

منشورات  
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية  
سلسلة الفلسفة الإسلامية  
المجلد ١٠٢

منشورات  
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يصدرها  
فؤاد سزكين

الفلسفة الإسلامية

١٠٢

كتاب أثولوجيا  
المنسوب إلى أرسطاطاليس

تصحيح ومقابلة  
فريدريخ ديتريصي

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية  
في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

# الفلسفة الإسلامية

١٠٢

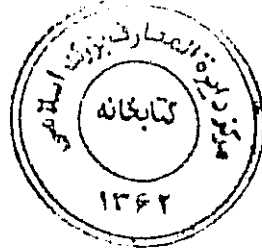
كتاب أثولوجيا  
المنسوب إلى أرسطاطاليس

تصحيح ومقابلة  
فريدريخ ديتريصي

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية



۳۳۶۸۳۴



إعادة طبعة برلين ۱۸۸۲م

طبع في ۵۰ نسخة

نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية  
بفرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية  
طبع في مطبعة شتراوس، مورلتباخ، ألمانيا الاتحادية

كتاب أنطولوجيا ارسطاطاليس

وهو

القول على الربوبية

الطبعة الاولى

تصحیح ومقابلة العبد الحقير

الشيخ المعلم في المدرسة الكلية البرلينية فريدريخ ديتريشى

---

طبع

في مدينة برلين المحروسة

سنة ١٨٨٣ المسيحية

## الفهرست

- المثمر الأول في النفس . . . . . ١
- كلام له يشبه رمزا في النفس الكلية . . . . . ٨
- المثمر الثاني في ذكر النفس . . . . . ١٤
- المثمر الثالث في جوهر النفس . . . . . ٣٣
- المثمر الرابع في شرف عالم العقل وحسنه . . . . . ٤٤
- المثمر الخامس في ذكر الباري وإبداعه ما ابداع . ٤٩
- المثمر السادس وهو القول في الكواكب . . . . . ٦٤
- المثمر السابع في النفس الشريفة . . . . . ٧٥
- المثمر الثامن في صفة النار . . . . . ٨٥
- في القوة والفعل . . . . . ٩٤
- المثمر التاسع في النفس الناطقة . . . . . ١١٠
- باب في النوادر . . . . . ١٣٠
- المثمر العاشر في العلة الاولى . . . . . ١٣٦
- باب في النوادر . . . . . ١٤٢
- في الانسان العقلي والانسان الحسي . . . . . ١٤٥
- في العالم العقلي . . . . . ١٦٤
- ذكر رومس المسائل في كتاب اثولوجيا . . . . . ١٧١

تصحیح ما وقع فی هذا الكتاب من الغلطات

صحیح	غلط			صحیح	غلط
الناطقۃ	الناطقۃ	۱۲	۹۷	وتخصیلها	وتخصیله
الشریف	الشریف	۱۵	۷۰	استغرقتی	استغرقتی
الآثارُ	الآثارُ	۳	۸۰	یتوقمه	یتوقمه
تعلمها	تعلمها	۱۱، ۱۰	۹۱	الشهوانُ	الشهوانُ
حاجتُها	حاجتُها <sup>۱۸</sup>	۱۴	۱۰۰	تتجزأُ	تتجزأُ
بینها	بینها	۷	۱۱۲	كُلُّ	كُلُّ
فانما	فانما	۴	۱۱۴	وكذا	وكذا
المحمولة علیها	المحمولة	۱۷	۱۲۹	وتتمیزها	وتتمیزها
النباتیۃ	النباتیۃ	۵	۱۴۰	تترقی	تترقی
وهو	وهو	۱۹	۱۴۰	آلات	آلات
ام	ام	۱	۱۴۱	حَبِيزه	حَبِيزه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله

الميمّر الأول من كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسّمى باليونانية أثولوجيا وهو قول على الربويّة تفسير فُرفوريوس الصوريّ ونقله الى العربيّة عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصيّ واصلاحه لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكنديّ زحمه الله

جديرٌ لكلّ ساعٍ لمعرفة الغاية التي هو عائدُها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه من لزوم مسلك البغيّة لتدميئُ الاساليب القاصدة الى عين اليقين المريل للشكّ عن النفوس عند الافضاء به الى ما طلب منها وأن يلزم طاعةُ تصرّفه ما يُذيقه من لذاتهِ الترقّي في رياضات العلوم السامية الى غاية الشرف التي ترقّي النفوس العقلية بالنزوع الطبيعي اليها

قال المحكّم أول البغيّة آخر الدرك وأول الدرك آخر البغيّة فالذي انتهينا اليه وأول الفن الذي تصمّنه كتابنا هذا هو اقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في غاية ما تقدّم من موضوعاتنا ولما كانت غاية كلّ فحس 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 نذك 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 عدل العالم القديمة البادية اربعة وهي الهيولي والصورة والعلّة الفاعلة والتمام فقد وجب النظر فيها وفي الاعراض العارضة منها وفيها وان يعلم اوائلها واسبابها والكلمات الفواعل فيها وأي العدل منها احق بالتقديم والرئاسة وان كانت بينها مساواة في بعض انحاء المساواة

فانا قد كنا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها وايضاح عللها في كتابنا الذي بعد الطبيعيات ورتبنا هذه العدل الترتيب الالهي العقلي وعلى توالي شرح النفس والطبيعة وفعلنا واثبتنا هناك ايضا معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرارية واوضحنا ان نوات الاوساط لا بد لها من غايات وان البغية هي للغاية وان معنى الغاية ان يكون غيرها بسببها وان لا تكون بسبب غيرها فان اثبات اثبات المعرفة دليل على اقية الغاية لان المعرفة هي الوقوف عند الغاية ان لا يجوز قطع ما لا نهاية له بذي الغاية والنهية فالمبهر في اوائل العلوم مقدمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشيء المطلوب والتأخرج والمهارة برياضات العلوم على من اراد السلوك

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

فغرضنا 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 تسخ منها على العقل ومنها بتوسط العقل على النفس  
الكلية الفلكية ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ومن النفس بتوسط  
الطبيعة على الاشياء الكائنة الفاسدة وان هذا الفعل يكون منه بغير  
حركة وان حركة جميع الاشياء منه وبسببه وان الاشياء يتحرك اليه بنوع  
الشوة والنزوع ثم نذكر بعد ذلك العالم العقلي ونصف بهاءه وشرفه وحسنه

ونذكر الصورَ الالهيةَ الانيقةَ الفاضلةَ البهيةَ التي فيه وان مع زين الاشياء  
كلها وحسنها وان الاشياء الحسيةَ كلها تتشبه بها ألا انها لكثرة 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 ودهاء تلك الصور التي في الكواكب ثم نذكر الطبيعة  
المنتقلة تحت فلک القمر وكيف تسنح القوة الفلكية عليها وقبولها لتلك  
[٤] وتشبهها بها واطهارها اثرها في الاشياء الحسية الهيولانية الدائرة ثم  
نذكر حال هذه الانفس الناطقة في هبوطها عن عالمها الاصلى الى عالم  
الجسمانيات وصعودها واتحاد العانة في ذلك ونذكر النفس الشريفة الالهية  
التي لزممت الفصائل العقلية ولم تنغمر في الشهوات البدنية ونذكر ايضا  
حال الانفس البهيمية والانفس النباتية ونفس الارض والنار وغير ذلك،<sup>(١)</sup>

#### ‘ في النفس ‘

اما بعدُ ان قد بان وصح ان النفس ليست بحجر وانها لا تموت ولا  
تفسد ولا تنفنى بل هي باقية دائمة فانا نريد ان نفحص عنها ايضا كيف  
فارقت العالم العقلي واتحدت الى هذا العالم الحسي الجسماني فصارت في

(١) واما فهرست المسائل فهو موجود في آخر الكتاب

هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت اللون والفساد فنقول ان هـ  
 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 يتحرك اليه غير مكانه ولا ينساق الى مكان اخر غير  
 مكانه وكل جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل  
 فقط لا شوق له واذا استفاد العقل شوقا ما سلك بذلك الشوق الى مسلك  
 ما ولا يبقى في موضعه الاول لانه يشتمق الى الفعل كثيرا والى زين الاشياء  
 التي رآها في العقل كالمرءة التي قد اشتملت وجاءها المخاص بوضع ما  
 في بطنها كذلك العقل [١٢] اذا تصور بصورة الشوق المشتمق اليه الى  
 ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على ذلك حرصا شديدا  
 ويتمنحخص فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسي،

والعقل اذا قبل الشوق سقلا تصورت النفس منه فالنفس اذا انما هـ عقل  
 تصور بصورة الشوق غير ان النفس ربما اشتمقت شوقا كليا وربما اشتمقت  
 شوقا جزئيا فاذا اشتمقت شوقا كليا صورت الصور الكلية فعلا وديرتها تدبيرا  
 عقليا كليا من غير ان يفارق عالمها الكلي واذا اشتمقت الى الاشياء الجزئية  
 التي هـ صور لصورها الكلية زينتها وزادتها تقاوبا وحسنا واصلحت ما عرض  
 فيها من خطأ وديرتها تدبيرا اعلى وارفع من تدبير علتها القريبة التي هـ  
 الاجرام السماوية فاذا صارت النفس في الاشياء الجزئية لم تكن محصورة  
 فيها اعنى 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 تحركت من العالم الاول  
 اولاً ثم الى العالم الثاني ثم الى العالم الثالث فان العقل لم يفارقها وبه فعلت  
 ما فعلت غير ان النفس وان كانت فعلت ما فعلت فعلتها بالعقل فان  
 العقل لم يبرح مكانه العقليّ العالى الشريف وهو الذى فعل الالفعل  
 الشريفة الكريمة المحببة بتوسط النفس وهو الذى فعل الحيرات 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 ائباً دائمة فعلة دائم واما نفس سائر الحيوان فما سلك منها  
 سلوكاً [١٣] خطأً فانها صارت في اجسام السباع غير انها لا تموت ولا  
 تقضى اضطراراً وان اُلقي في هذا العالم نوع آخر من انواع النفس فانما هو  
 من تلك الطبيعة الحسّية وينبغى للشيء الكائن من الطبيعة الحسّية ان  
 يكون حياً ايضاً وان يكون علّة حيوة للشيء الذى صار اليه وكذلك  
 النفس النباتية كلها حية فان الانفس كلها حية انبعثت من بدء واحد  
 الا ان لكل واحد منها حيوة تليق به وتلائمه وكلها جواهر ليست باجرام  
 ولا تقبل التجزئة فاما نفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية وحيوانية  
 ونطقية وهي مغارقة 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 سبيعا ولم تلبث

وأما التي قد اتصلت بالبدن وخصعت له وصارت كأنها بدنية لشدة  
 انغماسها في لذات البدن وشهواته فإنها اذا فارقت البدن لم تصل الى  
 عالمها الا بتعب شديد حتى تلقى عنها كل وسخ وندس علق لها في  
 البدن ثم هي ترجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير انها تهلك  
 وتبيد كما طن أناس<sup>٥</sup> لانها متعلقة ببدنها وان بعدت منه ونابت ولم يمكن  
 ان يهلك آنية<sup>٦</sup> من الآتيات لانها آتيات حتى 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 وصدقه واما الاشياء التي  
 ينبغي ان نذكرها للذين لا يصدقون بالاشياء الا بمباشرة المحس فنحن  
 نذكرها وجاعلها مبدأ قولنا في الشيء الذي قد اتفق عليه الأولون  
 والآخرين وذلك ان الأولين قد اتفقوا على ان النفس [١٤] اذا صارت  
 دنسة وانقضت للبدن في شهواتها حلت عليها غضب من الله فيجرح المرء  
 عند ذلك ان يرجع من افعائه البدنية ويبغض شهوات البدن ويبدء  
 بتضرع لله ويستلثه ان يكفر عنه سيئاته ويرضى عنه وقد اتفق على ذلك  
 افاضل الناس وارادلهم واتفقوا ايضا ان يترحموا على امواتهم والماضين من  
 اسلافهم ويستغفروا لهم ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانها لا تموت لما  
 كانت هذه 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 وُسِّمَت بِاسْمِهَا فَإِذَا اتَّاهَا الْمَضْطَرُ اغْتَاثَهَا وَلَمْ يَرْجِعْهُوَ خَائِبًا فَهَذَا وَشَبِيهَهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّفْسَ الَّتِي مَضَتْ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ إِلَى ذَلِكَ الْعَالَمِ لَمْ تَمُتْ وَلَمْ تَهْلِكْ لِذَلِكَ لِأَنَّهَا حَيَّةٌ بِحَيَوَاتِهَا بَاقِيَةٌ لَا تَبِيدُ وَلَا تَفْنَى،

كلام له يشبه رمزا في النفس الكلية،

أَتَى رَبِّمَا خَلَوْتُ بِنَفْسِي وَخَلَعْتُ بَدَنِي جَانِبًا وَصِرْتُ كَأَنِّي جَوْهَرٌ مُجَرَّدٌ بِلَا بَدَنٍ فَأَكُونُ دَاخِلًا فِي ذَاتِي رَاجِعًا إِلَيْهَا خَارِجًا مِنْ سَائِرِ الْأَشْيَاءِ فَأَكُونُ الْعِلْمَ وَالْعَالَمَ وَالْمَعْلُومَ جَمِيعًا فَأَرَى فِي ذَاتِي مِنَ الْحَسَنِ وَالْبِهَاءِ وَالضِّيَاءِ مَا أَبْقَى لِي مَتَّعِجًا بَهْتًا فَاعْلَمْ أَنَّ جِزْرًا مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ الشَّرِيفِ الْفَاضِلِ الْإِلَهِيِّ نُو حَيَوَاتٍ فَعَالَةٌ فَلَمَّا إِيقَنْتُ بِذَلِكَ تَرَقَّيْتُ بِذَاتِي مِنْ ذَلِكَ الْعَالَمِ إِلَى الْعَالَمِ الْإِلَهِيِّ فَصِرْتُ كَأَنِّي مَوْضُوعٌ فِيهَا مُتَعَلِّقٌ بِهَا فَأَكُونُ فَوْقَ الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ كَلَّةً فَأَرَى كَأَنِّي وَاقِفٌ فِي ذَلِكَ الْمَوْقِفِ الشَّرِيفِ الْإِلَهِيِّ فَأَرَى هُنَاكَ مِنَ النُّورِ وَالْبِهَاءِ [هـ] مَا لَا تَقْدِرُ الْأَلْسُنُ عَلَى صِفَتِهِ وَلَا تَعْبِيهِ الْأَسْمَاعُ فَإِذَا اسْتَعْرَقْتَنِي ذَلِكَ النُّورُ وَالْبِهَاءُ وَلَمْ أَقْوِعْ عَلَى احْتِمَالِهِ هَبَطْتُ مِنَ الْعَقْلِ إِلَى الْفِكْرِ وَالرُّؤْيَا فَإِذَا صِرْتُ فِي عَالَمِ الْفِكْرِ وَالرُّؤْيَا حَجَبْتُ الْفِكْرَةَ عَنِّي ذَلِكَ النُّورُ وَالْبِهَاءُ فَابْقَى مَتَّعِجًا لِي كَيْفَ أَحْدَرْتُ مِنْ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ الشَّامِخِ الْإِلَهِيِّ وَصِرْتُ فِي مَوْضِعِ الْفِكْرِ بَعْدَ أَنْ قَوَيْتُ نَفْسِي عَلَى تَخْلِيْفِ بَدَنِيهَا وَالرُّجُوعِ إِلَى ذَاتِهَا وَالتَّرَقُّقِ إِلَى الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ ثُمَّ إِلَى الْعَالَمِ الْإِلَهِيِّ حَتَّى صِرْتُ فِي مَوْضِعِ الْبِهَاءِ وَالنُّورِ الَّذِي هُوَ عِلَّةُ كُلِّ نُوْرٍ وَبِهَاءٍ وَمِنْ

العجب الى كيف رأيت نفسي مبتلثةً نورا وهي في البدن تهيئتها وهي  
غير خارجة منه غير اني اطلت الفكرة واجلت الرأى فندرت كالمبهوت  
وتذرت عند ذلك ارقليبتوس فانه امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس  
والحرص على التصعيد الى ذلك العالم الشريف الاعلى وقال ان من حرص على  
ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جوزى بأحسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغي  
لاحد ان يغتر عن الطلب والحرص في الارتفاع الى ذلك العالم وان تعب  
ونصب فان أمامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب وانما اراد بقوله هذا  
تحريضا على طلب الاشياء العقلية لتجدها كما وجد وتذكرها كما أدرك،  
واما انبادوقليس 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 يرضعوا هذا العالم وما فيه ويصيروا الى علمهم  
الاول الاعلى الشريف وامرهم ان يستغفروا الاله عز وجل [١٦] 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 والأوابد فأمر بترب هذا العالم ورضه والرجوع  
الى العالم الاول الحق، وأما افلاطون الشريف الالافى فانه قد وصف  
النفس فقال فيها اشياء كثيرة حسنة وذكرها في مواضع كثيرة



كيف انحدرت النفس فصارت في هذا العالم وأنها سترجع الى عالمها الحق الأول فقد احسن في وصفه النفس فانه وصفها بصفات صرنا بها نانا نشاهدها عيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير انه ينبغي لنا ان نعلم أولا بان 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 رأي الفيلسوف وانما اختلف صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحس بصفات النفس ولا رفض الحس في جميع المواضع ونتم فازدري باتصال النفس بالجسد لان النفس انما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جدا لا نطق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالمغار وقد وافقه على ذلك انبساطليس غير انه يسمي البدن الصدى وانما عني انبساطليس بالصدى هذا العالم بأسره ثم قال افلاطون ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي الى عالمها العقلي وقال افلاطون في كتابه الذي يدعى فادرس ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاقت ارتقت الى عالمها الأول وقال في بعض كتبه ان علل هبوط النفس الى هذا العالم شتى وذلك ان منها ما يهبط لحظنة اخطأها او انها تهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجاوز على خطاياها، ومنها ما هبط لعلّة أخرى غير أنه اختصر قوله بانه نّم هبوط النفس وسكانها في هذه الاجسام وانما ذكر هذا [١٧] في كتابه الذي يدعى طيباوس 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 وصيرها فيه ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب ان كان هذا العالم عظيما متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس<sup>5</sup> فلهذه العلة ارسل البارى النفس الى هذا العالم وامكنها فيه ثم ارسل انفسنا فسكنت في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولثلا يكون دون العالم العقلى في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم المحسى 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 عانة انحدرت الى هذا العالم اعنى البدن واتصلت به وان نعلم ما طبيعة هذا العالم واى شىء هي وفي اى موضع تسكن منه وهل انحدرت النفس اليه واتصلت به طوعا او كرها او بنوع آخر من الانواع

ونستفيد منه علماء 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 الاثون في ذلك واكثروا فيه القيل فتريد ان نبداً نخبر عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف في هذه الاشياء التى ذكرناها فنقول

ان افلاطون الشريف لما رأى جُلَّ الفلاسفة قد اخطروا في وصفهم  
 الآتيات وذلك انهم لما ارادوا معرفة الآتيات الحقيّة طلبوها في هذا العالم  
 المحسّي وذلك انهم رفضوا الاشياء العقلية واقبلوا على المحسّي وحده  
 فارادوا ان ينالوا بالحس جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقيات [١٨] فلما  
 رأهم قد ضلّوا عن الطريق الذي يوتّدهم الى الحق والرشد واستولوا  
 عليهم الحسّ رثى لهم في ذلك وتفضّل عليهم وارشدهم الى الطريق الذي  
 يوتّدهم الى حقائق الاشياء ففرق بين الحسّ والعقل وبين طبيعة الآتيات  
 وبين الاشياء المحسوسة وصير الآتيات الحقيّة دائمة لا تزول عن حالها  
 وصير الاشياء المحسّية دائرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا  
 التمييز بدأ وقال ان علّة الآتيات الحقيّة التي لا اجرام لها والاشياء  
 المحسّية ذات الاجرام واحده وهي الآنيّة الاولى الحقّ ونعني بذلك البارئ  
 الخالق عزّ اسمه ثم قال ان البارئ الاول الذي هو علّة الآتيات العقلية  
 الدائمة والآتيات المحسّية الدائرة وهو الخير المحض والخير لا يليق  
 بشيء من الاشياء الا به وكلّ ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل  
 من خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الآتيات العقلية ولا من  
 طباع الآتيات المحسّية الدائرة لكنّها من تلك الطبيعة العالية وكلّ  
 طبيعة عقليّة وحسيّة منها بادئة فان الخير انما ينبعث من البارئ في  
 العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه ينبعث الحيوة والانفس الى هذا العالم  
 وانما يتوسّك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس التي صارت من العلو

في هذا العالم وفي التي تزين هذا العالم قليلا يتفرق ويفسد ثم قال ان هذا العالم مركب من هيولى وصورة وانما صور الهيولى طبيعة<sup>٥</sup> هي اشرف وافضل من الهيولى وفي النفس العقلية وانما صارت النفس تصور في الهيولى بما فيها من قوة العقل الشريف وانما صار العقل مقويا للنفس على تصوير الهيولى من قبل الانية الاولى التي هي علتة سائر الاتيات العقلية النفسانية والهيولانية وسائر الاشياء الطبيعية وانما صارت الاشياء المحسنة حسنة بهيئة من اجل الفاعل الاول غير ان ذلك الفعل [١٩] انما هو بتوسط العقل والنفس ثم قال ان الانية الاولى الحف هي التي تفيض على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو البارى الذى هو خير<sup>٥</sup> محض

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

ان يبين عن العلة ويُعرفها اضطرّاً الى ذكر الزمان لانه لا بدّ للعلّة من عن  
 يكون قبل معلولها فيتروكّهم المتروكّهم ان انقبليته في الزمان وان كلّ فاعل  
 يفعل فعله في زمان وليس ذلك كذلك اعني انه ليس كلّ فاعل يفعل  
 فعله في زمان ولا كلّ علة قبل معلولها بزمان فان اردت ان تعلم هل هذا  
 المفعول زمانىً او لا فانظر الى الفاعل فان كان تحت الزمان فالمفعول تحت  
 الزمان لا محالة وان كانت العلة زمانيةً كان المعلول زمانياً ايضاً فالفاعل  
 والعلّة يدلّان على طبيعة المفعول والمعلول ان كانت تحت الزمان وان  
 لم تكن تحتها،

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

‘الميسر الثاني من كتاب اثولوجيا‘

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

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

فان قال قائلُ اُفتدكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلي قلنا انها لا  
تذكر شيئا مما تفقدت فيه ههنا ولا تنقوه بشيء مما نطقت به ههنا ولا  
بما تفلسفت والدليل على ان ذلك كذلك كونها في هذا العالم فانها  
متى كانت نقيية صافية لا ترصى الى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى  
شيء مما هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما سلف لآلتها تلقى 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 عقابها مردود  
دائم لا يحتاج الى ان تذكره لانه بين يديها دائم لا ينقلب وانما ينقلب  
منها كل عام علمته في هذا العالم فتحتاج الى ان تذكره لانها لا تحرص  
على ضبطه ولا تريد ان تراه دائما وانما لا تحرص على ضبطه لانه علم  
مستحيل واقع على جوهر مستحيل وليس من شأن النفس ضبط الشيء  
المستحيل وامسأله وليس في العالم الاعلى جوهر مستحيل ولا علم  
مستحيل واذا كانت الاشياء هناك ظاهرة بيّنة ثابتة دائمة وعلى حال  
واحدة لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شيء 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 [٢١] زمان

فلذلك صارت النفس لا تكوّن بزمان ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء التي كانت تتفكّر فيها ههنا أيضا بغير زمان ولا تحتاج ان تذكرها لانها كالشيء الحاضر عندها فالاشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها اذ كانت في العالم الاعلى وأحجّة 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 والتلّيات صاعدا فاذا لم يكن الاشياء المعلومة في العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلّها حاضرة ولا حاجة للنفس الى ذكرها لانها تراها عيانا،

فان قال قائل انا نحجيز لحم هذه الصفة في العقل وذلك ان الاشياء كلّها فيه بالفعل معا ولذلك لا يحتاج الى ان يذكر شيئا منها لانها عنده وفيه ولا نحجيز ذلك في النفس لان الاشياء كلّها ليست في النفس بالفعل معا بل الشيء بعد الشيء فاذا كانت النفس بهذه الصفة فهي محتاجة الى الذنر كانت في هذا العالم ام في العالم الاعلى قائما 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 مبسّطة ذات علم مبسوط تعلم الشيء الواحد مبسوطا كان او مرتبا دفعة واحدة مثل البصر فانه يرى الوجه كلّه دفعة واحدة والوجه مرّكب من اجزاء كثيرة والبصر يدرّكه وهو واحد غير كثير كذلك النفس

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

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

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



فان كان البصر يعلم ذلك فبالْحَرَى ان يكون العقل يعلم اول الشىء  
 وَاخِرُه بالترتيب لا بالزمان والشىء الذى يُعلم اولُه وَاخِرُه بالترتيب لا  
 بالزمان يُعرف ذلك كُلُه دفعةً معا

فان قال قائلٌ ان كانت النفس تعلم الشىء الواحد المبسوط والمركب  
 الكثير القشور دفعةً واحدة فكيف صارت ذات قُوَى كثيرة وصار بعضها  
 اولًا وبعضها آخرا قلنا ان قُوَى النفس واحدة مبسطة واما يتكثر قواها  
 في غيرها لا في ذاتها والدليل على ان قواها واحدة مبسطة فعلها فانه  
 واحد ايضا فالنفس وان كانت تفعل افعال كثيرة لكنها اما تفعلها  
 كلها معا واما يتكثر افعالها وتتفرق في الاشياء التى تقبل فعلها فانها  
 لما كانت جسمانية متحركة لم تقوَ ان تقبل افعال النفس كلها  
 معا لكنها قبلتها قبولًا متحركًا فكثره الافاعيل انن في الاشياء لا في النفس

ونقول ان العقل واقف على حال واحد [١٣٣] لا ينتقل من شىء الى شىء  
 ولا حاجة له بالرجوع الى ذاته في علم الشىء بل هو قائم ثابت الذات  
 على حالة وفعلة فان الشىء الذى يريد علمه يكون كأنه هبولى له وذلك  
 انه يتصور بصورة المعلوم والمنظور اليه فذا تصور العقل بصورة المعلوم  
 والمنظور اليه صار مثله بالفعل واذ صار العقل مثل المعلوم بالفعل كان  
 هو ما هو بالقوة لا بالفعل واما 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 فارغٌ خالٍ عن كل شيءٍ وهذا محالٌ لأن من شأن العقل ان يَعْقل دائماً وان كان يعقل دائماً فانه لا محالة يلقى بصره على الاشياء دائماً فلا يكون هو ما هو بالفعل ابداً وهذا تبسيحٌ جداً قلنا العقل هو الاشياء كلها كما قلنا مرارا فأذا العقلُ ذاته فقد عقل الاشياء كلها فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل انا 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 محاطا بها وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا ايضاً

فان قال قائل ان القى العقلُ بصره مرةً على ذاته ومرةً على الاشياء وكان هذا فعله فلا محالة ان انه مستحيلٌ فقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشيءٍ من انواع الاستحالة البتة قلنا هو وان كان يلقى بصره على ذاته مرةً وعلى الاشياء مرةً فانه انما يفعل ذلك في اماكن مختلفة وذلك انه انا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيءٍ من الاشياء التي دونه الا على ذاته فقط واذا كان في غير عالمه اى في العالم المحسسى فانه يلقى بصره مرةً على الاشياء ومرةً على ذاته فقط، وانما صار ذلك كحال الهدى الذى صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوباً بالبدن جداً القى بصره على الاشياء وانا تخلص قليلا القى بصره على ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالهيئة [٣٤] التى قلنا،

وأما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء وذلك انها تلقى بصرها على الاشياء كلها لمحركتها المائلة وانما صارت النفس كذلك لانها موضوعة في أفق العالم العقلي وانما 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 وآلا لكانت النفس والعقل شيئا واحدا وهكذا يكون سائر الاشياء وذلك لان الشيء اذا كان محمولا على شيء ساكن كان المحمول متحركا وآلا لكان الحامل والمحمول شيئا واحدا وهذا محال غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس اذا كانت في العالم العقلي كانت حركتها الى الاستواء اكثر منها الى الميل واذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى الاستواء،

فان قال قائل ان العقل يتحرك ايضا غير ان يتحرك منه واليه فان كان لا محالة يتحرك فلا محالة ان يستحيل قلنا انه لا يتحرك العقل الآ اذا اراد علم علته وفي العلة الاولى فانه هو يتحرك غير انه وان يتحرك فانما يتحرك حركة مستوية، فان ليج واحد فقال ان العقل يتحرك ايضا عند نيبله الاشياء وذلك انه يلقى بصره على الاشياء واللقاء حركة ما قلنا ان العقل وان تحرك فاما ان يكون منه اليه واما ان يتحرك منه الى الاشياء فاي الحركتين تحرك فحركته مستوية غايبة في الاستواء لا

مبداً فيها والحركة المستوية التي في غاية الاستواء تكاد ان تكون شبه السكون وهذه الحركة ليست استحالةً لانها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها وان كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانه غير مستحيل وهو ثابت قائم ساكن كما قلنا ايضاً وانما صار العقل اذا القى [٢٥] بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرك لان فيه جميع الاشياء والاشياء وهو شيء واحد كما قلنا مراراً،

واما النفس فانها اذا كانت في العالم العقلي لم تستحل ايضاً لانها تكون هناك صافية نقيّة لا يشوبها شيء من الاشياء الجسمانية فتعلم الاشياء التي دونها علماً حقاً وذلك ان النفس اذا كانت في العالم العقلي فانها تتحد بالعقل وليس بينها وبين العقل شيء 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 ابيّن واصفى وازكى لانها في والعقل يكونان شيئاً واحداً او اثنتين كنوع ونوع فاذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه بل تكون غير مستحيلة في عالمها وذلك انها تعلم ذاتها وتعلم انها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل وانما صارت كذلك لانها تصير في العاقل والمعقول وانما صارت كذلك لشدة اتصالها بالعقل وتوحدتها به حتى كأنها وهو شيء واحد فان فارتقت النفس العقل وأبّت ان تتصل به وأرن يكون في وهو واحداً اشتاقت الى ان

تتفرد بنفسها وان يكون في والعقل اثنتين لا واحدا ثم اطلعت على هذا العالم والقمت بصرفها على شيء من الاشياء دون العقل فاستفادت الذكر في وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان ذكرت هذا العالم السفلي احطت 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 احطت الى العالم الارضي تشبهت به ولم تذكر غيره وذلك ان النفس اذا ذكرت شيئا من الاشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته لان التذكر اما ان يكون التعقل واما ان يكون التوهم والتوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة لكنها تكون [٣١] على حال الاشياء التي تراها ارضية كانت ام سماوية الا انها على نحو ما ترى من الاشياء الارضية والسماوية فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير مثله وانما 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 تشبها تاما لانه اما صار التوهم لا يقوى على ان يتشبه بصور الاشياء تشبها تاما لانه متوسط موضوع بين العقل والحس فيميل اليهما جميعا ولا يحفظ احدهما دون الاخر حفظا يقينا ولا يخلص لاحدهما دون الاخر فقد بان ان النفس اذا ذكرت شيئا واحدا من الاشياء تشبهت به وصارت مثله شريفا كان ذلك الشيء ام دنيا

فتريد الآن أن نرجع إلى ما كنا فيه فنقول إن النفس إذا كانت في العالم الأعلى اشتاقت إلى الخير المحض الأول وإنما يأتيها الخير الأول بتوسط العقل بل هو الذي يأتيها وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنع مانع من أن يسلك حيث شاء فإذا أراد النفس أنها ولم يمنع مانع من ذلك جرمانيًا كان أو روحانيًا وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشيء الآخر بتوسط ما يليه، فإن لم يشتق النفس إلى الخير الأول وأطلعت إلى العالم السفلي واشتقت إلى بعض ما فيه فإنها تكون في ذلك الشيء على قدر ذكرها أيًا أو توهمها له فالنفس إنما تكون ذات ذكر إذا اشتاقت إلى هذا العالم لأنها لا تشتاق إليه حتى يتوهمه وقد قلنا إن الوهم هو الذكر،

فإن قال قائل إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن تردّه فلا محالة إنها تتوهمه أيضًا بعد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى فإن كانت تتوهمه فإنها لا محالة تذكره وقد قلتم إنها إذا كانت في العالم العقلي لا تذكر شيئاً من هذا العالم البتة قلنا إن النفس وإن كانت تتوهم هذا العالم [١٧] قبل أن تصير فيه لكنها تتوهمه بوهم عقلي وهذا الفعل إنما هو جهل لا معرفة غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة وذلك إن العقل يجهل ما فوقه بجهل هو أشرف من العلم فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم تنحط إلى ههنا لأن ذكر تلك الأشياء الشريفة يمنعها من أن تنحدر إلى ههنا فإن ذكرت العالم السفلي انحطت من العالم الشريف إلا أن

