

منشورات الاختلاف  
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف  
Editions Difaf

# ابن سينا

# كتاب التعليلات

دراسة وتحقيق  
د. حسن مجيد العبيدي



ابن سينا

## كتاب التعليقات

[مكتبة الحبر الإلكتروني](#)  
[مكتبة العرب الحصرية](#)

طبع في لبنان

ابن سينا

## كتاب التعليقات

دراسة وتحقيق:  
د. حسن مجيد العبيدي

منشورات الاختلاف  
Editions EHkhtlef



منشورات ضفاف  
Editions Difaf  
editions.difaf@gmail.com

الطبعة الأولى

1439 هـ - 2018 م

ردمك 9-4202-02-614-978

جميع الحقوق محفوظة



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

**منشورات الاختلاف**  
**Editions Elkhitlef**

9 شارع محمد دوزي برج الكيفان

الجزائر العاصمة

هاتف 0776616609

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

**منشورات ديفاف**  
**Editions Difaf**  
editions.difaf@gmail.com

هاتف بيروت: +9613223227

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأيّة وسيلة تصويرية أو الكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أيّة وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

## الإهداء

إلى روح والديّ وإلى روح ابنتي رنن

المحقق

## مقدمة المحقق

### (1). تحقيق نسبة الكتاب إلى ابن سينا

عندما أُملى ابن سينا (428هـ/1037م) سيرته العلمية والفلسفية على تلميذه أبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني (438هـ/1046م)<sup>1</sup> مبيناً فيها مراحل حياته وبعض تأليفه التي ألفها، ليقوم بعدها هذا التلميذ بإكمال سيرة أستاذه إلى يوم<sup>2</sup> وفاته، مبيناً فيها ما ألفه هذا الأستاذ وسنة التأليف لكل مؤلف، ودواعي التأليف وأسبابه. إذ حصر الجوزجاني معظم ما كتبه ابن سينا في هذا الجانب أو ذاك من علوم عصره ومعارفه، في الفلسفة بفروعها وأقسامها من (المنطق والطبيعة والرياضيات والإلهيات والأخلاق والنفس والفلك والموسيقى والطب والأدب وغيرها).

ومن خلال فحص هذه السيرة الفلسفية لابن سينا ومراجعتها وتبعاً لرواية الجوزجاني، لم نجد إشارة مفصلة أو مختصرة تشير إلى أن ابن سينا قد ألف كتاباً تحت عنوان (التعليقات)<sup>3</sup> بل الذي وجدناه ما الآتي:

(1) كتاب تعاليق، علقه عنه تلميذه أبو منصور بن طاهر بن زيلة<sup>4</sup> (440هـ/1051م).

(2) تعليقات استقاها أبو الفرج الطيب من مجلسه وجوابات له.

(3) التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس (222ق.م). وقد نشر هذا الكتاب محققاً من قبل الدكتور عبد الرحمن بدوي، (الكويت 1978)، ضمن كتاب أرسطو عند العرب.

إنّ الذي يلاحظ على هذه العناوين التي أوردناها تشترك بذكر لفظة (تعليقات)، لكن ما مدى صلتها بموضوع كتاب التعليقات، الذي نحن بصدد تحقيقه؟



وللإجابة على ذلك، نجد إن فريقين من مؤرخي سيرة ابن سينا ومن الذين يهتمون بمؤلفاته تبويبا وتصنيفا انقسموا في نسبة هذا الكتاب لابن سينا.

الفريق الأول: وهو الفريق الذي اغفل ذكر هذا الكتاب إغفالاً تاماً تبعاً لرواية الجوزجاني ويمثل هذا من القدماء: البيهقي<sup>5</sup> والقفطي<sup>6</sup> وابن أبي أصيبعة<sup>7</sup> وابن العبري<sup>8</sup> وابن خلكان<sup>9</sup> والشهرزوري<sup>10</sup> وابن كثير<sup>11</sup> وحاجي خليفة<sup>12</sup> وابن العماد الحنبلي<sup>13</sup> وعبد القادر البغدادي<sup>14</sup> وإسماعيل باشا البغدادي<sup>15</sup>، وتابع هذا الإغفال من الباحثين المحدثين عمر فروخ<sup>16</sup> والمستشرق الهولندي دي بور<sup>17</sup> والمستشرق الفرنسي هنري كوربان<sup>18</sup> ومحمد عثمان نجاتي<sup>19</sup> وعبد الحلو<sup>20</sup> وتيسير شيخ الأرض<sup>21</sup> والمستشرق الفرنسي البارون كاراديفو<sup>22</sup> وأحمد فؤاد الأهواني<sup>23</sup> وف. مينورسكي<sup>24</sup> ومحمد مهدي المسعودي<sup>25</sup> ومحمد كاظم الطريحي<sup>26</sup> وماجد فخري<sup>27</sup> ومحمد عبد الرحمن مرحبا<sup>28</sup>.

أما الفريق الثاني فقد أشار إلى أن ابن سينا قد ترك نصاً فلسفياً، تحت عنوان (التعليقات) وأهم من يمثل هذا الفريق من القدماء ممن اطلع عليه واستفاد من نصوصه وعمل له فهرساً تفصيلياً قريباً على الحروف الهجائية، هو الفيلسوف أبو العباس فضل بن محمد اللوكري (503هـ/1108م) صاحب كتاب بيان الحق بضممان الصدق<sup>29</sup>، إذ يعدّ اللوكري من تلامذة الفيلسوف بهمنيار بن المرزبان، وبهمنيار هذا هو الذي كان له الدور الرئيس في الأسئلة التي أجاب عليها ابن سينا في كتاب التعليقات، فضلاً عن الفيلسوف والمتكلم الشهير فخر الدين الرازي<sup>30</sup> (606هـ/1210م). الذي أشار إلى هذا الكتاب في بعض مؤلفاته وأفاد من نصوصه.

أما من المحدثين، فنجد لديهم إشارات لهذا الكتاب يؤكدون فيها أن كتاب التعليقات من ضمن ما تركه ابن سينا في تراثه الفلسفي، ومن هؤلاء: الخوانساري<sup>31</sup>، وجورج قنواتي<sup>32</sup>، ومحمد رضا الشببي<sup>33</sup>، ومحمد عاطف العراقي<sup>34</sup>، وجعفر آل ياسين (ت2008م)<sup>35</sup>، وحسين علي محفوظ (ت2009م)<sup>36</sup>. ورمزي نجار<sup>37</sup>، وفؤاد السيد<sup>38</sup>.

أما كاتب هذه السطور فيميل إلى الفريق الثاني، على وفق معطيات تؤكد انتماء هذا الكتاب إلى المنظومة السنيوية، منها ما يتعلق بطبيعة النص نفسه، ومنها ما يتعلق بدواعي التأليف والمنهج المتبع فيه من قبله.

أما ما يتعلق بطبيعة النص، فنؤكد أن هذا النص لغة وفلسفة ومنهجاً، إنما هو من تأليف ابن سينا. ويتضح ذلك جلياً بمقارنته بمؤلفاته الأخرى، مثل النجاة والمباحثات فضلاً عن رسائله الأخرى، وإن كان كتاب التعليقات أقرب إلى كتاب المباحثات من حيث طريقة التأليف. فكتاب التعليقات موضوع التحقيق هنا إنما هو مباحث فلسفية دقيقة قامت في شكل حوار بين ابن سينا وتلميذه بهمنيار بن المرزبان، (458هـ/1170م)<sup>39</sup> وإن كانت شخصية التلميذ غير واضحة في صفحات الكتاب.

إنّ فلسفة ابن سينا في هذا الكتاب هي عينها فلسفته في سائر كتبه الأخرى (النجاة، الإشارات والتنبيهات، عيون الحكمة)، فضلاً على موسوعته الفلسفية الكبرى (الشفاء). ومما يلاحظ أن ابن سينا قد أفاد من هذه المؤلفات في كتابه التعليقات وأن لم يشر إلى ذلك إلا في مواضع قليلة.

وأما منهج التأليف المتبع من قبل ابن سينا في هذا الكتاب، ففيه مشابهة ومقاربة كبيرة مع بقية مؤلفاته الفلسفية التي وصلتنا مثل الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات وعيون الحكمة وغيرها، إذ ابتداء ابن سينا في هذا الكتاب أولاً بدراسة موضوع المنطق وأهميته وأقسامه وعلاقته بالعلوم الأخرى، ثم تلاه بدراسة العلم الطبيعي بكل أقسامه فضلاً على إثبات وجود النفس وخلودها وطبيعتها وعلاقة ذلك كله بالمعرفة الإنسانية. ثم ختم بالبحث في علم ما بعد الطبيعة وما يستلزم من إثبات واجب الوجود (الله) وبيان طبيعته وماهيته وصفاته مثل (الحكمة والعلم والعناية والإرادة والقدرة والأزل...)، مع الاهتمام بخاصة بدراسة الجوهر مفهوماً ميتافيزيقياً، والعلاقة بين المادة والصورة، ودور واهب الصور (= العقل الفعال) في هذه العلاقة وغيرها من الموضوعات التي تخص العلم الإلهي.

## (2). متى ألف ابن سينا كتابه هذا؟:

في محاولة للإجابة عن هذا السؤال نواجه شحة بالمعلومات لدى الباحثين في فلسفة ابن سينا ومؤلفاته في تحديد أو تعيين زمن تقريبي لتأليف هذا كتاب، فعلى سبيل المثال نجد الأب جورج قنواتي في كتابه مؤلفات ابن سينا، والشيبيني في (تراثنا الفلسفي)، وجعفر آل ياسين في (فيلسوف عالم)، لا يشيرون إلى زمن تأليف الكتاب، بل لم يحددوا تاريخاً تقريبياً لذلك. في حين يرجح عبد الرحمن بدوي<sup>40</sup> زمننا تقريبياً لتأليف الكتاب في المدة التي كان فيها بهمنيار بن المرزبان يلازم

الفيلسوف ابن سينا، أي تقريباً ما بين عامي (404هـ و412هـ). وهي المدة التي تذكرها المصادر والمراجع المعنية بسيرته أنه قد تقلد فيها الوزارة، إذ يذهب الأب جورج قنواتي بالاعتماد على رواية الجوزجاني في سيرته لابن سينا، ما نصه: أن مدة الاستيزار هذه هي التي هيأت لابن سينا ظروف تأليف طبيعيات الشفاء، والكتاب الأول من القانون، وكتاب الإلهيات من الشفاء، وجزءاً من منطق الشفاء، وكتاب الهداية، ورسالة حي بن يقظان<sup>41</sup>.

لذا أجد نفسي مرجحاً لرأي عبد الرحمن بدوي في تحديده زمان تأليف هذا الكتاب، ذلك لأن هذه المدة كانت مدة ملازمة تلامذة ابن سينا له ملازمة شديدة. إذ دارت في مجلسه العلمي مناظرات فلسفية ومباحثات في دقيق العلم، ظهرت عنها هذه المؤلفات ومنها كتاب المباحثات وكتاب التعليقات، إذ كان لتلميذه الفيلسوف بهمنيار بن المرزبان الدور الفاعل والمتميز في إدارة دفعة الحوار الفلسفي في مجمل الفلسفة ومباحثها من منطق وطبيعة ورياضيات وميتافيزيقا وسياسة وأخلاق.

### (3). وصف مخطوطات نشرتنا ومنهج التحقيق:

اعتمدنا في نشر وتحقيق كتاب التعليقات على مخطوطين له، عثرنا عليهما في خزائن المخطوطات في العراق، من التي لم يطلع عليها ناشر نص التعليقات من قبل (عبد الرحمن بدوي)، فضلاً عن موازنة هذين المخطوطين بنشرته التي ظهرت في القاهرة عام 1973، والتي قامت على مخطوطة واحدة، والتي بدورنا عدّيناها نسخة خطية أخرى لإقامة الموازنات والقراءات النقدية للنص. والآن أضع بين يدي القارئ وصفاً تفصيلياً للمخطوطين العراقيين، فضلاً عن نشرة بدوي.

(أولاً)- مخطوط المتحف العراقي (دار المخطوطات) برقم 518. وقد رمزنا له بالحرف (م). وهذا المخطوط ناقص الأول والآخر، ولا يعرف له ناسخ، ولا مكان أو زمان النسخ، كما لم يذكر عنوان الكتاب. كتب المخطوط بخط النسخ بمدادين: أسود للتعليقات وأحمر لرؤوس الموضوعات التي تتحدث عنها نصوص التعليقات، فضلاً عن تأشير بدايات نص التعليق. كما أن صفحات المخطوط مؤطرة بمداد ذهبي عليها حواش وتعليقات بمداد أحمر، أوله طبع ختم بيضوي الشكل، كتب بداخله الصلاة على الرسول الكريم وآله. وان هذه النسخة يرقى تاريخ نسخها إلى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي. هذه النسخة على وفق رأينا هي النسخة الأم.

أما مقاساتها فهي:

مساحة الورقة (16.5 سم في 10.5 سم)

عدد الأسطر في الورقة 15

عدد الكلمات في السطر الواحد 10 - 12

عدد الصفحات (195) صفحة تبدأ من الورقة 4- 199ب.

ويلاحظ أن ناسخ هذا المخطوط قد اعتمد على نسخة خطية أخرى غير التي في حوزة (بدوي)، تعود لأحد تلاميذ ابن سينا، معتمداً فيها تقسيم التعليقات بحسب الموضوعات الفلسفية التي تبدأ بالمنطق فالطبيعيات فالإلهيات. وقد تميز هذا المخطوط بهذه الخاصية، الأمر الذي جعلنا نرجحه في التحقيق أصلاً، ونقيم عليه جميع الموازنات والقراءات النقدية للنسخ الخطية الأخرى بما فيها نشرة بدوي. ويمكن أن نسجل على هذا المخطوط الملاحظات الآتية:

(أ) ورد تكرار في هذا المخطوط لبعض التعليقات في أكثر من موضوع، مما دعانا إلى حذفها من الموضوع الذي تكررت فيه مرة ثانية. والتعليقات المكررة تحمل الأرقام الآتية بحسب النص المحقق من قبلنا؛ وهي (8، 21، 15) من فصل العلم الطبيعي، و(107) من فصل علم النفس، و(94، 393، 487) من فصل العلم الإلهي.

(ب) كما سقط من هذا المخطوط عدد من التعليقات من الفصل الرابع الخاص بالعلم الإلهي، وهي: (135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166).

(ج) احتوى هذا المخطوط على (948) تعليقا، فضلاً على (7) تعليقات مكررة، (انظر فقرة أولاً)، وبذلك يكون المخطوط قد احتوى على (955) تعليقا.

(ثانياً). مخطوط مكتبة الأوقاف المركزية ببغداد سابقاً، (ديوان الوقف السني حالياً)، وتحمل الرقم (5270)، وقد رمزنا له بالحرف (ف). إذ نجد على صفحته الأولى عنوان الكتاب، (تعليقات أبو علي) يقصد ابن سينا، وقد كتب هذا المخطوط بتاريخ (1051هـ) بخط مختلف عن خط الكتاب،

وكتب أيضاً العنوان نفسه على حافة الكتاب من الخارج، كما يوجد على صفحة العنوان ختم بيضوي الشكل، كتب بداخله (عبده المنعم المذنب الراجي)، وعلى الجهة اليمنى من أعلى المخطوط، يوجد عنوان آخر للكتاب، مفاده (نجاهة في علم الحكمة لابن سينا)<sup>42</sup> بخط مشابه لخط المخطوط، وهذا العنوان ليس صحيحاً، لأن موارد هذا الكتاب ليس لها أدنى صلة بما في كتاب النجاهة لابن سينا والمتداول بيننا اليوم.

ويوجد على صفحة عنوان الكتاب من أعلى يسار العين عبارة (من كلام الحكماء إخفاء العلم ملكة، وإخفاء العمل نجاهة).

أما مقاسات المخطوط فهي:

مساحة الورقة 18 سم في 10 سم.

عدد الأسطر في الورقة الواحدة 18.

عدد الكلمات في السطر الواحد 10 - 12.

كتب المخطوط بخط النسخ، بمداد أسود وعناوين التعليقات بمداد أحمر. وفي بعض صفحات المخطوط تعليقات على حواشي الكتاب هي بمثابة رؤوس موضوعات للتعليقات الموجودة في تلك الصفحات تُبين الموضوع الذي يتناوله ذلك التعليق. وأظن إن رؤوس الموضوعات هذه هي من عمل الفيلسوف أبي العباس اللوكري، الذي عمل فهرساً لهذا الكتاب توخياً للوصول إلى معرفة موضوعاته، بحسب ما تخبرنا المصادر القديمة من إن اللوكري قد عمل فهرساً لكتاب التعليقات.

وهذه النسخة الخطية نسخت بخط الناسخ محمد قلي، وقد انتهى من نسخه سنة (1051هـ)، لأجله وإخوانه المؤمنين كما هو مثبت على آخر ورقة في المخطوط.

ويلاحظ على هذا المخطوط، الآتي:

(أ) إن المخطوط قد نسخ عن مخطوط آخر، غير النسخة الخطية التي بحيازة المتحف العراقي (م)، وفيه مشابهة للنسخة الخطية التي أقام عليها الدكتور عبد الرحمن بدوي تحريره للنص، من حيث ترتيب التعليقات وورودها دون الاهتمام بالترتيب المنهجي الذي وجدناه في مخطوطة (م).

(ب) استخدم ناسخ المخطوط في بعض المواضع الحروف أ، ب، ت،...، بدلاً من ذكر كلمة تعليق على النص.

(ثالثاً). نشرة عبد الرحمن بدوي- وقد رمزنا لها بالحرف (ق)، إذ ظهرت في القاهرة عام 1973، وقد قامت نشرته على نسخة خطية وحيدة محفوظة بدار الكتب المصرية بالقاهرة برقم (6)حكمة وفلسفة<sup>43</sup>.

ومما يلاحظ على نشرة بدوي، أنها قد اعتمدت كلية على مخطوط القاهرة، ولم تقم بأي موازنة نقدية أو تقييمية للنص على نسخ خطية أخرى، على الرغم من أن بدوي قد أشار في مقدمته إلى وجود أكثر من نسخة خطية له منتشرة في مكتبات العالم. الأمر الذي جعل قراءته للنص لاسيما في بعض المواضع تقوم على اجتهاده الخاص، فأبتعد سياق النص في بعض مواضعه عن الدقة أحياناً.

لهذه المعطيات التي قدمنا، حاولنا قراءة هذا النص قراءة نقدية صحيحة وموثقة، بعدها أمراً ضرورياً ومطلوباً تقديمه للدارسين والباحثين لتراث ابن سينا، وذلك بنشره نشرة جديدة تعتمد الموازنة النقدية لتحقيق النص، وجعله أقرب للدقة المطلوبة من قبل مؤلفه ابن سينا وجامعه بهمنيار، ناهيك عن ربطه بمجمل تراث ابن سينا المعروف والمتداول بين أيدينا.

**منهج التحقيق:** أما المنهج الذي اعتمدهنا في تحقيق الكتاب فإنه يقوم على ما يصطلح عليه الموازنة النقدية بين النسخ الخطية للكتاب (م، ف)، فضلاً على نشرة (ق). إذ فضلنا من جانبنا النسخة الخطية للمتحف العراقي والتي رمزنا لها بـ (م)، على أن تكون بمثابة الأصل (النسخة الأم) الذي قام التحقيق عليها، لمعطيات ذكرناها من قبل، دون أن نغفل الأخذ بالقراءة الصحيحة للنص على وفق هذه الموازنة بين النسخ، والغاية من ذلك إخراج هذا النص بصورة أقرب ما تكون لمراد مؤلفه.

وعلى الرغم من صعوبة هذه الطريقة إلا أننا وجدناها أكثر أمانة ودقة في التحقيق من الطرق الشائعة في تحقيق النصوص التراثية والفلسفية منها بخاصة. ولعل هذا المنهج الذي أخذنا به يحتاج من المحقق إلى المزيد من الوعي بلغة المؤلف في سياق النص وتفكيره، لذلك صارت هذه القراءة أفضل الطرق في تحقيق النصوص ونشرها.

أما من الناحية الشكلية فقد اعتمدنا في التحقيق الأمور الآتية:

(أولاً). ترقيم التعليقات على وفق أرقام تبدأ من الرقم (1)، وذلك من أجل فصل النصوص وتمييز بعضها عن بعض من حيث بداياتها ونهاياتها، وذلك للاستعاضة بهذه الأرقام عن كلمة تعليق، لأن النسخة الخطية (م) قد جمعت في بعض الأحيان أكثر من تعليق في نص واحد، في حين أهملت نشرة بدوي هذا الترقيم، فجاءت النصوص في نشرته غير مرقمة، وغير مبوبة من الناحية المنهجية ولا حتى من حيث بداية النص أو نهايته أحياناً.

(ثانياً). أن النسخة (م) تختلف في ترتيب تعليقاتها عن النسخة (ف) ونشرة (ق) من حيث المنهج في ترتيب العلوم الفلسفية (منطق، طبيعيات، إلهيات)، لذا عملنا ملحفاً للكتاب يشير إلى مواضع تلك التعليقات بحسب ورودها في نسخة (م) رقماً، وتأشير مواضع هذه التعليقات في نسخة (ف) وصفحات نشرة (ق)، من أجل تيسير المهمة لدى الباحث عن هذه النصوص بين نشرتنا ونشرة (ق).

(ثالثاً). وجدنا عند تحقيق الكتاب إنّ نسخ (م، ف، ق) قد خلت من فهرس لموضوعات التعليقات، وان كان بعض هذه الموضوعات قد أثبتتها الناسخ على حاشية المخطوط وخصوصاً في (ف). إلا أننا عملنا ملحفاً لرؤوس الموضوعات استخرجناه على وفق اجتهادنا من خلال قراءة النص وبيان طبيعة الموضوع الذي يدرسه ذلك التعليق، من أجل تيسير المهمة للباحثين عن موضوعاتهم في هذا الكتاب، مثلما هي كتب ابن سينا الأخرى.

(رابعاً). فضلاً على ذلك، قادنا المنهج الذي اعتمدناه إلى مقارنة كتاب التعليقات لابن سينا، بكتاب التعليقات للفيلسوف أبي نصر الفارابي (ت339هـ/950م)، إذ إنّ الفارابي قد كتب كتاباً بهذا العنوان، فوجدنا من خلال البحث والمقارنة الدقيقة أن نص ابن سينا في التعليقات قد تضمن نص الفارابي، وإن كان ورود تعليقات الفارابي ليس بالشكل المتسلسل، كما سنبين ذلك. وفي ضوء هذه الحقيقة، قمنا بتأشير مواضع ورود نص الفارابي مع الإشارة إلى صفحات كتاب الفارابي التعليقات، والمنشور ضمن رسائله في حيدر أباد 1346هـ. فجاء تحقيقنا لكتاب ابن سينا التعليقات، بمثابة تحقيق لكتابين يحملان الاسم نفسه، ولفيلسوفين هما الفارابي وابن سينا. وهذا ما فات عبد الرحمن بدوي ناشر كتاب التعليقات من قبل أن يقوم بعمله.

والذي أريد أن أقف عنده هنا، ولاسيما بصدد وجود نص تعليقات الفارابي في كتاب تعليقات ابن سينا، أن الأخير لا يعني قد ضمن نص كتابه التعليقات للفارابي دون أن يهتم بالإشارة إلى ذلك.

ولكن ورودها على هذا النسق قد يخلق أمامنا جملة من الاحتمالات منها:

(أولاً). إن بعضاً من تعليقات الفارابي قد شرحت من قبل ابن سينا، وهذا الأخير يستعمل عند حديثه أمام تلامذته لفظة (قوله: ) أحياناً، ثم يورد نص للفارابي. وبعد الانتهاء منه يبدأ ببيان غامضه، ويشرحه على وفق أسلوبه الخاص. فابن سينا هنا بمثابة شارح لتعليقات الفارابي، والسبب في شرحه لهذه النصوص، كما يبدو ليّ، إنما جاء بناءً على طلب من بعض تلامذته النابهين الذي أرادوا بيان هذا النص من التعليقات، أو غيره، لأهداف وغايات معروفة. هي: مدى حضور نصوص الفارابي الفلسفية في الدوائر الفكرية والثقافية والحوارية زمان ابن سينا.

(ثانياً). ولربما هناك احتمال آخر، هو: أن نص التعليقات لابن سينا قد ورد إلينا على وفق إنموذجين، أولهما: بشكل منهجي دقيق، إذ قسمت فيه الموضوعات على وفق تقسيم العلوم الفلسفية المعروفة، وثانيهما: انموذج لا يبدو عليه أي نوع من التنظيم والتبويب والمنهجية، فكأنها تعليقات قد جمعت بشكل تنقصه المنهجية والترتيب، وبدا النص هنا كأنه حوار فلسفي غير مترابط منهجياً. ولربما هذا يقودنا إلى أن جمع الكتاب وتبويبه قد تناوله أكثر من تلميذ من تلامذة ابن سينا، فكل واحد منهم قد جمعه على وفق طريقته الخاصة، واحتفظ بالنص من أجل الرجوع إليه عند الحاجة وليبيان مشكل فلسفي غامض لديه.

(ثالثاً). من دون أدنى ريب، أقول: أن نص تعليقات الفارابي كان بين أيدي تلامذة ابن سينا، فجاء نسخ وجمع نص ابن سينا من خلال محاضراته عليهم متداخلاً مع نص الفارابي، دون أن يكون لذلك قصداً واضحاً من قبل هؤلاء التلامذة، وهذا يدل دلالة أكيدة وبينة، أن نص تعليقات الفارابي هو نص لا يشك في نسبه إلى الفارابي، بل مقطوع النسبة إليه. ولكن ورود بعض التعليقات الفارابية على نحو مستقل دون أن يرد حولها شرح سينيوي مهما كان نص الفارابي يبدو عليه الغموض، هو الذي يعزز الرأي عندنا على أن نص تعليقات ابن سينا إنما هو محاضرات فلسفية قد ألقاها الأستاذ (= ابن سينا) على تلامذته الخالص مجيباً فيها عن أسئلتهم التي تطلبت جواباً من هذا الفيلسوف على مشكل فلسفي غامض أثاره الفارابي من قبل في نصه التعليقات.

(رابعاً). إن ورود نص تعليقات الفارابي في كتاب ابن سينا هذا، ربما يكون من عمل النساخ أنفسهم، وذلك لتشابه الاسمين معاً، أو لجهل النساخ عادة بنسبة الكتب إلى أصحابها، فجاء نص الفارابي مضمناً في نص ابن سينا دون أن ينتبه النساخ إلى أن تعليقات الفارابي هي غير تعليقات



ابن سينا. هذا من جهة، ومن أخرى فإن ورود تعليقات الفارابي هنا لربما كان سببه قيام الناسخ بهذه المهمة بناء على طلب أحد الأشخاص المولعين بجمع النصوص الفلسفية، فضم الناسخ تعليقات الفارابي إلى نص ابن سينا، وان كان هذا الاحتمال كما يبدو عندي بعيداً عما نحن بصدد. ولكني أثرت طرحه أمام القراء والباحثين.

وعلى الرغم من أننا أوردنا هذه الاحتمالات الأربعة أمام الدارسين والباحثين، إلا أننا نرجح الاحتمال الأول. بعد أن مؤلفات الفارابي الفلسفية إنما كانت في متناول ابن سينا وتلامذته، يتداولونها بالدرس والبحث والمناظرة والتحليل، لبيان مراميها وحل غامضها. أي أن نصوص الفارابي الفلسفية ومنها كتاب التعليقات، إنما كانت متداولة ومعروفة منتشرة بشكل لافت للنظر في الدوائر الفلسفية العربية والإسلامية في القرن الخامس الهجري وما بعده سواء في مشرق العالم الإسلامي أم في مغربه، فضلاً عن فلاسفة العصر الوسيط بشقيه العبري واللاتيني المسيحي<sup>44</sup>.

إن ابن سينا وعلى الرغم من اعتداده بنفسه فيلسوفاً بالفعل حقيقة لا ينكرها جاحد أو مضل، لم يستطع أن ينكر أثر وحضور الفارابي فيه، بل هو اعترف بذلك صراحة، عندما أراد أن يفهم مرامي وأغراض ومشكلات وغوامض كتاب أرسطو في ما بعد الطبيعة (=الميتافيزيقا، أو الفلسفة الأولى) وأبعادها. فجاء فهمه لأرسطو وكتابه هذا من خلال مؤلفات الفارابي. وفي هذا الصدد يقول ابن خلكان مؤيداً ما ذهبنا إليه في أن الرئيس ابن سينا تخرج في الفارابي وبكلامه انتفع في تصانيفه<sup>45</sup>.

فضلاً عن ذلك، هدانا هذا المنهج الذي اعتمدناه في تحقيق هذا الكتاب، إلى مقارنة نصوصه بمجمل مؤلفات ابن سينا الأخرى، مثل الشفاء والنجاة والمباحثات ورسالة الحدود وغيرها من كتبه الأخرى. وقد أشرنا ذلك في مواضعه بحسب ورودها في هذا النص أو ذاك.

#### (4). كشف بالرموز المستعملة في التحقيق

أولاً: مخطوط المتحف العراقي، برقم (518)، ورمزه (م).

ثانياً: مخطوط مكتبة الأوقاف المركزية، بغداد برقم (5270)، ورمزه (ف).

ثالثاً: نشرة عبد الرحمن بدوي، وتقوم مقام مخطوط دار الكتب المصرية برقم (6)حكمة وفلسفة)، ورمزها (ق).

**(5). العلامات التي ترمز لموازنة نصوص كتاب التعليقات**

(+): زيادة في المخطوط أو المطبوع.

(-): نقص في المخطوط أو المطبوع أو ساقط منهما.

[000]: أرقام مخطوط المتحف العراقي (م).

<000>: ساقطة من (م) وأضيفت إلى النص بالاستناد إلى (ف) أو (ق).

(0000): الأرقام التي يبدأ التعليق بها وتقوم مقامه.

(000): أرقام التحقيق في الحواشي وتعليقات لنا على النص.

نص  
كتاب التعليقات  
لابن سينا

46  
(بسم الله الرحمن الرحيم )

47  
(الحمد لله رب العالمين، والصلوة على رسوله محمد وآله أجمعين )

48  
(كتاب التعليقات لابن سينا)

## الفصل الأول 49

### المنطق

(1)

50>[132 ب - ق]: موضوع المنطق، هو المعقولات 51 الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى 52، حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول. وشرح ذلك: أن للشيء معقولات أول كالجسم والحيوان وما أشبههما، ومعقولات ثواني تستند إلى هذه، وهي كون الأشياء كلية وجزئية وشخصية، والنظر في إثبات هذه المعقولات الثانية يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة 53. وهي موضوعة لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقاً، فإن نحو وجودها مطلقاً يُثبت هناك، وهو: هل أنها وجود في الأعيان أو في النفس؟، بل بشرط آخر هو أن يتوصل منها من معلوم إلى مجهول، وإثبات هذه <[4]أ 54 الشريطية يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة، وهو أن يعلم الكلي قد يكون جنساً، وقد يكون فصلاً، وقد يكون نوعاً، خاصة وقد يكون عرضاً عاماً، فإذا ثبت في علم ما بعد الطبيعة الكلي الجنسي والكلي النوعي صار الكلي حينئذ بهذا الشرط موضوعاً لعلم المنطق، ثم ما يعرض للكلي بعد ذلك من لوازمها وأعراضها الذاتية، والجهات 55 يُثبت في علم المنطق.

والجهات أيضاً شرائط تصير بها المعقولات الثواني موضوعة لعلم المنطق، وهو أن يعلم أن الكلي قد يكون واجباً 56 أو ممتنعاً 57 أو ممكناً 58، فقد يصير الكلي موضوعاً <لعلم المنطق 59.

وأما تحديد هذه الأشياء وتحقيق ماهياتها فيكون في علم المنطق لا في علم ما بعد الطبيعة، كالحال في تحديد موضوعات سائر العلوم.

ومثال المعقولات الثانية في علم ما بعد الطبيعة الجسم<sup>60</sup>، فإن إثباته يكون في الفلسفة الأولى، وكذلك إثبات الخواص التي يصير<sup>61</sup> بها الجسم موضوعاً لعلم الطبيعة وهي الحركة والتغير فيها. وأما الأعراض التي تلزم بعد الحركة والتغير فإثباتها في علم ما بعد الطبيعة. فنسبة الجسم إلى علم ما بعد الطبيعة كنسبة المعقولات الثانية إلى علم المنطق، ونسبة الحركة والتغير إلى علم الطبيعة كنسبة الجهات والجنسية [4 ب] والنوعية إلى علم المنطق.

وأما تحديد الجسم والحركة وتحقيق ماهياتها<sup>62</sup> فيصح أن يكون في علم الطبيعة، أو تحديد المبادئ والخواص التي تصير بها المبادئ موضوعاً لعلم ما، يكون إلى صاحب ذلك العلم إن كان<sup>63</sup> موضوع ذلك العلم مركباً.

وأما إثبات المبادئ والخواص التي بها تصير المبادئ موضوعاً لذلك العلم فيكون إلى علم آخر على ما شرح في البرهان<sup>64</sup>. فإثبات الجهات في علم ما بعد الطبيعة وتحديدتها في المنطق، كما أن إثبات الحركة في الفلسفة الأولى<sup>65</sup> وتحديدتها في علم الطبيعة. <خواص الجسم قد ثبت في علم ما بعد الطبيعة>. الموجب والسالب يثبت في علم ما بعد الطبيعة، في باب الـ (هو هو)، والغيرية فإنه يأخذ فيه كلياً، ويصير موضوعاً لعلم المنطق.

وأما أنه أي مقدمة تناقض أي مقدمة، وغير ذلك فما هذه سبيله، ففي المنطق المعقولات الثانية، أعني الكليات الجنسية والنوعية والواجبية<sup>66</sup> والممكنة<sup>67</sup> موضوع المنطق<sup>68</sup>. فالأولى- أعني <الكليات> الجنسية والنوعية والفصلية والعرضية والخاصية ينتفع بها في التصور، والواجبة والممكنة وغيرها ينتفع بها في التصديق. فهذه الكليات لا على الإطلاق بل على هذه الصفات<sup>69</sup>، وهي من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول، هي موضوع المنطق. وأما على الإطلاق فلا ينتفع في علم [15]. مثال ذلك الصوت المطلق لا ينتفع به علم الموسيقى <بل الصوت من حيث يقبل التأليف هو موضوع الموسيقى>. فالمعقولات الثواني نوعان: مطلقة ومشروطة فيها بشرط ما، تصير بذلك الشرط موضوعاً لعلم المنطق.

## (2)

إذا صار الكلي مقدمة فقد صار موضوعاً، ويصير النظر فيه منطقياً<sup>70</sup> لا كلياً.

(3)

لإثبات نحو وجود الشيء، هو أن يبين أي وجود يخصه.

(4)

تبين ماهية الكلي والجزئي والشخصي، وتبين بعض لوازم هذه الأشياء كالجنسية والفصلية والنوعية، وجهاتها في المنطق. ولإثبات وجودها في الفلسفة الأولى.

(5)

(71) تحديد المبادئ يكون في العلم الذي هي له مبادئ <ئ>، ولإثبات وجودها في علم آخر فوقه. وقد يتفق أن يكون دونه. وكذلك في الهندسة، كالنقطة إذا حددتها<sup>72</sup>، فتقول: إنه شيء لا جزء له (3)

(6)

أنحاء التعليم في كل فن، <وأنحاء كل فن> ما يبحث عنه في ذلك الفن. وليس في المنطق أنحاء تعليم الموجودات بما هي موجودات، وإنما ذلك في العلم الكلي والجنسي، والفصل والعرض من أنحاء تعليم الكلي لا من المنطق.

(7)

للألفاظ المفردة أحوال تعرض لها من حيث هي موجودة، كدالاتها على معانيها، مثل دلالة لفظ الجوهر على ما يدل عليه والكمية على ما تدل عليه. و[5 ب] لها أحوال تعرض لها من حيث هي متصورة، كالكلي والجزئي والذاتي والعرضي وأمثلة ذلك مما يعرض لها من حيث هي معقولة متصورة، لا من حيث هي موجودة. وذلك أن الإنسان من حيث هو إنسان لا تعرض له الكلية ولا الجزئية ولا الذاتية ولا العرضية ولا من حيث هو موجود<sup>73</sup> في الأعيان، بل تعرض له من حيث هو موجود معقول. ويعرض العقل<sup>74</sup> فيه هذه الاعتبارات، فيكون موضوع المنطق على هذا الوجه.

(8)

الذي يدل دلالة التضمن هو أن يكون جزءاً من الشيء، كما يدل النوع على الجنس إذا<sup>75</sup> كان الجنس جزءاً من النوع.

(9)

الجنس: مقول على كمال ماهية<sup>76</sup> مشتركة بالعموم، والفصل يحمل من طريق ما هو أنه جزءٌ مقوم لماهية الشيء، والنوع مقول على ماهية معقولة<sup>77</sup>، وقيل<sup>78</sup>: إن الفصل حكمه حكم الماهية، أي في معنى أن يقوم الماهية، لا أنه مقول على كمال الماهية، بل <على> طريقته ومذهبه، مذهب الماهية.

(10)

الجنس المنطقي هو الجنسية، وهي<sup>79</sup> المعنى المحمول على كل جنس، والموضوع في الجنس هو ذو جنسية، في الجنس، وهو الطبيعة التي عرض لها الجنسية، وهي الطبيعة المقولة على كثيرين مختلفين بالنوع المنطقي، فهو النوعية وهو المعنى المحمول [أ6] على كل نوع، والموضوع في النوع هو ذو النوعية، وهي الطبيعة التي عرضت لها النوعية، وهي الطبيعة المقولة على كثيرين مختلفين بالعدد.

(11)

الجنسية من حيث هي الجنسية إذا اعتبرت غير مخصصة بجسم أو حيوان<sup>80</sup>، أو غيرهما من المعاني التي يعرض لها الجنس المنطقي، وهي<sup>81</sup> المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالنوع. والمبحوث عنه<sup>82</sup> منها في المنطق هو هذه الجنسية غير المخصصة، فأما الحيوان معتبراً فيه الجنسية فهو الجنس الطبيعي، وهو بما هو حيوان أم<sup>83</sup> أعم من حيوان جنسي فإنه قد يكون شخصياً. وهو من حيث هو حيوان معنى عقلي وهو في ذاته ليس بكلي ولا جزئي بل هو موضوع لأن تعرض لها الكلية والجزئية، وكذلك الكلي من حيث هو كلي هو<sup>84</sup> حيواناً ولا شيئاً <من الأشياء>،



بل هو معنى معقول يعرض إلى أن يكون حيواناً أو جوهراً أو شيئاً آخر. وهو إما أن يعرض له لحيوان أو الجوهر أو غيرهما، أو تعرض للحيوان أو للجوهر وغيرهما<sup>85</sup> بحسب الاعتبارات.

(12)

ما قبل<sup>86</sup> الكثرة هو أن تعقل الحيوان فتحمله على كثيرين وما بعد الكثرة هو أن تنتزعه عن الأشخاص.

(13)

المقول على كثيرين مختلفين بالنوع هو المحمول على الجنس <حمل على>. فيقال الجنس: هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع وليس حمل الجنس على المقول [6 ب] على كثيرين مختلفين <حمل على>، فيقال: المقول على كثيرين مختلفين هو جنس، بل الجنسية عارضة له. وهذا كما يقال: أن الإنسان نوع فإن النوعية عارضة للإنسان، والإنسان من حيث هو إنسان ليس نوعاً.

(14)

المقول على كثيرين ليس هو نفس معنى الجنس، حتى يكون مرادفاً لاسمه، فليس يقال على الجنس كقول الجنس نفسه <عليه>. فإذا<sup>87</sup> قيل: المقول<sup>88</sup> على كثيرين جنس<sup>89</sup> فليس يحمل عليه إلا أنه عارض له. كما يحمل الجنس على الحيوان، فإنه عرض للحيوان إن صار جنساً، والحيوان ليس هو نفس معنى الجنس. وكذلك المقول<sup>90</sup> على كثيرين وهو مع ذلك أعم من الجنس، فإن النوعية أيضاً تعرض لهذا<sup>91</sup> اللفظ.

(15)

الحيوان لا يحمل على الإنسان من حيث هو حيوان فإنه يكون حينئذ جزءاً له<sup>92</sup>.

(16)

الجنس لا يكون له قوام بالفعل وإنما يقوم<sup>93</sup> الفصل<sup>94</sup> بالفعل. وإذا بطل الفصل بطل معه حصته من الجنس<sup>95</sup> التي كان الفصل يقومها. وحدث<sup>96</sup> جنس آخر غير ذلك الجنس، وليس هو شيئاً قائماً بذاته بالفعل، فيصير موضوعاً للفصلين يتعاقبان عليه. فإذا بطلت الإنسانية أو النطقية لا يجوز أن تكون الحصة من الحيوانية باقية، بل تبطل تلك الحصة لأنها كانت تقوم<sup>97</sup> بالفصل<sup>98</sup> الذي كان يقومه، فكذا السواد والبياض وليس سبيله الهولى الموضوعية [7] للصورتين.

### (17)

مشخصات الشخص غير مقومات الماهية. فإن المشخصات أعراض ولوازم الأسباب في مادة الحيوان. فالإنسان<sup>99</sup> لا يبطل ببطلان الإنسانية كما تبطل الحيوانية ببطلان الإنسانية، فإن الحيوان الذي كان يتكون إنساناً إنما جعله حيواناً ما يندم فيجعله إنساناً. وإذا بطل ما كان يجعله إنساناً بطل أن يكون حيواناً، وليس كذلك الحال فيما كان تشخص به، أو تغير وبطل فإنه لو تغير ما كان تشخص به وعوض أصداد تلك اللوازم والأعراض لكان الإنسان هو <هو> بعينه. وليس حقاً ما يقال: أنه لو لم يكن يلحقه ما يجعله إنساناً<sup>100</sup> بل لحقته أصدادها لكان يكون حيواناً غير إنسان، وهو ذلك الواحد بعينه فإن حصته من الحيوانية بطلت ببطلان الإنسانية.

### (18)

الفصل يجب أن يلحق لحوفاً أولاً، لاحقاً لما فوقه حتى يكون فصلاً لجنسه كالبياض والسواد لا يجوز أن يجعل فصلين للحيوان لأنهما لا يلحقانه لكونه حيواناً بل لكونه جسماً، فهما<sup>101</sup> للجسم أولاً.

### (19)

المعنى العام كالجنس مثلاً، إذا انقسم إلى قسميه انقسم بالفصول المنوعة لكل واحد من النوعين، كاللون إذا انقسم إلى السواد والبياض، والجسم إذا انقسم إلى المتحرك وغير المتحرك [7ب] ومحال أن تنقلب القسمة وذلك المشار إليه باق<sup>102</sup> في الجوهر، أي محال أن يكون الأبيض قد انقلب أسود والجوهر الذي كان عرض له البياض باق بعينه وقد زال البياض عنه وعرض ثانياً

السواد، لأن البياض لا يبطل فصله وتبقى حصته من طبيعة اللون التي كانت مقارنة له بعينها، وإلا فليس بفصل ممنوع بل عارض لا يتنوع، بل البياض إذا استحال سواداً فإنه يبطل الممنوع له ويبطل حصته من طبيعة اللون الذي هو جنسه فلا يصير<sup>103</sup> في السواد وتلك الحصة إلا على معنى الحد، أي لا تبطل وتبقى حصته من طبيعة الجنس، إلا على معنى<sup>104</sup> الحد لا بمعنى القوام.

### (20)

لكل واحد من قسميه<sup>105</sup> حصته من طبيعة الجنس، ولا يجوز أن يبطل وتبقى حصته من تلك الطبيعة، فإنه حينئذ لم تقع القسمة بالفصول المنوعة ولا القسمة تكون ذاتية، بل تكون بالعوارض، ولم يكن القسمان<sup>106</sup> اقتسما طبيعة الجنس بالقسمة الذاتية، فلا يكونان قسمين بالذات، بل إذا كانت القسمة ذاتية وواقعة بالفصول لا بالأعراض، يجب أن يكون كل واحد منهما لا يفارق<sup>107</sup> حصته الخاصة من طبيعة الجنس، فيكون السواد ملازماً لخصته من طبيعة اللون والبياض ملازماً لخصته من تلك الطبيعة، وكذلك الحال في الناطق وغير الناطق.

### (21)

(<sup>108</sup>[8] البسائط لا فصل لها، فلا فصل للون ولا لغيره من الكيفيات ولا لغيره من البسائط، وإنما الفصل للمركبات، وإنما نحاذي بالفصل الصورة كما نحاذي بالجنس المادة. والناطق ليس هو فصل الإنسان بل لازم من لوازم الفصل، وهو النفس الإنسانية<sup>109</sup> مثلاً6).

### (22)

ليس للألوان فصل جوهرى نسبته إلى البياض والسواد<sup>110</sup> نسبة<sup>111</sup> النطق إلى الإنسان، ولا للبسائط فصل جوهرى أيضاً بل يكون ذلك للمركب الجوهرى.

### (23)

(112) الفصول المنوعة لا سبيل البتة إلى معرفتها وإدراكها، وإنما يدرك لازم من لوازمها، فلا سبيل إلى معرفة ما تنفصل به النفس النباتية عن 113 النفس الحيوانية وعن الناطقة<sup>1</sup>، ولا إلى معرفة ما تنفصل به الحيوانية عن الناطقة. ولا شك أن لكل 114 واحد 115 منهما فصلاً أو فصولاً لا يخص 116 جنسها ثم يخص 117 نوعها.

#### (24)

يصعب معرفة الفصول التي تتميز بها الأنواع، وكذلك ما تتميز به الأشخاص وما تتميز به الأمزجة، والذي يؤتى بع على أنه فصول كما يؤتى بالحساس فإنه خاصة من خواص 118 الفصل 119 أو لازم، أو دليل عليه، وشرح 120 ذلك المعنى كما يقال في واجب الوجود أنه شرح ذلك. فتنوع المعنى الجنسي في كل واحد [8ب] منها بما يتنوع به لا يعرف 121 به حقيقته، وإنما يعرف لازماً له، لا الفصل بعينه<sup>122</sup>.

#### (25)

الفصل المقوم للنوع لا يعرف ولا يدرك علمه معرفته، (123 والأشياء التي يؤتى بها على أنها فصول فإنها تدل على الفصول وهي لوازم<sup>124</sup> لها وذلك كالناطق، فإنه شيء يدل على الفصل المقوم للإنسان ومعنى أوجب له أن يكون ناطقاً، والتحديد بمثل هذه الأشياء يكون رسوماً لا حدوداً حقيقية، وكذلك ما يتميز به الأشخاص، وما تتميز به الأمزجة<sup>12</sup>).

#### (26)

التنوع يكون بالفصول، فما يرفع عن الشيء ويبقى معه الشيء لا يكون فصلاً منوعاً له وما لا يبقى ذلك فصلاً، والتصنيف يكون هو كما تصنف الكتابة نوع الإنسان.

#### (27)

الحس جنس اللمس، فلذلك يحمل عليه، لكنه فصل لشيء آخر، ومثل هذا الفصل لا يحمل على ما هو فصل له.

(28)

الإنسان حيوان مخصص، والحيوان يحمل عليه بالشركة لا بالانفراد.

(29)

(125) الحد يجب أن يكون لموجود، فإن الفصل<sup>126</sup> <هو> الجزء<sup>127</sup> الذي يحققه، وهو المقوم لوجوده<sup>1</sup>.

(30)

إذا<sup>128</sup> بطل السواد فقد بطل معه فصله<sup>129</sup> المنوع له، وبطل<sup>130</sup> حصته من طبيعة الجنس فإن اللون معنى عام يعم السواد وسائر الألوان ويكون لكل واحد فصل يحصل حصته من اللون ويخصه كالنقطية مثلاً التي تفرز [9] حصة الإنسان من الحيوان وتحصلها وتخصصها<sup>131</sup>، فإن فرضنا أن فصله المنوع له باق يكون السواد أيضاً باقياً، وإن فرضنا أن <حصته من> طبيعة الجنس، السواد لم يبق وكان ذلك الفصل باقياً<sup>132</sup>، كان ذلك الفصل الذي فرضنا فصلاً منوعاً، عرضاً لا فصلاً، فإن الفصل هو الذي يتعلق به قوام الشيء، والعرض لا يتعلق به.

(31)

الخاصة على الإطلاق: هو أن يكون من جميع الوجوه دائماً<sup>133</sup> ولجميع أشخاص النوع كالضحك، (و بالقياس إلى شيء)، وهو أن لا يكون على الإطلاق، كذي الرجلين<sup>134</sup>، فإنه يعم الإنسان والطيور، أو كالكتاب فإنه يعم صنفاً من الناس.

(32)

الجوهرية في النار: إذا فسدت النار لا يصح أن تبقى من حدوث الهواء حتى تبقى حصته<sup>135</sup> من<sup>136</sup> الجنس مع فساد<sup>137</sup> الفصل، وكذلك الحيوانية التي في الإنسان، فإنها ليست هي الحيوانية التي في الفرس حتى فيهما معنى واحد بالتعيين<sup>138</sup>.

### (33)

إن الحيوان ليس يحتاج في أن يكون حيواناً إلى أن يكون ناطقاً أو غير ناطق، بل يصح أن يكون هذا وذلك<sup>139</sup>. ولكن لا بد من أن يحمل، لكل إذا حمل فقد تخصص، فصار إما ناطقاً وإما غير ناطق.

### (34)

الاشتراك لا يقع في عين الشيء، بل في حده. فإن عين الحيوانية والإنسانية [ب9] لا بمعنى الحد لا تقع فيه<sup>140</sup> الشركة، وما يعرض بطبيعة الحيوانية والإنسانية فلا تختلف فيه الموضوعات والأشخاص كالسواد<sup>141</sup> والبياض والعلم، فإن ذلك كله معان مستقرة في حقيقة الإنسانية وطبيعتها، فيجب أن تقع فيها<sup>142</sup> الشركة، وليس<sup>143</sup> سبيله سبيل الإضافات التي يجوز بها التايمز، فإذا لا يجوز<sup>144</sup> أن يكون معنى واحد موجوداً في كثيرين لا بمعنى الحد.

### (35)

(<sup>145</sup> الهو هو: معناه الوحدة والوجود. فإذا قلنا زيد هو كاتب فلان معناه زيد موجود كاتب فلان 5)، وهو مساوق لزيد ولكاتب فلان، وهما واحد. والغيرية تساوق الكثرة واللاوجود. وإذا قلنا <غير> معناه<sup>146</sup> أن وجوداً غير وجوده.

### (36)

(<sup>147</sup> هو: تسمى رابطة ومعناه بالحقيقة الوجود. وإنما سمي رابطة لأنه يربط بين المعنيين 7)، كما: زيد هو كاتب، وإذا قيل: زيد كاتب فهو مضمرة فيه.

(37)

148) إذا كان الموضوع اسماً مشتركاً تغيرت الرابطة بحسب تغير الموضوع فلا يكون واحداً (8)، كما نقول العين هو كذا، فهو في هذا المكان لا يدل على واحد لأن الموضوع اسم مشترك.

(38)

149) يكون اللفظ محصلاً ومعناه غير محصل، وقد يكون المعنى محصلاً واللفظ غير محصل، وذلك كما يقال: (ملول) فإنما<sup>150</sup> [10] نعني به عدم الثبات وهذا كما يكون سلب لفظي وإيجاب معنوي وبالعكس.

(39)

الحدود المختلفة لا تدل على ماهية واحدة بل تكون تلك رسوماً لا حدوداً<sup>151</sup>.

(40)

تركيب الحد تركيب تقييدي<sup>152</sup> لا تركيب قول جازم، فلا يتعلق به الصدق والكذب، كما تحد النقطة، بأنها<sup>153</sup> شيء لا جزء له، فإنك لست تخبر بأنها شيء لا جزء له<sup>154</sup>، بل تحدهما كما<sup>155</sup> تحد الإنسان بأنه حي ناطق، فإن معناه أنه حيوان، ذلك الحيوان الذي هو ناطق، فليس هاهنا وضع وحمل<sup>156</sup> <كما في تركيب القول الجازم إذ ها هنا حمل ووضع>.

(41)

157) الحد له أجزاء، والمحدود قد لا يكون له أجزاء إذا كان بسيطاً وحينئذ يخترع العقل شيئاً يقوم مقام الجنس وشيئاً يقوم مقام الفصل. وأما في المركب فإن الجنس يناسب المادة، والفصل يناسب الصورة (8).

(42)

إذا أخذ الحيوان في الحد فقد استغنى عن جميع ما يدل عليه الحيوان من الحس والحركة، إذ قد أورد فيه ذلك بالقوة القريبة، وكذلك الحال في 158 الفصل إذا أخذ فيه الفصل الخاص بالمحدود، والحد يجب أن يكون فيه جميع الذاتيات لها بالفصل أو بالقوة القريبة من الفعل.

(43)

معقولات المقدمات مؤدية إلى معقولات النتائج، فهي 159 متقدمة [10ب] عليها تصوراً وتصديقاً.

(44)

الحدس 160 بالوسط لا يكون بفكر، لأنه يسنح للذهن دفعة واحدة، وأما طلب الوسط فيكون بفكر وقياس. والفكرة هي استعمال النفس القوة التي في وسط الدماغ واستعراض ما عندها 161 من الصور ويكون بحركة، واستفادة النتيجة يكون بفكر وقياس، والمقدمات يكون العالم بها علماً بالنتيجة بالقوة لأنها مؤدية إليها.

(45)

التذكر قد 162 يكون سانحاً 163 وقد 164 يكون روية 165.

(46)

غايات الجزاف والعبث لا تكون بحسب الروية.

(47)



إذا سلم المخاطب القياس يكون القياس قياساً بحسبه، فأما في نفسه فإنه إذا صح التأليف والمقدمات كان قياساً.

(48)

قوله: قياس يلزم مقتضاه، أي مقتضاه وهو النتيجة لازم إذا صحت المقدمات. والتأليف قياس بالقياس إلى المخاطب. إنما يلزم مقتضاه وهو النتيجة، أي يجب مقتضاه إذا سلمه المخاطب سواء كان صدقاً أو كذباً.

(49)

كون القياس أعم من كونه قياساً يلزم مقتضاه، أي 166 القياس إذا أخذ 167 على الإطلاق أعم، والقياس الذي يلزم مقتضاه على ضربين كما ذكر.

(50)

إذا لم يكن اللازم على سبيل الحمل والوضع لم يكن الأصغر مضمناً في الأكبر، وذلك كما نقول: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فإن لزوم وجود النهار لطلوع الشمس غير مضمون في طلوع الشمس، بل ذلك لازم [11أ] وهو يدل عليه دلالة الالتزام لا دلالة التضمن.

(51)

نسبة القياس المطلق إلى البرهاني نسبة عام مقوم. ونسبة القياس الجدلي إلى البرهاني عارض، فإنه وإن كان أعم منه فهو غير مقوم له. فالقياس المطلق يُقدم 168 على البرهاني <بالضرورة> لأنه مقوم له 169. وهذا تقدم عليه بالأولى 170 والأخرى.

(52)

قوله: إليه توجيهه<sup>171</sup> الطلب، أي أن الأكبر هو المطلوب أولاً، وهو الذي يجب أن يعلم هل هو موجود للأوسط؟. فأما الأوسط للأصغر فإنه قد كان معلوماً.

(53)

التصور<sup>172</sup> مبدأ للتصديق، فإن كل ما يصدق<sup>173</sup> به فهو متصور أولاً، ولا ينعكس. وفي التصديق يحتاج إلى أن يعلم أن النسبة بين الموضوع والمحمول، وأن النسبة هل هي صحيحة أم لا<sup>174</sup>؟، وفي التصور لا نحتاج إلى هذه النسبة وهي أنها النسبة بين الموضوع والمحمول صحيحة؟.

(54)

غاية التصور في التصديق كماله لأنه إنما يحتاج إليه للتصديق، والغرض من الحدود والرسوم<sup>175</sup> التصديق.

(55)

المقدمات الأولية للقياس ما تبين بسرعة، وهي المقدمات الفطرية.

(56)

المقدمات الظنية<sup>176</sup> ممكنة على التساوي فتكون نتائجها ممكنة على التساوي فلا يترجح أحد طرفيه<sup>177</sup> على الآخر، فلأجل ذلك صار [11 ب] يقع فيه الغلط. وقد تكون تجريبية، وكذلك المقدمات النجومية، ولهذا ما يعذر على الطبيب الحكم إذا كانت المقدمات ممكنة، لأن<sup>178</sup> النتيجة تكون ممكنة ويصح الطرفان عنده ولا يمكنه الحكم بأحدهما. ولذلك قد يشق عليه معرفة كمية الأخلاط التي في البدن ومعرفة كمية ما زاد احدهما عن مقداره حتى إلى حال اعتداله بعلاجه. فإن<sup>179</sup> زاد في العلاج الذي يريد<sup>180</sup> به يرده إلى حاله، أو وقع في مرض آخر، وأن نقص عن المقدار المحتاج إليه.

(57)

تحليل القياس: مثاله أن النظر في أمر الزمان<sup>181</sup> مناسب للنظر في أمر المكان لأنه من الأمور التي تلزم كل حركة.

فقوله<sup>182</sup> من الأمور التي تلزم كل حركة، هي الصغرى >فكأنه قال: النظر في أمر الزمان من الأمور التي تلزم كل حركة<، وكل نظر في أمر يلزم كل حركة، فهو مناسب للنظر في أمر المكان، والنظر في أمر<sup>183</sup> الزمان مناسب للنظر في المكان.

(58)

لا يصح أن يكون المطلوب في العلوم جنس الشيء أو فصله، فإن قيل <كيف> يطلب جنس النفس في الطبيعيات؟، قيل: أنه يطلب فيه بهذا الطلب معنى الجوهرية لشيء مجهول، على أنه عارض لذات<sup>184</sup> المجهول لا على أنه مقوم له. فالجوهرية إثبات عارض لشيء مجهول هو محرك للبدن. ثم علمك أن هذا الجوهر جنس لذلك الشيء [12أ] هو عالم العارض ذلك<sup>185</sup> الجوهر، وهو الجنس<sup>186</sup> فإن الجنسية لا تقوم الجوهر.

(59)

قولك: النفس جوهر، والجوهر جنس لها، لا يكون حمل الجنس على الجوهر، حمل الجوهر على النفس، فإن الجنسية عارضة للجوهر، لا مقومة له، والجوهرية مقومة للنفس ذاتية لها.

(60)

الحد<sup>187</sup> ليس عليه برهان، إذ هو أولي التصور، فإنه يكون بالذاتيات، والذاتيات يكون بيناً وجودها للشيء.

## الفصل الثاني 188

### العلم الطبيعي

(1)

(189) العلم الطبيعي له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات<sup>190</sup>، ونسبته إلى ما تحته نسبة العلوم الكلية إلى العلوم الجزئية، وذلك الموضوع هو الجسم. بما هو متحرك وساكن، والمبحوث عنه<sup>191</sup> هو الأعراض<sup>192</sup> اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم مخصوص، ثم النظر في الأجسام الفلكية والأجسام الأسطوسية<sup>193</sup> نظراً أخص من ذلك. فإن النظر هو في موضوع هذا الجسم، وهو جسم مخصوص لا الجسم المطلق. ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه، وهو النظر في الأجسام الأسطوسية مأخوذة مع المزاج، وما يعرض لها من حيث هي كذلك، ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه، وهو النظر في الحيوان، والنظر في النبات وهناك يختم العلم الطبيعي(1).

(2)

لا يمكن إثبات المبدأ المشترك في [12 ب] العلوم الطبيعية، كالهيلولي والصورة والفاعل والغاية، بل إنما يثبت فيها مبدأ بعض أنواع موضوعها، أو مبدأ بعض أعراض موضوعها، كمبدأ الحركة ومبدأ النمو <والتغذية> أو مبدأ الصورة<sup>194</sup>.

(3)

(195) وأما 196 الأجسام الفلكية، فإنها لما كانت بسيطة ولم يعرض 197 لها المزاج 198، وكانت صورها موقوفة على موادها لم يكن يتعلق بها 199 نظراً أخص منه، ويشبه أن تكون تلك الأعراض اللاحقة للموضوعات التي هي أعم أجناساً الأعراض 200 اللاحقة المخصوصة. ويصح أن يكون المبحوث عنه في علم واحد، والأعراض وأعراض الأعراض، وأجناس الأعراض، وفصول الأعراض، وأجناس الفصول وفصول الفصول، على ما شرح في البرهان 201.

ومثل ذلك في السماع الطبيعي 202، انه يبحث عن المكان 203 أولاً فإنه من عوارض الجسم بما هو متحرك وساكن، ثم يبحث عنه أنه هل هو خلاء؟، أو ليس يبحث عنه أنه هل هو خلاء؟، أو ليس بخلاء 204، وهو من أعراض أعراضه، وكذلك ينظر في الزمان 205، فإنه من عوارض الحركة والنظر (1) في أن الزمان، هل يتناهي أم لا يتناهي؟ وهل له قطع أم لا؟. أي ابتداء وانتهاء، هو من أعراض أعراضه، ويبحث عن أعراض الحركة وفصولها، وهي الوجدانية والتضاد فإنه [13] من فصولها، والقسر 206 والطبع والسرمدية وغير السرمدية فهي أعراض لها، ويبحث عن أنواع الحركة.

وأما النظر في أنه هل الجسم 207 مؤلف من أجزاء تتجزأ 208؟، وهل هو متناه أو غير متناه؟ وهل يجب أن يكون لكل جزء 209 حيز وشكل وقوام أم لا؟ فإنه 210 يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة، فإنها من أحوال الجسم من حيث هو موجود لا من حيث هو واقع في التغير 211، وهو البحث عن نحو وجوده الذي يخصه وهو أنه أي وجود؟، ويخصه في أنه هل هو جوهر أو عرض؟ وأنه 212 إن كان جوهرًا فهل هو متناه أو غير متناه؟ لا من حيث أن أفعاله وتأثيراته هل هي متناهية أو غير متناهية؟ هو أيضاً من علم ما بعد الطبيعة.

وأما النظر في أن الجسم من حيث هو متحرك هل هو متناه أو ليس بمتناه؟، فإنه يتعلق بالطبيعي. وكذلك من حيث أفعاله وتأثيراته، وهل هي متناهية أو غير متناهية؟ من العلم الطبيعي.

وقد يبحث في علم النفس 213 عن حال الحركة الإرادية وفي بعض المواضع عن حركة النمو وكتاهما حركة متخصصة. وكون الشيء أخص من الآخر هو من الأعراض اللاحقة له 214. فإن النظر في السماع الطبيعي هو من الأمور العامة للطبيعيات.

والكلام [13ب] في أن الجسم هل مؤلف من أجزاء لا تتجزأ هو الكلام في نحو وجوده. وكذلك الكلام في أنه هل هو مؤلف من هيولي وصوره؟، ليس يتعلق ذلك بالطبيعيات، وأما ما يتعلق

بها هو الكلام فيما يستدل به على وجوده من جهة حركاته وقواه وأفعاله.

والكلام في التناهي واللاتناهي من وجهين: أحدهما من جهة المقدار والجسم من حيث هو جسم، والثاني من جهة أحوال الجسم من حيث هو متحرك وساكن، وهذا هو المتعلق بالطبيعيات ولم يقصد بالقصد الأول إلى الكلام في التناهي واللاتناهي من الوجه الأول، بل إلى الكلام فيها من الوجه الثاني، لكنه<sup>215</sup> لما تكلم فيها أدرج الكلام الأول في جملة الكلام الثاني، فأخذ فيه مقدمات غير طبيعية.

(4)

(216) الصور الجسمية هي البعد المقوم للجسم الطبيعي، ليس قوامها بالمحسوسات فتكون محسوسة، بل هي مبدأ للمحسوسات، فهي عارضة للموجود بما هو موجود.

(5)

كل ما يكون داخلاً<sup>217</sup> في علوم كثيرة كالوحدة والكثرة وغيرهما، فإنهما يدخلان في الطبيعيات والتعليميات<sup>218</sup> وغيرهما فيجب أن يكون من العوارض الخاصة لعلم فوق تلك العلوم، فإنهما من عوارض العلم الالهي<sup>(3)</sup>.

(6)

[14أ] (219) العلوم التي لا تشترك في مبادئ <ئ> واحدة كالعلم الطبيعي، لا يمتنع أن تثبت مبادئ ما هو فيها أخص في مباحث ما هو أعم. مثلاً، إثبات الجسم الفلكي في السماع الطبيعي، ثم البحث يكون عن أحوال الجسم حيث يتكلم في الأجسام البسيطة لأنها بسيطة فإن الجسم الفلكي يثبت من حيث النظر<sup>220</sup> في الجسم على الإطلاق<sup>221</sup> ومن حيث هو متحرك أو ساكن، ثم يكون البحث عن أحواله حيث البحث عن أحوال الجسم المخصوص<sup>(1)</sup>.

(7)

الحركة<sup>222</sup> من أعراض موضوع العلم الطبيعي، وهو الجسم، بما هو متحرك أو ساكن، فيجب أن يكون إثباتها فيه، وليست هي جزءاً<sup>223</sup> من أجزاء الجسم بما هو مؤلف من الهولي والصورة<sup>224</sup>، فيكون إثباتها فيما بعد الطبيعة.

(8)

إن قال قائل: أن الزمان معنى يوجد الله تعالى في الحركة وإن يشأ لم يوجد، قيل له: هل يصح أن توجد حركة في مسافة ثم لا يكون لتلك الحركة مقدار؟.

(9)

(225) الزمان كونه من الكمية بذاته، فإنه<sup>226</sup> مقدار للحركة، وكون المقدارية عارضة له هو لما يعرض من مقدار المسافة. والدليل على هذا أن معنى المقدارين فيهما مختلف وهو<sup>227</sup> أن مقدار [14ب] المسافة غير مقدار الحركة، فإن مقدار حركة الفلك لا نهاية لها ومقدار الفلك متناه[1].

(10)

مقدار المسافة عارض للزمان الذي هو في نفسه مقدار آخر.

(11)

الزمان لا يمكن رفعه عن الوهم، فإنه لو توهم مرفوعاً لأوجب الوهم وجود زمان يكون فيه الزمان مرفوعاً. ولهذا أثبت المعتزلة<sup>228</sup> ههنا امتداداً ثابتاً بين الأول وبين خلق العالم سموه (اللاوجود) وهذا مثل ما أثبت خلاء<sup>229</sup> يكون فيه وجود العالم، وأنه إذا توهم العالم مرفوعاً وجب وجود الأبعاد فإنه يتوهم دائماً فضاء غير متناه، كذلك<sup>230</sup> ههنا يتوهم امتداداً ثابتاً، وكلاهما محال. وفي امتناع ارتفاعهما عن الوهم دليل على أن الزمان سرمدى والعالم سرمدى وأن الأول يتقدم عليهما بالذات<sup>231</sup> لا غير. ولا يمكن أن يتوهم الوهم الزمان إلا شيئاً منقضياً<sup>232</sup> سيالاً، لا يثبت على حال، وعندهم أن هذا الامتداد الثابت هو وعاء الزمان، وهو محال، وهو<sup>233</sup> نفس الزمان، فإنه

منقض متجدد سيال، فإن ذلك الجزء من الامتداد الذي كان فيه مثلاً زمان <ال> طوفان هو غير الجزء الذي فيه هذا [14أ] الوقت لا محالة.

(12)

(234) كل ما يكون له أول وآخر فبينهما اختلاف مقداري، أو عددي أو معنوي. فالمقداري كالوقت والوقت، أو الطرف والطرف. والعددي كالواحد والعشرة. والمعنوي كالجنس والنوع، والوجود لا أول له ولا آخر بذاته(2).

(13)

إن فرضنا مبدأ لخلق العالم على ما تقوله المعتزلة لزم منه محال. فإنهم يفرضون شيئاً قبله، وذلك الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة، والحركات المختلفة إنما تصح مع إمكان وقوع التقدير فيها (235) ومكان وقوع التقدير فيها(3) يكون مع وجود الزمان. ففرض <إمكان> وجود الحركات المختلفة مع وجود الزمان. فيكون قبل الزمان زمان.

(14)

لو لم يكن الزمان 236 لما أمكن فرض وجود حركات مختلفة لكن فرض وجود حركات مختلفة ممكن فالمقدم باطل.

(15)

إذا كانَ الزمان موجوداً كانت الأجسام موجودة، إذ لما 237 أمكن فرض الحركات المختلفة وجب مع إمكان هذا الفرض وجود الزمان، ومع وجود الزمان وجود الحركة، ومع وجود الحركة وجود الأجسام، فالأجسام لا محال موجودة مع هذا الفرض 238، وعلى هذه الجملة فلا بد من اعتبار الزمان. فإن التقدم [15ب] والتأخر في الحركات يقتضي وجود الزمان.



(16)

(239) جوهر (240) الفلك لا تدخل عليه الحركة وإنما الحركة حالة<sup>241</sup> طارئة عليه بعد تحقق جوهره<sup>(3)</sup>، فلا تؤدي به الحركة إلى الفساد كما يؤدي بالأشياء التي هي في الحركة وهي الأشياء الكائنة الفاسدة، فإنها من مبتدأ كونها إلى منتهاها تكون في الحركة والتغير، تؤثر فيها الحركة. (242) ولذلك قيل: إن الفلك ليس في الحركة بل مع الحركة ومع الزمان<sup>(5)</sup> لا في الزمان<sup>(2)</sup>.

(17)

الشيء الماضي بذاته هو الزمان، والماضي هو الحركة، وما في الحركة ومعها<sup>243</sup> تكون سياله متغيرة. والحركة لا أول لها فإنها تنقسم بانقسام المسافة.

(18)

الزمان عدد الحركة في المتقدم والمتأخر، أي حركة سيالة مختلفة يحدث فيها تقدم وتأخر في المسافة.

(19)

متى فرضت الحركة حادثة كان الشيء<sup>244</sup> الذي سبقها ليس لا شيء مطلقاً، وذلك لأنه لا يمتنع<sup>245</sup> من أن يكون في قدرة الله تعالى إيجاد حركات في ذلك العدم الذي يقولونه، فإن فرضنا وجود عشرين حركة تنتهي مع بداية الأولى<sup>246</sup> ووجود عشر حركات تنتهي أيضاً مع بداية الأولى<sup>247</sup>، لم يصح أن يقال: أم مطلق الحركتين من ذلك العدم واحد، بل يجب أن يكون مطلق الحركات العشرين مخالفاً لمطابق [16] الحركات العشر. واللاشيء المطلق<sup>248</sup> ليس فيه اختلاف، وليس الاختلاف بينهما إلا اختلافاً مقدارياً سيالاً وهو الزمان فيكون قد سبق الحركات الحادثة زمان، والزمان مقدار الحركة فيكون قد سبق الحركة حركة، ولا بد من متحرك على وجود الحركة وقد منعنا أن يكون.

والمفارق لا علاقة له مع المادة فيجب أن يكون المتحرك جسماً أو جسمانياً وأن منع يكون في قدرة الله تعالى إيجاد حركات قبل بداية الحركة الأولى التي تفرض حادثة، كان حكماً عجيبياً<sup>249</sup>.

وتقدير الحركات بذلك العدم هو مساو لتقدير الخلاء في باب أنه لا شيء مطلقاً. والعجب من هؤلاء فإنهم يثبتون الصانع بأن يقولوا: أن الأجسام لا تنفك من حوادث كحركة أو سكون، وكل ما لا ينفك من حوادث فإنه حادث. والكبرى تحتاج إلى تصحيح.

وهم يقولون أنها أولية، وهذا البيان على سخافته يلزمهم أن الصانع تعالى وتقدس<sup>250</sup> حادث، وذلك لأن عندهم أنه لا يخلو من إرادات حادثة وكراهيات حادثة، اللهم إلا أن يقولوا أن إرادة الله تعالى<sup>251</sup> وكراهيته من الأعراض [16ب] التي لا تكون في موضوع، وهذا كما تراه سخيّف.

أو يقولوا أن إرادته حدثية ويلزم من حدوث إرادته محالات منها<sup>252</sup> أن يكون لها سبب<sup>253</sup> عند ذات البارئ تعالى من قصد أو طلب شيء بالجملة، ومنها وجود التغير لذات الأول، ومنها أن كل حادث فإنه يسبقه حادث إلى ما لا نهاية.

## (20)

عندهم أن قد تكون أعراض لا في مادة، فإنه عندهم أن الله تعالى يخلق فناء يفني به الأشياء<sup>254</sup>.

## (21)

العقل يفرض ثلاثة أكوان، أحدها الكون في الزمان وهو (متى) وهذا ظاهر<sup>255</sup> للأشياء<sup>256</sup> المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى، ويكون مبدأه غير متناه، بل يكون منقضيّاً ويكون دائماً في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال.

والثاني كون مع لزمان يسمى الدهر<sup>257</sup> وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان. والزمان في ذلك الكون لأنه ينشأ في حركة الفلك وهو نسبة الثابت إلى المتغير إلا أن الوهم لا يمكنه إدراكه لأنه رأى كل شيء في زمان، ورأى كل شيء يدخله كان ويكون الماضي والحاضر والمستقبل ورأى لكل شيء (متى) إما ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً.

والثالث [17] كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد<sup>258</sup> وهو محيط بالدهر.

(22)

(259) مفروضهم<sup>260</sup> أنه يصح أن يكون قبل وجود الزمان معنى تتوهم كأنه مدة، ثم قالوا<sup>261</sup>: أنه لا يكون زماناً، فهذا<sup>262</sup> هو معنى وهمي في الحقيقة، إلا أن ذلك المعنى يمكن أن تخلق فيه حركات تطابق البعض منه، وحركات تطابق أكثر منه وهو في نفسه غير ثابت. فيكون بعينه هو الزمان. إذ يحصل فيه الأقل<sup>263</sup> والأكثر والتقصي، وهذا كله من صفات الزمان (1).

يمكن<sup>264</sup> أن نفرض في العدم المطلق حركتان، عظمى وصغرى، ومحال أن يبتدئا معاً. فلا بد من أن تخلو الصغرى عن الكبرى بشيء<sup>265</sup>، فما يخلو به عنها هو مقداره ويحصل تقدم وتأخر، وهذا هو صفة الزمان لا غير.

(23)

الشيء الزماني له أول وآخر، ويكون أوله غير آخره.

(24)

الوهم يثبت لكل شيء (متى) ومحال أن يكون للزمان نفسه (متى)<sup>266</sup>.

(25)

الفلك لا يتغير في ذاته والحركة حالة طارئة عليه.

(26)

ما يكون في الشيء قد يكون مخالطاً<sup>267</sup> بذلك الشيء، فهو متغير بتغير ذلك الشيء، فالشيء الذي يكون في الزمان يتغير بتغير الزمان وتلحقه جميع أعراض الزمان وتتغير عليه أوقاته فيكون

هذا الوقت الذي (17ب) يكون مثلاً مبدأ كونه أو مبدأ فعله غير ذلك الوقت يكون آخره لأن الزمان يفوت ويلحق ما يكون مع الشيء فلا يتغير بتغيره ولا تناوله أعراضه.

(27)

الدهر وعاء الزمان لأنه محيط<sup>268</sup> به.

(28)

الزمان ضعيف الوجود، لكونه سيالاً غير ثابت.

(29)

كل ما لم يكن في الزمان فلا يتغير، إذ التغير يلحق أولاً الزمان ثم ما يكون فيه<sup>269</sup>.

(30)

الفلك حامل الزمان، والقوة المتحركة فيه فاعل الزمان.

(31)

المقدر قد لا يكون قائماً بالمقدر، بل مبايناً له كمسطرة يقدر بها ما يباينها<sup>270</sup>.

(32)

نسبة الأول إلى العقل الفاعل أو إلى الفلك نسبة غير متقدرة زمانية، بل نسبة الأبديات، ونسبة الأبديات إلى الأبديات تسمى السرمد والدهر.

(33)

الزمان يدخل فيه ما هو متغير، ونسبة الأبديات إلى الزمان هو الدهر، فإن الزمان متغير والأبديات متغيرة.

(34)

كل ما يقع في الزمان ينقسم كالحركات<sup>271</sup>، وذو الحركة والمماسمة<sup>272</sup> يقع في طرف الزمان<sup>273</sup>، والطرف لا ينقسم، واللامماسمة لا تقع إلا في الزمان لأنه مفارقة المماسمة والمفارقة حركة.

(35)

متى الشيء هو أن يكون<sup>274</sup> الشيء في زمانه، وقد يكون الزمان موجوداً ولا يكون ذو الزمان فيه فلا يكون متى، وكذلك الأين.

(36)

كل شيء له في ذاته ترتيب<sup>275</sup> فلا يجوز أن [18] يكون غير متناه، والعدد الذي يكون له ترتيب لا يصح أن يكون غير متناه. والعدد لا يكون<sup>276</sup> له نهاية، لكن ليس بالفعل. والترتيب هو أن<sup>277</sup> يكون موجوداً بالفعل<sup>278</sup>. وقولنا: الكل موجود هو غير قولنا كل واحد موجود، فإن هذا صادق، وقولنا: الكل في الأشياء الغير متناهية موجود، كاذب.

(37)

قولنا: تغير في سواديته، أي تغير الفصل<sup>279</sup> لا في عارض، والكيفية تبطل عند التغير، وتجيء كيفية أخرى، إما أن تكون مثلها في النوع أو تخالفها لا محالة بشيء، وإلا فلم تتغير بحسب المشابهة، بل تكون الأحوال متشابهة، فإن كانت الكيفية تخالف الأخرى فإما بمعنى فصلي وإما بمعنى عرضي، فيكون قد قارن تلك الكيفية أعراض كأن يجوز أن يقارن الأول، وهو محال<sup>280</sup> في كفيته، فربما تغير بمقارنة ما ليس هو، فيكون السواد المتغير لم يتغير في سواديته بل في عارض لا

يجعل نفس السواد متغيراً وهذا لا يمنعه. فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً في سواديته فهو إذن في الفصل. وكذلك الحال في المزاج.

(38)

(281) إذا قيل هذا أشد سواداً من ذلك، فليس نعني<sup>282</sup> به السواد المطلق فإنهما في حد السواد واحد<sup>2</sup>، لأنه يحمل على كليهما بالسواد (283) بل معناه أن هذا في سواده المخصص أشد من ذلك في [18ب] سواده المخصص، وإنما يكون ذلك بالإضافة<sup>4</sup> إلى البياض بأن يكون هذا أقرب إلى البياض من ذلك.

(39)

معنى اشتداد السواد هو أن يشتد الموضوع في سواديته لا أن يشتد السواد في سواديته على أنه بقي فيه<sup>284</sup> أصل وانضاف إليه فرع، بل يكون الأول قد بطل وحدث نوع آخر. وعلى هذا يجب أن يكون كل سواد موجود عند<sup>285</sup> الاسوداد غير الأول بالنوع وهو في حد ذاته لا يقبل الاشتداد والتقص، بل إنما يعرضان للسواد المعين بحسب قربه من الغاية وبعده. وكذلك الحال في المزاج، فإن النوع الأول من المزاج يبطل ويحدث من نوع آخر من المزاج مخالف للأول، ومعنى قولنا: اشتد الشيء في سواديته، أنه تغير في حقيقته السوادية، لا في عارض من عوارض السوادية، وإن كان كذلك يكون تغير في الفصل، وإذا تغير في الفصل يكون قد تغير النوع.

(40)

المتحرك يحتاج إلى مسافة لأنه إما أن يتحرك في مكان فتكون الحركة مستقيمة، أو يتحرك على شيء فتكون مستديرة، فلا غنى له عن مسافة. والحركة المستديرة ما لم تكن شيء يتحرك عليه المتحرك بالاستدارة لم يصح وجودها، كما أن الحركة [19أ] المستقيمة ما لم تكن مسافة لم يصح وجودها.

(41)

بين المماستين لا محالة حركة، فلا يصح تتالي المماسات، ويجب أن تتوسطهما حركة، فإنها بالحركة تنتقل إلى المماس الثانية وكذلك بين الأئين<sup>286</sup> زمان لا محالة.

(42)

النقطة يجوز أن يفرض لها مماسة متنقلة، والمماسة تكون في آن، والحركة تكون في زمان لا محالة. وكما أن الزمان لا يكون من تتالي الآتات، كذلك الخط لا يكون من تتالي النقطة. (287) وإذا ماس الجسم جسماً بنقطة ثم ماسه بنقطة أخرى تكون النقطة الأولى قد بطلت بالحركة التي بينهما، إذ المماسة لا تثبت، والجسم يكون بعد المماسة كما كان قبل المماسة، لا يكون فيه نقطة ثابتة فيكون مبدأ خط بعد المماسة، ولا يبقى امتداد بينهما وبين أجزاء<sup>288</sup> المماسة، فإن النقطة إنما هي نقطة بالمماسة لا غير. وإذا بطلت المماسة بالحركة لم تبقى النقطة ولم يبق الخط الذي النقطة مبدأ له<sup>2</sup>).

(43)

(289) إذا قلنا الفلك لا خفيف ولا ثقيل ليس نعني به متوسطاً<sup>290</sup> بينهما بل نعني به أنه خارج عن جنس الخفة والثقل<sup>1</sup>). وهو سلب على الإطلاق كما يقال أن الصوت لا يرى فهو سلب على الإطلاق [19ب] وليس هو كما يقال لا حار ولا بارد ونعني به الفاتر.

(44)

هذه الكيفيات الأربع هي أصول الأسطقس، والأسطقس هو الموضوع للمزاج، ولذلك<sup>291</sup> تكون المركبات إذا بطلت عنها هذه الكيفيات التي هي <أصول> الاسطقس الموضوع للمزاج بطلت بأسرها، لأنها تبطل ما يقوم<sup>292</sup> مزاجها، وليس<sup>293</sup> هي أصولاً للعناصر التي هي غير الأسطقس باعتبار بل هي صور النار والهواء والماء والأرض. ومع ذلك إذا بطلت بطلت معها الصور<sup>294</sup>.

(45)

لو كان المزاج هو النفس، لكان يجب أن يكون المزاج موجوداً قبل المزاج، إذا كان هو الغاية المحركة<sup>295</sup> للعناصر<sup>296</sup> إلى الامتزاج.

(46)

اللامس ما لم يستحل مزاجه لم يدرك، كاليد إذا لم يستحل في مزاجه لم يدرك الملموس، والمستحيل غير ثابت، فكيف يدرك معدوم؟، فإذا المدرك شيء موجود<sup>297</sup>، وهو غير المزاج، فقد<sup>298</sup> كان المزاج الأصلي لا يدرك ذاته، فلم<sup>299</sup> صار الطارئ يدرك ذاته؟.

وأيضاً فإن حركة الارتعاش تقتضي محركين، إذ قد عرفنا أن الحركة الطبيعية على سبيل اللزوم، وللارتعاش حركتان متمانتان، فلهما محركان أحدهما صورة المزاج، والثاني [20] معنى آخر وهو النفس لا محالة، وأيضاً فإن حركة الأرواح مختلفة ولاختلافها أسباب مختلفة وهي غير المزاج، فإذا هي النفس.

وأيضاً لو كان المحرك في الحيوانات هو المزاج لما وجب الإعياء، لأنه لا يوجب شيء واحد حركة ويمنع عنها، فالإعياء إحساس بألم تابع لتغير مزاج تابع لتحريك إلى خلاف ما يقتضيه المزاج، <والمزاج> الحاصل مع الإعياء هو مزاج العضو، فما الذي يشعر بالإعياء وهو نفس مزاج العضو، لولا تمناع الحركتين بسبب اختلاف المحركين، وهما النفس والطبيعة والحركة المزاجية؟.



## الفصل الثالث

### علم النفس 300

(1)

النفس 301 ليست 302 بمزاج، فإنه إذا تغير <الإنسان> عن صحته واعتداله فإنه لا يحس بتغيره وهو غير باق على صحته، بل قد تغير، فيجب أن يكون المدرك لتغيره شيئاً ثابتاً 303 هو النفس التي هي 304 كماله، وكذلك إذا تفرق الاتصال لا يحس به المزاج، وهو قد تفرق اتصاله وتغير بل يكون المدرك له شيئاً ثابتاً وغيره وهو النفس. وكذلك القوى التي في أجسامنا إذا تحركن إلى خلاف ميولها 305 التي تقتضيها فلا يكون 306 محركها 307 شيء غيرها وهو النفس. وكذلك إذا أحست حاسة بشيء كان المدرك لها النفس، فإن الحاسة قد انفعلت عند [20ب] الإحساس فلم تبق على حالتها.

(2)

الإدراك هو حصول صورة المُدْرَك في الذات المُدْرِك. والإدراك بالحواس يكون هناك فعل وانفعال لا محالة، فنحن إذا أدركنا ذواتنا فإنما يكون المدرك لها النفس 308 التي لا تنفعل البتة، لا أمزجتنا وأبداننا، ولا 309 تكون مدركة لها بآلة بل تدركها بذاتها، فإنها إن كان المدرك لها مزاجاً فالمزاج قد انفعل عند إدراكها وتغير فيكون غير ثابت ولا باق على حالته كالتي كانت له قبل الإدراك. فيجب أن يكون المدرك لها شيئاً ثابتاً وهو لنفس التي 310 هي كماله.

(3)

الألم إحساس بشيء غير ملائم. وليس يصح أن يفسد مزاج شيء من مقتضى ذاته، فإن سوء المزاج هو تغيير مزاج كان يقتضيه مثال ما يتوجه إليه المزاج، فيقال: هو صحيح بحسبه. وذلك المثال هو النفس الذي<sup>311</sup> يعبر عنه بأنه الكمال في المزاج. إذ الجسم والمزاج الفاسد لا يصح أن يكون علة لإعادة المزاج الأصلي. ثم ما معنى المزاج الأصلي إن لم يكن هناك مثال يتوجه إليه المزاج، فيقال: هو صحيح بحسبه؟.

فإن كل مزاج هو صحيح في ذاته إن لم يعتبر قياسه إلى ما يقتضيه ذلك المثال، وكذا الحال في الاغتذاء، فإن طلب الغذاء هو طلب بدل ما قد [21] تحلل من البدن ولا يتحلل من الباقي<sup>312</sup> شيء، فإذن هو فعل لغير المزاج، بل كماله. وكذلك المثال في المبادئ فإنه غير المزاج الذي قد بطل، بل هو الكمال للمزاج الأصلي.

(4)

الإعياء إنما يحدث من مقتضى تجاذب النفس والطبيعة وكذلك الارتعاش.

(5)

برهان على إثبات النفس<sup>313</sup>، مأخوذ من جهة غاية حركة العناصر إلى الاجتماع المؤدي إلى وجود النفس: لما كانت الحركة تحصل بعد وجود الغايات في الأعيان كالجهايات أو في النفس المحرك، كما يكون في نفس البناء، وكان واجباً أن تكون الغاية الجزئية موجودة حتى يصح وجود حركة جزئية، وجب أن تكون حركة العناصر إلى الاجتماع لغاية أخرى غير الاجتماع، فإن<sup>314</sup> الاجتماع يحصل بعد الحركة وتلك الغاية هيئة يصح وجودها وتكمل بالبدن ويكون الاجتماع والمزاج والتركيب والأشكال وغير ذلك من الأحوال التي تحصل للبدن بعد الحركة من توابع تلك الغاية، وتلك الغاية هي بعينها المحركة، فتكون فاعلة للحركة وغاية لها، فالفاعل<sup>315</sup> والغاية هما واحد في الإنسان وهو النفس.

(6)

[21ب] كل حالة من الأحوال الجسمانية تعرض بعد الحركة فلا يصح أن تجعل غاية للحركة، فالمتحرك هو بعينه، وهو النفس.

(7)

كل إدراك جسماني فإنما يتم بفعل وانفعال، والانفعال هو حصول حال مع زوال<sup>316</sup> حال، ولا يصح أن يكون المدرك هو الحاصل أو الزائل، فالجسم وأحواله آلات، لأن المدرك يجب أن يكون شيئاً ثابتاً >وأيضاً لو كان الحاصل هو المدرك لزم أن يتحد المدرك والمدرك<. فالحرارة<sup>317</sup> الطارئة مثلاً تحيل الحرارة المزاجية ولا تجتمع معها، إذ لا تجتمع كصفات في جسم، فمحال<sup>318</sup> يقع الإحساس بالحار، وكذلك تفرق الاتصال يدركه غير الاتصال المتفرق، وغير الانفصال لحادث، وإنما يدركه شيء ثالث، وكذلك الحال في المتحلل من البدن إنما يطلب بدل المتحلل شيء غير الباقي بعد التحلل، فإن الباقي لم يتحلل منه شيء، فإذن إنما تحلل من شيء هو ثابت باق، وذلك هو غير البدن، بل هو<sup>319</sup> الحافظ لمزاج البدن، وهو الذي نسميه كماله.

وكذلك الحال في ترتيب الأعضاء، فهو غير المزاج، وكذلك النمو، إنما الفاعل له غير المزاج، وهو المدير للبدن الذي يأخذ من جانب ويزيد في جانب حتى تتم الأعضاء. والمريض إذا صح فإنما يثبت [22] له العلم بما كان علمه لأجل انحفاظ معلوماته في القوة الحافظة، والقوة الحافظة كانت<sup>320</sup> معوقة عن فعلها في حال المرض لأجل ما كان غشي المكان الذي يثبت فيه<sup>321</sup> القوة الحافظة من الأبخرة والأخلاق، فلما زالت تلك المخالطات انجلى عنها العائق.

(8)

الإدراك للشيء<sup>322</sup> لا يتم إلا باستحالة في المزاج، ومحال أن تبقى الكيفية المستحيلة مع المستحال إليه، ومحال أيضاً أن يدرك ما ليس بباق، والمدرك غير المزاج. والتركيب الصحيح مادام صحيحاً<sup>323</sup> لم يدرك تفرق الاتصال، إنما يدرك إذا حصل تفرق. والمتفرق من حيث هو متفرق غير باق على صحته، إنما الباقي على صحته ما لم يلحقه التفرق، فالمدرك لآلام الحاصلة من جهة تفرق الاتصال شيء ثابت غير التركيب الذي انفصل<sup>324</sup>.

(9)

الضرب بذاته لا يؤلم <بل> إنما يؤلم بسبب ما حدث عنه من تغير المزاج وانفعاله عنه، فإذا لم ينفعل عنه لم يحس بالألم. فكثير من الناس يضربون وتكون نفوسهم مشغولة بشيء فلا يحسون بالألم.

(10)

الإنسان فطر على أن يستفيد العلم ويدرك الأشياء [22ب] طبعاً من جهة الحواس ثم من جهة الوهم الذي هو نسختها، فأما ما يدركه عقلاً فإنه يكون باكتساب لا طبعاً. والذي يدركه من جهة العقل<sup>325</sup> إذا ساعد عليه الوهم فإنه يثق به، وإن<sup>326</sup> عارض فيه لم يكذب يخلص له اليقين به، فربما<sup>327</sup> يقع له فيه الحيرة والشك لاسيما إذا لم يكن إلغاءً للعقليات وهذه تكون حاملة مادام ممنوناً<sup>328</sup> بالوهم، وأما الأوائل التي تحصل له، فإنها تكون من الاستقراء<sup>329</sup> والتجربة<sup>330</sup> ومن الشهادة. والنفس تعتقد أن كل ما توجهه الشهادة والاستقراء فهو<sup>331</sup> حق وقد لا يكون حقاً، ويكون من الوهميات الكاذبة والعقول الفاعلة لا يكون لها الوهم، فلا تكون لها الوهميات <بته>.

(11)

(332) الإدراك<sup>333</sup>: إنما هو للنفس وليس للحاسة<sup>334</sup> إلا الإحساس بالشيء المحسوس والانفعال عنه، والدليل على ذلك أن الحاسة قد تتفعل عن المحسوس، وتكون النفس لاهية، فيكون الشيء غير محسوس ولا مدرك. فالنفس تدرك الصورة المحسوسة بالحواس، وتلك<sup>335</sup> صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة، إذ تستفيد معقولة تلك الصور من محسوسيتها، ويكون معقول تلك الصور لها مطابقاً لمحسوسها، والألم يكن [23أ] معقولها، وليس للإنسان أن يدرك معقولة الأشياء من دون وساطة محسوسيتها وذلك لنقصان نفسه واحتياجه في إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة<sup>8</sup>).

(12)

وأما الأول سبحانه<sup>336</sup>، والعقول المفارقة لما كانت عاقلة بذواتها لم تحتج في إدراك صور الشيء المعقولة إلى توسط صورته المحسوسة ولم تستفدها من إحساسها بل أدركت الصور<sup>337</sup> المعقولة من أسبابها وعللها التي لا تتغير، فيكون معقولها منه لا تتغير بهذا الشأن. ولكل شخص جزئي معقول مطابق لمحسوسه، فالنفس<sup>338</sup> الإنسانية تدرك ذات<sup>339</sup> المعقول بتوسط محسوسه، والأول والعقول المفارقة تدرك المعقول من علله وأسبابه.

(340) وحصول المعارف يكون<sup>341</sup> للإنسان من جهة الحواس<sup>342</sup>، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات ونفسه عالمة بالقوة، فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادئ، وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس، لا تحصل<sup>343</sup> <له> من غير قصد ومن حيث لا يشعر به، والسبب في حصولها له استعدادها لها، فإذا فارقت النفس [23ب] البدن ولها الاستعداد لإدراك المعقولات، فلعلها تحصل لها من غير حاجة لها إلى القوى الحسية التي فاتته، بل تحصل لها من غير قصد ومن حيث لا يشعر بها كالحال في حصول الأوائل للطفل(6).

(13)

(344) الحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف(2).

(14)

المحسوس إذا لم تدركه النفس، فلأن النفس مشغولة <عنه بفكره أو عقله، ويكون قد حصل في الحس المشترك فلا يمكنه تأديته إليها، أو<sup>345</sup> لأن الحس المشترك قد شغلته النفس بما هي مقبلة عليه، فلا ينطبع المحسوس فيه.

(15)

(346) النفس ما دامت ملابسة للهيولي لا تعرف مجرد ذاتها، ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها، وهي مجردة، ولا شيئاً من أحوالها عند التجرد لأنها لا يمكنها الرجوع إلى خاص ذاتها والتجرد عما يلابسها بل يكون ما يلابسها<sup>347</sup> عائقاً لها<sup>348</sup> عن التحقق بذاتها، وعن مطالعة شيء من

أحوالها، فإذا تجردت زال<sup>349</sup> عنها هذا العوق<sup>350</sup>. فحينئذ تعرف ذاتها وأحوالها وصفاتها الخاصة بها<sup>4</sup>). وإنما تدرك الأشياء بلا آلة بدنية وأنها مستغنية عنها، وأن ما يتخيل لها الآن من أن لا حقيقة إلا للجسم المحسوس، وأن لا وجود لشيء [24أ] سواء - كله باطل -.

#### (16)

(351) القوى البدنية تمنع النفس عن التفرد بذاتها وخواص<sup>352</sup> إدراكها: فهي تدرك الأشياء متخيلة لا معقولة لانجذابها إليها واستيلائها عليها، ولأنها لم تألف للعقليات<sup>353</sup> ولم تعرفها، بل نشأت على الحسيات فهي تطمئن إليها وتثق وتتوهم<sup>354</sup> أن لا وجود للعقليات، وإنما هي أوها مرسلة<sup>1</sup>).

#### (17)

الأوائل تحصل في العقل الإنساني من غير اكتساب، فلا يدري<sup>355</sup> من أين تحصل فيه وكيف تحصل فيه.

#### (18)

العقول<sup>356</sup> إذا اعتبرت تكون على ثلاثة أنحاء: منها ما تكون بالقوة من كل وجه، كالعقول الإنسانية، فإن المعقولات فيها<sup>357</sup> بالقوة، إلا الأوائل فإنما تحصل فيها بعد ترعرعه<sup>358</sup>: فإذا<sup>359</sup> قلنا: أنه كل شيء أردنا<sup>360</sup> أن كل شيء فيه بالقوة وفي قوته أن يعقلها كلها. ومنها ما يكون بالفعل من كل وجه، وليس البتة<sup>361</sup> فيه ما بالقوة كالبارئ فإن عمله لذاته ولا تعلق له بغيره، ولذلك يقول كل شيء أي أنه يعرفها بالفعل.

ومنها ما هو بالقوة من وجه وبالفعل من وجه. ثم أنها تترتب في ذلك بالأقل والأكثر والأزيد والأنقص، فبعض العقول <يكون لها> [24ب] ما بالقوة<sup>362</sup> فيه يسيراً وبعضاً كثيراً وإنما قيل أنه بالقوة من وجه وبالفعل من وجه؛ لأنه بالقياس إلى الأول تكون<sup>363</sup> عاملة<sup>364</sup>، لأن الأول يفيد العلم والعقل كما أنه يفيد الوجود بتعلق علميهما به، فهي بالفعل من هذا الوجه. ومن جهة<sup>365</sup>

اعتبار ذواتها يكون فيه بالقوة، لأن علمها ليس لها بذاتها، كما أن وجودها ليس لها من ذواتها؛ وهي بالاعتبار إلى ذواتها غير واجبة الوجود بل ممكنة كذلك، باعتبار ذواتها عقولها وعملها بالقوة.

وإذا صح في العقل الذي بالقوة أن يقال: أنه كل شيء بمعنى<sup>366</sup> أنه في قوته أن يعقل المعقولات إلى ما لا نهاية له فكذلك يصح في الذي هو بالفعل أنه كل شيء بمعنى أنه يعقل المعقولات بالفعل بلا نهاية فهو يعقل الأشياء الغير<sup>367</sup> متناهية، لأنه سبب كل شيء معقول، والمعقولات صادرة عنه على مراتبها واختلاف أحوالها من الأبدية والحادثية والقارية وغير القارية<sup>368</sup>، وهي كلها حاصلة <له> بالفعل.

وهذا كما نقول: أن الأشياء الموجودة دائماً والموجودة في وقت بعد وقت والشيء المنقضي شيئاً [25] فشيئاً، كالزمان والحركة التي هي غير موجودة بالجملة، والقارية<sup>369</sup> بالجملة والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل، كلها بالإضافة إليه <موجودة> حاصلة بالفعل لأنه سبب وجودها ومبدأ الأسباب التي توجد عنها، وهو يعقل ذاته، ولوازمه<sup>370</sup> ولوازم لوازمه إلى أقصى الوجود. فكل<sup>371</sup> المعقولات حاصلة له حاضرة عنده وحالها عنده بالسواء في كل حال، أعني قبل وجودها وبعد<sup>372</sup> وجودها ومع وجودها، لا يتغير بوجه وهو يعقل الأشياء معاً ولا يعقلها شيئاً فشيئاً حتى تستكمل بمعقول، ويتسبب بمعقول<sup>373</sup> آخر، فإن عقله بالفعل: فهو يعقل الأشياء معاً ودائماً ويعقلها إلى ما لا نهاية<sup>374</sup>، والعقول البشرية لأنها بالقوة، وليست بالفعل لا تعقل الأشياء معاً و<لا> دائماً إلى ما لا نهاية، بل تعقلها شيئاً فشيئاً وتتسبب بما<sup>375</sup> تعقله إلى ما لا تعقله.

## (19)

الإنسان لما اعتاد أن يدرك الأشياء بالحس صار يعتقد أن ما لا يدركه حساً لا حقيقة له، ولا يصدق بوجود النفس والعقل وكل صورة مجردة، لأنه اعتاد أن يرى الصور الجسمانية ويراه محولة في شيء غير مجردة<sup>376</sup>، هذا مع ما يراه من فعل الطبيعة و[25ب] فعل النفس والعقل اعتباراً. لكنه بوجود الطبيعة أوثق منه بوجود النفس والعقل لأنه يشاهد الأجسام الطبيعية ويرى أفعال الطبيعة فيها ظاهرة، وفعل النفس أخفى من الطبيعة لأنها أشد تجرداً من الطبيعة، وكذلك فعل العقل أشد تجرداً منهما، وكل<sup>377</sup> ما هو أظهر فعلاً في الأجسام، فإنه بوجود أوثق فإنه يعتقد أن لا وجود لجوهر مجرد ولا حقيقة له، وأن الحقيقة إنما هي للجسم المحسوس لأن الحس يدركه<sup>378</sup>،

ولعمري أن الحس لا يدرك المعقول لأنه مجرد<sup>379</sup> فلا يدركه إلا مجرداً<sup>380</sup>، فأما غير المجرد<sup>381</sup> فلا يدركه إلا غير المجرد<sup>382</sup>.

