

مجموعه

فلسفة أبي نصر الفارابي



وتأليفها فصوص الحكم للمؤلف

مشروحة شرحا جليلا

فهرس

﴿ كتاب المجموع من مؤلفات ابي نصر الفارابي ﴾

•• مقدمة الناشر

(١) ترجمه ابي نصر الفارابي مأخوذة عن مؤلفات الاسلام

(٢) ترجمة افلاطون الالمى » » » اوروبا

(٣) ترجمة ارسطوطاليس » » » »

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون و ارسطوطاليس

» الأباتة عن غرض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة

» معاني العقل

» ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة

» عيون المسائل

» النكت فيها يصح وما لا يصح في أحكام النجوم

٩٠ » المسائل الفلسفية والاجوبة عنها

١١٥ » فصوص الحكم مع شرحه فصوص السكلم

المجموع

المعلم الثاني فيلسوف الاسلام أبي نصر
محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ
الفارابي . ويلييه

قصص الكلم

مكتبة محمد بدر الدين الحلبي على قصص الحكم
لأبي نصر الفارابي المذكور
صاعف الله لها الأجود

﴿ الطبعة الأولى ﴾

سنة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م

(على ثقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه)
« حقوق إعادة الطبع مع الشرح والتراجم محفوظة لهم »

(طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر - لصاحبها محمد اسماعيل)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق النسم • ومنزل الحكم • والصلاة على أشرف
العرب والمعجم • النبي الأكرم • سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
(وبعد) فهذا مجموع جليل وسفر نبيل جمعنا فيه جملة حسنة
من رسائل فيلسوف الاسلام المجمع على تفضيله بين الأنام أبي نصر
محمد بن محمد الفارابي الفيلسوف الشهير بالمعلم الثاني وهي رسائل فلسفية
جارية لا غنى عنها لمن ينظر في كتب الفلاسفة ولا بد منها لمن يطالع مؤلفاتهم
وقد بذلنا الجهد في تصحيحها وتطبيقها على أصولها المعتمدة وقد جعلنا
مع رسالة قصوس الحكم التي هي أهم رسائله وأجل مؤلفاته بل أهم
ما كتب في الأصول الفلسفية شرحا لطيفا يكشف غوامضها ويوضح
محملاتها لبعض الأفاضل لأن فيها من الاجمال والغموض ما يحتاج
الى مثل هذا الشرح اللطيف وقد منا بين يدي هذا طبع نبذة وافية
من ترجمة أبي نصر الفارابي مؤلف هذه الرسائل وترجمة أفلاطون
وارسطاطاليس وأضئ علم الفلسفة ومؤسسي قواعده والذين أخذوا
أبو نصر فلسفته من كتبهما وقربها من اذهان المتعلمين اليها بعد ان
هذبها وجعلها حيث ينتفع بها ••• أما حسن الورق وجودة الطبع
فالنسخة شاهدة بفضلها معترفة بتفوقها على قريناتها والله خير موفق
ومعين

كتبه
محمد أمين الخالجي

هذا الكتاب كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف
 باغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب احد مذهب به ولا يستغنى
 طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه وكتاب
 في اغراض افلاطون وارسطوطاليس يشهد له بالبراعة في
 صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو اكبر عون على
 تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطالب اطلع فيه على اسرار
 العلوم وثمارها علما علما وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض
 شيئا شيئا ثم بدأ بفلسفة افلاطون فعرف غرضه منها وسمى
 تأليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدم لها مقدمة
 جارية رف فيها بتدرجه الى فلسفته ثم بدأ بوصف اغراضه
 في تأليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى بالقول
 في النسخة الواصلة الينا الى اول العلم الالهي والاستدلال بالعلم
 الطبيعي عليه فلا اعلم كتابا أجدى على طلب الفلسفة منه فانه
 يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم
 منها ثم له بعد هذا في الالهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما
 أحدهما المعروف بالسياسة المدنية والآخر المعروف بالسيرة
 القاضية عرف فيهما بحمل عظيمة من العلم الالهي على مذهب

ارسطوطاليس في المبادي الست الروحانية وكيف توجد
 عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال
 الحكمة وعرف فيها بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق
 بين الوحي والفلسفة ووصف المدن الفاضلة وغير الفاضلة
 واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية وكان في
 علم الموسيقى وعملها قد وصل الى غاياتها وقد صنع آلة غريبة
 يسمع منها الحاناً بديعة يحرك بها الانفعالات وسئل ابو النصر
 من اعلم انت او ارسطو؟ فقال لو ادركته لكنت اكبر تلاميذه
 وقدم ابو النصر على الامير سيف الدولة ابى الحسن على ابن ابى
 الهيجا عبد الله بن حمدان الى حلب واقام في كنفه مدة بزي
 أهل التصوف وقدمه سيف الدولة واكرمه وعرف موضعه
 من العلم ومنزله من الفهم ورحل في صحبته الى دمشق فأدركه
 أجله بها في سنة ٣٣٩ فصرى عليه سيف الدولة في خمسة عشر
 رجلاً من خاصته وهذه أسماء تصانيفه. كتاب البرهان. كتاب
 القياس الصغير. الكتاب الاوسط. كتاب الجدل. كتاب المختصر
 الكبير. كتاب المختصر الصغير على طريقة المتكلمين. كتاب

ترجمة أبي نصر الفارابي

هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان مدينته فاراب وهي مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان (١) وكان أبوه قائد جيش وهو فارسي المنتسب وكان ببغداد مدة ثم انتقل إلى الشام وأقام بها إلى حين وفاته وكان رحمه الله فيلسوفاً كاملاً واماماً فاضلاً قد أتقن العلوم الحكيمة وبرع في العلوم الرياضية زكي النفس قوي الذكاء متجنباً عن الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده يسير سير الفلاسفة المتقدمين وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأمور الكلية منها ولم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها . . . وحدثني سيف الدين أبراهيم بن الحسن علي بن أبي علي الآمدي أن الفارابي كان في أول أمره ناظوراً في

(١) قال ياقوت في المعجم فاراب ولاية وراء نهر شيبجون في تخوم بلاد الترك وهي أبعد من الشاش قريبة من بلاساغون ومقدارها في الطول والعرض أقل من يوم إلا أن بها منعة وبأساً وإليها ينسب أبو نصر محمد بن محمد الفارابي الحكيم الفيلسوف صاحب التصانيف في فنون الفلسفة مات بدمشق سنة ٣٣٩ وكان تلميذ يوحنا بن جيلان وكانت وفاة يوحنا قبله في زمن المقتدر . . . قلت قال ابن خلكان وتسمى فاراب هذه الآن أطرار وهي قاعدة من قواعد مدن الترك ويقال لها فاراب الداخلة

بستان بدمشق وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها والتطلع الى آراء المتقدمين وشرح معانيها وكان ضعيف الحال حتى انه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضيء بالقنديل الذي للحارس وبقى كذلك مدة ثم انه عظم شأنه وظهر فضله واشتهرت تصانيفه وكثرت تلاميذه وصار أوجد زمانه وعلامة وقته واجتمع به الامير سيف الدولة أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان التغلبي وأكرمه أكراماً كثيراً وعظمت منزلته عنده وكان له مؤثراً . . . وتقلت من خط بعض المشايخ ان أبا نصر الفارابي سافر الى مصر سنة ثمان وثلاثمائة ورجع الى دمشق وتوفي بها في رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة عند سيف الدولة علي بن حمدان في خلافة الرازي وصلى عليه سيف الدولة في خمسة عشر رجلاً من خاصته ويذكر انه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم عليه سوى أربعة دراهم فضة في اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضروري عيشه ولم يكن معتنياً بهيئة ولا منزل ولا مكسب ويذكر انه كان يتغذي بماء قلوب الجمالان مع الخمر الريحاني فقط ويذكر انه كان في أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكلية على تعلمها ولم يسكن الى شيء من أمور الدنيا البتة ويذكر انه كان يخرج الى الحراس بالليل من منزله يستضيء بمصابيحهم فيما يقرؤه وكان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل الى غاياتها وأتقنها اتقاناً لا من يد عليه ويذكر انه صنع آلة غريبة يسمع منها ألحاناً بديعة يحرك بها الانفعالات ويذكر ان سبب قراءته الحكمة ان رجلاً أودع

ترجمة أبي نصر الفارابي ج

عنده جملة من كتب أرسطوطاليس فاتفق ان نظر فيها فواقت منه قبولاً وتحرك الى قراءتها ولم يزل الى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة . . . وتقلت من كلام لأبي نصر الفارابي في معنى اسم الفلسفة قال اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم فيلسوفيا ومعناه ايثار الحكمة وهو في لسانهم مركب من فيلا ومن سوفيا فيلا الايثار وسوفيا الحكمة والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس فان هذا التغير هو تغير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه المؤثر للحكمة والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة ﴿ وحكى ﴾ أبو نصر الفارابي في ظهور الفلسفة ما هذا نصه قال ان أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين وبعد وفاة أرسطوطاليس بالاسكندرية الى آخر أيام المرأة وانه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها الى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً وتوالى في مدة ملكهم من معلمى الفلسفة اثنا عشر معلماً أحدهم المعروف باندرونيقوس وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة فغلبها أوغسطس الملك من أهل رومية وقتلها واستحوذ على الملك فلما استقر له نظر في خزائن الكتب وصنعها فوجد فيها نسخاً لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام ثاوفرسطس ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام أرسطو وتلاميذه وأن يكون التعليم منها وأن ينصرف عن الباقي وحكم اندرونيقوس

في تدبير ذلك وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه الى رومية ونسخاً يقيها في موضع التعليم بالاسكندرية وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية ويسير معه الى رومية فصار التعليم في موضعين وجرى الامر على ذلك الى أن جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية وبقي بالاسكندرية الى أن نظر ملك النصرانية في ذلك واجتمعت الاساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل فأروا أن يعلم من كتب المنطق الى آخر الاشكال الوجودية ولا يعلم ما بعده لانهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرته دينهم فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار وما ينظر فيه من الباقي مستورا الى أن كان الاسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية الى انطاكية وبقي بها زمناً طويلاً الى أن بقي معلم واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما ابراهيم المروزي والآخر يوحنا بن حيلان وتعلم من الحراني اسراييل الاسقف وقويرى وساروا الى بغداد فتشاغل ابراهيم بالدين وأخذ قويرى في التعليم وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضاً بدينه وانحدر ابراهيم المروزي الى بغداد فأقام بها وتعلم من المروزي متى بن يونان وكان الذي يتعلم في ذلك الوقت الى آخر الاشكال الوجودية .. وقال أبو نصر الفارابي عن نفسه انه تعلم من يوحنا بن

حبلان^(٢) الى آخر كتاب البرهان وكان يسمى ما بعد الاشكال الوجودية الجزء الذي لا يقرأ الى أن قرئ ذلك وصار الرسم بعد ذلك حيث صار الامر الى معلمى المسلمين أن يقرأ من الاشكال الوجودية الى حيث قدر الانسان أن يقرأ فقال أبو نصر انه قرأ الى آخر كتاب البرهان . . وحدثني عمي رشيد الدين أبو الحسن على بن خليفة رحمه الله ان الفارابي توفي عند سيف الدولة بن حمدان في رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حبلان في أيام المقتدر وكان في زمانه أبو البشر متى بن يونان وكان أسن من أبي نصر وأبو نصر أحد ذهنا وأعذب كلاماً وتعلم أبو البشر متى من ابراهيم المروزي وتوفي أبو البشر في خلافة الراضى فيما بين سنة ثلاث وعشرين الى سنة تسع وعشرين وثلاثمائة وكان يوحنا بن حبلان وابراهيم المروزي قد تعلموا جميعا من رجل من أهل مرو . . وقال الشيخ أبو سليمان محمد ابن طاهر بن بهرام السجستاني في تعاليقه أن يحيى بن عدى أخبره أن متى قرأ ايساغوجي على انسان نصراني وقرأ قاطيغورياس وبارمينياس

(٢) قوله ابن حبلان هكذا في نسخة عيون الانباء المطبوعة بمصر وتاريخ الحكماء لابن القفطي وقد تقدم عن المعجم بن حبلان . . وفي الفلاكة والمفلوكين للدجى في ترجمة الفارابي المذكور ابن حبلان بالحاء المهملة والباء الموحدة . . وفي الوفيات لابن خلكان في ترجمة الفارابي كما سيأتى ابن حبلان بالحاء المعجمة والياء المثناة وكل هذا من من تحريف اللسان والذي اعتمد هو ما في المعجم والله أعلم بالصواب

على انسان يسمى رويل وقرأ كتاب القياس على أبي يحيى المروزي
 . . وقال القاضي صاعد بن أحمد بن صاعد في كتاب التعريف بطبقات
 الامم أن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفي
 بمدينة السلام في أيام المقتدر فبذل جميع أهل الاسلام فيها وأرسل عليهم
 في التحقق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع
 ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على
 ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعاليم وأوضح
 القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف
 طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت
 كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة ثم له بعد هذا كتاب
 شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب
 أحد مذهبه فيه لا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم
 النظر فيه وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد
 له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقق بفنون الحكمة وهو أكبر عون
 على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب أطلع فيه على أسرار العلوم
 وثمارها علماً علماً وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض شيئاً شيئاً
 ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بغرضه منها وسعى تأليفه فيها ثم أتبع
 ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم له مقدمة جلية عرف فيها
 بتدرجه الى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية
 والطبيعية كتاباً كتاباً حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة الينا

الى أول العلم الالهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه ولا أعلم كتاباً
أجدى على طالب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم
والمعاني المختصة بعلم علم منها ولا سبيل الى فهم معاني قاطيغورياس
وكيف هي الاوائل الموضوعة لجميع العلوم الا منه ثم له بعدهذا في العلم
الالهي وفي العلم المدني كتابان لانظير لهما أحدهما المعروف بالسياسة
المدنية والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرّف فيهما بجمل عظيمة من
العلم الالهي على مذهب ارسطوطاليس في مبادئ الستة الروحانية
وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمانية على ماهي عليه من النظام واتصال
الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين
الوحي والفلسفة ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج
المدينة الى السيرة الملكية والنواميس النبوية . . أقول وفي التاريخ ان
الفارابي كان يجتمع بأبي بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو
وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق وكان الفارابي أيضاً يشعر
. . وسئل أبو نصر من أعلم أنت أوارسطو فقال لو أدركته لكنت أكبر
تلاميذه ويذكر عنه أنه قال قرأت السماع لارسطو أربعين مرة وأري
أنى محتاج الى معاودته . . وقال ابن خلكان في وفيات الاعيان بعد أن
حكى كثيراً مما أثبتناه ورأيت في بعض المجاميع أن أبا نصر لما ورد على
سيف الدولة وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف فأدخل عليه
وهو بزي الاتراك وكان ذلك زيه دائماً فوقف فقال له سيف الدولة
أقعد فقال حيث أنا أم حيث أنت فقال حيث أنت فتخطى رقاب

الناس حتى انتهى الى مسند سيف الدولة وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه وكان على رأس سيف الدولة ممالك وله معهم لسان خاص يسارهم به قل أن يعرفه أحد فقال لهم بذلك اللسان ان هذا الشيخ قد أساء الادب واني مسأله عن أشياء ان لم يوف بها فأخرقوا به فقال له أبو نصر بذلك اللسان أيها الامير اصبر فان الامور بعواقبها فعجب سيف الدولة منه وقال له آتحنس هذا اللسان فقال نعم أحسن أكثر من سبعين لساناً فعظم عنده ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن فلم يزل كلامه يعاود كلامهم يسفل حتى صمت الكل وبقى يتكلم وحده ثم أخذوا يكتبون عنه مايقوله فصرفهم سيف الدولة وخلا به فقال له هل لك في أن تأكل فقال لا فقال فهل تشرب فقال لا فقال فهل تسمع فقال نعم فأمر سيف الدولة باحضار القيان فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاحى فلم يحرك أحد منهم آله الا عابه أبو نصر وقال له أخطأت فقال له سيف الدولة وهل تحسن في هذه الصنعة شيئاً فقال نعم ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيواناً وركبها ثم لعب بها فضحك منها كل من كان في المجلس ثم فكها وركبها تركيباً آخر ثم ضرب بها فبكي كل من في المجلس ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضرباً آخر فنام كل من في المجلس حتى البواب فتركهم نياماً وخرج .. ثم قال ابن خلكان .. وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً الا عند مجتمع ماء أو مشبك رياض ويؤلف هناك كتبه ويتناوبه المشتغلون عليه وكان أكثر

تصنيفه في الرقاع ولم يصنف في الكراريس الا القليل فلذلك جاء أكثر تصانيفه فصولاً وتعليقاً ويوجد بعضها ناقصاً مبتوراً . وكان أزهد الناس في الدنيا . وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم وهو الذي اقتصر عليها لقناعته ولم يزل على ذلك أن الى توفي في سنة ٣٣٩ بدمشق وصلى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصه وقد ناهز ثمانين سنة ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير

(وهذا) دعاء لأبي نصر الفارابي قال اللهم اني أسألك يا واجب الوجود ويا علة العالم يا قديماً لم يزل أن تعصمني من الزلل وأن تجعل لي من الامل ما ترضاه لي من عمل اللهم امنحني ما اجتمع من المناقب وارزقني في أموري حسن العواقب نجح مقاصدي والمطالب يا إله المشارق والمغارب رب الجوار الكنس السبع التي انبجست عن الكون انبجاس الابر هن الفواعل عن مشيئته التي عمت فضائلها جميع الجواهر أصبحت أرجو الخير منك وأمتري زحلا ونفس عطارده والمشتري اللهم ألبسني حلل البهاء وكرامات الانبياء وسعادة الاغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الاتقياء اللهم أنقذني من عالم الشقاء والفناء واجعلني من اخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء أنت الله الذي لا اله الا أنت علة الاشياء ونور الارض والسماء امنحني فيضاً من العقل الفعال يا ذا الجلال والافضال هذب نفسي بأنوار الحكمة وأوزعني شكر ما أوليتني من نعمة أرني

ي ترجمة أبي بصير الفارابي

الحق حقاً وألهمني اتباعه والباطل باطلاً واحرمني اعتقاده واستماعه
هذب نفسي من طينة الهيولى انك أنت العلة الاولى
يا علة الاشياء جمعاً والذي كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز في وسطهن من الثرى والابحر
انى دعوتك مستجيراً مذنباً فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من كدر الطبيعة والعناصر عنصري
اللهم رب الاشخاص العلية والاجرام الفلكية والارواح السماوية
غلبت على عبدك الشهوة البشرية وحب الشهوات والدنيا الدنية
فاجعل عصمتك مجنى من التخليط وتقواك حصنى من التفريط انك
بكل شيء محيط اللهم أنقذني من أسر الطبائع الاربع وانقلني الى
جنابك الأوسع وجوارك الارفع اللهم اجعل الكفاية سبباً لقطع
مذموم العلائق التى بينى وبين الاجسام الترابية والهيموم الكونية
واجعل الحكمة سبباً لاتحاد نفسى بالعوالم الالهية والارواح السماوية
اللهم طهر بروح القدس الشريفة نفسى وآثر بالحكمة البالغة عقلى
وحسنى واجعل الملائكة بدلا من عالم الطبيعة أنسى اللهم ألهمنى الهدى
وثبت ايماني بالتقوى وبعض الى نفسى حب الدنيا اللهم قوّ ذاتي على
قهر الشهوات الفانية وألحق نفسى بمنازل النفوس الباقية واجعلها من
جملة الجواهر الشريفة الغالية فى جنات عالية سبحانه اللهم سابق
الموجودات التى تنطق بالسنّة والحال والمقال انك المعطى كل شيء
منها ما هو مستحقه بالحكمة وجاعل الوجود لها بالقياس الى عدمها نعمة

ورحمة فالذوات منها والاعراض مستحقة باللائك شاكرة فضائل
نعمائك (وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم)
سبحانك اللهم وتعاليت انك الله الاحد الفرد الصمد الذي لم يلد
ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد اللهم انك قد سجدت نفسى فى سجن
من العناصر الأربعة ووكلت بافتراسها سباعاً من الشهوات اللهم جد
لها بالعصمة وتعطف عليها بالرحمة التى هى بك أليق وبالكرم الفائض
الذى هو منك أجدر وأخلق وأمن عليها بالتوبة العائدة بها الى عالمها
الساوى وعجل لها بالأوبة الى مقامها القدسى وأطلع على ظلماتها شمساً
من العقل الفعال وأمط عنها ظلمات الجهل والضلال واجعل مافى
قواها بالقوة كامناً بالفعل وأخرجها من ظلمات الجهل الى نور الحكمة
وضياء العقل الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور
اللهم أر نفسى صور الغيوب الصالحة فى منامها وبدلها من الاضغاث
برؤيا الخيرات والبشرى الصادرة فى أحلامها وطهرها من الأوساخ
التي تأثرت بها عن محسوساتها وأوهامها وأمط عنها كدر الطبيعة وأنزلها
فى عالم النفوس المتزلة الرفيعة الله الذى هداني وكفاني وآواني . . ومن
شعر أبي نصر الفارابي قال

البسيط

لما رأيت الزمان نكسا	وليس فى الصبحه انتفاع
كل رئيس به ملال	وكل رأس به صداع
لزمت بيتى وصنت عرضاً	به من العزة اقتناع
أشرب مما اقتنيت راحاً	لها على راحتى شعاع

لى من قواريرها ندامى ومن قراقيرها سماع
وأجتنى من حديث قوم قد أقفرت منهم البقاع
وقال أيضاً

أخى خل حيزدى باطل وكن للحقائق في حيز
فما الدار دار خلود لنا ولا المرء في الأرض بالمعجز
وهل نحن الاخطوط وقع ن على كرة وقع مستوفز
ينافس هذا لهذا على أقل من الكلم الموجز
محيط السموات أولى بنا فكم ذا التزاحم في المركز
قلت ونسب له الدلجي في كتابه الفلاكة والمفلوكين قوله

بزجاجتين قطعت عمري وعليهما عولت أمري
فزجاجة ملئت بحبر وزجاجة ملئت بنخمر
فبذي ادون حكمتي وبذي أزيل هموم صدى

ثم قال وكان يرى الانفراد على شرب الخمر ولا يحب المنادمة عليها
وحكى انه نقل ذلك من عيون الانباء في طبقات الأطباء على أننا
لم نرفيها ما حكاها صاحب عيون الانباء في ترجمته ما ذكره الدلجي والله أعلم
ولأبي نصر الفارابي من الكتب شرح كتاب المجسطي لبطلميوس
شرح كتاب البرهان لارسطوطاليس شرح كتاب الخطابة لارسطوطاليس
شرح المقالة الثانية والثامنة من كتاب الجدل لارسطوطاليس شرح
كتاب المغالطة لارسطوطاليس شرح كتاب القياس لارسطوطاليس
وهو الشرح الكبير شرح كتاب بارمينياس لارسطوطاليس على جهة

ترجمة أبي نصر الفارابي

يج

التعليق شرح كتاب المقولات لأرسطوطاليس على جهة التعليق كتاب
المختصر الكبير في المنطق كتاب المختصر الصغير في المنطق على
طريقة المتكلمين كتاب المختصر الأوسط في القياس كتاب التوطئة
في المنطق شرح كتاب إيساغوجي لفرفوريوس أملاه في معاني
إيساغوجي كتاب القياس الصغير ووجد كتابه هذا مترجماً بخطه
احصاء القضايا والقياسات التي تستعمل على العموم في جميع الصنائع
القياسية كتاب شروط القياس كتاب البرهان كتاب الجدل كتاب
المواضع المنتزعة من المقالة الثامنة في الجدل كتاب المواضع المغلطة
كتاب إكنساب المقدمات وهي المسماة بالمواضع وهي التحليل كلام
في المقدمات المختلطة من وجودي وضروري كلام في الخلاء صدر
لكتاب الخطابة شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس على
جهة التعليق شرح كتاب السماء والعالم لأرسطوطاليس على جهة التعليق
شرح كتاب الآثار العلوية لأرسطوطاليس على جهة التعليق شرح
مقالة الإسكندر الأفروديسي في النفس على جهة التعليق شرح
صدر كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس كتاب في النواميس كتاب
احصاء العلوم وترتيبها كتاب الفلسفتين لفلاطون وأرسطوطاليس مخروم
الآخر كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة
المبدلة والمدينة الضالة ابتداء بتأليف هذا الكتاب ببغداد وحمله إلى
الشام في آخر سنة ثلاثين وثلاثمائة وتممه بدمشق في سنة إحدى وثلاثين
وثلاثمائة وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب

ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل
 الفصول بمصر سنة سبع وثلاثين وهي ستة فصول كتاب مبادئ آراء المدينة
 الفاضلة كتاب الألفاظ والحروف كتاب الموسيقى الكبير ألفه للوزير أبي
 جعفر محمد بن القاسم الكرخي كتاب في احصاء الإيقاع كلام له في
 النقلة مضافاً إلى الإيقاع كلام في الموسيقى مختصر فصول فلسفية
 منترجة من كتب الفلاسفة كتاب المبادئ الإنسانية كتاب الرد
 على جالينوس فيما تأوله من كلام أرسطوطاليس على غير معناه كتاب
 الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل كتاب الرد على يحيى
 النحوى فيما رد به على أرسطوطاليس كتاب الرد على الرازى في العلم
 الإلهي كتاب الواحد والوحدة كلام له في الحيز والمقدار كتاب
 في العقل صغير كتاب في العقل كبير كلام له في معنى اسم الفلسفة
 كتاب الموجودات المتغيرة الموجود بالكلام الطبيعي كتاب شرائط
 البرهان كلام له في شرح المستغلق للمصادرة المقالة الأولى والخامسة
 من أوقليدس كلام في اتفاق آراء أبوقراط وأفلاطون رسالة في التنبيه
 على أسباب السعادة كلام في الجزء وما لا يتجزأ كلام في اسم الفلسفة
 وسبب ظهورها وأسماء المبرزين فيها وعلى من قرأ منهم كلام في
 الجن كلام في الجوهر كتاب الفحص المدنى كتاب السياسات
 المدنية ويعرف بمبادئ الموجودات كلام في الملة والفقه مدنى
 كلام جمعه من أقاويل النبي صلى الله عليه وسلم يشير فيه إلى
 صناعة المنطق كتاب في الخطابة كبير عشرون مجلداً رسالة في قود

الجيش كلام في المعاش والحروب كتاب في التأثيرات العلوية
 مقالة في الجهة التي يصح عليها القول بأحكام النجوم كتاب في
 الفصول المنزعة للاجتماعات كتاب في الحيل والنواميس كلام له
 في الرويا - كتاب في صناعة الكتابة شرح كتاب البرهان لارسطوطاليس
 على طريق التعليق أملاه على ابراهيم بن عدي تلميذ له بحلب كلام
 له في العلم الالهي شرح المواضع المستغلة من كتاب قاطيغورياس
 لارسطوطاليس ويعرف بتعليقات الحواشي كلام في أعضاء الحيوان
 كتاب مختصر جميع الكتب المنطقية كتاب المدخل الى المنطق
 كتاب التوسط بين ارسطوطاليس وجالينوس كتاب غرض المقولات
 كلام له في الشعر والقوافي شرح كتاب العبارة لارسطوطاليس على
 جهة التعليق تعاليق على كتاب القياس كتاب في القوة المتناهية وغير
 المتناهية تعليق له في النجوم كتاب في الاشياء التي يحتاج أن تعلم
 قبل الفلسفة فصول له مما جمعه من كلام القدماء كتاب في أغراض
 ارسطوطاليس في كل واحد من كتبه كتاب المقاييس مختصر كتاب
 الهدي كتاب في اللغات كتاب في الاجتماعات المدنية كلام في أن
 حركة الفلك دائمة كلام فيما يصلح أن يندم المؤدب كلام في المعاليق
 والجون وغير ذلك كلام في لوازم الفلسفة مقالة في وجوب صناعة
 الكيمياء والرد على مبطلها مقالة في أغراض ارسطوطاليس في كل
 مقالة من كتابه الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرضه في كتاب ما بعد
 الطبيعة كتاب في الدعاوي المنسوبة الى ارسطوطاليس في الفلسفة

مجردة عن بياناتها وحججها تعاليق في الحكمة كلام أملاه على سائل
سأله عن معنى ذات ومعنى جوهر ومعنى طبيعة كتاب جوامع السياسة
مختصر كتاب بارمينيادس لارسطوطاليس كتاب المدخل الى الهندسة
الوهمية مختصراً كتاب عيون المسائل على رأي ارسطوطاليس وهي
مائة وستون مسألة جوابات لمسائل سئل عنها وهي ثلاث وعشرون
مسألة كتاب أصناف الأشياء البسيطة التي تنقسم اليها القضايا في
جميع الصنائع القياسية جوامع كتاب النواميس لفلاطن كلام من
املائه وقد سئل عما قال ارسطوطاليس في الحار تعليقات اناطوطيقا الاولى
لارسطوطاليس كتاب شرائط اليقين رسالة في ماهية النفس كتاب
السباع الطبيعي

﴿ أفلاطون ﴾

ولد أفلاطون سنة ٤٢٧ قبل المسيح واختلف الرواة في مسقط رأسه فقليل مدينة أثينا وقيل جزيرة أجيثا وهو من عائلة وجبهة أبوه من نسل قدسروس الملك الأخير من ملوك أثينا وأمه من نسل سولون الحكيم وكان اليونان يزعمون أن نسب قدسروس وسولون يتصل بالآلهة والمعجبون منهم بأفلاطون لم يكتفوا برد نسبته إلى الآلهة من جهة أبويه بل زعموا أنه ابن الإله أبولون ومن ثم لقب بأفلاطون الإلهي وكانوا يحتفلون بعيد ميلاده في آخر مايو (أيار) يوم الاحتفال بعيد الإله أبولون قالوا وكانت النحل تأتيه وهو طفل وتطعمه عسلها وكان اسمه أرسطوفليس على اسم جده ولكن معلمه الذي كان يعلمه الألعاب الرياضية سمى أفلاطون لاتساع جبينه ولا يبعد أن يكون تجند للدفاع عن وطنه مثله معلمه سقراط ويقال أنه نظم الشعر في حداثة سنه أما من حيث علوم الفلسفة فقد أثبت تلميذه أرسطوطاليس أنه أخذ عن قرانليس تلميذ هيرقليطس وعن سقراط وعن الفلاسفة الإيطاليين . . . وقال ديوجانس أن أفلاطون تتلمذ لسقراط وعمره عشرون سنة وعليه فيكون قد بقي في حلقة سقراط ثمانى سنوات ولما مات سقراط مسموماً كان أفلاطون سريضا فلم يسمع كلامه الأخير ولم يتول أفلاطون الخطة السياسية لأن الروابط العائلية كانت تربطه بالحزب المضاد للحكومة الجمهورية وكانت مقاليد البلاد في يدها حيثئذ ثم لما قضى على سقراط

ظلما وعدوانا كما ذكرنا ازدادت كراهته لرجال السياسة وزاد نفوره منهم وانتقل الى مدينة يونانية تسمى مجاري بعد موت سقراط حيث كان اقليدس المجارى المذكور في ترجمة سقراط وكان مهتما بالفلسفة الاثينية (١) من الوجه الذى تركه زينون الحكيم واضح علم المنطق فسميت طريقته بالطريقة الجدلية ولا يعلم كم أقام في مجاري ولكن اقامته فيها أثرت في أفكاره وآرائه ثم سافر اسفارا طويلة على ما قيل فزار القبروان ومصر وايطاليا وصقلية وزيارته لصقلية مثبتة ويقال انه زار بلاد فارس وبابل وفلسطين ولقى المجوس والبابليين واليهود ولكن المرجح ان ذلك كله باطل وضعه الذين يحسبون الحكمة محصورة في المشرق ويقال أيضا انه بينما كان راجعا من صقلية قبض عليه بأمر صاحبها ديونيسيوس الاكبر طاغية سيرا قوسه (مدينة في جزيرة صقلية) وبيع عبدا ثم اقتداه رجل من أهالى القبروان فعاد الى أثينا وأخذ يلقى الدروس الاكاديمية وهي مرجحة للالعب الرياضية الى الجهة القريبة من أثينا سميت بذلك نسبة الى البطل أكاديموس وكان لأفلاطون بستان بجانبها فاجتمع اليه جمهور من الطلبة فجعل يلقى الدروس عليهم فيه ثم يكتبها في محاورات

ومات ديونيسيوس الاكبر طاغية سيرا قوسه وخلفه ابنه ديونيسيوس الاصغر وكان له عم اسمه ديون كان رجلا صالحا تعلم الحكمة والتمتاز

(١) نسبة الى مدينة يونانية في ايطاليا

ترجمة أفلاطون

يط

من أفلاطون فأشار عليه باستدعائه للانتفاع بآرائه الصائبة وحكمته الرائعة فأجابه ديونيسيوس الى ذلك ولم يكن أفلاطون قد نسي بما أصابه من ديونيسيوس الا كبر لكن حكمته وصلاحه أيما عليه ان يمسك الارشاد عن مسترشد والافادة عن مستفيد فقام من ساعته وتناسى ما فات وجاء الى سيراقوسة فرحب به ديونيسيوس وأركبه مركبا فاخراً وذبح ذبائح الشكر لوصوله اليه سالماً وفرح أهالي سيراقوسة أيضاً ورجوا من أفلاطون خيراً حتى رجال البلاط مع ما هم فيه من الخلاعة والفساد قابدوا الرزاة والوقار وتظاهروا بحب الحكمة واعلاء شأن الفضيلة وكان ديونيسيوس أسرعهم الى الاقبال على أفلاطون والارتشاف من بحر حكته ولكن صدق من قال

وأسرع مفعول فعلت تغيراً تكلف شيء في طباعك ضده

فلم يطل الامر على ديونيسيوس حتى عاد الى متلقيه واغفل أفلاطون ونصائحهم واصل الى الوشاة وكانوا يقولون له انك أصبحت عبداً ذليلاً لديون وأفلاطون فتنى ديون وصرف أفلاطون من بلاده وطاد أفلاطون الى سيراقوسة مرة ثالثة ليصلح بين ديونيسيوس وعمه ديون فلم يفلح وكاد يقضى عليه لو لا شفاعته أحد مريديه فرجع الى أثينا وعكف على التدريس الى ان وافته منيته وهو في الحادية والثمانين من عمره وخلفه سبوسبوس ابن أخته في أكاديميته ولكن الخليفة الحقيقي له في العلم والحكمة تلميذه ارسطوطاليس وكتب أفلاطون

كتباً كثيرة والمرجح ان كتبه وصلت اليها ولم يضع منها شيئاً بل وصل منها كتب أخرى نسبت اليه وهي ليست له وقد قال ثراسلوس (وهو من العلماء الذين نشأوا في شهر أغسطس وطيباريوس قيصر) ان ٣٦ من كتب أفلاطون له وما بقي فمُسَوَّب اليه ولا صحة للنسبة ولعله لعل بلسان حفظة الكتب في مكتبة الاسكندرية وذكر له كتاب العرب كتباً أخرى غير هذه حتى أوصلوا كتبه الى ٥٦ كتاباً ولا دليل على صحة ما ذكره ورتب ارستوقايس (من حفظة مكتبة الاسكندرية سنة ٢٤٦ قبل المسيح) كثيراً من محاورات أفلاطون في تواليث في كل ثالث منها ثلاث كتب وكان أفلاطون قد أشار بجمع ثلاثين منها الاول يشتمل على كتاب الجمهورية (السياسة المدنية) وكتاب طبائوس وكتاب قريطاس والثاني على كتاب السوفسطس والفوليطيقوس والفيلسوفوس ومات قبله ان يؤلف الكتاب الاخير ثم رتبها ثراسلوس المسار ذكره أربعة فجعل منها تسعة رابوعات في كل رابوع أربعة كتب فعدتها ٣٦ كتاباً والى ذلك أشار المبشرين فانك حيث قال وكتبه يتصل بعضها ببعض أربعة أربعة يجمعها غرض واحد ويخص كل واحد منها غرض خاص ويسمى كل واحد منها بالرابع وكل رابوع منها يتصل بالرابع الذي قبله نقل ذلك ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الإنبياء في طبقات الاطباء وذكر أسماء كتب أفلاطون وأبقى أكثرها على لفظه اليوناني إما على صحته أو مع قليل من التعريف

والذين درسوا كتب أفلاطون من الاوريين قسموها الى اقسام حسب الزمان الذي كتبها فيه والاحوال التي كتبت فيها وقالوا ان اقدمها كتب المحاورات الصغيرة التي لم يخرج فيها عما سمعه من معلمه سقراط على ما يظهر من مقابلتها بما كتبه زينوفون ومن ذلك كتاب خرميدس في العفة وكتاب لا خيس في الشجاعة ومن أشهر هذه المحاورات محاورة سقراط مع أفروطاغورس حيث أبان ان المعرفة أساس الفضائل كلها والمرجح ان أفلاطون كتب هذه المحاورات قبل موت سقراط .. قال ديو خيس البلايني واطلع سقراط على محاورة ليس في الصداقة فقال اللهم ما أكثر الا كاذيب التي نسبها الي هذا الفتي وقد اعتاد الكتاب ان يقسموا فلسفة أفلاطون الى ثلاثة اقسام المنطق والطبيعات والادبيات وهو لم يقسم كتبه كذلك ولا كانت له طريقة فلسفية خاصة ولا نظام خاص وكل ما قاله وعلم به مني على ما سمعه من معلمه سقراط وقد ضمنه كثيرا من أقوال الفلاسفة الاقدمين التي أغفلها سقراط عمداً ثم أخذ ارسطوطاليس أقوال أفلاطون وبني عليها فلسفته فكأنه رأى فيها من الاحوال الفلسفية ما لم يره أفلاطون نفسه ولما قام سقراط كانت عقول الناس قد اضطربت وجعلوا يرتابون به في المسلمات ولا سيما لما رأوا ان ما أيده الانسان واجبا في أئتنا قد لا يعد واجبا في اسبرطة فقالوا علام نسي في البحث عن الواجب ولا نكتفي بالعمل حسب مقتضى الحال.

