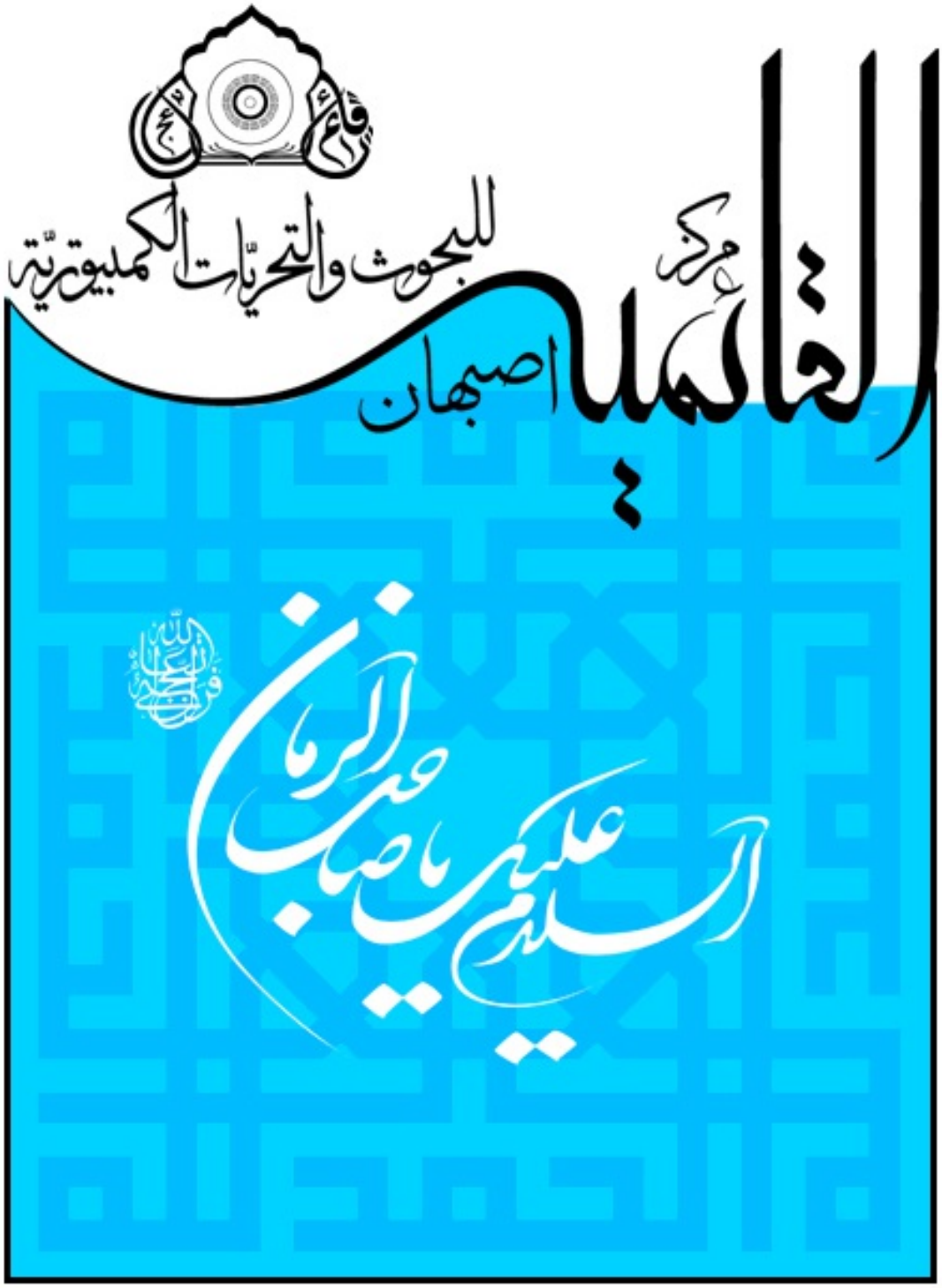

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

کتاب الإنصاف

مؤلف:

ابوعلی سینا

بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب الانصاف

کاتب:

ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا

نشرت فی الطباعة:

وکاله المطبوعات

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
کتاب الانصاف ----- ۷
اشارة ----- ۷
مقدمة المحقق ----- ۷
- ۳- «شرح کتاب حرف اللام للشیخ الرئیس ابن سینا» ----- ۷
- ۴- تفسیر کتاب «أثولوجیا» ----- ۱۲
- ۵- «التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لأرسطاطالیس» ----- ۱۴
النص ----- ۱۴
و من کتاب الانصاف شرح کتاب حرف اللام للشیخ الرئیس ابن سینا علی بن الحسین بن عبد اللّه ----- ۱۴
اشاره ----- ۱۴
(الفصل الثامن) ----- ۱۹
(الفصل التاسع) ----- ۱۹
(الفصل العاشر) ----- ۲۱
شرح کتاب «أثولوچیا» لمنسوب إلی أرسطاطالیس ----- ۲۲
اشاره ----- ۲۲
المقالة و المیمر الثانی ----- ۳۲
المیمر الرابع «۱۴» ----- ۴۰
المیمر الخامس ----- ۴۴
المیمر السابع «۱» ----- ۴۸
(المیمر الثامن) ----- ۵۱
التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لأرسطاطالیس من کلام الشیخ الرئیس أبی علی بن سینا ----- ۵۵
اشاره ----- ۵۵
آخر ما وجد من ذلک ----- ۸۰

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۸۱

كتاب الانصاف

اشارة

نام كتاب: كتاب الإنصاف

نويسنده: ابن سينا

تاريخ وفات مؤلف: ۴۲۸ ق

موضوع: الهيات

زبان: عربى

تعداد جلد: ۱

ناشر: وكاله المطبوعات

مكان چاپ: كويت

سال چاپ: ۱۹۷۸

نوبت چاپ: دوم

ملاحظات: اين كتاب در ضمن كتاب ارسطو عند العرب چاپ شده است.

مقدمة المحقق

- ۳- «شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس ابن سينا»

و هذا أيضا عن المخطوطة ۶ م؛ و له مخطوط آخر فى دار الكتب بالخزانة التيمورية رقم ۸۶ حكمة (تيمورية). و لكن هذا المخطوط الثانى أحدث جدا و مشحون بالأخطاء بحيث لم تكن له أدنى فائدة فى مراجعته مع المخطوطة ۶ م «۱»، و من هنا اكتفينا فى الجهاز النقدى

---

(۱) توجد عنها نسخة أخرى حديثة برقم ۲۱۶ حكمة و فلسفة بدار الكتب، و هى مأخوذة لحساب دار الكتب عن المخطوطة ۶ م، و لا قيمة لها إذن، فضلا عما وقع فيه الناسخ الحديث من أخطاء عديدة.

كذلك توجد مخطوطة من نفس النوع برقم ۲۱۵ حكمة و فلسفة بدار الكتب تفسير «أثولوجيا» لابن سينا، و مخطوطة من نفس النوع برقم ۲۱۵، حكمة و فلسفة بدار الكتب تفسير «كتاب النفس».

و لهذا رفضنا أن نعدها مخطوطات أصلية أو أن نحسب لها أى حساب.

كتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۲۳

بذكر الاختلاف فى صفحة واحدة، بدلا من تسويد الهوامش بما لا غناء فيه. فهذا هو المنهج الأسلم فى النشر.

و هذا الشرح كذلك يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام شأنه شأن النصين الأول و الثانى. فهل أراد الناسخ أو الكاتب ألا يختار غير الابتداء من هذا الفصل دون الفصول السابقة الخمسة، أو لم يوجد- بالنسبة إلى شرح ابن سينا- إلا هذا القسم؟ إن لم نستطع القطع برأى نهائى، فإننا مع ذلك نرجح مطمئنين أن ابن سينا قد شرح المقالة كلها، و أن الناسخ هو الذى اختار ابتداء من الفصل السادس فحسب شأنه فى هذا شأنه فى بقية ما أخذه من نصوص و شروح لهذه المقالة.

و أول مسألة يثيرها شرح ابن سينا هذا مسألة كتاب «الإنصاف». ففى المخطوطة ورد بصراحة: «و من كتاب الإنصاف: شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس ابن سينا على ابن الحسين بن عبد اللّه» (ص ۱۳۸ ب من المخطوطة ۶ م حكمة و فلسفة). فلننظر الآن فى كتاب «الإنصاف» هذا.

قال البيهقى فى «تتمة صوان الحكمة» فى حديثه عن ابن سينا إنه وقعت الحرب بين العميد أبى سهل الحمدونى صاحب الرّىّ من قبل السلطان محمود و بين علاء الدولة الذى كان ابن سينا فى خدمته، فنهب «العميد أبو سهل الحمدونى مع جماعة من الأكراد أمتعة الشيخ و فيها كتبه، و لم يؤخذ من كتاب «الإنصاف» إلا أجزاء.

«ثم ادعى عزيز الدين الفقاعى الزنجانى فى شهور سنة خمس و أربعين و خمسمائة أنه اشترى منه نسخة بأصفهان و حملها إلى مرو. و اللّه أعلم» (نشرة كرد على، دمشق سنة ۱۹۴۶ ص ۶۷- ص ۶۸). ثم يروى ابن الأثير فى حوادث سنة ۴۲۵ أن أبا سهل الحمدونى لما استولى على أصبهان نهب خزائن علاء الدولة و كان أبو على ابن سينا فى خدمة علاء الدولة فأخذت كتبه، و حملت إلى غزنة، فجعلت فى خزائن كتبها إلى أن أحرقها عساكر الحسين ابن الحسين الغورى. و يقول القفطى (ص ۲۷۷ طبع مصر سنة ۱۳۲۶ ه- ۱۹۰۸ م) و هو يروى ما رواه أبو عبيد الجوزجانى تلميذ ابن سينا: «و فى اليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رحل الشيخ و كان الكتاب (كتاب «الانصاف»)

كتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۲۴

فى جملته، و ما وقف له على أثر». و ابن أبى أصيبعة يقول: «كتاب «الإنصاف»:

عشرون مجلدة، شرح فيه جميع كتب أرسطوطاليس و أنصف فيه بين المشرقيين و المغربيين- ضاع فى نهب السلطان مسعود» (ح ۲ ص ۱۸ س ۲۵- س ۲۷).

تلك هى الروايات الرئيسية الواردة فى كتب التراجم عن كتاب «الإنصاف» هذا.

و هى روايات متناقضة: فالقفطى و ابن أبى أصيبعة يؤكدان أن الكتاب فقد نهائيا فى نهب السلطان مسعود؛ و البيهقى يرى أن هذا النهب لم يتناول من كتاب «الإنصاف» إلا- أجزاء، ثم يروى دعوى عزيز الدين الفقاعى الزنجانى الذى زعم أنه اشترى من الكتاب نسخة بأصفهان و حملها إلى مرو سنة ۵۴۵، أى بعد وفاة ابن سينا بمقدار ۱۷ سنة. هذا إلى جانب الاختلاف بين هؤلاء الرواة فى بيان كيفية هذا النهب.

بيد أننا نعتقد أن بعضا من هذا التناقض يمكن أن يحل عن طريق ما ورد فى الرسائل التى نشرناها فى هذا الكتاب. ففى رسالة ابن سينا إلى أبى جعفر الكيا، و هى التى تكوّن المدخل إلى كتاب «المباحثات» هنا، يقول ابن سينا: «إنى كنت صنفت كتابا سميته «كتاب الإنصاف» و قسّمت العلماء قسمين: مغربيين و مشرقيين؛ و جعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حقّ اللّحد، تقدمت بالإنصاف. و كان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية و عشرين ألف مسئلة. فأوضحت شرح المواضع المشكلة فى الفصوص (أى فى نصوص كتب أرسطو أو المشائين) إلى آخر «أثولوجيا»، على ما فى «أثولوجيا» من المطعن. و تكلمت على سهو المفسرين، و عملت ذلك فى مدة يسيرة ما لو حرّر لكان عشرين مجلدة. فذهب ذلك فى بعض الهزائم، و لم يكن إلا نسخة التصنيف، و كان النظر فيه و فى تلك الخصومات نزهة (أى بين المشرقيين و هم المشاءون من أهل بغداد، و بين المغربيين و هم الشراح الأرسطيون مثل الإسكندر و ثامسطيوس و يحيى النحوى). و أنا بعد فراغى من شىء أعمله أشتغل بإعادته و إن كان ظل الإعادة ثقيلا. لكن ذاك (أى «الإنصاف» فيما نظن) قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية و تقصيرهم و جهلهم.

و الآن فليس يمكننى ذلك، و ليس لى مهلته، و لكن أشتغل بمثل الإسكندر و ثامسطيوس و يحيى النحوى و أمثالهم» (راجع بعد ص ۱۲۱- ص ۱۲۲).

كتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۲۵

و من هـذا النص يتبين أولاـ: غرض ابن سينا فى هـذا الكتـاب و هو أن يـأتى برأى المشـرقيين و برأى المغربيين فى أمهات المسائل و يعارض الواحـد بالآخر، ثم يتقدم بالإنصاف بينهما. و من أجل هذا قام يشـرح النصوص- الأرسـطية، فيما يخيل إلينا- كلها إلى أن بلغ «أثولوجيا»، و يـدل على مواضع سـهو المفسـرين. و ثانيا: أنه لم يحرر الكتاب، إنما وضع مسوّداته، و هذه ذهبت فى «بعض الهزائم»، و هو يقصد بها نهب السلطان مسعود ابن السلطان محمود، حينما غزا أصفهان سنة ۴۲۵. و ثالثا: أنه لم يستطع إعادته كله على الأقل. فهل أعاد البعض منه؟

أما المسألة الأولى فمتفق عليها بين الروايات التى تحدثت عن موضوع الكتاب، إذ قال ابن أبى أصيبعة كما ذكرنا إن ابن سينا شرح فى هذا الكتاب «جميع كتب أرسطوطاليس و أنصف فيه بين المشرقيين و المغربيين» (ح ۲ ص ۱۸ س ۲۵- س ۲۷) و يلوح أن ابن أصيبعة استقى هذا الخبر من تلك الرسالة التى أشرنا إليها.

كذلك تتفق الروايات فى المسألة الثانية و هى أن الكتاب كان لم يحرر منه إلا مسوداته، و أن هذه ذهبت فى نهب السلطان مسعود. و الجديـد فيها قول البيهقى: «و لم يؤخذ من كتاب «الإنصاف» إلا أجزاء» (ص ۶۷ من الطبعة المذكورة)، و ظاهر النص معناه أن ما نهب من هـذا الكتاب هو أجزاء دون أجزاء، بدليل إيراده بعد هذا لدعوى عزيز الدين الفقاعى أنه اشترى منه نسـخة (كاملة؟) فى سـنة ۵۴۵ فى أصفهان.

و تلك هى المسألة الثالثة الرئيسية، ألا و هى: هل أعاد ابن سينا كتابته إن كان قد ضاع كله؟ نرى فى رسالة أخرى نشـرناها بعد (ص ۲۴۵) أن ابن سـينا يقول فى رسالـة إلى صديق تحزّن على ضـياع «التنبيهات و الإشارات» و سأله عن «المسائل المشـرقية»: «و أما تحزّنه على «ضياع التنبيهات و الإشارات» فعندى أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة.

و أما «المسائل الشـرقية» فقد كتبت أعيانها، بل كثيرا منها، فى أجزائها لا يطلع عليها أحد، و أثبتّ أشـياء منها من «الحكمة العرشية» فى جزازات: فهذه هى التى ضاعت.

إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم، و إن كانت كثيرة المعنى كلية جدا. و إعادتها أمر سهل.

بلى! كتاب «الإنصاف» لا يمكن أن يكون إلا مبسوطا؛ و فى إعادته شغل. ثم من هذا

كتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۲۶

المعيـد و من هـذا المتفرّغ عن الباطل للحق، و عن الدنيا للآخرة، و عن الفضول للفضل!! لقد أنشب القدر فىّ مخاليب الغير، فما أدرى كيف أتملّص، و أتخلّص»، إلى آخر ما قاله عن اضـطراب أحواله بسـبب مشاركته فى الأمور السياسية مما جعله ينسلخ عن العلم. و فى هـذا النص كـذلك ما يميل بنا إلى القول بأنه لم يعـد الكتاب كله، أعنى «الإنصاف»، لأنه لم يعـد له «مهلـة» لإعادته، و قـد اضـطربت أحواله بحيث لم يكن فى وسعه الانعكاف من جديـد على مثل هذا العمل الضـخم. لهذا نرى أن دعوى عزيز الدين الفقاعى يجب أن تؤول على نحو آخر.

و هـذا التأويـل هو أن يقـال إنه لم يقصـد نسـخة كاملـة من «الإنصـاف»، بل أجزاء منه هى التى بقيت بعـد النهب، و هى التى قال عنها البيهقى: «و لم يؤخـذ من كتاب الإنصاف إلا أجزاء». و يتأيد هذا بقوله فى الرسالة السابقة: «و أما «المسائل الشـرقية» فقد كتبت أعيانها بل كثيرا منها فى أجزائها لا يطلع عليها أحد، و أثبتّ أشـياء منها من «الحكمة العرشـية» فى جزازات، فهذه هى التى ضاعت، ...». فقوله المسائل الشـرقية يقصد به من غير شك كتاب «الإنصاف»، بدليل قوله بعد: «بلى! كتاب «الإنصاف» لا يمكن أن يكون إلا مبسوطا» مع أنه لم يشـر إليه من قبل بالاسم، و هـذا يـدل بوضوح على أنه لما أشار إلى «المسائل الشـرقية» قصد كتاب «الإنصاف» و قد تحزّن على ضياعه ذلك الصديق الذى يوجه إليه هذه الرسالة. و معنى هذا النص إذا أن كتاب «الإنصاف» لم يضع منه إلا الجزء الذى حرره و هو القسم منه الخاص بالحكمة العرشية.

أما الباقى فلم يضع. و هذا الباقى هو الأجزاء الباقية التى أشار إليها البيهقى. و هذا من شأنه أيضا أن يفسـر قوله فى الرسالة إلى الكيا: «و

أنا بعد فراغی من شیء أشتغل بإعاداته، و إن کان ظل الإعادة ثقیلا. لکن ذاک (أی الذی کان علی إعادته) کان یشتمل علی تلخیص ضعف البغدادیة و تقصیرهم و جهلهم» (ص ۱۲۱- ص ۱۲۲). و معنی هذا أن الشیء الذی ضاع و هو الخاص بالحکمة العرشیة هو ذلک القسم الذی کان یشتمل علی تلخیص آراء البغدادیین و نقدها. أما القسم الآخر، و هو الذی بقی بعد هذا النهب، فهو المتصل بشرح کتب أرسطو و بیان سهو المفسرین؛ ففضل أن یشتغل «بمثل الإسکندر و ثامسطیوس و یحیی النحوی و أمثالهم» (ص ۱۲۲) علی أن یشتغل بهؤلاء البغدادیین

کتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۲۷

المشائین، و هم المشرقیون. و قد ترک هذا القسم دون أن یحرره تحریرا نهائیا، و هو بعینه الذی بین أیدینا أجزاء منه هی التی نشرناها هنا: «من شرح مقالة اللام» ثم «شرح کتاب النفس» ثم شرح کتاب «أثولوجیا».

و خلاصة رأینا إذن هو أن کتاب «الإنصاف» لابن سینا کان هذا قد کتب دساتیره و لم یحرر منه تحریرا نهائیا إلا القسم الخاص بالحکمة العرشیة، و هذا القسم هو وحده الذی ضاع فی نهب السلطان مسعود سنة ۴۲۵، و لم یجد ابن سینا من الفراغ أو النشاط ما یدفعه إلی إعادة هذا المفقود، و لا إلی التحریر النهائی لما بقی من الکتاب، أو إن کان قد حرر شیئا فهو جزء قلیل لعله هو بعینه الباقی بین أیدینا. و أنه قد بقی إذن من کتاب «الإنصاف» أجزاء لعل بعضها فی صورة محررة و الآخر فی هیئة مسوّدات، و نرجح أن یکون قد فعل هذا: أی حرر جزءا و لم یحرر الباقی.

و یتأیّد هذا الرأی بطریقة حاسمة عن طریق ما أورده السهروردی المقتول (المتوفی سنة ۵۸۷ ه- سنة ۱۱۹۱ م) فی کتاب «المشارع و المطارحات» فقال: «و لا یکفیهم ما قد یعتذرون به، و هو ما ذکره صاحب «الشفاء» (أبو علی بن سینا) فی بقایا مسوّدة له تسمّی ب «الإنصاف و الانتصاف» أن وجود الحق الأول لا یمکّن المعلولات من تقدّم الإمکان علیها «۱»». ففی هذا النص الثمین ما یقطع برأینا هذا و هو أن کتاب «الإنصاف» ظل مسوّدة أو دساتیر، و أنه بقیت منه بقیة. و إنّا لنأمل أن یؤدی نشر نصوص أخری إلی زیادة توکید هذا الرأی، إن کان لا یزال بعد فی حاجة إلی فضل تأیید.

و تلک إذن المسألة الأولی المتصلة بکتاب «الإنصاف» من حیث تاریخ وجوده. و المسألة الثانیة هی ما إذا کانت النصوص الثلاثة التی عثرنا علیها فی مخطوطتنا هذه هی من «الإنصاف». و هی مسألة یسیرة الحل، و الجواب عنها بالإیجاب للأسباب التالیة:

أولا: أنه ورد صراحة فی المخطوطة ۶ م فیما یتصل بالنصین الأول و الثانی و هما شرح

---

(۱) «مجموعة فی الحکمة الإلهیة من مصنفات شهاب الدین یحیی بن حبش السهروردی»، عنی بتصحیحه ه. کوربین H. Corbin، المجلد الأول، ص ۳۶۰، استانبول، مطبعة المعارف سنة ۱۹۴۵ (رقم ۱/ ۱۶ من النشریات الإسلامیة لجمعیة المستشرقین الألمانیة).

کتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۲۸

«مقالة اللام» و شرح «أثولوجیا» أنهما من «الإنصاف» (ص ۱۳۸ ب، و ص ۱۴۶ ا من المخطوطة ۶ م).

ثانیا: فیما یختص بالنص الثالث و هو «التعلیقات علی حواشی کتاب النفس» لا نجد ذکرا لکونه من «الإنصاف» فی مخطوطتنا هذه. و لکن هذا الصمت لا یمکن أن یؤخذ حجّة علی کونه من غیر کتاب «الإنصاف»، لأن لدینا أسبابا تدعو إلی عده من «الإنصاف». و أولها یتصل بموضوعه: ففی هذا النص عرض لآراء المشرقیین و ملاحظاتهم علی کتاب «فی النفس» لأرسطاطالیس، و فیه کذلک عرض لآراء ابن سینا و شروح له له علی مواضع متصلة من هذا الکتاب. و نحن نعلم مما أورده ابن سینا فی رسالته إلی الکیا أنه فی الإنصاف قسّم «العلماء قسمین: مغربیین و مشرقیین. و جعلت (أی أنا: ابن سینا) المشرقیین یعارضون المغربیین، حتی إذا حقّ اللّدد تقدمت بالإنصاف. و کان یشتمل هذا الکتاب علی قریب من ثمانیة و عشرین ألف مسألة. و أوضحت شرح المواضع المشکلة فی النصوص إلی آخر «أثولوجیا»- علی ما فی «أثولوجیا» من المطعن؛ و تکلمت علی سهو المفسّرین» (راجع بعد، ص ۱۲۱). و هذا بعینه

هو ما نجده فى هذا الشرح لكتاب «فى النفس»: فإنه فيه يضع آراء المشرقيين (و يقصد بهم المشائين المعاصرين له من أهل بغداد- و قد وضعنا خطا تحت كلمة: «المشرقيين» أينما وردت لإبراز رأيهم) بإزاء آراء المغربيين (و هم شراح أرسطو الغربيون: مثل الإسكندر و ثامسطيوس و يحيى النحوى الخ) و يتقدم بالإنصاف بينهم. كذلك يخبرنا ابن أبى أصيبعة عن موضوع كتاب «الإنصاف» فيقول: «شرح فيه جميع كتب أرسطوطاليس، و أنصف فيه بين المشرقيين و المغربيين» («عيون الأنباء فى طبقات الأطباء»، ج ۲ ص ۱۸ س ۲۵- ۲۶، طبع. ا. ملّر).

و السبب الثانى هو ما أورده ابن أبى أصيبعة أيضا فى كلامه عن مؤلفات ابن سينا فقال:

«شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس، و يقال إنه من «الإنصاف» (الكتاب نفسه، ج ۲ ص ۲۰ س ۶- س ۷). و لعل السر فى استخدامه العبارة: «و يقال إنه»- و هى التى تنطوى على شىء من التشكيك- هو أنه لمّا لم يطلع على الكتاب (هو أو من روى عنه أو نقل) فلا يستطيع أن يطلق القول فى صيغة التوكيد، خصوصا و قد قال من قبل: «ضاع (أى «الإنصاف») فى نهب السلطان مسعود» (ج ۲ ص ۱۸ س ۲۷)، «و صنف

كتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۲۹

الشيخ كتاب «الإنصاف»، و اليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رحل الشيخ، و كان الكتاب فى جملته و ما وقف له على أثر» (ج ۲ ص ۸ س ۲۱- س ۲۲) و هى عبارة نقلها ابن أبى أصيبعة عن القفطى.

لهذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن النص الثالث و هو «التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس» هو أيضا من كتاب «الإنصاف».

ثالثا: أن موضوع النصين الأول و الثانى- شأنهما شأن النص الثالث- هو بعينه كما ورد فى بيان موضوع كتاب «الإنصاف» وفق ما ذكرناه منذ قليل. و على هذا فلا مرية فى أن هذه النصوص الثلاثة من كتاب «الإنصاف».

أما مسألة: هل هو كل «بقايا» كتاب «الإنصاف» بعد ضياع ما ضاع منه؟- فهذه مسألة لا سبيلى إلى الخوض فيها، لأن الوثائق التى لدينا حتى الآن لا تخبرنا بشىء عما بقى و لم يبق من هذا الكتاب؛ و لعل مخطوطات جديدة أن تزيدنا وضوحا فى هذا الجانب.

و الآن و قد حللنا هاتين المشكلتين الرئيسيتين الخاصتين بنقد المصدر فيما يتصل بكتاب «الإنصاف»، فقد بقى علينا أن ننظر فى مسألة أخرى هى تلك المتصلة باسم الكتاب. فالوثائق كلها مجمعة على ذكر اسم «الإنصاف» لم تشذّ منها وثيقة واحدة. و إنما وجه الإشكال هو فى أن بعضها يذكره بهذا الاسم: «الإنصاف و الانتصاف»، ذكر هذا السهروردى فى الموضع المشار إليه آنفا (ص ۲۷) فقال: «بقايا مسوّدة له تسمّى ب «الإنصاف و الانتصاف ...» («مجموعة فى الحكمة الإلهية» نشرة كوربان ص ۳۶۰، استانبول سنة ۱۹۴۵)، و هكذا ورد فى جميع المخطوطات لكتاب «المشارع و المطارحات» ما عدا مخطوطا واحدا (مخطوط راغب برقم ۱۴۸۰) فإنه يكتبه هذا: «الإنصاف و الانتصاف (بدون نقط الحرفين:؟؟؟ فى «الانتصاف»)، و لكن هذا يمكن إصلاحه بسهولة على أساس بقية النسخ، لو لا أننا نجد حاجى خليفة (ج ۱ تحت رقم ۱۳۷۱ ص ۳۶۳، نشرة فليجل) يقول: «الإنصاف و الاتصاف للشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد اللّه بن سينا المتوفى سنة ۴۲۸»- و من هنا نتردد فى معرفة أى القراءتين أصحّ: «الانتصاف»، أو «الاتصاف»؟ لكن هذا التردد لا يلبث أن يزول فنقطع بصحة ما ورد فى «المشارع و المطارحات» من أنه

كتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۳۰

«الانتصاف»، لا «الاتصاف» كما يرد فى نشرة فليجل لحاجى خليفة («كشف الظنون»)، و ذلك لأنه لا معنى لقوله «الاتصاف» فى هذا المعرض، لأنه إنما يبحث فى «الإنصاف» بين المغربيين و المشرقيين، و «الانتصاف» للمغربيين من المشرقيين (أو العكس؟)؛ فلا معنى إذن لقوله «الاتصاف»، و الخطأ إذا هو فى قراءة فليجل.

و لهذا فليست هنا المشكلة الحقيقية، و إنما هى فى هذا الاسم: هل هو «الإنصاف» فقط، أو «الإنصاف و الانتصاف» معا؟ و إذا كان لنا

أن نرجح، فالأرجح أن نقول إنه الثانى، لأنه لا مبرر لإضافة هذا الاسم الثانى: «الانتصاف»، إذا لم يكن موجودا فى الأصل. أما كون رسائل ابن سينا و بقية المصادر (البيهقى، القفطى، ابن أبى أصيبعة) قد أغفلت ذكره بكامله، فما كان ذلك إلا على سبيل الاختصار «۱» و إذن فالاسم الحقيقى الكامل هو: «الإنصاف و الانتصاف».

أما معنى هذا الاسم فهو من: «أنصف الخصمين» أى: سوّى بينهما و عاملهما بالعدل، و هو يريد أن يسوّى هنا بين المغربيين و المشرقيين بذكر آرائهما، ثم بيان من هو على الصواب؛ أما «الانتصاف» فهو لفريق المغربيين الذى جار عليه فريق المشرقيين (أو العكس؟). و قد أشار نلينو من قبل إلى خطأ كارا دى‌فو فى قراءة كلمة «الإنصاف» على أنها: «الأنصاف»، جمع نصف، حتى ترجم اسمه بقوله: seitiom sed erviL eL، و تساءل عن «هذا التقسيم الجغرافى» بين المشرقيين و المغربيين! «۲» و ما من شك بعد فى وجاهة اعتراض نلينو و خطأ كارا دى‌فو «۳».

أما الإشارات إلى كتاب «الإنصاف» عند الكتّاب التالين فأما ما أورده السهروردى المقتول فى «المشارع و المطارحات» فى الموضع الذى أشرنا إليه مرارا من قبل،

---

(۱) أما ما ورد بعد (ص ۲۴۵ س ۶) باسم «المسائل الشرقية» فالواضح أنه مجرد اسم وصفى و ليس الاسم القانونى (أعنى الموضوع فعلا) للكتاب، على سبيل بيان مضمونه أو موضوعه، و لهذا ذكره باسمه القانونى من بعد فقال «الإنصاف» (س ۹). و لهذا فلسنا نظن أن هاهنا مشكلة.

(۲) راجع مقال نلينو: «حكمة ابن سينا الشرقية، أو الإشراقية؟»، الذى ترجمناه فى كتابنا:

«التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» ص ۲۷۸ تعليق ۱، القاهرة سنة ۱۹۴۶ ط ۲.

(۳) راجع رأى كارا دى‌فو هذا فى كتابه «ابن سينا» باريس سنة ۱۹۰۰ ص ۱۴۸: ۱۹۰۰ .siraP, ennecivA: xuaV ed arraC

كتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۳۱

ثم ما أورده محمد الديلمى فى كتابه «محبوب القلوب» (طبع حجر، بمبئى سنة ۱۳۱۷ ه- سنة ۱۸۹۹ م، ص ۱۲۰) فذكر أن ابن سينا مدح الإسكندر الأفروديسى. و قد رأى پاول كراوس «۱» أن هذا يشير خصوصا إلى كتاب «فى النفس» للاسكندر. بيد أننا إذا رجعنا إلى النص الذى نشرناه هنا وجدنا أن ابن سينا على العكس من هذا تماما يأخذ على الإسكندر مآخذ فى الموضعين اللذين ورد فيهما ذكره (أنظر بعد ص ۱۰۱ س ۱۷؛ ص ۱۰۶ س ۱). و لهذا فإن افتراض كراوس هنا غير صحيح، أعنى أن تكون إشارة محمد الديلمى هى إلى شرح ابن سينا لكتاب «فى النفس» فى «الإنصاف». و لا نستطيع أن نقول إن نصنا هو الذى ليس من «الإنصاف»، نظرا إلى ما أوردناه من قبل من حجج خاصة بكونه بالضرورة من كتاب «الإنصاف».

أما و قد فرغنا من كتاب «الإنصاف» عامة، فلننظر فى الأجزاء الباقية منه و هى التى نشرناها هنا. فنقول إن الشرح على مقالة حرف اللام يبدأ كما قلنا من الفصل السادس. و الشرح ليس على طريقة ثامسطيوس، لأنه ليس عرضا متصلا موسعا؛ و ليس على طريقة ابن رشد، فهو أحيانا يذكر النص و يتلوه بالشرح، و أحيانا أخرى يستطرد إلى مسائل و مناقشات و اعتراضات تدور حول النص، و هو فى هذا كله لا يتقيد بالنص، و لا بكل ما ورد فيه، بل يختار بعضا من عباراته فيشرحها، أو يستمر فى العرض دون إشارة إلى نص. و إذا فسر أثار اعتراضات على آراء أرسطو نفسه، أو على الشراح من مشرقيين و مغربيين؛ و هو ما قصده بقوله فى رسالته إلى الكيا: «و تكملت على سهو المفسرين» (راجع بعد ص ۱۲۱ س ۲۰). و يستمر الشرح إلى آخر الفصل العاشر، أى إلى آخر مقالة اللام.

۴- تفسير كتاب «أثولوجيا»

أما كتاب «أثولوجيا» و هو النص الثانى من الإنصاف فقد نشرناه عن مخطوطين: ۶ م

(۱) پاول كراوس: «أفلوطين عند العرب» (مقال مستخرج من مضبطة المعهد المصرى المجلد رقم ۲۳ etpyge'd tutitsnlp ed nitelluB جلسة سنة ۱۹۴۰- ۱۹۴۱، القاهرة سنة ۱۹۴۱) ص ۲۷۲ تعليق ۴ suarK luaP: "sebarA sel zehc nitolP".

كتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۳۲

حكمة و فلسفة بدار الكتب المصرية، ثم عن نسخة التيمورية (و رمزها: ت) برقم ۱۰۲ حكمة. و هذه المخطوطة تحتوى على: (۱) «تعليقات الرئيس ابن سينا على أثولوجيا»؛ (۲) «أثولوجيا أرسطو»؛ (۳) شرح الدوّانى على «هياكل النور» (للسهروردى المقتول). و هى بخط نستعليق ردىء، تاريخها ۱۰۹۵ ه- سنة ۱۶۸۳ م. و كما يظهر من الجهاز النقدى الذى وضعناه فى الهامش الثانى (أسفل هامش الإشارات إلى الفقرات المشروحة)، نرى هذه المخطوطة سيئة بها نقص فى عدة مواضع، فضلا عن أنها ناقصة فى آخرها، إذ تقف عند نهاية الممر السابع، و ينقصها الميمر الخامس (راجع بعد ص ۵۹ تعليق ۸)، و لم نكد نستفيد منها شيئا ذا بال، و مع هذا فقد ذكرنا اختلاف القراءات كلها بالدقة، لأن البعض منها ليس ناتجا عن أخطاء ظاهرة، بل عن اختلاف فى العبارة.

و قد أشار كراوس فى البحث المشار إليه آنفا، «أفلوطين عند العرب» (ص ۲۷۵ تعليق، من الصفحة السابقة تحت الفقرة ب)) b (إلى وجود مخطوط آخر لهذا النص فى أكسفورد (مكتبة بودلى، مخطوطات شرقية برقم ۵۳۶، ورقة ۶۹ ب- ۸۴ ب) ۵۳۶ .rO .hsraM ldoB- ۹۸۰ irU نبهه إليه ف. روزنتال و قال عنه إنه «مخطوط ردىء»، و البدء و الختام فيه كلاهما كما فى المخطوط ۶ م. بيد أنه لم يتيسر لنا مراجعته، فإن قدر لنا هذا- كما نتوقع قريبا- فسنشير إليه و إلى قراءاته فى الجزء الثانى من كتابنا هذا.

و كما قال كراوس (فى الموضع عينه) «ليس هذا النص شرحا متصلا لأثولوجيا»، بل سلسلة من الحواشى و الشروح للمواضع الصعبة، تمتد تقريبا إلى نصف النص الذى نشره ديتريصى. و كما تقول تعليقة فى المخطوط ۶ م (ص ۱۵۳ ب، فى نهاية التفسير: «آخر الموجود من هذا»)، لا تتضمن المخطوطات إلا قطعة من تفسير «أثولوجيا» لابن سينا».

و لقد وضعنا فى الهامش الأول الفقرات الأصلية التى شرحها ابن سينا، مأخوذة عن نشرة ديتريصى «لأثولوجيا»، حتى يكون لدى القارئ النص و الشرح معا. و لا نكتم القارئ أننا وجدنا أحيانا غير قليلة عناء شديدا فى استخراج فقرات النص التى يشير إليها شرح ابن سينا، و ذلك لأن ابن سينا نادرا ما يشير إلى النص بحروفه، و لهذا فإن الشروح قد تنطبق على أكثر من موضع لا نستطيع بالدقة تمييز أيها قصد شرحه. على أنه

كتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۳۳

فى مواضع أخرى كان يذكر النص بحروفه (و هنا كنا نضعه بين أهلّة حتى يتميز من الشرح) و ربما يفيد هذا فى القراءات الخاصة بنص «أثولوجيا» الأصلى نفسه، على أن الاعتماد عليها فى تحقيق النص يحتاج إلى كثير من الحيطة، فالأمر هنا ليس كما هو بالنسبة إلى شروح ابن رشد مثلا.

و شرح ابن سينا يتناول فقرات من الميمر الأول ثم الميمر الثانى. و لا نجد شيئا عن الميمر الثالث. أما الميمر الرابع فيبدأ شرحه من غير تحديد فقرات بالذات، و لعل هاهنا اضطرابا فى النص المنشور هنا نفسه، و لكنه ما يلبث أن يستقيم فى الفقرتين ح ء فى نهاية هذا الميمر. و يأتى الميمر الخامس فيزيد الأمور تعقيدا لأن الشروح ترد على هيئة فصول من الصعب أن نحدد بالدقة ما تشير إليه من نصوص. ثم نصل إلى الميمر السابع فنعود إلى ما اعتدناه فى الميمرين الأول و الثانى من إيراد فقرات و شرحها على نحو يتيسر معه معرفة النصوص الأصلية التى يشرحها. كذلك الحال بالنسبة إلى الميمر الثامن و إن كان على نحو أشد عسرا منه بالنسبة إلى السابع. و به ينتهى ما فى مخطوطتنا هذه من شرح لابن سينا على «أثولوجيا».

و مما يجدر ذكره أمران: الأول أنه لم يشر إلى المشرقيين فى هذا الشرح، و لعل هذا لأنه ليس للمشرقيين فى هذا الكتاب آراء خاصة حتى يشير إليها ابن سينا.

و الثانى أنه لا يوجد شىء فى هذا الشرح يمكن أن يؤيد ما افترضه كراوس (راجع بعد ص ۱۲۱، تعليق) من أن ابن سينا طعن فى صحة نسبة «أثولوجيا» إلى أرسطوطاليس، اعتمادا على العبارة الغامضة («على ما فى «أثولوجيا» من المطعن») الواردة فى رسالة ابن سينا إلى الكيا أبى جعفر. و لهذا لا يزال هذا فرضا فى حاجة إلى فضل تأييد من الوثائق و الأسانيد.

– ۵– «التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس»

و هذا أيضا عن المخطوطة ۶ م وحدها. و لا نعرف له مخطوطا آخر. إنما يوجد كتاب

كتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۳۴

مخطوط هو «شرح كتاب النفس» لابن سينا و هو باللغة الفارسية، محفوظ فى المخطوط رقم ۳۴۴۷ أحمد، باستانبول «۱» و لم يتيسر لنا أن نعرف عنه شيئا مفصّلا حتى نتبين صلته بنصنا هذا، مهما تكن هذه الصلة.

و هذا النص يعنى عناية خاصة بإيراد آراء المشرقيين، و هم المشاءون و البغداديون، خصوصا من معاصرى ابن سينا، و إن كان لا يذكر لنا شيئا يوضح هو يتهم، فلا- يتبين بالدقة من نص كلامه من يقصد. و لذا فإن لبّ كتاب «الإنصاف» و وظيفته يمكن أن يستخرجا من هذا النص على وجه التخصيص.

