

كتاب أنطولوجيا ارستطاطاليس

وهو

أنقول على الربوبية

الطبعة الاولى

تصحیح ومعالجة العبد الحقير

انشیح المعلم فی المدرسة انكليزية انبرينينة فرديرخ دبترپصى

طبع

فی مدينة برلين الحروسة

سنة ١٨٨٣ المسیحية

الفهرست

- المتنر الاول في النفس ١
- تلام له يشبه رمزاً في النفس الكلية ٨
- المتنر الثاني في ذكر النفس ١٤
- المتنر الثالث في جوهر النفس ٣٢
- المتنر الرابع في شرف عالم العقل وحسنه ٤٤
- المتنر الخامس في ذكر البرئى وابداعه ما ابداع . ٥٤٦
- المتنر السادس ونحو انقول في الدواء لب ٦٤
- المتنر السابع في النفس انشريفة ٧٥
- المتنر الثامن في صفة النار ٨٥
- في انعود وانفعل ٩٤
- المتنر التاسع في انفس اندطغة ١٢٠
- باب في النوادر ١٣٠
- المتنر العسر في العلة الاولى ١٣٦
- باب في النوادر ١٤٢
- في الانسان العقلى والانسن الحسيّة ١٤٥
- في العالم الععلّى ١٩٤
- ذكر رووس المسائل في كتاب اتولوجيا ١٧١

تصحیح ما وقع فی هذا الكتاب من الغلطات

صحیح	غلط	صحیح	غلط
الناطقۃ	الناطقۃ	۱۲	۹۷
الشریف	الشریف	۱۵	۷۰
الآنار	الآنار	۳	۸۰
تعلمها	تعلمها	۱۱, ۱۰	۹۹
حاجتھا	حاجتھا	۱۴	۱۰۰
بینها	بینها	۷	۱۱۳
فانما	قانما	۴	۱۱۴
أحمولة علیها	أحمولة	۱۷	۱۳۹
النباتية	النباتية	۵	۱۴۰
وهو	وهی	۱۹	۱۴۰
أم	م	۱	۱۴۹
وتحصیلها	وتحصیلها	۱۱	۳
استغرقتی	استغرقتی	۱۳	۸
یتوقمه	یتوقمه	۱۰	۲۳
الشهواتی	الشهواتی	۱۴	۲۵
تتجزأ	تتجزأ	۷	۲۹
كڈ	كڈ	۸	۳۳
وكذا	وكذ	۱۵	۴۰
وتتمیزها	وتتمیزها	۹	۴۳
تترقی	تترقی	۱۸	۴۹
آلات	آلات	۱۹	۵۳
خیزه	خیزد	۴	۹۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله

المبتمر الأول من كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية اثولوجيا وهو قول على الربوبية تفسير فرفوريبوس الصوري ونعله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي واصلاحه لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسكف الكندي رحمه الله،

جدبراً لكل ساج لمعرفة الغاية التي هو عائدُها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه من لزوم مسلك البغية لتدميت الاساليب الفاصدة الى عين اليقين المزبل للشك عن النفوس عند الافضاء به الى ما طلب منها وان يلزم طاعة تصرفه ما يُذيقه من لذاتة الترقى في رياضات العلوم السامية الى غاية الشرف التي ترقى النفوس العقلية بالنزوع الطبيعي اليها،

قال الحكيم اول البغية آخر الدرك واول الدرك آخر البغية فالذي انتهينا اليه واول الفن الذي 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 البدئية اربعة وهي الهبوط والصورة والعلّة الفاعلة والتمم فقد وجب النظر فيها وفي الاعراض العارضة منها وفيها وان يعلم اوائلها واسبابها والذلمات الفواعل فيها واى العلل منها احو بالتقديم والرئاسة وان كانت بينها مساواة في بعض اتحاء المساواة،

فانا قد كنا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها وايضاح عللها في كتابنا الذي بعد الطبيعيات ورتبنا هذه العلل الترتيب الالهي العقلي وعلى توالي شرح النفس والطبيعة وفعالها واثبتنا هناك ايضا معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرارية واوضحنا 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 انبيات المعرفة دليل على انية الغاية لان المعرفة هي الوقوف عند الغاية ان لا يجوز قطع ما لا نهية له بذى الغاية والنهاية فالميمر في اوائل العلوم مقدّمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشىء المطلوب والتخرج والمهارة برياضات العلوم على من اراد السلوك

في العلوم الطبيعية لانها معينة على نيل البغية والارتياك المطلوب،
 ان قد فرغنا مما جرت العادة بتفديمه من المقدمات التي هي الاوائل
 لداعية الى الابانة عما نريد الابانة عنه في كتابنا هذا فلنترك الاطناب
 في هذا الفن ان قد اوضحناه في كتاب مطاطا فوسيقى ولنقتصر على ما
 جرينا هناك ونذكر الآرن غرضنا فيما نريد ايضاحه [٣] في كتابنا هذا
 لذي هو علم كلى هو موضوع لاستفراغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا غاية
 ما تضمنته موضوعاتنا لكي يكون ذكر اغراضه داعيا للناظر الى الرغبة فيه
 بمعينا على ما فهمه فيما تقدم منه فلنقدم من ذلك ذكرا جامعاً للغرض
 لذي له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم أولا ما نريد الابانة عنه رسماً مختصراً
 + رجيذا حاصراً حاوياً بجميع ما يتضمن الكتاب ثم نذكر رؤس المسائل التي
 يريد شرحها وتلاخيصها وتحصيله ثم نبداً فنوضح القول في واحد واحد
 منها بقول مستقيم مستغن ان شاء الله تعالى،

نغرضنا في هذا الكتاب القول الاول في الربوبية والابانة عنها وانها هي العلة
 الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانها علة العلة ومبدعها بنوع من الابداع
 وان القوة النورية تسبح منها على العمل ومنها بتوسط العقل على النفس
 الكلية الفلكية ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ومن النفس بتوسط
 الطبيعة على الاشياء الثلاثة 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 بهاءه وشرفه وحسنه

ونذكر الصورَ الالهيةَ الانبيقةَ الفاضلةَ البهيةَ التي فيه وان منه زين الاشياء كلها وحسنها وان الاشياء الحسبية كلها تنتشبه بها ألا انها للثرة قشورها لا يقدر على حكاية الحق في وصفها ثم نذكر النفس الكلية الفلكية ونصف ايضا كيف يفيض القوة من العقل عليها وكيف تشبهها به ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التي في الكواكب ثم نذكر الطبيعة المنتقلة تحت فلك القمر وكيف تسنح القوة الفلكية عليها وقبولها لتلك [٤] وتشبهها بها واظهارها اثرها في الاشياء الحسبية الهيلولانية الدائرة ثم نذكر حال هذه الانفس الناطقة في هبوطها عن عالمها الاصل الى عالم الجسمانيات وصعودها واتحاد العلة في ذلك ونذكر النفس الشريفة الالهية التي لزمتم الفضائل العقلية ولم تنغمر في الشهوات البدنية ونذكر ايضا حال الانفس البهيمية والانفس النباتية ونفس الارض والنار وغير ذلك،^(١)

‘ في النفس ‘

أما بعدُ إذ قد بان وصح ان النفس ليست بجرم وانها لا تموت ولا تفسد ولا تنفَى بل هي باقية دائمة فانا نريد ان نفحص عنها ايضا كيف فارقت العالم العقلي واحدرت الى هذا العالم الحسني الجسماني فصارت في

(١) واما فهرست المسائل فهو موجود في آخر الكتاب

هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد فنقول ان هي 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 وانا استفاد العقل شوقا ما سلك بذلك الشوق الى مسلك ما ولا يبقى في موضعه الاول لانه يشتناق الى الفعل كثيرا والى زين الاشياء التي رآها في العقل كالمرآة التي قد اشتملت وجاءها المخاص بوضع ما في بطنها كذلك العقل [١٣] اذا تصور بصورة الشوق المشتاق اليه الى ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على ذلك حرصا شديدا ويتماخص فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسي،

والعقل اذا قبل الشوق سقلا تصورت النفس منه فالنفس اذا انما هي عقل تصور بصورة الشوق غير ان النفس ربما اشناقت شوقا كليا وربما اشناقت شوقا جزئيا فاذا اشناقت شوقا كليا صورت الصور الكلية فعلا ودبرتها تدبيراً عقليا كليا من غير ان يفارق عالمها الكلي واذا اشناقت الى الاشياء الجزئية التي هي صور لصورها الكلية زينتها وزادتها تقاوبا وحسنا واصلحت ما عرض فيها من خطأ ودبرتها تدبيراً اعلى وارفع من تدبير علنتها القريبة التي هي 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 افعالها تحررت من العالم الاول
 اولاً ثم الى العالم الثانى ثم الى العالم الثالث فان العقل لم يفارقها وبه فعلت
 ما فعلت غير ان النفس وان كانت فعلت ما فعلت فعَلَّتْهَا بالعقل فان
 العقل لم يبرح مكانه العفلى العالى الشريف وهو الذى فعل الالفعل
 الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس وهو الذى فعل الخيرات في هذا
 العالم الحسى وهو الذى زين الاشياء بان صير الاشياء منها دائماً ومنها
 دائراً الا ان ذلك انما كان بتوسط النفس وانما يفعل النفس افعالها به
 لان العقل اَنِىَّةٌ دائمة ففعله دائم واما نفس سائر الحيوان فما سلك منها
 سلوكاً [١٣] خطأً فانها صارت في اجسام السباع غير انها لا تموت ولا
 تغنى اضطراراً وان اُلْفى في هذا العالم نوع اخر من انواع النفس قائم هو
 من تلك الطبيعة الحسية وينبغى للشئ الكائن من الطبيعة الحسية ان
 يكون حياً ايضاً وان يكون علّة حيوة للشئ الذى صار اليه وكذلك
 النفس النباتية كلها حية فان الانفس كلها حية انبعثت من بد واحد
 الا ان لكل واحد منها حيوة تليق به وتلائمه وكلها جواهر ليست باجرام
 ولا تقبل التجزئة فاما نفس الانسان فانها ذات اجراء ثلاثة نباتية وحيوانية
 ونطقية وهي مفارقة البدن عند انتقاصه وتحليله غير ان النفس النطقية
 الطاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس
 فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث،

واما التي قد اتصلت بالبدن وخصعت له وصارت كأنها بدنية لشدة
 انغماسها في لذات البدن وشهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى
 عالمها الا بتعب شديد حتى تلقى عنها كل وسخ وذنس علق لها في
 البدن ثم هي ترجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير انها تهلك
 وتبيد كما ظن أناس لانها متعلقة ببدنها وان بعدت منه وفاءت ولم يمكن
 ان يهلك آتية من الآتيات لانها آتيات حي لا تدثر ولا تهلك كما قد
 قلنا مرارا واما ما كان ينبغي ان نذكره للذين لا يقبلون الاشياء الا بقياس
 وبرهان فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقه وصدقته واما الاشياء التي
 ينبغي ان نذكرها للذين لا يصدقون بالاشياء الا بمباشرة الحس فنحن
 نذكرها وجاعلوها مبدأ قولنا في الشيء الذي قد اتفق عليه الأولون
 والآخرين وذلك ان الأوليين قد اتفقوا على ان النفس [١٤] اذا صارت
 دنسة وانفادت للبدن في شهواتها حل عليها غضب من الله فيحرص المرء
 عند ذلك ان يرجع من افعاله البدنية ويبغض شهوات البدن ويبدء
 بتضرع لله ويستأله ان يكفر عنه سيئاته ويرضى عنه وقد اتفق على ذلك
 افاضل الناس وارانلهم واتفقوا ايضا ان يترحموا على امواتهم والماضين من
 اسلافهم ويستغفروا لهم ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانها لا تموت لما
 كانت هذه عادتهم ولما صارت كأنها سنة طبيعية لازمة مضطرة وقد نكروا
 ان كثيرا من الانفس التي كانت في هذه الابدان وخرجت منها ومضت
 الى عالمها لا تزال مغيثة لمن استغاث لها والدليل على ذلك الهياكل

التي بُنيت لها وُسِّيت باسماءها فاذا اتاها المضطرُّ اغاثوه ولم يرجعوه
خائباً فهذا وشبهه يدلُّ على ان النفس التي مضت من هذا العالم الى
ذلك العالم لم تمت ولم تهلك لكنَّها حيَّةٌ بحيوة باقية لا تبديد ولا تفتى،

‘كلام له يشبه رمزا في النفس الكلبيَّة‘

اتى ربّما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانباً وصرت كاتى جوهرٍ منجرّد بلا
بدن فاكون داخلاً في ذاتى راجعاً اليها خارجاً من سائر الاشياء فانون
العلم والعالم والمعلوم جميعاً فأرى في ذاتى من الحسن والبهاء والضياء
ما ابغى له منتجباً بهنا فاعلم انى جزؤ من اجزاء العالم الشريف العاضل
الالهى ذو حيوة فعالة فلما ابغيت بذلك ترقّيت بذاتى من ذلك العلم
الى العالم الالهى فصرت كاتى موضوع فيها متعلّقة بها فانون فوق
العالم العقلى كلة فأرى كاتى واقف في ذلك الموقف الشريف الالهى
فأرى هناك من النور والبهاء [٥] ما لا تقدر اللّسن على صفتة ولا تعبده
الاسماع فاذا استغرقتى ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله هبطت
من العقل الى الفكر والرؤية فاذا صرت في عالم الفكرة والرؤية حجبت
الفكرة عني ذلك النور والبهاء فابقى منتجباً اتى كيف اتحدت من ذلك
الموضع الشامخ الالهى وصرت في موضع الفكرة بعد ان قويت نفسى على
تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقى الى العالم العقلى ثم الى العالم
الالهى حتى صرت في موضع البهاء والنور الذى هو علة كل نور وبها ومن

العجب التي كيف رأيت نفسي ممتلئة نورا وهي في البدن كهيئتها وهي غير خارجة منه غير اني اطلت الفكرة واجلت الرأي فصرت كالمبهوت وتذكرت عند ذلك ارقليطوس 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 جوزي بأحسن الخزاء اضطرارا فلا ينبغي لاحد ان يغتر عن الطلب والحرص في الارتفاع الى ذلك العالم وان تعب ونصب فان امانه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب وانما اراد بقوله هذا تحريصا على طلب الاشياء العقلية لتجدها كما وجد وتذكرها كما أدرك، وانما انباد وقلبيس فقال ان الانفس انما كانت في المكان العالى الشريف فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم وانما صار هو ايضا الى هذا العالم فرارا من سُخط الله تعالى لانه لما انحدر الى هذا العالم صار غيبانا للانفس التي قد اختلطت عقولنا فصار كالانسان المجنون نادى الناس باعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه وبصبروا الى عالمهم الاول الاعلى الشريف وامرهم ان يستغفروا الاله عز وجل [١٩] لينالوا بذلك الراحة والنعمة التي كانوا فيها أولا،

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

كيف انحدرت النفس فصارت في هذا العالم وأنها سترجع الى عالمها
الحقّ الأوّل فقد احسن في وصفه النفس فأنه وصفها بصفات صرنا بها كأننا
نشاهدها عيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير أنه ينبغي لنا
ان نعلم أولا بانّ الفيلسوف اذا وصف النفس فانه لا يصفها بصفة واحدة
في كل موضع من المواضع التي ذكرها فيها لانه لو وصفها ولم يصفها الا بصفة
واحدة لكان السامع اذا سمع وصفه لا علم رأى الفيلسوف وانما اختلف
صفاتة في النفس لانه لم يستعمل الحسّ بصفات النفس ولا رفض الحسّ
في جميع المواضع ونتم فازدري باتصال النفس بالجسد لانّ النفس انما
هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جدا لا نطق بها ثم قال ان البدن
للنفس انما هو كالمغار، وقد وافقه على ذلك انبادقليس غير انه يسمي
البدن الصدى وانما عنى انبادقليس بالصدى هذا العالم بأسره ثم قال
افلاطون ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا
العالم والترقى الى عالمها العقليّ وقال افلاطون في كتابه الذي يدعى
فادرس ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها
فان ارتاشت ارتفعت الى عالمها الأوّل وقال في بعض كتبه ان علل هبوط
النفس الى هذا العالم شتى وذلك ان منها ما يهبط لحطّة اخطأها او
انها تهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجاوز على خطاياها، ومنها ما
هبط لعلّة أخرى غير أنه اختصر قوله بانه نتم 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 وصيبرها 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 فسكنت في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا
يكون دون العالم العقلى في التمام 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 انحدرت الى
هذا العالم اعنى البدن واتصلت به وان نعلم ما طبيعة هذا العالم واى
شئ هي وفي اى موضع تسكن منه وهل انحدرت 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
جمعه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام بغير صواب
فانه قد اختلف الاولون في ذلك واكثروا فيه القول فنريد ان نبدأ ناخبر
عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف في هذه الاشياء التى ذكرناها فنقول

ان افلاطون الشريف لما رأى جدّ الفلاسفة قد اخطأوا في وصفهم
 الأنبيات وذلك انهم لما ارادوا معرفة الاتيات الخفية طلبوها في هذا العالم
 الحسّي وذلك انهم رفضوا الاشياء العقلية واقبلوا على الحسّي وحده
 فارادوا ان بنالوا بالحسّ جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقية [١٨] فلما
 رأهم قد ضلّوا عن الطريق الذي يوتّيههم الى الحق والرشد واستولى
 عليهم الحسّ رثى لهم في ذلك وتفضل عليهم وارشدهم الى الطريق الذي
 يوتّيههم الى حقائق الاشياء ففرق بين الحسّ والعقل وبين طبيعة الأنبيات
 وبين الاشياء المحسوسة وصير الأنبيات الخفية دائمة لا تزول عن حالها
 وصير الاشياء الحسّية دائرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا
 التمييز بدأ وقال ان علة الاتيات الخفية التي لا اجرام لها والاشياء
 الحسّية ذوات الاجرام واحدة وهي الأنبيّة الاولى الحق ونعني بذلك البارى
 الخالق عز اسمه ثم قال ان البارى الاول الذى هو علة الاتيات العقلية
 الدائمة والانيات الحسّية الدائرة وهو الخير المحض والخير لا يليق
 بشىء من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل
 من خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الانبيات العقلية ولا من
 طباع الاتيات الحسّية 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 التي صارت من العلو

في هذا العالم وهي التي تزيّن هذا العالم لكيلا يتفرّق ويفسد ثمّ قال ان هذا العالم مرّكب من هيولى، وصورة وانما صور الهيولى طبيعَةً هي اشرف وافضل من الهيولى وهي النفس العقلية وانما صارت النفس تصوّر في الهيولى بما فيها من قوّة العقل الشريف وانما صار العقل مقويًا للنفس على تصوير الهيولى من قبل الآتية الاولى التي هي علّة سائر الآتيات العقلية النفسانية والهيولانية وسائر الاشياء الطبيعية وانما صارت الاشياء الحسّية حسنة بهيّة من اجل الفاعل الاول غير انّ ذلك الفعل [١٩] انما هو بتوسّط العقل والنفس ثمّ قال ان الآتية الاولى المحقّ هي التي تفيض على العقل الحيوة اولا ثمّ على النفس ثمّ على الاشياء الطبيعية وهو البارى الذى هو خير محض،

وما احسن وما اصوب ما وصف الفيلسوف البارى تعالى ان قال انه خالف العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء كلّها غير انه لا يتبغى 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 الاوليين فانه انما اضطرّ الاولون الى ذكر زمان في بدء الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطّروا الى ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصفهم الخليقة التي لم تكن في زمان البتّة وانما اضطرّ الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل التواني السفلية وذلك ان المرء اذا اراد

ان يبيّن عن العلة ويُعرفها اضطرّاً الى ذكر الزمان لانه لا بدّ للعلّة من عن
 يكون قبل معلولها فيتوهم المتوهم ان القبليّة هي الزمان وان كلّ فاعل
 يفعل فعله في زمان وليس ذلك كذلك اعني انه ليس كلّ فاعل يفعل
 فعله في زمان ولا كلّ علّة قبل معلولها بزمان فان اردت ان تعلم هل هذا
 المفعول زمنيّ او لا فانظر الى الفاعل فان كان تحت الزمان فالمفعول تحت
 الزمان لا محالة وان كانت العلة زمنيّة كان المعلول زمنيّاً ايضاً فالفاعل
 والعلّة يدلّان على طبيعة المفعول والمعلول ان كانت تحت الزمان وان
 لم تكن تحته،

، كمل الميمر الأوّل والحمد لله ربّ العالمين والسلام على عباده الصالحين،

، الميمر الثاني من كتاب انولوجيا،

أول مسائل المقالة الثانية من كتاب انولوجيا ان سأل سائل فقال ان
 النفس اذا رجعت الى العالم العقليّ وصارت مع تلك الجواهر العقليّة فما
 الذي تقول وما الذي تذكر قلنا ان النفس اذا صارت في ذلك المكان
 العقليّ انما تقول وتري وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف ألا انه لا
 يكون هناك شيء يضطرّها ان تفعل وتقول لانها انما تري الاشياء التي

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

فان قال قائل اقتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلي قلنا انها لا
تذكر شيئا مما تغفرت فيه ههنا ولا تتفوه بشيء مما نطقت به ههنا ولا
بما تفلسفت والدليل على ان ذلك كذلك كونها في هذا العالم فانها
متى كانت نفية صافية لا ترصى الى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى
سوى مما هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما سلف لئلا تلهى بصرها الى العالم
الاعلى دائما واليه تنظر دائما وآياه تطلب وتذكر وكل فعل تفعله وكل
معرفة تعرفها فانها تصيف ذلك اليوم اليه وكل علم تعلمه في ذلك العالم
الشريف لا ينقلب منها فتحتاج ان تذكره اخيرا بل هو في عاها مردود
دائم لا تحتاج الى ان تذكره لانه بين يديها دائم لا ينقلب وانما ينقلب
منها كل علم علمته في هذا العالم فتحتاج الى ان تذكره لانه لا تحصر
على ضبطه ولا تريد ان تراه دائما وانما لا تحصر 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 سوى بل ترى الاشياء دائما على ما
وصفناه ونقول ان كل علم كائن في العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا
يكون بزمان لان الاشياء التي في ذلك العالم كونت بغير [٣١] زمان

فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء
التي كانت تتفكر فيها ههنا ايضا بغير زمان ولا تحتاج ان تذكرها لانها
كالشيء الحاضر عندها فالاشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس
لا تغيب عنها اذا كانت في العالم الاعلى والحجة في 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 واللييات صاعدا فاذا لم يكن الاشياء المعلومة في
العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس الى
ذكرها لانها تراها عيانا،

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

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

فان قال قائلٌ وما عنيتم ان تقولوا اذا اخذت النفس في قسمة الاشياء وشرحها أفليس أمّا تقسم الشيء بعد الشيء وتعلم ان له أولاً وآخرًا وانا علمته ذلك [٣٣] لم تعلمه دفعة واحدة قلنا ان النفس اذا ارادت ان تقسم الشيء او تشرحه فانما تفعل ذلك في العقل لا في الوجود فاذا كانت القسمة في العقل لم تكن هناك متفرقة بل تكون هناك اشدها منها توحدًا اذا كانت في الوجود والحواس لان العقل يقسم الشيء بغير زمان ولم يكن للشيء المبسوط أول ولا آخر بل هو أولٌ نله لان أوله يدرك آخره لانه ليس بين أول القسمة وآخرها زمانٌ بتوسط الاول والآخر منها،

فان قال قائلٌ أفليس قد علمت النفس اذا قسمت الشيء ان منه ما هو أولٌ ومنه ما هو آخرٌ قلنا بلى غير أنّها لا تعلمه بنوع زمان بل انما تعلمه بنوع شرحٍ وترتيبٍ والدليل على ذلك البصر اذا رأى شجرةً رآها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة يعلم اصلها قبل ان يعلم فرعها بنوع ترتيبٍ وشرح لا بنوع زمان لان البصر انما رأى اصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة فالبصر يعرف أول الشجرة وآخرها بالترتيب لا بالزمان على ما قلنا

فان كان البصر يعلم ذلك فبالْحَرَى ان يكون العقلُ يعلم اَوَّلَ الشىءِ
وآخِرُهُ بالترتيب لا بالزمان والشىء الذى يُعلم اَوَّلُهُ وآخِرُهُ بالترتيب لا
بالزمان يُعرف ذلك كُلُّهُ دفعةً معا،

فان قال قائلٌ ان كانت النفسُ تعلم الشىء الواحد المبسوط والمرتب
الكثير العُشور دفعة واحدة فكيف صارت ذات قُوَى كثيرة وصار بعضها
اَوَّلًا وبعضها آخرا قلنا ان قُوَةَ النفس واحدة مبسوطة وانما يتكثر قواها
في غيرها لا في ذاتها والدليل على ان قواها واحدة مبسوطة فعلها فانه
واحد ايضا فالنفس وان كانت تفعل افعال كثيرة لكنها انما تفعلها
كُلُّها معا وانما يتكثر افعالها وتتفرق في الاشياء الى تقبل فعلها فانها
لما كانت جسمانية متحركة لم تقوَ ان تقبل افعال النفس كُلِّها
معا لكنها قبلتها قبولا متحركا فكثره الافاعيل اذ ان في الاشياء لا في النفس،

ونقول ان العقل واقف على حال واحدة [١٣٣] لا ينتقل من شىء الى شىء
ولا حاجة له بالرجوع الى ذاته في علم الشىء بل هو قائم ثابت الذات
على حالة وفعله فان الشىء الذى يريد علمه يكون كانه هيوولى له وذلك
انه يتصور بصورة المعلوم والمنظور اليه فاذا تصور العقل بصورة المعلوم
والمنظور اليه صار مثله بالفعل وانما صار العقل مثل المعلوم بالفعل لان
هو ما هو بالقوة لا بالفعل وانما يكون العقل هو ما هو بالقوة اذا لم يلق
بصره على الشىء الذى يريد علمه فانه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل،

فان قال قائل ان العقل اذا لم يرد علم الشىء ولم يلق بصره على شىء

فلا محالة أنه فارغ خالٍ عن كل نية وهذا محالٌ لأن من شأن العقل ان يعقل دائماً وان كان يعقل دائماً فانه لا محالة يلقى بصره على الاشياء دائماً فلا يكون هو ما هو بالفعل ابداً وهذا قبيح جداً قلنا العقل هو الاشياء كلها كما قلنا مراراً فاذا العقل ذاته فقد عقل الاشياء كلها فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل اذا رأى ذاته فقد رأى الاشياء كلها فيكون هو ما هو بالفعل لانه انما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون احاط بجميع الاشياء التي دونه فاذا القى بصره على الاشياء كان محاطاً بها وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا ايضاً

فان قال قائل ان القى العقل بصره مرة على ذاته ومرة على الاشياء وكان هذا فعله فلا محالة اذن انه مستحيلٌ فقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشيء من انواع الاستحالة البتة قلنا هو وان كان يلقى بصره على ذاته مرة وعلى الاشياء مرة فانه انما يفعل ذلك في اماكن مختلفة وذلك انه اذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على نية من الاشياء التي دونه الا على ذاته فقط واذا كان في غير عالمه اى في العالم الحسى فانه يلقى بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط، وانما صار ذلك كحال البدن الذى صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوباً بالبدن جداً القى بصره على الاشياء واذا تخلص قليلاً القى بصره على ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة

وأما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء وذلك انها تلقى بصرها على الاشياء كلها لحركتها المائلة. واما صارت النفس كذلك لانها موضوعة في أفق العالم العقلي واما صارت لها حركة مائلة لانها اذا ارادت علم شيء القت 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 والا لكانت النفس والعقل شيئا واحدا وهكذا يكون سائر الاشياء وذلك لان الشيء اذا كان محمولا على شيء ساكن كان المحمول متحركا والا 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 فاما يتحرك حركة مستوية، فان ليج واحد فقال ان العقل يتحرك ايضا عند نبذه الاشياء وذلك انه يلقي بصره على الاشياء واللقاء حركة قلنا ان العقل وان تحرك فاما ان يكون منه اليه واما ان يتحرك منه الى الاشياء فاتي الحركتين تحرك فركته مستوية غاية في الاستواء لا

ميلٌ فيها والحركةُ المستوية التي في غاية الاستواء تكاد أن تكون شبه السكون وهذه الحركة ليست استحالةً لأنها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها وإن كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانه غير مستحيل وهو ثابتٌ قائم ساكن كما قلنا ايضاً وإنما صار العقل اذا ألقى [٢٥] بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرك لأن فيه جميع الاشياء والاشياء وهو نىءٌ واحد كما قلنا مراراً،

وأما النفس فانها اذا كانت في العالم العقلي لم تستحل ايضاً لأنها تكون هناك صافيةً نقيّةً لا يشوبها نىءٌ من الاشياء الجسمانية فنعلم الاشياء التي دونها علماً حقاً وذلك ان النفس اذا كانت في العالم العقلي فانها تتحد بالعقل وليس بينها وبين العقل نىءٌ متوسط البتة وكذلك اذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت في ذلك العالم الاعلى سلكت الى العقل والتزمته فاذا التزمته توحدت به من غير ان يهلك ذاتها بل تكون أبيضَ واصفى وازكى لأنها هي والعقل يكونان شيئاً واحداً او اثنين كنوع ونوع فاذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالة بوجهٍ من الوجوه بل تكون غير مستحيلة في عالمها وذلك انها تعلم ذاتها وتعلم انها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصلٌ وإنما صارت كذلك لأنها تصير في العاقل والمعقول وإنما صارت كذلك لشدة اتصالها بالعقل وتوحدتها به حتى كأنها وهو نىءٌ واحد فان فارقت النفس العقل وأبت أن تتصل به وأرن يكون هي وهو واحداً اشتاقت الى أن

تتفرد بنفسها وان يكون هي والعقل اثنين لا واحدا ثم اطلعت على هذا العالم والفت بصرها على سىء من الاشياء دون العقل فاستغادت الذكر هي وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان 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 التذثر اما ان يكون التعقل واما ان يكون التوهم والتوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة لكنها تكون [٣٦] على حال الاشياء التي تراها ارضية كانت ام سماوية الا انها على نحو ما ترى من الاشياء الارضي والسماوي فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير مثله واما صار التوهم يتشبه بالاشياء الارضية والسماوية لانها كلها فيه غير انها فيه بنوع ثان لا بنوع اول فلذلك لا يقدر على ان يتشبه بالاشياء السماوية والارضية تشبهها تاما لانه اما صار التوهم لا يفوى على ان يتشبه بصور الاشياء تشبهها تاما لانه متوسط موضع بين العقل والحس فيميل اليهما جميعا ولا يحفظ احدهما دون الاخر حفظا يقينا ولا يخلص لاحدهما دون الاخر ففد بان ان النفس اذا ذكرت شيئا واحدا من الاشياء تشبهت به وصارت مثله شريفا كان ذلك الشيء ام دنيا،

