوم الطبيعية لانها معينة على نيل البغية والارتياح المطلوب،
وان قد فرغنا مما جرت العادة بتقديمه من المقدمات التي هي الاوائل
الداعية الى الابانة عما نريد الابانة عنه في كتابنا هذا فلنترك الاطناب
في هذا الفن ان قد اوضحناه في كتاب مطاطا فوسيقى ولنقتصر على ما
اجرينا هناك ونذكر الآن غرضنا فيما نريد ايضاحه [٣] في كتابنا هذا
الذى هو علم كلى هو موضوع لاستفراغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا غاية
ما تضمنته موضوعاتنا لكي يكون ذكر اغراضه داعيا للناظر الى الرغبة فيه
ومعينا على ما فهمه فيما تقدم منه فلنقدم من ذلك ذكرا جامعا للغرض
الذى له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم أولا ما نريد الابانة عنه رسما مختصرا
وجيزا حاصرا حاويا لجميع ما يتضمن الكتاب ثم نذكر رؤس المسائل التي
نريد شرحها وتلخيصها وتحصيلها ثم نبدا فنوضح القول في واحد واحد
منها بقول مستقيم مستغني ان شاء الله تعالى،

فغرضنا في هذا الكتاب القول الاول في الربوبية والابانة عنها وانها هي العلة
الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانها علة العلل ومبدعها بنوع من الابداع
وان القوة النورية تسخ منها على العقل ومنها بتوسط العقل على النفس
الكلية الفلكية ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ومن النفس بتوسط
الطبيعة على الاشياء الكائنة الفاسدة وان هذا الفعل يكون منه بغير
حركة وان حركة جميع الاشياء منه وبسببه وان الاشياء يتحرك اليه بنوع
الشوق والنزوع ثم نذكر بعد ذلك العالم العقلي ونصف بهائه وشرفه وحسنه

ونذكر الصُورَ الالهيةَ الانيقةَ الفاضلةَ البهيّةَ التى فيه وان منه زين الاشياء
كلّها وحسنها وان الاشياء المحسّيةَ كلّها تتشبه بها ألا انها لكثرة قشورها
لا يقدر على حكاية الحقّ في وصفها ثم نذكر النفس الكليّة الفلكيّة ونصف
ايضاً كيف يفيض القوّة من العقل عليها وكيف تشبّهها به ونحن نذكر
حسن اللواكب وزينتها ودهاء تلك الصور التى فى اللواكب ثم نذكر الطبيعة
المنتقلة تحت فلک القمر وكيف تسنح القوّة الفلكيّة عليها وقبولها لتلك
[٤] وتشبّهها بها وإظهارها اثرها فى الاشياء المحسّية الهيولانيّة الدائرة ثم
نذكر حال هذه الانفس الناطقة فى هبوطها عن عالمها الاصلّى الى عالم
الجسمانيّات وصعودها واتحاد العلة فى ذلك ونذكر النفس الشريفة الالهية
التي لزمّت الفضائل العقليّة ولم تنغمر فى الشهوات البدنيّة ونذكر ايضاً
حال الانفس البهيبيّة والانفس النباتيّة ونفس الارض والنار وغير ذلك،^(١)

‘فى النفس‘

أما بعدُ ان قد بان وصحّ ان النفس ليست بجرم وانها لا تموت ولا
تفسد ولا تغنى بل هي باقية دائمة فانا نريد ان نفحص عنها ايضاً كيف
فارقت العالم العقليّ واتحدت الى هذا العالم المحسّى الجسمانيّ فصارت فى

(١) واما فهرست المسائل فهو موجود فى آخر الكتاب

هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد فنقول ان في جوهر عقلي فقط ذو حيوة عقلية لا تقبل شيئا من الآثار فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا يسلك الى موضع آخر لانه لا مكان له يتحركه اليه غير مكانه ولا ينساق الى مكان اخر غير مكانه وكل جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له واذا استنفاد العقل شوقا ما سلك بذلك الشوق الى مسلك ما ولا يبقى في موضعه الاول لانه يشنق الى الفعل كثيرا والى زين الاشياء التي رآها في العقل كالمرآة التي قد اشتملت وجاءها المخاص بوضع ما في بطنها كذلك العقل [١٣] اذا تصوّر بصورة الشوق المشتاق اليه الى ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على ذلك حرصا شديدا وينمخص فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم المحسّي،

والعقل اذا قبل الشوق سَفَلًا تصوّرت النفس منه فالنفس اذا انما في عقل تصوّر بصورة الشوق غير ان النفس ربما اشتاقت شوقا كليّا وربما اشتاقت شوقا جزئيا فاذا اشتاقت شوقا كليّا صوّرت الصور اللّبية فعلا ودبرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير ان يفارق عالمها اللّتي واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية التي في صور لصورها اللّبية زينتها وزادتها تقاوبا وحسنا واصلحت ما عرض فيها من خطأ ودبرتها تدبيراً اعلى وارفع من تدبير علّتها القريبة التي في الاجرام السماوية فاذا صارت النفس في الاشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها اعني انها لا تكون في الجسم كأنها محصورة فيه بل تكون فيه وخارجة

عنه وربما كانت النفس في جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك
 انها لما اشتاقت الى السلوك والى ان تظهر افعيلها تحركت من العالم الاول
 أولا ثم الى العالم الثانى ثم الى العالم الثالث فان العقل لم يفارقها وبه فعلت
 ما فعلت غير ان النفس وان كانت فعلت ما فعلت فعلتْها بالعقل فان
 العقل لم يبرح مكانه العقلى العالى الشريف وهو الذى فعل الافاعيل
 الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس وهو الذى فعل الخيرات في هذا
 العالم المحسّى وهو الذى زين الاشياء بأن صير الاشياء منها دائما ومنها
 دائرا الا ان ذلك انما كان بتوسط النفس وانما يفعل النفس افعيلها به
 لان العقل آتية دائمة ففعله دائم واما نفس سائر الحيوان فما سلك منها
 سلوكا [١٣] خطأ فانها صارت في اجسام السباع غير انها لا تموت ولا
 تفنى اضطرارا وان ألقى في هذا العالم نوع آخر من انواع النفس فأنما هو
 من تلك الطبيعة الحسّية وينبغى للشيء الكائن من الطبيعة الحسّية ان
 يكون حيا ايضا وان يكون علّة حياة للشيء الذى صار اليه وكذلك
 النفس النباتية كلّها حيّة فان الانفس كلّها حيّة انبعثت من بدء واحد
 الا ان لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه وكلّها جواهر ليست باجرام
 ولا تقبل التجرّئة فاما نفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية وحيوانية
 ونفسيّة وهي مفارقة البدن عند انتفاضة وتحليله غير ان النفس النفسيّة
 الطاهرة التى لم تتدنّس ولم تتسخ بوساخ البدن اذا فارقت عالم الحسّ
 فانها سترجع الى تلك الجواهر سهيلا ولم تلبث

واما التنى قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدننية لشدة
 انغماسها في لذات البدن وشهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى
 عالمها الا بتعب شديد حتى تلقى عنها كل وسخ وندس علق لها في
 البدن ثم هي ترجع الى عالمها الذى خرجت منه من غير انها تهلك
 وتبيد كما ظن أناس لانها متعلقة ببدنها وان بعدت منه وفادت ولم يمكن
 ان يهلك آتية من الآتيات لانها آتيات حقي لا تدثر ولا تهلك كما قد
 قلنا مرارا واما ما كان ينبغى ان نذكره للذين لا يقبلون الاشياء الا بقياس
 وبرهان فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقه وصدقته واما الاشياء التنى
 ينبغى ان نذكرها للذين لا يصدقون بالاشياء الا بمباشرة الحس فنحن
 نذكرها وجاعلوها مبدأ قولنا في الشىء الذى قد اتفق عليه الاولون
 والآخرين وذلك ان الاولين قد اتفقوا على ان النفس [١٤] اذا صارت
 دنسة وانقادت للبدن في شهواتها حل عليها غضب من الله فيحرص المرء
 عند ذلك ان يرجع من افعاله البدنية ويبغض شهوات البدن ويبعد
 بتضرع لله ويستلئله ان يكفر عنه سيئاته ويرضى عنه وقد اتفق على ذلك
 افاضل الناس وارادلهم واتفقوا ايضا ان يترحموا على امواتهم والماضين من
 اسلافهم ويستغفروا لهم ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانها لا تموت لما
 كانت هذه عاداتهم ولما صارت كأنها سنة طبيعية لازمة مضطرة وقد ذكروا
 ان كثيرا من الانفس التنى كانت في هذه الابدان وخرجت منها ومضت
 الى عالمها لا تزال مغيبة لمن استنعات لها والدليل على ذلك الهياكل

التي بُنيت لها وسميت باسماءها فاذا اتاها المضطرُّ اغاثوه ولم يرجعوه خائباً فهذا وشبهه يبدل على ان النفس التي مضت من هذا العالم الى ذلك العالم لم تَمُتْ ولم تهلك لئلاَّ حَيَّةٌ بحَيوة باقية لا تبديد ولا تَفْنَى،
 'كلام له يشبه رمزا في النفس الكلية'

اَنِّي رَئِمَا خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصِرْتُ كَأَنِّي جَوْهَرٌ مَجْرَدٌ بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي راجعا اليها خارجا من سائر الاشياء فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فَاَرَى في ذاتي من الحسن والبهاء والصبياء ما ابقى له متعجبا بهنا فاعلم انِّي جزؤٌ من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذو حَيوة فعالة فلما ايقنت بذلك تَرَقَّيْتُ بذاتي من ذلك العالم الى العالم الالهى فصرت كَأَنِّي موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلي كله فارى كَأَنِّي واقف في ذلك الموقف الشريف الالهى فارى هناك من النور والبهاء [١٥] ما لا تقدر اللسان على صفته ولا تعيه الاسماع فاذا استغرقتى ذلك النور والبهاء ولم اَقِوَ على احتماله هبطت من العقل الى الفكر والرؤية فاذا صرت في عالم الفكرة والرؤية حُجِبَتْ الفكرة عَنِّي ذلك النور والبهاء فابقي متعجبا انِّي كيف اتحدت من ذلك الموضوع الشامخ الالهى وصرت في موضع الفكرة بعد ان قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقى الى العالم العقلي ثم الى العالم الالهى حَتَّى صِرْتُ في موضع البهاء والنور الذي هو عِلَّةُ كُلِّ نور وبهاء ومن

العجب انى كيف رأيت نفسى ممتلئة نورا وهى فى البدن كهيئتها وهى
غير خارجة منه غير انى اطلت الفكرة واجلت الرؤى فصرت كالمبهوت
وتذكرت عند ذلك ارفليطوس فانه امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس
والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف الاعلى وقال ان من حرص على
ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جوزى بأحسن الجزاء اضطوارا فلا ينبغي
لاحد ان يغتر عن الطلب والحرص فى الارتفاع الى ذلك العالم وان تعب
ونصب فان امامه الراحة التى لا تعب بعدها ولا نصب وانما اراد بقوله هذا
تخريضا على طلب الاشياء العقلية لتجدها كما وجد وتذكرها كما أدرك،
واما انبادوقليس فقال ان الانفس انما كانت فى المكان العالى الشريف
فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم وانما صار هو ايضا الى هذا العالم
فرارا من سخط الله تعالى لانه لما انحدر الى هذا العالم صار غيبا
للانفس التى قد اختلطت عقولنا فصار كالانسان المجهول نادى الناس
بالى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصبروا الى عالمهم
الاول الاعلى الشريف وامرهم ان يستغفروا الاله عز وجل [١٦] لينالوا بذلك
الراحة والنعمة التى كانوا فيها أولا،

قد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورث فى دعائه الناس الى ما دعا غير انه
انما كلم الناس بالامثال والاوابد فامر بترك هذا العالم ورفضه والرجوع
الى العالم الاول الحق، واما افلاطون الشريف الالهي فانه قد وصف
النفس فقال فيها اشياء كثيرة حسنة وذكرها فى مواضع كثيرة

كيف انحدرت النفس فصارت في هذا العالم وأنها سترجع الى عالمها
الحق الأول فقد احسن في وصفه النفس فآته وصفها بصفات صرنا بها كآنا
نشاهدها عيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير أنه ينبغي لنا
ان نعلم أولا بان الفيلسوف اذا وصف النفس فانه لا يصفها بصفة واحدة
في كل موضع من المواضع التي ذكرها فيها لأنه لو وصفها ولم يصفها الا بصفة
واحدة لكان السامع اذا سمع وصفه لا علم رأى الفيلسوف وانما اختلف
صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحس بصفات النفس ولا رفض الحس
في جميع المواضع ونم فازدرى باتصال النفس بالجسد لأن النفس انما
هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جدا لا نطق بها ثم قال ان البدن
للنفس انما هو كالمغار، وقد وافقه على ذلك انبأقليس غير انه يسمى
البدن الصدى وانما عني انبأقليس بالصدى هذا العالم بأسره ثم قال
افلاطون ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا
العالم والترقي الى عالمها العقلي وقال افلاطون في كتابه الذي يدعى
فادرس ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها
فانما ارتاشت ارتقت الى عالمها الأول وقال في بعض كتبه ان علل هبوط
النفس الى هذا العالم شتى وذلك ان منها ما يهبط لخطئة اخطأها او
انها تهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجاوز على خطاياها، ومنها ما
هبط لعلّة أخرى غير أنه اختصر قوله بأنه ثم هبوط النفس وسكنها
في هذه الاجسام وانما ذكر هذا [١٧] في كتابه الذي يدعى طيماوس ثم

ذكر افلاطون هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس
انما صارت في هذا العالم من فعل البارى الخبير فان البارى لما خلق هذا
العالم ارسل اليه النفس وصيورها فيه ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لانه
لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيما متقنا في غاية الاتقان
ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست
له نفس فلهذه العلة ارسل البارى النفس الى هذا العالم وامكنها فيه ثم
ارسل انفسنا فسكننا في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا
يكون دون العالم العقلى في النمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون
في العالم الحسى من اجناس الحيوان ما في العالم العقلى فقد نقدر ان
نستفيد من هذا الفيلسوف امورا شريفة في الفحص عن النفس التى
نحن فيها وعن النفس الكلية حتى نعرف ما هي ولأى علة احدثت الى
هذا العالم اعنى البدن واتصلت به وان نعلم ما طبيعة هذا العالم واى
شئ هي وفي اى موضع تسكن منه وهل احدثت النفس اليه واتصلت به
طوعا او كرها او بنوع آخر من الانواع

ونستفيد منه علما آخر اشرف من علم النفس وهو ان نعلم هل البارى
تعالى خلق الاشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب وهل كان
جميعه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام بغير صواب
فانه قد اختلف الاولون في ذلك واكثروا فيه القول فريد ان نبداً نخبر
عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف في هذه الاشياء التى ذكرناها فنقول

ان افلاطون الشريف لما رأى جُلَّ الفلاسفة قد اخطؤوا في وصفهم
 الآتيات وذلك انهم لما ارادوا معرفة الآتيات الخفية طلبوها في هذا العالم
 الحسّي وذلك انهم رفضوا الاشياء العقلية واقبلوا على الحسّي وحده
 فارادوا ان ينالوا بالحس جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقية [١٨] فلما
 رأهم قد ضلّوا عن الطريق الذى يؤدّيهم الى الحق والرشد واستولى
 عليهم الحسّ رآى لهم في ذلك وتفضل عليهم وارشدهم الى الطريق الذى
 يؤدّيهم الى حقائق الاشياء ففرق بين الحسّ والعقل وبين طبيعة الآتيات
 وبين الاشياء المحسوسة وصير الآتيات الخفية دائمة لا تزول عن حالها
 وصير الاشياء المحسّية دائمة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا
 التمييز بدأ وقال ان علّة الآتيات الخفية التى لا اجرام لها والاشياء
 المحسّية ذوات الاجرام واحدة وهى الآتية الاولى الحق ونعنى بذلك البارى
 الخالق عز اسمه ثم قال ان البارى الاول الذى هو علّة الآتيات العقلية
 الدائمة والآتيات المحسّية الدائرة وهو الخير المكص والخير لا يليق
 بشيء من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل
 من خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الآتيات العقلية ولا من
 طباع الآتيات المحسّية الدائرة لكنّها من تلك الطبيعة العالية وكل
 طبيعة عقلية وحسّية منها بادئة فان الخير انما ينبعث من البارى في
 العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه ينبعث الحيوة والانفس الى هذا العالم
 وانما يتمسك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس التى صارت من العلو

في هذا العالم وفي التي تزين هذا العالم لكيلا يتفقر ويفسد ثم قال ان هذا العالم مركب من هيولى وصورة وانما صور الهيولى طبيعياً في اشرف وافضل من الهيولى وفي النفس العقلية وانما صارت النفس تصور في الهيولى بما فيها من قوة العقل الشريف وانما صار العقل مقبواً للنفس على تصوير الهيولى من قبل الاتية الاولى التي هي علّة سائر الاتيات العقلية النفسانية والهيولانية وسائر الاشياء الطبيعية وانما صارت الاشياء الحسية حسنة بهيئة من اجل الفاعل الاول غير ان ذلك الفعل [19] انما هو بتوسط العقل والنفس ثم قال ان الاتية الاولى الحق في التي تفيض على العقل الحيوية اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو البارى الذى هو خير محض

وما احسن وما اصوب ما وصف الفيلسوف البارى تعالى اذ قال انه خالف العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء كلها غير انه لا ينبغي لسامع قول الفيلسوف ان ينظر فيتوهم عليه انه قال ان البارى تعالى انما خلق الخلق في زمان فانه وان توهم ذلك عليه من لفظه وكلامه فانه انما لفظ بذلك ارادة ان يتبع عادة الاولين فانه انما اضطر الاولون الى ذكر زمان في بدء الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطروا الى ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصفهم الخليفة التي لم تكن في زمان البتة وانما اضطر الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليفة ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الثانوية السفلية وذلك ان المرء اذا اراد

ان يبين عن العلة ويعرفها اضطرّ الى ذكر الزمان لانه لا بدّ للعلّة من عن
 يكون قبل معلولها فيتوقّم المتوقّم ان القبليّة هي الزمان وان كلّ فاعل
 يفعل فعله في زمان وليس ذلك كذلك اعنى انه ليس كلّ فاعل يفعل
 فعله في زمان ولا كلّ علّة قبل معلولها بزمان فان اردت ان تعلم هل هذا
 المفعول زمانىّ او لا فانظر الى الفاعل فان كان تحت الزمان فالمفعول تحت
 الزمان لا محالة وان كانت العلّة زمانية كان المعلول زمانيا ايضا فالفاعل
 والعلّة يدلّان على طبيعة المفعول والمعلول ان كانت تحت الزمان وان
 لم تكن تحته،

‘كمل الميمر الاول والحمد لله رب العالمين والسلام على عباده الصالحين‘

‘الميمر الثاني من كتاب اثولوجيا‘

فى النفس

اول مسائل المقالة الثانية من كتاب اثولوجيا ان سأل سائل فقال ان
 النفس اذا رجعت الى العالم العقلى وصارت مع تلك الجواهر العقلية فما
 الذى تقول وما الذى تذكر قلنا ان النفس اذا صارت فى ذلك المكان
 العقلى انما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف الا انه لا
 يكون هناك شىء يضطرّها ان تفعل وتقول لانها انما ترى الاشياء التى

هناك عيانا فلا تحتاج الى ان تقول ولا الى ان تفعل لأن فعلها لا يليق
بذلك العالم بل انما يليق بهذا العالم،

فان قال قائلٌ اقتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلي فلنا انها لا
تذكر شيئا مما تفكرت فيه ههنا ولا تتفوه بشيء مما نطقت به ههنا ولا
بما تفلسفت والدليل على ان ذلك كذلك كونها في هذا العالم فانها
متى كانت نقيّة صافية لا ترضى الى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى
شيء مما هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما سلف لئلا تلقى بصرها الى العالم
الاعلى دائما واليه تنظر دائما وايّاها تطلب وتذكر وكلّ فعل تفعله وكلّ
معرفة تعرفها فانها تصيف ذلك اليوم اليه وكلّ علم تعلمه في ذلك العالم
الشريف لا ينقلب منها فتحتاج ان تذكره اخيرا بل هو في عقابها مردود
دائم لا تحتاج الى ان تذكره لانه بين يديها دائم لا ينقلب وانما ينقلب
منها كلّ علم علمته في هذا العالم فتحتاج الى ان تذكره لانها لا تحرص
على ضبطه ولا تريد ان تراه دائما وانما لا تحرص على ضبطه لانه علم
مستحيل واقع على جوهر مستحيل وليس من شأن النفس ضبط الشيء
المستحيل وامساكه وليس في العالم الاعلى جوهر مستحيل ولا علم
مستحيل واذا كانت الاشياء هناك ظاهرة بينة ثابتة دائمة وعلى حال
واحدة لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شيء بل ترى الاشياء دائما على ما
وصفناه ونقول ان كلّ علم كائن في العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا
يكون بزمان لان الاشياء التي في ذلك العالم كوّنت بغير [٣١] زمان

فلذلك صارت النفس لا تَكُونُ بزمان ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء
 التى كانت تتفكر فيها ههنا ايضا بغير زمان ولا تحتاج ان تذكرها لانها
 كالشيء المحاضر عندها فالاشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس
 لا تغيب عنها اذا كانت فى العالم الاعلى والْحِجَّةُ فى ذلك الاشياء المعلومة
 فانها لا تخرج من شيء الى شيء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا
 تقبل القسمة من الاجناس الى الصور اعنى من الانواع الى الاشخاص ولا
 من الصور الى الاجناس والتليات صاعدا فاذا لم يكن الاشياء المعلومة فى
 العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس الى
 ذكرها لانها تراها عيانا،

فان قال قائل انا نجيز لكم هذه الصفة فى العقل وذلك ان الاشياء كلها
 فيه بالفعل معا ولذلك لا يحتاج الى ان يذكر شيئا منها لانها عنده وفيه
 ولا نجيز ذلك فى النفس لان الاشياء كلها ليست فى النفس بالفعل معا
 بل الشيء بعد الشيء فاذا كانت النفس بهذه الصفة فهى محتاجة
 الى الذكر كانت فى هذا العالم ام فى العالم الاعلى قلنا وما الذى يمنع
 النفس اذا كانت فى العالم الاعلى من ان تعلم الشيء المعلوم دفعة
 واحدة واحدا كان المعلوم او كثيرا لا يمنعها شيء عن ذلك البتة لانها
 مبسطة ذات علم مبسوط تعلم الشيء الواحد مبسوطا كان او مركبا
 دفعة واحدة مثل البصر فاتة يرى الوجه كله دفعة واحدة والوجه
 مركب من اجزاء كثيرة والبصر يدركه وهو واحد غير كثير كذلك النفس

إذا رأت شيئاً مركباً كثيراً الاجزاء علمته كله دفعة واحدة معا لا جزءاً
بعد جزء وإنما تعلم الشيء المركب دفعة واحدة معا لأنها تعلمه بلا زمان
وإنما تعلم الشيء المركب دفعة بلا زمان لأنها فوق الزمان وإنما صار
فوق الزمان لأنها علّة للزمان،

فإن قال قائلٌ وما عنيتم أن تقولوا إذا أخذت النفس في قسمة الأشياء
وشرحها أفليس إنما تنقسم الشيء بعد الشيء وتعلم أن له أولاً وآخرًا
وإذا علمته كذلك [١٣] لم تعلمه دفعة واحدة قلنا إن النفس إذا أرادت
أن تنقسم الشيء أو تشرحه فإما تفعل ذلك في العقل لا في الوجود فإذا
كانت القسمة في العقل لم تكن هناك منفردة بل تكون هناك أشد منها
توحدًا إذا كانت في الوجود والحواس لأن العقل يقسم الشيء بغير زمان
ولم يكن للشيء المبسوط أولٌ ولا آخر بل هو أولٌ كله لأن أوله
يذكر آخره لأنه ليس بين أول القسمة وآخرها زمانٌ بتوسط الأول
والآخر منها،

فإن قال قائلٌ أفليس قد علمت النفس إذا قسمت الشيء أن منه ما هو
أولٌ ومنه ما هو آخرٌ قلنا بلى غير أنها لا تعلمه بنوع زمان بل إنما تعلمه
بنوع شرح وترتيب والدليل على ذلك البصر إذا رأى شجرة رآها من أصلها
إلى فرعها دفعة واحدة يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيب وشرح
لأن بنوع زمان لأن البصر إنما رأى أصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة
واحدة فالبصر يعرف أول الشجرة وآخرها بالترتيب لا بالزمان على ما قلنا

فان كان البصر يعلم ذلك فبالحرى ان يكون العقل يعلم اَوّل الشئ
 وَاخره بالترتيب لا بالزمان والشئ الذى يُعلم اَوّله وَاخره بالترتيب لا
 بالزمان يُعرف ذلك كلّ دفعه معا،

فان قال قائل ان كانت النفس تعلم الشئ الواحد المبسوط والمركب
 الكثير القشور دفعه واحده فكيف صارت ذات قوى كثيره وصار بعضها
 اَوّلا وبعضها آخرا قلنا ان قوه النفس واحده مبسوطه وانما يتكثر قواها
 فى غيرها لا فى ذاتها والدليل على ان قواها واحده مبسوطه فعلها فانه
 واحد ايضا فالنفس وان كانت تفعل افعيل كثيره لكنها انما تفعلها
 كلها معا وانما يتكثر افعيلها وتتفرق فى الاشياء التى تقبل فعلها فانهما
 لما كانت جسمانيه متحركه لم تقوَ ان تقبل افعيل النفس كلها
 معا لكنها قبلتها قبولا متحركا فكثره الافاعيل اذن فى الاشياء لا فى النفس،

ونقول ان العقل واقف على حال واحده [٢٣] لا ينتقل من شئ الى شئ
 ولا حاجه له بالرجوع الى ذاته فى علم الشئ بل هو قائم ثابت الذات
 على حاله وفعله فان الشئ الذى يريد علمه يكون كانه هبولى له وذلك
 انه يتصور بصورة المعلوم والمنظور اليه فذا تصور العقل بصورة المعلوم
 والمنظور اليه صار مثله بالفعل واذا صار العقل مثدا المعلوم بالفعل كان
 هو ما هو بالقوه لا بالفعل وانما يكون العقل هو ما هو بالقوه اذا لم يلق
 بصره على الشئ الذى يريد علمه فانه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل،
 فان قال قائل ان العقل اذا لم يرد علم الشئ ولم يلق بصره على شئ

فلا محالة أنه فارغ خالٍ عن كل شيء وهذا محال لأن من شأن العقل أن يعقل دائماً وإن كان يعقل دائماً فإنه لا محالة يلقى بصره على الأشياء دائماً فلا يكون هو ما هو بالفعل أبداً وهذا قبيح جداً قلنا العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً فإذا العقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها فإن كان هذا هكذا قلنا أن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون أحاط بجميع الأشياء التي دونه فإذالقى بصره على الأشياء كان محاطاً بها وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا أيضاً،

فإن قال قائل أن القى العقل بصره مرة على ذاته ومرة على الأشياء وكان هذا فعله فلا محالة أن أنه مستحيل فقد قلنا فيما سلف أن العقل لا يستحيل بشيء من أنواع الاستحالة البتة قلنا هو وإن كان يلقى بصره على ذاته مرة وعلى الأشياء مرة فإنه إنما يفعل ذلك في أماكن مختلفة وذلك أنه إذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه إلا على ذاته فقط وإذا كان في غير عالمه أي في العالم الحسّي فإنه يلقى بصره مرة على الأشياء ومرة على ذاته فقط، وإنما صار ذلك كحال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس فإذا كان مشوباً بالبدن جداًلقى بصره على الأشياء وإذا تخلص قليلاًلقى بصره على ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال إلى حال إلا بالجهة [٣٤] التي قلنا،

وأما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء وذلك انها تلقى بصرها على الاشياء كلها لحركتها المائلة وانما صارت النفس بذلك لانها موضوعة في أفق العالم العقلي وانما صارت لها حركة مائلة لانها اذا ارادت علم شيء ألقت بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها وانها صارت ذات حركة لانها انما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل فلما صار العقل ثابتا قائما لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة لم يكن بد من ان يكون النفس متحركة وآلا لكانت النفس والعقل شيئا واحدا وهكذا يكون سائر الاشياء وذلك لان الشيء اذا كان محمولا على شيء ساكن كان المحمول متحركا وآلا لكان الحامل والمحمول شيئا واحدا وهذا محال غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس اذا كانت في العالم العقلي كانت حركتها الى الاستواء اكثر منها الى الميل واذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى الاستواء،

فان قال قائل ان العقل يتحرك ايضا غير ان يتحرك منه واليه فان كان لا محالة يتحرك فلا محالة ان يستحيل قلنا انه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علته وهي العلة الاولى فانه هو يتحرك غير انه وان يتحرك فانما يتحرك حركة مستوية، فان لج واحد فقال ان العقل يتحرك ايضا عند نيله الاشياء وذلك انه يلقى بصره على الاشياء واللقاء حركتها قلنا ان العقل وان تحرك فاما ان يكون منه اليه وانما ان يتحرك منه الى الاشياء فاي الحركتين تحرك فحركته مستوية غاية في الاستواء لا

مبذل فيها والحركة المستوية التى فى غاية الاستواء تكاد ان تكون شبه السكون وهذه الحركة ليست استحالة لانها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها وان كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانه غير مستحيل وهو ثابت قائم ساكن كما قلنا ايضا وانما صار العقل اذا القى [٢٥] بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرك لان فيه جميع الاشياء والاشياء وهو شىء واحد كما قلنا مرارا

واما النفس فانها اذا كانت فى العالم العقلى لم تستحيل ايضا لانها تكون هناك صافية نقيّة لا يشوبها شىء من الاشياء الجسمانية فتعلم الاشياء التى دونها علما حقا وذلك ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى فانها تتحد بالعقل وليس بينها وبين العقل شىء متوسط البتّة وكذلك اذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت فى ذلك العالم الاعلى سلكت الى العقل والترمتة فاذا التزمتة توحدت به من غير ان يهلك ذاتها بل تكون ابيّن واصفى وازكى لانها فى والعقل يكونان شيئا واحدا او اثنين كنوع ونوع فاذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه بل تكون غير مستحيلة فى عالمها وذلك انها تعلم ذاتها وتعلم انها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل وانما صارت كذلك لانها تصير فى العاقل والمعقول وانما صارت كذلك لشدة اتصالها بالعقل وتوحدتها به حتى كانتا وهو شىء واحد فان فارقت النفس العقل وأبنت ان تتصل به وأرن يكون فى وهو واحدا اشتانفت الى ان

تتفرد بنفسها وإن يكون هي والعقل اثنين لا واحدا ثم اطلعت على هذا العالم والقت بصرفها على شيء من الاشياء دون العقل فاستفادت الذكر هي وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء النتي هناك لم تنحط الى ههنا وإن ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف غير انها اما ان تنحط الى الاجرام السماوية فتبقى هناك فانها لا تذكر الا تلك الاجرام السماوية فقط وتشبهت بها وكذلك اذا انحطت الى العالم الارضي تشبهت به ولم تذكر غيره وذلك ان النفس اذا ذكرت شيئا من الاشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته لان التذكر اما ان يكون التعقل واما ان يكون التوهم والتوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة لكنها تكون [٣١] على حال الاشياء النتي تراها ارضية كانت ام سماوية الا انها على نحو ما ترى من الاشياء الارضي والسماوي فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير مثله واما صار التوهم ينتسبه بالاشياء الارضية والسماوية لانها كلها فيه غير انها فيه بنوع ثان لا بنوع اول فلذلك لا يقدر على ان ينتسبه بالاشياء السماوية والارضية تشبها تاما لانه اما صار التوهم لا يقوى على ان ينتسبه بصور الاشياء تشبها تاما لانه متوسط موضوع بين العقل والحس فيميل اليهما جميعا ولا يحفظ احدهما دون الآخر حفظا يقينا ولا يخلص لاحدهما دون الآخر فقد بان ان النفس اذا ذكرت شيئا واحدا من الاشياء تشبهت به وصارت مثله شريفا كان ذلك الشيء ام دنيا،

فريد الآن ان نرجع الى ما كتبنا فيه فنقول ان النفس اذا كانت في العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المحض الاول وانما ياتبها الخير الاول بتوسط العقل بلى هو الذى ياتبها وذلك ان الخير المحض الاول لا يحيط به شئ ولا يحجب شئ ولا يمنع مانع من ان يسلك حيث شاء فلذا اراد النفس اتاها ولم يمنع مانع من ذلك جرمانيا كان او روحانيا وذلك انه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشئ الاخر بتوسط ما يليه فان لم يشتق النفس الى الخير الاول واطلعت الى العالم السفلى واشتاقت الى بعض ما فيه فانها تكون في ذلك الشئ على قدر ذكرها آياه او توقمها له فالنفس انما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم لانها لا تشتاق اليه حتى يتوقمه وقد قلنا ان الوهم هو الذكر،

فان قال قائل ان كانت النفس تنوهم هذا العالم قبل ان تردّه فلا محالة انها تتوقمه ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوقمه فانها لا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت في العالم العقلي لا تذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تنوهم هذا العالم [٢٧] قبل ان تصير فيه لكنها تتوقمه بوهم عقلي وهذا الفعل انما هو جهل لا معرفة غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة وذلك ان العقل جهل ما فوقه بجهل هو اشرف من العلم فان ذكرت الاشياء التى هناك لم تنحط الى ههنا لان ذكر تلك الاشياء الشريفة يمنعها من ان تنحدر الى ههنا فان ذكرت العالم السفلى انحطت من العالم الشريف الا ان

ذلك يكون جهة وجهته وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علته وفي
العلّة الاولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة لكان
هو فوقها وعلته لها ومن المحال ان يكون الشيء فوق علته وعلته لعلته
وذلك ان يكون المعلول علته لعلته والعلّة معلولة لمعلولها وهذا قبيح جدا
والعقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبل لانه لا يحتاج الى معرفتها
لانه فيها وهو علته وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل هو المعرفة القصوى
وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء انفسها بل فوق ذلك وافضل
واعلى لانه علته فمعرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهل لانه ليست
معرفة صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي تحته
نعني بذلك انه يعرف الاشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها
ولا حاجة الى معرفتها لانه علته فيها وفي معلولاته كلها فاذا كانت فيه لم
يحتاج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه آنفا
ولا تحتاج الى معرفة شيء من الاشياء الا الى معرفة العقل والعلّة الاولى
لانها فوقها فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا
العالم وصارت في العالم الاعلى العقلي لم تتذكر شيئا مما علمته ولا سيما
اذا كان العلم الذي اكتسبته دنيا بل تحرص على رفض جميع [٢٨]
الاشياء التي نالت في هذا العالم ولا اضطرت الى ان تكون هناك ايضا
تقبل الآثار التي كانت تقبلها ههنا وهذا قبيح جدا ان تكون النفس
تقبل آثار هذه العالم وفي في العالم الاعلى لانها ان قبلت تلك الآثار فاتها

تقبلها في وهما وانا توهمتها تشبهت بها لما قلنا انما والنفس لا تتشبه
 بشيء من آثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلى لانها يلزمها
 من ذلك ان تكون في العالم الاعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلى
 وهذا قبيح جدا فقد بان وصح كيفة النفس وحالها عند ورودها
 العالم العقلى ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسية
 الدائرة الدنية وبان ايضا بالاراء المقنعة والمقاييس الشافية حال العقل
 وكيف يذكروا ويتوهم وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة المتوقعة
 على مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصى،

فنريد الآن ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس
 ولزمها ما يلزم الشيء المتجزى المنقسم بالذات فينبغي ان يعلم هل
 يتجزأ النفس ام لا تتجزأ فان كانت تتجزأ فهل تتجزأ بذاتها ام بعرض
 وكذلك اذا كانت لا تتجزأ فبذاتها لا تتجزأ ام بعرض فنقول ان النفس
 تتجزأ بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزؤ
 الجسم كقولك ان الجزء المتفكر هو غير الجزء البهيمى وجزؤها الشهوانى
 غير الجزء الغضبى واما نعى بالجزء منها جزء الجسم الذى يكون فيه
 قوة النفس المفكرة والجزء الذى فيه قوة الشهوة والجزء الذى يكون فيه
 قوة الغضب فالنفس اما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها اى يتجزأ الجسم
 الذى في فيه فاما في بعينها فلا تقبل التجزئة البتة فاذا قلنا ان النفس
 تقبل التجزئة فاما نقول ذلك بقول مضاف عرضى لانها اما تكون متجزئة

[٣٩] اذا هي صارت في الاجسام وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حيّة والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثّة في جميع اجزائه قلنا ان النفس منجزّة وانما نعى انها في كلّ جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزّأ تجزؤ الجسم والدليل على ان ذلك كذلك اعضاء البدن وذلك ان كلّ عضو من اعضاء البدن انما يكون حاسّا دائما اذا كانت قوّة النفس فيه فاذا كانت قوّة النفس الحاسيّة في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوّة انها تتجزّأ بتجزؤ الاعضاء التى هي فيها وقوّة النفس وان كانت منبثّة في جميع الاعضاء لئلا في كلّ عضو تامّة كاملة وليست منجزّة بتجزؤ الاعضاء وانما تتجزّأ بتجزؤ الاعضاء كما وصفنا وبينا مرارا

فان قال قائل ان النفس لا تتجزّأ في حاسة اللمس فقط واما في سائر الحواس فانها تتجزّأ قلنا ان النفس تتجزّأ في حاسة اللمس وفي سائر الحواس لانها ابدان والنفس في الابدان فالنفس اذا تتجزّأ بتجزؤ الحسائس كلّها اضطرارا على النوع الذى ذكرناها انما غير انها اقلّ تجزؤا في اللمس منها في سائر الحسائس وكذلك قوّة النفس النامية وقوتها الشهوانيّة اللائنة في اللبد والقوّة التى في القلب وهي الغضبّيّة اقلّ تجزؤا وهذه القوّة ليست مثل قوى الحسائس لئلا على نوع اخر وذلك ان قوى الحسائس هي اجزاء بعد هذه القوّة فلذلك صارت اشدّ تجسّما واما قوّة النباتيّة والنامية والشهوانيّة فاقلّ تجسّما والدليل على ذلك انها لا تفعل

افاعيلها بآلات البدن لأن الآلة تمنعها من ان تفعل افعيلها في جميع البدن وتحول بينه وبين ذلك فقد بان اذا أن قوة النفس القابلة للتجزئة غير قوتها التي لا تقبل التجزئة وهذه القوى لا تمتزج فتكون واحدة بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير ان تقترب بعضها في بعض، فقوة النفس [٣٠] على ضربين احدهما يتجزأ بتجزؤ الجسم مثل القوة النامية والقوة التي في شهيوية فانهما منبثتان في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزئة بتجزؤ الجسم يجمعهما قوة اخرى ابقى وارفع منها واعلى فقد يمكن ان ان يكون قوة النفس المتجزئة بتجزؤ الجسم غير متجزئة بالقوة التي فوقها التي لا تتجزأ والتي في اقوى القوى المتجزئة مثل الحسائس فانها قوة من قوى النفس تتجزأ بتجزؤ الآلات الجسمانية وكلها يجمعها قوة واحدة في اقوى الحواس وفي ترد عليها بنوسط الحسائس وهي قوة لا تتجزأ لانها لا تفعل فعلا بالة لشدة روحانيته ولذلك صارت الحسائس كلها ينتهي اليها فتعرف الاشياء التي يودى اليها الحسائس وتميزها معا من غير ان تنفعل او تقبل آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوى تعرف الاشياء المحسوسة وتميزها معا في دفعة واحدة، وينبغي ان تعلم هل لهذه القوى التي ذكرنا ولسائر قوى النفس موضع معلوم من مواضع البدن تكون فيه او ليس لها مواضع البتة فنقول ان لل قوة من النفس موضعا معلوما يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها لكنها تحتاج اليه لظهور فعلها

