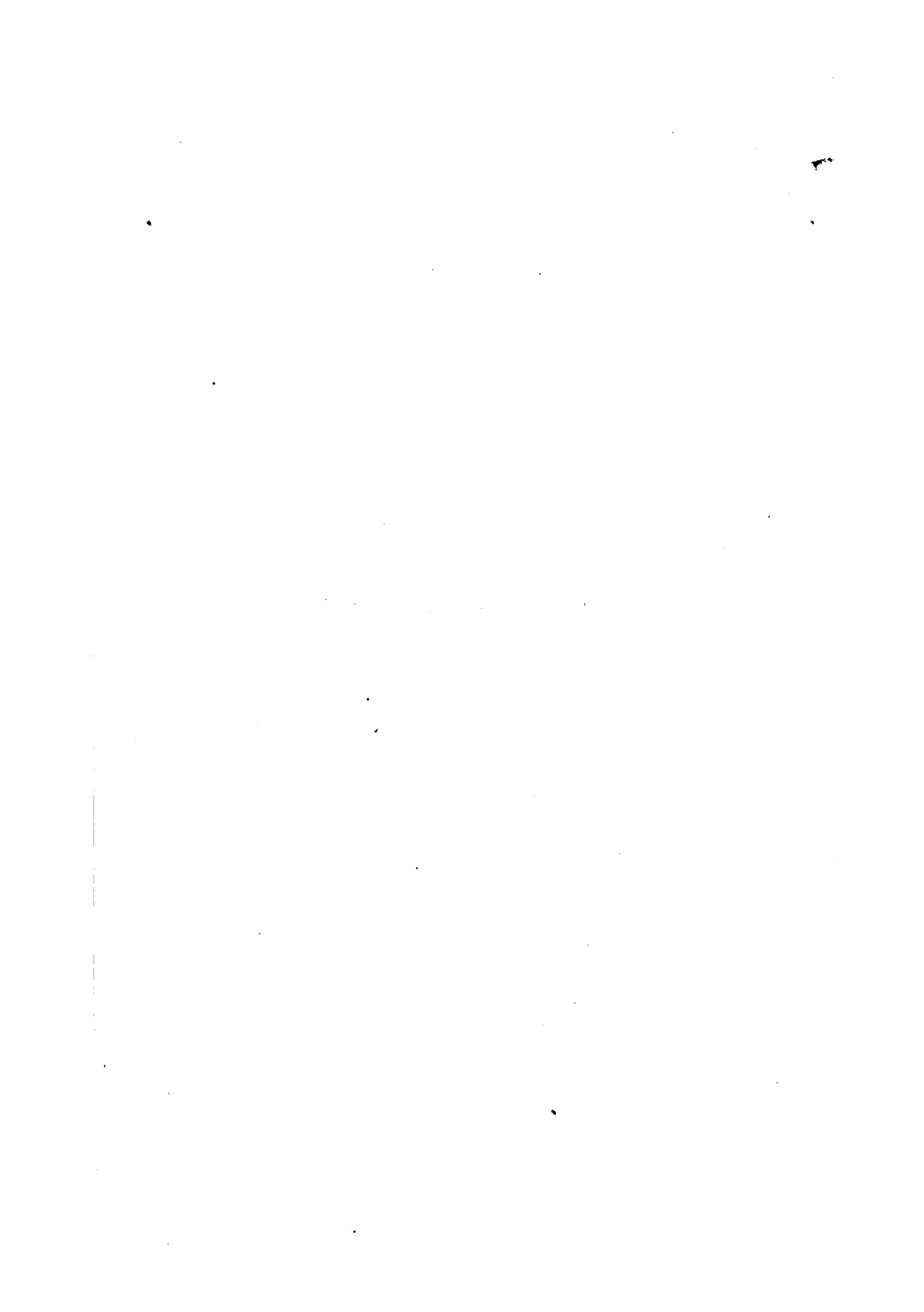


الثمرة المرضية

فى بعض الرسائل الفارابية





فهرست الرسائل الفارابية الموجودة في هذا الكتاب

صحيحة

- | | | |
|----|--|-----|
| ا | كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين افلاطون الالاهى | ١ |
| ب | وارسطوطاليس | ١ |
| ب | في اغراض للحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم | ٣٤ |
| | بالحروف | ٣٤ |
| ج | مقالة في معاني العقل | ٣٦ |
| د | رسالة فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة | ٤٩ |
| هـ | عيون المسائل | ٥١ |
| و | رسالة فصوص الحكم | ٦٦ |
| ز | رسالة في جواب مسائل سئل عنها | ٨٣ |
| ح | فيما يصح ولا يصح من احكام النجوم | ١٠٤ |
| ط | قطعة من ترجمة الفارابي وفي ماخوذة من تاريخ الحكماء | ١١٥ |





بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب للجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطوطاليس
للشيخ الامام الملقب بالمعلم الثاني ابي نصر الفارابي رحمة الله عليه ء

الحمد لو اهب العقل ومبدعه ومصور الكتل ومخترعه كفى احسانه
القديم وافضاله والصلاة على سيد الانبياء محمد وآله ء
6
اما بعد فاني لما رأيت اكثر اهل زماننا قد تنازعوا وتنازعا في حدوث
العالم وقدمه واتعوا ان بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا في اثبات
المبدع الاول وفي وجود الاسباب منه وفي امر النفس والعقل وفي المجازاة
على الافعال خيرا وشرا وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية
اردت في مقالتى هذه ان اشرع في الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل
10 عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه وبزول الشك
والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما وابين مواضع الظنون ومداخل
الشكوك في مقالاتهما لان ذلك من اهم ما يقصد بيانه وانفع ما يراد
شرحه وايضاحه ء

ان الفلسفة حدثها وماهيتها انها العلم بالموجودات بما هي موجودة 15
وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لوائلها واصولها
ومتتمان لاواخرها وفروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها واليهما المرجع
في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما في كل فن انما هو الاصل المعتمد
عليه لخلوة من الشوائب والكدر بذلك نطقن اللسان وشهدت العقول
ان لم يكن من الكافة فن الاكثرين من نوى الالباب الناصعة والعقول 20
الصافية ء ولما كان القول والاعتقاد انما يكون صادقا متى كان للموجود المغير

عنه مطابقاً ثم كان بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال أما ان يكون هذا للحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح وأما ان يكون رأى الجميع أو الاكثريين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً وأما ٥ ان يكون فى معرفة الظائرين فيهما بان بينهما خلافاً فى هذه الاصل تقصير ،

والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من ان تكون اما الالهية واما طبيعية واما منطقية واما رياضية او سياسية وصناعة 10 الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شئ من موجودات العالم الا والفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية ، وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذى يؤثر للحكيم افلاطون فان المقسم يروم ان لا يشد عنه شئ من موجودات الموجودات ولو لم يسلكها افلاطون لما كان للحكيم ارسطاطاليس يتصدى 15 لسلوكها غير انه لما وجد افلاطون قد احكمها وبينها واتقنها ووضحها اهتم ارسطاطاليس باحتمال الكد واعمال الجهد فى انشاء طريق القياس وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان فى جزء مما توجهه القسمة ليكون كالتابع والمتم والمساعد والناصح ، ومن تدرّب فى علم المنطق واحكم علم الآداب الخلقية ثم شرع فى الطبيعيات والالاهيات 20 ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما اقوله حيث يجدها قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا فى ايضاح احوالها على ما هي عليه من غير قصد منهما لاختراع واغراب وابداع وزخرفة وتشويق بل لتوفية كل منهما قسطه ونصبه بحسب الوسع والطاقة وانا

كان ذلك فالحذ الذي قيل في الفلسفة انها العلم بالموجودات بما
 هي موجودة حد صحيح يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته ٥
 فاما ان يكون رأى الجميع او الاكثريين واعتقادهم في هذين الحكيمين
 انهما المنظوران والامعان المبرزان في هذه الصناعة سخيفا مدخولا
 فذلك بعيد عن قبول العقل آياه وانطقه له ان الموجود يشهد بصدقه ٥
 لانا نعلم يقينا انه ليس شيء من الحجج اقوى والنع واحكم من
 شهادات المعارف المختلفة بلشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة ان العقل
 عند الجميع حجة ولاجل ان ذا العقل ربما تخيل اليه الشيء بعد
 الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدل بها
 على حل الشيء احتيج ان اجتماع عقل كثيرة مختلفة لهما اجتماع 10
 فلا حجة اقوى ولا يقين احكم من ذلك ثم لا يغرك وجود اناس كثيرة
 على آراء مدخولة فلن الجمعة اقل من لرأي واحد انهم لامل يومهم
 فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد وعقل الواحد ربما يخفى في
 الشيء الواحد حسب ما ذكره لا سيب لانا لا يتأخر الرأي الذي
 يعتقد مرزا ثم ينظر فيه بعين التفتيش والاعتناء وان حسن الحسن 15
 بلشيء او لا اتمل في ليحك قد يغنى وعسى ويخيل انه اعجاب
 لمختلفة ان اتفقت بعد عمل منها وتاسر وتحت وتضيق وعلمانه
 وتلك وثيرة آراء من تتشبه فلا تنوع المنهج والاعتناء وشهادات به
 واتفقت عليه ونحن نجد الاسنة تختلف متفقة بتعامد ما
 للحكيم في اتفقت بهم تصيب الامثال وايهم يصح الاعجاب 20
 وحالات يتنوع اجس بنحو الحقيقة واحده الضيقة الاستنباط
 لعكسية وانعير في هذا الحين ما يمد في ما غيره من
 والحقيقة ٥

