

الثمرة المرسية

في بعض الرسائل الفارسية

Verlag von E. J. BRILL in Leiden.

Dozy, R. P. A. et W. H. Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'Arabe. 2e édition revue et très-considérablement augmentée. 1868. 8°. f 5.75.

Edrisi, Description de l'Afrique et de l'Espagne, texte arabe publié pour la première fois des Mss. de Paris et d'Oxford, avec une traduction, des notes et un glossaire, par R. P. A. Dozy et M. J. DE GÖEJE. 1866. roy. 8°. f 8.75.

Firdusii liber regum qui inscribitur Schahname editionem Parisiensem diligenter recognitam et emenditam lectionibus variis et additamentis editionis Calcuttensis auxit notis maximam partem criticis illustravit J. A. VUILLERS. Vol. I—III. gr. 8°. f 35.25.

Fraenkel, S., Die Aramäische Fremdwörter im Arabischen. gr. 8°. . . f 5.25.

Goeje, M. J. de, Das alte Bett des Oxus Amû-Darja. 1875. M. e. K. 8°. . . f 1.50.

Goeje, M. J. de, Mémoires d'Histoire et de Géographie Orientales N°. 1. Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides 8°. f 3.—.

Ibn' Abd El-Kerûm' al-rizâ von Sirâz. Das Tarikh-i Zendjî. Herausg. von ERNST BEER. 1888. f 1.75.

Ibn-Adhârî (de Maroc), Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayân 'l-Mugrib, et fragments de la chronique d'Arîf (de Cordoue); le tout publié pour la première fois, précédé d'une introduction et accompagné de notes et d'un glossaire, par R. P. A. Dozy. 1848—1851 2 vol. 8°. f 16.—.

Ibn al Anbârî's Asrâr al 'Arabîya, herausgegeben von Dr. C. F. SKYBOLD. gr. 8°. f 3.—.

Ibn-Badrûn, Commentaire historique sur le poème d'Ibn-Abdoon publié pour la première fois, précédé d'une introduction et accompagné de notes, d'un glossaire et d'un index de noms propres, par R. P. A. Dozy. 1848. 8°. . . . f 10.—.

Ibn 'l-Kaisirani (Abu'l-Fadhl MoHAMMED IBN TÂHIR AL-MAKDISI) vulgo dictus. Homonyma inter nomina relativa, quæ cum appendice *Abu Masae Ispahanensis* e codd. Leyd. et Berolin edidit P. DE JONG. 8°. f 2.50.

Ibn-Wādhil qui dicitur Al-Ja'qub historice. Edid indicesque adiecit M. TH. HOOTSMA 1883 Vol I: Historia ante-islamica. Vol. II: Historia islamica 8°. f 15.—.

Imād ed-dîn el-Kâtib, الفتوح القدسي في القُدس، ou Conquête de la Syrie et de la Palestine par Salâh ed-dîn, publié par le Comte CARLO DE LANDBERG. Vol. I. 8°. 1888. f 9.—.

Kitâb al-Masâlik Wa'l-Mamâlik (Liber viarum et regnorum) auctore Abu'l-Kâsim Obaidallah ibn Abdallah ibn Khor-dādbeh et excerpta e Kitâb al-Kharâdj auctore Kodâma ibn Dja'far quæ cum versione gallica edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. DE GÖEJE. . . . f 9.50.

Landberg, C., Proverbes et dictons du peuple Arabe. Matériaux pour servir à la connaissance des dialectes vulgaires recueillis, traduits et annotés. Vol. I. Province de Syrie. Sect. de Sayda. 1883. 8°. f 7.—.

Lexicon geographicum, cui titulus est,

مرامد الاطلاع على أسماء الامكنة والبلقاع, e duobus codd. mss. nunc primum arabice edidit T. G. J. JUYNBOLLE. 1850—64. 6 vol. 8°. f 18.—.

Livre des merveilles de l'Inde. Texte arabe publié d'après le MS. de M. SCHEFFER, collationné sur le MS. de Constantinople par P. A. V. D. LATH. Trad. franç. par L. MARCEL DEVIC. Av. 4 pl. color. tirées du MS. arabe de Hariri de la collection de M. SCHEFFER. 1883. gr. in-4°. f 12.—.

Nöldeke, Th., Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabari übers. u. mit ausführl. Erläuter. u. Ergänz. versehen. 1889. 8°. f 7.—.

Primeurs Arabes présentées par le Comte DE LANDBERG Fascicule I. 8°. f 1.20. Fascicule II f 3.—.

Recueil de Textes relatifs à l'histoire des Seldjouides. (Texte persan). Publ. par TH. HOOTSMA.

Vol. I: Histoire des Seldjouides du Kermân, par Muhammed Ibrahim. 1886. f 3.50.

Vol. II: Histoire des Seldjouides de l'Iraq par al-Bondari d'après Imâd ad-dîn al-Kâtib al-Isfahâm. 1889. f 5.25.

Sa'adja b. Jâsaf al-Fajjâmi, Kitâb al-Amânât wa'l-'Itiqâdât. Herausgegeben von S. LANDAUER. 1880. 8°. . . . f 4.75.

Scriptorum arabum loci de Abbadi-dis nunc primum editi a R. P. A. Dozy. 1846—1863. 3 vol. 4°. f 14.—.

Spitta-Bey, G., Contes arabes modernes recueillis et traduits. 1883. 8°. f 3.75.

Veth, P. J., Liber as-Sejuti de nominibus relativis, inscriptus

لَبُّ التَّلْبَابِ, Arabice editus e tribus codicibus ms., cum annotatione critica et supplementis. 3 tom. in 2 vol. 1840—1851. 4°. . . . f 6.—.

Wright, W., Opuscula arabica, collected and edited from Mss. in the university library of Leyden. 1859. 8°. . . . f 2.—.

Abdo'l-Wahid al-Marrekoschî, The history of the Almohades, preceded by a sketch of the history of Spain, from the times of the conquest till the reign of Yûsof Ibn-Teshufin, and of the history of the Almoravides; now first edited from a Ms. of the University-library of Leyden, by R. P. A. DOZY. 8°. 2d Ed. revis. a. corr. 1881. f 4.75.

Abon Ali al-Hisam b. Abdallah b. Sinâ ou d'Ariceune, Traités mystiques. Texte arabe publié d'après les Manuscrits du British Museum, de Leyde et de la Bibliothèque Bodleyenne avec l'explication en Français par M. A. F. MEHRÉN. 1er Fascicule, l'Allegorie mystique Hay ben Yaqzan. 1889 fol. f 1.75.

Abu Behr ibno'l-Anbari, Kitâbo'l-adhâd sive liber de vocabulis arabicis quae plures habent significationes inter se oppositas. Edid. atque indicibus instr. M. TH. HOUTSMA. 1881. 8°. . . . f 1.20.

Abu Ishâk As-Shirâzî, At-Tanbih (Jus Shâliticium) quem e codice Leidensi et codice Oxoniensi edidit A. W. T. JUYNBOLL. 1879. 8°. . . . f 5.25.

Ad-Dhahabî (Schamso'd-Dîn Abu Abdallah Mohammed ibn Ahmed), Al-Moshtabih. E. codd. Mas. edid. P. DE JONG. 1881. 8°. . . . f 9.—.

Al-Belâdsorî (Imâmo Ahmed ibn Jahja ibn Djâbir), Liber expugnationis regionum, e. codd. Leid. et musei Brit. ed. M. J. DE GORJE. 1866. 4°. f 17.—

Al-Hamdânî's Geographie der Arabischen Halbinsel nach den Handschriften von Berlin, Constantinopel, London, Paris und Strassburg zum ersten Male herausg. von D. H. MÜLLER. pr. opt. in 2 Bde. f 12.—.

Al-Makkari, Analectes sur l'hist. et la littérature des Arabes d'Espagne, publiée R. DOZY, G. DUGAT, L. KREHL et W. WRIGHT. 1865—61. 2 Vol. 4°. . . . f 56.25.

Anecdota Syriaca. Collegit, edidit et explicuit J. P. N. LAND. 1862—75. 4 vol. 4°. f 34.50.

Annales auctore ABU-DJAFAR MOHAMMED IBN DJARIR AT-TABARI quos ediderunt J. BARTH, TH. NOLDEKE, P. DE JONG, E. PRYM, H. THORBECKE, S. FRENKEL, J. GUIDI, D. H. MÜLLER, M. TH. HOUTSMA, STANISLAS GUYARD, V. ROSEN et M. J. DE GORJE. 1879—89. Serie I 1—3, II 1—3, III 1—3. Tom. I pars VI, Tom. III pars VII. f 97.82.

Bâsima le fongeron et Harîm Er-Rachîd. Texte Arabe en dialecte d'Egypte et de Syrie. Publié d'après les Mss. de Leide, de Getha et du Caire et accompagné d'une traduction et d'un glossaire par le comte CARLO DE LANDBERG. I: Texte traduction et proverbes. 1888. 8°. f 3.—.

Bibliotheca geographorum arabicorum ed. M. J. DE GORJE. Cum indic. glossario et add. 1870—89. 6 vol. 8°. f 53.75.

Brunnow, R. IE., Die charidschiten unter den ersten omayyaden. Ein Beitrag zur Geschichte des ersten islamischen Jahrhunderts. 8°. f 1.75.

Catalogus codicum Arabicorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae. Editio 2a Auct. M. J. DE GORJE et M. TH. HOUTSMA. 1888. vol. I. 8°. f 9.—.

Catalogue de Manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à El-Medina et appartenant à la maison E. J. Brill. Rédigé par CARLO LANDBERG. 1883. 8°. f 3.—.

Diwan, Poetae Abu'l-Walid Moslim ibno'l-Walid al-Anqârî cognomine Çarîo'l-ghawânî, quem e codice Leidensi edidit, multis additamentis auxit et glossario instruxit M. J. DE GORJE. 1878. 4°. f 11.70.

Dozy, R. P. A., Notices sur quelques manuscrits arabes, avec un fac-similé de l'écriture d'Al-Makrizî. 1851. 8°. f 3.50.

— Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen-âge; 3me édition augmentée et entièrement refondue. 1881. 2 vol. 8°. . . . f 9.50.

— Le Cid d'après de nouveaux documents. Nouvelle édition. 1860. 8°. . . . f 3.50.

— Lettre à Mr. Fleischer contenant des remarques critiques et explicatives sur le texte d'Al-Makkari. 1871. 8°. . . f 2.75.

— Le calendrier de Cordoue de l'année 961. Texte Arabe et ancienne traduction Latine. 1873. 8°. f 2.—.

— Die Israeliten zu Mekka, von Davids Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unser Zeitrechnung. Aus dem Holländ. übersetzt. 1864. 8°. f 1.75.

— Essai sur l'histoire de l'Islamisme Trad. du Hollandais par V. CHAUVIN. 1879. 8°. f 3.75.

— **Supplément aux dictionnaires Arabes**. 1880. 2 vol. reliés 4°. . . f 75.—.

— Corrections sur les textes du Bayâno 'l-Mogrib d'Ibn-Adhârî (de Maroc), des fragments de la chronique d'Arîb (de Cordoue) et du Hollaro 's-siyarâ d'Ibno'l-Abbâr. 1883. 8°. f 1.80.

فهرست الرسائل الفارابية الموجودة في هذا الكتاب

صحيحة

- ١ كتاب الجمع بين رأيي الحكيميين افلاطون والاغني وارسطوطاليس
- ٢ ب في اغراض الحكيم في كل مقالة من انكتاب الموسوم بالحروف
- ٣ ج مقالة في معاني العقل
- ٤ د رسالة فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة
- ٥ ه عيون المسائل
- ٦ و رسالة فتوح الحكم
- ٧ ز رسالة في جواب مسائل سئل عنها
- ٨ ح فيما يصح ولا يصح من احكام النجوم
- ٩ ط قطعة من ترجمة الفارابي في ماخولة من تاريخ الحكماء

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الجمع بين رأيي الحكيميين افلاطون الالهى وارسطوطاليس
للشيخ الامام الملقب بالمعلم الثانى ابي نصر الفارابى رحمة الله عليه ،

الحمد لو اهب العقل ومبدعه ومصوّر الكل ومخترعه كفى احسانه
القديم وافضاله والصلاة على سيد الانبياء محمد وآله ،
اما بعد فاننى لما رأيت اكثر اهل زماننا قد تحاضوا وتنازعوا فى حدوث
العالم وقدمه وادعوا ان بين الحكيميين المتقدمين المبرزين اختلافا فى اثبات
المبدع الاول وفى وجود الاسباب منه وفى امر النفس والعقل وفى المجازاة
على الافعال خيرا وشرها وفى كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية
اربت فى مقالتي هذه ان اشعر فى الجمع بين رأييهما والابانة عما يبدل
عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويسزل الشك
والارتباب عن قلوب الناظرين فى كتبهما وابين مواضع الظنون ومداخل
الشكوك فى مقالاتهما لان ذلك من اهم ما يقصد ببياننا وانفع ما يراى
شرحه وايضاحه ،

ان الفلسفة حدثها وماهيتها انها العلم بالموجودات بما هى موجودة
وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لآرائها واصولها
ومتتميان لآواخرها وفروعها وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها واليهما المرجع
فى يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما فى كل فن انما هو الاصل المعتمد
عليه لخلوة من الشوائب والكدر بذلك نطقنا اللسان وشهدت العقول
ان لم يكن من الكافة فن الاكثرين من ذوى الالباب الناصعة والعقول
الصفانية ، ولما كان القول والاعتقاد انما يكون صادقا متى كان للموجود المعغير

عنه مطابقاً ثم كان بين قول هذين الحكميين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال أما أن يكون هذا الحدّ المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح وأما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين ساخيقاً ومدخولاً وأما أن يكون فى معرفة الطائفتين فيهما بأن بينهما خلافاً فى هذه الاصول ٥

تقصير ،

والحدّ الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من ان تكون اما الالهية واما طبيعية واما منطقية واما رياضية او سياسية وصناعة 10 الفلسفة فى المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شىء من موجودات العالم الا والفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية ، وطريق القسمة يوضح ما ذكرناه وهو الذى يؤخر الحكماء افلاطون فان المقتسم يروم ان لا يشذ عنه شىء موجود من الموجودات ولو لم يسلكها افلاطون لما كان الحكماء ارسطاطاليس يتصدى 15 لسلوكها غير انه لما وجد افلاطون قد احكمها وبينها واتقنها ووضحها اهتم ارسطاطاليس باحتمال الكذب واعمال الجهد فى انشاء طريق القياس وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان فى جزء مما توجبه القسمة ليكون كالتابع والمتمم والمساعد والناصح ، ومن تدرب فى علم المنطق واحكم علم الآداب الخلقية ثم شرع فى الطبيعيات والالهييات 20 ودرس كتب هذين الحكميين يتبين له مصداق ما اقله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا فى ايضاح احوالها على ما فى عليه من غير قصد منهما لاختراع واغراب وابداع وزخرفة وتشريف بل لتوفية كل منهما قسطه ونصبه بحسب الوسع والطاقة وانا

كان ذلك كذلك فالحد الذي قيل في الفلسفة انها العلم بالموجودات بما
 هي موجودة حد صحيح يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته ٤
 فاما ان يكون رأى الجميع او الاكثرين واعتقادهم في هذين الحكيمين
 انهما المنظوران والامان المبرزان في هذه الصنعة سخيفا مدخولا
 فذلك بعيد عن قبول العقل آياه وانطنه له ان الموجود يشهد بضده ٥
 لآنا نعلم يقينا انه ليس شيء من الحجج اقوى وانفع واحكم من
 شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة ان العقل
 عند الجميع حجة ولاجل ان ذا العقل ربما يخيل اليه الشيء بعد
 الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدل بها
 على حال الشيء احتيج الى اجتماع عقل كثيرة مختلفة فهما اجتمعت 10
 فلا حجة اقوى ولا يقين احكم من ذلك ثم لا يفرتك وجود أناس كثيرة
 على آراء مدخولة فان الجماعة المقلدين لرأى واحد المدعين لآلام يومهم
 فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربما يخطأ في
 الشيء الواحد حسب ما ذكرنا لا سيما اذا لم يتدبر الراى الذى
 يعتقد مرارا ولم ينظر فيه بعين التفنيس والمعاينة وان حسن الظن 15
 بالشيء او الالهام فى البحث قد يغطى ويعمى ويخيل واما العقل
 المختلفة اذا اتفقت بعد تأمل منها وتدرب وبحث وتنقيس ومعاينة
 وتبكيث واثارة الاماكن المتقابلة فلا شيء اصح مما اعتقدته وشهدت به
 واتفقت عليه ونحن نجد الالسنه المختلفة متفقة بتقديم هذين
 الحكيمين وفى التفلسف بهما تضرب الامثال واليهما يساق الاعتبار 20
 عندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات
 العاجبية والغوص فى المعالي الدقيقة المؤدية فى كل شيء الى المحص
 والحقيقة ٤

وإذا كان هذا هكذا فقد بقي أن يكون في معرفة الظَّاهِرَينَ بهما أن بينهما خلافاً في الاصول تنقصير وينبغي أن تعلم أن ما من ظنٍّ يخطأ أو سبب يغلط إلا وله داعٍ إليه وباعث عليه ونحن نبين في هذه المواضع بعض الأسباب الداعية إلى الظنِّ بأنَّ بين الحكيمين خلافاً في الاصول
 ٥ ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما

اعلم أن ما 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 والمعاملش هو الحكم بالكلِّ عند استقرار الجزئيات أما في الطبيعيات فنزلُ حكمنا بأن كل حجر يرسب في الماء ولعلَّ بعض الاحجار يطفو وأن كل نبات يحترق بالنار ولعلَّ بعضها لا يحترق بالنار وأن جسم الكلِّ متناسخ ولعلَّ غير متناسخ وفي الشرعيات مثل أن كل من شوهده فعل الخير منه على أكثر الاحوال فهو عدل صادق الشهادة في كثير من اشياء من غير أن يشاهد جميع احواله وفي المعاشرات مثل السكون والطمانينة التين حدثهما في انفسنا محدود إنما 1٥ منه استدلالات من غير أن يشاهد في جميع احواله ولما كان امر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستبلاثه على الطبائع ثم وجد افلاطون وارسطوطاليس وبينهما في السير والافعال وكثير من الاقوال خلاف ظاهر فكيف يضبط الوم معهما بتوقع وتحكم بالخلاف الكلِّي بينهما مع سرق الوم إلى القول والفعل جبيعا تابعين للاعتقاد ولا سيما 20 حيث لا مراء فيه ولا احتشام مع تنادى المدَّة

ثم من افعالهما البائسة وسيرهما المختلفة تخلى افلاطون من كثير الاسباب الدنيوية ورفضه لها وتحذيره في كثير من اقواله عنها وايشاره تجنبها وملابسة ارسطوطاليس لما كان يهجر افلاطون حتى استولى على

كثير من الاملاك وتزوج واولد وتوزر للملك الاسكندر وحوى من الاسباب
الديونية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدمين فظاهر
هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافاً فى امر الدارين
وليس الامر كذلك فى الحقيقة فان افلاطون هو الذى دون السياسات
وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الانسية المدنية وابان عن فضائلها ٥
واظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون
فيها ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة يتدارسها الامم المختلفة من لدن
زمانه الى عصرنا هذا غير انه لما رأى امر النفس وتقويمها اول ما يبتدى
به الانسان حتى اذا احكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم
غيرها ثم لم يجد فى نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهتمه من امرها 10
افنى آيامه فى اهم الواجبات عليه عازماً على انه متى فرغ من الاهم الاولى
اقبل على الاقرب الادنى حسب ما اوصى به فى مقالاته فى السياسات
والاخلاق وان ارسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون فى
اقاويله ورسائله السياسية ثم لما رجع الى امر نفسه خاصة احس منها
بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع اخلاقى وكمال امكنه معها تقويمها 15
والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية فن تأمل هذه
الاحوال علم انه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وان التباين
الواقع لهما كان سببه نقص فى القوى الطبيعية فى احدهما وزيادة فيها فى
الآخر فلا غير على حسب ما لا يخلو منه كل الاثنين من اشخاص الناس
ان الاكثرون قد يعلمون ما هو اثر واصوب واولى غير انهم لا يطبقونه ولا 20
يقدرّون عليه وربما اطاقوا البعض وعجزوا عن البعض

ومن ذلك ايضا تباين مذهبهما فى تدوين العلوم وتاليف الكتب
وذلك ان افلاطون كان يمنع فى قديم الايام عن تدوين العلم وابداع

بطهن الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية فلما خشى على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها فاختار الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه الا المستحقون لها والمستوجبون للاحاطة بها طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا واما ارسطوطاليس فكان مذهبه الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان سبيلان على ظاهر الامر متباينان غير ان الباحث عن علوم ارسطوطاليس والدارس للكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاعلاق والتعقيد والتعقيد 10 مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح ، من ذلك ما يوجد في اقواله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والحلقية لانه اورد ما دل على مواضعها المفسرون لها ومن ذلك حذف كثير من المشائخ وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منهما مثل قوله في رسالته الى الاسكندر في سياسات المدن الجريئة من اثر اختيار العدل في التعاون المدني فخليق ان يميز مدبر المدينة في العقوبة 15 وتمام هذا القول فكذا من اثر اختيار العدل على الجور فخليق ان يميز مدبر المدينة في العقوبة والثواب يعنى ان من اثر العدل فخليق ان يثاب كما ان من اثر الجور فخليق ان يعاقب ،

ومن ذلك ذكره لمقدمتي قياس ما واتباعهما نتيجة قياس اخر وذكره 20 لمقدمتي قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر اجزاء الجواهر انها جواهر ومن ذلك اشباع القول في تعديد جزئيات الشيء الواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهود في الاستيفاء ثم تجاوزه عن الغامض من غير اشباع في القول ولا توفيقته في الخط ،

ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذى فى كتبه العلمية حيث تظن
ان ذلك طباع له لا يمكنه التحول عنه فاذا توّمل رسائله وجد كلامه
فيها منشأ ومنظوما على رسم وترتيبات مخالفة لما فى تلك الكتب
وتكفيها رسالته المعروفة الى افلاطون فى جواب ما كان افلاطون كتب اليه
به يعاتبه على تأليفه الكتب وترتيبه العلم واخراجها فى تأليفاته الكاملة
المستقصاة فانه يصرح فى هذه الرسالة الى افلاطون ويقول الى وان دونت
هذه العلوم والحكم المصنونة بها فقد رتبته ترتيبا لا يخلص اليها الا
اهلها وعبرت عنها بعبارات لا يحيط الا بنوها فقد ظهر مما وصفناه ان
الذى سبق الى الاوهام من التباين فى المسلكين فى امر يشتمل عليه
حكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد ١٠

ومن ذلك ايضا امر الجواهر وان التى منها اقدم عند ارسطوطاليس
غير التى منها اقدم عند افلاطون فان اكثر الناظرين فى كتبهما يحكمون
بمخلاف بين رأييهما فى هذا الباب والذى حداث الى هذا الحكم وهذا
الظن هو ما وجدوا من اقاويل افلاطون فى كثير من كتبه مثل كتاب
طيماس وكتاب بوليبيطيا الصغير دلالة على ان افضل الجواهر واقدمها ١٥
واشرفها هي القريبة من العقل والنفس البعيدة عن الحس والوجود اللباني
ثم وجدوا كثيرا من اقاويل ارسطوطاليس فى كتبه مثل كتابه فى المقولات
وكتابه فى القياسات الشرطية يصرح بان اولى الجواهر بالتفصيل والتقديم
الجواهر الأولى لله فى الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرناه من
التفاوت والتباين لم يشكوا فى ان بين الاعتقادين خلافا والامر كذلك ٢٠
لان من مذهب الحكماء والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا فى
الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد فى صناعة بحسب
مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه فى صناعة

اخرى بغير ما تكلموا به أولا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر ان مدار
 الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قد قيل انه لو ارتفع من
 حيث ومن جهة ما بنطلت تلك العلم والفلسفة ألا ترى ان الشخص
 الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان
 ٥ وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض
 او فاضل او غير ذلك وفي المضاف من حيث هو اب او ابن وفي الوضع
 من حيث هو جالس او متك وكذلك سائر ما اشبهه فالحكيم
 ارسطوطاليس حيث جعل اولي الجواهر بالتقديم والتفصيل اشخاص للجواهر
 انما جعل ذلك في صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث راعى احوال
 10 الموجودات القريبة الى المحسوس الذي منه يؤخذ جميع المفاهيم وبها
 قوام الكليات المتصور واما للحكيم افلاطون فانه حيث جعل اولي الجواهر
 بالتقديم والتفصيل الكليات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة
 وفي اقوابه الالهية حيث كان يراعى الموجودات البسيطة الباقية لله
 لا تسهيل ولا تدثر فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين
 15 بين بعيد وبين المبحوث عنهما خلاف فقد صح ان هذين الرايين
 من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما ان الاختلاف انما يكون حاصلا
 ان 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 وتفصيلها

20 ومن ذلك ما يظن بهما في امر القسمة والتركيب في توفية الحدود
 ان افلاطون يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق القسمة
 وارسطوطاليس يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب
 وينبغي ان تعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذي يدرج عليه وينزل منه

فان المسافنة واحدة وبين السالكين خلافاً وذلك ان ارسطوطاليس لما رأى ان اقرب الطرق واوثقها في توفية الحدود هو بطلب ما يخص الشيء وما يعنه مما في ذاتية له وجوهرية وسائر ما ذكره في الحرف الذي يتكلم فيه على توفية الحدود من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك في كتاب البرهان وفي كتاب الجدل وفي غير ذلك من المواضع مما يطول ذكره واكثره 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 اطرافها ولاجل ذلك لم يطرح طريق القسمة رأساً لكنه يعده من التعاون على اقتضاء اجزاء الحدود والدليل على ذلك قوله في كتاب القياس في آخر المقالة الاولى فاما 10 انقسمة التي تكون بالاجناس جزء صغير من هذا اماخذ فانه سهل ان يعرف وسائر ما ينلوه وهو لم يعد المعاني التي يرى افلاطون استعمالها حين يقصد الى اعم ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم منهما كذلك وينظر في اى الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال يفعل كذلك الى ان يحصل امر 15 عامي قريب من المقصود تحديده وفصل يقوم ذاته ويفرده عما يشاركه وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يتركب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من اول الامر فاذا كان لا يخلو من ذلك فيمسا يستعمله وان كان ظاهر سلوكه ذلك خلافاً ظاهر سلوكه هذا فالمعاني واحدة وايضا فسواء طلبت جنس الشيء وفصله او طلبت الشيء في جنسه وفصله 20 فظاهر انه لا خلاف بين الرايين في الاصل وان كان بين المسلكين خلاف ونحن لا ندعي انه لا بون بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطرفين لانه يلزمنا عند ذلك ان يكون قول ارسطوطاليس وماخذه

وسلوكة في باعياها قول افلاطون وماخذه وسلوكه وذلك محل وشنيع
ولكننا ندعي انه لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد على ما بيناه او
سنبينه بمشقة الله وحسن توفيقه ٤

ومن ذلك ايضا ما اتاحه امونيوس وكثير من الاسكلايين وآخرهم ثامسطيوس
٥ فيمن يتبعه من ان القياس المختلط من الضروري والوجودي اذا كانت
المقدمة الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا
ذلك الى افلاطون وادعوا انه يلقى بقياسات في كتبه توجد مقدماتها الكبرى
ضرورية ونتائجها وجودية مثل القياس الذي يلقى به في كتاب طيماوس
حيث يقول الوجود افضل من لا وجود والافضل تشناق الطبيعة ابدا
١٠ ويزعمون ان النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين وفي ان الطبيعة تشناق
الوجود ليست ضرورية من جهات منها انه لا ضرورة في الطبيعة وان
الذي في الطبيعة من الوجود هو الوجود الذي على الاكثر ومنها ان
الطبيعة قد تشناق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود ما هي
اللزامة عنه وزعموا ان المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية لقوله
١٥ ابدا وارسطوطاليس يصرح في كتاب القياس ان القياس الذي تكون
مقدماته مختلطة من الضروري ومن الوجودي وتكون الكبرى في الضرورية
فان النتيجة تكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر فنقول لولا انه لا يوجد
لافلاطون قول يصرح فيه ان امثال هذه النتائج تكون ضرورية او وجودية
البتة وانما ذلك شيء يدعيه الناظرون ويزعمون انه قد يوجد لافلاطون
٢٠ قياسات على هذا السبيل مثل ما حكيناه عنه لكان بينهما خلاف ظاهر
الا ان الذي نطام الى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخلط صناعة المنطق
بالطبيعة وذلك اذ لماهم وجدوا القياس مركبا من مقدمتين وثلاثة حدود
اول واوسط وآخر ووجدوا لزوم الحد الاول للاوسط ضروريا ولزوم الاوسط

للاخر وجودها ورأوا الحد الاوسط وكان هو العلة في لزوم الحد الاول للاخر والواصل له به ثم وجدوا حاله نفسه عند الآخر حال الوجود قالوا اذا كان حال الاوسط الذي هو العلة والسبب في وصول الاول بالآخر حال الوجود فكيف يجوز ان يكون حال الاول عند الآخر حال الاضطراب وانما سوغ لهم هذا الاعتقاد لنظريهم في مجرد الامر والمعلق وازوارهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول على الكل ولو علموا وتفكروا وتأملوا حال المقول على الكل وشرطه وان معناه هو ان كل ما هو ب وكل ما يكون ب فهو اتم لوجدوا ان هو بشرط المقول على الكل بالضرورة ولما عرض لهم الشك ولما سألهم ما اعتقدوه، وايضا فان القياسات الثلاثة باتمون بها عن افلاطون اذا توهم حق التماثل فيها وجدوا اكثرها واردا في صير القياس المتوكل من 16 الموجبتين في الشكل الثاني ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها تبين وهن ما ادعوه فيها وقد لخص الاسكندر الافروديسي معنى المقول على الكل وواصل عن ارسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن اقواله ايضا عن كتاب انولوطيقا في هذا الباب وبيتا معنى المقول على الكل ولخصنا امره شافيا وفرقنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني بحيث 15 يكون فيه غنية لمن تأمله عن كل ما يورثه لبثا في هذا الباب فقد ظهر ان الذي ادعاه ارسطوطاليس في هذا القياس هو على ما ادعاه وان افلاطون لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول ارسطو،

وما اشبه ذلك هو ما ادعوه على افلاطون انه يستعمل الضرب من القياس في الشكل الاول والثالث الذي المقدمة الصغرى منه سالبة وقد بين 20 ارسطو مرة في انولوطيقا انه غير منتج وقد تكلم المفسرون في هذا الشكل وحلّوه وبيّنوا امره ونحن ايضا شرحنا في تفاسيرنا وبيتا ان الذي اتى به افلاطون في كتاب السياسة وكذلك ارسطوطاليس في كتاب

السماء والعلاء هما يوهما انها سوالب ليست بسوالب لكنها موجبات معدولة مثل قوله السماء لا خفيف ولا ثقيل وكذلك سائر ما اشبهها ان الموضوعات فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت في القياس بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة كان الضرب غير منتج لا تمنع ٥ القياس من ان يكون منتجا ،

ومن ذلك ايضا ما اتى به ارسطوطاليس في الفصل الخامس من الكتاب بارى هرمينياس وهو ان الموجبة التي المحمول فيها ضد من الاضداد فان سالبته اشد مصادة من الموجبة التي المحمول فيها ضد ذلك المحمول فان كثيرا من الناس ظنوا ان افلاطون يخالفه في هذا الرأي وانه يرى ان 10 الموجبة لـ المحمول فيها ضد المحمول في الموجبة الاخرى اشد مصادة واحتجوا على ذلك بكثير من اقويله السياسية والخلقية منها ما ذكره في كتاب السياسة ان العدل متوسط بين الجور والعدل وهو لا فقد ذهب عليهم ما سخاه افلاطون في كتاب السياسة وما سخاه ارسطوطاليس في بارى هرمينياس وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان فان ارسطو انما 15 بين معاندة الاقارب وانها اشد واتم معاندة ، والدليل على ذلك ما اورده من الحجج ويبين ان من الامور ما لا يوجد فيها مصادة البتة وليس شيء من الامور الا ويوجد فيها سوالب معاندة له وايضا فان كان واجبا في غير ما ذكرنا ان يجري الامر على هذا المثل فقد ترى ان ما قيل في ذلك صواب وذلك انه قد يجب اما ان يكون اعتقاد النقيض 20 هو الصد في كل موضع واما ان يكون في موضع من المواضع هذه الا ان الاشياء التي ليس يوجد فيها ضد اصلا فان الكذب فيها هو الصد المعاند للحق ومثال ذلك من ظن بانسان انه ليس بانسان فقد ظن ظنا كاذبا فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان فسائر الاعتقادات انما

الصدق فيها هو اعتقاد النقيض واما افلاطون حيث بين ان العدل متوسط بين العدل والظور فانه اما قصد بيان المعاني السياسية ومراعاتها لا معاندة الاقوييل فيها وقد ذكر ارسطو في نيقوماخيا الصغير في السياسة شبهها بما بينه افلاطون فقد تبين لنا ان هذه الاقوييل والناظر فيها بعين النصفة انه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين الاعتقادين وبالجمله ٥ فليس يوجد الى الآن لافلاطون اقوييل يبين فيها المعاني المنطقية ٦ زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطوطاليس فيها خلافا وانما يحتاجون علم ما يزعمون ببعض اقوييله السياسية والخلقية واللاهية حسب ما ذكرناه ٧

ومن ذلك حال الابصار وكيفيته وما ينسب الى افلاطون من ان رأيه 10 مخالف لرأى ارسطو ان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر وافلاطون يرى ان الابصار انما يكون بخروج شئ من البصر وملاقاة البصر وقد اكثر المفسرون من الفريقين الخوض في هذا الباب ووردوا من الحاجة والشناعات والالتزامات وحرقوا اقوييل الائمة عن سننها المقصودة بها وتساؤلوا تاويلات انساغت لهم معها الشناعات وجانبوا طريق الانصاف 16 والحق ٧ وذلك ان اصحاب ارسطوطاليس لما سمعوا قول اصحاب افلاطون في الابصار وانه انما يكون بخروج شئ من البصر قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر انما يكون هواء او ضوءا او نارا وان كان هواء فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصر فالحاجة الى خروج هواء اخر وان كان ضياء فان الضياء ايضا قد 20 يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه ٧ وايضا فانه وان كان ضياء فلم احتجيج معه الى الضياء الراكد بين البصر والمبصر ولم لا يغنى هذا الضياء الخارج من البصر عن

الضياء الذى يحتاج اليه فى الهواء ولم لا يبصر فى الظلمة ان كان الذى يخرج من البصر هو ضياء ، وايضا ان قيل ان الضياء الذى يخرج من البصر يكون ضعيفا فلم لا يقوى اذا اجتمعت أبصار كثيرة بالليل على النظر الى شىء واحد كما نرى ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج 5 الكثيرة وان كان نارا فلم لا يحترق ولا يحرق مثل ما تفعله النار ولم لا ينطفى فى المياه كما تنطفى النار ولم ينفذ الى اسفل كما ينفذ الى فوق وليس من شأن النار ان تنفذ الى الاسفل ، وايضا ان قيل ان الذى يخرج من البصر شىء اخر غير هذه الاشياء فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين عن الادراك 10 النظرى ، هذه وما اشبهها من الشناعات التى وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول وجريهم الى الخروج الذى يقال فى الاجسام ،

ثم ان اصحاب افلاطون لما سمعوا اقوال اصحاب ارسطوطاليس فى الابصار وانه انما يكون بالانفعال حرقوا هذه اللفظة بان قالوا ان الانفعال لا يخلو 15 من تأثر واستحالة وتغيير فى الكيفية وهذا الانفعال اما ان يكون فى العضو الباصر او فى الجسم المشف الذى بين البصر والمبصر فان كان فى العضو لزم ان تسحب للحدقة فى آن واحد بعينه من الوان بلا نهاية وذلك محال ان الاستحالة انما تكون لا محالة فى زمان ومن شىء واحد بعينه الى شىء واحد بعينه محدود وان كان يحصل فى بعضه دون بعض لزم 20 ان تكون تلك الاجزاء مفصلة متميزة وليست كذلك وان كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المشف اعنى الهواء الذى بين البصر والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا للضدين فى وقت واحد معا وذلك محال ، هذه وما اشبهها من الشناعات لك اوردها ،