فإن هذه الشرائع التي سنّها الناس تقيد الطبع مع أن الطبع سائق لها
فعلاكم تجاريها ولا تجاريه ورأوا أن طرق الجدل الشائعة حينئذ
أثبتت الشيء وتقيضه فارتابوا فيها كلها

ومذهب سقراط أن أول درجة يبلغها الإنسان في البحث هي
أن يشعر بأنه لا يعرف شيئا ومتى بلغ هذه الدرجة يأخذ يبحث
ويستقصي فيعرف شيئا أو يعرف الطريق المؤدي إلى المعرفة ومجال
البحث الحياة الدنيا وفرضه الحق والصالح والدليل على محتهما
الاجماع والسييل لاظهارهما المحاورة والطريق المؤدي اليهما التأمل
هذه هي المبادئ التي بنى فلسفته عليها وامتاز بإيضاحها على أساليب
مبتكرة ولم يكن غرضه أن يعلم الناس حقيقة الأمور ويقتصروا على
ذلك بل أن يعملوا بما علموا لانه قال ان الحق نافع ومتى عرف الناس
نفعه عملوا به

وأخذ أفلاطون هذه المبادئ وشرحها وتوسع فيها على أساليب
شقي ولم يكتف بما أخذ من معلمه وبما قاده اليه ذهنه الوقاد بل
أضاف اليه خلاصة الابحاث الفلسفية المعروفة في عصره وكانت أثينا
في ذلك العصر ميدان الفلسفة والآراء الفلسفية يتباري فيها السفسطائية
وغيرهم من طالبي الحكمة ومن يقرأ محاوراته يجد فيها أحكام الأقوال
وأعد لها وأقربها إلى الحرية والمجاهرة بالحق لا يمازج ذلك شيء من
التفزع والتعصب والشموخ بل كان الرجال الذين يتحاور معهم الحكمة

ترجمة أفلاطون كج

ضالتهم والمعرفة غرضهم وقد لا تكون سيرة بعضهم حميدة على ما رواه التاريخ عنهم أما في حضرة أفلاطون فكانوا كلهم دعة وشوقاً إلى الحكمة وفي كتبه مبدآن ثابتان الأول محبته للحق والثاني غيرته مع اصلاح شأن الانسان الاول نظري والثاني عملي ولكنهما ممتزجان معاً وقد تغيرت آراؤه النظرية ولا سيما فيما يتعلق بالنفس والتهذيب والسياسة وسما إلى المقام الاول بين فلاسفة الارض حتى قال أحد فلاسفة هذا العصر ان كل الحقائق الفلسفية موجودة في كتب أفلاطون اذ افهمت على حقيقتها وكل الاغاليط الفلسفية موجودة أيضاً في كتب أفلاطون على غير حقيقتها وقد وقع الخطأ في فهم كتبه لانه اعتمد على الامثلة والرموز من ذلك تشبيه جمهور الناس بأسرى مقيدين في كهف عميق ووراءهم نار متقدة فيقع نورها عليهم وتقع ظلالهم أمامهم فيرونها ويظنونها أشباحاً حقيقية ثم يلتفت بعضهم إلى ما وراءه فيرى النار ويعلم حقيقة الظلال وبعد عناء شديد يصعدون من الكهف إلى وجه الارض ويمرّون عيونهم على رؤية للريثات الارضية ثم ينظرون إلى الشمس نفسها وقد رمز بذلك إلى التعلم فقال انه بمثابة ادارة عين النفس إلى ما حوّلها والعلم نفسه صور راسخة في النفس فاذا أديرت البصيرة إليها رأتها كما هي ولا يكون ذلك الا بواسطة العلوم الرياضية لان الرياضيات هي العلم الوحيد الذي جاز دور الطفولية ويروي عنه انه كتب على باب مدرسته لا يدخلها من يجهل الهندسة

وكان للهندسة وللصور الهندسية الشأن الأكبر في فلسفته فانها هي التي سهلت عليه التكلم عن الصور والاشكال كأنه أتبه لتجريد الصور الكلية من الموجودات بروئيته الصور أو الاشكال الهندسية وقال ان نفس الانسان متوسطة بين الصور والاجساد وهي ثلاث ما دامت في الجسد النفس الناطقة والنفس الروحية والنفس الشهوانية وان النفس السرمدية أي التي لا بداية لها ولا نهاية انما هي النفس الناطقة وسلم بالفضائل الاربع وهي الحكمة فضيلة العقل والشجاعة فضيلة الروح والاعتدال فضيلة الاعضاء الدنيا في نسبتها الى العليا والعدل أو البر وهو فضيلة النفس كلها ويراد به ان يعمل كل أحد عمله الخاص به ولا يعترض لعمل غيره ثم التفت من الفرد الى المملكة كلها فقال ان الحكمة فضيلة الولاة والشجاعة فضيلة الجنود والاعتدال الفضيلة الناتجة من طاعة المروءسين للرؤساء والعدل فضيلة البلاد كلها ولا بد للبلاد من حاكم يحكمها وخير الحكام الفلاسفة وأشار بان تكون سياسة البلاد كسياسة العائلة وان يتساوى الرجال والنساء في الحقوق والواجبات ويلبني نظام الملك والعائلة ويكون كل شيء مشتركاً ويكون الحكام وهم من الفلاسفة قواماً على الرعية فكأنه أخذ حكم اسبرطة العسكرية وأضاف اليه بعض الاحكام الفلسفية لأن حكم اسبرطة كانت طيموقراستا أي ان السلطة فيه للجنود ودون هذا الحكم الأوليرضى الذي تكون السيادة فيه بيد الاغنياء ودونه الحكم الديموقراطى الذي تكون

السيادة فيه للجميع بلا تمييز بين الصالح والطلح وأدنى الأحكام كلها الحكم الاستبدادي الذي تكون السلطة فيه محصورة بالإنسان متوحش إلا أنه لم يتبع هذا التقسيم في كل كتبه

واعترض على كثير مما ذكر في أشعار هوميروس وهسيود وعلى ما في المذاهب الدينية الشائعة في عصره بناء على أنه كاذب أو مفسد الأخلاق



أرسطوطاليس

ولد أرسطوطاليس في اسطاغيرا من بلاد مقدونية سنة ٣٨٤ قبل المسيح واسم أبيه نيقوماخوس وكان طبيباً لا منطس الثاني ملك مقدونية جد الاسكندر المقدوني ويتم من والديه وهو صغير فاعتني به برفسانس وكيل أبيه فدرس مبادئ العلم التي تؤهل لصناعة الطب ليختلف أباه فيها فشرح الحيوانات وعلم كل ما كان معروفاً لدى الأطباء في ذلك العصر ثم أهمل صناعة الطب في طلب العلم والفلسفة فنال منها جفلاً وافراً لم ينله رجل آخر حتى الآن في مشارق الأرض ومغاربها ولما بلغ الثامنة عشرة من عمره سار إلى أثينا مدينة الحكماء في ذلك العصر ولم يكن أفلاطون فيها حينئذ بل كان في سيرا قوسة على ما تقدم في ترجمته فأقام ثلاث سنوات في أثينا يقرأ كتب العلم والفلسفة

ويسترشد بالذين يجدهم من العلماء الى أن ماد أفلاطون فانتظم في حلقاته وتلمذ له وللحال رأى أفلاطون عليه مخائل النجاسة والذكاء حتى صار يحسبه عقل مدرسته . . . روى الأمير المبشر بن فآث في كتاب مختار الحكم أن أفلاطون كان يجلس فيستدعي منه الكلام فيقول حتى يحضر العقل فإذا حضر ارسطوطاليس قال تكلّموا فقد حضر العقل وأقام في أثينا عشرين سنة ولا يعلم من أمره فيها سوى أنه كان يقرأ الفلسفة على أفلاطون ثم جعل يعلم البلاغة وكان شبان أثينا يقبلون على هذا العلم لكي يحسنوا الخطاب في مجالس القضاء ونوادي الشعب فيصير لهم المقام الرفيع بينهم بما يلقونه من العبارات المنمقة أما ارسطوطاليس فصرفهم عن العرض الى الجوهر وعلمهم صوغ الكلام حتى يناسب مقتضى الحال وتوفي أفلاطون سنة ٣٤٧ قبل المسيح فرحل ارسطوطاليس عن أثينا اما لأنه رأى افلاطون خلف ابن أخيه سبوسوس على مدرسته وكان هو أحق بها منه أو لوقوع ذات البين بين فيلبس المقدوني وأهل أثينا ونزل ضيفاً كريماً على أرمياس صاحب أثرنوس وكان أرمياس هذا من تلامذته ومريديه المعجبين به وقد قرأ عليه علم البلاغة في أثينا فأقام عنده ثلاث سنوات وقتل أرمياس غيلة فالتجأ ارسطوطاليس الى مدينة ميثلين قسبة جزيرة لسبوس وأقام فيها سنتين ثم قناه الملك فيلبس المقدوني ليأتي اليه ويعلم ابنه الاسكندر وكان عمر ارسطوطاليس حينئذ ٤٢ سنة وعمر الاسكندر ١٥ سنة فعلمه ثلاث

ترجمة ارسطوطاليس كز

سنوات على الأقل ثم لما سار الاسكندر الى غزو للمالك عاد ارسطوطاليس الى أثينا بعد أن أوصى الاسكندر بالاحتفاظ بالفيلسوف كلشليس الذي علمه معه وكان ارسطوطاليس قد بلغ السنة الخمسين من عمره فألشأ مدرسة سماها لوقيون نسبة الى هيكل ابلولوقيوس قائما كانت على مقربة منه وأطلق على تلامذتها اسم الفلاسفة المشائين اما لأنه كان يعلمهم ماشياً أمامهم ذهاباً وإياباً أولاً أن المكان يسمى المشى ودام على مثل ذلك اثني عشرة سنة هي خيرة أيامه وأشهرها ثم لما توفي الاسكندر عظم شأن خصوم المقدونيين في أثينا فسعوا في ارسطوطاليس ونسبوه الى الكفر فكره أن يتلى أهل أثينا من أمره بمثل الذي ابتلوا في أمر سقراط حتى قتلوه فهرب في أوائل سنة ٣٢٢ الى مدينة خلكس عاصمة جزيرة بوريا وتوفي بها في خريف تلك السنة بعصر الهضم وعمره ٦٢ سنة والروايات عن ارسطوطاليس كثيرة ولكن لا يوثق بصحة شيء منها الا ما ذكرناه هناك وتنسب اليه كتب كثيرة بعضها ليس له وبعضها ألفه تلامذته مما سمعوه من تعاليمه وأشهر الكتب المنسوبة اليه التي لا جدال في أنها له لا السجام فيها ولذلك يرجع أنها تعاليق علقها ولم يتقحها ثم جمعها تلامذته وبوبوها وزعم استرابون الجغرافي أن اندرونيكوس الرودي هو اول من جمع كتب ارسطوطاليس وتقحها بعد وفاته بنحو مائتين وخمسين سنة فاذا صح ذلك ولم تكن قد جمعت قبله فيبعد أن تكون خالية من الزوائد

والتروح والتعاليق ثم شرحها كثيرون من الكتاب في أوائل العصر
المسيحي . . وقد قسم ارسطوطاليس المعارف كلها الى علمية وعملية
وآلية قسم الفلسفة بحسب ذلك ثلاثة أقسام الفلسفة العلمية أو النظرية
ويدخل تحتها العلوم الالهية والعلوم التعليمية أو الرياضية والعلوم
الطبيعية والفلسفة العملية ويدخل تحتها الأدبيات (أو كما سماها العرب
اصلاح أخلاق النفس) وعلم تدبير المنزل أو سياسة المنزل وعلم السياسة
أو سياسة المدن والفلسفة الالهية وكتاب الافرنج يخصوصونها بما كتبه عن
الصناعات أو الفنون كالشعر والتصوير والنقش وأما كتاب العرب فقالوا
انه اراد بها علوم المنطق والشعر والخطابه . . قال داود رتشي في ترجمة
ارسطوطاليس في السكلوبيزيا تشمير من المطبوعة حديثاً أنه لم يجعل
المنطق من أقسام الفلسفة بل قال أنه درس الأساليب أن تقام بها
الأداة العلمية

وعلى ذكر كتاب العرب فلسفة ارسطوطاليس نقول انه لما
ملك العرب الأقطار ودانت لهم الأمصار استخدموا كثيرين من
علماء سورية لترجمة كتب الفلسفة اليونانية الى العربية وفي جلها
كتب ارسطوطاليس ثم علقوا عليها شروحا كثيرة وعليها اعتمد
الأوريون لما شرعوا في درس فلسفة ارسطوطاليس وقد نقل صاحب
كتاب عيون الأنباء عن كتاب التعريف بطبقات الأئمة أن
ارسطوطاليس انتهت اليه فلسفة اليونانيين وهو خاتم حكمائهم وسيد

علمائهم وهو أول من خلس صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية وصورها بالاشكال الثلاثة وجعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب بصاحب المنطق وله في جميع العلوم الفلسفية كتب شريفة كلية وجزئية فالجزئية رسائله التي يتعلم منها معنى واحد فقط والكلية بعضها تذاكير يتذكر بقراءتها ما قد غلم من علمه وهي السبعون كتاباً التي وضعها لافارس وبعضها تعاليم يتعلم منها ثلاثة أشياء أحدها علوم الفلسفة والثاني أعمال الفلسفة والثالث الآلة المستعملة في علم الفلسفة وغيره من العلوم والكتب التي في علوم الفلسفة بعضها في العلوم التعليمية فكتاب في المناظر وكتاب في الخطوط وكتاب في الحيل وأما الكتب التي في العلوم الطبيعية فمنها كتاب المسمى بسمع الكيان وكتاب السماء والعالم وكتاب الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية وكتاب الحيوان وكتاب النبات وكتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس وكتاب الصحة والسقم وكتاب الشباب والهرم .. والكتب التي في العلوم الإلهية فمقالته الثلاث عشرة التي في كتاب مابعد الطبيعة والكتب التي في أعمال الفلسفة فبعضها في اصلاح أخلاق النفس وبعضها في السياسة فمن الأولى كتابه الكبير إلى ابنه وكتاب الصغير إلى ابنه وكتاب المسمى أوديميا والتي في السياسة بعضها في سياسة المدن وبعضها في سياسة المنزل وأما الكتب التي في الآلة المستعملة في علوم الفلسفة فهي كتبه الثمانية المنطقية التي لم يسبقه أحد من علمائه إلى تأليفها ولا تقدمه إلى

جمعها وقد ذكر ذلك في آخر الكتاب السادس منها وهو كتاب
 سوفسطيقا فقال وأما صناعة المنطق وبناء السلوجسموس فلم نجد لها
 فيها خلا أصلاً متقدماً بنى عليه لكننا وقفنا على ذلك بعد الجهد
 الشديد والنصب الطويل وهذه الصناعة وإن كنا نحن ابتدعناها
 واخترعناها فقد حصنا جهتها ورعنا أصولها ولم تفقد شيئاً مما ينبغي أن
 يكون موجوداً فيها كما تقدمت أوائل الصناعات لكنها كاملة مستحكمة
 مثبتة أسسها مرمومة قواعدها وثيق بنائها معروفة غاياتها واضحة
 أعلاها قد قدمت أمامها أركاناً مهيبة ودعائم موطدة فمن عسى أن
 ترد عليه هذه الصناعة بعدنا فليغتفر خلافاً إن وجد فيها وليعتد بما
 بلغت الكلفة منا اعتداده بالمتعة العظيمة واليد الجليلة ومن بلغ جهده
 بلغ عنده . . . ونقل أيضاً عن أبي نصر الفارابي أن ارسطوطاليس جعل
 أجزاء المنطق ثمانية كل جزء منها في كتاب (الأول) في قوانين
 المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها وهي في الكتاب الملقب
 بالعربية بالمقولات وباليونانية القاطاغورياس (والثاني) فيه قوانين
 الألفاظ المركبة من لفظين وهي في الكتاب الملقب بالعربية بالعبارة
 وباليونانية بأريميليئاس (والثالث) في الأقاويل التي تميز بها القياسات
 المشتركة للصنائع الخمس وهي في الكتاب الملقب بالعربية بالقياس
 وباليونانية بالوطيقا الأولى (والرابع) فيه القوانين التي يمتحن بها
 الأقاويل البرهانية وقوانين الأمور التي تلتمس بها الفلسفة وكل ما تصير

به أفعالها أتم وأفضل وأكمل وهو بالعربية كتاب البرهان وباليونانية
 انالوطيقا الثانية (والخامس) فيه القوانين التي تمتنع بها الأقاويل
 وكيفية السؤال الجدلي والجواب الجدلي وبالجملة قوانين الأمور التي
 تلتزم بها صناعة الجدل وتصير بها أفعالها أكمل وأفضل وأتقذ وهو
 بالعربية كتاب المواضيع الجدلية وباليونانية طوبيقا (والسادس) فيه
 قوانين الأشياء التي شأنها أن تغلط عن الحق وتخير وأحصى جميع
 الأمور التي يستعملها من قصد التمويه والخرقة في العلوم والأقاويل
 ثم من بعدها أحصى ما ينبغي أن تنتق به الأقاويل المغلطة التي يستعملها
 المستمع والمموء وكيف يفتح الأشياء ويوقع وكيف يحرز الانسان
 ومن أين يغلط في مطلوباته وهذا الكتاب يسمى باليونانية سوفسطيقا
 ومعناه الحكمة المموءة (والسابع) فيه القوانين التي يمتنع فيها
 الأقاويل الخطائية وأصناف الخطب وأقاويل البلغاء والخطباء هل هي
 على مذهب الخطابة أم لا ويحصى فيها جميع الأمور التي بها تلتزم صناعة
 الخطابة ويعرف كيف صنعة الأقاويل الخطابة والخطب في فن من
 الأمور وبأى الاشياء تصير أجود وأكمل وتكون أفعالها أنفع وأبلغ
 وهذا الكتاب يسمى باليونانية الريطورية وهي الخطابة (والثامن)
 فيه القوانين التي يشير بها الى الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية
 المعمولة والتي تعمل

أما كتاب الافرنج ففصلوا بين الشعر والمنطق كما تقدم وحسبوا

سنة فقط من كتب ارسطوطاليس في المنطق وهي التي يطلق عليها اسم
الأوفار أى الآلة أما ارسطوطاليس فأطلق على المنطق اسم الأثانيقا
أى التحليل ويتعذر علينا الآن الحكم في هذا الاختلاف وهل
الاصابة في جانب كتاب العرب أو كتاب الافرنج لكننا نرجع أن
في العربية كتباً لارسطوطاليس وجود لها باللغات الأوروبية أو أن
الفارابي اطلع على كتب لا وجود لها الآن قال السرايا كسندر غرافت
في الاسكليبيديا البريطانية أن الكتب التسعة عشر لارسطوطاليس وهي
(١) كتاب المواضيع الجدلية Jopics (٢) كتاب القياس
(٣) كتاب البرهان (٤) كتاب الحكمة المموهة (٥) كتاب صناعة
البلاغة (٦) كتاب الأدبيات أو اصلاح أخلاق النفس الذي كتبه
لابنه نيقوماخوس (٧) كتاب السياسة (٨) كتاب الشعر (٩) كتاب
الطبيعة (١٠) كتاب السماء (١١) كتاب الكون والفساد (١٢)
كتاب الآثار العلوية (١٣) كتاب الحيوان (١٤) كتاب النفس
[١٥] ماحقات بكتاب النفس في الحس والمحسوس والذكر والتذكر
والنوم واليقظة والنام والأحلام والأنباء والغيب وطول العمر وقصره
والشباب والهرم والحياة والصحة والتنفس (١٦) كتاب تشرح الحيوانات
(١٧) كتاب انتقال الحيوانات (١٨) كتاب تناسل الحيوانات (١٩)
ماوراء الطبيعيات [وبعض هذه الكتب مجلدات كبيرة] وقال إنه
تنسب إليه كتب أخرى والمرجح أنها ليست له

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لواهب العقل ومبدعه • ومصور الكل ومخترعه • كفى
احسانه القديم وافضاله • والصلاة على سيد الأنبياء محمد وآله
(أما بعد) فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تناحضوا وتنازعوا
في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المتقدمين المبرزين
اختلافًا في إثبات المبدع الأول • وفي وجود الأسباب منه وفي أمر
النفس والعقل • وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرها • وفي كثير
من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت في مقالتي هذه أن أشرع
في الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق
بين ما كانا يتقدانه ويزول الشك والارتباب عن قلوب الناظرين
في كتبهما وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما لأن
ذلك من أهم ما يقصد بيانه وأنفع ما يراد شرحه وإيضاحه إذ الفلسفة
حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة
وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لآثارها وأصولها
ومتتمان لا وآخرها وفروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها واليهما
المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنها في كل فن إنما هو الأصل

المعتمد عليه خلوه من الشوائب والسكر بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول ان لم يكن من الكافة فن الأ كثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية ولما كان القول والاعتقاد انما يكون صادقاً متى كان للموجود المغير عنه مطابقاً ثم كان بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف لم يخل الأمر فيه من احدى ثلاث خلال .. إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح .. وإما أن يكون رأي الجميع أو الأ كثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً .. وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون اما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية واما رياضية أو سياسية وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا والفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذي يؤثر عن الحكيم أفلاطون فان المقسم يروم أن لا يشذ عنه شيء من موجودات الموجودات ولو لم يسلكها أفلاطون لما كان الحكيم أرسطاطاليس يتصدى لسلكها غير أنه لما وجد أفلاطون قد احكمها وبينها وأتقنها وأوضحها اهتم أرسطاطاليس باحتمال السكر وأعمال الجهد في انشاء طريق القياس وشرع في بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس

والبرهان في جزء جزء مما توجهه القسمة ليكون كالتابع والمتبع والمساعد والناصح . . ومن تدرب في علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقية ثم شرع في الطبيعيات والالهيات ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدتا دوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا في إيضاح أحوالها على ما هي عليه من غير قصد منهما لاختراع واغراب وإبداع وزخرفة وتشويق بل لتوفية كل منهما قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة وإذا كان ذلك كذلك فالحد الذي قيل في الفلسفة أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة حد صحيح يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته

فأما أن يكون رأي الجميع أوالا كثيرين واعتقادهم في هذين الحكيمين أنهما المنظوران والامان المبرزان في هذه الصناعة سخيفاً مدخولاً فذلك بعيد عن قبول العقل إياه واذعانه له إذ الموجود يشهد بضده لأننا نعلم يقيناً أنه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة إذ العقل عند الجميع حجة ولا أجل أن ذا العقل ربما يخطئ إليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فهمها اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك ثم لا يفرنك وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة فإن الجماعة المقلدين لرأي واحد المدعين لامام يؤتمهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربما يخطئ في

الشيء الواحد حسب ما ذكرنا لاسيما اذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده
 مراراً ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاينة وان حسن الظن بالشيء
 أو الإهمال في البحث قد يغطي ويعمي ويخيل وأما العقول المختلفة اذا
 اتفقت بعد تأمل منها وتدريب وبحث وتقدير ومعاينة وتبكيث وإثارة
 الأما كن المتقابلة فلا شيء أصبح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه
 ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين وفي
 التفلسف بهما تضرب الأمثال واليهما يساق الاعتبار وعندهما يتناهى
 الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة
 والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة
 واذا كان هذا هكذا فقد بقي أن يكون في معرفة الظانين بهما
 أن يكون بينهما خلافاً في الأصول تقصير وينبغي أن تعلم أن ما من
 ظن يخطئ أو سبب يغلط الا وله داع إليه وباعث عليه ونحن نبين في
 هذه الموضع بعض الأسباب الداعية الى الظن بأن بين الحكيمين
 خلافاً في الأصول ثم تتبع ذلك بالجمع بين رأييهما

اعلم ان مما هو متأكد في الطبائع بحيث لا تقلع عنه ولا يمكن
 خلوها عنه والتبرأ منه في العلوم والآراء والاعتقادات وفي أسباب النواميس
 والشرائع وكذلك في المعاشرات المدنية والمعاش هو الحكم بالكل
 عند استقراء الجزئيات إما في الطبيعيات فمثل حكمنا بأن كل حجر
 يرسب في الماء ولعل بعض الأحجار يطفو وان كل نبات محترق بالنار
 ولعل بعضها لا يحترق بالنار وان جرم الكل متناهٍ ولعله غير متناه

وفي الشرعيات مثل ان كل من شوهه فقل الخير منه على أكثر الأحوال فهو عدل صادق الشهادة في كثير من أشياء من غير أن يشاهد جميع أحواله وفي المعاشرات مثل السكون والطمأنينة اللتين أحدهما في أنفسنا محدود انما منه استدلالات من غير أن يشاهد في جميع أحواله ولما كان أمر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبائع ثم وجد أفلاطون وأرسطوطاليس وبينهما في السير والأفعال وكثير من الأقوال خلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معهما بتوهم وتحكم بالخلاف الكلي بينهما مع سوق الوهم الى القول والفعل جميعاً تابعين للاعتقاد ولا سيما حيث لا مرء فيه ولا احتشام مع تبادي المدة

ثم من أفعالها المباشرة وسيرهما المختلفة تخطى أفلاطون من كثير الأسباب الدنيوية ورفضه لها وتحذيره في كثير من أقاويله عنها وإثاره تجنبها وملابسة أرسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطون حتى استولى على كثير من الأملاك وتزوج وأولد وتوزر للملك الاسكندر وحوى من الأسباب الدنيوية ما لا ينبغي على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافاً في أمر الدارين وليس الأمر كذلك في الحقيقة فان أفلاطون هو الذي دون السياسة وهدبها وبين السير العادلة والعشرة الأنسية المدنية وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة يتدارسها الأمم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غير أنه لما رأي أمر النفس

وتقويمها أول ما يتدنى به الانسان حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها ثم لما لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهيمه من أمورها أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه عارماً على أنه متى فرغ من الأهم الأولى أقبل على الأقرب الأدنى حسب ما أوصى به في مقالاته في السياسات والأخلاق وان أرسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية ثم لما رجع الى أمر نفسه خاصة أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكال أمكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من المدنية فمن تأمل هذه الأحوال علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وان التباين الواقع لهما كان سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما وزيادة فيها في الآخر فلا غير على حسب مالا يخلو منه كل الاثنين من أشخاص الناس اذا أكثر من قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأولى غير انهم لا يطبقونه ولا يقدررون عليه وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض

ومن ذلك أيضاً تباين مذهبهما في تدوين العلوم وتأليف الكتب وذلك ان أفلاطون كان يمنع في قديم الأيام عن تدوين العلوم وايداعها بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها فاختر الرموز والالغاز قصداً منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه الا المستحقون لها

والمستوجبون للاحاطة بها طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً وأما ارسطوطاليس فكان مذهبه الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان سيلاان على ظاهر الأمر متباينان غير أن الباحث عن علوم ارسطوطاليس والمدارس لكتبه والمواظب عليها لا ينبغي عليه مذهب في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح . . من ذلك ما يوجد في أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي أوردها مما دل على مواضعها المفسرون لها . ومن ذلك حذف كثير من المشايخ وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منهما مثل قوله في رسالته الى الاسكندر في سياسات المدن الجزئية من أثر اختيار العدل في التعاون المدني فخلق أن يميزه مدير المدينة في العقوبة وتعام هذا القول هكذا من أثر اختيار العدل على الجور فخلق أن يميزه مدير المدينة في العقوبة والثواب يعني ان من أثر العدل فخلق أن يثاب كما أن من أثر الجور فخلق أن يعاقب ومن ذلك ذكره لمقدمتي قياس ما واتباعهما نتيجة قياس آخر وذكره لمقدمتي قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر أجزاء الجواهر أنها جواهر ومن ذلك اشباعه القول في تعديد جزئيات الشيء الواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهد في الاستيفاء ثم تجاوزه عن الغامض من غير اشباع في القول ولا توفيته في الخط

ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذي في كتبه العلمية حيث
تظن ان ذلك طباع له لا يمكنه التحول عنه فاذا توّمل رسائله وجد
كلامه فيها منشأً ومنظوماً على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب
وتكفي نرسائته المعروفة الى أفلاطون في جواب ما كان أفلاطون كتب
اليه به يعاتبه على تأليفه الكتب وترتيبه العلوم واخراجها في تأليفاته
الكاملة المستقصاة فانه يصرح في هذه الرسالة الى أفلاطون ويقول
اني وان دوّنت هذه العلوم والحكم المضمون بها فقد رتبها ترتيباً
لا يخلص اليها الا أهلها وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها الا بنوها قد
ظهر مما وصفناه ان الذي سبق الى الأوهام من التباين في المسلكين
في امر يشتمل عليه حكان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد
ومن ذلك أيضاً امر الجواهر وان التي منها أقدم عند ارسطوطاليس
غير التي منها أقدم عند أفلاطون فان أكثر الناظرين في كتبهما يحكمون
بمخلاف بين رأييهما في هذا الباب والذي حداهم الى هذا الحكم وهذا
الظن هو ما وجدوا من أقاويل أفلاطون في كثير من كتبه مثل كتاب
طماوس وكتاب بوليطيا الصغير دلالة على أن أفضل الجواهر وأقدمها
وأشرفها هي القرية من العقل والنفس البعيدة عن الحس والوجود
الكثاني ثم وجدوا كثيراً من أقاويل ارسطوطاليس في كتبه مثل
كتابه في المقولات وكتابه في القياسات الشرطية يصرح بأن أولى
الجواهر بالتفضيل والتقديم الجواهر الأول التي هي الأشخاص فلما
وجدوا هذه الأقاويل على ما ذكرناه من التفاوت والتباين لم يشكوا

في أن بين الاعتقادين خلافاً والأمر كذلك لأن من مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرقوا بين الأقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة أخرى بغير ما تكلموا به أولاً وليس ذلك يديع ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قد قيل أنه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما بطلت تلك العلوم والفلسفة ألا ترى أن الشخص الواحد كسقراط مثلاً يكون داخلاً تحت الجوهر من حيث هو إنسان وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاضل أو غير ذلك وفي المضاف من حيث هو أب أو ابن وفي الوضع من حيث هو جالس أو متكئ وكذلك سائر ما أشبهه فالحكيم أرسطو طاليس حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل أشخاص الجواهر إنما جعل ذلك في صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث راعي أحوال الموجودات القريبة إلى المحسوس الذي منه يؤخذ جميع المفاهيم وبها قوام الكلبي المتصور وأما الحكم أفلاطون فإنه حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكلبيات فإنه إنما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفي أقاويله الإلهية حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية التي لا تستحيل ولا تدثر فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد وبين المبحوث عنهما خلاف قد صرح أن هذين الرأيين من الحكمين متفقان لا اختلاف بينهما إذ الاختلاف إنما يكون حاصلًا إن حكما على

الجواهر من جهة واحدة وبالإضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح ان رأييهما يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها

ومن ذلك ما يظن بهما في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود ان أفلاطون يرى أن توفية الحدود انما يكون بطريق القسمة وارسطوطاليس يرى أن توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب وينبغي أن تعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذي يدرج عليه وينزل منه فان المسافة واحدة وبين السالكين خلاف وذلك ان ارسطوطاليس لما رأى أن أقرب الطرق وأوثقها في توفية الحدود هو بطلب ما يخص الشيء وما يعمه مما هي ذاتية له وجوهرية وسائر ما ذكره في الحرف الذي يتكلم فيه على توفية الحدود من كنهه فيما بعد الطبيعة وكذلك في كتاب البرهان وفي كتاب الجدل وفي غير ذلك من المواضع مما يطول ذكره وأكثر كلامه لم يخل من قسمة ما وان كان غير مصرح بها فانه حين يفرق بين العامي والخاصي وبين الذاتي وغير الذاتي فهو سالك بطبيعته وذهنه وفكره طريق القسمة وانما يصرح ببعض أطرافها ولاجل ذلك لم يطرح طريق القسمة رأساً لكنه يعده من التعاون على استقصاء أجزاء الحدود والدليل على ذلك قوله في كتاب القياس في آخر المقالة الأولى فأما القسمة التي تكون بالأجناس جزء صغير من هذا المأخذ فانه سهل أن يعرف سائر ما يتلوه وهو لم يعد المعاني التي يرى أفلاطون استعمالها حين يقصد الى أعم ما يجده مما يشتمل على

الشيء المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم
 منهما كذلك وينظر في أي الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال يفعل
 كذلك الى أن يحصل أمر عامي قريب من المقصود تحديده وفصل
 يقوم ذاته ويفرده عما يشاركه وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث
 يركب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من أول الأمر فإذا
 كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان كان ظاهر سلوكه ذلك خلاف
 ظاهر سلوكه هذا فالمعاني واحدة وأيضاً فسواء طلبت جنس الشيء
 وفصله أو طلبت الشيء في جنسه وفصله فظاهر أنه لا خلاف بين الرأيين
 في الأصل وان كان بين المسلكين خلاف ونحن لا ندعي أنه لا بون
 بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لانه يلزمنا عند ذلك
 أن يكون قول ارسطو طاليس ومأخذه وسلوكه هي بأعيانها قول أفلاطون
 ومأخذه وسلوكه وذلك محال وشنيع ولكننا ندعي أنه لا خلاف بينهما
 في الأصول والمقاصد على ما بيناه أو سنينه بمشيئة الله وحسن توفيقه
 ومن ذلك أيضاً ما اتحلله امونيوس وكثير من الاسكلائين
 وآخرهم ثامسطيوس فيمن يتبعه من أن القياس المختلط من الضروري
 والوجودي اذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة
 وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى أفلاطون وادعوا أنه يأتي بقياسات
 في كتبه توجد مقدماتها الكبرى ضرورية وتنتجها وجودية مثل القياس
 الذي يأتي به في كتاب طيمائوس حيث يقول الوجود أفضل من لا وجود
 والأفضل تشبته الطبيعة أبداً ويزعمون أن النتيجة اللازمة لهاتين

المقدمتين وهي أن الطبيعة تشتاق الوجود ليست ضرورية من جهات
 منها أنه لا ضرورة في الطبيعة وإن الذي في الطبيعة من الوجود هو
 الوجود الذي على الأكثر • ومنها أن الطبيعة قد تشتاق إلى الوجود
 عند المضاف اللاحق لوجود ماهي اللازمة عنه وزعموا أن المقدمة
 الكبرى من هذا القياس ضرورية لقوله أبداً وارسطوطاليس يصرح
 في كتاب القياس أن القياس الذي تكون مقدماته مختلطة من الضروري
 ومن الوجودي وتكون الكبرى هي الضرورية فإن النتيجة تكون
 ضرورية وهذا خلاف ظاهر • فنقول لولا أنه لا يوجد لأفلاطون قول
 يصرح فيه أن أمثال هذه النتائج تكون ضرورية أو وجودية البتة وإنما
 ذلك شيء يدعيه الناظرون ويزعمون أنه قد يوجد لأفلاطون قياسات على
 هذا السبيل مثل ما حكيناه عنه لكان بينهما خلاف ظاهر إلا أن
 الذي دعاهم إلى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخطط صناعة المنطق
 بالطبيعة وذلك اذهم لما وجدوا القياس مركباً من مقدمتين وثلاثة حدود
 أول وأوسط وآخر ووجدوا لزوم الحد الأول للأوسط ضرورياً ولزوم
 الأوسط للآخر وجودياً ورأوا الحد الأوسط كان هو العلة في لزوم
 الحد الأول للآخر والواصل له به ثم وجدوا حالة نفسه عند الآخر
 حال الوجود قالوا إذا كان حال الأوسط الذي هو العلة والسبب في
 وصول الأول بالآخر حال الوجود فكيف يجوز أن يكون حال الأول
 عند الآخر حال الاضطرار وإنما سوغ لهم هذا الاعتقاد نظرهم في مجرد
 الأمور والمعاني وأزورارهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول على

الكل ولو علموا وتفكروا وتأملوا حال المقول على الكل وشرطه وان معناه هو أن كل ما هو ب وكل ما يكون ب فهو أتم لوجدوا ان هو بشرط المقول على الكل بالضرورة ولما عرض لهم الشك ولما ساغ لهم ما اعتقدوه . . وأيضاً فان القياسات التي يأتون بها عن أفلاطون اذا تؤمل حق التأمل فيها وجدوا أكثرها وارداً في صور القياس الموثلف من الموجبتين في الشكل الثاني ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها تبين وهن ما ادعوه فيها وقد نلخص الاسكندر الافروديسي معنى المقول على الكل وفاصل عن ارسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن أقاويله أيضاً عن كتاب انولوطيقا في هذا الباب وبيننا معنى المقول على الكل ونلخصنا أمره شافياً وفرقنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني بحيث يكون فيه غنية لمن تأمله عن كل ما يورثه لبساً في هذا الباب فقد ظهر أن الذي ادعاه ارسطوطاليس في هذا القياس هو على ما ادعاه وان أفلاطون لا يوجد له قول بصرح فيه بما يخالف قول ارسطو ومما أشبه ذلك هو ما ادعوه على أفلاطون أنه يستعمل الضرب من القياس في الشكل الأول والثالث الذي المقدمة الصغرى منه سالبة وقد بين ارسطو مرة في انولوطيقا أنه غير منتج وقد تكلم المفسرون في هذا الشكل وحلوه وبينوا أمره ونحن أيضاً شرحنا في تفاسيرنا وبيننا أن الذي أتى به أفلاطون في كتاب السياسة وكذلك ارسطوطاليس في كتاب السماء والعالم مما يوههم أنها سوابب ليست بسوابب لكنها موجبات معدولة مثل قوله السماء لا خفيف ولا ثقیل وكذلك سائر

ما أشبهها اذ الموضوعات فيها موجودة والموجبات المعدولة معها وقعت في القياس بحيث لو وقعت هناك سوابب بسيطة كان الضرب غير منتج لا تمنع القياس من أن يكون منتجاً

ومن ذلك أيضاً ما أتى به ارسطوطاليس في الفصل الخامس من الكتاب باري هرمينياس وهو ان الموجبة التي المحمول فيها ضد من الاضداد فان سالته أشد مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضد ذلك المحمول فان كثيراً من الناس ظنوا أن أفلاطون يخالفه في هذا الرأي وأنه يرى أن الموجبة التي المحمول فيها ضد المحمول في الموجبة الأخرى أشد مضادة واحتجوا على ذلك بكثير من أقاويله السياسية والخلقية منها ما ذكره في كتاب السياسة أن الأعدل متوسط بين الجور والعديل وهو لا فقد ذهب عليهم مانحاه أفلاطون في كتاب السياسة وما نحاه ارسطوطاليس في باري هرمينياس وذلك أن الغرضين المقصودين متباينان فان ارسطو انما بين معاندة الأقاويل وانها أشد وأتم معاندة والدليل على ذلك ما أورده من الحجج وبين أن من الأمور ما لا يوجد فيها مضادة البتة وليس شيء من الأمور الا يوجد فيه سوابب معاندة له وأيضاً فان كان واجباً في غير ما ذكرنا أن يجري الأمر على هذا المثال فقد ترى أن ما قيل في ذلك صواب وذلك أنه قد يجب اما أن يكون اعتقاد النقيض هو الضد في كل موضع واما أن يكون في موضع من المواضع هذه الا أن الأشياء التي ليس يوجد فيها ضد أصلاً فان الكذب فيها هو الضد المعاند للحق ومثال ذلك من ظن بانسان انه