من ذلك المكان المنتهياً لقبول ذلك الفعل والنفس في التي صيرت ذلك العضو منتهياً لقبول فعلها لانها انما نهيت العضو بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها منه فاذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها وتظهر قوتها من ذلك العضو وانما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيآت الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسطة ذات قوة تعطى الابدان القوى اعطاء دائماً وذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطى الابدان القوى تنسب اليها تلك القوى لانها علّة [٣١] لها وصفات المعلول اخرى ان تنسب الى العلّة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت شريفة تليق بالعلّة اكثر مما تليق بالمعلول،

ونرجع الى ما كنا فيه فنقول انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها وبين ان تكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحاش لا تغيير له وهذا قبيح ويعرض من هذا ايضا اننا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية اذا صارت قوى النفس ليست في مكان، فان قال قائل ان بعض قوى النفس في مكان اى لها اعضاء معلومة يظهر منها وبعضها ليس في مكان قلنا ان كان ذلك كذلك لم يكن النفس كما قلنا لكن يكون بعضها فينا وبعضها ليس فينا وهذا قبيح جداً ونقول بقول مستقصى انه ليس جزء من اجزاء

النفس في مكان البتّة كانت النفس داخلة في البدن او خارجة منه وذلك ان المكان محيطة بالشىء الذى فيه ويحصره وانما يحيط المكان بشىء جسماني وكلّ شىء يحصره المكان ويحيط به فهو جسمٌ والنفس ليست بجسم ولا قواها باجسام فليست اذن في مكان لان المكان لا يحيط بالشىء الذى لا جسم له ولا يحصره وانما قلنا ان قوى النفس في اماكن معلومة من البدن نريد بذلك ان كلّ قوّة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن ألا ان تلك القوّة في ذلك العضو لا كالجرم في مكان لأنها فيه بانها يظهر فعلها منه وهيئة الجرم في المكان على غير الهيئة التي تكون للنفس في البدن وذلك ان الكلّ من الجرم لا يكون في المكان الذي يكون فيه الجروء فاما النفس فكلّها حيث جزؤها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بها لأنها علّة له والمعلول لا يحيط بالعلّة بل العلّة تحيط بالمعلول ونقول انه ليست النفس في البدن كما يكون الشىء في الظرف فانها لو كانت كذلك لكان البدن غير ذي نفس [٣٣] وذلك انه لو كان البدن محيطا بالنفس كحاطة الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس ممّا يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الظرف ولكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذي يشقه الظرف وهذا قبيحٌ جدا وليست النفس في البدن كالجرم في المكان على ما قلنا آنفا وذلك ان المكان المحقّ المحض ليس هو جرم بل هو لا جرم فان كان المكان لا جرم

والنفس ليست بجرم فلا حاجة للنفس الى المكان والمكان هو هي لان
الكُلَّ اوسعُ من الجزء وهو محيطٌ به وحاصرٌ له ،

فان قال قائل لا بدَّ من ان نقول ان النفس في البدن كالشيء في المكان
قلنا ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القُصوى وان كانت النفس في
المكان فانها تكون في تلك الصحيفة فقط فيبقى سائر البدن ليست
النفس فيه وهذا ايضا قبيح جدًا وقد يعرض من قول القائل ان النفس
في البدن كالشيء في المكان اشياء آخر قبيحةٌ ومحالة اولها ان المكان
يجرِّك الشيء الذي فيه لا الشيء في المكان هو الذي يجرِّك المكان به
فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان لكان البدن علّة حركة
النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هي علّة حركة البدن والشيء ذو
المكان اذا رُفِع المكان ارتفع الشيء ايضا ولم يثبت البتّة فلوان النفس
في البدن كالشيء في المكان لكان اذا ما رُفِع الجسم وفسد ارتفعت
النفس وفسدت ولم تثبت وليست النفس كذلك بل اذا رُفِع البدن
وفسد كانت النفس اشدّ ثباتا واطهر منها اذا كانت في البدن ،

وان قال قائل ان المكان اتّما بعد ما وليست بالصحيفة الخارجة القُصوى
فالنفس في البدن كانها في بعد ما قلنا ان كان المكان بعد ما فبالحرى
ان لا يكون النفس في البدن كالشيء في المكان وذلك ان البعد
اتّما هو الفراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو
الفراغ فيكون النفس اذا في الشيء الفارغ الذي فيه البدن لا في

البدن بعينه وهذا قبيح جدا وليست النفس ايضا فى البدن [٣٣] كالشيء المحمول وذلك ان الشيء المحمول انما هو اثر من آثار الحامل مثل اللون والشكل فانهما اثرا الجرم الحامل لهما والآثار لا تفارق حواملها ألا بفسد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او تتحلل بتحلل البدن وليست النفس فى البدن كالجُزء فى اللّ لأن النفس ليست بجزء البدن،

فان قال قائل ان النفس جزءٌ للحمى كلة فهو فى البدن كالجُزء فى اللّ قلنا انه لا بدّ ان يكون النفس فى البدن اذا صارت فيه كالجُزء فى اللّ اما مثل ما يكون الشراب فى ظرف الشراب واما ظرف الشراب بعينه وقد قلنا انها ليست فى البدن مثل ما يكون الشراب فى الظرف وبيّنا كيف لا يمكن ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه لان الشيء لا يكون موضوعا لنفسه فليس النفس اذا فى البدن كالجُزء من اللّ وليست ايضا فى البدن كاللّ فى الاجزاء فانه قبيح جدا ان تقول ان النفس هى اللّ والبدن اجزأؤها، وليست النفس مثل صورة فى الهيولى وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس فى البدن كذلك بل هى مفارقة البدن بغير فساد والهيولى ايضا قبل الصورة وليس البدن قبل النفس وذلك ان النفس هى التى تجعل الصورة فى الهيولى ان هى التى تصوّر فى الهيولى وهى التى تجسّم الهيولى فان كانت النفس هى التى تصوّر الهيولى وهى التى تجسّمها فلا

محالة أنها ليست في البدن كالصورة في الهيولى لان العلة لا تكون في
المعلول كالشيء المحمول وآلا لكانت العلة اثرا للمعلول وهذا قبيح
جدا لان المعلول هو الاثر والعلة هي الموثرة والعلة في المعلول كالفاعل
الموثر والمعلول في العلة كالمفعول المتأثر فقد بان وصح ان النفس في
البدن ليست على شيء من الانواع الذي ذكرنا وبيننا بحجج مقنعة
مستقصاة

‘ثم الميّم الثاني من كتاب أثولوجيا‘

الميّم الثالث من كتاب أثولوجيا في ان النفس ليست بحس

ان قد بينّا على ما وجب تقديمه من القول على العقل [٣٤] والنفس
الكليّة والنفس الناطقة والنفس البهيميّة والنفس النامية والطبيعة
ونظمنا القول فيه نظما طبيعيا على توالى مجرى الطبيعة فنقول الآن على
ابصاح ماهيّة جوهر النفس ونبدأ بذكر مقالة الجرميين الذين ظنوا
بحسارتهم ان النفس ائتلاف اتّفاقي الجرم واتّحاد اجزائه ونكشف عن
نحوص حجتهم في ذلك ويظهر قبح ما يجرى اليه مذهبهم فانهم
نقلوا قوى الجواهر الروحانيّة الى الاجرام وتركوا الانفس والجواهر الروحانيّة
معزاة من كلّ قوة

فنقول انّ افاعيل الاجرام انما تكون بقوى ليست بجبرانيّة وهذه القوى تفعل الافاعيل العجيبة والدليل على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكلّ جرم كميةً وكيفيّةً والكميّة غير الكيفيّة وليس يمكن ان يكون جرمٌ ما بغير كميةٍ وقد اقرّ بذلك المجرميون فان لم يمكن ان يكون جرمٌ ما بلا كميةٍ فلا محالة ان الكيفيّة ليست بجرم وكيف يمكن ان يكون الكيفيّةُ جرماً وليست بواقعة تحت الكميّة ان كان كلّ جرم واقعا تحت الكميّة والكيفيّة ليست بجرم وان لم يكن الكيفيّةُ جرماً فقد بطل قولهم ان الاشياء اجرامٌ، ونقول ايضا كما قلنا ان كلّ جرم وكلّ جثّة اذا جُرئت او اختلّ منها قدرٌ ما لم تبغ على حالها الاولى من العظم والكميّة وتبقى الكيفيّات على حالتها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء لان الكيفيّة في جزء الجرم كقيمتها في الجرم كحلالة العسل فان الحلالة التي في الرطل من العسل هي الحلالة التي في نصف رطل بعينها لا تنتقص حلالة العسل بنقصان كميّته وليست كمية رطل من العسل كالكميّة التي في نصف رطل منه فان كانت الحلالة لا تنتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلالة بجرم وكذلك يكون سائر الكيفيّات كلّها،

ونقول انه لو كانت القوى اجراما لكانت القوى الشديدة ذات جثث [٣٥] عظام ولكانت القوى الضعاف ذات جثث لطاف فاما الآن فانه ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة وذلك انه ربما كانت الجثّة لطيفةً

وكانت القوة شديدة، فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي لنا ان نصيف القوة الى عظم الجثة بل الى شئ آخر لا جثة له ولا عظم، ونقول ان كانت هيولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرما ما بزعمهم فانما صارت تفعل افعيل مختلفة بالكيفيات التى فيها فانهم لم يعلموا ان الاشياء التى صارت فى الهيولى انما هى كلمات فواعل ليست هيولانيات ولا جرمانيات، فان قالوا ان الحى اذا ما برد دمه وانفشت الريح الغربية التى فيه هلك ولم يبق فان كانت النفس جوهر غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلاط التى فى البدن ثم عديمها البدن لما مات الحى اذا كانت النفس غير هذه الاختلاط قلنا ان الاشياء التى تقيم الحى ليست هى الاخلاط البدنية فقط نلن هى اشياء آخر غيرهما ايضا فقد يحتاج الحى اليها فى قيامه وثباته وانما هذه الاشياء بمنزلة الهيولى للبدن ياخذها النفس ونهيئها على صورة البدن لان البدن سيال فلو لا ان النفس تمث جوهر البدن بهذه الاخلاط لما ثبت الحى كثير شئ، فاذا فنت هذه العناصر ولم تجد النفس عنصرا تمث به البدن فعند ذلك يهلك الحى ويفسد والاخلاط انما هى علة هيولانية للحى والنفس علة فاعلة، والدليل على ذلك انا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ريح له غريبة ولا يمكن ان يكون حى من الحيوان غير ذى نفس البتة فليست النفس انن بجرم، ونقول ان كانت النفس جرما فلا بد لها من ان تنفذ فى سائر البدن وتمتزج به كامتزاج الاجرام اذا اتصل بعضها ببعض وانما

يحتاج النفس ان تنفذ في جميع البدن لينيل الاعضاء كلها من قوتها فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض لم يكن النفس نفسا [٣٣١] بالفعل وذلك ان الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت لم يبق واحد منهما على حاله الاول بالفعل لكنهما يكون في الشيء بالقوة فلذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم تكن نفسا بالفعل بل انما تكون بالقوة فقط فتكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة اذا امتزجت بالمرارة فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحد منهما على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم تبق على حالها الاولى لم تكن نفسا

ونقول ان الجرم اذا امتزج بجرم اخر احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاول لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه والنفس اذا صارت الى البدن لن يحتاج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول وكذلك اذا فارقت النفس البدن لم يأخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاول ولا ينكر ذلك احد ولا يدفعه، ونقول ايضا اذا صار الجرم في الجرم وامتزجا كبرت جثتها وعظمت والنفس اذا صارت في البدن لم يكبر جثة البدن بل هو احرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقل والدليل على ذلك ان النفس اذا فارقت البدن انتفخ وعظم غير انه عظيم فاسد فليست النفس اذا بجرم، ونقول ان الجرم اذا امتزج بالجرم فانه لا ينفذ بالجرم كله لانه لا يقطع جميع اجزاء الجرم والنفس يقطع التقطيع الى ما لا نهاية له، فان حجوا وقالوا ان الفضائل

كلّهما جسمانيّةٌ ذواتٌ جُثَّتْ سألناهم ولّمّا لهم كيف تنال النفسُ الفصائلَ
وسائرَ الاشياءِ المعقولةَ بأنّها دائمةٌ لا تبديد ولا تنفى او بأنّها واقعةٌ تحت
الكون والفساد فان قالوا ان النفس انما تنال الفصائل لانّها دائمةٌ لا
تبديد كانوا قد اقرّوا بما محذور في ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفصائل
بانّها واقعةٌ تحت الكون والفساد قلنا فمن المكوّن لها ومن اى العناصر
تكوّينها وسألناهم [٣٧] عن المكوّن ايضا اذ انتم هوام واقعٌ تحت الكون
والفساد وهكذا الى ما لا نهايةً له فان قالوا انه دائّم لا يفسد فقد جاروا
عن قولهم بأنّ الاشياء كلّها اجرامٌ

فنقول ان كانت الفصائل دائمةً لا تفسد كالصور المساحيّة فلا محالة
انّها ليست بأجرام فان لم تكن اجراما لم يكن ما فيها والعالم بها جرما
اضطارا فنقول ان كان المجرميون انما صيّروا النفس في حيز الاجرام لانهم
راؤا الاجرام تفعل وتؤثر آثارا مختلفةً وذلك انّها تنسخن وتبرّد وتيبس
وتربّط فظنّوا ان النفس جرمٌ ايضا لانّها تفعل افعيلَ مختلفةً وتؤثر آثارا
عجيبةً فلّيتمعلموا انهم جهلوا كيف يفعل الاجرام وباقى القوى تفعل وانّها
انما تفعل بالقوى التى فيها التى ليست بجرميّة وان لجّوا وقالوا بل انما
يفعل الاجرام افعيلها بأنفسها لا بشيٍ آخر فيها غيرها قلنا انا وان
جوّزنا لكم ذلك فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيز النفس اعنى
التساخين والتبريد وما اشبه ذلك بل من حيز النفس المعرفة والفكرة
والعلم والشوق والتعهد والتدبير والحكم فلهذه القوى واشباهها جوهرٌ

غيرُ جوهر الاجسام فاما الجرميون فانهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتركوا الجواهر الروحانية خُلوا معرّة من كلّ قوّة فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ في الجرم كلّ فاتّه ينفذ في الاجزاء ولا يتناهى وهذا باطلٌ لانه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية بالفعل فان لم يكن ذلك فانّ الجرم لا ينفذ في الجرم كلّ والنفس تنفذ في البدن كلّ وفي جميع اجزائه لا تحتاج في نفاذها في الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلّها قطعاً جزوياً بل تقطعها قطعاً كلياً اى تحيط بجميع اجزاء الجرم لانها علّة للجرم والعلّة اكبر من المعلول ولئن تحتاج الى ان تقطع معلولها بنوع المعلول بل بنوع اخر اعلى [٣٨] واشرف،

فان قالوا انّ الروح الغريزيّ الطبيعى لما صار في الأسطقس الباردة ويبقى في البرد لطيف وصار نفساً قلنا انّ هذا محالٌ قبيحٌ جدّاً وذلك انّ كثيراً من الحيوان تغلب عليه الاسطقس الحارّ وله مع ذلك نفسٌ من غير ان يكون قد صارت في خواص البرودة وان قالوا انّ الطبيعة قبل النفس وانما يكون النفس من قبل اتصال الطبائع الخارجة منها قلنا انه يعرض في قولكم هذا امرٌ قبيحٌ جدّاً عند ذوى الالباب وذلك انكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلّة لها لزمكم في ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلّة له وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة وهذا قبيحٌ جدّاً وذلك انهم جعلوا الافضل دون الادنى والاعم بعد الاختص وهذا محالٌ غير ممكن بل العقل قبل الاشياء المبتدعة كلّها ثم النفس ثم الطبيعة وكلّما سلك

سفلا كان الشيء، أدنى وأخصّ وكلّما سلك علّوا كان الشيء افضل واعلم
 وأن تجّوا وقالوا إنّ العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزم من قولهم
 ان يكون الله تبارك وتعالى بعد العقل واقعا تحت الكون والفساد عالمًا
 بعرض وذلك محالّ لانه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقًا امكن
 ان يكون لا نفس ولا عقل ولا الآلة وهذا محال قبيح جدّا، وأمّا نحن
 فنقول ان الله عز وجل علّة للعقل والعقل علّة للنفس والنفس علّة للطبيعة
 والطبيعة علّة للاكوان كلّها الجزئية غير أنّه وان كانت الاشياء بعضها
 علّة لبعض فانّ الله تعالى علّة لجميعها كلّها غير انه علّة لبعضها بغير
 توسّط وهو الذى جعل العلّة كما قلنا فيما سلف والدليل على ذلك ما
 نحن ذاكرون ان شاء الله تعالى،

ان الشيء بالقوّة لا يكون شيئاً بالفعل الا ان يكون بالفعل شيء آخر
 يُخرجه الى الفعل وآلا لم يخرج من القوّة الى الفعل لانّ القوّة لا تقدر على
 ان تصير الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شيء بالفعل فابن يلقى القوّة
 بصرفها وآلى تاتى فاما الشيء الكائن بالفعل [٣٩] فانه اذا اراد ان يخرج شيئاً
 من القوّة الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا الى خارج فيخرج تلك
 القوّة الى الفعل ويبقى هو دائماً على حالة واحدة لانه لا حاجة به الى ان
 يصير الى شيء آخر ان هو ما هو بالفعل واذا اراد ان يخرج الشيء من
 القوّة الى الفعل لم يحتاج الى ان ينظر من ذاته الى خارج بل انما ينظر الى
 ذاته فيخرج الشيء من القوّة الى الفعل فان كان هذا هكذا قلنا ان

الشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوة واعلم والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل دائما فالعقل والنفس قبل الطبيعة غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها معلولة من العقل لا تُعَلَّل ما تخرج الى الفعل والعقل وان كان هو ما هو بالفعل فانه معلول من العلة الاولى لانه انما هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى وهي الاتية الاولى غير انه وان كانت النفس في الهيولى تفعل والعقل يفعل في النفس وانما يفعل النفس في الهيولى الصورة ويفعل العقل في النفس الصورة ايضا

فاما الباري عز وجل فانه يحدث انبياء الاشياء وصورها غير انه يحدث بعض الصور بغير توسُّط وبعضها بتوسُّط وانما يحدث انبياء الاشياء وصورها لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقا بل هو الفعل المحض فاذا فعل فانما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة واما العقل فانه وان كان العقل هو ما هو بالفعل فانه لما كان من فوقه شيء اخر نالته قوة ذلك الشيء ومن اجل ذلك يجزى على ان ينشبه بالعقل الاول الذي هو فعل محض فاذا اراد فعلا فانما ينظر الى ما هو فوقه فيفعل فعله غاية في النفاوة وكذلك النفس فان كانت هي ما هي بالفعل فانها لما صار العقل فوقها نالها شيء من قوته فاذا فعلت فانما تنظر الى العقل فتفعل ما تفعل فاما الفاعل الاول هو فعل محض فانه يفعل فعله وهو [٤٠] ينظر الى ذاته لا الى خارج منه لانه ليس خارجا منه شيء اخر هو اعلى منه ولا ادنى فقد بان اذا وصح

إنَّ العقل قبل النفس وإنَّ النفس قبل الطبيعة وإنَّ الطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت اللون والفساد وإنَّ الفاعل الأول قبل الأشياء كلها وإنَّه مبدع ومتيمّ معا ليس بين ابداعه الشئ وانما هو فرق ولا فصل البتّة وإن كان هذا هكذا رجعنا وقلنا إن كان النفس هي ما هي بالفعل لا بالقوة فلا يمكن أن تكون مرّة بالفعل ومرّة بالقوة والجزم قد يكون مرّة جرما بالقوة ومرّة جرما بالفعل فليست النفس إذا برّوح غريزي ولا بجزم البتّة

فقد بان وصحّ بما ذكرنا إنَّ النفس ليست بجزم وقد ذكر أناس من الأولين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج غير أنّا نكتفي بما ذكرنا ووصفنا إنَّ النفس ليست بجزم فنقول إن كانت النفس طبيعة غير طبيعة الاجرام فينبغي لنا أن نفحص عن هذه الطبيعة ونعلم ما هي آثارها في اختلف الجرم فإن اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا انها اختلفت الاجرام كالائتلاف الكائن في اوتار العود وذلك إن اوتار العود اذا امتدت قبل ائترها وهو الائتلاف وانما عنوا بذلك إن الاوتار اذا امتدت ثم ضرب بها الصارب حدث فيها ائتلاف لم يكن فيها والاوتار غير مدودة وكذا الانسان اذا امتزجت اخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص وذلك الامتزاج الخاص هو يحيى البدن والنفس انما هي اثر لذلك المزاج وهذا القول شنيع فقد اكثرنا الرد على قائله بحجج قوية مقنعة شافية ونحن مثبتون ذلك في المستأنف ان شاء الله تعالى وقائلون إن النفس

هي قبل الائتلاف وذلك ان النفس هي التي ابدعت الائتلاف في البدن
 وهي القيمة عليه وهي التي تقمع البدن وتمتعه في ان يفعل كثيرا من
 أفاعيل البدنية الحسية واما الائتلاف [٤١] فانه لا يفعل شيئا ولا يأمر ولا
 ينهى والنفس جوهر والائتلاف ليس بجوهر بل عرض يعرض من امتزاج
 الاجرام، واذا كان الائتلاف حسنا متقنا فاتما يعرض منه الصحة فقط
 من غير ان يعرض منه حس أو وهم أو فكر أو علم البتة، وايضا ان كان
 الائتلاف اتما يعرض من ائتلاف الاجرام وكان الائتلاف نفسا وكان مزاج
 كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه ألقيت في البدن انفسا
 كثيرة وهذا شنيع جدا، وايضا ان كان الائتلاف هو النفس واتما يكون
 الائتلاف في امتزاج الاجسام والاجسام لا تمتاز الا بمزاج كان لا محالة
 قبل النفس التي هي الائتلاف فالائتلاف نفس فاعلة للائتلاف، وان قالوا
 ان الائتلاف بلا مؤلف وكذا المزاج بغير مزاج فلنا ليس ذلك كذلك
 لانا نرى اوتار آلات الموسيقى لا تتألف من ذاتها لانها ليست كلها
 مؤلفة وانما المؤلف هو الموسيقى الذي يمد الاوتار ويؤلف بعضها الى
 بعض ويؤلف ايضا اثرا مطربا فكما ان الاوتار ليست بعلة لائتلافها وكذلك
 الاجسام ليست بعلة لائتلافها ولا تقدر على ان تؤثر الائتلاف بل من
 شأنها قبول الآثار الحسية فليس ائتلاف الاجسام اذا هو النفس، ونقول
 ان كانت النفس ائتلاف الاجسام والاجسام هي التي تؤلف انفسها لزم
 من قولهم ان يكون الاشياء ذوات الانفس مركبة من اشياء لا نفس لها،

وأن الأشياء كانت أولا بلا طقس ولا شرح ثم طُقسَت بغير منطقس
اعنى النفس بل انما اذنقسَت بالبخت والاتفاق وهذا مُتنع غير ممكن
ان يكون فى الاشياء الجزئية او فى الاشياء الكلية وان كان عذا غير ممكن
فليست النفس [٤٢] اذا هى ائتلاف الاجسام بعضها ببعض،

فان قالوا انه قد اتفقت افاضل الفلاسفة على أن النفس تمام البدن
والتمام ليس بجوهر فالنفس اذا ليست بجوهر لان تمام الشيء انما هو من
جوهر الشيء قلنا انه ينبغى ان نفحص عن قولهم أن النفس تمامها
وباقى المعنى سموها انطلاسيا، فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا أن النفس
فى الجوهر انما هى بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنقسا كما ان الهيولى
بالصورة يكون جسما ألا أنه وان كانت النفس صورة للجسم فانها ليست
بصورة لذل جسم بانه جسم بل انما هى صورة لجسم ذى حيوة بالقوة وان
كانت النفس تماما على هذه الصفة لم تكن من حيز الاجرام وذلك انها
لو كانت صورة للجسم كالصورة الكثنة فى صنم النحاس كانت اذا
انقسم الجسم وتجزأ انقسمت هى ايضا وتجزأت واذا قطع عضو من اعضاء
الجسم قطع بعضها ايضا وليس ذلك كذلك فليست النفس اذا بصورة
تمامية كالصورة الطبيعية والصناعية بل انما هى تمام لانها هى المتبقة
للجسم حتى يصير ذا حس وعقل، ونقول ان كانت النفس صورة لازمة
غير مفارقة كالصورة الطبيعية فكيف تحول عند النوم وتنفارق البدن
بغير مباينة منه وكذلك فعلها ايضا فى اليقظة اذا رجعت الى ذاتها فانه

رَدِّمَا رَجَعْتَ إِلَى ذَاتِهَا وَرَفَضْتَ الْأُمُورَ الْجِسْمَانِيَّةَ غَيْرَ أَنَّ ذَلِكَ أَيْضًا يَبِينُ
 مِنْ فَعْلِهَا كَيْلًا مِنْ أَجْلِ سَكُونِ الْخَوَاسِ وَبَطْلَانِ أَفْعَالِهَا، وَلَوْ كَانَتْ النَّفْسُ
 تَمَامًا لِلْبَدَنِ بِأَنَّهُ بَدَنٌ لَمَا فَارَقَتْهُ وَلَمَا عَلِمَتْ الشَّيْءَ الْبَعِيدَ وَلَكَانَتْ أَيْضًا
 تَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ الْحَاضِرَةَ كَمَعْرِفَةِ الْخَوَاسِ فَيَكُونُ هِيَ وَالْحَسَائِسُ شَيْئًا وَاحِدًا
 وَلَيْسَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لِأَنَّ النَّفْسَ تَعْرِفُ الشَّيْءَ وَإِنْ بَعْدَ عَنِهَا وَتَعْرِفُ
 الْآثَارَ أَيْضًا يَقْبَلُ الْحَسَائِسُ وَتُمَيِّزُهَا كَمَا قُلْنَا مَرَارًا وَمِنْ شَأْنِ الْحَسَائِسِ أَنْ
 تَقْبَلَ آثَارَ الْأَشْيَاءِ فَقَطْ فَأَمَّا الْمَعْرِفَةُ وَالتَّمْيِيزُ فَلِلنَّفْسِ وَنَقُولُ أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ
 النَّفْسُ صُورَةً تَمَامِيَّةً طَبِيعِيَّةً [٤٣] لَمَا خَالَفَتْ الْبَدَنَ فِي شَهَوَاتِهِ وَكَثِيرٍ
 مِنْ أَفْعَالِهِ بَلْ كَانَتْ غَيْرَ مُخَالَفَةٍ لَهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ وَكَانَ الْبَدَنُ إِذَا
 أَثَرُ فِيهِ أَثَرًا كَانَتْ ذَلِكَ الْآثَرُ فِي النَّفْسِ أَيْضًا وَلَكِنْ الْإِنْسَانُ ذَا حَسَائِسٍ
 فَقَطْ لِأَنَّ مِنْ شَأْنِ الْبَدَنِ الْحَسَّ وَلَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ الْفِكْرَ وَالْعِلْمَ وَالرُّبُوبِيَّةَ وَقَدْ
 عَرَفَ ذَلِكَ الْجَرْمِيَّونَ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ اضْطَرُّوا إِلَى الْإِقْرَارِ بِنَفْسٍ أُخْرَى
 وَعَقِلَ آخَرٌ لَا يَمُوتُ فَنَا نَحْنُ قَائِلُونَ أَنَّهُ لَيْسَ نَفْسٌ أُخْرَى غَيْرَ هَذِهِ
 النَّفْسِ النَّاطِقَةِ الَّتِي فِي الْبَدَنِ الْآنَ فَهِيَ الَّتِي قَالَتْ الْفَلَّاسِفَةُ أَنَّهَا
 انْتِلَاسِيَا الْبَدَنِ غَيْرَ أَنَّهُمْ أَيْضًا ذَكَرُوا أَنَّهَا أَنْتِلَاسِيَا وَصُورَةً تَمْيِيزِيَّةً بِنُوعٍ آخَرَ
 غَيْرِ النَّوْعِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْجَرْمِيَّونَ أَعْنَى أَنَّهَا لَيْسَتْ تَمَامًا كَالْتِمَامِ الطَّبِيعِيِّ
 الْمَفْعُولِ بَلْ أَيْضًا هِيَ تَمَامٌ وَفَاعِلٌ أَيْ يَفْعَلُ التَّمَامَ فِيهِذَا الْمَعْنَى قَالُوا أَنَّهُ
 تَمَامُ الْبَدَنِ الطَّبِيعِيِّ الْآلِي ذِي النَّفْسِ وَالْقُوَّةِ

'تَمَّ الْمِيزُ الثَّلَاثُ بِحَمْدِ اللَّهِ وَحَسَنَ تَوْفِيقِهِ'

‘المبصر الرابع في كتاب اثولوجيا، في شرف علم العقل وحسنه،

ونقول أنّ مَنْ قدر على خلع بدنه ونسكين حواسه ومساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز من نفسه قدر أيضا في فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه فانه يقوى على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه وان يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق العقل وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء، فنريد الآن ان نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا وكيف الخيلة في الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الغائف، فنقول أنّ العالم الحسّي والعالم العقلي موضوعان احدهما ملازق الآخر وذلك ان العالم العقلي محدث للعالم الحسّي والعالم العقلي مفيد فائض على العالم [٤٤] الحسّي والعالم الحسّي مستفيد قابل للقوة التي ثابتة في العالم العقلي فنحن نمثلون هذين العالمين وقائلون انهما يشبهان حجرتين ذوى قدر من الاقدار غير أنّ احد الحجرين لم يهتد ولم يؤثر فيه الصناعة البتّة والآخر مهتد وقد اثرت فيه الصناعة وهيئة يمكن ان يتفسّر فيه صورة انسان ما او صورة بعض اللواكب اعني تصوّر فيه فضائل اللواكب والمواهب التي تنفيس منها على هذا العالم واذا فرّق بين الحجرين فصل الحجر الذي اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل

الصور واحسن الرتبة من الحجر الذى لم يند من حكمة الصناعة شيئا
البتة فيه وانما فصل احد الحجرين على الآخر لا بانه حجر لان الآخر
حجر ايضا لكنه انما فصل عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة وهذه
الصورة التى احدثها الصناعة من الحجر لم تكن فى الهيولى لئلا كانت
فى عقل الصانع الذى توّجها وعقلها قبل أن تصير فى الحجر، والصورة
كانت فى الصانع ليس كما نقول أن للصانع عينيْن ويديْن ورجليْن لئلا
كانت فيه بانه عالم بتلك الصورة الصناعيّة التى احكمها وصار يعمل بها
ويؤثر فى العناصر آثارا حسنة وصورة فائقة،

وان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة التى احدثها الصانع فى الحجر
كانت فى الصناعة احسن وافضل مما فى الصانع والصورة التى فى الصناعة
ليست هى التى انت الى الحجر بنفسها فصارت فيه بل تبقى ثابتة فى
الصناعة وباقى منها صورة أخرى الى الحجر هى اقل وادنى حسنا بتوسط
الصانع ولا الصورة التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيّة محضة على نحو
ما ارادت الصناعة التى هى نفس الصانع لئلا انما حصلت فى الحجر على
نحو قبول الحجر اثر الصنعة فالصورة فى الحجر حسنة نقيّة غير آتية فى
الصناعة احسن واتقن واكرم وافضل جدا واشد تحقيقا من اللقى فى
الحجر، وذلك ان الصورة كلما انبسطت فى الهيولى [٤٥] فعلى قدر ذلك
الانبساط يكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى
واحدة لا تفارقه وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل او

اذا مثلت في حامل ثم من ذلك الحامل الى حامل اخر ضعف وقل حسنُها والصدق فيها وكذلك القوّة اذا صارت في قوّة اخرى ضعفت والحرارة اذا صارت في حرارة اخرى ضعفت والمحسن اذا صار في حسن آخر ومثل فيه من حسن آخر قلّ حسنُه ولم يكن مثل الاول في حسنه ونقول بقول وجيز مختصر ان كان كل فاعل هو افضل من المفعول فكل مثال هو افضل من الممثل المستفاد منه وذلك ان الموسيقى اما كان من الموسيقية وكل صورة حسنة اما كانت من صورة قبلها واعلى منها وذلك ان كانت صورة صناعية فاما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه وان كانت صورة طبيعية فاما كانت من صورة عقلية في قبلها واولى منها فالصورة الاولى العقلية هي افضل من الصورة الطبيعية والصورة الطبيعية هي افضل من الصورة التي في علم الصانع والصورة المعقولة التي في الصانع هي افضل واحسن من الصورة المعمولة بالصناعة اما تتشبه بالطبيعة والطبيعة تتشبه بالعقل،

فان قال قائل فان كنت الصناعة تتشبه بالطبيعة فما دامت الصناعة دامت الطبيعة لانها تتشبه الطبيعة في اعمالها فلما له انه ينبغي ان ان يدوم الطبيعة لانها تتشبه في افاعيلها باشيء اخرى اى بالعقلية التي فوقها واعلى منها ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تمثل شيئا لم تلق بصره على المثال فقط وتشبه علمها به لئلا ترقى الى الطبيعة فتأخذ منها صفة المثال فيكون حينئذ علمها احسن واتقن وربما كان الشيء الذي تريد

الصناعة ان تأخذ رسمه وصنعتَه وجدته ناقصا او قبيحا فتتِمّه وتُحسّنه
وامّا كان يقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال
الفائق فلذلك تقدر ان تُحسّن [٤٦] القبيح وتتمّ النقص على نحو قبول
العنصر الذى يقبل آثارها، والدليل على صدق ما قلنا فيداوس الصانع
فانه لما اراد ان يعمل صنم المشتري لم يرقّ فى شىء من المحسوسات ولم
يلقِ بصره على شىء يشبّه به علمه لكنه ترقّى توقّفه فوق الاشياء المحسوسة
فصوّر المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كلّ حسن وجمال فى الصور
الحسنة فلو ان المشتري اراد ان يتصوّر بصورة من الصور ليقع تحت
ابصارنا لما يقبلُ الا الصورة التى عملها فيداوس الصانع،

ونحن ذا نرون الصناعات ههنا ونذكر اعمال الطبيعة التى اتقنت عملها
وقويت على صنعة الهيولى وصوّرت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التى
ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله الدم لانّ الدم فى كلّ الحيوان سواء
لا تفاضل فيه بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والجملة المعتدلة
فاما الدم ثانه مبسوط كانه هيولى لابدان الحيوان فان كان الدم هيولى
لابدان الحيوان فهو مبسوط لا شكل فيه ولا جملة، فمن اين يظهر
حسن الانثى وأثار على البصر التى من اجلها اضطربت الحرب بين
اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة ومن اين صار حسن الرّهرة فى بعض
النساء ومن اين صار بعض الناس حسنا جميلا لا يشبّع الناظر فى النظر
اليه ومن اين صار جمال الروحانيين ثانه ايضا لو اراد احدهم ان يتراءى

لَوُتِي بصورة فائقة لا يوصف حسنُها، أفليس هذه الصورة التي ذكرنا
 أمّا تنأى من الفاعل على المفعول كما يأتى الصورة الصناعيّة من الصانع الى
 الاشياء المصنوعة فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة المصنوعة حسنةٌ
 واحسن منها الصورة الطبيعيتة المحمولة في الهيولى وأمّا الصورة التي
 ليست في الهيولى لئلا في قوة الفاعل فهي اكثر حسنا وأبهى بهاءً لأنها
 هي الصورة الاولى ولا هيولى لها، والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون في
 أنه لو كان حسنُ الصورة أمّا يكون من قبل الجئة التي تحمل الصورة
 بأنّها جئةٌ لكانت الصورة كلّا [٤٧] عظمت الجئة التي تحملها اكثر
 حسنا وتشويقا للناظرين اليها منها اذا كانت في جئة صغيرة وليس ذلك
 كذلك بل اذا كانت الصورة الواحدة في جئة صغيرة والاخرى في عظيمة
 حُرّكت النفس الى النظر اليهما بحركة سواء، فان كان هذا هكذا قلنا
 أنه لا ينبغي ان يجعل جاعلُ حسنِ الصورة من قبل الجئة الحاملة بل
 أمّا يكون حسنُها من قبل ذاتها فقط،

والدليل على ذلك انّ الشئ ما دام خارجا منا فَلَسْنَا نراه واذا صار
 داخلا فينا رَأَيْنَاهُ وعرفناه وأمّا يدخل فينا في طريق البصر والبصر لا
 ينال الا صورة الشئ فقط، فأمّا الجئة فليس ينالها فقد بان ان ان
 حسن الصورة لا يكون بالجئة الحاملة لها بل أمّا يكون بنفس الصورة
 فقط ولا يمنع كبر الجئة صورتها ان تصل اليها من تلقاء ابصارنا ولا
 صغر الجئة وذلك ان الصورة اذا جازت البصر حدثت الصورة التي صارت

فيها وصورها، ونقول ان الفاعل اما ان يكون قبيحا واما ان يكون حسنا واما ان يكون بينهما فان كان الفاعل قبيحا لم يعمل خلافة وان كان بين الحسن والقبيح لم يكن بأخرى ان يفعل احد الامرين دون الاخر وان كان حسنا كان فعله حسنا ايضا وان كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعة حسنة فبالأخرى ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسنا وانما خفي عنا حسن الطبيعة لانا لم نقدر ان نبصر باطن الشيء ولم نطلب ذلك لكننا انما نبصر خارج الشيء وظاهرة ونعجب من حسنه ولو حرصنا ان نرى باطن الشيء لرفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه

والدليل على ان باطن الشيء احسن وافضل من خارجه الحركة لانها تكون في باطن الشيء ومن هناك ابتدأ الحركة ومثل ذلك المرئى الذى ترى صورته ومثاله فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذى صورها فيتترك النظر بالصورة وطلب ان يعرف المصور فالمصور هو الذى حركه للطلب فهو يأتى عنه فاما صورته الظاهرة فلم يطلب وكذلك باطن الشيء [٦٨] وان كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذى يحركنا وبهيجنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو، فان كانت الحركة انما تبدؤ من باطن الشيء فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة وحيث الطبيعة فهناك العقل الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال فقد بان ان باطن الشيء احسن من ظاهره كما بينا ووضحنا

ونقول أنا قد نجد الصورة المحسنة في غير الاجسام مثل الصور التعليمية فانها ليست جسمانيةً فلها اشكالٌ ذوو خطوط فقط ومثل الصور التي تكون في المرء المزوق ومثل الصور التي في النفس فانها الصورة المحسنة حقا اعنى صور النفس الحلم والوقار وما يشبههما، فانك ربما رأيت المرء حليما وقورا فيُعجبك حسنه من هذه الجهة فذا نظرت الى وجهه رأيتَه قبيحا سَمِحا فتَدَعِ النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة فتعجب منها فان لم تُلَقِ بصرك الى باطن المرء والقيت بصرك الى ظاهره لم تر صورته المحسنة بل ترى صورته القبيحة فتنسبها الى القبح ولا تنسبها الى الحسن فتكون حينئذ مسيئا لانك قضيت عليه بغير الحق وذلك انك رأيت ظاهره قبيحا فاستفجته ولم تر حسن باطنه فتستحسنه وانما الحسن الحق هو اللاتن في باطن الشيء لا في ظاهره، وجُلُّ الناس انما يشتنق الى الحسن الظاهر ولا يشتنق الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه لان الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم فلهذه العلة لا يشتنق الناس كلهم الى معرفة الاشياء الخفية الا القليل منهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا في حيز العقل فلذلك فحسوا عن غوامض الاشياء ولطيفها وآياهم اَرَدْنَا في كتابنا الذي سَمَّيناهُ فلسفةَ الخاصة ان العامة لم تستأهل هذا ولا بلغته عقولهم،

فان قال قائلُ أنا نجد في الاجسام صورا حسنة [٢٩] قلنا ان تلك الصورة انما تُنسب الى الطبيعة وذلك ان في طبيعة الجسم حسنا ما غير ان

المحسن الذى فى النفس افضل واكرم من المحسن الذى فى الطبيعة وانما
 كان المحسن الذى فى الطبيعة من المحسن الذى فى النفس وانما يظهر
 لك حسن النفس فى المرء الصالح لان المرء الصالح اذالقى عن نفسه
 الاشياء الدنيئة وتزيت نفسه بالاعمال المرضية افاض على نفسه النور
 الاول من نوره وصيرها حسنة بهية، فاذا رأت النفس حسنها وبهاءها
 علمت من اين ذلك المحسن ولم تحتاج فى علم ذلك الى القياس لانها
 تعلمه بتوسط العقل، والنور الاول ليس هو بنور فى شئ لكنه نور وحده
 قائم بذاته فلذلك صار ذلك النور ينبير النفس بتوسط العقل بغير صفات
 كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة، فان جميع الاشياء الفاعلة انما
 افاعيلها بصفات فيها لا بهويتهها فاما الفاعل الاول فانه يفعل الشئ بغير
 صفة من الصفات لانه ليست فيه صفة البتة لكنه يفعل بهويته فلذلك
 صار فاعلا أولا وفاعل المحسن الاول الذى فى العقل والنفس، فالفاعل الاول
 هو فاعل العقل الذى هو عقل دائم لا عقلنا لانه ليس بعقل مستفاد
 وليس هو مكتسبا، ونحن ممثلون ذلك غير اننا ان جعلنا مثالا مثلا
 حسيا لم يكن ملائما لما نريد ان نمثله به لان كل مثال حسى انما
 يكون بالاشياء الحسية الدائرة والاشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال
 الشئ الدائم فينبغى ان نجعل مثالا عقليا ليكون ملائما للشئ
 الذى اردنا ان نمثله، فيكون حينئذ كالذهب الذى مثل بذهب آخر
 مثله غير انه ان ألقى الذهب الذى كان مثالا وسخا مشوبا ببعض

الاجسام الدنسة نُقى وُحُص [٥٠] اما بالعمل واما بالقول، فنقول ان الذهب
المجيد ليس هو الذى نرى في ظاهر الاجسام ولكنه الخفى الباطن في
الجسم ثم نصفه بجميع صفاته، وكذلك ينبغي ان نفعل اذا اردنا تمثيل
الشيء الاول بالعقل وذلك انا لا نأخذ المثال الا من العقل النقي الصافي
فان اردت ان تعرف العقل النقي الصافي من كل دنس فاطلبه من الاشياء
الروحانية وذلك ان الروحانية كلها صافية نقية فيها من الحسن والجمال
ما لا يوصف فلذلك صارت الروحانية كلها عقولا بحق وفعلها فعل واحد
وهو ان تنظر فتصير اليها وايضا كان الناظر يشناق الى النظر اليها لا
لان لها اجساما لكن بانها عقول صافية نقية والناظر يشناق الى النظر الى
الورد الحكيم الشريف لا من اجل حسن جسمه وجماله لكن من اجل
عقله وعلمه، وان كان هذا هكذا قلنا ان حسن الروحانيين فائق
جدا لانها يعقلون عقلا دائما لا ينصرف الحال بمرة نعم ومرة لا وعقولهم
ثابتة نقية صافية لا دنس فيها البتة فلذلك عرفوا الاشياء التى لهم
خاصة الشريفة الالهية التى لا تُعقل ولا تُبصر فيها شيء سوى العقل
وحده.