ثم ان اصحاب ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم تكن
الالوان وما يقوم مقامها محمولة في الجسم المشف بالفعل لما ادرك البصر
الكواكب والاشياء البعيدة جدا في لحظة بلا زمن فان الذي ينتقل لا
بد من ان يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة ونحن
نلاحظ الكواكب مع بعد المسافة في الزمن الذي نلاحظ فيه ما هو اقرب
منها ولا يفادر ذلك شيئا فظهر من هذه الجهة ان الهواء المشف يحمل
الوان المبصرات فتتوّد الى البصر، واحتج اصحاب افلاطون على صحة ما
ادعوه من ان شيئا ينبث ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بان المبصرات
متى كانت متفاوتة بالمسافات ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد والعلّة
في ذلك ان الشيء الخارج من البصر يدرك بقوة ما يقرب منه ثم لا يزال 10
يضعف فيكون ادراكه اقلّ واقلّ حتى تفتى قوته فلا يدرك ما هو بعيد
عنه جدا البتّة وما يؤكّد هذه الدعوى أنّا متى مددنا ابصارنا الى
مسافة بعيدة ووقفناها على مبصر يتجلى بضوء نار قريبة منه ادركنا
ذلك المبصر وان كانت المسافة لك بيننا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ما
قاله ارسطو واصحابه لوجب ان يكون جميع المسافة لك بيننا وبين 15
المبصر مضيا لحمل الالوان فتتوّد الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلى
من بعد مبصرا علمنا ان شيئا خرج من البصر وامتدّ وقطع الظلمة وبلغ
المبصر الذي تجلّى بضوء ما ادركه ولو ان كلا الفريقين ارخوا اعينهم
قليلا وتوسطوا النظر وقصدوا الحَقّ وهجروا طريق العصبية لعلموا ان
الافلاطونيين انما ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من 20
المكان،

وانما اضطرّهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق اللغة وعدم
لفظ يدلّ على اثبات القوى من غير ان يتخيّل الخروج الذي للجسام

وان اصحاب ارسطو طاليس ايضا ارادوا بلفظ الانفعال معنى غير معنى
الانفعال الذى يكون فى الكيفية مع الاستحالة والتغير وظاهر ان الشئ
الذى يشبه بشئ ما تكون ذاته وانتيته غير المشبه به ومتى نظرنا بعين
النصفية فى هذا الامر علمنا ان ههنا قوة واصلة بين البصر والمبصر وان
من شنع على اصحاب افلاطون فى قولهم ان قوة ما يخرج من البصر فتلاقى
المبصر فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه الى البصر ليلاقيه
مماسا ليس بدون قولهم فى الشناعة فان كان ما يلزم اقاويل اولئك
فى اثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء فى حمل الهواء الالوان وايدائها
الى الابصار فظاهر ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة تنبئ لها
10 المتفلسفون وبحثوا عنها واضطروهم الامر الى العبارة عنها بالالفاظ القريبة من
تلك المعانى ولم يجدوا لها الفاظا موضوعة مفردة يعبر عنها حق العبارة
من غير اشتراك يعرض فيها فلما كان ذلك كذلك وجدوا العائين مقالا
فقالوا، واكثر ما يقع من المخالفة انما يقع فى امثال هذه المعانى للاسباب
التي ذكرناها وذلك لا يخلو من احد امرين اما لتخلف المخالف واما
16 لمعادته فاما ذو الذهن الصحيح والرأى السديد والعقل الرصين المحكم
الثابت اذا لم يعتمد التورية او تعصب او مغالبة فقلما يعتقد خلاف
العالم اطلق لفظا على سبيل الضرورة عند ما دام ببيان امر غامض
وايضاح معنى لطيف فلا يخلو المتبصر له عن اشتباه توقعه الالفاظ
المشتركة والمستعارة،

20 ومن ذلك ايضا امر اخلاق النفس وظنهم بان رأى ارسطو مخالف لرأى
افلاطون وذلك ان ارسطو يصرح فى كتاب نيقوماخيا ان الاخلاق كلها
عادات تتغير وانه ليس شئ منها بالطبع وان الانسان يمكنه ان ينتقل
من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد والدربة وافلاطون يصرح فى كتاب

السياسة وفي كتاب بوليبييا خاصة بان الطبع يغلب العادة وان الكهل
حيثما طبعوا على خلق ما يعسر زوالهم عنه وانهم متى قصدوا زوال ذلك
الخلق عنهم ازدادوا فيه تماديا ويلقى على ذلك بمثل من الطريق اذا نبت
فيه الدغل والحشيش والشجر معوجة متى قصد خلاء الطريق منها او
ميل الشجر الى جانب اخر فانها اذا خليت سبيلها اخذت من الطريق ٥
اكثر مما كانت اخذت قبل ذلك ، وليس يشك احد من يسمع هاتين
مقالتين ان بين الحكيمين في امر الاخلاق خلافا وليس الامر في الحقيقة
كما ظنوا وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا انما يتكلم على
القوانين المدنية على ما بيناه في مواضع من شرحنا لذلك الكتاب ولو
كان الامر فيه ايضا على ما قاله فرفوريوس وكثير من بعده من المفسرين 10
انه يتكلم على الاخلاق فان كلامه على القوانين الحقيقية والقوانين
ابدا يكون كليا ومطلقا لا بحسب شيء اخر ومن البين ان كل خلق
اذا نظر اليه مطلقا علم انه يتنقل ويتغير ولو بعسر وليس شيء من
الاخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل فان الطفل الذي نفسه تعد بالقوة
ليس فيه شيء من الاخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية وبالمجمل 15
فان ما كان فيه بالقوة ففيه تهيو لقبول الشيء وضده ومهما اكتسب احد
الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب الى ضده الى ان تنقص
البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يعرض لموضوع الاعداء والملكات
فيتغير بحيث لا يتغلبان عليه وذلك نوع من الفساد وعدم التهيو فاذا
كان ذلك كذلك فليس شيء من الاخلاق اذا نظر اليه مطلقا بالطبع لا 20
يمكن فيه التغير والتبدل ،

واما افلاطون فانه ينظر في انواع السياسات وايها انفع وايها اشد ضررا
فينظر في احوال قابلي السياسات وفاعليها وايها اسهل قبولا وايها اعسر

ولعمري ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتفقت له تقويته يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عنه يعسر جداً والعسر غير الممتنع وليس ينكر ارسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق الى خلق اسهل وفي بعضهم اعسر على ما صرح به في كتابه المعروف ٥ بنيقوماخيا الصغير فانه عند اسباب عسر التنقل من خلق الى خلق واسباب السهولة كم هي وما هي وعلى أي جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع فمن تأمل تلك الاقاييل حق التأمل واعطى كل شيء حقه عرف ان لا خلاف بين الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك شيء ٦ بخياله الظاهر من الاقاييل عند ما ينظر في واحد واحد منها 10 على انفراده من غير ان يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه وههنا اصل عظيم الغناء في تصور العلوم وخصوصا في امثال هذه المواضع وهو انه كما المادة مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة اخرى صارت مع صورتها جميعا مادة للصورة الثالثة للحادثة فيها كالخشب الذي له صورة ٧ يباين بها سائر الاجسام ثم يجعل منها 15 الواح ثم يجعل من اللوح سرير فان صورة السرير من حيث حدثت في اللوح اللوح مادة لها وفي اللوح ٨ في مادة بالاضافة الى صورة السرير صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس المخلقة ببعض الاخلاق ثم تكلفت اكتساب خلق جديد كان الاخلاق ٩ معها كالايشاء 20 الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتيادية ثم ان مرت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعية وذلك بالاضافة الى هذه الجديدة المكتسبة فمهما رأيت افلاطون او غيره يقول ان من الاخلاق ما هي طبيعية ومنها ما هي مكتسبة فاعلم ما ذكرناه

وتفهمه من فحوى كلامهم لئلا يشكل عليك الامر فتظن ان من الاخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جداً ونفس اللفظ يناقض معناه اذا توّمل فيه جداً

ومن ذلك ايضا ان ارسطوطاليس قد اورد في كتاب البرهان شكاً ان الذى يطلب علماً ما لا يخلو من احد الوجهين فانه اما ان يطلب ما 5
يجهله او ما يعلمه فان كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذى كان يطلبه وان كان يطلب ما يعلمه فطلبه علماً ثانياً فضلاً لا يحتاج اليه ثم احدث الللام في ذلك الى ان قال ان الذى يطلب علم شىء من الاشياء انما يطلب فى شىء اخر ما قد وجد فى نفسه على التحصيل
مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان فى النفس والذى يطلب 10
الخشب هل هي مساوية او غير مساوية انما يطلب ما لها منها على التحصيل فاذا وجد احدهما فكانه يذكر ما كان موجوداً فى نفسه
ثم ان كانت مساوية فبالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة،
وافلاطون يبين فى كتابه المعروف بفانن ان التعلّم تذكّر وآتى على ذلك
الحاجج يحكيها عن سقراط فى مسائلاته ومجاوباته فى امر المساوى 15
والمساواة وان المساواة هي التي تكون فى النفس وان المساوى مثل الخشب
او غيرها ما يكون مساوية لغيرها متى احس بها الانسان تذكّر المساواة
التي كانت فى النفس فعلم ان هذا المساوى انما كان مساوياً بمساواة
شبيهة بالتي فى النفس وكذلك سائر ما يتعلّم انما يتذكّر ما فى النفس
والله اعلم

20

وقد ظن اكثر الناس من هذه الاقاييل ظنونا مجاوزة عن الحد اما
القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد افراطوا فى تاويل هذه
الاقاييل وحرفوها عن سننها واحسنوا الظن بها الى ان اجرّوها مجرى

البراهين ولم يعلموا ان افلاطون انما يحكى هذا عن سقراط على سبيل
من يوم تصحيح امر خفى بعلامات ودلائل والقياس بعلامات لا يكون
برهانا كما علمناه للحكيم ارسطو في افولوطيقا الاولى والثانية، واما
الدافعون لها فقد افطوا ايضا في التنشيع وزعموا ان ارسطو مخالف له في
هذا الراى واغفلوا قوله فى أول كتاب البرهان حيث ابتدأ فقال كل تعليم
وكل تعلم فاما يكون عن معرفة متقدمة الوجود ثم قال بعد قليل وقد
يتعلم الانسان بعض الاشياء وقد كان علمه من قبل قديما وبعض الاشياء
تعلمها يحصل من حيث تعلمها معا مثال ذلك جميع الاشياء الموجودة
تحت الاشياء الكلية فليت شعري هل يغادر معنى هذا القول ما قاله
10 افلاطون شيا سوى ان العقل المستقيم والراى السديد والميل الى الحق
والانصاف معدوم في الاكثريين من الناس فن تأمل حصول العلم وحصول
المقدمات الأولى وحال التعلم تأملا شافيا علم انه لا يوجد بين راىي
الحكميين فى هذا المعنى خلاف ولا تباهين ولا مخالفة ونحن نوصى الى
طرف منه يسير بمقدار ما يتنبى به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه،
15 فنقول من البين الظاهر ان للطفل نفسا علمة بالقوة ولها الحواس آلات
الادراك وادراك الحواس انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكليات
والكليات هى التجارب على الحقيقة غير ان من التجارب ما يحصل عن
قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بان يسمى الله تحصل من الكليات
عن قصد متقدمة التجارب فاما الله تحصل من الكليات للانسان لا عن
20 قصد فاما ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور لانهم لا يعنونونه واما ان
يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها اوائل المعارف ومبادئ البرهان
وما اشبهها من الاسماء، وقد بين ارسطو فى كتاب البرهان ان من فقد
حسا ما فقد فقد علما ما فالمعارف انما تحصل فى النفس بطريق الحس

ولما كانت المعارف انما حصلت فى النفس عن غير قصد أولا فاولا فلم
يتذكر الانسان وقد حصل جزو^٢ وجزو^٢ منها فلذلك قد يتوهم أكثر الناس
انها لم تنزل فى النفس وانها تعلم طريقا غير الحس فاذا حصلت من هذه
التجارب فى النفس صارت النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيئا غير
التجارب ومهما كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أكثر عقلا ثم ان
الانسان مهما قصد معرفة شيء من الاشياء اشتاق الى الوقوف على
حال من احوال ذلك الشيء وتكلف للثاق لذلك الشيء فى حالته تلك
بما تقدم معرفته وليس ذلك الا طلب ما هو موجود فى نفسه من ذلك
الشيء مثل انه متى اشتاق الى معرفة شيء من الاشياء هل هو حى
ام ليس بحى وقد تقدم فحصل فى نفسه معنى الحى ومعنى غير الحى 10
فانه يطلب بذهنه او بحسه او بهما جميعا احد المعنيين فاذا صادفه
سكن عنده واطمأن به والتذ بما زال عنه من اذى لليرة والجهل وهذا ما
قاله افلاطون ان التعلم تذكر وان التفكير هو تكلف العلم والتذكر تكلف
الذكر والطالب مشتاق متكلف فهما وجد مهما قصد معرفته دلائل
وعلامات ومعانى ما كان فى نفسه قديما فكانه يتذكر عند ذلك كالناظر الى 15
جسم يشبه بعض اعراضه بعض اعراض جسم اخر كان قد عرفه وغفل
عنه فيتذكره بما ادركه من شبيهه وليس للعقل فعل مخصص به دون
الحس سوى ادراك جميع الاشياء والاصداد وتوهم احوال الموجودات على غير
ما هي عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال
الموجود المتفرق متفرقا ومن حال الموجود القبيح قبيحا ومن حال الموجود 20
الجميل جميلا وكذلك سائرهما واما العقل فانه قد يدرك من حال كل
موجود ما قصد ادراكه الحس وكذلك ضده فانه يدرك من حال الموجود
المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعاً

معاً وكذلك سائر ما أشبهها فن 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 الذى ذكره الحكيم فى أول
كتاب البرهان وحكيته فى هذا القول قريب مما قاله أفلاطون فى كتاب
٥ فانن إلا أن بين الموضوعين خلافاً وذلك أن الحكيم أرسطو يذكر ذلك
عند ما يريد إيضاح أمر العلم والقياس وأما أفلاطون فإنه يذكره عند ما
يريد إيضاح أمر النفس ولذلك اشكل على أكثر من ينظر فى أقوليهما وفيما
أوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل ٦

* فى قَدَمِ العالم وحدوثه * ومن ذلك أيضاً أمر قدم العالم وحدوثه
١٥ وهل له صانع هو علته الفاعلية أم لا وما يظن بأرسطوطاليس أنه يرى
أن العالم قديم وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث فأقول أن الذى دعى
هؤلاً إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم هو ما قاله
فى كتاب طوبيقا أنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يوق على
كلا طرفيهما قياس من مقدمات ذاتعة مثال ذلك هذا العالم قديم أم
١٥ ليس بقديم وقد وجب على هؤلاً الماختلفين أما أولاً فبيان ما يوق به على
سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد وإيضاً فإن غرض أرسطو فى كتاب
طوبيقا ليس هو بيان أمر العالم لكن غرضه أمر القياسات المركبة من
المقدمات الذاتية وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون فى أمر العالم هل
هو قديم أم محدث كما كانوا يتناظرون فى الددة هل هى خير أم شر
٢٥ وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسئلة بقياسات ذاتعة وقد بين
أرسطو فى ذلك الكتاب وفى غيره من كتبه أن المقدمة المشهورة لا يراعى
فيها الصدق والتذب لأن المشهور ربما كان كاذباً ولا يطرح فى الجدل للذبه
وربما كان صادقاً فيستعمل لشهرته فى الجدل ولصدقته فى البرهان فظاهر

انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثل الذى اتى به فى هذا الكتاب ء

ومما دعاهم الى ذلك النطق ايضا بما يذكره فى كتاب السماء والعالم ان
الكل ليس له بدو زمانى فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم وليس
الامر كذلك ان قد تقدمت فتيين فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية 5
والالهية ان الزمان اما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث
عن الشئ لا يشتمل ذلك الشئ ومعنى قوله ان العالم ليس له بدو
زمانى انه لم يتكون أولا فأولا باجزائه كما يتكون البيت مثلا او الحيوان
الذى يتكون أولا فأولا باجزائه فان اجزائه يتقدم بعضها بعضا بالزمان
والزمان حادث عن حركة الفلك فحال ان يكون لحدوثه بدو زمانى 10
ويصح بذلك انه اما يكون عن ابداع البارى جلّ جلاله اياه دفعة بلا
زمان وعن حركته حدث الزمان ء

ومن نظر فى اقواله فى الربوبية فى الكتاب المعروف بأولوجيا لم يشبه عليه
امره فى اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر فى تلك الاقوال اظهر
من ان يخفى وهناك تبين ان الهيولى ابداعها البارى جلّ ثناؤه لا عن 15
شئ وانها تجسّمت عن البارى سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين
فى السماع الطبيعى ان الكل لا يمكن حدوثه باليختم والاتفاق وكذلك
فى العالم جملته يقول فى كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك بالنظام
المبدع الذى يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض ء

وقد بين هناك ايضا امر العلل كم هى واثبتت الاسباب الفاعلة وقد 20
بين هناك ايضا امر المكون والحرك وانه غير المتكون وغير المتحرك وكما ان
افلاطون بين فى كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكون فلما يكون عن
علة مكونة له اضطرارا وان المتكون لا يكون علة تكون ذاته كذلك

ارسطوطاليس يبين في كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود في كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناقى ابدا البتة وبرهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله ان كل واحد من اجزاء الكثير اما ان يكون واحدا واما ان لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخل من ان يكون ٥ اما كثيرا واما لا شيء وان كان لا شيء لم ان لا يجتمع منها كثرة وان كان كثيرا فا الفرق بينه وبين الكثرة ويلزم ايضا من ذلك ان ما لا يتناقى اكثر مما لا يتناقى ثم يبين ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد الا بجهة وجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحدا بل كان كل واحد فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد ثم يبين ان 10 الواحد للحق هو الذي افاد سائر الموجودات الواحدية ثم يبين ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان الواحد تقدم الكثرة ثم يبين ان كل كثرة تقرب من الواحد للحق كان اول كل كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس ثم يترقى بعد تقديمه هذه المقدمات الى القول في اجزاء العالم الجسمية منها والروحانية ويبين بيالا شافيا انها كلها حدثت عن ابداع البارى 15 لها وانه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد للحق ومبدع كل شيء على حسب ما بينه افلاطون في كتبه في الربوبية مثل طيمارس وبوليبياس وغير ذلك من سائر افلاطون وايضا فان حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة انما يترقى فيها من البارى جل جلاله في حرف اللام ثم 20 ينحرف راجعا في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات الى ان يسبق فيها وذلك مما لا يعلم انه يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا فهل تظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفى الصانع وقدم العالم ؟

ولامونيوس رسالة مفردة في ذكر افلاطون هذين الحكيمين في اثبات الصانع

استغنيّا لشهرتها عن احصارنا ايها في هذا الموضوع ولولا ان هذا
الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الاوسط فتى ما تنكبناه
كنا كمن ينهى عن خلق وبالى بمثله لافرننا في القول وبينا انه ليس
لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائف من العلم
بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص امر الابداع ما لارسطوطاليس⁶
وقبله لافلاطون ولمن يسلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من اقويل
العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدلّ على التفصيل الا على قدم
الطبيعة وبقائها ومن احبّ الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة
في المبدآت والاحبار المروية فيها والآثار المحكيّة عن قدمائهم ليرى
الاعجيب عن قولهم بانه كان في الاصل ماءً فحرك واجتمع زيد وانعقد¹⁰
منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود
والمجوس وسائر الامم ما يسدّد جميعه على الاستحالات والتغاير لله هي
اضداد الابداع وما يوجد لجميعهم ما سيؤول اليه امر السموات والارضين
من طيها ولقها وطرحها في جهنم وتبديدها وما اشبه ذلك مما لا يدلّ
شيء منه على التلاشى المعص ولولا ما انقذ الله اهل العقول والاذهان¹⁵
بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما من وضاحوا امر الابداع بحجج
واضحة مقنعة وانه ايجاد الشيء لا عن شيء وان كل ما ينعكس من
شيء ما فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشيء والعالم مبدع من غير شيء
فماله الى غير شيء فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين لله
توجد كتبها ملوّة منها وخصوصا ما لهما في الربوبية وفي مبادئ²⁰
الطبيعة فلان الناس في حيرة وليس غير ان لنا في هذا الباب طريقا نسلكه
يتبين به امر تلك الاقويل الشرعية وانها على غاية السداد والصواب وهو
ان الباري جلّ جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من

خردل ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم على السبيل الذى بيناه
 فى العناية من ان العناية الكلية شائعة فى الجزئيات وان كل شيء من
 اجزاء العالم واحواله موضوع باوقف المواضع واتقنها على ما يدل عليه
 كتب التشرىحات ومنافع الاعضاء وما اشبهها من الاقاويل الطبيعية وكل
 ٥ امر من الامور التى بها قوامه موكل الى من يقوم بها ضرورة على غاية
 الانتقال والاحكام الى ان يترقى من الاجزاء الطبيعية الى البرهانيات
 والسياسيات والشرعيات والبرهانيات موكلة الى اصحاب الازهان الصافية
 والعقول المستقيمة والسياسيات موكلة الى ذوى الاراء السديدة والشرعيات
 موكلة الى ذوى الانهزامات الروحانية واعم هذه كلها الشرعيات والفاظها
 ١٥ خارجة عن مقادير عقول المخاطبيين ولذلك لا يواخذون بما لا
 يطبقون تصوره

فان من تصور فى امر المبدع الاول انه جسيم وانه يفعل بحركة وزمان ثم
 لا يقدر بذهنه على تصور ما هو الطف من ذلك واليق به ومهما توهم
 انه غير جسيم وانه يفعل فعلا بلا حركة وزمان لا يثبت فى ذهنه معنى
 ١٥ متصور البتة وان أجبر على ذلك زاده غيبا وضلالا وكان فيما يتصوره
 ويعتقده معذورا مصيبا ثم يقدر بذهنه على ان يعلم انه غير جسيم
 وان فعله بلا حركة غير انه لا يقدر على تصور انه لا فى مكان وان
 اجبر على ذلك وكلف تصوره تبدل فانه يترك على حاله ولا يساق الى
 غيرها، وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء
 20 ويفسد لا الى شيء فلذلك ما قد خطبوا بما قدروا على تصوره وانراكه
 وتفهمه لا يجوز ان ينسب شيء من ذلك فيما هو فى موضعه الى الخطا
 والوهى بل كل ذلك صواب مستقيم فطرق البراهين للحقيقة منشأها من
 عند الفلاسفة ان الذين مقدمهم هذان الحكيمان اعنى افلاطون وارسطوطاليس

وأما طريق انبراعين المقنعة المستقيمة المحيية النفع فُنشأها من عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالابداع الوحي والانهامات ومن كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحاجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق وكان اقاويله في كيفية الابداع وتلخيص معناه باقاويل هذين الحكيمين فستتكر ان يظن بهما فسادا يعتري ما يعتقدانه وان راييهما 5 مدخولان فيما يسلكانه

ومن ذلك الصور والمثل التي تنسب الى افلاطون انه يثبتهما وارسطو على خلاف رايه فيهما وذلك ان افلاطون في كثير من اقاويله يوصي الى ان الموجودات صورا مجردة في علم الاله وربما يستعيها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي هذه 10 الموجودات التي هي كائنة وارسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة كلاما شنع فيه على القائلين بالمثل والصبر الله يقال انها موجودة قائمة في علم الاله غير فاسدة وبتين ما يلزمها من الشناعات انه يجب ان هناك خطوطا وسطوحا وافلاكاً توجد حركات من الافلاك والادوار وانه يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم الاخوان واصوات مؤتلفة واصوات غير مؤتلفة وطب 15 وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء حارة واشياء باردة وبألجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات وموانٍ وصور وشناعات اخر ينطق بها في تلك الاقاويل لما يطول بذكرها هذا القول وقد استغنيينا لشهرتها عن الاعادة مثل ما فعلنا بسائر الاقاويل حيث اومانا اليها والى اماكنها وختيننا ذكرها بالنظر فيها والتاويل لها لمن يلتزمها من مواضعها فان 20 الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وامكنه الوقوف على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين من غير ان ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيلته الالفاظ المشككة

وقد نجد ان ارسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بأثولوجيا يثبت
 الصور الروحانية ويصرّح بانها موجودة فى عالم الربوبية فلا تخلو هذه الاقويل
 اذا اخذت على ظواهرها من احدى ثلاث حالات اما ان يكون بعضها
 متناقضة بعضها واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما ان
 5 يكون لها معان وقاويلات تتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها فتتطابق
 عند ذلك وتتفق ، فلما ان يظن بارسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة
 هذه المعانى عنده اعنى الصور الروحانية انه يناقض نفسه فى علم واحد
 وهو العلم الربوبى فبعيدٌ ومستنكر ، واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس
 له فهو ابعد جدّا اذ الكتب الناطقة بتلك الاقويل اشهر من ان يظن
 10 ببعضها انه محوّل فبقى ان يكون لها قاويلات ومعان اذا كشف عنها
 ارتفع الشك والخيرة فنقول انه لما كان البارى جلّ جلاله بأنيتته وذاته
 مبايناً لجميع ما سواه وذلك لانه بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه
 فى أنيتته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازاً ثم مع ذلك لم يكن
 بدّ من وصفه واطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من
 15 الواجب الضرورى ان يُعلم ان مع كل لفظة نقولها فى شىء من اوصافه
 معنى بذاته بعيد من المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما
 قلت بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان
 وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه واذا قلنا انه حى علمنا انه حى
 بمعنى اشرف ما نعلمه من الحى الذى هو دونه وكذلك الامر فى سائرهما
 20 ومهما استحکم هذا المعنى وتمكن من ذهن المتعلّم للفلسفة الله بعد
 الطبيعيات سهل عليه تصوّر ما يقوله افلاطون وارسطو طاليس ومن
 سلك سبيلهما فخرج الان الى حيث فارقناه فنقول لما كان الله
 تعالى حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون

عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته جلّ الله من اشتباهه ،
وايضا فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدّل والتغيّر فما هو
بحيّه ايضا كذلك باق غير دائر ولا متغيّر ولو لم يكن للموجودات صور وآثار
في ذات الموجد لحيّ المرید فما الذي كان يوجدّه وعلى اى مثال ينحو
بما يفعله ويبدعه أما علمت أنّ من نفى هذا المعنى عن الفاعل لحيّ ٥
المرید لزمه ان يقول بان ما يوجدّه اما يوجدّه جزافا وتنحّسا وعلى غير
قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى
هذا المعنى ينبغي ان تعرف وتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من
الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن اخر خارجة عن هذا
العالم فانها متى تصوّرت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير 10
متناهية كلها كأمثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين
بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسّرون اقايله بغاية
الايضاح وينبغي ان تتدبّر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في
الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي اهماله
الضرر الشديد وان تعلم مع ذلك ان الضرورة تدعو الى اطلاق الالفاظ 16
الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية
عن جميع الاوصاف المتباينة عن جميع الامور الالبانية الموجودة بالوجود
الطبيعي فانه ان قصد لاختراع الفاظ اخر واستئناف وضع لغات سوى ما
هي مستعملة لما كان يوجد السبيل الى القاطنة ويتصور منها غير ما باشرت
الحواس فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما 20
يوجد من الالفاظ واوجبنا على انفسنا الاخطار بالبال ان المعاني الالهية
التي يُعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع اشرف وعلى غير ما نتخيّله
ونتصوره ٥

وما يجري هذا المجرى اقاويل افلاطون في كتاب طيمائوس من كتبه في امر النفس والعقل وان لكل واحد منهما علما سوى علم الآخر وان تلك العوالم متتالية بعضها اعلى وبعضها اسفل وسائر ما قال مما اشبه ذلك ومن الواجب ان نتصور منها شبه ما ذكرناه انه انما يريد بعالم العقل حيزه وكذلك بعالم النفس لا ان للعقل مكانا والنفس مكانا والبارى تعالى مكانا بعضها اعلى وبعضها اسفل كما يكون للجسام فان ذلك مما يستنكره المبتدئون بالفلسف فكيف المتراضون بها وانما يريد بالاعلى والاسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي وقوله عالم العقل انما هو على ما يقلل عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد بذلك حيز كل واحد منها ،

10 وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة وافضة العقل على النفس انما اراد به افاضة العقل بالمعونة في حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بمفصلاتها والتفصيل عند احساسها بمجمعاتها وتحصيلاتها ما يودعه ايها من الصور الدائرة الفاسدة ، وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل للنفس واراد بافاضة النفس للطبيعة ما تفيدها من المعونة والانسياب نحو ما ينفعها مما به قوامها ومنه التذاذها والتلطف بها وسائر ما اشبه ذلك ،

واراد برجوع النفس الى علمها عند الاطلاق من محبسها ان النفس ما دامت هذه العالم فانها مضطرة الى مساعدة البدن الطبيعي الذي هو محلها كانها تشتتن الى الاستراحة فاذا رجعت الى ذاتها فكانها قد اطلقت من محبس مؤذ الى حيزها الملائم المشاكل لها ، وعلى هذه الجهة 20 ينبغي ان يقاس كل ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز فان تلك المعاني بدقتها ولطفها تمتعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعمالها للحكيم افلاطون ومن سلك سبيله وان العقل على ما بينه الحكيم ارسطو

فى كتبه فى النفس وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة هو اشرف
اجزاء النفس وانسه هى بالفعل ناجزة وبه تعلم الالهيات ويعرف البارى
جلّ ثناؤه فكانه اقرب الموجودات اليه شرفا ولطفا وصفاء لا مكانا وموصفا
ثم تتلوه النفس لانها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة اذ لها حواس طبيعية
فكانها متحدة من احدى طرفيها بالعقل الذى هو متحد بالبارى جلّ ٥
وعزّ على السبيل الذى ذكرناه ومن الطرف الاخر متحدة بالطبيعة وكانت
الطبيعة تتلوه كيانة لا مكانا فعلى هذا السبيل وعلى ما يشاكلها ما
يعسر وصفها قولا ينبغى ان تعلم ما يقوله افلاطون فى اقاويله فانها مهما
أُجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التى تؤدى الى القول بان
بينه وبين ارسطو اختلافا فى هذا المعنى ألا ترى ان ارسطو حيث يريد 10
ان يبين من امر النفس والعقل والربوبية حالا كيف يجروا ويتشدد فى
القول ويخرج مخرج الاعزاز على سبيل التشبيه ٥

وذلك فى كتابه المعروف بأولوجيا حيث يقول انى وما خلوت بنفسى
كثيرا وخلصت ببدنى فصرت كالى جوهر مجرد بلا جسم فاكون داخلا فى
ذاتى وراجعا اليها وخارجا من سائر الاشياء سواى فاكون العلم والعالم 15
والمعلوم جميعا فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا فلعلم
عند ذلك انى من العالم الشريف جزو صغير فالى لمحيّا فاعل فلما ايقنت
بذلك ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العالم الاالى فصرت كالى هناك
متعلق بها فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما يكمل اللسان عن
وصفه والآذان عن سماعه فلذا استغشى فى ذلك النور وبلغت طاقتى ولم 20
اقم على احتماله هبطت الى عالم الفكرة فلذا صرت الى عالم الفكرة حبيبت
عنى الفكرة ذلك النور وتذكرت عند ذلك اخى ايرقليطوس من حيث
امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل ٥

هذا في كلام له طويل يجتهد فيه ويروم ببيان هذه المعاني اللطيفة فيمنعه العقل الكلياني عن ادراك ما عنده وايضا حدة

فن اراد ان يقف على يسير ما اومأ اليه فان الكثير منه عسير وبعيد فليلاحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ متابعة تامة لعله يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم الى يومنا هذا من لم يكن قصدهم الحق بل كان كدهم العصبية وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا ولم يقدروا مع الجهد والعناية والقصص التمام على الكشف والايضاح فانا مع شدة العناية بذلك فعلم انا لم نبلغ من الواجب فيه الا ايسر اليسير لان الامر في نفسه صعب ممتنع جدا

10 وما يظن بالحكيم افلاطون وارسطو انهما لا يريانه ولا يعتقدانه امر المجازاة والثواب والعقاب وذلك وهم فاسد بهما فان ارسطو صرح بقوله ان المكافاة واجبة في الطبيعة ويقول في رسالته لك كتبها الى والدته الاسكندر حين بلغها بغية وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها واول تلك الرسالة قاما شهود الله في ارضه لك في الانفس العاملة فقد تطابقت على ان الاسكندر العظيم من افضل الاخيار الماضين واما الآثار الممدوحة فقد رسمت له في عيرون اماكن الارض واطراف مساكن الانفس بين مشارقها ومغاربها ولن يؤتى الله احدا ما آتاه الاسكندر الا من اجتناء واختيار والخير من اختاره الله تعالى فانهم من شهددت عليه دلائل الاختيار ومنهم من خفيت تلك فيه والاسكندر اشهر الماضين والحاضرين دلائل 20 واحسنهم ذكرا واحمدهم حيوة واسلمهم وفاة يا والدته اسكندر ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر فلا تكسبن ما يبعدك عنه ولا تجلبى على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الاخيار واحرصى على ما يقربك منه واول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة امر القرابين في هيكل

ديوس ، فهذا وما يتلوه من كلامه يدل دلالة واضحة على انه كان يوجب
المحاربة معتقدا ،

واما افلاطون فانه اودع اخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث
والنشر والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الاعمال خيرها
وشرها ،

6

فن تأمل ما ذكرناه من اقوال هذين الحكيمين ثم لم يعرج على العناد
الصراح اغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والادهام المدخولة واكتساب
الوزر بما ينسب الى هؤلاء الافاضل مما هم منه براء وعنه بعزل وعند هذا
اللام نختم القول فيما رُمننا ببيان من الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون
وارسطوطاليس ،

10

والحمد لله حق حمده والصلوة على النبي محمد خير خلقه وعلى
الطاهرين من عشرينه والطيبين من ذريته امين ،

ب

مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المعتمد الثالث ابي نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ الفارابي في اغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة ٥

قال قصدنا في هذه المقالة هو ان ندلل على الغرض الذي يشتمل عليه كتاب ارسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة وعلى الأقسام الاول التي في له ان كثير من الناس سبق الى وهمهم ان 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 اكثر الناظرين فيه يتحير ويصل ان نجد اكثر اللام فيه خاليا عن هذا الغرض بل لا نجد فيه كلاما خاصا بهذا الغرض الا الذي في المقالة الحادية عشر منه التي عليها علامة اللام ٥

ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر الكتب بل ان وجد فلمقالة اللام للاسكندر غير تام ولثامسطيوس تاما واما المقالات الاخر فاما ان لم تشرح واما ان لم تبقي الى زماننا على انه قد يظن اذا نظر في كتب المتأخرين من المشائين ان الاسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام ٥

ونحن نريد ان نشير الى الغرض الذي فيه والى الذي يشتمل عليه كل مقالة منه ٥

فنقول ان العلوم منها جزئية ومنها كلية والعلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات او بعض الموهومات ويختص نظرها باعراضها

الخاصة لها مثل علم الطبيعة فانه ينظر في بعض الموجودات وهو للجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ومن جهة ما له 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 وتعرض وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات ،

واما العلم الالهي فهو الذي ينظر في الشيء العلم لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة وفي انواعه ولواحقه وفي الاشياء التي لا تعرض بالاختصاص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر¹⁰ والقوة والفعل والنسب والناقص وما يجري مجرى هذه وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء الذي ينبغي ان يسمى باسم الله جل جلاله وينبغي ان يكون العلم الالهي علما واحدا فانه لو كان علمان كلبان لكان لكل واحد منهما موضوع خاص والعلم الذي له موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع علم اخر هو علم جزئي فكلما العلمين جزئيان¹⁵ وهذا خلف فاذن العلم الالهي واحد فينبغي ان يكون العلم الالهي داخلا في هذا العلم لان الله مبدأ الموجود المطلق لا لموجود دون موجود فالقسم الذي يشتمل منه على اعطاء مبدأ الموجود ينبغي ان يكون هو العلم الالهي لان هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعيات بل هي اعلى من الطبيعيات عموما فهذا العلم اعلى من علم الطبيعة وبعد علم الطبيعة²⁰ فلهذا واجب ان يسمى علم ما بعد الطبيعة والعلم التعاليمي وان كان اعلى من علم الطبيعة ان كانت موضوعاته متجردة عن المواد فليس ينبغي ان يسمى علم ما بعد الطبيعة لان تجرد موضوعاته عن المواد

وهى لا وجودى واما فى الوجود فليس لها وجوداً الا فى الامور الطبيعية واما موضوعات هذا العلم فنها ما ليس له وجود البتة فى الطبيعيات لا وهى ولا حقيقى وليس انما جردها الوجود عن الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها الما مجردة ، ومنها ما يوجد فى الطبيعيات ^٩ وان كان يتوهم مجردا عنها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعزى عنها وجودها ويكون امورا قوامها بانطبيعيات بل يوجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من الامور المفارقة بالحقيقة او المفارقة بالوجود فاذن العلم المستحق بان يسمى بهذا الاسم هو هذا العلم فهو اذن وحده دون سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة والموضوع الاول لهذا العلم هو الوجود ^{١٠} المطلق وما يساويه فى العموم وهو الواحد ولكنه لما كان علم المتقابلات واحدا ففى هذا العلم ايضا النظر فى العدم والكثرة ثم بعد هذه الموضوعات وتحقيقها ينظر فى الاشياء التى تقوم منها مقام الانواع كالمقولات العشر للموجود وانواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس والواحد بالمناسبة واقسام كل واحد من هذه وكذلك فى انواع العدم والكثير ثم فى لواحق الموجود كالقوة والفعل والتمام والنقصان والعلّة ^{١٥} والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتساوى والموافقة والموازاة والمناسبة وغير ذلك ولواحق العدم والكثير ثم فى مبادئ كل واحد من هذه وينشعب ذلك وينقسم الى ان يبلغ موضوعات العلوم الجزئية وينتهى هذا العلم وتبين فيه مبادئ جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها

فهذه جميع الاشياء التى نبحث عنها فى هذا العلم

20

المقالة الاولى من هذا الكتاب تشتمل على شبه الصدر والخطبة للكتاب فى اباتة ان اقسام العلل كلها ينتهى الى علّة اولى

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

المقالة الثالثة تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وفي المعاني التي ينظر فيها وفي الاعراض الخاصة به وهي الله عدداتها ٥

المقالة الرابعة تشتمل على تفصيل ما يدل عليه بكل واحد من الالفاظ الدالة على موضوعات هذا العلم وأنواع موضوعاته وتوابعها بالتواضع كانت أو بالتشكيك أو بالاشتراك للحقيقي ،

المقالة الخامسة تشتمل على إبانة الفصول الذاتية بين العلوم النظرية اثلاثاً الله هي الطبيعية والرياضية والالهية وانها ثلاثة فقط وتعريف 10
أمر العلم الالهي انه داخل في هذا العلم بل هو هذا العلم بوجه ما فان له النظر في الهوية الله تقال بالذات لا في الهوية الله تقال بالعرض وانها كيف تشارك للجدل وصناعة المغالطين ،

المقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول في الهوية الله تقال بالذات ولا سيما في الجوهرية وتفصيل انقسام الجوهر وانها هيولى وصورة ومركب 16
وان للحد الحقيقي ان كان للموجودات فلا في الموجودات فان كان للجوهر فلا في الجواهر وكيف تحدد بالمركبات واتى الاجزاء بوجود في الحدود واتى الصور يفارق وايها لا يفارق وان لا وجود للمثل ،

المقالة السابعة تشتمل على جوامع هذه المقالة وانها القول في الصور الافلاطونية وغناء المتكوفات عنها في التكرار وتحقيق القول في حدود 20
المفارقات اذا وجدت وان حدودها ذواتها ،

المقالة الثامنة في القوة والفعل وفي تقدم المتقدم منها ،
المقالة التاسعة في الواحد والتثنية والغير والخلاف والصدق ،

المقالة العاشرة فى تمييز ما بين مبادئ هذا العلم وعوارضه ،
المقالة الحادية عشر فى مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وأنه
علم بالذات حق الذات وفى الموجودات المفارقة لله بعده وفى كيفية
ترتيب وجود الموجودات عنه ،
المقالة الثانية عشر فى مبادئ الطبيعيات والتعليميات ،
هذه هى الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن أقسامه ،

ج

* مقالة في معاني العقل للمعلم الثاني الغاراني *

اسم العقل يقال على اشياء كثيرة ، الاول الشئ الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل ، الثانى العقل الذى يرتده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا مما يوجب العقل وينفيه العقل ، والثالث العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان ، والرابع العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق ، والخامس العقل الذى يذكره فى كتاب النفس ، والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة ، * ١ * اما العقل الذى يقول به الجمهور فى الانسان انه عاقل فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل وذلك انهم ربما قالوا فى مثل معونة انه كان عاقلا وربما امتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل محتاج الى دين 10 والدين عندهم هو الذى يظنون انه هو الفضيلة وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر من خير او يجتنب من شر ويمنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية فى استنباط ما هو شر بل يسمونه مأكرا او داهيا واشباه هذه الاسماء وجودة الروية فى استنباط ما هو فى الحقيقة خير ليفعل وفى 15 استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل فهولا انما يعنون بالعقل المعنى التالى ما يعنيه ارسطوطاليس بالتعقل واما من سمي معونة عاقلا فانه اراد به جودة الروية فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر او يجتنب على الاطلاق وهؤلاء متى وقفوا فى امر معونة او امثاله بان يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يستمن بهذا الاسم من كان شريفا وكان يستعمل جودة رويته فيما هو 20 عندهم شر توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا فاذا سئلوا عن يستعمل جودة

رويته في فعل الشر هل يسمى داعيا او مأكرا او ما اشبه هذه الاسماء
 لم يمنعوه هذا الاسم فن قول هؤلاء يلزم ايضا ان يكون العاقل انما يكون
 عاقلا مع جودة رويته اذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته في الافعال
 الفضيلة لتفعل وفي الافعال الرذيلة ليجتنب وهذا هو المتعقل فالجمهور لما
 كانوا فيما يعنونه بهذا الاسم طائفتين طائفة تعطى من قبل نفسها ان
 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 ان يفعل بالجملة عاقلا فانها متى
 رجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي ان يفعل من شر
 هل يسمونه عاقلا توقفوا وامتنعوا صار مرجع الجمهور باسم فيما يعنونه
 بالعاقل الى معنى المتعقل ومعنى التعقل عند ارسطوطاليس هو جودة
 الروية في استنباط ما ينبغي ان يفعل من افعال الفضيلة في حين ما يفعل
 وعارضة واذا كان مع ذلك فاضلا ٤

* ٢ * واما العقل الذي يرتده المتكلمون على السنن فيقولون في
 15 الشيء هذا ما يوجب العقل او ينفيه العقل او يقبله العقل او لا يقبله
 العقل فانما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع فان بادي
 الرأي المشترك عند الجميع او الاكثر يسمونه العقل وانت تبين ذلك متى
 استقرت شيئا شيئا ما يخاطبون فيه وبه او ما يكتبونه في كتبهم
 ويستعملون فيه هذه اللفظة ٤

20 * ٣ * واما العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان فانه
 انما يعنى به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية
 الصادقة الضرورية لا عن قياس اصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع او
 من صباه ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت فان

هذه القوة جزو ما من النفس يحصل لها المعرفة الاولى لا يفكر ولا يتأمل
اصلا واليقين بالمقدمات الله صفتها الصفة الله ذكرناها وتلك المقدمات هي
مبادئ العلوم النظرية ٤

* ٤ * واما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق

فانه يريد به جزء النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء ٥
فما هو في جنس جنس من الامور وعلى طول تجربة شيء شيء ما هو في
جنس من الامور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدمات في الامور
الارادية التي شأنها ان تؤثر او تجتنب فان ذلك للجزء من النفس سماه
العقل في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والقضايا الله تحصل للانسان
بهذا الوجه وفي ذلك الجزء من اجزاء النفس هي مبادئ المتعقل والداعي 10
فيما سبيله ان يستنبط من الامور الارادية الله من شأنها ان تؤثر او
تجتنب ، ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالمتعقل كنسبة تلك القضايا
الأولى الله في مذكورة في كتاب البرهان الى ما يستنبط بها وكما ان تلك
المبادئ لا تعاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شأنه من الامور النظرية
ان يعلم ولا يغفل كذلك هذه المبادئ للمتعلق والداعي فيما شأنه ان 15
يستنبط من الامور الارادية العملية ، وهذا العقل المذكور في المقالة
السادسة من كتاب الاخلاق يتزايد مع الانسان طول عمره فيتكثف 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 20
رأى في ذلك الجنس ومعنى ذى الراى هو الذى اذا اشار بشيء ما
قبل رأيه ذلك من غير ان 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 الذى ليس يكون الا فى طول الزمان ولان يتمكن فيه من تلك القضايا ، والمتكلمون يظنون بالعقل انذى يرتدون فيه بينهم انه هو العقل الذى ذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان ونحو هذا يؤمنون ٥ ولذلك انا استقرت ما يستعملونه من المقدمات الاول تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بدى الراى المشترك فلذلك صاروا يؤمنون شيئا ويستعملون غيره ٦

* ٥ * اما العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب النفس فانه جعله على أربعة اقسام عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال ، 10 والعقل الذى هو بالقوة هو نفس ما او جزؤ نفس او قوة من قوى النفس او شئ ما ذاته معدة او مستعدة لان تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها لانه فيها وجودها الا ان تصير صورة فى هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صورة فى هذه الذات 15 فى المعقولات ، ويشترق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات لانه انتزعت صور الموجودات فصارت صورة لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور الا انك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فانقش فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة فى سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجمالتها كما فى بأسرها فى 20 تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الاشياء فى تلك الذات لانه تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة وتغارى سائر المواد الجسمانية بان المواد الجسمانية انما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور

المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة وللصور الله فيها ماهية منحازة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهّمت النقش والخلقة التي تخلف بها شمعة ما مكعبة او مدوّرة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها بأسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير ان يكون لها احياز ٥ بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة فعلى هذا المثال ينبغي ان تتفهم حصول صور الموجودات فى تلك الذات الله سبحانه ارسطوطاليس فى كتاب النفس عقلا بالقوة فهى ما دامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة ٥

فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذى ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل ٥ فاذا حصلت فيه المعقولات الله انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهى اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بان حصلت صوراً لتلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتي ٥ بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل 1٥ شىء واحد بعينه ٥ ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شىء غير ان المعقولات صارت صوراً لها على انها صارت ٥ بعينها تلك الصور فلان معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه ٥

والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهى من قبل ان تصير معقولات بالفعل هى صور فى مواد ٥ من خارج النفس واذا حصلت معقولات 2٥ بالفعل فليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل هو وجودها من حيث هى صور فى مواد فوجودها فى نفسها ليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل ووجودها فى نفسها هو تابع لساير ما يقترب بها

فهى مرةً ايين ومرةً متى ومرةً ذات وضع واحيانا هى كم واحيانا هى مكيفةً بكيفيات جسمانية واحيانا تفعل واحيانا تنفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود اذ صارت هذه المقولات او كثير منها يفهم معانيها فيها على اتحالة غير تلك الاتحالة ، مثال ذلك الايين المفهوم فيها فانك اذا تأملت معنى الايين فيها اما ان لا تجد فيها شيا من معانى الايين اصلا واما ان تجعل اسم الايين بفهمك فيها معنى اخر وذلك المعنى على نحو اخر ،

فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احدَ موجودات العالم 10 وعدت من حيث هى معقولات فى جملة الموجودات ، وشان الموجودات كلها ان تعقل وتحصل صورا لتلك الذات فاذا كان كذلك لم يمتنع ان تكون المعقولات من حيث هى معقولات بالفعل وهى عقل بالفعل ان تعقل ايضا فيكون الذى يعقل حينئذ ليس هو شيا غير الذى هو بالفعل عقل لكن الذى هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له 15 وقد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل له المعقول الثانى صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثانى ، اما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها صار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذى هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا 20 خارجا عن ذاته بل انما يعقل ذاته ويبين انه اذا عقل ذاته من حيث ذاته عقل بالفعل لم يحصل له بما عقل من ذاته شىء موجود وجوده فى ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل بل يكون قد عقل من ذاته موجودا ما وجوده وهو معقول هو وجوده فى ذاته فانن تصير هذه الذات معقولة

بالفعل وان لم تكن فيما قبل ان تعقل معقولة بالقوة بل كانت معقولة
 بالفعل الا انها عقلت بالفعل على ان وجودها في نفسها عقلٌ بالفعل
 ومعقل بالفعل على خلاف ما عقلت هذه الاشياء باعيانها أولا فانها
 عقلت أولا على انها انتزعت عن مادتها التي كان فيها وجودها وعلى
 انها كانت معقولات بالقوة وعقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود
 المتقدم بل وجودها مغاير لموادها على انها صور لا في موادها وعلى انها
 معقولات بالفعل ، ذالعقل بالفعل متى عقل المعقولات الله في صور له من
 حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقوله أولا 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 10
 وفي معقولة الوجود الذي كان لها من قبل ان تعقل فان قولنا ان يُعقل
 الشيء أولا هو ان تنتزع الصور التي في المواد عن موادها وتصير لها وجودا
 اخر غير وجودها الاول ،

فاذا كانت ههنا اشياء هي صور لا مواد لها لم تحتج تلك الذات الى
 ان تنتزعها عن مواد اصلا بل تصادفها منتزعة فتعقلها على مثال ما 16
 تصادف ذاتها من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في موادها فتعقلها
 فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانياً هو وجودها الذي كان
 لها من قبل ان تعقل بهذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي
 هي صور لا في موادها اذا عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي
 معقولة لنا ، فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل 20
 عقل هو القول بعينه في تلك الصور الله ليست في موادها ولا كانت فيها
 اصلا فان الوجه الذي به نقول فيما هو فينا بالفعل عقل انه فينا فعلى
 ذلك المثال ينبغي ان يقال في تلك الصور انها في العالم ، وتلك الصور اما

يمكن ان تعقل على التمام بعد ان تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل او
 جاتها 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 الذى بالفعل والعقل
 ٥ الذى بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذى بالفعل
 صورة لتلك الذات فتلك الذات شبيهة مادة ، فعند ذلك تبتدى الصور
 فى الاحتفاظ الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك كانت تترقى
 قليلاً قليلاً الى ان تغارق المواد شيئاً شيئاً وقليلاً قليلاً باحشاء من المفارقة
 متفاضلة فان كانت الصور التى لا فى مادة اصلاً ولم تكن ولا تكون فى مادة
 10 اصلاً متفاضلة فى الكمال والمفارقة كان لها ترتيب ما فى الوجود وان ما
 كان اكملها على هذا الطريق صورة لما هو انقص الى ان تنتهى الى ما هو
 انقص وهو العقل المستفاد ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ الى تلك الذات
 والى ما دونها من القوى النفسانية ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ثم لا تزال
 تنحط الى ان تبلغ الى صور الاسطقسات التى فى اخس الصور فى الوجود
 15 وموضوعها اخس الموضوعات وهى المادة الاولى فاذا ارتقت من المادة الاولى
 رتبة رتبة فالما ترتقى الى الطبيعة التى فى صور جسمانية فى مواد هيولانية
 الى ان ترتقى الى تلك الذات ثم الى ما فوق ذلك حتى اذا انتهت الى العقل
 المستفاد انتهت الى ما هو شبيه بالنجوم والحد الذى اليه تنتهى الاشياء
 التى تنسب الى الهيولى والمادة واذا ارتقى منه وانما يرتقى الى اول رتبة
 20 الموجودات المفارقة واول رتبته رتبة العقل الفعال ،

* ٦ * واما العقل الفعال الذى ذكره ارسطوطاليس فى المقالة الثالثة
 من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون اصلاً وهو
 بنوع ما عقل بالفعل قريب انشبه من العقل المستفاد وهو الذى جعل

تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت
معقولات بالقوة معقولات بالفعل ونسبة العقل الفعّال الى العقل الاندّي
بالقوة كنسبة الشمس الى النّعين التي هي بَصَرٌ بالقوة ما دامت في الظلمة
ومعنى الظلمة هو الاشفاق بالقوة وعدمه الاشفاق بالفعل ومعنى الاشفاق
هو الاستنارة عن محاذاة منير فاذا حصل الضوء في البصر وفي الهواء وما
جانسه صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصيرا بالفعل وصارت الالوان
مرئية بالفعل بل نقول ان البصر ليس انما صار بصيرا بالفعل بان حصل
فيه الضوء والاشفاق بالفعل بل لانه اذا حصل له الاشفاق بالفعل حصلت
فيه صور المرئيات وحصول صور المرئيات في البصر صار بصيرا بالفعل ولانه
توصل قبل ذلك بشعاع الشمس او غيره ان صار مشقاً بالفعل وصار الهواء
المماس له ايضا مشقاً بالفعل صار حينئذ ما هو مرئي بالقوة مرئياً بالفعل
فالبدء الذي به صار البصر بصيرا بالفعل بعد ان كان بصيرا بالقوة
وصارت المبصرات التي كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل الاشفاق الذي
حصل في البصر عن الشمس ، فعلى هذا المثل يحصل في تلك الذات التي
هي عقل بالقوة شيء ما منزلته منه منزلة الاشفاق بالفعل من البصر وذلك
الشيء يعطى اياه العقل الفعّال فيصير مبدأ به تصير المعقولات التي كانت
بالقوة معقولات له بالفعل وكما ان الشمس هي التي تجعل النّعين بصيرا
بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيهما من الضياء كذلك العقل
الفعّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما اعطاه من ذلك
المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل ، والعقل الفعّال هو
نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تنزل ولا تزال الا ان
وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في
العقل الذي هو بالفعل وذلك ان الاخس في العقل الذي بالفعل كثيرا

ما يترتب فيكون اقدم من الاشرف من قبل ان ترقينا نحن الى الاشياء
 الله في اكمل وجودا وكثيرا ما يكون من الاشياء الله هي انقص وجودا
 على ما تبين في كتاب البرهان ان كنا انما نترقى عن الاعرف عندنا الى
 ما هو مجهول وما هو اكمل وجودا في نفسه هو اجهل عندنا اعني ان
 جهلنا به اشد فلذلك نصطر الى ان يكون ترتيب الموجودات في العقل
 الذي بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعّال والعقل الفعّال
 يعقل أولا من الموجودات الاكمل فالاكمل فان الصور الله هي اليوم في
 مواد هي في انعقل الفعّال صور منتزعة لا انها كانت موجودة في مواد
 فانتزعت بل لم تنزل تلك الصور فيه وانما اتحدت في امر المادة الاولى وسائر
 10 المواد بان اعطيت الصور الله في العقل الفعّال والموجودات الله قصد ايجادها
 قصدا أولا فيما لدينا وهي تلك الصور غير انها لما لم يكن ايجادها هنا
 الا في المواد كونت هذه المواد وهذه الصور في العقل الفعّال غير منقسمة
 وهي في المادة منقسمة وليس يستنكر ان يكون انعقل الفعّال هو غير
 منقسم او يكون فانه اشياء غير منقسمة يعطى المادة اشياء ما في جوهره
 15 فلا تقبله المادة الا منقسما وهذا قد بينه ارسطوطاليس في كتاب
 النفس ايضا

تمت المقالة ولحمد لواهب الخير والعاصم عن الضلالة

بسم الله الرحمن الرحيم توكلت على الله

رسالة لابي نصر الفارابي فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ،
 قال ابو نصر الفارابي الاشياء التي يحتاج الى تعلمها ومعرفتها قبل تعلم
 الفلسفة التي اخذت عن ارسطو فهي تسعة اشياء ،
 5 الاول منها اسماء الفرق التي كانت في الفلسفة ، والثاني معرفة غرضه في
 كل واحد من كتبه ، والثالث المعرفة بالعلم الذي ينبغي ان يبدأ به في
 تعلم الفلسفة ، والرابع معرفة الغاية التي يقصد اليها تعلم الفلسفة ،
 والخامس معرفة السبيل التي يسلكها من اراد الفلسفة ، والسادس المعرفة
 10 بنوع كلام ارسطو كيف يستعمله في كل واحد من كتبه ، والسابع معرفة
 السبب الذي دعا ارسطو الى استعمال الاغصاف في كتبه ، والثامن معرفة
 الحال التي يجب ان يكون عليها الرجل الذي يوجد عنده علم الفلسفة ،
 والتاسع الاشياء التي يحتاج اليها من اراد تعلم كتب ارسطو ،
 ا فلما اسماء الفرق التي كانت في الفلسفة فشتتة من سبعة اشياء
 احدها من اسم الرجل المعلم للفلسفة ، والثاني من اسم البلد الذي كان
 15 مبدأ ذلك المعلم ، والثالث من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه ، والرابع
 من التدبير الذي كان يتدبر به ، والخامس من الاراء التي كان يراها اصحابها
 في علم الفلسفة ، والسادس من الاراء التي كان يراها اهلها في الغاية التي
 يقصد اليها في تعلم الفلسفة ، والسابع من الافعال التي كانت تظهر عنه
 20 في تعلم الفلسفة ،

فلما الفرقة التي سميّت من اسم الرجل المعلم للفلسفة ففرقة اصحاب
 فوثاغورس ، واما الفرقة المسماة من اسم البلد الذي كان منه الفيلسوف

ففرقة اصحاب ارسطيفوس الذى من اهل قورينا ، واما الفرقة المسماة من اسم الموضع الذى كان يعلم فيه الفلسفة ففرقة اصحاب كروسيفس وهم اصحاب الرواق وانما سُموا بذلك لان تعلمهم كان فى رواق هيكل أثينس ، واما الفرقة التى سُميت من تدبير اصحابها واخلاقهم ففرقة اصحاب ديوجانس ٥ ويعرفون بالكلاب لانهم كانوا يرون اطراح الفرائض المفترضة فى المدن على الناس ومحبة القربان واخوانهم وبغضة غيرهم من سائر الناس وانما يوجد هذا الخلق للكلاب فقط ، واما الفرقة المسماة من الآراء التى كانت يراها اصحابها فى الفلسفة فهى الفرقة التى تنسب الى فورن واصحابه وتسمى المانعة لانهم يرون منع الناس من العلم ، واما الفرقة التى سُميت من الآراء التى كان يراها 10 اهلها فى الغاية التى يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهى الفرقة المنسوبة الى البيغورس واصحابه وتدعى الفرقة اللذة وذلك ان هؤلاء كانوا يرون ان غاية الفلسفة المقصود اليها هى اللذة التى تتبع معرفتها ، واما الفرقة المسماة من الافعال التى كانت تظهر من اصحابها فالشاورون وهم اصحاب ارسطو وافلاطون وذلك ان هذين كانا يعلمان الناس وهم يشمون كيما يرتاض 15 البدن مع رياضة النفس ،

* ٢ * واما كتبه فثمة جزئية وهى التى يتعلم منها معنى واحد فقط ومنها كلية ومنها متوسطات بين الجزئية والكلىة ، والجزئية من كتبه هى رسائله واما الكلىة فبعضها تذاكير يندكر بقراءتها ما قد عرف من علمه وبعضها يتعلم منها الفلسفة التى بعضها خاصية وبعضها عامية والخاصية من كتبه 20 بعضها يتعلم منه علم الفلسفة وبعضها يتعلم منه اعمال الفلسفة ومنها ما يتعلم منه امور الاهية ومنها ما يتعلم منه امور طبيعية ومنها ما يتعلم منها الامور التعليمية ، فالتب التى يتعلم منها الامور الطبيعية ثمة ما يتعلم منها الامور العامة لجميع الطبائع ومنها ما يتعلم منها الامور التى

مخص كل واحد من الطبائع ، والكتاب الذى يتعلم منه الامور العامة لجميع الطبائع هو كتابه المسمى سمع الكيان فانه يعلم فى هذا المكان معرفة المبادئ الله لجميع الاشياء ومعرفة الاشياء الله هى بمنزلة المبادئ ومعرفة الاشياء اللاحقة بهذه والاشياء الله فى بمنزلة اللاحقة ، واما المبادئ فهى العنصر والصورة وما اشبه المبادئ وليست كذلك بالحقيقة بل بالتقريب ، واما اللاحقة للمبادئ فالزمان والمكان واما الشبيه باللاحقة فالخلاء وما لا نهاية له ، واما الكتب الله يتعلم منها الامور الخاصة لكل واحد من الطبائع فبعضها يعلم فيه معرفة الاشياء الله لا كون لها وبعضها يعلم فيه معرفة الاشياء المكونة فاما الاشياء الله لا كون لها فبعض علمها عامى لجميعها وبعضها خاصى لجميعها ، والاشياء المكونة فاما العلم بجميعها 10 فالاستحالة والحركة وامر الاستحالة يتعلم من كتابه فى اللون والفساد واما امر الحركة فيتعلم من المغاليتين الاخرتين من كتابه فى السماء واما ما يخص كل واحد منها فنها ما يخص البسيطة ومنها ما يخص المركبة والاشياء الله مخص البسيطة من الطبائع تتعلم من كتابه فى الآثار العلوية واما الاشياء الله مخص المركبة منها فبعضها كلى وبعضها جزئى فالكللى منها 15 يتعلم من كتابه فى الحيوان ومن كتابه فى النبات ، واما الجزئى فيتعلم من كتابه فى النفس وكتابته فى الحس والمحسوس ، واما الكتب الله يتعلم منها العلوم التعليمية فهى كتابه فى المناظر وكتابته فى الخطوط وكتابته فى الجبل ، واما الكتب الله يتعلم منها الامور الله تستعمل فى الفلسفة فبعضها يتعلم منها اصلاح الاخلاق وبعضها يتعلم منها تدبير المدن وبعضها يتعلم 20 منها تدبير المنزل ، فاما الكتب الله يتعلم منها البرهان المستعمل فى الفلسفة فبعضها يقرأ قبل علم البرهان وبعضها يتعلم منه البرهان وبعضها يحتاج الى قراءته بعد علم البرهان ، اما الله يتعلم منها قبل علم البرهان

فبعضها يتعلم منه اجزاء النتيجة التي يصحّ بها البرهان وبعضها يتعلم منه اجزاء المقدمات التي تستعمل في البرهان ، اما التي يتعلم منها اجزاء النتيجة التي يصحّ بها البرهان ففي كتابه المسمّى بـ"برمينياس" ، واما التي يتعلم منها اجزاء المقدمات المستعملة في البرهان ففي كتابه في الحدّ المسمّى "فاتيغورياس" ، واما 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 المسمّى "انولوطيقا" وعنصره في كتابه المسمّى بالبرهان المعروف بـ"افونقطيقا" ، واما التي يحتاج الى قراءتها بعد علم البرهان فهي الكتب التي يفرض بها بين البرهان والصحيح والبرهان الكاذب وبعضه كذبٌ خالص وبعضه مشوبٌ والبرهان الكاذب كذبا خالصا يتعلم من كتابه في صناعة الشعر واما البرهان المشوب فبعضه ما حقه مساوٌ لكذبه وبعضه كذبه اكثر من حقه وبعضه ما حقه اكثر من كذبه فالذي كذبه مساوٍ لحقه يتعلم من كتابه في صناعة الخطباء والذي كذبه اقل من حقه يتعلم من كتابه في مواضع الجدل والذي كذبه اكثر من حقه فيتعلم من كتابه في صناعة المغالطين ،

* ٣ * واما العلم الذي ينبغي ان يبدأ به قبل تعلّم الفلسفة فاصحاب افلاطون يرون انه علم الهندسة ويستشهدون على ذلك افلاطون لانه كتب على باب هيكله من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا وذاك ان البراهين المستعملة في الهندسة اصحّ البراهين كلها ، واما آل اثوكرسطس

20 فيرون ان يبدأ بعلم اصلاح الاخلاق وذلك ان من لم يصلح اخلاق نفسه لم يمكنه ان يتعلم علما صحيحا والشاهد على ذلك افلاطون في قوله ان من لم يكن نقيّا زكيّا فلا يدنو من نقيّ زكيّ وبقراط حيث يقول ان الابدان التي ليست بنقيّة كلما غذوتها ردتّها شرّا ، واما بواتنيس الذي

من اهل صيداء فيرى ان يبتدأ بعلم الطبائع لانها اعرف واقرب عنده
 وآلف، واما ائرونيقوس تلميذه فيرى ان يبتدأ بعلم المنطق اذ كان الالة
 الله تمحى الحف من الباطل في جميع الاشياء وليس ينبغي ان يُرذل
 واحد من هذه الآراء وذلك انه ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة ان
 تصلح اخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة للفصيلة فقط الله 5
 هى بالحقيقة فصيلة لا الله تتوهم انها كذلك اعنى اللذة والحببة الغلبة
 وذلك يكون باصلاح الاخلاق لا بالقل فقط لكن بالافعال ايضا ثم يصلح
 بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق الحف الله يؤمن معها
 الغلط والوقوع فى الباطل وذلك يكون بالارتياض فى علم البرهان،
 والبرهان على ضربين منه هندسى ومنه منطقى وكذلك ينبغي ان يؤخذ 10
 اولا من علم الهندسة مقدار ما يحتاج فى الارتياض فى البراهين الهندسية
 ثم يرتاض بعد ذلك فى علم المنطق ٤

* ٤ * واما الغاية الله يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق
 تعالى وانه واحد غير متحرك وانه العلّة الفاعلة لجميع الاشياء وانه المرتّب
 لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله، واما الاعمال الله يعملها الفيلسوف فهى 15
 التشبه بالخالق بمقدار طاقة الانسان ٤

* ٥ * واما السبيل الذى ينبغي ان يسلكها من ارب تعلم الفلسفة
 فهى القصد الى الاعمال وبلوغ الغاية، والقصد الى الاعمال يكون بالعلم
 وذلك ان تمام العلم العمل وبلوغ الغاية فى العلم لا يكون الا بمعرفة
 الطبائع لانها اقرب الى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة، واما بلوغ الغاية 20
 فى العمل فيكون اولا باصلاح الانسان نفسه ثم باصلاح غيره من فى منزله
 او فى مدينته ٤

* ٦ * واما نوع كلام ارسطو الذى يستعمله فى كتبه فهو على ثلاثة احاء

وذلك انه يستعمل فى كتبه الخاصة من الكلام احصره وابعدته من الفصول ،
واما ما فى تفاسيره فيستعمل من الكلام اغلقه واغبطه ، واما فى رسائله
فيلزم القانون الذى ينبغى ان يستعمل من الكلام فى الرسالة وهو الواضح
من الكلام الموجز ،

٥ * ٧ * والعلة فى استعماله الاغماص ثلثة اشياء احدها استبراء طبيعة
المتعلم هل يصلح للتعليم ام لا والثانى لئلا يبدل الفلسفة لجميع الناس
بل لمن يستحقها فقط والثالث ليروى الفكر بالتعب فى الطلب ،
* ٨ * واما الحال الذى يجب ان يكون عليها الرجل الذى يوخد عنه
علم ارسطو فهمى ان يكون فى نفسه ما قد تقدم واصلاح الاخلاق من نفسه
10 الشهوانية كيما تكون شهوته للحق فقط لا للدعة واصلاح مع ذلك قوة
النفس الناطقة كيما تكون ارادته صحيحة ، واما قياس ارسطو فينبغى ان
لا تكون محبته له فى حد يحركه ذلك ان يختاره على الحق وان لا يكون
لده مبغضا فيدعوه ذلك الى تكذيبه ، واما قياس المعلم فينبغى ان لا
يظهر تسلطا شديدا او اتصاعا مفرطا فان التسلط الشديد يدعو المتعلم
15 الى بغضة لمعلمه وما ياحذه من المعلم بالتواضع المفرط يدعو الى
الاستخفاف به والتكاسل عنه وعن علمه ، واما الحاجة الى شدة حرصه
ودوامه فلانه قد قيل ان قطر الماء بدوامه قد يتقرب الحجر ، واما قلة
التشاغل بغير العلم فلان كثرة التشاغل باشياء مختلفة يصير صاحبها لا
ترتيب له ولا نظام واما طول العمر فلانه اذا كان علاج الابدان كما قال
20 بقراط يزيد طول العمر فكم بالحرق علاج النفس ،

* ٩ * واما الاشياء التى يحتاج اليها فأحدها الغرض فى كتاب المنطق ، والثانى
المنفعة فى علمه ، والثالث سبب تسمية كتبه ، والرابع صحتها ، والخامس
ترتيب مراتبها ، والسادس معرفة الكلام الذى استعماله فى كتبه ، والسابع

الاجزاء الله ينقسم اليها كل واحد من كتبه ، والقياس مركب من شيئين
احدهما المقدمات الله بها يكون القياس والثاني الشكل الذى به يتشكل
القياس وعلم ذلك يوخذ من كتاب انولوطيقا واما المقدمات فن للحدود
والاشكال وهى اخر اجزاء الكلام ، واجناس الاشياء البسيطة الله يقع
الكلام عليها عشرة يدل كل واحد منها على كل واحد من تلك الاجناس ٥
وهى توخذ من كتابه فى المقولات واشكال المقدمات توخذ من كتاب
بارمينيادس ومقدمات القياس توخذ من كتابه فى البرهان وهذه الكتب
يحتاج الى قراءتها قبل المنطق لانها تحرص على معرفة العلة فى رسم
كل واحد منها والذى بقى منها معرفة الابواب المنقسم اليها كل واحد
من كتبه وعلم ذلك يحتاج اليه عند قراءة كل واحد منها ،

عيون المسائل لآلى نصر الغارالى

* ١ * العلم ينقسم الى تصور مطلق كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس والى تصور مع تصديق كما يتحقق كون السموات كالأكر بعضها
 ٥ فى بعض ويعلم ان العالم محدث فن التصور ما لا يتم الا بتصور يتقدمه
 كما لا يمكن تصور الجسم ما لا يتصور الطول والعرض والعنف، وليس اذا
 احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك فى كل تصور بل لا بد من
 الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان
 فان هذه لا حاجة بها الى تصور شىء قبلها يكون مشتملا بتصورها بل هذه
 10 معان ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن ومتى رام احد اظهار هذه المعانى
 باللام عليها فلما ذلك تنبيه للذهن لا أنه يروم اظهارها باشيء هى اشهر
 منها،

* ٢ * ومن التصديق ما لا يمكن انراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر
 كما انا نريد ان نعلم ان العالم محدث فيحتاج اولا ان يحصل لنا
 15 التصديق بان العالم مؤلف وكل مؤلف محدث ثم نعلم ان العالم محدث
 ولا محالة ينتهى هذا التصديق الى تصديق لا يتقدمه تصديق يقع
 به التصديق، وهذه احكام اولية ظاهرة فى العقل كما ان طرفى نقيض
 ابدا يكون احدهما صدقا والاخر كذبا وان الكل اعظم من جزئه والعلم
 الذى نعلم به هذه الطرق ويوصلنا تلك الطرق الى تصور الاشياء والى
 20 التصديق هو علم المنطق وغرضنا هو معرفة هذين الطريقتين الذين
 ذكرناهما حتى نفرق بين التصور التام والناقص عنه والتصديق اليقيني
 والقريب من اليقيني وغالب الظن والشك فخلص لنا من هذه الاقسام
 التصور التام والتصديق اليقيني الذى لا سبيل للشك اليه،

* ٣ * فنقول ان الموجودات على ضربين احدهما 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 علته واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا انه كان لما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود^٥ بغيره وهذا الامكان اما ان يكون شيئا فيما لم يزل واما ان يكون في وقت دون وقت ، والاشياء الممكنة لا يجوز ان تمر بلا نهاية في كونها علته ومعلولا ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها الى شئ واجب هو الموجود الاول ،

* ٤ * فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علة^{١٠} لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الاول لوجود الاشياء ويلزم ان يكون وجوده اول وجود وان ينزه عن جميع احواء النقص فوجوده ان تالم ويلزم ان يكون وجوده اتم الوجود ومنزها عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية ،

* ٥ * ولا ماهية له مثل الجسم اذا قلت انه موجود فحدّ الموجود شئ^{١٥} وحدّ الجسم شئ^٢ سوى انه واجب الوجود وهذا وجوده ، ويلزم من هذا ان لا جنس له ولا فصل له ولا حد ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الاشياء ووجوده بذاته ابدى ازل لا يمارجه العدم وليس وجوده بالقوة ، ويلزم من هذا ان لا يمكن ان لا يكون ولا حاجة به الى شئ^٣ يمدّ بقاءه ولا يتغير من حال الى حال وهو واحد بمعنى ان الحقيقة لله^{٢٠} له ليست لشيء غيره وواحد بمعنى انه لا يقبل التجزئ كما تكون الاشياء لله لها عظم وكمية وان لم يقال عليه كم ولا متى ولا اين وليس بجسم وهو واحد بمعنى ان ذاته ليست من اشياء غيره كان منها

وجوده ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا
 ضد له وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعقل محض وهذه
 الاشياء الثلاثة كلها فيس واحد وهو حكيم وحى وعلم وقلدر ومريد وله
 غاية الجمال والكمال والبهاء وله اعظم السرور بذاته وهو العاشق الاول
 ٥ والمعشوق الاول ووجود جميع الاشياء منه على الوجه الذى يوصل اثر
 وجوده الى الاشياء فتصير موجدة والموجودات كلها على الترتيب حصل
 من اثر وجوده ٤

* ٦ * ولكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ووجود الاشياء عنه لا
 عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الاشياء ولا صدر
 10 الاشياء عنه على سبيل الطبع من دون ان يكون له معرفة ورضا بصدورها
 وحصولها، وانما ظهر الاشياء عنه لكونه علما بذاته وبانه مبدأ لنظام الخير
 فى الوجود على ما يجب ان يكون عليه فالن علمه علته لوجود الشىء
 الذى يعلمه وعلمه للاشياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الاشياء
 وبمعنى انه يعطيها الوجود الابدى ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى انه
 15 يعطيها وجودا تجردا بعد كونها معدومة وهو علة المبدع الاول، والابداع
 هو حفظ ادامة وجود الشىء الذى ليس وجوده لذاته ادامة لا يتصل
 بشىء من العلل غير ذات المبدع ونسبة جميع الاشياء اليه من حيث
 انه مبدعها او هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة وبوساطته
 تكون علة الاشياء الاخر نسبة واحدة وهو الذى ليس لافعاله لمية ولا
 20 يفعل ما يفعله لشىء اخر ٤

* ٧ * واول المبدعات عنه شىء واحد بالعدد وهو العقل الاول ويحصل فى
 المبدع الاول الكثرة بالعرض لانه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول
 لانه يعلم ذاته ويعلم الاول وليست الكثرة لانه فيه من الاول لان امكان

