رسالتان

في

اللّذات والآلام والنفس والعقل

لمسكويه

طبعة مُحقّقة ومُنقّحة

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

obeikandl.com

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الثانية
١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦م
الناشـــر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٣٦ شارع بورسعيد / القاهرة
ت : ٥٩٢٣٦٢٠ - ٥٩٢٨٤١١ / فاكس : ٥٩٣٦٢٧٧
ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة
E-mail:alsakafa_alDinaya@hotmail.com

رقم الايداع	١٠١٤١ / ٢٠٠٠
الترقيم الدولى	977 – 5250 – 90 –0

obeikandl.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة اللجنة

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

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

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

التوحيدي في جملة وصفه "لطيف الألفاظ، سهل المأخذ، مشهور المعاني، شديد التوقي، ضعيف الترقي، يتطاول جهده ثم يقصر، وله مآخذ وغرائب من الكذب – كذا– وهو حائل العقل لشغفه بالكيمياء. ا.هـ".

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

ونسأل الله العون والمغفرة.

القاهرة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م

من رسائل مسكوية الفلسفية

من رسَالة للأستاذ أبي علي مِسْكوَيْهِ رحمَهُ الله

في اللذات والآلام

obeikandl.com

اللذات، كمالات

بسم الله الرحمن الرحيم

***

اللذات، كمالات، إلا أنها بالقوة وانما تصير إلى الفعل بإدراك ذي الكمال لها، وأنما يدركها ذو الكمال بما هو حي[1]. وكأنها في التحقيق هي الكمال الذي يدركه الكامل به، وهي في الأشياء التي هي كاملة بذواتها بالفعل أبدا ولم تكن قط بالقوة ثم صارت إلى الفعل. وذلك هو الأمور الإلهية.

والكمال نوعان: إضافي ومطلق[2]. فالإضافي ما أريد لذاته ولغيره، والمطلق ما أريد لذاته، وهو مطلوب الأشياء التي تتحرك نحوه كي تصير إليه، ومعشوق الأمور التي تطلبه. وتلك الأشياء، أذا إنتهت إليه، كملت به وسكنت ولم تتحرك (من) بعد، ولم تطلب شيئا سواه، وتصير، ما دامت كاملة به، معانقة له ملتذة به.

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

---

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

(2) عرض هذا الفرق في كتاب الأخلاق، ١٠٩٦ ا، ١٥، غير أن مقصود أرسطو تبين ماهية الخير المحض، وهذا مثل لمنهج مسكويه في البحث، فأنه، كثيرا ما يعتمد على جملة عرضية، وردت عند أرسطو أو غيره، ويطبق معناها تطبيقا خاصا بمراده وموضوعه، هو.

نيْل المشتهي مشتهاه[٣] وكل ذلك، في التحقيق، يرجع إلى معنًى واحد: فـــان مطلوب كل شئ هو كماله أو ما يعتقد فيه أنه كماله، فهو ينجذب إليه بطبعــه أو ما يعتقد فيه أنه كماله، فهو ينجذب إليه بطبعه أو بإرادته. فأن كان ذلـــك المطلوب طبيعيًّا محسوساً وكان كمالاً حقيقيًّا، سُمّي انجذابُه إليه شهوة صادقـــة وسمِّي التذاذه بنيله لذة طبيعيّة. وإن كان ذلك المطلوب ليس بكمال حقيقيّ بل مظنونا فيه ذلك وليس هو كذلك، سمِّي انجذابه إليه وتحرّكُه إليه شهوةً كاذبـــة وسمِّي التذاذه به لذة خارجة عن الطبع. وإن كان ذلـــك المطلـــوب روحانيًّـــا معقولاً وكان كماله حقيقيًّا وكان انجذابه إليه انجذاباً مُفرطاً، سمِّي ذلك عشـــقاً، وإن كان انجذابه إليه وسطاً سُمِّي مَحبة، وإن كان انجذابه إليه ينقصـــر سمِّـــي ذلك نزاعاً[٤]

ولو لم يكن كمال لم يكن لذة، ولو لم يكن لذة، لم يكن عشق ولا مَحبة ولا نزاع ولا شهوة، ولو لم يكن هذه، لم يكن حركة ولو لم يكن حركة، لم يكن كَوْن ولا فساد.

---

[٣] أورد أرسطو كذلك نظريات متقدميه، ليرد عليها. غير أن مسكويه لا يذكر هنا إلا رأيين ملآئمين لتعريفه الأول، أن اللذات كمالات.

[٤] جاء لثامسطيوس في شرح كتاب اللام: "وابتداء هذا العشق (يعني العشق الأول) أنما هو مايعقل من العلة الأولى، كما أن إبتداء الشهوة فينا الظن والتخيل" أرسطو عند العرب، ص١٥.

اللذة المطلقة مصاحبة للخير المحض

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

مراتب اللذات

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

---

[٥] "وأما الذي طبيعته لا تخلو طرفة عين من العلم، فليس اللذة له مكتسبة، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع الأشياء" المرجع السابق، ص١٦.

إذن أشرف اللذات الجسمانية وأكملُها، وهما من الإدراكات الجسمانية والإدراكات الروحانية[٦].

اللذة المطلقة في ادراك الأله

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

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

---

[٦] يتبع مسكويه في هذا التقسيم مبدأ أرسطو القائل: "إن اللذات تابعة للحركة" أي أنها تشرف بشرفها وتسقط بسقوطها. فبفضل هذا المعيار الموضعيّ، لايقطع أن اللذات الجسمانية خسيسة مذمومة، بل فيها ما يصلح الانسان أذا راعى توسط. راجع كتاب الأخلاق، ١١٧٥ ا ١١٧٦؛ وأيضاً ١١١٥٤ ا – ، ٣٦ – ١١٥٤ب، ١–٣٠.

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

ينفرد الإنسان بإدراك اللذة المطلقة

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

---

[٧] يزع مسكويه في هذه الفقرة – وفي مواضع أخرى من الرسالة – نزعة أفلوطينية أظهر مما هي في تهذيب الأخلاق، راجع فكرة الأله السائدة في "أثولوجيا أرسطوطاليس"، طبعة عبد الرحمن بدوي، ١٩٥٥م.

والعقل الانساني لاينفعل قط بالنفس وأنما ينفعـــل بالكمـــالات، لأن مدركاته الصور التي هي كمالات الموجودات . وأما العقـــل الإلهـــي ، فأنـــه لاينفعل قط إذ لاينفعل بوجه البتّة[٨]

رأي الطبيعيين وافساده

وقال الطبيعيون: اللذة هي رجوع إلى الحال الطبيعيّة. وذلك لا يصِـــحّ في الأمور الإلهية على ما قدّمنا، إذ ليس لها خروج عن حالها الطبيعية، ولايصحّ أيضاً في الأمور الطبيعيّة والنفسيّة. فاللذة أمر مقصود إلهيّ عظيـــم في الأمـــور الإلهية، ومقصود طبيعيّ في الأمور الطبيعيّة. فأنها، في عالَم الكون والفســـاد، جعلت خدعةً للحيوان وشَرَكاً له، لما كان هذا العالم السوفسطائيّ لايقـــام إلا بالسفسطة والحيل والمغالطة وتوق أهله إلى المنفعة العائدة عليـــهم، وإن كـــان بالإكراه والخديعة، كالفعل في الأدوية المُرّة، أذا أريد أن تُسقَى الصِبيان، لأنهـــا تُحلّى بما يُغطّي عل مرارتها[١].

وقد نبّه فيلسوف الإسلام على ذلك بقوله: "أن المرأة لَتزيّن أحسن شئ منها ويراد اقْبح شئ منها"، أي تزيّن وجهَها ويراد فرجها[٩].

---

[٨] كل هذه الآراء تذكرنا بـــ "أثولوجيا أرسطوطاليس"، راجع مثلاً الفصل في النفس الشريفة، ص ٨٤ من طبعة بدوي.

[١] مدارته.

[٩] هذه الفقرة تلخيص للمناظرات التي استتبعتها آراء ابن زكريا الرازي في اللذة، وكان الفلاسفة ينحـــون في ذلك نحو المتقدمين من اليونان الذين وضعوا مشكلة اللذة موضع البحث والتحقيق منذ عهد بعيد، راجـــع المصادر المذكورة في التعليق ٣٧ من التمهيد لهذه الرسالة؛ أضف مـــا ورد عـــن ارســـطو، الأخـــلاق إلى نيقوماخوس المقالة ٧

فأما اللذات الحقيقية، فإنما هي[1] في الكمالات التامة والغايات العامة التي قصد بها خلق البشر بل سائل الحيوان بل سائر الموجودات أيضا. وأشد هذه تحقيقا هي اللذة الإلهية وهي الغاية القصوى التي ترتقي جميع الغايات إليها، أعني الوجود الخالص والجود الصرف.

موقف الإنسان من الأمور الطبيعية والأمور الالهية

وأما (.....)[2] في الدنيا، فمحمود من وجه ومذموم من وجه، إذ لا يجوز لأحد أن يقعد عن عمارة العالم من وجهين: أحدهما من حيث لم يعطه ما يجب له عليه من عمارته والقيام بما جعله الله إليه من استخدامه له فيه، والثاني حيث أخذ منه ما ينبغي أن يعطي عوضه وألا يكون جورا من فاعله، إذ المكافأة في الطبيعة واحدة. وهو أن يعطي مثل ما يأخذ كي يكون عدلا، لأن صورة الأمور الطبيعية، العدل كما أن صورة الأمور الإلهية وفعلها الفضل، لأن الأمور الإلهية تعطي أبدا (٢ب) ولا تأخذ والأمور الطبيعية مثل ما تأخذ مثل ما تعطي، فتلك لا تعدل عن الفضل وهذه لا تعدل عن العدل. وما خرج عن العدل والفضل في الأخذ والعطاء، فهو جور. والإنسان إما أن يكون روحانيا إلاهيا فيفضل، أو طبيعيا فيعدل، أو شيطانيا غير طبيعي ولا إلهي فيجور. ولذلك كانت الأمور الإلهية سبب وجود العالم، لأن فعلها[3] الجود المحض، والأمور

---

[1] أضيف الضمير في الهامش.