ذلك يكون بجهةٍ وجهيةٍ وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علته وفي  
 العلة الاولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة لكان  
 هو فوقها وعلته لها ومن المحال ان يكون الشيء فوق علته وعلته لعلته  
 وذلك ان يكون المعلول علته لعلته 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 بمعرفة 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 وفي معلولاته كلها فاذا كانت فيه لم  
 يحتاج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه آنفا  
 ولا تحتاج الى معرفة شيء من الاشياء الا الى معرفة العقل والعلته الاولى  
 لانها فوقها فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس انا فارقت هذا  
 العالم وصارت في العالم الاعلى العقلي لم تتذكر شيئا مما علمته ولا سيما  
 انا كان العلم الذي اكتسبته دنيا بل تحصر على رفض جميع [٢٨]  
 الاشياء التي نالت في هذا العالم ولا اضطرت الى ان تكون هناك ايضا  
 تقبل الآثار التي كانت تقبلها ههنا وهذا قبيح جدا ان تكون النفس  
 تقبل آثار هذه العالم وفي في العالم الاعلى لانها ان قبلت تلك الآثار فانها

تقبلها في وهما وانا توهمتها تشبهت بها لما قلنا أنفا والنفس لا تتشبه  
 بشيء من آثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلى لانها يلزمها  
 من ذلك ان تكون في العالم الاعلى مثلها انا 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 ايضاً بالاراء المقنعة والمقاييس الشافية حال العقل  
 وكيف يذكر ويتوهم وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة المتوهمه  
 على مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصى

فريد الان ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامى المختلفة على النفس  
 ولزمها ما يلزم الشيء المنجز المنقسم بالذات فينبغي ان يعلم هل  
 يتجزأ النفس ام لا تتجزأ فان كانت تتجزأ فهل تتجزأ بذاتها ام بعرض  
 وكذلك انا كانت لا تتجزأ في ذاتها لا تتجزأ ام بعرض فنقول ان النفس  
 تتجزأ بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزؤ  
 الجسم كقولك ان الجزء المتفكر هو غير الجزء البيهيمي وجزؤها الشهواني  
 غير الجزء الغصبي واما نعى بالجزء منها جزء الجسم الذى يكون فيه  
 قوة النفس المفكرة والجزء الذى فيه قوة الشهوة والجزء الذى يكون فيه  
 قوة الغضب فالنفس اما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها اى يتجزؤ الجسم  
 الذى في فيه فاما في عينها فلا تقبل التجزئة البتة فاذا قلنا ان النفس  
 تقبل التجزئة فاما نقول ذلك بقول مضاف عرضي لانها اما تكمن متجزئة



[١٩] اذا هي صارت في الاجسام وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حيةً والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبته في جميع اجزائه قلنا ان النفس منجزة وانما نعني انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تنجزاً تنجز الجسم والدليل على ان ذلك كذلك اعضاء البدن وذلك ان كل عضو من اعضاء البدن انما يكون حاساً دائماً اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحسية في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها تنجزاً بتجزو الاعضاء التي هي فيها وقوة النفس وإن كانت منبته في جميع الاعضاء لتلها في كل عضو تامّة كاملة وليست منجزة بتجزو الاعضاء وانما تنجزاً بتجزو الاعضاء كما وصفنا وبيننا مراراً

فان قال قائل ان النفس لا تنجزاً في حاسة اللمس فقط واما في سائر الحواس فانها تنجزاً قلنا ان النفس تنجزاً في حاسة اللمس وفي سائر الحواس لانها ابدان<sup>٥</sup> والنفس في الابدان فالنفس اذا تنجزاً بتجزو الحساسات كلها اضطراراً على النوع الذي ذكرناها انفا غير انها اقل تجزوا في اللمس منها في سائر الحساسات وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية الثلاثة في اللبد والقوة التي في القلب وهي الغصبية اقل تجزوا وهذه القوة ليست مثل قوى الحساسات لتلها على نوع اخر وذلك ان قوى الحساسات هي اجزائه بعد هذه القوة فلذلك صارت اشد تجسماً واما قوة النباتية والنامية والشهوانية فقل تجسماً والدليل على ذلك انها لا تفعل

اذاعيلها بآلات البدن لأن الآلة تمنعها من ان تفعل اذاعيلها في جميع  
 البدن وتحول بينه وبين ذلك فقد بان اذا ان قوة النفس القابلة للتجزئة  
 غير قوتها التي لا تقبل التجزئة وهذه القوى لا تمتزج فتكون واحدة  
 بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير ان تقترن بعضها  
 في بعض، فقوة النفس [٣٠] على ضربين احدهما يتجزأ بتجزؤ الجسم  
 مثل القوة النامية والقوة التي شهوانية فانهما منبثتان في سائر الجسم  
 من النبات والقوى المتجزئة بتجزؤ الجسم يجمعها قوة اخرى ارفع 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 الحسائس فانها قوة من قوى النفس تتجزأ بتجزؤ الآلات  
 الجسمانية وكلها يجمعها قوة واحدة هي اقوى الحواس وهي ترد عليها  
 بتوسط الحسائس وهي قوة لا تتجزأ لانها لا تفعل فعلها بآلة لشدة  
 روحانيتها ولذلك صارت الحسائس كلها ينتهي اليها فتعرف الاشياء  
 التي يردى اليها الحسائس وتميزها معا من غير ان تنفعل او تقبل آثار  
 الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوى تعرف الاشياء المحسوسة  
 وتميزها معا في دفعة واحدة، وينبغي ان تعلم هل لهذه القوى التي  
 ذكرنا ولسائر قوى النفس موضع معلوم من مواضع البدن تكون فيه او  
 ليس لها مواضع البتة فنقول ان نل قوة من النفس موضعا معلوما يكون  
 فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها لكنها تحتاج اليه لظهور فعلها

من ذلك المكان المنتهياً لقبول ذلك الفعل والنفس هي التي صيرت ذلك العَصُوَ متهيئاً لقبول فعلها لانها انما تهَيَّئُ العَصُوَ بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها منه فاذًا هيأت النفس العَصُوَ على الهيئة الملائمة لقبول قوتها وتظهر قوتها من ذلك العَصُوَ وانما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيآت 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 تُنسب اليها تلك القوى لانها علته [٣١] لها وصفات المعلول اخرى ان تنسب الى العلة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت شريفة تليق بالعلة 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 المحس لا تغيير له وهذا قبيح وبعرض من هذا ايضا انا 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 البتة كانت النفس داخلة في البدن او خارجة منه وذلك ان المكان محيطة بالشئ الذي فيه ويحصره وانما يحيط المكان بشئ جسماني وكل شئ يحصره المكان ويحيط به فهو جسم<sup>٥</sup> والنفس ليست بجسم ولا قواها باجسامه فليست اذن في مكان لان المكان لا يحيط بالشئ الذي لا جسم له ولا يحصره وانما قلنا ان قوى النفس في اماكن معلومة من البدن نريد بذلك ان كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن آلا ان تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في مكان لكنها غيبه بانها يظهر فعلها منه وهيئة الجرم في المكان على غير الهيئة التي تكون للنفس في البدن وذلك ان اللد من الجرم لا يكون في المكان الذي يكون فيه الجزو<sup>٦</sup> فاما النفس فكلها حيث جزؤها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بها لانه معلول لا يحيط بالعلة بل العلة تحيط بالمعلول ونقول انه ليست النفس في البدن كما يكون الشئ في الظرف فانها لو كانت كذلك لكان البدن غير ذي نفس [٣٣] وذلك انه لو كان البدن محيطة بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس مما يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الظرف ولكن بعض النفس يصححل كما يصححل بعض الماء الذي يشقه الظرف وهذا قبيح جدا وليست النفس في البدن كالجرم في المكان على ما قلنا انما 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  
الكُلَّ اوسع من الجزء وهو محيِّط به وحاصر له .  
فان قال قائل لا بدَّ من ان نقول ان النفس في البدن كالشيء في المكان  
قلنا ان المكان هو حقيقة الجرم الخارجة القُصوى وان كانت النفس في  
المكان فانها تكون في تلك الصحيفة فقط فيبقى سائر البدن ليست  
النفس فيه وهذا ايضا قبيح جدًا وقد يعرض من قيل القائل ان النفس  
في البدن كالشيء في المكان اشياء آخر قبيحةٌ ومحالة اولها ان المكان  
يجرِّك الشيء الذي فيه لا الشيء في المكان هو الذي يجرِّك المكان به  
فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان فلان البدن علّة حركة  
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 وسد ارتفعت  
النفس وفسدت ولم تثبت وليست النفس كذلك بل اذا رُفِع البدن  
وفسد كانت النفس اشدَّ ثباتا واظهر منها اذا كانت في البدن .  
وان قال قائل ان المكان اتما بعد ما وليست بالصحيفة الخارجة القصوى  
فالنفس في البدن كانها في بعد ما قلنا ان كان المكان بعد ما فبالخبري  
ان لا يكون النفس في البدن كالشيء في المكان وذلك ان البعد  
اها هو الفراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو  
الفراغ فيكون النفس اذا في الشيء الفارغ الذي فيه البدن لا في

البدن بعينه وهذا قبيح جدا وليست النفس ايضا فى البدن [٣٣]  
 كالشئ المحمول وذلك ان الشئ المحمول انما هو اثر من آثار الحامل  
 مثل اللون والشكل فانهما اثرا الجرم الحامل لهما والآثار لا تفارق حواملها  
 ألا بفسد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او تتحلل  
 بتحلل البدن وليست النفس فى البدن كالجزء فى اللآ لان النفس  
 ليست بجزء البدن'

فان قال قائل ان النفس جزء للحتى كله فهو فى البدن كالجزء فى اللآ  
 قلنا انه لا بد ان يكون النفس فى البدن انا صارت فيه كالجزء فى  
 اللآ اما مثل ما يكون الشراب فى ظرف الشراب واما ظرف الشراب  
 بعينه وقد قلنا انها ليست فى البدن مثل ما يكون الشراب فى  
 الظرف وبيتا كيف لا يمكن ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه لان  
 الشئ لا يكون موصوفا لنفسه فليس النفس انا فى البدن كالجزء من  
 اللآ وليست ايضا فى البدن كاللآ فى الاجزاء فانه قبيح جدا ان  
 تقول ان النفس هى اللآ والبدن اجزأؤها، وليست النفس مثل صورة  
 فى الهيولى وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس  
 فى البدن كذلك بل هى مفارقة البدن بغير فساد والهيولى ايضا قبل  
 الصورة وليس البدن قبل النفس وذلك ان النفس هى التى تجعل  
 الصورة فى الهيولى ان هى التى تصوّر فى الهيولى وهى التى تجسّم  
 الهيولى فان كانت النفس هى التى تصوّر الهيولى وهى التى تجسّمها فلا

محالة أنها ليست في البدن كالصورة في الهيولى لان العلة لا تكون في  
المعلول كالشيء المحمول وآلا لكانت العلة اثرا للمعلول وهذا قبيح  
جدًا لان المعلول هو الاثر والعلّة هي المؤثرة والعلّة في المعلول بالفاعل  
المؤثر والمعلول في العلة كالمفعول المتأثر فقد بان وصحح ان النفس في  
البدن ليست على شيء من الانواع الذي ذكرنا وبيننا بحجج مقنعة  
مستقصاة<sup>٤</sup>

٤ تم الميبر الثاني من كتاب أثولوجيا

### المثمر الثالث من كتاب أثولوجيا

ان قد بينّا على ما وجب تقديمه من القول على العقل [٣٤] والنفس  
الكلية والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة  
ونظمنا القول فيه نظماً طبيعياً على توالي مجرى الطبيعة فنقول الآن على  
ايضاح ماهية جوهر النفس ونبدأ بذكر مقالة الجرميين الذين ظنوا  
بحسارتهم ان النفس ائتلاف اتغاف الجرم واتحاد اجزائه ونكشف عن  
دحوض حجتهم في ذلك ويظهر قبح ما يجرى اليه مذهبهم فانهم  
نقلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وترنوا الانفس والجواهر الروحانية  
معرفة من كل قوة<sup>٥</sup>

فَنَقُولُ أَنَّ أَفَاعِيلَ الْأَجْرَامِ إِنَّمَا تَكُونُ بِقُوَى لَيْسَتْ بِجَرْمَانِيَّةٍ وَهَذِهِ  
القوى تفعل الأفاعيل العجيبة والدليل على ذلك ما نحن قائلون أن شاء  
الله تعالى أن لكل جرم كميةً وكيفيةً والكمية غير الكيفية وليس يمكن  
أن يكون جرمًا ما بغير كميةٍ وقد اقر بذلك المجرميون فإن لم يمكن أن  
يكون جرمًا ما بلا كميةٍ فلا محالة أن الكيفية ليست بجرمٍ وكيف  
يمكن أن يكون الكيفية جرمًا وليست بواقعة تحت الكمية إذ كان كلُّ  
جرمٍ واقعا تحت الكمية والكيفية ليست بجرمٍ وإن لم يكن الكيفية  
جرمًا فقد بطل قولهم أن الأشياء أجراءٌ، ونقول أيضا كما قلنا أن كلُّ  
جرمٍ وكلُّ جثة إذا جُرئت أو اختلَّت منها قدرًا لم تبق على حالها الأولى  
من العظم والكمية وتبقى الكيفيات على حالتها الأولى من غير أن ينتقص  
منه شيء؛ لأن الكيفية في جزء الجرم. كيفيتها في الجرم كحلاوة العسل  
فإن الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة التي في نصف رطل  
بعينها لا تنتقص حلاوة العسل بنقصان كميتها وليست كمية رطلٍ من  
العسل كالكمية التي في نصف رطل منه فإن كانت الحلاوة لا تنتقص  
بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرمٍ. وكذلك يكون سائر  
الكيفيات كلها؛

ونقول أنه لو كانت القوى أجراءً لكانت القوى الشديدة ذات جثث  
[٣٥] عظام ولكن القوى الضعاف ذات جثث لطاف فإما الآن فإنه  
ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة وذلك أنه ربما كانت الجثة لطيفةً



وكانت القوة شديدة، فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي لنا ان نضيف القوة الى عظم الجثة بل الى شئ آخر لا جثة له ولا عظم، ونقول ان كانت هيولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرما ما بزعمهم فانما صارت تفعل افعالاً 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 عدتها البدن لما مات الحى اذا كانت النفس غير هذه الاختلاط قلنا ان الاشياء التى تقويم 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 ياخذها النفس وتهبئها على صورة البدن لان البدن سيال فلو لا ان النفس تمد جوهر البدن بهذه الاخلاط لما ثبت الحى كثير شئ، فاذا فنت هذه العناصر ولم تجد النفس عنصرا تمد به البدن فنحن نلك يهلك الحى ويفسد والاخلاط انما هى علة هيولانية للحى والنفس علة فاعلة، والدليل على ذلك انا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ربح له غيرية ولا يمكن ان يكون حى من الحيوان غير ذى نفس البتة فليست النفس اذن بجرم، ونقول ان كانت النفس جرما فلا بد لها من ان تنفذ فى سائر البدن وتمتزج به كامتزاج الاجرام اذا اتصل بعضها ببعض وانما

يحتاج النفس ان تنفذ في جميع البدن لينيل الاعضاء كلها من قوتها فان كانت النفس ممتزجة بالبدن كما ممتزج بعض الاجرام ببعض لم يكن النفس نفسا [٣٣] بالفعل وذلك ان الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت لم يبق واحد منهما على حاله الاول بالفعل لكنهما يكون في الشيء بالقوة فلذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم تكن نفسا بالفعل بل انما تكون بالقوة فقط فتكون قد اهلكت ذاتها كما تيلك الحلاوة اذا امتزجت بالمرارة فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحد منهما على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم تبق على حالها الاولى لم تكن نفسا

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

كلّهما جسمانيّةٌ ذواتٌ جُثَّتْ سألناهم وقلنا لهم كيف تنال النفس الفضائل  
وسائر الاشياء المعقولة بانها دائمةٌ لا تبيد ولا تنفى اربانها واقعة تحت  
الكون والفساد فان قالوا ان النفس انما تنال الفضائل لانها دائمة لا  
تبيد كانوا قد اقرّوا بما ححدوا في ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفضائل  
بانها واقعة تحت الكون والفساد قلنا فمن المكوّن لها ومن اى العناصر  
تكوّنها وسألناهم [٣٧] عن المكوّن ايضا اذ انتم هوام واقّع تحت الكون  
والفساد وهكذا الى ما لا نهاية له فان قالوا انه دائمة لا يفسد فقد جاروا  
عن قولهم بان الاشياء كلها اجرامٌ

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  
راوا 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 وباقى القوى تفعل وانها  
انما تفعل بالقوى التى فيها التى ليست بجرميّة وان لجوا وقالوا بل انما  
يفعل الاجرام افعالها بانفسها لا بشيء آخر فيها غيرها قلنا انا وان  
جوزنا لكم ذلك ثانا لا نجعل هذه الافعال من حيز النفس اعنى  
التسخين والتبريد وما اشبه ذلك بل من حيز النفس المعرّفة والفكرة  
والعلم والشوق والتعهد والتدبير والحكم فلهذه القوى واشبهها جوهر

غيرُ جوهر الاجسام فاما الجرميون فانهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتم كوا الجواهر الروحانية خلوا معارة من كل قوة فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ في الجرم كله فانه ينفذ في الاجزاء ولا ينناهي وهذا باطلٌ لانه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير منتهية بالفعل فان لم يكن ذلك فان 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 قطعاً جزئياً بل تقطعها قطعاً كلياً اى تحيط بجميع اجزاء الجرم لانها علّة للجرم والعلّة اكبر من المعلول ولن تحتاج الى ان تقطع معلولها بنوع المعلول بل بنوع اخر اعلى [٣٨] واشرف

فان قالوا ان الروح الغريزية الطبيعية لها صار في الأسطقس الباردة ويبقى في البرد لطيف وصار نفسا قلنا ان هذا محالٌ قبيح جداً وذلك ان كثيراً من الحيوان تغلب عليه الاسطقس الحار وله مع ذلك نفس من غير ان يكون قد صارت في خواص البرودة وان قالوا ان الطبيعة قبل النفس وانما يكون النفس من قبل اتصال الطبائع الخارجة منها قلنا انه يعرض في قولكم هذا امرٌ قبيحٌ جداً عند نوى الالباب وذلك انكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلّة لها لزمكم في ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلّة له وان جعلوا العقل بعد الطبيعة وهذا قبيحٌ جداً وذلك انهم جعلوا الافضل دون الادلى والاعم بعد الاخص وهذا محالٌ غير ممكن بل العقل قبل الاشياء المبتدعة كلها ثم النفس ثم الطبيعة وكلما سلك

سفلا كان الشىء، أدنى واخصّ وكلّما سلكه علواً كان الشىء؛ افضل وأعمّ  
وان لجّوا وقالوا أنّ العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزم من قولهم  
ان يكون الله تبارك وتعالى بعد العقل واقعا تحت الكون والفساد عالما  
بعضه وذلك محالّ لانه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقاً امكن  
ان يكون لا نفس ولا عقل ولا الآه وهذا محال قبيح جدّاً؛ وأما نحن  
فنقول ان الله عزّ وجلّ علّة للعقل والعقل علّة للنفس والنفس علّة للطبيعة  
والطبيعة علّة للاكوان كلّها الجزئية غير أنّه وان كانت الاشياء بعضها  
علّة لبعض فان الله تعالى علّة لجميعها كلّها غير انه علّة لبعضها بغير  
توسّط وهو الذى جعل العلّة كما قلنا فيما سلف والدليل على ذلك ما  
نحن ناكرون ان شاء الله تعالى؛

ان الشىء بالقوّة لا يكون شيئاً بالفعل الا ان يكون بالفعل شىء آخر  
يُخرجه الى الفعل والآله يخرج من القوّة الى الفعل لانّ القوّة لا تقدر على  
ان تصير الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شىء بالفعل فابن يلقى القوّة  
بصرها وأتى تالى فاما الشىء الكائن بالفعل [٣٩] فانه اذا اراك ان يخرج شيئاً  
من القوّة الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا الى خارج فيخرج تلك  
القوّة الى الفعل ويبقى هو دائماً على حالة واحدة لانه لا حاجة به الى ان  
يصير الى شىء آخر ان هو ما هو بالفعل واذا اراك ان يخرج الشىء من  
القوّة الى الفعل لم يجتج الى ان ينظر من ذاته الى خارج بل انما ينظر الى  
ذاته فيخرج الشىء من القوّة الى الفعل فان كان هذا هكذا قلنا ان

الشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوة واعم والطبيعة الكائنة 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 معلولة من العقل لا تُعَلَّل ما تخرج الى الفعل والعقل وان كان هو ما هو بالفعل فانه معلول من العلة الاولى لانه انما هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى وهي الاقبة 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 البارى عز وجل فانه يحدث اتيات الاشياء وصورها غير انه يحدث بعض الصور بغير توسُّد وبعضها بتوسُّد وانما يحدث اتيات الاشياء وصورها لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقا بل هو الفعل المحض 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 يحصر على ان يتشبه بالعقل الاول الذى هو فعل محض 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 محض فانه يفعل فعله وهو [٤٠] ينظر الى ذاته لا الى خارج منه لانه ليس خارجا منه شيء اخر هو اعلى منه ولا ادنى فقد بان اذا وصح

إنَّ العقل قبل النفس وإنَّ النفس قبل الطبيعة وإنَّ الطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت اللون والفساد وإنَّ الفاعل الأول قبل الأشياء دلها وإنه مبدع ومتبعم معا ليس بين ابداعه الشيء وإتمامه فرق ولا فصل البتة وإن كان هذا هكذا رجعنا وقلنا إن كان النفس هي ما هي بالفعل لا بالقوة فلا يمكن أن تكون مرة بالفعل ومرة بالقوة والمجرم قد يكون مرة جرما بالقوة ومرة جرما بالفعل فليست النفس إذا بروح غريزي ولا بجرم البتة،

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

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



وإن الأشياء كانت أولاً بلا طقس ولا شرح ثم طُقسَت بغير مطقس  
 اعنى النفس بل انما اندقسَت بالبخت والاتفاق وهذا ممنوع غير ممكن  
 ان يكون في الاشياء الجزئية او في الاشياء التلئية وان كان غذا غير ممكن  
 فليست النفس [٤٣] اذا هي ائتلاف الاجسام بعضها ببعض،

فان قالوا انه قد اتفقت افاضل الفلاسفة على ان النفس تمام البدن  
 والتمام ليس بجوهر فالنفس اذا ليست بجوهر لان تمام الشيء انما هو من  
 جوهر الشيء قلنا انه ينبغي ان نفحص عن قولهم ان النفس تمامها  
 وبأى المعنى سمها انطلاسيا فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا ان النفس  
 في الجوهر انما هي بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنقسا كما ان الهيولى  
 بالصورة يكون جسما ألا أنه وان كانت النفس صورة للجسم فانها ليست  
 بصورة تثل جسم بانه جسم بل انما هي صورة لجسم ذى 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 ايضا وتجزأت واذا قُطع عضو من اعضاء  
 الجسم قُطع بعضها ايضا وليس ذلك كذلك فليست النفس اذا بصورة  
 تمامية كالصورة الطبيعية والصناعية بل انما هي تمام لانها هي المتيمة  
 للجسم حتى يصير ذا حس 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 ناتها فانه

رَدًا رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانية غير ان ذلك انما يبين من فعلها كَيْلاً من اجل سكورن الحواس وبطلان افعالها، ولو كانت النفس تماما للبدن بانه بدنٌ لها فارقته ولما علمت الشئ البعيد ولكانت انما تعلم الاشياء الحاضرة كمعرفة الحواس فيكون هي والحسائس شيئاً واحداً وليس ذلك كذلك لان النفس تعرف الشئ وان بعد عنها وتعرف الآثار انتى يقبل الحسائس وتميزها كما قلنا مرارا ومن شأن الحسائس ان تقبل آثار الاشياء فقط فاما المعرفة والتمييز فلانفس ونقول انه لو كانت النفس صورةً تامةً طبيعيةً [٤٣] لما خالفت البدن في شهواته وكثير من افعالها بل كندت غير مخالفة له في شئ من الاشياء وكان البدن اذا أثر فيه اثرًا كان ذلك الاثر في النفس ابضا وكان الانسان ذا حسائس فقط لان من شأن البدن الحس وليس من شأنه الفكر والعلم والروية وقد عرف ذلك الجرميون فمن اجل ذلك اضطروا الى الاقرار بنفس اخرى وعقل اخر لا يموت فانا نحن قائلون انه ليس نفس اخرى غير هذه النفس الناطقة التى فى البدن الآن فهى التى قالت الفلاسفة انها انطلاسيا البدن غير انهم اذ ذكروا انها انطلاسيا وصورةً تمييزيةً بنوع آخر غير النوع الذى ذكره الجرميون اعنى انها ليست تماما كالتمام الطبيعى المقعول بل انما هى تمامٌ وفاعلٌ اى يفعل التمام فبهذا المعنى قالوا انه تمام البدن الطبيعى الآتى نى النفس والقوة

‘تمر انمبير الثالث بحمد الله وحسن توثيقه‘

‘المبصر الرابع في كتاب اثولوجيا، في شرف علم 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 والصعود بعقله الى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه فانه يقوى على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه وان يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق العقل وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء، فنريد الآن ان نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا وكيف الحيلة في الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الغائف، فنقول ان العالم الحسي والعالم العقلي موضوعان احدهما ملازق الآخر وذلك ان العالم العقلي محدث للعالم الحسي والعالم العقلي مفيد فاقص على العالم [٤٤] الحسي والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة التي ثابتة 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 وهيئته هيئة يمكن ان يتفسر فيه صورة انسان ما او صورة بعض الكواكب اعني تصور فيه فضائل الكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم وانا فرق بين الحجرين فضل الحجر الذي اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل

الصور واحسن الرتبة من الحجر الذى لم يندل من حكمة الصناعة شيأ  
البتة فيه وانما فضل احد الحجرين على الاخر لا بانه حجر لان الاخر  
حجر<sup>٥</sup> ايضا لكنه انما فضل عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة وهذه  
الصورة التى احدثها الصناعة من الحجر لم تكن فى الهيولى لئلا كانت  
فى عقل الصانع الذى توطنها وعقلها قبل ان تصير فى الحجر، والصورة  
كانت فى الصانع ليس كما نقول ان للصانع عيئين ويدين ورجلين لئلا  
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 ويأتى منها صورة أخرى الى الحجر هى اقل والى حُسْن بتوسط  
الصانع ولا الصورة التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيية محضنة على نحو  
ما ارادت الصناعة التى هى نفس الصانع لئلا انما حصلت فى الحجر على  
نحو قبول الحجر اثر الصنعة فالصورة فى الحجر حسنة نقيية غير انها فى  
الصناعة احسن واتقن واكرم وافضل جدا واشد تحقيقا من اللاتى فى  
الحجر، وذلك ان الصورة كلما انبسطت فى الهيولى [٤٥] فعلى قدر ذلك  
الانبساط يكون ضعفها وقلة صدخها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى  
واحدة لا تفارقه وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل اى

اذا مثلت في حامل ثم من ذلك المحامل الى حامل اخر ضعُف وقَلَّ حسنُها والصدى فيها وكذلك القوة اذا صارت في قوة اخرى ضعفت والحرارة اذا صارت في حرارة اخرى ضعفت والحسن اذا صار في حسن آخر ومثل فيه من حسن آخر قلَّ حسنُه ولم يكن مثل الأول في حسنه ونقول بقول وجيز مختصر ان كان كلُّ فاعلٍ هو افضل من المفعول فكلُّ مثال هو افضل من الممثل المستفاد منه وذلك ان الموسيقى اما كان من الموسيقية وكلُّ صورة حسنة اما كانت من صورة قبلها واعلى منها وذلك انها ان كانت صورة صناعية فاما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه وان كانت صورة طبيعية فاما كنت 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 المعولة فالصناعة اما تتشبه بالطبيعة والطبيعة تتشبه بالعقل

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

الصناعة ان تأخذ رسمه وصنعتَه وجدته ناقصا او قبيحا فتتيمه وتحسنه  
واما كان يقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال  
الفائق فلذلك تقدر ان تحسن [٣٤] 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 شيء من المحسوسات ولم  
يلق بصره على شيء يشبه به علمه لانه ترقى ترقى فوق الاشياء المحسوسة  
فصور المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كل 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،

وحسن نادر من الصناعات ههنا وذات اعمال الطبيعة التى اتقنت عملها  
وقويت على صنعة الهيولى وصورت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التى  
ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله الدم لان الدم في كل الحيوان سواء  
لا تفاضل فيه بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والجملة المعتدلة  
فاما الدم ثانه مبسوط تاته هيولى لابدان الحيوان فان كان الدم هيولى  
لابدان الحيوان فهو مبسوط لا شكل فيه 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 في بعض  
النساء ومن اين صار بعض الناس حسنا جميلا لا يشبع الناظر في النظر  
اليه ومن اين صار جمال الروحانيين ثانه ايضا لو اراد احدكم ان يتراءى

لَرُئِي بِصُورَةٍ فَائِقَةٍ لَا يُوَصِفُ حَسْنُهَا، أَفَلَيْسَ هَذِهِ الصُّورَةُ الَّتِي ذَكَرْنَا  
 إِنَّمَا تَأْتِي مِنَ الْفَاعِلِ عَلَى الْمَفْعُولِ كَمَا يَأْتِي الصُّورَةُ الصَّنَاعِيَّةُ مِنَ الصَّانِعِ إِلَى  
 الْأَشْيَاءِ الْمَصْنُوعَةِ فَإِنْ كَانَ هَذَا هَكَذَا قُلْنَا أَنَّ الصُّورَةَ الْمَصْنُوعَةَ حَسَنَةٌ  
 وَأَحْسَنُ مِنْهَا الصُّورَةُ الطَّبِيعِيَّةُ الْمَحْمُولَةُ فِي الْهَيُولِ وَأَمَّا الصُّورَةُ الَّتِي  
 لَيْسَتْ فِي الْهَيُولِ لَنَّهَا فِي قُوَّةِ الْفَاعِلِ فَهِيَ أَكْثَرُ حَسَنًا وَأَبْيَى بِهَا لِأَنَّهَا  
 هِيَ الصُّورَةُ الْأُولَى وَلَا هَيُولَ لَهَا، وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ مَا نَحْنُ ذَاكِرُونَ فِي  
 أَنَّهُ لَوْ كَانَ حَسَنُ الصُّورَةِ إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْجَنَّةِ الَّتِي تَحْمِلُ الصُّورَةَ  
 بِأَنَّهَا جَنَّةٌ لَكَانَتْ الصُّورَةُ كَلَّمَا [٣٧] عَظُمَتِ الْجَنَّةُ الَّتِي تَحْمِلُهَا أَكْثَرَ  
 حَسَنًا وَتَشْوِيقًا لِلنَّاطِقِينَ إِلَيْهَا مِنْهَا إِذَا كَانَتْ فِي جَنَّةٍ صَغِيرَةٍ وَلَيْسَ ذَلِكَ  
 كَذَلِكَ بَلْ إِذَا كَانَتْ الصُّورَةُ الْوَاحِدَةَ فِي جَنَّةٍ صَغِيرَةٍ وَالْآخَرَى فِي عَظِيمَةٍ  
 حُرُكَتِ النَّفْسُ إِلَى النَّظَرِ إِلَيْهَا بِحِرَّةٍ سَوَاءً، فَإِنْ كَانَ هَذَا هَكَذَا قُلْنَا  
 أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَجْعَلَ جَاعِلٌ حَسَنَ الصُّورَةِ مِنْ قِبَلِ الْجَنَّةِ الْحَامِلَةِ بَلْ  
 إِنَّمَا يَكُونُ حَسَنًا مِنْ قِبَلِ ذَاتِهَا فَقَطُّ،

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ الشَّيْءَ مَا دَامَ خَارِجًا مِمَّا فَلَسْنَا نَرَاهُ وَإِذَا صَارَ  
 دَاخِلًا فِينَا رَأَيْنَاهُ وَعَرَفْنَاهُ وَإِنَّمَا يَدْخُلُ فِينَا فِي طَرِيقِ الْبَصَرِ وَالْبَصْرُ لَا  
 يَنْدَلُ إِلَّا صُورَةَ الشَّيْءِ فَقَطُّ، فَأَمَّا الْجَنَّةُ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ يَنْدَلُ مِنْهَا  
 حَسَنَ الصُّورَةِ لَا يَكُونُ بِالْجَنَّةِ الْحَامِلَةِ لَهَا بَلْ إِنَّمَا يَكُونُ بِنَفْسِ الصُّورَةِ  
 فَقَطُّ وَلَا يَمْنَعُ كُبْرَ الْجَنَّةِ صُورَتَهَا أَنْ تَصِلَ إِلَيْنَا مِنْ تَلْقَاءِ ابْصَارِنَا وَلَا  
 صِغَرَ الْجَنَّةِ وَذَلِكَ أَنَّ الصُّورَةَ إِذَا جَارَتْ الْبَصْرَ حَدَّثَتْ الصُّورَةَ الَّتِي صَارَتْ

فيها وصورها، ونقول ان الفاعل اما ان يكون قبيحا واما ان يكون حسنا واما ان يكون بينهما فان كان الفاعل قبيحا لم يعمل خلافه 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 فبالخري ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسنا، واما خفي عنا حسن الطبيعة لانا لم نقدر ان نبصر باطن الشيء ولم نطلب ذلك لانا انما نبصر خارج الشيء وظاهره ونعجب من حسنه ولو حرصنا ان نرى باطن الشيء لرفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه

والدليل على ان باطن الشيء احسن وافضل من خارجه الحركة لاقها 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 فبترك النظر بالصورة وطلب ان يعرف المصور فالمصور هو الذي حركه للطلب فهو يأتي عنه فاما صورته الظاهرة فلم يطلب وكذلك باطن الشيء [١٨] وان كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذي يحركنا 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 الحسنه في غير الاجسام مثل الصور التعليميه فانها ليست جسمانيه لكننا اشكالاً نرى خطوط فقط ومثل الصور التي تكون في المرآة المزوّقة ومثل الصور التي في النفس فانها الصور الحسنه حقاً اعني صور النفس الحلم والوقار وما يشبههما، فانك ربما رأيت المرء حليماً وقوراً فيجبك حسنه من هذه الجهة فاننا نظرت الى وجهه رأيت به قبيحاً سبجاً فتدع النظر الى صورته الظاهره وتنظر الى صورته الباطنه فتعجب منها فان لم تُلحق بصرك الى باطن المرء والقيت بصرك الى ظاهره لم تر صورته الحسنه بل ترى صورته القبيحه فتُنسبه الى القبيح ولا تنسبه الى الحسن فتكون حينئذ مسيئاً لانك قضيت عليه بغير الحق وذلك انك رأيت ظاهره قبيحاً فاستفجته ولم تر حسن باطنه فتستحسنه واما الحسن الحق هو اللائن في باطن الشيء لا في ظاهره، وجل الناس انما يشتاق الى الحسن الظاهر ولا يشتاق الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه لان الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم فلهذه العلة لا يشتاق الناس كلهم الى معرفه الاشياء الحقيقه الا القليل منهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن المحاسن وصاروا في حيز العقل فلذلك فحسوا عن غوامض الاشياء ولطيفها وآياهم اُردنا في كتابنا الذي سميّناه فلسفه الخاصه ان العامه لم تستأهل هذا ولا بلغت عقولهم

فان قال قائل أنا نجد في الاجسام صوراً حسنة [٤٩] قلنا ان تلك الصوره انما تُنسب الى الطبيعه وذلك ان في طبيعه الجسم حسناً ما غير ان

الحسن الذى فى النفس افضل واكرم 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 الدنيئة وترى نفسه بالاعمال المرضية افاض على نفسه النور الاول من نوره وصيرها حسنة بهيئة، 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 شئ، لكنه نور وحده قائم بذاته فلذلك صار ذلك النور يبين 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 وساخا مشوبا ببعض

الاجسام الدنسة نُقى وُخِّص [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 لا  
لان لها اجساما لكن بانها عقول صافية نقية والناظر يشتناق الى النظر الى  
الرد الحكيم الشريف لا من اجل حسن جسمه وجماله لكن من اجل  
عقله وعلمه، وان كان هذا هكذا قلنا ان حسن الروحانيين فائق  
جدا لانها يعقلون عقلا دائما لا ينصرف الحال بمره نعم ومره لا وعقولهم  
ثابتة نقية صافية لا دنس فيها البتة فلذلك عرفوا الاشياء التى لهم  
خاصة الشريفة الالهية التى لا تعقل ولا تبصر فيها شيء سوى العقل  
وحده.