ويحصل بسبب ذلك التخيل لها التخيل الجسماني وذلك السبب هو سبب الحركة فيحصل من جزئيات تخيلاتهما المتصلة للحركات الجسمانية ثم تلك التغيرات تصير سببا لتغير الاركان الاربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير،

٥ * ١١ * واشتراك الاجرام السماوية في معنى واحد وهو الحركة الدورية الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الاربعة في مادة واحدة واختلاف حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الاربعة وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الاربعة وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها، والاجرام السماوية وان شاركت المواد الاربعة في تركيبها عن مادة ١٥ وصورة فان مادة الافلاك والاجرام مخالفة لمادة الاركان الاربعة والثلاثينات كما ان 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 ان يكون ١٥ احدهما سبب وجود الاخر بل هاهنا سبب يوجد هاهنا معا،

* ١٢ * والحركات السماوية وضعية دورية والحركات المائية الفاسدة حركات مكانية وحركة اللمية والليقية والحركات المستوية لازمة للبساط وهي على ضربين احدهما من الوسط والاخر الى الوسط، وحركة الاشياء المركبة بحسب غلبة البساط من المواد الاربعة عليها،

٢٥ * ١٣ * ومبدأ الحركة والسكون متى لم يكن من خارج او عن ارادة سميت طبيعية وتكون الحركات متساوية عن غير ارادة وتسمى نفسا نباتية او حركة مع ارادة او على لحن واحد او ألوان كثيرة كيف ما كانت وتسمى النفس الحيوانية والنفس الفلكية، والحركة تتصل بها اشياء

تسمى زمنا ومقطع الزمان يسمى آنه ، ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء
زمانى ولا آخر زمانى فاذن يجب ان يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا
لذلكه وان كان المتحرك ايضا متحركا احتاج الى محرك ان لا ينفك المتحرك
من المتحرك ولا يحرك شىء بذاته فاذن يجب ان لا يكون بلا نهاية بل
ينتهى الى محرك لا يكون متحركا والا اتى الى وجود محركين ومحركين بلا
نهاية وهذا محال ، والمتحرك الذى لا يكون متحركا يجب ان يكون واحدا
ولا يكون ذا عظم ولا جسام ولا يكون متجزيا ولا فيه كثرة بوجه ،

* ١٤ * وسطح الجسم الحاوى وسطح الجسم المحوى يسمى مكانا وليس
للفراغ وجود ، والجهة تظهر من الاجرام السماوية لانها محيطة ولها مركز ،
والجسم الذى يكون فيه الميل الطبيعى لا يتأتى فيه الميل القسرى لانه 10
متى كان فى طبعه الميل الدورى لا يجوز ان يقبل الميل المستقيم وكل
كائن فاسد وفيه الميل المستقيم والفلك بطبعه الميل المستدير ،

* ١٥ * وليس مقدار ينتهى بالقسم الى ان لا يكون له جزء والاجسام
ليست مركبة من اجزاء لا جزء لها ولا يتأتى من الاجزاء لانه لا جزء لها
تأليف للجسم ولا الحركة ولا الزمان والاشياء ذوات المقادير والاعداد ذوات 15
الترتيب لا يجوز ان تحصل بالفعل بلا نهاية ولا يجوز بعد بلا نهاية فى
الفراغ والملاء ان لا جاز وجود بلا نهاية ولا يجوز ان يكون حركة متصلة
الا الحركة المستديرة والزمان يتعلّق بهذه الحركة والحركات المستقيمة
لا يكون لها اتصال لا حيث يتوجّه فى جهة ولا حين ينعطف ولا حين
يعمل زاوية فى انعطافها ،

20

* ١٦ * وكل جسم له مكان خاص اليه ينجذب فان كان الجسم بسيطا
وجب ان يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف ويكون
هكذا الجسم المستدير وشكل كل واحد من الاربعة على مثل الكرة ، وكل

جسم فله قوة تكون ابتداء حركته بذاته، وسبب اختلاف الأنواع اختلاف مبادئها فله فيها وسائط العار لها أماكن تكون فيها ولا لواحد منها مكانان، والعار مركب من وسائط صابرة كرة واحدة وليس خارج العار شيء فليس الدن في مكان ولا يفضى الى فراغ او الى ملاء، وكل جسم طبيعي اذا انتهى الى مكانه الخاص لم يتحرك الا بالقسر فاذا فارق مكانه يتحرك اليه بالطبع ٤

* ١٧ * وطبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف والفلك لا يخرقه شيء فليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس بحركته ضد وليس وجود الفلك ليكون عنه شيء اخر بل تلك له حال خاصة 10 وحركته نفسانية لا طبيعية وليست حركته لشهوة او غضب لكن من جهة ان له شوقا الى التشبه بالعقلية المغارقة للمادة ولكل واحد من الاجرام الفلكية عقل مغارق خاص له يشتمل الى التشبه به ولا يجوز ان يكون شوق الجميع الى شيء واحد من جنس واحد بل كل واحد له معشوق خاص يخالف لمعشوق الاخر والكل مشترك في ان المعشوق واحد فهو المعشوق الاول وجبت ان يكون القوة المحركة لكل واحد بلا نهاية والقوى الجسمانية كل واحدة منها متناهية ولا يجوز ان يكون قوة متناهية تحرك جسما زمانا غير متناه ولا ان يحرك جسما غير متناه قوة متناهية ولا يجوز ان يكون جسم علّة لوجود جسم ولا علّة نفس ولا علّة عقل ٤

20 * ١٨ * والاجسام الثلاثة من الاركان الاربعة فيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل وهي الحرارة والبرودة وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهي الرطوبة واليبوسة وفيها قوى اخر فاعلة ومنفعلة كالذوق الفاعل في اللسان والغم والشم الفاعل في آلة الشم والصلابة واللين والخشونة والروجة

تفعل بآلة ولا يمكن الا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة ٢١
 * ٢١ * ومن هذه القوى العقل العبدى وهو الذى يستتبط ما يجب
 فعله من الاعمال الانسانية ومن قوى النفس العقل العلمى وهو الذى
 يتم به جوهر النفس ويصير جوهرها عقلياً بالفعل ولهذا العقل مراتب
 ٥ يكون مرة عقلاً هيولانيا ومرة عقلاً بالملكة ومرة عقلاً مستفاداً ، وهذه
 القوى الثلاثة تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة
 الى الفعل ولا يصير عقلاً تاماً الا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعّال
 الذى يخرج به الى الفعل ولا يجوز ان تكون المعقولات منحصرة فى شىء
 متجزء او نى وضع وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه
 10 قوة قبل الفساد وهو جوهر احدى وهو الانسان على الحقيقة وله قوى
 تنبث منه فى الاعضاء وظهوره من واجب الصور يكون عند ظهور الشىء
 الصالح لقبوله ٢٢

* ٢٢ * وهو البدن فحينئذ يستحق الظهور ، وذلك الشىء هو الجسد
 والروح اثنان فى ضمن القلب من اجزاء البدن وهو الموضوع الاول للنفس
 15 ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول اغلاطس ولا يجوز انتقال
 النفس من جسد الى جسد كما يقوله التناسخيون وللنفس بعد موت
 البدن سعادات وشقاوات وهذه الاحوال متفاوتة للنفس وهى امور لها
 مستحقة وذلك لها بالوجوب والعدل كما يكون انسان يحسن بتدبير صحة
 البدن فن تلك الجهة يلقى مريض بدنه والتوفيق فى الامور بيد الله تعالى
 20 وكل ميسر لما خلق له ، وعناية الله تعالى محيطه لجميع الاشياء ومتصلة
 بكل احد وكل كائن فبقضائيه وقدره والشورى ايضا بقدره وقضائيه لان
 الشورى على سبيل التبع للاشياء لانه لا بد لها من الشر والشورى واصلة
 الى الكائنات الفاسدات وتلك الشورى محمود على طريق العرض ان لو لم

تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة وان فات الخير الكثير الذى
يصل الى ذلك الشئ لاجل اليسير من الشر الذى لا بد منه كان
الشر حينئذ اكثر والسلام

تمت الرسالة

* رسالة فصوص الحکم لابی نصر محمد بن محمد بن اوزع بن
طرخان الفارابی *

* ١ * الامور الموجودة قبلنا لكل منها ماهية وهوية وليست ماهيته هويته
٥ ولا داخلته في هويته ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصورك لماهية
الانسان تصورا لهويته فكنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان
فعلمت وجوته ولكان كل تصور يستدعي تصديقا ، ولا الهوية داخلته في
ماهية هذه الاشياء والا لكانت مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه وبسبب
رفعه عن الماهية توقعا ، ولو كان قياس الهوية من الانسان قياس للجسمية
١٥ وللحيوانية وكان كما ان من يفهم الانسان انسانا لا يشك في انه جسم او
حيوان اذا فهم للجسم او للحيوان كذلك لا يشك في انه موجود وليس
كذلك بل يشك ما لم يقم حس او دليل ، فالوجود والهوية لما بيّنا من
الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض اللازمة وليس
من جملة اللواحق الله تكون بعد الماهية وكل لاحق فاما ان يلحق
١٥ الذات من ذاته ويلزمه واما ان يلحقه عن غيره ومحال ان يكون الذي
لا وجود له يلزمه شيء؟ يتبعه في الوجود فاحال ان تكون الماهية يلزمها
شيء؟ حاصل الا بعد حصولها ولا يجوز ان يكون للحصول يلزمه بعد
الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه فلا يجوز
ان يكون الوجود من اللواحق الله للماهية عن نفسها اذ اللاحق لا
٢٥ يلحق الشيء عن نفسه الا للحاصل الذي اذا حصل عرضت له اشياء
يثبتها هو فان الملزوم المقتضى للآزم علة لما يتبعه ويلزمه والعلة لا توجب
معلولها الا اذا وجبت وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود

ما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه فيكون اذن
المبدأ الذى عنه الوجود غير الماهية وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض
فاما من نفس انشئء واما من غيره واذا لم تكن الهوية للماهية لانه ليست
في الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها فكل ماهيته غير ماهيته وغير
المقومات ماهيته فهو يته من غيره وينتهى الى المبدأ الذى لا ماهية له ٥
مباينة للهوية ٤

* ٢ * الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها والا لم يوجد ولا يجب
وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود
ويجب بشرط مبدئها ويمتنع بشرط لا مبدئها فهي في حد ذاتها هائلة
ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة وكل شئ هالك الا وجهه ٤ 10
* ٣ * الماهية المعلولة لها عن ذاتها انها ليست ولها عن غيرها انها
توجد والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات فللماهية
المعلولة ان لا توجد بالقياس انيها قبل ان توجد فهي محدثة لا بزمان
تقدم ٤

* ٤ * كل ماهية مقولة على كثيرين وليس قولها على كثيرين لماهيتها 16
والا لما كانت ماهيتها لمفرد فذلك عن غيرها فوجودها معلول ٤
* ٥ * كل واحد من اشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك
الماهية هو كونه ذلك الواحد والا لاستحال تلك الماهية بغير ذلك الواحد
فان ليس كونها ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها فهي بسبب خارج
فهي معلولة ٤

20

* ٦ * الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس فان دخل ففي آتيته اعني
ان طبيعة الجنس تنقوم بالفعل بذلك الفصل بل المقوم بالفصل هو الحصول
في الاعيان ذاتا موجودة قائمة بذلك الفصل كالحیوان مطلقا انما يصير

موجودا بان يكون ناطقا او اعجم لكنه لا يصير له ماهية الحيوان بانه ناطق ء
 ٧ وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول فلو كان له فصل لكان
 الفصل مقوما له موجودا وكان داخلا في ماهيته وهو محال ان ماهية الوجود
 نفسه ء وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا
 ٥ لكان معلولا وهذا ايضا برهان على الدعوى الاولى ء وجوب الوجود لا
 ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه
 اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود فهو
 اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد في الوجود ء

٨ واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ند
 10 له ء واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا لبس له
 فهو صراح فهو ظاهر ء واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته
 بذاته فله انكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال
 انكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه
 بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحده
 15 فهو للحق 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 حتى يظهر لك ويبطن ء

٩ كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف نفسه واذا رتبتم
 الاسباب انتهت واخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب فكل
 20 كلى وجزئى ظاهر عن ظاهريته الاولى ولكن ليس يظهر له شىء منها عن
 ذواتها داخل فى الزمان والآن بل عن ذاته والترتيب الذى عنده
 شخصا ف شخصا بغير نهاية فعلمه بعد ذاته هو انكل الثانى لا نهاية
 له ولا حد وهناك الامر ء

* ١٠ * علمنا الأول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها ، من هناك يجرى القلم في اللوح المحفوظ جريفا متناھيا الى يوم القيامة واذا كان مرتفع بصره ذلك للجنات ومذاقك في ذلك الغرات كنت في طيب ولم تدعش ٥

* ١١ * ابعد الى الاحدية تدعش الى الابدية واذا سئلت عنها فهي قرب اطلت الاحدية فكان قلما اطلت الكلية فكانت لوحا وجرى القلم على اللوح بالخلق ٥

* ١٢ * امتنع ما لا يتناهى لا في كل شيء بل في الخلق وما له نظامه ورتبة ووجب في الامر فهناك الغير المتناهى كم شئت ٥ 10

* ١٣ * لحظت الاحدية فكانت قدرة فلاحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق علم الربوبية يليها علم الامر يجرى به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة وهناك افق علم الامر يليها العرش والكرسى والسموات وما فيها كل يستبح بحمده ثم يدور على المبدأ وهناك علم الخلق يلتفت منه الى 15 علم الامر ويأتونه كلهم فردا ٥

* ١٤ * لك ان تلاحظ علم الخلق فتري فيه امارات الصنعة ولك ان تعرض عنه وتلاحظ علم الوجود المحض وتعلم انه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي ان يكون عليه الموجود بالذات فان اعتبرت علم الخلق فانت صاعد وان اعتبرت علم الوجود المحض فانت نازل تعرف 20 بالنزول ان ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود ان هذا هذا ستر بهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى تبين لهم انه الحق او لم يكف برؤك انه على كل شيء شهيد ٥

* ١٥ * اذا عرفت اولا للحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق وان عرفت الباطل اولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه فانظر الى الحق فانك لا تحب الآفلين بل توجه بوجهك الى وجهه من لا يبقى الا وجهه ٤

٥ * ١٦ * اليس قد استبان لك ان الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين ولا يشارك نذا ولا يقابل ضدا ولا يتجزأ مقدارا ولا حدا ولا يختلف ماهيته وهويته ولا يتغاير ظاهريته وباطنيته فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمثل ضمائر كذا لا تجده فليس ذلك الا مبائنا له فهذا منه فذبح هذا اليه فقد عارفته ٤

10 * ١٧ * كل ادراك فاما ان يكون ملائم او لغير ملائم بل منافع واللذة ادراك الملائم والادى ادراك المنافع، ان لكل ادراك كمالا فلذاته ادراكه ما يستطيعه والغضب الغلبة والهم الرجاء وكل حس ما يُعَدُّ له ولما هو اعلى هو الحق وخصوصا الحق بالذات كل كمال من هذه الكمالات وفي معشوقة دراكه ٤

* ١٨ * ان النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الاول باذراكها فعرافتها

15 للحق الاول وفي برية قدسية على ما يجتلى لها هو اللذة القصوى ٤

* ١٩ * كل مدرك متشبه من جهة بما يدركه تشبه التقبل والاتصال والنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال فتري الحق وتبطل عن ذاتها فاذا رجعت الى ذاتها قالت لها أف ٤

* ٢٠ * ما كل مائل اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يفتن بها بل

20 قد يعاف ويكره اليس الممرور يستحب الحق ويستبشع اليس من به جوع بوليموس يعاف الطعام ويذوب بدنه جوعا ما كل متقلب في سبب مؤثر يحس به أليس الخدر لا يؤله احراق النار ولا اجماع الزمهرير ٤

* ٢١ * ما حال الممرور اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج ومن به جوع

بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى والتخدير اذا سرت قوة الحس في
خارجته اليس الاولى يستلذّ لخلو استلذ اذا اليس الثاني يقلقله للجوع
اقلاقا اليس الثالث ينهاك الالم انهاك كذلك اذا كشف غطاءك فبصرك
اليوم جديد ء

* ٣٢ * ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن فاجتهد ان
ترفع للحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق فلا تسال عما تبشره فان المت
قويل لك وان سلمت فطوبى لك وانت في بدنك تكون كانه لست في
بدنك وكأنك في صقع الملكوت فتري ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر فامخذ لك عنه الحلق عهدا الى ان تاتي به فردا ء

* ٣٣ * ما تقول في الذي عند الحلق تعالى من الحلق فهناك صورة 10
العشق فهو معشوق لذاته وان لم تعشق لذينه عند ذاته وان لم
تلحق ثم وجوده فوق التمام فيفضل ليسمح على الانام ء

* ٣٤ * من شاهد الحلق لزمه لزوما او تركه عجزا ولا منزلة بين هاتين
المنزلتين الا منزلة لحمل ومن تركه عجزا فقد اقام عذرا وهو منجل فبشرق
ويسرع فيلحق وهو لا يضيع اجر المحسنين ء 16

* ٣٥ * صلت السماء بدورانها والارض بجحانها والماء بسيلائه والمطر
بهطلانه وقد تصلى له ولا تشعر واذكر الله اكبر ء

* ٣٦ * ان الروح الذي لك من جوهر عالم الامر لا يتشكل بصورة ولا يخلق
بخلق ولا يتعين باشارة ولا يتردد بين سكون وحركة فلذلك تدرك
المعدوم الذي ذات والمنظر الذي هو آت وتسبح في عالم الملكوت وتنشقش 20
من خاتم الجبروت ء

* ٣٧ * انت مركب من جوهرين احدهما مشكل مصور مكيف مقدر
متحرك وساكن متجسد منقسم والثاني مباين للاول في هذه الصفات غير

مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم فقد جمعت
من علم الخلق ومن علم الامر لان روحك من امر ربك وبدنك من
خلق ربك ٤

* ٢٨ * النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تدعن لها غيرة عالم
الخلق الاكبر كما تدعن لروحك غيرة علم الخلق الاصغر فتداني بمحجزات
خارجة عن الجبلة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش
ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي
الرسل فتبلغ ما عند الله الى عامة الخلق ٥

* ٢٩ * الملائكة صير علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالروح فيها
10 نقوش او صدور فيها علوم بل في علوم ابداعية قائمة بذواتها تلاحظ
الامر الاعلى فتنتبج في هوياتها ما تلاحظ وفي مطلقة لكن الروح القدسية
يخاطبها في اليقظة والروح البشرية تعاشرها في النوم ٤

* ٣٠ * ان الانسان تنقسم الى سر وعلم اما علمه فهو الجسم المحسوس
بأعضائه وامتساحه وقد وقف الحس على ظاهرة ودل التشريح على باطنه
1٥ واما سره فقوى روحه ٤

* ٣١ * ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل
وقسم موكل بالادراك والعمل ثلاثة اقسام نباتي وحيواني وانساني والادراك
قسمان حيواني وانساني وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه
في كثير منها غيره ٤

20 * ٣٢ * العمل النباتي في غرض حفظ الشخص وتنميته وحفظ النوع
وتبقيته بالتوليد وقد سلط عليها احدى قوى روح الانسان وقوم
يسمونها القوة النباتية ولا حاجة لنا الى شرحها والعمل للحيواني جذب
النافع وتقتضيه الشهوة ودفع الضرر ويستدعيه الخوف ويتولاه الغضب

وهذه من قوى روح الانسان ، والعمل الانساني اختيار الجميل والنافع في المقصد المعهود اليه بالحياة العاجلة وقد فاق السفة على العدل ويهدى اليه عقل يفيد التجارب ويوتيه العشرة ويقلده التاديب بعد صحة من العقل الاصيل ،

* ٣٣٣ * الادراك ينسب الانتقال كما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخافق ٥ حتى اذا طابقه عانقه معانقة ضامنة وحلّ عنه معرفة ومشكلة صورة كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة فاذا اختلس عنه صورته عقد منه المعرفة كالحس باخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وان غاب عن المحسوس ، والادراك للحيوان اما في الظاهر واما في الباطن والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس ١٥ في المشاعر والادراك الباطن من الحيوان الوهم ،

* ٣٣٤ * كل حس من الحواس الظاهرة ينائر من المحسوس مثل كيفيته فان كان المحسوس قويا خلف فيه صورته زمانا كالبصر اذا حدى الشمس تمثل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الاثر زمانا وربما استولى على غيره للحدة فافسدها وكذلك السمع اذا اعرض ٢٥ عن الصوت القوي باشره طنين متعب مدة ما وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا في اللمس اظهر ،

* ٣٣٥ * البصر مرآة ينشبح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه فاذا زال ولم يكن قويا انسلخ ، والسمع جوبة يتموج فيها الهواء المنقلب من متصاكن على شكله فتسمع ، واللمس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث 20 فيه من استحالة بسبب ملائق مؤثر وكذلك حال الشم والذوق ،

* ٣٣٦ * ان وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبائل الاصطياد ما يقتضيه الحس من الصور ومن ذلك قوة تسمى مصورة وقد رتب في مقدم الدماغ

وهي التي استثبتت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامة الحواس او ملاكانها فتزول عن الحس ويبقى فيها قوة تسمى وقها وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس مثل القوة التي في الشاة اذا اشبعحت صورة الذئب في حاسة الشاة تشبعت عداوته وردائه فيها اذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك وقوة تسمى حافظة وهي خزانة ما يدركه الوم كما ان القوة المصورة خزانة ما يدركه الحس وقوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانة المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل فان استعملها الوم سويت مخيلة X

10 * ٣٧ * الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل خلطه ولا يستثبته بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان بل ادرك انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك لو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسانية يشارك فيها اناس كلهم والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ولا يدرك الصورة 16 الا في المادة والا مع علائق المادة

* ٣٨ * الوم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكن يستثبته بعد زوال المحسوس فان الوم والخيال ايضا لا يحضران في الباطن صورة الانسانية صرفة بل على نحو ما تحس من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع فاذا حاول ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هي الانسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة الماخوذة عن الحس وان فارق المحسوس

* ٣٩ * الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عنه الواحق الغريبة ماخوذا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك

بقوة لها تسمى العقل النظري وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري كصقالها وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الالهي كما ترسم الاشباح في المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الاعلى شغل عما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى ٥ واتصلت بالذة العليا ٥

* ٤٠ * الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها الى اجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس ٥

16

* ٤١ * الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الاخر واذا اجتمعت من الحس الباطن الى قوة غابت عن اخرى فذلك البصر يجبل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصد عن الذكر والتذكر يصرف عن التفكير 15 والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن ٥

* ٤٢ * في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي تجمع تأدية الحواس وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها ترسم صورة آلة تتحرك بالجملة فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت حتى تحس كخط مستقيم او كخط مستدير من غير ان يكون كذلك الا ان ذلك لا يطول ثباته وهذه 20 القوة ايضا مكان لتقدير انصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج او صدر اليها من داخل فا تصور فيها يحصل مشاهدا فان امكنها الحس الظاهر تعطلت عن

الباطن واذا عطلها الظاهر يمكن منها الباطن الذي لا يهدأ فشرح فيها مثل ما يحصل في الباطن حتى يصير مشاهدا فيرى كما في النوم ولربما جذب الباطن جانباً جدياً في شغله فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولى بسلطانه فحينئذ لا يخلو من وجهين اما ان يعدل العقل ٥ حركته ويغشى غليانه واما ان يعجز عنه ويعزب عن جواره فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل في الخيال قوة مباشرة في هذه المرأة فيتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب في باطنه استشعار امر او تمكن خوف فيسمع اصواتها ويصير اشخاصا وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح فيه شيء 10 من الملكوت الاعلى فاخبر بالغييب كما يلوح في النوم عند هدوء اللواتي وسكون المشاعر فيرى الاحلام وربما ضبطت القوة الحافظة الرويا بحالها فلم يجتج الى عبارة وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرئى نفسه الى امر تجانسه فحينئذ يحتاج الى التعبير والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع

15 * ٤٣ * ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول ان يحس ولن يستتم الاحساس الا بآلة جسمانية فيها تنشبح صور المحسوس تشبها مستصحباً للواحق الغريبة ولن يستتم الادراك العقلي بآلة جسمانية فان المتصور فيها مخصوص والعالم المشترك فيه لا يتقرر في منقسم بل الروح الانسانية هي التي تتلقى 20 المعقولات بقبول جوهر غير جسماني وليس بما تجز ولا بتمكن بل غير داخل في ولم ولا يدرك بالحس لانه من حيز الامر

* ٤٤ * الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محتجب عن الحس والعقل

- ليس حجابها غير انكشافه كالشمس لو انتقبت يسيرا لاستعلت كثيرا ،
- * ٤٥ * الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتنا وغاية السبيل اليها الاستبصار بان لا سبيل اليها وتتنعالى عما يصغه المجاهلون ،
- * ٤٦ * للبلائية ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فلما ذواتها الحقيقية فامية وانما تلاقيها من القوى البشرية الروح الانسانية ٥ القدسية فاذا مخاطبها انجذب للحس الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما تحتلها فترى ملكا على غير صورته وتسمع كلامه بعد ما هو وحى والوحى لروح 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 10 متس باطن المخاطب بباطنه متس الخاطر الشمع فيجعله مثل نفسه يتخذ فيما بين الباطنين سغيرا من الظاهرين فكلهم بالصوت او كذب او اشار واذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاق الشمس على الماء الصافي فانتفش منه لكك المنتفش في الروح من شانه ان يشبج الى الحس الباطن اذا كان قويا فينطبع في القوة المذكورة فيشاهد 15 فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه اصوات مسموعة فيكون الملك والوحى ينادى كل منهما الى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش والموحى اليه شبه الغشى ثم يرى ،
- * ٤٧ * لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة 20 نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير للحقائق فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح اما القضاء

فيشتمل على مضمون امر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ومنها يسبح الى الملائكة التي في السموات ثم يفيض الى الملائكة الله في الارضين ثم يحصل المقدر في الوجود،

* ٤٨ * كل ما لم يكن فكان له سبب ولن يكون المعدوم سببا لحصوله

٥ في الوجود والسبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهي الى مبدء يرتب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فلن نجد في عالم الكون طبعاً حادثاً او اختياراً حادثاً الا عن سبب ويرتقى الى سبب الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدئاً فعلاً من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية الله ليست باختياره وتستند تلك الاسباب الى الترتيب والترتيب يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء ينبعث عن الامر وكل شيء مقدر،

* ٤٩ * فان ظن طأن انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ويلزم ان يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثاً ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث احداثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو بنفسه فلا يخلو اما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولاً على تلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجية عنه الله ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الاولي الذي اوجب ترتيب الكل على ما هو عليه فانه ان ينتهي الى اختيار حادث عد الكلام الى الراس فتبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند

الى الاسباب المنبعثة عن الإرادة الازلية ٤

- * ٥. * كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او شيء علم كالانسان والعام لا تقع عليه رؤية ولا يصل بحاسة واما الشيء الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير استدلال واسم المشاهدة يقع على ما ثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال فان ٥ الاستدلال يقع على الغائب والغائب ينال بالاستدلال وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بآتيته بلا شك فليس بغائب وكل موجود ليس بغائب فهو مشاهد ظاهر وادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما مباشرة وملاقة واما من غير مباشرة وملاقة وهذا هو الرؤية والحق الاول لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال فجاء على ذاته مشاهدة كماله من ذاته 10 فاذا تجلّى لغيره مغيبا عن الاستدلال فكان بلا مباشرة ولا ماسة وكان مرئيا لذلك الغير حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او مذوقا او غير ذلك واذا كان في قدرة الصانع ان يجعل قوة هذه الادراكات في عضو البصر الذي يكون بعد البعث لم يبعد ان يكون تعالى مرئيا يوم القيامة من غير تشبيه وتكييف ولا ماسة ولا محاذاة تعالى عما 16 يشركون به فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر كل شيء يخفى فاما لسقوط حاله في الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدة قوته وعجز قوة المدرك عنه ولكن حظه من وجوده قويا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رفقته اتت حسيرا او خفى شكله عليها كثيرا واما ان يكون حقاؤه بستر والستر اما مباين 20 كالحائط او محمول بين البصر وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخالط والمخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية التي غشيتها فهي خفية فيها وكذلك سائر الامور

المحسوسة فالعقل محتاج الى ان قشرها عنها حتى يخلص الى حائق كنهها،
والملاصق مثل الثوب الملابس وهو فى حكم المباين والملاصق والمباين
يخصان لتوفيق الادراك عندهما لانهما اقرب الى المدرك،

* ٥١ * الموضوع يخفى الحقيقة الجلية لما يتبع انفعالاته الواحق الغريبة
كالنطفة التي تكتسى الصورة الانسانية فاذا كانت كثيرة معتدلة كان
الشخص عظيم الجثة حسن الصورة وان كانت باوسة قليلة كان بالصد
وكذلك يتبع طباعها المختلفة احوال غريبة مختلفة،

* ٥٢ * القرب مكاني ومعنوي والحق غير مكاني فلا يتصور فيه قرب
وبعد مكاني والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود واما اتصال من قبل
10 الماهية والحق الاول لا يناسب شيئا في الماهية فليس لشيء اليه نسبة
ابعد او اقرب في الماهية واتصال الوجود لا يقتضى قربا اقرب من قربه
وكيف وهو مبدأ كل وجود ومعطيه وان فعل بواسطة فللواسطة واسطة
وهو اقرب من الواسطة فلا خفاء بالحق الاول من قبل سائر ملاصق او
مباين وقد تنزه الحق الاول عن مخالطة الموضوع وتقدس عن عوارض
15 الموضوع وعن الواحق الغريبة لما به لبس في ذاته،

* ٥٣ * لا وجود اكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود فهو في
ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر كالشمس يظهر كل
خفى ويستبطن لا عن خفاء، تفسير الفص الذى بعده لا كثرة في
هوية ذات الحق ولا اختلاط له بل تفرد بلا غواش ومن هناك ظاهريته
20 وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته ولكن من ذاته من حيث
وحدتها فهي من حيث ظاهريتها ظاهرة وهي بالحقيقة تظهر بذاتها ومن
ظهورها يظهر كل شيء فيظهر مرة اخرى لكل شيء بكل شيء وهو ظهور
بالآيات وبعد ظهوره بالذات وظاهريته الثانية تتصل بالكثرة وتنبعث

من ظاهرته الاولى التنى هي الوحدة ء

* ٥٤ * لا يجوز ان يقال ان لحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور كما تدرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا فتكون في الاسباب العالمية للحق بل يجب ان تعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية ٥ فلاحظ من القدرة المقدور فلاحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره ان يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علم لحق الاول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بانه ينال رجمته وعلمه بان ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعبده الى النار، ولا يوجب هذا قبلية وبعديّة في الزمان بل يوجب القبليّة والبعديّة 10 لله بالذات وقبل يقال على وجوه خمس فيقال قبل بالزمان كالشيوخ قبل الصبي ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الاخر دونه وهو يوجد دون الاخر مثل الواحد والاثنين ويقال قبل بالترتيب كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذت من جهة القبلة ويقال قبل بالشرف مثل ابو بكر قبل عمر ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود مثل ارادة الله تع وكون الشيء 15 فانهما يكونان معا لا يتاخر كون شيء عن ارادة الله تع في الزمان لكنه متأخر في حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فاراد الله ء

* ٥٥ * ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه باكمل صفة لذاته ليست في ذاته بل لازمة لذاته وفيه كثرة الغير المتناهية بحسب 20 كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا يزمان بل بترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيبا ترتقي به الى الذات

يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة ما وإذا اعتبر
الحق ذاتا وصفات كان كل في وحدة وإذا كان الكل متمثلا في قدرته
وعلمه فنهما يحصل الكل مفردا عن الواحق ثم يكتسب المواد فهو كل
الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه احدية ذاته ٤

٥ تفسير الفص الذي بعده، هو الحق، يقال حق للقول المطابق للمخبر
عنه وللمخبر عنه اذا طابق القول ويقال حق الموجود للحاصل ويقال
حق الذي لا سبيل للبطلان اليه والحق الاول تعالى حق من جهة
المخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة انه لا سبيل للبطلان
اليه لكننا اذا قلنا انه حق فلائه الواجب الذي لا يخالطه البطلان
١٥ وبه يجب وجود كل باطل لأن كل شيء ما خلا الله باطل، وهو باطن
لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فحفى وهو ظاهر من حيث ان
الآثار تنسب الى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق بها مثل القدرة والعلم
يعنى ان في القدرة والعلم مساعا وسعة واما الذات فهي ممتنعة فلا تطلع
على حقيقة الذات فهو باطن باعتبار ما وذلك لا من جهة حاجب وظاهر
١٥ باعتبار ما ومن جهة انك اذا اكتسبت ظلا من صفاته قطعك ذلك عن
صفات البشرية وقلع عرقك عن مغرس الجسمية فوصلت الى ادراك الذات
من حيث لا تدرك فالتذذت بان تدرك أن لا تدرك فلذلك عليك
ان تأخذ من بطونه الى ظهوره فيظهر لك العالم الاعلى وعالم الربوبية عن
الافق الاسفل وعالم البشرية ٤

٢٥ * ٥٩ * الحد يوتف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق
فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا ٤

* ٥٧ * الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة مثل الماء
للجمود والغليان والخشب للكرسية والباينة والثوب للسواد والبياض ٤

* ٥٨ * هو أول من جهة أنه منه ويصدر عنه كل موجود لغيره وهو أول من جهة أنه أول بالوجود هو أول من جهة أن كل زمانى ينسب إليه يكون فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء ووجد اعنى معه لا فيه هو أول لأنه إذا اعتبر كل شيء كان فيه أولا اثره وثانيا قبوله لا بالزمان، هو آخر لان الاشياء اذا نسب انية اسبابها ومبادئها وقف عنده 5 المنسوب فهو آخر لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب فالغاية مثل السعادة فى قولك لم شربت الماء فتقول لتغير المزاج فيقال ولم اريد ان يتغير المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير ثم لا يورد عليه سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق الاول يقبل به كل شيء طبعاً وارادة بحسب طاقته 10 على ما يعرفه الراسخون فى العلم بتفصيل الجملة ويكلام طويل، فهو المعشوق الاول فلذلك هو آخر كل غاية اول فى الفكرة آخر فى الحصول هو آخر من جهة ان كل زمانى يوجد زمان يتأخر عنه ولا يوجد زمان متأخر عن الحق هو طالب اى طالب الكل الى النيل عنه محسبه هو غالب اى مقتدر على اعدام العدم وعلى سلب الماهيات ما يستحق بنفسها 15 من البطلان وكل شيء هالك الا وجهه ،
وله الحمد على ما هدانا الى سبيله واولانا من فضله وخيره ،

ز

* رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها *

هذه مسائل متفرقة سئل عنها للحكيم الفيلسوف الشيخ أبو نصر محمد

ابن محمد الغاراني رحمه الله ،

٥ * ١ * سئل عن الألوان كيف تحدث في الاجسام وفي اى اجسام

تحدث فقال انما تحدث في الاجسام التي تحت انكون والفساد وليس

للاجسام العالية اللون ولا ايضا للاسطقسات والاجسام البسيطة ، هذا

رأى اكثر القدماء الا اليسير منهم فانهم قالوا ان الارض من سائر الاسطقسات

اسود اللون وان للنار اشراقا وانما يحدث اللون في الاجسام المركبة عن

10 امتزاج الاسطقسات فأتى جسم مركب الغالب عليه النارية فان لونه يكون

ابيض وأتى جسم الغالب عليه الارضية فان لونه يكون اسود ثم على

حسب ذلك يحدث اللون المتوسط على المقادير التي يوجبها الامتزاج ،

* ٢ * سئل عن اللون ما هو فقال هو نهاية الجسم المستشف بما هو

مستشف وظهور اللون انما يكون في بسط الجسم وللجسم نهايتان

15 احدهما البسط وهي له ما هو جسم والاخرى اللون وهي له بما هو

مستشف ،

* ٣ * سئل عن الممازجة ما هي فقال الممازجة هي فعل كل واحدة من

الليفيتين في الاخرى وانفعال كل واحدة منهما عن الاخرى ،

* ٤ * سئل فيما رآه بعض العوام في معنى الجن وسأله عن ماهيته فقال

20 للجن حتى غير ناطق غير مائت وذلك على ما توجبه القسمة التي يتبين

منها حد الانسان المعروف عند الناس اعني الى الناطق المائت وذلك

ان حتى منه ناطق مائت وهو الانسان ومنه ناطق غير مائت وهو الملك

ومنسه غير ناطق مائت وهو البهائم ومنه غير ناطق غير مائت وهو
للجن، فقال السائل الذى فى القرآن مناقض لهذا وهو قوله استمع نفر
من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا والذى هو غير ناطق كيف يسمع
وكيف يقول فقال ليس ذلك بمناقض وذلك ان السمع والقول يمكن ان
يوجد للحي من حيث هو حى لان القول والتلفظ غير التمييز الذى
هو النطق وترى كثيرا من البهائم لا قول لها وفى حية وصوت الانسان
مع هذه المقاطع هو له طبيعى من حيث هو حتى بهذا النوع كما ان
صوت كل نوع من انواع الحى لا يشبه صوت غيره من الانواع كذلك هذا
الصوت بهذه المقاطع الذى للانسان مخالف لاصوات غيره من انواع الحيوان
واما قولنا غير مائت فالقرآن يدل بذلك قوله تعالى رب انظرنى الى يوم
يبعثون قال انك من المنظورين ٥