[2] لم نوفق إلى قراءة هذه اللفظة.

[3] فعله.

الطبيعيّة سبَبَ عمارة العالم لأن فعلها العدل المحض، والأمور الشيطانيّة سبب ما يعرض من خراب بعض أجزاء العالم، لأن فعلها الجور المحض[١٠].

معنى الحركة والسكون في عالَم الطبيعة وعالَم الأله

المتوجه نحو الكمال الأقصى يرى بعين عقله التام الذي يجذبه إلى ذاته جذبَ المعشوق لعاشقه فهو يتحرك بحركته الشوْقيّة نحوه ، فأن كل متحرك من النقص إلى الكمال، فهو يتحرك حركة شوقية عشقيّة نحو معشوقه الأول. فهو بامعانه في الأرتقاء إليه يقرُب منه قرباً مّا. وهذا القرب يتزايد بحسب سعْيه في كل حال. وقد سمّي الحكماء عالَم الطبيعة عالَم الآلام، لأنه عالَم الحركة وسمّوا عالَم العقل عالَم اللذات، لأنه عالَم السكون. فكما أن الحركات آلام، كذلك السكنات لذات وهي المطلوبة بالحركات لأن كل متحرك أنما يتحرك ليسكُن. والأجرام السمائية ، وإن كانت متحركة، فهي ساكنة لدوامها واتصالها وامتناع التغيّر عليها.

الحركة في الأمور الطبيعية أشرَف من السكون، بل هي وجود والسكون عدم، والحركة في الإلهية عدم والسكون وجود[١١].

---

[١٠] عرض المؤلف للعدل والجور عرضاً أول في كتابه "تهذيب الأخلاق" ص ١٣٢-١٥٩، ط القاهرة ١٣٢٩هـ. وفي جوابه لسؤال أبي حيان التوحيدي عن "ماهية العدل". وجاء هذا الجواب في مقالة قد أعددناها للطبع.

[١١] راجع الأخلاق . لأرسطو، ١١٥٤ ب ٣٥.

الإلهية هي السكون المحض وكل سكون في عـــالم العقـــل وفي عـــالَم الطبيعة، فأنه إلهيّ[1] مّا، كما أن الحركة في أي العالَمَيْن كانت، فهي عبوديّـــة. وكذلك تظهر الربوبيّة بالسكون وتظهر العبودية بالحركة. الألحـــان أصـــوات كُسّبَت المناسبات الشريفة التي هي نظام العالم والسياسة الإلهيـــة الســـارية في الموجودات الروحانية والطبيعية. وهذه الصور الشريفة، أعني النِسَب التي هـــي النظام الالهيّ والسياسة الربانية التي هي فَيْض بالخالق، سبحانه، على الخلق، هي الغاية القُصوى المطلوبة وهو معشوقُ الكل ومُشـــوّقه الـــذي تطلبـــه ســـائر الموجودات.

الموجودات ثلاثة

والموجودات بالقياس اليها على ثلاثة اضرب: منها ما أُعطتها مـــن أول مرة وهي التي أُبدعَت كاملة ولم تكن قط بالقوة وهِيَ العقول الفعالة والأجـــرام السمائية، ومنها ما لم يُعط ذلك في أول أمرها ولا يُرجَى لها الوصـــولُ إليـــها والتصور بها، إذ لم تعط القوة على ذلك كالمعدنيات (١٣) والنباتية والحيوانـــات الهمجية والآثار العلوية، ومنها ما أُعطي القوة على ذلك، وهي الجواهر الانسية وهي النفس الناطقة وأنما صار لجوهر الانسيّ إنساناً بها.

---

[1] الهيّة.

اشتياق النفس إلى الاتحاد

والعاشق من الناس في التحقيق، والمشتاق إلى الاتحاد بذلك النظـــام الإلهـــيّ والسياسة الربانية أنما هو هي وأنما أُريدَ بالجسد واليدين لها لأن هذه القوة منـها تقوى وتتوسطها بقوى إلى أن تبلغ إلى حدّ من القوة تســـتغني عـــن الجســـد واليدين، وهي في الأمر شديدة. إلا أنها أذا كانت علية الهِمّة تعدّ حركتَها، وإن كانت آلاماً، لذاتٍ في الحقيقة، لِنظرها إلى معشوقها التي تتحرك إليه وتطلـب؛ لأن الحال التي تتحرك نحوها أجلّ من أن لا تحمل فيها كل مشـــقة. وذلـك سكونها الذي هو الالتذاذ الحقيقي الذي يَحصل لها عند الاتحـــاد بمعشـــوقها ومُشوّقها الذي هو اللذة المحضة.

أثر الألحان على النفس

وربما كانت النفس من بعض الناس لطيفة عاليةَ الهمـــة، وإن كـــانت الأمور الطبيعية غالبة عليها. فتقتطعها تلك الصور الشريفة التي ترِد عليها مـــن الألحان والايقاعات فتقتطعها عن الأمور الطبيعيّة بالكلية حتى رُبما فاضت نفسه وخرج روحه ومات، – وقد رأينا وسمعنا خَلقاً ماتوا في حـــال الســـماع – ، وربما كان غشياً عليه والغشي هو إستيلاء الصور الإلهية السارية في اللحـــن إلى النفس عليها وأخذُها لها عن الأمور الطبيعية ما دام السماع متّصلاً حتى أذا

انقطعت المادة زالت المغالبة من الصور الإلهية والصور النفسية[١٢].

وربما قويت النفس واستغنت عن الأمور الطبيعية وعرفت عيوبها ونقصها، فالقت بصرها نحو العقل الفعال، ثم اتّحدت به و[١] أيّدها حينئذ العقل الفعّال، وجذب بصيرتها، فرّبها من تلك الصور الإلهية التي كانت عشائقها وأشواقها، فاتجهت بها من غير توسّط لحميّ ولا صوت ولا نغم، وسكنت السكونَ التامّ والتذّت اللذةَ التامة، إذ قد أدركت غاية مطلوبها، فتصير عند ذلك مشوّقة معشوقة بعد أن كانت شائقة عاشقة، وصارت تحبّب بتحرك الأشياء إليها وهي ساكنة بعد أن كانت تتحرك إلى الأشياء، وتحرّك كل شيء بعد أن كانت متحركة من كل شيء. فيما ظنك بتلك اللذة أذا قايستها بهذه اللذة السماعية التي هي إحدى لذاتها الدنيا مهما يقاربها من الآلام بالحركة الدائمة.

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

---

[١٢] لقد أطلع مسكويه على كتاب "تيماوس" (Timee) لأفلاطون، إذ أورد قطعة منه في الفوز الأصغر، ص ٥٠؛ وفي هذه النبذة لستين ما جاء في هذا الكتاب فيما يتعلق بالسمع والبصر، e – ٤٧a وكذلك "فيليب" (Philebe) a ٥١ في إحداث اللذة بالموسيقى.

[١] سقط الواو في هذا المكان، واضيف بعده "ثم".

ونعلم أن لذة السماع تفوت جميعها مع خلوصها من شـــوائب الآلام التي تتقدم رؤساء اللذات الطبيعية الخمسة، أو تصحبها أو تتعقبها. ونعمل أن لذة السماع ، مع هذه الخصوصية، لا قدر لها أيضا بالقياس إلى تلك اللـــذات التي تنال النفس بالمقعد الصدق، عن الملك المقتدر. فيدعوها[1] ذلك إلى بعـــض هذه العلائق وإلى الانقطاع عن الأمور الطبيعية وإلى النظر إليها بغـــير المقـــت والبغضة وإلى الامعان نحو التمام والغاية.

وقد نبه فيلسوف الإسلام عليها بقوله لعمار بن ياسر[13]، وقد تنفـــس الصعداء: "ياعمار على ماذا تنفسك؟ أعلى الآخرة فيعلق بها يدك نفسك عليها فقد أمكنتك منها ؟ أم على الدنيا ؟ فوالله ما تستحق أن تتنفـــس عليـــها لأن لذاتها في خمسة : مأكول ومشروب ومنكوح وملبـــوس ومشـــموم؛ فـــأفضل المأكول العسل وهو في ذبابة، وأفضل المشروب الماء وهـــو أهـــون موجـــود، وأفضل الملبوس الديباج وهو لعاب دودة، وأفضل المشموم المســـك وهـــو دم فارة وأفضل المنكوح فمبال في مبال. ولم نذكر المبصرات والمسموعات لأنها من لذات الآخرة وذوقنا منها، ليكون طلبنا لها على بصيرة ومعرفة".

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

---

[1] فيدعوه.

[13] هو عمار بن ياسر بن مالك المذحجي، من أشياع على بن أبي طالب (الملقب هنا بفيلسوف الإسلام). كان من المهاجرين والمحاربين في جميع ما وقع من مقاتلات بعد الهجرة إلى أن قتل في وقعة صفين سنة ٣٧هـ/٦٥٧م؛ راجع دائرة المعارف الإسلامية، ط٢، ص٤٦١.

obeikandl.com

مقالة للأستاذ أبي علي مسكويه رحمه الله

في النفس والعقل

وهيَ جوابْ رسَائل سَأله عنهما وَحَلُّ شكوك

أدركها في الجَوهر البسَيط العَائم بنفسِه

obeikandl.com

بسم الله الرحمن الرحيم

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

ويحكى عن روفس[1] الطبيب أنه قال: "ليس أحد يمعن في الفكر في علم ما إلا وينتهي به ذلك إلى ماليخوليا"، فيما يؤمننا، أذا اعتقدنا أوهاما ليس لها جزئيات مشاهدة بالحس أن تكون بهذه الصفة؟ وأذا كان الحس يكذب ويغلط أحيانا كثيرة، وكان التخيل في ذلك على أضعاف ما عليه الحس من الغلط والكذب في المنى والوسوسة وحديث الناس وأجناس الخوف والأماني والعلل العارضة وكان العقل أنما يأخذ ما يأخذه، إن كان على جهة التذكير او على جهة الانقداح عن أحد هذين، كيف نأمن فيما نعتقد في هذه الجواهر التي تعتقد أنها روحانية إذا لم ندرك لها جزئيات؟".