و يلاحظ على الشرح أنه يتابع كتاب «فى النفس» لأرسطو منذ أوله، و يشير إلى آراء المشرقيين فى بعض الآراء الواردة به، و يشرح فقرا مختلفة من النص، فمثلا الفقرة ا (ص ۷۵ س ۵– س ۷) تشير إلى نص أرسطو ۱۴۰۲ ا ۱– ۴؛ و الفقرة ب (ص ۷۵ س ۸– س ۱۳) إلى ۱۴۰۲ ا ۵– ۶ (من نشرة بكر) rekkeB؛ و الفقرة ح (ص ۷۵ س ۱۴– س ۱۵) إلى ۱۴۰۲ ا ۲۱– ۲۲؛ و الفقرة د (ص ۷۵ س ۱۶– س ۲۱) هى تعليق عام يتصل خصوصا بالفقرة ۱۲۴ ا ۱۵– ۲۵؛ و الفقرة ه (ص ۷۵ س ۲۲– ص ۷۶ س ۳) إلى ۱۴۱۳ ا ۳– ۱۰؛ و الفقرة و (ص ۷۶ س ۴– س ۷) تشير إلى ۴۱۳ ب ۱۳ و ما يليه؛ الخ الخ. و قد كان فى عزمنا أن نأتى بهذه الإشارات كلها و نتابعها؛ لكننا وجدنا الفائدة لن تكون كبيرة إلا إذا وضعنا الفقرات الأصلية من نص أرسطو تحتها، على الأقل فى ترجمة عربية؛ و قد علمنا أن ثمت ترجمة عربية قديمة لكتاب «فى النفس» لأرسطو توجد فى استانبول، فآثرنا الانتظار حتى نظفر بها و ننشرها و نشير فيها إلى الفقرات التى شرحها ابن سينا هنا، و عن هذا الطريق– و عنه وحده– نستطيع أن نحقق الفائدة المرجوة من هذه الإشارات. فإلى الجزء الثانى من هذا الكتاب نكل هذه المهمة، مع علمنا بأن عملنا هاهنا ناقص و سيظل كذلك إلى

---

(۱) راجع ارجين: «فهرست كتب ابن سينا»، تحت رقم ۱۰۳، استانبول سنة ۱۹۳۷ :۱ lubmatsI, isayfargoilbiB aniS nb nigrE. O و قد أخطأ بروكلمن (الملحق ج ۱ ص ۸۱۷، تحت رقم ۱) حين ظن أن هذا المخطوط نسخة عربية أخرى من الكتاب (راجع: كراوس، الموضع نفسه ص ۲۷۳ س ۶– س ۷ من التعليقات).

كتاب الإنصاف، المقدمة، ص: ۳۵

أن نعثر على تلك الترجمة و ننشرها، فنحيل إليها كما فعلنا هنا من قبل بالنسبة إلى شرح ابن سينا «لأثولوجيا».

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۲۲

النص

و من كتاب الانصاف شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس ابن سينا على بن الحسين بن عبد اللّه

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحيم بالعزيز الحكيم أثق و عليه أتوكل قال: غرضه بقوله: «إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد»، أن يثبت الجوهر المفارق للمادة. و قال فى باب الزمان و أزليته: كيف يتصور قبل و بعد فى الأشياء التى يختلف قبلها و بعدها؟ فلا يوجد معا [فى] قبل و بعد إلا فى زمان أو مع زمان «۱» و إذا اتصل الزمان، و هو انفعال ما للحركة و عدد أو مقدار، اتصلت الحركة ضرورة، فإن الزمان: إما حركة، و إما شىء متعلق بالحركة موجود «۲» معها. قال ثم يقول: و إذا «۳» فرضنا فاعلا لا يفعل، فإن كانت له قوة على أن يفعل لم ينتفع به فى اتصال الحركة و فى فيض الوجود، فكيف شىء ليس له قوة على أن يفعل مثل المثل الأفلاطونية؟ فلا غناء له فى الوجود و التحريك. و إذا كان يفعل و يخالط ذاته ما بالقوة، فإنه لا يفعل أيضا متصلا، فلا يصح أن يكون مبدأ للتحريك المتصل «۴». لقائل أن يقول: إن القوة قبل الفعل، لأن كل ما يفعل فله قوة أن يفعل، و ليس كل ما يقوى فهو يفعل؛ فالقوة قبل الفعل.

و لكن إن جعلنا القوة قبل الفعل، وجب أن تكون الهويات كلها معدومة وقتا ما. فإن الذى بالقوة المطلقة يكون معدوما و يبقى معدوما. فإذن كيف يخرج من القوة إلى الفعل إذا لم يكن شىء هو بالفعل؟ فإنه لا العنصر يتحرك بنفسه و لا الصورة كالنجارة يأتى العنصر فى «۵» تعيينها. فإذن العقل قبل القوة.

---

(۱) أو مع زمان: ناقصة فى التيمورية رقم ۸۶ حكمة؛ و نرمز له بالرمز ت؛ و سنكتفى بذكر الاختلاف فى صفحة واحدة حتى يتبين أنها مليئة بالأخطاء، و لذا لن نذكرها بعد إلا إذا أتت بقراءة جيدة أو مقبولة أو بزيادات.

(۲) ت: موجودة.

(۳) ت: و إذ.

(۴) المتصل: ناقصة فى ت.

(۵) ت: مدة.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۲۳

إذا كان كون و فساد، فيجب أن تصدر «۱» أفعال شتى؛ و لا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد أفعال شتى. فيجب أن يصدر عن ذاته فعل واحد به الحفظ؛ و يصدر عنه بالعرض و بما يتفق من قربه و بعده و محاذاته و انحرافه- أفعال شتى، فيكون يفعل بذاته الحفظ، و بالعرض الاختلاف الداخل تحت الحفظ.

فعل الاختلاف إما أن يكون بحركة أخرى حافظة للاختلاف تابعة للحركة الأولى من وجه، و إما من تلك الحركة بعينها حتى تكون تلك الحركة بالذات تحفظ النظام، و بالعرض تجدد «۲» الأحوال و الأنظار.

و الوجه الأول مثل أن يكون المتحرك الحركة الأولى يحفظ فقط و ليس فيه مبدأ قريب للاختلاف مثل حركة الكرة التاسعة، و تكون حركة أخرى تحفظ بهذه الحركة و نفسها تولد الاختلاف مثل حركة كرة البروج و ما تحته فكأنه يقول: فإذن الفعل المختلف إنما ينبعث عن فعل غير الفعل الأول الثابت أو عنه؛ فإذن الأول أجود، أى الفعل الأول الثابت أفضل. فأما اجتماع الأبدية و الاختلاف معا حتى يكون نظام الاختلاف و أدواره متصلة، فيكون اختلاف و اتصال- فذلك مما يتم بكلا السببين: السبب الثابت، و السبب المختلف.

فإذا كان بيّنا أنه إن كان يجزى الحركات على خلاف هذا فذلك موضع حيرة:

كيف يجب أن تطلب المبادى؟ فإنه ليس إلا هذا النوع الذى طلبنا؛ و أما نوع آخر- إن كان، و لم يكن مبدأ حفظ و مبدأ اختلاف- فحينئذ ستكون الأشياء من عدم و من ظلام.

و ليس يحتاج إلى المقدّم الذى لزمه، و ذلك المقدّم أن الحركات بالخلاف مما قلنا، لأن هاهنا ما يتحرك حركة دائمة لا يسكن، و ليس وجوده بحسب القول و الاستدلال [۱۳۹ ا] العقلى بل و بالفعل الحسى؛ فليس وجوده بالقوة بل بالفعل.

أنكر على أرسطاطاليس و المفسّرين، فقال: قبيح أن يصار إلى الحق الأول من طريق الحركة و من طريق أنه مبدأ الحركة، و تكلف من هذا أن يجعل مبدأ للذوات: فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرّك ليس أنه مبدأ للموجود. وا عجزاه! أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الأحد الحق الذى هو مبدأ كل وجود!! و يقول: إنه ليس يجب من جعلهم المبدأ الأول مبدأ لحركة

---

(۱) ت: يصد.

(۲) و يمكن أن تقرأ: تحدد.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۲۴

الفلك أن يجعلوه مبدأ لجوهر الفلك. و يقول: أما ظنهم أن حركة الفلك قد صح فى أمرها أنها ضرورية لا ابتداء لها و لا انتهاء- فظن نحتاج أن تتأمّل مقتضاه، فنقول: إنهم لم يثبتوا أن جسم الفلك يجب وجوده فى نفسه، ثم إذا وجد وجب أن يكون له حركة، و أنه إذا لم يكن له الحركة بطل ذاته. بل قالوا إذ الفلك موجود، و إذ هو متحرك، فيجب ألا يكون لحركته ابتداء، فعلقوا كون الحركة دائمة بكونها [و] قد وجدت. فإذن ضرورة كونها متحركة دائما هو أنه وجد فيها «۱» الحركة. و لا يجب من هذا أنه تجب لها الحركة كيف كان؛ (و) حتى لو فرضناها موجودة و لم يعرف أنها قد تحركت مرة، لم تجب من ذلك أن تكون لها حركة لا دائمة و لا غير دائمة. فبين من هذا أن مثبت الحركة للفلك على هذه الحجة لم يتعدّ إلى أن يثبت موجد ذاته و أنه كيف صدرت عنه مادته، و كيف صدرت عنه صورته.

و بالجملة، فإن من العجائب أن يكون مشته متقبل به أزليا «۲». فيجب لذلك أن يكون المتقبل به، من غير زيادة سبب يزاد على هذا، باقيا على الدوام، متحركا، مع تناهى قوته- إن لم يكن هناك سبب آخر و فيض يصير المعشوق و الغاية باعتبار ذلك الفيض مبدأ تأثير و فعل، ثم يعود مرة أخرى بسبب ما يؤثر فيصير مبدأ شوق و مشتهى كالمعشوق. و ما ينفع العاشق المتناهى القوة أن يكون معشوقه إنما يعشقه فقط و هو باق دائم، من غير أن يكون بينهما علاقة أخرى غير العشق. و من العجب أيضا أن يكون الشىء لم يتسبّب لجرم السماء و لا لنفسه، بل يمثل معشوقا لنفسه. و ذلك لا محالة بعد وجود نفسه. و هذا هو الفصمة «۳» بينهما فقط، ثم يقال إنه سبب لنفسه من غير أن يتقدم، فيقال إنه من أى جهة هو سبب لجرم السماء؟ و من أى جهة هو سبب لنفس السماء؟ حتى إذا جعلا موجودين تمثل لنفس السماء معشوقا يحركه الدهر كله. ثم كيف يمكن أن يعقل الأول شىء قائم فى جسم متحرك معه بالعرض لأنّه يصير له بحسب أجزائه التى تتبدل أماكنها أجزاء. فإنا قد برهنا على أن مثل هذا المعقول، بل ذلك معقول بعقل يعد غير منطبعه فى مادة. فمن مثل هذه الأشياء يعلم تبلدهم و تشوّشهم و عجزهم و بعدهم عن تقرير الحق. قال ثم يقول: و الأول مرتض «۴» و ملائم، أى هذا الأول الذى قلنا إنه أول النظام المعقول مرتض «۵»، أى أنه فى ذاته بحيث

---

(۱) كتب فوقها: بها.

(۲) ن: أزلى.

(۳) بكسر الفاء- الكسرة، أى الفاصل أو الفارق. راجع ص ۲۶ س ۱.

(۴) ن: مرتضى.

(۵) ن: مرتضى.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۲۵

لا يمكن أن يكون كمال حقيقى إلا- و هو له فى ذاته،- و الكمال الحقيقى هو الكمال الذى يليق به. و يشير بالملائم إلى تأكيد ما ذكره أولا بلفظ المختار لذاته، و ملاءمته أن الأثر الذى ينال منه هو الملائم لكل شىء: طبيعيا كان أو نفسانيا أو عقليا. فكل شىء ينال

من فضل وجوده بحسب طاقته و يكون لكل نيل نسبة شبه ما به ابتداء من الوجود و انتهاء إلى أكمل ما يكون فى إمكانه أن يقبله من كمالات الوجود حتى يبلغ القدرة و العلم.

و هذه أظلال لكمالات ذاته و صفاته [و] حتى يبلغ أن [۱۳۹ ب] ينال بالوجه العقلى حقيقته، فتلتقش فى جوهر القابل الهيئة، ثم يتفاضل هذا الانتقاش بحسب درجات النائلين. فأعظمهم إدراكا أشبههم به فى إدراكه لنفسه.

و السبب الذى لأجله وقعت الكثرة فى المتكوّنات أن السبب الموجب: منها ما هو الأول بذاته سببه، و منها ما ليس هو بذاته سببا له، بل و بتوسيط. و كأنه يقول: إن الكثرة وقعت لأن الأشياء بعضها منه بلا توسيط، و بعضها من غيره بلا توسيط و إن كانت ترتقى إليه.

قال ثم يقول: فإن هذا الذى وصفناه هو محرك، و لكن لا يتحرك و هو موجود بالفعل؛ و ما يتحرك عنه موجود بالفعل. و لا يجب أن تلحقه غيرية، أى اختلاف حال. و ذلك لأن اختلافات الأحوال تضطرّ ضرورة، فى تجددها، إلى حركة مكانية، و ما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهى إليه اختلاف حال. ثم يقول: و إذا كان يحرّك لأنه بذاته معشوق، و لأن المتحرك مستعدّ للانفعال الذى تتبعه الحركة، فيكون قد اجتمع المؤثّر بشروطه و المتأثر بشروطه، فإذا كان كذلك وجب الفعل و الانفعال ضرورة و لو فى القوى التى تقارب النطق. فيكون إذن الفعل و الانفعال ضرورتين «۱»، و تكون ضرورة كريمة لها وجود شريف، إذ يتعلق به نظام الكل. و لسنا نعنى بهذه الضرورة أنها ضرورة قهر أو ضرورة لا بد منها فى شىء، بل ضرورة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون بوجه آخر.

و ليس معنى هذا الكلام أن السماء حركتها ضرورية بذاتها، و لا يمكن إلا أن تكون على ما هى عليه، بل إنما هى ضرورة بالشرط المذكور. و إذا اعتبر كل شىء بذاته غير منسوب إلى جهة نيله من الحق الأول، فهو غير ضرورى الوجود، بل إمكانى الوجود.

---

(۱) ن: ضرورتان.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۲۶

و لو جاز أن تفصم العلاقة لتلاشى و بطل. فكل شىء باعتبار ذاته باطل هالك إلا وجه الحق الأول، هو الحق لذاته و الأشياء الأخرى حقيقة وجودها، جلّت قدرته.

و قوم ظنوا أن هذه الضرورة واجبة فى نفسها و لم يميزوا بين الضرورى شرطا و الضرورى حقا، و قالوا ما هذه حكايته. فقلت لأبى بشر: فإذ «۱» من الضرورة على ما هى عليها، فأى موقع للعلة الأولى فى أمرها؟ فقال دوام الحركة. و هذا محال، فإن موقع الحق الأول هو أن الضرورة من قبله و لا ضرورة لشىء فى ذاته. و مما يدل على غفلتهم أنهم يجعلون الضرورة للشىء فى ذاته و الدوام من غيره، حتى تكون الضرورة التى فى نفسها لا تقتضى الدوام ما لم يمدّ من غيره. و العجب من وجود حركة ليس دوامها مقتضى ضرورتها، و هى ضرورية لا من جهة مذهبها فتكون حركة توجد من غير علقة بمحركها.

بل الحركة: وجودها، و ضرورية وجودها من حين توجد، و دوام وجودها- كلّه معلق بأسباب الحركة؛ و اللّه تعالى نرفعه عن أن نجعله سببا للحركة فقط، بل هو مفيد وجود كلّ جوهر يمكن أن يتحرك فعلا عن حركة السماء. فهو الأول، و هو الحق، و هو مبدأ ذات كل جوهر، و به يجب كلّ شىء سواه، و تأتيه الضرورة عند النسبة التى يجب أن يقع بينه و بينه.

قال ثم يقول: «فإذن بمبدإ مثل هذا علّقت السماء»، يعنى فإذن بأول و مبدإ مثل هذا واحد بسيط معقول الذات بذاته، عقله غيره أو لم يعقله، خير محض، معشوق للكل من حيث لا تشعر به، منبجس عنه الضرورة إلى الأشياء حتى تكون للموجودات ضرورة من قبله و من قبل سلطانه الذى لا سلطان للعدم المطلق [۱۴۰ ا] من الأشياء معه، بل إما أن يمنع العدم أصلا أولا و أخيرا، و إما أن تعرض منه قوة على الوجود المتيسر عند الاستعداد بحسب قبول المنفعلات،- فبمبدإ مثل هذا علّق هذا الكل. و يعنى بالتعليق قوام الذات به و تجزؤه به لا بحركتها، فإن ذلك أمر خسيس. فإنه و إن كان ذلك أيضا.

منه فلا يحسن أن يقتصر عليه كما يفعله هؤلاء المفسرون.

و مما يحسن ثامسطيوس «۲» فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته، ثم من ذاته يعقل كل شيء، فهو يعقل العالم العقلى دفعة من غير حاجة إلى انتقال و تردد من معقول إلى

---

(۱) أى إذا كانت الضرورة كما بيّنا ..

(۲) راجع قبل ص ۲۰.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۲۷

معقول، و أنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالنا عند المحسوسات، بل يعقلها فى ذاته: فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلا- بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جعله عقلا؛ بل الأمر بالعكس. و يقول: إن كان للاول شيء يكمله، فليس بذلك الشرف سواء كان معقوله واحدا أو كثيرا.

قال أرسطوطاليس: و الطبيعة لنا كحال صالحة؛ و ما بعده يشير بهذا إلى أن مثل هذا المبدأ الذى يعقل ذاته و يعقل كمال حقيقته و شرفها فهو مغتبط بذاته ملتذّ بها و إن جل عن أن تنسب إليه اللذة الانفعالية، بل يجب أن تسمى بهجة أو شيئا آخر. فإنه لا محالة له بها ذاته، و علاء ذاته، و هو مدرك لها و ليس المعنى الذى يسمى فى المحسوسات لذة إلا نفس الشعور بالملائم و الكمال «۱» الواصل من حيث يشعر به و من حيث هو كذلك. فكيف الإدراك الأوّلى للكمال الخفى بالغاية؟ و كيف و نحن نلتذ بإدراك الحق و نحن مصروفون عنه مردّدون فى قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التى بها نحن ناس! فنقول: إنا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية و انغماسنا فى الطبيعة البدنية قد نتوصل على سبيل الاختلاس، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول، فتكون كسعادة عجيبة فى زمان قليل جدا. و هذه الحال له أبدا؛ و هو لنا غير ممكن، لأننا بدنيون، و لا يمكننا أن نشيم تلك البارقة الإلهية إلا خطفة و خلسة. ثم قال: «فإن كان الإله أبدا كحالنا فى وقت ما فذلك عجيب، و إن كان أكبر فأكثر عجبا فله «۲» ذلك». كأنه يقول: لو لم يكن للأول من الاغتباط بذاته إلا القدر الذى لنا فى الاغتباط به حين ننقطع بكنه الالتفات العقلى إلى جبروته رافضين للمعشوقات الطبيعية، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق، منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل، فنغتبط به و بذواتنا من حيث نتصل به، ثم دام ذلك القدر سرمدا- فذلك عجيب عظيم جدا؛ و إن كان أكثر من ذلك سرمدا أو غير مقيس إليه- فذلك أعجب و أعظم. فإن اللذة فعل لذلك، أى كونه بالفعل ليس انفعالا- و إنما هو كمال إدراك و كونه «۳» بالفعل للإدراك المخصوص بالملائم. و لهذه العلة نلتذ بالتيقظ، لأنه إدراك، و بالخير من حيث يستعمل و لا يعطل، و الفهم و التصور لذيذ لنفسه لأنه حياة تامة، فإن الحياة كالقوة على هذا،

---

(۱) ن: الكلام.

(۲) إن هذا من شأنه لأنه إله.

(۳) أى: و اللذة فضلا عن أنها فعل، فهى إدراك للملائم، و هذا يزيد فى كمالها.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۲۸

و الرجاء و الحفظ لذيذان لمكان الفهم، فإن الرجاء يجعل ما بالقوة كالموجود المدرك و فى الحال نلتذ بخياله، و الحفظ أى التذكر للأشياء السارة يجعلها «۱» كالموجود. و أما الفهم فإنما يلذ لذاته؛ ثم نقول و أما الفهم المتقدم بذاته فللذى هو أفضل بذاته. أما الذى يفهم ذاته فهو جوهر العقل إذا اكتسب المعقول، فإنه يصير معقولا فى الحال كما يلامسه مثلا. و إنما يكون العقل و العاقل و المعقول [۱۴۰ ب] واحدا بقياس ذات الشيء إلى نفسه، فتكون هناك الذات واحدة هى الصورة المعقولة، كما يقال: أولها ذاتها، أى ذاتها غير مباينة من حيث هى معقولة بذاتها. ثم يقول: «و هى حياة»، أى حى بذاته، أى كامل، فى أن يكون بالفعل مدركا لكل شيء، نافذ الأمر فى كل شيء. فإن الحياة التى عندنا إنما تسمى حياة لما يقترن بها من إدراك خسيس و تحريك خسيس، و أما هناك فالمشار إليه

بلفظ الحياة هو كون العقل التام بالفعل، و ذلك هو العقل، و خصوصا العقل الذى من ذاته يتعقل كل شىء من ذاته. ثم قال: فإذن هو حياة و بصر متصل أزلى، أى حى بذاته باق بذاته؛ فإن هذا هو الإله.

(الفصل الثامن)

ثم يبحث هل المحرك المفارق الذى ليس بجسم واحدا أو أكثر من واحد. فيقول:

إذا كانت الحركات كثيرة- و المحرّك الواحد متحركه واحد- فيجب أن يكون عدد المحركات المفارقة كثيرة بحسب عدد المحركات الأزلية، و لم يبين لم يحتاج المتحرك من محرك كالمشتهى إلى أن يكون خاصا يحركه محرك «۲»، و أخذ ذلك مسلما.

ثم ينتج عن كلامه «۳» مقدمة فى أن الجواهر المفارقة كثيرة، على ترتيب أول و ثان.

قال: هذا حق- و لكن ليس بيّنا مما قاله. فإن المبلغ الذى قاله لا يمنع من أن يكون محرك مفارق يحرك كالمشتهى و المتحركون عنه كثيرون- [ف] يجب أن يهتدى للسبب الموجب لذلك. و قوله: «على ترتيب أول و ثان»، إن عنى بالترتيب أن يكون بعضها علة لبعض

---

(۱) أى يجعل الشىء المتذكر كأنه موجود.

(۲) ن: حركة. و تصح أيضا هذه القراءة بشىء من التأويل.

(۳) ن: كلام.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۲۹

فما بان من كلامه؛ فإن كلامه أوجب على سبيل المساعدة أن هاهنا محركات مفارقة كثيرة و لم يتأت له أن يبين كيف أتينا بها إلى الأول الحق فى الوجود، و كيف أتينا ببعضها إلى بعض، و هل هى معا فى الذات، فلا يتعلق بعضها ببعض فى الوجود، أو تتعلق معا أو على ترتيب، و يجب أن يعرف أن الرجل يرى أن لكل كرة محركا مفارقا غير متناهى القوة، و يحرك كما يحرك المشتهى. ليتأمّل أن المشتهى لا يكون مبدأ الحركة و المتولى للحركة، بل يكون آخر هو الذى يحرك كالعاشق و المشتهى للاتصال أو التشبه أو النيل أو غير ذلك من المشتهى، و أن ذلك هو المحرّك بمعنى مبدإ الحركة المزاول للحركة، فإنه لا- محالة صورة للجرم السماوى مشاركة، فهى نفس فإن الجرم نفسه بما هو جرم لا- يتحرك بذاته. فإن سلمنا أنه يتحرك بذاته، فليس يكون المتحرك على أنه مدرك معنى معقولا يشتهى شهوة عقلية أو شبيهة بالعقلية. فقد بان عن مذهب أرسطو أنه يقول بمحركات تحرك على أنها مشتهاة و مفاوقة، و محركات فى أجسام السماوات تحرك على أنها مشتهية و متشبّهة.

ثم إنه يطلب عدد المحركين من عدد حركات الأكر؛ و ذلك شىء لم يكن ظاهرا بعد فى زمانه و إنما ظهر بعد. ثم أخذ يوضح أن المبدأ الأول واحد من جهة أن العالم واحد فيقول: إن الكثرة بعد الاتفاق فى الجوهر بسبب كثرة العنصر. ثم يقول: و أما ما هو بالإنّية الأولى، أى الحقيقة الأولى للحق الأول، فليس له عنصر، لأنه تمام، أى لأنه أنّيّة قائمة بالفعل لا تخالط القوة. فإذن المحرك الأول واحد بالكلمة و العدد، أى كلمته و القول الشارح لاسمه واحد؛ و هو أيضا واحد بالعدد، أى إنما له ذات واحدة فقط لا تشترك فيها ذاتان.

و لما قال: و محرك هذا السماء واحد، قال: يجب أن تكون السماء واحدة، فإنه لو كانت كثيرة لكانت مباديها كثيرة؛ و لا يجوز؛ بل مبدؤها واحد. فبان من ذلك أن السماء واحدة. و هذا حق و قوىّ إذا ربّى و تمم.

(الفصل التاسع)

ثم شرع فى بعض صفات الإله جلّت [۱۴۱ ا] عظمته فيقول: و أما كيف يكون هذا المبدأ فى ذاته و فى عقله لذاته، ففيه صعوبة. فإنه إن كان ليس تعقله بالفعل، فما الشىء

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۳۰

الكريم الذى له و هو الكون بأقصى كما له؟! بل يكون ذا حالة كحالة النائم عندنا. و إن كان يعقل الأشياء، فتكون الأشياء متقدّمة عليه فيتقوم بما تفعلها ذاته، و يكون جوهره فى نفسه فى قوته و طباعه أن يقبل معقولات الأشياء، فيكون فى طباعه ما بالقوة، من حيث يكمل بما هو خارج عنه، من حيث أنه لو لا ما هو خارج عنه لم يكن له ذلك المعنى و كان فيه عدمها، فيكون الذى له فى طباع نفسه و باعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره أن يكون عادما للمعقولات. و من شأنه أيضا أن يكون له، و إلّا لم يكن البتة.

فهو باعتبار نفسه مخالط للإمكان و القوة. و إن فرضنا أنه لا يزال موجودا بالفعل، فلا يكون الذى له من ذاته الأمر الأفضل الأكمل، بل من غيره؛ و يكون كما له من جهة الشىء الذى يعقله، فإنه لو لا ذلك الشىء لما كان يعقله. و قد يعبّر عن هذا الغرض بعبارة تؤدى قريبا من هذا المعنى، فيقول: و أيضا إن كان جوهره العقل و أن يعقل، فلذلك هو: إما بأن يعقل ذاته، أو غيره. فإن كان يعقل شيئا آخر، فما هو فى حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله؟

و هل لهذا المعتبر بنفسه فضل و جلال مناسب لأن يعقل بأن يكون بعض أحوال أن يعقل له أفضل من بعض أحوال أن لا يعقل الشىء الآخر، بل أن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل، فإنه لا يمكن له القسم الآخر و هو أن يكون تعقل الشىء الآخر أفضل من الذى له فى ذاته من حيث هو فى ذاته شىء يلزمه أن يعقل، فيكون فضله و كما له بغيره. و من المحال أن يكون عاقلا لغيره، فإنه فى نفسه و فى رتبة وجوده الذى نخصه غير معتبر من جهة غيره، عظيم الرتبة جدا لا يحتاج إلى غيره. و لا يتغير سواء كان التغير زمانيا أو كان تغيرا بإرادته، يقبل من غيره أثرا، و إن كان دائما فى الزمان لكنه بعد الذات فى الرتبة الذاتية.

و إنما لا يجوز له أن يتغير كيفما كان، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير، لأن كل رتبة غير رتبته فهى دون رتبته. فكل شىء يناله و يتوصّف به فهو دون نفسه و يكون شيئا مناسبا للحركة، خصوصا إن كانت بعدية زمانية. و هذا معنى قوله: فإن التغير إلى الذى هو أشرّ.

ثم ما ادعاه من أن تتابع العقل له متعب، خطأ؛ و نسى أنه نفسه قال فى العقل الهيولانى إنه يزداد بالتعقل قوة و لا يتعب فى جوهره، بل بسبب ما يحتاج إليه فى العقل المنفعل و فى آلة العقل المنفعل؛ و هو لا يدعى فى نفس الإنسان أنه بالفعل عقل. ثم ليس إذا استكمل

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۳۱

الشىء يجب أن يكل و يتعب، إنما التعب هو أذى يعرض بسبب خروج عن الحالة الطبيعية. و إنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التى تتولّى مضادة لمطلوب الطبيعة؛ أما الشىء الملائم و اللذيذ المحض الذى ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكرّره متعبا.

و لا أيضا ما يقوله ثامسطيوس «۱» حق. فإنه يقول إنه إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته، كما أن الشىء لا يتعب من أن يحب ذاته، فإن العلة ليس هو أنه لذاته أو لغير ذاته، بل لأنه ليس مضادا لشىء فى جوهر العقل.

ثم نقول: و حينئذ لا يكون الكريم هذه الذات التى هى بالقوة، و لا المعقول الذى فرض أحسن و أحرى، بل هذا الخروج إلى العقل، و هذا الإدراك للمعقول الخارج. فيكون الأثر المأخوذ من الخسيس فى غاية الشرف. [۱۴۱ ب] و هذه كلها محالات، بل عسى الصواب أن يجعله عاقلا لذاته فى حد ذاته. فإن كثيرا من الأشياء أن لا تبصر خير من أن تبصر.

فليس إذن الأفضل على كل حال أن يعقل أىّ شىء اتفق، بل أن يعقل ذاته. فأقول: إن عنى الرجل أن الأفضل أن يعقل ذاته فقط، فقد قال ما ليس بممكن. فإنه إن عقل ذاته على كنه ما هى عليه عقل ما يلزمها لذاتها بالفعل، و عقل كونها مبدأ و انثال «۲» عليه أن يعقل الكلّ و إلّا لم يعقل ذاته بكنهها. و إن عنى أن أول عقله هو عقله لذاته، و من ذاته يعقل الأشياء، لا من الأشياء، فلا تكون الأشياء سببا

لكونه عقلا، بل يكون كونه عقلا فى ذاته سببا للأشياء- فهو صحيح. لكنه كان يجب أن يشير إليه و لا يسكت عنه. قال:

و ليس بمسلّم أيضا أنه إن لم تبصر بعض الأشياء فهو خير من أن تبصر، بل هو كلام عامى جدا. ثم قال: فإذن يعقل ذاته، إذ كان الأقوى. أقول: إنه يشبه أنه يرى هذا و يقوله على أنه من ذاته يعقل الأشياء، و لأنه يعقل ذاته و قوله: إذ كان الأقوى يعقل ذاته، إذ كان أفضل كل شىء، و لم يكن فى أن يكون مستكمل الذات بالذات نقص، بل بالغير. ثم يقول: و يعقل التعقل، أى يعقل و يعقل أنها بالفعل متعقلة.

ثم يشير إلى أنه لا يفرّق فيه العقل و العاقل و المعقول، و ليس يلزم كلامه هذا أن يكون مذهبه أن فى كل شىء العقل و المعقول و العاقل واحد. و ذلك لأنه فرض أنه يعقل

---

(۱) راجع قبل ص ۲۱

(۲) كذا فى الأصل، فإما أنه تحريف و إما أنه يحتاج إلى شىء من التأويل.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۳۲

ذاته و يبحث عن هذا، و أعرض عما لعله يراه من أنه يعقل الأشياء من ذاته و لم يتكلم فى ذلك. ثم نقول: إن كان كونه عاقلا و كونه معقولا- مختلفا، فأى الحالين له أفضل؟ فإن فى ظاهر الأمر ليس أن يكون الشىء معقولا هو أن يكون عاقلا، هذا حق، أى ليس يجب أن يكون كذلك فى كل شىء. و أما أن كونه معقولا كيف (هو) مباين لكونه عاقلا، فذلك غير مسلّم بل كونه معقولا هو أن تكون صورته غير مباينة لشىء غير هيولانى؛ و كونه عاقلا هو أن يكون صورة شىء غير هيولانى غير مباين له. فإن كان هذا الشىء ذاته، كان كونه معقولا- هو كونه عاقلا، و إن لم يكن ذاته كان المعقول منه شىء و العاقل شىء؛ و إما العقل؛ فلا ثالث فى هذا الموضع، إنما يكون ثالثا فى موضع يكون الذى يعقل فيه شيئا «۱» و الذى يعقل فيه شيئا «۲»، ثم يكون العقل منه غير الثلاثة، و ذلك لأن العقل إما أنه معنىّ به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل، فيكون فى ذاته عقلا و بالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلا. فإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل، و إما أن يعنى به قوة هذه الذات و استعداده. و كيف كان، فإنه يختلف فى الذى يعقل غير ذاته، و لا وجود لشىء بعينه، و فى الذى يعقل ذاته، إلا بمعنى أنه الذى يصح أن يعقل صحة تعمّ الوجوب و الإمكان.

ثم يقول: فليس الأمر على ذلك، بل العاقلية و المعقولية فى مثل هذا التعقل واحد.

(الفصل العاشر)

ثم عزم على أن يوضح الحال فى ترتيب الكل من حيث الأفضل و الأحسن، و من حيث النظام و العدل. فيقول ما معناه: ليعلم كيف الخبر أن وجود الصانع و الفاضل فى طباع الكل، أ هو كما نظر قوم أنه مفارق، أو هو موجود فى ذوات الترتيب، أو هو على أنه جنس لنوعين: مفارق و مخالط؟ فإنّا نعلم أن الترتيب الجيد يكون له نظام جيد، و يكون فيه مبدأ هو أول الترتيب، ليس هو لأجل الترتيب بل الجنس و الترتيب كله لأجله.

ثم يقول: و قد ترتبت الأشياء كلها فى طباع الكل على [۱۴۲ ا] نوع ما، ليس على ترتيب المساواة، فليس حال السباع كحال الطائر، و لا حالها كحال النبات، و ليس مع

---

(۱) ن: شىء.

(۲) ن: شىء.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۳۳

ذلك مطلقة منفصلة منقطعة لا يتصل بعضها ببعض، و لا يضاف بعضها إلى بعض، بل هناك مع الاختلاف اتصال و إضافة جامعة للكل، تجمع الكلّ إلى الأصل الأول الذى هو المبدأ الذى يفيض عنه الجود و النظام على ما يمكن فى طباع الكل أن يترتب عليه.

ثم يقول ما معناه: إن ترتيب الطباع فى الكل كترتيب المنزل فى أن الأحرار و الأرباب فيها لا يطلق لهم أن يعملوا كل شىء كما اتفق، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتّبة على النظام. و أما المماليك و العبيد و الكلاب و السّنانير فقلما تشارك الأولين فى أعمالهم، بل أكثر ما يفعلونه جار على ما يتفق، و خارج عن الترتيب المحفوظ، و مع ذلك فإن بدء الكل واحد من جملة أجزاء البيت و هو رب المنزل. فكذلك يجرى الحال فى الطبع فى أن يكون هناك أجزاء أول مسوّدة و نفيسة لها أفعال مخصوصة مثل السماوات و محركاتها و مدبراتها و ما قبلها، و أجزاء خسيسة متأخرة يجرى أكثر أمورها على الاتفاق المخلوط بالطبع و الإرادة و إن كان المصير فى كل حال إلى رأس واحد. ثم يقول: و مبدأ كل واحد منها الذى يبتنى عليه أمره هو احتماله فى نفسه هو على ذلك. فإن الدرجة الأولى إمكانها على نحو أفضل، و الثانية دون ذلك، و الثالثة التى للأجرام السماوية دون ذلك، و التى عندنا دون الجميع، و إذا لم يكن فى احتماله لم يكن ذلك بسبب المفيد المفيض للوجود، بل لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود و كماله على هذا النحو. و لذلك تقع العاهات و التشويهات فى الأمراض لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التى لا تقبل الصورة على كمالها الأول و الثانى، بل: إما أن لا تقبلها أصلا، أو تقبل منها الكمال الأول دون الثانى. و ليطلب كمال هذا الكلام و تمامه من المشرقيين. ثم إنه يقول- و صدقا يقول- إنّا إن لم نجر الأمور على هذا المنهاج التجأنا ضرورة إلى أن نقع فى محالات وقع فيها الذى قبلنا. و يعدّ بعد هذا مذاهب الثنوية و يفنّدها «۱».

---

(۱) فى الأصل يفسدها. و هى قراءة تصح أيضا؛ و لكن يغلب على الظن أن يكون ما افترضنا هو الأصل.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۳۶

شرح كتاب «أثولوجيا» لمنسوب إلى أرسطاطاليس

اشاره

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۳۷

تفسير كتاب «أثولوجيا» من الانصاف عن الشيخ الرئيس أبى على ابن سينا بسم اللّه الرحمن الرحيم بالعزيز الحكيم أثق و عليه أتوكل الحمد للّه رب العالمين و صلواته على نبيه محمد و آله أجمعين و هو حسبنا و نعم الوكيل.

(ا) ليس يعنى أن نفس الإنسان «۱» كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع «۲» إلى بدن و لا تلابسه، ثم صارت إليه؛ فإن هذا أمر «۳» قد بان استحالته فى الكتب؛ و إن كانت النفس مع ذلك لا تموت؛ و لكن معناه أن النفس لمّا وجب «۴» لها أن لا تكون مجردة عن البدن تجرّد الأمور «۵» العقلية المذكورة فيما بعد الطبيعة، بل وجد له فى الطبع علاقة و ميل مع البدن فى أول الأمر.

[۱] يريد أن يبين أن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهرا ينال الكمال فى أول وجوده حتى يكون بحيث يمكن أن يوجد الوجود الأكمل فى أول ما يعرض «۶» له فى الوجود كحال الجواهر «۷» العقلية الأول، بل هى جوهر يستكمل بما يحصل لها بضرب من الكسب و الطلب، و أنه يلزمه شوق غريزى إلى طلب ذلك الكمال و إن كان قد يشتغل «۸» عنه. و قبل ذلك عرّف حال الجواهر العقلية فقال: إن كل جوهر عقلى أى مفارق للمادة فقط- أى ليس له وجود و لا كمال وجود، إلا أن يكون عقليا بريئا عن المادة براءة مطلقة- موجود له «۹» بالفعل أنه يعقل ذاته و ما يلزم معقول ذاته من مباديه «۱۰» و تواليه، عقلا بالفعل. و إنما كان عاقلا لذاته «۱۱» لأن ذاته مجرّدة عن المادة، معقولة لما يكون لها و يجوز اقترانه بها. فكيف

(۱): شرح الفقرة: «كيف فارقت (أى النفس) العالم العقلىّ و انحدرت إلى هذا العالم الحسى الجسمانى فصارت فى هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون و الفساد. فنقول: إن هى جوهر عقلى فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئا من الآثار، فذلك الجوهر ساكن فى العالم العقلى ثابت فيه دائم لا- يزول عنه» («أثولوچيا أرسطاطاليس» نشرة ديتريصى، ص ۴ س ۱۴- ص ۵ س ۳) قراءات نسخة التيمورية (رمزها: ت)

(۱) النفس الإنسانية

(۲) نزع

(۳) ناقصة

(۴) لم يوجد

(۵) الصور

(۶) مضرة الأول فى ت

(۷) الجوهر

(۸) يشغل

(۹) موجودة له بالفعل يفعل ذاته

(۱۰) مادة

(۱۱) بذاته

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۳۸

حالها «۱» مع نفسها؟ فإذا عقلت ذاتها، فالمعقولات التى تتلو ذاتها بلا واسطة تكون ممكنة لها أن تعقلها؛ و الممكن فى مثل هذا الجوهر «۲» واجب: إذ هو جوهر لا- يتغير، بل فرض على كماله «۳» الأول. فتكون المعقولات التى بلا واسطة معقولة له، و التى لتلك «۴» بلا واسطة معقولة له «۵»، و التى يلزم من اجتماعها معقولة له. فيكون العالم العقلى معقولا لها. و هو الحياة العقلية التى بيّن أمرها فى كتبه «۶»، و أنها أفضل كل «۷» حياة و ألذّ كل حياة. فإن «۸» اللذات الحسية و النطقية كلها قاصرة عنه، فقال: «فى العالم العقلى»، [۱۴۶ ب] أى فى عالم التجرد «۹» من العلائق المادية لا يخالطها و لا يلتفت إليها و لا يلبس شيئا من أحوالها.

و قال: «ثابت فيه دائما «۱۰» لا- يزول عنه»، أى «۱۱» ليس هذا التجرد و التفرد يكون وقتا دون وقت، بل دائما، لأن سببه هو الاستغناء بالكمال الأول «۱۲» فى الوجود عن كمال يطلب من بعد ثابت دائم «۱۳»، و لا- مرتبة له يطلبها و لا كمال ينحوه و لا يشتاق غير ما حصله له «۱۴».