ويكاد يعتقد في الجسم أنه واجب الوجود غير معلول، لاسيما في الفلك الأعلى لبساطته، ولا يجوز أن يكون معلولاً<sup>383</sup> لا لأنه مركب من هيولي وصورة وهناك ثلاثة أشياء: <هيولي وطبيعتها العدم، وصورة تقيم الهيولي بالفعل وتظهر> في الهيولي، وتكون محمولة فيها، وتألّف. فلا يجوز<sup>384</sup> أن يكون الجسم علة فاعلية لنفسه وأيضاً فإنه يجب أن تقترن به صورة أخرى حتى تظهر وجوده <على ما عرفت>.

## (20)

الجسم لا فعل له بذاته بل بقواه التي تكون فيه. وهو محدود متناه، والمحدود يجب أن يكون محدود القوة [26أ] والقدرة متناهي الفعل، ويكون فعله زمانياً وشيئاً بعد شيء لا إبداعياً، ويكون متغيراً لا محالة، لأنه متحرك، والحركة تغير فائت ولاحق، والجسماني يحاط به ويدرك أحواله ويمكن معرفتها لأنها تكون متناهية، والمتناهي يحاط<sup>385</sup> به فلا يوصف بالعلو غير المتناهي وبالمجد والقدرة وبالعظمة الغير متناهية وبالعلم البسيط المحيط بجميع الأشياء، وبالفعل المطلق لأن فيه ما بالقوة ويكون له<sup>386</sup> لا محالة قوى أما طبيعية وإما نفسانية ويكون له تخيل وتوهم. وبعض القوى يصده عن استعمال بعض القوى، وفي<sup>387</sup> الجملة فإنه لا يكون متحققاً بذاته ولوازم ذاته. ويوصف بالانبعاث إلى الفعل<sup>388</sup> بعد أن لم يكن، وبالتغير وبادراك الجزئي، وفعل الجزئي، ويوصف باكتناف<sup>389</sup> الأعراض له وأنه يفعل أفعاله بمجموع مادته وصورته وطبيعته أو نفسه<sup>390</sup>، ولا يفعل<sup>391</sup> إلا بعد أن تستعد<sup>392</sup> المادة في فعله ويفعل بمباشرة ووضع.

## (21)

الجسم الفلكي وإن كان يفعل في كل جسم فلأن لكل جسم عنده وضعاً، فلذلك يؤثر فيه لأنه محيط، والجسماني لا قدرة له إذا قيس بالمجرد فإنه لا يكون له تلك الكبرياء والعظمة والقدرة والجلالة الغير محدودة [26ب] والأفعال الإبداعية، تعالى الله عن أن يوصف بصفة طبيعية أو نفسانية أو عقلية وبأن تكون ذاته ذاتاً يؤثر فيه شيء أو يلحقه شيء<sup>393</sup> لاحق من خارج أو يوصف



بانفعال البتة، بل هو فعل محض ولا يوصف إلا بالخيرية، لا على أنها شيء يلحق ذاته بل هي نفس ذاته، وهي سبب إيجاد كل<sup>394</sup> موجود، والأجسام الفلكية يعمها جميعاً الجسمية والشكل المستدير والحركة على الاستدارة، فإن<sup>395</sup> أفعالها الطبيعية لا بالقصد، فإن ما يقع<sup>396</sup> عنها إنما يقع من طبيعة حركتها وقواها، إلا أنها عالمة بما يقع من حركاتها وتشكلها بأشكالها المختلفة وممازجاتها.

## (22)

(397) الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض<sup>398</sup>، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة على حقيقتها<sup>399</sup>، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض، فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك، والنار والهواء والماء، والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض، ومثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنما عرفنا شيئاً له هذه الخاصية، وهو أنه الموجود لا في موضوع. وهذا ليس حقيقته، ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف [27أ] شيئاً<sup>400</sup> <له> هذه الخواص وهي: الطول والعرض والعمق. ولا نعرف حقيقة الحيوان، بل إنما نعرف شيئاً<sup>401</sup> له خاصية الإدراك والفعل، فإن المدرك والفاعل ليس هو حقيقة الحيوان، بل خاصة أو لازم، والفصل الحقيقي له لا يدرك<sup>402</sup>، ولذلك يقع الخلاف في ماهيات<sup>403</sup> الأشياء، لأن كل واحد إدراك لازماً غير ما أدركه الآخر، فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن إنما نثبت شيئاً ما مخصوصاً عرفنا أنه مخصوص من خاصة له أو خواص. ثم عرفنا لذلك الشيء خواصاً أخرى بواسطة ما عرفناه أولاً ثم توصلنا إلى معرفة أنيتها كالأمر في النفس والمكان وغيرهما، مما أثبتنا أنيتها لا من ذواتها بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها أو من عارض لها أو لازم لها<sup>404</sup>.

ومثاله في النفس أنا رأينا جسماً يتحرك، فأثبتنا لتلك محركاً. ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركاً خاصاً أو له صفة خاصة ليست لسائر المحركين، ثم تتبعنا خاصة خاصة، ولازماً لازماً، فتوصلنا بها إلى أنيتها، ولذلك لا نعرف حقيقة الأول، إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود وهذا [27ب] هو لازم من لوازمه لا حقيقته، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات (5).

وحقيقته إن كان يمكن إدراكها هو الموجود بذاته، أي الذي له الوجود بذاته. ومعنى قولنا الذي له الوجود إشارة إلى شيء لا نعرف حقيقته، <وليس حقيقته> نفس الوجود، ولا ماهية<sup>405</sup> من

الماهيات<sup>406</sup>، فإن الماهيات<sup>407</sup> يكون لها الوجود خارجاً عن حقائقها، وهو في ذاته علة للوجود<sup>408</sup>، وهو إما أن يدخل الوجود في تحديده، دخول<sup>409</sup> الجنس والفصل<sup>410</sup> في تحديد البسائط على حسب ما يفرضها<sup>411</sup> لها العقل، فيكون لها الوجود جزءاً<sup>412</sup> من حده لا من حقيقته، كما أن الجنس والفصل<sup>413</sup> أجزاء لحدود البسائط لا لذواتها، وأما<sup>414</sup> أن تكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها.

### (23)

(415) أجزاء حد البسيط تكون أجزاء لحدده لا لقوامه، وهو شيء يفرضه العقل، فأما هو في ذاته فلا جزء له، ونحن إنما<sup>416</sup> نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب. فإننا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحداً<sup>5</sup>، متى يكون<sup>417</sup> نوع وجوده، مخالفاً لنوع وجود آخر و[28] نعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه أولاً وهو أنه واجب الوجود.

### (24)

وجود<sup>418</sup> المعنى في الأعيان غير وجوده في الذهن، ومثال ذلك الفرح مثلاً فإن وجوده في الإنسان غير وجود صورته في الذهن، وإذا وجد الفرح وعلم أنه قد فرح يكون قد حصل صورة الفرح في ذهنه، وقد يكون فرحاً ولا يعلم أنه قد فرح كمن يبصر شيئاً ولا يعلم أنه يبصر، فإذا علم أنه أبصره يكون قد علم بذاته أولاً، وإذا لم يعلم أنه أبصره لم يحصل صورته في ذهنه، فلم يكن له وجود في ذهنه.

### (25)

النفس مضطرة في صورة مختار<sup>419</sup>، وحركاتها تسخيرية أيضاً كالحركة الطبيعية، فإنها تكون بحسب أغراض<sup>420</sup> ودواع، فهي مسخرة لها. إلا أن الفرق بينها وبين الطبيعة أنها تشعر بأغراضها، والطبيعة لا تشعر بأغراضها، والأفعال الاختيارية في الحقيقة لا تصح إلا في الأول وحده، وحركة الأفلاك تسخيرية إلا أنها ليست بطبيعية، فإن الحركات الطبيعية تكون على سبيل

اللزوم، وما يلزم شيئاً<sup>421</sup> ليس يلزم نقيضه أيضاً، في حالة واحدة، والمحرك في الفلك يحرك من نقطة إلى تلك النقطة بعينها، وهي<sup>422</sup> ترك موضع وقصده معاً.

(26)

[28ب] المعاني التي لا تتناهي يصح أن تدركها عقولنا شيئاً بعد شيء، وليس يلزم النفس إذا عقلت شيئاً أن تكون تعقل معه الأمور التي تلزمها لزوماً قريباً، وإن كانت موجودة أيضاً، كالحال في مناسبات الجذور الصم وفي إضافات الأعداد وما أشبهها، فإن هذه كلها موجودة مع الأعداد وليس يلزم النفس أن تعقلها مع الأعداد بالفعل، بل بالقوة القريبة، فإن كان ههنا فاعل للمعقولات، وهو بالفعل من جميع الوجوه، فيجب أن يدركها<sup>423</sup> معاً، إذ لا يصح فيه القوة، ومن شأن تلك المعاني أن تحصل له أو فيه<sup>424</sup>، فليس يتوقف إدراكه لها إلى وجود شيء آخر، وكذلك المناسبات الني لا نهاية لها والإضافات التي لا تتناهي، ولكن يجب أن تكون المعاني محصورة من وجه، وغير متناهية من وجه، على ما ذكر في مواضع.

(27)

النفس تحرك هذه المادة كما تحرك نفوس الأفلاك أجسامها. فكما أن تلك النفوس لا تحرك، لتحصيل ما تحتها، فكذلك هذه النفوس الأرضية لا تحرك لتحصيل المزاج أو غير المزاج من أحوال البدن، بل لتكون على أفضل يمكن أن تكون عليه فيكون [29أ] هذا من توابع ذلك الطلب، فلذلك قيل: النفس هي الغاية<sup>425</sup>، فالنفس تحرك لذاتها لأنها هي لا شيء آخر، وغايتها الشخصية هي أن تكون على أفضل ما يمكن أن تكون عليه.

(28)

(426) النفس إذا أدركت شيئاً فإنها تطلب الاستكمال لا لتدرك ذات الشيء المدرك بل يكون ذلك من توابع ذلك(2).

(29)

النفس النباتية من الإنسان هي في البدن فلا يصح أن يحصل فيها شيء لا يكون في البدن. والمزاج وترتيب الأعضاء والأشكال والهيئات، إنما تحصل في النباتية مع حصولها في البدن، وهذه تحصل في البدن بعد الحركة. فلهذا لا يصح أن تكون تلك الأشياء غايات، بل هي من توابع الغايات، فالغاية<sup>427</sup> التي يصح أن تكون في النفس طلب الكمال الذي هذه من توابعه.

(30)

كل حالة من الأحوال<sup>428</sup> الجسمانية فهي تابعة لكمال وذلك الكمال هو النفس.

(31)

الشيء الذي يعقل بتجريد عن<sup>429</sup> المادة لا يكون معقولاً لذاته.

(32)

المانع<sup>430</sup> للشيء أن يكون معقولاً هو المادة وعلائقها، لأن الشيء إذا لم يكن متحققاً بخاص<sup>431</sup> وجوده منفرداً به كان مقترناً به شيء غريب [29ب]، فلأجل أن هناك قائلاً لذلك الغريب ويكون ذلك الهولي لم يكن معقولاً إذا لم يكن متجرداً<sup>432</sup>، فالبريء عن الهولي وعلائقها معقول لذاته.

(33)

معقولية الشيء هو تجريده عن المادة وعلائقها، والشيء إذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون متجرداً فلا يكون عقلاً ولا معقولاً لذاته.

(34)

إذا حصلت<sup>433</sup> الذات حصل<sup>434</sup> معها الشعور بها فهو مقوم لها وتشعر بها بذاتها لا بألة. وشعورها بذاتها شعور على الإطلاق، أي لا شرط فيها بوجه، فإنها<sup>435</sup> دائمة الشعور بها لا في

وقت دون وقت.

(35)

اليقين: هو أن تعلم أنك قد علمته<sup>436</sup>، وتعلم أنك<sup>437</sup> علمته إلى ما لا نهاية، ولإدراك الذات هذا سبيله، فإنك تدرك ذاتك وتعلم أنك أدركتها، وتعلم أنك أدركته إلى ما لا نهاية.

(36)

شعور النفس الإنسانية بذاتها هو أولي لها، فلا يحصل لها بكسب فتكون حاصلة<sup>438</sup> لها بعد ما لم تكن، وسبيلها سبيل الأوائل التي يكون حالها إلا<sup>439</sup> أن النفس قد تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تنتبه كما تكون ذاهلة عن الأوليات فتنبه عليها. ولا يجوز أن يتوصل إلى إدراكها [30] بغير ذاتها لأنها<sup>440</sup> تكون حينئذ بينها وبين ذاتها غير، وهذا محال. والشيء إذا لم يعرف ذاته كيف يعرف إياها الغير؟. فيلزم من هذا أنه لا يكون له سبيل إلى معرفتها وأما الشعور بالشعور فمن جهة العقل.

(37)

إدراك الجسم يكون من جهة الحس إما بالبصر أو باللمس فمن جوز أن تكون المعرفة بالذات من طريق الحس لزمه أن يكون لم يعرف ذاته على الإطلاق، بل عرفه<sup>441</sup> حين أجس جسمه.

(38)

(442) النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة، والنفس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذواتها، لأن عقلية الشيء هو تجريده عن المادة(2). وإذا لم يكن مجرداً لم يكن معقولاً بها متخيلاً. وهذا مما يستدل به على بقاء النفس، لأنها مجردة عن المادة وليس قوامها بها كنفوس الحيوانات.

والنفس<sup>443</sup> إنما تدرك بوساطة<sup>444</sup> الآلة الأشياء المحسوسة والمتخيلة، والأشياء المجردة لا تدركها بآلة بل بذاتها لأنه لا آلة لها نعرف بها المعقولات، والآلة إنما جعلت لها لتدرك بها الجزئيات والمحسوسات، وأما الكليات والعقليات فإنها تدركها بذاتها. ونفسنا<sup>445</sup> وإن كانت جزئية فإنها عقلية.

وقد قيل أن المعنى العقلي لا يكون جزئياً بل يكون كلياً، [30ب] وهذا يجب أن يتحقق. ولو كانت لها آلة جسمانية تدرك بها المعقولات لم تكن إلا محسوسة أو متخيلة، وهذا محال، فيجب أن تدركها<sup>446</sup> لا بالآلة بل بذاتها.

### (39)

إذا قلت: إني أعقل الشيء، فالمعنى أن أثراً منه موجود في ذاتي، فيكون لذلك الأثر وجود ولذاتي وجود، ولو كان وجود ذلك الأثر في غيره بل فيه لكان أيضاً يدرك ذاته، كما أنه لما كان وجوده لغيره أدركه الغير. فالأول تعالى لما كان وجوده لذاته على الوجه الذي قلنا كان مدركاً لذاته. فلا تظن أنه إذا قلنا: <ان> كل صورة معقولة فوجودها لذات ذلك المعقول، فيكرر الوجودين والذاتين<sup>447</sup> فتكون اثنيانية.

### (40)

إن وجد أثر من ذاتي في ذاتي كنت أدرك ذاتي كما أدرك شيئاً آخر بأن يوجد منه أثر في ذاتي، ولكن ليس لوجود الأثر الذي أدركت منه ذاتي تأثير في إدراكي لذاتي إلا بسبب وجوده لي.

وإذا<sup>448</sup> كان وجودي لي لم يحتج في إدراكي لذاتي إلى أن يوجد أثر آخر في سوى ذاتي، أي لا انفعل عن ذاتي، وشيء آخر، وهو أنني إذا أدركت ذاتي فكان إدراكي لذاتي من أثر يحصل في، فكيف أدرك أن ذلك الأثر هو أثر ذاتي لولا [31] أي علمت قبل ذلك <ذاتي> فكنت<sup>449</sup> أعرف من ذلك الأثر بعلامة من العلامات، أنه أثر ذاتي، وإذا أحضرت أثراً<sup>450</sup> من ذاتي في ذاتي أو في آلة لذاتي ثم احكم بأن ذلك الأثر في ذاتي احتاج أن أجمع بين ذلك الأثر وبين ذاتي، فاحكم وأقول: هذا<sup>451</sup> الأثر هو ذاتي يكون به قد سبق إدراكي لذاتي لا من ذلك الأثر.

فإن قيل: فمن أثر آخر؟ كان حكمه حكم هذا الأثر، فيتسلسل إلى مالا نهاية. فبالصورة يكون إدراكي لذاتي لا للأثر بل لوجود صورة ذاتي في الأعيان لي ولا لوجود صورة أثر آخر<sup>452</sup> لذاتي.

وإذا<sup>453</sup> أدركت شيئاً من أثر منه بسبب أنه يوجد منه<sup>454</sup> أثر في، ولو وجد هو في لكان إدراكي له أتم. فإذا أدركت ذاتي من أثر يوجد لي في وليس إلا الوجود ثم وجودي في الأعيان لي

لا455 لغيري، فإدراكي لذاتي من ذاتي أتم456 مما لو صح أن أدركها من أثر.

وأما إذا أدركت ذاتي وأعلم أنني أنا المدرك كان المدرك شيئاً واحداً. وهذه الخاصية هي للإنسان وحده من دون سائر الحيوانات، فإن تلك ليس لها شعور بذواتها.

(41)

كل صورة [31أ] أدركها فإنما أدركها إذا وجد مثالها فيّ، فإنه لو كان لوجوده في ذاته في الأعيان لكنت457 أدرك كل شيء موجود، وكنت لا أدرك المعدومات، إذ فرضنا أن إدراكي له لوجوده في ذاته، وهذان محالان لأننا ندرک المعدومات في الأعيان، وقد لا ندرک الموجودات في الأعيان. فإذن الشروط في الإدراك أن يكون وجوده في ذهني.

(42)

النفس تدرک ذاتها عند تفردا بذاتها وتجردها عما يلبسها من المادة التي تعوقها عن إدراك ذاتها. وما دامت ملابسة للمادة ممنوة بها فإنها بما يغشاها من ذلك الملابس الغريب458 لا يمكنها الرجوع إلى ذاتها بالإدراك459 لها. والنفس لا تكون عاقلة بالحقيقة إلا بعد التفرد والتجرد عن المادة. فإن معنى عقلية الشيء هو أن يتجرد العاقل عن المادة ويتجرد المعقول عن المادة.

(43)

النفس إذا طالعت شيئاً من الملكوت فإنها لا محالة تكون مجردة، غير مستصحة لقوة خيالية أو وهمية أو غيرها، ويفيض عليها العقل الفاعل ذلك المعنى كلياً غير مفضل ولا منتظم460، بل461 دفعة واحدة ثم يفيض عن النفس إلى القوة الخيالية فيتخيله مفصلاً منتظماً462 بعبارة [32أ] <مسموعة> منظومة ويشبه أن يكون الحي على هذا الوجه. فإن العقل الفاعل لا يكون محتاجاً إلى قوة تخيلية في إفاضة463 الوحي على النفس فيخاطب بألفاظ مسموعة مفصلة.

(44)

(464) النفوس كلها محتاجة في ذواتها إلى أن تستكمل بالعقل، وهي مستعدة لذلك استعداداً قريباً أو 465 بعيداً(5).

(45)

نفوس الحيوانات غير الإنسان ليست بمجردة، وهي لا تعقل ذواتها، فإنها 466 إذا أدركت ذواتها فإنما أدركتها 467 بقوتها الوهمية، فلا تكون معقولة، والوهم لها بمنزلة العقل من الإنسان 468.

(46)

العلم هو حصول صورة المعلومات في النفس، وليس نعني به أن تلك الذوات تحصل في النفس، بل آثار منها ورسوم، وصور الموجودات مرتسمة في ذات الباري، إذ هي معلومات له وعلمه لها سبب وجودها.

(47)

الشعور بالذات يكون بأن نعقلها 469، والعقل يكون لشيء مجرد، والحيوانات نفوسها غير مجردة، فلا تعقل ذواتها بل تدركها بقوة الوهم.

(48)

الشعور بالذات يكون بالفعل دائماً على الإطلاق ولا يكون باعتبار شيء آخر، والشعور بالشعور يكون بالقوة وحاصلاً في [32] وقت دون وقت.

(49)

(470) النفس وإن لم تكن في البدن فإن قواها التي تصرفه بها في البدن، وهي متشبثة بها، وهذه القوى مشتركة بينها وبينه وهي منبعثة عن القوة العلمية(2).



(50)

(471) الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ونعرف حينئذ بالفعل بعض لوازمه <وأفعله> وتأثيراته وخواصه فيتدرج من ذلك إلى معرفته معرفة مجملة غير محققة(3)، وربما<sup>472</sup> لم يعرف من لوازمه إلا اليسير، وربما عرف أكثرها إلا أنه ليس يلزم أن يعرف لوازمها كلها، ولو كان يعرف حقيقة الشيء وكان ينحدر في معرفة حقيقته<sup>473</sup> إلى لوازمه وخواصه، لكان يجب أن يعرف لوازمه وخواصه أجمع، لكن معرفته بالعكس<sup>474</sup> مما يجب أن تكون عليه.

(51)

النفس الإنساني العقلي لا تحيز لها إذ ليست هي منطبعة في مادة، وأما النفس الحيواني والنفس النباتي فكلها متميزة ومنطبعة في البدن وهي قوى<sup>475</sup> البدن.

(52)

النفس لا تعقل ذاتها ما دامت مقارنة للمادة، ولو عقلتها لكانت كاملة، كالعقول التي تعقل ذواتها، ولعلها تعقل ذاتها فتعقلها<sup>476</sup> لذاتها ذاتي لها [33] لكنها لا تعقل أنها تعقل ذاتها فإنها تعلم ذلك بالاكْتساب والتنبية عليه.

(53)

المعنى الكلي لا يصدر عنه جزئي، فإنه ليس بأن يتناول هذا الجزئي أولى منه بأن يتناول ذلك الجزئي، فيكون ذلك سببه شيء متخصص لوجود هذا الجزئي مرجح له على غيره من الجزئيات. فالعلة المفارقة المبدعة للنفوس وإن كان ذاتاً واحدة فكأنه عام لعموم فعله، فليس بأن تصدر عنه نفس أولى بأن تصدر عنه نفس أخرى.

وكذلك المادة المطلقة غير المخصصة ليس بأن تحصل فيها نفس<sup>477</sup> أولى منها بأن تحصل فيها نفس أخرى، فيكون حصول هذه النفس فيها دون غيرها بسبب مخصص جزئي.

وكذلك حركة الفلك مطلقة، ليس بأن تكون هذه الحركة أولى بأن تكون تلك الأخرى إلا بسبب مخصص لتلك الحركة مرجح لها، وهو تصور النفس المتجدد لكل وفق تصور بعد تصور، والأصل في هذا كله أن الكلي لا يحصل بالفعل كلياً فلا يصدر عنه جزئي إلا بسبب مخصص.

(54)

العلة المفارقة المبدعة للنفوس نسبتها إلى كل واحدة منها نسبة واحدة، وكذلك المادة، فإذن حصول نفس منها في مادة مخصصة يكون [33ب] بسبب مخصص يرجح وجود هذه النفس على النفوس الأخرى.

(55)

قد يكون الإنسان في غفلة عن الشعور بذاته فينبه على ذلك، فلا يشعر بذاته مرتين، وأما الشعور بالشعور فقد يكون بكسب لا بطبع.

(56)

إدراك أنه أدرك يكون بالعقل وبالوهم، فإن سائر الحيوانات تدرك أنها أدركت وذلك بالوهم.

(57)

المتصور بالذوات<sup>478</sup> يكون مرة واحدة، والعوارض التي تلحق بكل ذات لا تجعل تصور تلك الذات مرتين، بل مرة واحدة، وإنما اختلفت بأنك أخذتها مرة مع عارض، وأخرى مع عارض آخر، وهي متصورة مرة واحدة، وإذا تصورت نفس فلم أتصور غير نفسي ولم أتصورها مرتين، وإذا تصورت نفس زيد مثلاً أكون تصورت مع نفسي شيئاً آخر.

(58)

كل ما أصفه أني قد أدركته فيجب أن يسبقه إدراكي لذاتي، فإني قلت: أني قد<sup>479</sup> عرفت ذاتي بهذا الشيء يكون قد سبق جهلي بذاتي، فلم يصح قلبي: أني قد عرفت ذاتي. فإن ما قد عرفت به ذاتي هو ذاتي وهو ما أعبر عنه بقولي: عرفت. وإذا قلت: عرفت ذاتي، يجب<sup>480</sup> [34] أن يكون قد سبق ذلك معرفة<sup>481</sup> معرفتك بذاتك.

(59)

إذا شعرت بذاتك يجب أن يكون هناك هوية<sup>482</sup> بين الشاعر والمشعور به، كما إذا شعرت بزيد مثلاً، وكنت قد عرفت صفاته وأحواله فتجمع بين الاسم والأحوال، فتقول هذا الاسم لمن له هذه الصفات والأحوال، وهذا لا يمكن إدراكه بالحس البصري.

ومثال ذلك العسل إذا رأيت لونه أدركت أنه هو ما طعمه كذا، فقد حصلت هناك هوية بين المدرك وبين الذي سبق معرفته ومعرفة أحواله. وإذا شعرت بغيرك يجب أن يكون<sup>483</sup> هناك غيرته بين الشاعر والمشعور به، وقد يجوز الشعور، ويجوز أن تكون قد شعرت بذاتك أولاً وشعرت بذلك الغير <أولاً> حتى يصح لك الشعور به، فتعرف الغيرية بين نفسك وبين ذلك الغير.

والغيرية أيضاً قد تكون على هذا الوجه وهو أن تعرف أسباباً وأحوالاً وأسماء لا تطابقها<sup>484</sup> مما شاهدته<sup>485</sup> أو سمعت به، فتحكم بالغيرية كما كانت الهوية مطابقة لما كنت عرفت من الأحوال والأسباب.

وأما الشعور بالذات فإن الشاعر بها<sup>486</sup> هو نفس الذات، فهناك هوية [34ب] ولا غيرية بوجه من الوجوه، فإنك ما لم تعرف ذاتك لم تعلم أن هذا المشعور به من ذاتك هو ذاتك، كما إذا لم تعرف زيداً أنه هو الفيلسوف.

والشعور بالغير يكون هناك غيرية لا محالة، فالشعور بالذات يكون بقوة واحدة. وإن كان الاعتبار من الشاعر والمشعور به مخالفاً. فالشعور بالغير<sup>487</sup> يكون هناك شيئان، شاعر<sup>488</sup> ومشعور به.

(60)

إدراكي لذاتي هو مقوم لا حاصل بي من اعتبار شيء آخر. فإني إذا قلت: فعلت، فقد عبرت عن إدراكي لذاتي. وإلا فمن أين أعلم أنني فعلت كذا، لولا أنني اعتبرت ذاتي أولاً ثم اعتبرت فعلها ولم اعتبر شيئاً أدركت به ذاتي.

(61)

الذات تكون في <كل> حال حاضرة للذات لا يكون هناك ذهول عنها، بل نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، فلا تحتاج<sup>489</sup> إلى أن يدركها إذ هي مدركة وحاضرة لها ولا افتراق هناك، كما يكون بين المدرك والمدرك، فيلزم إذا كانت الذات موجودة أن تكون مدركة لذاتها، وأن تكون عاقلاً لذاتها، وشاعراً بذاتها، وإلا احتاج إلى شيء يدرك [35أ] به ذاتها من آلة أو قوة. فالقوة العقلية يجب أن تعقل ذاتها دائماً فلا تكون ذاهلة عنها وتحتاج إلى أن تعقلها، بل نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، إذ<sup>490</sup> هما معنيان متلازمان.

(62)

الحس طريق إلى معرفة الشيء لا علمه، وإنما يعلم<sup>491</sup> الشيء بالفكر والقوة العقلية، وبهما تقتنص<sup>492</sup> المجهولات بالاستعانة عليها بالأوائل.

(63)

المعقول من هذا الشخص والمحسوس منه يجب أن يكونا متطابقين، وإلا لم يكن معقول هذا الشخص.

(64)

المعقول من كل شيء لا يتشخص بشخص معين، بل يصير كلياً مشتركاً فيه، يصح حمله على كثيرين. فالمعقول من حركة (ب) إلى (أ)، إن كان يصح حمله على كل حركة من (ب) إلى (أ)

وهو الصحيح لا يتعين بسببه وجود حركة. فإن لم يتناول كل حركة من (ب) إلى (أ) لم يكن معقولا بل متخيلاً<sup>493</sup> أو محسوساً.

(65)

نقول<sup>494</sup>: المعقول منه هو الحاصل في العقل، وهو معنى كلي والمحسوس منه هو غير ذلك، فكيف يكونان متطابقين؟. إلا أن يعني به أنه الموجود في الأعيان، أي معنى أمر موجود في الأعيان لا معنى أمر معدوم فيه.

(66)

إذا كان المعقول من [35ب] الشخص يكون كلياً، فكيف يطابقه وكيف يحمل على غيره؟. إلا أن تكون له حقيقتان، حقيقة في عقلنا وحقيقة في ذاته.

(67)

الشعور بالذات ذاتي للنفس، لا يكتسب من خارج، وكأنه إذا حصل الذات حصل معها الشعور، ولا نشعر بها بآلة، بل نشعر<sup>495</sup> بها بذاتها ومن ذاتها وشعورها<sup>496</sup> بها شعور على الإطلاق، أعني أنه<sup>497</sup> لا شرط فيه بوجه، وأنها دائمة الشعور لا في وقت دون وقت. وإدراك الجسد هو من طريق الحس، وذلك إما بالبصر، وإما باللمس، فمن جوز أن تكون المعرفة بالذات من طريق الاستدلال عليه بالحس، لزمه<sup>498</sup> أن يكون، ثم يعرف ذاته على الإطلاق، بل عرفه حين أحس جسمه. وأيضاً فإن الإدراك بالحس يوجب أن يكون هناك شيء علم أنه قد أدرك المحسوس بالحس، ويكون غير الحس، فيكون هو النفس لا محالة. فأما<sup>499</sup> أن يشعر باننا قد شعرنا بذواتنا فهو من فعل العقل.

(68)

الشعور بالذات يكون للنفس بالفعل، فإنها تكون دائمة الشعور بذاتها، وأما الشعور بالشعور فإنه يكون بالقوة، ولو كان الشعور بالشعور بالفعل لكان دائماً ولم يحتج فيه<sup>500</sup> إلى [36] اعتبار العقل.

(69)

إدراكي لذاتي هو أمر مقوم لي، لا حاصلًا لي من اعتبار شيء آخر، فإنني إذا قلت: فعلت كذا، فإنني اعبر عن إدراكي لذاتي وإن كنت في غفلة عن شعوري بها، وإلا فمن أين <يكون ان> أعلم أنني فعلت كذا لولا أنني اعتبرت أولاً ذاتي؟ ثم فعالها ولم<sup>501</sup> اعتبر شيئاً أدركت به ذاتي.

(70)

شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا.

(71)

إذا علمنا شيئاً ففي علمنا بإدراكنا له شعور بذاتنا لأننا نعلم أن ذاتنا أدركته فشعرنا أولاً بذاتنا. وإلا، فمن أين نعلم أننا أدركنا <أولاً> لولا أن شعرنا بذاتنا<sup>502</sup> أولاً ومثل ذلك تنبيه لا برهان على أن النفس شاعرة بذاتها.

(72)

الشعور بالذات هو غريزي للذات، وهو نفس وجودها فلا يحتاج إلى شيء من خارج يدرك به الذات، بل الذات هي التي تدرك ذاتها، فلا يصح أن تكون موجودة غير مشعور بها، على أن يكون الشاعر بها هو نفس ذاتها، لا لشيء آخر. وليس هذا خاصاً للإنسان، بل جميع الحيوانات تشعر بذواتها على هذا الوجه.

والشعور بالغير يحتاج إلى معرفة [36ب] سابقة بأحواله وصفاته، فإنك لو لم تعرف زيداً بأحواله وصفاته لم تعلم إذا أدركته حساً أنه هو ذلك الذي تعرفه، ولم تعلم أنه هو الفيلسوف مثلاً،

فإن هذا المشاهد ما لم يسبق علمك به لم يمكنك أن تقول: <أنه> هو ذلك الشيء الذي أعرفه.

(73)

لو أن صورة حصلت في ذهنك، كان نفس وجودها نفس عقليتك لها، وما كان يجب أن توجد في ذهنك أولاً ثم تعقلها ثانياً، بل نفس وجودها في ذهنك نفس معقوليتها لك.

(74)

نحن إذا رأينا شيئاً ارتسمت في خيالنا صورته، فانتزع العقل منها معناه، فيكون المعقول منه 503 هو الذي إذا سمعنا باسمه كان حاضراً لنا، والمثال في ذلك واضح.

(75)

الآلة إنما جعلت 504 للشيء ليكتسب بها ما هو له بالقوة، لا بالفعل، وشعور الذات بالذات لم يكن قط 505 بالقوة، بل هي مفضرة عليه، وذات الإنسان ذات شاعرة، فشعورها بذاتها بالطبع لها. فإذا 506 كان كذلك لم يكن باكتساب وإذا لم يكن باكتساب لم يكن بآلة.

(76)

الشعور بالذات لا يصح أن يكون 507 بآلة جسمانية، ويجب أن يكون الشاعر بها والمشعور [37] واحداً، ويكون شيئاً 508 أحدياً مجرداً، ويجب أن يكون الشعور بالذات يدرك بالذات، لا بغيرها 509، بل كلما فرضت أنك قد علمت ذاتك وأنه حصل لك علمك بذاتك بآلة من الآلات وجب أن يكون قد سبق علمك بذاتك، فإنك ما لم تعرف ذلك 510 لم تعلم أن هذا الذي أدركته، كما أنك إذا لم تعرف شخصاً ما بأحواله وصفاته وعلاماته فإذا شاهدته جمعت بينه وبين تلك الأحوال والصفات لم 511 يمكنك أن تقول: قد أدركته.

(77)

النفس الإنسانية لا يصح أن تكون فاعلة المعقولات وقابلة لها، بعد أن لم تكن، فإن مثل ذلك يجب أن يسبقه معنى ما بالقوة، وفيها استعداد. فأما الشيء الذي حقيقته أن تلزمه المعقولات دائماً، فلا يجب أن يكون فيه معنى ما بالقوة.

(78)

المعقولات إنما تحصل فينا من خارج لا من ذاتنا.

(79)

لو كانت النفس الإنسانية تعقل<sup>512</sup> المعقولات بعد أن لم تكن، لكان فيها معنى ما بالقوة.

(80)

العلوم التي إذا أدركت أمكن استنباطها في الذهن [37ب] بالتخيل والحس.

كالأشكال الهندسية والأمور التي تتعلق بها<sup>513</sup> بوجه ما<sup>514</sup> بالتخيل. فالتخيل مرآت<sup>515</sup> تساعد<sup>516</sup> في إدراكه وتصوره، والعلوم العقلية لما كانت بخلاف ذلك وكانت الخيالية تمانع وتعاقب عنها قهرت القوة الخيالية على ترك المعاوقة عنها، (<sup>517</sup> وإنما احتج إلى أن تكون الأشكال<sup>518</sup> الهندسية مصورة في لوح عند تعلم البراهين ليشتغل بها الخيال بواسطته<sup>519</sup> فلا يتشوش على العقل استيفاء البرهان، ويكون الخيال مشغولاً بشيء من جنس الشيء الذي يطلب برهانه فلا يعاقب ولا يمانع<sup>1</sup>).

(81)

التعلم يتم بأن يشغل الخيال والحواس بشيء من مذهب ما فيه الرؤية حتى لا يعوق النفس عن مطلبها.

(82)



520) الرؤية هي أن تشغل النفس قواها بشيء من مذهب ما تطلبه ليتم استعدادها لقبول الصورة المطلوبة عند واهب الصور(3).

(83)

[521 نحن إذا رأينا شيئاً في المنام فإنما نعقله أولاً ثم نتخيله، وسببه أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك المعقول ثم يفيض عنه إلى تخيلنا، وإذا تعلمنا شيئاً فإنما نتخيله أولاً ثم نعقله فيكون بالعكس(4)].

من ذلك الأول، ونحن إذا أردنا [38] أن نعلم شيئاً وتستعد 522 النفس لقبول معرفة ذلك من العقل الفاعل بإزالة المانع العائق لها عن هذا الطلب، فتخصص 523 استعدادها لذلك، وربما 524 احتلنا عند ذلك كثيراً في شغل القوة الخيالية عن المعارضة والمعاقبة عنه، كما 525 إذا أردنا أن نعلم مسألة هندسية شغلنا القوة الخيالية بأشكالها المخطوطة لئلا نذهب إلى شيء آخر فيمانع، والنفوس الإنسانية إذا أخذت من نذهب إلى شيء آخر فيمانع، (526 والنفوس الإنسانية إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها حتى لا تحتاج في شيء مما تحاول معرفته إلى أخذ مبادئه من القوة الخيالية تكون قد استكملت، وإذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد بقبول فيض العقل الفاعل. فإن العقل الفاعل، فعال بالفعل أبداً1)، لا يتوقف علمه على شيء، إذا كانت المادة القابلة متخصصة الاستعداد لقبول فيضه، ولهذا من الشأن 527 ما يجب 528 أن يجتهد الإنسان حتى يبلغ هذا المبلغ في هذه الدنيا.

(84)

529) هذه المنامات <والإنذارات> دليل على اتصال النفس الإنسانية بالأوائل 530 طبعاً بلا كسب(4).

(85)

الأشياء إما أن يكون [38ب] وجودها لها أو وجودها لغيرها، والمفارقة 531 وجودها لها، فلذلك تدرك ذواتها، والنفس وجودها لها فلذلك تشعر بذاتها وتدرکہا، والآلات الجسمانية 532

وجودها<sup>533</sup> لا لذواتها، كالعين مثلاً، بل لغيرها، وهي القوة الباصرة، فلذلك لا تدرك ذاتها وليس كذلك النفس.

(86)

المحسوسات توافي الحس<sup>534</sup> وتنطبع في الحواس، والشك في الحاسة المبصرة، هل ينطبع المبصر أم يخرج منها شعاع <إلى المبصر>؟. ولو كان يخرج منها الشعاع لكان يجب أن يكون ما يبصر أكثر من قدره في الحقيقة لأن الشعاع الواقع عليه ينتشر فيه.

(87)

المبصر إما أن يكون المؤدى له الهواء أو الماء، فإن كان المؤدى له الهواء لا يكون الهواء مرئياً معه، فيجب أن يكون قدر ما يحصل منه في البصر لا يكون زائداً على حقيقته. وذلك يختلف بحسب القرب والبعد، فإن القرب يجعله أكبر والبعد يجعله أصغر، لأن القاعدة تكون في<sup>535</sup> المبصر، والزاوية تكون في البصر، وإذا بعد المبصر تكون الزاوية أهدأ. وإن كان المؤدى له الماء فيجب أن يكون قدر الحاصل<sup>536</sup> منه في البصر أكبر لأن المبصر ينتشر في الماء ويكون [39أ] الماء مرئياً، فتكون القاعدة حينئذ جزءاً<sup>537</sup> من الماء، الذي ينتشر<sup>538</sup> فيه ذلك المبصر، ثم يمتد إلى البصر على خطين من جرم الماء، فتكون الزاوية أعظم، والمرئي في المرايا إنما يحصل فيها صورة المبصر بقدر جرم المرآة ثم ينعكس منها إلى المبصر فيكون على زوايا مختلفة.

(88)

حصول المحسوسات في الحواس إنما يكون بسبب<sup>539</sup> استعداد الحواس له. فإن أيدينا مثلاً إنما تحس بالحرارة وتتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها. والبصر إنما يحصل<sup>540</sup> فيه صورة المبصر للاستعداد الذي هو فيها. والسمع إنما يحدث فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه، وليس للحواس إلا الإحساس فقط، وهو حصول صورة المحسوس فيها. فأما أن نعلم أن المحسوس<sup>541</sup> له وجود من خارج فهو للعقل أو الوهم. والدليل على ذلك أن المجنون مثلاً يحصل<sup>542</sup> في حسه

المشترك صور يراها فيه، ولا يكون لها وجود من خارج، ويقول ما هذه المبصرات التي أراها، لكن لما لم يكن له عقل غيرها ويعلم أن لا وجود لها من خارج توهم أنها بالحقيقة مرئية.

وكذلك [39ب] النائم يرى عند منامه في حسه<sup>543</sup> المشترك أشياء لا حقيقة لها، وسبب ذلك حصول تلك الصور في حسه المشترك، ويتخيل له أنه يراها بالحقيقة، وذلك لغيبه<sup>544</sup> العقل عن تدبيرها ومعرفتها. وكذلك أنه<sup>545</sup> إذا تأثرت أبداننا مثلاً عن حرارة فأحست بها لا يكون لها إلا الإحساس بها عن حرارة فأحست بها لا يكون لها إلا الإحساس بها. فأما أن نعلم أن هذه الحرارة لا بد لها من أن تكون في جسم حار فإنما ذلك للعقل، وكذلك إذا حملت شيئاً ثقیلاً فإنما تحس بالثقل وتتفعل عن الثقل، والنفس أو الوهم يحكم بأن هذا الثقل لا بد من أن يكون في جسم.

(89)

الشيء لا<sup>546</sup> يتأثر عن شبيهه، كالحار لا يتأثر عن حار مثله، فكذلك الجسم لا يتأثر عن الجسم، بل إنما ينفعل الشيء عن مضاده، كالبارد ينفعل عن الحار، فإذا أحست أبداننا<sup>547</sup> بحرارة مجاورة لحرارتها زائدة عليها أحست وتأثرت عنها، فإن كانت الحرارة مثل<sup>548</sup> حرارتها لم تحس بها، لأن الشيء لا يحصل في شيء<sup>549</sup> مرتين. فالحرارة الحاصلة فيها شبيهة بالطارئة عليها، فإذا زادت عليها تأثر البدن<sup>550</sup> منها فلا يكون الحاصل فيها مثلها.

(90)

[40أ] العلم<sup>551</sup> هو صور المعلومات، كما أن الحس صور المحسوسات، وهي إنما ترد على النفس من خارج، ويفيدها إياها واهب الصور إذا تم استعدادها لها، كما أنه يفيد سائر الآثار. فالمعلومات تحصل للإنسان من خارج<sup>552</sup>.

(91)

الإنسان يدرك المتخيل والمحسوس بواسطة الخارجات، والكواكب لا تحتاج في إدراك ذلك إلى الخارجات، بل تحصل في تخيلاتها من عند العقول، بأن يفيضها<sup>553</sup> على عقولها، ثم تحصل

عنها في خيالاتها، كالحال في المنام، وأما نحن فإنما يحصل الشيء أولاً في حواسنا، ثم يرتفع عنها إلى خيالاتنا ثم إلى عقولنا.

(92)

لا يصح أن تكون صورة واحدة معقولة مراراً كثيرة، كما نعقل نحن صورة النفس من أشخاص الناس فإننا نعقلها مرة واحدة، ولكن تارة مع لوازم هذا الشخص وتارة مع لوازم ذلك الشخص، أو كالصورة الجسمية التي تشترك فيها أشياء <جسمية> كثيرة ويكون كل واحد من تلك الأشياء له لوازم غير لوازم الآخر.

(93)

الحاس والمتخيل يشتركان في أن مدركهما يكون واحداً معيناً لا غيره، والعقل ليس كذلك، فإنه أي شخص [40ب] كان من أشخاص النوع جائز، فكأنه<sup>554</sup> يدرك الشخص المنتشر، إذ يكون كلياً يجوز حمله على الأشخاص كلها، إلا أن يكون شخصاً معقولاً محسوساً، والشخصي يمكن أن يؤخذ معقولاً بوجه.

(94)

لا يصح فعل إلا عن متصور، فما يكن تصور لم يصح فعل. والعقل الذي بالقوة<sup>555</sup> لا يصدر عنه فعل، إذ لا تصور له بالفعل.

والعقل الفعال<sup>556</sup> إنما تصح تأثيراتها وصدور الأفعال عنها<sup>557</sup> لتصوراتها التي لها بالفعل<sup>558</sup>، وكل ما يكون أشد تصوراً يكون أتم فعلاً، إلى أن ينتهي إلى الأول (= الله) الذي ليس فيه شيء بالقوة، فلذلك يلزم أن يكون صدور كل موجود عنه، فلا يجوز أن يكون الأول تعالى<sup>559</sup> جسماً، لأن الجسم تدبره نفس، والنفس يكون تصورها بالقوة، وتحتاج إلى مصور يصور لها الأشياء، ويخرجها من القوة إلى الفعل،<sup>560</sup> فلا يصح صدور فعل عن النفس والكواكب، وإن كان لها نفوس، فإنها تؤثر في نفوسنا، [41ب] ولا تؤثر نفوسنا فيها، لأنها غير متشعبة القوى.

ونحن، فقوانا متشعبة، يصدر <بعض القوة> عن فعلها بالتمام، كما تشغل القوة الحاسة القوة الخيالية عن فعلها بالتمام، فإذا لم يشغلها تم فعلها كالحال في المنام. والكواكب لا يصدر بعض قواها بعضاً، فيصح صدور الفعل عنها بالتمام وقواها غير متشعبة، بل كأنها قوة واحدة. فالقوة الباصرة فيها هي القوة السامعة وهي القوة المتصورة، فكأنها متوفرة على قوة واحدة، فلهذا تؤثر فينا ولا تؤثر فيها.

(95)

الحادثات<sup>561</sup> والكائنات منتقشة في نفوس الكواكب والأفلاك ولولاها لم تكن كائنة. فلو كانت نفوسنا تتخيل بقوة خيال الكواكب والأفلاك لكانت مطابقة بجميع ما يحدث ويكون.

(96)

ليس الحس سبيل إلى إثبات وجود الجسم. والدليل على ذلك أن العاقل<sup>562</sup> يكون بإزالة جسم يبصره لكن لا يثبت ما لم يقبل عليه بالفكر فحينئذ يثبت وجوده. فإذن المثبت غير القوة الباصرة.

(97)

لا برهان على أن النفوس الغير المستكملة إذا فارقت تكون [41ب] لها مكملات، كما يعتقد بعضهم أن نفوس الكواكب مكملة لها وأن تلك النفوس المفارقة<sup>563</sup> مكملة<sup>564</sup> لها. وكذلك لا برهان على أن النفوس الغير المستكملة إذا فارقت لا يكون لها بعد المفارقة مكملات.

(98)

إن كانت رؤيا النائم فيضاً من العقل الفعال على النفس أولاً ثم يفيض عنها إلى القوة الخيالية ثانياً فعلى هذه القضية<sup>565</sup> يجوز أن تكون تلك النفس<sup>566</sup> يفيض عليها من العقل الفعال ما يكملها. إذ<sup>567</sup> النفس مستعدة في كلتا الحالتين لقبول ما يفيض عنه. ولا تحتاج في قبول ذلك الفيض إلى قوة من قوى البدن، إذ هي تقبل ما تقبله عن العقل من غير حاجة إلى واسطة متوسطة، فإذا كانت كذلك

فيشبه أن يكون بعد المفارقة تقبل عن العقل فيضه من غير حاجة إلى قوة من القوى. ثم إن كانت إنما تزكو وتظهر وتكمل من أجل مقارنتها للبدن، فيجب أن يكون لها عند مفارقتها وهي غير مستكملة ولها مواد تتخيل بها ليعلم من التخيل المعلومات فيستكمل ويكون لها حال بعد حال متجددة وتكون في الحركة إذ هي من صفاتها.

(99)

الحكمة الإلهية به تقتضي [42] أن يبلغ كل شيء كماله الموجود في حده، لا كمال تتجاوز به حده، فإن هذا محال، فإننا لو توهمنا أنه يبلغ بالجسم كمالاً ليس في حده وهو أن يبصر عاقلاً لكان ذلك غلطاً من الوهم، والحال في النفوس غير المستكملة مشتبهة: هل تبلغ بها عند المفارقة درجة النفوس المستكملة أم هذا مجاوز لحده 568؟؟.

(100)

(569) رأى القدماء في النفس الباقية، أنه تتولد بين هذه النفوس الإنسانية وبين العقول الفعالة نفس تكون تلك الباقية، وهي غير النفس الإنسانية والنفس الإنسانية فانية (2).

(101)

النفس الزكية إذا فارقت أفاضت 570 عليها العقول كمالاً تكون من لوازمه المعقولات فتستجلى لها الأشياء دفعة ولا تحتاج إلى مخصصات.

(102)

يشبه 571 أن تكون النفس عند المفارقة تكون متخصصة الاستعداد لقبول الكمال لاسيما إذا كانت زكية، ولم يكن لها هيئة جاذبة 572 إلى البدن ومقتضياته من اللذات والشهوات الخسيسة والهيئات الرديئة.

(103)

كل نفس فلها إمكان مخصص لقبول الفيض إلا أن منها ما له إمكان بعيد فيحتاج إلى مخصص من خارج، ومنها ما يكون له إمكان قريب [42ب] فتتخصص من ذاتها لقبول الفيض.

(104)

النفس المفارقة لا تشخص بوضع، ولا بدن، فلا محالة أن لكل واحدة منها اختصاصا بحال استفادها<sup>573</sup> من الشخص الذي كان لها قبل المفارقة، إلا أننا لا نعرف ذلك الاختصاص.

(105)

الصور<sup>574</sup> الحاصلة في الذهن لا تنفك من الإضافة إلى الذهن، ولا تنفك من أن تكون مضافة بالقوة أو بالفعل إلى شيء خارج، أما بالقوة فإذا كان خارج غير موجود، وأما بالفعل فإذا كان الشيء من خارج موجود.

(106)

العقليات المحضة ثابتة<sup>575</sup> باقية لا يجوز عليها الانتقال والتغير، ومعقولاتها تكون حاضرة معها دائما<sup>576</sup>، لا تحتاج فيها إلى الانتقال من معقول إلى معقول >آخر، والنفس وإن كانت عاقلاً فإن تعقلاتها مشوبة بتخيل، فلذلك يصح عليها الانتقال من معقول إلى معقول، وتستند بهذا المعقول لمعقول آخر. وإنما لا يصح أن تتقبل النفس المعقوليات دفعة ومعا لأن ما يعقلها يكون مشوبا بتخيل إذ لا بد أن تتخيله >إن كان معقولا< والتخيل يكون جزئيا. وسبب يعقله له هو أنه إنما تتخيله أو لا ثم تستعد بذلك التخيل لأن يفيض عليه المفارق معقوليته.

(107)

المعقول من كل شيء لا يتخصص بشخص معين، بل يكون كليا ويشترك فيه كثيرون وجودا [43أ] أو ذهنيا.

(108)

كل ما تعقله النفس مشوب بتخيل.

(109)

التخيل يكون لنفس مخالطة للمادة ويكون بالقوة المتخيلة، والمجرد لا آلة <له> يتخيل بها بالاستغاثة عنها.

(110)

العقل المحض لا يكون فيه شيء بالقوة، بل تكون معقولاته حاضرة معه دائما. والنفس إذا انتقلت من معلوم إلى مجهول ففيها ما بالقوة لأن مجهولها كان بالقوة ثم صار بالفعل، والنفس دائما مستعدة فلا محالة أن المستعد<sup>577</sup> له لا يكون حاضرا لها دائما إذ المستعد له لا يصح أن يكون مستعدا له وهو حاضر<sup>578</sup>، فإنه يزول حينئذ الاستعداد إذا حصل له.

(111)

الآلة إنما جعلت للنفس ليدرك بها أو يفعل بها أو يفعل ما ليس تدركه، أو تفعله بذاتها. فلو كانت تدرك الأشياء بذاتها لم تعمل هذه الآلة وإنما أعني بالآلة لأنها في كل شيء هي بالقوة لا بالفعل، فبالآلة تخرج إلى الفعل.

(112)

العقل الصرف لا يطلب شيئا. وكل حركة فإنما يطلب بها<sup>579</sup> شيء يستكمل به ومثل هذا الطلب يكون لشيء مادي، فإن لا بد من إرادة جزئية. والنفس إنما تطلب لتعلقها بالمادة. وإذا تجردت لم تسم نفسا.



(113)

[43ب] قوله: النفس ذاتها لها، أي هي مجردة، وقوامها بذاتها، والعقول ذواتها لها فهي معقولة لذواتها. والمعقولات التي تجردت<sup>580</sup> عن المواد إذ ليست لها ذوات فهي معقولة لا لذواتها بل قوامها بغيرها.

(114)

إن عرفنا الأشياء بأسبابها ولوازمها عرفنا حقائقها ولوازمها. لكننا لا نعرف بأسبابها، بل من حيث هي موجودة محسوسة لنا، كما إذا أدركنا شيئاً جزئياً فإنما<sup>581</sup> ندركه حساً. والإحساس بالحقيقة هو أن ندرك شيئاً حادثاً لم ندركه قبله، وهو إدراك بعد أن لم ندرك. فالإحساس<sup>582</sup> بالاعتبار إلى الآلة<sup>583</sup> من حيث أنه زال شيء وحصل آخر هو انفعال، وبالأعتبار إلى القوة المدركة ليس بانفعال، فلهذا لا يصح أن ينفعل المدرك من حيث هو مدرك، فإن المنفعل يجب أن يكون آلة. والمدرك لا يجب أن تتغير ذاته من حيث هو مدرك<sup>584</sup> وإن تغيرت أحواله وأحوال آله، وليس في العقل الصرف<sup>585</sup> انفعال، ولا قوة انفعالية، وفي عقولنا انفعال من جهة مادتها، ولولا هذه القوة البدنية فينا لم يكن لنا سبيل إلى إدراك شيء [44أ].

والفرق بين الانفعال والاستكمال، أن الانفعال يعتبر فيه زوال شيء مع حدوث شيء. والاستكمال <لا> يعتبر فيه حدوث شيء في شيء لم يكن فيه ضده فزال عنه وحدث هو فيه، بل هو كاللوح إذا كتب فيه شيء.

(115)

المعقول يجب أن يكون كلياً حتى يمكن حمله على أشياء كثيرة، والمعقول من الشخص غير المنتشر، وهو<sup>586</sup> المحسوس المشار إليه محال فإنه لا يكون له معقول من حيث هو محسوس ومشار<sup>587</sup> إليه، لأن الإشارة لا يجوز أن تتناول أشياء مختلفة في الوضع، اللهم إلا أن تكون الإشارة إشارات كثيرة، فإن الإشارة إلى شيء واحد لا يجوز أن تكون إلى غيره معه، فأن وضعيهما<sup>588</sup> يكونان مختلفين، وكذلك جهتهما وأمكنتهما، فيلزم أن يتناول شيئاً واحداً.

والمعقول من الشخص الواحد المحسوس المشار إليه محال على أنه معقول ذلك الشخص، فإنه يتناول أي شخص كان من أشخاص نوعه، إلا أن يكون شخصاً نوعه مجموع فيه، فإن معقوله حينئذ 589 لا يقع إلا 590 عليه ولا يتناول غيره، ويكون معقوله محدود، فإن حده خاص له [44ب] لا يحد به غيره، وإذا لم يكن كذلك لم يكن حده مقصوراً عليه بل على كل شخص من نوعه. والجزئي وإن كان له معقول فإنه يكون له بالعرض لا بالذات، وإنما يكون معقول 591 الشخص المنتشر فلا يكون مقصوراً عليه وحده، بل يتناول 592 أي شخص كان من أشخاص نوعه، وكذلك محدوده يكون له بالعرض بل يكون محدود الشخص المنتشر، وأما محسوسه فإنه مقصور عليه وحده الإشارة 593 الواقعة عليه ويكون إلى شيء واحد.

#### (116)

(594 المعقول من الشيء هو وجود مجرد من ذلك الشيء، فإن كان وجود ذلك الشيء لك، وذلك إذا كان مادياً كان معقولاً لك، وإن كان وجوده لذاته كان معقولاً لذاته وذلك إذا كان مجرداً. وإن كان وجوده في الأعيان بهذه الصفة، أي مجرداً. فإذا وجد الشيء بهذا النحو من الوجود في الأعيان كان معقولاً لذاته، وإن كان موجوداً في ذهنك كان معقولاً لذهنك 8).

#### (117)

إذا كان الشيء موجوداً في الذهن، ولم يكن في الأعيان مجرداً، وكان معقولاً <لي> لا لذاته.

#### (118)

المعقول من هذا الشخص المشار إليه هو أن تجرد ماهيته [45] بصفاته وأحواله وأعراضه 595 كلها. حتى يكون مطابقاً لمحسوسه، وتجرده عن وضعه المشار إليه لا عن الوضع المطلق، وعن مادته المشار إليها لا عن المادة المطلقة، وعن صفاته المتخصصة بها لا عن الصفات المطلقة، بل يأخذ جميع صفاته وأحواله، وإن تخصصت به مطلقة كلية بحيث يصح حملها على كثيرين، فيكون المعقول منه غير مشار إليه، وإن كان معقولاً كان هو لجميع أحواله من وضعه

وأينيه وصفاته، والفرق بين محسوسه ومعقوله، وإن كان يطابقه<sup>596</sup>، أن محسوسه مشار إليه غير مشار إليه فإنه قد أخذت<sup>597</sup> كل أحواله كلية.

(119)

المعقول من الشخص ما لم يكن مقيساً إليه على أن معقول هذا الشخص المشار إليه المحسوس، أو على أنه هو بعينه، بل على أنه يجوز حمله عليه وعلى غيره من أشخاص النوع، كان كلياً، وذلك بأن تؤخذ صفاته وأحواله كلها كلية. فلا يؤخذ<sup>598</sup> معها ما به التشخص<sup>599</sup> وهو الوضع والأين.

## الفصل الرابع

### الإلهيات<sup>600</sup>

### (الميتافيزيقا)

(1)

موضوعات العلوم إما بسيطة وإما مركبة، والبسيطة منها عامة كالموجود<sup>601</sup> الذي هو موضوع العلم الكلي.

ثم الموجود ينقسم إلى قسمين: مفارق وغير مفارق. فالمفارق [45ب] هو المخصوص باسم العلم الالهي، وهو النظر في الموجودات البريئة عن المواد. وغير المفارق ما سواه من العلوم. والمركبة ما يكون من علمين، بعضها يكون علما تحت علم، وبعضها لا يكون كذلك، فإن الطب موضوعه نوع من الأجسام الطبيعية وهو تحت العلم الطبيعي، وعلم الهيئة ينظر<sup>602</sup> في مقادير مخصوصة، وتلك<sup>603</sup> في الأجسام الفلكية، وهو داخل في علم الهندسة. وما لا يكون تحت علم، كالموسيقى، فإن موضوعه الصوت<sup>604</sup> مع نسب، والصوت طبيعي، والنسب عددي.

(2)

موضوع العلم الكلي لا يجب أن يخصص بعلم دون علم، فهو إذن يشارك جميع العلوم، وموضوع العلم الجزئي مخصص، ولذلك لا تقع فيه الشركة. وإذا تخصص موضوع العلم الكلي بأن يفصل لك<sup>605</sup> أنواعه، كان ذلك النوع المفصل إليه مبدأ لعلم جزئي: مثاله الموجود الذي هو

موضوع العلم الكلي إذا انفصل إلى الجوهر والعرض، ثم إذا انفصل الجوهر إلى الجسم، ثم انفصل الجسم إلى المتحرك والساكن كان ذلك موضوع العلم الطبيعي.

وكذلك الحكم في الغاية [46] والفاعل، فإنهما في العلم الكلي. وإذا انفصل كل واحد منهما إلى الغاية التي هي غاية الحركة، أي ما يتحرك إليه الشيء، وإلى الفاعل الذي هو مبدأ الحركة، كان مبدأ العلم الطبيعي.

### (3)

العلم الغائي وقعت فيه شبهة، في كيفية دخولها في العلم الكلي<sup>606</sup>، إذ قد يظن أنها لا توجد في جميع العلوم الجزئية، حتى يجب أن<sup>607</sup> ينظر فيها صاحب العلم الكلي، بأن ينظر في المعنى المشترك فيها، فإن الغاية يظن أنها لا تتعلق إلا بالحركة فيكون من الأعراض اللازمة لطبيعة الأجسام المتحركة والساكنة. فقيل كان يجب أن يكون البحث عنها حيث يكون البحث عن أعراض الأجسام المتحركة والساكنة وليس الأمر كذلك، فإنها توجد في جميع العلوم متفرقة. لكنه قد يظن أنها لا توجد في العدد والهندسة والموسيقى، إذ ليس فيها حركة، فقد توجد الغاية في هذه أيضاً، فإن هذه قد يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابل، إذ لا توجد إلا بفاعل<sup>608</sup> وقابل للفعل وهو الهبولي، وحيث كان ذلك كان التمام، والتمام هو الاعتدال، والترتيب والتحديد، التي بها يكون لها من الخواص. و[46ب] إنما هي لأجل أن تكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد فيكون ذلك غاية، أي خيرية، أو<sup>609</sup> علة للغاية أي علة لأنها خير، وقد كانت الغاية في سائر العلوم إنما كانت غاية لأنه خير، ثم اتفق لذلك الخير إن كان غاية الحركة، إذا كان السبيل إليه بحركة. والتعليمات هي مسوقة إليها، فإنه يلزمها بسبب وجود تلك الغاية لها خواص. وكذلك سبيل كل علم.

وتلك الخواص في التعليمات هي المثلث والمربع وسائر الأشكال في الهندسة. وفي العدد خواصها المذكورة. وفي علم الهيئة خواصها التي <لها> لأجل أنها أجسام فلكية<sup>610</sup> موجودة على ترتيب ما معين، لو لم تكن على ذلك الترتيب لم يكن لها تلك الخواص. والترتيب في العقول الفعالة هو الخير، وكذلك الترتيب في كل شيء هو الغاية، وهو الخير. وخواص المثلث غير خواص المربع، وخواص الستة في العدد غير خواص الأربعة، فلكل شكل خاصة أو خواص، وكذلك لكل عدد، ولكل واحد من الأشكال والأعداد ترتيب هو الغاية والخير.

(4)

قوله: أربعتها إلا واحداً منها الذي لا يمكن القول به فإنه<sup>611</sup> المبدأ الفاعلي وهو البارئ [47أ] ولا<sup>612</sup> يجوز أن يكون موضوعاً لهذا العلم.

(5)

أعراض الأعراض اللازمة إما أن تعرض لذلك العرض لذاته وأولاً، بمعنى قولنا هذا، إن ذلك عارض له لا بسبب وجود العرض الذي<sup>613</sup> عرض لعرض آخر يكون موضوعاً لبعض العلوم الجزئية، فيكون قد تخصص، أي يكون حينئذ قد اختص بذلك الموضوع، بل عرضه لذلك العارض لأنه موجود. فيكون النظر في ذلك من علم ما بعد الطبيعة، وأما أن يعرض العرض المذكور بسبب عروضه أولاً لموضوع ما، فيكون النظر في ذلك مختصاً<sup>614</sup> لذلك<sup>615</sup> الموضوع. ومثال الثاني إذا بحثنا عن عارض من عوارض الحركة في أنها هل هي سرمدية أم ليست سرمدية؟، بحثنا عن ذلك في علم الطبيعيات، وذلك لأننا أخذنا في بيان ذلك الموضوع الحركة، فليس عروض السرمدية للحركة بسبب وجود الحركة غير معتبر في أمرها الموضوع، أي موضوع العلم.

ومثال الأول أنا إذا بحثنا عن انتقال الأعراض أو لا انتقالها بحثنا عنه في العلم الكلي، لأنه ليس امتناع وجود الانتقال في الأعراض إلا لنفس الأعراض، لا بسبب<sup>616</sup> تخصص الأعراض [47ب] ببعض الموضوعات، سواء أكان ذلك الموضوع جسماً، أو<sup>617</sup> عقلاً فعلاً، أو<sup>618</sup> غيرهما.

(6)

النظر في هذه العلة<sup>619</sup> لصاحب العلم الكلي، وليس انما ينظر فيها من جهة إشراكها، بل فيما يخص علماً على أنه مبدأ له، وعارض للمشارك.

كما أن النظر في النمو مثلاً عارض في العلم الطبيعي ومبدأ الطلب. كما أن الأعراض لا يصح<sup>620</sup> عليها الانتقال.

(7)

(621) كون الموجود موجوداً غير كونه مبدأً، فإن كونه مبدأً عارض من عوارض الموجود ونحن نثبت في الطبيعيات مبدأ الحركة، والحركة من عوارض موضوع العلم الطبيعي، ثم نبحث عن ذلك المبدأ وأنه هل هو جوهر أو 622 عرض؟، فيكون هذان المعنيان عارضين <لعارض> من عوارض العلم الطبيعي، وكذلك يثبت في الالهيات مبدأ الموجود، ثم نبحث عنه: ما ذلك المبدأ، وهل هو جوهر أم ليس بجوهر؟. وإنما يثبت مبدأ الموجود في هذا العلم لما له مبدأ، وهو الموجود المعلول. وإذا كان كذلك كان 623 إثبات المبدأ لبعض الموجودات لا لكله، وهو عن 624 بعض ما في هذا العلم كما في سائر العلوم (5).

(8)

المعدوم 625 الذات [48] الممتنع الوجود، لا يكون شيئاً، فلا يحكم عليه بحكم وجودي أو يحكم على الإطلاق. إلا أن هذا القول، وهو أنه معدوم الذات، كان فيه إشارة إلى موجود، وهذا هو بحسب اللفظ. فأما بالحقيقة فلا إشارة إليه بوجه. فالموجودات إذا ما أن تكون واجبة الوجود أو 626 ممكنة الوجود، والواجب الوجود إما بذاته، وإما بغيره. والذي هو بذاته فلا علة 627 له، والذي هو بغيره فعلته واجبة 628 الوجود بذاته، وهو في ذاته ممكن الوجود، والممكن 629 الوجود هو في ذاته ممكن الوجود وبغيره واجب الوجود، وقد يكون بغيره أيضاً ممكن الوجود وإذا لم توجد علة. فإذا أوجدته صار به واجب الوجود 630، وقد زال إمكان وجوده بغيره، إلا إن إمكان 631 وجود بذاته لم يزل عنه إذ ذلك حقيقته وجوهره. والجوهرية لا تبطل البتة، إذ لا يتغير الشيء عن جوهره وحقيقته، والممتنع الوجود لا ذات له، فلا حكم عليه، ولا يصح أن يوصف بأن له علة البتة، إلا أن يكون معدوماً لا على الإطلاق بل معدوماً في قوته أن يوجد، وهذا هو الممكن، فيكون حينئذ [48ب] علة عدمه علة وجوده.

وبالجملة فالضروري لا علة له، وهو إما أن يكون واجب الوجود فلا علة لوجوده، أو واجب عدم فلا علة لعدمه، وكما أن الضروري عدم لا يوجد البتة، كذلك الضروري الوجود (=الله) لا يصح أن يعدم البتة، لأن الشيء لا يتغير عن حقائقه وجوهريته.

وإذا قيل <أنه> يعدم لا من ذاته بل من خارج، كان هناك قبول التأثير لا محالة. وواجب الوجود كله فعل، ولا قوة فيه البتة، فواجب الوجود معنى بسيط، لا يصح عليه الانقسام في معناه ولا في موضوعه. فلا<sup>632</sup> يصح أن يكون من وجه واجب الوجود ومن وجه غير واجب الوجود<sup>633</sup>، أي<sup>634</sup> يكون فيه فعل وقوة معاً، إذ لا جزء<sup>635</sup> هناك ولا انقسام. والمفارقات وإن كان فيها<sup>636</sup> قوة تقبل الوجود من الأول، فإمكان وجودها في نواتها لا في شيء آخر، وهي غير مادية بل هي معان بسيطة.

### (9)

في<sup>637</sup> وحدة واجب الوجود: إن كان واجب الوجود اثنين فلا شك أن كل واحد منهما يتميز عن الآخر بفصل أو خاصة. ولو كانت الخاصة أو الفصل داخلاً<sup>638</sup> في حقيقته<sup>639</sup> لكانا يفيدان ماهية الجنس فإن كل واحد منهما يفيد وجوب [49] الجنس. وتعين<sup>640</sup> الجنس والوجود هاهنا <هو> نفس الجنس، وذلك محال. فإن الفصل<sup>641</sup> والخاصة لا يفيدان حقيقة الجنس ولا يقومانه، وإلا كان الجنس لا يكون جنساً من ذاته<sup>642</sup>، وكان مثل الحيوان الناطق يكون الناطق تمام الحيوانية، فلا يكون ما ليس بناطق حيواناً. فإذا هما مفيدان وجود الجنس لا ماهيته، فلو كانا يدخلان على واجب الوجود وكانا يفيدان وجوده، وكان الوجود حقيقة واجب الوجود، لكانا يفيدان حقيقة الجنسية. فلأن واجب الوجود من دون الفصل والخاصة له وجوب الوجود، <فإن رفعت الفصل والخاصة من كل واحد من واجبي الوجود>، فإما أن تبقى الاثنينية أو لا تبقى، فإن بقيا اثنين كان المعنى الواحد اثنين، وهذا محال. وإن بطل معنى وجوب الوجود مع رفعهما، كان الفصل والخاصة شرطاً في حقيقة المعنى العام، أعني وجوب الوجود. وهذا محال.

نعم إذا<sup>643</sup> كانت الماهية غير الانية<sup>644</sup> صح أن يصير المعنى الواحد اثنين بالفصل أو الخاصة،

فإذن لا يصح أن يصير واجب الوجود بذاته صفة لشيئين. على أنك قد عرفت أن المعنى الكلي لا يتعين شيئاً واحداً من جملة ما هو كلية إلا بعلة تخصصه<sup>645</sup> ولو كان واجب [49ب] الوجود بذاته يتخصص بعلة لكان ممكن الوجود لا واجبه، فإذن معنى واجب الوجود ليس للأمور العامة.



(10)

المعنى العام لا وجود له في الأعيان، بل وجوده في الذهن، كالحَيوان مثلاً، فإذا تخصص وجوده كان إما حيواناً آخر، أو واحداً من قسميه، وتخصصه يكون بعلة لا بذاته.

وواجب الوجود لو كان معنى عاماً لكان يتخصص وجوده لا بذاته، فيكون ممكناً. فإذاً معنى واجب الوجود <وهو أنه يجب وجوده وما لا يجب وجوده> ليس بعام. لأن<sup>646</sup> واجب الوجود تشخصه<sup>647</sup> بذاته لا بسبب من خارج، وهو معنى لا ينقسم إذ هو متشخص<sup>648</sup> متأحد.

(11)

وجوب الوجود بذاته، وإن كان صفته صفة المركب، فليس هو مركباً، بل شرح معنى لا اسم له عندنا، وهو أنه يجب وجوده، لأن ما يجب وجوده. فحقيقته أنه يجب وجوده بذاته، لا شيء عرض له وجوب الوجود.

(12)

إن كان واجباً في وجود الوجود أن يكون صفة متعينة لشيء، فإنه يمتنع أن لا تكون صفة له متعينة، ويمتنع أن تكون لغيره، وهذا كما يقال إن كان واجباً في واجب الوجود، أن يكون مقارناً للبياض [50]أ<sup>649</sup> مثلاً لم يصح أن لا يكون مقارناً له، فإن<sup>650</sup> كل ما هو واجب الوجود يجب أن يكون مقارناً للبياض، وهذا إذا كان لذاته يقتضي أن يكون مقارناً له، وإن كان بسبب ما عارضا مقارناً له كان ممكن الوجود.

وقد يعبر<sup>651</sup> عن هذا بعبارة أخرى، هو<sup>652</sup> أن يكون الواحد من المفروضين واجبي<sup>653</sup> الوجود، وكونه هو بعينه من حيث هو، أي من حيث هو ذلك الواحد المتعين لا من حيث هو واجب الوجود، أما أن يكون واحداً فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو، أي ذلك المتعين الواحد<sup>654</sup> وليس غيره، وأما أن لا يكون<sup>655</sup> واحداً.

بل معنى قولنا: واجب الوجود غير معنى قولنا هو بعينه، فمقارنة واجب الوجود لأنه هو. واختصاصه به إما أن يكون أمراً لذاته أو بسبب، فإن كان كونه واجب الوجود، لم يصح إلا أن يكونا<sup>656</sup> واحداً، فإن كان ذلك الاختصاص، أي كونه هو بعينه واجب الوجود لذاته، ولأنه واجب الوجود، فيكون كل ما هو واجب الوجود هو بعينه، وإن كان لعلة وسبب غيره، فلكونه هو بعينه، أي [50ب] لكون واجب الوجود <هو> بعينه<sup>657</sup> سبب فهو معلول.

وهذا كما يقال: إن كان كون الإنسان بذاته إنساناً وكونه هذا الشخص المعين واحداً فمحال أن يكون غيره.

### (13)

إن المعنى الواحد<sup>658</sup>، أي معنى كان، لا يتكرر بذاته، وإلا لم يوجد واحد منه، لأن ذلك الواحد منه كان على طباع ذلك المتكرر، فيكون هو أيضاً متكرر بذاته ويقتضي التكرر بذاته، فهو مشارك المعنى أيضاً في طباعه، بل هو كذلك المعنى. مثلاً البياض لو كان يتكرر<sup>659</sup> بذاته، فكل شخص من أشخاصه يقتضي التكرر، إذ كل واحد منها<sup>660</sup> يكون على طباع البياض ومشاركة في معناه، فلا سبب لتكرره غير معنى البياض، فحقيقة كل شخص منها لا تخالف البياض المطلق، وهو يقتضي التكرر بذاته. فذلك الشخص أيضاً يقتضي التكرر، وإذا لم يكن واحداً لم يكن كثرة أيضاً. فإذا فرضنا المعنى الواحد يتكرر بذاته أبطلنا الكثرة لأنه لا واحد منه، والكثرة تتركب من الواحد.

### (14)

المعنى العام يقتضي التكرر بذاته من حيث هو عام، والمعنى الواحد يقتضي التأحد بذاته، ويكون تكرره بسبب، فإن كان تكرر بذاته كان له أشخاص، وحقيقة [أ51] شخص منها لا تخالف المعنى المتكرر بذاته، فإن تكرر واجب الوجود وكان تكرره بذاته ولم يكن واحداً أصلاً، ولم تكن كثرة أيضاً، فيبطل<sup>661</sup> أن يوجد الواحد من واجب الوجود، فإذن لا يتكرر معنى واجب الوجود، فواجب الوجود شخصه بذاته لا يتشخص بغير ذاته.

### (15)

واجب الوجود بذاته يقتضي أن يكون واحداً<sup>662</sup>، فلا يكون قابلاً للكثرة أصلاً، إذ لا سبب له في وجوده، ولا في صفاته ولا في لوازمه، فهو واجب من جميع جهاته.

(16)

تكثر المعنى الواحد يكون بسبب من خارج لا من ذاته.

(17)

إن كان واجب الوجود اثنين، تعالى عن ذلك علواً كبيراً<sup>663</sup>، فكل واحد منهما إما أن يكون وجوب الوجود وهويته يعين<sup>664</sup> شيئاً واحداً فيكون كل ما هو واجب الوجود هو بعينه، وإن كان واجب<sup>665</sup> الوجود غير هويته، لكنه يختص به ويقارنه، فاخصصه به إما لذاته أو لعلته، فإن كان لذاته لأنه<sup>666</sup> واجب الوجود، وكان<sup>667</sup> كل ما هو واجب الوجود هو<sup>668</sup> بعينه، وإن كان بسبب<sup>669</sup> فيكون<sup>670</sup> معلولاً.

(18)

حقيقة الأول انبته.

(19)

كل ذي ماهية فهو معلول، و[51 ب] الأنية معنى طارئ عليه من خارج، فهي لا تقوم بحقيقته، فإما أن تكون تلك الماهية علة لأنيتها وإما أن تكون علتها أمراً خارجياً<sup>671</sup>، أعني علة الأنية. فإن كانت الماهية علة لوجود ذاتها، فإما أن تكون علة وهي موجودة <له> أو علة وهي معدومة، ومحال أن تكون معدومة، وهي علة لوجود ذاتها<sup>672</sup>، وإن كانت موجودة كان لها وجودان، والكلام في الوجود الأول الذي به صارت الماهية علة للوجود <الثاني> كالكلام في الوجود الثاني، ويتسلسل إلى ما لا نهاية له<sup>673</sup>. وهي تستغني بالوجود الأول عن الوجود الثاني إن كان لها ذلك الأول.

(20)

الذي يجب أن يبين من أمرها هو أنها هل <هي> وجدت بوجود متقدم أو 674 وجدت وهي معدومة؟، إن كانت موجودة وهي علة، فإنها تستغني بالوجود الأول عن الوجود الثاني، وإن كان 675 علة واجب الوجود أمراً من 676 خارج كان متعلقاً بسبب، وهو محال، فإذن حقيقة الأول معنى شرح اسمه أو لازمه أنه واجب الوجود بذاته أو 677 أنه يجب وجوده بذاته. لا ما يجب وجوده فتثبت [52أ] ماهية غير الأنية. وهذا كما يخبر عن القوى بلوازمها 678 كما يقال: أن النفس ما يصدر عنها كذا وكذا <وهذا> هو من لوازم النفس لا حقيقتها. وهذه الحقيقة التي قلنا أن واجب الوجود بذاته لازم لها، هي الحقيقة المطلقة، فإن حقيقة كل شيء وجوده، وحيث لا يكون معنى ما بالقوة أصلاً بل يكون إما وجوداً مطلقاً، أو وجود يكون وجوب الوجود من لوازمه، تكون الحقيقة المطلقة البريئة عن معنى ما بالقوة والعدم 679. فلهذا صار أخص الصفات به الوحدة والحقية، إذ 680 لا يشاركه في هذين المعنيين شيء، فالواحد الحق أخص الصفات به، فالوحدة مساومة للحقيقة المطلقة، 681 إذ كل حقيقة سواها لا تخلو عن ماهية وانية، وبالجملة عن معنى الاثنينية فهو الواحد المطلق والحق المطلق. إذ لا واحد مطلقاً سواه. والوجود المطلق هو الحقية 682 وهو البراءة عن جميع ما بالقوة.

(21)

كل ما يقبل التغير فإنه يكون لما قبله سبب من خارج، ومحلل أن يكون واجب الوجود بذاته قابلاً، أو 683 يكون له تعلق بسبب.

(22)

الوجود لا في موضوع يحمل على وجود الأول على أنه هو، لا على حمل [52ب] الجنسية، وكذلك الحال في حمل واجب الوجود عليه.

(23)

الأول لا تدرك كنهه وحقيقته العقول البشرية، وله حقيقة لا اسم لها عندنا. ووجوب الوجود إما شرح اسم تلك الحقيقة أو لازم من لوازمها، وهو أخص لوازمها وأولها إذ هو لها بلا واسطة لازم آخر. وسائر اللوازم فإن بعضها يكون بوساطة البعض، وكذلك الوحدة وهي أخص لوازمها إذ الوحدة الحقيقية هي لها، وما سواها فإنه لا يخلو من ماهية وانية فهي من أخص الصفات بها، إذ لا يشاركها في الوحدة والحقيقة شيء. فالحقيقة والوحدة<sup>684</sup> هما متساوقان.

(24)

الماهيات كلها وجودها من خارج، والوجود عرض فيها<sup>685</sup>، إذ لا تقوم حقيقة واحدة منها، فإن كلها معلولة.

(25)

ما حقيقته انبئة، فلا ماهية له. ونعني<sup>686</sup> بالماهية في سائر المواضع الحقيقة، وواجب الوجود حقيقة الانبئة.

(26)

الجوهر هو ما وجوده ليس في موضوع. وليس يعني بالوحدة ههنا الحصول بالفعل، ولهذا تشك مع معرفتك بأن الجسم جوهر<sup>687</sup> في وجوده أو عدمه<sup>688</sup> فإن الجوهر<sup>689</sup> ماهية وحقيقة<sup>690</sup> مثل [53] حقيقة<sup>691</sup> النفسية والإنسانية والفرسية إذا وجدت كان وجودها لا في موضوع

(27)

الجوهر حقيقته ماهيته<sup>692</sup> ومالا ماهية له فليس بجوهر<sup>693</sup>، فواجب الوجود لا ماهية<sup>694</sup> له، ومالا ماهية له فليس بجوهر، فواجب الوجود ليس بجوهر، وأما العرض فظاهر لأن<sup>695</sup> واجب الوجود بذاته لا يصح أن يكون عارضا لشيء حتى يكون متعلقا في وجوده به.

(28)

كل عرض فوجوده<sup>696</sup> في شيء، فواجب<sup>697</sup> الوجود لا يكون وجوده في شيء فليس بعرض.

(29)

لما كان حمل الوجود لا في موضوع على وجود واجب الوجود، ووجود سائر الموجودات لم يكن بالتواطؤ ولا<sup>698</sup> بالتشكيك، كان حمل الوجود لا في موضوع عليهما ليس حملاً جنسياً، لأن حمل الجنس لا<sup>699</sup> بالتشكيك. فقد أبطل هاهنا أيضاً اعتبار التشكيك الذي يكون في وجود الأعراض ووجود الجوهر.

(30)

الوجود لا في موضوع لا يحمل على ما تحته بالتواطؤ وكل جنس يحمل التواطؤ. فالوجود لا في موضوع ليس بجنس، فإن حمل على وجود واجب الوجود، ووجود [53ب] الجوهر لا على سبيل الجنسية بل يكون الوجود لا في موضوع جنسياً، إذ عنى<sup>700</sup> به أنه <محمول على وجود> ماهية من شأنها أنه إذا وجدت كان <وجودها> لا في موضوع، وليس نعني بقولنا: الوجود<sup>701</sup> لا في موضوع هاهنا ما يغني به في رسم الجوهر، فإنه يغني به هناك وجود شيء إذا وجد كان لا في موضوع، ونعني به هاهنا وجود دائم<sup>702</sup> أبداً، ووجود حقيقة يكون الوجوب من لوازمها، وهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال لا ماهية من شأنها أن توجد إذا وجدت لا في موضوع.

(31)

الوجود لا في موضوع هو غير الموجود لا في موضوع.

(32)

الجوهر حقيقته ماهية، وواجب الوجود حقيقته أنيته لا ماهية له فليس بجوهر، فواجب الوجود ليس بجوهر، فإن<sup>703</sup> لا جنس لواجب الوجود <بذاته>، فهو ليس بجوهر ولا داخل في

مقولة من المقولات، فإن كل مقولة فوجودها خارج عن ماهيتها وزائد عليها.

وواجب الوجود ماهيته أنيته <ليست أنيته> زائدة على ماهية، بل لا ماهية له غير الآنية،  
ونعني بالماهية الحقيقة. فما نعني به الماهية في سائر الأشياء، فإنه نعني به في واجب الوجود [54أ]  
الآنية.

فقد بان أن واجب الوجود لا جنس له، وإذ لا جنس<sup>704</sup>، فلا فصل له، إذ لا شريك له  
بالجنس<sup>705</sup> وإذ لا فصل له، فلا حد له، ولا محل له، ولا موضوع له.<sup>706</sup> فإذن لا ضد له، وحينئذ لا  
نوع له، إذ لا شريك ولا سبب له، وإذ لا سبب له، فلا جزء له، فإن الجزء<sup>707</sup> سبب الكل ولا تغير  
فيه، فإنه قابل للتعيين<sup>708</sup> والتغير يكون بسبب من خارج.

### (33)

المعنى <ال> كلي لا وجود له إلا في الذهن، ولا يجوز أن يتخصص شخصاً واحداً، ويكون  
موجوداً عاماً فإنه حينئذ لا يكون عاماً، فإننا<sup>709</sup> إذا وجدنا<sup>710</sup> عيناً فإنه يكون<sup>711</sup> قد تخصص وجوده  
بأحد ما تحته، وذلك كالحيوان فإنه معنى عام، ولا يكون موجوداً عيناً واحداً فيكون حيواناً مطلقاً، بل  
إذا صار موجوداً فإنما يكون إذا تخصص وجوده بأحد الأنواع التي تحته، ويكون إما إنساناً وإما  
فرساً أو غيرهما، والتخصص لا محالة يكون بفصل مقوم للنوع كالناطق<sup>712</sup> أو الصهال.

### (34)

المعنى العام لا وجود له في الأعيان، فيكون شخصاً [54ب] فإنه لا يكون حينئذ عاماً، وإذا  
تخصص وجوده تخصص بأحد ما يكون من أنواعه ومن أشخاصه فوجد في الأعيان <حينئذ> في  
صفات<sup>713</sup> الأشياء على أربعة أصناف: أحدها كما يوصف الإنسان بأنه حيوان أو جسم، وهذه  
الصفة ذاتية له، وشرط في ماهيته، وليس هذه الصفة له بجعل جاعل، بل هي ذاتية له، فلا سبب  
لكونه صفة له، وذلك مطرد في جميع الذاتيات.

والثاني كما يوصف الشيء بأنه أبيض، فإنه صفة عرضية له<sup>714</sup>، ويوصف الشيء بالبياض  
لوجوده فيه، وهو غير ذاتي له.

<و> الثالث كما يوصف بأنه عالم، فإن العلم هيئة موجودة في النفس معتبراً معها الإضافة إلى أمر من خارج، وهو المعلوم. فالعلم أمر من خارج، كالبياض في الجسم، إلا أنه يخالف البياض، فإن الأبيض لا يصير <بالبياض> مضافاً بالقياس<sup>715</sup> إلى شيء من خارج، والعالم يصير بهيئة العلم مضافاً إلى أمر من خارج، وهو المعلوم.

والرابع مثل الأب واليمين والشمال<sup>716</sup>، فإن الأبوة ليست هي هيئة توجد في الإنسان ثم تعرض بها الإضافة كما كان في هيئة العلم. وكذلك الأمر في التيامن، بل هما نفس الإضافة، لا هيئة العلم. وكذلك الأمر في التيامن، بل هما نفس الإضافة، لا هيئة تعرض لها الإضافة، و<ههنا> صفات خارجة عن هذه الأربعة، وهي بالحقيقة لا صفتية كما يوصف [55] الحجر بالموات<sup>717</sup>، فليس الموات إلا امتناع وجود الحياة في الحجر، فواجب الوجود ليس له صفة<sup>718</sup> ذاتية حتى تكون الصفات موجودة فيه، إلا على هذا<sup>719</sup> الوجه الذي ذكرنا، وهو أن تكون تلك الصفات من لوازم ذاته، ولا صفات عرضية كالبياض، وأما الصفات الإضافية، فلا بد من أن تكون موجودة له، إذ الموجودات<sup>720</sup> كلها منه<sup>721</sup> وهو معها أو متقدم عليها، على اعتبارين مختلفين فإن المعية<sup>722</sup> هي نفس الإضافة، والتقدم نفس العلية، وهذه الوجودات إضافات، وأيضاً له صفات عدمية، أعني لا صفتية، مثل الوحدة، فإن معناها أنه موجود لا شريك له، أو لا جزء له.

وإذا قيل: ((أزلي))<sup>723</sup> <أي> أنه لا أول لوجوده، فأنا نسلب عنه الحدوث أو وجوداً متعلقاً بالزمان، فهذه السلوب والإضافات لا تتكرر بها الذات، فإن الإضافة معنى عقلي لا وجود له في ذات الشيء.<sup>724</sup> والنفي والسلوب معان عدمية، بل رفع الصفات عن الشيء، ولكن لما كان لمثل هذه السلوب ألفاظ محصلة، مثل الوحدة والأزلية، ظن<ت> أنها صفات محصلة، وقد تكون ألفاظ محصلة ومعانيها [55ب] غير محصلة، وغير<sup>725</sup> وجودية بل سلبية. وقد تكون ألفاظ غير<sup>726</sup> محصلة ومعانيها محصلة وجودية. فالأول كالوحدة والزوج والفرد، والثاني كالأعمى أي البصير، أو مثال آخر، وهذا كما يقال الغني والفقير، فإن الغني ليس هو<sup>727</sup> <إلا> إضافة<sup>728</sup> ذي المال إلى ماله، لا صفة موجودة في ذات ذي المال، والفقير معنى عدمي، ومعناه أنه ليس بذي مال<sup>729</sup>. وليس لهاتين الصفتين وجود في ذات صاحبيهما، فصفات واجب الوجود بذاته إما أن تكون لوازم له، فلا يتكرر بها على ما ذكرنا وأما أن تكون عارضة له من خارج، وذلك إما معنى عدمي، فلا يتكرر بها.



لا يصح أن يكون واجب الوجود بذاته له سبب، فإنه إن كان لا سبب لوجوده فليس لوجوده سبب، فإن لا يتعلق<sup>730</sup> له سبب، وإن لم يكن وجوده<sup>731</sup> إلا بسبب، فليس هو واجب الوجود بذاته، ولا يصح أن يكون مستفيد الوجود من شيء آخر، وذلك الشيء يستفيد وجوده من هذا الأول، فإنه يكون كل واحد منهما أقدم من الآخر، وأشد تأخراً من الآخر، فلا يصح <وجود> أحدهما إلا بوجود الآخر الذي لا يوجد لآخر، فلا يصح <وجود> أحدهما إلا بوجود الآخر الذي لا يوجد إلا بالأول، فلا يكون له [56] وجود أصلاً، ولا يصح أن يكونا متكافئتي الوجود، مثل وجود الأخوة، فإنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما يجب وجوده بالآخر، أو يجب وجوده بذاته. فإن كان يجب وجوده بذاته، كان لا تأثير للآخر في وجوده، فلا يكون لأحدهما تعلق بالآخر في الوجود، وإن لم يكن واجباً بذاته فيجب أن يكونا باعتبار ذاته ممكن الوجود<sup>732</sup>. فإنه يجب وجوده بسبب متقدم بالذات. فإن كل واحد منهما يحتاج في وجوده إلى أمر من خارج متقدم عليهما، إذ لا تقدم لأحدهما على الآخر، إذ فرضنا<sup>733</sup> متكافئتين، والعلة يجب أن تكون متقدمة.

وإن كان أحدهما علة والآخر معلولاً فإنه يكون أحدهما واجباً بذاته، والآخر وجوده مستفاداً<sup>734</sup> منه، وبهذا يعلم أن واجب الوجود لا أجزاء له، فإن الأجزاء سبب للجملته، فإن لا تعلق لواجب الوجود بشيء.

### (36)

وجود الأجسام وأعراضها، وبالجملة وجود العالم [56ب] المحسوس ظاهر، وجميع هذه الموجودات وجودها خارج عن ماهيتها<sup>735</sup> إذ جميع هذه ماهيات في المقولات<sup>736</sup> العشر، وكلها ممكنة الوجود في ذواتها. قوام الأعراض بالأجسام، والأجسام قابلة للتغيرات.<sup>737</sup> فلا تكون الأجسام وأعراضها واجبة الوجود بذاتها، وأيضاً فإنها مركبة من مادة وصورة، وكل واحد منها جزء للجسم، والمادة لا قوام لها بالفعل، وكذلك الصورة، وكل ما كانت هذه الصفات، أعني التغير والتجزئ واجتماع جملتها من الأجزاء وحصول معنى ما بالقوة فيه<sup>738</sup>، فهو ممكن الوجود. وكل<sup>739</sup> ما هو ممكن الوجود فإنه يخرج إلى الفعل بأمر من خارج، ويكون تعلق وجوده بذلك الأمر، وهذا هو معنى الحدوث، أعني أن يصير الشيء ((ايس)) بعد أن كان ((ليس))<sup>740</sup>، بعدية بالذات، أي أنه متأخر الوجود عن وجود علته، وقد بينا أن جميع العلل تنتهي إلى واجب الوجود بذاته، فإن<sup>741</sup> واجب الوجود بذاته واحد، فيجب أن يكون للعالم مبدأ لا يشبهه، فوجود العالم منه، ووجود ذلك

المبدأ يكون واجباً بذاته، بل تكون حقيقة<sup>742</sup> الوجود المحض، أي لا يخالطه [57] معنى ما بالقوة وما سواها مضيء<sup>743</sup> بها، والضوء عارض فيها<sup>744</sup>، وهذا المثال يصح لو كانت الشمس نفس الضوء، ولم تكن للضوء موضوع ولكن الأمر بخلاف ذلك، فإن ضوء الشمس له موضوع، وواجب الوجود بذاته لا موضوع له، بل هو قائم بذاته.

(37)

(745) المعنى العدمي هو الذي في قوته أن يصير شيئاً آخر، وأن<sup>746</sup> يصير له شيء ليس في الحال(1).

(38)

العدم عدمان: عدم على الإطلاق وهو عدم الفناء في النفوس، وعدم الملكة<sup>7</sup>، وهو عدم شيء فيما من شأنه أن يكون لموضوعه عن موضوعه أو نوعه أو جنسه، وقد يقال: لما من شأنه جاز<sup>747</sup> أن يكون لأمر ما وليس<sup>748</sup> في شأنه أن يكون لأمر آخر، فيكون مسلوباً عنه الرؤية في الصوت فإنها تسلب عنه، ولا تسلب<sup>749</sup> عن البصر.

(39)

(750) الفرق بين الهيولي والمعدوم، أن الهيولي معدوم بالعرض موجود بالذات، والمعدوم معدوم بالذات موجود بالعرض، [57ب] أي<sup>751</sup> يكون وجوده في العقل على الوجه الذي يقال: أنه متصور بالعقل(6)7.

(40)

الهيولي الأولى لا تتصف<sup>752</sup> بالاتصال والانفصال من حيث هي هيولي، وإنما تتعاقب عليها الصفتان. فالهيولي ليست في ذاتها متصلة ولا منفصلة.

(41)

الانقسام الذي بالعرض عارض للصورة، وبالقطع للمادة، لأنه لولا المادة لكان يبقى القابل مع المقبول، فكان يبقى الاتصال مع الانفصال، لكن المادة تقبل الانفصال والتجزئ بسبب المقدار <وهو الصورة الجسمية>.

(42)

الانفصال بالمقدار<sup>753</sup> من جهة الهيولي لا من جهة الصورة التي هي الاتصال، فلهذا لا يبقى الاتصال مع الانفصال.

(43)

المتصل يقال: على وجهين، فتارة يقال للشيء متصل بغيره، فيكون بالقياس إلى غيره متصلاً، وتارة لا يقال بالقياس إلى غيره، وهو ما يمكن فرض جزئين فيه<sup>754</sup>، بجمعهما حد مشترك يكون نهاية لهما.

والذي يقال: بالقياس إلى غيره، فتارة يلحق الأقسام بما هي أعظام، فإن الجسم الذي نصفه أسود ونصفه أبيض هو شيء واحد من حيث عظمه.

(44)

المادة تقبل أشياء، لكن بتوسط صورة، وتلك الصورة كالهئية لها، والقبول يكون للمادة، مثال [58] ذلك: أن الإنسان يقبل الغضب، لكن إنما يقبله بسبب قوة مخالطة للمادة، فلولا المادة ما كان يغضب، ولولا القوة الحاصلة في المادة ما كانت المادة يعرض لها <الغضب>.

(45)

الصورة سبب للهيولي في تقومها ووجودها بالفعل، والهيولي سبب للصورة في تشخيصها، وإن لم تكن سبباً لوجودها، فإذا<sup>755</sup> فارقت الصورة للهيولي بطل تشخيصها فبطلت إذ تعين وجودها

في تلك المادة.

(46)

الهيولي: معنى قائم بنفسه وليس بموجود بالفعل، وإنما يوجد بالفعل بالصورة، فإن جاز أن تكون هيولي لا نهاية لها إما طبيعة، وإما أشخاصاً<sup>756</sup> صح وجود جسم لا نهاية له. وأجسام لا نهاية لها في العدد، وقد أبطل ذلك في الطبيعيات.

(47)

الهيولي متناهية والصورة متناهية، والأجسام متناهية، ولو لم تكن الهيولي متناهية للزم منها أن يكون شيء منها<sup>757</sup> موجود، ولا تكن نفس الهيولي متناهية لزم منها أن يكون شيء منها موجود، ولا تكون<sup>758</sup> نفس الصورة فيها إذ الصورة متناهية، والأجسام متناهية، والهيولي مستعدة لأن تقبل كل صورة، لكن بعضها يعوقها على قبول بعض، وبعضها يحصل لها أولاً وبعضها ثانياً [58 ب] ويكون سبباً لها في استعدادها للبعض.

(48)

الكيفيات التي تتبع<sup>759</sup> الصور إذا بطلت معها الصور بعينها<sup>760</sup> كالبرودة في الماء، إذا بطلت، <بطل> معها المائية، وسببها مجهول، فإنه لا يلزم من بطلان كيفية تابعة أن تبطل صورة متبوعة، فإن الصورة سبب لتلك الكيفية وكذلك الكيفيات تبطل للتضاد بينها، والصور لا تضاد بينها كالحرارة في النار تبطلها البرودة في الماء، لكنها إذا بطلت البرودة<sup>761</sup> من الماء بطلت<sup>762</sup> صورة الماء، وهذه الكيفية، أعني الحرارة، تعد المادة لأن تخلع تلك الصورة أي صورة الماء.

(49)

<sup>763</sup> كل شيء بالفعل يسمى<sup>764</sup> صورة، ولذلك سميت الصور الجسمانية صوراً لأنها تقيم الأجسام بالفعل (1).

(50)

الهيولي لا يحصل لها كل ما هي مستعدة له معاً، لأن بعض ذلك يعوقها عن بعض، وبعضها سبب له في أن يستعد لبعض.

(51)

الهيولي الأولى مبدعة، والصورة الأولى مبدعة، أبدعهما الباري تعالى معاً لكن الصورة سبب لها في تقويمها بالفعل وعلّة لها. والهيولي لا تفسد البتة لأنها لا ضد لها، والصورة تبطل عنها وتفسد لمضادتها<sup>765</sup>، وهي الصور [أ59] الثواني التي هي النارية <مثلاً>، أو الهوائية أو المائية أو الأرضية<sup>766</sup>، لا الجسمية التي تتقوم بها الهيولي، ولو كانت هيولي ما تحدث لكان يحتاج في حدوثها إلى هيولي تتقدمها، فكان يتسلسل الأمر فيها إلى غير النهاية.

(52)

الهيولي: <هي> مُبدعة، وهي متناهية، ولا يجوز أن تكون الأشخاص من جهة الهيولي غير متناهية. والهيولي باعتبار ذاتها لا يصح عليها معنى التناهي واللاتناهي، إذ هي غير متحيزة ولا متميزة.

(53)

الأشياء المركبة لما كانت علتها هذه الكيفيات، أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فإن المزاج يحث في تفاعلها، فواجب فيه أن يبطل وينتقض المزاج من بطلان الكيفيات، إذ هي علّة لها، وأما الأشياء البسيطة فلا علّة لها لأن<sup>767</sup> تلك الكيفية التي فيها كالنار مثلاً ليس علتها الحرارة التي فيها، لأنها كيفية تابعة لصورتها، وإذا بطلت الحرارة بطلت معها الصورة النارية<sup>768</sup> ولا تعرف علتها.

(54)

الجسم ليس مستقلاً بنفسه، فإن وجوده لغيره، والصورة<sup>769</sup> الجسمية موجودة للهولي قائمة بها، والهولي وجودها بغيرها، [59ب] فإن وجودها بالصورة الجسمية وهي الاتصال أو الأقطار.

(55)

الهولي وإن كان وجودها بالصورة فوجودها لذاتها لا للصورة، وهي حاملة للصورة وليست هي كالعرض التي هي محموله.

(56)

الصورة يجب أن تكون بالفعل أو فعلاً إذا كانت المادة بالقوة على الإطلاق. وإذا كان<sup>770</sup> كذلك كانت الصورة جوهرًا لازماً، وجوده فيما ليس بالفعل لا يصح أن يكون عرضاً، فالصورة إذن مخالفة<sup>771</sup> للعرض بهذا المعنى، لأن المادة والقابل هناك بالفعل. وليس يجب أن يكون العرض جوهرًا، وشابه العرض في شيء وهو أنه لا بد من أن يكون وجوده مقارنا لشيء آخر، إذ ليس يصح لها القوام بذاتها بل<sup>772</sup> في شيء آخر، وهو أن تخصص بحاملها. ومعنى هذا أن الصورة من لوازمها الذاتية. أن يكون وجودها مقارنا للمادة لكنها مقارنة المادة بصفة كذا، إذ ليس يصح وجود هذه الصورة إلا في هذه المادة، فليس يصح أن تشخص بشيء آخر. فالواسطة العلية بين واهب الصور وبين الأعراض والموضوع، والواسطة بين واهب الصور وبين الهولي والصورة، ولما كان من لوازم كل نوع أن لا يوجد إلا شخصاً، وكانت شخصية المفارقات [60أ] في ذواتها وكانت شخصية المخالطات بالمادة، وجب أن لا يصح وجود<sup>773</sup> شيء من الماديات إلا في المادة. فالمادة كأنها علة لوجود لازم الصورة<sup>774</sup> وهو الشخصية، ووجود الصورة في الهولي هو وجودها في ذاتها. ومعنى ذلك أن وجودها مقارن لوجود الهولي، فليس الصور ولا الأعراض يصح عليها الانتقال.