قال الأستاذ أبو على أحمد بن محمد رحمه الله؛

---

[1] دوفس، راجع عن هذا الطبيب التعليق ٣٠ في التصدير.

وجود العقل مقدم للحس بالذات

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

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

[أ] مآخره.

[ب] يوحده.

العقل يدرك المعقولات فضلا عن المحسوسات

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

ولعمري ، أن الحس، نظره في كلياتها، إلا للعقل خاص نظر آخر ، ليس من باب الإضافة ولا من مبادئ المحسوسات وليس ينبغي أن نغفله ولا ننساه ، فأنا متى فعلنا ذلك ، حصلنا على بعض المعقولات أعني كليات الأمور المأخوذة من الحواس بالتقاطها من الجزئيات ، وفاتتنا المعقولات الشريفة التي هي بسائط الأشياء وذواتها التي ليست بمحسوسة ولا بمأخوذة[1] من الحواس على ما بينه أرسطو ومفسرو كتبه . وسأذكر ما يحضر حفظي في هذا الوقت إلى أن أتمكن من إيراد نصوص (٦ب) الأقاويل عنه بتمكني من الكتب إن شاء الله.

رأي أرسطو ومفسريه في العقل والنفس

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

---

[1] والمأخوذ.

جهة العقل. فأذا نظرت إلى الأشياء المحسوسة لحقها شبيه بالانعكاس، وأذا نظرت في الأمور التي فحصها من جهة العقل ، بلا توسط الحس ، كانت مستقيم النظر . وهذه الألفاظ وإن لم تكن نفس ألفاظ الرجل ، فأنها مؤدية عن معناه لاسيما فيما فسره ثامسطيوس من كلامه ولخصه في كتابه النفس ، فأنه عبر في هذا المعنى عبارة فصيحة على مذهبه ، في الكلام على هذه المعاني اللطيفة[1].

العقل مستغن عن غير ذاته في ادراكه الامور

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

---

[1] راجع كتاب النفس لأرسطو، طبعة عبد الرحمن بدوي، ٤٦٩ب١٥. وقد أورد مسكويه هذه النبذة بعينها في الفوز الأصغر ص ٣٦.

العقل الفعال يخرج إلى الفعل الصور الهيولانية التي في النفس الناطقة

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

ومما يبين هذا المعنى، أن كل شئ هو بالقوة فانه ليس يخرج إلى الفعل، إلا بشئ آخر هو موجود بالفعل، لأنه لو كان يخرج بذاته لكان أبدا بالفعل ولم يكن بالقوة لأن ذاته قد كان له وهو بالقوة وأذا كان ذاته سبب خروجه إلى الفعل وذاته لم يزل بالقوة، وجب أن يكون أيضا لم يزل بالفعل، فهو أذا أبدا بالقوة وأبدا بالفعل (١٧) وهذا محال, فأذن يخرج ما في القوة إلى الفعل غيره، ويجب على هذا ، أن يكون ذلك المخرج له إلى الفعل موجودا بالفعل[1] لأنه لو كان بالقوة، لكان سبيله في حاجته إلى ما يخرجه إلى الفعل.

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

---

[1] تصحيح الناسخ، وفي السطر: بالعقل.

مبدأ من غير ذات العقل، بل تلك الأوائل هي العقل هي المعقول. وخارج هذا العقل شئ آخر هو سبب له. فغمض الكلام فيه، بل أظن أن من جميع هذا المأخذ الذي سنح الكلام فيه مما بدأت به، غموضا، وسأعدل عنه إلى بيان آخر إن شاء الله تعالى ذو[1] الحول والقوة.

المحسوسات لا تفيد علم الا بتأييد العقل

أقول : أن الحواس ، متى لم يحضرها العقل عند التصفح للأجزاء ولم يشهد لها[1] بالصحة أو الفساد ، غير مفيدة شيئا ولا ينتفع بها. وذاك أنها تخطئ في محسوساتها ضروب الخطأ ويرد عليها العقل ذلك ولا يقبل أذا غاب عنها الفكر أو ذهل عنها العقل، وهذا شئ ظاهر من عند من يستعمل فكره بمهم يستعرفه، فأنه لا يبصر ولا يسمع كثيرات المبصرات والمسموعات مع حضوره ومع ارتفاع الموانع من الحاس والمحسوس.

أخطاء الحواس

فأما وجود الخطأ من الحواس، فكثيرة جدا. من ذلك خطأ العين في الشئ المبصر من قريب ومن بعيد. أما[ب] خطاؤها من البعيد فبرؤيتها الشمس صغيرة، مقدارها عرض قدم وهي مثل الأرض كلها مائة ونيفا وستين مرة.

---

[1] ذي

[1] تشهد له.

[ب] -أ- سقط في الأصل.

فيشهد بذلك العقل فيقبل منه، ويشهد بذلك الحس فلا يقبل منه. وأما أخطاؤها من القرب، فبمنزلة ما نرى ضوء الشمس أذا وقع علينا من ثقب مربعة صغار كحلل البواري[1] التي يستظل بها: فأنا نرى الضوء الواقع منها مستديرا وأنما يصل من ثقب مربعة مستطيلة ونعلم أنه ليس كما نراه. وتخطئ العين في حركة القمر والسحاب والسفينة والشاطئ وتخطئ في الأشياء المسطرة والمتساوية كالأساطين والنخل والشجر وتخطئ في النقطة أذا كانت على شئ يتحرك على الأستدارة حتى تراها كالحلقة وكالطوق، وتخطئ في الأشياء المبصرة في الماء فترى بعض الأشياء أكبر من مقداره وبعض الأشياء مكسورة وهي صحيحة وبعضها معوجة وهي مستقيمة (٧ب) وبعضها منكوسة وهي منتصبة. وبالجملة، فهي ترى الأشياء كلها بقدر الزاوية التي هي رأس مخروط، قاعدته الشئ المبصر (بدسو؟) راسه المخروط المستدق الذي عند البصر، وهي الزاوية. فأن كانت هذه الزاوية كبيرة، كان المبصر كبيرا، وإن كانت صغيرة[ب]، كان صغيرا. ويختلف المبصر بحسب اختلافها[ج]. وهذا استخراج العقل لأن هذا المخروط ليس بمحسوس والعقل هو شبيه بوساطة المادة. وهذه حال جميع الحواس في الأغاليط التي تعرض لها وتحكم بها حتى يردها العقل ويستخرج سببها. وذلك أن الذوق تختلف أحواله حتى يجد الإنسان الماء في بعض الأحوال حلوا وفي بعضها كريها ومالحا ومرا، وكما يجد

---

[1] هكذا في الأصل وفي تهذيب الأخلاق، يقول "كحلل الأهواز" ص٩.

[ب] كل صغيرا.

[ج] اختلافه.

صاحب الصفراء العسل مرا وصاحب البلغم بالضد. وكذلك حال السمع في الصدى[1] الذي يسمعه من الجبل أو لمواضع المستديرة الصقلية وفي طنين الأشياء المختلفة. وعلى هذا يكون حال الشم: فان الذي يألف الأشياء المنتنة لا يحس بالنتن والمنتقل من رائحة إلى رائحة لا يجد حقيقة الثانية وربما التبس عليه الحال حتى لا يدري ماالذي يحكم فيه.

وكذلك الأمر في اللمس لمن يألف الأشياء الخشنة إذا لمس لينا وكذلك حال اليد التي تكون حارة إذا لمست ما هو دونها في الحرارة وجدته باردا . فأما من تكون يده باردة فانه يجد ذلك بعينه حارا. والمعتدل من جميع الأشياء لا يدركه الحس وانما يحكم به العقل وهو الذي يستخرج العلل في الجميع، وإليه نرتقي الحواس بالمحسوسات حتى يحكم فيها ويرد البعض ويقبل البعض؛ إذ، ليس الحاكم على الحواس بالصحة أو الفساد والناظر في جميعها في أسبابها وفي عللها غيره[2] وهو أشرف لامحالة، منها لأن الحكم في الشئ والمزيف له أو المصحح أفضل منه والأفضل لايكون تابعا أي لا يكون قوامه بما هو دونه بل الأولى أن يكون قوام ماهو دونه به[3].

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

---

[1] الصدا.

[2] غيرها.

[3] عرض مسكويه هذه الآراء في المقالة الثانية من الفوز الاصغر وفي الفصول الاولى من تهذيب الأخلاق، غير أن غرضه يختلف باختلاف الكتب.

وأما قوله: "من اين نثق باثبات أمر ليس بواحد من هذين؟" فانه حكم على ان من جهل باب الاضافة جهل كل شئ . وليس الأمر كذلك ، بل ينبغي أن نقول: أن من جهل النصف فقد جهل لضعف، الا أنه لا يجهل طبيعة العدد الذي عرض فيه الضعف والنصف وجميع الاضافات، أعني الثلث والربع وما يتلوهما أذا لم يلحظ[أ] منه الضعف والنصف.

لاينتهي الفكر القوي الى الماليخوليا ...

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

[أ] تصحيح على هامش النسخة وفي السطر "يحفظ".

[ب] دوفس.