والروحانيون اصنافٌ وذلك ان منهم من يسكن السماء التى فوق هذه  
السماء النجومية والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد  
منهم في كلبية فلك سماه الا ان لكل واحد منهم موضعا معلوما غير  
موضع صاحبه لا كما يكون الاشياء الجرمية التى في السماء لانه ليست

بأجسامٍ ولا تلك السماء جسم<sup>٥</sup> أيضا فلذلك صار كلُّ واحد منهم في كَلِيَّة تلك السماء، ونقول أن من وراء هذا العالم سماه أرض<sup>٥</sup> وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكلُّ من في هذا العالم سمائي<sup>٥</sup> [أه] وليس هناك شيء أرضي<sup>٥</sup> البتة والروحانيون الذين هناك ملائمون للانس الذى هناك لا يتغيَّر بعضهم من بعض وكلُّ واحد لا ينافى صاحبه ولا يضادُّه بل يستريح اليه، وذلك أن مولدَهم من معدن واحد وقرآهم وجوهرهم واحد وهم يبصرون الاشياء التى لا تقع تحت الكون والفساد وكلُّ واحد منهم يُبصر ذاته في ذات صاحبه لأنَّ الاشياء التى هناك نيرة<sup>٥</sup> مصيئة<sup>٥</sup> وليس هناك شيء مظلم البتة ولا شيء حاسي لا ينطبع بل كلُّ واحد منهم نير ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شيء لأنَّ الاشياء هناك ضياء في ضياء فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضا ولا يخفى على بعض شيء مما في بعض البتة ان ليس نظرهم بالاعين الدائرة الجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام المكونة بل اذنا نظرهم بالاعين العقلية والروحانية التى اجتمع في حاستها الواحدة جميع القوى التى للكواكب الخمس مع قوة الحاسة السارية هناك بكتفية بنفسها مستغنية عن الاستغراق في آلات اللحية ان ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد مساحية ولا خطوط خارجة عن المركز الى الدائرة لأنَّ هذا من صفات الاشكال الجرمية فاما الاشكال الروحانية



of

بخلاف ذلك اعنى ان مراكزها والخطوط التى تدر عليها واحداً وليس  
بينها ابعاداً، ثم الميبر الرابع يعون الله تعالى،

الميبر الخامس فى كتاب اثنولوجيا فى ذكر البارى وابداعه ما ابداع وحال  
الاشياء عنده،

ونقول ان البارى عز وجل لما بعث الانفس الى عالم التكوين ليجمع  
بينها وبين الاشياء [oh] الواقعة تحت الكون والفساد بحلولها فى البدن  
المحسّى نى ادوات مختلفة جعل لكلّ حسّ من الحسائس اداة يحسّ بها  
الحسّى وانما فعل ذلك ليحفظ الحسّى من الآفات الحادثة من خارج وذلك  
لان الحسّى اذا رأى الشىء المؤدى او سمعه او لمسه جار عنه وفر منه قبل  
ان يوقّع به وان كان ملائماً له طلبه الى ان يناله، وانما جعل البارى عز  
وجلّ للحواسّ هذه الادوات لسابق عليه انها على هذا النظام لا ينبغي  
ان يكون الحسّ الا انه جعل لها اداة أولاً ثم لما لم يكن لكلّ اداة حسّ  
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 الباريّ تعالىّ انما جعل هذه الادوات للحسّ لآتِه  
 عَلِمَ ان الحىّ انما ينقلب في مواضع حارّة وباردة وفي سائر الآثار الجرميّة  
 فلتلاّ يفسد اجساد الحيوان فسادا سريعا جعلها مُحسّنة وجعل لكلّ حسّ  
 من حسائسها أداة ملائمة لذلك الحسّ الاّ انه اما ان يكون هذه القوى  
 اعنى الحسائس كانت في الحيوان اولاّ ثمّ جعل الباريّ اخيراّ ادوات او  
 ان يكون الباريّ جعل لها قوى الحسائس والادوات جميعا فان كان  
 الباريّ جلّ وعلاّ أحدث الحسائس في الحيوان فانّ النفس لم تكن  
 حاسّة اولاّ قبل ان تاتي الى الكون فانّ كانت قد كان لها الحسّ قبل  
 ان تُتّى الى الكون فاتيائها الى الكون غريزيّ وان كان ذلك الكون  
 غريزياّ فثباتها وكونها في العالم العقليّ غير غريزيّ طبيعيّ وتكون انما  
 اُبدعت لا لنفسها لكن لاشياء آخر ولتكون في الموضع الاخسّ الادنى  
 وانما دبرها المدبر وجعل [٥٣] لها هذه القوى والادوات لتكون في  
 الموضع الادنى المملوّ شرا دائما وكان هذا التدبير انما يكون لروية  
 وفكر اى يكون النفس في موضع اخسّ لا في موضع اشرف واكرم بتدبيرها  
 ونقول انه لم يبدع الباريّ الاوّل عزّ وجلّ شيئا من الاشياء بروية ولا فكر  
 لانّ للفكر اوائل والبارى عزّ وجلّ لا اوائل له والفكرة انما تكون من فكرة  
 اخرى وذلك الفكر ايضا من آخر الى ما لا نهاية له واما ان يكون من  
 شيء اخر فهو قبل الفكر وذلك الشىء اما ان يكون الحسّ او العقل ولا  
 يمكن ان يكون اوّل الفكر الحسّ لانه لم يكن بعد وهو تحت العقل

والعقل اذن هو المبدع الفكر فانه لا محالة ان يكون مبدع الفكر اما بالقضايا واما بالنتائج والقضايا والتنتائج يكونان في علم المحسوسات والعقل لا يعلم شيئا من المحسوسات علما حسييا فليس اذن العقل باول الفكر وذلك ان العقل يبدأ في علمه من المعقول الروحاني وينتهي اليه فان كان العقل على هذه الصفة فكيف يمكن ان يأتي العقل الى المحسوس بفكره او رؤية<sup>2</sup>،

فان كان هذا على ما وصفنا عدنا فقلنا انه لم يدبر المدبر الاول حيا من الحيوان ولا شيئا من هذا العالم السفلي او في العالم العلوي بفكره ولا رؤية البتة فبالحرى ان لا يكون في المدبر الاول رؤية ولا فكرة وان ما قيل ان الاشياء كونت برؤية وفكرة يريدون بذلك ان الاشياء كلها ابدعت على الحال التي هي عليها الآن بالحكمة الاولى، ولو ان حكيما فاضل الحكمة رآ في ان يعمل مثلها اخيرا لما قدر على ان يتقنها ذلك الاتقان وقد سبق في علم الحكيم الاول عز وجل انه هكذا ينبغي ان يكون الاشياء والفكرة نافعة في الاشياء التي لم تكن بعد وانما يفكر المفكر قبل ان يفعل الشيء لضعف قوته عن فعل ذلك الشيء فلذلك يحتاج الفاعل [٥٦] الى ان يروى الشيء قبل ان يفعله لانه لم تكن له قوة يبصر بها الشيء قبل كونه ولا يحتاج ان يبصر الشيء كيف ينبغي ان يكون وتلك الحاجة الى ابصار الشيء قبل ان يكون انما تكون خوفا من ان يكون الشيء على خلاف ما هو عليه الآن والشيء الفاعل بانه فقط لا يحتاج

الى ان سبق في علمه وحكمته كيف ينبغي ان يكون لآته انما يفعل ذاته فقط وان كان انما يفعل ذاته فقط فليس يحتاج الى ابداع بروية ولا فكرة فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الانفس كانت وهي في علمها 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 قوّة وتفيض على الجسم القوّة التي تاتيها من العقل الا ان تلك القوّة تكون في الجسم بنوع آخر وهو الحس، والنفس فهي تنفر مرة من الحس الى العقل ومرة تلتطف الاشياء الجسميّة حتى تصيرها كأنها عقليّة فينالها الحسن،

ونقول ان كلّ فعل فعله البارى الأول عز وجل فهو تامّ كامل لآته علّة تامّة ليس من درائها علّة اخرى ولا ينبغي لمتوقّم ان يتوقّم فعلا من اذاعيلها ناقصا لان ذلك لا يليق بالفواعل الثواني اعنى العقول فبالجوى ان لا يليق بالفاعل الأول بل ينبغي ان يتوقّم المتوقّم ان افعال الفاعل الأول هي قائمة عنده وليس شىء عنده اخيرا بل الشىء الذى هو عنده أولا وهو ههنا اخيرا وانما يكون الشىء اخيرا لآته زمانى والشىء الزمانى لا يكون الا فى الزمان الذى وافق ان يكون فيه، فاما فى الفاعل الأول فقد كان لآته ليس هناك زمان فان كان الشىء الملاقى فى الزمان المستقبل هو قائم هناك [٥٥] فلا محالة انه انما يكون هناك موجودا دائما كما انه سيكون فى المستقبل فان كان هذا هكذا فالشىء اذن



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

فلاشياء اذن عند الباري جل ذكره كاملة تامّة زمانية كانت 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 وبنات عن الباري الاول كان بعضها علّة كون  
بعض واذا كانت كلها معا ولم تمتد ولم تنبسط ولم تتبين عن الباري  
الاول لم يكن بعضها علّة كون بعض بل يكون الباري الاول علّة كونها  
كليا، فاذا كان بعضها علّة لبعض كانت العلّة انما تفعل المعلول من  
اجل شيء ما والعلّة الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل شيء ما وكذلك من  
اراد ان يعرف طبيعة العقل معرفة صحيحة فانه لا يقدر ان يعرفها مما  
تكون الآن فانا وان كنا نظن انا نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء فانا  
لسنا نعرفه كنه معرفته وذلك ان ما هو ولم هو هما في العقل شيء واحد  
لانك اذا علمت ما العقل علمت لم هو وانما يختلف ما هو ولما هو في  
الاشياء الطبيعية التي هي اصنام العقل،

واقول ان الانسان الحسي انما هو صنم الانسان العقلي والانسان العقلي  
روحاني<sup>2</sup> وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا  
موضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد فلذلك لا نقول  
هناك لم كانت العين او كانت اليد فلما ههنا من اجل انه صار كل

عضو من اعضاء الانسان فى موضع غير موضع صاحبه وقع عليه لَمَ كانت اليد ولم كانت العينُ فاما هناك لما صارت اعضاء الانسان العقلي كلها معا وفي موضع واحد صار [٥٩] ما الشىء، ولمَ هو شياً واحداً، وقد نجد فى عالمنا هذا ايضا ما الشىء، ولمَ هو شياً واحداً مثل كسوف القمر فانك تقول ما الكسوف فتصفه بصفة ما واذا قلت لَمَ كان الكسوف وصفته بتلك الصفة بعينها فان كان ههنا فى العالم الاسفل يوجد ما الشىء، ولمَ هو شياً واحداً فبالحرى ان يكون هذا لازماً للاشياء العقلية اعنى ما هو ولمَ هو شياً واحداً، ومن وصف مائبة العقل بهذه الصفة فقد وصفها بصفة حَقٌّ وذلك ان كل صورة من الصور العقلية هى والشىء الذى من اجله كانت تلك الصورة واحداً، ولا اتول ان صورة العقل هى علتة اتيتهها لكنى اتول ان صورة العقل نفسها اذا بسطتها وارت ان تفحص عنها بما هى وجدت فى ذلك الفحص بعينه لَمَ هى ايضا وذلك انه اذا كانت صفات الشىء فى الشىء معا وفي موضع واحد غير متفرقة لم يلزم ان نقول لَمَ كانت تلك الصفات فيه لان الشىء وتلك الصفات شىء واحداً وذلك ان كل واحد من تلك الصفات هى هو، والدليل على ذلك انه يسمى بتلك الصفات كلها فلذلك لا نقول لَمَ كانت هذه الصفة فى الشىء ولمَ كانت تلك الصفة فيه ايضا، فاما اذا كانت صفات الشىء فى الشىء متفرقة وفي مواضع شتى فانه يلزم ان يقال لَمَ كانت هذه الصفة فى الشىء ولمَ كانت تلك الصفة فيه ايضا فاما اذا كانت

لذلك الشيء صفةً غير الصفات التي فيه فلا يسمى بصفة من صفاته  
البتة فانك لا تسمى الانسان عينا ولا يدا ولا رجلا ولا شياً من اعضاءه  
ولا من صفاته البتة،

فاما العقل فانك تسميه بصفاته لانك تسمى العقل عينا ويذا وتسميه  
بكد صفاته للعلته التي نكرنا انفا فلهذه العلة صار هذان النعتان ما هو  
ولم هو يقعان على الاشياء العقلية كأنهما شيء واحد، ونقول ان العقل  
أبدع تماماً كاملاً بلا زمان وذلك لانه كان مبدأ ابداعه ومآتيته معا  
في دفعة واحدة، فلذلك صار اذا علم احد [ov] ما العقل علم لما كان  
ايضا لان مبدعه لما ابدعه لم يُرَ من تمام كونه بل ابداع غايته العقل  
مع أول كونه، واذا كان ابداع غايته الشيء مع أول كونه لم يقل لم كان  
ذلك الشيء، لان لم انما يقع على تمام الشيء فاذا كان تمام الشيء  
مع أول كونه سواء اذا كنت عرفت ما الشيء، علمت لم كان، وذلك ان  
المآتيه انما تقع على كون الشيء الذاتي الطبيعي فاذا كان حدوث  
أول الشيء وآخره معا ولم يكن بينهما زمان استغنييت بمعرفة مآتيه  
الشيء عن لم كان وذلك أنك اذا عرفت ما هو عرفت لم كان ايضا  
كما وصفنا،

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

مواضع شتى كما قلنا آنفا فلذلك صارت صفاته في هو ويسمى باسم كل واحد منها، فإذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة لم يحتاج ان نقول لِمَ كانت هذه الصفة فيه لأنها في هو وصفاته كلها معا فإذا علمت ما هو العقل علمت ما صفاته ايضا وإذا علمت ما في صفاته علمت لِمَ كانت فقد بان انك اذا علمت ما العقل علمت لِمَ هو كما بينا واوضحنا، وانما صار العقل على هذه الصفة لان مبدعه ابدعه ابداه تاما لانه هر ايضا تامٌ غير ناقص فلما ابدع العقل ابدعه تاما كاملا وجعل مائتته علة كونه، وكذلك يفعل الفاعل الأول لانه اذا فعل فعلا جعل لِمَ كان داخلا في ما هو فيكون اذا عرفت ما هو عرفت لِمَ هو ايضا وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التام والفاعل التام هو الذى يفعل فعله بآئه فقط بغير صفة من الصفات، فاما الفاعل الناقص فهو الذى يفعل فعله لا بآئه فقط لكن بصفة ما من صفاته فلذلك لا يفعل [هه] فعلا تاما كاملا وذلك لا يقدر ان يفعل فعلا وغايته معا لانه ناقص غير تام، فاذا لم يفعل معا كان اول فعله غير غايته فاذن كان المفعول كذلك فبى عرفت ما هو لِمَ تعرف لِمَ هو فتحتاج ان ان تعرف ما الشئ، ولم هو ولا تستغنى بمعرفتك ما هو عن لِمَ لكنتك تحتاج ان تعرف لِمَ كان ايضا للعة التى نكرنا،

ونقول كما ان هذا العالم مركب من اشياء يتعدى بعضها ببعض فيكون العالم كالشئ الواحد الذى لا خلاف فيه ويكون اذا علمت

ما العالمُ علمت لِمَ هو وذلك أن كلَّ جزءٍ منه مضافٌ إلى الكلِّ فلا تراه كأنه جزءٌ لكنك تراه كالكلِّ وذلك أنك لا تأخذ أن اجزاء العالم كان بعضها من بعض لكنك تتوهم كلَّها كأنها شيءٌ واحدٌ لم يكن اجدها قبل الآخرِ فإذا توهمت هكذا صارت العلة مع المعلول لا تتقدمه فإذا توهمت العالم واجزائه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهمًا عقليًا فيكون إذا عرفت ما العالم عرفت أيضًا لِمَ هو معًا فإن كان كليَّةً هذا العالم على ما وصفنا فبالحرى أن يكون العالم الاعلى على هذه الصفة أيضًا

أقول إن كان الأشياء التي ههنا متصلةً بالكلِّ فبالحرى أن يكون العالم الاعلى على هذه الصفة وأن يكون كلُّ واحد منها متصلًا بنفسه لا يخالف صفته ذاته ولا يكون في أماكن شتى بل في موضع واحد وهو الذات فإذا كانت الأشياء العقلية على هذه الصفة كانت العللُ العالياتُ في معلولاتها فيكون إذا كلُّ واحدٍ منها على ما أنا واصفٌ وهو أن يكون العلة التي هي الغاية فيه بلا علةٍ أي أن غايته فيه بلا علةٍ تتقدمه فإن كان ليس للعقل علةٌ تامة فلا محالة أن العقول أي الأشياء التي في العالم الاعلى [٥٩] مكنتيةٌ بأنفسها ليس لها عدلٌ متممةٌ وذلك أن علةً بدؤها هي علةٌ غايتها لأن بدوها وتامها معًا ليس بينهما فرقٌ ولا زمانٌ ويكون إذن علةٌ تامةً مع علةٍ بدئها سواءً فإذا كانت كذلك كان ما هو وليمَ هو شيئاً واحداً وذلك أن لِمَ هو إنما كان مع ما هو سواءً فقد

بان مّا ذكرنا أنّه ليس لاحد ان يفحص عن العالم الاعلى لِمَ كان ولا لِمَ كان هذا ولِمَ كان ذلك لأن لِمَ كان الشئ، ظهر مع ما الشئ، سواء فلا ينبغي ان يطلب طالبٌ هناك لِمَ كان الشئ، لأن لِمَ كان الشئ، هناك ليس هو فحصى ولكنه لِمَ كان وما هو هما جميعا شئ؟ واحد،

فنقول ان العقل هو كائنٌ تامٌّ كاملٌ لا يشكُّ في ذلك احدٌ فان كان العقل تامًا كاملا فانه لم يقدر فائقٌ ان يقول انه ناقصٌ في شئ من حالاته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدر ان يقول ايضا لِمَ لم يحصره بعض صفاته وآلا اجابته مجيبٌ فقال صفاتُ العقل كُلّهن حاضرةٌ لا تتقدم احداهن الاخرى وذلك ان جميع صفات العقل اُبدعت مع ذاته معا واذا كان هذا هكذا كان وجودُ ما هو ولِمَ هو في العقل معا فان كان وجودُهما معا فلا محالة اتكء اذا علمت ما العقل فقد علمت ما هو واذا علمت ما هو فقد علمت لِمَ هو غير ان ما هو اشدُّ ملازمةً للاشياء العقلية من لِمَ هو وذلك لان ما هو يدل على غاية بدء الشئ، ولِمَ هو يدل على تمام الشئ، والعلّة المبدئية هي العلة التمامية بعينها في الاشياء العقلية فلذلك اذا علمت ما الشئ، العقلية علمت لِمَ هو كما بيّنا ذلك ووضحنا،

‘المبمّر السادس من كتاب أُتولوجيا،

وهو القول في الكواكب أنّه لا ينبغي ان نُصيّف [١٠] احدَ الامور الواقعة  
 منها على الاشياء المجزّية الى ارادته فيها واذا كُنّا لا نصيّف الامور الواقعة  
 على الاشياء منها الى علل جسمانيّة ولا الى علل نفسانيّة ولا الى علل اراديّة  
 فكيف يكون ما يكون منها، فنقول ان الكواكب هي كالأداة الموضوعة  
 المتوسّطة بين الصانع والصنعة وانها لا تشبه العلة الفاعلة الاولى ولا  
 تشبه ايضا الهيولى المعينة في اتمام الشيء ولا تشبه ايضا الصورة التي  
 تفعل بعضها في بعض بل أنّما تشبه كلمات العالم الكلمات المدنيّة التي  
 تضمّر امور المدينة وتضع كلّ شيء منها في موضعه وتشبه السنّة التي  
 فيها يتعرّف اهل المدينة ما ينبغي لهم ان يعملوا ممّا لا ينبغي وبها  
 يهتدون الى الامور المدبوحة ويمتنعون عن الامور المذمومة وبها  
 يتأبون على حسن اعمالهم ويعاقبون على سوء اعمالهم والسُنن وان  
 اختلفت فاتّها كلّها تدعو الى شيء 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؛

فإنّ قال قائل أنّ كلمات العالم ربّما كانت دلائل غير فواعل قلنا انه ليس  
 غرضها ان تدلّ لئلاّ لما كانت في طريق العقل وذلك انه ربّما استدلنا

على الأول من الآخر وربما عرفنا المعلول من العلة وربما عرفنا العوارض من  
الشيء السابق والمرتبب من المبسوط والمبسوط من المرتبب،  
فإن كان قولنا صحيحا فقد اطلقنا المسئلة التي قبلت هل السيارة علة<sup>٥</sup>  
للشروع ام ليست بعلة لها وهل الاشياء المذمومة تأتي في هذا العالم من  
العالم السماوي ام لا تأتي، وأنا قد بينا ووضحنا انه لا يأتي من العالم  
السماوي الى العالم الارضي شيء مدموم البتة ولا السيارة علة<sup>٥</sup> لشيء من  
هذه الشرور [٦١] الكائنة ههنا لانه لا تفعل بارادة وذلك ان كل فاعل  
يفعل بارادة فانما يفعل أفاعيل ممدوحة ومذمومة ويفعل خيرا وشرًا وكل  
فاعل يفعل فعلة بغير ارادة منه فانه فوق الارادة فلذلك انما يفعل الخير  
فقط وأفاعيلها كلها مرضية محمودة<sup>٥</sup>، وأما يأتي الاشياء من العالم الاعلى الى  
العالم الاسفل باضطراب غير انها اضطرابات لا تشبه هذه الاضطرابات  
السفلية البهيية بل هي اضطرابات نفسانية وانما يحسن هذا العالم  
بتلك الاضطرابات كما يحسن بعض اجزاء الحيوان بأفاعيل بعض  
والاشياء العارضة للجزء من الجزء والاجزاء انما هي تبع لحيوة واحد  
والاشياء الواقعة من العالم الاعلى على هذا العالم انما هوشى واحد<sup>٥</sup>  
يتكثر ههنا وكل آت يأتي من تلك الاجرام فهو خير لا شر وانما يكون  
شرًا اذا اختلط بهذه الاشياء الارضية وانما كان الآت من العلو خيرا لانه  
انما كان لا من اجل حيوة الجزء لكن من اجل حيوة الكل وربما نالت



الطبيعة للشئ الارضى من العلو اثرا وتنفعل انفعالما آخر آلا أنها لا تقوى على لزوم ذلك الاثر الذى نالته من العلو،

وأما الافعال والاعمال الكائنة فى الرق وفى السحر فتكون على جهتين اما بالملائمة وأما بالتصادم والاختلاف بكثرة القوى واختلافها غير انها وان اختلفت فاتها متممة للحق الواحد وربما حدثت الاشياء من غير حيلة احتالها محتالاً، والسحر الصناعى كذب وزور لانه كله بخطأ ولا يصيب فاما السحر الحث الذى لا بخطأ 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 الأديبة والحيل الطبيعية [١٢] وتلك منبئة فى الاشياء الارضية غير أنها 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 الشئ بقوة المحبة الفاعلة التى فى الشئ،

فاما الرق التى تكون بلامسة والكلام الذى يتكلم به فاذا 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 الشئ الشئ اليه من اجل المحبة الغريزية وقد يوجد فى الاشياء شئ لا يجمع بين النفس

والنفس كالأَكَار الذى يجمع بين الغروس النباتية بعضها الى بعض،  
والدليل على أن للاشياء اشياء تجذب اليها ما يشاكلها واشياء تجمع  
بين الشيء والشيء واشياء فيها من قوة المحبة ما اذا نظر اليه الناظر  
لم يتمالك ان يتبعها ويصيرها في حيز اللحون والاشارة ببعض الاعضاء  
فانه ربما يغنى الموسيقىار الحانق 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 الموسيقىار وتنفق له وتعشقه بل النفس البهيمية هي التي  
تستلذ ذلك وتنفق له، وهذا ضرب من السحر ولا يحجب منه العامة  
ولا تذكره، وأما ذلك كذلك من اجل العادة وانما يحجب العامة من سائر  
الاشياء الطبيعية لانها لم تتعودها ولم ترص انفسها بذلك، فكما ان  
الموسيقىار يلدذ السامع بجذبه اليه من غير ان يكون السامع يقبل ذلك  
بالنفس الجزئية [١٣٣] الناطقة ولا بالارادة الشريفة لكن بالنفس البهيمية  
كذلك الحور اذا رقى الحية انقادت له لا بارادتها ولا انها فهمت عنه  
كلامه او احسنت به لكنها تحس بالامر الذى اُثر فيها فقط حسا طبيعيا  
كذلك البرء الذى يسبح الرقى لا يفهم كلامه صاحب الرقية لكن اذا  
وقع به الامر احس بذلك الامر وليس ذلك الامر من تلقاء الرقى بل من  
تلقاء الاشياء الفواعل التي في العالم غير أنه وان احس الامر الواقع عليه

فإنما تتبع ذلك الاثر في النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فأنها غير قابلة لذلك الاثر البتة فكذلك الموسيقى يؤثر في النفس البهيمية، فاما في النفس الناطقة فأنه لا يقدر ان يؤثر فيها بل ان استعمل السامع النفس الناطقة ومال اليها لم تدع النفس البهيمية ان تقبل اثر الموسيقى ولا اثر صاحب الرق ولا سائر الآثار البدنية الارضية، وصاحب الرق يرقق ويسمى الشمس او بعض الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعله لا ان الشمس والكواكب تسمع نواهه وكلامه ولكن انما وافق نواه الداعي ورقية الرق 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 الضارب العود فيتحرك اوتار العود الآخر [٦٤] بتلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربما حرك المحرك جزءا من اجزاء هذا العالم مينا لصاحبه مفارقا فيتحرك بحركته جزء آخر وهذا مما يدل على ان بعض اجزاء العالم يحس بالآثار الواقعة على بعض لان العالم كما قلنا مرارا كالحيوان الواحد، كما ان بعض اعضاء الحى يحس بالآثار الواقع على بعض لشدة

اختلفها واتصالها كذلك بحسب بعض اجزاء العالم بالآثر الواقع على بعض  
لشدته اختلفها واتصال بعضها ببعض،  
ونقول ان من الاشياء الارضية قُوى تفعل افاعيل عجيبة وانما نالت القوى  
من الاجرام السماوية لانها اذا فعلت افاعيلها فانما تفعلها بمعونة الاجرام  
السماوية، ومن اجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحجبل ارادة ان 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 اثروا تلك الآثار في الشيء الذي ارادوه وربما اُثر تلك الآثار في الشيء  
الذي ارادوه وربما اُثر بعض العالم في بعض آثارا معجبة بلا حيلة  
يجتالها احد وربما جذب بعض اجزاء العالم بعضا جذبا طبيعيا  
فتوحد به وربما عرض من دعاء الداعي وطلب الطالب امر عجيبة ايضا  
بالجهة التي ذكرنا آنفا وذلك ان يكون دعاه يوافق تلك القوى وتنزل  
الى هذا العالم فتؤثر آثارا عجيبة وليس بحجيب ان يكون [٤٥] الداعي  
ربما سمع منه لانه ليس بغريب في هذا العالم ولا سيما اذا كان  
مرضيا صالحا،

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

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

فان قال قائل فالعالم ان كنه بأسره ينفعل ويتقبل بعصه الآثار من بعض قلنا قد قلنا مرارا ان العالم الارضى هو الذى ينفعل واما العالم السماوى فانه يفعل ولا ينفعل واما يفعل فى العالم الارضى فاعبَلٌ طبيعىة ليس فيها فعلٌ عرضى لانه فاعلٌ غير منفعل من فاعلٍ آخر جزوى فاذا كان الشيء فاعلا غير منفعل كانت افاعيلها كلها طبيعىة وليس شىء 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 يفعل فقط والجزء السفلى يفعل وينفعل جميعا فيفعل فى ذاته وينفعل من الجرم السماوى الشريف فاما الجرم السماوى والكواكب فلهم تنفعل فليست بقابلة الآثار لا بأجرامها ولا [١٩] بأنفسها من غير ان تنفقد فى أجرامها وانفسها لان اجرامها باقية ثابتة على حال واحدة

فإن الثقيت أن اجرامها تسييل تقبول القائل فإن سيلانها يكون خفياً ولا  
يحس لقلته وكذلك امتلاؤها يكون خفياً ايضاً لا يحس،  
فإن قال قائل إن كانت الحيل والرقي تؤثر في الاشياء ولا سيما في الانسان  
فما حال المرء الفاضل البار التقي ايمن ان يؤثر فيه السحر وغيره من  
الحيل التي يحتال احباب طبيعيات ام غير ممكن ذلك لقلنا ان المرء  
الفاضل البار التقي لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من احباب السحر  
والرقي ولا ينفعل من الافات المؤذية بنفسه الناطقة ولا يهيو له منها شيء  
فلا يزيله عن حاله الحسنة المرضية فان انفعل فاما ينفعل ما كان فيه من  
جزء بهيمي من اجزاء العالم من غير ان يكون الساحر يقدر على ان يؤثر  
فيه الآثار الردية كالعشق وما اشبهه لان العشق لا يؤثر في الانسان الا  
ان ينفذ له النفس الناطقة، وذلك ان من الآثار ما يقع في النفس البهيمية  
فيقبلها نوب 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 يرق ويؤثر في النفس البهيمية الاثر  
الذي اراد كذلك النفس الناطقة ترق بخلاف رقية الراق 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 لاتها جزء  
من اجزاء هذا العالم والجزء لا يفعل في الجزء الا ان يستغيث بالقوة الاولى  
فترد عنه تلك الآثار الردية وتمنعها من ان تؤثر فيه فتتحوان عن