(57)

هذه المادة جزء من شخصية الصورة، إذ هي مقومة لشخصيتها، ولما كان امكان وجود الصورة في الهيولي على أن يكون وجودها في نفسها هو وجودها في الهيولي صارت الهيولي ضرورية في وجود الصورة وتقومها لشخصيتها ومعية لها.

وهاهنا نكتة أخرى وهو أن الموضوع كما أنه بالفعل فيصير واسطة على ما ذكرنا، فهو أيضاً قابل، والصورة واسطة، لكن القابل غيرها وهو الهيولي.

(58)

هذا النوع من الصورة تشخصه بهذا النوع من الهيولي.

(59)

الصورة الجسمية في كل شيء متقدمة على الصور 775 التي للطبيعيات أجناسها وأنواعها، كجسمية النار مثلاً [60ب] فإنها متقدمة على صورتها النوعية، وهي النارية، التي بها صارت النار ناراً وهي مقارنة لها.

(60)

التشخيص: هو أن يتخصص الشيء بصفة لا تقع فيها شركة مثله في الوجود، فأني نوع صح وجوده بحيث لا تقع فيه الشركة كان نوعه في شخصه، وأي نوع لا يصح وجوده كذلك اختلفت أشخاصه وتكثرت.

(61)

الجسم لا يتقوم جسماً بأن تكون فيه هذه الأبعاد الثلاثة بالفعل، أو 776 أن تكون في سماء أو تحت سماء، حتى تكون لها جهات لها من أجل جهات العالم، بل الجسمية متقومة من دون هذه الأشياء. وهذه أمور تعرض لها من خارج.

(62)

الكمالات الأولى للجسم هي الصور<sup>777</sup>، والكمالات الثانية هي الاستكمال<sup>778</sup> بصورها الحافظة وصورها الحافظة لطبائعها.

(63)

التخلخل والتكاتف إما بالذات، وإما بالعرض، فإن كانا بالذات فإن الصورة الجسمية تتغير معها كالماء إذا استحال هواء فإن الصورة الجسمية في الماء تبطل وتحدث صور جسمية أخرى. وإذا كانا بالعرض فإنها لا تتغير فإن الهواء يتخلخل نهاراً بالشمس، ويتكاتف بالليل، [61] ولا تتغير الصورة<sup>779</sup> الجسمية في الهواء البتة بذلك.

(64)

عند ديمقراطيس<sup>780</sup>: أن الجسم أجزاء بالفعل، وحدانيات<sup>781</sup> لا تقبل الانفصال إلا فرضاً وتوهمًا لا فعلاً، والجسم مؤلف منها، وهي متماسة غير متصلة وطبائعها متشاكلة.

فاعترض<sup>782</sup> عليه، بأن قيل: إن كانت طبائعها واحدة فما بال كل واحدة من تلك الأجزاء الوجدانية تقبل الاتصال وتأبى الانفصال في ذاته؟ وما بال كل تلك الأجزاء تكون متماسكة غير متصلة وطبائع الكل والجزء واحدة حتى أن الجزئين في أنهما لا يلتحمان، والجزء في أنه لا ينفصل ولا يفترق اثنين أمر لطبيعتهما<sup>783</sup>؟. فإذاً هو محال، والجسم من حيث جسميته يقبل الاتصال والانفصال، وليس فيه أجزاء بالفعل. فإذا كان جسم كالفلك مثلاً لا يقبل الاتصال والانفصال فلصورته النوعية لا الجسمية.

(65)

(784) قالوا: أن الهبولي من حيث هي هبولي شيء، ومن حيث هي مستعدة شيء، فالاستعداد صورتها. وليس كذلك فإن الاستعداد هو نفس الهبولي، وهذا بالتحديد الذي حدث به، وهو أنه أمر



[61ب] مستعد، لا يكثرها فإن البسائط تحد بحد يشتمل على الجنس<sup>785</sup>، وليس الجنس والفصل موجودين في المحدود حتى يكون المحدود له جزءان، هما جزءا الحد.

وقولنا: أمر مستعد ليس يجب منه أن يكون مركباً كما يقال في الأشياء<sup>786</sup> البسيطة أنها أمر بصفة كذا، ونقول في الوحدة أنه عدد <غير> منقسم، وليس هناك تركيب، وإلا لم يكن وحدة، وكما تقول في الأول تعالى أنه واجب الوجود وليس هناك تركيب(3).

### (66)

الحيوانية واللونية والعددية والمقدارية معان غير محصلة، ما لم تتنوع، فالعدد لا معنى له، إلا أن يكون اثنين أو ثلاثة، والحيوانية معنى مشترك يخترعه العقل من<sup>787</sup> الإنسان والفرس وغيرهما عند المقايسة، والعددية يقع فيها الاشتراك من حيث أن لهذه الأنواع العددية معنى مشترك<sup>788</sup> فيه كالحيوانية لأنواعها. وأما الجسم فله وجود محصل ليس نسبته إلى النارية مثلاً نسبة العدد إلى الاثنينية، والمقدار إلى الخط والسطح والجسم<sup>789</sup>. وكذلك اللون، فإن السواد إذ استحال بياضاً فكان<sup>790</sup> كل واحد منهما محسوساً ولكن هذا المعنى هو اللونية فليست محسوسية [62أ] البياض هي بعينها محسوسية السواد، بل اللون في السوادية والبياضية<sup>791</sup> واحد بالعدد.

وأما الجسمية فهي معنى محصل له وجود مشار إليه يتحقق في نفسه يصح أن تترادف عليها صور مختلفة، والسواد والبياض هما نفسا اللون، والخط والسطح هما نفسا المقدار، والإنسان والفرس هما نفسا الحيوان. وليس كذلك النارية والهوائية فليسا<sup>792</sup> هما نفسا الجسمية.

ويجب أن تعلم أنا إذا قلنا ناطق، معناه قوة لها نطق، وتلك القوة يصدر عنها مع النطق أفعال الحياة. ولما كانت أفعال الحياة منبعثة من قوة الإنسان كذلك ينبعث من قوة الفرس<sup>793</sup>، فصار<sup>794</sup> مشتركين في هذا المعنى وهو الحيوانية، لا<sup>795</sup> أن الحيوانية<sup>796</sup> معنى يلزمه النطق أو غيره، بل الحيوانية من لوازم النطق. وأما في الجسم فإن للجسمية<sup>797</sup> معنى وهو الاتصال العارض للهولي خارج الهولي. ولا يصح أن يوجد جسم إلا مقدر<sup>798</sup> بمقدار معلوم. لا<sup>799</sup> أن تكون الجسمية من لوازم المقدارية كما كانت الحيوانية من لوازم الناطق. بل وجود المقدار للجسمية كالسواد [62ب] للصورة<sup>800</sup> الجسمية في أن كل واحد منهما خارج عن الوجود فيه<sup>801</sup> والجسمية<sup>802</sup> معنى محصل، فالصورة الجسمية من وجه <هي> للمادة لأنها قائمة بها.

(67)

الاتصال<sup>803</sup>: هو الصورة الجسمية. وليس يخالف جسم جسماً ما في الصورة الجسمية، وقد تخالفان في المقدارية وغيرها.

(68)

المتصل لا<sup>804</sup> يمكن فيه<sup>805</sup> فرض شيء مشترك بين جزئيه، ذلك الشيء لا يصح أن يكون جزءاً من أحدهما، والمنفصل ما لم يكن فيه ذلك. فإن الوحدة في السبعة مثلاً كما أنها نهاية فكذلك أنها جزء من السبعة. فإن كانت وحدة في السبعة مشتركة وجب أن تكون السبعة ستة. وأن كان الاشتراك في وحدة خارجة عن السبعة كانت السبعة ثمانية.

(69)

سياقة البرهان على هذا: أن المعاني التي تنضاف إلى الجسمية ووجودها غير ذاتية لها، فليس تختلف بها الجسمية في معانيها الذاتية، فليس يخالف جسم جسماً فيها في أنه جسم وفي أحواله من حيث الجسمية. فليس يجب إذن أن يكون جسم محتاجاً إلى مادة وجسم غنياً عن المادة.

(70)

الهيولي في ذاتها ليست بذات وضع، بل الوضع إنما صار لها بسبب [63أ] البعد العارض لها، فالوضع عارض <إذن> لها.

(71)

الجسم في ذاته شيء متصل واحد، ولا يلزم أن يتعين فيه بعد فيكون بالفعل، بل إنما يكون ذلك بالفرض<sup>806</sup>، فإن الطول مثلاً لا سيما في المكعب لا يمايز العرض إلا بالفرض<sup>807</sup>.

(72)

المعنى العام لا وجود إلا بأشخاصه، والواحد بالعدد لا يستحفظ بالمعنى العام، والمادة واحدة بالعدد ولا يجوز استحفاظها بأي صورة كانت، والواحد بالمعنى العام بالحقيقة هو أن تكون أجزاءه أيضاً بالمعنى العام. فلو كانت الصورة وعة الصورة كلاهما<sup>808</sup> بالمعنى العام لكان لا يصح استحفاظ المادة بهما، لكن لما كان أحدهما وهو العلة واحدة بالعدد صح استحفاظ المادة بمجموعهما. وإنما المختلف بالمعنى العام هو واحد منهما وهو الصورة والعلة، وهو واهب الصورة، تستحفظ المادة بواحد من المختلف بالمعنى العام.

(73)

علة العامة، لا يجوز أن تكون لمعلول خاص، فإن البناء على الإطلاق لا يصح أن يكون علة البناء بيت معين، وإنما تكون العلة بناء خاصا معيناً، والنجار مطلقاً [63ب] لا يكون علة لهذا الباب، بل هذا النجار علة له. وعلى هذا القياس أورد الشك، فإن الصورة أخذت بالمعنى العام والهيولي خاصته.

(74)

الهيولي ليست علة للصورة في تقويمها، ولكن الصورة لا تفارقها، وليس كل ما لا يفارق شيئاً يجب أن يكون ذلك الشيء مقوماً له.

(75)

لو كانت المادة علة للصورة <لكانت الصورة> واحد غير مختلفة، والصورة<sup>809</sup> في ذاتها مختلفة، فالهيولي ليست علة للصورة<sup>810</sup>.

أن قيل: أن اختلاف أحوال المواد علة لوجود صورة مختلفة، قلنا: وهل تختلف أحوال المادة إلا بقبول هيئات يكون الكلام فيها كالكلام في الصور؟. فليس السبب في اختلاف قبول المادة للصور المختلفة هو اختلاف أحوال المادة، فالعلة<sup>811</sup> في اختلاف الصور<sup>812</sup> تلك الأحوال. فيبقى للمادة القبول فحسب.

(76)

المادة ليست بذات أمرين: أحدهما توجد وبالأخر تستعد، كالطبيعة والحركة في المادة، فإن الطبيعة هي المحركة والمادة هي القابلة.

(77)

كل حادث يفتقر 813 إلى مادة.

(78)

لما كان الشيء إنما يصير هو ما هو بصورته، وكانت الهيولي إنما هي ما هي [64أ] بالاستعداد المشار إليه، كان هذا الاستعداد للهيولي رسماً وظلاً للصورة <لا نفس الصورة>، فإن الهيولي يجب أن تكون معرفة عن الصور، وإلا لم تكن هيولي. فهذا الاستعداد لها ليس صورتها بل هو شبيه بالصورة.

(79)

(814) الأعراض والصورة المادية وجودها في ذواتها ووجودها في موضوعاتها فلا يصح عليها الانتقال عن موضوعاتها بل يبطل عنها. والنفوس الحيوانية هي صور مادية. والنفس الإنسانية ليست هي صوراً 815 مادية، إذ هي غير منطبعة في المادة، والشبهة 816 في قواها الحيوانية والنباتية، وهل هي قواها وأنها إن كانت قواها كيف تبطل ببطلان المادة وهي قواها؟! (5).

(80)

صورة الجسمية التي هي الاتصال تبطل مع بطلان الصورة المقترنة بها المقيمة إياها موجودة بالفعل: كالنار مثلاً صورة الجسمية التي في الهيولي 817 المقترنة بالصورة النارية (818) إذا بطلت صورة النار وحدثت صورة الهواء تبطل صورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية أخرى

مع حدوث الصورة الهوائية. والدليل على [64ب] ذلك أن الأبعاد التي هي الاتصالات نفسها أو أشياء تعرض للاتصالات تتغير وتبطل بالتكاشف والتخلخل(3)، فإنها إذا تخلخت بالصورة النارية تلك الهيولي القابلة للاتصال كان ذلك<sup>819</sup> الاتصال غير الاتصال الذي كان عندما كانت قابلة للهوائية، فإنها امتدت وتزايدت في الأقطار، فإذا<sup>820</sup> تكاشفت الهيولي بطلت تلك الصورة النارية وصورة الاتصال معا وحدثت الصورة<sup>821</sup> المائية مثلاً، واتصال آخر يكون صورة، فتجتمع الهيولي وتتكاثف وتتقلص أقطارها. فتغير الأبعاد دليل على بطلان الاتصال الذي هو الجسمية وحدث اتصال آخر.

(81)

كل عرض وكل صورة مادية ليس يصح وجود طبيعته، وإنما يصح وجود شخص منه، وتشخصه إما بذاته أو لا يكون بذاته، فإن كان تشخصه بذاته كان شخصاً واحداً، مثل صورة كل كوكب، ولم يصح وجود أشخاص كثيرة منه. وإن كان تشخصه بشيء آخر فإما أن يكون ذلك الشيء موضوعه أو شيئاً آخر. فإن كان شيئاً آخر كان متقوماً بشخصه<sup>822</sup> قائماً بذاته [65أ] مستغنياً عن موضوعه. وإن كان موضوعه فيجب أن يترجح موضوعه، فصلوحه له عن سائر الموضوعات التي يجوز أن تكون له سبب لم يعرض بسائرها الذي كان جائزاً أن يكون موضوعاً له من أشخاص موضوعاته، فإذن موضوعه هو الذي عين وجوده وشخصيته، فلا يصح وجوده من دون ذلك الموضوع، فلا يصح عليه الانتقال.

(82)

هذا العرض<sup>823</sup> أو هذه الصورة إن كان واجباً وجوده في هذه المادة فلا يجب وجوده في غيرها، وإن كان ممكناً وجوده فيها، فلا يكون أولى من وجوده في غيرها فلا يكون موجوداً لا<sup>824</sup> في هذا ولا في ذاك.

(83)

الانقسام بالذات للمقدار ثم يعرض لغيره بسبب المقدار الذي فيه، وليس من جهة الهيولي، فأما الانفصال فإنما هو له من حيث هو في الهيولي لا من قبل الهيولي. والتحيز له من جهة الهيولي. والتحيز هو أن يكون الشيء بحيث يكون إليه إشارة، وهو يعرض أولاً للهيولي والتميز بالحقيقة هو الجسم، وليس الصورة الذي يفسده التحيز.

(84)

الجسم الواحد قد يكون موضوعاً لأبعاد مختلفة تترادف عليه بالفعل فيزول عنه بعد، ويكون الجسم باقياً على حاله موضوعاً [65ب] للبعد الحادث<sup>825</sup> المتجدد<sup>826</sup> وتكون المادة لجميع الصور واحدة، فلا يكون للاتصال مادة غيرها للانفصال، وليس السطح كذلك: فإنه<sup>827</sup> إذا بطل ما يتشخص به في موضوعه، بطل ذلك السطح المتشخص وصار سطحاً آخر لأنه عرض لا يكون تشخصه بذاته، بل قوامه بموضوعه. فإذا تغير<sup>828</sup> بموضوعه شخصاً واحداً فإنه يبطل بالاتصال والانفصال واختلاف الأشكال والتقاطع<sup>829</sup> لأنه يبطل تشخصه بهذه الأسباب. والمثال في ذلك: إذا كان سطح <ما> فقطع بنصفين فقد بطل ذلك السطح وحدث سطحان <أخران> ولم يكن هناك شيء باق عرض له القطع كالهيولي إذا انفصل بنصفين.

(85)

(830) السطح يعتبر فيه أنه نهاية، ويعتبر فيه أنه مقدار، وليس هو مقدراً بالجهة التي هو بها نهاية. ونسبة هذا المعنى وهو أنه يمكن أن يفرض<sup>831</sup> فيه بعد أن إلى المقدارية فيه نسبة فصل إلى جنس، لا كنسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية، فإن هذه النسبة نسبة عارض إلى الصورة(3).

(86)

ليس من شرط الوجود في شيء أن يطابق ذاته، كالمقدار في الجسم، أو النقطة الخط، فإنه إن كان المقدار يطابق الجسم يكون مثله جسماً، فيكون جسم في جسم، والنقطة [66أ] في الخط أن كان يطابق جزءاً منه فيكون من نقطة خط.

(87)

(832) النقطة كيفية في الخط، وهو مثل التربيع لأنها حالة للخط المتناهي، ولما كانت نهاية الخط الذي له بعد واحد ومقدار واحد لم يكن له مقدار، كما أن الخط نهاية السطح الذي هو ذو بعدين صار له بعد واحد، وكذلك السطح لما كان نهاية لذي الثلاثة الأبعاد وهو الجسم، صار له بعدان(5).

(88)

كل ذي مقدار فله وضع خاص، والنقطة وإن لم تكن مقدراً فلها وضع وإليها إشارة، والنقطة لا تنقسم، <وكل منقسم فهو ذو وضع>، وليس 833 كل ذي وضع 834 ينقسم، فإن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية 835.

(89)

الوضع للنقطة من جهة أنها تكون في خط، وإما في ذاتها فإنها لا وجود لها منفرداً 836، بل هي كيفية في موضوع، وكذلك البياض له وضع من جهة موضوعه، والوحدة والنقطة والخط والسطح كلها تحد من دون الموضوع، وإن لم توجد إلا في موضوع.

(90)

الفرق بين الكمية والمقدار، أن المقدار كمية محدودة، أو الكمية مقدار غير محدود، والكمية في الحقيقة هي معنى يمكن أن يقدر به الشيء أو يقدر بالشيء.

(91)

النقطة كيفية كالتربيع مثلاً، ولها وضع من وجهة أنها في [66ب] الخط لأنها نهايته.

(92)

العرض نوعان: أحدهما- هو الذي إذا تصورته لم تحتج إلى<sup>837</sup> أن تنظر إلى ما هو خارج عن ذاته، والثاني- هو الذي لا بد لك في تصوره أن تنظر إلى ما هو خارج عن ذاته. والقسم الأول نوعان: أحدهما- هو الذي بسببه يقع على الجوهر: المقدار والقسمة والأقل والأكثر وهو الكمية، والثاني- في أن لا يكون كذلك، وهو حالة في الجوهر لم يحتج في تصورك أياه<sup>838</sup> إلى ما هو خارج عن ذاته، وهو الكيفية.

مثال الكمية: العدد والطول والعرض والعمق، والزمان. ومثال الكيفية: الصحة والسقم والعفة والعقل<sup>839</sup> والعلم والقوة والضعف والكلام والطعم وما شاكلها، وكذلك التدوير والتطويل والتثليث والتربيع.

والقسم الثاني: سبعة أنواع، أحدها- الإضافة وهي حالة لشيء يكون <كونه> بسببه وبه يعلم أن آخر مقابله، مثل الأبوة للأب من جهة<sup>840</sup> أن الابن موجود مقابل له وكذلك الصداقة والأخوة والقرابة، والأين هو كون الشيء في مكانه، مثل أن يكون أعلى وأسفل. والمتى وهو كون الشيء في الزمان، مثل كونه أمس وغداً، والوضع وهو حال وضع أجزاء الجسم في الجهات المختلفة [67أ] كالقيام والقعود، ومثل اليد والرجل والرأس وسائر الأعضاء، وأوضاعها عند الجهات، مثل اليمين والشمال، والسفل والعلو، والقدام والخلف فإنه إذا كان بحال: يقال له قائم، وإذا كان بحال أخرى: يقال له قاعد.

والفرق بين الإضافة وبين النسب الأخر، هو أن معنى الإضافة يكون من نفس حصول<sup>841</sup> ذلك الشيء الذي<sup>842</sup> نسبته إليه. فإن الأبوة من نفس وجود البنوة، وتحصل من نفس كونها. وحصول الأين لا يكون من نفس حصول<sup>843</sup> المكان، وكذلك المتى والأين نفس حصول الزمان. وأن يفعل الشيء، وأن ينفعل، وهما المقولتان، فإن نفس<sup>844</sup> يفعل وأن ينفعل جزءان لهما، فإما أن<sup>845</sup> يفعل فهو نسبة الشيء إلى ما يؤثر فيه تأثيراً على سبيل تخريجه إلى الفعل لا من القوة لا دفعة، بل على<sup>846</sup> التدريج، وكذلك أن ينفعل وهو نسبة الشيء المتأثر عن هذا التأثير المذكور.

(93)

معنى قوله: ماهية الجوهر، هو بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة له، وإذا عقلت النفس منه هذه الصفة، فإنما يحصل منه في النفس معقول ماهيته ومعناها لا



ذاتها، سواء كانت ماهيته في الأعيان > أو في النفس، فإن النفس تعقل منها، أنها الموجود في الأعيان < لا في موضوع، وليس إذا كانت في النفس أو في [67ب] العقل، في موضوع بطل هذا الحكم عنها، أي قولنا<sup>847</sup>: وهو ماهية إذا كانت في الأعيان ليس في موضوع وهو مثل الحجر المغناطيس والكف.

(94)

هذه الماهية: وهي أنها ماهية من شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع، إذا عقلت وحصلت في العقل لم تتغير عن حقيقتها، فإنها تكون أيضاً في الأعيان لا في موضوع، وهذا المعقول منه > في النفس هو عرض فيها وهو أنه إذا وجد كان وجوده لا في موضوع ويكون ذلك لازماً < هو من لوازمه لا ماهيته<sup>848</sup>.

(95)

(849) الجوهر من حيث هو جوهر معنى، إذا وجد كان وجوده لا في موضوع، والمعقول منه<sup>850</sup> في النفس هو عارض منها، وهو أنه إذا وجد كان وجوده لا في موضوع > وهذا المعقول منه هو عرض في النفس <، ويكون ذلك لازماً من لوازمه لا حده<sup>(3)</sup>.

(96)

قولهم: أن العقل ينتزع صور الموجودات ليثبتها<sup>851</sup> في ذاته، فليس معناه أنه ينتزع تلك الصور والذوات كما هي، بل يعقل معناها، ويثبت<sup>852</sup> ذلك المعنى في ذاته، وتلك الموجودات جواهر كانت أو أعراضاً، فإن المعقول منها في النفس عرض إذ هي في النفس إلا كجزء منها، ولا تصير تلك الذوات صوراً للنفس أو العقل كما ذهب إليه قوم، بل معانيها تكون صوراً لها.

(97)

لو كانت الغاية موجودة في علم مخصص [68] كما ظن، لم يكن النظر فيها إلا لصاحب العلم الكلي، فإنه ينظر فيها أنها كيف كانت؟!، لو كانت عامة وكان النظر فيها نظراً عاماً لا مخصصاً ولم يكن في مُنة<sup>853</sup> صاحب العلم الجزئي أن يثبتها ويتكلم فيها وفيما يعرض لها.

(98)

المهندس مثلاً لا ينظر في المقادير والأشكال أنها هل هي لغاية أو لغير غاية، وهل خلق الفلك لغاية أو لغير غاية.

(99)

المقادير من حيث هي غير مشكلة هيوليات قريبة للأشكال المقدارية ولخواصها، والوحدات أيضاً هيوليات قريبة للعدد ولخواص العدد.

(100)

خواص المقادير والعدد هي غايات تتأدى إليها هيئاتها، ولو لا أنها غايات لما كان للطالب يطلبها، فإن الغاية في الاستدارة شيء من خواصها، لا نفس الاستدارة، وتلك الخواص غاية لشكل الاستدارة، فالغاية<sup>854</sup> توجد كل العلوم.

(101)

لما كان الجسم مقدارا ذا ثلاثة أبعاد، كانت أبعاد نهايته ذات بعدين وهو السطح بالحقيقة<sup>855</sup>. وكذلك السطح مقدار ذو بعدين ونهايته ذو بعد واحد وهو الخط، والخط مقدار ذو بعد واحد<sup>856</sup>، ونهايته غير مقدار، فلا نهاية لما ليس بمقدار.

(102)

الكمية التي تقبل [68ب] الزيادة والنقصان ولا تقبل الأشد والأضعف، فأنتك تقول 857 في الأربعة، أنها أزيد من ثلاثة ولا تقول: أنها أشد في العددية من ثلاثة. والمساواة في الإضافة لا تقبل الشدة والضعف، ولكنها تقبل القرب والبعد من المماثلة، لأنك تقول الستة أقرب إلى الثلاثة من التسعة، ولا يقال: أنها أشد وأضعف في المساواة والمماثلة في العددية.

(103)

إثبات العدد، هو أن الإنسانية مثلاً معنى 858 يشترك فيها الإنسان الواحد والعشرة من الناس، ولكن الواحد والعشرة يختلفان بشيء آخر غير الإنسانية، وهو العدد: مثلاً ثلاثة أشخاص وعشرة أشخاص إنما يختلفان بالوحدات التي في كل واحد 859 منهما، والوحدات أعداد إذ الوحدة ما يعدّ به الشيء.

(104)

صفة الكمية التي ليست من باب العرض هي: أنه ما يمكن أن يقدر أو يكون بحيث يمكن أن يقدر لا تقديراً متعيناً، فإنه لو كان من شرط الكمية أن تكون مقدارا متعينا لكانت مقصورة على ذلك المقدار، وما كان يشترك غير 860 ذلك المقدار في الكمية، والكمية التي هي من العرض وهي التي يقدر بها الجسم هي نفس المقدارية، فالسطح هو نفس مقدار 861 [69أ] النقطة 862 طولاً وعرضاً وليس هو شيئاً يعرض له المقدارية.

(105)

السطح ليس لأنه مقدار 863 مكاناً، بل لأنه حاوٍ أو نهاية وطرف، وهذه كلها عوارض تعرض للمقدارية، فإن عَرَضَ في المكان تضاد فلا يكون قد عرض التضاد للمقدار، وإنما عرض لعوارض تعرض للمقدار.

(106)

المكان<sup>864</sup> ليس يصح أن يكون نوعاً آخر من الكميات، فإنه يعتبر فيه الكمية من حيث السطح. وكونه حاوياً لمحوى إضافة عارضة لذلك السطح، والإضافة ليست<sup>865</sup> من الكمية، فالمكان إما سطح مأخوذ من<sup>866</sup> عارض غير ممنوع<sup>867</sup>، وإما نوع من السطح وليس بعد نوع الأنواع في<sup>868</sup> أنواع الأجناس، ولا الأنواع مأخوذة بأحوال.

(107)

نسبة الآن<sup>869</sup>، إلى الزمان هي<sup>870</sup> كنسبة النقطة إلى الخط، لكن الآن لا وجود له<sup>871</sup> بالفعل إلا بالفرض، وإلا عرض للزمان قطع بالفعل.

(108)

[69ب] الكمية التي تقبل الزيادة والنقصان هي من باب المضاف، فإن في<sup>872</sup> العدد يقال: مثلاً العشرة أكثر من الخمسة، ولا يقبل الكمية التي هي مقوله الزيادة<sup>873</sup> والنقصان لأنك تعلم أن كل واحد من الأعداد كثير، ولا يقال أن<sup>874</sup> العشرة أشد في العددية من خمسة كما يقال أكثر من خمسة.

(109)

فرق بين الموضوع للإضافة كالإنسان مثلاً، وبين نفس المضاف كذى اليد.

(110)

إن كان العدد لم يكن إلا في النفس، فليس له خواص العددية، وله خواص فهو إذن في المعدودات أيضاً، فله وجود بذاته أيضاً<sup>875</sup>.

(111)

العدد مجرداً من دون الموضوع، أي المعدود، لا وجود له في ذاته، فإنه عرض، والعرض من دون حامله لا يوجد.

### (112)

العدد كثرة مركبة من وحدات، والوحدة ما به<sup>876</sup> يصير الواحد واحداً والوحدة ليس عددا بل علة العدد، إذ هي علة الكثرة التي هي العدد، فإنه لولا تركيب الوحدات لما وجد العدد. (877 والعدد، ضربان أحدهما: في العاد وهو النفس، والآخر<sup>878</sup> في المعدود، وهي أعيان الموجودات وكلاهما غير معدود، وإنما المعدود هو الأعيان، والفرق بينهما [70أ] أن الذي في الأعيان محدود لا زيادة عليه ولا نقصان إلا <لأفة> وبالعرض، كما في الأشخاص والذي في العقل غير محدود، أي يقبل الزيادة والنقصان بالذات5)، والأعيان كما أنه<sup>879</sup> معدود لا عدد، كذلك هي كثيرة لا كثرة.

والعدد كما أنه عدد لا معدود وهو كثرة لا كثيرة، والاثنيانية هي علة العدد ليست<sup>880</sup> عددا وهي كالواحدة، إلا أن الاثنيانية كالعلة المادية، والوحدة كالعلة الصورية، ويتقوم من مجموعها الثلاثة التي هي العدد الأول. فإن<sup>881</sup> <ما> قوامه من تركيب، فلا بد فيه مما يجري مجرى المادة وما يجري مجرى الصورة.

### (113)

882) الوحدة فاعلة للعدد، فلذلك هي جزء له، والنقطة ليست فاعلة للخط، فلذلك ليست هي بجزء له3).

### (114)

النظر في العدد إما أن ينظر في أنه عدد أو في أنه عارض لطبيعة أو لأمر مفارقة، والنظر في أنه عدد وفي أنه عارض للمفارقات يتعلق بما لا يخالط الحركة، والنظر في أنه عارض لطبيعة فيتعلق، بما يخالط الحركة، والنظر في الجمع والتفريق فيتعلق ما يخالط الحركة، إذ الجمع والتفريق لا يتمان إلا [70ب] بحركة، والشئ الذي لا يقبل الحركة لا يمكن جمعه وتفريقه، بل لا يصح فيه معنى الجمع والتفريق. والعدد <العددي> الذي جعلوه<sup>883</sup> مبدأ للعدد وجعلوه مفارقا. والعدد التعليمي هو المقارب للمادة، لكنه قد جرد عنها، والعدد بالتكرار هو أن يكون وحدة سارية في جميع الأعداد فيكون تارة واحداً وتارة اثنين وتارة ثلاثة، وتكون الوحدة الشخصية باقية بعينها ويكون كل عدد

بفعله التكرير بالوحدة<sup>884</sup> بقدر عدة<sup>885</sup>، ذلك العدد ومراته، وتكون تلك الوحدة ثابتة<sup>886</sup> بشخصيتها لا بنوعيتها، وهذا محال، فإن الوحدة في الثاني هي غير الوحدة في الأول، بالشخص بل هي تلك في النوع، وتكرار الوحدة يجب أن يكون في الوسط عدم، حتى يصح التكرار. فإنها إن لم تعدم الوحدة أولاً ثم توجد ثانياً لم يكن تكرار، فإذا تكررت الوحدة مرارا فإنه لا يكون إلا بأن يكون هناك مرة بعد مرة، وهذه المرة إما زمانية وإما ذاتية، فإن كانت زمانية ولم تعدم الوسط فإن الوحدة هي كما كانت، لا<sup>887</sup> أنها كررت، وأن عدمت ثم أوجدت فالموجدة وحدة<sup>888</sup> أخرى بالشخص.

وإن كانت [71أ] ذاتية لا زمانية، تكون تلك الذات بعينها باقية، وإن كررت مائة مرة، وعلى هذا<sup>889</sup> التقدير يلزم أن تكون الوحدة غيرها. وهذا محال، فإن الشيء لا يكون غير ذاته، والقائلون بالعدد العددي يجعلون الوحدة الأولى غير كل وحدة من اللتين في الثنائية واتفاقها، وكذلك السبيل في الثنائية والثلاثية وسائر الأعداد، ويقولون أن الثنائية يلحقها من حيث هي ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية، فيلزم في ذلك أن لا يكون عدد مركبا من عدد، حتى تكون العشارية مركبة لا من خماسيتين، فإن أحادها غير أحاد الخماسية، وليست هي مدرجة في العشارية، وهي مخالفة لأحاد العشارية، فيلزم أن تكون الخماسية، إذا أضيفت إلى العشارية، لا تصير خمسة عشر، إلا أن تستحيل أحادها، أي لا تكون أحادها مغايرة لأحاد العشارية بل مشاكله.

(115)

العدد إما أن ينظر فيه مجرداً فيكون النظر<sup>890</sup> مفارقاً للمادة، وإما أن ينظر فيه من حيث يكون موضوعاً للأحوال التي تعرض له كالجمع والتفريق وغير ذلك مما يكون في علم الحساب.

(116)

[71ب] المقولات<sup>891</sup> هي الأجناس العالية لأنها تكون محمولة على أنواعها ولا يحمل عليها جنس آخر.

(117)

العدد يعني به ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد. ونعني بالأول أنه غير مركب من عدد، وأنه لا نصف له عدد إلا نصفاً مطلقاً. ولكل واحد من الأعداد صورة تخصه، كالعشرة، وله حقيقة هي وحدته التي لا تنقسم، فإن العشرة لا تنقسم إلى عشرين يكون كل واحد منهما عشرة، وله خواص العشرة. وأما انفصاله إلى خمسة وخمسة فإن ذلك من لوازمه لا من ماهيته، فماهيته هي العشرية، وتركبه من الأحاد التي فيها.

(118)

الوحدة من الأسماء المشككة كالوجود، وهي من اللوازم والمعنى الجامع الموجود<sup>892</sup> في الجوهر والعرض، هو أنه وجود غير منقسم، فهذا هو المعنى العام الواقع على الوحدة.

فإذا قلنا وحدة الجوهر معنى يفارق موضوعاتها، وأن وحدة العرض معنى لا يفارق موضوعاتها، كنا قد خصصنا ذلك المعنى<sup>893</sup> العام، وهذا<sup>894</sup> التخصيص ليس بفصل، أي ليس هو تخصيصاً بفصل، كما يخصص المعنى الكلي، إذا وقع في الوحدة بفصل، فيكون عيناً موجوداً فإن ما يعرض له الوحدة، من الجوهر والعرض لا يقومهما<sup>895</sup>.

(119)

[172] الوحدة حقيقتها أنها وجود غير منقسم، ووحدة الأعراض ووحدة الجوهر من حيث حقيقة الوحدة لا تفارق موضوعاتها، فليس من شأنها أن تفارق.

(120)

(896) ليس سبيل الوحدة في موضوعاتها سبيل اللونية في البياض، فالوحدة من اللوازم وهي كالوجود لا يقوم ما يطرأ عليه ولا يكون غير مفارق(5).

(121)

إن قيل: ليس امتناع مفارقة الوحدة لموضوعاتها كامتناع مفارقة البياض لموضوعه، بل كامتناع مفارقة الجنس للفصل.

أجيب: بأن (897) موضوعات الوحدة لا تقومها وليس سبيل تلك الموضوعات مع الوحدة كسبيل الفصول مع الأجناس (5).

(122)

فرق بين ما يصير به الجسم جسماً بأنه (898) جزء من الجسم من حيث هو جسم، وبين ما يصير به الجسم مقداراً، فليس شيء من المقادير يقوم الجسم بما هو جسم، وإلا كان (899) ذلك المقدار مقوماً لطبيعة الجسمية، فإن كل جسم له ذلك المقدار.

(123)

الجزء بما هو جزء ليس يعرض للجسم، بما هو جسم، وإنما يعرض للجسم بسبب المقدار.

(124)

نفس الكمية مجردة عن الجسم، فلكل جسم مقدار عارض يعرض له من خارج [72ب] بعد (900) تقوم الجسم جسماً.

(125)

إذا قلنا: جزء من جسم، فمعناه جزء من مقدار الجسم، فإن الجسم بما هو جسم ليس هو جزءاً ولا كلاً. ومثاله في المنفصل، إذا قلنا: جسمان من جملة خمسة أجسام، فمعناه اثنان من جملة خمسة أعداد، وعرضت للجسم، لا أن الجسم بما هو جسم واحد أو كثير.

(126)

الانقسام بالذات للمقدار ثم يعرض لغيره بسبب ما عرض له.



(127)

المقدار فصله<sup>901</sup> ومقومه أنه شيء يمكن<sup>902</sup> للذهن <إذا تعرض له> أن يفرض فيه أجزاء يجمع بينها حدود مشتركة يصير كل حد نهاية للجزئين، فغرض الانقسام إنما يمكن في الجسم بسبب إمكان فرضه<sup>903</sup> في المقدار، وهذا المعنى للمقدار ذاتي له أولاً وبسببه<sup>904</sup> للجسم ثانياً.

(128)

إن العدد والمساحة، فهما ما يوجد في النفس وهو العاد والماسح، ومنهما ما في الشيء وهو المعدود والممسوح. وبيان هذا أن الموضوعات كالإنسان مثلاً يوجد كل واحد منه وحدته<sup>905</sup>، لا أن يفيد الوحدة حقيقتها، بل أن يوجد معنى ذلك المعنى في ذاته وحده ثم تحصل من تلك الموضوعات في النفس خمس وحدات، فتكون الموضوعات في خمسياتها معدودة بما في النفس، فتكون الموضوعات موحدة [73] للخمسة ومعدودة بالخمسة المرتسمة في النفس. ومثال ذلك الحركة فإنها توجد بسبب وجودها في مسافة معنى، ذلك المعنى في ذاته مقدار، وهو الزمان، فتكون الحركة موحدة للزمان لا جاعلة الزمان مقدراً، لكن الزمان يقدر الحركة.

(129)

الموضوعات توجد الأعداد ولكن لا تفيد الأعداد كمية، وتعد بالأعداد، كما أن بالحركة يوجد الزمان، والزمان في ذاته كم، لا أن الحركة تفيد الكمية ثم الحركة تقدر بالزمان.

(130)

المقادير بما يعرض لها من الكثرة لا تكون من الكمية المنفصلة، بل تكون الكمية المنفصلة عارضة للكمية المتصلة. وكذلك الحال في الزمان: إن فرضنا أن الأناث <فيه> فاصلة فإن كثرة الزمان من حيث العدد ككثرة<sup>906</sup> السطوح فلا تلحق عروض العددية للزمان إياه بالكمية المنفصلة.

(131)

المكان من حيث هو مقدار لا تضاد فيه، ومن حيث هو فوق وأسفل لا تضاد فيه أيضا، لأن معنى فوق وأسفل ما إن يكون على سبيل الإضافة أو على الإطلاق فإن كان على سبيل الإضافة فلا تضاد فيه، وإن كان على الإطلاق فالفوق على الإطلاق هو سطح فلك القمر ولا ضد للفلك. و[73ب] إن اعتبرنا المكان من حيث هو حاو وكان<sup>907</sup> عروض التضاد للفوق والأسفل بسبب المتمكن فيهما، فيكون عروض التضاد للمكان بسبب المتمكن لا في ذاتها فيجتمع من ذلك أن لا تضاد فيه.

### (132)

الإضافة ماهية تعقل بالقياس إلى غيرها، ولا يصح <في> مثل هذه الماهيات<sup>908</sup> إلا أن توجد مع غيرها. وقد يكون الشيء بحيث لا يصح وجوده إلا مع غير وجود غيره، ولكن لا تكون ماهيته<sup>909</sup> معقولة بالقياس إلى غيرها، فإن السواد لا يصح وجوده إلا مع جسم ولكن ليس يعقل ماهية السواد بالقياس إلى الجسم.

### (133)

الأمر المضافة إما أن تكون مضافة بذواتها كالأخوة والبنوة وإما أن تلحقها الإضافة بنسبة ما عارضة لها، فإن السواد والبياض غير مضافين، ولكنهما بنسبة<sup>910</sup> من حيث هما محمولان في حامل مضافان<sup>911</sup> وكان لهما بهذه النسبة ماهية أخرى.

### (134)

النسبة: هي<sup>912</sup> أن يكون الشيء منسوبا إلى شيء بلا زيادة. مثاله، أن يكون السواد موجودا. ونسبة الإضافة أن تعقل مع نسبة المنسوب نسبة المنسوب إليه، كما تعقل مع نسبة السواد من حيث هو محمول نسبة الحجم من حيث حامل.

### (135)

حد الأسود حد شيء عرض له الإضافة، لاحد الإضافة مطلقا ولا حد السواد مطلقا.

(136)

[71أ-ف] المضاف<sup>913</sup> كما أن ماهيته بالقياس إلى غيره من حيث هو مضاف، فكذلك حاله في الوجود، بالقياس إلى غيره فإن حكم الماهية غير حكم الوجود.

(137)

[71أ-ف] إن الرأس مقول الماهية بالقياس إلى ذى الرأس، بسبب النسبة التي لحقته ووجوده في أنه رأس، فكذلك لتلك النسبة أيضا وجود آخر بالقياس إلى غيره.

(138)

[71أ-ف] حد<sup>914</sup> المضاف: هو الذي الوجود له أنه مضاف، أي هو<sup>915</sup> معقول الماهية بالقياس إلى غيره، وذلك وجود ماهيته، وأنها معقولة بالقياس [71ب-ف] إلى غيرها.

(139)

[71ب-ف] المضاف معقول غير متخيل ولا محسوس، فيكون جواهر ثواني<sup>916</sup>، وهذا الرأس من حيث هو هذا الرأس محسوس، فلا يحكم الحس بأنه مضاف، بل إنما تعرض له الإضافة إذا أضيفت إليه مقدمة أخرى، وهي أن الرأس من حيث هو رأس فيكون هذا مضافا بضرب من القياس.

(140)

[71ب-ف] المضاف بذاته: هو مثل الأبوة والبنوة، والمضاف بغيره وهو كالرأس يصير بنسبة ما عارضا<sup>917</sup> له مضاف.

(141)

[71ب-ف] قوله: الماهية معقول بالقياس إلى غيرها، يقول: إن هذا الحد لو<sup>918</sup> كان حداً بحسب المقولة لكانت الجواهر وأشياء آخر تعرض لها الإضافة، داخلة في مقولة الإضافة، وإنما هو حد بحسب<sup>919</sup> اسم يعم المعقولة وما هو مضاف لا بذاته أي معروض له الإضافة، حتى يكون ذلك الشيء المحدود معنى يعم الوجهين جميعاً ومثاله حد الأبيض لا حد البياض.

(142)

[71ب-ف] قيل: أن المتضايين يجب أن يكونا موجودين معاً، فنقض ذلك بالعلم والمعلوم. فالشيء قد يكون موجوداً ولا يكون معلوماً فلا يكون مضافاً، والمعلوم النسبة يكون مضافاً، فقد لاح أنه ليست هذه الخاصة مستمرة في جميع المضافات، وهذا يستمر في معنى المضاف من حيث هو مضاف لا في شيء يعرض له المضاف.

(143)

[71ب-ف] يقول المتشكك: لم نقل: أنه لا شيء من المتضاييات يكون معاً إذ لا شيء من العلم والمعلوم يكون معاً، بل نقول: أنه قد يكون علم موجود والمعلوم غير موجود. وقد يكون الشيء موجوداً، [72أ-ف] ولا يكون معلوماً، والموجودات معلومة للبارئ وقد يكون علم واحد<sup>920</sup> بها غير موجود، فالشك لا ينحل بما ذكر، فالعالم حينئذ لا يكون مضافاً إلى ذلك العلم.

(144)

[72ب-ف] يعني أن هذه الأمثلة التي أوردتموها لتكن مسلمة<sup>921</sup>، فليست تقدر في أن بعض المتضاييات [74أ] غير متكافئ في الوجود. فأنا إن لم نقل: أن جميع المتضاييات لا تتكافأ في الوجود، وإنما قلنا: أن بعض المتضاييات غير متكافئ في الوجود.

(145)

المعلوم هو نفس العلم، فإنه تصور نفس العالم بصورة المعلوم، فهما واحد، والمضاف<sup>922</sup> والمضاف إليه شيان اثنان. فالمعلوم وحده لا يكفي في حصول الإضافة إذا لم يكن الشيء المعلوم موجوداً.

(146)

ما يبقى مع عدم الإضافة كان عارضاً، وصنف الإضافة كالرجل العادل إذا كان أباً فإنه أن عدم منه العدل لم تعد منه<sup>923</sup> الأبوة. وما يعدم مع عدمه الإضافة كان ذاتياً، ونوع الإضافة كالأب إذا عدم فعدمت معه الإضافة. وفي الكمية<sup>924</sup> إذا عدمت الكمية<sup>925</sup> عدمت معها المساواة، فالمساواة تنوعها، وفي الكيفية المشابهة.

(147)

السبب في الأبوة البنوة والسبب في البنوة الأبوة، وليس السبب في الملكة العدم ولا في العدم الملكة.

(148)

الحدود في الأشياء المضافة يجب أن يقال [74ب]: أنها لها من حيث معنى الحدود <لها> أي من حيث هي مضافة، لا من حيث هي نوات.

(149)

المتضايغان من حيث هما متضايغان متكافئان في اللزوم لا في الوجود، وأما الأشياء التي تعرض لها بالإضافة فقد لا تكون حالها هذه الحال، وذلك إذا كان الشيء موجوداً والعلم به مفقوداً أو كان<sup>926</sup> العلم موجوداً والشيء مفقوداً، وفي الثاني يكون حكم الأكثر<sup>927</sup> هو الحكم.

(150)

المضاف الحقيقي<sup>928</sup> هو أن وجوده أنه مضاف كالأبوة والبنوة، لا كالأب، فإن له وجوداً غير أنه مضاف، والأبوة ليس وجودها إلا أنها مضاف كالحامل والمحمول: لا كالسقف والحائط. وقد يكون المضاف موجوداً في الأعيان، وقد يكون في الذهن، وذلك مما يفرضه العقل.

(151)

الإضافة معية بالحقيقة وهي معنى عام، وإذا تخصص تخصص بنوع ما من الإضافة. وله أنواع مختلفة فإن الإضافة تدخل في مقولات كثيرة، وفي الإضافة أيضاً ومثاله: الأبوة والبنوة<sup>929</sup> والضعيفة<sup>930</sup> والنصفية والحامل والمحمول والأكثرية والأقلية، وكل واحد منها معية مخصصة النوع.

(152)

إذا قيل هما معا في الزمان: فهما متضايقان [75أ]، وموضوعهما الزمان، فالمعية إضافة مخصصة.

(153)

الإضافة معية، وهي: أن يوجد شيء مع شيء. فإذا<sup>931</sup> كان الشيء نفس المعية لم يحتج إلى شيء آخر يصير معه، كالأبوة مضافة بذاتها وتعقل ماهيتها بالقياس إلى غيرها، لا بإضافة أخرى لأنها نفس الإضافة والمعية.

(154)

لما لم يصح أن يحل عرض واحد محلين، وجب أن تكون الإضافة التي في أحد الأخوين بالعدد هي ما في الأخ الآخر.

(155)

لا يصح أن يكون عرضان في موضوع واحد، كبياض في موضوع واحد، ولا عرض واحد في موضوعين.

(156)

المعية المخصصة تنوع بتلك<sup>932</sup> الإضافة كالأخوة، مثلاً، أو المشاكلة<sup>933</sup> أو المماثلة، إذ كل إضافة نوع.

(157)

تتصور اللانهاية في<sup>934</sup> الإضافة على وجهين: أحدهما أن يقال هل<sup>935</sup> الأخوة مضافا إلى الرجلين بإضافة أخرى حتى لا تتناهي؟. وليس يلزم أن لا تتناهي فإن الإضافة هاهنا هي نفس الأخوة، والأخوة معنى يعقل بالقياس إلى غيره لذاته، والثاني أن تعتبر الإضافة إلى موضوعها كالبياض، فإن البياض له إضافة إلى موضوعه من وجه واحد، وهو كونه محمولا وكون موضوعه حاملا، وهذا الكون مضافا لذاته [75ب] لا بإضافة أخرى. أي لأنه<sup>936</sup> ذلك المعنى يعقل بالقياس إلى غيره، كما يعقل الرجل إلى الرجل بسبب الأخوة، والأخوة معقولة بالقياس إلى غيرها بالكون فيه، وهذا الكون هو نفس الإضافة، والكون في الموضوع هو إضافة، عارضة للإضافة. وكل شيء عارض لشيء فهو مضاف إلى موضوعه، ونسبته إلى ذلك المحل نسبة إضافة كالبياض المضاف إلى الجسم الأبيض، وهذا النوع من الإضافة أعني كونه في شيء إضافة عارضة للإضافة، فيكون تقدير الإضافة في هذا الموضوع ليس هو بإضافة أخرى، فإن هاهنا حاملاً ومحمولاً، وكونه محمولاً ليس بإضافة أخرى.

(158)

نفس التقابل ليس هو من المضاف، بل تفرض له الإضافة، فإن الشئيين من حيث هما متقابلان نوعاً من التقابل متضايفان، وكل تقابل من حيث هو تقابل مضاف، وليس كل تقابل مضافاً، فإن التضاد تقابل وليس هو مضافاً من حيث هو تضاد، ولكنه مضاف من حيث هو تقابل فالتقابل أعم من المضاف.

(159)

الحرارة والبرودة موضوعان للتضاد، والتضاد موضوع للإضافة، لأن التضاد يعرض لهما ثم يصيران [76أ] بسبب التضاد موضوعين للمضاف. فلا الحرارة ولا البرودة تعقل ماهيتهما<sup>937</sup> بالقياس إلى الأخرى ما لم يعتبر فيهما التضاد.

(160)

التقابل من حيث هو مضاف، أي تعرض<sup>938</sup> له الإضافة وليس له نفس الإضافة.

(161)

الأبوة والبنوة هما نفس الإضافة، وليس<sup>939</sup> مضافين بإضافة أخرى، وتعقل ماهية كل واحد منهما بالقياس إلى غيرهما لا كما يعقل الرجل إلى الرجل بواسطة الأبوة والبنوة، وكهئية<sup>940</sup> العلم عارضة للعلم، وليست<sup>941</sup> كالأبوة والبنوة التي هي نفس الإضافة، وكالأخوة، بل هيئة العلم مضافة إلى العالم كإضافة الرأس إلى ذي الرأس التي هي إضافة بإضافة أخرى.

(162)

الإضافة هي معنى إذا عقل كانت ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره بذاته، لا بإضافة أخرى، فتصير الإضافات بذلك متناهية، وهو في ذاته غير معقول بالقياس إلى غيره، إذا لم يعقل.

(163)

لكل واحد من المضافين معنى في نفسه، ولكنه بالقياس إلى الآخر، وليس هو ذلك المعنى الذي للآخر، بالقياس إليه<sup>942</sup>، وهو بذلك [76ب] المعنى مضاف كالأب >مثلاً<، فإن إضافته للأبوة التي فيه، والابن فإن إضافته للبنوة التي فيه، وليس هناك شيء واحد هو في كليهما، ولا حالة موضوعة للمعنيين اللذين هما بهما مضافا، وإن كانت تلك الحال كون كل واحد من المضافين يحال



بالقياس إلى الآخر، ككون كل واحد من الققتس<sup>943</sup> والثلج أبيض، وهو محال فإن كون كل واحد منهما غير كون الآخر، فلا حالة البتة، موضوعة للأبوة والبنوة. وهذه الاثنيانية موجودة، والمعنيان لهما وجود من خارج لا في الذهن وحده.

#### (164)

قوله: سائر الأقسام غير مقصودة بالذات: يعني الحكم بأن لها نهاية، إذا قيل أن هذا الشيء<sup>944</sup> مضاف إلى هذا الشيء فالإضافة التي بينهما إضافة بتلك الإضافة والعلاقة التي<sup>945</sup> تكون تلك الإضافة كالأب والابن، فإنه بالأبوة التي في الأب يضاف الأب إلى الابن، وكذلك الابن. فأما الأبوة فإنها مضافة<sup>946</sup> إلى الأب بلا إضافة أخرى.

#### (165)

قولهم: أن الإضافات<sup>947</sup> لا تنتهي فإن لكل واحد من الإضافة إضافة أخرى كالأبوة مثلاً، فلها علاقة مع الأب [77] دون العلاقة التي لها بالقياس إلى الابن، هذا الشك يحل بتجريد معنى الإضافة.

#### (166)

كل واحد من المضافين معقول بالقياس إلى الآخر، بسبب معنى الإضافة التي فيه، وهذا المعنى ليس معقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه، بل هو مضاف لذاته، فليس هناك ذات وشيء<sup>948</sup> هو الإضافة، بل هناك مضاف لذاته لا بإضافة أخرى.

#### (167)

ماهية الأبوة مضاف معقول بالقياس إلى الابن، وكون هذه المعنى في الأب مضاف بذاته<sup>949</sup> معقول بسبب نفسه لا بسبب شيء آخر. وهذه إضافة يخرعها العقل وهو عارض من المضاف لزم المضاف، وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى. فكون هذا المعنى

محمولاً مضاف لذاته وكون (أبوة) مضاف لذاته، فإن نفس هذا الكون مضاف لذاته بلا إضافة أخرى. فإنه في الأعيان إذا كان مضافاً إليها وموجوداً مع شيء آخر يكون لذاته لا لمعية أخرى تتبعه، بل نفسه نفس ((المع)) أو ((المعية)) المخصصة بنوع تلك الإضافة [77ب] كما كانت ماهية الأبوة مضافة بذاتها لا بإضافة أخرى. وحقيقة هذا المعنى في الوجود هو أنه أمر يكون<sup>950</sup>، بحيث إذا عقل كل معقول الماهية بالقياس وحقيقته في العقل أن يعقل بالقياس إلى غيره، فكونه في العقل غير كونه إضافة في الوجود. وليس كل ما يعقل مضافاً يكون له إضافة في الوجود. فإن المتقدم والمتأخر هما متضايقان في العقل وليس متضايقان في الوجود، فإن أحدهما معدوم. فالإضافة<sup>951</sup> العقلية غير الإضافة الوجودية، وكون الشيء بحيث إذا عقل كان مضافاً أي معقول الماهية بالقياس إلى غيره لا يلزم أن يكون له إضافة أخرى في الوجود ولا<sup>952</sup> في العقل فيكون معقولاً بسبب شيء غير ذاته، حتى تكون إضافات في إضافات كثيرة لا تنتهي.

(168)

من الإضافة مما لا تنفك عن إضافتها إلى المضاف إليه كهيئة العلم، فإنه لا تنفك عن إضافته إلى العلم والمعلوم، ومنه ما لا يلزم فيه ذلك دائماً كالإضافة التي هي أبوة أو بنوة، فإن الأب من حيث هو إنسان قد ينفك عن إضافته إلى الابن.

(169)

<sup>953</sup> المتخالفان هما معا في الوجود من [78أ] حيث الإضافة، كما أن المتشابهين هما معا في الوجود، من حيث الإضافة<sup>4</sup>.

(170)

<sup>954</sup> المتضادان يلزمهما التضايق بسبب التنازع ويكون كل واحد منهما معقول الماهية بالقياس إلى الآخر بسبب التنازع، وصحيح أن يقال أنهما من حيث هما متضادان متضايقان وليس صحيحاً أن يقال من حيث هما متضايقان متضادان<sup>1</sup>.

(171)

المضاف هو كون الشيء بحيث إذا عقل كان معقول الماهية بالقياس إلى غيره، فإذا لم يعقل لم يكن مضافاً.

(172)

اعتبار كون<sup>955</sup> الذات شيء، واعتبار كونه بحال شيء آخر.

(173)

الأبوة معنى موجود في الأب معقول بالقياس إلى الابن، وهو معقول بذاته، وكون هذا المعنى في الأب ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه.

(174)

الإضافة<sup>956</sup> الوجودية هي كون المعنى بحيث إذا عقل معقول الماهية بالقياس إلى غيره فبسبب شيء غير نفسه.

(175)

الإضافة الوجودية هي كون المعنى بحيث إذا عقل معقول الماهية بالقياس إلى غيره فليس ذلك وجوده.

(176)

ماهية الشيء ليس<sup>957</sup> وجوده، كون الشيء معقول الماهية بالقياس [78ب] إلى غيره ليس كونه موجودا بالقياس إلى غيره، كالبياض مثلاً فإنه موجود بالقياس إلى موضوعه، وليس<sup>958</sup> ماهيته معقولة بالقياس إلى الموضوع.

(177)

المتضايغان متكافئان في اللزوم لا في الوجود، فقد يكون الشئان متضايفين<sup>959</sup> وأحدهما معدوم.

(178)

الشيء لا يحصل في شيء مرتين كالبياض<sup>960</sup> في الموضوع فإنه لا يحصل مرتين فيه<sup>961</sup> بل يكون فيه مرة واحدة.

(179)

(962) طبيعة الإنسان بما هي تلك الطبيعة، غير كائنة ولا فاسدة، بل مبدعة، وهي مستبقة<sup>963</sup> بأشخاصها الكائنة الفاسدة، وأما طبيعة هذا الإنسان من حيث<sup>964</sup> هي هذه فإنها كائنة فاسدة، وكذلك طبيعة كل واحد من العناصر مبدعة غير كائنة ولا فاسدة، وهي مستبقة<sup>965</sup> بأشخاصها، وأما طبيعة هذه الأرض من حيث هي هذه الأرض فإنها كائنة فاسدة<sup>(5)</sup>.

(180)

التحديد يكون بالمقومات، والذي نوعه في شخصه فمعقوله ومحسوسه محدوده، لأنه لا يشركه فيه غيره، فما يعقل منه هو ما يحد به وهو مقوماته. وما يسند إليه يكون محدوداً والعقل يثق به. والمتغير معقوله غير محدود، بل محسوسه فقط، ومحسوسه تكون صفاته بحيث يمكن وقوع [79] الشركة فيها. وإذا اسندت إليه لا تكون محدودة، ولا يثق بها العقل لتغيرها. والمعقول هو المعنى المشترك فيه لا المخصص ويكون لا محالة كلياً، والجزئي قد<sup>966</sup> يكون له معقول إذا علم من جهة أسبابه وعلله لا من جهة الإشارة إليه بالحس، كالكسوف الجزئي، والشخص الإنساني مثلا ما لم يشر إليه حسيّاً، بل <علم> من جهة وأسبابه وعلله.

(181)

ان العالم إنما يصير مضافاً إلى الشيء المعلوم بهيئة تحصل في ذاته، وليس الحال في العالمية كالحال في التيامن والتياسر الذي إذا تغير الأمر الذي كان متيامناً لم تتغير هيئة فيمن كانت له هذه الإضافة إلا نفس<sup>967</sup> هذه الإضافة، أعني التيامن، فإن الإضافة قد تكون بهيئة في المضاف والمضاف إليه، كالحال في العاشق والمعشوق والعالم والمعلوم، وقد لا تكون بهيئة كالحال في التيامن، فإن العالم يبطل علمه ببطلان هيئة كانت الإضافة بينه وبين المعلوم بسببها، والمتيامن لا تبطل منه هيئة ثم يبطل ببطلانها التيامن، والإضافة<sup>968</sup> بالحقيقة عارضة لتلك الهيئة التي في العلم والعاشق [79ب] لا أن تلك الهيئة هي نفس الإضافة. والعلم هيئة تحصل في العالم توجد مع وجود المعلوم وتبطل مع عدمه، فبطلان العلم مع عدم ذات الشيء المعلوم يعني الأمر الذي له المعلوم حقيقة<sup>969</sup>، وهو الذي هو من خارج، بل العالمية أمر زائد على التضاف الذي بينهما، ألا ترى أن المعدوم <أيضاً معلوم ولا ذات له من خارج؟ فللعالم> مع كل معلوم هيئة خاصة.

فالعالم ليس هو وجود المعلوم في ذاته، إذ ليس وجود الشيء في ذاته سبباً لحصول العلم، وإلا لم يكن علم بالمعدوم، بل العلم وجود هيئة في ذات العالم فالشيء إذا كان معلوماً ثم يصير لا معلوماً فلحالة تتغير في العالم، لا لنفس الإضافة مطلقاً، فواجب الوجود لو كان علمه زمانياً أعني زماناً مشاراً إليه حتى يعلم أن الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود وغداً يكون موجوداً، كان علمه متغيراً فإنه كما أنت هذا الشيء غير موجود الآن ويصير موجوداً غداً، كذلك العلم به إما أن يعلمه كذلك فيكون متغيراً، وأما أن يكون علمه غداً كعلمه في هذا اليوم فلا يكون علماً، فإنه يكون محالاً أن يكون علمه غداً كعلمه [80أ] في هذا اليوم، بل قد تغير.

وأما أنه كيف يكون علمه فهو أن يكون بسبب، أعني أن يكون يعرف الموجودات كلها على وجه كلي، وإذا كانت الأشياء كلها واجبة عنده إلى أقصى الوجود فإنه يعرفها كلها، إذ كلها من لوازمه ولوازم لوازمه.

وإذا علم أنه كلما كان كذا، أعني جزئياً، وكلما كان كذا كان كذا، أعني جزئياً آخر، وتكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم، فيكون قد عرف الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير، الذي يمكن أن يتناول أي جزئي كان لا هذا المشار إليه، إلا أن هذا الجزئي لما تخصص فلاسباب جزئية أيضاً.

والجزئيات قد تعرف على وجه كلي مخصصة<sup>970</sup> ما لم يكن مشاراً إليها أو مستندة إلى مشار إليه. مثال ذلك: أنك إذا قلت: من سقراط؟، فتقول: هو الذي ادعى النبوة وقتل ظلماً وابن ملك، فإن هذا كله يمكن حمله على الكثيرين ما لم تسنده إلى شخص، فتقول: هو ابن هذا الإنسان المشار إليه، <فإن سقراط حينئذ مشار إليه إذ اسندته إلى مشار إليه>، فواجب الوجود لا يجوز أن يكون علمه بالجزئي بحيث يكون مشاراً إليه، كالكسوف مثلاً: فنقول هذا الكسوف المشار إليه أو الكسوف الذي يكون [80ب] في هذا اليوم أو غداً، فإنه يعرف غداً أيضاً على وجه كلي، فإنه يعرفه بعد زمان كذا أو حركة كذا، فلا يعرفه مشار إليه.

وواجب الوجود مع احاطة علمه بالجزئيات وبنظام الموجودات على وجه كلي فلذلك يعلم أن نظام العالم هو نظام واحد، أي هذا النظام المعقول، فيكون قد احاط علمه به على وجه كلي. فإنه إن لم يحط علمه بوحداية النظام المعقول له لا يكون قد عرف العالم على حقيقته.

ومثال هذا أن مُنْجِماً إذا قال أنه في هذا الوقت تقارن للقمر كذا، يكون العلم به متغيراً، لأن هذه المقارنة بعينها لا تقع على غيرها، فلهذا يبطل العلم مع بطلان هذه المقارنة. فهذه المقارنة متشخصه بزمان متشخص وهو هذا الوقت، لأنها كانت في هذا الوقت. فلا يمكن حملها على غيرها. فالأول إذا كان يعرف من ذاته لوازمه <ولوازم لوازمه> على الترتيب السببي والمسببي ويعلم أنه كلما كان كذا كان كذا، أي مسبب عن ذلك السبب إذ هو مسببه المطابق له فإنه يكون عارفاً للأسباب<sup>971</sup> كلها على وجه كلي، ونحن لا نعرف الأسباب كلها، وإلا كان علمنا علماً كلياً لا يتغير.

(182)

لو ادركنا الشيء [81أ] بأسبابه، ومع ذلك فإنه لا ينفك عن هذا التصور والتعقل، من معارضة<sup>972</sup> الوهم لبعضه<sup>973</sup>، وبعض الأسباب متوهمة لا معقولة، ومثال هذا أن مُنْجِماً يعلم أن الكوكب الفلاني كان أولاً في الدرجة الفلانية فصار إلى الدرجة الفلانية، ثم بعد كذا ساعة، قارن<sup>974</sup> الكوكب الفلاني ثم دخل بعد كذا ساعة في الكسوف، ثم يبقى بعد كذا<sup>975</sup> ساعة في ذلك الكسوف، ثم فارق الشمس وانجلى، ويكون قد عرف كل ذلك بأسبابه ولا يكون قد عرف أن هذا الكوكب<sup>976</sup> في هذه الساعة في الدرجة الفلانية حتى تكون الساعات<sup>977</sup> التي بعدها مستندة إلى هذه الساعة المشار إليها، فيتغير علمه بحسب تغير الأحوال وتجدها. فإذا عرف على الوجه الذي ذكرناه أعني بالسبب، كان حكمه في اليوم وأمسه وغداً حكماً واحداً.

والعلم لا يتغير، فإنه صحيح دائماً في هذا الوقت وفيما قبله وفيما بعده أن الكوكب الفلاني في كذا<sup>978</sup> ساعة يقارن الكوكب الفلاني، فاما أن يقال: أن الكوكب الفلاني في هذا الوقت الفلاني المشار إليه الاستفادة علمه من خارج مقارن للكوكب الفلاني وغداً مقارن لكوكب آخر [81ب] فإنه إذا جاء غداً بطل الحكم الوقتي، والعلم الوقتي. فإذا الفرق بين العلمين ظاهر.

فواجب الوجود علمه على الوجه الكلي علم لا يغرب عنه مثقال ذرة، وهذا الكسوف الشخصي، وإن كان معقولا على الوجه الكلي<sup>979</sup> إذ قد علم بأسبابه، والمعقول منه بحيث يجوز حمله على كسوفات كثيرة كل واحد منها حاله <حال> هذا الكسوف، فإن الأول تعالى يعلم أنه شخصي في الوجود وعلمه<sup>980</sup> محيط بوحدهيته. فإن لم تعرف وحدانيته لم تعرفه حق المعرفة. وكذلك نظام الموجودات عنه، وإن عرفه على وجه كلي بحيث يكون معقوله يجوز حمله على كثيرين فإنه يعلم أنه واحد، وكذلك يعلم أن العقل الفعال واحد وإن كان عقله على وجه كلي. وعلمه بأن هذا الكسوف شخصي لا يرفع المعقول الكلي.

والعلم ما يكون بأسباب، والمعرفة ماتكون بمشاهدة. والعلم لا يتغير البتة ولو كان جزئياً، فإن علمنا بأن الكسوف غداً يكون مركباً من<sup>981</sup> علم ومشاهدة، ولو كان غداً لم يكن مشاراً إليه، بل كان معلوماً بأسبابه، لم يكن إلا علماً كلياً، ولم يكن يجوز أن يتغير ولم يكن زمانياً، فإن كل علم لا يعرف بالإشارة وبالاستناد إلى شيء مشار إليه كان بسبب، والعلم بالسبب [82أ] لا يتغير ما دام السبب موجوداً. لكن العلم الذي يتغير هو أن يكون مستفاداً من وجود الشيء ومشاهدته، فواجب الوجود تبارك وتعالى<sup>982</sup> منزه عن ذلك إذ لا يعرف الشيء من وجوده فيكون علمه زمانياً ومستحيلاً ومتغيراً<sup>983</sup>.

ولو كنا نعرف حقيقة واجب الوجود وما توجهه ذاته من صدور اللوازم كلها عنه لازماً بعد لازم إلى أقصى الوجود، لكننا نحن أيضاً نعلم الأشياء بأسبابها ولوازمها، فكان علمنا أيضاً لا يتغير. وإذا كان هو يعقل ذاته وما توجهه ذاته فيجب أن يكون علمه كلياً بأسباب الشيء ولوازمه، فلا يتغير، وكذلك لو كنا نعلم أوقات مقابلة القمر للشمس ولا عرض<sup>984</sup> له، لكننا نعلم كل كسوف يكون بعلمه وأسبابه ولوازمه، وكان علمنا به<sup>985</sup> قبل الكسوف وعنده وبعده، علماً واحداً لا يتغير، لأنه كان سبب وما دام العلم بالسبب حاصلاً، فالعلم بالمعلوم بذلك السبب لا يتغير.

قوله<sup>986</sup>: لكنك تعلم بحجة أن ذلك الكسوف يكون واحداً، معناه أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد إلا كسوف واحد لأن الشمس التي هي موضوع الكسوف واحد.

(184)

ثم<sup>987</sup> ذلك الكسوف الشخصي إذا علم من جهة أسبابه [82ب] وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعاً مجموعاً في شخصه، كان العلم به كلياً، والكسوف وإن كان شخصياً فإنه عند ذلك يصير كلياً، ويكون نوعاً مجموعاً في شخص، والنوع المجموع في شخص له معقول كلي لا يتغير. وما يستند إليه من صفاته وأحواله يكون مدركاً بالعقل، فلا يتغير. وتلك الأسباب والصفات هي مثل أن يقال: أن هذا الكسوف كان عن حركات من الشمس والقمر إلى واحد<sup>988</sup> من العقدين، كل واحدة من تلك الحركات على صفات كذا وبُعْد حركة كذا، وفي الدورة الفلانية من دورات كذا وفي ناحية كذا وفي جهة كذا وغيره<sup>989</sup> من الأسباب والعوارض الكلية التي يمكن أن تكون لكل كسوف، أو لكل<sup>990</sup> كسوفات كثيرة. وكل واحدة من تلك الأسباب<sup>991</sup> والصفات نوع مجموع في شخص يصح الاستناد إليه، ويصير الكسوف الشخصي أيضاً بتلك الأسباب والصفات التي تخصصت بها، نوعاً مجموعاً في شخص فيكون له معقول كما يكون للنوع المجموع في شخصه فلا يتغير. والأشياء التي تشخصه أيضاً كالزمان الجزئي الذي حصل فيه، والحالة <الجزئية> التي تشخصه لكل واحد منها صفات [83أ] وأسباب كلية، كل واحد منها نوع مجموع في شخص له، معقول كلي، لا يتغير فيصح الاستناد إليه. فيمكن في هذه الأحوال الجزئية أن يعقل ويدرك بالعقل لا بالحس والإشارة إليه.

(185)

هذا الكسوف الذي يكون لهذه<sup>992</sup> الأسباب وإن كان شخصياً فإنه قد<sup>993</sup> يتصور<sup>994</sup> كلياً من جهة أسبابه، فيكون نوعاً مجموعاً في شخصه فالعلم المستند إليه لا يتغير.

(186)

المعقول من الشخص والمحسوس منه لا يتطابقان<sup>995</sup>، كما ذكرنا. إلا أن المعقول من الشخص الذي نوعه مجموع في شخصه، وإن كان يطبق محسوسه في الوجود فلا يمتنع في العقل



أن يكون كلياً بأن يتصوره كلياً، ولو كان في الوجود غير جائز ويحمله على كثيرين. وفي الأول كان هذا التصور ممتنعاً. والمعقول من هذا الكسوف الجزئي وإن كان يلزم أن يطابق محسوسه فيكون جزئياً فاسداً فإن الأول لم يستفد معقوليته من حسيته، بل علمه من الأسباب الموجبة والصفات الكلية التي تخصصت به<sup>996</sup>، فيكون معقوله منه كلياً لأن الأسباب والصفات كلية بحيث يصح حمله على كثيرين [83ب]، فلما تخصصت بهذا الكسوف الشخصي صار كل واحد من تلك الأسباب والصفات نوعاً مجموعاً في شخصه، فصار بحيث لا يحمل إلا عليه وحده. وتلك الأسباب والصفات هي أن يقال في هذا الكسوف أنه عن حركات السماويات<sup>997</sup> تأدت إلى اجتماع على<sup>998</sup> هذه الصفة، وأنه كان بعد حركة كذا أو<sup>999</sup> الدورة الفلانية من كذا، وأنه على وضع كذا، وفي ناحية المشرق هو أو في ناحية المغرب، وأنه في ناحية الشمال أو الجنوب، وأنه على مقدار النصف منه أو الثلث، وأنه على هذا اللون، فهذه صفات يمكن أن تعتبر كلية<sup>1000</sup>، فتخصصت بهذا الشخص فصار كل واحد منها نوعاً مجموعاً في شخصه.

والأشياء التي شخصت هذا<sup>1001</sup> الكسوف، وهي الزمان الجزئي الذي حدث فيه والحالة الجزئية التي كانت له، لكل واحد منها صفات كلية إذا تخصصت به شخصاً كان بمنزلة الكسوف وأسبابه وصفاته، فيكون كل واحد من تلك الصفات نوعاً مجموعاً في شخصه. والنوع المجموع في شخصه يكون له معقول كلي فلا يفسد العلم به ولا يتغير، فمعقول الأول من هذا الكسوف على [84أ] هذا الوجه لا يتغير.

(187)

هذا الكسوف الشخصي، إذا كان معلوماً من جهة أسبابه وعلله وصفاته الكلية، على أن تلك الأسباب والصفات وإن كانت كلية في نواتها بحيث يحمل على كثيرين فقد تخصصت به، كان معقوله كلياً،<sup>1002</sup> ومعنى التخصص به أن يكون له وحده، وهذا<sup>1003</sup> المعقول الشخصي الذي<sup>1004</sup> هو نوعه مجموعاً في شخصه الذي لا يتغير ولا يتغير العلم به أيضاً<sup>1005</sup> وتكون صفاته وأسبابه متخصصة به محمولة عليه وحده، وكل ما ينسب ويسند<sup>1006</sup> إليه يمكن أن يدرك بالعقل فلا يتغير <معنى التخصص أن يكون له وحده>. كما أن صفات الشخص الذي نوعه مجموع في شخصه مقصورة عليه، إذ لا شخص نظيراً له فيشكره فيها. <المشخص للشيء يجب أن يكون شخصياً لا كلياً>.

(188)

ثم نحن 1007 نعلم المعاني الكلية من جهة ما يستند 1008 في علمها إلى جزئياتها، والجزئي 1009 لا يحصل لنا العلم به إلا بعد وجوده، ووجوده يكون جزئياً لا محالة، فنحن إنما نعلم هذا الكسوف من جهة وجوده، فيكون هذا الكسوف الشخصي كان 1010 العلم به متغيراً، إذ 1011 الأول تعالى لا يعلمه من جهة وجوده، بل من جهة أسبابه، فيكون له معقول كلي، كما يكون الشيء 1012 الذي نوعه مجموع في شخصه.

(189)

ثم المشار إليه لا يكون له معقول إلا أن يكون شخصاً محدوداً *«معقوله»*، ككرة الشمس، والشيء الذي محدوده ومعقوله هو ما يكون الذاتيات التي يتقوم بها 1013 و [84ب] الصفات التي يتخصص بها، تكون مقصورة عليه، وتلك الصفات هي تقوم 1014 العقل فيعقلها، ثم 1015 الشيء الذي معقوله محدود، هو ما تكون ماهيته متقومة من الأشياء الذاتية التي توجد كلها في حده. وأما 1016 ما لا يكون محدود معقوله فهو ما تكون ماهيته متقومة لا من الأشياء الكلية الذاتية المأخوذة في حده فحسب، بل منها ومن غيرها كالأشخاص التي تدخل تحت نوع فإنها متقومة من معنى النوع ومن أعراض لازمة لا تؤخذ معه في حده.

(190)

كل شخصي فله معقول، أي ماهيته مجردة جزئية فاسدة من حيث تكون مقيسة إليه، ويكون حصل في الذهن من جهة الاحساس به، وإلا لم يكن له حصول فيه فيكون مستفاداً من الحس، وهذا المحسوس هو فاسد، فمعقوله من حيث يكون مقيساً إليه فاسد. فإذا علم ذلك المعقول من جهة علله وأسبابه لم يكن معقولاً من جهة جزئية بل من جهة كلية، فلا يكون حينئذ فاسداً. ومثال ذلك هذا الكسوف الشخصي، له معقول شخصي، وهو ذلك الاجتماع المعين الشخصي الذي حصل بين الشمس والقمر في 1017 إحدى العقدتين. وهذا يحصل العلم به عند وجوده [85أ] ويبطل عند بطلانه. وقبل وجوده لم يكن العلم به حاصلاً بل كان العلم إنما حصل بلا 1018 وجوده 1019، فكان علمان عند

وجوده ولا وجوده، وكان لكل واحد منهما صورة غير صورة الآخر. وهذا المعنى المعقول لكل واحد منهما صورة غير صورة الآخر. وهذا المعنى المعقول على هذا الوجه هو جزئي. فإذا علم من جهة أسبابه وعلله الموجبة له، وهي 1020 الحركات السماوية التي تأدت إلى هذا الاجتماع، كان ذلك معقولاً من جهة كلية. وكان العلم به قبل حدوثه وعند حدوثه وبعد حدوثه على حد واحد.

والأول تعالى إنما يعقل الشخصي الفاسد من هذه الجهة الكلية فلا يتغير علمه، إذ لا 1021 يتغير معلومه، فإنه كلما تحركت الأجرام 1022 السماوية بحركاتها وتأدت إلى مثل هذا الاجتماع حصل لا محالة كسوف.

### (191)

ثم المعقول من كل شيء هو 1023 مجرد ماهيته المنسوبة إليه مع سائر لوازمه. فإن كان شخصياً نوعه مجموع في شخصه، فمعقوله كلي أي يكون 1024 بحيث يصح حمله على كثيرين، إلا أنه عرض لهذا الشخص أن كان واحداً. وإن كان شخصاً فاسداً فمعقوله جزئي فاسد، فلا يصح حمله إلا عليه، ولا يمكن أن يحد، والشخص الآخر يمكن أن يحد، لأن [85ب] معقوله محدود، ومعقوله الأول تعالى من هذا الشخص هو نفس الصورة المعقولة، وهو الإنسانية المطلقة لا إنسانية <ما> متشخصة بعوارض ولوازم مشار إليها محسوسة.

### (192)

المعقول من كل شيء مجرد ماهيته التي له والتي عليها وجوده، والمعقول من هذا الشخص ماهيته مع عوارضه وخواصه التي تقوم ويتشخص 1025 بها، وليس هو الصورة المجردة 1026 وحدها. فإن هذا الإنسان ليس هو ما هو بالإنسانية المجردة 1027 بل بمجموع الصورة والمادة والأعراض التي تشخص بها من كميته وكيفيته وأينه 1028 ووضعه وغير ذلك. فمعقول الشخص ومحسوسه مطابقان، لأنه لو لم يتطابقا لم يكن معقوله.

والمعقول من الشمس هو 1029 ماهيتها مع عوارضها ولوازمها 1030 من مقداره الذي كان يمكن أن يكون أكبر منه أو أصغر، وحرارته التي كان يمكن أن تكون أشد منه أو أنقص، وشعاعه

الذي كان يمكن أن يكون أشد منه أو أنقص وكونه في الفلك الرابع، وقد كان يمكن أن يكون في الفلك الأعلى، فمعقوله يطابق محسوسه في الوجود.

(193)

علم البارئ تعالى بالأشياء الجزئية هو أن يعرف الأشياء من ذاته، وذاته مبدأ لها، فيعرف أوائل الموجودات [86] ولوازمها ولوازم لوازمها إلى أقصى الوجود، وكل شيء فإنه بالإضافة إليه واجب الوجود وبسببه فهو موجود بالإضافة إليه بما وجد ومما يوجد. فإذا كانت للأشياء 1031 الجزئية أسباب يلزم عنها تلك الجزئيات ولتلك الأسباب أسباب حتى ينتهي إلى ذات 1032 الأولى تعالى. وهو يعرف ذاته ويعرفه سببا للموجودات، ويعرف ما يلزم عن ذاته، وما يلزم عن لازمه، وكذلك هلم جرا، إلى أن 1033 ينتهي إلى الجزئية، فإنه يعرفه لكنه يعرفه بعلمه وأسبابه. وهذا العلم لا يتغير بتغير الشخص المعلوم فإن أسبابه لا تتغير وتكون كلية، وإن كانت للشخص أسباب جزئية مشخصة له، فإن لكل سبب جزئي مشخص مبدأ كلياً ليستند إليه، فهو يعرف ذلك الجزئي أيضاً بأسبابه، ويعرف الأشياء غير المتناهية على ما هي عليه من اللاتناهي بأسبابها ويعلم الزمان غير الثابت الذي ينقضي شيئاً فشيئاً بعلمه وأسبابه، فإنه يعرف الفلك وحركته، ويعلم أن ما له حركة فله عدد ومقدار، وكل ما له عدد ومقدار فله دورات مقدرة.

(194)

كل شخصي يكون له معقول شخصي، فإذا علم ذلك [86ب] بأسبابه وعلمه تكون هذه الجملة كلياً. فإنه كلما حصلت تلك العلة والأسباب وجب أن يكون ذلك الجزئي، فيقال: أن هذا الشخصي أسبابه كذا. وكلما حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخصي أو مثله فيكون كلياً بعلمه وأسبابه 1034. ومعقولات الأول كذلك، فإنه يعقل هذا الشخصي بعلمه وأسبابه، ويعرف العلة 1035 السابقة لهذا الأسباب، وإلى أن ينتهي إلى ذاته فيكون علمه محيطاً بجميع الأشياء فلا يكون لعلمه تغير، فإن معلومه لا يتغير ولا يزول بزوال ذلك الشخصي.

(195)

الكلي الذي يلزم عنه الجزئي لا يفسد. فإنه يعلم أنه كلما كان كذا لزم عنه <كذا> وهذا الجزئي لازم عن ذلك الكلي الذي في معلومه فلا يخفى عليه خافية.

(196)

سبب وجود كل موجود علمه به وارتسامه في ذاته. وهو يعلم الأشياء غير المتناهية فعلمه غير متناه. وقد يتشكك فيقال أن تلك الأشياء موجودة بالفعل بل بالقوة فبعض علمه يكون بالقوة أو يكون لا يعلمها، فيقال: إن كل شيء فإنه واجب بسببه وبالإضافة إليه، فيكون موجودا بالفعل بالإضافة إليه.

(197)

سبب وجود كل موجود هو أنه [87] بعلمه، فإذا علمه فقد حصل وجوده وهو يعلم الأشياء دائماً.

(198)

الأشياء كلها عند الأوائل واجبات وليس هناك أماكن البتة، وإذا كان شيء لم يكن في وقت فإنما يكون ذلك من جهة القابل لا من جهة الفاعل، فإنه كلما حدث استعداد في المادة حدث فيها صورة من هناك ليس هناك منع ولا تخل. والأشياء كلها واجبات هناك، لا تحدث وقتاً وتمتتع وقتاً، ولا يكون هناك كما يكون عندنا.

وقد يتشكك فيقال: إذن الأفعال كلها طبيعية لا إرادية، فالجواب: أن إرادتها على هذا الوجه، إذ هو دائم<sup>1036</sup> الفيض<sup>1037</sup> والامتناع من جهة القابل.

(199)

كلما حدث مزاج صلحت النفس فأحدثت لا محالة نفساً، وإذا استعدت مادة لقبول صورة نارية أو هوائية أو مائية أو أرضية حدثت فيها تلك الصورة من المبادئ المفارقة، فالقول

(200)

لا يصح في الأول أن يعلم الأشياء من وجودها، فإنه يلزم أن يكون قبل وجودها لا يعلمها. وإذا علمها بعد أن لا يعلمها يكون قد تغير منه شيء، ويكون [87ب] حصل فيه شيء لم يكن له. وكذلك إذا بطل ذلك الشيء بطل عمله، فيكون قد تغير منه شيء. فهو يعلم الأشياء على الإطلاق ودائماً. ولا يعلمها بعد أن لم يكن يعلمها، فيحدث فيه تغير.

(201)

أنا إذا علمت<sup>1040</sup> جزئياً ما كالكسوف ثم علمت<sup>1041</sup> أن لا كسوف فليس علمي بالأول هو علمي بالثاني، لأن ذلك قد تغير، لأنني أعلم كل واحد منها في آن مفروض، وأكون قد أدخلت الزمان فيما بينهما فتغير علمي.

(202)

لو أدركنا هذا الجزئي من جهة علله وأسبابه الكلية علمنا صفاته المشخصة له بأسبابها وعللها الكلية، وكان علمنا هذا كلياً لا يتغير بتغير المعلوم في ذاته فإن أسبابها وعللها<sup>1042</sup> الكلية لا مشخصاتها لا تتغير ولا تفسد.

(203)

مشخصاته وإن كانت جزئية فإن لها عللاً وأسباباً كلية لا تتغير، والبارئ<sup>1043</sup> يعرفها كلها كلية، وهو يعرف أوائلها من ذاته، لأن وجودها عنه، >وهو يعرف ذاته ويعرفها علة وأولاً لصدور الموجودات عنه<، فعلمه غير مستفاد من خارج يلزم ذاته وذاته لا تتغير.

(204)

الأول يعرف الشخص وأحواله الشخصية ووقفه الشخصي ومكانه الشخصي من أسبابه و[88] لوازمه الموجهة له المؤدية إليه. وهو يعرف كل ذلك من ذاته، إذ ذاته هو سبب الأسباب، فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة.

(205)

ينبغي أن نجتهد في أن لا يجعل علمه عرضة للتغير والفساد البتة، بأن نجعله زمانياً أو أن يكون<sup>1044</sup> علمه مستفاداً من الحس ومن وجود الموجودات فإنه<sup>1045</sup> إن ادخل في علمه الزمان

فيكون متغيراً وفساداً، لأن الشيء يكون في وقت بحال، ويكون في وقت آخر بحال آخر.

(206)

الأول يعرف هذا الكسوف الجزئي بأسبابه المؤدية إليه ووقته الشخصي الذي يكون فيه بأسبابه الموجبة له، ويعرف مقدار مكثه<sup>1046</sup> أو <سببه> ويعرف انجلاءه بالسبب الموجب له، وكل ذلك يعرفه كلياً بأسبابه المؤدية إليه الموجهة له، ويعرف المدة التي بين الكسوفين وجميع أحواله وأسبابه الشخصية، فلا يتغير علمه بتغير هذه الأشياء وتشخصها إذ ليس يعرفها مشاراً إليها.

(207)

الشيء المشار إليه لا يعرف معقولاً إنما يعرف<sup>1047</sup> محسوساً، والمعلوم من الأشياء الجزئية لا يكون معقولاً، بحيث يصح حمله على كثيرين فإن المعقول من هذا الشخص من جهة ما هو جزئي [88ب] معقوله غير<sup>1048</sup> محدوده من الحد<sup>1049</sup> فلا يصح حمله إلا عليه، ويكون ذلك متخيلاً بالحقيقة لا معقولاً. فإذا كان المعقول معقول شيء نوعه<sup>1050</sup> في شخصه كان معقوله محدوده. فصح حمله على كثيرين، وصح الاستناد إليه إذ هو لا يتغير، وتكون جميع عوارضه وصفاته المستندة إليه معقولة كالحال في الشمس وعوارضه وصفاته كالشعاع.

(208)

العلم <في> الأول غير مستفاد من الموجودات، بل من ذاته، فعلمه سبب لوجود الموجودات<sup>1051</sup>، فلا يجوز على علمه التغير. وعلمنا مستفاد من خارج فيكون سببه وجود الشيء. وإذ كنا لا ندرك إلا الجزئيات المتغيرة فعلمنا يتغير، ولأنها تبطل فيبطل علمنا بها، والمثال في كون علمه سبباً لوجود الموجودات هو كما لو علم الإنسان<sup>1052</sup> صورة بناء فبنى على تلك الصورة بناءً، لا كمن يعلم صورة بناء من<sup>1053</sup> وجود بناء حاصل بالفعل قائم.

(209)



لما كان علمه سبباً لوجود الموجودات عنه من آلة وإرادة متجددة بل كانت الموجودات تابعة لمعلوماته، صح معنى قوله: ((كن فيكون)).

(210)

سبب علمنا بالأشياء قد يكون وجودها كما يصادف<sup>1054</sup> بحواسنا صورة بيت يحدث<sup>1055</sup> منها [89] صورة في أذهاننا، وقد علمنا بها سبب إيجادها، كما يكون علمنا بصورة البيت بأن حدثت صورته في أنفسنا سبباً لأن نوجدتها.

(211)

علم البارئ لذاته لا بعلم<sup>1056</sup> كما نعلم<sup>1057</sup> الأشياء بعلم، والعلم هو عرض يحل النفس، وعلمه غير مستفاد من خارج بل يعلم الأشياء من ذاته.

(212)

علم البارئ لذاته فهو يعلم الأشياء جزئياً وكلها على ما هي<sup>1058</sup> عليه منه جزئية<sup>1059</sup> وكلية، وثباته وتغيره وكونه وحدوثه وعدمه وأسباب عدمه، ويعرف الأبديات على ما هي عليه من الأبدية<sup>1060</sup>، والحادثات على ما هي عليه من حدوث<sup>1061</sup>، ويعرفها قبل حدوثها ومع حدوثها وبعد حدوثها بعلمها وأسبابها الكلية، ولا يفيد حدوثها علماً لم يكن كما نحن لا نعلم الأشياء قبل حدوثها. فكلها حاضرة له فإن ذاته سببها، وهو لا يغفل<sup>1062</sup> عن ذاته، ويعرف الجزئيات والشخصيات بأسبابها وعللها على الوجه الذي لا يتغير به علمه، ولا يبطل. وإن تغيرت<sup>1063</sup> الجزئيات والشخصيات فإنه لا يعرفه كما نعرفه نحن بإدراك الحس له وبالإشارة إليه، بل يعرفه بالأسباب الموجدة [89ب] له المؤدية إليه التي لا تتناول هذا الجزئي وهذا الشخص بعينه من حيث يكون مشاراً إليه متخيلاً، وهو يعرف هذا الشخص بأسبابه وعلله المشخصة له فيكون علمه لا يتغير وإن تغير الشخص وبطل، ويعرف هذا الشخص وأنه شخصي مشار إليه وأنه فاسد ومتغير ولا يفسد علمه ولا يتغير بفساده <وتغيره>، ويعرف جميع أحواله الحادثة له ويعلم أنها تكون حادثة له، ولا يتغير علمه بها لأنه يعرفه بأسبابها ويعرف عدمه بأسبابه المعدمة<sup>1064</sup> له.

(213)

البارئ يعقل كل شيء من ذاته لا من ذلك الشيء، ولا من وجوده، ولا من 1065 حال من أحواله. فإنه إن كان يعقله لا من ذاته، بل من خارج عن ذاته لكان فيه انفعال، وكان هناك قابل لذلك المعقول، لأنه يكون له بعدما لم يكن، ويكون على الجملة له حال لا يلزم عن ذاته، بل عن غيره.

وإذ هو مبدأ كل شيء فهو يعقل ذاته ويعقل ما هو مبدأ له وهو العقل الفعال، ويعقل أنه مبدأ له وما بعده، ولوازمه وما بعد ذلك إلى ما لا يتناهى، ويعقل الأشياء الأبدية أنها أبدية، والأشياء الفاسدة أنها فاسدة، إذ يعقل أسبابها وعللها ولوازمها. [90أ] ويعقل الأشياء الزمانية، والزمان إذ هو من لوازمها، ويعقل المتحرك والحركة وأنها زمانية ومتحركة، ويعقل الشخصيات من الفاسدات من جهة عللها وأسبابها كما لو تعقلها أنت من جهة عللها وأسبابها. مثلاً إذا عقلت أنت أنه كلما تعفنت مادة في عرق تتبعه حمى، وتعلم مع ذلك من الأسباب والعلل أن شخصاً ما يوجد بحيث 1066 تحدث فيه هذه، فيحكم أن ذلك يحتم، فهذا الحكم لا يفسد وأن فسد الموضوع.

ويعرف كل شيء كما هو موجود بعلة وأسبابه، ويعرف المعدومات بعلة أعدامها وأسبابها، ويكون علمه بها سبب وجودها، لا أن 1067 وجودها سبب علمه، وذلك يخالف 1068 أحوالنا، فإننا نعلمها من وجودها ونعرف الجزئيات من جهة كلية.

(214)

إذا كان هذا الكسوف الشخصي معقولاً لا من الأسباب الموجبة له، بل من وجوده وقت كونه، كان معقوله مستقادا من الحس به، وهذا لا يصح في البارئ، لأنه نقص فيه، لأنه يلزم أن يكون وجود هذا الكسوف أفاده علما لم يكن 1069.

(215)

البارئ يعرف ذاته ويعرف لوازم ذاته، [90ب] ويعلم الموجودات عنها، وأنه مبدأ لها، ويعرف ما عداها 1070 وما بعدها وما بعد 1071 ما بعدها إلى ما لا يتناهى، فإن 1072 يعرف الأشياء

الجزئيات من جهة كلية، فإنه يعرف أسبابها وأسباب أسبابها إلى أن تتأدى إلى ذاته، فيعرف كل ذلك من ذاته لا من خارج فيكون لغيره فيه تأثير.

#### (216)

هذه الموجودات من لوازم ذاته، ولزومه فيه بمعنى أنها تصدر عنه لا أن تصدر عن غيره، فيكون، ثم قابل وانفعال، وقولنا<sup>1073</sup>: فيه يعتبر على وجهين: الأول<sup>1074</sup> أن يكون عن غيره فيه، والآخر أن يكون فيه لا عن غيره، بل من حيث يصدر عنه.

#### (217)

البارئ يعرف كل شخصي بعلة وأسبابه، وتلك الأسباب<sup>1075</sup> والعلل إن تخصصت بذلك الشخص شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص وحال متشخصة قد اكتنفته. ومعناه بالإضافة إلى ما شخصه من الزمان الجزئي المتشخص والوضع الجزئي المتشخص، أو حالة أخرى تشخصه، وتلك الأحوال التي تشخصه هي أيضاً <متشخصة>، ولها علل وأسباب جزئية، إذا أخذت بتلك العلل والأسباب كانت<sup>1076</sup> أيضاً بمنزلة ذلك [91] الشخص، لكونها<sup>1077</sup> تستند إلى مبادئ، وكل واحد من تلك المبادئ نوع لتلك الحال في شخصها، فإن لهذا الزمان الشخصي ولذلك الوضع الشخصي وتلك الحالة الشخصية نوعاً يحمل عليها وعلى أشخاصه التي هي نظير<sup>1078</sup> له، وذلك النوع هو كالزمان المطلق والوضع المطلق أو الكيفية المطلقة.

والبارئ<sup>1079</sup> تعالى يعرف تلك الأحوال بعلمها وأسبابها، ومن جهة كليتها التي لا تفسد. فإن كل ذلك الشخص مما هو في العقل شخص وهو الواحد في نوعه كالشمس فإنه يعرفه، وإن كان النوع منتشراً في الأشخاص عرف النوع وأشخاصه من جهة عللها وأسبابها الكلية، والعلم بهذه الجهة<sup>1080</sup> لا يتغير<sup>1081</sup> فلا يتغير معلومه.

#### (218)

البارئ يعلم أن في الأشخاص شخصاً جزئياً صفته كذا وعلله كذا، <ويعرف علل علله> ويعرف مشخصاته وأحواله وعلل مشخصاته وعلل أحواله وكليات مشخصاته التي هي كالأنواع

لتلك الأحوال الجزئية، وهو<sup>1082</sup> يعرف تلك الأحوال من جهة كلياتها.

(219)

قد يكون لشيء واحد مبادئ كثيرة، كل واحدة منها نوع في شخصه وقد [91ب] يكون له منها شخص له صفات كثيرة كل واحد منها<sup>1083</sup> يكون أشخاصها لها أنواع كالزمان الواحد الذي الزمان المطلق نوع له، والوضع الواحد الذي<sup>1084</sup> الوضع المطلق نوع له.

(220)

العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها<sup>1085</sup> وعللها وأسبابها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها إلى بعض، كالحال في النفس بأن يكتسب علم بعضها من بعض، فإنه يعقل كل شيء ويعقل أسبابه حاضرة معه. فإذا قيل للأول تعالى عقل، قيل: على هذا المعنى البسيط أنه يعقل الأشياء بعقلها وأسبابها حاضرة معها من ذاته، بأن يكون صدور هذه الأشياء عنه، إذ له إليها إضافة المبدأ لا بأن تكون تلك فيه حتى تكون<sup>1086</sup> صور الأشياء التي يعقلها متصورة في ذاته وكأنها أجزاء ذاته، بل تفيض عنه صورها معقولة، وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة عن عقليته، والمعقولات البسيطة هي أن تكون كلها على ما هي عليه من ترتب بعضها على بعض. وعليه بعضها لبعض حاصله له دفعة واحدة على أنها صادرة [92أ] عنه، إذ هو مبدأ لها.

والمثال في ذلك هو أن تقرأ كتاباً فتسأل عن علم مضمونه، فيقال: هل تعرف ما في الكتاب؟، فنقول: نعم. إذ كنت تتيقن أنك تعلمه ويمكنك تأديته على تفصيله.

والعقل البسيط هو المتصور<sup>1087</sup> بهذه الصورة وليس في العقول الإنسانية عقل على هذا المثال، ويكون متصوراً بصور المعقولات جملة واحدة ودفعة واحدة. وكما<sup>1088</sup> يُسَمَع القضية<sup>1089</sup> مثلاً يتمثل له الحد الأوسط من غير اكتساب وتفكر<sup>1090</sup> فيه، وانتقال من معلوم إلى مجهول، اللهم إلا أن يكون بيننا<sup>1091</sup>. والعلم العقلي هو بلا تفصيل والنفساني هو بالتفصيل.

(221)

ان ورد على ذات البارئ شيء من خارج يكون ثم انفعال، ويكون هناك قابل له، لأنه يكون بعدما لم يكن. وكل ما نفرض<sup>1092</sup> أنه يكون له بعدما لم يكن فإنه يكون ممكناً فيه، فيبطل أن يكون واجب الوجود بذاته، فيؤدي ذلك إلى تغير في ذاته، أو تأثير <شيء> من خارج فيه، فإن يعقل<sup>1093</sup> كل شيء من ذاته.

(222)

الفاسادات إذا عُقلن بماهياتهن المجردة عن المواد وبما يتبعها مما لا يتشخص <به> أي مما لا تشخص به [92ب] الماهيات المجردة فتصير جزئية فتكون فاسدة، لم تعقل من حيث هي فاسدة،<sup>1094</sup> وهذه التوابع وإن كانت زائدة على الماهيات، لكن الماهية لا تتشخص بها، فإن تتشخص به الفاسدات تكون متشخصة جزئية وفاسدة، وعلى<sup>1095</sup> الجملة لما عقلت بهذه الصفة أي الأسباب والصفات الكلية التي يجوز وقوع الشركة فيه، ويكون<sup>1096</sup> كلياً لا يتغير، فإن الكليات لا تتغير.

(223)

الشخصي وإن كانت له أسباب غير متغيرة بل كلية ثابتة، على حال بحيث تحمل عليه وعلى غيره، فإنه من حيث هو شخصي له معقول شخصي متغير، وهو يعقل بشخصيته، فتغير العلم به، والأول تعالى يعرفه شخصياً معرفة كلية بعلمها وأسبابها لا معرفة شخصية متغيرة بل كلية، إذ لم تستند المعرفة به من جهة شخصية ومن وجوده وقت تشخصه ووجوده، فإنه يكون حينئذ مدركاً من حيث هو محسوس أو متخيل لا معقول.

(224)

إذا عقلت الأشياء بما هي مقارنة لمادة وتركيب وتشخيص كان معقولها الحاصل في الذهن مستفاداً من الحس بها وقت الاحساس بها.

(225)

الأول تعالى يعقل الأشياء [93أ] والصور على أنه مبدأ لتلك الصور الموجودة المعقولة وأنها فائضة عنه مجردة غاية التجريد، ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة، بل تعقلها بسيطاً ومعاً لا باختلاف ترتيب، وليس يعقلها من خارج.

(226)

(1097) كما أن وجود الأول تعالى مغاير 1098 لوجود الموجودات >بأسرها، فكذلك تعقله مباين لتعقل الموجودات<، وكذلك جميع أحواله، فلا يقاس حال 1099 من أحواله إلى ما سواه، فهكذا يجب أن يعقل، حتى يسلم من التشبيه تعالى عن ذلك علواً كبيراً (1100 1).

(227)

(1101) الموجودات كلها من لوازم ذاته، ولولا أنها من لوازمه لم يكن لها وجود، وكذلك هي منتقشة الصور في العقول، وهي فيها كالهيات الموجودة فيها، إذ هي معلومة للهيات الموجودة فيها، فلولا ذلك لم تكن موجودة. وكذلك الحادثات 1102 والكائنات منتقشة في نفوس الكواكب والأفلاك، ولولاها لم تكن كائنة، فلو كانت نفوسنا تتخيل بقوة خيال الكواكب والأفلاك لكانت مطلعة لجميع ما يحدث ويكون (5).

(228)

الأشياء الفاسدة تدرك [93ب] من وجهين: أما أن تدرك بشخصها 1103 وجزئياً فذلك إما بالحس أو التخيل، وأما أن تدرك بأسبابها وعللها. والعلم بها من الوجه الأول يتغير بتغيرها، وبالوجه الثاني لأن ذلك السبب كلي لا يتغير، وهو نوع في شخصه، وهو محمول عليها وعلى غيرها من أشخاص ذلك النوع، وذلك كإنسانية زيد، فإن العلم بها من جهة شخصيتها يبطل ببطلانها، فأما الماهية المجردة التي هي الإنسانية التي هي نوعها المحمول عليها وعلى غيرها فإنها لا تفسد ولا يفسد العلم بها.