[۱] قال: «و كل جوهر عقلى»، أى من حيث هو جوهر مستغن عن أن يقوم بالمادة، «يناله شوق»، أى يحتاج أن يحصل شىء غير حاصل له، «فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط»، أى من حيث ليس واجدا للكمال «۱۵» فى أول ما به يتجوهر فهو فى درجة ثانية، أى لا يكون عقليا صرفا فى قوام ذاته و فى كمال ذاته الذى يتلو قوامه؛ بل و إن كان من حيث ذاته مجردا عن المادة، فإنه فى حيث كمال ذاته الذى يكون له بعد، ما لم يكن يحتاج إلى مادة. و أما البرهان على ذلك فقد صح «۱۶»، و هو أن كل حالة تكون بعد ما لم تكن فإنها تتعلق بالحركات الجسمانية و تنسب إلى الحركة المستديرة، فإن «۱۷» ذلك البرهان لم يقم من حيث إن التجدد و التغير جسمانى، بل من حيث هو تجدد «۱۸» و تغير. و إذا كان كذلك لم يجز أن يكون مثل هذا الجوهر الذى ليس له كمالاته «۱۹» مع أول تجوهره، عقليا

(۱): شرح الفقرة: «و كل جوهر عقلى له شوق ما، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له. و إذا استفاد العقل شوقا ما، سلك بذلك الشوق إلى مسلك ما» (ص ۵ س ۵ الخ).

(۱) حالها له

(۲) هذه الجواهر

(۳) كمال

(۴) لذلك

(۵) له: ناقصة فى ت

(۶) قد أمرها فى فنه

(۷) كمال

(۸) فان

(۹) المجرد من

(۱۰) دائم

(۱۱) إذ

(۱۲) و هو الاستكمال بالكمال فى الوجود عنه كمال

(۱۳) و دائم

(۱۴) حصل له

(۱۵) واجد الكمال

(۱۶) صحح

(۱۷) قال: ذلك ...

(۱۸) مجدد

(۱۹) كمالا، لأنه مع أول جوهره

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۳۹

صرفا أى مجردا عن المادة و علائقها من كل وجه. فإذا استفاد العقل شوقا كان طلبه لما يشتاق إليه فى قبيل «۱» غير قبيل العقل. فإن قبيل العقل قبيل جلى ساطع مبذول إنما يحصل فيضه للشىء بسبب أنه لا شك و لا «۲» نقص فى جوهره، فإن كان يمكنه أن يعدم «۳» ذلك النقص و كان له أن يشتاق إلى مفارقته «۴»، لزم ضرورة أن يطلب ذلك من حيز التغير، لا من حيز الثبات «۵» فإن حيز الثبات لم يبخل عليه بإزالة النقص قصدا، بل لقصور فيه، و احتياج منه إلى صقال يحصل له فى جناب آخر.

[۱] قوله: «يرها «۶» فى العقل»، تحريف: فإن النفس لو كانت رأت العالم العقلى لكانت «۷» استكملت، لأن رؤية الشىء «۸» هو قبول صورته؛ و لكن مغزاه إلى رؤية الأشياء التى فى العقل، أى «۹» يشتاق إلى أن يراها فى العقل. و بالجملة، فإن الثوق «۱۰» يكون جملة غير مفصّلة، كمن يشتاق إلى الجماع و لم يعرفه و لا جرب لذّته، و كالحيوانات الغير الناطقة فى ذلك فإنها «۱۱» تشتاق إلى جملة لا تنفصل إلا عند النيل.

[۲] أى احتاج إلى أن يصير ما فيه بالقوة من الاستكمال بالصور العقلية موجودا بالفعل.

[۳] يجب أن يقال: و يشتد شوقه إلى العالم الحسى، لما بينا «۱۲» من أنه العالم الذى فيه يطلب التجرد «۱۳».

[۴] أى (أن) «۱۴» النفس شيء عقلى مجرد الذات عن المادة، قد صارت له صورة

---

(۱): «و لا يبقى فى موضعه الأول لأنه يشتاق إلى الفعل كثيرا و إلى زين الأشياء التى رآها فى العقل» (ص ۵ س ۷ الخ).

(۲): «كذلك العقل إذا تصوّر بصورة الشوق المشتاق إليه (احتاج) إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة» (ص ۵ س ۹ الخ).

(۳): «و يحرص على ذلك حرصا شديدا و يتمخض فيخرجها إلى الفعل لشوقه إلى العالم الحسى» (ص ۵ س ۱۰- ۱۱).

(۴): «فالنفس إذا إنما هى عقل تصوّر بصور الشوق» (ص ۵ س ۱۲- س ۱۳).

---

(۱) قبل- كذلك فى بقية ما ورد فيه هذا اللفظ فى هذين السطرين

(۲) لا يقبل و لسبب نقص ...

(۳) يتقدم

(۴) مقارنته

(۵) أن يطلب ذلك من حيز الثبات فإن حيز الثبات ...

(۶) و أما فى ...

(۷) كانت

(۸) للشيء

(۹) أى أنه يراها

(۱۰) التشوق

(۱۱) ذلك لأنها تشتاق ...

(۱۲) من: ناقصة

(۱۳) التجدد

(۱۴) الزيادة عن ت

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۴۰

شوق إلى العالم الحسى. فبما «۱» صارت له هذه الصورة- و بها تتصل بالعالم الحسى- تكون نفسا؛ و أنها إنما هى نفس لأنها كمال نفس طبيعى آلى.

[۱] أى أن النفس قد يكون ما تستكمل به مما «۲» تتشوّق إليه أمرا كليا، و قد يكون أمرا جزئيا. فإن كان أمرا كليا صيّر «۳» صورته الكلية بالفعل و تصرّف فيه تصرفا كليا من غير أن يفارق عالمها العقلى الكلى، أى أن هذا العقل للنفس و إن كانت «۴» فى البدن بوجه ما يصح بذاتها و من حيث تتصل بالعقول الفعالة، غير مفارق لها، أى بالإقبال نحو غيرها. و إن [۱۴۷ ا] كان ذلك الشوق إلى الأشياء الجزئية التى هى صور فى مواد «۵» محاكية للصور الكلية زيّنتها النفس و زادتها نقاء و حسنا، و سائر ذلك «۶». أى أن النفس يزيدها حسنا بما يجردها التجريدات المذكورة فى كتب «النفس» و «الحس و المحسوس».

و أفضل ذلك التجريد العقلى الذى يقشر «۷» عنها اللواحق المادية و الأشياء التى هى فيها كالغطاء، لأنها تظن أنها من «۸» جواهر تلك الصورة «۹» و لا تكون؛ مثل أحوال محسوسة تظن أنها من حقيقة الأشياء فيها «۱۰»، و لا تكون كذلك، بل النفس الناطقة تنزهها عن تلك «۱۱» القشور و تجردها «۱۲» عن اللواحق «۱۳» الغريبة و تتصرف فيها تصرفا أفضل من تصرف العلل القريبة «۱۴» التى هى «۱۵»

بحسب ما ذكرها هنا للأجرام السماوية. و ذلك أن العلل القريبة «۱۶» ألصقت الصور بمواد و لواحق للمواد، لكنه «۱۷» يجب أن تعلم «۱۸» أن نصيب الأجرام السماوية الإعداد و التهيئة و التدريج؛ و كما أن «۱۹» الصور النوعية فائضة من المبادى الغير الجسمانية،

---

(۱): «غير أن النفس ربما اشتاقت شوقا كليا و ربما اشتاقت شوقا جزئيا. فإذا اشتاقت شوقا كليا صوّرت الصور الكلية فعلا، و دبرتها تدبيرا عقليا كليا من غير أن تفارق عالمها الكلى. و إذا اشتاقت إلى الأشياء الجزئية التى هى صور تصورها الكلية، زينتها و زادتها تقاويا و حسنا و أسلمت ما عرض فيها من خطأ، و دبرتها تدبيرا أعلى و أرفع من تدبير علتها القريبة التى هى الأجرام السمائية» (ص ۵ س ۱۳ الخ).

---

(۱) فيما قد يكون نفسا

(۲) بما

(۳) صورت

(۴) كان

(۵) مواد: ناقصة

(۶) و صار ذلك إلى أن

(۷) يغير

(۸) فى

(۹) الصور

(۱۰) فيه لا تكون ...

(۱۱) ذلك

(۱۲) تجريدها

(۱۳) اللون (و فى هامشها: الكون)

(۱۴) الغريبة

(۱۶) الغريبة

(۱۵) تكون

(۱۷) و لكنه

(۱۸) تعمل

(۱۹) فى م: و كمال الصور ... التصحيح عن ت

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۴۱

إلا- أنه إنما ذكر الأ-جرام السماوية لأنها هى التى تلحق بتلك الصورة فيما يحصلها من تأثير القشور المادية. و أما المبادى الغير الجسمانية فإنما تفيض منها الصور على قياس ما هى فيها، لكن إذا اتصلت بالمثل «۱» السماوى خالطت قرائن لم يكن منها بد، و قد تتأدى «۲» إليها الأفعال و الانفعالات المتصلة بين الأمور السماوية و الأرضية حين صار لكل شىء منها نصيب بحسبه.

[۱] قال: هى مفارقة للبدن عند انتقاضه و تحلله، أى النفس الإنسانية «۳» التى هى الأصل و لها هذه (القوى) «۴»؛ فإن الصحيح أن للإنسان و لكل حيوان نفسا واحدة، و لها قوى عدة، و أنها أصل «۵» لانبعاث القوى. و أما أن القوى تبقى معها، فهو بحث آخر.

[۲] أى أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنس و لم تتسخ بأوساخ البدن فإنها إذا فارقت البدن رجعت إلى عالمها بأهون سعى. أقول: إن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الزينة «۶» التى تختص بالأمور العقلية، و هو الزينة «۷» العقلية، و ليكون لها إمكان اتصال بالجواهر «۸» العالية التى لها اللذة الحقيقية و الجمال «۹» الحقيقى و البهاء الحقيقى، فسبيل النفس أن تجعل البدن و الآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط «۱۰». و من المعلوم أن اشتغال «۱۱» النفس بالجانب الأدنى يصده عن الجانب الأعلى، كما أن إقباله على الجانب الأعلى يصده عن الجانب الأسفل؛ فإن النفس ليست مخالطة «۱۲» للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها «۱۳» عن الكمال العلوى إذا «۱۴» لم يقع استعمالها على الوجه الذى ينبغى، بل بهيئة تعرض للنفس من

---

(۱): فإن الأنفس كلها حية، انبعثت من بدء واحد؛ إلا أن لكل واحد منها حياة تليق به و تلائمه، و كلها جواهر ليست بأجرام و لا تقبل التجزئة. فأما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة: نباتية و حيوانية و نطقية، و هى مفارقة البدن عند انتقاضه و تحليله» (ص ۶ س ۱۴ الخ).

(۲): «غير أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنّس و لم تتسخ بأوساخ البدن، إذا فارقت الحسّ، فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعا و لم تلبث» (ص ۶ س ۱۷- س ۱۹).

---

(۱) فى م: التمهيد؛ و التصحيح عن ت

(۲) قد تأدى

(۳) انتقاصه و تحلله الإنسانية

(۴) الزيادة عن ت

(۵) فى م: أصل القوى لانبعاث القوى

(۶) يصح أن تكون «الرتبة» فى ت

(۷) يصح أن تكون «الرتبة» فى ت

(۸) الجواهر

(۹) الكمال

(۱۰) يكتسب بها المحاسن بها فقط

(۱۱) و من المعلوم اشتغال بالجانب ...

(۱۲) بمخالطة

(۱۳) بضدها

(۱۴) أو

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۴۲

الإقبال. فإذا صارت النفس بدنية و تمكنت فيها هيئات انقيادية للأمور البدنية من الشهوة و الغضب و غير ذلك بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها، كانت النفس بعد البدن على الجملة التى كانت فى البدن، فتكون مصدودة «۱» عن العالم العلوى: و يعنى بالأوساخ زوائد رديئة رذيلة «۲» غير طبيعية و لا- مناسبة تلزم الشىء الذى هو بالقياس إليها نقى. فإذا فارقت النفس البدن و هيأتها استعلائية «۳»، بقيت متصلة بالعالم الأعلى، لابسة الجمال الأبهى، منقطعة عن العالم الذى كانت فيه.

[۱] أى إذا فارقت البدن لم تتصل إلا بتعب شديد أى [۱۴۷ ب]: تقاسى عذابا شديدا كبيرا حتى «۴» ينمحى عنها كل دنس و وسخ

يعلق بها من البـدن لأنها إنما تستبقى «۵» بالأفعال الرديئة «۶». فـإذا تعطلت جـاز أن يبطـل، بل وجب. فإن قال قائل: كما أن الهيئات و الكمالات التى ستحدث للنفس لا تتم إلا بالبدن على ما ادعيتم و بيّنتم، فكذلك «۷» بطلان الهيئات لا يكون إلا بالبدن، فإن الشيء لا يبطل بـذاته؛ و ليس حكم البطلان إلا كحكم التجـدد، فإنا نعلم أن سـبب عـدمه بعـد ما كان موجودا إما أن يكون هيئة النفس الناطقة المفردة بطبيعتها التى تخصـها عنـد الخلو من البدن، أو سـبب من الأسـباب التى من خارج، من الأسـباب القائمة التى ليست على سبيل التجدد «۸» أو سـبب من الأسباب المتجددة؛ أو تكون تلك الهيئة لا تبطل أصلا. و لو كانت العلة فى ذلك هيئة النفس الناطقة أو شيئا من العلل القائمـة، لوجب أن تكون النفس كما تتجرد عن البـدن تتخلص عن تلك الأوساخ و لا يكون لتزكيتها «۹» و هى فى البدن و لرياضـتها و هى متعلقة بهذا العلم- فائدة: بل سواء كانت وسخة أو نقية فحالتاهما عند المفارقة واحدة. و ذلك أنه لا يجوز أن يحصل للأوساخ من نفسها ضعف بلا علة و لا للمؤثرات فيها قوة جديدة بلا علة، بل إذا لم يكن تجدّد حال كانت الأمور كما

---

(۱): «و أما التى قد اتصـلت بالبدن و خضـعت له و صارت كأنها بدنية لشدة انغماسها فى لذات البدن و شهواته، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد حتى تلقى عنها كلّ وسخ و دنس علق بها فى البدن» (ص ۷ س ۱ الخ).

---

(۱) صعوده- و هو تحريف ظاهر

(۲) رذلة

(۳) استغنائية

(۴) حتى: ناقصة

(۵) تستيقن

(۶) و إذا

(۷) كذلك

(۸) و أى

(۹) و لا يكون له كسبها

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۴۳

هى و بقيت ثابتـة. فيجب إذن أن يكون التنقى عن الأوسـاخ لاـ يتأخر عن مفارقـة النفس البـدن. فإذا كان السـبب فيه شـيئا من أسـباب التجدد فلعله التناسخ فى بدن آخر. لكنه إن كان فى أبدان البهائم و السباع، فالأولى أن تكون مثل هذه الأبدان أشد تأكيدا للأوساخ لا ماحية لها. فإن كان بدن آخر من أبدان الناس، فالحال فى ذلك البدن كالحال فى هذا البدن «۱». و هل للأغلب الأكثرى إلا أن يغلب القوى الحسـية فى الأبـدان؟! و الطبيعـة لاـ تعلق أعراض المصالـح بالأـمور التى لاـ تكون بالتساوى أو بالأقل. و إن كان سـبب التجـدد حركات سـماوية أو أمورا أخرى تتعلق بالحركة، فسيصير «۲» الشـيء البرىء عن المادة مصكوكا «۳» عن الحركات الجسمانية من غير أن يكون له ذلك بتوسط مادة يشاركها. فلعل الحق هو أن تلك الهيئات تبقى فى النفوس راسـخة لا تبطل أصلا. و الجواب عن ذلك إحالة على «الحكمة المشرقية».

[۱] «۴» قـال: «ثم ترجع إلى عالمها الـذى خرجت منه»، أى تبقى مختصـة بجهـة عالمها الـذى منه ابتـدأ وجودها من غير أن تهلك أو تبيـد. قـال: «و لاـ يمكن أن يعرض الإفسـاد لآنيـة من الآنيـات التى مكانهـا عـالم التجرد عن المـادة و الثبـات لأـن تلك الآنيات آنيات بالحقيقة»؛ أى ليس يخالطها المادة فتخالطها ما «۵» بالقوة فى جوهرها الموجود لها. قال:

«لأنهـا آنيـات لاـ تـدثر و لا تبيـد، كما قلنا»، أى من أن قابل الفساد ذو مادة. غضب اللّه هو الوقوع بالبعـد عن الاتصال بملكوته الأعلى

الذى هناك الغبطة العليا و البهجة الأوفى «۶».

و حرصهم على أن يستغفروا هو لتأدّيهم بالهيئات الغريبة المضادة و اشتياقهم إلى أضدادها.

فأما الترحم على الموتى فهو من جنس استمداد الفيض الإلهى بالأدعية. و لتطلب من «الحكمة المشرقية».

---

(۱): «ثم هى ترجع إلى عالمها الـذى خرجت منه من غير أنها تهلك و تبيد، كما ظن أناس، لأنها متعلقة ببدنها و إن بعدت منه و نأت. و لم يكن أن يهلك أنّية من الإنّيات لأنها أنّيات حق لا تدثر و لا تهلك كما قلنا مرارا» (ص ۸ س ۴ الخ).

---

(۱) كالحال فى هذا البدن: ناقصة

(۲) فيصير

(۳) صك الباب: أغلقه، أى ممنوعا

(۴) الترقيم يختلف فى النسختين هنا، ففى ت رقم: يا

(۵) ما: ناقصة

(۶) يمكن أن تقرأ فى ت: الأولى

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۴۴

[۱] قال: «حجبت الفكرة «۱» عنى ذلك النور و البهاء»، أقول إنّ صريح التجرد و الإقبال على الحق «۲» ممنوّ بالنقص عن الوصول إليه [۱۴۸ ا]، فكيف إذا لمح «۳» فى الـذهن غير الذى نتوصل منه إليه؟ و ذلك الغير هو المبادى المطلوبة للفكرة. فإن النفس إذا اشـتغلت بشىء انصرفت عن غيره و حجبت عنه و إن كانت الفكرة «۴» (عنه) قد تنهج سبيلا إلى كثير من إدراك معنى الربوبية. لكن الإدراك شىء، و المشاهدة «۵» الحقة شىء؛ و المشاهدة الحقة تالية «۶» للإدراك إذا صرفت الهمة إلى الواحد الحق و قطعت عن كل خالج و عـائق به ينظر «۷» (و خلـج- فطم) إليه، حتى كان مع الإدراك شعور بالمـدرك من حيث المـدرك المناسب اللذيـذ الـذى هو بهجة النفس الزكية التى هى فى حالها تلك، و المخلّصة «۸» عن كل محنة، الواصلة إلى العشيق «۹» الذى هو بذاته عشيق «۱۰»، لا من حيث هو مـدرك فقـط و معقول، بل من حيث هو عشـيق «۱۱» فى جوهره. و لمـا كان الإدراك قـد تحجب عنه الشواغل، فكيف المشاهـدة الحقـة! و أقول إن هذا الأمر لا ينبئك عنه «۱۲» إلا التجربـة، و ليس مما يعقل بالقياس، فإن «۱۳» فى كل واحد من الأمور الحسـية بل أكثر ما يدرك منها بالقياس «۱۴»، و خواص أحواله تعلم بالتجربة، و كما أن الطعم لا يلحق بالقياس و كذلك كنه اللذات الحسية؛ بل أكثر مـا يـدرك منها بالقياس إثباتها المبهم «۱۵» عن التفصيل، كـذلك فى اللـذة العقليـة و كنه أحوال المشاهدة للجمال الأعلى إنما يعطيك القياس منها أنها أفضل بهجة. و أما خاصيتها فليس ينبيك إلا المباشرة و ليس كلّ بميسّر «۱۶» لها.

[۲] الجزاء فى التعارف الظاهر يراد به ما يقابل به سعى ما من خير و شر يكون

---

(۱): «فإذا مرت فى عالم الفكرة و الرؤية، حجبت الفكرة عنى ذلك النور و البهاء» (ص ۸ س ۱۴- س ۱۵).

(۲): «و تـذكرت عنـد ذلك ارقليطوس، فإنه مر بالطلب و البحث عن جوهر النفس و الحرص على الصـعود إلى ذلك العالم الشـريف الأعلى. و قال: إن من حرص على ذلك و ارتقى إلى العالم الأعلى جوزى بأحسن الجزاء اضطرارا» (ص ۹ س ۳- س ۵).

---

(۱) الفكر

(۲) مملوء

(۳) سنح فى الذكر

(۴) الزيادة عن ت

(۵) و المشاهدة الحقة شىء: ناقصة

(۶) ثابتة

(۷) فى م: نظرا، و التصحيح عن ت

(۸) كالمخلصة

(۹) عشق

(۱۰) عشق

(۱۱) عشق

(۱۲) عنه: ناقصة

(۱۳) فى: ناقصة

(۱۴) و الأمور العقلية أحوال تعلم بالقياس و خواص

(۱۵) المهم عن التفضل كذلك كنه اللذة العقلية

(۱۶) ميسر لها

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۴۵

بإزائه و فى هذا الموضع فقد جعل السعى تكلف النفس الإعراض عن عشيقها الأول الذى هو البدن منبّها للعشيق الحقيقى، و ذلك فى أول الأمر جشمة «۱» ما و يحتاج إلى رياضة حتى يصير كالغريزة فتكون السعادة الأخروية «۲» جزءا بإزاء هذا السعى.

[۱] قال: «فلما أخطأت»، أى لما كانت ناقصة «۳» لم يمكن أن يوجد أول وجودها إلا كذلك؛ «سقطت» أى احتاجت «۴» أن تنزل مثلا عن مكانها متصلة بالعالم الحسى.

قال: «و إنما صارت فى هذا العالم فرارا من سخط اللّه» (تعالى) «۵» أى فرارا من أن تكون ناقصة الجوهر «۶» فتبقى بعيدة عن عناية اللّه (تعالى) «۷». التأويل فى ذكر بعضهم للتناسخ «۸» أن النفس الرديئة بعد «۹» مفارقة البدن تكون فى هيئات بدنية رديئة؛ إنما يشعر بأذاها «۱۰» حينئذ، فتكون كأنها معادة إلى البدن و ربما «۱۱» كان ذلك يخيل «۱۲» إليها نوعا من التخيل قد أشير إليه «۱۳» فى كتبه.

[۲] كأنه يقول: إن النفس إنما صارت إلى هذا «۱۴» العالم رحمة من اللّه على هذا العالم و تزيينا له، بأن تكون فيه حياة و عقل. فإنه ما كان يكون هذا العالم متقنا «۱۵» الإتقان التام و قد نحس «۱۶» ما هو ممكن من الحياة العقلية. و إذا (كان) ذلك ممكنا لها، وجب أن يفيض من العناية الإلهية التى هى جود محض، ثم لم يمكن أن يكون لأجزاء «۱۷» هذا العالم حياة عقلية و لا نفس لها، فلذلك أسكن «۱۸» فيها النفس ليتم «۱۹» به هذا العالم و ليكون فيه «۲۰» من كل شىء مما فى العالم العقلى ما يمكن، أى فتكون المادة الجسمانية

---

(۱): «و أما أنبادوقليس فقال إن الأنفس إنما كانت فى المكان العالى الشريف، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم» (ص ۹ س ۹- س ۱۰).

(۲): «و إنما صار هو أيضا إلى هذا العالم فرارا من سخط اللّه تعالى» (ص ۹ س ۱۰- س ۱۱) (يو): ذكر أفلاطون هذا العالم و مدحه، فقال إنه جوهر شريف سعيد، و إن النفس إنما صارت-

---

(۱) لم نجد هذا المصدر فى كتب اللغة، و لعلها فى الأصل: جشامة. و فى ت: جسمية

(۲) فى م: الأخريۀ؛ و الذى أثبتناه عن ت

(۳) أى لما كانت أى لما كان. و هو تحريف

(۴) م: احتاج، و المثبت عن ت

(۵) الزيادۀ عن ت

(۷) الزيادۀ عن ت

(۶) اللذات

(۸) التناسخ

(۹) بعد: ناقصۀ

(۱۰) بإزائها

(۱۱) و إنما

(۱۲) يتخيل

(۱۳) أشير به فى كتب

(۱۴) هذه. و الكلام ساقط بعدها حتى قولى متقنا

(۱۵) مستغنى

(۱۶) ما هو له من

(۱۷) الأجزاء

(۱۸) سكن

(۱۹) لتميز

(۲۰) منه فى

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۴۶

فيه مصورا بصورۀ هى محاكيۀ للصورۀ العقليۀ الحقۀ التى فى عالم العقل على ما يمكن، و أن يكون لها ضرب من الحياۀ كما هناك، و أن يكون فيها منشأ حياۀ عقليۀ كما هناك.

[۱] نعم ما حكم بأن جعل مبـدأ الحق المعقول و الشـىء الموجود فى المحسوس و هو الموجود الجرمانى، واحـدا و هو الحق الأول؛ و نعم ما قال: «إن الخير لا يليق بشىء ...

إلا به» لأن الخير فى كل شـىء هو كونه على أتم أنحاء وجوده الذى يخصه. و كل شـىء [۱۴۸ ب] باعتباره «۱» فى نفسه مقطوعا عنه الاعتبار «۲» المتعلق بالأمر الإلهى، مسـتحق للبطلان و هو غايۀ الشـر؛ و إنما يأتيه الوجود و الخير الذى يخصه، منه. فكل «۳» شىء كأنه خلط من شـر و خير: فإنه باعتبار نفسه ناقص لا خير له، و باعتبار الأول مستفيد للخير بحسب منزلته و مرتبته. و الأول وجوده و كماله و علوه و بهاؤه من ذاته لا يشوبه شـىء آخر، و غيره لا يخلو من أحد حالين: إما أن يكون تارۀ بالقوۀ على كماله و تارۀ بالفعل؛ و إما أن يكون أفضـل من هـذا، فلا يكون له الكون بالفعل من ذاته بل من غيره، فيكون ليس له الكون بالفعل بكل اعتبار و من كل جهـۀ، بل إذا اعتبر بـذاته لم يكن له الكون بالفعل، و لا أيضا كان ممتنعا فيكون الذى يلزمه باعتبار ذاته الإمكان، و هو قوۀ ما بوجه آخر، إلا أنه قرن بإمكـانه وجوب من غيره. و لا تناقض بين «۴» كون الشـىء ممكنا بحسب ذاته واجبا من غيره «۵». و أمـا الأول فواجب من نفسه، عزّت قدرته.

- فى هـذا العالم من فعل البارى الخير. فإن البارى لما خلق هـذا العالم أرسل إليه النفس و صـيرها فيه، ليكون هـذا العالم حيا ذا عقل، لأنه لم يكن من الواجب، إذا كان هذا العالم عظيما متقنا فى غاية الاتقان، أن يكون غير ذى عقل. و لم يكن ممكنا أن يكون العالم ذا عقل و ليست له نفس. فلهـذه العلة أرسل البارى النفس إلى هذا العالم و أسـكنها (فى الأصل المطبوع: و أمكنها) فيه ثم أرسل أنفسـنا فسكنت فى أبداننا ليكون هذا العالم كاملا» (ص ۱۱ س ۱ و ما يليه).

(۱): «إن علة الإنّيات الخفية التى لا أجرام لها، و الأشياء الحسية ذوات الأجرام، واحدة، و هى الأنية الأولى الحق، و نعنى بذلك البارئ الخالق عزّ اسـمه. ثم قال (أى أفلاطون): إن البارئ الأول الـذى هو علـة الإنيات العقليـة الدائمـة و الإنيات الحسـية الـداثرة، و هو الخير المحض، و الخير لا يليق بشىء من الأشياء إلا به» (ص ۱۲ س ۱۰ و ما يليه).

---

(۱) باعتبار

(۲) و الاعتبار

(۳) و كل

(۴) من

(۵) من غير ذاته

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۴۷

[۱] أقول: إن صدور الفعل «۱» عن الحق الأول إنما يتأخر عن البـدء الأول لا بزمان، بل بحسب الذات على ما صـحح فى الكتب. لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلية، و افتقروا إلى ذكر القبليّة، و كانت القبلية «۲» فى اللفظ تتناول الزمان، و كذلك فى المعنى عند من لم يتدرب- أو همت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زمانى، و أن تقدمه تقدّم زمانى. و ذلك باطل.

المقالة و الميمر الثانى

[۲] سأل: «إنّ النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى، فما تقول؟»، أى ما تحصـله بالفعل؛ «و ما تذكر؟» أى تسترجع شيئا غائبا عن الذهن. فنقول إنها إذا تجردت عن البـدن و لم يبق لها علاقة إلا بعالمها فإنما يجوز «۳» أن يكون فيهـا بالفعل و الرأى و سائر ما يفعل، ما يليق بـذلك العالم الذى هو عالم الثبات و الكون بالفعل، و هو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كله فينتقش به فلا يكون هنـاك نقصـان و انقطـاع من الفيض المتمم حتى يحتـاج إلى أن يفعـل فعلا ينال به كمالا، و يقول قولا ينال به كمالا «۴». و ذلك هو الفكر و الذكر «۵» و نحوه، فإنها تنتقش بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب لنقش آخر فلا تتصرف فى شىء ما «۶» مما «۷»

---

(۱): «و ما أحسن و ما أصوب ما وصف الفيلسوف البارى تعالى ذ قال إنه خالق العقل و النفس و الطبيعـة و سائر الأشـياء كلها! غير أنه ينبغى لسـامع قول الفيلسوف أن ينظر فيتوهم عليه أنه قـال إن البـارئ تعـالى إنمـا خلق الخلق فى زمـان. فإنه و إن توهم ذلك عليه من لفظه و كلامه، فـإنه إنمـا لفـظ بـذلك إرادة أن يتبع عادة الأولين. فإنه إنما اضـطر الأولون إلى ذكر زمان فى بـدء الخلق لأنهم أرادوا وصف كون الأشياء، فاضطروا إلى أن يدخلوا الزمان فى وصفهم الكون و فى وصفهم الخليقة التى لم تكن فى زمان البتة» (ص ۱۳ س ۱۱ الخ).

(۲): «إن سأل سائل فقال: إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى و صارت مع تلك الجواهر العقلية، فما الذى تقول و ما الذى تذكر؟ قلنـا إن النفس إذا صـارت فى ذلـك المكـان العقلى إنمـا تقول و ترى و تفعل ما يليق بـذلك العالم الشـريف. إلا أنه لا يكون هناك شىء يضطرها أن تفعل و تقول» (ص ۱۴ س ۱۱- س ۱۵).

(۱) العقل

(۲) و كانت القبلية: ناقصة

(۳) فإنه يجوز ... الذى: ناقصة

(۴) و يقول قولا ينال به كمالا: ناقصة

(۵) الفكر ناقصة، و الذكر: مكررة

(۶) بشيء

(۷) شيء مما كان ...

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۴۸

كان فى هذا العالم و فى تحصيلها على هيآتها «۱» الجزئية طالبا لها من حيث كانت جزئية. و لا يجوز أن تنالها من حيث إنها جزئية، فقد علم أن النفس بمجرد ذاتها لا تباشر المعانى من حيث هى «۲» جزئية، و النفس الزكية تعرض عن هذا العالم و هى متصلة بعد بالبدن و لا تحفظ ما يجرى فيه عليه، و لا أحبت أن تذكره: فكيف الفائز (ة) «۳» بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق! [۱] العالم الأعلى فى حيز السرمد و الدهر هو عالم ثباتى ليس عالم التجدد الذى فى مثله يتأتى أن يقع الفكر و الذكر، إنما عالم التجدد عالم الحركة و الزمان. فالمعانى العقلية الصرفة و المعانى العقلية التى تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل، فكذلك حال أنفسنا «۴».

و الحجة فى ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور المعقولات حصلت فى الجواهر التى فى ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول، و قد بين ذلك فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال حتى إنه لا «۵» يقع أيضا للمعنى الكلى تقدم زمانى على المعنى الجزئى كما يقع هاهنا حين تكتسب المعلومات «فيحصل الكلى أولا، ثم تأتى الحال الزمانية (ف) يحصل التفصيل»، بل يكون العلم بالمجمل من حيث هو مجمل، و المفصل من حيث هو مفصل معا، لا- يفصل بينهما الزمان. و إذا كان هكذا فى الجوهر الذى هو كالخاتم، فكذلك هو فى [۱۴۹ ا] الجوهر الذى هو كالشمع: فإن نسبة الجوهر الذى هو كالشمع حين ترتفع «۶» العوائق إلى الذى هو كالخاتم نسبة واحدة فلا «۷» يتقدم فيها انتقاش عنه و لا يتأخر آخر، بل الكل معا.

و نقول إن كل شيء، كليا كان أو جزئيا، تحصل صورته فى هذا العالم، و كل جزئى فإنه مدرك هناك على الجهة التى لزمت من أسبابه، و هى جهة تجعل الجزئى كليا- قد بيّن

(۱): «إن كل علم كائن فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا- يكون بزمان، لأن الأشياء التى فى ذلك العالم كونت بغير زمان. فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان. و لذلك صارت النفس تعلم الأشياء التى كانت تتفكر فيها هاهنا أيضا بغير زمان، و لا تحتاج أن تذكرها لأنها كالشيء الحاضر عندها. فالأشياء العلوية و السفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت فى العالم الأعلى» (ص ۵ س ۱۸- ص ۱۶ س ۴).

(۱) ثباتها- و هو تحريف

(۲) هو

(۳) الزيادة عن ت

(۴) الفساد- و هو تحريف

(۵) إنه يقع

(۶) ترفع

(۷) م: و لا، و التصحيح عن ت

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۴۹

ذلك و بين أنه لا بأس من أن تكون معلومات غير متناهية، فإن امتناع غير المتناهى إنما يكون فى أشياء مخصوصة.

[۱] إن السائل سأل فقال: إنك لم تثبت فى القضية أن العقل يعقل كل شىء من ذاته، و لعله يعقل أشياء «۱» أخرى لا من ذاتها بل من ذات تلك الأشياء؛ و ما المانع (عن) «۲» أن يكون هذا هو العقل أيضا، و إن لم يكن التقدم و التأخر فى ذلك زمانيا؟ فأجاب «۳» فقال:

إن العقول الفعالة تعقل جميع الأشياء من ذاتها كما تعقل المعلولات «۴» عن عللها الموجبة لها. فإن الشىء إنما يعقل وجوده من جهة ما يجب وجوده، إلا- وجود المبدأ الأول الحق: فإنه لا- يمكن أن تكون العقول الفعالة تعقل ذواتها «۵»، فتجب عن عقولها ذواتها وجوب المبدأ الأول، فإن وجوب المبدأ الأول ليس عن ذواتها بل وجوب ذواتها عنه. بل يجب أن يكون عقلها للمبدإ الأول لها هو «۶» من جهة تجلى المبدأ الأول لها. فإذا تجلت لها عقلته، و عقلت ذاتها، و عقلت كلّ شىء فى الدرجات الثالثة. لكن لقائل أن يقول: إن العقل الفعال إذا عقل «۷» من ذاته أن وجوبه من غيره، عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال، و هو عكس البرهان، فجاز من هذه «۸» السبيل أن يعقل من ذاته المبدأ الأول. فنقول: إنه إن كان كذلك فالتصرف «۹» الذى استعمله من الحركة صحيح، لأنه إذا عقل وجود ذاته «۱۰» عن غيره، و وجود ذاته هو عقليته، فتكون عقليته تلك عن غيره، فيكون «۱۱» نائلا- لكونه عقلا- ذلك العقل عن غيره. و أما وجوده عقلا لشىء بعده فليس يكون إلا عن ذاته، لأن كونه عقلا لشىء بعده معلول لكونه عقلا لذاته، لأن عقليته فى ذاته علة لعقليته «۱۲» فى غيره، إذ ذاته الذى

---

(۱): «فإن قال قائل: إن العقل إذا لم يرد علم الشىء و لم يلق بصره على شىء، فلا محالة أنه فارغ خال عن كل شىء. و هذا محال؛ لأن من شأن العقل أن يعقل دائما؛ و إن كان يعقل دائما فإنه لا محالة يلقى بصره على الأشياء دائما. فلا يكون هو ما هو بالفعل أبدا. و هذا قبيح جدا. قلنا: العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مرارا. فإذا عقل العقل (فى المطبوع: فإذا العقل) ذاته، فقد عقل الأشياء كلها. فإن كان هذا هكذا، قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون أحاط بجميع الأشياء التى دونه» (ص ۱۸ س ۱۹- ص ۱۹ س ۷).

---

(۱) الأشياء أخرى- و هو تحريف ظاهر

(۲) الزيادة عن ت

(۳) و قال

(۴) من

(۵) ذاتها

(۶) يكون من ...

(۷) عقلت

(۸) هذا

(۹) فالبصر

(۱۰) ذواته هو عقليته

(۱۱) الكلمة ممزقة غير مقروءة

(۱۲) العقليته

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۵۰

هو العقليـة التى تخصه، علـة لكونه ذا عقـل لغيره. فـإذا نسب إلى الأول، جاز أن نقول إنه عقل ذاته فعقل الأوّل. و لم يجز أن يقول إن عقليته فى ذاته علّة لعقليته «۱» الأول التى للأول بل معلولة له إذا كان هذا الوجود العقلى معلولا لذلك الوجود العقلى نائلا عنه.

و يشير بالتحرك إلى النائل عن غيره. و أما إذا أضـفته إلى ما بعـده لم «۲» يكن الصـحيح أحـد الوجهين دون الآخر بل كان الوجهان جميعا إنما «۳» يكون الـذى بعـد فى كونه معقولاـ له و فى كونه ذا وجود لما عقل فائضا عن العقل، لا أن العقل ناله من الآخر. و هـذا بعـد المسامحـة فى أن يجعل العقل التام عاقلا أولا وجود ذاته ثم منه وجود العقليـة الـذى للمبدإ الأول، بل الأوجب أنه يعقل «۴» ذاته موجودا بعقله لعلته، فإن ذلك هو وجه التعقل الحقيقى. و إن تعقله لعلته يكون بتجلّ من العلة عليه لا يضىء «۵» بسبب البتّة إلا من «۶» العلة، ليس «۷» بسبب فى ذات العقل المعلول ينال به العلة فيعقله بعد عقل «۸» ذاته. فإن قال قائل: إنك قد أوردت التعقل لا من حيث ماهيـة المعقولاـت مجردة فقـط، بـل من حيث وجود ماهيتهـا، و أنت تعلم أن ماهياتهـا من حيث ماهياتها لا تتعلق فى أكثر «۹» الأشياء بعضـها ببعض، إلاـ أن يكـون أحـد المعقولين جزءا من معقول ثـان هو مركب، فيكون [۱۴۹ ب] ماهيته مائيـة «۱۰» مـاهيته. و إذا كان كـذلك، لم يكن يعقل الماهيات التى ليست المبادى العقليـة بأجزاء لها تابعا بعضـها لبعض «۱۱» و الجواب أن الماهيـات لا تعقل عند المبـادى من حيث هى مفردة ماهيات «۱۲» متمثلـة كالصور الأفلاطونية، بل إنما تعقل «۱۳» الماهية الثانية بسـبب أنها توجد و تلزم من الماهية الأولى. و أما من حيث لا تلزم فيها، فلا تعقل تفاريق متكثرة «۱۴» لا ينظم «۱۵» بينها نظام واحد و لا يقع فيها تقدم و تأخر. فإنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون «۱۶» معا لا ترتيب فيه.

---

(۱) العقليته

(۲) و لم

(۳) أن

(۴) العقل

(۵) يضىء: ناقصه

(۶) فى

(۷) ليس: ناقصة

(۸) عقله

(۹) الأكثر- و هو تحريف

(۱۰) فى الأصل مهملة النقط.