فأما الجواش الخمس فانها تقبل آثار القوى وتحس وتذكر وتلقى بالطبيعة وتلتذ وتسمع من الداعى وتجيبه ولا سيما ما [٩٧] قُرب منها من العالم الارضى فان كل ما قُرب منها كان اسرع الى الاجابة من غيره وينبغى ان يُعلم ان كل امرء مائل الى شىء آخر غير « فهو قابل آثار السحر وأما يقبل من السحر ما كان ميله اليه وهواه فيه لانه ينقاد لذلك سريعا ولا يمتنع، فاما المرء الذى لا يميل الى غيره بل أما يميل الى ذاته فقط واليه ينظر دائما وكيف يصلحها فذلك المرء لا يُمكن الساحر ان يسحره ولا يؤثر فيه الرقى ولا ان يجتال له بفتح من الحيل وكل امرء في حيز العمل يؤثر لا في حيز الرأى لانه يقبل الآثار العارضة له من السحر في طريق العمل واللذات فيحرك الاعمال التى يستلذها، والدليل على ذلك الحسُن والجمال فان المرء الحسن الجميلة يجرى اليها المرء العليل الذى لا يُبقى الرأى فتجذبه جذبا طبيعيا من غير ان يحتاج الى صناعة الساحر وان تجتال له بشىء من الحيل الصناعية وذلك ان الطبيعة في التى سحرت الناظر بذلك الحسُن والجمال حتى خضع لها ثم ألقت بينه وبينها غير انها لم تجمعهما في المكان بل أما ألقتهما بالمودة والعشق الذى صيرت فيهما وقد قال بعض الشعراء، أرى للحسَن الجميل ان كان واحدا، يُحبونه فأنه لكثير، اراد بذلك ان كل من رأى فلانا احبه ولم يُر 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 الصناعيّة وذلك أنّه والساحر واحدٌ ايضاً لآته  
والشيء الذى يراد واحدٌ بل هو هو فهذا قولٌ صحيحٌ ولا اعوجاجٌ فيه  
وذلك انه يقول من القول ما ينبغى ان يعمل به، فاما المرء الذى جعل  
العجل أمانة والرأى خلقه فانه لا ينظر [٤٨] الى نفسه لكنّه ينظر الى غيره  
ويقول قولاً معوجاً ولا ينبغى ان يعمل به لانّ هواه مائلٌ الى غيره وقلبه  
مائلٌ الى هواه فمن فعل ذلك قبل الآثار من غيره وانجذب الى غيره بحيلة  
من الحيل، والدليل على ان بعض الاشياء يجذب بعض الآباء وحرصهم  
على تربية الابناء والقيام عليهم بالنصب والتعب وحرص الناس على التزويج  
واجتهادهم فيه وفي كل امر يستلذونه وكيف يسعون ليلاً ونهاراً حتى  
ينالوا ما ارادوا من ذلك، هذا وما اشبهه دالٌّ على تلك القوة الجاذبة فى  
الاشياء، واما الاعمال التى تكون من اجل الغضب فانها تتحرك بحركة  
بهيمية ايضاً واما شهوة الرياسات والولايات فانها يهيئها محبة الرياسة  
الغريزية التى فيها غير ان حركات هذه الشهوة شتى وذلك ان فيها ما  
يكون بدوهُ الفزع وذلك ان المرء ربما كان حريصاً على الرياسة لطلبها  
لئلا يُستصام ويشتدّ فيقبل الآثار المولدة الحزينة ومنها ما يكون بدوهُ  
الشوق الى الغنى وكثرة الاموال وغير ذلك مما يشتاق اليه الدنياويؤمن  
ومنها ما يكون بدوهُ حاجة الطبيعة والخوف من الفقر فان من الناس  
من يحرص على الدنيا ويكون حجتُه ضرورة الطبيعة وانه لا بدّ له من شيء  
يقيمها ويحدها،



فان قال قائل ان المرء اذا العمل الحسن غير قابل لآثار السحر كما ان ذا الرأى الحسن غير قابل لآثار السحر ايضا قلنا انه ان كان المرء ذو العمل الحسن يعمل الاعمال المنظومة الحسنة المدروحة ولا يعيدها الى غيره فذلك المرء غير قابل لآثار السحر لانه انما يحرص على نيل الحسن الحَقِّ ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشىء الذى يضطره الى العمل ولا يلتفت الى الامور الارضية [٦٩] وانما ذكره العالم العقلى والحياة الدائمة التى هناك وان كان المرء العجلى يعمل وهو يريد حسن الاشياء التى يعملها ويشتناق اليها وقيل آثار السحر لانه جهل الحَقِّ وانما رأى رسم الحسن وظنه وظن انه الحَقُّ فسحرته الامور عند طلبه الحسن المظنون وتركه الحسن المحقوق، ونقول بقول مختصر انه من عمل العمل الدائر فظن انه باق وأبقى بذلك العمل فانه قد جهل العمل الحَقِّ واتبع الامور السيئة وانما يتبعها لان الطبيعة سحرية بما فيها من ظواهر حسنها لانه لما رأى ظواهر الاشياء الارضية الطبيعية حسنة بهيئة ظن انه هو الحَقُّ وطلبه طلبا شديدا فن طلب الشىء الذى لا خير فيه بانه الخير الحَقُّ فذلك مسحور بحَقِّ وانما سحرته الاشياء لانه طلبها لشهوة بهيمية فن يعمل ذلك نادته الاشياء الى حيث لم يُرِدْ وهو لا يعلم فهو السحر بعينه لا شك فيه احد<sup>٥</sup>

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

الشيء الدائم وأياه يطلب وعليه يحصر وهو المرء الثابت القائم على الحق وهو الذى لا يقدرُ الاشياء الارضية ان تسحره اليها لانه انما يرى انه في العالم وحده وليس شيء آخر غيره واذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظرا الى ذاته ايضا لا ينقلُ بصره الى غير ذاته تصعبه فذلك المرء وحده هو الذى ينجو من السحر الذى للطبيعة التى هو غير قابل لشيء من آثارها بل هو الذى يسحرها ويبرئ فيها لاستعلائه 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 في غيره على نحو قوته كما ينفعل اجزاء الحى بعضها من بعض ويفعل بعضها في بعض على نحو هيئة العصور وطبيعته وكل جزء من اجزائه يفعل في صاحبه وينفعل من غيره وذلك ان من اجزاء الحى ما هو يسمى بقول وفضل الكلام ومنها ما هو بسم الله الرحمن الرحيم

تم الميمر السادس بعون الله وحسن توفيقه

### الميمر السابع من كتاب أثولوجيا

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

بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الأتية التي بعدها ولتدبيرها وان  
 افلنت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها آياه وصارت الى عالمها  
 سريعا لم يصرها هبوطها الى هذا العالم شيأ بل انتفعت به وذلك أنها  
 استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن افرغت  
 عليه قواها وتراحت اعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها  
 وهي في العالم العقلي فلولا أنها أظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها  
 واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت  
 النفس تنسى الفضائل والافعال المحكمة المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر  
 ولو كان هذا هكذا كما عرفت قوة النفس ولما عرفت شرفها وذلك ان  
 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 بهيئة كثيرة  
 الوشى متقنة واقعة تحت [vi] الابصار صار الناظر اليها اذا كان عاقلا لم  
 يعجب من زخرف ظاهرها بل ينظر الى باطنها فيعجب من بارتها ومبدعها  
 فلا شك أنه في غاية الحسّن والبهاء لا نهاية لقوتها ان فعل مثل هذه  
 الافاعيل المبتلثة حسنا وجمالا وكمالا فلو أن البارى عزّ وجلّ لم يبدع  
 الاشياء وكان وحده فقط لحفيت الاشياء، ولم يكن حسنها وبهاؤها  
 ظاهرا بينا، ولو أن تلك الأتية الواحدة وقفت في ذاتها وامسكت قوتها  
 وفعلها ونورها لما كان شيء من الاشياء من الأتبات الباقية ولا من الأتبات

المستحييلة الدائره موجوده ولما كانت كثرة الاشياء المبتدعة في الواحد على ما هي عليه الآن ولما كانت العلل تُخرج معلولاتها ولا تُسلكها مسالك الكون والاتيآت، فاذا لم يكن الاشياء الدائمة والاشياء الدائره الواقعة تحت الكون 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 يفيض فلغائض عليه حقا ايضا فان كان هذا هكذا فلم يكن من الواجب ان يكون البارى وحده ولا يخلف شيئا شريفا قابلا لنوره اى العقل كذلك لم يكن من الواجب ان يكون العقل وحده ولا بصور شيئا قابلا لفعلة وقوته الشريفة ونوره الساطع فصور لذلك النفس وكذلك لم يكن ينبغي ان يكون النفس في ذلك العالم العقلى العالى وحدها ولا يكون شىء قابل لآثارها فن اجل ذلك هبطت الى العالم السفلى لتظهر افعالها وقوتها الكريمة وهذا لازم لكل طبيعة ان تفعل اذبعيلها وتؤثر في الشىء الذى يكون تحتها وان يكون الشىء ينفعل ويقبل الآثار من الشىء الذى يليه علواً وذلك ان الشىء الاعلى [٧٣] يؤثر في الشىء الذى هو اسفل، ونيس شىء من الاشياء العقلية ولا الطبيعية يقف في ذاته ولا يسلك مسلك الفعل الا ان يكون الشىء آخر الاشياء ضعفا لا يكاد فعله يتبين،

والدليل على أن الاشياء الطبيعية لا يمكن أن تقف ولا تسلك مسلك الفعل البذر الذي يُسْتَوْتَعُ بطن الارض فإن البذر يبدأ من مكان لا قدر له ولا وزن له كأنه شيء 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 لان فيه اللغات العالية الفاعل لازمة لا مفارقة الا انها خفية لا تقع تحت ابصارنا فاذا فعل فعله وقع تحت ابصارنا بانك قوته العظيمة العجيبة التي لم يكن من الواجب أن تقف في ذاتها ولا تسلك مسلك اللون والفعل فبالجبري ان لا يكون من الواجب ان يقف الاشياء العظيمة العقلية وتحبس قوتها وآثارها وتحصرها في ذاتها حصرا وان لا تجرى بجبري الفعل دائما الا ان تأتي الشيء الذي لا يقدر على قبول آثارها الا قبولاً ضعيفا ولا ان تؤثر في شيء اخر لقلته قبوله أثر الفاعل، فان كان هذا هكذا قلنا ان النفس تُفِيضُ قوتها على هذا العالم كله بقوته العالية الشريفة وليس شيء من الاشياء الجرمية المتحركة وغير المتحركة يعادم لقوة النفس ولا يخرج من طبيعتها الخير وانما ينال كل جرم من الاجرام من قوتها وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك للخير، فنقول ان اول اثر يؤثره النفس انما تؤثره في الهيمولي لاتها اول الاشياء الحسية فلما كانت اول الاشياء الحسية 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 قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعدل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون فالكون آخر العلة العقلية المصورة وأول العلة الممكنة ولم يكن يجب ان يقف العلة الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان تأل الطبيعة، وانما كان ذلك كذلك من اجل العلة الاولى التي صيرت الاتيات العقلية عللا وفواعل مصورة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد فان العالم للحسّي انما هو اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وبيان قواها العظيمة وقصائلها الكريمة وخبرها الذي يغلى غليانا وبفور فورا

ونقول ان الاشياء العقلية تلزم الاشياء الحسّية والبارى الاول لا يلزم الاشياء العقلية والحسّية بل هو الممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي آتيات خفية لانها مبتدعة من الاتية الاولى بغير توسط والاشياء الحسّية هي آتيات دائرة لانها رسوم الاتيات الخفية ومثالها وانما قوامها ودوامها باللون والتناسل كى تبقى وتدوم شبيها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة

ونقول الطبيعة ضربان عقلية وحسّية والنفس اذا كانت في العالم العقلي

كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم السفلى كانت احسن وادنى من اجل الجسم الذى صارت فيه والنفس وان كانت عقلية في العالم العقلى فلا بد لها ان تنال من العالم الحسى شياً وتصور فيه لان طبيعتها متلائمة للعالم العقلى والعالم الحسى [٧٤] فلا ينبغي ان تُذم النفس ولا تُلام على ترك العالم العقلى وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعاً، وأما صارت النفس على هذه الحال لآنها وان كانت جوهرًا من تلك الجوهر الشريفة الالهية فانها آخر تلك الجوهر وأول الجواهر الطبيعية الحسية فلما صارت مجاورة للعالم الطبيعى الحسى لم يكن فى الواجب ان تمسك عنه فضائلها ولا تفيضها عليه فلذلك قاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساسته وذلك ألا ان تحذر وتحرز من ان يشوبها شىء من حالاته الدنية المذمومة،

ونقول انه لما كان الواجب على النفس ان تفيض قواها على هذا العالم الحسى وان تزينه لم تكتفِ بان زينت ظاهره بل عرضت فى باطنه وأقرت فيه من القورى واللمعات القوائل ما يتحير له طالب معرفة الاشياء وكُل عن وصفها النطق عليها، والدليل على ان هذا هكذا اعنى ان النفس زينت باطن الاجرام اكثر من ظاهرها هو انها ساكنة فى باطن الاجرام لا فى ظاهرها وتحقيق ذلك انها انما تظهر أفاعيلها من داخل لا من خارج وذلك انا ربما رأينا النبات وغيره من الاشياء النامية الحيوانية ليس بظاهرها حسن ولا بها فلا تلبث ان ينبعث من داخلها اللون الحسن البهية

والاراييجُ الطيبة والثمار العجيبة فلو لا ان النفس استبطنت الاجرام الطبيعية واثرت فيها آثارها العجيبة الكثيرة الافاعيل دائما اعنى الطبيعة لفسد الجرمُ سريعا وفنى 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 العجيبة التى بهت الناظر [٧٥] اليها،

ونقول ان النفس وان كانت قد استبطنت الجرم فتأها على الخروج منه وتخليفه ومصيرها الى عالمها العالى العقلى وتقربين العالمين قادرة فاذا قربت بين العالمين وبين فضائلها علمت فضل ذلك العالم بالتجربة فتكون قد عرفت الفضائل العالوية الشريفة معرفة صحيحة وفضل ذلك العالم على هذا العالم وذلك انه اذا كانت ضعيف الطبيعة وجربت الشئ وعلمته بالتجربة فان ذلك مما يزيد بها بمعرفة الخير علما وبيانا وهو خير من ان تكون تعلم الشئ بعلم فقط لا بالتجربة،

ونقول كما ان العقل لا يقوى على الوقوف فى ذاته لما فيه من القوة الثامنة والنور الفاضل لانه يحتاج الى الحركة والسلوك اما علوا واما سفلا ولا يقوى على ان يسلك علوا فيقبض نوره على ما فوقه لانه ليس فوقه شئ مبدع فيقبض عليه نوره لان الذى فوقه انما هو المبدع الاول من اجل ذلك سلك سفلا بالناموس المضطر الذى جعل فيه المبدع الاول وأفاض نوره وقوته على الاشياء التى تحته الى ان بلغ النفس فلما بلغها وقف



ولم يتعدّها لأنّ النفس هي آخر العالم العقلي كما قلنا مرارا،

فلما هبط العقل الى ان صار الى النفس وأثر فيها ما أقرخلى بينها وبين سائر الاذاعيل ورجع ايضا وصعد علوا الى ان بلغ العلة الاولى ووقف هناك ولم يهبط سفلًا لانه علم بالتجربة أنّ المكث هناك والتعلّف به اى بالعلّة الاولى افضل واكثر افادة من النور والقوة وسائر الفضائل، كذلك النفس لما كانت ممتلئة نورا وقوة وسائر الفضائل لم تقلد على الوقوف في ذاتها لعلّة أنّ تلك الفضائل فيها تشويقها الى [٧٦] الفعل فسلكت سفلا ولم تسلك علوا لان العقل لم يكن يحتاج الى شيء من فضائلها لانه هو علّة فضائلها، فلما لم تقو على السلوك علوا سلكت سفلا فأفاضت من نورها وسائر فضائلها على كل ما تحتها وملأت هذا العالم نورا وحسنا وبهاء، فلما أثرت في هذا العالم للحسي ما أثرت كرت راجعة الى عالمها العقلي وتمسكت به ولزمته وعلمت علما لا شك فيه ان العالم العقلي اكرم واشرف من العالم للحسي وادامت النظر اليه ولم تشتت الرجوع الى هذا العالم البتة،

ونقول أنّ 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 العجيبة لم تر من الواجب ان تحلها فتدثر سريعا لانها رسوم<sup>٥</sup> والرسم اذا لم يمتد الراسم بالكون اضمحلّ 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 أنها لما رجعت الى عالمها وصارت فيه ابصرت ذلك البهاء والنور والقوة فاخذت من ذلك النور وتلك القوة والفتنة الى هذا العالم فامتدته بالنور والحيوة 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 المحسى لا النفس الكلية ولا انفسنا لكنه يبقى 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 فانها متعلقة [٧٧] 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 المحسى غالب علينا وقد امتلأت انفسنا من شهواته المذمومة واسماعنا من كثرة ما فيه من الصوضاء واللفظ فلا نحس بذلك العالم العقلي ولا نعلم ما يودى اليها النفس منه، وانما نقوى على ان نحس بالعالم العقلي وبما تودى اليها النفس منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنيية ولم نشتغل بشيء من احواله فنحن نقوى على ان نحس به وبالشئ الهابط علينا منه بتوسط النفس ولا نقدر ان

تحسّ بالشىء الكائن في بعض اجزاء النفس قبل ان يات ذلك على النفس كلها كالشهوة فانا لا نقوى على ان نحس بها ما دامت ثابتة في قوتها النفس الشهوانية فاذا هي سلكت الى القوة الحسية الى القوة الفكرية والذهنية حسسناها واما قبل ان تصير في هاتين القوتين فاتها لا نحس بها ولو لبثت هناك زمانا طويلا،

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

لا تعلم انها قد تباعدت من اللذة التي هي لذّة الحَقّ اذ صارت الى اللذة الدائرة التي لا بقاء لها ولا ثبات، فان قويت النفس على رفض الحسّ والاشياء الحسّية الدائرة ولم تتمسك بها دبّرت في هذا البدن بأقرون السعى بغير تعب ونصب وتشبهت بالنفس الكلّية وكانت كهيّتتها في السيرة والتدبير ليس بينهما فرقٌ ولا خلافاً،  
 'تَرّ البيمر السابح يعون الله تعالى،'

'الميمر الثامن من كتاب اثولوجيا'

'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 واما تظهر النار في احتكاك الاجسام الحسّية لان في كلّ جسم نارا فاذا احتكّت الاجسام بعضها ببعض سخنت فاذا سخنت ظهرت النار فيها وليست النار منها وليست الهيولى ايضا نارا [٧٩] بالقوة ولا هي تُحدِث صورة النار لكن في الهيولى كلمةٌ فعالةٌ تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلةٌ لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس الكلّية التي تقوى ارضاً تصوّر في الهيولى نارا وسائر الصور السماوية وحده

النفس انما هي حيوة النار وكلمة<sup>٥</sup> فيها وكُلْتاهما شئ<sup>٦</sup> واحد اعنى الحيوة والكلمة ولذلك قال افلاطون ان في كل جرم من الاجرام البسوطه نفسا وهي فاعلة لهذه النار الواقعة تحت المحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشئ الذى يفعل ههنا النار انما هي حيوة<sup>٧</sup> ما نارية<sup>٨</sup> وهى النار الخفية فالنار اذا التى فوق هذا النار فى العالم الاعلى هي اخرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة<sup>٩</sup> وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصبح ان النار التى فى العالم الاعلى هي حيوة<sup>١٠</sup> وان تلك الحيوة هي القيمة بالحيوة على هذا النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هما فى هذا العالم الا انها فى ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هي التى تفيض على هذين الذين ههنا الحيوة<sup>١١</sup> والدليل على ان الاسطقسات التى ههنا حية<sup>١٢</sup> الاشياء التى تتولد منها وذلك انه قد يتولد فى النار حيوان<sup>١٣</sup> وفي الماء والهواء حيوان والحيوان الذى يتولد فى الهواء اكثر قليلا وأبين واما الحيوان الذى يتولد فى الماء بيئة<sup>١٤</sup> غير ان الحيوان الذى يتولد فى النار خفية<sup>١٥</sup> قليلة<sup>١٦</sup> وان الحيوان الذى يتولد فى النار لا يؤثر فيها الاسطقسات فكذلك الحيوان الذى فى الهواء لا يؤثر فيها الماء [٨٠] والارض والدليل على ذلك الاشياء المكونة من الرطوبات التى فيها مثل اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به وذلك ان اللحم انما هو دم جامد<sup>١٧</sup> واللحم ذو حس والدم الذى كان منه اللحم

لا يحس كذلك كل سائر اسطقسات البدن لا يحس والبدن 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 اتمّ تماما واكمل كاملا لانه هو المفيض على  
هذا العالم المحيوة والقوة والجمال والدوام، فان كان العالم الاعلى تاما في  
غاية التمام فلا محالة ان الاشياء هناك كلها التى ههنا الا انها فيه  
بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فتمر سما ذات حياها وفيها كواكب  
مثل هذه الكواكب التى فى هذا السماء غير انها نور واحد وليس بينهما  
الفتراق كما نرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست  
ذات سباح لكنها حية عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الارضية التى  
ههنا وفيها نبات مغروس في المحيوة وفيها بحار وانهار جارئة وما يجرى  
جريانا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان  
هوائية حية شبيهة بذلك الهواء، والاشياء التى هناك كلها حية وكيف  
لا تكون حية وهى في عالم المحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبائع  
الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى  
واشرف من هذه الطبيعة لانه عاقلة ليست حيوانية البتة،

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

الاشياء التى ذكرنا [٨١] قلنا ان العالم العقلى الاعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء لانه اُبدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل ونيس هناك فقل ولا حاجة البتة لان الاشياء التى هناك كلها مملوءة غنى وحيوة كأنها حيوة تغلى وتفور وجرى حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة وريح واحدة فقط بل كلها كيميية واحدة فيها كل كيميية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد فى تلك الكيميية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيبة الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع لان اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس هذه كلها موجودة فى كيميية واحدة مبسطة على ما وصفنا لان تلك الكيميية حيوانية عقلية تسع جميع الكيمييات التى وصفنا ولا تصيب عن شىء منها من غير ان تختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة<sup>٩</sup> كان كل واحد منها قائما على حدّه،

والاشياء التى هناك وان كانت مبسطة فانك لا تجد شىء منها الا وهو مؤثر بكثرة الصفات التى فيه من غير ان يعظم او يربو كما يعظم الاشياء الجسمانية وتربو، والعقل الذى هناك ليس ببسوط كأنه شىء لا شىء فيه ولا النفس التى هناك مبسطة على هذه الصفة بل العقل والنفس وسائر الاشياء التى هناك مبسطة<sup>٩</sup> موشاة<sup>٩</sup> بجميع الصفات

الملائمة لكل واحد وانما يكون شئ موشى بالصفات وهو مبسوط اذا كان من الأوائل الاولى اى الحيوانية ولم يكن من الاوائل الثانية اى الحسية المركبة اعنى بذلك ان فعل الأول الذى فى الاوائل الاخيرة واحد مبسوط اى ذو قوة واحد» واما فعل الأول [٨٣] الذى فى الاولى فكثير اى ذو قوة كثيرة» والعلنة فى ذلك ان كل شئ يقرب من العلنة الاولى كانت اذاعيله ايبين واكثر وكلما يبعد عنها كان اقل وأضعف وذلك ان العقل يتحرك دائما بحركات مستوية يشبه بعضها بعضا وعلى حالة واحد» وليس ينفرد العقل بواحد من حركاته بل هو جميع حركاته وحركته الجزئية ايضا ليست بواحد» لكنها كثيرة ايضا الا انه كلما قرب الحركة من الشئ الاخير قل حتى يكون شيا واحدا مبسوطا ذا قوة واحد» والحركات الكائنة بين اول حركة العقل وآخر حركاته كل واحد منها فى جميع الحركات التى تحتها،

فاما الحركة الاخيرة فكانتها خطأ ما اى جرم صلب متشابه الاجزاء لا اختلاف فيها وحركة العقل الاخيرة ليس فيها فضيلة كثيرة وذلك انه ليست فيها قوة اخرى تهيجها الى ان تفعل حيوة فليس بينها وبين الشئ الذى لا فعل له اختلاف وهذا الحركة اعنى حركة العقل الاخيرة ليست حيوة تجبع اشياء كثيرة لكنها حيوة واقعة على شئ واحد فلذلك صارت شخصية واقعة تحت المحس ولذلك صار الشئ،



الشخصي ليس هو كله حيوةً وينبغي اذا كان الشيء عقلياً ان يكون كله حيوةً وأن لا يكون فيه شيء ليس بحي' ونقول ان حركات العقل هي جواهر وليس جوهر<sup>٤</sup> من الجواهر التي بعد العقل آلا وهو من فعل العقل، وانما يفعل العقل للجواهر بحركاته لانه أول فعل الفاعل الأول الحق فلذلك صار له من القوة ما ليس بغيره، والعقل يتحرك في الجواهر والجواهر تبع للحركات وانما يتحرك الحق في مضمار الحق ولا يخرج من ذلك المضمار وهذا الموضوع انما هو موضوع للعقل وحده ليس هذا الموضوع ببسوط كانه بسيط سادج لكنه مبسوط موشاً، والعقل دائم الحركة فيه [٨٣] لا يسكن وأن سكن لم يفعل البتة فان لم يفعل لم يكن عقلاً البتة ولا يمكن ان لا يفعل العقل فعله وانما هو حركة فحركته عقلية<sup>٥</sup> وحركة سائر الجواهر هي متممة<sup>٦</sup> بجميعها، وكل جوهر وكل حيوة انما هو من حركات العقل فجوهر العقل حافظ لجميع الجواهر التي تجتده وحيوة العقل حافظة لكل حيوة تحتها وكل سالك هناك عقلاً كان او حيوةً فانه يسلك في مسلك حيواني ومثله على اشياء حية، وكما ان السالك في هذه الارض انما يسلك في مسلك ارضي والاشياء التي يمر بها انما هي ارضية كلها وأن كان ذلك كثيراً مختلفاً كذلك من سلك في تلك الارض الحيوانية انما يسلك في مسلك الحيوة والاشياء التي يمر بها هي حيوة ايضاً والحى سالك في تلك الارض انما يسلك ضرورياً من طه، الحيوة طرقتا بعد طرق غير انه وان سلك ضرورياً تلك الطرق فانما

يسلكها الى ان ياتي آخرها من غير ان يفارق أولها خلاف ما يكون ههنا من العالم السفلي فإن السالك طريقاً ما اذا صار في موضع آخر من هذا الطريق الارضي فارق أوله وجميع اجزاء ذلك الطريق وانما يكون في آخره فقط اعنى في الموضع الذي هو فيه، وأما السالك في ارض الحيوة فانه يسلك الى اقصى تلك الارض من غير مفارقة منها لأولها ويكون في أولها 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 حيوة عقلاً بالفعل وحيوة بالفعل لكنه يكون عقلاً او حيوة بالقوة فيكون ناقصاً واقعاً تحت الكون والفساد فاما العقل او الحي [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 وانما لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لانه فيه جميع صفات الاشياء وليس فيه صفة الا وهي تفعل شيئاً مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء آخر، فان قال قائل ان صفات العقل انما هي له لا لشيء آخر وليست تجاوزه البتة قلنا ان صيرت العقل على هذه الحال كنت قد قصرت به وصيرته جوهرًا دنيا خسيساً ارضياً ان صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته كتابه فقط ولا يكون شيء يفرق بين العقل وبين الحس وهذا قبيح محال ان

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

واما الكلمة الفاعلة في الهيولى للشىء فهي وان كانت واحدة فانه مختلفة الصفات اقول انها تُصير الشىء الواحد كثيرا مثل الوجه فانه وان كان جتة واحدة فان الكلمة التى فيه تُصير بعض الوجه عينا وبعضه أنفا وبعضه فا والانف ايضا وان كان واحدا فانه ليس بواحد محض لكنه مركب من اشياء كثيرة من عروق وعصب وغضروف والعروق ايضا وان كالت واحدا فانه ايضا مركبة من عناصر البدن الاربعة كالدم وما يشبهه والذم ايضا وان كان واحدا فانه ايضا مركب من اشياء آخر، [٨٥] وهذا يكون على هذه الصفة الى ان يبلغ الاوائل الاولى الهيولى والصورة التى هي بسيطة وحدها،

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

شكته شكلاً عقلياً والعقل انما يكون محدوداً بشكله ومن ذلك الشكل ينبعث جميع الاشكال الباطنة والظاهرة ومن تلك الكلمة ينبعث القوى والفعل الذى تحت العقل وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم وذلك ان قسمته يكون بخط مستوي الى خارج واما قسمة العقل فانها يكون الى داخل دائماً اى فى داخل الاشياء

اقول ان فى العقل جميع العقول والحيوان وذلك انها تنقسم فيه والقسمة فى العقل ليس بان الاشياء هناك قائمة فيه ولا ان الاشياء ركبت فيه لكنه فاعل الاشياء غير انه يفعلها شيئاً بعد شئ بترتيب وطقس

واما الفاعل الاول فانه يفعل الاشياء كلها التى فعلها بغير توسط معا وفى دفعة واحدة، ونقول انه كما ان فى العقل جميع الاشياء التى تحتته كذلك فى الحى الكلى جميع طبائع الحيوان وفى كل واحد من الحيوان ايضاً حيوانات كثيرة الا انها اقل واصعف من الحيوان الذى هو اعلى ولا يزال للحيوان نقل من الحى الذى يليه الى ان يلقى الى الحيوان الصغير الضعيف القوة فنقف هناك فيكون ذلك الحى الذى وقعت فيه قوة الحى الكلى شخصاً حياً وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة، واقول ان الحيوان وان كان بعضها فى بعض كما كانت الافراد فى الصنف والصنف فى النوع والنوع فى الجنس فكلاً واحداً فانها ليست بمختلفة فيها لكنها [٨٦] فيها كالحبة التى قيلت انها هى كامل الحبة التى ذكروا انها فى العالم المحسى فانها واحدة فى الاوائل التى هى تولد بين الاشياء الا انها ربما قهرتها الغلبة فيقترق

ما آتت وجمعت وأما المحبة الحقيقية وهي العقلية فتولف بجميع الاشياء كلها العقلية والحيوانية جمعا عقليا وتصيرها واحدة عقلية فلا تفرق ابدا لانها ليست هناك غلبة تغلب تلك المحبة لان ذلك العالم كلها باسره محبة محضة ليس فيه اختلاف آنيته ولا تضاد وانما الاختلاف والتضاد في هذا العالم فلذلك ربما قويت الغلبة على المحبة فيفترق الاشياء التي جمعتها المحبة فاما العالم الاعلى فاما هو محبة فقط وحيوياً ينبعث منها كل حيوة كما قلنا ذلك مراراً ائتلاف لا يفرق كما بيتنا آتفا

#### ‘ 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 شئ الى شئ آخر غيرها لانها تامة كاملة به تدرك الاشياء الروحانية كادراك البصر الاشياء الحسية والقوة هناك كالبصر ههنا فاما في العالم الحسى فانها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل والى ان تدرك الاشياء المحسوسة 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<sup>٥</sup> والبسيط لا يدركه [٨٧] الا بسيطاً مثله واذا كانت في هذا المكان الحسي لم تنل ما هناك الا بتعب شديد لثرة القشور التي لبستها والتعب فعلٌ 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 فذلك لا تدرك الاشياء التي كانت تراها في العالم العقلي لان الفعل يستغرق القوة في العالم الحسي ويعنيها 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 حساً كأنها 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 مكتفية بنفسها ثم اتاها آت دخل عليها فاضرب بها ذلك الاثر وامسدها لا سيما اذا كان خلافاً ولم يكن من حيزها، فان قال قائل اذا كان هذا هكذا فقد فسدت قوة النفس التي بها كانت تدرك الاشياء العقلية ادراكاً صحيحاً اذا صارت لا تدركها الا بالفعل لان الفعل مفسد للقوة قلنا لم تفسد القوة لکنها نتجت عن النفس عند