ليس بانسان قد ظن ظناً كاذباً فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان
فسائر الاعتقادات انما الضد فيها هو اعتقاد النقيض وأما أفلاطون
حيث بين أن الأعدل متوسط بين العدل والجور فانه انما قصد بيان
المعاني السياسية ومراتبها لا معاندة الأقاويل فيها وقد ذكر ارسطو
في نيقوماخيا الصغير في السياسة شبيهاً بما بينه أفلاطون قديتين لتأمل
هذه الأقاويل والناظر فيها بعين النصفة أنه لا خلاف بين الرأيين ولا
تباين بين الاعتقادين وبالجملة فليس يوجد الى الآن لأفلاطون
أقاويل بين فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين
ارسطو طائيس فيها خلافاً وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض أقاويله
السياسية والخلقية والالهية حسب ما ذكرناه

ومن ذلك حال الابصار وكيفيته وما ينسب الى أفلاطون من أن
رأيه مخالف لرأي ارسطو ان ارسطو يرى أن الابصار انما يكون بانفعال
من البصر وأفلاطون يرى أن الابصار انما يكون بخروج شيء من
البصر وملاقاته المبصر وقد أكثر المفسرون من الفريقين الخوض في
هذا الباب وأوردوا من الحجج والشناعات والالزامات وحرفوا أقاويل
الأئمة عن سننها المقصودة بها وتأولوا تأويلات اتسعت لهم معها الشناعات
وجانبوا طريق الانصاف والحق وذلك أن أصحاب ارسطو طائيس
لما سمعوا قول أصحاب أفلاطون في الابصار وانه انما يكون بخروج
شيء من البصر قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي
زعموا أنه يخرج من البصر اما أن يكون هواءً أو ضوءاً أو ناراً وان

كان هواءً فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمُبصر فمما الحاجة الى خروج هواء آخر وان كان ضياءً فان الضياء أيضاً قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمُبصر فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه وأيضاً فانه وان كان ضياءً فلم احتيج معه الى الضياء الراكد بين البصر والمبصر ولم لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهواء ولم لا يبصر في الظلمة ان كان الذي يخرج من البصر هو ضياءً وأيضاً ان قيل ان الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفاً فلم لا يقوى اذا اجتمعت أبصار كثيرة بالليل على النظر الى شيء واحد كما نرى ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة وان كان ناراً فلم لا يحترق مثل ما تفعله النار ولم لا ينطفي في المياه كما تنطفي النار ولم ينفذ الى أسفل كما ينفذ الى فوق وليس من شأن النار أن تنفذ الى الأسفل وأيضاً ان قيل ان الذي يخرج من البصر شيء لا آخر غير هذه الاشياء فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين عن الادراك النظري هذه وما أشبهها من الشناعات التي وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول وجريهم الى الخروج الذي يقال في الأجسام

ثم ان أصحاب أفلاطون لما سمعوا أقوال أصحاب ارسطوطاليس في الأَبصار وانه انما يكون بالانفعال حرفوا هذه اللفظة بأن قالوا ان الانفعال لا يخلو من تأثير واستحالة وتغير في الكيفية وهذا الفعل اما أن يكون في العضو الباصر أو في الجسم المشف الذي بين البصر والمبصر

فان كان في العضو لزم أن تستحيل الحدقة في آن واحد بعينه من ألوان بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما تكون لا محالة في زمان ومن شيء عواحد بعينه الى شيء واحد بعينه محدود وان كان يحصل في بعضه دون بعض لزم أن تكون تلك الأجزاء مفصلة متميزة وليست كذلك وان كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المشف أعني الهواء الذي بين البصر والمبصر لزم أن يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلاً للضدين في وقت واحد معاً وذلك محال هذه وما أشبهها من الشناعات التي أوردوها ثم ان أصحاب ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم تكن الألوان وما يقوم مقامها محمولة في الجسم المشف بالفعل لما أدرك البصر الكواكب والاشياء البعيدة جداً في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا بد من أن يبلغ المسافة القرية قبل بلوغه المسافة البعيدة ونحن نلاحظ الكواكب مع بعد المسافة في الزمان الذي نلاحظ فيه ما هو أقرب منها ولا يغادر ذلك شيئاً فظهر من هذه الجهة ان الهواء المشف يحمل ألوان المبصرات فتؤدي الى المبصر واحتج أصحاب أفلاطون على صحة ما ادعوه من أن شيئاً ينبث ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بأن المبصرات متى كانت متفاوتة بالمسافات أدركنا ما هو أقرب دون ما هو أبعد والعلة في ذلك أن الشيء الخارج من البصر يدرك بقوة ما يقرب منه ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه أقل وأقل حتى تفني قوته فلا يدرك ما هو بعيد عنه جداً البتة ومما يؤكده هذه الدعوى أننا متى مددنا أبصارنا الى مسافة بعيدة وأوقعناها على مبصر يتجلى بضوء

نار قريبة منه أدركنا ذلك المبصر وان كانت المسافة التي بيننا وبينه مظلمة فلو كان الأمر على ما قاله ارسطو وأصحابه لوجب أن يكون جميع المسافة التي بيننا وبين المبصر مضيئاً ليحمل الألوان فتؤدي الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلى من بعد مبصراً علمنا ان شيئاً خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة وبلغ المبصر الذي تجلي بضوء ما أدركه ولو أن كلا الفريقين أرخوا أعينهم قليلاً وتوسطوا النظر وقصدوا الحق وهجروا طريق العصبية لعلموا أن الافلاطونيين انما أرادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان

وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق اللغة وعدم لفظ يدل على اثبات القوى من غير أن يخيل الخروج الذي للأجسام وان أصحاب ارسطوطاليس أيضاً أرادوا بلفظ الانفعال معنى غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغير وظاهر أن الشيء الذي يشبه بشيء ما تكون ذاته وأنيته غير المشبه به ومتى نظرنا بعين النصفة في هذا الأمر علمنا أن هنا قوة واصله بين البصر والمبصر وان من شنع على أصحاب أفلاطون في قولهم ان قوة ما تخرج من البصر فتلاقي المبصر فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر فيؤدي إلى البصر ليلاقيه مماساً ليس بدون قولهم في الشناعة فان كان ما يلزم أقاويل أولئك في اثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء في حمل الهواء الألوان وايدائها الى الأبصار فظاهر ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة تنبه لها المتفلسفون وبحثوا عنها واضطرهم الامر الى العبارة

عنها بالألفاظ القرينة من تلك المعاني ولم يجدوا لها ألفاظاً موضوعة مفردة يعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها فلما كان ذلك كذلك وجد العائون مقالاً فقالوا وأكثر ما يقع من المخالفة انما يقع في أمثال هذه المعاني للأسباب التي ذكرناها وذلك لا يخلوا من أحد أمرين أما لتخلف المخالف وأما لمعاندته فأما ذوالذهن الصحيح والرأي السديد والعقل الرصين المحكم الثابت اذا لم يعتمد التمويه أو تعصبا أو مغالبة فقلما يعتقد خلاف العالم واذا أطلق لفظاً على سبيل الضرورة عند بيان أمر غامض وايضاح معنى لطيف فلا يخلوا المتبصر له عن اشتباه توقعه الألفاظ المشتركة والمستعارة

ومن ذلك أيضاً أمر اخلاق النفس وظهورهم بأن رأي ارسطو مخالف لرأي أفلاطون وذلك أن ارسطو يصرح في كتاب نيقوماخيا أن الأخلاق كلها عادات تتغير وانه ليس شيء منها بالطبع وان الانسان يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتیاد والدربة وأفلاطون يصرح في كتاب السياسة وفي كتاب بوليطيا خاصة بأن الطبع يغلب العادة وان الكهول حيثما طبعوا على خلق ما يفسد زوالهم عنهم وانهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تمادياً ويؤثروا على ذلك بمثال من الطريق اذا نبت فيه الدغل والحشيش والشجر معوجة متى قصد اخلاء الطريق منها أو ميل الشجر الى جانب آخر فانها اذا خليت سبيلها أخذت من الطريق أكثر مما كانت أخذت قبل ذلك وليس يشك أحد ممن يسمع هاتين المقالتين أن بين

الحكيم في أمر الأخلاق خلافاً وليس الأمر في الحقيقة كما ظنوا وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا انما يتكلم على القوانين المدنية على ما يبناه في مواضع من شرحنا لذلك الكتاب ولو كان الأمر فيه أيضاً على ما قاله فرفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين أنه يتكلم على الأخلاق فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانوني أبداً يكون كلياً ومطلقاً لا بحسب شيء آخر ومن البين أن كل خلق اذا نظر اليه مطلقاً علم أنه يتنقل ويتغير ولو بعسر وليس شيء من الأخلاق ممتنعاً عن التغير والتنقل فان الطفل الذي نفسه تعد بالقوة ليس فيه شيء من الأخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية وبالجملة فان ما كان فيه بالقوة ففيه تهيو لقبول الشيء وضده ومهما اكتسب أحد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب الى ضده الى أن تنقص البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يعرض لموضوع الاعدام والمكاث فيتغير بحيث لا يتغالبان عليه وذلك نوع من الفساد وعدم التهيو فاذا كان ذلك كذلك فليس شيء من الأخلاق اذا نظر اليه مطلقاً بالطبع لا يمكن فيه التغير والتبدل وأما أفلاطون فانه ينظر في أنواع السياسات وأياها أنفع وأياها أشد ضرراً فينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها وأياها أسهل قبولاً وأياها أعسر ولعمري أن من نشأ على خلق من الأخلاق واتقنت له تقويته يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عنه يعسر جداً والعسر غير الممتنع وليس ينكر ارسطو أن بعض الناس يمكن فيه

التنقل من خلق الى خلق أسهل وفي بعضهم أعسر على ما صرح به في كتابه المعروف بنيقوماخيا الصغير فانه عد أسباب عسر التنقل من خلق الى خلق وأسباب السهولة كم هي وما هي وعلى أي جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع فمن تأمل تلك الأقاويل حق التأمل وأعطى كل شيء حقه عرف أن لاختلاف بين الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك شيء لا يخيله الظاهر من الأقاويل عند ما ينظر في واحد واحد منها على انفراده من غير أن يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه وههنا أصل عظيم الغناء في تصور العلوم وخصوصاً في أمثال هذه المواضع وهو انه كما ان المادة مها كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة أخرى صارت مع صورتها جميعاً مادة للصورة الثالثة الحادثة فيها كالخشب الذي له صورة يابن بهاسائر الأجسام ثم يجعل منها ألواح ثم يجعل من الألواح سرير فان صورة السرير من حيث حدثت في الألواح الالواح مادة لها وفي الالواح التي هي مادة بالاضافة الى صورة السرير صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة كذلك مها كانت النفس المتخلقة ببعض الأخلق ثم تكلفت اكتساب خلق جديد كان الاخلق التي معها كالأشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتيادية ثم ان مرت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعية وذلك بالاضافة الى الى هذه الجديدة المكتسبة فمها رأيت أفلاطون أو غيره يقول ان

من الاخلاق ماهي طبيعية ومنها ماهي مكتسبة فاعلم ما ذكرناه وتفهمه من فحوى كلامهم لئلا يشكل عليك الامر فتظن أن من الأخلاق ماهي طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جداً ونفس اللفظ يناقض معناه اذا توّمل فيه جداً

ومن ذلك أيضاً ان ارسطوطاليس قد أورد في كتاب البرهان شكاً ان الذي يطلب علماً ما لا يخلو من أحد الوجهين فانه اما أن يطلب ما يجهله أو ما يعلمه فان كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه وان كان يطلب ما يعلمه فطلبه علماً ثانياً فضل لا يحتاج اليه ثم أحدث الكلام في ذلك الى أن قال ان الذي يطلب علم شيء من الأشياء انما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس والذي يطلب الخشبة هل هي مساوية انما يطلب ما لها منها على التحصيل فاذا وجد أحدها فكأنه يذكر ما كان موجوداً في نفسه ثم ان كانت مساوية فبالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة وأفلاطون بين في كتابه المعروف بفان ان التعلم تذكر وآتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط في مسائلته ومجاوباته في أمر المساوي والمساواة وان المساواة هي التي تكون في النفس وان المساوي مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس بها الانسان تذكر المساواة التي كانت في النفس فلم ان هذا المساوي انما كان مساوياً بمساواة شبيهة بالتي في النفس وكذلك سائر ما يتعلم انما يتذكر ما في النفس والله أعلم

وقد ظن أكثر الناس من هذه الأقاويل ظنوناً مجاوزة عن الحد أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل وحرفوها عن سننها وأحسنوا الظن بها إلى أن أجروها مجري البراهين ولم يعلموا أن أفلاطون إنما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل والقياس بعلامات لا يكون برهاناً كما علمناه الحكيم أرسطو في أنولوجيا الأولى والثانية وأما الدافعون لها فقد أفرطوا أيضاً في التشنيع وزعموا أن أرسطو مخالف له في هذا الرأي وأغفلوا قوله في أول كتاب البرهان حيث ابتداءً فقال كل تعليم وكل تعلم فأنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود ثم قال بعد قليل وقد يعلم الإنسان بعض الأشياء وقد كان علمه من قبل قديماً وبعض الأشياء تعلمها يحصل من حيث تعلمها مما مثال ذلك جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية فليت شعري هل يغادر معنى هذا القول ما قاله أفلاطون شيئاً سوى أن العقل المستقيم والرأي السديد والميل إلى الحق والانصاف معدوم في أكثرين من الناس فمن تأمل حصول العلم وحصول المقدمات الأولى وحال التعلم تأملاً شافياً علم أنه لا يوجد بين رأيي الحكيمين في هذا المعنى خلاف ولا تباین ولا مخالفة ونحن نومي إلى طرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه فنقول من البين الظاهر أن للطفل نفساً عامة بالقوة ولها الحواس آلات الإدراك وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكلّيات والكلّيات هي

التجارب على الحقيقة غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يسمى التي تحصل من الكليات عن قصد متقدمة التجارب فأما التي تحصل من الكليات للانسان لا عن قصد فاما أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور لانهم لا يعنونه واما أن يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها أوائل المعارف ومبادي البرهان وما أشبهها من الاسماء وقد بين أرسطوا في كتاب البرهان أن من فقد حساً ما فقد قدراً علماً ما فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس عن غير قصد أولاً فأولاً فلم يتذكر الانسان وقد حصل جزؤ وجزؤ منها فلذلك قديتوهم أكثر الناس أنها لم تنزل في النفس وأنها تعلم طريقاً غير الحس فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلاً ثم ان الانسان مهما قصد معرفة شيء من الاشياء اشتاق الى الوقوف على حال من أحوال ذلك الشيء وتكاف الحلق ذلك الشيء في حاله تلك بما تقدم معرفته وليس ذلك الا طلب ما هو موجود في نفسه من ذلك الشيء مثل أنه متى اشتاق الى معرفة شيء من الاشياء هل هو حي أم ليس بحي وقد تقدم فحصل في نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي فانه يطلب بذهنه أو بحسه أو بهما جميعاً أحد المعنيين فاذا صادفه سكن عنده واطمأن به والتذ بمأزال عنه من أذى الحيرة والجهل وهنا ما قاله أفلاطون أن التعلم تذكر وأن التفكير هو

تكلف العلم والتدكر تكلف الذكر والطالب مشتاق متكلف فهمها
 وجد معها قصد معرفته طلب دلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه
 قديماً فكأنه يتذكر عند ذلك كالناظر إلى جسم يشبه بعض أعراضه بعض
 أعراض جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه فيتذكره بما أدركه من
 شبيهه وليس للعقل فعل مخصص به دون الحس سوى إدراك جميع
 الأشياء والاضداد وتوهم أحوال الموجودات على غير ماهي عليه فان
 الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومن حال الموجود
 المتفرق متفرقاً ومن حال الموجود القبيح قبيحاً ومن حال الموجود
 الجميل جميلاً وكذلك سائر ما أما العقل فانه قد يدرك من حال كل
 موجود ما قد أدركه الحس وكذلك ضده فانه يدرك من حال الموجود
 المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معاً ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومجتمعاً
 معاً وكذلك سائر ما أشبهها فان تأمل ما وضعناه على سبيل الإيجاز
 بما قد بالغ الحكيم أرسطو في وصفه في آخر كتاب البرهان وفي
 كتاب النفس وقد شرحه المفسرون واستقصوا أمره علم أن الذي
 ذكره الحكيم في أول كتاب البرهان وحكيانه في هذا القول قريب
 مما قاله أفلاطون في كتاب فاثن الا أن بين الموضعين خلافاً وذلك
 أن الحكيم أرسطو يذكر ذلك عند ما يريد إيضاح أمر العلم والقياس
 وأما أفلاطون فانه يذكره عند ما يريد إيضاح أمر النفس ولذلك
 أشكل على أكثر من ينظر في أقاويلهما وفيما أوردناه كفاية لمن قصد

سواء السبيل

﴿ في قدم العالم وحدوثه ﴾ ومن ذلك أيضاً أمر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علته الفاعلية أم لا ومما يظن بأرسطوطاليس أنه يري أن العالم قديم وبأفلاطون أنه يري أن العالم محدث فأقول أن الذي دعي هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكم هو مقاله في كتاب طويقا انه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذاتة مثال ذلك هذا العالم قديم أم ليس بقديم .. وقد وجب الرد على هؤلاء المختلفين اما أولاً فبأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد وأيضاً فان غرض أرسطو في كتاب طويقا ليس هو بيان أمر العالم لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذاتية وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم هل هو قديم أم محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هي خير أم شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذاتة وقد بين أرسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه أن المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما كان كاذباً ولا يطرح في الجدل لكذبه وربما كان صادقاً فيستعمل شهرته في الجدل ولصدقه في البرهان فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب

ومما دعاهم الى ذلك الظن أيضاً ما يذكره في كتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدو زمني فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم وليس الا مر كذلك اذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من

الكتب الطبيعية والالهية ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ومعنى قوله أن العالم ليس له بدو زمني أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان الذي يتكون أولاً فأولاً بأجزائه فان أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال أن يكون لحدوثه بدو زمني ويصح بذلك أنه انما يكون عن ابداع الباري جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان

ومن نظري أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف بأولوجيا لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى وهناك تين أن الهوى أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء وأنها تجسمت عن الباري سبحانه وعن ارادته ثم تربت وقد بين في السماع الطبيعي أن الكل لا يمكن حدوثه بالبحث والاتفاق وكذلك في العالم جملة يقول في كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض

وقد بين هناك أيضاً أمر العلة كم هي وأثبتت الأسباب الفاعلة وقد بين هناك أيضاً أمر المكون والحرك وأنه غير المتكون وغير المتحرك وكما أن أفلاطون بين في كتابه المعروف بطيماوس أن كل متكون فانما يكون عن علة مكونة له اضطراراً وان المتكون لا يكون علة لكون ذاته كذلك أرسطوطاليس بين في كتاب أولوجيا أن الواحد موجود

في كل كثرة لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا تنتهي أبداً البتة وبرهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله أن كل واحد من أجزاء الكثير إما أن يكون واحداً وإما أن لا يكون واحداً فإن لم يكن واحداً لم يخل من أن يكون إما كثيراً وإما لا شيء وإن كان لا شيء لزم أن لا يجتمع منها كثرة وإن كان كثيراً فالفرق بينه وبين الكثرة ويلزم أيضاً من ذلك أن ما ينتهي أكثر مما لا ينتهي ثم بين أن ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد إلا بجهة وجهة فإذا لم يكن في الحقيقة واحداً بل كان كل واحد فيه موجوداً كان الواحد غيره وهو غير الواحد، ثم بين أن الواحد الحق هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحدية ثم بين أن الكثير بعد الواحد لا محالة وأن الواحد تقدم الكثرة ثم بين أن كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان أول كل كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس ثم يترقى بعد تقديمه هذه المقدمات إلى القول في أجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية ويبين بياناً شافياً أنها كلها حدثت عن ابداع الباري لها وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق ومبدع كل شيء علي حسب ما بينه أفلاطون في كتبه في الربوبية مثل طيمارس وبوليطيا وغير ذلك من سائر أقاويله وأيضاً فإن حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة إنما يترقى فيها من الباري جل جلاله في حرف اللام ثم ينحرف راجعاً في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات إلى أن يسبق فيها وذلك مما لا يعلم أنه يسبقه إليه من قبله ولم يلحقه من بعده إلى يومنا هذا فهل تظن بمن هذا سبيله أنه

يعتقد نفي الصانع وقدم العالم

ولامونيوس رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع استغنيا لشهرتها عن أحضارنا إياها في هذا الموضع ولولا ان هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط فمقي ما تنكبناه كنا كمن ينهي عن خلق ويأتي بمثله لأفرطنا في القول وبيننا انه ليس لاحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع مالا رسطوطاليس وقبله لافلاطون ولمن يسلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل على التفصيل إلا على قدم الطبيعة وبقائها ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والأخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ليري الأعاجيب عن قولهم بأنه كان في الاصل ماء فتحرك واجتمع زبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي هي اضداد الابداع وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه أمر السموات والأرضين من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها وما أشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض ولولا ما أئخذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن وضخوا أمر الابداع بحجج واضحة مقنعة وانه إيجاد الشيء لا عن الشيء وان كل ما يتكون من شيء ما فانه يفسد لا محالة الى

ذلك الشيء والعالم مبدع من غير شيء فما آله الى غير شيء فيما شا كل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبها مملوءة منها وخصوصاً ما لها في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة لكان الناس في حيرة وليس غير أن لنا في هذا الباب طريقاً نسلكه يتبين به أمر تلك الأقاويل الشرعية وأنها على غاية السداد والصواب وهو أن الباري جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذي ينه في العناية من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات وان كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوقف المواضع وأتقنها على ما يدل عليه كتب التشريعات ومنافع الاعضاء وما أشبهها من الأقاويل الطبيعية وكل أمر من الأمور التي بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام الى أن يترقى من الأجزاء الطبيعية الى البرهانيات والسياسيات والشرعيات والبرهانيات موكولة الى أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة والسياسيات موكولة الى ذوي الآراء السديدة والشرعيات موكولة الى ذوي الالهامات الروحانية وأعم هذه كلها الشرعيات وألفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك لا يؤخذون بما لا يطبقون تصوره

فان من تصور في أمر المبدع الأول انه جسم وانه يفعل بحركة وزمان ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو أطف من ذلك وأليق به ومهما توهم انه غير جسم وانه يفعل فعلاً بلا حركة وزمان لا يثبت في

ذهنه معنى متصور البتة وان أجبر على ذلك زاده غياً وضلالاً وكان فيما يتصوره ويعتقده معذوراً مصيباً ثم يقدر بذهنه على أن يعلم انه غير جسم وان فعله بلا حركة غير أنه لا يقدر على تصور انه لا في مكان وان أجبر على ذلك وكلف تصوره تبدل فانه يترك على حاله ولا يساق الى غيرها وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ويفسد لا الى شيء فلذلك ما قد خطبوا بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه لا يجوز أن ينسب شيء من ذلك فيما هو في موضعه الى الخطأ والوهي بل كل ذلك صواب مستقيم فطرق البراهين الحقيقية منشأها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان أعني أفلاطون وارسطوطاليس وأما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمنشأها من عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالابداع الوحي والالهامات ومن كان هذا سبيله ومحلّه من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق وكان أقاويله في كيفية الابداع وتلخيص معناه بأقاويل هذين الحكيمين فستنكر أن يظن بهما فساداً يعتري ما يعتقدهانه وان رأيها مدخولاً فيما يسلكانه

ومن ذلك الصور والمثل التي تنسب الى أفلاطون أنه يثبتها وارسطو على خلاف رأيه فيهما وذلك ان أفلاطون في كثير من أقاويله يوصي الى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة وارسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة

كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الاله غير فاسدة وبين ما يلزمها من الشناعات أنه يجب أن هناك خطوطاً وسطوحاً وأفلاكاً كما ثم توجد حركات من الافلاك والادوار وأنه يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم الالخان وأصوات مؤتلفة وأصوات غير مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة وأشياء حارة وأشياء باردة وبالجملة كيفية قاعلة ومنفعة وكميات وجزئيات ومواد وصور وشناعات أخر ينطق بها في تلك الأقاويل مما يطول بذكرها هذا القول وقد استغنينا لشهرتها عن الاعادة مثل ما فعلنا بسائر الأقاويل حيث أومأنا إليها وإلى أما كنها وخليتها ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يلتمسها من مواضعها فان الغرض المقصود من مقالنا هذه إيضاح الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين من أن ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله الألفاظ المشككة

وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوية المعروف باثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوية فلا تخلو هذه الأقاويل اذا أخذت على ظواهرها من احدي ثلاث حالات اما أن يكون بعضها مناقضاً بعضها واما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له واما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها فتطابق عند ذلك وتتفق • • فاما أن يظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده أعنى الصور الروحانية

انه يناقض نفسه في علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر . .
واما أن بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً اذ الكتب
الناطقه بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول فبقي أن
يكون لها تأويلات ومعان اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة . . فتقول
أنه لما كان الباري جل جلاله بانيته وذاته مبانياً لجميع ماسواه وذلك
لانه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله
ولا يشابهه حقيقة ولا مجازاً ثم مع ذلك لم يكن بذاته من وصفه وإطلاق
لفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب الضروري
أن يعلم أن مع كل لفظة نقولها في شيء من أوصافه معنى بذاته بعيد
من المعنى الذي تتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف
وأعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود
سائر ما هو دونه واذا قلنا أنه حي علمنا أنه حي بمعنى أشرف مما نعلمه
من الحي الذي هو دونه وكذلك الأمر في سائرهما ومهما استحكم هذا
المعنى وتمكن من ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه
تصور ما يقوله أفلاطون وارسطوطاليس ومن سلك سبيلهما فنرجع الآن
الى حيث فارقناه فنقول لما كان الله تعالى حياً موجوداً لهذا العالم
بجميع ما فيه فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته جل
الله من اشتباه

وأيضاً فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبديل والتغير فما
هو بحيزه أيضاً كذلك باق غير دائر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات

صور وآثار في ذات الموجد الحي المرید فما الذي كان يوجده وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه أما علمت أن من نفي هذا المعنى عن الفاعل الحي المرید لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافاً وتنحساً وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته وهذا من أشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي أن تعرف وتتصور أقاويل أولئك الحكماء فما أثبتوه من الصور الالهية لا على أنها اشباح قائمة في أما كن آخر خارجة عن هذا العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كأمثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون أقاويله بغاية الإيضاح وينبغي أن تدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الأقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي اهماله الضرر الشديد وان تعلم مع ذلك أن الضرورة تدعو الى اطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الأوصاف المتباينة عن جميع الأمور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي فانه ان قصد لاختراع ألفاظ آخر واستئناف وضع لغات سوى ما هي مستعملة لما كان يوجد السبيل الى ألفاظه ويتصور منها غير ما باشرته الحواس فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الألفاظ وأوجبنا على أنفسنا الإختار بالبال ان المعاني الالهية التي يعبر عنها بهذه الألفاظ هي بنوع أشرف وعلى

غير ما تتخيله وتتصوره

ومما يجري هذا المجري أقاويل أفلاطون في كتاب طيمائوس من كتبه في أمر النفس والعقل وان لكل واحد منها عالماً سوى عالم الآخر وان تلك العوالم متتالية بعضها أعلى وبعضها أسفل وسائر ما قال مما أشبه ذلك ومن الواجب أن تصور منها شبه ما ذكرناه انه انما يريد بعالم العقل حيزه وكذلك بعالم النفس لا ان للعقل مكاناً والنفس مكاناً والباري تعالى مكاناً بعضها أعلى وبعضها أسفل كما يكون للجسام فان ذلك مما يستنكره المبتدئون بالفلسف فكيف المرتاضون به وانما يريد بالأعلى والأسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي وقوله عالم العقل انما هو علي ما يقال عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد بذلك حيز كل واحد منها

وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل على النفس انما أراد به افاضة العقل بالمعونة في حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بفصلاتها والتفصيل عند احساسها بمجمعاتها وتحصيلاتها ما يودعه اياها من الصور الدائرة الفاسدة وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل للنفس . . . واراد بافاضة النفس للطبيعة ما تفيدها من المعونة والانساق نحو ما ينفعها مما به قوامها ومنه التذاذها والتلطف بها وسائر ما أشبه ذلك . . . وأراد برجوع النفس الى عالمها عند الاطلاق من محبسها أن النفس ما دامت في هذا العالم فانها مضطرة الى مساعدة البدن الطبيعي الذي هو محلها كأنها تشتاق الى

الاستراحة فاذا رجعت الى ذاتها فكأنها قد أطلقت من محبس مؤذ الى حيزها الملائم المشاكل لها .. وعلي هذه الجهة ينبغي أن يقاس كل ماسوى ما ذكرناه من تلك الرموز فان تلك المعاني بدقتها ولطفها تمتعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعمالها الحكيم أفلاطون ومن سلك سبيله وان العقل على ما بينه الحكيم ارسطو في كتبه في النفس وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة هو أشرف أجزاء النفس وانه هي بالفعل ناخزة وبه تعلم الالهيات ويعرف الباري جل ثناؤه فكأنه أقرب الموجودات اليه شرقاً ولطفاً وصفاء لا مكاناً وموضعاً ثم تلاوه النفس لأنها كالتوسطة بين العقل والطبيعة اذ لها حواس طبيعية فكأنها متحدة من أحد طرفيها بالعقل الذي هو متحد بالباري جل وعز على السبيل الذي ذكرناه ومن الطرف الآخر متحدة بالطبيعة وكانت الطبيعة تلاوها كياناً لا مكاناً فعلى هذا السبيل وعلى ما يشاكلها مما يسر وصفها قولاً ينبغي أن تعلم ما يقوله أفلاطون في أقاويله فانها مها أجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤدى الى القول بأن بينه وبين ارسطو اختلافاً في هذا المعنى ألا ترى أن ارسطو حيث يريد أن يبين من أمر النفس والعقل والربوبية حالاً كيف يجرؤ ويتشدد في القول ويخرج مخرج الألفاظ على سبيل التشبيه

وذلك في كتابه المعروف بأولوجيا حيث يقول أني ربما خلوت بنفسي كثيراً وخلعت بدني فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم

فأكون داخلاً في ذاتي وراجعاً إليها وخارجاً من سائر الأشياء سواي
 فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء
 ما بقيت متعجباً فاعلم عند ذلك أنني من العالم الشريف جزؤ صغير
 فاني لمحي فاعل فلما أتقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم الى
 العالم الالهي فصرت كأني هناك متعلق بها فعند ذلك يلعب لي
 من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والآذان عن سماعه فاذا
 استغشاني في ذلك النور وبلغت طاقتي ولم أقو على احتماله هبطت الى
 عالم الفكرة فاذا صرت الى عالم الفكرة حجبت عني الفكرة ذلك النور
 وتذكرت عند ذلك أخي إيرقليطوس من حيث أمر بالطلب والبحث
 عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل .. هذا في كلام
 له طويل يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة فيمنعه العقل
 الكياني عن ادراك ما عنده وإيضاحه

فمن أراد أن يقف على يسير ما أومؤا اليه فان الكثير منه عسير
 وبعيد فليلاحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الألفاظ متابعة تامة لعله
 يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والألفاظ فاتهم قد بالغوا واجتهدوا
 .. ومن بعدهم الى يومنا هذا ممن لم يكن قصدهم الحق بل كان كدهم
 العصبية وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا ولم يقدرُوا مع الجهد والعناية
 والقصد التام على الكشف والإيضاح فانا مع شدة العناية بذلك نعلم
 اننا لم نبلغ من الواجب فيه الا أيسر اليسير لأن الأمر في نفسه صعب
 ممتنع جداً

ومما يظن بالحكيم أفلاطون وارسطو انهما لا يريان ولا
يعتقدان أمر المجازاة والثواب والعقاب وذلك وهم فاسد بهما فان ارسطو
صرح بقوله أن المكافأة واجبة في الطبيعة ويقول في رسالته التي
كتبها الى والده الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت
على التشكك بنفسها وأول تلك الرسالة • فاما شهود الله في أرضه التي
هي الأنفس العالة فقد تطابقت على أن الاسكندر العظيم من أفضل
الأخيار الماضين وأما الآثار الممدوحة فقد رسمت له في عيون أما كن
الأرض وأطراف مساكن الأنفس بين مشارقها ومغاربها ولن يؤتي
الله أحداً ما آتاه الاسكندر الا من اجتباء واختيار والخير من اختاره
الله تعالى فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ومنهم من خفيت
تلك فيه والاسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل وأحسنهم ذكراً
وأحمدهم حياة وأسلمهم وفاة ياوالدة اسكندر ان كنت متفقة على
العظيم اسكندر فلا تكسبن ما يبعدك عنه ولا تجلي على نفسك ما يحول
بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الاخيار وأحرصى على ما يقربك
منه وأول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر القرايين في هيكل ديوس
• فهذا وما يتلوه من كلامه يدل دلالة واضحة علي أنه كان يوجب
المجازاة معتقداً

وأما أفلاطون فانه أودع آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة
بالبعث والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على
الاعمال خيرها وشرها

فمن تأمل ما ذكرناه من أقاويل هذين الحكيمين ثم لم يخرج
علي العناد الصراح أغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والأوهام
المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب الى هؤلاء الأفاضل مما هم منه
براه وعنه بمعزل وعند هذا الكلام نختم القول فيما رمنا بياحه من الجمع
بين رأيي الحكيمين أفلاطون وارسطوطاليس

والحمد لله حق حمده والصلاة على النبي محمد

خير خلقه وعلى الطاهرين من عشيرته

والطيبين من ذريته آمين

ثم كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الالهي

وارسطوطاليس . . . ويليه رسالة الابانة عن غرض

ارسطوطاليس في كتابه فيما بعد الطبيعة وأقسامه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المعلم الثاني أبي نصر محمد بن محمد
ابن طرخان بن أوزلغ الفارابي في أغراض الحكيم في كل مقالة من
الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب
ما بعد الطبيعة

قال . . . قصدنا في هذه المقالة هو أن ندل على الغرض الذي يشتمل
عليه كتاب أرسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة وعلى الأقسام الأولى
التي هي له اذ كثير من الناس سبق الى وهمهم أن فحوى هذا الكتاب
ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر
ما يناسبها وان علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه فلذلك نجد
أكثر الناظرين فيه يتحير ويضل اذ نجد أكثر الكلام فيه خالياً
عن هذا الغرض بل لا نجد فيه كلاماً خاصاً بهذا الغرض الا الذي
في المقالة الحادية عشر منه التي عليها علامة اللام

ثم لا يوجد للقدمات كلام في شرح هذا الكتاب علي وجهه كما
هو لسائر الكتب بل ان وجد فمقالة اللام للاسكندر غير تام
ولثامسطيوس تاما وأما المقالات الأخر فاما ان لم تشرح واما ان لم تبق
الى زماننا على أنه قد يظن اذا نظر في كتب المتأخرين من المشائين
أن الاسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام

ونحن نريد أن نشير الى الغرض الذي فيه والى الذي يشتمل عليه كل مقالة منه

فنقول ان العلوم منها جزئية ومنها كلية والعلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات ويختص نظرها باعراضها الخاصة لها مثل علم الطبيعة فانه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ومن جهة ماله مبادئ ذلك ولواحقه وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها والاضافات الواقعة فيها في مبادئه ولواحقه ومن جهة ما هو كذلك وكذلك علم الحساب في العدد وعلم الطب في الابدان الانسانية من جهة ما تصح وتمرض وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات

وأما العلم الكلي فهو الذي ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة وفي أنواعه ولواحقه وفي الاشياء التي لا تعرض بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص وما يجري مجرى هذه وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء الذي ينبغي أن يسمى باسم الله جل جلاله وينبغي أن يكون العلم الكلي علماً واحداً فانه لو كان علماً كلياً لكان لكل واحد منها موضوع خاص والعلم الذي له موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع علم آخر هو علم جزئي فكلا العلمين جزئيان وهذا خلف فاذاً العلم الكلي واحد فينبغي أن يكون العلم الالهي

داخلا في هذا العلم لأن الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون
موجود فالقسم الذي يشتمل منه على اعطاء مبدأ الموجود ينبغي أن
يكون هو العلم الالهي لأن هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعات بل هي
أعلى من الطبيعات عموماً فهذا العلم أعلى من علم الطبيعة وبعد علم
الطبيعة فلهذا واجب أن يسمى علم ما بعد الطبيعة . . والعلم التعاليمي
وان كان أعلى من علم الطبيعة إذ كانت موضوعاته متجردة عن المواد
فليس ينبغي أن يسمى علم ما بعد الطبيعة لأن مجرد موضوعاته عن المواد
وهي لا وجودي وأما في الوجود فليس لها وجود الا في الأمور
الطبيعية . . وأما موضوعات هذا العلم فمنها ما ليس لها وجود البتة في
الطبيعات لا وهي ولا حقيقى وليس انما جردها الوهم عن الطبيعات
فقط بل وجودها وطبيعتها مجردة . . ومنها ما يوجد في الطبيعات
وان كان يتوهم مجرداً عنها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعري
عنها وجودها ويكون أموراً قوامها بالطبيعات بل يوجد للطبيعات ولغير
الطبيعات من الأمور المفارقة بالحقيقة أو المفارقة بالوهم فإذا العلم
المستحق بأن يسمى بهذا الاسم هو هذا العلم فهو اذاً وحده دون
سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة . . والموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود
المطلق وما يساويه في العموم وهو الواحد ولكنه لما كان علم المتقابلات
واحداً ففي هذا العلم أيضاً النظر في العدم والكثرة . . ثم بعد هذه
الموضوعات وتحقيقها ينظر في الاشياء التي تقوم منها مقام الأنواع
كالمقولات العشر للموجود وأنواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد

بالتنوع والواحد بالجنس والواحد بالمناسبة وأقسام كل واحد من هذه وكذلك في أنواع العدم والكثير ثم في لواحق الوجود كالقوة والفعل والتام والنقصان والعلة والمعلول ولواحق الواحدة كالهوية والتشابه والتساوي والمواظقة والموازاة والمناسبة وغير ذلك ولواحق العدم والكثير . . ثم في مبادئ كل واحد من هذه يتشعب ذلك وينقسم الى أن يبلغ موضوعات العلوم الجزئية وينتهي هذا العلم وتبين فيه مبادئ جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها فهذه جمع الاشياء التي نبحث عنها في هذا العلم