(۱۱) بأجزاء تابعا لبعض

(۱۲) منفرد ماهية

(۱۳) عقل الماهيات

(۱۴) منكرة

(۱۵) تنظم

(۱۶) فيكون

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۵۱

[۱] إن الأنفس «۱» السماوية من حيث هى جسدية و من حيث هى «۲» محركة لا على سبيل ما يحرك المشتاق و المعشوق، بل على سبيل ما يحرك طالب الحركة- فهى مدركة للأحوال الجسمانية بتوسط إدراكها بجسميتها إدراكا جسمانيا جزئيا يفارق الإدراك العقلى «۳» الصرف. فهى «۴» تدرك جسدها و تحريكها لها و ما يشارك أجسامها فى الحركة؛ فتدرك من ذلك ما يلزمها و يتبعها «۵» من الأمور التى تنسب إليها إذا رفعت إلى مباديها، فيكون إدراكها لأجسامها و ما بعد أجسامها «۶» على ضرب يليق بأجسامها. فيكون إنما تتشبه «۷» بالإدراك بأجسامها من حيث تأخذ صورتها و تستتبع من صورتها صورة غيرها مما يكون و يتولد عنها و ما يقارنها و يشاركها فى التأثيرات الصادرة عنه. و تتشوق المبادى المفارقة على ضرب آخر، ليس الآن الكلام فيه، فيكون لها ذكر يليق بذلك النمط من الإدراك. و أما «۸» الأنفس الأرضية فإنها تتشبه أيضا بالأمور المدركة الأرضية «۹» و بتوسطها يتوصّل إلى إدراك السمويات بالحس، و يكون ذلك ضربا آخر من الإدراك و التشبه. و كل واحد «۱۰» من التشبهين «۱۱» هو مرتبة نازلة بالقياس إلى التشبه بالعقل. و ذكر المعانى العقلية، و هو الانتقاش بالمعانى المعرّاة عن القشور المخالطة لها القريبة منها، المعراة عن الجزئية التى هى من غواشى المعانى المتنزهة بالكلية التى هى تجريد المعنى عن اللواحق الغريبة. فللنفوس تشبهات ثلاثة: تشبّه بالعقل يكون فيه كالذاكر للمعانى العقلية، و تشبّه بالأجرام السماوية، و تشبّه بالأجرام الأرضية. و استحصال كل تشبه بعد زواله [و] «۱۲» هو تذكّر ما، و دوامه ذكر و حفظ ما.

---

(۱) «إن النفس إذا ذكرت شيئا من الأشياء تشهت بذلك الشىء الذى ذكرته، لأن التذكر: إما أن يكون التعقل، و إما أن يكون التوهم. و التوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة، لكنها تكون على حال الأشياء التى تراها، أرضية كانت أم سماوية. إلا أنها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضى و السماوى، فعلى قدر ذلك تستحيل و تصير مثله» (ص ۲۲ س ۷- س ۱۲).

---

(۱) النفس

(۲) هى: ناقصة

(۳) العقلى: ناقصة

(۴) و هى

(۵) ما يلزمها و ما بعدها أجسامها و يتبعها من

(۶) و ما بعد أجسامها: ناقصة، و لعلها الزائدة فى الرقم السابق، فحدث نقل من الناسخ و اضطراب نظر.

(۷) يشبه

(۸) فأما

(۹) فإنها ... الأرضية: ناقصة

(۱۰) واحد: ناقصة

(۱۱) الشبهية

(۱۲) زائدة فى م فقط.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۵۲

[۱] إن المتوسط يتوسط على وجهين: فإن منه موصلا و منه حاجبا «۱». و إذا كان المتوسط موصّلا «۲»، صار بعد الاتصال كأنه غير متوسط، لأنه إذا وصل ما يصل بالمتوسط «۳» فمن حيث وصل لا بمتوسط «۴»، و إن كان من حيث به الوصول متوسط. و أما المتوسط

الحاجب فهو الذى لولاه «۵» لوصل الشيء: و الخير «۶» الأول يصل منه إلى الأشياء «۷» ثلاثة أشياء: أحدها الوجود، و الثانى كمالات الوجود الثانية «۸»، و الثالث جليـة ذاتها و نيلها و معرفتها على الوجه الذى يمكن. فالمتوسط الموصّل: إما أن يتوسط فى الوجود فيكون موصّـلا للوجود؛ و إمـا أن يتوسـط فى كمالاـت الوجود فيكون موصّـلا لكمالات الوجود؛ و إما أن يكون موصّـلا لجليـة ذاته. فهناك يكون الموصل مرتفعا إذا وصل، فيكون الشيء «۹» مشاهدا بجليـة الحق مشاهدة بلا متوسط من حيث هى مشاهدة و إن كانت بمتوسط من حيث هى مشاهـدة معلولـة بجليـة الحق غير محتجبـة بذاتها عن القوابل. و إن كان القبول لا [۱۵۰ ا] يقع إلا بتوسط فذلك توسـط الإيصال، و هو رفع توسط الحجب، فيكون التوسط حينئذ كأنه زوال التوسـيط، و تكون جليـة الحق سارية إلى أقصـى ما يصح أن ينالها نيل المعرفة- و إن كثرت المتوسطات- سريانا هاتكا للحجب.

[۲] جواب الشك أن النفس فى حد «۱۰» قبليتها لا يجوز أن يكون لها إدراك جزئى معين،

---

(۱): «إن النفس إذا كـانت فى العـالم الأـعلى اشـتاقت إلى الخير المحض الأول. و إنما يأتيها الخير الأول بتوسط العقل. بلى، هو الـذى يأتيهـا. و ذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شـيء و لا يحجبه شـيء و لا يمنعه مانع من أن يسـلك حيث شاء. فإذا أراد النفس أتاهـا، و لم يمنعه مانع من ذلك، جرمانيا كان أو روحانيا. و ذلك أنه ربما سـلك ذلك الخير الأول إلى الشـيء الآخر بتوسط ما يليه. فـإن لم تشـتق النفس إلى الخير الأول و اطلعت إلى العالم السـفلى و اشـتاقت إلى بعض ما فيه، فإنها تكون فى ذلك الشـيء على قـدر ذكرها إياه أو توهمها له» (ص ۲۳ س ۱ س ۹)

(۲): «فإن قال قائل: إن كانت النفس تتوهم هـذا العالم قبل أن ترده، فلا محالة أنها تتوهمه أيضا بعد خروجها منه و ورودها إلى العالم الأعلى؛ فإن كانت تتوهمه، فإنها لا محالـة تذكره، و قد قلتم إنها إذا كانت فى العالم العقلى لا تذكر شـيئا من هذا العالم البتة؟ قلنا: إن النفس، و إن كانت تتوهم هـذا قبل أن تصـير فيه، لكنها تتوهمه بوهم عقلى. و هـذا الفعل إنما هو جهل لا معرفة، غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة. و ذلك أن العقل يجهل ما فوقه بجهل هو أشرف من العلم» (ص ۲۳ س ۱۱- س ۱۷).

---

(۱) فإن منه متوصل و منه حاجب

(۲) حاصلا

(۳) إلى المتوسط

(۴) متوسط

(۵) فى م، ت: لو لا هو. و يصح أيضا

(۶) الجزء

(۷) الأشياء: ناقصة

(۸) كذا فى م، و ينقص فى ت

(۹) الشرف بهذا الجلية

(۱۰) أو: جد، كما فى ت

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۵۳

فلاـ يكون لهـا شوق جزئى معين، بل يكون نوع من الشوق كلى. و إن كان إلى جزئى كالشوق إلى الغـذاء «۱» مثلا حتى يتعين بسبب غير الشوق، فلا يكون إذن الشعور (بالبدن «۲») بحسب ذلك التقدم شعورا جزئيا. كذلك لا يكون بذكر البدن لو بقى بعده «۳» ذكرا وهميـا بل عقليا غير مخصّـص. و هـذا الضـرب من الإدراك- و إن سـميته توهما عقليا- فهو جهل بالجزئى من حيث هو جزئى. إلا أن

ذلك الجهل ليس جهل نقص بل جهل شرف. و هذا كما قيل:

«أن لا يعلم كثير من الأشياء أفضل من أن يعلم «۴»». و الجهل جهلان: جهل لما هو فى المرتبة «۵» العالية، و جهل لما هو فى المرتبة «۶» السافلة. و كل واحد له حكم غير حكم الآخر: فالشيء العالى قد يجهل كنهه لعجز السافل لا لكونه مجهول الكنه؛ و الشيء السافل قد يجهل كنهه لكونه فى ذاته مجهول كنهه «۷» الجزئى. و العقل لا- يتصور فيه الحقيقة الإلهية إلّا بضرب من المقايسات و اعتبار اللوازم و بالأشياء الخارجة عنه كما يفطن له من طريق الرسم. و لو كانت ذات العقل ذاتا يتوصل من ذاته إلى أن بينت له كنه حقيقة الأول كأنه كان ذات العقل موجبة لذات الأول حتى يلزم عنها اكتناه ذات الأول. فإذا كانت ماهيته غير موجبة لماهية الأول بل الأمر بالعكس، لم يكن تجلى ذات العقل للعقل ناقلا للعقل عن ذاته إلى ذات الأول، بل إنما تطلع عليه حقيقة ذات الأول من ذات الأول من حيث يجب لها الطلوع على «۸» كل مستعد قابل وجوبا من جهته و ليس من جهة القابل إلا الاستعداد. فيكون إدراكه إياه من حيث ينال عنه فقط من غير وجوب فى ذات العقل و لا الماهية «۹» أصلا. و من عادة القوم أن يجعلوا مثل هذا الإدراك فى التصورات و التصديقات جميعا ناقصة غير مكتنهة. و أما الكلام الفصل فيها فليتأمّل فى الكتب و فى «الحكمة المشرقية» و أنه كيف يجب أن يقال فى إدراك العقل لما فوقه «۱۰».

[۱] يقول إن الأنفس لا تتذكر أحوال العالم من حيث هى جزئية، و بهذه الجهة

---

(۱): إن النفس إذا فارقت هذا العالم الأعلى و صارت فى العالم العقلى، لم تتذكر شيئا مما علمته، و لا سيما إذا كان العلم الذى اكتسبته دنيا، بل تحرص على رفض جميع الأشياء التى نالت فى هذا العالم، و إلا (فى المطبوع: و لا) اضطرت إلى أن تكون هناك أيضا تقبل الآثار التى كانت تقبلها هاهنا. و هذا قبيح جدا أن تكون النفس تقبل آثار هذا العالم و هى فى العالم الأعلى» (ص ۲۴ س ۱۴- س ۱۹).

---

(۱) العلا

(۲) الزيادة عن ت

(۳) أو بقى بعد ذكرا

(۴) أرسطو: «ما بعد الطبيعة»، مقالة اللام، ف ۹، ۱۰۷۴ ب ۳۳. و راجعه قبل ص: ۲۰، ۳۱.

(۵) الرتبة

(۶) الرتبة

(۷) له

(۸) على: ناقصة

(۹) م: لمية

(۱۰) لما فوقه: ناقصة

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۵۴

لا- تكون مذكورة «۱»، و إلا- لوجب أن يعرض لها الانفعالات الجسمانية، لأن إدراكات «۲» أمثال هذه الأشياء تكون بانفعالات جسمانية، فإنها إنما يمكنها أن تتذكر ما يمكنها أن يتصوره التصور التخيلى المنسوب إلى القوة المصوّرة، و ذلك إنما يكون لها إذا انفعلت «۳» بتوسط آلة بدنية و صار «۴» لها الآثار الخاصة بالعالم «۵» الجسمانى فتكون بعد المفارقة كأنها مواصلة.

[۱] إن النفس لها فى جوهرها قوة واحدة لا لها «۶» قوى مختلفة، و لا أيضا هى مجموع من قوى مختلفة، بل هى مبسوطة «۷» الذات،

ذات «۸» قوة شريفة، و هى التى لها فى نفسها «۹» و هى القوة العقليـة و تعطى الأبـدان القوى ما دامت على مزاجها. فالقوى «۱۰» إنما تتكثر من حيث هى قوى للبـدن فى البدن، لا للنفس فى النفس، بل للنفس بأنها منه. و لا يجوز أن يقال إن النفس واحدة ثم انقسـمت هى أو قوى فائضة منها لا لسبب «۱۱» منها بل لسبب «۱۲» البدن، حتى لما كان البدن كثير الأجزاء (و القوى) «۱۳» مختلفها فى المزاج صارت النفس بسببه كثيرة الأجزاء و القوى مختلفتها «۱۴»، و إلا فما السبب الذى أوجد «۱۵» للبدن [۱۵۰ ب] أجزاء مختلفة الأمزجة إلا النفس؟ و ما السبب فى أن جعلها مختلفة الأمزجة و الهيئات إلا «۱۶» لأن القوى التى تحتاج إليها النفس فى سكونها فى هذه الدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها فى أنفسـها لا بسبب أن الأبدان «۱۷» هى التى جعلتها مختلفـة، بل الأبـدان هى التى هيأت باختلافها لقبول المختلفات منها؟ فلما كانت النفس تحتاج فى استكمالها إلى «۱۸» بدن، خلق لها بدن لتعلق به. و لما كانت تنال كمالها العقلى بتوسط الإدراكات الحسيـة، احتيج إلى أن يكون لها قوى حسيـة بعضـها تنال فى خارج و بعضها لحفظ ما ينال و توصيله إلى النفس، و احتيج لها بعد القوى الحسية

---

(۱): «و ليس للنفس قوى مختلفـة و لاـ هى مركبـة منهـا؛ بل هى مبسوطـة ذات قوة تعطى الأبـدان القوى إعطاء دائما. و ذلك أنها فيها بنوع بسـيط لا بنوع تركيب، فلما صارت النفس تعطى الأبـدان القوى، تنسب إليها تلك القوى لأنها علـة لها، و صـفات المعلول أحرى أن تنسب إلى العلة منها إلى المعلول، لا سيما إذا كانت شريفة تليق بالعلة أكثر مما تليق بالمعلول» (ص ۲۸ س ۵- س ۱۰).

---

(۱) بهذه الجهة تكون مذكورة

(۲) إدراك

(۳) انفعلت جسمانية

(۴) لها: ناقصة

(۵) بالعلم

(۶) لأنها

(۷) مبسوط

(۸) ذات: ناقصة

(۹) أنفسها

(۱۰) و القوى

(۱۱) بسبب

(۱۲) بسبب

(۱۳) الزيادة عن ت

(۱۴) فى المزاج ... مختلفها: ناقصة

(۱۵) وجد

(۱۶) لا

(۱۷) قوى ... الأبدان: ناقصه

(۱۸) استكمالها بدن

إلى قوة «۱» دفّاعة للضار غضبية و خوفية، و قوة جلابة للنافع و الضرورى شهوانية غذائية.

فكانت بعض هذه القوى تحتاج إليه النفس أولا حاجة «۲» الواحد إلى الواحد، و بعضها يحتاج إليه بتوسط الحاجة إلى قوة قبلها و قبلها بتوسط حاجة ثابتة، و خلقت النفس بحيث «۳» يصلح أن تفيض عنها فى البدن هذه القوى، فيكون بعضها، و إن كان أولا فى الوجود المادى «۴»، أخيرا فى الوجود الصورى. فإن سأل سائل: لم كثرت القوى، و لم انقسمت؟ فالجواب: إن عنيت أنها لم هى مختلفة «۵» فى ماهياتها- فليس ذلك لعلة من خارج، فإنها لا يمكن إلا أن تكون كذلك.

بلى «۶»! إن كان فيها شىء مركب فتكون علته العلة لوجود ذلك التركيب. و أما كون ذلك التركيب ذلك الشىء فلا علة له لاختلاف ماهيات الأشياء من حيث هى ماهياتها، بل لا يمكن إلا أن تكون مختلفة و أوجب لها أن تكون مختلفة «۷». و إن عنيت أنه كيف أمكن أن يوجد عن الواحد أشياء مختلفة الماهيات فنقول: أمكن ذلك بأن أعدّ لها موضوعات مختلفة جاز أن يصدر عن الواحد فيها آثار مختلفة. و إن عنيت كيف وقع إليها قسمة شىء- فما وقع قسمة شىء، فإنه «۸» ما انقسم البتة «۹» نفس واحدة إلى قوى «۱۰» كثيرة مختلفة. بلى قد تنقسم نفس ما كالنباتية «۱۱» إلى أجزاء متشابهة فى أجزاء متشابهة «۱۲» أو مختلفة؛ و إما أن يكون الواحد البسيط قد انقسم إلى كثرة «۱۳» فلم يعرض ذلك البتة لا للنفس الأول فى ذاتها، و لا لشىء من قوى النفس.

الميمر الرابع «۱۴»

[۱] أورد ضربا من التعريف للحس الباطن ليس على سبيل القياس بل على سبيل المشاهدة التى ليس ييسّر كلّ لها، بل إنما ييسّر لها صاحب النفس بفسالة «۱۵» هذا العالم

---

(۱): الشرح هنا يتعلق بالصفحات من ۴۴ إلى ۵۰ بدون تحديد لموضع بالذات.

---

(۱) دفاعية.

(۲) إذ لا حاجة

(۳) صلح

(۴) فى الوجود المادى أخيرا: ناقصة

(۵) لم تنمى مختطفة من- و هو تحريف شديد

(۶) بل

(۷) و أوجب ... مختلفة: ناقصة

(۸) فما وقع ... فإنه: ناقصة

(۹) البتة: ناقصة

(۱۰) قوى: ناقصة

(۱۱) كالإنسانية

(۱۲) المتشابهة

(۱۳) كثير

(۱۴) الميمر الثالث

(۱۵) نفسا له هذا

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۵۶

المستحيل و خساسة مبلغ شهواته و أعراض الغضب و الطمع و غير ذلك فيه. فإن «۱» جميع ذلك دون أن يستحق اعتكاف الهمة عليه. فإذا زكّى نفسه و طرح عنها هذه الأغشية و راضها و هذّبها «۲»، أعدّها لقبول الفيض العلوى. فرأى أول شيء حسن نفسه فى جزئيتها و اعتلائها و عتاقها عما يعبد غيرها، و صار إليها من اللّه تعالى نور يصرفها عن كل شيء و يحقّر عندها كل شيء حسى، فابتهج و اغتبط و عزّ عند نفسه و علا- و رحم دود هوة الملكوت «۳» المرددين فى لا شيء المتناحرين «۴» عليه، بيناهم فى ذلك التخبط، إذ صاروا إلى البوار، و ضل عنهم ما كانوا يطلبون، و رحمهم من حيث هم محفوفون بكل غم و خوف و حسد و همّ «۵» و رغبة و شغل فى شغل فى شغل «۶»، و ذلك بهجة و نور يأتى «۷» من عند اللّه بتوسط العقل ليس يهدى إليه الفكر «۸» و القياس إلا من جهة [۱۱۵۱] الإثبات «۹»، و أما من جهة خاصّ ماهيته و كيفيته فإنما يدل عليه المشاهدة. و لا ينال تلك المشاهدة إلا من استعدّ لها بصحة مزاج النفس «۱۰»، كما أن من لم يذق الحلو «۱۱» فيصدّق «۱۲» بأنه لذيذ، بضرب من القياس أو الشهادة، و لا ينال خاصة الالتذاذ به إلا بالتطعيم إن كان مستعدا لصحة مزاج البدن. فإن كانت هناك آفة لم يلتذّ بها أيضا و وجدت المشاهدة مخالفة لما كان يقع «۱۳» به التصديق السالف.

[۱] لما أشار إلى النور الذى يسنح على النفوس الزكية من النور «۱۴» الحق، قال: إن النور الحق الأول جلت عظمته ليس نورا، و لا على أحد وجهين: فإنه ليس نورا على أنه نور شيء يتصل «۱۵» إلى ما يصل إليه ذلك الشيء، و يكون وصول ذلك الشيء سبب وصوله؛ و أيضا ليس هو نور الصفة من صفاته حتى يكون هو شيئا «۱۶» ليس له النورية فى هويته، بل فى شيء من صفاته «۱۷» و توابعه؛ بل هويته نور من حيث هو هويته. و ذلك أن الشيء من حيث

---

(۱): الإشارة الموجودة هنا لم نعثر عليها بحروفها فى المنشور من «أثولوجيا»، لكنه يستنتج و بقية الفقرة مما سنورده بعد خاصا بالفقرة ج.

---

(۱) و إن

(۲) هداها

(۳) غير واضح المعنى

(۴) المتاخرين

(۵) و هم

(۶) و شغل فى شغل

(۷) أى

(۸) العقل يهتدى إليه الفكر

(۹) الإيثار

(۱۰) البدن

(۱۱) الحلو: ناقصة

(۱۲) فيصدق

(۱۳) وقع

(۱۴) نور

(۱۵) فيقبل ... فيكون وصول ...

(۱۶) م: شيء

(۱۷) حتى يكون ... من صفاته: ناقصة

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۵۷

هو واجب الوجود، و هو ذات الحق الأول، هو الجمال و الكمال و الرتبة و البعد عن المخالطة للمادة و العدم و ما بالقوة و سائر ما به يقبح «۱» وجود الشيء و ينزل و يسفل. فإذا «۲» كان الشيء نورا بذاته و نورا قائما بذاته «۳» ليس لغيره، جاز أن يصل بكل شيء إلى كل شيء إذا كان مستعدا لقبوله ليس يختص من قبل ذاته بشيء هو نور فيه محجوب به عن غيره، بل هو نور لكل شيء غير محجوب الذات عنه بشيء «۴» من الأشياء الأخر، بل هو يصل إلى كل قابل بتجلى ذاته لذاتها وصولا «۵» بذاته؛ و يصل إلى كل شيء من طريق كل شيء، فإنه ساطع على كل شيء متأدّ عنه إلى كل شيء، لكن هو بل الأشياء تقتضى ترتيبا خاصا فى النيل، ليس بسبب هويته و احتجابها، فهو المتجلى لكل شيء بكل شيء.

[۱] أى إن «۶» كانت فاعليته لا بذاته بل بصفة فيه ليس مبدؤها من ذاته على أن تكون الصفة لازمة من ذاتها «۷»، فكان «۸» ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الأول ذاته لا باعتبار تلك الصفة- لكانت الصفة التى له التى بها يفعل ليست من ذاته بل من غيره، فصارت فاعليته من غيره، فلم تكن «۹» فاعليته فاعلية الفاعل الأول. و نقول إن المبدأ الأول عزّت قدرته إما أن لا تكون له صفة البتة؛ بل يكون ذاتا مجردة عن الصفات إن أمكن ذلك؛ و إما أن تكون صفته معلولة ذاته، تابعة له، لازمة، فإن كثيرا من الصفات تتبع الذوات مثل الأمر الذاتى للإنسان الذى هو هوية ذاته يتبعه أنه بحال «۱۰» و أنه كذا و أنه كذا من الخواص و الأعراض اللازمة التى ليست مقوّمة له بل تابعة لوجوده متقوّمة بوجوده. فإن جعل الأول صفة ليست معلولة لذاته، كانت مكافئة لذاته فى وجوب الوجود

---

(۱): «و النور الأول ليس هو بنور فى شيء، لكنه نور وحده، قائم بذاته. فلذلك صار ذلك النور بنير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار و غيرها من الأشياء الفاعلة. فإن جميع الأشياء الفاعلة إنما أفاعيلها بصفات فيها، لا بهويّتها. فأما الفاعل الأول فإنه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات، لأنه ليست فيه صفة البتة، لكنه يفعل بهويته، فلذلك صار فاعلا أولا و فاعل الحسن الأول الذى فى العل و النفس» (ص ۵۱ س ۷- س ۱۲).

---

(۱) فتح؛ و هو تحريف ظاهر

(۲) و إذا

(۳) و نورا ... بذاته: ناقصة

(۴) بشيء: ناقصة

(۵) أى الشيء الآخر غيره. و فى ت: و هو لا بذاته

(۶) إذا

(۷) لذاته من ذاتها

(۸) و كان

(۹) تكن: ناقصة

(۱۰) لحال

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۵۸

و لا سبق لذاته عليها بالعلة. فوجب من ذلك أن يقع وجوب الوجودين على أمرين. و ذلك قد بيّن امتناعه «۱» فوجوب «۲» الوجود دائما هو لذاته تعالى و إن كانت له صفات فهى واجبة بوجوب ذاته. فهذه هى المعلولية. و إذا كان فيها النورية المشرقة على القوابل، فإن مبدأها الأول يكون ذاته لا تلك الصفة إن كانت.

[۱] قال: الروحانيون أصناف. فترك الصّنف الذى عقلته و عرفته و هو العقول و النفوس، و ذكر الصنف الذى «۳» هو كالنفوس فى العقول و النفوس الزكية. فإن العقل بالفعل منتقش «۴» بماهية كل موجود [۱۵۱ ب]، و أنه ليس الأمر «۵» على ما يقولونه إنه لا كثرة هناك، و لا أيضا الكثرة هناك بحيث تكون أجزاء الذات، بل هى لوازم للذات و بعضها لوازم لبعض فى عالم المعقول على ما فصّل فى «الحكمة المشرقية» خاصة. فإذا كان كذلك، فالعالم المحسوس منقوش بما «۶» فى العالم المعقول بضرب من روحانيات تلك النفوس المجردة عن المادة الجسمانية. و الفرق بينهما و بين نفوس العالم المحسوس أن نفوس العالم المحسوس رتبة فضلية «۷» و شرف للذات المادية التى هى نقوش لها و هناك. فإن نقوش المعانى التى للعالم المحسوس ليست زينة للذات التى يلزمها تلك النقوش من حيث تعقل بل تلك الذات مترتبة بنفسها، و أشرف من تلك النفوس العقلية الى يلزمها «۸» من حيث تعقل ذاتها، إلا أن تكون النفس لماهية أعلى، فتكون رتبة و جلالة للماهية السافلة مثل تجلى هوية الحق الأول إذا نالها «۹» ذات العقل، و صورة العقل إذا نالها النفس من حيث هى صورة العقل. فهناك صورة السماء و العالم و صورة ما فى السماء

---

(۱): «و الروحانيون أصناف: و ذلك أن منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجومية؛ و الروحانيون الساكنون فى تلك السماء كل واحد منهم فى كلية فلك سمائه. إلا أن لكل واحد منهم موضعا معلوما غير موضع صاحبه، لا كما يكون الأشياء الجرمية التى فى السماء لأنها ليست بأجسام و لا تلك السماء جسم (ص: جسما) أيضا، فلذلك صار كل واحد منهم فى كلية تلك السماء. و نقول إن من وراء هذا العالم سماء و أرضا و بحرا و حيوانا و نباتا و ناسا سماويين (فى المطبوع هذه الأسماء كلها مرفوعة)؛ و كل من فى هذا العالم سمائى، و ليس هناك شىء أرضىّ البتة. و الروحانيون الذين هناك ملائمون للأنس الذى هناك لا يتغير بعضهم من بعض، و كل واحد لا ينافى صاحبه و لا يضادّه، بل يستريح إليه» (ص ۵۲ س ۱۶- ص ۵۳ س ۶).

---

(۱) فوجب فى ذلك. امتناعه: ناقصة

(۲) فوجب

(۳) الذى: ناقصة

(۴) متعين

(۵) ليس إلا على ...

(۶) بما: ناقصة

(۷) و فضيلته

(۸) بل تلك .. من حيث: ناقصة

(۹) فإنها لها ذات ...

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۵۹

و العالم بنوع أعلى و أشرف، فإذا انطبع بها مادة العالم الجسمانى يشرف بها؛ إلا أنه لا ينالها كما هى، بل كما يمكن لها و كما تصير به جزئية ملابسة للغواشى، و تلك الصور التى من [۱] عالم العقل ليست تتميز و تنفرد [۲] و يقوم كل واحد منها بمعزل من الآخر، كما أنك ترى الشمس فى العالم الجسمانى بمعزل عن القمر و زيدا عن عمرو بل كلها معا و كل منها فى كل الآخر، لو جاز أن يكون

لكل واحد منها هناك قسمة- فلا مثنوية [۳] إلا بالمعنى فقط، و أما بغير ذلك فلا.

و أما هذه التى فى الأجسام فهى متتابعة فى المعنى و فى غير المعنى إذا كانت أجساما. و أما إذا لم تكن أجساما، فربما كان الكثير منها معا كاللون و الرائحة فى التفاحة: فهذا ربما أشار إلى تفهيم شىء مما هناك مما لا يتباين إلا بالمعنى. و تلك لا منافرة فيها و لا مخالفة و هى بعيدة عن منافرة تجرى بين غير [۴] الأجسام من الصور المتضادة و المتنافية التى لا يجوز اجتماعها معا فى ذات واحدة. بل صور المتضادات و المتنافرات هناك متسالمة [۵] متساعدة، كمال [۶] كل واحد بأنه مجامع للآخر و بحيث يصلح أن يجامع الآخر و يكون معه لروحانيته [۷].

الميمر الخامس

[۱۴۳ ب] فصل [۸]. المبدع على الإطلاق هو الذى وجوده من شىء آخر و له من نفسه أن لا يكون له وجود، ثم ليس يتوسط مادة قدّر فيها وجود ذلك، و المبدع على الوجه

---

(۱) فى

(۲) تتعود. و هو تحريف

(۳) ينسونه

(۴) تغير

(۵) متألمة

(۶) باكمال

(۷) هنا وردت التعليقة التالية فى صلب النص فى كلتا النسختين:

«من ميمر من كتاب «الأثلاث» مكتوب فى مجموع الإلهية و هو الفصل الذى أوله: المبدع على الإطلاق و هو الذى وجوده ... إلى الفصل الذى آخره: و فقد الخير أعظم من الشر النادر فإن ذلك شر عام تال. أنت إذا فكرت وجدت طبيعة البدن منفعلة من الهيئات النفسانية، و إن لم تكن الهيئات النفسانية موجهة نحو ذلك، مثل أن الفكر فى الحامض قد يضرس، و تأمل العين الرمدة قد يرمد و تخيل صورة حسنة لأن يجامع ينهض أعضاء الجماع، و تخيل المفزعات يرعش، و تخيل المزاج إلى البرد من غير أن يقصد الأمر النفسانى ما يعرض من الأمر الطبيعى- كذلك حال انفعال طبيعة العالم من نفسه».

و على هذا فعلينا أن ندخل هنا القسم المشار إليه و هو موجود فى ۱۴۳ ب إلى ۱۴۵ ب.

(۸) هنا ترد الشروح على هيئة فصول و لم نستطع تحديد المواضع المشروحة بالدقة من المطبوع من «أثولوجيا». فهل هذه تعليقات عامة على بقية أجزاء الكتاب لم يراع فيها ابن سينا أن تشير إلى مواضع بعينها، بل إلى الأفكار العامة الواردة «بأثولوجيا»؟ أو لم يبق لدينا القسم من «أثولوجيا». الذى يشرحه هنا؟ هذا إلى أنه غير موجود فى ت.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۶۰

المخصص هو الذى مثل هذا الوجود له عند المبدأ من غير توسط واسطة أصلا بوجه من الوجوه، و يكون وجوده هذا من الموجد له [۱۴۴ ا] بحيث لم يتسلّط عليه قبله العدم، بل أن يكون المبدع أعطاه وجودا مطلقا وضع عدمه، ليس أن عارض عدمه بمنع بعد تمكن. و الإبداع نسبة المبدع إلى المبدع من حيث هذا الوجود. قال: ليس [۱] فيضان الصور عن الأول الحقّ على سبيل ما يترتب فى الفكر و يطلب بالروية بل أبدعت الإبداع الشريف الذى ذكروا، مما يبدعها البارى بذاته لا بتوسيط شىء غير ذاته، بل أبدع العقل بذاته، و لما تجلى للعقل عقله العقل و عقل ذاته و عقل منهما كل شىء دفعة لا بطلب و لا فكر. فلما أبدع ذلك أبدع بعد ذلك- بعدية ذاتية لا

زمانيـة- العالم الحسـيّ و ما فيه.- ليس إبـداع تلك الأشـياء كان لأجل هـذا العالم، فإن الأفضل لا يكون لأجل الأخس، و ليس أيضـا الجود وقف هناك، و إن كان ذاك ليس لما بعـده لكنه ليس فى إبـداعه منع لأن يفيض الجود الإلهى إلى آخر ما يقبل منه الجود من ماهيـات الأشـياء المكتسـبة وجودهـا من هنـاك. فلمـا لم يمكن أن يكون المعنى الإلهى الفائض واقفا و وراءه إمكان، و لم يمكن أن يكون فى المعقول ماهيات تنال جميع أصـناف الوجود العقلى و الحسـى ثم لا يأتيها الجود الإلهى، تعـدّى الإيجاد تلك الأشـياء التامة الكاملـة التى لو كان إيجادها لحاجة من الموجد أو فاقة أو شوق إلى وجود شـىء أو غرض فى وجود شـىء لكان بها غنية. لكن ليس الإيجـاد لـذلك، بل لكون الجود أكمل ما يمكن و كون الماهيات المعقولـة صـحيحا لها أن تقبل وجودا آخر حسـيا و كون ما يصـح وجوده من عند الفياض بإبداعه.

فصـل: أول اثنينيـة فى المبـدع- أىّ مبـدع كـان هو- أن له بحسب ذاته الإمكان، و من جانب الحق الأول الوجود. و من هـذين تأتلف هوية موجودة. و لو كان المبدع عقلا

---

(۱): «لم يـدبر المدبر الأول حيا من الحيوان و لا شـيئا من هذا العالم السـفلىّ أو فى العالم العلوى بفكرة و لا رويـة البتة. فبالحرى أن لا يكون فى المدبر الأول رويـة و لا فكرة».

و راجع أيضا: «ليس لقائل أن يقول إن البارى روّى فى الأشـياء أولا ثم أبـدعها. و ذلك أنه هو الـذى أبدع الرويـة، فكيف يسـتعين بها فى إبـداع الشـىء و هى لم تكن بعـد؟! و هـذا محال، و تقول إنه هو الرويـة، و الرويـة لا تروى أيضا؛ و يجب من ذلك أن يكون تلك الرويـة تروّى؛ و هذا ما لا نهاية له.

و هذا محال. فقد بان و صحّ صحة قول القائل: إن البارى- عزّ و علا- أبدع الأشياء من غير رويـة» (صفحة ۱۶۴ س ۸- س ۱۳).

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۶۱

فيعقل ذاته و يعقل الأول. و ناله من الأولى بـذلك للأول اثنينية تقع له لا بعد هويته، بل بهما تكون هويته، ثم يتبعها عقلها لما يتبعها و يصدر عنها، فتكون تلك. و إن كان فيها كثرة، فإنما هى كثرة لازمة بعد اسـتكمال الهويّة كما أن تلك الوجودات بعد الهوية. و بهذه الجهـة جاز أن يبـدع من العقل المبـدع الأول، عقل و نفس سـماوية. و أما البحث عن أن كل واحد من تلك الاثنينية يكون لها أيضـا اثنينيـة أخرى، فيجب أن يكون على هـذا. نقول: إنه لا يمكن أن نـذهب إلى غير نهايـة، فيجب إذن أن نقف عنـد وحـدتين صـرفتين، فيكون أقل ذلك أن يكون أحدهما ماهية و الأخرى وجودا من الأول. فنقول: إن الماهية لا تركيب فيها من جهة النسـبتين فإنها ليسـت مبدعـة من حيث هى ماهية، بل من حيث مقرون بها الوجود؛ فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هى ماهية مجموع ماهية و وجود من الأـول به وجبت، بل الوجود مضاف إليها كشـىء طارئ عليها. فليست الماهيـة تقتضـى اثنينيـة فى ذاتها لأنها ماهيـة، بل لعل ذلك يكون لأنها ماهية شـىء مركب فى حقيقته. و أما جانب الوجود فلعل قائلا يقول: وجود تلك الماهية فى حيز نفسها ممكن أن يكون و أن لا يكون، و من الأول هو واجب فهو أيضا متكثر ذو اثنينيـة بتسـلسل إلى غير النهايـة. فنقول: ليس كـذلك، بل وجود تلك الماهية ليس إلاـ نفس الوجود و ليس شـيئا يلحقه الوجود، بـل هو نفس الوجود الـذى يلحق الماهيـة و ليس له وجود آخر حتى ينظر هـل هو [۱۴۴ ب] له بإمكـان، و هو فى نفسه وجود، و هو أعم من وجود الإمكـان و وجود الوجوب، فمن حيث تلتفت إليه من أنه وجود ليس لـك أن تحكم عليه بتخصـيص إمكان أو وجوب. و أما كونه للماهيـة فممكن بإمكان للماهيـة و واجب من الأوّل ذلك الوجوب، هو ذلك الوجود من حيث هو ذلك الوجود. و هذا الإمكان ليس جزءا من ذلك الوجود حتى ينقسم به، بل هو حال لازمة لتلك الماهية من نفسـها. و ذلك الوجوب هو حال لتلك الماهيـة مقيسـة إلى الأول. و الوجود نفسه، من حيث هو معتبر بنفسه، وجود فقط لا شـىء من الأشـياء الأـخر، بـل ربما قارنها من غير أن ينقسم بها فى نفسه. و أما أن الإمكان كيف يكون من لوازم الماهيات، و هل يـدخل مع ذلك فى الإبـداع أم لا يـدخل، و كيف القول فيه إن لم يدخل فيكون شـىء بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع، و كيف القول فيه إن

دخل- فقد شرح فى «الحكمة المشرقية».

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۶۲

فصل: قال: إن الرحمة الإلهية توجب تدارك الضعف بما يمكن أن يتدارك به بحسب كل شىء من مادته و صورته. فإن كان الحيوان ضعيفا عادما للعقل احتال له العقل الذى فيه، أى الأمر العقلى الذى هو هبة و قوة من قوى نفسه التى تصوّره حتى تعطيه آلات دفّاعة عنه جلابة إليه. و نعنى بالعقل هاهنا النصيب من الأمر العقلى الذى كأنه فيض واحد لا يزال يتناقص و ينحط من العقلية إلى النفسية إلى الطبعية. و هذا كلام بحسب التخييل، و أما بالحقيقة فليس الواحد بالعدد ينقسم بل بالتناسب.

فصل: قال: إن كان ذلك العالم تاما غاية التمامية و هى الفضلية، فلا محالة أن فيه الأشياء كلها- أى لأنه يلزمه من حيث هو عقل أن يعقل ذاته و يعقل جميع الأشياء التى تلزم ذاته، لأنه إذا عقل ذاته كان عاقلا لما يلزمها بلا توسط و عاقلا لكل ما يلزم ما يلزم له و ما أيضا بلا توسط إذ لم يكن عقلا بالقوة يحتاج إلى إخطار بالبال حتى يصير له ذلك الواجب أن يعقله الذى لا يمكن أن يجهله خاطرا بالبال. فإن هذا إنما يجوز فى العقول الناقصة. و إذا كان كذلك كان حكمه حكمنا لو خطرت لنا الأوساط بالبال على ترتيبها، فعقلنا بالضرورة جميع النتائج. و أما هناك، فالذى لنا بالقوة الناقصة أو القوة القريبة من التمام هو بالفعل التام، فيجب أن يعقل كلّ شىء، و أن يعقل كل شىء: هو أن يحضره صورة كل شىء معقولة مهذبة عن الغواشى الغريبة.