دخول الفعل عليها فقط ، والدليلُ على ذلك أنّ النفس اذا تركت استعمالَ  
 الفعل في الاشياء العقلية ولم تحتج الى التفكير في ادراكك 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 تحتج الى الروية والتفكير  
 فاذا لم تحتج الى الروية لم تحتج الى الفعل لان الفعل ضرب من ضروب  
 الروية وذلك ان الفعل اما يكون في الشيء المرئي وأما ان يكون في  
 الشيء الطبيعي فاما القوة الثابتة فانما تكون في الجواهر التي تقع في  
 الاشياء وقواً صحيحاً بغير روية ولا فكر وذلك انها تعين الاشياء عياناً ،  
 فان قال قائلٌ 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 بدُّ في ذلك ان تدرك الاشياء العقلية ههنا كما كانت  
 تدركها هناك وهذا محال لانها هناك مجردة محضة وهي ههنا مشوية<sup>٥</sup>  
 بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء ههنا بفعل ما ولفعل غير القوة  
 فلا محالة انها تدرك الاشياء العقلية بغير قوتها الدراكية وهذا محال لان  
 كل ادراك لا يدرك شيئاً من الاشياء الا بقوتها الغريزية التي لا تفارق  
 الشيء الا بفساده ، قلنا ان النفس تعلم الاشياء العلية 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 العالوية وهى التى تظهر الفعل وتتممه واما في الجواهر الجرمية فان الفعل هو الذى يتم القوة ويأتى [٨٩] بها الى الغاية، فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الشئ الذى به ترى النفس الاشياء العالوية العقلية وهى هناك تراها وهى ههنا وهى قوتها 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 في خواص الناس ومن كان في اهل السعاه وبهذه القوة ترى النفس الاشياء الشريفة العالوية التى كانت هناك او ههنا فاذا نهضت قوة النفس ورأت ذلك العالم نطقت عليه ووضعت بتأمل لا بافكار ولا بقول فى شئ، تحتاج الى أن تأخذ اوائله من شئ آخر لان الاشياء التى في ذلك العالم هى الاوائل وليس من وراءها اوائل أخرى، فمن اجل ذلك صار القول عليها واحدا كانت في العالم الاعلى ام في 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



رجلٌ صعد للجبل والقي بصره علواً وسفلاً فرأى من الأشياء ما لا يمكن  
 غيره أن يراه من لم يصعد ذلك الموضع كذلك النفس اذا رفعت قوتها  
 الى العالم الاعلى رأت اشياء لا يراها احدٌ من لم يفعل كما فعلت وقوتها  
 هى بصرها الذى تبصر به ما هناك فى آى المكنائين كانت غير أنها اذا  
 كانت فى العالم العقلى لم تحتج ان ترفع بصرها الى فوق [٩٠] وهذا الارتفاع  
 هو فعلها الذى تنال به ما هناك اذا كانت فى هذا العالم واذا ارتفعت  
 قوتها النفس من هذا العالم السفلى فأنها ترفع أولاً الى السماء ثم من السماء  
 الى فوق السماء،

فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الذكر انما يبده من السماء لان  
 النفس اذا صارت كالاشياء السماوية ذكرتها وعلمت انها هى التى تعرف  
 قبل ان تصير فى العالم السفلى فليس الآن بعجب ان يكون النفس اذا  
 صارت فى السماء ووقفت هناك تذكر حال الاشياء التى رأت وفعلت  
 فى هذا العالم السفلى وان تذكر الاشياء السماوية لانها ثابتة قائمة بتلك  
 الاجرام والاشكال الاولى لم تتغير ولم تساحل عن جوهرها واشكالها،

فان قال قائلٌ فلو ان الاشكال السماوية تغيرت ولم تبقى على حالها الاولى  
 انترى النفس اذا رأتها أثبتت معرفتها ام لا قلنا نعم تعرفها من قبل  
 هيئاتها وخاصة اذاعيلها وليس ذلك بمحال ان تبطل آثار الشئ وتبقى  
 هيئاته فان كانت السماء ذات نطق كما قال بعض الاولين فيالجرى ان  
 يكون النفس تعرفها وان تغيرت حالها،

فإن قال قائلٌ فإذا انحدرت النفس من العالم العقليّ وصارت في الاجرام السماويّة فكيف تقدر ان تتوقّف ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكر قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا صارت في السماء من العالم العقليّ وهى وان كانت ذات ذكر لكنّها قلّما تحتاج الى الذكر ما دامت في السماء لانه لم يصير بعدد في ابدان كثيرة مختلفة ولا مرّت عليها الاكوان التى لا تكون الا بزمان كثيرة فتتسى ما في العالم العقليّ النسيان كلّه ولذلك تكتفى 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 ينسى الذكر وذلك انه اذا اعتنفت [٩١] الاكوان النفس دائماً نسيّت ما كانت فيه من قبل ان تدخل في الكون ولا تذكرها لبعدها من الحال الاولى التى كانت فيها ولحلولها في الحركة الدائمة سفلا فيكون النفس هى لا تذكر البتة شيئاً واذا لم تذكر لم تقدر على ان تتوقّف عالمها العقليّ واذا لم تتوقّف لم تحرص على ان تميز فتكون كالنفس البهيبيّة وهذا قبيح جداً؛ قلنا ان النفس وان كانت انحدرت من العلو الى السفلى فليس باضطرار ان تنحدر النفس الى كلّ عمق او تتحرك سفلا دائماً بل تتحرك الى مكان ما ثم تقف هناك واذا سلكت في الكون فليس من الواجب ان تسلك في كلّ كون الى ان تبلغ آخر الاكوان بل تنتهى الى بعض الاكوان وتقف هناك فلا تبصر تحرص على الخروج منه علواً حتى تصير فوق كلّ كون

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

ونريد ان نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرها من سائر الكواكب هل هي ذات ذكر، فنفحص أولا عن نفس الكَلِّ هل تذكر شيئا ثم نجرى على الفحص عن نفس المشتري هل تذكر شيئا غير آنا اذا فحصنا عن ذلك لم نجد بدا من الفحص عن اذهان انفس الكواكب وفكرها ما هي وكيف هي، وذلك بعد ان نكون قد وجدنا ذاتها ذات اذهان فتبدأ فنقول ان كانت الكواكب لا تحتاج الى شيء مما نحتاج اليه في هذا العالم السفلي الارضى فانها لا تطلبه ايضا [١١] فان كانت لا تحتاج الى شيء ولا تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم تكن تعلمه أولا فاحاجتها الى الفكر والمقاييس 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 حيل ولا فكر لانها انما تدبر العالم الارضى بنوع اخر لا بحيلة ولا ذكر ولا روية بل بالقوة التي جعل فيها المبدع المدبر الأول عن شأنه،

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

تذكر ما قد رأيت واحسنت فتكون نوات ذكر قلنا أنها ترى العالم العقلي  
وتحسّ الباري دائماً فإ دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج الى ذكر  
لانه بين يديها تراه عياناً ولا يغييب عنها،

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

فإن قال قائل أفنذكر انفس الكواكب انها رات بالامس الارض كلها او منذ  
شهر او منذ سنة فانها كانت بالامس حيّة او منذ شهر او منذ سنة  
فانها لا بدّ من ان تذكر او لا تذكره فإن كانت لا تذكر فلا محالة انها  
ليست ذات ذكر قلنا انا نعلم انها تدور على الارض وانها حيّة دائمة  
والشيء الدائم هو ابدى 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 ومند شهر ومند سنة واما الشيء بعينه فواحد لا امس  
فيه ولا غيره بل هو ابدى والحركة هي التي تقسم الايام فتصيرها امس  
ومند شهر ومند سنة واما هي بمنزلة رجل واحد عمد الى اثر القدم  
الواحد وقسمه على اجزائه كثيرة فكذلك حركة الفلك والكواكب فاما هي  
واحدة عند انفسها ونحن نقسمها فتصيرها كثيرةً ونجعلها عدد الايام

وذلك ان الليل يتلو النهار فاذا كان كذلك جُرئت الايام وكثر عددها  
 فاما العلو فان اليوم فيه واحد وليست هناك ايام لان ما هناك نهاراً كله  
 لا يتلوه ليلاً لكن هناك ابعاد مختلفة لا يشبه بعضها بعضا وملك 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 تقلبهم  
 في العالم السفلي وكيف ينتقلون من شيء الى شيء وكيف يستحيل  
 الارض بعضه الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بد ان تذكر الناس  
 الماضيين والامور التي قد سلفت والقرون التي قد خلت فان كانت  
 تذكر ذلك فلا محالة انها ذات ذكر قلنا ليس من الاضطراب ان يكون  
 الانسان يذكر ما قد رأى ولا ان يستودعه الوجود مثل الاشياء الارضية  
 المختصة التي انما عرفها وعقلها بأهون السعي لشدة ظهورها للحس  
 وبيانها هذه الاشياء الواقعة تحت الحس [٩٤] وقوما مرسلا فلا ينبغي ان  
 يدع علم الحس الجزئي الا ان يكون في العلم الجزئي تدبير الكتل وعلم  
 الجزء داخل في علم الكتل،

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

انا احسّ الحسّ الشئ، بلا مشبه من الحسّ فاما يقبل اثره وحده من غير ان يقبل النفس ذلك الاثر فتصيريه داخل البدن اى فى الوهم فانها انا لم تُصِرْه فى الوهم فلا حدّ ولا معنى لقلّة حاجتها اليه اما لانها لم تستلذّه واما لقلّة منفعتها فاذا كان الشئ المنظور اليه على هذه الحال لم تجرّ به النفس اليها ولم تُصِرْه فى الوهم ولم تذكره لانها لم تحتج اليه وهو حاضرٌ بين يديها فكيف تحتج اليه انا مضى، فقد بان ان الاشياء الارضية المختصة ليس من الاضطراب ان تجعلها النفس فى الوهم،

فان ليج احد فقال انه لا بدّ للنفس من ان تُصير الشئ الذى وقع تحت الحسّ فى الوهم ايضا قلنا انه وان صيرته النفس فى الوهم فاما لم تصيرها هناك ليلازمه الوهم او يحفظه وذلك ان الحسّ وان كان قد ادرك الشئ فلم يحسّ الا رسمه واثره، والدليل على ذلك ما نحن قائلون انا انا مصيئا فى الهواء قَدّما ولم نعلم اى جزء من اجزائه انفرج لنا أولا واى جزء انفرج لنا ثانيا اما لان لا نجد معرفة ذلك واما لان لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوقّه لانا لا نحتاج اليه ولا ننتفع بعلمه فاذا لم نتوقّه ولم نحفظه لم نذكره، ولو انا قويننا على المضى فى الهواء دون الارض لما عرفنا الفراسخ ولا فى اى فرسخ نحن ولا كم فرسخ سرنا، وايضا لو كنا انا احتجنا الى الحركة لم نحتاج الى الاوقات الا الى الحركة واذا [١٥] عملنا اعمالنا ولم نصفها الى الزمان فنقول عملنا هذا الشئ فى شهر او

سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا دون زمان ولكانت النفس تكتفى  
بمعرفة الشيء العجول انه معرول فقط،

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

ونقول ان الباري الاول لما كان هو الفاضل التام الفصيحة وفصيلته اثر  
واكمل من جميع نوى الفضائل ان كان هو سبب فصيحة كل نى فصيحة  
الذين هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون كان الواجب ان يكون هو  
الذى يفيض اول الحياه والفصيحة على الاشياء كلها التي هي دونه وهي  
معلولة فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها فا كان منها اكثر قبولا اخرى  
ان يقرب منه ويكون القابل الاول لشرف جوهره وحسن بهاء وثباته  
ولذلك يتوسط بين الباري وسائر المعلولات ان يجعل هذا الشيء الشريف  
الفاضل للجوهر اول ما يقبل ما يفيض عليه من الحيوه والفضائل ويكون  
هو الذى يفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من الباري تعالى  
ويكون قبوله للحيوه والفضائل المفاضة عليه من الباري دائما وافرغته  
وفيضه على ما دونه دائما الا انه اذا كان هو القابل الاول وفي درجته

العليا القريبة من البارى تعالى كان الواجب ان يكون هو اتم وافضل من جميع ما تحته لقربه من [٩١] البارى وشرف جوهره وحسن قبوله الفصيحة والحياة، ولذلك صار بحيث كان المثال الاول الذى فيه تظهر فضائل البارى سبحانه واليه يفيض الفضائل الكريمة ولذلك يجب ان يفيض منه اعنى من العقل على النفس فانها مثال من العقل كما ان المنطق الظاهر انما هو منطق العقل وفعلها كلها انما هو معرفة العقل والحياة التى تفيضها على الاشياء وانما هي من العقل بأسرها، والعقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة،

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

ونقول ان شخص 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 المدوحة 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 شرفا لانه ابوها وغير  
مفارق 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 ابساطا وهو محيط بها، ونقول ان هيولى النفس  
شريفة جدا لانها بسيطة عقلية نفسانية غير ان النفس اشد ابساطا  
منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل لذلك  
صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها محيط بها وتصور فيها الصور العجيبة،  
والدليل على ذلك العالم الحسى فان من رآه لم يلبث ان يكثر منه عجبته  
ولا سيما اذا رأى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة السائرة  
التي فيها الظاهر منها والخفية والارواح الساكنة في هذا من الحيوان  
والهوام والنبات وسائر الاشياء كلها فاذا رأى هذه الاشياء الحسية التي  
في هذا العالم السفلى الحسى تترقى بعقله الى العالم الاعلى الحق الذى  
انما هذا العالم مثالا له فيلقى بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها  
التي رآها في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة بفصائل وحيوة

نقيّة ليس يشوبها شيء من الادناس ويرى هناك العقل الشريف فيما عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف وبالقوة التي جعل فيه مبدع العالمين جميعاً ويرى هناك الاشياء منلثة نورا وعقلاً وحكمة وليس هناك [١٨] هزوه ولا لعب لأنّ الجّد المحض هناك انما هو من اجل النور الفاض عليها ولأنّ كلّ واحد منهم يحرص على الترقى الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الأوّل الفاض على ذلك العالم محيط بالاشياء كلّها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس كلّها وذلك العالم ساكن دائم السكون لانه في غاية الاتقان والحسن فلا يحتاج الى الحركة بان ينتقل من حال الى حال ولو اراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك لأنّ الاشياء كلّها فيه وليس شيء منها خارجاً عنه فينتقل اليه، وذلك العالم ايضاً لا يطلب التمام والزيادة لانه تام في غاية التمام والكمال،

وانما صار العالم الاعلى تاماً كاملاً لانه لا شيء فيه لا يحيط به علماً فاذا عقل شيئا فانما يعقله من غير ان يطلبه او يروى فيه لكنه يعقله بانه فيه ومن اجل ان شرفه ليس بمستفاد ولا عرض لانه دائر الشرف، وكذلك سائر فضائله دائمة تجرى مع الدهر لامع الزمان والزمان انما متشبه بالدهر والديمومة فاذا اردت ان تعرف ذلك العالم الشريف والاشياء التي فيها الشريفة والكرامة الدائمة فكُلّ بصرِك وحدّه عن النظر اليها وألّف بصرِك على النفس وأجر معها ولا تتفّ فتعرف فضائلها فاذا جريت معها فخلّف بعض ما فيها واقبل على بعض ثان في النفس اشياء

شئى منها العقل والحس فالزم العقل لان الحس انما يعرّف الاثران من الاشياء مثل سُقراطيس وبقراطيس فالحس لا يقوى الآ 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 بتوسط المقدمات فاما هناك فى العالم الاعلى فانه يُريك الكميات 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 حاضرٌ والماضى موجودٌ لان الاشياء التى هناك دائمة على حالٍ واحدة لا تتغير ولا تستحيل وانما هى الخال التى يجب ان تكون عليها فلا نزاع، وكل واحد من الاشياء التى فى ذلك العالم هو عقلٌ وأتيةٌ والكُل منها عقلٌ وأتيةٌ ايضا والعقل والاتية هناك لا يتفرقان وذلك ان العقل انما هو عقلٌ لانه يعقل الاتية والاتية انما هى اتية لانها تعقل من العقل والعلّة التى من اجلها يعقل العقل ويعقل الاتية اتية اخرى غيرها وهى العلة المبدعة للعقل والعقل والاتية ابدعا معا ثن اجل ذلك لا يفارق احدهما الاخر غير انه وان كان العقل والاتية اثنين فانهما عقلٌ وأتيةٌ 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 والاتية والغيرية والهوية وينبغى ان يضاف اليها الحركة والسكون اما الحركة

فإن العقل إنما يعقل بحركة وإما السكون فلأنَّ العقل وإن كان يعقل بحركة فإنه لا يتغير ولا يستحيل من حال إلى حال وأما الغيرية فن أجل العاقل والمعقول فإنه إن رفع رافع الغيرية من العقل صار واحدا محضا فيلزم الصدق ولا يعقل شيئا ويتبعى أن تكون الأشياء المعقولة مصافاة إلى الأشياء العاقلة وأما الهوية فن أجل أن العقل عقل المعقول من غير أن يخرج عن حاله ولا يتغير بل عقل المعقول [١٠٠] وهو هو بعينه في سائر حالاته؛ وأيضا فإن الشيء الذي يضم للجواهر العقلية هو الهوية والفرقان الذي يفرق تلك للجواهر هو الغيرية والعقل الذي هو السيد يوجد في النفس كثيرا إذ النفس متصلة<sup>٥</sup> به ألا إن تتعدى حدودها وتريد مفارقتها فإذا فارقتها كان ذلك هو موتها وفسادها فإذا اتصلت به حتى يصيرا كأنهما شيء واحد حبيبت<sup>٦</sup> بحياة دائمة وسرت سرورا لا نفاذ له؛ فإن سأل سائل<sup>٥</sup> وقال ومن صير العقل على هذه الحال ومن شرّفه هذا التشريف قلنا الذي أبدعه وهو الواحد الخفّ المخصّص المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل كثير وهو علة<sup>٧</sup> أنبئة<sup>٨</sup> الشيء وكثرته وهو فاعل العدد وليس إعدداً أول الأشياء كما ظنّ الناس لأن الواحد قبل الاثنين والاثنتان بعد الواحد وإنما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودين وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد ونقول إن الاثنين محدود عند الواحد وهما في انفسهما غير محدودين؛ فإذا قيل الحد صار عدداً غير أنه محدود كالجواهر اعنى أنه

جوهرى<sup>٤</sup> فان كان هذا هكذا كانت النفس عددا ايضا لان الاشياء الاولى  
العالية ليست جُتَّتْ ولا عظم لها بل هي روحانية وليست من حيز  
الجثث والاقدار وان كانت للجثث والاشياء ذوات الاقدار الغليظة اخيرا  
الى ان يظن المحس انها الآتيات وليست بآتيات،

والدليل على ان الاشياء العالية الشريفة ليست بجثث ولا ذوات اقدار  
الاشياء الجثثية مثل البذور والنبات [1،1] فان الشئ الشريف الكريم الذى  
فى البذور والنبات ليست فى الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر لكنه  
الشئ الحفى 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 المحضنة غير ان الاثنين ليس يعدان اذا نسبا الى  
ذاتهما واما العدد الكائن منهما ومن الواحد فانما هو صورة كل واحد  
من تلك الاشياء كان الاشياء كلها تصورت فيه اعنى فى العقل لان العقل  
هما اثنان والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذى يتصور به من  
ذاته وانما يشبه الصور التى يصورها العقل من ذاته البصر الكائن بالفعل  
وذلك ان الواحد صور من الآتية الاولى المبتدعة فتحرك العقل ليعقل  
المعقول بالفعل فالعقل انما هو كالبصر الذى يبصر بالفعل وكلاهما  
شئ واحد<sup>٥</sup>،

فريد ان نفحص عن العقل وكيف هو وكيف ابتدح وكيف ابدعه

المبدع وصيّره مبصرا دائما هذه الاشياء واشباهها كما تصطرّ النفس ان تعلمها ولا يفوتها منها شئ؟ ونشتاق ايضا الى ان نعلم الشئ الذى قد اكثر فيه الحكماء الاولون القول واضطربوا فيه وكيف صار الواحد المحصن الذى لا كثرة فيه بنوع من الانواع علّة ابداع الاشياء من غير ان يخرج من وحدانيته ولا يتكثّر بل اشتدت وحدانيته عند ابداعه الكثرة لو اضعنا الاشياء كلّها الى شئ واحد لا كثرة فيه ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه المسئلة ومثبتوها غير انا نبتدى فنصّرع الى الله تعالى ونسئله العفو والتوفيق لا يصالح [١٠٣] ذلك ولا نسئله بالقول فقط ولا نرفع اليه ايدينا الدائرة فقط لكننا نبتهل اليه بعقولنا ونبسطن انفسنا ومتمدها اليه ونصّرع اليه ونطلبه طلب المجرى ولا نعمل فانا اذا فعلنا ذلك انار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا الجهالة التى تعلقت بنا في هذه الابدان وقوّانا على ما سألناه من المعونة على ذلك فبهذا النوع فقط نقوى على اطلاق هذه المسئلة وننتهى الى الواحد الخير الفاضل وحده مغيص الخيرات والفضائل على من طلبها حقا

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

تتحرك اليه اعني انه يكون لكل متحرك شيء ما يتحرك اليه وآلا لم يكن متحركا البتة وانما يتحرك المتحرك شوقا الى الشيء الذي كان منه لانه انما يريد نيته والتشبه به فن اجل ذلك يلقي بصره عليه فيكون ذلك علة حركة اضطرارا، وينبغي لك ان تنفي عن ذلك كل كون بزمان انا كنت انما تريد ان تعلم كيف ابدعت الاتيات الحقيقية الدائمة الشريفة من المبدع الاول لانها انما كونت منه بغير زمان وانما ابدعت ابداءا وفعلت فعلا لپس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط البتة فكيف يكون كونها بزمان وهي علة الزمان والاكوان الزمانية ونظامها وشرفها [1،3] وعلة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كنعحو الظل من نى الظل،

وما اكثر العجائب التى ترى سادة النجوم والانفس فى ذلك العالم الاعلى الذى كونت منه ولذلك صار ذلك العالم محيطا بجميع الاشياء التى فى هذا العالم وهذه الصور فى ذلك العالم من اولها الى اخرها آلا انها هنالك بنوع اخر اعلى وارفع ولست اعنى به ان الصور الذنية الكائنة فى هذا العالم فى العفونة هي فى ذلك العالم الاعلى ايضا بل الصورة الطبيعية اعنى انه يمكن ان يكون ما ههنا هو هناك بنوع اكرم واشرف، ونرجع الى ما كنا فيه ونقول ان المشترى اذ رأى هذه الصورة العقلية النقية الصافية نال من حسنها وضوءها على قدر قوته وكل من كان ههنا كان ايضا عاشقا لذلك العالم واحبابه عشق المشترى ورأى حسن

ذلك العالم بما فيه من الصورة الحسنة البهية فاستفاد من ذلك الحسن  
وأستنار من ذلك النور لان ذلك العالم الشريف ينير كل من ينظر اليه  
لانه يُقيص عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كأنهم هو في الحسن  
والبهاء والنور وكما ان الرجل الذي يرتقى موضعا عاليا سأمحا ثم يطلع  
على ارض حمراء نيرة ويلقى بصره عليها وبطيل النظر اليها يتلى من ذلك  
اللون الاحمر الناصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك الارض وبهاتها  
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 ان اللون هناك اما هو حُسن الصورة ونورها بل  
الصورة هي ما هي حَسَنٌ باطنها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن ليس هو  
غير الصورة [١.٤] لا يحصل عليها لكنه لما لم يمكن الناظر ان يراها كلها  
باطنها وظاهرها ظن الناظر ان ظاهرها هو اللون النير الحسن فقط،  
فاما الذي تولى تلك الصورة بكمالها وسلوك في كليتها فانه يرى تلك  
الصورة الرانا نيرة صافية ساطعة عالية في الحسن والبهاء الا انه حينئذ  
لا يرى تلك الصورة رديئة منفصلة داخلا وخارجا لكنه يراها كلها بأسرها  
معا لنفاه بصره فيها ولن يقدر الناظر اذا كان جسميا ان ينظر الى تلك  
الصورة نظرا كلياً في باطنها وظاهرها معا لانه اما ينظر اليها وهو خارج  
منها لانها واقعة تحت الحس فلذلك لا يقدر احد جسمي ان ينظر  
الى تلك الصورة كنه منظرها للعلّة التي ذكرناها انما فاذا اردت ان تنظر



الى تلك الصورة فارجع الى نفسك وكن كاتك نفس بلا جسم ثم انظر الى تلك الصورة كأنها شيء واحد لا اختلاف فيها فانك متى فعلت ذلك رأيت الصور بأسرها بروية عقلية وامتلأت من حسنها وبهائها،

وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم تأتما تلقى بصرك عليه القاء كلياً كأنك تنظر الى ظاهره وباطنه فتتنظر الى نوره وحسنه بمنظر عال كذلك فأفعل 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 ليجرص ان يراها روية مستقصاة فانه سيرى فيه بعض حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثلاً وصنم له [1.6] فاذا امتلأ من حسن ذلك السيد النير صار في الحسن والبهاء كأنه متحد به ليكونا كأنهما شيء واحد وان بقي على حاله متوحداً به ولم يفصل ذاته منه صار هو السيد النير وان بقي على حاله منفرداً بذاته وفصل ذاته منه لم يكن هو ذلك السيد شيئاً واحداً وذلك انه يكسوه من بهائه وحسنه فيكون كأنه هو في البهاء والحسن فاذا كان كذلك رأى حينئذ هو والسيد في ذلك العالم واحداً وكلما اراك ان يراه قوى عليه من اجل اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له،

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

ان يتوحدًا غير انه اذا انتهى الانسان وصار صافيا نقيًا ولم يندس  
بلذاس للجسم قدر ان يرجع الى ذلك السيد الذى فارقه فيتوحد معه  
دائمًا غير ان الانسان يربح في رجوعه وذلك انه يعلم انه اذا توحد مع  
السيد وكان كالشيء الواحد لم يخف عليه شيء؟ مما تحته من فناء  
العالم السفلى، فكذلك اذا القى المرء الفاضل بصره على بعض السادة  
التي في السماء واطال النظر اليها امتلاءً من نوره وحسنه وصار معه كانه  
شيء واحد خلف الحس من ورائه لتلا يرجع الى العالم الاسفل فيفارق  
ذلك السيد ويعدم ذلك الحس والنظر الى البهاء الاعلى فيلزمت لذلك  
لزوماً شديداً حتى اذا نظر اليه كان معه كانه شيء واحد ليس هو  
غيره فان اشتاق ان ينظر اليه كانه شيء غير رقصه والقاه عنه بعيداً،  
فينبغى للمرء الفاضل المشتاق الى النظر الى العالم الاعلى اذا صار مع  
بعض سادة النجوم ان يكون على الصفة التي وصفنا وان يحرص دائماً  
ان يرى العالم الاعلى الذى فوق ذلك السيد الذى هو معه فان رؤية  
ذلك العالم [1.6] افضل واعلى من رؤية عالم السماء وحرص ان يصير فيه فانه  
ان صار فيه رجع وقد صار حسناً بهياً ساطع اللون للنور الذى نال من  
نوره ولا يقدر احد ان يكون في حيز الحس والحيلون وان يرد عن النظر  
اليه فان اراد احد ان يصير شيء العالم العقلي قلبه كانه شيء واحد  
معه لا غيره فانه ان فعل ذلك دخل فيه وقيل من انوار ذلك العالم  
وحسنه وضوئه فيكون هو نبيراً مصيئاً حسناً كانه هو وينبغى ان يعلم

أن البصر إنما د: الأَشْيَاءَ الْخَارِجَةَ مِنْهُ وَلَا يَنَالُهَا حَتَّى يَكُونَ بِحَيْثُ مَا  
يَكُونُ هُوَ فِي فَحَسَّ حَيْثُ نَدَّ وَيَعْرِفُهَا مَعْرِفَةً صَحِيحَةً عَلَى نَحْوِ قُوَّتِهِ كَذَلِكَ  
الْعَرَا الْعَقْلِيَّ إِذَا لَقِيَ بَصَرَهُ عَلَى الْأَشْيَاءِ الْعَقْلِيَّةِ لَمْ يَنَلْهَا حَتَّى يَكُونَ هُوَ  
وَفِي شَيْءٍ وَاحِدًا أَلَّا أَنْ الْبَصَرَ يَقَعُ عَلَى خَارِجِ الْأَشْيَاءِ وَالْعَقْلُ عَلَى بَاطِنِ  
الْأَشْيَاءِ فَلِذَلِكَ يَكُونُ تَوْحُّدُهُ مَعَهَا بِوُجُوهٍ فَيَكُونُ مَعَ بَعْضِهَا أَشَدَّ وَأَقْوَى  
تَوْحُّدًا مِنْ تَوْحُّدِ الْحَاسِّ بِالْمَحْسُوسَاتِ،

وَالْبَصَرُ كَلَّمَا أَطَالَ النَّظَرَ إِلَى الشَّيْءِ الْمَحْسُوسِ أَضْرَبَهُ الْمَحْسُوسُ حَتَّى يَصْبِرَهُ  
خَارِجًا مِنَ الْحَسِّ أَنْ لَا يَحْسَّ شَيْئًا فَأَمَّا الْبَصَرُ الْعَقْلِيَّ فَيَكُونُ خِلَافَ ذَلِكَ  
إِعْنَى أَنَّهُ كَلَّمَا أَطَالَ النَّظَرَ إِلَى الْمَعْقُولِ كَانَ أَكْثَرَ مَعْرِفَةً وَأَجْدَرَ أَنْ يَكُونَ  
عَقْلًا، وَيَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ مَعْرِفَةَ الْحَوَاسِّ تَكُونُ بِالشَّرُورِ وَالْإِلَامِ أَكْثَرًا  
تَكُونُ بِالْعِلْمِ وَذَلِكَ بِهَا تَدْفَعُ عَنْهَا الشَّرُورَ وَالْإِلَامَ الدَّاخِلَةَ عَلَيْهَا مِثْلَ  
السَّقْمِ فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ لَمْ يَثْبِتْ مَعْرِفَتُهَا لِشِدَّةِ الْوَجْعِ الَّذِي يَعْرِضُ مِنْهُ  
فَلِذَلِكَ لَا يَعْرِفُ الْحَاسُّ مَعْرِفَةً صَحِيحَةً، فَأَمَّا الصَّحَّةُ فَانْهَا تَكُونُ فِي الْحَوَاسِّ  
كُونَا مَلَائِمًا لَهَا وَهِيَ تَلْتَدُّ بِهَا فَلِذَلِكَ يَعْرِفُهَا الْحَوَاسُّ مَعْرِفَةً صَحِيحَةً وَذَلِكَ  
أَنَّ الصَّحَّةَ تَرْتِيبٌ فِي الْجُثْثِ وَتَلْبَثُ مَعَهَا وَتَلْزِمُهَا بِأَنَّهَا مَلَائِمَةٌ فَتَتَّحِدُ  
بِهَا فَيَعْرِفُهَا الْحَاسُّ كَمَعْرِفَتِهِ مَحْسُوسَاتِهِ فَأَمَّا السَّقْمُ فَغَرِيبٌ مِنَ الْحَسِّ غَيْرُ  
مَلَائِمٍ [١٠٧] لَهُ وَالْأَشْيَاءُ الْغَرِيبَةُ الْبَعِيدَةُ مَنَّا لَا يَحْسُّ بِهَا الْمَعْرِفَةُ بَلْ يَحْسُّ بِهَا  
حَسُّ الْوَجْعِ فَأَمَّا الْأَشْيَاءُ الدَّائِمَةُ الْمَلَائِمَةُ لَنَا فَانَّا نَحْسُّ بِهَا بِحَسِّ الْمَعْرِفَةِ  
لَا بِحَسِّ الْوَجْعِ، فَإِذَا كُنَّا عَلَى هَذِهِ الْحَالِ عَرَفْنَا الْأَشْيَاءَ الْحَسِّيَّةَ الدَّائِمَةَ

التي فيها معرفةٌ صحيحةٌ بالحسِّ ولا ينال منها الاشياء العقلية نيلًا صحيحًا  
فان كان هذا على ما وصفنا كان الحسُّ انما يعلم الاثار الملائمة له ويجهل  
الاثار الغريبة لما يدخل عليه من الالم وان كانت من جنسه فبالجري  
ان يجهل الاشياء العقلية ثانياً غريبةً بعيدةً عنّا جدًّا لذلك اذا  
اردنا ان نذكر شيا عقليًا باننا من الهبوط اشتد ذلك علينا وطفنا انا  
لا ندرکه، فلذلك نفكر وننظر في الامور العقلية آلا ان الاثر العارض  
من الحسِّ فان الحسِّ يقول انا لم أر الشئ العقلي وقد صدق انه لم يره  
ولا يرى شيا من العقليات ابدا فالشئ الذي يقرُّ بالعقليات هو العقل فانه  
ان انكر الاشياء العقلية انكر ذاته ايضا وذلك ان العقل اذا ما صير نفسه  
جسما واخرجها من حيز المعقول وازاد ان يرى العقليات ببصر الاجسام  
فلم يمكنه ان ينظر الى العالم العقلي، وقد قلنا كيف يقدر ان يرى الاشياء  
العقلية وكيف لا يقدر ان يراها وهو انه اذا صير نفسه غير العقلية لم  
يمكنه ان يراها واذا صير نفسه منها رآها وعرفها معرفة صحيحة،