* * * وسئل عن معنى التخلخل والتكاثف ما هما وتحت اى مقولة هما
داخلان فقال هما تحت مقولة الوضع وذلك ان التخلخل هو تباعد اجزاء
الجسم فى وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الاجزاء
اجزاء اخر من جسم اخر والتكاثف هو تقارب اجزاء فى وضعها بعضها
عن بعض ٥

* * * سئل عن الحشونة والملاسة ما هما وتحت اى مقولة هما فقال
هما داخلتان تحت مقولة الوضع وذلك انهما وضع ما لاجزاء السطح
فالحشونة هى وضع اجزاء السطح بالارفع والاخفض والملاسة هى وضع اجزاء
سطح الجسم من غير ارتفاع ولا اخفاض ٥

* * * سئل عن الاشياء الكثيفة ايهما يقارنها الصلابة وايها يقارنها اللين
فقال الاشياء الكثيفة اذا وجد لاجزائها اتحاد واتصال بعضها ببعض باحكام
حدث فيها الصلابة واذا لم يوجد لاجزائها اتحاد ولا احكام حدث فيها

اللين ومن خاصة الصلب أن يفعل بعسر ويفعل بسرعة ومن خاصة
اللين أن يفعل بسهولة ويفعل بعسر ،

٨٠ * سئل عن الحفظ والفهم أيهما أفضل فقال الفهم أفضل من الحفظ
وذلك أن الحفظ فعله أما يكون في الالفاظ أكثر وذلك في الجزئيات
والاشخاص وهذه أمور لا تكاد تتناقى ولا هي تجدى وتغنى لا بشخصها
ولا بانواعها والساعى فيها لا يتناقى كباطل السعى والفهم فعله في المعاني
والكليات والقوانين وهذه أمور محدودة متناهية وواحدة للجميع والذي
يسعى في هذه الأمور لا يخلو من جدوى ، وايضا فإن فعل الانسان
لخاص به القياس والتدبير والسياسات والنظر في العواقب فإذا كان معول
الانسان فيما يحتوى ويعرض له على جزئيات حفظها لا يامن الغلط
والضلال إذ الأمور بشخصها لا يشبه بعضها بجميع الجهات ولعل
الذى يعرض له لا يكون من جنس ما حفظه فإذا كان معوله على الاصل
والكليات وعرض له أمر من الأمور أمكنه أن يرجع بفهمه الى الاصل فيقيس
هذا بهذا فقد تبين أن الفهم أفضل من الحفظ ،

٩٠ * سئل عن العار هل يكون فاسدا أم لا وإن كان فاسدا 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 وإن قيل مكان التركيب والانحلال الاجتماع والافتراق
جاز ذلك ايضا وكل ما كان تركيبه من اجزاء أكثر كان زمان تركيبه أطول
وكذلك ما كان انحلاله باجزاء أكثر كان انحلاله في زمان أطول وكل ما كان
من هذين ذا اجزاء أقل كان زمانه في التركيب والانحلال أقصر وأقل ما
يقع عليه التركيب والانحلال شيئان لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه
ولا انحلال ، ولا يجوز التركيب والتحليل الا في الزمان والزمان بدو وبدوء

هو الأول المحض فبدو الشيء غير الشيء*، والتركيب والتحليل الذي يحدث بشيئين فقط إنما يكون في الآن المحض والذي يكون لاشياء أكثر من اثنين إنما يكون في زمان وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الاشياء وقتتها وأجزاء العالم مثل الحيوان والنبات وغير ذلك إنما في مركبة من اشياء أكثر من اثنين فكونها وكذلك فسادها لاجل الكثرة*
 تلك في اجزائها وبساتئها في زمان وكل العالم إنما هو مركب في الحقيقة من بسيطين فهما المادة والصورة المختصتين فكونه كان دفعة بلا زمان على ما بينها وكذلك يكون فساد بلا زمان ومن البين ان كل ما كان له كون^{١٠} فله لا محالة يكون فساد، فقد بينا ان العالم بكيته متكون فاسد وكونه وفساده لا في زمان وأجزاء العالم متكونة فاسدة وكونها وفسادها في 10 زمان والله تبارك وتعالى هو الذي هو الواحد للحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد،

* ١٠. سئل عن الاشياء العاقية كيف يكون وجودها وعلى اى جهة فقال ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء آخر فوجوده على القصد الثاني فوجوده بالعرض، وجود الاشياء العاقية اعنى الكليات إنما يكون بوجود الاشخاص 15 فوجودها ان بالعرض ولست اعنى بقولى هذا ان الكليات هى اعراض فيلزم ان تكون كليات الجواهر اعراضا لكن اقول ان وجودها بالفعل على الاطلاق إنما هو بالعرض،

* ١١. سئل عن مقولة ينفعل وعن الانفعال المذكور في الكيفية هل هما واحد ام مختلفان وان كانا واحدا فلم جعل في موضع جنسا عليا وفي 20 موضع داخلا تحت جنس عال آخر فقال هما مشتركان بمعنى ومختلفان بمعنى فالذى يشتركان فيه هو العرض على سبيل اشتراك الاسم والمعاني التى يختلفان فيها فهى جمع ما ذكره في فاطيغورياس عند وصفه مقولة ينفعل

وفي بعض القول في الكيفية ثم شرح ذلك فقال ان للجوهر مع الكيفية حالا ما وهو السكون الذي يبتدى فيه من العدم الذي هو مقابل للصورة وينتهي الى الصورة بالقبول او يقول في الجملة انه ينتهي عن القوة الى الفعل وذلك السكون هو يفعل واذا حصل في الصورة او حصلت الصورة فيه فحينئذ لا بد لتلك الصورة من ان تكون ثابتة فتسمى كيفية انفعالية واما سريعة الزوال فتسمى انفعالا ثم انه لما وجد ذلك السلوك علما لاشياء كثيرة جعل جنسا عاليا بعومته وجعل الانفعال باضافة الكيفية اليه حتى قيل كيفية انفعالية نوعا من انواع الكيفية *

* ١٢ * سئل عن الاسم المشكل ما هو فقال الاسماء على ضربين ضرب 10 منهما اسماء سميت بها امور لم يقصد بتلك التسمية معنى واحد معلوم وهي الاسماء المشتركة المتفقة والضرب الاخر اسماء سميت بها امور قصد بتلك التسمية معان معلومة وفي تنقسم ايضا قسمين في اسماء لامور قصد بتلك التسمية معان معلومة والمسمايات لا تتقدم ولا تتأخر في ذلك المعنى وهي المتواطئة اسماءها وقسم اخر اسماء لامور قصد بالتسمية 15 معان معلومة والمسمايات تتقدم وتتأخر بحسب تلك الاسماء وفي الاسماء المشكلة مثل الجوهر والعرض والقوة والفعل والنهي والامر وما اشبهها ،

* ١٣ * سئل على العرض كيف يحمل على الاجناس العالية بالتقدم والتأخر فقال ان الكم والكيف هما بذواتها عرضان لا يحتاجان في اثبات ماهيتهما الا الى الجوهر الحامل لهما فقط واما المضاف مثلا فلان اثبات 20 اثبته انما يكون بين جوهر وجوهر او بين جوهر وعرض او بين عرض وعرض فحاجته في اثبات ذاته الى اشياء اكثر من جوهر او شيء واحد فكل ما كان حاجته في اثبات ذاته الى اشياء اقل فهو في اثبته اقدم واحق باسم الآتية من الذي حاجته الى اكثر ،

* ١٤ * سئل عن الجوهر كيف يُحمل على الجواهر بالتقدم والتأخر فقال
ان الجواهر الاولى لثة في الاشخاص غير محتاجة في وجودها الى شيء سواها
واما الجواهر الثواني كالانواع والاجناس فهي في وجودها محتاجة الى
الاشخاص فلاشخاص انن اقدم في الجوهرية واحق بهذا الاسم من
الكليات، وجهة اخرى من جهات النظر ان كليات الجواهر لما كانت ثابتة 5
قائمة باقية والاشخاص ذاهبة ومضمحلّة فالكليات انن احق باسم
الجوهرية من الاشخاص وفي كلا النظرين يتبين ان الجوهر يُحمل على ما
يُحمل عليه بالتقدم والتأخر فهو انن اسم مشكل ٤

* ١٥ * سئل عن اكتساب المقدمات لكل مطلوب كيف ينبغي ان يكتسب
وفيما ذا ينبغي ان ينظر فقال ان لكل مطلوب محمولا وموضوعا لها حداه 10
وجزءه والاجزاء لثة تُحمل على الشيء سبعة جنس الشيء وفصله وخاصته
وعرضه وحدّه ورسمه وماهينته وهذه السبعة بعينها في لثة توضع للشيء،
ويحصل من ازدواجاتها ثمانية وعشرون ازدواجا ثم يطرح منها اقترانان
لاجل ان السالبة الكلية تنعكس على ذاتها واذا لم تطرح تكون مكررة
فيبقى ستة وعشرون اقترانا، والازدواج مثل ان يفتقرن محمول الحمل ٤ محمول 15
الموضوع او محمول الموضوع ٤ محمول المحمول او محمول المحمول بموضوع الموضوع
او موضوع المحمول بموضوع المحمول او موضوع المحمول بموضوع الموضوع فان
كان موضوع المطلوب نوع الانواع فانه يطرح في موضوع الموضوع لان موضوعه
اشخاص والفيلسوف لا يتكثر بها وان كان موضوع المطلوب شخصا فانه
ينبغي ان ينقل للحكم الى نوع ذلك الشخص ثم يرد اليه في هذا الموضع 20
ويتبين منفعة الشكل الثاني او ما صيرته صورة الشكل الثاني وذلك
انه اذا نظر في مباينات المحمول ومحمولات الموضوع او عكس ذلك فان
هذا هو الشكل الثاني وكذلك انتاج السالبة والموجبة الجزئيتين واما

يكون بالشكل الثالث او ما صورته صورة الشكل الثالث ولولا ذلك لما كان بهذين الشكلين انتفاع بعد ما يبين الحكيم ان المطالب اربعة وهى الموجبة الكلية والسالبة الجزئية والسالبة الكلية والموجبة الجزئية تتبين في الشكل الاول ،

٥ * ١٦ * وسئل عن هذه القضية وهى قولنا الانسان موجود هل هى ذات محمول ام لا ، فقال هذه مسئلة اختلفت القدماء والمتأخرون فيها فقال بعضهم انها غير ذات محمول وبعضهم قالوا انها ذات محمول وعندى ان كلا القولين صحيحان بجهة وجهة وذلك ان هذه القضية وامثالها اذا نظر فيها الناظر الطبيعي الذى هو نظره فى الامور فانها غير ذات محمول لان وجود الشئ ليس هو غير الشئ ، والمحمول ينبغي ان يكون معنى للحكم بوجوده او نفيه عن الشئ ، فن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول واما اذا نظر اليها الناظر المنطقى قلبها مركبة من كلمتين هما اجزاءها وانها قابلة للصدف والتذب فهى بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعا صحيحان لكن كل واحد منهما بجهة ،

١٥ * ١٧ * وسئل عن المتضادات وهل البياض عدم السواد ام لا ، فقال ليس البياض بعدم للسواد وبالجمله ليس شئ من المتضادات هو عدم للصد الآخر لكن فى كل واحد من المتضادات عدم الصد الآخر لما استحال الجسم من صد الى صد ،

١٨ * وسئل عن مقولة يفعل وينفعل قال السائل اذا لم يمكن ان يوجد احدهما الا مع الآخر مثلا انه لا يمكننا ان نتصور يفعل الا مع ينفعل وايضا لا نتصور ينفعل الا مع يفعل فهل هما من باب المضاف ام لا ، فقال لا لانه ليس كل شئ يوجد الا مع شئ اخر فهما من باب المضاف لانا لا نجد التنفّس الا مع الرئة ولا النهار الا مع طلوع الشمس ولا العرض

بالجملة الا مع الجوهر ولا للجوهر الا مع العرض ولا للكلام الا مع اللسان وليس
 شىء من ذلك من باب المضافة لكونها داخلية في باب اللزوم واللزوم منه ما
 يكون عرضيا ومنه ما يكون ذاتيا فالذاتي مثل وجود النهار مع طلوع
 الشمس والعرضي مثل مجيء عمر عند ذهاب زيد ومنه ايضا ما هو تام
 اللزوم ومنه ما هو ناقص اللزوم والتام هو ان يوجد الشىء بوجود شىء اخر 5
 وذلك ان شىء الاخر يوجد ايضا بوجود الشىء الاول حتى يتكافيا في
 الوجود مثل الاب والابن والضعف والنصف والناقص اللزوم هو ان يوجد
 شىء بوجود شىء اخر وليس اذا وجد ذلك الشىء الاخر وجد الشىء
 الاول وذلك مثل الواحد والاثني، فانه ما وجد الاثنان الا وجد الواحد
 وليس اذا وجد الواحد وجد الاثنان لا محالة 10

* ١٩ * سئل عن هذين الجنسيتين اعني يفعل وينفعل هل هما يتكافيان
 في لزوم الوجود حتى اذا وجد احدهما أيهما اتفق وجد الاخر، فقال لا
 لانا كثيرا ما نجد يفعل ولا يكون هناك انفعال وذلك حين لا يكون المقابل
 منها قابلا لقبول الفعل واما متى وجد ينفعل فلا بد من ان يوجد يفعل،
 فقال السائل اذا كان معنى يفعل هو ان يؤثر ومعنى ينفعل هو ان يتأثر 15
 فامر لم يجعلهما الحكيم تحت مقولة لكنهما عما جعلنا جنسين عليين
 بسيطين، فقال ليس كل الاجناس العشرة بسيطة عند قياس بعضهم
 ببعض وانما هي بسيطة عند قياسها الى ما دونها فاما البسيطة الخاصة من
 هذه العشرة فهي اربعة الجوهر والكم والتكيف والوضع فلما يفعل وينفعل فهما
 عما يحدثان بين الجوهر والتكيف ومتى واين يحدثان بين الجوهر والكم وله 20
 يحدث بين الجوهر والجوهر المطبق به بكمه وببعضه والمضاف يحدث بين
 كل مقولتين من العشرة وبين كل نوعين من مقولة من المقولات العشر فهو
 لذلك داخل من جهة او جهات في المقولات ولا يقل كذلك لانه حينئذ

يظهر انه نوع من انواع بعضها او كلها بل يقول ان المضاف يوجد في جميع الاجناس ٤

* ٢٠ * سئل عن مقولة المضاف هل هي منقسمة الى انواع ذاتية ام لا وان كانت منقسمة فما انواعها وذلك ان قسمناه الى ما يرجع بعضها الى بعض ه بحرف ب والى ما لا يرجع بعضها الى بعض بحرف ا والى ما يبقى عند الرجوع بحرف ج والنسبة واحدة والى ما يتبدل فهذه قسمة يحدث عنها انواع في اللفظ لا في المعنى ، فقال ليس هذه التي عدت بانواع مقولة المضاف على ما ظنه بعض الناس ولا مقولة الكيف ايضا منقسمة الى ما في كتاب طاعوريلس من الاربعة التي هي للحال والملاكة والقوة واللازمة والكيهيات 10 الانفعالية والانفعاليات والشكل والحاقة ولا مقولة اللم ايضا منقسمة الى مذكورة في المقولات من العدد والقول والزمان والسطح والجسم والخط والمكان وذلك ان حال الانواع في القسمة بالفصول المقومة غير هذه الخالة لان الجنس لا ينقسم بالقسمة الصحيحة الا في قسمين فقط ثم كل واحد من القسمين ينقسم الى قسمين اخرين ثم على هذا الترتيب الى ان ينتهي الى 15 نوع الانواع وهذه معدودة في كل واحد من هذه المقولات في اكثر من اثنين والاولى في مقولة المضاف اذا قسم ان يقال ان المضاف ما يحدث بين انواع مقولات عدة ثم يتصقح انواع المضافات لا على هذا السبيل وبتعديد فصوله المقومة لانواعها ونحن ذاكرون هذه الفصول في تفسيرنا لكتاب المقولات على ما يحتمل الاستقصاء في ذلك الكتاب ان شاء الله تعالى ٤

20 * ٢١ * وسئل عن الحركة ما حدها فقال ليس للحركة حد لانها من الاسماء المشككة ان هي مقولة على النقلة والاستحالة واللون والفساد ولكن رسمها ان يقال انها خروج ما هو بالقوة الى الفعل ، وسئل عن الحركة هل هي من الاسماء المشتركة ام هي جنس لتلك المعاني الستة التي يذكرها الحكيم

في قطاغوريلس وان كان جنسا ففي الاجناس العالية في ، فقال ليست
للحركة من الاسماء المشتركة ان الاسماء المشتركة لا تقال على بعض المعاني
التي تحتها باستحقاق اكثر من استحقاق البعض ولا بتقديم وتأخير
والحركة تقال على النقلة باستحقاق ما يقال على الاستحالة والحكيم لما وجد
الاستحالة في تغير يعرض للجوهر في كميته والزيادة والنقصان ولها تغيران ٥
يعرضان للجوهر في كميته ووجد النقلة وفي تغير الجوهر في مكانه شبه
تلك التغيرات بهذا التغير فسمي للبيع حركة فالنقلة اذن اولى بهذا الاسم
واقدم وهذه الباقية اشد تأخرا فيه واقل استحقاقا فهي اذن من الاسماء
التي تقال على ما تحتها من المعاني بتقديم وتأخير وليست في جنس لما
تحتها اذ البعض منها في الكلية والبعض في الليفية والبعض في الابن 10
وليس شيء من الاجناس يحتوي هذه الاجناس الثلاثة ،

* ٢٢ * وسئل عن المحمول والموضوع المستعملين في كتاب القياس من اي
الاسماء هما ، فقال انهما من الاسماء المنقولة وذلك ان الفلاسفة لما وجدوا
الاجسام يوضع بعضها ويحمل عليه البعض نقلوا هذا المعنى الى صناعتهم
فسموا الجوهر موضوعا وما يطرأ عليه من الاعراض محمولات ثم انهم لما انشأوا 15
صناعة المنطق ووجدوا للحكم والحكم عليه شبيهين بالجوهر والعرض للمحمل
فيه سموها للمحمل والموضوع من غير ان يعتبر فيها الجوهر والعرض بل قد
يكون جوهرًا وقد يكون عرضا وانما يعتبر في صناعة المنطق الحكم والحكم
والجبر والمخبر فقط ،

* ٢٣ * وسئل عن الفصل هل تكون داخلية تحت المقولة التي يكون 20
منها الجنس والنوع او تكون خارجة عنها ومن مقولة اخرى ، فقال كل
جنس وكل نوع في لا محالة داخلية تحت المقولة التي فيها ذلك الجنس
وذلك النوع الذي يوهك ان الفصل قد يكون من مقولة اخرى سوى

المقولة التى منها الجنس والنوع هو أنك وجدت التغذى مثلا والنطق فى الجوهر فظننت انهما فصلان فى الجوهر وهما فى ذاتهما عرضان وليس الامر كما ظننت وذلك ان الفصل بالحقيقة هو الغاى والناطق لا النطق والاعتداء ولعل ظانا يظن ان الناطق والغاى هما نوعان وليس الامر كذلك بل النوع هو الجسم الغاى والحى الناطق ومن يسمي النوع الذى هو الحى الناطق باسم الناطق وحده فانما ذلك على سبيل الذى ذكرته وهو ان الانسان اذا صايف نوعا من الانواع واراد ان يعبر عنه ويميل الى الاختصار عبر عن جملته ببعضه لانا لا نجد كله الا بالفعل الاخير الذى هو المقوم لذلك النوع فلهذا من الشان ما يقع من الاشكال ء

10 * ٢٤ * وسئل عن المساوى وغير المساوى هل فى خاصّة للكم والشبيه وغير الشبيه هل فى خاصّة للكيفية، فقال الاول عندى ان جملة هذا القول ليس هو خاصّة لواحد من قبيل المقولتين اعنى الكم والكيفية لان الخاصّة انما تكون شيئا واحدا كالصالح والصلح والجلوس وغيرها الا انا اذا سمينا الرسم وهو قول يعبر عن الشئ بما يقوم ذاته خاصّة فان كل واحد من المساوى وغير المساوى هو خاصّة للكم وكذلك كل واحد من الشبيه وغير الشبيه خاصّة للكيف وجملة قولنا مساو وغير مساو هو رسم للكم وجملة قولنا شبيه وغير شبيه هو رسم للكيف ء

20 * ٢٥ * وسئل عن مقولة له وما رسم به انه النسبة التى بين الجوهر وبين ما يطبق به بكله او ببعضه وينتقل بانتقاله هل هو رسم صحيح وجميع ما يدخل تحت هذه المقولة، فقال هو رسم صحيح واما قوله له علم وله صوت وله لون فان هذه اللفظة اعنى له هو اسم مشترك وباشتراك ما ينسب كل شئ للجوهر الى الجوهر له والمقولة من بين هذه فى النسبة التى تثبت بين الجوهر وبين ما يطبق به بكله او ببعضه من الخاتم والنعل واللباس وفى من

الاجناس الستة التي توجد معانيها حادثة بين انشيتين مثل المضاف
ومثل الابن ومثل متى فلما مقولة له اعنى وجود الصوت والعلم واللون وغير
ذلك فهي بحقائقها من مقولة الليف او من مقولة اخرى لانقة به، وبالجملة
فان الحكيم لما بحث عن حقائق الامور الموجودة ووجد منها جوهرًا قائمًا
بذاته نظرًا عليه الاعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملًا للاعراض،
ثم بحث عن الاعراض كم اجناسها فوجد للجوهر ذا مقدار ما فجعل ذلك
العرض كميًا وصيبره مقولة، ثم وجد للجواهر احوالا تتغير من بعضها الى
بعض مثل ما ان له لونا وله علما وله قوة وله انفعالا وله فضيلة وله خلقا
وله شكلا وكل شخص من الجوهر يشبه شخصا اخر في واحد مما ذكرناه
او لا يشبهه فجعل ذلك ايضا جنسا وهو الليف وصيبره مقولة، ثم وجد
الجوهر الواحد ينسب الى جوهر اخر باسم او لفظ اذا لفظ به يتحد
بالجوهر جوهر اخر ويعرض بمعرفته حتى يصير هذا الجوهر باتحاد ذلك
الجوهر الاخر به في ذلك اللفظ ذلك الشيء الذي عبر عنه مثل الاب والابن
الصديق والشريك والمالك والعبد وغيرها فجعل ذلك ايضا جنسا وهو
المضاف وصيبره مقولة، ثم وجد للجوهر في زمان حتى يسأل عن زمانه فيبدل
على ذلك الزمان الذي كان فيه ذلك الجوهر فجعله جنسا ايضا وصيبره
مقولة متى، ثم وجد الجوهر ايضا في مكان ما يسأل عن مكانه ويجاب عنه
بما يستدل به عليه في مكانه فجعله جنسا ايضا وصيبره مقولة اين، ثم
وجد الجوهر ايضا في وضعه باوضاع مختلفة حتى ان بعض اجزائه في
مواضع من مكانه المطبق به في وضع واحد فيتغير ويتبدل امكنة تلك
الاجزاء في وضع اخر فجعل ذلك المعنى ايضا جنسا وصيبره مقولة الوضع،
ثم وجد الجوهر يؤثر في بعض الجواهر انتهى في غيره بالشخص فصيبر ذلك
المعنى ايضا جنسا وجعله مقولة يفعل، ثم وجد الجوهر يطبق به كله او

بعضه جوهر آخر ينتقل بانتقاله فجعل هذا المعنى ايضاً جنساً وصيغاً
مقولة له على أن الخاتم الذي في اصبع الانسان او للباس الذي هو لابس
اذا نظر انية من حيث هو ملك له فهذا بذلك المعنى من مقولة المضاف
واما من حيث يحيط ببعضه او بكله وينتقل بانتقاله فهو من مقولة له
٥ فهذه هي الاجناس العشرة

* ٣١ * وسئل عن الأدلة هل تتكافأ حتى يوجد للشيء نقبضه دليل
قوى ويكون دليل الشيء في القوة والصحة كدليل نقبضه أم لا، فقال
هذه مسئلة اذا اجبت بلا مطلقاً او بنعم مطلقاً فان ذلك غير صواب
والاولى ان تقسم الامور وتنظر هل هي في ذلك المعنى بحكم واحد ام هي
١٥ مختلفة للحكم فنقول ان الامور منها ضرورية ومنها ممكنة ولا يوجد للامور
قسم ثالث وجميع العلوم مبناها على احد هذين وهي كلها محصورة
بهذين فأي شيء كان من جملة الممكن فان مبنى القول فيه على المشهورات
والمقنعات والظنون الحسنه والتقليدات وما يشبهها مما هو في حيز الممكن
وفي مثل هذه فانه ليس من الحال ان يتكافأ الأدلة حتى يوجد دليل
١٥ الشيء والحاجة على اثباته من القوة والصحة والحسن بالمكان الذي يوازيه
ويكافيه دليل نقبضه والحاجة عليه واما ما كان من المسائل والعلوم من
حيز الضرورة فان مبناها ومبناها يكون على الامور التي توجد ضرورة او
لا توجد ضرورة وحينئذ يكون دليل الشيء صحيحاً وقوياً وكذلك الحاجة
عليه واما الدليل على نقبضه فواضح باطلاً ضعيفاً

20 * ٣٢ * وسئل عن التصور بالعقل كيف يكون وعلى أي جهة وهل هو
ان يُتصور بالعقل الشيء الذي هو من خسار على ما هو عليه، فقال
التصور بالعقل هو ان يحس الانسان شيئا من الامور التي في خارجة النفس
ويجعل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه على ان الذي هو

من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان في نفسه اذ العقل انطف الاشياء فما يتصوره فيه هو اذن الطف الصورء

* ٢٨ * وسئل عن حصول الصورة في الشيء على كم نوا يكون ، فقال

ان حصول الصورة في الشيء يكون على ثلاثة انواع احدها حصول الصورة في الخس والاخر حصول الصورة في العقل والثالث حصول الصورة في الجسم ة فحصول الصورة في الجسم يكون بالانفعال وهو ان تحصل صورة الشيء من شيء اخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذي يدلى من النار فيحصل فيه صورة النار وفي الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهي محمولة فيه وبصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة او شبيه بذلك الذي كان يصدر واما حصول الصورة في الخس فهو 10 ان لا تحصل صورة الشيء في الخس الا بانفعال من الخس بها لكن بتصورها بالخال التي في عليها من ملابستها للمادة لا بغير ذلك من الاحوال واما حصول الصورة في العقل فهو ان تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ولا بتلك الحالات التي في عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع وجردة عن جميع ما في ملابسة 15 وبالجملة فان الاشياء المحسوسة في غير المعلومة والمحسوسات في امثلة للمعلومات ومن العلوم ان المثال غير الممثل فان الخط البسيط العقول الذي يتوهم طرفا للجسم غير موجود مفردا من خارج لكن ذلك شيء يعقله العقل وقد يظن ان العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الخس للمحسوسات بلا توسط وليس الامر كذلك ان بينها وسائط وهو ان 20 الخس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الخس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الخس انشترك تلك الى التخيل والتخيل الى قوة التمييز لتعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ويؤديها به منقحة الى العقل

فحصلها العقل عناية ٢

٢٩ * وسئل عن الاشياء التي يحتاج اليها في تعريف المجهولات وكم هي تلك الاشياء، فقال ان اقل ما يحتاج اليه في تعريف المجهول هو شيئان معلومان بل اقل انه لا يمكن ان تعلم مجهولا باقل ولا باكثر من شيئين معلومين ٥ على الاستقصاء والتحصيل وذلك ان الذي يقدم ثلاثة معلومات او اكثر لتعريف مجهول واحد ثانه اذا استقصى النظر فيها فاما ان احد تلك الثلاث لا يخلو من ان يكون فضلا في تعريف ذلك المجهول حتى لو اسقط ذلك كان المجهول معلوما بالمعلومات التامين فاما ان يكون ذلك الثالث لازما عن ذينك المعلومات فلم يسقط احد ذينك التامين ويبقى احدهما مع 10 هذا الثالث في صورة تعريف ذلك المجهول والشيء لا يتبين بنفسه والشيء الواحد لا يتبين منه مجهول ٢

٣٠ * سئل عن معنى القوى والملكات والافعال الارادية فقال القوى والملكات والافعال الارادية التي اذا حصلت في الانسان عاقت عن حصول الغرض المقصود بوجود الانسان في العالم في الشرور الانسانية والقوى 15 والملكات والافعال التي اذا حصلت في الانسان كان انسانا لحصول الغرض المقصود بوجود الانسان في العالم في الخيرات الانسانية فهذا حد للخير والشر الانساني وحد ارسطوطاليس اياها في كتاب الخطابة فقال الخير هو الذي يؤثر لاجل ذاته وانه هو الذي يؤثر غيره لاجله وانه هو الذي يتشوقه الكل من ذوى الفهم والحس والشر حد عكس ذلك ٢

20 * ٣١ * فصل في الفرق بين الارادة والاختيار قال الاختيار ان الانسان قد يتقدم فيختار الاشياء الممكنة ويقع ايضا ارادته على اشياء غير ممكنة مثل ان الانسان يهوى ان لا يموت والارادة اعم من الاختيار فان كل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختيارا ٢

* ٣٣٢ * حدّ أرسطو النفس فقال انها استكمال اول لجسم طبيعى الى
ذى حيوة بالقوة ٥

* ٣٣٣ * وقل للجوهر على وجهين جوهر هيولانى وجوهر صورى فالجسم على
ضربين جسم طبيعى وجسم صناعى فالاجسام الطبيعية على قسمين قسم
له حيوة كالحيوان وقسم ليس له حيوة كالاسطقسات والجسم الصناعى ٥
كالسريز والثوب وما يشبههما ٥

* ٣٣٤ * فصل الاسطقسات مبادئ للجواهر المركبة من الاسطقسات وهى
النار والهواء والماء والارض والجواهر مركبة من الاجسام الطبيعية والصناعية
والاسطقسات بسائط عند الجواهر المركبة لانها مبادئ لها ٥

* ٣٣٥ * الهيبولى آخر الهويات واخستها ولولا قبوله للصورة لكان معدوما 10
بالفعل، وهو كان معدوما بالقوة فقبل الصورة فصار جوهرًا ثم قبل الحرارة
والبرودة واليبوسة والرطوبة فصار اسطقسات ثم يتولد صنوف المواليد
والتراكيب ٥

* ٣٣٦ * الافلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شىء ولا حلاء ولا ملاء
والدليل على ذلك انها موجودة بالفعل وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه 15
ولو لم يكن متناهيا لكان موجودا بالقوة فهذه الاجرام السماوية كلها موجودة
بالفعل لا تحتل زيادة واستكمالا وحكى عن افلاطون عن سقراط انه كان
يمكن عقول تلامذته فيقول لو كان الموجود غير متناه وجب ان يكون
بالقوة لا بالفعل ٥

* ٣٣٧ * مسألة عن معنى قولهم العلم بالاضداد واحد هل تصح هذه 20
القضية ام لا وان صحت فمن اى جهة تصح فقال هذه مسألة جدلية
والمسائل الجدلية من حيز الممكن على الاكثر وكل ما هو من هذا الحيز فانه
ما ينظر فيه من جهة وكل ما ينظر فيه من جهات مختلفة فان الحكم

الواحد يصح في بعض تلك الجهات ونقيض ذلك الحكم ايضا يصح في جهة اخرى فن نظر في هذه المسألة بنظر في ذوات الصّدين فليس العلم بهما واحد وذلك ان العلم بالسواد غير العلم بالبياض والعلم بالعادل غير العلم بالجائر واما من نظر في الصّد من حيث هو صدّ صدّه فانه حينئذ ٥ يصير نظره في بعض المضافات اذ الصّد من حيث هو يصدّ صدّه هو من باب المضاف والمضاف ان العلم بهما واحد وذلك انه لا يمكن ان يعرف احد المضافين على التخصيص بدون الاخر فمن هذه الجهة يكون العلم بالصّدين واحدا وبعض الناس ظنوا معنى قولهم العلم بالصّدين واحد هو ان الذي يعلم الصّد الواحد فبذلك العلم بعينه يعلم الصّد الاخر 10 يعنون بقولهم ان العلم من حيث العلم بجميع الاشياء واحد، ولو سئلوا لم تقولون ان العلم بالمضافين واحد والعلم بالنقيض واحد والعلم بالتباين واحد وخصصتم الصّدين من بين جميع الاختلافات لقالوا ان التباين الذي بين الصّدين اشدّ التباينات واذا صحّ للحكم في الابلغ يصحّ ايضا فيما دونه وهذا عندي ضعيف والاول اصحّ،

16 * ٣٨ * المتقابلان هما الشيئان الذان لا يمكن ان يوجدوا في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد والمتقابلان اربع المضافان مثل الاب والابن والمتضادان مثل الزوج والفرد والعدم والملكة مثل العى والبصر والموجبة والسالبة،

* ٣٩ * التلييات ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاتها ذواتها ولا تعرف من موضوع اصلا شيئا خارجا عن ذاته وهو كلى الجوهر وضرب تعرف من موضوعاتها ذواتها وهو كلى العرض الذى هو في موضوع على موضوع،

* ٤٠ * الاشخاص ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاته ذواتها ولا شيئا خارجا عن ذواتها وهو شخص الجوهر الذى لا يقال على موضوع ولا في

موضوع واشخاص الجواهر انما تكون معقولة بكلياتها وكلياتها انما تصير موجودة في اشخاصها واشخاص الجواهر التي يقال انها جواهر اول وكلياتها جواهر ثان لان اشخاصها اول ان تكون جواهر ان كانت اكمل وجودا من كلياتها من قبل انها اخرى ان تكون مكيفة بانفسها من ان تكون موجودة واخرى ان تكون غير مفتقرة في وجودها الى شيء اخر ان كانت غير محتاجة في قوامها الى موضوع اصلا وانها ليست في موضوع ولا على موضوع وانواع الجواهر ايضا على هذا المثال اخرى ان تكون جواهر وضرب لا يعرف من موضوعه ما هو خارج عن ذاته وهو شخص العرض والعرض المذكور في هذا الموضوع اعم مما تقدم ذكره في ايساغوجي فان ذلك جنس وما تقدم ذكره نوعان له وكل قضيتين متقابلتين اما شخصيتان معا واما مهملتان معا واما متضادتان واما تحت المتضادتين واما متناقضتان او لا متناقضتان والمتضادتان تكون جميعا في الممكنة والتي تحت المتضادتين تصدق في الممكنة وسائرهما متضادتان يقتسمان الصدق والكذب في جميع الجهات، وتقابل الموجبة والسالبة اعم من تقابل المتضادتين لان المتضادتين لا يقتسمان الصدق والكذب ما لم يكن موضوعهما موجودا 10 وتقابل الايجاب والسلب يقتسمان الصدق والكذب وان لم يكن موضوعهما موجودا وتقابل الايجاب والسلب مثل قولك زيد ابيض وزيد ليس بابيض ومثل الانسان حيوان والانسان ليس بحيوان وتقابل الموجبات التي محمولاتها اضداد مثل قولك زيد ابيض وزيد اسود او هذا العدد زوج وهذا العدد فرد واذا كانت القضايا التي محمولاتها اضداد لا تخلو من 20 امرين او امور محدودة وكان قول الموجبة والسالبة كقولنا كل عدد فرد وكل عدد زوج فهو يصدق حتى تصدق الموجبة والسالبة ويكذب حتى تكذب فلان ليس ينبغي ان تجعل المطلوبات موجبات محمولها اضرادا

بل النقائص ولا ايضاً ينبغي ان يوجد في القياس الخلف للفهم الا ان
تضطر الى ذلك فتستعملها اذا كانت قوتها قوة الموجبة والسالبة المتقابلتين
بان يكون فيها الشرائط التي ذكرناها على مثال ما يوجد في الهندسة
كقولنا هذا اما اكبر او اصغر او مساوٍ