والروحانيون اصنافٌ وذلك ان منهم من يسكن السماء التى فوق هذه
السماء النجومية والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد
منهم في كَلِيَّةٍ فَلَكَ سَمَائِهِ الا ان نلّ واحد منهم موضعا معلوما غير
موضع صاحبه لا كما يكون الاشياء الجرمية التى في السماء لانتها ليست

بأجسامٍ ولا تلك السماء جسمٌ أيضاً فلذلك صار كل واحد منهم في
كلية تلك السماء، ونقول أن من وراء هذا العالم سماً وارضاً وبحر
وحیوان ونبات وناس سماويون وكل من في هذا العالم سمائي [اه] وليس
هناك شيء ارضي البتة والروحانيون الذين هناك ملائمون للانس
الذي هناك لا يتغير بعضهم من بعض وكل واحد لا ينافي صاحبه ولا
يصاده بل يستريح اليه، وذلك أن مولدهم من معدن واحد وقرآهم
وجوهرهم واحد وهم يبصرون الاشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد
وكل واحد منهم يبصر ذاته في ذات صاحبه لأن الاشياء التي هناك نيرة
مضيئة وليس هناك شيء مظلّم البتة ولا شيء حاسي لا ينطبع بل كل
واحد منهم نير ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شيء لان الاشياء
هناك ضياء في ضياء فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً ولا يخفى
على بعض شيء مما في بعض البتة ان ليس نظرهم بالاعين الدائرة
الجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام المكونة بل انما نظرهم بالاعين
العقلية والروحانية التي اجتمع في حاستها الواحدة جميع القوى التي
للحواس الخمس مع قوة الحاسة السارية هناك مكتفية بنفسها مستغنية
عن الاستغراق في آلات اللحمية ان ليس بين مركز دائرة العقل وبين
مركز دائرة أبعد ابعاد مساحية ولا خطوط خارجة عن المركز الى
الدائرة لأن هذا من صفات الاشكال الجرمية فاما الاشكال الروحانية

بخلاف ذلك اعني ان مراكزها والخطوط التي تدور عليها واحدة وليس بينهما ابعاد، ثم الميّم الرابع بعون الله تعالى،

، ، ،

الميّم الخامس في كتاب اثنولوجيا في ذكر البارئ وابداعه ما ابداع وحال الاشياء عنده،

ونقول ان البارئ عز وجل لما بعث الانفس الى عالم التكوين ليجمع بينها وبين الاشياء [٥٢] الواقعة تحت اللون والفساد بحلولها في البدن الحسي ذي ادوات مختلفة جعل لكل حس من الحسائس اداة بحس بها الحى وانما فعل ذلك ليحفظ الحى من الآفات الحادثة من خارج وذلك لان الحى اذا رأى الشيء المؤدى او سمعه او لمسه جار عنه وفر منه قبل ان يوقع به وان كان ملائما له طلبه الى ان يناله، وانما جعل البارئ عز وجل للحواس هذه الادوات لسابق علمه انها على هذا النظام لا ينبغي ان يكون الحس الا انه جعل لها اداة أولا ثم لما لم يكن لكل اداة حس ملائم لها افسد بعض الادوات ثم جعل اداة اخرى ملائمة للناس ولسائر الحيوان الا انه جعل لها من اول كونها ادوات ملائمة لحواسها لكيما تنحفظ بها من الاحداث والآفات الحادثة عليها،

ولعلَّ قائلًا يقول أن الباري تعالى إنما جعل هذه الأدوات للحسّ لآلته
 عَلِمَ أن الحسّ إنما ينقلب في مواضع حارة وباردة وفي سائر الآثار الجرميّة
 فلئلا يفسد أجساد الحيوان فسادا سريعا جعلها مُحسّنة وجعل لكلّ حسّ
 من حسائسها أداة ملائمة لذلك الحسّ الآ آله أما أن يكون هذه القوى
 اعني الحسائس كانت في الحيوان أولا ثم جعل الباري اخيرا ادوات او
 أن يكون الباري جعل لها قوى الحسائس والادوات جميعا فان كان
 الباري جدّ وعلا أحدث الحسائس في الحيوان فإنّ النفس لم تكن
 حاشّة أولا قبل أن تلتقي الى الكون فإنّ كانت قد كان لها الحسّ قبل
 أن تتأخّر الى الكون فانّ ثبوتها الى الكون غريزيّ وإن كان ذلك الكون
 غريزيا فثبوتها وكونها في العالم العقلي غير غريزيّ طبيعي وتكون انما
 أبدعت لا لنفسها لكن لاشياء آخر وتكون في الموضع الاخسّ الأدنى
 وانما دبرها المديبر وجعل [٥٣] لها هذه القوى والادوات لتكون في
 الموضع الأدنى المملوّ شرّا دائما وكان هذا التدبير انما يكون لروية
 وفكر اي يكون النفس في موضع اخسّ لا في موضع اشرف واكرم بتدبيرها
 ونقول انه لم يبدع الباري الاوّل عزّ وجلّ شيئا من الاشياء بروية ولا فكر
 لأنّ للفكر اوائل والباري عزّ وجلّ لا اوائل له والفكرة انما تكون من فكرة
 اخرى وذلك الفكر ايضا من آخر الى ما لا نهاية له وأما أن يكون من
 شيء آخر فهو قبل الفكر وذلك الشيء اما أن يكون الحسّ او العقل ولا
 يمكن أن يكون أوّل الفكر الحسّ لانه لم يكن بعد وهو تحت العقل

والعقل اذن هو المبدع الفكر فانه لا محالة ان يكون مبدع الفكر اما بالقضايا واما بالننائج والقضايا والننائج يكونان في علم المحسوسات والعقل لا يعلم شيئا من المحسوسات علما حسيا فليس اذن العقل باول الفكر وذلك ان العقل يبدأ في علمه من المعقول الروحاني وينتهي اليه فان كان العقل على هذه الصفة فكيف يمكن ان يأتي العقل الى المحسوس بفكرة او روية،

فان كان هذا على ما وصفنا عدنا فقلنا انه لم يدبر المدبر الاول حيا من الحيوان ولا شيئا من هذا العالم السفلي او في العالم العلوي بفكرة ولا روية البتة فبالحرى ان لا يكون في المدبر الاول روية ولا فكرة وان ما قيل ان الاشياء كُوت بروية وفكرة يريدون بذلك ان الاشياء كلها اُبدعت على الحال التي هي عليها الآن بالحكمة الاولى، ولو ان حكيما فاضل الحكمة رآ في ان يعمل مثلها اخيرا كما قدر على ان يتقنها ذلك الانتقان وقد سبق في علم الحكيم الاول عز وجل انه هكذا ينبغي ان يكون الاشياء والفكرة نافعة في الاشياء التي لم تكن بعد وانما يفكر المفكر قبل ان يفعل الشيء لضعف قوته عن فعل ذلك الشيء فلذلك يحتاج الفاعل [٥٤] الى ان يروى الشيء قبل ان يفعله لانه لم تكن له قوة يبصر بها الشيء قبل كونه ولا يحتاج ان يبصر الشيء كيف ينبغي ان يكون وتلك الحاجة الى ابصار الشيء قبل ان يكون انما تكون خوفا من ان يكون الشيء على خلاف ما هو عليه الآن والشيء الفاعل بانه فقط لا يحتاج

الى ان سبقت في علمه وحكمته كيف ينبغي ان يكون لانه انما يفعل ذاته فقط وان كان انما يفعل ذاته فقط فليس يحتاج الى ابداع بربوبية ولا فكرة فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الانفس كانت وهي في عالمها قبل ان تنحط الى الكون حاسة الا ان حسها كان حسا عقليا فلما صارت في الكون ومع الاجسام صارت هي ايضا تحس حسا به جسميا فهي متوسطة بين العقل وبين الاجسام وتقبل من العقل قوة وتفيض على الجسم القوة التي تاتيها من العقل الا ان تلك القوة تكون في الجسم بنوع آخر وهو الحس، والنفس فهي تنفر مرة من الحس الى العقل ومرة تلطف الاشياء الجسمية حتى تصيرها كأنها عقلية فينالها الحسن،

ونقول ان كل فعل فعله البارى الاول عز وجل فهو تام كامل لانه علته تامة ليس من ورائها علة اخرى ولا ينبغي لمتوهم ان يتوهم فعلا من افاعيلها ناقضا لان ذلك لا يليق بالقواعد الثواني اعني العقول فبالحرى ان لا يليق بالفاعل الاول بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول هي قائمة عنده وليس شيء عنده اخيرا بل الشيء الذي هو عنده اولا وهو ههنا اخيرا وانما يكون الشيء اخيرا لانه زمانى والشيء الزمانى لا يكون الا في الزمان الذى وافق ان يكون فيه، فاما في الفاعل الاول فقد كان لانه ليس هناك زمان فان كان الشيء الملاقى في الزمان المستقبل هو قائم هناك [٥٥] فلا محالة انه انما يكون هناك موجودا دائما كما انه سيكون في المستقبل فان كان هذا هكذا فالشيء ان

الكائن في المستقبل هو هناك موجود قائم لا يحتاج في تمامه وكماله هناك الى احد الاشياء البتّة،

فلاشياء انن عند الباري جلّ ذكره كاملة تامّة زمنيّة كانت ام غير زمنيّة وهو عنده دائم وكذلك كانت عنده اولا كما تكون عنده اخيرا، فلاشياء الزمنيّة انما يكون بعضها من اجل بعض وذلك ان الاشياء اذا هي امتدت وانبسطت وبانت عن الباري الاول كان بعضها علّة كون بعض واذا كانت كلّها معا ولم تمتدّ ولم تنبسط ولم تتبيّن عن الباري الاول لم يكن بعضها علّة كون بعض بل يكون الباري الاول علّة كونها كلّها، فاذا كان بعضها علّة لبعض كانت العلّة انما تفعل المعلوم من اجل شيء ما والعلّة الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل شيء ما وكذلك من اراد ان يعرف طبيعّة العقل معرفة صحيحة فانه لا يقدر ان يعرفها ممّا تكون الآن فانّا وان كنّا نظنّ انّا نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء فانّا لسنا نعرفه كنه معرفته وذلك ان ما هو ولم هو هما في العقل شيء واحد لانك اذا علمت ما العقل علمت لم هو وانما يختلف ما هو ولما هو في الاشياء الطبيعيّة التي هي اصنام العقل،

واقول ان الانسان الحسّي انما هو صنم الانسان العقلي والانسان العقلي روحانيّ وجميع اعضائه روحانيّة ليس موضع العين غير موضع اليد ولا موضع الاعضاء كلّها مختلفة لكنّها كلّها في موضع واحد فلذلك لا نقول هناك لم كانت العين او كانت اليد فانما ههنا من اجل انه صار كلّ

عضو من اعضاء الانسان في موضع غير موضع صاحبه وقع عليه لَمَ كانت اليد ولم كانت العين فاما هناك لما صارت اعضاء الانسان العقلي كلها معا وفي موضع واحد صار [٥٩] ما الشيء ولم هو شيئا واحدا، وقد نجد في عالمنا هذا ايضا ما الشيء ولم هو شيئا واحدا مثل كسوف القمر فانك تقول ما الكسوف فتصفه بصفة ما واذا قلت لَمَ كان الكسوف وصفته بتلك الصفة بعينها فان كان ههنا في العالم الاسفل يوجد ما الشيء ولم هو شيئا واحدا فبالحرى ان يكون هذا لازما للاشياء العقلية اعني ما هو ولم هو شيئا واحدا، ومن وصف مائية العقل بهذه الصفة فقد وصفها بصفة حَقِّ وذلك ان كل صورة من الصور العقلية فهي والشيء الذي من اجله كانت تلك الصورة واحدا، ولا اقول ان صورة العقل هي علّة اُتِيَتْهَا لكني اقول ان صورة العقل نفسها اذا بسطتها وارت ان تفحص عنها بما هي وجدت في ذلك الفحص بعينه لَمَ هي ايضا وذلك انه اذا كانت صفات الشيء في الشيء معا وفي موضع واحد غير مفترقة لم يلزم ان نقول لَمَ كانت تلك الصفات فيه لان الشيء وتلك الصفات شيء واحد وذلك ان كل واحد من تلك الصفات هي هو، والدليل على ذلك انه يسمى بتلك الصفات كلها فلذلك لا نقول لَمَ كانت هذه الصفة في الشيء ولم كانت تلك الصفة فيه ايضا، فاما اذا كانت صفات الشيء في الشيء متفرقة وفي مواضع شتى فانه يلزم ان يقال لَمَ كانت هذه الصفة في الشيء ولم كانت تلك الصفة فيه ايضا فاما اذا كانت

لذلك الشيء صفةٌ غيرُ الصفات التي فيه فلا يسمى بصفةٍ من صفاته البتّة فانك لا تسمي الانسان عينا ولا يدا ولا رجلا ولا شيئا من اعضائه ولا من صفاته البتّة،

فاما العقل فانك تسميه بصفاته لانك تسمي العقل عينا وبدا وتسميه بكل صفاته للعلّة التي ذكرنا انما فل هذه العلّة صار هذان النعتان ما هو ولم هو يقعان على الاشياء العقلية كانهما شيء واحد، ونقول ان العقل ابداع تاما كاملا بلا زمان وذلك لانه كان مبدأ ابداعه ومائيته معا في دفعة واحدة فلذلك صار اذا علم احد [ov] ما العقل علم لما كان ايضا لان مبدعه لما ابدعه لم يرد من تمام كونه بل ابداع غاية العقل مع اول كونه، واذا كان ابداع غاية الشيء مع اول كونه لم يقل لم كان ذلك الشيء لان لم انما يقع على تمام الشيء فاذا كان تمام الشيء مع اول كونه سواء اذا كنت عرفت ما الشيء علمت لم كان، وذلك ان المائيّة انما تقع على كون الشيء الذاتي الطبيعي فاذا كان حدوث اول الشيء وآخره معا ولم يكن بينهما زمان استغنيت بمعرفة مائيّة الشيء عن لم كان وذلك انك اذا عرفت ما هو عرفت لم كان ايضا كما وصفنا،

فان قال قائل قد يمكن ان نقول لما كانت صفات العقل قلنا ان لم يقال على جهتين احدهما من جهة العقل والثانية من جهة النمام فان كان هذا هكذا قلنا ان صفات العقل انما هي فيه معا وليست بمتفرقة ولا في

مواضع شتى كما قلنا آنفا فلذلك صارت صفاته هي هو ويسمى باسم كل واحد منها، فإذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة لم يحتج أن نقول لِمَ كانت هذه الصفة فيه لأنها هي هو وصفاته كلها معا فإذا علمت ما هو العقل علمت ما صفاته أيضا وإذا علمت ما هي صفاته علمت لِمَ كانت فقد بان أنك إذا علمت ما العقل علمت لِمَ هو كما بينا وأوضحنا، وإنما صار العقل على هذه الصفة لأن مبدعه ابدعه ابداعا تاما لأنه هو أيضا تامٌ غير ناقص فلما ابدع العقل ابدعه تاما كاملا وجعل مائتته علّة كونه، وكذلك يفعل الفاعل الأول لأنه إذا فعل فعلا جعل لِمَ كان داخلا في ما هو فيكون إذا عرفت ما هو عرفت لِمَ هو أيضا وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التام والفاعل التام هو الذى يفعل فعله بأنه فقط بغير صفة من الصفات، فاما الفاعل الناقص فهو الذى يفعل فعله لا بأنه فقط لكن بصفة ما من صفاته فلذلك لا يفعل [٥٨] فعلا تاما كاملا وذلك لا يقدر أن يفعل فعله وغايته معا لأنه ناقص غير تام، فإذا لم يفعل معا كان أوّل فعله غير غايته فاذن كان المفعول كذلك فمتى عرفت ما هو لم تعرف لِمَ هو فاحتاج إذن أن تعرف ما الشئ ولم هو ولا تستغنى بمعرفتك ما هو عن لِمَ لكنتك تحتاج أن تعرف لِمَ كان أيضا للعلّة التى ذكرنا،

ونقول كما أن هذا العالم مركّب من اشياء يتعدّى بعضها ببعض فيكون العالم كالشئ الواحد الذى لا خلاف فيه ويكون إذا علمت

ما العالم علمت لِمَ هو وذلك ان كلَّ جزءٍ منه مضافٌ الى الكلِّ فلا تراه كأنه جزءٌ لكنك تراه كالكلِّ وذلك انك لا تأخذ ان اجزاء العالم كان بعضها من بعض لكنك تتوهم كلها كأنها شيء واحدٌ لم يكن احدها قبل الآخر فاذا توقعت هكذا صارت العلة مع المعلول لا تتقدمه فاذا توقعت العالم واجزائه على هذه الصفة كنت قد توقعتته توهمًا عقليًا فيكون اذا عرفت ما العالم عرفت ايضا لِمَ هو معا فان كان كليّةً هذا العالم على ما وصفنا فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة ايضا،

اقول ان كان الاشياء التى ههنا متصلة بالكلِّ فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة وان يكون كلُّ واحد منها متصلًا بنفسه لا يخالف صفته ذاته ولا يكون في اماكن شتى بل في موضع واحد وهو الذات فاذا كانت الاشياء العقلية على هذه الصفة كانت العللُ العالياتُ في معلولاتها فيكون اذا كلُّ واحدٍ منها على ما انا واصفٌ وهو ان يكون العلة التى هى الغاية فيه بلا علةٍ اى ان غايته فيه بلا علةٍ تتقدمه فان كان ليس للعقل علةٌ تمامية فلا محالة ان العقول اى الاشياء التى فى العالم الاعلى [٥٩] مكتفيةً بأنفسها ليس لها عللٌ متتمة وذلك ان علةً بدوها هى علةٌ غايتها لان بدوها وتماها معا ليس بينهما فرقٌ ولا زمانٌ فيكون ان علةً تمامها مع علةً بدتها سواء فاذا كانت كذلك كان ما هو ولمر هو شيئاً واحداً وذلك ان لِمَ هو انما كان مع ما هو سواء فقد

بان ممّا ذكرنا أنّه ليس لاحد ان يفحص عن العالم الاعلى لم كان ولا
لم كان هذا ولم كان ذلك لان لم كان الشئ ظهر مع ما الشئ سواء
فلا ينبغي ان يطلب طالب هناك لم كان الشئ لان لم كان الشئ
هناك ليس هو فحسا ولكنه لم كان وما هوها جميعا شئ واحد
فنقول ان العقل هو كائن تام كامل لا يشك في ذلك احد فان كان
العقل تاما كاملا فانه لم يقدر قائل ان يقول انه ناقص في شئ من
حالته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدر ان يقول ايضا لم يحضره
بعض صفاته والا اجابه مجيب فقال صفات العقل كلها حاضرة لا تتقدم
احداهن الاخرى وذلك ان جميع صفات العقل ابدعت مع ذاته معا
واذا كان هذا هكذا كان وجود ما هو ولم هو في العقل معا فان كان
وجودهما معا فلا محالة انك اذا علمت ما العقل فقد علمت ما هو واذا
علمت ما هو فقد علمت لم هو غير ان ما هو اشد ملازمة للاشياء
العقلية من لم هو وذلك لان ما هو يبدل على غاية بدء الشئ ولم هو
يدل على تمام الشئ والعلة المبدئة هي العلة التمامية بعينها في
الاشياء العقلية فلذلك اذا علمت ما الشئ العقلي علمت لم هو كما
بيننا ذلك واوضحنا

‘المبمّر السادس من كتاب أثولوجيا،

وهو القول في الكواكب أنّه لا ينبغي أن نصيّف [٩٠] أحد الأمور الواقعة
منها على الأشياء الجزئية الى ارادة فيها وإذا كنّا لا نصيّف الأمور الواقعة
على الأشياء منها الى علل جسمانيّة ولا الى علل نفسانيّة ولا الى علل اراديّة
فكيف يكون ما يكون منها، فنقول ان الكواكب هي كالآداة الموضوعة
المتوسطة بين الصانع والصنعة وانها لا تشبه العلّة الفاعلة الاولى ولا
تشبه ايضا الهيولى المعينة في اتمام الشيء ولا تشبه ايضا الصورة التي
تفعل بعضها في بعض بل آتيا تشبه كلمات العالم الكلمات المدنيّة التي
تضمّر أمور المدينة وتضع كلّ شيء منها في موضعه وتشبه السنّة التي
فيها يتعرّف اهل المدينة ما ينبغي لهم أن يعملوا ممّا لا ينبغي وبها
يهتدون الى الأمور الممدوحة ويمتنعون عن الأمور المذمومة وبها
يثابون على حسن أعمالهم ويعاقبون على سوء أعمالهم وأنسن وإن
اختلفت فاتها كلّها تدعو الى شيء واحد وهو الخير والسنّة هي التي
تسوق الى الخير وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الاشياء الى الخير
لأنها في العالم كالسنّة في اهل المدينة،

فإن قال قائل إنّ كلمات العالم ربّما كانت دلائل غير فواعل قلنا أنّه ليس
غرضها أن تدلّ لكنّها لما كانت في طريق العقل وذلك انه ربّما استدلنا

على الأول من الآخر وربما عرفنا المعلوم من العلة وربما عرفنا العوارض من
 الشيء السابق والمرتب من المبسوط والمبسوط من المرتب،
 فإن كان قولنا صحيحا فقد اطلقنا المسئلة التي قبلت هل السيارة علت
 للشروع ام ليست بعلل لها وهل الاشياء المذمومة تأتي في هذا العالم من
 العالم السماوي ام لا تأتي، وأنا قد بينا ووضحنا انه لا يأتي من العالم
 السماوي الى العالم الارضي شيء مدموم البتة ولا السيارة علت لشيء من
 هذه الشرور [٦١] الكائنة ههنا لانها لا تفعل بارادة وذلك ان كل فاعل
 يفعل بارادة فانما يفعل أفاعيل ممدوحة ومذمومة ويفعل خيرا وشرًا وكل
 فاعل يفعل فعله بغير ارادة منه فانه فوق الارادة فلذلك انما يفعل الخير
 فقط وأفاعيلها كلها مرضية محمودة، وأما يأتي الاشياء من العالم الاعلى الى
 العالم الاسفل باضطراب غير انها اضطرابات لا تشبه هذه الاضطرابات
 السفلية البهيمية بل هي اضطرابات نفسانية وانما يحسن هذا العالم
 بتلك الاضطرابات كما يحسن بعض اجزاء الحيوان بأفاعيل بعض
 والاشياء العارضة للجزء من الجزء والاجزاء انما هي تبع لحياة واحدة
 والاشياء الواقعة من العالم الاعلى على هذا العالم انما هو شيء واحد
 ينتشر ههنا وكل آت يأتي من تلك الاجرام فهو خير لا شر وانما يكون
 شرًا اذا اختلط بهذه الاشياء الارضية وانما كان الآتي من العلو خيرا لانه
 انما كان لا من اجل حياة الجزء لكن من اجل حياة الكل وربما نالت

الطبيعة للشيء الأرضي من العلو اثرًا وتنفعل انفعالاً آخر ألا أنها لا تقوى على لزوم ذلك الاثر الذي نالته من العلو،

وأما الافعال والاعمال الكائنة في الرق وفي السحر فتكون على جهتين اما بالملائمة واما بالتضاد والاختلاف بكثرة القوى واختلافها غير انها وإن اختلفت فانها متممة للحق الواحد وربما حدثت الاشياء من غير حيلة احتالها محتال، والسحر الصناعي كذب وزور لانه كله يخطأ ولا يصيب فاما السحر الحق الذي لا يخطأ ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحبة والغلبة والساحر العالم هو الذي يتشبه بالعالم ويعمل اعماله على نحو استطاعته وذلك انه يستعمل المحبة في موضع ويستعمل الغلبة في موضع آخر واذا اراد استعمال ذلك استعمال الادوية والحيل الطبيعية [٩٢] وتلك منبئة في الاشياء الارضية غير أنها ما يقوى على فعل المحبة في غيره كثيراً ومنها ما ينفعل من غيره فينقاد له واما بدو السحر ان يعرف الساحر الاشياء المنقادة بعضها لبعض فاذا عرفها قوى على جذب الشيء بقوة المحبة الفاعلة التي في الشيء،

فاما الرق التي تكون بملامسة والكلام الذي يتكلم به فاذا هو حيل لينوهم من يراه ان ذلك الفعل فعله وليس بفعله بل انما فعل تلك الاشياء التي استعملها، فان للاشياء طبائع تجمع بعض الاشياء الى بعض وتجذب بعض الاشياء الى بعض وانما يجذب الشيء الشيء اليه من اجل المحبة الغريزية وقد يوجد في الاشياء شيء يجمع بين النفس

والنفس كالآثار الذى يجمع بين الغروس النباتية بعضها الى بعض،
والدليل على أن الاشياء اشياء تجذب اليها ما يشاكلها واشياء تجمع
بين الشئ والشئ واشياء فيها من قوة المحبة ما اذا نظر اليه النظر
لم يتمالك ان يتبعها ويصيرها في حيز اللحون والاشارة ببعض الاعضاء
فانه ربما يغنى الموسيقى الحاذق ويصير صوتها بصنعة يقدر بها على
جذب من اراد جذبها اليه وربما اشار بعينه ويده وبعض اعضائه فيشكلها
بشكل يقدر به على جذب الناظر اليه وذلك ان يصور صورته وحركاته
الى اللىن فيستميل بذلك من اراد وليس ان الارادة والنفس الناطقة هي
التي تستلذ الموسيقى وتنقاد له وتعشقه بل النفس البهيمية هي التي
تستلذ ذلك وتنقاد له، وهذا ضرب من السحر ولا يعجب منه العامة
ولا تذكرة وانما ذلك كذلك من اجل العادة وانما يعجب العامة من سائر
الاشياء الطبيعية لانها لم تتعودها ولم ترص انفسها بذلك، فكما ان
الموسيقار يلدذ السامع بجذبه اليه من غير ان يكون السامع يقبل ذلك
بالنفس الجزئية [٩٣] الناطقة ولا بالارادة الشريفة لكن بالنفس البهيمية
كذلك الحواء اذا رقى الحية انقادت له لا بارادتها ولا انها فهمت عنه
كلامه او احسنت به لكنها تحس بالاثر الذى اثار فيها فقط حسا طبيعيا
كذلك المرء الذى يسمع الرقى لا يفهم كلام صاحب الرقية لكن اذا
وقع به الاثر احس بذلك الاثر وليس ذلك الاثر من تلقاء الرقى بل من
تلقاء الاشياء الفواعل التي في العالم غير انه وان احس الاثر الواقع عليه

فأما تبع ذلك الاثر في النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فاتها غير قابلة لذلك الاثر البتة فكذلك الموسيقىار يؤثر في النفس البهيمية، فاما في النفس الناطقة فانه لا يقدر ان يؤثر فيها بل ان استعمل السامع النفس الناطقة ومال اليها لم تدع النفس البهيمية ان تقبل اثر الموسيقىار ولا اثر صاحب الرقي ولا سائر الآثار البدنية الارضية، وصاحب الرقي يرقى ويسمى الشمس او بعض الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعله لا ان الشمس والكواكب تسمع دعاءه وكلامه ولكن انما وافق دعاء الداعي ورقية الراق ان تحرك تلك الاجزاء بنوع من الحركة كما يحس بعض اجزاء الانسان بحركات بعض وذلك بمنزلة وتر واحد ممتد متى حرك آخره بحركة تحرك اوله وربما حرك المحرك بعض الاوتار فيتحرك الوتر الآخر كانه احس بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم ربما حرك المحرك بعض اجزائه فيتحرك بتلك الحركة جزء آخر كانه يحس حركة ذلك الجزء لان اجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كأنها حيوان واحد، وربما حرك الضارب العود فيتحرك اوتار العود الآخر [٩٤] بتلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربما حرك المحرك جزءا من اجزاء هذا العالم مبينا لصاحبه مفارقا فيتحرك بحركته جزء آخر وهذا مما يدل على ان بعض اجزاء العالم يحس بالآثار الواقعة على بعض لان العالم كما قلنا مرارا كالحيوان الواحد، كما ان بعض اعضاء الحى يحس بالآثار الواقعة على بعض لشدة

اكتلافها واتصالها كذلك يحس بعض اجزاء العالم بالآثر الواقع على بعض لشدة اكتلافها واتصال بعضها ببعض،

ونقول ان من الاشياء الارضية قوى تفعل افعيل عجيبة وانما نالت القوى من الاجرام السماوية لانها اذا فعلت افعيلها فانما تفعلها بمعونة الاجرام السماوية، ومن اجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحيل ارادة ان نقول انهم هم الذين يعملون بها وليس كذلك بل الاشياء التى يستعملونها هى التى تفعل بمعونة الاجرام السماوية وحركاتها وقواها الآتية بها وهم وان لم يعرفوا ولم يدعوا بدءا ثم ذلك فلم يحتاجوا الى حيلهم فانهم اذا استعملوا الاشياء الطبيعية ذوات القوى العجيبة فى الوقت الملائم لذلك الفعل اثروا تلك الآثار فى الشيء الذى ارادوه وربما اثر تلك الآثار فى الشيء الذى ارادوه وربما اثر بعض العالم فى بعض آثارا معجبة بلا حيلة يحتالها أحد وربما جذب بعض اجزاء العالم بعضا جذبا طبيعيا فتوحد به وربما عرض من دعاء الداعى وطلب الطالب امر عجيبة ايضا بالجهة التى ذكرنا آنفا وذلك ان يكون دعوه يوافق تلك القوى وتنزل الى هذا العالم فتؤثر آثارا عجيبة وليس بعجب ان يكون [٦٥] الداعى ربما سمع منه لانه ليس بغريب فى هذا العالم ولا سيما اذا كان مرضيا صالحا،

فان قال قائل فما يقولون ان كان صاحب الدعاء شريرا وفعل تلك الافاعيل العجيبة قلنا انه ليس بعجب ان يكون المرء الشرير يدعوا ويطلب

فيجاب الى ما دناه وطلبه لأن المرء الشرير يستقى من النهر الذى يستقى منه المرء الحير والنهر لا يميز بينهما لكنه يسقيهما جميعا فقط، فان كان هذا هكذا ورأينا المرء شريرا كان امر صالحا ينال من الشئ المباح لجميع الناس فلا ينبغي ان نوجب من ذلك ولا نقول لم نال ما نال ولم تمنعه الطبيعة ولم تعاقبه ان لم يكن اهلا لذلك العمل لأن الشئ الطبيعى مباح لجميع الناس ومن شأن الطبيعة ان تعطى ما عندها فقط من غير ان تعلم من ينبغي لها ان تعطى ومن ينبغي لها ان تمنع وهذا التمييز لقوة اخرى فوق الطبيعة وعليا منها،

فان قال قائل فالعالم اذن كله بأسره ينفعل ويقبل بعضه الآثار من بعض قلنا قد قلنا مرارا ان العالم الارضى هو الذى ينفعل واما العالم السماوى فانه يفعل ولا ينفعل واما يفعل فى العالم الارضى آفاعيل طبيعية ليس فيها فعل عرضى لأنه فاعل غير منفعل من فاعل آخر جزئى فاذا كان الشئ فاعلا غير منفعل كانت آفاعيلها كلها طبيعية وليس شئ منها عرضيا لانه ان عرض فيها عارض فلا يكون بغاية الانتقار والصواب،

فان كان هذا هكذا قلنا ان جزء العالم الاعلى الذى هو الرئيس الشريق لا ينفعل واما يفعل فقط والجزء السفلى يفعل وينفعل جميعا فيفعل فى ذاته وينفعل من الجرم السماوى الشريف فاما الجرم السماوى والكواكب فلم تنفعل فليست بقابلة الآثار لا بأجرامها ولا [٦٩] بأنفسها من غير ان تنتقص فى أجرامها وانفسها لأن اجرامها باقية ثابتة على حال واحدة

فان القبيح ان اجرامها تسيل كقول القائل فان سيلانها يكون خفياً ولا
يحس لقلته وكذلك امتلاؤها يكون خفياً ايضا لا يحس،
فان قال قائل ان كانت الحيل والرقى تؤثر في الاشياء ولا سيما في الانسان
فما حال المرء الفاضل البار التقي يمكن ان يؤثر فيه السحر وغيره من
الحيل التي يجتال اصحاب طبيعيات ام غير ممكن ذلك لقلنا ان المرء
الفاضل البار التقي لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من اصحاب السحر
والرقى ولا يفعل من الافاعيل المؤدية بنفسه الناطقة ولا يهيو له منها شيء
فلا يزيله عن حاله الحسنة المرضية فان انفعلا فاما ينفعلا ما كان فيه من
جزء بهيمي من اجزاء العالم من غير ان يكون الساحر يقدر على ان يؤثر
فيه الآثار الردية كالعشق وما اشبهه لان العشق لا يؤثر في الانسان الا
ان ينقاد له النفس الناطقة، وذلك ان من الآثار ما يقع في النفس البهيمية
فيقبلها فهو النفس الناطقة ومنها ما لا يقبل الا ان يكون النفس الناطقة
تميل الى ذلك الاثر وتقبله والا لم يقدر النفس البهيمية على قبول ذلك
الاثر قبولاً تاماً كما ان صاحب الرقى يرقى ويؤثر في النفس البهيمية الاثر
الذي اراد كذلك النفس الناطقة ترقى بخلاف رقية الرائي فتدرك ذلك عن
النفس البهيمية وتمنعها عن قبوله وتنفي القوة التي ارادت ان تحل بها،
فاما ما كان من موت او مرض او آثار جرمية فانها تقبلها وتؤثر فيها لانها جزء
من اجزاء هذا العالم والجزء لا يفعل في الجزء الا ان يستغيث بالقوة الاولى
فتدرك عنه تلك الآثار الردية وتمنعها من ان تؤثر فيه فتتحول عن

فأما الحواس الخمس فإنها تقبل آثار القوى وتحس وتذكر وتلقى بالطبيعة وتلند وتسمع من الداعي وتجيبه ولا سببا ما [١٧] قُرب منها من العالم الارضى فإن كل ما قُرب منها كان اسرع الى الاجابة من غيره وينبغي أن يُعلم أن كل أمر مائل الى شئ آخر غيره فهو قابل آثار السحر وأما يقبل من السحر ما كان ميله اليه وقواه فيه لأنه ينقاد لذلك سريعا ولا يمتنع، فاما المرء الذى لا يميل الى غيره بل أتما يميل الى ذاته فقط واليها ينظر دائما وكيف يصلحها فذلك المرء لا يمكن السحر أن يسحره ولا يؤثر فيه الرقى ولا أن يحتال نه بنوع من الحيل وكل أمر في حيز العمل يؤثر لا في حيز الرأى لأنه يقبل الآثار العارضة له من السحر في طريق العمل والذات فيحركه الاعمال التى يستلذها، والدليل على ذلك الحس والجمال فإن المرء الحسنة الجميلة يجرى اليها المرء العلى الذى لا يبقى الرأى فتجذبه جذبا طبيعيا من غير أن تحتاج الى صناعة الساحر وأن تحتال له بشئ من الحيل الصناعية وذلك أن الطبيعة هى التى سحرت الناظر بذلك الحسن والجمال حتى خضع لها ثم ألقت بينه وبينها غير أنها لم تجمعهما فى المكان بل أتما ألقتهما بالمودة والعشق الذى صيرت فيهما وقد قال بعض الشعراء، أرى الحسن الجميل أن كان واحدا، يجبونه فإنه للتير، أراد بذلك أن كل من رأى فلانا احبه ولم يرد مفارقتة من جماله وحسنه وأن الذين احبوا فلانا كثير عددهم وفلان إذا كثير ليس بواحد، فاما المرء ذو الرأى الذى قد ارتفع عن العمل فإنه لا يؤثر فيه ساحر ولا

غيره من اصحاب الحيل الصناعية وذلك انه والساحر واحد ايضا لانه
والشيء الذى يراد واحد بل هو هو فهذا قول صحيح ولا اعوجاج فيه
وذلك انه يقول من القول ما ينبغى ان يعمل به، فاما المرء الذى جعل
العمل امامه والراى خلفه فانه لا ينظر [٩٨] الى نفسه لانه ينظر الى غيره
ويقول قولا معوجا ولا ينبغى ان يعمل به لان هواه مائل الى غيره وقلبه
مائل الى هواه فمن فعل ذلك قيل الآثار من غيره وانجذب الى غيره بحيلة
من الحيل، والدليل على ان بعض الاشياء يجذب بعضها الآباء وحرصهم
على تربية الابناء والقيام عليهم بالنصب والتعب وحرص الناس على التزويج
واجتهادهم فيه وفي كل امر يستلذونه وكيف يسعون ليلاهم ونهارهم حتى
ينالوا ما ارادوا من ذلك، هذا وما اشبهه دال على تلك القوة الجاذبة فى
الاشياء، واما الاعمال التى تكون من اجل الغضب فانها تتحرك بحركة
بهيمية ايضا واما شهوة الرياسات والولايات فانها يهيئها محبة الرياسة
الغريزية التى فيها غير ان حركات هذه الشهوة شتى وذلك ان فيها ما
يكون بدوه الفرع وذلك ان المرء ربما كان حريصا على الرياسة لطلبها
لئلا يستنصم ويشتد فيقبل الآثار المولدة الحزنة ومنها ما يكون بدوه
الشوق الى الغنى وكثرة الاموال وغير ذلك مما يشتاق اليه الدنياويون
ومنها ما يكون بدوه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر فان من الناس
من يحرص على الدنيا ويكون حجتة ضرورة الطبيعة وانه لا بد له من شيء
يقيمها ويحدها،

فان قال قائل ان المرء ذا العجل المحسن غير قابل لآثار السحر كما ان ذا الرأى
 للحسن غير قابل لآثار السحر ايضا قلنا انه ان كان المرء ذو العجل للحسن
 يعمل الاءمال المنظومة للحسنة المدوحة ولا يعيدها الى غيره فذلك المرء
 غير قابل لآثار السحر لانه انما يحرص على نيل الحسن للحق ومن أجله
 يتعب وينصب ويعلم بالشىء الذى يضطره الى العمل ولا يلتفت الى الامور
 الارضية [٦٩] واما ذكره العالم العقلى والحياة الدائمة التى هناك وان كان
 المرء العلى يعمل وهو يريد حسن الاشياء التى يعملها ويشتنق اليها وقبل
 آثار السحر لانه جهل للحسن للحق واما رأى رسم الحسن وظله وطن انه
 الحسن للحق فسحرته الامور عند طلبه الحسن المظنون وتركه الحسن
 المحقق، ونقول بقول مختصر انه من عمل العمل الدائر فظن انه باق وأبقى
 بذلك العمل فانه قد جهل العمل للحق واتبع الامور السيئة واما يتبعها
 لان الطبيعة سحرية بما فيها من ظاهر حسن لانه لما رأى ظاهر الاشياء
 الارضية الطبيعية حسنة بهية ظن انه هو للحق وطلبه طلبا شديدا
 فن طلب الشىء الذى لا خير فيه بانه الخير للحق فذلك مسحور
 بحق واما سحرته الاشياء لانه طلبها لشهوة بهيمية فن يعمل ذلك
 قاداته الاشياء الى حيث لم يرد وهو لا يعلم فهو السحر بعينه لا شك
 فيه احد.