فتريد الآن ان نرجع الى ما كنا فيه فنقول ان النفس اذا كانت في العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المحض الاول وانما ياتيها الخير الاول بتوسط العقل بلى هو الذي ياتيها وذلك ان الخير المحض الاول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنع مانع من ان يسلك حيث شاء فاذا اراد النفس اتاها ولم يمنع مانع من ذلك جرمانيا كان او روحانيا وذلك انه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشيء الاخر بتوسط ما يليه، فان لم يشتق النفس الى الخير الاول واطلعت الى العالم السفلي واشتاقت الى بعض ما فيه فانها تكون في ذلك الشيء على قدر ذكرها آياه او توهمها له فالنفس انما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم لانها لا تشتاق اليه حتى يتوهمه وقد قلنا ان الوهم هو الذكر،

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

ذلك يكون جهةً وجهةً وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علته وهي العلة الاولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة للمار هو فوقها وعلته لها ومن المحال ان يكون الشيء فوق علته وعلته لعلته وذلك ان يكون المعلول علته لعلته والعلته معلولة لمعلولها وهذا قبيح جدا والعقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبل لانه لا يحتاج الى معرفتها لانها فيه 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 معرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهل لانها ليست معرفة صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي تحته نعى بذلك انه يعرف الاشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها ولا حاجة الى معرفتها لانه علته فيها وهي معلولاته كلها فاذا كانت فيه لم يحتاج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ن ترناه آنفا ولا تحتاج الى معرفة سىء من الاشياء الا الى معرفة العقل والعلته الاولى لانها فوقها فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا العالم وصارت في العالم الاعلى العفلى لم تتذكر شيئا مما علمته ولا سيما اذا كان العلم الذى اكتسبته دنيا بل نحصر 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 وهي في العالم الاعلى لانها ان قبلت تلك الآثار فانها

تقبلها في وهما وانا توهمتها تشبهت بها كما قلنا أنفاً والنفس لا تتشبه بشيء من آثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلى لانها يلزمها من ذلك ان تدون في العالم الاعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلى وهذا قبيح جداً فقد بان وصح كيفية النفس وحالتها عند ورودها العالم العقلى ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسية الدائرة الدنية وبان ايضا بالاراء المقنعة والمقاييس الشافية حال العقل وكيف يذكر وينوقم وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة المتوقمة على مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصى

فريد الآن ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المجزى 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 المتعكر هو غير الجزء البيهيمي وجزؤها الشهواني غير الجزء الغصبي وانما نعى بالجزء منها جزء الجسم الذي يكون فيه قوة النفس المفكرة والجزء الذي فيه قوة الشهوة والجزء الذي يكون فيه قوة الغضب فالنفس انما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها اي يتجزأ الجسم الذي هي فيه فاما هي بعينها فلا تقبل التجزئة البتة فاذا قلنا ان النفس تقبل التجزئة فانما نقول ذلك بقول مضاف عرضي لانها انما تكون متجزئة

[٢٩] اذا هي صارت في الاجسام وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه فلنا ان النفس متجزئة وانما نعى انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزأ تجزؤ الجسم والدليل على ان ذلك كذلك اعضاء البدن وذلك ان كل عضو من اعضاء البدن انما يكون حاسا دائما اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحاسية في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها تتجزأ بتجزؤ الاعضاء الى هي فيها وقوة النفس وان كانت منبثة في جميع الاعضاء لكنها في كل عضو نامية كاملة وليست متجزئة بتجزؤ الاعضاء وانما تتجزأ بتجزؤ الاعضاء كما وصفنا وبيينا مرارا

فان قال فائد ان النفس لا تتجزأ في حاسة اللمس فخط واما في سائر الحواس فاتها تتجزأ فلنا ان النفس تتجزأ في حاسة اللمس وفي سائر الحواس لانها ابدان والنفس في الابدان فالنفس اذا تتجزأ بتجزؤ الحساس كلها اضطرارا على النوع الذي ذكرناها انما غير انها اقل تجزؤا في اللمس منها في سائر الحساس وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية اللائمه في الابد والفتوة الى في القلب وهي الغضبية اقل تجزؤا وهذه الفتوة ليست مثل قوى الحساس لها على نوع اخر وذلك ان قوى الحساس هي اجزاء بعد هذه الفتوة فلذلك صارت اشد جسمها واما فتوة النباتية والنامية والشهوانية فقل تجزؤا والدليل على ذلك انها لا تفعل

افاعيلها بآلات البدن لآل الآلة تمنعها من ان تفعل افاعيلها في جميع
البدن وتحول بينه وبين ذلك فقد بارى ادا ان قوة النفس القابلة للتجزئة
غير قوتها التي لا تقبل التجزئة وهذه القوى لا تمتزج فتدون واحدة
بل نل واحدة من هذه القوى بابتة على حالها من غير ان تفتون بعضها
في بعض، فقوة النفس [٣٠] على ضربين احدهما يتجزأ بتجزؤ الجسم
مثل القوة النامية والقوة التي هي سهوانية فانهما منبتتان في سائر الجسم
من النبات والقوى المتجزئة بتجزؤ الجسم يجمعهما قوة اخرى ابقى وارف
منها واعلى فقد يمكن ان ان يكون قوة النفس المتجزئة بتجزؤ الجسم
غير متجزئة بالقوة التي فوقها التي لا تتجزأ والتي هي اقوى القوى
المتجزئة مثل الحساس فانها قوة من قوى النفس تتجزأ بتجزؤ الآلات
الجسمانية وكلها يجمعها قوة واحدة هي اقوى الحواس وهي ترد عليها
بتوسط الحساس وهي قوة لا تتجزأ لانها لا تفعل فعلها بآلة لشدة
روحانيتها ولذلك صارت الحساس كلها ينتهي اليها فتعرف الاشياء
التي يردى اليها الحساس وتميزها معا من غير ان تفعل او تفعل آثار
الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوى تعرف الاشياء المحسوسة
 وتميزها معا في دفعة واحدة، وينبغي ان تعلم هل لهذه القوى الى
ذكرنا ولسائر قوى النفس موضع معلوم من مواضع البدن تكون فيه او
ليس لها مواضع البتة فنقول ان نل قوة من النفس موضعا معلوما يكون
فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها لئلا تحتاج اليه لظهور فعلها

من ذلك المكان المنتهياً لقبول ذلك الفعل والنفس هي التي صيرت ذلك العضو منتهياً لقبول فعلها لأنها إنما تهتت العضو بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها منه فإذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها ونظهر قوتها من ذلك العضو وإنما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيأت الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسوطة ذات قوة تعطى الابدان القوى اعطاء دائما وذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطى الابدان القوى تنسب اليها تلك القوى لأنها علّة [٣١] لها وصفات المعلول اخرى ان تنسب الى العلة 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 تغير له وهذا قبيح ويعرض من هذا ايضا أنا 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 جدا ونقول بقول مستقصى انه ليس جزء من اجزاء

النفس في مكان البتّة كانت النفس داخلّة في البدن او خارجة منه وذلك ان المكان محيطةً بالشيء الذي فيه ويحصره وانما يحيط المكان بشيء جسماني وتلّ سيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسمٌ والنفس ليست بجسم ولا فواها بجسام فليست ان في مكان لان المكان لا يحيط بالشيء الذي لا جسم له ولا يحصره وانما قلنا ان قوى النفس في اماكن معلومة من البدن نريد بذلك ان تلّ قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن ألا ان تلك القوة 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 اللّ من الجرم لا يكون في المكان الذي يكون فيه الجرم فاما النفس فكأنها حيث جزؤها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بها لأنها علّة له والمعلول لا يحيط بالعلّة بل العلة تحيط بالمعلول ونقول انه ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الظرف فاتها لو كانت كذلك لكان البدن غير ذي نفس [٣٣] وذلك انه لو كان البدن محيطة بالنفس كحاطة الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس ممّا يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الظرف ولكن بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذي يشقه الظرف وهذا قبيح جدا وليست النفس في البدن كالجرم في المكان على ما قلنا آنفا وذلك ان المكان الحق 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
الكُل اوسع من الجزء وهو محيط به وحاصر له ،
فان قال قائل لا بد من ان نقول ان النفس في البدن كالشيء في المداون
قلنا ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة العُصوى وان كانت النفس في
المكان فانها تكون في تلك الصحيفة فقط فيبقى سائر البدن ليست
النفس فيه وهذا ايضا قبيح جدا وقد يعرض من قول القائل ان النفس
في البدن كالشيء في المكان اشياء آخر فيجئة ومخالفة اولها ان المداون
يجرك الشيء الذي فيه لا الشيء في المكان هو الذي يجرك المكان به
فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان لان البدن علّة حرة
النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هي علّة حركة البدن والشيء ذو
المكان اذا رُفِع المكان ارتفع الشيء ايضا ولم يثبت البتة 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 ثبانا واطهر منها اذا كانت في البدن ،
وان قال قائل ان المكان اتما بعد ما وليست بالصحيفة الخارجة العصوى
فالنفس في البدن كاتها في بعد ما قلنا ان كان المكان بعد ما فبالحري
ان لا يكون النفس في البدن كالشيء في المكان وذلك ان البعد
اتما هو الفراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو
الفراغ ويكون النفس اذا في الشيء الفارغ الذي فيه البدن لا في

البدن بعينه وهذا قبيح جدا وليست النفس أيضا في البدن [٣٣]
 بالشئء المحمول وذلك ان الشئء المحمول اما هو اثر من آثار الحامل
 مثل اللون والشكل فانهما اثرا الجرم الحامل لهما والآثار لا تفارق حواملها
 الا بفسد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او تتحلل
 يتحلل البدن وليست النفس في البدن كالجـزء في اللذ لان النفس
 ليست بجـزء البدن،

فان قال قائل ان النفس جزء للحي كله فهو في البدن كالجـزء في اللذ
 قلنا انه لا بد ان يكون النفس في البدن اذا صارت فيه كالجـزء في
 اللذ اما مثل ما يدون الشراب في ظرف الشراب واما ظرف الشراب
 بعينه وقد قلنا انها ليست في البدن مثل ما يكون الشراب في
 الظرف وبيّننا كيف لا يمكن ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه لان
 الشئء لا يكون موضعا لنعسه فليس النفس اذا في البدن كالجـزء من
 اللذ وليست ايضا في البدن نالذ في الاجزاء فانه قبيح جدا ان
 تقول ان النفس هي اللذ والبدن اجزأؤها، وليست النفس منذ صورة
 في الهيولى وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس
 في البدن كذلك بل هي مفارقة البدن بعير فساد والهيولى ايضا قبل
 الصورة وليس البدن قبل النفس وذلك ان النفس هي التي تجعل
 الصورة في الهيولى ان هي التي تصور في الهيولى وهي التي تجسم
 الهيولى فان كانت النفس هي التي تصور الهيولى وهي التي تجسمها فلا

محالة أنها ليست في البدن كالصورة في الهيولى لان العلة لا تكون في
المعلول كالشيء المحمول وألا لكانت العلة اثرا للمعلول وهذا قبيح
جدا لان المعلول هو الاثر والعلة هي الموقرة والعلة في المعلول بالفاعل
المؤثر 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،

المثمر الثالث من كتاب أثولوجيا

ان قد بينا على ما وجب تقديمه من العول على الععل [٣٤] والنفس
الكلية والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة
ونظمنا العول فيه نظما طبيعيا على توالي مجرى الطبيعة فنقول الآن على
ايضاح ماهية جوهر النفس ونبدأ بذكر مقالة الجرميين الذين ظنوا
بحسارتهم ان النفس ائتلاف اتغاق الجرم واتحاد اجزائه ونكشف عن
دحوض حجتهم في ذلك ويظهر قبح ما بجري اليه مذهبهم فانهم
نعلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتروا الانفس والجواهر الروحانية
معرفة من كل قوة،

فنقول أنّ افاعيل الاجرام انما تكون بقوى ليست بجبرمانيّة وهذه القوى تفعل الافاعيل العجيبة والدليل على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكلّ جرم كمّيّة وديفيّة والكمّيّة غير الكيفيّة وليس يمكن ان يكون جرم ما بغير كمّيّة وقد افر بذلك الجرميون فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كمّيّة فلا محالة ان الكيفيّة ليست بجرم وديف يمكن ان يدور الديفيّة جرما وليست بواقعة تحت الكمّيّة ان كان كلُّ جرم واقعا تحت الكمّيّة والكيفيّة ليست بجرم وان لم يكن الكيفيّة جرما فقد بطل قولهم أنّ الاشياء اجرام، ونقول ايضا كما قلنا انّ كلُّ جرم وكلّ جنة اذا جُرنت او اختلفت منها فدرما لم تبغ على حالها الاولى من العظم والكمّيّة وتبغى الكيفيّات على حالتها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء لانّ الكيفيّة في جزر الجرم يقيتها في الجرم كحلاوة العسل فان الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة التي في نصف رطل بعينها لا تنتقص حلاوة العسل بنقصان كمّيّته وليست كمّيّة رطل من العسل كالكمّيّة التي في نصف رطل منه فان كانت الحلاوة لا تنتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم وكذلك يكون سائر الكيفيّات كلّها،

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

وكانت القوة شديدة، فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي لنا ان نصيف القوة الى عظم الجثة بل الى سىء آخر لا جثة له ولا عظم. ونعوا ان كانت هيولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرما ما بزعمهم فانما صارت تفعل افاعيل 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 جوهرًا غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلاط التى فى البدن ثم عدمها البدن لما مات الحى اذا كانت النفس غير هذه الاخلاط قلنا ان الاشياء التى تقم الحى ليست هى الاخلاط البدنية فقط لكن هى اشياء آخر غيرها ايضا فقد يحتاج الحى اليها فى قيامه وثباته وانما هذه الاشياء بمنزلة الهيولى للبدن باخذها النفس وتهيئها على صورة البدن لان البدن سيال فلو لا ان النفس تمد جوهر البدن بهذه الاخلاط لما ثبت الحى كثير سىء، فاذا قنت هذه العناصر ولم نجد النفس عنصرا تمد به البدن فعند ذلك يهلك الحى ويفسد والاخلاط انما هى علة هيولانية للحى والنفس علة فاعلة، والدليل على ذلك اننا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ریح له غريزية ولا يمكن ان يكون حى من الحيوان غير ذى نفس البتة فليست النفس ان بجرم، ونقول ان كانت النفس جرما فلا بد لها من ان تنفذ فى سائر البدن وتمتزج به كامتزج الاجرام اذا اتصل بعضها ببعض وانما

يحتاج النفس ان تنفذ في جميع البدن لينيل الاعضاء كلها من قوتها فان كانت النفس تمتزج بالبدن كما متزاج بعض الاجرام ببعض لم يكن النفس نفسا [٣٣٦] بالفعل وذلك ان الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت لم يبق واحد منهما على حاله الاوّل بالفعل لكنهما يكون في الشئ 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 هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحد منهما على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم تبق على حالها الاوّل لم تكن نفسا

ونقول ان الجرم اذا امتزج بجرم اخر احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاوّل لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه والنفس اذا صارت الى البدن لن يحتاج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاوّل وكذلك اذا فارقت النفس البدن لم يأخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاوّل ولا ينكر ذلك احد ولا يدفعه، ونقول ايضا اذا صار الجرم في الجرم وامتزجا كبرت جثتها وعظمت والنفس اذا صارت في البدن لم يكبر جثته البدن بل هو احرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقلّ 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 التفصيع الى ما لا نهاية له، فان حجوا وقالوا ان الفضائل

كلها جسمانية ذواتٌ جُتتِ سألناهم وقلنا لهم كيف تنال النفس الفضائل
وسائر الاشياء المعقولة بانها دائمة لا تبديد ولا تغنى او بانها واقعة تحت
الكون والفساد فان قالوا ان النفس اتما تنال الفضائل لانها دائمة لا
تبديد كانوا قد اقرروا بما محذوروا في ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفضائل
بانها واقعة تحت الكون والفساد قلنا فمن المكون لها ومن اى العناصر
تكوينها وسألناهم [٣٧] عن المكون ايضا اذ اتم هوام واقع تحت الكون
والفساد وهكذا الى ما لا نهاية له فان قالوا انه دائم لا يفسد فقد جاروا
عن قولهم بان الاشياء كلها اجرام،

فنقول ان كانت الفضائل دائمة لا تفسد كالصور المساحية فلا محالة
انها ليست بأجرام فان لم تكن اجراما لم يكن ما فيها والعالم بها جرما
اضطارا فنقول ان كان الجرميون انما صيروا النفس في حيز الاجرام لانهم
رأوا الاجرام تفعل وتؤثر آثارا مختلفة وذلك انها تسخن وتبرد وتيبس
وترطب فظنوا ان النفس جرم ايضا لانها تفعل افعال مختلفة وتؤثر آثارا
عجيبة فليتعلموا انهم جهلوا كيف يفعل الاجرام وبأى القوى تفعل وانها
انما تفعل بالقوى التى فيها التى ليست بجرمية وان تجوا وقالوا بل انما
يفعل الاجرام افعالها بأنفسها لا بشىء آخر فيها غيرها قلنا انا وان
جوزنا لكم ذلك فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيز النفس اعنى
التسخين والتبريد وما اشبه ذلك بل من حيز النفس المعرفة والفكرة
والعلم والشوق والتعهد والتدبير والحكم فهذه القوى واشباهها جوهر

غيرُ جوهر الاجسام فاما الجرميون فانهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتوَدوا الجواهر الروحانية خُلوا معرفة من دل قوة فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ في الجرم كله فانه ينفذ في الاجزاء ولا يتناهى وهذا باطل لانه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية بالفعل فان لم يكن ذلك فانَّ الجرم لا ينفذ في الجرم كله والنفس تنفذ في البدن كله وفي جميع اجزائه لا تحتاج في نفاذها في الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلها فطعا جزوياً بل تعدئعياً فطعا نلينا اى تحيط بجميع اجزاء الجرم لانها علّة للجرم والعلّة اكبر من المعلول ولنّ تحتاج الى ان تقطع معلولها بنوع المعلول بل بنوع اخر اعلى [٣٨] واشرف،

فان قالوا ان الروح الغريزي الطبيعي لما صار في الأسطقس الباردة ويبقى في البرد لطّف وصار نعسا قلنا ان هذا محالّ قبيح جداً وذلك ان كثيراً من الحيوان تغلب عليه الاسطقس الحارّ وله مع ذلك نفس من غير ان يدون فد صارت في خواص البرودة وان كانوا ان الطبيعة قبل النفس وانما يكون النفس من قبل اتصال الطبائع الخارجة منها قلنا انه يعرض في قولكم هذا امر قبيح جداً عند ذوى الالباب وذلك انكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلّة لها لزمكم في ذلك ان تجعلوا النفس قبل العفل وعلّة له وان جعلوا العفل بعد الطبيعة وهذا قبيح جداً وذلك انهم جعلوا الافضل دون الادنى والاعم بعد الاخص وهذا محالّ غير ممكن بل العفل قبل الاشياء المبتدعة كلها ثم النفس ثم الطبيعة وكلما سلك

سغلا كان الشيء أدنى وأخصّ وكلّما سلك علّوا كان الشيء أفضل وأعمّ
وان لجّوا وقالوا أنّ العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزم من قولهم
ان يكون الاله تبارك وتعالى بعد العقل واقعا تحت الكون والفساد عالم
بعرضٍ وذلك محالّ لانه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقا امكن
ان يكون لا نفس ولا عقل ولا الاله وهذا محال قبيح جدا، واما نحن
فنقول ان الله عز وجل علّة للعقل والعقل علّة للنفس والنفس علّة للطبيعة
والطبيعة علّة للاكوان كلّها الجزئية غير انه وان كانت الاشياء بعنوب
علّة لبعض فان الله تعالى علّة لجميعها كلّها غير انه علّة لبعضها بغير
توسط وهو الذي جعل العلّة كما قلنا فيما سلف والدليل على ذلك ما
نحن ذاكرون ان شاء الله تعالى،

ان الشيء بالقوة لا يكون شبيهاً بالفعل الا ان يكون بالفعل شيء آخر
يُخرجه الى الفعل والا لم يخرج من القوة الى الفعل لان القوة لا تعدر على
ان تصير الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شيء بالفعل فابن يلقى القوة
بصرها وانّي تاتي فاما الشيء الكائن بالفعل [٣٣٩] فانه اذا اراد ان يخرج شبيهاً
من القوة الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا الى خارج فيخرج تلك
القوة الى الفعل ويبقى حودا كما على حالة واحدة لانه لا حاجة به الى ان
يصير الى شيء آخر ان هو ما هو بالفعل واذا اراد ان يخرج الشيء من
القوة الى الفعل لم يخرج الى ان ينظر من ذاته الى خارج بل انما ينظر الى
ذاته فيخرج الشيء من القوة الى الفعل فان كان هذا هكذا قلنا ان

الشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوة واعم والطبيعة الدائمة بالفعل غير طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل دائما فالعقل والنفس قبل الطبيعة غير انه ينبغي ان يُعلم ان النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها معلومة من انفعال لا تُعَلَّل ما تخرج الى الفعل والفعال وان كان هو ما هو بالفعل فانه معلوم من العلة الاولى لانه انما هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى وهي الانية 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 يُحَدِّث 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 المحصص فاذا فعل فانه 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 يحرس على ان يتشبهه بالعقل الاول الذي هو فعل محصص فاذا اراد فعلا فانه ينظر الى ما هو فوقه فيفعل فعله غاية في النقاوة وكذلك النفس فان كانت هي ما هي بالفعل فانها لما صار العقل فوقها نالها شيء من قوته فاذا فعلت فانه ينظر الى العقل فتفعل ما تفعل فاما الفاعل الاول هو فعل محصص 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

انّ العقل قبل النفس وانّ النفس قبل الطبيعة وانّ الطبيعه قبل الاشياء
 الواقعة تحت اللون والفساد وانّ الفاعل الاول قبل الاشياء كلها وانّه
 مبدع ومنتمٍ معا ليس بين ابداعه الشيء وانتمامه فرق ولا فصل البتّة
 وان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان كان النفس هي ما هي بالفعل لا
 بالقوة فلا يمكن ان تكون مرّة بالفعل ومرّة بالقوة والجزم قد يكون مرّة
 جرما بالقوة ومرّة جرما بالفعل فليست النفس اذا بروج غريزتي ولا
 بجرم البتّة،

فقد بان وصحّ بما ذكرنا انّ النفس ليست بجرم وقد ذكر اناس من
 الاولين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج غير انا نكتفي بما ذكرنا ووصفنا
 انّ النفس ليست بجرم فنقول ان كانت النفس طبيعه غير طبيعه
 الاجرام فينبغي لنا ان نفحص عن هذه الطبيعه ونعلم ما هي اثارها
 في ائتلاف الجرم فان اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا انب ائتلاف
 الاجرام كالاتتلاف الدائن في اوتار العود وذلك ان اوتار العود اذا امتدت
 قبل اترارها وهو الائتلاف وانما عنوا بذلك ان الاوتار اذا امتدت فر صرب
 بها الضارب حذب فيها ائتلاف لم يكن فيها والاوتار غير ممدودة وكذا
 الانسان اذا امتزجت اخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص
 وذلك الامتزاج الخاص هو جيبى البدن والنفس اما هي اثر لذتك المزاج
 وهذا القول شنيع فقد اكثرنا الرد على قائله حجج قوية معنعة شافية
 ونحن مثبتون ذلك في المسنائف ان شاء الله تعالى وقائلون ان النفس

في قبل الائتلاف وذلك ان النفس هي التي ابدعت الائتلاف في البدن وهي العيئة عليه وهي التي تقمع البدن وتمنعه في ان يفعل كثيرا من افعال 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 متعنا فانما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض منه حس او وهم او فخر او علم البتة، وايضا ان كان الائتلاف اتما يعرض من ائتلاف الاجرام وكان ائتلاف نفسا وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه الفيت في البدن انفسا نثيره وهذا شنيع جدا، وايضا ان كان الائتلاف هو النفس واتما يكون الائتلاف في امتزاج الاجسام والاجسام لا تمتزج الا بمزاج كان لا محالة قبل النفس التي هي الائتلاف فالائتلاف نفس فاعلة للائتلاف، وان فالوا ان الائتلاف بلا مؤلف وكذا المزاج بغير مزاج قلنا ليس ذلك كذلك لاننا 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 انرا مطربا فدما ان الاوتار ليست بعلة لائتلافها وكذلك الاجسام ليست بعلة لائتلافها ولا تقدر على ان تؤثر الائتلاف بل من شأنها قبول الآتار الحسية فليس ائتلاف الاجسام اذا هو النفس، ونقول ان كانت النفس ائتلاف الاجسام والاجسام هي التي تؤلف انفسها لزوم من قولهم ان يكون الاشياء ذوات الانفس مركبة من اشياء لا نفس لها،

وإنّ الاشياء كانت أولاً بلا طغيان ولا شرح ثم طُغست بغير مطلق
اعنى النفس بل انما ادغست بالبخت والاتعاق وهذا ممنوع غير ممكن
ان يكون في الاشياء الجزئية او في الاشياء اللّية وان كان غذا غير ممكن
فليست النفس [٤٢] اذا هي ائتلاف الاجسام بعضها ببعض،
فان قالوا انه قد اتفقت افاضل الفلاسفة على انّ النفس تمام البدن
والتمام ليس بجوهر فالنفس اذا ليست بجوهر لانّ تمام الشيء اتمه هو
جوهر الشيء قلنا انه ينبغي ان نفتحص عن قولهم انّ النفس متمم
وباقى المعنى سموها انطلاسيا، فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا انّ النفس
في الجوهر انما هي بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنقسا كما ان الهيولى
بالصورة يكون جسما الا انه وان كانت النفس صورة للجسم فانها ليست
بصورة للّ جسم بانه جسم بل انما هي صورة لجسم ذي حيوة بالقوة وان
كانت النفس تماما على هذه الصفة لم تكن من حيز الاجرام وذلك انها
لو كانت صورة للجسم كالصورة الدائنة في صنم النحاس كانت اذا
انقسم الجسم وتجزأ انقسمت هي ابصا وتجزأت واذا قطع عضو من اعضاء
الجسم قطع بعضها ايضا وليس ذلك كذلك فليست النفس اذا بصورة
تامة كالصورة الطبيعية والصناعية بل انما هي تمام لانها هي المتيمة
للجسم حتى يصير ذا حسي وعقل، ونقول ان كانت النفس صورة لازمة
غير مفارقة كالصورة الطبيعية فكيف تحول عند النوم وتفارق البدن
بغير مباينة منه وكذلك فعلها ايضا في اليقظة اذا رجعت الى ذاتها فانه

رَدِّمَا رَجَعْتَ إِلَى ذَاتِهَا وَرَفَضْتَ الْأُمُورَ الْجِسْمَانِيَّةَ غَيْرَ أَنْ ذَلِكَ أَيْضًا يُبَيِّنُ
 مِنْ فَعْلِهَا تَبَيُّلاً مِنْ أَجْلِ سَكُونِ الْحَوَاسِّ وَبَطْلَانِ أَفَاعِيلِهَا، وَلَوْ كَانَتْ النَّفْسُ
 مَعَهَا لِلْبَدَنِ بِأَنَّهُ بَدَنٌ لَمَا عَارَفْتَهُ وَلَمَا عَلِمْتَ الشَّيْءَ الْبَعِيدَ وَلَكَانَتْ أَيْضًا
 تَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ الْحَاضِرَةَ كَمَعْرِفَةِ الْحَوَاسِّ فَيَكُونُ هِيَ وَالْحَسَائِصُ شَيْئًا وَاحِدًا
 وَلَيْسَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لِأَنَّ النَّفْسَ تَعْرِفُ الشَّيْءَ وَأَنْ بَعْدَ عَنِهَا وَتَعْرِفُ
 الْآثَارَ أَنْتَى يَعْجَلُ الْحَسَائِصُ وَتَمَيِّزُهَا كَمَا فَلْنَا مَرَارًا وَمِنْ شَأْنِ الْحَسَائِصِ أَنْ
 تَعْبَلُ آثَارَ الْأَشْيَاءِ تَفْطِنُ فَأَمَّا الْمَعْرِفَةُ وَالتَّمْيِيزُ فَلِلنَّفْسِ وَنَقُولُ أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ
 النَّفْسُ صُورَةً مَمَامِيَّةً طَبِيعِيَّةً [٤٣] لَمَا خَالَفَتْ الْبَدَنَ فِي شَهَوَاتِهِ وَكُنْتِ
 مِنْ أَفَاعِيلِهِ بَلْ كَانَتْ غَيْرَ صَاحِلَةٍ لَهُ فِي سِوَى مِنَ الْأَشْيَاءِ وَكَانَ الْبَدَنُ إِذَا
 أَدْرَفِيهِ أَدْرَمًا كَانُوا ذَلِكَ الْآثَرَ فِي النَّفْسِ أَيْضًا وَلَكِنْ الْإِنْسَانُ إِذَا حَسَائِصُ
 حَسَتْ لِأَنَّ مِنْ شَأْنِ الْبَدَنِ الْحَسُّ وَلَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ الْفِكْرُ وَالْعِلْمُ وَالرُّبُوبِيَّةُ وَفَدَّ
 عَرَفَ ذَلِكَ الْجَرْمِيَّةُونَ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ اسْتَبْرَأُوا إِلَى الْإِفْرَارِ بِنَفْسٍ أُخْرَى
 وَعَمَلُ أُخْرَى لَا يَمُوتُ فَأَنَا نَحْنُ فَاتُّلُونَ أَنَّهُ لَيْسَ نَفْسٌ أُخْرَى غَيْرَ هَذِهِ
 النَّفْسُ النَّاطِقَةُ النَّيِّ فِي الْبَدَنِ الْآنَ فَهِيَ النَّيِّ فَالْتِ الْفَلَّاسِفَةُ أَنَّهَا
 انْتِطَلَسِيَا الْبَدَنَ غَيْرَ أَنَّهُمْ أَمَّا ذِكْرُهَا أَنَّهَا انْتِطَلَسِيَا وَصُورَةً تَمِيمِيَّةً بِنُوعٍ أُخْرَى
 غَيْرَ النَّوْعِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْجَرْمِيَّةُونَ أَعْنَى أَنَّهَا لَيْسَتْ تَمَامًا كَالْتَمَامِ الطَّبِيعِيِّ
 الْمَفْعُولِ بَلْ أَيْضًا هِيَ تَمَامٌ وَفَاعِلٌ أَيْ يَفْعَلُ التَّمَامَ فَبِهَذَا الْمَعْنَى قَالُوا أَنَّهُ
 تَمَامُ الْبَدَنِ الطَّبِيعِيِّ الْآتِي ذِي النَّفْسِ وَالْقُوَّةِ

‘نَمْرُ الْمَيْمَرِ الذَّنْبُ حَمْدُ اللَّهِ وَحَسَنُ تَوْفِيقِهِ‘

‘الميمر الرابع في كتاب اثولوجيا، في شرف عالم العقل وحسنه‘

ونقول ان من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز من نفسه قدر ايضا في فكرته على الرجوع الى ذاته والبعود بعلمه 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 وبها كل بهاء، فريد الآن ان نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهاه على نحو قوتنا واستطاعتنا وكيف الحيلة في الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق، فنقول ان العالم الحسي والعالم العقلي موضوعان احدهما ملازم الآخر وذلك ان العالم العقلي محدث للعالم الحسي والعالم العقلي بمبدأ فائض على العالم [٤٤] الحسي والعالم الحسي مستفيد قابل للعودة التي نابتة في العالم العقلي فنحن مثلون هذين العالمين وقائلون انهما يشبهان حجرتين ذوى قدر من الاقدار غير ان احد الحجرين لم يهتد ولم يؤثر فيه الصناعة البتة والآخر مهتد وقد اثرت فيه الصناعة وحيثته هيئة يمكن ان يتفسر فيه صورة انسان ما او صورة بعض الكواكب اعني تصور فيه فضائل الكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم واذا فرق بين الحجرين فضل الحجر الذي اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل

الصور واحسن الرتبة من الحجر الذى لم يند من حكمة الصناعة شيئا
البتة فيه وانما فضل احد الحجرين على الاخر لا بانه حجر لان الاخر
حجر ايضا لكنه انما فضل عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة وهذه
الصورة التى احدثها الصناعة من الحجر لم تكن فى الهيولى لكنها كانت
فى عمل الصانع الذى توهمها وعقلها قبل ان تصير فى الحجر، والصورة
كانت فى الصانع ليس كما نقول ان للصانع عينيين ويدين ورجلين لكنها
كانت فيه بانه عالم بتلك الصورة الصناعية 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 اتت الى الحجر بنفسها فصارت فيه بل تبقى ثابتة فى
الصناعة ويبقى منها صورة اخرى الى الحجر هى اقل واذا حُسن بتوسط
الصانع ولا الصورة التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيّة محضّة على نحو
ما ارادت الصناعة التى هى نفس الصانع لكنها انما حصلت فى الحجر على
نحو قبول الحجر اثر الصنعة بالصورة فى الحجر حسنة نقيّة غير انها فى
الصناعة احسن واتفن واكرم وافضل جدا واشد تحقيقا من اللاتى 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 اى

إذا مثلت في حامل ثم من ذلك الحامل الى حامل آخر ضعف وقلّ حسنها والصدى فيها وكذلك القوّة اذا صارت في قوّة اخرى ضعفت والحرارة اذا صارت في حرارة اخرى ضعفت والحسن اذا صار في حسن آخر ومثل فيه من حسن آخر قلّ حسنه ولم يكن مثل الاول في حسنه ونقول بقول وجيز مختصر ان كان كد فاعل هو افضل من المفعول فكُلُّ مثال هو افضل من الممثل المستفاد منه وذلك ان الموسيقى انما تارن من الموسيقية ودلّ صورة حسنة انما كانت من صورة قبلها واعلى منها وذلك انما 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 المعهولة فالصناعة انما تتشبه بالطبيعة والطبيعة تتشبه بالعقل،

فمن قال قائل فان كنت الصناعة تتشبه بالطبيعة فما دامت الصناعة دامت الطبيعة لانها تتشبه بالطبيعة في اعمالها قلنا له انه ينبغي ان ان يدوم الطبيعة لانها تتشبه في افعالها باشياء اخرى اي بعقلية التي فوقها واعلى منها ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تمثل شيئا لم تلب بصره على المثال فقط وتشبه علمها به لكنها ترقى الى الطبيعة فتأخذ منها صفة المثال فيكون حينئذ علمها احسن وانفن وربما كان الشيء الذي تريد

الصناعة ان تأخذ رسمه وصنعتَه وجدته ناقصا او قبيحا فتتيمه وتُحسنه وانما كان يقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق فلذلك تقدر ان تُحسن [٤٦] القبيح وتتم النقص على نحو قبول العنصر الذى يقبل آثارها، والدليل على صدق ما قلنا فيداوس الصانع فانه لما اراد ان يعمل صنم المشتري لم يرق في شئ من المحسوسات ولم يلق بصره على شئ يشبه به علمه لانه ترقى توفيه فوق الاشياء المحسوسة فصوّر المشتري بصورة حسنة جميلة فوق دل حسن وجمال في الصور الحسنة فلو ان المشتري اراد ان يتصور بصورة من الصور ليقع تحت ابصارنا لما يقبل الآ الصورة التى عملها فيداوس الصانع،

وحن ذا نرون الصناعات ههنا ونذكر اعمال الطبيعة التى اتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى وصورت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التى ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله الدم لان الدم فى كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والجميلة المعتدلة فاما الدم ثانه مبسوط كانه هيولى لايدان الحيوان فان كان الدم هيولى لايدان الحيوان فهو مبسوط لا شك فىه ولا جملة، فمن اين يظهر حسن الأنثى وأثار على البصر التى من اجلها اضطربت الحرب بين اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة ومن اين صار حسن الرهرة فى بعض النساء ومن اين صار بعض الناس حسنا جميلا لا يشبع الناظر فى النظر اليه ومن اين صار جمال الروحانيين ثانه ايضا لو اراد احد ان يتراءى

لَرُئِي بِصُورَةٍ فَائِقَةٍ لَا يُوَصِّفُ حَسْنَهَا أَقْلِيْسُ هَذِهِ الصُّورَةُ الَّتِي ذَكَرْتُ
 أَمَّا تَأْتِي مِنَ الْفَاعِلِ عَلَى الْمَفْعُولِ كَمَا يَأْتِي الصُّورَةُ الصَّنَاعِيَّةُ مِنَ الصَّانِعِ إِلَى
 الْأَشْيَاءِ الْمَصْنُوعَةِ فَإِنْ كَانَ هَذَا هَكَذَا قُلْنَا إِنَّ الصُّورَةَ الْمَصْنُوعَةَ حَسَنَةٌ
 وَأَحْسَنُ مِنْهَا الصُّورَةُ الطَّبِيعِيَّةُ الْمَحْمُولَةُ فِي الْهَيُولَى وَأَمَّا الصُّورَةُ الَّتِي
 لَيْسَتْ فِي الْهَيُولَى لَكِنَّهَا فِي قُوَّةِ الْفَاعِلِ فَهِيَ أَكْثَرُ حَسَنًا وَأَبْيَى بَيَاءً لِأَنَّهَا
 هِيَ الصُّورَةُ الْأُولَى وَلَا هَيُولَى لَهَا، وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ مَا نَحْنُ ذَاكَ لَرُؤُونِ فِي
 أَنَّهُ لَوْ كَانَ حَسَنُ الصُّورَةِ أَمَّا يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْجِنَّةِ الَّتِي تَحْمِلُ الصُّورَةَ
 بِأَنَّهَا جِنَّةٌ لَكَانَتْ الصُّورَةُ كَلَّمَا [٤٧] عَظُمَتِ الْجِنَّةُ الَّتِي تَحْمِلُهَا أَكْثَرَ
 حَسَنًا وَتَشْوِيقًا لِلنَّاضِرِينَ إِلَيْهَا مِنْهَا إِذَا كَانَتْ فِي جِنَّةٍ صَغِيرَةٍ وَلَيْسَ ذَلِكَ
 كَذَلِكَ بَلْ إِذَا كَانَتْ الصُّورَةُ الْوَاحِدَةَ فِي جِنَّةٍ صَغِيرَةٍ وَالْآخَرَى فِي عَظِيمَةٍ
 حُرَّكَتِ النَّفْسُ إِلَى النَّظَرِ إِلَيْهَا بِحَرَكَةٍ سَوَاءٍ، فَإِنْ كَانَ عِذَا عِذَا فَلْنَا
 أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَجْعَلَ جَاعِلٌ حَسَنَ الصُّورَةِ مِنْ قِبَلِ الْجِنَّةِ الْحَامِلَةِ بَلْ
 أَمَّا يَكُونُ حَسَنًا مِنْ قِبَلِ ذَاتِهَا فَقَطُّ،

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ الشَّيْءَ مَا دَامَ خَارِجًا مِنَّا فَلَسْنَا نَرَاهُ وَإِذَا صَارَ
 دَاخِلًا فِينَا رَأَيْنَاهُ وَعَرَفْنَاهُ وَأَمَّا يَدْخُلُ فِينَا فِي طَرِيقِ الْبَصَرِ وَالْبَصَرُ لَا
 يَنَالُ إِلَّا صُورَةَ الشَّيْءِ فَقَطُّ، فَأَمَّا الْجِنَّةُ فَلَيْسَ يَنَالُهَا فَقَدْ بَانَ أَنَّ
 حَسَنَ الصُّورَةِ لَا يَكُونُ بِالْجِنَّةِ الْحَامِلَةِ لَهَا بَلْ أَمَّا يَكُونُ بِنَفْسِ الصُّورَةِ
 فَقَطُّ وَلَا يَمْنَعُ كِبَرُ الْجِنَّةِ صُورَتَهَا أَنْ تَتَّصِلَ إِلَيْنَا مِنْ تِلْقَاءِ ابْصَارِنَا وَلَا
 صِغَرُ الْجِنَّةِ وَذَلِكَ أَنَّ الصُّورَةَ إِذَا جَارَتْ الْبَصَرَ حَدَّثَتْ الصُّورَةَ الَّتِي صَارَتْ

فيها وصورها، ونقول ان الفاعل اما ان يكون قبيحا واما ان يكون حسنا واما ان يدور 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 فبالحرى 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 واصول من خارجه الحركة لانها تكون في باطن الشيء ومن هناك ابتدأ الحركة ومثل ذلك المرئي الذي ترى صورته ومثاله فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذي صورها فيترك النظر بانصورة وطلب ان يعرف المصور فالمصور هو الذي حركه للطلب فهو يأتي عنه فاما صورته الظاهرة فلم يُطلب وكذلك باطن الشيء [٦٨] وان كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذي جركنا وبهيجنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو، فان كانت الحركة انما تبدو 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 الحسنة في غير الاجسام مثل الصور التعليمية فانها ليست جسمانية لكتها اشكالاً نورو خطوط فقط ومثل الصور التي تكون في المرء البروق ومثل الصور التي في النفس فانها الصورة الحسنة حقاً اعني صور النفس الحلم والوقار وما يشبههما، فانك ربما رأيت المرء حليماً وقوراً فيعجبك حسنه من هذه الجهة فاذا نظرت الى وجهه رأيت حليماً قبيحاً سَمِجاً فتدع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة فتعجب منها فان لم تُلَفِّ بصرك الى باطن المرء والقيت بصره الى ظاهره لم تر صورته الحسنة بل ترى صورته القبيحة فتُنسِبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن فتكون حينئذ مسيئاً لآنك قضيت عليه بغير الحق وذلك أنك رأيت ظاهره قبيحاً فاستفجته ولم تر حسن باطنه فتستحسنه واما الحسن الحق هو اللائن في باطن الشيء لا في ظاهره، وجل الناس انما يشتناق الى الحسن الظاهر ولا يشتناق الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه لان الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم فلهذه العلة لا يشتناق الناس كلهم الى معرفة الاشياء الخفية الا الغلب مناهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا في حيز العقل فلذلك فحسوا عن غوامض الاشياء ولطيفها وآياهم آردنا في كتابنا الذي سميناه فلسفة الخاصة ان العامة لم تستأهل هذا ولا بلغت عقولهم،

فان قال قائل أنا نجد في الاجسام صوراً حسنة [٤٩] قلنا ان تلك الصورة انما تُنسب الى الطبيعة وذلك ان في طبيعة الجسم حسناً ما غير ان

الحسن الذى فى النفس افضل واكم من الحسن الذى فى الطبيعة وانما كان الحسن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس وانما يظهر لك حسن النفس فى المرء الصالح لان المرء الصالح اذا القى عن نفسه الاشياء الدنية وتربى نفسه بالاعمال المرضية افاض على نفسه النور الاول من نوره وصيرها حسنة بهية، فاذا رأت النفس حسنها وبهاها علمت من اين ذلك الحسن ولم تحتج فى علم ذلك الى القياس لانها تعلمه بتوسط العقل، والنور الاول ليس هو بنور فى نبي، لكنه نور وحده قائم بذاته فلذلك صار ذلك النور ينير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة، فان جميع الاشياء الفاعلة انما افاعيلها بصفات فيها لا بهويتها فاما الفاعل الاول فانه يفعل الشئ بغير صفة من الصفات لانه ليست فيه صفة البتة لكنه يفعل بهويته فلذلك صار فاعلا أولا وفاعل الحسن 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 مثالنا 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 مثالنا عقليا ليكون ملائما للشئ الذى اردنا ان نمثله، فيكون حينئذ كالذهب الذى مثل بذهب آخر مثله غير انه ان القى الذهب الذى كان مثلا وسخا مشويا ببعض

الاجسام الدنسة تُقى وُخَلص [٥.] اما بالعمل واما بالقول، فنقول ان الذهب الجيد 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 النقى الصافي فان اردت ان تعرف العقل النقى 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 وفعالها فعل واحد وهو ان تنظر فتصير اليها وايضا كان الناظر يشتناق الى النظر اليها لان لها اجساما للن بانها عقول صافية نقية والناظر يشتناق الى النظر الى الدرء الحكيم الشريف لا من اجل حسن جسمه وجماله للن 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 تنس فيها البتة فلذلك عرفوا الاشياء التى لهم خاصة الشريفة الالهية التى لا تُعقل ولا تُبصر فيها شئ؟ 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 كُليّة فلكٍ سمايه الا ان لل واحد منهم موضعا معلوما غير موضع صاحبه لا كما يكون الاشياء الجرمية التى في السماء لاتها ليست

بأجسام ولا تلك السماء جسم أيضا فلذلك صار كل واحد منهم في
كلية تلك السماء، ونقول أن من وراء هذا العالم سماء وأرض وبحر
وحیوان ونبات وناس سماويون وكل من في هذا العالم سمائي [٥] وليس
هناك شيء أرضي البتة والروحانيون الذين هناك ملائمة للانس
الذي هناك لا يتغير بعضهم من بعض وكل واحد لا يناق صاحبه ولا
يضاده بل يستريح اليه، وذلك أن مولدهم من معدن واحد وقرآهم
وجوههم 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 مظلم البتة ولا شيء حاسي لا ينطبع بل كل
واحد منهم يرى ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شيء لأن الاشياء
هناك ضياء في ضياء فلذلك صارت كلها ببصر بعضها بعضا ولا يخفى
على بعض شيء مما في بعض البتة ان ليس نظرهم بالاعين الدائرة
المجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام المكونة بل انهما 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 ابعاده ابعاد مساحية ولا خطوط خارجة عن المركز الى
الدائرة لأن هذا من صفات الاشكال الجرمية فاما الاشكال الروحانية

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

الميبر الخامس في كتاب اثولوجيا في ذكر البارى وابداعه ما ابداع وحل
الاشياء عنده،

ونقول ان البارى عز وجل لما بعث الانفس الى عالم التكوين ليجمع
بينها وبين الاشياء [٥٤] الواقعة تحت اللون والفساد بحلولها في البدن
الحسى ذى ادوات مختلفة جعل لكل حس من الحساسات اداة حس بها
الحى وانما فعل ذلك ليحفظ الحى من الآفات الحادثة من خارج وذلك
لا ان الحى اذا رأى الشيء المؤدى او سمعه او لمسه جار عنه وثر منه قبل
ان يوقع به وان كان ملائما له طلبه الى ان يناله، وانما جعل البارى عز
وجل للحواس هذه الادوات لسابق علمه انها على هذا النظام لا ينبغي
ان يكون الحس الا انه جعل لها اداة اولا 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،

ولعلّ قائلًا يقول أنّ البارئ تعالى إنما جعل هذه الأدوات للحسّ لآثمه
علم أنّ الحسّ إنما ينقلب في مواضع حارّة وباردة وفي سائر الآثار الجرميّة
فلئلاّ يفسد اجسادُ الحيوان فسادا سريعا جعلها مُحسّنة وجعل لكلّ حسّ
من حسائسها أداة ملائمةً لذلك الحسّ ألاّ أنّه أمّا أن يكون هذه القوى
اعني الحسائس كانت في الحيوان أولاّ ثمّ جعل البارئ اخيراّ ادواتٍ او
ان يكون البارئ جعل لها قوى الحسائس والادوات جميعا فان كان
البارئ جدّ وعلّا أحدث الحسائس في الحيوان فانّ النفس لم تكن
حاشيةً اولا قبل ان تاتي الى الكون فانّ كانت قد كان لها الحسّ قبل
ان تأتي الى الكون فاثباتها الى الكون غريزيّ وان كان ذلك الكون
غريزيا فثباتها وكونها في العالم العقليّ غير غريزيّ طبيعيّ وتكون انما
أبدعت لا لنفسها لكن لاشياءٍ آخر وتكون في الموضع الاخصّ الادنى
وانما دبره انمدبر وجعل [٥٣] لها هذه القوى والادوات لتكون في
الموضع الادنى المملوّ شرّا دائما وكان هذا التدبير انما يكون لرؤية
وفكرٍ اى بدون النفس في موضعٍ اخسّ لا في موضعٍ اشرف واكرم بتدبيرها،
ونقول انه لم يبدع البارئ الاوّل عزّ وجلّ شيئا من الاشياء بروية ولا فكرٍ
لانّ للفكر اوائل والبارئ عزّ وجلّ لا اوائل له والفكرة انما تكون من فكرة
اخرى وذلك انفكر ايضا من آخر الى ما لا نهاية له واما ان يكون من
شيءٍ اخر فهو قبل العكر وذلك الشيء اما ان يكون الحسّ او العقل ولا
يمكن ان يكون اوّل الفكر الحسّ لانه لم يكن بعدّ وهو تحت العقل

والعقل انّ هو المبدع الفكرِ فانه لا محالة ان يكون مبدعُ الفكرِ أما بالفصايا واما بالنتائج والفصايا والنتائج يكونان في علم الحسوسات والعقل لا يعلم شيئاً من الحسوسات علماً حسبياً فليس انّ العقل باول الفكر وذلك انّ العقل يبدأ في علمه من المعقول الـوحائى وينتهى اليه فان كان العقل على هذه الصفة فكيف يمكن ان يأتى العقل الى الحسوس بفكرةٍ او رويةٍ،

فان كان هذا على ما وصفنا عدنا فلنا انه لم يدبر المدبر الاول حيا من الحيوان ولا شيئاً من هذا العالم السفلى او في العالم العلوى بفكرة ولا روية البتة فبالحرى ان لا يكون في المدبر الاول روية ولا فكرة وان ما قيل ان الاشياء كُونت بروية وفكرة يريدون بذلك ان الاشياء نلها ابدعت على الحال التى هي عليها الآن بالحكمة الاولى، ولو ان حكيماً فاضل الحكمة روى في ان يعمل مثلها اخيراً كما قدر على ان يتقنها ذلك الانتقار وقد سبق في علم الحكيم الاول عز وجل انه هكذا ينبغي ان يكون الاشياء والفكرة نافعاً في الاشياء الى لم تكن بعد وانما يفكر المفكر قبل ان يفعل الشئ لضعف قوته عن فعل ذلك الشئ فلذلك يحتاج الفاعل [٥٤] الى ان يروى الشئ قبل ان يفعله لانه لم تكن له قوة يبصر بها الشئ قبل كونه ولا يحتاج ان يبصر الشئ كيف ينبغي ان يكون وتلك الحاجة الى ابصار الشئ قبل ان يكون انما تكون خوفاً من ان يكون الشئ على خلاف ما هو عليه الآن والشئ الفاعل بانه فقط لا يحتاج

الى ان سبق في علمه وحكمته كيف ينبغي ان يكون لانه انما يفعل ذاته فقط وان كان انما يفعل ذاته فقط فليس يحتاج الى ابداع بروية ولا فكرة فان كان هذا هكذا رجعنا فلنا 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 وتغيض 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 تلتطف 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 ناقصا لان ذلك لا يليق بالفواعل الثواني اعني العقول فبالحرى ان لا يليق بالفاعل الاول بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول هي قائمة عنده وليس سى عنده اخيرا بل الشىء الذى هو عنده اولا وهو ههنا اخيرا وانما يكون الشىء اخيرا لانه زمانى والشىء الزمانى لا يكون الا في الزمان الذى وافق ان يكون فيه، فاما في الفاعل الاول فقد كان لانه ليس هناك زمان فان كان الشىء 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 فالشىء ان

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

فلاشياء انن عند البارى جل ذكره كاملة تامّة زمانية نانت ام غير
زمانية وهو عنده دائم وكذلك كانت عنده اولا كما تكون عنده اخيرا،
فلاشياء الزمانية انما يكون بعضها من اجل بعض وذلك ان الاشياء اذا
هي امتدت وانبسطت وبانت عن البارى الاول كان بعضها علّة ككون
بعض وانما كانت كلها معا ولم تمتد ولم تنبسط ولم تتبين عن البارى
الاول لم يكن بعضها علّة كون بعض بل يكون البارى الاول علّة كونها
كلها، فاذا كان بعضها علّة لبعض كانت العلّة انما تفعل المعلول من
اجل نىء ما والعلّة الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل نىء ما وكذلك من
اراد ان يعرف طبيعَةَ العقل معرفةً صحيحةً فانه لا يفدر ان يعرفها مما
تكون الآن فاقا وان كنا نطن انا نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء فانا
لسنا نعرفه كنه معرفته وذلك ان ما هو ولم هو هما في العقل نىء واحد
لانك اذا علمت ما العقل علمت لم هو وانما يختلف ما هو وما هو
الاشياء الطبيعية التى هي اصنام العقل،

واقول ان الانسان الحسى انما هو صنم الانسان العقلى والانسان العقلى
روحانى وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا
موضع الاعضاء كلها مختلفة لكتها كلها في موضع واحد فلذلك لا نفول
هناك لم كانت العين او كانت اليد فاما ههنا من اجل انه صار كل

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

لذلك الشيء صفةٌ غيرُ الصفات التي فيه فلا يسمّى بصفةٍ من صفاته
البتّة فانك لا تسمّى الانسانَ عينا ولا يدا ولا رجلا ولا شيئا من اعصائه
ولا من صفاته البتّة،

فاما العقل فانك تسميه بصفاته لانك تسمّى العقل عينا ويبدأ وتسميه
بكل صفاته للعلّة التي ذكرنا انفا فلهذه العلّة صار هذان النعتان ما هو
ولم هو يقعان على الاشياء العقلية كأنهما نبيّ واحدٌ، ونقول ان العمل
أبداع تامّا كاملا بلا زمان وذلك لانه كان مبدأ ابداعه ومائتته معا
في دفعة واحدة فلذلك صار اذا علم احدٌ [ov] ما العقل علم لما كان
ايضا لان مبدعه لما ابدعه لم يردّ من تمام كونه بل ابداع غاية العقل
مع اول كونه، واذا كان ابداع غاية الشيء مع اول كونه لم يفعل 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
المائية انما تقع على كون الشيء الذاتي الطبيعي فاذا كان حدوث
اول الشيء وآخره معا ولم يكن بينهما زمان استغنيت بمعرفة مائية
الشيء عن لم كان وذلك انك اذا عرفت ما هو عرفت لم كان ايضا
كما وصفنا،

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

مواضع شتى كما قلنا آنفاً فلذلك صارت صفاته هي هو ويسمى باسم كل واحد منها، فإذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة لم يحتاج 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 انك إذا علمت ما العقل علمت لِمَ هو كما بينا وأوضحنا، وإنما صار العقل على هذه الصفة لأن مبدعه أبدعه ابتداء تاماً لأنه هو أيضا تامٌ غير ناقص فلما أبدع العقل أبدعه تاماً كاملاً وجعل مائتته علّة كونه، وكذلك يفعل الفاعل الأوّل لأنه إذا فعل فعلاً جعل لِمَ كان داخلاً في ما هو فيكون إذا عرفت ما هو عرفت لِمَ هو أيضا وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التامّ والفاعل التامّ هو الذي يفعل فعله بأنّه فقط بغير صفة من الصفات، فأمّا الفاعل الناقص فهو الذي يفعل فعله لا بأنّه فقط لكن بصفة ما من صفاته فلذلك لا يفعل [٥٨] فعلاً تاماً كاملاً وذلك لا يعدر أن يفعل فعله وغايته معا لأنه ناقص غير تامّ، فإذا لم يفعله معا كان أوّل فعله غير غايته فاذن كان المفعول كذلك فمى عرفت ما هو لِمَ تعرف لِمَ هو فاحتاج أن تعرف ما الشيء ولِمَ هو ولا تستغنى بمعرفتك ما هو عن لِمَ لكّتك تحتاج أن تعرف لِمَ كان أيضا للعلّة التي ذكرنا،

ونقول كما أنّ هذا العالم مركّب من أشياء يتعدى بعضها ببعض فيكون العالم كالشيء الواحد الذي لا خلاف فيه ويكون إذا علمت

ما العالم علمت لِمَ هو وذلك أنّ كلّ جزءٍ منه مضافٌ الى الكلّ فلا تراه
 كأنه جزءٌ لكنك تراه كالكلّ وذلك انك لا تأخذ اثنان اجزاء العالم كأن
 بعضها من بعض لكنك تنوّههم كلّها كأنها شيءٌ واحدٌ لم يكن احدها
 قبل الآخرِ فاذا نوّهت هكذا صارت العلة مع المعلول لا تتقدّمه فاذا
 نوّهت العالم واجراءه على هذه الصفة كنت قد نوّهتته نوّهتاه عقلياً
 فيكون اذا عرفت ما العالم عرفت ايضاً لِمَ هو معاً فان كان كليتة
 هذا العالم على ما وصفنا فبالحري ان يكون العالم الاعلى على هذه
 الصفة ايضاً

اقول ان كان الاشياء النى ههنا متصلةً بالكلّ فبالحري ان يكون العالم
 الاعلى على هذه الصفة وأن يكون كلّ 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 العلل العاليات في
 معلولاتها فيكون اذاً كلّ واحدٍ منها على ما انا واصفٌ وهو ان يدور
 العلة التي هي الغاية فيه بلا علةٍ اى ان غايته فيه بلا علةٍ تتقدمه فان
 كان ليس للعقل علةٌ تماميةٌ فلا محالة انّ العقول اى الاشياء النى في
 العالم الاعلى [٥٩] مكتفيةٌ بأنفسها ليس لها عللٌ متممةٌ وذلك انّ علةً
 بدوّها هي علةٌ غايته لانّ بدوّها وتماها معاً ليس بينهما فرقٌ ولا زمانٌ
 فيكون اثنان علةً تماميةً مع علةً بدوّها سواءً فاذا كانت كذلك كان ما
 هو ولمر هو شيئاً واحداً وذلك انّ لِمَ هو انما كان مع ما هو سواءً فقد

بان ممّا ذكرنا أنّه ليس لاحد ان يفحص عن العالم الاعلى لِمَ كان ولا
لِمَ كان هذا ولمَ كان ذلك لانّ لِمَ كان الشئ، ظهر مع ما الشئ، سواء
فلا ينبغي ان يطلب طالبٌ هناك لِمَ كان الشئ، لانّ لِمَ كان الشئ،
هناك ليس هو فحسباً ولكنه لِمَ كان وما هو هما جميعاً شئ واحد،
فنقول ان العقل هو نائين تمام تاملاً لا يشك في ذلك احد فان كان
العقل تاماً كاملاً فانه لم يقدر قائل ان يقول انه ناقص في شئ من
حالته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدر ان يقول ايضاً لِمَ لم يحضره
بعض صفاته وآلا اجابه مجيبٌ فقال صفات العقل كلهن حاضرة لا تتقدم
احدهن الاخرى وذلك ان جميع صفات العقل ابدعت مع ذاته ممّا
وان كان هذا هكذا كان وجود ما هو ولم هو في العقل معاً فان كان
وجودهما معاً فلا محالة انك اذا علمت ما العقل فقد علمت ما هو وان
علمت ما هو فقد علمت لِمَ هو غير ان ما هو اشدّ مُلازمةً للاشياء
العقلية من لِمَ هو وذلك لان ما هو يبدل على غاية بدء الشئ ولم هو
يبدل على تمام الشئ والعلة المبدئة هي العلة التمامية بعينها في
الاشياء العقلية فلذلك اذا علمت ما الشئ العقلي علمت لِمَ هو كما
بيننا ذلك ووضحنا،

‘المبمّر السادس من كتاب أثولوجيا‘

وهو القولُ في الكواكب أنّه لا ينبغي أن نُصيِّفَ [٤٠] أحدَ الامور الواقعة
منها على الاشياء الجزويّة الى ارادةٍ فيها واذا كُنّا لا نصيِّف الامور الواقعة
على الاشياء منها الى عللٍ جسمانيّة ولا الى عللٍ نفسانيّة ولا الى عللٍ اراديّة
فكيف يكون ما يكون منها، فنقول ان الكواكب هي كالآداة الموضوعة
المتوسّطة بين الصانع والصنعة وانها لا تشبه العلة الفاعلة الاولى ولا
تشبه ايضا الهيولى المعينة في انمام الشيء ولا تشبه ابضا الصورة التي
تفعل بعضها في بعض بل انما تشبه كلمات العالم الكلمات المدنيّة التي
تضمّ امور المدينة وتضع كلّ سيء منها في موضعه وتشبه السنّة التي
فيها يتعرّف اهل المدينة ما ينبغي لهم ان يعملوا ممّا لا ينبغي وبها
يهتدون الى الامور المدوحة ويمتنعون عن الامور المذمومة وبها
يثابون على حسن اعمالهم ويعاقبون على سوء اعمالهم والسُنن وان
اختلفت فاتها كلّها تدعو الى سيء واحد وهو الخير والسنّة هي التي
تسوق الى الخير وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الاشياء الى الخير
لانها في العالم كالسنّة في اهل المدينة،

فان قال قائل ان كلمات العالم ربما كانت دلائل غير فواعل قلنا انه ليس
غرضها ان تدلّ لئلاّ لما كانت في طريق العقل وذلك انه ربما استدللنا

على الأول من الآخر وربما عرفنا المعلول من العلة وربما عرفنا العوارض من
 الشيء السابق والمرتب من المبسوط والمبسوط من المركب،
 فان كان قولنا صحيحا فقد اطلقنا المسئلة التي قيلت هل السيارة علة
 للشروع ام ليست بعلة لها وهل الاشياء المذمومة تأتي في هذا العالم من
 العالم السماوي ام لا تأتي، وأنا قد بيننا وأوضحنا أنه لا يأتي من العالم
 السماوي الى العالم الارضي شيء مذموم البتة ولا السيارة علة لشيء من
 هذه الشرور [٦١] الكائنة ههنا لأنها 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، وإنما يأتي الاشياء من العالم الاعلى الى
 العالم الاسفل باضطراب غير أنها اضطرابات لا تشبه هذه الاضطرابات
 السفلية البهيمية بل هي اضطرابات نفسانية وإنما يحسن هذا العالم
 بتلك الاضطرابات كما يحسن بعض اجزاء الحيوان بأفاعيل بعض
 والاشياء العارضة للجزء من الجزء والاجزاء إنما هي تبع لحياة واحدة
 والاشياء الواقعة من العالم الاعلى على هذا العالم إنما هونى واحداً
 ينتشر ههنا وكل آت يأتي من تلك الاجرام فهو خير لا شر وإنما يكون
 شرًا اذا اختلط بهذه الاشياء الارضية وإنما لان الآتي من العلو خيرا لانه
 إنما كان لا من اجل حياة الجزء لكن من اجل حياة الكل وربما نالت

الطبيعة للشئىء الارضى من العلو اثرًا وتنفعل انفعالاً ما آخر ألا أنها لا تفوى على لزوم ذلك الاثر الذى نالته من العلو،