٥ • ٩١ • وللاسماء غير المخلصة ثلاثة معانٍ فالاول منها معنى العدم مثل
فلان جاهل وفلان اعمى، والثاني اعم منه وهو رفع الشيء عن امر موجود
وشان ذلك المرفوع عنه انه يوجد فيه او في نوعه او في جنسه اما باضطرار
او بامكان كقولنا عدد لا زوج فانه ايجاب معدول، والثالث اعم من هذا
وهو رفع الشيء عن امر موجود وان لم يكن من شان الشيء ان يوجد
10 فيه اصلاً لا في كله ولا في بعضه كقوله في الله سبحانه انه لا ثابت وفي
السماء انه لا خفيف ولا ثقيل، واتى امر حمل عليه اسم غير مخلص فينبغي
ان يوجد ذلك الامر موجوداً واتى امر كان موجوداً وسلب عنه شيء
كانت قوة ذلك الشيء قوة ايجاب معدول ولا فرق في العبارة فيه بين ان
يجعل سلبياً او ايجاباً معدولاً فان اتفق في امر ما يوجب ان يسلب عنه
16 شيء ويكون موقعه موقعاً ان يصير قياساً فله ان يغير ويجعل ايجاباً
معدولاً حتى يطرد القياس وهذا كانا سألنا عن سقراط هل هو حكيم وهل هو
موجود كان كانه لا حكيم وهذا الذي قلناه اصل عظيم العناء في العلوم
واغفاله عظيم المضرة فينبغي به ان تتراض فيه والسلب اعم صور عن غير
المخلص لان السلب اشتمل على رفع الشيء عما شأنه ان يوجد فيه وما
20 لا يوجد فيه والاسم الغير المخلص هو رفع الشيء عما شأنه ان يوجد فيه
فان قولنا هذا الخائط عالم وهذا الخائط ليس بعالم يقتسم الصديق
والكاذب فان السلب هو رفع الشيء عما يمكن وجوده فيه وعما لا يمكن
والاسم غير المخلص هو رفع الشيء عما شأنه ان يوجد فيه

* ٤٢ * التمثيل انما يكون بان يوجد أو يعلم أولا ان شيئا موجود لا امر جزئى فينقله الانسان من ذلك الامر الى امر جزئى شبيه بالاول فيحكم به عليه ان كان الامران الجزئيان يعتمدهما المعنى التلى الذى هو من جهة وجد للحكم فى الجزئى الاول وكان وجود ذلك للحكم فى الاول اظهر واعرف وفى الثانى اخفى فالاول له مثال والثانى مثل بالاول وحكمنا بذلك عليه ٥
تمثيل الثانى بالاول ومثاله الجسم هو الحائط والحائط مكوّن للجسم مكوّن والسماء جسم والجسم مكوّن فالسماء مكوّنة وقد يكون القياس عن مقدمات كثيرة مثل قولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف ثقتان لحدوث لا ينفك عنه فاذن كل جسم مقارن لحدوث لا ينفك عنه وكل مقارن لمحدث لا ينفك عنه فاذا كل جسم مقارن لمحدث لا ينفك عنه وكل مقارن لمحدث 10 لا ينفك عنه فهو غير سابق للمحدث فاذا كل جسم غير سابق للمحدث وكل ما هو غير سابق للمحدث فوجوده مع وجوده فاذا كل جسم فوجوده مع وجود المحدث وكل ما وجوده مع وجود المحدث فوجوده بعد لا وجوده وكل ما وجوده بعد لا وجوده فهو حادث الوجود فكل جسم فهو حادث الوجود فالعالم جسم فاذن العالم محدث والقياس على طريق الجدول رتبه 15 الشئ الى المشارك له فى علته للحكم له بمثل حكمك الذى اوجبت له العلة وهذا هو التمثيل بعينه ٥

ح

• نكثت ابي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من احكام النجوم •

قال ابو اسحاق ابراهيم بن عبد الله البغدادي كنت شديد الحرص على معرفة الاحكام النجومية صادق الرغبة في اقتناء علمها كثير السعي في طلبها مدس النظر في الكتب المؤلفة فيها مشغولاً مسهرها بها واثقاً بصحتها غير شاك في ان الذي يعرض فيه من الخطا إما هو لقصور علم العلماء عن بلوغ ما يحتاج اليه وقلة عناية الحاسب واصحاب الارصاد ومتخذى الآلات فيما يتعاطونه منها وانه متى زالت العوائق وسقطت هذه الموانع وجد الاتقان في جميع ما ذكر وصحت احكام وانتفع 5 بتقدمة المعرفة فيها واحاط العلم بالكائنات المستقبلية وتكشفت المغيبات وظهرت الخفيات وكان اعتقادي مدة من الزمان معاً كنت احكمه طول تلك المدة من امر الحاسب واجتهدت فيه من حال الارصاد واطلبه من صنف الآلات واجددت جميعها في الضمائر والبدائيات بما ابدان من الاصابة الا بعدا عن المطلوب الا اياساً الى ان ضجرت وارقت فيه وعطفت على كتب 10 الاوائل افتشها لأجد فيها ما لعله يكون لي فيها شفاء عما انا فيه ووجدت كتب الحكماء واصحاب الخلفاء خلوا منها واقليلهم غير معبرتها ولا مصروفة نحوها فصار اليقين الذي كان معي شكاً والاعتقاد ظناً والثقة تهمة والاخلاص ريباً فلما تمادى في الايام وتطاوت المدة وانا على سبيل الذي ذكرته اتفق لي لقاء ابي نصر محمد بن محمد الفارابي الطرخاني 20 فشكوت اليه حالي تلك وعرفته صدق رغبتي في الوقوف على مقدار هذا العلم ومعرفة ما يصح منه وما لا يصح وسألته ان يكشف لي عما يصح من ذلك ويبين ما اتضح له من مذهب الحكماء الاولين واجابني اني ما

التمسته وجعل يفقئ على اصل اصل وقانون قانون مما به يوصل الى كنهه
وحقيقته وجاربنى وأحاربه ويراجعنى وأراجعه فى ذلك الباب فلما كان ذا
يوم اخرج الى جزء بخطه وكان فيه فصل وتذاكر كانه كان يجمعها بوقت
يتفرغ لها ويولفها ويتخذها كتابا او رسالة كعادته فانتسخت علمته
وتأملته فصادفت منه المراد ووقفت على كنه المطلوب الذى كنت تعبت
فيه وخف عن قلبى مؤنة الوسواس الذى لم اكن انفك منها قديما
ووضح لى السبيل الى الممكن والممتنع من الاحكام النجومية وهذه نسخة
ما كان فى ذلك الجزء كتبها لك لتتأملها ان تنشط لذلك ء

فصل * ١ * قال ابو نصر فضيلة العلوم والصناعات انما تكون باحدى
ثلاث، اما بشرف الموضوع واما باستقصاء البراهين واما بعظم الجدوى الذى
فيه سواء كان ذلك منتظرا او محتضرا، اما ما يفضل على غيره لعظم
الجدوى الذى فيه فكالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج اليها فى زمان زمان
وعند قوم قوم واما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة
واما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه فكعلم النجوم وقد تجتمع هذه
الثلاثة كلها او الاثنان منها فى علم واحد كالعلم الالهى ء

١٥ *ب* قد يحسن ظن الانسان بالعلم الواحد فيظنه اكثر واحسن
واحكم واوضح مما هو وذلك اما لنقصه وبغص يكونان فى طبعه فلا يقدر
معهما على الوقوف على حقيقة ذلك العلم واما لانه لم يبلغ ما يعاند
الذى عنده واما لفصيلة المستنبطين له والمتمسكين به واما لكثرة ما
لجئ الانسان على نيل ما يرجونه ان يحصل لهم من ذلك العلم وجلالة
٢٠ فائدته وعمم النفع فيه لو صح وتحقق واما لاجتماع اكثر هذه الاسباب
فيه وقد يخرج مثل هذا الظن الانسان الى قبل ما ليس بكلى
على انه كلى وما ليس بمنتهج من القياسات على انه منتج وما

ليس ببرهان على أنه برهان ء

* ج * اذا وجد شيان متشابهان ثم ظهر ان شيئا ثالثا هو سبب لاحدهما فان الوجود يسبق ويحكم بانه ايضا سبب للآخر وذلك لا يصح في كل متشابهين اذا التشابه قد يكون لعرض من الاعراض وقد يكون بالذات والقياس الذي يتركب في الوجود فيوجب ما ذكر هو قياس مركب من قياسين مثال ذلك الانسان مشاء والانسان حيوان فالمشاة حيوان والفرس شبيه الانسان في انه مشاة فهو ايضا حيوان وهذا لا يصح في جميع المواضع اذ القنفذ ابيض وهو حيوان والاسفيداج ابيض لكنه ليس بحيوان ء

10 * د * امور العالم واحواله نوعان احدهما امور لها اسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس توجد للاجسام المجاورة والمحاذية لهما وكذلك سائر ما اشبههما والنوع الاخر امور اتفافية ليست لها اسباب معلومة كموت الانسان او حيوته عند طلوع الشمس او غروبها فكل امر له سبب معلوم فانه معقد لان يعلم ويصبط ويوقف عليه وكل 15 امر هو من الامور الاتفافية فانه لا سبيل الى ان يعلم ويصبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات والاجرام العلوية علل واسباب لتلك وليست بعلة واسباب لهذه ء

* هـ * لو لم يكن في العالم امور اتفافية ليست لها اسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء واذا ارتفعا لم يوجد في الامور الانسانية نظام البتة 20 لا في الشرعيات ولا في السياسيات لانه لو لا الخوف والرجاء لما اکتسب احد شيئا لغده ولما اطاع مرؤوس لرئيسه ولما غنى رئيس مرؤوسه ولما احسن احد الى غيره ولما اطيع الله ولما قدم معروف اذ الذي يعلم ان جميع ما هو كائن في غد لا محالة على ما سيكون ثم سعى سعيا فهو عايش

احق يتكلم ما يعلم انه لا يمتنع به ،

* و * كل ما يمكن ان يعلم او يحصل قبل وجوده بجهة من الجهات فهو كالعلم المحصلة وان عاقت عنه عوائق او تراخت به المدّة فلما لا يمكن ان يكون به تقدمة معرفة فذلك الذي لا يرجى الوقوف عليه الا بعد وجوده ،

8

* ز * الامور الممكنة التي وجودها ولا وجودها متساويات ليس احدهما اول بها من الاخر لا يوجد عليها قياس البتّة اذ القياس انما يوجد له نتيجة واحدة فقط اما موجبة واما سالبة واتى قياس ينتج الشيء وضده فليس يفيد علما لانه انما يحتاج القياس ليفيد علما بوجود شيء فقط او لا وجوده من غير ان يميل الذهن الى طرفي النقيض جميعا بعد 10 وجود القياس اذ الانسان من اول الامر واقف بذهنه بين وجود الشيء ولا وجوده غير محصل احدهما فاتى فكر او قول لا يحصل احد طرفي النقيض ولا ينفي الاخر فهو هذر باطل ،

* ح * التجارب انما تنفع في الامور الممكنة على الاكثر فاما الممكنة في الندرة والممكنة على التساوى فانه لا منفعة للتجربة فيها وكذلك الرويّة 15 واخذ التعاقب والاستعداد انما ينتفع بها في الممكن على الاكثر لا غيره واما الضرورات والمنتهات فظاهر من امرها ان الرويّة والاستعداد والتعاقب والتجربة لا تستعمل فيهما وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل واما الحزم فقد ينتفع به في الامور الممكنة في الندرة والتي على التساوى ،

* ط * قد يظن بالافعال والآثار الطبيعية انها ضرورية كالحراق في 20 النار والترطيب في الماء والتبريد في الثلج وليس الامر كذلك لئلا تكون ممكنة على الاكثر لاجل ان الفعل انما يحصل باجتماع معنيين احدهما تهيؤ الفاعل للتأثير والاخر تهيؤ المنفعل للقبول فهما لم يجتمع هذان المعنيان

لم يحصل فعل ولا اثر البتة كما ان النار وان كانت محترقة فانها متى لم
تجد قهلاً متهيئاً للاحتراق لم يحصل الاحتراق وكذلك الامر في سائر ما
اشبهها وكلما كان التهيؤ في الفاعل والقابل جميعاً اتم كان الفعل اكمل
ولو لا ما يعرض من التمتع في المنفعل لكانت الافعال والاثار الطبيعية
* ضرورية *

* سى * لما كانت الامور الممكنة مجهولة ستمى كل مجهول ممكناً وليس
الامر كذلك ان عكس هذه القضية غير صحيح على المساواة لكنه على جهة
التخصيص والعوم فان كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكن ولاجل الظن
السابق الى الوهم ان المجهول ممكن صار الممكن يقال بنحوين احدهما ما هو
10 ممكن في ذاته والاخر ما هو ممكن بالاضافة الى من يجهله وصار هذا المعنى
سبباً لغلط عظيم وتخليط مضر حتى ان اكثر الناس لا يميزون بين الممكن
والمجهول ولا يعرفون طبيعة الممكن *

* يا * ان اكثر الناس الذين لا جبلت لهم لما وجدوا امورا مجهولة
يبحثوا عنها ويطلبوا علمها ويتفرقوا عن اسبابها حتى توصلوا الى معرفتها
15 وصارت لهم معلومة احسنوا الظن بما هو ممكن بطبعه وظنوا انه انما يجهلونه
لقصورهم عن ادراك سببه وانه سيوصل الى معرفته بنوع من البحث
والتفتيش ولم يعلموا ان الامر في طبيعته ممنوع لان يكون به مقدمة
معرفة البتة بجهة من الجهات ان هو ممكن الطبيعة وما هو ممكن فهو بطبعه
غير محصل ولا يحكم عليه بوجود ثبات او لا وجوده *

20 * يب * الاسماء المشتركة قد تصير سبباً للأغلوطات العظيمة فيحكم
على اشياء بما لا وجود فيها لاجل اشتراكها في الاسم معا ويصدق عليه
ذلك للحكم كلاحكام النجومية فان قولنا الاحكام النجومية مشتركة لما
في ضرورة الحسائيات والمقاديريات منها ولما هي ممكنة على الاكثر كالتاثيرات

الداخلية في الكيف ولما هي منسوبة اليها 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 انه حكم بحكم نجومى وذلك داخل في جملة الضروريات اذ وجوده ابدا كذلك ومن عرف ان كوكبا من الكواكب كالشمس مثلا اذا حالى ٥ مكانا من الامكنة فانه يستحسن ذلك المكان ان لم يكن هناك مانع من جهة قابل السخونة ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومى وهو داخل في جملة الممكنات على الاكثر ومن ظن ان الكوكب الفلانى متى قارن او اتصل بالكوكب الفلانى استغنى بعض الناس وحدث به حادث ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومى وهو داخل في جملة الامور 10 الظنية والحسبانية وطبيعة كل حكم من هذه الاحكام مخالفة للطبيعة الباقية فاشتراكها انما هو الاسم فقط وكذلك قد يلتبس ويشتهر الامر فيها على اكثر الناس اذ هم ليسوا محكمين ولا منذرين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية اعنى الضرورية البرهانية ٥

* بيج * مشاهدات الاجرام العلوية المضيئة مؤثرة في الاجرام السفلية 15 بحسب قبل هذه منها كما يظهر من حرارة ضوء الشمس وكسف ضوء القمر وضوء الزهرة وما يظهر من فعلها انما بتوسط اصواتها المشبهة لا غير ٥

* يد * القدماء مختلفون في الاجرام العلوية هل هي بذواتها مضيئة ام لا فبعضهم قالوا ليس في العالم جرم مضى ٥ بذاته سوى الشمس وكل ما سواها من الكواكب يستضيء منها واستدلوا على صحتها قولهم بالقمر والزهرة 20 فانهما يكسغان الشمس حيث يمران فيما بينها وبين البصر وبعضهم قالوا ان جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها وان السيارة مستنيرة من الشمس فعلى اى هاتين الجهتين كانت فان تأثيرها بتوسط اصواتها الذاتية

او المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع،

* به * معلوم ان الكواكب متى استجمعت انوارها مع ضوء الشمس على جسم من الاجسام السفلية اثرت فيها اثرا مخالفا لما يؤثر عند انفرادها عنه ولذلك يختلف بالاكثر والاقل والاشد والاضعف والازيد والانقص بمقدار تهيو ذلك للجسم في الازمنة المختلفة لقبول ذلك الاثر وايضا فان بين الاجسام تفاوتات في القبول وهذه هي الخواص التي هي موجودة وفاقلة وان كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهيئاتها على الاستقصاء والاستيفاء،

* يو * العلة والاسباب اما ان تكون قريبة واما ان تكون بعيدة فالقريبة معلومة مضبوطة على اكثر الامور وذلك مثل حمى الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه والبعيدة قد يتفق ان تصير مدركة معلومة مضبوطة وقد تكون مجهولة فالمضبوطة المدركة منها كالقمر يتلى ضوءا ويسامت بحرا فيمتد فيسقى الارض فينبت اللآلئ فيرتعها الحيوان فيسمن فيربح عليها الانسان فيستغنى وكذلك ما اشبهها،

* يز * لا يستنكر ان يحدث في العالم امور لها اسباب بعيدة جدا 16 فلا تضبط لبعدها فيظن بتلك الامور انها اتفافية وانها من حيز الممكن المجهول مثل ان يسامت الشمس بعض الاماكن النديّة فترتفع بخارات كثيرة فينعقد منها سحائب ويمطر عنها امطار وتكدر بها اهوية فتتعقن بها ابدان فتعطب فيرثيهم اقوام فيستغثون غير ان الذي يزعم انه قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استغناء هؤلاء القمر ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذي ذكرت مثل تغلّ او معاقبة او استخراج حساب او مناسبة بين اجسام او اعراض فهو مدّح ما لا يدعن له عقل صحيح البتة،

* يح * امور العالم واحوال الانسان فيه كثيرة وفي مختلفة فمنها خير ومنها شرّ ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها قبيح ومنها

تلفع ومنها صار فلأى واضع وضع بإزاء كثرة أفعاله كثرة من أمور العالم مثل حركات البهائم أو أصوات الطيور أو كلمات مسطورة أو قصورص معجولة أو سهام منشورة أو أسامي مذكورة أو حركات من حركات النجوم أو ما أشبه ذلك مما هي فيه كثرة فإنه قد يصادف بين تلك الأحوال وبين ما وضع مما ذكر أنه كثرة كانت مناسبة يقيس بها بين هذه وبين تلك ثم قد يتفق فيها أسماء يعجب الناظر فيها والمتأمل لها إلا أن ذلك لا من ضرورة ولا عن وجوب ينبغي للعقل أن يعتمدها وإنما هو اتفاق يركن إليه من كان في عقله ضعف إما ذاتي وإما عرضي فالذائق هو ما يكون في الإنسان الفتى الذي لا تجارب معه إما لصغر سنه وإما لغباوة طبعه والعرضي هو ما يكون للإنسان عند ما يغلب عليه بعض الآلام النفسانية 10 مثل شهوة مفرطة أو غضب أو حزن أو خوف أو طرب أو ما أشبه ذلك

* يظ * من به حركات الأجرام العلوية والمناسبات التي بينها على ما سوى ذلك من أصوات الطيور وحركات البهائم وخطوط الاكتاف وجداول الألف واختلاجات الأعضاء وسائر ما يتفأل ويتطير بها ومنها إنما هو لمعنيين اثنين أحدهما هو أن تلك الأجرام هي مؤثرة في الأجرام السفلية 16 بكيفياتها فهي لذلك مظهر بها أنها مؤثرة أيضا باتصالاتها وانصرافاتها وظهورها وغيبوبتها وتقاربها وتباعدها والآخر أنها ثابتة بسيطة شريفة بعيدة عن الفسادات

* ك * ليت شعري لما وجدت النغم التأليفية بعضها متنافرة وبعضها متلائمة وبعضها أشد ملائمة وبعضها أشد منافرة ما الذي يوجب أن 20 لا يكون حلول الكواكب في الدرجات التي تناسب في العدد تلك النغم أيضا حالها في المساعد والمناحس كذلك ما هو من المتفق عليه أن تلك الدرجات وتلك البروج إنما هي بالوضع لا بالطبع وليس

هناك البتة تغير وتخالف طبيعي ء

* كا * المر تعلم ان الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال التي تقابل في مطالع البروج اما في بلاضافة الى الاماكن باعيانها ولاجل تلك الاماكن لانها في انفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان وسائر ما اشبهها ٥ فلذا كان الامر كذلك فما الذي يوجب ان يكون دلالتها على الاجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التي قيلت فيها وان صح ذلك في ذواتها فهو يوجب شيئا غير ما هو داخل في التأثيرات الداخلة في باب كيف ء

* كب * من اعجب المعجائب ان يمر القمر فيما بين البصر من الناس 10 باعيانهم في موضع من المواضع فيستر بحجته عنهم ضوء الشمس وهو الذي يسمى الكسوف فيموت لذلك ملك من ملوك الارض ولو صح هذا الحكم واطرد لوجب ان كل انسان او اى جسم كان اذا استقر بساحل من ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك او يحدث في الارض حادث عظيم وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء ء

18 * كج * بعد ما اجتمع العلماء واولو المعرفة بالحقائق على ان الاجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ولا اختلاف في طباعها فما الذي دعا اصحاب الاحكام الى ان حكموا على بعضها بالفحوسة وعلى البعض بالسعادة والى غير ذلك من الوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك بمستقيم في طريق القياس اذ ليس كل ما اشبه شيئا بعرض 20 من الاعراض فانه يجب ان يكون شبيها به بطبعه وان يصدر عن كل واحد منهما ما صدر عن الآخر ء

* كد * لو وجب ان يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيها بلون الدم مثل المربخ دليلا على القتل وراقصة الدماء لوجب ان يكون كل ما

كان لونه احمَر من الاجسام السفلية ايضا دليلا على ذلك ان في اقرب منها واشد ملائمة ولو وجب ان يكون كل ما كان حركته سريعة او بطيئة من الكواكب دلائل على التباطؤ والتسارع في الحوائج لوجب ان يكون كل بطيئ وكل سريع من الاجرام السفلية ادنى عليها ان في اقرب منها واشبه بها واشد اتصلا وكذلك الامر في سائرهما ٥

* كه * ما اعنى بصر من نظر في امر البروج فلما وجد الحمل به يبتدأ في تعديدها حكم انه يدل على راس الحيوان وخصوصا الانسان ثم لما كان الثور يتلوه حكم بانه يدل على العنق والاكتاف وكذلك الى ان ينتهي الى الحوت حكم بانه يدل على القدمين انما كان ينظر بعينه السخيف وعقله المذعول الى الحوت وهو متصل بالحمل والى القدمين وهما غير متصلين 10 بالراس فيعلم ان حكمه غير مطرد في ذلك ان اعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة والبروج على الاستدارة وليس بين المستقيم والمستدير مناسبة لكن من اعظم المصائب ان الضرورة تدعو الى التقويم بمثل هذا الطعن الذي لا يدري هل الطعن اضعف ام المطعون غير ان الشر يدفع بالشر ولولا ان الاشتغال بامثال هذه المقاولات والمعاندات عما 15 يتعطل به الزمان لا ثبت منها جملة ٥

* كو * من حكم بان زحل هو ابطأ الكواكب سيرا والقمر اسرعها سيرا لم يقلب الحكم ان زحل اسرعها سيرا ان مسافته اطول مسافات الكواكب السيارة سواها والقمر ابطأها ان مسافته اقرب مسافات تلك ٥

* كز * هب ان القمر وسائر الكواكب ادنى على الامور والاحوال على ما 20 وصفه اصحاب الاحكام لم قالوا ان الامور التي يراد ان تكون خفية مستورة ينبغي ان تتعاضاها في وقت الاجتماع لاضمحلال ضوء القمر اما علموا ان ضوء القمر على حالته لم يتغير ولم يلحقه زيادة ولا نقصان وانما ذلك

بالقياس اليينا لا غير وكذلك ما قالوه في الامتلاء والاستقلال ومهما لم يلحقه في ذاته تغيير فاما الذي يجب ان يلحق ذلك البصر ما هو دليل من الامور على ما وضع ،

* كج * لما كانت الكواكب والشمس في ذواتها لا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يلبسة بانفاق من العلماء فاما معنى الاحتراق الذي ادعوا في الكواكب التي تقرب من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين فلم لم يجمعوا بان الكواكب التي في دليل على نوع من انواع الناس مثل عطار الذي وضعوه دليلا على الكلبة او على من يكون هو صاحب طاعة وهيلاجه اذا قرب من الشمس ان يكون له تمكن من 10 السلطان وقرب اليه وزلفى لکنهم جعلوا ذلك منحصه ،

* كط * من يظن ان هذه بانجارب عليها وجدت دلائل هذه الكواكب وشهاداتها فليبعد الى سائر ما وضع ليقلبها معلوما في الموالييد والمسائل والنكاحيل فان وجد بعضها يصح وبعضها لا يصح على ما عليه حال ما وضع فليعلم ان ذلك ظن وحسبان واستحسان وعرفه ،

16 * ل * لم تر احدا وان كان من الاشتهار باحكام النجوم والايمان بها واليقين فيها بغاية ليس من ورائها مثل غايه وهو يقطع امرا عما يهيمه لاجل حكم يحكم له به وان عاين في طالع مولده او يساله جميع الشهادات التي بها يستدل وعليها يعزل اخراج مل وتركه حزم في حرب واخذ زاد في سفر او ما اشبهه ذلك واذا كان الامر على هذا السبيل فما 20 اشتغلهم بهذا الفن الا لاحدى ثلاث اما لتفكر ولوع واما لنكت وتشوق وتعيش به واما لحزم مفرط وعمل بما قيل ان كل مقول معذور منه ،

ط

قطعة مأخوذة من تاريخ الحكماء تأليف جمال الدين ابي الحسن على
ابن يوسف القفطى وزير السلطان بحلب المتوفى سنة ٩٤٩

محمد بن محمد بن طرخان ابو نصر الفارابى الفيلسوف من فاراب
أحدى مدن الترك فيما وراء النهر فيلسوف المسلمين غير مدافع دخل
العراق واستوطن بغداد وقرأ بها العلم الحكيمى على يوحنا بن حبلان
المتوفى بمدينة السلام فى ايام المقتدر واستفاد منه وبرز فى ذلك على اقرانه
واربى عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية واطهر غامضها وكشف سرها
وقرب متناولها وجمع ما يحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة
الاشارة منبّهة على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل واتحاء
التعليم وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وافاد الانتفاع بها 10
وعرف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس فى كل مادة منها
فجاءت كتبه فى ذلك بالغاية الكافية والنهاية الفاضلة،
ثم لم بعد هذا كتاب شريف فى احصاء العلوم والتعريف باغراضها لم
يسبق اليه ولا ذهب احد مذهب فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها
عن الاهتداء به وتقدير النظر فيه، وله كتاب فى اغراض الفلاطون 15
وارسطواليايس يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون
الحكمة وهو اكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع
فيه على اسرار العلوم وثمارها علما علما وبين كيف التدرج من بعضها

الى بعض شيئا شيئا، ثم بدأ بفلسفة افلاطون يعرف بغرضه منها
وسمى تواليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدم لها
مقدمة جلييلة عرف منها بتدرجه الى الفلسفة ثم بدأ بوصف اغراضه
في تواليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول
5 الى النسخة الموجهة الى اول العلم الالهى والاستدلال بالعلم الطبيعي
عليه فلا اعلم كتابا اجدى على طلب الفلسفة منه فانه يعرف
بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ولا سبيل الى
فهم معاني فاطيغورياس وكيف في الاوائل الموضوعات لجميع العلوم ألا منه،
ثم له بعد هذا في العلم الالاهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما
10 احدهما المعروف بالسياسة المدنية والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف
فيهما بأجمل عظيمة من العلم الالهى على مذهب ارسطوطاليس في
المبادئ الست الروحانية وكيف يوجد عنها للجواهر السماوية على ما في
عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه
النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة وغير
15 الفاضلة واحتياج المدينة الى السبر الملكية والنواميس النبوية ،
وكان ابو نصر الفارابي معاصرا لابي بشر متى بن يونس الا انه كان دونه
في السن وفوقه في العلم وعلى كتب متى بن يونس في علم المنطق
تعميل العلماء ببغداد وغيرها من امصار المسلمين بالمشرك لقرب ماخذها
وكثرة شرحها وكانت وفاة ابي بشر ببغداد في خلافة الرازي ، وقدم ابو
20 نصر الفارابي على سيف الدولة ابي الحسن علي بن ابي الهيجاء عبد الله
ابن حمدان الى حلب واقام في كنفه مدة يتي اهل التصوف وقدمه سيف
الدولة واكرمهم وعرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم ورحل في صحبته
الى دمشق فادركه اجله بها في سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة ،

وهذه أسماء تصانيفه، كتاب البرهان، كتاب القياس الصغير والكتاب
الاوسط، كتاب الجدل، كتاب المختصر الصغير، كتاب المختصر الكبير،
كتاب شرائط البرهان، كتاب النجوم، كتاب في قوة النفس، كتاب
الواحد والوحدة، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، كتاب ما ينبغي أن
ينقدّم الفلسفة، كتاب في المستغلق من كلامه في تاطيغورياس، كتاب في 5
اغراض ارسطوطاليس، كتاب في الجزء (وما لا يتجزأ)، كتاب له في
العقل والمعقول، كتاب المواضع المنتزعة من الجدل، كتاب شرح المستغلق
في المصادرة الأولى والثانية، كتاب تعليق ايساغوجي على فرفوريوس، كتاب
احصاء العلوم، كتاب الكناية، كتاب الردّ على النحوي، كتاب الردّ على
جالينوس، كتاب في آداب الجدل، كتاب الردّ على الراوندي، كتاب في 10
السعادة الموجودة، كتاب التوطئة في المنطق، كتاب المفاتيح المختصر،
كناية كتاب النذر، شرح كتاب المجسطي، كتاب شرح البرهان
لارسطوطاليس، كتاب شرح الخطابة له، كتاب شرح المغالطة له، كتاب شرح
القياس له وهو الكبير، كتاب شرح المقولات، تعليق كتاب شرح بارمينياس،
صدر لكتاب الخطابة، كتاب شرح السماع (الطبيعي)، كتاب المقدمات من 15
موجود وضروري، كتاب شرح المقالة لاسكندر في النفس، كتاب شرح السماء
والعالم، شرح كتاب الاخلاق لارسطو، كتاب شرح الآثار العلوية، تعليق
الكتاب (الموسوم) بالحروف، كتاب في المبادئ الانسانية، كتاب الردّ على الرازي،
كتاب في المقدمات، كتاب في العلم الالهي، كتاب في اسم الفلسفة
ووصفها، كتاب الفحص، كتاب في اتفاق آراء ارسطوطاليس وافلاطون، 20
كتاب في الجنّ وحال وجودهم، كتاب في الجوهر، كتاب في الفلسفة وسبب
ظهورها، كتاب التأثيرات العلوية، كتاب في الحيل (الهندسية)، كتاب
البنواميس، كتاب له نسبة إلى صناعة المنطق، كتاب السياسة المدنية،

كتاب في ان حركة الفلك سمرديّة، كتاب في الرويا، كتاب احصاء
 القضايا، كتاب في القياسات التي تستعمل، كتاب الموسيقى، كتاب
 فلسفة افلاطون وارسطوطاليس، كتاب شرح العبارة لارسطوطاليس على
 جهة التعليق، كتاب الايقاعات، كتاب مراتب العلوم، كتاب في خطابة
 المغالطين، وله جوامع الكتب المنطقية، وله رسالة سماها نبيل السعادات،
 وله الفصل المنتزعة من الاخبار،

قال العبد الفقير الى رحمة ربه الغفور الشيخ فريد رخ ديتريصى
 مصتحج هذا الكتاب قد فرغت بعون الله تعالى من
 انتخاب وتهذيب رسائل ابى نصر الغارابى وطبعها
 عام الف وثمان مائة وتسعة وثمانين من
 الاعوام المسجبة في مدينة ليّدن
 غفر الله له وللناس اجمعين
 وهو حسبنا ونعم
 الوكيل
 ،،

EINLEITUNG.

I. Alfārabi der zweite Aristoteles.

Die nachfolgenden Blätter enthalten eine Reihe philosophischer Abhandlungen vom arabischen Philosophen Alfārabi, der 950 n. Chr. hochbetagt starb und dessen vollständiger Name lautet: Abū Naṣr Muḥammed ibn Muḥammed ibn Ṭarḥān ibn Uzlag al-Farabi.

Wir hoffen durch diese Arbeit Einiges beizutragen, um die Rätsel, welche die sogenannte arabische Philosophie umschweben, zu lösen, denn obwohl es die Philosophen in der Geschichte der Philosophie anerkennen, dass diese Schule in der finstersten Zeit des Mittelalters zwei ein halb Jahrh. hindurch den Kampf für die geistige Freiheit mutig geführt und den philosophischen Gedanken sowie dessen Methode aufrecht erhalten habe, ist von den Arabisten bisher doch wenig geschehn, um durch Herausgabe ihrer Originalschriften das Studium derselben zu ermöglichen.

Die sogenannte arabische Philosophie, d. h. die auf dem Studium der griechischen Philosophie beruhende Weisheitslehre im Chalifenreich, erscheint wie ein Sieben-

gestirn des Ruhms, um den dunklen Horizont im neunten bis zwölften Jahrh. zu erhellen, so zwar, dass vier dieser Sterne im Morgen, d. i. im Orient, und drei derselben im Abend, d. h. in Spanien, erglänzen.

Als die sieben Heroen dieses geistigen Kampfes werden genannt Alkindi † um 850, Alfarabi † 950, Ibn Sina (Avicenna) † 1037, Algazzali (Algazel) † 1111. In Spanien aber treten als Philosophen hervor Ibn Baga (Avempace) in Sevilla † 1138, Ibn Tufail in Granada † 1185 verbannt in Marocco, Ibn Ruschd (Averroes) in Cordova und Sevilla † 1192 verbannt in Marocco.

In die Zwischenzeit zwischen Alfarabi und Ibn Sina fallen dann noch als eine allumfassende populair-philosophische Encyclopaedie die Abhh. der lautern Brüder, der Ihwan es-Safa.

1. Alkindi soll vom Chalifen Mamun beauftragt gewesen sein, die Werke des Aristoteles und die andrer Griechen für die Muslimen ins Arabische zu übertragen 1). Er tat dies mit einem solchen Fleiss, dass etwa 200 Titel von Werken angeführt werden, die er z. T. übersetzt, z. T. auszugsweise bearbeitet habe 2). Nach diesen Titeln zu urteilen war er ein Mann, der allen Zweigen der damaligen Wissenschaft seine Aufmerksamkeit schenkte; er handelt über Philosophie, deren Grundlage die Mathematik sei, er schreibt über Astronomie und Astrologie 3), über Medicin, Politik und Musik. Er ist ein Massenproducent, der dem Bergmann gleicht, der zuerst in den Schacht des Wissens einsteigend, jedes glitzernde Gestein für echt hält und zu Tage fördert. Durch die Menge seiner Arbeiten erwarb er sich den Ruhm, „der Philosoph der Araber“ zu heissen.

Wir haben so gut wie nichts von ihm erhalten, wahr-

scheinlich deshalb, weil er von seinem Nachfolger Alfarabi verdunkelt in Vergessenheit geriet.

2. Denn von Alfarabi, welcher von Farab, einer Stadt Turkistans, nach Bagdad kam, dort im Gewand der Sufi der Wissenschaft mit solchem Eifer oblag, dass er bald seine Meister überstrahlte, dann zu dem Maecen des X. Jahrh., zu Seif-ud-daulah nach Haleb sich begab und dort zusammen mit Mutanabbi, dem Meister der Dichtkunst, und vielen andern Gelehrten und Schöngeistern zu dem Glanz jener Tafelrunde beitrug 4), wird sowohl sein sparsames, einfaches Leben, besonders im Vergleich zum Bonvivant und Weintrinker Ibn Sina (Avicenna), gepriesen, als auch sein philosophisches, systematisches Wissen und endlich seine practische und theoretische Kenntniss der Musik gerühmt 5).

Wir müssen Alfarabi so wie die Sache jetzt liegt, für den Begründer der arabischen Philosophie halten, auf dem die Nachfolger fussen, und erkennen das die Gelehrten jener Zeit allgemein an, indem sie ihm den Ehrennamen „der zweite Lehrmeister“, d. i. der zweite Aristoteles, zuteilen; ihm wird die Neubegründung der Wissenschaft bei den Muslimen zugeschrieben 6).

Diese Wertschätzung Alfarabi's ist begründet, denn in allen seinen Werken erkennen wir ihn als einen Mann, der sein Ziel nie aus den Augen verliert und das ganze Wissen seiner Zeit klar zu erfassen und systematisch zu begründen sucht.

Die grosse Zahl seiner Schriften, von denen sowohl der Fihrist von Abū Ja'qub an-Nadīm ed. Flügel p. 248, 263 als Ibn Abi Usaibifa ed. A. Müller 1884, p. 58, 108 als auch Alkifti, vgl. pag. 115—118, handeln, lässt sich füglich in vier Abteilungen zerlegen:

a. Commentare, besonders zum Organon und andren aristotelischen wie auch platonischen Schriften. Solche Commentare schrieben alle Philosophen, indem sie dadurch der griechischen Philosophie Herr zu werden trachteten.

b. Daran schliessen sich dann die Arbeiten, in welchen er die Tendenzen der einzelnen Werke jener Philosophen darzustellen und das Verhältniss derselben zu einander klarzumachen sucht.

c. Dann verfasste Alfārabi Schriften, in welchen er schwierige Probleme entweder als Frage und Antwort oder so, dass er den Begriff vorausstellend, denselben zu bestimmen sucht, behandelt. Es ist das jene Art von der Behandlung der Philosophie, in der dieselbe *προβληματικῶς* betrieben wird.

