

رسالتان  
في  
الذات والآم والنفس والعقل  
لمسكويه

طبعة مُحَقَّقة ومُنَقَّحة

الناشر  
مكتبة الثقافة الدينية

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الثانية

١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٣٦ شارع بورسعيد / القاهرة

ت. ٥٩٢٣٦٢٠٠ - ٥٩٢٨٤١١ / فاكس ٥٩٣٦٢٧٧

ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة

*E-mail: alsakafa\_alDinaya@hotmail.com*

٢٠٠٠ / ١٠١٤١	رقم الإيداع
977 - 5250 - 90 - 0	الترقيم الدولي

# بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة اللجنة

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أفضل خلق الله الصادق الأمين محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه وبعد ..

تفتخر أمتنا العربية والإسلامية بتراثها الفايض في شتى مجالات العلم المعرفة والثقافة، وكذلك تفتخر بكبار العلماء والفقهاء والقضاة ورجال الفكر والفلسفة والعلوم الإنسانية خاصاً والعلمية عاماً . فلهذا لا ننكر فضل الإسلام المسلمين على العالم القديم والحديث والمعاصر، أي أن أوروبا وأمريكا كلها تدين بالولاء والطاعة للحضارة العربية والإسلام الذي قام بأضاءة نور العلم والمعرفة لها حتى بلغ أقصى درجات التقدم والحضارة في الغرب فنقدم للمكتبة العربية رسالتان من رسائل مسكوية في الفلسفة، وهما رسالة "الذات والآلام" ورسالة "النفس والعقل".

وصاحب هذا العمل أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه أبو علي مؤرخ بحاث اصله من الري وسكن أصفهان وتوفي بها ٤٢١هـ/١٠٣٠م واشتغل بالفلسفة والكيمياء والمنطق مدة، ثم أولع بالتاريخ والأدب والإنشاء، وكان قيماً على خزانة كتب ابن العميد ثم كتب عصر الدولة بن بويه، فلقب بالخازن، ثم اختص بيهاء الدولة البويهى وعظم شأنه عنده. قال أبو حيان

التوحيدى فى جملة وصفه "لطيف الألفاظ، سهل المآخذ، مشهور المعانى، شديد التوقى، ضعيف الترقى، يتناول جهده ثم يقصر، وله مآخذ وغرائب من الكذب - كذا- وهو حائل العقل لشغفه بالكيمياء. ا.هـ".

ألف كتباً نافعة، منها "تجارب الأمم وتعاقب الهمم" أجزاء منه فى التاريخ، إنتهى به إلى السنة التى مات فيها عضد الدولة سنة ٣٧٢هـ— وله "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" و"طهارة النفس" و"آداب العرب والفرس" و"الفوز الأصغر" فى علم النفس و"ترتيب السعادات" فى الأخلاق، والأدوية المفردة و"الأشربة" وغير ذلك وعاش عمراً طويلاً.

ونسأل الله العون والمغفرة.

القاهرة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م

# من رسائل مسكوية الفلسفية

من رسالة للأستاذ أبي علي مسكويه رحمه الله

في الذات والآلام

## الذات، كمالات

### بسم الله الرحمن الرحيم

\*\*\*

الذات، كمالات، إلا أنها بالقوة وإنما تصير إلى الفعل بإدراك ذي الكمال لها، وإنما يدركها ذو الكمال بما هو حي<sup>(١)</sup>. وكأنها في التحقيق هي الكمال الذي يدركه الكامل به، وهي في الأشياء التي هي كاملة بذواتها بالفعل أبدا ولم تكن قط بالقوة ثم صارت إلى الفعل. وذلك هو الأمور الإلهية.

والكمال نوعان: إضافي ومطلق<sup>(٢)</sup>. فالإضافي ما أريد لذاته ولغيره، والمطلق ما أريد لذاته، وهو مطلوب الأشياء التي تتحرك نحوه كي تصير إليه، ومعشوق الأمور التي تطلبه. وتلك الأشياء، إذا إنتهت إليه، كملت به وسكنت ولم تتحرك (من) بعد، ولم تطلب شيئا سواه، وتصير، ما دامت كاملة به، معانقة له ملتدة به.

ورسمها قوم بأنها إدراك الشيء كماله بما هو كمال له، ورسمها قوم بأنها

---

(١) راجع كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، ١١٧٥ أ، ١٠٠٣٠، ترجمة أحمد لطفى السيد القاهرة، ١٩٢٤م.

(٢) عرض هذا الفرق في كتاب الأخلاق، ١٠٩٦، ١٥، غير أن مقصود أرسطو تبين ماهية الخير الخـمـس، وهذا مثل لنهج مسكوبه في البحث، فإنه، كثيرا ما يعتمد على جملة عرضية، وردت عند أرسطو أو غيره، ويطبق معناها تطبيقا خاصا بمراده وموضوعه، هو.

نيل المشتهي مشتهاه<sup>(٣)</sup> وكل ذلك، في التحقيق، يرجع إلى معنى واحد: فإن المطلوب كل شئ هو كماله أو ما يعتقد فيه أنه كماله، فهو ينجذب إليه بطبعه أو ما يعتقد فيه أنه كماله، فهو ينجذب إليه بطبعه أو يارادته. فإن كان ذلك المطلوب طبيعياً محسوساً وكان كمالاً حقيقياً، سُمِّيَ المَجْدَابُ إليه شهوة صادقة وسمِّيَ التذاذه بنيله لذة طبيعية. وإن كان ذلك المطلوب ليس بكمال حقيقي بل مظنوناً فيه ذلك وليس هو كذلك، سُمِّيَ المَجْدَابُ إليه وتحرُّكُه إليه شهوةً كاذبة وسمِّيَ التذاذه به لذة خارجة عن الطبع. وإن كان ذلك المطلوب روحانياً معقولاً وكان كماله حقيقياً وكان المَجْدَابُ إليه المَجْدَابُ مُفْرَطاً، سُمِّيَ ذلك عشقاً، وإن كان المَجْدَابُ إليه وسطاً سُمِّيَ مَحَبَّةً، وإن كان المَجْدَابُ إليه ينقص سُمِّيَ ذلك نزاعاً<sup>(٤)</sup>

ولو لم يكن كمال لم يكن لذة، ولو لم يكن لذة، لم يكن عشق ولا مَحَبَّة ولا نزاع ولا شهوة، ولو لم يكن هذه، لم يكن حركة ولو لم يكن حركة، لم يكن كَوْنٌ ولا فساد.

<sup>(٣)</sup> أورد أرسطو كذلك نظريات مقدميه، ليرد عليها. غير أن مسكويه لا يذكر هنا إلا رأيين ملائمين لتعريفه الأول، أن اللذات كمالات.

<sup>(٤)</sup> جاء لئاسطيوس في شرح كتاب اللام: "وابتداء هذا العشق (يعني العشق الأول) إنما هو ما يعقل من العلة الأولى، كما أن ابتداء الشهوة فينا الظن والتخيل" أرسطو عند العرب، ص ١٥.

## اللذة المطلقة مصاحبة للخير المحض

والكمال المطلق الحقيقي واللذة المطلقة الحقيقية هي التي في كل وقت ، بل قبل كل وقت (اب) وبعد كل وقت ، وذلك الذي يتشوقه الكل أبداً: وهو الخير المطلق المعشوق لذاته وبذاته، وهو الذي يعشقه الكل ولا يعشق هو شيئاً غير ذاته : وهو الله سبحانه . فاللذة الحقيقية المطلقة والملتذ الحقيقي المطلق هو هذا الخير المطلق. فأكمل اللذات، لذة من كن من معشوقه أكمل وعشقه له أكمل وادراكه له أكمل<sup>(٥)</sup>.

### مراتب اللذات

فالإدراك الجسماني، خمسة اضرب (وهي) إدراكات الحواس الخمس: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. والإدراك الروحاني، ثلاثة اضرب: التخيل والتفكير والتعقل. وأصناف اللذات البسيطة أربعة عشر صنفاً. فإدراك اللمس وإدراك الذوق أحسن الإدراكات الجسمانية وانقصها، فالالتذاذ المعلق بهما أحسن الإدراكات وانقصها على الإطلاق. فلذة الجماع المتعلقة بتحيز اللمس، ولذة المأكول والمشروب إذ هي متعلقة بحس الذوق، أحسن اللذات وانقصها . وإدراك السمع والبصر أكمل من الإدراكات الجسمانية ، فلذتها

<sup>(٥)</sup> "وأما الذي طبيعته لا تخلو طرفة عين من العلم، فليس اللذة له مكتسبة، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع

الأشياء" المرجع السابق، ص ١٦.

إذن أشرف اللذات الجسمانية وأكملها، وهما من الإدراكات الجسمانية والإدراكات الروحانية<sup>(١)</sup>.

## اللذة المطلقة في ادراك الأله

فاذن، نحن لما قد بينا أن تكون اللذة الكاملة إدراك العاشق عشقاً أكمل يادراك أكمل معشوقاً أكمل، ولأن الإدراك الأكمل هو الإدراك العقلي، والمعشوق الأكمل هو الخير المطلق، والعشق الأكمل هو الانقطاع عن كل شيء إلى المعشوق وتوفر العشق كله من غير تقسيمه على عشائق كثيرة، وجب أن يكون أشرف اللذات وأكملها لذة من إدراك الخير المطلق بعقله وكان عاشقاً له لذاته لا لغيره.

قال: ولأن الخير المطلق هو الله تعالى وكانت اللذة إنما كانت لذة لأنها خير، إذ كانت اللذات على ما قلنا كمالات والكمالات كلها خيرات وكان أكمل اللذات الكمال الأكمل والخير الأكمل، وكان الله تعالى هو الكمال الأكمل والخير الأكمل، وجب أن يكون، سبحانه، هو اللذة المطلقة التي هي أبداً لذة بالفعل ولم تكن قط لذة بالقوة. ولأن أشرف اللذات وأكملها هو إدراك أشرف المعشوقات بأشرف الأعشاق، بأشرف الإدراكات، والله سبحانه،

(١) يتبع مسكويه في هذا التقسيم مبدأ أرسطو القائل: "إن اللذات تابعة للحركة" أي أنها تشرف بشرفها وتسقط بسقوطها. فيفضل هذا المعيار الموضوعي، لايقطع أن اللذات الجسمانية خميسة مذمومة، بل فيها ما يصلح الانسان إذا راعى لتوسل. راجع كتاب الأخلاق، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٥، وأيضاً ١١١٥٤، - ٣٦ - ١١٥٤، ب، ١-٣٠.

مدرك لذاته التي هي أشرف المعشوقات بذاته التي هي أشرف الإدراكات وهو معشوق ذاته بأشرف الأعشاق إذ هو معشوق الكل وهو يعشق ذاته ولا يعشق شيئا آخر خارجا عن ذاته، وجب أن تكون لذته، سبحانه، في الشرف والكمال والفضيلة فوق (١٢) كل لذة. ولذلك قالت الحكماء: أن لذة الخالق، سبحانه، بذاته، وفرحه وسروره بما لذة وفرح وسرور لا يقارنها لذة ولا فرح ولا سرور، ولا نسبة لغيرها إليها<sup>(٧)</sup>.

### ينفرد الإنسان بإدراك اللذة المطلقة

فلأن الإنسان من بين سائر الحيوان، قد يدرك خالقه بعقله، وهو أشرف إدراكاته، وقد يتوفر محبته وعشقه عليه، سبحانه، وجب أن يكون مختصا، من بين سائرها، بأشرف اللذات ويكون أشرف لذاته إذا أدرك بعقله، خالقه، سبحانه، ولا يشغله عنه سواه، ويكون عشقه ومحبته وقصده متوفرة عليه. وهذه الحال هي غاية الإنسان وكماله الذي أوجد لأجله وهو أن يبلغ هذا الكمال ويلتذ هذه اللذة.

---

<sup>(٧)</sup> يروع مسكويه في هذه الفقرة - وفي مواضع أخرى من الرسالة - نزعة أفلوطينية أظهر مما هي في قذيب الأخلاق، راجع فكرة الأله المسالدة في "أنولوجيا أرسطوطاليس"، طبعة عبد الرحمن بدوي، ١٩٥٥م.

والعقل الانساني لاينفعل قط بالنفس وإنما ينفعل بالكمالات، لأن  
مدركاته الصور التي هي كمالات الموجودات . وأما العقل الإلهي ، فإنه  
لاينفعل قط إذ لاينفعل بوجه البتة<sup>(٨)</sup>

## رأي الطبيعيين وافساده

وقال الطبيعيون: اللذة هي رجوع إلى الحال الطبيعية. وذلك لا يصح  
في الأمور الإلهية على ما قدّمنا، إذ ليس لها خروج عن حالها الطبيعية، ولايصح  
أيضاً في الأمور الطبيعية والنفسية. فاللذة أمر مقصود إلهي عظيم في الأمور  
الإلهية، ومقصود طبيعي في الأمور الطبيعية. فأما، في عالم الكون والفساد،  
جعلت خدعةً للحيوان وشركاً له، لما كان هذا العالم السوفسطائي لايقام إلا  
بالسفسطة والحيل والمغالطة وتوق أهله إلى المنفعة العائدة عليهم، وإن كان  
بالإكراه والخديعة، كالفعل في الأدوية المرّة، إذا أريد أن تُسقى الصبيان، لأنها  
تُحلّى بما يُغطي عل مرارتها<sup>(٩)</sup>.

وقد نبّه فيلسوف الإسلام على ذلك بقوله: "أن المرأة لتزّين أحسن شئ  
منها ويراد أقبح شئ منها"، أي تزّين وجهها ويراد فرجها<sup>(٩)</sup>.

---

<sup>(٨)</sup> كل هذه الآراء تذكرنا بـ "أثولوجيا أرسطوطاليس"، راجع مثلاً الفصل في النفس الشريفة، ص ٨٤ من  
طبعة بدوي.

<sup>(٩)</sup> مدارته.

<sup>(٩)</sup> هذه الفقرة تلخيص للمناظرات التي استجبتها آراء ابن زكريا الرازي في اللذة، وكان الفلاسفة ينحون لي  
ذلك نحو المتقدمين من اليونان اللذين وضعوا مشكلة اللذة موضع البحث والتحقيق منذ عهد بعيد، راجع  
المصادر المذكورة في التعلق ٣٧ من التمهيد لهذه الرسالة؛ أضف ما ورد عن أرسطو، الأخلاق إلى  
ليقومأخوس المقالة ٧

فأما اللذات الحقيقية، فأثما هي<sup>(١)</sup> في الكمالات التامة والغايات العامة التي قصد بها خلق البشر بل سائر الحيوان بل سائر الموجودات أيضا. وأشد هذه تحقيقا هي اللذة الإلهية وهي الغاية القصوى التي ترتقي جميع الغايات إليها، أعني الوجود الخالص والوجود الصرف.

## موقف الإنسان من الأمور الطبيعية والأمور الإلهية

وأما (.....)<sup>(٢)</sup> في الدنيا، فمحمود من وجه ومذموم من وجه، إذ لا يجوز لأحد أن يقعد عن عمارة العالم من وجهين: أحدهما من حيث لم يعطه ما يجب له عليه من عمارته والقيام بما جعله الله إليه من استخدامه له فيه، والثاني حيث أخذ منه ما ينبغي أن يعطي عوضه وألا يكون جورا من فاعله، إذ المكافأة في الطبيعة واحدة. وهو أن يعطي مثل ما يأخذ كي يكون عدلا، لأن صورة الأمور الطبيعية، العدل كما أن صورة الأمور الإلهية وفعلها الفضل، لأن الأمور الإلهية تعطي أبدا (٢ب) ولا تأخذ والأمور الطبيعية مثل ما تأخذ مثل ما تعطي، فذلك لا تعدل عن الفضل وهذه لا تعدل عن العدل. وما خرج عن العدل والفضل في الأخذ والعطاء، فهو جور. والإنسان إما أن يكون روحانيا إلهيا فيفضل، أو طبيعيا فيعدل، أو شيطانيا غير طبيعي ولا إلهي فيجور. ولذلك كانت الأمور الإلهية سبب وجود العالم، لأن فعلها<sup>(٣)</sup> الوجود المحض، والأمور

<sup>(١)</sup> أضيف الضمير في الماش.

<sup>(٢)</sup> لم نوفق إلى قراءة هذه اللفظة.

<sup>(٣)</sup> فعله.

الطبيعية سببَ عمارة العالم لأن فعلها العدل المحض، والأمور الشيطانية سبب ما يعرض من خراب بعض أجزاء العالم، لأن فعلها الجور المحض<sup>(١٠)</sup>.

## معنى الحركة والسكون في عالم الطبيعة وعالم الأله

المتوجه نحو الكمال الأقصى يرى بعين عقله التام الذي يجذبه إلى ذاته جذبَ المعشوق لعاشقه فهو يتحرك بحركته الشوقية نحوه ، فإن كل متحرك من النقص إلى الكمال، فهو يتحرك حركة شوقية عشقية نحو معشوقه الأول. فهو بامعانه في الأرتقاء إليه يقرب منه قرباً مآ. وهذا القرب يتزايد بحسب سعيه في كل حال. وقد سمي الحكماء عالم الطبيعة عالم الآلام، لأنه عالم الحركة وسموا عالم العقل عالم اللذات، لأنه عالم السكون. فكما أن الحركات آلام، كذلك السكنات لذات وهي المطلوبة بالحركات لأن كل متحرك إنما يتحرك ليسكن. والأجرام السماوية ، وإن كانت متحركة، فهي ساكنة لدوامها واتصالها وامتناع التغير عليها.