وإذا كان هذا هكذا فقد بقي أن يكون في معرفة الظانين بهما أن
بينهما خلافا في الاصول تقصير وينبغي أن تعلم أن ما من ظن يخطأ
أو سبب يغلط إلا وله داع إليه وباعث عليه ونحن نبين في هذه المواضع
بعض الاسباب الداعية الى الظن بأن بين الحكيمين خلافا في الاصول
٥ ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما ٥

اعلم ان ما هو متأكد في الطبائع بحيث لا تقلع عنه ولا يمكن خلوها
عنه والتبراً منه في العلوم والآراء والاعتقادات وفي اسباب النواميس
والشرائع وكذلك في المعاشرات المدنية والمعاش هو الحكم بالكل عند
استقراء الجزئيات اما في الطبيعيات فثل حكما بان كل حجر يرسب في
10 الماء ولعل بعض الاحجار يطفو وان كل نبات محترق بالنار ولعل بعضها
لا يحترق بالنار وان جرم الكلد متناه ولعله غير متناه وفي الشرعيات
مثل ان كل من شوهده فعل الخير منه على اكثر الاحوال فهو عدل صادق
الشهادة في كثير من اشياء من غير ان يشاهد جميع احواله وفي
المعاشرات مثل السكون والطمأنينة التين حدتها في انفسنا محدود انما
15 منه استدلالات من غير ان يشاهد في جميع احواله ولما كان امر هذه
القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائته على الطبائع ثم وجد
افلاطون وارسطوطاليس وبينهما في السير والافعال وكثير من الاقوال
خلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معهما بتوهم وتحكم بالخلاف الكلي
بينهما مع سوق الوهم الى القول والفعل جميعا تابعين للاعتقاد ولا سيما
20 حيث لا مرأ فيه ولا احتشام مع تمامي المدّة ٥

ثم من افعالهما المباينة وسيرها المختلفة تخلى افلاطون من كثير
الاسباب الدنيوية ورفضه لها وتحذيره في كثير من اقويله عنها وايشارة
تجنبها وملابسة ارسطوطاليس لما كان يهاجر افلاطون حتى استولى على

كثير من الاملاك وتزوج واولد وقوزر للملك الاسكندر وحوى من الاسباب
الذنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدمين فظاهر
هذا الشأن يوجب الظن بان بين الاعتقادين خلافا في امر الدارين
وليس الامر كذلك في الحقيقة فان افلاطون هو الذي دون السياسات
وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الانسية المدنية وابان عن فضائلها
واظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون
فيها ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة يتدارسها الامم المختلفة من لدن
زمانه الى عصرنا هذا غير انه لما رأى امر النفس وتقويها اول ما يبتدى
به الانسان حتى اذا احكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم
غيرها ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهته من امرها 10
افنى أيامه في اهم الواجبات عليه عازما على انه متى فرغ من الهمم الاولى
اقبل على الاقرب الاذنى حسب ما اوصى به في مقالاته في السياسات
والاخلاق وان ارسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في
اقاويله ورسائله السياسية ثم لما رجع الى امر نفسه خاصة احس منها
بقوة ورحب فراع وسعة صدر وتوسع اخلاقى وكمال امكنه معها تقويها 15
والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية فن تأمل هذه
الاحوال علم انه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وان التباين
الواقع لهما كان سببه نقص في القوى الطبيعية في احدهما وزيادة في
الاخر فلا غير على حسب ما لا يخلو منه كل الاثنين من اشخاص الناس
ان الاكثرون قد يعلمون ما هو اثر واصوب واولى غير انهم لا يطبقونه ولا 20
يقدرون عليه وربما اطلقوا البعض وعجزوا عن البعض ٤

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

بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية فلما خشى على نفسه الغفلة والنسيان وذهب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها فاختر الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذى لا يطلع عليه الا المستحقون لها 5 والمستوجبون للاحاطة بها طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا واما ارسطوطاليس فكان مذهبه الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان سبيلان على ظاهر الامر متباينان غير ان الباحث عن علوم ارسطوطاليس والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهب في وجوه الاغلاقي والتعمية والتعقيد 10 مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح ، من ذلك ما يوجد في اقويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية لانه اوردتها مما دل على مواضعها المفسرون لها ومن ذلك حذف كثير من المشائخ وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منهما مثل قوله في رسالته الى الاسكندر في سياسات المدن الجزئية من اثر 15 اختيار العدل في التعاون المدنى فخليق ان يميزه مدبر المدينة في العقوبة وتام هذا القول هكذا من اثر اختيار العدل على الجور فخليق ان يميزه مدبر المدينة في العقوبة والثواب يعنى ان من اثر العدل فخليق ان يثاب كما ان من اثر الجور فخليق ان يعاقب ،

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

ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذي في كتبه العلمية حيث تظن
 ان ذلك طباع له لا يمكنه التحول عنه فاذا توّمل رسائله وجد كلامه
 فيها منشأً ومنظوماً على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب
 وتكفينا رسالته المعروفة الى افلاطون في جواب ما كان افلاطون كتب اليه
 به يعاتبه على تليفه الكتب وترتيبه العلوم واخراجها في تاليفاته الكاملة
 المستقصاة فانه يصرح في هذه الرسالة الى افلاطون ويقول اني وان دونت
 هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبتهما ترتيباً لا يخلص اليها الا
 اهلها وعبرت عنها بعبارات لا يحيط الا بنوها فقد ظهر عما وصفناه ان
 الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين في امرٍ يشتمل عليه
 حُكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد ٤

10

ومن ذلك ايضاً امر الجواهر وان التي منها اقدم عند ارسطوطاليس
 غير التي منها اقدم عند افلاطون فان اكثر الناظرين في كتبهما يحكمون
 بخلاف بين رأييهما في هذا الباب والذي حداهم الى هذا الحكم وهذا
 الظن هو ما وجدوا من اقاويل افلاطون في كثير من كتبه مثل كتاب
 طبيماوس وكتاب بوليبيطيا الصغير دلالة على ان افضل الجواهر واقدمها
 واشرفها هي القريبة من العقل والنفس البعيدة عن الحس والوجود اللباني
 ثم وجدوا كثيراً من اقاويل ارسطوطاليس في كتبه مثل كتابه في المقولات
 وكتابيه في القياسات الشرطية يصرح بان اولى الجواهر بالتفضيل والتقديم
 الجواهر الأولى التي هي الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرناه من
 التفاوت والتباين لم يشكوا في ان بين الاعتقادين خلافاً والامر كذلك
 لان من مذهب الحكماء والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا في
 الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة بحسب
 مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة

20

اخرى بغير ما تكلموا به أولا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر ان مدار
 الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قد قيل انه لو ارتفع من
 حيث ومن جهة ما بنطقت تلك العلوم والفلسفة ألا ترى ان الشخص
 الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان
 ٥ وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض
 او فاضل او غير ذلك وفي المضاف من حيث هو اب او ابن وفي الوضع
 من حيث هو جالس او متك وكذلك سائر ما اشبهه فالحكيم
 ارسطوطاليس حيث جعل اولي الجواهر بالتقديم والتفصيل اشخاص الجواهر
 انما جعل ذلك في صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث راعى احوال
 10 الموجودات القريبة الى المحسوس الذي منه يوخذ جميع المفهومات وبها
 قوام الكلّي المنصور واما الحكيم افلاطون فانه حيث جعل اولي الجواهر
 بالتقديم والتفصيل اللّيات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة
 وفي اقويله الالهية حيث كان يراعى الموجودات البسيطة الباقية لئلا
 لا تستحيل ولا تدثر فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين
 15 بين بعيد وبين المبحوث عنهما خلاف فقد صح ان هذين الرايين
 من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما ان الاختلاف انما يكون حاصل
 ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبلاضافة الى مقصود واحد بحكين
 مختلفين فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح ان رأيهما يجتمعان
 على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفصيلها ٤