واما المرء الذى لا ينقاد للامور الارضية ويعلم ان الحسن والخير ليس فيها
 فذلك وحده هو الذى لا يسحر ولا يؤثر فيه الرق والحيل لانه انما يعلم

الشيء الدائم وآياه يطلب وعليه يحرم وهو المرء الثابت القائم على الحق وهو الذى لا يقدر الأشياء الارضية ان تسحره اليها لانه انما يرى انه فى العالم وحده وليس شيء آخر غيره وانما كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظرا الى ذاته ايضا لا ينقل بصره الى غير ذاته تصحبه فذلك المرء وحده هو الذى ينجو من السحر الذى للطبيعة التى هو غير قابل لشيء من آثارها بل هو الذى يسحرها ويؤثر فيها لاستعلائه عليها ومباينته لها،

فقد بان وصح ما ذكرناه ان كل جزء من اجزاء هذا العالم يفعل من الاجرام السماوية على نحو طبيعته [٧٠] وهيئته ويفعل فى غيره على نحو قوته كما يفعل اجزاء التى بعضها من بعض ويفعل بعضها فى بعض على نحو هيئة العضو وطبيعته وكل جزء من اجزائه يفعل فى صاحبه ويفعل من غيره وذلك ان من اجزاء التى ما هو يسمى بقول وفصل الكلام ومنها ما هو بسم الله الرحمن الرحيم،

تم الميمر السادس بعون الله وحسن توفيقه،

الميمر السابع من كتاب أنثولوجيا

، فى النفس الشريفة، ونقول ان النفس الشريفة السيّدة وإن كانت تركت عالمها العالى وهبطت الى هذا العالم السفلى فأنها فعلت ذلك

بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصوّر الآتية التي بعدها ولتدبيرها وإن
 افلنت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها آياه وصارت الى عالمها
 سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل انتفعت به وذلك أنها
 استغادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن افرغت
 عليه قواها وتراءت اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها
 وهي في العالم العقلي فلولا أنها أظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها
 واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت
 النفس تنسى الفضائل والافعال الحكيمة المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر
 ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولما عرفت شرفها وذلك أن
 الفعل إنما هو اعلان القوة الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم
 تظهر لفسدت ولكانت كأنها لم تكن البتة؛

ودليل على أن هذا هكذا الخليفة فانها لما صارت حسنة بهية كثيرة
 الوثى متقنة واقعة تحت [٧١] الابصار صار الناظر اليها اذا كان عاقلا لم
 يعجب من زخرف ظاهرها بل ينظر الى باطنها فيعجب من باريها ومبدعها
 فلا شك أنه في غاية المحسن والبهاء لا نهاية لقوتها ان فعل مثل هذه
 الافاعيل الممتلئة حسنا وجمالا وكمالا فلو أن الباري عز وجل لم يبدع
 الاشياء وكان وحده فقط لخفيت الاشياء ولم يكن حسننها وبهاؤها
 ظاهرا بينا، ولو أن تلك الآتية الواحدة وقفت في ذاتها وامسكت قوتها
 وفعلها ونورها لما كان شيء من الاشياء من الآتيات الباقية ولا من الآتيات

المستحيلة الدائرة موجودة ولما كانت كثرة الاشياء المبتدعة في الواحد على ما هي عليه الآن ولما كانت العلة تُخرج معلولاتها ولا تُسلكها مسالك اللون والاتيّات، فاذا لم يكن الاشياء الدائمة والاشياء الدائرة الواقعة تحت اللون والفساد موجودة لم يكن الواحد الاول علة حقًا وكيف يمكن ان لا يكون الاشياء موجودة وعلتها علة حقًا ونورًا حقًا وخيرًا حقًا، فان كان الواحد الاول كذلك اى علة حقًا فان معلولها معلول حق وان كان نورًا حقًا فقابل ذلك النور قابل حقًا فاذا كان خيرًا حقًا والخير يفيض فالغائض عليه حقًا ايضا فان كان هذا هكذا فلم يكن من الواجب ان يكون الباري وحده ولا يخلف شيئًا شريفًا قابلًا لنوره اى العقل كذلك لم يكن من الواجب ان يكون العقل وحده ولا يصور شيئًا قابلًا لفعله وقوته الشريفة ونوره الساطع فصوّر لذلك النفس وكذلك لم يكن ينبغى ان يكون النفس في ذلك العالم العقليّ العالى وحدها ولا يكون شىء قابلًا لآثارها فمن اجل ذلك هبطت الى العالم السفليّ لتُظهر افعالها وقوتها الكريمة وهذا لازم لئلا طبيعة ان تفعل افعالها وتؤثر في الشىء الذى يكون تحتها وان يكون الشىء ينفعُ ويقبلُ الآثار من الشىء الذى يليه علوًا وذلك ان الشىء الاعلى [٧٣] يؤثر في الشىء الذى هو اسفل، ونيس شىء من الاشياء العقلية ولا الطبيعية يقف في ذاته ولا يسلك مسلك الفعل الا ان يكون الشىء آخر الاشياء ضعفًا لا يكاد فعله ينبئ،

والدليل على أنّ الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تقف ولا تسلك مسلك الفعل البذر الذي يُسْتَوْدَعُ بطن الأرض فإنّ البذر يبدأ من مكان لا قدر له ولا وزن له كأنه شيء روحاني ليس بجسم فلا يزال يسلك مسلك الفعل حتى يخرج من ذاته وذلك انه فعل فعله وصوّر صورته فهو كائن في تلك الصورة راجع إلى ذاته قائم على أن يفعل مثل تلك الصورة مرارا كثيرة لأن فيه اللبسات العالية الفاعل لاقة لا مفارقة ألا أنها خفية لا تقع تحت ابصارنا فاذا فعل فعله ووقع تحت ابصارنا بانته قوته العظيمة العجيبة التي لم يكن من الواجب أن تقف في ذاتها ولا تسلك مسلك اللون والفعل فبالجزي أن لا يكون من الواجب أن يقف الأشياء العظيمة العقلية وتحبس قوتها وآثارها وتحصنها في ذاتها حصرا وإن لا تجزى مجزى الفعل دائما إلا أن تنال الشيء الذي لا يقدر على قبول آثارها ألا قبولاً ضعيفاً ولا أن تؤثر في شيء آخر لقلة قبوله أثر الفاعل، فإن كان هذا هكذا قلنا أن النفس تُفَيضُ قوتها على هذا العالم كله بقوته العالية الشريفة وليس شيء من الأشياء الجرمية المتحركة وغير المتحركة بعدام لقوة النفس ولا بخارج من طبيعتها الخبير وإنما ينال كل جرم من الأجرام من قوتها وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك الخبير، فنقول أن أول أثر يؤثره النفس إنما تؤثره في الهيولى لأنها أول الأشياء الحسية فلما كانت أول الأشياء الحسية استوجبت أن تنال الخير من النفس أولاً وإنما اعنى بالخير الصورة ثم ينال بعد ذلك كل

واحد من الاشياء الحسّية من ذلك [٧٣] الخير على نحو قوتها لقبول ذلك الخير،

ونقول لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صوّرت الطبيعة وصيّرتها قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ اللون فالكون آخر العلة العقلية المصوّرة وأول العلة المكوّنة ولم يكن يجب ان يقف العلة الفواعل المصوّرة للجواهر من قبل ان تأتي الطبيعة، وانما كان ذلك كذلك من اجل العلة الاولى التي صيّرت الانبيات العقلية عللا وفواعل مصوّرة للصور العرضية الواقعة تحت اللون والفساد فان العالم الحسّي انما هو اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وبيان قواها العظيمة وفصائلها الكريمة وخيرها الذي يغلب غلبانا ويفوق فوراً،

ونقول ان الاشياء العقلية تلزم الاشياء الحسّية والبارى الاول لا يلزم الاشياء العقلية والحسّية بل هو الممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي انبيات خفية لانها مبتدعة من الانبياء الاولى بغير توسّط والاشياء الحسّية فهي انبيات دائرة لانها رسوم الانبيات الخفية ومثالها وانما قوامها ودوامها باللون والتناسل كي تبقى وتدوم شبها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة،

ونقول الطبيعة ضربان عقلية وحسّية والنفس اذا كانت في العالم العقلي

كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم السفلى كانت اخس وادنى من
اجل الجسم الذى صارت فيه والنفس وان كانت عقلية في العالم العقلى
فلا بد لها ان تنال من العالم الحسى شيئا وتصير فيه لان طبيعتها
متلائمة للعالم العقلى والعالم الحسى [٧٤] فلا ينبغي ان تُذم النفس
ولا تُلام على ترك العالم العقلى وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين
العالمين جميعا، وانما صارت النفس على هذه الحال لانها وان كانت
جوهرًا من تلك الجواهر الشريفة الالهية فانها آخر تلك الجواهر واول الجواهر
الطبيعية الحسية فلما صارت مجاورة للعالم الطبيعى الحسى لم يكن في
الواجب ان تمسك عنه فضائلها ولا تغيضها عليه فلذلك فاضت عليه
قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساسته وذلك الا ان تحذر
وتحترز من ان يشوبها شئ من حالاته الدنية المذمومة،

ونقول انه لما كان الواجب على النفس ان تغيض قواها على هذا العالم
الحسى وان تزينه لم تكتفِ بان زينت ظاهرها بل عرضت في باطنه واقرت
فيه من القوى واللمعات الفواضل ما يتخير له طالب معرفة الاشياء وكذل عن
وصفها النطق عليها، والدليل على ان هذا هكذا اعنى ان النفس زينت
باطن الاجرام اكثر من ظاهرها هو انها ساكنة في باطن الاجرام لا في
ظاهرها وتحقیف ذلك انها انما تظهر افاعيلها من داخل لا من خارج
وذلك انا ربما رأينا النبات وغيره من الاشياء النامية الحيوانية ليس بظاهرها
حسن ولا بهاء فلا تلبث ان ينبعث من داخلها الالوان الحسنة البهية

والأرايحُ الطَّيِّبةُ والثمارُ العجيبةُ فلو لا أنَّ النفس استبطنت الأجرامَ
الطَّبِيعِيَّةَ وأثرت فيها آثارها العجيبةُ الكثيرةُ الأفاعيلِ دائماً اعنى الطبيعة
لفُسدَ الجُرمُ سريعاً وفُتِيَ ولم يكن يبقى ولا يتم كالذى هو عليه الآن،
وذلك ان النفس لما رأت بهاء الجسم وزينته وأثر الطبيعة فيه أفاضت
عليه قوتها انشريفية وصيرت فيه الللمات الفواعل لتفعل الأفاعيل العجيبة
التي بهت الناظر [٧٥] اليها،

ونقول أنَّ النفس وإن كانت قد استبطنت الجُرمَ فانَّها على الخروج منه
وتخليفه ومصيرها الى عالمها العالى العقلى وتقريب العالمين قادرةٌ فاذا قرنت
بين العالمين وبين فضائلها علمت فَضَلَ ذلك العالم بالتجربة فتكون
قد عرفت الفضائل العالِية الشريفة معرفةً صحيحةً وَفَضَلَ ذلك العالم على
هذا العالم وذلك أنه اذا كانت ضعيف الطبيعة وجربت الشئ وعلمته
بالتجربة فإن ذلك مما يزيدُها بمعرفة الخير علماً وبيانا وهو خيرٌ من ان
تكون تعلم الشئ بعلمٍ فقط لا بالتجربة،

ونقول كما أنَّ العقل لا يقوى على الوقوف في ذاته لما فيه من القوة النامية
والنور الفائق لئله يحتاج الى الحركة والسلوك اما علواً واما سفلاً ولا يقوى
على ان يسلك علواً فيفيض نوره على ما فوقه لأنه ليس فوقه شئ مبدعٌ
فيفيض عليه نوره لأن الذى فوقه آتما هو المبدع الاول فمن اجل ذلك
سلك سفلاً بالناموس المضطر الذى جعل فيه المبدع الاول وأفاض نوره
وقوته على الاشياء التي تحته الى ان بلغ النفس فلماً بلغها وقف

ولم يتعدها لأن النفس هي آخر العالم العقلي كما
قلنا مرارا،

فلما هبط العقل إلى أن صار إلى النفس وأثر فيها ما أثر خلقى بينها وبين
سائر الافاعيل ورجع ايضا وصعد علوا إلى أن بلغ العلة الأولى ووقف هناك
ولم يهبط سفلًا لأنه علم بالتجربة أن المكث هناك والتعلق به أي
بالعلة الأولى افضل واكثر افادة من النور والقوة وسائر الفضائل، كذلك
النفس لما كانت مثلثة نورا وقوة وسائر الفضائل لم تقدر على الوقوف في
ذاتها لعلة أرّ تلك الفضائل فيها تشويقها إلى [٧٦] الفعل فسلكت سفلا
ولم تسلك علوا لأن العقل لم يكن يحتاج إلى شيء من فضائلها لأنه هو
علة فضائلها، فلما لم تقو على السلوك علوا سلكت سفلا فأفاضت من نورها
وسائر فضائلها على كل ما تحتها وملأت هذا العالم نورا وحسنا وبهاء،
فلما أثرت في هذا العالم الحسي ما أثرت كرت راجعة إلى عالمها العقلي
وتمسكت به ولمنمته وعلمت علما لا شك فيه أن العالم العقلي اكرم
واشرف من العالم الحسي وادامت النظر اليه ولم تشتت الرجوع إلى هذا
العالم البتة،

ونقول أن النفس اذا صارت في هذه الاشياء الحسية الدنيّة وصلت إلى
الاشياء الضعيفة القوة القليلة النور وذلك انها لما فعلت في هذا العالم
وأثرت فيه الآثار العجيبة لم تر من الواجب أن تحلها فتدثر سريعا لانها
رسوم والرسم اذا لم يمدّه الراسم بالكون اضمحلّ وفسد وانمحا فلا

ينبتين جماله فيبطل ولا تبتين حكمة الراسم وقوته، فلما كان هذا هكذا وكانت النفس هي التي أثرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم احتالت ان يكون هذه الآثار باقيةً وذلك أنها لما رجعت الى عالمها وصارت فيه ابصرت ذلك البهاء والنور والقوة فاخذت من ذلك النور وتلك القوة والقننه الى هذا العالم فامتدته بالنور والحياة والقوة فهذه حال النفس وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتلزمه،

وفريد ان نبتين رأينا في ذلك ونبتينه وخبره فنقول ان النفس لا تهبط بأسرها الى هذا العالم السفلي المحسّي لا النفس الكلية ولا انفسنا لكنه يبقى منها شيء في العالم العقلي لا يفارقه لانه لا يمكن ان يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامّة الا بفساده والخروج من ذاته فالفنفس وان كانت هبطت الى هذا العالم فانها متعلّقة [٧٧] بعالمها لانه قد يمكن ان تكون هناك ولا تخلو من هذا العالم،

فان قال قائل فلم لا نحسّ بذلك العالم كما نحسّ بهذا العالم قلنا لان العالم المحسّي غالب علينا وقد امتلأت انفسنا من شهواته المذمومة واسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللفظ فلا نحسّ بذلك العالم العقلي ولا نعلم ما يوّدّي الينا النفس منه، وانما نقوى على ان نحسّ بالعالم العقلي وبما توّدّي الينا النفس منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنيّة ولم نشغل بشيء من احواله فنحن نقوى على ان نحسّ به وبالشىء الهابط علينا منه بتوسط النفس ولا نقدر ان

نَحْسُ بالشئ، الكائن في بعض اجزاء النفس قبل ان ياتى ذلك على النفس كلها كالشهوة فاننا لا نقوى على ان نحس بها ما دامت ثابتة في قوة النفس الشهوانية فاذا هي سلكت الى القوة الحسية والى القوة الفكرية والذهنية حسنها واما قبل ان نصير في هاتين القوتين فانها لا نحس بها ولو لبثت هناك زمانا طويلا،

ونقول ان لكل نفس شيا يتصل بالجرم سفلا ويتصل بالعقل علواً والنفس الكلية تدبر للجرم الكلى ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب لانها لا تدبره بالفكرة كما تدبر انفسنا ابداننا بل انما تدبره تدبيراً عقلياً كلياً لا فكرة ولا رؤية وانما صارت تدبره بلا رؤية لانه جرم كلى لا اختلاف فيه وجزءه شبيه بكنهه وليست تدبر مزاجات مختلفة ولا الاعضاء غير متشابهة فاحتاج الى تدبير مختلف لكنه جرم واحد متصل متشابه الاعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها، فاما النفس الجزئية التى في هذه الابدان الجزئية فيانها شريفة ايضاً تدبر الابدان تدبيراً شريفاً [٧٨] غير انها لا تدبرها الا بتعب ونصب لانها انما تدبرها بفكرة ورؤية وانما صارت ترى وتفكر لان الحس قد شغلها بالنظر الى الاشياء الحسية وأدخل عليها الآلام والاحزان بما يورد عليها من الاشياء الخارجة من الطبيعة فهذه الاشياء تغفلها وتخيلها وتمنعها من ان تلقى بصرها الى ذاتها والى جزءها الباقي في العالم العقلى وذلك ان الامور الدنية قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة والدنية الدنية فرغصت امورها الدائمة لتتال برفضها لذات هذا العالم الحسى وهي

لا تعلم انها قد تباعدت من اللذة التي هي لذّة المحقّ اذ صارت الى اللذة الدائرة التي لا بقاء لها ولا ثبات، فان قويت النفس على رفض الحس والاشياء الحسيّة الدائرة ولم تتمسك بها دبّرت في هذا البدن بأهون السعى بغير تعب ونصب وتشبّعت بالنفس الكلّية وكانت كهيّئتها في السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاّف،
 'ثم الميمر السابع بعون الله تعالى'

، الميمر الثامن من كتاب اتولوجيا،

في صفة النار في مثل صفة الارض ايضا،

وذلك أنّ النار انما هي كلمةٌ ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا في من احتكاك الاجسام كما قد ظن قومٌ وانما تظهر النار في احتكاك الاجسام الحسيّة لان في كلّ جسم نارا فاذا احتكت الاجسام بعضها ببعض سخنت فاذا سخنت ظهرت النار فيها وليسست النار منها وليسست الهيولى ايضا نارا [٧٩] بالقوة ولا في تحدّث صورة النار لكن في الهيولى كلمةٌ فعالةٌ تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلةٌ لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس الكلّية التي تقوى ان تصور في الهيولى نارا وسائر الصور السماوية وهذه

النفس إنما هي حيوة النار وكلمة فيها وكُنْها ما شئ واحد أعنى الحيوة والكلمة ولذلك قال افلاطون أن في كل جرم من الاجرام المبسوطه نفسا وهي فاعلة لهذه النار الواقعة تحت المحس فان كان هذا هكذا قلنا أن الشئ الذى يفعل ههنا النار إنما هي حيوة ما نارية وهي النار الخفية فالنار اذا التى فوق هذا النار في العالم الاعلى هي أخرى ان تكون نارا فإن كانت نارا حقا فلا محالة أنها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار إنما هي صنم لتلك النار فقد بان وصبح أن النار التى في العالم الاعلى هي حيوة وان تلك الحيوة هي القيمة بالحيوة على هذا النار، وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فأنهما هناك حيان كما هما في هذا العالم ألا انها في ذلك العالم اكثر حيوة لأن تلك الحيوة هي التى تفيض على هكئين الذين ههنا الحيوة،

والدليل على أن الاسطقسات التى ههنا حية الاشياء التى تتولد منها وذلك انه قد يتولد في النار حيوان وفي الماء والهواء حيوان والحيوان الذى يتولد في الهواء اكثر قليلا وأبين واما الحيوان الذى يتولد في الماء بيئة غير ان الحيوان الذى يتولد في النار خفية قليلة وان الحيوان الذى يتولد في النار لا يؤثر فيها الاسطقسات فكذلك الحيوان الذى في الهواء لا يؤثر فيها الماء [٨٠] والارض، والدليل على ذلك الاشياء المكونة من الرطوبات التى فينا مثل اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به وذلك أن اللحم إنما هو دم جامد واللحم ذو حس والدم الذى كان منه اللحم

لا يحس كذلك كل سائر اسطقسات البدن لا يحس والبدن المتركب منها يحس وينفعل،

فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا إلى ما كنا فيه وقلنا ان هذا العالم المحسنى كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم وان كان هذا العالم حيا فبالحرى ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والجمال والدوام، فان كان العالم الاعلى تاما في غاية النتمام فلا محالة ان الاشياء هناك كلها التى ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فتمر سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذا السماء غير انها نور واحد وليس بينهما افتراق كما نرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباح لكنها حية عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الارضية التى ههنا وفيها نبات مغروس فى الحياة وفيها بحار وانهار جارئة وما يجرى جريانا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائي حية شبيهة بذلك الهواء، والاشياء التى هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهى فى عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبائع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية البتة،

فن انكر قولنا وقال من اين يكون فى العالم الاعلى حيوان وسماء وسائر

الاشياء التى ذكرنا [٨١] قلنا ان العالم العقلى الاعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التى هناك كلها ملوّنة غنى وحيوة كأنها حيوة تغلى وتغور وجرى حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة وريح واحدة فقط بل كلها كيميّة واحدة فيها كل كيميّة يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيميّة الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيبة الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع لان اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس هذه كلها موجودة في كيميّة واحدة مبسطة على ما وصفنا لان تلك الكيميّة حيوانيّة عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفنا ولا تضيق عن شىء منها من غير ان تختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد منها قائما على حده، والاشياء التى هناك وان كانت مبسطة فانك لا تجد شىء منها لالا وهو مؤثر بكثرة الصفات التى فيه من غير ان يعظم او يربو كما يعظم الاشياء الجسمانيّة وتربو، والعقل الذى هناك ليس بمبسوط كأنه شىء لا شىء فيه ولا النفس التى هناك مبسطة على هذه الصفة بل العقل والنفس وسائر الاشياء التى هناك مبسطة موشاة بجميع الصفات

الملائمة لكل واحد وانما يكون شئ؟ مَوْشَى بالصفات وهو مبسوط اذا كان من الأوائل الاولى اى الحيوانية ولم يكن من الاوائل الثانية اى الحسية المركبة اعنى بذلك ان فعل الاول الذى فى الاوائل الاخيرة واحد مبسوط اى ذو قوة واحدة واما فعل الاول [٨٢] الذى فى الاولى فكثير اى ذو قوة كثيرة، والعلّة فى ذلك ان كل شئ يقرب من العلّة الاولى كانت افاعيله ايبين واكثر وكلما يبعد عنها كان اقلّ وأضعف وذلك ان العقل يتحرك دائما بحركات مستوية يُشَبِّه بعضها بعضا وعلى حالة واحدة وليس ينفرد العقل بواحد من حركاته بل هو جميع حركاته وحركته الجبروتية ايضا ليست بواحدة لكنها كثيرة ايضا الاّ أنّه كلما قرب الحركة من الشئ الاخير قلّ حتى يكون شئاً واحداً مبسوطاً ذا قوة واحدة والحركات الكائنة بين اول حركة العقل وآخر حركاته كل واحد منها فى جميع الحركات التى تحتها،

فاما الحركة الاخيرة فكانت خطاً ما اى جرم صلب متشابه الاجزاء لا اختلاف فيها وحركة العقل الاخيرة ليس فيها فضيلة كثيرة وذلك أنّه ليست فيها قوة أخرى تهيجها الى ان تفعل حيوة فليس بينها وبين الشئ الذى لا فعل له اختلاف وهذه الحركة اعنى حركة العقل الاخيرة ليست حيوة تجمع اشياء كثيرة لكنها حيوة واقعة على شئ واحد فلذلك صارت شخصية واقعة تحت الحس ولذلك صار الشئ

الشخصي ليس هو كله حيوةً وينبغي اذا كان الشئ عقلياً ان يكون كله حيوةً وأن لا يكون فيه شئ ليس بحي،

ونقول ان حركات العقل هي جواهر وليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل ألا وهو من فعل العقل، وانما يفعل العقل للجواهر بحركاته لانه أول فعل الفاعل الأول الحق فلذلك صار له من القوة ما ليس بغيره، والعقل يتحرك في الجواهر والجواهر تبع للحركات وانما يتحرك الحق في مضمار الحق ولا يخرج من ذلك المضمار وهذا الموضع انما هو موضع للعقل وحده ليس هذا الموضع بمبسوط كانه بسيط سادج لكنه مبسوط موشاً، والعقل دائم الحركة فيه [٨٣] لا يسكن وأن سكن لم يفعل البتة فان لم يفعل لم يكن عقلاً البتة ولا يمكن أن لا يفعل العقل فعله وانما هو حركة فحركته عقلية وحركة سائر الجواهر في متممة جميعها، وكل جوهر وكل حيوة انما هو من حركات العقل فجوهر العقل حافظ لجميع الجواهر التي تحته وحيوة العقل حافظة لكل حيوة تحتها وكل سالك هناك عقلاً كان او حيوةً فانه يسلك في مسلك حيواني ومرة على اشياء حية، وكما ان السالك في هذه الارض انما يسلك في مسلك ارضي والاشياء التي يمر بها انما هي ارضية كلها وأن كان ذلك كثيراً مختلفاً كذلك من سلك في تلك الارض الحيوانية انما يسلك في مسلك الحيوة والاشياء التي يمر بها هي حيوة ايضاً والمحى السالك في تلك الارض انما يسلك ضروباً من طرق الحيوة طرقاً بعد طرق غير انه وان سلك ضروب تلك الطرق فانما

يسلكها الى ان ياتي آخرها من غير ان يفارق اولها خلاف ما يكون ههنا من العالم السفلي فان السالك طريقاً ما اذا صار في موضع آخر من هذا الطريف الارضي فارق اوله وجميع اجزاء ذلك الطريف وانما يكون في آخره فقط اعني في الموضع الذي هو فيه، واما السالك في ارض الحيوّة فانه يسلك الى اقصى تلك الارض من غير مفارقة منها لاولها ويكون في اولها وآخرها وفيما بين ذلك في حالة واحدة فانه وان لم يسلك في تلك الارض مسلكاً سواء وكان في بعض تلك الارض اكثر سلوكاً وفي بعض اقل وكان في بعضها دون بعض لم يكن السالك في تلك الارض عقلاً كان او حيوةً عقلاً بالفعل وحيوةً بالفعل لكنه يكون عقلاً او حيوةً بالقوة فيكون ناقصاً. واقعا تحت الكون والفساد فاما العقل او الحى [٨٤] الذى بالفعل فهما في كل معقول وكل حيوة بالسواء، فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء كلها في العقل والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لانه فيه جميع صفات الاشياء وليس فيه صفة الا وهي تفعل شيئاً مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء آخر،

فان قال قائل ان صفات العقل انما هي له لا لشيء آخر وليست تجاوزة البته قلنا ان صيرت العقل على هذه الحال كنت قد قصرت به وصيرته جوهرًا دنيًا خسيساً ارضياً اذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته كنّامه فقط ولا يكون شيء يفرق بين العقل وبين الحس وهذا قبيح محال ان

يكون هو والخمس شيئا واحدا، وقد نقدر أن نمثل قولنا هذا بامثال عقلية
فنعلم كيف العقل وأنه لا يرضى أن يكون واحدا مفردا ولا يكون
شيء آخر واحدا كوحديته وأن المثل نريد أن نمثله به الصورة
الكثيرة النباتية أو الحيوانية فانك أن وجدت هذه كلها واحدا ولا
واحدا علمت أن كل واحدة منها وأن كان واحدا فانه موشى بأشياء
كثيرة مختلفة،

وأما الكلمة الفاعلة في الهيولى للشيء فهي وأن كانت واحدة فانها
مختلفة الصفات أقول أنها تصوير الشيء الواحد كثيرا مثل الوجه فانه
وإن كان جثة واحدة فإن الكلمة التي فيه تصوير بعض الوجه عينا
وبعضه أنفا وبعضه فم والآنف أيضا وإن كان واحدا فانه ليس بواحد
محض لكنه مركب من أشياء كثيرة من عروق وعصب وغضروف والعروق
أيضا وإن كانت واحدا فانها أيضا مركبة من عناصر البدن الأربعة كالدم وما
يشبهه والدم أيضا وإن كان واحدا فانه أيضا مركب من أشياء أخرى،
[٨٥] وهذا يكون على هذه الصفة إلى أن يبلغ الأوائد الأولى الهيولى والصورة
التي هي بسيطة وحدها،

فكذلك يكون العقل واحدا ولا واحدا غير أنه يكون هذه الصفة فيه
أعلى وأشرف وأفضل من الصفة للجسمانية التي ذكرنا أنفا وكذلك أن
العقل واحد وهو كثير وليس هو كثيرا كالجثة بل هو كثير بأن فيه
كلمة تقوى على أن تفعل أشياء كثيرة وهو ذو شكل واحد غير أن

شكله شكلٌ عقليٌّ والعقلُ انما يكون محدوداً بشكله ومن ذلك الشكل ينبعث جميعُ الاشكالِ الباطنة والظاهرة ومن تلك الكلمة ينبعث القوى والفعل الذى تحت العقل وليست قسمة العقل مثلاً قسمة الجسم وذلك ان قسمة يكون بخط مستوي الى خارج واما قسمة العقل فانها يكون الى داخل دائماً اى فى داخل الاشياء،

اقول ان فى العقل جميعَ العقول والحيوان وذلك انها تنقسم فيه والقسمة فى العقل ليس بان الاشياء هناك قائمة فيه ولا ان الاشياء ركبت فيه لكنه فاعلُ الاشياء غير انه يفعلها شيئاً بعد شىء بترتيب وطقس،

واما الفاعل الاول فانه يفعل الاشياء كلها التى فعلها بغير توسُّطٍ معا وفى دفعة واحدة، ونقول انه كما ان فى العقل جميعَ الاشياء التى تحته كذلك فى الحى اللتى جميع طبائع الحيوان وفى كل واحد من الحيوان ايضاً حيوانات كثيرة الا انها اقلُّ واضعف من الحيوان الذى هو اعلى ولا يزال للحيوان نقل من الحى الذى يليه الى ان يأتى الى الحيوان الصغير الضعيف القوّة فتتقف هناك فيكون ذلك الحى الذى وقعت فيه قوّة الحى اللتى شاخصاً حياً وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة، اقول ان الحيوان وان كان بعضها فى بعض كما كانت الافراد فى الصنف والصنف فى النوع والنوع فى الجنس فكلها واحدٌ فانها ليست بمختلفة فيها لكنها [٨٩] فيها كالحبّة التى قيلت انها هى كامل الحبّة التى ذكروا انها فى العالم الحسى فانها واحدة فى الاوائل التى هى تولّد بين الاشياء الا انها ربما قهرتها الغلبة فيفترق

ما ألغت وجمعت وأما المحبة الحقيقية وهي العقلية فتولّف بجميع الاشياء كلها العقلية والحيوانية جمعا عقليا وتنصيرها واحدة عقلية فلا تفرق ابدا لانها ليست هناك غلبة تغلب تلك للمحبة لان ذلك العالم كلها بأسره محبة محضة ليس فيه اختلاف آتية ولا تضاد وانما الاختلاف والتضاد في هذا العالم فلذلك ربما قويت الغلبة على المحبة فيفرق الاشياء التي جمعتها المحبة فاما العالم الاعلى فانما هو محبة فقط وحيوة ينبعث منها كل حيوة كما قلنا ذلك مرارا اختلف لا يفرق كما بينا آنفا

‘ في القوة والفعل ‘

ونقول الفعل افضل من القوة في هذا العالم وأما في العالم الاعلى فالقوة افضل من الفعل وذلك لان القوة التي في الجواهر العقلية هي التي لا تحتاج الى الفعل من شيء الى شيء آخر غيرها لانها تامة كاملة به تدرك الاشياء الروحانية كادراك البصر الاشياء الحسية والقوة هناك كالبصر ههنا فاما في العالم الحسى فانها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل والى ان تدرك الاشياء الحسوسة وتعلم ان تلك قشور للجواهر التي لبستها في هذا العالم وذلك انها لم تقدر على ان تقبل الى جواهر الاشياء وقواها الا ان تجوز القشور فاحتاجت في ذلك الى الفعل فاما اذا كانت الجواهر مجردة والقوى مكشوفة فقد اكتفت القوة حينئذ بنفسها ولم تحتاج في

ادراك للجواهر الى الفعل، وان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان النفس اذا كانت في المكان العقلي فاما ترى ذاتها والاشياء التي هناك بقوتها لان الاشياء التي هناك بسيطة والبسيط لا يدركه [٨٧] الا بسيطاً مثله واذا كانت في هذا المكان الحسي لم تنل ما هناك الا بتعب شديد لكثرة القشور التي لبستها والتعب فعل والفعل مركب والمركب لا يدرك الاشياء البسيطة كنه ادراكها، فالنفس اذا صارت في هذا العالم الحسي لم تنل ما في العالم العقلي الا بفعل تستفيد ههنا لا بقوتها فلذلك لا تدرك الاشياء التي كانت تراها في العالم العقلي لان الفعل يستغرق القوة في العالم الحسي ويمنعها من ادراك ما كانت تدركه،

فان قال قائل ان المدرك اذا ادرك الشيء بالقوة وادركه بالفعل كان ذلك اثبت واغوى لان الفعل انما هو تمام قلنا اجل اذا كان المدرك يدرك الشيء بقبول اثره فان القوة تكون حساً كانت تقبل رسم اثر الشيء والفعل امر ذلك الاثر فيكون الفعل حينئذ متم القوة فاما اذا كان المدرك به يدرك الشيء من غير ان يقبل اثره فالقوة حينئذ تكفي بنفسها في ادراك الشيء فاذا كانت مكنتية بنفسها ثم اتاها آت دخل عليها فاضربها ذلك الاثر وافسدها لا سيما اذا كان خلافها ولم يكن من حيزها، فام قال قائل اذا كان هذا هكذا فقد فسدت قوة النفس التي بها كانت تدرك الاشياء العقلية ادراكاً صحيحاً اذا صارت لا تدركها الا بالفعل لان الفعل مفسد للقوة قلنا لم تفسد القوة لكنها تجت عن النفس عند

دخول الفعل عليها فقط ، والدليل على ذلك ان النفس اذا تركت استعمال
 الفعل في الاشياء العقلية ولم تحتاج الى التفكير في ادراك ذلك العالم رجعت
 تلك القوة اليها بل نهضت لانها لم تفارق النفس وتبقى النفس الاشياء التي
 كانت تراها قبل ان تصير في هذا العالم [٨٨] من غير ان تحتاج الى الرؤية والتفكير
 فاذا لم تحتاج الى الرؤية لم تحتاج الى الفعل لان الفعل ضرب من ضروب
 الرؤية وذلك ان الفعل اما يكون في الشيء المرئي واما ان يكون في
 الشيء الطبيعي فاما القوة الثابتة فانما تكون في الجواهر التي تقع في
 الاشياء وقوا محييا بغير رؤية ولا فكر وذلك انها تعالين الاشياء عيانا ،

فان قال قائل فالنفس اذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الاشياء
 التي في العالم العقلي وكيف تدركها اما بالقوة التي كانت تعملها بتلك
 وهي في ذلك العالم ام تفعل بغير تلك القوة وان كانت تعملها بتلك
 القوة لم يكن بد في ذلك ان تدرك الاشياء العقلية ههنا كما كانت
 تدركها هناك وهذا محال لانها هناك مجردة محضة وهي ههنا مشوبة
 بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء ههنا بفعل ما والفعل غير القوة
 فلا محالة انها تدرك الاشياء العقلية بغير قوتها الإدراكية وهذا محال لان
 كل دراك لا يدرك شيئا من الاشياء الا بقوتها الغريزية التي لا تفارق
 الشيء الا بفساده ، قلنا ان النفس تعلم الاشياء العالية العقلية ههنا
 بالقوة التي كانت تعملها بها وهي هناك غير انها لما صارت في البدن
 احتاجت الى شيء اخر تنال به الاشياء التي كانت تنالها مجردة فاطهرت