فصل: قال: أما الحق الأول فكل ما يوجد عنه فهو معلوم له أنه يوجد عنه و يتبع وجوده وجوده، و يصير به إمكانه وجوبا، و لكنه لا ينزل منه منزلة من يقصده و يجعله غاية و يطلب له وجودا، بل وجوده وجود يفيض عنه كلّ وجود على ترتيبه و على ما يعلم هو من الأصلح فى وجود كل شىء و الأصلح لنظام الكل الذى نعلم أن فيضانه عن ذاته ممكن الإمكان الأعمّ، و أن أحسن ما يمكن عليه أن يكون كذا فيصير المعقول عنده من إمكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخير موجودا؛ و سببه عقله لذاته و عقله للنظام الفاضل فى وجود الكل. و هذا المعنى يسمى «انبجاسا» من حيث اعتبار جانب الموجودات عن الأول «و إبداعا» من جانب نسبة الأول إليها. و لقائل أن يقول: إن كان وجود الأشياء لازما لذاته على ما هى عليه فليس لتعلقها بأنه يعقل وجود الكل على أصلح الوجوه

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۶۳

تأثير، و إن كان إنما يتبع وجود الأشياء بعقله لزومها [۱۴۵ ا] إياه، فيكون إنما وجبت بتعقله لها، و تعقله لها ليس فى مرتبة تعقله لذاته بل تابع لتعقل ذاته فيكون لذاته اعتبارها مع ذاته، و لذلك قبلية ذاتية على تعقله أو معية اعتبار ما لم يجب بل إنما يجب بتوسط أن يعقلها و إذا كان كذلك فتكون باعتبارها فى درجة تعقله لها ممكنة أن تكون عنه. فتعقلها إذن ممكن عن ذاته، لا واجب عن ذاته. فما ذا يجب إذن؟ فإنه إن عقلها واجبة كان عقله لها موافيا لوجوب لها عنه فى أنفسها، صادفه العقل. و كذلك فيكون لزومها عنه ليس بتوسط عقله لها بل معه أو قبله، فلا يكون إنما وجدت لأنه عقلها، و لا يكون إنما صلحت و انتظمت أحسن الانتظام لأنه عقل أن النظام الخيرى ذلك، بل وجبت كذلك بتعقلها [۱] كذلك. فتكون إذن ذاته إما جلابة للأشياء إلى الوجود لا من حيث تعقلها بل من حيث ذاته، و إما أن تقول إنه يقصدها و ينظمها. فإذا قلت يقصدها و ينظمها، فقد قلت عليها مرة أخرى إنه يعقلها، لأن قصد مثله لا يجوز أن يكون إلا عقليا. فبقى أن ذاته جلابة للأشياء إلى النظام، ليس إنما عقلها على مراتبها و على الأصلح لها فتبع عقل ذلك نظامها، بل وجب عن ذاته نظامها فعقلها على نظامها. و يرتفع الشىء الذى تسميه أنت عناية و هو تعقل الأول للمصلحة و الصواب. فيكون كون الأشياء من الأول صرف انبجاس لا يتعلق بتعقله لها، و إن كان قد يصحبه تعقله لها. فنقول إن الأول تعقّل الأشياء ممكنة عنه فى حد تعقلها الأول، و عقله لها ممكن يتبعه لزومها لوجوده فتصير بأن تعقلها واجبة عنه. فهى مع عقله لها فى الترتيب الذاتى ممكنة، و بعد عقله لها بالترتيب الذاتى واجبة. ثم يعقل وجوبها عنه بأحوال لها: بعضها واجبة لازمة لما يوجد عنها، و بعضها غير واجبة بل ممكنة. و تعقل الأصلح لها من وجوه إمكانها، فيصير الأصلح من الممكنات لها بعد أن عقلت أصلح واجبا، و هو العناية، و هو العقل الأصلح ما يكون. و إن وجودها منه لكمال وجوده و الزائد على الكمال؛ و إنها إنما تلزم عنه لأنه على أفضل أنحاء الوجود

فيصير كالمقصود بالعرض. و أما الحق فغنىّ بذاته عن كل طلب و قصد جميل أو غير جميل. فإن الجميل لا يكون علة داعية له إلى شيء و إلا حمل به إن تحبّب؛ و إن كان سواء فلا داعى؛ هذا بيّن عند العقول الصحيحة. و قد جل الأول عن

---

(۱) ن: تعقلها.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۶۴

داع بدعوة و حامل يحمله و أمر خارج عن وجوده الأحسن به أن يكون موجودا، بل وجود كل شيء عنه كذلك و تعقل ذاته الذات التى بها يمكن وجود كل شيء و يجب تعقله لها، و إن ذاته الذات الذى يلزم عنها الممكنات عنها لأنه يعقلها، و بهذا يتم كون العناية عناية و يكون للذات تقدم على وجوب الأشياء. و إنما يكون بالقياس إليها إمكان الأشياء عنها و لا يكون وجوبها مع وجوبه بلا توسط وجوب صفاته التى له فى ذاته. و أما الإبداع فأن يكون للشيء وجود عن الأول وحده، فلا يكون كان الأول و شيء آخر من أسباب الشيء و شرائطه، ثم وجد الشيء. و كذلك إن قال قائل كان الأول و إمكان وجود ذلك الشيء فى نفسه، فقد قدم عليه اثنين؛ فإن قال كان الأول و لم يكن معه إمكان وجود ذلك الشيء فى نفسه فكان ذلك الشيء ليس ممكن الوجود فى نفسه، و ما ليس ممكن الوجود فى نفسه موجوده إما واجب لا علة له، [۱۴۵ ب] و إما ممتنع لا علة له أيضا، و لا يصح أن يقال: إن إمكان وجوده هو حال العلة من حيث يصح عنها وجوده، فإن ذلك قد بيّن خطؤه فى الكتب. فالإبداع الحق أن لا يتمكن إمكان وجود الشيء أن يتقدمه مجاورا لعدمه تقدما بقبلية لا- تصطحب هى و بعديتها معا. إذ عرفت أن القبليات منها ما يصاحب البعديات، و منها ما لا يصاحبها. فيجب إذن أن يكون التقدم فى الإبداع إن كان الإبداع وجود الشيء عن المبدأ وحده فقط بلا توسط سبب؛ و شرط آخر هو تقدم ذات المبدع تقدما ذاتيا ليس بقبلية منافية للبعدية، و هى القبلية الزمانية التى تصاحب الإمكان و كل شيء إليه مرجعه، أى إنما يطلب الاستكمال من قبيله و يستكمل بالتشبه به.

فصل: قال يجب أن يترك [۱] أن العالم بأسرها مدينة دبرها الشريعة الفاضلة، فجعلت لها أخرى منظومة بعضها مع بعض سابقة بعضها لبعض إلى نظام كلى و خير كلى، و هو واحد فى الأصل و يتشعب فى الفروع؛ كذلك السماوات من جملة أخرى مدينة التدبير الأول المتوسطة بين مبدأ التدبير و بين منتهاه؛ يفيض عنها التدبير بحسب العناية و تتحرك للطاعة الأولى و التشبه بالمعقول المحض على ما عرف، فيتبعه نظام أو خير فيما دونه و إن لم يقصده بذاته لأجله، بل المقصود غيره. و ليس إنما يؤثر فى عالم الكون و الفساد بحركاته

---

(۱) كذا فى الأصل و لعله: يدرك، و اشتبه على السامع حرف الدال فكتب يترك.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۶۵

و قواه لأجل أن حركاته و قواه لأجلها، بل لسبب آخر تتبعه هذه التأثيرات. فربما ضرّت و ربما نفعت، لا قصد لها بالمضرة و الشر، بل هى ضروريات تتبعها لا بد منها و لا يصدر عنها المذمومات بالقصد الأول، بل اتباع أمور ضرورية لازمة للخير لا يمكن أن تكون أسباب الخير أسبابا للخير على الجهة التى هى بها أسباب إلا و تلزمها بالضرورة فى الأول. و الندرة أمور ضارة و شرور، مثل أنه لن يجوز أن يقع الانتفاع الكلى بالنار و الماء فى عالم الكون و الفساد إلا و يكون هذا بحيث يتفق منه عند تصادم الأسباب المرتب كل منها فى مرتبته المجعول لكل واحد منها حركته للخير الأعم أن يحترق منه شيء نفيس إن كان نارا أو يغرق منه حيوان إن كان ماء. و أنه إذا جعلت النار لا- بحيث تحرق و الماء لا- بحيث يغرق أو جعلت حركات الأشياء بحيث لا تنادى إلى التقاء نار و ثوب نفيس أو وقوع حيوان شريف فى الماء لم يمكن أن يكون لا ذلك الخير العام و لا ذلك الشر النادر. و فقد الخير العام أعظم من الشر النادر، فإن ذلك شر عام.

فصل: تقول إنه لو لا صنع اللّه و جلالته و أنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية، لا أن هذا علة ذاته متعالية بل دلالة

على تعالى ذاته و أنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض منها الوجود على نظامه و الخير على نظامه، على أن ذلك تبع لوجوده لا- على أن وجوده يشرف به، بل لأن وجوده لمّا شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود فلو لم يفض عنه الجود لم يكن ذلك سببا لأن لا تكون ذاته شريفة، بل كانت أولا لا تكون ذاته شريفة لأمر لها فى نفسها و لسبب يتعرض أن لا يفيض منه الجود و يلزمه و يتبعه. قالوا: لو لم يكن البارى بحيث يفيد وجود كلّ ذات و كل دائم، لم يكن الأول الحق، لا أن كونه غير فائض عنه الوجود يرفع أوليته، بل يدل على أن أوليته غير موجودة [۱۶۴ ا] لا على أن رفع هذا علة لرفع ذاك. و تقول إنما احتيج فى العناية الإلهية كما هى عناية إلى وجود شىء مثل الهيولى يكون المكوّن منه قابلا للكون و الفساد لأجل أن أن تصير قابلة لتصرّف النفس فيها ليكون فى الملكوت نشوء النفوس الناطقة إلى غير نهاية مما لم يقبل ذلك صورا على أحسن ما يقبل و جعلها له و منفعة للجوهر الذى له النفس الناطقة و جعل كل أدنى كذلك للأفضل، لم يضع الممكنات من التكوين الشريف و أوجدت،

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۶۶

و إن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية و الفيض الإلهى انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد و إلى وجود ما وجوده غير دائم و لا ثابت إلا بالنوع. فلو أفيض الوجود على أحد النحوين لم يكن الوجود مشتملا على جميع أنحاء الوجود الممكن، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون و الفساد.

الميمر السابع «۱»

[۱] أى أن النفس هبطت لاستطاعتها و قدرتها للغلبة «۲» التى لها لتصور «۳» الوجود الذى يليها و يتلوها و هو الوجود الحسى و مدبّرها و لأن يستفيد منها الكمال.

[۲] أى إن كانت زكية [۱۵۲ ا] يتأتى «۴» لها أن تفارق «۵» عالمها بسرعة لاستكمالها و مقارنة طبعها طبع مباديها «۶» العقلية و نزاهتها عن الأدناس المثبطة بعد انحلال التركيب الجسمانى عن اللحوق «۷» بالعالم العقلى و كانت بحيث تسرع لحوقها بما قبلها لم تتضرّر «۸» بهبوطها بل انتفعت به.

[۳] أراد أن البارى جعل «۹» فى طباع النفس و قواه أن يفعل هذه الأفاعيل و ينفعل

---

(۱): «النفس الشريفة السيدة، و إن كانت تركت عالمها العالى و هبطت إلى هذا العالم السفلى، فإنها فعلت ذلك بنوع استطاعتها و قوتها العالية لتصوّر الأنية التى بعدها و لتدبرها» (ص ۷۵ س ۱۶- ص ۷۶ س ۱).

(۲): «و إن أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها و تدبيرها إياه و صارت إلى عالمهما سريعا، لم يضرّها هبوطها إلى هذا العالم شيئا، بل انتفعت به. و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشىء و علمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها و تراءت أعمالها و أفاعيلها الشريفة الساكنة التى كانت فيها و هى فى العالم العقلى» (ص ۷۶ س ۱- س ۶).

(۳): «فلولا- أنها أظهرت أفاعيلها و أفرغت قواها و صيرتها واقعة تحت الأبصار، لكانت تلك القوى و الأفاعيل فيها باطلا، و لكانت النفس تنسى الفضائل و الأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفية لا تظهر.

و لو كان هذا هكذا، لما عرفت قوة النفس، و لما عرفت شرفها. و ذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها. و لو خفيت قوة النفس و لم تظهر، لفسدت و لكانت كأنها لم تكن البتة» (ص ۷۶ س ۶- س ۱۱).

---

(۱) فى ت: الميمر الرابع

(۲) كذا فى الأصل، و نظن أن صوابه هو: «و قوتها العالية»، كما فى نص «أثولوجيا» (ص ۷۶ س ۱)، على أن المعنى يستقيم عليه أيضا.

و فی ت: لعلته

(۳) یتصور

(۴) فیأتی

(۵) تفاق ... و هو تحریف ظاهر

(۶) عادتها

(۷) اللواحق العالم ...

(۸) م: یتصور؛ ت: یتصرع

(۹) حصل

کتاب الإنصاف، النص، ص: ۶۷

بهذه الانفعالات لتخلص بذلک إن وقعت فترکت «۱» عقلیة علی نوع یلیق بالنفس أن تکون عقلیة به، و لو لا ذلک لتعطل ما کان فی قوتها من مساورة عالم الشر «۲» و الاستیلاء علیه و کسب الهیئة الاستعدادیة مع النزاهة و الاستکمال العقلی.

[۱] لیس غرضه أن یشیر إلی أن البارئ استفاد بهذا منزلة أو درجة «۳» أو کان خلقه للأشیاء لینتفع فإن «۴» یتعرف إلی أحد من خلقه بجلاله و لا- أن یعرف بذلک أولی و أجمل به و أعود علیه من ترکه للتعرف؛ و لا أن یکون فیض للوجود عنه یجعله شریف الذات کامل الوجود. و لیس الحال فی ذلک کالحال فی النفس، فإن النفس تتم بالبدن و تستکمل بالتصرف فیه. لکنه یقول إنه لو لا صنع اللّه تعالی و جلالته و أنه بحیث له هذه القدرة لم تکن ذاته الذات المتعالیة، لا أن «۵» هذا علة لکون ذاته متعالیة، بل «۶» دلالة علی تعالی ذاته، و أنه یجب للذات المتعالیة أن تکون بحیث یفیض عنه الوجود علی نظامه. علی أن ذلک تبع لوجوده، لا علی أن وجوده یشرف به، بل لأن وجوده لمّا شرف بذاته وجب أن یفیض عنه الوجود، فلو لم یفض منه الوجود لم یکن ذلک سببا لأن لا تکون ذاته شریفة، بل کانت أولا لا تکون ذاته شریفة لأمر لها فی نفسها أو لسبب فنفرض أن لا یفیض منه الجود و یلزمه و یتبعه.

[۲] أی: لو لم یکن البارئ بحیث یفید «۷» وجود کل دائر و کل دائم لم یکن الحقّ الأول، لا- أن لا- کونه فائضا عنه الوجود یرفع أولیته، بل یدل- لو کان- علی أن أولیته غیر موجودة، لا- علی أن رفع هذا علة لرفع ذلک. و مراده أن یبین أن النفس لو لم تکن بحیث

---

(۱): «و دلیل علی أن هذا هکذا (أی ما سبق قوله فی ج)، الخلیقة؛ فإنها لما صارت حسنة بهیّة کثیرة الأثر متقنة واقعة تحت الأبصار، صار الناظر إلیها، إذا کان عاقلا، لم یعجب من زخرف ظاهرها، بل ینظر إلی باطنها فیعجب من بارئها و مبدعها. فلا شک أنه فی غایة الحسن و البهاء لا نهایة لقوّتها إذ فعل مثل هذه الأفاعیل الممتلئة حسنا و جمالا و کمالا» (ص ۷۶ س ۱۲- س ۱۶).

(۲): «فإذا لم یکن الأشیاء الدائمة و الأشیاء الداثرة الواقعة تحت الکون و الفساد موجودة، لم حقا یکن الواحد الأول علة حقا. و لیس یمکن أن لا یکون الأشیاء موجودة و علتها علة حقا و نور حقا و خیر (فی المطبوع: علة و نورا و خیرا، بالنصب)» (ص ۷۷ س ۳- س ۵).

---

(۱) أن وقعت فنزلت

(۲) من مبادرة عالم النفس

(۳) وجه

(۴) أن

(۵) أن: ناقصة

(۶) بل دلالة على نظامه و الخير على نظامه على أن ذلك تبع ...

(۷) يفيض

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۶۸

يمكنها التصرف المذكور كانت لا يثبت «۱» لها شرفها.

[۱] كأنه يقول: و إنما احتيج فى العناية الإلهية، كما هى عناية، إلى وجود شىء مثل الهيولى يكون المكوّن منه قابلا للكون و الفساد لأجل أن تصير قابلة لتصرف النفس فيها ليكون فى الملكوت نشوء النفوس الناطقة إلى غير النهاية، فما لم يقبل صور على أحسن ما يقبل و جعل آلة «۲» و منفعة للجوهر الذى له النفس الناطقة و جعل كل أدنى كذلك للأفضل، فلم تضيّع الممكنات فى التكوين الشريف ما وجدت، و إن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية.

[۲] إن الفيض الإلهى انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد، و إلى وجود ما وجوده غير دائم و لا ثابت إلا بالنوع. فلو أفيض الوجود على أحد النوعين لم يكن الوجود مشتملا على أنحاء جميع الوجود الممكن، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون و الفساد. و قال إن العقل و النفس، و إن تقدما «۳» الطبيعة بالذات، فهما تاليان للطبيعة فى تأثيرهما فى العالم الحسى القابل للكون و الفساد.

[۳] قال: هذا يدعى أن لنفوسنا إذا فارقت الأبدان تأثيرات فى هذا العالم و حفظا

---

(۱): «كذلك لم يكن ينبغى أن يكون النفس فى ذلك العالم العقلى وحدها و لا يكون شىء قائم لآثارها، فمن أجل ذلك هبطت إلى العالم السفلىّ لتظهر أفعالها و قوتها الكريمة. و هذا لازم لكل طبيعة أن تفعل أفاعيلها و تؤثر فى الشىء الذى يكون تحتها» (ص ۷۷ س ۱۱- س ۱۵).

(۲): «لما قبلت الهيولى الصورة من النفس، حدثت للطبيعة ثم صوّرت الطبيعة و صيّرتها قابلة للكون اضطرارا. و إنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية و العلل العالية. ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة و مبدأ الكون. فالكون آخر العلل العقلية المصوّرة و أوّل الملل المكونة.

و لم يكن يجب أن يقف العلل الفواعل المصوّرة للجواهر من قبل أن تأتى الطبيعة. و إنما كان ذلك من أجل العلة الأولى التى صيرت الإنيات العقلية فعلا و فواعل مصوّرة للصور العرضية الواقعة تحت الكون و الفساد» (ص ۷۹ س ۳- س ۱۰).

(۳): « (إن النفس إذا صارت فى هذه الأشياء الحسية الدنية و صلت إلى الأشياء الضعيفة القوة القليلة النور. و ذلك أنها لمّا فعلت فى هذا العالم و أثّرت فيه الآثار العجيبة، لم تر من الواجب أن تحلّها، فتدثر سريعا، لأنها رسوم. و الرسم إذا لم يمدّه الراسم بالكون، اضمحلّ و فسد و انمحى، فلا يتبيّن جماله و لا تبين حكمة الراسم و قوته. فلما كان هذا هكذا، و كانت النفس هى التى أثرت هذه الآثار العجيبة فى هذا العالم، احتالت أن تكون هذه الآثار باقية). و ذلك أنها لما رجعت إلى عالمها و صارت فيه، أبصرت ذلك البهاء و النور و القوة فأخذت من ذلك النور و تلك القوة، و ألقته إلى هذا العالم، فأمدته بالنور و الحياة و القوة. فهذه حال النفس. و على هذا تدبر حال هذا العالم و تلزمه (فى المطبوع: «تدبر»، «و تلزم» على هيئة مصادر)» (ص ۸۲ س ۱۶- ص ۸۳ س ۶)

---

(۱) غير واضحة فى الأصل فى م، و فى ت: كان يغيب لها شرفها

(۲) م: من

(۳) ن: تقدم.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۶۹

لنظام العالم. و الذى يجب أن تعلمه فى هذا، أن النفوس إذا فارقت الأبدان و استكملت بالعقل التام بالفعل [۱۵۲ ب] صار لجواهرها قوة أفضل مما كانت و كأنها جنس قد ولد و له فى عالم الولادة أحوال أخرى و قوة أخرى؛ و هى بمثابة أن تشارك العلل و المبادى فى الفيض على هذا العالم بحيث لو جاز أن يوجد فى هذا العالم مزيد فى الكمال تقبله و فى الاستعداد يكون له، لكان يجب أن يزداد كل وقت نظام هذا العالم و فضائله، بل لكان قد حصل منه ما لا نهاية له و هو على الزيادة. إلا أن استعداد المادة و منتهى احتمالها محدود، و ذلك الحدّ ليس يقصّر عن تدبيره المبادى الأول حتى إذا انضاف إليها ماله قوة أخرى زاد فى ذلك. و هذا مثلا كما يتوهّم أن للماء فى تسخنه حدا محدودا، و أن ذلك الحد قد يخرج إلى الفعل بسبب نار ما معينة يصل إليه و يزيد على النار أضعافا مضاعفة، لم يقبل الماء من التسخين إلا ما فى قوته أن يقبل مع صدق قولك إن كل نار منها مبدأ للتسخين و فيه قوة التسخّن.

[۱] أى كما أن الأسماع إذا شغلتها الضوضاء و الجلبة لم تسمع شيئا، كذلك النفس مشغولة بما يورد عليه العالم الحسّى، عن الشعور بعالمها.

[۲] أى لكل نفس قوتان: قوة معدّة ليحسّ بها مواصلتها لعالم العقل، و قوة معدّة ليحسّ بها مواصلتها لعالم الحس. و القوة الأولى هى العقل الهيولانى فالعقل بالملكة.

و القوة الثانية (و هى) أقربها إلى النفس، العقل العملى. و هذه الحواس الباطنة و الظاهرة.

[۳] قال إن نفس السماء غير مبتلاة من بدنها بما تختلف أحواله و أوقاته فيختلف تدبيره و يحتاج إلى جلب نوافع و دفع مضار فيختلف أيضا تدبيره؛ بل جوهره واحد متشابه

---

(۱): «فإن قال قائل: فلم لا- نحسّ بذلك العالم (أى العلوى الذى كانت فيه النفس) كما نحسّ بهذا العالم؟ قلنا لأن العالم الحسى غالب علينا، و قد امتلأت أنفسنا من شهواته المذمومة، و أسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء و اللغط (فى المطبوع اللفظ)، فلا نحسّ بذلك العالم العقلى و لا- نعلم ما يؤدى إلينا النفس منه. و إنما نقوى على أن نحسّ بالعالم العقلىّ و بما تؤدى إلينا النفس منه متى علونا على هذا العالم و رفضنا شهواته الدنية و لم نشتغل بشىء من أحواله» (ص ۸۳ س ۱۳- س ۱۸).

(۲): «إن لكل نفس شيئا يتصل بالجرم سفلا، و يتصل بالعقل علوا» (ص ۸۴ س ۶).

(۳): «و النفس الكلية تدبّر الجرم الكلى ببعض قوتها بلا تعب و لا نصب، لأنها لا تدبره بالفسكرة كما تدبر أنفسنا أبداننا، بل إنما تدبره تدبيرا عقليا كليا بلا (فى المطبوع: لا) فكر و لا رويّة (المطبوع: رؤية). و إنما صارت تدبره بلا رويّة (فى المطبوع: رؤية) لأنه جرم كلى لا اختلاف

-

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۷۰

الأجزاء، متشابه الأحوال فى الأزمان، لا يحتاج أن يختلف الحال فى مراعاة أمر كليته و أجزائه و لا ينفعل فيحتاج أن يدبر الخارجات عنه، فلا تحتاج النفس معه إلا إلى علاقة و إلى تحريك له وحده بسيط فتكون العلاقة البدنية غير صارفة له عن العلاقة العقلية، فيكون موجودا لها من جانب العقل ما من شأنه أن يوجد لها منه فى أول وجودها.

[۱] يعنى أن النفس ثابتة لعالمها التى هى متعلقة به كمن يكون فى يده شىء و قد نسيه. و إذا نسيت عالمها نسيت اللذة الحقة التى لها منه اشتغالا باللذة الفانية، اللهم إلا أن تنزّه نفسها فيبقى لها من البدن ضرورات العلاقة و يسقط عنها أكثر الشواغل فهناك تكاد تشبه نفس الكل، و إن كانت من جهة أشرف منها.

(الميمر الثامن)

قال «۱»: إن سأل سائل أن النفس قد تدرك المعقولات فى هذا البدن و ذلك بملاحظة عالم العقل، أ تدركه بقوة صرفه لذاتها أو باستعمال العمل معها؟ فإن كانت تدركها بالقوة التى

- فيه، و جزؤه شبيه بكلّه؛ و ليست تدبّر مزاجات مختلفة و لا أعضاء (فى المطبوع: الأعضاء) غير متشابهة، فتحتاج إلى تدبير مختلف؛ لكنه جرم واحد متصل متشابه الأعضاء، و طبيعته واحدة لا اختلاف فيها (ص ۸۴ س ۶- س ۱۲).

(۱): «فإن قويت النفس على رفض الحسّ و الأشياء الحسية الداثرة و لم تتمسك بها، دبّرت هى هذا البدن بأهون السعى بغير تعب و نصب، و تشبهت بالنفس الكلية، و كانت كهيئتها فى السيرة و التدبير، ليس بينهما فرق و لا خلاف» (ص ۸۵ س ۲- س ۵).

---

(۱): «فإن قال قائل: فالنفس إذا كانت فى هذا العالم فكيف تعلم الأشياء التى فى العالم العقلى؟

و كيف تدركها: إما بالقوة التى كانت تعملها بتلك و هى فى ذلك العالم، أم تفعل بغير تلك القوة؟ و إن كانت تعملها بتلك القوة، لم يكن بد فى ذلك أن تدرك الأشياء العقلية هاهنا كما كانت تدركها هناك؟ و هذا محال، لأنها هناك مجرّدة محضه، و هى هاهنا مشوبة بالبدن. و إن كانت النفس تدرك الأشياء هاهنا بفعل ما، و الفعل غير القوة، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدرّاكة؛ و هذا محال، لأن كل إدراك لا يدرك شيئا من الأشياء إلا بقوتها الغريزية التى لا تفارق الشىء إلا بفساده. قلنا إن النفس تعلم الأشياء العالية العقلية هاهنا بالقوة التى كانت تعمل بها و هى هناك. غير أنها لمّا صارت فى البدن احتاجت إلى شىء آخر تنال به الأشياء التى كانت تنالها مجردة. فأظهرت القوة الفعل و صيّرته عمّالا، لأن النفس كانت تكتفى بقوتها فى العالم الأعلى و لم تكن تحتاج إلى الفعل، فلمّا صارت هاهنا احتاجت إلى الفعل و لم تكتف بقوتها، و القوة فى الجواهر العقلية العالية [و] هى التى تظهر الفعل و تتممه؛ و أما فى الجواهر الجرمية فإن الفعل هو الذى يتمم القوة و يأتى بها إلى الغاية» (ص ۹۶ س ۹، ۹۷ س ۴).

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۷۱

لها فى ذاتها فتكون لا حاجة لها إلى الفعل و العمل، فهى فى البدن كالمجردة عن البدن، و ليس كذلك بل إنما تستكمل أفعالها و هى فى البدن بأفعال و فكر و آلات و إن كان لا بدّ لها من فعل فلا ينتفع بقوتها فى إدراك المعقولات فيكون إدراكها للمعقولات بالآلات.

و هذا محال: فإن المعقولات لا تدرك إلا بالقوى الغريزية التى للجوهر النفسانى دون الآلات الخارجة. فالجواب أن النفس لا تدرك العقليات الصرفة إلا بقوتها تلك، لكنها لما صارت بدنية، أى محتاجة إلى البدن فى أفعالها، احتاجت إلى شىء آخر تجلو به القوة، و يكملها و يصيرها كما ينبغى أن يكون لها فى ذاتها، فلا تكمل تلك القوة لفعلها لأنها احتاجت إلى زيادة فيها و جلاء لها و معبّر. و إنما كملت للأفعال التى بها تنال ذلك الجلاء و الاستعداد التام فصارت عمّالة بعمل لتكمل القوة و تجعلها بمطالعة المحسوسات مهيأة لقبول فيض [۱۵۳ ا] من فوق تتم به قوتها. و لو كانت للنفس قوة كاملة بها تتصل بالعقل، لم تحتج إلى أن تلابس الأبدان، فإن ملابستها الأبدان لتكميل تلك القوة. قال إن القوى فى الجواهر العالية تقع تامة مقارنة للفعل، و إنما تكون القوة فيها ليس أن يمكن أن يكون عنها الفعل و أن لا يكون، بل إنما التى يصدر عنها الفعل وجوبا لكمالها ثم استغناؤها بعد كمالها بنفسها، لأن كل شىء منها يفعل بعد الأول و بعد ذاته كل شىء من ذاته، و لأنه يلزم. و أما فى الجواهر التى فى هذا العالم فإن القوة إنما تكمل بالفعل، كما ترى أن قوة الكتابة بعيدة فتصير بالاستعمال قريبة، و كذلك الصناعات و غيرها. و أما هناك فالقوة توجب الفعل و تتمّه.

و هاهنا فالقوة إنما تقوى و تنشأ بالفعل.

ذكر [۱] المشاهدة الحقة: [و] هى التى لا يكون الالتفات فيها نحو الصور الحقة من غير حاجة إلى ملاحظة ما ينتجها أو يكون عنه، و

إنما تكون إذا تمت القوة و كملت فتشاهد الجنس الحق بالقوة التى لها دون عمل أكثر مما يسميه النهوض، و هو كالإعراض عن هذا العالم و شواغله و الإقبال على عالم الحق، و لا يحتاج إلى هذا النهوض إذا كانت متجرّدة.

---

(۱) «إن الشيء الذى به ترى النفس الأشياء العالية و العقلية و هى هناك، تراها و هى هاهنا و هو قوتها؛ و فعلها إنما هو نهوض تلك القوة. و ذلك أنها اشتاقت إلى النظر إلى ذلك العالم و نهضت بقوتها و استعملتها غير الاستعمال التى كانت تستعملها و هى هناك، لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السعى و لا تدركها هاهنا إلا بتعب و مشقة. و إنما ينهض تلك القوة فى خواصّ الناس و من كان فى أهل السعادة.

و بهذه القوة ترى النفس الأشياء الشريفة العالية التى كانت هناك أو هاهنا» (ص ۹۷ س ۵- س ۱۲).

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۷۲

قال [۱]: إن الأنفس التى تفارق الأبدان لا تخلو من أغشية و لبوسات، و إنها تحتاج أن يكون لها بدن ما، يكون له به تعلق ما تستبقى به إن كانت قد وجدت الكمال العقلى، و إن الأجسام السماوية لا تمتنع أن تستعملها أنفس غير أنفسها ضربا من الاستعمال. و النفس إذا تمت قوّتها فى هذا البدن فبالحرى أن يكون لها أن تستعمل بدله- لضرورة ما و حاجة ما- بدنا أجلّ منه و أشرف.

قال [۲]: إن النفس إنما يجوز أن تتذكر المعانى الجزئية ما دامت لها الآلات التى بها تنال و تتخيل المعانى الجزئية، و هى آلات بدنية. و نفوسنا إن كان حقا ما نظن بها أنها ربما كانت لها علاقة مع الأجسام السماوية حتى تكون مثلا كالمرئى لها و تكون مرآة واحدة مشتركة لعدة ناظرين فيها- جاز أن يكون هناك ذكر، فإذا تنزلت من العالم العقلى الذى هناك العقل المحض و الإدراك المحض للمعنى الكلى العقلى، فأول حيّز الذّكر هو عالم السماء، فيجوز أن يكون لأنفسنا أن تتذكر هناك شيئا. و أما أنه كيف يجوز و بتوسّط ما ذا يكون، فليطلب من «الحكمة المشرقية». و ليس ببعيد أن يكون لبعض أنفسنا، و نحن فى هذه الأبدان، علاقة ما مع الأحوال السماوية و بها نتصل بالنفس السماوية فنأخذ الجزئيات منها فى المنامات و غيرها فإذا فارقت البدن فكانت بدنية بعد، كانت لها تلك العلاقة أشد. و بتلك العلاقة البدنية يتأتى لها أن تتجدد عليها الأحوال، و تنسلخ عن الهيئات المستفادة من هذه الأبدان.

قال [۳]: الصور المادية لا تصلح أن تتصور المعقولات من حيث هى معقولة، بل تتصورها على نحو آخر.

قال [۴]: إن النفس تزيّنها العقول الفعالة و تتممها، فإنها لها كالولد لأن عقلية النفس غير جوهرية بل مستفادة.

---

(۱) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله: «و ذلك أنه إذا اعتنقت (فى المطبوع: اعتنفت) الأكوان النفس دائما نسيت ما كانت فيه من قبل» (ص ۹۹ س ۱۰- س ۱۱)، ثم إلى ما ورد بعد فى الصفحات التالية عن الكواكب. غير أن الإشارة هنا أيضا ليست صريحة، بل مشكوك فيها تماما.

(۲) يجوز أن تكون الإشارة هنا إشارة عامة إلى ما ورد فى الصفحات ۹۸ و ما يليها من نشرة ديتريصى. فليس فيه إشارة صريحة إلى نص بالذات مما لدينا.

(۳- ۴): «إن النفس عقلية إذا صارت فى العقل. غير أنها و إن كانت عقلية، فإن عقلها لن يكون إلا بالفكر و الروية، لأنه عقل مستفاد. فمن أجل ذلك صارت تفكر و تروّى. إن عقلها ناقص، و العقل هو متمّم لها كالأب و الابن: فإن الأب هو المربى لابنه و المتمّم له. فالعقل هو الذى يتمم النفس، لأنه هو الذى ولدها» (ص ۱۰۵ س ۱۳- ۱۷).

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۷۳

قال [۱]: إنه لما كان مبدأ الأشياء كلها الباقى بذاته و الحق بذاته، كانت الأشياء كلها نازعة إليه إما بالاختيار و إما بالإرادة و إما بضرب من الإلهام و إما بحسب (ميل) الطباع إلى حب البقاء، و طلبه بالشخص أو تخيله ليبقى بها بالنوع و لتحركه بذلك.

قال [۲]: إن جميع ما يتأدى إليه الوجود داخل فى العناية الأولى، و بسبب العناية الأولى [۱۵۳ ب] ما يحال العفونات إلى حيوانات هى أشرف من أن تكون عفونات، و هى التى تغتذى بالعفونات فتأخذها من الهواء و من الماء و من الأرض كأنها كسّاخات للعالم.

قال [۳]: ليست الفضائل- و بالجملة، المعانى المعقولة- مرتسمة فى النفس بالفعل دائما كأنها تنظر إليها، بل إنما تحضرها إذا فكرت فيها. فأقول إنها إذا كانت طالبة لها فكرت، و إذا كانت واجدة لها، فكلما شاءت أقبلت عن الأمور البدنية إلى جانب العقل فاتصلت بالعقل. و إنما لا تتمثل المعقولات عند العقل دائما بالفعل لأن النفس منا تخلو عنها، و لو لم تخل عنها لكانت متمثلة بالفعل بها و ليس لها خزانة كالذكر، فإن الذكر للمحسوسات؛ بل للنفس اتصال و انفصال، و الذكر طلب استعداد تام الاتصال. فإذا فكّرت و علمت، كان لها أن تتصل متى شاءت، و أما أن الخطأ كيف يقع منها و كيف يزول عنها و كيف يعود إليها، ففيه كلام طويل.

[حجج أفلاطون على بقاء النفس. قال: «النفس الناطقة تعرف ذاتها و الأشياء التى لا تلابس الهيولى البتة. و كلّ ما يعرف ذاته و الأشياء التى لا تلابس الهيولى البتة فإنه غير جسم و مفارق للأجسام». أما: غير جسم، فلأنه يعرف ذاته، و أما: مفارق للأجسام، فلمعرفته بالأشياء التى لا تلابس الهيولى البتة. فالنفس الناطقة إذن غير جسمانية و مفارقة للأجسام. و كل ما ليس بجسم و مفارق للأجسام لا ينحلّ كانحلال الأجسام و لا يتفرق و لا يبيد إذا فارق البدن كما يبيد العرض. فالنفس الناطقة إذن لا تنحل و لا تبيد إذا فارقت

---

(۱) «و نحن أيضا قوامنا و ثباتنا بالفاعل الأوّل و به نتعلق و عليه اشتياقنا و إليه نميل و إليه نرجع، و إن نأينا عنه و بعدنا فإنما مصيرنا إليه و مرجعنا» (ص ۱۳۲ س ۱۲- س ۱۴).

(۲) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله: «و يرى هناك العقل الشريف قيّما (فى المطبوع: فيما) عليها و مدبرا لها بحكمة لا توصف و بالقوة التى جعل فيه مبدع العالمين جميعا» (ص ۱۰۷ س ۱- س ۳) أو إلى مواضع مختلفة من العناية الإلهية وردت فى أماكن متفرقة من الكتاب.

(۳) يجوز أن تكون الإشارة إلى ص ۱۳۳ و ما يليها؛ و لكن الإشارة غير صريحة.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۷۴

البدن. و كل ما لا يفسد على أحد هذين الوجهين فهو غير فاسد. فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضا.- كل ما يفسد فى جوهره ففيه شر خاص به لجوهره، و النفس ليس منها من الشر الخاص بها مفسد لجوهرها. فالنفس إذن غير فاسدة فى جوهرها.- أيضا النفس عارفة بجميع الأشياء الموجودة بذاتها، و كل عارف بجميع الأشياء الموجودة بذاتها فهو غير جسمانى و مفارق للأجسام كلها. فالنفس إذن غير جسمانية و مفارق للأجسام. و كل ما هو غير جسمانى و مفارق للأجسام كلها فهو غير فاسد و غير مائت؛ فالنفس إذن غير فاسدة و لا مائتة.

حجة أخرى فى بقاء النفس: النفس تعطى الحياة أبدا لما توجد فيه إذ كانت هى العلة فى حياة ما يحيا من الأبدان، و كل ما يعطى الحياة أبدا لما يوجد فيه فلن يقبل ضدّ الحياة، إذ كان ليس شىء من الأشياء التى تعطى أبدا أمرا من الأمور تقبل ضدّ الأمر الذى تعطيه. فالنفس لا يمكن أن تقبل ضد الحياة التى تعطيها و ضد الحياة الموت. فالنفس لا يمكن أن تقبل هذا الموت الذى هو الشىء الذى يعطيه البدن أعنى الحياة. حجة أخرى:

فى كتاب السياسة قال: النفس ليست تفسد من ذاتها الخاصة، و كل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به؛ فالنفس إذن ليس تفسد [۱].

آخر الموجود من هذا.

و الحمد للّه رب العالمين و صلواته على نبيه محمد و آله الطيبين الطاهرين الأخيار

---

(۱) واضح أن هذه الفقرة الخاصة «بحجج أفلاطون على بقاء النفس» لا تنتسب إلى شرح «أثولوچيا»، بل هى من التعليقات و أنواع الحشو الكثير الموجود فى هذه المخطوطة، لأنه يلوح أن ناسخها أو من أشار عليه بنسخها قد شاء أن يقيد مذكرات و معلومات و فوائد مأخوذة من هنا و هناك.

أو يجوز أنها كانت فى تعليقات ابن سينا على أثولوچيا و هو بسبيل شرح الميمر التاسع منه: «فى النفس الناطقة و أنها لا تموت»، فقدم لشرح هذا الفصل بذكر حجج أفلاطون على خلود النفس. و لعل هذا هو ما يفسر ذكرها فى هذا الموضع.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۷۵

التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس من كلام الشيخ الرئيس أبى على بن سينا

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحيم بالعزيز الحكيم أثق، و عليه أتوكل الحمد للّه رب العالمين، و صلواته على نبيه محمد و آله أجمعين، و حسبنا اللّه و نعم الوكيل.

(آ) المشرقيون: قد تحققنا، من أمر النفس، شرف الموضوع؛ فأما دقة البراهين و لطف المذهب، فالذى يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك، فهو دون ما فى كتبه من أجزاء العلم الطبيعى.

(ب) أما معونتها فى العلم الطبيعى، فظاهر؛ لأنها تعرف أحوال الحرث و النسل، و لأن السماء أيضا تتحرك بالنفس. و يتبع ذلك توابع من علم الطبيعة. و أما فى العلم الإلهى، فلأن من النفس يتوصل إلى معرفة الأمور المفارقة للمادة و تصوّر كيفية الإدراك بالعقل. و قد يتوصل من معرفة أن حركة السماء نفسانية إلى أحكام إلهية تعرف فيما بعد الطبيعة. و أما الرياضيات فلا مدخل لعلم النفس إليه. فيشبه أن يكون أشار بقوله: «الحق»، إلى الأمر الموجود دفعا للموهوم.

(ح) أى لما كان مبادئ الأمور المختلفة مختلفة، صعب أن تطلب البادئ التى إليها تنسب النفس.

(د) النفس لفظ يدل لا على جوهر الشىء الذى يقال له نفس، بل على كونه محرّكا و مدركا أو ما يشبه ذلك، و جوهره مجهول؛ فلذلك هو مطلوب، لأن جوهره ليس جزءا من حدّ كونه نفسا، لأنه يعقل كونه نفسا من جهة كونه محرّكا و مدركا لبدن بحال مخصوصة فقط من غير زيادة. و لو كان النفس اسما موضوعا له من جوهره، كان يجوز أن يطلب وجوده، و لكن كان لا يطلب جنسه فإنه جزء وحده. و بالجملة تأمّل أقاويل المشرقيين فى المقدمات أنها متى يطلب و متى لا يطلب.

(ه) كأنه يطلب هل النفس موجودة بالقوة قبل البدن، أو بالاستكمال. و إنما تحتاج

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۷۶

أن تلابس البدن. أو يعنى أنه يطلب: هل الأمر الموجود للنفس بذاته من المعقولات حاصلة له بالقوة ثم يخرج إلى الفعل، أو هى بالفعل له أبدا على ما برهن أفلاطن؟ و يشبه أن يكون أراد: هل النفس مبدأ عنصرى، أو مبدأ صورى؟

(و) أى هل نفس البدن اسم لشىء واحد مجموع من عدة اشياء مثل بدنه، فيكون لكل جزء فعل خاص مثل ما أن للقلب من أجزاء البدن فعلا «۱» و للكبد آخر؟ و النفس ذات واحدة لها قوى شتى، تفعل بقواها المختلفة أفاعيل مختلفة، و ذاتها واحدة تعلّقها الأوّلى بعضو واحد.