بل فضل الإنسان بقوة فكره

وهل بين الإنسان وبين البهيمة فرق إلا بقوة الفكر والتمييز؟ فان هـذه القوة هي التي تفضله على غيره وبها يهجم على جميع الخيرات ويحذر من جميـع الشرور بل بها يفرق بين الخير والشر ف الأمور ويميز الحسن مـن القبيـح في الأعمال[1] والصدق من الكذب في الأقاويل والحق من الباطل في الاعتقادات . على أن الطبيب من حيث هو طبيب، ليس له نظر في غير الاعتدال[ب] الخـاص بجسد جسد ليحفظه اذا كان موجودا ويرده إذا كان مفقودا. واذا كان خاصة نظره في هذا الباب، فله أن يسمى بحسب صناعته كل ما كان خارجا عنـه[ج] بالمرض. كما أن النجار له أن يستعمل الحديدة التي يستعملها الصائغ معوجـة، وذلك الاعوجاج الذي هو عند النجار، كذلك هو الاستقامة بحسب صناعـة الصائغ وكل واحد منهما، اذا لحظ صاحبه من جهة صناعته التي تخصه سماها[د] فاسدة.

---

[1] فوق السطر: الأفعال.

[ب] إلى

[ج] عنها.

[د] لسميها (Variante en surcharge)

الامعان في التوهم هو المنتج للماليخوليا

ونقول أيضا على سبيل المعارضة لهذا المتشكك: هل امعان روفس في الفكر وبلوغه من الطب ذلك المبلغ، وهو الذي صيره فاضلا في صناعته، ماليخوليا؟ وفكره في قوله هذا الذي حكيته عنه هو، على حكمه أيضا، ماليخوليا؟ فكيف يجب أن نحكم عليه وما الذي نقول فيه ألا أنا نترك نصرة كلام هذا الرجل الفاضل بتخريج وجه لكلامه صحيح ، وهو أن روفس[1] أوما إلى العلوم الوهمية والأوهام بأسرها: إذا امعنت في الحركة انتهت إلى الماليخوليا على هذه الجهة، والوهم تابع للحسن وإذا أخذ صورة طبيعية فانما يجعلها عن طبيعة لم تركب منها تركبات لانهاية لها وليس لواحدة منها وجود طبيعي بوجه من الوجوه.

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

---

[1] هنا ضبط الاسم ضبطا صحيحا.

[ب] متقد.

[ج] يسل.

وكذلك حاله في الأوهام التي تجري هذا المجرى . وكلما أمعن في هـذا الضرب كان أبعد من الأمر الموجود . وهذه حال الوهـم والعلـوم الوهميـة وتتبعها التخيلات الباطلة والوساوس المكروهة وربما ترقى إلى المحالات مـن الأماني واستشعار مخاوف ومهالك لا حقائق لها : وهذه هي صورة الماليخوليا .

الفرق بين العقل والوهم

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

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

الحواس وترقيها إلى قوة واحدة تسمى الحس المشترك[1] . وكيفية ذلك والكلام فيه يتسع وهو مبين في كتبه المؤلفة فيه[2]

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

اختلاف الحكيمين في وجهة نظريهما

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

---

[1] الحاس.

[2] لعله يشير إلى كتاب النفس، ٤٦٧ب١٠، إلى ٤٦٩ا، ٥ حيث يبحث أرسطو عن الفرق بين العقل والوهم؛ وإلى الفصلين من المقالة الثالثة، حيث يعرض "للحس المشترك".

صدر هذه الرسالة، لأوجبت على نفسي كشف هذا الموضع لاتصاله ببيان المسألة[٤] .

في ماهية العقل

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

---

[٤] لايخفى ما لهذه الفقرة من دلالة على أثر "أثولوجيا أرسطو" في الفلسفة، وانما يرجع الحظ العجيب الذي كان لهذا الكتاب عند العرب، لكونه حلقة اتصال بين "المعلم الأول" و "أفلاطون الالهي" ، أي مفكرين لم يختلفا في نظريهما إلى الأشياء فحسب، بل في مقصوديهما أيضا، إذا ردا إلى حقيقة أمرهما.

أما اللفظتان "الترقي" و "التحدر" ، فتعبران عن محور الفلسفة الأفلوطينية التي تصور النفس في هبوطها إلى العالم السفلي وفي صعودها إلى العالم العلوي.

[أ] حسب تشكيل عبد الرحمن بدوي، كتاب النفس لأرسطو ص ٦٥، تعليق.

[ب] فعله : شطب الناسخ.

الجوهر الذي ليس بجسم ليس بمنقسم لأن الانقسام أنما يكون في الأعظـــام ، والأعظام تكون للأجسام وما ليس بجسم فليس بذي عظـــم فـــهو اذن غـــير منقسم. فإن أطلقنا عليه ذلك في وقت ، فبحسب استعارة اللفـــظ واشـــتراك الاسم . فنحن وإن قلنا في وقت إن النفس الجزئية من حالها كيت وكيـــت، أو أن النفس الكلية، صورتها كيت وكيت ، فلسنا نذهب فيه إلى الانقسام الـــذي يفهم من الأجسام بل نريد به أن الأشخاص المتكثرة بعرض ننكرها إلى أن يكثر تدبر النفس لها ، فنسمي وجود التدابير تحريا وإن لم يكن بالحقيقـــة كذلـــك ليفهم من ذلك اشارتنا . ومثال ذلك أن الانسانية في النـــاس، وإن اختلفـــت بالمواد والأمزجة، فهي بالحقيقة واحدة من جهة تصورها . كما أن الطـــابع ، وإن اختلف بالطين والشمع والرصاص والفضة لأجل اختلاف المواد، فإنـــه في نفسه واحد، فكذلك نقول أن القوة المصورة للانسانية واحدة وان اختلـــف الأمر (٩ب) بالمواد. ثم يصير تدبير تلك القوة لكل مادة بحسب هيولاها منـــها، كالانسان الذي يبني بيتا من طين ويعمل بركة للماء ويبني سفينة من خشـــب فيعمل من كل مادة ما تقبله وتم به الغرض المقصود.

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

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

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

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

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

---

[٥] كثيرا ما يردد مسكويه هذا التنبيه على تعلق الألفاظ البشرية بالآلام اللحمية" (الفوز الأصغر ، ص٣١)، وفي الصفحة ١١١، من هذه الرسالة يستدل المؤلف بآية قرآنية على أن المفكر، كالاله، لايستغني عن ضرب الأمثال لتقريب حقائق الأمور من أذهان الناس . غير أننا نعرف ما لأفلاطون من تأثير في هذه الطريقة لعرض الآراء الفلسفية.

رماد وفي هواء حار حتى تطول مدة بقاء[1] الحرارة فيه، دام نبضه تلك المدة الطويلة، وتبين بهذا (أنه) إنما يفعل هذا للحرارة فقط لا لموضعه في البدن[ب] واتصاله بما يتصل به، وكان عظم أفعال العالم لكبير من تولد الرطوبة بين الحر والبرد بالاغراق وتولد اليبوسة عن الرطوبة بالتجفيف ويتولد ما يتولد من الأركان كالمعادن والنبات والحيوان والإنسان والآثار العارضة في العلو كالسحاب وغيره وجميع اعجاب المهنة للناس ، أنما ذلك بالحرارة وعنها في شمس أو نار، لم[ج] لا نقطع أن النفس هي الحرارة لادراكنا الجزئي منها فينا وفي غيرنا بالحس والكلي في الانوار العالية (١١٠) والنار، فنكون على يقين بشهادة الكلي للجزئي والجزئي للكلي؟".

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

ليست الحرارة هي الحياة

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

---

[1] بقا.

[ب] القدر.

[ج] ثم.

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

فأما في هذا الموضع (فـ)نريد أن نقتص ما (ا) ورده السائل ونعلمه أنه لم يتبين ما أراد تبيينه، ثم نثبت المذهب الصحيح ونبطل الشكوك التي تشكك بها، فنقول:

العناصر الأربعة

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

الأربعة كلها أوائل الكون وليس بعضها متولدا عن بعض وقد اجمع الطبيعيون أن اثنين منها فاعلان واثنين منفعلان. أما الحرارة والبرودة ففاعلان وأما الرطوبة واليبوسة فمنفعلان وكل واحد من هذه الأربعة أصل في نفسه ليس يتولد عن الآخر وإنما يستحيل بعضها إلى بعض على رأيهم. لاخلاف بين المحققين الفضلاء في ذلك وليس (١٠ب) هذا مما يعترض على ما عزمنا على تبيينه ، ولكنا كرهنا أن يمر في عرض الكلام مالا نعترف به وإن كان لا يقدح في شئ من رأينا[٦].

ليست الحرارة هي النفس ...

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

---

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

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

... ولا هي في الأنوار العالية

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

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

بل الأنوار العالية، طبيعة خامسة

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

النفس والحياة وبينا حالهما وأقمنا البرهان على أن النفس جوهـــر وليســت بعرض ولا صورة[1] هيولانية بل هي جوهر قائم بذاته غير محتاج إلى مادة تقـوم بها، تبين هناك أنها ليست حرارة ولا نورا ، إذ قد علم أن هذين لا قوام لهمـــا بغير جسم . فإنا اكتفينا في هذا الموضع بالمناقضة والرد على من ادعى فيها غير الحق.

٣- ثم قال السائل: " فإن لم نفعل، (١١١) واعتقدنا في النفس أنها جوهـــر روحاني لطيف لا ندرك لها كليا ولا جزئيا ، فيما[ب] يؤمننا مما قال روفـس[ج] ، وأن يكون هذا ضربا من الوسوسة لا حقيقة له؟ وقد علمنا أن العقل أشـــرف من النفس وعقلنا ان هذه القوة التي في الدماغ (و)التي بها تدرك أفعال الذهـن والحواس وتفعل الحركات الارادية ، حدسها فينا حدس النور. ثم نشاهد ذلـك عيانا إذا تأملنا البؤبؤ المقصور في عين كل من يحدق ويديم النظـــر إلى عينـه وكانت عين النفس من جنس عين الرأس وكانتا إنما تقويان في إدراك المدركات بالنور الخارج من البصر في الهواء نهارا بالشمس وليلا بالقمر وبالنار، لـــم لا نقطع أن العقل هو النور الذي يدرك الكلي والجزئي فيه عيانا ضرورة في العـالم الكبير (والعالم) الصغير[د] فنكون على ثقة بشاهدة الجزئي للكلـــي والكلـي للجزئي؟".