(229)

العلم الزماني هو أن يدرك ذلك المعلوم في زمانه، ويدرك<sup>1104</sup> أيضاً الزمان <إدراك> كما أدرك الشيء المنسوب إليه، كما يقول هذا الشيء في هذا الزمان من حيث هو متخيل أو محسوس أو معقول من أسبابه<sup>1105</sup> من حيث تأدى إلى العقل منهما، لا من حيث حكم به العقل من أسبابه وموجباته.

### (230)

الأول تعالى يعقل ذاته، ويعقل لوازمه، وهي المعقولات الموجودة عنه، ووجودها معلول عقله لها، ويعقل لوازم تلك الموجودات، ومن<sup>1106</sup> لوازمها الزمان والحركة. (1107) وأما الفاسدات فإنها<sup>1108</sup> تعقلها فاسدة من جهة أسبابها [94] وعللها كما تعقل أنت فاسداً إذا عقلته من جهة أسبابه<sup>4</sup>).

مثال ذلك أنك إذا تخيلت أنه كلما تعفنت مادة في عرق تبعها حمى وتعلم مع ذلك من الأسباب والعلل أن شخصاً ما يوجد بحيث <تحدث> فيه هذه، فيحكم أن ذلك الشخص يُحم، فهذا الحكم لا يفسد، وإن فسد الموضوع وشيء آخر وهو أن المعقولات التابعة للمحسوسات فما لم تدرك بعلة فإن كل ما تحسه تعقله من وجه. وإن لم يكن معقولا من جهة الأسباب<sup>1109</sup> والعلل فإنه زماني متغير، وبالْحَقِيقَةُ المدرك الزماني يكون بالحس والتخيل، إذ نحن ليس يمكننا أن نصادف شيئاً جزئياً إلا في زمان. والأول تعالى حكمه بخلاف حكمنا، فأن الزمان هو معقول له من كل وجه، وهو محسوس لنا من جهة ومعقول من جهة، والمشخصات أيضاً معقولة من وجه ما، فأن وضعنا<sup>1110</sup> ما أوجبه سبب من الأسباب يمكن أن يعقل ذلك السبب كلياً والوضع كلياً.

فالأول تعالى لما عقل هذه الأشياء على تراتيب وجودها ادركها على تراتيبها، والشخص وإن كان في الوجود شخصياً فإن ذلك الشخص [94ب] عقلي عنده من حيث إدراكه من أسبابه، وعندنا أيضاً لو أدركنا علل شخص ما، كنا نحكم بأنه كلما وجدت تلك العلل<sup>1111</sup> وجد شخص، وتلك العلل علل شخصية، لكننا لا نعلم أي سبب يتأدى إلى وجود هذه الأسباب، فإن الأسباب السابقة غير متناهية، وعند الأول تلك الأسباب على نظامها وترتيبها معقولة، فلا يعزب عن علمه شيء من الموجودات.

(231)

نحن إذا أدركنا شخصاً ما، حَكَمَ العقل بأنه لا تقع الشركة فيه، ولا يحمل على كثيرين، فنذكر من هذا أنه شخص. فلو عرفنا هذا من حيث هذا الشخص لكان وجب أن نعرف<sup>1112</sup> شخصيته من علته وأسبابه ولوازمه، حتى يتأدى إلى ذات الباري، وليس هذا في قدرة البشر، فلو كان<sup>1113</sup> علمنا بشخصيته يصح إذ ذاك الأثر<sup>1114</sup> <حين<sup>1115</sup>> استفدنا شخصيته ووجوده من الحس.

(232)

لوازم الباري تعالى غير متناهية، إلا اللازم الأول، وهو ما عقله من ذاته من العقل الأول. وأما اللوازم التي بعده فهي<sup>1116</sup> بواسطته وترتيب لازم، وهي غير متناهية واللازم الأول هو اللازم بالحقيقة وهذه هي لوازم لازمة.

(233)

[95] لا تتقوم الذات باللازم، بل الذات توجب اللازم وتقتضيه، فهي علتها وبها وجوده.

(234)

إضافة <عقلية> الباري إلى الموجودات إضافة مخصصة، وهي إضافة أنها معقولة <له>، فإنها تفيض عنه معقولة، لا أن تفيض عنه فيعقلها بعد، فإنها لا محالة معلولة ذاته، وهو يعقل ذاته، ولوازم ذاته، ثم أن كان يعقلها من حيث هي موجودة لا من ذاته فلا يخلو إما أن يكون مبدأ لها، ولا يعقل ذاته ولا لوازمه، فيكون إدراكه لها بعد الوجود<sup>1117</sup>، وهذا محال. أو لا يكون مبدأ لها، وهذا أيضاً أشد إحالة.

(235)



البارئ يعقل نظام الخير في الكل، فيتبع ما يعقله من ذلك نظام الخير، فلأن ذاته خير تتبع ما تعقله من ذاته خيرية ذاته، وخيرية ذاته هذا المعنى، وذاته لا تُشرف بذلك، بل <ذلك> يُشرف بذاته، وذاته عقل محض وخير محض، فحسب نظام الخير في الموجودات خيرية ذاته، وليس يتبعه اتباع الضوء للمضيء، لأن ليس بمعقول<sup>1118</sup> المضيء ولا معلوله.

(236)

المعقول العقلي هو البسيط، والنفساني هو الذي فيه الانتقال من شيء إلى شيء، أي [95ب] من المقدمات إلى النتيجة.

(237)

الإضافة العقلية إليها ليست إضافة كيف وجدت، أي إضافة البارئ إلى هذه المعقولات إضافة مخصصة معقولة، لا إضافة المادة إلى الصورة، أي القابل، أو وجود الصورة في المادة، بل الإضافة له<sup>1119</sup> إليها، وهي معقولة من حيث هي موجودة، لأنه يعقلها من ذاته، لا من خارج، ويعقل من ذاته أنه مبدأ لها. فإن كان يعقلها من حيث هي موجودة، ويكون أما أن لا يعقل ذاته، ويكون يدرك الشيء عند وجوده، أو لا يكون مبدأ لها<sup>1120</sup>. وهذا محال. فإنه يعقل ذاته وإدراكه لها من حيث أن من شأنها أن يفيض عنها كل موجود<sup>1121</sup>.

وهذا الإدراك للذات يوجب الإدراك<sup>1122</sup> للأمر<sup>1123</sup> اللازم لذاته وهو صدور المعقولات عنه.

(238)

إضافة البارئ إلى هذه المعقولات إضافة فاعل لها لا<sup>1124</sup> قابل، لأن وجودها من علمه بها، فهو يعقلها من ذاته، ثم يتبع وجودها عقليته لها، وهي إضافة الفاعل للشيء، ولو كانت<sup>1125</sup> تتبع عقليته لها وجودها، كانت الإضافة إضافة قابل لأنها تحصل فيه من خارج.

(239)

[96أ] إضافته إليها المبدأ إليها، وهي أنها فائضة عنه، لا أنها فيه، فتكون إضافة قابل كإضافة المادة إلى الصورة.

(240)

لا يستنكر أن تكون أشياء محصورة موضوعة لاعتبارات مختلفة، فيعتبر 1126 فيها نسب غير متناهية، وهذه الصور كلها لا شك أنها محصورة للأول تعالى موجودة له، فإنه يعقلها من ذاته، والنسب التي بينها وإن كانت في نفسها غير متناهية فإنه يعقلها 1127 متناهية، فإن الصور موجودة له، وتكون النسب التي بينها لا محالة موجودة. فهو يعلم جميع الأشياء وجميع نسبها وأحوالها، فالأشياء غير المتناهية يعلمها متناهية.

(241)

الحدود لا يصح أن تستند إلى أشخاص النوع الفاسدة، فإنه حينئذ يبطل ذلك الحد مع فساد المحدود، لكن الحد لا يفسد، وأما إذا كان الشخص 1128 هو نفس النوع كالشمس مثلاً، فيصح 1129 اسناد الحد إليه، ولم تقع استفادة 1130 من فساد.

(242)

(1131 معقول الأول من أشخاص الأنواع الكائنة الفاسدة ليس يصح أن يكون محمولا على هذا الشخص، على أن [96ب] ذلك المعقول هو معقول هذا الشخص من حيث هو مقيس إليه، يلزم حينئذ أن يكون استفادة عقليته له من وجوده، ووجوده محسوس، ويدرك بالإشارة من الحس إليه. فيكون 1132 في هذا المحسوس فاسداً، ولا يجوز على علمه الفساد، لكن المعقول له من الأشخاص ومن هذا الشخص أيضاً هو نفس الصورة الحاصلة المعقولة 1133، لا أن يقايسه إلى هذا الشخص الموجود. فإنه أن قايسه إليه يلزم 1134 حينئذ أن يكون عقل هذا الموجود لا من أسبابه وعلله بل من إشارة حسية إليه، أو من وجه آخر مشابه لما يدرك عليه الشخص الجزئي المشار إليه، فلا يجب

البتة أن يقايس بين هذا الشخص الموجود المشار إليه وبين معقوله، بل يجب أن يكون معقوله كلياً يصح حمله عليه وعلى سائر أشخاص نوعه5).

وأما معقولنا فقد يكون على هذا الوجه ما لم يقسه إلى هذا الشخص الموجود المشار إليه1135، حتى نقول1136: إن هذا المعقول هو هذا الموجود، فإذا قسناه إليه على أنه هو بعينه يكون محسوساً لا معقولاً، فإن المعقول من الشيء هو أن يعرف الشيء بأسبابه وعلله وصفاته، على أن تلك الصفات [97] يجوز حملها على هذا الشخص بعينه، وعلى سائر أشخاص النوع. فإن قيست إلى هذا الشخص قيست1137 لا على أنها هو بعينه، بل على أنها تصح مقايستها إلى أي شخص كان من أشخاص نوعه.

ومعقولنا أولاً يكون من وجود الشيء، ومن إدراك حسنا له أولاً، وهو1138 بهذا الوجه يكون جزئياً وفاسداً ومتغيراً إذا قسناه إليه، ثم نعقل منه صفاته وأسبابه فيصير المعقول كلياً لا يتغير، ويكون حينئذ متناولاً لأي شخص كان من أشخاص النوع، والمثال في معقولنا هو أنا نعقل أنه كلما اتصلت ثلاثة خطوط على استقامة بعضها ببعض حصل مثلث تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين. وهذا الحكم يكون كلياً غير متغير يصح حمله على كل مثلث، أو أنه كلما اجتمع القمر والشمس ولم يكن للقمر عرض كان كسوف.

وكل ذلك يكون لنا من قياس ونظر، وأن نحكم فنقول: كلما كان كذا كان كذا، ويكون في علمنا تكرار وانتقال من معقول إلى معقول، «ومعقول الأول» لا يصح في معقوله1139 تكرار ولا انتقال من معقول إلى معقول. والاستفادة معقولية الشيء من وجوده بل يكون بسيطاً [97ب] يعقل من ذاته، فيكون بعقله له على ما عليه وجوده على ترتيب السببي والمسببي،

وعلمه فعلياً لأنه من ذاته لا انفعالي في يتغير، وعلمنا انفعالي مستفاد من خارج، فيتغير بتغير المنفعلي فيه1140، ولو كان فينا علم فعلي كان بسيطاً، ولم يكن بقياس ونظر البتة، وكان مثاله أن تقول مثلاً: فلان يخرج إلى الموضع الفلاني ويلقاه فلان ويجري بينهما البتة كذا، فإن هذا حكم بسيط ليس فيه تعلق بشريعة.

ومثال العلم الانفعالي أن تستفيد علم شيء من خارج، أو يقال لك: أن فلانا خرج إلى الموضع الفلاني ولقيه فلان وجرى بينهما كذا، فيكون بالضد من الأول.

(243)

علم الأول تعالى من ذاته، وذاته سبب للأشياء كلها على مراتبها. فعلمه بالأشياء هو نفس وجودها. فهو يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد، ويعرف أوقاتها وأزمنتها، ولوازمها<sup>1141</sup>، فإذا وجدت تلك الأشياء لا يتجدد<sup>1142</sup> علمه بها، فيستفيد من وجودها علماً مستأنفاً، وهو يعرف كل شخص على وجه كلي، معرفة بسيطة، ويعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلي. فإنه يعرف أشخاص الزمان كما يعرف أشخاص كل شيء على الوجه [98] الكلي، وكما يعرف هذا الكسوف على الوجه الكلي، ويعرف المدة التي تكون بين الكسوفين على الوجه الكلي، ويعرف أحوال كل شخص وأفعاله وتغيراته واختلافات الأحوال به وعدمه وأسباب عدمه على الوجه الكلي، الذي لا يتغير البتة، ولا يزول بزواله، فلا يجوز أن يدخل في علمه الماضي والحاضر والمستقبل من الزمان، كقولك: كان وسيكون، و<هو> كائن من حيث هو كذلك، فإنه إذا علم كان أو يكون<sup>1143</sup> فبالإضافة إلى زمان مشار إليه والإشارة لا تصح إلا بالحس.

(244)

إن فرض أن الأول تعالى يخفى عليه شيء من الجزئيات الكائنة عرض منه محال، وهو أن في علمه ما هو بعد بالقوة فلم يخرج إلى الفعل، وإنما يخرج إلى الفعل عند إدراكه لوجوده. وأيضاً فإن كل ما يحدث ويكون لا يخلو من أن يكون بقدره الله تعالى، فإن كان لا يعلمه، فلا يكون من قدرة الله، فيكون هاهنا إله غير الله، يكون ذلك الكائن من قدرة ذلك<sup>1144</sup> تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً<sup>1145</sup>.

(245)

سبب وجود الأشياء علمه بها وعقليته لها. فهو يعقل الأشياء على وجه الحكمة، وعلى النظام الواجب، لا كما يتفق<sup>1146</sup>، [98ب] أي لا يتمثل الأشياء ويتصور كما يتفق، بل على الوجه الحكمي الواجب في النظام، وتمثل الأشياء كما يتفق إنما يصح فينا، إذ كان أكثر أحوالنا على غير نظام. فأما الأول فلا يصح فيه ذلك<sup>1147</sup> لأن أفعاله تكون على نظام فلا يحتاج إلى توخي النظام فيه.

(246)

العقل البسيط هو أن يعقل الشيء ولوازمه إلى أقصى الوجود معاً، لا بقياس وفكر وتنقل في المعقولات، ومعرفة الشيء أولاً واللوازم ثانياً بل كما يحضر الذهن <فيك> أنت معنى ما معقولاً يحضر الذهن معه لوازمه وأسبابه وعلله من غير أن يحتاج إلى مقايسة وفكر، بل يكون نفس عقلك للمعنى نفس عقلك لأسبابها وعللها ولوازمها، وذلك بأن تكون قد حصلت أولاً معرفة المعنى ومعرفة اللوازم والأسباب والعلل وحصلت كلها حاضرة في ذهنك فلا تحتاج فيها إلى أن <sup>1148</sup> تنتقل <sup>1149</sup> من شيء إلى شيء.

فهذا النحو من التعقل بسبب تعقل الأول لذاته وللوازمه <sup>1150</sup> عنها وللموجودات كلها حاصلها وممكنها، أبديتها وكائنها وفاسدها وجليها وجزئها، فإنه يعقلها كلها معاً على الترتيب السببي والمسببي، وهو يعقلها من <sup>1151</sup> ذاته [99]، لأنها فائضة عنه، وذاته مجردة، فهو عاقل ذاته، وذاته معقولة، فهو عاقل ومعقول، مجردة، فهو عاقل ذاته، وذاته معقولة، فهو عاقل ومعقول، والموجودات كلها معقولة له، على أنها عنه لا فيه.

(247)

نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه، ونفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له على أنها عنه.

(248)

وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول، لا وجود موجود من شأنه أن يعقل ويحتاج إلى أن يعقل.

(249)

هو يعقل الأشياء لا على أنها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن، بل على أنها تصدر عن ذاته وأن ذاته سبب لها.

(250)

إضافة هذه المعقولات إليه إضافة محضة عقلية، أي إضافة المعقول إلى العاقل فقط لا إضافة كيف ما وجدت، أي ليس من حيث وجودها في الأعيان<sup>1152</sup>، أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس أو إضافة صورة إلى مادة أو عرض إلى موضوع بل إضافة معقولة مجردة بلا زيادة وهو أنه يعقلها فحسب. فإنه إن لم يكن على هذا السبيل لكان كل مبدأ صورة في مادة الذي له إليها إضافة ما، وهي أنه مبدأها عقلاً بالفعل، كما أن الأول عقل بالفعل، وأيضاً إن لم تكن [99ب] على هذا السبيل حتى تكون معقولة بالفعل، لكان كل صورة في مادة يمكن أن تعقل بتدبيرها من التجريد عنها معقولا بالفعل.

(251)

أنت إذا عقلت ذات الأول تعالى وقسته إلى ما تصدر عنه تصورت ذلك بعد هذه المقايضة أنه مبدأ لهذه الأشياء.<sup>1153</sup> والأول تعالى لا يحتاج إلى هذه المقايضة، فإنه لا يعرف بمقايضة أنه مبدأ لهذه الأشياء.

(252)

الأول تعالى يعقل ذاته على ماهي<sup>1154</sup> عليه الذاتية، وأنه<sup>1155</sup> مبدأ للموجودات<sup>1156</sup>، وأنها لازمة له عقلاً بسيطاً. فليس يعقل ذاته أولاً، ويعقل أنه مبدأ للموجودات ثانياً فيكون عقل ذاته مرتين، بل نفس عقله لها فهو نفس وجودها عنه. وليس اعتبار تعقل الأول تعالى كاعتبار تعقلنا نحن، فأنا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منها، وبقياس واعتبار، فنعقل أولاً أنه موجود، ونعقل أيضاً أنه مبدأ للموجودات بقياس ونظر، ونعقل أيضاً أنا عقلنا ذلك بعقل آخر.

وليس الحال في تعقل الأول تعالى كالحال في تعقلنا، فإنه ليس يحتاج إلى أن نعقل أنه [100أ] قد عقل ذاته مبدأ للموجودات لأنه عقل ذلك بسيطاً وعلى ما عليه الأمر في الوجوه، ولم يعقله بقياسه وإلا تسلسل <الأمر> فيكون عقل ذاته مبدأ، و<عقل أنه> عقل ذاته مبدأ.

(253)

(1157) كل ما يصدر عن واجب الوجود فإنما يصدر بواسطة عقليته له 1158. وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقليته 1159 لها، لا تمايز بين الحالتين ولا ترتب لأحدهما على الآخر. فتكون عقليته لها مماًيزاً لوجودها عنه. فليس معقوليته لها غير نفس وجودها عنه. فإذن من حيث هي موجودة معقولة، ومن حيث هي معقولة موجودة، كما أن وجود البارئ ليس إلا نفس المعقولة لذاته. فالصورة المعقولة له يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها، وإلا إن كانت معقولات 1160 أخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور، وبتسلسل 5) إلى غير النهاية. فإنه يجب أيضاً أن تكون قد عقلت أولاً حتى وجدت وذلك إلى ما لا نهاية له 1161 أو تكون إنما عقلت لأنها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها [100ب] وعلة وجودها معقوليتها، فيلزم أن تكون علة معقوليتها معقوليتها وعلة وجودها وجودها.

(254)

الصورة المعقولة إما أن توجد عنه بعد أن تكون معقولة، أو 1162 وجدت فتكون معقولة، فتكون قبل وجودها عنه موجودة، لأنها إن لم تكن موجودة لم تكن معقولة، فإن ما هو غير موجود لا يعقل، فيلزم إذا كانت موجودة أن تتقدما عقليته لها، وذلك إلى غير نهاية. والكلام في ذلك كالكلام في هذه، لأنها كانت معقولة له. وهي أيضاً من لوازمه، فتكون قد عقلت هذه أيضاً بواسطة صورة معقولة أخرى، والكلام فيها كالكلام في هذه، فيتسلسل الأمر. إن قيل: إنما وجدت هذه اللوازم لأنها عقلت وعقليته لها التي هي سبب وجودها هي من اللوازم، لزم السؤال، فيقال: لم وجدت، وبواسطة أي شيء؟، فيقال: إنما وجدت لأنها عقلت فيتسلسل الأمر.

(255)

هذه الصورة المعقولة له من لوازم ذاته. فإذا 1163 تبع وجودها عقليته لها كانت عقليته لها من لوازم ذاته أيضاً، فيكون وجود العقلية من تعقله لها، فيكون [101أ] تعقل بعد تعقل إلى ما لا نهاية له 1164.

(256)

ان كان 1165 صدور وجودها عنه بعد عقليتها لها يجب 1166 أن تكون موجودة عند عقليته لها. فإن المعقول يجب أن يكون موجوداً عند عقليته 1167 لها. وإذا كانت موجودة يجب أن يتقدم وجودها أيضاً عقليته لها، فيتسلسل ذلك إلى غير النهاية 1168، فإذن 1169 يجب أن تكون نفس عقليته 1170 لها نفس وجودها.

(257)

ان جعل بواسطة شيء عقليته لها يلزم أن يكون الشيء موجوداً ويتقدمه عقليته له، ويلزم أن يعود آخر الأمر إلى شيء يكون نفس عقليته له نفس وجوده حتى لا يتسلسل.

(258)

فرق بين أن تفيض عن الشيء صورة معقولة، وبين أن تفيض عنه صورة من شأنها أن تعقل، فإن معنى الأول، أنها صدرت وهي معقولة بالفعل فتكون عقليتها مع صدورها أو سبب صدورها، ومعنى الثاني أنها صدرت وهي بالقوة معقولة وأنها تعقل بعد صدورها.

(259)

وجود البارئ تعالى وجود معقول، أي وجود مجرد، وكل وجود مجرد فإنه يعقل ذاته، والصور الموجودة عنه هي مجردة، وهي معقولة لذواتها، [101ب] وأنا إذا عقلت البارئ فإنما أعقله مبدأ لهذه الصورة، واعقله على ما عليه الأمر في الوجود، فتكون هذه المعقولة نفس الوجود. وإذا علمت أنه مبدأ لها فيحصل 1171 أنه حصل في ذهني صورته صورة مجردة، ووجدت في ذهني لوازمه مجردة، فنفس وجودها في ذهني نفس معقوليتها، فلو كانت موجودة في الأعيان بهذا الوجود لكان وجودها نفس معقوليتها.

(260)



لو كان الأول<sup>1172</sup> تعالى يعقل ذاته أولاً، ثم يعقلها مبدأ لموجودات، لكان عقل ذاته مرتين، ولم يكن عقله عقلاً بسيطاً، بل كان عقله الثاني غير عقله الأول، فيكون عقل ذاته مبدأ تعقل غير ما عقل به ذاته، <أولاً لأنه يعقل ذاته> باعتبار ونظر، فإذن هو يعقل ذاته على أنه مبدأ لها، على ما هي عليه، ويعقل جميع الأشياء على ما هي عليه عقلاً بسيطاً من غير حاجة إلى اعتبار ونظر.

(261)

المثل لا يكون شبيهاً بالمثل من كل وجه، بل يكون بينهما خلاف<sup>1173</sup> في أشياء، وإلا كان هو ذلك بعينه. فالأشخاص<sup>1174</sup> كلها [102] متميزة في علم الله تعالى<sup>1175</sup>.

(262)

كون هذه الصور<sup>1176</sup> موجودة عنه هو نفس علمه بها، وعلمه بأنه يلزم عنه وجودها<sup>1177</sup> هو مبدأ لوجودها عنه، وليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنه مبدأ لوجودها عنه.

(263)

وجود هذه الصورة التي عنده عنه نفس علمه بأنه مبدأ لها، فهذه المعقولة هي نفس هذا الوجود، وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولة.

(264)

المعقولات إذا كانت غير مجردة قائمة بذاتها بل تكون مثل الصورة في المادة فيحتاج في تعقلها إلى أن تجرد عن المادة بتدبيرها، ما لم تكن معقولة بالحقيقة، وليست معقوليتها المعقولات للأول هي على هذا، حتى يكون تعقله لها من حيث أنها موجودة، ومن حيث لوجودها تأثير في عقليتها لها، حتى أنها تفيده عقلاً، بل هذه المعقولات من لوازم ذاته، فهو يعقل ذاته على ما هي<sup>1178</sup> عليه من لزوم هذه الأشياء لها، فلا يستفيد عقله لها من وجودها.

(265)

قوله: 1179 إذا عقل الأول تعالى هذه الصور ارتسمت في أيها كان من نفس أو عقل، فليس يعني به أنه إذا عقلها على أنها مرتسمة في أيهما كان، أو أيها كان 1180 [102ب] يرتسم في أيها كان، فإن ذلك محال، بل الأول يعقل ذاته مبدأ لها على ما هو عليه الأمر، فيكون نفس عقليته لها نفس وجودها وارتسامها فيما هي مرتسمة <فيه> فيكون كما قال: أنها تدخل في جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأ لها، فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من أنه إذا عقلها وجدت، لأنها نفس عقله لها، أو يتسلسل.

(266)

إن فرضنا أن الأول تعالى يعقل ذاته مبدأ لها، ثم تكون تلك الموجودات موجودة منه 1181، فأما أن يكون وجودها فيه مؤثراً في تعقله لها، أو لا يكون مؤثراً. فإن كان مؤثراً، كان علة لأنها عقلها الأول. لكن علة وجودها هو 1182 أن الأول عقلها، فيكون لأنها عقلها الأول عقلها، أو لأنها وجدت عنه وجدت 1183 عنه.

(267)

الأول تعالى إذا كان يعقل ذاته مبدأ للأشياء، ثم تكون تلك الأشياء حاصلة فيه، فأما أن يكون يعقلها مرة أخرى، أو لا يعقلها، فإن لم يعقلها مرة أخرى، بل كان تعقله لها من حيث حصولها فيه فهو بعينه تعقله له من حيث أنه مبدأ لها.

(268)

ان 1184 كان وجود تلك المعقولات علة لأن يعقلها الأول، [103أ] ثم نقول: أن عقل الأول لها هو علة وجودها، كان كأنه يقال لأنها وجدت عنه وجدت عنه 1185. وإن كان تعقل الأول علة لوجودها، ثم يصير وجودها علة لأن يعقلها، كان كأنه لما عقلها عقلها، وكلا الوجهين لها محال، وحقيقة الأمر أن نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه.

(269)

قوله: إنما وجدت هذه الأشياء عنه<sup>1186</sup> لأنه عقلها، وإنما عقلها لأنها وجدت عنه. يلزم أنها وجدت عنه لأنها<sup>1187</sup> وجدت، أو عقلت لأنها عقلت.

(270)

الموجودات معلولة له لا محالة. وإذا قلنا أنه يستفيد علم الأشياء من وجودها، يلزم أن يستفيد معقولة الأشياء من وجوداتها التي هي معلولة له، فتكون معقولة الشيء بعد وجوده وذلك محال، فإن المعقولة سبب الوجود، ويلزم من ذلك أن ما يكون علة تعرف من المعلول.

(271)

الشيء الذي وجوده وجود عقلي أي مجرد، هو عقل، والذي هو له ذاته هو عقل بذاته. والعرض وجوده للجوهر أي قوامه به، وهو إنما وجد ليكون نعتاً له، أو حليته، كالبياض<sup>1188</sup> للجسم لأنه صفة للجسم موجودة له لا لذاته. وكل شيء ذاته لشيء [103ب] فذلك الشيء يدركه وهو لا يدرك ذاته. فالأجسام والقوى الجسمانية ذواتها لا لها بل لغيرها، أي للأنفس، وهي ذواتها، كالقوة الباصرة مثلاً فإنها لا تدرك ذاتها والقوة الحاسة اللامسة<sup>1189</sup> لا تدرك ذاتها، وكذلك كل ماله ذاته فهو يدرك ذاته<sup>1190</sup>، والمفارقات لها ذواتها فهي مدركة ذواتها، والبارئ تعالى هو عقل لأنه هوية مجردة، وهو عاقل لأن ذاته له، وهو معقول لأن هويته المجردة لذاته. (1191) وكون ذات البارئ عاقلاً ومعقولاً لا توجب أن يكون هناك اثنيانية في الذات ولا في الاعتبار، فالذات واحدة الاعتبار واحد، لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني<sup>4</sup>)، ولا يجوز أن تحصل حقيقة الشيء مرتين كما نعلم. فلا يجوز أن تكون الذات اثنتين، كما إذا عقلت أنا معنى زيد يكون قد حصل ذاته في ذاتي فتكون هناك اثنيانية: هي<sup>1192</sup> ذاتي<sup>1193</sup> العاقلة وذاته المعقولة.

(272)

الأول لا يستفيد علم الموجودات من وجودها، فإنه يفيدها الوجود، فهو يعقلها فائضة عنه. ففي عقله لذاته عقله لها، [104أ] إذ هي لازمة له. وهو يوجد معقولة، لا يوجد، ويكون<sup>1194</sup> من

شأنها أن تعقل، فإن قال قائل: أنه هل يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك إما أن<sup>1195</sup> يعلمها وهي في حال عدمها، أو يلزم إما أن يعلمها عند وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها؟. فإن قوله ذلك محال، لأن حتى يكون يعلمها من وجودها؟. فإن<sup>1196</sup> قوله ذلك محال، لأن علمه بها هو نفس وجودها، ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هو نفس كونها موجودة. وهو يعلم الأشياء لا بأن تحصل فيه، فيعلمها<sup>1197</sup> كما نحن نعلم عن الأشياء من حصولها ووجودها بل حصولها هو علمه بها ويعلمها بسيطة، لا بأن يعلم الأسباب ويجمعها فيستنتج منها العلم، كما نحكم نحن بأن هذا كذا. وكل ما يكون<sup>1198</sup> كذا فهو كذا، فيكون في علمنا به تكرر واستنتاج الآخر<sup>1199</sup> من الأول، بل يعلم هذه الأشياء من ذاته <ولازمه> ولازم لازمه، فيكون علمه<sup>1200</sup> بها على ما هي موجودة عليه وعلى ماتكون موجودة عليه علماً بسيطاً على الترتيب<sup>1201</sup> السببي والمسببي.

إن قيل: إذا كان الأول يعلم هذه الأشياء من ذاته فهل يعلم أن بأزاء علمه وجوداً من خارج أم لا<sup>1202</sup>؟. فالجواب: أنه يعلم الأشياء [104ب] لوازمها إلى أقصى الوجود على الترتيب السببي والمسببي. ومن لوازم الأشياء أن لها وجوداً من خارج، فهو يعرفها على ما هي عليه موجودة<sup>1203</sup>، فيعرف أن هذا سبب لذلك<sup>1204</sup> <وأن ذلك سبب لذلك>، معرفة بسيطة<sup>1205</sup>، لا لأنه يعرف السبب <أولاً>، ثم يعرف بقياس أن ذلك السبب هو سبب لذلك المسبب>، كما نعرفه نحن، فتتكرر معرفته بأن يعرف ذلك أولاً. ثم يعرفه ثانياً بأنه سبب حتى يكون في علمه تكرر.

(273)

الأول يعلم الأشياء كلها على ما هي موجودة عليه، لأن سبب وجودها هو علمه بها<sup>1206</sup>، فلا يصح في علمه التكرار، فإنه مثلاً يعرف الإنسانية التي هي ذات ما وهي موجودة، أي <هي> معلومة له<sup>1207</sup> مرة واحدة، لكنها تتكرر<sup>1208</sup> بتكرر النسب، فالذوات محصورة متناهية، والنسب غير متناهية، فإنه لو اجتمعت ألف<sup>1209</sup> ذات، ولكل واحد<sup>1210</sup> منها نسبة إلى الأخرى، فالنسب أيضاً موجودة معها، لأنها لا يتوقف وجودها على لوازمها على وجود شيء آخر ليست<sup>1211</sup> في وجود تلك اللوازم في شيء، فأذن تلك النسب موجودة له، أي معلومة له، لأن تلك الموجودات وجودات<sup>1212</sup> مجردة، وعلم الله تعالى يتناول كل ذات [105أ] توجد مرة واحدة، فإنه يعرفها ويعرف نسبتها ولوازمها ولوازم لوازمها، ويعرف المشابهات بينها وبين غيرها، فلا<sup>1213</sup> يحتاج مثلاً إلى أن يعرف بنسبة ما، ثم يعرفها ثانياً بنسبة أخرى، فيتكرر علمه بها<sup>1214</sup>.

وكذلك نحن قد نعرف الأشياء على هذه الوجه ونعرف زيداً ونعرف أنه ابن فلان، ونعرف أنه طويل أو قصير، أو أنه بصفة من الصفات، وإن كان علمنا بانتقال لا بسيطاً فلا تتكرر معرفتنا بزید، بل يكون علمنا به مرة واحدة، إلا أن نسبة تكثرت عندنا فعرّفناها أولى وأخيرة، والأول تعالى لا يكون في علمه انتقال، ولا يعرف لازماً فيعرف لازماً آخر بوساطة<sup>1215</sup> الأول، بل يعرف الذات على ما هي موجودة عليه.

(274)

وجوده مباين لسائر الموجودات، وتعقله مباين لسائر التعقلات، فإن تعقله على أنه عنه، أي على أنه فاعلي له، وتعقل غيره على أنه فيه، أي على مبدأ قابلي له.

(275)

واجب الوجود يجب أن تكون لوازمه، وهي معلوماته معه، لا تتأخر عنه تأخراً زمانياً، بل تأخر المعلول عن العلة، فلا تكون متوقفة في وجودها عنه على شيء، فلا يجب أن [105ب] تكون غير موجودة ثم وجدت، أو يكون هو غير مرید ثم أراد، بل يجب أن تكون معه، ويعلم أنها تكون على ما هي<sup>1216</sup> عليه في الوجود، إذ هي مطابقة لعلمه، وهي معلولة لعلمه والمسبب مطابق للسبب.

(276)

لا محالة أنه تعالى يعقل ذاته، ويعقلها مبدأ الموجودات<sup>1217</sup>، فالموجودات<sup>1218</sup> معقولات له<sup>1219</sup>، وهي غير خارجة عن ذاته، لأن ذاته مبدأ لها، فهو العاقل والمعقول. ويصح هذا الحكم فيه، ولا يصح<sup>1220</sup> فيما سواه، فإن ما سواه يعقل ما هو خارج عن<sup>1221</sup> ذاته. <و> كل ما يعقل ذاته فإنه هو العقل والعاقل والمعقول، وهذا الحكم لا يصح إلا في الأول، فإن ذاته في الأعيان له، وذاته مجردة، وهي تعقله دائماً، فإن ذاته حاصله له دائماً.

(277)

معنى 1222 قولنا: عقله لذاته، لسنا نعني به أن ذاته غير حاصلة له، فهو يروم أن يعقله، كالحال فينا، إذا لم يكن شيء لنا حاصلاً معقولاً، فينبعث 1223 تعقلنا لاكتسابه، بل ذاته حاصلة 1224 له دائماً، وهو معقول <له> دائماً، فذاته عقله لذاته فهو معقوله. وأما ما يقال: أنا إذا عقلنا شيئاً فإننا نصير ذلك المعقول، فهو محال. فإنه يلزم أن يكون إذا عقلنا البارئ تعالى أن نتحد به ونكون [106أ] هو. وهذا الحكم لا يصح إلا في الأول، فإنه يعقل ذاته مبدأ المعقولات، فهو يعقل الأشياء من ذاته، فكل 1225 شيء حاصل له حاضر عنده، معقول 1226 له بالفعل.

### (278)

تعقل واجب الوجود لذاته سبب لصدور الموجودات عنه. وهو إحدى الذات، فيلزمه شيء إحدى 1227 الذات، وهو العقل الفعال.

### (279)

ان السبب في أن يكون الشيء معقولاً، هو بأن يتجرد عن المادة، 1228 وكذلك السبب في أن يكون الشيء معقولاً لا أن يتجرد عن المادة، وكذلك السبب في أن يصير الشيء عاقلاً هو أن يتجرد 1229 ذلك الشيء عن المادة، كان ذلك النحو من الحصول عقلاً، والصورة الإنسانية إذا تجردت عن المادة، فتحضرها 1230 نفسك، كانت نفسك، على ما ذكر في كتاب النفس 1231 عاقلة للمعقول من تلك الصورة الإنسانية.

وبالجملة فالصورة المجردة عن المادة وجودها معقوليتها، أي وجودها هو أنها عقلت، فإنها إن لم تعقل لم توجد، كما أن الصورة المحسوسة وجودها محسوسيتها، وهو أنها أحست. وكما أنك لو احضرت في ذهنك صوراً تجردها عن موادها [106ب]، لكان وجودها في ذهنك هو أنك عقلتها، كذلك إذا كانت مجردة بذواتها لم يكن وجودها إلا أنها عقلت. فالوجود لها هو أنها معقولة لها، فإنها إنما توجد عندما تعقل.

ووجود الأول هو عقليته لذاته، أي أنه يعقل ذاته، فإن ذاته مجردة، فموجوديتها له هو أنه يعقلها، ووجود ذاته دائم، فعقليته لها دائمة، ولما كانت النفس الإنسانية مجردة عن المادة، وكان وجودها لذاتها، كانت عاقلة لذاتها، ومعقولة لذاتها، إذ كانت ذاتها مجردة من المادة، على ما تبين،

ولم تكن ذاتها المجردة مباينة لذاتها المجردة من المادة، على ما تبين، ولم تكن ذاتها المجردة مباينة لذاتها المجردة، كمباينة البياض مثلاً، أو الجسمية لذاتيهما، فإن البياض والجسمية وجودهما لغيرهما، أعني للمادة والموضوع. ووجود ذات كل واحد منهما مباين لذاته، فالنفس هي عالمة لذاتها، ومعلومة لذاتها. وواجب الوجود مجرد عن المواد غاية التجريد فذاته غير محجوبة عن ذاتها، أي واصلة إليها وغير مباينة لها، إذ البياض محجوب عن ذاته، أعني <أن> وجوده في غيره. فالمحجوب<sup>1232</sup> عن الشيء [107أ] هو أن لا يكون <ذلك الشيء موجوداً في المحجوب عنه، فإن البياض المحجوب عن البصر هو أن لا يكون> حاصلاً في البصر، فلا يدركه البصر. واما الحاجز<sup>1233</sup> بينه وبينك، فهو الذي يمنع من حصوله في حس البصر، وهو السبب في عدم حصول ذلك الشيء المحسوس في حسك، أو عدم سبب الحصول. فواجب الوجود بذاته عاقل لذاته <ومعقول لذاته>.

فإننا إذا قلنا: علم مجرد لشيء مجرد فمعناه أن ذلك المجرد إذا اتصل بمجرد عقله ذلك المجرد المتصل به، ولما كانت ذاته واجب الوجود مجردة، ولم تكن مباينة لذاتها، بل كانت متصلة بها، أي وجوده له كان عاقلاً لذاته، ومعقولاً لذاته، وهو بالحقيقة وجوده<sup>1234</sup> المجرد على ما بينا لأشياء أخر، فليس وجوده شيئاً ومعقوليته شيئاً آخر، كالحال في الصور المادية التي وجودها شيء ومعقوليتها تكون بعد وجودها، فلا تكون معقولة وهي موجودة، بل من شأنها أن تعقل، وأما<sup>1235</sup> الصور الفائضة عن الأول فإن نفس صدورها عنه هو معقوليتها له، لا أنها تصدر عنه<sup>1236</sup>، ثم تعقل بعد صدورها، والأول عقليته لذاته ومعقوليتها له شيء واحد. فهو عاقل ومعقول وعقل. والعقل [107ب] بالحقيقة هو المعقول، فإن المعقول هو الشيء الحاصل في الذهن،- فأما الأمر الخارجي<sup>1237</sup> فهو بالعرض معلوم ومعقول، لا بالذات، وإلا لا احتيج إلى علم آخر به يعلم ذلك العلم، وكذلك المحسوس بالذات هو الأثر الحاصل في الحس، فأما <الشيء> الذي ذلك الأثر أثره فهو محسوس بالعرض، وذلك الأثر المحسوس بالحقيقة هو بعينه الحس، وإلا كان يتسلسل لأنه لو كان يجب أن يتكرر ذلك <الأثر> في الحس حتى يصير حساً، لكان الكلام في الأثر الثاني كالقلام في الأثر الأول، وكذلك الكلام إلى ما لا نهاية له<sup>1238</sup>، فقد بان<sup>1239</sup> أن<sup>1240</sup> واجب الوجود عقله ما هو معقول، وكذلك كل مجرد عن المادة وكل ذلك هو المجرد عن المادة.

المعلوم بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك، فأما 1241 الشيء الذي تلك الصورة صورته فهو بالعرض معلوم، فالمعلوم هو العلم، وإلا كان يتسلسل إلى ما لا نهاية له 1242.

(281)

كل ما كان وجوده لذاته فوجوده معقوليته له 1243. وكل ما كان وجوده لغيره فوجوده معقوليته لغيره.

(282)

لما كان واجب الوجود مبدأ لجميع الموجودات على ترتيب الموجودات [108] وكان عاقلاً بالحقيقة 1244 ذاته، كان عاقلاً 1245 أيضاً للوازمه، لأن ما يعقل شيء بالحقيقة فإنه يعقل <لا غير> لوازمه، ووجود لوازمه أيضاً هو معقوليتها، فلا يجوز أن يقال أنه عقلها فوجدت، ولا أنها وجدت فعقلها، وإلا كان يلزم محالان: أحدهما- أنه يتسلسل إلى ما لا نهاية، والثاني 1246 فإنه 1247 إن كان يسبق كل وجود لازم عقل واجب الوجود له، ويسبق 1248 كل عقل واجب الوجود لتلك اللوازم، وجودها.

(283)

علة وجوده لوازمه عقليته لها، فيجب أن تكون معقولة له قبل وجودها، فيجب أن لا تكون 1249 موجودة قبل 1250 معقوليتها له، وإلا 1251 فيجب أن تكون موجودة حتى يعقلها.

(284)

إن فرضنا أن تلك اللوازم يجب أن يكون وجودها غير معقوليتها، ويجب أن يسبق كل وجود معقولة، وكل معقولة وجود، فتتسلسل. فيقال: إنما صارت موجودة لأن سبقها 1252 التعقل، وإنما عقلها لأنه سبق عقليتها الوجود، إذ كان ما ليس بموجود ليس بمعقول، أو 1253 كان يلزم أيضاً محال آخر، وهو أنه إنما صارت تلك اللوازم معقولة لأنها موجودة، وإنما صارت موجودة لأنها معقولة،



فيلزم أنها [108ب] موجودة، وإنما صارت موجودة لأنها معقولة، فيلزم أن [108ب] يكون عقلاً، لأنه عقل، فكان يلزم أن يكون علة وجودها وجودها، وعلة معقوليتها معقوليتها، فكانت تصير معقولة لأنها معقولة، وموجودة لأنها موجودة، فإذن يجب أن تكون نفس وجود هذه اللوازم نفس معقوليتها، كما أن نفس وجود الأول تعالى نفس معقوليته.

(285)

تلك اللوازم معقوليتها<sup>1254</sup> هي نفس وجودها لازمة للأول، ونعني باللوازم معلوماته.

(286)

الوجود وجودان: عقلي، وحسي، والعقليات نفس معقوليتها وجودها، والحسيات نفس محسوسياتها وجودها.

(287)

اللوازم هي الهيئات العلمية. ولو أنها كانت موجودة في ذهنك<sup>1255</sup> لم يكن وجودها في ذهنك غير معقوليتها. فإذا قد صدرت عن واجب الوجود بذاته مجردة فوجودها معقوليتها. وأنها<sup>1256</sup> لو حصلت في ذهنك كان نفس وجودها عقليتك لها، وما كان يجب أن توجد أولاً ثم تعقلها، بل نفس وجودها في ذهنك معقوليتها.

(288)

الحس يعني به الإدراك الحسي، والعقل يعني به الإدراك العقلي، أي انتقاش [109أ] الصورة المعقولة في العقل، وهو نفس الإدراك، كما أن انتقاش الصورة<sup>1257</sup> المحسوسة في الحس هو نفس الإدراك <الحسي>، فإذا تصور الشيء في العقل فنفس حصوله في العقل هو نفس العقل.

(289)

الإدراك ليس هو انفعال بالمدرک<sup>1258</sup>، لأن المدرك لا يتغير في ذاته من حيث هو مدرك بل يتغير أحواله وأحوال آله.

(290)

الأول تعالى يعرف كل شيء من ذاته، لا على أن تكون الموجودات علة لعلمه، بل علمه علة لها، مثل أن يكون البناء مبدعاً<sup>1259</sup> في الذهن صورة بيت، فيبينه على ما في الذهن، فلو لا تلك الصورة المقصورة من البيت في الذهن لم يكن للبيت وجود. فلم تكن صورة البيت علة لعلم البناء به، بل الأمر<sup>1260</sup> بالعكس، وما كان<sup>1261</sup> بخلاف ذلك فإنه كالسماة التي هي علة لعلمنا بها، فإن وجودها علة لعلمنا بها. وقياس الموجودات إلى علمه كقياس الموجودات التي نستنبطها بأفكارنا ثم نوجدها، فإن الصورة الموجودة من خارج علتها الصورة المبدعة في أذهاننا، ولكن البارئ تعالى لم يكن يحتاج معه إلى استعمال آلة [109ب] واصلاح مادة، بل كما نتصور يجب<sup>1262</sup> وجود الشيء بحسب التصور.

وأما نحن فنحتاج مع التصور إلى استعمال الآت، ونحتاج إلى شوق إلى تحصيل ذلك المتصور وطلب لتحصيلها. فالأول تعالى غني عن كل هذا. وشبه طاعة المواد والموجودات لتصوره، سبحانه وتعالى بأن نتصور شيئاً. فإذا حصل منا الاجماع لطلبه انبعثت القوة التي في العضلات إلى تحريك الآلات من دون استعمال آلة أخرى في تحريك تلك الآلات. وهذا معنى قوله ((كن فيكون)).

(291)

الله تعالى يوجد الشيء على ما يتمثله، فما يوجد في<sup>1263</sup> زمان يكون قد تصوره على أنه يكون في زمان بعد زمان كذا، مثال ذلك: أنه إذا علم أن الشمس كلما كانت في الحمل في درجة فأنها تنتهي إلى آخرها في مدة كذا، أي في زمان قدره كذا، فتصوره للأشياء يكون على ما يكون الأشياء عليه في الوجود، إلا أنه لا يكون حسياً مشاراً إليه فإنه يعلم الكسوف الذي يكون في غد لا حساً مشاراً إليه، فإنه يحدث ويتغير ولا يحدث علمه ولا يتغير<sup>1264</sup> بل يعرفه<sup>1265</sup> كلياً بأسبابه وعمله.

فأنه يعلم أنه يكون [110أ] بعد زمان كذا، وعند اجتماع كذا وكذا، على وجه كلي، بأسبابه وعلله،  
فنفس وجود الأشياء هي معلوميتها له.

(292)

البارئ تعالى يعقل ذاته لأن وجود ذاته له، وكل ذات تعقل ذاتاً، فتلك الذات الحاصلة لها في  
ذاتها، فالحاصل في ذاته لا غيرها، وليس هناك اثنيية فإن حقيقة الشيء يكون مرة واحدة لا يحصل  
مرتين.

وليس قولنا: أن ذاته موجودة له، وقولنا: أن ذاته معقولة له يجعل الذات اثنين، فإن حقيقته لا  
يعرض لها مرة شيء ومرة ليس ذلك الشيء، وهي 1266 حقيقة واحدة دائماً. فليس لكونها معقولة  
زيادة على شرط كونها موجودة، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً، وهو أن وجود ذاته التي  
له 1267 هي معقولة حاصلة في ذاته لا بغيره.

(293)

(1268 علم الأول تعالى ليس هو مثل علمنا، فإن العلم فينا بشيئين 1269 <علم> يوجب التكثر،  
وعلم لا يوجب التكثر، فالذي يوجب التكثر يسمى علماً نفسياً، والذي لا يوجبه يسمى عقلياً، على ما  
يجيء شرحه.

ومثال ذلك هو أنه إذا كان رجل عاقل يكون [110ب] بينه وبين غيره مناظرة فيورد  
صاحبه كلاماً طويلاً فيأخذ العاقل في جوانب تلك الكلمات فيعرض لنفسه أولاً خاطر يتيقن بذلك  
الخطر أنه يورد جواب جميع ما قاله من دون أن يخطر بباله تلك الأجوبة مفصلة، ثم يأخذ بعد ذلك  
في ترتيب صورة صورة وكلمة كلمة، ويعبر عن ذلك التفصيل بعبارات كثيرة. وكلا العلمين علم ما  
بالفعل 1270 فإن بالخطر الأول يتيقن بأنه أجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن هو بالفعل. وكذلك  
الثاني هو علم بالفعل. فالأول علم هو مبتدأ لما بعده وفاعل للعلم الثاني، والثاني هو علم انفعالي.  
والثاني يوجب الكثرة، والأول يوجب الكثرة، إذ العلم 1271 الأول إضافة إلى كل واحد من التفاصيل.  
ثم الإضافة لا توجب الكثرة على أن لكل تفصيل من تلك التفاصيل معقولاً كلياً ينقسم إلى تفاصيل  
أخرى كثيرة ومقاييس كثيرة، فإنه إذا كان قياس يجب تصحيح مقدماته باقيسة كثيرة أخرى، ولكل

واحدة من هذه الجملة معقول كلي [111] يصدر عنه تفصيل بحسبه فعلمه واجب الوجود يكون على الوجه الأول بل أشد بساطة وأبلغ تجرداً<sup>1272</sup>(5).

(294)

التصور الذي يكون للنفس يكون له تفصيل وترتيب<sup>1273</sup> ونظم للألفاظ والمعاني، ومثاله: كل إنسان حيوان، فإن النفس تفصل في ذاتها معاني هذه الألفاظ، وكل معنى منها يكون كلياً، ويجوز أن يغير الترتيب حتى يكون هذا الحيوان محمولا على كل إنسان، والمعنى المعقول من هذا القول: كل إنسان حيوان غير مختلف باختلاف الترتيبين.

(295)

ليس في وسع أنفسنا وهي مع البدن أن تعقل الأشياء معا دفعة واحدة.

(296)

كل معقول للأول بسيط، أي معلوم له بما له من اللوازم والملزومات إلى أقصى الوجود.

(297)

التصور البسيط العقلي، هو: أن لا يكون هناك تفصيل، لكن يكون مبدأ للتفصيل والترتيب، مثلاً: إذا عرفت أن الله تعالى ليس بجسم قبل أن تأخذ في تفصيل البرهان عليه فما لم يكن عندك اليقين<sup>1274</sup> بأنه ليس بجسم لم يشتغل<sup>1275</sup> بتفصيل البرهان عليه. وربما برهان على [111ب] هذا بالشكل الأول أو بالثاني أو بالقياس الشرطي، لم تكن النفس<sup>1276</sup> أن تأتي بالبرهان عليه، ذلك المبدأ هو التصور البسيط العقلي. وهذه هي الملكة المستفادة من واهب الصور، وتخرج به عقولنا من القوة إلى الفعل.

(298)

لو كانت الصور والهيئات محصورة، مجموعة حاضرة لنا، وكنا نعرف النسب بينها من غير تكلف اعتبار تلك النسب، وإن كانت تلك النسبة في ذواتها غير متناهية لنا نعرف <تلك> الهيئات والصور التي هي متناهية مع النسب التي بينها التي هي غير متناهية، وكان يسقط إدراك العلم بغير المتناهي. فهكذا يجب أن نتصور علم الباري تعالى فإنه يعلم الأشياء غير المتناهية لأن الصور لا محالة متناهية، والنسب بينها موجودة له معلومة وإن كانت في ذواتها غير متناهية وهو يعلمها كلها متناهية.

(299)

الصور والهيئات متناهية، والنسب بينها غير متناهية، فلا يصح أن توجد صورة واحدة مراراً كثيرة معلومة للأول تعالى [112أ]، بل توجد الصور والهيئات عنه وهي متناهية معلومة أي موجودة عنه، وإذ هذه الصور توجد عنه فيوجد مع وجودها النسب التي بينها، وإن كانت غير متناهية، لأن تلك النسب ليست هيئات توجد، فلا يصح وجودها غير متناهية، بل يكون وجود هذه النسب له مع وجود هذه المتناسبات من غير أن يحتاج إلى اعتبارها، بل تكون معتبرة له، فإذن النسب غير المتناهية موجودة في ذاته، وإذا كانت موجودة فهي معلولة له، إذ نفس وجودها هي نفس معلوميتها له، وعلى هذا الوجه يكون علم الأول، فيسقط إذن أنه يعلم الأشياء غير المتناهية، والغير المتناهية لا يحيط بها علم.

(300)

(1277 الأبديات وسائر الموجودات في حالة واحدة لها أحوال ونسب لبعضها إلى بعض، وتلك النسب كلها موجودة معاً للأول تعالى، فهي معلومة<sup>1278</sup> له، مثال تلك النسب هو: أن تكون أما نسبة إضافية أو نسبة تضادية أو نسبة علية ومعلولية، وكل واحدة من هذه النسب لا تنتهي، ولها اعتبارات [112ب] غير متناهية، فكل واحد من تلك الموجودات من الهيئات والصور يكون علة للآخر، ويكون معلولاً للآخر، ويكون مضاداً لشيء، ويكون مضايماً لشيء، ويكون له إضافة في إضافة، وتركيب إضافة مع إضافة، وأحوال غير متناهية، إلا أنها<sup>1279</sup> لما كانت الصور والهيئات متناهية وهو يعرفها وجب أن يعرف النسب التي بينها متناهية، وإن كانت غير متناهية، لأن تلك الصور والهيئات المتناهية موضوعة لاعتبارات غير متناهية، وتلك الاعتبارات تكون حاضرة له،

لا يحتاج إلى اعتبارها كما نحتاج (1) إلى اعتبارها، فإنها إما أن تكون، أعني الصور والهيئات غير حاضرة لنا فنحتاج إلى أن 1280 نطلبها والبحث عنها، أو تكون كل واحدة منها حاضرة لنا، فلا نعرف لوازمها والنسب التي بينها، ولا نعلم أنها لازم أيس 1281، وملزوم أيس، وعلّة أيس، ومعلول أيس، ومضاد أيس، ومضايّف أيس.

(301)

الأشخاص من حيث هي أشخاص لها معقول كلي، وإنما يتكثر بسبب الأعراض والصور، فالأشخاص متناهية [113أ] والصور والأعراض عند الأول تعالى متناهية، والنسب بينها أي بين الأشخاص وبين الصور والأعراض وإن لم تكن متناهية فإنها عنده متناهية، لأنه إذا كانت الأشخاص والأعراض والصور عنده تعالى محصورة كانت النسب بينها أيضاً عنده محصورة ومعلومة، وهو يعرف كل واحد من الأشخاص والأعراض والصور مرة واحدة، وتكون كلها متميزة عنده تعالى بأعراضها وصورها. فأنا وأنت متميزان عنده بصورنا وأعراضنا ولو احقنا، وكذلك الكسوفات الجزئية كلها متميزة عنده بأعراض كل واحد منها، والأزمنة أيضاً متميزة عنده بصورها وأعراضها، فإنه يعرف كل شيء على ما هو عليه في الوجود: كلياً كان أو جزئياً أو سرمدياً<sup>1282</sup> أو زمانياً، فإنه إذا كان يعرف الشيء بلوازمه والزمان من اللوازم، فإنه يعرف الأشياء مع أزمنتها.

(302)

عندهم أن غير المتناهي لا يحيط به علم، وأن الأول تعالى تخفى عليه بعض حركات أهل الجنة. وحلّ ذلك أنه يعلم الأشياء [113ب] غير المتناهية متناهية<sup>1283</sup>. وذلك أن الجواهر والأعراض هي متناهية لكن النسب التي بينها غير متناهية أي بين الجواهر والجواهر، و>الجواهر و<الأعراض، وبين الأعراض والأعراض.

وهذه المناسبات يمكن أن نعتبرها نحن غير متناهية، فأما عنده فهي متناهية، إذ قد صح أن توجد الجواهر والأعراض المتناهية في الأعيان. فإذا وجدت هذه الأشياء متناهية فلا يتوقف وجود النسب التي بينها إلى وقت فإنه لا يصح أن يوجد شيء ولا توجد لوازمه، وهذه النسب التي بين الجواهر والأعراض لوازم لها، فما دامت الجواهر والأعراض بالقوة كانت اللوازم بالقوة. وإذا صارت إلى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل. وإذا كانت الجواهر والأعراض صادرة عنه فائضة عنه فيضانا عقلياً فالنسب التي بينها أيضاً موجودة. فكما أن وجود الجواهر والأعراض معقولتها له، كذلك وجود تلك المناسبات معقوليتها >له متناهية<، >فتلك المناسبات غير المتناهية

هي موجودة بين موضوعات متناهية. فالأشياء المتناهية موضوعة [114أ] لمناسبات غير متناهية، وأنت إذا نظرت إلى أشياء متناهية تحتاج إلى أن تحصل المناسبات بينها في ذهنك > لا في ذات الأشياء>، فإن ما في ذات الأشياء تكون المناسبات التي بينها بالفعل خافية عنك بالفعل. ولو كانت تلك المناسبات بالفعل في ذات الأشياء ففي ذهنك لا تكون موجودة بالفعل إلا شيئاً بعد شيء، والأول تعالى ليس يحتاج إلى أن يحصل تلك المناسبات حتى في وقت عنده بالقوة، إذ وجود تلك المناسبات هو نفس معقوليتها له.

### (303)

بيان إرادته: (1284) هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى، وهي مقتضى ذاته، فهي غير منافية له، ولأنه 1285 يعشق ذاته، فهذه الأشياء كلها مراده لأجل ذاته (1). فكونها مرادا له ليس هو لأجل غرض بل لأجل ذاته، ولأنها مقتضى ذاته. فليس يريد هذه الموجودات لأنها هي، بل لأجل ذاته، ولأنها مقتضى ذاته. مثلا  
لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذات ذلك الشيء.

[114ب] ونحن إنما نريد الشيء لأجل الشهوة أو لذة 1286، > لا < لأجل ذات الشيء والمراد. ولو كانت الشهوة أو اللذة 1287 أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الأفعال عنها ذاتها، لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها لأنها صادرة عن ذاتها، والإرادة لا تكون إلا للشاعر بذاته. وكل ما يصدر عن فاعل فإنه إما أن يكون بالذات أو بالعرض. وما يكون بالذات يكون إما طبيعياً وإما إرادياً. وكل فعل يصدر عن علم فإنه لا يكون بالطبع ولا بالعرض، فإن يكون بالإرادة.

وكل فعل يصدر عن فاعل والفاعل يعرف صدوره عنه ويعرف أنه فاعل، فإن ذلك الفعل صدر عن علمه، وكل فعل صدر عن إرادة فأما أن يكون مبدأ تلك الإرادة علماً أو ظناً أو تخيلاً. مثال ما يصدر عن العلم فعل المهندس أو الطبيب. ومثال ما يصدر عن الظن: التحرز مما فيه خطر. ومثال ما يصدر عن التخيل: فإما أن يكون طلباً لشيء يشبه شيئاً عالياً، أو طلباً لشيء يشبه شيئاً حسناً، لتحصل 1288 المشابهة للأمر العالي أو <الأمر> الحس. ولا يصح أن يكون فعل واجب الوجود [115أ] بحسب الظن أو بحسب التخيل، فإن كل ذلك يكون لغرض ويكون معه انفعال، فإن الغرض يؤثر في ذي الغرض، فإن ينفعه عنه.



وواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته، فإن حدث فيه<sup>1289</sup> غرض فلا يكون من جهة انفعاله عن الغرض واجب الوجود بذاته. فإن يجب أن تكون إرادته علمه.

والأولى بنا أن نفصل هاهنا أمر الإرادة: نحن إذ أردنا شيئاً فإننا<sup>1290</sup> نتصور ذلك الشيء تصوراً<sup>1291</sup> ظنياً أو تخيلياً أو علمياً، أن ذلك الشيء المتصور موافق، والموافق هو أن يكون حسناً أو نافعاً. ثم يتبع هذا التصور والاعتقاد شوق إليه وإلى تحصيله. فإذا قوى الشوق والاجماع حركت القوة التي في العضلات الآلة إلى تحصيله، ولهذا السبب تكون أفعالنا تابعة للغرض.

وقد بينا أن واجب الوجود تام بل فوق التمام، فلا يصح أن يكون فعله لغرض، فلا يصح أن يعلم أن شيئاً هو موافق له فيشتاقه، ثم يحصله، فإن إرادته من جهة العلم أن يعلم<sup>1292</sup> أن ذلك الشيء في نفسه خير وحسن، ووجود ذلك يجب أن يكون على [115ب] الوجه الفلاني حتى يكون وجوداً فاضلاً، وكون ذلك الشيء خير من لا كونه. فلا يحتاج بعد هذا العلم إلى إرادة أخرى ليكون الشيء موجوداً، بل نفس<sup>1293</sup> علمه بنظام الأشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الأشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل بالجملة، فلوازم<sup>1294</sup> ذاته أعني المعلومات ليس<sup>1295</sup> بأنه يعلمها ثم رضى بها<sup>1296</sup>، بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان نفس<sup>1297</sup> صدورها <عنه> نفس رضاه بها. فإذا لم يكن صدورها عنه منافياً لذاته بل مناسباً لذات الفاعل. وكل ما كان غير مناف، وكان مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده لأنه مناسب له، فنقول: هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بأنه فاعلها وعلتها. وكل وما صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف له لذلك الفاعل.

وكل فعل يصدر عن فاعل وغير مناف له فهو مراده، فإذا الأشياء كلها مراده لواجب الوجود، وهذا المراد هو المراد الخالي عن<sup>1298</sup> الغرض في رضاه.

فصدر تلك [116أ] الأشياء عنه أنه مقتضى ذاته المعشوقة له، فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته، فتكون الغاية في فعله ذاته. ومثال هذا: إذا أحببت شيئاً لأجل إنسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الإنسان فكذلك<sup>1299</sup> المعشوق المطلق هو ذاته، ومثال الإرادة فينا نحن أنا نريد شيئاً ونشتاقه<sup>1300</sup> لأننا محتاجون إليه. وواجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرناه، ولكونه لا يشترط إليه لأنه غني عنه، فالغرض لا يكون إلا مع الشوق، فإنه يقال: لم طلبت هذا؟، فيقال: لأنه اشتهاه، وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض، فليس هناك غرض في تحصيل المتصور ولا غرض فيما

يتبع تحصيله، إذ تحصيل هذا الشيء غرض، وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض أيضاً. والغاية قد تكون نفس الفعل، وقد تكون نفعاً تابعاً للفعل مثلاً: كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية، وكذلك البناء قد يكون غرضاً وقد يكون الاستئمان به غرضاً.

ولو أن إنساناً عرف أن الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت [116ب] الأمور على غاية النظام، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته، الذي هو الكمال. فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغاية والغرض.

وكذلك لو عرفنا مثلاً الكمال في بناء نبيه ثم رتبنا أمور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال، كان الغرض ذلك الكمال. فإذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الغرض واحداً.

ومثال هذه الإرادة فينا إنا إذا تصورنا شيئاً وعرفنا أنه نافع أو صواب<sup>1301</sup>، وحرك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية، إن كان<sup>1302</sup> هناك ترجح ولم يكن هناك مانع، فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكور وبين حركة القوة الشوقية إرادة أخرى، وإلا نفس هذا الاعتقاد. فذلك إرادة واجب الوجود، فإن نفس معقولية الأشياء على الوجه الذي أومأنا إليه هي علة وجود الأشياء، إذ ليس يحتاج إلى شوق إلى ما يعقله وطلب لحصوله<sup>1303</sup>. ونحن إنما نحتاج إلى القوة الشوقية ونحتاج في الإرادة إلى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا، فإن فعل الآلات يتبع شوقاً يتقدمه، وهناك ليس يحتاج إلى [117أ] هذا الشوق واستعمال الآلات، فليس هناك إلا العلم المطلق بنظام الموجودات.<sup>1304</sup> وعلى أفضل الوجوه التي يجب أن تكون عليها الموجودات وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب أن تكون عليها الموجودات وعلمه بحسن<sup>1305</sup> الترتيبات. وهذا هو الغاية بعينها، فإننا لو رتبنا أمراً موجوداً لكننا نعقل أولاً النظام الفاضل ثم ترتيب<sup>1306</sup> الموجودات التي كنا نريد إيجادها بحسب ذلك النظام الأفضل وبمقتضاه.

فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان تصدر الموجودات عن مقتضاه، كانت العناية حاصلًا هذا، وهي نفس الإرادة، والإرادة نفس العلم. والسبب في ذلك أن الفاعل والغاية شيء واحد.

والعناية هي أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف يجب أن تكون أعضاؤه، والسماء كيف يجب أن تكون حركتها، ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجوداً من دون أن يتسع هذا العلم شوق <أو طلب>، أو غرض آخر وطلب<sup>1307</sup> سوى علمه بما ذكرناه، مع<sup>1308</sup> موافقة معلومة لذاته المعشوقة له، لا يحتاج<sup>1309</sup> إلى شيء آخر.

وبالجمله النظر إلى أسفل [117ب] أعني لو خَلق 1310 <الخلق> طلبا لغرض، أعني أن يكون الغرض الخلق والكمالات الموجودة في الخلق، أعني ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو لم يخلق. وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته.

فإن قال قائل: أنا قد نعقل أفعالاً بلا غرض ولا يكون لنا فيه نفع كالإحسان إلى الإنسان 1311 من دون أن يكون لنا فيه فائدة، فكذلك يصح أن يكون واجب الوجود يخلق الخلق لأجل الخلق لا لغرض آخر يتبع <الخلق> كما نحسن إلى إنسان ما 1312.

قلنا: أن مثل هذا الفعل لا يخلو عن غرض، فإننا نريد الخير بالغير ليكون لنا اسم حسن أو ثواب أو يثنى هو أولى بأن يكون لنا من ان لا يكون يحسن طلبه اختيارنا، أو قد يكون 1313 فعلنا أمرا واجبا. وفعل الواجب فضيلة أو منقبة أو محمده، إن لم نفعل ذلك الواجب لم يكن لنا ما نتبعه من هذه الأشياء. وعلى كل حال 1314 فالغرض فائدة.

وقد بينا أن الغرض هو السبب في أن يصير الفاعل فاعلاً بعد أن لم يكن. فلا يجوز أن كون لواجب الوجود بذاته الذي هو تام، أمر يجعله على صفة لم يكن عليها، فإنه يكون ناقصا من تلك الجهة، وتلك الصفة إما [118أ] أن تكون فضيلة أو نقصانا. وعلى جميع الأحوال فإن ذلك لا يليق به، لا النقصان ولا التكميل.

فقد عرفت 1315 إرادة واجب الوجود بذاته وأنها بعينها علمه، وهي بعينها عناية 1316، فإن هذه الإرادة غير حادثة، وبيننا أن لنا أيضاً إرادة على هذه الوجه.

(304)

الإرادة هي علمه بما عليه الوجود وكونه غير مناف لذاته.

(305)

الفيض فعل فاعل دائم الفعل، ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلا نفس الفعل.

(306)

إرادته ليس لها داع كإرادتنا، فإن إرادته علمه ولكن باعتبار واعتبار.

(307)

الفرق بين الإرادة والغرض، وبين الغرض والدو<واعي، أن الغرض هو الغاية التي توجب الفعل وكذلك الدو<واعي والإرادة لا توجب ذلك. فالغرض هو إرادة خارقة.

(308)

الإرادة فينا لا تكون لذاتنا بل خارجة عنا وإرادة<sup>1317</sup> علينا من خارج. وإذا كان كذلك<sup>1318</sup> جميع أفعالنا لا يكون لذواتنا بل واردة علينا من خارج وإذا كان كذلك، فجميع ما يكون لنا من إرادة ومشينة وفعل وإدراك [118ب] عقلي وحركة تكون بالقوة لا بالفعل، وتحتاج إلى سبب معين مخصص يخرج أحد الطرفين إلى الفعل، ويكون شوق<sup>1319</sup> ذلك المعين المخصص بالتقديرات فتكون جميع أفعالنا بقدر.

(309)

نحن إذا أردنا شيئاً فإنما تكون لنا تلك الإرادة بعد أن نتصور الشيء الملائم فننفع عنه، أي نلتذ به، فتنبعث منا إرادة <له أو شهوة، ثم تنبعث منا إرادة أخرى لتحصيله فتكون الإرادة <واردة علينا من خارج، ويكون له سبب. وإرادة الباري تعالى لا تكون له سبب لأنه لا ينفعل عن شيء فلا يكون له غرض في شيء بل يكون السبب في إرادته ذاته، ولا يكون فيه إمكان إرادة وأمكان مشينته<sup>1320</sup>.

(310)

الموجودات الصادرة عن الأول تعالى ليس انتظامها لأن المقصود فيها<sup>1321</sup> هو النظام، بل إنما لها النظام لأنها مراد الأول تعالى وهو نفس النظام.

(311)

الأفعال الصادرة عن الأوائل لا تصدر عنها لأغراض لها كما تصدر عنا أفعالنا لأغراضنا، بل تصدر عنها لوجودها، ولأن وجودها وجود تقتضى أن تكون عنها هذه الموجودات. فهذه [119أ] الموجودات موجودة عن وجودها لأنه ذلك الوجود لهما<sup>1322</sup> لا لشيء آخر، فالذات<sup>1323</sup> هي الغاية.

(312)

يجب أن يكون الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات، وفي الإرادة إرادة بالذات<sup>1324</sup>. حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء. ومعناه أنه<sup>1325</sup> يجب أن يكون واجب الوجود وجوداً بالذات ومختاراً بالذات وقادراً بالذات ومريداً بالذات حتى تصح هذه الأشياء لا بالذات في غيره.

(313)

معنى واجب الوجود بذاته: أنه نفس الواجبية، وأن وجوده الواجبية بالذات، وأن كل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا إمكان ولا استعداد، فإذا قلنا: أنه مختار وأنه قادر فإنما<sup>1326</sup> نعني به أنه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال. ولا نعني به ما يتعارفه الناس منهما: فإن المختار في العرف هو ما يكون بالقوة، وأنه محتاج<sup>1327</sup> إلى مرجح، يخرج اختياره إلى الفعل إما داع يدعو إلى ذلك من ذاته أو من خارج، فيكون المختار منا مختاراً في حكم مضطر، والأول [119ب] تعالى في اختياره لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته وخيريته، فلم يكن مختاراً بالقوة ثم صار مختاراً بالفعل، بل لم يزل كان مختاراً بالفعل. ومعناه أنه لم يختار غير ما فعله وإنما فعله لذاته وخيريته ذاته لا لداع آخر، ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا فيطواع أحدهما ثم صار اختياره إلى الفعل بها.

وكذلك معنى قولنا: أنه قادر وأنه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال، ولا نعني به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا. فإن القدرة فينا قوة، فإنه لا يمكن أن يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يرجح مرجح، فإن لنا قدرة على الضدين. فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة لصح صدور الفعلين<sup>1328</sup> معاً عن إنسان واحد في حالة واحدة. فالقدرة فينا بالقوة، والأول تعالى برئ من القوة، وإذا وصف

بالقدرة فإنه يوصف بالفعل دائماً. ونحن إذا حققنا معنى القدرة فينا<sup>1329</sup> كان معناها، أنا متى شئنا ولم يكن مانع <فعلنا>.

لكن قولنا: متى شئنا ليس هو أيضاً بالفعل، فإننا أيضاً قادرون على المشيئة على الوجه الذي ذكرناه، فتكون [120أ] المشيئة أيضاً بالقوة. فكأن القدرة فينا أيضاً<sup>1330</sup> تارة تكون في النفس، وتارة في الأعضاء. والقدرة في النفس هي على المشيئة، وفي الأعضاء على التحريك، فلو وصف الأول تعالى بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب أن يكون فعله بالقوة، وكان بقي هناك شيء لم يخرج إلى الفعل، فلا يكون تاماً.

وعلى الجملة فإن القوة والإمكان في الماديات، والأول عز مجده<sup>1331</sup>، هو فعل على الإطلاق، فكيف يكون قوة؟!، والعقول الفاعلة هي مثل الأول تعالى في الاختيار والقدرة، وذلك لأنها ليست تطلب خيراً مظنوناً بل خيراً حقيقياً، ولا ينازع هذا المطلب فيها طلباً آخر كما فينا، إذ ليس فيها قوتان، ويكون من وجه التنازع من قبلهما. فعُلو الأول ومجده<sup>1332</sup> من حيث<sup>1333</sup> أنه بحال<sup>1334</sup> يصدر عنه هذه الأفعال ومجد هذه القول في أنه تتوخى أن تكون أفعالها مثل فعل الأول.

وقد قيل: أن<sup>1335</sup> الإنسان مضطر في صورة مختار. ومعناه أن المختار فينا<sup>1336</sup> ما لا يخلو في اختياره من داع يدعو إلى فعل ذلك. فإن كان الداعي الذي هو الغاية موافقاً لأقوى [120] القوة فينا، قيل: فلأنه مختار فيما يفعله، وربما يكون ذلك الذي من جهة إنسان آخر.

وفي حالة أخرى لا يوافقنا فيها ذلك الداعي، فيكون صدر الفعل منها بحسبه على سبيل الإكراه، فإذا كان الداعي ذاتنا كان مختاراً بحسبه على سبيل الإكراه، فإذا كان الداعي ذاتنا كان مختاراً بحسبه. فالمختار بالحقيقة هو الذي لا يدعو داع إلى فعل ما يفعله.

ونحن إذ قلنا فلان يفعل كذا مختاراً كان معناه أن داعيه ذاته. وإذا قلنا أنه يفعله<sup>1337</sup> مكرهاً كان داعيه غيره. والداعي إذا لم يكن غيره كان الفاعل فيما يفعله مختاراً<sup>1338</sup> وإذا كان الداعي غيره كان الفاعل فيما يفعله مختاراً. ويكون عنده أن ذلك الداعي غاية أو خيراً إما بحسب الوهم أو بحسب العقل. فإذا كان الداعي غيره كان فعله، وإن كان فيه اصلاح الفاعل، صادراً عنه على سبيل الكره.

فالأول تعالى لما كان هو الخير كان صدور الأشياء عنه صدور ما لو صدر عن غيره كان طلبه فيه الخير. فلما لم يختلف فيه الغاية والفاعل وكان صدور هذه الأشياء عنه لا لغاية خارجة عن

ذاته، كان بالحقيقة هو المختار. وإنما لا يصح فينا الاختيار [121أ] الحقيقي لأن فينا قوتين: قوة<sup>1339</sup> يطلب بها شيئاً خلاف ما تجبر عليه، وقوة تحاول ضد صدور<sup>1340</sup> ذلك. والأول تعالى ليس فيه هذا لأن صدور الأشياء عن ذاته هو بحسب خيريته، وتلك الأشياء غير منافية لذاته فلا يكون هناك تنازع في الإرادة.

#### (314)

الشيء قد يدركه الإنسان فيكون ملائماً له فيصير مراداً ومشتاقاً إليه. وقد يصدر عن الشيء فعل فيكون ذلك الصادر من مقتضى ذاته أي لا يكون صادراً عنه عن قسر، ثم يكون ذلك الصادر محبوباً لأن ذلك الشيء محبوب، وذلك كمن يحب إنساناً فتكون جميع أفعاله محبوباً أيضاً، وكما يحب كل إنسان فعل نفسه لأن كل واحد يعشق ذاته، فلا تكون محبته لأفعاله، لأنه ملائم، بل لأنه فعله، ولأنه صادر عن ذاته، ولعل كون أفعاله محبوباً إليه هو نفس صدورها عنه.

#### (315)

فعل كل واحد يكون محبوباً إليه لذيداً لديه، وإن لم يكن بالحقيقة لذيداً.

#### (316)

الله تعالى خلق هذا العالم مختاراً، فإنه إن لم نقل أنه <كان> مختاراً كان ذلك منه عن غيره رضى به. وليس المختار إذا اختار الصلاح ففعله يلزمه أن يختار مقابله أيضاً [121ب] فيفعله. وإذا لم يفعل مقابله لم يكن مختاراً، بل الاختيار<sup>1341</sup> يكون <بحسب> الدواعي وذاته دعاه إلى الصلاح فاختره.<sup>1342</sup>

#### (317)

هو عاشق لذاته، وذاته مبدأ كل نظام الخير، فيكون نظام الخير معشوقاً له بالقصد الثاني.

(318)

1343) الخير بالحقيقة هو كمال الوجود، وهو واجب الوجود بالحقيقة، والشر عدم ذلك الكمال(3).

(319)

الأشياء النافعة لنا قد نسميها خيرات وليست هي بالحقيقة خيرات.

(320)

النظام الحقيقي والخير المحض هو ذات البارئ تعالى، ونظام العالم وخيره صادران عن ذاته، وكل ما يصدر عن ذاته، إذ هو نظام وخير، يوجد مقترناً بنظام يليق به، وخير يليق به. إذ الغاية في الخلق هو ذاته. وهذا النظام والخير في كل شيء ظاهر، إذ كل شيء صادر عنه، لكنه في كل واحد من الأشياء غير ما في الآخر، والخير<sup>1344</sup> الذي في الصلوة غير الذي في الصوم.

(321)

ذات البارئ خير محض وهو يعقل ذاته، ويعقل أنه تصدر عنه هذه الأشياء، فيعرف خيريتها ووجه الحكمة فيها.

(322)

التشبه بالبارئ تعالى في تحرى الخير أن يوجد عن الشيء شيء يكون الخير والفائدة [122] من لوازم قصد أعلى منهما.

(323)



نحن إذا فعلنا فعلاً وتوخينا به الخير الذي في ذواتنا<sup>1345</sup> فذلك الفعل يكون فيه خير، لأنه تابع لخيرية ذاتنا، ويكون الخير فيه بحسب ذلك الشيء المفعول<sup>1346</sup>، وعلى ما يليق به، فيكون هذا الخير بالقصد الثاني. وبالقصد الأول انما يكون الخير الذي في ذواتنا.

(324)

اختلاف الأفعال يكون باختلاف الأغراض، والغرض في النفوس السماوية واحد، فلذلك لا تختلف حركاتها، والغرض هو الشبه بالاول تعالى فيكون ابدا على نظام واحد ونهج واحد.

(325)

لامية<sup>1347</sup> لفعل البارئ تعالى، لان فعله لذاته لالداع دعاه الى ذلك.

(326)

قوله تبارك وتعالى: (1348) هو الاول والآخر لانه هو الفاعل وهو الغاية فغايبته ذاته ولان مصدر كل شيء عنه ومراجعته اليه).

(327)

العلم في الأول نفس الارادة، لأن هذه المعلومات مقتضى ذاته، وهذا المعنى هو معنى الإرادة. وهذه الموجودات على ما هي عليه موجودة مقتضى ذاته تقتضي الصلاح ونظام الخير في الكل، فهي غير منافية لذاته لما أوجدها، واذا لم تكن منافية له فهي على مقتضى ذاته [122ب]، فهي مراده، والارادة فينا في مثال البناء هو إنا لانريد ان يشوقنا شيء الى عمل ذلك البناء. وفي الاول تعالى لا يصح ان يشوقه شيء الى ايجاد

ما هو معلوم له، فمعلومه مراده وكثير مما نعلمه ولانريده، اذلا يكون لارادتنا لذلك المعلوم داع او شوق. والإرادة فينا تحصل من تخيل يتبعه اجماع<sup>1349</sup> <أو> حركة نحوه، فالارادة بعينها فيه القدرة، لأنه لو كان يصح فينا ان تكون الصورة المعلومة علة لوجود البناء لكان نفس وجودها قدرة

فينا، لأن معنى القدرة فينا هو ان نقدر على ايجاد ما علمناه وذلك فينا. يتعلق بالقوة المحركة وبالآلات المحركة. واذ كان ذلك غير جائز في الاول تعالى، اعني ان يحرك شيئاً او يستعمل آلة كان المعلوم كافياً فيه ان يوجد فيه ما هو معلوم له، اذ هو سبب الفعل لبقوة اخرى تفعل، وذلك بعينه هو الحياة، لان معنى الحي هو الإدراك الفعال.

ولما كان معلومه قدرته، وكان ذلك بذاته، صح ان يقع عليه اسم الحياة، الا ان اعتبار هذه الاشياء فيه تختلف<sup>1350</sup>، فإن كونه عالمياً يكون<sup>[123]</sup> يسلب المادة عنه فحسب، وكونه حياً<يكون>بالسلب وباضافته الى الموجودات فانه باضافته الى الكل يكون حياً. ففي العلم تسلب عنه المادة، وفي الحياة تسلب عنه المادة، ويضاف الى الموجودات حتى تصح الحياة.

(328)

فيه بعض صفاته تعالى تسلب عنه اشياء، وفي بعضها تضاف<sup>1351</sup> الى اشياء، وفي بعضها يسلب عنه ويضاف جميعاً.

(329)

الحي هو الإدراك الفعال. ولما كان علمه سبباً لوجود الاشياء، وكان عالمياً بذاته كان من حيث هو عالم فاعلاً، فكان من حيث هو عالم حياً، اذ لا يحتاج الى شيء آخر به يفعل، كما لم كان علمنا يكفي في ان يفعل شيئاً لم نحتج معه الى قوة اخرى بها نفعل، بل كنا<sup>1352</sup> من حيث كنا عالمين فاعلين، ولكننا احياء من حيث نحن عالمون.

(330)

العناية: صدور الخير عنه لذاته لا لغرض خارج عن ذاته، ولا<sup>1353</sup> ارادة تكون له متجددة. فذاته غايته<sup>1354</sup> واذا كان ذاته غايته<sup>1355</sup> ومعشوقه وذاته مبدأ الموجودات، فغاياته بها تابعة لعنايته بذاته. وايضاً اذا كان مطلوبه الخير، والخير ذاته وهو عنايته، وهو مبدأ لما سواه، فعلمه بذاته<sup>[123]</sup>بانه خير مبدأ لهذه الاشياء عنايته له بها، ولو لم يكن عاقلاً لذاته، عاقلاً لأن ذاته مبدأ لما سواه، لما<كان>يصدر عن ذاته على<sup>1356</sup> التدبير والنظام.

وكذلك لو لم يكن عاشقاً لذاته لكان ما يصدر عنه غير منتظم، لأنه <يكون> كارهاص له غير مرید له، وليست الإرادة في 1357 حقه، الا ان الموجودات غير منافية لذاته. ولما كان عاشقاً لذاته وكانت الاشياء صادرة عن ذات هذه صفتها، أي معشوقة، فانه يلزم ان يكون ما يصدر عنه معنياً به. لأنه عاشق ذاته ومرید الخير له.

(331)

العناية: هي ان يوجد كل شيء على ابلغ ما يكون فيه من النظام.

(332)

يكفي في عنايته بالاشياء وجودها عنه. فعنايته بالاشياء هي حقيقته، اذ هي عنايته بذاته، فعناية الكواكب والأفلاك بالكائنات هي من طلبها الخير لذواتها بالتشبه بالاول، ولأن ذواتها خير وطالبة للخير فجميع ما يصدر عنها يجب ان يكون خيراً، ويكون فيه نظام الخير.

(333)

كما ان وجوده يظهر في كل شيء. فوجوده على صفة وجوده، وهو انه خير.

(334)

العناية: هي ان الاول خير عاقل [124أ] عاشق لذاته، مبدأ لغيره، فهو مطلوب ذاته، وكل ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخير الذي هو الخير هو ذاته، وكل هذه الصفات ما لم تعتبر فيها هذه الاعتبارات واحدة.

وكل من يعتني بشيء فانه يطلب 1358 الخير له. فالأول تعالى اذا كان عاشقاً لذاته لانه خير، وذاته خير، وذاته المعشوق مبدأ الموجودات، فأنها تصدر عنه منتظمة على احسن النظام 1359.

(335)

الفاعل قد يكون بالقوة فاعلاً، ثم يصير بالفعل فاعلاً، كالكاتب لم يكتب ثم صار يكتب، وكان خروج الى الفعل بسبب. فلو كان الفاعل الاول تعالى على هذه الصورة لم يكن لذاته فاعلاً، وكان خروجه الى الفعل بسبب، ولا يتغير هذا الحكم في الارادة وغير الارادة. فإنه لو كان 1360 علة الارادة لغرض 1361 لذاته وجب ان يكون ابدأ مريداً، وان كانت إرادة لحصول 1362 غرض حصل بعد أن لم يكن، كان ذلك الغرض صيره فاعلاً، فان الغاية تجعل الفاعل فاعلاً بعد ان لم يكن فاعلاً، فاذن هو فاعل لذاته، وخالق لذاته.

(336)

الخلق من لوازم واجب الوجود بذاته 1363 [124ب] كالوحدانية والعلم.

(337)

في بيان قدرته تعالى: كما ان البارئ تعالى الأول اذا تمثل تبع 1364 ذلك التمثيل الوجود، كذلك نحن اذا تمثلنا تبعه الشوق، فاذا اشتقنا تبعه ليحصل الشيء حركة الاعضاء.

واعلم ان القدرة هي ان يكون الفعل متعلقاً بمشيئة من غير ان يعتبر معها شيء اخر. والقدرة فيه عند علمه، فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء.

والقدرة فينا عند المبدأ المحرك. وهي القوة المحركة لا القوة العالمية. والقدرة فيه خالية عن الإمكان، وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب، من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزئين، لانه أراد ولا انه لم يرد. وليس هو مثل القدرة التي 1365 فينا، فان 1366 القدرة فينا هي بعينها القوة، وهي فيه الفعل 1367 فقط. فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان، وواجب الوجود منزله عن ذلك.

وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته هي بعينها إرادته وعلمه كان في صفاته تكثر. فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه. والارادة فينا تابعة لغرض، ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته [125أ]، والإرادة فينا تختلف، لأن الأغراض فينا تختلف. وفي الابديات والكواكب لا تختلف الاغراض. فلا تختلف الارادات. فكأن افعالها الصادرة عنها صادرة عن طبع، لعدم

الإختلاف فيها. وكذلك القدرة فيه مخالفة لقدرتنا. فانها فيه بغير امكان وفيها بامكان، و ارادة الشيء فينا<sup>1368</sup> غير تحصيله، فان ارادة الشيء بالحقيقة تصوره مع موافقته لمتصوره، فاذا تصور لنا معنى ثم اردنا تحصيله<كان تصوره لنا نفس ارادتنا له، لكنا بعد ذلك نريد تحصيله>، والجمهور غافلون عن ذلك، والمشهور عندهم ان القادر هو من اذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، لأن من يريد فيفعل اولاً يريد يفعل دائماً.

قال: ههنا اشياء مقرأ<sup>1369</sup> بها، نحن نقر<sup>1370</sup> بان الخالق لايريدها<sup>1371</sup> فقط، ولا يفعلها<sup>1372</sup>، وهو مع ذلك قادر على فعلها<sup>1373</sup>، مثل الظلم. فاذن الشرط في القدرة قضية شرطية، وهو انه إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل. والشرطية لا يتعلق صحتها بأن يكون جزءاًها صادقين. فانه يصح ان يكون [125ب] جزءاًها كاذبين، مثاله:<sup>1374</sup> لو كان الانسان طياراً لكان يتحرك في الهواء، وهذه القضية صحيحة مع كذب مقدمتها وتاليها، ويصح ايضاً ان يكون المقدم كاذباً والتالي صادقاً مع صحة القضية.

كما يقال: ولو كان الإنسان طياراً لكان حيواناً. فاذن ليس يلزم من قولنا: إن شاء فعل انه يشاء حتى تصح هذه القضية. وهو أنه إن شاء فعل، ولم يصح بهذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء.

وحقّ انه لو كان جائزاً ان يشاء، والقدرة لا محالة تتعلق بالمشيئة الا ان مشيئة الاول تعالى تستحيل ان تكون بالامكان، اذ ليس <هناك> دواع مختلفة، ولا قسر ولا قهر، بل هناك وجوب فقط. وهو يفعل إذا شاء، وأما مشيئة الأول تعالى فينا فبالإمكان. والقدرة فينا هي القوة، والقوة مالم يرجح احد الطرفين مرجح<sup>1375</sup> لم يكن أولى من الطرف الاخر. فلا بد في قدرتنا من وارد علينا من خارج، ويكون ذلك الوارد هو المعين للفعل. ويكون بالتقدير من الله، فيكون التقدير<sup>1376</sup> يسوق ذلك المعين. والوارد علينا من خارج هو كالدواعي والارادات المعين<sup>1377</sup>. والوارد علينا من خارج، هو كالدواعي والارادات من القسر وغيره.

ولا تخلو[126أ] قدرتنا من إمكان فتكون أفعالنا كلها بتقدير، وتكون افعالنا كلها بخير، فانه مالم يرجح قوتنا وارد من خارج لم يصح الفعل، ويكون بتقدير الله تعالى، لأن التقدير من الله تعالى هو يسوق ذلك المعين والمخصص.

وصدور الأشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه، لا انها تصدر عنه ثم ترضى بصدورها عنه. والقدرة عنه تستحيل ان تكون بالإمكان، فهو ذاته اذا فعل فقد شاء، واذا لم يفعل فانه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة.

### (338)

القدرة: هي ان يصدر عن الشيء فعل بمشيئته، وانت قد عرفت ان الفعل الصادر عن الاول تعالى صادر عنه بارادة، فيكون قد فعل لانه شاء فلو لم يشأ لم يفعل، ولكنه<sup>1378</sup> لا يلزم انه لا يشاء لأن الشرطية<sup>1379</sup> لا تتعلق صحتها<sup>1380</sup> بصدق جزئيتها<sup>1381</sup>، فاذا قد فعل فقد شاء، ومالم يفعل فلأنه لم يشأ، ولا يتغير الحكم في ان الشيء قادر، اذ القدرة تتعلق بالمشيئة سواء كانت المشيئة يصح عليها<sup>1382</sup> التغير او لا يصح عليها<sup>1383</sup> التغير.

### (339)

الأول لا يتكرر لأجل صفاته، لان كل واحد من صفاته اذا حقق الصفة الاخرى بالقياس اليه تكون [126ب] قدرته حياته، وحياته قدرته وتكونان واحداً، فهو حي من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو حي، وكذلك سائر صفاته.

### (340)

المعتزلة<sup>1384</sup>: يظنون انهم قد اثبتوا ((الأول)) ليس بجسم، وليس الأمر على ذلك، فان براهينهم خُيبت لهم انه ليس بجسم. ثم لما جاؤوا الى تفصيل احواله شبهاوا أحواله وأفعاله باحوال الانسان.

والسبب في ذلك انهم لم يعرفوا خواص ما ليس بجسم وكانوا يثبتونها له، بل أثبتوا<sup>1385</sup> له احواله، تبعوا فيه<sup>1386</sup> الوهم بواسطة المحسوسات ثم قاسوا اليه احوال المحسوسات. فلم يقدرُوا على ان يوفوه حقه في المجد والعلو، وحسبوا انه اذا برئ من الافعال الانسانية والقدرة الانسانية والارادة الانسانية والاختيار الانساني. كان نقصاً له، ولم يعلموا ان هذه الاحوال التي هي نقصانات، ولم يعرفوا ايضاً الكمال الحقيقي.

فقصارى أمرهم أنهم نفوا <عنه احوال الجمادات، واثبتوا له احوال الانسان، والأحوال> الجسمانية، والفعال التي تصدر عن الجسماني لا تخلو من نقصانات كثيرة بالقياس الى الكمال المطلق. وبوهم قاسوا أحوال الأول تعالى [127أ] بأحوال الإنسان لأنهم لم يعرفوا العقلية، وذات الاول تعالى، وأثبتوا له صفات هي في الانسان فضائل وكمالات، كالعلم والحكمة والسمع والبصر، وانما أثبتوها له هرباً من نقائصها. لأنهم لما رأوا الإنسان مع هذه الفضائل ناقصاً وهي له من خارج ومكتسبة، قالوا هي له من ذاته، وأنها صفات له، ولم يعلموا أن ذاته فعلاً<sup>1387</sup> للأشياء إنيته<sup>1388</sup> وانه أرفع مما ذهبوا اليه.

### (341)

وإذا وصف الاول تعالى بانه قادر على ما يقولونه<sup>1389</sup> وهو: أنه ما يصح ان يصدر عنه الفعل وانه اذا شاء فعل، فقد شبهوه في هذه القدرة والمشية بالانسان، اذ هو قادر على ان يفعل اذا شاء، ومعناه انه يفعل بسبب داع يدعو اليه. وانه يفعل اذا كان له سبب مرجح ولا يخلو البتة عن القوة فلا يكون بالفعل قادراً. ولا يغني عنهم قولهم: إنه قادر لذاته لا بقدرة. فليس معنى القادر عندهم الا ما ذكروا، واذا كان الاول تعالى واجبا بذاته وجعل القدرة له بالامكان فقد صار شيئاً واحداً وواجباً ممكناً. أو يكون الإمكان صفة لواجب الوجود بذاته [127ب]، وهذا محال. فيجب ان يكون كل شيء فيه واجباً وبالفعل، لأنه واجب الوجود بذاته.

ونحن انما نعني بقولنا انه قادر بالفعل ان قدرته علمه، فهو من حيث هو قادر عالم، أي علمه سبب لصدور الفعل عنه، وليست قدرته بسبب داع يدعو اليه، فقدرته علمه. ومعنى القادر عندهم هو ما يجوز ان يصدر عنه الفعل.

### (342)

عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او سبب، والاختيار بالداعي يكون اضطراراً واختيار الباري وفعله ليس بداع

### (343)

(1390) الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها، لكن الحكم في الاول تعالى الذي لا ماهية له غير الأنئية يشبه ان يكون الوجود اذا كان على صفة، وتلك الصفة هي تأكد الوجود، وليس تأكد الوجود وجوداً يخصص بالتأكيد، بل هو معنى لا اسم له يعبر عنه بتأكيد الوجود. ويشبه ان يكون اولى ما يقال فيه ان حقيقته الواجبة على الاطلاق لا الواجبة بالمعنى العام. ومعناه انه يجب له الوجود. وقد يعبر عن القوى باللوازم اذ ليس يعرف حقيقة كل قوة، ولو كان يعرف حقيقته الاولى تعالى لكان وجوب الوجود شرح اسم تلك الحقيقة4).

(344)

[128] قوم من اصحاب النظر<sup>1391</sup> سلخوا الطريق الى معرفة الأول من المعلومات فقالوا: ان الاجسام تنفك عن الاعراض، والاعراض محدثة فهي اذن محدثة. وقالوا: كل جسم محدث ولا يصح ان يكون الاول تعالى جسماً. وهذه الحجة مع اختلافها وفساد مقدمتها غير مرتضاه في معرفة الحقيقة في ذلك من حيث السلوك. الا ترى ان المحققين سلخوا الى معرفة الواجب الوجود بذاته وانه ليس بجسم مسلکا اخر عنه وهو انهم قالوا: ان واجب بذاته لا ما هية له، وكل جسم فله ماهية، فالوجود خارج عنه، فواجب الوجود ليس بجسم، وقالت الفرقة المتقدمة في بيان التوحيد بمسألة التمانع أي ((لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا))<sup>1392</sup> وهي مع سخافتها غير مؤدية الى حقيقة المطلوب كما يجب، وانما الطريق الحق هو ان يقال: ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون له علة، وكل معنى تتكثر اشخاصه فانه يتكثر بعلة، وسائر ما قيل في بيان ذلك من ان لا يصح ان تكثر انواعه. وكل هذع البيانات تبنى على مقدمات اولية عقلية غير ملتفت فيها الى المحسوس والى المعلومات<sup>1393</sup> <الأول>.

(345)

[128ب] لا يصح في واجب الوجود الاثنينية فانه لا ينقسم، لان معنى الإحدى الذات لا ينقسم بذاته، فان انقسم هذا المعنى وهو وجوب الوجود فأما ان يكون واجباً فيه او ممكناً ان ينقسم اثنين<sup>1394</sup>، وكلا الوجهين محال في واجب الوجود، فانه غير واجب فيه ان ينقسم اثنين، لأنه بذاته واجب، ولا علة له في وجوده، فهو إحدى الذات والإمكان منه أبعد.



(346)

كون الاول مبدأ وعلمه بأنه هو نفس وجود هذه الصور عنه. فوجود هذه الصور عنه هو علمه بأنه مبدأها.

(347)

كونه موجودا وموجدا عنه هذه الصورة هو علمه بأنه مبدأ لوجودها عنه، وليس يحتاج الى علم اخر يعلم به انه مبدأ لوجودها عنه.

(348)

نحن نعقل الأول، ونعقل انه مبدأ للاشياء على وجه آخر، وليس هو الأول بعينه، كما ان نعقله لذاته، ونعقله لانه مبدأ الصورة عنه هو بعينه وجودها. فاذن معلومنا من الأول مخالف لمعلومه، فليس لمعلومنا منه وجود الا في الذهن، ومعلومه من ذاته ومن الصور هو نفس وجودها.

(349)

عندهم<sup>1395</sup> ان الله تعالى لا تصح عليه الاعراض، وهو مع ذلك موصوف [129أ] بالإرادة والإرادة عرض، الا انهم يقولون: ان إرادته لا تحتاج الى موضوع، وكذلك الفناء عندهم عرض لا يحتاج الى موضوع.

(350)

الاول تعالى بسيط في غاية البساطة والتجرد<sup>1396</sup>، منزه الذات عن ان تلحقها هيئة او حلية او صفة جسمانية او عقلية، بل هو صريح ثابت على وحدة وتجرد<sup>1397</sup>، وكذلك الوحدة التي يوصف بها ليست هي شيئاً يلحق ذاته بل هو معنى يلبي الوجود، وكذلك اللوازم التي يوصف بها فيقال: هي من لوازمه هي خارجة عن تلك الذات، وكل ما سواه فلا يمكن ان يتوهم انه بذلك التجرد<sup>1398</sup>، لانه معلول، وكل معلول فذو ماهية، وتكون له صفة أو حلية، فيكون هناك كثرة بوجه ما. وكل ما كان

اقل بساطة فانه في باب المعلولية ابلغ. والجسم ذوكمية وكيفية ووضع وعوارض ولواحق كثيرة. فالمعلولية فيه ظاهرة، وكذلك الصور الجسمانية تلحقها عوارض وهيئات وأحوال لا تنفك منها. والنفس ايضا تلحقها هيئات وعوارض. والعقل أبعد عن ذلك، فلذلك تنقسم النفس الى: أفعال وقوى، والعقل لا ينقسم.

### (351)

لما كان الإنسان لا يمكنه ان يدرك حقائق 1399 الاشياء لاسيما البسائط [129ب] منها، بل انما يدرك لازماً من لوازمه او خاصة من خواصه، وكان الاول تعالى ايسر الاشياء، كان غاية ما يمكنه ان يدرك من حقيقته هذا اللازم، هو وجوب الوجود اذ هو اخص لوازمه.

### (352)

الحكمة: معرفة الوجود الواجب وهو الاول تعالى، ولا يعرفه عقل، كما يعرف هو ذاته. فالحكيم بالحقيقة هو الأول تعالى. والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام.

فالعلم التام في باب التصور 1400 ان يكون التصور بالحد، وفي باب التصديق ان يعلم الشيء بأسبابه ان كان له سبب. فأما لا سبب له يتصور بذاته، اذ 1401 لا يحتاج في تصوره الى شيء، اذ هو أولى بالتصور، ويعرف بذاته اذ لا سبب له. ويقع على الفعل المحكم. والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الإمكان، ان كان ذلك الامكان في مادة، فبحسب الاستعداد الذي فيها، وان لم يكن في مادة فبحسب إمكان الأمر في نفسه كالعقول الفعالة. وبالتفاوت في [130أ] الامكانات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات.

فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في النوع، وان كان التفاوت في امكانات الاشخاص، فاختلف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص، فالكمال المطلق حيث <يكون> الوجود بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل.

ثم كل تال فانه يكون أنقص من الأول اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته. ثم الاختلاف بين 1402 التوالي في 1403 الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان، فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه.

وجميع العقول الفعالة اشرف من الامور المادية، ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة. ونريد بالاشراف ههنا ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه الا بعد وجود منقدمه.

وهذا اعنى الإمكانيات هي أسباب الشر 1404. فلهذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر، اذ الشر هو العدم، كما ان الخير هو الوجود. وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر. وكما انه يعطى كل شيء ما يحتاج اليه في وجوده [130ب] وبقائه، فكذلك يعطيه ما فوق المحتاج اليه في ذلك، مثلاً ان يعطي الانسان الحكمة بالهيئة، اذ ليس الانسان محتاجا في بقائه ووجوده الى علم الهيئة. فما لا بد منه في وجوده هو الكمال الأول وذلك الاخر هو الكمال الثاني.