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

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

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

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

للاخر وجوديا ورأوا الحد الاوسط وكان هو العلة في لزوم الحد الاول للاخر والواصل له به ثم وجدوا حاله نفسه عند الاخر حال الوجود قالوا اذا كان حال الاوسط الذي هو العلة والسبب في وصول الاول بالآخر حال الوجود فكيف يجوز ان يكون حال الاول عند الاخر حال الاضطراب وانما سوغ لهم هذا الاعتقاد لنظرتهم في مجرد الامور والمعاني وازوارهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول على الكل ولو علموا وتفكروا وتاملوا حال المقول على الكل وشرطه وان معناه هو ان كل ما هو ب وكل ما يكون ب فهو اتم لوجدوا ان هو بشرط المقول على الكل بالضرورة ولما عرض لهم الشك ولما ساغ لهم ما اعتقدوه، وايضا فان القياسات التي ياتون بها عن افلاطون اذا توهم حَقَّ التامل فيها وجدوا اكثرها واردا في صور القياس الموثلف من 10 الموجبتين في الشكل الثاني ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها تبين وهن ما ادعوه فيها وقد لخص الاسكندر الافروديسي معنى المقول على الكل وواصل عن ارسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن اقابله ايضا عن كتاب انولوطيقا في هذا الباب وبيننا معنى المقول على الكل ولخصنا امره شافيا وفرقنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني بحيث 15 يكون فيه غنية لمن تامله عن كل ما يورثه لبثا في هذا الباب فقد ظهر ان الذي اتاه ارسطوطاليس في هذا القياس هو على ما اتاه وان افلاطون لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول ارسطو،

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

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

ومن ذلك ايضا ما اتى به ارسطوطاليس فى الفصل الخامس من الكتاب
بارى هرمينياس وهو ان الموجبة التى المحمول فيها ضد من الاضداد فان
سالبتة اشد مصاداة من الموجبة التى المحمول فيها ضد ذلك المحمول فان
كثيرا من الناس ظنوا ان افلاطون يخالفه فى هذا الرأى وانه يرى ان
10 الموجبة التى المحمول فيها ضد المحمول فى الموجبة الاخرى اشد مصاداة
واحتجوا على ذلك بكثير من اقاويله السياسية والخلقية منها ما ذكره فى
كتاب السياسة ان الاعدل متوسط بين الجور والعدل وهولا فقد ذهب
عليهم ما نحاه افلاطون فى كتاب السياسة وما نحاه ارسطوطاليس فى
بارى هرمينياس وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان فان ارسطو انما
15 بين معاندة الاقاييل وانها اشد واتم معاندة ، والدليل على ذلك ما
اورده من الحجج وبين ان من الامور ما لا يوجد فيها مصاداة البتة
وليس شىء من الامور الا يوجد فيها سوالب معاندة له وايضا فان
كان واجبا فى غير ما ذكرنا ان يجرى الامر على هذا المثل فقد ترى ان
ما قيل فى ذلك صواب وذلك انه قد يجب اما ان يكون اعتقاد النقيض
20 هو الضد فى كل موضع واما ان يكون فى موضع من المواضع هذه الا
ان الاشياء التى ليس يوجد فيها ضد اصلا فان الكذب فيها هو الضد
المعاندة للحق ومثال ذلك من ظن بانسان انه ليس بانسان فقد ظن
ظنا كاذبا فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان فسائر الاعتقادات انما

الصدق فيها هو اعتقاد النقيض واما افلاطون حيث بين ان العدل متوسط بين العدل والجور فانه انما قصد بيان المعاني السياسية ومراتبها لا معاندة الاقويل فيها وقد ذكر ارسطو في نيقوماخيا الصغير في السياسة شيئا مما بينه افلاطون فقد تبين لمتأمل هذه الاقويل والناظر فيها بعين النصفه انه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين الاعتقادين وبالجملة 5 فليس يوجد الى الآن لافلاطون اقويل يبين فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطوطاليس فيها خلافا وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض اقويله السياسية والخلقية والالهية حسب ما ذكرناه 6

ومن ذلك حال الابصار وكيفية وما ينسب الى افلاطون من ان رايه 10 مخالف لرأي ارسطو ان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر وافلاطون يرى ان الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر وقد اكثر المفسرون من الفريقين الخوض في هذا الباب ووردوا من الحجج والشناعات والالزامات وحرفوا اقويل الائمة عن سننها المقصودة بها وتاولوا تاويلات انساغت لهم معها الشناعات وجانبوا طريق الانصاف 15 ولحق ، وذلك ان اصحاب ارسطوطاليس لما سمعوا قول اصحاب افلاطون في الابصار وانه انما يكون بخروج شيء من البصر قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر انما ان يكون هواء او ضوياً او نارا وان كان هواء فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصر فالحاجة الى خروج هواء اخر وان كان ضياءً فان الضياء ايضا قد 20 يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه ، وايضا فانه وان كان ضياءً فلم احتياج معه الى الضياء الراكد بين البصر والمبصر ولم لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن

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

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

ثم ان اصحاب ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم تكن
الالوان وما يقوم مقامها محمولة في الجسم المشق بالفعل لما ادرك البصر
الكواكب والاشياء البعيدة جدا في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا
بد من ان يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة ونحن
نلاحظ الكواكب مع بُعد المسافة في الزمان الذي نلاحظ فيه ما هو اقرب 5
منها ولا يفاد ذلك شيئا فظهر من هذه الجهة ان الهواء المشق يحمل
الوان المبصرات فتؤدي الى البصر ، واحتج اصحاب افلاطون على صحة ما
ادعوه من ان شيئا ينبث ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بان المبصرات
متى كانت متفاوتة بالمسافات ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد والعلّة
في ذلك ان الشيء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه ثم لا يزال 10
يضعف فيكون ادراكه اقل واقل حتى تفتى قوته فلا يدرك ما هو بعيد
عنه جدا البتة وما يؤكد هذه الدعوى أنّا متى مددنا ابصارنا الى
مسافة بعيدة ووقفناها على مبصر يتجلى بضوء نار قريبة منه ادركنا
لكم المبصر وان كانت المسافة لثة بيننا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ما
قاله ارسطو واصحابه لوجب ان يكون جميع المسافة لثة بيننا وبين 15
المبصر مضيئا ليحمل الالوان فتؤدي الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلى
من بُعد مبصرا علمنا ان شيئا خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة وبلغ
المبصر الذي تجلى بضوء ما ادركه ولو ان كلا الفريقين ارخوا اعينهم
قليلا وتوسطوا النظر وقصدوا للحق وهجروا طريق العصبية لعلموا ان
الافلاطونيين انما ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من 20
المكان ،

واما اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق اللغة وعدم
لفظ يدل على اثبات القوى من غير ان يخيل الخروج الذي للجسام

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

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

السياسة وفي كتاب بوليبييا خاصة بان الطبع يغلب العادة وان الكهل
حيثما طبعوا على خلق ما يعسر زوالهم عنه وانهم متى قصدوا زوال ذلك
لخلق عنهم ازدادوا فيه تماديا ويأتى على ذلك بمثل من الطريف اذا نبت
فيه الدغل والحشيش والشاجر معوجة متى قصد خلاء الطريف منها او
ميل الشجر الى جانب اخر فانها اذا خليت سبيلها اخذت من الطريف 5
اكثر مما كانت اخذت قبل ذلك ، وليس يشك احد من يسمع هاتين
مقالتين ان بين الحكيمين فى امر الاخلاق خلافا وليس الامر فى الحقيقة
كما ظنوا وذلك ان ارسطو فى كتابه المعروف بنيقوماخيا انما يتكلم على
القوانين المدنية على ما بيناه فى مواضع من شرحنا لذلك الكتاب ولو
كان الامر فيه ايضا على ما قاله فرفوربيوس وكثير من بعده من المفسرين 10
انه يتكلم على الاخلاق فان كلامه على القوانين الخلقية واللام القانونى
ابدا يكون كليا ومطلقا لا بحسب شىء اخر ومن البين ان كل خلق
اذا نظر اليه مطلقا علم انه يتنقل ويتغير ولو بعسر وليس شىء من
الاخلاق تمتنعا عن التغير وانتقل فان الطفل الذى نفسه تعد بالقوة
ليس فيه شىء من الاخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية وبالجملة 15
فان ما كان فيه بالقوة ففيه تهيو لقبول الشىء وضده ومهما اكتسب احد
الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب الى ضده الى ان تنقص
البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يعرض لموضوع الاعدام والملكات
فيتغير بحيث لا يتغالبان عليه وذلك نوع من الفساد وعدم التهيو فاذا
كان ذلك كذلك فليس شىء من الاخلاق اذا نظر اليه مطلقا بالطبع لا 20
يمكن فيه التغير والتبدل ،