وأما الافعال والاعمال الكائنة فى الرقى وفى السحر فتكون على جهتين
 اما بالملائمة وأما بالتنصت والاختلاف بكثرة القوى واختلافها غير
 انها وان اختلفت فانها متممة للحق الواحد وربما حدثت الاشياء من
 غير حيلة احتالها محتالاً، والسحر الصناعى كذب وزور لانه كله يخطأ
 ولا يصيب فاما السحر الحف الذى لا يخطأ ولا يكذب فهو سحر العالم
 وهو المحبة والغلبة والساحر العالم هو الذى يتشبه بالعالم ويعمل
 اعماله على نحو استطاعته وذلك انه يستعمل المحبة فى موضع ويستعمل
 الغلبة فى موضع آخر واذا اراد استعمال ذلك استعمال الأدوية والحيل
 الطبيعية [٦٢] وتلك منبثة فى الاشياء الارضية غير أنها منها ما يقوى على
 فعل المحبة فى غيره كثيراً ومنها ما ينفعل من غيره فينقاد له وأما بدو
 السحر ان يعرف الساحر الاشياء المنقادة بعضها لبعض فاذا عرفها قوى
 على جذب الشئىء بقوة المحبة الفاعلة التى فى الشئىء،

فاما الرقى التى تكون بملامسة والكلام الذى ينكلم به فادما هو حيل
 ليتوهم من يراه ان ذلك الفعل فعله وليس بفعله بل انما فعل تلك
 الاشياء التى استعمالها، فان للاشياء طبائع تجمع بعض الاشياء الى بعض
 وتجذب بعض الاشياء الى بعض وانما يجذب الشئىء الشئىء اليه من
 اجل المحبة الغريزية وقد يوجد فى الاشياء شئىء يجمع بين النفس

والنفس كالأكثر الذى يجمع بين الغروس النباتية بعضها الى بعض،
والدليل على أن للاشياء 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 يعنى الموسيقى الحانى ويصير صوتها بصنعة يقدر بها على
جذب من اراد جذبته اليه وربما اشار بعينه ويده وبعض اعضائه فيشكلها
بشكل يقدر به على جذب الناظر اليه وذلك ان يصور صورته وحركاته
الى اللين 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 يحجب منه العامة
ولا تذكرة وانما ذلك كذلك من اجل العادة وانما يحجب 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 [٦٣] 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 اثير 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 النى فى العالم غير انه وان احس الاثر الواقع عليه

فأما تبع ذلك الاثر في النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فإنها غير قابلة لذلك الاثر البتة فكذلك الموسيقى يؤثر في النفس البهيمية، فاما في النفس الناطقة فإنه لا يقدر ان يؤثر فيها بل ان استعمل السامع النفس الناطقة ومال اليها لم تدع النفس البهيمية ان تغفل اثر الموسيقى ولا اثر صاحب الرقى ولا سائر الآثار البدنية الارضية، وصاحب الرقى يسمى الشمس او بعض الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعله لا ان الشمس والكواكب تسمع نداءه وكلامه ولكن انما وافق نداء الداعي ورقية الرقى 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 كأنه احس بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم ربما حرك المحرك بعض اجزائه فيتحرك بتلك الحركة جزء آخر كأنه يحس حركة ذلك الجزء لان اجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كأنها حيوان واحد، وربما حرك الصارب العود فيتحرك اوتار العود الآخر [٦٤] بتلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربما حرك المحرك جزءاً من اجزاء هذا العالم مبيننا لصاحبه مفارقة فيتحرك بحركته جزء آخر وهذا مما يدب على ان بعض اجزاء العالم يحس بالآثار الواقعة على بعض لان العالم كما قلنا مرارا كالحَيوان الواحد، كما ان بعض اعضاء الحى يحس بالآثار الواقعة على بعض لشدة

اكتلافها واتصالها كذلك يجسّ بعض اجزاء العالم بالاثّر الواقع على بعض
لشدة اكتلافها واتصال بعضها ببعض،

ونقول انّ من الاشياء الارضية قُوَى تفعل افاعيلَ عجيبةً وانما نالت القوى
من الاجرام السماوية لانها اذا فعلت افاعيلها فاقما تفعلها بمعونة الاجرام
السماوية، ومن اجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحجّيل ارادة انّ نقول
انهم هم الذين يعملون بها وليس كذلك بل الاشياء التي يستعملونها
هي التي تفعل بمعونة الاجرام السماوية وحركاتها وقواها الآتية بها وهم
وان لم يرقوا ولم يدعوا بدعائهم ذلك فلم يحتاجوا الى حيلهم فانهم اذا
استعملوا الاشياء الطبيعية نوات القوى العجيبة في الوقت الملائم لذلك
الفعل اثاروا تلك الآثار في الشيء الذي ارادوه وربما اُثّر تلك الآثار في الشيء
الذي ارادوه وربما اُثّر بعض العالم في بعض آثارا معجبةً بلا حيلة
يجتالها احدٌ وربما جذب بعض اجزاء العالم بعضا جذبا طبيعياً
فتوحّد به وربما عرض من دعاء الداعي وطلب الطالب امرٌ عجيبة ايضاً
بالجهة التي ذكرنا آنفاً وذلك ان يكون دعاؤه يوافق تلك القوى وتنزل
الى هذا العالم فتوقّر آثارا عجيبة وليس بحجّ ان يكون [٦٥] الداعي
ربّما سمع منه لانه ليس بغريب في هذا العالم ولا سيّما اذا كان
مرضياً صالحاً،

فان قال فآثّل فما يقولون ان كان صاحب الدعاء شريراً وفعل تلك الافاعيل
العجيبة قلنا انه ليس بحجّ ان يكون المرء الشريير يدعو ويطلب

فيجاب إلى ما دعاه وطلبه لأن المرء الشرير يستقى من النهر الذي يستقى منه المرء الخير والنهر لا يميز بينهما لكانت يسقيهما جميعا فقط، فان كان هذا هكذا ورأينا المرء شريرا كان امر صالحا يقال من الشيء المباح لجميع الناس فلا ينبغي ان نُعجب من ذلك ولا نقول لم نال ما نال ولم تمنعه الطبيعة ولم تعاقبه ان لم يكن اهلا لذلك العمل لأن الشيء الطبيعي 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 وينفعل بعضه الآثار من بعض قلنا قد قلنا مرارا ان العالم الارضى هو الذى ينفعل واما العالم السماوى فانه ينفعل ولا ينفعل واما ينفعل في العالم الارضى افاعيل طبيعية ليس فيها فعل عرضى لانه فاعل غير منفعل من فاعل آخر جزوى فاذا كان الشيء فاعلا غير منفعل كانت افاعيلها كلها طبيعية وليس سىء منها عرضيا لانه ان عرض فيها عارض فلا يكون بغاية الاتقان والصواب،

فان كان هذا هكذا قلنا ان جزء العالم الاعلى الذى هو الرئيس الشريف لا ينفعل واما ينفعل فقط والجزء السفلى ينفعل وينفعل جميعا فيفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوى الشريف فاما الجرم السماوى والكواكب فلم تنفعل فليست بقابلة الآثار لا بأجرامها ولا [٤٦] بأنفسها من غير ان تنتقص في أجرامها وانفسها لأن اجرامها باقية ثابتة على حال واحدة

فان القبيح ان اجرامها تسيل كقول الغائل فان سيلانها يكون خفياً ولا يحس لقلته وكذلك امتلاؤها يكون خفياً ايضاً لا يحس،
فان قال قائل ان كانت الحيل والرقي تؤثر في الاشياء ولا سيما في الانسان فما حال المرء الفاضل البارّ التقى ايمن ان يؤثر فيه السحر وغيره من الحيل التي يجتال اصحاب طبيعيات ام غير ممكن ذلك لقلنا ان المرء الفاضل البارّ التقى لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من اصحاب السحر والرقي ولا ينفع من الافاعيل المؤذية بنفسه الناطقة ولا يهيؤ له منها شيء فلا ينزله عن حاله الحسنة المرضية فان انفع فائماً ينفع ما كان فيه من جزء بهيمي من اجزاء العالم من غير ان يكون الساحر يقدر على ان يؤثر فيه الآثار الرديئة كالعشق وما اشبهه لان العشق لا يؤثر في الانسان الا ان ينفذ له النفس الناطقة، وذلك ان من الآثار ما يقع في النفس البهيمية فيقبلها نورو 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 الرقي يرقى ويؤثر في النفس البهيمية الاثر الذي اراد كذلك النفس الناطقة ترقى بخلاف رقية الراقى فترد 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 فترد عنه تلك الآثار الرديئة وتمنعها من ان تؤثر فيه فننحو ان عنه،

فأما الحواس الخمس فإنها تقبل آثار القوى وتحس وتذكر وتلقى بالطبيعة وتلتذ وتسمع من الداعي وتجيبه ولا سيما ما [٦٧] قرب منها من العالم الارضى فان كلاً ما قرب منها كان اسرع الى الاجابة من غيره وينبغي ان يعلم ان كل امرء مائل الى شئ آخر غيره فهو قابل آثار السحر وانما يقبل من السحر ما كان ميله اليه وهواه فيه لانه ينقاد لذلك سريعاً ولا يمتنع ، فاما المرء الذى لا يميل الى غيره بل انما يميل الى ذاته فقط واليه ينظر دائماً وكيف يصلحها فذلك المرء لا يمكن السحر ان يسحره ولا يؤثر فيه الرقى ولا ان يجتال له بنوع من الحيل وكل امرء فى حيز العمل يؤثر لا فى حيز الرأى لانه يقبل الآثار العارضة له من السحر فى طريق العمل والذات فيحركه الاعمال التى يستلذها ، والدليل على ذلك الحس والجمال فان المرأة الحسنة الجميلة تجرى اليها المرء العجلى الذى لا يبقى الرأى فتجذبه جذبا طبيعياً من غير ان تحتاج الى صناعة الساحر وان تحتال له بشئ من الحيل الصناعية وذلك ان الطبيعة هى التى سحرت الناظر بذلك الحسن والجمال حتى خضع لها ثم ألقت بينه وبينها غير انها لم تجمعهما فى المكان بل انما ألقتهما بالمودة والعشق الذى صيرت فيهما وقد قال بعض الشعراء ، أرى الحسن الجميل ان كان واحداً ، يحبونه فانه لكثير ، اراد بذلك ان كل من رأى فلانا احبه ولم يرد مفارقتة من جماله وحسنه وان الذين احبوا فلانا كثير عددهم وفلان اذا كثير ليس بواحد ، فاما المرء ذو الرأى الذى قد ارتفع عن العمل فانه لا يؤثر فيه ساحر ولا

غيره من اصحاب الحيل الصناعية وذلك انه والساحر واحد ايضا لانه
والشيء الذى يراد واحداً بل هو هو فهذا قولٌ صحيحٌ ولا اعوجاج فيه
وذلك انه يقول من القول ما ينبغى ان يعمل به، فاما المرء الذى جعل
العملَ اَمَامَهُ والرأى خلقه فانه لا ينظر [٦٨] الى نفسه لانه ينظر الى غيره
ويقول قولاً معوجاً ولا ينبغى ان يعمل به لان هواء مائل الى غيره وقلبه
مائل الى هواء فَمَنْ فعل ذلك قبل الآثار من غيره واتجذب الى غيره بحيلة
من الحيل، والدليل على ان بعض الاشياء يجذب بعض الآباء وحرصهم
على تربية الابناء والعيام عليهم بالنصب والتعب وحرص الناس على التزويج
واجتهادهم فيه وفي كل امرٍ يستلذونه وكيف يسعون ليلهم ونهارهم حتى
ينالوا ما ارادوا من ذلك، هذا وما اشبهه دالٌّ على تلك القوة الجاذبة في
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 حريصاً على الرياسة لطلبها
لئلا يستنصم ويشتد فيقبل الآثار المولدة الحزنة ومنها ما يكون بدوه
الشوق الى الغنى وكثرة الاموال وغير ذلك مما يشتمل 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 شئ
يقيمها ويعيدها،

فان قال قائل ان المرء ذاك العمل الحسن غير قابل لآثار السحر كما ان ذاك الرأى الحسن غير قابل لآثار السحر ايضا قلنا انه ان كان المرء ذاك العمل الحسن يعمل الاعمال المنظومة للحسنة المدروحة ولا يعيدّها الى غيره فذلك المرء غير قابل لآثار السحر لانه انما يحرص على نيل الحسن للحق ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشىء الذى يضطرّه الى العمل ولا يلتفت الى الامور الارضية [٦٩] وانما ذكره العالم العقلى والحياة الدائمة التى هناك وان كان المرء العملى يعمل وهو يريد حسن الاشياء التى يعملها ويشتاق اليها وقيل آثار السحر لانه جهل الحسن للحق وانما رأى رسم الحسن وظلّه وضحّ انه الحسن للحق فسحرته الامور عند طلبه الحسن المظنون وتوثره الحسن للحقوق، ونقول بقول مختصر انه من عمل العمل الدائر فظنّ انه باقى وأبقى بذلك العمل فانه قد جهل العمل للحق واتبع الامور السيئة وانما يتبعها لان الطبيعة سحرية بما فيها من ظهر حسنها لانه لما رأى ظاهر الاشياء الارضية الطبيعية حسنة بهيئة ظنّ انه هو للحق وطلبه طلبا شديدا فن طلب الشىء الذى لا خير فيه بانه الخير للحق فذلك مسحور بحق وانما سحرته الاشياء لانه طلبها لشهوة بهيمية فن عمل ذلك قادته الاشياء الى حيث لم يُرِدْ وهو لا يعلم فهو السحر بعينه لا شك فيه احد،

واما المرء الذى لا يفتقد للامور الارضية ويعلم ان الحسن والخير ليس فيها فذلك وحده هو الذى لا يسحر ولا يوتّر فيه الرقى والحيل لانه انما يعلم

الشيء الدائم وآياه يطلب وعليه بجرص وهو المرء الثابت القائم على الحق وهو الذى لا يقدرُ الاشياء الارضية ان تسحره اليها لانه انما يرى انه فى العالم وحده وليس سىء آخر غيرَه واذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظرا الى ذاته ايضا لا ينقلُ بصره الى غير ذاته تصحبه فذلك المرء وحده هو الذى ينجو من السحر الذى للطبيعة التى هو غيرُ قابلٍ لشيء من آثارها بل هو الذى يسحرها ويؤثر فيها لاستعلائته عليها ومباينته لها

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

‘تم الميهر السادس بعون الله وحسن توفيقه‘

الميهر السابع من كتاب أثولوجيا

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

بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الآتية التي بعدها ولتدبرها وأن
 افلنت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها آياه وصارت الى عالمها
 سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل انتفعت به وذلك أنها
 استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن افرغت
 عليه قواها وتراعت اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها
 وهي في العالم العقلي فلولا أنها اظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها
 واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت
 النفس تنسى الفضائل والافعال المحكمة المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر
 ولو كان هذا هكذا كما 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 فأنها لما صارت حسنة بهية كثيرة
 الونى متقنة واقعة تحت [٧١] الابصار صار الناظر اليها اذا كان عاقلا لم
 يحجب من زخرف ظاهرها بل ينظر الى باطنها فيعجب من بارتها ومبدعها
 فلا شك أنه في غاية الحسنة والبهاء لا نهاية لقوتها ان فعل مثل هذه
 الافاعيل المثلثة حسنا وجمالا وكمالا فلو ان البارى عز وجل لم يبدع
 الاشياء وكان وحده فقط لخصيت الاشياء ولم يكن حسننها وبهاؤها
 ظاهرا بينا، ولو ان تلك الآتية الواحده وفقت في ذاتها وامسكت قوتها
 وفعالها ونورها لما كان شيء من الاشياء من الآتيات الباقية ولا من الآتيات

المستحيله الدائره موجوده ولما كانت كثيره الاشياء المبتدعه في الواحد على ما هي عليه الآن ولما كانت العلة تُخرج معلولاتها ولا تُسلكها مسالك الكون والانيات، فاذا لم يكن الاشياء الدائمه والاشياء الدائره الواقعة تحت اللون والفساد موجوده لم يكن الواحد الاول علة حقا وكيف يمكن ان لا يكون الاشياء موجوده وعلتها علة حقا ونورا حقا وخيرا حقا، فان كان الواحد الاول كذلك اى علة حقا فان معلولها معلول حقا وان كان نورا حقا فقابل ذلك النور قابل حقا فاذا كان خيرا حقا والخير بفيض فالغائض عليه حقا ايضا فان كان هذا هكذا فلم يكن من الواجب ان يكون البارى وحده ولا يخلق شياً شريفاً قابلاً لنوره اى العقل كذلك لم يكن من الواجب ان يكون العقل وحده ولا يصور شيئاً قابلاً لفعله وقوته الشريفة ونوره الساطع فصور لذلك النفس وكذلك لم يكن ينبغي ان يكون النفس في ذلك العالم العقلي العالى وحدها ولا يكون شىء قابل لآثارها فن اجل ذلك هبطت الى العالم السفلي لتظهر افعالها وقوتها الكريمة وهذا لازم لكل طبيعة ان تفعل افعيلها وتؤثر في الشىء الذى يكون تحتها وان يكون الشىء ينفع ويقبل الآثار من الشىء الذى يليه علواً وذلك ان الشىء الاعلى [٧٦] يؤثر في الشىء الذى هو اسفل، وليس شىء من الاشياء العقلية ولا الطبيعية يقف في ذاته ولا يسلك مسلك الفعل الا ان يكون الشىء آخر الاشياء ضعفاً لا يكاد فعله يتبين،

والدليل على أنّ الاشياء الطبيعية لا يمكن ان تعف ولا تسلك مسلك
الفعل البذر الذي يُسْتَوَجُّ بطن الارض فانّ البذر ببدأ من مكان لا
قدر له ولا وزن له كانه شىء روحاني ليس بجرم فلا يزال يسلك مسلك
الفعل حتى يخرج من ذاته وذلك انه فعل فعله وصور صورته فهو كائن
في تلك الصورة راجع الى ذاته قائم على ان يفعل مثل تلك الصورة مرارا
كثيرة لانّ فيه الللمات العالية الفواعل لارقة لا مفارقة الا انها خفية لا
تقع تحت ابصارنا فاذا فعل فعله ووقع تحت ابصارنا بانته قوته العظيمة
العجيبة التي لم يكن من الواجب ان تقف في ذاتها ولا تسلك
مسلك الكون والفعل فبالحرى ان لا يكون من الواجب ان يعف الاشياء
العظيمة العقلية وتحبس قوتها وآثارها وتحصرها في ذاتها حصرا وان لا
تجرى مجرى الفعل دائما الا ان تأتي الشىء الذي لا يعدر على قبول
آثارها الا قبولاً ضعيفا ولا ان تؤثر في شىء اخر لعلته قبوله اثر الفاعل،
فان كان هذا هكذا قلنا انّ النفس تُفِيض قوتها على هذا العالم كله
بقوته العالية الشريفة وليس شىء من الاشياء الجرمية المتحركة وغير
المتحركة بعام لفوة النفس ولا بخارج من طبيعتها الخبير وانما ينال كل
جرم من الاجرام من قوتها وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك
الخير، فنقول ان اول اثر يوتثره النفس انما توتثره في الهيولى لانها اول الاشياء
الجسيمة فلما كانت اول الاشياء الجسيمة استوجبت ان تنال الخير من
النفس أولا وانما اعنى بالخير الصورة ثم ينال بعد ذلك كل

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

ونقول لما قيلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صوّرت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا وأما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعدل العالية ثم وقف فعل العفل عند الطبيعة ومبدأ اللون فاللون آخر العفل العقلية المصوّرة وأول العفل المكوّنة ولم يكن يجب ان يقف العفل الفواعل المصوّرة للجواهر من قبل ان تآلى الطبيعة، وأما كان ذلك كذلك من اجل العلة الاولى التي صيرت الأنيات العقلية علما وفواعل مصوّرة للصور العرضية الواقعة تحت اللون والفساد فان العالم الحسّي انما هو اشارة الى العالم العفلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وبيان قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلى غليانا ويفور 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 انيات خفية لانها مبتدعة من الأنية الاولى بغير توسط والاشياء الحسّية فهي انيات دائرة لانها رسوم الأنيات الخفية ومثالها وانما قوامها ودوامها باللون والتناسل كى تبقى وتدوم شَبْها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة،

ونقول الطبيعة ضربان عقلية وحسّية والنفس اذا كانت في العالم العفلي

كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم السَّقَلِيَّ كانت احس وادنى من
اجل للجسم الذى صارت فيه والنفس وان كانت عَفَلِيَّةً في العالم العَقَلِيَّ
فلا بد لها ان تنال من العالم الحَسِّيَّ شيئاً وتصير فيه لان طبيعتها
متلائمة للعالم العَقَلِيَّ والعالم الحَسِّيَّ [٧٤] فلا ينبغي ان تُذم النفس
ولا تُلام على ترك العالم العَقَلِيَّ وكَيُنَوَّنَتها في هذا العالم لانها موضوعة بين
العالمين جميعاً، وانما صارت النفس على هذه الحال لانها وان كانت
جوهرًا من تلك الجواهر الشريفة الالهية فانها آخر تلك الجواهر واول الجواهر
الطبيعية الحسّية فلما صارت مجاورة للعالم الطبيعي الحسّي لم يمتد في
الواجب ان تمسك عنه فضائلها ولا تغيضها عليه فلذلك فاضت عليه
قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساسته وذلك الا ان تحذر
وتحرز من ان يشوبها شيء من حالته الدنيئة المذمومة

ونقول انه لما كان الواجب على النفس ان تغيض قواها على هذا العالم
الحسّي وان تزينه لم تكن بان زينت ظاهرة بل عرضت في باطنه واثرت
فيه من القوى واللممات الفوائد ما يتحير له طالب معرفة الاشياء وكذا عن
وصفها النطو عليها، والدليل على ان هذا هكذا اعنى ان النفس زينت
باطن الاجرام اكثر من ظاهرها هو انها ساكنة في باطن الاجرام لا في
ظاهرها وتحفيق 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

والاراييجُ الطيبية والثمار الحجيبة فلو لا انّ النفس استبطنت الاجرام الطبيعية وأثرت فيها آثارها الحجيبة الكثيرة الافاعيل دائما اعى الطبيعة لفسد الجرمُ سريعا وفيتى ولم يكن يبقى ولا يتم كالذى هو عليه الآن، وذلك ان النفس لما رأت بهاء الجسم وزينته وأثر الطبيعة فيه أفاضت عليه قوتها الشريفة وصيرت فيه الللمات الفواعل لتفعل الأفاعيل الحجيبة التى بهت الناظر [٧٥] اليها،

ونقول انّ النفس وان كانت قد استبطنت الجرم فنّها على الخروج منه وتخليفه ومصيرها الى عالمها العالى العقلى وتقريين العالمين قادرةٌ فاذا قرنت بين العالمين وبين فضائلها علمت فضل ذلك العالم بالتجربة فتكون قد عرفت الفضائل العالية الشريفة معرفةً صحيحةً وفضل ذلك العالم على هذا العالم وذلك انه اذا كانت ضعيف الطبيعة وجريت الشىء وعلمته بالتجربة فان ذلك مما يزيد بها بمعرفة الخبير علما وبيانا وهو خير من ان تكون تعلم الشىء بعلم فقط لا بالتجربة،

ونقول كما انّ العقل لا يقوى على الوقوف فى ذاته لما فيه من القوة التامة والنور الفاتض لئنه يحتاج الى الحركة والسلوك اما علواً واما سفلا ولا يقوى على ان يسلك علواً فيفيض نوره على ما فوقه لانه ليس فوقه شىء مبدع فيفيض عليه نوره لانّ الذى فوقه انما هو المبدع الاول فمن اجل ذلك سلك سفلا بالناموس المضطرّ الذى جعل فيه المبدع الاول وأفاض نوره وقوته على الاشياء التى تحته الى ان بلغ النفس فلما بلغها وقف

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

فلما هبط العقل الى ان صار الى النفس وأثر فيها ما أثر خلتى بينها وبين سائر الافاعيل ورجع ايضا وصعد علوا الى ان بلغ العلة الأولى ووقف هناك ولم يهبط سغلا لأنه علم بالتجربة أن المكث هناك والتعلق به اى بالعلة الأولى افضل واكثر افادة من النور والقوة وسائر الفضائل، كذلك النفس لما كانت محتلة نورا وقوة وسائر الفضائل لم تغدر على الوقوف في ذاتها لعلة أن تلك الفضائل فيها تشويها الى [٧٦] الفعل فسلكت سفلا ولم تسلك علوا لان العقل لم يكن يحتاج الى سىء من فضائلها لأنه هو علة فضائلها، فلما لم تغور 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 الحسى ما أثرت كرت راجعة الى عالمها العقلي وتمسكت به ولزمته وعلمت علما لا شك في ان العالم العقلي اكرم واشرف من العالم الحسى وادامت النظر اليه ولم تشتت الرجوع الى هذا العالم البتة،

ونقول ان النفس اذا صارت في هذه الاشياء الحسية الدنية وصلت الى الاشياء الضعيفة القوة القليلة النور وذلك انها لما فعلت في هذا العالم وأثرت فيه الآثار الحسية لم تر من الواجب ان تحلها فتدثر سريعا لانها رسوم والرسم اذا لم يمدد الراسم بالكون اضمحل وفسد وانما فلا

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

ونريد ان نبين رأينا في ذلك ونبينه ونخبره فنقول ان النفس لا تهبط بأسرها الى هذا العالم السفلي المحسسي لا النفس الكلية ولا انفسنا لكنه يبغى منها شيء في العالم العقلي لا يفارقه لانه لا يمكن ان يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامة الا بفساده والخروج من ذاته فالنفس وان كانت هبطت الى هذا العالم فاتها متعلقة [vv] بعالمها لانه قد يمكن ان تكون هناك ولا تخلو من هذا العالم،

فان قال قائل فلم لا نحس بذلك العالم كما نحس بهذا العالم قلنا لان العالم المحسسي غالب علينا وقد امتلأت انفسنا من شهواته المذمومة واسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللفظ فلا نحس بذلك العالم العقلي ولا نعلم ما يوذي الينا النفس منه، وانما نعوى على ان نحس بالعالم العقلي وبما توذي الينا النفس منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية ولم نشغل بشيء من احواله فنحن نفوى على ان نحس به وبالشئ الهابط علينا منه بتوسط النفس ولا نفدر ان

نحسّ بالشيء الكائن في بعض اجزاء النفس قبل ان ياتي ذلك على النفس كلها كالشهوة فأننا لا نقوى على ان نحسّ بها ما دامت ثابتة في قوة النفس الشهوانية فاذا هي سلكت الى القوة الحسية والى القوة الفكرية والذهنية حسسناها واما قبل ان تصير في هاتين القوتين فأنها لا نحسّ بها ولو لبثت هناك زمانا طويلا،

ونقول ان لكل نفس شيئا يتصل بالجرم سفلا ويتصل بالعقل علواً والنفس الكلية تدبّر للجرم الكلي ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب لانها لا تدبّره بالفكرة كما تدبّر انفسنا ابداننا بل انما تدبّره تدبيراً عقلياً كلياً لا فكرة ولا رؤية وانما صارت تدبّره بلا رؤية لانه جرم كلي لا اختلاف فيه وجزءه شبيه بأكمله وليست تدبّر مزاجات مختلفة ولا الاعضاء غير متشابهة فاحتاج الى تدبير مختلف لكنه جرم واحد متصل متشابه الاعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها، فاما النفس الجزئية التي في هذه الابدان الجزئية فانها شريفة ايضاً تدبّر الابدان تدبيراً شريفاً [٧٨] غير انها لا تدبّرها الا بتعب ونصب لانها انما تدبّرها 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 تُغفلها وتخيلها وتمنعها من ان تلقى بصرها الى ذاتها والى جزئها الباقي في العالم العقلي وذلك ان الامور الدنية قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة واللذة الدنية فرفضت امورها الدائمة لتنال برفضها لذات هذا العالم الحسي وهي

لا تعلم ايها قد تباعدت من اللذة التي هي لذة الحَقِّ اذ صارت الى
 اللذة الدائرة التي لا بقاء لها ولا ثبات، فان قويت النفس على رفض
 الحس والاشياء الحسّية الدائرة ولم تتمسك بها دبّرت في هذا البدن
 بأهون السعي بغير تعب ونصب وتشبّعت بالنفس الكليّة وكانت
 هَيِّئَتِهَا فِي السَّيْرَةِ وَالتَّنْدَبِيرِ لَيْسَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ وَلَا خِلَافٌ،
 'تمّ الميمر السابع بعون الله تعالى'

،

'الميمر الثامن من كتاب اخولوجيا'
 '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 فاعلٍ ولا هي من احتكاك الاجسام
 كما قد ظنّ قومٌ وانما تظهر النار في احتكاك الاجسام الحسّية لانّ في كلّ
 جسمٍ ناراً فاذا احتكّت الاجسام بعضها ببعض سخنت فاذا سخنت
 ظهرت النار فيها وليست النار مني وليست الهيولى ايضا ناراً [٧٩] بالقوة
 ولا هي تُحدِث صورةَ النار لكنّ في الهيولى كلمةٌ فعالةٌ تفعل صورةَ النار وصورة
 سائر الاشياء والهيولى قابلةٌ لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس
 الكليّة التي تفوي انّ تصوّر في الهيولى ناراً وسائر الصور السمائية وحده

النفس إنما هي حيوة النار وكلمة فيها وكُنْهُمَا سِيءٌ واحد اعنى الحيوة والكلمة ولذلك قال افلاطون ان في كل جرم من الاجرام المبسوطة نفسا وهي فاعلة لهذه النار الواقعة تحت المحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشئ الذى يفعل ههنا النار إنما هي حيوة ما نارية وهي النار الخفية فالنار اذا التي فوق هذا النار في العالم الاعلى هي اخرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة أنها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار إنما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي 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 هم في هذا العالم الا انها في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هي التي تفيض على هذين الذين ههنا الحيوة،

والدليل على ان الاسطفسات التي ههنا حية الاشياء التي 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 بينة غير ان الحيوان الذى يتولد في النار خفية قليلة وان الحيوان الذى يتولد في النار لا يؤثر فيها الاسطفسات فكذلك الحيوان الذى في الهواء لا يؤثر فيها الماء [٨٠] والارض، والدليل على ذلك الاشياء المتونة من الرطوبات التي فينا مثل اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به وذلك ان اللحم إنما هو دم جامد واللحم ذو حس والدم الذى كان منه اللحم

لا يحس كذلك كل سائر اسطقسات انبىدن لا يحس والى بدن المركب
منها يحس وينفعل،

فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا الى ما كنا فيه وقلنا ان هذا العالم
الحسى 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 كاملا لانه هو المقبض على
هذا العالم الحيوى والغوى واللمال والدوام، فان كان العالم الاعلى تاما في
غاية التمام فلا محالة ان الاشياء هناك كلها التى ههنا آلا انها فيه
بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فتم سماذ ذات حياء وفيها كواكب
مثل هذه الكواكب الى في هذا السماء غير انها نور واحد وليس بينهما
افتراق كما نرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست
ذات سبخ لكنها حياء عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الارضية التى
ههنا وفيها نبات مغروس في الحيوى وفيها بحار وانهار جارئة وما يجرى
جربانا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواذ وفيه حيوان
هوائى حياء شبيهة بذلك الهواء، والاشياء التى هناك كلها حياء وكيف
لا تكون حياء وهى في عالم الحيوى اخص لا يشوبها الموت البتة وطبائع
الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات آلا ان الطبيعة هناك اعلى
واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية البتة،