فان قال قائل فانا رأى العقل العالم وعرفه فا الذي يخبرنا عنه فنقول انه  
يخبرنا انه رأى فعل الباري الاول وهو العالم العقلي الذي هو علمه وان  
ذلك العالم فيه جميعُ الاشياء بلا نصب ولا تعب ولا جد يدخل  
عليه وانه يلتد بالاشياء التي [١٠٨] تولدت منه فيبسكها عنده ليفرح بنوره  
وحسن الاشياء التي ولدها غير ان المشترى وحده اول من ظهر خارجا  
من ذلك العالم وهو صنم لبعض الاشياء التي في ذلك العالم ولم يخرج

المشترى من ذلك العالم باطلا وانما خرج ليكون به عالمٌ اخرٌ حسنٌ  
 نَبيرٌ واقعٌ تحت الكون لانه صنمٌ ومثالٌ لذلك الحسن وليس من الواجب  
 ان يكون مثالٌ حَسَنٌ او صنمٌ حسنٌ ولا الحسنُ المحتصُّ ولا الجوهر  
 الحسنُ، ووجودين وذلك ان الصنم يتشبه بالشىء المتقدم الذى هو  
 صنمٌ له وفي هذا العالم حيوةٌ وجوهرٌ وحسن لانه صنمُ العالم السماوى  
 وهو دائمٌ ايضا بالكون ما دام مثاله قائما وذلك ان كل طبيعة في مثال  
 وصنمٌ لما فوقها وتندوم ما دام الشىء الذى في صنمٌ له باقيا، وليذه العلة  
 اخطأ من قال ان العالم العقلى يفسد ويبيد وذلك ان مبدعه ثابتٌ قائمٌ  
 لا يبيد ولا يزول فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يفترق ولا  
 يفسد العقل بل يبقى بقاء دائما آلا ان يريد مبدعه ان يبدئه الى الحال  
 الاولى اعنى ان يبديه وهذا غير ممكن لانه انما ابداع المبدع الاول العقل  
 بلا روية وفكر بل بنوع اخر من الابداع وذلك انه ابدعه بانه نورٌ فاما  
 ذلك النور مطلقا عليه فانه يبقى ويدوم ولا يقضى والنور الاول الذى هو  
 اَبَدِيٌّ فقطٌ دائمٌ لم يزُلْ ولا يزال وانما استعملنا هذه الاسماء في ذلك النور  
 الاول لما اضطررنا ان نجعلها دلالةً،

ونرجع ونقول ان الآن الاول هو النور الاول هو نور الانوار لا نهاية له ولا  
 ينفد ولا يزال ينير ويضى، العالم العقلى دائما فلذلك صار العالم العقلى  
 لا ينفد ولا يبيد ولما صار هذا العالم العقلى دائما صير فرعةً ونشأ هذا  
 العالم واعنى بالفرع العالم السماوى ولا سيما سادة ذلك العالم فانه لو

لم يكن بملائم لذلك العالم لم يدبّر هذا العالم [1.9] 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 القوّة لا يتناهى غايةً فى الحسن فلذلك صار العالم العقلى حسناً غايةً الحسن وهو الذى انار من الضياء حسناً ونورا ثم صارت النفس حسنةً غير ان العقل احسن منها لان النفس انما هي صنم للعقل الا انها اذا القت بصرفها على العالم العقلى ازدادت حسناً ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان نفس العالم السماوى حسنةٌ فائضةٌ حسنها على الزهرة والزهرة تفيض حسنها على هذا العالم الحسى والا فإين أئين هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسن من الدم وسائر الاخلاط كما قلنا فيها سلف فالنفس دائمةٌ الحسن ما دامت تلقى بصرفها على العقل فانها حينئذ تستفيد منه الحسن فاذا جازت ببصرها عنه نقص نورها وكذلك نحن نكون حسانا تأميين ما دمنا نرى انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا الى طبيعة الحسن صرنا قباحا فقد بان وصح من الحجج التى ذكرنا حسن

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

‘تم الثمر الثامن بتوفيق الله تعالى وحسن عنايته ولطف اعانته،

[١١٠] ‘المثير 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 ويبقى ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو  
فن اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا فليتنفخ فحما طبيعيا كما نحن  
واصفون، فنقول ان الانسان ليس هو شيئا مبسوطا سادجا لكنه مركب من  
نفس وجسم والنفس غير الجسم والجسم انما ان يكون بمنزلة آلة النفس  
واما ان يكون متصلا بها بنوع اخر من الانواع غير انه باي نوع الاتصال  
كانه ينقسم الانسان بقسمين وهما نفس وجسم ولكن واحد من هذين  
القسمين طبيعة غير طبيعة الاخر، والجسم مركب غير مبسوط والمركب

قد ينفصل ويتفرق الى الاشياء التي يركب منها فالجسم ان ينفرد  
وينفصل ولا يبقى وقد يشهد العيان بذلك وذلك لان البصر يرى كيف  
يزيل الجسم وينفصل ويفسد بأنواع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد  
بعض الاجسام بعضا وكيف يستحيل بعضها الى بعض وكيف يتغير  
بعضها الى بعض ولا سببا اذا لم يكن النفس الشريفة الكريمة للحية موجودة  
فيها اعني في الاجسام وذلك انه اذا بقي الجرم وحيدا وليست فيه  
النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متصلا لانه  
ينفصل ويتفرق في الصورة والهيولى وانما يتفرق فيهما لانه منهما مركب  
وانما ينفصل الجسم ويتفرق ولا يبقى متصلا على حالة واحدة لمقارعة  
النفس لان النفس هي التي تلزم الجسد لئلا ينفصل ويتفرق وانما صارت  
تلزمه لانها هي التي ركبته من الهيولى والصورة فاذا فارقته لم يلبث ان  
يتفرق الى [١١١] الاشياء التي ركب منها،

ونقول ان الاجسام اجزاء بانها اجسام ثم اجل ذلك انقسمت وتركبت  
وتجزأت اجزاء صغارا وهذا نوع من انواع فسادها، فان هذا على ما  
وصفنا وكان الجسم جزءا من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا  
محالة ان الانسان كله باسره ليس بواقع تحت الفساد بل انما يقع تحت  
الفساد جزوا من اجزائه فقط والجزو الواقع تحت الفساد هو الآلة وانما  
صارت الآلة تفسد ولا تبقى لان الآلة انما تراد لمحاكاة ما والمحاكاة انما  
تكون زمانا وفي طبيعة الآلة ان تفسد ولا تبقى وذلك لان صاحب



للحاجة الذي يستعمل الآلة لحاجة ما اذا فرغ من حاجته التي من اجلها  
استعمل الآلة رفض الآلة وتركها فاذا رفضها ولم يتعهددها فسدت ولم تنبثق  
على حالتها،

فاما النفس فانها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تبديد وبها  
صار الانسان هو ما هو وهو الشيء الخلق 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 وتتحلل فالى اى 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 قلنا ان كانت النفس جسما وكان الجسم مركبا فانه  
لا محالة من ان يكون النفس مركبة اما من جرمين واما من اجرام كثيرة

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

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ إِنَّ النَّفْسَ جِسْمٌ مَرْكَبٌ مِنَ الْأَجْسَامِ الْأُولَى الْمَبْسُوطَةِ الَّتِي لَيْسَ مِنْ وِرَائِهَا جِسْمٌ آخَرَ فَلَا يَلْزُمُنَا أَنْ نَقُولَ أَنَّ الْأَجْسَامَ مَرْكَبَةٌ مِنْ أَجْسَامٍ وَتِلْكَ الْأَجْسَامُ مِنْ أَجْسَامٍ آخَرَ وَهَكَذَا إِلَى مَا لَا نَهَابَةَ لَهُ لِأَنَّا قَدْ جَعَلْنَا الْأَجْسَامَ الْأُولَى لَيْسَ مِنْ وِرَائِهَا أَجْسَامٌ آخَرَ قُلْنَا إِنْ كَانَتْ النَّفْسُ جِسْمًا مَا وَذَلِكَ لِلْجِسْمِ مَرْكَبٌ مِنَ الْأَجْسَامِ الْأُولَى وَالْأَجْسَامِ الْأُولَى ذَوَاتٌ حَيَوَةٌ دَائِمَةٌ غَيْرُ مَفَارِقَةٍ فَأَيُّ الْأَجْسَامِ ذُو حَيَوَةٍ دَائِمَةٍ غَيْرُ مَفَارِقَةٍ فَإِنَّ لَا يَسْتَطِيعُ تَأْتِلُ أَنْ يَقُولَ أَنَّهُ النَّارُ وَالْهَوَاءُ وَالْأَرْضُ وَالْمَاءُ لِأَنَّ هَذِهِ لَيْسَتْ ذَوَاتَ النَّفْسِ قُلْنَا إِنْ الْقَبِيحَاتُ الْأَجْرَامِ الْمَبْسُوطَةِ ذَوَاتَ النَّفْسِ حَيَّةٌ فَالْحَيَوَةُ فِي تِلْكَ الْأَنْفُسِ عَرَضٌ وَلَيْسَتْ بِغَرِيبِيَّةٍ فَذَلِكَ إِنْهَا لَوْ كَانَتْ غَرِيبِيَّةً فِيهَا لَمَا اسْتَحَالَتْ وَلَا تَغَيَّرَتْ كَمَا أَنَّ الْأَجْرَامَ السَّمَاوِيَّةَ لَا تَتَغَيَّرُ وَلَا تَسْتَحِيلُ لِأَنَّهَا ذَوَاتُ أَنْفُسٍ حَيَّةٍ لَيْسَتْ بِمَسْتَفِيدَةٍ مِنْ شَيْءٍ بَلْ فِي التَّنْيِ تَغْيِيدٌ سَائِرٌ [١١٣] الْأَجْرَامَ الْحَيَوَةَ فَنَقُولُ إِنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ وِرَاءِ هَذِهِ الْأَجْرَامِ الْمَبْسُوطَةِ أَجْرَامٌ آخَرَ أَشَدُّ مِنْهَا انْبِسَاطًا وَهِيَ أُسْطَقْسَاتٌ هَذِهِ الْأَجْرَامَ فَانْهَمُ لَمْ يَذْكُرُوا

انها ذوات النفس ولا انها لها حيوةً فان كانت الاجرام الاولى المبسوطه لا انفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان يكون الجرم المركب منها ذا نفس وحيوة وهذا ممنوعٌ محال ان يكون الاجرام التي لا نفس لها ولا حيوة اذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حيوةً كما يحدث من العقل الاشياء العقلية؛

فان قال قائل ان الاجرام الاولى المبسوطه ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون ذوات انفس وحيوة اذا امتزج بعضها ببعض وينفذ بعضها في بعض قلنا ان كان المزاج هو علة ان يكون به الاجسام ذوات انفس وحيوة فلا محالة ان للمزاج علة ما التي تمزج بعض الاجسام ببعض وينفذ قوتها بعضها في بعض فان كان امتزاج الاجرام بعضها في بعض لا يكون الا لعلة ما فتلك العلة هي امكان بقاء النفس؛ ونقول لو كان امتزاج الاجرام بعضها ببعض علة تصير الاجرام ذوات انفس وحيوة لما ألقى جرمنا نفس الا الاجرام المركبة فقط وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطه كلها ذوات انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام في العالم مرتباً كان او مبسوطاً الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة النفسانية هي مصورة هيولى الاجرام ولما صورت الهيولى فعلت منها للجسم؛ والدليل على ذلك انه لا يكون كلمة فعالة في هذا العالم الا من تلقاه النفس وذلك ان النفس لما صورت الهيولى واحداثت منها الاجسام المبسوطه افادتها كلمة فعالة طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة اما هي

من قبل النفس وليس جرم<sup>٤</sup> من الاجرام مبسوطا كان او مركبا آلا وفيه  
كلمة فعالة فليس اذن جرم<sup>٥</sup> من [١١٤] الاجرام مبسوطا او مركبا الا وهو ذو  
نفس وحيوة<sup>٦</sup>

فان قال قائل ليس الامر كذلك وليست الاجرام المبسوطة ذوات انفس  
ولا حيوة بل الاجرام التي لا ينقسم بعضها الى بعض اذا اتصلت واتحدت  
حدث عن اتصالها واتحادها النفس قلنا هذا باطل غير ممكن وذلك لان  
الاجرام التي لا تنقسم كلها على حالة واحدة وهيئة واحدة اعنى ان  
ليس منها جرم<sup>٧</sup> يحس باثر من الآثار ولا يقبله فان كانت هذه الاجرام لا  
تحس بالآثار ولا تقبلها فكيف يمكن ان يتصل بعضها ببعض او يتحد  
والاتصال والاتحاد اثر<sup>٨</sup> من الآثار الواقعة على الاجسام التي تتجزأ والنفس  
ايضا تحس الآثار الواقعة على الشيء المتصل وتحس الآثار الواقعة على  
الشيء المنفصل وتحس الآثار الواقعة على الجسم، وقلنا انه لا يحدث من  
اتصال الاجرام التي لا تتجزأ حية البتة فكيف يمكن ان تحدث النفس  
من اتصال الاجرام واجتماعها هذا محال ممنوع ونقول ان الجسم المبسوط  
مركب 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 طقس وشرح والطقس والشرح من  
حيز النفس لانه لا بد للنفس من ان يكون بها طقس<sup>٩</sup>  
فان كان هذا هكذا سألنا ما هذه الصورة فان قالوا انها جوهر ما قلنا

انكم دلتتمونا على احد جزئي المركب ولم تدلونا على المركب كله  
باسره فيكون احد جزئي الجسم هو النفس فيبطل ان قولكم ان اتصال  
الاجرام انما هو علة لحيوة الاجرام واجتماع بعضها الى بعض، فان قالوا ان  
الصورة [115] انما هي اثر الهيوول وليس بجوهر فن هذا الاثر حدثت النفس  
ولحيوة في الهيوول قلنا بطل قولكم وذلك ان الهيوول ليس تقدر ان تصور  
نفسها ولا ان تحدث النفس من ذاتها فان كانت الهيوول لا تصور نفسها  
ولا تحدث النفس من ذاتها فلا محالة ان الذي يصور الهيوول اخر غيرهما  
وهو الذي جعلها ذات جثة ونفس وحيوة وجعل سائر الاجرام ايضا وهو  
تنى خارج من كل طبيعة جرمية هيولانية، ونقول انه لا يمكن ان  
يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت  
القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك لان في طبيعة الجرم السيلان  
والفناء 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 لئالها ما نال سائر الاجرام التنى لا نفس لها ولا  
حيوة لان الاجرام كلها بانها اجرام انما هي من هيوول واحدة فان كانت  
الاجرام هيولانية وكانت النفس جرما من الاجرام فلا محالة ان الاجرام  
والانفس تنتقص وتنحل وتصير الى الهيوول لان هيوول الاجرام كلها واحدة  
منها رُكبت واليها تنحل وان كان هذا هكذا وكانت النفس جرما من  
حيز الاجرام كانت منتقضة سيالة لا محالة لانها تسييل سيلان الاجرام

وتنتقص الى الهيولى، فاذا انتقصت الاجرامُ كُلُّها لا وَقَفَ للكونِ لانه يصير  
الاشياء كُلُّها الى الهيولى فاذا رُذت الاشياء كُلُّها الى الهيولى ولم يكن للهيولى  
مصورٌ يصورها وهو علتها بطل الكون فاذا بطل الكون بطل هذا العالم  
ايضا انا كان جرمياً محصاً وهذا محال لانه لا يبطل العالم بأسره البطلان كله،  
فان قال قائل انا لا نجعل العالم بأسره جرماً فقط [١١٤] لكننا نجعله نا  
نفس وجبوه بالاسم فقط. قلنا اما الاسم فلا عبرة فاما البعنى فانكم قد  
نفيتم عن النفس والجبوه وذلك انكم جعلتم النفس من حيز الاجرام فان  
كانت النفس جرماً ما وكان كل جرم منتقضا سيّلا واقعا تحت الفساد  
فلا محالة ان النفس تنتقص وتتحل وتفسد ايضا فيكون العالم كله  
واقعا تحت الفساد وهذا محالٌ كما بيّنا ذلك مراراً، فكيف يمكن ان  
يكون النفس جرماً لطيفاً وكل جرم سيّالٌ غليظاً كان ام لطيفاً كالهواء  
والريح فانه لا يكون جرماً من الاجرام الطف ولا ارقّ منها وليس في  
الاجرام المبسوطة والدرّكبة جرماً هو اكثر سيلانا منها ولا أسرع انفشاشا  
وليس ينبغي للنفس ان تكون على هذه الحال والآ كانت ارنل وادنى من  
الاجرام الغليظة الحاسية وليست كذلك بل النفس اشرف وافضل من  
كل جرم غليظاً كان ام لطيفاً كشرّف العلة وافضلها على معلولها،  
ونقول ان كل جرم غليظاً كان ام لطيفاً فانه ليس بعلة لوحدانيتها ولا اتصاله بل  
النفس هي علة اتصال الجرم ووحدانيتها لان الوجدانية مستقلة في الجرم  
من النفس وكيف يمكن ان يكون الجرمُ علةً ووحدانيتها ومن شأنه التقطع

والتفرق فلولا ان النفس تلزمه لتفرق ولم يثبت على حالة واحدة البتة،  
 فكيف يمكن ان يكون الهواء والريج نفسانيين وهما سيالان ينفشان  
 ويتفرقان سريعا والذي لا يقوى على لزوم نفسه وضبطها فبالجزي ان لا  
 يقوى على لزوم غيره وكيف يمكن ان يكون الهواء نفس هذا العالم  
 وروحده وهو محتاج الى طقس وشرح،

ونقول ان هذا العالم لا يجرى بالبخت والاتفاق بل انما يجرى بكلمة  
 نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير فان كان هذا هكذا قلنا ان النفس  
 العقلية [١١٧] هي القيمة على هذا العالم والاشياء الجرمية انما هي بمنزلة جزء  
 نها وهي التي تلزم هذا العالم بالهيئة التي عليه كما تلزم اجرام الحيوان  
 فانها ما دامت النفس فيها فهي باقية ثابتة فاذا فارقتها لم تثبت ولم  
 تبقي بل تفسد وتهلك فذلك العالم كله ما دامت النفس فيه باقية  
 دائمة فان فارقت هلك ولم يبق على حالة واحدة وقد شهد لنا على  
 ذلك الجرميون لان الحرف يضطرون الى الاقرار بذلك ويضطرون الى  
 ان يعلموا انه ينبغي ان يكون قبل الاجرام كلها المبسوطة والمرتبطة  
 شي اخر وهو النفس غير انهم خالفوا الحرف بان جعلوا النفس رجا  
 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 لانها ارق والطف من سائر الاجرام وقد كان من الواجب

ان يقولوا ان الاجرام هي التى تحصر على طلب المنكاه فيها وتثبت  
 فى قوى النفس والنفس هي مكان الاجرام وفيها ثباتها ودوامها لا الاجرام  
 مكان النفس لان النفس علّة<sup>٤</sup> والمجرم معلول<sup>٥</sup> والعلّة قد تكتفى بنفسها ولا  
 تحتاج فى ثباتها وقوامها الى المعلول والمعلول يحتاج الى العلة لانه لا ثبات  
 له ولا قوام الا بها اى بالعلّة؛

ونقول انهم اذا سئلوا عن النفس فقالوا انها جرم ثم وردت عليهم المسائل  
 التى لا ملجأ لهم منها لم يقدرها على ان يثبتوا انها فى الاجرام المعروفة  
 التجأوا الى الشىء المجهول الذى قد اکتروا فيه القول وكرروه فاضطروا الى  
 ان يجعلوها جرما غير هذه الاجرام المعروفة [١١٨] الا انه بوعلم جرم قوى<sup>٦</sup>  
 فعال وسموه روحا فنرت عليهم ونقول انا قد وجدنا ارواحا كثيرة لا انفس  
 لها فان كان هذا هكذا فكيف يمكن ان يكون النفس روحا من الارواح  
 لها لا نفس له فان قالوا ان الروح الذى فى هيئة ما هي النفس سألناهم  
 عن هذه الهيئة ما هي فانه لا محالة من ان يكون الهيئة هي الروح  
 بعينها او ان تكون كيفية فيها فان كانت هي الروح لذمنا قولنا الاول  
 انا قد نجد ارواحا ليست بذات النفس وان كانت الهيئة كيفية الروح  
 كان الروح مركبا غير مبسوط فلا يكون بينها وبين الاجرام فرق البتة،  
 ونقول ان الهيئة محمولة<sup>٧</sup> والمحمول فرع<sup>٨</sup> واحد من الاشياء المحملة وليست  
 بحاملة فان كانت الهيئة محمولة<sup>٩</sup> والمحمول لا هيولى له انما يكون فى حامل  
 والحامل جرم<sup>٥</sup> فان كان هذا هكذا وكانت الهيئة 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 سخن وان كان بارداً برّد وان كان خفيفاً خفف وان كان ثقيلاً ثقل وان كان اسود سود وان كان ابيض بيّض وليس من شأن البارد ان يسخن ولا من شأن الحار ان يبرّد 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 يبرّد ذلك احد ولا ينكره،

[١١٩]، باب في النوادر،

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

شيء ليس بموجود وفحصت عنه، فإن كان هذا هكذا قلنا ان العدل  
والصلاح وسائر الفضائل موجودة<sup>٤</sup> فكرت النفس فيها او لم تفكر وإنما هي  
موجوده<sup>٥</sup> في العقل بنوع اعلى وارفع من ما في النفس وذلك ان العقل هو  
الذى يفيد النفس العدل والصلاح وسائر الفضائل وليست الفضائل في  
النفس المفكرة دائما بل ربما كانت فيها موجودة<sup>٤</sup> لَمَا فكرت فيها وذلك  
ان النفس اذا اقلت 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 اللس واشتغلت به لم يُفصَّ عليها  
العقلُ شيئا من الفضائل وصارت كبعض الاشياء الحسية الدنيئة، فاذا فكرت  
في بعض الفضائل واشتاقت الى اقتناله نظرت الى العقل فيفحص عليها  
العقل عند ذلك الفصيحة، واما العقل فان الفضائل فيه جميعا دائما لا  
حينما موجودة<sup>٤</sup> وحينما غير موجودة<sup>٤</sup> بل فيه ابدًا وان كانت دائمة فيه  
فانها مستفادة<sup>٥</sup> من اجل ان العقل انما يفيدها من العلة الاولى وانما صارت  
الفضائل في العقل دائما لان العقل لا يُغنى عن النظر الى العلة الاولى ولا  
يشغله عن ذلك شاغل<sup>٤</sup> والفضائل فيه دائمة<sup>٥</sup> غير انها منقنة دائما  
غاية من الاحكام وهي صواب لا خطأ فيها لانها تصبر فيد من العلة الاولى  
[١٢٠] بغير وسط والعقل يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلو،

واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة<sup>٥</sup> لا انها بمنزلة الواء للفضائل  
لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل تنبع منها من غير ان تنقسم

ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما بل هي آتيةٌ ينبجسُ منها الآتيات  
والفضائل بغير نهاية من غير حركةٍ مكانيةٍ ولا سكنٍ مكانيٍّ وأنا  
انبجست منها الآتيات فانها موجودةٌ في كل الآتيات على نحو قوة الآتية  
وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من  
قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول الاجرام  
الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما بعد عن العلة  
الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولاً، والعلة  
الاولى واقفةٌ ساكنة في ذاتها وليست في دهرٍ ولا في زمانٍ ولا في مكانٍ بل  
الدهر والزمان والمكان وسائر الاشياء انما قوامها وثباتها بها، وكما ان  
المركز ثابتٌ قائم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدائرة  
كلها انما يثبت ويقوم فيه وكل نقطة او خط في دائرة او سطح فانما  
قوامه وثباته بالمركز فكذلك الاشياء العقلية والحسية ونحن ايضا قوامنا  
وثباتنا بالفاعل الاول وبه نتعلق وعليه اشتياقنا واليه نبيل واليه نرجع  
وان نأينا عنه وبعدنا فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة  
الى المركز وان بعدت ونأت،

فان قال قائلُ فما بالنا اذا كنا في تلك الآتية الاولى المبدعة الاشياء كلها  
وفينا من تلقاء النفس فضائلٌ كثيرةٌ لا نحس بالعلة الاولى ولا بالعقل ولا  
بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها لكنها تجهلها جُلَّ  
دهرنا ومن الناس من تجهلها وينكرها دهره كلها وانما سمع احداً يتكلم

بها ظن أنها خرافات لا حقائق لها ولا يستعمل [١٢١] دهره كله شيئا من  
 الفصائل الشريفة الكريمة قلنا انما جهلنا هذه الاشياء لانا صرنا حستيين  
 وانا لا نعرف غير الحسيات ولا نريد الا آياها فاذا طلبنا افادة علم فانما  
 نريد ان نستفيد من الحس، وذلك انا نقول انا رأينا الاشياء هكذا ولا  
 نريد مفارقة الرؤية ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى ونظن ان  
 الاشياء كلها يرى 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 يصيفها الى الحس والى الاجسام فيجسم النفس  
 والعقل والعلّة الاولى بالحس انما هو معلول معلول المعلول والقضايا  
 موجودة في النفس والنفس موجوده في العقل والعقل موجود في الآتية  
 الاولى بنوع علته وليست النفس جسما بل علّة الجسم ولا العقل ابضا  
 جسم ولا الآتية الاولى جسم .

وقد اقر بذلك افاضل الأولين واحتجوا فيه بحجج مرضية مقنعة والدليل  
 على ذلك ان النفس ليست تحس فضائنها 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 بقضائنها بعينها وذلك انا  
 ربما فكرنا في شيء فحضرنا بعض الاصدقاء فلا نراه لانا قد ملنا الى  
 النفس بأسرنا ونسينا الحس فذلك اذا نحس فاننا ملنا الى الحس

بأسرنا لم نحس بالنفس ولا بفضائلها وإنما نحس بالشئ إذا ما حسه الحاسُّ فأداه إلى النفس فأدته النفس إلى العقل وآلا لم نحس بذلك الشئ وان نظر اليد الناظر طويلا [١٣٢] وكذلك قوة النفس أيضا لا نحس بشئ إلا ان تؤديه النفس إلى العقل ثم يردّ العقل إلى النفس وهو أشدّ تفاوتاً منه بدءاً ثم تؤديه النفس إلى الحس فيحس به الحسُّ على نحو قوته في الحس فالحسُّ إذا احسَّ شيئاً فأنما يؤديه إلى النفس وتؤديه النفس إلى العقل فكذلك النفس إذا احست شيئاً أدته إلى العقل أولاً ثم يردّ العقل إلى النفس فتؤديه النفس إلى الحس غير ان العقل يعرف الشئ معرفة أعلى وأوضح من معرفة النفس والنفس يعرف الشئ معرفةً دنيئةً ليست بصحيحة

ونقول ان من اراد ان يحس النفس والعقل والآتية الاولى التي هي علّة العقل والنفس وسائر الاشياء فانه لا يدع الحسائس ان تفعل افاعيلها بل يرجع الى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت هناك زمنا طويلا ويجعل سائر شغله هناك وان تباعد عن البصر وسائر الحسائس لانها انما تفعل افاعيلها خارجا منها لا داخلا فيها فليحرص ان يسكنها فاذا سكنت الحسائس ورجع الى ذاته ونظر في داخله قوى على ان يحس بما لا يقوى عليه الحسائس ولا على 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 وبحسّه حسّاً هيّجاً وكذلك كلُّ مَنْ له حسٌّ من الحسّاتس  
إذا اراد ان يحسّ ببعض محسوساته حسّاً صواباً رفض سائر محسوساته  
واقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة هيّجة كذلك  
ينبغي ان يفعل من اراد ان يحسّ النفس والعقل والآتية الاولى ان يدفع  
ويرفض السمع الحسّي الظاهر ويستعمل السمع العقليّ الداخل فيه فانه  
حينئذ يستمع النغمات العالية النقيّة الصافية الحسنة البهيّة المطربة  
التي لا يعلّها سامعٌ وكلّما يسمعها اراد ان شهوّه وطربا ويعلم ان النغمات  
المجرميّة الحسّيّة [١١٣] انما هي اصنامٌ ورسم تلك النغمات فاذا احسّ  
تلك الآتيات الشريفة العالية وسمع هذه النغمات على قوته واستطاعته  
تمّ وكمل سروره،

تمّ الميبر التاسع من كتاب اتولوجيا بتوفيق الله تعالى،

، الميمر العاشر من كتاب اثولوجيا،  
 'في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها'

الواحد المحص هو علة الأشياء كلها وليس كشيء من الأشياء بل هو  
 بدو الشيء وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه وليس هو في شيء  
 من الأشياء وذلك ان الأشياء كلها انما انبجست منه وبد ثباتها وقوامها  
 واليه مرجعها،

فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي  
 ليس فيه ثنوية ولا كثرة جهة من الجهات قلنا لانه واحد محص مبسوط  
 ليس فيه شيء من الأشياء فلما كان واحدا محصا انبجست منه الأشياء  
 كلها وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهوية واقول واختصر  
 القول انه لما لم يكن شيئا من الأشياء كانت الأشياء كلها انبجست منه غير انه  
 وان كانت الأشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الأولى اعنى به  
 هوية العقل هي التي انبجست منه أولا بغير وسط ثم انبجست منه  
 جميع هويات الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسط هوية  
 العقل والعالم العقلي،

واقول ان الواحد المحص هو فوق التمام والكمال واما العالم المحسى فناقص  
 لانه مبتدع والشيء التام هو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع  
 من الواحد الحق المحص انذى هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يُبدع

الشيء الذى فوق التمام الشيء ناقص بلا توسط ولا يمكن [١٢٤]  
 ان يبدع الشيء التام تماماً مثله لانه فى الابداع نقصان اعنى به ان المبدع  
 لا يكون فى درجة المبدع بل يكون دونه

والدليل على ان الواحد المحض تام فوق التمام انه لا حاجة له الى شيء  
 من الاشياء ولا يطلب افادته شيء ولشدة تمامه وافراطه حدث منه شيء  
 اخر لان الشيء الذى هو فوق التمام لا يمكن ان يكون محدثا من غير  
 ان يكون الشيء تاماً وإلا لم يكن فوق التمام وذلك انه ان كان الشيء  
 التام يحدث شيئا من الاشياء فبالجرحى ان يكون الشيء الذى فوق  
 التمام محدثا للتمام لانه يحدث الشيء التام الذى لا يمكن ان يكون  
 شيء من الاشياء المحدثه اقوى منه ولا ابهى ولا اعلى

وذلك ان الواحد الحق الذى هو فوق التمام لما ابدع الشيء التام  
 التفت ذلك التام الى مبدعه والقبى بصره عليه وامتلأ منه نورا وبهاء فصار  
 عقلا اما الواحد الحق فانه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه فلما نظرت  
 تلك الهوية الى الواحد الحق تصور العقل وذلك انه لما ابتدعت  
 الهوية الاولى من الواحد الحق وقفت والقبت بصرها على الواحد لتراه  
 فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا صارت تحكى  
 افعالها الواحد الحق لانها لما القبت بصرها عليه ورآته على قدر قوتها  
 وصارت حينئذ عقلا افاض عليه الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة فلما  
 صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبيها



بالواحد المحقّ وذلك ان العقل ابدعه الواحد المحقّ وهو ساكنٌ ولذلك ابدع العقلُ النفس وهو ساكن ايضا لا يتحرّك غير ان الواحد المحقّ ابدع هويّة العقل وابدع العقل صورة النفس من الهويّة التي ابدعت من الواحد الحقّ بتوسط هويّة العقل؛ وأما النفس فلما كانت معلولةً من معلولٍ لم تقو على ان تفعل فعلها بغير حركةٍ وهي ساكنةٌ بل هي فعلته بحركةٍ وابدعت صنما ما، وإنما يسمّى فعلها صنما لانه فعلٌ دائرٌ غير ثابت ولا باقٍ [١٥] لانه كان بحركةٍ والحركة لا ياق بالشىء الثابت الباقى بل انما ياق بالشىء الدائر والآكلان فعلها اكرم منها اذ كان المفعول ثابتا ثابتا والفاعل دائرا باثدا اعنى الحركة وهذا قبيحٌ جدا، واذا ارادت النفس ان تعجل شيئا ما نظرت الى الشىء الذى منه كان بدؤها واذا نظرت امتلأت قوةً ونورا وتحركت حركةً غير الحركة التي تحركت تلقاء علتهما وذلك انها اذا ارادت ان تتحرك نحو علتهما تحركت علواً واذا ارادت ان تؤثر صنما تحركت سفلا فتبتدع صنما هو الحس والطبيعة التي فى الاجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهر وليس جوهر النفس بفارق الجوهر الذى قبله بل هو متعلّق به وذلك ان النفس تسلك فى جميع الجواهر السفلية الى ان تبلغ النبات بنوع ما،