فواجب الوجود يعلم كل شيء كما هو بأسبابه، اذ يعلم كل شيء من ذاته التي هي سبب كل شيء لا من الاشياء التي هي من خارج، فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه بذاته، فهو حكيم في عمله، محكم في فعله. فهو الحكيم المطلق.

وواجب الوجود أيضا هو علة كل موجود، وقد اعطى كل موجود كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في هذين، وقد دل القرآن العزيز على هذا المعنى حيث يقول: ((ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى)) 1405، فالهداية هي الكمال الذي يحتاج اليه في وجوده وبقائه، والخلق هو الكمال الذي يحتاج اليه في وجوده، وبقائه. وايضا حيث يقول: ((والذي قدر فهدى)) 1406.

وحيث يقول ((الذي خلقتني فهو يهدين)) 1407. فالحكماء يسمون ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وبقائه الكمال الاول [131أ] وما لا يحتاج اليه في بقائه هو الكمال الثاني.

(353)

وأما الوجود: فهو افادة الخير بلا عوض 1408 ولا فائدة 1409، والافادة على وجهين: أحدهما معاملة، والآخر وجود. فالمعاملة ان يعطي شيئا يأخذ بدله أما عيناً واما ذكراً حسناً واما فرحاً واما

دعاءً، وبالجملة ما يكون فيه للمعطى رغبة او غرض، فانه المعاملة بالحقيقة.

وان كان الجمهور يعرفون المعاملة حيث تكون معاوضة، ولا يسمون<sup>1410</sup> ما سواه عوضاً، ولكن العقلاء يعرفون ان كل ما فيه للمعطى رغبة ففيه له فائدة. والوجود حيث لا يكون غرض ولا عوض<sup>1411</sup> وذلك يكون لمريد فاعل لا غرض له، وواجب الوجود فعله واراوته كذلك. فاذن فعله هو الجود المحض.

(354)

(1412) الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته، فالحكيم هو من عنده علم واجب الوجود بذاته بالكمال، وكل ما سوى واجب الوجود بذاته. ففي وجوده نقصان عن درجة الأول وبحسبه فاذن يكون ناقص الإدراك، فلا حكيم إلا الأول اذ هو كامل المعرفة بذاته<sup>5</sup>).

(355)

كل غاية فهي<sup>1413</sup> خير، وواجب الوجود لما كان<sup>1414</sup> الغاية فيما يصدر عنه كان<sup>1415</sup> الخير المطلق، وهو<sup>1416</sup> (1417) الغاية في الخلق، اذ [131ب] كل شيء ينتهي اليه كما قال تبارك<sup>1418</sup> وتعالى ((وإن الى ربك المُنْتَهَى))<sup>1419</sup>(10).

(356)

(1420) الاول تعالى تام القدرة والحكمة والعلم، كامل في جميع أفعاله لا يدخل في أفعاله خلل البتة، ولا يلحقه عجز ولا قصور<sup>3</sup>). ولو توهم متوهم ان العالم يدخله خلل او يتعقد ائتلافه ونظامه انتقاض، لوجب من ذلك ان يكون غير تام القدرة والحكمة والعلم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، اذ قدرته سبب العالم وسبب بقائه ونظامه وهذه (1421) الافات والعاهات التي تدخل على الاشياء انما هي تابعة للضرورات، ولعجز المادة عن قبول النظام التام<sup>4</sup>).

(357)

انما يتوهم كمال فوق كمال باعتبار نوي الكمال وتفاوت بعضهم من بعض في اضافة الكمالات الى الكمال التام. ولما كان الاول تعالى غاية في الكمال التام، فيكون التفاوت بحسب ذلك، واذا كان الاول غاية في الكمال وليس وراءه كمال يقاس به كماله، فلا يتوهم كمال فوق كماله.

(358)

في بعض صفاته يسلب عنه اشياء، وفي بعضها يسلب عنه ويضاف جميعا.

(359)

النفس تحرك الى غاية لها في ذاتها، وغايتها ان تكون <على> افضل ما يمكن ان تكون [123] مطلوبها. في الغاية<sup>1422</sup> ام ان تكون في الاعيان أو في نفس المحرك. ويجب ان يكون لكل حركة غاية متعينة اليها يتحرك الشيء تكون إما حاصلة في الأعيان او في نفس المحرك.

(360)

الغاية متقدمة في شئيتها على جميع الاسباب ومتأخرة في وجودها عنها.

(361)

الغاية المعدومة على الإطلاق لا تكون علة، بل يجب أن تكون موجودة في نفس الفاعل، حتى يفعل الفعل<sup>1423</sup>، والفاعل علة لوجود الغاية لا لشئيتها، والغاية علة لأن تُصير الفاعل فاعلاً، فإن علة الثلاثية في شئيتها هي ثلاث وحدات، وأما علة وجودها فشيء آخر هي علة وجود الوحدات.

(362)

العلة في ان تصير الغاية ليست هي الفاعل ولا الصورة ولا المادة بل شيء اخر. وقد تكون الصورة نفس الغاية، كالصحة فانها صورة وهي نفس الغاية.

(363)

(1424) الغاية في الامور الطبيعية هي نفس وجود الصورة في المادة، لأن طبيعة ما شخصية  
انما تحرك لتحصل صورة في مادة <ما> (2).

(364)

الغايات التي تكون صوراً أو اعراضاً في المنفعل هي من جهة [132ب] ان الذي يكون منه  
بالقوة يصير بها بالفعل خير. والغايات التي لا تكون صوراً في المنفعل لاستكثان مثلاً من جهة أن  
الفاعل يفعل لأجلها هي غاية، ومن جهة ان الفاعل بسببه<sup>1425</sup> يصير فاعلاً بعد ان كان بالقوة  
فاعلاً خيراً، لأن الخير هو الوجود والفعل، والشر هو ما بالقوة التي هي مقترن للعدم.

(365)

الاعتراض<sup>1426</sup> الواقع في الغاية هو أنهم قالوا: ان الغاية من الأعراض اللازمة لطبيعة  
الاجسام، فكان يجب ان يكون البحث عنها في العلم الطبيعي لا في العلم الكلي، وحيث يكون البحث  
عن اعراض الاجسام المتحركة والساكنة، اذ<sup>1427</sup> المبحوث عنه في العلوم هو الأعراض اللازمة  
لذلك الموضوع. والعلوم الكلية والتعليمات ليس فيها حركة. والغاية انما هي للحركة، ونعني بها ما  
يتحرك اليه الشيء.

والجواب: ان النظر ههنا في الغاية ليس <هو> على انها غاية حركة، كما ليس النظر ههنا  
في الغاية<sup>1428</sup> <على انها مبدأ حركة، اذ> ليس على انها غاية<sup>1429</sup> حركة<sup>1430</sup>، ولا كل فاعل مبدأ  
حركة. ولو كانت الغاية موجودة في علم مخصص أيضاً فليس النظر فيها نظر مخصصاً، وإنما  
[133أ] ينظر فيها انها كيف<sup>1431</sup> كان حكمها لو كانت غاية<sup>1432</sup>، فيجب ان يكون النظر فيها في  
العلم الكلي.

(366)

قوله: علة بذاته للخير والكمال بحسب الامكان معناه: ان إمكان الخير والكمال في  
الموجودات عنه مختلف. فان إمكان الكمال في العقول والأبديات هو بخلاف إمكانه في الكائنة

الفاسدة وكل شيء يقبل الخير والكمال بحسب ما في حده.

(367)

الجود: هو ان يفيد الجائد غيره كمالاً لا لغرض خارج عن الجود.

(368)

الشفقة والرحمة وغيرهما من العطف والفرح بالإحسان انفعالات، واذا نسبت الى الفاعل وهو 1433 من الاعراض الخاصة 1434 بالفاعل، وذلك لئلا يذم بصدده او يحط به عن كماله.

(369)

(1435) الخير: ما يتشوقه كل شيء في حده، ويتم به وجوده أي في رتبته وطبقته من الوجود، كالانسان مثلاً والفلك مثلاً فان كل واحد منهما انما 1436 يتشوق من الخير ما ينبغي له، وما ينتهي اليه حده ثم سائر لاشياء على ذلك (3) النسق 1437.

(370)

الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيداً لكل كمال وجود لا لشيء آخر وسبب، فان ذلك يوجب له نقصاً.

(371)

[133ب] الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته، وهو الموجب له، وذاته هي الواجبة، وايجاب الوجود فهو علة الوجود، والوجود في كل ما سواه غير داخل في ماهيته، بل طارئ عليه من الخارج، ولا يكون من لوازمه، وذاته هي الواجبة الوجود 1438 بالفعل، لا الوجود مطلقاً، بل ذلك من لوازمه.

(372)

الحق ما وجوده له من ذاته. فلذلك البارئ تعالى هو الحق وما سواه باطل. كما ان الواجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف الا من ذاته، فهو كما قال: ((شهد الله انه لا اله الا هو))<sup>1439</sup>.

(373)

كل ما وجوده لذاته فيجب ان يكون واحداً، وواجب الوجود وجوده لذاته فهو واحد، فإن وجوده لأنه واجب الوجود، فيقتضي <ذلك> ان يكون هذا بعينه، ويكون غير معلول لانه لا ماهية له بل له الإينية، اذ كل ذي ماهية معلول، لأن وجوده لا لذاته بل من غيره.

(374)

واجب الوجود يكون الوجود بالفعل داخلاً في حقيقته، اذ هو وجوب الوجود لا لازماً لحقيقته.

(375)

الوجود اذا اخذ في حد الجوهر وقيل انه الموجود لا في الموضوع، فانما يدل على حقيقته<sup>1440</sup> وماهيته، ومعناه: انه الشيء الذي من شأنه ان يكون وجوده لا في موضوع. فان هذا مقوم<sup>1441</sup> [134أ] كل جوهر، فان كان الشيء يكون الوجود بالفعل داخلاً في حقيقته، ولم يكن لأزما له لم يكن ذلك الشيء جوهرأ. وهذا هو جواب الوجود، فواجب لا يطلق عليه معنى الجوهر، اذ ليس هو بجوهر، وهو منزه عن ان يقال: انه جوهر.

(376)

الوجود: اذا اخذ مطلقاً، غير مقيد بالوجوب الصرف، و<اذا> أخذ لاحقاً لماهيته ومقارناً لها فلا تكون تلك الماهية واجبة الوجود مطلقاً<ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقاً> لانها لا تجب البتة في وقت من الاوقات. واجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت، فيجوز ان يكون ذلك الوجود معلول الماهية ومعلول شيء في الماهية.



(377)

والجوب<sup>1442</sup> المطلق الذي بالذات لا يكون معلولاً البتة. فان كان تقترن ماهيته<sup>1443</sup> بواجب الوجود ان كان يمكن ذلك فتكون تلك الماهية عارضة له، وواجب الوجود مشار اليه بالفعل في ذاته، متحقق في نفسه، وان لم تكن تلك الماهية، وهذه هي الإنية. فواجب<sup>1444</sup> الوجود لا ماهية له غير الإنية.

(378)

وجوب الوجود لا علة له، ومن خواص الوجود الذي لا علة له ان لا ينقسم، فلا [134ب] يكون اثنين والا كانت له علة. والمعنى الإحدي لا ينقسم بذاته. واذا انقسم الى اثنين فلعلة من خارج غير ذاته. ووجوب الوجود معنىً إحدى الذات<sup>1445</sup>، فان انقسم لم ينقسم لذاته، وكان له سبب، ولم يكن حينئذ وجوب الوجود بذاته.

(379)

المعنى الواحد اذا تكثر فانما يتكرر باسباب لاحقة كالإنسانية<sup>1446</sup> مثلاً، ويكون ذلك المعنى لا محالة معلولاً. وفي الجملة<sup>1447</sup>، وجوب الوجود يمتنع عليه التكرر. فان<sup>1448</sup> تكثر لم يكن وجوب الوجود.

(380)

السبب في وجوب الوجود ان يكون واجب الوجود واحداً، هو ان الذي بذاته<sup>1449</sup> يتشخص أما ان يكون ذاته علته، وأما ان تكون غير ذاته علته، فان كان ذاته علته لم يصح ان تتكرر اشخاصه، لأننا اذا قلنا <في ذاته> ذاته علة لتشخيصه<sup>1450</sup>، كأن نقول: شخصيته في ذاته، فتكون ذاته وشخصيته شيئاً واحداً. واما ان تتكرر بصفات مختلفة فتكون تلك الصفات علة لوجود تلك الاشخاص فيكون وجوده لشخصي متعلقاً بعلة. وهو محال<sup>1451</sup>. لأن واجب<sup>1452</sup> الوجود بذاته لا يصح ان يكون واجب الوجود بغيره.

وعلى الجملة<sup>1453</sup>، ان ما يتشخص بذاته فتكون<sup>1454</sup> [135أ] ذاته علة فتكون علة كونه واحداً هو انه هو هو. فلو كان الانسان علة تشخصه ذاته لكان ذاتياً له ان يكون انساناً لانه لا علة في كونه انساناً غير ذاته. فان<sup>1455</sup> قيل: ما علة الانسان في انه انسان؟، قلنا: لا علة لكونه ذاتاً، فان العلة لوجوده لا لماهيته<sup>1456</sup> وكونه انساناً. واجب الوجود بذاته لا علة له في انه واجب الوجود بذاته، فاذا دخلت علة سواء أفادت وجوداً شخصياً أو غير شخصي كان معلولاً، فيكون واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهو محال<sup>1457</sup>. فكونه واجب الوجود وكونه هو نفس ذاته ونفس حقيقته لانه لم يصر بشيء آخر هذا، فلما كان كذلك وكان علة شخصيته ذاته كان كونه هو وكونه واجب الوجود بذاته شيئاً واحداً، فلم يصح ان يتكرر هذا المعنى في حقيقته.

### (381)

كل معنى في ذاته وحقيقته يكون واحداً فلا يتكرر في حقيقته، وانما يتكرر بأعراض وصفات، وواجب<sup>1458</sup> الوجود لا يصح ان يتكرر بصفات وأعراض فلا يجوز ان يدخل عليه شيء علة لوجوده، فانه نفس الوجود.

### (382)

لا يصح في واجب الوجود ان يتكرر لا في معناه ولا في تشخصه، [135ب] والشيء اذا تكرر فالما<sup>1459</sup> ان يتكرر في معناه وأما ان يتكرر في تشخصه، وكل معنى فانه في ذاته واحد فلا يتكرر في حقيقته، وأما في تشخصه فان <تشخص> واجب<sup>1460</sup> الوجود هو انه هو هو<sup>1461</sup>، فتشخصه وهو انه<sup>1462</sup> واحد، وهو نفس ذاته وحقيقته.

### (383)

تخصيص أشخاص الأنواع لا يكون الا بمادة، ولا يكون الا<sup>1463</sup> بمعقول، فانه لا يتخصص به شخص واحد من اشخاص الانسان بل يكون الانسان فيه معنى إحدياً، وكذلك كل معنى.

### (384)

المعنى المعقول لا ينكثر، بل هو معنى إحدى الذات، ويشترط فيه ان يقبل التكثر، واذا حصل في مادة قبل الانقسام. وينكثر<sup>1464</sup> أيضاً من حيث يحصل في مواد مختلفة، واذا تكثر فانه يكون متخيلاً لا معقولاً، ويكون حينئذ متخصصاً بالتخيل.

(385)

المعقولات لا يتخصص<sup>1465</sup> بها شيء ولا يتشخص، والشيء انما يتخصص بالوضع، والوضع انما يكون في الاجسام.

(386)

المشخصات تنتهي الى شيء متشخص بذاته وهذا هو الأين والوضع فانهما متشخصان ذاتهما، والمخصصات تنتهي الى متخصص بذاته وتلك الحركة الإرادية، وكما ان في الاضافة [136] شيئاً مضافاً لذاته وهو النسبة الاضافية، كذلك يجب ان يكون شيء يتشخص بذاته. فالوضع يتشخص بذاته، والمكان يتشخص<sup>1466</sup> بذاته، وكل دورة فلها وضع مخصوص.

(387)

الأسباب المشخصة للإنسان مثلاً تكاد ان لا تنتهي، ولا توجد معاً بالفعل، فلا بد من ان تدخلها الحركة، وإلا كانت اسباباً بلا نهاية معاً، والحركة فائتة ولاحقة، فلا بد منها<sup>1467</sup> من مبدأ كونه عنصراً، والى ان يصير مثلاً غذاءً<sup>1468</sup> ثم يصير منياً<sup>1469</sup> ثم يصير مولداً<sup>1470</sup> ثم يصير كذا وكذا<sup>1471</sup> الى ان تتخصص مادته بقبول صورته، فيولد<sup>1472</sup> فنشخص عند ذلك وضعه وأينه. وهذه الاشياء كلها مشخص جزئي عن شخص اخر جزئي<sup>1473</sup> لا يتشخص واحداً منهما<sup>1474</sup> بذاته، وانما المتشخص منها بذاته هو الوضع والأين الذي ينتهي اليه اخيراً.

(388)

المتشخص هو الذي لا يوجد مثله معه، والانسان يوجد مثله معه من حيث هو انسان لا من حيث هو متشخص، لان ما تشخص به زيد وهو وضعه وأينه لا يتشخص به عمرو.

(389)

(1475) المخصص هو 1476 ما يتعين به الوجود 1477 [136ب] للشيء ينفرد به عن شَبَهه، والمخصص يدخل في وجود الشيء، والمشخص يدخل في تقويمه وتكوينه بالفعل شخصاً (9).

(390)

(1478) التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشترك 1479 فيها غيره، وتلك المعاني هي 1480 الوضع والأين والزمان. فاما سائر الصفات والألوان ففيها شركة كالسواد والبياض (12).

(391)

النسب التحيزية هي الوضع، والوضع للمتحيز لا غير.

(392)

الوضع نسبة الشيء في حيزه الذي هو فيه الى ما يسامته أو يجاوره او يكون منه بحال.

(393)

الأجزاء التي لها وضع يجب ان يكون لها وجود قار بالفعل، ليكون لبعضها عن بعض وضع <وأيضاً> اتصال وترتيب.

(394)

1481 وضع المكان بسنته الى جرم الفلك.

(395)

لا وضع حقيقيا الا للمتحيّز، وهو الجسم. والعقليات لا وضع لها اذ لا تحيز لها.

(396)

الأول تعالى يتشخص بذاته لا بلوازم ذاته، لانه لو لم يتشخص بذاته، ما كان واجب الوجود بذاته بل بغيره، وهذا محال. والعقول المفارقة تتشخص بلوازمها، فلذلك لم تتكثر اشخاص كل عقل منها ولوازمها هو عقله للأول وعقله لذاته وعقله لما [137أ] بعد ذاته مما هو سببه، وإمكان وجوده من ذاته ووجوب وجوده من الاول<sup>1482</sup> تعالى.

(397)

معنى الشخص<sup>1483</sup> ما لا يصح وقوع الشركة فيه، ومعنى النسبة حالة وجودها بالقياس الى وجود آخر أو مع وجود آخر، ومعنى الحالات أعم من معنى النسبة، والحالات أما ان يكون وجودها بنفسها وإن كان مع غيرها لا منسوباً إليها كالسواد والبياض مع الجسم، وأما ان يكون وجودها وجود منسوب كمتى واين فانهما نسبتان وهما الكون في الزمان والمكان.

(398)

الأمر العامة مشترك فيها، وكذلك الحالات والصفات وان كانت الحالات والصفات معقولة بذواتها. فان كانت من الحالات والصفات منسوبة فالامر يختلف فيها فانها ان كانت معقولة وجب وقوع الشركة فيها، وان كانت محسوسة لم يصح وقوع الشركة فيها، والأحوال المنسوبة المحسوسة هي تحيزية، والنسب التحيزية أما أن تكون مكاناً او وضعاً. والمكان في انه مكان لا يتخص بذاته، بل بشيء آخر وهوان يكون بصفة لا تكون علتها المكان الآخر [137ب] الذي هو نظيره، فالمتشخص بذاته اذن هو الوضع. والزمان ايضاً متشخص بالوضع، وكذلك كل أمر عام. والوضع ايضاً غير متشخص ما لم تشترط فيه وحدة الزمان، فكل شيء متشخص فهو مما وضعه واحد، اعني زمانه واحد. وما ليس بزمني ولا جسماني فلا تتكثر اشخاصه.

(399)

الاول تعالى كله فعل محض، وهو واجب الوجود بذاته، اي في وجوده فلا تعلق له بشيء، وليس فيه قوة البتة يقبل بها تأثيراً عن شيء، فلا انفعال له عن شيء، فلا يؤثر فيه شيء، وكل ما سواه ففيه قبول الشيء عنه، فهو منفعل لا فعل محض، فهو وحده من بين الموجودات فعل محض بلا قوة. فلا سبب له في وجوده، وهو سبب وجود كل ما سواه، فحقيقته هو وجوب الوجود. وكل ما هذا حقيقته فانه لا يبطل، فاذن لا يعدم البتة.

فان قيل: انه يدخل عليه شيء فيعدمه كان فيه قوة قبول للعدم، فلا تكون حقيقته واجب الوجود، ولا يكون فعلاً محضاً، بل فيه انفعال، وكان وجوده متعلقاً بشيء لا بذاته، وكان وجوده متعلقاً بعدم سبب عدمه. فانه لو لم يكن ذلك السبب معدوماً لم يكن هذا موجوداً،

وعلى الجملة [138أ] فان ما لا تعلق له البتة بشيء وليس فيه قوة البتة لا يعدم ولا يدخل عليه شيء فيعدمه. وان كان يجوز عليه العدم من سبب فما ذلك السبب؟. وكل شيء فهو معلوله ومسيبه وهو موجوده فلا يجوز ان يكون ما هو موجوده سبباً لعدم هو أو يكون واجب وجود آخر سبباً لعدمه، وذلك محال.

(400)

واجب 1484 الوجود حقيقته وجوب الوجود. والحقائق لا تبطل البتة، فان الإنسانية مثلاً لا تبطل فتصير شيئاً آخر، والحق لا يبطل فيصير شيئاً آخر، والوجوب لا يبطل فيصير إمكاناً، والإمكان لا يبطل في ذاته 1485 فيصير وجوباً، بل يكون ابداً إمكاناً في ذاته، فما يكون واجباً بذاته ويكون ذلك حقيقته فانه لا يدخل عليه شيء فيخرجه عن حقيقته، فواجب الوجود هو حق، والحق لا يصير باطلاً، فلا يعدم 1486 <البتة>.

(401)

ليس في الاول انفعال البتة، اذ ليس<sup>1487</sup> فيه قوة بل هو فعل محض، وهذه الانفعالات التي تنسب اليه كلها باطل، فانه لا ينفعل عن شيء فيغضب أو يكره شيئاً، ولا تتجدد له في حال لم تكن له من قبل. فان كان يغضب فيجب ان يكون [138ب] أبداً غضبان، لانه يكون ابداً عالماً لا عندما حصل<sup>1488</sup> الشيء الذي اغضبه أو يكون حصل له العلم به عند حدوثه، فيكون علمه لا من ذاته بل من خارج، ويستفيد<sup>1489</sup> العلم بعد ما لم يكن له. وهو لا يتحدد له لم تكن له من قبل فانه يكون فيه قوة ثم خرجت الى الفعل ويكون سبب اخراجها الى الفعل.

(402)

حقائق الأشياء لا تبطل فتصير حقائق أخرى، وواجب الوجود حقيقته وجوب الوجود، فلا تبطل حقيقته فتصير غير واجب الوجود، فاذن يجوز عليه العدم، وهو فعل محض. وان جوز عليه العدم ففيه قبول للعدم، فانه لو لم يكن فيه قبول له لم يلحقه، ففيه قوة إذن فيكون فيه انفعال ايضاً، فيكون ما هو فعل محض قد انقلبت حقيقته فصار انفعالاً.

(403)

كل ما فيه قبول لشيء<sup>1490</sup> ففيه قوة. وواجب الوجود فعل محض، فان كان يقبل العدم ففيه قوة وهو محال.

(404)

ان كان يجوز ان يعدم فليس هو واجب الوجود بذاته، بل وجود معلول. وان جوزنا<sup>1491</sup> ان يدخل عليه شيء فيعدمه فيكون فيه قبول للعدم فانه لو لم يكن فيه قبول له لم يعمد ففيه قوة اذن. [139أ] وواجب الوجود بذاته محض، ففيه فعل ان يكون دائماً وقوة ان يبطل معاً<sup>1492</sup>، وهذا محال.

(405)

البارئ لا يوصف بأنه جنس ولا بأنه نوع ولا مجموع<sup>1493</sup> في شخصه ولا متكرر الأشخاص، بل يوصف بأنه شخص. ولا نعني به انه شخص من نوع أو شخص جسماني، كشخص الشمس مثلاً، بل انه ذات<sup>1494</sup> متميز بذاته عن سائر الموجودات. وكذلك كل واحد من العقول. ولذلك<sup>1495</sup> لا يوصف بأنه كلي، ولا بأنه جزئي، ويوصف بأنه عقلي، أي مجرد، لا انه كلي.

(406)

ليس كل عقلي يكون معنى كلياً كالعقل أو النفس<sup>1496</sup>.

(407)

البارئ تعالى والعقول لا يجوز ان يكون متوهماً او متخيلاً، بل معقولاً لانه لا يدرك بألة، والمعقول اذا حصل في شيء صادر للشيء به عقل، والبارئ والعقول لما كان دائم الوجود كان كل شيء يعقله دائم الوجود لأنه يصير صورة لعقله.

(408)

قد تبين بالضرورة ان واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، وان الموجودات تصدر عنه على سبيل اللزوم، وان الواحد من حيث هو واحد يلزم عنه [ب139] واحد، وان الهولي لا يصح ان تكون موجودة من دون الصورة، بل يجب ان يكون وجودها بواسطة الصورة، وان الصورة الجسمانية لا يصح ان تكون علة لوجود الهولي، أو لوجود نفس أو جسم، وان الإحدى الذات يجب ان يكون صورة معقولة غير مخالطة للمادة، وان العقل الأول لا يصح<sup>1497</sup> ان تحصل فيه كثرة، إلا من الوجوه المذكورة، وهي انه ممكن بذاته واجب بالاول عاقل للأول، وان الأجسام فيها كثيرة ويجب وجودها عن كثرة، ولا كثرة إلا ما ذكرنا، فيجب ان يكون وجودها مانعاً لوجود الكثرة المذكورة، والكثرة في الاجسام ليست كالكثرة التي في العقول التي هي سبب لوازمها، وهي الإمكان من ذاتها، والوجوب بالأول والتعقل للأول، فان الامكان في العقل الأول مثلا ليس هو



مستفاداً من غيره، وليس كذلك الإمكان للهولي والصورة في الجسم، فكل واحد منهما له حقيقته تستفيد الوجود من غيره.

(409)

المعلول الأول وهو العقل الفعال إمكان وجوده له من ذاته، لامن خارج، فإنه لو كان من خارج لزم ان يكون له إمكان يقبل<sup>1498</sup> به هذا الامكان [140أ] فيتسلسل.

(410)

العقول الفعالة<sup>1499</sup> هي في ذواتها ممكنة، ومعناه انه لم يتقدم إمكاناتها وجودها، وكل ما له إمكان سابق فإنه يكون في مادة. والعقول الفعالة لم يسبق وجودها إمكان فليست هي مادية وامكان وجودها في ذواتها.

(411)

المعلول الأول عن العلة الاولى هو ذات<sup>1500</sup> واحد، وفيه كثرة من جهة انه وحدة ووجود، والعلة الاولى كانت وجودا فحسب، وهذا المعلول هو إحدى الذات بسيط، لانه لازم عن الأول الإحدى. ويجب ان يكون عقلاً محضاً بسيطاً ولا يجوز ان يكون صورة <مادة>، ولا مادة، وان تكون اللوازم بعده توجد بواسطته<sup>1501</sup>. هذا هو <البرهان على ان اللازم عنه يكون على هذه الصفة، فأما> البرهان على انه لم يلزم عن الأول هذه الموجودات فلا سبيل لنا إليه. ومعنى لزوم الشيء<sup>1502</sup> للذات هو ان يصدر عن الذات شيء بلا سبب متوسط بينهما. فجميع لوازم الأول يجب ان تكون عن سبب متوسط لا تلزم ذواتنا بل تلزمها مأخوذة [140ب] مع عارض اخر من إرادة متجددة<sup>1503</sup> أو عرض حامل<sup>1504</sup> أو شوق إلى شيء أو عزيمة صادقة.

(412)

الفيض انما يستعمل في الباري وفي العقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض<sup>1505</sup>، بل لذاته، وكان صدورها عنه دائماً بلا مانع ولا كلفة تلحقه في ذلك، الأولى به ان يسمى فيضا.

(413)

العقل الفعال اذا استكمل بتعقل الأول لزوم عنه عقل اخر.

(414)

هذه الموجودات اللازمة عن الاول كثيرة ولا يجب ان يكون عن الإحدى الذات الا واحد، فيجب ان يكون عنه بتوسط العقل الفعال. وسبب الكثرة يكون كثرة ولا كثرة في العقل الا التثليث المذكور فيه <وهو> إمكان<sup>1506</sup> بذاته، ووجوبه بالأول وانه يعقل الاول تعالى فهذه هي علة الكثرة، وهي علة لإمكان وجود الكثرة فيها، اذ لا كثرة هناك غير هذه اللوازم المذكورة.

(415)

هذه العقول تعلقها لذاتها هو وجودها.

(416)

قوله: ومما<sup>1507</sup> يختص بذاته على وجه الكثرة الأولى يريد به الإمكان الذي له بذاته، ووجوب وجوده من الاول تعالى فهما السبب في [141أ] وجود مادة الفلك وصورت، والإمكان سبب لوجود مادة الفلك، لان المادة هي ما بالقوة، ووجوب الوجود سبب الصورة لانه بالفعل، ويكون ما بالفعل سبباً لما بالفعل.

(417)

لا يصح ان تكون الكثرة الحاصلة في العقول الفعالة عنه لكثرة شخصية تحت نوع واحد حتى يصح ان تصدر جميع الافلاك عن عقل واحد، على ان تكون الافلاك اشخاص نوع واحد، لان تلك الكثرة اما ان تكون مختلفة الحقائق وتتبعها اشياء مختلفة الحقائق والانواع، أو كثرة مختلفة لا في الحقائق بل في الأعراض، ولا يصح ذلك الا في مادي ولا مادة هناك، فالكثرة الحاصلة في العقول يجب ان تكون كثرة في الحقائق لا في الأعراض. فاذن يجب ان يكون ما تختلف به معلومات تلك الكثرة اختلافاً في الحقائق، فلا يصح صدور أشياء<sup>1508</sup> كثيرة عن عقل واحد، فاذن اشخاص الفلك انواع كثيرة يجب ان يكون لكل واحد منها علة، كعلة الفلك الاقصى، فتكثر<sup>1509</sup> العقول على هذا الوجه.

(418)

البارئ تعالى إحدَيّ الذات، وفعله إحدَيّ الذات ليس بداع<sup>1510</sup> [141ب] ولا قصد، >فلا شيء< يحصل فيه يوجب إثنية أو كثرة. وصدور الفعل عنه على سبيل اللزوم. ولا يصح ان يصدر عنه شيء على سبيل اللزوم الا واحداً. فان لازم الواحد واحد. ولا بد من ان تكون ههنا كثرة فيجب بالضرورة ان تكون الكثرة في اللازم عنه. ولا كثرة في العقل الأول اللازم عنه الا على وجه التثليث المذكور، وهو انه بما يعقل الاول تعالى يلزم عنه عقل، وبما يعقل من ذاته يلزم >عنه< فلك.

(419)

إمكان الوجود فيها يخرج الى الفعل بالفعل، الذي هو يحاذي صورة الفلك، ومعناه: ان صورة الفلك تخرج مادتها الى الفعل وتقوم وجودها فكذلك فعل البارئ تعالى يخرج امكان وجود العقول الى الفعل، والصورة في جميع الاشياء هي المحاذية للفعل، ولذلك يسمى كل شيء يوجد بالفعل صورة.

(420)

قوله: ان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء وأثر من غير ان تستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم به، أي: ان فرض له شيء يصدر في الفلك شيء أثر من غير أن يكون مبايناً له في

القوام والفعل وهو العقل المجرد. فكل فلك عقل مجرد هو يعقل الأول تعالى، وهو السبب في تشويق [142أ] الفلك. >أي انه لا يصح إذا صدر فعل عن جسم أن يصدر عن جرم ذلك الجسم من دون ان يكون لجميع اجزاء الجسم فيه اثر.<

#### (421)

خيرية الأفلاك والكواكب علة لخيرية الموجودات عنهما، وملزومها<sup>1511</sup> وليست هي قاصدة للاستكمال بتلك الخيرية التي عنها، فانها لا تخلو من ان تكون موجودة قبل القصد تامة، فلا مدخل القصد في وجودها فلا تكون الخيرية المقصودة توجيها. وليس حال ان تلزم عنها هذه الموجودات لا عن قصد هو قصد هذه الحال، فانها ان قصدت ان تلزم عنها هذه الموجودات تكون خيريتها لازمة لهذا القصد ولازمة لخيرية لموجودات عنها ومعلولة لها. وأما ان تكون غير كاملة وبهذا القصد كسبت<sup>1512</sup> كمالاً، فيكون القصد علة لاستكمالها لا معلولها<sup>1513</sup>،

وبالجملة قصدها لأن تحصل عنها خيرية الموجودات عنها نقص لها، وطلب الاستكمال بها فتكون خيريتها غير تامة ولازمة لقصدها. وفرق بين ان تلزم عن الخيرية خيرية، وبين ان تقصد لان تلزم عنها خيرية فانها حينئذ تكون لازمة للقصد.

#### (422)

الإرادة إذا كانت تابعة لقصد من خارج تغيرت بحسب المقصود. فيصح ان تصدر عن مرید واحد بحسب إختلاف الدواعي لافعال مختلفة. فاما اذا [142ب] لم تكن الارادة تابعة لداع كانت الافعال صادرة عن ذلك المرید على سبيل اللزوم.

#### (423)

اللزوم على وجهين: أحدهما ان يكون الشيء لازماً عن الشيء بطبيعته وجوهره كلزوم الضوء عن المضيء والاسخان عن الحار، والآخر ان يكون لازماً عنه وهو ان يكون بالعلم<sup>1514</sup> بذاته، وانه يعلم انه يصدر عنه ذلك اللازم<sup>1515</sup>، وهو اللزوم الذي يلزم عن البارئ فانه في ذاته

كامل تام معشوق عالم لذاته، ان له المجد والعلو، وان هذه الموجودات عنه لازمة عن علمه بذاته وعن مجده وعلوه، <وعن> خيريته، لا أن الخيرية شيء غير ذاته.

(424)

قد توجد حركة بعض الكواكب شيئاً وحركة غيره المنع منه فيتصادم موجباها فيحدث شيء آخر.

(425)

(1516) الفلك يعقل هذه الاشياء ثم يتخيلها، ونحن نتخيل الشيء اولا ثم نعقله(3).

(426)

التخيل يكون جزئياً ويكون لامحالة لذي جسم، والفلك يعقل هذه(1517) الاشياء بعقله ثم يتخيلها بنفسه.

(427)

(1518) الفلك والكواكب تعقل الاول فيستفزها الإلتذاذ بهذا التعقل فيتبعه الحركة، كما نتخيل نحن شيئاً فيستفزنا ذلك، فيحدث فينا [143أ] حركات كالوجد(1519) <والنشاط> الا ان الفلك يتصور الغاية مع تلك الحركات ولا نتصور نحن الغاية(5).

(428)

(1520) الذي يحدث في الفلك عندما يعقل من الاول تعالى هو كالوجد الذي يلحقنا عندما(1521) تخيلنا شيئاً(7).

(429)

النفوس الفلكية تتصور أحوالاً تعرف وجه الحكمة فيها فيستفزها ويعرض لها كالنشاط فتتبعها الحركة، فتكون عن حركتها هذه الكائنات وتلك الاحوال لو أدركناها كما ندركها الآن، ولسنا نعرف وجه الحكمة فيها، فنتعجب منها فيكون التغيير الذي يعرض لنا بالصد مما يعرض لها، فان تلك النفوس تعرف وجه الحكمة فيها ونحن نجعلها، فكما ان هذه الاحوال الدنياوية يتعجب منها الناس فانها تستفز من يعرف وجه الحكمة فيها اكثر.

(430)

هذه الكائنات وأحوالها تحدث عن هذه الحركة بالقصد الثاني.

(431)

الفلك له عقل مفارق يعقل الاشياء ويستمد <تعقلها> من عقل فعال، فاذا عقلها على هذا الوجه أفاضها على نفس الفلك الحيوانية فيتخيلها.

(432)

لما كانت النفس الفلكية متحركة نحو الكمال <الأول> وهو المفارق ولم يكن [143ب] ذلك الكمال مما يبلغ بالحركة، صار كالحده ينتهي اليه في الحركة علة لان يطلب حداً آخر وكذلك الى ما لانهاية.

(433)

المحرك للفلك المخيل له الحافظ لاتصال حركاته هو المفارق الذي حدث 1522 فيه عنه 1523 التوهم الأول الثابت الذي ينتج 1524 عنه سائر التوهمات. ونحن إذا توهمنا شيئاً انبعثنا لعمل شيء، ثم 1525 توهمنا الاخر 1526 مما شئنا انبعثنا ثانياً لعمل شيء آخر، ثم كذلك يستمر توهمنا <فيستمد> انبعثنا فيكون توهم الاول راسخاً ثابتاً فينا.

(434)

الجسم الفلكي اذا كانت له مناسبة مع ما في حشوة تحرك نحوها وانبعث<لها>ولم يقف عندها، بل طلب مناسبة أخرى وكانت المناسبة الاولى علة للثانية فلا يزال يطلب نسبة ويطلب وضعا ثانياً.

(435)

(1527) اتصال الحركات المستديرة سببه الارادات المتصلة، ويكفي محرك واحد على سبيل العشق، وذلك المحرك هو طلب الكمال. واذا كان الكمال لا يحصل للنفوس الفلكية موجوداً فكل حد ينتهي اليه لا يقف عنده، بل يطلب حداً آخر بقدره كمالاً، وكذلك ما لا نهاية فتتصل الحركات [1].

(436)

ان قال [144أ] قائل: ان 1528 وضع كل <فلك> يَعدّ الفلك لان يطلب وضعاً آخر، فنقول: هذا الوضع الآخر اما ان يكون بالقوة أو بالفعل، والوضع بالقوة غير مطلوب، والذي بالفعل وبحسب الوجود يجب ان يتعين، فيجب ان تتعين أوضاع لا نهاية لها، الا ان يكون هناك مرجح، والمرجح يكون بالحركة، فيجب ان تكون الحركة وجدت حتى عينت، لكن فرضنا ههنا علة الحركة الوضع المعين، فيكون قد تعين قبل الحركة - هذا خلف- فاذن معين الحركة غير الوضع، فيكون أما طبيعياً وأما ارادياً، والطبيعي قد بطل، فيبقى 1529 ان يكون إرادياً وهو الوهم.

(437)

الوهم اذا لم يكن مؤثراً يكون سبيله سبيل المحاذاة 1530، فإن المحاذاة 1531 في الفلك لا تقسم الفلك ولا تفرض فيه وضعاً بل يكون الوهم أضعف من المحاذاة 1532 اذا لم يكن مؤثراً فيجب ان يكون الوهم مؤثراً حتى تتم الاستحالة.

(438)

الاستحالة التي تعرض للقوى في الاجسام الطبيعية سببها الأمكنة والاوزاع وذلك لان 1533 الحركة على الاستقامة تصدر عن الطبيعة [144ب]، والمتحرك على غير حالته الطبيعية، والعلة في تجدد 1534 حركاته وتكررها واستحالة طبيعته الى بطلان قوة وتجدد اخرى وجود أيون واوزاع ومتجددة 1535 بالفعل من ابتداء الحركة والى حيث يكون القرار، ولا تزال 1536 الطبيعة في كل آن تكون في حال متجددة غير الأولى، وهذه الأحوال 1537 للميل المتبدل 1538.

وكذلك الاستحالة في كيفية ما مثلاً كالحرارة الغريبة في الماء، فإنه لا يزال له في كل آن استحالة وتغير وزيادة أو نقصان الى ان يعود الى حالته الطبيعية.

وفي الجملة 1539 العلة المتجددة في الحركة 1540 الطبيعية التي قلنا: وجود أيون وأوضاع 1541 متجددة 1542 بالفعل، وليس كذلك الحال في الاجسام الفلكية: فليس كل له يتجدد بالفعل، يحدث في القوى استحالة، وليس سبب استحالة اوضاعه بل توهمه وارادته المتجددة توهماً بعد توهم. ويجب ان يكون التوهم توهماً مؤثراً في الاستحالة وهو توهم تتغير به أحوال الفلك في طبيعته لا في ذاته. ويتلوه توهم آخر ينتج عنه، ولا يزال يتجدد 1543 توهم 1544 بعد توهم على سبيل البطلان والتجدد 1545، وتكون هذه [245] التوهمات له منتجة عن التوهم الثابت الأول الذي حصل فيه عن توهم الاول.

(439)

سبب الحركة للفلك تصور النفس التي له تصور بعد تصور. وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب التخيل الآخر.

قوله 1546: هل يصح؟، بمعنى قد، أي: قد يصح، أي: يستعد بالأول للثاني، ومما يجب ان يعلم هذا وهو انه هل يصح ان يستعد موضوع واحد لحركة 1547 لقبول الحركة 1548 الأخرى كما يصح في ان يستعد بتخيل، بمعنى 1549: خيال لقبول خيال آخر 1550 ويصح 1551 ان تكون التصورات المنكررة تصوراً واحداً في النوع كثيرة بالشخص أو تصورات مختلفة؟.



<الجواب> هذا التصور الثاني هو مثل التصور الاول نوعاً لا شخصاً. ولو 1552 كانا مثلين شخصاً لكان واحداً وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد.

(440)

التصور المطلق ليس بأن تقع عنه حركة أولى من حركة أخرى وإنما تقع عنه حركة واحدة، وان لم يكن التصوران مختلفين لم تكن حركة، فانه لا وضع أولى بان يخرج الى الوجود من وضع الا بسبب مخصص، وذلك المخصص [145ب] وهم مؤثر.

(441)

يصح ان تختلف التصورات الجزئية اذا كان الغرض واحداً، مثل من يقصد بغداد فان المقصود واحد، ويعرض في كل منزل تخيل خاص تتبعه الى المنزل الاخر.

(442)

الوضع المطلوب في الحركة لا وجود له الا متوهماً، والشيء يجب ان يتحرك الى شيء موجود بالفعل، أو في وهم مؤثر فيه، فانه ان لم يكن الوهم مؤثراً في تلك الحركات كان سواء وجوده وعدمه. وهذا الوهم إن كان تأثير، فهو الذي نعني به أنه يحرك 1553 الكرات، فيكون الوهم هو الفاعل للحركة وهو الغاية المحركة فانه ليس يطلب الحركة لذات الحركة بل لاجل ما عقله من مبدأ الاول، أي توهمه.

(443)

كل وضع في الفلك يقتضي وضعاً، وسببه تجدد توهم بعد توهم آخر.

(444)

ما ذكر من حركة الفلك انه انما يتحرك هذه الحركات المختلفة لخيرية فيها يقصد بها الى إيجاد هذه الكائنات، محال. فانه ان كان يقصد بحركته<sup>1554</sup> تلك الخيرية تكون تلك الخيرية على التحقيق استكمالاً له عن نقصان كان فيه، ويعود آخر الامر اليه في تحليل العلل والأسباب. وان قيل انه فعل الاولى به والاجمل فان معناه اذا حقق انه استفاد[146] بذلك فائدة فان الفاعل اذا فعل فعلا على هذه الجهة فانه يفعل ما لو لم

يفعله كان تلحقه بذلك نقيصة وسببية. فيكون قد انتفى عن النفاض بفعله. وفي ذلك <طلب> كمال.

#### (445)

<sup>1555</sup> الفلك كامل في كل شيء الا في وضعه وأينه فيتدارك<sup>1556</sup> هذا النقصان فيه بالحركة. ولم يمكن ان يكون لكل<sup>1557</sup> جزء من اجزائه مجموع اجزاء الحركة، ولم يمكن ان يكون لكل جزء من اجزائه نسبة الى جميع ما في حشوه الا على سبيل التعاقب(1).

#### (446)

<sup>1558</sup> حركة الفلك كماله، لا ما يطلب به كماله. ولو كان كماله غير حركته لكان يقف عند وصوله إليه. فالحركة فيه كالثبات في المكان الطبيعي للجسام المتحركة على الاستقامة فلها يتحرك دائماً(4).

#### (447)

الحركة استكمال الفلك ويتبعه كمال آخر وهو وجود ما يكون عن حركتها من هذه الاشياء الكائنة. وهذه الحركة تابعة لطلبها الكمال، والتشبه بالبارئ تعالى، ونفس ذلك التصور الشوق الذي هو الموجب لها وليس هي مقصودة بذاتها، بل المقصود بذاتها طلب الكمال فتتبعه الحركة كاللازم له.

(448)

حركات الفلك كمالات له، ويلزم عنها [146ب] كمالات أُخر، هي وجود سائر الاشياء الموجودة الكائنة، فتلك الأول وهي ثوان.

(449)

(1559) ارادة الفلك والكواكب ان تستكمل وتتشبه بالأول فنتبع ارادتها هذه الحركة، ويلزم عن حركتها وجود هذه الكائنات فهذه كمالات ثوان(5).

(450)

فان قال قائل: لم لا يصح ان تكون طبيعة الفلك تقتضي الحركة كما تقتضي طبيعة الحشو السكون في امكنته"، فالجواب: ان الطبيعة انما يصدر عنها ما يصدر على سبيل اللزوم، فلا يصح ان يصدر عنها على سبيل اللزوم حركة الى جهة ثم يصدر عنها على سبيل اللزوم حركة الى ضد تلك الجهة، اللهم الا ان تتغير.

وحركة الفلك ليست الى جهة واحدة، فانها تتحرك من المشرق الى المغرب ثم تتحرك منه الى المشرق. فلو كانت طبيعية لكانت الى جهة واحدة، كما ان طبيعة الأرض تقتضي السكون في مكانه 1560 على سبيل اللزوم، والحركة الى المركز اذا لم تكن في موضعه على سبيل اللزوم، وكذلك طبيعة كل واحد من العناصر. اذ اللزوم 1561 هو ان يلزم شيء واحد لا الشيء وضد. وايضا فان الطبيعة [147أ] ثابتة، والحركة غير ثابتة، ومحال ان يصدر عن الشيء شيء يزول، والعلة ثابتة. فان علة الحركة الفلكية هي النفس التي له.

(451)

(1562) الغرض في الحركة الفلكية ليس هو نفس الحركة بما هي <هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة الا انها لم يمكن حفظها بالشخص، فاستبقت بالنوع، أي بالحركات الجزئية، وذلك كما استبقى نوع الانسان بالأشخاص لانه لم يمكن حفظه بشخص واحد لانه كائن، وكل كائن فاسد

بالضرورة، والحركة الفلكية وان كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال والدوام، ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار تكون كالثابتة<sup>(3)</sup>.

(452)

طبيعة الفلك من حيث هي طبيعة الجسم تطلب الأين الطبيعي والوضع الطبيعي، لا أينا مخصصاً ووضعاً<sup>1563</sup> مخصصاً فيكون النقل قسراً.

(453)

التشبه بالشيء هو ان يكون على مثال المؤتم به.

(454)

الفلك لو كان على أين مخصص ووضع مخصص كالطبائع<sup>1564</sup> التي لها أيون مخصصة وأوضاع مخصصة لكان مقصوراً على هذه الحركة.

(455)

الحركات المختلفة في الفلك: كل واحدة منها [147ب] تابعة لغرض<sup>1565</sup> عقلي، والتشبه<sup>1566</sup> بجوهر عقلي مفارق يخصه تشوقا اليه، ولكل فلك عقل مفارق يعقل الخير الاول، فليس يعقل الا شيء مفارق الذات، بأن يحصل فيه صورة معقولة بالفعل يصير بها عقلاً بالفعل. وهذا لايمكن في مخالطة الجسم.

(456)

قصد الكواكب والأفلاك ان تكون على كماله الافضل ليكون متشبهها بالبارئ تعالى، فتبع ذلك حركته ولزمته، ثم لزم عن حركته وجود هذه الكائنات فهي اذن بالقصد الثاني.

(457)

الكواكب لما كانت كاملة في كل شيء الا في وضعها وأينها وإرادة 1567 الاستكمال، ليكون لها التشبه بالأول لزمته ضرورة الحركة. فالحركة هي الاستكمال 1568 لها، وهذه الحركة شبيهة بالثبات في انها نفس الكمال المطلوب لا انها توصلها الى ثبات كما في الامور الطبيعية.

(458)

تشبه الأفلاك بالأول تعالى هو ان تحصل على كمال تام 1569 يليق بها، فتستتبع ما بعدها، لا ان ما بعدها يفيدها كمالاً، فالاول 1570 ليس يستفيد كمالاً له مما بعده 1571. انما هو في ذاته كامل تام معشوق عاقل لذاته. اذ 1572 له المجد والعلو، وان ما بعده تابع لمجده وعلوه، وانه خير، وان ما بعده تابع لخيريته [248] لا ان الخيرية شيء غير ذاته، وفيها بعده يحصل له الكمال من الأول تعالى حتى يكون متشبهها به على هذه الصفة، وهي ان يلزم عنها ما بعده. والخير يفيد الخير لا على سبيل قصد، بل على انه لازم عنه لأن ذاته خير، فيما يلزم عنه يجب ان يكون خيراً، وان كان على سبيل قصد، كما قصدنا 1573 نحن فعل خير 1574 ليستكمل به يكون خيرنا الذي نقصد الاستكمال به لازماً لخيرية فعلنا ومعلولا له.

(459)

الأول تعالى لما كان كامل الذات عالماً بكماله ومجده، وانه يفيض عنه وجود ما بعده كان وجوده على سبيل اللزوم.

(460)

الحركة المطلقة 1575 لا تخصص البتة، ولا تحصل دفعة واحدة، ولا يكون جزء منها أولى بالحصول من جزء، الا بسبب مخصص، وهذا كما قيل: الذات مطلقا غير موضوعا لتخصص، فاذا تخصص فانما يتخصص بجزئي.

(461)

المخصص لطبيعة فلك، فلك وكوكب، كوكب هو ذاته، أو شيء من خارج أو لانه لازم لمعقول واحد.

(462)

حكم الحركة في الوجود كحكم سائر الاعراض التي لا تكون موجودة كلية نوعها في شخصها، بل شخص منه بعد شخص، فالمعقول من الحركة مطلقاً هو بحيث [148ب] يصح حمله على كثيرين. <وكذلك من حركة ما يصح حمله على كثيرين>.

(463)

(1576) دورة من دورات الفلك لا تتحرك بحركة واحدة، حتى يكون ما تتحرك منه في المشرق هو ما يتحرك منه في المغرب، فان هذه لاحقة وتلك فائتة[1].

(464)

(1577) لا سكن البتة في شيء من الاجرام السماوية، فانها جميعها<sup>1578</sup> متحركة، والكواكب في ذواتها<sup>1579</sup> أيضاً متحركة على مراكز نفسها<sup>1580</sup> في أفلاك تداويرها غير مركوزة فيها[2].

(465)

الشيء الكلي كحركة الفلك مطلقة كلية لا تحصل كلية بالفعل، بل تحصل جزئية دورة بعد دورة، ولا<sup>1581</sup> ان يحصل عنها وهي معقولة كلية دورة أولى من ان يصدر عنها دورة اخرى، ولان الحركة طبيعية واحدة، فالمتحرك<sup>1582</sup> واحد، فاذن ليس من جهة الفلك ولا من جهة الحركة الكلية، أو من جهة الإرادة الكلية المحركة، بل بسبب مخصص وهو إرادة مخصصة، وهو تصور النفس التي له تصوراً متجدداً. كما ان الاسباب المشخصات في الأجسام الكائنة الفاسدة الحركات التي هي

هيئة غير قارة، كذلك الاسباب المشخصات في الاجسام الفلكية هيئة غير قارة وهي ارادة 1583 النفس المتجددة.

(466)

المشخص للشخص الجزئي مشخص 1584 جزئي، وذلك يتمادى الى ما لا نهاية، وسببها الحركة التي تفوت وتلحق [أ249] كلاً غير متناه، الى ان ينتهي الى حركة الفلك، ويكون سبب حركة الفلك ارادة النفس التي له.

(467)

الحركة معنى متجدد النسب، أي غير ثابت فلا يزال تتجدد نسبها. ولا يجوز ان يكون شيء غير ثابت عن معنى ثابت، والحركة في المتحرك لا تكون مقتضى طبيعة المتحرك، فان الحركات متجددة 1585 شيئاً بعد شيء، تبعد 1586 شيئاً وتقرب شيئاً، وتفوت الاولى وتلحق الثانية، والطبيعة باقية ثابتة، فيجب ان تكون عن حالة غير طبيعية، وسبب تجددتها تجدد 1587 الحالة غير الطبيعية، والطبيعة لا تتحرك 1588 بالاختيار والارادة، بل بالتسخير، فتكون حركتها الى جهة واحدة، فالحركة المستديرة غير طبيعية واذا كانت في الشيء حركتان مختلفتان فاحدهما غير 1589 الطبيعية، كالحركتين اللتين فينا علواً وسفلاً فإن أحدهما للنفس التي تدير 1590 الجسم، والاخرى للطبيعة. والحركة المستديرة في الفلك للنفس التي تحركها الا أنها حركة واحدة، وكانها طبيعة له، مثلاً كطبيعة حركة النار الى العلو، والارض الى السفلى، والقوة المحركة باقية فيه 1591 موجودة [ب149] مع انقضاء الحركة والميل، وحركة الفلك انما تتجدد بحسب تصورات النفس.

(468)

الحركة تتبع شيئاً مستحيلأ متغيرأ، والعقل غير مستحيل، ولا متغير 1592، فلا تكون عنه حركة.

(469)

لو كانت الطبيعة علة لكان كل جزء من أجزاء الحركة ثابتاً مع ثبات الطبيعة لكنها تبطل. وإذا كان الجسم خارجاً عن مكانه الطبيعي ففي حركته إليه يكون نسب مختلفة فيه، فيكون في أحوال مختلفة لا في حالة واحدة، فلماذا تبطل نسب الحركات.

(470)

الطبيعيون توصلوا إلى إثبات الأول، بما بينوا من وجوب قوة غير جسمانية غير متناهية تحر الفلك وارتقوا إليه من الطبيعة.

والألهيون سلكوا غير هذا المسلك، وتوصلوا إلى اثباته من وجوب الوجود، وأنه يجب أن يكون واحداً لا يتكاثر، وبينوا أن الموجودات صادرة عنه، وأنها من لزوم ذاته، وأن الحركة الفلكية تتحرك شوقاً إليه وطلباً للتشبه به في الكمال، ولا يجوز أن يكون كماله بحيث لا يكون متخصصاً به، ولا أن يكون فوق كماله كمال، فإنه لو أمكن ذلك لكان ذلك الذي له [150] وذلك الكمال الأعلى أولى 1593.

(471)

1594 عقول الكواكب بالقوة لا بالفعل، فليس لها أن تعقل الأشياء دفعة، بل شيئاً بعد شيء، ولا أن تتخيل الحركات دفعة بل حركة بعد حركة، وإلا لكانت تتحرك الحركات كلها معاً، وهذا محال. وحيث تكون الكثرة يكون ثم نقصان، ولما كانت الكواكب في 1595 ذاتها كثرة إذا كان فيها تركيب من مادة وصورة هي النفس، فكان في 1596 عقولها نقصان، وإنما يكون 1597 الكمال حيث تكون البساطة وهي الأول والعقول الفعالة (3).

(472)

أن لم يكن سبق الإمكان 1598، أو لم يكن موجود سوى واجب الوجود بذاته 1599، فإنه أن رفعت طبيعة الإمكان كانت طبيعة 1600 الإمتناع أو طبيعة 1601 الوجوب 1602، ووجوب الوجود لا يصح إلا لذات واحد، فلا يكون إذن موجود غيره.



(473)

كل فلك فانما يصح وجود الفعل عنه بعد وجوده بالذات، أو كيف ما كانت. ووجوده يتم أما على جسم حاو<sup>1603</sup> أو على خلاء. ويستحيل ان يكون وجوده على جسم فيكون معلولاً له، اذ قد ذكرنا<sup>1604</sup> ان وجود المعلول لا [150ب] يصح الا بعد وجود العلة بكاملها. ومحال ان يتم وجوده على خلاء لاستحالة وجود الخلاء<sup>1605</sup>. فهو انما يتم وجوده على وجود جسم يصدران معا الحاوي والمحوى عن علة اخرى. وكذلك الحال في النقطة المحركة للفلك وهي مذكورة في غير هذا الموضوع.

(474)

طبيعة الفلك طبيعة واحدة، وهي لازمة لمعقول واحد<sup>1606</sup> من كل دورة من الحركة معقول واحد، فلو كان كل واحدة من الدورات لازماً لذلك المعقول لكان يجب ان توجد كلها معاً أو ان<sup>1607</sup> توجد واحدة بعينها، كوجود طبيعة الفلك التاسع. فكل واحدة من الدورات لا تصح ان تكون لازمة لطبيعة واحدة سواء أخذنا لتلك<sup>1608</sup> الطبيعة المعقولة منها، أي من الحركة او طبيعة الفلك التاسع فإن<sup>1609</sup> اللازم واحد واحد<sup>1610</sup> بالعدد.

(475)

المعقول من الشيء يكون كلياً، والأمر الكلي لا يصح عنه فعل، فانه ليس يصدر عنه هذا الفعل <بأولى منه بان يصدر عنه ذلك الفعل>، فاذا صدر عنه فعل ما فليسبب مخصص خصصه، فالمادة الاولى مطلقة. والمعطى للصور على الاطلاق ليس واحداً منهما بان يكون منه [151أ] هذا الشخص أولى منه بان يكون منه ذلك الشخص، وكذلك المعقول من الحركة إلا اذا حصل سبب مخصص لهذا الشخص، وكذلك المعقول من الحركة الدورية لا يصح ان تصدر عنه هذه الدورة المعنية الا بسبب، وهو<sup>1611</sup> جزئي مخصص، فاذن كل دورة تتخصص بسبب <وهو> الارادة المتجددة.

(476)

كل فلك فله محرك مفارق، وانما يحركه بواسطة محرك قريب.

(477)

المعقول من الشيء اذا كان ذلك الشيء نوعه في شخصه صح وجوده عن المعقول من دون سبب مخصص، إذ قد تخصص إمكان<sup>1612</sup> وجوده بذاته، فلم يصح وجود غير ذلك الشخص حتى كان يحتاج الى سبب مرجح، والمعقول من اشخاص نوع واحد سواء كان عقلاً منتقلاً أو غير منتقل لم يكف في وجود تلك الاشخاص، إذ لو كان كل واحد من تلك الاشخاص لا يخالف صاحبه في شيء فلا يتميز عن الاخر بوجه، فليس تناول ذلك المعقول لأحد تلك الاشخاص أولى من تناوله للآخر الذي هو قرينه، وان تميزت الاشخاص واختلفت، حينئذ يكون اختلافها بشيء خارج عن النوعية<sup>1613</sup> لاحق من خارج. والكلام في ذلك اللاحق كالكلام في الملحوق، فيتسلسل، ان لم تكن حركة.

ثم الكلام [151ب] في كل دورة من دورات الفلك التاسع ان لم يخصصه شيء اخر كالكلام في كل واحدة من تلك الاشخاص، فبالضرورة يجب ان تكون العلة القريبة لتلك الحركة شيئاً بذاته، وبقي ان نبين ان ذلك المتخصص هو الارادة الجزئية.

(478)

(<sup>1614</sup> الكواكب تتخيل الاشياء فيصير تخيلها سبباً لحدوث اشياء، كما ان حركاتها تكون سبباً لحدوث اشياء. وقد يصير تخيلها سبباً لايقاع تخيلات في نفوسنا فيبعثها على فعل اشياء، وقد تتخيل الأشياء فيصير سبباً لامور طبيعية، مثل ان تتخيل حرارة الهواء ويحدث في الهواء حرارة، وقد تتخيل فتحدث اشياء<sup>1615</sup> لا بتوسط حركة، أو مع توسط حركة. والكواكب تتصور الحركة الجزئية وما يتأدى اليها الحركة وتقتضيها تلك الحركة، فيتعقل ما يحدث عن تلك الحركة فلا يعقل ما يحدث عن غير تلك الحركة. ولو كانت تتصور<sup>1616</sup> غير تلك الحركة لوجب ان تحدث حركتان معا ومقتضاهما، وهذا محال<sup>3</sup>).

وتلك الأجرام والنفوس لا تتخيل المحال، ولا تكون كاذبة البتة، والسبب في [152] الاختلاف الواقع في التخيل وكذب بعضه وصدق بعضه، انما يكون بسبب القابل، وانه مستعد لقبول فساد المزاج وفساد التركيب وغلبة الاخلاط بعضها على بعض، وتشويش الفكر، وخلوه من القوة العقلية، كما يكون حالنا في المنام عند استيلاء القوة الخيالية، وليس في الفلك شيء من هذه، لأن هناك صفاء القابل وقلة العوائق، فلا يتخيل الا الواجبات دون المحالات. واما الفاعل وهو العقل الفعال المفيض عليه التعقل، <أي> التخيل فهو واحد فلا يكون من قبله خلاف في الخيلات.

(479)

التأثيرات من نفوس الكواكب في نفوسنا لا يكون بفعل وانفعال، كما تكون بالحركات، فانا نتصور شيئاً فيكون لنا ذلك الشيء دفعة، كما نتصور لنا صحة او غنى فيكون لنا ذلك الشيء، وقد نتصور شيئاً فيصير ذلك سبباً لتصورنا لذلك الشيء، فبيعتنا على فعله اذ فعله، إذ تصورنا تابع لتصورها، وذلك بان نتصور تلك النفوس انا ندعو فتعلم انه ليس هناك مانع فيتبع دعاءنا الاجابة.

(480)

تلك النفوس تتصورنا وتتصور لوازمننا، ومن لوازمننا [152ب] إنا ندعو فيتبع دعاءنا الاجابة، اذا لم يكن مانع ولذلك أمرنا بالدعاء وتوقع الاجابة.

(481)

ليس للأوائل إلا العقلية الصرفة، فان المعقوليات تكون حاضرة لها فلا تحتاج الى فكرة. فلا<sup>1617</sup> يكون لها الوهميات فلا تتوهم الاشياء.

(482)

مصادمات الاسباب هو تلاقبها وتوافي بعض الاسباب<sup>1618</sup> مع بعض، ومعارضة بعضها لبعض، وتأدية بعضها الى بعض، واستمرارها على التتالي والنظام، وانجرارها تحت حركة الأفلاك

وتخيلات نفوس الكواكب. وقد يكون الشيء سبباً لشيء بالذات ولغيره بالعرض. وقد تكون اسباب كثيرة <تتوافى> فتصير سبباً لشيء. ومثال الذاتي والعرضي في الاسباب، ان تكون مثلاً رطوبة الهواء سبباً لاعتدال مزاج رجل يابس المزاج بالذات، لكنه يكون سبباً لفساد مزاج رجل رطب المزاج بالذات، ثم يكون ذلك الرطب المزاج سبباً لحادث اخر أو لموته فيغتم قريب له او يرث ماله حميم له.

#### (483)

الأسباب السابقة واللاحقة غير متناهية. ولا يمكن للإنسان ان يقف عليها فانها تابعة لحركات الفلك [153] غير المتناهية، اذ كل حادث فسببه حركة، فان حركة ما أوردت<sup>1619</sup> في نفس الاكار<sup>1620</sup> ان يزرع، وحركة اخرى كانت سبباً للزراعة، وحركة اخرى كانت سبباً لاستعداد البذر للنبات، فان البذر لما حصل في الأرض حصل على نسبة اخرى صار بها مستعداً لقبول الصورة النباتية<sup>1621</sup> من مفيد الصور. ثم كذلك هلم جرا. لان البذر له نسبا<sup>1622</sup> يتجدد حركات الى ان يحصد ويؤكل ويستحيل مثلاً منياً ويصير الى الرحم<sup>1623</sup>، ويتكون منه حيوان، وهذه الاسباب هي معدات وهي تجدد وتعدم.

#### (484)

الأسباب قد تكون سابقة وقد تكون واصلة، كالحادث في الهواء يكون سبباً سابقاً ثم تغير مزاج انسان واصلاً.

#### (485)

السبب الواصل مثلاً موت انسان، هو المرض<sup>1624</sup>. وسببه السابق<sup>1625</sup> إحتراق مزاجه. وسبب إحتراق مزاجه تناوله لشيء حار، وسبب ذلك إرادته، وسبب إرادته شيء آخر الى ان ينتهي الى حركة الفلك. فهذه هي اسباب سابقة ولا يحيط بها علم البشر. وألْمَنَجْم الذي يدعي علم الكائنات لمعرفته بحركة الفلك وممازجة الكواكب<sup>1626</sup> والقوى المستكنة في الأفلاك، [153ب] فانه لا يعرف الاسباب المنفصلة التي بعدها على التوالي حتى ينتهي الى الحادث، فلا يعرف الاسباب المنفصلة

الارضية تابعة للحركات. ولما كانت الحركات غير متناهية كانت الاسباب غير متناهية. وأسباب حادث جزئي يترتب ترتيباً 1627 منتظماً على ترتيب 1628 المعلولي والعلي حتى ينتهي الى حركة الفلك، ومنها الى تقدير الباري تعالى وإرادته. وكل فعل لنا وكل تدبير وكل 1629 ارادة لما كان حادثاً كان سببه الحركة، وتلك الحركة حركة الى ان ينتهي الى حركة الاولى. فاذن كل افعالنا واراداتنا وتدبيرنا بقدر ونحن مجبرون 1630 عليه.

(486)

مركز الفلك موضوع لان يعرض له اوضاع لا نهاية لها، وتختلف نسبه بحسب تغير تلك الاوضاع، والاضاع التي لا نهاية لها لا يصح وجودها بالفعل لانها غير متخصصة، وكل وضع من الاوضاع التي يتحرك عليها الفلك يجب ان يتعين ويتخصص، حتى يصح وجود الحركة، ولا يتخصص 1631 وجودها في الاعيان، فيجب ان يكون في نفس المحرك. وايضاً فان هذه الاوضاع تتعين بعد الحركة. فاذن يجب ان يكون تعينها في نفس المحرك لا في 1632 الاعيان.

وسياقة البرهان على ذلك، كل محرك فيجب ان تتعين الغاية التي يتحرك اليها. فكل واحدة من حركات الفلك يجب ان تتعين الغاية [154] التي تؤمها. ولا شيء من الاوضاع مما يصح وجودها أو يعينها في الاعيان 1633 قبل الحركة، فاذن لا شيء من الاوضاع التي تتعين و<يؤمها> الفلك بحركته 1634، بقصدها 1635 لا تتعين في الاعيان. وكل متعين من الحركات فأما ان يتعين في الاعيان أو في نفس المحرك. واذا بطل القسم الاول فقد صح 1636 القسم الثاني.

(487)

الحركات الفلكية على أوضاع متخصصة، وتخصصها يجب ان يكون في نفس محركها.

(488)

اذا 1637 كان معلول أخير وعلّة لذلك المعلول، لكن هذه العلة ايضاً معلولة، ولم تكن هذه الواسطة منتهية الى طرف غير معلول، لم يصح وجوده، لأن حكم الواسطة في انها تحتاج الى علة <أخرى>، واحد، سواء كانت الواسطة واحدة أو غير متناهية. ثم العلة يجب ان تكون مع المعلول،

ومثال ذلك اذا كان (ج) معلولاً أخيراً و(ب) علة لكنه يحتاج ايضاً الى علة لم يصح وجود (ب) سواء كان واحداً أو غير واحد، الا<sup>1638</sup> ان يكون هناك <طرف> ينتهي اليه. فان (ب) وما يجري مجراه حكمه حكم الواسطة في انها تحتاج الى علة من خارج.

(489)

ولا يجوز ان يكون في الوجودات اشياء: علل ومعلولات [154ب] ولا ينتهي الى علة غير معلولة.

(490)

لا يصح ان يكون في الموجودات شيء لا ينتهي الى طرف<sup>1639</sup>.

(491)

الموجود المتعلق بالغير صار متعلقاً بالغير لأنه<sup>1640</sup> في ذاته ممكن الوجود، وهذا الممكن الوجود قد يصح ان يكون دائماً مع العلة، وقد يصح ان لا يكون كذلك، بل يكون مسبوق العدم. فكونه مسبوق العدم أخص من كونه محتاجاً الى علة، لان الحاجة الى العلة بسبب الإمكان الذي يعم ما يسبقه العدم وما لا يسبقه. فاذن تعلق هذا الموجود بالفاعل أولاً بسبب المعنى العام، وهو الإمكان، لا بسبب المعنى الخاص وهو سبق العدم.

(492)

علة لوجود المعلول، واذا وجد المعلول صار علة لوجود العلاقة بينهما. والمعية اما ان تكون واجبة ذاتية من حيث وجود كل واحد منهما. فالمتضايقان هما معاً في الوجود. وليس يصح في الوجود الواجب بذاته المعية، لأنه ان كان يقتضي ذلك الوجود ان يكون مع، فقد تعلق بشرط، وواجب الوجود لا يتعلق بشرط. فاذن التكافؤ في المعية يصح بين<sup>1641</sup> وجودين غير واجبين بذاتهما. [155أ] فأما أن يكون أحدهما<sup>1642</sup> علة والآخر معلولاً فتكون العلة علة لوجود المعلول، ووجود

العلاقة بينهما، فلا يكونان متكافئ الوجود. وأما ان يكون وجود كل واحد منها عن ثالث فيكونان من حيث التكافؤ معلولين، وقد يكون ذلك <الثالث> سبباً لوجودهما وسبباً <للعلاقة>، فيكون التكافؤ بالعرض كالاخوين اللذين علتها الاب وهو علة علاقة المعية.

(493)

كل ما كان ممكن الوجود بذاته فانه يوجد بغيره لا محالة، ولا يصح وجوده بذاته، وما دام ممكن الوجود لغيره لا يكون موجوداً ويكون ممكن الوجود بغيره، فاذا زال إمكان وجوده بغيره صار موجوداً الا ان إمكان وجوده بذاته لا يزول عنه البتة، لأن ذلك له بذاته، وإمكان وجوده بغيره هو بعلّة، فلا يكون له من ذاته، فيصح ان يزول هذا الامكان عنه اذا ليس له من ذاته.

(494)

الممكن وجوده في الشيء لا يجب وجوده فيه، فإن وجوده فيه ليس بأولى من وجوده في شيء آخر، فليس يجب وجوده، وهو غير واجب وجوده لا في هذا ولا في ذلك.

(495)

الممكن غير موجود ما لم يجب، فانه ما دام على حد إمكانه فهو غير موجود.

(496)

الوجود من حيث [155ب] وجوده لا يتعلق<sup>1643</sup> بالفعل، لا من حيث هو حدوث، فلذلك كلما عدم الفاعل عدم معه الوجود، ومعنى الحدوث هو وجوده<sup>1644</sup> له ما لم يكن، وبعدها لم يكن <هو> صفة لهذا الحادث. لكنها ليست بصفة له عن الفاعل، بل هذه الصفة له بسبب سبق العدم. وليس لسبق العدم علة. فالفاعل اذن علة للوجود لا علة للحدوث، فلو ان الفاعل كان حادثاً كان يقال هو فاعل حادث، وكان حدوثه بسبب سبق العدم.

(497)

مفيد الوجود يفيد الوجود المطلق. فأما وجوداً بعدما لم يكن فلا اعتبار له من جهة مفيد الوجود، فان بعدما لم يكن من لوازم الشيء اعني من لوازم الماهية الموجودة، كما ان المثلث كونه، بحيث يمكن ان يخرج احد اضلاعه الى كذا هو من لوازمه لا مما يقوم بالمثلث، وكذلك الضحك للانسان.

(498)

كل ما يكون لوجوده سبب فهو ممكن الوجود، والممكن الوجود هو ان يكون جائزاً ان يكون، وان لا يكون. فاما وجوده بعد العدم فهو ضروري، لانه<sup>1645</sup> ليس بجائز وجوده الا بعد العدم.

(499)

الفاعل من حيث هو فاعل لا يحتاج الى حدوث [156أ] حاله له، فانه حينئذ يكون منفعلاً لان ذلك<sup>1646</sup> يرد عليه من خارج، والشيء الممكن بذاته محتاج الى العلة، وإمكان الوجود يدوم لطبيعة هذا الموجود الحادث وداخل في شروطه، فوجوده ممكن، ووجوده بعد العدم فهو ضروري انه بعد العدم، >فاما ما لا يكون موجوداً ثم يوجد فيكون ضرورياً انه يكون بعد العدم<، فأما الوجود في نفسه واعتبار ذاته فهو ممكن.

(500)

لايجوز ان يكون الفاعل من حيث هو فاعل <يوجد> قابلاً للفعل أو للوجود، لأن القبول هو انفعال فيه واستكمال<sup>1647</sup> له، فيكون لم يسيتمكلم بعد، ويجب ان يكون ذات الفاعل مبايناً لذات المفعول، وان كان يوجد المفعول حيث هو ملاقياً له. والطبيب اذا عالج نفسه فانه يعالج بجزء منه ويتعالج بجزء اخر.



(501)

الوجود بعد ما لم يكن هو ضروري، لأن الشيء اذا وجد بعد ما لم يكن يكون ضرورياً انه بعدما لم يكن، وحق ان يقال: ان وجوده جائز ان يكون بعد العدم، وليس حقاً ان يقال ان وجوده بعد العدم من حيث هو بعد العدم جائز، لان هذا الحال يكون ضروريا لا جائزاً.

(502)

المحدث ان عُني به [156ب] كل ما له أيس بعد اللبس<sup>1648</sup> مطلقاً، أي بعد ان كان معدوم الذات لا معدوماً في حال<sup>1649</sup> من احواله. وان لم يكن في الزمان كان كل معلول محدثاً.

وان عُني به كل ما يوجد في زمان ووقت دون<sup>1650</sup> قبله، فبطل<sup>1651</sup> لمجيئه بعده ان تكون بعديته بعدية لا تكون مع القبلية موجودة بل ممايزة له،<sup>1652</sup> في الوجود لأنها زمانية، فلا<sup>1653</sup> يكون كل معلول محدثاً، بل المعلول الذي سبق وجوده لا محالة حركة وتغير، فالعالم ليس<sup>1654</sup> وجد بعد ان لم يكن موجوداً بعدية حدث<sup>1655</sup> مع بطلان معنى هو القبلية، ووجد وجوداً زمانياً متقدراً يكون فيه القبل متقدماً على البعد، ويكون القبل باطلاً لمجيء البعد.

(503)

الفاعل علة للوجود لا للحدث، والوجود اذا كان محتاجاً الى علة فسواء حدث<sup>1656</sup> او قَدِمَ، فانه محتاج، والفاعل<sup>1657</sup> ليس علة لكون الشيء بعد ما لم يكن، أو لوجود بعد ما لم يكن، فان قولنا: بعدما لم يكن ليس يجعل الوجود بحال، وانما يطرأ على وجود في ذاته محتاج الى سبب قد سبق ذلك الوجود عدم سبق زماني.

(504)

الوجود<sup>1658</sup> اذا كان في ذاته محتاجاً كان دائماً محتاجاً، لان كونه محتاجاً مقوم لحقيقة [157أ] ذلك الوجود، فلا يستغني في وقت من الاوقات لا في<sup>1659</sup> حال وجوده، ولا في<sup>1660</sup> حال

عدمه عن سبب.

(505)

الوجود هو 1661 الثبوت، والحدوث وجود محتاج قد سبقه عدم سبقاً زمانياً.

(506)

الحدوث 1662 هو نفس الحركة او مقتضى الحركة.

(507)

الحادثات ليس السبب في تعلقها بالفاعل التقدم الزماني، وذلك 1663 لان حادثاً اذا حدث في وقت ما صح حدوثه في وقت ما قبل ذلك بمائة سنة، وكذلك الى ما لانهاية، وأيضا يصح 1664 وجوده بعد ذلك <الوقت> بمائة سنة، وكذلك الى ما لا نهاية، فاذن انما يتعلق بالفاعل من حيث هو مستفيد الوجود من ذلك الفاعل، ومن حيث ذلك الفاعل مفيد الوجود، فالعلاقة بين 1665 المخلوق والخالق هذه العلاقة. فاذا 1666 فرضنا ان ذلك الفاعل لم يزل كان فاعلاً كان لا يصح انفكاك المفعول منه. والتقدم والتأخر في <مثل> هذا المكان هو الحاجة والاستغناء، فإن أشياء كثيرة تتقدم على اشياء كثيرة بالزمان، وما لم يكن بينهما هذا المعنى لا يصح ان يكون أحدهما فاعلاً والآخر مفعولاً، فاما [157ب] اذا 1667 حصلت الحاجة والاستغناء، فان العلية والمعلولية حاصلتان.

(508)

ان فرضنا موجوداً غير البارئ وغير العالم، وكان الإله به متقدماً على العالم حتى لو لم يكن ذلك المعنى ما كان الإله متقدماً. فذلك المعنى يجب ان يكون موجوداً قبل وجود العالم. فأما ان يكون ذلك المعنى واجب الوجود بذاته، أو واجب الوجود بغيره، فان كان واجب الوجود بذاته كان 1668 واجب الوجود بذاته اثنين، وهذا محال، فان كان سبب ذلك الشيء الإله فالكلام في ذلك كالكلام في العالم، انه: هل الإله يتقدمه او لا يتقدمه؟.

فالتقدم والتأخير هو الحاجة والاستغناء، وطبيعة الوجوب قبل الامكان. ونحن عرفنا حقيقة واجب الوجود قبل معرفتنا بامكان الوجود، وعرفنا خواص كل واحدة من الحقيقتين، وعرفنا ان واجب الوجود بذاته ما خواصه، والممكن بذاته وما خواصه، وعلما ان الممكن لا يصح وجوده الا بواجب بذاته، ثم اعتبرنا 1669 ان 1670 لو كان وقوع اسم الحدث على هذا الشخص مثلاً بسبب تقدم الخالق عليه بالزمان، فالزمان غير محدث لانه لا يصح [158] ان الخالق يتقدم على الزمان بزمان <آخر> فان لم يكن الحدوث بسبب تقدم الزمان، بل بسبب تقدم شيء 1671 اخر فهو شيء لا تعرفه.

(509)

ان قال قائل: لا يصح في الله انه لا يقدر 1672 في وقت على الخلق لانه ابدأ كان قادراً، بل انما وجب في المخلوقات 1673 ان يخلقها في حال دون حال.

فنقول: أما 1674 ان يكون هذا الصلوح عند الفاعل أو عند المنفعل، ولا يصح ان يكون بسبب الفاعل. فإذن هو عند المنفعل. وهذا الصلوح هو الاستعداد التام، والاستعداد التام يكون بتغير فيه. والمعدوم على الاطلاق لا يتغير حاله. فاذن يجب ان يسبقه وجود آخر غير الفاعل قد تتغير، وهذا هو صفة الحركة.

(510)

كل حادث يجب ان تسبقه حركة، فالحركة سرمدية، فيجب ان يكون ههنا متحرك سرمدي وهو الفلك.

(511)

السؤال الذي يسأل 1675 في الاشياء السرمدية، هو: هل كان وقت لم يكن موجوداً فيه؟. فهو كما يقال: هل كان زمان لم يكن فيه زمان؟.

والجواب: هل المعنى الذي يسأل عنه موجود ام غير موجود؟. وهذا المعنى اما ان يكون حالة لتلك الاشياء في نواتها وأما حالة لها من خارج.

فان كانت في ذواتها فانها في اي وقت فرضت<sup>1676</sup> على حالة واحدة وهي لا وجود لها من ذواتها لا قبل ولا بعد، وإنما الوجود لها من باريتها.

وان كانت حالة من خارج ويصح ان تكون موجودة فالكلام فيها كالكلام في الاولى. فان صح ان تكون موجودة فلم لا يصح ان تكون تلك الاشياء موجودة؟.

#### (512)

قولهم: يلزم ان يكون في الماضي اشياء بلا نهاية [159أ] لا يستنكر ان تكون في المعدومات اشياء بلا نهاية، وانما يستنكر<sup>1677</sup> ان تكون اشياء غير متناهية موجودة معاً. فأما ان يوجد شيء بعد شيء من غير المتناهي فهو مطابق لما عليه الامر في الوجود، فان الحركات الماضية التي تبادت الى هذه الحركة الموجودة في هذا الوقت غير متناهية، وقد انتهت الى هذه الحركة الموجودة<sup>1678</sup> ولم تكن موقوفة <الوجود> على ما لا يتناهي. ولم يلزم الشك الذي اتى به ((يحي))<sup>1679</sup>. وهو ان وضعت هذه الحركة سرمدية وكانت كل حركة موقوفة على حركة، لم تكن <هذه> الحركة الموجودة في هذا الوقت موجودة.

#### (513)

قولهم: كان ولا خلق. ان عُني به مجرد مفهومنا لوجود<sup>1680</sup> البارئ تعالى مع عدم الخلق، يتناول حينئذ يكون ولا خلق حين يعدم الخلق ويبقى هو. فان دل: على معنى ثالث غير الخالق، ويكون يدل على غيرهما كان الكون معنى غيرهما مما يصح في هذا الكون الفوت واللاحق. فهذا الكون غير البارئ تعالى، وهو شيء غير ثابت، هو صفة الزمان أو الحركة، وكلاهما متعلق بالجسم<sup>1681</sup>.

#### (514)

المعتزلة<sup>1682</sup>: يفرضون علة [159ب] لوجود علة حالة من حالات الوجود وهو الحدوث، علة الوجود نفسه. وعلة الوجود تكون مع المعلول، وعلة الحدوث لا تكون معه، وكل من يقول بعلة

الحدوث فانه يعتقد ان الموجودات<sup>1683</sup> تحتاج لأن تكون لها هذه الصفة وهو سبق العدم الى علة،  
<والوجودات في ان يسبقها عدم لا تحتاج الى علة> بل تحتاج في انفسها الى علة.

(515)

عندهم ان ههنا ذاتاً عامة موجودة بالفعل، وأنها اذا تخصصت بصفات<sup>1684</sup> وأحوال صارت  
تلك الذات متميزة عن نفسها، واذا تخصصت بصفات وأحوال أخرى <مثلاً: اذا تخصصت بصفات  
صارت انساناً، واذا تخصصت بصفات وأحوال أخرى> صارت حيواناً آخر وجماداً، وهي عندهم  
موضوعة لأشياء كثيرة، وكونها ذاتها غير كونها انساناً. ويعنون بذلك ما نعني<sup>1685</sup> بالكلي الذي هو  
لازم للحقائق في اذهاننا.

(516)

عندهم ان علمه تعالى لذاته، وانه اذا قابل به هذا المعلوم صار عالماً لذلك<sup>1686</sup>، واذا قابل به  
معلوماً آخر صار عالماً لذلك الآخر. ومثلوه بالمرأة التي تقابل بها<sup>1687</sup> الشيء فتنطبع فيه صورته.

(517)

عندهم ان الارادة<sup>1688</sup> شيء خارج عن ذات البارئ تعالى، لا بد من ان يحدث لذاته أو في  
ذاته معنى<sup>1689</sup> [160أ] يؤدي بآخره<sup>1690</sup> الى الارادة، لأنه لم يرد، ثم أراد، فان كان يوجد شيء بعد  
ما لم يوجد يجب ان نبحت عنه كيف يوجد. وعلى ذلك يكون لإرادته داع، ويكون كإرادتنا، وإرادتنا  
<يكون> سببها الحركة لأنها حادثة وكل حادث سببه الحركة.

(518)

الشيء قد يتقدم على الشيء في معنى، ويكون في معنى آخر كما يتقدم زيد على عمرو في  
العلم مثلاً، ويكونان معاً في الزمان. والعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول لا يجوز ان يكونا

معاً بل تتقدم العلة على المعلول بالذات التقدم الوجودى، وهو تقدم الحاجة والاستغناء، ولا يجوز ان يستويا في ذلك المعنى حتى يكونا معا.

(519)

الشخص لا يجوز ان يكون علة لشخص، لأنهما يجوز ان يتساويا في الوجود أو في الحقيقة والمعنى. والعلة والمعلول لا يصح ذلك فيهما، فإنهما ان تساويا في الوجود أو في الحقيقة كان المعلول علة، والعلة معلولاً. ويجب ان يتمايزا في ذلك، وتكون العلة أبداً علة، والمعلول أبداً معلولاً.

وهذا الفصل بني امره على ظاهر الحال، وكان حقيقة ما يعتقده الفيلسوف (=الفارابي) بخلاف ذلك. ولهذا أشار في القسم الثاني الى انه غير واجب. والذي يجب ان يعتقد في [160ب] هذا ان العلة تتقدم على<sup>1691</sup> المعلول بالذات، والشخصان إذا كانا من نوع واحد فليس يصح في أحدهما التقدم الذاتي، لان التقدم الذاتي هو ما يبقى للعلة مع وجود المعلول، لأنه مقوم لها، والتقدم الزماني<sup>1692</sup> يبطل مع وجود المعلول، لأنهما إذا اجتمعا في زمان واحد فقد تقدم ما فرض عليه.

(520)

العلة يجب عنها نوع غير نوعها، كالنار مثلا التي هي مخالفة لانواع<sup>1693</sup> المعلولات <لها> التي هي الاشياء الذاتية.

(521)

الماء والنار هما متكافئان، لانه ليس النار أولى بأن تكون علة للماء من الماء بان يكون علة للنار. والمتكافئان لا يصح ان يكون احدهما علة للاخر.

(522)

نوع المعلول لا محالة يكون مخالفاً لنوع العلة.

(523)

لا يصح ان يكون شخص ما من النار علة وجود شخص آخر منها، فان العلة متقدمة بالذات على المعلول، وههنا لا يصح ذلك، لأنهما في هذا الوجود قد استويا فلا يتميزان، ولا يدري أيهما العلة وأيهما المعلول، وما يكون<sup>1694</sup> بالذات معلولاً وما يكون بالذات علة، لا يصح ان يستويا حتى يكونا معاً، فان العلة الذاتية لا تصير مثل المعلول ولا المعلول <يصير> مثل العلة، فان المعلول [161أ] لا تستحيل طبيعته حتى تصير علة.

وايضاً فان النار ممكنة الوجود لا بد لها من علة ثابتة<sup>1695</sup> واجبة فهي بذاتها معلولة. ولها في الموجودات علة متقدمة عليها بالذات. وايضاً فان شخصاً من النار يفرض علة قد يعدم، والمعلول باق، والمعلول لا يبقى مع بطلان العلة.

وايضاً فان الاجسام تستحيل لا دفعة بل بحركة. ووجود النارية تكون دفعة، فالجسم لا يكون علة لما يوجد دفعة.

وايضا فان الواجب الوجود بذاته واحد، وهو علة لما بعده، فالنار من الموجودات التي بعده. فواجب الوجود بذاته علة لها.

وأما حديث<sup>1696</sup> الاعداد فنقول<sup>1697</sup>: كلما وجد شخص من النار كان علة لذلك التغير <وللاعداد مع وجودها وكل شخص وجد بان عن الآخر، فما لم توجد> الاعداد. وعلى الجملة لا توجد<sup>1698</sup> حركة ولا يوجد مثل المعد. فالنار باعدادها توجب الحركة، ولا توجب<sup>1699</sup> ناراً مثلها. والنار يصح ان تكون طبيعتها علة لطبيعة أخرى من الحركة أو غير الحركة، وهذه النار علة لهذه الحركة. واما<sup>1700</sup> ان تكون طبيعتها علة لهذه الحركة، واما ان تكون طبيعتها علة لوجود طبيعة النار [161ب] حتى تكون هذه النار علة لوجود تلك النار. فلا يصح.

(524)

هذا الشخص<sup>1701</sup> من النار لا يجوز ان يكون علة لذلك الشخص على انه موجد له. فان الفاعل للشيء يجب ان يكون واحداً. واذا كان الفاعل واهب الصور فقد وقع الاستغناء عن غيره.

(525)

يجوز ان يكون للشيء احوال مختلفة، ويستحق عليها أسباباً مختلفة. فاما الفاعل للشيء فلا يجوز ان يكون الا واحداً. فاذا كان الموجد للشخص الاول من النار واهب الصور، فذاك هو الموجد للشخص الثاني، فلا حاجة معه الى غيره بل يكون الأول معداً للثاني لا موجداً له.

(526)

الأشياء التي لا يسبق وجودها عدم هي المبدعات، والتي يسبق وجودها عدم هي المحدثات. وكل شيء لا تعلق له بمادة فلا يصح ان يسبقه عدم. ومثل ذلك يكون امكان وجوده في ذاته لا في غيره.

(527)

المعدوم على الاطلاق لا في قوة يقبل بها الوجود من موجد، فلا يوجد البتة. والممكن ليس<sup>1702</sup> كذلك، فان فيه قوة، فلذلك يوجد، ولولاها لما كان يوجد.

(528)

النفس الانسانية جوهر<sup>1703</sup> قائمة بذاتها، لا تنطبع في مادة [162أ] بل هي مفارقة. فانما<sup>1704</sup> هي احتاجت الى هذا البدن لأن إمكان وجودها لم يكن في ذاتها، بل مع هذا البدن، واحتاجت ايضا الى البدن لتنال به بعض استكمالها.

(529)

لو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت الى البدن.

(530)



البحث عن حال الممكن: كل ما هو ممكن الوجود في ذاته فانه يجب وجوده بغيره، <والمفهوم من هذا القول، وهو انه يجب وجوده بغيره>، معنيان: أحدهما- ان يوجد شيء<sup>1705</sup> شيئاً كما يوجد انسان مثلاً<sup>1706</sup> بيتاً، والثاني- ان يتعلق وجوده بالموجد<sup>1707</sup> ويبقى وجوده به، مثل الضوء الذي يبقى في الارض مع قيام الشمس.

وعند الجمهور ان الموجد هو الذي يوجد شيئاً<sup>1708</sup> فاذا<sup>1709</sup> حصل وجوده استغنى عن الموجد. ويحتجون بان ما حصل وجوده استغنى عن الموجد، فان الموجد لا يوجد ثانياً. ويمثلون لذلك مثلاً وهو<sup>1710</sup> ان الباني اذا بنى بيتاً لم يحتج البيت الى الباني ثانياً.

وتبطل حجتهم بانه لا يقول أحد بان<sup>1711</sup> الموجد يحتاج الى موجد يوجد ثانياً لمن يحتاج الى مستقبقيه، وأما مثال البيت فيه غلط، فان [162ب] البناء ليس هو علة لوجود البيت، بل هو سبب لتحريك اجزاء البيت الى اوضاع مختلفة يحصل منها صورة البيت. فانتهاه تلك الحركة علة لاجتماع تلك الاجزاء، والاجتماع علة لشكل ما. وحافظ تلك الاجزاء على الشكل هو طبائعها التي تحفظ بها تلك الاجزاء على ذلك الشكل، هو طبائعها التي يحفظ بها تلك الاجسام امكنتها. وايضاً الموانع التي تمنع بعض الاجزاء من الحركة الى اماكنها الطبيعية، كالأعمدة والأساطين والحيطان الممسكة للسقوف. فاذن<sup>1712</sup> كل علة مع معلولها.

لان البناء علة للحركة، فاذا فقد البناء من حيث هو <بناء و> محرك فقدت الحركة، وفقدان الحركة نفس انتهائها، وانتهائها علة لاجتماع الاجزاء، واجتماعها على وضع ما علة لان يحفظ بعض تلك الاجزاء اماكنها الطبيعية، وبعضها يمنع عن زوال بعضها عن اماكنها، كاللين الاول في مكانه الطبيعي يمنع اللين الاخر عن ان يزول عن موضعه، فيعاون كله الآخر على الثبات. فاذن البناء علة بالعرض للبيت.

وكذلك [163أ] الأب علة بالعرض للابن، فانه علة لتحريك المني الى القرار، ثم ينحفظ المني في القرار بطبعه، أو بمانع آخر يمنعه عن السيلان، وهو انضمام فم الرحم، ثم قبوله للصورة الانسانية لذاته. وأما مفيد الصورة فهو واهب الصورة، فهذا نقص<sup>1713</sup> حجتهم.

واما اثبات المذهب فيما نقوله: يجب ان تعلم ان كل معلول فله صفتان، وكل علة فلها صفتان، اما ما للمعلول، فأحدهما ان وجوده مستفاد من العلة، والثاني ان العدم يسبق ذلك الوجود،

فيكون تعلق المعلول بالعلة، اما من جهة وجوده أو من جهة سبق العدم. ومحال ان تكون العلة علة لسبق العدم، فان عدم الشيء لا علة له الا عدم علة العلة الوجود، فليس للعلة تأثير في سبق العدم.

ثم ان لم يكن للمعلول تعلق بالعلة من جهة الوجود، لم يكن له تعلق بالعلة اصلاً. فاذن يجب ان يكون تعلق المعلول بالعلة من جهة الوجود لا غير. وأما كون ذلك الوجود بعد العدم فانه لم يصير بعلة اصلاً<sup>1714</sup>، فانه لا يمكن ان يكون وجود ذلك المعلول الا بعد عدم، ومالا يمكن فلا علة له، فان الممتنع لا [163ب] علة له، فليس لوجوده من بعد عدم سبب من حيث هو وجود بعد عدم. فان هذا الموجود لا يمكن أن يكون الا بعد عدم، فإن الوجود الذي سبقه العدم >لا يصح ان يكون الا بعد سبق العدم، لانه يسبقه العدم< بذاته، فلا علة له. فلا امكان لوجوده بعد عدم من حيث هو بعد العدم. وانما الامكان للوجود من حيث هو وجود فحسب.

فاما كونه بعد العدم فهو ضروري لا ممكن. فالمعلول يحتاج اذن الى العلة في وجوده، وهو ممكن وامكانه في وجوده فقط، فلا حاجة له الى العلة في ان يكون بعد العدم، فان هذا المعنى هو واجب لذلك الوجود، وما كان واجبا لم يحتج الى علة من خارج. والشيء لا يتغير جوهره.

ولما كان المعلول محتاجاً الى العلة في وجوده<sup>1715</sup> ومتعلقاً بها من هذه الجهة، وجب ان يكون مثل هذا الوجود دائماً، وهذه الصفة مقومة لمثل هذا الوجود، اعني الحاجة الى العلة. فاذن المعلول في انه يحتاج في وجوده الى العلة مقوم ذلك، والا كان واجباً بذاته، ولم يكن واجبا بغيره، فاذن العلة علة الوجود.

وأما سبق العدم فعلته ان تلك العلة لم تكن موجودة [164أ] لشيء اخر. فتكون العلة لها حالتان: أحدهما- ان لم تكن سبب الوجود، والاخرى- ان صارت في ذلك الوقت سبباً للوجود. فاذن علتها تسبق العدم هو لا كونها علة للوجود، ولا >علتها< ليست هي علة، ولا يدخل في حكم كونها علة. وعلتها للوجود هي العلة بالحقيقة >أو هي كونها< علة >بالحقيقة<.

ومثال هذا ان يكون واحد من الناس لا يريد شيئاً اولاً من جملة الاشياء التي تكون بارادته، فلا يكون ذلك الشيء، فاذا أراد كان. فحق ان يقال عند كونه ان ذلك الشيء وجد عن علته، فاما ان يقال ان ذلك المراد حصل، بعد ان لم يكن حاصلًا، فلا أثر للعلة في وجوده بعد ان لم يكن، فلا تأثير لارادته في سبق العدم لذلك المراد.

وبعبارة 1716 أخرى، انه اذا وجد شيء عن ارادة حاصلة فحق ان يقال <ان> ذلك الشيء موجود، فعلته علة ذلك الشيء المراد من جهة حصول ارادته وحصول مراده. فاما حصول الإرادة والمراد بعد ان لم يكونا، فلا تأثير للعلة فيه، فان مثل هذا الحصول واجب على ما ذكرنا. فان حصول الوجود هو متعلق بحصول [164ب] العلة.

وكون العلة علة ووجود 1717 الشيء من علته، وكون العلة علة غير معنى العلية من حيث هي عليه. فكون العلة علة هو ان تصير علة، والعلية غير ذلك، وهي انه علة. كما ان <كون> الوجود هو غير نفس الوجود، فكون العلة علة هو مقابل لكون المعلول موجوداً. لا لمصير المعلول موجوداً. فوجود العلة مقابل لوجود المعلول، وصيرورة العلة علة مقابل لصيرورة المعلول موجوداً، ثم ان ارادت بالفاعل 1718 ما يصير به الشيء موجوداً، لا ما يتعلق به وجود الشيء. كان الفاعل هو ما يصير فاعلاً، فتكون العلة هو ما تصير علة بعد ان لم تكن علة، الا 1719 ما هو علة، فإن معنى قولهم العلة ما يصير به الشيء موجوداً هو ما تصير علة بعد ان لم تكن، لا ما يتعلق به وجود المعلول. فوجود المعلول متعلق بعلية العلة مطلقاً. واما صيرورة وجود المعلول متعلق بعلية العلة مطلقاً. واما صيرورة وجود المعلول فمتعلق بصيرورة العلة علة.

ثم ان اراد 1720 بالفاعل ما يصير به الشيء موجوداً بالفعل، فافادة الوجود غير العلية <بل> هو صيرورة العلة علة>، فان اراد بكل واحد من قولنا العلية، ومن قولنا صيرورة العلة علة، غير ما أريد بالآخر، وهو الحق، كانت [165أ] العلية لا نسبة لها الى ما صار موجوداً بعد ان لم يكن موجوداً، بل العلية مقابل لوجود الشيء. فكل موجود متعلق بالوجود بغير 1721 ذلك الغير مباين له، فذلك الغير هو فاعل ذلك الوجود، سواءً كان صدور ذلك الموجود عنه دائماً او وقتاً ما.

(531)

الوجود المستفاد من الغير: كونه متعلقاً بالغير، هو مقوم له، كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له.

(532)

الوجود أما ان يكون محتاجاً الى الغير، فتكون حاجته الى مقومة <لها>، وأما ان يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوماً له. والا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما انه لا يصح ان يوجد المستغني محتاجاً، والا إنَّ تغيير<sup>1722</sup> لزم تغيير وتبدل في حقيقتها.

(533)

عند الجمهور: ان العلية هي<sup>1723</sup> صيرورة العلة علة، واذ لم يجدوا فاعلاً الا بعد ان لم يكن فاعلاً، ولم يعرفوا فاعلاً يفعل دائماً، فظنوا ان العلة هي ما يصير علة بعد ان لم يكن، اذ الفاعل الذي يعرفونه لا<sup>1724</sup> يخلو من ان يكون فاعلاً ثم<sup>1725</sup> ان كان فاعلاً بعد<sup>1726</sup> ان لم يكن، [165ب] ثم لا يكون عندهم هذا التفضيل الذي ذكرناه<sup>1727</sup>، اذ لا يعرفون الفرق بين ما هو علة الاطلاق، وبين ما يصير علة. وتبين<sup>1728</sup> من هذا ان ذوات المعلولات لا تنتفك عن ذوات<sup>1729</sup> العلة، فانه لا يصح ان يبقى مع عدم العلة، اللهم الا ان تكون العلة علة لشيء آخر لا لوجود المعلول، كما ذكرنا في حال البناء والأب.

ويتبين من هذا ان علة الوجود يجب ان تكون مباينة لذات المعلول، لأنه لو كانت مفيدة لوجود ذاتها لكانت قابلة لا فاعلة، لكن العلة المفروضة هي علة الوجود فقط، فان<sup>1730</sup> العلة الاولى المطلقة واجبة بذاتها، ولو كانت مفيدة الوجود لذاتها، للزوم ان تكون موجودة قبل ايجادها لذاتها، فلا يجوز ان يكون شيء بسيط فاعلاً قابلاً معاً، فانه يكون هناك اثنيية، فلا خلاف انه يكون <هناك> قبول.