المقالة الاولى من هذا الكتاب تشتمل على شبه الصدر والخطبة

للكتاب في ابانة أن أقسام العلل كلها تنتهي الى علة أولى

المقالة الثانية تشتمل على تعديد مسائل عويصة في هذه المعاني وابانة وجه التعويض فيها واقامة الحجج المتقابلة عليها ليكون للذهن تنبيه على نحو الطلب

المقالة الثالثة تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وهي المعاني التي ينظر فيها وفي الاعراض الخاصة به وهي التي عددناها

المقالة الرابعة تشتمل على تفصيل ما يدل عليه بكل واحد من الألفاظ الدالة على موضوعات هذا العلم وأنواع موضوعاته ولواحقها بالتواطي كانت أو بالتشكيك أو بالاشتراك الحقيقي

المقالة الخامسة تشتمل على ابانة الفصول الذاتية بين العلوم النظرية الثلاثة التي هي الطبيعية والرياضية والالهية وأنها ثلاثة فقط وتعريف أمر العلم الالهي أنه داخل في هذا العلم بل هو هذا العلم بوجه ما فان

له النظر في الهوية التي تقال بالذات لا في الهوية التي تقال بالعرض
وانها كيف تشارك الجدل وصناعة المغالطين

المقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول في الهوية التي تقال
بالذات ولا سيما في الجوهرية وتفصيل أقسام الجوهر وانها هيولى
وصورة ومركب وان الحد الحقيقى ان كان للموجودات فلاي الموجودات
فان كان للجوهر فلاي الجواهر وكيف تحدد بالمركبات وأي الأجزاء
توجد في الحدود وأي الصور يفارق وأيها لا يفارق وأن لا وجود للمثل
المقالة السابعة تشتمل على جوامع هذه المقالة واتمام القول في
الصور الأفلاطونية وغناء المتكونات عنها في التكون وتحقيق القول
في حدود المفارقات اذا وجدت وان حدودها ذواتها

المقالة الثامنة في القوة والفعل وفي تقدم المتقدم منها
المقالة التاسعة في الواحد والكثير والغير والخلاف والضد
المقالة العاشرة في تمييز ما بين مبادئ هذا العلم وعوارضه
المقالة الحادية عشر في مبدأ الجواهر والوجود كله واثبات هويته
وانه عالم بالذات حق الذات وفي الموجودات المفارقة التي بعده وفي
كيفية ترتيب وجود الموجودات عنه

المقالة الثانية عشر في مبادئ الطبيعيات والتعليميات
هذه هي الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن أقسامه

تم مقالة الابانة عن غرض ارسطوطاليس في كتاب

ما بعد الطبيعة ٠٠ ويليه مقالة في معانى العقل

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ مقالة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي ﴾

اسم العقل يقال على أشياء كثيرة . . الأول الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان أنه عاقل . . الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجه العقل وينفيه العقل . . والثالث العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان . . والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق . . والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس . . والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة

(١) أما العقل الذي يقول به الجمهور في الانسان أنه عاقل فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل وذلك انهم ربما قالوا في مثل معونة أنه كان عاقلاً وربما امتنعوا أن يسموه عاقلاً ويقولون أن العاقل محتاج الى دين والدين عندهم هو الذي يظنون أنه هو الفضيلة وهو لاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر بل يسمونه ما كراً أو داهياً واشباه هذه الاسماء . . وجودة الروية في استنباط ما هو في الحقيقة خير

ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليجنب هو تعقل فهولاء انما يعنون
 بالعقل المعنى الكلي ما يعنيه ارسطاطاليس بالتعقل وأما من سعى معونة
 عاقلا فانه أراد به جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يجنب
 على الاطلاق وهولاء متى وقفوا في أمر معونة أو امثاله بأن يراجعوا
 فيمن هو عاقل عندهم هل يسمون بهذا الاسم من كان شريراً وكان
 يستعمل جودة رويته فيما هو عندهم شر توقفوا وامتنعوا من تسميته
 عاقلا فاذا سئلوا عن يستعمل جودة رويته في فعل الشر هل يسمى
 داهياً أو ما كراً أو ما أشبه هذه الاسماء لم يمنعوه هذا الاسم فمن
 قول هولاء يلزم أيضاً أن يكون العاقل انما يكون عاقلا مع جودة
 رويته اذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته في الافعال الفضيلة لتفعل
 وفي الافعال الرذيلة لتجنب وهذا هو المتعقل فالجمهور لما كانوا فيما
 يعنونه بهذا الاسم طائفتين . طائفة تعطي من قبل نفسها أن العاقل ليس
 يكون عاقلا ما لم يكن له دين وان الشرير وان بلغ في جودة الروية
 في استنباط الشرور ما بلغ لم يسموه عاقلا . والطائفة الاخرى التي تسمى
 الانسان لجودة رويته فيما ينبغي أن يفعل بالجملة عاقلا فانها متى روجعت
 فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي أن يفعل من شر هل يسمونه
 عاقلا توقفوا وامتنعوا صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالعاقل الى
 معني المتعقل ومعنى التعقل عند ارسطوطاليس هو جودة الروية في
 استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة في حين ما يفعل وعارضه
 واذا كان مع ذلك فاضلا

(٢) وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجب العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل فأنما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو بالأكثر يسمونه العقل وأنت تبين ذلك متى استقرت شيئاً شيئاً مما يتخاطبون فيه وبه أو مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة

(٣) وأما العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان فإنه إنما يعنى به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت فإن هذه القوة جزؤ ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً واليقين بالمقدمات التي صحتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية

(٤) وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق فإنه يريد به جزؤ النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الأمور وعلى طول تجربة شيء شيء مما هو في جنس من الأمور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تمتنع فإن ذلك الجزء من النفس سماه العقل في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق والقضايا التي تحصل للانسان بهذا الوجه وفي ذلك الجزء من أجزاء النفس هي

مبادي المتعقل والداهي فيما سبيله أن يستنبط من الامور الارادية التي من شأنها أن تؤثر أو تجتنب . . . ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالتعقل كنسبة تلك القضايا الأول التي هي مذكورة في كتاب البرهان الى ما يستنبط بها وكما أن تلك المبادي لاصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شأنه من الامور النظرية أن يعلم ولا يفعل كذلك هذه المبادي للمتعقل والداهي فيما شأنه ان يستنبط من الامور الارادية العملية . . . وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق يتزايد مع الانسان طول عمره فتمكن فيه تلك القضايا وينضاف اليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم قبل ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه عقلا تفاضلا متفاوتا . . . ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الامور صار ذا رأي في ذلك الجنس ومعنى ذي الرأي هو الذي اذا أشار بشيء ما قبل رأيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون مشوراته مقبولة وان لم يقم على شيء منها برهانا ولذلك قلنا يصير الانسان بهذه الصفة الا اذا شاخ لاجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذي ليس يكون الا في طول الزمان ولان يتمكن فيه من تلك القضايا . . . والمتكلمون يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم انه هو العقل الذي ذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان ونحو هذا يؤمنون ولكنك اذا استقرت ما يستعملونه من المقدمات الأول تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادي الرأي المشترك فلذلك صاروا يؤمنون شيئا

ويستعملون غيره

(٥) أما العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب النفس فانه جعله على أربعة أنحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال . . فالعقل الذي هو بالقوة هو نفس ما أو جزؤ نفس أوقوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها وتلك الصور المنزعة عن المواد ليست منزعة عن موادها التي فيها وجودها الا أن تصير صوراً في هذه الذات وتلك الصور المنزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات . . ويشق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور الا أنك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فانتقش فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة قريباً وهمك من تفهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتي تكون لها ماهية منحازة وللصور التي فيها ماهية منحازة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة

ما مكعبة أو مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة فعلى هذا المثال ينبغي أن تتفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطوطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي مادامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة

فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل .. فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فأنها معقولات بالفعل وإنما عقل بالفعل شيء واحد بعينه .. ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإذا معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه

والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن تُصير معقولات بالفعل هي صور في مواد هي من خارج النفس وإذا حصلت معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل هو وجودها من حيث هي صور في مواد فوجودها في نفسها ليس وجودها

من حيث هي مقولات بالفعل ووجودها في نفسها هو تابع لسائر ما يقترب بها فهي مرة أين ومرة متى ومرة ذات وضع وأحياناً هي كم وأحياناً هي كيفية بكيفيات جسمانية وأحياناً تفعل وأحياناً تنفعل وإذا حصلت مقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الأخر فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود إذ صارت هذه المقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء غير تلك الانحاء مثال ذلك الأين المفهوم فيها فأنك إذا تأملت معنى الأين فيها أما أن لا تجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلاً وأما أن تجعل اسم الأين بفهمك فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر

فإذا حصلت المقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي مقولات في جملة الموجودات . . . وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المقولات من حيث هي مقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن تعقل أيضاً فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لاجل أن مقولاً ما قد صار صورة له وقد يكون عقلاً بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط وبالقوة بالإضافة إلى مقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل فإذا حصل له المقول الثاني صار عقلاً بالفعل بالمقول الأول وبالمقول الثاني . . . أما إذا حصل عقلاً بالفعل بالإضافة إلى المقولات كلها وصار أحد الموجودات بأن صار هو المقولات بالفعل فإنه متى عقل الموجود

الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته بل انما يعقل ذاته و**بَيَّنَّ** انه اذا عقل ذاته من حيث ذاته عقل بالفعل لم يحصل له بما عقل من ذاته شيء ^{في} موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل بل يكون قد عقل من ذاته موجوداً ما وجوده وهو معقول هو وجوده في ذاته فاذا ^{تصير} هذه الذات معقولة بالفعل وان لم تكن فيما قبل أن تعقل معقولة بالقوة بل كانت معقولة بالفعل الا انها عقلت بالفعل على أن وجودها في نفسها عقل بالفعل ومعقول بالفعل على خلاف ما عقلت هذه الاشياء بأعيانها أولاً فانها عقلت أولاً على انها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها وعلى أنها كانت معقولات بالقوة وعقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لا في موادها وعلى أنها معقولات بالفعل ..

فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولاً انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد فاذا كانت ههنا موجودات هي صور لا في مواد ولم تكن قط صوراً في مواد فان تلك اذا عقلت صارت موجودة وهي مفعولة الوجود الذي كان لها من قبل أن تعقل فان قولنا أن يعقل الشيء أولاً هو أن تنزع الصور التي في المواد عن موادها وتصير لها وجود آخر غير وجودها الأول

فاذا كانت ههنا أشياء هي صور لا مواد لها لم تحتج تلك الذات الى أن تنزعها عن مواد أصلاً بل تصادفها منتزعة فتعقلها على مثال ما

تصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لاني موادها فتعقلها
 فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانياً هو وجودها الذي كان
 لها من قبل أن تعقل بهذا العقل وهذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي
 صور لا في موادها اذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي
 معقولة لنا فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل
 عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في موادها ولا كانت
 فيها أصلاً فان الوجه الذي به تقول فيما هو فينا بالفعل عقل انه فينا
 فعلى ذلك المثال ينبغي أن يقال في تلك الصور انها في العالم . . . وتلك
 الصور انما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها
 معقولات بالفعل أو جلها ويحصل العقل المستفاد فحينئذ تحصل تلك
 الصور معقولة فتصير كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل
 المستفاد شبيه بموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة
 للعقل الذي بالفعل والعقل الذي بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل
 المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات فتلك الذات شبيه
 مادة . . . فعند ذلك تبدى الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية
 الهيولانية ومن قبل ذلك كانت تترقي قليلاً قليلاً الى أن تفارق المواد
 شيئاً شيئاً وقليلاً قليلاً بانحاء من المفارقة متفاضلة فان كانت الصور التي
 لا في مادة أصلاً ولم تكن ولا تكون في مادة أصلاً متفاضلة في الكمال
 والمفارقة كان لها ترتيب ما في الوجود وان ما كان أكملها على هذا الطريق
 صورة لما هو أقص الى أن تنتهي الى ما هو أقص وهو العقل المستفاد

ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ الى تلك الذات والى مادونها من القوى
النفسانية ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ثم لا تزال تنحط الى أن تبلغ
الى صور الاسطقات التي هي أخس الصور في الوجود وموضوعها
أخس الموضوعات وهي المادة الأولى فاذا ارتقت من المادة الأولى
رتبة رتبة فانما ترتقي الى الطبيعة التي هي صور جسمانية في مواد هيولانية
الى أن ترتقي الى تلك الذات ثم الى مافوق ذلك حتى اذا انتهى الى
العقل المستفاد انتهى الى ما هو شبيه بالنجوم والحد الذي اليه تنتهي
الاشياء التي تنسب الى الهيولى والمادة واذا ارتقى منه وانما يرتقى الى
أول رتبة الموجودات المفارقة وأول رتبته رتبة العقل الفعال

(٦) وأما العقل الفعال الذي ذكره ارسطوطاليس في المقالة الثالثة
من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً
وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي
جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة وجعل المعقولات التي كانت
معقولات بالقوة معقولات بالفعل ونسبة العقل الفعال الى العقل الذي
بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في
الظلمة ومعنى الظلمة هو الاشفاق بالقوة وعدم الاشفاق بالفعل ومعنى
الاشفاق هو الاستتارة عن محاذاة منير. فاذا حصل الضوء في البصر
وفي الهواء وما جانسه صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصيراً بالفعل
وصارت الألوان مرئية بالفعل بل تقول إن البصر ليس انما صار
بصيراً بالفعل بأن حصل فيه الضوء والاشفاق بالفعل بل لأنه اذا

حصل له الاشفاف بالفعل حصلت فيه صور المرئيات وبحصول صور المرئيات في البصر صار بصيراً بالفعل . ولانه توصل قبل ذلك . بشعاع الشمس أو غيره الى أن صار مشفياً بالفعل وصار الهواء المماس له أيضاً مشفاً بالفعل صار حينئذ ما هو مرئي بالقوة مرئياً بالفعل . فالمبدأ الذي به صار البصر بصيراً بالفعل بعد أن كان بصيراً بالقوة وصارت المبصرات التي كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل لإشفاف الذي حصل في البصر عن الشمس . . . فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر وذلك الشيء يعطيه اياه العقل الفعال فيصير مبدأ به تصير المعقولات التي كانت بالقوة معقولات له بالفعل وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيراً بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطىها من الضياء كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل . . . والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزال الا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل وذلك أن الأخس في العقل الذي بالفعل كثيراً ما يترتب فيكون أقدم من الاشراف من قبل أن ترقينا نحن الى الاشياء التي هي أكل وجوداً وكثيراً ما يكون من الاشياء التي هي أقص وجوداً على ما تبين في كتاب البرهان اذ كنا انما نترقى عن الأعرف عندنا الى ما هو مجهول وما هو أكل

وجوداً في نفسه هو أجهل عندنا أعنى أن جهلنا به أشد فلذلك نضطر
الى أن يكون ترتيب الموجودات في العقل الذى بالفعل على عكس
ما عليه الأمر في العقل الفعال والعقل الفعال يعقل أولاً من الموجودات
الأكل فالأكل فان الصور التى هي اليوم في مواد هي في العقل الفعال
صور منتزعة لا انها كانت موجودة في مواد فانتزعت بل لم تزل تلك
الصور فيه وانما أتحدث في أمر المادة الأولى وسائر المواد بأن أعطيت
الصور التى في العقل الفعال والموجودات التى قصد إيجادها قصداً
أولاً فيما لدينا وهي تلك الصور غير أنها لما لم يكن إيجادها هنا الا
في المواد كونت هذه المواد وهذه الصور في العقل الفعال غير منقسمة
وهي في المادة منقسمة وليس يستنكر أن يكون العقل الفعال هو غير
منقسم أو يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطى المادة اشباه ما في جوهره
فلا تقبله المادة الا منقسماً وهذا قد بينه ارسطوطاليس في كتاب
النفس أيضاً .. تمت المقالة والحمد لواهب الخير والعاصم عن الضلالة



تم مقالة العقل .. ويليه الرسالة الرابعة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم
الفلسفة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

﴿ الرسالة الرابعة لأبي نصر الفارابي ﴾

﴿ فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

قال أبو نصر الفارابي . . . الاشياء التي يحتاج الى تعلمها ومعرفة قبل تعلم الفلسفة التي أخذت عن ارسطو فهي تسعة أشياء
الأول منها أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة . . . والثاني معرفة غرضه في كل واحد من كتبه . . . والثالث المعرفة بالعلم الذي ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة . . . والرابع معرفة الغاية التي يقصد اليها تعلم الفلسفة . . . والخامس معرفة السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة . . . والسادس المعرفة بنوع كلام ارسطو كيف يستعمله في كل واحد من كتبه . . . والسابع معرفة السبب الذي دعا ارسطو الى استعمال الإغماض في كتبه . . . والثامن معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يوجد عنده علم الفلسفة . . . والتاسع الاشياء التي يحتاج اليها من أراد تعلم كتب ارسطو

(١) فاما أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة فمشتقة من سبعة أشياء . . . أحدها من اسم الرجل المعلم للفلسفة . . . والثاني من اسم البلد الذي كان مبدأ ذلك المعلم . . . والثالث من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه

.. والرابع من التدبير الذي كان يتدبر به .. والخامس من الآراء التي كان يراها أصحابها في علم الفلسفة .. والسادس من الآراء التي كان يراها أهلها في الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة .. والسابع من الأفعال التي كانت تظهر عنه في تعلم الفلسفة

فأما الفرقة التي سميت من اسم الرجل المعلم للفلسفة ففرقة أصحاب فوثاغورس .. وأما الفرقة المسماة من اسم البلد الذي كان منه الفيلسوف ففرقة أصحاب أرسطيفوس الذي من أهل قورينا .. وأما الفرقة المسماة من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه الفلسفة ففرقة أصحاب كروسيوس وهم أصحاب الرواق وإنما سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكلا آثين .. وأما الفرقة التي سميت من تدبير أصحابها وأخلاقهم ففرقة أصحاب ديوجانس ويعرفون بالكلاب لأنهم كانوا يرون أطراح الفرائض المفترضة في المدن على الناس ومحبة أقاربهم وأخوانهم وبغضة غيرهم من سائر الناس وإنما يوجد هذا الخلق للكلاب فقط .. وأما الفرقة المسماة من الآراء التي كانت يراها أصحابها في الفلسفة فهي الفرقة التي تنسب إلى فورن وأصحابه وتسمى المانعة لأنهم يرون منع الناس من العلم .. وأما الفرقة التي سميت من الآراء التي كان يراها أهلها في الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي الفرقة المنسوبة إلى أفينغورس وأصحابه وتدعي فرقة اللذة وذلك أن هؤلاء كانوا يرون أن غاية الفلسفة المقصود إليها هي اللذة التي تتبع معرفتها .. وأما الفرقة المسماة من الأفعال التي كانت تظهر من

أصحابها فالمشاؤون وهم أصحاب ارسطو وأفلاطون وذلك ان هذين كانا يعلمان الناس وهم يمشون كما يرتاض البدن مع رياضة النفس (٢) وأما كتبه فمنها جزئية وهي التي يتعلم منها معنى واحد فقط ومنها كلية ومنها متوسطة بين الجزئية والكلية . . . والجزئية من كتبه هي رسائله وأما الكلية فبعضها تذاكير يتذكر بقراءتها ما قد عرف من علمه وبعضها يتعلم منها الفلسفة التي بعضها خاصة وبعضها عامة والخاصة من كتبه بعضها يتعلم منه علم الفلسفة وبعضها يتعلم منه أعمال الفلسفة ومنها ما يتعلم منه أمور إلهية ومنها ما يتعلم منه أمور طبيعية ومنها ما يتعلم منها الأمور التعليمية . . . فالكتب التي يتعلم منها الأمور الطبيعية فمنها ما يتعلم منها الأمور العامة لجميع الطبائع ومنها ما يتعلم منها الأمور التي تخص كل واحد من الطبائع . . . والكتاب الذي يتعلم منه الأمور العامة لجميع الطبائع هو كتابه المسمى سمع الكيان فانه يعلم في هذا المكان معرفة المبادئ التي لجميع الأشياء ومعرفة الأشياء التي هي بمنزلة المبادئ ومعرفة الأشياء اللاحقة بهذه الأشياء التي هي بمنزلة اللاحقة . . . وأما المبادئ فهي العنصر والصورة وما أشبه المبادئ وليست كذلك بالحقيقة بل بالتقريب . . . وأما اللاحقة للمبادئ فالزمان والمكان وأما الشبيه باللاحقة فالخلاء وما لانهاية له . . . وأما الكتب التي يتعلم منها الأمور الخاصة لكل واحد من الطبائع فبعضها يعلم فيه معرفة الأشياء التي لا كون لها وبعضها يعلم فيه معرفة الأشياء المكونة فأما الأشياء التي لا كون لها فبعض علمها عامي لجميعها وبعضها خاصي

لجميعها . . والأشياء المكونة فأما العلم بجميعها فلاستحالة والحركة وأمر الاستحالة يتعلم من كتابه في الكون والفساد وأما أمر الحركة فيتعلم من المقالتين الأخرتين من كتابه في السماء وأما ما يخص كل واحد منها فمنها ما يخص البسيطة ومنها ما يخص المركبة والأشياء التي تخص البسيطة من الطبائع تتعلم من كتابه في الآثار العلوية وأما الأشياء التي تخص المركبة منها فبعضها كلي وبعضها جزئي فالكلي منها يتعلم من كتابه في الحيوان ومن كتابه في النبات . . وأما الجزئي فيتعلم من كتابه في النفس وكتابته في الحس والمحسوس . . وأما الكتب التي يتعلم منها العلوم التعليمية فهي كتابه في المناظر وكتابته في الخطوط وكتابته في الحيل . . وأما الكتب التي يتعلم منها الأمور التي تستعمل في الفلسفة فبعضها يتعلم منها اصلاح الأخلاق وبعضها يتعلم منها تدبير المدن وبعضها يتعلم منها تدبير المنزل . . فأما الكتب التي يتعلم منها البرهان المستعمل في الفلسفة فبعضها يقرأ قبل علم البرهان وبعضها يتعلم منه البرهان وبعضها يحتاج الى قراءته بعد علم البرهان . . أما التي يتعلم منها قبل علم البرهان فبعضها يتعلم منه أجزاء النتيجة التي يصح بها البرهان وبعضها يتعلم منه أجزاء المقدمات التي تستعمل في البرهان أما التي يتعلم منها أجزاء النتيجة التي يصح بها البرهان ففي كتابه المسمى باريمنياس . . وأما التي يتعلم منها أجزاء المقدمة المستعملة في البرهان ففي كتابه في الحد المسمى قاطيغورياس . . وأما التي يتعلم منها البرهان فهي كتبه في البرهان وبعض هذه الكتب يتعلم منه شكل البرهان

وبعضها يتعلم منه العنصر الذي يكون منه البرهان وشكل البرهان يتعلم من كتابه في القياس وهو المسمى انولوجيا وعنصره في كتابه المسمى بالبرهان المعروف بالفوذ قطيكا . . . وأما التي يحتاج الي قراءتها بعد علم البرهان فهي الكتب التي يفرق بها بين البرهان الصحيح والبرهان الكاذب وبعضه كذب خالص وبعضه مشوب والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يتعلم من كتابه في صناعة الشعر وأما البرهان المشوب فبعضه ما حقه مساو لكذبه وبعضه كذبه أكثر من حقه وبعضه ما حقه أكثر من كذبه فالذي كذبه مساو لحقه يتعلم من كتابه في صناعة الخطباء والذي كذبه أقل من حقه يتعلم من كتابه في مواضع الجدل والذي كذبه أكثر من حقه فيتعلم من كتابه في صناعة المغالطين (٣) وأما العلم الذي ينبغي أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة فأصحاب أفلاطن يرون أنه علم الهندسة ويستشهدون على ذلك بقول أفلاطن لانه كتب على باب هيكله من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا وذاك ان البراهين المستعملة في الهندسة أصبح البراهين كلها وأما آل اثو فرسطس فيرون أن يبدأ بعلم اصلاح الأخلاق وذلك أن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علماً صحيحاً والشاهد على ذلك أفلاطن في قوله ان من لم يكن تقياً زكياً فلا يدنو من نقي زكي وبقراط حيث يقول إن الأبدان التي ليست بنقية كلما غنوتها زدتها شراً . . . وأما بواتيس الذي من أهل صيداء فيرى أن يتبدأ بعلم الطبائع لأنها أعرف وأقرب عنده وآلف . . . وأما انرونيقس تلميذه فيرى أن يتبدأ بعلم

المنطق اذ كان الالة التي تمتحن الحق من الباطل في جميع الأشياء. وليس ينبغي أن يرذل واحد من هذه الآراء وذلك انه ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كما تكون الشهوة للفضيلة فقط التي هي بالحقيقة فضيلة لا التي تتوهم انها كذلك أعني اللذة والمحبة الغالبة وذلك يكون باصلاح الأخلاق لا بالقول فقط لكن بالأفعال أيضاً ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كما تفهم منها طريق الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان والبرهان على ضربين منه هندسي ومنه منطقي وكذلك ينبغي أن يؤخذ أولاً من علم الهندسة مقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق

(٤) وأما الغاية التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله . . وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الانسان

(٥) وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهي القصد الى الأعمال وبلوغ الغاية . . والقصد الى الأعمال يكون بالعلم وذلك ان تمام العلم العمل وبلوغ الغاية في العلم لا يكون الا بمعرفة الطبائع لانها أقرب الى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة . . وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً باصلاح الانسان نفسه ثم باصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته

(٦) وأما نوع كلام ارسطو الذي يستعمله في كتبه فهو على ثلاثة انحاء وذلك أنه يستعمل في كتبه الخاصة من الكلام أخصره وأبعده من الفضول . . . وأما ما في تفاسيره فيستعمل من الكلام أغلقه وأغمضه . . . وأما ما في رسائله فيلزم القانون الذي ينبغي أن يستعمل من الكلام في الرسالة وهو الواضح من الكلام الموجز

(٧) والعلة في استعماله الاغماض ثلاثة أشياء أحدها استبراء طبيعة المتعلم هل يصلح للتعليم أم لا والثاني لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط والثالث ليروض الفكر بالتعب في الطلب (٨) وأما الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه

علم ارسطو فهي أن يكون في نفسه ما قد تقدم وأصلح الأخلاق من نفسه الشهوانية كما تكون شهوته للحق فقط لا للذة وأصلح مع ذلك قوة النفس الناطقة كما تكون ارادته صحيحة . . . وأما قياس ارسطو فينبغي أن لا تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق وأن لا يكون له مبغضاً فيدعوه ذلك الى تكذيبه . . . وأما قياس المعلم فينبغي أن لا يظهر تسلطاً شديداً أو اتضاعاً مفرطاً فان التسلط الشديد يدعو المتعلم الى بغضه لمعلمه وما يأخذه من المعلم بالتواضع المفرط يدعو الى الاستخفاف به والتكاسل عنه وعن علمه . . . وأما الحاجة الى شدة حرصه ودوامه فلا أنه قد قيل أن قطر الماء بدوامه قد يثقب الحجر . . . وأما قلة التشاغل بغير العلم فلا أن كثرة التشاغل بأشياء مختلفة يصير صاحبها لا ترتيب له ولا نظام . . . وأما طول العمر فلا أنه اذا كان علاج

الأبدان كما قال بقراط يزيد طول العمر فكم بالحري علاج النفس
(٩) وأما الاشياء التي يحتاج اليها . فأحدها الغرض في كتاب المنطق
والثاني المنفعة في علمه . والثالث سبب تسمية كتبه . والرابع
صحتها . والخامس ترتيب مراتبها . والسادس معرفة الكلام
الذي استعمله في كتبه . والسابع الاجزاء التي ينقسم اليها كل
واحد من كتبه . والقياس مركب من شيئين أحدهما المقدمات التي
بها يكون القياس والثاني الشكل الذي به يتشكل القياس وعلم ذلك
يؤخذ من كتاب أنولوطيقا وأما المقدمات فمن الحدود والاشكال وهي
آخر أجزاء الكلام . . وأجناس الأشياء البسيطة التي يقع الكلام
عليها عشرة يدل كل واحد منها على كل واحد من تلك الاجناس
وهي تؤخذ من كتابه في المقولات وأشكال المقدمات تؤخذ من
كتاب اريستيناس ومقدمات القياس تؤخذ من كتابه في البرهان
وهذه الكتب يحتاج الى قراءتها قبل المنطق لأنها تخرص على معرفة
العلة في رسم كل واحد منها والذي يفي منها معرفة الأبواب المنقسمة
اليها كل واحد من كتبه وعلم ذلك يحتاج اليه عند قراءة كل واحد منها

تمت الرسالة الرابعة فيما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة

ويليه كتاب عيون المسائل للفراي

عيون المسائل لأبي نصر الفارابي

(١) العلم ينقسم الى تصور مطلق كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس والى تصور مع تصديق كما يتحقق كون السموات كالا كز بعضها في بعض ويعلم أن العالم محدث فمن التصور مالا يتم الا بتصور يتقدمه كما لا يمكن تصور الجسم مالا يتصور الطول والعرض والعمق وليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان فان هذه لا حاجة بها الى تصور شيء قبلها يكون مشتملا بتصورها بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن ومتى رام أحد اظهار هذه المعاني بالكلام عليها فانما ذلك تنبيه للذهن لانه يروم اظهارها بأشياء هي أشهر منها

(٢) ومن التصديق مالا يمكن ادراكه مالم يدرك قبله أشياء أخر كما أنا نريد أن نعلم أن العالم محدث فيحتاج أولا أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلف وكل مؤلف محدث ثم نعلم أن العالم محدث ولا محالة ينتهي هذا التصديق الى تصديق لا يتقدمه تصديق يقع به التصديق وهذه أحكام أولية ظاهرة في العقل كما أن طرفي تقيض أبداً يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً وان الكل أعظم من جزئه والعلم الذي نعلم به هذه الطرق وتوصلنا تلك الطرق الى تصور الأشياء والى

التصديق هو علم المنطق وغرضنا هو معرفة هذين الطريقين الذين ذكرناهما حتى نفرق بين التصور التام والناقص عنه والتصديق اليقيني والقريب من اليقيني وغالب الظن والشك فيخلص لنا من هذه الأقسام التصور التام والتصديق اليقيني الذي لا سبيل للشك إليه

(٣) فنقول ان الموجودات على ضربين أحدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهذا الامكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل وإما أن يكون في وقت دون وقت . . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب هو الموجود الأول (٤) فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علة لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الأول لوجود الأشياء ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزه عن جميع انحاء النقص فوجوده اذا تام ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية

(٥) ولا ماهية له مثل الجسم اذا قلت إنه موجود فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء سوى أنه واجب الوجود وهذا وجوده . .

بسم الله الرحمن الرحيم

ويلزم من هذا أن لا جنس له ولا فصل له ولا حد ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الاشياء ووجوده بذاته أبدي أزلي لا يمازجه العدم وليس وجوده بالقوة . . ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ولا حاجة به الى شيء يمد بقاءه ولا يتغير من حال الى حال وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزي كما تكون الاشياء التي لها عظم وكمية وأذاً ليس يقال عليه كم ولا متى ولا اين وليس بجسم وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا ضد له وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الأول والمعشوق الأول ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذي يوصل أثر وجوده الى الأشياء فتصير موجودات والموجودات كلها على الترتيب حصل من أثر وجوده .

(٦) ولكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ووجود الاشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاً بصدورها وحصولها . . وانما ظهر الاشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه وعلمه للاشياء ليس بعلم

زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنها العدم مطلقاً لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة وهو علة المبدع الأول .. والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته ادامة لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع ونسبة جميع الأشياء اليه من حيث أنه مبدعها أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة وبوساطته تكون علة الاشياء الأخر نسبة واحدة وهو الذى ليس لافعاله لمية ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر

(٧) وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول وليست الكثرة التي فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو لذاته فوله من الأول وجه من الوجود

(٨) ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالاول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة الا بالوجه الذي ذكرناه ويحصل من ذلك العقل الأول الثاني بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس والمراد بهذا ان هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك والنفس

(٩) ويحصل من العقل الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى وانما يحصل منه ذلك لان الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما

ذكرناه بدياً في العقل الأول وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ونحن لا نفهم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة وهناك يتم عدد الأفلاك وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا نهاية .. وهذه العقول مختلفة الأنواع كل واحد منها نوع على حدة والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر

(١٠) ويجب أن يحصل من الأركان الأربعة المختلفة على النسب التي بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذي هو سبب لأمر أكوان هذا العالم والأفلاك التي حركاتها مستديرة على شيء ثابت غير متحرك. ومن تحركاتها ومماساة بعضها لبعض على الترتيب يحصل الأركان الأربعة وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذي يجب أن يظهر منه. فبتلك الحال يصير سبباً لوجود ذلك الخير الذي يجب أن يظهر منه. ولا جرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية وهو قابل لنوع من أنواع الانتقال من حال إلى حال على سبيل التخيل ويحصل بسبب ذلك التخيل لها التخيل الجسماني وذلك السبب هو سبب الحركة فيحصل من جزئيات تخيلاتها المتصلة الحركات الجسمانية ثم تلك التغيرات تصير سبباً لتغير الأركان الأربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير

(١١) واشتراك الأجرام السماوية في معنى واحد وهو الحركة

الدورية الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الأربعة في مادة واحدة واختلاف حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الأربعة وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الأربعة وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها . . . والاجرام السماوية وان شاركت المواد الأربعة في تركيبها عن مادة وصورة فان مادة الأفلاك والاجرام مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات كما أن صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع في الجسمية لان الابعاد الثلاثة فيها مفروضة ولان ذلك كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خالية عن الصورة ولا وجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهيولى بل الهيولى محتاجة الى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر بل ههنا سبب يوجد ههنا معاً

(١٢) والحركات السماوية وضعية دورية والحركات الكائنة الفاسدة حركات مكانية وحركة الكمية والكيفية والحركات المستوية لازمة للبساط وهي على ضربين أحدهما من الوسط والآخر الى الوسط وحركة الاشياء المركبة بحسب غلبة البساط من المواد الأربعة عليها (١٣) ومبدأ الحركة والسكون متى لم يكن من خارج أو عن ارادة سميت طبيعة وتكون الحركات متساوية عن غير ارادة وتسمى نفساً نباتية أو حركة مع ارادة أو على لون واحد أو ألوان كثيرة كيف ما كانت وتسمى النفس الحيوانية والنفس الفلكية . . . والحركة متصل بها أشياء تسمى زماناً ومقطع الزمان يسمى آناً ولا يجوز أن .