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

أبدعت بسلوكها وشوقها الى الشيء الدقيق المحسّس شخصاً وذلك ان النفس لها كانت في العقل وكانت اليه شاخصّة لم تكن مفارقةً فلما غفلت وكلّ عنه بصرفها خلفته وسلكت سفلاً من أول الاشياء المبدّعة الحسيّة الى ان تغلب اخرها وأثرت الآثار الحسنّة غير انها وان كانت حسنة فانها قبيحةٌ خسيسةٌ اذا هي قيست الى الاشياء العالية اللطيفة في العالم العقليّ وانما أثرت النفس هذه الآثار عند شوقها الى الشيء الاخصّ الادنى فلما اشتاقت اليه أثرت فيه فصارت عند المحسّ احسن من كلّ حسن وانما صارت الاشياء الجزئيّة حسنةً عند المحسّ لان المحسّ من حيّزها والشبيهُ يفرح بشبيهه [١٣١] ويلتذُّ به وأما عند الاشياء العالية العقلية فانها قبيحةٌ خسيسةٌ جداً،

ونقول ان النفس لها أثرت الطبيعة والحسّ وسائر الاشياء التي في حيّزها رتبت كلّ واحد منها في مرتبته وشرحته تشرحاً متقبلاً لا يقدر احدٌ على التعدّي من مرتبته الى غيرها غير انه وان كانت الاشياء الحسيّة الطبيعية ذات شرح وترتيب فان شرحها غير شرح الاشياء العالية العقلية وترتيبها غير ذلك الترتيب فذلك ان شرح الاشياء الطبيعية خسيسٌ دون واقع تحت الخطأ وشرح الاشياء العالية تشرّيفٌ كريمٌ لا يمكن ان يقع تحت الخطأ لانه صوابٌ ابداً وانما صار شرح الاشياء العالية صواباً لانه يشرح من العلة الاولى وصار شرح الاشياء السفلية واقعا تحت الخطأ لانه شرحٌ أبدع من الشيء العلول اي من النفس

والنفس التى فى النبات كانت كأنها جزؤ<sup>٢</sup> من اجزاء العبات غير انها تكون جزءاً اقل من سائر اجزاء النفس واجهل اجزائها لانها سلكت سفلا الى ان صارت فى هذه الابدان الدنيئة الحسيئة وانا كانت النفس فى الشىء البهيمى فانها تكون ايضا جزءا من اجزائها الا انها تكون جزءا اشرف من اجزاء النفس النباتية واكرم وهو الحس وانا صارت النفس الى الانسان كانت افضل اجزاء النفس واكرمها لانها تكون حينئذ متحركة حاسة ذات عقل وتمييز ولذلك لان حركتها تكون حينئذ من حيز العقل اعنى ان حركة النفس وحسنها يكون بان تعقل وتعرف وانا كانت النفس فى النبات كانت قوتها التى تكون فى النبات ثابتة فى اصل النبات والدليل على ذلك انك اذا قطعت غصنا من اغصان النبات التى فى راس الشجرة او وسطها لم تجف الشجرة وان قطعت اصلها جفت<sup>١</sup>

[١٢٧] فان قال قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فابن تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذى لم تفارقه وهو العالم العقلى وكذلك اذا فسد جزؤ<sup>٢</sup> من البهيمية تسلك النفس التى كانت فيها الى ان تاتي العالم العقلى وانما تاتي ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهى العقل والعقل لا تفارقه والعقل ليس فى مكان فالنفس اذا ليست فى مكان فان لم تكن فى مكان فهى لا محالة فوق وسفل وفي الكل من غير ان تنقسم وتتجزأ بتجزؤ الكل فالنفس اذا فى كل مكان وليست فى مكان<sup>١</sup>

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

واعلم ان العقل والنفس وسائر الاشياء العقلية فى المبدع الاول لا تفسد ولا تبديد من اجل انها ابتدعت من العلة الاولى بغير وسط والطبيعة والحس وسائر الاشياء الطبيعية دائرية واقعة تحت الفساد لانها آثار من علة معلولة اى من العقل بتوسط النفس غير ان الاشياء الطبيعية ما بقاؤه اكثر من بقاء غيره وهو اكثر ديمومةً وذلك على قدر بُعد الشئ من علته وقوته وعلى قدر كثرة العلة فيه وقتنها وذلك ان الشئ اذا كانت علة قليلة كانت بقاؤه اكثر وان كانت علة كثيرة كان الشئ اقل بقاءً وينبغى ان نعلم ان الاشياء الطبيعية متعلقة بعضها ببعض فاذا فسد بعضها صار الى صاحبه علواً الى ان يلقى [١١٨] 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،

‘بَابٌ مِنَ النُّوَادِرِ‘

ونقول ان في العقل الأول جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الأول أول فعل  
فَعَلَهُ وهو العقل فَعَلَهُ ذَا صُورٍ كَثِيرَةٍ وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء  
التي تلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شياً بعد شياً  
بل كلّها معا وفي دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلی وفيه جميع  
صفاته الملائمة له معا ولم يبدع بعض صفاته أولاً وبعض صفاته اخراً  
كما يكون في الانسان المحسّی لکنه ابدعها كلّها معا في دفعة واحدة  
فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التي في الانسان كلّها ههنا قد  
كان أولاً لم يَزِدْ فيه صفةٌ لم تكن هناك البتّة والانسان في العالم الاعلى  
تأمُّ كاملٌ وكلُّ ما يوصفُ به لم يزل فيه

فان قال قائل ليس صفات الانسان الاعلى كلّها فيه بل هو قابلٌ لصفات  
اخرى يكون بها تماماً قلنا فهو اذن واقف تحت الكون والفساد وذلك ان  
الاشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم الكون والفساد وانها  
صارت تقبل الزيادة والنقصان لان فاعلها ناقص وهو الطبيعة وذلك  
ان الطبيعة لا تبدع صفات الاشياء كلّها معا فلذلك تقبل الاشياء  
الطبيعيّة الزيادة والنقصان، واما الاشياء التي في العالم الاعلى فانها لا  
تقبل الزيادة والنقصان لان مبدعها تأمُّ كامل وانما ابدع ذاتها وصفاتها  
معا في دفعة واحدة فصارت لذلك تامّةً كاملةً فان كانت لذلك تامّةً

كاملة فهي ان على حالة واحدة دائمة<sup>٥</sup> وهي الاشياء كلها بالمعنى الذى ذكرنا آنفاً وذلك انه لا يذكر صفة<sup>٥</sup> من الصفات صوراً من تلك الصور الا وانت تجدها [١٣٦] فيه،

ونقول ان كل شىء واقع تحت اللون والفساد اما ان يكون من فاعل غير مروره<sup>٥</sup> واما ان يكون من فاعل لا يفعل الشىء و صفاته فى دفعة واحدة لكنه يفعل الشىء بعد الشىء فبذلك صار الشىء الطبيعى واقعا تحت اللون والفساد وصار مبدأ كونه قبل تمامه فاذا صار الشىء كذلك كان للسائل ان يسأل ما هو ولم هو لان تمامه لا تجده فى مبدئه، فاما الاشياء الدائمة فانها لم تُبدع بروية ولا فكرها وذلك ان الدائم هو الذى ابدعها والدائم لا يروى<sup>٥</sup> لانه تام<sup>٥</sup> والتام يفعل فعله تاماً فى غاية التمام لا يحتاج ان يزد فيه ولا ان ينقص،

فان قال قائل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاول شياً أولاً ثم يزيد فيه شياً اخر ليكون احسن وافضل قلنا انه ان ابدع الشىء أولاً على حال من الحالات ثم زاد فيه شياً 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 فى 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 أو علم أو ما يشبه هذه الاشياء وجدت ذلك في الصورة الاولى فن ذلك قلنا انها تامة لان الاشياء كلها توجد فيها فانها تمسك الهيولى وتقوى عليها وانما صارت تقوى على الهيولى لانها لا تدع شيئا منها ليس له جبلة وانما كانت تضعف علما أو شيئا آخر لو انها تركت شيئا من الصور ولم تجعله فيها مثل العين [١٣٠] أو شيئا من سائر الاعضاء فلما صارت الصورة الاولى لم يفتتها شيء من الهيولى إلا وقد صورت فيه الصورة كان للسائل ان يسأل لم كانت العين قلنا لان في الصورة الاشياء كلها فانا 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 عيّنت بذلك ان في الصورة الاولى حفظ الجوهر وهذا مما ينفع في كون الشيء

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 العلم الاسفل لان الشيء اذا كان مع علته وفي علته وكانت علته ايضا كلمة تامة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرًا وصار هو ما هو فصار واحدا للعلّة التي تليه بغير وسط

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

في جميع الاشياء أولا وكان علته لما تحتها والحال التي رأينا بها النفس العقلية آخرا لكانت على تلك الحال أولا وهي في العالم الاعلى وذلك ان العلة هناك واحدة متبنة 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 قبيل [١٣١] المحسوسات قلنا هذا محالٌ وذلك انه ليس في العالم الاعلى شيء حساس بالقوة قد اتفق على ذلك رساء الفلاسفة وقبيح ان يكون في العالم الاعلى شيء حساس بالقوة دائما ثم يكون في هذا العالم حساسا بالفعل وان يكون قوة النفس فعلا حتى صارت نتيحة لنزولها الى العالم الاسفل الدنى،

### ‘ في الانسان العقلي والانسان الحسى ‘

يطلق هذه المسئلة ايضا بنوع اخر فنقول انا نريد ان نصف الانسان العقلي الذي في العالم الاعلى غير انا نريد قيل ان نعقل ذلك ان نخبر الانسان في العالم الحسى قلنا لا نعرفه معرفة حكيحة فاذا لم نعرف هذا الانسان فكيف نستجيز ان نقول انا نعرف الانسان الذي في العالم الاعلى ولعد أناسا يظنون ان هذا الانسان هو ذلك الانسان وانهما شيء واحد وتجعل مبدأ فخصنا من ههنا فنقول أتري هذا الانسان الحسى هو



صفةٌ نفسٍ ما غير النفس التي يكون بها الانسان انساناً حياً مفكراً ما هذه النفس هي الانسان اى النفس التي تفعل أفاعيلها بجسم ما هي الانسان، فان كان الانسان الحى الناطق او المركب من نفس وجسم اوله يكن هذه الصفة ولا كل نفس اذا رُكبت مع جسم ما يكون الانسان منهما فان كانت صفة الانسان في 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 اللاتين في المستقبل لا على الانسان الذى يسمى الانسان العقلى والصورى فلا يكون هذه الصفة صفة بحق لكنها تكون شبيهاً لانها لا تدل على ماهية ابتداء الشيء الذى هو صورته الحفية لانها بها هو ما هو وليست ايضاً بصفة صورة الانسان الهولاتي بل هي صفة الانسان المركب من نفس وجسم

[١٣٢] فان كان هذا هكذا قلنا انا لم نعرف بعد الانسان الذى هو انسان بحق لاننا لم نصف الانسان بعد كنهه 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 شيئاً هولانياً ان يصفه مع هيولاه ايضاً ولا يصفه بالكلية التي فعلت ذلك الشيء وحدها فاذا اراد ان يصف شيئاً ليس بهولاتي 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 صورهُ الشئء التى بها هو ما هو والشئء الذى به الانسانُ غيرُ مباينٍ منه وهو الذى ينبغى ان يوصف، فان كان هذا هكذا قلنا اترى صفة الصورة هو الانسان الحى الناطق والحى انما جعل فى الصورة بدله الحيوة الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوةً ناطقةً فان كان الانسان حيوةً ناطقةً قلنا لا يمكن ان يكون حيوةً بغير نفس والنفس هى التى تعطى للحيوة الناطقة الانسان، فان كان هذا هكذا فانه لا يخلو ان يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون جوهرًا او ان يكون النفس الانسان بعينه فان كانت النفس العاقلة هى الانسان وجب من هذا ان يكون النفس دخلت فى جسم اخر غير جسم الانسان او ان يكون ذلك الجسم انسانا وهذا محالٌ غير ممكن وذلك ان النفس لا يلزمها هذا الاسم الا اذا كانت مع هذا الجسم الانسانى الذى فيه الآن،

فان كانت النفس ليست بانسان فينبغى ان ان يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك فاما الذى يمتنع ان نقول الانسان هو المركب من نفس وجسم جبيعا فاذن تكون [١٣٣] النفس ذات كلمة ما من انواع الالهم وانما اعنى باللكمة الفعل وذلك ان للنفس فعلا من انواع الفعل ولا يمكن ان يكون الفعل من غير فاعل وكذلك يكون الالكمة التى فى الجيوب فان الجيوب ليست بلا نفس وانفس الحب ليست بانفس مرسلّة وذلك ان لكل حب من الجيوب نفسا غير نفس صاحبه، وتحقيق

ذلك اختلاف اذاعيلها وانما قلنا ان للحبوب انفسا لان الكلمات الفواعل  
التي فيهن ليست بانفس وليس بحجب ان يكون لهذه كلها كلمات<sup>٥</sup>  
اعنى ان تكون فعالة وذلك ان الكلمات الفواعل انما هي اذاعيل النفس  
النامية واما النفس الحيوانية فهي التي ابين واطهر من النامية لانها اشد  
اظهارا للحياة من النفس النامية، فان كانت النفس على حده 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 للجسم من صنم  
الانسان الحَق، وكما ان المصور يصور صورة الانسان الجسماني في مادتها  
او في بعض ما يمكنه ان تصور فيه فيحرص على ان ينقش تلك الصورة  
او شبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر 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 الحَق الا ان المصور هو النفس وقد خرجت  
لان تشبه هذا الانسان بالانسان الحَق وذلك انها جعلت فيه صفات  
الانسان الاول [١٣٤] الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نورا وذلك ان  
قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية<sup>٥</sup>

جدًا، وللإنسان الأول حواسٌ قويَّةٌ ظاهرًا أقوى وأبين وأظهر من حواس هذا الإنسان لأن هذه إنما هي اصنامٌ لتلك، كما قلنا مرارًا،

ثم أراد أن يرى الإنسان الحَقَّ الأوَّلَ فينبغي أن يكون خيرًا فاضلاً وأن يكون له حواسٌ قويَّةٌ لا تتحسب عند اشراق الأنوار الساطعة عليها وذلك أن الإنسان الأوَّلَ نور ساطع فيه جميعُ الحالات الإنسانية ألا أنها فيه بنوعٍ افضل واشرف واقوى، وهذا الإنسان هو الإنسان الذي حدَّه افلاطن الشريف الإلهي لأنه زاد في حدِّه وقال أن الإنسان الذي يستعمل البدنَ ويعمل أعماله بأداةٍ بدنيَّةٍ فما هو إلا نفس تستعمل البدنَ أولاً فاما النفس الشريفة الإلهيَّة فإنها تستعمل البدنَ استعمالاً ثانياً أي بتوسط النفس الحيوانيَّة وذلك أنه إذا صارت النفسُ الحيوانيَّةُ المكوَّنة حاسَّةً انبعتها النفسُ الناطقةُ الحيَّةُ واعطتها حيوةً اشرف واكرم ولست أقول أنها انحدرت من العلو لكن أقول أنها وادتها حيوةً اشرف وأعلى من حيوتها لأن النفسَ الحيَّةَ الناطقةَ لا تبرح من العالم العقليِّ لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه معلَّقةً بتلك فيكون كلمة تلك متصلةً بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان وإن كانت ضعيفةً حفيقةً أخرى وأظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها،

فإن قال قائلٌ أن كانت النفس وهي في العالم الأعلى حاسَّةً فكيف يمكن أن تكون في الجواهر الكريمة العالية المحسَّنة وهي موجودة في الجوهر الأوَّلَ قلنا إن الحسَّ الذي في [١٣٥] العالم الأعلى أي في الجوهر الأكرم العقلي لا

يشبه هذا الحس الذى فى هذا العالم الدنى وذلك انه لا يحس هناك  
 هذا الحس الدنى لانه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك  
 فلذلك صار حس هذا الانسان السفلى متعلقا بحس الانسان الاعلى  
 ومتصلا به فانه انما ينال هذا الانسان الحس من هناك لاتصاله به  
 كاتصال هذه النار بتلك النار العالوية والحس الكائن فى النفس التى  
 هناك متصل بالحس الكائن فى النفس التى ههنا ولو كانت فى العالم  
 الاعلى اجسام<sup>٤</sup> كرية<sup>٥</sup> مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها  
 ولكان الانسان الذى هناك يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان  
 الثانى الذى هو صنم<sup>٦</sup> للانسان الاول فى عالم الاجسام يحس بالاجسام  
 ويعرفها، لان فى الانسان الاخر الذى هو صنم<sup>٦</sup> للانسان الاول كلمة الانسان  
 الاول بالتشبيه به وفى الانسان الاول كلمات الانسان العقلى والانسان  
 العقلى يفيض بنوره على الانسان الثانى وهو الانسان الذى فى العالم  
 الاعلى النفسانى والانسان الثانى يشرق نوره على الانسان الثالث وهو  
 الذى فى العالم الجسمانى الاسفل فان كان هذا هكذا على ما وصفنا قلنا  
 ان فى الانسان الجسمانى الانسان النفسانى والانسان العقلى ولست اعنى  
 انه هو ههنا لكنى اعنى به انه متصل بهما لانه صنم<sup>٦</sup> لهما وذلك انه يفعل  
 بعض افعال الانسان العقلى وبعض افعال الانسان النفسى وذلك لان  
 فى الانسان الجسمانى كلا الكلمتين اعنى النفسانى والعقلنى الا انهما فيه  
 قليلة ضعيفة نوره<sup>٥</sup> لانه صنم<sup>٦</sup> لاصنم<sup>٦</sup>

فقد بان ان الانسان الاول حاسٌ<sup>٥</sup> الا انه بنوعٍ اعلى وافضل من الحسّ الكائن في الانسان السفلى وان الانسان السفلى انما ينال الحسّ في الانسان الكائن [١٣٣] في العالم الاعلى العقلي كما بينّا وارضخنا، فنقول انا قد وصفنا كيف يكون الحسّ في الانسان وكيف لا يستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفلية بل الاشياء السفلية هي المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلّقةٌ بها فلذلك صارت هذه الاشياء تتشبه تلك الاشياء في جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هي مستفيدةٌ من الانسان العالى وانها متصلةٌ بتلك القوى غير ان بقوى هذا الانسان محسوساتٌ غير محسوسات قوى الانسان في العالم الاعلى وليست تلك المحسوسات اجساما ولا لذلك الانسان ان يحسّ هذا الانسان ويبصره لان تلك المحسوسات وذلك البصر خلاى هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفح من هذا النوع وهذا البصر فلذلك صار ذلك البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر التليّات وهذا يبصر الجزئيات لضعفه وانما صار ذلك البصر اقوى واكثر معرفة من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وايبين واوضح وصار هذا البصر ضعيفا لانه ينال اشياء خسيصةً ذنيّةً وهي اصنامٌ لتلك الاشياء العالية ونصف تلك الحساسات فنقول انها عقول ضعيفةٌ ونصف تلك العقول فنقول انها حساسات قوية على ما وصفنا في ان كيف يكون الحسّ في الانسان العالى، فان قال قائلٌ انا قد اخبرناكم ان الحسّ الذى في الانسان السفلى هو

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

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

فإن قال قائلٌ لِمَ كانت هناك هذه الحيوانات الغير الناطقة فإن كانت  
لأنها كريمةٌ شريفةٌ فقد يمكن لقائل أن يقول أنها هناك اكرم جوهرها  
وشرفا وإنما كرمت هذه الحيوانات لأنها آخر الشيء البهيمى الذى فما  
الذى تنال في ذلك من المحس بكونها فيه بل لحرى أن تكون ندية إذا  
كانت فيه، فنقول أن العلة في ذلك ما نحن قائلون أن شاء الله تعالى أن  
البارى الأول واحدٌ فقط في جميع الجهات وأن ذاته ذاتٌ مبدعةٌ كما  
قلنا مرارا وأبداع العالم واحدا ولم يكن [١٣٨] من الواجب لوحداية  
المبدع أن تكون مثل وحدانية المبدع وإلا لكان المبدع والمبتدع  
والعلة والمعلول شيئا واحدا وإذا كانا واحدا كان المبدع مبتدعا والمبتدع  
مبدعا وهو محالٌ فلما كان هذا محالا لم يكن بد من أن يكون في  
وحداية المبدع كثرةٌ إذ صار بعد الواحد الذى هو واحد من جميع  
الجهات وذلك انه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد الذى هو  
واحد من جميع الجهات لم يمكن أن يكون فوق الواحد المبدع في  
الوحداية ولا أن يكون أشد وحدانية منه بل كان من الواجب أن  
يكون في الوحداية انقاص من الواحد المبدع وإذا كان البارى الذى هو  
افضل الافضلين واحدا كان من الواجب أن يكون المقصود عليه أكثر  
من واحد لثلا يكون مثل الفاضل سواء، فإن كان ليس من الواجب أن



يكون المفصول عليه واحدا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد  
 وذلك ان الواحد هو التام والكثير هو الناقص وان كان المفصول عليه  
 في حيز الكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين وكل واحد من قَبَيْك الاثنين  
 يتكثر على ما وصفنا وقد يوجد للاتنين الاولين حركة وسكون وفيهما  
 عقلٌ وحيوةٌ غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل منفرد لكنه عقلٌ فيه  
 جميع العقول وكلها منه وكل من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول  
 واكثر منها، والنفس التي هناك ليست كأنها نفس واحدة منفردة لكنها  
 كانت النفوس كلها وفيها قوة ان يعقل النفوس كلها لانها حيوةٌ  
 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 لجامع ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم  
 الاعلى فاما الحيوانات الدنية فانه لن يجوز ان يقول انها هناك وذلك انه  
 ان كان الحي الناطق العقلي هو الحي الكريم الشريف فالحي الذي لا  
 نطق له ولا عقل هو الحي الدنى فان كان الكريم في الموضع الاكرم  
 فالدنى لا يكون فيه بل يكون في الموضع الالنى وكيف يمكن ان يكون  
 في العقل شيء لا عقل له ولا نطق وانما نعني بالعقل العالم الاعلى كله  
 ان كله عقلٌ وفيه جميع العقول ومنه العقول بأسرها، فنقول انا نريد قبل

ان نردّ على تأكل هذا القول ان نجعل لنا مثالا ان نقيس به الاشياء التى نقول انها فى العالم الاعلى فهو الانسان فنقول ان الانسان الذى ههنا فى العالم الاسفل ليس مثل الانسان الذى فى العالم الاعلى كما بيّنا فان كان هذا الانسان ليس مثل ذاك الانسان لم يكن ايضا سائر الحيوانات التى هناك مثل الحيوان الذى ههنا بل ذاك افضل واكرم من هذا بكثير، واقول ان نطق الانسان الذى هناك ليس هو مثل نطق الانسان الذى ههنا وذلك ان الناطق الذى ههنا يروى ويفكر والناطق الذى هناك لا يروى ولا يفكر وهو قبل الناطق المروى المفكر، فان قال تأكل فما بال الناطق العالى اذا صار فى هذا العالم روى وفكر وسائر الحيوان لا يروى ولا يفكر اذا صار ههنا وهى كلها هناك عقول قلنا ان العقل مختلف وذلك ان العقل الذى فى الانسان غير العقل الذى فى سائر الحيوان فان كان العقل فى الحيوانات العالية مختلفا فلا محالة ان الروية والفكرة فيها مختلفة وقد تجد فى سائر الحيوان اعمالا كثيرة ذهنية، فان قال تأكل ان كانت اعمال الحيوان ذهنية فلم يكن اعمالها بالسواء كلها وان كان النطق علّة للروية ههنا فلم يكن الناس كلهم سواء بالروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبها قلنا انه [١٤٠] ينبغي ان نعلم ان اختلاف الحيوة والعقول انما هى لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور وابين واظهر واشرف من بعض،

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

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

فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل الكائن فى بعض الحيوان

ليس هو بعدام للعقل الاوّل [١٤١] وكلُّ جزءٍ من اجزاء العقل هو كلُّ يتجزأ  
 به العقلُ فالعقلُ للشئ الذى هو عقلٌ له هو بالقوة الاشياء كلها فاذا  
 صار بالفعل صار خاصاً، وانما يصيرُ بالفعل اخيراً واذا كان اخيراً  
 بالفعل صار فرساً او شيئاً آخر من الحيوان وكُلما سلكت للحيوة الى الاسفل  
 صارت حياً حياً ذنباً خسيساً وذلك ان القوى للحيوانية كُلما سلكت الى اسفل  
 ضعفت وخفيت بعضُ افعالها وكُلما خفيت بعضُ افعالها العالية  
 حدثت من تلك القوى فى خسيس دنى فيكون ذلك للى ناقصاً ضعيفاً  
 فاذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيه فيحدث الاعضاء القوية بدلا  
 مما نقص عن قوته فلذلك صار لبعض الحيوان اظفاراً وبعضه مخالب  
 وبعضه قرون<sup>٥</sup> وبعضه انياب على نحو نقصان قوة الحيوة فيه، فان كان  
 هذا هكذا قلنا انه لما سلك العقل الى هذا العالم الاسفل وانقص نقصانا  
 كثيراً احتال لذلك النقصان قائمة ببعض الالة التى صيرها فيه فيصير  
 بها تاماً كاملاً وذلك انه ينبغي ان يكون كلُّ حى من الحيوان تاماً  
 كاملاً وذلك بانه حى<sup>٥</sup> وانه عاقل<sup>٥</sup>،

فان قال قائل انه قد يوجد حيوانٌ ضعاف ليس لها شئ<sup>٥</sup> تدفع به عن  
 انفسها قلنا انه قلماً يكون من ذلك للحيوان وايضا يمكن ان نقول له انا  
 اذا اصغنا جميع الحيوان بعضها الى بعض كان الكلُّ منها تاماً كاملاً اعنى  
 يكون للحيوة والعقل بها كلها تاماً كاملاً على نحو ما يليق بها من التمام  
 والكمال، ونقول انه ان كان ليس من الواجب ان يكون المعلول واحداً

محضا لثلاً يكون مثل العلة كائننا آنفاً فلا محالة ان انه ينبغي ان يكون كل واحد مركباً من اشياء كثيرة ولا يمكن ان يكون من اشياء متشابهة وآلا كان مكتفياً ان يكون واحداً فقط فيكون سائر الاشياء فيه باطلا انا كانت [١٤٢] يشبه بعضها بعضا فينبغى ان يكون مركباً من اشياء مختلفة الصور وان يكون كل صوره فيها بصفتها وحدها وان يكون كل واحدة منها في واحدة من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضلا لكنه بانها للحى شىء واحد على هذا ينبغي ان يكون صفات العقل الاول مختلفة وان لا تكون متشابهة.

فان كان هذا هكذا قلنا ان للكّل حسنا وهو ان يكون مركباً من اشياء مختلفة وللخاص حسنا وهو ان يكون كل واحد من الاشياء على ما يليق به ان يكون وكذلك هذا العالم مركب من اشياء مختلفة والنقص الذى فيه منها فضل وانكّل واحد بانه عالم ولكل واحد منه شريفاً كان او ذليلاً فضل على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام، فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا وقلنا ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الآ انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيوكل وهى هناك بلا هيوكل وكل صورة طبيعية ههنا فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها فهناك سما وارض وهواء وماء ونار وان كان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضاً،

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

ثُمَّ نَأْرُضُ فَكَيْفَ هُمَا هُنَاكَ فَانْه لَا مَحَالَةَ مِنْ أَنْ يَكُونَا هُنَاكَ حَيِّينِ  
 أَوْ مَيِّتَيْنِ وَأَنْ كَانَا مَيِّتَيْنِ مِثْلَ مَا هَهُنَا فَمَا لِلْحَاجَةِ إِلَيْهِمَا هُنَاكَ وَأَنْ كَانَا  
 حَيِّينِ فَكَيْفَ يَحْيِيَانِ هُنَاكَ قُلْنَا أَمَّا النَّبَاتُ فَنَقْدِرُ أَنْ نَقُولَ إِنَّهُ هُنَاكَ  
 حَيٌّ لِأَنَّهُ هَهُنَا حَيٌّ أَيْضًا وَذَلِكَ أَنَّ فِي النَّبَاتِ كَلِمَةً فَاعِلَةٌ مَحْمُولَةٌ عَلَى  
 حَيَوِيٍّ وَأَنَّ كَانَتْ كَلِمَةُ النَّبَاتِ الْهَيُولَانِيَّةَ حَيَوِيًّا فَهِيَ إِذْ لَا مَحَالَةَ نَفْسٌ  
 مَا أَيْضًا وَآخَرَى أَنْ يَكُونَ هَذِهِ الْكَلِمَةُ فِي النَّبَاتِ الَّذِي فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى  
 وَهُوَ النَّبَاتُ الْأَوَّلُ [١٤٣] إِلَّا أَنَّهُ فِيهِ بِنُوعٍ أَعْلَى وَأَشْرَفٍ لِأَنَّ هَذِهِ الْكَلِمَةَ  
 الَّتِي فِي هَذَا النَّبَاتِ أَمَّا هِيَ صَنْمٌ مِنْ تِلْكَ الْكَلِمَةِ إِلَّا أَنَّ تِلْكَ الْكَلِمَةَ  
 وَاحِدَةً كَثِيَّةٌ وَجَمِيعُ الْكَلِمَاتِ النَّبَاتِيَّةِ الَّتِي هَهُنَا مُتَعَلِّقَةٌ بِهَا فَمَا  
 كَلِمَاتِ النَّبَاتِ الَّتِي هَهُنَا فَكَثِيرَةٌ إِلَّا أَنَّهَا جُزْئِيَّةٌ فَجَمِيعُ نَبَاتِ هَذَا الْعَالَمِ  
 الْأَسْفَلِ جُزْئِيٌّ وَهُوَ مِنْ ذَلِكَ النَّبَاتِ الْكَلْبِيِّ وَكَلَّمَا طَلَبَ الطَّالِبُ مِنَ النَّبَاتِ  
 الْجُزْئِيَّ وَجَدَهُ فِي ذَلِكَ النَّبَاتِ الْكَلْبِيِّ اضْطِرَارًا، فَإِنْ كَانَ هَذَا هَكَذَا قُلْنَا  
 إِنَّهُ إِنْ كَانَ هَذَا النَّبَاتُ حَيًّا فَبِالْحَقِّ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ النَّبَاتُ حَيًّا  
 أَيْضًا لِأَنَّ ذَلِكَ النَّبَاتُ هُوَ النَّبَاتُ الْأَوَّلُ الْحَقُّ فَمَا هَذَا النَّبَاتُ فَانْه نَبَاتٌ  
 ثَانٍ وَقَالَتْ لِأَنَّهُ صَنْمٌ لِذَلِكَ النَّبَاتِ وَأَمَّا يَحْيِي هَذَا النَّبَاتُ بِمَا يُفِيضُ  
 عَلَيْهِ ذَلِكَ النَّبَاتُ مِنْ حَيَوَاتِهِ، فَمَا الْأَرْضُ الَّتِي هُنَاكَ إِنْ كَانَتْ حَيَّةً أَوْ  
 مَيِّتَةً فَانَا سَنَعْلَمُ تِلْكَ إِنْ نَحْنُ عَلِمْنَا مَا هَذِهِ الْأَرْضُ لِأَنَّ هَذِهِ صَنْمٌ  
 لِنَتْلُكَ، فَنَقُولُ إِنَّ لِهَذِهِ الْأَرْضِ حَيَوِيًّا مَا وَكَلِمَةُ فَاعِلَةٌ،

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ صُورُهَا الْمُخْتَلِفَةُ وَذَلِكَ أَنَّهَا تَنْبُو وَتَنْبُتُ الْكَلْبًا

وينبت للجبال فانها نبات ارضي وفي داخل الجبال حيوانٌ كثيرةٌ ومعادنٌ  
 وادويةٌ وغير ذلك وانما يكون هذه فيها لاجل الكلمات ذوات النفس  
 التي فيها فانها هي التي تصوّر في داخل الارض هذه الصور وهذه  
 الكلمة التي هي صورة الارض التي تفعل في باطن الارض كما تفعل  
 الطبيعة في باطن الشجر وعود الشجر يشبه الارض بعينها والحجر  
 الذي يقطع من الارض يشبه العصن الذي يقطع من الشجر، فان كان  
 هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة في الارض الشبيهة لطبيعة الشجر  
 هي ذات نفس لانه لا يمكن ان تكون ميتة وان تفعل هذه الافاعيل  
 العجيبة العظيمة في الارض فان كانت حية فانها ذات نفس لا محالة  
 فان كان هذه الارض الحسية التي هي صنم حية [١٢٤] فبالحري ان  
 يكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان يكون هي الارض الاولى وان  
 يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها، والاشياء التي في  
 العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى وكذلك كل واحد  
 منها يرى الاشياء في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها وصار  
 الكل في الكل والكل في الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذي  
 يسبح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما وذلك ان  
 الكبير منها عظيم والصغير عظيم فذلك ان الشمس التي هناك هي  
 جميع الكواكب وكل كوكب منها شمس ايضا غير ان منها ما يغلب  
 الكوكب فيسمى كوكبا وقد يرى كل واحد منها في صاحبه ويرى