الحركة في الأمور الطبيعية أشرف من السكون، بل هي وجود والسكون عدم، والحركة في الإلهية عدم والسكون وجود<sup>(١١)</sup>.

---

(١٠) عرض المؤلف للعدل والجور عرضاً أول في كتابه "فكذب الأخلاق" ص ١٣٢-١٥٩، ط القاهرة ١٣٢٩هـ. وفي جوابه لسؤال أبي حيان التوحدي عن "ماهية العدل". وجاء هذا الجواب في مقالة قد أعدناها للطبع.

(١١) راجع الأخلاق . لأرسطو، ١١٥٤ ب ٣٥.

الإلهية هي السكون المحض وكل سكون في عالم العقل وفي عالم الطبيعة، فإنه إلهي<sup>(١)</sup> ما، كما أن الحركة في أي العالمين كانت، فهي عبودية. وكذلك تظهر الربوبية بالسكون وتظهر العبودية بالحركة. الألحان أصوات كُتبت المناسبات الشريفة التي هي نظام العالم والسياسة الإلهية المسارية في الموجودات الروحانية والطبيعية. وهذه الصور الشريفة، أعني النسب التي هي النظام الإلهي والسياسة الربانية التي هي قيض بالخالق، سبحانه، على الخلق، هي الغاية القصوى المطلوبة وهو معشوق الكل ومُشوّقه الذي تطلبه سائر الموجودات.

## الموجودات ثلاثة

والموجودات بالقياس إليها على ثلاثة اضرب: منها ما أعطتها من أول مرة وهي التي أبدعت كاملة ولم تكن قط بالقوة وهي العقول الفعالة والأجرام السماوية، ومنها ما لم يُعط ذلك في أول أمرها ولا يُرجى لها الوصول إليها والتصوير بها، إذ لم تعط القوة على ذلك كالمعدنيات (١٣) والنباتية والحيوانات الهمجية والآثار العلوية، ومنها ما أعطي القوة على ذلك، وهي الجواهر الانسية وهي النفس الناطقة وإنما صار لجوهر الانسي إنساناً بها.

(١) الهية.

## اشتياق النفس إلى الاتحاد

والعاشق من الناس في التحقيق، والاشتياق إلى الاتحاد بذلك النظام الإلهي والسياسة الربانية إنما هو هي وإنما أريد بالجسد واليدين لها لأن هذه القوة منها تقوى وتتوسطها بقوى إلى أن تبلغ إلى حدّ من القوة تستغني عن الجسد واليدين، وهي في الأمر شديدة. إلا أنها إذا كانت عالية الهمة تعدّ حركتها، وإن كانت آلاماً، لذات في الحقيقة، لِنظرها إلى معشوقها التي تتحرك إليه وتطلب؛ لأن الحال التي تتحرك نحوها أجلّ من أن لا تحمل فيها كل مشقة. وذلك سكونها الذي هو الالتذاذ الحقيقي الذي يحصل لها عند الاتحاد بمعشوقها ومُشوّقها الذي هو اللذة المحضة.

## أثر الألحان على النفس

وربما كانت النفس من بعض الناس لطيفة عالية الهمة، وإن كانت الأمور الطبيعية غالبية عليها. فتقطعها تلك الصور الشريفة التي ترد عليها من الألحان والايقاعات فتقطعها عن الأمور الطبيعية بالكلية حتى ربما فاقت نفسه وخرج روحه ومات، - وقد رأينا وسمعنا خلقاً ماتوا في حال السماع - ، وربما كان غشياً عليه والغشي هو إستيلاء الصور الإلهية السارية في اللحن إلى النفس عليها وأخذها لها عن الأمور الطبيعية ما دام السماع متصلاً حتى إذا

انقطعت المادة زالت المغالبة من الصور الإلهية والصور النفسية<sup>(١٢)</sup>.

. وربما قويت النفس واستغنت عن الأمور الطبيعية وعرفت عيوبها ونقصها،  
فالقت بصرها نحو العقل الفعال، ثم أتحدت به و<sup>(١٣)</sup> أيدها حينئذ العقل الفعال،  
وجذب بصيرتها، فربما من تلك الصور الإلهية التي كانت عشائقيها وأشواقها،  
فاتجهت بها من غير توسط لحمي ولا صوت ولا نغم، وسكنت السكون التام  
والتذت اللذة التامة، إذ قد أدركت غاية مطلوبها، فتصير عند ذلك مشوقة  
معشوقة بعد أن كانت شائقة عاشقة، وصارت تجببت بتحرك الأشياء إليها وهي  
ساكنة بعد أن كانت تتحرك إلى الأشياء، وتحرك كل شئ بعد أن كانت  
متحركة من كل شئ. فيما ظنك بتلك اللذة إذا قايستها بهذه اللذة السماعية  
التي هي إحدى لذاتها الدنيا مهما يقاربا من الآلام بالحركة الدائمة.

وهذه الغاية هي الثواب الموعود والمقام المحمود في دار الخلود التي دعا  
إليها الأنبياء ودلّ عليها الحكماء. ولأجل نظر الخالق - سبحانه - خلقه  
واجتذابهم (٣ب) إلى عنده، فلطف في اذقنا بالسمع شيئاً يسيراً من حلاوة  
الثواب وجزءاً حقيراً من لذات دار المعاد حتى يقارنه السعيد باللذات الطبيعية  
من مأكول ومشروب ومنكوح وملبوس ومشموم، إذ ليس في الطبيعيات لذة  
غيرها، وإن كانت، فهي رؤساؤها والمتخير عند أهلها.

<sup>(١٢)</sup> لقد أطلع مسكويه على كتاب "تيماس" (Timee) لأفلاطون، إذ أورد قطعة منه في الفوز الأصغر، ص

٥٠؛ وفي هذه البذة نستين ما جاء في هذا الكتاب فيما يتعلق بالسمع والبصر، e - ٤٧a وكذلك

"فليب" (Philebe) ٥١ a في إحداه اللذة بالموسيقى.

<sup>(١٣)</sup> سقط الواو في هذا المكان، واضيف بعده "نم".

ونعلم أن لذة السماع تفوت جميعها مع خلوصها من شوائب الآلام التي تتقدم رؤساء اللذات الطبيعية الخمسة، أو تصحبها أو تتعقبها. ونعمل أن لذة السماع، مع هذه الخصوصية، لا قدر لها أيضا بالقياس إلى تلك اللذات التي تنال النفس بالمقعد الصدق، عن الملك المقتدر. فيدعوها<sup>(١٣)</sup> ذلك إلى بعض هذه العلائق وإلى الانقطاع عن الأمور الطبيعية وإلى النظر إليها بغير المقت والبغضة وإلى الامعان نحو التمام والغاية.

وقد نبه فيلسوف الإسلام عليها بقوله لعمار بن ياسر<sup>(١٣)</sup>، وقد تنفس الصعداء: "يا عمار على ماذا تنفسك؟ أعلى الآخرة فيعلق بما يدك نفسك عليها فقد أمكنتك منها؟ أم على الدنيا؟ فوالله ما تستحق أن تنفس عليها لأن لذاتها في خمسة: مأكول ومشروب ومنكوح وملبوس ومشموم؛ فأفضل المأكول العسل وهو في ذبابة، وأفضل المشروب الماء وهو أهون موجود، وأفضل الملبوس الديباج وهو لعاب دودة، وأفضل المشموم المسك وهو دم فارة وأفضل المنكوح فمبال في مبال. ولم نذكر المبصرات والمسموعات لأنها من لذات الآخرة وذوقنا منها، ليكون طلبنا لها على بصيرة ومعرفة".

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله.

(١٣) فيدعوه.

(١٣) هو عمار بن ياسر بن مالك المدحجي، من أشياع علي بن أبي طالب (الملقب هنا بفيلسوف الإسلام). كان من المهاجرين والخارئين في جميع ما وقع من مقالات بعد الهجرة إلى أن قتل في رقعة صيف سنة ٣٧هـ/٦٥٧م؛ راجع دائرة المعارف الإسلامية، ط ٢، ص ٤٦١.



مقالة للأستاذ أبي علي مسكويه رحمه الله

في النفس والعقل

وهي جوابُ رسائل سألَهُ عنهما وحلُّ شكوك

أدركها في الجواهر البسيط العائم بنفسه

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١- قال السائل: "إذا كان لا كلي يعلم بالعقل ولا جزئي يعلم بالحس إلا ومع كل واحد منهما صاحبه في أن يثق لشهادة أحدهما بشهادة الآخر، وكان من عدم حاسة عدم الفكر الصحيح في كليهما كعدمه ذلك في جزئياتهما(فآمن أين لنا أن نثق بإثبات أمر ليس بواحد من هذين إذ هو أحدهما وليس له شهادة الآخر من طريقه الذي به يوصل إليه؟

ويحكى عن روفس<sup>١</sup> الطيب أنه قال: "ليس أحد يعين في الفكر في علم ما إلا وينتهي به ذلك إلى ما ليخوليا"، فيما يؤمننا، إذا اعتقدنا أوهاما ليس لها جزئيات مشاهدة بالحس أن تكون بهذه الصفة؟ وإذا كان الحس يكذب ويغلط أحيانا كثيرة، وكان التخيل في ذلك على أضعاف ما عليه الحس من الغلط والكذب في المتى والوسوسة وحديث الناس وأجناس الخوف والأمان والعلل العارضة وكان العقل إنما يأخذ ما يأخذه، إن كان على جهة التذكير أو على جهة الانقذاح عن أحد هذين، كيف نأمن فيما نعتقد في هذه الجواهر التي تعتقد أنها روحانية إذا لم ندرك لها جزئيات؟".

قال الأستاذ أبو علي أحمد بن محمد رحمه الله؛

<sup>١</sup> دوفس، راجع عن هذا الطيب التعليق ٣٠ في التصدير.

## وجود العقل مقدم للحس بالذات

(١٦) أن السائل بنى جميع كلامه وسؤالاته على أن العقل لا يدرك غير كليات الأمور التي يأخذها من جزئيات الحواس وكأنه جعل العقل تابعاً للحس. وهذا غير مسلم، لأن الحس بالحقيقة هو التابع للعقل، وإن كان وجوده فينا مقدماً بالزمان، أعني أن الحس معنا منذ مبدأ كوننا، فأما العقل فيظهر فينا أثره مؤخراً<sup>(١)</sup>، ولكن وجوده مقدم للحس بالذات، وترك قضية هي العمدة في جوابه وبها انحلال شكوكه. ولو لحظها في عرض كلامه لاكتفيت بإيراد نص كلامه على التقديم والتأخير من غير حاجة إلى كثير زيادة ونقصان. وأنا الآن ذاكرها وهي أنه ليس جميع أفعال العقل وآثاره عندنا، هو ما يلتقطه الحس من الجزئيات فيسطها العقل ويوحدها<sup>(ب)</sup> من الكثرة، أعني كليات الأمور، بل له فعل آخر خاص به، ليس بمأخوذ من الحس وذلك أن له الأوائل التي بها يحكم على الحس وغيره، ليست بمأخوذة من شئ غير العقل نفسه لأنها لو كانت مأخوذة من شئ آخر لم تكون أوائل وقد قلنا أنها أوائل.

مثال ذلك أن العقل إذا جزم الحكم بأنه ليس بين طرفي النقيض واسطة، أعني أنه ليس من السلب والإيجاب شئ آخر هو حكم أولي لم يأخذه من شئ البتة، ولذلك لا يسأل عنه بلم وكيف ولا يطلب للأوائل على ولا سبب، لأنه لو كان ذلك فيها لم تكن أوائل. فكذلك إذا علم العقل أن الحس قد صدق أو كذب ليس يأخذ هذا العلم من الحس.

(١) مؤخراً.

(ب) يوحده.

## العقل يدرك المعقولات فضلا عن المحسوسات

ثم أقول أن الكل والجزء من باب الإضافة. وذلك أن الكل إنما هو كل لأجزائه والأجزاء إنما هي أجزاء لكلها ولا يجوز أن تلحظ الإضافة إلا من ذاتين أو ذات واحدة في حالين. فإن تركت الإضافة ولم تلحظ بتة، حصل ذات ليس له جزء ولا كل والذي يلحظ هذا الذات منفردا خاليا عن الإضافة والأعراض ليس بحس ولا عقل هيولاني.

ولعمري ، أن الحس، نظره في كلياتها، إلا للعقل خاص نظر آخر ، ليس من باب الإضافة ولا من مبادئ المحسوسات وليس ينبغي أن تغفله ولا ننساه ، فأنا متى فعلنا ذلك ، حصلنا على بعض المعقولات أعني كليات الأمور المأخوذة من الحواس بالتقاطها من الجزئيات ، وفاتتنا المعقولات الشريفة التي هي بسائط الأشياء وذواتها التي ليست بمسحوسة ولا بمأخوذة<sup>(١)</sup> من الحواس على ما بينه أرسطو ومفسرو كتبه . وسأذكر ما يحضر حفظي في هذا الوقت إلى أن أتمكن من إيراد نصوص (٦ب) الأقاويل عنه بتمكني من الكتب إن شاء الله.

## رأي أرسطو ومفسريه في العقل والنفس

فأقول: أن أرسطو يقول: أن النفس الناطقة أو العقل الهيولاني فأنهما واحد، ولمشاحة في الأسماء لها في ظن أن أحدهما من جهة الحواس والآخر من

<sup>(١)</sup> والمأخوذ.

جهة العقل. فإذا نظرت إلى الأشياء المحسوسة لحقها شبيهه بالانعكاس، وإذا نظرت في الأمور التي فحصها من جهة العقل، بلا توسط الحس، كانت مستقيم النظر. وهذه الألفاظ وإن لم تكن نفس ألفاظ الرجل، فأما مؤدية عن معناه لاسيما فيما فسره ثامسطيوس من كلامه ولخصه في كتابه النفس، فإنه عبر في هذا المعنى عبارة فصيحة على مذهبه، في الكلام على هذه المعاني اللطيفة<sup>(١)</sup>.

## العقل مستغن عن غير ذاته في ادراكه الامور

وتبين من كلام الحكماء في هذا الباب، أن للعقل فعلا خاصا به، أعني جهة من النظر ليست من مبادئ الحواس. وعلى هذه الجهة، يدرك العقل كليات المحسوسات لم تعلم (الحواس) أنه قد أدركها وعقلها. فأما أدراكه لها، فللمتشكك أن يقول: أنه إنما أخذ تلك الكليات منها، وأما علمه، فإنه قد علمها وإدراكها فلم يعلمه من الحس ولا من شئ آخر؛ ولو كان كذلك، لكان يدرك كل علم بعلم وهذا هو إلى ما لا نهاية له، فهو محال. فالعقل يعلم هذه الأشياء ويعلم أنه علمها وهذا العلم الثاني أعني الذي به علم أنه قد علم، هو ذات العقل وليس يحتاج إلى غير ذاته في إدراكه أنه قد أدركه. ولذلك يقال أن العقل والعاقل والمعقول شئ واحد لا غيرية فيه.

<sup>(١)</sup> راجع كتاب النفس لأرسطو، طبعة عبد الرحمن بدوي، ١٥٤٦ ب ١٥. وقد أورد مسكويه هذه النبذة بعينها

في الفوز الأصغر ص ٣٦.

## العقل الفعال يخرج إلى الفعل الصور الهولانية التي في النفس الناطقة

وأما الأشياء المحسوسة، فأنما هيولانية والحاس منها غير المحسوس لأنه لو كان هذا ذاك لم يكن محسوسا. وذلك أن الحاس لا يحس ذاته ولا هو موافق له كل الموافقة والمحسوس أيضا لا يحس ذاته. فأما العقل أنه يعقل ذاته ويعقل غيره بأن يتزرع صورته الهولانية ويبسطها حتى تصير معقولة. فإذا صارت كذلك، فهي العقل والعاقل والمعقول. فأنما تحصل المعقولات في النفس الناطقة لأنها بالقوة عاقلة أعني أن الصور العقلية لها بالقوة، فإذا صارت فيها بالفعل اتحدت بالعقل فصارت هي هو. ولذلك سميت عقلا هيولانيا.

ومما يبين هذا المعنى، أن كل شئ هو بالقوة فانه ليس يخرج إلى الفعل، إلا بشئ آخر هو موجود بالفعل، لأنه لو كان يخرج بذاته لكان أبدا بالفعل ولم يكن بالقوة لأن ذاته قد كان له وهو بالقوة وأذا كان ذاته سبب خروجه إلى الفعل وذاته لم يزل بالقوة، وجب أن يكون أيضا لم يزل بالفعل، فهو إذا أبدا بالقوة وأبدا بالفعل (١٧) وهذا محال، فأذن يخرج ما في القوة إلى الفعل غيره، ويجب على هذا، أن يكون ذلك المخرج له إلى الفعل موجودا بالفعل<sup>(١)</sup> لأنه لو كان بالقوة، لكان سبيله في حاجته إلى ما يخرج به إلى الفعل.

فأذن النفس هي عاقلة بالقوة وأنما يخرجها إلى الفعل العقل الذي هو بالفعل وهذا العقل الذي هو بالفعل ليس يعقل معقوله على جهة الخروج إلى الفعل ولا سبيله في علومه هذه السبيل، بل الأشياء له أولية ليس لها سبب ولا

<sup>(١)</sup> تصحيح الناسخ، وفي السطر: بالعقل.