---

[1] صهرة.

[ب] شطب الناسخ.

[ج] دوفس.

[د] للكبير وللصغير.

حاجاته إلى الأمثال لتسديد الفكر وترويضه

قال أبو علي رحمه الله: (إن) الذي رضينا (به) من كلام روفس[1] في الماليخوليا هو أن الفكر الصحيح ، إذا صدر عن العقل السليم ، أدّى إلى حقائق لأمور وإلى الآراء المقبولة التي يعرف بها كل عاقل. وليس يطلب أحد على شئ من العقل شاهداً من الحس لا جزئيًّا ولا كليًّا وإنما يلتمس من لم يرتض رياضة تامة في المعقولات السريّة من المادة مثلاً من الحسّ وهو الشاهد الجزئي. ومن المثل المضروب منه فرق لانا قد نضرب مثلاً للمعقول من الحسي ولا نلتمس له شاهداً منه ولا مثلاً، كما يقول الله تعالى ﴿ الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره كمِشكاة فيها مصباح ﴾[7].

ونقول نحن مثل العقل في النفس كمثل العين في البدن ونقول أيضاً مثل العقل في النفس مثل الرُّبّان في السفينة. فان الأمثال تنبّه الانسان وتسدّد فكره نحو النظر في مطلوبه وتصرفه من المحسوسات صرفاً رقيقاً يتدرج به إلى أن يعقل بعد الارتياض معقولاته بلا مثل . وقد قال الله – عزّ من قائل – ﴿فيضرب الله الأمثال للناس لعلّهم يذكرون ﴾[8].

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

---

[1] دوفس.

[7] هي الآية ٣٥ من سورة النور ٢٤.

[8] الآية ٢٥ من السورة ١٤.

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

المعلوم بأوائل العقل والمعلوم بأوائل الحس

فقد تبيّن أن من المعلومات ما هو أوضح من المعلوم بالبرهان كالأوائل التي هي أصول البرهان ولا تُعلم ببرهان. فكل من التمس على شئ منها شاهداً من الحس يئس معلّمه من فلاحه وأَطْرَحه اطراح من لا يعاود تعليمه ابداً. وهذه حال العلوم العقلية كلها إلا ما كان مبدوؤها[1] من الجزء كالأمور الطبيعية، فإن تلك لابد من الرجوع فيها إلى أوائل محسوسة لأنها أيضاً محسوسة.

فأمّا الطبية نفسها، فإنها غير محسوسة بالحواس الخمس والكلام عليها من نمط الكلام على الأمور المعقولة. وهذا الضرب من الفكر والتعليم ليس من الماليخوليا في شئ ولا أحد ظن ذلك ممن يتعلّمه أو يعلّمه ولا قيل فيه انه موسوَس.

---

[1] مبداوها

فإن ظنه أحد، عُدّ في جملة المرحومين من العوام الذين لا يصدّقون بغير الحس ولا رويّةَ لهم ولا نظرَ عندهم. فلم يُكلم إلا من طريق الرحمة، كما يُكلّم الاعمى إذا كذّب أصحاب البصر في رؤية الألوان. وأنهم لا يُناظَرون وإنما يُرحَمون. فأما أن يُكلّموا على طريق الطمع في أن يتصوروا شيئاً من الألوان فلا.

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

للعقل الهيولاني أمراض عارضة كما للبصر

وكما تعرض للبَصر أحوال تسمّى أمراضها فيعالج حتى يعود إلى صحّته، فكذلك للعقل الهيولاني أمراض تعالج حتى يعود إلى صحته، فيضطرب إلى أن يعالج بفكر صحيح من ذي عقل سليم. والذي يفكر في استخراج عليه ثم دوائه ليس بذي ماليخوليا ولا بموسوس.

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

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

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

ومثل الفكر (١١٢) الصحيح الذي يأخذ سمت العقل في الأمور المعقولة حتى يصيب الحقيقة (كـ)مثل سهم الرامي إذا أخذ سمت الغرض المنصوب حتى يصيب نقطة الهدف: فكما أن الاصابة هي المطلوبة ولها غرض إياه يُقصد والمسلك إليه واحد لكل من أحب الصواب في الرمي ويحتاج فيه إلى تعلّم ودُرْبَة، فأما الخروج عنه والخطأ في رميه فليس يُتعلذَم ولا له معلّم، فإن ذلك بلا نهاية، فكذلك[أ] حال الفكر الصحيح وحال الماليخوليا والوسواس في أن ذاك له وجه واحد إلى الصواب يتسدد نحوه ويتعلم ويتدرب فيه. فأما الخروج عنه فهو بلا نهاية وليس[ب] يتعلم ولا يُعلّم بل يعالج منه كما ذكرنا.

فأما اعتقادنا في النفس أنها[ج] جوهر روحاني ليس بمحسوس فقد وعدنا أن نتكلم عليه بعد الفراغ من رد ما أتى به السائل.

[أ] وكذلك.

[ب] تصحيح الناسخ في الهامش، وفي السطر "لا".

[ج] آلة

فزيولوجية الدماغ مخالفة لفزيولوجية العين

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

فأما الحركة الارادية، فانها تكون بالجزء من الدماغ الذي تنشأ منه الأعصاب . وما يكون بجرم الدماغ جرما، يكون بالجرم الصقيل المستشيف ، وكذلك ما يكون بالبخار الذي يكون في تجويف الشريان. وذلك أن العصبة

[أ] الرأي والمري

[ب] البويو

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

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

٤- ثم قائل السائل: وان اضربنا عن هذا وتوهمنا شيئا روحانيا، هو العقل في العالم الصغير وهو غير هذا النور، من أين نأمن ما قال روفس[1]؟ وإذا كان أشرف ما ينتهي إليه الشرف فيها أدركناه وعرفناه، وهو هذه الأنوار التي بها الوصول إلى الادراكات والحرارة التي هي سبب كل فعل وانفعال في العالمين ، لم لا نقف عند هذين ولا نتجاوزهما لنكون على ثقة ويقين وبصيرة انا لسنا نعتقد ماهو وسوسة وانا تخلصنا مما قال روفس؟

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

---

[1] دوفس

وقفنا عندما يشهد به الحس للعقل والعقل للحس ومالا يعرف أشرف منه (لشرف أحواله)[1] ، كان لنا عذر ، وإنا ان تجاوزنا ذلك إلى اعتقاد أمور هي أوهام فقط، ليس فيها شهادات مثل هذه الشهادات، كيف نأمن أن نكون في ذلك كإحدى[ب] هذه الأمم الكثيرة التي تعتقد كل واحدة منها ما يعتقد في مثل هذا؟".

العقل لا يتوهم

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

---

[1] في النسخة "أشرف أو حاله"

[ب] كاحد

[ج] المسلة

الفرق بين الروحانيات والعقليات

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

وأما قوله٩: "من أين نأمن ما قاله روفس[1]؟" فقد جئنا بالامان منه في الفصل المتقدم.

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

لايقف البرهان عند العالمين الكبير والصغير

وأما قوله: "لم لا نقف عند هذين[ب] ولا نتجاوزهما" فأقول لأن البرهان ليس يدعنا نقف عندهما، بل يسوقنا بالضرورة إلى تجاوزهما، كما

---

[1] روفس (ضبط صحيح في النسخة).

[ب] هاذين.

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

وأما ما حكاه عن جالينوس من فساد الفكر والتخيل وعن مشاط الصوف، يعني ثاوسيس[٩] فقد بينا طريق الصواب من الفكر وطريق الخطأ، وإنما يعالج الفكر الخطأ بالفكر الصحيح ويستخرج العلة التي ظن المريض أن البساط يألم ويبين أن مالا حس له لا يألم. فإن الحس، إنما يكون بالغضب الذي ينشأ[ب] من دماغ الحي. فيما لا غضب له ولا حياة فيه، فلا حس له، وما لاحس له فلا ألم له.

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

[أ] فوق السطر = لها

[٩] بحثنا وسألنا من أعلم منا لنعرف من هو هذا الشخص المشار إليه، ولم تثمر جهودنا مع الأسف.

[ب] ينشوا

[ج] كاحد

باطلة، لا حقائق لها. وأما ما تعتقده سائل الأمم، فإن الحق هو الذي قاد الاذهان كلها إلى الاعتراف بجوهر غير محسوس، وإن اختلفوا فيه بعد ذلك.(١٣ب)

٥- ثم قال السائل: ولم لا تكون العلة الأولى هي ذات العالم الكبير المتصل المتناهي الذي ينقسم إلى الافلاك السبعة والأركان الأربعة وما يتكون عنهن؟ وأي شئ يمنع من الوقوف عندها[١] ويدعونا إلى أن نحتقره[٢] ونستصغره[٢]؟ (وندعي روحانيات خارجة عن هذا الرجل من جميع ذلك)[٣].

طبيعة العالم الكبير وخواصه

قال أبو علي رحمه الله؛ (ان) الذي يمنعنا من أن نقول أن العلة الأولى هي ذات العالم الكبير هو أن العالم الكبير معلول والعلة الأولى علة وليست بمعلولة. وقد اعترف السائل أنها أولى، فلو كانت معلولة لم تكن أولى. ونزيد في بيان ذلك فنقول: أن العلة الأولى بالاطلاق هو ما لا علة له تتقدمه بنحو من أنحاء التقدم ولذلك تكون أولى بالإطلاق. ولو جاز أن يتقدمه شئ، لكان المتقدم له أولى باسم الأول، فإذن الأولى بالحقيقة هو ما لا يتقدمه شئ بوجه ولا سبب وكل مالا يتقدمه شئ، فليس لوجوده علة، لأن العلة تتقدم بالطبع

---

[١] العلة الأولى = ها.