فان لج لاج وقال: ان الفعل<sup>1731</sup> لا يصح الا بعد ان يكون المفعول<sup>1732</sup> معدوماً، وقد سمع ان عدم المفعول<sup>1733</sup> ليس من الفاعل، بل الوجود منه، والوجود الذي منه في آن، فلنفرض<sup>1734</sup> ذلك متصلاً الى ما لا [166أ] نهاية، حتى لا يكون ان أولى من ان يفيد فيه<sup>1735</sup> الوجود، فلا يكون الآن متخصصاً متعيناً. واذا كان هذا الآن متصلاً، فغير واجب ان يسبقه العدم، لانه ليس يلزم ان يكون قبله آن. فانه آن مطلق غير متعين. فان ازاغه عن هذا الحق قوله: ان<sup>1736</sup> الشيء الذي يكون موجوداً <لا> يوجد موجد، فليعلم ان المغالطة وقعت في لفظة ((يوجد))، فان عني ان الموجود لا يستأنف له وجود بعد ما لم يكن، فهذا صحيح فانه يستحيل ان يقال الموجود استأنف له وجود بعد ما لم يكن. وان عني ان الموجود حالة<sup>1737</sup> لا يكون البتة بحيث ذاته وما هيته لا تقتضي الوجود له، بما

هو هو، بل شيء آخر هو الذي له منه الوجود، فتحرير هذا المعنى انه ان عُنِي بلفظة ((يوجد)) انه لا يفيد لذلك الوجود<sup>1738</sup>، أي انه عُنِي ان الموجود يكتفي بذاته عن مفيد له الوجود، فان ذاته لا تكون البتة غير مقتضية لوجوده، بل<sup>1739</sup> انما يقتضي وجوده شيء يفيد له الوجود، فانا نبين ما فيه من الخطأ، ونقول: ان المفعول<sup>1740</sup> الذي نقول ان موجداً يوجد، لا يخلو إما ان يكون<sup>1741</sup> يفيد [166ب] الوجود في حال العدم، أو في حال الوجود، أو فيهما جميعاً. ومعلوم انه ليس موجداً له في حال العدم، فبطل ان يكون موجداً له في الحالتين جميعاً. فيبقى ان يكون موجداً له في الحالة التي هي موجود. فيكون الموجد انما موجد للموجود<sup>1742</sup>، والموجود وهو الذي يوصف بانه يوجد<sup>1743</sup> عسى<sup>1744</sup> ان لا يوصف بانه يوجد، لان لفظة ((يوجد)) توهم وجوداً مستقبلاً ليس في الحال. فان أزيل هذا الابهام صح ان يقال: ان الموجد موجد، أي يوصف بانه موجد<sup>1745</sup>. فكما انه في حال ما هو موجود يوصف بانه موجد<sup>1746</sup>.

ولفظ ((يوصف)) لا نعني به يوصف في الاستقبال <يوصف> كذلك الحال في لفظ ((يوجد)) فلسنا نقول: ان الموجد يحتاج الى موجد بل نقول: انه يحتاج الى مستقب و مستحفظ.

#### (534)

كل حادث فقد حدث بعدما ما لم يكن، فيجب ان يكون لحدوثه علة هي أيضاً حادثه، ولتلك العلة علة اخرى، ولتلك اخرى، فيتسلسل الى ما لا نهاية.

والكلام في ان تكون كل علة في آن فتنشاع الآنات، وأما ان تجتمع [167أ] معاً في زمان واحد، فليزِم حينئذ ان تكون هذه العلل اما حركة واما ذوات حركة، لان الحركة بذاتها تبطل، لا بسبب مبطل فيكون بطلانها علة لحدوث حركة اخرى، فلا تكون الأسباب مجتمعة في زمان واحد<sup>1747</sup>. ولولا الحركة لما صح وجود حادث لما ذكرنا<sup>1748</sup> من وجوب تشاع الآنات او اجتماع العلل<sup>1749</sup> في زمان واحد، وقد عرفت<sup>1750</sup> بطلانها، فيجب ان تكون العلل الحركة التي تعدم واحدة وتلحق اخرى.

#### (535)

إذ سئل فقيل: لم حصل هذا الشخص؟، فقيل: لانه كان كذا، فيقال: ولم كان كذا؟، فقيل: لانه كان كذا، فيجب ان تكون هذه الاشياء كلها في آنات وتشافع الآنات محال، فيجب ان يكون ههنا حركة فائتة ولاحقة.

(536)

العلل الحقيقية يجب ان تكون متناهية. وإلا<sup>1751</sup> وجب وجود اشياء غير متناهية في زمان واحد، وهذا محال، والعلل المعدة وهي التي تعد المعلول لقبول الصورة، اما الهيئة يجوز ان لا تكون متناهية، وكذلك [167ب] العلل المعينة. ويكون<sup>1752</sup> بعضها قبل بعض وتتعلق بالحركة، <وعدم علة الحركة هو علة عدم الحركة>.

(537)

الباني علة لتحريك اللبن، ثم امسكه عن التحريك علة للسكون، فان عدم الحركة علة عدم الحركة. ثم ثبات اللبن من مقتضى طبيعة الارض، وستحفظ طبيعة الارض واهب الصور، والنار علة لاستعداد تام في المادة المسخنة، ثم<sup>1753</sup> علة الحرارة واهب الصور. ومعنى الاستعداد هو زوال ما كان يعوق عن وجود الحرارة في المادة المسخنة. والأب علة لحركة المني، و<حركة> المني اذا انتهت الى القرار علة لحصول المني في القرار، ثم حصوله فيه علة لامر ما، وأما تصويره حيواناً وبقاؤه فعلته واهب الصور. ثم علة<sup>1754</sup> بقاء الفلك على نظامه وترتيبه طبيعته المقتضية لحفظ نظامه، وعلة طبيعته البارئ تعالى.

(538)

الاب علة بالعرض لوجود الإبن، فانه علة لتحريك المني الى القرار، ثم انخفاض المني في القرار أما بطبعه وأما بانتظام فم الرحم، وهو المانع الذي يمنعه عن السيلان، ثم قبوله بصورة الانسان لذاته، وأما مفيد الصورة فهو واهب الصور. والبناء [168أ] ليس هو علة لوجود البيت، بل هو سبب لتحريك اجزاء البيت الى أوضاع مختلفة تحصل من تلك الاوضاع صورة البيت، وانتهاء <تلك> الحركة علة لاجتماع تلك الاجزاء.

(539)

لو كانت الحرارة مجردة 1755 كانت تسمى فاعلاً بذاتها. ولما كانت آلة لشيء آخر هو النار، وهي فاعلة بقوة، فان النار فاعلة لها، اعني الحرارة التي هي قوتها. ومثاله في النفس: لو كانت النفس فاعلة مجردة 1756 كانت فاعلة بذاتها، ولما صارت آلة لشيء صار بها فاعلاً بالقوة، ولو كان البدن فاعلاً مجرداً 1757 من دونها كان فاعلاً بذاته، ولما صار آلة لها فكان الفعل لها ألياً.

(540)

العدم سبب للعدم: كعدم الحرارة يكون سبباً لعدم ما يكون منه الحرارة، يعني لعدم اللطافة.

(541)

السؤال اذا لم يجب عنه بالغاية التي ينقطع عندها السؤال يكون لازماً وعائداً، مثلاً يقال: لم كان كذا؟، فيقال: لأنه 1758 كان كذا، فلا 1759 تكون تلك الغاية التي ينقطع عندها السؤال، لم يبطل السؤال 1760 بل يلزم ان يعاد السؤال.

(542)

[168ب] سبب هذه التغيرات شيء متغير لا محالة وهو الحركة. وهذه المتغيرات 1761 تتأدى الى ثابت واحد، وهذه الاختلافات تتأدى الى نظام واتفاق واتحاد. والاختلافات التي 1762 في الاجناس وفي الانواع، وفي الاشخاص والاحوال كلها للنظام 1763 الموجود، أعني الاختلافات مقتضى معنى واحد وهو نظام الكل وحفظه، فان أجناس الموجودات كالحيوان مثلاً وانواعها كالانسان مثلاً واشخاصها كأشخاص الانسان واحوالها المختلفة <عليها> كلها يقتضيها نظام الخير في الكل، وهو يؤدي الى نظام عقلي، ولو صح ايضاً وجود الادوار لكان ايضاً من مقتضى ذلك النظام. وأما 1764 الضروريات التابعة للغايات في الموجودات وان لم تكن مقصودة في حفظ النظام الكل فانها تأدت 1765 الى اشياء نافعة بالتدبير الإلهي ليحفظ بها نظام الكل.

(543)

الشيء الواحد الجزئي الذي تتوافق اليه سلسلة 1766 الاسباب وان كان مستنكرا في العقل كسرقة السارق وزنا الزاني، لو لم يكن 1767 نظام [169] العالم محفوظاً فان الاسباب المؤدية إليه هي الأسباب في حفظ نظام العالم، وهو كالضروري التابع لها. والعقوبة التي تلحق الزاني والظالم إنما تقع عليها لحفظ نظام الكل، فانه ان لم يتوقع المكافآت 1768 على 1769 فعل الخير أو لم يخف المكافآت 1770 علة ظلمه وفعله الشر والقبيح لم يندم 1771، ولم يقلع 1772 عن فعله، ولم ينزجر، فلم يبق نظام الكل محفوظاً، ودخول الشر في القضاء الإلهي هو ان ذلك الشر تابع للضروري الذي يكون 1773 من القسم الثاني. وهذا الضروري قد حَرَفَ بالتدبير الالهي 1774 الى حفظ نظام الكل على اتم ما يمكن ان يكون، كالشيخوخة والموت. فان الشيخوخة <أمر> ضروري تابع وقد جعلت علة لطهارة النفس وكسر قواها الحيوانية، والموت جُعل علة لطهارة النفس وكسر قواها الحيوانية، والموت جعل علة لوجود اشخاص ونفوس لا نهاية لها كانت تستحق الوجود.

(544)

حصول الضوء في القابل له هو من وجهة واهب الصور، ويكون حصوله فيه هو بزوال 1775 العائق عنه الذي هو الظلمة وتمام استعداد لقبوله.

(545)

1776) الضوء هو [169] بانفعال في القابل من المضيء أو حصول أثر فيه من واهب الصور(3).

(546)

1777) الألوان انما تحدث في السطوح من حصول المضيء، وليست في ذاتها 1778 موجودة، وهي أعراض تحصل بواسطة المضيء. وسبب كونها مختلفة وان بعضها أبيض وبعضها أسود وبعضها 1779 كذا، اختلاف الاستعداد في المواد(4).



(547)

لا يجوز ان يكون المضيء موجوداً والضوء غير موجود، ويجب ان يكونا معاً من غير زمان، وذلك كالهولي والصورة، فان وجودهما معاً بلا زمان. فانه كما توجد الصورة من واهب الصور توجد الهولي بالفعل.

(548)

(1780) اذا كان معلول أخير مطلقاً أي لا يكون علة البتة، وعلة لذلك المعلول، لكن لا بد لها من علة اخرى، تكون هذه العلة في حكم الواسطة، سواء كانت متناهية أو غير متناهية فلا يصح وجودها ما لم يعرض طرف غير معلول البتة. والعلة يجب ان توجد موجودة مع المعلول، فان العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة بل هي معدات او معينات وهي [170أ] كالحركة(1).

(549)

وجوب ثبات العلة يكون من جهة ان المعلول يجب ان يكون مع العلة، وهذه الصورة والأجسام كلها غير واجبة الوجود بذواتها(1781) بل هي معلولة، وثابتة، وتحتاج الى علة خارجة ثابتة، فلا يجوز ان يكون نوع منها علة لنوع ولا شخص علة لشخص فعلتها، اذن غيرها وهو واهب الصور. والحركات ليست هي عللاً بالحقيقة، بل هي معدة ومهيئة.

(550)

[170ب] العلة ليس من شأنها ان تتقدم المعلول بالزمان بل في الوجود والذات.

(551)

اذا كان شخص من الأشخاص ناراً كانت أو غيرها، علة لوجود نار، ما لم(1782) يكن ذلك الشخص بالعلية أولى من شخص اخر من نوعه في ان يكون علة. والشخص الذي هو المعلول سبيله

سبيل سائر الأشخاص، في ان الشخص <الذي هو العلة ليس هو أولى بالعلية من الشخص الذي> هو معلوله<sup>1783</sup>. وما يستغني عنه بغيره لا يكون علة بالذات، وأما تقدمه بالزمان فبأسباب خارجة، كأن يجوز ان يعرض للشخص المعلوم. فيجب ان تكون العلة متقدمة بالذات لا بسبب عارض حتى تستحق ان تكون علة. فعلة النار مثلا يجب ان تكون خارجة عن طبيعة النار.

(552)

الأشخاص غير المتناهية لا تكون علة الأنواع إلا بالعرض، فلا يجب ان تكون الأنواع غير متناهية، اذ تكون<sup>1784</sup> هي عللاً بالعرض، أي تكون عللاً للشخصية دون النوعية.

(553)

شخص من الماء اذا كان علة لشخص من الماء أو الهواء، لا يصح ان يكون علة ذاتية، أي علة لوجوده وإلا [171أ] وجب ان يكون اشخاصاً لا نهاية لها موجودة معاً، لان العلة الذاتية تكون مع المعلومات، فاذن هو علة بالعرض، أعني انها معدة ومحبطة<sup>1785</sup> للعائق، لا علة لوجود ذلك الشخص.

والحال فيه كالحال في الحركة في انها معدة، وفي كونها غير متناهية، وأنها اذا بطلت حركة وحصلت حركة اخرى اوجب ذلك شيئاً يكون علة لشيء اخر.

(554)

ليس كون الماء علة مادية للهواء أولى من كون الهواء علة مادية للماء، وان كان شخص من الماء يصير بالضرورة متقدماً على شخص من الهواء، فانه علة له بالعرض، لان الشخص لا يصير علة لوجود النوع الا بالعرض، على ما عرفت، حيث كان الكلام في العلة، فليس ذلك الشخص علة بالضرورة لشخص<sup>1786</sup> آخر في الوجود، بل هو معد<sup>1787</sup>، والا وجب وجود علة لا نهاية لها معاً، لأن الأشخاص غير متناهية، ويلزم ان تكون موجودة معاً، ويجب ان تكون موجودة مع المعلومات اذا كانت ذاتية. فاذن هي علة بالعرض، لان العلة الذاتية [171ب] ليست غير متناهية.

(555)

كل ما لا نهاية له لا بداية له، فالاشخاص لا بداية لها، والحركات لا بداية لها، والحركة لا يجوز ان تكون عللاً لأشياء قارة لانها غير قارة، وحركات العلل علل معدة، لا موجبة للكائنات، وهي أيضاً علل لحركاتها، وإنما اسبابها الموجدة الذاتية العقول الفعالة.

(556)

ان قال قائل: ان الصبي في استمراره الى بلوغ الكمال ليس يجب ان يقال: ان الوسائط متناهية، لان هذا الاستمرار ينقسم الى ما لا نهاية له، فان الاستحالات غير متناهية، والأحوال غير متناهية، كالحال في سائر الحركات، في أنها لا تنتهى، كان الجواب: في ذلك<sup>1788</sup> ان اللانهاية في مثل ذلك تكون موجودة بالقوة لا بالفعل.

(557)

اللازم ما يلزم الشيء لأنه هو، ولا يُقَوِّم الشيء، واللوازم كلها على هذا النسق<sup>1789</sup> أي يلزم ملزومها لانه هو.

(558)

لوازم الاول تعالى تكون صادرة عنه، لا حاصلة فيه، فلذلك لا يتكثر بها، لانه مبدؤها<sup>1790</sup> فلا يرد عليها من خارج، ومعنى اللازم [172أ] ان يلزم شيء عن شيء، بل واسطة شيء<sup>1791</sup>، أو يلزم شيء شيئاً بلا واسطة. ولوازم الأول لما كان هو مبدأها كانت لازمة له صادرة<sup>1792</sup> عنه. لا لازمة له من غيره، حاصلة فيه. وصفاته <هي> لازمة لذاته على انها صادرة عنه، لا على انها حاصلة فيه، فلذلك لا يتكثر بها فهو موجبها.

فتلك اللوازم وتلك الصفات تلزم ذاته لانه هو، أي هو سببها لا شيء آخر. واللوازم التي تلزم غيره لا تلزمه، لأنه هو، بل قد يكون بواسطة<sup>1793</sup> شيء آخر ولازم آخر. واذا لم يكن بواسطة شيء

كان لازماً له لأنه هو. فاللوازم كلها حقيقتها انها تلزم الشيء لأنه هو.

(559)

لازم الاول لا يجوز ان يكون الا واحداً بسيطاً، فانه لا يلزم عن الواحد الا واحد. ثم اللازم يكون الامر لازم لازمه، وكذلك اللازم الثالث يكون لازم لازمه، ثم يكون الأمر على ذلك، وتكون كثرة اللوازم للاول على هذا الجهة. وهذا كما نقول: ان الموجود شيء، ثم يلزم عنه انه نقطة، ثم يلزم عن النقطة انه شيء اخر.

(560)

اللوازم [172ب] لا تدخل في الحقائق بل تلزم بعد تَقَوُّم الحقائق.

(561)

الاول ذاته بسيطة لا كثرة فيه البتة. والعقل الفعال اللازم عنه أولاً فيه كثرة، لأن له 1794 ماهية ووجود 1795 وارد عليه من الأول. ثم اللازم الثاني فيه كثرة زائدة على ما في الاول، وكذلك الحال في اللازم بعد اللازم.

(562)

لا يصح 1796 ان يصدر عن شيء واحد بسيط من جميع الجهات الا شيء واحد، فقد عرفت ان الشيء لا يوجد عن الشيء ما لم يجب عنه ذلك الشيء. فاذا وجب ان يصدر عن شيء شيء، ثم صدر عنه من حيث وجب ان يصدر عنه الشيء الاول ومن جهة ذلك الوجوب شيء اخر غير الاول لم يكن واجباً ان يصدر عنه الاول، واذا لم يكن بسيطاً يصح ان يصدر عنه. فان صدر عنه من جهة طبيعته 1797 شيء ومن جهة ارادته شيء آخر، كان الكلام في اثنيينية الطبع والارادة ووجودها 1798 عن شيء بسيط، وصدورها عنه كالكلام في الاول. فيقال: لم وجب عنه من حيث

الطبع كذا، ومن حيث<sup>1799</sup> الارادة كذا؟. فاذن لا يصح ان يكون في واجب [173] الوجود كثرة اصلا.

(563)

الشيء من حيث يُدر عنه فعل ما، غيره من حيث يصدر عنه فعل آخر، فيكون الحيثان مختلفين <والجهتان مختلفتين>، فاذا كان كان الشيء البسيط من حيث يصدر عنه هذا الفعل يصدر عنه غيره من حيث يصدر عنه هذا الفعل <اذا> هو غيره من حيث يصدر عنه ذلك الفعل الغير، فاذن يصدر عن البسيط فعل واحد، ولهذا نقول: في الاول <انه لا يصدر عنه الا فعل واحد بسيط وهو اللازم الاول> اذ لا تركيب هناك ولا حيثان مختلفان.

(564)

بيان ان واجب الوجود بذاته لا كثرة فيه: واجب الوجود لا يصح ان تكون فيه كثرة، حتى تكون ذاته مجتمعة من اجزاء، مثل بدن الانسان أو من اجزاء كل واحد منها قائم بذاته، كأجزاء البيت من<sup>1800</sup> الخشب والطين، ولا من اجزاء كل واحد منها غير قائم بذاته، كالمادة والصورة للاجسام الطبيعية، فانه لو كانت ذاته متعلقة بالأجزاء لكان وجوب وجوده يتعلق<sup>1801</sup> باسباب، وكل وجود يتعلق باسباب وجوبه لا يكون واجب الوجود بذاته. ولا يصح ايضا ان تكون فيها [173ب] صفات مختلفة، فانه لو كانت تلك الصفات أجزاء لذاته كان الحكم فيها ما ذكر، وان كانت تلك الصفات عارضة لذاته كان وجود تلك الصفات أما عن سبب من خارج، ويكون واجب الوجود قابلا له، فلا يصح ان يكون واجب الوجود بذاته قابلا لشيء، فان القبول لما فيه<sup>1802</sup> معنى ما بالقوة. وأما ان تكون تلك<sup>1803</sup> العوارض توجد فيه عن ذاته، فيكون اذن قابلا كما هو فاعل، اللهم الا ان تكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته، فانه<sup>1804</sup> حينئذ لا تكون ذاته موضوعة لتلك الصفات، لان تلك الصفات موجودة فيه، بل لانه هو (<sup>1805</sup> وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض، لان البياض يوجد فيه من خارج، وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه، وانما وجد فيه لانه هو لو كان يجوز ذلك في الجسم. واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه. ولوازمه على هذه<sup>1806</sup>4) الجهة استمر هذا المعنى فيه، وهو انه لا كثرة فيه، وليس هنال قابل وفاعل، وهذا الحكم مطرود في جميع

البسائط فان حقائقها هي انها تلزم عنها اللوازم وفي ذواتها<sup>1807</sup> تلك اللوازم [147أ] على انها من حيث هي قابلة فاعلة، فان البسيط عنه وفيه شيء واحد، اذ لا كثرة فيه، ولا يصح فيه غير ذلك.

والمركب يكون ما عنه غير ما فيه، اذ هناك كثرة، وثم وحدة حقيقته<sup>1808</sup> انه يلزم<sup>1809</sup> ذلك، فيكون عنه وفيه شيئاً واحداً، وكل اللوازم هذا حكمها، فان الوحدة في الاول هي عنه وفيه، لانها من لوازمه، والوحدة في غيره<sup>1810</sup> وارده عليه من خارج، فهي فيه لا عنه، وهو هناك قابل وفي الاول القابل الفاعل شيء واحد.

(565)

البسائط ليس فيها استعداد، فإن الاستعداد هو أن يوجد في الشيء شيء عن شيء لم يكن، ويكون استعداده لقبول الشيء مقدماً على قبوله بالطبع.

(566)

الذي يقبل المعقولات لا يصح أن يكون فاعلاً للمعقولات، لأنه لا يصح أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابلاً بعد أن لم يكن فاعلاً وقابلاً، فإنه يسبقه معنى ما بالقوة.

(567)

الأشياء المتضادة من شرطها أن تكون في مادة وعلائقها، وأن تفسد صورة وتحدث صورة فتعاقب على المادة الصور، والأول تعالى برئ من المادة وعلائقها وعن الفساد فلا ضد له.

(568)

[174ب] المتضادات موضوعها واحد، وهما متعاقبان<sup>1811</sup> عليه، ولا يجتمعان معا فيه، ومحلها واحد، فتكون صورتان أيضاً متضادتين كصورة الماء والنار فإنهما متضادان بجوهريهما ولا يجتمعان في محل، وليس متضادين<sup>1812</sup> بكيفيتهما >بل الصورتين اللتين يصدر عنهما

الكيفيتان>، والمتخالفان والمتعاديان<sup>1813</sup> غير المتضادين كالتخالف<sup>1814</sup> بين الحيوانات والعداوة والمنافرة بينهما.

(569)

الطريق المسلوك إلى معرفة البارئ تعالى هو: أنا جننا فقسنا الوجود إلى الواجب وإلى غير<sup>1815</sup> الواجب، ثم قسنا الواجب إلى ما هو بذاته، وإلى ما ليس بذاته، وقسنا غير الواجب>إلى ما هو غير واجب< بذاته الذي هو الممتنع وإلى ما هو غير واجب لا بذاته، وهو الممكن، >وعرفنا خواص كل واحد من هذه الأقسام. بعضها بواسطة بعض، مثلاً:< عرفنا علم واجب الوجود بذاته بواسطة سلب المقدارية<sup>1816</sup> عنه، أي ما ليس بجسم يجب أن يعقل ذاته، وعرفنا قدرته بواسطة شيء آخر، ثم هلم جراً، حتى عرفنا جميع خواصه، وعرفنا بعد ذلك خواص كل قسم من الأقسام الباقية، حتى وجب عندنا من ذلك أن ما خلا واجب الوجود بذاته الذي هو واحد، متعلق [175أ] الوجود بواجب الوجود.

(570)

إذا وجدنا شيئين، أحدهما علة والآخر معلول، وكانا معاً في الوجود، إلا أن أحدهما في ذاته واجب الوجود، والآخر في ذاته ممكن الوجود، وعرفنا حقيقة كل واحد منهما من خواصه علمنا أن ما يتعلق به طبيعة الإمكان هو معلول، وأن الآخر هو علة، فإننا إذا عرفنا إنية واجب بذاته وحقيقته على ما عرفناه في الآلهيات، وعلمنا أنه واحد ضرورة علمنا أن ما سواه من الموجودات واجب به وممكن في ذاته، ويكون تقدم واجب الوجود في ذاته عليه تقدم الاستغناء، وتأخر ذلك عنه تأخر الحاجة، فالعلية والمعلولية بينهما الاستغناء والحاجة.

(571)

تعقل واجب الوجود لذاته سبب لصدور الموجودات عنه، وهو إحدى الذات، والموجودات كثيرة، فيجب أن تتكثر لوازمه، ويكون أول ما يتكثر بالذات تلك اللوازم، كما أنه يجب أن يكون هاهنا أول شيء يتخصص بذاته، ويتشخص بذاته، وهو الإرادة الجزئية التي للجسم الفلكي.

(572)

الإرادات علة للكائنات، وكل كائن فعلته إرادة ما، والإرادة تتخصص بذاتها [175ب]، فلا يحتاج إلى مخصص، كما تحتاج سائر الحادثات إلى مخصصات تخصص كل واحد من تلك المخصصات واحدة من تلك الحادثات، دونما يشاركتها في نوعها. فالإرادة<sup>1817</sup> وإن كانت حادثة، فلا تحتاج إلى مخصص، فإن كل ما يفرض<sup>1818</sup> مخصصاً لها<sup>1819</sup> يجب أن يسبق وجوده إرادة، فيؤدي ذلك إلى أن الإرادة تتخصص بذاتها.

(573)

كل معنى لا تعلق له بمادة فليس يصح أن يسبقه عدم. وبرهان ذلك أنه لا محالة يسبقه إمكان الوجود ويكون ممكن الوجود بذاته، فيكون إمكان وجوده إما أن يكون في موضوع وقد فرضنا أنه لا تعلق له بالموضوع، وإما أن يكون جوهرًا قائمًا بذاته. وإمكان الوجود معنى مضاف. فإذن هناك معنى زائد على إمكان الوجود <وهو قيامه بنفسه، ووجود جوهريته فيكون إمكان الوجود> عارضاً لذلك المعنى القائم بنفسه، فيكون موضوعاً، وقد قلنا: لا تعلق لذلك الشيء بالموضوع - هذا خلف. وإنما يكون للإمكان<sup>1820</sup> موضوعاً، لأننا فرضنا أنه يتقدم لا محالة وجود ذلك المعنى.

(574)

إمكان وجود الشيء يكون له من نفسه، ووجوبه يكون له من غيره، وكل ما له [176أ] إمكان وجود فله<sup>1821</sup> إمكان تخصص، فإن كان ذلك الشيء مما يجتمع نوعه في شخصه فقد تخصص إمكان وجوده بذاته، ولا يصح وجود غير ذلك الشخص، ولا يحتاج إلى سبب مرجح يرجحه على غيره إذ لا يصح وجود غيره. وإن لم يكن على هذا الوجه بل كان لما لا يجتمع نوعه في شخصه فكان بحيث يصح وجود أي شخص كان من أشخاصه، كانت المادة مستعدة لقبول أي شخص كان. فيكون لذلك الشخص إمكان تخصص وتخصصه شيء من خارج. مثلاً المادة الإنسانية مستعدة لقبول النفس الإنسانية، ونسبتها إلى كل واحدة منها بالسوية. فإذا خصها بقبول نفس



مخصص من خارج وتهيأت لذلك، أفاض عليها واهب الصور تلك النفس التي تهيأت لتخصصها<sup>1822</sup>، إذ لا توقف البتة في فعله ولا إمكان، بل إفاضته بالفعل دائماً.

وأفعال الناس بخلاف ذلك، فنحن إذا أردنا مثلاً أن نجعل ماء في مكان فيجب أن نهيب ذلك المكان لنستتقع فيه الماء. فإذا تهيأ [176ب] وتخصص استعداده لذلك لم نكن نحن مفيضين عليه بالفعل ما قد تهيأ له، بل نعد نحن بالقوة فإذا سيحنا<sup>1823</sup> إليه الماء حصل فعلنا عند ذلك الفعل.

### (575)

هوليات الفلك ليس إمكان بعيد، فلا تحتاج إلى مخصصات، وإنما لها الإمكان القريب، فتوجد دائماً متخصصة من ذاتها لا من خارج، وهولويات الأجسام الكائنة الفاسدة بخلاف ذلك، فإن الهولوي التي<sup>1824</sup> لها إمكان أن تقبل الماء وهي في حال ما هي قابلة فيها لصورة النار، لكن ليس ذلك الإمكان كماكانه لقبول صورة الماء وقد انسلخت عنها صور النار فإنها عند ذلك متخصصة الاستعداد والإمكان لقبولها.

### (576)

الصورة<sup>1825</sup> النوعية كالإنسانية مثلاً أو النارية كلها واحدة، والمادة كذلك واحدة لا اختلاف فيها، أو هي مستعدة لكل صورة من حيث هي مادة، وإذا تعينت مادة ما لصورة فإنها يكون ذلك بسبب، وذلك السبب حادث بعد ما لم يكن، وكل حادث بعد ما لم يكن فحودته في مادة. فيجب أن يكون السبب المعين لتشخص تلك الصورة في تلك المادة شيئاً [177أ] حادثاً في المادة لا في تلك الصورة، وكذلك النفوس كلها واحدة في طبيعتها وجوهريتها واختلافها في الذكاء وفي<sup>1826</sup> البلادة والخيرية والشرية<sup>1827</sup> لأحوال تلحق المادة فتوجب في النفس تلك الهيئة. وأما اختلافها في الأحوال التي لها من خارج كالسعادة والنحوسة، فأحوال توافيها من خارج، حكركة الفلك أو تقدير الله تعالى أو غير مما يجري هذا المجرى.

### (577)

الأجسام الأسطقسية كائنة فاسدة، وهيولها فيها آثار جميع الصور بالعموم، وآثارها بالخصوص، ولا يصح أن يكون وجودها على هذه الصور، أعني أن يكون فيها آثار صور كثيرة مختلفة عن معنى إحدى الذات، كما كان الأمر في هيولى كل فلك. فواجب أن يكون تابعاً فيه كثرة عامة وتغير. ولكن لما كانت 1828 المعنى المشترك من الفلك الذي كان معينا في وجود الهيولى معنى نوعياً أو جنسياً لم يصح وجود شيء إحدى الذات عنه، وكان ذلك العلم معنيا في وجوده أعني 1829 في وجوده. أن فيه صوراً مختلفة لكن وجب أن يكون علة [177ب] وجوده الواحد المعين واحداً معيناً، وذلك الشيء لا يصح أن يكون جسماً لما عرفت 1830، فيجب أن يكون عقلاً. والسبب المخصص للصور الخاصة يجب أن *يكون* متغيراً كثيراً بالفعل وذلك السبب جزئيات الحركات 1831 الفلكية.

(578)

الأشخاص التي لا نهاية لها إنما الغرض فيها أن توجد طبيعة نوعها لكن كان من الضروري أن *يكون* استبقاء ذلك النوع بأشخاص لا نهاية لها، وهذا 1832 الضروري هو بمعنى القسم الأول من الضروري. وفرق بين أن نقول: أشخاص لا نهاية لها. وبين أن نقول: لا تناء لا نهاية له. فقد يقال شخص بعد شخص ولا يقال: تناء بعد لا تناء، وذلك أن شخصاً واحداً يصح أن يكون غاية لطبيعة جزئية، وأما لا تناء فلا يصح أن يكون غاية لطبيعة جزئية فإن اللاتناهي يصح أن يكون غاية لفاعل على الوجه الذي ذكرناه، وهو استبقاء ذلك 1833 النوع بالأشخاص غير المتناهية، فأما أن يوجد لا تناء بعد لا تناء ليستحفظ بإيجاده طبيعة اللاتناهي وهو محال.

(579)

1834 غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي، فالشخص الذي يكون بعده *يكون* غاية لطبيعة أخرى، فأما الأشخاص [178أ] التي لا نهاية لها فهي غاية للقوة السارية في جواهر السماويات التي تتبع الحركات التي لا نهاية لها، التي تتبعها الألوان التي لا نهاية لها (1).

(580)

المخصص للنوع المجتمع في شخص واحد ليس هو من خارج، لأنه إنما يتشخص<sup>1835</sup> في ذلك الشخص الواحد لأجل ذلك الشخص، ولأنه ذلك الشخص ويقتضيه <ذلك الشخص>. مثلاً لو كان البياض كله مما يجتمع في موضوع واحد حتى يتخصص بذلك الموضوع من دون سائر موضوعاته لكان تخصصه<sup>1836</sup> به لأجل ذلك الموضوع، ولأنه يقتضيه ذلك الموضوع. والحركة هيئة غير قارة، بل هي متجددة جزءاً بعد جزء فلا تجتمع كلها في موضوع واحد، فلكل حركة مخصص وهو إرادة جزئية. والكلام في الإرادة كالكلام في الحركة، فإن هذه الإرادة تحتاج إلى مخصص.

#### (581)

العلل المفارقة المحدثه للنفوس الإنسانية ليس بأن تحدث عنها نفس أولى من أن تحدث نفس أخرى، والموضع للنفس وهي المادة المطلقة كذلك ليس بأن تحصل فيها نفس أولى من أن تحصل نفس أخرى إلا بأن تتخصص المادة بشيء [178ب] يكون قبولها لهذه النفس دون تلك النفس، وذلك الشيء هو مزاح تتخصص به المادة فتكون المادة بذلك ترجح وجود هذه النفس على غيرها وكذلك الصور في المواد والأعراض في الموضوع، لا ترجح في<sup>1837</sup> المادة هذه الصور على غيرها إلا بسبب مخصص، ولا ترجح الموضوع لذلك البياض مثلاً على غيره إلا بمخصص<sup>1838</sup>، إلا أن المخصص في الصور والأعراض يخصها بالمواد والموضوع ويوجدتها فيها، وفي النفوس يخصها بالأجسام الموضوعه لها ولا يطبعها فيها لأن النفوس قائمة بذواتها وتلك الأجرام<sup>1839</sup> لا تقوم بذواتها.

#### (582)

لما كانت الأشخاص حادثة وكانت مختلفة ولم يكن ذلك بمستنكر، وجب أن تختلف أيضاً في صحة المزاج وفسادها<sup>1840</sup> في اعتدال البنية وتفاوتها، ولم يكن ذلك ظلماً، وكذلك<sup>1841</sup> يجب أن تختلف في سائر أحوالها من الخيرية والشرارة ووالذكاء والفتنة والجهل والغباوة.

#### (583)

سبب إجابة الدعاء توافي الأسباب مع بالحكمة الالهية<sup>1842</sup>، وهو أن يتوافي سبب<sup>1843</sup> دعاء رجل مثلاً فيما يدعو فيه، <وسبب> وجود ذلك الشيء [179أ] معاً عن البارئ تعالى، فإن قيل: فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء؟.

قلنا: لا، لأن علتها واحدة وهو البارئ تعالى، وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء، وما لم يشرب الدواء لم يصح. فكذلك الحال في الدعاء وموافاة ذلك الشيء فلحكمة ما توافيا معاً على حسب ما قدر وقضى. فالدعاء واجب، وتوقع الإجابة واجب.

فإن انبعثنا للدعاء يكون سببه من هناك، ويصير دعاؤنا سبباً لإجابة وموافاة الدعاء لحدوث الأمر المدعو لأجله هما معلولا علة واحدة، وربما يكون أحدهما بواسطة الآخر.

وقد يتوهم أن السماويات تنفعل من الأرضية، وذلك أنا ندعو له فيستجيب لنا. ونحن معلولها وهي علتنا، والمعلول لا يفعل في العلة البتة، وإنما سبب الدعاء من هناك أيضاً لأنها تبعث<sup>1844</sup> على الدعاء، وهما معلولا علة واحدة.

وإذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل، وإن كان يرى أن الغاية التي يدعو لأجلها نافعة، فالسبب فيه أن الغاية النافعة [179ب] إنما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل، فربما لا تكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا تصح استجابة دعائه.

والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الأول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر، فتطاوعها العناصر، متصرفة على إرادتها، فيكون ذلك إجابة الدعاء، فإن العناصر موضوعة لفعل النفس فيها<sup>1845</sup>، واعتبار ذلك في أبداننا<sup>1846</sup> صحيح، فإنما ربما تخيلنا شيئاً فتتغير أبداننا بحسب ما تقتضيه أحوال نفوسنا وتخيالاتها.

وقد يمكن أن تؤثر النفس في غير بدنها، كما تؤثر في بدنها، وقد تؤثر النفس في نفس غيرها، كما يحكي عن الأوهام التي تكون لأهل الهند، إن صحت الحكاية، وقد تكون المبادئ الأولى<sup>1847</sup>، والأول تعالى يستجيب لتلك النفس إذا دعت فيما تدعو فيها، إذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل.

(584)

حقيقة الثواب والعقاب: الثواب هو: حصول استكمال النفس كما لها<sup>1848</sup> الذي تنتشوقه. والعقاب: تعريض للنفس الغير المستكملة لأن تستكمل ويلحقها في ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها. والحال في ذلك شبيهة بحال المريض<sup>1849</sup> [180] إذا عولج بما يكرهه ليعقبه ذلك الصحة<sup>1850</sup>.

(585)

البقاء في الأجسام غير مقدور عليه وهو محال، >والعدم في النفس غير مقدور عليه وهو محال<، وكما أن البقاء في الأجسام محال، فالإعادة فيها محال، وكذلك العدم في النفس وإن كانت حادثة لا سرمدية.

(586)

الموجودات ما خلا واجب الوجود الذي وجوده له من ذاته هي ممكنة الوجود، إلا أن منها ما بإمكان وجوده في غيره، ومثال ذلك يتقدم وجوده بالفعل وجوده بالقوة، وهي الممكنة الوجود على الإطلاق، والكائنة منها ما إمكان وجوده في ذاته، وهو الذي بإمكان<sup>1851</sup> وجوده معه لم يتقدم وجوده بالفعل وجوده بالقوة وهي العقول وسائر المبدعات. فإنما يقال فيها أنها ممكنة الوجود بمعنى أن تعلق وجودها لا بذاتها بل بموجودها، فهي بالإضافة إليه موجودة، وباعتبار <ها في> ذاتها غير موجودة.

(587)

العدم يقال على وجهين: عدم له نحو من الوجود، وهو ما يكون بالقوة فتخرج إلى الفعل، وعدم لا صورة له البتة وهو ما يكون بالطبع، وهو خلاف الأول، فإنه ليس من شأنه أن يكون البتة كما يقال: الإنسان عدم الفرس.

(588)

كلية الأجزاء وحدة بها اتحدت<sup>1852</sup> الأجزاء، فهي بها وحدة وجملة، وذلك كالعشرية [180] ب] مثلاً فإنها وحدة.

(589)

النفس الإنسانية مطبوعة على أن تشعر بالموجودات، فبعضها يشعر بها بالطبع، وبعضها يقوى على أن تشعر بها بالاكتساب. فالذي بالطبع، هو حاصل لها بالفعل دائماً، فشعورها بذاتها بالطبع، فهو من مقوماتها، فهو لها بالفعل لم يزل. فأما شعورها بأنها تشعر بذاتها فهو لها بالاكتساب، ولذلك قد لا يعلم أنها شعرت بذاتها، وكذلك سائر ما يقوى على أن يشعر بها، وذلك ما هو غير حاصل له ويحتاج إلى استحصاله، ويشبه أن يكون تعريفها للجزء<sup>1853</sup> العملي وللقوى البدنية بالطبع، وللجزء<sup>1854</sup> النظري بالقوة، وتعريفها للقوى وإن كان طبيعياً لها فإن تعريفها لها على جهة السداد يكون لها باكتساب<sup>1855</sup> كما لها في القياس واستعماله.

(590)

(1856) النفس الإنسانية وإن كانت قائمة بذاتها فإنها لا تنتقل عن هذا البدن إلى غيره، لأن كل نفس لها مخصص ببدنها، ومخصص هذه الأنفس<sup>1857</sup> غير مخصص تلك النفس <فالنسبة> ما تخصصت بذلك البدن لا يعرفها(4).

(591)

النفس الإنسانية معينة<sup>1858</sup> إلى قوتين: نظرية وعملية، والعملية تسمى قوة شوقية [181أ] وهي تعين<sup>1859</sup> إلى قوى كثيرة هي المعرفة لجميعها في البدن. وهذه القوة هي التي <أمر> تركها<sup>1860</sup> وتهيتها لأن تكون لها ملكة فاضلة لئلا تجذب النفس عند المفارقة إلى مقتضى ما اكتسبته من الهيئات الردية.

(592)

نفس الإنسان في 1861 الحياة البدنية ممنونة بالبدن ودواعيه، فلا يتحقق إماراته 1862 عياناً أو إدراكاته 1863 بحواسه. ويعتقد أن ما لا يدركه بها لا حقيقة له ولا وجود لشدة إلف نفسه بحواسه وذهولها هما سوى ذلك وانغماسها في البدن وقواه. وكل ذلك لأنها غير متحققة بذاتها بل مأخوذة عن ذاتها. فإذا فارقت وتحققت بذاتها أدركت حينئذ ما تراه الآن 1864 به باطلاً لا حقيقة له، فأدركت الموجودات بذاتها لا بألة بدنية. فتعلم أن الآلات كلها 1865 كانت عائقة لها عن خاص فعلها.

(593)

قوله: ليس في الأشخاص تقدم ولا تأخر. أي ليس شخص أولى بأن يكون متكوناً من شخص. فلا يكون واحد أولى بأن يحمل عليه النوع من آخر، وإن كان بعض الأشخاص متقدماً في الوجود على الآخر.

(594)

صورة الشيء كما له الأول، وكيفيته كماله الثاني، [181ب] والكيفية تشتد وتضعف، والصورة لا تشتد ولا تضعف. فإذا اشتدت الكيفية حتى استعدت 1866 لقبول صورة أخرى فإنها تكون بحركة وسلوك من طرق إلى طرق والصورة لا تتحرك بكذا بل تنسلخ دفعة.

(595)

الأنواع التي تحت جنس واحد لا تقدم فيها ولا تأخر، والجنس يحمل عليها بالسواء، والشيء الذي يتقدم على الآخر في معنى ما إما أن يكون متقدماً 1867 عليه في ذلك المعنى بعينه كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود، وإما أن يتقدم عليه لا في ذلك المعنى بل في شيء آخر كتقدم الأب على الابن في الزمان والوجود، لا في الإنسانية، فإنهما فيهما بالسواء، فإنها لهما لا لعلة بل لماهيتهما.

وتقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس <هو> كتقدم الجوهر على العرض، فإنهما ليسا بعلة لكون الجسم جوهرًا، بل هو لذاته جوهر، وجوهريّة شيء لا تصير علة لجوهريّة شيء آخر.

(596)

المخالف يخالف بشيء خارج، والغير يغير بالذات، والمغايرة بالجنس الأعلى تجتمع في مادة كالكمية والكيفية والوضع والأين المجتمعة في شيء واحد كالتفاحة.

(597)

العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس: فاللابصير<sup>1868</sup> [182أ] يحمل على الأعمى والأعمى لا يحمل <إلا> على اللابصير.

(598)

أحوال المادة على وجهين: منها ما لا يصح وجود الصورة إلا مع تلك الحالة، ومنها ما يصح وجوده من دون تلك الحال، بل مع ضد تلك الحال، ومنها ما تكون صارفة<sup>1869</sup> عن وجود الصورة، والصورة هي الغاية الطبيعية، فإذا كانت تلك الأحوال للمادة موجبة لوجود الصور، دخلت تلك الأحوال في حدا النوع، وإذا لم تكن كذلك لم يدخل، فوجود<sup>1870</sup> القطعة في الدائرة سببه<sup>1871</sup> 1871 حال مناسبة لوجه الثاني، وكذلك الأصبع في الإنسان والحادة في القائمة، فإنها أجزاء لماهيتها. فإذا حدث بالكليات<sup>1872</sup> لم يلزم ما ذكر من تأخر أجزاء المحدود عن الحد، يعني<sup>1873</sup> إذا أخذ الإنسان والدائرة والقائمة في حدود الأصبع والقطعة الحادة مع هذا فلا يلزم أن يكون<sup>1874</sup> قوله لم يلزم ما ذكر من تأخر أجزاء الحد عن المحدود حقاً، بل مظنوناً، إذ ليس تحتاج هذه الثلاثة في كونها إنساناً أو دائرة أو قائمة أن تكون لها أصبع وقطعة وحادة، فإن لا تكون أجزاء المحدود أعرف ولا أقدم من الحد فلا يلزم أن لا يكون متأخراً.

(599)

نسبة الأفعال [182ب] الجميلة إلى وجود الملكة الفاضلة كنسبة التأملات والأفكار إلى وجود اليقين. فكما أن التأملات والأفكار لا توجد اليقين<sup>1875</sup> بل تعد النفس لقبول اليقين، وكذلك الأفعال الحسنة تعد النفس لقبول الملكة الفاضلة من عند واهب الصور.



(600)

الشيء الموجود بالفعل لا تكون له أبعاد غير متناهية. إذ كان للأبعاد ترتيب كانت تلك الأبعاد مقدارية أو معنوية. فالمقدارية ظاهر أمرها أنها تكون متناهية، وأما المعنوية فإذا كانت 1876 لها ترتيب أو يكون هذا البعض أولاً وذاك ثانياً وذاك ثالثاً فإن الترتيب ينتهي عند حد. إذ لا يجوز أن تكون الوسائط بين الطرفين المترتبين غير متناهية، وإلا لم يكن الشيء موجوداً بالفعل، وإنما يصح في الشيء الترتيب إذا كان بالفعل، وإذا لم يكن للشيء ترتيب يجوز أن يكون غير متناه فإنه حينئذ يكون 1877 بالقوة.

(601)

البياض إذا استحال سواداً له استحالاته لا نهاية لها، لكنها ليست بالفعل، إذ 1878 لا تكون تلك الاستحالات موجودة معاً، بل تكون على سبيل التحدد كالحال في الحركة. [183أ] ولا يمكن أن يكون في آن واحد ثابتاً 1879 على حالة واحدة بعينها، ويكون مشاراً إليه 1880، ولا يكون تغييره بالأشخاص بل بالأنواع. وأما الصور الجوهرية مثل الماء والنار فإنها تستحيل دفعة واحدة بغير وسائط. فيجب أن 1881 يكون لو كانت بينهما وسائط غير متناهية أن تكون تلك الوسائط بالفعل، وهذا محال، لما عرفت 1882 وهو أن ما يكون بالفعل يجب أن يبقى أناً ويفسد في آن، وبين كل آنين زمان، وأما أن توجد تلك الصور في زمان غير متناه، ومثل هذا لا يصح أن يكون بين متقابلين على ما تعرفه، وأما أن توجد صور غير متناهية بالفعل في زمان متناه، وهذا أيضاً محال.

(602)

1883 البخار ماء متصاعد، ونسبته إلى الماء نسبة الغبار إلى الأرض (2).

(603)

الذي يعرض للمادة المطلقة 1884 كالذكورة والأنوثة لا تؤخذ المادة والنوع الذي عرض له في حدوده. والذي يعرض للمادة المتخصصة كأصبع فإنه جزء للجسم لا مطلقاً، بل للجسم الذي صار حيواناً أو إنساناً. والحادة والقطعة ليس جزءاً للسطح مطلقاً بل للسطح صار قائمة أو دائرة، فإنه تؤخذ تلك الصورة والنوع في [183ب] حدوده.

(604)

1885 الكميات لها أجزاء، والكيفيات لا أجزاء لها، وليس لكل نوع أجزاء إلا للجوهر المركب والكمية (4).

(605)

الخط ليس صورة الجسم ولا فاعله ولا غايته ولا هيولاه، بل الجسم التام في الأبعاد هو غاية الخط، أي غاية وجود الخط الجسم فإنه يحتاج إليه للجسم وهو فاعله لأن الجسم ما لم يتناه في الأبعاد إلى أبعد غاية لم يحدث خط.

(606)

القائمة هي معنى واحد، وإذا تغير بطل معناها، فلا تكون قائمة أكبر من قائمة. وقد تكون 1886 منفرجة أكبر من منفرجة وحادة أكبر من حادة. فليس كل منهما شيئاً واحداً بل له أنواع. والقائمة هي كالواسطة والاعتدال الذي لا عرض 1887 له. والقائمة 1888 هي كالمعنى الوجودي. والحادة والمنفرجة إنما يعرفان بالقياس إليهما كما تعرف الإعدام بملكاتها 1889 وهي كالاتدال وتانك هما كالخروج عن الاعتدال.

(607)

ما يكون منه الشيء أما أن يكون ذلك الشيء فيه، وذلك كالنار إذا كانت آلة للحرارة واليبوسة فإن علتها في جملة النار صورة النار 1890، وكذلك الحكم في سائر اللوازم، فإن الشيء إذا لزم عنه شيء، أما أن يلزم عنه في نفسه أو يلزم عنه في [184] غيره، وأما أن يكون منه الشيء لا بأن يكون فيه، وذلك كالاله للعلم.

(608)

(2) الصورة ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة، وهي علة صورية للمركب وليست علة فاعلية للمركب (2).

(609)

(3)سبب الخضرة في السماء اختلاط المرئي بغير المرئي، والهواء غير مرئي، والهواء المنبعث فيه مرئي، فهذه الزرقة هي خلط مما هو مرئي وغير مرئي، والهواء مشف والمشف غير مرئي(3).

(610)

الكرة التاسعة ليس لها إلى الحاوي نسبة بل إلى المحوى.

(611)

الوضع: هو نسبة أجزاء جملة الشيء بعضها إلى بعض مأخوذة مع نسبتها إلى الجهات الخارجة عنها، كانت تلك الجهات حاوية أو محوية.

(612)

الاختلاف في الوضع مع وحدانية الطبيعة اختلاف في الشخص والعدد. فأما إن اختلفت الطبيعة كالرأس والساق في الفوق والأسفل فحينئذ يختلف الوضع اختلاف التضاد. ويجب أن يتضاد حدالذي كان أسفل ثم صار فوق والذي كان فوق ثم صار أسفل.

(613)

المحاذاة تابعة للوضع. وإذا تغير الوضع تغيرت المحاذاة والموازاة وجميع النسب التي تكون لذي الوضع، وربما [184ب] الوضع ولم يتغير المكان الذي يكون فيه ذو الوضع.

(614)

قولنا: متى وأين، ليس نعني به كون الشيء في المكان أو الزمان مركباً، ونعني بالتركيب الموضوع مع نسبته، بل نعني به نفس النسبتين، فنفس النسبة هو الأين لا المنسوب ولا المنسوب إليه ولا مجموع النسبة والمنسوبين، وكذلك الحال في الإضافة كالأخوة<sup>1891</sup>.

(615)

متى: هو الكون في الزمان، والزمان الواحد يصح أن يكون زماناً لعدة كثيرة بالتحقيق. فأما متى كل واحد منها فهو خلاف متى الآخر، فإن كون كل واحد منها في ذلك الزمان هو غير كون الآخر، والأين: هو كون الشيء في المكان، ومعناه وجوده فيه، وهو وجود نسبي لا وجود على الإطلاق، وهو مختلف فيه، فإن كون زيد في السوق غير كون عمر فيه. والكون في الزمان غير نفس الزمان، وإذا بطل كون الواحد في زمان يبطل كون الآخر. والزمان ليس وجوده في زمان فلذلك ليس بعدم في زمان.

(616)

الإيجاب والسلب يوجدان في العلوم مخصصين، والعدم والملكة هما الإيجاب والسلب مخصصان 1892 في موضوع، فإن الإنسان أما أن يكون أعمى وأما 1893 أن يكون بصيراً، ومعناه: أن الإنسان [185] إما بصير وإما ليس بصيراً.

(617)

الخير والشر ليسا جنسين بالحقيقة، فإنهما مختلفان 1894 في ذواتهما بحسب اعتبارات مختلفة وبحسب إضافات. فإنه يشبه أن يكون ما يظنه أحد خيراً يظنه آخر لا خيراً، وكذلك الموافق والمخالف هما من اللوازم التي تلزم الأشياء. والراحة والألم من الموافق والمخالف، والمخالف لا يدخلان في تقويم الموضوع لهما، وهما من مقولات كثيرة. وإذا كان شيء مركباً من مقولتين فلا ينسب إلى أحدهما إذا تساويا فيه بل يجب أن يخترع له مقوله 1895.

(618)

كمالات الإنسان في العلم والعمل محدودة، وهي غير معتد بها بالقياس إلى كمالات العقليات، والناس فيها متفاوتون، وقلمما يوجد منهم من يحيط بها مع نزارة مقدارها بل الجمهور فيهم نقص. وكل إنسان يعرف من نفسه نقصانه ويشهد عليها به ولذلك <يدهش> فلا يهتدي إلى سمت رشده،

ولأجل هذا الدهش يذهب عن طلبها ياساً منها فيحيد عنها إلى أمور دنياوية، أو يعول في عمله على أوهام مضلة.

(619)

قد نكره على فعل شيء ويكون فيه صلاحنا فلا يكون فعلنا تبعاً للوهم.

(620)

من خواص ممكن الوجود أنه يحتاج إلى شيء واجب الوجود [185ب] حتى يوجد.

(621)

لكل جسم مبدأ حركة خاصة، ولتلك الخاصة وُسم المحرك بالتحريك، كالنار مثلاً فإن فيها قوة قبول الإحراق من واهب الصور، ولولا تلك القوة لم تكن في قبولها للإحراق أولى من الماء مثلاً في قبوله لهذا الفعل وهو الإحراق من واهب الصور.

(622)

الهواء: إذا استحال مثلاً أرضاً فإنه إما أن يستحيل وهو في حيزه أو في حيز الأرض. فإذا كان في حيز الهواء انحدر على استقامة حركة ومسامته<sup>1896</sup> إلى الموضوع الذي يسامته من الأرض، وهذه الحال هي المناسبة الوضعية، وكذلك الماء إذا تصعد بخارا فإنه يرتفع على استقامة حركة ما يسامته من الهواء إلا أن يكون معوقاً عن ذلك بعائق، وهذه هي المناسبة الوضعية، إنما اختص كل منها بذلك الموضع الذي حصل فيه للنسبة بينه وبين ذلك المكان، وهي النسبة الوضعية.

(623)

قوله: مجتمعه ومتعاقبة، يشير إلى الصور الفلكية لأن صورها مجتمعة فيه، والحركات فيه متعاقبة، وفي الكائنة الفاسدة متعاقبة لا مجتمعة.

(624)

لا تتخصص صورة معقولة بحال، وصورة أخرى بحال، وتلك الصور بتلك الحال مثلها في النوع. ومثال ذلك المعقول من الإنسان فإنه يشترك فيه زيد وعمرو. والمتخيل من زيد وعمرو يخالف كل منهما فيه صاحبه [186أ] <أما> بمقدار أو حال أو صفة أو عرض من الأعراض الجسمانية، وبالجملة كل صورة تحصل في مادة فهي محسومة لا معقولة فالمتخيلات والموهومات كلها محسوسة، وكل صورة لا تختلف إذا حصلت في شيء فذلك الشيء ليس بمادة.

(625)

كل صورة حاصلة في جسم أو جسمانية ذاتها مخالفة لذاتها، أعني أن أجزاءها غير جملتها، فإن الجزء غير الكل، وكذلك أعدادها وأشخاصها متخالفة. والصورة في ذاتها غير مختلفة، فإنها معنى واحد، والذي يعرض لها من الاختلاف إنما يعرض لشيء مختلف في ذاته، وهو الجسم وعلائقه. ولهذا إذا حصلت الإنسانية في قابل مختلف كالجسم الواحد اختلف، أي الكل والجزء. فإذا كان المعقول غير مختلف كان القابل غير مختلف.

(626)

كل معنى فإنه واحد من كل جهة في ذاته غير كثير كالإنسانية مثلا، وإنما يتكرر بشيء آخر وهو المادة. وتلك الوحدة هي الإنسانية. وكل معنى فإنه متحقق بصورته ولوازم صورته. وقد قيل: كل حق فإنه في ذاته متفق غير مختلف ولا متغير. فما يعطي الحقيقة أولى بأن يكون بهذه الصفة.

(627)

كل شيء يقبل صورة [186ب] واحدة ولا تختلف تلك الصورة مقبولة، والقابل غير مختلف في ذاته فليس بجسم، وذلك القابل هو النفس.

(628)

قد يتخصص كلي بكلي، وقد يتخصص كلي بجزئي، وذلك كما تتخصص صفة كلية من الصفات الكلية بشخص جزئي، وتلك الصفة يجوز أن تكون له ولغيره.

(629)

لو كانت الصورة العقلية فائضة عن الأول، لا معاً ولا دفعة واحدة، بلا زمان بل شيئاً بعد شيء، لم تكن معقولة بالحقيقة بل كانت مادية إذ كانت بالفعل تكون بعدما لم تكن، وكانت حادثة. ولو كان هو لا يدركها بالفعل معاً بل شيئاً بعد شيء لكان فيه أيضاً قوة تقبل الأشياء بعدما لم تقبلها وكان مادياً.

(630)

كل مادة إذا حصلت مستعدة للصورة فإنها تستحق بذاتها من واهب الصور أن يفيض عليها صورة بلا زمان من غير توقف فيه، ومثاله غير المشف إذا قابلت به الشمس وبينهما<sup>1897</sup> مشف فإنه يقبل ضوءها بلا زمان من غير توقف فيه، ولا يجوز أن يكون لها صورتان: صورة تفيض عليها من واهب الصور عند استعدادها، وصورة تنقل إليها فلا يجوز إذن أن يكون للبدن نفسان، فإذن لا تناسخ<sup>1898</sup>، [187] والنفوس حالها في التناهي واللاتناهي حال الأبدان فهما غير متناهيين.

(631)

الأبيض إذا استحال إلى الخضرة وإنما يستحيل إلى ما في الخضرة من خلط السواد، لأن الشيء لا يتأثر عن مُقْلِهِ، فإن الحرارة لا تتسخن عن الحرارة.

(632)

معنى قوله: أنه بما يخالف يشابه في أن<sup>1899</sup> الخضرة خلط من السواد والبياض فلا يكون ضداً لهما.



(633)

معنى قوله: ذاته له، أي لم توجد لغيره، ولا أن يمتلكه غيره بأن يكون آلة لغيره، أو صفة له أو عرضاً يعرض له كما نقول: أن القوى وجودها للنفس أي آلة لها.

(634)

ان كان الجسم شرطاً في بقاء النفس فلا بقاء لها من دونه، وهو أشرف منها لحاجتها إليه واستغنائه عنها. وإن كان معداً مع النفس لا تتفك النفس عن الأفعال البدنية والقوى الحيوانية التي هي عوائق لها عن نيل الكمال.

(635)

1900 الجسم شرط في وجود النفس لا محالة، فأما في بقائها فلا حاجة لها إليه، ولعلها إذا فارقت ولم تكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه، إذا 1901 لم يكن شرطاً في تكملها كما هو شرط في وجودها (1).

(636)

كل ما وجوده لغيره فذلك الغير يعقله [187ب] إذا لم يكن ذلك مؤثراً فيه.

(637)

الأحوال والذوات معانٍ مشترك فيها، والنسب أما أن تكون نسبة معقولة أو نسبة محسوسة. والنسب المعقولة مشترك فيها، <والنسب المحسوسة مشترك فيها>، والنسب المحسوسة ليست 1902 تحيزية، وإلا لم تكن محسوسة، وهي أن تكون مكانية أو وضعية. والمكانية مشترك فيها لأن مكاناً لا يخالف مكاناً آخر في 1903 أنه مكان، بل إنما يخالفه في معنى آخر زائد على المكان. وذلك المعنى هو الوضع.

والوضع مخالف لوضع آخر بذاته لا بمعنى آخر. فالوضع هو المتشخص بذاته، لكن <كل> ما يتشخص بالوضع يتشخص به لمعنى زائد على الوضعية، لأن وضعاً واحداً لا يصح<sup>1904</sup> أن يعرض لأمر كثيرة. فإذن إنما يتم التشخص به إذا لم يختلف الزمان. فكل شيء ليس بزمني ولا وضع له لا يوجد له أشخاص كثيرون كالعقول المفارقة.

(638)

إن قال قائل: أنه كما إذا تخصصت الهيولى وجب أن توجد فيها الصورة من واهب الصور، فكذلك يصح أن توجد للفلك بتخصصه بوضع وحركة حركة أخرى من المفارق. فالواجب: أن الحركة لا تتم إلا بعرض مبدأ ومنتهى معينين<sup>1905</sup> مخصصين. وهذا لا يكون في [188] أ] المعقول. فإذن يجب أن يتصور المبدأ والمنتهى في شيء جزئي ليصح حينئذ أن تفيض الحركة من المفارق على جزء الفلك.

(639)

وضع المكان نسبته إلى جزء من الفلك.

(640)

التجريد العقلي، أعني المهية لأن يصير الشيء معقولاً، إنما هو تجريد عن المقارنات المؤثرة، والمقارنات المؤثرة كمقارنة الأعراض للكم. ان الأعراض إذا قرنت<sup>1906</sup> بالكميات تميز بعضها عن بعض، وصارت ذات كم، وأما المقارنات التي لا تؤثر في ذات المقارن شيئاً فغير مضر<sup>1907</sup> في أن يكون الشيء معقولا.

(641)

ان قال قائل: أن الصغير والكبير بينهما تضاد إذ الكبير ضد الصغير<sup>1908</sup> الذي هو عنده صغير<sup>1909</sup> وفي نوعه لا لكل ما يفرض صغيراً، قيل: التضاد حينئذ إنما يعرض للصغير والكبير

بسبب موضوعهما، أعني الطبيعة المنسوب إليها الصغير والكبير والأزيد والأقل من حيث هما لا تضاد فيهما. وأن عرض تضاد فسببه<sup>1910</sup> عروضهما لمعنيين المتضادين كسواد قوي وسواد ضعيف، فإنهما لذاتهما لا يجتمعان في موضوع واحد فيعرض لهما حينئذ هذا التضاد الذي هو التضاد.

(642)

ان فرضنا زمانين في الذهن ولا نحكم على أحدهما [188ب] بأنه موجود أو معدوم لكن نحكم لأحدهما بالتقدم وللآخر بالتأخر صح حكم التقدم والتأخر، وان كان يوماً من الأيام حاضراً في الوجود وفي الذهن أيضاً، فيضيف الذهن إليه زماناً بعقله مستقبلاً، وحكم بينهما بالتقدم والتأخر ان<sup>1911</sup> يحضر الزمانان معا في الذهن، ولا يعتبر فيهما الوجود ولا العدم، أو يحضر<sup>1912</sup> الذهن زماناً موجوداً ويفرضه موجوداً، ويحضر الذهن زماناً مستقبلاً غير موجود، فيقاييس بينهما، أو يكون زماناً موجوداً <أو موجوداً> معه أيضاً إمكان وجود زمان آخر، مع عدم هذا الموجود<sup>1913</sup>، ثم يوجد ذلك الزمان ويفقد هذا، ويعلم جميع ذلك، فيكون هذا من حيث هو مفقود متقدماً فيرجع كله إلى الذهن.

(643)

التقدم في المكان أن تضع رتبة مثل رتبة الملك، فيكون <كل> من هو أقرب إليه أشد تقدماً. وفي الفضائل غايات يكون كل من كان أقرب إليها يكون أشد تقدماً، وفي الزمان أن يفرضه، فكل زمان يكون<sup>1914</sup> أبعد من ذلك يكون أشد تقدماً. وتقدم الباري تعالى على العالم هو تقدم بالوجود وبالقياس<sup>1915</sup> إليه، لا أن الوجود شيء ثالث بل هو نفسه، وإنما يفرضه في ذهنك [189أ] ثالثاً.

(644)

نحن إنما توصلنا إلى إثبات ماهية المثلث من وضع دائرة.

(645)

المتضادان إذا وافهما الصدق والكذب فبسبب التناقض لا من ذاتيهما.

(646)

الإنسان بما هو إنسان ليس كذا حكمه حكم التضاد، والإنسان ليس بما هو إنسان كذا<sup>1916</sup> حكمه حكم التناقض.

(647)

المشف لا لون له.

(648)

كيفية اجتماع الصور الكثيرة التي تحصل من جملة صور واحدة كالإنسانية مثلاً، تحصل من اجتماع الصور الكثيرة<sup>1917</sup> على هذا النحو الصورة الواحدة، تكون من اجتماع قوى على وجهين، أحدهما أن تحفظ القوى فتتعاون على فعل واحد، مثل تعاون التحليل والجذب في بعض المسهلات على الاسهال، أو على صورة وهيئة واحدة في المادة، مثل تعاون الجذبة والاستقامة على الشكل القطاع فإنهما هيتان مختلفتان، فصلت منهما صورة واحدة، والوجه الثاني أن<sup>1918</sup> تتكثر الأطراف إلى الوسط، فتحدث هيئة كاللزوجة بين الرطوبة والهشاشة. وكيفية حصول الصور الإنسانية من القبيل الأول، فإن القوى فيها تتعاون على فعل واحد، [189ب] فالقوة<sup>1919</sup> الجاذبة تتم بواسطة الحرارة، والماسكة بواسطة اليبوسة، وهما يتعاونان على فعل واحد.

(649)

كل شيء معلول في نوعه أو جنسه فله علة خارجية عن نوعه وعن جنسه، فالماء والنار<sup>1920</sup> والنفس والأفلاك وجميع الأجسام وكل ما له تعلق بالأجسام فهو في حيز ذاته ممكن الوجود بغيره، مما هو خارج عنه واجب الوجود. فإذا حصل في مادة من المواد استعداد تام لقبول صورة وجب أن توجد عن العلة الخارجية عن نوعه صورته. مثال ذلك في النار، إذا ظن أنها

حدثت عن نار أخرى، فإن المادة إذا استعدت استعداداً تاماً لقبول صورة النارية وجب أن توجد الصورة عن 1921 واهب الصور أعني العلة الخارجة عن نوع النار، فتكون النار التي يظن أنها علة لنار أخرى مستغنى عنها، وما يستغن عنه في العلية ليس بعلة.

(650)

(1922) علة الحرارة المطلقة واهب الصور وعلة الإحراق هو واهب الصور وعلة النار هو واهب الصور، ولا يجوز أن يكون شخص 1923 منها علة لشخص 2).

(651)

الأنفس يجب أن تكون علتها مع الموجد 1924 أشياء تعين وتخصص [190أ] وتلك هي الحركات.

(652)

كل ما وجوده له فهو مدرك ذاته، وكل ما وجوده لغيره فذلك الغير يدركه. ولا ينعكس هذا، فيكون كل ما يدركه غيره يكون وجوده لذلك الغير. وأيضاً فإن الإدراك بالحس يوجب أن يكون هناك شيء علم أنه قد أدرك المحسوس بالحس ويكون غير الحس وهذا هو النفس لا محالة.

(653)

<أي أنه> لا يصح إذا صدر فعل عن جسم أن يصدر عن جزء 1925 من ذلك الجسم من دون أن يكون لجميع أجزاء الجسم فيه أثر.

(654)

ليس العلة في صدور الفعل عن شخص إنسان دون الآخر ماهية الإنسان، وإلا ما كان يصح صدور هذا الفعل، إذ ليس تتعين علتها، فإن النسب فيه الشخصية والشخصية بالوضع، ومثاله أن

الفعل الصادر عن زيد إنما يصح أن ينسب إليه من دون عمرو لشخصه، والتشخص بالوضع، فالوضع بالحقيقة هو العلة في تعيين هذا الفعل.

(655)

الشيء العام لا يفعل كالجسم العام، والصورة العامة، بل لا وجود للشيء العام، وإنما يفعل الجسم بواسطة الشخص.

(656)

كل جسم يفعل فإنه يفعل بشخصه<sup>1926</sup> وبوضعه، فإن ماهية أشخاص كثيرة لو نسب إليها فعل واحد لم يتعين من جهة الماهية. والفاعل ما لم يتعين [190ب] لم يمكن<sup>1927</sup> صدور فعل عنه. فالأجسام الفلكية تشخصها بلوازمها، فلذلك أشخاص كل واحد منها موقوف عليه مخصوص به.

(657)

من اللوازم الشيء بسبب عارض له، ومنها ما يلزم لازماً قبله، واللازم الذي يكون بواسطة لا يصح في الأول.

(658)

كل شيء لم يكن متصوراً بصورة مخصوصة فإنه قابل لجميع الصور من غير قسر، وقبوله لكل الصور كالشيء الطبيعي فيه. ومثاله القوة الباصرة لما لم يكن لها صورة مخصوصة كانت قابلة لجميع الصور.

(659)

كل ممكن الوجود أما أن يمكن وجوده في غيره أو يكون ممكن الوجود في ذاته، والذي يمكن وجوده في غيره يكون إمكان وجوده في ذلك الغير عند تخصصه، والذي هو ممكن الوجود في ذاته

لا يصح أن يكون <إمكان> وجوده في غيره، لأنه ليس أن يعرض إمكان وجوده لشيء أولي من أن يعرض لشيء آخر، فإذن هو قائم بذاته. وكل قائم 1928 بذاته فهو جوهر، لكن معنى إمكان الوجود معنى مضاف، فيكون إمكان الوجود له <وجود آخر وهو أنه جوهر، فيكون هذا المعنى الذي هو الإضافة> عارضاً لذلك الجوهر، وقد قلنا: أنه قائم بذاته غير عارض لشيء - هذا خلف -.

(660)

[191أ] ما نتوهمه 1929 يتحدد في الوهم فتكون علة المحدود محدوداً.

(661)

المعقول من الشيء إذا لم 1930 يكن الشيء بذاته مجرداً بل تكتنفه أعراض ولواحق ولوازم تكون مجرد ذلك الشيء الذي يدركه التخيل والتوهم. فإن المعقولات لا يمكن تخيلها بل تعقل عقلاً، والعقل المحض غير المشوب بالتخيل إذا عقل حركة دائرة الفلك التاسع وعقل حركة جزء منها 1931 إلى حده، <ثم من> ذلك إلى جزء 1932 آخر، وكذلك 1933 حتى تفنى الدائرة، فإن الحركة الأولى والثانية والثالثة إلى آخرها في العقل سواء لا تتعين منها واحدة فإن التعيين يلحقها من خارج، فيمكن تخيله لا بمجرد الحركة المعقولة والانتقال الذي فرض فيه سواء كان عن كلي أو عن 1934 جزئي.

(662)

قد يصح أن تستحفظ قوة مفارقة فعلها غير متناه بواسطة شيء.

(663)

معقول العقول الفعالة من كل شيء سبب لوجوده، ويجب أن يكون بأزاء كل معقول إمكان وجوده، فإن كان ذلك الشيء الذي له إمكان وجود مما تجتمع نوعه في شخصه لم يحتج ذلك الشيء إلى مخصص له، فكان لازماً لذلك المعقول. وإن كان ذلك الشيء ليس مما يجتمع نوعه [191ب] في شخصه بل في أشخاص كثيرة يحتاج في كل شخص إلى مخصص يخص به.

(664)

المعنى الكلي لا يصدر عنه شيء جزئي البتة، كالرأي الكلي منا، والإرادة الكلية التي تحصل في نفوسنا، لا يصدر عنها فعل لنا البتة. فإننا إذا أردنا مثلاً أن نعمل بيتاً على الإطلاق لا بيتاً مخصوصاً<sup>1935</sup>.

فإنه لا يمكن من<sup>1936</sup> ذلك عمله، بل يجب أن يتخصص جزئياً في تخيلنا ووهمنا، وأن يعمل في مكان مخصص ووضع<sup>1937</sup> مخصص ومباشرة مخصصة.

(665)

الحركات في الأجسام الكائنة الفاسدة تقرب وتبعد، أي تقرب العلة من المعلول كذلك الإرادات في الفلك يقرب ويبعد.

(666)

(1938) القابل يعتبر فيه وجهان: أحدهما أن يكون يقبل شيئاً من خارج فيكون ثم انفعال<sup>1939</sup> في هبولى يقبل ذلك الشيء الخارج. وثانيهما قابل من ذاته لما هو في ذاته لا من خارج، فلا يكون ثم انفعال. فإن كان هذا الوجه الثاني صحيحاً، فجائز أن يقال على الباري<sup>4</sup>).

(667)

الأشياء التي نسميها اتفاقات هي واجبات عند الله تعالى، فإنه يعرف أسبابها وعللها.

(668)

الرحمة: انفعال يعرض للإنسان إذا رأى شيئاً مخالفاً لما جرت به العادة<sup>1940</sup>، ولما [192أ] اقتضته طبيعته<sup>1941</sup> ولا يصح هذا في الله تعالى فإنه يفعل كل شيء بالحكمة المتقنة فلا مدخل للانفعال في الحكمة.



(669)

ما يوجد عن العلة فيجب أن يوجد عنها بوجوب، فإنه ما دام لا يجب عنها وكان ممكناً فإنه لا يوجد عنها.

(670)

العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول<sup>1942</sup>، وإلا لم تتم علتها وتحتاج إلى ما تتم به فيكون ذلك الشيء هو العلة القريبة.

(671)

العلة التي تحدث في أمر يتم به علتها من شأنها أن تتفعل وتتغير وتدخل عليها الحركة، وكل ما ينفعل ويتغير فإنه مادة أو مادي، فتلك العلة تكون إذن جسماً ومحتاجاً إلى الحركة.

(672)

المادة الأولى المطلقة يتعلق كونها بالابداع، ومادة ما تتخصص بصفة أو بحالة حتى تصير مادة لهذا الشيء دون ذلك الشيء يحتاج إلى سبب حادث، وذلك السبب إلى سبب آخر حادث، ويتمادى حتى ينتهي آخر الأمر إلى حادث بذاته وهو الحركة، وكل ذلك يكون لا محالة بحركة، فإن ذلك السبب يوصل العلة إلى المعلول بحركة، وذاك إلى هذا بحركة، فتكون الحركة متصلة من هذه الجهة.

(673)

الجزئي المنتشر يكون له معقول مستفاد [192ب] من الحس، وهو ماهيته المجردة الجزئية المقصودة عليه، إلا أن معقوله غير محدود، فلا يمكن أن يحد<sup>1943</sup>، والجزئي الذي هو شخصي ونوعه مجموع في شخصه فإن معقوله محدود، لأن<sup>1944</sup> ماهيته المجردة كلية ثابتة، والأول ماهيته

المجردة غير كلية ولا ثابتة فلا يمكن أن تحد، إذ الحد هو تعريف الماهية، وماهية الجزئي المنتشر تكون مقصودة عليه فيفسد بفساده.

(674)

هذه العلل والأسباب لا يدركها عقل، فإنها متتالية مترتبة بعضها على بعض فتكاد أن لا تتناهى.

(675)

يجوز أن يكون للشخص الواحد صفات وأحوال تكتنفه من جهات تكون كلها مشخصة له، وتكون أيضاً شخصيات لا محالة، لأن ما يتشخص لشخصي، وتلك الشخصيات أيضاً لها مشخصات جزئية فتتسلسل. وسببها الحركة التي تقرب وتبعد، وهي غير متناهية إلا أنها لا توجد معاً بل يفوت شيء ويلحق آخر.

(676)

قوله: يستند<sup>1945</sup> إلى أمور شخصية، أي من وجود ذلك النوع في شخصه.

(677)

الصور المادية من حيث هي صور من<sup>1946</sup> فعل، وإمكان وجود هذه الصور في أشياء آخر، فإن هي ممكنة الوجود. والصور المفارقة [193] هي فعل، وليس فيها قوة، ولم تكن وقتاً بالقوة بل كانت لم تزل فعلاً، فلا يصح أن تلابس المادة بوجه، فإن إمكان وجودها في ذاتها. ومعنى إمكان وجودها حاجتها إلى موجدتها، إلا أن إمكان وجودها في أشياء آخر كالحال في تلك الصور.

(678)

كيف يكون إمكان الوجود في الأشياء القائمة بذاتها التي ليست في موضوع ولا من موضوع، والقوة في الأبديات التي<sup>1947</sup> ليست في موضوع ولا موضوع؟.

جوابه<sup>1948</sup>: إمكان الوجود قد يكون مخالطاً للعدم، وهو المقارن للمادة، فما هو باعتبار الشيء في نفسه وموضوعه. وماهية الشيء التي لها بذاتها أن تكون ممكنة لا واجبة ولا ممتنعة، ولها من جهة العلة: الوجود ومن جهة أن لا علة: الامتناع.

(679)

ان قيل ما يكون فعلاً كيف يكون قوة؟. قلنا: أن لإمكان بأزاء الوجود.

(680)

قولنا: كلما وجدت مادة بالصفة الفلانية توجد لها نفس مدبرة.

(681)

هذه المادة المشخصة<sup>1949</sup> يصح أن توجد في طبيعة المادة الكلية. فالمعقول من هذا الشخص لا يخصص وجوده، إذ يحتمل طبيعة المادة من حيث هي طبيعة المادة أن تكون [193ب] تلك المادة المخصصة لا غير فيجب أن يكون لها مخصص جزئي أو محسوس.

(682)

كل <معنى> معقول من شيء، وإن كان يصح حمله على كثيرين، فيجب أن يكون بأزائه إمكان وجود لأولئك<sup>1950</sup> الكثيرين حتى يصح حمله عليها. فإن كان ذلك المعقول لا يكون بأزائه إمكان وجود لكثيرين، بل طبيعة واحدة متشخصة، لم تحتج تلك الطبيعة إلى مخصص لها، إذ تكون من ذاتها متخصصة، كالفلك التاسع مثلاً، فإنه لما كان واحداً لم يكن له أشباه ونظائر، وكان المخصص له ذاته، أو من ذاته، كان لازماً لمعقول واحد، وليس كون المعقول بحيث يصح حمله على كثيرين يلزم أن يوجد عنه كثيرون، فليس يكفي المعقول في وجود الكثيرين ما لم تكن طبيعة

يمكن فيها وجود الكثيرين. فليس ما يصح حمله على كثيرين يجب<sup>1951</sup> أن يوجد كثيرون. فالفلك التاسع لو كان له أشباه لكان المعقول يفتح حمله عليها، وكان هذه الفلك يحتاج حينئذ إلى مخصص يخصصه ويميزه عن أشباهه، والمشخصات للشيء تكون أموراً من خارج تخصص ذلك الشيء الواحد من خارج<sup>1952</sup>، تخصص ذلك الشيء الواحد من مشاركته في نوعه فإنه لم يكن من خارج بل كان من ذاته شخص ذلك الذات.

(683)

[194] المعقول من نوع مجموع في شخص لا يصح حمله إلا على ذلك الواحد، كالفلك التاسع وكرة الشمس وكرة المشتري وغيرهما، لأنه في الوجود كذلك. لكن الذهن لا يمنع حمله على كثيرين. والمعقول من العالم، وإن كان بالذهن لا يمنع من حمله على عوالم كثيرة، فإنه مقصور يحمل<sup>1953</sup> على هذا العالم لأنه في الوجود وحده، والمخصص بهذا النوع المجموع في شخص هو ذاته أو في ذاته لا من خارج. والمعقول من بيت أبيه مثلاً، وإن كان يجوز حمله على كثيرين، فإنه محمول على ذلك البيت الواحد لأنه يفترن بذلك المعقول تخيلاً. فالتخيل يخصصه.

(684)

المعقول من الشيء يجب أن يكون كلياً، والعقل الصرف لا يخالط معقوله <تخيل>. فالأشياء الجزئية يجب أن تخصص كل واحد مخصص حتى يحصل بالفعل موجوداً إلا أن يكون نوعها مجموعاً في شخص واحد.

(685)

كل دورة لها وضع مخصوص.

(686)

<قوله>: كل ما تكون بعديته بعيدة لا تكون مع القبلية موجودة بل ممايزة<sup>1954</sup> في الوجود.  
معناه: أن العالم وجد بعد أن لم يكن موجودا بعيدة حدثت بعد بطلان معنى هو القباية.

(687)

بعض مصادمات الأسباب تعلق بعضها ببعض وتسلسلها وتآدى بعضها إلى بعض،  
[194ب] واستمرارها على نظام من غير أن يتخلله انقطاع أو استخدام شيء. مبدأ<sup>1955</sup> مطابقتها  
مسبباتها التي تنطبق عليها، كما تنطبق<sup>1956</sup> نهايات الشيء على الشيء. لا يفضل عنها ومعناه  
مسبباتها التي تكون لها وتختص بها ولا تزيد عليها ولا تنقص عنها.

(688)

معنى قولنا: ان الفصل لا يفيد حقيقة الجنس هو أن الناطق به يصح وجود الحيوانية، وليس  
يصح به حقيقة الحيوانية. فإن الحيوان على الإطلاق ليس له قوام ولا وجود بذاته فالناطق يصح  
وجود الحيوانية.

(689)

كون الحيوان حيواناً لا يصح أن يختلف، فالحيوانية لا تختلف من حيث هي حيوانية لأن هذا  
المعنى يحصل بذاته.

(690)

(1957) الجنس والفصل حقيقتها أن تعقل معان مختلفة تكون لها لوازم يشترك الجميع في  
بعض تلك اللوازم وتختلف في البعض، فاللوازم المشتركة فيها تسمى جنسا. والمختلف فيها تسمى  
فصلاً أو لوازم أو أعراضا. ولسائل أن يسأل فيقول: فإن هي لوازم لا مقومات. فنقول: أنها لوازم  
بالإضافة إلى المعاني التي التقط منها هذه اللوازم، وهي مقومات للمعنى العام<sup>1958</sup> من حيث  
المفهوم، وذلك أن المعاني العامية لا وجود [195أ] لها في الأعيان كالحیوان مثلا فإنما وجودها في

الذهن، وهي مقومة لنمط وجودها أعني في الذهن واللوازم المذكورة في الكتب هي اللوازم بحسب المفهوم، لا بحسب الوجود، فالحس والحركة والإرادة وهي لوازم النفس ولكنها مقومات للحيوان، أي من حيث المفهوم، إذ الحيوان لا وجود له إلا في الذهن(4).

(691)

(1959) الشيء لا يعدم بذاته، وإلا لم يصح وجوده، والذي يتوهم في الحركة أنها تعدم بذاتها محال، فإنها بعدمها سبب، فإذا بطلت الحركة الأولى تبع بطلانها وجود حركة أخرى(2).

(692)

(1960) الانقباض والانبساط في النبض هو بحسب الانقباض والانبساط في النفس، وهما معلولاهما، لكن الآلة التي للنفس أظهر فعلا وأقوى وذلك أخفى. فإنما يكون النفس 1961 أقوى بحسب الحاجة وشدة الحرارة وسعة المكان. أعني الصدر(3).

(693)

(1962) حركة الانقباض غير محسوسة ولكنها معلومة، فإنها لا محالة ترجع إلى مكانها(5).

(694)

(1963) الميت يحمل عليه الإنسان باشتراك الاسم، فيقال: هو إنسان، وحمله عليه غير واجب، فإن الإنسانية تتضمن الحيوانية، ولا يصح أن [195ب] يحمل على الميت أنه حيوان(6).

(695)

(1964) غذاء الروح هو النسيم، فهي تحيله إلى جوهرها 1965 وتغذى به، وتخرج ما قد سخن ويستخلف بدله، فأما الرطوبة فهي غذاء مستقرها، وهو القلب، ولهذا إذا لم يجد متنفساً بطلت، وذلك كالسراج، إنما إذا 1966 غمت ولم تجد متنفساً فإنها تطفأ ولا يغني عن غيرها 1967 الذهن(1).

(696)

كل متحرك فيجب أن يكون له ثابت لا يتغير ولا يتبدل، عليه تكون الحركة كالفلك والمركز، أو غيرهما كالنفس والمزاج أو الأجزاء المنوية والمزاج.

(697)

كل حركة فيجب أن يتعين بازائها وضع حتى يصح وجودها، أي كل دورة تعد وضعاً.

(698)

قوله: في حال دون حال ووقع ذلك متقدماً ومتأخراً، يشير به إلى الزمان.

(699)

[196] قد تكون العلة أقدم في الوجود من المعلول كالأب.

(700)

معاً: أما أن يكون الشئان معاً في الوجود، أو في الزمان، أو في شيء ثالث ينسبان إليه، والعلة والمعلول هما معاً، وهما متلازمان، ولا يجوز أن يكونا في الوجود، لأن العلة أقدم من المعلول فيه. ولا في الزمان إن كان غير زمانين<sup>1968</sup> فهما معاً في التضييف وهي معية اللزوم لا الوجود.

(701)

المتقدم 1969 على الشيء بالطبع هو ما يكون علة للشيء في ماهيته، مثلا الواحد علة الاثنين واثنينيته 1970، وخطوط المثلث علة له في كونه مثلثا، وأجزاء 1971 الحدود 1972 علة للحد في أنه هو، وأما المتقدم بالعلة فهو أن يكون علة لوجوده لا لماهيته. فماهية الشيء غير إنيته. فالإنسان كونه إنسانا غير كونه موجوداً. والتقدم قد يكون تقدماً في الوجود كتقدم الواحد على الاثنين، وقد يكون في المفهوم كتقدم الجوهر على العرض في حمل الموجود عليهما.

(702)

العلة تتقدم المعلول بالذات، والتقدم هو نفس العلية، وكون العلة علة هو أنها متقدمة على المعلول بالذات، والتقدم 1973 هو نفس العلية، وكون العلة علة هو أنها متقدمة على المعلول بالذات. ووجودها غير مستفاد من المعلول، [196ب] والشخصان إذا كانا من نوع واحد فليس يصح في أحدهما التقدم الذاتي، لأن التقدم الذاتي هو ما يبقى العلة مع وجود المعلول، لأنه مقوم له، والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول، لأنهما إذا ما اجتمعا في زمان واحد فقد بطل ما فرض علقته، فالنار علة لشخص نار أخرى، وهو علة لناريتها بالعرض، أعني بواسطة الشخص.

(703)

الغاية أيضاً <علة> مباينة للمعلول، لكن الغاية والفاعل <في> واجب الوجود هما واحد، فهو الفاعل وهو 1974 الغاية.

(704)

المتقدم <بالطبع> كتقدم الواحد على الاثنين، ولا يجوز في هذا التقدم أن يكون المتقدم متأخراً، أو يكون المتأخر متقدماً البتة، كما لا يجوز ذلك في التقدم بالمرتبة.



(705)

التضاد بين الماء والنار تضاد جوهري، وليس إنما يتضادان بالكيفية، بل بما تصدر عنه الكيفية، وهو الجوهرية. فالجواهر متضادة بصورها إذ لا تجتمع في موضوع.

(706)

الشيء المفارق لا يصح أن تتكثر أشخاص نوعه، فإن التكثر أما بالفصول وهذا نوع واحد، أو بالمواد ولا مادة هناك، أو بالأعراض واللوازم<sup>1975</sup>. واللازم منها يشترك الجميع فيه، فلا يتكثر، وما يكون غير<sup>1976</sup> لازم فيكون عروضه بسبب، وذلك السبب يجب أن يكون قابلاً، وهو المادة، وقد فرض أنه غير مادي، <هذا خلف>.

(707)

أشخاص الناس<sup>1977</sup> إنما تختلف في الإضافات.

(708)

<sup>1978</sup> هوية الشيء وعين الشيء ووحدته وتشخصه وخصوصيته وجوده المنفرد، له كله واحد. وقولنا: أنه ((هو)) إشارة إلى هويته، وخصوصيته، وجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك<sup>4</sup>).

(709)

(5) الصفات كلها تقع في<sup>1979</sup> الشركة، إلا الوضع والزمان، والتشخص إنما يكون بهما فقط. والوضع ينتقل، فكيف يروم به التشخص ولا يبطل<sup>5</sup>).

(710)

معنى التشخص هو أن لا يكون للمتشخص شركة لغيره فيما تشخص به. وعلى هذا الوجه فالبارئ يتشخص بذاته، لأنه غير مشارك في حقيقته، والعقل يتشخص بلوآزمه.

(711)

الوضع يتشخص بذاته وبالزمان.

(712)

(1980) الزمان يتشخص بالوضع، وكل زمان له وضع مخصوص، لأنه تابع [197ب] لوضع من الفلك مخصوص. والمكان يتشخص أيضاً بالوضع، فإن المكان نسبة إلى ما يحويه تباير نسبة المكان الآخر إلى ما يحويه (1).

(713)

قولنا: هذا الوضع وهذا الزمان هو الذي يشخص (1981) هذا الشخص بالذات، ولولا تشخصه لما شخص غيره.

(714)

فإن قال (1982) قائل: ليس امتناع مفارقة الوحدة لموضوعاتها كامتناع مفارقة البياض للموضوع، بل كامتناع مفارقة الجنس للفصل. والجواب: أن موضوعات الوحدة لا تقومها الوحدة، وليس سبيل تلك الموضوعات مع الوحدة كسبيل الفصول مع الأجناس.

(715)

حقيقة الشيء ووجود تلك الحقيقة <غير> معقولة تلك الحقيقة، ففرق بين الوجود والمعقولة.

(716)

الإضافة معنى إذا عقل كان بالقياس إلى غيره. وإذا وجد كان على هذه الصفة.

(717)

الإضافة معنى إذا عقل كانت ماهيته بالقياس إلى غيره، وإذا لم يفعل لم يلزم هذا، وإذا وجد كان بحيث إذا عقل كان معقول الماهية بالقياس إلى غيره، ولا يلزم أن يكون موجوداً بالقياس إلى غيره. فقد تبين الفرق بين 1983 العقلي والوجودي في الإضافة. وعلى هذا الاعتبار ما يقال: أن الجوهر هو ما وجوده إذا وجد <وجد> لا في [198أ] موضوع. وليس يلزم إذا عقل أن يكون موجوداً إلا في موضوع، فمعقوليته مخالف الاعتبار لوجوده<sup>1984</sup>.

(718)

حد الجوهر أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع. والحاصل في النفس من هذا المعلول المعقول هو عرض فيها، وهو غير ماهية الجوهر، فلا ينتقض بذلك حده <وهو> أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع. فقولنا: إذا وجد <في الأعيان> كان بصفة كذا، جزء من الصورة المعقولة والمعنى المعقول. ووجود هذه المعقولة تابع لوجود <تلك> الماهية، كما يكون وجود معقولة الحركة تابعا لوجود الحركة.

(719)

من لوازم الجوهر أن يكون وجوده في الأعيان، لا في موضوع، ويجب إذا عقل أن يعقل بلوازمه، فيكون معقوله أنه إذا وجد في الأعيان لم يكن في موضوع، وكذلك الحركة هذه صورتها. فإن معناها أنها كمال لما بالقوة بما هو كذلك، وليس في النفس حركة بهذه الصفة، بل يحصل في النفس من هذا المعلوم أنه صورة إذا وجدت في الأعيان كان كمالاً لما بالقوة بما هو كذلك. والحاصل من المعلوم في الذهن هو غير الموجود من ماهيته، وكذلك الصورة المحسوسة [198ب] من حيث هي محسوسة هي غير الصورة الموجودة من حيث هي موجودة.

(720)

علمي بالجواهر. وهو <أنه> في الأعيان لا في موضوع، هو عرض وهو الموجود في الذهن، وليس هو في الأعيان، بل يكون من خارج إذا كان في الأعيان، ونحن نعلم أن في الأعيان وجوداً صفة كذا في الأعيان. فوجود هذا المعنى في الذهن ليس هو لا في موضوع، بل هو عرض، وهاهنا شيء مناسب لهذا وهو أن وجود الأول، فصدور الموجودات عنه هو بعينه علمه<sup>1985</sup>، بأنه مبدأ لتلك الأشياء. ونحن نعقل الأول ونعقل أنه مبدأ للأشياء على وجه آخر، وليس هو الأول بعينه.

(721)

الموجود في الذهن هو أن الجسم مثلاً في الأعيان جوهر، ووجوده في الذهن غير وجوده في الأعيان. فوجود هذا المعنى في الذهن،<sup>1986</sup> ووجوده في الذهن ليس وجوده في الأعيان، فوجوده ليس بجوهر.

(722)

المعقول من ماهية الجواهر هو أثر منها لا نفس الماهية. فوجود هذا المعنى في العقل هو غير وجود نفس الماهية، بل هما متباينان. وهذا الوجود هو عرض، وهو وجود ذلك الوجود الذي هو صورة الجواهر. فهو وجود وجود، أي [199أ] وجوده وجود الجواهر ليس في موضوع إذا كان في الأعيان. وليس ينتقص<sup>1987</sup> هذا المعنى بأن يكون لوجوده وجود في الذهن مخالف له، فإن هذا المعنى هو حقيقة لا تتغير، وهو أنه إذا كان في الأعيان لم يكن في موضوع سواء كان في الأعيان أو لم يكن. فوجوده في الذهن هو وجود هذا المعنى منه لا نفس الجواهر.

(723)

إعادة المعدوم لا يصح، فإنه لا يكون للمعدوم عين ثابتة مشار إليه في حال العدم، حتى يمكن إعادته بعينه، بل إن كان، فالذي يقال: أنه أعيد هو مثل المعدوم لا عينه.

(724)

إذا كان وجود الفلك الأقصى علة لتاليه، لزم أن يكون هو علة لامتناع وجود الخلاء، مع 1988 أنه ممتنع بذاته، وإنما لزم ذلك لأن قولنا هذا يوجب أن يكون إمكان وجود التالي معلولاً بوجود وجود الأول. فإذا كان هذا الإمكان معلوله كان امتناع وجود الخلاء أيضاً معلوله.

(725)

هذا الجزء من الجسم مخالف لذلك الجزء منه بسبب المقدار الذي يكون لهما لا بسبب الجسمية، فإنهما من حيث هما جسمان 1989 ومتفقان في الجسمية واحد.

(726)

لا يصح أن يكون البارئ [199ب] ينفعل عن الدعاء. بل إن كان الأمر المدعوه هو في معلوله كان الدعاء مستجاباً. وإن لم يكن <مستجاباً> لكنه ربما 1990 كان في معلومه كان 1991 الدعاء مستجاباً، أن يكون سبب ذلك الأمر الدعاء.

(727)

الواجب الوجود يكون ضروري الوجود. فإن جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود، وذلك محال.

(728)

الهيئة والصورة قد يحدثان حدوثاً أولياً، ثم يحدث عنهما وعن المادة مجموع الصورة والمادة، وهذا المجموع لا يحدث حدوثاً أولياً.

(729)

الصورة توجد في المادة والمركب يوجد عن 1992 الصورة والمادة.

(730)

الزمان هيئة: فلا يخلو أما أن يكون بتمام مقدارها في المادة، أولاً يكون، فإن 1993 كان <بتمام مقدارها في المادة لكانت> تزيد المادة التي فيها الزمان، كما تزيد المواد بزيادة الهيئات التي فيها، <وذلك كالبياض، إذا كان في جسم، فإنه إذا زاد البياض فإنه يزيد بزيادة المادة الني فيها>، فتكون زيادته تابعة لزيادة المادة، أو لا تكون بتمام مقدارها في المادة، بل تكون الزيادة خارجة، وذلك محال، فلا شيء من الهيئات كذلك فإن هيئة لشيء غير قار وهو الحركة.

(731)

1994 كل دعاء فإنه لا يمتنع أن يستجاب، ووجه امتناعه أنه يكون معلوماً للأول، وإن كان بواسطة الداعي.

وكل ما [119ب- ف] 1995 يكون معلوماً له فإنه كائن، إذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه، ومعنى ممانعة المعلوم الآخر الذي يمانعه هو مثلاً أن يكون داع يدعو على الإنسان بالبور، [120أ - ف] وبواره يتم فساد مزاجه، ويكون معلوماً له أيضاً، من جانب آخر أن ذلك المزاج يجب أن يكون صحيحاً، فلا يصح أن يكون الدعاء مستجاباً. وقوله: (من جانب آخر) أي من أسباب ذلك المزاج، وإن علم من أسبابه أنه لا يجب أن يكون صحيحاً كان الدعاء مستجاباً، فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر. ولذلك يجب أن لا يدعو أحد على أحد، فإنه لا محالة قد على في سابق علمه أن هذا الداعي يدعو، فإن دعا على أنه كان معلوماً له، وكل ما كان معلوماً له فلا يمتنع وجوده.

(732)

[12ب-ف] 1996 المعنى 1997 البسيط هو الذي لا يمكن العقل أن يعتبر فيه التأليف 1998 والتركيب من عدة معان، فلا يمكنه تحديده، <وذلك> كالعقل والنفس. وما أمكن أن يعتبر فيه ذلك فهو غير بسيط، كالإنسانية والحيوانية، فإنها تنقسم بالحد إلى معان مختلفة.

(733)

[أ33 - ف] الحد إنما يكون للطبيعة الكلية بالذات، وأما للطبيعة الشخصية فإنه بالعرض، فإنه لو كان حد الإنسان حداً لزيد بالقصد الأول، ولم يكن إلا لزيد، وكان يبطل مع بطلان زيد، ولم يكن يقع على غيره. وكذلك العلم الكلي يتناول الجزئيات بالعرض إلا أن يكون شخصاً<sup>1999</sup> نوعه مجموع<sup>2000</sup> في شخصه، [ب33 - ف] فإن الحد له وحده. فإن علمك بأنه كلما كانت الشمس في مقابلة القمر وكانت الأرض بينهما <و> لم يكن للقمر عرض واتفق ليل وجب الكسوف، وليس يتناول هذا الكسوف بعينه بالذات بل بالعرض، فلهذا يقع على جميع الكسوفات.

(734)

[ب35 - ف] العقول الفعالة لم يسبق وجودها إمكان، فليست هي مادية، وإمكان<sup>2001</sup> وجودها في ذواتها.

(735)

[ب53 - ف] معقولية الشيء هي من لوازم الشيء، وهو<sup>2002</sup> انتزاع معناه واستثباته في الذهن.

(736)

[ب61 - ف] غاية الحركة إما أن تكون بحسب العقل أو بحسب التخيل، فإن كانت بحسب العقل، كان الواجب المقصود يسمى الغاية بالحقيقة. وإن كانت بحسب التخيل كان أما مطابقاً لما يتخيل، فيسمى عبثاً وإما مخالفاً فيسمى جزافاً.

(737)

[ب77 - ف] هذه الأوضاع كلها طبيعية له.

(738)

[79ب - ف] تجدد الحركات الطبيعية تابع لتجدد الأحوال<sup>2003</sup> غير الطبيعية، وتجدد نسب البعد عن الغاية، فإنه لا يزال على نسبه إلى أن يبلغ الغاية، وذلك كالحجر في هويانه<sup>2004</sup> إلى القرار.

(739)

[105ب - ف] القوة السارية من فلك الأفلاك إلى جميع الأجسام الموجودة في العالم بها يهتدى كل واحد منها إلى خاص مصالحه، وتحتها القوة السارية من فلك البروج فإن بها يقوى كل واحد من أجسام العالم على إيراد فعل ما يليق به.

(740)

[120أ - ف] الأول هو سبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه، لكن على ترتيب، وهو ترتيب السبب والمسبب، فإنه مسبب الأسباب وهو سبب معلوماته، فيكون بعض الشيء متقدماً علمه<sup>2005</sup> له على بعض، فيكون بوجه ما علة لأن عرف لأول معلولها.

وبالحقيقة فإنه علة كل معلوم وسبب لأنه علم كل شيء. ومثال ذلك أنه علة لأن عرف العقل الأول، <ثم أن العقل الأول هو علة لأن عرف لازم العقل الأول>، فهو وإن كان سبباً لأن عرف العقل الأول ولوازمه فبوجه ما صار العقل الأول علة، لأن عرف الأول لوازم ذلك العقل الأول، والأمر مع<sup>2006</sup> الدعاء كذلك، فإنه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي، وسبب للداعي، ثم أن الداعي هو سبب لأن عرف دعاءه فإنه بوساطته يكون الدعاء معلوماً له، فيكون الداعي بوجه ما سبباً لأن عرف الأول دعاءه [120ب - ف] وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الأول، بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعي.

(741)



[121أ - ف] نحن إذا قايستنا بين شيء هو علة وشيء هو معلول، نحتاج إلى 2007 أن نعرف من المعلول لوازمه ومن العلة لوازمها، فنقايس بتلك اللوازم بين العلة والمعلول، فحينئذ نحكم بأن أحدهما علة، والآخر معلول. فإن قلنا أن الأول يعرف كونه 2008 مبدأ لمعلولاته على هذه السبيل، لزم أن يعرف العلة من معلولها، وذلك محال، ووجب أن يستفيد لوازم معلوله من معلوله. وقد أبطل ذلك مع 2009 ذلك. فإن الكلام في اللوازم كالكلام في المعلول، فإن تلك اللوازم فائضة عن معقوله.