مبدأ من غير ذات العقل، بل تلك الأوائل هي العقل هي المعقول. وخارج هذا العقل شئ آخر هو سبب له. فغمض الكلام فيه، بل أظن أن من جميع هذا المأخذ الذي سنح الكلام فيه مما بدأت به، غموضاً، وسأعدل عنه إلى بيان آخر إن شاء الله تعالى ذو<sup>(١)</sup> الحول والقوة.

## المحسوسات لا تفيد علم الا بتأييد العقل

أقول : أن الحواس ، متى لم يحضرها العقل عند التصفح للأجزاء ولم يشهد لها<sup>(٢)</sup> بالصحة أو الفساد ، غير مفيدة شيئاً ولا ينتفع بها. وذاك أنها تخطئ في محسوساتها ضروب الخطأ ويرد عليها العقل ذلك ولا يقبل إذا غاب عنها الفكر أو ذهل عنها العقل، وهذا شئ ظاهر من عند من يستعمل فكره بمهم يستعرفه، فإنه لا يبصر ولا يسمع كثيرات المبصرات والمسموعات مع حضوره ومع ارتفاع الموانع من الحاس والمحسوس.

## أخطاء الحواس

فأما وجود الخطأ من الحواس، فكثيرة جداً. من ذلك خطأ العين في الشئ المبصر من قريب ومن بعيد. أما<sup>(٣)</sup> خطأها من البعيد فبرؤيتها الشمس صغيرة، مقدارها عرض قدم وهي مثل الأرض كلها مائة ونيفا وستين مرة.

(١) ذي

(٢) تشهد له.

(٣) -أ- سقط في الأصل.

فيشهد بذلك العقل فيقبل منه، ويشهد بذلك الحس فلا يقبل منه. وأما أخطاؤها من القرب، فبمترلة ما نرى ضوء الشمس إذا وقع علينا من ثقب مربعة صغار كحلل البواري<sup>(١)</sup> التي يستظل بها: فأنا نرى الضوء الواقع منها مستديرا وأما يصل من ثقب مربعة مستطيلة ونعلم أنه ليس كما نراه. وتخطئ العين في حركة القمر والسحاب والسفينة والشاطئ وتخطئ في الأشياء المسطرة والمتساوية كالأساطين والنخل والشجر وتخطئ في النقطة إذا كانت على شئ يتحرك على الأستدارة حتى تراها كالحلقة وكالطوق، وتخطئ في الأشياء المبصرة في الماء فترى بعض الأشياء أكبر من مقداره وبعض الأشياء مكسورة وهي صحيحة وبعضها معوجة وهي مستقيمة (٧ب) وبعضها منكوسة وهي منتصبه. وبالجملة، فهي ترى الأشياء كلها بقدر الزاوية التي هي رأس مخروط، قاعدته الشئ المبصر (بدسو؟) راسه المخروط المستدق الذي عند البصر، وهي الزاوية. فأن كانت هذه الزاوية كبيرة، كان المبصر كبيرا، وإن كانت صغيرة<sup>(٢)</sup>، كان صغيرا. ويختلف المبصر بحسب اختلافها<sup>(٣)</sup>. وهذا استخراج العقل لأن هذا المخروط ليس بمحسوس والعقل هو شبيه بوساطة المادة. وهذه حال جميع الحواس في الأغاليط التي تعرض لها وتحكم بها حتى يردّها العقل ويستخرج سببها. وذلك أن الذوق تختلف أحواله حتى يجد الإنسان الماء في بعض الأحوال حلوا وفي بعضها كريها ومالحا ومرأ، وكما يجد

<sup>(١)</sup> هكذا في الأصل وفي تذييب الأخلاق، يقول "كحلل الأهواز" ص ٩.

<sup>(٢)</sup> كل صغيرا.

<sup>(٣)</sup> اختلافه.

صاحب الصفراء العسل مرا وصاحب البلغم بالضد. وكذلك حال السمع في الصدى<sup>(١)</sup> الذي يسمعه من الجبل أو لمواضع المستديرة الصقلية وفي طينان الأشياء المختلفة. وعلى هذا يكون حال الشم: فإن الذي يألف الأشياء المنتنة لا يحس بالتن والمنتقل من رائحة إلى رائحة لا يجد حقيقة الثانية وربما التبس عليه الحال حتى لا يدري ما الذي يحكم فيه.

وكذلك الأمر في اللمس لمن يألف الأشياء الخشنة إذا لمس لنا وكذلك حال اليد التي تكون حارة إذا لمست ما هو دوفها في الحرارة وجدته باردا . فأما من تكون يده باردة فانه يجد ذلك بعينه حارا. والمعتدل من جميع الأشياء لا يدركه الحس وإنما يحكم به العقل وهو الذي يستخرج العلل في الجميع، وإليه نرتقي الحواس بالحواس حتى يحكم فيها ويرد البعض ويقبل البعض؛ إذ، ليس الحاكم على الحواس بالصحة أو الفساد والناظر في جميعها في أسبابها وفي عللها غيره<sup>(٢)</sup> وهو أشرف لا محالة، منها لأن الحكم في الشيء والمزيف له أو المصحح أفضل منه والأفضل لا يكون تابعا أي لا يكون قوامه بما هو دونه بل الأولى أن يكون قوام ما هو دونه به<sup>(٣)</sup>.

فأما قوله: "ان كل من عدم حاسة عدم الفكر الصحيح في كليتها لعدمه ذلك في حزنياتها"، فهو صحيح مقبول.

(١) الصدا.

(٢) غيرها.

(٣) عرض مسكويه هذه الآراء في المقالة الثانية من الفوز الاصغر وفي الفصول الأولى من هداية الأخلاق، غير أن غرضه يختلف باختلاف الكتب.

وأما قوله: "من أين نتق باثبات أمر ليس بواحد من هذين؟" فإنه حكم على ان من جهل باب الاضافة جهل كل شئ . وليس الأمر كذلك ، بل ينبغي أن نقول: أن من جهل النصف فقد جهل لضعف، الا أنه لا يجهل طبيعة العدد الذي عرض فيه الضعف والنصف وجميع الاضافات، أعني الثلث والرابع وما يتلوها إذا لم يلاحظ<sup>(١)</sup> منه الضعف والنصف.

### لا ينتهي الفكر القوي الى المالىخوليا ...

فأما قول روفس<sup>(ب)</sup> الطيب: "أنه ليس يعنى أحد في الفكر (١٨) في علم ما الا وينتهي به ذلك إلى مالىخوليا" فإذا ظن أن هذا الاسم في تلك اللغة السني تخصص بها، ليس بمطلق على المرض وحده بل هو اسم لكل فكر، وإلا لزم بحسب قول روفس أن الآراء الصحيحة التي تصدر عن الأفكار الطويلة الزمان تكون مرضا عظيما. ونحن نعلم أن الفكر الذي يعنى فيه صاحب الهندسة حتى يستخرج به أمرا نافعا في العالم من نحو استخراج ماء إلى وجه الأرض، أو رفع طريق أو تحريك شئ، يقبل (إليه) بقوة ضعيفة يسيرة، والفكر الذي يعنى فيه مدبر الجيش وسائس المدينة حتى تتم له عمارة، أو غلبة عدو مفسد، ليس بمرض. وكيف يكون مرضا، والإنسان أنما يطلب الصحة من جسده وتدبره لبدنه، لئتم له بها الفكر الصحيح الذي يؤديه إلى كل خير مطلوب من دنيا وآخره.

<sup>(١)</sup> تصحيح على هامش النسخة وفي السطر "يحفظ".

<sup>(ب)</sup> درفس.

## بل فضل الإنسان بقوة فكره

وهل بين الإنسان وبين البهيمة فرق إلا بقوة الفكر والتمييز؟ فان هذه القوة هي التي تفضله على غيره وبها يهجم على جميع الخيرات ويحذر من جميع الشرور بل بها يفرق بين الخير والشر ف الأمور ويميز الحسن مسن القبيح في الأعمال<sup>(١)</sup> والصدق من الكذب في الأقاويل والحق من الباطل في الاعتقادات . على أن الطيب من حيث هو طيب، ليس له نظر في غير الاعتدال<sup>(٢)</sup> الخاص بجسد جسد ليحفظه اذا كان موجودا ويرده إذا كان مفقودا. واذا كان خاصة نظره في هذا الباب، فله أن يسمى بحسب صناعته كل ما كان خارجا عنه<sup>(٣)</sup> بالمرض. كما أن التجار له أن يستعمل الحديدية التي يستعملها الصانع معوجة، وذلك الاعوجاج الذي هو عند التجار، كذلك هو الاستقامة بحسب صناعة الصانع وكل واحد منهما، اذا لحظ صاحبه من جهة صناعته التي تخصه سماها<sup>(٤)</sup> فاسدة.

---

<sup>(١)</sup> فرق السطر: الأعمال.

<sup>(٢)</sup> إلى

<sup>(٣)</sup> عنها.

<sup>(٤)</sup> لسميها (Variante en surcharge)

## الامعان في التوهم هو المنتج للماليخوليا

ونقول أيضا على سبيل المعارضة لهذا المتشكك: هل امعان روفس في الفكر وبلوغه من الطب ذلك المبلغ، وهو الذي صيره فاضلا في صناعته، ماليخوليا؟ وفكره في قوله هذا الذي حكيته عنه هو، على حكمه أيضا، ماليخوليا؟ فكيف يجب أن نحكم عليه وما الذي نقول فيه ألا أنا نترك نصرة كلام هذا الرجل الفاضل بتخريج وجه لكلامه صحيح ، وهو أن روفس<sup>(١)</sup> أو ما إلى العلوم الوهمية والأوهام بأسرها: إذا امعنت في الحركة انتهت إلى الماليخوليا على هذه الجهة، والتوهم تابع للحسن وإذا أخذ صورة طبيعية فأنما يجعلها عن طبيعة لم تتركب منها تركيبات لانهاية لها وليس لواحدة منها وجود طبيعي بوجه من الوجوه.

ومثال ذلك أن الوهم يأخذ (٨ب) صورة الجسم أعني الأبعاد الثلاثة، فيأخذها في غير جسم ثم يتوهمها موجودة من خارج الوهم، معتقدا<sup>(٢)</sup> من ذلك الخلاء وأنه مسكوب حول العالم موجود لا محالة. ثم (٦) تشكل في وهمه أيضا أنواع الأشكال التي ليس لها وجود ويسأل<sup>(٣)</sup> عنها سؤال ما هو موجود، أعني أنه يتصور شخصا خارج العالم جالسا على سطح الكرة القصوى ثم يسأل كيف يكون حال هذا الوهم المحال سؤال من ظنه موجودا.

<sup>(١)</sup> هنا ضبط الاسم ضبطا صحيحا.

<sup>(٢)</sup> معتقد.

<sup>(٣)</sup> يسأل.

وكذلك حاله في الأوهام التي تجري هذا الجرى . وكلما أمعن في هذا الضرب كان أبعد من الأمر الموجود . وهذه حال الوهم والعلوم الوهمية وتتبعها التخيلات الباطلة والوساوس المكروهة وربما ترقى إلى المحالات من الأماهي واستشعار مخاوف ومهالك لا حقائق لها : وهذه هي صورة المايخوليا .

## الفرق بين العقل والوهم

فأما الفكر في هذا العارض كيف عرض واستخراج علله وأسبابه والوقوف على حقائقها ومعالجته بما يزيله ويصلحه ، فليس يسمى ذلك أحدنا مايخوليا . اللهم إلا أن تلك اللغة تستعمل هذه اللفظة على معنى المرض فتكون المايخوليا والفكر يعبران على معنى واحد. وبالجملة ليس العقل من الوهم في شيء، لأن الوهم، كما قلنا، تابع للحس. فأما العقل فهو حاكم عليه وأول له في الوجود، وإن كان يظهر أثره في الإنسان بعده . والدليل على أن الوهم تابع للحس أنه ليس يمكننا أن نتوهم شيئا لم نحسه أو نحس شبيهه. ومتى التمسنا من الوهم ذلك لم يساعدنا عليه بته وإنما يساعدنا على التركيبات من الأشياء التي أخذها من الحس، أعني أنه يركب جناح طائر على جمل، مثلا، فأما أن يمكنه أن يلحظ شيئا لم يحس له مثلا ، فلا.

وليس كذلك العقل ، فانه إنما يعقل الأشياء التي يحسها ويرد من أحكام الحس شيئا كثيرا. والفرق بين الوهم والعقل ، يجب أن يؤخذ من مظانه، فان اشتغالنا به يخرجنا عن سمت هذه المسألة إلى تحرير القول في قوى

الحواس وترقيها إلى قوة واحدة تسمى الحس المشترك<sup>(١)</sup> . وكيفية ذلك والكلام فيه يتسع وهو مبين في كتبه المؤلفة فيه<sup>(٢)</sup>

فأما قوله: "أن العقل يأخذ ما يأخذه على جهة التذكير أو على جهة الانقذاح" فهو يأخذ غير المأخذ الذي بدأ به في صدر الكلام . وذلك الكلام هو الذي يحكى عن افلاطون وارسطو . ويظن أن بينهما فيه خلافا ، وأن افلاطون يقول: أن العقل إنما يتذكر بمعقولاته ما كان له قبل تدبيره للهيولانيات وإنما عرض له النسيان لوقوعه في الهيولى لا أنه يستفيد شيئا لم يكن له.

### اختلاف الحكيمين في وجهة نظريهما

ويظن بارسطو أنه يقول : بل إنما ينقدح له ذلك من هاهنا . وليس (١٩) الأمر على ما يظنه كثير من الناس من أن هاهنا خلافا بين هذين الحكيمين ولكن إنما اختلف نظرهما كما يختلف نظر الإنسان إلى فوق وإلى أسفل . فإن المترقي والمتحدر بينهما مسافة بعينها ليست فوق ولا أسفل . ولما كان أرسطو إنما يعلمنا الحكمة بالترقي فيها من الأشياء الطبيعية وأفلاطون كان من عادته أن يتحدر فيها من الأمور الإلهية ، اختلف نظرهما كما اختلف تعليمهما والمعاني متفقة . ولو لا أني تصممت أن أعدل إلى بيان أوضح مما بدأت به في

<sup>(١)</sup> الحواس.

<sup>(٢)</sup> لعله يشير إلى كتاب النفس، ٤٦٧ب، ١٠، إلى ١٤٦٩، ٥ حيث يبحث أرسطو عن الفرق بين العقل والوهم؛ وإلى الفصلين من المقالة الثالثة، حيث يعرض "للحس المشترك".

صدر هذه الرسالة، لأوجبت على نفسي كشف هذا الموضوع لاتصاله ببيان المسألة<sup>(٤)</sup>.

## في ماهية العقل

ولكني أقول بحسب ما صممته أن الأمور التي سأل عنها السائل وقال: "كيف نعتقد في هذه الجواهر التي نعتقد أنها روحانية، إذا لم ندرك لها جزئيات"، ليس لها جزئيات ولا كليات إلا بعد أن تلحظ معه الأجسام. فأما الشيء البسيط فلا جزء له ولا كل، وإنما تثبت آنيته<sup>(٥)</sup> بما يظهر من أثره<sup>(ب)</sup> لا من حيث يشاهد بالحس له جزء ثم تثبت آنية كل. وقد يطلق فيها ذلك على سبيل اشتراك الاسم لاجل الضرورة العارضة في ضيق الألفاظ باضافتها إلى المعاني، لانا مضطرون إلى أن نعبر بالعبارات المألوفة المأخوذة من الحواس عن المعاني الغريبة المعقولة ولا سبيل لنا في الإشارة إليها إلا هذه الألفاظ، كما نطلق على العرض بأنه يتحرك بحركة الجسم الذي يحل فيه وينقسم بأقسامه وليس العرض في نفسه إذا لم نلحظه مع الجسم، بمتحرك ولا ينقسم. وكذلك

---

<sup>(٤)</sup> لا يخفى ما لهذه الفقرة من دلالة على أثر "أولوجيا أرسطو" في الفلسفة، وإنما يرجع الحظ العجيب الذي كان لهذا الكتاب عند العرب، لكونه حلقة اتصال بين "المعلم الأول" و "الاطلون الإلهي"، أي مفكرين لم يختلفا في نظريهما إلى الأشياء فحسب، بل في مقصوديهما أيضا، إذا ردا إلى حقيقة أمرهما. أما اللفظتان "الترقي" و "التحدر"، فتعبيران عن محور الفلسفة الأفلوطينية التي تصور النفس في هبوطها إلى العامل السفلي وفي صعودها إلى العالم العلوي.

<sup>(٥)</sup> حسب تشكيل عبد الرحمن بدوي، كتاب النفس لأرسطو ص ٦٥، تعليق.

<sup>(ب)</sup> لعله: شطب الناسخ.