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

ولعمري ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتفقت له تقويته يمكن بها
من نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عنه يعسر جداً والعسر
غير الممتنع وليس ينكر ارسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقل من
خلق الى خلق اسهل وفي بعضهم اعسر على ما صرح به في كتابه المعروف
5 بنيقوماخيا الصغير فانه عد اسباب عسر التنقل من خلق الى خلق
واسباب السهولة كم هي وما هي وعلى اى جهة كل واحد من تلك
الاسباب وما العلامات وما الموانع فمن تأمل تلك الاقويل حق التأمل
واعطى كل شىء حقه عرف ان لا خلاف بين الحكيمين في الحقيقة وانما
ذلك شىء ٢ يخيله الظاهر من الاقويل عند ما ينظر في واحد واحد منها
10 على انفراده من غير ان يتأمل المكان الذى فيه ذلك القول ومرتبة العلم
الذى هو منه وههنا اصل عظيم الغناء في تصور العلوم وخصوصا في امثال
هذه المواضع وهو انه كما المادة مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت
فيها صورة اخرى صارت مع صورتها جميعا مادة للصورة الثالثة للحادثه
فيها كالخشب الذى له صورة يباين بها سائر الاجسام ثم يجعل منها
15 ألواح ثم يجعل من الألواح سيرير فان صورة السيرير من حيث حدثت في
الألواح الألواح مادة لها وفي الألواح لثة هي مادة بالاضافة الى صورة السيرير
صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها
من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس المتخلقة ببعض الاخلاق
ثم تكلفت اكتساب خلق جديد كان الاخلاق لثة معها كالايشاء
20 الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتيادية ثم ان مرت على هذه
ودامت على اكتساب خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعية وذلك
بالاضافة الى هذه الجديدة المكتسبة فمهما رأيت افلاطون او غيره يقول
ان من الاخلاق ما هي طبيعية ومنها ما هي مكتسبة فاعلم ما ذكرناه

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

ومن ذلك ايضا ان ارسطوطاليس قد اورد في كتاب البرهان شكّا ان الذى يطلب علما ما لا يخلو من احد الوجهين فانه اما ان يطلب ما ٥
 يجهله او ما يعلمه فان كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذى كان يطلبه وان كان يطلب ما يعلمه فطلبه علما ثانياً فضل لا يحتاج اليه ثم احدث الكلام في ذلك الى ان قل ان الذى يطلب علم شىء من الاشياء انما يطلب فى شىء اخر ما قد وجد فى نفسه على التحصيل مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان فى النفس والذى يطلب 10
 الخشبة هل هي مساوية او غير مساوية انما يطلب ما لها منها على التحصيل فاذا وجد احدهما فكانه يذكر ما كان موجودا فى نفسه ثم ان كانت مساوية بالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة ، وافلاطون بين فى كتابه المعروف بفانن ان التعلّم تذكّر وآتى على ذلك الحجاج يحكيها عن سقراط فى مسألاته ومجاوباته فى امر المساوى 15
 والمساواة وان المساواة هي التي تكون فى النفس وان المساوى مثل الخشبة او غيرها ما يكون مساوية لغيرها متى احسّ بها الانسان تذكّر المساواة التى كانت فى النفس فعلم ان هذا المساوى انما كان مساويا بمساواة شبيهة بالتي فى النفس وكذلك سائر ما يتعلّم انما يتذكّر ما فى النفس والله اعلم ،

20

وقد ظنّ اكثر الناس من هذه الاقويل ظنونا مجاوزة عن الحدّ اما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد افراطوا فى تاويل هذه الاقويل وحرّفوها عن سننها واحسنوا الظنّ بها الى ان اجرّوها مجرى

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

ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس عن غير قصد اولا فاولا فلم
يتذكر الانسان وقد حصل جزو^٤ وجزو^٥ منها فلذلك قد يتوهم اكثر الناس
انها لم تنزل في النفس وانها تعلم طريقا غير الحس فاذا حصلت من هذه
التجارب في النفس صارت النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيئا غير
التجارب ومهما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس اتم عقلا ثم ان
الانسان مهما قصد معرفة شيء من الاشياء اشتاق الى الوقوف على
حل من احوال ذلك الشيء وتكلف الخلق ذلك الشيء في حالته تلك
بما تقدم معرفته وليس ذلك الا طلب ما هو موجود في نفسه من ذلك
الشيء مثل انه متى اشتاق الى معرفة شيء من الاشياء هل هو حي
ام ليس بحي وقد تقدم فحصل في نفسه معنى للحي ومعنى غير للحي
فانه يطلب بذهنه او بحسه او بهما جميعا احد المعنيين فاذا صادفه
سكن عنده واطمان به والتدب بما زال عنه من اذى الخيرة والجهل وهذا ما
قاله افلاطون ان التعلّم تذكر وان التفكير هو تكلف العلم والتذكر تكلف
الذكر والطالب مشتاق متكلف فهما وجد مهيما قصد معرفته دلائل
وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديما فكانه يتذكر عند ذلك كالناظر الى
جسم يشبه بعض اعراضه بعض اعراض جسم اخر كان قد عرفه وغفل
عنه فيتذكرة بما ادركه من شبيهه وليس للعقل فعل مخص به دون
الحس سوى ادراك جميع الاشياء والاضداد وتوهم احوال الموجودات على غير
ما هي عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال
الموجود المنفرد متفرقا ومن حال الموجود القبيح قبيحا ومن حال الموجود
الجميل جميلا وكذلك سائرهما واما العقل فانه قد يدرك من حال كل
موجود ما قد ادركه الحس وكذلك ضده فانه يدرك من حال الموجود
المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ومن حال الموجود المنفرد متفرقا ومجتمعا

معا وكذلك سائر ما اشبهها فن تأمل ما وضعناه على سبيل الاجاز بما
 قد بالغ للحكيم ارسطو في وصفه في اخر كتاب البرهان وفي كتاب النفس
 وقد شرحه المفسرون واستقصوا امره علم ان الذي ذكره للحكيم في اول
 كتاب البرهان وحكيناه في هذا القول قريب مما قاله افلاطون في كتاب
 ٥ فاذن الا ان بين الموضوعين خلافا وذلك ان للحكيم ارسطو يذكر ذلك
 عند ما يريد ايضاح امر العلم والقياس واما افلاطون فانه يذكره عند ما
 يريد ايضاح امر النفس ولذلك اشكل على اكثر من ينظر في اقاويلهما وفيما
 اوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل ٦

* في قدم العالم وحدوثه * ومن ذلك ايضا امر قدم العالم وحدوثه
 10 وهل له صانع هو علتة الفاعلية ام لا وما يظن بارسطوطاليس انه يرى
 ان العالم قديم وافلاطون انه يرى ان العالم محدث فاقول ان الذي نرى
 هولا الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطوطاليس للحكيم هو ما قاله
 في كتاب طوييقا انه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن ان يوقى على
 كلا طرفيها قياس من مقدمات ذاتعة مثال ذلك هذا العالم قديم ام
 15 ليس بقديم وقد وجب على هولا المختلفين اما اولا فبان ما يوقى به على
 سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد وايضا فان غرض ارسطو في كتاب
 طوييقا ليس هو بيان امر العالم لكن غرضه امر القياسات المركبة من
 المقدمات الذاتية وكان قد وجد اهل زمانه يتناظرون في امر العالم هل
 هو قديم ام محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هي خير ام شر
 20 وكانوا ياتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذاتعة وقد بين
 ارسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لا يراعى
 فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما كان كاذبا ولا يطرح في الجدل لكذبه
 وربما كان صادقا فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان فظاهر

انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثل الذي اتى به في هذا الكتاب ٤

ومما دعاهم الى ذلك الظن ايضا ما يذكره في كتاب السماء والعالم ان الكلد ليس له بدو زمني فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك ان قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية ٥ واللاهية ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ومعنى قوله ان العالم ليس له بدو زمني انه لم يتكون أولا فأولا باجزائه كما يتكون البيت مثلا او الحيوان الذي يتكون أولا فأولا باجزائه فان اجزائه يتقدم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فحال ان يكون لحادثه بدو زمني 10 ويصح بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري جل جلاله اياه دفعة بلا زمان ومن حركته حدث الزمان ٤