(742)

[121أ - ف] أنت إذا عرفت أن 2010 شيئاً [121ب - ف] مبدأً لشيء، عرفت بلوازم العلة والمعلول. فإذا كان ذلك الشيء في ذاته وجوده هذا الوجود، أعني وجوداً عقلياً، لم تحتج إلى أن تستفيد كون الأول علة واللوازم معلولة، إلى النمط الأول من الإدراك، بل نفس الوجود نفس الإدراك.

(743)

[121ب - ف] الأول ليس يحتاج في أن يعرف لوازمه إلى أن تصدر عنه، بل نفس صدور هذه اللوازم عنه نفس عقليته لها. فإنه كما أنك تعلم أنه أول وتلك ثوان، فكذلك وجود الأول والثواني، فنفس وجود الجميع، أعني الأول والثواني نفس العقلية.

(744)

[121ب - ف] أنت إذا عرفت صفة لموصوف فإنما عرفت بعلة. فإذا كان 2011 يعني بالصفة وجود الموجودات عن الأول وبالموصوف والعلة ذاته 2012، فالصفة 2013 والموصوف والعلة والمعلول 2014 إذا لم يكن بينهما وجود من خارج على ما هو موجود في ذاته، لم يحتج ذلك الموصوف إلى أن يعرف الصفة بعلتها.

(745)

[123 أ - ف] التسلسل: هو أن نقول: أن 2015 الأول يعقل ذاته مبدأ لهذا الأشياء، ثم يعقل لا ذاته مبدأ لهذا اللازم. وهو أنه مبدأ للأشياء، واعتبر في ذلك عقلاً للأول في أنه مبدأ لها، وفي وجود الأول مبدأ لها وجوداً عقلياً، فإننا نعقل للأول صفة، وهو أنه مبدأ، ونعقل أنا عقلاً أن له هذه الصفة، وهو أنه مبدأ ولا يحتاج في ذلك إلى قياس ونظر. والأول لا يحتاج إلى هذا القياس، لأن وجوده هو على هذا، وهو أنه مبدأ للأشياء.

(746)

[125 أ - ف] المعلومات لم تنزل 2016 كانت له ولا شك أنها قديمة، فلم يصح القدم في [125 ب- ف] المعلومات، ولم يصح في الموجودات، ولم يصح أن يكون صور الأشياء معلومة له قديمة، ولا يصح وجود العالم والابديات. ولا خلاف أن صور الأشياء معلومة له، وكلها متميزة عنده، أي يعلم كل واحد منها متميزاً عن الآخر.

(747)

[126 أ - ف] عناية البارئ ليس سبباً عارضاً من خارج، مثل إرادة من خارج أو غرض 2017 أو داع أو سبب، بل عنايته 2018 هو ذاته. فإن صدور الأشياء عنه هو بسبب ذاته، لا بسبب شيء خارج، وذاته نفس 2019 النظام والخير، فكل ما يصدر عنه يجب أن يكون مناسباً لذاته، ويكون خيراً لخيرية ذاته، فلا يجوز أن يكون منافياً لذاته، فيجب أن يكون كل شيء منتظماً خيراً لأنه غير مناف لذاته. وليس معنى الخير والنظام في الموجودات إلا أنه غير مناف لذاته.

وهذا كما نقول في حرارة النار، أن لا يجوز أن يصدر عنها إلا الحرارة إن لم تُفسر على ضدها. وليس هناك قسر، فلا مانع غير ذاته. فعنايته هو عقله <وعقله> لذاته [126 ب - ف] مبدأ وخير، وعقله لذاته على هذه الصفة هو وجودها، أي العناية.

وقوله 2020 يعقلها نظاماً وخيراً، أي توجد عنه هذه الأشياء وجوداً ملائماً له، وذاته خير ونظام. فهذه الأشياء منتظمة 2021 وذوات 2022 خيرية وهي كما أنها موجودة هي منتظمة، كما أنها معقولة هي موجودة.

ومعناه: أي 2023 أن نفس وجودها منتظمة هي نفس معقوليتها على هذه الصفة، وهو من حيث هو خير: غاية، ومن حيث هو مبدأ: فاعل، وهما شيء واحد، إلا أنه يختلف بالإضافات وبالاعتبارات، ويجب أن يعقل أنه واجب الوجود، وأنه مبدأ، وأنه خير، وأنه غاية، وأنه فاعل، وأنه قادر، وأنه كذا، وأنه كذا 2024، أنه يعني 2025 <معنى> واحد، لأنه ليس هناك كثرة، وإنما ذلك يعرض بحسب الاعتبارات، وليس يحتاج إلى أن يعتبر في ذاته أنه خير ونظام، وأنه كذا أو كذا 2026، فيعرف ذاته متكثرة، بل هذه المعاني هي واحدة، وهي نفس هذا الوجود، أي نفس الوجود والنظام والخيرية، وسائر الصفات التي له بحسب الاعتبارات التي يعرفها <له> من إدراكه وعرفه. وليس هو بحسب الاعتبارات التي يفرضها 2027 له، بل هو نفسه خير ونظام واحد، وليس يحتاج إلى أن يجتهد في أن يكون على أفضل ما يمكن، كما يحتاج إليه الفلك وما سواه، بل هو موجود على أفضل ما يمكن أن يكون.

(748)

[127ب - ف] الأوليات ليست بالفعل لنا 2028، وإلا لم يحتج فيها إلى اعتبار.

(749)

[127ب - ف] إن قال قائل: ان الأسماء لا تعرف منها حقائق الأشياء: فإننا إذا سمعنا باسم رجل لم نشأ حصره، أو باسم شيء لم نعرفه، لم يمكننا 2029 أن نستدل من الاسم على صورته، بل يجب أن [128أ - ف] تكون قد وردت علينا صورته من طريق الحس مقرونة باسمه، فإذا سمعنا باسمه تصورنا، كما إذا تصورناه مثلا يذكرنا اسمه، فكيف الحكم في واجب الوجود بذاته؟ ومن أين حصل لنا هذا المعنى حتى نقول: أن واجب الوجود بذاته هو اسم الأول؟.

فالجواب: أنا ندرك الأمور التي تتعلق في الوجود بغيرها من طريق الحس أو من وجه آخر، فتكون دلالة واجب الوجود بذاته على الضد من المعنى الذي حصل في أذهاننا من الموجود بغيره. ومثل ذلك تصورنا الأشياء العدمية من الوجودية. ولذلك قد نرى أشياء كثيرة من غير أن نرى معها علتها أو سببها كالفلك، فتصور من ذلك في أذهاننا الوجود الذي لا سبب له.

(750)

[128أ - ف] دلالة اللفظ على المعنى دلالة العسل المشاهد على حلاوته. وكما أن العسل إدراك حلاوة<sup>2030</sup> أكله بحس الذوق، ولونه بحس البصر، >ثم لما شاهده علم أنه حلو، إلا أن الحلاوة تأدت إليه من حس البصر<، بل لما ارتسم في نفسه حلاوته، ولونه<sup>2031</sup> معاً، فكذلك الألفاظ لما<sup>2032</sup> سُمعت أُدرك مع سَماعها معنى، فارتسم في النفس المعنى واللفظ معاً، فكلمنا خطر بالبال ذلك المعنى أُدرك اللفظ، وكلمنا سَمع بذلك<sup>2033</sup> اللفظ أُدرك المعنى، لا أن اللفظ هو ذلك المعنى، بل هو مؤد إلى إدراكه.

(751)

[128أ - ف] الوجود الصوري هو الوجود العقلي. ومعنى الوجود العقلي أنه إذا وجدت تلك الصورة لشيء صار ذلك الشيء عقلاً بها، وإذا وجدت الصورة بشيء صار عاقلاً لها. فالأول أولى [128ب - ف] بأن يكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً.

(752)

[128ب - ف] الواجبيات والألويات واجبة بذاتها، والاعتبارات ليست واجبة بذواتها، بل بحسب الشعور بها والتنبيه لها.

(753)

[129أ - ف] الفكر إنما جُعل لتعيين غاية الفعل، ويكون الفعل يتوخى فيه النظام. لتخصيص<sup>2034</sup> الفعل، والقوة المتخيلة إذا خليت رسوم<sup>2035</sup> طباعها لم يكن فعلها على النظام، فاعينت بالفكر<sup>2036</sup> ليكون فعلها على نظام.

(754)

[129أ - ف] لو كان البارئ يتوخى في فعله النظام حتى كان النظام مقصوداً، لكان يجوز عليه أن يصدر عنه فعل على غير النظام، كما يجوز ذلك على البشر. فإذا لم يجز أن يصدر عنه فعل على غير النظام، فيجب أن لا يكون النظام متوخى، فإذن كل أفعاله تصدر عنه منتظماً.

(755)

[129أ - ف] الأول يتخصص بذاته، والعقول المفارقة كل عقل منها يتخصص بلوازمه التي له، فلا تقع فيه الشركة. فلذلك لم تتكثر أشخاص كل عقل.

(756)

[129أ - ف] يجب أن تكون المتصورات<sup>2037</sup> الفلكية أول تصور، [129ب - ف] ويكون ما سواه فنتيجة <عنه> تابعة له، وهو التصور الأول الثابت المتصل الدائم، الذي سائر المتصورات تابعة له ولا زمة. والمثال في ذلك هو أن يحصل تصور لأمر ما، فتستمر تلك الحركة، لكن لا يزال يتجدد تصور بعد تصور، يحدث عنه حركة بعد حركة، إلى أن ينتهي إلى الغاية المقصودة بالتصور، فيكون التصور بالاتصال تصوراً واحداً، والحركة حركة واحدة، ويكون كل تصور متقدم علة لوجود التصور الذي بعده، على الترتيب السببي والمسببي، وذلك كمن يقصد مثلاً بغداد فيكون المقصود واحد، أو يحدث هذا القصد عن التصور الأول أنه<sup>2038</sup> يتصوره، فيتحدد له في منزل ينزله تصور خاص، فنتبعه حركة إلى المنزل الآخر، ويكون الأول علة لوجود ما بعده، حتى يوافي الغاية، وهذا التصور الثاني هو مثل التصور الأول، نوعاً لا شخصاً، فتصدر عنه حركة مثل الحركة الأولى، نوعاً لا شخصاً، فلو كانا مثلين شخصاً لكانا واحداً، وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد. وكذلك الأمر في التشخيص، فإن ما يشخص به الإنسان مثلاً، وهو الاستحالة الأولى التي وافاه فيها الوجود، وهو واحد متصل، إلى أن ينتهي ويفنى، ولا يزال تتجدد عليه استحالة بعد استحالة، وهي تابعة للأول، فتكون بالعرض أو بالقوة، ويكون الأول بالفعل وبالذات، وتلك كاللوازم عنه.

(757)

[130ب - ف] التصور العقلي، وهو الإرادة الكلية، لا يكون منه شيء جزئي، إذ يكون كلياً، والخيالي يكون منه الجزئي والحركات، وهي متجددة، وطباعها أن تكون وتبطل، فلا يصح أن تتخصص بذاتها، ويجب أن يسبق كل حركة تصور حتى يصبح وجودها. فالتصور يجب أن يتخصص بذاته، ولا شيء يسبقه يكون سبباً لتخصصه أو يكون مخصصاً له، والأشياء الحادثة سببها<sup>2039</sup> الحركة لا محالة.

(758)

[130ب - ف] وكما علمنا أنه يجب أن يكون واللازم عنه لذاته يلزم لا بمتوسط، كذلك يجب أن تكون <في> المخصصات شيئاً بذاته يتخصص بلا مخصص، وهو الإرادة [131أ - ف] الجزئية التي للنفس الفلكية، ويجب أن تكون كل إرادة متقدمة علة لوجودها ما بعدها من الإرادة<sup>2040</sup> على الترتيب السببي والمسببي. وهذا أيضاً مما يدل على أن الإرادات تتخصص بذواتها لا بغيرها، وكل إرادة متقدمة علة لما بعدها.

(759)

[131أ - ف] هذه الإرادات<sup>2041</sup> هي الغاية المحركة، وهي الموجدة لها والفاعلة على مثال ما تكون الغايات فاعلة.

(760)

[131أ - ف] تخصص الإرادات<sup>2042</sup> هو تميزها وانفرادها عن الإرادة الكلية المطلقة. وليس يحصل فعل إلا من إرادة متخصصة: فإننا نقول: مثلاً أنه كلما حصلت إرادة<sup>2043</sup> بصفة كذا وكذا حصلت حركة بهذه الصفة. ونشير<sup>2044</sup> إلى إرادة ما متخصصة جزئية، وهي بذاتها تتخصص ولا تحتاج إلى مخصص. ويجب أن تكون في المخصصات ما يتخصص بذاته، وإلا تمادى إلى غير النهاية، فلا يتخصص شيء، وكذلك في كل شيء يجب أن يكون فيه ما يتحقق بمعنى ذلك الشيء بذاته وأولاً، حتى يصح وجود ذلك الشيء، وكذلك <في> الأسباب، يجب أن يكون هذا الشيء المسبب، وفي الموجودات ما يوجد بذاته وأولاً حتى يوجد الموجودات.

(761)

[131أ - ف] صفات الأول سلبية أو إضافية، وتلك السلوب يلزمها في العقل وجود. فالوحدة في صفاته ليس هو معنى وجوديا، كما يكون في سائر الموجودات، بل يكون سلبياً، وهي أن يكون<sup>2045</sup> أنه غير مشارك في وجوده الذي يخصه. وهو سلب، إلا أنه يلزمه وجود في العقل، وهو أنه واحد، فتلك الوحدة لا تلحق ذاته فيكون واحداً [131ب - ف] بتلك الوحدة، بل سلب الشريك عنه.

(762)

[131ب - ف] العالم لذاته والكمال لذاته والفاعل لذاته، ما لا حاجة به إلى غير ذاته في ذلك الشيء، فيكون ذلك الشيء له دائماً، ولم يكن فيه قط بالقوة، فقولنا: أنه عالم لذاته، أي لا يحتاج إلى علم يعلم به الأشياء، إذ ليس العلم إلا صورة المعلومات فلا يحتاج إلى المعلومات في حصول علمه بها.

(763)

[131ب - ف] إذا قلنا: أن [132أ - ف] لهذا الجسم المتحرك محركاً، فإننا نطلب عارضا من عوارض الحركة، ثم الجوهرية عارض من عوارض هذا المحرك.

(764)

[138أ - ف] الطبيعة بالحقيقة ليس لها إلا التحريك والإعداد لأن تقبل ما تحركه من المواد والصورة التي تحركه إليها، وليس هي فاعلاً، ولا مفيد الوجود، بل مفيد الوجود هو واهب الصور، وإنما هي محركة للشيء نحو الذي يفيد إياه واهب الصور، فلا فعل لها إلا تحريك الشيء نحو الغاية التي يؤمها بها الفاعل الأول، وكأنها مستأخرة مسخرة لذلك.

(765)

[138أ - ف] الفاعل والغاية مأخوذان على نحوين: أحدهما الفاعل المشترك والغاية المشتركة،<sup>2046</sup> وهو واحد بالعدد، وهو الأول جل اسمه، والثاني الفاعل المشترك والغاية المشتركة، وكل واحد منهما غير واحد بالعدد، وهو أن يعرف فاعل هذا الأمر الطبيعي وغاية هذا الأمر الطبيعي وتميز الغايات والفاعلات بعضها عن بعض لكل واحد من تلك الأمور الطبيعية، فيكون كل واحد من هذا الفاعل، وهذه الغاية لا ذاتاً<sup>2047</sup> واحدة بالعدد، بل أمراً معقولاً عند العقل<sup>2048</sup>، يشترك عند العقل في أنها فاعلات وغايات ويكون ذلك الأمر المعقول مقولاً عليها.

(766)

[138أ - ف] إذا قيل للأول عقل، فإنما يعني به العقل بالمعنى البسيط، لا بالمعنى المفصل، حتى تكون المعقولات خارجة [138ب - ف] عن ذاته، لازمة له، على ما ذكرنا أن فلان تكون ذاته متكررة بتلك اللوازم التي هي المعقولات، لا تكثر إضافياً الذي لا يتكرر به الشيء في حقيقته وماهيته.

(767)

[138ب - ف]<sup>2049</sup> ليس علو الأول ومجده هو تعقل الأشياء، بل علوه ومجده بأن تفيض عنه الأشياء معقولة، فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات. وكذلك الأمر في الخالق، فإن علوه ومجده بأنه بحيث يخلق، لا بأن الأشياء خلقه، فعلوه ومجده إذن بذاته.

2050

<والحمد لو اهب العقل والصورة>



## ملحق

جدول مقارنة بحسب ورود تعليقات الفارابي  
في نص ابن سينا

في هذا الملحق، سنشير إلى تعليقات الفارابي التي وردت نصوصها ضمن كتاب التعليقات لابن سينا، محددين مواضعها تبعاً لمخطوط [م] = الأصل، ونشرة [ق] = القاهرة، ونضع مقابلها صفحات تعليقات الفارابي، التي نشرت ضمن رسائل الفارابي، حيدر أباد، الدكن 1346 هـ (= 1925 م)

### الفصل الأول: المنطق

رقم التعليق <sup>2051</sup>	م	ق	تعليقات الفارابي
5	أ5	173	26 - 25
21	أ8	137	20
23	أ8	137	20
25	ب8	137	20
29	ب8	67	11
35	ب9	145	21

21	145	9ب	36
21	145	9ب	37
6	36	10أ	41

### الفصل الثاني: العلم الطبيعي

رقم التعليق	م	ق	تعليقات الفارابي
1	12أ	171	22
3	12ب	171	22
4	13ب	172	25
5	14أ	172	23
11	15أ	139	21
15	15ب	139	21
37	18أ	44	7
41	19أ	74	12
42	19أ	44	7

### الفصل الثالث: علم النفس

رقم التعليق	م	ق	تعليقات الفارابي
10	22ب	23	3

4 - 3	23	أ23	11
4	23	ب23	12
4	23	ب23	14
4	24	أ24	15
4	34	ب26	21
5	35	ب27	22
10	63	أ29	27
12	80	أ30	37
13	82	أ32	43
13	82	ب32	48
13	84	أ37	79
14	84	ب37	81
13	83	ب37	82
13	83	أ38	83
14	88	أ42	99
16	109	أ43	107
9	60	ب44	115

الفصل الرابع: العلم الإلهي

رقم التعليق	م	ق	تعليقات الفارابي
7	47ب	173	25
37	57أ	114	16
39	57ب	93	16
49	58ب	68	11
65	61أ	55	8
79	64أ	65	10
80	64أ	71	11
85	65ب	74	12 - 11
87	66أ	73	11
112	69ب	93	25
113	70أ	74	12
120	72أ	65	10
169	77ب	44	10
170	78أ	44	7
179	78ب	56	8
226	93أ	121	16

17	121	أ93	227
17	122	ب93	230
11 - 10	65	أ96	242
8	48	ب100	253
12	78	أ103	271
24	193	أ110	293
17	122	أ111	300
2	16	أ114	303
11	72	ب121	318
12	80	أ122	326
16	36	ب127	343
9	61	أ131	354
9	62	أ131	355
9	62	ب131	356
18	128	أ132	363
12	77	أ133	369
14	107	أ136	389
14	107	ب136	390

14	103	ب142	425
14	103	ب142	127
14	103	أ143	428
14	104	ب143	435
15	107	أ146	445
15	107	أ146	446
15	108	ب146	449
15	108	أ147	451
16	112	ب148	463
16	112	ب148	464
10 - 9	62	أ150	471
19 - 18	129	ب151	478
7	47	أ169	544
7	47	أ169	545
6	39	ب169	547
24	181	أ173	563
16 - 15	109	ب177	578
10	65	ب180	589
6	42	أ183	601

6	42	ب183	603
7 - 6	43	أ184	607
7	43	أ184	608
13	81	أ187	634
25	96	ب189	649
16	115	ب191	665
19	136	ب194	689
19	136	أ195	690
19	136	أ195	691
20	137	أ195	692
20	137	أ195	693
20	137	ب195	694
21	145	أ197	707
21	145	أ197	708
22 - 21	145	أ197	711

## فهرس عام للأعلام والكتب الواردة في النص 2052

469 (ف4)	الإلهيون (= الفلاسفة)
3 (ف2)	البرهان (= كتاب)
533 (ف4)	الجمهور (= رأي)
64 (ف4)	ديمقريطس (= الفيلسوف)
181 (ف4)	سقراط (= الفيلسوف)
3، 5 (ف2)	السماع الطبيعي (= كتاب)
469 (ف4)	الطبيعيون (= الفلاسفة)
100 (ف3)	القدماء (= الفلاسفة اليونانيون)
	الفارابي (قال، يقول) في كل فصول الكتاب
10، 18، 19، 21 (ف2)، 340، 342، 514 (ف4)	المعتزلة
3 (ف2)، 279 (ف4)	النفس (= كتاب)
512 (ف4)	يحي (= يحي النحوي)



## المصادر والمراجع 2053

القرآن الكريم

الألوسي، د. حسام محي الدين:

- الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، بيروت 2005.

آل ياسين، الدكتور جعفر:

فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي)، ط1، بيروت 1984.

الأمدي، سيف الدين:

- المبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي، تحقيق عبد الأمير

الأعسم، بغداد 1986.

إبراهيم مذكور، الدكتور:

المعجم الفلسفي، القاهرة 1979.

الكتاب التذكاري عن شهاب الدين السهروردي، القاهرة 1974.

الكتاب التذكاري عن محي الدين بن عربي، القاهرة 1969.

ابن أبي اصيبعة، موفق الدين أبي العباس:

عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، بيروت 1965.

ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد:

وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق احسان عباس، بيروت (د.ت).

ابن رشد، الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد:

تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت 1967.

تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة 1958.

تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، بيروت 1968.

السماع الطبيعي، الهند 1948.

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، القاهرة 1978.

ابن سينا، الفيلسوف أبو علي الحسين بن عبد الله:

التعليقات، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1973.

رسالة الحدود (ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب)، دراسة وتحقيق الدكتور عبد

الأمير الاعسم، ط1، بغداد 1985.

الشفاء، الالهيات، تحقيق جورج قنواتي وجماعته، القاهرة 1960.

الشفاء، البرهان، تحقيق الدكتور أبو العلاء عفيفي، القاهرة 1966.

الشفاء، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، القاهرة 1983.

الشفاء، النفس، تحقيق جورج قنواتي، القاهرة 1975.

المباحثات (ضمن كتاب أرسطو عند العرب)، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت 1978.

النجاة، نقحه وقدم له الدكتور ماجد فخري، ط1، بيروت 1985.

ابن العبري، غريغوريوس ابي الفرج:

تاريخ مختصر الدول، حققه انطوان صالحاني، بيروت 1958.

ابن العماد الحنبلي:

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت (د. ت).

ابن كثير، عماد الدين أبي الفدا:

البداية والنهاية، بيروت 1977.

أبو البركات البغدادي، الفيلسوف:

المعتبر في الحكمة، نشرة الهند 1358هـ.

أبو البقاء: كتاب الكليات، القاهرة 1281هـ.

أبو ريان، الدكتور محمد علي:

أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، بيروت 1978.

أبو ريذة/الدكتور محمد عبد الهادي:

النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، القاهرة 1946.

أبي الخير، الحسن بن سوار البغدادي:

في أن دليل يحي النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، (ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب)، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، ط2، الكويت 1977.

أحمد محمود صبحي، الدكتور:

في علم الكلام، جزآن، الإسكندرية 1982.

أرسطو، الفيلسوف: مقالة الدال، ترجمة عبد الكريم المراق، تونس 1964.

اسماعيل باشا البغدادي:

ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، بغداد (د.ت).

الاعسم، الدكتور عبد الأمير:

المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق، ط1، بغداد 1985.

الاهواني، الدكتور أحمد فؤاد- ابن سينا، القاهرة (د.ت).

برقلس، الفيلسوف:

حجج برقلس في قدم العالم، (ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب).

البيهقي، ظهير الدين- تنمة صيوان الحكمة، لاهور 1351هـ.

جورج قنواتي، الدكتور- مؤلفات ابن سينا، القاهرة 1950.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي:

كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، ط3، بغداد 1974.

الخلو، عبده:

- ابن سينا فيلسوف النفس البشرية، ط3، بيروت 1978.

الخصيري، محمد محمود:

سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا (ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن

سينا)، القاهرة 1952.

الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، بيروت

(د.ت).

دي بور، المستشرق:

تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية عبد الهادي أبو رييدة، القاهرة 1938.

ابن سينا، مقالة (ضمن دائرة المعارف الإسلامية) ترجمة محمد الفندي وجماعته، القاهرة  
1933.

الشبيبي، محمد رضا:

تراثنا الفلسفي، حاجته إلى النقد والتمحيص، بغداد 1965.

الشهرزوري، شمس الدين محمد بن محمود:

نزهة الأرواح وروضة الأفراح، اعنتني بتصحيحه والتعليق عليه السيد خورشيد أحمد، ط1،  
حيدر آباد، الدكن 1976.

شيخ الأرض، تيسير:

المدخل إلى فلسفة ابن سينا، ط1، بيروت 1967.

الطريحي، محمد كاظم- ابن سينا، بحث وتحقيق، النجف 1949.

عبد القادر البغدادي- خزانة الأدب، بيروت (د.ت).

العبيدي، الدكتور حسن مجيد:

نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ط1، بغداد 1987. ط1، ج3، ضمن موسوعة المكان،  
منشورات ضفاف، بيروت 2106

العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت 1995. ط2، دمشق 2009،  
بعنوان: المادة والصورة والعدم عند ابن رشد.

المصطلح الفلسفي عند ابن رشد، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد، العدد4، السنة  
2001.

العراقي، الدكتور محمد عاطف:

الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، القاهرة 1971.

عمر فروخ، الدكتور:

تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط2، بيروت 1979.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد:

تهافت الفلاسفة، نشرة سليمان دنيا، القاهرة 1958.

رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب.

مقاصد الفلاسفة، نشرة سليمان دنيا، القاهرة 1961.

الفارابي، أبو نصر:

التعليقات (ضمن رسائل الفارابي)، حيدر آباد 1346هـ.

الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت 1970.

فخر الدين الرازي:

المباحث المشرقية، طهران 1966.

المطالب العالية في العلم الإلهي، بيروت، متعدد الأجزاء.

فؤاد سيد:

فهرس المخطوطات المصورة بدار الكتب المصرية، القاهرة

1954.

القنطي، جمال الدين:

أخبار العلماء بأخبار الحكماء، بيروت، (د.ت).

كاراديفو، المستشرق البارون:

ابن سينا، نقله إلى العربية عادل زعيتر، بيروت 1970.

كوربان، المستشرق هنري:

تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وزميله، ط2، بيروت 1977.

لالاند، أندريه:

- الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت 2001.

اللوكري، الفيلسوف أبو العباس فضل بن محمد:

بيان الحق بضمان الصدق، "العلم الالهي" حققه وقدم له الدكتور إبراهيم ديباجي، ط1،

طهران 1414هـ

ماجد فخري، الدكتور:

- تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية كمال اليازجي، بيروت 1974.

- مقدمة كتاب النجاة لابن سينا.

مدني صالح، الدكتور- الوجود، بغداد 1955

محفوظ، الدكتور حسين علي:

ابن سينا والقانون في الطب، (بحث مضروب على الآلة الكاتبة)، ضمن منشورات مركز

احياء التراث العلمي العربي، بغداد 1987.

مرحبا، الدكتور محمد عبد الرحمن:

من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط1، بيروت 1970.

المسعودي، محمد مهدي:

ابن سينا، تونس 1981.

مينورسكي، ف:

ابن سينا، مقالة ضمن دائرة المعارف للبيستاني، بيروت (د.ت).

نجاتي، الدكتور عثمان:

الإدراك الحسي عند ابن سينا، القاهرة 1961.

نجار، الدكتور رمزي:

الفلسفة العربية عبر التاريخ، ط1، بيروت 1977.

النراقي، محمد مهدي بن أبي ذر:

قرة العيون في الوجود والماهية، دراسة وتحقيق وتعليق، د. حسن مجيد العبيدي، بيروت

2105.

يوسف كرم، وجماعته- المعجم الفلسفي، القاهرة 1971.

### كتب أخرى للمحقق نشرت في منشورات ضفاف

(1) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دراسة مطولة وتحقيق، منشورا ضفاف،

بيروت 2014.

(2) النراقي، محمد مهدي بن ابي ذر، الوجود والماهية، دراسة وتحقيق، منشورات

ضفاف، ط1، بيروت 2105.

(3) موسوعة المكان، ثلاثة أجزاء، ط1، منشورات ضفاف، بيروت 2106.



**IBN SINA  
(AVICENA)  
COMMENTARIES  
(AL-Taalekat)**

**critic edition**

**By**

**AL- Obaidy, M. Hasan, Dr. Prof**

**Dept of philosophy**

**AL- Mustansyria university**

**Baghdad/Iraq**

## Notes

[1←]

نجد ذكرا لسيرة الجوزجاني في، البيهقي (ت: 565هـ)، تنمة صيوان الحكمة، لاهور 1351هـ، ص 93. ويتابعه في ذلك، الشهرزوري (ت: 687هـ) في كتابه نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق خورشيد أحمد، ط1، حيدر أباد 1976، ج 2، ص 40. وقارن: جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، ط1، بيروت 1984، ص 38. والجوزجاني دامت ملازمته لابن سينا أكثر من (25) سنة، وكان من خواص مجلسه وخدمه، وهو الذي أعانه على جمع كتاب الشفاء، وألحق بآخر كتاب النجاة والرسالة العلانية طرفا من العلوم الرياضية، وشرح رسالة حي بن يقظان لابن سينا، راجع، البيهقي، تنمة صيوان الحكمة.

[2←]

نجد ذكرا لسيرة ابن سينا بالتفصيل وتبعاً لرواية الجوزجاني في البيهقي، تنمة، ص 38-59. وابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 187-188. القفطي (ت: 646هـ)، كتاب أخبار العلماء والحكام، ص 268 وما بعدها. ابن أبي أصيبعة (ت: 668هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 437 وما بعدها. ابن خلكان (ت: 681هـ)، وفيات الأعيان، مج2، ص 157 وما بعدها. الشهرزوري، روضة الأفراح، مج2، ص 104-118. ابن كثير، (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، ج4، ص 42-43. ابن العماد الحنبلي (ت: 1089هـ)، شذرات الذهب، ج3، ص 234-237. عبد القادر البغدادي (ت: 1093هـ)، خزانة الأدب، مج4، ص 180 وما بعدها. ونجد تحقيقاً لهذه السيرة لابن سينا في ملحق كتاب النجاة، نقحه وقدم له ماجد فخري، ط1، بيروت 1985، بالرجوع إلى عمل: W.Gollman, The life of Ibn Sina, New York 1974 كذلك، جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، الملاحق (1،2)، ص 295.

[3←]

انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 458.

[4←]

يعد أبو منصور الحسين بن طاهر بن زيلة من خواص تلاميذ ابن سينا وأحلاس مجلسه، انظر، البيهقي، تنمة صيوان الحكمة، ص 92-93. الشهرزوري، نزهة الأرواح، ج2، ص 39.

[5←]

تنمة صيوان الحكمة، ص 38 - 59.

[6←]

أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 268 وما بعدها.

[7←]

عيون الأنباء، ص 437 وما بعدها.

[8←]

تاريخ مختصر الدول، ص 187 - 188.

[9←]

وفيات الأعيان، ص 157 وما بعدها.

[10←]

نزهة الأرواح، ج 2، ص 104 - 118.

[11←]

البداية والنهاية، ج4، ص 42-43.

[12←]

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ص 423.

[13←]

شذرات الذهب، ج 3، ص 234 وما بعدها.

[14←]

خزانة الأدب، ج4، ص 466.

[15←]

إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، ص 298.

[16←]

تاريخ الفكر العربي، ص 406.

[17←]

تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 164. كذلك مقالته في دائرة المعارف الإسلامية.

[18←]

تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 254 وما بعدها.

[19←]

الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص 29.

[20←]

ابن سينا فيلسوف النفس البشرية، ص 8.

[21←]

المدخل إلى فلسفة ابن سينا، ص 359.

[22←]

ابن سينا، مترجم، ص 143.

[23←]

ابن سينا، ص 24.

[24←]

دائرة المعارف للبيستاني، ج1، ص 535.

[25←]

ابن سينا، ص 73.

[26←]

ابن سينا، بحث وتحقيق، ص 157.

[27←]

تاريخ الفلسفة الإسلامية، مترجم، ص 181 - 182.

[28←]

من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية، ص 478 وما بعدها.

[29←]

راجع، مقدمة كتاب اللوكري، بيان الحق لمحقق الكتاب الدكتور السيد إبراهيم ديباجي، ط1، طهران 1414هـ، ص 20.

[30←]

المباحث المشرقية، ج1، ص 565. ونص قول الرازي هو: "والذي جاء في التعليقات: جواباً عن ذلك من أن تلك الأنواع وجودها بالقوة فيه..".

[31←]

روضات الجنات، مج 4، ص 182.

[32←]

مؤلفات ابن سينا، ص 19. وقنواتي في كتابه هذا يشير إلى النسخ الخطية لنص التعليقات موجودة في بعض مكتبات العالم، وبخاصة تركيا ومصر، ويغفل ذكر مكتبات العراق، انظر تفصيلات وصف مخطوطات تركيا ومصر، ص 19 وما بعدها. وقارن عبد الرحمن بدوي في وصفه لمخطوطات التعليقات بالاعتماد على قنواتي وان لم يشر إليه، في مقدمته التي صدر بها كتاب التعليقات.

[33←]

تراثنا الفلسفي، ص 9. والشببي في كتابه هذا يشير إلى وجود نسخ خطية للتعليقات موجودة في خزائن مكتبات العراق، ومنها مجموع يحتوي فضلاً على التعليقات كتاب المباحثات لابن سينا أيضاً، وهذا المخطوط من جملة مخطوطات السيد عبد العزيز النجفي، أحد مشاهير جامعي الكتب والمخطوطات في أواخر القرن الثاني عشر الهجري، ويعد كتاب التعليقات أكبر النصوص الموجودة في هذا المجموع وعدد صفحاته (178) صفحة، وفيه (1088) نبذة أو بحث أو فصل في الفلسفة من منطق، وطبيعيات، وإلهيات، انظر، ص 56 من كتاب الشببي.

وهذه النسخة هي عينها النسخة المحفوظة بمكتبة المتحف العراقي، دار المخطوطات والتي سنفصل الحديث عنها بفقرة لاحقة.

[34←]

الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 63.

[35←]

فيلسوف عالم، ص 80. ويصرح آل ياسين بخصوص كتاب التعليقات ما نصه: لهذا الكتاب شبه في بعض موارد كتاب النجاة، رغم انه ليس تعليقات عليه، أما طريقته فتشبه كتاب المباحثات.

[36←]

ابن سينا والقانون في الطب، مخطوط، وعنوانه التعليقات في الفلسفة.

[37←]

الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص 128.

[38←]

فهرس المخطوطات المصورة بدار الكتب المصرية، ج1، ص 204. مع ملاحظة أن فؤاد السيد في فهرسه هذا يشير إلى مخطوط عنوانه (فوائد في كتاب التعليقات في سبب إجابة ابن سينا..)، انظر، ص 288.

[39←]

الفيلسوف بهمنيار بن المرزبان الحكيم، كان تلميذ ابن سينا، وهو من بلاد أذربيجان، وكان بهمنيار يبحث عن غوامض المشكلات الفلسفية، ومن تصانيف بهمنيار كتاب التحصيل وكتاب الزينة في المنطق، وكتاب البهجة والسعادة.. راجع البيهقي، تنمة صيوان الحكمة، ص 91. قنواي، مؤلفات ابن سينا، ص 18-19. الشيبلي، تراثا، ص 57. الطريحي، ابن سينا. وقد نشر كتاب التحصيل لبهمنيار من قبل مرتضى مطهري، وقدم له مقدمة بالفارسية، طهران 1977.

[40←]

أنظر، مقدمته لكتاب التعليقات، ص 6. (ولا بد أن هذه التعليقات التي علق بها بهمنيار عن أستاذه كانت في أثناء مجلس العلم، الذي كان يعقده ابن سينا في داره أثناء الليل). كذلك قارن جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص 37.

[41←]

انظر، مؤلفات ابن سينا، ص 40.

[42←]

إن هذا العنوان غير الصحيح الذي وضع على ورقة العنوان، أوقع مفهرس المخطوطات في مكتبة الأوقاف المركزية ببغداد في الخطأ، فأشار إلى أنه يوجد مخطوط لكتاب النجاة لابن سينا في المكتبة، راجع، عبد الله الجبوري، فهرس مخطوطات مكتبة الأوقاف المركزية، بغداد 1974، ص 295، والأفضل إن ينتبه إلى العنوان الحقيقي للكتاب الذي ذكر على صفحة العنوان أيضاً.

[43←]

انظر الوصف التفصيلي لهذا المخطوط وما يحويه في: أرسطو عند العرب، ص 43.

[44←]

أثبتنا حضور الفارابي بما لا يقبل الشك في الفلاسفة والمدارس الفلسفية من بعده، سواء من المسلمين من أمثال ابن سينا وابن باجة ابن طفيل وابن رشد وابن خلدون وغيرهم، فضلاً عن حضوره المتميز في الفكر العبري اليهودي واللاتيني المسيحي في العصر الوسيط، وذلك في دراستنا المطولة التي عملناها مقدمة لتحققنا كتاب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، منشورات ضفاف، بيروت 2014، ويمكن أيضاً الرجوع إلى كتابنا آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي دراسة من منظور مختلف، إصدار المركز العلمي العراقي، بغداد 2010.

[45←]

راجع وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج2، ص 100.

[46←]

م، + ف: وبه نستعين، + ق: ثقني بالله وحده.

[47←]

م، ق: الحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل.

[48←]

م، ف، ق.

[49←]

هذا العنوان من وضعنا لغرض التبويب والتصنيف من حيث المنهجية المعتمدة في مؤلفات ابن سينا التي تبدأ عادة بالمنطق وتختتم بالعلم الإلهي (الميتافيزيقا) مع ملاحظة إن ابن سينا لم يضع هكذا عناوين في كتاب التعليقات بحسب ما هو واصل بين أيدينا في نسخة (م) وهي النسخة التي اعتمدها في هذا التحقيق. ومما هو جدير بالذكر أن نسخة (ف) ونشرة (ق) قد خلت من هذه العناوانات التي ذكرناها لفصول الكتاب. (المحقق)

[50←]

م، أكملنا النص تبعاً لمخطوط (ف) ونشرة (ق).

[51←]

المعقولات الثواني: هي التي لا تحمل على شيء في الخارج، كالجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض.

[52←]

المعقولات الأول: هي التي ما يكون بأزائها شيء موجود في الخارج كالإنسان والحيوان، فإنهما يحملان على زيد والفرس وغيرهما.

[53←]

يرى ابن سينا وتبعاً لأرسطو، إن إثبات العلوم الجزئية إنما يكون عن طريق علم كلي يبرهن على هذه العلوم الجزئية. وعليه فإن جميع هذه العلوم يكون إثباتها في علم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، انظر حول ذلك، ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، مقالة (1)، وقارن كتابنا، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ضمن موسوعة المكان، منشورات ضفاف وأخواتها، بيروت 2016، ج3.

[54←]

(أ4)، رقم مخطوط (م).

[55←]

ق.

[56←]

الواجب- عبارة عن ما يلزم من فرض عدمه المحال، وان كان ذلك لذاته، فهو الواجب لذاته، وان كان لغيره فهو الواجب باعتبار غيره. يراجع، سيف الدين الأمدي، المبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير الأعسم، بغداد 1985، ص 327. ويقارن، الجرجاني، التعريفات، بغداد 1986، ص 136، وفي عُرف الفقهاء، يعتبر الواجب: عبارة عما ثبت وجوبه بدليل في شبهة العدم، كخير الواحد.

[57←]

المنتع- عبارة عن ما لو فرض موجوداً لزم عنه المحال، وهو مواز للواجب بقسميه. يراجع، الأمدي، المبين، مصدر سبق ذكره، ص 327. ويقارن، الجرجاني، التعريفات، ص 127.

[58←]

الممكن- عبارة عن ما لو فرض موجوداً أو معدوماً لم يلزم عنه لذاته محال، ولا يتم ترجيح أحد الأمرين له إلا بمرجح من خارج، وفي الاصطلاح العام، عبارة عن ما ليس بمنتع الوجود، وهو أعم من الواجب لذاته، والممكن لذاته. يراجع، الأمدي، المبين، ص 327، ويقارن، الجرجاني، التعريفات، ص 127.

[59←]

م: للمنطق.

[60←]

الجسم- اسم مشترك يقال على معان، فيقال جسم لكل كم متصل محدود ممسوح فيه أبعاد ثلاثة بالقوة، ويقال جسم لصورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولاً وعرضاً وعميقاً ذات حدود متعينة، ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة. يراجع، ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص 248، ويقارن، الغزالي، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص 293، الأمدي، المبين، ص 372، الجرجاني، التعريفات، ص 47، كذلك، كتابنا، المادة والصورة والعدم عند ابن رشد، دمشق 2009، الفصل الأول مع مصادره.

[61←]

ف: بها يصير.

[62←]

م، ق: ماهيتها.

[63←]

م: يكون.

[64←]

انظر، ابن سينا، الشفاء، المنطق، البرهان، المقالة الثانية، الفصول (6، 7، 8)، المقالة الثالثة، الفصول (1، 8).  
وقارن، ابن سينا النجاة، ص 106 - 110.

[65←]

الفلسفة الأولى First philosophy، هي الفلسفة التي تدرس موضوعات مثل الله والجوهر والنفس والعقل، أي مما لا يقع في نطاق المحسوسات بل في نطاق المعقولات، وتحتل الفلسفة الأولى الرتبة نفسها لشرف موضوعها وهو الله، وسميت بهذا الاسم أيضاً تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية وهي الفلسفة الطبيعية، وقد كتب فيها الفلاسفة المسلمون تبعاً لأرسطو، وتسمى في بعض الكتب عند فلاسفتنا باسم ما بعد الطبيعة، أو الميتافيزيقا، ويسمونها ابن سينا ما قبل الطبيعة.

[66←]

ف، الواجب.

[67←]

ق.

[68←]

ق.

[69←]

ف ن ق: الصفة.

[70←]

ف: مطلقاً.

[71←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر، التعليقات نشرة الهند، ص 25 - 26.

[72←]

م: حددنا، ف: حددناها.

[73←]

م: هي موجودة.

[74←]

يقول ابن سينا عن العقل- اسم مشترك لمعان عدة، فيقال عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان، فيكون حده أنه قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة، ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض، ويقال عقل لمعنى آخر، وحده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكوناته وكلامه واختياره، فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل، وأما الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معان، أحدها العقل



الذي ذكره الفيلسوف في كتاب البرهان وفرق بينه وبين العلم، فقال ما معناه هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما حصل بالاكتساب، ومنها العقول المذكورة في كتاب النفس، فمن ذلك العقل النظري والعقل العملي، فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية، والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية الى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية معلومة، يراجع، رسالة الحدود، ضمن المصطلح، ص 240، كما أن للفارابي رسالة في العقل، نشرة بتحقيق موريس بويج، بيروت. ويعرف الجرجاني العقل- جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله،...، وهو ما يعقل به حقائق الأشياء، قيل محله الرأس، وقيل محله القلب، والعقل لغة- مأخوذ من عقال البعير يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل، والصحيح انه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة. يراجع، التعريفات، ص 87.

[75←]

ف، ق.

[76←]

الماهية: Quiddity ومعناها السؤال بما، أي ما به الشيء هو هو، والأصل المائية، قلبت الهمزة هاء لنلا يشنبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما،...، وتطلق الماهية على الأمر المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث أنه مقول في جواب ما هو، يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الاغيار يسمى هوية، ومن حيث اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث انه محل الحوادث جوهرأ، يراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 110، ويقارن ما فصلنا القول فيه عن الماهية، النراقي، قرة العيون في الوجود والماهية، تحقيقنا، منشورات ضفاف وأخواتها، ط1، بيروت 2015، ص 37، حاشية 1.

[77←]

ف، ق.

[78←]

ف، ق: وقوله.

[79←]

م: وهو.

[80←]

ف، ق: حيوان.

[81←]

م: وهو.

[82←]

م: منه.

[83←]

ف، ق.

[84←]

م: حيوان.

[85←]

ق: و.

[86←]

م، ف: ما قيل.

[87←]

ف، ق: فإنه إذا.

[88←]

م: القول

[89←]

ف: جنسي.

[90←]

م: القول.

[91←]

ف: لذلك.

[92←]

ق.

[93←]

ق: يقومه.

[94←]

م: بالفصل.

[95←]

ق: الذي.

[96←]

ف: حدث.

[97←]

م: مقوما.

[98←]

+ ق: بالفعل لا.

[99←]

ف، ق: والإنسان.

[100←]

ف: ما جعله، ق: ما جعله.

[101←]

م: فههنا.

[102←]

م: باق.

[103←]

ف: فلا يبقى.

[104←]

ف.

[105←]

ف، ق: القسمين حصته.

[106←]

م: قسما قسما.

[107←]

ق: لا تضاف.

[108←]

(6-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 20.

[109←]

ف، ق: الإنساني.

[110←]

ف: السواد والبياض.

[111←]

ف، ق: كنسبة.

[112←]

(1-). هذا النص للفارابي، انظر التعليقات، ص 20.

[113←]

م: على.

[114←]

ق: ذلك.

[115←]

ق: واحدة.

[116←]

ق: لا يحصر.

[117←]

ق: يحصر.

[118←]

ف، ق: خواصه.

[119←]

ف، ق.

[120←]

ف، ق: أو شرح.

[121←]

ف: فإن ما.

[122←]

ف: نفسه.

[123←]

(12-). هذا النص يعود للفارابي، انظر، التعليقات نشرة الهند، ص 20.

[124←]

ف، ق: لوازمها.

[125←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 11.

[126←]

ق: الفعل.

[127←]

ف، ق.

[128←]

ق: وإذا.

[129←]

ق: فعله.

[130←]

ق: وبطلت.

[131←]

ق: أو تخصصها.

[132←]

ف، ق.

[133←]

ق: ودائماً.

[134←]

ق: الرجل.

[135←]

ق: حصة.

[136←]

ف، ق.

[137←]

ف: مضاف.

[138←]

ق: بالتغيير.

[139←]

ق: أو ذاك.

[140←]

ق: فيها.

[141←]

ق: كالبياض والسواد.

[142←]

ق: فيه.

[143←]

ق.

[144←]

ف: جاً.

[145←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات نشرة الهند، ص 21.

[146←]

ف، ق: فمعناه.

[147←]

(7-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 21.

[148←]

(8-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 21.

[149←]

ف: وقد.

[150←]

ق: إنما.

[151←]

ق: ولا حدودا.

[152←]

ف، ق: تقييد.

[153←]

ف، ق: بأنه.

[154←]

ق: لا خذ له.

[155←]

ف، ق: وكما.

[156←]

ف، ق: حمل ووضع.

[157←]

(8-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 6.

[158←]

ف: مع.

[159←]

ق: وهي.

[160←]

الحدس: يعرفه الجرجاني، سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، ويقبله الفكر وهو أدنى مراتب الكشف. يراجع، التعريفات، ص 51. أو هو الانتقال من المقدمات إلى النتيجة دون المرور بالحد الأوسط كما يقول المنطقة، أما الحدسيات كقضاياها، فيعرفها الأمدي، كل قضية صدق العقل بها بواسطة الحدس، كالعلم بحكمة الصانع لوجود الأحكام في صنعه. يراجع، الأمدي، المبين، مصدر سبق ذكره، ص 342. أو هي ما لا يحتاج العقل في جزم الحكم فيه إلى واسطة بتكرر المشاهدة، كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس، لاختلاف تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قريباً وبعيداً. يراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 51.

[161←]

م: ما عنده.

[162←]

ف: فد.

[163←]

السنج: من الطريق وسطه، ويعني أيضاً اليُمن والبركة، والجمع سوانج.

[164←]

ف: وفد.

[165←]

الروية: النظر والتفكير في الأمور، وهي خلاف البديهية.

[166←]

م: ان.

[167←]

ف، ق.

[168←]

ق: تقدم.

[169←]

ق: مقدم.

[170←]

ق: والأخرى.

[171←]

ف، ق: توجه.

[172←]

التصور: عبارة عن حصول صورة مفردة ما في العقل، كالجوهر والعرض، ونحوه، وأما التصديق: فعبارة عن حكم العقل بنسبة بين مفردين، إيجاباً أو سلباً، على وجه يكون معبراً كالحكم بحدوث العالم ووجود الصانع ونحوه. يراجع، الأمدي، المبين، ص 314. ويراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 38. وعند علماء النفس يعني التصور حصول صورة الشيء في العقل. يراجع، النراقي، قرّة العيون في الوجود والماهية، تحقيقنا، ص 62، الحاشية.

[173←]

ف، م: يتصدق.

[174←]

ف، ق: وهو تصور أولي يحصل من النسبة، هل هي صحيحة؟

[175←]

ف: أيضاً.

[176←]

ف، ق: الطيبة.

[177←]

ف، ق: الطرفين.

[178←]

ف، ق: فأن.

[179←]

ف: فأنه.

[180←]

ف، ق: يريد رده به.



[←181]

ق.

[←182]

ق: لأنه.

[←183]

ق.

[←184]

ق: لذلك.

[←185]

م: لتلك.

[←186]

ق: جنس.

[←187]

الحد: انه القول الدال على ماهية الشيء، أي على كمال وجوده الذاتي، وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله، وهو ما ذكره أرسطو في كتاب الجدل، يراجع، ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص 239، ويقارن، الجرجاني، التعريفات، ص 51، وعند أهل اللغة هو المنع، وعند أهل الله: الفصل بينك وبين مولاك، كنعبدك وانحصارك في الزمان والمكان المحدودين، والحد يكون إما حقيقي أو رسمي أو لفظي، والحقيق عبارة عن ما يقع تمييزاً للشيء عن غيره، بذاتيته، كحد الإنسان بأنه الحيوان الناطق، وأما الرسمي فعبارة عن ما يميز الشيء عن غيره تمييزاً غير ذاتي، كحد الإنسان أنه حيوان كاتب. يراجع، الأمدي، المبين، ضمن المصطلح، ص 321.

[←188]

هذا العنوان من عندنا لغرض الترتيب والمنهجية للكتاب، وهو فصل متعلق بمسائل العلم الطبيعي. (المحقق).

[←189]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 22. ولاحظ هنا كيف يعتمد ابن سينا على فلسفة الفارابي في العلم الطبيعي ويبدأ بإيراد النصوص منها ليعلق عليها ويوضح غامضها. وحول موضوع العلم الطبيعي وهو (الجسم)، راجع كتابنا، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ط1، بيروت (دار الطليعة) 1995، الفصل الأول حيث التفصيلات. وقد أعيد طبع هذا الكتاب في دمشق 2009، بعنوان: المادة والصورة والعدم عند ابن رشد. (المحقق).

[←190]

العلم الطبيعي، هو العلم الذي يدرس الأجسام الواقعة في الحركة والتغيير، ويدرس مبادئ الجسم وهي المادة (الهيولي) والصورة (الشكل) باعتبارها جواهر، كما يدرس العلل الأربعة من مادة وصورة وفاعل وغاية، والبرهنة على ذلك لا يكون من اختصاصه، بل من اختصاص علم أعلى هو علم ما بعد الطبيعة، وهذا القول

ينسب لأرسطو وتبناه ابن سينا بقوة، في حين لا يوافقهما عليه ابن رشد، معتقداً أن البرهنة على مبادئ العلم الطبيعي من اختصاص العم نفسه لا من اختصاص ما بعد الطبيعة، كما ويعرف ابن سينا الطبيعة: أنها مبدأ حركة الشيء من ذاته وسكونه من ذاته، بخلاف الأشياء الصناعية التي مبدأ حركتها من خارج وسكونها من خارج. كما ويدرس العلم الطبيعي لواحق الأجسام من حركة ومكان وزمان وخلاء (فضاء) وتوالي وتشافع واتصال وانفصال وغيرها، للمزيد من التفصيلات، يراجع، كتابنا: المادة والصورة والعدم.

[191←]

ف، ق: فيه.

[192←]

ق: الأعرض.

[193←]

الأسطقس: هو الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أولى مخالفة له بالنوع يقال إنه اسطقس لها، فذلك قيل إنه أصغر ما ينتهي إليه تحليل الأجسام، فلا توجد فيه قسمة. يراجع، ابن سينا، رسالة الحدود، ص 246.

[194←]

ق: الصوت. وحول الهيولى والصورة والفاعل والغاية راجع، كتابنا العلوم الطبيعية عند ابن رشد، الفصل الثاني والثالث بالتفصيل. (المحقق).

[195←]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 22.

[196←]

م: فأما.

[197←]

م: يفرض.

[198←]

المزاج: عبارة عن كيفية حادثّة من تفاعل بين كفاءات بعضها عن بعض باجتماعها وتماسها، وأما الامتزاج: فعبارة عن اجتماع عناصر متفاعلة الكفاءات. يراجع، الأمدي، المبين، مصدر سبق ذكره، ص 355. كما ويعني المزاج: كيفية متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر منافرة لأجزاء مماسة بحيث تكسر سورّة كل منها سورّة كيفية الأخر. يراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 117.

[199←]

ف، ق: به.

[200←]

ق: للأعراض.

[201←]

انظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، المقالة الأولى.

[←202]

انظر: ابن سينا، الشفاء، السماع الطبيعي، المقالة الثانية، ص 111-148.

[←203]

المكان: كما يعرفه ابن سينا، هو: السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، ويقال مكان للسطح الأسفل الذي يستقر عليه جسم ثقيل، ويقال مكان بمعنى ثالث إلا أنه غير موجود وهو أبعاد مساوية لأبعاد المتمكن تدخل فيها أبعاد المتمكن، وأن كان يجوز أن يبقى من غير متمكن كانت نفسها هي الخلاء، وان كان لا يجوز إلا ان يشغلها جسم كانت أبعاداً غير أبعاد الخلاء، إلا أن هذا المعنى من اسم غير موجود. يراجع، رسالة الحدود، ضمن المصطلح، ص 255، ويقارن، الأمدي، المبين، ص 348، والجرجاني، التعريفات، ص 125، ويقول الجرجاني: والمكان عند المتكلمين: هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده. ومن جانبنا أقمنا رسالتنا للماجستير عن نظرية في فلسفة ابن سينا، طبعت في كتاب، بغداد 1987. واعدت نشره في موسوعة المكان، ج3، منشورات ضفاف، بيروت 2016. حددنا فيها تاريخية البحث في المكان حضارياً وثقافياً وفلسفياً من اليونان وحتى يومنا هذا، ووقفنا ملياً أمام فلسفة ابن سينا في المكان،

[←204]

الخلاء: مكان لا متمكن فيه، يراجع، للتفصيلات، كتابنا نظرية المكان، الفصل الرابع الذي خصص لدراسة الخلاء المجرد.

[←205]

يعرف ابن سينا الزمان: مدة تعدها الحركة، مثل حركة الأفلاك وغيرها من المتحركات، يراجع، رسالة الحدود، ص 211، ويعرفه الفيلسوف الكندي: مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء، يراجع، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص 192، ويعرفه الغزالي بتعريف سينيوي، هو: مقدار الحركة موسوم من جهة التقدم والتأخر، يراجع، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص 297، وللمزيد عن الزمان وفلسفته عند الفلاسفة المسلمين والغزالي بخاصة، د. محمد محمود الكبيسي، نظرية الزمان في فلسفة الغزالي، رسالة ماجستير، مخطوط، قسم الفلسفة، جامعة بغداد 1984، ويعرفه الأمدي: عبارة عن تقدير الحركات، يراجع، المبين، ضمن المصطلح الفلسفي، ص 349، ويعرفه الجرجاني: مقدار حركة الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلمين، عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم، يراجع، التعريفات، ص 67. وهذه التعريفات للزمان تعود بأصولها إلى أرسطو في كتابه الطبيعيات، المقالة الخامسة، وحول تعريف الزمان عند ابن رشد، يراجع، تهافت التهافت، نشرة موريس بويج، بيروت، ص 300-301، وكذلك كتابه السماع الطبيعي، نشرة الهند 1948، ويعرفه النراقي في كتابه قرّة العيون في الوجود والماهية، تحقيقنا، ص 104، بقوله: أجزاء الزمان تتصف بالتقدم والتأخر في حد ذاتها من غير احتياج إلى شيء آخر. وللمزيد من الاطلاع على نظريات الزمان، يراجع، د حسام الألويسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم وفلسفة العلم، بيروت 2008.

[←206]

ق: والقسرية.

[←207]

حول تعريف الجسم عند ابن سينا وغيره من الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين، يراجع، كتابنا نظرية المكان، ف2، ص 59. كذلك كتابنا، المادة والصورة والعدم عند ابن رشد، الفصل الأول والثاني.

[208←]

م، ف: تتجزئ.

[209←]

ق: جسم.

[210←]

ق: وانه.

[211←]

ف: المتغير.

[212←]

ق: أم.

[213←]

يحد ابن سينا النفس أنها (كمال جسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة...). انظر: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، ص 241. وحول الآراء الفلسفية حول النفس وموقف ابن سينا منها، انظر الشفاء، النفس، المقالة الرابعة.

[214←]

ق.

[215←]

إشارة واضحة من أن ابن سينا يوضح كلام الفارابي في هذا النص. (المحقق).

[216←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 25.

[217←]

ق: واحداً.

[218←]

التعليميات، هي العلوم الرياضية من هندسة وحساب وفلك وموسيقى.

[219←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 23.

[220←]

ف، ق: ينظر.

[221←]

ق: من.

[222←]

الحركة كما هي في تعريف ابن سينا: كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وإن شئنا قلنا هي خروج من القوة إلى الفعل لا في آن واحد، يراجع، رسالة الحدود، ص 252، أو هي انتقال من القوة إلى الفعل، كما هي عند أرسطو في كتاب الطبيعيات، وهي عند الكندي، تبدل حال الذات، رسالة الحدود، ص 192، وعند الأمدى: عبارة عن كمال أوله عما قيد به الفعل، لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، لا من كل وجه من وجه، وذلك كما في الانتقال من مكان إلى مكان، والاستحالة من كيفية إلى كيفية، يراجع، المبين، ص 347، وعند الجرجاني، التعريفات، ص 51، هي: الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج، وقيد بالتدرج ليخرج الكون عن الحركة، وقيل: هي شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر، وقيل: الحركة كونان في أنين في مكانين، كما أن السكون كونان في أنين في مكان واحد، والحركة أنواع، منها: الحركة الكمية، والكيفية، والمكانية، والوضعية على رأي ابن بخاصة، والعرضية والذاتية والقسرية والإرادية والطبيعية والحركة بمعنى التوسط، وبمعنى القطع، يراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 52، كذلك، كتابنا، نظرية المكان، الفصل الثاني.

[223←]

ق: أجزاء.

[224←]

ف، ق: هيولي وصورة.

[225←]

(1-). هذا التعليق ورد أكثر من مرة في (م)، فأوردناه هنا وحذفناه من ورقة (69أ - ب) لمناسبة الموضوع.

[226←]

ف، ق: أنه.

[227←]

ف، ق: هو.

[228←]

حول رأي المعتزلة في الزمان، يراجع، كتابنا نظرية المكان، ف 4، مبحث 1.

[229←]

م: مثلاً.

[230←]

قد: لذلك.

[231←]

ف، ق: بذاته.

[232←]

م: مقتضياً.

[233←]

ف، ق: إذ.

[234←]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند ص 21.

[235←]

(3-). - ق.

[236←]

ق: زمان.

[237←]

ف، ق: إذا.

[238←]

م: الفرق.

[239←]

(2-). هذا التعليق تكرر ذكره في مخطوط (م) هنا وفي ورقة (195ب). أثبتناه هنا للمناسبة وحذفناه من هناك.

[240←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 21.

[241←]

ف، ق: حال له.

[242←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 21.

[243←]

ف، ق: أي ما.

[244←]

ق.

[245←]

ق: لا يمنع.

[246←]

ق: الأول.

[247←]

ق: الأول.

[248←]

ق: المطابق.

[249←]

ق: ولذلك.

[250←]

ق.

[251←]

ق: عز وجل.

[252←]

ق: أنه.

[253←]

م: غير.

[254←]

الإشارة هنا إلى عموم فرق المتكلمين من معتزلة واشاعرة، الذين يقولون بالجزء الذي لا يتجزأ وبالخلاء. راجع حولهم. أحمد محمد صبحي، في علم الكلام، ج1، المعتزلة، ج2، الأشاعرة.

[255←]

ق.

[256←]

ق: الأشياء.

[257←]

يعرف ابن سينا الدهر: هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله، يراجع، رسالة الحدود، ص 253، ويعرفه الجرجاني، التعريفات، ص 62، هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان وبه يتحد الأزل والأبد.

[258←]

ق: السرمدي. والسرمدي، ما لا أول له ولا آخر، الجرجاني، التعريفات، ص 69. وهو أيضاً: خارج عن مقولة الزمان وموجود بلا بدء ولا نهاية، في حين الأبد يعني: استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في

جانب المستحيل، كما أن الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدره غير متناهية في جانب الماضي، يراجع، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، القاهرة، ص 97.

[259←]

(1-). هذا التعليق تكرر ذكره هنا وفي ورقة (158ب)، أثبتناه هنا للمناسبة.

[260←]

م: معروضهم، والجدال هنا مع المتكلمين عموماً لنقض فكرتهم حول مفهوم الزمان والسرمدية عندهم.

[261←]

ف، ق.

[262←]

ف، ق: وهذا.

[263←]

ق: الأول.

[264←]

هذا التعليق تكرر ذكره هنا وفي ورقة (158ب)، أثبتناه هنا للمناسبة وخذفناه من هناك.

[265←]

ق: مما.

[266←]

أي بمعنى أن لا يكون للزمان زمان، لا، هذا خلف.

[267←]

ف: محاطاً.

[268←]

ف: يحاط، ق: محاط.

[269←]

أي كل ما لا يقع في الزمان ويعد به، فإنه خالد وسرمدى وابدى ولا أول له ولا آخر، وهو الله.

[270←]

م: بقدرته ما بيانه، ف: يقدر به ما بيانه.

[271←]

ف، ق: كالحركة.

[272←]



ق: المماسة.

[273←]

ف: زمان.

[274←]

ف، ق: كون.

[275←]

ف.

[276←]

ف، ق.

[277←]

+ ف: لا.

[278←]

ق: الفعل.

[279←]

ق: الفعل.

[280←]

ف، ق: بحالة.

[281←]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 7.

[282←]

ق.

[283←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 7.

[284←]

ف، ق: منه.

[285←]

ق: عنه.

[286←]

يعرف ابن سينا الآن، بقوله: هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان، وقد يقال أن لزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنسه. يراجع، رسالة الحدود، ص 253. ويعرفه الغزالي: هو طرف يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان، يراجع، رسالة الحدود، ضمن المصطلح، ص 297، ويعرفه الأمدى، الآن: عبارة عن نهاية الزمان، وإن شئت غيره قلت: هو ما يتصل به الماضي بالمستقبل، يراجع، المبين، ص 349. ويعرفه الجرجاني، التعريفات، ص 27، بقوله: هو اسم للوقت الذي أنت فيه، وهو ظرف غير متمكن.

[←287]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 12.

[←288]

ف، ق: آخر.

[←289]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 7.

[←290]

ق: أنه متوسط.

[←291]

ق: وكذلك.

[←292]

ف، ق: قوم.

[←293]

ق: وليست.

[←294]

م: الصورة.

[←295]

م: للحركة.

[←296]

يعرف ابن سينا العنصر، بأنه اسم للأصل في الموضوعات، فيقال عنصر للمحل الأول الذي باستحالته يقبل صوراً تتنوع بها كائنات عنها، أما مطلقاً وهو الهولي الأولى وأما بشرط الجسمية وهو المحل الأول من الأجسام الذي يتكون عنه سائر الكائنة بقول صورها. انظر، الحدود، ص 245.

[←297]

م: شيئاً موجوداً.

[298←]

ق: وقد.

[299←]

ق: فلما.

[300←]

هذا العنوان من وضعنا، لغرض التوبيخ والتصنيف والمنهجية للكتاب، ويضم هذا الفصل تعريف النفس وإثبات وجودها خلودها، والإشارة إلى نظرية العقل (المعرفة). وهو من الفصول المهمة في كتاب التعليقات لابن سينا. وهنا أود أن أشير إلى: أنه لا يوجد فيلسوف إسلامي كتب في النفس من كل نواحيها، سواء من حيث تحديدها وتعريفها، أو البحث عن قواها، ووجودها وخلودها، بقدر ما كتبه ابن سينا، حتى لقد سمي ابن سينا بفيلسوف النفس البشرية، وخير مثال على ذلك ما تركه لنا هذا الفيلسوف من تراث نفساني كبير، حتى ليجد القارئ له أن همه هو الكشف عن هذه النفس ومكوناتها، فمن موسوعته الشفاء التي خصص في أحد أجزاء الحديث عن النفس، وهو جزء رئيسي من طبيعيات الشفاء، إلى كتاب النجاة وعيون الحكمة والإشارات والتنبيهات ورسالة في أقسام العلوم العقلية وهذا الكتاب موضوع التحقيق هنا، ورسالة في الأضحوية في المعاد، وغيرها كثير، وهو أول فيلسوف اهتم بالأدلة العقلية الفلسفية على وجود النفس، بعد أن قدم قبله أفلاطون الأدلة على خلودها، في محاورتي فيثاغورس والجمهوريون، ولهذا وجد ابن سينا حضوراً في الدراسات الفلسفية العربية والإسلامية الحديثة والمعاصرة ناهيك عن دراسات المستشرقين، وهذه الحاشية لا تستوعب كل ما كتب عن فلسفته في النفس. (المحقق)

[301←]

يعرف ابن سينا النفس: اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة، فحد المعنى الأول: أنه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وحد النفس بالمعنى الآخر، أنه جوهر غير جسم هو كمال محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي، أي عقلي بالفعل أو بالقوة، والذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملائكية. يراجع، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص 241-242. وهذا التحديد بنصه يتبناه الغزالي، في رسالة الحدود، ضمن المصطلح، ص 285-286، ويعرفها الأمدي: عبارة عن كمال أول لكل جسم طبيعي من شأنه أن يفعل أفعال الحياة، وهذا رسم على وجه تشترك فيه النفس الفلكية والنباتية والحيوانية والإنسانية، يراجع، المبين، ضمن المصطلح، ص 356. ويعرفها الجرجاني في التعريفات، ص 132: هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم (=أرسطو) الروح الحيوانية، ويتناول الجرجاني النفس بعدة تقسيمات، منها ذات بعد قرآني: كالنفس الأمانة واللؤامة والنفس القدسية والنفس الرحماني، ومنها ذات بعد فلسفي كالنفس النباتية والحيوانية والإنسانية.

[302←]

ق: ليس.

[303←]

ق: شيء ثابت.

[304←]

م: هو.

[305←]

م: ميلها.

[306←]

ف، ق.

[307←]

ف، ق: فإنما يحركها.

[308←]

ف، ق: نفوسنا.

[309←]

ق: فلا.

[310←]

م: التي.

[311←]

ق.

[312←]

ق: النامي.

[313←]

للإطلاع على أدلة وجود النفس عند ابن سينا، فضلاً عن هذا الدليل الذي تحدث عنه في هذه الفقرة، يراجع، د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج1، القاهرة 1976، وبراهين ابن سينا حول وجود النفس، هي البرهان الطبيعي (السايكولوجي)، وبرهان الأنا ووحدة الظواهر النفسية، وبرهان الاستمرار، وبرهان الرجل الطائر والمعلق في الفضاء،

[314←]

ف.

[315←]

ق: والفاعل.

[316←]

ق: روال.

[317←]

م: والحرارة.

[318←]

ق: فحينئذ.

[319←]

ق.

[320←]

م: كان.

[321←]

ق: ترتيب منه.

[322←]

ق: اللمس.

[323←]

ق: لا.

[324←]

ف، ق: يفصل.

[325←]

ق: الفعل.

[326←]

ق: فان.

[327←]

ق: وربما.

[328←]

ق: ممنونا.

[329←]

ق: الاستقرار.

[330←]

+ ق: وهو.

[331←]

ف، ق.

[332←]

(8-). انظر: الفارابي، التعليقات، ص 3. حيث يرد هذا النص عنده مع إضافة عبارة (بخلاف المجردات تدرك الصور المعقولة من أسبابها وعللها التي لا تتغير).

[333←]

الإدراك: إحاطة الشيء بكماله، أو هو: حصول الصورة عند النفس الناطقة، أو هو: تمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليها بنفي أو إثبات، ويسمى تصوراً، ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقاً.

[334←]

ق.

[335←]

ف، ق.

[336←]

يقول ابن سينا: الله البارئ عز وجل لا حد له ولا رسم، لأنه لا جنس له ولا فصل له، ولا تركيب فيه، ولا عوارض تلحقه، ولكن له قول يشرح أسمه، وهو: أنه الموجود الواجب الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره. رسالة الحدود، ص 239. ويقول الجرجاني: علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنی كلها، التعريفات، ص 25.

[337←]

ق: الصورة.

[338←]

ف، ق: والنفس.

[339←]

ف، ق: ذلك.

[340←]

(6-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 3-4.

[341←]

ق: تكون للإنسان.

[342←]

م: حواسه.

[343←]

م: بل.

[344←]

(2-). هذا النص يود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 4.

[345←]

ق: و.

[346←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 4.

[347←]

ق.

[348←]

+ ق: وهذا يكون.

[349←]

ف، ق: وزال.

[350←]

ف: العائق.

[351←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 4.

[352←]

ف، ق: وخاص.

[353←]

ف، ق: العقلية.

[354←]

م: ولا تتوهم.

[355←]

ف، ق: ولا.

[356←]

ف: المعقول.

[357←]

م: فيه.

[358←]

ق: أي ترعرع الإنسان، بمعنى الإنسان يكبر مع مرور الزمن.

[359←]

ف، ق: وإذا.

[360←]

ف، ق: أي.

[361←]

ف، ق: فيه البتة.

[362←]

ق.

[363←]

ف، ق.

[364←]

م: عاقلاً.

[365←]

ق: ويوجه.

[366←]

ق.

[367←]

ق: غير.

[368←]

ف، ق: القارة وغير القارة.

[369←]

ف، ق: والقارة.

[370←]

ق.

[371←]

ق: وكل.

[372←]

ق: وعند.

[373←]



ف: إلى معقول، ق: به إلى معقول.

[374←]

م: لا إلى ما لا نهاية.

[375←]

ق: مما.

[376←]

ق: محدود.

[377←]

ق: فكل.

[378←]

م: يدركها.

[379←]

ق: محدود.

[380←]

ق: محدد.

[381←]

ق: محدد.

[382←]

ق: المحدد.

[383←]

ق.

[384←]

ق: ولا.

[385←]

ق: محاط.

[386←]

ف، ق: لا محالة له.

[387←]

ف، ق: وعلى.

[388←]

ق: للفعل.

[389←]

م: بانكشاف.

[390←]

ق: و.

[391←]

ق: ولا يعقل.

[392←]

ف: تشترك، ق: يستشرك.

[393←]

ف، ق.

[394←]

ف، ق: لكل.

[395←]

ق: وان.

[396←]

ق: ما يقال.

[397←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 4-5.

[398←]

ق: الأغراض.

[399←]

ف، ق: حقيقته.

[400←]

ق: سببا

[401←]

ق: سببا.

[402←]

ف، ق: لا ندرکه.

[403←]

م: مهبة، ف: مهبات.

[404←]

ف، ق.

[405←]

م، ف: مهبة.

[406←]

م، ف: المهبات.

[407←]

ق: بها.

[408←]

ق: الوجود.

[409←]

ق: ودخول.

[410←]

ق: والفعل.

[411←]

م: يفرض لها.

[412←]

ف: جزء.

[413←]

ق: والفعل.

[414←]

ق: وإنما.

[415←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 5.

[416←]

ف، ق.

[417←]

+ م: لا.

[418←]

ق.

[419←]

ق: مختارة.

[420←]

ق: أعراض.

[421←]

ق: سببا.

[422←]

ف، ق: فهي.

[423←]

ق: ندرکها.

[424←]

ق: منه.

[425←]

م: العلة.

[426←]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 10.

[427←]

ق: والغاية.

[428←]

م: أحوال.

[429←]

ق.

[430←]

ف.

[431←]

يخلص.

[432←]

ف: متجرد.

[433←]

م، ف: حصل.

[434←]

ق: جعل.

[435←]

م: ف: فإنه.

[436←]

ق.

[437←]

+ ق: تعلم أنك.

[438←]

ف، ق: حاصلًا.

[439←]

م: إلى.

[440←]

ف، ق: لأنه.

[441←]

م: عرفه.

[442←]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 12.

[443←]

أيضاً، ص 12.

[444←]

ف: بوسائط.

[445←]

ف، ق: ونفسها.

[446←]

ف، ق: لا تدركها بألة.

[447←]

ف، ق: الوجدان الذاتان.

[448←]

ق: وإذ.

[449←]

ف: فكيف.

[450←]

ف: أثر.

[451←]

+ م: من.

[452←]

ق: أخرى لذاتي.

[453←]

ق: وإذ.

[454←]

ق: فيه.

[455←]

ق.

[456←]

+ ف، ق: يتم.

[457←]

م: لكذا.

[458←]

م: الغريبة.

[459←]

ق: والإدراك.

[460←]

ق: منظم.

[461←]

ق.

[462←]

ق: منظما.

[463←]

م: إضافة.

[464←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 13.

[465←]

ق: ويعيدا.

[466←]

ق.

[467←]

ف، ق: تدركها.

[468←]

ق: للإنسان.

[469←]

م: نعلقها.

[470←]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 13.

[471←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 13.

[472←]

ق: وربما.

[473←]

ق: حقيقة.

[474←]

م: بعكس.

[475←]

ق: قوة.

[476←]

ق.

[477←]

ق.

[478←]

ق: من الذوات.

[479←]

ق.

[480←]

ق: فيجب.

[481←]

ق، ف.

[482←]

الهوية Identity: مصطلح فلسفي يفيد معنى حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره، وتسمى أيضا وحدة الذات، يراجع، إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 208، ويعرفها الجرجاني، الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق، يراجع، التعريفات، ص 140. وللهوية عند الفلاسفة عدة معان أخرى منها التشخص والشخص نفسه والوجود الخارجي. ويسهم أبو البقاء في كتابه الكليات في تحديد معنى الهوية، فهي عنده تعني ما به الشيء هو باعتماد تحققه، يسمى حقيقة ذاتاً، وباعتماد تشخصه يسمى هوية، وإذا أخذ اعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية، يراجع، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 530. والهوية صفة لموضوعين من موضوعات الفكر، إذا كانا رغم اختلافهما في الزمان والمكان متشابهين في كليات واحدة، وتسمى هذه الهوية بالهوية الكيفية أو الهوية النوعية، كما أن الهوية علاقة منطقية بين شيئين متحدين كالهوية الرياضية أو المساواة الجبرية التي تظل صادقة رغم اختلاف قيم الحروف التي تتقوم منها، كما في العلاقة الجبرية  $(ب+ج)=2$  ب+ 2 ج+ج2. يراجع، صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 531.

[483←]

ق: كان.

[484←]

ق: لم.

[485←]

ق: شاهدت.



[486←]

ق: بما.

[487←]

ق: وفي.

[488←]

م: شاعرية.

[489←]

ق: و.

[490←]

ق: نحتاج

[491←]

ق: نعم.

[492←]

ف: تفيض.

[493←]

م، ف: و.

[494←]

ف: قولنا. ق: فقولنا.

[495←]

م: شعورها.

[496←]

ق: وشعورنا.

[497←]

ق.

[498←]

ق: يلزمه.

[499←]

ق: فإن ما.

[500←]

ق.

[501←]

+ ق: فإذن قد اعتبرت أولا ذاتي ولم.

[502←]

ف، ق: أولا بذاتنا.

[503←]

ق: فيه.

[504←]

م: فعلت.

[505←]

ق: فقط.

[506←]

ق: وإذا.

[507←]

ق.

[508←]

ق: سببا.

[509←]

ق: غيرها.

[510←]

ق: ذاتك.

[511←]

م: لا.

[512←]

ق: تفعل.

[513←]

ق.

[514←]

ف.

[515←]

ق: موات.

[516←]

م: + هو إذن، ق: فيساعد.

[517←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 13.

[518←]

ق: أشكال الهندسة.

[519←]

ق.

[520←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 14.

[521←]

(5-): [(000)] هذا النص ورد في كتاب المباحثات لابن سينا، المنشور ضمن كتاب أرسطو عند العرب، تحقيق

عبد الرحمن بدوي، ط2، الكويت، 1978، ص 233، رقم 476.

[522←]

ق: تستعد.

[523←]

ق: فيتخصص.

[524←]

ف، ق.

[525←]

ف: ما، ق: مثل ما.

[526←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 13.

[527←]

ق: وهذا من إنسان ما.

[528←]

ق: فيجب.

[529←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 13. كما ترد كلمة (المقامات) بدلا من (المنامات).

[530←]

ق: بالأول.

[531←]

م: والمفارقات، ق: فالمفارقة.

[532←]

ق: الجسدانية.

[533←]

ق.

[534←]

ف، ق: الحواس وتنطبع فيها.

[535←]

ق.

[536←]

م: القدر الحاصل.

[537←]

ف: جرم.

[538←]

ف، ق: انتشر.

[539←]

ف، ق: السبب فيه.

[540←]

ق: يجعل.

[541←]

ق: المحسوس وجودا.

[542←]

ق: لا يحصل.

[543←]

م: الحس.

[544←]

ف: لعسر، ق: لغيوبة.

[545←]

ف، ق.

[546←]

+م، ف: يكون.

[547←]

ق: أدينا.

[548←]

ق.

[549←]

ق: الشيء.

[550←]

ق: تأثرت اليد.

[551←]

العلم: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء هو حصول صورة الشيء في العقل، والأول أخص من الثاني، وقيل: العلم هو إدراك الشيء على ما هو به، وقيل: زوال الخفاء من المعلوم، والجهل نقيضه، وقيل: هو

مستغنى عن التعريف، وقيل: العلم صفة راسخة يدرك بها الكليات والجزئيات، وقيل: العلم وصول النفس إلى معنى الشيء، وقيل: العلم عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، وقيل: عبارة عن صفة ذات صفة، والعلم ينقسم إلى قسمين، قديم وحادث، والقديم هو العلم القائم بذاته تعالى، ولا يشبه بالعلوم المحدثة للعباد، والعلم الحادث ينقسم إلى ثلاثة أقسام: بديهي وضروري واستدلالي، فالبديهي ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة، كالعلم بوجود نفسه، وأن الكل أعظم من الجزء، والضروري: ما لا يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة، كالعلم بالحواس الخمسة، والاستدلالي: ما يحتاج إلى تقديم مقدمة، كالعلم بثبوت الصانع وحدوث الأعراض. وهناك العلم الفعلي، وهو: ما لا يؤخذ من الغير، والعلم الإنفعالي: وهو ما أخذ من الغير، والعلم الإلهي: وهو علم باحث عن أحوال الموجودات التي لا تتفقر في وجودها إلى المادة، والعلم الانطباعي: وهو حصول العلم بالشيء بعد حصول صورته في الذهن، ولذلك سمي علماً حصولياً، والعلم الحضوري: وهو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن، كعلم زيد نفسه. يراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 88 - 89.

[552←]

هذا النص السينيوي واضح الدلالة، أي أن العلم يحصل للإنسان من خارج، ومقصده من خارج العالم الذي نعيشه، أي نحصل على العلم من واهب الصور، أي العقل الفعال، الذي هو خارج عالما الأرضي، بحسب نظرية الفيض الأفلوطينية الفارابية السينيوية. فلا علم نحصل عليه من العالم الحسي ومن موجوداته، بمعنى أن الإنسان ينقل بالمعلومات من خلال تماسه مع موجودات العالم الخارجي للإنسان، وهذا مبدأ أرسطي، إذ يرى أرسطو، أن لا علم إلا بالجزئي، وهو بذلك يفارق رأي أفلاطون الذي يرى أن العلم الحقيقي هو إدراك العالم الحقيقي وهو عالم المثل، وليس إدراك الحسيات من جزئيات عالما الأرضي، فالعالم الواقعي عند أفلاطون عالم ناقص لا يؤدي إلى الحقيقة لأنه يعتمد الحس، في حين يرى أرسطو خلاف ذلك، وبهذا انقسم الفلاسفة حول واقعية العالم الخارجي بين مؤيد وهو أرسطو ومنكر وهو أفلاطون وشيعته من الفلاسفة.

[553←]

ق: يفضلها.

[554←]

ق: فإنه.

[555←]

يعرف ابن سينا العقل بالقوة والذي هو العقل الهولاني (المنفعل): قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد، يراجع، رسالة الحدود، ضمن المصطلح، ص 241، ويقارن: الخوارزمي الكاتب، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص 209، الغزالي، رسالة الحدود، ضمن المصطلح، ص 284، الأمدي، المبين، ص 336، الجرجاني، التعريفات، ص 87.

[556←]

يعرف ابن سينا العقل الفعال Intellect Active: وهي كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً، فحد العقل الفعال أما من جهة ما هو عقل فهو أنه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل وجود، وأما من جهة ما هو عقل فعال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه. يراجع، رسالة الحدود، ص 241، ويقارن، الخوارزمي الكاتب، الحدود، ص 209، ويسميه الخوارزمي، بالقوة الإلهية التي يهتدي بها كل شيء في العالم العلوي والعالم السفلي من الأفلاك والكواكب والجماد والحيوان غير الناطق والإنسان لاجتلاب مصلحته وما به

قوامه وبقاؤه على قدر ما تهيأ له وعلى حسب الإمكان. وللمزيد، يراجع، الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح، ص 285، الأمدى، المبين، ص 368.

[557←]

ق: منها.

[558←]

يعرف ابن سينا العقل بالفعل in Act Intellect: هو استكمال النفس في صورة ما، أو صورة معقولة حتى متى شاء عقلها، وأحضرها بالفعل. رسالة الحدود، ص 241. كذلك تراجع، المصادر في الحاشية السابقة، مع نفس المعطيات.

[559←]

ق.

[560←]

ق.

[561←]

لم يذكر هذا التعليق في (ف) و(ق).

[562←]

ق: العقل.

[563←]

ق: المقارنة.

[564←]

ق: مكملات.

[565←]

ق: الصفة.

[566←]

ف، ق: الأنفس.

[567←]

ق: إذا.

[568←]

ف، ق: مجاوزة به حده.

[569←]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 14، إذ يرد وفق الشكل الآتي: ((وقال - رأى القدماء أنه تولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية والنفوس الإنسانية فانية)).

[570←]

م: غاض.

[571←]

ف، ق: يشبه.

[572←]

ق.

[573←]

ق: استفادتها.

[574←]

ف، ق: لم يرد ذكر هذا التعليق.

[575←]

ف، ق.

[576←]

ق: دائرة.

[577←]

من ق

[578←]

ق: حاضرة.

[579←]

+ ق: فهي.

[580←]

ف، ق: تجرد.

[581←]

ق: فأنا.

[582←]

ق: والإحساس.

[583←]



ق: الآلة.

[584←]

ق: يدرك.

[585←]

ف، ق.

[586←]

ف، ق.

[587←]

مشار.

[588←]

م: وضعهما.

[589←]

ق: جد.

[590←]

ق.

[591←]

م: المعقول.

[592←]

ق.

[593←]

ف، ق: للإشارة.

[594←]

(8-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 9.

[595←]

ف، ق: وأحواله كلها وأعراضه.

[596←]

ق: أو.

[597←]

ق: أحدث.

[598←]

ق: يوجد.

[599←]

ف، ق: ما تشخص به.

[600←]

هذا العنوان من عندنا، لغرض التبويب والتصنيف للكتاب، ويشكل هذا الفصل أطول فصول الكتاب نظراً لأهمية العلم الإلهي (الميتافيزيقا) في مجمل فلسفة ابن سينا، حيث يعد العمود الأساسي للفلسف عنده. (المحقق).

[601←]

الوجود Existence: مقابل العدم، وهو بديهي لا يحتاج إلى أي تعريف، إلا من حيث أنه مدلول للفظ دون آخر، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوره في نفسه، مثال ذلك، تعريف الوجود بالكون أو الثبوت أو التحقق أو الحصول أو الشئبية أو غير ذلك من أقسام الوجود، يراجع، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 558.

وسبب عدم تعريف الوجود أو تحديده يعود لطبيعة التعريف، لأن كل تعريف يكون بواسطة الجنس الأقرب والفرق النوعي، والوجود ليس نوعاً لجنس، لأن فكرة الوجود أعم فكرة موجودة، وخارج الوجود لا يوجد شيء، وفكرة الوجود هي أيضاً غاية في البساطة، يراجع، ألبير نصري نادر، الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا، بغداد 1952، ص 100.

فضلاً عن أن الوجود ليس له رسم، إذ هو أبسط المعاني وأعمها، فلا جنس فوقه يُعرف به، ولا فصل نوعي يميزه من حيث أن كل ما يعرض للوجود فهو وجود، وأما الرسم فيكون ما هو أبين بالمرسوم، وما من معنى أبين وأوضح من معنى حتى يرسم به، يراجع، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص 251، ويقارن، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 731، كذلك، عبد المنعم أحنفي، موسوعة الفلسفة والفلسفة، القاهرة، ج2، ص 1526، كما يورد أحنفي قول الفيلسوف هيجل عن الوجود، أنه اللاتحدد الخالص، ومن ثم لا يمكن التفكير به، لأنه سيكون تفكيراً في خواء أو في عدم، بمعنى أصح، ولأنه يعلو على كل المتقابلات والمقولات، سمي متعالياً.

ويذهب إلى هذا القول الفيلسوف الإشراقي السهروردي المقتول، في كتابه اللمحات، ص 135، فيقول: أن الوجود لا جزء له ولا أعم منه، فلا جنس له ولا فصل ولا حد له، ولا أظهر منه، فلا رسم، وتعريفه بالمتنقسم إلى القديم والحادث ونوعه، أو أنه يصح ما يصح الخبر عنه ونحو ذلك، فبعضها مأخوذ في حقيقته، وبعضها الوجود كلفظة ما، وغيره. يراجع للمزيد، الإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت، ص 43.

وإذا ما جئنا إلى مسألة تناول الوجود في تاريخ الفلسفة، نجد أن مسألة الوجود قد شغلت ولا تزال تشغل بال كل مفكر متفلسف، ولا شك أنها من أعوص المشاكل العلمية والفلسفية، فلغز الوجود حير أكبر العقول في التاريخ، يراجع، مقدمة ألبير نصري نادر، لكتاب مدني صالح، الوجود، بحث في الفلسفة الإسلامية، بغداد 1955، ص(أ). فمثلاً يذكر أرسطو معنى الوجود في مقالة الدال من كتابه الميتافيزيقا، ص 32، من نشرة المراق، إذ يقول: أن الوجود يقال بالعرض وبالذات، فبالعرض عندما نقول مثلاً أن الإنسان هو موسيقي، أو أن الموسيقي هو إنسان،...، أو أن الأبيض هو موسيقي، فأن هاتين العبارتين تعنيان أن المحمولين هما عرضان لنفس الموضوع الموجود، وأما الوجود بالذات فله كل المعاني التي تشير إليها أصناف المقولات، لأن معاني الوجود مساوية لهذه المقولات. ويقابل الوجود اللاوجود، فالأول صادق والثاني غير صادق، والوجود واللاوجود يعينان أيضاً الوجود بالقوة وطوراً الوجود بالفعل، بالنسبة لمختلف أصناف الوجود التي تحدثنا عنها.

أما الفلاسفة المسلمون فعندما يشيرون إلى الوجود يذكرون مصطلح (الأيس)، وأبرز هؤلاء الفلاسفة هو الفيلسوف أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، وتعني عنده (الأيس) معنى الوجود، في مقابلها (الليس) التي تعني العدم، وهذا ظاهر في استعمال اللفظ عند تعريفه للإبداع، أنه: تأيس الأيسات عن ليس، أو إظهار الشيء عن ليس، يراجع، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص 190، ويعلق الدكتور عبد الهادي أبو ريبة على هذا الاستعمال للمصطلح عند الكندي بقوله: أن كلمة (أيس) كلمة عربية قديمة، غير أن علماء العربية كانوا يعرفون أن (أيس) بالنسبة للشيء تستعمل بمعنى (حيث هو)، في حالة كينونته ووجوده، أعني وجودنا له، وأن (ليس) بمعنى (حيث لا هو)، وهم يستشهدون بقول الفراهيدي، من قول العرب: جيء بالشيء من حيث أيس وليس. أي لا بد أن تأتي به من حيث هو موجود أو غير موجود. وإن كان الكندي يستعمل (الأيس) بمعنى الوجود والموجود ويستعمل (ليس) بمعنى العدم والمعدوم، فلا مبرر لأن نتلمس أصلاً غير عربي لكلمة (أيس) مادام اللغويون والمؤلفون في الاصطلاحات كالخوارزمي الكاتب في مفاتيح العلوم، القاهرة 1342هـ، ص 18، يعتبرون أنها الأصل، وأن كلمة (ليس) ترجع إليها بطريق النفي، وأن الكندي يستعمل (أيس وليس) استعمالاً جارياً بمعنى الموجود والمعدوم، يراجع، رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول، ضمن رسائل الكندي، ط2، القاهرة، ص 134، حاشية 2.

أما الفيلسوف الفارابي فيشير إلى لفظ الوجود في مؤلفاته، فيقول في كتاب الحروف، ص 17، أن الوجود هو الماهية أو جزء الماهية، وكل ما كانت ماهيته غير منقسمة فهو أما أن يكون موجوداً لا يوجد، وأما أن يكون معنى وجوده، انه موجود شيئاً واحداً..، ويشير في كتاب التعليقات، ص 10، أن الوجود لا يقوّم بما يطرأ ولا يكون غير مفارق، وفي كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة ألبير نصري نادر، بيروت 1959، ص 31، يقول: أن الحق يساوق الوجود، أما في كتابه فصوص الحكم، ص 66-67، فيقول: أن الوجود هو من جملة العوارض اللازمة وليس من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية.

أما ابن سينا فيشير إلى مصطلح الوجود في معظم كتبه ولاسيما الشفاء، قسم الإلهيات، والنجاة، من ص 235 وما بعدها، والإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، الإلهيات، من نشرة سليمان دنيا، وفي عيون الحكمة، ولكن الملاحظ أن ابن سينا يهتم بتقسيم الوجود وأحكامه دون أن يحدد معنى الوجود، وهو بهذا يؤمن أن الوجود لا يمكن تحديده ولا تعريفه، مثله مثل الفلاسفة السابقين عليه واللاحقين له، إذ يقول في الإلهيات من الشفاء، ص 29، أن الموجود والشيء معانيهما ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها، كما يقول في النجاة، ص 236، وانقسام الموجود إلى المقولات يشبه الانقسام بالفصول، وإن لم يكن كذلك، وانقسامه إلى القوة والفعل، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والتام والناقص، والجوهر والعرض، والعلة والمعلول، وغيرها.

إن هذا التقسيم للوجود قد أخذ به من بعد ابن سينا الغزالي، يراجع، مقاصد الفلاسفة، ص 133، دون ان يذكر ان الوجود لا حد له. في حين يشير ابن رشد في مقالة الدال من تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص 552، إلى أن الموجود يقال على الهوية وعلى الواحد في حين لم يضع لمصطلح الوجود أي تحديد في هذه المقالة، بل استبدل المصطلح بمصطلح آخر هو القول في الهوية، وعند مقارنة ما ذكره ابن رشد لنص أرسطو، مقالة الدال، مصطلح الوجود، نجد انه يعني هذا التحديد دون غيره، ولكن الجدير بالملاحظة والواجب ذكره، أن ابن رشد يتوقف في شرحه لمعنى الهوية عند مصطلح الوجود، يراجع، ما ذكرناه عن معنى الهوية، في حاشية (5) من تعليقاتنا على مقدمة النراقي.

إذ يشير ابن رشد أن اسم الموجود في كلام العرب لما كان من الأسماء المشتقة وكانت الأسماء المشتقة إنما تدل على الأعراض، خيل إذا دل به في العلوم على ذات الشيء، إنه يدل على عرض فيه، كما عرض ذلك لابن سينا، فتجنب بعض المترجمين هذا اللفظ إلى لفظ الهوية، إذ كان لا يعرض فيه هذا العرض، ولو كان اسم

الموجود يدل في كلام العرب على ما يدل عليه الشيء لكان أحق بالدلالة على المقولات العشر من اسم الهوية، إذ كان هذا الاسم داخلاً في كلام العرب، لكن لما عرض لاسم الموجود هذا المعنى أثر بعضهم عليه اسم الهوية، يراجع، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ص 557-558، أما في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص 9، فيقول: أن الموجود في الفلسفة من المعاني المنقولة، فإن المعنى الذي يدل به عند الجمهور غير الذي يدل به هاهنا، إذ كان عند الجمهور على حاله ما في الشيء كقولهم وجدت الضالة،.. وقد ظن بعضهم أنه يدل على عرض في الشيء لا على ذاته، إذ كان عند الجمهور من الأسماء المشتقة وليس ينبغي أن يلتفت إلى ذلك، بل يجب أن يفهم منه هاهنا، إذا أردنا به الدلالة على الذات،.. ولهذا نجد بعضهم قد ظن أن اسم الموجود المنطلق على الصادق أنه بعينه المنطلق على الذات، وكأن ابن رشد يوجه نقده لفلسفة ابن سينا. حول اعتبار أن الوجود عرض للماهية، وهو ما سنجده أيضاً في مباحث النراقي في كتابه قرّة العيون في الوجود والماهية، فضلاً عن ذلك يرفض ابن رشد أن يقال الوجود على العرض، ويتهم من يقول ذلك بالجهل، لأن الموجود يقال هاهنا على غير المعنى الذي يقال هناك، فلو كان عرضاً وهو هنا يرد على ابن سينا، فلا يخلو الأمر من شيين، إما أن يكون ذلك العرض من المعقولات الثواني، أو أن يكون من المعقولات الأول، وابن رشد يعتقد أن اسم الوجود يطلق على الصادق، وهو خلاف معنى الوجود أن يطلق على معنى الذات، وهو برأيه بديهي، ولكن ابن سينا بنظره يأتي بكثير من الأشياء من عند نفسه، يراجع، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 10-11.

كما يوضح ابن رشد هذا المعنى في كتابه تهافت التهافت، ص 797، قائلاً: الوجود يقال على معنيين، أحدهما: ما يدل عليه اسم الصادق، والثاني: ما ينتزل من الموجودات منزلة الجنس. والوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء هو الذي يدل عليه الصادق، والوجود في كل شيء هو غير الماهية، ص 392، وص 384، ويكرر ذات القول عن موقفه من ابن سينا متهماً إياه بالتغليب في تحديد طبيعة الوجود، فيقول: أما الوجود عند ابن سينا فهو عرض لاحق للماهية، والقول في هذا باطل، لأن الوجود هو صفة هي الذات بعينها، أما قول القائل أن الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول مغلط جداً، يراجع كذلك، التهافت، ص 304، 303، 331، 385، 391، وللمزيد يراجع، بحثنا، المصطلح الفلسفي عند ابن رشد، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد، العدد 4، السنة 2001، ص 64.

كذلك يقال الوجود عند ابن رشد على أنحاء، هي: أحدها على كل واحد من المقولات العشر،..، ويقال على الصادق، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه في خارج الذهن، كقولنا هل الطبيعة موجودة؟. وهل الخلاء موجود؟. ويقال على ماهية كل ماله ماهية وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات أم لم تتصور، يراجع، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 8. ويبدو أن ابن رشد يسير في الاتجاه الطبيعي لا الميتافيزيقي في نظريته للوجود وتحديده، وهو بذلك يخالف الموقف الفيضي في الفلسفة الإسلامية المتمثلة بالفارابي وابن سينا، باعتبار أن الوجود عندها لاحق للماهية ومن أعراضها.

في حين نجد أن الفلسفة الصوفية عند ابن عربي تُعرف الوجود أنه وجدان الحق في الوجود، يراجع، اصطلاحات الصوفية في كتاب الجرجاني، ص 145. كما يغيب أي تحديد فلسفي للوجود في كتاب التعريفات للجرجاني، يراجع، ص 136.

وبصدد موقف الفيلسوف اللاهوتي توما الأكويني (ت1274م) من الوجود، يراجع، كتاب الوجود والماهية، ترجمة بولس مسعد، بيروت، ص 34، وهو يتابع مقولة الوجود كما ذكرها أرسطو في مقالة الدال معتمداً على فهم ابن سينا وابن رشد في هذا الاتجاه، وفي هذا السياق ولتمام الفائدة نورد هنا ما قاله جميل صليبا عن الوجود، يراجع المعجم الفلسفي، ج2، ص 558، قائلاً: إذا أردنا توضيح الوجود نستطيع أن نميزه عن غيره بما يلي:

1. أن الوجود هو كون الشيء حاصلاً في نفسه، مع أنه لا يكون معلوماً لأحد، فوجوده بذاته مستقل عن كونه معلوماً.
  2. أن الوجود هو كون الشيء حاصلاً بالتجربة، إما حصولاً فعلياً، فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني، وأما حصولاً تصورياً فيكون موضوع استدلال عقلي.
  3. أن الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة أو التي نعيش فيها، وهذا المعنى هو المقابل للحقيقة المجردة.
  4. الوجود ينقسم إلى وجود خارجي ووجود ذهني، فالوجود الخارجي عبارة عن الشيء في الأعيان وهو الوجود المادي، والوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان وهو الوجود العقلي أو المنطقي.
  5. والوجود عند الفلاسفة المدرسيين مقابل للماهية، لان الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء، والوجود هو التحقق الفعلي، وكون الشيء حاصل في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة.
  6. ومن الفلاسفة من يقول: أن وجود الشيء زائد على ماهيته كابين سينا الذي يرى أن الوجود عرض في الأشياء ذوات الماهيات المختلفة محمول عليها خارج عن تقويم ماهيتها، يراجع، منطق المشركين، ص 22. ومنهم من يقول أن وجود كل شيء عين ماهيته، وهو رأي ابن رشد.
  7. وجملة القول: أن وجود الماهيات وجود ذهني، ووجود ماله ماهيته وذات خارج النفس وجود مادي، سواء تصورت تلك الذات أم لم تتصور. أما الفلاسفة المحدثين والمعاصرين وغيرهم، وبحسب مدارسهم الفلسفية التي ينتمون إليها، فمثلاً المثالية، تقول: لا توجد أشياء بذاتها، بل هناك موجودات عقلية، أعني موضوعات للفكر، فوجود الأشياء هو عبارة عن شعورنا بها (باركلي)، أما أتباع المذهب الوجودي فيقولون: أن الأشياء موجودة حقيقة خارج الفكر، وهي موجودة بذاتها، ولكن أتباع الفلسفة الظاهرية يشكون في وجود العالم الخارجي ويضعونه بين قوسين، يراجع، ألبير نصري نادر، الميتافيزيقا، ص 100.
- والوجود علم يسمى علم الوجود أو الانطولوجيا *Ontology*، وهو قسم من الفلسفة، وهو يبحث في الموجود في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره، أو هو علم الموجود من حيث هو موجود، وهذا هو تعريف أرسطو للميتافيزيقا، ومثله الفارابي والكندي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة المسلمين.
- أما اندريه لالاند، فيحدد الوجود، أنه فعل الكون في كل المفاهيم التي تستعمل فيها الكلمة على الإطلاق، يراجع، موسوعة الفلسفة، ج1، ص 387.
- ولابد من إيراد رأي الفيلسوف هيجل في معنى الوجود، إذ ربط مقولة الوجود في تاريخ الفلسفة ببارمنيدس بصفة خاصة، والذي ذهب إلى أن الوجود يستبعد السلب أو النفي والتعین والصيرورة، ونفي الوجود هو على وجه الدقة اللاوجود، غير أن هيجل يستخدم بطريقتين رئيسيتين، الأولى: يقال فيها الوجود مقابل الماهية والفكرة الشاملة، وهو يشير إلى أول قسم من أقسام المنطق الرئيسية الثلاثة (نظرية الوجود)، أعني السمات السطحية المباشرة للأشياء سواء الكيفية أو الكمية معاً، والثاني: فيشير إلى الوجود الخالص، فالوجود هو البداية المناسبة طالما أنه لا يتضمن أية تعقيدات داخلية. يراجع، ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، ص 97.