الجوهر الذي ليس بجسم ليس بمنقسم لأن الانقسام إنما يكون في الأعظام ، والأعظام تكون للأجسام وما ليس بجسم فليس بذئ عظم فهو اذن غير منقسم. فإن أطلقنا عليه ذلك في وقت ، فبحسب استعارة اللفظ واشتراك الاسم . فنحن وإن قلنا في وقت إن النفس الجزئية من حالها كيت وكيت، أو أن النفس الكلية، صورتها كيت وكيت ، فلسنا نذهب فيه إلى الانقسام الذي يفهم من الأجسام بل نريد به أن الأشخاص المتكثرة بعرض نكرها إلى أن يكثر تدبير النفس لها ، فنسمي وجود التدابير تحريا وإن لم يكن بالحقيقة كذلك ليفهم من ذلك اشارتنا . ومثال ذلك أن الانسانية في الناس، وإن اختلفت بالمواد والأمزجة، فهي بالحقيقة واحدة من جهة تصورها . كما أن الطابع ، وإن اختلف بالطين والشمع والرصاص والفضة لأجل اختلاف المواد، فإنه في نفسه واحد، فكذلك نقول أن القوة المصورة للانسانية واحدة وإن اختلف الأمر (٩ب) بالمواد. ثم يصير تدبير تلك القوة لكل مادة بحسب هيولاها منها، كالانسان الذي يبني بيتا من طين ويعمل بركة للماء ويبني سفينة من خشب فيعمل من كل مادة ما تقبله وتم به الغرض المقصود.

ثم يتحرك في كل واحد من هذه حركة ملائمة له، فانه في البيت يمشي برجليه لأن هذه الحركة ملائمة فيه. فأما في السفينة فيتحرك بيديه باستعمال المقادف لأن هذه الحركة ملائمة فيها . فأما في الماء فيتحرك بيديه ورجليه لأن السباحة هي الملائمة فيها.

وهذا المثال وإن لم يكن مطابقا كل المطابقة، فهو مشير إلى المراد من المعنى وأرجو أن يكون كافيا . فلا بأس بإيراد مثال آخر حتى ينكشف هذا المعنى اللطيف به فأقول:

أنك إن تصورت شخصا تقابله مرآيا مختلفة الجواهر والأشكال في الاستدارة والتقيب والتععر وضروب الأشكال، أليس كل واحد منها تقبل صورة مخالفة للصورة الأخرى في الكبر والصغر والشكل واللون والقده والهيئة؟ ألا نرى أن الأشكال تختلف لأجل القابلات والشخص واحد؟

وهذه الأمثلة وأشباهها ينبغي أن يفهم منها الإشارة إلى الممثل ولا يعتقد فيها أنها هي أو مثلها. وذلك أن هذه الأمثلة هي مضروبة من أجسام طبيعية وليست موافقة في الحكاية لتلك الجواهر التي ليست بأجسام . وإذا أخذ المثال على أنه تشبيه بالممثل عرض في المثالات مناقضات لا تلزم الممثل لبعده منه<sup>(٥)</sup>.

٢- ثم قال السائل: "وإذا كان نهاية ما هوى إليه تركيب العالم في النبات والحيوان والانسان والنفس والعقل وكانت الحياة ممتعة أن توجد إلا مع حرارة القلب وممتعة أن تعدم مع حرارته حتى إذا قطع قلب حيوان عظيم كالثور، دام نبضه ما دامت الحرارة فيه، فاذا برد تعطل النبض ، فان جعل بعد قطعه على

---

<sup>(٥)</sup> كثيرا ما يردد مسكويه هذا التشبيه على تعلق الألفاظ البشرية بالألام اللحمية" (الفوز الأصغر ، ص ٣١)، وفي الصفحة ١١١، من هذه الرسالة يستدل المؤلف بآية قرآنية على أن المفكر، كآله، لا يستغني عن ضرب الأمثال لتقريب حقائق الأمور من أذهان الناس . غير أننا نعرف ما لأفلاطون من تأثير في هذه الطريقة لعرض الآراء الفلسفية.

رماد وفي هواء حار حتى تطول مدة بقاء<sup>(١)</sup> الحرارة فيه، دام نبضه تلك المدة الطويلة، وتبين بهذا (أنه) إنما يفعل هذا للحرارة فقط لا لموضعه في البدن<sup>(ب)</sup> واتصاله بما يتصل به، وكان عظم أفعال العالم لكبير من تولد الرطوبة بين الحر والبرد بالاغراق وتولد اليبوسة عن الرطوبة بالتجفيف ويتولد ما يتولد من الأركان كالمعادن والنبات والحيوان والإنسان والآثار العارضة في العلو كالسحاب وغيره وجميع اعجاب المهنة للناس ، إنما ذلك بالحرارة وعنسها في شمس أو نار، لم<sup>(ج)</sup> لا تقطع أن النفس هي الحرارة لادراكنا الجزئي منها فينا وفي غيرنا بالحس والكلبي في الانوار العالية (١١٠) والنار، فنكون على يقين بشهادة الكلبي للجزئي والجزئي للكلبي؟".

قال الأستاذ أبو علي : انه ما تبين من كلام السائل في هذا الفصل أكثر من أن الحرارة تبقى في بعض الأجسام إذا كان لها مدد من حرارة أخرى زمانا أطول من بقائها إذا لم يكن لها مدد.

## ليست الحرارة هي الحياة

فإن نبض القلب تابع لحرارته، وأما الحياة فيما تبين أمرها بعد من هذا المثال، إذ القلب المتحرك بالنبض الباقي من الحرارة إذا نزع من الحيوان ليس يدعى أحد أن فيه حياة لأن سبيله في ذلك سبيل كل جسم حار إذا لم تكسب

(١) بقاء.

(ب) القدر.

(ج) ثم.

حرارته ذاتية فيه . فإنه لا يلبث حارا إلا بمقدار ما يمدده به غيره . فإذا انقطعت مادته سلك إلى البرد أما بزمان طويل أو قصير بحسب اليبوسة التي تمسك صورة الحرارة عليه مدة والرطوبة التي تخلي عنها سريعا . وهذه سبيل الحديدية الحماة إذا أخرجت من النار، بل هذه حال الماء الذي هو ضد النار، فإنه يحرك بمجاورة النار حركة الغليان التي تشبه نبض القلب. وهذه حال كل جسم رطب . فإذا تباعد عن مجاورة النار ، فليس يخلو من أن يصادف هواء باردا أو هواء حارا فتكون مفارقتة الحرارة التي فيه بحسب ذلك. فإن وضعته على رماد بقيت حركة الغليان فيه مدة ما وليس يقول (أحد) أن الماء الحار حي ولا أن شيئا من الأجسام الحارة المتحركة بالحرارة حي ولا يدعي الحياة إلا للحيوان ذي النفس. وليس يكتفي الحيوان بحياته بالحرارة فقط ، بل يحتاج إلى رطوبة ؛ فإن حرارة الحي إن عدمت تلك الرطوبة بطلت سريعا. وسنبين أن الحرارة كآله في وجود الحياة، فأما إن تكون هي الحياة فلا. وإذا لم تكن حياة، فليست أيضا نفسا تعطي الحياة ما توجد فيه على ما سنبينه فيما بعد .

فأما في هذا الموضوع ( ف) نريد أن نقتص ما (ا) ورده السائل ونعلمه أنه لم يتبين ما أراد تبينه، ثم ثبت المذهب الصحيح ونبطل الشكوك التي تشكك بها، فنقول:

## العناصر الأربعة

أما قوله " إن عظم أفعاله العالم الكبير من قوام الرطوبة من الحر والبرد وتولد اليبوسة عن الرطوبة بالتجفيف " ، فغير معترف به، لأن هذه العناصر

الأربعة كلها أوائل الكون وليس بعضها متولدا عن بعض وقد اجمع الطبيعيون أن اثنين منها فاعلان واثنين منفعلان. أما الحرارة والبرودة ففاعلان وأما الرطوبة واليبوسة فمنفعلان وكل واحد من هذه الأربعة أصل في نفسه ليس يتولد عن الآخر وإنما يستحيل بعضها إلى بعض على رأيهم. لاختلاف بين المحققين الفضلاء في ذلك وليس (١٠ب) هذا مما يعترض على ما عزمنا على تبينه ، ولكننا كرهنا أن يمر في عرض الكلام ما لا نعترف به وإن كان لا يقدر في شيء من رأينا<sup>(١)</sup>.

## ليست الحرارة هي النفس ...

فأما قوله " لم لا نقطع على أن النفس هي الحرارة" فانا نقول لو كانت الحرارة هي النفس لوجب أن تكون الحرارة حيث وجدت ، وجدت النفس بوجودها. وليس الأمر على هذا بل الحرارة موجودة في أشياء كثيرة لا أنفس لها وهي في النار نفسها موجودة في السورة. وليست للنار نفس ولا حياة. ثم توجد للحرارة مراتب كثيرة منها ما تكون في الدرجة الأولى أو في الثانية أو في الثالثة والرابعة على ما حصله الأطباء وغيرهم في كثير من النبات والجماد من المعادن وليس لشيء منها نفس ولا حياة .

---

(١) كل هذه الآراء كانت متداولة في البيئات الفلسفية منذ عهد بعيد، فلهذا لا نرى أي فائدة علمية في ردها إلى مصدر من المصادر العديدة التي كانت في متناول مسكوبه مثلا. وسنكتفي بذكر "الآراء الطبيعية، لفلوطرخوس" طبع مع كتاب النفس المذكور، بعناية عبد الرحمن بدوي.

وإن ظان أن الحرارة التي تنتص بالحيوان خاصة، هي الحياة وقبلنا هذا التحكم منه ونزلنا عند شهوته وجب عليه أن يلتزم أن الحياة في الحي تتزيد بتزيد الحرارة وتنقص بنقصانها. ولسنا نجد الأمر كذلك بل الحرارة تزيد في الحي وتنقص والحياة بحالها.

## ... ولا هي في الأنوار العالية

فأما قوله "أن النفس هي الحرارة لادراكنا الجزئي منها فينا وفي غيرنا بالحس والكلبي منها في الأنوار العالية والنار". فهو فاسد لأن النار غير النور وليست الحرارة في الأنوار العالية بموجودة وقد قام البرهان على ذلك . فأما النار، فإن الحرارة التي فيها ليست حياة لها ولا أظن السائل يذهب إلى أن النار حية لا جزؤها الذي عندنا ولا كلها الذي في الحمص الملك أعني المرتب فوق الهواء.

فإن ظن أن تلك الحرارة فيها حياة كلية وهذه الجزئية فيها حياة جزئية لم يعسر على أحد مناقضته والرد عليه ولم يجب أن نشتغل عن الكلام فيما نحن بسبيله بالانحطاط إلى هذا الضرب من الكلام.

## بل الأنوار العالية، طبيعة خامسة

فأما الأنوار العالية فقد تبين من الأصول الفلسفية بأن تلك طبيعة خامسة، إذ ليست حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة. وإن أحب السائل أن نجد لذلك كلاما فعلناه فيما نستأنف ، إن شاء الله. وإذا تكلمنا فيما بعد على

النفس والحياة وبيننا حالهما وأقمنا البرهان على أن النفس جوهر وليست  
بعرض ولا صورة<sup>(١)</sup> هيولانية بل هي جوهر قائم بذاته غير محتاج إلى مادة تقوم  
بها، تبين هناك أنها ليست حرارة ولا نورا ، إذ قد علم أن هذين لا قوام لهما  
بغير جسم . فإننا اكتفينا في هذا الموضوع بالمنافضة والرد على من ادعى فيها غير  
الحق.

٣- ثم قال السائل: " فإن لم نفعل، (١١١) واعتقدنا في النفس أنها جوهر  
روحاني لطيف لا ندرك لها كليا ولا جزئيا ، فيما<sup>(٢)</sup> يؤمننا مما قال روفس<sup>(ج)</sup> ،  
وأن يكون هذا ضربا من الوسوسة لا حقيقة له؟ وقد علمنا أن العقل أشرف  
من النفس وعقلنا ان هذه القوة التي في الدماغ (و) التي بها تدرك أفعال الذهن  
والحواس وتفعل الحركات الارادية ، حدسها فينا حدس النور. ثم نشاهد ذلك  
عيانا إذا تأملنا البؤبؤ المقصور في عين كل من يحرق ويدم النظر إلى عينه  
وكانت عين النفس من جنس عين الرأس وكانتنا إنما تقويان في إدراك المدركات  
بالنور الخارج من البصر في الهواء فأرا بالشمس وليلا بالقمر وبالنار، لم لا  
نقطع أن العقل هو النور الذي يدرك الكلي والجزئي فيه عيانا ضرورة في العالم  
الكبير (والعالم الصغير)<sup>(د)</sup> فنكون على ثقة بشاهدة الجزئي للكلي والكلي  
للجزئي؟".

(١) صورة.

(٢) شطب النسخ.

(ج) روفس.

(د) للكبير وللصغير.

## حاجاته إلى الأمثال لتسديد الفكر وترويضه

قال أبو علي رحمه الله: (إن) الذي رضينا (به) من كلام روفس<sup>(١)</sup> في الماليخوليا هو أن الفكر الصحيح ، إذا صدر عن العقل السليم ، أدى إلى حقائق لأمر وإلى الآراء المقبولة التي يعرف بها كل عاقل. وليس يطلب أحد على شيء من العقل شاهداً من الحس لا جزئياً ولا كلياً وإنما يلتمس من لم يرتض رياضة تامة في المعقولات السرية من المادة مثلاً من الحس وهو الشاهد الجزئي. ومن المثل المضروب منه فرق لانا قد نضرب مثلاً للمعقول من الحسي ولا نلتمس له شاهداً منه ولا مثلاً، كما يقول الله تعالى ﴿الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح﴾<sup>(٧)</sup>.

ونقول نحن مثل العقل في النفس كمثل العين في البدن ونقول أيضاً مثل العقل في النفس مثل الرّبان في السفينة. فان الأمثال تنبّه الإنسان وتسدد فكره نحو النظر في مطلوبه وتصرفه من المحسوسات صرفاً رقيقاً يتدرج به إلى أن يعقل بعد الارتياض معقولاته بلا مثل . وقد قال الله - عزّ من قائل - ﴿فيضرب الله الأمثال للناس لعلّهم يذكرون﴾<sup>(٨)</sup>.

وأما الأمور التي هي أوائل في العقل أو قريبة من الأوائل، فالتّي لا يُحتاج في تعلمه ولا في تعليمه إلى مثل ولا شاهد حسّي. وذلك إنا سمعنا أن

(١) دوفس.

(٧) هي الآية ٣٥ من سورة النور ٣٤.

(٨) الآية ٣٠ من السورة ١٤.

الإيجاب والسلب لا بد أن يصدق أحدهما على الموضوع، لا نلتمس عليه شاهداً من الحسن. وكذلك، إذا قيل لنا إن شرائط النقيض كيت وكيت، وجميع مبادئ البرهان لا نلتمس عليه شاهداً. وليس كل شئ نعلمه نحتاج فيه إلى برهان، إذ البرهان نفسه أحد الأشياء التي نعلمها وليس نحتاج في علمه إلى برهان (١١ب) لأنه لو احتاج البرهان إلى برهان لكان ذلك يستمر دائماً بلا نهاية ودعانا ذلك إلى أن لا نعلم شيئاً به، لأن ما لا نهاية له لا يصح وجوده.

## المعلوم بأوائل العقل والمعلوم بأوائل الحسن

فقد تبين أن من المعلومات ما هو أوضح من المعلوم بالبرهان كالأوائل التي هي أصول البرهان ولا تُعلم ببرهان. فكل من التمس على شئ منها شاهداً من الحسن يتس معلمه من فلاحه وأطرحه اطراح من لا يعاود تعليمه ابداً. وهذه حال العلوم العقلية كلها إلا ما كان مبدؤها<sup>(١)</sup> من الجزء كالأمور الطبيعية، فإن تلك لا بد من الرجوع فيها إلى أوائل محسوسة لأنها أيضاً محسوسة.

فأما الطبية نفسها، فإنها غير محسوسة بالحواس الخمس والكلام عليها من نمط الكلام على الأمور المعقولة. وهذا الضرب من الفكر والتعليم ليس من المألخوليا في شئ ولا أحد ظن ذلك ممن يتعلمه أو يعلمه ولا قيل فيه انه موسوس.

(١) مبدؤها

فإن ظنه أحد، عُذَّ في جملة المرحومين من العوام الذين لا يصدّقون بغير  
الحس ولا رويّة لهم ولا نظرَ عندهم. فلم يُكلّم إلا من طريق الرحمة، كما يُكلّم  
الاعمى إذا كذّب أصحاب البصر في رؤية الألوان. وأنهم لا يُناظرون وإنما  
يُرْحَمون. فاما أن يُكلّموا على طريق الطمع في أن يتصوروا شيئاً من الألوان  
فلا.

وذلك أن حال المعقولات عند غير العقل في أوائله الضرورية كحال  
المبصرات عند البصر على جهة التمثيل لا من جهة أنه تجمعها كيفية من النور  
أو غيره ولذلك يُضرب المثل أبداً على تلك من هذه.

### للعقل الهولاني أمراض عارضة كما للبصر

وكما تعرض للبصر أحوال تسمى أمراضها فيعالج حتى يعود إلى  
صحته، فكذلك للعقل الهولاني أمراض تعالج حتى يعود إلى صحته، فيضطرب  
إلى أن يعالج بفكر صحيح من ذي عقل سليم. والذي يفكر في استخراج عليه  
ثم دوائه ليس بنذي ماليخوليا ولا بموسوس.

ولعمري أن الفكر الصحيح (لـ) محتاج إلى آلة صحيحة ومزاج ما في  
جُزء من الدماغ خاصّ به واعتدال من الدم الذي يجري في الشرايين التي بين  
آخر الدماغ.