(ز) هل هى واحدة بالنوع أو بالجنس وحده حتى يكون لها من حيث هى نفس حدّ و من حيث هى نفسانية أو إنسانية حدّ أخص.

(ح) أى لست أقول، لما أوردت الحىّ مثلا- للجنس، أى أخذه من حيث هو كلى و جنسى فإن ذلك أمر متوهم و متأخر عن الوجود الخارج إلى الوجود الوهمى؛ و كذلك كلّ عام من حيث هو عام.

(ا) ليس يورد هذا على أنه واجب، بل على أنه موضع شك ثم سيسنّ «۲» أن التصور بالعقل غير التخيل، و أنه يكون بلا تخيل البتة.

(ب) كان يجب أن تصحح كل واحدة من هاتين المقدمتين، و لم يفعل ذلك و لم يتعرض له.

(ح) إنه أورد مقدمة و أتبعها مقدمة أخرى، لا على أنها استثناء، و لا على أنها نتيجة و لو شاء لقدّم [۱۵۴ ب] ما أخّر، و أخّر ما قدّم، و كانت النسبة تلك بعينها.

(د) قال المشرقيون: قوله و إن لم يكن شيء يخصها فليس يمكنها المفارقة، بناء على أن الشيء لا يوجد إلا و له فعل و انفعال، و إلا كان معطلا. و هذا كلام من جنس المشهور لا يصحّ للعلوم. فربما كان للشيء كمال فى نفسه لا يتعدى إلى غيره و لا يتعدى إليه من غيره.

و لم يجب من ذلك فى بديهة العقل أن لا- يكون موجودا. و أما قولهم لأنه يكون معطلا، فإنه قول إذا حصل يرجع إلى المصادرة على المطلوب الأول، فإنه كان يقول: و إلا فإنه يكون

---

(۱) فى الأصل: فعل.

(۲) مهملة النقطة فى الأصل.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۷۷

غير فاعل فعلا، و لا ينفعل انفعالا. و هو نفس الدعوى و يحتاج أن يردف بالكبرى، فيقال:

و ما كان كذلك فهو غير موجود. فحينئذ يقال: من أين علم هذا؟

(ه) قوله: لكن الأمر فى ذلك أورده على سبيل الاستظهار فى البيان للتالى، فنقول:

و إن لم يكن لنا شيء يخصها، أى بانفرادها من كل وجه، فليس يتهيأ أن يكون مفارقا، و لكن يكون الأمر فيه كالأمر فى المستقيم.

(و) يجوز أن يكون يعنى بكل نفس النفس الناطقة و غير الناطقة، و بالنفس المشار إليها النفس الحيوانية التى تذكر انفعالاتها؛ فيكون معناه أن النظر فى جوهر النفس الناطقة من حيث هو مفارق و غير ملابس للمادة، ليس من عمل الطبيعى. و يحتمل أن يكون يعنى بكل نفس النفس السمائية و الأرضية، و بالنفس المشار إليها نفوس الحيوانات الأرضية.

(ز) أى إنما عنى بقولى غير مفارق أنه: و لا فى الانتزاع أيضا لا مثل لا مفارقة السطح و الخط. قال الشرقيون لم يبين ما قاله إن الغضب لا يمكن أن يجرّد عن الموضوع الخاص، فإن الغضب هو نفس شهوة الانتقام. و أما الغليان فلازم من لوازمه مثل حمرة الوجه و انتفاخ العروق فى العين. فليس ذلك جزءا من ماهية الغضب. و قد يفهم الغضب و لا يدرى هل معه غليان دم القلب، بل و لا يدرى هل قلب و هل دم. فقول الرجل ليس يواضح فى أن يبين أن الغضب لا يقبل الانتزاع.

أعلم أن الشيء الذى لا يوجد إلا مع بدن يفهم منه ثلاثة وجوه: أحدها أن يكون ذلك الشيء صورة بدنية؛ و الثانى أن يكون سببه حالة بدنية؛ و الثالث أن يكون معه انفعال بدنى لا يخلو منه. و الأول من هذه الثلاثة يوجب أن يكون الشيء غير موجود إلا مع البدن، و أن يكون الموصوف به غير قائم دون البدن، و هو أن يكون ذلك المعنى من حقه أن يكون صورة قائمة بالبدن، فيكون الذى ينسب إليها أولا نسبة الملاسة إلى السطح قائما فى البدن. و أما إذا كانت المشاركة على أن البدن سببه، فليس يجب من ذلك أن يكون المسبب قائما فى البدن أيضا. فإنه جائز أن يؤثر الشيء فيما لا يقارنه، و أن يتأثر عنه تأثر السماوات عن المحرّك الأول المفارق سواء جعلت التأثر من المفارق للبدن فى البدن، أو جعل التأثر من البدن فى المفارق إذا كان المفارق قد ينفعل، فإن كل واحد منهما [له] تأثير من متأثر إلى متأثر قابل. و كذلك إن كانت المشاركة على أن انفعال أحدهما يتبعه

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۷۸

انفعال فى الآخر. فهو أيضا راجع إلى مثل ذلك: فالغضب و الشهوة لا يكفى فى الدلالة على أنهما بدنيان صرفان «۱» أن البدن بحسب

أحواله يؤثر غضبا و شهوة، فلا يبعد أن يكون البدن إذا صار بحال صار لها النفس المفارقة بذاتها المواصلة بعلاقة ما تستعد أن يحدث فيها انفعال خاص بها من أسباب [۱۵۵ ا] بدنية، أو إذا صارت النفس بحال مما يخصها تتبع ذلك حال فى البدن من غليان دم أو انتشار عضو. فالذى ندرى أن النفس غير متعلقة بنفس الدم المنبث فى البدن، و قد تعرض له انفعالات تابعة لانفعالات النفس أو العضو الذى به أول تعلق النفس. و كذلك يجوز أن يكون التأدى للمحسوسات من خارج إلى البدن و من البدن إلى النفس؛ فيكون الحاسّ النفس، و إن كان السبيل البدن. و إذا توهمنا أن النفس بلا بدن فجائز أن يتأدى إليها من الأمور البدنية ما من شأنه أن يتأدى إليها. و أما ما تأدّى إليها فليس بواجب أن ينقطع عنها و يزول، إلا أن يصحح أن ذلك لا يثبت إلا بالمقابلة مع السبب. و جائز أن تكون لها انفعالات خاصة لا تلزمها انفعالات من البدن. فما لم يصح أن الغضب و الشهوة و الحسّ أمور تقوم فى المادّة البدنية لم يجب أن يحكم أنها انفعالات بالشركة بسبب أنها تشتد و تفتر أو تسترخى و تضعف، أو تتبعها أحوال بدنية مع اختلاف أحوال البدن. و الدليل على أن الغضب و الشهوة لهما انفراد حكم بوجه، أن العقل يمنع الغضب و يمنع الشهوة، و لا يمكنه أن يمنع الألم الحسّى و لا اللذة الحسية.

فمعلوم أن هذه مبادؤها الأول فى النفس. و يعرض لها أن تؤثر فى البدن إذا تركت، حتى إذا منع العقل عن ذلك، لم ينفعل البدن بشىء. فلا يبعد أن يكون الغضب أو الشهوة أمرا فى النفس يتبعه أمر فى البدن من غير أن يكون هو معنى فى البدن أو قائما به. و قال جالينوس: إن الأخلاق تابعة لمزاج البدن؛ و لو كانت الأخلاق تابعة لمزاج البدن، لم يكن بعيدا أن يكون على أن النفس، و إن كانت مباينة للبدن فى القوام، فإنها تتأثر مع كل مزاج تأثيرا روحانيا تستعد به لسرعة غضب أو مهم أو غير ذلك. و الذى يقوله الإسكندر و نبيّنه «۲» أن النفس لا فعل لها بذاتها من هذا القبيل. و ليس فى جميع ذلك ما يدل على أن النفس صورة فى الجسم.

---

(۱) فى الأصل: صرفين.

(۲) ص: ونسه.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۷۹

هذا الكلام قد غرّ كثيرا ممن يميل إلى أن لا تبقى النفس البتة. فقالوا إن هذا الرجل حكم بأن أحوال النفس كلها بشركة حتى يلزم من ذلك أن يكون النفس لا تتهيأ لها المفارقة. و قد التبس عليهم الأمر من وجهين: أحدهما لأنه يقول بشبه و ليس يجزم القول جزما؛ و الثانى لأنه سلف له فى مقدّم المقدمة الشرطية الفعل و الانفعال جميعا. فيجب أن يكون القول فى المقدمة الثانية، و إن لم يكن لها شىء يخصها- أى مما ذكرنا من الفعل و الانفعال- و إذا كان كذلك كان الاستثناء الذى يمنع المفارقة. و لكن يشبه أن يكون لا شىء من أفعال النفس و انفعالاتها يخصها حتى ينتج أنها ليس يتهيأ أن تكون مفارقة.

و هو إنما أورد الانفعالات وحدها و حين يتجرد لأن يرى أن للنفس أمرا يخصه نذكر أن ذلك الأمر ليس من حقه أن يسمى انفعالا، بل هو أمر فعلى. و الدليل على أنه يريد ذلك أنه يعيد أشياء انفعالية مثل الغضب و السرور و الشجاعة و البغض و المحبة. فإذن غرض الرجل غير ما ذهبوا إليه. و قال المشرقيون: و مع ذلك فإن استدلاله على أنها بسبب ما يظهر معها من أحداث بدنية، و يظهر معها من هيئات بدنية خاصة للمذعور و الغضبان، و بسبب أنها تسرع فى بعض المستعدين- استدلال ضعيف، كما شرح قبل. أى أن الناس [۱۵۵ ب] طلبوا النفس من أحد الطريقين أو من مجموعهما.

(آ) قال المشرقيون: ما كان يجب أن يورد أفلاطن بعد انبدقليس، فينبه على أنك تظلم ابندقليس. فإن الناس يعلمون أن أفلاطن يرى أن النفس جوهر غير جسمى، فتأوّلوا كلامه أنه يعنى بما يقوله أنّا نعقل كل شىء بصورة عندنا فى العقل كان جمادا «۱» أو إنسانا أو أى شىء كان. فتبينوا أيضا أن ابندقلس ذهب مذهب هذا التأويل- يعنى مدارسات أفلاطن.

من هاهنا يبين أن المعقولات لا تدرك بعظم، و شىء من عظم بيانا كليا. و إن كان أورده جزئيا كأنه يخاطب طيماوس و يورد العظم

على نحو ما يقول هو. فنقول إنكم تقولون إن العقل جسمانى، و يتصور المعقول بالملامسة جزءا بعد جزء. فليتنا عرفنا كيف نتصور الشيء بجزء منه و بشيء منه: الجزء عظمى، أو بجزء على سبيل الاستعارة، مثل نقطة ما،

---

(۱) ن: بادا.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۸۰

إذا كانت النقطة بملامستها تنال الشيء و تتصوره. فما معنى الدوران و الانقلاب على المعقول فإنه إن كان ينال بكل ملامسة بعرض فى كل آن بنقطة. و تلك الملامسات فى قوتها غير متناهية، فيكون إنما يدرك الشيء مرارا غير متناهية. و إن كان إنما يدرك بعظم سواء كان عظما مجلوبا من حركة مستدير لا يلاقى معظمه إلا بحركة مثل المدور بتدحرج على مسطّح أو كان غير مجلوب به. فأما أن يكون ذلك العظم مستحقا لذلك الإدراك أو لا يكون مستحقا؛ فإن كان ذلك العظم مستحقا لذلك الإدراك، فيجب أن يكون لنسبة عظيمة بين المدرك و المدرك. فبحسبه أن يكون المدرك العقلى شيئا مشارا إليه، معه نسبة مخصوصة، مثل ما للخير. و ذلك غير واجب، فإن من المدركات العقلية ما لا- يتجزأ و لا- ينقسم فى النسب العظمية. و إن كان ذلك العظم غير مستحق له، فيكون الإدراك قد حصل بما هو دونه. فإنه إن كان بالوصول دور، إنما هو أقل منه، لا يحصل الإدراك حتى يستوفيه. فذلك القدر مستحق. و قد قلنا إنه غير مستحق؛ هذا محال. فإذن يجب أن يكون الإدراك حصل قبله. ثم الكلام فى ذلك المقدار الذى يحصل فيه قبله، مثل الكلام فيه، فيكون إذن قد أدرك الشيء مرارا كثيرة، بل بغير نهاية. و إنما كلامنا فى إدراك واحد من حيث هو واحد. فإن كان قد يجرى فى الإدراك أن ينال بأى جزء كان، فما الحاجة إلى الحركة؟ و إن كان يحتاج فى الإدراك إلى أن يقع لكل المتصوّر ملامسة ما مع كل المتصوّر، فالملامسة جزءا بعد جزء لا غناء له، لأن كل واحد منها لا ينال به تصور؛ و كل واحد منها يبطل عند انتقال الملامسة بالدور إلى جزء آخر، فلا تحصل الملامسة بالكل معا، فلا يتهيأ البتة الملامسة بالكل معا. ثم كيف يدرك المعنى المتجزئ إن كان يدرك بغير مجزّئ، و غير المتجزئ؟ و هذا الكلام عام لوجوه كثيرة، سواء كان يدرك بحركة أو بغير حركة، و بملامسة و غير ملامسة. أما بالملامسة و الحركة، فالأمر فيه ظاهر؛ و أما إذا أريد به وجه العموم فليعلم قبله أن المعنى المعقول، و إن كان من المعانى التى لها أوضاع و أعظام، فإنه لا يختص بوضع و لا عظم، و لا يمكن أن يجعل له البتة، من حيث يعقل، وضع و لا عظم مخصوص. فإن المعنى المعقول هو المشترك للجميع. و إذا خصّ بوضع و عظم مشار إليه معين، وجب أن لا- يشترك فيه الجميع. و إذا كان كذلك، فالمعنى المعقول مبرّأ عن الأوضاع و الأعظام المعينة و عن سائر

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۸۱

اللواحق التى يجوز أنه [۱۵۶ ا] يعرض لجزئياته من الكيفيات و الإضافات و غير ذلك، بل إنما يكون الأمر المشترك فيه، فإذا حللنا الصورة المعقولة أو العلم العقلى شيئا متجزّئا، و فرضنا لذلك المتجزئ جزءا بالفعل بالفرض، كما نفرض للجسم الأبيض جزءا بالفعل بالفرض أو بسبب آخر من الأسباب التى توجب نوعا من التجزئة، و إن لم يفككك الاتصال. فإما أن يكون المعنى العقلى كما هو موجودا فى كل واحد من الجزءين، أو يكون لا- كما هو، أو لا- يكون موجودا بوجه من الوجوه. فإن لم يكن لا- هو و لا- شيء منه موجودا فى شيء من الجزءين، فكلية الجزءين خال عنه أصلا. فإن التربيع أيضا، و إن لم يوجد فى جزء السطح الذى يوجد فيه التربيع، فإن شيئا منه و مما يتم هو به موجود فيه لا محالة.

و هذا بيّن بنفسه. و إن كان هو فى الجزءين معا موجودا، ففى كل واحدة منهما صورة معقولة مما غناء ما فى الجزء الآخر فى أن يتم ذلك المعقول، و لأى سبب اختص المعقول بأن أخذ من العظم كليته دون جزئيته أو جزءا منه بعينه دون جزء، و إذ كان حقيقة ذلك يتأتى أن يرتسم فى الجزء كما يرتسم فى جزء أعظم منه، أو فى الكل. و إذا كانت الحقيقة لا- توجب ذلك، فإنما يوجب ذلك الاختصاص معنى مضاف إلى الحقيقة. و لا- يخلو إما أن يكون لازما له أو عارضا لوقت و حين، و فى بعض الأقسام و الأحوال. فإن

كـان لازمـا له، وجب أن يكون موجبه لازمـا له. فوجب أن يكون ذلك الاختصاص واجبا. فوجب أن أن لا يكون الانقسام إلى أجزاء متشابهة فى الصورة. و قد فرضنا أنه كذلك. فإذن هو عارض له.

و نحن قـد أخـذنا المعنى العقلى مجردا عن الأحوال الأخرى غير ماهيته و ما توجبه ماهيته فى أن يعقل. فبيّن أن القسم الـذى اعتبرناه فاسـد. فبقى القسم الآخر، و هو أن لا يكون المعنى فى أحد الجزءين كما هو فى الكل و يكون مخالفا له. فلا يخلو إما أن يكون جزءا من معناه، أو لا يكون. فإن كان جزءا من معناه، و الآخر جزءا آخر من معناه، فالمعنيان أجزاء الماهية، و ما كانا ليتفقا فى تمييزهما إلى أن جزّأنا نحن و قسّمنا، بل هما فى أنفسـهما متميزان، و إن لم يكن جزءا من معناه و شـيئا منه فكل واحد منهما جزء من معناه. فلنا أن نجزئ مرة أخرى و قسمة أخرى و لا نقف. فتكون إذن أجزاء المعانى للشىء الواحد

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۸۲

بغير نهاية. و هذا محال. فإذن ليس يمكن أن يجعل المعنى المعقول ممثّلا فى شـىء منقسم فإن كان المعنى المعقول غير منقسم- و لا بد من معنى معقول غير منقسم، إما لأنه آخر ما ينتهى إليه أجزاء القسـمة إلى مبادئ الحد، أو لأنه بعض الذوات المشبهة للنقطة مثلا و للعقل إن كان غير منقسم ثم يقـدر فى منقسم- وجب من ذلك أن ينقسم على النحو الذى ذكرنا، و كان لا يمكن أن ينقسم بمتشابهه و لا غير متشـابهه، لأنهـا تكون حينئـذ آخر المعـانى على مـا بيّنـا. و المعنى لا جزء له، فبيّن أن المعنى المعقول- كان منقسـما أو غير منقسم- فإنه لا يتمثل فى عظم ساكن أو متحرك. هـذا، و إن «۱» جعل المتلقى للمعنى المعقول شـيئا «۲» لا يتجزأ كالنقطة، فإن كان ذلك بالملامسة و المحاذاة أو غير ذلك، فمن البيّن أنه ممتنع، و إن كان بغير [۱۵۶ ب] ملامسة لم يمكن أيضا، فإن الذى لا يتجزأ لا ينفرد بشـىء يختصّ به فيصـير الانفراد فى الوضع من جميع جهاته عما يليه. و قد علم أن ذلك باطل. فبيّن من هذا أن المعنى المعقول لا يتصور فى جسم و لا فى شـىء ذى جسم و فى جسم. و أمـا المحسوسات و المتخيّلات فإنها أشـياء مأخوذة مع أعراض لها تختص بأعظـام مـا على سبيـل مـا توجبه الملامسات و المحاذيات و نسب الأعظام و الأوضاع فى الجهات و الأبعاد، فلا يحصل إلا كـذلك. و تلك تقتضـى أعظاما معينـة و مقادير معينة، و المعقول النسب غير معتبر مع الأجسام بالقرب و البعد و لا مناسب للأعظام و الأوضاع، و لهذا السـبب يختلف المحسوس عند الحس بحسب اختلاف هذه الأحوال. و لهذا يرى الشـىء مرة صغيرا، و مرة كبيرا بحسب البعدين. و لهذا السبب لا يحس الإنسان من حيث هو إنسان، و لا الخيال أيضا تحضر صورة متخيّلة إلا على وضع معيّن و قدر معين، و بحيث لا يصلح أن يكون محمولا على كل إنسان، و ذلك لأنه فعل بآلة جسمانية لقوة جسمانية. فقد اتضح و تبرهن حقّ التبرهن أن المعقول لا ينـال بمتجزىء و لا يعتبر متجزئا «۳»، و أن المعقول الواحـد لا تقع عليه البتـة التجزئـة التى تكون على سبيل المجاورة و الترتيب. و إذا كـان كـذلك، فـالمعقول غير مـدرك بمتجزىء و لا عظم. و يجب أن تعلم أن أرسـطو توقع أن يعلم من هـذا الموضع أن المعقول لا يلحق بقوة جسمانية، و أن النفس

---

(۱) ص: فإن.

(۲) ص: شىء.

(۳) ص: متجز.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۸۳

العاقلة جوهر غير جسـمانى و لا منطبع فى جسم، و إنما بينه و بين الجسم علاقة أخرى. فهو بعد هذا لا يشـتغل بإثبات أن النفس العاقلة تفارق أو لا تفارق. و إنما يشـتغل بأن: أىّ قوى النفس يصـحبها إذا فارقت، و ذلك فى الثالثة من مقالات الكتاب. و يجب أن نعلم أنه قد بقى علينا فى تفهيم هذا البرهان عهدة شـىء واحد، و هو أن الإدراك العقلى يكون بأخذ صورة معقولة مطابقة لصورة الشىء الذى يقـال إنه عقـل، و ليكن هـذا دينـا. فـإن أحببت أن تجعل هـذا البرهان كالمحسوس كما يفعله المهنـدسون فاجعل العظم العاقل ا ب و

الصورة المعقولة ح ء و اقسمهما معا بخط ه ز.

و اعتبر ا ه هل فيه شيء من ح ء مثل ح ز، أو ليس فيه. و ذلك الشيء هو نفس ا ه ب ح ء، فى المعنى أو غيره فى المعنى و شيء منه. و اعتبر كيف يكون ح ز فى المعنى هو ح ز ء ح ء، و هما غير إن أفهما بالشخص غيرين «۱»، أو بالمعنى. و لم وجب أن يكونا بالشخص غيرين. ثم انظم الكلام على الوجه المذكور، و اعتبر أيضا انقسام ا ه إن احتجت إليه؛ و ستجد هذا فى كتب المشرقيين [كالمحسوسة].

(ا) يعنى أنه و إذا كان التصور بالعقل يحتاج إلى دوران لا- يقف، فلا- يجب أن يكون الجوهر العقلى مغتبطا به و حريصا عليه. و إن كانت تلك الحركة ليست ذاتية دائمة فهى عارضة قسرية من محرّك من خارج يجب أن يكون على خلاف مقتضى طبيعته، فيكون التصور بالعقل أمرا خارجا عن مقتضى طبيعة العقل.

(ا) أى أن الأشياء التى توهم أنها حركات و أنها للنفس، فهى مثل الاغتمام و السرور و الإحساس و التمييز. و يعنى بالتمييز الحيوانىّ الذى هو مكانه الوهم أو تصرف العقل فى الخيالات، ليس الإدراك [۱۵۷ ا] العقلى، تصورا كان أو تصديقا، فإن ذلك يفرد له قولا بعد قليل. قال: فهذه يظن أنها حركات، ثم يظنّ أن النفس تتحرك بها.

(ب) أى أنّا، و إن سلّمنا أن هذه حركات، فإنها حركات للبدن من النفس، لا حركات فى نفس النفس. و ذلك أن النفس إذا تمثل فيه رأى ما فظن- و إن لم يكن ذلك نفسه حركة للنفس و لا للبدن- عرض للقلب انتفاخ و لدمه غليان، فكان ذلك غضبا.

و كذلك فى سائر الأعراض المذكورة. قال المشرقيون: هذا القول غير محصّل، و ذلك أنه

---

(۱) ص: غيران.

إذا نسب إلى النفس رأى ما، فليس نفس ذلك الرأى غضبا. فإنه قد يعرض مثل ذلك و يكون مع ضد الغضب؛ و نفس غليان الدم ليس هو الغضب، لأن الغضب يعقل غضبا و أذى هى شهوة من النفس إلى الانتقام، و لا يدرى أنه غليان نفسه و لا مع الغليان. و إذا تصوّر الإنسان غليان دم القلب فى نفسه لم يتصور المعنى المطابق للاسم الذى هو الغضب.

و إذا أضاف الغليان إلى شهوة الانتقام جعله غليانا من الغضب كمعلول الغضب لا- كجزء من الغضب، و لا- هما جزءان من معنى الغضب فلا يعرف إذن الغضب فيما بين ذلك و كذلك سائر العوارض. فيشبه أن يكون الغضب حالا تختص بالشيء الذى معه الرأى، و يكون حيث الرأى، أو يكون فى غيره، إلا أنه غير الجسم الذى يصفونه، أو يكون فى ذلك الجسم، كأنه غير الحركة التى يصفونها. قال المشرقيون: فيحتاج إذن أن يبحث فى هذا، لا مثل هذا البحث و لا يقتصر على هذا القول.

(ا) قال المشرقيون هذا يصح إن لو تقدم فبيّن أن موضوع الغضب شيء غير النفس مباين له جملة، أو هو جملة، مركبة منه و من البدن. قالوا: ثم قوله إن هذا سببه؛ فقول القائل إنها تنسج و تبنى كان هذا قولا باطلا «۱». و ليس هذا بقول باطل، بل النفس فى النسج و البناء مستعمل لآلات ملازمة بدنية و آلات مضافة إليها من خارج تتحرك هى عن النفس، و النفس فيها المحرك الأول، و إليه ينسب النسج و البناء. فإن الإنسان من طريق ما هو إنسان ينقسم فى نسجه إلى محرّك و إلى آلات. فإذا نسب النسج إلى الجملة فيكون كما ينسب الفعل إلى جملة محرّك و آلات. و هذه النسبة لا تمنع أن يكون المحرك منها هو المحرك الأول و أن ينسب إليه الفعل و هو أن يكون الفاعل بالحقيقة. ثم مع هذا فإن كون النفس محرّكا للبدن أمر يختص بالنفس، ليس يمكن أن يقال إن كونه محركا أمر بشركة بينه و بين البدن.

و إذا كان كذلك فالنفس هى المبدأ الأول للنسج و البناء و هو بالحقيقة النسّاج و البنّاء، و إن كان الناس يجرون على حسب الظاهر و على حسب قلة تمييزهم بين المحرك بذاته و المحرك، تجرى «۲» فيه الجملة مجرى المحرك و النسّاج. فإذن إن كان يجب أن

تجرى النفس فى نسبة

---

(۱) ص: قول باطل.

(۲) الأصل غير واضح تماما، و هو: و المحرك لحرفيه الجملة مجرى ...

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۸۵

الغضب إليها مجراها فى نسبة النسيج إليها فهى أيضا المبدأ الأول للغضب.

(ب) أى فإذن هذه المعانى التى يسمونها حركات ليست فى النفس، بل فى البدن؛ فتارة إذا حصلت فى البدن تأدى أسرها إلى النفس فيكون الابتداء منها، كما أن الإحساس يتم بتأثير فى البدن يؤدى إلى النفس؛ و تارة يكون ابتداؤها من عند النفس و يؤدى ذلك إلى وجود الحركات فى البدن أو السكونات مثل التذكر، فإن مبدأه [۱۵۷ ب] هيأة فى النفس، ثم تعود الهيئة المتذكّرة فتتحرك بها الروح التى فيها الخيال، أعنى القوة المصورة و يرتسم فيه منه. و إنما قال: أو السكونات، لأنه إنما يسميها حركات على وجه المساعدة؛ و ليست بحركات، بل هى هيئات تحصل مستقرة، فتكون أشبه بالسكونات.

لما فرغ من الانفعالات التى هى ما هى بمشاركة البدن أراد أن يعلم أن هاهنا أمرا «۱» يختص بذات النفس بلا شركة. فقال: فأما العقل و هو الإدراك العقلى المحض، تصورا كان أو تصديقا، فإنه شىء يكون فينا بعد ما لم يكن، أى فى أنفسنا؛ و ليس مما يفسد. و لو كان ذلك مما يفسد لأجل البدن، لكان يضعف لأجل ضعف قوى البدن. فكان لا يمكن أن يكون شيخ البتة تتحفّظ فيه المعقولات و يتصرّف فيها إلا- أضعف مما يكون فى شبابه، كالحال فى جميع قواه البدنية. و كان تأليف القياس فى هذا أن يقول: لو كان العقل يفسد لأجل فساد البدن، لكان كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن. ثم نستثنى نقيض التالى و هو أنه ليس كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن، فينتج بعض المقدم و يصحح نقيض التالى بقياس من الشكل الثالث:

كل ما يعقل به من شيخ فهو عقل.

و ليس كل ما يعقل به من شيخ يكل و يضعف فى الشيخوخة.

فينتج: فليس كل عقل يكل و يضعف عند الشيخوخة.

ثم يقول: و لكنا نجد ما يعرض- أى أحيانا- من كلال فعل الشيخ إنما يعرض كما يعرض فى الحواس- يعنى بهذا أنه ليس بالواجب فى صحة ما قلنا أن لا يكون عقل الشيخ يكلّ البتة. بل إذا كان عقل ما لم يكلّ فى الشيخوخة- و إن كانت العقول تكلّ

---

(۱) ص: أمر.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۸۶

فيها- فالمطلوب صحيح. فإنه يجوز أن يكون الفعل الذى ليس بشركة قد شغل عنها الفاعل بأفعال بالشركة، مثل ما يعرض للفارس الراكب فرسا ردىء الحركات نزاعا من أن يشتغل بمراعاة مركبه عن أفعال خاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس. و كذلك قد يشتغل الإنسان عن خواص أفعاله لما يتلذذ به من مشاركة غيره أو يتأذى. و يجوز أن يكون الفعل الذى ليس بالشركة إنما يصار إليه من الفعل الذى بالشركة، مثل أنه قد يحتاج فى اكتساب المعقولات فى أول الأمر إلى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفا سنذكره، فإذا عيق عن استعمال التخيلات لآفة فى أعضاء التخيل كلّ فيها عن عقله. فالشيخ إذا عرض له أن يكل و أن ينصرف عن المعقولات و لا يتصرف فيها، فالسبب أنه قد شغل عن أفعاله الخاصة أو عرضت له آفة فى آلات ربما احتاج إليها فى الابتداء، لا لأن الأصل ضعف أو انفصل؛- أعنى بالأصل النفس-؛ و إلا لكان كل شيخ يفقد كمال عقله عند التشيخ؛ و ليس كذلك. بل ربما صار تصوره العقلى حينئذ أفضل. بل هذا سبب عائق له عن خاصّ فعله على النحو الذى ذكرناه، كما يعوقه عن صحة الحسّ. و معنى هذا أنه يجعل

الحسّ أمرا تابعا للنفس التى هى الأصل، فائضا منه إلى الآلات. إذ النفس عنده واحدة هى الأصل و القوى تفيض منه فى الأعضاء بحسب الأعضاء و قبولها. و يرى أن النفس الحساسة ليست نفسا أخرى، بل نفسانية أو قوة فائضة عن النفس الأصل إنما كما لها بالعضو [۱۵۸ ا] الذى هى كمال له. و هذا شىء يتكفل المشرقيون بتتميم القول فيه. فكما أن النفس يعرض له بسوء مشاركة البدن أن لا يفيض عنه الشىء الذى ليس فيضه عنه بشركة البدن. و كيف و البدن هو القابل، و النفس هى مبدأ الإفاضة، بل فيضه منسوب إلى النفس وحدها. و إنما لا يفيض أو يفيض لا على الكمال بسوء مشاركة البدن. كذلك قد يعرض سوء مشاركة البدن أن لا يتم الفعل الخاص بالنفس من النفس. فالشيخ لم يؤت فى كلال تعرّض له فى التصور إذا عرض يسبب أن النفس الأصل قد انفعل شيئا، بل سبب عارض له كذلك لم يؤت فى كلال حسى يعرض له حتى تكون قوة الخير الفائضة عنه بسبب أن جوهره قد انفعل، بل لسبب عارض له. و لو أعطى الشيخ عينا كعين الشاب فى المزاج لكان حسّه مثل حسّ الشاب. و لو كان قد انفعل أصل النفس شيئا لكان- و إن صلحت الآلة- لا يتم فعلها بها، أو الموضوع لا تتم إفاضته عليها. فبين أن النفس فى الشيخ- و إن ضعفت حاسته،

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۸۷

غير منقطعة فى نفسها، بل عارض لها حال عارضة من خارج تعوقها عن خاص فعلها، كما يعرض فى السّكر و فى حال المرض. و كذلك إذا عرض للتصور العقلى و النظر المنسوب إليه أن تغير حاله و اختلف، فلأنّ شيئا من الأسباب الباطنة فى البدن عرض له حال كما يعرض فى مثل الإحساس، و لكن فى الأعضاء الظاهرة. و أما أصل النفس و ذاته الأولى الحقيقية فلم تتغير البتة، و لم تتوجه إلى الفساد. و ذلك لأن الشىء الذى به نعقل، لا يمكن أن يكون مشاركا للبدن فى القوام لما علمت، و لأن الشيخوخة قد لا يخلقه و لا يضعفه و يضعف سائر القوى. و اعلم أن هذا البيان خاصّ بالنفس الإنسانية. و أما النفوس الأخرى فلا يسلم فيها أن العين إذا صلحت أبصر المسنّ فيها كالشاب. و ذلك لأن العين، و إن صلح مزاجها، فإن القوة تأتيها من عضو آخر هو المبدأ، أو من قوة أخرى هى أصل النفس.

فإذا كان الحيوان ممعنا فى السن فكان النفس الأصل منه بدنيا، وجب أن تعرض للنفس الأصل آفة بالأسنان، فلم يكن الفاعل قويا على الفعل، فلم يتمّ الفعل، و إن كان المنفعل تام الاستعداد و يكون كما يعرض أن يلحق الدماغ آفة و العين صحيحة المزاج و التركيب، فتلحق الإبصار آفة. و لم يورد أرسطو مثال الخير مثال الحس على أنه أمر ظاهر لا ريب فيه. بل على أنه مثال من نفس المذهب، يقال فيه ما يقال فى المقدمة التى يقاوم بها إعراض- فكأنه قد أعرض أحد- فقال: و الشيخ يكلّ فى التصور العقلى. فكلّ ما يكل، فيه سبب آفة فى مشارك ما، فذلك لآفة فى الأصل. فبين أن ذلك لا يجب أن يكون لآفة فى الأصل، بل يجوز أن يكون لكذا. و قولنا فى الحس أيضا هو هذا القول، فإنه يصدر عن النفس، ثم يعرض عائق فلا يصدر عن النفس على ما ينبغى، و إن لم يكن بالنفس آفة فإنه يجوز أن تكون لا لآفة فى النفس بل لآفة فى شىء غيره و هو المنفعل و أن يكون الشيخ لو صلحت عينه و أعضاء أخرى أن كانت متوسطات بين النفس و عينه لحصلت له قوة باصرة يبصر بها كما يبصر الشاب.

و كما أن هذا يجوز أن يدّعى و يقال من غير أن يكون [۱۵۸ ب] محالا فى نفسه، إلى أن يبين أمره، فكذلك يجوز أن يقول أيضا إن هذا المبدأ قد يشغل عن فعله و يعاون عن فعله من غير آفة فى جوهره. فتكون إذن الكبرى فى قياسهم غير مسلم. و لقائل أن يقول إن الشيخ لعله إنما كان يمكنه أن يستمر فى أفعال عقله على الصحة، لأن عقله يتم بعضو فى البدن يتأخر إليه الفساد و الاستحالة و إن ظهرت الآفة فى سائر القوى و الأعضاء. لكنه

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۸۸

يجب أن يعلم أن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف و الفساد لضعف يسبق إلى المبادى و لو كانت المبادى صحيحة، لانحفظت الأطراف و لم تسقط قواها، و كان الحال فيها هو الحال فى شرخ الشباب. فإنما تسلم المبادى و الأطراف لأنها تكون قد نزلت عن درجتها الأولى و انحطت و حلت بين الأطراف و بين الفاعلات فيها. فلا كبد الشيخ و لا دماغه و لا قلبه على الحال الصحيحة أو القريبة

من الصحيحة. و لذلك نجد فى نبضه و فى بوله و فى أفعال دماغه الطبيعية تفاوتا عظيما. ثم لقائل أن يقول: إن الشيخ تخيّله أيضا و تذكّره و حفظه محفوظا «۱» ليس دون حال عقله. و الجواب أنه ليس كما نظن به. فأما ذكره للأمور الماضية التى فى ذكره لها كالشابة، فإنما يكون ذلك لأن تكرر مذكوراته على وهمه و هو شيخ أكثر من تكررها عليه و هو شاب. فيكون السبب المؤكد للحفظ أقوى فيه منه فى الشاب فان استويا فإنما يستويان بسبب المنفعل و إن كان أضعف. فالسبب المؤكد له أكبر، على أنه ليس كذلك، لا فى حفظه لصور المحسوسات، و لا فى حفظه لمعانيها. و إن شئت أن تعلم ذلك فجرب حفظه لها و قد تأديا إليه و هو شيخ، و قسه بمثل ذلك و هو شاب أو صبى.

فنجده لا يتحفظ له الشىء، لا عددا و لا مدة، كما كان يتحفظ له قبل ذلك، و نجد تذكره لما فات أضعف أيضا إلا فيما للعقل سبيل إلى المعونة فيه. و أما الأمور المحفوظة قديما فإنما يتساوى فيه حفظها و حفظ الشباب، لأنه ليس يتساوى فيهما السبب المحفظ عددا. و مع ذلك فإن المرتسم من ذلك فى حفظ الشباب أوضح و أصفى و أشد استصحابا للأحوال المطيفة به؛ و المرتسم فى حفظ الشيخ أطمس و أدرس و أخفى لوحا و لمعانا. و لقائل أن يقول إن الشيخ ليس إنما يوجد سليم العقل بحسب الأمور العقلية الكلية؛ بل قد يوجد أثقب رأيا و أصح مشورة من الشاب فى الأمور الجزئية الخيالية. و أنت لا تقول إن خياله أسلم من خيال الشاب أو مثله. فالجواب عن ذلك أن ذلك بسببين: أحدهما لأن آلاته أكثر، و الثانى أنه يستعين بما هو مساو لمثله من الشاب أو أقوى بسبب قلة المنازعات. فأما أن آلاته أكثر، فهو أن الأمثلة الجزئية عنده أكثر، لأن تجاربه أوفر. ثم إنه ليس يتصرف فيها بالخيال و القوى الوهمية فقط، بل يرجع فيها إلى العقل، فيستعين به فى طريق القسمة

---

(۱) ص: محفوظ.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۸۹

للأسباب الواقعة و الممكنة و طرق الاعتبار للأوائل. ثم لقائل أن يقول إن الشيخ قد استفاد فى استعمال العقل دربة، فصارت آلاته، و إن ضعفت فى طباعها، أقوى فى دربتها قوة و لذلك الشيخ المدرّب أقوى فى صناعاته و استعماله لها من الشاب الذى يدرب. فالجواب أن الدربة إنما يتحصل لها حكم من جهتين [۱۵۹ ا]: أحدهما أن هيئات التحريكات الصادرة بالإرادة تتمثّل فى الخيال أشد، فيكون وجه استعمالها عند الوهم أحضر. و الثانى أن الأعضاء تستفيد بذلك حسن تشكل تستعد به لهيئات التحريك. و ليس يمكن أن يقال هذا فى باب المعقولات. فإن العقل أيضا، و إن سلمنا أنه يعقل بتحريكات لآلات، فليس يستحفظ فى النفس خيالا لشىء منها، كما يستحفظ لهيئات اليد و القدوم و نحوه. و لا أيضا يمكن أن يقال إنه يستعين بآلات حاسية عاصية يفيدها الاستعمال طاعة. فإنه و إن سلمنا أن العقل بفعل بتحريك، فليس بتحريكات مستعصية، و لذلك فإن الصحيح الفطرة الأصلية يسرع فى العلوم فيميز فيها على الاستواء. و إن كان بعض الناس يحتاج أن يراض من جهة التفطن لمعانى الألفاظ، و من جهة معاوقة من خياله و معارضة منه لعقله، حتى يفهم الحال فى ذلك، فيعقله و يستوى فى أدنى مدة و أخف كلفة. ثم يقول: و أما التمييز- و قد عرفنا ما يريد به- و المحبة و البغضاء فليست عللا أى آثارا و انفعالات لذلك، أى للنفس الأصل. لكن إنما هى علل و آثار لهذا البدن الذى له ذلك النفس الأصل من حيث له ذلك، أى و لو لم يكن له ذلك لكان لا يصلح أن يتأثر بهذه الآثار. قال: و لذلك إذا فسد هذا- أى البدن- لم يبق لذلك الذى هو النفس أن يتذكر أو أن يحب، فإن هذا لم يكن لذلك، بل للحالة المشتركة التى بينهما. و يشبه أن يعنى به الوهم و التخيل أو قوة الشهوة و نحو ذلك. فإن أمثال هذه هى أشياء بدنية نفسانية معا، لأن قوامها فى البدن و فيضها من النفس الأصل، على مذهب الرجل و هو المذهب الحق.

قال: فأما قوة العقل فخليق أن تكون شيئا إلهيا و شيئا لا يتأدى بالانفعالات الجسمانية.