فن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماذ وسائر

الاشياء التي ذكرنا [٨١] قلنا ان العالم العقلي الاعلى هو الحى التام الذى
 فيه جميع الاشياء لانه اُبدع من المبدع الاول التام فقيه كل نفس وكل
 عقل ونيس هناك ففر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها
 مخلوقة غي وحيوة كأنها حيوة تغلى وتغور وجرى حيوة تلك الاشياء انما
 ينبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة وريح واحدة ففعل بل كلها
 كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في
 تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء نوات الطعم
 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 كيفية واحدة مبسطة على ما وصفنا
 لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفنا
 ولا تضيق عن سىء منها من غير ان تختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها
 ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد منها قائما على حده،
 والاشياء التي هناك وان كنت مبسطة فانك لا تجد شيئا منها الا
 وهو مؤثر بكثرة الصفات التي فيه من غير ان يعظم او يربو كما يعظم
 الاشياء الجسمانية وتربو، والعقل الذى هناك ليس بمبسوط كانه سىء
 لا سىء فيه ولا النفس التي هناك مبسطة على هذه الصفة بل العقل
 والنفس وسائر الاشياء التي هناك مبسطة موشاة بجميع الصفات

الملائمة لكل واحد وإنما يكون نبي؟ موصى بالصفات وهو مبسوط اذا كان من الأوائل الاولى اى الحيوانية ولم يكن من الاوائل الثابتة اى الحسية المركبة اعنى بذلك ان فعل الاول الذى فى الاوائل الاخيرة واحد مبسوط اى ذو قوة واحدة واما فعل الاول [٨١] الذى فى الاولى فكثير اى ذو قوة كثيرة، والعلّة فى ذلك ان كلّ سىء يفرّب من العلّة الاولى كانت افاعيله ايبّن واكثر وكلما يبعد عنها كان اقلّ وأضعف وذلك ان العفل يتحرك دائماً بحركات مستوية يشبه بعضها بعضاً وعلى حالة واحدة وليس بنفرد العفل بواحد من حركاته بل هو جميع حركاته وحركته الجزئية ايضاً ليست بواحدة لكنّها كثيرة ايضاً الا أنّه كلما قرب الحركة من الشىء الاخير قلّ حتى يكون شيئاً واحداً مبسوطاً ذا قوة واحدة والحركات الكائنة بين اول حركة العفل وآخر حركاته كلّ واحد منها فى جميع الحركات التى تحتها،

فاما الحركة الاخيرة فكانها خطّ ما اى جرم صلب متشابه الاجزاء لا اختلاف فيها وحركة العفل الاخيرة ليس فيها فضيلة كثيرة وذلك أنّه ليست فيها قوة اخرى تهيجها الى ان تفعل حيوة فليس بينها وبين الشىء الذى لا فعل له اختلاف وهذه الحركة اعنى حركة العفل الاخيرة ليست حيوة تجمع اشياء كثيرة لكنّها حيوة واقعة على نىء واحد فلذلك صارت شخضية واقعة تحت الحس ولذلك صار الشىء

الشخصى ليس هو كله حيوةً وينبغى اذا كان الشئ عقليا ان يكون
كله حيوةً وأن لا يكون فيه شئ ليس بحى،
ونقول ان حركات العقل هى جواهر وليس جوهر من الجواهر التى بعد
العقل الا وهو من فعل العقل، وانما يفعل العقل للجواهر بحركته لانه اول
فعل الفاعل الاول الحف فلذلك صار له من القوة ما ليس بغيره، والعقل
يتحرك فى الجواهر والجواهر تبع للحركات وانما يتحرك الحف فى مضمار
الحف ولا يخرج من ذلك المضمار وهذا الموضع انما هو موضع للعقل
وحده ليس هذا الموضع بمبسوط كانه بسيط سادج لكنه مبسوط
موشا، والعقل دائم الحركة فيه [٨٣] لا يسكن وأن سكن لم يفعل البتة
فان لم يفعل لم يكن عقلا البتة ولا يمكن ان لا يفعل العقل فعله وانما
هو حركة فكرته عقلية وحركة سائر الجواهر فى متممة جميعها، وكل جوهر
وكل حيوة انما هو من حركات العقل فجوهر العقل حافظ لجميع الجواهر التى
تحتة وحيوة العقل حافظة لكل حيوة تحتها وكل سالك هناك عقلا كان
او حيوة فانه يسلك فى مسلك حيوانى ومرة على اشياء حية، وكما ان
السالك فى هذه الارض انما يسلك فى مسلك ارضى والاشياء التى يمر
بها انما هى ارضية كلها وأن كان ذلك كثيرا مختلفا كذلك من سلك
فى تلك الارض الحيوانية انما يسلك فى مسلك الحيوة والاشياء التى يمر
بها هى حيوة ايضا والحى سالك فى تلك الارض انما يسلك ضروبا من
طرق الحيوة طرقا بعد طرق غير انه وان سلك ضروبا 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 الطريق الارضي فارق اوله وجميع اجزاء ذلك الطريق وانما يكون في آخره فقط اعني في الموضع الذي هو فيه، واما السالك في ارض الحيوة 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 مسلماً 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 واقعاً تحت الكون والفساد فاما العقل او الحى [٨٤] الذي 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 نى الا وهو مطابق لكون نى آخر، فان قال قائل ان صفات العقل انما هي له لا لشيء آخر وليست تجاوزة البتة قلنا ان صيرت العقل على هذه الحال كنت قد قصرت به وصيرته جوهرًا دنياً خسيساً ارضياً ان صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته كتمامه فقط ولا يكون نى يفرق بين العقل وبين الحس وهذا قبيح محال ان

يكون هو والحس شيئا واحدا، وقد نقدر ان نمثل قولنا هذا بامثال عقلية
فنعلم كيف العقل وانه لا يرضى ان يكون واحدا مفردا ولا يكون
شيء آخر واحدا كوحدايته وان المثل نريد ان نمثله به الصورة
الكلية النباتية او الحيوانية فانك ان وجدت هذه كلها واحدا ولا
واحدا علمت ان كل واحدة منها وان كان واحدا فانه موشى باشياء
كثيرة مختلفة،

واما الكلمة الفاعلة في الهيولى للشئ فهي وان كانت واحدة فانها
مختلفة الصفات اقول انها تصير الشئ الواحد كثيرا مثل الوجه فانه
وان كان جثة واحدة فان الكلمة التي فيه تصير بعض الوجه عينا
وبعضه انفا وبعضه فم والانف ايضا وان كان واحدا فانه ليس بواحد
محض لكنه مركب من اشياء كثيرة من عروق وعصب وغضروف والعروق
ايضا وان كانت واحدا فانها ايضا مركبة من عناصر البدن الاربعة كالدم وما
يشبهه والدم ايضا وان كان واحدا فانه ايضا مركب من اشياء اخرى،
[٨٥] وهذا يكون على هذه الصفة الى ان يبلغ الاوائل الاولى الهيولى والصورة
التي هي بسيطة وحدها،

فكذلك يكون العقل واحدا ولا واحدا غير انه يكون هذه الصفة فيه
اعلى واشرف وافضل من الصفة للجسمانية التي ذكرنا انفا وكذلك ان
العقل واحد وهو كثير وليس هو كثيرا كالجثة بل هو كثير بان فيه
كلمة تقوى على ان تفعل اشياء كثيرة وهو ذو شكل واحد غير ان

شكته شكلاً عقلياً والعقل إنما يكون محدوداً بشكله ومن ذلك الشكل ينبعث جميع الأشكال الباطنة والظاهرة ومن تلك الكلمة ينبعث القوى والفعل الذى تحت العقل وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم وذلك أن قسمته يكون بخط مستوي إلى خارج وأما قسمة العقل فأنها يكون إلى داخل دائماً أى فى داخل الأشياء،

اقول ان فى العقل جميع العقول والحيوان وذلك أنها تنقسم فيه والقسمة فى العقل ليس بأن الأشياء هناك قائمة فيه ولا أن الأشياء ركبت فيه لكنه فاعل الأشياء غير أنه يفعلها شيئاً بعد نىء بترتيب وطقس،

وأما الفاعل الأول فانه يفعل الأشياء كلها التى فعلها بغير توسط معا وفى دفعة واحدة، ونقول أنه كما ان فى العقل جميع الأشياء التى تحتته كذلك فى الحى اللتى جميع طبائع الحيوان وفى كل واحد من الحيوان ابصا حيوانات كثيرة ألا انها أقل واضعف من الحيوان الذى هو اعلى ولا يزال الحيوان نقل من الحى الذى يليه الى ان يأتى الى الحيوان الصغير الضعيف القوة فتتف هناك فيكون ذلك الحى الذى وقعت فيه قوة الحى اللتى شخصاً حياً وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة، واقول أن الحيوان وان كان بعضها فى بعض كما كانت الافراد فى الصنف والصنف فى النوع والنوع فى الجنس فكلاً واحداً فأنها ليست بمختلفة فيها لكنها [٨٦] فيها كالحبة التى قيلت انها هى كامل الحبة التى ذكروا أنها فى العالم الحسى فأنها واحدة فى الاوائل التى هى تولف بين الأشياء ألا انها ربما قهرتها الغلبة فيفترق

ما آلفت وجمعت وأما المحبة الحقة وهي العقلية فتولف جميع الاشياء كلها العقلية والحيوانية جمعا عقليا وتصيرها واحدة عقلية فلا تفرق ابدا لانها ليست هناك غلبة تغلب تلك المحبة لان ذلك العالم كلها بأسره محبة محضة ليس فيه اختلاف انيته ولا تصادق وإنما الاختلاف والتصادق 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 ائتلاف 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 الحسي فانها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل والى ان تدرك الاشياء الحسوسة وتعلم ان تلك قشور الجواهر 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 لثرة الغشور 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 تستفيده 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 واقوى لان الفعل انما هو تمام قلنا اجل اذا كان المدرك يدرك الشيء بقبول اثره فان القوة تكون حسا كاتها تقبل رسم اثر الشيء والفعل اثر ذلك الاثر فيكون الفعل حينئذ متمم القوة فاما اذا كان المدرك به يدرك الشيء من غير ان يقبل اثره فالقوة حينئذ تكفي بنفسها في ادراك الشيء فاذا كانت مكتملة بنفسها ثم اتاها آت دخل عليها فاضربها ذلك الاثر وافسدها لا سيما اذا كان خلاقها ولم يكن من حيزها، فان قال قائل اذا كان هذا هكذا فقد فسدت قوة النفس التي بها كانت تدرك الاشياء العقلية ادراكا صحيحا اذا صارت لا تدركها الا بالفعل لان الفعل مفسد للقوة قلنا لم تفسد القوة لكنها تجتث 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 وترى النفس الاشياء التي
 كانت تراها قبل ان تصير في هذا العالم [٨٨] من غير ان تحتاج الى الروية والتفكر
 فاذا لم تحتاج الى الروية لم تحتاج الى الفعل لان الفعل ضرب من ضرب
 الروية 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 صحجا بغير روية ولا فكر وذلك انها تعين 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 الدراكة 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 فظهرت

القوة الفعل وصيرته عمالا 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 وتنممه واما في الجواهر الجرمية فان الفعل هو الذى ينتم القوة ويأتى [٨٩] بها الى الغاية، فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الشئ الذى به ترى النفس الاشياء العالبة 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 بأهون 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 العالبة التى كانت هناك او ههنا فاذا نهضت قوة النفس ورأت ذلك العالم نطقت عليه ووضعت بتأمل لا بافكار ولا بقول قبائى 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 واحدا 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 للجبل والفي 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 الذي تبصر به ما هناك في أي المكنائين كانت غير أنها إذا
 كانت في العالم العقلي لم تحتج أن ترفع بصرها إلى فوق [٩٠] وهذا الارتفاع
 هو فعلها الذي تنال به ما هناك إذا كانت في هذا العالم وإذا ارتفعت
 قوة النفس من هذا العالم السفلي فأنها ترفع أولاً إلى السماء ثم من السماء
 إلى فوق السماء،

فإن كان هذا هكذا رجعنا فقلنا أن الذكر إنما يبدى من السماء لأن
 النفس إذا صارت كالأشياء السماوية ذكرتها وعلمت أنها هي التي تعرف
 قبل أن تصير في العالم السفلي فليس الآن بعجب أن يكون النفس إذا
 صارت في السماء ووقفت هناك تذكر حال الأشياء التي رأت وفعلت
 في هذا العالم السفلي وأن تذكر الأشياء السماوية لأنها ثابتة قائمة بتلك
 الاجرام والأشكال الأولى لم تتغير ولم تستحل عن جوهرها وأشكالها،

فإن قال قائل فلوان الأشكال السماوية تغيرت ولم تبق على حالها الأولى
 انرى النفس إذا رأتها أثبتت معرفتها أم لا قلنا نعم تعرفها من قبل
 هيئاتها وخاصةً أفاعيلها وليس ذلك بمحالٍ إن تبطل آثار الشيء وتبقى
 هيئاته فإن كانت السماء ذات نطق كما قال بعض الأوليين فبالحرى أن
 يكون النفس تعرفها وأن تغيرت حالها،

فان قال قائلٌ فاذا انحدرت النفس من العالم العقليّ وصارت في الاجرام السماويّة فكيف تقدر ان تتوهّم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكرٍ قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا صارت في السماء من العالم العقليّ وهي وان كانت ذات ذكر لكنّها قلّما تحتاج الى الذكر ما دامت في السماء لانه لم يصرّ بعدد في ابدان كثيرة مختلفة ولا مرّت عليها الاكوان التي لا تكون الا بزمان كثيرة فتنسى ما في العالم العقليّ النسيان كلّهُ ولذلك تكنفى بالحركة اليسيرة حتى تذكر ما في العالم العقليّ، 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 [٤١] الاكوان النفس دائماً نسبت ما كانت فيه من قبل ان تدخل في الكون ولا تذكرها لبعدها من الحال الاولى التي كانت فيها وحلولها في الحركة الدائمة سفلا فيكون النفس على لا تذكر البتّة شيئاً واذا لم تذكر لم تقدر على ان تتوهّم عالمها العقليّ واذا لم تتوهّمه لم تحرص على ان تميز فتكون كالنفس البيهيميّة وهذا قبيح جداً، قلنا ان النفس وان كانت انحدرت من العلوّ الى السفلى فليس باضطرارٍ ان تنحدر النفس الى كلّ عمق او تتحرك سفلا دائماً بل تتحرك الى مكانٍ ما ثم تنفث هناك واذا سلكت في الكون فليس من الواجب ان تسلك في كلّ كون الى ان تبلغ آخر الاكوان بل تنتهي الى بعض الاكوان وتنفث هناك فلا تبصر تحرص على الخروج منه علواً حتى تصير فوق كلّ كون

كانت فيه في الحالة الاولى، ونقول بقول مختصر ان النفس المنتقلة من مكان الى مكان المسخيلة من كون الى كون هي ذات ذكر لان الذكر انما هو لاشياء الماضية التي قد فرغت من كونها فلذلك صار للقاتل ههنا مساع 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 اللواكب هل هي ذات ذكر، فنفحص أولا عن نفس الكل هل تذكر شيئا ثم نجري على الفحص عن نفس المشتري هل تذكر شيئا غير انا اذا فحصنا عن ذلك لم نجد بدا من الفحص عن اذهان انفس اللواكب وفكرها ما هي وكيف هي، وذلك بعد ان نكون قد وجدنا ذاتها ذات اذهان فنبدأ فنقول ان كانت اللواكب لا تحتاج الى شيء مما نحتاج اليه في هذا العالم السعلى الارضى فانها لا تطلبه ايضا [٩٢] فان كانت لا تحتاج الى شيء ولا تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم تكن تعلمه أولا فما حاجتها الى الفكر والمغاييس والاذهان الا ان تكون من اجل علم يستفاد بها، وقد قلنا انه لا حاجة بها الى علم تستفيده مما تحتاجه ولا تحتاج في تدبيرها الى الامور الارضية والناس ولا الى حبل ولا فكر لانها انما تدبر العالم الارضى بنوع اخر لا بحيلة ولا ذكر ولا روبية بل بالقوة التي جعل فيها المبدع المدبر الاول عن شأنه،

فان قال قائل ان اللواكب ترى العالم فوقها وتاحس الاله فلا بد من ان

تذكر ما قد رأيت وأحسست فتتكون ذوات ذكر قلنا أنها ترى العالم العقلي
وتحسّ الباري دائماً بما دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج الى ذكر
لانه بين يديها تراه عياناً ولا يغيب عنها،

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

فان قال قائل أفذكر انفس الكواكب انها رأت بالامس الارض كلها او منذ
شهر او منذ سنة فانها كانت بالامس حيّة او منذ شهر او منذ سنة
فانها لا بد 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 ابدًا على حالة واحدة لا ينتقل فاما امس و منذ شهر
ومند سنة [٩٣] وما اشبه ذلك فانه في حيز السلوك والحركة هي التي
تجعل مند امس و منذ شهر و منذ سنة واما الشئ بعينه فواحد لا امس
فيه ولا غيره بل هو ابدًا، والحركة هي التي تقسم الايام فتصيرها امس
ومند شهر و منذ سنة وانما هي بمنزلة رجل واحد عمد الى اثر القدم
الواحد وقسمه على اجزاء كثيرة فكذلك حركة الغلك والكواكب فانما هي
واحدة عند انفسها ونحن نقسمها فتصيرها كثيرةً ونجعلها عدد الايام

وذلك ان الليل ينلوا النهار فاذا كان كذلك جُرَّتْ الايام وكثر عددها
 فاما العلو فان اليوم فيه واحد وليست هناك ايام لان ما هناك نهار كله
 لا يتلوه ليل لكن هناك ابعاد مختلفة لا يشبه بعضها بعضا 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 تغلبهم
 في العالم السفلي وكيف ينتقلون من سىء الى سىء وكيف يستحيل
 الارض بعضه الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بد ان تذكر الناس
 الماضين والامور التي قد سلفت والقرون التي قد خلت فان كانت
 تذكر ذلك فلا محالة انها ذات ذكر قلنا ليس من الاضطراب ان يدور
 الانسان يذكر ما قد رأى ولا ان يستودعه الوم مثل الاشياء الارضية
 لخصه التي انما عرفها وعقلها بأهون السعى لشدة ظهورها للحس
 وبيائها هذه الاشياء الواقعة تحت الحس [٩٤] وقوا مرسلا فلا ينبغي ان
 يدع علم الحس الجزئي الا ان يكون في العلم الجزئي تدبير الدل وعلم
 لجزء داخل في علم الكل

والدليل على ذلك اشياء كثيرة اول ذلك انه ليس من الواجب ان يكون
 ما يرى الانسان بعينه انه يحفظه كما قلنا انما وذلك انه اذا كان الشئ
 المنظور اليه واحدا لا اختلاف فيه لم يحتج النفس الى حفظه وكذلك

اذا احس الحس الشئ بلا مشبه من الحس فانما يقبل اثره وحده من غير ان يقبل النفس ذلك الاثر فتصيره داخل البدن اى فى اليوم فانها اذا لم تُصره فى اليوم فلا حد 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 تحتج اليه وهو حاضر بين يديها فكيف تحتاج اليه اذا مضى، فقد بان ان الاشياء الارضية المحضة ليس من الاضطرار ان تجعلها النفس فى اليوم،

فان ليج احد فقال انه لا بد للنفس من ان تُصير الشئ الذى وقع تحت الحس فى اليوم ايضا قلنا انه وان صيرته النفس فى اليوم فانما لم تصيره هناك ليلزمه اليوم او يحفظه وذلك ان الحس وان كان قد ادرك الشئ فلم يحس الا رسمه واثره، والدليل على ذلك ما نحن قائلون انا اذا مضينا فى الهواء قداما ولم نعلم اى جزء من اجزائه انفرج لنا أولا واى جزء انفرج لنا نانيا اما لان لا نعلم معرفته ذلك واما لان لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانعراج ولا نتوقه لانا لا نحتاج اليه ولا نمنع بعلمه فاذا لم نتوق ولم نحفظه لم نذكره، ولو اتا قوبنا على المضى فى الهواء دون الارض لما عرفنا الفراسخ ولا فى اى فرسخ نحن ولا كم فرسخ سرنا، وايضا لو كنا اذا احتجنا الى الحركة لم نحتاج الى الاوقات الا الى الحركة واذا [٩٥] عملنا اعمالنا ولم نضعها الى الزمان فنقول عملنا هذا الشئ فى شهر او

سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا دون زمانٍ ولكانت النفس تكتفى
بمعرفة الشيء المعمول انه معمولٌ 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 لتسلن ابعاد البروج ولم
يكن غرضها فلا فعلها ان ترى الاشياء الى ثمر بها ولا كم مرة بها
وكم مرها في تلك الابعاد لغرض لا يتعمد فلا محالة اذن ان حركتها
لامر آخر يريدته عظيم شريف فلذلك صارت تلك الابعاد سلوكا دائما،

ونقول ان البارى الاول لما كان هو القاضل التام الفصيحة 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 اول الحياة والفضيلة على الاشياء كلها التى هي دونه وهى
معلولة فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها ما كان منها اكثر قبولا اخرى
ان يقرب منه ويكون القابل الاول لشرف جوهره وحسن بها وثباته،
ولذلك يتوسط بين البارى وسائر العلويات ان يجعل هذا الشيء الشريف
الفاضل للجوهر اول ما يعبل ما يفيض عليه من الحيوة والفضائل ويكون
هو الذى يفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من البارى تعالى
ويكون قبوله الحيوة والفضائل المفاضلة عليه من البارى دائما وافرغته
وفيضه على ما دونه دائما الا انه اذا كان هو القابل الاول وفي درجته

العليا الغريبة من البارى تعالى كان الواجب ان يكون هو اتم وافضل من جميع ما تحته لقربه من [١٩] البارى وشرف جوهره وحسن قبوله القضيلة 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 مثلاً 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 باسرها، والعقل والنفس هما بمنزلة النار والحراة،

اما العقل الكلى فكالنار والنفس كالحراة المنبثثة من النار على سىء اخر غير انه ان كان العقل والنفس هما بمنزلة النار والحراة فان الحراة انما تسيل من النار سيلانا ويسلك سلوكا الى ان تاتي الى الشىء الغايل لها فتكون فيه واما العقل فانه ينبت 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 والرؤية لانه عقل مستغاك فمن اجل ذلك صارت تفكر وتروى ان عقلها نافص والعقل هو متم لها كالأب والأبن فان الاب هو المرئى لابنه والمتم له فالعقل هو الذى يتم النفس لانه هو الذى ولدها،

ونقول ان نحص النفس انما هو في العقل والنطق 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 الدنية
[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 لها شرفا لانه ابوها وغير
مغاري لها ولانه لا وسط بينهما بل النفس تتلو 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 وموترة فيها الانار 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 تحجبه
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 الحق الذي
انما هذا العالم مثالا له فيلقى بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها
التي رآها في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة بفضائل وحيوة

نقية ليس يشوبها شيء من الأدناس ويرى هناك العقل الشريف فيما عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف وبالقوة التي جعل فيه مبدع العالمين جميعاً ويرى هناك الأشياء مثلثة نورا وعقلاً وحكمة وليس هناك [٩٨] هزوء ولا لعب لأن لجد المحض هناك إنما هو من أجل النور الغائص عليها ولأن كل واحد منهم يحرص على الترقى إلى درجة صاحبه وإن يدنو من النور الأول الغائص على ذلك العالم محيطة بالأشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والنفوس كلها وذلك العالم ساكن دائم السكون لأنه في غاية الانتقان والحسن فلا يحتاج إلى الحركة بأن ينتقل من حال إلى حال ولو أراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك لأن الأشياء كلها فيه وليس شيء منها خارجاً عنه فينتقل إليه، وذلك العالم أيضاً لا يطلب التمام والزيادة لأنه تام في غاية التمام والكمال،

وإنما صار العالم الأعلى تاماً كاملاً لأنه لا شيء فيه لا يحيط به علماً فإذا عقل شيئاً فأنما يعقله من غير أن يطلبه أو يروى فيه لكنه يعقله بأنه فيه ومن أجل أن شرفه ليس بمستغاد ولا عرض لأنه دائم الشرف، وكذلك سائر فضائله دائمة تجرى مع الدهر لا مع الزمان والزمان إنما منتسبة بالدهر والديمومة فإذا أردت أن تعرف ذلك العالم الشريف والأشياء التي فيها الشريفة والكريمة الدائمة فكل بصرك وحدته عن النظر إليها وألف بصرك على النفس وأجر معها ولا تقف فتعرف فضائلها فإذا جريت معها فحلف بعض ما فيها وأقبل على بعض فإن في النفس أشياء

شئى منها العقل والحس فألزم العقل لان الحس انما يعرف الافراد من الاشياء مثل سُقراطيس ويُقراطيس فالحس لا يقوى الا على نيل الاشياء الجزئية فقط فاما العقل فانه يُعرفك الانسان المرسل ما هو والفرس المرسل ما هو وانما يعرفك ذلك بانه ينال الاشياء الكلية بقياس بنوسط 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 تزل، وكل واحد من الاشياء التى فى ذلك العالم هو عقلٌ وانيةٌ والكل منها عقلٌ وانيةٌ ايضا والعقل والانية هناك لا يتفرقان وذلك ان العقل انما هو عقلٌ لانه يعقل الانية والانية انما هى انيةٌ لانه تعقل من العقل والعلة التى من اجلها يعقل العقل ويعقل الانية انيةٌ اخرى غيرها وهى العلة المبدعة للعقل والعقل والانية ابداء معا فمن اجل ذلك لا يفارق احدهما الاخر غير انه وان كان العقل والانية اثنين فانهما عقلٌ وانيةٌ معا وعقلٌ ومعقولٌ معا لانه لا يمكن ان يكون العقل عاقلا ان لم يكن الغيرية موجودة اى ان لم يكن الشىء الذى هو موجودٌ منه،

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

فان العقل انما يعقل بحركة واما السكون فلأن العقل وان كان يعقل بحركة فانه لا يتغير ولا يستحيل من حال الى حال واما الغيرية فن اجل العاقل والمعقول فانه ان رفع رافع الغيرية من العقل صار واحدا محصا فيلزم الصمت ولا يعقل شيئا وينبغي ان تكون الاشياء المعقولة مضافة الى الاشياء العاقلة واما الهوية فن اجل ان العقل عقل المعقول من غير أن يخرج عن حاله ولا يتغير بل عقل المعقول [١٠٠] وهو هو بعينه في سائر حالاته، وايضا فان الشيء الذي يضم للجواهر العقلية هو الهوية والفرقان الذي يفرق تلك الجواهر هو الغيرية والعقل الذي هو السيد يوجد في النفس كثيرا اذ النفس متصلة به الا ان تتعدى حدودها وتريد مفارقتها فاذا فارقتها كان ذلك هو موتها وفسادها فاذا اتصلت به حتى يصيرا كأنهما شيء واحد حبيبت بحيوة دائمة وسرت سرورا لا نفاذ له، فان سأل سائل وقال ومن صير العقل على هذه الحال ومن شرّفه هذا التشريف قلنا الذي ابدعه وهو الواحد الحقف المحض المبسوط المحيط بجميع الاشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل كثير وهو علة انبئة الشيء وكثرته وهو فاعل العدد وليس العدد اول الاشياء كما ظنّ اناس لان الواحد قبل الاثنين والاثنان بعد الواحد وانما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودين وكان الواحد غير محدود لان الاثنين من الواحد ونقول ان الاثنين محدود عند الواحد وهما في انفسهما غير محدودين، فاذا قيل الحد صار عددا غير انه محدود كالجواهر اعني انه

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

والدليل على ان الاشياء العالية الشريفة ليست بجثث ولا ذوات اقدار
الاشياء الجثثية مثل البذور والنبات [101] 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 الفواعل المحضة غير ان الاثنين ليس يعدان انا نُسب الى
ذاتهما واما العدد الكائن منهما ومن الواحد فانما هو صورة كل واحد
من تلك الاشياء كان الاشياء كلها تصورت فيه اعى فى العقل لان العقل
هما اثنان والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذى يتصور به من
ذاته وانما يشبه الصور الى يصورها العقل من ذاته البصر الكائن بالفعل
وذلك ان الواحد صور من الآتية الاولى المبتدعة فتحرك العقل ليعقل
المعقول بالفعل فالعقل انما هو كالبصر الذى يبصر بالفعل وكلاهما
شئ واحد،

فتريد ان نفحص عن العقل وكيف هو وكيف ابتدع وكيف ابدعه

المبدع وصبيّره مبصرا دائما هذه الاشياء واشباهها مما تضطرّ النفس ان تعلمها ولا يفوتها منها شيء؟ ونشتاق ايضا الى ان نعلم الشيء الذي قد انتثرت فيه الحكمة الاولون القول واضطربوا فيه وكيف صار الواحد الماحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الانواع علّة ابداع الاشياء من غير ان يخرج من وحدانيته ولا يتكثّر بل اشتدّت وحدانيته عند ابداعه الكثرة لو اضعنا الاشياء كلّها الى شيء واحد لا كثرة فيه ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه المسئلة ومثبتوها غير انا نبتدى فتتصرّع الى الله تعالى ونسئله العفو والتوفيق لا يصاح [1.3] ذلك ولا نسئله بالقول فقط ولا نرفع اليه ايدينا الدائرة فقط لكننا نبتهل اليه بعقولنا ونبسط انفسنا ونمدّها اليه ونتصرّع اليه ونطلبه طلب المجرى ولا عمل فانا اذا فعلنا ذلك اثار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا الجهالة التي تعلقت بنا في هذه الابدان وقوانا على ما سألناه من المعونة على ذلك فيهذا النوع فقط نفوى على اطلاق هذه المسئلة وننتهى الى الواحد الخير الفاضل وحده مغيب الخيرات والفضائل على من طلبها حقاً،

ونحن مبتدئون وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابداع الواحد الحقّ الاشياء الكثيرة فليؤ بصرة على الواحد الحقّ فقط ولا يختلف الى الاشياء كلّها خارجا منه ويرجع الى ذاته فليقف هناك فانه يرى بعقله الواحد الحقّ سائنا واقفا عاليا على الاشياء كلّها العفلية منها والحسية ويرى سائر الاشياء كأنها اصنام منبتة ومائلة اليه فيهذا النوع سارت الاشياء

تتحرك اليه اعني انه يكون لكل متحرك شيء ما يتحرك اليه والا لم يكن متحركا البتة وانما يتحرك المتحرك شوقا الى الشيء الذي كان منه لانه انما يريد نيته والتشبه به فمن اجل ذلك يلقي بصره عليه فيكون ذلك علة حركة اضطرارا، وينبغي لك ان تنفي عن وهك 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 ابداءا وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط البتة فكيف يكون كونها بزمان وهي علة الزمان والا كون الزمانية ونظامها وشرفها [١٠٣] وعلة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كناحو 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 الدنيوية 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 النقية الصافية نال من حسنها وضوءها على قدر قوته وكل من كان ههنا كان ايضا عاشقا لذلك العالم واصحابه عشف المشتري ورأى حسن