فإن هذه آلات الفكر. وكما أن طبقات العين واعتدالاتها آلات للقوة  
الباصرة، فإذا لحقتها آفة ساء البصر حتى إذا عولجت، رجعت إلى الصحة

وابصر بما المبصر، فكذلك حال الدم الرقيق الذي يجري من القلب في الشرايين الدقاق التي تتخلل الدماغ، له اعتدال في الرقة وله بخار لطيف في تجويف الشريان. فمتى انحرف عن اعتداله وتكدر ذلك البخار، حدث في الفعل الصادر عن قوة النفس بهذه الآلة نقصان واضطراب حتى يعالج ويرد إلى اعتداله. فيصدر حينئذ الفاعل بهذه الآلة فعله على التمام.

ومثل الفكر (١١٢) الصحيح الذي يأخذ سمته العقل في الأمور المعقولة حتى يصيب الحقيقة (ك) مثل سهم الرامي إذا أخذ سمته الغرض المنصوب حتى يصيب نقطة الهدف: فكما أن الإصابة هي المطلوبة ولها غرض إياه يُقصد والمسلك إليه واحد لكل من أحب الصواب في الرمي ويحتاج فيه إلى تعلم ودربة، فأما الخروج عنه والخطأ في رمية فليس يُتعلم ولا له معلم، فإن ذلك بلا نهاية، فكذلك<sup>(١)</sup> حال الفكر الصحيح وحال المايخوليا والوسواس في أن ذاك له وجه واحد إلى الصواب يتسدد نحوه ويتعلم ويتدرب فيه. فأما الخروج عنه فهو بلا نهاية وليس<sup>(ب)</sup> يتعلم ولا يُعلم بل يعالج منه كما ذكرنا.

فأما اعتقادنا في النفس أنها<sup>(ج)</sup> جوهر روحاني ليس بمحسوس فقد وعدنا أن نتكلم عليه بعد الفراغ من رد ما أتى به السائل.

(١) وكذلك.

(ب) تصحيح الناسخ في الهامش، وفي السطر "لا".

(ج) أنه

## فيزيولوجية الدماغ مخالفة لفيزيولوجية العين

فأما قوله: "إن القوة التي في الدماغ وبها تدرك المعقولات، حدسها حدس النور وأنه نشاهده في بؤبؤ الناظر إلى الغير وأدام النظر وإن عين النفس من جنس عين الرأس"، فهو رأي غير مقبول لأن الدماغ وأجزائه، ليس فيها من جنس نور العين شيء، إذ كان نور العين الذي أوماً كلامه إليه يحتاج إلى جرم صقيل صاف أملس ليتم له فعله ومتى عدم الجسم هذه الحال لم يقبل النور وحال بؤبؤ الناظر كحال مرآة صقيلة تقبل صورة الأشياء إذا حضر الضوء من خارج، أعني ضوء الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي<sup>(١)</sup> وكل من حدق إل البؤبؤ<sup>(ب)</sup> إنما يرى فيه صورة نفسه، أعني وجهه أو الجزء المقابل للبؤبؤ<sup>(ب)</sup> من سائر جسمه، أو يرى بعض الأخرى المقابلة له كما يرى هذه الأشياء في مرآة صغير ويحتاج كل ناظر في مرآة أو جرم صقيل إلى ضوء من الشمس أو نور في الهواء بينه وبين المرئي ليكمل به البصر. وذلك أن البصر هو بصر بالقوة وبالفعل عند حضور الضوء. وكذلك الأشياء الصقيلة المستشفيفة في قبول الصور.

فأما الحركة الارادية، فأنها تكون بالجزء من الدماغ الذي تنشأ منه الأعصاب . وما يكون بجرم الدماغ جرماً، يكون بالجرم الصقيل المستشفيف ، وكذلك ما يكون بالبخار الذي يكون في تجويف الشريان. وذلك أن العصبية

(١) الرأي والمرئي

(ب) البؤبؤ

المجوفة التي تنشأ من الدماغ انما يتم بها ضروب الحركات الارادية في بؤبؤ العين. فاما القوة الباصرة، فانها تكون بالبخار النافذ في ثقبى هاتين العصبيتين المنتهيتين إلى طبقات العين، أعني الجلية (١٢ب) والعنبية، والقرنية وسائر الطبقات ، والرطوبة التي بها يتم البصر.

فإذا صادفت النفس هذه الآلات معدة سليمة، أدركت المبصرات واذا أعرض إحداها آفة، لحقها من نقصان الإدراك بحسب تلك الآفة. فإذا عولجت الآفة حتى تزول، عادت النفس إلى الإدراك باستعمال ما استقام من آلاتها.

٤- ثم قائل السائل: وان اضربنا عن هذا وتوهمنا شيئا روحانيا، هو العقل في العالم الصغير وهو غير هذا النور، من أين نأمن ما قال روفس<sup>(١)</sup>؟ وإذا كان أشرف ما ينتهي إليه الشرف فيها أدركناه وعرفناه، وهو هذه الأنوار التي بها الوصول إلى الادراكات والحرارة التي هي سبب كل فعل وانفعال في العالمين ، لم لا نقف عند هذين ولا نتجاوزهما لنكون على ثقة ويقين وبصيرة انا لسنا نعتقد ماهو وسوسة وانا نخلصنا مما قال روفس؟

وقد كان جالينوس قد تخيله، وحكي في الجوامع أن التفكير يجري مجرى الرداءة وان مشاط الصوف فسد تفكره حتى ظن أن البساط يألم، فرمى به من فوق إلى أسفل ليؤلمه لما غضب عليه. فانا إذا

---

<sup>(١)</sup> روفس

وقفنا عندما يشهد به الحس للعقل والعقل للحس وما لا يعرف أشرف منه (لشرف أحواله)<sup>(١)</sup> ، كان لنا عذر ، وإنا ان تجاوزنا ذلك إلى اعتقاد أمور هي أوهام فقط، ليس فيها شهادات مثل هذه الشهادات، كيف نأمن أن نكون في ذلك كإحدى<sup>(ب)</sup> هذه الأمم الكثيرة التي تعتقد كل واحدة منها ما يعتقد في مثل هذا؟".

## العقل لا يتوهم

قال أبو علي، رحمه الله، وأما قوله: "إن توهمنا شيئا روحانيا هو العقل"، فإنا لا نقول إنا نتوهم العقل، لانا قد قلنا فيما تقدم أن الوهم تابع للحس، وليس يتوهم الا ما شوهد بالحس أو شوهد له نظر. ولما كان العقل والأمور المعقولة غير مشاهدة ولا محسوسة، لم يجوز أن نتوهمه. فان توهمه متوهم، وقع فيما وقع فيه صاحب المسألة<sup>(ج)</sup> من توهم نور أو ضوء أو غيرهما من المحسوسات وإنما ينبغي أن نقول مكان قوله "توهمنا". عقلنا، لنسلم من الظنون الباطلة. وهذا رأي سنحققه إن شاء الله.

(١) في النسخة "أشرف أو حاله"

(ب) كإحدى

(ج) المسئلة

## الفرق بين الروحانيات والعقليات

وأما قوله: "توهمنا شيئا روحانيا هو العقل"، فإنا لا ننسب العقل إلى الروح بل، ننسب الروح إلى العقل، فنقول إن الروحانيات عقلية. فإن هذا أشبه بالصواب وأولى بالحق. ولولا أن في شرح هذا المعنى طولا أخاف أن أخرج به من (١١٣) غرض السائل، لذكرت الفرق بين الروح والنفس وبين الروحانيات والعقليات. ولكن فيه ما قد أشفقنا منه.

وأما قوله ٩: "من أين نأمن ما قاله روفس<sup>(١)</sup>؟" فقد جئنا بالأمان منه في الفصل المتقدم.

وأما قوله: "وإذا كان أشرف ما ينتهي إليه الشرف فيما أدركناه وعرفناه" فينبغي أن يراد فيه الأمور المحسوسة، فأما الأمور المعقولة، فليس يشرف ما أدركناه منها (في) هذين الأمرين، بل ليس هناك شيء من هذين إلا إذا ضربنا بهما مثلا وعلى أن المثل بعيد من الممثل به. ولكن لا سبيل إلى إيراد مثل آخر عليه من غيره.

## لا يقف البرهان عند العالمين الكبير والصغير

وأما قوله: "لم لا نقف عند هذين<sup>(ب)</sup> ولا نتجاوزهما" فأقول لأن البرهان ليس يدعنا نقف عندهما، بل يسوقنا بالضرورة إلى تجاوزهما، كما

---

(١) روفس (ضبط صحيح في النسخة).

(ب) هاذين.

وعدنا بذكره فيما نستأنف. وقد أومأنا إليه أيضا على سبيل المعارضة في شكه عند ذكره الحرارة، فقلنا إنه يجب أن تكون الحياة موجودة وتزيد بزيادة الحرارة أو النور، وتنقص بنقصانها<sup>(١)</sup>. وكذلك نقول أنه يجب أن يوجد العقل بوجود النور ويزيد بزيادته. ولكننا لانرضى بذلك دون ان نفى بما وعدنا به من إيراد براهين صادقة على أن هاهنا جوهرها ليس بجسم ولا عرض، أعني أنه ليس بصورة جسمية، وأعني بالصورة الجسمية ما لا يوجد إلا بوجود الجسم كالحال في النور والضوء والحرارة وأشباهها.

وأما ما حكاه عن جالينوس من فساد الفكر والتخيل وعن مشاط الصوف، يعني ثاوسيس<sup>(٢)</sup> فقد بينا طريق الصواب من الفكر وطريق الخطأ، وإنما يعالج الفكر الخطأ بالفكر الصحيح ويستخرج العلة التي ظن المريض أن البساط يألم ويبين أن ما لا حس له لا يألم. فإن الحس، إنما يكون بالغضب الذي ينشأ<sup>(٣)</sup> من دماغ الحي. فيما لا غضب له ولا حياة فيه، فلا حس له، وما لا حس له فلا ألم له.

وأما قوله: "ان تجاوزنا ذلك، لم يكن لنا عذر وحصلنا على أوهام فقط، كاحدى<sup>(٤)</sup> هذه الأمم الكثيرة" فقد استعفيت من لفظه "الوهم" إذا استعمل في المعقول. وذلك أن الأوهام التي لا تستند إلى الموجودات بالحس هي

<sup>(١)</sup> فوق المطر = فما

<sup>(٢)</sup> بحثنا وسألنا من أعلم منا نعرف من هو هذا الشخص المشار إليه، ولم نثمر جهودنا مع الأسف.

<sup>(٣)</sup> ينشوا

<sup>(٤)</sup> كاحد



المعلول . ولك ما ليس له علة ولا يتقدمه سبب (ف) هو موجود أبدا ، أعسني أنه لم يزل ، لأن الأزلي الذي لم يزل هو الذي ليس له قبل ولا يتقدمه شيء، وما كان كذلك ، فليس قوامه بغيره ولا وجوده لشيء من العلل الأربع أعني المادة والصورة ثم<sup>(١)</sup> الفاعل والذي من أجله كان. فالشيء الذي لم يزل لامادة له ولا صورة ولا فاعل ولم يكن أيضا لاجل شيء آخر . وإذا كانت العلة هي هذه الأربع، لا غير، وقد حكينا أن الشيء الذي لم يزل لا علة له، فليس له شيء من هذه الأربع . ولما نظرنا في ذات جرم من العالم وما يشتمل عليه ، وجدناه ذا مادة وصورة . وهذا حال كل جسم ، في أن له موضوعا وهو الحامل وصورة وهو المحمول أعني الأبعاد . وليس يخلو<sup>(ب)</sup> كل جرم من ذلك . فذات العالم الكبير إذن ، له محمول وموضوع . أعني بالحامل الشيء الذي يوجد فيه الطول والعرض والعمق ، وأعني بالمحول الطول والعرض والعمق ويتبع ، لامحالة ، ذلك الشكل ، وهو محمول ، والزمن والمكان وغير ذلك مما يتبع الجرم بالضرورة .

ولأن العالم جسم طبيعي ، فهو لامحالة متحرك أو ساكن عن حركة . (و) لأن الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون، فالحركة والسكون لازمان للجسم الطبيعي (١٤) وهو لا يخلو منهما . وإنما قلت أنه في زمان لأن الزمان والحركة، لا يسبق أحدهما الآخر، لما هو مبين في أصول الفلسفة . والجرم لا يسبق الحركة لأنه طبيعي، والجسم لا يخلو من حركة طبيعية والحركة لا تخلو من الزمان.

<sup>(١)</sup> ولي

<sup>(ب)</sup> يخلو

## الفرق بين العالم الطبيعي والعالم العقلي

فقد تبين من هذه الأشياء أن لجرم العالم حاملا ومحمولا ، أعني الشئ الذي يوجد فيه الطول والعرض والعمق وهذه (هي) الأبعاد. بل أقول أن جرم العالم هو الحامل والمحمول، لأن مجموع هذه هو المسمى جرما وجسما ولأنه طبيعي، فله حركة وزمان ومدة. وكل واحد من هذه يوجب له التركيب، فهو إذن مركب، وكل مركب فله بسائط وبساطه متقدمة له بالطبع. فليس جرم العالم الكبير بأزلي لانا قد بينا أن ما لم يزل هو الذي ليس له علة تتقدمه بنحو من أنحاء التقدم ولا سبب البتة.

وإلا لزم أن يكون ذلك المتقدم على ذلك النحو هو الأول بالاطلاق، إذ الأول بالاطلاق هو الذي نعني بقولنا الأزلي. وقد بان ببيان ذلك أن الشئ الذي لم يزل لا يجوز أن يكون مركبا ولا متكثرا بنحو من أنحاء الكثرة، لأن الكثرة مترتبة من آحاد.

وتبين أيضا مما قلنا أن الذي لم يزل لا يفسد لأن الفساد إنما هو استحالة تقع في المحمولات وتبدل يقع ببعضها عن بعض مع ثبات الحامل. وإذا كان الأول بالإطلاق ليس له موضوع ولا محمول، فليس له استحالة ولا تبدل، فهو إذن لا يفسد ولا يستحيل بضرب من ضروب الاستحالات. والحركات الطبيعية لازمة له وليس كذلك شرطنا الذي اشترطناه أنه يجب أن تكون علة العلة الأولى.

أعني الشئ الذي لم يزل ولا له علة تتقدمه. فقد وجب بالضرورة أن يكون ذات العالم مركبا، وإذا كان مركبا فله بسائط وبسائطه متقدمة له ويحتاج لأجل ذلك إلى مركب اضطرارا.

ولولا أي قد بينت رتبة السائل من سؤالاته وعلمت أن له حظا من الحكمة لزدت في مقدمات هذا البرهان وبينت من أين حكمنا أن البسائط تتقدم المركب منها ضرورة، لأن المركب يحتاج إلى المركب ضرورة. ولكنني وجدت ذلك مع وضوحه وتسليم السائل له، لغوا (١٤ ب).

ومما يمنعنا أيضا أن نقول أن ذات العالم الكبير هو العلة الأولى وأنه لم يزل، شئ ما حكم به عليه السائل من أنه "منقسم إلى الأفلاك السبعة والأركان الأربعة وتكون الأركان عنهن"، وذلك أن الانقسام إنما يكون بتفريق الأجزاء أو بالفصول التي تنقسم من الأنواع المختلفة، أو بالأعراض التي تقسم بين الأشخاص الكثيرة له بضرب آخر من ضروب الانقسام التي تتبع ما ذكرنا. وليس يجوز أن نحكم لشئ منها على الشئ الأول الذي ليس بمركب ولا له مادة ولا صورة. وذلك أن الفصول القاسمة هي محمولة في ذي الفصل الحامل له، لأنها تقسم الجنس وتقوم النوع.

وقد بينا أن العلة الأولى لا يجوز أن تكون جسما ولا حسا ولا نوعا ولا شخصا فليس له إذن فصول تقسمه، لأنه ليس حاملا ولا محمولا، فإذن لا يجوز أن ينقسم بضرب من ضروب الانقسام ولا فيه استحالة، ولا يقبل التغير بوجه ولا سبب.

## لا يحقر الفيلسوف العالم بل يستعظمه

فأما قوله: "فما الذي يدعوننا إلى أن نحقره ونستصغره" يعني العالم ، فنحن لا نحقره إذا أضفناه إلى ما دونه من أجزائه وأنواعه ونظرنا في تركيبه وضروب وجه الحكمة التي لا نستقصيها ولا نحصيها، بل غايتنا أن نقف على بعضها فيبهرنا ذلك ويجسرنا، بل نستعظمه جدا. ولكن كلما كان الشيء أعظم<sup>(١)</sup> وأهم<sup>(١)</sup> للناظر وتبين فيه آثار الحكمة الجليلة ، كان أعظم لمركبه واجل لمبدعه ومظهره ومودع وجوه الحكمة فيه. فإذا أضفناه إلى هذا المبدع الموجد المركب ، صار وان عظم ، صغيرا ، وكان ، وان على شأنه ، حقيرا ، لأن هذه حال كل معلول عظيم إذا أضيف إلى علته وكل مركب إذا نسب إلى لا مركبه، أعني أنه حقير بالاضافة إليه ، كبير بالإضافة إلى أجزائه وإلى كل ما هو دونه.