ومن نظر في اقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشبه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى وهناك تبين ان الهيولى ابداعها الباري جل ثناؤه لا عن 15 شيء وانها تجسمت عن الباري سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين في السمع الطبيعي ان الكلد لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك في العالم جملته يقول في كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض ٤

وقد بين هناك ايضا امر العلل كم هي واثبتت الاسباب الفاعلة وقد 20 بين هناك ايضا امر المكون والمحرك وانه غير المتكون وغير المتحرك وكما ان افلاطون بين في كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكون فاما يكون عن علّة مكونة له اضطرارا وان المتكون لا يكون علّة لكون ذاته كذلك

ارسطوطاليس يبين في كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود في كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهي ابدا البتة وبرهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله ان كل واحد من اجزاء الكثير اما ان يكون واحدا واما ان لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخل من ان يكون 5 اما كثيرا واما لا شيء وان كان لا شيء لم ان لا يجتمع منها كثرة وان كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة ويلزم ايضا من ذلك ان ما لا يتناهي اكثر مما لا يتناهي ثم يبين ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد الا بجهة وجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحدا بل كان كل واحد فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد ثم يبين ان 10 الواحد للحق هو الذي افاد سائر الموجودات الواحديّة ثم يبين ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان الواحد تقدم الكثرة ثم يبين ان كل كثرة تقرب من الواحد للحق كان اول كل كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس ثم يترقى بعد تقديمه هذه المقدمات الى القول في اجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية ويبين بيانا شافيا انها كلها حدثت عن ابداع البارئ 15 لها وانه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد للحق ومبدع كل شيء على حسب ما بينه افلاطون في كتبه في الربوبية مثل طيمارس وبوليطيا وغير ذلك من سائر اقوابلسه وايضا فان حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة اما يترقى فيهما من البارئ جلّ جلاله في حرف اللام ثم 20 ينحرف راجعا في بيان صحّة ما تقدم من تلك المقدمات الى ان يسبق فيها وذلك مما لا يعلم انه يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا فهل تظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفى الصانع وقدم العالم

ولامونيوس رسالة مفردة في ذكر اقوابل هذين الحكيمين في اثبات الصانع

استغنيانا لشهرتها عن احضرها ايها في هذا الموضوع ولولا ان هذا
الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الاوسط فتى ما تنكبناه
كنا كمن ينهى عن خلق ويأى بمثله لافرطنا في القول وبيننا انه ليس
لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطوائف من العلم
بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص امر الابداع ما لارسطوطاليس 5
وقبله لافلاطون ولن يسلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من اقويل
العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل على التفصيل الا على قدم
الطبيعة وبقائها ومن احب الوقوف على ذلك فليُنظر في الكتب المصنفة
في المبدآت والاحبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ليرى
الاعاجيب عن قولهم بانه كان في الاصل ماءً فتحرك واجتمع زيد وانعقد 10
منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود
والمجوس وسائر الامم ما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير لانه هي
اضداد الابداع وما يوجد لجميعهم مما سيورل اليه امر السموات والارضين
من طيبها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها وما اشبه ذلك مما لا يدل
شيء منه على التلاشى المحض ولولا ما انقذ الله اهل العقول والاذهان 15
بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما من وضاعوا امر الابداع بحاجج
واضحة مقنعة وانه ايجاد الشيء لا عن شيء وان كل ما يتكون من
شيء ما فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشيء والعالم مبدع من غير شيء
فمآله الى غير شيء فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين لانه
توجد كتبهما ملوة منها وخصوصا ما لهما في الربوبية وفي مبادئ 20
الطبيعة تكان الناس في حيرة ولبس غير ان لنا في هذا الباب طريقا نسلكه
يتبين به امر تلك الاقويل الشرعية وانها على غاية السداد والصواب وهو
ان البارى جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من

خرذل ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم على السبيل الذى بيناه
 فى العناية من ان العناية الكليّة شائعة فى الجزئيات وان كل شىء من
 اجزاء العالم واحواله موضوع باوقف المواضع واتقنها على ما يدلّ عليه
 كتب التشرّحات ومنافع الاعضاء وما اشبهها من الاقويل الطبيعىة وكل
 ٥ امر من الامور الّله بها قوامه موكل الى من يقوم بها ضرورة على غاية
 الاتقان والاحكام الى ان يترقى من الاجزاء الطبيعىة الى البرهانيات
 والسياسيات والشرعيات والبرهانيات موكولة الى اصحاب الازهان الصافية
 والعقول المستقيمة والسياسيات موكولة الى ذوى الراء السديدة والشرعيات
 موكولة الى ذوى الالهامات الروحانية واعم هذه كلها الشرعيات والفاظها
 10 خارجة عن مقادير عقول المخططين ولذلك لا يواخذون بما لا
 يطبقون تصوّره

فان من تصوّر فى امر المبدع الاول انه جسيم وانه يفعل بحركة وزمان ثم
 لا يقدر بذهنه على تصوّر ما هو الطف من ذلك واليق به ومهما توقم
 انه غير جسيم وانه يفعل فعلا بلا حركة وزمان لا يثبت فى ذهنه معنى
 15 متصوّر البتّة وان أُجبر على ذلك زاده غيبا وضلالا وكان فيما يتصوّره
 ويعتقده معذورا مصيبا ثم يقدر بذهنه على ان يعلم انه غير جسيم
 وان فعله بلا حركة غير انه لا يقدر على تصوّر انه لا فى مكان وان
 اجبر على ذلك وكلف تصوّره تبدل فانه يترك على حاله ولا يساق الى
 غيرها، وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شىء يحدث لا عن شىء
 20 ويفسد لا الى شىء فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوّره وادراكه
 وتفهمه لا يجوز ان ينسب شىء من ذلك فيما هو فى موضعه الى الخطا
 والوهى بل كل ذلك صواب مستقيم فطرق البراهين للحقيقة منشأها من
 عند الفلاسفة ان الذين مقدّمهم هذان الحكيمان اعنى افلاطون وارسطوطاليس

واما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فنشأها من عند اصحاب الشرائع الذين عوضوا بالابداع الوحي والانهامات ومن كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع للحق وكان اقويله في كيفية الابداع وتلاخيص معناه باقويل هذين الحكيمين فستنكر ان يظن بهما فسادا يعترى ما يعتقدانه وان راييهما 5 مدخولان فيما يسلكانه 6

ومن ذلك الصور والمثل التي تنسب الى افلاطون انه اثبتتها وارسطو على خلاف رايه فيهما وذلك ان افلاطون في كثير من اقويله يوصي الى ان للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي هذه 10 الموجودات الالهية كائنات وارسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة كلاما شنع فيه على القائلين بالمثل والصور الالهية يقال انها موجودة قائمة في عالم الاله غير فاسدة وبيّن ما يلزمها من الشناعات انه يجب ان هناك خطوطا وسطوحا وافلاكا ثم توجد حركات من الافلاك والادوار وانه يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم الالحان واصوات مؤتلفة واصوات غير مؤتلفة وطب 15 وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء حارة واشياء باردة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد وصور وشناعات اخر ينطق بها في تلك الاقويل مما يطول بذكرها هذا القول وقد استغنيننا لشهرتها عن الاعادة مثل ما فعلنا بسائر الاقويل حيث اومنا اليها والى اماكنها وخليتنا ذكرها بالنظر فيها والتاويل لها لمن يلتمسها من مواضعها فان 20 الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وامكنه الوقوف على حقيقة المراد باقويل هذين الحكيمين من غير ان ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله الالفاظ المشككة 6

وقد نجد ان ارسطو في كتابه في الربوبية المعروف بأثولوجيا يثبت
الصور الروحانية ويصرح بانها موجودة في عالم الربوبية فلا تخلو هذه الاقويل
اذا اخذت على ظواهرها من احدى ثلاث حالات اما ان يكون بعضها
متناقضة بعضها واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما ان
5 يكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها فتتطابق
عند ذلك وتتفق ، فلما ان يظن بارسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة
هذه المعاني عنده اعنى الصور الروحانية انه يناقض نفسه في علم واحد
وهو العلم الربوبى فبعيداً ومستنكر ، واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس
له فهو ابعد جداً ان الكتب اناطقة بتلك الاقويل اشهر من ان يظن
10 ببعضها انه محول فبقى ان يكون لها تاويلات ومعان اذا كشف عنها
ارتفع الشك والخيرة فنقول انه لما كان البارى جلّ جلاله بانئيته وذاته
مبايناً لجميع ما سواه وذلك لانه بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه
في انئته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقةً ولا مجازاً ثم مع ذلك لم يكن
بدء من وصفه واطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من
15 الواجب الضرورى ان يعلم ان مع كل لفظة نقولها في شىء من اوصافه
معنى بذاته بعيد من المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما
قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان
وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه واذا قلنا انه حى علمنا انه حى
بمعنى اشرف مما نعلمه من الحى الذى هو دونه وكذلك الامر في سائرها
20 ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن من ذهن المتعلم للفلسفة لانه بعد
الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون وارسطوطاليس ومن
ملك سبيلهما فنرجع الان الى حيث فارقناه فنقول لما كان الله
تعالى حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون

عنده صور ما يريد ايجاد في ذاته جل الله من اشتباهه ،
وايضا فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو
بحيظه ايضا كذلك باق غير دائر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار
في ذات الموجد لحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اى مثال ينحو
بما يفعله ويبدعه أما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل لحي ٥
المريد لزمه ان يقول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وتناحسا وعلى غير
قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى
هذا المعنى ينبغي ان تعرف وتتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من
الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن اخر خارجة عن هذا
العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير 10
متناهية كلها كأمثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين
بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية
الايضاح وينبغي ان تتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في
الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي اهماله
الضرر الشديد وان تعلم مع ذلك ان الضرورة تدعو الى اطلاق الالفاظ 15
الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية
عن جميع الاوصاف المتباينة عن جميع الامور الكيانية الموجودة بالوجود
الطبيعي فانه ان قصد لاختراع الفاظ اخر واستثناف وضع لغات سوى ما
هي مستعملة لما كان يوجد السبيل الى الفاظه ويتصور منها غير ما بشرته
لحواس فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما 20
يوجد من الالفاظ واوجبنا على انفسنا الاخطار بالبلال ان المعاني الالهية
التي يعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع اشرف وعلى غير ما نتخيلها
ونتصوره ،

وما يجري هذا المجرى اقوييل افلاطون في كتاب طبيماوس من كتبه
 في امر النفس والعقل وان لكل واحد منهما عالما سوى عالم الاخر وان تلك
 العوالم متتالية بعضها اعلى وبعضها اسفل وسائر ما قل مما اشبه ذلك ومن
 الواجب ان نتصور منها شبه ما ذكرناه انه انما يريد بعالم العقل حيزه
 5 وكذلك بعالم النفس لا ان للعقل مكانا وللنفس مكانا وللبارى تعالى مكانا
 بعضها اعلى وبعضها اسفل كما يكون للجسم فان ذلك مما يستنكره
 المبتدئون بالفلسف فكيف المتراضون بها وانما يريد بالاعلى والاسفل
 الفضيلة والشرف لا المكان السطحي وقوله عالم العقل انما هو على ما يقال
 عالم للجهل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد بذلك حيز كل واحد منها ،

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

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

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

وذلك فى كتابه المعروف بأثولوجيا حيث يقول انى ربما خلوت بنفسى
كثيرا وخلعت بدنى فصرت كانى جوهر مجرد بلا جسم فاكون داخلا فى
ذاتى وراجعا اليها وخارجا من سائر الاشياء سواى فاكون العلم والعالم
والمعلوم جميعا فأرى فى ذاتى من اللسن والبهاء ما بقيت متعجبا فاعلم
عند ذلك انى من العالم الشريف جزو صغير فانى لمأخيا فاعل فلما ايقنت
بذلك ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العالم الاخرى فصرت كانى هناك
متعلق بها فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما يكلّ اللسن عن
وصفه والآذان عن سماعه فاذا استغشى فى ذلك النور وبلغت طاقتى ولم
اقو على احتمالها هبطت الى عالم الفكرة فاذا صرت الى عالم الفكرة حجت
عنى الفكرة ذلك النور وتذكرت عند ذلك اخى ايرقليطوس من حيث
امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل ٥

هذا في كلام له طويل يجتهد فيه ويروم ببيان هذه المعاني اللطيفة فيمنعه
العقل الكلياني عن ادراك ما عنده وايضاحه ٤

٥ فن اراد ان يقف على يسير ما اومأوا اليه فان الكثير منه عسير وبعيد
فليلاحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ متابعة تامة لعله يدرك بعض
٥ ما قصد بتلك الرموز والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم الى
يومنا هذا من لم يكن قصدهم للحق بل كان كدم العصبية وطلب
العيوب فحرفوا وبدلوا ولم يقدروا مع الجهد والعناية والقصد التمام على
الكشف والايضاح فانا مع شدة العناية بذلك نعلم انا لم نبلغ من الواجب
فيه الا ايسر اليسير لان الامر في نفسه صعب متنع جدا ٤

10 وما يُظنّ بالحكيم افلاطون وارسطو انهما لا يريانه ولا يعتقدانه امر
المجازاة والثواب والعقاب وذلك وهم فاسد بهما فان ارسطو صرح بقوله ان
المكافاة واجبة في الطبيعة ويقول في رسالته لثه كتبها الى والدته الاسكندر
حين بلغها بغية وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها واول تلك
الرسالة فاما شهود الله في ارضه لثه هي الانفس العالمة فقد تطابقت على
15 ان الاسكندر العظيم من افضل الاخيار الماضين واما الآثار المدوحة فقد
رسمت له في عيون اماكن الارض واطراف مساكن الانفس بين مشارقتها
ومغاربها ولن يوتى الله احدا ما آتاه الاسكندر الا من اجتناب واختيار
والخير من اختاره الله تعالى ٤ فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار
ومنهم من خفيت تلك فيه والاسكندر اشهر الماضين والحاضرين دلائل
20 واحسنهم ذكرا واحمدهم حيوة واسلمهم وفاة ٤ يا والدته اسكندر ان كنت
مشفقة على العظيم اسكندر فلا تكسبن ما يبعدك عنه ولا تجلبى على
نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الاخيار واحرصى على
ما يقربك منه واول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة امر القرابين في هيكل

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

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

5
فن تأمل ما ذكرناه من اقويل هذين الحكيمين ثم لم يعرج على العناد
الصراح اغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والاهام المدخولة واكتساب
الوزر بما ينسب الى هؤلاء الافاضل مما لم منه براء وعنه بمعزل وعند هذا
الكلام نختم القول فيما رُمننا بيانه من الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون
10 وارسطوطاليس ،

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

ب

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

قال قصدنا في هذه المقالة هو ان ندد على الغرض الذي يشتمل عليه كتاب ارسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة وعلى الأقسام الاول التي هي له ان كثير من الناس سبق الى وهم ان فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر ما يناسبها وان علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه فلذلك نجد اكثر الناظرين فيه يبحر ويضل ان نجد اكثر الكلام فيه خاليا عن هذا الغرض بل لا نجد فيه كلاما خاصا بهذا الغرض الا الذي في المقالة الحادية عشر منه التي عليها علامة اللام ٥

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

وحن نريد ان نشير الى الغرض الذي فيه والى الذي يشتمل عليه 20 كل مقالة منه ٥

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

الخاصة لها مثل علم الطبيعة فانه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ومن جهة ما له مبادئ ذلك ولواحقه وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها والاضافات الواقعة فيها في مبادئه ولواحقه ومن جهة ما هو كذلك وكذلك علم الحساب في العدد وعلم الطب في الابدان الانسانية من جهة ما تصح وتعرض، وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات ،

واما العلم الكلى فهو الذى ينظر فى الشئ العلم لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة وفى انواعه ولواحقه وفى الاشياء لئلا لا تعرض بالتخصيص لشيء شئ من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والنمّ والناقص وما يجرى مجرى هذه وفى المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشئ الذى ينبغى ان يسمى باسم الله جلّ جلاله وينبغى ان يكون العلم الكلى علما واحدا فانه لو كان علما كليا لكان لكل واحد منهما موضوع خاص والعلم الذى له موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع علم اخر هو علم جزئى فكلا العلمين جزئيان وهذا خلف فاذن العلم الكلى واحد فينبغى ان يكون العلم الالاهى داخلا فى هذا العلم لان الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود فالقسم الذى يشتمل منه على اعطاء مبدأ الموجود ينبغى ان يكون هو العلم الالاهى لان هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعيات بل هي اعلى من الطبيعيات عموما فهذا العلم اعلى من علم الطبيعة وبعد علم الطبيعة 20 فهذا واجب ان يسمى علم ما بعد الطبيعة والعلم التعاليمى وان كان اعلى من علم الطبيعة اذ كانت موضوعاته متجردة عن المواد فليس ينبغى ان يسمى علم ما بعد الطبيعة لان تجرد موضوعاته عن المواد