يكون للحركة ابتداء زمني ولا آخر زمني فإذا يجب أن يوجد متحركاً على هذا اللون ومحركاً لذلك وإن كان المحرك أيضاً متحركاً احتساج إلى محرك إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شيء بذاته فإذا يجب أن لا يكون بلا نهاية بل ينتهي إلى محرك لا يكون متحركاً والا أدى إلى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية وهذا محال .. والمحرك الذي لا يكون متحركاً يجب أن يكون واحداً ولا يكون ذا عظم ولا جسماً ولا يكون متجزياً ولا فيه كثرة بوجه

(١٤) وسطح الجسم الحاوي وسطح الجسم المحوي يسمى مكاناً وليس للفراغ وجود .. والجهة تظهر من الاجرام السماوية لانها محيطة ولها مركز .. والجسم الذي يكون فيه الميل الطبيعي لا يتأني فيه الميل القسري لأنه متى كان في طبعه الميل الدوري لا يجوز أن يقبل الميل المستقيم وكل كائن فاسد وفيه الميل المستقيم والفلك بطبعه الميل المستدير (١٥) وليس مقدار ينتهي بالقسم إلى أن لا يكون له جزء والاجسام

ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها ولا يتأني من الأجزاء التي لا جزء لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان والاشياء ذوات المقادير والاعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية ولا يجوز بعده بلا نهاية في الفراغ والملاء إذ لا جائز وجود بلا نهاية ولا يجوز أن يكون حركة متصلة الا الحركة المستديرة والزمان يتعلق بهذه الحركة والحركات المستقيمة لا يكون لها اتصال لا حيث تتوجه في جهة ولا حين تنعطف ولا حين تعمل زواية في انعطافها

(١٦) وكل جسم له مكان خاص اليه ينجذب فان كان الجسم بسيطاً وجب أن يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف ويكون هكذا الجسم المستدير وشكل كل واحد من الاربعة على مثال الكرة . . . وكل جسم فله قوة تكون ابتداء حركته بذاته . . . وسبب اختلاف الانواع اختلاف مبادئها التي فيها وبسائط العالم لها أما كن تكون فيها ولا لواحد منها مكان . . . والعالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة وليس خارج العالم شيء فليس اذاً في مكان ولا يفضي الى فراغ أو الى ملاء . . . وكل جسم طبيعي اذا انتهى الى مكانه انخلص لم يتحرك الا بالفسر فاذا فارق مكانه يتحرك اليه بالطبع

(١٧) وطبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف والفلك لا ينخرقه شيء . . . وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس بحركته ضد وليس وجود الفلك ليكون عنه شيء آخر بل تلك له حال خاصة وحركته نفسانية لا طبيعية وليست حركته لشهوة أو غضب لكن من جهة أن له شوقاً الى التشبه بالعقليات المفارقة للمادة ولكل واحد من الاجرام الفلكية عقل مفارق خاص له يشاق الى التشبه به ولا يجوز أن يكون شوق الجميع الى شيء واحد من جنس واحد بل كل واحد له معشوق خاص مخالف للمعشوق الآخر والكل مشترك في أن المعشوق واحد فهو المعشوق الأول ويجب أن تكون القوة المحركة لكل واحد بلا نهاية والقوى الجسمية كل واحدة منها متناهية ولا يجوز أن تكون قوة متناهية تحرك جسماً زماناً غير متناه ولا أن تحرك

جسماً غير متناهٍ قوة متناهية ولا يجوز أن يكون جسم علة لوجود جسم
ولا علة نفس ولا علة عقل

(١٨) والاجسام الكائنة من الاركان الأربعة فيها قوى تعطيها
الاستعداد للفعل وهي الحرارة والبرودة وقوى تعطيها الاستعداد
لقبول الفعل وهي الرطوبة واليبوسة وفيها قوى أخرى فاعلة ومنفعة
كالذوق الفاعل في اللسان والفم والشم الفاعل في آلة الشم كالصلابة
واللين والخشونة واللزوجة وهذه كلها تظهر من تلك الأربع التي هي
الأولى . . والجسم الشديد للحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة
هو الماء والشديد الجري هو الهواء والشديد الانعقاد هي الأرض وهذه
المواد الأربع التي هي أصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها
إلى بعض . . والأشياء الكائنة الفاسدة التي تظهر إنما تظهر من
الامرجة التي تظهر فيها على النسب المختلفة التي تعطيها الاستعداد لقبول
الخلق المختلفة والصور المختلفة التي بها قوامها

(١٩) ويظهر من هذه الصور الكيفيات المحسوسة وهذه الكيفيات
يبتلها ويخلفها غيرها والصور باقية بحالها وما يحصل من الامرجة الأربعة
يبقى قواها وصورها ولا يفسد حقيقة المزاج هو تغير الكيفيات
الأربع عن حالها وانتقالها من ضد إلى ضد وتلك هي الناشئة من
القوى الأصلية وتأثير بعضها في بعض حتى يحصل كيفية متوسطة حكمة
الباري تعالى في الغاية لانه خلق الأصول وأظهر منها الامرجة المختلفة
وخص كل مزاج بنوع من الأنواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن

الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال .. وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة ولكل نوع من النبات نفس هي صورة ذلك النوع ومن تلك الصورة تظهر القوى التي تبلغ بذلك النوع كمالا بالآلات التي لها يفعل وحال كل نوع من أنواع الحيوان على هذا

(٢٠) وللإنسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفساً يظهر منها قوي بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة الفعل ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة ولكل واحد من هذه قوة تخدمها ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والاحساس الباطنة المتخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة والقوى المحركة الشهوانية والغضبية والتي تحرك الأعضاء .. وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة ولا يمكن إلا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة

(٢١) ومن هذه القوى العقل العملي وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية ومن قوى النفس العقل العلمي وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهرًا عقليًا بالفعل ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانياً ومرة عقلا بالملكة ومرة عقلا مستفاداً .. وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلاً تاماً إلا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي يخرج إلى الفعل ولا يجوز أن تكون المعقولات

منحصرة في شيء متجزئ أو ذي وضع وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر أحدي وهو الانسان على الحقيقة وله قوى تنبث منه في الأعضاء وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله

(٢٢) وهو البدن فينبذ يستحق الظهور . . . وذلك الشيء هو الجسد والروح الكائن في ضمن القلب من أجزاء البدن وهو الموضوع الأول للنفس ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطن ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقوله التناسخيون والنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات وهذه الأحوال متفاوتة للنفس وهي أمور لها مستحقة وذلك لها بالوجوب والمعدل كما يكون انسان يحسن تدبير صحة البدن فمن تلك الجهة يأتي مرض بدنه والتوفيق في الأمور بيد الله تعالى وكل ميسر لما خلق له . . . وعناية الله تعالى محيطه بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد وكل كائن فبقضائه وقدره والشرور أيضاً بقدره وقضائه لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لا بد لها من الشر والشرور واصله الى الكائنات الفاسدات وتلك الشرور محمودة على طريق العرض اذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة وان فأت الخير الكثير الذي يصل الى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذي لا بد منه كان الشر حينئذ أكثر والسلام تمت الرسالة الموسومة بعيون المسائل والحمد لله رب العالمين

ويليها النكت من أحكام علم النجوم

﴿ النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام ﴾

﴿ النجوم لابي نصر الفارابي ﴾

قال أبو اسحاق ابراهيم بن عبد الله البغدادي . . كنت شديد
الحرص علي معرفة الأحكام النجومية صادق الرغبة في اقتناء علمها
كثير السعي في طلبها مدمن النظر في الكتب المؤلفة فيها مشغوفاً
مسهراً بها واثقاً بصحتها غير شاك في أن الذي يعرض فيه من الخطأ
إنما هو لقصور علم العلماء عن بلوغ ما يحتاج اليه فيها وقلة عناية الحساب
وأصحاب الارصاد ومتخذي الآلات فيما يتعاطونه منها وانه متى زالت
العوائق وسقطت هذه الموانع وجد الاتقان في جميع ما ذكر وصحت
الاحكام وانتفع بتقدمة المعرفة فيها وأحاط العلم بالكائنات المستقبلية
وتكشفت المغيبات وظهرت الخفيات وكان اعتقادي مدة من الزمان
مما كنت أحكمه طول تلك المدة من أمر الحساب وأبحث عنه من
حال الارصاد وأطلبه من صنف الآلات وأجدت جمعها في الضمائر
والبدايات فما ازداد من الاصابة الا بعداً عن المطلوب وعن المطلوب
الا إيماناً الى أن ضجرت وارتبت فيه وعطفت علي كتب الأوائل
أقتشها لأجد فيها ما لعله يكون لي فيها شفاء عما أنا فيه ووجدت
كتب الحكماء وأصحاب الحقائق خلواً منها وأقويلهم غير معبرتها
ولا مصروقة نحوها فصار اليقين الذي كان معي شكواً واعتقاداً وظناً وثقة

تهمة والاخلاص ريباً فلما تبادى بي الأيام وتطاوت المدة وأنا على
سبيل الذي ذكرته اتفق لي لقاء أبي نصر محمد بن محمد الفارابي
الطرخاني فشكوت اليه حالي تلك وعرفته صدق رغبتني في الوقوف على
مقدار هذا العلم ومعرفة ما يصح منه وما لا يصح وسألته أن يكشف لي
عما يصح من ذلك ويبين ما اتضح له من مذهب الحكماء الأولين
وأجابني الى ما التمسته وجعل يقفني على أصل أصل وقانون قانون مما به
يوصل الى كنهه وحقيقته ويحاربي واحاربه ويراجعني وأراجعه في
ذلك الباب فلما كان ذات يوم أخرج الى جزءاً بخطه وكان فيه فصول
وتذاكر كأنه كان يجمعها بوقت يتفرغ لها ويؤلفها ويتخذها كتاباً
أو رسالة كماداته فانتسخت عامته وتأملته فصادفت منه المراد ووقفت
على كنه المطلوب الذي كنت تعبت فيه وخف عن قلبي مؤنة
الوسواس الذي لم أكن أنفك منها قدماً ووضح لي السبيل الى الممكن
والممتع من الأحكام النجومية وهذه نسخة ما كان في ذلك الجزء
كتبها لك لتأملها إن تشط لذلك

فصل (١) قال أبو نصر . فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بأحدى
ثلاث اما بشرف الموضوع واما باستقصاء البراهين واما بعظم الجدوى
الذي فيه سواء كان ذلك مستظراً أو محتضراً اما ما يفضل على غيره
لعظم الجدوى الذي فيه فكالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج اليها في
زمان زمان وعند قوم قوم وأما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين
فيه فكالهندسة واما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه فكعلم النجوم

٧٨ النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم

وقد تجتمع هذه الثلاثة كلها أو الاثنان منها في علم واحد كالعلم الالهي (٢) قد يحسن ظن الانسان بالعلم الواحد فيظنه أكثر وأحسن وأحكم وأوضح مما هو وذلك اما لنقصه وبغض يكونان في طبعه فلا يقدر معها على الوقوف على حقيقة ذلك العلم واما لانه لم يبلغ ما يعاند الذي عنده واما لفضيلة المستنبطين له والمتمسكين به واما لكثرتهم واما لمجرى الانسان على نيل ما يرجو به أن يحصل لهم من ذلك العلم وجلالة فائدته وعموم النفع فيه لو صح وتحقق وإما لاجتماع أكثر هذه الاسباب فيه وقد يخرج مثل هذا الظن الانسان الى قبول ما ليس بكلي على أنه كلي وما ليس بمتج من القياسات على أنه متج وما ليس ببرهان على أنه برهان

(٣) اذا وجد شيان متشابهان ثم ظهر ان شيئاً ثالثاً هو سبب لاحدهما فان الوهم يسبق ويحكم بأنه أيضاً سبب للآخر وذلك لا يصح في كل متشابهين اذ التشابه قد يكون لعرض من الاعراض وقد يكون بالذات والقياس الذي يتركب في الوهم فيوجب ما ذكر هو قياس مركب من قياسين مثال ذلك الانسان مشاء والانسان حيوان فالمشاء حيوان والفرس شبيه الانسان في أنه مشاء فهو أيضاً حيوان وهذا لا يصح في جميع المواضع فان القنفذ أبيض وهو حيوان والاسفنداج أبيض لكنه ليس بحيوان

(٤) أمور العالم وأحواله نوعان أحدهما أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس توجد للأجسام المجاورة

النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ٧٩

والمحاذية لها وكذلك سائر ما أشبههما والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الانسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها فكل أمر له سبب معلوم فانه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه وكل أمر هو من الأمور الاتفاقية فانه لا سبيل الى أن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات والاجرام العلوية علل وأسباب تلك وليست بعلة وأسباب لهذه

(٥) لو لم يكن في العالم أمور اتفاقية. ليست لها أسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء واذا ارتفع لم يوجد في الامور الانسانية نظام البتة لا في الشرعيات ولا في السياسيات لانه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئاً لغده ولما أطاع مرؤس لرئيسه ولما عني رئيس بمرؤسه ولما أحسن الى غيره ولما أطيع الله ولما قدم معروف اذ الذي يعلم أن جميع ما هو كائن في غد لا محالة على ما سيكون ثم سعي سعياً فهو عاثر أحق يتكلم بما يعلم انه لا ينتفع به

(٦) وكل ما يمكن أن يعلم أو يحصل قبل وجوده بجهة من الجهات فهو كالعلوم المحسوسة وان عاقت عنه عوائق أو تراخت به المدة فاما ما لا يمكن أن يكون به مقدمة معرفة فذلك الذي لا يرجي الوقوف عليه الا بعد وجوده

(٧) الأمور الممكنة التي وجودها ولا وجودها متساويان ليس أحدهما أولى بها من الآخر لا يوجد عليها قياس البتة اذ القياس إنما يوجد له نتيجة واحدة فقط اما موجبة واما سالبة وأي قياس ينتج الشيء

٨٠ النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم

وضده فليس يفيد علماً لأنه إنما يحتاج إلى القياس ليفيد علماً بوجود شيء فقط أولاً وجوده من غير أن يميل الذهن إلى طرفي النقيض جميعاً بعد وجود القياس إذ الإنسان من أول الأمر واقف بذهنه بين وجود الشيء ولا وجوده غير محصل أحدهما فأى فكر أقول لا يحصل أحد طرفي النقيض ولا ينفي الآخر فهو هذر باطل

(٨) التجارب إنما تنفع في الأمور الممكنة على الأكثر فاما الممكنة في الندرة والممكنة على التساوي فإنه لا منفعة للتجربة فيها وكذلك الروية وأخذ التأهب والاستعداد إنما ينتفع بها في الممكن على الأكثر لا غيره وأما الضروريات والمتنعات فظاهر من أمرهما أن الروية والاستعداد والتأهب والتجربة لا تستعمل فيهما وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل وأما الحزم فقد ينتفع به في الأمور الممكنة في الندرة والتي على التساوي

(٩) قد يظن بالافعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية كالأحراق في النار والترطيب في الماء والتبريد في الثلج وليس الأمر كذلك لكنها ممكنة على الأكثر لا جل أن الفعل إنما يحصل باجتماع معنيين أحدهما تهيو الفاعل للتأثير والآخر تهيو المنفعل للقبول فهما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر البتة كما أن النار وإن كانت محرقة فإنها متى لم تجد قابلاً منهيّاً للاحتراق وكذلك الأمر في سائر ما أشبهها وكلما كان التهيو في الفاعل والقابل جميعاً أتم كان الفعل أكمل ولولا ما يعرض من التمتع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية

(١٠) لما كانت الأمور الممكنة مجهولة سمي كل مجهول ممكناً وليس الأمر كذلك اذ عكس هذه القضية غير صحيح على المساواة لكنه على جهة الخصوص والعموم فان كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكناً ولأجل الظن السابق الى الوهم أن المجهول ممكن صار الممكن يقال بنحوين أحدهما ما هو ممكن في ذاته والآخر ما هو ممكن بالإضافة الى من يجهله وصار هذا المعنى سبباً لغلط عظيم وتخليط مضر حتي أن أكثر الناس لا يميزون بين الممكن والمجهول ولا يعرفون طبيعة الممكن

(١١) ان أكثر الناس الذين لا جيلة لهم لما وجدوا أموراً مجهولة بحثوا عنها وتطلبوا علمها وتفرقوا عن أسبابها حتي توصلوا الى معرفتها وصارت لهم معلومة أحسنوا الظن بما هو ممكن بطبعه وظنوا انه انما يجهلونه لقصورهم عن ادراك سببه وانه سيوصل الى معرفته بنوع من البحث والتفتيش ولم يعلموا أن الأمر في طبيعته ممتنع لان يكون به مقدمة معرفة البتة بجهة من الجهات اذ هو ممكن الطبيعة وما هو ممكن فهو بطبعه غير محصل ولا بمحكوم عليه بوجود ثبات أولاً وجوده

(١٢) الاسماء المشتركة قد تصير سبباً للاغلوطات العظيمة فيحكم على أشياء بما لا وجود فيها لأجل اشتراكها في الاسم معاً ويصدق عليه ذلك الحكم كالأحكام النجومية فان قولنا الأحكام النجومية مشتركة لما هي ضرورية كالحسابيات والمقاديريات منها ولما هي ممكنة على الأكثر كالتأثيرات الداخلة في الكيف ولما هي منسوبة اليها

٨٢ النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم

بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان وهذه في ذواتها مختلفة الطبائع وانما اشتراكها في الاسم فقط فان من عرف بعض اجرام الكواكب وابعادها ونطق بذلك يعرف أنه حكم بحكم نجومى وذلك داخل في جملة الضروريات اذ وجوده أبداً كذلك ومن عرف أن كوكباً من الكواكب كالشمس مثلاً اذا حاذى مكاناً من الامكنة فانه يسخن ذلك المكان ان لم يكن هناك مانع من جهة قابل السخونة ونطق بذلك فقد حكم أيضاً بحكم نجومى وهو داخل في جملة الممكنات على الأكثر ومن ظن أن الكوكب الفلانى متى قارن أو اتصل بالكوكب الفلانى استغنى بعض الناس وحدث به حادث ونطق بذلك فقد حكم أيضاً بحكم نجومى وهو داخل في جملة الامور الظنية والحسابية وطبيعة كل حكم من هذه الاحكام مخالفة للطبيعة الباقية فاشتراكها انما هو بالاسم فقط وكذلك قد يلتبس ويشبه الامر فيها على أكثر الناس اذ هم ليسوا محكمين ولا منذرين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية أعنى الضرورية البرهانية

(١٣) مشاهدات الاجرام العلوية المضئية مؤثرة في الاجرام السفلية بحسب قبول هذه منها كما يظهر من حرارة ضوء الشمس وكسف ضوء القمر وضوء الزهرة وما يظهر من فعلها انما بتوسط هو أضواؤها المشوبة لا غير

(١٤) القدماء مختلفون في الاجرام العلوية هل هي بذواتها مضئية أم لا فبعضهم قالوا ليس في العالم جرم مضى بذاته سوى الشمس وكل

النكت فيما يصح وما لا يصح من احكام النجوم ٨٣

ماسواها من الكواكب يستضيء منها واستدلوا على صحة قولهم
بالقمر والزهرة فانهما يكسفان الشمس حيث يمران فيما بينها وبين
البصر وبعضهم قالوا ان جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها وان
السيارة مستضيئة من الشمس فعلى أي هاتين الجهتين كانت فأن
تأثيرها بتوسط أضوائها الذاتية أو المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع
(١٥) معلوم أن الكواكب متى استجمعت أنوارها مع ضوء
الشمس على جسم من الأجسام السفلية أثرت فيها أثراً مخالفاً لما تؤثر
عند انفرادها عنه وذلك مختلف بالأكثر والأقل والأشد
والأضعف والأزيد والأقلص بمقدار تهيو ذلك الجسم في الأزمنة
المختلفة لقبول ذلك الأثر وأيضاً فان بين الاجسام تفاوتاً في القبول
وهذه هي الخواص التي هي موجودة وفاعلة وان كانت غير مضبوطة
بمقاديرها وهياتها على الاستقصاء والاستيفاء

(١٦) العلل والاسباب إما أن تكون قريبة وإما أن تكون
بعيدة فالقريبة معلومة مضبوطة على أكثر الأمور وذلك مثل حمي
الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه والبعيدة قد يتفق أن تصير مدركة
معلومة مضبوطة وقد تكون مجهولة فالمضبوطة المدركة منها كالقمر يمتلئ
ضوءاً ويسامت بحراً فيمتد فيسقى الارض فينبت الكلاً فيرتعها
الحيوان فيسمن فيربح عليها الانسان فيستغني وكذلك ما أشبهها

(١٧) لا يستنكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جداً
فلا تضبط لبعدها فيظن بتلك الأمور انها اتفاقية وانها من حيز الممكن

٨٤ النكت فيما يصح وما لا يصح من احكام النجوم

المجهول مثل أن تسامت الشمس بعض الاما كن الندية فترتفع بخارات كثيرة فينقعد منها سحاب ويمطر عنها أمطار وتكدر بها أهوية فتعفن بها أبدان فتعطب فيرتهم أقوام فيستغنون غير أن الذي يزعم أنه قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذي ذكرت مثل تفاؤل أو معاقبة أو استخراج حساب أو مناسبة بين أجسام أو أعراض فهو مدع ما لا يدعن له عقل صحيح البتة

(١٨) أمور العالم وأحوال الانسان فيه كثيرة وهي مختلفة فمنها خير ومنها شر ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها قبيح ومنها نافع ومنها ضار فأي واضع وضع ياراء كثرة أفعاله كثرة من أمور العالم مثل حركات البهائم أو أصوات الطيور أو كلمات مسطورة أو فصوص معمولة أو سهام منشورة أو أسامي مذكورة أو حركات من حركات النجوم أو ما أشبه ذلك مما فيه كثرة فانه قد يصادف بين تلك الأحوال وبين ما وضع مما ذكر أية كثرة كانت مناسبة يقيس بها بين هذه وبين تلك ثم قد يتفق فيها أسماء يعجب الناظر فيها والمتأمل لها الا أن ذلك لا عن ضرورة ولا عن وجوب ينبغي للعاقل أن يعتمدها وانما هو اتفاق يركن اليه من كان في عقله ضعف إما ذاتي وإما عرضي فالذاتي هو ما يكون في الانسان الفتي الذي لا تجارب معه اما لصغر سنه واما لغباوة طبعه والعرضي هو ما يكون للانسان عند ما يغلب عليه بعض الآلام النفسانية مثل شهوة مفرطة أو غضب أو حزن أو خوف

أو طرب أو ما أشبه ذلك

(١٩) من به حركات الاجرام العلوية والمناسبات التي بينها علي ماسوى ذلك من أصوات الطيور وحركات البهائم وخطوط الأكتاف وجداول الأكتاف واختلاجات الاعضاء وسائر ما يتفائل ويتطير بها ومنها انما هو لمعنيين اثنين أحدهما هو أن تلك الاجرام هي مؤثرة في الاجرام السفلية بكيفياتها فهي لذلك مظنون بها أنها مؤثرة أيضاً باتصالاتها وانصرافاتها وظهورها وغيوبتها وتقاربها وتباعدها والآخر انها ثابتة بسيطة شريفة بعيدة عن الفسادات

(٢٠) ليت شعري لما وجدت النغم التأليفية بعضها متافرة وبعضها متلائمة وبعضها أشد ملاءمة وبعضها أشد منافرة ما الذي يوجب أن لا يكون حلول الكواكب في الدرجات التي تناسب في العدد تلك النغم أيضاً حالها في المساعد والمناحس كذلك ما هو من المتفق عليه أن تلك الدرجات وتلك البروج انما هي بالوضع لا بالطبع وليس هناك البتة تغير وتخالف طبيعي

(٢١) ألم تعلم أن الاستقامة والاعوجاج والتقصان والكمال التي تقال في مطالع البروج انما هي بالاضافة الى الأما كن بأعيانها ولاجل تلك الاما كن لانها في أنفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكمال وتقصان وسائر ما أشبهها فاذا كان الأمر كذلك فما الذي يوجب أن يكون دلالتها على الاجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التي قلت فيها وان صح ذلك في ذواتها فهو يوجب شيئاً غير ما هو

داخل في التأثيرات الداخلة في باب كيف

(٢٢) من أعجب العجائب أن يمر القمر فيما بين البصر من الناس بأعيانهم في موضع من المواضع فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس وهو الذي يسمى الكسوف فيموت لذلك ملك من ملوك الارض ولو صح هذا الحكم واطرد لوجب أن كل انسان أو أي جسم كان اذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك أو يحدث في الارض حادث عظيم وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء (٢٣) بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الاجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ولا اختلاف في طباعها فما الذي دعا أصحاب الاحكام الى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة والى غير ذلك من ألوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك بمستقيم في طريق القياس اذ ليس كل ما أشبه شيئاً بعرض من الاعراض فانه يجب أن يكون شيئاً به بطبعه وأن يصدر عن كل واحد منهما ما صدر عن الآخر

(٢٤) لو وجب أن يكون كل ما كان لونه من الكواكب شيئاً بلون الدم مثل المريخ دليلاً على القتال واراقة الدماء لوجب أن يكون كل ما كان لونه أحمر من الاجسام السفلية أيضاً دليلاً على ذلك اذ هي أقرب منها وأشد ملائمة ولو وجب أن يكون كل ما كانت حركته سريعة أو بطيئة من الكواكب دليلاً على التباطؤ والتسارع في الحوائج لوجب أن يكون كل بطيء وكل سريع من الاجرام السفلية

أدل عليها اذ هي أقرب منها وأشبه بها وأشد اتصالاً وكذلك الامر في سائرها

(٢٥) ما أعمى بصر من نظر في أمر البروج فلما وجد الحمل به يتبدأ في تعديدها حكم أنه يدل على رأس الحيوان وخصوصاً الانسان ثم لما كان الثور يتلوه حكم بأنه يدل على العنق والأكتاف وكذلك الى أن ينتهي الى الحوت حكم بأنه يدل على القدمين انما كان ينظر بعينه السخيفة وعقله المذهول الى الحوت وهو متصل بالحمل والى القدمين وهما غير متصلتين بالرأس فيعلم أن حكمه غير مطرد في ذلك اذ أعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة والبروج على الاستدارة وليس بين المستقيم والمستدير مناسبة لكن من أعظم المصائب أن الضرورة تدعو الى التقويم بمثل هذا الطعن الذي لا يدرى هل الطعن أضعف أم المطعون غير أن التري يدفع بالشر ولولا أن الاشتغال بأمثال هذه المقاولات والمعاندات مما يتعطل به الزمان لأثبت منها جملة

(٢٦) من حكم بأن زحل هو أبطأ الكواكب سيراً والقمر أسرعها سيراً لم لم يقلب الحكم أن زحل أسرعها سيراً اذ مسافته أطول مسافات الكواكب السيارة سواها والقمر أبطأها اذ مسافته أقرب مسافات تلك

(٢٧) هب أن القمر وسائر الكواكب أدلة على الأمور والا حوال على ما وصفه أصحاب الاحكام لم قالوا أن الأمور التي يراد أن تكون خفية مستورة ينبغي أن تتعاطاها في وقت الاجتماع

٨٨ التكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم

لاضحلال ضوء القمر أما علموا أن ضوء القمر على حالته لم يتغير ولم يلحقه زيادة ولا نقصان وإنما ذلك بالقياس إلينا لا غير وكذلك ما قالوه في الامتلاء والاستقلال ومهما لم يلحقه في ذاته تغير فما الذي يجب أن يلحق ذلك البصر ما هو دليل من الأمور على ما وضع

(٢٨) لما كانت الكواكب والشمس في ذواتها لا حارة ولا باردة

ولا رطبة ولا يابسة باتفاق من العلماء فما معنى الاحتراق الذي ادعوا في الكواكب التي تقرب من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلاً على الملوك والسلاطين فلم يجمعوا بأن الكواكب التي هي دليل على نوع من أنواع الناس مثل عطارذ الذي وضعوه دليلاً على الكتبة أو علي من يكون هو صاحب طالعه وهيلاجه إذا قرب من الشمس أن يكون له تمكن من السلطان وقرب إليه وزلفى لكنهم جعلوا ذلك منحة

(٢٩) من يظن أن هذه بتجارب عليها وجدت دلائل هذه الكواكب وشهاداتها فليعمد إلى سائر ما وضع لقلبها معلوماً في المواليد والمسائل والتحاويل فإن وجد بعضها يصح وبعضها لا يصح على ما عليه حال ما وضع فليعلم أن ذلك ظن وحسبان واستحسان وعرفة

(٣٠) لم نر أحداً وإن كان من الاشتهار بأحكام النجوم والايمان بها واليقين فيها بغاية ليس من ورائها مثل غاية وهو يقطع أمراً مما يهيمه لأجل حكم يحكم له به وإن عاين في طالع مولده أو يسأله جميع الشهادات التي بها يستدل وعليها يعول اخراج مال وترك حزم في حرب وأخذ

النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ٨٩

زاد في سفر أو ما أشبه ذلك وإن كان الأمر على هذا السبيل فما
اشتغلهم بهذا الفن إلا لأحدى ثلاث إما لتفكر وولوع وإما لنكت
وتشوق وتعيش به وإما لحزم مفرط وعمل بما قيل إن كل مقول
محذور منه



تمت نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح وما لا يصح من أحكام
النجوم . . . ويليه رسالة في مسائل فلسفية سئل عنها . . . والحمد
لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

(هذه مسائل متفرقة سئل عنها الحكيم الفيلسوف الشيخ)

(أبو نصر محمد بن محمد الفارابي رحمه الله)

(١) سئل عن الألوان كيف تحدث في الأجسام وفي أيه أجسام تحدث .. فقال انما تحدث في الأجسام التي هي تحت الكون والفساد وليس للأجسام العالية ألوان ولا أيضاً للاسطقسات والأجسام البسيطة .. هذا رأي أكثر القدماء الا اليسير منهم فانهم قالوا ان الارض من سائر الاسطقسات اسود اللون وان للنار اشراقاً وانما يحدث الألوان في الأجسام المركبة عن امتزاج الاسطقسات فأي جسم مركب الغالب عليه النارية فان لونه يكون أبيض وأي جسم الغالب عليه الارضية فان لونه يكون اسود ثم على حسب ذلك تحدث الألوان المتوسطة على المقادير التي يوجبها الامتزاج

(٢) سئل عن اللون ماهو .. فقال هو نهاية الجسم المستشف بما هو مستشف وظهور اللون انما يكون في بسط الجسم وللجسم نهايتان أحدهما البسط وهي له بما هو جسم والأخرى اللون وهي له بما هو مستشف

(٣) سئل عن الممازجة ماهي .. فقال الممازجة هي فعل كل واحدة

من الكيفيتين في الأخرى وانفعال كل واحدة منهما عن الأخرى

(٤) سئل فيما رآه بعض العوام في معنى الجن وسأله عن ماهيته .. فقال الجن حي غير ناطق غير مائت وذلك على ما توجهه القسمة التي

يتبين منها حد الانسان المعروف عند الناس أعني الحي الناطق المائت وذلك أن الحي منه ناطق مائت وهو الانسان ومنه ناطق غير مائت وهو الملك ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجن . . . فقال السائل الذي في القرآن مناقض لهذا وهو قوله (استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً) والذي هو غير ناطق كيف يسمع وكيف يقول . . . فقال ليس ذلك بمناقض وذلك أن السمع والقول يمكن أن يوجد للحي من حيث هو حي لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق وترى كثيراً من البهائم لا قول لها وهي حية وصوت الانسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حي بهذا النوع كما أن صوت كل نوع من أنواع الحي لا يشبه صوت غيره من الأنواع كذلك هذا الصوت بهذه المقاطع الذي للانسان مخالف لأصوات غيره من أنواع الحيوان وأما قولنا غير مائت فالقرآن يدل بذلك قوله تعالى (رب أنظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين)

(٥) وسئل عن معنى التخلخل والتكاثف ما هما وتحت أي مقولة هما داخلان . . . فقال هما تحت مقولة الوضع وذلك أن التخلخل هو تباعد أجزاء الجسم في وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الأجزاء أجزاء أخرى من جسم آخر والتكاثف هو تقارب أجزاء في وضعها بعضها عن بعض

(٦) سئل عن الخشونة والملاسة ما هما وتحت أي مقولة هما . . . فقال هما داخلتان تحت مقولة الوضع وذلك أنهما وضع ما لأجزاء السطح

فالخشونة هي وضع أجزاء السطح بالارفع والاخفض والملاسة هي وضع أجزاء سطح الجسم من غير ارتفاع ولا انخفاض

(٧) سئل عن الاشياء الكثيفة أيها يقارنها الصلابة وأيها يقارنها اللين فقال الاشياء الكثيفة اذا وجد لأجزائها اتحاد واتصال بعضها ببعض باحكام حدث فيها الصلابة واذا لم يوجد لأجزائها اتحاد ولا احكام حدث فيها اللين ومن خاصة الصلب اللين أن يفعل بسهولة ويفعل بعسر

(٨) سئل عن الحفظ والفهم أيهما أفضل . . فقال أفهم أفضل من الحفظ وذلك أن الحفظ فعله انما يكون في الألفاظ أكثر وذلك في الجزئيات والاشخاص وهذه أمور لا تكاد تنتهي ولا هي تجدي وتغني لا بأشخاصها ولا بأنواعها والساعي فيها لا يتناهي كباطل السعي والفهم فعله في المعاني والكمليات والقوانين وهذه أمور محدودة متناهية وواحدة للجميع والذي يسعى في هذه الأمور لا يخلو من جدوى . . وأيضاً فإن فعل الانسان الخالص به القياس والتدبير والسياسات والنظر في العواقب فاذا كان معول الانسان فيما يحتوي ويعرض له على جزئيات حفظها لا يأمن الغلط والضلال اذا الأمور بأشخاصها لا يشبه بعضها بعضاً بجميع الجهات ولعل الذي يعرض له لا يكون من جنس ما حفظه فاذا كان معوله على الاصول والكمليات وعرض له أمر من الأمور أمكنه أن يرجع بفهمه الى الاصول فيقيس هذا بهذا فقد تبين أن الفهم أفضل من الحفظ

(٩) سئل عن العالم هل يكون فاسداً أم لا وان كان فاسداً فهل يكون كونه وفساده ككون وفساد سائر الاجسام أم هو نوع آخر فكيف ذلك . . فقال الكون في الحقيقة هو تركيب ما أو شبيه بالتركيب والفساد هو انحلال ما أو شبيه بالانحلال وان قيل مكان التركيب والانحلال الاجتماع والافتراق جاز ذلك أيضاً وكل ما كان تركيبه من أجزاء أكثر كان زمان تركيبه أطول وكذلك ما كان انحلاله بأجزاء أكثر كان انحلاله في زمان أطول وكل ما كان من هذين ذا أجزاء أقل كان زمانه في التركيب والانحلال أقصر وأقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيان لان الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال . . ولا يجوز التركيب والتحليل الا في الزمان والزمان بدء وبدؤه هو الاول المحض فبدء الشيء غير الشيء والتركيب والتحليل الذي يحدث بشيئين فقط انما يكون في الآن المحض والذي يكون لاشياء أكثر من اثنين انما يكون في زمان وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الاشياء وقتلها وأجزاء العالم مثل الحيوان والنبات وغير ذلك انما هي مركبة من أشياء أكثر من اثنين فكونها وكذلك فسادها لاجل الكثرة التي في أجزائها وبسائطها في زمان وكل العالم انما هو مركب في الحقيقة من بسيطين فهما المادة والصورة المختصتين فكونه كان دفعة بلا زمان على ما بينا وكذلك يكون فساد بلا زمان ومن البين أن كل ما كان له كون فله لا محالة يكون فساد . . فقد بينا أن العالم بكليته متكون فاسد وكونه وفساده لا في زمان وأجزاء

العالم متكونة فاسدة وكونها وفسادها في زمان والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد

(١٠) سئل عن الاشياء العامة كيف يكون وجودها وعلى أي جهة . . فقال ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء آخر فوجوده على القصد الثاني بالعرض وجود الاشياء العامة أعني الكلّيات انما يكون بوجود الاشخاص فوجودها اذاً بالعرض ولست أعني بقولي هذا أن الكلّيات هي اعراض فيلزم أن تكون كلّيات الجواهر اعراضاً لكن أقول ان وجودها بالفعل على الاطلاق انما هو بالعرض

(١١) سئل عن مقولة ينفعل وعن الانفعال المذكور في الكيفية هل هما واحد أم مختلفان وان كانا واحداً فلم جعل في موضع جنساً عالياً وفي موضع داخلاً تحت جنس عال آخر . . فقال هما مشتركان بمعنى ومختلفان بمعنى فالذي يشتركان فيه هو العرض على سبيل اشتراك الاسم والمعاني التي يختلفان فيها فهي جمع ما ذكره في قاطيغورياس عند وصفه مقولة ينفعل وفي بعض القول في الكيفية ثم شرح ذلك فقال ان للجوهر مع الكيفية حالاً ما وهو السكون الذي يتبدأ فيه من العدم الذي هو مقابل للصورة وينتهي الى الصورة بالقبول أو يقول في الجملة انه ينتهي عن القوة الى الفعل وذلك السكون هو ينفعل واذا حصل في الصورة أو حصلت الصورة فيه فحينئذ لا بد لتلك الصورة من أن تكون ثابتة فتسمى كيفية انفعالية واما سريعة الزوال فتسمى انفعالا ثم أنه لما وجد ذلك السلوك عاماً لاشياء كثيرة جعل جنساً عالياً

بعمومه وجعل الانفعال باضافة الكيفية اليه حتى قيل كيفية انفعالية نوعاً من أنواع الكيفية

(١٢) سئل عن الاسم المشكل ماهو . . فقال الاسماء على ضربين ضرب منها أسماء سميت بها أمور لم يقصد بتلك التسمية معنى واحد معلوم وهي الاسماء المشتركة المتفقة والضرب الآخر أسماء سميت بها أمور قصد بتلك التسمية معان معلومة وهي تنقسم أيضاً قسمين فيه أسماء لا أمور قصد بتلك التسمية معان معلومة والمسمايات لا تتقدم ولا تتأخر في ذلك المعنى وهي المتواطئة أسماؤها وقسم آخر أسماء لا أمور قصد بالتسمية معان معلومة والمسمايات تتقدم وتتأخر بحسب تلك الاسماء وهي الاسماء المشككة مثل الجوهر والعرض والقوة والفعل والنهي والأمر وما أشبهها

(١٣) سئل عن العرض كيف يحمل على الأجناس العالية بالتقدم والتأخر . . فقال ان الكم والكيف هما بذواتهما عرضان لا يحتاجان في اثبات ماهيتهما الا الى الجوهر الحامل لهما فقط وأما المضاف مثلاً فلان اثبات انيته انما يكون بين جوهر وجوهر أو بين جوهر وعرض أو بين عرض وعرض فحاجته في اثبات ذاته الى أشياء أكثر من جوهر أو شيء واحد فكل ما كان حاجته في اثبات ذاته الى أشياء أقل فهو في انيته أقدم وأحق باسم الانية من الذي حاجته الى أكثر (١٤) سئل عن الجوهر كيف يحمل على الجواهر بالتقدم والتأخر . . فقال ان الجواهر الاولى التي هي الاشخاص غير محتاجة في وجودها

الى شيء سواها وأما الجواهر الثواني كالأنواع والأجناس فهي في وجودها محتاجة الى الأشخاص فالأشخاص اذا أقدم في الجوهرية وأحق بهذا الاسم من الكليات . . وجهة أخرى من جهات النظر أن كليات الجواهر لما كانت ثابتة قائمة باقية والأشخاص ذاهبة ومصحلة فالكليات اذا أحق باسم الجوهرية من الأشخاص وفي كلا النظرين يتبين أن الجوهر يحمل على ما يحمل عليه بالتقدم والتأخر فهو اذاً اسم مشكل

(١٥) سئل عن اكتساب المقدمات لكل مطلوب كيف ينبغي أن يكتسب وفيما ذا ينبغي أن ينظر فقال ان لكل مطلوب محمولا وموضوعا هما حداه وجزاؤه والاجزاء التي تحمل على الشيء سبعة جنس الشيء وفصله وخاصته وعرضه وحده ورسمه وماهيته وهذه السبعة بعينها هي التي توضع للشيء ويحصل من ازدواجاتها ثمانية وعشرون ازدواجاً ثم يطرح منها اقترانان لاجل أن السالبة الكلية تنعكس على ذاتها واذا لم تطرح تكون مكررة فيبقى ستة وعشرون اقتراناً والازدواج مثل أن يقترن محمول المحمول بمحمول الموضوع أو محمول الموضوع بمحمول المحمول أو محمول المحمول بموضوع الموضوع أو موضوع الموضوع بالمحمول المحمول أو موضوع الموضوع بالمحمول الموضوع أو موضوع الموضوع بالمحمول الموضوع أو موضوع الموضوع بالمحمول الموضوع فان كان موضوع المطلوب نوع الانواع فانه يطرح في موضوع الموضوع لان موضوعه أشخاص والفيلسوف لا يكثرث بها وان كان موضوع المطلوب شخصاً فانه ينبغي أن ينقل الحكم الى نوع ذلك الشخص ثم

يرد اليه في هذا الموضع ويتبين منفعة الشكل الثاني أو ما صورته صورة الشكل الثاني وذلك أنه اذا نظر في مبيانات المحمول ومحمولات الموضوع أو عكس ذلك فان هذا هو الشكل الثاني وكذلك انتاج السالبة والموجبة الجزئيتين انما يكون بالشكل الثالث. أو ما صورته صورة الشكل الثالث ولولا ذلك لما كان بهذين الشكلين انتفاع بعد ما بين الحكيم أن المطالب أربعة وهي الموجبة الكلية والسالبة الجزئية تتبين في الشكل الأول

١٦ وسئل عن هذه القضية وهي قولنا الانسان موجود هل هي ذات محمول أم لا . . فقال هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها فقال بعضهم انها غير ذات محمول وبعضهم قالوا انها ذات محمول وعندي أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة وذلك ان هذه القضية وأمثالها اذا نظر فيها الناظر الطبيعي الذي هو نظره في الامور فانها غير ذات محمول لان وجود الشيء ليس هو غير الشيء والمحمول ينبغي أن يكون معنى الحكم بوجوده أو نفيه عن الشيء فمن هذه الجهة ليست هي قضية ذات محمول وأما اذا نظر اليها الناظر المنطقي قلبها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها وانها قابلة للصدق والكذب فهي بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعاً صحيحان لكن لكل واحد منهما جهة (١٧) وسئل عن المتضادات وهل البياض عدم السواد أم لا . . فقال ليس البياض بعدم للسواد وبالجملة ليس شيء من المتضادات هو عدم للضد الآخر لكن في كل واحد من المتضادات عدم للضد الآخر . (٧ - قا)