٦- ثم قال السائل: "وكيف ندعي روحانيات خارجة عن هذا، هي أجل من جميع ذلك ، ولسنا ندرك لها جزئيا ولا كليا " فيما يكون عذرنا في اعتقادنا وما يؤمننا(١١٥) أن نكون قد وقعنا فيما قال روفس وما أصاب جالينوس ومشاط الصوف ونظرانهم ؟ وإذا كان العالم الكبير له هذا الأثران الشريفان المدرك باحدهما كل مدرك والمبلوغ بالآخر كل فعل وانفعال ، وكان ذلك شاهدا متيقنا من طريقي الإدراك اللذين هما الحس والعقل ، كيف يجوز أن تكون

<sup>(١)</sup> راعينا إشارة الناسخ الذي كتب "مقدم" فوق. أعظم ، و "مؤخر" فوق اهر.

وراءهما ووراء الذات الذي هما عنه روحانيات هي أشرف من هذين الأثرين  
اللذين هما الإدراك والفعل ؟

## العقل والنفس مدبران للأجسام

قال الأستاذ أبو علي رحمه الله، قد بينا حاجتنا إلى إثبات شئ أجل  
من الأجسام والأعراض التابعة لها من الضوء والحرارة وأشياء منهما، لأن  
الضوء والحرارة غرضان في الجسم ولا قوام لهما إلا به ولا وجود لهما إلا فيه.  
فأما النفس والعقل فإنهما بسيطان وليسا بجسم ولا تابعين لجسم بل هما المدبران  
للأجسام والحاكمان على جميع العوارض فيها من الحس والإدراك كما بيناه  
ونبيته أيضا . بل الأولى أن نقول : إن الجسم وجوده بهما ، لأن الجسم  
بالتركيب وبالطبيعة . وهذان ، أعني النفس والعقل ، سبب الطبيعة التي هي  
سبب للجسم . وإذا كان الجسم معلولا لمعلولهما ، فكيف ترى حال الأعراض  
عندهما وهي تابعة للجسم ووجودهما بوجود الجسم وعدمها بعدمه ؟

وأما قوله: "لسنا ندرك لها كلياً ولا جزئياً" ، فقد ذكرنا في مبدأ كلامنا  
أنه ليس للعقل كلي ولا جزئي ، لأن الجزء والكل من باب الإضافة ، وإنما هو  
من خاص الشئ المركب والجزء . فيما ليس بجرم ، فليس له جزء ولا كل .

وأما قوله: "ما عذرنا في اعتقادنا" فأبي عذر أوضح من ضرورة البرهان  
الذي يقودنا إلى الإقرار بما يوجبه، ويسوقنا إليه، شئنا ذلك أم أبينا ؟

## إنما الحرارة آلة للحياة

وأما قوله : "إن لذات العالم هذين الأمرين الشريفين المدرك باحدهما كل (مدرك) والمبلوغ بالآخر<sup>(١)</sup> كل فعل وانفعال" فقد علمنا أنا بوساطة الضوء يمكننا أن نبصر، فأما أن نقول: إن الضوء هو البصر فلا وكذلك الحرارة، فإنها ليست حياة وإن كانت الحياة تتم فينا بوساطتها، فإن الحياة التي فينا معشر الحيوان، تحتاج ، في حصولها إلى حرارة ما لأنها آلة لها . وكما أن كل آلة صناعية وطبيعية ، إذا كانت (٢٥ب) ضرورية في الشيء الذي يتم بها ، فإنها ليست بالفاعل الأول . وكذلك سبيل الحرارة والضوء وسنبين بيانا أشفى مما تقدم أن وراء هذين الاثرين شيئا بل أشياء أشرف منهما ، بل أقول لا نسبة لهذين اليه لعلوّ رتبته في الوجود ونزارة حظ هذين من الوجود إذا أضيف إلى ذلك .

٧- قال السائل : وليس الغرض أن الحرارة تفعل عند الامتزاج بغيرها أو مفردة، وإنما الغرض أن عظم الأفعال لها على أي وجه كان وأنه لا حياة نعقلها إلا بها .

قال الأستاذ أبو علي ، رحمه الله : نحن نسلم أن كثيراً من الأفعال الطبيعية في عالمنا تكون بالحرارة وأنه لا حياة نتصورها إلا بالحرارة ، وإنما نمنع أن تكون الحرارة هي الحياة أو العلة الأولى في الحياة . فأما أن الحرارة الغريزية

(١) باحدهما

هي أول آلة للطبيعة ، فهو شئ ظاهر. ولكننا نقول أن المستعمل للحرارة الغريزية ، أعني الطبيعة غير الحرارة وتستعمل الطبيعة أعني النفس غير الطبيعة. ٨ - قال السائل : وإذا انتهى الخلاف إلى ما قال بقراط أن القوى كلها عن مزاج وإلى ما قال أفلاطون أن المزاج آلة لغيرنا، لِمَ لا يكون هذا خلافاً يرجع إلى أمر واحد ويكون كالضارب بالسيف ، مرة نقول قطع السيف ، ومرة نقول قطع فلان ولا يكون قطع إلا به ، فيكون مرة ينسب إلى ما هو أقرب سبباً فيه وهو المزاج والحرارة ومرة ينسب إلى الذات الذي عنه يكون النور والحرارة .

قال أبو علي رحمه الله : أما نظر بقراط ، فإنه بحسب صناعته صحيح ، وذلك أنه ليس يلزمه من حيث هو طيب ان ينظر في مبادئ الطبيعة ، وليس له أن ينظر من هذه الجهة فيما بعدها ولا أن يرتقي في النظر إلى ما بعد الطبيعة حتى يفحص عن المبادئ التي فوقها . فان نظر فيها ، فليس يكون نظره من حيث هو طيب ، بل يكون من حيث هو فيلسوف .

فأما أفلاطون ، فيلزمه النظر في المبادئ كلها إلى أن ينتهي إلى مبدأ المبادئ ، لأنه فيلسوف . وقد عرفت مثلاً أنا راض به بشرطة أن نوفيه حقه ونستمرّ فيه حتى لانقف عند بعض مبادئه (١١٦) التي ليست المبدأ الأول ، بل ثمضي حتى ننتهي إلى الغاية الأخيرة فيه.

## كثرة العلل ومراتبها

وبيان هذا أن الحديد الذي يُستخرج من المعدن وهو زبدة ، لا يقطع حتى يُطبع سيفاً ، أعني أنه<sup>(١)</sup> يُشكّل<sup>(٢)</sup> بصورة السيف ويُعطى حدّة . فإذا صار كذلك ، فليس يقطع إلا بقاطع . وقد يجوز أن يكون لذلك القاطع أمر يأمره بالقطع ، وأن يكون أيضاً لأمره أمر حتى ينتهي إلى غاية من أمر لا يتقدمه أمر آخر . فان قطع السيف سارقاً ، جاز أن يُنسب القطع إلى علته القريبة وإلى كل واحد من العلل المتوسطة بينه وبين العلة الأخيرة التي لا علة تتقدمها . كما يقول القائل إذا سُئل: ما الذي قطع اللّص ، فيقول قطعه الحديد ، فينسب الفعل إلى أقرب أسبابه ، ومرة أخرى يقول: السيف ، يعني بذلك الحديد مع صورته التي صيرته سيفاً ، ومرة أخرى يقول قطعه السيّاف ، ومرة أخرى يقول قطعه صاحب الشرطة ، ومرة يقول قطعه الأمير ، ومرة يقول الخليفة ، ومرة يقول قطعه صاحب الشريعة ، ومرة يقول قطعه الأمر الأول الذي لا أمر قبله .

فهلمّ بنا نعمل في مثال هذا بعينه ، فنقول : أن المزاج إنما يكون من أشياء وتلك الأشياء هي متضادّة كالحارّ والبارد والرّطب واليسابيس . وهذه الأشياء لا تمتزج مع تنافرها إلا بماذج وهو الفاعل . وإن كان لذلك المزاج سبب آخر وعلة متقدمة كان أيضاً معدوداً حتى تنتهي بالبحث إلى السبب الأول الذي لا يتقدمه سبب آخر<sup>(٣)</sup> .

(١) الفها .

(٢) يُشكّل .

(٣) لا يخفى ما لهذا البسط من وضوح وسهولة في الأسلوب ، ومن مهارة من حيث النهج التعليمي . ولكن كان مسكويه يقتبس آراءه من مصادر شتى ، فانه كان يحسن تقريبها إلى الأذهان وتلبسها اللباس العربي الأرق .

## إنما تسكن النفس عند إدراكها العلة الأولى

ومثال ذلك إنا نقول: أن المزاج لا يتم بغير ممزوج ومزاج<sup>(١)</sup> ، والمزاج صورة ، والممزوج مادة ، والمزاج فاعل . وهذه ثلاث علل . فإن كان للعلة القريبة أعني الفاعل القريب ، فوفاه فاعل آخر ، نظرنا فيه ، فانه قد يتبين أن الفاعل القريب للمزاج إنما هو حركة الفلك ، بل هو حركة الفلك ، بل حركات الأفلاك الكثيرة . ولهذا الفاعل القريب فاعل أقدم منه بالذات وهو محرك للفلك ، ثم ننظر في ذلك المحرك ، فإن كان متحركا بوجه من وجوه الحركات ، أثبتنا له محركا قبله حتى ينتهي البحث والنظر بنا إلى محرك غير متحرك ومركب غير متحرك ولا مركب ، وواجد بالصحة غير متكرر بنوع من أنواع الكثرة ، وأول بالحقيقة ، لا أول له ولا حاجة به إلى شئ يقوم به ، أو يوجد بوجوده ، أو يتقدمه بنوع من أنواع التقدم ، فحينئذ نقف هناك وينقطع البحث (١٦ب) وتسكن النفس عن حركة الطلب ويحدث اليقين.

فأما توابع المزاج والأشياء الكائنة عنها وبها ، فكيف تكون علة أولى وشيئا أول مع اعترافنا بأنها توابع وأخيرة ، توجد في جسم ويجرم أعني الصورة والحرارة اللذين<sup>(٢)</sup> لا قوام لهما إلا بالجسم ، والجسم متقدم لهما في الوجود بالرتبة ، لأن مالا يوجد إلا بوجود غيره ، فذلك الغير أقدم منه بالرتبة . وليست شعري ، كيف يكون الشئ الذي هو المزاج أو التابع للمزاج شيئا أو

<sup>(١)</sup> المزاج.

<sup>(٢)</sup> سقط الباء.

والمزج لهما هو قبلهما بالذات ، لا سيما ووراء هذا الماذج فاعل آخر متقدم له فكيف يكون أول على الاطلاق ، وهو أخير على الاطلاق ؟ وهل لنا بد ، إذا بحثنا عن الأول ، من أن نرتقي في البحث حتى نصل إلى سبب أول ومبدأ هو بالحقيقة مبدأ المبادئ ، إذ كان غير جائز أن يمر ذلك بلا نهاية ؟ فإذا وقفنا عند الأول بالاطلاق ، وقف النظر وانتهى البحث<sup>(١١)</sup> .

٩ - قال السائل : وإذا كان الذات من وجه ساكنا لازما موضعه ، ومن وجه متحركا على ذاته تحرك النور الى ذاته وتحركت الأفلاك حركة السكون وكانت الحركة تكون عنها الحرارة وكان السكون يكون عنه البرد وكان الحر والبرد هما أول تضاد في العالم ، وكل كون فمتهما ، ولا يوجد إلا حيث يوجدان ، وإذا عدما عدم الكون أن يكون رأسا ، وكان هذا كله مدركا مشاهدا من طريقي الإدراك ، لم لا يكون لنا عند من وقف عند هذه عذر ، وما الذي يدعو<sup>(ب)</sup> إلى تجاوزها إلى ما لا شاهد له مثل هذه الشهادات؟

قال أبو علي ؛ رحمه الله ، قول السائل : "إن الذات من وجه ساكن لازم موضعه ومن وجه يتحرك على ذاته تحرك النور على ذاته" ، كلام لا أصله ولا آتي بجوابه إذ كان غير مفهوم لي . والذي أفهمه وأعلم أن النور شيء يوجد في الجسم على سبيل الغرض أو الفضل . ولا يطلق عليه حركة ولا

(١١) قد يكون مصدر جمع ما ورد عن العلة الأولى ، أوولوجيا ، ص ١٣٤ وما يتلوهها ، وكتاب ابرقلس ، في

الخير الخضر ، في المجلد ١٩ من الدراسات الإسلامية ، القاهرة ١٩٥٥ م.

(ب) يدعو.

سكون ، إلا بتحرك الجسم فقد يقال لسبب وجوده فيه ، أنه يتحرك على المجاز كما يقال ذلك في سائر الأعراض ، كالحرارة واللون والطعم وغيرها<sup>(١)</sup> من الأعراض ، فإن الجسم الذي هو حامل هذه ، إذا تحرك ، ظن بهذه أنها تتحرك بحركته .

فلو قل أن الفلك يتحرك على مركزه وأن حركته تحدث عنها الحرارة في الهواء حتى يلهب ما يليه (١١٧) منه ويصير نارا وإن كان الضوء في النار ناقصا وأن الحركة هي المبدأ للنار والنور ، لكان في كلامه نظر . فأما على ذلك الوجه ، فلا (أضمن)<sup>(١)</sup> الكلام عليه .

## ليس البحث بمستقيم إن لم ينته إلى المحرك الأول

فأما قوله : "إن الكون إنما يكون بالحرارة والبرودة التابعين للحركة والسكون" ، فلا بأس بتسليمه ولكن ما الذي ينفعه من تسليم ذلك ، وأنا أقول أن الكون إنما تلزمه الأجسام الطبيعية التي هي مبدأ الحركة والسكون ويتبع الحركة والسكون الحرارة والبرودة . وإن للحركة سببا ، أعني أن للفلك<sup>(٢)</sup> المتحرك بهذه الحركة محركا ، ثم ينتهي البحث عن المحرك إلى مبدأ محرك ولا يتحرك البتة ويحيلها ولا يستحيل ، وأنه واحد بالذات لا محالة ، لا كثرة فيه فيحتاج إلى مبدأ ولا لوجوده علة فيحتاج إلى ما يتقدمه ولا هو مركب فتكون

(١) غيرها .

(١١) قراءة مرجحة .

(٢) الفلك .

له بسائط تتقدّمه ، ولا له جنس فتلزمه صورة مقومة ، ولا له نوع جنس فيكون له فصل مقسم ، ولا هو محسوس فيكون له جزء وكل ولا هو محمول فيحتاج إلى حامل . فإن هذه الأشياء تمنع من الاعتراف بأنه أول . وقد اضطرنا البرهان والنظر المستقيم إلى الاعتراف بأول على الإطلاق وأنه لا بد أن تنتهي العلل والمبادئ إلى نهاية ، لأن ما لا نهاية لا يصح وجوده بالفعل ، لما بيّنه الحكيم .

فإذا اضطررنا البرهان إلى اعتقاد أول بالحقيقة وعلى الإطلاق ، لم يمكن أن نعتقد فيه مذهباً يؤدينا إلى أن نقول أن له أولاً وأخيراً<sup>(١)</sup> ، لأن الأول لا يسوغ فيه شيء من الأوصاف التي تُخرجه عن أوليته بالبراهين التي نكتفي فيها بالمقدار الذي ذكرناه ولأن مرتبة السائل أعلى من أن نشغل معه ببسط القول في هذا أو شبيهه .

١٠ - ثم قال السائل : ولم لا تكون القوى الالهية والكهانة وسائر ما تنتهي إليه حال بعض الناس في بعض الزمان من إدراك الغيب والعلم بالكانات والايخبار بما جميع ذلك عن هذين الأثرين اللذين<sup>(ب)</sup> هما النفس والعقل على ما نشاهد ؟ وما الذي يمنع من الوقوف عند هذا ؟ وإذا كان الأمر متى علم ذاته الجزئي ، فلا سبيل إلى وصول كلي فيه ، وما لا يعلم له كلي بالبرهان وكان ما وقفنا عنده لنا فيه عذر بهذين الطريقتين وما تجاوزناه من توهم

(١) آخر .

(ب) اللذين .

روحانيات فوق هذين الأثرين ، النور والحر ، فليس عليه برهان(١٧ب) ولا فيه كليّ ولا ندرك له مجزئي ، فالقال على الظن ما قال روفس .

## اثبات الجوهر الالهي

قال أبو علي رحمه الله : جميع ما في هذا الفصل قد كرّرت الكلام عليه إلا لفظتين : احدهما القوة الالهية والأخرى قوله : "ما لا كليّ له فلا برهان عليه" . وستكلم على هذين المعنيين بمشيئة الله ، ثم نتكلم على ما وعدنا به من اثبات جوهر ليس بجسم ولا تابع للجسم بمثلة النور والجزء اللذين<sup>(١)</sup> يتكلم عليهما السائل . ونذكر الداعي لنا إلى اعتقاده بالضرورة ممن غير أن يكون في ذلك أصحاب مالم يخوليا ، بل الفكر الصحيح والعقل السليم يقودان<sup>(٢)</sup> كل ذي مِرّة سوية إليه ، إن شاء الله .

أما الكلام على القوى الالهية ، فينبغي أن يتقدمه الكلام على ما ينبغي أن نعتقد في فعل الاله - عز اسمه - ليكون ما نسب إليه جارياً ذلك المجرى ومفهوماً عنه ذلك المعنى.

<sup>(١)</sup> تصحيح الناسخ في الهامش وفي السطر : التي.

<sup>(٢)</sup> يقود.