القوة الفعل وصيرته عمّالا لان النفس كانت تكتفى بقوتها في العالم الاعلى ولم تكن تحتاج الى الفعل فلما صارت ههنا احتاجت الى الفعل ولم تكتف بقوتها والقوة في الجواهر العقلية العالية وهى التى تظهر الفعل وتتممه واما في الجواهر الجرمية فان الفعل هو الذى يتم القوة وباقى [٨٩] بها الى الغاية، فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الشئ الذى به ترى النفس الاشياء العالية العقلية وهى هناك تراها وهى ههنا وهوقوتها وفعلها انما هو نهوض تلك القوة وذلك انها اشتاقت الى النظر الى ذلك العالم ونهضت بقوتها واستعملتها غير الاستعمال التى كانت تستعملها وهى هناك لانها كانت تدرك الاشياء هناك بأقوى السعى ولا تدركها ههنا الا بتعب ومشقة وانما ينهض تلك القوة فى خواص الناس ومن كان فى اهل السعادة وبهذه القوة ترى النفس الاشياء الشريفة العالية التى كانت هناك او ههنا فاذا نهضت قوة النفس ورأت ذلك العالم نطقت عليه ووضعته بتأمل لا بافكار ولا بقول فبأى شئ تحتاج الى أن تأخذ اوائله من شئ آخر لان الاشياء التى فى ذلك العالم هى الاوائل وليس من وراءها اوائل أخرى، فمن اجل ذلك صار القول عليها واحداً كانت فى العالم الاعلى ام فى العالم الاسفل فصارت النفس ترى ما ههنا بالقوة التى كانت تراها وهى هناك غير انها تحتاج الى ان ينهض قوتها ولا حاجة بها الى ذلك اذا كانت هناك، وانما اعنى بالنهوض ان النفس اذا ارادت علم العالم العقلى رفعت قوتها من هذا العالم السفلى وذلك بمنزلة

رجلٍ صعد الجبل والقي بصره علواً وسفلاً فرأى من الأشياء ما لا يمكن غيره أن يراه من لم يصعد ذلك الموضع كذلك النفس إذا رفعت قوتها إلى العالم الأعلى رأت أشياء لا يراه أحدٌ من لم يفعل كما فعلت وقوتها هي بصرها الذى تبصر به ما هناك فى أى المكانين كانت غير أنها إذا كانت فى العالم العقلى لم تحتاج أن ترفع بصرها إلى فوق [٩٠] وهذا الارتفاع هو فعلها الذى تنال به ما هناك إذا كانت فى هذا العالم وإذا ارتفعت قوة النفس من هذا العالم السفلى فأتها ترفع أولاً إلى السماء ثم من السماء إلى فوق السماء،

فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا أن الذكر انما يبدأ من السماء لأن النفس إذا صارت كالاشياء السماوية ذكرتها وعلمت أنها هى التى تعرف قبل أن تصير فى العالم السفلى فليس الآن بحجب أن يكون النفس إذا صارت فى السماء ووقفت هناك تذكر حال الاشياء التى رأت وفعلت فى هذا العالم السفلى وإن تذكر الاشياء السماوية لأنها ثابتة قائمة بتلك الاجرام والاشكال الاولى لم تتغير ولم تستحيل عن جوهرها واشكالها، فان قال قائل فلو أن الاشكال السماوية تغيرت ولم تبْق على حالها الاولى اترى النفس إذا رأتها أثبتت معرفتها ام لا قلنا نعم تعرفها من قبل هيأتها وخاصةً افاعيلها وليس ذلك بمحالٍ ان تبطل آثار الشئ وتبقى هيأته فان كانت السماء ذات نطق كما قال بعض الأولين فبالحرى أن يكون النفس تعرفها وإن تغيرت حالها،

فان قال قائلٌ فاذا انحدرت النفس من العالم العقلي وصارت في الاجرام السماوية فكيف تقدر ان تتوهم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكر قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا صارت في السماء من العالم العقلي وهي وان كانت ذات ذكر لكنها قلما تحتاج الى الذكر ما دامت في السماء لانه لم يصِرْ بعد في ابدان كثيرة مختلفة ولا مرت عليها الاكوان التي لا تكون الا بزمان كثيرة فننسى ما في العالم العقلي النسيان كله ولذلك تكتفى بالحركة البسيطة حتى تذكر ما في العالم العقلي، فان قال قائلٌ ان كانت قلّة الزمان والاكوان يستغنى بها النفس عن كثرة الذكر فلا محالة ان كثرة الاكوان وطول الزمان يُنسى الذكر وذلك انه اذا اعتنفت [٩١] الاكوان النفس دائماً نسيته ما كانت فيه من قبل ان تدخل في الكون ولا تذكرها لبعدها من الحال الاولى التي كانت فيها ولحلولها في الحركة الدائمة سفلا فيكون النفس هي لا تذكر البتة شيئاً واذا لم تذكر لم تقدر على ان تتوهم عالمها العقلي واذا لم تتوهمه لم تحرص على ان تميز فتكون كالنفس البهيمية وهذا قبيح جداً، قلنا ان النفس وان كانت انحدرت من العلو الى السفل فليس باضطراب ان تنحدر النفس الى كل عمق او تتحرك سفلا دائماً بل تتحرك الى مكان ما ثم تقف هناك واذا سلكت في الكون فليس من الواجب ان تسلك في كل كون الى ان تبلغ آخر الاكوان بل تنتهي الى بعض الاكوان وتقف هناك فلا تبرز تحرص على الخروج منه علواً حتى تصير فوق كل كون

كانت فيه في الحالة الاولى، ونقول بقول مختصر ان النفس المنتقلة من مكان الى مكان المستحيلة من كون الى كون هي ذات ذكر لان الذكر انما هو للاشياء الماضية التي قد فرغت من كونها فلذلك صار للقائل ههنا مسامح ان يقول ان النفس ذات ذكر فاما الانفس الثابتة في مكان واحد فلا يغيب عنها شيء مما في ذلك المكان،

ونريد ان نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرها من سائر الكواكب هل هي ذات ذكر، فنفحص أولا عن نفس اللذ هل تذكر شيئا ثم نجرى على الفحص عن نفس المشتري هل تذكر شيئا غير انا اذا فحصنا عن ذلك لم نجد بدا من الفحص عن اذهان انفس الكواكب وفكرها ما هي وكيف هي، وذلك بعد ان نكون قد وجدنا ذاتها ذات اذهان فنبدأ فنقول ان كانت الكواكب لا تحتاج الى شيء مما نحتاج اليه في هذا العالم السفلي الارضى فانها لا تطلبه ايضا [٩٣] فان كانت لا تحتاج الى شيء ولا تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم تكن تعلمه أولا فما حاجتها الى الفكر والمقاييس والاذهان الا ان تكون من اجل علم يستفيد بها، وقد قلنا انه لا حاجة بها الى علم تستفيده مما تكتنها ولا تحتاج في تدبيرها الى الامور الارضية والناس ولا الى حيل ولا فكر لانها انما تدبر العالم الارضى بنوع اخر لا بحيلة ولا ذكر ولا روية بل بالقوة التي جعل فيها المبدع المدبر الاول عن شأنه،

فان قال قائل ان الكواكب ترى العالم فوقها وتحس الاله فلا بد من ان

تذكر ما قد رأيت واحسست فتكون ذوات ذكر قلنا انها ترى العالم العقلي وتحس البارى دائما فما دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج الى ذكر لأنه بين يديها تراه عيانا ولا يغيب عنها،

فان قال قائل فان كفت النفس عن النظر الى ذلك العالم أفليس تحتاج الى ان تذكر فتكون ذات ذكر أيضا قلنا اذا كان الشئ على نوع من الانواع او حالة من الحالات ثم كفت عن ذلك النوع وبطل عن الحال الاولى كان قابلا اثرًا ما والكواكب لا تقبل الآثار فلما كانت لا تقبل الآثار فانها لا تكف عن النظر الى ذلك العالم،

فان قال قائل أفنذكر انفس الكواكب انها رات بالامس الارض كلها او منذ شهر او منذ سنة فانها كانت بالامس حيّة او منذ شهر او منذ سنة فانها لا بدّ من ان تذكر او لا تذكره فان كانت لا تذكر فلا محالة انها ليست ذات ذكر قلنا انا نعلم انها تدور على الارض وانها حيّة دائمة والشئ الدائم هو ابدا على حالة واحدة لا ينتقل فاما امس و منذ شهر و منذ سنة [٩٣] وما اشبه ذلك فانه في حيّز السلوك والحركة هي التي تجعل منذ امس و منذ شهر و منذ سنة واما الشئ بعينه فواحد لا امس فيه ولا غيره بل هو ابدا، والحركة هي التي تقسم الايام فتصيرها امس و منذ شهر و منذ سنة واما هي بمنزلة رجل واحد عمد الى اثر القدم الواحد وقسمه على اجزاء كثيرة فكذلك حركة الفلك والكواكب فاما هي واحدة عند انفسها ونحن نقسمها فتصيرها كثيرة ونجعلها عدد الايام

وذلك ان الليل يتلو النهار فاذا كان كذلك جُرَّتْ الايام وكثر عددها
 فاما العلو فان اليوم فيه واحد وليست هناك ايام لان ما هناك نهاراً كله
 لا يتلوه ليلاً لكن هناك ابعاد مختلفة لا يشبه بعضها بعضاً وفلك البروج
 لا يشبه سائر الافلاك فلا بد لنفس الكواكب اذا صارت في بعض الابعاد
 وفي بعض البروج ان نقول انها جازت ذلك البعد وخرجت من ذلك
 البرج وصارت في هذا البرج،

فان قال قائل ان الكواكب ايضا قد كانت ترى الناس في العلو فكيف تقلّبهم
 في العالم السفلي وكيف ينتقلون من شيء الى شيء وكيف يستحيل
 الارض بعضها الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بد ان تذكر الناس
 الماضين والامور التي قد سلفت والقرون التي قد خَلَتْ فان كانت
 تذكر ذلك فلا محالة انها ذات ذكر قلنا ليس من الاضطراب ان يكون
 الانسان يذكر ما قد رأى ولا ان يستودعه الوجود مثل الاشياء الارضية
 للحصنة التي انما عرفها وعقلها بأفهام السعي لشدة ظهورها للحس
 وحياتها هذه الاشياء الواقعة تحت الحس [٩٤] وقوعاً مرسلًا فلا ينبغي ان
 يدع علم الحس الجزئي الا ان يكون في العلم الجزئي تدبير الكمال وعلم
 الجزء داخل في علم الكل،

والدليل على ذلك اشياء كثيرة^{٩٥} اول ذلك انه ليس من الواجب ان يكون
 ما يرى الانسان بعينه انه يحفظه كما قلنا آنفاً وذلك انه اذا كان الشيء
 المنظور اليه واحداً لا اختلاف فيه لم يحتاج النفس الى حفظه وكذلك

اذا احسّ الحسّ الشئ بلا مشبّه من الحسّ فانما يقبل اثره وحده من غير ان يقبل النفس ذلك الاثر فتصيرته داخل البدن اى فى اليوم فانها اذا لم تُصره فى اليوم فلا حدّ ولا معنى لقلته حاجتها اليه اما لانها لم تستلذه واما لقلته منفعتها فاذا كان الشئ المنظور اليه على هذه الحال لم تجر به النفس اليها ولم تُصره فى اليوم ولم تذكره لانها لم تحتاج اليه وهو حاضر بين يديها فكيف تحتاج اليه اذا مضى، فقد بان أنّ الاشياء الارضية المختصة ليس من الاضطرار ان تجعلها النفس فى اليوم،

فان لتجّ احد فقال انه لا بدّ للنفس من ان تُصير الشئ الذى وقع تحت الحسّ فى اليوم ايضا قلنا انه وان صيرته النفس فى اليوم فانما لم تصيرته هناك ليلزمه اليوم او يحفظه وذلك ان الحسّ وان كان قد ادرك الشئ فلم يحسّ الا رسمه واثره، والدليل على ذلك ما نحن قائلون انا اذا مصيئنا فى الهواء قدما ولم نعلم اى جزء من اجزائه انفرج لنا أولا واى جزء انفرج لنا ثانيا اما لان لا نعد معرفة ذلك واما لان لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوقّه لانا لا نحتاج اليه ولا ننتفع بعلمه فاذا لم نتوقّه ولم نحفظه لم نذكره، ولو اتنا قوبنا على المصيّ فى الهواء دون الارض لما عرفنا الفراسخ ولا فى اى فرسخ نحن ولا كم فرسخ سونا، وايضا لو كنّا اذا احتجنا الى الحركة لم نحتاج الى الاوقات الا الى الحركة واذا [٩٥] عملنا اعمالنا ولم نصفها الى الزمان فنقول عملنا هذا الشئ فى شهر او

سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا دون زمانٍ ولكانت النفس تكتفى بمعرفة الشيء المجهول انه مجهول فقط،

واما اذا كان الفاعل يفعل شيئا واحدا دائما لم يحتاج الى حفظ ذلك الشيء ولا ان يذكره ان كان واحدا لا يتبدل فان كان هذا هكذا وكانت الكواكب انما تتحرك لتفعل افعالها لا لتسلك ابعاد البروج ولم يكن غرضها فلا فعلها ان ترى الاشياء التي تمر بها ولا كم مرة بها وكم مرها في تلك الابعاد لغرض لا يتعمد فلا محالة ان حركتها لا مريد غير عظيم شريف فلذلك صارت تلك الابعاد سلوكا دائما،

ونقول ان البارى الاول لما كان هو الفاضل التام الفضيلة وفضيلته انه واكمل من جميع ذوى الفضائل ان كان هو سبب فضيلة كل ذى فضيلة الذين هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون كان الواجب ان يكون هو الذى يفيض أولا للحياة والفضيلة على الاشياء كلها التى هي دونه وهى معلولة فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها فا كان منها اكثر قبولاً آخرى ان يقرب منه ويكون القابل الاول لشرف جوهره وحسن بهاءه وثباته، ولذلك يتوسط بين البارى وسائر المعلولات ان يجعل هذا الشيء الشريف الفاضل للجوهر اول ما يقبل ما يفيض عليه من الحيوة والفضائل ويكون هو الذى يفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من البارى تعالى ويكون قبوله للحيوة والفضائل المفاضة عليه من البارى دائما وافرغته وفيضه على ما دونه دائما الا انه ان كان هو القابل الاول وفي درجته

العليا القريبة من البارى تعالى كان الواجب ان يكون هو اتم وافضل من جميع ما تحته لقربه من [٩٩] البارى وشرف جوهره وحسن قبوله الفضيلة والحياة، ولذلك صار بحيث كان المثال الاول الذى فيه تظهر فضائل البارى سبحانه واليه يفيض الفضائل الكريمة ولذلك يجب ان يفيض منه اعنى من العقل على النفس فانها مثال من العقل كما ان المنطق الظاهر انما هو منطق العقل وفعلها كلها انما هو معرفة العقل والحياة التى تفيضها على الاشياء وانما هي من العقل بأسرها، والعقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة،

اما العقل الذى فكالنار والنفس كالحرارة المنبثثة من النار على شىء اخر غير انه ان كان العقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة فان الحرارة انما تسيل من النار سيلانا ويسلك سلوكا الى ان تاتي الى الشىء القابل لها فتكون فيه واما العقل فانه ينبث في النفس من غير ان يسيل منه قوة من قواها، ونقول ان النفس عقلية اذا صارت في العقل غير انها وان كانت عقلية فان عقلها لن يكون الا بالفكر والروية لانه عقل مستفاد فمن اجل ذلك صارت تفكر وتروى ان عقلها ناقص والعقل هو متمم لها كالب والابن فان الاب هو المرمى لابنه والمتمم له فالعقل هو الذى ينتم النفس لانه هو الذى ولدها،

ونقول ان شخص النفس انما هو في العقل والمنطق الكائن بالعقل انما هو للعقل لا للشىء الواقع تحت البصر وذلك ان النفس اذا رجعت الى

ذاتها ونظرت الى العقل كان كل فعلها منسوبا الى العقل ولا ينبغي ان نصيف فعلا من الافاعيل الى النفس العقلية الا افاعيل التي تفعل النفس فعلا عقليا وهي افاعيلها الذاتية الممدوحة الشريفة واما الافاعيل الدنيئة [٩٧] المذمومة فلا ينبغي ان تنسب الى النفس العقلية بل تنسب الى النفس البهيمية لانها آثار واقعة على هذه النفس لا على النفس العقلية، ثم نقول ان النفس شريفة بالعقل والعقل يزيد شرفا لانه ابوها وغير مفارق لها ولانه لا وسط بينهما بل النفس تنلو العقل وهي قابلة لصورته لانه بمنزلة الهيولى، ونقول ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا وهو محيط بها، ونقول ان هيولى النفس شريفة جدا لانها بسيطة عقلية نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا منها وهي محيطة بها وموثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل فلذلك صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة، والدليل على ذلك العالم الحسي فان من رآه لم يلبث ان يكثر منه عجبته ولا سيما اذا رأى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة السائرة التي فيها الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا من الحيوان والهوام والنبات وسائر الاشياء كلها فاذا رأى هذه الاشياء الحسية التي في هذا العالم السفلي الحسي فترقى بعقله الى العالم الاعلى المحق الذي انما هذا العالم مثالي له فيلقى بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها التي رآها في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة بفصائل وحيوة

نقية ليس يشوبها شيء من الدنس ويرى هناك العقل الشريف فيما عليها ومذبرا لها بحكمة لا توصف وبالقوة التي جعل فيه مبدع العالمين جميعا ويرى هناك الاشياء مثلثة نورا وعقلا وحكمة وليس هناك [٩٨] هزوة ولا لعب لان لجذ المحض هناك انما هو من اجل النور الفاضل عليها ولان كل واحد منهم يحرص على الترقى الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفاضل على ذلك العالم محيط بالاشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس كلها وذلك العالم ساكن دائم السكون لانه في غاية الاتقان والحسن فلا يحتاج الى الحركة بان ينتقل من حال الى حال ولو اراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك لان الاشياء كلها فيه وليس شيء منها خارجا عنه فينتقل اليه، وذلك العالم ايضا لا يطلب التمام والريادة لانه تام في غاية التمام والكمال،

وانما صار العالم الاعلى تاما كاملا لانه لا شيء فيه لا يحيط به علما فاذا عقل شيئا فانما يعقله من غير ان يطلبه او يروى فيه لكنه يعقله بانه فيه ومن اجل ان شرفه ليس بمستفاد ولا عريض لانه دائم الشرف، وكذلك سائر فضائله دائمة تجري مع الدهر لا مع الزمان والزمان انما متشبه بالدهر والديمومة فاذا اردت ان تعرف ذلك العالم الشريف والاشياء التي فيها الشريفة والكريمة الدائمة فكل بصرك وحده عن النظر اليها واللف بصرك على النفس وأجر معها ولا تقف فتعرف فضائلها فاذا جريت معها فخلّف بعض ما فيها واقبل على بعض فان في النفس اشياء

شئى منها العقل والحس فالزوم العقل لان الحس انما يعرف الافراد من الاشياء مثل سُقراطيس وبُقراطيس فالْحس لا يقوى الا على نبيل الاشياء الجزئية فقط فاما العقل فانه يُعرفك الانسان المرسل ما هو والفرس المرسل ما هو وانما يعرفك ذلك بانه ينال الاشياء الكلية بقياس بتوسط المقدمات فاما هناك فى العالم الاعلى فانه يُريك الكليات عيانا [٩٩] لانها جواهر ثابتة قائمة دائمة كلها قائمة ثابتة فى شىء واحد منها وانما هى قائمة فقط والقيام هناك دائم بلا زمان ماضٍ ولا آتٍ وذلك ان الآتى هناك حاضر والماضى موجود لان الاشياء التى هناك دائمة على حال واحدة لا تتغير ولا تستحيل وانما هى الحال التى يجب ان تكون عليها فلا تزال، وكل واحد من الاشياء التى فى ذلك العالم هو عقلٌ وأنّيةٌ والكل منها عقلٌ وأنّيةٌ ايضا والعقل والانّية هناك لا يتفرقان وذلك ان العقل انما هو عقلٌ لانه يعقل الانّية والانّية انما هى أنّيةٌ لانها تعقل من العقل والعلّة التى من اجلها يعقل العقل ويعقل الانّية أنّيةٌ أخرى غيرها وهى العلة المبدعة للعقل والعقل والانّية أبدًا معا فى اجل ذلك لا يفارق أحدهما الآخر غير انه وان كان العقل والانّية اثنتين فانهما عقلٌ وأنّيةٌ معا وعقلٌ ومعقولٌ معا لانه لا يمكن ان يكون العقل عقلا ان لم يكن الغيرية موجودة اى ان لم يكن الشىء الذى هو موجودٌ منه،

فان كان هذا هكذا عدنا قلنا ان الاوائل انما هى العقل والانّية والغيرية والهوية وينبغى ان يضاف اليها الحركة والسكون اما الحركة

فإن العقل إنما يعقل بحركة وأما السكون فلأن العقل وإن كان يعقل بحركة فإنه لا يتغير ولا يستحيل من حال إلى حال وأما الغيرية فمن أجل العاقل والمعقول فإنه إن رفع رافع الغيرية من العقل صار واحدا محضا فيلزم الصمت ولا يعقل شيئا وينبغي أن تكون الأشياء المعقولة مضافة إلى الأشياء العاقلة وأما الهوية فمن أجل أن العقل عَقَلَ المعقول من غير أن يخرج عن حاله ولا يتغير بل عقل المعقول [١٠٠] وهو هو بعينه في سائر حالاته، وأيضا فإن الشيء الذى يضم للجواهر العقلية هو الهوية والفرقان الذى يفرق تلك للجواهر هو الغيرية والعقل الذى هو السيد يوجد في النفس كثيرا إذ النفس متصلة به ألا أن تتعدى حدودها وتريد مفارقتها فإذا فارقتها كان ذلك هو موتها وفسادها فإذا اتصلت به حتى يصيرا كأنهما شيء واحد حَيِّيتَ بحياة دائمة وسرت سرورا لا نقاد له، فإن سأل سائل وقال ومن صير العقل على هذه الحال ومن شرّفه هذا التشريف قلنا الذى أبدعه وهو الواحد الحَقّ المَحض المبسوط لَحِيْط جميع الأشياء البسيطة والمركبة الذى هو قبل كل كثير وهو علة أنبىء الأشياء وأكثرته وهو فاعل العدد وليس العدد أول الأشياء كما ظن أناس لأن الواحد قبل الاثنين والاثنان بعد الواحد وإنما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودين وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد ونقول أن الاثنين محدود عند الواحد وهما في أنفسهما غير محدودين، فإذا قيل الحد صار عددا غير أنه محدود كالجواهر أعني أنه

جوهرى فان كان هذا هكذا كانت النفس عددا ايضا لان الاشياء الاولى
 العالية ليست بجثث ولا عظم لها بل هي روحانية وليست من حيز
 للجثث والاقدار وان كانت للجثث والاشياء ذوات الاقدار الغليظة اخيرا
 الى ان يظن المحس انها الآتيات وليست بالآتيات،

والدليل على ان الاشياء العالية الشريفة ليست بجثث ولا ذوات اقدار
 الاشياء المجتنية مثل البذور والنبات [١٠١] فان الشئ الشريف الكريم الذى
 فى البذور والنبات ليست فى الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر لكنه
 الشئ الخفى الذى لا يقع تحت البصر وهو الكلمة العقلية العدد
 الجوهرى الذى فيه،

ونقول ان العدد والاثنين الذى فى ذلك العالم الاعلى انما هو العقل
 والكلمات القواعل المحصنة غير ان الاثنين ليس يعدان اذا نسبا الى
 ذاتهما واما العدد الكائن منهما ومن الواحد فانما هو صورة كل واحد
 من تلك الاشياء كان الاشياء كلها تصورت فيه اعنى فى العقل لان العقل
 هما اثنان والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذى يتصور به من
 ذاته وانما يشبه الصور التى يصورها العقل من ذاته البصر الكائن بالفعل
 وذلك ان الواحد صور من الآتية الاولى المبتدعة فحرك العقل ليعقل
 المعقول بالفعل فالعقل انما هو كالבصر الذى يبصر بالفعل وكلاهما
 شئ واحد،

فنريد ان نفحص عن العقل وكيف هو وكيف ابتدع وكيف ابدعه

المبدع وصيِّره مبصرا دائما هذه الاشياء واشباهها ممَّا تصطرَّ النفس ان تعلمها ولا يفوتها منها شىء ونشتاق ايضا الى ان نعلم الشىء الذى قد اُكثرت فيه الحكماء الاولون القول واضطربوا فيه وكيف صار الواحد المحض الذى لا كثرة فيه بنوع من الانواع علَّة ابداع الاشياء من غير ان يخرج من وحدانيته ولا يتكثَّر بل اشتدَّت وحدانيته عند ابداعه الكثرة لو اضعنا الاشياء كلَّها الى شىء واحد لا كثرة فيه ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه المسئلة ومتبناها غير انا نبتدى فنتصرَّع الى الله تعالى ونسئله العفو والتوفيق لايضاج [١٠٢] ذلك ولا نسئله بالقول فقط ولا نرفع اليه ايدينا الدائرة فقط لكننا نبتهل اليه بعقولنا ونبسط انفسنا ومددنا اليه ونتصرَّع اليه ونطلبه طلب المجرى ولا نملُّ فانا اذا فعلنا ذلك اثار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا الجهالة التى تعلَّقت بنا فى هذه الابدان وقوانا على ما سألناه من المعونة على ذلك فبهذا النوع فقط نقوى على اطلاق هذه المسئلة وننتهى الى الواحد الخير الفاضل وحده مفيض الخيرات والفضائل على من طلبها حقًّا

ونحن مبتدئون وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابداع الواحد الحق الاشياء الكثيرة فليلق بصره على الواحد الحق فقط ولا يختلف الى الاشياء كلَّها خارجا منه ويرجع الى ذاته فليقف هناك فانه يرى بعقله الواحد الحق ساكنا واقفا عاليا على الاشياء كلَّها العقلية منها والحسية ويرى سائر الاشياء كأنها اصنام منبتة ومائلة اليه فبهذا النوع تمازت الاشياء

تتحرك اليه اعني انه يكون لكل متحرك شئ ما يتحرك اليه والا لم يكن متحركا البتة وانما يتحرك المتحرك شوقا الى الشئ الذي كان منه لانه انما يريد نيته والتشبه به فن اجل ذلك يلقى بصره عليه فيكون ذلك علّة حركة اضطرارا، وينبغي لك ان تنفي عن وهمك كل كون بزمان اذا كنت انما تريد ان تعلم كيف ابدعت الانيات الحقيقية الدائمة الشريفة من المبدع الاول لانها انما كونت منه بغير زمان وانما ابدعت ابداء وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط البتة فكيف يكون كونها بزمان وهي علّة الزمان والاكوان الزمانية ونظامها وشرفها [١٣] وعلّة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كذا هو الظل من ندى الظل،

وما اكثر العجائب التي ترى سادة النجوم والانفس في ذلك العالم الاعلى الذي كونت منه ولذلك صار ذلك العالم محيطا بجميع الاشياء التي في هذا العالم وهذه الصور في ذلك العالم من اولها الى اخرها الا انها هنالك بنوع اخر اعلى وارفع ولست اعني به ان الصور الدنيّة الكائنة في هذا العالم في العفونة هي في ذلك العالم الاعلى ايضا بل الصورة الطبيعية اعني انه يمكن ان يكون ما ههنا هو هناك بنوع اكرم واشرف، ونرجع الى ما كنا فيه ونقول ان المشتري اذا رأى هذه الصورة العقلية النفيسة الصافية نال من حسناتها وضوؤها على قدر قوته وكل من كان ههنا كان ايضا عاشقا لذلك العالم واصحابه عشق المشتري ورأى حسن

ذلك العالم بما فيه من الصورة المحسنة البهيّة فاستغاد من ذلك الحسن واستنار من ذلك النور لان ذلك العالم الشريف ينير كل من ينظر اليه لأنه يُفيض عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كأنهم هو في الحسن والبهاء والنور، وكما ان الرجل الذي يرتقى موضعا عاليا سامحا ثم يطلع على ارض حمراء نيرة ويلقى بصره عليها ويطيل النظر اليها يمتلى من ذلك اللون الاحمر الناصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك الارض وبهائها كذلك منلقى بصره على العالم الاعلى ونظر الى ذلك اللون الحسن النير واطال نظره اليه افاده ذلك اللون والحسن فيتشبه به وصار كأنه هو في الحسن والبهاء غير أنّ اللون هناك انما هو حُسْنُ الصورة ونورها بل الصورة هي ما هي حَسَنٌ باطنها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن ليس هو غير الصورة [١٠٤] لا يحمول عليها لكنه لما لم يمكن الناظر ان يراها كلها باطنها وظاهرها ظنّ الناظر ان ظاهرها هو اللون النير الحسن فقط،

فاما الذي توتّر تلك الصورة بكمالها وسلك في كليتها فانه يرى تلك الصورة الوانا نيرة صافية ساطعة عالية في الحسن والبهاء الا انه حينئذ لا يرى تلك الصورة رديّة منفصلة داخلا وخارجا لكنه يراها كلها بأسرها معا لنفاذ بصره فيها ولن يقدر الناظر اذا كان جسميًا ان ينظر الى تلك الصورة نظرا كليًا في باطنها وظاهرها معا لانه انما ينظر اليها وهو خارج منها لانها واقعة تحت الحس فلذلك لا يقدر احد جسماني ان ينظر الى تلك الصورة كأنه منظرها للعلّة التي ذكرناها آنفا فاذا أردت ان تنظر

الى تلك الصورة فارجع الى نفسك وكن كأنك نفس بلا جسم ثم انظر الى تلك الصورة كأنها شيء واحد لا اختلاف فيها فانك متى فعلت ذلك رأيت الصور بأسرها بروية عقلية وامتلأت من حسننها وبهائها، وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم قائما تلقى بصرك عليه القاء كلياً كأنك تنظر الى ظاهره وباطنه فتتنظر الى نوره وحسنه بمنظر عال كذلك فافعل اذا اردت ان تنظر الى تلك الصورة النيرة المضيئة البهية فانك اذا قويت ان تراها روية لا نقصان فيها ولا تفصيل قويت ان تنظر الى حسننها وبهائها فاذا لم يقدر احد ان ينظر الى ذلك الضوء العالى فليُلقَ بصره على سادة النجوم ليحرص ان يراها روية مستقصاة فانه سيبرى فيه بعض حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثالي وصنم له [١.٥] فاذا امتلأ من حسن ذلك السيد النير صار في الحسن والبهاء كأنه متحد به ليكونا كأنهما شيء واحد وان بقي على حاله متوحداً به ولم يفصل ذاته منه صار هو السيد النير وان بقي على حاله منفرداً بذاته وفصل ذاته منه لم يكن هو وذلك السيد شيئا واحداً وذلك انه يكسوه من بهائه وحسنه فيكون كأنه هو في البهاء والحسن فاذا كان كذلك رأى حينئذ هو والسيد في ذلك العالم واحداً وكلما اراد ان يراه قوى عليه من اجل اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له،

فلن هو ترك ذلك السيد بعد القاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه ورجع الى ذاته اقترى ذلك التوحد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل

أن يتوحد غير أنه إذا انتهى الإنسان وصار صافيا نقيًا ولم يتدنس
 بدناس الجسم قدر أن يرجع إلى ذلك السيد الذي فارقه فيتوحد معه
 دائماً غير أن الإنسان يريح في رجوعه وذلك أنه يعلم أنه إذا توحد مع
 السيد وكان كالشيء الواحد لم يخف عليه شيء مما تحته من فناء
 العالم السفلي؛ فكذلك إذا القى المرء الفاضل بصره على بعض السادة
 التي في السماء وأطال النظر إليها امتلاً من نوره وحسنه وصار معه كأنه
 شيء واحد خلف الحجب من ورائه لئلا يرجع إلى العالم الأسفل فيفارق
 ذلك السيد ويعدم ذلك الحسن والنظر إلى البهاء الأعلى فيلزمه لذلك
 لزوماً شديداً حتى إذا نظر إليه كان معه كأنه شيء واحد ليس هو
 غيره فان اشتاق أن ينظر إليه كأنه شيء؟ غيره رفضه والقاء عنه بعيداً؛
 فينبغي للمرء الفاضل المشتاق إلى النظر إلى العالم الأعلى إذا صار مع
 بعض سادة النجوم أن يكون على الصفة التي وصفنا وإن يحرص دائماً
 أن يرى العالم الأعلى الذي فوق ذلك السيد الذي هو معه فان رؤية
 ذلك العالم [١٠٩] أفضل وأعلى من رؤية عالم السماء ويحرص أن يصير فيه فانه
 أن صار فيه رجع وقد صار حسناً بهياً ساطع اللون للنور الذي نال من
 قمر ولا يقدر أحد أن يكون في حيز الحس والحيوان وإن يُرد عن النظر
 إليه فإن أراد أحد أن يصير في العالم العقلي فليراه كأنه شيء واحد
 معه لا غيره فانه أن فعل ذلك دخل فيه وقبل من أنوار ذلك العالم
 وحسنه وضوئه فيكون هو قهراً مضيئاً حسناً كأنه هو ويتبغى أن يعلم

ان البصر انما ينالُ الاشياء الخارجةً منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو فيحس حينئذ ويعرفها معرفةً صحيحةً على نحو قوته كذلك المرء العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو شيئا واحداً الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحدُه معها بوجوه فيكون مع بعضها اشدّ واقوى توحد من توحد الحاس بالمحسوسات،

والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اضر به المحسوس حتى يصيره خارجا من الحس ان لا يحس شيئا فاما البصر العقلي فيكون خلاف ذلك اعني انه كلما اطال النظر الى المعقول كان اكثر معرفة واجدر ان يكون عقلا، وينبغي ان يعلم ان معرفة الحواس تكون بالشرور والالام اكثر مما تكون بالعلم وذلك بانها تدفع عنها الشرور والالام الداخلة عليها مثل السقم فاذا فعلت ذلك لم يثبت معرفتها لشدة الوجع الذي يعرض منه فلذلك لا يعرف الحاس معرفةً صحيحةً، فاما الصحة فانها تكون في الحواس كونا ملائما لها وهي تلند بها فلذلك يعرفها الحواس معرفةً صحيحةً وذلك ان الصحة ترتب في الجثث وتلبث معها وتلزمها بانها ملائمة فتتحد بها فيعرفها الحاس كمعرفته محسوساته فاما السقم فغريب من الحس غير ملائم [١٧] له والاشياء الغريبة البعيدة مما لا يحس بها المعرفة بل يحس بها حس الوجع فاما الاشياء الدانية الملائمة لنا فانا نحس بها بحس المعرفة لا بحس الوجع، فاذا كنا على هذه الحال عرفنا الاشياء الحسية الدانية

التي فينا معرفةً صحيحةً بالحس ولا ينال منها الاشياء العقلية نبلا صحيحا فان كان هذا على ما وصفنا كان الحس انما يعلم الآثار الملائمة له ويجهل الآثار الغريبة لما يدخل عليه من الالم وان كانت من جنسه فبالحرى ان يجهل الاشياء العقلية فانها غريبةٌ بعيدةٌ عَنَّا جدا فلذلك اذا اردنا ان نذكر شيئا عقليا باثنا من الهيولى اشتد ذلك علينا وطينا انا لا ندركه فلذلك نفكر وننظر في الامور العقلية الا ان الاثر العارض من الحس فان الحس يقول انا لم آرَ الشيء العقلي وقد صدق انه لم يره ولا يرى شيئا من العقليات ابدا فالشيء الذي يقرُّ بالعقليات هو العقل فانه ان انكر الاشياء العقلية انكر ذاته ايضا وذلك ان العقل اذا صير نفسه جسما واخرجها من حيز المعقول واراد ان يرى العقليات ببصر الاجسام فلم يمكنه ان ينظر الى العالم العقلي، وقد قلنا كيف يقدر ان يرى الاشياء العقلية وكيف لا يقدر ان يراها وهو انه اذا صير نفسه غير العقلية لم يمكنه ان يراها واذا صير نفسه منها رآها وعرفها معرفةً صحيحةً،

فان قال قائل فاذا رأى العقل العالم وعرفه فما الذي يخبرنا عنه فنقول انه يخبرنا انه رأى فعلَ الباري الاول وهو العالم العقلي الذي هو علته وارن ذلك العالم فيه جميعُ الاشياء بلا نصب ولا تعب ولا جد يدخل عليه وانه يلتذ بالاشياء التي [١٠٨] تولدت منه فيمسكها عنده ليفرح بنوره وبحسن الاشياء التي ولدها غير ان المشتري وحده اول من ظهر خارجا من ذلك العالم وهو صميم لبعض الاشياء التي في ذلك العالم ولم يخرج

المشتري من ذلك العالم باطلاً وانما خرج ليكون به عالم آخر حسن
 نير واقع تحت الكون لانه صنم ومثال لذلك المحسن وليس من الواجب
 ان يكون مثال حسن او صنم حسن ولا المحسن المحض ولا الجوهر
 الحسن بموجودين وذلك ان الصنم يتشبه بالشىء المتقدم الذى هو
 صنم له وفي هذا العالم حيوة وجوهر وحسن لانه صنم العالم السماوى
 وهو دائم ايضا بالكون ما دام مثاله قائما وذلك ان كل طبيعة هي مثال
 وصنم لما فوقها وتدوم ما دام الشىء الذى هي صنم له باقيا، ولهذه العلة
 اخطأ من قال ان العالم العقلى يفسد ويبيد وذلك ان مبدعه ثابت قائم
 لا يبيد ولا يزول فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يفترق ولا
 يفسد العقل بل يبقى بقاء دائما ألا ان يريد مبدعه ان يرده الى الحال
 الاولى اعنى ان يببده وهذا غير ممكن لانه انما ابدع المبدع الاول العقل
 بلا روية وفكر بل بنوع اخر من الابداع وذلك انه ابدعه بانه نور فا دام
 ذلك النور مظللا عليه فانه يبقى ويدوم ولا يفنى والنور الاول الذى هو
 اَنَّى فقط دائم لم يزَل ولا يزال وانما استعملنا هذه الاسماء فى ذلك النور
 الاول لما اضطررنا ان نجعلها دلالة،

ونرجع ونقول ان الآن الاول هو النور الاول هو نور الانوار لا نهاية له ولا
 ينفد ولا يزال ينير ويضىء العالم العقلى دائما فلذلك صار العالم العقل
 لا ينفد ولا يببىد ولما صار هذا العالم العقلى دائما صبر فرعة ونشا هذا
 العالم واعنى بالفرع العالم السماوى ولا سيما سادة ذلك العالم فانه لو

لم يكن بملائم لذلك العالم لم يدبّر هذا العالم [١٠٩] فان ترك طلب النور الذى فوقه فيشتغل بتدبير هذا العالم لم يتيسر له فصار مدبّر العالم العقلى النور الاول ومدبّر العالم السماوى العالم العقلى ومدبّر العالم الحسى العالم السماوى وهذه التدابير كلّها انما تقوى بالمديّر الاول وهو الذى يمدّها بقوة التدبير والسياسة

فاما العالم العقلى فيدبّره الآن الاول وهو المبدع الاول ومدبّر العالم السماوى العالم العقلى الا ان المبدع الاول عظيم القوة لا يتناهى غاية في الحسن فلذلك صار العالم العقلى حسنا غاية الحسن وهو الذى انار من الضياء حسنا ونورا ثم صارت النفس حسنة غير ان العقل احسن منها لان النفس انما هي صنم للعقل الا انها اذا الفت بصرها على العالم العقلى ازدادت حسنا ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان نفس العالم السماوى حسنة فائضة حسنها على الزهرة والزهرة تفيض حسنها على هذا العالم الحسى وآلا فمن أبين هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسن من الذم وسائر الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس دائمة الحسن ما دامت تلقى بصرها على العقل فانها حينئذ تستفيد منه الحسن فاذا جازت ببصرها عنه نقص نورها وكذلك نحن نكون حسانا قاهمين ما دعنا نرى انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا الى طبيعة الحس صرنا قباحا فقد بان وصح من الحجج التى ذكرنا حسن