In den hier vorliegenden sieben Abhh. gehören I—IV zur Kategorie b und V—VII zur Kategorie c.

d. Endlich haben wir Werke, in denen Alfārabi sein System im Zusammenhang darzustellen sucht. Dies gilt besonders von seinen zwei Hauptwerken: a. über die Ansichten der Bewohner der Vorzugsstadt, das seine Ethik, und b. über die Staatsleitung, das seine Politik enthält 7).

Die Wichtigkeit Alfārabi's für die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie ist sowohl im Mittelalter durch die Scholastiker als in neuerer Zeit durch Munk sowie durch Überweg Heinze II, § 26, und Prantl, Geschichte der Logik II, 308—324 anerkannt. Man charakterisirt Alfārabi besonders damit, dass er sowohl dem Aristotelismus als der Emanationstheorie huldige. Diese Verbindung scheint wenig für einen systematischen Kopf zu passen, denn der Aristotelismus construirt von den wahrgenommenen Einzeldingen aus hinauf zum Urprincip, d. h. von der Vielheit zur Einheit; die Emanations-

lehre aber von Einem Ursein hinab zur Vielheit der Dinge und von da wieder hinauf zum Ursein. Der Vater der Emanationslehre ist der Neoplatoniker Plotin, geb. 204 nach Chr. Er geht die Stufenleiter vom Vollkommenen zum Unvollkommenen hinab und wieder hinauf, und hat Aristoteles, geb. 384 vor Chr., damit nichts zu schaffen. Wer darf also Aristoteles mit Plotin zusammenwerfen?

Dennoch aber ist jene Schilderung richtig und können wir jetzt erkennen, woher diese Vermischung kam. Durch meine Herausgabe und Uebersetzung der sogenannten Theologie des Aristoteles, welche uns im Arabischen erhalten blieb, ist klar geworden, dass dieselbe nichts als einzelne Stücke aus Plotin, besonders aus Enn. IV — VI enthält 8). Diese pseudonyme Theologie wurde von Alfarabi für echt gehalten, und tritt er für ihre Echtheit so entschieden ein, dass er sie als Quelle für die Lehre des Aristoteles benutzt.

Fortan scheint in der arabischen Philosophie der Stein der Weisen gefunden zu sein. Aristoteles, jener Meister der Weisheitslehre, der mit Plato in Allem übereinstimmt, er hat die Wahrheit ganz und gar, sei es, dass er die Grosswelt vom Schöpfer aus durch die Emanation von der Höhe zur Tiefe, sei es, dass er die wirkliche Welt von der sinnlichen Wahrnehmung aus zu dem Einen Urprincip, von der Tiefe zur Höhe hinauf, construiert.

Die Emanation war ja von uralter Zeit her ein Liebling des orientalischen Geistes. Dieser Gedanke musste zünden, wenn auch die plotinische Emanation jener sinnlichen alten Emanation gegenüber eine geistige, eine blosse Entwicklung von Kräften, der Hervorgang des Niederen aus dem Höheren und die Rückkehr des Niederen zum Höheren war 9).

3. Wie fruchtbar dieser Gedanke im Chalifenreich war,

sehen wir aus den Abhh. des humanistischen Geheimbundes der lautern Brüder, der Iḥwān es-Safā, die auf Alfarābī direct folgen. Sie streben danach, alle Wissensselemente in einer wissenschaftlich geordneten Encyclopaedie **10**) als ein Ganzes zu erfassen und dieselbe zu verbreiten, um in ihr eine Waffe gegen den alle sittliche Freiheit des Menschen niederdrückenden Orthodoxismus zu gewinnen. Obwohl sie, den Griechen folgend, ihre Gesamtwissenschaft in: *a.* Propaedeutica und Logica (Abh. 1–13), *b.* Physica (Abh. —30), *c.* Psychica (—40) und *d.* Theologica (—51) teilen, ist ihr eigentliches System doch **11**) ein auf der Grundlage Plotin's durch die neopythagoreische Schule erweiterter Rundlauf in der geistigen und sinnlichen Welt. Wir heben nur die Hauptzüge davon hier hervor:

I. Von Gott, dem Urprincip alles Seins, welcher der Eins im Zahlensystem entspricht, geht die Kraft aus, um in 2, dem Intellect, alle Formen niederzulegen, auf dass 3, die Seele, als die Werkmeisterin, der ersten Materie, d. h. der Form der Materie (4), dieselben einfüge.

So bilden 1–4 die Idealwelt.

II. Es nimmt jenes Schemen der Materie die Länge, Breite und Tiefe an und wird zum wirklichen Stoff (5), der alsbald zur schönsten der Formen, der Kugelform, sich entfaltend, zur Sphaerenwelt mit den Planeten (6) sich ausbildet. Unterhalb der Mondsphaere herrscht dann die Natur (7); sie schafft die vier Elemente (8), und diese rufen die Producte Stein, Pflanze, Creatur (9) hervor. Räumlich, nach dem Ptolemaeischen Weltsystem gedacht, wäre somit eine Ausströmung und Wirkung von Kräften gegeben vom Höchsten oberhalb der Fixsternsphaere, vom Thron Gottes, bis zum Untersten, dem Mittelpunkt der als Vollkern in den beweglichen Hohlkugeln der Weltzwiebel ruhenden

Erde. Welch herrlicher Stoff für philosophirende Phantasie, die aber durch scheinbar sichere Beobachtung begründet war!

Die ersten Vier ewig, absolut, unvergänglich, stofflos. Die folgenden Zwei feinstoffig, gar lang dauernd, stets in raschem Schwung erhalten. Zwar sind auch sie wandelbar, aber nur in langen, langen Zeitläuften, und so bilden sie den Vermittlungsapparat zwischen der geistigen Hochwelt und der sinnlichen, wandelbaren Welt.

Die letzten Drei sind, in raschem Wandel in einander sich verwandelnd, schnell entstehend und vergehend. Die Welt muss in ihren Teilen und ihrer Ordnung der Zahlenreihe entsprechen; darum sind ihre Grundstufen Neun, da sich die Zahl aus den Neun Einern zusammensetzt.

Doch diese Emanation würde nur ein Spiel bleiben, wenn ihr nicht eine Remanatio zu Gott gegenüberstände. So steigt denn wieder jene Kraft vom Mittelpunkt der Erde auf, zunächst in dem Gestein Lagen bildend und dann Metalle aus Quecksilber und Schwefel hervorrufend. So geht es zur Pflanze, der begehrliehen Seele an der Erdoberfläche, an deren Wachstum sieben Kräfte, die ziehende, haltende, gärende, treibende, nährende, wachsende und formbildende Kraft, schaffen, dann zum Tier, der Zornseele, die zu jenen sieben Kräften die achte, die zeugende, fügt, und von da zum Menschen, der Vernunftseele, dem eigentlichen Concentrationspunct der sinnlichen und geistigen Kräfte. Der geläuterte Geist der Guten steigt empor zur Engelgestalt, der der Bösen aber hinab zum Teufelsheer. Doch auch die Engel haben ihre Ordnungen, wie die Planeten, um zum höchsten Geist, dem Schöpfer, hinzuschweben.

Ja noch mehr! Nicht nur Stufen, auch Mittelstufen

giebt es in dieser Rückströmung —: zwischen Stein und Pflanze das Ruinengrün, eine Flechte am Gestein, die am frischen Morgen grünt, doch am heissen Mittag zu Staub verdorrt —: zwischen Pflanze und Tier die Palme, deren männliche und weibliche Blüte die Araber schon kannten —: zwischen Tier und Mensch den Affen, zwischen Mensch und Engel aber die Philosophen und Propheten.

So wäre denn der Ringlauf geschlossen und eine gute Gelegenheit geboten, alles Wissen der damaligen Zeit in diese Kette einzuflechten. Der Mensch aber ist die Tafel Gottes, die auf der Grenze zwischen der sinnlichen und geistigen Welt steht. Er ist der Träger einer Gesamtwissenschaft, in welcher bei den Propaedeuticis (Abh. 1—6) für Arithmetik und Geometrie Euklid, für die Geographie und Astronomie Ptolemaeus der Gewährsmann ist. In den Logicis (bis Abh. 13) wird das Organon des Aristoteles mit der Isagoge des Porphyry wiedergegeben, während in den Physicis und der Naturwissenschaft (bis Abh. 21) Aristoteles und seine Schule die Grundlage bilden. — Dann folgt die Anthropologie (Abh. 22—30), der, bei der Lehre vom Körper des Menschen, Galen zu Grunde liegt. Zwischen der Zoologie und der Anthropologie wird am Ende der Abh. 21 das sinnige, im Orient weit verbreitete Märchen von dem Streit zwischen Mensch und Tier eingereiht, um das Wesen Beider zu schildern (12). — Weiter geht es zum Walten der Weltseele (plotinisch) (Abh. 31—40) und endlich zur Theologie, der Sectenlehre.

Wir haben die Emanationstheorie der lautern Brüder hier angeführt, um zu zeigen, wie diese so in sich geschlossene Lehre für jeden Zweifel und jede Frage eine der damaligen Bildung entsprechende Lösung gab, und,

überallhin verbreitet, die Geister so beherrscht, dass sie in allen Geistesproducten des Mittelalters wieder auftaucht. Wenn z. B. Ibn Sina, der doch Aristoteliker sein will, in der Frage von dem Urbestand oder der zeitlichen Entstehung der Welt den Urbestand derselben nach Aristoteles annimmt, so fügt er doch die Emanation von Kräften hinzu und fällt damit einfach in dies Emanationssystem der lauten Brüder, die von der nach Ptolemaeus angenommenen Sphaerenwelt behaupten, dass die in ihren Hohlkugeln in Epicykeln verlaufenden Planeten, etwa wie unsere Schwärmer beim Feuerwerk laufend, einmal zur Hochabszisse aufsteigen und dort die Kraft empfangen, ein andermal zur Unterabszisse niedersteigend dort die Kraft ausstreuen. Auch reden dieselben philosophisch von der Kraft oder theologisch von dem Engel des Saturn etc. 13), und wenn Averroes, ebenfalls Aristoteliker, die Intelligenz als eine allgemeine Emanation, durch welche die Bewegung von einem Theil des Universums, von einer Sphaere zur andern stattfindet, annimmt (Munk, p. 443), so steht er ebenfalls auf dem Standpunct der 1. Br.

Denn dem Wesen nach ist hier stets nur von der von Stufe zu Stufe in der Emanation abwärts oder in der Remanation aufwärts sich entwickelnden Kraft die Rede, und wird der Todtensprung zwischen Geist- und Stoffwelt durch die kurze Notiz überbrückt: Der nur der Form nach bestehende Stoff nimmt Länge, Breite, Tiefe an, und dieser so entstandene wirkliche Stoff bekommt die schönste der Gestalten, die Kugelgestalt, d. h. es bildet sich aus ihm das All der Sphaeren, an dem fortan die Kräfte vom Oberrand zum Erdmittelpunct oder vom Erdmittelpunct zum Oberrand auf- und niedersteigen.

Obwohl uns nur ein spärliches Maass ihrer Schriften

zugänglich ist, können wir von den arabischen Philosophen somit doch schon jetzt behaupten: Die aristotelische Schule der Begriffsentwicklung von der sinnlichen Wahrnehmung von der einen Seite und die neoplatonische Emanationslehre (Plotin) von der andern Seite sind die beiden Grundlagen ihrer Systeme und sind sie somit als Neoplatoniker zu bezeichnen, deren eigentlicher Beruf es war, die Hauptwerthe der griechischen philosophischen Bildung der Nachwelt zu erhalten.

4. Die Höhe der arabischen Philosophie wird durch Ibn Sina 370–428 bezeichnet. Er ist der eigentliche Heros, der **الشيخ الرئيس**, der Philosophie. Als Arzt schrieb er seinen Kanon zur Arzneikunst, nach dem die Kranken im Osten und, nachdem derselbe ins Lateinische übertragen war, auch im Westen behandelt wurden. Die Aerzte des Mittelalters repräsentirten recht eigentlich den gebildeten Stand; sie waren Philosophen, auch Alfärabi gilt als Arzt. Ibn Sina umfasste in seinem grossen Werke *asch-Schifa*, die Heilung, das ganze Wissen der damaligen Zeit; er commentirte fast alle Werke des Aristoteles, fusste aber in allen logischen Abhandlungen auf Alfärabi und selbst bei der Frage vom Sehen führt er ihn als Autorität an. Man kann den Ibn Sina in seinem auf die Naturwissenschaft gerichteten Streben und seinem weiten Wissen als Vorgänger des Albertus magnus bezeichnen.

5. Algazzali 1059–1111 ist recht eigentlich der Scholastiker des Ostens; ihm ist die Philosophie nur die dienende Magd der Theologie. Dabei liegt seinen sufischen Betrachtungsweisen die Emanation zu Grunde. In seinen *Maqasid*, d. i. den Zielen der philosophischen Disciplinen, weist er der Philosophie ihre Grenzen an, um dann in den *Tahafut*, den Ueberstürzungen, seinem Hauptwerk,

die Irrthümer der Philosophie dem rechtgläubigen Muslim gegenüber darzulegen. Er interessirt somit mehr wegen seiner destructiven als constructiven Tendenzen, und ist er in dieser Richtung so siegreich gewesen, dass im Orient sich die Philosophie von dem Schlage, den er ihr versetzte, nicht wieder zu erholen vermocht hat. Nur in Spanien konnte sie noch für ein weiteres Jahrh. fortblühen, um durch Vermittlung des Ibn Ruschd die Segnungen der griechischen Philosophie der neuen Akademie zuzuführen. Algazzālī kann als ein Vorbild des Thomas Aquino aufgefasst werden, und spielt er im Islam dieselbe Rolle, wie dieser in der katholischen Theologie 14).

II. *Die bisherigen Bearbeitungen Alfārabi's.*

Bei der allgemeinen Anerkennung unseres Philosophen im Orient kann es uns nicht Wunder nehmen, dass er von den Scholastikern, besonders Albertus magnus, vielfach citirt wird und man aus seinen Werken schöpfte. Hiervon giebt ein Buch Kenntniss, welches 1638 in Paris unter dem Titel *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt* erschien. Dies Buch war Prantl leider nicht zugänglich; nach Munk, *Mélanges*, enthält dasselbe nur zwei Werke Alfārabi's: *a. de scientiis, b. de intellectu et intellecto*.

1760 veröffentlichte Casiri in seinem berühmten Catalog des Escorial den Artikel über Alfārabi von Alķifī, den wir hier pag. 115—118 wiedergegeben haben, und suchte er dadurch die Aufmerksamkeit der Arabisten auf diesen Philosophen zu richten, aber erst 1836 veröffentlichte Schmölders in Bonn in seinen *Documenta philosophiae Arabum* zwei Abhh. von Alfārabi, nämlich die über die

Vorstudien zur Philosophie, einen freilich ziemlich naiven Anfang zu einer Geschichte der griechischen Philosophie, vgl. pag. 49–56, und die über die Quell- und Grundfragen, vgl. pag. 56–65.

Diese letztere Abh. ist von grosser Wichtigkeit und diente den Darstellungen von Ritter in der Geschichte d. Phil. VIII so wie der von Prantl, Gesch. d. Logik II vielfach als Quelle.

1869 veröffentlichte M. Steinschneider eine Monographie über Alfarabi, Petersb. Akademie, serie VII, tome XIII. Steinschneider beweist in dieser Schrift sein weites Wissen von der arabisch und hebraeisch geschriebenen philosophischen Literatur des Mittelalters. Er giebt uns eine grosse Menge von Notizen und Auszügen und zeigt uns so ein Bild von diesem grossen Schriftthum.

Leider sind aber auch ihm die meisten der Werke Alfarabi's nur dem Titel nach bekannt, und da letztere oft schwanken, sind einige derselben wohl in ein falsches Register gekommen. Dies gilt z. B. von der pag. 112 n°. 15 aus Cod. Bodl. 425, 9, Blatt 122–125 dem zweiten Meister, d. i. Alfarabi, zugeschriebenen Abh. über das Immaterielle. Dieselbe ist nach Cod. Lugd. 184 eine Schrift über die Stufen des Vorhandenen von Behmenjā ben al-Marzubān, einem Schüler Avicenna's. So arm unsere bisher gedruckte philos.-arab. Literatur auch ist, dies Werkchen ist publicirt, und zwar von Dr. Sal. Poper, einem Schüler von Schmölders, Leipzig 1851.

Nachdem durch die verdienstvolle Arbeit Steinschneider's Alfarabi's Schriften eine eingehende bibliographische Würdigung gefunden haben und somit die äusseren Umrisse einer künftigen Darstellung von Alfarabi's Wissenschaft gegeben sind, tritt, zumal da die bisher aus ihm nur

lateinisch wiedergegebenen Citate wenig zuverlässig sind, die Pflicht des Arabisten immer mehr hervor, durch Herausgabe seiner Hauptschriften ein treueres Bild von seinem geistigen Ringkampf mit einer finsternen, dem Aberglauben ergebenen Zeit zu liefern, und gilt dies auch für die anderen arabischen Philosophen, deren Reihe zwei ein halb Jahrhunderte im Mittelalter unter den Streitern für die geistige Freiheit die Vorhut hielt.

Gerade in der Geschichte der Philosophie vereint sich hier der Strom orientalischer und occidentalischer Bildung, um das köstliche Gut der geistigen und sittlichen Freiheit für die Menschheit zu erringen, welche in den Banden eines schroffen und lieblosen Orthodoxismus, der sowohl im Islam als im Christenthum Macht gewonnen hatte, unterzugehen drohte.

III. *Die einzelnen hier veröffentlichten Abhandlungen.*

1. Wir stellen als die wichtigste Abb. die über die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles vorauf, p. 1 — 33. Es war bei den Neoplatonikern zum Dogma geworden, dass zwischen Pl. und Ar. vollkommene Eintracht herrsche und somit alle Differenzen in ihren Werken nur scheinbare wären; cf. Suidas II² p. 373: *Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους ἀρεσιν*. Denn das ist ja klar, die Wahrheit kann nur Eine sein, die Philosophie aber hegt dieselbe in ihrem Schooss, folglich müssen die beiden Heroen der Philosophie dasselbe gelehrt haben. Daher entstand jene weite Literatur der sogenannten Symphonien bei den Neoplatonikern. Wir geben zu, die Bearbeitung dieser Frage hat sowohl bei den Griechen als auch in der vorliegenden, offenbar aus griechischen

Mustern hervorgegangenen Abh. Alfarabr's viel Willkürliches. Man greift einige augenscheinliche Unterschiede heraus und sucht zwischen beiden zu vermitteln. Dennoch liegt eine gewisse Berechtigung in diesen Versuchen der Neoplatoniker. Denn Zeller, der Begründer einer neuen gründlicheren Kenntniss von der griech. Phil. sagt. 2., p. 161: „Wiewohl in Ar. Schriften neben der vielfachen und scharfen Polemik gegen seinen Lehrer die spärlichen Aeusserungen der Zustimmung fast verschwinden, ist doch in der Hauptsache seine Uebereinstimmung mit Pl. weit grösser als sein Gegensatz gegen denselben und sein ganzes System lässt sich nur dann verstehen, wenn wir es als eine Um- und Fortbildung des platonischen, als die Vollendung der von Sokrates begründeten und von Plato weiter fortgeführten Begriffsphilosophie betrachten“.

Wir lernen somit in dieser Abh. den Standpunct Alfarabr's kennen; er segelt ganz und gar im Fahrwasser der Neoplatoniker und ist ein solcher, wie ja auch durchweg Neoplatoniker und Neopythagoreer die Lehrer der Araber waren. Alf. giebt als Veranlassung dieser Schrift an, dass es mannigfache Differenzen unter den Gelehrten über das zeitliche Gewordensein und den Urbestand der Welt gebe und diese Differenz auf jene beiden Koryphaeen zurückgeführt und ein Unterschied zwischen beiden geltend gemacht werde; er aber wolle zeigen, dass ein Ittifak, eine Uebereinstimmung, zwischen beiden herrsche und er sucht dies dadurch darzustellen, dass er die Methoden beider, ihren Stil und ihre Schreibweise, ihre Begriffsbildungslehre, das Zustandekommen der Schlüsse, die Contradictio und das Contrarium behandelt.

Auf dem physikalischen Gebiete bespricht er dann die

Lehre vom Sehen und geht darauf zu ihren Ansichten von der Seele und dem Wissen über.

Als der wichtigste Abschnitt folgt zum Schluss die Hauptfrage in der Philosophie des Mittelalters, die über die zeitliche Entstehung oder den ewigen Bestand der Welt, und führt er hier jene sogenannte Theologie des Aristoteles, für deren Echtheit er mit aller Kraft eintritt, die aber, wie wir jetzt wissen, nichts enthält als Excerpte aus Plotin's Enneaden IV—VI, für die zeitliche Entstehung der Welt an.

Von Alfarabi an giebt es demzufolge eigentlich nur noch Eine Autorität in der arabischen Philosophie, Aristoteles. Plato dagegen verschwindet mit in den Falten der Hülle, die den Plotin maskirt, und Aristoteles ist der Held nicht allein des logischen Denkens im Organon, sondern auch der Held der Intuition. Er versenkt sich in die Geisteswelt und erschaut das Urwesen. Eine Versenkung, welche die Geschichte der Philosophie nur von Plotin kennt (15). Somit wird Aristoteles im Mittelalter ein Doppelgänger, auf der einen Seite ein Logiker, welcher die Dinge von der Wahrnehmung, d. h. der sinnlichen Welt aus, zum Princip des Alls hinauf construirt, und andererseits ein Mystiker, welcher durch eine Emanation vom Ursein aus in diese Welt des Wandels hinab- und wieder aus ihr hinaufsteigt. Nur aus diesem Misch-Aristoteles kann man die geistigen Bestrebungen des Mittelalters erklären. Nominalismus und Realismus, Sufismus und Scholasticismus finden hierin ihre Quelle.

Nur aus diesem Misch-Aristoteles heraus geht die allgemeine und fast bis ins Unglaubliche getriebene Verehrung des Aristoteles hervor. Es spielt somit die pseudonyme Theologie des Ar. in der Philosophie eine ähnliche Rolle

wie die Pseudo-Isidorischen Decretalen in der Theologie. Beide erringen gleichzeitig seit dem neunten Jahrhundert allgemeine Anerkennung.

2. Als zweite Abh. stellen wir die kurze Schrift von Alfarabi über die Tendenzen der Metaphysik des Aristoteles. Dies Buch des griechischen Meisters war den Arabern schwer verständlich, und es erzählt Ibn Sina (Cod. Lugd. 184), er habe dies Buch des Ar. wohl vierzigmal gelesen, doch nie recht verstanden. Da sei er einmal auf den Markt der Buchhändler gegangen, wo ein Makler ihm ein kleines Büchlein angeboten. Er habe dasselbe zuerst zurückgewiesen, doch als jener ausgerufen: „Nimm es, es ist ein Nothverkauf, gieb nur drei Drächmen“, habe er es genommen. Als er aber hinein geschaut, sei es diese Abh. Alfarabi's gewesen, und alle Zweifel in Betreff der Metaphysik wären ihm geschwunden. In seiner Freude über diesen Kauf habe er den Armen Almosen gespendet. Ibn Uṣaibi'a hat dies Werk unter dem Titel *مقالة في كتاب ارسطو الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرضه في كتاب ما بعد الطبيعة*. Als das mit Buchstaben markirte Buch des Ar. wird die Metaphysik des Ar. öfter citirt (Steinschneider handelt über diese Schrift pag. 139, n^o. 7).

3. Ueber den Intellect und das Intelligible, *de intellectu et intellecto*, ist eine Abh., um die verschiedenen Bedeutungen, welche das Wort *νοῦς* bei Ar. hat, festzustellen. Sie ist somit philologisch-philosophischen Inhalts. In der Annahme des *intellectus acquisitus*, des erworbenen (*mustafad*) Intellects, folgt Alfarabi dem Alexander von Aphrodisias. Rosenstein hat in einer Dissertation, Breslau 1858 (nicht im Buchhandel), unter dem Titel „*de intellectu intellectisque commentatio*“ eine hebraeische Ueber-

setzung dieses Tractats gegeben. Der Text, welcher dem Hebraeer vorgelegen hat, ist dem hier arabisch herausgegebenen Text gegenüber vollständiger. Die beiden von mir benutzten Handschriften brechen offenbar zu früh ab. Steinschneider schreibt über diese Abh. 90—109.

Dieselbe wurde von den hebraeischen Gelehrten des Mittelalters vielfach berücksichtigt und ist eine Abh. über den Intellect von Alexander von Aphrodisias, in hebraeischer Uebersetzung von Dr. Günsz, Berlin 1886 (nicht im Buchhandel), gegeben. Hier wird unterschieden zwischen:

a. *νοῦς θεωρητικός*, Princip des Erkennens, und *νοῦς πρακτικός*, Princip des Handelns;

b. *νοῦς ὑλικός* oder *φυσικός*, der gleichsam eine Tafel ist, welche die Fähigkeit hat, die Schrift aufzunehmen, und *νοῦς ἐπίκτητος ὁ κατ' ἔξιν*, der Intellect als wirksame Tätigkeit, der die intelligiblen Dinge erfasst und

c. *νοῦς ποιητικός*, der die Potentialität in die Actuellität versetzende Intellect.

Ein Zeugniß dafür, dass die Araber den Alexander von Aphrodisias hoch verehrten, ist ihr Ausspruch: Vier Philosophen hat es gegeben, zwei vor dem Islam und zwei im Islam. Die vorislamitischen waren Aristoteles und Alexander (Plato ist somit schon vergessen) und die zwei islamitischen Alfarābī und Ibn Sina.

4. Es ist dies die Schrift, welche Schmölders in seinen Documenta, Bonn 1836, 1—10 publicirte (siehe oben p. xi). Da dies Buch vergriffen ist, schien es uns passend, dieselbe hier in verbesserter Gestalt aufzunehmen, zumal sie uns ein Bild von der damaligen Kenntniss der griechischen Philosophie bei den Arabern giebt.

5. Von hier beginnt die Reihe der Abhh., in welchen Alfarābī in kurzen Abschnitten die Philosophie in Fragen

d. h. *προβληματικῶς*, behandelt. Es folgt hier zunächst die Abh. von den Grundfragen, *عيون المسائل*, welche Schmölders in den Documenten publicirte, und die sowohl von Ritter als Prantl benutzt ist (vgl. p. XI. XII; Steinschneider p. 90, n. 5).

6. Eine im Orient sehr beliebte Abhandlung, bekannt unter dem Namen „die Ringsteine der Weisheit“ (*fuṣūṣ*). Der Stein im Ring enthält ein Stichwort, eine Devise, und so konnte man diese Weise der Darstellung, in der das Stichwort, kurz voraufgestellt, erklärt wird, als „Gemen der Wissenschaft“ bezeichnen (Steinschn. 111, ₁₃).

7. Ganz in derselben Weise, nur in der Einkleidung verschieden, behandeln die *Masāil*, Fragen, die philosophischen Probleme. Eingeleitet wird das Problem mit: Er wurde befragt über..., und dann folgt die Erklärung mit: Er antwortete..., ganz ähnlich, wie es in der Theologie des Ar. überall heisst: Behauptet Iemand..., so antworten wir.... Aus dem ganzen Bereich der Wissenschaft werden die Fragen hergenommen (Steinschn. 112, ₁₄).

8. Die Abh. über die richtigen und falschen Entscheide der Astrologie zeigt uns, wie Alfarābī als Philosoph sich jenem uralten Wahn, man könne aus dem Lauf der Sterne die Geschieke des menschlichen Lebens erkennen, gegenüber stellt. Das Schriftchen ist in Abschnitte, *fuṣūl*, geteilt und ist dies Abschnittsbuch, *fuṣūl*, von dem Ringsteinbuch, *fuṣūṣ*, wohl zu unterscheiden.

9. In diesem Abschnitt geben wir die wichtige Stelle aus der Chronik der Gelehrten von Alḳifī. Da dieselbe im Catalog von Casiri nur Wenigen zugänglich, da ferner aus den drei Berl. Codd. Manches zur Ergänzung hinzukommt, so haben wir dieselbe hier aufgenommen.

IV. *Resultate.*

a. Die sogenannten arabischen Philosophen, d. h. die arabisch schreibenden Philosophen des Chalifenreichs, sind ihrem Wesen nach Neoplatoniker (nicht, wie man bisher angenommen, Aristoteliker mit neoplatonischer Beimischung).

b. Als Neoplatoniker erkennen sie zunächst in der Vereinigung des Aristoteles mit Plato die höchste Aufgabe der Philosophie und wenden in ihren Commentaren jenen beiden Koryphaeen ihre Aufmerksamkeit in gleicher Weise zu.

c. Die Symphonie des Plato und Aristoteles anzunehmen, wird ihnen selbst in jener Hauptfrage von dem Urbestand oder der zeitlichen Entstehung der Welt leicht, seitdem der so hochgeschätzte Alfarabi jenes Pseudonym, die Theologie des Aristoteles, welche nur Plotinica aus Enn. IV—VI enthält, für echt erklärte.

d. Seit Alfarabi wird die durch Plotin wissenschaftlich begründete Emanation, d. h. die Entwicklung der niederen Stufe im All aus der höheren, ein integrierender Bestandteil der arabischen Philosophie, und wird Ar. ebensowohl als der Held der Emanationstheorie fälschlich verehrt, als er der der Begriffsentwicklung von der sinnlichen Wahrnehmung aus wirklich ist.

e. Der Aristoteles des Mittelalters wird somit zu einem Mischling. Als solcher verdrängt er die Erinnerung an Plato und Plotin immer mehr; er wird alleinige Autorität, und alle Schulen des Mittelalters, Nominalismus, Realismus, Sufismus, Scholasticismus können sich auf ihn als ihre Autorität berufen.

f. Dadurch dass bei allen mittelalterlichen Philosophen

eine emanistische und reimanistische Gesamttanschauung von der Welt erhalten blieb, wurde der Sinn vielfach auf die Betrachtung der Natur gelenkt, und ist Ibn Sina — Avicenna — jener Mann, welcher vornehmlich die Natur zum Gegenstand seiner Speculation machte und hierin besonders Aristoteles folgte. Er bereitete die Wiederbelebung der realistischen, auf Beobachtung gegründeten, neuen Epoche der Philosophie vor.

g. Eine grosse Bedeutung hatte für die arabische Philosophie Alexander von Aphrodisias. Offenbar mussten seine vier νοῦς, den der Emanation ergebenden Philosophen sehr anmuthen, da leicht der potentielle Nūs dem Gott, der actuelle dem Intellect, der erworbene Nūs der Seele und der schaffende Nūs der Natur des Plotin entspricht. Also Plotinismus in aristotelischem Gewande.

h. Durch jene beiden, unter dem Namen des Arist. fälschlich verbundenen Denkweisen, die Emanationslehre des Plotin und die Begriffsentwicklungslehre des Arist., wurde im Geist des Mittelalters die constructio a majori ad minus und a minori ad majus, d.h. von Gott zur Welt und von der Welt zu Gott, stets rege erhalten und der forschende Geist so gestärkt, dass er immer von Neuem gegen die Eisenketten des starren Orthodoxismus sich ermannen konnte. Dass aber die arabische Philosophie dazu beitrug, die von der griechischen Philosophie errungenen Wahrheiten zu erhalten und sie, als ein Ganzes gefügt, zum Grundstein der neuen Entwicklung machte, bleibt ein ewiges Verdienst dieser Schule.

ANMERKUNGEN.

1) Vgl. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, p. 339.

2) G. Flügel, *Alkindi, der Philosoph der Araber*, Leipzig 1857.

3) Dr. O. Loth in der Festgabe an Fleischer, Leipzig 1875, giebt eine astrologische Berechnung Alkindi's von der Dauer des Chalifenreiches.

4) Fr. Dieterici, *Mutanabbi u. Seifuddaulah u. Carmina Mutanabbii cum commentario Wahidii*, Berlin, 1861, praef. 8, schildert das Leben am Hof des Seifuddaulah.

5) Alle Biographen berichten von Alfarabi, dass er in einer Gesellschaft bei Seifuddaulah durch sein Spiel die Zuhörer erst zum Lachen, dann zum Weinen gebracht und zuletzt in Schlummer gewiegt habe.

6) Ḥaǧǧī Khalfa ed. Flügel III, 98 berichtet, die früheren Uebersetzungen und Bearbeitungen der griechischen Philosophen seien unklar, ungenau und sich widersprechend gewesen, bis Alfarabi genauere und dem wahren Sinn entsprechendere geliefert habe; deshalb heisse er der zweite Meister.

7) Wir denken der Herausgabe dieser Abhh. sofort

eine Uebersetzung folgen zu lassen, dann aber, wenn Gott uns dazu Frist giebt, seine Ethik arabisch und deutsch zu bearbeiten.

8) Die sogenannte Theologie des Aristoteles, arab. herausgegeben v. Fr. Dieterici, Leipzig 1882, und die Theologie d. Arist., aus d. Arab. übersetzt und mit Anmerk. versehen von Fr. Dieterici, Leipzig 1883. Das für die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie höchstwichtige Buch wurde vom Christen Naʿima ins Arabische übersetzt und von Alkindi richtig hergestellt. Diese Theologie wird in der Ueberschrift als ein von Aristoteles geschriebenes und von Porphyrius erklärtes Buch bezeichnet. Die Zeit der Entstehung des arabischen Buches ist auf 840 zu fixiren; es ist somit eins der ältesten ins Arab. übertragenen Bücher. Der plotinische Charakter desselben wurde vom Herausgeber erkannt, und hat Val. Rose in der Deutschen Literaturzeitung 1883, n^o. 24, die einzelnen Stücke im Plotin, besonders Enn. IV—VI, nachgewiesen. Das Buch enthält nichts als Plotinica.

9) Vgl. Zeller, Grundriss, Leipzig 1883, p. 286 u. ff.

10) Wissenschaftliche Encyclopaedien zu schreiben und dadurch eine breite Grundlage für die Speculation zu gewinnen, war bei den arab. Philosophen Brauch; so wird uns von Alfarabi eine Encyclopaedie unter dem Namen **احياء العلوم**, Aufzählung der Wissenschaften, angegeben. Vgl. darüber Munk, *Mélanges* p. 341—352. Dann würden diese *Rasail ihwān eş-šafa* folgen. Ibn Sina giebt in seinem grossen, allumfassenden phil. Werke *Schifa* zunächst eine Encyclopaedie in 18 Bänden, vgl. Munk, und kann man endlich das grosse Werk Algazzali's **احياء العلوم**, Belebung der Wissenschaften, hierherrechnen.

11) Die *Ihwān eş-Šafa* bilden seit langer Zeit den

Mittelpunct meiner Studien, und habe ich über dieselben folgende Werke geliefert:

a. allgemeine:

1. Die Abhh. der Ihwān eş-Şafa, arab. herausgegeben von Fr. Dieterici, Leipzig 1886.

2. Die Philosophie der Araber im X. Jahrh. von Fr. Dieterici; *a.* Makrokosmos, Leipzig 1876, *b.* Mikrokosmos, Leipzig 1879.

b. Quellenwerke in deutscher Uebersetzung:

1. Fr. Dieterici, Die Propädeutik d. Araber, Abh. 1—6, Leipzig 1865.

2. —, Logik u. Psychologie d. Ar., Abh. 7—13, Leipzig 1868.

3. —, Naturwissenschaft d. Ar., Abh. 14—21, II. Aufl. 1875.

4. —, Anthropologie d. Ar., Abh. 21—30. 1871.

5. —, Die Lehre v. d. Weltseele bei d. Ar., Abh. 31—40.

12) Der Streit zwischen Mensch und Tier (Berlin 1858) ist ein Märchen von der Klage der Tiere über die Schlechtigkeit der Menschen vor dem König der Genien. Dasselbe ist am Ende der Zoologie (Abh. 21) eingefügt und giebt in feiner, oft poetisch angehauchter Rede eine Schilderung von dem Walten Gottes, von den Tugenden und Lastern der Menschen und den Pflichten derselben zu einem sittlichen, wirklich humanen Leben; vgl. Fr. Dieterici, arab. mit Glossar, Leipzig II. Ausg. 1881.

Ueber jenen Rundlauf der Welt vgl. bes. Fr. Dieterici, Darwinismus im X. u. XIX. Jahrh., Leipzig 1878; giebt die Uebersetzung der Schlussabh. n^o. 50.

13) Die Schilderung dieser Kraftspende ist: Es breitet sich vom Körper des Saturn eine geistige Kraft aus, welche die ganze Welt, Sphaeren, Elemente und Producte, durch-

dringt. Es entsteht hierdurch das Festhalten der Formen in der Materie und ihr Bestand etc.; vgl. p. 55. Die Philosophen nennen diese Kraft und die von ihr ausgehenden Wirkungen die Geistigen (Mächte), das Religionsgesetz aber einen Engel.

14) Die Logik al-Gazzālīs ist jetzt von Dr. G. Beer, Leiden, Brill, 1888, mit Uebers. aus den Maḳāṣid herausgegeben. Vgl. ausser Heinze, Munk, Prantl noch Gosche, Ghazzālī's Leben und Werke. 1858.

15) Zu den in der Vorrede zur Theol. d. Ar. angeführten Zeugnissen für die Uebertragung der plotinischen Vision auf Ar. vergl. noch Iḥwān eṣ-Ṣafā 121: Es sagt Ar. im Buche der Theologica (attalūgījās) wie im Rätsel u. s. f. Es war also sein Ansehn als Emanationsmeister schon allgemein anerkannt.