[٢] العالم الكبير = هـ

(٢) " " "

[٣] أدمجت هذه الجملة في غير مكانها إذ بها يبدأ السؤال السادس.

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

ولأن العالم جسم طبيعي ، فهو لامحالة متحرك أو ساكن عن حركة . (و)لأن الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون، فالحركة والسكون لازمان للجسم الطبيعي(١١٤) وهو لايخلو منهما . وإنما قلت أنه في زمان لأن الزمان والحركة، لايسبق أحدهما الآخر، لما هو مبين في أصول الفلسفة . والجرم لا يسبق الحركة لأنه طبيعي، والجسم لا يخلو من حركة طبيعية والحركة لا تخلو من الزمان.

[أ] وفي

[ب] يخلو

الفرق بين العالم الطبيعي والعالم العقلي

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

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

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

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

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

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

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

لا يحقر الفيلسوف العالم بل يستعظمه

فأما قوله: "فما الذي يدعونا إلى أن نحتقره ونستصغره" يعني العالم ، فنحن لا نحقره إذا أضفناه إلى ما دونه من أجزائه وأنواعه ونظرنا في تركيبه وضروب وجه الحكمة التي لا نستقصيها ولا نحصيها، بل غايتنا أن نقف على بعضها فيبهرنا ذلك ويجسرنا، بل نستعظمه جدا. ولكن كلما كان الشئ أعظم[1] وأبهر[1] للناظر وتبين فيه آثار الحكمة الجليلة ، كان أعظم لمركبه واجل لمبدعه ومظهره ومودع وجوه الحكمة فيه. فإذا أضفناه إلى هذا المبدع الموجد المركب ، صار وان عظم ، صغيرا ، وكان ، وان على شأنه ، حقيرا ، لأن هذه حال كل معلول عظيم إذا أضيف إلى علته وكل مركب إذا نسب إلى لا مركبه، أعني أنه حقير بالاضافة إليه ، كبير بالإضافة إلى أجزائه وإلى كل ما هو دونه.

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

---

[1] راعينا اشارة الناسخ الذي كتب "مقدم" فوق. أعظم ، و "مؤخر" فوق ابهر.

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

العقل والنفس مدبران للأجسام

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

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

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

إنما الحرارة آلة للحياة

وأما قوله : "إن لِذات العالم هذين الأمرين الشريفين المدرك باحداهمـــا كل (مدرك) والمبلوغ بالآخر[1] كل فعل وانفعال" فقد علمنا أنا بوساطة الضوء يمكننا أن نُبصر، فأمّا أن نقول: إن الضوء هو البصر فلا! وكذلك الحـــرارة، فإنها ليست حياة وإن كانت الحياة تتم فينا بوساطتها، فإن الحياة التي فينا معشر الحيوان، تحتاج ، في حصولها إلى حرارة مّا لأنها آلة لها . وكما أن كـــل آلـــة صناعيّة وطبيعية ، إذا كانت (٢٥ب) ضرورية في الشئ الذي يتم بها ، فإنهـــا ليست بالفاعل الأول . وكذلك ســـبيل الحرارة والضوء وسنبيّن بياناً أشـفى مما تقدم أن وراء هذّيْن الاثرين شيئاً بل أشياء أشرف منهما ، بل أقول لا نسبة لهذين اليه لعلوّ رتبته في الوجود ونزارة حظ هذين من الوجود إذا أضيـــف إلى ذلك .

٧- قال السائل : وليس الغرض أن الحرارة تفعل عند الامتزاج بغيرهـــا أو مفردة، وإنما الغرض أن عُظم الأفعال لها على أيّ وجه كان وانه لاحياة نعقلـها الا بها.

قال الأستاذ أبو علي ، رحمه الله : نحن نسلّم أن كثيراً من الأفعـــال الطبيعية في عالَمنا تكون بالحرارة وأنه لاحياة نتصورها إلا بالحرارة ، وإنما نمنـع أن تكون الحرارة هي الحياة أو العلة الأولى في الحياة . فأما أن الحرارة الغريزيـة

---

[1] باحداهما

هي أول آلة للطبيعة ، فهو شئ ظاهر. ولكنا نقول أن المستعمل للحرارة الغريزية ، أعني الطبيعة غير الحرارة وتستعمل الطبيعة أعني النفس غير الطبيعة.

٨ ـ قال السائل : وإذا انتهى الخلاف إلى ما قال بقراط أن القوى كلها عن مزاج وإلى ما قال أفلاطون أن المزاج آلة لغيرنا، لِمَ لا يكون هذا خلافاً يرجع إلى أمر واحد ويكون كالضارب بالسيف ، مرة نقول قطع السيف ، ومرة نقول قطع فلان ولا يكون قطع إلا به ، فيكون مرة ينسَب إلى ما هو أقرب سبباً فيه وهو المزاج والحرارة ومرّة ينسب إلى الذات الذي عنه يكون النور والحرارة .

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

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

كثرة العلل ومراتبها

وبيان هذا أن الحديد الذي يُستخرج من المعدن وهو زبدة ، لايقطَع حتى يُطبَع سيفاً ، أعني أنه[1] يُشكَّل[2] بصورة السيف ويُعطى حدّة . فإذا صار كذلك ، فليس يقطع إلا بقاطع . وقد يجوز أن يكون لذلك القاطع آمر يأمره بالقطع ، وأن يكون أيضاً لآمره آمر حتى ينتهي إلى غاية من آمر لا يتقدمه آمر آخر . فان قطع السيف سارقاً ، جاز أن يُنسَب القطع إلى علّته القريبة وإلى كل واحد من العلل المتوسطة بينه وبين العلة الأخيرة التي لا علة تتقدمها . كما يقول القائل إذا سُئل: ماالذي قطع اللّص، فيقول قطعه الحديد ، فينسب الفعل إلى أقرب أسبابه ، ومرة أخرى يقول: السيف ، يعني بذلك الحديد مع صورته التي صيّرته سيفاً ، ومرة أخرى يقول قطعه السيّاف ، ومرة أخرى يقول قطعه صاحب الشرطة ، ومرة يقول قطعه الأمير ، ومرة يقول الخليفة ، ومرة يقول قطعه صاحب الشريعة ، ومرة يقول قطعه الآمر الأول الذي لا آمر قبله .

فهلُمَّ بنا نعمل في مثال هذا بعينه ، فنقول : أن المزاج إنما يكون من أشياء وتلك الأشياء هي متضادّة كالحارّ والبارد والرّطب واليابس . وهذه الأشياء لاتمتزج مع تنافرها إلا بماذج وهو الفاعل . وإن كان لذلك المازج سبب آخر وعلة متقدمة كان أيضاً معدوداً حتى تنتهي بالبحث إلى السبب الأول الذي لايتقدمه سبب آخر[10].

---

[1] انها.

[2] تُشكل.

[10] لا يخفى ما لهذا البسط من وضوح وسهولة في الأسلوب، ومن مهارة من حيث المنهج التعليمي.ولئن كان مسكويه يقتبس آراءه من مصادر شتى ، فانه كان يحسن تقريبها إلى الأذهان وتلبيسها اللباس العربي الأرقى.

إنما تسكن النفس عند إدراكها العلة الأولى

ومثال ذلك إنا نقول: أن المزاج لايتم بغير ممزوج ومازج[1] ، والمزاج صورة ، والممزوج مادة ، والمازج فاعل . وهذه ثلاث علل . فإن كان للعلة القريبة أعني الفاعل القريب ، فوقه فاعل آخر ، نظرنا فيه ، فانه قد يتبين أن الفاعل القريب للمزاج إنما هو حركة الفلك ، بل هو حركة الفلك ، بل حركات الأفلاك الكثيرة . ولهذا الفاعل القريب فاعل أقدم منه بالذات وهو محرك للفلك ، ثم ننظر في ذلك المحرك ، فإن كان متحركا بوجه من وجوه الحركات ، أثبتنا له محركا قبله حتى ينتهي البحث والنظر بنا إلى محرك غير متحرك ومركب غير متركب ولا مركب ، وواجد بالصحة غير متكثر بنوع من أنواع الكثرة ، وأول بالحقيقة ، لا أول له ولا حاجة به إلى شئ يقوم به ، أو يوجد بوجوده ، أو يتقدمه بنوع من أنواع التقدم ، فحينئذ نقف هناك وينقطع البحث (١٦ب) وتسكن النفس عن حركة الطلب ويحدث اليقين.

فأما توابع المزاج والأشياء الكائنة عنها وبها ، فكيف تكون علة أولى وشيئا أول مع اعترافنا بأنها توابع وأخيرة ، توجد في جسم ويجرم أعني الصورة والحرارة اللذين[1] لا قوام لهما إلا بالجسم، والجسم متقدم لهما في الوجود بالرتبة ، لأن مالا يوجد إلا بوجود غيره ، فذلك الغير أقدم منه بالتربة . وليست شعري ، كيف يكون الشئ الذي هو المزاج أو التابع للمزاج شيئا أو

---

[1] المازج.

[1] سقط الياء.

والمازج لهما هو قبلهما بالذات ، لا سيما ووراء هذا المازج فاعل آخر متقدم له ! فكيف يكون أول على الاطلاق ، وهو أخير على الاطلاق ؟ وهل لنا بد ، إذا بحثنا عن الأول ، من أن نرتقي في البحث حتى نصل إلى سبب أول ومبدإ هو بالحقيقة مبدأ المبادئ ، إذ كان غير جائز أن يمر ذلك بلا نهاية ؟ فإذا وقفنا عند الأول بالاطلاق ، وقف النظر وانتهى البحث[11] .

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

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

---

[11] قد يكون مصدر جميع ما ورد عن العلة الأولى ، أوثولوجيا ، ص ١٣٤ وما يتلوها ؛ وكتاب ابرقلس ، "في الخير المحض" ، في المجلد ١٩ من الدراسات الإسلامية ، القاهرة ١٩٥٥م.

[ب] يدعوا.