العالم العقلي بقولٍ مستَقْسَى على قدر قوتنا. ومبلغ طاقتنا والحمد
للمستحق الحمد،

‘ثم المثمر الثامن بتوفيق الله تعالى وحسن عنايته ولطف اعنته،

[١١.] ‘المثمر التاسع من كتاب اثولوجيا،

‘في النفس الناطقة وانها لا تموت،

اننا نريد ان نعلم هل الانسان باسره كله واقع تحت الفساد والفناء ام
بعضه يبدو ويفنى ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو
فن اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا فليتناقص فحضا طبيعيا كما نحن
واصفون، فنقول ان الانسان ليس هو شيئا مبسوطا سادجا لكنه مركب من
نفس وجسم والنفس غير الجسم والجسم انما ان يكون بمنزلة آلة النفس
واما ان يكون متصلا بها بنوع اخر من الانواع غير انه بأي نوع الاتصال
كانه ينقسم الانسان بقسمين وهما نفس وجسم ولكل واحد من هذين
القسمين طبيعة غير طبيعة الاخر، والجسم مركب غير مبسوط والمركب

قد ينفك ويتفرق الى الاشياء التى يرتب منها فالجسم انى يتفرق وينفك ولا يبقى وقد يشهد العيان بذلك وذلك لان البصر يرى كيف يزول الجسم وينفك ويفسد بأنواع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضا وكيف يستحيل بعضها الى بعض وكيف يتغير بعضها الى بعض ولا سيما اذا لم يكن النفس الشريفة الكريمة الحية موجودة فيها اعنى فى الاجسام وذلك انه اذا بقى الجرم وحيدا وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متصلا لانه ينفك ويتفرق فى الصورة والهيولى وانما يتفرق فيهما لانه منهما مرتب وانما ينفك الجسم ويتفرق ولا يبقى متصلا على حالة واحدة لمفارقة النفس لان النفس هى التى تلزم للجسد لثلا ينفك ويتفرق وانما صارت تلزم لانها هى التى رتبته من الهيولى والصورة فاذا فارقت لم يلبث ان يتفرق الى [١١١] الاشياء التى رتب منها،

ونقول ان الاجسام اجزاء بانها اجسام فمن اجل ذلك انقسمت وترتب وتجزأت اجزاء صغارا وهذا نوع من انواع فسادها فان دان هذا على ما وصفنا وكان الجسم جزءا من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا محالة ان الانسان كله باسره ليس بواقع تحت الفساد بل انما يقع تحت الفساد جزوا من اجزائه فقط والمجزؤ الواقع تحت الفساد هو الآلة وانما صارت الآلة تفسد ولا تبقى لان الآلة انما تراد لحاجة ما والحاجة انما تكون زمانا وفى طبيعة الآلة ان تفسد ولا تبقى وذلك لان صاحب

لحاجة الذى يستعمل الآلة لحاجة ما اذا فرغ من حاجته التى من اجلها استعمل الآلة رفض الآلة وتركها فاذا رفضها ولم يتعهددها فسدت ولم تنبؤ على حالتها،

فاما النفس فانها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تبديد وبها صار الانسان هو ما هو وهو الشئ الخلق الذى لا كذب فيه اذا اُضيف الى الجسم وحاجة النفس الى الجسم كحاجة الصورة الى الهيولى وكحاجة الصانع الى الآلات فالانسان ان هو النفس لانه بالنفس يكون هو ما هو وبها صار ثابتا دائما وبالجسم صار فانيا فاسدا وذلك لان كل جرم مركب وكل مركب واقع تحت الاحلال والفساد وكل جسم اذا منحل واقع تحت الفساد،

فان قال قائل فان النفس واقعة تحت الفساد ايضا لانها جسم من الاجسام غير انها جسم لطيف رقيق قلنا له ينبغي ان نفحص عن ذلك ونعلم هل النفس جسم ام ليست بجسم، فنقول ان كانت النفس جسما من الاجسام فلا محالة انها تتفرق وتتحلل فالى اى الاشياء تتحلل [١١٣] فانه كان ذلك مما ينبغي ان نعلمه فنقول ان كانت للحيوة حاضرة للنفس اضطرارا لا تفارقها ولا تباليها وكانت النفس جسما فلا محالة ان لكل جسم من الاجسام حيوة لا تفارقه بان تكون دائما معه فان كان هذا هكذا رجعنا قلنا ان كانت النفس جسما وكان الجسم مركبا فانه لا محالة من ان يكون النفس مركبة اما من جرمين واما من اجرام كثيرة

وَأَنْ يَكُونَ لِكُلِّ جِزْمٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ لَا تَفَارِقُهُ وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ لِبَعْضِهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ وَلَا حَيَوَةٌ لِبَعْضِهَا وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ لَشَيْءٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ الْبَتَّةُ وَأَنْ كَانَ لْجِسْمٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ فَذَلِكَ الْجِسْمُ هُوَ النَّفْسُ حَقًّا فَيَسْتَلْ عَنْ ذَلِكَ لِلْجِسْمِ أَيْضًا فَنَقُولُ هَلْ هُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ أَجْسَامٍ كَثِيرَةٍ وَنَصِفُهُ بِالصِّفَةِ الَّتِي وَصَفْنَاهُ بِهَا آنِفًا وَهَكَذَا إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ وَمَا لَا نَهَايَةَ لَهُ فَلَيْسَ بِمَعْلُومٍ مَفْهُومٌ،

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ أَنَّ النَّفْسَ جِسْمٌ مُرَكَّبٌ مِنَ الْأَجْسَامِ الْأُولَى الْمَبْسُوطَةِ الَّتِي لَيْسَ مِنْ وِرَائِهَا جِسْمٌ آخَرٌ فَلَا يُلْزَمُنَا أَنْ نَقُولَ أَنَّ الْأَجْسَامَ مُرَكَّبَةٌ مِنْ أَجْسَامٍ وَتِلْكَ الْأَجْسَامُ مِنْ أَجْسَامٍ آخَرَ وَهَكَذَا إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ لِأَنَّا قَدْ جَعَلْنَا الْأَجْسَامَ الْأُولَى لَيْسَ مِنْ وِرَائِهَا أَجْسَامٌ آخَرَ قُلْنَا إِنْ كَانَتِ النَّفْسُ جِسْمًا مَا وَذَلِكَ لِلْجِسْمِ مُرَكَّبٌ مِنَ الْأَجْسَامِ الْأُولَى وَالْأَجْسَامِ الْأُولَى ذَوَاتٌ حَيَوَةٌ دَائِمَةٌ غَيْرُ مَفَارِقَةٍ فَأَيُّ الْأَجْسَامِ ذُو حَيَوَةٍ دَائِمَةٍ غَيْرُ مَفَارِقَةٍ فَإِنْ لَا يَسْتَطِيعُ قَائِلٌ أَنْ يَقُولَ أَنَّهُ النَّارُ وَالْهَوَاءُ وَالْأَرْضُ وَالْمَاءُ لِأَنَّ هَذِهِ لَيْسَتْ ذَوَاتَ النَّفْسِ قُلْنَا إِنْ الْقِيَّتِ الْأَجْرَامُ الْمَبْسُوطَةِ ذَوَاتَ النَّفْسِ حَيَّةٌ فَالْحَيَوَةُ فِي تِلْكَ الْأَنْفُسِ عَرَضٌ وَلَيْسَتْ بِغَرِيبِيَّةٍ فَذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ غَرِيبِيَّةً فِيهَا لَمَا اسْتَحَالَتْ وَلَا تَغَيَّرَتْ كَمَا أَنَّ الْأَجْرَامَ السَّمَائِيَّةَ لَا تَتَغَيَّرُ وَلَا تَسْتَحِيلُ لِأَنَّهَا ذَوَاتُ أَنْفُسٍ حَيَّةٍ لَيْسَتْ بِمُسْتَفِيدَةٍ مِنْ شَيْءٍ بَلْ هِيَ الَّتِي تَقِيدُ سَائِرَ [١١٣] الْأَجْرَامِ لِلْحَيَوَةِ فَنَقُولُ أَنَّهُ لَيْسَتْ مِنْ وَرَاءِ هَذِهِ الْأَجْرَامِ الْمَبْسُوطَةِ أَجْرَامٌ آخَرُ أَشَدُّ مِنْهَا انْبِسَاطًا وَهِيَ أُسْتَقْسَمَاتُ هَذِهِ الْأَجْرَامِ فَإِنَّهُمْ لَمْ يَذْكُرُوا

انها ذوات النفس ولا انها لها حيوة فان كانت الاجرام الاولى المبسوطه لا انفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان يكون للجسم المركب منها ذا نفس وحيوة وهذا ممنوع محال ان يكون الاجرام التى لا نفس لها ولا حيوة اذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حيوة كما يحدث من العقل الاشياء العقلية،

فان قال قائل ان الاجرام الاولى المبسوطه ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون ذوات انفس وحيوة اذا امتزج بعضها ببعض ونفذ بعضها في بعض قلنا ان كان المزاج هو علة ان يكون به الاجسام ذوات انفس وحيوة فلا محالة ان للمزاج علة ما التى تخرج بعض الاجسام ببعض وينفذ قوة بعضها في بعض فان كان امتزاج الاجرام بعضها في بعض لا يكون الا لعلة ما فتلك العلة هي امكان بقاء النفس، ونقول لو كان امتزاج الاجرام بعضها ببعض علة تصوير الاجرام ذوات انفس وحيوة لما أُلقي جرم ذا نفس الا الاجرام المركبة فقط وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطه كلها ذوات انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام في العالم مركبا كان او مبسوطا الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة النفسانية هي مصورة هيولى الاجرام ولما صوّرت الهيولى فعلت منها الجسم، والدليل على ذلك انه لا يكون كلمة فعالة في هذا العالم الا من تلقاء النفس وذلك ان النفس لما صوّرت الهيولى وحدثت منها الاجسام المبسوطه افادتها كلمة فعالة طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة اما في

من قبل النفس وليس جرمٌ من الاجرام مبسوطا كان او مركبا. الا وفيه كلمة فعالة فليس انن جرمٌ من [١١٤] الاجرام مبسوطا او مركبا الا وهو ذو نفس وحيوة.

فان قال قائل ليس الامر كذلك وليست الاجرام المبسوطه ذوات انفس ولا حيوة بل الاجرام التي لا ينقسم بعضها الى بعض اذا اتصلت واتحدت حدث عن اتصالها واتحادها النفس قلنا هذا باطل غير ممكن وذلك لان الاجرام التي لا تنقسم كلها على حالة واحدة وهيئة واحدة اعني ان ليس منها جرمٌ يحس باثر من الآثار ولا يقبله فان كانت هذه الاجرام لا تحس بالآثار ولا تقبلها فكيف يمكن ان يتصل بعضها ببعض او يتحد والاتصال والاتحاد اثرٌ من الآثار الواقعة على الاجسام التي تتجزأ والنفس ايضا تحس الآثار الواقعة على الشيء المتصل وتحس الآثار الواقعة على الشيء المنفصل وتحس الآثار الواقعة على الجسم. وقلنا انه لا يحدث من اتصال الاجرام التي لا تتجزأ حية البتة فكيف يمكن ان تحدث النفس من اتصال الاجرام واجتماعها هذا محالٌ متنع ونقول ان الجسم المبسوط مركب من هيولى وصورة ولا يمكن لقائل ان يقول ان الجسم ذو نفس من قبل الهيولى لان الهيولى لا كيفية لها وانما يكون للجسم ذا نفس وحيوة من تلقاء الصورة لان الجسم بالنفس يكون ذا طقس وشرح والطقس والشرح من خبير النفس لانه لا بد للنفس من ان يكون بها طقس.

فان كان هذا هكذا سألنا ما هذه الصورة فان قالوا انها جوهر ما قلنا

انكم دَلَلْتُمُونَا عَلَى اِحْدِ جُزْئِي الْمَرْكَبِ وَلَمْ تَدَلُّوْنَا عَلَى الْمَرْكَبِ كُلِّهِ
بِاسْمِهِ فَيَكُونُ اِحْدُ جُزْئِي الْجِسْمِ هُوَ النَّفْسُ فَيَبْطُلُ اِنْ قَوْلَكُمْ اِنْ اِتَّصَلَ
الْاَجْرَامُ اِنَّمَا هُوَ عِلَّةٌ لِحَيَوَةِ الْاَجْرَامِ وَاجْتِمَاعِ بَعْضِهَا اِلَى بَعْضٍ، فَاِنْ قَالُوا اِنْ
الصُّورَةَ [١١٥] اِنَّمَا هِيَ اَثَرُ الْهَيُولَى وَلَيْسَ بِجَوْهَرٍ فَمِنْ هَذَا الْاَثَرِ حَدَّثَتِ النَّفْسُ
وَالْحَيَوَةُ فِي الْهَيُولَى قُلْنَا بَطُلَ قَوْلُكُمْ وَذَلِكَ اِنْ الْهَيُولَى لَيْسَ تَقْدِرُ اِنْ تَصَوَّرَ
نَفْسَهَا وَلَا اِنْ تَحْدُثُ النَّفْسُ مِنْ ذَاتِهَا فَاِنْ كَانَتْ الْهَيُولَى لَا تَصَوَّرُ نَفْسَهَا
وَلَا تَحْدُثُ النَّفْسُ مِنْ ذَاتِهَا فَلَا مُحَالَةَ اِنْ الَّذِي يَصَوِّرُ الْهَيُولَى اُخْرُ غَيْرُهَا
وَهُوَ الَّذِي جَعَلَهَا ذَاتَ جَنَّةٍ وَنَفْسٍ وَحَيَوَةٍ وَجَعَلَ سَائِرَ الْاَجْرَامِ اَيْضًا وَهُوَ
شَيْءٌ خَارِجٌ مِنْ كُلِّ طَبِيعَةٍ جَرْمِيَّةٍ هَيُولَانِيَّةٍ، وَنَقُولُ اِنَّهُ لَا يُمْكِنُ اِنْ
يَكُونُ جَرَمٌ مِنَ الْاَجْرَامِ ثَابِتًا قَائِمًا مَبْسُوطًا كَانَ اَوْ مَرْكَبًا اِذَا كَانَتْ
الْقُوَّةُ النَّفْسَانِيَّةُ غَيْرَ مَوْجُودَةٍ فِيهِ وَذَلِكَ لِأَنِّ فِي طَبِيعَةِ الْجَرَمِ السَّيْلَانُ
وَالْفَنَاءُ فَلَوْ كَانَ الْعَالَمُ كُلُّهُ جَرَمًا لَا نَفْسَ فِيهِ وَلَا حَيَوَةً لَهُ لَبَادَتْ الْاَشْيَاءُ
وَهَلَكَتْ وَكَذَلِكَ اَيْضًا لَوْ كَانَ بَعْضُ الْاَجْرَامِ هُوَ النَّفْسُ وَكَانَتْ النَّفْسُ
جَرْمِيَّةً كَمَا ظَنُّوا اِنْسَانٌ لِنَالِهَا مَا نَالَ سَائِرَ الْاَجْرَامِ الَّتِي لَا نَفْسَ لَهَا وَلَا
حَيَوَةَ لِأَنَّ الْاَجْرَامَ كُلَّهَا بَانَهَا اَجْرَامٌ اِنَّمَا هِيَ مِنْ هَيُولَى وَاحِدَةٍ فَاِنْ كَانَتْ
الْاَجْرَامُ هَيُولَانِيَّةً وَكَانَتْ النَّفْسُ جَرَمًا مِنَ الْاَجْرَامِ فَلَا مُحَالَةَ اِنْ الْاَجْرَامُ
وَالنَّفْسُ تَنْتَقِصُ وَتَتَحَلَّلُ وَتَصِيرُ اِلَى الْهَيُولَى لِأَنَّ هَيُولَى الْاَجْرَامِ كُلِّهَا وَاحِدَةٌ
مِنْهَا رُكِبَتْ وَابْتَدَأَتْ وَتَتَحَلَّلُ وَتَنْتَقِصُ اِنْ كَانَ هَذَا هَكَذَا وَكَانَتْ النَّفْسُ جَرَمًا مِنْ
حَيْثُ الْاَجْرَامُ كَانَتْ مَنْتَقِصَةً سَيَّالَةً لَا مُحَالَةَ لَانْهَا تَسِيلُ سَيْلَانِ الْاَجْرَامِ

وتنتقص الى الهيولى، فاذا انتقصت الاجرام كلها لا وقف للكون لانه يصير
الاشياء كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى
مصور يصورها وهو علتها بطل الكون فاذا بطل الكون بطل هذا العالم
ايضا اذا كان جرميا محضا وهذا محال لانه لا يبطل العالم بأسره البطلاق كله،
فان قال قائل انا لا نجعل العالم بأسره جرما فقط [١١٤] لكننا نجعله ذا
نفس وحيوة بالاسم فقط قلنا اما الاسم فلا عبرة فاما المعنى فانكم قد
نفيتكم عن النفس والحيوة وذلك انكم جعلتم النفس من حيز الاجرام فان
كانت النفس جرما ما وكان كل جرم منتقضا سيالا واقعا تحت الفساد
فلا محالة ان النفس تنتقص وتنحل وتفسد ايضا فيكون العالم كله
واقعا تحت الفساد وهذا محال كما بينا ذلك مرارا، فكيف يمكن ان
يكون النفس جرما لطيفا وكل جرم سيال غليظا كان ام لطيفا كالهواء
والريح فانه لا يكون جرم من الاجرام الطف ولا ارق منهما وليس في
الاجرام المبسوطة والمرتبة جرم هو اكثر سيلانا منهما ولا اسرع انفشاشا
وليس ينبغي للنفس ان تكون على هذه الحال والا كانت ارنل وادنى من
الاجرام الغليظة الحاسية وليست كذلك بل النفس اشرف وافضل من
كل جرم غليظا كان ام لطيفا كشراف العلة وفضلها على معلولها،
ونقول ان كل جرم غليظا كان ام لطيفا فانه ليس بعلة لوجدانيته ولا اتصاله بل
النفس هي علة اتصال الجرم ووجدانيته لان الوجدانية مستفادة في الجرم
من النفس وكيف يمكن ان يكون الجرم علة وجدانيته ومن شأنه التقطع

والتفرق فلولا ان النفس تلزمه لتفرق ولم يثبت على حالة واحدة البتة، فكيف يمكن ان يكون الهواء والريح نفسانيَّين وهما سيالان ينفشان ويتفرقان سريعا والذى لا يقوى على لزوم نفسه وضبطها فبالحرى ان لا يقوى على لزوم غيره. وكيف يمكن ان يكون الهواء نفس هذا العالم وروحه وهو محتاج الى طقس وشرح،

ونقول ان هذا العالم لا يجرى بالباخت والاتفاق بل انما يجرى بكلمة نفسانية عقلية بغاية الحزم والتنديير فان كان هذا هكذا قلنا ان النفس العقلية [١١٧] هي القيمة على هذا العالم والاشياء الجرمية انما هي بمنزلة جنزئها وهى التى تلزم هذا العالم بالهيئة التى عليه كما تلزم اجرام الحيوان فانها ما دامت النفس فيها فهى باقية ثابتة فاذا فارقتها لم تثبت ولم تبْق بل تفسد وتهلك فكذلك العالم كله ما دامت النفس فيه باقى دائم فان فارقته هلك ولم يبق على حالة واحدة وقد شهد لنا على ذلك الجرميون لان الحق يضطرهم الى الاقرار بذلك ويضطرهم الاشياء الى ان يعلموا انه ينبغى ان يكون قبل الاجرام كلها المبسوط والمركبة شىء اخر وهو النفس غير انهم خالفوا الحق بان جعلوا النفس رجما روحانية ونارا روحانية وانما وصفوا النفس بهذه الصفة لانهم رأوا انه ليس يمكن ان يكون القوة الشريفة الكريمة دون النار او الريح وظنوا انه لا بد للنفس من ان يكون لها مكان تثبت فيه فلما ظنوا ذلك جعلوا مكانها الريح والنار لانهما ارق والطف من سائر الاجرام وقد كان من الواجب

ان يقولوا ان الاجرام هي التي تحصر على طلب المكان فيها وتثبت في قوى النفس والنفس هي مكان الاجرام وفيها ثباتها ودوامها لا الاجرام مكان النفس لان النفس علّة والجرم معلول والعلّة قد تكتفى بنفسها ولا تحتاج في ثباتها وقوامها الى المعلول والمعلول يحتاج الى العلّة لانه لا ثبات له ولا قوام الا بها اي بالعلّة،

ونقول انهم اذا سئلوا عن النفس فقالوا انها جرم ثم وردت عليهم المسائل التي لا ملجأ لهم منها لم يقدرُوا على ان يثبتوا انها في الاجرام المعروفة التجّوا الى الشيء المجهول الذي قد اکتثروا فيه القول وكرّروه فاضطّروا الى ان يجعلوها جرماً غير هذه الاجرام المعروفة [١١٨] الا انه بزعمهم جرم قوى فعال وسموه روحاً فنرت عليهم ونقول انا قد وجدنا ارواحاً كثيرة لا انفس لها فان كان هذا هكذا فكيف يمكن ان يكون النفس روحاً من الارواح لما لا نفس له فان قالوا ان الروح الذي في هيئته ما هي النفس سألناهم عن هذه الهيئته ما هي فانه لا محالة من ان يكون الهيئته هي الروح بعينها او ان تكون كهيئة فيها فان كانت هي الروح لذّمهم قولنا الاول انا قد نجد ارواحاً ليست بذات النفس وان كانت الهيئته كهيئة الروح كان الروح مركباً غير مبسوط فلا يكون بينها وبين الاجرام فرق البتّة، ونقول ان الهيئته محموله والحمول فرع واحد من الاشياء المحمولة وليست بحاملة فان كانت الهيئته محموله والحمول لا هيولى له انما يكون في حامل والمحمل جرم فان كان هذا هكذا وكانت الهيئته لا هيولى لها وكانت

النزوح جرميّة كانت النفس مركّبة من جرم من الاجرام لا غليظا ولا لطيفا وتحقيف ذلك ما نحن ذاكرون وذلك ان كلّ جرم اما ان يكون حارّا او باردا واما ان يكون جاسيا او ليّنا واما ان يكون رطبا او يابسا واما ان يكون اسود او ابيض واما ان يكون في بعض سائر الكيفيّات الشبيهة بالكيفيّات التي ذكرنا فان كان للجسم حارّا فقط سخّن وان كان باردا برّد وان كان خفيفا خفف وان كان ثقيلًا ثقل وان كان اسود سود وان كان ابيض بيّض وليس من شأن البارد ان يستخّن ولا من شأن الحار ان يبرّد فان كانت الاجرام كلّها على هذه الحال ولم يفعل للجرم بما فيه الا فعلا واحدا فقط ثم وجدنا شيئا اخر يفعل أفاعيل كثيرة علمنا ان جوهر هذا الشيء غير جوهر الاجرام وانه خارج من كلّ جوهر جرمي لا يبرّد ذلك احدا ولا يئكّر،

[١١٩] ،باب في النوادر

ونقول ان من الدليل على النفس انها تكون في هذا العالم ببعض قواها وتكون في العالم العقلي بسائر قواها العدل والصلاح وسائر الفضائل وذلك ان النفس اذا فكرت في العدل والصلاح ثم فحصت عن الشيء هل هو عدلّ ام صلاح ام ليس ذلك كذلك فلا محالة ان في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنه تفحص وآلا فلم تفكرت النفس في

شئ ليس بموجود وفحصت عنه، فإن كان هذا هكذا قلنا ان العدل
والصلاح وسائر الفضائل موجودة ففكرت النفس فيها او لم تفكر وانما هي
موجودة في العقل بنوع اعلى وارفع من ما في النفس وذلك ان العقل هو
الذى يفيد النفس العدل والصلاح وسائر الفضائل وليست الفضائل في
النفس المفكرة دائما بل ربما كانت فيها موجودة لما فكرت فيها وذلك
ان النفس اذا ألقت بصرها على العقل فانما تنال منه من انواع الفضائل
بقدر القاء بصرها اليه فاذا ادامت النظر الى العقل استفادت منه الفضائل
الشريفة وان غفلت والتفتت الى الحس واشتغلت به لم يُفَضَّ عليها
العقل شيئا من الفضائل وصارت كبعض الاشياء الحسّية الدنيّة، فاذا فكرت
في بعض الفضائل واشتاقنت الى اقتباله نظرت الى العقل فيفيض عليها
العقل عند ذلك الفضيلة، واما العقل فان الفضائل فيه جميعا دائما لا
حيننا موجودة وحيننا غير موجودة بل فيه ابدًا وان كانت دائمة فيه
فانها مستفادة من اجل ان العقل انما يفيدها من العلة الاولى وانما صارت
الفضائل في العقل دائما لان العقل لا يُغْنَى عن النظر الى العلة الاولى ولا
يشغله عن ذلك شاغل والفضائل فيه دائمة غير انها متقنة دائما
غاية من الاحكام وهى صواب لا خطأ فيها لانها تصير فيه من العلة الاولى
[١٢٠] بغير وسط والعقل يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلو،

واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة لا انها بمنزلة الهواء للفضائل
لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل تنبع منها من غير ان تنقسم

ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما بل هي آتيةً ينبجس منها الآتيات
والفضائل بغير نهاية من غير حركة مكانية ولا سكون مكاني وإذا
انبجست منها الآتيات فانها موجودة في كل الآتيات على نحو قوة الآتية
وذلك ان العقل يقبلها أكثر من قبول النفس والنفس تقبلها أكثر من
قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الاجرام
الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما بعد عن العلة
الاولى وكانت المتوسطات أكثر كان من العلة الاولى اقل قبولاً، والعلة
الاولى واقفة ساكنة في ذاتها وليست في دهر ولا في زمان ولا في مكان بل
الدهر والزمان والمكان وسائر الاشياء انما قوامها وثباتها بها، وكما ان
المركز ثابت قائم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدائرة
كلها انما يثبت ويقوم فيه وكل نقطة او خط في دائرة او سطح فانما
قوامه وثباته بالمركز فكذلك الاشياء العقلية والحسية ونحن ايضا قوامنا
وثباتنا بالفاعل الاول وبه نتعلق وعليه اشتياقنا واليه نميل واليه نرجع
وان نأينا عنه وبعدنا فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة
الى المركز وان بعدت ونأت،

فان قال قائل فما بالنا اذا كنا في تلك الآتية الاولى المبدعة الاشياء كلها
وفيها من تلقاء النفس فضائل كثيرة لا نحس بالعلة الاولى ولا بالعقل ولا
بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستغلها لكنها نجعلها جل
دهرنا ومن الناس من يجعلها وينكرها دهرها كلها وانما سمع احداً يتكلم

بها ظنّ انها حُرَافَاتٌ لا حَقَائِقَ لها ولا يستعمل [١٣١] دهره كله شيئا من
 الفضائل الشريفة الكريمة قلنا انما جهلنا هذه الاشياء لانا صرنا حَسِّيِّينَ
 وانا لا نعرف غير الحَسِّيَّاتِ ولا نريد الا آياها فاذا طلبنا افادة علم فانما
 نريد ان نستفيد من الحسّ، وذلك انا نقول انا رأينا الاشياء هكذا ولا
 نريد مغارقة الرؤية ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى ونظنّ ان
 الاشياء كلها يُرى وليس منها شيء الا وهو واقعٌ تحت البصر فهذا وشبهه
 صيّرنا الى ان نجهل النفس والعقل والعلّة الاولى وان ألقى امرؤ منا يظنّ
 انه نال معرفتها فانما يضيفها الى الحسّ والى الاجسام فيجسم النفس
 والعقل والعلّة الاولى بالجسم انما هو معلولٌ معلولٌ المعلولِ والفضائلُ
 موجودةٌ في النفس والنفس موجودةٌ في العقل والعقل موجودٌ في الآتية
 الاولى بنوع علته وليست النفس جسما بل علّة الجسم ولا العقل ايضا
 جسم ولا الآتية الاولى جسم،

وقد اقرّ بذلك افاضل الاولين واحتجوا فيه بحججٍ مرضية مقنعة والدليلُ
 على ذلك ان النفس ليست نحسّ فضائلها وانها ليست باجسام ولا
 هي واقعةٌ تحت الحسّ وكيف تكون اجساما ونحن لا نقوى على ان
 نحسّها اذا كنا مائلين الى الحسّ، والدليل على ذلك انا اذا كنا مائلين
 الى الحسّ لم نقو على ان نحسّ بالنفس ولا بفضائلها بعينها وذلك انا
 ربما فكرنا في شيء فحضرنا بعض الاصدقاء فلا نراه لانا قد ملنا الى
 النفس بأنسنا ونسينا الحسّ فكذلك اذا نحسّ فانا ملنا الى الحسّ

باسرنا لم نحس بالنفس ولا بغضائها وانما نحس بالشئ اذا ما حسه
الحاس فاذاه الى النفس فاذته النفس الى العقل والا لم نحس بذلك الشئ
وان نظر اليه الناظر طويلا [١٣٣] وكذلك قوة النفس ايضا لا نحس بشئ الا
ان تؤديه النفس الى العقل ثم يردّه العقل الى النفس وهو أشد تفاوتا منه
بدا ثم تؤديه النفس الى الحس فيحس به الحس على نحو قوته في الحس
فالحس اذا احس شيئا فانما يؤديه الى النفس وتؤديه النفس الى العقل
فكذلك النفس اذا احست شيئا اذته الى العقل أولا ثم يردّه العقل الى
النفس فتؤديه النفس الى الحس غير ان العقل يعرف الشئ معرفة
اعلى واوضح من معرفة النفس والنفس يعرف الشئ معرفة دنية
ليست بصحيحة؛

ونقول ان من اراد ان يحس النفس والعقل والائتية الاولى النى هى علة
العقل والنفس وسائر الاشياء فانه لا يدع الحسائس ان تفعل افاعيلها
بل يرجع الى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت هناك زمانا طويلا ويجعل
سائر شغله هناك وان تباعد عن البصر وسائر الحسائس لانها انما تفعل
افاعيلها خارجا منها لا داخلا فيها فليحرص ان يسكنها فاذا سكنت
الحسائس ورجع الى ذاته ونظر في داخله قوى على ان يحس بما لا يقوى
عليه الحسائس ولا على نيته؛

وذلك بمنزلة من اراد ان يسمع صوتا لذيذا مطربا فينصت لذلك الصوت
ولم يشغل بسمعه شئ من الاصوات غيره فانه حينئذ يقوى على استماع

ذلك الصوت وبحسّه حسّاً صحيحاً وكذلك كلُّ مَنْ له حسٌّ من الحسائس
إذا أراد أن يحسّ ببعض محسوساته حسّاً صواباً رفض سائر محسوساته
واقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة صحيحة فكذلك
ينبغي أن يفعل من أراد أن يحسّ النفس والعقل والآنبيّة الأولى أن يدفع
ويرفض السمع الحسّي الظاهر ويستعمل السمع العقليّ الداخل فيه فانه
حينئذ يستمع النغمات العالية النقيّة الصافية الحسنة البهيّة المطربة
التي لا يملؤها سامعٌ وكلّما يسمعها ازداد شهوةً وطرباً ويعلم أن النغماتِ
الجرميّة الحسيّة [١٣٣] إنما هي أصنامٌ ورسومٌ تلك النغمات فاذا احسّ
تلك الانبيات الشريفة العالية وسمع هذه النغمات على قوّته واستطاعته
ثمّ وكمل سروره،

، ثم الميمر التاسع من كتاب اثولوجيا بتوفيق الله تعالى،

، الميّم العاشر من كتاب اثولوجيا،

، في العلّة الاولى والاشياء التى ابندعت منها،

الواحد المحض هو علّة الاشياء كلّها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلّها فيه وليس هو فى شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلّها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها،

فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء فى الواحد المبسوط الذى ليس فيه تنويّة ولا كثرة جهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلّها وذلك انه لما لم يكن له هويّة انبجست منه الهويّة واقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء كانت الاشياء كلّها انبجست منه غير انه وان كانت الاشياء كلّها انما انبجست منه فان الهويّة الاولى اعنى به هويّة العقل هى التى انبجست منه أولا بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التى فى العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هويّة العقل والعالم العقلي،

واقول ان الواحد المحض هو فوق النمام والكمال واما العالم المحسى فناقص لانه مبتدع والشيء التام هو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع من الواحد للحق المحض انذى هو فوق النمام ولم يكن بممكن ان يُبدع

الشيء الذى فوق التمام الشيء الناقص بلا توسُّط ولا يمكن [١٣٤]
 ان يبدع الشيء التامَّ تمامًا مثله لانه فى الابداع نقصانٌ اعنى به ان المبدع
 لا يكون فى درجة المبدع بل يكون دونه،

والدليل على ان الواحد المحض تامُّ فوق التمام انه لا حاجة له الى شيء
 من الاشياء ولا يطلب افادةً تىء ولشدةً تامة وافراطه حدث منه شيء
 اخر لان الشيء الذى هو فوق التمام لا يمكن ان يكون محدثا من غير
 ان يكون الشيء تاما والا لم يكن فوق التمام وذلك انه ان كان الشيء
 التامَّ يحدث شيئا من الاشياء فبالحرى ان يكون الشيء الذى فوق
 التمام محدثا للتمام لانه يحدث الشيء التامَّ الذى لا يمكن ان يكون
 شيء من الاشياء المحدثه اقوى منه ولا ابهى ولا اعلى،

وذلك ان الواحد المحقِّ الذى هو فوق التمام لما ابدع الشيء التامَّ
 التفت ذلك التامَّ الى مبدعه والقى بصره عليه وامتلأ منه نورا وبهاء فصار
 عقلا اما الواحد المحقِّ فانه ابتدع هويته العقل لشدة سكونه فلما نظرت
 تلك الهوية الى الواحد المحقِّ تصوّر العقل وذلك انه لما ابتدعت
 الهوية الاولى من الواحد المحقِّ وقفت والقى بصرها على الواحد لتراه
 فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا صارت تحكى
 افعالها الواحد المحقِّ لانها لما القت بصرها عليه ورآته على قدر قوتها
 وصارت حينئذ عقلا افاض عليه الواحد المحقِّ قوى كثيرة عظيمة، فلما
 صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبيهها

بالواحد المحق وذلك ان العقل ابدعه الواحد المحق وهو ساكن ولذلك
 ابدع العقل النفس وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد المحق
 ابدع هويّة العقل وابدع العقل صورة النفس من الهويّة التي ابتدعت من
 الواحد المحق بنوسط هويّة العقل، وأما النفس فلما كانت معلولة من
 معلول لم تقو على ان تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة بل هي فعلته
 بحركة وابدعت صنما ما، وأما يسمى فعلها صنما لانه فعل دائر غير ثابت
 ولا باق [١٢٥] لانه كان بحركة والحركة لا ياق بالشىء الثابت الباقي بل
 انما ياق بالشىء الدائر والآلان فعلها اكرم منها ان كان المفعول ثابتا
 قائما والفاعل دائرا باثدا اعنى الحركة وهذا قبيح جدا، واذا ارادت
 النفس ان تعمل شىئا ما نظرت الى الشىء الذى منه كان بدؤها واذا
 نظرت امتلأت قوة ونورا وتحركت حركة غير الحركة التى تحركت تلقاء
 علتها وذلك انها اذا ارادت ان تتحرك نحو علتها تحركت علوا واذا
 ارادت ان تؤثر صنما تحركت سفلا فتبتدع صنما هو الحس والطبيعة
 التى فى الاجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهر وليس جوهر النفس
 بفارق الجوهر الذى قبله بل هو متعلق به وذلك ان النفس تسلك
 فى جميع الجواهر السفلية الى ان تبلغ النبات بنوع ما،

وذلك ان طبيعة النبات هي اثر من آثارها فن اجل ذلك صارت النفس
 متعلقة بها غير انها وان كانت النفس تسلك الى ان تبلغ النبات وتصير
 فيه فانما صارت فيه لانها لما ارادت ان تؤثر آثارها سلكت سفلا حتى

أبدعت بسلوكها وشوقها الى الشيء الدقيق الحسيس شخصا وذلك ان النفس لما كانت في العقل وكانت اليه شاخصة لم تكن مفارقة فلما غفلت وكلَّ عنه بصرها خلفته وسلكت سفلا من أول الاشياء المبدعة الحسيّة الى ان تغلب اخرها وأثرت الآثار الحسنّة غير انها وان كانت حسنة فانها قبيحة خسيصة اذا هي قيسست الى الاشياء العالية اللائنة في العالم العقلي وانما أثرت النفس هذه الآثار عند شوقها الى الشيء الاخس الأدنى فلما اشتاقت اليه أثرت فيه فصارت عند الحس احسن من كل حسن وانما صارت الاشياء الجزئية حسنة عند الحس لان الحس من حيزها والشبيه يفرح بشبيهه [١٣٦] ويلتذ به واما عند الاشياء العالية العقلية فانها قبيحة خسيصة جدا،

ونقول ان النفس لما أثرت الطبيعة والحس وسائر الاشياء التي في حيزها رتبّت كل واحد منها في مرتبته وشرحته تشرّحا متقنا لا يقدر احد على التعدّي من مرتبته الى غيرها غير انه وان كانت الاشياء الحسيّة الطبيعيّة ذات شرح وترتيب فان شرحها غير شرح الاشياء العالية العقلية وترتيبها غير ذلك الترتيب فذلك ان شرح الاشياء الطبيعيّة خسيس دون واقع تحت الخطأ وشرح الاشياء العالية تشرّيف كريم لا يمكن ان يقع تحت الخطأ لانه صواب ابدأ وانما صار شرح الاشياء العالية صوابا لانه بشرح من العلة الاولى وصار شرح الاشياء السفلية واقعا تحت الخطأ لانه شرح ابدع من الشيء المعلوم اي من النفس،

والنفس التى فى النبات كانت كأنها جزؤ^٢ من اجزاء النبات غير أنها تكون جزءاً أدنى من سائر اجزاء النفس واجهل اجزائها لأنها سلكت سفلاً الى أن صارت فى هذه الابدان الدنيئة الخسيسة وإذا كانت النفس فى الشئ البهيمى فإنها تكون أيضاً جزءاً من اجزائها الا أنها تكون جزءاً اشرف من اجزاء النفس النباتية واکرم وهو المحس وإذا صارت النفس الى الانسان كانت انفصل اجزاء النفس واکرمها لأنها تكون حينئذ متحركة حاسة ذات عقل وتمييز وذلك لان حركتها تكون حينئذ من حيز العقل اعنى ان حركة النفس وحسنها يكون بان تعقل وتعرف وإذا كانت النفس فى النبات كانت قوتها التى تكون فى النبات ثابتة فى اصل النبات والدليل على ذلك انك اذا قطعت غصنا من اغصان النبات التى فى راس الشجرة او وسطها لم تجف الشجرة وان قطعت اصلها جفت،

[١٢٧] فان قال قائل ان كانت قوة النفس تغارق الشجرة بعد قطع اصلها فأين تذهب تلك القوة او تلك النفس فلنا نصير الى المكان الذى لم تغارقه وهو العالم العقلى وكذلك اذا فسد جزؤ من البهيمية تسلك النفس التى كانت فيها الى ان تاتى العالم العقلى وانما تاتى ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهى العقل والعقل لا تغارقه والعقل ليس فى مكان فالنفس اذا ليست فى مكان فان لم تكن فى مكان فهى لا محالة فوق وسفل وفى اللد من غير ان تنقسم وتتجزأ بتجزؤ اللد فالنفس اذا فى كل مكان وليست فى مكان،