ذلك العالم بما فيه من الصورة الحسنة البهيّة فاستغاد من ذلك الحسن واستنار من ذلك النور لان ذلك العالم الشريف ينير كل من ينظر اليه لانه يُغيص عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيروهم كأنهم هو في الحسن والبهاء والنور، وكما ان الرجل الذي يرتقى موضعا عاليا ساخنا ثم يطلع على ارض حمراء نيرة ويلقى بصره عليها وبطيل النظر اليها يجتلي من ذلك اللون الاحمر الناصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك الارض وبهائها كذلك من القى 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 انّ اللون هناك انما هو حُسن الصورة ونورها بل الصورة هي ما هي حَسَنٌ باطنها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن ليس هو غير الصورة [١.٤] لا بمحمول عليها لكنه لما لم يمكن الناظر ان يراها كلها باطنها وظاهرها ظنّ الناظر انّ ظاهرها هو اللون النير الحسن فقط، فاما الذي تووّل 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 لنفاك بصره فيها ولن يفقد الناظر اذا كان جسميا ان ينظر الى تلك الصورة نظرا كليّا في باطنها وظاهرها معا لانه انما ينظر اليها وهو خارج منها لانها واقعة تحت الحسّ فلذلك لا يفقد احد جسماني ان ينظر الى تلك الصورة كأنه منظرها للعلّة التي ذكرناها آنفا فاذا اردت ان تنظر

الى تلك الصورة فارجع الى نفسك وكن كاتك نفس بلا جسم ثم انظر
الى تلك الصورة كأنها سيء واحد لا اختلاف فيها فانك متى فعلت
ذلك رأيت الصور بأسرها بروية عقلية وامتلأت من حسنها وبهائها،
وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم قائما تلقى بصرك عليه
القاء كلياً كأنك تنظر الى ظاهرة وباطنه فتتنظر الى نوره وحسنه بمنظر عالٍ
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 حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احد ان ينظر الى ذلك الضوء العالى
فليلق بصره على سادة النجوم ليحصر ان يراها روية مستفصاة فانه
سيرى فيه بعض حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثال وصنم له [١.٥] فاذا امتلأ
من حسن ذلك السيد النير صار فى الحسنى والبهاء كأنه متحد به ليكونا
كأنهما سيء واحد وان بقى على حاله متوحداً به ولم يفصل ذاته منه
صار هو السيد النير وان بقى على حاله منفرداً بذاته وفصل ذاته منه
لم يكن هو ذلك السيد شياً واحداً وذلك انه يكسوه من بهائه وحسنه
فيكون كأنه هو فى البهاء والحسن فاذا كان كذلك رأى حينئذ هو
والسيد فى ذلك العالم واحداً وكلما اراد ان يراه قوى عليه من اجل
اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له،
فان هو ترك ذلك السيد بعد العاء بصره عليه ونياه من نوره وحسنه
ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كنا عليه قبل

أن يتوحدًا غير أنه إذا أنتهى الانسانُ وصار صافيا نقيًا ولم يتدنس
 بادناس للجسم قدر أن يرجع الى ذلك السيّد الذى فارقه فينتوحد معه
 دائماً غير أن الانسان يربح في رجوعه وذلك أنه يعلم أنه إذا توحد مع
 السيّد وكان كالشئىء الواحد لم يخف عليه شئٌ مما تحته من قناء
 العالم السفلى، فكذلك اذا القى المرء الفاضل بصره على بعض السادة
 التى فى السماء واطال النظر اليها امتلاً من نوره وحسنه وصار معه كأنه
 سىء واحد خلف الحس من ورأته لثلاً يرجع الى العالم الاسفل فيفارق
 ذلك السيّد ويعدم ذلك الحسن والنظر الى البهاء الاعلى فيلزمه لذلك
 لزوماً شديداً حتى اذا نظر اليه كان معه كأنه سىء واحد ليس هو
 غيره فان اشتاق أن ينظر اليه كأنه شئىء غيره رفضه والقاه عنه بعيداً،
 فينبغى للمرء الفاضل المشتاق الى النظر الى العالم الاعلى اذا صار مع
 بعض سادة النجوم أن يكون على الصفة التى وصفنا وان يحرص دائماً
 أن يرى العالم الاعلى الذى فوق ذلك السيّد الذى هو معه فان رؤية
 ذلك العالم [1.6] افضل واعلى من رؤية عالم السماء وحرص ان بصير فيه فانه
 ان صار فيه رجع وقد صار حسنا بهياً ساطع اللون للنور الذى نال من
 ثم ولا يقدر احدٌ ان يكون فى حيز الحس والحيوان وان يُرد عن النظر
 اليه فان اراد احدٌ ان بصير فى العالم العفلى فليراه كأنه شئىء واحد
 معه لا غيره فانه ان فعل ذلك دخل فيه وقبل من انوار ذلك العالم
 وحسنه وضوئه فيكون هو نيراً مضيئاً حسناً كأنه هو وينبغى ان يعلم

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

والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اضر به المحسوس حتى يصير خارجاً من الحس ان لا يحس شيئا فاما البصر العقلي فيكون خلاف ذلك اعني انه كلما اطال النظر الى المعقول كان اكثر معرفةً واجدر ان يكون عقلاً، 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 ملائماً لها وهي تلندُ بها فلذلك يعرفها الحواس معرفةً صحيحةً وذلك ان الصحة ترتيبٌ في الجثث وتلبث معها وتلزمها بانها ملائمة فتتحد بها فيعرفها الحاس كمعرفته محسوساته فاما السقم فغريبٌ من الحس غير ملائم [1.٧] 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 بالحسّ ولا ينال منها الاشياء العقليةً نيلاً صحياً
فان كان هذا على ما وصفنا كان الحسّ انما يعلم الانار الملائمة له ويجهل
الاثار الغريبة لما يدخل عليه من الالم وان كانت من جنسه فبالحرى
ان يجهل الاشياء العقليةً فانها غريبةٌ بعيدةٌ عنّا جدّاً فلذلك اذا
اردنا ان نذكر شيئا عقلياً بائنا من الهيولى اشدّ ذلك علينا وظننا انّا
لا ندركه فلذلك نفكر وننظر في الامور العقليةً الا ان الاثر العارض
من الحسّ فان الحسّ يقول انا لم آر الشيء العقلي وقد صدق انه لم يره
ولا يرى شيئا من العقليات ابداً فالشيء الذي يقفُّ بالعقليات هو العقل فانه
ان انكر الاشياء العقليةً انكر ذاته ايضاً وذلك ان العقل اذا ما صير نفسه
جسماً واخرجها من حيز المعقول واراد ان يرى العقليات ببصر الاجسام
فلم يمكنه ان ينظر الى العالم العقلي، وقد قلنا كيف يقدر ان يرى الاشياء
العقليةً 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 فذا رأى العقل العالم وعرفه فما الذي يخبرنا عنه فنقول انه
يخبرنا انه رأى فعل الباري الاول وهو العالم العقلي الذي هو علمته وان
ذلك العالم فيه جميعُ الاشياء بلا نصب ولا تعب ولا جد يدخل
عليه وانه يلتدُّ بالاشياء التي [١٠٨] تولدت منه فيمسكها عنده ليخرج بتوره
وحسن الاشياء التي ولدها غير ان المشتري وحده اول من ظهر خارجاً
من ذلك العالم وهو صنمٌ لبعض الاشياء التي في ذلك العالم ولم يخرج

المشترى من ذلك العالم باطلا وانما خرج ليكون به عالم آخر حسن
 نير واقع تحت الكون لانه صنم ومثال لذلك المحسن وليس من الواجب
 ان يكون مثال حُسن او صنم حسن ولا الحُسن المحض ولا الجوهر
 المحسن بوجوديين وذلك ان الصنم يتشبهه بالشيء 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 وتدرج ما دام الشيء الذى هي صنم له باقيا، ولهذا 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 الا 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 مظلا عليه فانه يبقى ويدوم ولا يفنى والنور الاول الذى هو
 ابقى فقط دائم لم يزل 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 وبصية العالم العقلى دائما فلذلك صار العالم العقلى
 لا ينفد ولا يببىد ولما صار هذا العالم العقلى دائما صير فرعة ونشأ هذا
 العالم واعى بالفرج العالم السماوى ولا سيما سادة ذلك العالم فانه لو

لم يكن يلائم 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 الانّ الاول وهو المبدع الاول ومدبّر العالم
السماوى العالم العقلى الا انّ المبدع الاول عظيم القوة لا يتناهى غايةً في
الحسن فلذلك صار العالم العقلى حسناً غايةً الحسن وهو الذى انار من
الصبياء حسناً ونوراً ثم صارت النفس حسنةً غير ان العقل احسن منها
لان النفس انما هي صنم للعقل الا انها اذا القت بصرها على العالم العقلى
ازدادت حسناً، ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان نفس العالم السماوى
حسنةً فائضةً حسنها على الرهرة والرهرة تفيض حسنها على هذا العالم
الحسى والا فَيُنْ أَيْنَ هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسن من
الدم وسائر الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس دائمة الحسن ما دامت
تلقى بصرها على العمل فانها حينئذٍ تستفيد منه الحسن فاذا جازت
ببصرها عنه نقص نورها وكذلك نحن نكون حسانا تامين ما دمنا نرى
انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا
الى طبيعة الحس صرنا قباحا، فقد بان وصحّح من الحجج التى ذكرنا حسن

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

‘ثم المئمر الثامن بنوفيق الله تعالى وحسن عنايته ولطف اعنته،

[١١.] ‘المئمر التاسع من كتاب اثولوجيا،

‘في النفس الناطقة وانها لا تموت،

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

قد ينفكُّ وينفَرِّقُ الى الاشياء التي يرتب منها فالجسم ان يتفرَّق وينفكُّ ولا يبقى وقد يشهد العيان بذلك وذلك لان البصر يرى كيف يزيل الجسم وينفكُّ 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 الخبيثة موجودة فينا اعنى في الاجسام وذلك انه اذا بقى الجرم وحيدا وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متصلا لانه ينفكُّ وينفَرِّقُ في الصورة والهيولى وانما يتفرَّق فيهما لانه منهما مرتب وانما ينفكُّ الجسم ويتفرَّق ولا يبقى متصلا على حالة واحدة لفارقة النفس لان النفس هي التي تلزم للجسد لئلا ينفكَّ ويتفرَّق وانما صارت تلزمه لانها هي التي رتبته من الهيولى والصورة فاذا فرقته لم يلبث ان ينفَرِّقُ الى [١١١] الاشياء التي رتب منها،

ونقول ان الاجسام اجزاء بانها اجسام فمن اجل ذلك انقسمت وتركت وتجزأت اجزاء صغارا وهذا نوع من انواع فسادها فان دون غذا على ما وصفنا وكان الجسم جزءا من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا محالة ان الانسان كله باسره ليس بواقع تحت انفساد بل انما يقع تحت انفساد جزو من اجزائه فقط والجزو الواقع تحت الفساد هو الآلة وانما صارت الآلة تفسد ولا تبقى لان الآلة انما تراد لحاجة ما والحاجة انما تكون زما وفي طبيعة الآلة ان تفسد ولا تبقى وذلك لان صاحب

للحاجة الذي يستعمل الآلة لحاجةٍ ما اذا فرغ من حاجته التي من اجلها
استعمل الآلة رفض الآلة وتركها فاذا رفضها ولم يتعهدها فسدت ولم تبق
على حالتها،

فاما النفس فانها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تبديد وبها
صار الانسان هو ما هو وهو الشيء الخف الذي 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 وتنحل فالى ابي الاشياء تنحل
[١١٢] فانه كان ذلك مما ينبغي ان نعلمه فنقول ان كانت الحيوة حاضرة
للنفس اضطرارا لا تفارقها ولا تباينها وكانت النفس جسما فلا محالة ان
لكل جسم من الاجسام حيوة لا تفارقه بان تكون دائما معه فان كان
هذا هكذا رجعنا فلنا ان كانت النفس جسما وكان الجسم مرتبا فانه
لا محالة من ان يكون النفس مركبة اما من جرمين واما من اجرام كثيرة

وَأَنْ يَكُونَ لِكُلِّ جَرْمٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ لَا تَفَارِقُهُ وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ لِبَعْضِهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ وَلَا حَيَوَةٌ لِبَعْضِهَا وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ لَشَيْءٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ الْبَيِّنَةُ وَأَنْ كَانَ لِجَسْمٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ فَذَلِكَ الْجَسْمُ هُوَ النَّفْسُ حَقًّا فَيَسْتَلْ عَنْ ذَلِكَ لِلْجَسْمِ أَيْضًا فَنَقُولُ هَلْ هُوَ مَرْكَبٌ مِنْ أَجْسَامٍ كَثِيرَةٍ وَتَصِفُهُ بِالصِّفَةِ الَّتِي وَصَفْنَاهُ بِهَا آتِفًا وَهَكَذَا إِلَى مَا لَا نَهَائِيَّةَ وَمَا لَا نَهَائِيَّةَ لَهُ فَلَيْسَ بِمَعْلُومٍ مَفْهُومٌ

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ أَنَّ النَّفْسَ جَسْمٌ مَرْكَبٌ مِنَ الْأَجْسَامِ الْأُولَى الْمَبْسُوطَةِ أَيْ لَيْسَ مِنْ وَرَائِهَا جَسْمٌ آخَرَ فَلَا يَلْزُمُنَا أَنْ نَقُولَ أَنَّ الْأَجْسَامَ مَرْكَبَةٌ مِنْ أَجْسَامٍ وَتِلْكَ الْأَجْسَامُ مِنْ أَجْسَامٍ آخَرَ وَهَكَذَا إِلَى مَا لَا نَهَائِيَّةَ لَهُ لِأَنَّ قَدْ جَعَلْنَا الْأَجْسَامَ الْأُولَى لَيْسَ مِنْ وَرَائِهَا أَجْسَامٌ آخَرَ فَلَمَّا أَنْ كَانَتْ النَّفْسُ جَسْمًا مَا وَذَلِكَ لِلْجَسْمِ مَرْكَبٌ 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 أَنَّ الْقَبِيَّتِ الْأَجْرَامِ الْمَبْسُوطَةِ ذَوَاتَ النَّفْسِ حَيَّةٌ فَالْحَيَوَةُ فِي تِلْكَ الْأَنْفُسِ عَرَضٌ وَلَيْسَتْ بِغَرِيبِيَّةٍ فَذَلِكَ أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ غَرِيبِيَّةً فِيهَا لَمَا اسْتَحَالَتْ وَلَا تَغَيَّرَتْ كَمَا أَنَّ الْأَجْرَامَ السَّمَائِيَّةَ لَا تَتَغَيَّرُ وَلَا تَسْتَحِيلُ لِأَنَّهَا ذَوَاتُ أَنْفُسٍ حَيَّةٍ لَيْسَتْ بِمَسْتَفِيدَةٍ مِنْ شَيْءٍ بَلْ هِيَ الَّتِي تَفِيدُ سَائِرَ [١١٣٦] الْأَجْرَامِ الْحَيَوَةَ فَنَقُولُ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ وَرَاءِ هَذِهِ الْأَجْرَامِ الْمَبْسُوطَةِ أَجْرَامٌ آخَرَ أَشَدُّ مِنْهَا انْبِسَاطًا وَهِيَ أَسْطَقُّسَاتٌ هَذِهِ الْأَجْرَامِ فَانْهَمُ لَهُ يَدُ نُبْرُو

انها ذوات النفس ولا انها لها حيوة فان كانت الاجرام الاولى المبسوطه لا انفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان يكون الجرم المرتب منها ذا نفس وحيوة وهذا ممنوع محال ان بدون الاجرام التي لا نفس لها ولا حيوة اذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حيوة كما يحدث من العقل الاشيا العقلية،

فان قال قائل ان الاجرام الاولى المبسوطه ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون ذوات انفس وحيوة اذا امتزج بعضها ببعض وينفذ بعضها في بعض فلنا ان كان المزاج هو علة ان يكون به الاجسام ذوات انفس وحيوة فلا محالة ان للمزاج علة ما التي تخرج بعض الاجسام ببعض وينفذ قوة بعضها في بعض فان كان امتزاج الاجرام بعضها في بعض لا يكون الا لعلة ما فتلك العلة هي امكن بقاء النفس، ونقول لو كان امتزاج الاجرام بعضها ببعض علة نصير الاجرام ذوات انفس وحيوة لما ألقى جرم ذا نفس الا الاجرام المرتبة فعند وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطه كلها ذوات انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام في العالم مرتبا من او مبسوطا الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة النفسانية هي مصورة هيولى الاجرام ولما صورت الهيولى فعلت منها الجسم، والدليل على ذلك انه لا يكون كلمة فعالة في هذا العالم الا من تلقاء النفس وذلك ان النفس لما صورت الهيولى واحداثت منها الاجسام المبسوطه ادانتها كلمة فعالة طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة هي

من قبل النفس وليس جرمٌ من الاجرام مبسوطاً كان او مرتباً الا وفيه كلمةٌ فعالةٌ فليس اذن جرمٌ من [١١٤] الاجرام مبسوطاً او مرتباً الا وهو ذو نفس وحيوة،

فان قل قائل ليس الامر كذلك وليست الاجرام المبسوطَةُ ذواتِ انفسٍ ولا حيوةٍ بل الاجرام التي لا ينقسم بعضها الى بعض اذا اتصلت واتحدت حدث عن اتصالها واتحادها النفس قلنا هذا باطلٌ غير ممكن وذلك لان الاجرام التي لا تنقسم كلها على حالةٍ واحدةٍ وهيئةٍ واحدةٍ اعني ان ليس منها جرمٌ يحس باثرٍ من الآثار ولا يقبله فان كانت عذة 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 حيةً البتة فكيف يمكن ان تحدث النفس من اتصال الاجرام واجتماعها هذا محالٌ ممتنعٌ ونقول ان الجسم المبسوط مرتب من هيولى وصورة ولا يمكن لقائل ان يقول ان الجرم ذو نفس من قبل الهيولى لان الهيولى لا كيفية لها وانما يكون الجرم ذا نفس وحيوة من تلقاء الصورة لان الجرم بالنفس يكون ذا طفسٍ وشرحٍ والطقس والشرح من حيز النفس لانه لا يد للنفس من ان يكون بها طقس،

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

اندم دللتموننا على احد جزئي المركب ولم تدلونا على المركب كله
 ياسره فيكون احد جزئي الجسم هو النفس فيبتدل انرا قولم ان اتصال
 الاجرام انما هو علة حيوية الاجرام واجتماع بعضها الى بعض، فان قالوا ان
 الصورة [١١٥] انما هي اثر الهيولى وليس بجوهر فن هذا الاثر حدثت النفس
 والحيوة في الهيولى قلنا بطل قولكم وذلك ان الهيولى ليس تقدر ان تصور
 نفسها ولا ان تحدث النفس من ذاتها فان كانت الهيولى لا تصور نفسها
 ولا تحدث النفس من ذاتها فلا محالة ان الذى يصور الهيولى اخر غيرها
 وهو الذى جعلها ذات جثة ونفس وحيوة وجعل سائر الاجرام ايضا وهو
 سىء خارج من كل طبيعته جرمية هيولانية، ويقول انه لا يمكن ان
 يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت
 القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك لان طبيعته الجرم السيلان
 والغناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الاشياء
 وهلكت وكذلك ايضا لو كان بعض الاجرام هو النفس وكانت النفس
 جرمية كما ظن اناس لنالها ما نال سائر الاجرام التى لا نفس لها ولا
 حيوة لان الاجرام كلها بانها اجرام انما هي من هيولى واحدة فان كانت
 الاجرام هيولانية وكانت النفس جرما من الاجرام فلا محالة ان الاجرام
 والانفس تنتقص وتنحل وتصير الى الهيولى لان هيولى الاجرام كلها واحدة
 منها ركبت واليها تنحل وان كان هذا هكذا وكانت النفس جرما من
 حيز الاجرام كانت منتعصة سيالة لا محالة لانها تسيل سيلان الاجرام

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^٥ يصورها وهو علتها بطل الكون فاذا بطل الكون بطل هذا العالم
ايضا اذا كان جرميا محضا وهذا محال لانه لا يبطل العالم بأسره البطلان 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
نفيتم 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 وتناحل وتفسد ايضا فيكون العالم كله
واقعا تحت الفساد وهذا محال كما بيننا 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 والهرتبة جرم هو اكثر سيلانا منهما ولا اسرع انغشاشا
وليس ينبغي للنفس ان تكون على هذه الحال والا كانت ارض 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 لوحداثيته ولا اتصاله بل
النفس هي علة اتصال الجرم ووحدانيته لان الوحدانية مستفادة في الجرم
من النفس وكيف يمكن ان يكون الجرم علة وحدانيته ومن شأنه التقطع

والنفرق فلولا ان النفس تلزمه لتفرق ولم يثبت على حالة واحدة البتة، فكيف يمكن ان يكون الهواء والريح نفسانيين وهما سيالان تنفشان وينفشان سريعا والذي لا يفوى على لزوم نفسه وضبطها فبالحرى ان لا يعوى على لزوم غيره وكيف يمكن ان يكون الهواء نفس هذا العالم وروحه وهو محتاج الى طمس وشرح،

ويقول ان هذا العالم لا يجرى بالباخت والاتفاق بل انما يجرى بدلمة نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير فان دان هذا هكذا قلنا ان النفس العقلية [١١٧] هي العيئة على هذا العالم والاشياء الجرمية اتم في منزلة جزئها وهي التي تلزم هذا العالم بالهيئة التي عليه كما تلزم اجرام الحيوان فانها ما دامت النفس فيها فهي باقية ثابتة اذا فارقتها لم تثبت ولم تبق بل تفسد وتهلك فكذلك العالم لله ما دامت النفس فيه باقية دائمة فان فارقته هلك ولم يبق على حالة واحدة وقد شيد لنا على ذلك الجرميون لان الحق يضطرهم الى الافرار بذلك ويضطرهم الى ان يعلموا انه ينبغي ان يكون قبل الاجرام تلك المبسوطة والمرتبة سيء اخر وهو النفس غير انهم خالفوا الحق بان جعلوا النفس روحا 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 دان 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 العلة 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 التجأوا الى الشيء المجهول الذي قد اثنوا فيه القول وكرروه فاضطروا الى ان يجعلوها جرماً غير هذه الاجرام المعروفة [١١٨] الا انه بزعمهم جرم قوى فعال وسموه روحاً فنرد 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 كيفية فيها فان كانت هي الروح لذم قولنا الاول انا قد نجد ارواحاً ليست بذات النفس وان كانت الهيئته كيفية الروح كان الروح مركباً غير مبسوط فلا يكون بينها وبين الاجرام فرق البتة، ونقول ان الهيئته محموله والحمول فرع واحد من الاشياء المحمولة وليست بحاملة فان كانت الهيئته محموله والحمول لا هيولى له انما يكون في حامل والحامل جرم فان كان هذا هكذا وكانت الهيئته لا هيولى لها وكانت

الروح جرمية كانت النفس مركبة من جرم من الاجرام لا غليظا ولا لطيفا وتحقيف ذلك ما نحن ذاكرون وذلك ان كل جرم اما ان يكون حاراً او بارداً واما ان يكون جاسيا او ليناً واما ان يكون رطبا او يابسا واما ان يكون اسود او ابيض واما ان يكون في بعض سائر الكيفيات الشبيهة بالكيفيات التي ذكرنا فان كان الجسم حاراً فقط ساخن وان كان بارداً برد وان كان خفيفاً خفف وان كان ثقيلاً ثقل وان كان اسود سود وان كان ابيض بيض وليس من شأن البارد ان يسخن ولا من شأن الحار ان يبرد فان كانت الاجرام كلها على هذه الحال ولم يفعل للجرم بما فيه الا فعلا واحداً فقط ثم وجدنا شيئاً اخر يفعل أفاعيل كثيرة علمنا ان جوهر هذا الشيء غير جوهر الاجرام وانه خارج من كل جوهر جرمي لا يبرد ذلك احد ولا ينكسر،

[119] ،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 عدل ام صلاح ام ليس ذلك كذلك فلا محالة ان في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعند تفحصه وآلا فلم تفكرت النفس في

سواءً ليس بوجوده وخصصت عنه، فإن كان هذا هكذا قلنا ان العدل
والصلاح وسائر الفضائل موجودةٌ فكرت النفس فيها او لم تفكر وانما هي
موجودةٌ 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 دائماً بل ربما كانت فيها موجودةٌ لما فكرت فيها وذلك
ان النفس اذا العت 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 يفيض عليها
العقل شيئاً من الفضائل وصارت كبعض الاشياء الحسية الدنية، فاذا فكرت
في بعض الفضائل واشتاققت الى اقتباله نظرت الى العقل فيفيض عليها
العقل عند ذلك الفضيحة، واما العقل فان الفضائل فيه جميعاً دائماً لا
حيناً موجودةً وحيناً غير موجودة بل فيه ابدأ وان كانت دائماً فيه
فانها مستفادةٌ من اجل ان العقل انما يفيدها من العلة الاولى وانما صارت
الفضائل في العقل دائماً لان العقل لا يعنى عن النظر الى العلة الاولى ولا
يشغله عن ذلك شاغلاً والفضائل فيه دائماً غير انها متقنة دائماً
غايةً من الاحكام وهى صوابٌ لا خطأً 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 بنوعٍ علةٌ لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل
لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل تنبع منها من غير ان تنقسم

ولا تتحرك ولا تسكن في مكانٍ ما بل هي أنيَّةٌ ينبجسُ منها الاتيَّات
والفضائل بغير نهايةٍ من غير حركةٍ مكانيةٍ ولا سكونٍ مكانيٍّ وإذا
انبجست منها الاتيَّات فإنها موجودةٌ في كلِّ الاتيَّات على نحو قوة الاتيةِ
وذلك ان العفل 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 اقلَّ قبولاً، والعلة
الاولى واقفةٌ ساكنةٌ في ذاتها وليست في دهرٍ ولا في زمانٍ ولا في مكانٍ بل
الدهرُ والزمان والمكان وسائر الاشياء انما قوامها وثباتها بها، وكما ان
المركز ثابتٌ قائمٌ في ذاته والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدائرة
كلُّها انما يثبت ويقوم فيه وكلُّ نقطةٍ او خطٍ في دائرة او سطحٍ فانما
قوامه وثباته بالمركز فكذلك الاشياء العلية والحسية ونحن ايضا قوامنا
ونباتنا 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 قائلٌ فما بالنا اذا كنا في تلمح الاتية الاولى المبدعة الاشياء كلها
وفينا من تلقاء النفس فضائل كثيرةٌ لا نحس بالعلة الاولى ولا بالعفل ولا
بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها لكنها تجهلها جُلُّ
دهرنا ومن الناس من يجهلها وينكرها دهره كلها واذا سمع احدا يتكلم

بها ظنّ أنها خرافاتٌ لا حقائقٌ لها ولا يستعمل [١٣١] دهره كآية من الفضائل الشريفة الكريمة قلنا إنما جهلنا هذه الأشياء لانا صرنا حسبيين وانا لا نعرف غير الحسيات ولا نريد الا ايها فاذا طلبنا افادة علم فانما نريد ان نستفيد من الحس، وذلك انا نقول انا رأينا الاشياء هكذا ولا نريد مفارقة الروية ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى ونظن ان الاشياء كلها يورى وليس منها شيء الا وهو واقع تحت البصر فهذا وشبهه صيرنا الى ان نجهل النفس والعقل والعلّة الاولى وان ألقى امرؤ منا يظن انه نال معرفتها فانما يضيفها الى الحس والى الاجسام فيجسم النفس والعقل والعلّة الاولى فالجسم انما هو معلول معلول المعلول والفضائل موجودة في النفس والنفس موجودة في العقل والعقل موجود في الآتية الاولى بنوع علته وليست النفس جسما بل علّة الجسم ولا العقل ايضا جسم ولا الآتية الاولى جسم

وقد اقر بذلك افاضل الاولين واحتجوا فيه بحجج مرضية مقنعة والدليل على ذلك ان النفس ليست تحس فضائلها وانها ليست باجسام ولا هي واقعة تحت الحس وكيف تكون اجساما ونحن لا نقوى على ان نحسها اذا كنا مائلين الى الحس، والدليل على ذلك انا اذا كنا مائلين الى الحس لم نقوى على ان نحس بالنفس ولا بفضائلها بعينها وذلك انا ربما قدرنا في شيء فحضرنا بعض الاصدقاء فلا نراه لانا قد ملنا الى النفس بأسرنا ونسينا الحس فكذلك اذا نحس فانا ملنا الى الحس

بأسرنا لم نحسّ بالنفس ولا بفضائلها وإنما نحسّ بالشئ إذا ما حسّه الحاسّ فأدّاه إلى النفس فأدته النفس إلى العقل وآلا لم نحسّ بذلك الشئ وان نظر إليه الناظر طويلا [١٣٣] وكذلك قوّة النفس أيضا لا نحسّ بشئ الا ان تؤدّيه النفس إلى العقل ثم يرده العقل إلى النفس وهو أشدّ تغاوتا منه بدءا ثم تؤدّيه النفس إلى الحسّ فيحسّ به الحسّ على نحو قوته في الحسّ فالحسّ اذا احسّ شيئا فانما يؤدّيه إلى النفس وتؤدّيه النفس إلى العقل فكذلك النفس اذا احسّت شيئا أدته إلى العقل أولا ثم يرده العقل إلى النفس فتؤدّيه النفس إلى الحسّ غير ان العقل يعرف الشئ - معرفة اعلى واوضح من معرفة النفس والنفس يعرف الشئ - معرفة دنية ليست بصاحبة،

ونقول ان من اراد ان يحسّ النفس والعقل والآتية الاولى التي هي علّة العقل والنفس وسائر الاشياء فانه لا يدع الحسّ ان تفعل افاعيلها بل يرجع الى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت هناك زمانا طويلا ويجعل سائر شغله هناك وان تباعد عن البصر وسائر الحسّس لانها انما تفعل افاعيلها خارجا منها لا داخلا فيها فليجرّص ان يسكنها فاذا سكنت الحسّس ورجع الى ذاته ونظر في داخله قوى على ان يحسّ بما لا يفوى عليه الحسّس ولا على نيئه،

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

ذلك الصوت ويجسسه حساً صحيحاً وكذلك كلُّ مَنْ له حسٌّ من الحسائس إذا أراكَ أن يجسّ ببعض محسوساته حسّاً صواباً رفض سائر محسوساته وأقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة صحيحة فكذلك ينبغي أن يفعل من أراكَ أن يجسّ النفس والعقل والآتية الأولى أن يدفع ويرفض السمع الحسّي الظاهر ويستعمل السمع العقليّ الداخل فيه فإنه حينئذ يستمع النعمات العالية النقية الصافية الحسنة البهية المطربة التي لا يملؤها سامعٌ وكلّما يسمعها ازداد شهوةً وطرباً ويعلم أن النعمات الجرمية الحسّية [١٢٣] إنما هي أصنامٌ ورسومٌ تلك النعمات فإذا أحس تلك الآتيات الشريفة العالية وسمع هذه النعمات على قوته واستطاعته تمّ وكمل سروره،