و يجوز أن يكون يعنى بالعقل هاهنا، الجوهر العاقل، و هو النفس الناطقة. و يجوز أن يكون يعنى به الأثر النفسانى و الصورة التى

ترتسم فيه. و يجوز أن يعنى به الفعل النفسانى الخاص به، و هو التصرف فى المعقولات. و يجب أن تعلم أنه ليس يعنى بالمحبة و البغضة إلا الحيوانية

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۹۰

و الشهوانية و ما يتعلق: إما بشخص فاسد، أو بقوة فاسدة، دون المحبة العقلية فإنها لا تفسد و إن فسد البدن.

و المحبة العقلية هى للأمور الجميلة بذاتها، الكاملة فى حقيقتها، اللذيذة فى هويتها، البريئة عن التغير و الفساد. و عشق القوى العقلية لها و للتشبه بها عشق لا يفسد بوجه.

(ا) أى كيف تعلق الحياة بها: أ بواحد، أو بأكثر منه، أو بالجميع؟ فأقول إنه يجعل الحياة معلقة بالأصل و ليس يصرح به الآن.

(ا) أى أنها التى بها تكون جواهر ما، بالقوة. فإن كل جوهر مركب هو بهيولاه بالقوة، و بصورته بالفعل. أو يعنى أنه الجوهر الذى لا وجود له باعتبار ذاته إلا الإمكان و القوة، و إنما تقيمه بالفعل الصورة.

(ا) قال المشرقيون: هذا الكلام يتم هكذا: و النفس من الأشياء التى فى موضوع، و ليس كموضوع حتى يكون قياسان من الشكل الثانى بأوسطين: أحدهما قوله: من الأشياء التى فى موضوع؛ و الثانى قوله: كموضوع. و ينتج مع المقدمة التى أوردت بالفعل أن النفس ليس بجسم، أو أن الجسم ليس بنفس. لكن المقدمة التى موضوعها النفس [۱۵۹ ب] غير مسلمة. فإنه بعد لم يعرفنا من حال النفس شيئا. فلا ندرى: هى موضوع أو كموضوع؟

فإنا فى هذا الوقت جاهلون بأمر النفس. فإن أراد بالنفس الحياة، فإن جميع ما قاله مسلم به.

و إن أراد به شيئا يفعل الحياة فلا ندرى أنه جسم أو ليس بجسم، و أنه مفارق أو غير مفارق. فلعله جسم نافذ فى الجسم المحسوس، أو لعله سبب مفارق ليس منطبعا فى المادة.

و الصواب أن يقال فى بيان أن النفس ليس بجسم هكذا: إن الجسم بجسميته لا يفارق جسما آخر حتى يكون أحق بأن يكون نفسا منه «۱»، بل بأمر آخر و سبب آخر و صورة فيه. فلتكن تلك الصورة هى المبدأ الأول و هو النفس. و ذلك أن الجسم، بما هو جسم، كسائر الأجسام التى فى جواره؛ فلأمر ما اختص بأفعال و أحوال: و يسمى ذلك الشيء نفسا.

(ب) قال المشرقيون: ليس يتم كونه صورة بجسم طبيعى له حياة بالقوة، إلا بعد كونه

---

(۱) فى الكلمة كشط و فوقها منه، و المعنى يتسق معها لهذا أثبتناها.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۹۱

صورة و لم يبيّن بعد أنه صورة. بل أخذ أخذا فى قوة القياس الذى يقدّم أن النفس فى موضوع.

و كان يجب على هذا أن يقول: و النفس هى فى موضوع لهذا الذى له الحياة؛ فهو صورته.

(ج) قال المشرقيون: إنه لم يبين بالاستكمال، بل هو الاستكمال، و سكت.

(د) يشبه أن يكون أرسطو يعنى بالصورة كل ما يضاف إلى الموضوع، فيكون باقترانه به أمر له وحدة ما طبيعية متجهة نحو أفعال تتم فيهما، سواء كان ذلك الشيء منطبعا فى المادة، أو لم يكن. و يكون قوله: «و النفس فى موضوع»، المحذوف من قياسه، مفهوما «۱». و النفس لا تمنع أن تكون فى موضوع. و الجسم يمنع من ذلك. لأن كل ما يقال له إنه نفس هو منطبع فى الموضوع قائم به. و يشبه أن يكون يعنى بالاستكمال أمرا غير ما يعنيه بالصورة. و إن كان لازما له فيكون إنما يسمى الشيء صورة بقياسه إلى موضوعه، و يسميه استكمالا بقياسه إلى كل ما يكمل به. و قد يكمل به الموضوع أو الهيولى لا على أنه جزء منه. و قد يكمل به المركب الذى ينال طبيعة نوع علم أنه جزء منه تصدر أفعاله، فيكون أثر الاستكمال على الصورة، لأن الاستكمال استكمال النوع و الصورة صورة الهيولى. فإن الهيولى هى التى تتصور بالصورة، لا المستكمل. فإن المستكمل إن تصور بشيء فإنما يتصور بأشياء بعده ترد عليه لا

كالجزء منه. و لأن الصورة توهم الانطاع هرب منها إلى لفظ آخر يصلح للمفارق و غير المفارق. و إن كان غرضه الآن بالصورة ما يعمّهما، فقد عدل عنه إلى لفظ جديد ليس له إيهام معتاد.

قال المشرقيون: ما أحسن ما ذكرت، فأين الرجل عن معرفة ذلك! قد يفهم من القوة النظرية الاستعداد لقبول المعقول و الاقتدار على النظر العقلى؛ و قد يفهم منه الجوهر الذى له هذا الاستعداد، أو الجوهر الذى كمل بحسب هذا الاستعداد؛ و لذلك قد يفهم من العقل الجوهر العاقل بالقوة أو الفعل، و قد يفهم منه الاستعداد المخصوص باسم العقل الهيولانى؛ و قد يفهم منه كمال هذه القوة و هو المعنى المعقول المرتسم فيه كالصورة فى القابل؛ و قد يفهم منه العقل المفارق الذى هو سبب لخروج أنفسنا من القوة إلى الفعل فى المعقولات.

فنقول: إنه يجوز أن يكون أراد الاستعداد نفسه. فإن ذلك يجب أن لا يكون بنفسه أمرا قائما بذاته، بل الاستعداد لا محالة يكون بجسم أو بجوهر غير جسم [۱۱۶۰] و لا يمكن

---

(۱) ص: مفهوم.

أن يكون بما هو استعداد يفارق ما هو مستعد به و هو استعداد فيه إن كان قائما ربما «۱» هو مستعد به. و إن لم يكن قائما به، فليس هو صريح استعداد، لأنه من حيث هو موجود قائم بذاته، هو غير مضاف، بل هو معقول بنفسه. و من حيث هو استعداد فهو معقول بالقياس إلى غيره. و لا يجوز أن يكون أراد نفس الصورة المعقولة، فهى غير مفارقة عند أرسطو. و إنما يقول بقيامها بأنفسها مجردة عن النفوس أفلاطن.

و لا يجوز أن يكون أراد العقل المفارق؛ فإن شيئا من العقول المفارقة لا يجوز أن يقال فيه إنه أحد ما يجوز أن يفارقنا أو يقوم دوننا. فإن الشىء الذى هو مبدأ وجود الكل كيف شك فى أمره أنه مفارق لكل شىء؟ و كذلك الملائكة الذين لا يخالطون شيئا من الأشياء. و مثل من ذهب إلى أنه أراد العقل المفارق مثل من يعد الأعراض و الأحوال التى لأبداننا: ما الذى يفارق منها و ما الذى لا يفارق. فنقول: أما السواد فغير مفارق، و أما الشعاع الذى يقع عليه فغير مفارق، لكن الشمس مفارقة، و هو لا. فإنهم أيضا يقولون إن هذا الشىء الذى هو العقل الفعال إنما يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل فى العقل بأن يتحد هو نفسه بنفوسنا و يصير صورة لها، و يصير عقلا لنا مستفادا. فإذا اضمحلت أبداننا بقى هو كما كان أولا، ليس أنه يؤثر فى أنفسنا أثرا، و يرسم فى قوانا مثل ذاته نفسا عقليا محاكيا. و مع ذلك فإنهم يجعلون المستعد لقبول تلك الذات قوة جسمانية و استعدادا فى قلب أو دماغ، فيجعلون المفارق الذى يقضون لمثله أن قوته غير متناهية.

و قد صرح أرسطو أن عدة من الأمور العقلية كل واحد منها غير جسم لسبب واحد و هو كونه غير متناهى القوة؛ و بذلك حكم عليه بالمفارقة و أن لا يتحرك و لا بالعرض، فإنه قال: ما قوته غير متناهية لا يتحرك، و لا بالعرض. فنرى- إذا صار عقلا مستفادا فى جسم لنا- هل يكون إلا كسائر الصور و القوى، متحركا بالعرض و محصورا فى قلب أو دماغ.

ثم كثير منهم يجعل العقل الفعال هو الإله الأول، فيبلغ من جهله أن يجعل الإله الأول الحق محصورا فى قلب أو دماغ. و هذا جهل و جسارة على رب العالمين. فنقول لهم: إذا خرج نفسنا من القوة إلى الفعل فى معقول واحد، فصار له ذلك بالفعل، فقد اتحد به العقل الفعال

---

(۱) هذا اللفظ مضاف من عند ناسخ آخر فوق اللفظ التالى.

كما هو، أو اتحد به شيء منه. أو إنما يمثل فيه أثر منه. فإن كان اتحد به العقل الفعال كما هو، فقد صار عقلا بالفعل فى جميع المعقولات، فلم يجهل شيئا من الأشياء و يطلبه. و إن كان إنما يتحد به شيء منه هو ذلك المعقول، فقد جعلوا ذات العقل الفعّال كثير الشعب، و أن بعض أجزائه و أحواله تتصل بشيء دون الباقى. فهو مع ذلك بحيث يفارقه بعض أجزائه و لواحقه. فإنه لا يمكن أن يكون، و هو واحد، بالعدد فيه، و هو مباين، و فى غيره. ثم العجب الآخر أنهم يقولون فى مثل العقل الأول أنه لا يعقل إلا ذاته فقط. فهذا الذى يقول منهم هذا، يلزمه أن يقول إن العقل الفعّال إنما يتحد بالنفس حين تعقّله النفس فقط. فأما المعقولات الأخر فلا يحتاج فيها إلى اتحاد العقل الفعال به. و لكن من رأيه أن كل خروج عقل من قوة إلى فعل هو بالعقل الفعال، و إن كان العقل الفعال ليس يتصل فى خروج من القوة إلى الفعل إلا بكليته و لا بأجزائه، بل إنما يقع منه فى القابل للمعقولات أثر فقط يحاكيه [۱۶۰ ب]؛ و نحن إنما نخرج إلى الفعل معقولا معقولا، فلا يتفق البتة أن يتحد بنا العقل الفعال و يصير كمالا بالفعل لشيء منا. فإذن لا يجوز أن نقول إن أرسطو يشير إلى أن الذى يفارقنا هو ذلك العقل الفعال. فبقى أن يكون غرضه باقى الأقسام، و هو الشيء الذى له قوة على أن يعقل بالفعل أو الشيء الذى صار عاقلا بالفعل، أو هو عاقل بالقوة.

فلنفرض أن كلامه فى الذى هو الجوهر العاقل إذا حصل عاقلا- بالفعل؛ و لنفرضه غير عاقل بالقوة. فإن كان ليس من شأنه أن يقوم بذاته فماهيته مفتقرة إلى شيء آخر يقوم به.

و ليس يمكن أن يلحقه شيء من الأعراض التى تعرض له، و الكمالات التى تلحقه فتجعله قائما بنفسه، فإنهم أنفسهم يقولون إن الشيء الذى لا يكون قائما إلا بشيء يقوم به، فإنه لا يصير بلاحق يلحقه يعينه مستغنيا عن الشيء الذى يقوم فيه. فيكون الواحد يكون صورة أو عرضا لا يقوم إلا بموضوع أو هيولى، ثم ينقلب إلى جوهر آخر مفارق بنفسه للاحق يلحقه. فإذ كان هذا مما لا يقولونه هم، و البرهان يمنعه، فإذن لا فائدة فى أن يتخصص هذا بالجوهر العاقل بالفعل. فبقى أن يكون غرضه بهذا الجوهر، الذى من شأنه أن يعقل. و لا يخلو إما أن يكون ذلك جسما أو جوهرا غير جسم. و معلوم أنه ليس إنما وقع الشك عند أرسطو فى أن أجزاء من البدن هل تفارق، و من شأنه أن يعقل على حاله فبقى أن يكون جوهرا غير جسم. ثم قد علم من مذهب أرسطو أنه يرى أن النفس واحدة

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۹۴

فى كل بدن حيوانى و أنه إنما تتكثر القوى المنبعثة عنه لعلل. فلا يخلو: إما أن يكون هذا الجوهر فينا هو هذا الأصل؛ أو يكون الأصل شيئا آخر و يكون هذا شيئا منبعثا. فإن كان الأصل شيئا آخر، فإما أن يكون من الجواهر المفارقة فيكون ذلك مفارقا و معه هذا المفارق فيكون إذن هو الذى له هذا المفارق، و ينبعث منه و يقوم به، فيكون هو أصل الجوهر الذى الكلام فيه؛ و إن كان غير مفارق و ينبعث منه جوهر مفارق، فهو من المحال الذى لا يمكن، أعنى أن يكون ما لا يفارق علة لوجود ما هو مفارق.

فيلزم من جميع هذا البحث و التفصيل أن النفس الأصل الذى فينا، الواحد الذى هو مبدأ لجميع القوى الأخر- هو الذى يبقى و يفارق؛ و أن هذا هو مذهب الرجل. و أما كيف تكون النفس الأصل فيما هو غير الإنسان، و كيف يكون، ما نظن أنه الآن منبعث عن أصل، أصلا فى غيره- فإن ذلك من المباحث التى من شأنها أن يفرد لها قول.

و يجب أن يعلم ذلك من كلام المشرقيين.

(آ) إن أرسطو ينادى فى كل موضع أن الشيء الذى للإنسان له حكم آخر.

(ب) يعنى أن غاية ماله النفس النباتية، التوليد للمثل. و ذلك إنما هو للكامل مما له تلك النفس، دون ذى العاهة و دون ما يتولد من تلقاء نفسه- و إن كان المشرقيون لا يسلمون هذا- و يحفظ النوع، فيشبه الفاسد الأبدى، إذ كان لا يمكنه أن يبقى بالشخص فأعطى أن يبقى بالنوع، إذ كان البقاء شيئا مشوقا إليه شوقا طبيعيا أو إراديا.

و بسبب البقاء يغتذى ما يغتذى، و يولد ما يولد.

(ح) أى «الذى من أجله» على ضربين: أحدهما الذى من قبله، و هو مثل اللذة و الخير و الصحة و غير ذلك؛ و الثانى الذى له، و هو

نفس الطالب للغايـة، مثل طالب اللـذة أو الصـحة. فالغايـة فى الأمور الفاسـدة أن تتشـبه- ما أمكنها- بالأمور الأبدية الإلهية، و هو الأمر الإلهى الذى هو البقاء. و الغاية التى بمعنى: «له»، هى هذه الأمور الواقعة فى التغير. و لما كان الفاسد [ة] لا يمكنه أن يبقى دائما و ينال هذا [۱۶۱ ا] التشبه و هذا الشىء المشتاق إليه طمعا و طوعا فى شخصه، طلبه فى نوعه.

(د) أى أن النفس سبب للبدن من جهة أنه مبدأ كونه و هو الشـىء الذى لأجله البدن و غاية، و أيضا سبب على أنه صورة للمركّب، و الصورة كما علمت سبب كون كل شىء

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۹۵

بالفعل. و إذا قال الجوهر، فيعنى به الصورة. و كمال وجود ما يحيا هو أن يحيا؛ و النفس سببه.

(ه) إنما قال ذلك لأن أصل الحركات المكانية هى نفس السـماوات المحركة للحركة المسـتديمة التى بها تتحدد الحركات الطبيعية و الطبيعة المحركة سفلا كأنها ظل ما فى النفس التى للكل و العقل الذى للكل.

(*) القوة الحاسّـة تحدث فى المتولّد حيوانا مثل أن العقل الهيولانى الأول يحدث فى المتولد إنسانا. ثم القوة الحاسّة قد تتمّ و تحصـل لهـا الملكـة فى بعض الحيوان بعـد لأى، كما يحصل للقوة العاقلـة ملكـة العلم، ثم يحصل الإحساس بالفعل و هو آخر الـدرجات كما يحصل التصور للعلوم متمثلا فى الـذهن و هو آخر الـدرجات. و ربما كان الحاسّ الأول يحصل فى أول التولـد تاما ليس يحتاج (إلى) إصلاح و إعطاء ملكة.

(+) أى و لمـا لم تكن الأـمور العقليـة ممـا يغيب و يحضـر مثل الجزئيات الحسـية، كان لنا أن نعلم بملكـة العلم متى شـئنا مطلقا. و أما الإحسـاس فليس لنـا أن نحس بملكـة الحس مطلقا، بل إذا حضـر المحسوس و قابلناه بالحاسـة أو قريبا «۱» منه الحاسـة. و أما المعقول فحاضـر لا يغيب. و يجب أن تعلم أن المعقول هو كيف حاضر. و الذى عليه المشرقيون أن الاستكمال التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعـل بالعقـل الفعّـال. و نحن إذا حصّـلنا الملكـة و لم يكن عـائق، كان لنا أن نتصل به متى شـئنا. فإن العقل الفعال ليس مما يغيب و يحضـر، بـل هو حاضـر بنفسه. إنمـا نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى، فمتى شـئنا حضـرناه. و لا كـذلك المحسوس. فأيضـا الخيالات التى كثيرا ما تتبين منها المعقولات و إن كان ذلك أيضا بالاتصال بالعقل الفعال، فليست غائبة عنا.

(ا) يعنى أن العضو الحـاسّ يتكيف بكيفيـة المحسوس فيحصّـل له. و أقول إن البصـر يكون بتمثّـل المبصـرات فى البصـر و فى الحاس المشترك، و كذلك فى كل حس. و بالجملة يحصل له شبح ذلك الشىء و خياله حتى ربما غاب و بقى فيه الأثر كما يعرض. أما فى المحسوس القوى مثل الشمس إذا قوبلت ثم أعرض عنها فإنه لا يزال يرى شبحا شمسيا متمثلا فى

---

(۱) كذا فى الأصل، و الأصح أن تقرأ: قرّبنا.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۹۶

العين، و إما فى المحسوس السريع. و بسبب هذا يرى القطرة خطا و النقطة المدارة دائرة.

و لو لاـ أن النقطـة بقى شـبحها متحركـة فى آلـة البصـر لكـان لاـ يمكن أن يرى خطـا، لأنهـا حين ترى خطـا فكأنها ترى مرتين معا، و كذلك حين ترى دائرة. فالأشياء المحسوسة تغيب و تبقى صورها فى التخيّل. و كذلك قد تتجرّد و تبقى فى العقل.

(ب) المحسوس بالـذات هو الـذى يتشـبّح فى الحس كما هو، سواء كان فى نفسه أو بتوسط محسوس آخر بعـد أن يتشـبح فى الحس شبحه، و يسـمى هـذا الثانى المحسوسات المشتركة. و المحسوس بالعرض هو الذى لا يتمثل فى الحسّ شـبحه و الذى تكون حاله فى الحسّ، سواء كان كذلك أو لم يكن كذلك، حالا واحدة مثل أن يقال: أبصرت ابن زيد.

(+) ليس شـىء من الحواس قوامه من محسوسـاته إلاـ اللمس. و ليس شـىء من الحواس لا ينال كل متوسط إلا اللمس، فإنه لا ينال ما يشبه مزاجه المتفق عليه. و ليس شىء من الحواس يهلك ما يفسده غير اللمس. قال المشرقيون إنهم لم [۱۶۱ ب] يتكلموا فى إحساس

اللذيـذ و المؤذى باللمس. فإن الألم الـذى نحس عند تفرق الاتصال لا يجوز أن ينسب إلى أنه حس بحرارة أو برودة. و كذلك الألم المحسوس عند تمدد أو عند ضغط: إذ ليس يخلو عن تفرق الاتصال، و لم يبينوا هل الخفة و الثقل يحس باللمس بالذات أو بالعرض، و كذلك الصلابة و اللين و الرطوبة و اليبوسة. و أما أنت فإن شئت أن تعلم هذا، فعليك بكتب المشرقيين.

(ا) يقول: المحسوسـات إمـا بملاقـاة، و إمـا بمباينـة؛ و مـا ينفعل عنه بالملاقاة فكله محسوس لنا. و إذا كان ما يلمس محسوسا لنا، و ما يحس بواسطة محسوسا لنا، فكل محسوس محسوس لنا. فجميع ما نحس به (من) الأشياء موجودة لنا. قال المشرقيون:

و لسائل أن يسأل فيقول: و لم كانت الملموسات ما يحسّ بها دون غيره؟

(ب) تبيّن أن المحسوسات بمتوسـطات محسوسـة لنا بأن نقول: و ما نحسه بمتوسـطات لا بأن نلمسه فهو بالبسـيطة، أعنى مثلا: الهواء و الماء. قال المشـرقيون: لسـنا نـدرى بأوائل العقول أن المتوسط يجب أن يكون فى كل حين بسـيطا و أن يكون ماء أو هواء إلا بحسـب الموجود لنا؛ و لا شك أن الموجود حاصل لنا، و الكلام فى غيره.

(ح) قال: إذا كان المتوسط مشتركا، أو الآلة مثلا الماء و الهواء للصوت و اللون،

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۹۷

فإنّا مع ذلك لسـنا إنما نحس الواحـد، بل نحس بالمحسوسـين جميعا. و كـذلك إن كان المحسوس الواحد مشتركا لا لشـىء كاللون نحس بالهواء و الماء من حيث يشـفّان، فقد نحس ذلك بهما جميعا. قال المشـرقيون: هل تقولون فى هذا إلا على الوجود؟ فلعل الماء و الهـواء من شأنهمـا أن يتوسـطا فى محسـوس ليس لنـا؛ و لعـل الجرمين البسـيطين يتوسـطان فى محسوس ليس بلون و لا- صوت و لا رائحـة؛ أو لعـل بعض المحسوسـات أيضـا ينـال و يحسّ بغير المـاء و الهواء، بـل بالأرض مثلا أو بجسم مركب. و أكثر ما يوجبه هـذا الكلام أن التوسّط المعروف لنا فى المحسوسات المعروفة لنا حاصلة عندنا. و هذا مما لا شك فيه. إنما يجب على من يعشق هذا البيان أن يبين أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا و كذا. أما الوجود فلا اختلاف فيه.

(ء) يقول فى الحواس البسيطة إنما هى من الماء و الهواء. و أما النار فمشتركة. إذ كل حس فبحرارة. و أما الأرض فجانبية «۱» لا تصلح للطف الإدراك. و لـذلك العظـام لا- تحس لأرضـيتها؛ و أكثر مـا يقـال فى الأرضـية أنهـا توافق اللمس. و إذا كـان فينا آلات المائية كالبصـر و الهوائيـة كالسـمع، فجميع الحواس فينـا- كأنه أحسّ بقائل يقول له: إن هاهنا حيوانات كاملـة الهيوليات الصالحـة للتوسط و للكون آلة، و تفقد حاسة كالخلد. فقال:

و الخلـد له تحت الجلد أيضا عينان. قال المشـرقيون: أ ليس من مذهبكم أنهما إن كانتا غير مبصـر بهما فهما عينان باشتراك الاسم؟ و أيضا فإذا كان لها عينان و لا تبصـر بهما صـح نقيض مقـدّمه: يسـتعملونها؛ و هو أن من له هيولى إلا آلـة، فله فعل بتلك الآلة. و ذلك لأن للخلد هيولى حاسة ما، بل مصورة مع ذلك بصورة تلك الآلة و لا تحس بها.

(آ) إنه يريـد أن يعرفنـا التخيـل و كيفيـة فعله و اتبـاعه للحس، فيقول: إنه قـد يكون لك أن تقول فى شـىء مفروض أنه يتحرك «۲»: تحرّكه حصـل فى شـىء غيره. فكـأن فعل التخيل يرى أنه حركـة ما. فهو حركـة لا تكون إلا بعـد حركـة هى للحس. أى: فإذا تحرك الشىء عن المحسوس و أخذ مثاله؛ تحرك التخيل عنه و أخذ مثاله أخذا آخر و حفظه، و أنت تعلم أن الحسّ تتبعه حركة باطنة [۱۶۲ ا] فهى التخيل. و يجب أن تكون شبيهة بالحس لأنها تابعة للحس، حافظة له على نحو قبول الحس لا يكون دونها و لا يوجد فيما

---

(۱) فقاسية؟

(۲) ن: يتحركه (أو يقصد أنه يتحرك حركة التخيل؟)

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۹۸

لا حس له، و يكون الشـىء الذى له حركة التخيل التابعة لحركة الحس يفعل بتلك الحركة أشياء كثيرة و ينفعل بها، و تكون أفعاله و

انفعالاته صادقة و كاذبة. و يعنى بالأفعال التركيب و التفصيل الذى يفعله التخيل من حيث يفعله منفردا أو بشركة من الحس، إذا أورد الحسّ شيئا فأضاف إليه الخيال غيره. و يعنى بالانفعالات ارتسام تلك التركيبات و التفصيلات فيه. و الذى جمعه هاهنا فى اسم التخيل يتفرق إلى عدة قوى فاعلة: كالوهم و الفكر، و حافظة: كالمصوّرة و المذكّرة.

(ب) أى يلزم التخيل أن يصدق أو يكذب بما سنقوله و هو أن الحسّ للأشياء الخاصة يقلّ وقوع الخطأ فيه، مثل أنه: هل هذا الأبيض زيد؟ فإنه قد يقع فيه الخطأ أكثر كثيرا مما يقع فى الشيء أنه أبيض. و الثالث حكم الحس فى المحسوسات المشتركة.

و هذا لا يكاد يضبط الخطأ فيه، فإنه كثير جدا.

(آ) يقول: لما كان هذا الشيء الذى هو التخيل متصرفا فى أشياء كثيرة مأخوذة من جميع الحواس مخزونة عنده على مثال واحد، كانت مادته كثيرة، فكان له تصرف كثير فوق تصرف الحواس. فيكون الحيوان متمكنا من التصرف فيه (التصرّف) الحق، و الباطل إذا لم يوجد له فى فطرة عقل أو كان له عقل فغشيه غشاوة سعل حارب أو مرض أو نوم كما للناس. و قد يجوز أن يفهم من هذا الكلام أنه لما كانت الأجسام ترتبت فيه على مثال واحد، صار الحيوان يفعل بحسب ما يدعو إليه التخيل، فيجمع عليه أفعالا كثيرة تابعة للتخيل.

(ب) إنه شرع فى البحث عن القوة النظرية، و يطلب فيها: هل هى مفارقة فى قوام ذاته؟ و يعنى بقوله: أو غير مفارق بالعظم، أى غير مفارق للعظم. و فهم ثامسطيوس أنه أراد: أو هو غير مفارق بالمكان. و ليس هذا بصحيح، لأن كلام الرجل فى أنه مفارق أو غير مفارق فى هذا الموضع ليس فى المكان و لا هو الآن مشتغل به، بل قصارى كلامه و بحثه مصروف إلى القوام. و فى ترجمة أخرى: «أو غير مفارقة كمفارقة الجسم للجسم»، أى من حيث لا يحتاج فى القيام «۱» إليه. و كأن هذه الترجمة أصحّ.

(ح) يقول: إن كان التصور بالعقل مناسبا للتصور بالحس، جاريا مجراه فى أنه إدراك

---

(۱) كانت «القوام» ثم شطبها و كتب: «القيام».

ما و قبول صورة المدرك، فيجب إما أن يقال إنه انفعال ما عن المدرك، و إما غير ذلك من الأسماء كالاستكمال. فإن هذا واجب، إذ كان إنما يستفيد «۱» زيادة صورة ليس يتغير عن حاله، و أنه يكون بالقوة كذلك لا بالفعل حتى يكون مستفيدا و تكون حاله عند تلك الصور حال الحاسة عند المحسوسات فيكون كما الحاسّ للمحسوسات، كذلك العقل للمعقولات.

(ء) أى: إن كان يعقل الأشياء كلها، فيجب ضرورة أن يكون غير مخالط للأشياء كلها متشبكا بشيء منها، كما يمكنه أن يظفر باقتناص واحد واحد منها. فإنه إن ظهر فيه من نفسه شيء ظاهر، أى وجد فيه بالفعل نفى المباين، أى منع المباين المغاير لها، و إنما «۲» غيره- أى إنما حدث عن غيره، و هو المتصور فيه، أى كان إدراكه للموجود فيه بالطبع، إذ كان من طبعه أن يكون تصور الشيء فيه إدراكا منه له، فكانت صورته اللازمة هى التى عنده بناؤها و لا يقبل غيره. قال المشرقيون: كان يجب عليهم أن يبينوا أنه: لم إذا كانت له صورة أو خالط شيئا ذا صورة منعه صورته [۱۶۲ ب] و صورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره؟ فإن قوة الحس له صورة أو هو مخالط لصورة، و يقبل من خارج صورا أخرى. و لم يبين ذلك لا صاحب النص و لا المفسّرون. و أيضا: فلم لا تكون حال الصورة التى توجد فيها قديمة كحال الصور التى تستفيدها، فإنها تتقرر فيه و لا تمنع ازديادها فى استفادة الصور. و لا فرق بين هذه الصورة و الصورة القديمة لو كانت موجودة فيه من حيث إنها صورة متقررة فيه. فإن القديمة إن منعت فإنما لا تمنع لأنها كانت دائمة، أو لأنها بسبب مخالطة شيء، بل لأنها صورة موجودة فيه؛ فكذلك حال المستفادة. فإن كان السبب فى ذلك كونها طبيعية أو كونها بسبب يخالطه، فكان يجب أن يبين. و لعلهم اغتروا بهذا من أمثلة مثل أن الشّمع لو كان له فى نفسه شكل هو مطبوع عليه لكان لا يقبل شكلا غريبا؛ و مثل ما يجرى مجراه من الأمثلة. فإن اغتروا بهذا، فلينظروا فى السبب، و ليعلموا أن السبب ليس أن ماله شيء من الصور

بالطبع لا يقبل غيره، أو لا يقبل كل شيء غيره، بل السبب أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له شكلان حتى يكون متشكلا معا بشكلين. بلى! المشرقيون يمكنهم أن يبينوا أن المخالط لا يقبل صورة شيء آخر من المعقولات، و أن ماله صورة

---

(۱) يصح أن تقرأ: يستعيد.

(۲) ن: أنبا.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۰۰

تخصه من الصور الهيولانية فليس يمكنه أن يكون قابلا لجميع الأمور التى يتصورها العقل، بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله. فليطلب ذلك من علومهم.

(ه) أى أن هذا الشيء الذى يقبل المعقولات، طبيعته أنه مهيأ لها، و ليس له فى جوهره شيء منها.

(و) يجب أن يعلم أنه يضع نفسا تميز و هو نفس الإنسان، و هو النفس الناطقة؛ و يجعل له قوة بها يرتئى و ينظر فى المعقولات. فهو يتكلم فيها مفردة عن سائر قواها، و ذلك لأن لها قوة أخرى نحو البدن: تدبر بها البدن، و بحسب الوصلة التى لها مع ما دونها. فأما هذه القوة التى يتكلم فيها الآن، فإنها لها نحو الأشياء العالية، و بحسب الوصلة التى لها مع ما فوقها.

و هذه القوة يجوز أن يكون كونها قوة على حسب أنها استعداد لقبول المعقولات، و يجوز أن تكون قوة على حسب أنها تكون مبدأ طلب المعقولات. و هى بالاعتبار غير الأولى، فإن الاستعداد الصرف ليس له القبول. و أما هذا الآخر فله قوة تصرّف فى أمور لينال بها أمورا أخرى. و نحن نعلم أن للنفس القوتين جميعا، لكن أحدهما متقدمة و أولى، و الثانية كأنها تحصل من بعد. و الأولى أن تسمع تمام الكلام فى ذلك من المشرقيين. و قوله إن هذه القوة ليس شيئا من الأشياء، ليس يعنى أن النفس الناطقة ليس لها فى ذاتها وجود جوهرى، و لا أن هذه القوة ليس لها وجود بالفعل قوىّ استعدادى، حتى نقول إنها لا شيء البتة بوجه من الوجوه، إلا أن يعقل بها؛ فإن ما هو فى نفسه لا شيء و لا موجود، فلا يصير هو بعينه شيئا بوجه من الوجوه. بل إن حدث شيء فيكون شيئا بنفسه آخر غيره، ليس أن يكون هو يصير ذلك الشيء. و لا يجوز أن يكون ما لا وجود له استعداد الشيء عند شيء؛ فإنه إن لم يكن شيئا البتة لم يكن استعداد حاصلا؛ و إذا لم يكن استعدادا حاصلا، لم يكن مستعد «۱». و إذا لم يكن مستعد «۲»، لم يكن قابل للخروج إلى الفعل؛ بل يعنى بهذا أن هذه القوة ليس يقارنها شيء من صور الأشياء التى تكتسبها بعد، و لا فعل لها البتة من حيث صور المعقولات. و يريد بهذا [۱۶۳ ا] خلاف أفلاطون الذى يظن أن الصور المعقولة موجودة فى النفس و جوهرها، لكنه ينساها و يشغل عنها. و هذا مما لا يمكن، فإنه إذا لم يكن كون النفس عاقلة بالفعل، إلا أن تكون فى ذاتها صورها بالفعل، و إذا كانت صور الأشياء فى ذاتها، لم يجز أن يقال إنها معرضة عنه. فإن الإعراض عن مثل ذلك إنما يمكن فى شيء له تجزؤ، أو له قوى، فيكون عنده شيء فى جزء منه أو قوة؛ و يكون الإدراك بأن يستعمل فى تلك الأشياء جزءا آخر أو قوة أخرى، لتحصل

---

(۱) أى: موجودا

(۲) أى: موجودا

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۰۱

صورتها فيه. فإذا لم يفعل ذلك كان إعراض صرف عنها، مثل الإنسان يكون فى يده شيء و لا ينظر فيه بعينه؛ فإذا نظر فيه بعينه حصل فى عينه صورة ما فى يده، فأدركه.

و أما الشيء البسيط الذى لا أجزاء له و إنما يقبل الصورة فى صريح ذاته الواحدة، فلا يجوز أن تتقرر فيه تلك الصور و هو معرض عنها، كما لا يجوز أن يتقرر فى البصر أو فى الخيال صورة شيء محسوس و هو معرض عنه؛ و أما الصورة المخزونة فى الخيال و قد

أعرض عنها، فلأن مستعرضها قوة أخرى غير الخازن- يعلم ذلك من العلوم المحققة. و إذا كان كذلك فليس يمكن أن يكون فى النفس صور معقولات و هى منسية معرض عنها؛ فإذا حال ما تجهل النفس شيئا فهى خالية عنه أصلا، و ليست موجودة فيه بالفعل. ثم يقول: «فلذلك صار بالواجب ليس مخالطا للبدن»، أى و لأجل كونه أمرا ليس فيه صورة شىء من المعقولات و هو بالقوة جميعا، لا لأنه لا شىء و لا موجود؛ فإن لا شىء و لا موجود، لا يعلل كونه غير مخالط: إنما يقال هذا الموجود، و إنما يعلل هذا فى الموجود، فيقول: و لكونه بهذه الصفة هو غير مخالط، و لو كان مخالطا لكان يصير بسببه بحال مثل أن يكون مخالطا بحر أو برد. و أيضا لو كان مخالطا لاختص بآلة يستعملها وحدها كما للحاسّ، لكن ليس له شىء من ذلك؛ و تبيّن لم ذلك عن قريب. فصح من جملة كلامه أنه يرى أن هذه القوة و النفس التى لها هذه القوة غير مخالط، و أنه برىء عن المادة، ليس حين يعقل فقط، بل قبل ذلك. و قد بيّنا أنه ليس قبل ذلك غير مخالط، لأنه معدوم، بل لأنه موجود له صفة و حال لا يصلح لمن له تلك الصفة و الحال أن يخالط. فما أدرى كيف جوّز الإسكندر أن ينسب إلى هذا الرجل أنه يقول إن العقل الهيولانى، و هو هذه القوة الاستعدادية، هيولانية مادية؛ و أن النفس التى لها هذه القوة هيولانية مادية! (ا) أى: تنزيهنا «۱» قبول الحسّ للصور عن أن يكون انفعالا- و إيجابنا أن نسمى ذلك استكمالا، ليس فى الحس و العقل سواء. فإن الحسّ ينفعل أيضا عن المحسوسات مع الشىء الذى ليس انفعالا، و هو قبول الصور ضربا من الانفعال يصير له بحال مانعة إياه عن الاستكمال.

قال: و ذلك لأن الحسّ لا- يقدر أن يحس عن محسوس قوى- أى بعد محسوس قوى، و يجوز أن يعنى ليس يحس أصلا، لأن المحسوس القوى يجعله كالّا لا يحس بشىء: لا بذلك القوىّ، و لا بما

---

(۱) ن: ننزيننا.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۰۲

هو أضعف منه. و يجوز أن يعنى ليس يحس ما دونه ثم أرى خلافه فى العقل فقال: لكن العقل إذا تصور القوىّ كان تصوره للضعيف أزيد. فأقول: إنه ليس يحتاج فى هذا الفرق إلى أن يكون هذا الأمر دائما، بل يجوز أن يكون و لو فى حال واحدة، يتصور الضعيف بعد القوى تصورا بسرعة وجيدا «۱»- و وجود هذا مما «۲» لا خلاف فيه. و إن أمكن أن يكون فى بعض الأحوال يعرض للنفس كلال من جهة قوى أخرى كآلة يستعان بها، فإنه [۱۶۳ ب] ربما احتاج العقل فى أفعاله إلى الاستعانة بالتخيل، و كل التخيل، لأنه بدنى، قاصر العقل، لأن النفس تشتغل بكلاله، أو ربما دعا النفس داع شغله عن العقل فنشط لغير العقل و استعماله من غير كلال فيه و تركه إلى شىء آخر. فإن للنفس منّا دواعى كثيرة و أمورا كثيرة متلبدة «۳» و لا يقيم على واحد منه. لكنه إذا كان فى بعض الأوقات لا تكله القوى، علم أنه ليس يوجب الإكلال لقوته حين يوجب، بل لأسباب عارضة فى غير جانب عقله؛ من غير أن يكون جانب عقله قد كل أو مل من فعله، بل ترك استعماله- و إن كان سليما- كالسيف يغمد لشغل «۴» غيره و هو سليم لا آفة به.

(ب) هذا كلام هو من وجه: علة و لمية، و من وجه: نتيجة. فهو يقول: و ذلك أن الحاس ليس يخلو من جسم، و هذا مفارق، فأعطى هذا علة لذلك الافتراق. و مع أنه علة، فإنه هو المطلوب بذلك الافتراق على سبيل المطلوب ببرهان: إن. أما أنه إن كان حقا فهو علة للافتراق، فأمر لا خلاف فيه. و أما أنه هل هو علة ذلك الافتراق، و الافتراق لا يتعلق بعلة أخرى غيره، فأمر يجب أن يطلب و لا يقصر فيه. قال المشرقيون: إنه صحيح أن هذا علة الافتراق، و أن الافتراق يوجبه، لكن صحته عند المشرقيين. فأما القدر الذى قاله الرجل فليس فيه شفاء، و ذلك لأنه يجوز أن تكون صورة الشىء المدرك تنال الآلة الجسمانية، و لا يكون منها أكثر من أن تتشبح بها الآلة الجسمانية. و يجوز أن تكون تلك الصورة لاتصل إلا- مقارنة لشىء له غير تقرير الشبح بأثر آخر؛ أو تكون فى نفسها موجبة فى موضوعها أمرا آخر، كالحركة للحرارة، مثل أن الضوء مع أنه ينقل على جهة ما الصور إلى المرئى فإنه محلّل،

---

(۱) اللفظ مهمل النقط فى الأصل.

(۲) ن: باما.

(۳) ن: سلبدة.

(۴) ن: بشغل.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۰۳

و الموج الـذى ينقل الصوت صادم. فإذ ليس بيّنا أن كل صورة يجب أن تحـدث فى موضوعها الجسـمانى أمرا غيرها، و لا كل صورة تحدث فى موضوعها أمرا غيرها، يكون الأمر الذى تحدثه ضارا. و لا كل صورة يقارن وصولها وصول شـىء آخر، و لا لو قارن وجب أن يكون ضارا، فليس بيّنا أنه إن كانت الآلة جسمانية فيجب أن يكون قبولها الصور يحدث فيها كلالا. فإذن ليس لهم أن يتعلقوا بهذه المقدمـة على أنهـا بينـة، و ليس معولهم إلاـ على الاسـتقراء، و الاسـتقراء لا يوجب كليا، فإذن كلامهم فيه تقصـير. على أنه للخصم أن يقول- و إن كان قولا ضـعيفا يسهل نقضه عند المشرقيين- من أن المباشرة و الممارنة قد تفيد قوة و هيئة للأعضاء على الأعمال، فربما كان استعمال القوىّ ميسّرا للقوىّ.