وهي لا وجودي واما في الوجود فليس لها وجوداً الا في الامور الطبيعية واما موضوعات هذا العلم فنها ما ليس له وجود البتة في الطبيعيات لا وهي ولا حقيقى وليس انما جردتها الوجود عن الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها انما مجردة ، ومنها ما يوجد في الطبيعيات 5 وان كان يتوهم مجرداً عنها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعزى عنها وجودها ويكون امورا قوامها بالطبيعيات بل يوجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من الامور المفارقة بالحقيقة او المفارقة بالوهم فاذن العلم المستحق بان يسمى بهذا الاسم هو هذا العلم فهو اذن وحده دون سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة والموضوع الاول لهذا العلم هو الوجود 10 المطلق وما يساويه في العموم وهو الواحد ولكنه لما كان علم المتقابلات واحداً ففي هذا العلم ايضا النظر في العدم والكثرة ثم بعد هذه الموضوعات وتحققها ينظر في الاشياء التي تقوم منها مقام الانواع كالمقولات العشر للموجود وانواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس والواحد بالمناسبة واقسام كل واحد من هذه وكذلك في انواع العدم والكثير ثم في لواحق الموجود كالقوة والفعل والتمام والنقصان والعلّة 15 والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتساوى والموافقة والموازاة والمناسبة وغير ذلك ولواحق العدم والكثير ثم في مبادئ كل واحد من هذه ويتشعب ذلك وينقسم الى ان يبلغ موضوعات العلوم الجزئية وينتهي هذا العلم وتتبين فيه مبادئ جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها ،

فهذه جميع الاشياء التي نبحث عنها في هذا العلم 20

المقالة الاولى من هذا الكتاب تشتمل على شبه الصدر والخطبة للكتاب في ابانة ان اقسام العلل كلها ينتهى الى علّة اولى ،

المقالة الثانية تشتمل على تعديد مسائل عويصة في هذه المعاني
وابانة وجه التعويص فيها واقامة الحجج المتقابلة عليها ليكون للذهن
تنبيه على نحو الطلب ،

المقالة الثالثة تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وهي المعاني التي
ينظر فيها وفي الاعراض الخاصة به وهي التي عدناها ،

المقالة الرابعة تشتمل على تفصيل ما يدل عليه بكل واحد من الالفاظ
الدالة على موضوعات هذا العلم وانواع موضوعاتها ولواحقها بالنواظ
كانت او بالتشكيك او بالاشتراك الحقيقي ،

المقالة الخامسة تشتمل على ابانة الفصل الذاتية بين العلوم النظرية
الثلاثة التي هي الطبيعية والرياضية والالاهية وانها ثلاثة فقط وتعريف 10
امر العلم الالاهي انه داخل في هذا العلم بل هو هذا العلم بوجه ما فان
له النظر في الهوية التي تقال بالذات لا في الهوية التي تقال بالعرض وانها
كيف تشارك للجدل وصناعة المغالطين ،

المقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول في الهوية التي تقال بالذات
ولا سيما في الجوهرية وتفصيل اقسام الجوهر وانها هيولى وصورة ومركب 15
وان الحد الحقيقي ان كان للموجودات فلا في الموجودات فان كان للجوهر
فلا في الجواهر وكيف تحد بالمركبات واي الاجزاء يوجد في الحدود واي
الصور يفارق وايها لا يفارق وان لا وجود للمثل ،

المقالة السابعة تشتمل على جوامع هذه المقالة واتمام القول في الصور
الافلاطونية وغناء المتكونات عنها في النكون وتحقيق القول في حدود 20
المفارقات اذا وجدت وان حدودها ذواتها ،

المقالة الثامنة في القوة والفعل وفي تقدم المتقدم منها ،

المقالة التاسعة في الواحد والكثير والغير والخلاف والصد ،

المقالة العاشرة فى تمبيز ما بين مبادئ هذا العلم وعوارضه ،
المقالة الحادية عشر فى مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وانسه
علم بالذات حق الذات وفى الموجودات المفارقة لآلة بعده وفى كيفية
ترتيب وجود الموجودات عنه ،

5 المقالة الثانية عشر فى مبادئ الطبيعيات والتعليميات ،
، هذه هى الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن اقسامه ،

ج

* مقالة في معاني العقل للمعلم الثاني الغاراني *

اسم العقل يقال على اشياء كثيرة، الاول الشئ الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل، الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على السننهم فيقولون هذا مما يوجب العقل وينفيه العقل، والثالث العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان، والرابع العقل الذي يذكره في 5 المقالة السادسة من كتاب الاخلاق، والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس، والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة، * 1 * اما العقل الذي يقول به الجمهور في الانسان انه عاقل فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل وذلك انهم ربما قالوا في مثل معونة انه كان عاقلا وربما امتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل محتاج الى دين 10 والدين عندهم هو الذي يظنون انه هو الفضيلة وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او يجتنب من شر ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر بل يسمونه ماكرا او داهيا واشباه هذه الاسماء وجودة الروية في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي 15 استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل فهولا انما يعنون بالعقل المعنى الكلى ما يعنيه ارسطوطاليس بالتعقل واما من سمي معونة عاقلا فانه اراد به جودة الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر او يجتنب على الاطلاق وهؤلاء متى وقفوا في امر معونة او امثاله بان يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمون بهذا الاسم من كان شريرا وكان يستعمل جودة رويته فيما هو 20 عندهم شر توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا فاذا سئلوا عن يستعمل جودة

رويته في فعل الشر هل يسمى داهيا او ماكرا او ما اشبه هذه الاسماء
 لم يمنعوه هذا الاسم فن قول هؤلاء يلزم ايضا ان يكون العاقل انما يكون
 عاقلا مع جودة رويته اذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته في الافعال
 الفضيلة لتفعل وفي الافعال الرذيلة لتجتنب وهذا هو المتعقل فالجمهور لما
 كانوا فيما يعنونه بهذا الاسم طائفتين طائفة تعطى من قبل نفسها ان
 العاقل ليس يكون عاقلا ما لم يكن له دين وان الشرير وان بلغ في جودة
 الروية في استنباط الشرور ما بلغ لم يسموه عاقلا والطائفة الاخرى التي
 تسمى الانسان لجودة رويته فيما ينبغي ان يفعل بالجملة عاقلا فانها متى
 روجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي ان يفعل من شر
 10 هل يسمونه عاقلا توقفوا وامتنعوا صار مرجع للجمهور باسم فيما يعنونه
 بالعاقل الى معنى المتعقل ومعنى التعقل عند ارسطوطاليس هو جودة
 الروية في استنباط ما ينبغي ان يفعل من افعال الفضيلة في حين ما يفعل
 وعارضة واذا كان مع ذلك فاضلا

* ٢ * واما العقل الذي يردده المتكلمون على السننم فيقولون في
 15 الشيء هذا ما يوجب العقل او ينفيه العقل او يقبله العقل او لا يقبله
 العقل فاما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع فان بادي
 الرأي المشترك عند الجميع او الاكثر يسمونه العقل وانما تبين ذلك متى
 استقرت شيئا شيئا ما يتخاطبون فيه وبه او ما يكتبونه في كتبهم
 ويستعملون فيه هذه اللفظة

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

هذه القوة جزئياً ما من النفس يحصل لها المعرفة الاولى لا بفكر ولا بتأمل
اصلاً واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هي
مبادئ العلوم النظرية ،

- * ٤ * واما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق
فانه يريد به جزء النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء 5
ما هو في جنس جنس من الامور وعلى طول تجربة شيء شيء ما هو في
جنس من الامور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدمات في الامور
الارادية التي شأنها ان تؤثر او تجتنب فان ذلك للجزء من النفس سماه
العقل في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والقضايا التي تحصل للانسان
بهذا الوجه وفي ذلك الجزء من اجزاء النفس هي مبادئ المتعقل والداعي 10
فيما سبيله ان يستنبط من الامور الارادية التي من شأنها ان تؤثر او
تجتنب ، ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالمتعقل كنسبة تلك القضايا
الاولى التي مذكورة في كتاب البرهان الى ما يستنبط بها وكما ان تلك
المبادئ لاصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شأنه من الامور النظرية
ان يعلم ولا يغفل كذلك هذه المبادئ للمتعقل والداعي فيما شأنه ان 15
يستنبط من الامور الارادية العملية ، وهذا العقل المذكور في المقالة
السادسة من كتاب الاخلاق يتزايد مع الانسان طول عمره فيتمكن فيه
تلك القضايا وينضاف اليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم
قبل ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه عقلاً تفاضلاً
متفاوتاً ، ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الامور صار ذا 20
رأى في ذلك الجنس ومعنى ذي الرأي هو الذي اذا اشار بشيء ما
قبل رأيه ذلك من غير ان يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون
مشوراته مقبولة وان لم يقم على شيء منها برهاناً ولذلك قلما يصير