لما استحال الجسم من ضد الى ضد

(١٨) وسئل عن مقولة يفعل وينفعل قال السائل اذا لم يمكن أن يوجد أحدهما الا مع الآخر مثلاً أنه لا يمكننا أن نتصور يفعل الا مع ينفعل وأيضاً لا نتصور ينفعل الا مع يفعل فهل هما من باب المضاف أم لا . . فقال لا لأنه ليس كل شيء يوجد الا مع شيء آخر فهما من باب المضاف لانا لا نجد التنفس الا مع الرئة ولا النهار الا مع طلوع الشمس ولا العرض بالجملة الا مع الجوهر ولا الجوهر الا مع العرض ولا الكلام الا مع اللسان وليس شيء من ذلك من باب المضاف لكنها داخلة في باب اللزوم واللزوم منه ما يكون عرضياً ومنه ما يكون ذاتياً فالذاتي مثل وجود النهار مع طلوع الشمس والعرضي مثل مجيء عمر عند ذهاب زيد ومنه أيضاً ما هو تام واللزوم ومنه ما هو ناقص اللزوم والتام هو أن يوجد الشيء بوجود شيء آخر وذلك الشيء الآخر يوجد أيضاً بوجود الشيء الاول حتى يتكافأ في الوجود مثل الاب والابن والضعف والنصف والناقص واللزوم هو أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وليس اذا وجد ذلك الشيء الآخر وجد الشيء الاول وذلك مثل الواحد والاثنين فانه ما وجد الاثنان الا وجد الواحد وليس اذا وجد الواحد وجد الاثنان لاحالة

(١٩) سئل عن هذين الجنسيتين أعني يفعل وينفعل هل هما يتكافئان في لزوم الوجود حتى اذا وجد أحدهما أيهما اتفق وجد الآخر . . فقال لا لانا كثيراً ما نجد يفعل ولا يكون هناك انفعال وذلك حين لا يكون

القابل منها قابلاً لقبول الفعل وأما متى وجد يفعل فلا بد من أن يوجد يفعل . . . فقال السائل اذا كان معنى يفعل هو أن يؤثر ومعنى يفعل هو أن يتأثر فلم لم يجعلها الحكيم تحت مقولة لكنها مما جعلها جنسين عاليين بسيطين . . . فقال ليس كل الأجناس العشرة بسيطة عند قياس بعضها ببعض وإنما هي بسيطة عند قياسها الى مادونها فأما البسيطة المحضة من هذه العشرة فهي أربعة الجوهر والكم والكيف والوضع فأما يفعل وينفعل فهما مما يحدثان بين الجوهر والكيف ومتى وأين يحدثان بين الجوهر والكم وله يحدث بين الجوهر والجوهر المطبق به ب كله أو بعضه والمضاف يحدث بين كل مقولتين من العشرة وبين كل نوعين من مقولة من المقولات العشر فهو لذلك داخل من جهة أو جهات في المقولات ولا يقول كذلك لأنه حينئذ يظهر أنه نوع من أنواع بعضها أو كلها بل يقول أن المضاف يوجد في جميع الأجناس

(٢٠) سئل عن مقولة المضاف هل هي منقسمة الى أنواع ذاتية أم لا وان كانت منقسمة فما أنواعها وذلك ان قسمناه الى ما يرجع بعضها الى بعض بحرف ب وإلى ما لا يرجع بعضها الى بعض بحرف ا وإلى ما يبقى عند الرجوع بحرف ج والنسبة واحدة وإلى ما يتبدل فهذه قسمة يحدث عنها أنواع في اللفظ لا في المعنى . . . فقال ليس هذه التي عدت بأنواع مقولة المضاف على ما ظنه بعض الناس ولا مقولة الكيف أيضاً منقسمة الى ما في كتاب قاطاغورياس من الأربعة التي هي الحال والملكة والقوة واللاقوة والكيفيات الانفعالية واللاانفعالية

والشكل والخلقة ولا مقولة لكم أيضاً منقسمة الى مذكورة في المقولات من العدد والقول والزمان والسطح والجسم والخط والمكان وذلك أن حال الأنواع في القسمة بالفصول المقومة غير هذه الحالة لأن الجنس لا ينقسم بالقسمة الصحيحة الا في قسمين فقط ثم كل واحد من القسمين ينقسم الى قسمين آخرين ثم على هذا الترتيب الى أن ينتهي الى نوع الأنواع وهذه معدودة في كل واحد من هذه المقولات هي أكثر من اثنين والأولى في مقولة المضاف اذا قسم أن يقال ان المضاف ما يحدث بين أنواع مقولات عدة ثم يتصفح أنواع المضافات لا على هذا السبيل وبتعديد فصوله المقومة لانواعها ونحن ذا كرون هذه الفصول في تفسيرنا لكتاب المقولات على ما يحتمل الاستقصاء في ذلك الكتاب ان شاء الله تعالى

(٢١) وسئل عن الحركة ما حدها . فقال ليس للحركة حد لانها من الاسماء المشكلة إذ هي مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد ولكن رسمها أن يقال انها خروج ما هو بالقوة الى الفعل . . وسئل عن الحركة هل هي من الاسماء المشتركة أم هي جنس لتلك المعاني الستة التي يذكرها الحكيم في قاطاغورياس وان كان جنساً ففي أي الاجناس العالية هي . فقال ليست الحركة من الاسماء المشتركة إذ الاسماء المشتركة لا تقال على بعض المعاني التي تحتها باستحقاق أكثر من استحقاق البعض ولا بتقديم وتأخير والحركة تقال على النقلة باستحقاق ما يقال على الاستحالة والحكيم لما وجد الاستحالة هي

تغير يعرض للجوهر في كميته والزيادة والنقصان وهما تغيران يعرضان للجوهر في كميته ووجد النقلة وهي تغير الجوهر في مكانه شبه ذلك التغير بهذا التغير فسمي الجميع حركة فالنقلة اذاً أولى بهذا الاسم وأقدم وهذه الباقية أشد تأخراً فيه وأقل استحقاقاً فهي اذاً من الاسماء التي يقال على ما تحتها من المعاني بتقديم وتأخير وليست هي بجنس لما تحتها إذ البعض منها في الكمية والبعض في الكيفية والبعض في الأين وليس شيء من الاجناس يحتوي هذه الأجناس الثلاثة

(٢٢) وسئل عن المحمول والموضوع المستعملين في كتاب القياس من أي الأسماء هما . . فقال انهما من الاسماء المنقولة وذلك أن الفلاسفة لما وجدوا الأجسام يوضع بعضها ويحمل عليه البعض نقلوا هذا المعنى الى صناعتهم فسموا الجوهر موضوعاً وما يطرأ عليه من الاعراض محمولات ثم انهم لما أنشأوا صناعة المنطق ووجدوا الحكم والمحكوم عليه شبيهين بالجوهر والعرض المحمول فيه سموها المحمول والموضوع من غير أن يعتبر فيهما الجوهر والعرض بل قد يكون جوهرًا وقد يكون عرضاً وانما يعتبر في صناعة المنطق الحكم والمحكوم والخبر والخبر فقط

(٢٣) وسئل عن الفصول هل تكون داخلة تحت المقولة التي يكون منها الجنس والنوع أو تكون خارجة عنها ومن مقولة أخرى . . فقال كل جنس وكل نوع هي لا محالة داخلة تحت المقولة التي فيها ذلك الجنس وذلك النوع الذي يوهبك أن الفصل قد يكون من

مقولة أخرى سوى المقولة التي منها الجنس والنوع هو أنك وجدت
التغذى مثلاً والنطق في الجوهر فظننت أنهما فصلان في الجوهر وهما
في ذاتهما عرضان وليس الأمر كما ظننت وذلك أن الفصل بالحقيقة
هو الغاذي والناطق لا النطق والاعتداء ولعل ظاناً يظن أن الناطق
والغاذي هما نوعان وليس الأمر كذلك بل النوع هو الجسم الغاذي
والحي الناطق ومن يسمي النوع الذي هو الحي الناطق باسم الناطق
وحده قائماً ذلك على سبيل الذي ذكرته وهو أن الإنسان إذا صادف
نوعاً من الأنواع وأراد أن يعبر عنه ويميل إلى الاختصار عبر عن
جملة بعضه لأننا لا نجد كلمة إلا بالفعل الأخير الذي هو المقوم لذلك
النوع فلهذا من الشأن ما يقع من الأشكال

(٢٤) وسئل عن المساوي وغير المساوي هل هي خاصة الكم
والشبه وغير الشبه هل هي خاصة للكيفية . . . فقال الأولى عندي
أن جملة هذا القول ليس هو خاصة لواحد من قبيل المقولتين أعني
الكم والكيفية لأن الخاصة إنما تكون شيئاً واحداً كالضحك والصهل
والجلوس وغيرها إلا أنا إذا سمينا الرسم وهو قول يعبر عن الشيء بما
يقوم ذاته خاصة فإن كل واحد من المساوي وغير المساوي هو خاصة
للكم وكذلك كل واحد من الشبه وغير الشبه خاصة للكيف وجملة
قولنا مساو وغير مساو هو رسم للكم وجملة قولنا شبيه وغير شبيه هو
رسم للكيف

(٢٥) وسئل عن مقولة له وما رسم به أنه النسبة التي بين الجوهر

وبين ما يطبق به ب كله أو ببعضه ويتنقل بانتقاله هل هو رسم صحيح
ويجمع ما يدخل تحت هذه المقولة . . فقال هو رسم صحيح وأما قوله
له علم وله صوت وله لون فان هذه اللفظة أعني له هو اسم مشترك
وباشتراك ما ينسب كل شيء للجوهر الى الجوهر له والمقولة من بين
هذه هي النسبة التي تثبت بين الجوهر وبين ما يطبق به ب كله أو
بعضه من الخاتم والنعل واللباس وهي من الأجناس الستة التي توجد
معانيها جاذبة بين الشئيين مثل المضاف ومثل الأبن ومثل متى فأما مقولة له
أعني وجود الصوت والعلم واللون وغير ذلك فهي بحقائقها من مقولة الكيف
أو من مقولة أخرى لا ثقة به . . وبالجملة فان الحكم لما بحث عن
حقائق الأمور الموجودة ووجد منها جوهرًا قائمًا بذاته تظر أعليه الاعراض
وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملا للاعراض ثم بحث عن الاعراض
كم أجناسها فوجد الجوهر ذا مقدار ما فجعل ذلك العرض كما وصيره
مقولة . . ثم وجد للجواهر أحوالا تتغير من بعضها الى بعض مثل ما
أن له لونًا وله علماً وله قوة وله انفعالا وله فضيلة وله خلقاً وله شكلاً
وكل شخص من الجوهر يشبه شخصاً آخر في واحد مما ذكرناه أو
لا يشبهه فجعل ذلك أيضاً جنساً وهو الكيف وصيره مقولة . . ثم وجد
الجوهر الواحد ينسب الى جوهر آخر باسم أو لفظ اذا لفظ به يتحد
بالجوهر جوهر آخر ويعرف بمعرفته حتى يصير هذا الجوهر بالتحاد
ذلك الجوهر الآخر به في ذلك اللفظ ذلك الشيء الذي عبر عنه مثل
الأب والابن والصديق والشريك والمالك والعبد وغيرها فجعل ذلك

أيضاً جنساً وهو المضاف وصيره مقولة .. ثم وجد الجوهر في زمان حتى يسأل عن زمانه فيدل على ذلك الزمان الذي كان فيه ذلك الجوهر فجعله جنساً أيضاً وصيره مقولة متى .. ثم وجد الجوهر أيضاً في مكان ما يسأل عن مكانه ويجاب عنه بما يستدل به عليه في مكانه فجعله جنساً أيضاً وصيره مقولة أين .. ثم وجد الجوهر أيضاً في وضعه بأوضاع مختلفة حتى أن بعض أجزائه في مواضع من مكانه المطبق به في وضع واحد فتغير وتبدل أمكنة تلك الأجزاء في وضع آخر فجعل ذلك المعنى أيضاً جنساً وصيره مقولة الوضع .. ثم وجد الجوهر يؤثر في بعض الجواهر التي هي غيره بالشخص فصير ذلك المعنى أيضاً جنساً وجعله مقولة يفعل .. ثم وجد الجوهر يطبق به كله أو بعضه جوهر آخر ينتقل بانتقاله فجعل هذا المعنى أيضاً جنساً وصيره مقولة له على أن الخاتم الذي في أصبع الانسان أو اللباس الذي هو لابس اذا نظر اليه من حيث هو ملك له فهذا بذلك المعنى من مقولة المضاف وأما من حيث يحيط ببعضه أو بكله وينتقل بانتقاله فهو من مقولة له فهذه هي الأجناس العشرة

(٢٦) وسئل عن الأدلة هل تكافأ حتى يوجد للشيء تقيضه دليل قوي ويكون دليل الشيء في القوة والصحة كدليل تقيضه أم لا فقال هذه مسألة اذا أجبت بلا مطلقاً أو بنعم مطلقاً فان ذلك غير صواب والأولى أن تقسم الأمور وتنظر هل هي في ذلك المعنى بحكم واحد أم هي مختلفة الحكم فنقول أن الأمور منها ضرورية ومنها ممكنة

ولا يوجد للأمر قسم ثالث وجميع العلوم مبناها على أحد هذين وهي كلها محصورة بهذين فأى شيء كان من جملة الممكن فإن مبنى القول فيه على المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقليدات وما يشبهها مما هو في حيز الممكن وفي مثل هذه فإنه ليس من المحال أن تتكافأ الأدلة حتى يوجد دليل الشيء والحجة على اثباته من القوة والصحة والحسن بالمكان الذي يوازيه ويكافئه دليل تقيضه والحجة عليه وأما ما كان من المسائل والعلوم من حيز الضرورة فإن مبناها ومعوها يكون على الأمور التي توجد ضرورة أو لا توجد ضرورة وحينئذ يكون دليل الشيء صحيحاً وقوياً وكذلك الحجة عليه وأما الدليل على تقيضه فواهياً باطلاً ضعيفاً

(٢٧) وسئل عن التصور بالعقل كيف يكون وعلى أي جهة وهل هو أن يتصور بالعقل الشيء الذي هو من خارج على ما هو عليه .. فقال التصور بالعقل هو أن يحس الانسان شيئاً من الأمور التي هي خارجة النفس ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقاً لما يتصوره الانسان في نفسه اذ العقل أطف الأشياء فما يتصوره فيه هو إذا أطف الصور

(٢٨) وسئل عن حصول الصورة في الشيء على كم نوع يكون .. فقال ان حصول الصورة في الشيء يكون على ثلاثة أنواع أحدها حصول الصورة في الحس والآخر حصول الصورة في العقل والثالث حصول الصورة في الجسم فحصول الصورة في الجسم يكون بالانفعال

وهو أن تحصل صورة الشيء من شيء آخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذي يدني من النار فيحصل فيه صورة النار وهي الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملاً لها وهي محمولة فيه ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبيه بذلك الذي كان يصدر وأما حصول الصورة في الحس فهو أن لا تحصل صورة الشيء في الحس إلا بانفعال من الحس بها لكن بتصورها بالحال التي هي عليها من ملابستها للمادة لا بغير ذلك من الاحوال وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ولا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع ما هي ملابسته وبالجملة فإن الأشياء المحسوسة هي غير المعلومة والمحسوسات هي أمثلة للمعلومات ومن المعلوم أن المثال غير الممثل فإن الخط البسيط المعقول الذي يتوهم طرفاً للجسم غير موجود مفرداً من خارج لكن ذلك شيء يعقله العقل وقد يظن أن العقل يحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط وليس الأمر كذلك إن بينها وسائط وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل والتخيل إلى قوة التمييز لعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها به منقحة إلى العقل فيحصلها العقل عناية

(٢٩) وسئل عن الأشياء التي يحتاج إليها في تعريف المجهولات

وكم هي تلك الأشياء . . فقال ان أقل ما يحتاج اليه في تعريف المجهول هو شيان معلومان بل أقول انه لا يمكن أن تعلم مجهولاً بأقل ولا بأكثر من شيئين معلومين على الاستقصاء والتحصيل وذلك ان الذي يقدم ثلاثة معلومات أو أكثر لتعريف مجهول واحد فانه اذا استقصى النظر فيها فاما أن أحد تلك الثلاث لا يخلو من أن يكون فضلاً في تعريف ذلك المجهول حتى لو أسقط ذلك كان المجهول معلوماً بالمعلومين التامين فاما أن يكون ذلك الثالث لازماً عن ذينك المعلومين فلم يسقط أحد ذينك التامين ويبقى أحدهما مع هذا الثالث في صورة تعريف ذلك المجهول والشئ لا يتبين بنفسه والشئ الواحد لا يتبين منه مجهول (٣٠) وسئل عن معنى القوى والملكات والأفعال الإرادية . . فقال القوى والملكات والأفعال الإرادية التي اذا حصلت في الانسان عاقت عن حصول الغرض المقصود بوجود الانسان في العالم هي الشرور الانسانية والقوى والملكات والأفعال التي اذا حصلت في الانسان كان لحصول الغرض المقصود بوجود الانسان في العالم هي الخيرات الانسانية فهذا حد الخير والشر الانساني وحد ارسطوطاليس إياهما في كتاب الخطابة فقال الخير هو الذي يؤثر لأجل ذاته وانه هو الذي يؤثر غيره لأجله وانه هو الذي يتشوقه الكل من ذوي الفهم والحس والشر حده عكس ذلك

(٣١) وسئل في الفرق بين الارادة والاختيار . . قال الاختيار أن الانسان قد يتقدم فيختار الاشياء الممكنة وتقع أيضاً ارادته على أشياء

غير ممكنة مثل ان الانسان يهوى أن لا يموت والارادة أعم من الاختيار
فان كل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختياراً
(٣٢) حد ارسطو النفس فقال انها استكمال أول جسم طبيعي الى
ذي حياة بالقوة

(٣٣) وقال الجوهر على وجهين جوهر هيولاني وجوهر صوري
فالجسم على ضربين جسم طبيعي وجسم صناعي فالاجسام الطبيعية
على قسمين قسم له حياة كالحيوان وقسم ليس له حياة كالاسطقسات
والجسم الصناعي كالسيرير والثوب وما يشبههما
(٣٤) الاسطقسات مبادي الجواهر المركبة من الاسطقسات
وهي النار والهواء والماء والارض والجواهر مركبة من الأجسام الطبيعية
والصناعية والاسطقسات بسائط عند الجواهر المركبة لانها مبادي لها
(٣٥) الهيولي آخر الهويات وأخسها ولولا قبوله للصورة لكان
معدوماً بالفعل وهو كان معدوماً بالقوة قبل الصورة فصار جوهرًا
ثم قبل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فصار اسطقسات ثم يتولد
صنوف المواليد والتراكيب

(٣٦) الأفلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شيء ولا
ولا خلاء ولا ملاء والدليل على ذلك انها موجودة بالفعل وكل ما هو
موجود بالفعل فهو متناه ولو لم يكن متناهياً لكان موجوداً بالقوة فهذه
الاجرام السماوية كلها موجودة بالفعل لا تحتل زيادة واستكمالاً وحكي
عن افلاطون عن سقراط أنه كان يمتحن عقول تلامذته فيقول لو كان

الموجود غير متناه وجب أن يكون بالقوة لا بالفعل

(٣٧) سئل عن معنى قولهم العلم بالاضداد واحد هل تصح هذه القضية أم لا وان صحت فمن أي جهة تصح . . . فقال هذه مسألة جدلية والمسائل الجدلية من حيز الممكن على الأكثر وكل ما هو من هذا الحيز فانه مما ينظر فيه من جهة وجهة وكل ما ينظر فيه من جهات مختلفة فان الحكم الواحد يصح في بعض تلك الجهات وتقيض ذلك الحكم أيضاً يصح في جهة أخرى فمن نظر في هذه المسألة ينظر في ذوات الضدين فليس العلم بهما واحداً وذلك ان العلم بالسواد غير العلم بالبياض والعلم بالعادل غير العلم بالجائر وأما من نظر في الضد من حيث هو ضد ضده فانه حينئذ يصير نظره في بعض المضافات اذ الضد من حيث هو يضاف ضده هو من باب المضاف والمضافان العلم بهما واحد وذلك أنه لا يمكن أن يعرف أحد المضافين على التحصيل بدون الآخر فمن هذه الجهة يكون العلم بالضدين واحداً وبعض الناس ظنوا معنى قولهم العلم بالضدين واحد هو أن الذي يعلم الضد الواحد فذلك العلم بعينه يعلم الضد الآخر يعنون بقولهم أن العلم من حيث العلم بجميع الاشياء واحد . . . ولو سئلوا لم تقولون ان العلم بالمضافين واحد والعلم بالتقيض واحد والعلم بالتباين واحد وخصصتم الضدين من بين جميع المختلفات لقالوا ان التباين الذي بين الضدين أشد التباينات واذا صح الحكم في الابلغ يصح أيضاً فيما دونه وهذا عندى ضعيف والاول أصح

(٣٨) المتقابلان هما الشيطان اللذان لا يمكن أن يوجد في موضوع

واحد من جهة واحدة في وقت واحد والمتقابلان أربع المضافان مثل
الاب والابن والمتضادان مثل الزوج والفرد والعدم والملكة مثل
العمى والبصر والموجبة والسالبة

(٣٩) الكليات ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاتها ذواتها
ولا تعرف من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن ذاته وهو كلي الجوهر
وضرب تعرف من موضوعاتها ذواتها وهو كلي العرض الذي هو في
موضوع على موضوع

(٤٠) الأشخاص ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاته ذواتها
ولا شيئاً خارجاً عن ذواتها وهو شخص الجوهر الذي لا يقال على
موضوع ولا في موضوع وأشخاص الجواهر انما تكون معقولة بكلياتها
وكلياتها انما تصير موجودة في أشخاصها وأشخاص الجواهر التي يقال
انها جواهر أول وكلياتها جواهر ثان لأن أشخاصها أولى أن تكون
جواهر اذ كانت أكمل وجوداً من كلياتها من قبل أنها أخرى أن تكون
مكيفة بأنفسها من أن تكون موجودة وأخرى أن تكون غير مفقودة
في وجودها الى شيء آخر اذ كانت غير محتاجة في قوامها الى موضوع
أصلاً وانما ليست في موضوع ولا على موضوع وأنواع الجواهر أيضاً
على هذا المثال أخرى أن تكون جواهر وضرب لا يعرف من موضوعه
ما هو خارج عن ذاته وهو شخص العرض والعرض المذكور في هذا
الموضع أعم مما تقدم ذكره في إيساغوجي فان ذلك جنس وما تقدم
ذكره نوعان له وكل قضيتين متقابلتين اما شخصيتان معاً واما مهملتان

معاً واما متضادتان واما تحت المتضادتين واما متناقضتان أولاً متناقضتان والمتضادتان تكون جميعاً في الممكنة والتي تحت المتضادتين تصدق في الممكنة وسائرهما متضادتان يقتسمان الصدق والكذب في جميع الجهات وتقابل الموجبة والسالبة أعم من تقابل المتضادين لأن المتضادين لا يقتسمان الصدق والكذب مالم يكن موضوعهما موجوداً وتقابل الايجاب والسلب يقتسمان الصدق والكذب وان لم يكن موضوعهما موجوداً وتقابل الايجاب والسلب مثل قولك زيد أبيض وزيد ليس بأبيض ومثل الانسان حيوان والانسان ليس بحيوان وتقابل الموجبات التي محولاتها اضداد مثل قولك زيد أبيض وزيد اسود أو هذا العدد زوج وهذا العدد فرد واذا كانت القضايا التي محولاتها اضداد لا تخلو من أمرين أو أمور محدودة وكان قول الموجبة والسالبة كقولنا كل عدد فرد وكل عدد زوج فهو يصدق حتى تصدق الموجبة والسالبة ويكذب حتى تكذب فاذاً ليس ينبغي أن تجعل المطلوبات موجبات محولها اضداداً بل النقائض ولا أيضاً ينبغي أن يوجد في القياس الخلف للفهم الا أن تضطر الى ذلك فتستعملها اذا كانت قوتها قوة الموجبة والسالبة المتقابلتين بأن يكون فيها الشرائط التي ذكرناها على مثال ما يوجد في الهندسة كقولنا هذا اما أكبر أو أصغر أو مساوي

(٤١) وللأسماء غير المختصة ثلاثة معان فالاول منها معنى العلم مثل فلان جاهل وفلان أعمى والثاني أعم منه وهو رفع الشيء عن أمر موجود وشأن ذلك المرفوع عنه أنه يوجد فيه أو في نوعه أو في

جنسه إما باضطرار أو بإمكان كقولنا عدد لا زوج فانه إيجاب معدول
 والثالث أعم من هذا وهو رفع الشيء عن أمر موجود وان لم يكن من
 شأن الشيء أن يوجد فيه أصلاً لا في كله ولا في بعضه كقوله في الله
 سبحانه انه لا ثابت وفي السماء انه لا خفيف ولا ثقيل . . وأي أمر
 حمل عليه اسم غير مخلص فينبغي أن يوجد ذلك الأمر موجوداً وأي
 أمر كان موجوداً وسلب عنه شيء كانت قوة ذلك الشيء قوة إيجاب
 معدول ولا فرق في العبارة فيه بين أن يجعل سلباً أو إيجاباً معدولاً فان
 اتفق في أمر ما يوجب أن يسلب عنه شيء ويكون موقعه موقع أن
 يصير قياساً فله أن يغير ويجعل إيجاباً معدولاً حتى يطرد القياس وهذا
 كما ناستلنا عن سقراط هل هو حكيم وهل هو موجود كان كانه لا حكيم
 وهذا الذي قلناه أصل عظيم الغناء في العلوم واغفاله عظيم المضرة فينبغي
 به أن ترتاض فيه والسلب أعم صور عن غير المخلص لأن السلب
 اشتمل على رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه وما لا يوجد فيه والاسم
 الغير المخلص هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه فان قولنا هذا الحائط
 عالم وهذا الحائط ليس بعالم يقتسم الصديق والكذب فان السلب
 هو رفع الشيء عما يمكن وجوده فيه وعما لا يمكن والاسم غير المخلص
 هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه

(٤٢) التمثيل انما يكون بأن يوجد أو يعلم أولاً ان شيئاً موجود
 لأمر جزئي فينقله الانسان من ذلك الأمر الى أمر جزئي شبيهه بالاول
 فيحكم به عليه اذ كان الأمر ان الجزئيان يعهما المعنى الكلي الذي

هو من جهة وجد الحكم في الجزئي الأول وكان وجود ذلك الحكم في الأول أظهر وأعرف وفي الثاني أخفى فالأول له مثال والثاني ممثل بالأول وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثاني بالأول ومثاله الجسم هو الحائط والحائط مكون فالجسم مكون والسماء جسم والجسم مكون فالسماء مكونة . . . وقد يكون القياس عن مقدمات كثيرة مثل قولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف فمقارن لحدوث لا ينفك عنه فإذا كل جسم مقارن لحدوث لا ينفك عنه وكل مقارن لحدوث لا ينفك عنه مقارن لمحدث لا ينفك عنه فإذا كل جسم مقارن لمحدث لا ينفك عنه وهو غير سابق للمحدث فوجوده مع وجوده غير سابق للمحدث وكل ما هو غير سابق للمحدث فوجوده مع وجوده فإذا كل جسم فوجوده مع وجود المحدث وكل ما وجوده بعد لا وجوده بعد لا وجوده فهو حادث الوجود فكل جسم فهو حادث الوجود فالعالم جسم فإذا العالم محدث والقياس على طريق الجدل ردك الشيء إلى المشارك له في علته لتحكم له بمثل حكمك الذي أوجبت له العلة وهذا هو التمثيل بعينه

تمت المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ويلها

كتاب فصوص الحكم مع شرحه

كتاب

فصوص الكلم

للفاضل السيد محمد بدر الدين الحلبي .. على كتاب

(فصوص الحكم) لفيلسوف الاسلام ابي

نصر محمد بن محمد الفارابي

﴿ حقوق اعادة طبعه محفوظة ﴾

الطبعة الأولى

(سنة ١٣٢٥ هجرية)

على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه بمصر

(مطبعة السعادة بجوار المحافظة بمصر)

« لصاحبها محمد اسماعيل »

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ فص ﴾ (١) الأمور التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية وليست ماهيته هويته ولا داخلته في هويته ولو كانت ماهية الانسان عين هويته لكان تصورك لماهية الانسان تصوراً لهويته فكنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان فعلت وجوده (٢) ولكان كل تصور

هو بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين (وبعد) فهذه حواش لطيفة سميتها (فصوص الكلم على كتاب فصوص الحكم) للامام أبي نصر الفارابي تجمع شواردها وتفيد أو ابداءها ان شاء الله

(١) فص الشيء عبارة عن خلاصة الشيء وزيدته ولما كانت المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصة مسائلها عنون كل طائفة مخصوصة منها بالفص ليشعر بجلالة مكانها

(٢) ملخص هذا ان ماهية الانسان لو كانت عين وجوده لكان الغم بالانسان هو العلم بوجوده وليس كذلك اذ كثيراً ما تصور الانسان ولا يخطر ببالنا معنى الوجود وماهيته وحيثيته اما الوجود الخارجي فظاهر واما الوجود العقلي فلأن تعقل الانسان لا يستلزم

للماهية يستدعي تصديقاً^(١) بوجودها ولا الهوية داخلية في ماهية هذه
الاشياء والا لكانت مقوماً لا يستكمل تصور الماهية دونها ويستحيل رفعه
عن الماهية توهماً^(٢) . . ولو كان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية

تعقل تعقله . . فان قيل لانسلم ان تعقل الماهية يتفك عن وجودها فان
تعقل الماهية هو بعينه تعقل وجودها . . قلنا لو كان كذلك لكننا
لانشك في كونها موجودة عند حصولها في العقل وليس كذلك لانا
نتعقل كثيراً من الماهيات ونشك في وجوداتها

(١) لان تصور الماهية على هذا التقدير هو بعينه تصور الوجود
فكما ان تصور العقل مثلاً يكفي في العلم بأنه عقل من غير استعانة
بشيء اذ ثبوت الشيء لنفسه بين كذلك يلزم ان يكفي في العلم بكونه
موجوداً لانه عينه على هذا الفرض وليس كذلك اذ قد يحتاج العلم
به الى براهين كثيرة المقدمات

(٢) أى لو كان الوجود داخل في الماهية لما امكن ان يتوهم رفع
الوجود مع بقاء الماهية كالأحد للأثنين اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاع
الواحد مع بقاء ماهية الاثنين وليس كذلك وقد بين ذلك ان ارتفاع
الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لانه ارتفاع آخر ومن المستحيل ان يتصور
انفكاك الشيء عن نفسه وفيه نظر لان عدم العلة علة لعدم المعلول
ولاشك ان الجزء علة لوجود الكل فيكون عدمه علة لعدمه وأيضاً
العقل الصريح يحكم بصحة قولنا عدم الجزء لعدم الكل فيكون بينهما

والحيوانية وكان كما أن من يفهم الانسان انساناً لا يشك في أنه جسم أو حيوان إذا فهم الجسم أو الحيوان كذلك لا يشك في أنه موحود وليس كذلك بل يشك ما لم يقيم حس أو دليل^(١) . . . فالوجود والهوية

تقدم وتأخر ذاتي على ان الكل كالأثنين ان وجد يكون هناك موجودات ثلاثة متغايرة بالذات قطعاً الكل من حيث هو كل وكل واحد من الوجودتين فإذا انتفى واحد من اثنين الوجودتين انتفى موجودان من تلك الموجودات الثلاثة وهما الكل من حيث هو كل وواحد من جزئيه فهناك عدمان ومعدومان متغايران بالذات فلا يكون أحدهما هو الآخر بل السرفيه ان الجزء علة لتعصيل ذات الكل من حيث هو وبه قوام الكل أعني انه داخل في ذاته ومن المستحيل ان يتوهم بقاء ماهية الكل بدون ما لا تحصل تلك الماهية ولا تقوم من حيث هو الا به بخلاف العلل الآخر واللوازم اذ ليس لها مدخل في طبيعة الذات من حيث هي بل هي انما تكون خارجة عنها فيصح ان يتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات

(١) تلخيص هذا الدليل ان الوجود لو كان جزءاً من الماهية لوجب

ان يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصورها وليس كذلك وفي الأدلة المذكورة في نفي كون الوجود جزءاً للماهية نظر اما الاول فبان نقول ان اريد بقوله لا يستكمل تصورها أنها لا تحصل بكنهها في العقل بدون الوجود فنفي التالي ممنوع وان أريد بها أنها لا تحصل مطلقاً في العقل

لما يننا من الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من جملة
العوارض^(١) اللازمة وليس من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية

بدون الوجود فاللازمة ممنوعة وأما الثاني فلأنه ان أريد بقوله يستحيل
رفعه الخ ان يمتنع توهم ارتفاعه حين يلاحظ الماهية ولكنه فني التالي
ممنوع وان أريد أنه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقاً سواء كانت تحصل ولكنه
أو بالوجه فاللازمة غير مسامة لانه يجوز ان لا يتصور الماهية حيثئذ على
وجه يكون الوجود ملحوظاً فيها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه
اذ منشأ استحالة هذا التوهم كونه ملحوظاً بالجزئية وأما الثالث فلأنه
انما يتم ان لو كانت الماهية متصورة بكنهها اذ لو لم تكن كذلك جاز ان
يحصل لنا الشك حيثئذ في كونها موجودة لانها اذا لم تكن متعلقة بكنهها
جاز ان تكون ذاتياتها بجهولة فضلا عن التصديق بثبوتها لما لا يرى ان
النفس لما كانت متصورة باعتبار تدبير البدن تعرضوا لاثبات جوهريتها
بالبرهان مع زعمهم ان الجوهز جنس لها . . وقوله فالوجود والهووية
. . . لما يننا من الموجودات ليس من جملة المقومات متفرع على الادلة التي
ذكرت لنفي الجزئية واذا لم تكن من جملة المقومات وقد بين انه
ليس عيناً لها فهو من العوارض لان كونه غير مبين لها وعدم كونه
معروضاً لها ظاهر

(١) فان قيل على هذا لا يمكن ان يكون الوجود من العوارض
لأن ثبوت العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض ان ذهننا فذهنا

وكل لاحق فاما أن يلحق الذات من ذاته ويلزمه واما أن يلحقه عن غيره ومحال أن يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود

وان خارجا فخارجا فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتأخر يلزم توقف الشيء على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا ان عروض الوجود للماهية وزيادته عليها في نظر العقل واعتباره بمعنى أنه يمكن للعقل ان يلاحظها من حيث هي من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيا أو خارجيا وان كانت لا تنفك عن الوجود في العقل وينسب اليها الوجود فيجعله زائداً عليها عارضا لها ويجد الماهية قابلة له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها في الذهن لاما هو المتبادر منه والا يلزم المحال المذكور واذا ثبت ان الوجود من المعارض فلا بد ان يكون من المعارض اللازمة لانه يتمتع بديهية بقاء الماهية بدون الوجود فكلاهما انتهى الوجود لم تبق الماهية فيكون لازما لا يقال فحيث يلزم تقدم الوجود على الماهية لان ما ذكرتم يقتضي ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك اذ الوجود عارض لها لاتا نقول لا يلزم مما ذكرتم تقدم الوجود عليها غايته ان يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولا محذور فيه بل نقول ان الحق الصريح الذي لا يحوم حوله شائبة الريب ان الوجود والماهية متلازمان لا يتقدم أحدهما على الآخر ذاتا وزمانا اما انه ليس بينهما تقدم وتأخر زماني فظاهر لاسترة به واما انه ليس بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلا

فحال أن تكون الماهية يلزمها شيء حاصل الابد حصولها ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون

لو كان بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلا يخلو اما ان تكون الماهية متقدمة على الوجود أو يكون الوجود متقدما عليها لاجاز ان تكون الماهية متقدمة عليه بالذات والا لوجب ان يصح قولنا صار الانسان انسانا فوجد اذ التقدم الذاتي بين الشئيين مصحح لدخول اللقاء على المتأخر المحتاج وليس كذلك لان اعتبار كونه مقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما صرفا والمعدوم الصرف لا يكون انسانا ولا مقدما على الوجود بل هو لاشي محض يسلب عنه جميع المفهومات ولا جاز أيضا ان يكون الوجود مقدما عليه لانه لو كان مقدما عليه فلا يخلو اما ان يكون باعتبار وجوده في نفسه أو باعتبار ثبوته للماهية لاجاز ان يكون باعتبار وجوده في نفسه والالزم ان يوجد الموجود أولا في حد ذاته ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل لان الوجود اذا صار موجوداً في نفسه لم يمكن ان يكون جوهرأ لانه امر اضافي بل عرضا فيمتنع ان يصير وصفاً للانسان مرتبطا به لان ثبوت الصفة الموجودة في حد نفسها للموصوف فرع على ثبوت موصوفها بداهة فالموصوف ان كان ثابتاً بهذا الثبوت يلزم الدور وان كان ثابتاً بغيره ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ولا يمكن أيضاً ان يكون تقدمه على الماهية باعتبار ثبوته للماهية والالزم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا

انه قد كان قبل نفسه فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي
للماهية عن نفسها اذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل

وهو باطل لان قولنا وجد الانسان يقتضى ان يكون الانسان انسانا
وموجوداً وقولنا فصار انسانا يقتضى ان لا يكون انسانا في تلك
المرتبة فيتناقضان لا يقال تقدم الوجود على الماهية في الاعتبار بمعنى ان
العقل يعتبر الوجود أولاً والماهية ثانياً بان يحكم بانه وجد فصار انسانا
لأنه وجد الانسان فصار انسانا حتى يتناقض كما يقال ان الجسم النامي
بشرط الحساس يصير حيواناً •• لانا نقول الوجود لا يتصور الا طارحاً
مرتبطاً بغيره فلا يمكن للعقل ان يعتبره قبل اعتبار معروضه فلو لم
يتم على الوجود فلا أقل من ان يكون معه على ان قولكم وجد
يقتضى ارتباط الوجود بغيره فذلك الغير ان كان انساناً عاد المحذور
وان كان غيره فاما ان يكون مبهما يصير بضميمة الوجود معينا أو
لا يكون فان كان الأول يلزم ان يتغير الشيء في ذاته بسبب أمر
خارج عنه طارح له وهو باطل لان ذلك التغير لا يمكن الا من أمر
داخل كالفصل بالقياس الى الجنس فان الحيوان اذا أخذ من حيث
هو مبهم واعتبر الناطق فيه صار نوعاً معينا هو الانسان فكونه
انساناً انما يكون بالفصل الذي هو داخل لا بالوجود الذي يتنازع
وان كان الثاني يلزم ان تتأخر انسانية الانسان عن وجود غيره لاعن
وجود نفسه هذا خلف وأيضا الوجود من الصفات الاعتبارية المنزعة