## فعل الإله

فنقول ان فعل الاله - تقديس ذكره - يكون في غير زمان ولا مكان .  
وذلك أن الزمان المطلق هو معدود حركات الفلك الأعلى البسيط ، أعني  
الفلك التاسع الذي يدور في كل يوم وليلة وهو أربع وعشرون ساعة دورة  
واحدة . وأما الزمان المقيد ، فهو معدود حركات الافلاك الأخر المنسوبة  
بعضها إلى بعض ، كحركة فلك الشمس التي تتم دورها في كل ثلاثمائة وخمسة  
وستين يوما وكسر ، وتسمى سنة ، وكحركة القمر التي تتم في قريب من  
ثلاثين يوما دورة واحدة<sup>(١)</sup> . وتسمى شهرا . وهذا حال الزمان عندنا وفي عالمنا ،  
فأنه معدود حركات منسوبة إلى بعض حركات الفلك ، كما يقال زمان  
الإسكندر وزمان فلان وفلان .

وإذا عرفنا الزمان وعلمنا أنه تابع لحركة جرم طبيعي موجود بوجوده  
ومعدوم بعدمه ، فقد عرفنا أن الأول الذي هو قبل الجسم وحركته لا يتعلق  
فعله بالزمان الذي هو آخر وبوجود أشياء متأخرة الوجود . وعرفنا أيضا ، أن  
الشيء الذي هو واحد بالحقيقة ولا تركيب فيه ولا كثرة ، لا يكون فعله (عن  
غيره ولا يكون عن سبب ولا لعللة لما بيناه . وإن كان فهمي فيه أدنى غموض ،  
فذلك لأن هذا الموضوع في نفسه هو كذلك ، وإنما ينبغي أن يفهم بالمتابرة عليه

<sup>(١)</sup> واحدا.

وبالرياضة فيه<sup>(١٢)</sup>.

وكذلك حال المكان، أعني أنه من خاصّ الجسم المتمكّن وهو الجرم الطبيعيّ. ولما تبين لنا أن الاله - تعالى - لس بذّي جسم ، تبين أيضاً (١١٨) أنه ليس بذّي مكان ولا زمان بل هو مبدع العلل وكل ما يتعلق به من زمان ومكان وغيرهما . وإذا كان كذلك ، فاعل الزمان ، يجب أن يكون في غير زمان ، وكذلك فاعل المكان . وإلا وجب من ذلك أن يكون فعل زمان الزمان في زمان أيضاً وهذا يمرّ إلى غير غاية . كذلك المكان .

وإذ تحقق ذلك فإننا نقول : ما معنى قولنا القوى الالهية وهو انا إذا أطلقنا هذه اللفظة على قوة ، فإننا نعني أنّها ليست بجسم ولا حال جسيمة ، وان أفعالها ليست في زمان ولا مكان : وهذه حال العقل والنفس وما يتصل بهما من القوى ويُنسب اليهما من الأفعال . وكذلك حال القوى التي فوق الطبيعة ، مما ليس غرضنا الكلام عليها .

### المعلومات ، منها ...

وأما قوله : "لا برهان عليه" ، فقد تقدم لنا الكلام في هذا المعنى ، ولكّني أظنّ أن السائل أراد في هذا الموضوع أن ما لا برهان عليه ، فهو غير معتدّ به ولا محدود في العلوم . فنريد أن نبين أن الأمر بخلاف ما ظنه . وأقول:

<sup>(١٢)</sup> هل يشهد هذا التصريح على أن مسكويه ؟ كان عسر الفهم؟ كما قال القفطي عن ابن سينا ، أخبار

العلماء، ص ٣٣٢ من طبعة لبيسخ .

## ... الأمور الإقناعية

إن هذه أشياء كثيرة هي معلومة لنا ولا برهان عليها وهي تنقسم قسمين أحدهما كالأمور الإقناعية التي تقوم الأدلة عليها التي يكتفى بها في سكون النفس والثقة ، وإن لم نسمها برهاناً بمجرد الأمور الجدلية والخلفية والخطائية . فإن لهذه الأشياء مراتب من الإقناع شافية لنا وإن لم تبلغ مرتبة البرهان ومثال ذلك من البصر بالعين ، فإنا نبصر أشياء من المبصرات في ضوء الشمس ونبصر أشياء في الضوء الذي يكون في الظل ونبصر أشياء فيما هو دون ذلك الضوء ، فلا ينبغي أن نمتنع من البصر ونقول لا نصدق بهذه الرؤية لأنه في دون ضوء الشمس أو لا نبصر شيئاً من المبصرات دون أن تطلع عليها الشمس . فإنا متى فعلنا ذلك ، فاتنا شئ كثير من المبصرات النافعة لنا . وكما أن مراتب المبصرات بالعين كثيرة وبعضها أحلى من بعض ، فكذلك حال المعلومات بالعقل ، إلا أن بعضها ، وإن كان دون بعض ، فليس يمنعها ذلك من اعتقادها وانزائها مرتبة العلوم وإن لم نسمها برهاناً . وذلك أن الأشياء المبرهنة والتي تطمع أن تقوم عليها برهان ، هي شئ يسير بالاضافة إلى مسائر الأشياء التي نتعلمها ونحصر عليها .

## ... والقضايا الأولى (١٨ب)

وأما القسم الآخر ، فهو ما تكون مرتبته أعلى من البرهان، وذلك كالقضايا الأولى وكالبرهان نفسه . وقد قلنا أن البرهان لا يعلم (ب)برهان ، وإلا لزم وجود براهين لا نهاية لها . وهذه حال من انتهى إلى معرفة الاله - عز ذكره - . فإن الناس أكثرهم يظنون أنهم قد عرفوه ولكن الظن لا يغني من الحق شيئا، وهم كما قال الله تعالى ﴿ وما يؤمن أكثرهم بالله ، الا وهم مشركون ﴾ (١٣) .

وذلك أن أحدهم يتوهم شيئا ، أعني أنه يأخذ في نفسه صورة من الصور المتزعة من المواد ، أعني الأشياء المحسوسة ، فيظن أن ذلك هو الاله - عز وجل عن الأوهام وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا - . فلذلك تعرض لهم الحيرة والشكوك . ولما كان الله - عز وجل - غير موهوم ولا داخلا تحت شئ من الأوهام وغيرها ، ولم يكن كليا ولا جزئيا كما ذكرناه ونذكره ، لم يعرف شئ من طرف هذه المعلومات .

ولأجل ذلك إذا وصفناه ، فإنما نصفه بسلب هذه المعاني المتوهمة كلها، إذ كانت هذه الصفات كلها هي مبدعاته . وإنما العلم به من جنس العلوم الأوائل التي لا تحتاج إلى براهين ، لأنه أوضح وأعلى من البرهان وكل ما يعلم بالبرهان . وإنما خفي علينا لقرض وضوحه ولأنه يصيب عقولنا عند تأمله ما

(١٣) الآية ١٠٦ من السورة ١٢ .

يلحق عين الخفاش إذ نظر إلى عين الشمس ، فإنه يغشى ولا يراها لا لنقصان في البصر ولا لخفائه ، ولكن النقص في عين البصر وضعفه عنه ، كما قال أرسطو ، فإنه هو الضارب لهذا المثل عند ما هم بالكلام في الإلهيات ، وقد يتلوح في عقول قوم مرتاضين بهذه العلوم وغيرهم شئ منه ، فيتقرر عندهم كما تقرر القضايا الأولى ، فيمتلئ الإنسان شعارا وتسكن نفسه عن قلق الحركة وعن الطلب والجولان ، بالروية والفكر .

ومن وصل إلى هذا الموضوع من الناس قابل جدا<sup>(١٤)</sup> وعلامته ظهور الحلم عليه عند طيش أهل جدل فيه ومسالمة بعض قوى نفسه لبعض .

## كيف يعرف الله

ونعود إلى ذكر العلم الذي قلنا أنه يليق بالله - عز وجل - فنقول : إن العلم به ، لما كان من جنس القضايا الأولى التي لا تحتاج إلى برهان (١١٩) بل به يعلم كل برهان ، صدق فيه قول بعض الأئمة<sup>(١٥)</sup> وقد سئل : "م عرفست الله؟" فقال: "أن الله لا يعرف بشئ وإنما نعرف الأشياء كلها به". وهذا كلام بعيد الغور ، عالي الرتبة على من يعرف غوره ومبلغ قدره . وهذا حين ابتدئ مما وعدت به في عرض كلامي على هذه المسألة أن أذكرة مبينا .

<sup>(١٤)</sup> أي يقبل الفيض الإلهي الذي لا يسعد الإنسان السعادة التامة ولا تكمل النفس الناطقة غاية الكمال إلا به . غير أن الإنسان يحتاج إلى التدريب والاستعداد الأخلاقي ليصبح "قاهلا" ، ولي سبيل ذلك ألف مسكوبه كتابه "مذيب الأخلاق".

<sup>(١٥)</sup> لعله على بن أبي طالب(?) لأن مسكوبه كان شيعيا شغوليا بعقل الإمام وحكمته وسيره ، إذ ذكره عدة مرات في كتبه .

وهو أني أريد أن أبين أن في الوجود والظاهر شيئا ليس بجسم ولا جزء من جسم ، أي ليس بذئ عظم ولا شاغل للحيز على عبارة المتكلمين ، ولا هو أيضا بعرض ولا محمول في جسم ولا هو بقوة جسمية ، أي ليس يحتاج في وجوده وقوامه إلى وجود جسم بته . وهذا الشيء الذي وصفناه بهذه الصفة هو الذي نسميه جوهرًا بسيطًا غير محسوس (ب) شيء من الخواص الخمس . وهو ينقسم أيضا إلى مراتب . وليكن كلامنا عليه أولا كلاما عاما ، فيصح لنا وجود هذا المعنى ثم نلتصق مراتبه وتميزه . ولنجعل كلامنا فيه من مقدمات بينة واضحة ، ثم نرتقي في البيان على تدرج إلى أن نبلغ الغاية اللاتقة بهذه المسألة من غير اسهاب ولا تقصير ، بتأييد الله - ذي الحول والقوة التامة .

## الطبيعات والروحانيات

أقول : أن كل جرم ذي صورة إذا أوردت عليه صورة أخرى من جنس صورته الأولى ، فإنه غير قابل لها إلا بعد أن يخلي عن صورته الأولى تخلية تامة . مثال ذلك ، أن الجسم ، إذا كانت له صورة من شكل مستدير لم يقبل صورة التريبع إلا بعد أن تزول عنه صورة الاستدارة . وكذلك حاله في كل شكل من التثليث والتسدیس وسائر الأشكال التي لا نهاية لها ، إنما يقبلها واحدا واحدا ، على أن الثاني يخلف الأول ، فيزيل رسمه البته . وعلى هذا المثال حال الشمع إذا قبل صورة نقش ما ثم وردت عليه صورة نقش آخر . فإنه لا يقبل صورة النقص الثاني إلا بعد زوال النقص الأول وبطلانه البته . فإن

بقي فيه شيء من رسم الصورة الأولى لم يقبل الصورة الثانية على التمام ، بل تختلط فيه صورتان جميعاً ، فلا يكون واحداً منهما تماماً ولا صحيحاً .

وعلى هذا المثال ، حال الفضة ، إذا قبلت صورة الدرهم ، فأنها لا تقبل صورة (١٩ب) الخاتم إلا بعد أن تخلع الصورة الأولى ، ثم تلبس الصورة الثانية . وهذا حكم مستمر على كل جسم قبل صورة من لون أو طبع أو غيرهما من جميع الصور : فإنه لا يقبل من جنس تلك الصورة شيئاً آخر إلا بعد أن تمحي عنه الأولى ويزول ما أجلبته إليه ، اللهم إلا أن يختلط ، فلا تكون واحدة منهما فيه على التمام والكمال ، بل يمتزجان ، كما ضربنا المثل في اختلاط الصورتين بالامتزاج ، فلا تكون الصورة الأولى ولا الثانية فيه على الكمال ولا يكمل الجسم لتأدية واحدة منهما على التمام .

والنفس تقبل الصور كلها على اختلافها من القوتين جميعاً ، أعني المحسوسة المأخوذة في قوّمها الوهمية والمعقولة المأخوذة في قوّمها العقلية على التمام، من غير ماقبة . أعني أن الصورة الأولى تبقى فيها تامة كاملة وتحصل أيضاً لها الثانية تامة كاملة ، ثم لا تزال تقبل الصور كلها على هذا المثال بلا نهاية . أعني بقولي "بلا نهاية" أنها لا تنتهي إلى حال تضعف فيه عن قبول ما قد يرد عليه مما تستجده من الصور ، بل كلما حصلت لها صور المعقولات أكثر ، كانت أقوى على قبول صور أخرى من جنسها إذا وردت عليها .

وكذلك حالها في القوة الوهمية ، أعني أنه كلما ورد عليها صور أخر من جنسها (قبلتها وصارت أقوى على قبولها)<sup>(١)</sup> إذا وردت عليها . وكذلك ، يزداد الفهم، ويحتدّ الذهن، كلما تقرّرت العلوم وكثرت صور المعلومات عند الإنسان من العقلية والوهميّة جميعاً.

فليست النفس إذن ، جسماً وليست النفس أيضاً عرضاً ، لأن السائل يعرف بأن العرض لا يحمل عرضاً، فكيف أعراضاً بلا نهاية . ولأن العرض هو في نفسه محمول أي موجود في حامل لا قوام له إلا بغيره ولا وجود له بذاته . والمعنى الذي يبيّنه هو قابل، حامل واثمّ وأكمل من حمل الجسم للأعراض . فإذاً ليست النفس عرضاً ولا صورة جسمية، أي ليس وجودها بتابع لوجود الجسم وأيضاً فإن الصورة التي بها صار الجسم جسماً ، أعني الطول والعرض والعمق هي حاصلة في النفس قوة الوهم من غير أن يصير به طويلاً عريضاً وعميقاً . وتزداد هذه المعاني فيه بلا نهاية ، فلا يصير به أطول وأعرض وأعمق مما كان ، أعني أن النفس ، إذا قبلت بالصورة الوهمية مساحة ذراع في ذراع لم تصر بمحصول هذه المساحة ( ١٢٠ ) فيها جسماً مكعباً ، ولا إذا ضاعفت هذه المساحة فيها أضعافاً بلا نهاية تزداد بها مساحة ولا إذا قبلت مع هذه الأبعاد ألواناً في هذه القوة الوهمية أضعافاً بلا نهاية تتلون بها ، ولا يمنع أيضاً بعضها قبول بعض على كمالها وتمامها من غير امتزاج ولا اختلاط . بل تزداد حالها في القبول على قبول غيرها من جنس الصور الأول ومن غير جنسها على

(١) لا يتم المعنى إلا بهذه الزيادة.

السواء . أعني ليس قبولها لبعض الصور بأكثر ولا أقل من قبولها لبعض .

وكذلك حالها في المعقولات فإنها تزداد بكل معقول تحصله قوة علسى قبول غيره دائماً بلا نهاية . وهذه حال مناصبة للأجسام وأحوال الأجسام غاية المناصبة ، وحكم في غاية البعد عن أحكامها .

## الفرق بين العقل والحس

فأما الحكيم ، فقد استدل في المقالة الثانية من كتابه في النفس على أن العقل لا يشبه الحس لأن العقل مفارق للجسم والحس لا يخلو من الجسم ، بما أنا حاكبه ومورد ألفاظه بعينها وهي هذه :

قال أرسطو : "فأما أن عد الانفعال في المتصور بالحس والمتصور بالعقل ليس هو متشابهاً، فظاهر"<sup>(١)</sup>، وذلك أن الحس لا يقدر أن يحس إذا انصرف عن محسوس قوي، كالسمع، إذا قرعه صوت عظيم أو الشم، إذا(?)<sup>(٢)</sup> ريح شديدة. فأما العقل ، فإنه إذا تصوّر شيئاً قوياً من المعقولات لم يكن تصوّره لما دونه انقص بل أزيد وذلك أن الحس ليس يخلو من الجسم ولا يفارقه وهذا مفارق"<sup>(٣)</sup>.

<sup>(١)</sup> في الأصل : وظاهره.

<sup>(٢)</sup> لم تولق إلى قراءة الفعل ، وتقديره : بلغته.

<sup>(٣)</sup> لا يوافق هذا النص ما ورد في طبعة بدوي لكتاب النفس ، أم الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب ، فطابقه كل

المطابقة ، راجع ترجمة (جان تريكو) J. Tricot ، باريس ١٩٥٩ ، ١٤٢٩ - ٢٥ - ٤٢٩ ب ١ . وهذا رغباً عما أقام به بدوي من مقابلة بين النص اليوناني والترجمة العربية القديمة .

فقد خرج أرسطو راية الحق في أن العقل مفارق للجسم والحس غير مفارق له وفرق بينهما بأوضح دليل وابينه وهو أن الحس يكل عن محسوسه إذا كان قويا ويضعف بعضه عن إدراك محسوسه إذا كان دونه وأورد مثالا من السمع والشم وهو سيستمر في الحواس كلها لأنها قوى تابعة للجسم ، لازمة له ، غير مفارقة . فأما العقل ، فأمره بالضد ، لأنه إذا أدرك معقولا قويا كان أقدر على إدراك ما هو دونه ، لأن قوة العقل غير جسم ولا تابعة للجسم ، بل هو مفارق له ، باق بذاته غير قابل للانفعالات التي يكون بها الفساد (٢٠ب) والاستحالة التي يتبعها الفناء وخلع الصورة ، كالحال في الأعراض والصور الجسمية المتبدلة المنتقلة عن أحوالها بورود الاضداد عليها .