سكون ، إلا بتحرك الجسم فقد يقال لسبب وجوده فيه ، أنه يتحرك على المجاز كما يقال ذلك في سائر الأعراض ، كالحرارة واللون والطعم وغيرهـا[أ] مـن الأعراض ، فإن الجسم الذي هو حامل لهذه ، إذا تحرك ، ظن بهذه أنها تتحرك بحركته .

فلو قل أن الفلك يتحرك على مركزه وأن حركته تحدث عنها الحرارة في الهواء حتى يلتهب ما يليه (١١٧) منه ويصير نارا وإن كان الضوء في النـار ناقصا وأن الحركة هي المبدأ للنار والنور ، لكان في كلامه نظر . فأمـا علـى ذلك الوجه ، فلا (أضمن)[١١] الكلام عليه .

ليس البحث بمستقيم إن لم ينته إلى المحرك الأول

فأما قوله : "إن الكون إنما يكون بالحرارة والبرودة التابعين للحركـة والسكون"، فلا بأس بتسليمه ولكن ما الذي ينفعه من تسليم ذلك ، وأنا أقول أن الكون إنما تلزمه الأجسام الطبيعية التي هي مبدأ الحركة والسكون ويتبـع الحركة والسكون الحرارة والبرودة . وان للحركة سببا ، أعني أن للفلـك[ب] المتحرك بهذه الحركة محركا ، ثم ينتهي البحث عن المحرك إلى مبدأ محـرك ولا يتحرك البتة ويحيلها ولا يستحيل ، وأنه واحد بالذات لا محالة ، لا كثرة فيـه فيحتاج إلى مبدإ ولا لوجوده علة فيحتاج إلى ما يتقدمه ولا هو مركب فتكون

[أ] غيرها.

[١١] قراءة مرجحة.

[ب] الفلك .

له بسائط تتقدّمه ، ولا له جنس فتلزمه صورة مقومة ، ولا له نـــوع جنـــس فيكون له فصل مقسّم ، ولا هو محسوس فيكون له جزء وكل ولا هو محمـــول فيحتاج إلى حامل . فإن هذه الأشياء تمنع من الاعـــتراف بأنـــه أول . وقـــد اضطرنا البرهان والنظر المستقيم إلى الاعتراف بأول على الإطلاق وأنه لابد أن تنتهي العلل والمبادئ إلى نهاية ، لأن ما لا نهاية لا يصح وجوده بالفعل ، لِمـــا بيّنه الحكيم .

فإذا اضطرّنا البرهان إلى اعتقاد أول بالحقيقة وعلى الاطلاق ، لم يمكـــن أن نعتقد فيه مذهباً يؤدينا إلى أن نقول أن لـــه أوّلا وأخـــيراً[1] ، لأن الأول لا يسوغ فيه شئ من الأوصاف التي تُخرجه عن أوّليّته بالبراهين التي نكتفي فيـــها بالمقدار الذي ذكرناه ولأن مرتبة السائل أعلى من أن نشتغل معه ببسط القـــول في هذا أو شبيهه .

١٠- ثم قال السائل : ولم لا تكون القوى الالهية والكهانة وسائر ما تنتـــهي إليه حال بعض الناس في بعض الزمان من إدراك الغيب والعلـــم بالكائنـــات والاخبار بها جميع ذلك عن هذين الأثرين اللذين[ب] هما النفس والعقـــل علـــى ما نشاهد ؟ وما الذي يمنع من الوقوف عند هذا ؟ وإذا كان الأمر متى عـــدِم ذاته الجزئي ، فلا سبيل إلى وصول كلي فيه ، وما لايعلَم له كلـــي بالبرهـــان وكان ما وقفنا عنده لنا فيه عذر بهذين الطريقين وما تجاوزنـــاه مـــن توهـــم

---

[1] آخر.

[ب] الذين.

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

اثبات الجوهر الالهي

قال أبو علي رحمه الله : جميع ما في هذا الفصل قد كرّرت الكـــلام عليه إلا لفظتين : احداهما القوة الالهية والأخرى قوله : "ما لا كليّ لـــه فـــلا برهان عليه ". وسنتكلم على هذين المعنيَين بمشيئة الله ، ثم نتكلم علـــى مـــا وعدنا به من اثبات جوهر ليس بجسم ولا تابع للجسم بمنزلة النـــور والجـــزء اللذين[1] يتكلم عليهما السائل . ونذكر الداعي لنا إلى اعتقاده بالضرورة مـــن غير أن يكون في ذلك أصحاب ماليخوليا ، بل الفكر الصحيح والعقل الســليم يقودان[ب] كل ذي مِرّة سويّة إليه ، إن شاء الله .

أما الكلام على القوى الإلهية ، فينبغي أن يتقدمه الكلام على ما ينبغـــي أن نعتقد في فعل الاله ـ عزّ اسمه ـ ليكون ما ننسَب إليه جارياً ذلـــك المجـــرى ومفهوماً عنه ذلك المعنى.

---

[1] تصحيح الناسخ في الهامش وفي السطر : التي.

[ب] يقود.

فعل الإله

فنقول ان فعل الاله ـ تقدس ذكره ـ يكون في غير زمان ولا مكـــان . وذلك أن الزمان المطلق هو معدود حركات الفلك الأعلى البســـيط ، أعـــني الفلك التاسع الذي يدور في كل يوم وليلة وهو أربع وعشرون ســـاعة دورة واحدة . وأما الزمان المقيد ، فهو معدود حركات الافلاك الأخـــر المنســـوبة بعضها إلى بعض ، كحركة فلك الشمس التي تتم دورها في كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوما وكسر ، وتسمى سنة ، وكحركة القمر التي تتم في قريـــب مـــن ثلاثين يوما دورة واحدة[1] . وتسمى شهرا . وهذا حال الزمان عندنا وفي عالمنا، فأنه معدود حركات منسوبة إلى بعض حركات الفلك ، كمـــا يقـــال زمـــان الإسكندر وزمان فلان وفلان .

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

---

[1] واحدا.

وبالرياضة فيه[١٢].

وكذلك حال المكان، أعني أنه من خاصّ الجسم المتمكّن وهو الجرم الطبيعيّ.

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

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

المعلومات ، منها ...

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

---

[١٢] هل يشهد هذا التصريح على أن مسكويه ؟كان عسير الفهم؟" كما قال القفطي عن ابن سينا ؛ أخبار العلماء، ص ٣٣٢ من طبعة ليبسيغ .

... الأمور الإقناعية

إن هذه أشياء كثيرة هي معلومة لنا ولا برهان عليها وهي تنقسم قسمَيْن أحدهما كالأمور الاقناعية التي تقوم الأدلة عليها التي يكتَفى بها في سكون النفس والثقة ، وإن لم نسمّها برهاناً بمنزلة الأمور الجدلية والخلفية والخطابية . فإن لهذه الأشياء مراتب من الاقناع شافية لنا وان لم تبلغ منزلة البرهان ومثال ذلك من البصر بالعين ، فانا نُبصر أشياء من المبصرات في ضوء الشمس ونبصر أشياء في الضوء الذي يكون في الظلّ ونبصر أشياء فيما هو دون ذلك الضوء ، فلا ينبغي أن نمتنع من البصر ونقول لا نصدق بهذه الرؤية لأنه في دون ضوء الشمس أو لا نبصر شيئاً من المبصرات دون أن تطلع عليها الشمس . فانا متى فعلنا ذلك ، فاتنا شئ كثير من المبصرات النافعة لنا . وكما أن مراتب المبصرات بالعين كثيرة وبعضها أحلى من بعض ، فكذلك حال المعلومات بالعقل ، إلا أن بعضها ، وإن كان دون بعض ، فليس يمنعها ذلك من اعتقادها وانزالها منزلة العلوم وإن لم نسمّها برهاناً . وذلك أن الأشياء المبرهنة والتي تطمع أن تقوم عليها ببرهان ، هي شئ يسير بالاضافة إلى سائر الأشياء التي نتعلمها ونحرِص عليها .

... والقضايا الأول(١٨ب)

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

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

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

---

[١٣] الآية ١٠٦ من السورة ١٢.

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

ومن وصل إلى هذا الموضع من الناس قابل جدا[١٤] وعلامته ظهور الحلم عليه عند طيش أهل الجدل فيه ومسالمة بعض قوى نفسه لبعض .

كيف يعرف الله

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

---

[١٤] أي يقبل الفيض الإلهي الذي لا يسعد الإنسان السعادة التامة ولا تكمل النفس الناطقة غاية الكمال الا به . غير أن الانسان محتاج إلى التدريب والاستعداد الأخلاقي ليصبح "قابلا"، وفي سبيل ذلك ألف مسكويه كتابه "تهذيب الأخلاق".

[١٥] لعله على بن أبي طالب(؟) لأن مسكويه كان شيعيا شغوفا بعقل الإمام وحكمته وسيرته ، إذ ذكره عدة مرات في كتبه .

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

الطبيعيات والروحانيات

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

بقي فيه شئ من رسم الصورة الأولى لم يقبل الصورة الثانية على التمام ، بل تختلط فيه الصورتان جميعاً ، فلا يكون واحداً منهما تاماً ولا صحيحاً.

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

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

وكذلك حالها في القوة الوهمية ، أعني أنه كلما ورد عليها صور أُخَـر من جنسها (قبلتها وصارت أقوى على قبولها)[1] إذا وردت عليها . وكذلك ، يزداد الفهم، ويحتدّ الذهن، كلما تقرّرت العلوم وكثُرت صور المعلومات عند الإنسان من العقلية والوهميّة جميعاً.

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

---

[1] لايتم المعنى إلا بهذه الزيادة.

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

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

الفرق بين العقل والحس

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

قال أرسطو : "فأمّا أن عد الانفعال في المتصور بالحس والمتصور بالعقل ليس هو متشابهاً، فظاهر[أ]، وذلك أن الحس لا يقدر أن يحس إذا انصرف عن محسوس قوي، كالسمع، إذا قرعه صوت عظيم أو الشم، إذا(؟)[ب] ريح شديدة. فأما العقل ، فإنه إذا تصوّر شيئاً قويّاً من المعقولات لم يكن تصوّره لما دونه انقص بل أزيد وذلك أن الحس ليس يخلو من الجسم ولا يفارقه وهذا مفارق"[١٦].