تم الميمر التاسع من كتاب اثولوجيا بتوفيق الله تعالى،

، الميّمر العاشر من كتاب انولوجيا،
 ، في العلة الاولى والاشياء التي ابتدعت منها،

الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو
 بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء
 من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها
 واليه مرجعها،

فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء في الواحد المبسوط الذي
 ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط
 ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء
 كلها وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهوية واقول واختصر
 القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء كانت الاشياء كلها انبجست منه غير انه
 وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به
 هوية العقل هي التي انبجست منه أولا بغير وسط ثم انبجست منه
 جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية
 العقل والعالم العقلي،

واقول ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسي فنقص
 لانه مبتدع والشيء التام هو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع
 من الواحد الحق المحض الذي هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يُبدع

الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن [١٣٤]
 ان يبدع الشيء التام تماماً مثله لانه في الابداع نقصان اعنى به ان المبدع
 لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه،

والدليل على ان الواحد اخص تام فوق التمام انه لا حاجة له الى شيء
 من الاشياء ولا يطلب افادة شيء ولشدة تمامه وافراطه حدث منه شيء
 اخر لان الشيء الذي هو فوق التمام لا يمكن ان يكون محدثا من غير
 ان يكون الشيء تاماً وألا لم يكن فوق التمام وذلك انه ان كان الشيء
 التام يحدث شيئا من الالهياء فبالحرى ان يكون الشيء الذي فوق
 التمام محدثا للتمام لانه يحدث الشيء التام الذي لا يمكن ان يكون
 شيء من الالهياء احدثة اقوى منه ولا ابهى ولا اعلى،

وذلك ان الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما ابدع الشيء التام
 التفت ذلك التام الى مبدعه والقى بصره عليه وامثالاً منه نوراً وبهاء فصار
 عقلاً اما الواحد الحق فانه ابتدع هويّة العقل لشدة سكونه فلما نظرت
 تلك الهويّة الى الواحد الحق تصور العفل وذلك انه لما ابتدعت
 الهويّة الاولى من الواحد الحق وقفت وافت بصرها على الواحد لتراه
 فصارت حينئذ عقلاً فلما صارت الهويّة الاولى المبتدعة عقلاً صارت تحكى
 افعالها الواحد الحق لانها لما الفت بصرها عليه ورآته على قدر قوتها
 وصارت حينئذ عقلاً افاض عليه الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة، فلما
 صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبيهه

بالواحد الحَقِّ وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحَقِّ وهو ساكنٌ ولذلك
 ابدع العقل النفس وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحَقِّ
 ابدع هويَّة العقل وابدع العقل صورة النفس من الهويَّة التي ابتدعت من
 الواحد الحَقِّ بتوسط هويَّة العقل، وأما النفس فلما دانت معلومة من
 معلول لم تَفْعَلِ على ان تفعل فعلها بغير حركةٍ وحى سادته بل هي فعلته
 بحركه وابدعت صنما ما، وانما يسمى فعلها صنما لانه فعل دائر غير ثابت
 ولا باق [١٢٥] لانه كان بحركة والحركة لا يبق بالشئ الثابت الباقي بل
 انما يبق بالشئ الدائر والا للان فعلها اكرم منها ان دار المفعول ثابت
 فانما والفاعل دائرا بائدا اعى الحركة وهذا قببهم جدا، واذا ارادت
 النفس ان تعمل شيئا ما نظرت الى الشئ الذي منه دون بدوها واذا
 نظرت امتلأت قوة ونورا وتحركت حركة غير الحركة التي تحركت تلف
 علنتها وذلك انها اذا ارادت ان تتحرك نحو علنتها تحركت علوا واذا
 ارادت ان تؤثر صنما تحركت سفلا فتبتدع صنما هو الحس وانطبيعة
 التي في الاجرام المبسوطه والنبات والحيوان وكل جوهر ونيس جوهر النفس
 بمفارق الجوهر الذي قبله بل هو متعلق به وذلك ان النفس تسلك

في جميع الجواهر السفلية الى ان تبلغ النبات بنوع ما،

وذلك ان طبيعة النبات هي اثر من آراها 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 آراها سلكت سفلا حتى

أبدعت بسلونها وشوقها الى الشئ: الدنى الخسيس شخصا وذلك ان
 النفس لما دانت في العقل وكانت اليه شاخصة لم تكن مفارقة فلم
 غفلت وكل عنه بصرها خلفته وسلكت سفلا من اول الاشياء المبدعة
 الحسية الى ان تغلب اخرها واثرت الآثار الحسنة غير انها وان دنت
 حسنة فانها قبيحة خسيصة اذا هي قيست الى الاشياء العلية اللاتنة
 في العالم العقلي وانما اثرت النفس هذه الاثار عند شوقها الى الشئ
 الاخس الادنى فلم اشتدت اليه اثرت فيه فصارت عند الحس احسن
 من كل حسن وانما صارت الاشياء الجزئية حسنة عند الحس لان الحس
 من حيرها وانشيبه بفرح بشبيبهه [١٣٦] وبلتد به واما عند الاشياء العلية
 العقلية فانها قبيحة خسيصة جدا.

ونقول ان النفس لما اثرت الطبيعة والحس وسانر الاشياء التي في حيرها
 رقت كل واحد منها في مرتبته وشرحتة تشرجما متقنا لا يقدر احد
 على التعدي من مرتبته الى غيرا غير انه وان دنت الاشياء الحسية
 الطبيعية ذات شرح وترتيب فن شرحها غير شرح الاشياء العلية العقلية
 وترتيبها غير ذلك الترتيب فذلك ان شرح الاشياء الطبيعية خسيس
 دون واقع تحت الخط وشرح الاشياء العلية تشریف كريم لا يمكن ان
 يقع تحت الخطا لانه صواب ابدأ وانما صار شرح الاشياء العلية صواب
 لانه يشرح من العلة الاولى وصار شرح الاشياء السفلية واقعا تحت الخطا
 لانه شرح ابدع من الشئ المعلول اى من النفس

والنفس التي في النبات كانت كاتها جزؤً من اجزاء النبات غير انها
تكون جزأً ادنى من سائر اجزاء النفس واجهل اجزائها لانها سلكت سفلا
الى ان صارت في هذه الابدان الدنيئة الحسيئة وادا كانت النفس في
الشيء البهيمي فانها تكون ايضا جزءاً من اجزائها الا انها تكون جزءاً
اشرف من اجزاء النفس النباتية وادرم وهو الحس وادا صارت النفس الى
الانسان كانت افضل اجزاء النفس واکرمها لانها تكون حينئذ متحررة
حاسة ذات عقل ومميز وذلك لان حركتها تكون حينئذ من حيز العقل
اعني ان حركة النفس وحسنها يكون بن تعقل وتعرف وادا كانت
النفس في النبات كانت قوتها التي تكون في النبات نابئة في اصل النبات
والدليل على ذلك انك اذا قطعت غصنا من اغصان النبات انى في راس
الشجرة او وسطها لم تجف الشجرة وان قطعت اصلها جفت،

[١٢٧] فان قال قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها
فأين تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذي لم
تفارقه وهو العالم العقلي وكذلك اذا فسد جزؤً من البهيمية تسلك
النفس النى كانت فيها الى ان تاتي العالم العقلي وانما تاتي ذلك العالم
لان ذلك العالم هو مكان النفس وهي العقل والعقل لا تفارقه والعقل
ليس في مكان فالنفس اذا ليست في مكان فان لم تكن في مكان فهي
لا محالة فوق وسفل وفي الكلد من غير ان تنقسم وتتجزأ بتجزأ الكلد
فالنفس اذا في كل مكان وليست في 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 متوسطتة بين العالمين اى بين العقل وبين الحس والطبيعة غير انها اذا ارادت ان تسلك علواً سلكت بأهون 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 تنبىد 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 بنوسط النفس غير ان الاشياء الطبيعية ما بقاؤه اكثر من بقاء غيره وهو اثر ديمومة وذلك على قدر بعد الشئ من علته وقوته وعلى قدر كثرة العلل فيه وقتلنها وذلك ان الشئ اذا كانت علته قليلة كانت بقاؤه اكثر وان كانت علته كثيرة كان الشئ اقل بقاءً، وينبغى ان نعلم ان الاشياء الطبيعية متعلقة بعضها ببعض فاذا فسد بعضها صار الى صاحبه علواً الى ان ياتى [١٢٨] الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل، فالاشياء كلها ثابتة فى العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى والعلة الاولى بدو لجميع الاشياء ومنتهاها ومنها تبتدع واليها مرجعها كما قلنا ذلك مراراً،

‘بَابُ مِنَ النُّوَادِرِ‘

ونفعل ان في العقل الأول جميع الاشياء- وذلك لان الفاعل الأول أول فعل
فَعَلَهُ وهو العفل فَعَلَهُ ذَا صُورٍ ثَبِيرَةٍ وجعل في كل صورة منب جميع الاشياء-
التي تلائم تلك الصورة وإنما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيب بعد سي
بل كَلَّهَا معا وفي دفعهٍ واحدهٍ وذلك انه ابداع الانسان العقلي وفيه جميع
صفاته الملائمة له معا ونم يبداع بعض صفاته أولا وبعث صفاته اخرا
كما يكون في الانسان الحسّي لانه ابداع كَلَّهَا معا في دفعةٍ واحدهٍ،
فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التي في الالسن تيب عننا قد
كان أولا نم يُزَوِّد فيه صفةً لم تكن هناك البتة والانسون في العنم الاعلى
تأم كامل وكل ما بوصف به لم يزل فيه،

فان قال قائل ليس صفات الانسان الاعلى كَلَّهَا فيه بل نحو قبل لمصفت
اخري يكون بها تأما قلنا فهو اذن واقع تحت انكون والفساد وذلك ان
الاشياء التي تقبل الزيادة والنقصان حسي في انم الكون والفساد وانهم
صارت تقبل الزيادة والنقصان لان فاعلها ناقص وهو الطبيعة وذلك
ان الطبيعة لا تبداع صفات الاشياء كَلَّهَا معا فلذلك تقبل الاشياء
الطبيعية الزيادة والنقصان، واما الاشياء التي في العنم الاعلى فدنيا لا
تقبل الزيادة والنقصان لان مبدعها تأم كامل وانهم ابداع ذاتهم وصفاتهم
معا في دفعةٍ واحدهٍ فصارت لذئك تأمة دملة فان كانت لذئك تأمة

كاملةً فهي اذن على حالة واحدة دائمة وحى الاشياء كلها بالمعنى الذى
ذكرنا آنفاً وذلك انه لا يُذكر صفة من الصفات صورةً من تلك الصور الا
وانت تجدها [١٣٦] فيه،

ونقول ان كل شئ واقع تحت اللون والفساد اما ان يكون من فاعلٍ غير مَرَوِّءٍ
واما ان يكون من فاعلٍ لا يفعل الشئ= وصفاته في دفعة واحدة لكنه
يفعل الشئ= بعد انشئ= فبذلك صار الشئ الطبيعى واقعا تحت
اللون والفساد وصار مبدأ كونه قبل تمامه فاذا صار الشئ كذلك
ناب للسائل ان يسأل ما هو ولم هو لان تمامه لا تجده في مبدئه،
قام الاشياء الدائمة فانها لم تُبدع بروية ولا فدية وذلك ان الدائم
هو الذى ابدعها والدائم لا يروى لانه تام والتام يفعل فعلة تاماً في غاية
النمام لا يحتاج ان يزداد فيه ولا ان ينقص،

فان قال قائل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاول شيئاً أولاً ثم يزيد فيه
شياء اخرى 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 وتفوى عليها وانما صارت تفوى على الهيولى لانها لا تدع شيئا منها ليس له جبلّة وانما كانت تضعف علما او شيئا آخر لو انما تركت شيب من الصور ولم تجعله فيها مثل العين [١٣٠] او شيئا من سائر الاعضاء فلما صارت الصورة الاولى لم يفتتها سيء 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 للحفاظ بها من الآفات قلنا انك انما عنيت بذلك ان في الصورة الاولى حفظ الجوهر وهذا كما ينفع في كون الشئ

فان كان هذا هكذا قلنا فقد كان الجوهر ان موجودا في الصورة الاولى وذلك انها هي الجوهر وان كان هذا هكذا كان في الصورة التي في العالم الاعلى كل الاشياء التي في العالم الاسفل لان الشئ اذا كان مع علته وفي عاتته وكانت علته ايضا كلمة تامة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرًا وصار هو ما هو فصار واحدا للعلّة التي تليها بغير وسطي

ان كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان كانت الاشياء كلها في الصورة العقلية وكان الحسن واحدا في الاشياء لم ينزل 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 منتمية لما تحتها لان فيها جميع الاشياء، فلذلك نقول ان الانسان هناك لم يكن الا عقليا فقط فلما تآق 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] للحسوسات قلنا هذا محالٌ وذلك انه ليس في العالم الاعلى نىء حساس بالقوة قد اتفق على ذلك روساء الفلاسفة وقبيح ان يكون في العالم الاعلى نىء حساس بالقوة دائما ثم يكون في هذا العالم حساسا بالفعل وأن يكون قوة النفس فعلا حتى صارت دنيّة 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 قيل ان نعقل ذلك ان تخبر الانسان في العالم الحسى فقلنا 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 نىء واحد ونجعل مبدأ فحسنا من ههنا فنقول أتري هذا الانسان الحسى هو

صفة نفس ما غير النفس التي يدون بها الانسان انسانا حيا مفكرا ما
هذه النفس هي الانسان اى النفس التي تفعل أفعالها بجسم ما هي
الانسان، فان كان الانسان الحى الناطق او المركب من نفس وجسم
او لم 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 اللاتن 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
الشيء الذى هو صورته الحقيقية لانها بها هو ما هو وليست ابض بصفة
صورة الانسان الهيولاني بل هي 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 التي
وصفنا بها الانسان انما يقع على الانسان المركب من نفس وجسم
لا على الانسان المبسوط الصورى الحى، وينبغى اذا اراد احد ان يصف
شياً هيولانياً ان يصفه مع هيولاه ايضاً ولا يصفه باللمنة التي فعلت
ذلك الشيء وحدها فاذا اراد ان يصف شيئاً ليس بهيولاني 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 التي بها هو ما هو والشئ الذي به الانسان غير مبين منه وهو الذي ينبغي ان يوصف، فان كان هذا هكذا قلنا ان ترى صفة الصورة هو الانسان الحي الناطق والحي انما جعل في الصورة بدل الحيوة الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوة ناطقة فان كان الانسان حيوة ناطقة قلنا لا يمكن ان يكون حيوة بغير نفس والنفس هي التي تعطى للحيوة الناطقة الانسان، فان كان هذا هكذا فانه لا يخلو ان يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون جوهر او ان يكون النفس الانسان بعينه فان كانت النفس العاقلة هي الانسان وجب من هذا ان يكون النفس دخلت في جسم اخر غير جسم الانسان او ان يكون ذلك الجسم انسانا وهذا محال غير ممكن وذلك ان النفس لا يلزمها هذا الاسم الا اذا كانت مع هذا الجسم الانساني الذي فيه الآن،

فان كانت النفس ليست بانسان فينبغي ان يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كما الذي يمنعنا ان نقول الانسان هو المركب من نفس وجسم جميعا فان تكون [١٣٣] النفس ذات كلمة ما من انواع الكلم وانما اعني بالكلمة الفعل وذلك ان النفس فعلا من انواع الفعل ولا يمكن ان يكون الفعل من غير فاعل وكذلك يكون الكلمة التي في الحبوب فان الحبوب ليست بلا نفس وانفس المحب ليست بانفس مرسلية وذلك ان لكل حب من الحبوب نفسا غير نفس صاحبه، وتحفيق

ذلك اختلاف افاعيلها وانما قلنا ان للحبوب انفسا لان الكلمات الفواعل التي فيهن ليست بانفس وليس بحجب ان يكون لهذه كلها كلمات اعنى ان تكون فعالة وذلك ان الكلمات الفواعل انما هي افاعيل النفس النامية واما النفس الحيوانية فهي التي ابين واظهر 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 الهيولانية 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 المحق، وكما ان المصور يصور صورة الانسان الجسماني في مادتها او في بعض ما يمكنه ان تصور فيه فيحرص على ان ينفش تلك الصورة او شبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يعبل العنصر الذى 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 حالاته ولا قواه فكذلك هذا الانسان المحسى هو صنم لذلك الانسان الاول المحق الا ان المصور هو النفس وقد خرجت لان تشبه هذا الانسان بالانسان المحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول [١٣٤] الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نرة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهى في الانسان الاول قوية

جدًا، وللإنسان الأوَّل حواسُّ قويَّةٌ ظاهرةٌ أقوى وأبين وأظهر من حواسِّ هذا الإنسان لان هذه انما هي اصنامٌ لتلك كما قلنا مرارًا،

فن أراد ان يرى الإنسان الحَقَّ الأوَّل فينبغى ان يكون خيرا فاضلا 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 واغنى، وهذا الإنسان هو الإنسان الذى حدَّه افلاطن الشريفة الالهى لانه زاد في حدَّه وقال ان الإنسان الذى يستعمل البدن ويعمل اعماله بأداةٍ بدنيَّة فما هو الا نفس تستعمل البدن أولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اى بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية المكوَّنة حاسَّةً اتبعنها النفس الناطقة الحية واعطتها حيوةً اشرف واكرم ولست اقول انها اتحدت من العلو لكن اقول انها زادتها حيوةً اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحية الناطقة لا تبرح من العالم العقلى لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه معلَّقة بتلك فيكون كلمة تلك متصلةً بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان وان كانت ضعيفةً حفيفةً اخرى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها،

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

يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الدقي وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس الدقي لانه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك فلذلك صار حس هذا الانسان السفلي متعلفا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانه انما ينال هذا الانسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن في النفس التي ههنا ولو كانت في انعام الاعلى اجسام كرية مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتناولها وكان الانسان الذي هناك يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثاني الذي هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها، لان في الانسان الاخر الذي هو صنم للانسان الاول كلمة الانسان الاول بالتشبيه به وفي الانسان الاول كلمات الانسان العقلي والانسان العقلي يقيص بنوره على الانسان الثاني وهو الانسان الذي في العالم الاعلى النفساني والانسان الثاني يشرف نوره على الانسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الاسفل فان كان هذا هكذا على ما وصفنا قلنا ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعى انه هو هما لكنى اعى به انه متصل بهما لانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك لان في الانسان الجسماني كلا الكلمتين اعنى النفساني والعقلي الا انهما فيه قليلة ضعيفة نرة لانه صنم لاصنم،

فقد بان ان الانسان الاول حاسٌ الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن
في الانسان السفلى وان الانسان السفلى انما ينال الحس في الانسان
الدائن [١٣٦] في العالم الاعلى العقلي كما بيّنا ووضحنا، فنقول انا قد وصفنا
كيف يكون الحس في الانسان وكيف لا يستفيد الاشياء العالوية من
الاشياء السفلية بل الاشياء السفلية هي المستفيدة من الاشياء العالوية
لانها متعلقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء تتشبه تلك الاشياء في
جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هي مستفيدة من الانسان
العالى وانها متصلة بتلك القوى غير ان بقوى هذا الانسان محسوسات
غير محسوسات قوى الانسان في العالم الاعلى وليست تلك المحسوسات
اجساما ولا لذلك الانسان ان يحس هذا الانسان ويبصره لان تلك
محسوسات وذلك البصر خلاف هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفح
من هذا النوع وهذا البصر فلذلك صار ذلك البصر اقوى واكثر نيلا
للشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا يبصر الجزئيات
لضعفه وانما صار ذلك البصر اقوى واكثر معرفة من هذا البصر لانه يقع
على اشياء اكوم واشرف وابين واوضح وصار هذا البصر ضعيفا لانه ينال
اشياء خسيصة دنية وهي اصنام لتلك الاشياء العالوية ونصف تلك
الحساسات فنقول انها عول ضعيفة ونصف تلك العقول فنقول انها حساسات
قوية على ما وصفنا في ان كيف يكون الحس في الانسان العالى،

فان قال قائل انا قد اخبرناكم ان الحس الذي في الانسان السفلى هو

في الانسان العالى وانه ربما بقى عليه اثر من هناك فما قوتكم في سائر
 الحيوان اتري ان المبدع الاول لما اراد ابداعها رَوَّأً اَوَّلًا في صورة الفرس
 وفي صورة سائر الحيوان ثم ابداعها في هذا العالم الحسّي لا في العالم الاعلى
 فنقول انا قد بيّنا فيما سلف ان البارى الاول ابداع جميع الاشياء بغير
 رُوِيَّة ولا فكرةٍ ورتبنا البرهان على ذلك بحججٍ معنعة فان كان هذا على
 ما قلنا نفول ان البارى الاول ابداع العالم الاعلى وفيه جميع [١٣٧] الصور
 تامةً كاملةً من غير رُوِيَّةٍ لانه ابداعها باّنه فقط لا بصفة اخرى غير الاتّية
 ثم ابداع هذا العالم الحسّي وصيّيه 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 كلّ مبتدع ابتدع
 من البارى الاول بلا توسّطٍ فهو في العالم الاعلى تامّ 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 التامّ الكامل
 وانه ابداع جميع صور الحيوان وصيّرها هناك بنوع اعلى واشرف واکرم
 وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطراراً لانه لم يكن ان يتناهى
 الخلق في ذلك العالم وذلك انه ليس سىء من الاشياء يقوى على ان
 يسلك الى جميع القوى الاولى التى هي قوّة القوى ومبدعة القوى وان يسلك
 الى الموضع الذى يريد ان يسلك اليه وان يتناهى عنده من غير ان

يكونَ هو ذاتَ نهايةٍ وانما يتناهى الخلقُ ولا القوة المبدعة للخلق
كما بيّنا مرارا في مواضع شتى،
فان قال قائلٌ لِمَ كانت هناك هذه الحيوانات الغير الناطقة فان كانت
لانها كريهة شريفة فقد يمكن لغائل ان يقول انها هناك اكرم جوهرًا
وشرفا وانما كرمت هذه الحيوانات لانها اخرُ الشئ البهيمى الذى فما
الذى تنال في ذلك من الحس يكونها فيه بل الحرى 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 لوحدانية
المبدع ان تكون مثل وحدانية المبدع والّا لكان المبدع والمبدع
والعلة والمعلول شياً واحداً واذا كانا واحداً 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 واحداً من جميع
الجهات وذلك انه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد الذى هو
واحداً من جميع الجهات لم يمكن ان يكون فوق الواحد المبدع في
الوحدانية ولا ان يكون اسدّ وحدانية منه بل كان من الواجب ان
يكون في الوحدانية انغص من الواحد المبدع واذا كان البارى الذى هو
افضل الافضلين واحداً كان من الواجب ان يكون المفضول عليه اكثر
من واحد لثلا يكون مثل الفاضل سواء، فان كان ليس من الواجب ان

يكون المفصول عليه واحداً 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 تبيينك الاثنين يتكثر على ما وصفنا وقد يوجد للاثنين الأولين 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 بل 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 الدنية فانه لن يجوز ان يعول 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 فالدنى لا يكون فيه بل يكون في الموضع الادنى وكيف يمكن ان يكون في العقل سىء 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 نقبس به الاشياء التي نقول انها في العالم الاعلى فهو الانسان فنقول ان الانسان الذي ههنا في العالم الاسفل ليس مثل الانسان الذي في العالم الاعلى كما بيّنا فان كان هذا الانسان ليس مثل ذاك الانسان لم يكن ايضا سائر الحيوانات التي هناك مثل الحيوان الذي ههنا بل ذاك افضل واكرم من هذا بكثير، واقول ان نطق الانسان الذي هناك ليس هو مثل نطق الانسان الذي ههنا وذلك ان الناطق الذي ههنا يروى ويفكر والناطق الذي هناك لا يروى ولا يفكر وهو قبل الناطق المروى المفكر، فان قال قائل فما بال الناطق العالى اذا صار في هذا العالم رآ وفكر وسائر الحيوانات لا يروى ولا يفكر اذا صار ههنا وهي كلها هناك عقول قلنا ان العقل مختلف وذلك ان العقل الذي في الانسان غير العقل الذي في سائر الحيوان فان كان العقل في الحيوانات العالية مختلفا فلا محالة ان الروية والفكرة فيها مختلفة وقد نجد في سائر الحيوانات اعمالا كثيرة ذهنية، فان قال قائل ان كانت اعمال الحيوانات ذهنية فلم لم يكن اعمالها بالسواء كلها وان كان النطق علّة للروية ههنا فلم لم يكن الناس كلهم سواء بالروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبها قلنا انه [١٤٠] ينبغي ان نعلم ان اختلاف الحيوة والعقول انما هي لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور وايبين واظهر واشرف من بعض،

اقول ان الحيوة والعقل في بعضها ابين واظهر وفي بعضها اخفى بل نقول هي 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 فان لها ومنها ما هو ثالث، فلذلك صار بعض العقول التي ههنا هي الهَيِّئَةُ وبعضها ناطعةٌ وبعضها غير ناطقةٍ لبعدها من تلك العقول الشريفة واما هناك فالحي الذي نسميه ههنا غير ناطقة هو ناطق والحي الذي لا عقل له ههنا هو عناك ذو عقل وذلك ان العقل الاول الذي للفرس هو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس هو فرس به ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس ايضا هو عقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى والا لكان العقل الاول يعقل شيئا ليس هو بعقل فلا نرى ذلك محالا كان العقل الاول اذا عقل شيئا ما كان هو وما عقلة سواء فيكون العقل والشئ واحدا، فكيف صار احدهما عقلا وصار الاخر اعني الشئ 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 بعامية للحيوة المرسله فكذلك العقل الشخصي ليس بعام للعقل المرسل،

فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل الكائن في بعض الحيوان

ليس هو بعدام للعقل الأول [١٣١] وكلُّ جزءٍ من أجزاء العقل هو كلُّ ينتجاً به العقلُ فالعقلُ للشيء الذي هو عقلٌ له هو بالقوة الاشياء كلها فاذا صار بالفعل صار خاصاً، وإنما يصيرُ بالفعل أخيراً واذا كان أخيراً بالفعل صار فرساً او شيئاً آخرَ من الحيوان وكلما سلكت للحيوة الى الاسفل صارت حياً دنياً خسيساً وذلك ان القوى للحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افعالها وكلما خفيت بعض افعالها العالية حدثت من تلك القوى في خسيس دنى فيكون ذلك الحى ناقصاً ضعيفاً فاذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيه فيحدث الاعضاء القوية بدلا مما نقص عن قوته فلذلك صار لبعض الحيوان اظفاراً وبعضه مخالبٌ وبعضه قرونٌ وبعضه انياب على نحو نقصان قوة للحيوة فيه، فان كان هذا هكذا قلنا انه لما سلك العقل الى هذا العالم الاسفل وانقص نقصانا كثيراً احتال لذلك النقصان قائمة ببعض الالة التي صيرها فيه فيصير بها تماماً كاملاً وذلك انه ينبغي ان يكون كلُّ حى من الحيوان تماماً كاملاً وذلك بانه حىٌ وانه عاقلٌ،

فان قال قائلٌ انه قد يوجد حيوانٌ ضعاف ليس لها سىء تدفع به عن انفسها قلنا انه قلماً يكون من ذلك للحيوان وايضا يمكن ان نقول له انا اذا اضغنا جميعاً للحيوان بعضها الى بعض كان الكلُّ منها تماماً كاملاً اعنى يكون للحيوة والعقل بها كلها تماماً كاملاً على نحو ما يليق بها من التمام والكمال، ونقول انه ان كان ليس من الواجب ان يكون المعلول واحداً

محضاً لثلاً يكون مثل العلة كائناً آنفاً فلا محالة إذن أنه ينبغي أن يكون كل واحد مركباً من أشياء كثيرة ولا يمكن أن يكون من أشياء متشابهة وألا كان مكتفياً أن يكون واحداً فقط فيكون سائر الأشياء فيه باطلاً إذا كانت [١٤٢] يشبه بعضها بعضاً فينبغي أن يكون مركباً من أشياء مختلفة الصور وأن يكون كل صورة فيها بصفتها وحدها وأن يكون كل واحدة منها في واحدة من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضلاً لكنه بانها للحى نىء واحد على هذا ينبغي أن يكون صفات العقل الأول مختلفة وأن لا تكون متشابهة،

فإن كان هذا هكذا قلنا إن لكل حسنا وهو أن يكون مركباً من أشياء مختلفة وللخاص حسنا وهو أن يكون كل واحد من الأشياء على ما يليق به أن يكون وكذلك هذا العالم مركب من أشياء مختلفة والنقص الذى فيه منها فصل وانكث واحد بانه عالم ولدل واحد منه شريفاً كان او دنياً فصل على نحو ما يليق به من التفصيل والتمام، فإن 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 بالهيوى وهى هناك بلا هيوى 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 ايضاً،

فإن قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هى هناك وإن كان

ثُمَّ نَارٌ وارض فكيف هما هناك فانه لا محالة من ان يكونا هناك حييين او ميّتين وان كانا ميّتين مثل ما ههنا فما للحاجة اليهما هناك وان كانا حييين فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حتى لانه ههنا حتى ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلةٌ محمولةٌ على حيوةٍ وان كانت كلمة النبات الهيولانية حيوةً فهي انن لا محالة نفسٌ ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذى فى العالم الاعلى وهو النبات الاول [١٤٣] الا انه فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التى فى هذا النبات انما هى صنمٌ من تلك الكلمة ألا ان تلك الكلمة واحدةٌ كليةٌ وجميعُ الكلمات النباتية التى ههنا متعلقةٌ بها فاما كلمات النبات التى ههنا فكثيرةٌ الا انها جزئيةٌ فجميعُ نبات هذا العالم الاسفل جزئىٌ وهو من ذلك النبات الكلى وكَلِّما طلب الطالبُ من النبات الجزوى وجده فى ذلك النبات الكلى اضطرارا، فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فباحرى ان يكون ذلك النبات حيا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول للحق فاما هذا النبات فانه نباتٌ ثانٍ وثالثٌ لانه صنمٌ لذلك النبات وانما يجيبى هذا النبات بما يُغيبس عليه ذلك النبات من حيوته، فاما الارض التى هناك ان كانت حيةً او ميّنةً فانا سنعلم تلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لان هذه صنمٌ لتلك، فنقول ان لهذه الارض حيوةً ما وكلمة فاعلةٌ،