ونقول ان النفس اذا سلكت من السفلى علواً ولم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغاً تاماً ووقفت بين العالمين كانت من الاشياء العقلية والحسية وصارت متوسطة بين العالمين اى بين العقل وبين الحس والطبيعة غير انها اذا ارادت ان تسلك علواً سلكت بأقنوع السعى ولم يشتد ذلك عليها بخلاف ما اذا كانت فى العالم السفلى ثم ارادت الصعود الى العالم العقلى فان ذلك مما يشتد عليها،

واعلم ان العقل والنفس وسائر الاشياء العقلية فى المبدع الاول لا تفسد ولا تبديد من اجل انها ابتدعت من العلة الاولى بغير وسط والطبيعة والحس وسائر الاشياء الطبيعية دائرة واقعة تحت الفساد لانها آثار من علل معلولة اى من العقل بتوسط النفس غير ان الاشياء الطبيعية ما بقاؤه اكثر من بقاء غيره وهو اكثر ديمومةً وذلك على قدر بُعد الشئ من علته وقوته وعلى قدر كثرة العلة فيه وقلتها وذلك ان الشئ اذا كانت علة قليلة كانت بقاؤه اكثر وان كانت علة كثيرة كان الشئ اقل بقاءً، وينبغى ان نعلم ان الاشياء الطبيعية متعلّقة بعضها ببعض فاذا فسد بعضها صار الى صاحبه علواً الى ان يلقى [١٢٨] الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل، فالاشياء كلها ثابتة فى العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى والعلة الاولى بدو لجميع الاشياء ومنتهاهما ومنها تبتدع واليها مرجعها كما قلنا ذلك مراراً،

‘بَابُ مِنَ النُّوَادِرْ‘

ونقول ان في العقل الاول جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل
فَعَلَهُ وهو العقل فَعَلَهُ ذَا صُورٍ كَثِيرَةٍ وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء
التي تلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا بعد شيء
بل كلها معا وفي دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع
صفاته الملائمة له معا ولم يبدع بعض صفاته أولا وبعض صفاته اخرا
كما يكون في الانسان الحسي لكنه ابدعها كلها معا في دفعة واحدة،
فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التي في الانسان كلها ههنا قد
كان أولا لم يُزِدْ فيه صفة لم تكن هناك البتة والانسان في العالم الاعلى
تأم كامل وكل ما يوصف به لم يزَلْ فيه،

فان قال قائل ليس صفات الانسان الاعلى كلها فيه بل هو قابل لصفات
اخرى يكون بها تأما قلنا فهو ان واقع تحت الكون والفساد وذلك ان
الاشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم الكون والفساد وانما
صارت تقبل الزيادة والنقصان لان فاعلها ناقص وهو الطبيعة وذلك
ان الطبيعة لا تبدع صفات الاشياء كلها معا فلذلك تقبل الاشياء
الطبيعية الزيادة والنقصان، واما الاشياء التي في العالم الاعلى فانها لا
تقبل الزيادة والنقصان لان مبدعها تأم كامل وانما ابدع ذاتها وصفاتها
معا في دفعة واحدة فصارت لذلك تامة كاملة فان كانت لذلك تامة

كاملة فهي اذن على حالة واحدة دائمة وهي الاشياء كلها بالمعنى الذى ذكرنا آنفاً وذلك انه لا يذكر صفة من الصفات صورةً من تلك الصور الا وانت تجدها [١٣٩] فيه،

ونقول ان كل شئ واقع تحت اللون والفساد اما ان يكون من فاعل غير موروّ واما ان يكون من فاعل لا يفعل الشئ ۞ وصفاته في دفعة واحدة لكنه يفعل الشئ ۞ بعد الشئ ۞ فبذلك صار الشئ الطبيعى واقعا تحت اللون والفساد وصار مبدأ كونه قبل تمامه فاذا صار الشئ كذلك كان للسائل ان يسأل ما هو ولم هو لان تمامه لا تجده في مبدئه، فاما الاشياء الدائمة فانها لم تُبدع بروية ولا فكرة وذلك ان الدائم هو الذى ابدعها والدائم لا يروى لانه تام والتام يفعل فعله تاماً في غاية التمام لا يحتاج ان يزداد فيه ولا ان ينقص،

فان قال قائل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاول شيئاً أولاً ثم يزداد فيه شيئاً اخر ليكون احسن وافضل قلنا انه ان ابدع الشئ أولاً على حال من الحالات ثم زاد فيه شيئاً اخر وان كان حسناً فقد كان الفعل الاول ليس بحسن وهذا لا يليق بالفاعل الاول ان يفعل فعلاً ليس بحسن لانه هو الحسن الاول الغاية في الحسن، فان كان فعل الفاعل الاول حسناً فانه لم يزل حسناً لانه ليس بينه وبين الفاعل الاول وسط فان الاشياء كلها فيه، وان كان هذا هكذا قلنا ان العالم الاعلى حسن لان فيه سائر الاشياء ولذلك صارت الصورة الاولى حسنة لان فيها جميع الاشياء، وذلك انك

ان قلت جوهر او علم او ما يشبه هذه الاشياء وجدت ذلك في الصورة الاولى فمن ذلك قلنا انها تامة لان الاشياء كلها توجد فيها فانها تمسك الهيولى وتقوى عليها وانما صارت تقوى على الهيولى لانها لا تدع شيئا منها ليس له جبلة وانما كانت تضعف علما او شيئا آخر لو انها تركت شيئا من الصور ولم تجعله فيها مثل العين [١٣٠] او شيئا من سائر الاعضاء فلما صارت الصورة الاولى لم يفتن شيئا من الهيولى الا وقد صورت فيه الصورة كان للسائل ان يسأل لم كانت العين قلنا لان في الصورة الاشياء كلها فاذا قال لم كانت اليد قلنا لان في الصورة الاشياء كلها فان قلت ان هذه المشاعر انما كانت في الحى للحفظ بها من الآفات قلنا انك انما عيّنت بذلك ان في الصورة الاولى حفظ الجوهر وهذا مما ينفع في كون الشيء،

فان كان هذا هكذا قلنا فقد كان الجوهر اذن موجودا في الصورة الاولى وذلك انها هي الجوهر وان كان هذا هكذا كان في الصورة التى في العالم الاعلى كل الاشياء التى في العالم الاسفل لان الشيء اذا كان مع علته وفي علته وكانت علته ايضا كلمة تامة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرًا وصار هو ما هو فصار واحدا للعلّة التى تليبه بغير وسط،

ان كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان كانت الاشياء كلها في الصورة العقلية وكان الحسن واحدا في الاشياء لم يزل الحسن في جميع صورة النفس لان النفس اذا كانت هناك فهي عقلية محضة والعقل تام كامل

في جميع الاشياء أولا وكان علّة لما تحته والحال التي رأينا بها النفس العقلية آخرا لكانت على تلك الحال أولا وهي في العالم الاعلى وذلك ان العلّة هناك واحدة متممة لما تحتها لان فيها جميع الاشياء، فلذلك نقول ان الانسان هناك لم يكن الا عقليا فقط فلما تأق الى عالم الكون يزيد فيه الحس فصار حساسا بل كان هناك حساسا عقليا ايضا،

فان قال قائل ان النفس كانت في العالم الاعلى حساسة بالقوة فلما صارت في عالم الكون صارت حساسة بالفعل وذلك ان الحس انما هو قبل [١٣١] المحسوسات قلنا هذا محالٌ وذلك انه ليس في العالم الاعلى شىء حساس بالقوة قد اتفقف على ذلك رساء الفلاسفة وقبيح ان يكون في العالم الاعلى شىء حساس بالقوة دائما ثم يكون في هذا العالم حساسا بالفعل وأن يكون قوة النفس فعلا حتى صارت ذبيّة لنزولها الى العالم الاسفل الدنى،

‘ في الانسان العقلي والانسان الحسى ‘

يطلق هذه المسئلة ايضا بنوع اخر فنقول انا نريد ان نصف الانسان العقلي الذى في العالم الاعلى غير انا نريد قبل ان نعقل ذلك ان نخبر الانسان في العالم الحسى قلنا لا نعرفه معرفة صحيحة فاذا لم نعرف هذا الانسان فكيف نستجيز ان نقول انا نعرف الانسان الذى في العالم الاعلى ولعل أناسا يظنون ان هذا الانسان هو ذلك الانسان وانهما شىء واحد ونجعل مبدأ محصنا من ههنا فنقول أنترى هذا الانسان الحسى هو

صفة نفس ما غير النفس التى يكون بها الانسان انسانا حياً مفكراً ما
 هذه النفس هى الانسان اى النفس التى تفعل أفعالها بجسم ما هى
 الانسان، فان كان الانسان الحى الناطق او المركب من نفس وجسم
 اوله يكن هذه الصفة ولا كل نفس اذا رُكبت مع جسم ما يكون الانسان
 منهما فان كانت صفة الانسان فى المركب من نفس ناطقة وجسم ما
 يكون يمكن نسج هذه الصفة لم يزل والانسان انما كان اجزاء عند
 اجتماع النفس والجسم بل ماهيته دالة على الانسان الثلاثى فى المستقبل
 لا على الانسان الذى يسمى الانسان العقلى والصورى فلا يكون هذه
 الصفة صفة بحق لكنها تكون شبهها لانها لا تدل على ماهية ابتداء
 الشئ الذى هو صورته الحقيقية لانها بها هو ما هو وليست ايضا بصفة

صورة الانسان الهولاني بل هى صفة الانسان المركب من نفس وجسم،

[١٣٣] فان كان هذا هكذا قلنا انا لم نعرف بعد الانسان الذى هو
 انسان بحق لانا لم نصف الانسان بعد كنه صفته وتلك الصفة التى
 وصفنا بها الانسان انما يقع على الانسان المركب من نفس وجسم
 لا على الانسان المبسوط الصورى الحى، وينبغى اذا اراد احد ان يصف
 شيئاً هولانياً ان يصفه مع هبولة ايضا ولا يصفه بالكلمة التى فعلت
 ذلك الشئ وحدها فاذا اراد ان يصف شيئاً ليس بهولاني فليصفه
 بالصورة وحدها، فان كان هذا هكذا قلنا انه اذا اراد احد ان يصف
 الانسان الحى فانما يصف صورة الانسان وحدها فكذلك من اراد ان

يحدّ الاشياء بالفعل فليُصِف صورة الشئ التى بها هو ما هو والشئ الذى به الانسان غير مبين منه وهو الذى ينبغى ان يوصف، فان كان هذا هكذا قلنا اترى صفّة الصورة هو الانسان الحيّ الناطق والحيّ انما جعل فى الصورة بدّل الحيوة الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوةً ناطقةً فان كان الانسان حيوةً ناطقةً قلنا لا يمكن ان يكون حيوةً بغير نفس والنفس هى التى تعطى للحيوة الناطقة الانسان، فان كان هذا هكذا فانه لا يخلو ان يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون جوهرًا او ان يكون النفس الانسان بعينه فان كانت النفس العاقلة هى الانسان وجب من هذا ان يكون النفس دخلت فى جسم اخر غير جسم الانسان او ان يكون ذلك الجسم انسانا وهذا محالٌ غير ممكن وذلك ان النفس لا يلزمها هذا الاسم الا اذا كانت مع هذا الجسم الانسانيّ الذى فيه الآء،

فان كانت النفس ليست بانسان فينبغى ان ان يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك فاما الذى يمنعنا ان نقول الانسان هو المركب من نفس وجسم جميعا فاذن تكون [١٣٣] النفس ذات كلمة ما من انواع الكلم وانما اعنى بالكلمة الفعل وذلك ان النفس فعلا من انواع الفعل ولا يمكن ان يكون الفعل من غير فاعل وكذلك يكون الكلمة التى فى الحبوب فان المحبوب ليست بلا نفس وانفس المحب ليست بانفس مرسلّة وذلك ان كلّ حب من الحبوب نفسا غير نفس صاحبه، وتحقيق

ذلك اختلاف افعيلها وانما قلنا ان للحبوب انفسا لان الكلمات الفواعل
التي فيهن ليست بانفس وليس بعجب ان يكون لهذه كلها كلمات
اعني ان تكون فعالة وذلك ان الكلمات الفواعل انما هي افعيل النفس
النامية واما النفس الحيوانية فهي التي ابين واطهر من النامية لانها اشد
اظهارا للحياة من النفس النامية، فان كانت النفس على هذه الصفة اى
ان فيها كلمات فواعل فلا محالة ان في النفس الانسانية كلمات فواعل
تفعل للحياة والنطق، فاذا صارت النفس الهيلوانية اى الساكنة في الجسم
هذه الصفة قبل ان تسكن فيه فهي انسان لا محالة فاذا صارت في البدن
على صنم انسان اخر فنفسه على نحو ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم
الانسان الحق، وكما ان المصور يصور صورة الانسان الجسماني في مادتها
او في بعض ما يمكنه ان تصور فيه فيحرص على ان ينقش تلك الصورة
او شبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذي
يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان الا انها
دونه واخس منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلمات الانسان الفواعل ولا
حيوته ولا حركته ولا حالته ولا قواه فكذلك هذا الانسان المحتس هو
صنم لذلك الانسان الاول الحق الا ان المصور هو النفس وقد خرجت
لان تشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات
الانسان الاول [١٣٤] الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزره وذلك ان
قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية

جدًّا، وللإنسان الأوَّل حواسُّ قويَّةٌ ظاهرةٌ اقوى وايبين واظهر من حواسِّ
هذا الإنسان لان هذه انما هى اصنامٌ لنلك كما قلنا مراراً،

فمن اراد ان يرى الإنسان الحقَّ الأوَّل فينبغى ان يكون خيراً فاضلاً وان
يكون له حواسُّ قويَّة لا تنحبس عند اشراق الانوار الساطعة عليها
وذلك ان الإنسان الأوَّل نور ساطع فيه جميعُ الحالات الانسانية ألا انها
فيه بنوع افضل واشرف واقوى، وهذا الإنسان هو الإنسان الذى حدَّه
افلاطن الشريف الالهى لانه زاد فى حدَّه وقال ان الإنسان الذى يستعمل
البدن ويعمل اعماله بأداةٍ بدنيَّة فها هو الا نفس تستعمل البدن أولاً فاما
النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً اى بتوسط
النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية المكوَّنة حاسةً
اتبعتها النفسُ الناطقةُ الحيَّة واعطتها حيوةً اشرف واكرم ولستُ اقول
انها اُحدت من العلو لكن اقول انها زادتها حيوةً اشرف واعلى من حيوتها
لان النفس الحيَّة الناطقة لا تبرح من العالم العقلى لكنها تتصل بهذه
الحيوة وتكون هذه معلقةً بتلك فيكون كلمةً تلك متصلةً بكلمة هذه
النفس ولذلك صارت كلمةً هذا الإنسان وان كانت ضعيفةً خفيفةً
اخرى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها،

فان قال قائلٌ ان كانت النفس وهى فى العالم الاعلى حاسةً فكيف يمكن
ان تكون فى الجواهر الكريمة العالية الحسيَّة وهى موجودة فى الجوهر الأوَّل
قلنا ان المحسَّ الذى فى [١٣٥] العالم الاعلى اى فى الجوهر الاكرم العقلى لا

يشبه هذا المحسّ الذى فى هذا العالم الدنى وذلك انه لا يحسّ هناك
هذا المحسّ الدنى لانه يحسّ هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك
فلذلك صار حسّ هذا الانسان السفلى متعلّقا بحسّ الانسان الاعلى
ومتّصلا به فانه انما ينال هذا الانسان المحسّ من هناك لاتصاله به
كاتصال هذه النار بتلك النار العالوية والمحسّ الكائن فى النفس التى
هناك متّصل بالمحسّ الكائن فى النفس التى ههنا ولو كانت فى العالم
الاعلى اجساماً كريّةً مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحسّ بها وتناولها
ولكان الانسان الذى هناك يحسّ بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان
الثانى الذى هو صنمٌ للانسان الاول فى عالم الاجسام يحسّ بالاجسام
ويعرفها، لان فى الانسان الاخر الذى هو صنمٌ للانسان الاول كلمة الانسان
الاول بالتشبيه به وفى الانسان الاول كلمات الانسان العقلى والانسان
العقلّى يفيض بنوره على الانسان الثانى وهو الانسان الذى فى العالم
الاعلى النفسانى والانسان الثانى يشرف نوره على الانسان الثالث وهو
الذى فى العالم الجسمانى الاسفل فان كان هذا هكذا على ما وصفنا قلنا
ان فى الانسان الجسمانى الانسان النفسانى والانسان العقلى ولست اعنى
انه هو هما لكنى اعنى به انه متّصل بهما لانه صنمٌ لهما وذلك انه يفعل
بعض افعيل الانسان العقلى وبعض افعيل الانسان النفسى وذلك لان
فى الانسان الجسمانى كلا الكلمتين اعنى النفسانى والعقلّى الا انهما فيه
قليلةٌ ضعيفةٌ نورةٌ لانه صنمٌ لاصنم،

فقد بارى أن الانسان الأول حاسٌ إلا أنه بنوعٍ أعلى وأفضل من الحسّ الكائن في الانسان السفلى وأن الانسان السفلى إنما ينال الحسّ في الانسان الكائن [١٣٤] في العالم الأعلى العقلى كما بينّا وأوضحنا، فنقول أنا قد وصفنا كيف يكون الحسّ في الانسان وكيف لا يستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفليّة بل الاشياء السفليّة هي المستفيدة من الاشياء العالية لأنها متعلّقةٌ بها فلذلك صارت هذه الاشياء تتشبه تلك الاشياء في جميع حالاتها وأن قوى هذا الانسان إنما هي مستفيدةٌ من الانسان العالى وأنها متّصلةٌ بتلك القوى غير أن بقوى هذا الانسان محسوساتٍ غير محسوساتٍ قوى الانسان في العالم الأعلى وليست تلك المحسوسات أجساماً ولا لذلك الانسان أن يحسّ هذا الانسان ويبصره لأن تلك المحسوسات وذلك البصر خلافٌ هذه لأنه يبصر الاشياء بنوعٍ أفضل وأرفع من هذا النوع وهذا البصر فلذلك صار ذلك البصر اقوى وأكثر نيلاً للاشياء من هذا البصر لأن ذلك البصر يبصر التليّيات وهذا يبصر الجزئيّات لضعفه وإنما صار ذلك البصر اقوى وأكثر معرفةً من هذا البصر لأنه يقع على اشياء اكرم وأشرف وأبين وأوضح وصار هذا البصر ضعيفاً لأنه ينال اشياء خسيصةً ذنيّةً وهي أصنامٌ لتلك الاشياء العالية ونصف تلك الحسائس فنقول أنها عقول ضعيفةٌ ونصف تلك العقول فنقول أنها حسائس قويّة على ما وصفنا في أن كيف يكون الحسّ في الانسان العالى،

فإن قال قائلٌ أنا قد أخبرناكم أن الحسّ الذى في الانسان السفلى هو

في الانسان العالى وانه ربما بقى عليه اثر من هناك فما قولكم في سائر
الحيوان اترى ان المبدع الاول لما اراد ابداعها رَوَّأَ أولاً في صورة الفرس
وفي صورة سائر الحيوان ثم ابداعها في هذا العالم الحسنى لا في العالم الاعلى
فنقول انا قد بينا فيما سلف ان البارى الاول ابداع جميع الاشياء بغير
رؤية ولا فكرة ورتبنا البرهان على ذلك بحجج مقنعة فان كان هذا على
ما قلنا نقول ان البارى الاول ابداع العالم الاعلى وفيه جميع [١٣٧] الصور
تامة كاملة من غير رؤية لانه ابداعها بانه فقط لا بصفة اخرى غير الأنبياء
ثم ابداع هذا العالم الحسنى وصيِّره صنما لذلك العالم فان كان هذا
هكذا قلنا انه لما ابداع الفرس وغيره من الحيوان لم يبدع ليكون في
العالم الاسفل لكن ليكون في العالم الاعلى وذلك ان كل مبتدع ابتدع
من البارى الاول بلا توسُّط فهو في العالم الاعلى تام كامل غير واقع تحت
الفساد، فان كان ذلك كذلك فانه لما ابداع الفرس وغيره من الحيوان
لم يبدعه ليكون ههنا لكنه ابدعه ليكون في العالم الاعلى التام الكامل
وانه ابداع جميع صور الحيوان وصيِّرها هناك بنوع اعلى واشرف واكرم
وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطرارا لانه لم يكن ان يتناهى
الخلق في ذلك العالم وذلك انه ليس شيء من الاشياء يقوى على ان
يسلك الى جميع القوى الاولى التى هي قوَّة القوى ومبدعة القوى وان يسلك
الى الموضع الذى يريد ان يسلك اليه وان يتناهى عنده من غير ان

يكون هو ذات نهاية وانما يتناهى الخلق ولا القوة المبدعة للخلق
كما يتنا مرارا في مواضع شتى،

فان قال قائل لم كانت هناك هذه الحيوانات الغير الناطقة فان كانت
لانها كريمة شريفة فقد يمكن لقائل ان يقول انها هناك اكرم جوهرها
وشرفا وانما كرمت هذه الحيوانات لانها آخر الشئ البهيمى الذى فما
الذى تنال في ذلك من الحس بكونها فيه بل لحرى ان تكون دنيئة اذا
كانت فيه، فنقول ان العلة في ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان
البارى الاول واحد فقط في جميع الجهات وان ذاته ذات مبدعة كما
قلنا مرارا وابدع العالم واحدا ولم يكن [١٣٨] من الواجب لوحداية
المبدع ان تكون مثل وحدانية المبدع والا لكان المبدع والمبتدع
والعلة والمعلول شيئا واحدا واذا كانا واحدا كان المبدع مبتدعا والمبتدع
مبدعا وهو محال فلما كان هذا محالا لم يكن بد من ان يكون في
وحدانية المبدع كثرة ان صار بعد الواحد الذى هو واحد من جميع
الجهات وذلك انه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد الذى هو
واحد من جميع الجهات لم يمكن ان يكون فوق الواحد المبدع في
الوحدانية ولا ان يكون اشد وحدانية منه بل كان من الواجب ان
يكون في الوحدانية انقص من الواحد المبدع واذا كان البارى الذى هو
افضل الافضلين واحدا كان من الواجب ان يكون المفصول عليه اكثر
من واحد لئلا يكون مثل الغاضل سواء، فان كان ليس من الواجب ان

يكون المفصول عليه واحدا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد وذلك ان الواحد هو التام والكثير هو الناقص وان كان المفصول عليه في حيز الكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين وكل واحد من ذينك الاثنين يتكثر على ما وصفنا وقد يوجد للاثنين الاولين حركة وسكون وفيهما عقل وحيوة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول وكلها منه وكل من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول واكثر منها، والنفس التي هناك ليست كأنها نفس واحدة منفردة لتتها كانت النفوس كلها فيها وفيها قوة ان يعقل النفوس كلها لانها حيوة تامة فان كان هذا هكذا وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من الانفس فلا محالة انها هناك ايضا فان كانت هناك فالانسان هناك ايضا الا انه هناك صورة بغير هيولى فقد بان انه لم يكن [١٣٩] العالم الاعلى ذا صور كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه،

فان قال قائل قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم الاعلى فاما الحيوانات الدنيئة فانه لن يجوز ان يقول انها هناك وذلك انه ان كان الحي الناطق العقلي هو الحي الكريم الشريف فالحي الذي لا نطق له ولا عقل هو الحي الدنى فان كان الكريم في الموضع الاكرم فالدى لا يكون فيه بل يكون في الموضع الادنى وكيف يمكن ان يكون في العقل شيء لا عقل له ولا نطق وانما نعى بالعقل العالم الاعلى كله ان كله عقل وفيه جميع العقول ومنه العقول بأسرها، فنقول انا نريد قبل

ان نردّ على قائل هذا القول ان نجعل لنا مثالا ان نقيس به الاشياء التى نقول انها فى العالم الاعلى فهو الانسان فنقول ان الانسان الذى ههنا فى العالم الاسفل ليس مثل الانسان الذى فى العالم الاعلى كما بيّنا فان كان هذا الانسان ليس مثل ذاك الانسان لم يكن ايضا سائر الحيوانات التى هناك مثل الحيوان الذى ههنا بل ذاك افضل واكرم من هذا بكثير، واقول ان نطق الانسان الذى هناك ليس هو مثل نطق الانسان الذى ههنا وذلك ان الناطق الذى ههنا يروى ويفكر والناطق الذى هناك لا يروى ولا يفكر وهو قبل الناطق المروى المفكر، فان قال قائل فما بال الناطق العالى اذا صار فى هذا العالم رآ وفكر وسائر الحيوانات لا يروى ولا يفكر اذا صار ههنا وهى كلها هناك عقول قلنا ان العقل مختلف وذلك ان العقل الذى فى الانسان غير العقل الذى فى سائر الحيوانات فان كان العقل فى الحيوانات العالية مختلفا فلا محالة ان الروبة والفكرة فيها مختلفة وقد نجد فى سائر الحيوانات اعمالا كثيرة ذهنية،

فان قال قائل ان كانت اعمال الحيوانات ذهنية فلم لم يكن اعمالها بالسواء كلها وان كان النطق علّة للروبة ههنا فلم لم يكن الناس كلهم سواء بالروبة لكن روبة كل واحد منهم غير روبة صاحبها قلنا انه [١٤٠] ينبغى ان نعلم ان اختلاف الحيوة والعقول انما هى لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها امور وابين واظهر واشرف من بعض،

اقول ان الحيوة والعقل في بعضها ابين واطهر وفي بعضها اخفى بل نقول
هى في بعضها اضوأ واشد نورا من بعض وذلك ان من العقول ما هو
قريب من العقول الاولى فلذلك صارت اشد نورا من بعضها ومنها ما هو
قان لها ومنها ما هو ثالث، فلذلك صار بعض العقول التى ههنا هى
الهيئة وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة
واما هناك فالحي الذى نسميه ههنا غير ناطقة هو ناطق والحي الذى
لا عقل له ههنا هو هناك ذو عقل وذلك ان العقل الاول الذى للفرس هو
عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس هو فرس به ولا يمكن ان
يكون الذى يعقل الفرس ايضا هو عقل الانسان فان ذلك محال فى
العقول الاولى والا لكان العقل الاول يعقل شيئا ليس هو بعقل فالا كان
ذلك محالا كان العقل الاول اذا عقل شيئا ما كان هو وما عقله سواء
فيكون العقل والشىء واحدا، فكيف صار احدهما عقلا وصار الاخر اعنى
الشىء المعقول شيئا لا عقل له،

فانه ان كان ذلك كذلك كان العقل يعقل معقوله والمعقول غير عاقل
فهذا محال فان كان هذا محالا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل
يعقل عقلا نوعيا ويعقل حيوة نوعية وكما ان الحيوة الشخصية ليست
بعدمية للحيوة المرسله فكذلك العقل الشخصى ليس بعدم للعقل
المرسل،

فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل الكائن فى بعض الخيول

ليس هو بعدام للعقل الاول [141] وكل جزء من اجزاء العقل هو كل ينتجاً
 به العقل فالعقل للشيء الذى هو عقل له هو بالقوة الاشياء كلها فاذا
 صار بالفعل صار خاصاً، وانما يصير بالفعل اخيراً واذا كان اخيراً
 بالفعل صار فرساً او شيئاً آخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى الاسفل
 صارت حياً دنياً خسيساً وذلك ان القوى للحيوانية كلما سلكت الى اسفل
 ضعفت وخفيت بعض افعيلها وكلما خفيت بعض افعيلها العالية
 حدثت من تلك القوى فى خسيس دنى فيكون ذلك للحي ناقصاً ضعيفاً
 فاذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيه فيحدث الاعضاء القوية بدلا
 مما نقص عن قوته فلذلك صار لبعض الحيوان اطفاً ولبعضه مخالب
 ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان قوة الحيوة فيه، فان كان
 هذا هكذا قلنا انه لما سلك العقل الى هذا العالم الاسفل وانقص نقصانا
 كثيراً احتال لذلك النقصان قائمة ببعض الالة التى صيرها فيه فيصير
 بها تاماً كاملاً وذلك انه ينبغي ان يكون كل حي من الحيوان تاماً
 كاملاً وذلك بانه حى وانه عاقل،

فان قال قائل انه قد يوجد حيوان ضعاف ليس لها شيء تدفع به عن
 انفسها قلنا انه قلما يكون من ذلك الحيوان وايضا يمكن ان نقول له انا
 اذا اصغنا جميع الحيوان بعضها الى بعض كان الكل منها تاماً كاملاً اعنى
 يكون للحيوة والعقل بها كلها تاماً كاملاً على نحو ما يليق بها من التمام
 والكمال، ونقول انه ان كان ليس من الواجب ان يكون المعلوم واحداً

محصا لئلا يكون مثل العلة كائنا آنفا فلا محالة إذن انه ينبغي ان يكون كل واحد مركبا من اشياء كثيرة ولا يمكن ان يكون من اشياء متشابهة والا كان مكتفيا ان يكون واحدا فقط فيكون سائر الاشياء فيه باطلا اذا كانت [١٤٢] يشبه بعضها بعضا فينبغى ان يكون مركبا من اشياء مختلفة الصور وان يكون كل صورة فيها بصفاتنا وحدها وان يكون كل واحدة منها في واحدة من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضلا لكنه بانها للحى شىء واحد على هذا ينبغي ان يكون صفات العقل الاول مختلفة وان لا تكون متشابهة،

فان كان هذا هكذا قلنا ان للكل حسنا وهو ان يكون مركبا من اشياء مختلفة وللخاص حسنا وهو ان يكون كل واحد من الاشياء على ما يليق به ان يكون وكذلك هذا العالم مركب من اشياء مختلفة والنقص الذى فيه منها فصل وانكل واحد بانه عالم وكل واحد منه شريفا كان او دنيا فصل على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام، فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا وقلنا ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهى هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية ههنا فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وهواء وماء ونار وان كان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا،

فان قل قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هى هناك وان كان

ثُمَّ نَارٌ وارض فكيف هما هناك فانه لا محالة من ان يكونا هناك حيَّين
او ميَّتين وان كانا ميَّتين مثل ما ههنا فما للحاجة اليهما هناك وان كانا
حيَّين فكيف يجيَّيان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك
حى لانه ههنا حى ايضا وذلك ان فى النبات كلمة فاعلةٌ محمولةٌ على
حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولائية حيوةً فهى ان لا محالة نفسٌ
ما ايضا واخرى ان يكون هذه الكلمة فى النبات الذى فى العالم الاعلى
وهو النبات الاول [١٤٣] الا انه فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة
التي فى هذا النبات انما هى صنمٌ من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة
واحدةٌ كليَّةٌ وجميعُ الكلمات النباتية التى ههنا متعلقة بها فاما
كلمات النبات التى ههنا فكثيرةٌ الا انها جزئيةٌ فجميعُ نبات هذا العالم
الاسفل جزئىٌ وهو من ذلك النبات الكلى وكلما طلب الطالب من النبات
الجزوى وجده فى ذلك النبات الكلى اضطراباً فان كان هذا هكذا قلنا
انه ان كان هذا النبات حياً فبالحرى ان يكون ذلك النبات حياً
ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول للحق فاما هذا النبات فانه نباتٌ
ثانٍ وثالثٌ لانه صنمٌ لذلك النبات وانما يحيى هذا النبات بما يُقيض
عليه ذلك النبات من حيوته، فاما الارض التى هناك ان كانت حيةً او
ميَّنةً فانا سنعلم تلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لان هذه صنمٌ
لنلك، فنقول ان لهذه الارض حيوةٌ ما وكلمة فاعلةٌ،

والدليل على ذلك صورها المختلفة وذلك انها تنمو وتنبت الكلاً

وينبت للجمال فانها نبات ارضي وفي داخل الجبال حيوان كثيرة ومعادن واودية وغير ذلك وانما يكون هذه فيها لاجل الكلمات ذوات النفس التي فيها فانها هي التي تصوّر في داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة التي هي صورة الارض التي تفعل في باطن الارض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجر وعود الشجر يشبه الارض بعينها والحجر الذي يقطع من الارض يشبه الغصن الذي يقطع من الشجر فان كان هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة في الارض الشبيهة لطبيعة الشجر هي ذات نفس لانه لا يمكن ان تكون مبنية وان تفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة في الارض فان كانت حية فانها ذات نفس لا محالة فان كان هذه الارض الحسية التي هي صنم حية [١٤٤] فبالحرى ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان يكون هي الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها، والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى وكذلك كل واحد منها يرى الاشياء في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها وصار الكل في الكل والكل في الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما وذلك ان الكبير منها عظيم والصغير عظيم فذلك ان الشمس التي هناك هي جميع الكواكب وكل كوكب منها شمس ايضا غير ان منها ما يغلب الكوكب فيسمى كوكبا وقد يرى كل واحد منها في صاحبه ويرى

كلّها في واحد والواحد يرى في كلّها، فهناك حركةٌ ألاّ انها حركةٌ نقيّةٌ محصنةٌ وذلك انها ليست تبدأ من شيء وتتناهى الى شيء ولا هي غير المتحرك بل هي المتحرك وهناك سكونٌ نقيٌّ محصّ وليس ذلك السكون بأثر حركة ولا هو مختلطٌ بالحركة فهناك الحسن النقيّ المحصّ لانه ليس محمولا من شيء ليس هو بحسن والآ هو شديد القبح وكلّ واحد من الاشياء التي هناك ثابتٌ تامٌ ليست بقوة في الارض وذلك ان كلّ واحد منها ثابت تام في الشيء الذي قوّته وحيوته في الجوهر غير انه يعلوه كالقوى البدنيّة وليس هناك للشيء غير الموضع الذي هو فيه وذلك ان الحامل عقلٌ والمحمول عقلٌ ايضا،

ومثال ذلك هذه السماء الواقعة تحت الحس فانها نيرةٌ مصيئةٌ وضوءها للكواكب فيها غير انها وان كانت مصيئةً فان كلّ واحد منها في غير موضع صاحبه في السماء وكلّ واحد منها جزوٌ فقط وليس بكلّ الاشياء النى في السماء الروحانيّة فان كلّ جزء منها هو جزوٌ وكلّ فاذا رأيت الجزء فقد رأيت الكلّ واذا رأيت الكلّ فقد رأيت الجزء وذلك ان وهم احدهما يقع على الجزء الواحد ونظره يقع [١٤٥] على الكلّ لحدّته وسرعته، فن كان له بصرٌ مثل بصر النفوس وكان حديد البصر كان يبصر ما في بطن الارض وانما اراد صاحب البصر ان يصف بصر العالم الروحاني وان يعلمنا ان بصر اهل ذلك العالم حادٌ سريع لا يفوته شيء ممّا هناك، والنظر الى ذلك العالم والى ما فيه ليس بتعب ولا يشيع الناظر من النظر

اليه فيميل عنه الحركة لان البصر هناك ليس يتعب عنه فيحتاج الى
السكون لترجع قوة النظر اليه بالحركة والناظر هناك لما نظر الى بعض
الاشياء فيستحسنها ويلتذ بها لكنه انما ينظر اليها كلها كما ههنا ينظر
واحدا منها فيستحسنه ويلتذ به فالاشياء التي هناك لا تنفذ ولا تنقص
ولا يمل الناظر اليها ولا ينفد اشتياقه منها فان المشتاق اذا نفذ
شوقه في الشيء حقره وفرغ طلبه وقَدَّ من النظر اليه لكن الناظر اليها
اعنى الى تلك الاشياء كلها كلما طال نظره اليها ازداد بها عجباً واليهما
شوقاً فينظر اليها بنظرة لا نهاية لها،

وانما جعل الناظر لا يشبع في النظر اليها ولا يتعب عنها لانها لا تتغير
عن حسنها بل كلما رآها الناظر ازدادت عنده حسنا وجمالا وليس في
الحياة التي هناك تعب ولا نصب لانها حياة نقية عذبة والشيء ذو
الحياة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الالم لانها لم تزل كاملة منذ
ابديت غير ناقصة ولذلك لا يحتاج الى النصب والتعب، وانما ابدعت
تلك الحكمة من الحكمة الاولى والجوهر الاول من الحكمة لا ان الجوهر اول
ثم الحكمة بل الجوهر هو الحكمة والانية الاولى هي الجوهر والجوهر هو الحكمة
لا انه جوهر ثم حكمة كما يكون في الجواهر الثواني بل الاتية والجوهر
والحكمة شيء واحد فلذلك صارت تلك الحكمة اوسع من كل حكمة وهي
حكمة الحكيم واما الحكمة النتي في العقل فانما هي مع العقل، اقول ان

العقل بدأً أولاً ثم بدأً حكمته مثل [١٤٦] ما قيل في المشتري عقوبته
 مع لذاته ولذلك انه يُذكر أولاً لذاته ثم يذكر عقوبته،
 والاشياء السماوية والارضية انما هي اصنامٌ ورسومٌ للاشياء التى فى
 العالم الاعلى ولذلك صار ما هناك منظراً عجيباً لا يراه الا اهل السعادة
 والمحدود وهم الذين اجتهدوا فى النظر الى ذلك العالم فاما عظمة الحكمة
 الاولى وقوتها فمن الذى يقدر ان يراها ويعرفها كنه معرفتها وذلك لانها حكمةٌ
 فيها جميع الاشياء وقدرةٌ ابدعت الاشياء كلها فالاشياء كلها فيها
 وهى غير الاشياء كلها لانها علّة الاشياء العقائية والحسية غير انها ابدعت
 الاشياء العقلية بلا توسطٍ وابدعت الاشياء الحسية بتوسط العقلية
 والاشياء كلها تُنسب اليها لانها هى علّة العِلل وحكمة الحكيم كما قد
 قلنا مراراً،

فان كانت للحكمة الاولى علّة العِلل فان كان كل فعلٍ تفعله معلولها
 ينسب اليها ايضاً بنوع ارفع وافضل، وما أشرف العالم الاعلى والاشياء
 التى فيه واشرف منها واجلّ للحكمة التى ابدعتها لانها هى شرف كل
 شرف، وإن يقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذى استغرق عقله
 حواسه وهو افلاطون الشريف الالهى فلا يعرف الا بانه عقلٌ فقط، وهو
 الذى قد اعتاد ان يعرف الاشياء بنظر العقل لا بمنطق وقياس واما
 نحن فلم نرض انفسنا بالنظر الى حسن ذلك العالم النورى وبهائه لان
 الحس قد غلب علينا فلا نصدق الا بالاشياء الجسمية فقط فلذلك

ظننا ان العلوم انما هى اراء قد استخرجت من قضايا وانه لا يمكن ان يكون [١٤٧] علمٌ ما الا لوضع القضايا واستنباط النتائج منها وليس ذلك كذلك فى جميع العلوم التى ههنا،

وذلك ان علم الاوائل الاولى النقية الواضحة يُعلم بغير وضع القضايا لانها هى القضايا التى تستنبط النتائج منها فان كان بعض العلوم فى هذا العالم يُنال بنفسه بلا شىء اخر فبالحرى ان العلوم العالية والاراء السامية لا تحتاج الى القضايا المغيضة الى درك الحَق بل انما يُنال الحَق هناك بلا خطأ ولا كذب البتة لانها بلا توسُّط كما قلنا لانهما لا يقعان الا على شىء متوسط وايضا لا يخالطه شىء غريب ولا عرض كما يخالط العلوم ههنا الاشياء الارضية فلا تُدرك ادراكا صحيحا ولا صادقا، فمن شك فى ذلك العالم وانه على هذه الصفة التى وصفناها فانا تاركوه ورأيهِ لئلا نشغل انفسنا بمجادلته فندع انساق قولنا بوصف حقائق الاشياء وصدقها، ونرجع الى ما كنا فيه من صفة العلوم التى فى ذلك العالم وكيف تكون فنقول ان افلاطون الشريف الالهى قد رأى ذلك العالم بروية العقل ووصفه وذكر العالم الكائن هناك وارن العلم هناك ليس هو بشىء من شىء ولم يصف كيف يكون ذلك وانما ترك صغته على عمد منه واراد ان نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا فيُدرك منا من كان لذلك اهلا،

فى العالم العقلى

فنحن واصفون كيف العالم هناك وجاعلون مبتدأ قولنا من ههنا

فنقول ان كلَّ مصنوع انما يكون بحكمة ما صناعيًا كانت ام طبيعيًا ومبدأ كلَّ صناعةٍ للحكمة في صنع الاشياء والحكمة ايضا صنائع لا محالة فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا قللنا ان جميع الصناعات يكون في حكمة ما وقد ينسب الصنع ايضا الى الحكمة الطبيعية لانه انما [١٤٨] يحكى الطبيعة ويتشبه بها والحكمة الطبيعية لم تتركب من الاشياء لكنها شئ واحد وليست بواحد مركب من اشياء كثيرة لكنها تنمو من الواحد الى الكثيرة، فان جعل جاعل هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الاولى اكتفى بها ولم يحتج الى ان يترقى الى حكمة اخرى لانها حينئذ لا تكون من حكمة اخرى هي اعلى ولا تكون في شئ آخر، فان جعل جاعل القوة المخرجة للصناعة من الطبيعة وجعل اول هذه الطبيعة نفسها قللنا فن ايهن هذه القوة الطبيعية فانه لا يخلو من ان تكون من ذاتها او من غيرها فان كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها وقفنا ولم نرق الى شئ اخر وان أبوا ذلك وقالوا ان قوة الطبيعة مبدعة من العقل قلنا ان كان العقل ولد الحكمة فانه لا يخلو اما ان يكون الحكمة التى فى العقل من شئ اخر اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقل ولد الحكمة من ذاته قلنا انه لا يمكن وليس كذلك العقل لانه آتية ثر حكمة من الحكمة الاولى وانما هي صفة فيه لا جوهر، فان كان هذا هكذا قلنا ان الحكمة الحق هي جوهر والجوهر الحق هو حكمة كل حكمة حق انما ابتدعت من ذلك الجوهر الاول وكل جوهر حق انما ابتدع من تلك الحكمة

الحقيقة ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حَقَّ غير انه
وان لم يكن جوهرًا فانه لما كان مبتدعًا من الحكمة الاولى صار جوهرًا مرسلًا،
فنعقول انه لا ينبغي ان يظن ظنًا ان جوهر الاشياء التي في ذلك
العالم بعضها ارفع من بعض في الجوهر ولا ان بعضها اشرف صورة من بعض
واحسن بل الاشياء التي هناك كلها صورها حسنة شريفة وهي مثل
الصور التي يتوهم المتوهم انها في نفس الصانع الحكيم وليس صورها
كصور مصورة في حائط لكنها [١٤٩] صور في آليات فلذلك سماه الاولون
المثل اي الصورة التي ذكرها افلاطون الشريف آليات وجواهر.