[←602]

ق: نظر

[←603]

م: وليكن

[604←]

ف، ق: صوت

[605←]

م: إلى أن يفصل إلى.

[606←]

العلم الكلي: هو العلم الذي يبحث في أصل الموجود المطلق ومبادئه وأحواله ولواحقه، وكان ابن سينا يطلق على هذا العلم في كتابه النجاة اسم العلم الإلهي، إلا أنه عدل عن هذا التصنيف في كتابه منطق المشركيين الذي ألفه أواخر حياته، معتبراً العلم الإلهي نفسه يستمد مبادئه من العلم الكلي، وبهذا يكون العلم الكلي هو غير العلم الإلهي، وهذا تطور في رؤية ابن سينا لهذا العلم، وبهذا يكون العلم الكلي هو العلم الذي يبحث عن الموجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ جميع العلوم الجزئية، يراجع، للتفصيلات، تيسير شيخ الأرض، المدخل إلى فلسفة ابن سينا، ط1، بيروت 1967، ص 173-174، أما الأمدي فيعرف العلم الكلي في كتابه المبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن المصطلح الفلسفي، ص 387، بقوله: العلم الكلي عبارة عن مبادئ سائر العلوم مبرهنة وغير مبرهنة في علم ما، في حين يعرف العلم الإلهي: عبارة عن العلم الناظر في ذات الإله تعالى وصفاته.

[607←]

ق: أنه.

[608←]

ق: فاعلي.

[609←]

ق: و.

[610←]

م: الفلكية.

[611←]

ق: فإن.

[612←]

ق: لا يجوز.

[613←]

ف، ق: المعارض له موضوعات بعض.

[614←]

ف: مخصصاً.

[615←]

ق: بذلك.

[616←]

ق: السبب.

[617←]

ق: أم.

[618←]

ق: أم.

[619←]

يعرف ابن سينا العلة: هي كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجود هذا بالفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل، أما المعلول: هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده. يراجع، رسالة الحدود، ضمن المصطلح، ص 260-261. ويقارن، الغزالي، رسالة الحدود، ضمن المصطلح، ص 288، الجرجاني، التعريفات، ص 88.

[620←]

م: يصح.

[621←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 25.

[622←]

ق: أم.

[623←]

ق.

[624←]

ق: من.

[625←]

العدم Non Being، مصطلح فلسفي يفيد اللاوجود، ويعرفه ابن سينا، هو أحد المبادئ، وهو أن لا يكون في شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه، يراجع، رسالة الحدود، ضمن المصطلح، ص 255، ويقارن، الغزالي، رسالة الحدود، ص 297، وقد تم تفصيل في العدم في كتابنا المادة والصورة والعدم عند ابن رشد، وخصصنا له الفصل الرابع بأكمله، وبيننا ان الفلاسفة عموماً لا يقرون بوجود عدم مطلق، بل وجود عدم بالعرض، أي أن الأشياء موجودة بالقوة، وعندما تنتقل إلى الفعل تنتقل بشيء هو بالفعل وهو الصورة، ولكن عموم المتكلمين يقرون بوجود عدم مطلق، وأن الله أوجد الأشياء من عدم. على حد زعمهم. ويلاحظ أن لفظة عدم، لم ترد في كتاب الجرجاني، التعريفات. ولا حتى لفظ معدوم، وبصدد المعدوم شيء أم خلافه، يراجع، د. حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت 1980، فصل في شينية المعدوم.

[626←]

ف، ق: واما.

[627←]

ق: فالاله.

[628←]

ف، ق: واجب.

[629←]

ق، الى الوجود.

[630←]

م: واجبا.

[631←]

م: المكان.

[632←]

ق: ولا.

[633←]

ق.

[634←]

+ ق: ان

[635←]

ق: لاحد.

[636←]

ق: منها.

[637←]

ق: وفي.

[638←]

ق: واحدا.

[639←]

ف، ق: على.

[640←]



ق: وتغير.

[←641]

ق: الفعل.

[←642]

ف: دونهما، ق: دونها.

[←643]

ق: ان.

[←644]

م: الاثنيينية. والإينية This- Ness مصطلح فلسفي قديم معناه تحقق الوجود العيني، ولغةً: لفظ محدث في العربية، يدل على تحقيق الوجود، يراجع، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 117، ومنطقياً يعني الوجود الفردي المتعين مقابل الماهية، وصوفياً يدل على الذات العلية على أنها هي هي دون حاجة إلى بيان صفة، يراجع، إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 27. وزعم بعض المحدثين أن الإينية لفظ معرب عن كلمة (أين) اليونانية التي معناها (كان أو وجد) واختلفوا في ضبط هذه الكلمة، فقرأها بعضهم (أنية) كما في تعريفات الجرجاني، وهو خطأ، لأن (الأينية) نسبة إلى (الآن)، وقرأها بعضهم (أنية) نسبة إلى (أن) المخففة، وضبطها آخرون بـ (الأيية) و(الأيينية) وهذا كله خطأ، لأن الأينية نسبة إلى الأين، والأينية نسبة إلى أي. ونعتقد إن اشتقاق هذا اللفظ من (إن) لا يمنع أن يكون بينه وبين (أين) اليونانية تشابه، يراجع للتفصيلات، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 169.

وإذا ما ذهبنا إلى نصوص الفلاسفة العرب المسلمين، نجد أن هذه اللفظة ترد عند الفيلسوف أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (ت252هـ/873م)، في كتابه في الفلسفة الأولى، تحقيق أبو ريذة، ط2، القاهرة (د.ت)، القسم الأول، ص 26، ما نصه ((ولسنا نجد مطلوبنا من الحق من غير علة، وعلّة وجود كل شيء وثباته الحق، لأن كل ما له إنية له حقيقة، فالحق إضطراراً موجود، إذن الإنيات موجودة)). ويرجع نشرة أحمد فؤاد الأهواني لهذا الكتاب، بعنوان الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، ط2، بيروت 1986، ص 85، ويعلق الأهواني على لفظة (إنية) حاشية2، بقوله: إنية الشيء حقيقته وهي مصدر صناعي من لفظ (أن) التي تفيد علة الشيء.

أما الفيلسوف الفارابي، فيذكر لفظة الإينية بقوله: إنية الشيء وجوده وذاته وجوهره، يراجع، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، بيروت 1968، ص 45، أو هي كذلك عنده، هو ما وجوده الأكمل وهو ماهيته. يراجع، الحروف، ص 60. أما ابن سينا، فيشير لها في كتابه رسالة في القوى النفسانية، دراسة وتحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط1، القاهرة 1952، ص 150، (ضمن كتاب أحوال النفس لأبن سينا)، كذلك في كتاب الإشارات والتنبيهات، دراسة وتحقيق سليمان دنيا، القسم الثاني، ط2، القاهرة، ص 344-345، بقوله: ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة، لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما، في هواء طلق وجدها قد غفلت عن كل شيء، إلا عن ثبوت إنيتها. كما يشير الفيلسوف الغزالي إلى الإينية في كتابه مقاصد الفلاسفة، نشرة سليمان دنيا، ص 211، فيقول بصدد الحديث عن واجب الوجود: هو أن لا يكون وجوده غير ماهيته، بل ينبغي أن تتحد إنيته وماهيته، إذ قد سبق إن الإينية غير الماهية، وأن الوجود الذي هو الإينية عبارة عن عارض للماهية.

أما ابن رشد فيقول: الإينية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، يراجع، تهافت التهافت نشرة مورييس بويج، ص 302، أو الإينية شيء زائد على الماهية خارج

النفس، وكأنه عرض، يراجع، تهافت التهافت، ص 302، وهذا هو رأي الغزالي المبني على رأي ابن سينا كما يقول ابن رشد. في حين يشير شيخ الإشراق السهروردي المقتول، إلى الإنية في كتابه الألواح العمادية، ص 21، بقوله: ان لفظة أنائية وتعني الإنية، كذلك يقول: وما من جزء من بدنك إلا وتنقصه الحرارة، أو تحلله بالكلية إلى بدل، وكذا المزاج والروح ولا إنانيتك لم تنتقص ولم تتبدل، فليست هي بمزاج ولا عضو ولا بشيء من عالم الأجرام، كما يشير في كتابه كلمة التصوف، ص 93، بقوله: فلجميع أنائية واحدة، وكل ما علم واحد، معلماً لغيره وكذا مشتاهه، وليس كذا، وان انقسمت بعد الوحدة فهي جرمية، وقد عرفت استحالة هذا، كذلك يراجع، ص 128، من الكتاب نفسه. كما يشير الصوفي عبد الكريم أجلي، في كتابه الإنسان الكامل في معرفة علوم الأواخر والأوائل، القاهرة 1316هـ، ص 59، عندما يتحدث عن الله فيربط ذلك، ب (أنا) بقوله تعالى (إني أنا الله لا إله إلا أنا). أما الفيلسوف الصوفي محي الدين بن عربي (638هـ)، فيعرف الإنية الحقيقية بطريقة الإضافة، يراجع، اصطلاحات الصوفية الواردة في كتاب الفتوحات المكية، في كتاب نظلة الجبوري، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، بغداد 1999، ص 148. ولا بد من ذكر تعريف رأي الجرجاني في الإنية، بالرجوع إلى كتابه التعريفات، ص 27، إذ يقول: إنها تحقيق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية.

إن هذه النصوص التي أشرنا إليها تقودنا إلى أن الإنية تفيد تحقق الوجود العيني، لا الماهية، وان التباير بينها وبين الماهية، إنما يدرك بإشارة العقل لا بإشارة الحس، يراجع، تعليق جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 170.

ولا بد من إتمام الفائدة بذكر رأي الفيلسوف الكندي، بصدد الإنية، إذ يقرن معنى الإنية بمعنى الفصل والخاصة، يراجع، رسائل الكندي، ص 129-130، ومثله الفارابي، فصوص الحكم، ص 68، كذلك، ابن سينا، الشفاء، المدخل، نشرة القاهرة، ص 46.

ولأهمية هذا الموضوع فلسفياً وفي فقه اللغة المقارن، نشير إلى أن الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، قد علق تعليفاً مطولاً على مصطلح الإنية الذي أشار إليه الكندي في رسالة في الفلسفة الأولى، ص 26-29، من القسم الأول، ونص ما قاله أبو ريدة: الإنية مصطلح فلسفي قديم، يعرف مدلوله، وإن كان ضبطه بالشكل وأصله غير معروفين على التحقيق، فإذا تابعتنا النسخة المطبوعة لكتاب الجرجاني وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا (أنية)، وهي تدل عنده على الوجود العيني المتحقق أمام الحس، وذلك خصوصاً في مقابلة الماهية، أعني ما يعقل من الشيء، أما هذا الاصطلاح فهو غامض، وإن كان بعض مؤلفي العرب مثل أبي البقاء في كتاب الكليات، ص 76، يقول أنه مشتق من (إن)، التي تفيد في اللغة العربية التأكيد وتقوية الوجود، فالإنية إذن هي كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه واقع مشاهد، وربما بدا رأي أبي البقاء متكلفاً، ولكن نجد في لسان العرب لأبن منظور (مادة إن)، أنه بحسب رأي النحويين القدماء قد تكون في كلمة (إن هاء مضمرة)، وذلك في مثل قول القرآن ((إن هذان لساحران))، على تقدير ((إنه هذان لساحران))، وذلك في لغة بعض قبائل العرب. في حين يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي (ت1999) أن رأي أبي البقاء تخليط، ويقول في كتابه الزمان الوجودي، ص 4-5، إن من الظاهر أن الكلمة العربية (أنية) تعريب دقيق لمصدر الكينونة اليوناني،...، ولكن بدوي لم يبين لماذا اختير المصدر للتقريب وأنه حتى من حيث هو اصطلاح فلسفي الدلالة على الوجود غير مشهور عند اليونان. وإن كان العرب قد صاغوا كلمة (الكون) من كان، أفلا يجوز أن المترجمين قد أخذوا لفظ (إنية) من كلمة أين اليونانية، التي معناها عندهم كان أو وجد، وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب، وهو الذي يبرر ضبط الكلمة بالعربية إنية بكسر الهمزة وتشديد النون وكسرها. وإذا كنا نلاحظ أن الكندي هنا يستعمل لفظ الإنية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة، فهو يستعمل الماهية في معنى حقيقة الشيء في مواضع أخرى من رسائله، يراجع، تعريف الفلسفة، في رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ق1، ص 123.

أما الباحثة الفرنسية غواشون فقد جمعت في قاموسها للاصطلاح الفلسفي عند ابن سينا، باريس 1938، ص 8-11، مادة قيمة عن لفظ الإنية عند ابن سينا، وإن كانت تتابع رأي أبي البقاء في الكليات في أن رسم اللفظة هو (أن)، بالرجوع إلى نصوص ابن سينا في النجاة والشفاء، يشير فيها أن (لا ماهية لواجب الوجود غير أنه واجب، وهذه الإنية).

ومن جانب آخر يوضح الدكتور جميل صليبا، حول هذا الاصطلاح ما نصه: وسواء أقلت الإنية نسبة إلى الأنا، أو الإنية نسبة إلى الوجود إلى (إن)، فإن جميع هذه الألفاظ تدل على تحقق الوجود، وجملة القول، أن الإنية هي تحقق الوجود العيني، ومعناها قريب من معنى الهوية، لأن الهوية هي الشخص، أو الوجود الخارجي، أو الماهية مع الشخص، وهي الحقيقة الجزئية، والفرق بين الإنية والماهية، أن الإنية تتضمن معنى الوجود، والماهية لا تتضمنه، والفرق بين الإنية والهذية، أن الهذية تدل على ما به يكون الشيء هذا الشيء لا غير، وكثيراً ما يجيء لفظ الإنية والهذية مبدأ التفرد الذاتي، يراجع، المعجم الفلسفي، ج1، ص 1، ويقارن، أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 313.

[645←]

ف: تخصص، ق: بعد تخصص.

[646←]

م: فإذن.

[647←]

ق: شخصه.

[648←]

ق: يتشخص بتأحد.

[649←]

ق.

[650←]

ف.

[651←]

ق: قد تغير.

[652←]

ف، ق.

[653←]

ق: واجب.

[654←]

ف، ق: الواحد الميقن.

[655←]

ق: لا يكونا.

[656←]

ف، ق: لم يصح أن يكونا إلا واحدا.

[657←]

ق.

[658←]

ف: الوحد اني معين.

[659←]

م: متكثرًا.

[660←]

ف، ق.

[661←]

ق: فنبتل.

[662←]

الواحد The One: ما لا يقبل التعدد بحال، ويطلق على البراءى تعالى، فالله هو الواحد الأحد، كما أن الواحد هو أول سلسلة الأرقام العشرية، يراجع، إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 209، ومراد ابن سينا هنا، هو الواحد الحقيقي الذي لا قسمة فيه وهو الله تعالى، لأن هناك واحد رياضي هندسي يقبل القسمة والتبعيض وهو من الكم، والواحد يقال في الفلسفة كما هو عند أرسطو إما بالعرض تارةً أو على الذات، يراجع، مقالة الدال، ترجمة عبد الكريم المراق، ص 26-27، كما أن الكندي يحدد معنى الواحد، وهو إما بالفعل أو بالعرض، يراجع، رسالة الحدود، ص 193، أما الفارابي، فيعني الواحد عنده هو المتوحد بالذات وهو الأول بالحقيقة وقوامه لا بوجود شيء آخر، بل هو مكتفٍ بذاته عن أن يستفيد الوجود عن غيره، يراجع، فصول منتزعة، ص 53، والواحد كذلك عند الفارابي هو الحق المحض، هو واحد لا من جهة من الجهات لكنه بنفسه فقط، كما يقال الواحد على أنحاء كثيرة، منه يقال على كثرة ويقال في اثنين أنهما واحد متى كان القول الدال على ماهيتهما واحد بعينه، وقد يقال في اثنين يحمل عليهما عرض واحد أنهما واحد بذلك العرض، ويقال في اثنين إنهما واحد إذا كانا نوع واحد قريب... وقد يقال واحد على ما ليس ينقسم انقسام الكم بماهيته وذاته وله وضع به يكون انقسام الكم بماهيته وذاته وله وضع به يكون انقسام ما ينقسم بالكم، والواحد يقال أيضاً على المتفرد بشيء ما دون غيره، يراجع، كتاب الواحد والوحدة، تحقيق محسن مهدي، ط1، بيروت 1990، ص 36 وما بعدها. كذلك الواحد على أنواع، منها الواحد بالتناسب وبالجنس وبالعدد وبالعرض وبالفعل وبالقوة وبالنزع، المصدر السابق، ص 36، وللمزيد، يراجع، ابن سينا، النجاة، ص 259، الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص 183، ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 17، الأمدى، المبين، ص 377-378، السهروردي الحلي المقتول، اللمحات، ص 139، النراقي، قرة العيون في الوجود والماهية، المبحث الثالث، ص 92، ومن المعاصرين، محمد حسين طباطبائي، بداية الحكمة، تصحيح عباس زارعي، قم 1424هـ، ص 127، وله نهاية الحكمة،

تصحيح عباس زارعي، قم 1424هـ، ص 179، كذلك يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص 249، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 544.

[663←]

ف، ق.

[664←]

ف، ق.

[665←]

ف، ق: وجوب.

[666←]

ف، ق: ولانه..

[667←]

ف، ق: كان.

[668←]

ف، ق: هو.

[669←]

ف: لمسبب، ق: لسبب.

[670←]

ف، ق: كان.

[671←]

ف: خارجا، ق: من خارج.

[672←]

ف: لذواتها، ق: لذاته.

[673←]

ف، ق.

[674←]

ق: أم.

[675←]

ق: فان.

[676←]

ق: عن.

[677←]

م: و.

[678←]

ف، ق: بلوازم..

[679←]

ف، ق: والاعدام.

[680←]

ق: إذا شاركه.

[681←]

ق.

[682←]

م: الحقيقة.

[683←]

ق: ان.

[684←]

ف: فالوحدة والحقية، ق: والوجود والحقية.

[685←]

هذا هو رأي الفارابي وابن سينا، اللذان يذهبان إلى أن الماهية هي الحقيقة والواقع، وأن الوجود مفهوم عرضي لاحق للماهية، ولكن هذا الرأي لا يوافقهما عليه ابن رشد وصدر الدين الشيرازي والنراقي، وقد خصص الأخير كتابه قرّة العيون في الوجود والماهية للبحث التفصيلي في هذا الموضوع، والقول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية.

[686←]

ف: ونعني في سائر المواضع بالماهية الحقية، ق: نعني.

[687←]

ق: الجواهر جسم.

[688←]

م: و.

[689←]

ق: الجواهر.

[690←]

ق.

[691←]

ق: الجسمية.

[692←]

ق.

[693←]

ق: ماهية.

[694←]

ف. وبما أن واجب الوجود لا ماهية له ولا جوهر، فبماذا يتصف إذن؟ يذهب ابن سينا في مسألة تحديد تحديد إلى أن واجب الوجود (=الله) ماهيته ووجوده متحدان، ولا توجد أسبقية لأحدهما على الآخر، أما الموجودات الممكنة وهي جملة العالم فماهيته هي الحقيقة ووجودها عارض.

[695←]

ق.

[696←]

ق: أن.

[697←]

ق: فموجود.

[698←]

ق: وواجب.

[699←]

م: بل.

[700←]

م: أريد به.

[701←]

ق: الموجود.

[702←]

م، ف: دائما.

[703←]

ق.

[704←]

ق.

[705←]

ف، ق: في الجنس.

[706←]

ق.

[707←]

ف، ق: الأجزاء.

[708←]

ف، ق.

[709←]

ف: فإذا، ق: وإذا.

[710←]

ف، ق: وجد.

[711←]

+ م: حينئذ لا.

[712←]

ق: كالنطق.

[713←]

ف، ق.

[714←]

ق.

[715←]

ف، ق.

[716←]

ف، ق.

[717←]



م: بالموت.

[718←]

ف، ق: صفات.

[719←]

ف، ق.

[720←]

ق: الوجودات.

[721←]

ق: عنه.

[722←]

م: الماهية.

[723←]

الأزلي: هو الذي لم يكن ليس، والذي لم يكن ليس لا علة لوجوده.

[724←]

ق.

[725←]

ق.

[726←]

ق.

[727←]

ق: إلا.

[728←]

م: الإضافة.

[729←]

ق: مال.

[730←]

ق: لا تعلق.

[731←]

ف، ق: له وجود.

[732←]

ف، ق: وان كان كل واحد منهما ليس واجبا بذاته، فيكون بذاته ممكن الوجود. فلا يكون وجوده أولى من لا وجوده، وكل ممكن الوجود.

[733←]

ق: فرضناها.

[734←]

ق: مستقاد.

[735←]

ق: ماهيته.

[736←]

ق: المعقولات.

[737←]

ف، ق.

[738←]

ف، ق.

[739←]

ق: فكل.

[740←]

الأيس والليس مصطلحان فلسفيان من اختراع الفيلسوف العربي المسلم أبو يوسف يعقوب الكندي، والأيس معناه الوجود، أما الليس فمعناه العدم.

[741←]

ق: وان.

[742←]

ق: حقيقته.

[743←]

م، ف: مضبوته.

[744←]

ق: منها.

[745←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 16.

[746←]

ق: اوان.

[747←]

ف، ق.

[748←]

ق: من.

[749←]

ق.

[750←]

(6-). انظر، الفارابي، التعليقات، ص 16.

[751←]

ف: ان، ق: إذ.

[752←]

ف، ب: لا توصف.

[753←]

ق: في المقدار.

[754←]

م: عنه.

[755←]

ق: وإذا.

[756←]

ق: أشخاصها.

[757←]

ف، ق.

[758←]

ف: غير منتقش بصورة، ق: غير متنفس بصورة.

[759←]

م: ثابتة.

[760←]

ف، ق: نفسها.

[761←]

ف: عن، ق: عن المادة.

[762←]

ف، ق: بطل عنها.

[763←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 11.

[764←]

ق: سمي.

[765←]

ف، ق: لتضادها..

[766←]

ف، ق: والمائية والأرضية..

[767←]

ق: وتلك.

[768←]

ف، ق: صور النار.

[769←]

ق: فالصورة.

[770←]

ق: كانت.

[771←]

ق: تخالف.

[772←]

ف، ق.

[773←]

ق.

[774←]

ق: للصورة.

[775←]

ف، ق: للصورة.

[776←]

ف، ق: وان.

[777←]

+ ق: الجسمية.

[778←]

ق: الاشكال.

[779←]

ف، ق: صورة.

[780←]

ف: ديمقراطيس، ق: ديمقراطيس. ولمعرفة المزيد عن فلسفة ديمقريطس الطبيعية وقسمته للعالم إلى ذرات وخلاء (=فراغ)، يراجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت 1978. ويقارن، كتابنا، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، بغداد 1987. وابن سينا هنا يرد على موقف ديمقريطس من قسمة الجسم إلى أجزاء لا متناهية بالفعل، في حين يرى ابن سينا وتبعاً لأرسطو أن الأجسام تقبل القسمة إلى ما لانهاية بالفرض وإلى نهاية بالفعل.

[781←]

هامش ق: (ص 55)، بقصد الذرات.

[782←]

ق: اعتراض.

[783←]

ق: بطبيعتهما.

[784←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 8.

[785←]

+ ف: الفصل، ق: الجنسين والفصل.

[786←]

ق: أشياء بسيطة.

[787←]

ق: بين.

[788←]

ق: مشتركاً.

[789←]

ق: والجسماني.

[790←]

ق: وكان.

[791←]

ق: البياضية والسوادية.

[792←]

ق: فليستا.

[793←]

ق، ف: الفرس والإنسان.

[794←]

ف، ق: صاراً.

[795←]

ق: لأن.

[796←]

ق: الحيوان.

[797←]

ف، ق: الجسمية.

[798←]

ق: متقدار.

[799←]

م: أن لا.

[800←]

ق: لصورة.

[801←]

ق: منه.

[802←]

م: وبجسمية هي.

[803←]

الاتصال: هو عبارة عن اتحاد مقدارين في حد مشترك بينهما يكون هو طرفاً لكا واحد منهما. يراجع، الأمدي، المبين، ضمن المصطلح، ص 350.

[804←]

م، ف: ما.

[805←]

ق.

[806←]

ق: بالعرض.

[807←]

ف، ق: بالعرض.

[808←]

ق: كلتاهما.

[809←]

ف، ق: والصور في ذواتها.

[810←]

ف، ق.

[811←]

ق: والعلة.

[812←]

+ م: فليس.

[813←]

ق: مفنقر.

[814←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 10.

[815←]

ق: صورة.

[816←]

+ ق: إنما هي.

[817←]

ف، ق: هيولاهما.

[818←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، انظر، ص 11.

[819←]

ف، ق.

[820←]

ق: وإذا.

[821←]

ق: صورة.

[822←]

ق: يشخصيته.

[823←]

ق: الفرض.

[824←]

- ق.

[825←]

ق: والحادث.

[826←]

ف: للتجدد.

[827←]

- ق.

[828←]

ق: تعيين.

[829←]

ق: والتقاطع.



[830←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 11-12.

[831←]

ق: يعرض.

[832←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 11.

[833←]

ق.

[834←]

+ ق: فأنه.

[835←]

ق.

[836←]

ق: منفردة.

[837←]

ق.

[838←]

ق: أياها.

[839←]

ق: التعقل.

[840←]

+ م: دونه.

[841←]

ف، ق: حصول نفس.

[842←]

ق: بنسبته.

[843←]

ق.

[844←]

ق.

[845←]

ق.

[846←]

ق.

[847←]

ف، ق: وقد تكثر ماهية لا تكون في الأعيان.

[848←]

ق: حده.

[849←]

(3-). لقد تكرر ذكر هذا التعليق في مخطوط (م)، فأثبتناه هنا، وحذفناه من ورقة 196 ب. فلاحظ.

[850←]

ف، ق: + هذا، وهو لازم من لوازمه.

[851←]

ف، ق: يستثبها.

[852←]

ف، ق: ويستثبت.

[853←]

م: ذمة، والمنة: تعني القوة.

[854←]

ق: الغاية.

[855←]

ق.

[856←]

ق.

[857←]

ف، ق: فلقابل يقول.

[858←]

ف، ق.

[859←]

ق: واحدة منها.

[860←]

ق.

[861←]

ق: المقدار.

[862←]

ق: فإن له.

[863←]

ق: مقدرًا لأنه.

[864←]

لمعرفة آراء الفرقاء من فلاسفة ومتكلمين وجمهور من المكان، يراجع، كتابنا، موسوعة المكان باجزائه الثلاثة، الصادر عن منشورات ضفاف، بيروت 2106.

[865←]

ق: ليس.

[866←]

ق: مع.

[867←]

ق: ممنوع.

[868←]

ق: و.

[869←]

يعرف ابن سينا الآن: هو ظرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان، وقد يقال أن لزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنسه. يراجع، رسالة الحدود، ضمن المصطلح، ص 253، ويقارن، الغزالي، رسالة الحدود، ص 297، الأمدي، المبين، ص 349. الجرجاني، التعريفات، ص 27، بقوله: هو اسم للوقت الذي أنت فيه، وهو ظرف غير متمكن، وهو معرفة، ولم تدخل عليه الألف والسلام للتعريف لأنه ليس له ما يشركه.

[870←]

ق.

[871←]

م، ف: لها.

[872←]

ف، ق.

[873←]

ق: للزيادة.

[874←]

ق.

[875←]

ق.

[876←]

ق: فأنها.

[877←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 25.

[878←]

ق: وآخر.

[879←]

ق: انها.

[880←]

ق: وليست.

[881←]

ق: فأنشد.

[882←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 12.

[883←]

ق: مثلاً.

[884←]

ق: للوحدة.

[885←]

ق: عدد.

[886←]

ق: ثانية.

[887←]

ق: فأنها.

[888←]

ق: موحدة.

[889←]

ف، ق.

[890←]

ق: نظرا.

[891←]

ف: المعقولات التي.

[892←]

ف، ق: لوحدي.

[893←]

ف، ق.

[894←]

م: وهذه.

[895←]

ق: لا يقومها.

[896←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 10.

[897←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 10.

[898←]

ف: فأنه.

[899←]

+ ق: يكون.

[900←]

ق: بعد.

[901←]

ق: فضله.

[902←]

ق: ممكن.

[903←]

ق: فرض.

[904←]

ق: وسببه.

[905←]

ق: وحده.

[906←]

+ م: كثرة الزمان من حيث العدد، وهو تكرار واضح.

[907←]

ق: كان.

[908←]

ق: الماهية.

[909←]

ق: ماهية.

[910←]

ق.

[911←]

ق: مضاف.

[912←]

ق.

[913←]

هذه التعليقات من رقم (136) الى رقم (144) سقطت من مخطوطة المتحف، فقمنا بتثبيتها هنا تبعا لمخطوط (الأوقاف، ف) وكذلك نشرة بدوي (ق)، وهذه التعليقات احتلت من مخطوط (ف) الورقة 71 - 72 = ص 94-95 نشرة ق.

[914←]

ق.

[915←]

ق.

[916←]

ق: ثوانيا.

[917←]

ق: عارضة.

[918←]

ق: ان.

[919←]

ق.

[920←]

ق: واحدها.

[921←]

المسلمة: عبارة عن ما أخذ من القضايا على أنه مبرهن في نفسه، فإن كان ذلك مع طمأنينة النفس، سميت أصولاً موضوعية وإلا فمصادرات. يراجع، الأمدى، المبين، ص 343. أو هي: قضايا تسلم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة بين الخصمين أو بين أهل العلم، كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه، كما يستدل الفقيه وجوب الزكاة في حلي البالغة بقوله: صلى الله عليه وسلم: في الحلي زكاة، فلو قال الخصم: هذا خبر واحد ولا تسلم أنه حجة، فنقول له: قد ثبت هذا في علم أصول الفقه ولا بد أن تأخذه ههنا. يراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 119.

[922←]

ق.

[923←]

ق.

[924←]

ق: فالكمية.

[925←]

ق.

[926←]

ق: وكان.

[927←]

ق: الأكبر.

[928←]

ف، ق: حقيقته.

[929←]

ف، ق.

[930←]

ف، ق.

[931←]

ق: فأن.

[932←]

ق: تلك.

[933←]

ق: المشاكل.

[934←]

ق: الإضافات.

[935←]

ق: هذه.

[936←]

ق: لا بد.

[937←]

ق: ما بينهما.

[938←]

+ ق: لا.

[939←]

ق: وليستا.

[940←]

ق: وهيئة.



[941←]

ف، ق.

[942←]

ف: بالقياس اليه وهو المعنى الذي للاخر.

[943←]

ق: هامش القتنس، هو البلشون وهوطائر مائي طويل العنق والجناحين والساقين يعيش قرب المياه ويأكل من اسماكها.

[944←]

ق: الشخص.

[945←]

ف، ق.

[946←]

ق: تضاف.

[947←]

ف، ق: الاضافة.

[948←]

ق: ويبقى.

[949←]

ق: بنفسه.

[950←]

ق: بحيث يكون.

[951←]

ق: بالاضافة.

[952←]

ق: لا.

[953←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 7.

[954←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 7.

[955←]

ق.

[956←]

هذا التعليق سقط من مخطوط ف، ونشره ق.

[957←]

ق: ليست.

[958←]

ق: ليست.

[959←]

م: متضايفان.

[960←]

ق: كيباض.

[961←]

ق: فيه مرتين.

[962←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 8.

[963←]

ق: مستقاة.

[964←]

ق، ف.

[965←]

ق: مستقلة.

[966←]

ق: بهذا

[967←]

ق: نفي..

[968←]

ق: فالإضافة.

[969←]

ف، ق: صفة.

[970←]

ق: المقارنة.

[971←]

ف، ق: بالاشياء.

[972←]

ق: ومعارضة.

[973←]

ق: تنتفضه.

[974←]

ق: قابل.

[975←]

+ ق: كذا.

[976←]

ق: التركيب.

[977←]

ق: الساعة.

[978←]

+ ق: كذا.

[979←]

ق، ق: وجه كلي.

[980←]

ق: اذ.

[981←]

ق: عن.

[982←]

ف، ق.

[983←]

ق: متغيرا.

[984←]

ق: ولا نرصد.

[985←]

ق.

[986←]

ق: لا يوضح من القائل ها هنا.

[987←]

ق.

[988←]

ق: واحد.

[989←]

ف، ق: وغير ذلك.

[990←]

ف، ق: لكسوفات.

[991←]

ق: الاشياء.

[992←]

ق: بهذه.

[993←]

ق: حد.

[994←]

ق: متصور.

[995←]

ق: يتطابقان.

[996←]

ق: بها.

[997←]

ق: السماويات.

[998←]

ق.

[999←]

ف، ق: وفي.

[1000←]

ق: كليا.

[1001←]

م: هذه.

[1002←]

ف، ق.

[1003←]

ق: وكان.

[1004←]

ف، ق.

[1005←]

ف، ق.

[1006←]

ف، ق: ما نسب اليه ويستند اليه.

[1007←]

ق.

[1008←]

ق: ما يستدعي.

[1009←]

ق: والجزء.

[1010←]

ف، ق.

[1011←]

ف، ق: و.

[1012←]

ق: للشيء.

[1013←]

ف، ق: معقولة محدوده.

[1014←]

م: تجرده.

[1015←]

ق.

[1016←]

ف، ق.

[1017←]

ق: و.

[1018←]

ق.

[1019←]

ق: بوجوده.

[1020←]

ق: وهو.

[1021←]

ف.

[1022←]

ف، ق.

[1023←]

ق.

[1024←]

ق.

[1025←]

ف، ق: بها ويتشخص.

[1026←]

ق: المحدده.

[1027←]

ق: المحدودة.

[1028←]

ق.

[1029←]

يقول عبد الرحمن في حاشية تحقيقه لكتاب التعليقات، هامش (ص 27). يلاحظ ان ابن سينا يجعل ((الشمس))  
مذكرا دائما.

[1030←]

ق: و.

[1031←]

ق: الاشياء.

[1032←]

ق: ذوات.

[1033←]

ف، ق: حتى.

[1034←]

ف، ق.

[1035←]

ق: الاسباب.

[1036←]

ق: الدائم.

[1037←]

الفيض Emanation: الفيض كثرة الماء، نقول فاض الماء أي كثر حتى سال عن جوانب محله، وفاضت العين سال دمعها، وقد أطلق هذا اللفظ على الأمور المعنوية مجازاً، فقيل: فاض الخير أي ذاع وانتشر، وقيل رجل فياض أي كثير العطاء، أما فلسفياً: فيطلق على فعل الفاعل الذي يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً، وهو كما قال ابن سينا، فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً مبايناً لذاته، والمقصود بالفيض أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد أو جوهر واحد من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخٍ أو انقطاع، ولذلك كان القول بفيض العالم عن الله مقابلاً للقول بخلقه من عدم. والفيض بهذا المعنى يتضمن الصيرورة كما يتضمن معنى الحدوث في الزمان حدوثاً متعاقباً مستمراً، ومذهب الفيض مختلف عن مذهب وحدة الوجود وإن كان مشابهاً له في بعض جوانبه، والدليل على ذلك أن مذهب الفيض يطلق على البراهمانية والأفلاطونية المحدثثة (أتباع أفلوطين) ولكن لا يطلق على مذهب سبينوزا، كما أن الفيض مرادف للصدور، نقول فاض الشيء عن الشيء صدر عنه على مراتب متدرجة، يراجع، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 172، أما الفلاسفة المسلمون القائلون بالفيض فهم الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا ومسكويه في حين عارضهم الغزالي وابن رشد.

[1038←]

التناسخ Reincarnation أو Transmigrations: وهو انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر من غير تخل زمان بين تعلقها بالأول وتعلقها بالثاني، للتعشق الذي بين الروح والجسد، والتناسخ عقيدة شاعت بين الهنود وغيرهم من الأمم القديمة مؤداها أن روح الميت تنتقل إلى موجود أعلى أو أدنى لتتعم أو تعذب جزاءً على



سلوك صاحبها الذي مات، ومعنى ذلك عندهم أن نفساً واحدة تتناسخها أبدان مختلفة إنسانية كانت أو حيوانية أو نباتية، والغرض من التناسخ امتحان النفس حتى تكتسب بذلك ما ينقصها من الكمال وتصبح مجردة عن التعلق بالأبدان، وإذا قيل أن من مقتضيات هذه العقيدة القول بخلود النفس من بدن إلى بدن أدنى حتى تنتهي إلى العدم أو بالعكس حتى تفارق جميع الأبدان وتتحد بحقيقة روحية كلية تفقد معها فرديتها، وأصحاب التناسخ يفرقون بين النسخ والمسح والرسخ والفسخ. فالنسخ هو الانتقال من بدن إنساني إلى آخر والمسح هو الانتقال من بدن إنساني إلى حيواني والرسخ هو الانتقال إلى جسم نباتي والفسخ هو الانتقال إلى جسم معدني، يراجع، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 346، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص 93، أما الفلاسفة المسلمون ومنهم ابن سينا يرفضون نظرية التناسخ ويبطلونها جملة وتفصيلاً، يراجع، ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس.

[1039←]

ق: يبط

[1040←]

م: علمنا.

[1041←]

م: علمنا.

[1042←]

ق: اسبابه وعلله.

[1043←]

ق: فالبارئ.

[1044←]

ف، ق.

[1045←]

ف، ق: فيلزم ذاته.

[1046←]

ف، ق: لبثه.

[1047←]

ق: يعر.

[1048←]

ق: معقول غير محدود.

[1049←]

ق.

[1050←]

+ ق: من.

[1051←]

ق: الشيء. ويقارن، ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، حيث يرد هذا النص عنده، معتبراً أن علمنا سببه وجود الأشياء أما علم الله فسبب وجود الأشياء.

[1052←]

ق: انسان.

[1053←]

ق.

[1054←]

+ ق: يكون.

[1055←]

ق: فتحدث.

[1056←]

ق: يعلم.

[1057←]

ق: يعلم.

[1058←]

ق: هو.

[1059←]

ق: من جزئيته.

[1060←]

ف، ق: ابدية.

[1061←]

م، ف: حدوثه.

[1062←]

ف، ق: يذهل.

[1063←]

ق: تغير.

[1064←]

ق: المقومة.

[1065←]

ق.

[1066←]

ف، ق.

[1067←]

- ق.

[1068←]

ق: بخلاف.

[1069←]

ق: له.

[1070←]

ف، ق.

[1071←]

ق.

[1072←]

ق: فاذا.

[1073←]

ق: فقولنا.

[1074←]

ف، ق: احدهما.

[1075←]

ف، ق: العلل والاسباب.

[1076←]

+ ق: التي.

[1077←]

ق: فكونها.

[1078←]

ق: تطراً.

[1079←]

ق: فالبارئ.

[1080←]

ف، ق.

[1081←]

ف: التي لا يتغير فيه معلومه، ق: لا يتغير فيتغير معلومه.

[1082←]

ق: فهو.

[1083←]

ف، ق: من تلك الصفات.

[1084←]

ف، ق.

[1085←]

ق: تراتبها.

[1086←]

ق.

[1087←]

ق: المصور.

[1088←]

ق: فكما.

[1089←]

ق: القصة.

[1090←]

ف، ق: وفكر.

[1091←]

ق: نبيا.

[1092←]

ق: يعرض.

[1093←]

ق: يفعل.

[1094←]

ف، ق.

[1095←]

ف، ق.

[1096←]

ف، ق: التي.

[1097←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 16.

[1098←]

ف، ق: مباين.

[1099←]

ق: حالة.

[1100←]

ف، ق.

[1101←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 17.

[1102←]

ف، ق: الكائنات الحادثات..

[1103←]

ق: بشخصيتها وجزئيتها.

[1104←]

ف، ق.

[1105←]

ق.

[1106←]

ق: من.

[1107←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 17.

[1108←]

ق: فأنه.

[1109←]

ف، ق: العلل والأسباب.

[1110←]

ق: وضعا.

[1111←]

ق: العلة.

[1112←]

ق: نعرف.

[1113←]

ف، ق: وكان.

[1114←]

ق.

[1115←]

ق: لآ حين.

[1116←]

م: فهو.

[1117←]

ف، ق: عند وجودها.

[1118←]

+ ف، ق: هو.

[1119←]

ق.

[1120←]

ف، ق: له.

[1121←]

ق: وجود.

[1122←]

ق: إدراك.

[1123←]

ق: الأمر.

[1124←]

ق.

[1125←]

ق: كان.

[1126←]

ق: ويعتبر.

[1127←]

ق: يعلمها.

[1128←]

ق: التشخص.

[1129←]

ق: صح.

[1130←]

اشفاق.

[1131←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 10 - 11.

[1132←]

ق: ويكون.

[1133←]

ق: معقولة.

[1134←]

ق: لزم.

[1135←]

ق.

[1136←]

ف: يقال.

[1137←]

ف: فليست، ق: يعنيه.

[1138←]

ق: و.

[1139←]

ف، ق: فيه التكرار والانتقال.

[1140←]

ف، ق: عنه.

[1141←]

ق.

[1142←]

ف، ق: لم.

[1143←]

+ ق: كان علمه.

[1144←]

ق.

[1145←]

ف، ق.

[1146←]

الاتفاق: عبارة عن وقوع أمر ما لا عن قصد ولا فاعل، يراجع، الأمدي، المبين، ضمن المصطلح الفلسفي، ص 383. ويقارن، الجرجاني، التعريفات، ص 14، بقوله: حكم بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بينهما موجبة لذلك، بل لمجرد صدقهما،

[1147←]

ف، ق: ذلك فيه.

[1148←]

ق.

[1149←]

ق: تنقل.



[1150←]

ق: وللوازم.

[1151←]

ق: تعليقا من ذاتها.

[1152←]

أعيان Substances: هو ما له قيام بذاته، ومعنى قيامه بذاته أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لشيء آخر، بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه، أي محله الذي يقومه، وهناك الأعيان الثابتة، وهي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى، وهي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلية لا تأخرها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان فهي أزلية وأبدية، والمعنى بالإضافة، التأخر بحسب الذات لا غير، يراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 23. ويقارن، النراقي، قررة العيون في الوجود والماهية، ص 94.

[1153←]

ف، ق.

[1154←]

ق: ما هو.

[1155←]

ف، ق.

[1156←]

ق.

[1157←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 8.

[1158←]

ق: لها.

[1159←]

ق: عقله.

[1160←]

ق: مقولات.

[1161←]

ف، ق.

[1162←]

ف، ق.

[1163←]

ق: وإذا.

[1164←]

ق.

[1165←]

ق.

[1166←]

ق: فيلزم.

[1167←]

ف، ق.

[1168←]

ف، ق: نهاية.

[1169←]

ف، ق: يجب إذن.

[1170←]

ق: عقليتها.

[1171←]

ق: فتحصيل ذلك.

[1172←]

ف، ق.

[1173←]

ق: اختلاف.

[1174←]

ف، ق: الأشخاص.

[1175←]

ق.

[1176←]

ق: الصورة.

[1177←]

ق: وجود ما.

[1178←]

ق: هو.

[1179←]

+ ق: فيكون.

[1180←]

ق.

[1181←]

ق: فيه.

[1182←]

ق: هي.

[1183←]

ق.

[1184←]

+ ق: كان.

[1185←]

ق.

[1186←]

ق.

[1187←]

ق.

[1188←]

ق: كما البياض.

[1189←]

ف، ق.

[1190←]

ق: بذاته.

[1191←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 12.

[1192←]

ف: في، - ق.

[1193←]

م: ذاته.

[1194←]

ق.

[1195←]

+ ق: يكون.

[1196←]

ف، ق: كان.

[1197←]

ق: فيعلمها.

[1198←]

ف، ق: كان.

[1199←]

ق: للاخر.

[1200←]

ق: يعلمها؟

[1201←]

ق: ترتيب.

[1202←]

ف، ق.

[1203←]

ف، ق: موجودة عليه.

[1204←]

ق: لذلك.

[1205←]

ف، ق.

[1206←]

ق.

[1207←]

ق.

[1208←]

ق: متكررة.

[1209←]

ق: ألفا.

[1210←]

ق: واحدة.

[1211←]

ق: ليس.

[1212←]

ق.

[1213←]

ق: فيحتاج.

[1214←]

ق: لها.

[1215←]

ق: بواسطة.

[1216←]

ق: هو.

[1217←]

ق: للموجودات.

[1218←]

ق: والموجودات.

[1219←]

ق.

[1220←]

قد: فلا يصح.

[1221←]

+ م: لا.

[1222←]

ف، ق.

[1223←]

ق: فنبعث بعقلنا.

[1224←]

ق: حاصل له.

[1225←]

ق: وكل.

[1226←]

م: معقولة.

[1227←]

ق: واحد.

[1228←]

ف، ق.

[1229←]

ق.

[1230←]

ف، ق: واستحضرتها.

[1231←]

يشير ابن سينا هنا إلى كتاب النفس، الذي ألفه ضمن موسوعته الشفاء، انظر، الشفاء، الجملة الثانية، الطبيعيات، الفن السادس، النفس، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، تحقيق جورج قنواتي، وسعيد زايد، القاهرة 1975، المقالة الخامسة، الفصل الخامس.

[1232←]

ق: والمحبوب.

[1233←]

ق: بينك وبينه.

[1234←]

ق.

[1235←]

ق.

[1236←]

ف، ق.

[1237←]

ف، ق: من خارج.

[1238←]

ف، ق.

[1239←]

ق: فإذن.

[1240←]

ق.

[1241←]

ق: وأما.

[1242←]

ف، ق.

[1243←]

ف، ق.

[1244←]

ف: بحقيقة، ق: لحقيقة.

[1245←]

ق، ق.

[1246←]

ق.

[1247←]

ف: أنه، ق: فإنه كان.

[1248←]

ق.

[1249←]

ق: تكون.

[1250←]

ق: معقولة له قبل وجودها.

[1251←]

ق.

[1252←]

ق: يسبقها.

[1253←]

ق: إذ.

[1254←]

ق: معلوميتها.

[1255←]

+ ق: غير.

[1256←]

ف: ولو أنها، ق: لو أنها.

[1257←]

ف، ق: المحسوس.

[1258←]

ف: بانفعال بالمدرک، ق: بانفعال مالمدرک.

[1259←]

ق: يبدع، م: مبدع.

[1260←]

ف، ق.

[1261←]

ق: يكون.

[1262←]

ق: نحن.

[1263←]



ق: فيه.

[1264←]

ف، ق: يتغير.

[1265←]

ق: يعرف.

[1266←]

ق: وهو.

[1267←]

ق: به.

[1268←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 24.

[1269←]

ف: من، ق: لونين.

[1270←]

ف، ق: بالفعل.

[1271←]

ق: للعلم.

[1272←]

ف: تجريدا.

[1273←]

ف، ق: نظم وترتيب.

[1274←]

ق: النفس.

[1275←]

ق: يستعمل.

[1276←]

ق: لنفس.

[1277←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 17.

[←1278]

ق: معلومة.

[←1279]

ق: أنه.

[←1280]

ف، ق.

[←1281]

م، ف: ايش والصواب هو ايس، أينما ذكرت هنا، والاييس: الموجود الإيجابي، ومقابلها هو اللّيس: وهو العدم.

[←1282]

السرمد Eternity: ما لا أول له ولا آخر، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص 69، فهو خارج عن مقولة الزمان وموجود بلا بدء ولا نهاية، يراجع، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص 97، أما الأبد فهو استمرار الوجود في أزمنة مستقبلية لا متناهية فهو لا آخر له ولا يطرأ عليه العدم ويقابل الأزل، أو هو الشيء الذي لا نهاية له أو هو مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة، يراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 13، والأبدي هو ما لا يكون منعداً، أما الأزل، فهو استمرار الوجود في أزمنة مقدر غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدر غير متناهية في جانب المستقبل، يراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 17، كذلك، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص 9، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص 1، ص 12، ويشير إلى أن الصوفي الكبير عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل، ج 1، ص 103، يقول: اعلم إن أبده تعالى عين أزله، وأزله عين أبده، كذلك، أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج 1، ص 370، إذ يقول عن الأزل: أما هو ديمومة لا محدودة هذا المعنى القديم هو الأقل تداولاً في الفلسفة أو هو سمة ما يقع خارج الزمان، وللتفصيلات، يراجع، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 29، ص 654، ويشير الكندي في رسائله القاهرة 1978، ج 1، ص 45-46، إن الأزلي هو الذي لم يكن ليس هو مطلقاً، فالأزلي لا قبل كونياً لهويته، فالأزلي هو لا قوامه من غيره فلا علة له ولا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب، أعني ما من أجله كان، لأن العلة المقدمة ليست غير هذه، فالأزلي لا جنس له، كما يشير في رسالة الحدود، ص 194، أن الأزلي هو الذي لم يكن ليس، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له وما لا علة له فدائم أبداً، كذلك أشار الغزالي في معرض رده على الفلاسفة القائلين بقدم العالم في كتابه تهافت الفلاسفة، نشرة سليمان دنيا، ص 122-123، أن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده ولا فناؤه بل لم يزل كذلك ولا يزال أيضاً كذلك، أما ابن رشد فيقول في كتابه تهافت التهافت، ص 168، أن الموجود الأزلي أحق بالوجود من غير الأزلي، كذلك يشير شيخ الإشراق السهروردي في كتابه الألواح العمادية، ص 11، إلى أن الأزل هو دوام الوجود في الماضي في حين الأبد هو دوام الوجود في المستقبل، والأبد والأزل يجمعهما السرمد، إذ يمكن أن يكون الشيء أبدياً دون أن يكون أزلياً كما هو رأي عموم المتكلمين المسلمين، لكن لا يمكن أن يكون أزلياً دون أن يكون أبدياً، يراجع، عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت 1984، ج 1، ص 10، كذلك يشير بدوي في الجزء نفسه، ص 574، أن السرمدية في استعمال الفلاسفة المسلمين تكون عادةً قدم العالم وحدثه، فمثلاً الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين، بيروت 1968، ص 100، يشير إلى مصطلحي القدم والحدث، أما الكندي قبله فإنه يستعمل أزلي بمعنى يتسع ليشمل معنى القديم أي الأزلي والأبدي معاً، أما أصل الكلمة عند اليونان فإن معناها مختلف، فإن السرمدية في أصلها عندهم تعني الحياة أو العمر، حتى أنها كانت تطلق على عمر الإنسان وهو بحدود البداية

والنهاية، إذ هي من حيث الاشتقاق مرتبطة بالكلمة السنسكريتية (vayu = حياة)، أما أفلاطون فيشير في محاوره طيمائوس أن السرمدية كائنة فقط لأن ما يتغير لا يمكن أن يصير أكثر شباباً ولا أوغل في الشيخوخة، ولهذا السبب لا نستطيع أن نقول عن السرمدية أنها إسقاط للزمان في اللانهائي، بل الزمان هو الصورة المتحركة للسرمدية، إن السرمدية لا تنفي الزمان بل تتلقاه في حضنها، أما أرسطو ففهم السرمدية فهماً آخر، إذ فهمها أنها الزمان الذي يستمر دائماً، في حين نجد الفيلسوف المصري أفلوطين (ت270م) يقول: إن للسرمدية عنده خاصيتان هما الوحدة وعدم القابلية للانقسام، أن السرمدية ثبات اجتماع المقولات في لحظة وحيدة، ولهذا لا يمكن التحدث عن الماضي والمستقبل، والسرمدي حاضر أبداً، يراجع للتفصيلات، د. حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم. كذلك يراجع، النراقي، قرة العيون في الوجود والماهية، المبحث السابع.

[1283←]

ق.

[1284←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 2.

[1285←]

ق: وأنه.

[1286←]

ق للذة.

[1287←]

ف، ق: و.

[1288←]

ف، ق: ليحصه لمشابهته.

[1289←]

ق: منه.

[1290←]

ق: فأننا.

[1291←]

ف، ق: اما.

[1292←]

م: هذه.

[1293←]

ق: تعين.

[1294←]

ق: ويلوازم.

[1295←]

ف: لم يكن، ق: لم.

[1296←]

ق: به.

[1297←]

ق: تعين.

[1298←]

ق: من.

[1299←]

ق: فلذلك.

[1300←]

ق: فنشأته.

[1301←]

ق: جذاب.

[1302←]

ف، ق: ما لم يكن.

[1303←]

ق: حصوله.

[1304←]

ف، ق.

[1305←]

ف، ق: بخير.

[1306←]

نرتب.

[1307←]

ف، ق.

[1308←]

ف: من، ق: و.

[1309←]

ف، ق: فإن الغرض..

[1310←]

يعرف ابن سينا الخلق بقوله: هو اسم مشترك، فيقال خلق لإفادة وجود كيف كان، ويقال خلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان، ويقال خلق لهذا المعنى الثاني بعد أن يكون لم يتقدمه وجود بالقوة كتلازم المادة والصورة في الوجود. يراجع، رسالة الحدود، ضمن المصطلح، ص 262، ويقارن التعريف بذات المهني، الغزالي، رسالة الحدود، ص 289،

[1311←]

ق: الناس.

[1312←]

ق.

[1313←]

ف، ق: تكون قد..

[1314←]

م: حالة.

[1315←]

ق: عرف.

[1316←]

عناية.

[1317←]

م: واردة.

[1318←]

ق.

[1319←]

ق: سوق.

[1320←]

ق: أو إمكان.

[1321←]

ق: فيها.

[1322←]

ف، ق.

[1323←]

ق.

[1324←]

ف، ق: وفي الإرادة إرادة بالذات وفي القدرة قدرة بالذات.

[1325←]

+ ق: أن يكون.

[1326←]

ق: فانه.

[1327←]

ق: يحتاج.

[1328←]

ف، ق: فعلين.

[1329←]

ف، ق.

[1330←]

ق.

[1331←]

ف، ق.

[1332←]

ف، ق.

[1333←]

ف، ق: أنه بحيث.

[1334←]

ف، ق.

[1335←]

ق.

[1336←]

ف، ق: منا.

[1337←]

ق: فعلمه.

[1338←]

ف، ق.

[1339←]

ف، ق.

[1340←]

ف، ق.

[1341←]

ق: بالاختيار.

[1342←]

ق: واختاره.

[1343←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 11.

[1344←]

ق: فالخير.

[1345←]

ف، ق: ذاتنا.

[1346←]

م: المنفعل.

[1347←]

ق: كمية.

[1348←]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 12.

[1349←]

ق: جماع.

[1350←]

ق: مختلفة.

[1351←]

ق: انضاف.

[1352←]

ق: نحن عالمون.

[1353←]

ق: فالإرادة.

[1354←]

ق: عنايته.

[1355←]

ق: عنايته.

[1356←]

ق.

[1357←]

ف، ق.

[1358←]

ق: فهو.

[1359←]

ق: نظام.

[1360←]

ق: ان.

[1361←]

ق: لغرض.

[1362←]

ق: محصول.

[1363←]

ق: لذاته.

[1364←]

م: على.



[1365←]

ق.

[1366←]

ق.

[1367←]

ق: العقل.

[1368←]

ق.

[1369←]

ف.

[1370←]

ف: ان، ق: صحتها.

[1371←]

ق: يريد.

[1372←]

ق: يعقله.

[1373←]

ق: فعله.

[1374←]

ق: مثال هذا.

[1375←]

ق.

[1376←]

+ ق: ذلك.

[1377←]

ق: المعنى.

[1378←]

ق: وكذلك.

[1379←]

ف، ق: الشرطي.

[1380←]

ف، ق: صحته.

[1381←]

ف، ق: جزئيته.

[1382←]

ف: عليه.

[1383←]

م، ف: عليه.

[1384←]

هذا النقد الفلسفي المحكم الذي يوجهه ابن سينا للمعتزلة وعموم علماء الكلام، في ادلتهم لإثبات وجود الله، هي أن ادلتهم في إثبات الله جاءت من خلال قياس الغائب على الشاهد، وهذا القياس عند ابن سينا في هذه الحالة فاسد، لأن المقايضة بين الإنسان وصفاته وبين الله وصفاته غير صحيحة، لأن الله هو سبب وجود الأشياء، في حين أن الإنسان سببه وجود الأشياء، ودليل المعتزلة في اثبات الأول (الله)، وبدورنا سوف نعرض لأراء المعتزلة في إثباته وما قدموه من أدلة في ذلك، إذ تسترشد المعتزلة بالعقل في البرهان على وجود الله، تقول عموم المعتزلة: إن كل كائن عاقل يمكنه أن يدرك هذه الحقيقة، أعني وجود الله، بواسطة عقله، ولذلك يكفي أن يفكر في المعلومات الحادثة وفي أسبابها المختلفة حتى يصل إلى القول بوجود سبب أول لها، وعلى المفكر أيضاً أن ينظر إلى النظام السائد في العالم ليرى فيه برهاناً جلياً واضحاً على وجود منظم له، فيكون للمعتزلة برهانان أساسيان على وجود الله، برهان بالعلة الفاعلية، وبرهان بالعلة الغائية، فالبرهان بالعلة الفاعلية، ينطق أن المعلومات كثيرة وعديدة، والحركة أوضح وأعم هذه المعلومات، وبها تبدأ المعتزلة وتبرهن على حدوث العالم وعلى وجود محرك أول أولاً، أعني أن لا يتناهى من طرفها الأول، وبمعنى آخر هو ينكر الحركة التي لا بداية لها، فإذا لكل حركة محرك بواسطته، وهذا ما تظهره لنا التجربة، ولما كان الأمر كذلك فلا يمكن التسلسل في مجموعة العلل، لذا وجب حتماً أن نقر بوجود محرك أول لا يحركه آخر، وهو السبب الأول لكل حركة، وهذا المحرك الأول هو الله، ولربما تكون مرجعية هذا الدليل إلى أرسطو الذي قال بذلك البرهان من قبل، وهذا البرهان بالحركة ليس هو كل ما تستند عليه المعتزلة لإثبات وجوده تعالى، وإن كان هذا البرهان هو أسهلها وأقواها، وهناك براهين أخرى تركز على نظريات فلسفية يقدمها بعض المعتزلة، فمثلاً يستنتج الإسكافي وجود الله من وجود الأشياء، ويقول: أن الأشياء تبدأ من بدايتها لأنه إن كان لم يكن لها بداية فلا يمكن أن يوجد شيء، فوجود الأشياء يدل على أن لها بداية وبداية حركة، إذ أنها المرور من حالة العدم إلى حالة الوجود، وهذه الحركة يلزمها محرك، والتسلسل يمتنع هنا، فإذا يوجد محرك أول حرك الأشياء من العدم إلى الوجود، أما برهان المعتزلة الآخر وهو هشام الفوطي فيرتكز على الفرق بين الجوهر والعرض، فيقول: إن الأعراض لا تدل على كونه تعالى خالقاً ولا تصلح الأعراض دلالات، بل الأجسام تدل على كونه خالقاً...، ففي نظر هشام الفوطي وأغلب المعتزلة أن الأعراض تصدر طبعاً عن الجواهر، والأعراض ملازمة للجواهر في حالة العدم...، فيكون برهان المعتزلة الأول هذا برهاناً أساسه نظريات فلسفية تتعلق بماهية الكون وبتركيبه من جواهر وأعراض ويمرور من حالة العدم إلى حالة الوجود... أما البرهان الآخر للمعتزلة في إثبات وجود الله فيسمى البرهان بالعلة الغائية، وهو برهان متمم للبرهان الأول، لأن الله واهب الوجود، والوجود محقق

للجواهر، ولكل ما يتعلق بها من أعراض، ولما كان الوجود كمالاً، وهذا الكمال يدركه العقل لما يفكر في المحسوسات أعني الأعراض، والعقل يصل حتماً بعد هذا التفكير إلى القول بمدبر متعال غاية في الكمال، فالعقل كاف في مذهب المعتزلة للوصول إلى معرفة الله، يراجع، د. ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، الإسكندرية 1950، ج1، ص 119 وما بعدها، ومن جهة أخرى حاول المعتزلة أن يجعلوا صفات الله هي عين ذاته، من أجل التنزيه للذات الإلهية عن المشابهة، أي صفات الكمال وصفات الأفعال، مثل القدرة والإرادة والكمال والقدم والعلم وغيرها، وبقيت عندهم مسألة مشكلة ألا وهي مسألة كلام الله هل هو مخلوق أم قديم؟، وبالإمكان الرجوع إلى هذه الإشكالية وما جرتها من تأويلات لا حد لها ولا حصر، وما عكسته من جوانب إيجابية أو سلبية على مستوى العقيدة والسياسة، في أي كتاب يكتب عن علم الكلام وعن المعتزلة بالذات، ومن جهة أخرى نجد أن ابن رشد يستعرض أدلة المتكلمين وبراهينهم لاثبات وجود الله، في كتابه مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، ط3، القاهرة 1969، ولا سيما المقدمة العلمية الرائعة التي كتبها محقق الكتاب المرحوم محمود قاسم، يقول المحقق محود قاسم، ص 31: لكن المعتزلة والأشاعرة استنبطوا دليلهم الموسوم بدليل التمانع من الآيات القرآنية بطريقة خاصة، وتابعهم الماتريدي في ذلك، ودليل التمانع يقوم على القول أنه لو وجد إلهين في العالم لفسد هذا العالم، فقالوا: لو صح أن هناك إلهين فمن الجائز أن يقع الخلاف بينهما، بأن يريد أحدهما خلق العالم ولا يريد الآخر،...، إن برهانهم هذا يقوم على المماثلة بين الله والبشر، لأنهم يريدون تطبيق ما يشاهدونه بين بني الإنسان على العالم الإلهي، وللمزيد عن براهين الفلاسفة والمتكلمين والصوفية وغيرهم، حول وجود الله، يراجع، يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، القاهرة، ص 142-150، ويقول يوسف كرم أن هناك برهان الحركة وهو برهان أرسطو، وبرهان النظام وهو برهان أفلاطون، وبرهان الممكن والواجب وهو برهان الفارابي وابن سينا، ويضيف خمسة براهين أخرى، وهناك أدلة ابن رشد التي تبناها هو والتي عرض لها في كتابه مناهج الأدلة، وهما دليل العناية والإختراع، كما ووجه ابن رشد نقده لأدلة المتكلمين عموماً ولا سيما الأشاعرة واعتبر أدلتهم أدلة جدلية لا ترقى إلى البرهان، كما وتحدث عن المعتزلة وقال أن أدلتهم تشبه أدلة الأشاعرة وإن كانت كتبهم أي المعتزلة لم تصل إلى الأندلس كي يطلع عليها، وهناك كتب أخرى تحثت عن براهين وإدلة وجود الله، منها: كتاب الدكتور محمد غلاب، مشكلة الألوهية، القاهرة 1947، إذ خصص فصلاً عنوانه مبدأ تعدد الوجود للحديث عن هذه البراهين، سواء اليوناني منها أم الإسلامي أم الحديث والمعاصر. وعدد أدلة وجود الله في كتابه، وهي إجمالاً دون التفصيلات، دليل النظام ويمثله أفلاطون، ودليل الحركة ويمثله أرسطو، دليل الواجب والممكن ويمثله الفلاسفة الفارابي وابن سينا، والبرهان التصديقي ويمثله القديس أنسلم، وبرهان المثل الأعلى ويمثله البير الكبير والقديس توما الأكويني واسكندر هالفي، ودليل الكمال ويمثله ديكرت، والبرهان الأخلاقي ويمثله كانت. أما البراهين التي قدمها علماء الكلام مثل برهان التمانع وبرهان الجوهر الفرد وغيرها مما لا يتسع المجال هنا لتفصيلاتها، ولكن يبقى نقد ابن سينا يمثل محور اهتمام خاص، كون أن نقده يدل على حضور فكر المعتزلة في هذا الجانب بقوة في المساجلات والمجادلات الفلسفية والعقيدية زمن ابن سينا.

[←1385]

ق: ثبتوا.

[←1386]

ق: فيها.

[←1387]

ف، ق: فعالة.

[←1388]

ق: يأتيه.

[←1389]

يلاحظ هنا ومن خلال هذا التعليق، استمرار ابن سينا بتحليل مقولات المعتزلة ونقدتها وبيان تهاافتها.

[←1390]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 16. وهذا النص يرى أن الموجودات في عالمنا تكون ماهياتها هي الأصل وان وجوداتها من لوازم الماهية لا من مقوماتها، في حين الأمر بالنسبة لله يختلف إذ يتوحد الوجود والماهية هناك، ولا يوجد فرق بين الماهية والوجود، وبدورنا سوف نحدد ونعرف الماهية بالتفصيل، كي يطالع القاري الكريم عليها، ويعرف مدى العلاقة بين الماهية والوجود، بحسب رأي الفلاسفة وغيرهم، وأيهما أسبق في الوجود هي أم الوجود العيني، نقول: الماهية Quiddity: عرف الفلاسفة الماهية في كتبهم التي وصلت إلينا، فهي عند الفيلسوف أرسطو (ت322ق.م) تقع في مطلب ما، أي ما الشيء الذي هو موضوع العلم، في مقابل مطلب هل، أي هل الموضوع موجود؟، وعند الفيلسوف الفارابي (ت339هـ)، كل ما للشيء صح أن يجاب به في جواب ما هو هذا الشيء؟، أو في جواب المسئول عنه بعلاقة أخرى، فإن كل مسئول عنه (ما هو) فهو معلوم بعلامة ليست هي ذاته ولا ماهيته المطلوبة فيه بحرف (ما)، فقد يجاب عنه بجنسه وقد يجاب عنه بفصله أو بمادته أو بصورته، وقد يجاب عنه بحدده، وما له ماهية خارج النفس، وإن كان عاماً فيقال: بالتقديم والتأخير، يراجع، الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت 1970، الصفحات 116، 118، 198. كذلك يرى الفارابي الماهية التي هي صيغٌ وخلقٌ، فهي التي بها شعائر الأنواع، وهي الأسبق إلى المعارف أولاً، وبها تتميز الأنواع عندنا بعضها عن بعض، والماهية التي هي صيغة فينغخي أن تؤخذ على ما عند إنسان إنسان من الجهة التي صح بها عنده إنها ماهيته، يراجع، الفارابي، الحروف، ص 116. أما ابن سينا (ت428هـ)، فيرى الماهية التي هي مطلب ما، ما يطلب به التصور، وهو إما بحسب الاسم كقول القائل: ما الخلاء؟. ومعناه ما المراد باسم الخلاء، وهذا يتقدم كل مطلب، يراجع، النجاة، نشرة ماجد فخري، بيروت 1985، ص 104. كذلك ينظر، الغزالي (ت505هـ) تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط3، القاهرة 1958، مسألة (8) ص 188. أيضاً ص 186. في حين يحدد ابن رشد (ت595هـ) الماهية، فيقول: أنها اسم مشترك، والأصل في الماهيات أن تقوم بذاتها، يراجع، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، بيروت 1986، ص 365، ص 399، كذلك يرى ابن رشد، أن الموجود يقال على الماهية، أي كل ما له ماهية وذات خارج النفس، سواء تصورت تلك الذات أم لم تتصور، يراجع، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة 1958، ويقارن، د. حسن مجيد العبيدي، المصطلح الفلسفي عند ابن رشد، بحث منشور في مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد، العدد4، السنة2001، ص ص 53-66. أما الشريف الجرجاني (ت816هـ/1413م) فيحدد الماهية بأنها ما به الشيء هو هو، ومن حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام، وقيل: منسوب إلى (ما). والأظهر انه نسبة إلى (ما هو) جعلت الكلمتان كلمة واحدة، وهي (الماهية) تطلق غالباً على الأمر المتعلق من الإنسان وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعلق من حيث أنه مقول في جواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية...، ومن حيث أنه محل الحوادث يسمى جوهرأ، يراجع، التعريفات، بغداد1986، ص 110. ويقسم الجرجاني الماهية إلى أنواع هي: الماهية النوعية، وهي التي تكون في أفرادها على السوية (مثل الإنسان)، والماهية الجنسية، وهي التي لا تكون في أفرادها على السوية (مثل الحيوان)، والماهية الاعتبارية، وهي التي لا وجود لها إلا في عقل المعبر ما دام معتبراً، وهي ما يجاب عنه بالسؤال (ما هو).

والماهية أعم من الحقيقة، لأن الحقيقة لا تستعمل إلا في الموجودات، والماهية تستعمل في الموجودات والمعدومات، يراجع، أبي البقاء، كتاب الكليات، القاهرة 1281هـ.

كذلك الماهية والذات والحقيقة قد تطلق على سبيل الترادف، ولكن الحقيقة والذات تطلقان غالباً على الماهية باعتبار الوجود الخارجي. يراجع، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نقلاً عن جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت 1986، ج2، ص 314-315.

ويذهب أندريه لالاند، في الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت 2001، ج2، ص 1095، أن لفظه Quiddity أدخلتها الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا، وهو ما يجيب عن السؤال في مقابل السؤال عن الجوهر بوصفه متميزاً من الوجود. كما استعملها الفيلسوف اللاهوتي توما الاكوييني (ت1274م) كمرادف للصورة.

وعود على بدء، فأن الغزالي في كتابه مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة 1961، ص 118، يفصل القول في الماهية عند حديثه عن المطالب العلمية، فيقول: مطلب (ما) وهو سؤال عن ماهية الشيء، وهو على وجهين، أحدهما: ما يراد به مراد المتكلم بلفظ(ما)، لم يفسره، كما إذا قال (عقار) فيقال: ما الذي يراد به، فيقول (الخمير)، والثاني: أن يطلب حقيقة الشيء في نفسه، كما يقال: ما العقار؟ فيقول هو الشراب المعتصر من العنب، ومطلب (ما) يتقدم على مطلب (هل) لأن ما لم يعلم وجوده لا يطلب ماهيته، وللمزيد يراجع، مفاتيح العلوم الإنسانية، للدكتور خليل أحمد خليل، بيروت، ص 365 (مادة1230)، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة 1998، ص 597-599، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، القاهرة1979، ص 165، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، القاهرة 1971، ص 201-202، ويفيد يوسف كرم: أن لفظه ماهية في مقابلة وجود Existence عند سارتر، إذ نقل سارتر لفظه ماهية من معناها المتعارف إلى معنى الشخصية، فكل فرد من الأفراد يكون شخصيته التي هي ماهيته، وبهذا المعنى يكون الوجود سابقاً على الماهية.

أما شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي الحلبي المقتول (590هـ/1191م)، في كتابه الألواح العمادية، تصحيح نجفلي حبيبي، طهران 1397هـ، يقول في ص 4: إن العلماء إذا حكموا على شيء بإمكان أمر أو وجوبه أو امتناعه، فإنما يعتبرون ما يلزم الماهية، وأعني بالماهية ما يكون هو ما هو، ولا يعتمدون على الاستقراء. أما في كتابه كلمة التصوف والمنشور من قبل المصحح نفسه، طهران 1397هـ، فيشير في ص 86، أن اللازم العام للماهية ما لا يمكن رفعه عنها في الوجود ولا في الوهم كزوايا المثلث. كل ما يلزم الماهية في موضوع لذاتها يلزمها في جميع المواضع، وما لا يكون لازماً للماهية لخصوصها لا يلزم أن يطرّد فيما يشاركها في أمر عام، فحرارة النار لخصوص حقيقتها لا لجرميتها، حتى يكون كل جرم حار، ونحن إذا حكمنا على كل واحد من جزئيات شيء، فإنما نحكم بما يلزم على الماهية لذاتها، لا بناءً على استقرار الأشخاص، راجع، ص 86-87. كذلك واجب الوجود (الله) لا يتصور أن يكون وجوده غير ماهيته، فإن الوجود إذا أضيف إلى الماهية يكون عرضاً، فلا يجب بذاته، وإلا ما احتاج إلى الإضافة، ولا يجوز أن تكون الماهية علة لوجود نفسها. فيلزم أن تكون الماهية قبل وجودها موجودة. وهذا محال، يراجع، ص 99. كذلك يشير السهروردي في كتاب اللحات، ص 147، المنشور من قبل المصحح نفسه، طهران 1397هـ، هو أن كل موجود غير ماهيته فوجوده ممكن، إذ لو وجب ما افتقر إلى إضافة إلى الماهية. ولو كانت الماهية علة لوجود نفسها، لكان لها قبل الوجود وجود، وهو محال، فما يجب وجوده لا يكون وجوده إلا عين ماهيته.

[←1391]

في هذا التعليق يستعرض ابن سينا أيضاً دليل المتكلمين من معتزلة وأشاعرة، ويقدم لدليلهم القائم على التمانع، وينقده بدليل الواجب والممكن الذي يتبناه هو.

[1392←]

21 الأنبياء 22.

[1393←]

ق: معلومات.

[1394←]

ق.

[1395←]

هذا النقد موجه من قبل ابن سينا إلى المعتزلة، الذين يرون أن الله لا تصح عليه الأعراض.

[1396←]

ق: التحدد.

[1397←]

ق: تحدد.

[1398←]

التحدد.

[1399←]

ف، ق: حقيقة.

[1400←]

ق: التصورات.

[1401←]

ق.

[1402←]

ق: من.

[1403←]

ق: و.

[1404←]

لاحظ هنا التفسير الفلسفي لظهور الشر في عالمنا، إذ يربط ابن سينا بين وجود الشر وبين الإمكان الذي تمتاز به الهيولى أو المادة الأولى، الله واجب الوجود كله خيرية وجوادية ولا يصدر عنه أي شر، بل هو خير وجود وكرم، فالشر إنما يصدر عن الممكنات في عالمنا. وهو رد فلسفي على علماء الكلام الذين يرى بعضهم أن الله هو مصدر الخير والشر.

[1405←]

20 طه/آية 50.

[1406←]

87 الأعلى/آية 3، - ق.

[1407←]

26 الشعراء/آية 78.

[1408←]

ق: غرض.

[1409←]

ف، ق.

[1410←]

ق.

[1411←]

ف.

[1412←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 9.

[1413←]

م، ف: فهو.

[1414←]

ق: كانت.

[1415←]

ق: كمال.

[1416←]

+ ق: كان.

[1417←]

(10-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 9.

[1418←]

ف، ق:

[1419←]

[1420←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 9

[1421←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 9.

[1422←]

ف، ق: والغاية.

[1423←]

م: الفاعل

[1424←]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 18.

[1425←]

ف، ق: يصير بسببه.

[1426←]

م: الاعراض.

[1427←]

ق: أو.

[1428←]

ف، ق: الفاعل.

[1429←]

ف، ق.

[1430←]

ف، ق: كل.

[1431←]

ق: كيفية.

[1432←]

ق: عامة.

[1433←]

ق: فهي.



[1434←]

ق: الخاصة.

[1435←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 12.

[1436←]

ق.

[1437←]

ف، ق.

[1438←]

ق: الواجبية أو الوجود.

[1439←]

3 آل عمران/آية 18.

[1440←]

ف، ق: حقيقة الماهية.

[1441←]

ق: مقسوم.

[1442←]

ق: والوجود.

[1443←]

ق: ماهية.

[1444←]

ق: فوجوب.

[1445←]

ف، ق.

[1446←]

ق: كالإنسان.

[1447←]

ف، ق.

[1448←]

ق: فانه ان.

[1449←]

ف: به، - ق.

[1450←]

ق: تشخصه.

[1451←]

ف، ق.

[1452←]

ف: فواجب، ق: وواجب.

[1453←]

ف، ق.

[1454←]

ف، ق: تكون.

[1455←]

ق: ان.

[1456←]

ق: لماهيته.

[1457←]

ف، ق.

[1458←]

ق: واجب.

[1459←]

ق.

[1460←]

ق: واجب.

[1461←]

ف، ق.

[1462←]

ف، ق: انه هو.

[1463←]

ف، ق.

[1464←]

ق: ويكثر.

[1465←]

ق: لا تتشخص.

[1466←]

ق: متشخص.

[1467←]

ق: ها هنا.

[1468←]

ق: غدا.

[1469←]

ق: ميتا.

[1470←]

ف، ق.

[1471←]

ف: ثم يصير كذا، ق: ثم كذا.

[1472←]

ق.

[1473←]

ق: يشخص اخر جزئيا.

[1474←]

ق: منها.

[1475←]

(9-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 14.

[1476←]

ق.

[1477←]

ق: بالوجود.

[1478←]

(12-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 14.

[1479←]

ق: لا يشركه.

[1480←]

م: هو.

[1481←]

لقد تكرر ذكر هذا التعليق في مخطوط م ومخطوط ف ونشرة ق مرتين. انظر ورقة 188 أ - 2، و صفحة (86، 107) من نشرة ق، وقد جاء هذا التكرار بهذه وقد جاء هذا التكرار بهذه الصيغة. ((وضع المكان نسبته إلى جزء من الفلك)). فأثبتناه هنا وهناك لمناسبة الموضوع

[1482←]

ق: الأول.

[1483←]

ق: التشخص.

[1484←]

ق: هامش، ص 150، هذه صورة من صور الحجة الوجودية لاثبات وجود الله.

[1485←]

ق: بذاته.

[1486←]

ق: ولا يعدم.

[1487←]

ق: إذن.

[1488←]

ف، ق: حل..

[1489←]

ق: ومستفيدا.

[1490←]

ق: الشيء.

[1491←]

ف، ق: جوز.

[1492←]

ف، ق.

[1493←]

ق: اذلا.

[1494←]

ق: شيء.

[1495←]

ق: ولذلك.

[1496←]

ف، ق: و.

[1497←]

ف، ق.

[1498←]

ق: فقبل.

[1499←]

م: الفعال.

[1500←]

ق.

[1501←]

ق: بوساطته.

[1502←]

ف، ق: اللزوم للذات.

[1503←]

ق: متحدة.

[1504←]

ق: حاصل.

[1505←]

ق: لعرض.

[1506←]

ق: امكانه.

[1507←]

ق: وبما.

[1508←]

ف، ق: أشخاص.

[1509←]

ق: فتتكثر.

[1510←]

ق: لداع.

[1511←]

ق: وللزومها.

[1512←]

ف، ق: تستكمل.

[1513←]

ق: معلولا لها.

[1514←]

ف، ق: تابعاً لعمله.

[1515←]

م: اللزوم.

[1516←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 14.

[1517←]

ق.

[1518←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 14.

[1519←]

ق: كالتواجد.

[1520←]

(7-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 14.

[1521←]

ق ك عند.

[1522←]

ق: حدده.

[1523←]

ق.

[1524←]

ف، ق: احتاج.

[1525←]

+ ق: إذا.

[1526←]

ق: اخر.

[1527←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 14.

[1528←]

ق: ان كل وضع في الفلك.

[1529←]

ق: فبقي.

[1530←]

ف، ق: المحاذيات.

[1531←]

ف، ق: المحاذيات.

[1532←]

ف، ق: المحاذيات.

[1533←]

ف، ق: ان.

[1534←]

ق: تحدد.

[1535←]

ق: متحدة.

[1536←]

ق: فلا تزال.

[1537←]

ق: أحوال.

[1538←]

ف، ق: للميول المتبدلة.

[1539←]

ف، ق.

[1540←]

ف، ق: له في ذلك.

[1541←]

ف، ق: الايون والأوضاع.

[1542←]

ق: المتحدة.

[1543←]

ق: يتحدد.

[1544←]

ق: يتوهم.

[1545←]

ق: والتحدد.

[1546←]

ف، ق.

[1547←]

ق: بحركة.

[1548←]



ف، ق: حركة أخرى.

[1549←]

ف، ق.

[1550←]

م، ف: أخرى.

[1551←]

ق: أو يصح.

[1552←]

ق: فلو.

[1553←]

ق: محرك.

[1554←]

ف، ق.

[1555←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 15.

[1556←]

ف، ق: فتدورك.

[1557←]

ق: في كل.

[1558←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 15.

[1559←]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 15.

[1560←]

ق: مكان.

[1561←]

ق: واللزوم.

[1562←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 15.

[1563←]

ف، ق.

[1564←]

ف، ق.

[1565←]

ق: لعرض.

[1566←]

ق: ولتشبه.

[1567←]

ف، ق: وارادات.

[1568←]

ف، ق: استكمال.

[1569←]

ق.

[1570←]

ف، ق: فان الأول.

[1571←]

ق: فما بعد.

[1572←]

ق: ان.

[1573←]

ف، ق: تقصد.

[1574←]

م: فعلا خير.

[1575←]

ق: مطلقا.

[1576←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 16.

[1577←]

(2-). هذا المص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 16.

[1578←]

ق: جميعا.

[1579←]

ف، ق: ذاتها.

[1580←]

ق.

[1581←]

ق.

[1582←]

ق: فالتحرك.

[1583←]

ف، ق: ارادات.

[1584←]

ق: متشخص.

[1585←]

ف، ق: تتجدد.

[1586←]

ف، ق.

[1587←]

ق: تحد والحالة.

[1588←]

ق: إلا.

[1589←]

ق: لغير.

[1590←]

ق: يقهر.

[1591←]

ق.

[1592←]

ق.

[1593←]

ف، ق: اولاً.

[1594←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 9-10.

[1595←]

ق: الكواكب في ذواتها.

[1596←]

ق: كان.

[1597←]

ف، ق.

[1598←]

ق: للامكان.

[1599←]

ف، ق.

[1600←]

ق: طبيعة.

[1601←]

ق: طبيعة.

[1602←]

+ ف، ق: الوجود.

[1603←]

ف، ق.

[1604←]

ف، ق: ذكر.

[1605←]

الخلاء مكان لا متمكن فيه، وابن سينا يرفض القول بوجود خلاء في العالم، وهو بذلك يتابع أرسطو وشيئته، في حين تذهب المدرسة الذرية اليونانية إلى القول بالذرات والخلاء في العالم، ومثل ذلك تقول المدارس الكلامية

الإسلامية من معتزلة وأشاعرة، للتفصيلات، يراجع، كتابنا نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، الفصل الرابع، المخصص للبحث في الخلاء.

[1606←]

ف، ق.

[1607←]

ف، ق.

[1608←]

ق: تلك.

[1609←]

ق: كان.

[1610←]

ق: واحدا.

[1611←]

ف، ق.

[1612←]

ق: مكان.

[1613←]

ق: النوعين.

[1614←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 18-19.

[1615←]

ق: شيئاً.

[1616←]

ق: تصور.

[1617←]

ق: ولا.

[1618←]

ف، ق: بعضها.

[1619←]

ف، ق: اوقعت.

[1620←]

ق: الإنسان.

[1621←]

ف: الصورة الثانية، ق: صورة النبات.

[1622←]

ق: سبب.

[1623←]

ف، ق: رحم.

[1624←]

ف، ق.

[1625←]

ق: الواصل.

[1626←]

ق: الكوكب.

[1627←]

ق: بتركيب تركيا.

[1628←]

ق: ترتب.

[1629←]

ف، ق: ونحل ارادة وكل تدبير.

[1630←]

ف: مجبورون، ق: مخيرون.

[1631←]

ق: لا يتخصص.

[1632←]

ق: في.

[1633←]

ق.

[1634←]

ف: بالحركة.

[1635←]

ف: مما.

[1636←]

ق: يصح.

[1637←]

لقد تكرر ذكر هذا التعليق في مخطوط [م] وهنا وفي ورقة [170أ] فاثبتاه هنا، وحذفناه من هناك.

[1638←]

ق: لا.

[1639←]

ق: طرق.

[1640←]

ق.

[1641←]

ق: في.

[1642←]

ق: احدهما.

[1643←]

ف، ق: هو وجود يتعلق.

[1644←]

ق: وجود.

[1645←]

ق: فانه.

[1646←]

ق: ذلك.

[1647←]

ق: او.

[1648←]

ف: بعد ما ليس، ق: ليس.

[1649←]

+ ق: وجود.

[1650←]

ف، ق.

[1651←]

ق.

[1652←]

ق.

[1653←]

ق.

[1654←]

ف، ق.

[1655←]

ق: حدثت.

[1656←]

ق: بحدث.

[1657←]

ق: في الفاعل الى علة.

[1658←]

ف، ق: والوجود.

[1659←]

ف، ق: في.

[1660←]

ف، ق.

[1661←]

ق.

[1662←]

م: الحدوث.



[1663←]

ق: في ذلك.

[1664←]

ف، ق: أو.

[1665←]

ف، ق: من.

[1666←]

ق: فان.

[1667←]

ق: فإذا ما.

[1668←]

ق.

[1669←]

ف: اعتبرناها.

[1670←]

ف، ق.

[1671←]

ق: تقدمه بشيء.

[1672←]

ف، ق: لم.

[1673←]

ق: المخلوق.

[1674←]

ق: انما.

[1675←]

ق: قال.

[1676←]

ق: مرضية.

[1677←]

ف، ق: المستنكر.

[←1678]

+ ق: وهذه الحركة موجودة.

[←1679]

المقصود هنا، هو يحيى النحوي في رده على برقلس (ت: 484م) فيما ذهب إليه هذا من أزلية وأبدية العالم. وحول هذه الحجج، انظر، حجج برقلس في قدم العالم في كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، ط2، الكويت 1977، ص 34-42، وحول قيمة رد يحيى النحوي على برقلس في قدم العالم، انظر موقف أبي الخير الحسن بن سوار البغدادي، في مقالته الموسومة (في ان دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً)، ضمن الكتاب نفسه، ص 243 - 4247.

[←1680]

م: مفهوم الوجود.

[←1681]

ق: بالحس.

[←1682]

حاشية مخطوط ف [103ب]، إشارة إلى لزوم الدور لان كيفية الوجود حال من حالاته ويتأخر عنه، فكيف يكون علة له مع ان الوجود بعد العدم لا يحتاج إلى علة انما المحتاج هو الوجود وحده.

[←1683]

ق: الوجودات.

[←1684]

ق: باحوال وصفات.

[←1685]

ف، ق: ما نعينه.

[←1686]

ق: بذلك.

[←1687]

م، ف: به.

[←1688]

ف: الارادات.

[←1689]

ق: يعني.

[1690←]

ق: أخره.

[1691←]

ف، ق.

[1692←]

ف، ق: بالزمان.

[1693←]

ق: لنوع.

[1694←]

ق: وما يكون بالذات علة وما يكون بالذات معلولا.

[1695←]

ق: ثابتة.

[1696←]

ق: في حدث.

[1697←]

ف، ق: فكلمة.

[1698←]

م: الأعداد.

[1699←]

ق: توجد.

[1700←]

ف، ق.

[1701←]

ق: التشخيص.

[1702←]

ف، ق: وليس كذلك الممكن.

[1703←]

ق: جوهرة قائمة.

[1704←]

ق: وانما.

[1705←]

ق: سببا.

[1706←]

ق.

[1707←]

ق: بالموجد.

[1708←]

ق: سببا.

[1709←]

ق: فان.

[1710←]

ق: بان..

[1711←]

ق: ان.

[1712←]

ق: فان.

[1713←]

ق: بعض حججهم.

[1714←]

ق.

[1715←]

ق.

[1716←]

ف، ق: وعلى عبارة.

[1717←]

ق: وجود.

[1718←]

ق: ثم اراد الفاعل.

[1719←]

ق.

[1720←]

ق: ارید.

[1721←]

ق: بالغیر.

[1722←]

ف، ق: ق.

[1723←]

+ ق: هي.

[1724←]

م: كان.

[1725←]

ف، ق.

[1726←]

+ ف: الا.

[1727←]

+ ق: أي حقيقة ما ذكرناه.

[1728←]

ف، ق: فقد بان.

[1729←]

ف، ق: ذوات.

[1730←]

ق: وان.

[1731←]

ق: العقل.

[1732←]

ق: المعقول.

[1733←]

ق: المعقول.

[1734←]

ق: فليفرض.

[1735←]

ف، ق.

[1736←]

ق: بان.

[1737←]

ف، ق.

[1738←]

ف، ق.

[1739←]

ق.

[1740←]

ق: المعقول.

[1741←]

ف، ق.

[1742←]

ف، ق.

[1743←]

ق: موجد.

[1744←]

ق: شيء.

[1745←]

ق: يوجد.

[1746←]

ق: انه.

[1747←]

ف، ق.

[1748←]

ق: ذكر.

[1749←]

ق: العلم.

[1750←]

ق: عرف.

[1751←]

ف، ق: فانها ان لم تكن متناهية.

[1752←]

ق: يكون.

[1753←]

ق.

[1754←]

ف، ق.

[1755←]

ق: محددة.

[1756←]

ق: محددة.

[1757←]

ق: محدد.

[1758←]

ق: انه.

[1759←]

ف: اولاء، ق: اولاء.

[1760←]

ق.

[1761←]

ق: التغيرات.

[1762←]

ف، ق.

[1763←]

ف: الموجودة.

[1764←]

ف، ق.

[1765←]

ق: صرفت.

[1766←]

ف، ق.

[1767←]

ق.

[1768←]

ق: المكافأة.

[1769←]

ق.

[1770←]

ق: المكافأة.

[1771←]

ق.

[1772←]

ف.

[1773←]

ق: هو.

[1774←]

ق.

[1775←]

ف: بزوال، ق: زوال.

[1776←]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 7.



[1777←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 7.

[1778←]

ق: ذواتها.

[1779←]

+ ق: في.

[1780←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 6.

[1781←]

ق: وذبواتها.

[1782←]

ق: لم.

[1783←]

ق: معلول.

[1784←]

ف: إذ هي تكون لها. ق: أو هي تكون لها.

[1785←]

ق: وممبطة.

[1786←]

ق: للشخص الاخر.

[1787←]

ق: معدود.

[1788←]

ق.

[1789←]

ف، ق.

[1790←]

م: مبدأها.

[1791←]

+ ق: أو يلزم شيء شينا بلا واسطة شيء.

[1792←]

ف، ق: لازمة عنه صادرة.

[1793←]

ف، ق: بواسطة.

[1794←]

ف، ق: لانه ماهية.

[1795←]

ق: وجود.

[1796←]

ف، ق: اقول انه لا.

[1797←]

ق: طبعه.

[1798←]

ف، ق: ووجوبهما.

[1799←]

ق.

[1800←]

ق.

[1801←]

ف، ق.

[1802←]

ق: بما.

[1803←]

ق.

[1804←]

ق: فانها.

[1805←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 24.

[1806←]

ق: هذا الوجه.

[1807←]

ق: ذاتها.

[1808←]

ق: وجود هو.

[1809←]

ق: يلزمه.

[1810←]

ق: غيرها.

[1811←]

ق: يتعاقبان.

[1812←]

ق: يتضادان.

[1813←]

ف: المتعاقدان.

[1814←]

ق: كالتخالف.

[1815←]

ق.

[1816←]

ف: المقدار، ق: المقداري.

[1817←]

ق: والارادة.

[1818←]

ق: يعرض.

[1819←]

ق.

[1820←]

ق: الامكان.

[1821←]

ق.

[1822←]

ق: بتخصصاتها.

[1823←]

ف: اسحنا، ق: امتتحنا.

[1824←]

ف، ق.

[1825←]

ق.

[1826←]

ف، ق: و.

[1827←]

ف، ق: والشرارة.

[1828←]

ق: كان.

[1829←]

ق.

[1830←]

ق: عرف.

[1831←]

م: الحركة.

[1832←]

م: وهذه، ف: وهذه الضرورة.

[1833←]

ق.

[1834←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند ص 15-16.

[1835←]

ق: لشخص.

[1836←]

ق: مخصصة.

[1837←]

ق.

[1838←]

ق: لمخصص.

[1839←]

ف، ق: الآخر.

[1840←]

ق: وفساد.

[1841←]

ق: ولذلك.

[1842←]

ق: لحكمة الهيئة.

[1843←]

ق.

[1844←]

ق: تبتعثنا.

[1845←]

ق: عنها.

[1846←]

ق: ابدانها.

[1847←]

ف، ق.

[1848←]

م، ف: لها.

[1849←]

ف، ق: بالحال في المريض.

[1850←]

ف، ق: صحة.

[1851←]

ق: لا امكان.

[1852←]

ف: اتحدث بها، ق: تحدث بها.

[1853←]

ق: للحد.

[1854←]

ق: للحد.

[1855←]

ف: بالاكْتساب اعني اكتساب، ق: باطْتسابها.

[1856←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 10.

[1857←]

ف، ق: النفس.

[1858←]

ق: مفتتة.

[1859←]

ق: تفتت.

[1860←]

ق: تركيبها.

[1861←]

+ ق: هي.

[1862←]

ق: الامارة.

[1863←]

ق: ادراكه.

[1864←]

ف، ق.- ف، ق: ما يراه الانسان.

[1865←]

ق.

[1866←]

ق: تستعد.

[1867←]

ق: يتقدم.

[1868←]

ق: فاللابصر.

[1869←]

ق: صادقا.

[1870←]

ق: موجود.

[1871←]

ق: بسببه.

[1872←]

م: بالكلمات.

[1873←]

ق.

[1874←]

ف.

[1875←]

ق: النفس.

[1876←]

ق: كان.

[1877←]

ف، ق: يكون حينئذ.

[1878←]

ف، ق: و.

[1879←]

ق: ثابتة.

[1880←]

م، ق: اليها.

[1881←]

ف، ق.

[1882←]

ق: عرف.

[1883←]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 6.

[1884←]

ق: المطابقة.

[1885←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 6.

[1886←]

ق.

[1887←]

ق: لا اعراض.

[1888←]

ق.

[1889←]

ف: بالوجودات، ق: بالوجودي.

[1890←]

ق.

(2-2). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 7.

(3-3). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 7.

[1891←]

ق: والاخوة.



[1892←]

ق: مخصصين.

[1893←]

ف، ق: او.

[1894←]

ق: يختلفان.

[1895←]

ق: معقولة.

[1896←]

ق: مسامته.

[1897←]

ق: ان في.

[1898←]

بصدد موقف ابن سينا من التناسخ ورفضه له وتقديم ادلته الفلسفية لهذا الرفض، يراجع، سندس سالم عمر، الروحانية عند الفلاسفة المسلمين، رسالة ماجستير، مخطوط، قسم الفلسفة، الجامعة المستنصرية، 2013. تحت إشرافنا.

[1899←]

ق: وان

[1900←]

(1-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 13.

[1901←]

ق: اذ.

[1902←]

ق.

[1903←]

ق: منحيث.

[1904←]

ف، ق: يصح.

[1905←]

ق: متعين.

[1906←]

ق: اقترنت.

[1907←]

ق: مضرة.

[1908←]

ق: للصغير.

[1909←]

ق: صغيرة عنده.

[1910←]

ق: فبسبب.

[1911←]

ق: بان.

[1912←]

ق: يحصر.

[1913←]

ق: الوجود.

[1914←]

ق.

[1915←]

ق: بالقياس.

[1916←]

ف، ق.

[1917←]

ق: صورة كثيرة.

[1918←]

ق: تنكسر.

[1919←]

ق: والقوى.

[1920←]

ق: فالنار والماء.

[1921←]

ق: من.

[1922←]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 25.

[1923←]

ق: الشخص.

[1924←]

ق: الموحد.

[1925←]

ق: جرم.

[1926←]

ق: بشخصيته.

[1927←]

ف، ق: يصح.

[1928←]

ق.

[1929←]

ف: وما نتوهم.

[1930←]

ق: واذا.

[1931←]

ق: حد.

[1932←]

ق: حد.

[1933←]

ف، ق.

[1934←]

ق.

[1935←]

ق: مخصصا.

[1936←]

ق: فانه من ذلك لا يمكن.

[1937←]

ق.

[1938←]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 16.

[1939←]

ف، ق: و.

[1940←]

ف، ق: عادته.

[1941←]

ق: طبعه.

[1942←]

ق: المعلول.

[1943←]

ق: يحده الجزئي.

[1944←]

ق: فان.

[1945←]

ق: فيستند.

[1946←]

ف، ق: صور فعل.

[1947←]

ف، ق، + م: القوة في الابديات.

[1948←]

ق.

[←1949]

ق: المخصصة.

[←1950]

م: لتلك.

[←1951]

ق: يوجب.

[←1952]

ق.

[←1953]

ق: الحمل.

[←1954]

ق: بما نراه.

[←1955]

ف، ق: و.

[←1956]

ق.

[←1957]

(4-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 19.

[←1958]

ق: العلمي.

[←1959]

(2-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 19.

[←1960]

(3-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، نشرة الهند، ص 19.

[←1961]

ق: التنفس.

[←1962]

(5-). هذا النص يعود للفارابي، انظر التعليقات، ص 20.

[←1963]

(6-). ايضاً، ص 20.

[1964←]

(1-). ايضاً، ص 20.

[1965←]

ق: جزهره.

[1966←]

ف: ق.

[1967←]

ف، ق: عنها.

[1968←]

م: زمنين.

[1969←]

ق: التّقدم.

[1970←]

ف، ق: في اثنيّنته.

[1971←]

ق: واخر.

[1972←]

ف، ق: الحد.

[1973←]

ف، ق.

[1974←]

ق.

[1975←]

ق.

[1976←]

ق: عنه.

[1977←]

ف.

[←1978]

(4-). انظر، الفارابي، التعليقات، ص 21 حيث يرد هذا النص عنده.

[←1979]

ف: فيه، ق: فيها.

(4-). انظر، الفارابي، التعليقات، ص 21 حيث يرد هذا النص عنده.

[←1980]

(1-). انظر، الفارابي، التعليقات، ص 21-22 حيث يرد هذا النص عنده.

[←1981]

ق: شخص.

[←1982]

ف: فان قال، ق: قال.

[←1983]

ق.

[←1984]

ق: لا لوجوده.

[←1985]

ق: علة.

[←1986]

ف، ق.

[←1987]

ق: ينتقل.

[←1988]

ف، ق: ووجوده الخلاء.

[←1989]

ق: جسم.

[←1990]

ف: لم يكن لانه انما.

[←1991]

ف، ق.

[←1992]

ق: في.

[←1993]

ف، ق.

[←1994]

اخر ما موجود من تعليقات في مخطوط المتحف[م].

[←1995]

الاشارة الى مخطوط الاوقاف[ف] حيث اكملنا نص التعليقات تبعا له.

[←1996]

هذا التعليق، وما تليه من تعليقات سقطت من مخطوط المتحف[م] وقد اردنا ها هنا تبعا لمخطوط الاوقاف [ف]، مع مقابلتها على نشرة بدوي [ق]. فلاحظ، والارقام الواردة هنا بين... هي ارقام مخطوط [ف].

[←1997]

+ ف: ثم.

[←1998]

ق: التأليف والتركب.

[←1999]

ق: شخصية.

[←2000]

ق: مجموعة.

[←2001]

ق: فامكان.

[←2002]

ق: وهي.

[←2003]

ق: الحال.

[←2004]

ق: هوية.

[←2005]

ق ك علميته.



[2006←]

ق: في.

[2007←]

ق.

[2008←]

ق: لكن.

[2009←]

ق: على.

[2010←]

ق.

[2011←]

ق.

[2012←]

ق: ليس.

[2013←]

ق: للصفة.

[2014←]

ق.

[2015←]

ق.

[2016←]

ق.

[2017←]

ق: عرض.

[2018←]

ق: هو عناية.

[2019←]

ق: سبب.

[2020←]

ق: وقولك.

[2021←]

ق.

[2022←]

ق: ذوات.

[2023←]

ق.

[2024←]

ق.

[2025←]

ق: يعني انه.

[2026←]

ق: وكذا.

[2027←]

ق.

[2028←]

ق.

[2029←]

ق: يمكننا.

[2030←]

ق: ادرك حالوته من اكله.

[2031←]

ق.

[2032←]

ق: اذا.

[2033←]

ق: ذلك.

[2034←]

ق: ولتخصص.

[2035←]

فا: رسوم.

[2036←]

ق: بالفكرة.

[2037←]

ق: التصورات.

[2038←]

ق: الذي.

[2039←]

ق: بينها.

[2040←]

ق: الارادات.

[2041←]

ق: الارادة.

[2042←]

ق: الارادة.

[2043←]

ق.

[2044←]

ق: ففسير.

[2045←]

ق.

[2046←]

ق.

[2047←]

ق: ذاتا.

[2048←]

ق.

[2049←]

آخر الموجود من التعليقات في مخطوط [ف]، الذي سقط من مخطوط [م].

[←2050]

م، ق: والله الحمد والمنة.

[←2051]

الإشارة إلى رقم التعليق في تحقيقنا لنص ابن سينا.

[←2052]

الإشارة هنا إلى رقم التعليق الوارد في النص و[ف] تعني الفصل.

[←2053]

تسجل هذه الجريدة توثيقاً للمصادر والمراجع التي أقمنا عليها الدراسة والتحقيق، ما عدا ذكر المخطوطات التي ذكرناها في التحقيق.