والدليل على ذلك صورها المختلفة وذلك انها تنمو وتنبت الكلا

وينبت للجبأل فأنها نبات ارضى وفي داخل الجبال حيوانٌ كثيرةٌ ومعادنٌ واوديةٌ وغير ذلك وإنما يكون هذه فيها لاجل الكلمات ذوات النفس التى فيها فأنها هى التى تصوّر فى داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة التى هى صورة الارض التى تفعل فى باطن الارض كما تفعل الطبيعة فى باطن الشجر وعود الشجر يشبه الارض بعينها وأجر الذى يقطع من الارض يشبه العصن الذى يقطع من الشجر، فان كان هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة فى الارض الشبيهة لطبيعة الشجر هى ذات نفس لانه لا يمكن ان تكون ميّنة وان تفعل هذه الافعال العجيبة العظيمة فى الارض فان كانت حيّة فأنها ذات نفس لا محالة فان كان هذه الارض الحسيّة التى هى صنمٌ حيّةٌ [١٤٣] فبالحرى ان يكون تلك الارض العفليّة حيّةً ايضا وان يكون حى الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا نانيةً لتلك الارض شبيهةً بها، والاشياء التى فى العالم الاعلى كلّها ضياءٌ لانها فى الضوء الاعلى وكذلك كلّ واحدٍ منها يرى الاشياء فى ذات صاحبه فصار لذلك كلّها فى كلّها وصار الكدّ فى الكدّ والكثّ فى الواحد، والواحد منها هو الكدّ والنور الذى يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كلّ واحد منها عظيمًا وذلك ان الكبير منها عظيمٌ والصغير عظيمٌ فذئك ان الشمس التى هناك هى جميعُ الكواكب وكُلُّ كوكب منها شمسٌ ايضا غير ان منها ما يغلب الكوكب فيسمى كوكبا، وقد بُرى كُدُّ واحد منها فى صاحبه ويُرى

لها في واحد والواحد يرى في كلها، فهناك حركة ألا انها حركة نقيية محضنة وذلك انها ليست تبدأ من شيء وتتناهي الى شيء ولا هي غير المتحرك بل هي المتحرك وهناك سكون نقي محض وليس ذلك السكون بأثر حركة ولا هو محتلط بالحركة فهناك الحسن النقي اخص لانه ليس محمولا من شيء ليس هو بحسن وألا هو شديد الفبح وكل واحد من الاشياء التي هناك ثابتة تام ليست بفوتية في الارض وذلك ان كل واحد منها ثابت تام في الشيء الذي قوته وحيوته في الجوهر غير انه يعلوه كالفوى البدنية وليس هناك للشيء غير الموضع الذي هو فيه وذلك ان الحامل عقل والمحمول عقل ايضا،

ومثال ذلك هذه السماء الواقعة تحت الحس فانها نيرة مصبئة وضوؤها للكواكب فيها غير انها وان كانت مصبئة فان كل واحد منها في غير موضع صاحبه في السماء وكل واحد منها جزو فقط وليس بكل الاشياء التي في السماء الروحانية فان كل جزء منها هو جزو وكل اذا رأيت الجزء فقد رأيت الكل واذا رأيت الكل فقد رأيت الجزء وذلك ان وهم احدهما يقع على الجزء الواحد ونظره يقع [١٤٥] على الكل لحدته وسرعته، فمن كان له بصر مثل بصر النفوس وكان حديد البصر كان يبصر ما في بطن الارض وانما اراد صاحب البصر ان يبصر العالم الروحاني وان يعلمنا ان بصر احد ذلك العالم حاد سريع لا يفوته شيء مما هناك، والنظر الى ذلك العالم والى ما فيه ليس بتعب ولا يشبع الناظر من النظر

اليه فيميل عنه الحركة لان البصر هناك ليس يُتعب عنه فيحتاج الى السكون لترجع قوّة النظر اليه بالحركة والناظر هناك لما نظر الى بعض الاشياء فيستحسنها ويلتدّ بها لكنه انما ينظر اليها كلّها كما ههنا ينظر واحدا منها فيستحسنه ويلتدّ به فالاشياء التي هناك لا تنفد ولا تنقص ولا يملُّ الناظر اليها ولا ينفد اشتياقه منها فان المشنق اذا نفذ شوقه في الشيء حقره وفرغ طلبه وقد من النظر اليه لكن الناظر اليها اعنى الى تلك الاشياء كلّها كلما طال نظره اليها ازداد بها عجباً واليه شوقاً فينظر اليها بنظرة لا نهاية لها،

وانما جعل الناظر لا يشبع في النظر اليها ولا يتعب عنها لانها لا تتغيّر عن حسنها بل كلما رآها الناظر ازدادت عنده حسنا وجمالا وليس في الحيوّة التي هناك تعب ولا نصب لانها حيوّة نقيّة عذبة والشيء ذو الحيوّة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الالم لانها لم تنزل كملّة منذ ابدعت غير ناقصة ولذلك لا تحتاج الى النصب والتعب، وانما ابدعت تلك الحكمة من الحكمة الاولى والجوهر الاول من الحكمة لا ان الجوهر اول ثم الحكمة بل الجوهر هو الحكمة والانيّة الاولى هي الجوهر والجوهر هو الحكمة لا انه جوهر ثم حكمة كما يكون في الجواهر النواني بل الانبيّة والجوهر والحكمة شيء واحد فلذلك صارت تلك الحكمة اوسع من كلّ حكمة وهي حكمة الحكيم واما الحكمة التي في العفل فانما هي مع العفل، اقول ان

العقل بدأ أولاً ثم بدأ حكمته مثل [١٤٦] ما قيل في المشتري عقوبته مع لذاته ولذلك انه يُذكر أولاً لذاته ثم يذكر عقوبته ،
والاشياء السماوية والارضية انما هي اصنام ورسوم للاشياء التي في العالم الاعلى ولذلك صار ما هناك منظراً عجيباً لا يراه الا اهل السعادة والحدود وهم الذين اجتهدوا في النظر الى ذلك العالم فاما عظمة للحكمة الاولى وقوتها فمن الذي يقدر ان يراها ويعرفها كنه معرفتها وذلك لانها حكمة فيها جميع الاشياء وقدرة ابدعت الاشياء كلها فالاشياء كلها فيها وهي غير الاشياء كلها لانها علّة الاشياء العقلية والحسية غير انها ابدعت الاشياء العقلية بلا توسط وابدعت الاشياء الحسية بتوسط العقلية والاشياء كلها تُنسب اليها لانها هي علّة العِلل وحِكْمَةُ الحَكَمِ 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 التي فيه واشرف منها واجلّ للحكمة التي ابدعتها لانها هي شرف كل شرف ، وإن يقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذي استغرق عقله حواسه وهو افلاطون الشريف الالهى فلا يعرف الا بانه عقل فقط ، وهو الذي 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 الجسمانية فقط فلذلك

ظننا ان العلوم انما هي اراء قد استخرجت من قضايا وانه لا يمكن ان يكون [١٤٧] علم ما الا لوضع القضايا واستنباط النتائج منها وليس ذلك كذلك في جميع العلوم التي ههنا،

وذلك ان علم الاوائل الاولى النعيّة الواضحة يُعلم بغير وضع القضايا لانها هي القضايا التي تستنبط النتائج منها فان كان بعض العلوم في هذا العالم يُنال بنفسه بلا سىء اخر فبالحرى ان العلوم العالبيّة والاراء انسامبيّة لا تحتاج الى القضايا المفيضة الى درك الحَق بل انما يُنبد الحَق هناك بلا خطأ ولا كذب البتّة لانها بلا توسّط كما قلنا لانهما لا يفعا الا على سىء متوسّط وايضا لا يخالطه سىء غريب ولا عرض كما يخالط العلوم ههنا الاشياء الارضيّة فلا تُدرِك ادراكا صحيحا ولا صادقا، فمن شك في ذلك العالم وانه على هذه الصفة التي وصفناها فاتا تاركوه ورأيه لئلا نشغل انفسنا بمجادلته فندع انساق قولنا بوصف حقائق الاشياء وصدقها، ونرجع الى ما كنا فيه من صفه العلوم التي في ذلك العالم وكيف تدون فنقول ان افلاطون الشريف الالهى قد رأى ذلك العالم برويه العمل ووصفه وذكر العالم الكائن هناك وان العلم هناك ليس هو بشىء من سىء ولم يصف كيف يكون ذلك وانما ترك صفته على عمد منه واران ان نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا فيُدرك منا من كان لذلك اعلا،

في العالم العلى

فنحن واصفون كيف العالم هناك وجاعلون مبتدأ قولنا من ههنا

فنقول ان كلَّ مصنوع انما يكون بحكمة ما صناعيا كانت ام طبيعيا ومبدأ كل صناعة الحكمة في صنع الاشياء والحكمة ايضا صنائع لا محالة فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان جميع الصناعات يكون في حكمة ما وقد ينسب الصنع ايضا الى الحكمة الطبيعية لانه انما [١٤٨] يحكى الطبيعة وينتشبه بها والحكمة الطبيعية لم تنركب 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 فقلنا من اين 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 آباؤنا ذلك وقالوا ان قوة الطبيعة مبتدعة من العقل قلنا ان كان العقل ولد للحكمة فانه لا يخلو اما ان يكون الحكمة التي في العقل من شئ اخر اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقل ولد للحكمة من ذاته قلنا انه لا يمكن وليس كذلك العقل لانه انية ثم 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

لثقيفة ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حَق غير انه
وان لم يكن جوهرًا فانه لما كان مبتدعًا من الحكمة الاولى صار جوهرًا مرسلًا،
فنقول انه لا ينبغي ان يظن ظانُّ ان جوهر الاشياء التي في ذلك
العالم بعضها ارفع من بعض في الجوهر ولا ان بعضها اشرف صورةً 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 آياتٍ فلذلك سماه الاولون
المثل اي الصورة التي ذكرها افلاطون الشريف آياتٍ وجواهر،
ونقول ان الحكماء المبصرين قد كانوا رأوا بلطف اوهامهم هذا العالم
العقلي والصور التي فيه وعرفوها معرفةً صحيحةً اما بعلم مكتسب واما
بغريزة وعلمٍ طبيعي، والدليل على ذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا
شيئا بينوه بحكمةً صحيحةً عاليةً وذلك انهم لم يكونوا يرسمونه رسماً بكتابٍ
موضوعٍ بالعادة التي رأيناها بكتب ولا كانوا يستعملون القضايا والاقاويل
ولا الاصوات والمنطق فيعبرون به عما في نفوسهم الى من ارادوا من الآراء
والمعاني لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة او في بعض الاجسام فيصبرونها
اصناماً،

وذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنماً واقاموا
للناس علماً وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات اعني انهم
كانوا ينقشون لكل شيء من الاشياء صنماً بحكمة متقنة وحكمة نابذة

ويقيمون تلك الاصنام في هياكلهم فتكون لهم كادها كتب تنطق
وَحُرُوفٌ تُنْفَرُ وَعَلَى هَذَا كَانَتْ كَتَبُهُمُ الَّتِي قَيَّدُوا فِيهَا مَعَانِيَهُمْ وَرِصْفُوا
بِهَا الْأَشْيَاءَ، وَأَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ أَرَادُوا أَنْ يُعَلِّمُونَا أَنْ لِكُلِّ حِكْمَةٍ وَلِكُلِّ
شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ صِنْمًا عَقْلِيًّا وَصُورَةً عَقْلِيَّةً لَا هَيَؤُولِي لَهَا وَلَا حَامِلٌ بَلْ
أَبْدَعَتْ جَمِيعَهَا دَفْعَةً وَاحِدَةً لَا بِرُؤْيِيَةٍ وَلَا فِكْرٍ لِأَنَّ مُبْدِعَهَا وَاحِدٌ
مَبْسُوطٌ يَبْدَعُ الْأَشْيَاءَ الْمَبْسُوطَةَ دَفْعَةً وَاحِدَةً بِأَنَّهُ فَفَطٌ لَا بِنَوْعٍ آخَرَ
مِنَ الْأَنْوَاعِ الْعَقْلِ، وَكَانُوا يَمْتَلُونَ مِنْ ذَلِكَ الْمَثَلِ أَيْضًا وَالْأَصْنَامُ أَسْمَاءُ آخَرَ
دُونَهَا فِي النِّقَاطِ وَالْحَسَنِ وَالنَّقَاءِ وَأَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ أَرَادُوا أَنْ يُعَلِّمُونَا أَنَّ هَذِهِ
[١٥.] الْأَصْنَامُ الْحَسِّيَّةُ لِلْحَسِيَّةِ أَمَّا هِيَ مِثْلُ لَتَلِكِ الْأَصْنَامِ الْعَقْلِيَّةِ
الشَّرِيفَةِ وَمَا أَحْسَنَ أَنْ يُعَلِّمُونَا وَمَا أَصْوَْبُ مَا فَعَلُوا وَلَوْ أَنَّ أَحَدًا أَطَالَ
الْفِكْرَ وَالرُّؤْيِيَةَ فِي الْعِلْلِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا فَعَلُوا ذَلِكَ وَكَيْفَ نَالُوا تَلِكِ
الْعِلْلَ الْعَجِيبَةَ نَعَجَّبُ مِنْهُمْ وَصَوَابُ أَرَاتِهِمْ، فَإِنَّ كَانُوا هَوْلَاءُ الرَّهْطِ أَهْلًا
لِلْمُدِيحِ لِأَنَّهُمْ مَثَلُوا الْأَشْيَاءَ الْعَقْلِيَّةَ وَأَخْبَرُونَا بِالْعِلْلِ الَّتِي نَالُوا بِهَا
الْأَشْيَاءَ الْعَالِيَةَ ثُمَّ مَثَلُوا بِأَصْنَامٍ غَلِيظَةٍ وَأَقَامُوا الْأَصْنَامَ أَعْلَامًا كَانَتْهَا
كُنْتُ تَقْرَأُ فَبِالْحَرَى أَنْ نَعَجَّبُ مِنَ الْحِكْمَةِ الْأُولَى الْمَبْدَعَةِ لِلْجَوَاهِرِ فِي غَايَةِ
الِاتِّفَاقِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَرَوِيَّ فِي الْعِلْلِ كَيْفَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَبْدَعٍ
مِنْهَا مُتَقَنَّأً حَسَنًا لِأَنَّهَا غَايَةٌ فِي الْحِكْمَةِ وَالغَضِيَّةِ وَالْحَسَنِ بِالْهُؤْيَةِ فَقَطْ
وَبِالْهُؤْيَةِ أَبْدَعَ الْبَارِي سُبْحَانَهُ الْأَشْيَاءَ وَصَيَّرَهَا مُتَقَنَّأَةً حَسَنَةً بِغَيْرِ رُؤْيَةٍ
وَلَا فَحْصٍ عَنِ عِلْلِ الْحَسَنِ وَالنَّقَاءِ، وَالْأَشْيَاءِ الَّتِي يَفْعَلُهَا الْفَاعِلُ بِالرُّؤْيَةِ

والفحص عن علل النفاء والحسن لئن تكون متفنة حسنة مثل الاشياء
التي تكون من الفاعل الاول بلا روية ولا فحص عن علل الكون والنفاه
والحسن فن لا يعجب من قدرة ذلك الجوترا الشريف العالى انه ابداع
الاشياء بغير روية ولا فحص عن عللها بل اما ابداعها بانه فقط فتبينه
هي علة العلة فلذلك انيته لا تحتاج في ابداع الاشياء الى الفحص
عن عللها ولا عن الحيلة الى الحسن في كونها وابعائها لانها علة العلة لما
قلنا انما مستغنية بنفسها عن كل علة وكل روية وكل فحص،
وحن صاربون لقولنا هذا مثلا قابلا لوصفنا فنقول انه قد اتفق اهل
الاولين على ان هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت بل اما نار من
صانع حكيم فاضل غير انه ينبغي لنا ان نفحص عن صنع هذا [اه]
العالم هل روى اول الصانع لما اراك صنعته وفكر في نفسه انه ينبغي
ان يخلق اول ارضا فائمة في الوسط من العالم ثم بعد ذلك انما
فيكون فوق الارض ثم يخلق هواء فيجعلها فوق الماء ثم يخلق نار
ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماء ويجعلها فوق النار بحيطنة جميع
الاشياء ثم يخلق حيوانا بصور مختلفة ملائمة لكل حي منبنا ويجعل
اعضاءها الداخلة والخارجة على الصفة التي علينا ملائمة لافاعيلها
فصور الاشياء في ذهنه وروا في اتقان علمه ثم ابدأ بخلق الخلائق
واحدا فواحدا كذا ما روى وفكر اول فلا ينبغي ان يتوقع متوقم هذه
الصفة على البارى الحكيم من شأنه لانه ذلك محال غير ممكن ولا يلائم

لذلك الجوهر التام الفاضل الشريف ولا يمكن ان يقول ان البارى رَوَّأُ اَوَّلًا في الاشياء كيف ببدعها ثم بعد ذلك ابدعها لانه لا يخلو ان 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 غيرَه واما ان تكون هي هو بعينه فانه لا يحتاج ان في خلق الاشياء الى روية لانه هو الاشياء بانه علة لها وان كانت غيرَه فقد اُلْقِيَ مركبا غيرَ مبسوط وهذا محالٌ،

ونقول انه ليس لقائل ان يقول ان البارى رَوَّأُ في الاشياء اَوَّلًا ثم ابدعها وذلك انه هو الذى ابدع الروية فكيف يستعين بها في 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 وصحح صحة قول القائل ان البارى عز وعلا ابدع الاشياء من غير روية ونقول ان الصنّاع اذا ارادوا صنعةً شىء رَوَّأُ [١٥٢] في ذلك الشىء ومثلوا ما في نفوسهم مما رأوا وعينوا واما ان يلقوا بابصارهم على بعض الاشياء الخارجة فيتمثلوا اعمالهم بذلك الشىء فاذا عملوا فانما يعملونه بالايدي وسائر الآلات واما البارى فانه اذا اراد فعل شىء فانه لا يمثّل في نفسه ولا يجتدى صنعته خارجةً منه لانه لم يكن شىء قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثل فى ذاته لان ذاته مثال كل شىء فالمثال لا يتمثل ولم يحتج فى ابداع الاشياء الى آلة لانه هو علة الآلات وهو

الذى ابداعها فلا يجتنح فيما ابداعه الى شىء في ابداعه، فما اذا استبان
 قبح هذا القول وانه غير ممكن فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه
 متوسطٌ يروى فيه ويستعين به لكنه ابداع الاشياء بانه فقط، وأول ما
 ابداع صورته ما استنارت منه وظهرت قبل الاشياء كلها يكاد ان تتشبه به
 لشدة قوتها ونورها وبسطها ثم ابداع سائر الاشياء بتوسط 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 الحسية وكل ما فى هذا العالم هو فى ذلك العالم
 الا انه هناك نفى محض غير مختلط بشىء غريب فان كان هذا العالم
 مختلطاً ليس بنقى محض فانه يتفرق ويتصل فى صورة من اوله الى اخره
 وذلك ان الهيولى تصورت أولاً بصورة كلية ثم قبلت صورة الاستطعسات ثم
 قبلت من تلك الصورة صورة اخرى ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صور
 فلذلك لا يمكن لاحد ان يرى الهيولى لانها قبلت صوراً كثيرة فهى
 خفية تحتها لا ينالها شىء من الحواس البتة،

تم كتاب اثنولوجيا بعون الله تعالى وحسن توفيقه،

وهذه آخر كتاب اثنولوجيا للفيلسوف

الافلاقي ارسطوطاليس

البيوناني

، ،

ذكر رؤس المسائل التي وعد الحكيم بالابانة عنها في كتاب اثولوجيا وهو القول بالربوبية تفسير فرفوربوس الصوري وترجمه عبد المسيح الحمصي الناعمي،

في أن النفس اذا كانت في العالم العقلي لاتي الاشياء تذكر،
في ان كل معقول انما يكون بلا زمان لان كل معقول وعقل في حين الدهر
لا في حين الزمان بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر،
في ان الاشياء العقلية التي في العالم الاعلى ليست تحت الزمان ولا
كونت شيئا بعد سيء ولا تقبل النجزة فلذلك لا تحتاج الى الذكر،
في النفس وكيف ترى الاشياء في العقل،

في ان الواحد الكائن بالقوة هو كثير في سيء آخر لانه لا يقوى على قبوله
كله دفعة واحدة،

في العقل وهل يذكر ذاته وهو في العالم الاعلى،
في المعرفة وكيف يعرف العقل ذاته أترأه انما يعرف ذاته وحده من غير
ان يعرف الاشياء او انما يعرف ذاته والاشياء كلها معا لانه اذا عرف
ذاته عرف الاشياء،

في النفس وكيف تعقل ذاتها وكيف تعقل سائر الاشياء،
في النفس وانها اذا كانت في العالم العقلي الاعلى توحدت بالعقل،
في الذكر ومن أين بدؤه وأنه يسوق الاشياء الى المكان الذي هو فيه،
في الذكر والمعرفة والنوم،

في أنّ الاشياء كلّها في الوهم غير أنّها فيه بنوعٍ فإن لا بنوعٍ أول،
 في النفس وأنّها اذا كانت في العالم العقليّ أنّما ترى الخير للخص بالعقل،
 في أنّ الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر،
 في الذكر وما هو وكيف هو،
 في العفل وأنّ المعرفة هناك دون الجهل والجهل فخر العفل هناك،
 في النفس وأنّ ذكرها للاشياء كلّها في العالم الاعلى هو في القوة فقط،
 في الاشياء التي نرى بها الاشياء العقلية اذا كنا هناك هو الذي نفحص
 عنه اذا كنا ههنا،
 في الذكر وأنه أنّما هو بدوّه من السماء،
 في فضائل النفس وأنّ ذكرها في السماء،
 في الكواكب وهل تذكر بعض الاشياء،
 في النفس الالهية الشريفة،
 في أنّه ليس للكواكب منطق ولا فكر لانّها لا تطلب شيئاً،
 في الكواكب وأنّها لا تذكر الاشياء الحسيّة والعقلية وانها لها علوم
 حاضرة فقط،
 في أنّه ليس كلّ ما كان له بصر كان له ذكر ايضاً،
 في المشتري وأنه لا يذكر،
 في النيرين وانهما نوحان احدهما مثل الباري عز وجل والآخر مثل النفس الكلية،
 في الباري عز وجل وأنه لا يحتاج الى الذكر لانّ 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 الاشياء الحاضرة والآتية،

في التدبير وأن الكلي غير مدبر،

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 الوهم وأنه بين الطبيعة والعقل،

في الوهم وأنه فضيلة عارضة يعطى الشيء المنووم أن يعلى الاثر الذي أثر فيه،

في العفل وأنه فعل ذاتي وكون ذاتي،

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

الشيء الذي توهمته النفس وصيرته في الهيولى هو الطبيعة،

في الطبيعة وأنها تفعل وتنفعل وأن الهيولى تنفعل ولم تفعل وأن النفس

تفعل ولا تنفعل وأما العفل فلا يفعل في الاجسام،

في معرفة الأسطقسات والاجرام وكيف يدبرها الطبيعة،

في الذهن وأنه فعل العفل والبرهان فعل النفس،

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

في أنّه 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 أنارها،
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 الفواعل تفعل الاشياء معا وليس في الكلمات المنفصلة ان
تفعل الانفعال كله معا لكن الشيء بعد الشيء،

في الكلمات الفواعل 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 ان كان الحيز المحض الأول مركزاً فالعقل دائرة لا تتحرك فان
النفس دائرة تتحرك،

في النفس وأنها تتحرك شوقاً الى شيء وأنها تولد الاشياء،

في أنّ حركة هذا الكلد حركةً مستديرةً،
 في الفكر وما نأله يكون فينا بزمانٍ وأنه رؤسٌ كثيرةٌ،
 في القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب،
 في أنه ربما اضطرّ المرء إلى أن يقول ألويدل كثيرةٌ فحالٍ من أجل حوائج
 البدن ومن أجل جهله بالخيرات،
 في أنّ المعاناة أنّما تكون في الشيء العام وأن اطلاق المعاناة أنّما
 يكون في الشيء الأفضل،
 في المرء العاجز الطالح ومن أين القوتى يُعرّف وما المرء الغاضل وما المرء
 الوسط الذى ليس بالصالح ولا بالطالح،
 في البدن وهل له حيوةٌ من ذاته أم الحيوة التى فيه أنّما هي من الطبيعة،
 في البدن المتنفس وكيف يأله وينفعل وكيف نعرف نحن ذلك بلا انفعالٍ منّا،
 في اجزائنا وما هي وما الاجزا التى فينا وليست لنا،
 في أنّ الألم أنّما هو للحمى المركب من أجل الاتصال وأنّ الشيء الذى
 لم يتصل بشيءٍ آخر فهو مكنفٌ بذاته،
 في معرفة الآلام كيف تكون وأنها أنّما تحدث من اجتماع النفس والبدن،
 في الألم واللدّة وما كلٌّ واحدٍ منهما وما جوهرهما،
 في الألم وكيف يحسُّ به الحسى 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 فى ذلك،

فى الحواس وانها غير قابلة للآثار المؤثرة،
 فى الشهوات البدنية وانها انما تحدث عن اجتماع النفس والبدن
 وانها ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده،
 فى الطبيعة وانها احدثت فى البدن شيئا ما يكون فيه الآثار والآلام،
 فى الشهوات وهل فيها شهوة بدنية وشهوة طبيعية،
 فى الطبيعة وانها غير البدن،
 فى الشهوة وان بدنها هو البدن المركب بنوع من انواع التركيب،
 فى الشهوة وان البدن هو تقدمته الشهوة،
 فى الهوى وانّه من حيز البدن الحيوانى والشهوة من حيز الطبيعة
 والاكتساب من حيز النفس،
 فى النفس وان الشهوة غريزة فى الطبيعة،
 فى الشهوة التى فى النبات وان كانت غير الشهوة التى فى الحيوان
 فى أنّه هل فى الارض شهوة وان كانت فما هى،
 فى الارض وهل هى ذات نفس فانها وان كنت ذات نفس فلا محالة
 انها حيوان ايضا،
 فى الحواس وهل يمكن للحيوان ان يحس بغير اداة وهل كانت الحواس لحاجة ما،
 فى الفواعل وانها لا تشبه المنفعلات ولا يستحيل طبائع الفواعل الى
 طبائع المنفعلات،
 فى الاشياء الواقعة تحت البصر وكيف تبصرها النفس،

فى الحسّ وانه لا يكون الا من اجتماع النفس والهواء فقط لكن ينبغى ان يكون شىء آخر يقبل الاثر وما الاثر وكيف يكون الحسّ،
فى الحواسّ البدنيّة وانه تكون بالآلات البدنيّة،

فى التمييز وما بين الاشياء المميّزة وبين الاشياء الواقعة تحت التمييز والمتوسّط بينهما،

فى الحسّ وانه كاشّاحم للنفس وانه لا يكون الا بتوسّط البدن،

فى السماء وهل للسماء والكواكب حسّ ام لا،

فى الكلّ وانّ ليس له حسّ بل انما يحسّ بأجزائه،

فى افلاطون وما ذكر فى كتابه الى طيماؤس،

فى انه لا يكتفى الانسان فى علم الحسوسات بالحسّاس الا ان يكون النفس تفنّع بذلك،

فى الرقى والساحر وكيف بدون وكيف يحسّ القمر والكلّ لا يحسّ ولا شىء من اجزائه،

فى الارض وهل تحسّ كما يحسّ الشمس والقمر واى الاشياء تحسّ،

فى النبات وانه من حيز الهواء،

فى القوّة المولدة وانها فى الارض وانها تعطى النبات سبب النبات

وان النبات انما هو بمنزلة الجسم للقوّة المولدة،

فى جسم الارض وما الشىء الذى يعطيه النفس فليست الارض اذا

كانت متصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصلة،

فى الارض وان فيها قوّة نباتيّة وقوّة حسبيّة وععلا وهو الذى سموه
الاولون دامطر،

فى الغضب وهل قوّة الغضب منبثّة فى سائر البدن ام هى فى جر
من اجزائه،

فى ان الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك،

فى الغضب وابن مسكنه فى البدن،

فى الشجر لم عدمت قوّة الغضب ولم يعدم قوّة النبات،

فى النبات وان لكل نبات شوقا ما،

فى الغضب وانه ليس فى العلب،

فى النفس البهيمية ولم صارت اذ كانت تمام البدن انه لا يعنى له

ان عند مفارقة النفس الناطقة البدن،

فى النفس البهيمية 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 الالوان والاشكال الجرمية كيف تحدث وكيف تفسد وهل تنفسد

الى الهواء ام لا،

فى النفس وهل يتبعها الثواني اعى النفس البهيمية ام لا،

فى الكواكب وان ليس لها ذكر ولا لها حساس،

فى الاشياء الكائنة بالرقى والعزائم والسحر،

فى الفواعل والمنفعلات الضبيعية 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 الكتل وانها تفعل فى الكتل والاجزاء،
 فى الاجزاء وما الاشياء التى تكون من فعل بعضها فى بعض،
 فى الصناعات واعمالها وما الشئ الذى يطلب فى الصناعات،
 فى حركة الكتل وما الذى تفعل فى ذاتها واجزائها،
 فى الشمس والعمر وما الذى يفعلان فى الاشياء الارضية وانهما يفعلان
 فيها غير فعل الحر والبرد،
 فى الكواكب وأنه لا ينبغى أن نضيف احد الامور الواقعة منها على
 الاشياء الجزئية الى ارادة منها،
 فى الكواكب واننا اذا كنا لا نضيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى
 علل جسمانية ولا الى علل نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون ما
 يكون منها،
 فى الكتل وأنه واحد حتى محيط جميع الحيوان،
 فى الاجسام الجزئية وانها اجزاء للكتل وانها تنال من نفس الكتل،
 فى الاجسام التى فيها نفس غير نفس الكتل وانها تقبل الآثار من داخل
 ومن خارج،
 فى الكتل وأنه يحس بالم جزئى القريب منه والبعيد،

فى الاجزاء وكيف يَألم بعضها بَألم بعض،
 فى الفاعل الشبيه بالمنفعل وانه لا يَألم الفاعل من المنفعل ما كان
 شبيها به كما يَألم الفاعل الذى لا يشبهه وما الشئ الذى يَألم الحَق،
 فى الحى وكيف يدخل افاعيله الصُور بعضها على بعض والحى واحداً،
 فى الكل وان فيه مادةً شبيهة بال غضب،
 فى الاجزاء وان بعضها يفيد بعضاً،
 فى الحيوان وكيف يغتذى بعضها من بعض،
 فى الكل والاجزاء ولم صارت الاجزاء ما تضاد بعضها بعضاً والكل متفق
 لا ينتضاد ولم صار تضاداً فى الاجزاء،
 فى الاجزاء وكيف اتفقت بالكل وهى منتضادة ومثل ذلك مثل صناعة الرقص،
 فى الاشياء السماوية وانها قواعد ودلائل،
 فى العالم وانه هو الذى يشاكل الكواكب وانه هو الذى ينفعل منها
 فهو اذا الذى لا يثبت فى ذاته،
 فى الامور الآتية البينا من الكل،
 فى الامور التى لا يأتى البينا منها،
 فى اشكال الكواكب وان الاشكال لها قوى فى المشكلة من تلك الاشكال،

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 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 *uthūdijja* 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-thaludjija*, 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 *Dschemāluddin*, pag. 162, ein Buch *abūlūdjiā* als Apologetik übersetzt, welches Wort *Dschemāluddin* und ihm folgend Casiri *bibl. Arab.* 310 *athuludjija 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 heologica*.

Der bei Wenrich pag. 161 dieser Apologia vorhergehende

Titel pag. 161 Kitābu-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 thāulūdijja 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 Schriftthums, 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 Pæris 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

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

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 Resāil 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. Dieterici, Philosophie der Araber 1876, S. 72.

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 Uthülüdjija Alistätälis 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 Naïma 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.

3. Murteza Güli 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.