الذي اذا حصل عرضت له أشياء سببها هو فان الملزوم المقتضى لل لازم
علة لما يتبعه ويلزمه والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت وقبل الوجود
لا تكون وجبت^(١) فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير

عن الماهية فلو قدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها وهو محال
••• فان قيل ان الصورة متقدمة على الهيولي مع انها ووصف لها ••• قلنا الصورة
وان كانت من صفات الهيولي لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية
والمستحيل تقدم الوصف الاعتباري على موصوفه ••• فان قلت اذا جاز
ان يكون وصف الشيء مقدما عليه في الجملة فليجز ذلك في الاوصاف
الاعتبارية أيضاً ••• قلت ان الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى
المحل في وجودها بل في عوارضها من قبول الاتصال والاتصال
والشكل أمكن للعقل ان يعتبر تقدمها على الهيولي بخلاف الاوصاف
الاعتبارية والاعراض التي في وجوداتها محتاجة الى المحل فانها يتمتع
للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها اعم يمكن تقدم الوجود على
الماهية على مذهب من قال أن الوجود حقيقة الحقائق وان امتياز
بعضها عن بعض بعوارض مسماة في المشهور بالماهيات كما تقول ان حقيقة
الانسان مثلا هو الوجود ويمتاز عما عداه بعارض هو الحيوان الناطق
على عكس مذهب الجمهور وأما على المذهب المشهور بين القوم فلا
(١) اذا كان المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه
على الوجود ظاهر بل هو متأخر عنه لأنه ضرورة بشرط المحمول

ماهيته بوجه من الوجوه فيكون اذاً المبدأ الذي عنه الوجود غير
الماهية وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من نفس الشيء واما

الذي هو الوجود وأما اذا كان المراد الوجوب مطلقاً أو الوجوب
السابق ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء . ويمكن أن يبين بأن يقال انه
أيضاً لا يمكن ان يكون قبل الوجود لانه من الصفات الاعتبارية المتأخرة
عن الوجود . فان قيل الوجوب وان كان من الصفات الاعتبارية
لكنها من الصفات التي تتقدم على وجود معروضها اذ الشيء ما لم
يجب إما بالذات أو بالغير لم يوجد فوجوب الشيء قبل وجوده . قلنا ان
تقدم العارض الغير المستقل في الوجود سواء كان له وجود كالعارض
أو لم يكن كالوصاف الاعتبارية على وجود معروضه يمتنع كما سبق
وأيضاً الوجوب اما بالذات أو بالغير فان كان الاول فهو لا يتقدم على
وجود الواجب لانه يستحيل تقدم أمر عليه وان كان الثاني فهو وان
كان مقدماً على فعلية نسبة الوجود الى الماهية كالامكان لكنه ليس
مقدماً على نسبة الوجود اليها لانا اذا اعتبرنا ماهية الممكن ونسبنا
الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقق على
الوجود تخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان وتنتهي الى الوجوب
وهو الوجوب السابق ثم تصير موجودة بالفعل فهذا الوجوب مقدم
على الاتصاف بالفعل ومتأخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان
أيضاً مقدم على الاتصاف بالفعل ومؤخر عن مطلق الاتصاف اذ هو

من غيره واذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها فكل ما هو به غير ماهيته وغير المقومات لماهيته

كيفية له وأما ان تأخر الوجوب عن هذا الوجود هل يكفي في اليجاد أم لا فكلام آخر لا دخل له في تقدم الوجود على الوجوب الذي هو غرضنا والظاهر أنه لا يكفي بل لا بد فيه من تأخر الوجوب عن الوجود بالفعل فتبوت بعض المقومات يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود مطلقاً على ما يقتضيه العقل الصريح وأما ما ليس فيه راتحة الوجود كالمعدوم الصرف فلا يثبت له شيء قطعاً فعلى هذا يجب ان يحمل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب اللاحق حتى ينطبق الدليل على الدعوي بقی ههنا شيء وهو أن الامكان مستند الى ذات ممكن من حيث هي فيكون معلولاً لها فيلزم ان تكون علته التي هي الذات واجبة قبل تبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان يكون وجوباً ذاتياً والا لزم الانقلاب ولا يجوز أيضاً ان يكون وجوباً بالغير لان الوجوب الغيري متأخر عن الامكان لما سبق وما قيل في الجواب عنه من أنا نختار كونه وجوباً ذاتياً ونمنع لزوم الانقلاب وإنما يلزم ان لو كان وجوب الوجود وأما اذا كان وجوب الامكان فلا فالممكن ضروري، الامكان لا ضروري الوجود في حد نفسه يلزم المحال فهذا الوجوب يجوز ان يتأخر عن اتصاف الماهية بالوجود كالامكان ويتقدم على اتصاف الماهية بالامكان فمدفوع بان

فهو يته من غيره ينتهي الى المبدأ الذي لا ماهية له مباينة للهوية (١)

الكلام في وجوب وجود العلة لافي وجوب أي محمول كان لها كما لا ينبغي الا أن تفيد العلة بالوجود

(١) يريد ان تكون هويته عين ذاته لانها لا يمكن ان تكون خارجة عن ذاته كما تبين ولا يمكن أيضاً ان تكون جزءاً لها اتفاقاً لما سنبينه عن قريب فتعين ان مبدأ الموجودات يجب ان يكون الوجود عينه . . قال بعض المحققين مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث لا مزيد عليها أدناها الموجود بالغير أي الذي يوجد غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغير ذاته وموجد يغيرها فإذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجدته أمكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في أنه يمكن أيضاً تصور انفكاك عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو مشهور وأوسطها الموجود بالذات بوجود غيره أي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاماً يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك والمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات موجود بوجود هو عينه أي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود

﴿فص﴾ الماهية المعلولة لا يتمتع وجودها في ذاتها والا لم توجد

عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان
 لمرتببة في الموجودية أقوى من هذه المرتببة الثالثة التي هي حال
 الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ناقبة وأنظار صائبة ولم يريدوا
 بقولهم ان وجوده تعالى عين ذاته أن ذاته تعالى فرد من أفراد مفهوم
 الوجود المطلق المشترك العارض للأشياء حتى يرد عليهم ان تصور الانفكاك
 ليس بمستحيل حينئذ لأن الذات على هذا التقدير غير الوجود بحسب
 الواقع فيتصور الانفكاك بينهما كمرتبة الاوسط للموجود فيلزم ان لا
 تتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا بل أرادوا به انه تعالى هو
 الوجود المحض يعني انه بحيث لو حصل في العقل لما امكن للعقل
 ان يفصله الى معروض غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل
 الموجودات الممكنة اليهما كالإنسان فانه عند التفصيل وجدء العقل انه أمر
 يعرضه الوجود فهو شيء موجود لا انه موجود من حيث هو بلا اعتبار
 شيء معه ولذلك يحتاج الممكن الى علة تجعل ذلك الأمر المتغير للذات
 مرتبطاً بها ولا يحتاج الواجب اليها لعدم المتغيرة بين الذات والوجود
 فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى وبين كونه موجوداً وهو كونه
 بحيث تصدر عنه الآثار الخارجية بخلاف المرتبتين الاخيرتين واما
 تصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق البتديهي
 النصور فهو ممكن لانه يغير الذات . فان قيل المراتب الثلاث للموجود

ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود ويجب بشرط مبدئها^(١) وتمتنع بشرط لا مبدئها فهي في حد ذاتها

والموجود هو ما قام به الوجود فيكون مغايراً له فلا تحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا اذ كل غيرين يتصور الانفكاك بينهما . قلت تقسيم الموجود الى هذه المراتب ليس بحسب معناه اللغوي حتي يرد ما ذكرتم بل بحسب معناه الحقيقي المعبر عنه بالفارسية بلفظة هست ولا شك ان ذلك المعنى لا يقتضي المغايرة بل يحتمل ان يتحقق مع المغايرة وبدونها اذ مآله انه امر تظهر عنه الآثار الخارجية سواء كان ذلك الظهور لذاته من غير قيام شيء به أو لاجل قيام شيء آخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معناه اللغوي نقول القيام اعم من ان يكون حقيقياً كقيام الوصف بموصوفه أو غيره كقيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل في حد الجواهر انه امر يقوم بذاته أي لا يكون قائماً بالغير وظاهر ان التجوز في معنى القيام لا يستدعي التجوز في وقوع الموجود على شيء ولو سلم انه يستدعيه نقول ان الحكماء لا يناشون عن ذلك بل صرح الشيخ أبو علي في تعليقاته بذلك حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود

(١) وجه هذا ان الممكن الذي ليس له الوجود من ذاته لا يخلو من ان تكون علة موجودة أو معدومة فان كانت موجودة فالممكن

هالكة ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة وكل شيء هالك
الا وجهه

﴿فص﴾ الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ولها عن غيرها
أنها توجد والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس ^(١) عن
الذات فالماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس اليها قبل أن توجد فهي
محدثة لا بزمان تقدم

واجب بالغير وان كانت معدومة فالممكن ممتنع بالغير اذ عدم علته علة
لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب السابق اذ كان مقدما على وجود
المعلول لانه وجب من علته ثم وجد والمراد بالسبق الدائى فلا يلزم
اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة

(١) قال الشيخ فى الهيات الشفاء اذا كان شيء من الأشياء
لذاته سبباً لوجود شيء آخر كان سبباً له دائماً مادامت ذاته موجودة
فان كان دائماً الوجود كان معلوله دائماً الوجود فيكون مثل هذا من
العلل أولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذى يعطى الوجود
التمام للشيء وهذا هو المعنى الذى يسمى ابداعاً عند الحكماء وهو
ايس الشيء بعد ايس مطلقاً فان للمعلول فى نفسه ان يكون ليس ويكون
له عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشيء فى نفسه اقدم عنده
الذهن بالذات لا بالزمان عن الذى يكون عن غيره فيكون كل معلول
ايس بعد ليس بعدية بالذات انتهى وقد يتوهم من ظاهر كلام الشيخين

﴿فص﴾ كل ماهية مقولة على كثيرين كالانسان وليس قولها على كثيرين لماهيتها والا لما كانت ماهيتها مقترنة بمفرد فذلك عن غيرها فوجودها معلول لغير الذات

في هذا المقام ان العدم مقتضى ذات الممكن وله تقدم بالذات على وجود الممكن واعتراض عليه بان الممكن متساوي النسبة الى الوجود والعدم فكما ان وجوده يكون من الغير كذلك عدمه أيضاً يكون من الغير فلا يكون من ذاته وأيضاً لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعاً بالذات وقد فرضناه ممكناً بالذات ههنا وبان تقدم عدم الشيء على وجوده باطل اذ لا يصح ان يقال عدم الشيء فوجد ولنا ان تجيب عنه بان نقول للممكن الوجود لما كان وجوده من غيره فاذا قطع النظر عن الغير واعتبر ذاته من حيث هو لم يمكن له وجود قطعاً وهذا السلب للمخلول ثابت في حد ذاته لازم له من حيث هو هو سواء كان في حالة الوجود أو في حالة العدم وهو المراد بالعدم الذي قيل فيه انه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان وجوده من الغير لاجل انه ليس بوجوده في حد ذاته اذ لو كان له وجود في حد ذاته لم يمكن ان يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل لا ان اتصافه بالعدم الذي هو رفع الوجود ويستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم المحال فان ذلك بين البطلان لا يتفوه به قائل فضلاً عن عظماء الحكماء

﴿فص﴾ كل واحد من أشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية هو كونه ذلك الواحد والا لاستحالت تلك الماهية بغير ذلك الواحد فإذا ليس كونها ذلك الواحد واجباً لها من ذاتها فهي بسبب خارج فهي معلولة

﴿فص﴾ الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس ^(١) فان دخل

(١) يعني ان الفصل المقسم للجنس لا يدخل في ماهية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقاً فان الفصل والجنس والنوع كلها واحد بالذات مغاير بالاعتبار فان المعنى الواحد اذا اعتبره العقل من حيث انه مبهم قابل لان يكون أشياء كثيرة هو عين كل واحد منها يكون الجنس واذا اعتبر من حيث انه متحصل بشئ ليس خارجاً عنه بان يكون منطبقاً على تمام حقيقته فذلك المحصل هو الفصل والمتحصل هو النوع فالفصل من حيث انه فصل وهو كونه محصلاً ومعيناً لا يدخل في الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهماً لان ابهامه الذي هو تردده بين أشياء كثيرة انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه لانه لو اعتبر فيه يلزم ان يكون محصلاً غير مبهم قال الشيخ في الاهیات الشفاء الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه أشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى منضمّاً فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو

ففي انيته أعني ان طبيعة الجنس تتقوم بالفعل بذلك الفصل بل المقوم
بالفصل هو الحصول في الأعيان ذاتاً موجودة قائمة بذلك الفصل
كالحيوان مطلقاً انما يصير موجوداً بأن يكون ناطقاً أو أعجم لكنه
لا يصير له ماهية الحيوان بأنه ناطق

الخط والسطح والعمق لا على أن يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط
والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك أو نفس السطح
ذلك وذلك لان المقدار هو شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان
يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنساً كما علمت بل بلا
شرط غير ذلك حتي يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في
نفسه أي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود أي يكون
محمولاً عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد أو بعدين أو ثلاثة ابعاد
فهذا للمعنى في الوجود لا يكون الا أحد هذه الاشياء لكن الذهن
يخلق له من حيث يعقل وجوداً مفرداً ثم أن الذهن اذا أضاف اليه
الزيادة لم ينفذ الزيادة على انها معني من خارج لاحق بالشيء القابل
للمساواة حتي يكون ذلك قابلاً للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر
مضاف اليه خارجاً عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله للمساواة انه
في بعد واحد فقط أو في أكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد
واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتي يجوز لك ان تقول
ان هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس

﴿فص﴾ وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول فلو كان له فصل لكان الفصل مقوماً له موجوداً وكان داخلاً في ماهيته وهو محال اذ ماهية الوجود نفسه

﴿فص﴾ وجوب الوجود لا ينقسم بالحلل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معاولاً له وهذا أيضاً برهان على الدعوى الأولى

﴿فص﴾ وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أومعنوياً والا لكان كل جزء من أجزائه اماً واجب الوجود فكثير واجب الوجود واما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجزء فتكون الجملة أبعد من الجزء في الوجود

﴿فص﴾ واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولاتو ولا ند له .. واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا لبس له فهو صراح فهو ظاهر ..

وهاهنا وان كانت كثرة لاشك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي تكون من الاجزاء بل كثرة تكون من جهة أمر غير محصل وأمر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يكون من حيث هو غير محصل عند الذهن فتكون هناك غيرية لكن اذا كان محصلاً لم يكن ذلك شيئاً آخر الا بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس يغيره بل يحققه

﴿فص﴾ واجب الوجود مبدأ كل فيض^(١) وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو بئال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه نفس ذاته فيكثر

(١) قال الشيخ في تعليقاته الفيض انما يستعمل في البارئ تعالى وفي العقول لا غير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك كان الأولي ان يسمى فيضاً ولما كان جميع الممكنات من الازل الى الابد صادرة من الله تعالى إما بالذات أو بواسطة وامتنع ان يكون صدور الافعال عنه معللاً بالغرض لان الغرض هو شيء به يصير الفاعل فاعلاً ومحال ان يكون أمر يجعل الواجب الذي هو تمام من جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون ناقصاً من تلك الجهة مستكملاً بغيره فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدأ لكل فيض وأيضاً نقول انه يستحيل ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتحقق بدون الشوق كما اذا تصورنا شيئاً بانه نافع يحصل لنا شوق الى تحصيله لاجل ذلك النفع وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل بشيء تبع ذلك التمثل الوجود يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجوداتها كما تقرر عندهم بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها فاننا اذا تمثلنا بشيء اشتغلنا واذا اشتغلنا تبع ذلك الاشتياق حركة الاعضاء لتحصيل الشيء

علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل وحده فهو الحق وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه الى ظهوره حتي يظهر لك ويطن عنك

﴿فص﴾ ^(١) كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف نفسه واذا رتبب الأسباب انتهت أواخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الأولى ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخل في الزمان والان بل

(١) هذا اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء وتقريره ان الله تعالى عالم بذاته كما سبق وذاته تعالى علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب التام من حيث يوجبه أي باعتبار خصوصية بها يتعين ويجب صدور المعلول عنه يستلزم العلم بالمعلول بلا ارباب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر يتحركان بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمناهما كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فتكون الارض في وسط الكل فلا شك انا نجزم بانه في كل مقابلة يتخسف انخسافا تاما جزما يقينا بلا شبهة ولا شك ان ذاته تعالى سبب تام لواحد منها فيلزم من العلم بها العلم به والذات مع ذلك الواحد أيضاً علة تامة لآخر فيلزم من العلم بها العلم بذلك الآخر هكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلومات

عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية فعالم علمه بعداته هو الكل الثاني لا نهاية له ولا حد وهناك الأمر

﴿فص﴾ . علمه الأول لذاته لا يتقسم وعلمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة إلا يعلمها . . من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ جرياناً متاهياً إلى يوم القيامة^(١) وإذا كان مرتع بصرك ذلك الجنات ومذاقك من ذلك الفرات كنت في طيب ولم تدهش

﴿فص﴾ انفذ إلى الأحدية تدهش إلى الأبدية^(٢) وإذا سئلت عنها فهي قريب أظلت الأحدية فكان قلما أظلت الكلية فكانت

(١) لان توقيت هويات الأشياء وتعيين أحوالها لا يذهب إلى غير النهاية بان يعين زمان وجود شيء وأحواله ثم شيء آخر وهكذا إلى غير النهاية بل ينتهي إلى القيامة الكبرى التي من أجلها فناء الممكنات بأسرها كما نطقت به الشرائع وورد به الكتاب كما قال الله تعالى (يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب) وجاء في الخبر الصحيح أيضاً أن الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وملك الموت أيضاً وكون أوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع الإشارة إليه لا ينافي هذه القيامة لانه يجوز أن يكون لزومها له تعالى بواسطة عدم حادث فإذا وجد ذلك الحادث انتفى عنها التامة فانتفى المعلول أيضاً

(٢) يعني ان الواجب عليك أن تبتهد حتى تخرج عن موطن

لو حاً وجرى القلم على اللوح بالخلق

﴿فص﴾ امتنع ما لا يتناهي لا في كل شيء^(١) بل في الخلق وماله مكانة ورتبة ووجب في الأمر فهناك الغير المتناهي كم شئت

﴿فص﴾ لحظت الاحدية نفسها فكانت قدرة فلهذا القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة^(٢) وهناك أفق عالم الأمر يليها العرش

الطبيعة الظلمانية وتمحق في نظرك الكثرة الامكانية التي هي العوائق عن التوجه الى الخير الأصلي والوصول الى الموضع الحقيقي بان لا تلتفت الى الأسباب والوسائط وتتوجه الى مسببها حتى تصل الى أحدية الذات وبالجملة أنك اذا طرحت ماسوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت بسرائرك اليه رأيت جميع الأوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته فتحصل لك الدهشة وهي فناؤك عن نفسك وبقاؤك بذاته قدست

(١) يعنى ان عدم التناهي إما أن يكون في البعد أو في العدد أما الأول فقد دل على استحالته برهان تناهي الابعاد وأما الثاني فممتنع بشرطين اعتبرهما الحكماء أحدهما الاجتماع في الوجود الخارجي وثانيهما الترتب كما في العلل والمعلولات على ما يدل عليه برهان التطبيق فلا يمتنع ما لا يتناهي في كل شيء

(٢) أى بسبب العلم الثاني وتعلقه بالمعاني يصير الروح وهو المعنى

والكرسى والسماوات وما فيها ^(١) كل يسبح بحمده ثم يدور على

المجرد ملاقياً للكلمة بمعنى الظهور بحسب العين والوجود الخارجي فكما ان بالكلمة تظهر المعاني الخفية في النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعاني وآثارها في الخارج ويحتمل أن يراد بالكلمة كلمة كن يعنى ان الروح يصير ملاقياً لكلمة كن يعنى الابدان بسبب العلم الثانى ولما كانت المعاني المعقولة تخرج من العلم الى العين بمجرد كلمة كن عبر عنه بها لانه لازمها

(١) من الكواكب والهيولي العنصرية وبساطتها ومركباتها مثلاً فان الوجود اذا ابتداء من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولا تزال تخط درجات الوجود الى أن تنتهى الى الهيولي المشتركة العنصرية فأول مرتبة البدو درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العلية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض الى أن يبلغ آخرها ثم بعدها يتبدى وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة وتكون بعدها مراتب العود أعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه فيلبس أولاً صور العناصر ثم يتدرج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون أخس ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات ثم الحيوانات وأفضلها الانسان وأفضل الناس من استكملت نفسه

المبدأ وهناك عالم الخلق يلتفت منه الى عالم الأمر ويأتونه كل فرداً^(١)

فصار عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة كما ان أول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلاً ثم نفساً ثم جرمًا فهنا يبتدىء الوجود من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم تحدث عقول فيكون الحق الا حدي الذات مبدأ لمراتب الموجودات من وجه ومعاداً لها من جهة اخرى كل (يسبح بحمده) قال الله تعالى (تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده) وتسيحه إما بلسان الحال كما نقل عن المستعدين لسماعه أو بالدلالة على تنزيهه عن سمات النقص وتقديسه عن شوائب الامكان

(١) يعني ان كلا من الموجودات يرجع الى المبدأ حال كونه منفرداً من الموانع ومجرداً عن العوائق عن الرجوع اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته تقديست أعني توجهها من الكمال الى النقصان اذ صدور الخلق من الخالق يكون على هذا النمط كذلك عود وجوداتها أعني توجهها من النقصان الى الكمال لان عود الخلق الى الحق يتحقق على هذا النهج رجوعاً بفنائها عن نفسها الى ذاته تعالى وذلك إما طبعي أو إرادي يعبر عنه بالفناء في التوحيد (الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه يرجعون) فالشيخ أشار الى هذه المراتب أما الى البدو فيبقوله يليها عالم الأمر وأما الى العود فيبقوله ثم يدور على

﴿فص﴾ لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه أمارات الصنعة ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالتزول ان ليس هذا ذاك ^(١) وتعرف بالصعود ان هذا هذا سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد

﴿فص﴾ اذا عرفت أولا الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق ^(٢)

للبداً وأما الى الفناء فبقوله يأتونه كل فرداً ويمكن أن تعتبر هذه المراتب الثلاث في كل موجود كما انها اعتبرت بالقياس الى مجموع الموجودات من حيث هي جملة

(١) يعني انك تعرف بالتزول من الوجود المحض الى مراتب الامكان ان هذه باطلة في حدود ذواتها وذاك حق محض لان الطريقة التي سلكها الالهيون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب لانهم بعد ما أثبتوا ان في الوجود موجوداً هو الواجب يثبتوا ان وجوده لا يمكن أن يكون زائداً عليه كما في سائر الموجودات بل هو عينه بخلاف الطبيعيين والمتكلمين فانهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم نقاه وبالجملة انك تعرف بالتزول الحق والباطل وتميز بينهما

(٢) أي انك اذا علمت أولا الموجود علمت الموجود المحض وعلمت

وان عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو
حقه فانظر الى الحق فانك لا تحب الآقلين بل توجه بوجهك الى
وجه من لا يبقى الا وجهه

﴿فص﴾ أليس قد استبان لك أن الحق الواجب لا يتقسم قولاً على
كثيرين ولا يشارك ندّاً ولا يقابل ضدّاً ولا يتجزء مقداراً ولا حداً
ولا يختلف ماهيته وهويته ولا يتغير ظاهريته وباطنيته فانظر هل
ما تقبله مشاعرك وتمثله ضمائر كذا لا تجده فليس ذلك الامبيناً
له فهذا منه فدع هذا اليه فقد عرفته

﴿فص﴾ كل ادراك فاما أن يكون للملائم أو لغير ملائم بل منافر
واللذة ادراك الملائم والأذى ادراك المنافر ان لكل ادراك منافر كمالاً
فلذته ادراك ما يستطيه وللغضب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حس
ما يعد له ولما هو أعلى هو الحق وخصوصاً الحق بالذات كل كمال من
هذه الكمالات معشوق لقوة دراية

(٢١) ان النفس المطمئنة كمالها عرفان الأول بادراكها فعرافاتها

ما ليس بمحض الوجود من الأشياء التي هي باطلة في حدود أنفسها
ثابتة بغيرها اذ في الطريقة المختارة يكون الابتداء من العلة والانتهاء
الى المعلولات التي هي ممكنات وتعلم ان كلا منها مستفيد الوجود من
ذلك الوجود المحض

للمحق الأول وهي برية قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى^(١)

(١) لما ذهب جماعة الى انحصار اللذة القوية مطلقاً في الحسية كالأكل والشرب والجماع والغلبة فهؤلاء لا يتجاوزون مرتبة البهائم والسباع وذهب طائفة أخرى الى عدم انحصار اللذة القوية فيها فهم يثبتون اللذة العقلية أيضاً ولكن يستحقرونها بالقياس الى الحسية فأشار الشيخ الى ردهما بأن قال اللذة العقلية هو اللذة القصوى وبيانه ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك ولا شك في تفاوت الادراك في حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس الى متعلقه فتفاوت اللذة أيضاً وذلك إما بتفاوت الادراك أو المدرك أو المدرك أما بتفاوت الادراك فلانه كلما كان أتم كانت اللذة أكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة أقرب تكون لذته أكثر مما اذا رآه من مسافة أبعد وأما بتفاوت المدرك فلان لذته السمع الصحيح من الصوت الحسن أشد من لذته السمع المريض منه ويمكن أن يرجع هذا الى تفاوت الادراك وأما بتفاوت المدرك فلان المعشوق المنظور كلما كان أحسن تكون اللذة في رؤيته أكثر ولا شك ان ادراك القوة العاقلة أقوى من الادراكات الحسية لان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء الذي هو أصعب للمدركات حتى يميز بين الماهية وأجزائها ثم يميز بين المجلس والفصل وجلس المجلس وفصل الجنس ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط والادراك الحسي لا يصل إلا الى المحسوس

﴿فص﴾ كل مدرك مثبته من جهة بما يدركه تشبه التقبل والاتصال
والنفس المطمئنة تتخالط معنى من اللذة الخفية على ضرب من الاتصال
فترى الحق وتبطل عن ذاتها فاذا رجعت الى ذاتها قالت لها أف
﴿فص﴾ ما كل ما يلى اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يفتن
لها بل قد يعاف ويكره أليس المرور يستخبث الحلو ويستبشعه أليس
من به جوع بوليموس يعاف الطعام ويذوب بدنه جوعاً ما كل متقلب
في سبب مؤلم يحس به أليس الخدر لا يؤلمه احراق النار ولا اجماد
الزمهرير ..

﴿فص﴾ ما حال المرور اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج ومن به
جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الأذى والخدر اذا سرت قوة
الحس في جارحته أليس الأول يستلذ الحلو استلذاً أليس الثاني

الذى هو أظهر للمدركات لمشاركة الحيوانات العجم مع الانسان في ذلك
الادراك فالادراك العقلي أقوى والقوة العاقلة أقوى من القوى الحسية
لأنها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها ومدركات القوة العاقلة أشرف
لأنها ذات الحق وصفاته وترتيب الموجودات على ماهي عليه ومدركات
الحس ليست إلا اعراضاً مخصوصة هي الألوان والطعوم وباقي
المحسوسات وما يتعلق بها من المعاني الجزئية ومن البين أن لا نسبة
لأحدهما في الشرف الى الآخر فنكون اللذة العقلية أشد من اللذة
الحسية وأقوى منها

يقلقه الجوع اقلاقاً أليس الثالث ينهكه الألم انها كما كذلك اذا كشف
عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد^(١)

﴿فص﴾ ان لك منك غطاءً فضلاً عن لباسك من البدن فاجتهد
أن ترفع الحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تبشره فان ألت
فويل لك وان سلمت فطوبى لك وأنت في بدنك تكون كأنك لست
في بدنك وكأنك في صقع الملكوت فتري مالا عين رأت ولا أذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر فأتخذ لك عند الحق عهداً^(٢) الى أن
تأتيه فرداً

(١) أى بصرك في تلك المدة حديد في هذا الوقت المخصوص
منها وهو وقت ازالة الحجاب عن بصيرتك يعنى ان بصرك حينئذ حاد
نافذ ناقب يرى ما كان محجوباً عنك ويدرك الأشياء على ما هي عليه
فيلتذ به لان حصول الأشياء على هذا الوجه عنده من أعلى كالاته
لان الحكمة والمصلحة من خلقك هي تلك الادراكات كما أشرنا اليه
فمقتضى نفسك اذا خلعت وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى
تلتذ بادراكها

(٢) أى فأتخذ لنفسك عند الحق الواجب تعالى عهداً بان يبقيك
ويدعيك على هذه الحالة أي اعترف بصدق الأنبياء وبما جاؤا به وامثله
أوامره واجتنب عن منيائه لان هذا سبب لتجردك وكونك من
صقع الملكوت عبر عنه بالعهد لان المعاهدة بين الشخصين تمنع وصول

﴿فص﴾ ما تقول في الذي عند الحق تعالى من الحق فهناك صورة
العشق فهو معشوق لذاته وان لم يعشق لذيد^(١) عند ذاته وان لم يلحق
ثم وجوده فوق التمام فيفضل ليسيح على الاتمام
﴿فص﴾ من شاهد الحق لزمه لزوماً أو تركه عجزاً ولا منزلة بين
هاتين المنزلتين الا منزلة الخول ومن تركه عجزاً فقد أقام عذراً وهو متجل
فيشرف ويسرع نحوه فيلحق وهو لا يضيع أجر المحسنين
﴿فص﴾ صلت السماء بدورانها والأرض برجعائها والماء بسييلانه
والطر بهطلانه وقد تصلى له ولا تشعر ولدكر الله أكبر

الضرر من أحدهما الى الآخر وتوجب النفع كذلك هذا الاعتراف
والامتثال سبب لئلا يصل منه الى عبده العذاب الأليم وموجب لوصوله
الى دائم النعيم ويجب عليك أن تبقى على هذا العهد
(١) لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق لانهم قالوا ان كل جمال وخير -
مدرك فهو محبوب معشوق لان ادراك الخير من حيث هو خير حب
له والحب اذا اشتد وقوى صار عشقاً وكلما كان الادراك أشد اكتشاهاً
وأشد تحقيقاً والمدرك أكمل وأشرف ذاتاً فأصحاب القوة المدركة إياها
وتعشقها بها أكثر ولا شك ان واجب الوجود هو الذي في غاية الكمال
والجمال وادراكه لذاته أقوى الادراكات وأتمها فكلما كان الادراك
أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أشد فيكون ذاته لذاته أعظم
عاشق ومعشوق

﴿فص﴾ ان الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر^(١) لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلق ولا يتعين بإشارة ولا يتردد بين سكون وحركة فلذلك تدرك المعدوم الذي فات والمتنظر الذي هو آت وتسبح في عالم الملكوت وتنتقش من خاتم الجبروت

﴿فص﴾ أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم والثاني مبين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم قد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر لأن روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك

﴿فص﴾ النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية^(٢) تدعن لها غريزة عالم

(١) الذي هو عالم للمجردات الخارجية المعقولة لا من عالم الخلق الذي هو عالم الماديات المحسوسة لأن كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصه وعند ادراكنا إيها بهذا الوجه لا يدرك شيئاً مما لا يمكن ادراك للماديات على سبيل الجزئية بدونه من الكم المخصوص والكيف المخصوص والوضع المخصوص وغير ذلك اذ لا شك في أن الموضوع في قولنا أنا عالم معلوم ولا يخطر ببالنا حينئذ شيء من البدن وأجزائه وأعراضه من الماديات كما يشهد به الوجدان الصحيح وغير المعلوم غير المعلوم ثبت أنه مجرد

(٢) يعني النبي وهو الانسان مبعوث من الحق الى الخلق ليرشدهم

الخلق الأكبر كما تدعى لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتي
بمعجزات خارجة عن الجبلية والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها
شيء عن انتقاش مافي اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل
وذوات الملائكة التي هي الرسل فتبلغ مما عند الله الى عامة الخلق

﴿فص﴾ الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كألواح
فيها نقوش أو صدور فيها علوم بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ
الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة لكن الروح
القدسية يخاطبها في اليقظة والروح البشرية تعاشرها في النوم^(١)

﴿فص﴾ ان الانسان منقسم الى سر وعلن أما علنه فهو الجسم
المحسوس بأعضائه وامشاجه وقد وقف الحس على ظاهره ودل

الى صلاح الدارين له خواص ثلاث عند الحكماء ••• إحديتها أن يكون
بحيث يطيقه الهولي القابلة للصور المفارقة الى القابلة للصور المفارقة
الى بدل ••• وثانيها أن يكون مطلعاً على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة
اتصاله بالمبادي العالية من غير شائبة كسب وتعليم ••• وثالثها أن يشاهد
الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى منهم وفي هذا الفصل
أشار الشيخ إليها

(١) لان النبي من يوحى اليه إما مناماً أو إلهاماً سواء أتاه جبرائيل
أو لم يأت به فإذا أتاه كان رسولا أيضاً فالنبي من حيث هو نبي لا يستدعي
أن يأتيه جبرائيل بل هو من تلك الهيئة يكون أكثر مخالطة معه

التشريح على باطنه وأما سره فقوى روحه

﴿فص﴾ ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك والعمل مقصود بالتبع والعمل ثلاثة أقسام نشائي وحيواني وانساني والادراك قسمان حيواني وانساني وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه في كثير منها غيره

في النوم فلذا خصص بالنوم أول ثلاث العام اذا قوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوي ذلك الخاص وفي بعض النسخ الروح البشرية وهو يظهر إذا كثر أشخاص الانسان يخالطون معهم في النوم كما لا يخفى ويلائم لما تقدم من قوله النبوة تختص في روحها بقوة قدسية .. فان قيل هذا يناقض ما تقرر عند أهل الملل والشرائع الحقة من أن الأنبياء يشاهدون للملائكة ويتكلمون معهم وظاهر انه لا يمكن إلا بان يكونوا أجساماً فتجردوا كما يفهم من هذا الفصل يناقضه ويتناقض أيضاً إذ كونها علوماً ابداعية يناقض المخاطبة معهم في اليقظة .. قلنا إن للملائكة اعتبارين أحدهما كونها متمثلة بصور متخيلة محسوسة وسيجيء بيان كيفية ذلك التمثيل وثانيهما اعتبار ذواتها من حيث هي من غير اعتبار تمثيلها فحيث يمكن أن يقال ان من قال بكونها أجساماً نظر الى أول الاعتبارين ومن قال بتجردا نظر الى ثانيهما فورد التناقض والاثبات ليس أمراً واحداً فلا تنافي

﴿فص﴾ العمل النشائي في غرض^(١) حفظ الشخص وتنميته وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد وقد سيطر عليها احدى قوى روح الانسان وقوم يسمونها القوة النباتية ولا حاجة لنا الى شرحها والعمل الحيواني جاذب النافع وتقتضيه الشهوة ودفع الضار ويستدعيه الخوف ويتولاه الغضب وهذه من قوى روح الانسان . . . والعمل الانساني اختيار الجميل والنافع في المقصد المعبور اليه بالحياة العاجلة وقد سد فاقة السفه على العدل^(٢) ويهدي اليه عقل يفيد التجارب ويؤتيه العشرة ويقلله التأديب بعد صحة

(١) يعني ان المقصود من عمل النشائي الذي هو أثر القوة النباتية ليس احالة الغذاء الى مشابة المقتضى واخلاف بدل ما يتحلل وجذب الغذاء وتغيره الى حيث يصلح لان تحلية الغازية وامساك الغذاء المجذوب مثلاً

(٢) يعني انه قد يكون العمل الانساني منع نفسه عن سلوك طريق الظلم وتركه وادامتها على العدل الذي هو لزوم المستحسنات قولاً وفعلاً وغتداً والظلم إما على نفسه أو على غيره والاول إما باعتبار قوته النظرية أو العملية أما الذي باعتبار القوة النظرية فابقاؤها على جهلها وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف وأما الذي باعتبار العملية فان لا يحفظها في الأخلاق عن طرفي الافراط والتفريط ولا يلزمها المواظبة على التوسط بين الطرفين والثاني وهو إيصال الضرر الى الغير إما في آجله أو عاجله فاذا عرفت الظلم بأقسامه عرفت بالمقايسة اليه العدل

من العقل الأصيل

﴿ فص ﴾ الادراك يناسب الانتقاش كما أن الشمع يكون أجنياً عن الخاتم حتى اذا طابقه عاتقه معاتقة ضامة رحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة كذلك المدرك يكون أجنياً عن الصورة فاذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وان غاب عن المحسوس^(١) . . . والادراك الحيواني اما في الظاهر واما في الباطن والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي المشاعر والادراك الباطن من الحيوان الوهم وخوله^(٢)

(١) لأن الحس انما يحس ذاته من وجهه قال الشيخ في الشفاء الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصوره الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجهه يحس ذاته لا الجسم المحسوس لأن المتصور بالصورة التي هي المحسوسة القريبة منها وأما الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسة البعيدة فهي تحس ذاتها انتهى

(١) فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية كما هو المشهور وادراك الصور من بين القوي الباطنة مخصوص بالحس المشترك لان للمدرك منها اثنان أحدهما وهو الوهم للمعاني وثانيهما وهو الحس المشترك للصورة كما تقرر عندهم ولا شك ان التخيل ادراك الصورة فيكون للحس المشترك لا للوهم . . . قلنا ان التخيل لا يصدر عن الحس

(فص) كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس^(١) مثل
 كيفيته فإن كان المحسوس قوياً خلف فيه صورته زماناً كالبصر إذا
 حلق للشمس تمثل فيه شبح الشمس فإذا أعرض عن جرم الشمس
 بقي فيه ذلك الأثر زماناً وربما استولى على غريزة الحدقة فأفسدها
 وكذلك السمع إذا أعرض عن الصوت القوي بأثره طنين يقي مدة
 وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا في اللمس أظهر