[أ] في الأصل : وظاهره.

[ب] لم نوفق إلى قراءة الفعل ، وتقديره : بلغته.

[١٦] لايوافق هذا النص ما ورد في طبعة بدوي لكتاب النفس ؛ أم الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب ، فتطابقه كل المطابقة ، راجع ترجمة (جان تريكو) J. Tricot ، باريس ١٩٥٩ ، ٤٢٩ ا – ٢٥ – ٤٢٩ ب ١ . وهذا رغماً عما أقام به بدوي من مقابلة بين النص اليوناني والترجمة العربية القديمة .

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

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

العقل مفارق ...

فأما في المقالة الثانية من هذا الكتاب ، فإنه يقول هكذا : "فأما القل ، فيشبه أن يكون جنسا آخر من النفس ويكون هذا وحده قد يمكن أن يفارق (كما يفارق)[1] الأبدي الفاسد . فأما سائر قوي النفس فظاهر من أمرها أنها ليست مفارقة كما يقول قوم"[17] .

---

[1] أضفنا هذا حسب ما ورد في كتاب الفوز الأصغر ، ص ٤٣.

[17] المصدر نفسه ، ٤٣٩ ب ٣٥-٢٩ ، ويمكن تصحيح النص أيضا ، حسب الترجمة الفرنسية .

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

... وأبدي

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

حاجة العقل إلى الترويض

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

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

مراحل الحكيم في السموّ إلى الإله

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

الأشياء كلها من المعقولات والمحسوسات . ولا سبيل إلى الوصـــول إلى هـــذه الرتبة إلا من هذه الطريقة ، بوجود السبب .

الفرق بين الحكيم والنبي

اللهمّ إلا مايُعطاه الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ فإنهم بمزاج لهم خاص وبعناية إلهيّة بمصالح هذا العالم تُبدع فيهم هذه القوة ابداعاً بغير تدريج فيها ولا ارتياط بها ولا معاناة لها ولا سَعْي إليها ولا حرص عليها ، فيشاهدون الأمـــور العقلية بنوع أعلى وأشرف مما نشاهده بعقولنا المكـــدودة . فيضطـــرّون إلى ضرب الأمثال لها بما نعرفه ويمكننا تصوّره ، ويشيرون ضـــروب الإشـــارات بحسب أحوال أممهم وعلى قدر عادتهم ومراتبهم ليصرفوهم بحسب طاقتهم عن طريقهم إلى الطريقة التي تؤدي إلى الحياة الأبديّة والـــروح الأزليّ والســـعادة الالهيّة التي وان لم يمكنهم تصوّرها ، فإنها تعطف أوهامهم ضرباً مـــن العطـــف وتصرفهم نوعاً من الصرف يكونون به أسعد مما كانوا ، وإن اختلفت مراتبهم في القبول (٢١ب) والتصور بحسب مراتبهم من الاستعداد لقبول هذه القوة . والله موفق الكل ومعين الجميع وهادينا وايّاهم إلى الصراط المستقيم ، صـــراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض.

ليس للعقل صورة تخصه

ثم نعود إلى تتمة الكلام الذي خرجنا عنه بالشجون الـــتي اعرضتـــه ، فنقول: إن العقل ، لما لم يكن جسماً ، لم تكن له صورة تخصّه ، بل هـــو قـــوة

مدركة للصور كلها ، قابلة لجميعها على السواء ، لأنه لو كان ذا صـــورة ، لكانت تلك الصورة ستعوقه عوقاً تامًّا عن بعض الأشياء حتى لا يقبله علـــى اتمام . ومثله ، مثل الهواء فإن الهواء ، لما لم يكن له لون يخصّه ، قبل الألـــوان كلها بالسواء ولو كان ذا لون ، لكان ذلك اللون سيعوقه عن قبول لون آخر على تمامه[1] .

شكّ ... ... وحلّه

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

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

فأما العقل ، فإنه يقبل الصور ولا يتغيّر بها في ذاته وذاك أنه يقبل صوراً متضادة في حال واحدة فإنه يعقل صورة الضِعف والنصف وحـــال الايجـــاب والسلب معاً ولا يفارق ذاته أعني أنه ، لا يمتنع إذا قبل صوراً من قبل صـــور آخَر .

---

[1] في الأصل : المامه.

وهذا شكّ أورده قوم على الإسكندر ، فحلّه بهذا الحلّ ، فأحببنا أن ننسبه إليه ونرده إلى حقه من صاحبه .

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

خواص أخرى للنفس

ومما يزيد في بيان هذا المعنى ويدل دلالة واضحة عليه أن النفس ، لو كانت حالاً للبدن تابعة له ، موجودة بوجوده ، لكان يمتنع من الأشياء التي تتمّم البدن وتنميه ، وذلك أن الشئ الذي تمامه بتمام شئ آخر لا يناصب(١٢٢) ولا يعاني الأشياء التي تتمّم ذلك الشئ الموضوع له ، لأن وجوده بوجوده وفساده بفساده ، فهو يميل إلى تمام موضوعه ليتمّ ذاته ويحبّ نماءه[1] لأن فيه نموّه . ونحن نجد النفس ، إذا طلبت الفضائل ، استهانت باللذات البدنية ومنعت منها ورفضتها ، لأنها ترى أن في قوة البدن ضعفاً لها وفي زيادته نقصاً فيها .

تتوق النفس إلى مفارقة الجسم

وأيضاً مما يدل على أن جوهر النفس مخالف لجوهر الجسم مناصب له وأن فعلها الخاص بها مباين لفعل الجسم ، إن الإنسان ، إذا هَمَّ بتصوّر أمر

---

[1] في الأصل : نماوه.

عقليّ ، تفرّد واجتهد في تعطيل حواسّه غاية الاجتهاد وكلما كان اقتدر على التخلّي وتعطيل الحواس ، كان أقدر على تصور ذلك المعقول . وكأنّ الإنسان في تلك الحال يتداخل إلى ذاته ويلتمس أمراً لا يتم من خارج، لأن الأشياء الخارجة منه تعوقه غاية العوق عن مطلوبه . فهو كلّما عطّل أفعال الجسد ، كان فعل نفسه أقوى ، أعني أن تصوّره للمعقول يكون أجوَد وأصحّ ، لأن النفس إذا رجعت إلى ذاتها وخلت عن البدن ومحسوساته حصّلت المعقولات الخاصة بها ورأته بالعين اللائقة بها ، التي ليست جسميّة . ولا سبيل لها إلا تحصيل العلوم الحقيقية إلا بهذا الوجه ، أعني باطراح البدن وتترك استعماله والانصراف عن الشغل بالحواس كما يُحكى عن سقراط ، فإنه قال في فصل من كلامه : "إن الفيلسوف ، إذا قويت نفسه ، استهان بالمور البدنيّة بغاية ما يمكنه حتى إن أكثر الناس يعتقدون فيه أنه لا ينبغي أن يعبس إذ كان لا يستلذّ أحوال البدن ولا يميل إلى الدنيا ويرونه قريباً من الموت وإنما تخلّى عن البدن والحواس لأنه يحب روحانيّة الأمور المناسبة له ، لأن تلك الأشياء هي الموجودة حق الوجود والبدن والحواس تغلّطه وتعوقه عن إدراك الحق المحض . فنفس الفيلسوف تهربُ من مشاركة البدن وتروم مفارقته بقدر طاقته وغاية امكانه لأنها تشتاق إلى الشئ لموجودة حقاً ، فهي تطلب أن تنفرد بذاتها"[18].

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

---

[18] هذا الكلام ظاهر لا غبار عليه ، فهو إلى فلسفة أفلاطون والتحد الصوفي أقرب منه إلى آراء سقراط .

(٢٢ب) "ميت بالطبيعة تحي بالإرادة" وقد فسر هذا بتفسير كبير يعود إلى ما ذكرناه وهو أنه يريد أن يميت الانسان شهوات بدنه الذي هو لا محالة ميت ، ليحيي نفسه السرمدية الوجود والبقاء . وكذلك قال أرسطو في آخر كتاب الأخلاق[١٩] : أن الشئ من النفس الذي به تميز وترتئي[1] هو شيء ما ، أي عارف بذاته وأنه هو الإنسان بالحقيقة . وأن حياة هذا هي الحياة الفاضلة السعيدة وأن له فعلا خاصا به لا يشاركه فيه غيره وهو أنه يتصور ذاته ويقدر على ذاته بأن يعقل ذاته . وهذا يبين واضح وفرق ظاهر بينه وبين الحواس . فإن الحواس تحسّ غيرها أبداً والعقل يعقل ذاته ولكن ذاته هي بين كل موجود بالحقيقة . ولو شرحنا هذه اللفظة (لا)قتضى (الشرح) كلاماً كثيراً ، لأن فيه غموضاً ، وهو الذي هربنا منه في أول هذه الرسالة ، فينبغي أن نقتصر على قدر ما ذكرناه ونكتفي به .

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

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

---

[١٩] هو كتاب الأخلاق إلى نيقماخوس ، الذي تعمق مسكويه في درسه ونقل عنه كثيراً إلى تهذيب الأخلاق. وتدل خلاصته على نزعته الأخلاقة السائدة .

[1] في الأصل : ترتاى

فهـــــرس الكتاب

obeikandl.com

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

obeikandl.com

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

obeikandi.com

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

obeikandi.com

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

obeikandl.com

اسم الموضوع	رقم الصفحة
ليس للعقل صورة تخصه	٧٦
شك .... وحله	٧٧
خواص أخرى للنفس	٧٨
تتوق النفس إلى مفارقة الجسم	٧٨

obeikandl.com