ونقول ان الحكماء المبصرين قد كانوا رأوا بلطف اوهامهم هذا العالم
العقلي والصور التي فيه وعرفوها معرفة صحيحة اما بعلم مكتسب واما
بغريزة وعلم طبيعي، والدليل على ذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا
شيئا يبنوه بحكمة صحيحة عالية وذلك انهم لم يكونوا يرسمونه رسماً بكتاب
موضوع بالعادة التي رايناها بكتب ولا كانوا يستعملون القضايا والاقابيل
ولا الاصوات والمنطق فيعبرون به عما في نفوسهم الى من ارادوا من الآراء
والمعاني لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة او في بعض الاجسام فيصبرونها
اصفاماً

وذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنما واقاموا
للنفس هلمًا وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات اعني انهم
كانوا ينقشون لكل شيء من الاشياء صنما بحكمة متقنة وحكمة ثابتة

وبقيهمون تلك الاصنام في هياكلهم فتكون لهم كأنها كتب تنطق
 وحروف تُقرأ وعلى هذا كانت كتبهم التي قيدوا فيها معانيهم ووصفوا
 بها الاشياء، وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يُعلمونا ان لكل حكمة ولكل
 شيء من الاشياء صنما عقليا وصورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل بل
 ابدعت جميعها دفعة واحدة لا تروية ولا فكر لان مُبدعها واحد
 مبسوط يبدع الاشياء المبسوطة دفعة واحدة بانه فقط لا بنوع اخر
 من انواع العقل، وكانوا يمثّلون من تلك المثل ايضا والاصنام اصناما آخر
 دونها في النقاء والحسن وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلمونا ان هذه
 [١٥٠] الاصنام الحسية الحسية انما هي مثل تلك الاصنام العقلية
 الشريفة وما أحسن ان يعلمونا وما أصوب ما فعلوا ولو ان احدا اطلّ
 الفكر والرؤية في العلل التي من اجلها فعلوا ذلك وكيف نالوا تلك
 العلل العجيبة تعجب منهم وصواب ارائهم، فان كانوا هولاء الرهط اهلا
 للمديح لانهم مثلوا الاشياء العقلية واخبرونا بالعلل التي نالوا بها
 الاشياء العالية ثم مثلوها باصنام غليظة واقاموا الاصنام اعلاما كأنها
 كتب تُقرأ فبالحرى ان نحب من الحكمة الاولى المبتدعة للجواهر في غاية
 الاتقان من غير ان تروى في العلل كيف ينبغي ان يكون كل مبدع
 منها متقنا حسنا لانها غاية في الحكمة والفصيلة والحسن بالهوية فقط
 وبالهوية ابدع البارى سبحانه الاشياء وصيها متقنة حسنة بغير رؤية
 ولا فحص عن علل الحسن والنقاء، والاشياء التي يفعلها الفاعل بالرؤية

والفحص عن علل النقاء والحسن لئن تكون متقنة حسنة مثل الاشياء
التي تكون من الفاعل الاول بلا روية ولا فحص عن علل الكون والنقاوة
والحسن فئن لا يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالى انه ابداع
الاشياء بغير روية ولا فحص عن عللها بل انما ابدعها بانه فقط فانبتته
هى علّة العِلل فلذلك انبتته لا تحتاج في ابداع الاشياء الى الفحص
عن عللها ولا عن الحيلة الى الحسن في كونها وابقائها لانها علّة العِلل كما
قلنا انما مستغنية بنفسها عن كل علّة وكل روية وكل فحص،

ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلاً قابلاً لوصفنا فنقول انه قد اتفق اقويل
الاوليين على ان هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبحث بل انما كان من
صانع حكيم فاضل غير انه ينبغي لنا ان نفحص عن صنعة هذا [١٥١]
العالم هل رآه أولاً الصانع لما اراد صنعته وفكر فى نفسه انه ينبغي
ان يخلق أولاً ارضاً قائمةً فى الوسط من العالم ثم بعد ذلك الماء
فيكون فوق الارض ثم يخلق هواءً فيجعله فوق الماء ثم يخلق ناراً
ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماءً ويجعلها فوق النار محيطّة بجميع
الاشياء ثم يخلق حيواناً بصورٍ مختلفة ملائمة لكل حي منها ويجعل
اعضاءها الداخلة والخارجة على الصفة التى عليها ملائمة لافاعيلها
فصور الاشياء فى ذهنه ورؤاه فى اتقان علمه ثم ابدأ بخلق الخلائق
واحداً فواحداً كنحو ما رآه وفكر أولاً فلا ينبغي ان يتوهم متوهم هذه
الصفة على البارى الحكيم من شأنه لانه ذلك محالٌ غير ممكن ولا يلائم

لذلك الجوهر التام الفاضل الشريف ولا يمكن ان يقول ان البارى رَآهُ اَوَّلًا
 فى الاشياء كيف يبدعها ثم بعد ذلك ابدعها لانه لا يخلوان يكون
 الاشياء المروآت اما خارجةً منه واما داخله فيه فان كانت خارجةً منه
 فقد كانت قبل ان يبدعها وان كانت داخله فيه فاما ان تكون غيره
 واما ان تكون هى هو بعينه فانه لا يحتاج انن فى خلق الاشياء الى
 روية لانه هو الاشياء بانه علة لها وان كانت غيره فقد اُلقيَ مركبا غير
 مبسوط وهذا محالٌ،

ونقول انه ليس لقائل ان يقول ان البارى رَآهُ فى الاشياء اَوَّلًا ثم ابدعها
 وذلك انه هو الذى ابدع الروية فكيف يستعين بها فى ابداع الشىء
 وهى لم تكن بعد وهذا محالٌ ونقول انه هو الروية والروية لا تروا ايضا
 ويجب من ذلك ان يكون تلك الروية تروا وهذا الى ما لا نهاية له وهذا
 محالٌ فقد بان وصح صحة قول القائل ان البارى عز وعلا ابداع الاشياء
 من غير روية ونقول ان الصنّاع اذا ارادوا صنعة شىء رَآهُ [١٥٢] فى ذلك
 الشىء ومثلوا ما فى نفوسهم ممّا رَآوا وعينوا واما ان يلقوا بابصارهم على
 بعض الاشياء الخارجة فيتمثلوا اعمالهم بذلك الشىء فذا عملوا فانما
 يعملونه بالايدي وسائر الآلات واما البارى فانه انذارا فعل شىء فانه لا
 يمثّل فى نفسه ولا يجتذى صنعة خارجة منه لانه لم يكن شىء قبل
 ان يبدع الاشياء ولا يتمثل فى ذاته لان ذاته مثال كل شىء فالمثال
 لا يتمثل ولم يحتاج فى ابداع الاشياء الى آلة لانه هو علة الآلات وهو

الذى ابدعها فلا يحتاج فيما ابدعه الى شىء في ابداعه، فاما اذا استبان
 قبحُ هذا القولِ وانه غيرُ ممكن فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه
 متوسطٌ يروى فيه ويستعين به لكنه ابداع الاشياء بانه فقط، واول ما
 ابداع صورة ما استنارت منه وظهرت قبل الاشياء كلها يكاد ان تتشبه به
 لشدة قوتها ونورها ويسطها ثم ابداع سائر الاشياء بنوسط تلك الصورة
 كانها قائمة بارادتها في ابداع سائر الاشياء وهذه الصورة هي العالم الاعلى
 اعنى العقول والانفس ثم حدث من ذلك العالم الاعلى العالم الاسفل
 وما فيه من الاشياء الحسّية وكل ما في هذا العالم هو في ذلك العالم
 الا انه هناك نقى محض غير مختلط بشىء غريب فان كان هذا العالم
 مختلطا ليس بنقى محض فانه ينفرق ويتصل في صورة من اوله الى اخره
 وذلك ان الهوى تصورت اولا بصورة كلية ثم قبلت صورة الاسطقسات ثم
 قبلت من تلك الصورة صورة اخرى ثم قبلت بعد ذلك صورة بعد صور
 فلذلك لا يمكن لاحد ان يرى الهوى لانها قبلت صور كثيرة فهي
 خفية نخنها لا ينالها شىء من الحواس البتة،

‘تم كتاب اثولوجيا بعون الله تعالى وحسن توفيقه‘

وهذه آخر كتاب اثولوجيا للفيلسوف

الافلاقي ارسطوطاليس

اليوناني

ذكر رؤس المسائل التى وعد الحكيم بالابانة عنها فى كتاب اثولوجيا وهو القول بالربوبية تفسير فرفوربوس الصورى وترجمه عبد المسيح الحمصى الناعمى،

فى أن النفس اذا كانت فى العالم العقلى لاقى الاشياء تذكر،
فى أن كل معقول إنما يكون بلا زمان لان كل معقول وعقل فى حيز الدهر
لا فى حيز الزمان بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر،
فى أن الاشياء العقلية التى فى العالم الاعلى ليست تحت الزمان ولا
كونت شيئاً بعد شىء ولا تقبل التجزؤ فلذلك لا تحتاج الى الذكر،
فى النفس وكيف ترى الاشياء فى العقل،

فى أن الواحد الكائن بالقوة هو كثير فى شىء آخر لانه لا يقوى على قبوله
كله دفعة واحدة،

فى العقل وهل يذكر ذاته وهو فى العالم الاعلى،
فى المعرفة وكيف يعرف العقل ذاته أترأه إنما يعرف ذاته وحده من غير
أن يعرف الاشياء او إنما يعرف ذاته والاشياء كلها معا لانه اذا عرف
ذاته عرف الاشياء،

فى النفس وكيف تعقل ذاتها وكيف تعقل سائر الاشياء،
فى النفس وأنها اذا كانت فى العالم العقلى الاعلى توحدت بالعقل،
فى الذكر ومن اين بدؤه وأنه يسوق الاشياء الى المكان الذى هو فيه،
فى الذكر والمعرفة والتوهم،

في أن الأشياء كلها في الوجود غير أنها فيه بنوع ثانٍ لا بنوع أول،
 في النفس وأنها إذا كانت في العالم العقلي إنما ترى للخير المحض بالعقل،
 في أن الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر،
 في الذكر وما هو وكيف هو،

في العقل وأن المعرفة هناك دون الجهل والجهل فخر العقل هناك،
 في النفس وأن ذكرها للأشياء كلها في العالم الأعلى هو في القوة فقط،
 في الأشياء التي نرى بها الأشياء العقلية إذا كنا هناك هو الذي نفحص
 عنه إذا كنا ههنا،

في الذكر وأنه إنما هو بدو من السماء،
 في فضائل النفس وأن ذكرها في السماء،
 في الكواكب وهل تذكر بعض الأشياء،
 في النفس الالهية الشريفة،

في أنه ليس للكواكب منطق ولا فكر لأنها لا تتطلب شيئا،
 في الكواكب وأنها لا تذكر الأشياء الحسية والعقلية وأنها لها علوم
 حاضرة فقط،

في أنه ليس كل ما كان له بصر كان له ذكر أيضا،
 في المشتري وأنه لا يذكر،

في النيرين وأنها نوعان أحدهما مثل الباري عز وجل والآخر مثل النفس الكلية،
 في الباري عز وجل وأنه لا يحتاج إلى الذكر لأن الذكر غيره،

في نفس العالم كله وأنها لا تذكر ولا تفكر،

في الانفس التي تفكر،

في الطبيعة العقلية وأنها لا تذكر وأن الذكر للطبيعة الطبيعية،

في الفكر وما هو،

في أن هذا العالم لا يجمع بين الأشياء الحاضرة والآتية،

في التدبير وأن الكلّ غير مدبّر،

في أن الذكر والفكر وما أشبهها اعراض،

في الفصل الذي بين الطبيعة وبين حكم الكل،

في أن الطبيعة إنما هي صنم لحكم الكل وأفق للنفس سفلا،

في الوجود وأنه بين الطبيعة والعقل،

في الوجود وأنه فضيلة عارضة يعطى الشيء المتوهم أن يعلق الاثر الذي أثر فيه،

في العقل وأنه فعل ذاتي وكون ذاتي،

في العقل وأن له ما للنفس لأن العقل هو الذي افاد النفس قوتها وأن

الشيء الذي تولّته النفس وصيرته في الهبوط هو الطبيعة،

في الطبيعة وأنها تفعل وتنفع وأن الهبوط تنفع ولم تفعل ولو النفس

تفعل ولا تنفع وأما العقل فلا يفعل في الاجسام،

في معرفة الأسطقسات والاجرام وكيف يدبرها الطبيعة،

في الذهن وأنه فعل العقل والبرهان فعل النفس،

في نفس الكل وأنها ان كانت لم تذكر فلم تكن في حيز الدهر،

في أنه كيف صارت انفسنا في حيز الزمان ولم يكن النفس في حيز الزمان
بل صارت فاعلة للزمان،

في الشيء الذي يولد الزمان وما هو،

في النفس الكلية وأنها غير واقعة تحت الزمان وإنما يقع تحت الزمان آثارها،
في النفس الكلية وأنها إن كانت تفعل الشيء بعد الشيء فلا محالة
أنها تحت الزمان أم ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي
تحت الزمان،

في أن الكلمات القواعل تفعل الاشياء معا وليس في الكلمات المنفصلة أن
تنفعل الانفعال كله معا لكن الشيء بعد الشيء،

في الكلمات القواعل وأنها غير المنفصلة وما الشيء الأول،
في أن شرح الشيء الأول هو الفاعل وأنه إنما يفعل فقط،

في النفس وأنها فعل ما عقل وأن الشيء الذي يفعل شيئاً بعد شيء إنما
هو في الاشياء الحسية،

في أن الهيولى غير الصورة وأن الشيء المركب منهما ليس بمبسوط
الصورة فقط،

في النفس وأنها دائرة ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعاد،

في أنه إن كان الخير المحض الأول مركزاً فالفعل دائرة لا تتحرك فإن
النفس دائرة تتحرك،

في النفس وأنها تتحرك شوقاً الى شيء وأنها تولد الاشياء،

في أن حركة هذا الكل حركةٌ مستديرةٌ،
 في الفكر وما ناله يكون فينا بزمانٍ وأنه رؤسٌ كثيرةٌ،
 في القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب،
 في أنه ربما اضطرَّ المرء إلى أن يقول أقاويلَ كثيرةَ مُحالٍ من أجل حوائج
 البدن ومن أجل جهله بالخيرات،
 في أن المعاناة أتمما تكون في الشيء العام وأن إطلاق المعاناة أتمما
 يكون في الشيء الأفضل،
 في المرء العاجز الطالح ومن أين القوى يُعرف وما المرء الفاضل وما المرء
 الوسط الذي ليس بالصالح ولا بالطالح،
 في البدن وهل له حيوةٌ من ذاته أم الحيوة التي فيه أتمما هي من الطبيعة،
 في البدن المتنفس وكيف يَلْمُ وينفعل وكيف نعرف نحن ذلك بلا انفعالٍ متنا،
 في أجزاءنا وما هي وما الأجزاء التي فينا وليست لنا،
 في أن الألم أتمما هو للحس المركب من أجل الاتصال وأن الشيء الذي
 لم يتصل بشيء آخر فهو مكتفٍ بذاته،
 في معرفة الآلام كيف تكون وأنها أتمما تحدث من اجتماع النفس والبدن،
 في الألم واللذة وما كل واحدٍ منهما وما جوهرهما،
 في الألم وكيف يحسُّ به الحسُّ والنفس غير واقعةٍ تحت الألم،
 في الوجع وما هو إذ كان الوجع غير واقعٍ على النفس وإن كان لا يكون
 إلا مع النفس فكيف نجد الوجع في ذلك،

فى الحواس وأنها غير قابلة للآثار المؤثرة،
 فى الشهوات البدنية وأنها إنما تحدث عن اجتماع النفس والبدن
 وأنها ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده،
 فى الطبيعة وأنها أحدثت فى البدن شيأ ما يكون فيه الآثار والآلام،
 فى الشهوات وهل فيها شهوة بدنية وشهوة طبيعية،
 فى الطبيعة وأنها غير البدن،
 فى الشهوة وأن بدنها هو البدن المركب بنوع من انواع التركيب،
 فى الشهوة وأن البدن هو تقدمته الشهوة،
 فى الهوى وأنه من حيز البدن الحيوانى والشهوة من حيز الطبيعة
 والاكتساب من حيز النفس،
 فى النفس وأن الشهوة غريزة فى الطبيعة،
 فى الشهوة النى فى النبات وأن كانت غير الشهوة النى فى الحيوان،
 فى أنه هل فى الارض شهوة وأن كانت فما هى،
 فى الارض وهل هى ذات نفس فانها وأن كانت ذات نفس فلا محالة
 أنها حيوان ايضا،
 فى الحواس وهل يمكن للحيوان بحس بغير اداة وهل كانت الحواس لحاجة ما،
 فى الفواعل وأنها لا تشبه المنفعلات ولا يستحيل طبائع الفواعل الى
 طبائع المنفعلات،
 فى الاشياء الواقعة تحت البصر وكيف تبصرها النفس،

فى الحسّ وانه لا يكون ألا من اجتماع النفس والهواء فقط لكن ينبغي
 أن يكون شىء آخر يقبّل الأثر وما الأثر وكيف يكون الحسّ،
 فى الحواسّ البدنيّة وانها تكون بالآلات البدنيّة،
 فى التمييز وما بين الاشياء المميّزة، وبين الاشياء الواقعة تحت التمييز
 والمتوسّط بينهما،
 فى الحسّ وانه كالأخدام للنفس وانه لا يكون ألا بتوسّط البدن،
 فى السماء وهل للسماء والكواكب حسّ ام لا،
 فى الكلّ وإنّ ليس له حسّ بل إنّما يحسّ بأجزائه،
 فى أفلاطون وما ذكر فى كتابه الى طيماؤس،
 فى أنّه لا يكتفى الانسان فى علم الحسوسات بالحسّاتس ألا ان يكون
 النفس تقنّع بذلك،
 فى الرقىّ والساحر وكيف يكون وكيف يحسّ القمر والكلّ لا يحسّ ولا
 شىء من أجزائه،
 فى الارض وهل تحسّ كما يحسّ الشمس والقمر وأى الاشياء تحسّ،
 فى النبات وانه من حيّز الهواء،
 فى القوّة المولدة وانها فى الارض وانها تعطى النبات سبب النبات
 وإنّ النبات انما هو بمنزلة للجسم للقوّة المولدة،
 فى جسم الارض وما الشىء الذى يعطيه النفس فليست الارض اذا
 كانت متّصلة بعضها ببعض مثّلها اذا كانت منفصلة،

فى الارض وانّ فيها قوّة نباتيّة وقوّة حسبيّة وعقلا وهو الذى سموه
الاولون ذامطر،

فى الغضب وهل قوّة الغضب منبتة فى سائر البدن ام هى فى جزء
من اجزائه،

فى ان الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك،

فى الغضب واين مسكنه فى البدن،

فى الشجر لم عدمت قوّة الغضب ولم يعدم قوّة النبات،

فى النبات وانّ لكل نبات شوقا ما،

فى الغضب وانه ليس فى القلب،

فى النفس البهيمة ولم صارت اذ كانت تمام البدن انه لا يبقى له

اثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن،

فى النفس البهيمة وهل تغارق البدن بمفارقة النفس الناطقة،

فى ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس،

فى النفس السفلية وهل تذهب الى النفس العالية ام تفسد،

فى الالون والاشكال الجرمية كيف تحدث وكيف تفسد وهل تنفسد

الى الهواء ام لا،

فى النفس وهل يتبعها الثوائ اعنى النفس البهيمة ام لا،

فى الكواكب وان ليس لها ذكر ولا لها حساس،

فى الاشياء الكائنة بالرقى والعزائم والسحر،

فى الفواعل والمنفعلات الطبيعية والصناعية والكائنة فى العالم،
 "فى العالم وأنه يفعل فى اجزائه وينفعل منها وأن اجزاء العالم يفعل
 بعضها فى بعض وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعية التى فيه،
 فى حركة الكلّ وانها تفعل فى الكلّ والاجزاء،

فى الاجزاء وما الاشياء التى تكون من فعل بعضها فى بعض،
 فى الصناعات واعمالها وما الشئ الذى يطلب فى الصناعات،
 فى حركة الكلّ وما الذى تفعل فى ذاتها واجزائها،
 فى الشمس والقمر وما الذى يفعلان فى الاشياء الارضية وأنهما يفعلان
 فيها غير فعل الحر والبرد،

فى الكواكب وأنه لا ينبغي أن نصيف احدى الامور الواقعة منها على
 الاشياء الجزئية الى ارادة منها،

فى الكواكب وأنا اذا كنا لا نصيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى
 علل جسمانية ولا الى علل نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون ما
 يكون منها،

فى الكلّ وأنه واحد حتى محيط بجميع الحيوان،

فى الاجسام الجزئية وانها اجزاء للكلّ وانها تنال من نفس الكلّ،
 فى الاجسام التى فيها نفس غير نفس الكلّ وانها تقبل الآثار من داخل
 ومن خارج،

فى الكلّ وأنه يحسّ بالجميع جزئى القريب منه والبعيد،

فى الاجزاء وكيف يَأْلَم بعضها بَأْلَم بعض،

فى الفاعل الشبيهة بالمنفعل وانه لا يَأْلَم الفاعل من المنفعل ما كان

شبيها به كما يَأْلَم الفاعل الذى لا يشبهه وما الشئ اللذيذ الحَقْ،

فى الحى وكيف يدخل افاعيله الصُور بعضها على بعض والحى واحد،

فى الكل وان فيه مادة شبيهة بالغضب،

فى الاجزاء وان بعضها يفيد بعضا،

فى الحيوان وكيف يغتذى بعضها من بعض،

فى الكل والاجزاء ولم صارت الاجزاء ما تضاد بعضها بعضا والكل متفق

لا يتضاد ولم صارت تضاداً فى الاجزاء،

فى الاجزاء وكيف اتفقت بالكل وهى متضادة ومثل ذلك مثل صناعة الرقص،

فى الاشياء السماوية وانها قواعل ودلائل،

فى العالم وانه هو الذى يشاكل الكواكب وانه هو الذى ينفع منها

فهو اذا الذى لا يثبت فى ذاته،

فى الامور الآتية اليينا من الكل،

فى الامور التى لا يأتى اليينا منها،

فى اشكال الكواكب وان الاشكال لها قوى فى المشكلة من تلك الاشكال،

، ، ،

3. Murteza Gülü Chān, ein junger Perser, welcher lange Zeit mein Schüler war und in meinem Hause lebte, liess mir aus dem Wakf in Tebriz eine Copie der dort befindlichen Handschrift machen. Die Schrift dieser Abschrift ist vollständig Neschi, ganz klar und deutlich, aber freilich auch von einem den Inhalt nicht verstehenden Copisten gemacht.

Wir hoffen, dass mit diesem Buch ein grösseres Interesse für die Philosophie bei den Arabisten erwachen wird. Es ist ja gerade die Philosophie der Punkt, wo die Strömungen der orientalischen und occidentalischen Bildung zusammentreffen, um durch das Mittelalter hindurch den Aufgang der neuen Epoche in den philosophischen Studien der Neuzeit vorzubereiten. Dennoch ist für diesen so wichtigen Theil der arabischen Literatur bisher so wenig geschehen; ich beabsichtige gerade diesem Zweig der arabischen Literatur, den Abend meines Lebens zu widmen.

In kurzer Zeit wird dieser Edition die Veröffentlichung einer Auswahl Resāil der Ichwān es-safā folgen und ist es dann möglich aus dieser Theologie und diesen Abhandlungen ein Lexicon der philosophischen Sprache der Araber zu constituiren, in welchem der arabische Terminus durch den griechischen, lateinischen und deutschen wiedergegeben und mit den Hauptstellen der griechischen Philosophen belegt wird. Bei dieser Arbeit werde ich natürlich die bisher gedruckten arabischen philosophischen Werke mit berücksichtigen. Dadurch wird hoffentlich dann dem Arabisten die Möglichkeit gewährt werden, sich in diesem schwierigen Theil des arabischen Schriftthums zurechtzufinden und neue Forschungen anzustellen. —

In den Arabischen Handschriften findet sich ein Fihrist, eine Inhaltsangabe, welche von mir nach unserem Brauch an's Ende gestellt ist. Wir werden der deutschen Uebersetzung ein genaues Verzeichniss aller hier behandelten Fragen hinzufügen.

Charlottenburg, im October 1882.

Fr. Dieterici.

liegen. Dieselben zu lösen, wird nach dem Erscheinen der Uebersetzung dieses Buches, welches spätestens in einem halben Jahr stattfinden wird, wohl mehr die Sache der Philosophen, als die der Arabisten sein.

Der Constituirung des Textes der Uthūlādijjā Aristātālīs standen nicht unbedeutende Schwierigkeiten im Wege.

Zunächst möchte ich hervorheben, dass das vorliegende Buch der erste Versuch ist, ein in der griechischen Literatur verlorenes, wichtiges Buch aus dem Arabischen zu retten. Da das Satzgefüge der indogermanischen Griechen ein ganz anderes ist, als das der semitischen Araber; da ferner der Uebersetzer Nāīma selbst kein grosser Held war, und der Missverständnisse und Undeutlichkeiten durch unkundige Schreiber eine grosse Anzahl entstand, so waren die Schwierigkeiten nicht gering, um die verwickelten Gedankenverbindungen zusammen zu finden. Dazu kommt, dass es der Vorarbeiten für den philosophischen Sprachgebrauch nur wenige giebt.

Mir standen nur drei Codices zu Gebote.

1. Berliner Bibl. Spr. 741. Es ist dies die bei weitem beste und wichtigste Handschrift. Dieselbe zeigt einen sehr kleinen Persischen Schriftzug, zwar gleichmässig geschrieben, doch ganz vocallos. Es möchte diese Abschrift etwa um 1600 zu setzen sein. Bei der kleinen persischen Schrift lassen dieselben Gruppen viele verschiedene Deutungen zu, dazu ist die Handschrift sehr vom Gewürm zerfressen. Sonst trägt sie Zeichen der Revision und ist somit offenbar der wichtigste Bestandtheil meines kleinen Handschriften-Apparats. Wir haben deshalb, um etwaige weitere Vergleichung zu erleichtern, in dem Text die arabischen Ziffern dieses Codex angeführt. —

2. Paris. Mscr. Suppl. 1343. Eine wenig zuverlässige, am 16 Rebi 934 in Chorasán vollendete Handschrift. Wenn auch am Rande hier und da Glossen des frommen muslimischen Copisten angeführt sind, um das gläubige Gewissen desselben zu beschwichtigen, so beweist doch die ganze Copie, dass der Abschreiber mit philosophicis wenig bekannt ist. Die pariser Handschrift konnte mir gewöhnlich nur bei Lücken in der Berliner Handschrift von Nutzen sein.

hofften, die im Islam durch die finstere Lehre der absoluten Vorherbestimmung auftauchten.

In diese frohe Zeit wissenschaftlichen Erblühens fällt nun auch die Uebersetzung unseres Pseudonyms ins Arabische. Diese Theologia unter dem Namen des berühmtesten Philosophen schien all die Schleier hinweg zu heben, welche die Entstehung des All von dem einen Grundprincip aus verhüllten, und dadurch einen Bund zwischen Religion und Wissenschaft zu schliessen. —

Dieses sittliche und geistige Ringen währte auch noch lange, nachdem die Orthodoxie wieder die Oberhand gewonnen hatte, fort, und haben die Ichwān es-safā, die gelehrten Encyclopädisten des X. Jahrhunderts*), die in ihren 51 Resāl das ganze Bereich des Wissens umfassten, die Theologia des Aristoteles als ein Grundbuch der Philosophie anerkannt.

Wir müssen es hier kurz aussprechen, es giebt keine Frage, sie mag das geistige oder das sinnliche Leben berühren, welche nicht von den Arabern in diesen beiden Büchern, nach dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft, gestellt und gelöst worden wäre. Von den Bildungsstätten des Orients, in Basra und Bagdad, wurden die Resultate der Wissenschaft in den Occident, d. h. nach Spanien, verpflanzt. Dass die Araber aber an der Dialectik, wie sie sich in dieser Theologie an die höchsten Probleme wagte, und die Seele als den Mittelpunkt der Entwicklungsreihe (Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge) wie einen Schöpfungengel an die Pforte alles Werdens stellte, Gefallen fanden, ist als das Kennzeichen einer hohen Culturstufe anzuerkennen. —

Wie ich in meiner Abhandlung (Orientalisten-Congress zu Berlin II, 1—12) dargethan, fällt nach der eigenen Ueberschrift diese Uebersetzung in die Zeit el-Mutassims, 834—43, also in die Blüthezeit der arabischen Wissenschaft, als das Dogma von der zeitlichen, nicht urewigen, Erschaffung des Korans noch siegreich war.

Wenn nun aber auch über die Zeit der Uebersetzung wenig Zweifel herrschen, so möchte die Bestimmung von der Abfassungszeit des Originals grösseren Schwierigkeiten unter-

*) Vgl. Dieterich, Philosophie der Araber 1876, S. 72.

verfahren wird und wir viele aristotelische Hauptbegriffe, wie die *potentia*, *actus* und *entelechie*, wieder finden.

Es wird deshalb dies Buch in der Geschichte der Philosophie mit der kurzen Marke „sicher unecht“ bei Seite geschoben und weniger beachtet. Muss ja doch die Geschichte der Philosophie die Hauptsysteme Plato und Aristoteles ganz besonders betrachten, und konnte sie sich bisher mit den späteren Mischsystemen nur wenig befassen. Man steht hier gleichsam vor einem Gebirge und fällt das Auge zunächst auf die Hauptspitzen, während die dazwischen liegenden Höhenzüge weniger beachtet bleiben. —

Ganz anders gestaltet sich aber die Frage, wenn der Culturhistoriker nach den literarischen Erscheinungen fragt, welche von grosser Bedeutung für die allgemeine Entwicklung der Menschheit gewesen sind, und bekommen von diesem Gesichtspunkt aus die einzelnen Phasen der Geistesentwicklung ein anderes Licht. In der die Jahrhunderte und Jahrtausende durchlaufenden Kette der Culturgeschichte zeigt sich uns ein ewiger Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen Dogma, gewöhnlich Religion geheissen, und Erkenntniss. Im Verlauf von Jahrhunderten kommt dann ab und zu ein Ausgleich zwischen diesen beiden, in der Brust aller Culturvölker ruhenden, Gewalten zu Stande; das sind Sonnentage geistigen Glücks, die aber nur kurze Zeit dauern, auf dass von Neuem der Kampf der Gegensätze entbrenne.

Der Neoplatonismus leiht den versöhnlichen Geistern zu einem solchen Aufschwung seine Schwingen, er ist dazu besonders begabt, weil er mit seinen Vorstellungen von einer sinnlichen und einer idealen Welt der Ahnung des menschlichen Geistes von einem Urprincip Erfüllung gewährt.

Als eine solche Zeit muss der Culturhistoriker die Regierung der Abbāsiden Hārūn ar-Raschīd, el-Māmūn und el-Mutassim bezeichnen, als die dem Islam unterworfenen Culturvölker wie die Bewohner Syriens, Mesopotamiens und Persiens, vom Druck des Dogmas erleichtert, in der Aneignung griechischer Wissenschaft alle die Zweifel zu lösen

Titel pag. 161 Kitabu-l-kauli alā-r-rubūbijja, welcher von ihm als ein Buch des Aristoteles περί βασιλείας aufgefasst wird, muss mit unserem Titel combinirt und müssen beide zusammen als unser Buch aufgefasst werden: Das Buch von der Lehre der Gottesherrschaft, d. h. die Theologie des Aristoteles. Es würde dieser so zusammengezogene Titel der Ueberschrift unseres Buches vollständig entsprechen. Rubūbijja aber mit βασιλεία zu übersetzen, möchte kaum angehen. Die genaue arabische Umschrift war thaūlūdijja und wurde dies Wort um den Hiatus zu vermeiden in uthulūdijja erleichtert. Dass dem so sei, geht aus dem merkwürdigen Missverständniss des Mose Ibn Esra hervor, welcher unser Buch „Bedolach“ nennt, vgl. Steinschneider hebr. Bibliographie 1873, p. 12: (b und th sind nur durch diakritische Punkte verschieden, das etwas kurz gerathene Alif kann leicht als d gelten, dann folgt das ū u. s. f.) So wird aus dem missverstandenen Titel einmal ein Buch des Aristoteles über die Apologetik, ein andermal eins über das Königthum, ein drittes mal eins über die Edelperle und ging es als ein den Juden aus Gen. 2,12 besonders interessantes Bedolach durch die jüdische Literatur des Mittelalters.

In der Geschichte der Philosophie ist unser Buch schon längst bekannt, und es war eine der ersten Kundgebungen von den bei den Arabern noch ruhenden Schätzen Griechischen Schrifthums, als 1519 in Rom die freilich höchst vage ungenaue Paraphrase dieses Werkes erschien unter dem Titel Sapientissimi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in Latinum castigatissime redacta. Das Buch machte grosses Aufsehn in der damaligen Zeit und ward 1572 in Paris von Carpenterius wieder publicirt.

Es gehörte freilich die Kritiklosigkeit des Mittelalters, die bis in die neuere Zeit hinein reichte, dazu, dies Buch dem Aristoteles zuzuschreiben. Denn es ist eine durch Rede und Gegenrede durchgeführte Darstellung der Neoplatonischen Grundlehre von einer Entwicklung aus Gott durch den Geist zur Seele, und von dieser auf die Natur und die Dinge, was freilich nicht ausschliesst, dass zumeist mit aristotelischer Methode

Vorrede.

Die folgenden Bogen enthalten die Arabische Uebersetzung eines einst weit verbreiteten, doch im Griechischen nicht mehr vorhandenen Pseudonyms des Aristoteles, die sogenannte Theologia Aristotelis.

In der Arabischen Literaturgeschichte hat der Titel uth-lūdijjā zu nicht geringem Wirrwarr Anlass gegeben. Eine Theologia gabes bekanntlich von dem Neoplatoniker Proklus (geb. 412 n. Chr.). Dies Buch war in's Arabische übersetzt unter dem Titel ath-thālūdijja, vergl. Hadji Chalfa V, 66, und Wenrich de auctorum Graecorum versionibus 288, dagegen sucht man unsere Theologia als vom Aristoteles herrührend in der grossen Anzahl der echten und unechten Aristotelischen Werke, die von den Arabern übersetzt waren, in der Ausgabe des Hadji Chalfa von Flügel vergebens. Zur Entschädigung finden wir in der grossen von Wenrich aufgeführten Zahl aristotelischer Werke, und zwar in dem Nachtrag aus Hadji Chalfa zum Dschemāluddīn, pag. 162, ein Buch abūlūdjiā als Apologetik übersetzt, welches Wort Dschemāluddīn und ihm folgend Casiri bibl. Arab. 310 uthālūdijja theologia liest. Wenrich folgt freilich jenen beiden nicht, er hält die Apologetik fest, da die Theologia im Arabischen thālūdijja gelautet haben würde; indessen hoffe ich, dass nach dieser Herausgabe der Theologia über die Identität keine Zweifel mehr bestehen werden. (Vgl. Aug. Müller, Halle 73. Die griech. Philosophen in der arab. Ueberlieferung pag. 22 u. 53.) Die Ichwān es-Safā nennen dies Werk ath-thālūdijjāt theologica.

Der bei Wenrich pag. 161 dieser Apologia vorhergehende

TRANSITION BUREAU
OSMAIA UNIVERSITY
HARVARD UNIVERSITY

DIE SOGENANNTÉ

THEOLOGIE DES ARISTOTELES

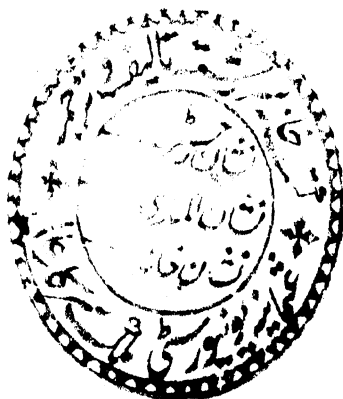
AUS ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN

ZUM ERSTEN MAL HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. FR. DIETERICI

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1882.

DIE SOGENANNTEN
THEOLOGIE DES ARISTOTELES

AUS ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN

ZUM ERSTEN MAL HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. FR. DIETERICI

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

Handwritten mark

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1882