المشترك لاث شأن الحس المشترك المشاهدة والاحساس الذي هو
 الاحساس الظاهري لا غيره كما نص عليه الشيخ عقيب هذا الكلام
 وصرح به الشيخ الرئيس أيضاً

(١) يعني أنه يتأثر عن المحسوس الذي هو الأمر الخارجي بهيئة وصورة
 هي مثل هيئته وكيفيته وذلك إما بأن يتشبع بشبح هو بهيئة وصورة
 طيئة المحسوس البعيد ومثلها كما هو الظاهر في حس البصر وإما بأن
 يحصل من المحسوس البعيد كيفية وحالة في الحس مثل كيفيته وحالته
 الخارجية كالحرارة الحاصلة من النار في اللامسة إذا لاقى البدن إذ
 عند ملاقاتها إياه يفيض عليه فرد آخر من الحرارة مثل الحرارة القائمة
 بها وظاهر الأمر في القوة اللامسة ما ذكرنا ويشبه أن يكون الحال
 في الحواس الثلاث الباقية أيضاً كذلك على ما يدل عليه متن الكتاب
 لكن يحتمل أن يكون الحامل للكيفية المحسوسة كالطعام والهواء إذا
 وصل إليها أدركت كيفيته بمجرد الوصول من غير أن يحدث فيها كيفية

﴿ فص ﴾ البصر مرآة ينشبح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه فإذا زال ولم يكن قوياً انسلخ^(١) . . . والسمع جوة يتموج فيها الهواء المنقلب من متصا كين علي شكله فيسمع . . . واللمس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر وكذلك حال الشم والذوق^(٢)

(١) تعريف البصر بما ذكر تعريف لفظي وإذا لم يتحاش عن إيراد المبصر في تعريفه وقد يعرف البصر بأنها قوة مرتسمة في ملتقى عصبتين آيتين من الدماغ محوطين يتقاربان حتى يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعاً صليبياً يصير تجويفهما واحداً ثم يتباعدان إلى العينين فذلك التجويف الذي هو في الملتقي محل القوة الباصرة وهو المسمى بمجمع النور يدرك طوره ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح أجسام ذوات الألوان والأضواء تتأدي تلك الصورة إلى التجويف ثم منه إلى الحس المشترك

(٢) يعني أن الشم قوة مودعة في الزائدين النابتين من مقدم الدماغ يحس بما يحدث فيها من الرائحة بسبب تلاق مؤثر هو وصول الهواء المتكيف بالرائحة والذوق قوة منبثة في العصب المقروش على جرم اللسان يحس بما يحدث فيه من الطعم بسبب تلاق مؤثر هو ذو الطعم ويتأدي الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية إلى الذائقة أما بأن تنكيف هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كفيئتها وإما بأن يخالطها أجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه

﴿ فص ﴾ ان وراء المشاعر الظاهرة شركا وجبائلا الاصطياد ما يقنصه
الحس من الصور ومن ذلك قوة تسمى مصورة وقد رتبت في مقدم
الدماغ وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامته
الحواس أو ملاقاتها قزول عن الحس ويبقى فيها قوة تسمى وهما
وهي التي تدرك من المحسوس مالا يحس مثل القوة التي في الشاة اذا
تشبح صورة الذئب في حاسة الشاة تشبحت عداوته ورداءته فيها
اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك وقوة تسمى حافظة وهي خزانة ما يدركه
الوهم كما أن القوة المصورة خزانة ما يدركه الحس وقوة تسمى مفكرة
وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتها المصورة والحافظة فيخلط بعضها
ببعض ويفصل بعضها عن بعض^(١) وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح

الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية
ذي الطعم

(١) أما تفصيل الصورة عن الصورة ففي مثل قولك هذا اللون ليس
هذا الطعم وأما تفصيل للمعنى عن المعنى ففي نحو قولك العداوة ليست
هي الصداقة وأما تفصيل الصورة عن المعنى ففي مثل قولك مثلا هذا
الطعم ليس هذه الصداقة وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل
السان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل السان
بلا رأس وتركيب للمعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد
وتفصيله عنها كما في سلب صداقة جزئية عنه وعلى هذا القياس والاشبه

الإنسان والعقل فإن استعمالها الوهم سميت متخيلة

﴿فص﴾ الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل يدرك خطأً ولا يستثبته بعد زوال المحسوس فإن الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف إنسان بل أدرك إنساناً له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية لشارك فيها الناس كلهم^(١) والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس ولا يدرك الصورة إلا في المادة والامع علائق المادة

﴿فص﴾ الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفاً بل خطأً ولكنه

أن يقال ان كل فرد من جنس التركيب والتفصيل صادر عنها لا اختصاص لها بنوع دون نوع وبفرد دون فرد

(١) لأنهم مشتركون في الحقيقة الإنسانية والمفروض أنها داخلة فيها فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى وظاهر هذا البيان انما يجري في حس البصر ومدركاؤه دون ما عداه من الخواس ويمكن أن يقال ان مدركات تلك الخواس لا يمكن الا أن تكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة وجزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من جانب المادة قادرا كما لا يكون الا للمعاني المختلطة بالواحق للمادية واما ان الحس لا يحفظ للمعنى فبه عليه بقوله والحس الخ

يستثبته بعد زوال المحسوس^(١) فإن الوهم والتخيل أيضاً يحضران في الباطن صورة الانسانية صرفة بل على نحو ما تحس من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع فاذا حاول أن يتمثل فيه

(١) أما ان الوهم يدرك المعنى المخلوط فلا أنه ينال المعاني التي هي مادية والمعاني التي هي غير مادية وان عرض لها أن يكون في مادة مثل الخير والشر والموافق والمخالف وما أشبه ذلك فانها أمور غير مادية لأنها لو كانت مادية لما يعقل خير وشر وموافق ومخالف إلا عارضاً لمادة وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم قد يدرك أموراً غير مادية وقد يدرك أموراً مادية ومع ذلك لا يجردها عن لواحق المادة لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة ومتعلقة بصور محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلاً لم يتصور ادراك عداوته للشاة مكفوفة بلواحق للمادة^(١) وبمشاركة الخيال فيها ويكون ذلك المعنى محفوظاً وان زال المحسوس الذي هو مأخذ انتزاعه وأما الحس الباطن فلا أنه يدرك الصور ويبرئها عن المادة تبرئة أشد من تبرئة الحس الظاهر لأنه يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الي وجود مادتها لأن المادة وان غابت أو بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فقد جردها عن المادة تجريداً تاماً ولكن لم يجردها عن لواحق المادة لأن الصور المتخيلة على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما فان الانسان للتخيل كواحد من الناس

الانسانية من حيث هي الانسانية بلا زيادة أخرى لم يمكنه ذلك بل
انما يمكنه استنبات الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة عن المحس وان
فارق المحسوس^(١)

﴿فص﴾ الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده
وحقيقته منفياً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه
الكثير^(٢) وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري وهذه الروح كرامة وهذا

(١) ظاهر هذا الكلام ان الوهم يدرك الصور أيضاً وقد سبق ان
الوهم هو القوة التي يدرك من المحسوس ما لا يحس فنقول ان للواحدة
نوع اختصاص بمحل مخصوص وآلة معينة هو مؤخر التجويف
الاولى بها يدرك المعاني فقط وما سبق بناء عليه وعموم تعلق الوهم
بجميع المحال والآلات الباطنة بها ترتبط بجميع المدركات الباطنة صوراً
كانت أو معاني قال الشيخ الرئيس الوهم سلطان القوى الجسدية
والدماغ كآلة له كما ان العقل سلطان القوى الروحانية يعني ان مبدأ
جميع الافعال الظاهرة والباطنة هو الوهم ولذلك جعل رئيساً حاكماً
على القوى الحيوانية كما ان مبدأ جميع الافعال مطلقاً هو الروح الانساني
(٢) وذلك لأننا لا نشك في اننا نتصور العقولات الصرفة المجردة عن
اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرها فلك العقولات حال كونها
في العقل لم تكن بحيث يمكن أن تقع اليها اشارة حسية أو تحيز أو انقسام
أو نحو ذلك مما هو من لوازم المادة فاستحال حصولها في جسم أو

العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي كما ترسم الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بامتاحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل فإذا أعرضت عن هذه وتوجت تلقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا

﴿فص﴾ الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ولا يسترق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس. ﴿فص﴾ الأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن وإذا ركنت إلى مشعر غابت عن الآخر وإذا احتجبت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى فكذلك البصر يختل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصد عن الذكر والتذكر يصرف عن الفكر والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن

جسماني فتعين أن يكون في مجرد هو الروح الانساني فيكون متمكناً من ادراك المعنى مجرداً عن اللواحق المادية وأيضاً نقول ان الماهيات التي يصلح لأن يقال على كثيرين معلومة لنا قطعاً والقوة المدركة لها اما العقل أو القوة الجسمانية والقوة الجسمانية لا تدركها اتفاقاً فإذا لم يصلح ادراكها للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين أن يكون ادراكها للعقل

﴿فص﴾ في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي مجمع تأدية الحواس وعندها بالحقيقة الاحساس^(١) وعندها ترسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت حتى نحس كخط مستقيم أو كخط مستدير من غير أن يكون كذلك الا أن ذلك لا يطول ثباته وهذه القوة أيضاً مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر اليها من داخل فما تصور فيها حصل مشاهداً فان أمكنها الحس الظاهر تعطلت عن الباطن واذا عطّلها الظاهر تمكن منها الباطن الذي لا يهدأ فشبّح

(١) لأن النائم وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم أو بغلبة المرض أو بغير ذلك صوراً لا تحقق لها في الخارج ولا يحسها الحاضرون في مجلسهم ولما كان ادراكها كادراك ما يرسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك على ان الاحساس انما هو بالحس المشترك ويرد عليه انه يجوز أن يكون تعطل الحس الظاهر مثلاً شرطاً لادراك الحس المشترك المحسوسات الظاهرة فاذا لم يعرض لها طارئة أدرك المحسوسات الظاهرة من غير مدخلة الحس المشترك ويمكن أن يدفع هذا بان المؤيدين بالقوة القدسية عند اليقظة وسلامة أبدانهم عن الآفة والمرض يحسون ما لا يحسه الحاضرون عندهم فلا يكون تعطل الحواس وعدم الآفة شرطاً لادراك الحس المشترك

فيها مثل ما يحصل في الباطن حتى يصير مشاهداً فيرى كما في النوم
ولربما جذب الباطن جاذب جد في شغله فاشتدت حركة الباطن اشتداداً
يستولى بسلطانه فحينئذ لا يخلو من وجهين اما أن يعدل العقل حركته
ويقتاً غلبانه واما أن يعجز عنه ويعزب عن جواره فان اتفق من
العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل في الخيال قوة مباشرتها في
هذه المرآة فتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة كما تعرض لمن
يغلب في باطنه امتشعار أمر أو تمكن خوف فيسمع أصواتاً ويصير
أشخاصاً وهذا التسلط ربما قوي على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح
فيه شيء من الملكوت الأعلى فأخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند
هدو الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام وربما ضبطت القوة
الحافظة الرؤيا بحالها فلم يحتاج الى عبارة وربما انتقلت القوة المتخيلة
بحركاتها التشبيهية عن المرئي نفسه الى أمور تجانسه فحينئذ يحتاج الى
التعبير والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الأصل من الفرع^(١)

(١) الظاهر ان الحدس المذكور في تفسير التعبير ليس نفس التعبير بل
هو ملشأه فتفسير التعبير به لا يخلو عن مساهلة وقد عبر الشيخ العربي
قدس سره العزيز التعبير بالجواز من صورة ما رآه الى أمر آخر قال
الشيخ في الشفاء إن معاني جميع هذه الأمور السكّنة في العالم مما
سلف ومما حضر ومما يريد أن يكون موجودة في علم الباري تعالى
والملائكة العقلية من جهة وموجودة في أنفس الملائكة السماوية من

﴿ فص ﴾ ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس ولن يستتم الاحساس

جهة وسيتضح لك الجهتان في موضع آخر وان الأتفس البشرية أشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للأجسام المحسوسة وليس هناك حجاب ولا بخل إنما الحجاب للقوابل إما لانغمارها في الأجسام أو لتدلسها بالأمور الجاذبة إلى الحيثية الساقطة وإذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الأفعال حصل لها مطالعة بمادة فيكون أولي ما يستثبته ما يتصل بذلك اللسان أو بداره أو بسلده أو بأقليبه فلذلك أكثر الأحلام الذي يذكر يختص باللسان الذي حلم بها وبمن يليه ومن كانت همته المعقولات لاحت له ومن كانت همته مصالح الناس وآها وعلى هذا القياس وليست الأحلام كلها صادقة أو بحيث يجب أن يشتغل بها فان القوة للتخيّل ليس كل محاكاتها إنما يكون لما يفيض على النفس من الملكوت بل أكثر ما يكون منها ذلك إنما يكون اذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محاكاة أمور هي أقرب إليها والأمور التي هي أقرب إليها منها طبيعية ومنها ارادية والطبيعية هي التي تكون بمجازة قوى الأخلاط للروح التي تميّطها القوة للمصورة والتخيّل فاتها أول شيء إنما تحكيها وتشتغل بها وقد يحكي أيضاً آلاما تكون في البدن واهراضاً فيه مثل ما يكون عند ما تحرك القوة الدافعة إلى للمنى إلى الدفع فان التخيّل حينئذ تحاكي صوراً من شأن النفس أن تميل إلى مجامعها

الآلة جسمانية فيها شبح صورة المحسوس شبحاً مستصحبا للواحق
غريبة ولن يستتم الإدراك العقلي بآلة جسمانية فإن التصور فيها مخصوص

ومن كان به جوع حكى له ما كولات ومن كان به حاجة الى دفع
فضل حكى له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه أن يستخن أو يبرد
سبب حر أو يرد حكى له أن ذلك العضو منه يوضع في نار أو ماء
بارد وأما الإرادية فأن يكون في همه النفس وقت اليقظة شيء تنصرف
النفس الى تأمله وتدبره وإذا نام أخذت المتخيلة تحكي ذلك الشيء وما
هو من جلس ذلك الشيء وهذا هو من بقايا الفكر التي تكون في
اليقظة وهذه كلها أضغاث أحلام وقد تكون أيضاً من تأثيرات الاجرام
السموية فاتها قد توقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها صوراً في
التخيل بحسب الاستعداد ليست عن تمثيل شيء من عالم الغيب وأما الذي
يحتاج أن يعبر ويتأول فهو ما لم ينسب الى شيء من هذه الجملة فيعلم
أنه قد وقع من سبب خارج وإن له دلالة ما فذلك لا يصح في الأكثر
رؤيا الشاعر والكذاب والشرير والسكران والمريض والمغموم ومن
غلب عليه سوء مزاج أو فكر ولذلك أيضاً إنما يصح من الرؤيا في
أكثر الأمر ما كان في وقت السحر لأن الخواطر كلها في هذا الوقت
ساكنة وحركات الاشباح تكون قد هدأت القوة المتخيلة في حال النوم
في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة
والمصورة بل متمكنة منهما فبالحرى أن تحسن خدمتها للنفس في ذلك

والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم^(١) بل الروح الانسانية هي التي

لانها تحتاج لا محالة فيما يرد عليها من ذلك ان ترسم صورته في هذه القوي ارتساما صالحاً اما هي نفسها او محاكياً لها ويجب أن يعلم أن أصبح الناس أعلاماً أعد لهم أمزجة فان اليابس المزاج وان كان يحفظ جيداً فانه لا يقبل جيداً والرطب المزاج وان كان يقبل سريعاً فانه يترك سريعاً فكأنه لم يقبل ولا يحفظ والحر المزاج مشوش الحركات والبارد المزاج بليد وأصحهم من اعتاد الصدق فان عادة الكذب والافكار الفاسدة تجعل الخيال ردي الحركات غير مطاوع لسديد النطق بل يكون حاله حال خيال من فسد مزاجه

(١) تقريره انا ندرك الامر العام المشترك فيه بالضرورة والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم هو آلة جسمانية لأن المتصور فيها مخصوص جزئياً أبداً فلا يحصل الادراك العقلي بالآلة الجسمانية وفيه نظر لأنه ان أريد أن الصورة الادراكية الحالة في الآلات الجسمانية متعينة بسبب تعيين محلها فسلم لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة في الجسمانيات أو في المجردات كذلك وان أريد انها متعينة في ذاتها مع قطع النظر عن التعيين الناشئ عن محلها فلا سلم ذلك لجواز أن تكون مشتركة في حد ذاتها متعينة بسبب الطباعها في جسماني كما انكم قلتم ان الصورة العقلية متعينة من جهة المحل مشتركة بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن محلها

تتلقى العقولات بالقبول جوهر غير جسماني وليس بمتحيز ولا بمتمكن بل غير داخل في وهم ولا مدرك بالحس لانه من حيز الامر ﴿فص﴾ الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محتجب عن الحس والعقل وليس حجاب غير انكشافه كالشمس لو اتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً ﴿فص﴾ الذات الأحدية لا سبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتنا وغاية السبيل اليها الاستبصار بأن لا سبيل اليها وتعالى عما يصفه الجاهلون ﴿فص﴾ للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فأما ذواتها الحقيقية فأمرية وانما يلاقيها من القوي البشرية الروح الإنسانية القدسية فاذا تخاطبتا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل لهما من الملك صورة بحسب ما تحتملها^(١) فترى ملكاً على غير

(١) فان قيل كيف يتمثل الملك الذي هو الجوهر المجرد بالصورة الخيالية المحسوسة مع تزهه عن ملامات الحواس وتقدس عن مدركاتها قلت ليس تمثله بها ان يصير محسوساً متخيلاً حتى يلزم استحالته بل تمثله هو أن تصير تلك الصورة المثالية آلة يتأدي بها المعنى الذي في نفسه الى الموحى اليه كما ان البدن الجسماني في البقطة آلة للنفس المجردة يظهر منها آثارها ويهذا ظهر معنى قوله عليه السلام من رآني في المنام فقد رآني أي رأى صورة ومثالا يتأدي بها المعنى الذي في نفسي الناطقة اليه لا انه رأى جسمي وبدني

صورته وتسمع كلامه بعد ما هو وحي والوحي لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله فاذا عجز المخاطب عن مس باطن المخاطب يباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه اتخذ فيما بين الباطنين سفيراً من الظاهرين فتكلم بالصوت أو كتب أو أشار واذا كان المخاطب روحاً لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاق الشمس على الماء الصافي فانتقش منه لكن المتقش في الروح من شأنه أن يشبح الى الحس الباطن اذا كان قوياً فينطبع في القوة المذكورة فيشاهد فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه الكلي بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه أصوات مسموعة فيكون الملك والوحي يتأدى كل منهما الى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش والموحي اليه شبه الغشي ثم يرى الموحى اليه ويشاهد^(١)

(١) كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا نزل الوحي عليه كرب لذلك وتريد وجهه فاذا سري عنه رفع رأسه بعني ان هيئة الخطاب وأبته وحي ذي الجلال أخذت مجامع قلبه وثقل القول الذي أوحى اليه أدهشه عن العلم به قال الله تعالى (إننا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً) فاذا كشف عنه هذه الحالة وجد القول للنزل بيناً ملقى في الروح واقعاً موقع المسموع والوحي إما أن يكون بحيث يرد الموحى اليه من الطباع البشرية

﴿فص﴾ لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة
نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة
تصوير الحقائق فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ويستودعه اللوح
بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح أما
القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد والتقدير يشتمل على مضمون
التنزيل بقدر معلوم ومنها يسبح إلى الملائكة التي في السموات ثم
يفيض إلى الملائكة التي في الأرضين ثم يحصل المقدر في الوجود
﴿فص﴾ كل ما لم يكن فكان له سبب ولن يكون العدم سبباً لحصوله
في الوجود والسبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فلسبب صار سبباً^(١)

إلى الصفات الملكية كما أشار إليه النبي عليه الصلاة والسلام حيث قال
حياتاً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت
عنه ما قال أو يكون بحيث يرد فيه الملك إلى أوضاع البشر فيشاكله كما
أشار إليه أيضاً عليه الصلاة والسلام حيث قال وأحياناً يتمثل لي الملك
رجلاً فيكلمني فيعلم من هذا أن في بعض أوقات الوحي تعرض الدهشة
للموحى إليه لا في جميعها

(١) لأنه لو لم يكن كذلك لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر
إذا السببية لم تكن واجبة لذاته والا كان سبباً دائماً ولم تكن أيضاً متمتعة
بالذات والا لم يصر سبباً قط فتعين أن تكون ممكنة فوجب أن تكون
سببته لسبب آخر

وينتهي الى مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها فلن
 نجد في عالم الكون والفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً الا عن سبب
 ويرتقى الى مسبب الأسباب^(١) ولا يجوز أن يكون الانسان مبتدئاً فعلاً
 من الافعال من غير استناد الى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره
 وتستند تلك الأسباب الى الترتيب والترتيب يستند الى التقدير والتقدير
 يستند الى القضاء والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شيء مقدر

﴿فص﴾ فان ظنّ ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف
 عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث فان كان
 غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ويلزم

(١) فان قيل اذا كان السبب قديماً يكون مسببه أيضاً قديماً والا يلزم
 تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذي هو مسبب الاسباب
 قديم وكذلك بعض ما صدر عنه فكيف تقع الحوادث عنه في البين
 قلنا يجوز أن يقتضى بعض من القدماء أمراً يقتضى التجرد والتعاقب
 أي يجوز أن يقتضى ذلك البعض وجود ماهية لا يمكن بقاء فرد منها
 بان لا تقبل تلك الماهية الوجود في أكثر من آن واحد مع أن وجودها
 هو المقتضى للعة التامة القديمة فيلزم تعاقب أفراد تلك الماهية والالزم
 التخلف المحال فتتحقق الحوادث وصارت أسباباً لحوادث غير متناهية
 هكذا يجب أن يعقل هذا المقام حتى يخلص عن مضايق الاوهام

أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بأن اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثاً ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه فاما أن يكون بالاختيار هو أو غيره فان كان هو بنفسه فلا يخلو اما أن يكون إيجاداً للاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي أوجب ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام الى الرأس فبين من هذا ان كل كائن من خير أو شر يستند الى الاسباب المنبثقة عن الارادة الازلية .

﴿فص﴾ (١) كل ادراك فاما أن يكون لشيء خاص كزيد أو شيء

(١) لما كان مذهب أهل الحق وهم الاشاعرة ان الله تعالى يجوز أن يري منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك سائر الفرق ولا نزاع للنسافين في جواز الانكشاف التام العالمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة للمرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلاً بحد أو رسم كان نوماً من الادراك ثم اذا أبصرناها وغمضنا العين كان نوماً آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين يحصل لنا من الادراك نوع آخر فوق

عام كالإنسان والعالم لا تقع عليه رؤية ولا يصك بحاسة وأما الشيء الخاص فاما أن يدرك وجوده بالاستدلال أو بغير استدلال واسم المشاهدة يقع على ما ثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال فان الاستدلال يقع على الغائب^(١) والغائب ينال بالاستدلال وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانتيه بلا شك فليس بغائب وكل موجود ليس

الأوليين لسميه الرؤية ولا تتعلق في الدنيا إلا بما هو في جهة أو مكان فنل هذه الحالة الإدراكية هل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى المنزهة عن الجهة والمكان أم لا فلا شاعرة يثبتونها والمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها فالشيخ أراد أن يبين ما هو المذهب الحق فقال كل ادراك الخ

(١) لان الاستدلال لتحصيل ما هو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه لو كان حاضراً لا يحتاج الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب مطلقاً بل قبل الاستدلال وأما بعده فلا خيلئذ لا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصله به ويتوقف حصوله على حدس أو تجربة فالحكم بكون أحدهما غائباً والآخر ليس بغائب لا يخلو عن تحكم إلا أن يقال ان ما لا يتوقف وجوده على النظر في حكم الحاضر لأن الجهل الكامل هو الجهل المحوج الى النظر أو يقال ان ما علم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي فكأنه لم يحضر

بغائب فهو مشاهد ظاهر فادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما
بمباشرة وملاقاة واما من غير مباشرة وملاقاة وهذا هو الرؤية والحق
الأول لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال فجاز على ذاته مشاهدة
كماله من ذاته فاذا تجلى لغيره مغنياً عن الاستدلال كان بلا مباشرة
ولا مماسة وكان مرثياً لذلك الغير اذ لو جازت المباشرة تعالى عنها
لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك واذا كان في قدرة الصانع أن
يجعل قوة هذه الادراكات في عضو البصر الذي يكون بعد البعث لم
يعد أن يكون تعالى مرثياً يوم القيامة من غير تشبيه وتكييف ولا
مماسة ولا محاذاة تعالى عما يشركون به فلا لبس له فهو صراح فهو
ظاهر كل شيء يخفى فاما لسقوط حاله في الوجود حتى يكون وجوده
وجوداً ضعيفاً مثل النور الضعيف واما أن يكون لشدة قوته وعجز قوة
المدرك عنه ويكون حظه من وجوده قوياً مثل نور الشمس بل قرص
الشمس فان الأَبصار اذا رُمقته آبت حسيراً أو خفي شكله عليها كثيراً
واما أن يكون خفاؤه بستر والستر اما مابين كالحائط يحول بين البصر
وبين ما وراءه واما غير مابين وهو اما مخالط لحقيقة الشيء واما ملاصق
غير مخالط والمخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية التي
غشيتها فهي خفية فيها وكذلك سائر الأمور المحسوسة فالعقل محتاج
الى قشرها عنها حتى يخلص فاذا حصل له الخلاص وصل الى حاق
كنهاها . والملاصق مثل الثوب الملابس وهو في حكم المابين والملاصق

والمباين يخفيان ويجعلان الشيء خفياً لتوقيفهما الإدراك عندهما
لأنهما أقرب إلى المدرك

﴿فص﴾ الموضوع يخفي الحقيقة الجلية لما يتبع انفعالاته من اللواحق
الغريبة كالنظرة التي تكتسى الصورة الانسانية فإذا كانت كبيرة
معتدلة كان الشخص عظيم الجثة حسن الصورة وإن كانت يابسة
قليلة كان بالضد وكذلك يتبع طباعها المختلفة أحوال غريبة مختلفة

﴿فص﴾ القرب مكاني ومعنوي والحق غير مكاني فلا يتصور فيه
قرب وبعد مكاني والمعنوي أما اتصال من قبل الوجود وأما اتصال
من قبل الماهية والحق الأول لا يناسب شيئاً في الماهية فليس لشيء
إليه نسبة أبعد أو أقرب في الماهية واتصال الوجود لا يقتضي قرباً أقرب
من قربه تعالى وكيف وهو مبدأ كل وجود ومعطيه وإن فعل بواسطة
فلا واسطة واسطة وهو أقرب من الواسطة فلا خفاء بالحق الأول من
قبل سائر ملاصق أو مباين وقد تنزه الحق الأول عن مخالطة الموضوع
وتقدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما به لبس
في ذاته (١)

(١) لا يلزم من تنزيهه عما ذكر أن لا يكون به لبس في ذاته لجواز
أن تكون له عوارض ذاتية سائرة إياه إلا أن يقال إن العوارض الذاتية
أيضاً هناك منفية إذ ليس في الخارج الذات يجب أن ينزع عنها العقل
اعتبارات أما من نفس ذاتها فقط وإما من حيث إضافتها إلى شيء والقول

﴿فص﴾ لا وجود أكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود فهو في ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر كالشمس تظهر كل خفي ويستبطن لا عن خفاء .. تفسير الفص الذي بعده لا كثرة في هوية ذات الحق ولا اختلاط له بل تفرد بلا غواش ومن هناك ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته ولكن من ذاته من حيث وحدتها فهي من حيث ظاهريتها ظاهرة وهي بالحقبة تظهر بذاتها ومن ظهورها يظهر كل شيء فيظهر مرة أخرى لكل شيء بكل شيء وهو ظهور بالآيات وبعد ظهوره بالذات وظاهريته الثانية تتصل بالكثرة وتتبعث من ظاهريته الأولى التي هي الوحدة

﴿فص﴾ لا يجوز أن يقال إن الحق الأول يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور كما تدرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فيناقض كونها هي الأسباب لعالية الحق بل يجب أن يعلم أنه يدرك الأشياء من ذاته تقدست لانه اذا لاحظ ذاته لاحظ القدرة المستعالية فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره اذ يجوز أن يكون بعض العلم سبباً لبعضه فان علم الحق الأول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بأنه ينال رحمته وعلمه بأن ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بأن فلاناً اذا دخل الجنة لم

بكونها سارة له في غاية البعد تأمل

يَعْدُهُ إِلَى النَّارِ وَلَا يُوجِبُ هَذَا قَبْلِيَّةٌ وَبَعْدِيَّةٌ فِي الزَّمَانِ بَلْ يُوجِبُ الْقَبْلِيَّةَ
وَالْبَعْدِيَّةَ الَّتِي بِالذَّاتِ . . . وَقَبْلُ يُقَالُ عَلَى وَجْهِ خَمْسٍ فَيُقَالُ قَبْلُ بِالزَّمَانِ
كَالشَّيْخِ قَبْلُ الصَّبِيِّ ^(١) وَيُقَالُ قَبْلُ بِالطَّبِيعِ وَهُوَ الَّذِي لَا يُوْجَدُ إِلَّا خَرِ
دُونَهُ وَهُوَ يُوْجَدُ دُونَ الْآخِرِ مِثْلُ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ وَيُقَالُ قَبْلُ بِالترْتِيبِ
كَالْصَّفِّ الْأَوَّلِ قَبْلُ الثَّانِي إِذَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ الْقَبْلَةِ وَيُقَالُ قَبْلُ
بِالشَّرَفِ مِثْلُ أَبِي بَكْرٍ قَبْلُ عُمَرَ وَيُقَالُ قَبْلُ بِالذَّاتِ وَاسْتِحْقَاقِ الْوُجُودِ
مِثْلُ إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَكَوْنِ الشَّيْءِ فَاتَمَّهَا يَكُونَانِ مَعًا لَا يَتَأَخَّرُ كَوْنُ

(١) وَهُوَ قَبْلُ لَا يَجْمَعُ الْبَعْدَ أَعْنَى أَنَّهُ قَبْلُ يَكُونُ نَفْسَ قَبْلِيَّةٍ فَقَطْ
مِنْشَأً عَدَمُ الْجَمَاعَةِ مَعَ الْبَعْدِ وَقَدْ اعْتَبِرَ فِي تِلْكَ الْقَبْلِيَّةِ أَجْزَاءَ الزَّمَانِ
أَمَّا بِالْوُقُوعِ فِيهَا كَالَّذِي يَقَعُ فِي أَوَّلِ شَهْرٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا يَقَعُ فِي آخِرِهِ
وَأَمَّا ذَوَاتُ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ مِنْ حَيْثُ هِيَ كَالْجُزْءِ الَّذِي هُوَ أَوَّلُ شَهْرٍ
بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِي هُوَ آخِرُهُ فَلَوْ كَانَ بَعْضُ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ عَدَمًا
مَعْدَمًا لِبَعْضِ الْآخِرِ مِنْهَا لَا نَتَقَضُّ تَعْرِيفَ الْقَبْلِ بِالزَّمَانِ بِهَا مِنْ تِلْكَ
الْحَيْثِيَّةِ لِأَنَّ مِنْشَأَ عَدَمِ اجْتِمَاعِ السَّابِقِ مَعَ الْآخِقِ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ هُوَ
أَنَّ الْآخِقَ يَتَوَقَّفُ عَلَى عَدَمِ السَّابِقِ لَا أَنَّ قَبْلِيَّةَ السَّابِقِ بِهَذَا الْوَجْهِ
يَقْتَضِي ذَلِكَ خَاتِمَتَهُ أَنْ يَجْتَمِعَ فِي أَجْزَاءِ الزَّمَانِ تَقَدُّمُ زَمَانِي وَتَقَدُّمُ بِالطَّبِيعِ
وَلَا يَحْذُورُ فِي ذَلِكَ كَالَابِ الْفَاضِلِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِبْنِ فَإِنَّ لَهُ تَقَدُّمًا بِالطَّبِيعِ
وَتَقَدُّمًا بِالزَّمَانِ وَتَقَدُّمًا بِالشَّرَفِ

شيء عن ارادة الله تعالى في الزمان لكنه متأخر في حقيقة الذات .
 لانك تقول أراد الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فأراد الله
 ﴿فص﴾ ليس علمه بذاته مقارناً لذاته بل هو ذاته وعلمه بكل صفة
 لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيه الكثرة الغير المتناهية بحسب
 كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير
 المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا
 بزمان بل بترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيباً ترتقي به الى
 الذات يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة
 ما واذا اعتبر الحق ذاتاً وصفات كان كل في وحدة فاذا كان الكل
 متمثلاً في قدرته وعلمه فمنها يحصل الكل مفرداً عن اللواحق ثم
 يكتسي المواد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه
 أحدية ذاته

تفسير الفص الذي بعده هو الحق . . يقال حق للقول المطابق
 للمخبر عنه والمخبر عنه اذا طابق القول ويقال حق للموجود الحاصل
 ويقال حق للذي لا سبيل للبطلان اليه والحق الأول تعالى حق من
 جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة أنه لا سبيل للبطلان
 اليه لكننا اذا قلنا إنه حق فلا أنه الواجب الذي لا يخالطه البطلان
 وبه يجب وجود كل باطل لأن كل شيء ما خلا الله باطل . . وهو
 باطن لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فحفي وهو ظاهر

من حيث أن الآثار تنسب إلى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق بها مثل القدرة والعلم يعني أن في القدرة والعلم مساعاً وسعة وأما الذات فهي ممتعة فلا تطلع على حقيقة الذات فهو باطن باعتبار ما وذلك لامن جهة حاجب وظاهر باعتبار ما ومن جهة أنك إذا اكتسبت ظلاً من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية وقطع عرقك عن مغرس الجسمية^(١) فوصلت إلى إدراك الذات من حيث لا تدرك فالتذذت بأن تدرك أن لا تدرك فلذلك عليك أن تأخذ من بطونه إلى ظهوره فيظهر لك العالم الأعلى وعالم الربوبية عن الأفق الأسفل وعالم البشرية ﴿فص﴾ الحد يؤلف من جنس وفصل كما يقال الإنسان حيوان

(١) لأنك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات الواجب تعالى والمجردات وتبعد من علائق البشرية وعوائق الجسمانيات مثل أن تكتسب من اسمه القدوس مثلاً أن تطهر جسمك عن القذورات وحواسك عن اللذات الجسمانية والتصورات الخيالية وروحك عن ردائك الأخلاق والصفات السبعية وسرك عن الالتفات إلى ما سواه من المخلوقات الدنيوية والأخروية وإن تلتفت إلى معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل به وظاهر أن الظل المكتسب من هذا الاسم يقربك من الحق ويبعدك عن الخلق وهكذا باقى الأسماء فاجهد أن تكتسب ظلالها لتفوز فوزاً عظيماً

ناطق فيكون الحيوان جنساً والناطق فصلاً

﴿فص﴾ الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والأحوال المختلفة^(١) مثل الماء للجمود والغليان والخشب للكرسية والباية والثوب للسواد والبياض

﴿فص﴾ هو أول من جهة أنه منه ويصدر عنه كل موجود لغيره وهو أول من جهة أنه أول بالوجود لغاية قربه منه وهو أول من جهة أن كل زماني ينسب إليه بكون فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء ووجد اذ وجد معه لا فيه هو أول لأنه اذا اعتبر كل شيء كان فيه أولاً أثره وثانياً قبله لا بالزمان هو آخر لان الاشياء اذا لوحظت ونسبت اليه

(١) ظاهر هذا التعريف لا يتناول المادة وقد أطلق قبل هذا على المادة حيث قال مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية الا أن يعمم في الصفات بحيث يتناول الجوهر أيضاً فحيث يشمل المادة والمادة قد توجد مع صورة مضادة لصورة كائنة وتزول بحلوها ويسمي موضوعاً كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطقة موضوعة للالسان فان الصورة المائية والتنظفية تبطل عند وجود الهواء والالسان وقد يكون الموضوع قريباً مثل الاعضاء لصورة البدن وقد يكون بعيداً مثل الاخلاط بل الاركان لها وقد يكون جزئياً مثل هذا الخشب للكرسي وقد يكون كلياً مثل الماء للجمود والغليان والخشب للكرسية والباية والثوب للسواد والبياض

أسبابها ومبادئها وقف عنده المنسوب فهو آخر لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب فالغاية مثل السعادة في قولك لم شربت الماء فتقول لتغير المزاج فيقال ولم أردت أن يتغير المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يجاب عنه لأن السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق الأول يقبل به كل شيء (١) طبعاً وإرادة بحسب طاقته علي ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل . فهو المعشوق الأول فلذلك هو آخر كل غايته أول في الفكرة آخر في الحصول هو آخر من جهة أن كل شيء يأتي يوجد زمان يتأخر عنه ولا يوجد زمان متأخر عن الحق هو

(١) لأن ما يتشوقه كل شيء هو الوجود أو كماله اذ العدم من حيث هو عدم لا يشقاق إليه بل من حيث يتبعه وجود فالمتشوق بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات وكالاتها جائزة الزوال في حدود ذواتها تكون في حكم العدم فلا تكون مطلوبة حقيقة بل المطلوب الحقيقي هو الذي له براءة في نفسه من العدم والنقص وهو ذات الواجب أو لأن كل شيء يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له إما بالإرادة أو بالطبع ويخرج بذلك من القوة إلى الفعل حتى يصير مناسباً للبداً الحق الذي هو كامل بالفعل من جميع الوجوه فيقرب منه فيكون كل شيء مقبلاً إلى ذاته تقدست هذا آخر ما أردنا تحريره مختصراً مما كتب على هذا الكتاب الجليل والحمد لله رب العالمين

طالب أي طالب الكل الى النيل عنه بحسبه هو غالب أي مقتدر
على اعدام العدم وعلى سلب الماهيات ما تستحق بنفسها من البطلان
وكل شيء هالك الا وجهه

﴿ وله الحمد على ما هدانا الى سبيله وأولانا من فضله وخيره ﴾

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله
وصحبه ومن والاه وبعد فقد تم بعون الله وتأييده طبع هذا المجموع
اللطيف ووافق الفراغ منه منتصف رجب أحد شهور سنة ١٣٢٥
هجريه والحمد الذي بنعمته تم الصالحات

4-ETC Bibhioneca Alexandrina



0420097