BENUTZTE HANDSCHRIFTEN, VARI- ANTEN UND VERBESSERUNGEN.

Der Herausgabe dieser Abhh. von Alfarabr liegt zunächst und hauptsächlich die Handschrift des British Museum n°. 425, in der neuen Catalogisirung n°. 7518, zu Grunde, doch finden sich Abhd. IV u. V, die schon von Schmölders i. L. 1836 aus Leidener Codd. veröffentlicht sind, nicht darin.

Codex n°. 425 ist, wie die Nachschrift f. 87 b beweist, zu Ispahan im Monat Schawwal 1105 beendet worden, dieselbe lautet: هذا اخر ما وجد من التذاكير بخط ابي نصر اثبتتها لنفسى وكتبتها لتتأملها ان تنشط لذلك، ثم فى بلدة اصفهان فى شهر شوال ١١٠٥.

Dies war offenbar der erste Band der Handschrift. Damit ist dann ein zweiter, ebenso starker Band von Alfarabr's Schriften verbunden, denn f. 88 blieb die erste Seite unbeschrieben; auch beginnt hier eine neue Papierlage, und findet sich fol. 171 b die Nachschrift, dass diese Sammlung der Abhh. Alfarabr's Ende Schawwal 1105 in Ispahan vollendet sei. Dies ist so ausgedrückt: تم فى يوم الاثنين من اواخر شهر الشوال فى بلدة اصفهان فى السنة الخامسة من العشر الاول من المائة الثانية من الالف الثانى من الهجرة النبوية على يدى العبدى محمد يوسف ومحمد على.

Im zweiten Bande ist die Schreibweise der im ersten Bande ähnlich, aber nicht ganz gleich, und ist also nach der Unterschrift zu schliessen, dass den ersten Band Muḥammed Jūsuf, den zweiten Band Muḥammed Alī geschrieben hat.

Die Handschrift enthält in ihren beiden Teilen folgende Abhh. vom grossen Philosophen und zweiten Meister Alfarabi:

1. fol. 1–6. في معانى العقل
2. fol. 8. — مقالة في اغراض ما بعد الطبيعة للمعلم الثاني
3. fol. 53. — كتاب في مبادئ اراء اهل المدينة الفاضلة
4. fol. 62. — رسالة فصوص الحكم
5. fol. 81. — مقالة في الجمع راى الحكيميين افلاطون واسطور
6. fol. 87. — فيما يصح وما لا يصح من احكام النجوم
7. fol. 110. — في تحصيل السعادة
8. fol. 121. — سيل عنه فاجاب
9. fol. 125, vgl. oben p. XII. — في اثبات المفارقات
10. fol. 135. — التنبيه على سبيل السعادة
11. fol. 171. — في السياسة المدنية

Bis fol. 53 sind einige Verbesserungen und Glossen bemerklich, Beides meist an schon klaren Stellen; sie fehlen oft an undeutlichen, und ist hier eine Nachschrift: كتبتها من نسخة مصحفة مغيرة عن وجهها وبالغت في حل تصحيقاتها وقد بقي اشياء كثيرة لم اقدر على حلها قد صححت تلك بعون الله تعالى.

Dies offene Bekenntniss, dass der Revisor Vieles nicht berichtigen konnte, ist leider nur zu wahr, denn obwohl diese Handschrift bei weitem besser als alle sonst von mir benutzten ist, ist sie doch noch fehlerhaft genug und besonders unsicher wegen der persischen Schreibweise.

Bei dem Mangel der diakritischen Punkte und den unsicheren, ausgeschweiften End- und Anfangsbuchstaben, berechtigt dieselbe Gruppe oft zu vielfachen Deutungen.

I. Abhandlung.

Bei der Herausgabe der Harmonie zwischen Plato und Aristoteles stand mir als zweite Handschrift der Codex Berlin, Petermann II 578, pag. 86–118, zu Gebote.

Derselbe ist in guter Schreibweise von einer geübten Hand geschrieben, hat aber sehr viele Lücken und ist voller Undeutlichkeit. Wir haben daher den Londoner Codex 425 zu Grunde gelegt und bezeichnen denselben mit *a*, den Berliner mit *b*, die Stellen aber, in denen wir von beiden abwichen, mit *c*. Wir stellen in dem Verzeichniss der hauptsächlichsten Varianten immer die gewählte Lesart voran.

1, 2 *a* hat die Ueberschrift *مقالة ابي نصر الفارابي في جمع* *b* Lücke. — *بعد* *a* *اما بعد* *c* 6. *بين رايي افلاطون وارسطو* *اردت* *a* 10. *المتقدمين* *a* *المقدمين* *b* 7. *خاصوا* *a* *تخاصوا* *c* *الموجود* *a* *للموجود* *c* 21. *وينبوعان* *b* *مبدعان* *a* 16. *فاردت* *b* *لوجود* *b*.

15 *a* *يشد* *a* *يشد* *c* — *يتروم* *b* *يروم* *c* 2, 13. *اجتهاد* *a* *اجتهاد* *c* 21. *اغتم* *a* *اهتم* *c* 16. *b* fehlt. *وتسوق* *a* *وتسوق* *c* 23. *عليها* *a* *عليه* *c* 22.

3, 5 *a* *الوجود* *a* *الوجود* *c* 10. *احتيج* *a* *احتيج* *c* 10. *وتنكير* *b* 17. *قومهم* *b* *يؤتهم* *a* 12. *يغرنك* *a* *لا يغرنك* *c* 11. *تصير* *b* *تضرب* *a* 20. *منطلقة* *b* *منطقية* *a* *متفقة* *c* 19. *وتنقر* *a* *ميتناق* *b* *يساق* *a*.

4, 2 *a* *ظن* *b* fehlt. — *a* *عليه* *b* fehlt. 11 *a* *بالنار* *b* fehlt. *وكثير* *b* 17. *وفي* *b* *احواله* *a* 13–15. *جميع* *a* *جميع* *b* 13.

الاكثر *b* كثير *a* 21. مع شوق *b* مع سوق *a* 19. والكثير *a* حتى *b* 23
متى *a*

b fehlt وتوسع اخلاق *a* 15. وهذا بها *b* وهذا بها *a* 5, 5.
استغزر *a* - وتفسير *b* وتعسر *a* - والذهاب *b* وذهاب *a* 2, 6.
ومن ذلك *c* 19. غيره *b* يميزه *a* - *b* fehlt. المدني *a* 15. استقر *b*
وغير *b* من غير *a* 23. العقول *b* القول *a* 21. ومنها *a* *b*.

قدوينه *b* تاليفه *a* 5. مستغا *a* منشأ *c* 3. تأمل *b* تؤمل *a* 2, 7.
بولييطيا *c* 15. في الذي *b* والسدى *a* 13. *b* fehlt. الا *a* 8.
طباع *a* صناعة *b* 22. المعقولات *a* *b* المقولات *c* 17. لويعطى *a* *b*
المبحوث عنهما *a* 15. *b* fehlt. انه - جهة ما *a* 2, 3, 8.
يرى - منه *a* 21-23. لاختلاف *b* لا اختلاف *a* 16. المنكوبها *b*
b fehlt.

ومما *b* وما *a* 3 من المسالكين *b* وبين المسالكين *a* 1, 9.
يصرح *b* يطرح طريق *a* 8. *b* fehlt. البرهان وفي كتاب *a* 5.
فقسمة *b* فيقسمة *a* 14. حرف *b* جزء *a* 11. يعيده *b* يعده *a* 9.
بين *a* 23. المسكود *a* *b* المقصود *c* - تبع *b* يقع *a* 15.
من الطرائق *b* الطريقتين.

امونيوس *a* 4. *b* fehlt. سنبينه *a* 3. *b* fehlt. هي *a* 1, 10.
ثامسطيوس *a* - الاشكليين *b* الاسكلايين *a* - اموسوس *b*.
بسافه *b* تشتاقه *a* 9. *b* fehlt. اذا - وجودية *a* 5, 6. ثاسطيوس *b*.
b fehlt. هو الوجود *a* - بين *b* في *a* 12. الموجود *b* الوجود *a* 11.
ان القياس *c* 15. بوجود ما *b* لوجود مادة *a* لوجود ما هي *c* 13.
خلاف *b* 17. مختلفة بين *b* مختلفة من *a* 16. *b* fehlt. *a* *b* fehlt.
المتأخرون *b* الناظرون *a* - الشيء *b* شيء *a* 19. اختلاف *a*.
انهم لما - : اذ لما *a* *b* ; بالطبيعي *a* *b* بالطبيعة *c* 22.

وازدراهم *b* 5. *b* fehlt. الاوسط - الآخر *a* 3, 4. وراوا *b* وراوا *a* 1, 11.
المعقول *b* المقول *a* - طلبوا *b* علموا *a* 6. وازدراهم *a*.
ساغ *a* 9 حق القول *b* المقول *a* 8. وشرط ان *b* وشرطه وان *a* 7.
غنية *a* 16. ما بون *b* ياتون *a* - عندوا *b* اعتقدوا *a* - اشاع *b*.
وخلوة *b* وحلوة *a* 22. *b* fehlt. في هذا *a* 17. عينه *b*.

صد *a* 8. بارميناس *b* باربرميناس *a* باري هممينياس *c* 7, 12.

الاشياء ^a 21. وهو ^b وجين ^a 16. واعتم ^b واتم ^a 15. ^b fehlt.
 العقد ^b ^a الضد ^c - . الاسباب ^b

13, 5 a لا b fehlt. 13 b المبصر a لمبصر. - a هذا b fehlt.
15 a وقالوا b وقالوها - a لهم b fehlt. 20 a فان الضياء b fehlt.
23 a البصر b fehlt.

14, 4 a **البرج** b **السرج** 10. **ما اشبهها** 15 a **وجدتهم** b **وحدیهم** 11 c **تأثیر** b **تأثر** 16 a **اوردها** 23 a **الاخیر** b **الاجراء** 20 a **المشتق** b **المشف** 16 a **اوردها** b **اوردها**.

15, 2 *a* لا ادرك *b* لما ادرك *b* fehlt. القريبة - المسافة 4, 5 *a* يضعف *a* 11. هو به *b* بقوته *a* 10. فظاهر *b* فظهر *a* 6 بضوء *a* - فاوقفتها *b* فاوقعتها *a* واوقعتها *c* 13. الضعيف *b* وقصدوا *a* 19. عينهم *b* اعينهم *a* 18. والبلغ *b* وبلغ *a* 17. بصر *b* وقصد *b*.

16, 2 a الشيء b fehlt. 3 a وأنيته b وأنيته. 6 a ليلاقيه b ليلاقيه. 9 a مفردة b مفردة. 10 a الغربية b الغربية. 11 a قنبة بها b قنبة لها. 12 a b fehlt. 13 a غير b غير. 14 a أحد b أحد. 15 a والعقل b والعقل. 16 a يتعهد b يتعهد. 17 a غامض b غامض. 18 a فلا b فلا. 19 a b c - لا. 20 a b c - لا. 21 a b c - لا. 22 a b c - لا. 23 a b c - لا.

إذا - $5a$ منها b حيثما $2a$ القوسى ab بوليطيا $1c$ 17.
علم $13a$ b fehlt. أنه يتكلم $11a$. بين b في امر $7a$ b fehlt. آخر
البنية a البنية b 18. ليس - بالقوة $15a$ 14. على b
يتغالبان a - فيصير b فيتغير $19a$. والمكان b والملكات $18a$
 b fehlt. انفع - قبولاً $23a$ 22. يتعاقبان b

- بعيد *b* يعسر *a* 2. تربيته *b* تقويته *a* - . يشاء *b* نشأ *a* 18, 1
 وفي بعضهم *c* 4. السفل *b* التنقل *a* 3. الى العسر *b* والعسر *a*
 واسباب *a* 6. بنيقوماحسن *b* بنيقوماخيا *a* 5. وبعضهم *a* *b*
 كما für كما ان 12. فحله *b* يخيله *a* 9. باسباب *b*
 صور - *a* 17. ثم - الواح *a* 15. وصورة *b* له صورة *a* 14
 اعتياديه *a* 20. باكتساب *b* اكتساب *a* 19. *b* fehlt. اللوحية

b fehlt. 22 *a* فيها *b* فمهما *a*. اعتباريه *b*.

19, 3 *c* جدا *a* فيه جدا *c*. *b* fehlt. ومن - أيضا *a* 4. توحيد *a* جدا *b*.

فطلبه علما *c* 7. يوقف *a* يوقن *b* 6. *b* fehlt. كتاب *a* -

وان المساواة *a* 16. اجذب *b* احدث *a* 8. فطلب عليه *b* *a*

b fehlt.

تعليمهم *b* تعلمها *a* 8. الدابقون *b* الدافعون *a* 4, 20

وقد - قصد *a* 18, 19. الجزئيات 16. *a* الاولى *b* 12

البراهين *b* البرهان *a* 21. يعنوا به *b* يعنونه *a* 20. *b* fehlt.

حالته *c* 7. حيز وحيز *b* جزء وجزء *a* 2. ولا *b* فاولا *a* 1, 21

وقد - جميعا *a* 10, 11. تعريفه *b* معرفته *a* 8. جلالته *b* *a*

بعض *a* 16. فيما *b* فمهما *a* 14. التذكر *b* التفكير *a* 13. *b* fehlt.

يخص *b* فعل مخصص *a* 17. *b* fehlt. اعراض

يذكره عند *a* 6. وصفناه *a* وضعناه *c* - *b* fehlt. معا *a* 1, 22

في - حدوته *a* 9. ما اشكل *a* *b* اشكل *c* 7. يذكر وما يذكره *b*

حدث *a* 11. علة الفاعلة *b* علتها الفاعلية *a* 10. *b* fehlt.

اهل *a* 18. فيل *b* سبيل *a* 16. ذائقة *b* ذائعة *a* 18. *a* 14. حادث *b*

b لا *a* ولا *c* 22. واهل *b*.

وما *a* 6. من *b* ما *a* 3. ياتي *b* اتي *a* 2. ان *b* بان *a* 1, 23

ويصح *a* 11. *b* fehlt. كما - باجزائه *a* 8, 9. *b* يتحدث عن

لاجزاء العالم *a* 19. وحركته *b* وعن حركته *a* 12. وصحيح *b*

b ثابت *a* 20. *b* fehlt. لاجزائه *b*.

لايجتمع *a* - لا شيا *a* لا شيء *b* 5. اجزائه *b* اجزاء *a* 3, 24

وهو واحد *b*. فهو واحد ولا واحد *a* فهو لا واحد *c* 7, 8. لا *b* fehlt.

وابلاطيا *a* وبوليطيا *c* 16. الواحد *a* كل واحد *c* 9. ولاحد

ولامرونيوس *c* 24. *b* حروف *a* حرف *c* 19. وامسليطيا *b*

a ولابورنيوس *b*.

وبقائها *a* 8. وما *b* فمتي *a* 2. استغناء *b* استغنيا *a* 1, 25

طيتها *b* 14. الريد *b* زيد *a* 10. اماتهم *b* قدماتهم *a* 9. ونقاب *b*

وبدليل *b* وتبديدها *a* - ونشفها *b* ولفها *a* - مطيها *a*

b علي *a* 22. *b* fehlt.

26, 8 a موكولة b fehlt. 8, 9 a ذوى b fehlt. 10 c بما
a b يعتقد. 16 c وهمه b ذهنة a. — 14 a و زمان b fehlt. ما a b
ويقدر b ويفسد a. 20 a اجيز b اجبر c. 18 c يعتقد. a b

فمن المستنكر b فمستنكر a. 5 a معناه b fehlt. 4 a
مواضعها a. 20 a غير ملتفة b غير مولفة a. 15 a الصورة b الصور a
يحتله b تخيله a. 23 a مواضع b.

28, 1 a متناقضة a. 4 a حلال b حالات a. 3 a يكان b نجد ان
b fehlt. — 6 c ينقطه a يقظة c. 6 b واما ان يكرن بعضها a
يشاكله a. 13 a له b لانه c. 12 c ماهية b بانيتها a. 11 a سقط
الطبيعيات a. 21 a b fehlt. 20 a هي b حتى a. 18 a ولا
مريدا a b موحدا c. 23 a الطبيعة b.

حيزة a بحيزة c. 3 a الاشياء b الاشتباه a اشتباه c. 1
ينبغي a القول b ان يقول a. 6 a دائر b مدثر a. — حيرة
من b مع a. 15 a المقول b المعول a. 14 a متى b fehlt. 10 a يبقى b

ذلك a. 6 a ضرة b حيزة a. 4 a بعضها für بعضها 3
بالمعونة a. — افادة a b افاضة c. 11 c فيكون b فكيف a. 7 a كذلك b
اطلقت a. 20 a وتخصيله a وتخصيلاتها b. 12 a بالغرابة
ولان a وان b. 23 a اطلعت b.

الطرف الآخر a فكانه a b فكانها c. 5 a اليه a. 3 a
بان — القول a 9-12. كتابة b كيافة a. 7 a الطرق الاخرة b
ابتهت b بقيت a. 16 a ببدني a ببدني c. 14 a
يلبع b. 19 a b fehlt. الى العالم a. 18 a لمحتوى a b لمحتيا c. 17
يرقليطوس c. 22 b فاذا — الفكرة a. 21 a يبلغ a
ارقليطوس a b.

والعناية c. 7 a فمن b. 3 a. الكتابي b الكياني a. 2 a
واطراف — a. 16, 17 a b fehlt. 9 c. والعنا b والعناد a
b fehlt. ومغاربها b.

حق a. 11 a. وعندهم b وعند a. 8 a. ائوس b زئوس a ديوس c. 1 a
كفا حقه b حمده.

II. *Abhandlung.* — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Cod. Berol. Landberg 368 p. 116, *c* Aenderungen.

هذه مقالة في اغراض ما بعد الطبيعة 34, 1-4 b
 للحكيم الفاضل الكامل ابي نصر الفارابي قدس سره
 ومضمونه هو a ومضمونه هو b 6 a fehlt. 7 a هي b fehlt. 8 b
 14 a fehlt. 17 a قد يظن b.

وتمرض b 6. فانه ينظر b ينظر a 3. ما هي b ما له a 2, 35.
 لكان لكل b 14. fehlt b علما a 13. في b وفي a 11. وتقسم a .
 فلان a b لان c 19. fehlt a على b 15. فلكل a .

منها b فيها a 5. b fehlt. هذا — وليس a 2, 3, 36. شبه b 21. الى موضوعات b موضوعات a 18. الذى b بان a 8. اعلى b اولى a 22. شبه بالصدر a الصدر

كانت a 8. منبها b تنبيه a 3. وقيام b إقامة a 2, 37. وانها c 15. fehl. b بل — العلم a 11. وبالتشكيك b وبالتشكيك الجواهر a 17. fehl. a ان كان للموجودات c 16. وانه b a lies الافلاطونية für 20. وايها b وانه a وان c 18. جوهر b وجودها b حدودها a 21. الافلاطونية

33. الذات a بالذات $3b$.

III. Abhandlung. — a Cod. Brit. Mus. 425, b Cod. Berol. Landberg 368. p. 117—120. c Aenderungen.

39, 2 *b* الأول *a* احدها 9 العقل *b* التعقل *a* 14 في استنباط *a* العقل *b* 15. واستنباط *b* عقل *a* تعقل *b* 16. هذين من *a* هذه *b* 15. واستنباط *b* *b* fehlt. *b* عاقلا *a* 21. متى توافقا *a* من وقفوا *b* 19.

فيين a فيما b . 5. التعقل b العقل a المتعقل c 40, 4. وعارضة c 13. الجيد a جود b —. المتعقل a التعقل b 11. قتيبين ab قتيبن c 17. وعارض ab

من b 7. على b وعلى a 6. يحصل فيه ab يحصل 5c, 41.
 بالعقل نفسه b بالتعقل كنسبة a 12. a fehlt.

42, 11 *b* كلها *a* fehlt. 14 *c* موادها *a b* المواد. 15 *b* هي

فانتقش *b*. الاشياء *a* الا انك *b* 17. *a* fehlt. اسم *b* —. تسبي *a* نقش.

ليس هو *a* 16. يفهم *a* تتفهم *b* 6. بعينها *a* نفسها *b* 2, 43. معقولات بالفعل *a* 23. نفس *b* بعينه *a* 18. ليست هي *b* صور في كل مواد *b*.

معقولات *b* معقولا — صار *a* 14. انكاه آخر *a* انكاه *b* 5, 44. يعقل ذاته من حيث ذاته *a* يعقل ذاته *b* 20. صارت.

موادها *b* مواد *a* 15. *b* fehlt. ان *a* 2. بالفعل *b* بالقوة *a* 1, 45. هو منا *a b* هو فينا *c* 22.

وان ما كان *b* 10. *a* fehlt. بانكاه — متفاضلة *b* 8, 46. ويوثل ان كان *a*.

شفاها *b* مشفا *a* 11—10. تودي *b* توصل *a* 10, 47.

وهذا شيء *a b* وهذا *c* 15. احتدى *a b* اتحدث *c* 9, 48.

IV. *Abhandlung*. — Vgl. Schmölder's, Documenta 3—10 s.; unsere Aenderungen zuerst stehend.

يحتاج 13. تجب *s*. يجب 12. تقصد *s*. يقصد 8, 49. العلم *s*. المعلم 16. فمشتق *s*. فمشتقة 14. تحتاج *s*. اساء *s*. اسم 21. يتعلم *s*. يعلم.

ويسبي *s*. وتسبي —. ينسب *s*. تنسب 8. يتعلم *s*. يعلم 2, 50. فالكتاب *s*. فالكتب 22. ويدعي *s*. وتدعي 11.

المقاتلين 12. فاما لا كون له *s*. فاما الاشياء — لها 9, 51. يتعلم *s*. فتعلم 14. مقاتلين *s*.

ذكيا *s*. زكيا 22. لان *s*. ان 18. تصح *s*. يصح 3 u. 1, 52.

والغلبة *s*. الغلبة *lies für* 6. يمتحن *s*. تمتحن 3, 53.

تعملها *s*. يعملها 15.

تقدّم 9. عليه *s*. عليها 8. استبرى *s*. استبرأ 5, 54.

ارادة *s*. ارادته 11. يقدم *s*.

المنقسمة *s*. المنقسم 9. يوخذ *s*. توخذ 6, 55.

V. *Diese Abhandlung* befindet sich ebenfalls in Schmöl-

der's Documenta p. 24—34. Erst nach dem Druck wurde ich darauf aufmerksam, dass Cod. Leiden 820, der gewöhnlich als eine Handschrift medicinischen Inhalts bezeichnet ist, auch wohl diese Abh. von Alf. enthalten möchte. Das hat sich denn auch bestätigt. Diese Handschrift unserer Abh. ist schön geschrieben, mit Gold und Blau verziert, kritisch aber nicht von dem Wert, welchen das Aussehn vermuten lässt. Wir geben hier die Varianten derselben und bezeichnen sie mit *d*; ganze Wortgruppen geben wir mit dem Zeichen +.

d fehlt. 5 ويعلم - مكدث 56, 3 والعقل والنفس 56, 3
مشتتلا ب 9. بتقدیمه *d* يتقدمه 7. الا بتصور *d* ما لا يتصور 6
التصديق 17. ثم يقع *d* يقع 16. اظهر *d* اشهر 11. مستهلال *d*
ويوصلنا الى تصور الاشياء ويوصلنا + *d* 19. التصديق او لا *d*
نفترق *d* نفرق 21. تلك الطرق الى التصديق

او كان *d* واما ان يكون 6. وجد *d* وجب 4. فما *d* وان 3, 57
d fehlt. 14 مثل - شيء 16, 15. والفاعل *d* والفعل والغاية

d fehlt. 3 فيه *d* fehlt. 58, 2 وعقل *d* وعقل 58, 2
فيصير وجود الاشياء *d* فتصير موجودة 6. منه يصل *d* يوصل 5
لوجود 12. النظام *d* لنظام - ظهور *d* ظهر 11. بوجود
الشيء *d* وجود الشيء 16. مكدودا *d* مجردا 15. الوجود *d*
كمية *d* لمية 19. وجوده

منه فيه *d* فيه 3. وجوب الوجود *d* وجه من الوجود 1, 59
والناطق 17. حصول النفس *d* النفس 13. عن *d* من 11
فتلك *d* فبتلك 21. عالم *d* لامر 18. والانسانية الناطقة *d*
السماويات *d* السموات 22.

الانواع *d* الاربع 7. وذلك هو السبب للحركة *d* 1, 2, 60
لللبسائط 17. مفروضة فيها وليست مفروضة في هذه ولا + 12
خارج على لون واحد وعن ارادة واحدة + *d* 20. لبسائطه *d*
كيف كان ما كان او + *d* 23, 22. متلونة *d* متساوية 21
سكونيات على هذا الحد ومبداها يتصل

- الحاوى المماس سطح الجسم + d 8. كذلك d لذلك 3, 61.
 من + d 14. بالتقسيم d بالقسم 13. لان لها محيط ومركز + 9
 ان يكون بعد d بعد 16. اجزاء ولا يتاقي الى الاخر
 المستوية d المستقيمة 18. ان جاز وجوده لا + d 17
 ولا d او 4. صار d صائرة 3. وليس واحد d ولا لواحد 2, 62.
 مشترك 14. d fehlt. من جنس واحد 13. في d اذا انتهى الى 5
 وقوى - الفعل 21. ويحت für ويجب 15. يشتركون d
 واللين 23. ومنها d وفيها 22. اما قبولا سريعا او بطيئا d
 والملاسة d .
 والجارى d والشديد الجرى 2. اولى d الاولى 1, 63.
 d fehlt. ولكل نوع 15. سببا لنوع ابعد من + d 13, 14.
 العقل d الفعل 20. التى بها يبلغ ذلك النوع كماله + 16
 الاعصاب d الاعضاء 23. والفكر d والفكرة 22.
 هيولانيا d عقلا هيولانيا 5. ان ليس d وليس 1, 64.
 هي d لها 17. مفارقة d موت 16. احدى الذات d احدى 10
 وقدره - 21. باى ارض d ياتى - بدنى 19. بدواء d بتدبير 18
 ولو d ان لو 23. الواصلة d واصلة 22. d fehlt. وقضائه
 الخير d الشر 3. التى d الذى. d fehlt. دائمة - الكثير 1, 65.

VI. Abhandlung. — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Leidener Cod. Warn. 1002, *d* Cod. Berlin Peterm. II 466, *e* Cod. Berlin Landberg 368. — *b* ist von geläufiger Hand, vielfach ohne diakritische. Punkte, oft incorrect; sie stimmt aber in der Reihenfolge der Abschn. durchweg mit *a* überein, und ist diese Ordnung hier beibehalten; *d* stimmt nur bis 79, 13; *e* nur bis 72, 12; beide Codices sind lässig geschrieben.

- والا لكانت e 8. هوية e هو abd 6. التى ab الموجودة de 4, 66.
 هوية موجودة abd موجود e 11. ولا كان a والا لكان bde
 لماهيته de 5. لاحق ومقتض e لازم ومقتضى abd 2, 67.
 وبيل الامر ab 12. الالمبدئها e لا مبدئها abd 9. ab fehlt.

بل القوم - بذلك الفصل *de* 22, 23. قبل بالذات عن الامر *de*
a b fehlt.

موجودا وان كان له *a + de* fehlt. 3 *a* له فصل *b* 66.
ضد *abd* ند *de*. فيتكثر *de* فكثرت 7. فصل كان داخلا
بالاشياء بذاته *a* بذاته *b* بعد ذاته *de* 22.

الوجود *abd* 18. ثم بدهش *ab* ولم تدهش *de* 5. 69.
الوجب *e*.

b d fehlt. 6 *a e* ولا *a e* 3, 4 *a* وجه *a* 70.
a d e fehlt. 20 *b* ويكره *a d e* fehlt. 10 *lies* والذلة *für* والذلة 10.

لنحول *für* لنحول 14. لذيد *abde* لذيد *c* 11, 71.
مركب *ab* 22. خاتم *b d* عالم *a e* 21. فضلا *d* تصلي *abe* 17.
متجسد *e* متجزء *d*.

النبرية *a* البشرية *bde* 12. عبادية *de* ابداعية *ab* 9. 72.
وتنميته *d* وتبقيته *ab* 21.

7 *ab*. يفيد *a* يوتي *b d* 3 المعثور *ab* المعهود *d* 2. 73.
b d الوهم *a* يستوصفها *b* يستودعها *d* 8. عقل *d* عقد
جوهر *d* جوبة *ab* 19. الوهم وحوله.

a d fehlt. 10 *b* الظاهر *a d* 74. والمفكرة *b d* والحافطة *a* 7.
a d fehlt. 12 *b d* ادرك *a d* 12. خلطا *abd* خلطه *c*.

والملكية *b d* والملائكة *a* 9. مشتغلة *d* شغل *ab* 4. 75.
امتهنها *abd* امكنها *c* 23. احتجت *b d* اجتمعت *a* 13.

a d ويفشي *b* 5 *a* fehlt. فشيح - الباطن *b d* 1, 2. 76.
مكسوس *d* مخصص *ab* 18. يتم *ab* يستتم *d* 16. وينشا
ab fehlt. 20 *d* بل غير داخل *d*.

تلاقيها في *a +* 5. لاستغلبت *a* لاستعلت *b d* 1. 77.
يسري عنه *d* يري *ab* 19. المذكورة المذكورة *b d* 15. اليقظة
ab fehlt. 20 *d* مسطح *d*.

ab كل - الوجود *d* 4, 5. فيستعمل *d* فيشتمل *ab* 1. 78.
d منذ - الاختيار *ab* 14, 15. بقدر *ab* مقدر *d* 11. *d* fehlt.
ab مكمولا *d* 20. هو - ايجاده *d* 17, 18. *ab* fehlt.
اوجب وجود الكل وترتيبها *d +* 21, 22. مكمولا.

79, 1 a المتشعبة b المتشعبة d . 3 d يصل a b يصك 13 d + a وتكثيف b 15 (hier endet d). — ذلك من الشكل الاول + مسامحة b مباسة a — وتكثيف.

80, 3 c لتوقيفها b لتوقف a لتوفيق 7 b وكذلك a fehlt. 12 a وظاهريته 20 a وجود a وجوده b 16. وكيف لا b وكيف a 12 b fehlt. 23 a وبعد b ولعل.

81, 5 b a لان b 7 a ويجوز b ويجوز a 5 b a 21. كون ابى بكر + b — وجدت b اخذت 14. وجوده a b fehlt. 23 الى الذات b كثرة — وبكسب.

82, 1 a ما b 5 b هو الحق b 1. — عند a 2. b عن ذاته a 12. a b لان c 10. b المطابق b fehlt.

83, b ينسب a 2. ويصدر a 1. يصدر عنه b 3, 4 a b ووجد معه b ووجد — فيه.

Abh. VII war nur in a mir zugänglich. Die Aenderungen stehen zuerst denn folgt die Lesart in a .

84, 19 a حد 21. وما رآه a سئل فيما رآه 19.

85, 10 يدل a 17, 19 lies والبلاسة.

86, 10 معقولة a معولة 12. يكتوي a يكتوي 10.

87, 4 a في الحقيقة b وجزمه a واجزاء 4. والمعاني a والمعنى من المعاني.

88, 10 a معنى 10. لانهم تلك a لا بد لتلك 5. ثبات a اثبات 21. اينته a انيته.

89, 12 a محمول المحمول 15. وما بيانه a وماهيته 12. ينطرح a يطرح 18. محمول.

90, 1 a قلبها 12. فطره a نظره 3. وما a او ما 1.

91, 15 a كثير ما كثيرا ما 15.

92, 5 a بحرف ج والنسبة b والى ما يرجع a والى ما لا يرجع 5. وللسلا أنفعاليات 10. او الى a والى — حرف النسبة الى a الا 13. والانفعالات.

- 93, 11 *a* يكتوي *a* fehlt. 13 هيا *a* fehlt.
- 94, 2 *a* ظننت fur *a* انها فصلا *a* انها فصلان 8. طننت *a* fehlt. 14 بما *a* fehlt.
- 95, 3 *a* وضعه 19. ولا *a* اولاً 10. اذ *a* ذا 6. فهو *a* فهي 3. صفة *a* يطيف 23. المطيف *a* المطبق 20.
- 96, 3 *a* شي 22. بدلک fur بذلك 3. *a* ليس.
- 97, 12 *a* ومجردا 15. ومجردة 15. وغير *a* لا بغير 12.
- 98, 6 *a* معلوما — كان *a* ذلک کان 8. فان *a* فاما ان 6.
- معلوما غير المعلومين النادرين *a* بالمعلومين التامين. اختيارا fur اختيارا 23. *a* fehlt. 21 ايضا.
- 99, 12 *a* او سقراط عن سقراط 17. البرودة *a* fehlt. 12.
- 100, 13, 14 *a* صم ايضا *a* يصح ايضا فيما 14, 13.
- 101, 12 *a* متضادتان 13. والمتناقضتان *a* او لا متناقضتان 12.
- قوة *a* قول 21. *a* fehlt. 19. او *a* fehlt. 18. مثل *a* fehlt.
- 102, 1 *a* ويجعل 15. *a* fehlt. 11. اللهم *a* للفهم 1.
- 102, 19, 20, 23 *a* كانه 17. وهذا *a* fehlt. 16. فيجعله *a* المخلص.
- 103, 2 *a* فينتقل *a* فينقله 2.
- Abh. VIII. — Ebenfalls nur in *a*.
- 104, 5 *a* رسالة للمعلم الثاني فيما الخ. *a* Überschrift.
- وما *a* فيما 8. مستهرا *a* مسهرا — معشوقا *a* مشغوقا واجددت 13. المعينات *a* المغيبات 10. وسطت *a* وسقطت واجدت *a*.
- 105, 18 *a* يبلغ *a* باستقصا 10, 14. له *a* لها 4.
- مكرر من *a* لمجري 20. يبلغ *a*.
- 106, 8 *a* اتفاقا 18. القنقن *a* القنفذ 8.
9. عوائق *a* عوائق 3. يتكلم fur يتكلف 1. *a* ليس.
- الالهية *a* التاهب 17. الشيء *a* شيء.
- وينفروا *a* ويتفرقرا 14. جبلة fur حيلة 13. *a* ليس.
- وجود *a* وجوده 19. لقصودهم *a* لقصورهم 16.

والاستحسانية *a* والحسانية 11. بحكم *a* بحكم 10, 4, 109
a محكيين 13. في الاسم *a* الاسم 12. والتجسمانية
für واستدلوا 20. وكرب *a* وكسف 16. مكتبيين
واستدلوا.

معاقبة، تغاي a تغال 20. الاستقصا a الاستقصاء 7 110
عاقبة a .

معها ما 22. اي a انه 5. رکائب a حرکات 2 111

صدر، 20. قيل *a* قيلت 6. لا نها *fär* لا نها 4 lies 112
a صدر.

113, 2 **كان** *a* fehlt.

12. بكارب α بنتجارب 11. يكملوا α يجمعوا 7, 114
يسالہ 17. ما وضع على ما وضع α ما وضع 14. بها α معلوما
 α مسئلة.

Abh. IX — *a.* Berlin man. or. fol. 493 pag. 111. —
b. Berl. man. or. Pet. II 738 pag. 99. d. Berl. man. or.
quarto 786 pag. 82 — *c.* Conjectur. cas = aus Casiri.

جبلاد abd حيلان $6c$. الفاراب abd فاراب $115, 3c$.
 a لطيفة الاشارة $9bd$. المستوفى b المتوفى a المتوفى d —
 باعراضها bda باعراضها $c13$ الغاية abd بالغاية $c12$ fehlt.
 كشف b كيف $ad18$. الاعتداد a الاهتداء $bd15$. باعراض a

13. وهي abd هي c 8. الموجودة abd الموجهة 4 c 116،
 14. قادرا رجله b d فادركه اجله a 22. a d fehlt. وغير الفاصلة b 14

a b d وما لا يتجزأ: الكتاب *b c d* الكتاب *a* كتاب *b d* والكتاب *c* 117, 1
fehlt. 7 *c* المعقول *a b d* fehlt. 9 *a d* الكناية *b* الكتابة *a d*. 10
a b d الطبعي *c* 15. *a d* في *b* الي *a d*. 11. الادب *b* اداب
ad كتاب *a b* شرح — لأرسطو cas 17. القدماء *b* المقدمات
a b d الموسوم بالحروف *c* 18. الاطلاق *d* الاخلاق
cas. 20 وصفها *a b d* fehlt. 22 cas. الهندسة *a b d* fehlt.

118, 3 a علی b d fehlt.

oboi.kanda.com



DRUCK VON E. J. BEILL.

ALFARABI'S

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN

aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. FRIEDRICH DIETERICI.

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.



LEIDEN. — E. J. BRILL.

1890.

**ALFARABI'S
PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN.**

Verlag von E. J. BRILL in Leiden.

C. SNOUCK HURGRONJE,
BILDER AUS MEKKA.

Mit kurzem erläuternden Texte.

20 phot.-lithogr. Bilder auf 18 Tafeln.

Gr. 4°. In rother Mappe.

f12.50.

ALFARABI'S

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN

aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften

HERAUSGEGEBEN

Dr. FRIEDRICH DIETERICI,

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.



LEIDEN. — E. J. BRILL.

1890.