كلها في واحد والواحد يُرى في كلها، فهناك حركةٌ ألا انها حركةٌ نقيّةٌ<sup>٤</sup>  
محضّةٌ وذلك انها ليست تبدأ من شيء وتتناهى الى شيء ولا هي غيرُ  
المتحرك بل هي المتحرك وهناك سكونٌ<sup>٥</sup> نقيٌ<sup>٤</sup> محضٌ وليس ذلك السكون  
بأثر حركةٍ ولا هو مختلطٌ بالحركة فهناك الحسن النقيُّ المحض لانه ليس  
محمولاً من شيء ليس هو بحسن وآل هو شديد القبح وكلُّ واحدٍ من  
الاشياء التي هناك ثابتٌ تامٌ ليست بقويّةٌ في الارض وذلك ان كل واحدٍ  
منها ثابت تامٌ في الشيء الذي قوّته وحيوته في الجوهر غير انه يعلموه  
كالقوى البدنيّة وليس هناك للشيء غيرُ الموضع الذي هو فيه وذلك ان  
الحامل عقلٌ والمحمول عقلٌ ايضاً،

ومثال ذلك هذه السماء الواقعة تحت الحس فانها نيرةٌ مصيبتةٌ وضوؤها  
للنواكب فيها غير انها وارن كانت مصيبتةٌ فان كل واحدٍ منها في غير  
موضع صاحبه في السماء وكل واحدٍ منها جزوٌ فقط وليس بكلّ كالاشياء  
التي في السماء الروحانية فان كل جزءٍ منها هو جزوٌ وكلّ فاذا رأيت  
للجزء فقد رأيت الكلّ واذا رأيت الكلّ فقد رأيت للجزء وذلك ان وهم  
احدهما يقع على الجزء الواحد ونظره يقع [١٤٥] على الكلّ لحداثته وسرعته  
فن كان له بصرٌ مثل بصر النقرس وكان حديد البصر كان يبصر ما في  
بطن الارض وانما اراد صاحب البصر ان يصف بصر العالم الروحاني وان  
يعلمنا ان بصر اهل ذلك العالم حادٌ سريع لا يفوته شيء مما هناك،  
والنظر الى ذلك العالم الى ما فيه ليس بتعب ولا يشبع الناظر من النظر



اليه فيميل عنه الحركة لان البصر هناك ليس يتعب عنه فيحتاج الى السكون لترجع قوة النظر اليه بالحركة والناظر هناك لما نظر الى بعض الاشياء فيستحسنها ويلتذ بها لكنه انما ينظر اليها كلها كما هيها ينظر واحدا منها فيستحسنه ويلتذ به فالاشياء التي هناك لا تنفد ولا تنقص ولا يمل الناظر اليها ولا ينفد اشتياقه منها فان المشتاق اذا لقد شوقه في الشيء حقره وفرغ طلبه وقتل من النظر اليه لكن الناظر اليها اعنى الى تلك الاشياء كلها كلما طال نظره اليها ازداد بها عجب واليهها شوقا فينظر اليها بنظرة لا نهاية لها<sup>٤</sup>

وانما جعل الناظر لا يشبع في النظر اليها ولا يتعب عنها لانها لا تتغير عن حسنها بل كلما رآها الناظر ازدادت عنده حسنا وجمالا وليس في الحيوة التي هناك تعب ولا نصب لانها حيوة نقية عذبة والشيء ذو الحيوة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الالام لانها لم تزل كسلة منذ ابدعت غير ناصبة ولذلك لا تحتاج الى النصب والتعب، وانما ابدعت تلك الحكمة من الحكمة الاولى والجوهر الاول من الحكمة لا ان الجوهر اول الحكمة بل الجوهر هو الحكمة والانية الاولى هي الجوهر والجوهر هو الحكمة لا انه جوهر<sup>٥</sup> ثم حكمة كما يكون في الجواهر الثواني بل الانية والجوهر والحكمة تى واحد<sup>٥</sup> فلذلك صارت تلك الحكمة اوسع من كل حكمة وهي حكمة الحكيم واما الحكمة التي في العقل فانما هي مع العقل، اقول ان

العقل بدأ أولا ثم بدأ حكمته مثل [١٤٩] ما قيل في المشتري عقوبته  
مع لذاته ولذلك انه يُذكر أولا لذاته ثم يذكر عقوبته،

والاشياء السماوية والارضية انما هي اصنامٌ ورسومٌ للاشياء التي في  
العالم الاعلى ولذلك صار ما هناك منظرا عجيبا لا يراه الا اهل السعادة  
والحدود وهم الذين اجتهدوا في النظر الى ذلك العالم فاما عظمة للحكمة  
الاولى وقوتها فن الذي يقدر ان يراها ويعرفها كُنَّ معرفتها وذلك لانها حكمةٌ  
فيها جميع الاشياء وقدرٌ ابدعت الاشياء كلها فالاشياء كلها فيها  
وهي غير الاشياء كلها لانها علته الاشياء العقائية والحسية غير انها ابدعت  
الاشياء العقلية بلا توسط وابدعت الاشياء الحسية بتوسط العقلية  
والاشياء كلها تُنسب اليها لانها هي علة العلة وحكمة الحكيم كما قد  
قلنا مرارا؛

فان كانت الحكمة الاولى علة العلة فان كان كل فعل تفعله معلولها  
ينسب اليها ايضا بنوع ارفع وافضل، وما أشرف العالم الاعلى والاشياء  
التي فيه واشرف منها واجل للحكمة التي ابدعتها لانها هي شرف كل  
شرف، وإن يقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذي استغرق عقله  
حواشه وهو اغلاطون الشريف الالهى فلا يعرف الا بانه عقل فقط، وهو  
الذي قد اعتاد ان يعرف الاشياء بنظر العقل لا بمنطلق وقياس واما  
نحن فلم نرض انفسنا بالنظر الى حسن ذلك العلم النورى وبهائه لان  
الحس قد غلب علينا فلا نصدق الا بالاشياء الجسمية 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 هي هنا

وذلك ان علم الاوائل الاولى النقية الواضحة يعلم بغير وضع القضايا لانها هي القضايا التي تستنبط النتائج منها فان كان بعض العلوم في هذا العالم ينال بنفسه بلا شيء اخر فبالخروج ان العلوم العالية والاراء السامية لا تحتاج الى القضايا المقيضة الى درك الخلق بل انما ينال الخلق هناك بلا خطأ ولا كذب البتة لانها بلا توسط. كما قلنا لانها لا يقع الا على شيء متوسط وايضا لا يخالطه شيء غريب ولا عرض كما يخالط العلوم هنا الاشياء الارضية فلا تدرك ادراكا صحيحا ولا صادقا، من شك في ذلك العالم وانه على هذه الصفة التي وصفناها فانما تاركوه ورأيهم ثلثا نشغل انفسنا بمجادلته فدع انساق قولنا بوصف حقائق الاشياء وصدقها، ونرجع الى ما كنا فيه من صفة العلوم التي في ذلك العالم وكيف تكون فنقول ان اطلالون الشريف الالهي قد رأى ذلك العالم بروية العقل ووصفه وذكر العالم الكائن هناك وارن العلم هناك ليس هو بشيء من شيء ولم يصف كيف يكون ذلك وانما ترك صفتة على عمد منه وارك ان نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا فيدرك منا من كان لذلك اعلا،

### في العالم العقلي

فنحن واصفون كيف العالم هناك وجاعلون مبتدأ قولنا من هي هنا

فقولنا ان كلاً مصنوع انما يكون بحكمة ما صنعياً كانت ام طبيعياً ومبدأ  
كل صناعة للحكمة في صنع الاشياء والحكمة ايضا صنائع لا محالة فان كان  
هذا على ما وصفنا رجعتنا فقلنا ان جميع الصناعات يكون في حكمة ما  
وقد ينسب الصنع ايضا الى الحكمة الطبيعية لانه انما [١٤٨] يحكى  
الطبيعة وينشبه بها والحكمة الطبيعية لم تترتب من الاشياء لكنها شئ  
واحد وليست بواحد مرتكبة من اشياء كثيرة لكنها تنمو من الواحد الى  
الكثير، فان جعل جاعلاً هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الاولى اكفى بها  
ولم يجتج الى ان يترقى الى حكمة اخرى لانها حينئذ لا تكون من حكمة  
اخرى هي اعلى ولا تكون في شئ آخر، فان جعل جاعلاً القوة المخرجة  
للصناعة من الطبيعة وجعل ازل هذه الطبيعة نفسها فقلنا ان ابن  
هذه القوة الطبيعية فانه لا يخلو من ان تكون من ذاتها او من غيرها  
فان كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها وقفنا ولم نرقى الى شئ اخر  
وان اُتبوا ذلك قالوا ان قوة الطبيعة مبتدعة من العقل قلنا ان كان  
العقل ولد للحكمة فانه لا يخلو اما ان يكون للحكمة 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 اُتيته 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 ابتدعت من تلك الحكمة

لحقيّة ولذلك صار دلّ جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حتّى غير انه  
وان لم يكن جوهرًا فانه لما كان مبتدئًا من الحكمة الاولى صار جوهرًا مرسلًا،  
فنقول انه لا ينبغي ان يظنّ طائر ان جوهر الاشياء التى فى ذلك  
العالم بعضها ارفع من بعض فى الجوهر ولا ان يعنى اشرف صورة من بعض  
واحسن بل الاشياء التى هناك كلّها صورها حسنة شريفة وهى مثل  
الصور التى يتوقّم المتوقّم انبا فى نفس الصانع الحكيم وليس صورًا  
كصور مصوّرة فى حائط لكنبا [١٣١] صور فى انبات لذلك سماه الاولون  
الهنّال اى الصورة التى ذكرها اثنالون الشريف آتبات وجواهر،

ونقول ان الحكمة المبصرين قد كانوا رأوا بلطف اولهم هذا العالم  
العقلى والصور التى فيه وعرفوها معرفة صحيحة اما بعلم مكتسب واما  
بغيره وعلم طبيعى، والدليل على ذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا  
شيئا يبينوه بحكمة صحيحة عالبة وذلك انهم لم يكونوا يرسمونه رسماً بكتابت  
موضوع بالعادة التى رايدعها نكتب ولا كانوا يستعملون القضايا والاقتويل  
ولا الاموات والمنطق فيعبرون به عبا فى نفوسهم الى من ارادوا من الآراء  
والمعاني لكنهم كانوا ينقشون فى حجارة او فى بعض الاجسام نبيصيرونها  
اصناما،

وذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا بعض العلوم نقشوا نه صنما واقدموا  
للناس علما واذنك كانوا يفعلون فى سائر العلوم والصناعات اعنى انهم  
كانوا ينقشون نحلّى من الاشياء صنم حكمة منقده وحكمة نابية

ويقيمون تلك الاصنام في هياتلهم فتكون لهم كأنها كتب تتلطف  
وحرور تقرأ وعلى هذا كانت كتبهم التي قَيِّدُوا فيها معانيهم ووصفوا  
بها الاشياء، وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يُعَلِّمُوا ان لكل حِكْمًا ولكل  
شيء من الاشياء صنمًا عقليًا وصورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل بل  
ابدعت جميعها دفعة واحدة لا برؤية ولا فكر لان مُبْدِعَهَا وَاحِدٌ  
مبسوط يبدع الاشياء المبسوطة دفعة واحدة بأنه قَلْبٌ لا بنوع اخر  
من انواع العقل، وكانوا يمثلون من تلك التمثل ايضا والاصنام اصناما أُخَرَ  
دونها في النقاء والحسن وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلموا ان هذه  
[١٥.] الاصنام الحسنة الحسيسة انما هي مثل تلك الاصنام العقلية  
الشريفة وما أحسن ان يعلموا وما أصوب ما فعلوا ولو ان احدا اطلع  
الفكر والرؤية في العلل التي من اجلها فعلوا ذلك وكيف نالوا تلك  
العلل العجيبة تعجب منهم وصراب ارائهم، فان كانوا هولاء الرهط اخلا  
للمدبح لانهم مثلوا الاشياء العقلية واخبرونا بالعلل التي نالوا بها  
الاشياء العالية ثم مثلوها باصنام غليظة واقاموا الاصنام اعلاما كأنها  
كتب تقرأ فبالحرى ان تعجب من الحكمة الاولى المبدعة للجواهر في غاية  
الاتقان من غير ان تروى في العلل كيف ينبغي ان يكون كل مبدع  
منها متقنا حسنا لانها غاية في الحكمة والفضيلة والحسن بالهوية فقط  
وبالهوية ابدع البارى سبحانه الاشياء وصيرها متقنة حسنة بغير رؤية  
ولا فحص عن علل الحسن والنقاء، والاشياء التي يفعلها لفاعل بالرؤية

والفحص عن علل النقاء والحسن لئن تكون متقنة حسنة مثل الاشياء  
التي تكون من الفاعل الأول بلا روية ولا فحص عن علل الكون والنقاوة  
والحسن لئن لا يجب من قدره ذلك الجوهر الشريف العالى انه ابداع  
الاشياء بغير روية ولا فحص عن عللها بل انما ابداعها بآفة فقط فآيئته  
هى علة العلة لذلك انيئته لا تحتاج في ابداع الاشياء الى الفحص  
عن عللها ولا عن الخيلة الى الحسن في كونها وابقائها لانها علة العلة كما  
قلنا انما مستغنية بنفسها عن كل علة وكل روية وكل فحص،

وحن صاريون لقولنا هذا مثلا تابلا لوصفنا ليقول انه قد اتفق الاويل  
الأولين على ان هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبحث بل انما كان من  
صانع حكيم فاضل غير انه ينبغي لنا ان نفحص عن صنعة هذا [١٥١]  
العالم هل روى أولا الصانع لما اراد صنعته وفكر في نفسه انه ينبغي  
ان يخلق أولا ارضا قائمة في الوسط من العالم ثم بعد ذلك الماء  
فيكون فوق الارض ثم يخلق هواء فيجعله فوق الماء ثم يخلق نارا  
ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماء ويجعلها فوق النار محيطتة بجميع  
الاشياء ثم يخلق حيوانا بصور مختلفة ملائمة لكل حي منها ويجعل  
اعضاءها الداخلة والخارجة على الصفة التي عليها ملائمة لأنواعها  
فصور الاشياء في ذهنه وروا في انتقال علمه ثم ابدأ بخلق الخلائق  
واحدا فواحدا كنعو ما روى وفكر أولا فلا ينبغي ان يتوهم متوهم 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 رَوَّأَ اَوْلاَ في الاشياء كيف يبدعها 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 غيره واما ان تكون هى هو بعينه فانه لا يحتاج الى خلق الاشياء الى روية لانه هو الاشياء بانه علته لها وان كانت غيره فقد أُلْقِيَ مَرَكَبًا غَيْرَ مبسوط وهذا محالٌ،

ونقول انه ليس لقائل ان يقول ان البارى رَوَّأَ في الاشياء اَوْلاَ ثم ابدعها وذلك انه هو الذى ابدع الروية فكيف يستعين بها في ابداع الشىء وهى لم تكن بعدُ وهذا محالٌ ونقول انه هو الروية والروية لا ترواُ ايضاً ويجب من ذلك ان يكون تلك الروية ترواُ وهذا الى ما لا نهاية له وهذا محالٌ فقد بان وصحح صحة قول القائل ان البارى عزّ وعلا ابدع الاشياء من غير روية ونقول ان الصنّاع اذا ارادوا صنعَ شىء رَوَّأُوا [١٥٢] في ذلك الشىء ومثّلوا ما في نفوسهم ممّا رَأَوْا وعابنوا واما ان يلقوا بابصارهم على بعض الاشياء الخارجة فيتمثّلوا اعمالهم بذلك الشىء فادأ عملوا فانما يعملونه بالايدي وسائر الآلات واما البارى فانه اذا اراد فعل شىء فانه لا يتمثل في نفسه ولا يجتذى صنعته خارجةً منه لانه لم يكن شىء قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثل فى ذاته لان ذاته مثال كل شىء فالمثال لا يتمثل ولم يحتاج في ابداع الاشياء الى آلة لانه هو علته الآلات وهو



الذى ابدعها فلا يحتاج فيما ابدعه الى شىء في ابداعه، فلما اذا استبان  
 قبحُ هذا القولِ وانه غيرُ ممكن فانا نائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه  
 متوسطٌ يَرَى فيه ويستعين به لكنه ابداع الاشياء بانه فقط، واول ما  
 ابداع صورته ما استنارت منه وظهرت قبل الاشياء كلها يكان 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 شى هذا العالم هو فى ذلك العالم  
 الا انه هناك نقى محض غير مختلط بشىء غريب فان كان هذا العالم  
 مختلطا ليس بنقى محض فانه يتفرق ويتصل فى صورة من اوله الى اخره  
 وذلك ان الهيولى تصورت اولا بصورة كلية ثم قبلت صورة الاسطقسات 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 ففى  
 خفية تحتها لا يبانها شىء من الحواس البتة

تم كتاب اثنولوجيا بعون الله تعالى وحسن ترفيقه

وهذه آخر كتاب اثنولوجيا للفيلسوف

الالاقي ارسطوطاليس

اليوناني

ذكر روس المسائل التي وعد للكيم بالايانة عنها في كتاب اثولوجيا وهو القول بالربوبية تفسير فُوربوس الصوري وترجمه عبد المسيح الحمصتي الناعمي،

في أنّ النفس انا. كانت في العالم العقلي لاتي الاشياء تذكر،  
في ان كل معقول انما يكون بلا زمان لان كل معقول وعقل في حيز الدهر  
لا في حيز الزمان بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر،  
في ان الاشياء العقلية التي في العالم الاعلى ليست تحت الزمان ولا  
كوت شيئا بعد شيء ولا تقبل التجزؤ فلذلك لا تحتاج الى الذكر،  
في النفس وكيف ترى الاشياء في العقل،

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

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

في النفس وكيف تعقل ذاتها وكيف تعقل سائر الاشياء،  
في النفس وانها انا كانت في العالم العقلي الاعلى توحدت بالعقل،  
في الذكر ومن اين بدوه وانه يسوق الاشياء الى المكان الذي هو فيه،  
في الذكر والمعرفة والتوهم،

في أنّ الاشياء كلّها في الوجود غير أنّها فيه بنوع ثانٍ لا بنوع أولٍ،  
 في النفس وأنّها اذا كانت في العالم العقليّ أنّما ترى للخير المخصّص بالعقل،  
 في أنّ الجوهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر،  
 في الذكر وما هو وكيف هو،  
 في العقل وأنّ المعرفة هناك دون الجهل والجهل تحترق العقل هناك،  
 في النفس وأنّ ذكرها للاشياء كلّها في العالم الاعلى هو في القوة فقط،  
 في الاشياء التي ترى بها الاشياء العقليّة اذا كنا هناك هو الذي نفحص  
 عنه اذا كنا ههنا،  
 في الذكر وأنّه أنّما هو بدوّه من اسماء،  
 في فصائل النفس وأنّ ذكرها في السماء،  
 في الكواكب وهل تذكر بعض الاشياء،  
 في النفس الالهية الشريفة،  
 في أنّه ليس للكواكب منطق ولا فكر لأنّها لا تطلب شيئاً،  
 في الكواكب وأنّها لا تذكر الاشياء الحسيّة والعقليّة وانّها لها علوم  
 حاضرة فقط،  
 في أنّه ليس كلّ ما كان له بصر كان له ذكر ايضاً،  
 في المشترى وأنه لا يذكر،  
 في النّيرين وأنهما نوعان احدهما مثل البارئ عز وجل والآخر مثل النفس الكليّة،  
 في البارئ عز وجل وأنه لا يحتاج الى الذكر لأنّ الذكر غيره،

في نفس العالم كله وأنها لا تذكر ولا تتفكر،

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 الكآ،

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

في الوجود وأنه بين الطبيعة والعقل،

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

في العقل وأنه فعل ذاتي وكون ذاتي،

في العقل وأن له ما للنفس لأن العقل هو الذي اذاد 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 العقل فلا يفعل في الاجسام،

في معرفة الأسطوانات والاجرام وكيف يدبرها الطبيعة

في الذهن وأنه فعل العقل والبرهان فعل النفس،

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

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

في الشيء الذي يولد الزمان وما هو،

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

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

في الكلمات القواعل وأنها غير المنفصلة وما الشيء الأول،

في أن شرح الشيء الأول هو الفاعل وأنه إنما يفعل فقط،

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

في أن الهيولى غير الصورة وأن الشيء المركب منهما ليس ببسوط  
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 الكُلّ حركةٌ مستديرة<sup>٥</sup>،  
 في الفكر وما نالَه يكون فينا بزمانٍ وأتاه رُؤسٌ كثيرة<sup>٥</sup>،  
 في القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب،  
 في أنّه ربما اضطرَّ المرء إلى أن يقول أقويلاً كثيرةً مُحالٍ من أجل حوائج  
 البدن ومن أجل جهله بالخيرات،  
 في أنّ المعاناة أنّما تكون في الشيء العام وأنّ اطلاق المعاناة أنّما  
 يكون في الشيء الافضل،  
 في المرء العاجز الطالح ومن ابرن القوي يُعرف وما المرء الفاضل وما المرء  
 البوسط الذي ليس بالصالح ولا بالطالح،  
 في البدن وهل له حيوةٌ من ذاته أم الحيوة التي فيه أنّما هي من الطبيعة،  
 في البدن المتنفس وكيف يله وينفعل وكيف نعرف نحن ذلك بلا انفعالٍ منّا،  
 في اجزائنا وما هي وما الاجزاء التي فينا وليست لنا،  
 في أنّ الالم أنّما هو للحيّ المركّب من أجل الاتصال وأنّ الشيء الذي  
 لم يتصل بشيءٍ آخر فهو مكثفٌ بذاته،  
 في معرفة الآلام كيف تكون وأنّها أنّما تحدث من اجتماع النفس والبدن،  
 في الالم واللذة وما كلٌّ واحدٍ منهما وما جوهرها،  
 في الألم وكيف يجسُّ به الحيّ والنفس غير واقعةٍ تحت الالم،  
 في الوجع وما هو إذ كان الوجع غير واقعٍ على النفس وإن كان لا يكون  
 إلا مع النفس فكيف نجد الوجع في ذلك،

فى الحواس وأنها غير قابلة للآثار المؤثرة،  
 فى الشهوات البدنية وأنها إنما تحدث عن اجتماع النفس والبدن  
 وأنها ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده،  
 فى الطبيعة وأنها احدثت فى البدن شيئاً ما يكون فيه الآثار والآلام،  
 فى الشهوات وهل فيها شهوةً بدنيةً وشهوةً طبيعيةً،  
 فى الطبيعة وأنها غير البدن،  
 فى الشهوة وأن بدها هو البدن المركب بنوع من انواع التركيب،  
 فى الشهوة وأن البدن هو تقدمته الشهوة،  
 فى الهوى وأنه من حيز البدن الحيوانى والشهوة من حيز الطبيعة  
 والاكتساب من حيز النفس،  
 فى النفس وأن الشهوة غريزة فى الطبيعة،  
 فى الشهوة التى فى النبات وأن كانت غير الشهوة التى فى الحيوان،  
 فى أنه هل فى الارض شهوةً وأن كانت فما هى،  
 فى الارض وهل هى ذات نفس فانها وان كانت ذات نفس فلا محالة  
 أنها حيوانٌ ايضاً،  
 فى الحواس وهل يمكن للحيوان بحس بغير اداة وهل كانت الحواس لحاجة ما،  
 فى الفواعل وأنها لا تشبه المنفعلات ولا يستحيل طبائع الفواعل الى  
 طبائع المنفعلات،  
 فى الاشياء الواقعة تحت البصر وكيف تبصرها النفس،

فى الحسّ وانه لا يكون آلا 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 التعبير  
والمبتوسط بينهما،

فى الحسّ وانه كالخام للنفس وانه لا يكون آلا بتوسط البدن،  
فى السماء وهل للسماء والكواكب حسّ ام لا،  
فى الكدّ وان لبس نه حسّ بل انما بحسّ بأجزائه،  
فى افلاطون وما ذكر فى كتابه الى طيماؤس،  
فى انه لا يكتفى الانسان فى علم الحسوسات بالحسّاتس آلا ان يكون  
النفس تقنّع بذلك،  
فى الرقى والسحر وكيف يكون وكيف يحسّ القمر والكُلّ لا يحسّ ولا  
شىء من اجزائه،

فى الارض وهل تحسّ كما يحسّ الشمس والقمر واى الاشياء تحسّ،  
فى النبات وانه من حيّز الهواء،  
فى القوّة المولدة وانها فى الارض وانها تعطى النبات سببّ النبات  
وان النبات انما هو بمنزلة للجسم 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 قوَّة نباتيَّة وقوَّة حسيَّة وعقلا وهو الذى سموه  
الاولون دامطر،

فى الغضب وهل قوَّة الغضب منبثَّة فى سائر البدن ام هى فى جزء  
من اجزائه،

فى ان الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك،

فى الغضب واين مسكنه فى البدن،

فى الشجر لم عدمت قوَّة الغضب ولم يعدم قوَّة النبات،

فى النبات وان لكل نبات شوقا ما،

فى الغضب وانه ليس فى القلب،

فى النفس البهيمية ولم صارت اذ كانت تمام البدن انه لا يبقى له  
اثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن،

فى النفس البهيمية وهل تفارق 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 الثواب اعنى النفس البهيمية ام لا،

فى الكواكب وان ليس لها ذكر ولا لها حساس،

فى الاشياء الكائنة بالرق والعزائم والسحر،

فى القواعل والمنفعلات الطبعيَّة والصناعيَّة والكائنة فى العالم،  
فى العالم وآنه يفعل فى اجزائه وينفعل منها وأن اجزاء العالم يفعل  
بعضها فى بعض وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعيَّة التى فيه،

فى حركة الكَلِّ وانها تفعل فى الكَلِّ والاجزاء،

فى الاجزاء وما الاشياء التى تكون من فعل بعضها فى بعض،

فى الصناعات واعمالها وما الشئ الذى يُطلب فى الصناعات،

فى حركة الكَلِّ وما الذى تفعل فى ذاتها واجزائها،

فى الشمس والقمر وما الذى يفعلان فى الاشياء الارضيَّة وآنهما يفعلان

فيها غير فعل الحر والبرد،

فى الكواكب وانه لا ينبغى أن نصيف احد الامور الواقعة منها على

الاشياء الجزئيَّة الى ارادة منها،

فى الكواكب وآنا اذا كنا لا نصيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى

علل جسمانيَّة ولا الى علل نفسانيَّة ولا الى علل اراديَّة فكيف يكون ما

يكون منها،

فى الكَلِّ وانه واحدٌ حتى محيطٌ بجميع الحيوان،

فى الاجسام الجزئيَّة وآنها اجزاء للكَلِّ وآنها تنال من نفس الكَلِّ،

فى الاجسام التى فيها نفس غير نفس الكَلِّ وانها تقبل الآثار من داخلٍ

ومن خارج،

فى الكَلِّ وآنه يحس بالم جزئى القريب منه والبعيد،

فى الاجزاء وكيف يُألم بعضها بألم بعض،  
 فى الفاعل الشبيه بالمنفعل-وانه لا يألم الفاعل من المنفعل ما كان  
 شبيها به كما يألم الفاعل الذى لا يشبهه وما الشئ، اللذيذ الحَقْ،  
 فى الحى وكيف يدخل افاعيله الصُّورَ بعضُها على بعضٍ والحى واحدٌ،  
 فى الكَلِّ وان فيه مادةً شبيهةً بالعضب،  
 فى الاجزاء وان بعضها يفيد بعضا،  
 فى الحيوان وكيف يغتذى بعضها من بعض،  
 فى الكَلِّ والاجزاء ولمَّ صارت الاجزاء ما تضادَّ بعضها بعضا والكَلِّ متَّفَقٌ  
 لا يتضادُّ ولمَّ صار تضادُّ في الاجزاء،  
 فى الاجزاء وكيف اتَّفقت بالكَلِّ وهي متضادَّة ومثَلُ ذلك مَثَلُ صناعة الرقص،  
 فى الاشياء السماوية وانها قواعلٌ ودلائلٌ،  
 فى العالم وانهُ هو الذى يشاكل الكواكب وانهُ هو الذى ينفعل منها  
 فهو اذاً الذى لا يثبت فى ذاته،  
 فى الامور الآتية بينا من الكَلِّ،  
 فى الامور التى لا يأتى بينا منها،  
 فى اشكال الكواكب وان الاشكال لها قُوى هي المشكلة من تلك الاشكال،

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 Filhrist, eine Inhaltsangabe, welche von mir nach unserem Brauch an's Ende gestellt ist. Wir werden der deutschen Uebersetzung ein genaues Verzeichniss aller hier behandelten Fragen hinzufügen.

Charlottenburg, im October 1882.

Fr. Dieterici.

---

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

Der Constituirung des Textes der Uthülüdijñ Aristätälis standen nicht unbedeutende Schwierigkeiten im Wege.

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

Mir standen nur drei Codices zu Gebote.

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

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

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

In diese frohe Zeit wissenschaftlichen Erblühens fällt nun auch die Uebersetzung unseres Pseudonyms ins Arabische. Diese Theologia unter dem Namen des berühmtesten Philosophen schien all die Schleier hinweg zu haben, 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 Reich 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 Entwickelungsreihe (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.

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 Abbäsiden Hārūn ar-Raschid, el-Māmūn und el-Mutassim bezeichnen, als die dem Islam unterworfenen Culturvölker wie die Bewohner Syriens, Mesopotamiens und Persiens, vom Druck des Dogmas erleichtert, in der Aneignung griechischer Wissenschaft alle die Zweifel zu lösen

Titel pag. 161 Kitabu-l-kauli alā-r-rubūbija, welcher von ihm als ein Buch des Aristoteles *περὶ 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. Rubūbija aber mit *βασιλεία* zu übersetzen, möchte kaum angehen. Die genaue arabische Umschrift war thālūdijja und wurde dies Wort um den Hiatu zu vermeiden in uthālūdijja 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 u 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 Paris von Carpenterius wieder publicirt.

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



## Vorrede.

---

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

In der Arabischen Literaturgeschichte hat der Titel *uthülüdjiā* zu nichtgeringem 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-thälüdjiā*, 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 *Dschemäluddin*, pag. 162, ein Buch *abülüdjiā* als Apologetik übersetzt, welches Wort *Dschemäluddin* und ihm folgend Casiri bibl. Arab. 310 *uthülüdjiā theologia* liest. Wenrich folgt freilich jenen beiden nicht, er hält die Apologetik fest, da die Theologia im Arabischen *thälüdjiā* 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-Safa* nennen dies Werk *ath-thälüdjiijūt theologica*.

Der bei Wenrich pag. 161 dieser Apologia vorhergehende

BB 49

.18

vol. 102



Reprint of the Edition Leipzig 1882

50 copies printed

ISSN 1437-5125

ISBN 3-8298-6113-3 (Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles, Vol. I-II)

ISBN 3-8298-6111-7 (Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles, Vol. I)

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften

Westendstrasse 89, D-60325 Frankfurt am Main

[www.rz.uni-frankfurt.de/fb13/igaiw](http://www.rz.uni-frankfurt.de/fb13/igaiw)

Federal Republic of Germany

Printed in Germany by

Strauss Offsetdruck, D-69509 Mörlenbach

DIE SOGENANNTÉ  
**THEOLOGIE DES ARISTOTELES**

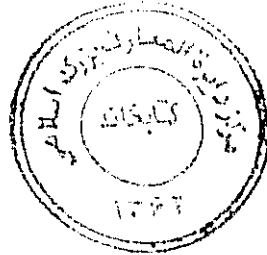
AUS ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN

ZUM ERSTEN MAL HERAUSGEGEBEN

VON

**Dr. FR. DIETERICI**

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.



---

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1882.

Publications of the  
Institute for the History of  
Arabic-Islamic Science

Edited by  
Fuat Sezgin

ISLAMIC  
PHILOSOPHY

Volume  
102

Die sogenannte  
*Theologie des Aristoteles*  
Aus arabischen Handschriften  
zum ersten Mal  
herausgegeben  
von  
Friedrich Dieterici

2000

Institute for the History of Arabic-Islamic Science  
at the Johann Wolfgang Goethe University  
Frankfurt am Main

Publications of the Institute  
for the History of Arabic-Islamic Science

Islamic Philosophy  
Volume 102