ومما يدل على أن الحس شيء مباين للعقل أن جميع الحيوانات لها حواس وليس لجميعها عقل . فلو كان الحس والعقل شيئا واحدا لكان لكل ما يوجد له حس سيوجد له عقل ، فليس الأمر كذلك .

### العقل مفارق ...

فأما في المقالة الثانية من هذا الكتاب ، فإنه يقول هكذا : "فأما القل ، فيشبه أن يكون جنسا آخر من النفس ويكون هذا وحده قد يمكن أن يفارق (كما يفارق)<sup>(١)</sup> الأبدى الفاسد . فأما سائر قوى النفس فظاهر من أمرها أنها ليست مفارقة كما يقول قوم"<sup>(١٧)</sup> .

<sup>(١)</sup> أضفنا هذا حسب ما ورد في كتاب الفوز الأصغر ، ص ٤٣ .

<sup>(١٧)</sup> المصدر نفسه ، ٤٣٩ ب ٣٥-٢٩ ، ويمكن تصحيح النص أيضا ، حسب الترجمة الفرنسية .

وهذا تصريح آخر وتبيين أن العقل ليس جنسه (من) جنس الحسن ولا هو من جنس النور ولا من جنس الحرارة ، لأن هذين إنما يوجدان بوجود الجسم الحامل لهما ، لأنهما صورتان من صورّه ، فهما تفسدان بفساده .

### ... وأبدي

وقد خرّج الحكيم بأن العقل أبديّ مفارق للجسم ، وأنه هو وحده من جميع ما يوجد للإنسان يمكن أن يبقى ، لأنه أزليّ ، ولم يوجد بوجوده فيفسد بفساده ، بل هو جوهر قائم بذاته . فإن حضر مزاج معتدل يصلح لأن يستعمل استعمال الآلة ظهر أثره عليه وكمل ذلك المزاج به كمالاً إنسانياً ، ما دام ذلك المزاج على اعتداله فإن انحرف عن اعتداله ، لم يقبل أثر العقل ، وبطل المزاج وذلك الموت . فأما جوهر العقل ، فهو باق بحاله ، غير محتاج إلى المزاج ولا البدن لأنه غير محتاج في وجوده إلى مكان ولا زمان ولا غيرها مما يُشترط في وجود الأجسام والأعراض اللازمة له والأحوال المقترنة به اقتران التابع للمتبوع .

### حاجة العقل إلى الترويض

وينبغي أن نعلم أن المعاني العقلية لا يمكن أن تدركه بغير العقل ، وأن كل من ضعف هذا المعنى فيه بقلة الذرية والارتياض ، لحقه ما يلحق البصر إذا لم يُستعمل بلزوم التغمّص أبداً وبملازمة المواضع المظلمة . فإن الإنسان ، لو التزم مكاناً مظلماً جداً منذ مبدأ ولادته إلى منتهى شبابه ، ثم أخرج إلى الضوء

دفعاً ، لم يُبصر شيئاً من المبصرات وصار أكمه . فكما أن الأكمه ، إذا أراد أن يدرك البياض مثلاً أو يفرق بين الخضرة والحمرة بحاسة السمع أو الشمّ أو الذوق أو اللمس ، لم تنفعه هذه في ذلك شيئاً (١٢١) ولم ينتفع بوصف البصير إليه الألوان ، بل غاية جبلته وأقصى مجهوده أن يظن بالألوان أنها من جنس المحسوسات الأخر كإخلاء ، ويرى غيرها من المحسوسات بالحواس الأخر ، كما حكى شيخ لنا من الفلاسفة أنه سأل رجلاً أكمه عما يتصوره من البياض ، فقال : خلوّ ، فكذلك حال من فقد قوة العقل في معقولاته ، فإنه لا يتصور منها أشياء ولا تنفعه فيها أوهامه التي حصلت فيها آثار محسوساته ، ولا ينتفع بأوصاف العقلاء ، إذا وصفوا له حال العقل والمعقولات ، بل غاية جبلته وأقصى مجهوده أن يظن بالمعقولات أنها من جنس الموهومات ، فيرد جميعها إلى المحسوسات والمدراكات من هذه الطريقة .

## مراحل الحكيم في السموّ إلى الإله

وليس له علاج إلا ما أشار به أهل الحكمة ورأوه واستعملوه فينا وفيمن أحب أن يبلغ منزلتهم ، بلا ضرر ولا أسف ، بل بغاية الرفق والمداراة ، وهو أن يقطم الإنسان فطاماً عن هذه الحواس بالتدرّج أولاً أولاً بأن يصرف عنها إلى التعاليم الأربعة ثم منها إلى ما هو أخفى منها وأبعد من الوهم قليلاً وهو الطبيعة والأمور اللاتقة بها ، ثم منها إلى ما هو أخفى منها قليلاً من الأشياء التي بعد الطبيعة ، ثم منها إلى الأمور الإلهية ، ثم منها إلى الإله الأول مبدع

الأشياء كلها من المعقولات والحسوسات . ولا سبيل إلى الوصول إلى هذه الرتبة إلا من هذه الطريقة ، بوجود السبب .

## الفرق بين الحكيم والنبي

اللهمّ إلا ما يُعطاه الأنبياء - صلوات الله عليهم - فإنهم بمزاج لهم خاص وبعناية إلهية بمصالح هذا العالم يُبدع فيهم هذه القوة ابداعاً بغير تدريج فيها ولا ارتياح بها ولا معاناة لها ولا سعي إليها ولا حرص عليها ، فيشاهدون الأمور العقلية بنوع أعلى وأشرف مما نشاهده بعقولنا المكدودة . فيضطرون إلى ضرب الأمثال لها بما نعرفه ويمكننا تصوّره ، ويشيرون ضروب الإشارات بحسب أحوال أمهم وعلى قدر عاقدتهم ومراتبهم ليصرفوهم بحسب طاقتهم عن طريقهم إلى الطريقة التي تؤدي إلى الحياة الأبدية والروح الأزلي والسعادة الإلهية التي وان لم يمكنهم تصوّرها ، فإنها تعطف أوهامهم ضرباً من العطف وتصرفهم نوعاً من الصرف يكونون به أسعد مما كانوا ، وإن اختلفت مراتبهم في القبول ( ٢١ب ) والتصور بحسب مراتبهم من الاستعداد لقبول هذه القوة . والله موفق الكل ومعين الجميع وهادينا وآياهم إلى الصراط المستقيم ، صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض .

## ليس للعقل صورة تخصه

ثم نعود إلى تنمة الكلام الذي خرجنا عنه بالشجون التي اعرضته ، فنقول: إن العقل ، لما لم يكن جسماً ، لم تكن له صورة تخصه ، بل هو قوة

مدركة للصور كلها ، قابلة لجميعها على السواء ، لأنه لو كان ذا صورة ،  
لكانت تلك الصورة ستعوقه عوقاً تاماً عن بعض الأشياء حتى لا يقبله على  
اقام . ومثله ، مثل الهواء فإن الهواء ، لما لم يكن له لون يخصه ، قبل الألوان  
كلها بالسواء ولو كان ذا لون ، لكان ذلك اللون سيعوقه عن قبول لون آخر  
على تمامه<sup>(١)</sup> .

## شكّ ... .. وحلّه

ولعلّ شاكاً يشك فيقول : أن الهيولي التي وصفتموها للأجسام هو شئ  
قابل لجميع الصور فما الفرق بينه وبين هذا المعنى الذي وصفتموه بالعقل؟

فنقول : إن الهيولي ، وإن كانت قابلة لجميع الصور ، فإن قبوله إياها  
بخلاف قبول العقل للصور . وذلك أن الهيولي تقبل الصور بأن تتغير في ذاتها  
وتنطبع بالشئ الذي تقبله انطباعاً تخرج به عن حالته الأولى أعني أنها لا تقبل  
بعد تلك الصورة صورة أخرى إلا بعد مفارقة الأولى ، فإن لم تفارق الأولى لم  
يكن أن تقبل الصورة الأخرى .

فأما العقل ، فإنه يقبل الصور ولا يتغير بها في ذاته وذاك أنه يقبل صوراً  
متضادة في حال واحدة فإنه يعقل صورة الضيف والنصف وحال الايجاب  
والسلب معاً ولا يفارق ذاته أعني أنه ، لا يمتنع إذا قبل صوراً من قبل صور  
آخر .

<sup>(١)</sup> في الأصل : اتمامه .

وهذا شكّ أوردته قوم على الإسكندر ، فحلّه بهذا الحلّ ، فأحيينا أن  
نسبه إليه ونرده إلى حقه من صاحبه .

فقد تبينّ بما أوردناه أن النفس ليست هي الحياة بعينها ، بل هي جوهر  
حيّ تجلب للبدن حالاً مشبهة بحالها ، لأنها لو كانت حياة للبدن لكانت صورة  
جسمية قوامها ووجودها بالجسم وقد تبينّ أنها ليست كذلك .

### خواص أخرى للنفس

ومما يزيد في بيان هذا المعنى ويدل دلالة واضحة عليه أن النفس ، لو  
كانت حالاً للبدن تابعة له ، موجودة بوجوده ، لكان يتمتع من الأشياء التي  
تتمّ البدن وتنميه ، وذلك أن الشيء الذي تمامه بتمام شيء آخر لا  
يناسب (١٢٢) ولا يعاني الأشياء التي تتمّ ذلك الشيء الموضوع له ، لأن  
وجوده بوجوده وفساده بفساده ، فهو يميل إلى تمام موضوعه ليتّم ذاته ويحبّ  
نماءه<sup>(١)</sup> لأن فيه ثمره . ونحن نجد النفس ، إذا طلبت الفضائل ، استهانت  
بالذات البدنية ومنعت منها ورفضتها ، لأنها ترى أن في قوة البدن ضعفاً لها  
وفي زيادته نقصاً فيها .

### تنوq النفس إلى مفارقة الجسم

وأيضاً مما يدل على أن جوهر النفس مخالف لجوهر الجسم مناسب له  
وأن فعلها الخاص بما مابين لفعل الجسم ، إن الإنسان ، إذا همّ بتصوّر أمر

<sup>(١)</sup> في الأصل : غاراه.

عقليّ ، تفرد واجتهد في تعطيل حواسّه غاية الاجتهاد وكلما كان اقتدر على التخلّي وتعطيل الحواس ، كان أقدر على تصور ذلك المعقول . وكأنّ الإنسان في تلك الحال يتداخل إلى ذاته ويلتمس أمراً لا يتم من خارج ، لأن الأشياء الخارجة منه تعوقه غاية العوق عن مطلوبه . فهو كلّما عطل أفعال الجسد ، كان فعل نفسه أقوى ، أعني أن تصوّره للمعقول يكون أجود وأصحّ ، لأن النفس إذا رجعت إلى ذاتها وخلت عن البدن ومحسوساته حصلت المعقولات الخاصة بها ورأته بالعين اللاتقة بها ، التي ليست جسميّة . ولا سبيل لها إلا تحصيل العلوم الحقيقيّة إلا بهذا الوجه ، أعني باطراح البدن وترك استعماله والانصراف عن الشغل بالحواس كما يُحكى عن سقراط ، فإنه قال في فصل من كلامه : "إن الفيلسوف ، إذا قويت نفسه ، استهان بالمور البدنيّة بغاية ما يمكنه حتى إن أكثر الناس يعتقدون فيه أنه لا ينبغي أن يعبس إذ كان لا يستلذّ أحوال البدن ولا يميل إلى الدنيا ويروونه قريباً من الموت وإنما تخلّى عن البدن والحواس لأنه يجب روحانيّة الأمور المناسبة له ، لأن تلك الأشياء هي الموجودة حق الوجود والبدن والحواس تغلّطه وتعوقه عن إدراك الحق المحض . فنفس الفيلسوف تهربُ من مشاركة البدن وتروم مفارقتة بقدر طاقته وغاية امكانه لأنها تشتاق إلى الشئ الموجود حقاً ، فهي تطلب أن تنفرد بذاتها" (١٨) .

فهذه ألفاظ سقراط تدل على اعتقاده في النفس وأنها جوهر مفارق للبدن . وكذلك ما يُحكى عن افلاطون . فإنه كان يوصي تلامذته بأن يقول

(١٨) هذا الكلام ظاهر لا يحتاج ، فهو إلى فلسفة الافلاطون وانحد الصوفي أقرب منه إلى آراء سقراط .

(٢٢ب) "ميت بالطبيعة تحي بالإرادة" وقد فسر هذا بتفسير كبير يعود إلى ما ذكرناه وهو أنه يريد أن يميت الانسان شهوات بدنه الذي هو لا محالة ميت ، ليحي نفسه السرمدية الوجود والبقاء . وكذلك قال أرسطو في آخر كتاب الأخلاق<sup>(١٩)</sup> : أن الشيء من النفس الذي به تميز وترتني<sup>(٢٠)</sup> هو شيء ما ، أي عارف بذاته وأنه هو الإنسان بالحقيقة . وأن حياة هذا هي الحياة الفاضلة السعيدة وأن له فعلا خاصا به لا يشاركه فيه غيره وهو أنه يتصور ذاته ويقدر على ذاته بأن يعقل ذاته . وهذا يبين واضح وفرق ظاهر بينه وبين الحواس . فإن الحواس تحسّ غيرها أبداً والعقل يعقل ذاته ولكن ذاته هي بين كل موجود بالحقيقة . ولو شرحنا هذه اللفظة (لا)قتضى (الشرح) كلاماً كبيراً ، لأن فيه غموضاً ، وهو الذي هربنا منه في أول هذه الرسالة ، فينبغي أن نقتصر على قدر ما ذكرناه ونكتفي به .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد النبي وآله وسلامه .

تمّ جميع ما كان في انجلد الأصل بفضل الله ومنه ورحمته .

<sup>(١٩)</sup> هو كتاب الأخلاق إلى نيقماخوس ، الذي تعمق مكويه في درسه ونقل عنه كثيراً إلى قذيب الأخلاق. وللدل خلاصته على نزعه الأخلاق السائدة .

<sup>(٢٠)</sup> في الأصل : ترتأي

## فهرس الكتاب

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٣	مقدمة اللجنة
٥	رسالة اللذات والآلام
٦	اللذات ، كمالات
٨	اللذة المطلقة مصاحبة للخير المحض
٩	اللذة المطلقة في إدراك الاله
١٠	يتفرد الإنسان بإدراك اللذة المطلقة
١١	رأي الطبيعيين وإفساده
١٢	موقف الإنسان من الأمور الطبيعية والأمور الإلهية
١٣	معنى الحركة والسكون في عالم الطبيعة وعالم الأله
١٤	الموجودات ثلاثة
١٥	اشتياق النفس إلى الاتحاد
١٥	أثر الألمان على النفس
١٩	رسالة في النفس والعقل
٢٠	مقدمة الرسالة

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٢١	وجود العقل مقدم للحس بالذات
٢٢	العقل يدرك المعقولات فضلا عن المحسوسات
٢٢	رأي أرسطو ومفسريه في العقل والنفس
٢٣	العقل مستغن عن غير ذاته في إدراكه الأمور
٢٥	المحسوسات لا تفيد علم إلا بتأييد العقل
٢٥	أخطاء الحواس
٢٨	لا ينتهي الفكر القوي إلى الماليخوليا
٢٩	بل فضل الإنسان بقوة فكره
٣٠	الامعان في التوهم هو المنتج للماليخوليا
٣١	الفرق بين العقل والوهم
٣٢	اختلاق الحكيمين في وجهة نظريهما
٣٣	في ماهية العقل
٣٦	ليست الحرارة هي الحياة
٣٧	العناصر الأربعة
٣٨	ليست الحرارة هي النفس

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٣٩	ولا هي في الأنوار العالية
٣٩	بل الأنوار العالية ، طبيعة خامسة
٤١	حاجاته إلى الأمثال لتسديد الفكر وترويضه
٤٢	المعلوم بأوائل العقل والمعلوم بأوائل الحس
٤٣	للعقل الميولاني أمراض عارضة كما للبصر
٤٥	فيزيولوجية الدماغ مخالفة لفزيولوجية العين
٤٧	العقل لا يتوهم
٤٨	الفرق بين الروحانيات والعقليات
٤٨	لايقف البرهان عند العالمين الكبير والصغير
٥٠	طبيعة العالم الكبير وخواصه
٥٢	الفرق بين العالم الطبيعي والعالم العقلي
٥٤	لايحقر الفيلسوف العالم بل يستعظمه
٥٥	العقل والنفس مدبران للأجسام
٥٦	إنما الحرارة آلة للحياة
٥٨	كثرة العلل ومراتبها

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٥٩	إنما تسكن النفس عند إدراكها العلة الأولى
٦١	ليس البعث بمستقيم إن لم يتته إلى المحرك الأول
٦٣	إثبات الجوهر الإلهي
٦٤	فعل الإله
٦٥	المعلومات متها
٦٦	الأمور الإقناعية
٦٧	والقضايا الأولى
٦٨	كيف يعرف الله
٦٩	الطبيعات والروحانيات
٧٢	الفرق بين العقل والحس
٧٣	العقل مفارق
٧٤	وأبدي
٧٤	حاجة العقل إلى الترويض
٧٥	مراحل الحكيم في السمو إلى الإله
٧٦	الفرق بين الحكيم والنبى

رقم الصفحة

اسم الموضوع

٧٦

ليس للعقل صورة تخصه

٧٧

شك .... وحله

٧٨

خواص أخرى للنفس

٧٨

تتوق النفس إلى مفارقة الجسم