(ح) يريد أن يعرف الدرجة الثانية للنفس فى نسبته إلى المعقولات، و هو الدرجة التى يكون قد انتزع فيها من المعانى الكلية، و حصل لها من الأوائل العقلية ما يتمكن به من التصرف فيها، و اقتناص المعقولات المكتسبة بها، غير محتاج إلى الحس إلا على سبيل عرض و معونـة- فتكون هـذه قوة للنفس غير القوة الأولى الاسـتعدادية الصـرفة، فإن ذلك يكون للصبى، و هذا لا يكون إلا لمن يسـميه العامة عاقلا.

(د) يريـد أن يبين بهـذا الفصـل أن المعقولاـت بسائـط، و أن العقل لا يعقل المركب؛ فقال: الأشـياء المركبـة مائيتها شـىء، و وجودها بصورهـا و هو شـىء آخر؛ و يعرف المركب بشـيئين كجسم مـا، فإن بسائطه لجوهره و صورته تختبر بالعقل، أى تعقل بالعقل، و كونه جارا و باردا و طويلا و قصـيرا بالحس. فهو يختبر بشـيئين: العقل و الحس. و الأشـياء البسيطة لا تعرف إلا بالعقل. و عنى بقوله: و أما و حاله [۱۹۴ ا] يختلف مثل الفطس فإن البصر يدرك الأفطس و لا يدرك الفطس.

(ه) عنى باللحم اللحمية، لا اللحم الذى هو عظم و صورة، و إنما هو من جملة المركبات لا البسائط.

و بالجملـة، أراد بهذا الفصل أن الذى يتصوره العقل بسائط للأشـياء خالية من المواد إن كانت ذات مواد. قوله فى الفص: «فتكون هذه ليس لها عقل»، يحتمل معنيين، أحدهما: فتكون هذه- يعنى الماديات- لا يحمل عليها العقل، أى لا يقال هى عاقلة.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۰۴

و الثـانى إن هـذه ليست معقولـة؛ و ذلـك أن العقـل لهـا، أى: أن يعقـل، إنما هو قوة للنفس العاقلـة بعـد تجريـدها من المواد، و كون لذلك، أى للبسيط المجرد من الهيولى، أنه معقول، أى هو الذى يصير معقولا للعقل.

(ط «۱») و قد يسأل الإنسان إن كان العقل بسيطا، هما سؤالان ذكرهما ثم أجاب عنهما:

أحدهما أن يقال: العقل بسيط، فكيف ينفعل عن المعقول و لا شركة بينه و بين المعقولات؟

و من حكم الفاعل و المنفعل أن يكون شىء من حالهما، فيفعل فيه أحدهما و ينفعل الآخر.

و الجواب: أن الانفعال هاهنا على الوجه الأعم الذى يعم الانفعال الذى يلزم فيه ما ذكرت، و هو تغير لشـىء و عن شىء، و الاستكمال الذى لم يزل فيه عن الموضوع شـىء، بل حدث فيه ما لم يلزم غير زوال شىء عنه، كاللوح يكتب فيه. و على هذا الوجه ينفعل العقل- فلا يلزم ما ذكره السائل. و السؤال الثانى: هل العقل معقول «۲»؟ لأنه إما أن يكون معقولا لهويته، و هذا محال، لأنه يلزم أن يكون كل شىء معقولا لأن له هوية. و إن كان معقولا لشىء آخر، فما ذلك الشىء؟ فالجواب: أن هاهنا فرقا بين المعقول مما هو فى مادة، و بين البسيط الذى لا مادة له. فتصور المعقول البسيط، و المعقول: شىء واحد. فالعقل لا يحتاج فى تصور ذاته إلى شىء غير ذاته، إذ تصوره

لذاته، و ذاته: شيء واحد، و لهذا يعقل ذاته دائما. و ما فى الهيولى يعقله بالقوة. و عنى بقوله: «فتكون هذه ليس لها عقل»؛ و ذلك أن العقل لهذه إنما هو قوة هذه مجردة من الهيولى، و كون كذلك أنه معقول.

إنه يفهم كيف يصور العقل للمعقولات، و ابتدأ بالمعقولات البسيطة لأنها تكون أولا، ثم ما بعدها. فقال: أما تصور العقل لها فيكون فيما لا- صدق فيه و لا كذب، أى و لم يعمه كله. ثم انتقل إلى المركبات، و فى جملتها الصدق و الكذب. و إنما يكون الصدق و التركيب على أنه يطابق به الوجود، أى فيكون ما هو مطابق صادقا، و ما هو غير مطابق كاذبا.

ثم مثل المعقولات المركبة كيف اتفق بما يقول أنبدقليس، فربما كان التركيب صالحا للحياة، و ربما لم يكن. كذلك تركيب القول من معقولات تفاريق مثل تركيب العطر، و المشارك بسلب أو إيجاب: أى إذا كان التركيب يشير إلى مضى و استقبال أو حال تمثّل

---

(۱) كذا جاء الترقيم فى الأصل.

(۲) ن: معقولا.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۰۵

للعقل الزمان، و تهيأ لأن يقرنه بتركيباته. و أقول: إن الزمان معقول لا يتمثل للخيال و الحس لا سيما ماضيه و مستقبله: أى إذا تصور العقل الزمان فإنما يتصور (ه) مقرونا بشيء زمانى، كحركة فى طول فيه سالف و آنف، و ليس يعنى الطول من حيث هو طول، بل من حيث هو مسافة. فإن أجرى ذلك الشيء على اتصاله من غير أن يحدث فيه قسمة بالفعل تنصّفا؛ و غيره عقل زمانه واحدا و إن جعله بالفعل نصفين مثلا جعل زمانه زمانه، لأن الزمان غير منقسم بالفعل و منقسم بالقوة، و يعقل معه مطابقا له [۱۶۴ ب] ما هو مثله فى أنه غير منقسم بالفعل و منقسم بالقوة. و أما ما هو واحد غير منقسم لا من الكمية فلعله لا كمية له أو له كمية منقسمة بالفعل: كبدن الإنسان أو كالعشرة من العدد؛ و إنما هو واحد بالصورة، فليس يحتاج أن يقسم معه الزمان أو يعقله فى زمان، فإنه يعقله فى زمان غير منقسم.

ثم يقول: «و بغير منقسم من النفس، لكن بطريق العرض»، و كأنه يقول: و بتصور غير منقسم فى الزمان. و معنى قوله: «لكن بطريق العرض»، أن الزمان و التصور قد ينقسمان أيضا من وجوه و اعتبارات يتكثر بها، لا أن ذينك: أى الذى يعقل و الزمان: منقسمان؛ فإنه لا بد فيهما، و فى كل شيء منقسم، من شيء غير منقسم. فيكون هو فى الزمان الآن، و فى المعقولات، البسيطة، و إن كان الحق من أمره أنه غير مفارق للمنقسم، و هو الذى يعطى المنقسم الوحدة.

(ع «۱») الذى يقولونه من أن العقل و العاقل و المعقول شيء واحد، يصح فى العقل وحده؛ و فى غيره: العقل شيء، و العاقل شيء، و المعقول شيء، و تصور العقل للمعقول شيء. و قول أرسطو هاهنا و فى غير هذا المكان، العلم و المعلوم شيء واحد معناه صورة المعلوم التى تنطبع منه فى العالم كما تنطبع صورة المحسوس فى الحس.

(ف «۲») معناه أن العقل الهيولانى الموجود فى الشخص إذا اعتبرته بوجوده فى الشخص فهو أقدم وجودا فيه بالزمان، و إذا اعتبرت جملة هذا العقل من غير نظر إلى الأشخاص، لم يكن أقدم من العقل الفعال، بل الفعال أقدم منه، لأن الكاتب بالفعل قبل الكاتب بالقوة، إذ لو لا ما بالفعل لما كان ما بالقوة.

(ح) أى العقل تارة تحضره صور المعقولات و تارة لا تحضره، بل تكون بالقوة، فإذا تذكر حضرته.

---

(۱) كذا!

(۲) كذا!

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۰۶

(ه) غلط الإسكندر و من كان على رأيه فى هذا، ففهموا منه أنه إذا فارق صار (كما) كان قبل اتصاله بالبدن. و ليس المراد هذا، بل يعنى إذا فارق بقى كما هو على [ما «۱»] قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المعقولات، لم يزد و لم ينقص، بل بقى أبديا كما هو، و لم يمت.

أى ما كان من غير المنقسمة بهذه الصفة. فإن فهم العقل إياه بأنه يعدم ما هو مفهوم صورى بنفسه، فإن مثل هذا غير منقسم، على طريق أنه ليس فيه معنى قابل للانقسام كالكمية، فالعقل ليس يعقل هذا على أنه معنى متقرر فى العقل، بل على أنه عدم لمعنى معقول. يعقل العقل هذا بأنه عدم ذلك، مثل ما يعقل الشر (بأنه عدم الخير) و الأسود بأنه مثلا عدم اللون، فكأنه إنما يعرف هذا لا من نفسه بل بضده: يعرفه إذ يعرف ضده لذاته، و هذا يعرفه بأنه ليس ذلك، فلا يأتى العقل بسببه صورة جديدة، بل يكون عادما للتصور، عالما أنه عادم لصورة يريدها. و يجب أن يكون ما يدرك هذين واحدا بذاته.

فيعقل الصورة بوجه، ثم يعقل ضد ذلك و مقابله لأنه ليس يجده «۲».

(ه) «۳» أى: فإن كان عقل من العقول و سبب من الأسباب الأولى ليس فيه حالتا قوة و فعل، فلا يكون فيه اختلاف؛ فإنما يعقل أول عقله لذاته، و هو بذاته مفارق لكل شىء.

قال المشرقيون: غرض الرجل، على ما يشهد به مفسروه، أن ما ليس يمكنه أن يكون بالقوة، فليس يعقل الأعدام، كما أن البصر إذا لم يكن بالقوة لم يدرك الظلمة، فتكون المبادى العقلية لا تعقل الشرور، فإن الشرور هى أعدام كمالات. و يجب علينا أن نتأمل هذا، فنقول: تحصيل يجب أن يحصل [۱۶۵ ا] بالجملة حال البصر عند الظلمة، و أنه على كم وجه هو. فنقول إن الظلمة إما أن تكون عامة، فيكون البصر بالقوة المطلقة مبصرا، أى بحسب المبصرات بذاتها؛ و إما أنه بحسب إدراكه أنه لا يرى، فهو بالفعل يدرك أنه لا يرى؛ و إما أن تكون خاصة، فيكون البصر بالقياس إلى بعض الأشياء مدركا له بالفعل الإدراك الصورى، و هى الأشياء المستضيئة، و بحسب إدراكه أنه لا يدرك- و هو إدراكه الظلمة- مدركا بالفعل أنه لا يدرك؛ و بحسب إدراكه أشياء ليست بالفعل مرئية، بل بالقوة، فهو مدرك بالقوة؛ و لو كان شىء طبيعته و هيئته الظلمة، و ليس هناك طبيعة أخرى جعلته الظلمة مرئية بالقوة، و لو جاء بدلها الضوء صار مرئيا بالفعل- لما كان البصر بالقياس إليه مدركا

---

(۱) فوقها خط.

(۲) أو: يحده.

(۳) هنا تبدأ أرقام.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۰۷

بالقوة، بل كان يكون بالقياس إليه غير مدرك بالفعل و القوة، مدركا لأنه غير مدرك.

و ليس البصر فى الظلمة بالقوة لأجل أنه لا يدرك فقط بالظلمة، بل لأن الشىء المظلم من شأنه أن يصير مدركا؛ و من شأن البصر حينئذ أن يصير مدركا له بالفعل؛ فلما جعلته الظلمة غير مدرك بالفعل، صيرت البصر غير مدرك بالفعل. و بهذا «۱» وحده لم يجعله مدركا بالقوة، بل ذلك لأن المظلم فى نفسه من شأنه فى حال أخرى أن يدرك؛ فإن كان عدم إدراك العقل لمدركه يجتمع فيه الأمران جميعا: أنه غير مدرك بالفعل إدراكا وجوديا لحائل حال.

أو لشرط زال، و لكنه فى طباعه مدرك إذا زال العائق أو وجد الشرط، فيكون العقل بالقياس إليه مدركا بالقوة، و إن كان إنما هو معنى عدمى، و يدرك من حيث هو عدم فقط، فتكون حاله كحال الظلمة فى أن البصر فى أنه يدرك أن لا يدركها هو بالفعل. ثم إن كان ذلك المعنى العدمى سببا فى أن لا يعقل معنى وجوديا صيره المعنى العدمى بالقوة معقولا، فهى بالقياس إلى ذلك عقل بالفعل. و إن لم يكن كذلك، فلا يلزم أن يكون عقلا بالقوة. و اعلم أنه اجتمع فى الظلمة أنها عدم استضاءة ما من شأنه أن يستضىء، و لزمها

عـدم أن يرى شـيء آخر هو اللون. فـإذا أبصـر البصـر الظلمـة صار بالقوة رائيا لما تزول عنه الظلمـة و تخلفه؛ و لو دام الظلمـة لم يكن بالقوة رائيا، و ليس ذلك بسـبب أنه يرى الظلمة و هى عدمية، بل لو كان ذلك ضدا كان حكمه هذا الحكم. و هذا الضـرب من القوة يتبع المدرك من حيث هو زمانى متغير.

قال المشـرقيون: فعلى تحصـيلك يجب أن يكون عقل العقل عدم الخير و النظام فيما ليس له ذلك، لا يجعله عقلا بالقوة، لأنه لم يصر بـذلك بالقوة بحسب فعل البتـة، بل إذا كانت معقولات جعلها ذلك غير معقولة بالفعل كما تجعل الظلمة الألوان غير مرئية بالفعل؛ أو إذا عقلها من حيث هى متغيرة متبدلـة. و أما ما يجب أن يقال فى عقل السـبب الأول ذاته و غيره، ففى كتب أخرى. جملـة هذا الكلام: أن المعقول إذا لم يكن من شـأنه أن يكون تارة بالقوة و تارة بالفعل، أدركه العقل الـذى بالفعل. و إذا كان من شأنه الانتقال من حالة إلى حال، لم يدركه العقل الذى بالفعل على هذا الوجه. و مثاله فى البصر و الظلمة و اللون، أن البصر لو كان يدرك ظلمة ما ليس من شأنها أن تزول فيخلفها اللون، لم يصح أن يقال إن البصر

---

(۱) ن: بهذه.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۰۸

يدرك بالقوة. و إن كان من شأنها أن تزول و يخلفها اللون، فإن البصر يدرك بالقوة [۱۶۵ ب] بالقياس إلى اللون. و الأعدام و الشرور التى يدركها العقل بالفعل تشبه الظلمة التى لا يخلفها ضوء أو لون.

أى: و قولك بلسانك أو فى عقلك إن كـذا كذا هو الذى يجرى فيه أن يكون صادقا أو كاذبا. فإن كل ما يجرى هذا المجرى صادق أو كـاذب. و كـذلك ليس كل تصـرف عقلى فى المعقولات يجب أن يكون هو ما هو الصادق. لكن التصـرف الصادق، أى الـذى لا كـذب فيه، هو تصور الماهيـة. و هـذا يعنى بقوله: لكن الـذى يقول فى ماهيـة الشـيء ما هى، أى الـذى يتصور ماهيـة الشـيء فقط بلا تركيب آخر. و ليس يعنى الـذى يقول لماهيـة الشـيء إنها ماهيـة الشـيء و تعقلها ماهية الشـيء، فإن هذا يدخله الكذب أيضا. و ليس الكلام فى ذلك أولى بأن يشـتغل به من سائر المعقولات، بل يعنى به نفس تصور المعانى البسـيطة. و هذا هو البرىء من الغلط، و إياه يعنى بالصدق. ثم يقول:

ليس هـذا الصـادق البرىء من الغلـط من التصـرف هو تصـرف التركيب؛ بـل كما أن الإبصار لا يكـذب فى البسـيط و هو اللون الـذى يتصور فيه، فلا غلط له فيه، بل إنما يغلط إذا ركب به غيره. ثم قال: كذلك حال البرىء من الهيولى. و قد ظن بعض أصـحاب أرسـطو أن البرىء من الهيولى يجب أن يكون عقله للبسائـط الـذى لا ـ غلـط فيهـا، و أن لا ـ يكون بينه و بين المركبـات سـبب: قـالوا أيضـا لأن الموجبـة و السالبـة معقولا ـن معـا، و عقـل السـلب و العـدم يجعـل العقـل بـالقوة. قال المشـرقيون: العجب من قولهم إن العقل لا يعقل التركيب لأن التركيب يمكن أن يقع فيه «۱» غلط. فنقول إذا كان طبيعة الشـيء بحيث يعقل الأشياء كما هى و لم يخالطه ما بالقوة، لم نخش عليه أن يغلـط فى عقل المركب، بل كان عاقلا للبسـيط من غير غلط، و للمركب من غير كـذب، لأنه يعقل منه الصادق، و عقله السـلب و العـدم لا ـ يضـره. و العجب أنهم يقولون إن منافع أعضاء الحيوان و أجزاء النبات و الحكم فى تركيب الكل، صـدر عن الأمر الإلهى، و عن حكمة علوية. ثم يقولون: لا الشـرور، و لا الضرر، و لا المركبات، معقولة. و كثير من تلك لا تكون مقصودة ما لم يعقل ضرر و لم يعقل مركب.

(ز) إنه يذكر أمر الشوق و الإجماع. فقال: و الإحساس يشبه ما يدل عليه أن يقال

---

(۱) ن: فيها.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۰۹

لفظ فقط، أو اللفظ فقط، أى ما يدل من طريق ما هو لفظ من غير اشتراط صدق و كذب، و أن يتصور بالعقل، يعنى المعنى البسيط الذى هو تصور لا يقارنه التصديق، قال: فإذا اقترن بالإحساس أنه لذيذ، أو مؤذ، بمنزلة إيجاب اللفظ و سلبه- طلب أو هرب: إن اقترن بالمحسوس أنه لذيذ، طلب؛ أو اقترن به أنه مؤذ، هرب منه. ثم قال: الالتذاذ و التأذى هما سببا الفعل الذى يكون بالواسطة الحسية، و يعنى بالواسطة الشيء الذى هو سبب فى أن يطلب الشيء و يهرب، كأنه لما كان لذيذا أو مؤذيا أنتج أنه مطلوب أو مهروب من طريق ما هما كذلك، أى من طريق ما هما واسطة طلب و هرب.

(ا) أى: و هذا الذى على هذه الجهة هو الهرب و الشوق اللذان بالفعل. و إنما قال:

«بالفعل» حتى لا نظن أنه يعنى القوة الشوقية التى للحيوان، بل فعلها.

(ب) فنقول: و أما القوة و النفس التى لها ذلك، فإن القوة المتشوقة و الهاربة قوة واحدة، لا يتخالفان، بل و لا يخالفان الحس على أنها قوة أخرى من جهة أن الأول هو النفس. و المتشوق و الهارب و الحاس [۱۶۶ ا] الأول هو النفس، و هو واحد، لكن الوجود مختلف.

(ل) «۱» أى كما أن الحس يتصرف فى المحسوسات، كذلك العقل يتصرف فى الخيالات.

- يعنى من الأشياء المطلوبة و المهروب عنها.

- أى النفس الناطقة إذا كان خيرا طلبه، و إذا كان شرا هرب منه.

- أى أنه ينفعل من الفزع و ينفعل عنه الحس المشترك و التخيل.

(ح) إنه لم يصرح بالغرض فى هذا الكلام؛ و غرضه أن المحرك القريب للحس هى المحسوسات الخارجية؛ و للخيالات، هى المحسوسات التى ارتسمت فى الحس؛ و للعقل، الخيالات. و إذا وجدت الخيالات و لم توجد المحسوسات الخارجية، كان تأثيرها فى العقل كما لو صدرت من المحسوسات المشاهدة، و كذلك إذا استعان العقل بالقوة الوهمية و أنشأ الخيالات إنشاء، و انفعل عنها فظن فيها.

---

(۱) فى هامش المخطوطة فى أعلى هذه الصفحة ما يلى: «نسخة الفص كان إلى هاهنا نقل إسحاق ابن حنين. و من هاهنا نقل آخر بإصلاحات كثيرة للمفسّر».

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۱۰

(ح) كأنه تشكك عليه متشكّك، فقال: إن النفس الناطقة و العقل كيف تنفعل عن مثل الحلو و الحار، فضلا عن الحلو و المر، و كيف يتأدى هذا إليه، و هذه جزئية لا ترتقى إلى الكليات. فقال: «و قد قيل».

(د) يعنى أن العقل كيف يقدر على أخذ الفصول بين الأشياء المتشابهة، و كيف يجردها- فالكلام فيه مناسب للكلام فى الحد، أى من حيث يتوصل العقل إلى بسائط الحد و تركيبها حدا.

(ه) إن الشك إما أن يقع من حيث أنها متقابلة، مثل الحلو و المر، و إما من جهة أن كل واحد منها ليس هو الآخر، و مباين له بالعدد المعنوى لا الشخصى.

(و) أى إذا جاز فى هذا الشيء أن تجتمع فيه الأضداد على نحو ما قلنا فى التخيل، جاز أن يجتمع فيها طبقات الأضداد المختلفات، فيكون واحدا بالموضوع كثيرا من جهة الآنية و الصورة؛ و كأنه يقول: إنّا بينا أن هذه المختلفات المتباعدة و المتقابلة أيضا تجتمع فى التخيل، ثم تتأدى عنه و قد سطع عليها نور العقل الفعال، فقشرها عن العوارض، و قلبها كليات مجردة بما يوجد فيها من التشابه و الافتراق الذاتيين، فحصلت عند العقل كلها «۱»، و إن كانت كالمنقلبة عن حالها، فكان للعقل أن يحكم فيها. قال المشرقيون: إما أنه هل تكون ملاحظة النفس العاقلة للخيالات بمعونة العقل الفعال على سبيل أن يقبل المعقولات من الخيال، أو تستعد بسبب الخيال، و ضرب ما من الانفعال عنه، لأنه يقبل نظائر ما فى الخيال من المعقولات عن العقل الفعال، و أنه كيف يصير معرضا عن معقولاته إلا

لأنها «۲» مخزونة فى خزانة غير المستعرض لها، كما الخيالات. أو لأنه يتصل بالعقل الفعال الاتصال القابلى، و يفارقه بأمور تطلب من كتب المشرقيين.

(ز) يعنى حال العقل فى إدراك المتقابلين كحاله فى إدراك المختلفين. و سواء و ضعنا الألف و الباء أبيض و أسود أو وضعناهما حلوا و أبيض «۳».

(آ) أى: فيكون حينئذ المثال المتخيل إذا قرن به المعنى الآخر من أنه خير و شر، مطلوبا أو مهروبا عنه، من غير أن يكون فى الحس شىء مشاهد مطلوب أو مهروب عنه، بل يكون بحسب ما ينظر للمستقبل.

(ب) أى: يكون منه من غير حس للأعداء المحاربين، بل بأن يرى النار توقد على المنارة

---

(۱) فى الهامش: كليا (ظ).

(۲) عن الهامش؛ و فى الصلب: أنها.

(۳) ن: أبيضا و أسودا ... و أبيضا.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۱۱

ليعلم بها وجوب الاستعداد للحرب، فيكون شىء حاضر ينذر بغائب فى المكان، كذلك الخيال الحاضر ينذر بغائب فى الزمان، و إن لم يحس به.

[۱۶۶ ب].

(ج) أى: أن الصدق و الكذب غير اللذيذ و المؤذى، لأن ذلك مسكّن للنفس إلى قرار، و هذا محرك نحو طلب؛ أو لأن ذلك أمر بحسب الأمر فى نفسه، و هذا بحسب الملتذ و المتأذى.

(د) أى: أن العقل يدرك المجرد عن الهيولى و الهيولانى جميعا.

(ه) أى: إذا جرّد العقل من الفطوسة التقعير، فذلك هو المعقول الانتزاعى الذى لا يحتاج فى تصوره إلى الهيولى.

(آ) الغرض فى هذا الكلام أن النفس محاك للوجود كله، متشبّه به.

(ب) أى: إنما قال لا بد من ذلك لأن الأشياء متمثلة للنفس تلاحظها بعينها، فإما أن تكون من حيث هى موجودة خارجا تلاحظها، فيجب إذا عدمت أن لا تلاحظها، و يجب إذا فرضت بحال غير الحصول أن تلاحظها؛ و إما أن تلاحظها متمثلة و هى فيه، و هو الباقى؛ ثم لا يخلو إما أن تكون هى المدرك بأعيانها أو بماهياتها منزوعة.

(ح) الغرض فى هذا الكلام تحقيق ما سلف من قوله إن النفس الأشياء كلها، و بيان وجهه، و ذلك أنها منتقشة بماهيات الأشياء كلها.

(د) أى: كما أن اليد آلة تستعمل كل آلة، و تفتقر إليها كل آلة، كذلك العقل منا هو صورة جملة الصور. يعنى: لا كالحس الذى هو صور بعض الأشياء.

(ه) أى: و أما العقل فتتأدى إليها المحسوسات و قد قشرت عن الأمور الغريبة، و أما المعقولات فهى لها، و الحس لا ينال المعقولات- كأنه يقول إن الغاذية و الحساسة يجدهما فى الناطق و غير الناطق، و اقتصر على الغاذية لتعرف مثل حكمه فى الحساسة. قال المشرقيون:

لا تعرض له مشقة، بل يفرق بينها بالأفعال، و يجمع بينها فى البدن. و ما كان يجب أيضا أن يعرض فى التخيل كل ذلك المشقة، بل يفرقون بين المتخيل و الحساس، مثل ما بين الحاس و المحسوس. فإنه ليس يجوز أن يكون المتحرك و المحرك واحدا.

- أى الشخص الذى هو فاسد المزاج و التركيب لا يقبل الكمال، فإن أعطى قوة لم يتأت

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۱۲

فى حيلتها أن تعطى إليه، و ربما لم يقبل القوة، و إن لم يتخيل بها عليه بفساد مزاجه أو تركيبه.

و كأنه يقول إن مثل هذا فى الشخص يجوز، و فى النوع لا يجوز. ثم يبين أن هدان الحركة لهذه الحيوانات ليس فى الشخص فقط، بل و فى النوع؛ و لا آفتها طارئة، بل نوعية- أى لا من طريق الحكم الكلى فقط.

- أى ربما يفكر الإنسان فى صورة هائلة، أو سمع ذلك من إنسان يحكى أمرا، أو يصف كيفية موت أو قتل، فيعرض للقلب منه انفعال و أذى يشبه الخوف، كمثل ما يعرض إذا شبه الشيء اللذيذ بمتقزّر منه، أو تكلم عليه بقاذورة فتقزّز منه. و ليس ذلك عن العقل بل عن الخيال، فإن للخيال أحكاما فى الحيوان ربما غلبت فى الإنسان الضعيف المسكة على العقل قال المشرقيون: تذكّروا الغضبى أيضا.

- أى مثل آلة الإيلاد و الآلة المولدة للّعاب.

(ع) يعنى بالشوق ما يعم الشهوانى و الغضبى و الإرادى.

- يجوز أن يكون هذا سهو (۱) فى النسخة، و الواجب نقيضه. و ان كان هذا، أعنى قوله لعله، و من أجل شيء كان يجب أن يقرن بالعقل العملى، فوقع فى النسخة تقديم، و يجوز أن يكون أراد: عقل نظرى، نظره أن يطلب الوسط و العلة، و يعرف كل شيء من أجل شيء معلوم قبله؛ أو لعل الواجب أن ينقل هذا الموضع هكذا. و العقل عقلان: [۱۶۷ ا] عقل يروّى بسبب و لأجل شيء، أى مما يحصل من الجزئيات؛ و عقل فعال، أى نظّار مطلق.

- أى أحدهما ينظر ليعلم فقط، و الآخر ينظر ليس ليعلم فقط، بل شوقا إلى عمل. فغاية العقل النظرى بذاته، العقل العملى، كأن العقل النظرى يعلم الكلى فيما يجب أن يعمل، فيتلقاه العقل العملى مشتاقا إليه فى الجزئى، آمرا للقوة المحركة، فيكون أيضا ما يشتاق إليه العملى يتلقاه المبدأ المحرك، فيستعمله فى الجزئى.

- يجوز أن يكون الكلام على هذا الوجه، بل آخر العقل النظرى هو بدء العقل أى العملى؛ أى الغرض يحدده العقل النظرى، فيكون مبدأ لشوق العقل العملى. و يجوز أن يكون على هذا، بل آخر العقل العملى هو بدء للعمل، لأن آخر الفكرة أول العمل.

- أى: لو كان المحرك اثنين «۱»: عقل و شهوة؛ على أن لكل واحد منهما نصيبا «۲» فى أنه مبدأ

---

(۱) ن: بالرفع فيهما ..

(۲) ن: بالرفع فيهما ..

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۱۳

حركة، من غير أن أحدهما سبب للآخر، بل أن يليا الحركة معا، لكان يجب أن يحركا معا، و تكون صورتهما فى أنهما يحركان صورة واحدة. ثم إذا تأملنا لم نجد هناك إلا عقلا يروّى فيشتهى ثم يحرك، فلا يجد للعقل تحريكا إلا الذى يتبع الشوق الذى فيه، فيكون التحريك مبدؤه القريب هو الشوق، و ذلك لأن العقل يبتدئ فيروّى بطلب ما يختاره و يشاؤه، و هو كأنه طلب تشوقه.

(ا) يجوز أن يعنى هاهنا بالشهوة الشوق، فيقول: و أما الشوق فليس بينه و بين الحركة واسطة فكر، كما كان للعقل حاجة إلى فكر ليحدث شوق ثم تحدث حركة.

و يجوز أن يعنى به الشهوة الحيوانية، فيقول: إن هذه القوة الشهوانية ينبعث فيها شوق من غير فكر، بل هى فى نفسها قوة شوقية، و كمالها الشوق.

(ب) يعنى بالمستقيم: ما جمع مع إصابة الغرض وحدانية المسلك. و يعنى بغير المستقيم:

ما إما أن يكون مخطئ الغرض، أو يكون مفتنّ السبيل إلى الغرض فيأخذ السبيل الأبعد، أو يجمع بين الأمرين.

- إنه لما قال المشتهى و المتشوق إليه محرك على أنه غاية، لاح من ذلك أنه يعنى أن المحرك الذى هو مبدأ الحركة، لا على أنه

غاية، هو الشوق؛ فجعل الشوق أمرا هو مبدأ الحركة.

فالذى يجب أن تعلم أنه: هل هذا الشوق هو قوة أخرى غير الشهوة و غير الغضب و غير العقل العملى، أو هو فعل تام من أفعال هذه القوى إذا تحركت و انتهت إلى تمام الحركة؟ كأن هذا الشوق يفاد «۱» عنه التحريك. و أيضا يجب أن يحقق: لم صار الشوق مبدأ الحركة؛ و قد قال من قبل إن الناسك يشتاق فيمنعه العقل. و مما يجب أن يحقق أيضا؛ أنه هل الشوق مبدأ كالأمر و بعده قوى محركة هى كالخوادم، و هى المبادى القريبة للحركات؟ فنقول: إنه لا- حاجة إلى قوة أخرى للشوق غير القوى الثلاث، و أن يفعل الشوق إذا تمثل و تم، حرّك.

و يقول إن هذا الشوق ليس يراد به الشوق الساذج الذى يزيد و ينقص و يكسر و يخالف، بل يعنى به الشوق العزمى الإجماعى، فإنه يحرّك بالضرورة إذا لم يكن حائل؛ و أنه ليس كشوق الناسك، فذلك شهوة فقط، و ليس معها العزم الإجماعى الذى هو من العاقل مشيه.

---

(۱) ن: يضاد.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۱۴

و من ظن أن الشوق قوة برأسها غير الشهوانية و الغضبية و الفكرية فقد أخطأ، فلا حاجة إليها. [۱۶۷ ب] و يقول إن هذا مبدأ كالأمر أيضا لا كالفاعل. و لذلك قد يقع العزم و الإجماع، فإذا عرض للقوى التى فى العضل آفة، لم تتم الحركة، و إن لم يكن بالعضل فى أنفسها آفة، بل فى المبدأ، و مع ذلك يكون شوق صحيح- فإذن الشوق آمر. و أما القوى المحركة فقوى من طباعها أن تحرك الأعضاء بتوسط العضل عند استحكام هذا الشوق. و نعم ما قال الإسكندر و غيره: إنه كما أن القوى الدراكة كثيرة، و إن اشتركت فى الإدراك- كذلك القوى المحركة كثيرة، و إن اشتركت فى الشوق. و اعلم أنه ربما تضادّ شوقان، فأطاعت القوة المحركة الأغلب.

- أى الشهوة تتبع الحال و الحاضر، و ما هو فى حكم الحاضر، و تتخيل حاضرا. و أما المهلة و المدة و العاقبة فيعلمها العقل فقط.

(ا) أى هو يحرك لأنه مشتهى و مطلوب، و مشتهى و مطلوب لأنه متمثّل فى عقل أو وهم.

- أى أن الآلة التى بها يحرك الشوق يجب أن تكون عضوا فى الوسط هو البدء و إليه الانتهاء، كالمركز و المحور. و هذا يسير إلى القلب على أنه أصل الآلات البدنية فى أن يحرك و منه متشعب الآلات عنده، أى ينقبض عن شىء يؤذيه، و ينبسط عن نحو ما يستلذه.

- هذا كلام فيه نقصان؛ و تمامه أن يقال إنه لا بد من أن يكون منه تخيل غير محفوظ و لا ثابت.

- أى: إما راسخا ثابتا، و إما مضطربا.

(ح) هذا التخيل هو الذى يستعمله العقل الإنسانى و الوهم الحيوانى.

- يعنى أن التخيل الذى يشتاق إلى أن يتبعه اختيار؛ و هو تعين أحد الأمرين من الفعل و الترك، بحسب سكون النفس إلى أنه خير، سكونا يتبع قياسا أو تمثيلا أو غير ذلك.

(ع) أى: لأن الشهوة محدودة الإرب بينه «۱» الشىء الذى فيه الغرض ليس يحتاج أن يطلبه.

(ا) هذا استعارة مشبهة للنفس بالبدن المريض.

- أى ليس يمكنه إلا أن يستعمل تخيلا كثيرا.

---

(۱) لعلها: بينما.

كتاب الإنصاف، النص، ص: ۱۱۵

- أى إنما يفكر لأنه فاقد الغرض الكائن عن القياس، فإذا قام القياس عزم.

- أى المستعلى من السماويات يجر معه ما يحيط به.

(ب) يعنى أن الشهوة غلبتها طبيعية، و استعلاؤها عظيم: و أما استعلاء العقل فمكتسب صناعى.

(ح) أى مذهب العقل و مذهب الشهوة و مذهب انقلاب أحدهما إلى الآخر.

هذا أصل يجب أن يحفظ و يعلم، فليس إنما هو نافع «۱» فى الإنسان، بل قد ينتفع به فى معرفة الحركات الفلكية و قواها المحرّكة. و بالجملة فإن الكلى لا تختصّ نسبته بجزئى بعينه، و ما لم يختصّ بنسبة العلة بالمعلول لم يجب أن يكون عنه المعلول. فاعلم أن كل محرك بإرادة فإنه مدرك للجزئيات ضربا من الإدراك: إما حسيا و إما تخيليا و إما مناسبا لهما؛ و إدراكه ذلك جسمانى. فإن المشرقيين قد بينوا أن مثل هذا الإدراك لا يتم إلا بآلة جسمانية. قال المشرقيون:

لم يجد إظهار الحاجة إلى الغذاء، فإن الغذاء محتاج إليه الحاجة الدائمة الضرورية فى أن يكون سادّا مسدّ ما يتحلل، و قد يحتاج إليه للنمو حاجة فى وقت ما. و النمو محتاج إليه، إذ كان لا يمكن الحيوان أن يتكون بكماله دفعة، فالحاجة إلى الغذاء بسبب النمو حاجة مؤقتة؛ و أما الوقوف فليس يحتاج فيه إلى الغذاء لأنه وقوف، بل كان من حق كونه وقوفا أن يغنى عن الغذاء الذى هو زيادة، بل يحتاج إليه بسبب أن يسدّ بدل ما يتحلل. و أما النقصان فهو أبعد من أن يكون له مدخل فى الحاجة إلى [۱۶۸ ا] الغذاء من حيث هو نقصان، و لا النقصان من الأشياء التى تناسب النمو و الوقوف فى جهة الضرورة، لأن النقصان وارد بأسباب غريبة، فضرورتها ضرورة قهر، و النمو و الوقوف ضرورتها هو ضرورة ما يحتاج إليه. فقول الأطباء فى هذا الباب أسدّ من قول فيلسوف مثله.

- أى، لأنه يحتاج إلى طلب لما يتعيش به، ليس كالنبات المذكور حيث يتعيش منه.

- أى أن النبات لو أعطى حسا لكان باطلا لأنه كان لا يحتاج إليه، لأنه ما كان ينذره بمطلوب فيتأتى له المصير إليه، أو مهروب فيتأتى له الهرب عنه. و لو أعطى النبات لمسا أو ذوقا لم يكن فى ذلك فائدة فى الغذاء و جذبه، لأن جذب الغذاء الملاقى طبيعى، حتى فينا أيضا، و الملائم الغذاء أى المماس. و يجوز أن يكون معناه: و لو أعطى الحيوان قوة محركة

---

(۱) ن: نافعا.

و حاجة إلى الطلب، و لم يعط حسّا، كان ذلك باطلا ثم يكون تمام الكلام هو أن الطبيعة تفعل لأجل شىء، أو تفعل ما يقع بالضرورة.

- أى أنه لا ينحرس عن الآفات و لا يهتدى إلى ما به يغتذى و ينمى و يتم.

قال المشرقيون: قد اعتمدوا أن الأجرام السماوية لا ينبغى أن يكون لها حسّ، لأنها لا تحتاج إلى غذاء، و لا لها طلب شىء و لا هرب من شىء. و ليس هذا بواجب، فإن الحس و الإدراك بنفسه معنى مطلوب لذاته، فليس بمنكر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس لا يحتاج فيه إلى انفعال و استحالة، بل يكون كحال القمر فى استضاءته من الشمس.

و لعل لها حاجة من وجه ما إلى أمر حسى و إدراك زمانى كما يذكره المشرقيون. أو لو كان الإدراك يحتاج إليه لدفع أو جذب، لكان البارى تعالى لا يوصف بأنه عالم. و قد قال ثامسطيوس: أخلق بالإجرام الملكية و الفلكية أن تدرك المحسوسات مثل ما يدرك المولد المولد. و لكن ليس هذا بجواب، فإنه يلزم أيضا أن يقال: و كيف يدرك المولد الجزئى، المولد الجزئىّ الشخصى من المحسوسات: أ بعقل أم بحس؟ و لكن الجواب أن ذلك يمكن بهما جميعا. و أما أنه كيف يمكن بالعقل، فليطلب من كتب المشرقيين. و لكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمانية.

آخر ما وجد من ذلك

و الحمد للّه رب العالمين و صلواته على نبيه محمد و آله أجمعين، و حسبنا اللّه و نعم الوكيل.

(حاشية) عند كثير من الأوائل أن الأعداد مبادئ للعالم. و أمثل ما حمل عليه هذا القول أن يكون معناه: كون الشيء واحدا غير كونه موجودا أو إنسانا، و هو فى ذاته أقدم منهما. فالحيوان الواحد لم يحصل واحدا إلا و قد تقدمه معنى الوحدة الذى به صار واحدا، و لولاه لم يصح وجوده. فإذن هو الأبسط الأشرف الأول. و هذه صورة العقل. فالعقل يجب أن يكون الواحد من هذه الجهة، و العلم دون ذلك فى الرتبة، لأنه بالعقل و منه. فهو الاثنان الذى ينفرد إلى الواحد. و العلم يؤول إلى العقل. و معنى الظن عدد السطح، و الحس عدد المصمت: أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبيعة الظن الذى هو أعم من العلم مرتبة، لأن العلم يتعلق بمعلوم معين، و الظن ينجذب إلى الشيء و نقيضه، و الحس أعم من الظن فهو المصمت، أى الجسم له أربع جهات.

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – "رَحِمَهُ اللهُ" – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماکن الدينيّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المکتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/ "بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المرکز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حکوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّی بالقائميّة) و مع ذلک، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الکلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