الانسان بهذه الصفة الا اذا شاخ لاجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذي ليس يكون الا في طول الزمان ولان يتمكن فيه من تلك القضايا ، والمتكلمون يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم انه هو العقل الذي ذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان ونحو هذا يؤمنون ٥ وتلك اذا استقرت ما يستعملونه من المقدمات الاول تجدها كلها مقدمات ماخوذة من بادي الرأي المشترك فلذلك صاروا يؤمنون شيئا ويستعملون غيره ٤

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

المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة وللصور التي فيها ماهية منحازة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلف بها شمعة ما مكعبة او مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها باسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير ان يكون لها انحياز 5 بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة فعلى هذا المثل ينبغي ان تتفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطو طاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة ،

- 10 فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثل الذي ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل ، فاذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بان حصلت صوراً لتلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل 15 شيء واحد بعينه ، ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير ان المعقولات صارت صوراً لها على انها صارت في بعينها تلك الصور فلذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه ، والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل ان تصير معقولات بالفعل هي صور في مواد في من خارج النفس واذا حصلت معقولات 20 بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل هو وجودها من حيث هي صور في مواد فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها

فهي مرةً ايبن ومرةً متى ومرةً ذات وضع واحيانا هي كم واحيانا هي
 مكيفةً بكيفيات جسمانية واحيانا تفعل واحيانا تنفعل واذا حصلت
 معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها
 وجودا اخر ليس ذلك الوجود اذ صارت هذه المقولات او كثير منها يفهم
 5 معانيها فيها على انحاء غير تلك الانحاء، مثل ذلك الايبن المفهوم فيها
 فانك اذا تأملت معنى الايبن فيها اما ان لا تجد فيها شيئا من معاني الايبن
 اصلا واما ان تجعل اسم الايبن بفهمك فيها معنى اخر وذلك المعنى على
 نحو اخر،

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

بالفعل وان لم تكن فيما قبل ان تعقل معقولة بالقوة بل كانت معقولة
 بالفعل الا انها عقلت بالفعل على ان وجودها في نفسها عقلاً بالفعل
 ومعقول بالفعل على خلاف ما عقلت هذه الاشياء باعيانها اولاً فانها
 عقلت اولاً على انها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها وعلى
 انها كانت معقولات بالقوة وعقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود
 المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على انها صور لا في موادها وعلى انها
 معقولات بالفعل ، فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من
 حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقوله اولاً انه العقل
 بالفعل هو الآن العقل المستفاد فاذا كانت ههنا موجودات هي صور لا
 في مواد ولم تكن قط صوراً في مواد فان تلك اذا عقلت صارت موجودة 10
 وهي معقولة الوجود الذي كان لها من قبل ان تعقل فان قولنا ان يعقل
 الشيء اولاً هو ان تنتزع الصور التي في المواد عن موادها وتصير لها وجوداً
 اخر غير وجودها الاول ،

فاذا كانت ههنا اشياء هي صور لا مواد لها لم تحتج تلك الذات الى
 ان تنتزعا عن مواد اصلاً بل تصادفها منتزعة فتعقلها على مثل ما 15
 تصادف ذاتها من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في موادها فتعقلها
 فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلاً ثانياً هو وجودها الذي كان
 لها من قبل ان تعقل بهذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي
 هي صور لا في موادها اذا عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي
 معقولة لنا ، فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فيما بالفعل 20
 عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في موادها ولا كانت فيها
 اصلاً فان الوجه الذي به نقول فيما هو فيما بالفعل عقل انه فيما فعلي
 ذلك المثال ينبغي ان يقال في تلك الصور انها في العالم ، وتلك الصور انما

يمكن ان تعقل على التمام بعد ان تحصل العقولات كلها معقولات بالفعل او
 جعلها ويحصل العقل المستفاد فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير
 كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه بموضوع
 لتلك ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل
 5 الذي بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل
 صورة لتلك الذات فتلك الذات شبيهة مادة ، فعند ذلك تبتدى الصور
 في الاحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك كانت تترقى
 قليلاً قليلاً الى ان تغارق المواد شيئاً شيئاً قليلاً قليلاً باحساء من المفارقة
 متفاضلة فان كانت الصور التي لا في مادة اصلاً ولم تكن ولا تكون في مادة
 10 اصلاً متفاضلة في الكمال والمفارقة كان لها ترتيب ما في الوجود وان ما
 كان اكملها على هذا الطريق صورة لما هو انقص الى ان تنتهي الى ما هو
 انقص وهو العقل المستفاد ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ الى تلك الذات
 والى ما دونها من القوى النفسانية ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ثم لا تزال
 تنحط الى ان تبلغ الى صور الاسطقسات التي هي اخس الصور في الوجود
 15 وموضوعها اخس الموضوعات وهي المادة الاولى فاذا ارتقت من المادة الاولى
 رتبة رتبة فلما تترقى الى الطبيعة التي هي صور جسمانية في مواد هيولانية
 الى ان تترقى الى تلك الذات ثم الى ما فوق ذلك حتى اذا انتهت الى العقل
 المستفاد انتهى الى ما هو شبيه بالنجوم والحد الذي انيه تنتهي الاشياء
 التي تنسب الى الهيولى والمادة واذا ارتقى منه وانما يرتقى الى اول رتبة
 20 الموجودات المفارقة واول رتبته رتبة العقل الفعال ،

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

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

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

تمت المقالة وللحمد لو اهب الخبير والعاصم عن الضلالة ٥

بسم الله الرحمن الرحيم توكلت على الله

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

فاما الفرق التي سميت من اسم الرجل المعلم للفلسفة ففرقة اصحاب
 فوثاغورس ، واما الفرقة المسماة من اسم البلد الذي كان منه الفيلسوف

ففرقة اصحاب ارسطيفوس الذي من اهل قورينا، واما الفرقة المسماة من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه الفلسفة ففرقة اصحاب كروسيفس وهم اصحاب الرواق وانما سُموا بذلك لان تعلمهم كان في رواق هيكل آثينيه، واما الفرقة اللة سميت من تدبير اصحابها واخلاقهم ففرقة اصحاب ديوجانس^٥ ويعرفون بالكلاب لانهم كانوا يرون اطراح الفرائض المفترضة في المدن على الناس ومحبة اقربهم واخوانهم وبغضة غيرهم من سائر الناس وانما يوجد هذا الخلف للكلاب فقط، واما الفرقة المسماة من الآراء اللة كانت يراها اصحابها في الفلسفة فهي الفرقة اللة تنسب الى فورن واصحابه وتسمى المانعة لانهم يرون منع الناس من العلم، واما الفرقة اللة سميت من الآراء اللة كان يراها^{١٥} اهلها في الغاية اللة يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهي الفرقة المنسوبة الى افيغورس واصحابه وتدعى فرقة اللذة وذلك ان هولاء كانوا يرون ان غاية الفلسفة المقصود اليها هي اللذة اللة تتبع معرفتها، واما الفرقة المسماة من الافعال اللة كانت تظهر من اصحابها فالمشاورون وهم اصحاب ارسطو وافلاطون وذلك ان هذين كانا يعلمان الناس وهم يمشون كيما يرتاض^{١٥} البدن مع رياضة النفس،

* ٢ * واما كتبه فمنها جزئية وهي اللة يتعلم منها معنى واحد فقط ومنها كلية ومنها متوسطة بين الجزئية والكلية، والجزئية من كتبه هي رسائله واما الكلية فبعضها تذاكير يندكر بقراءتها ما قد عرف من علمه وبعضها يتعلم منها الفلسفة اللة بعضها خاصة وبعضها عامة والخاصية من كتبه^{٢٥} بعضها يتعلم منه علم الفلسفة وبعضها يتعلم منه اعمال الفلسفة ومنها ما يتعلم منه امور الالهية ومنها ما يتعلم منه امور طبيعية ومنها ما يتعلم منها الامور التعليمية، فالكتب اللة يتعلم منها الامور الطبيعية فمنها ما يتعلم منها الامور العامة لجميع الطبائع ومنها ما يتعلم منها الامور اللة

مخص كل واحد من الطبائع ، والكتاب الذى يتعلم منه الامر العامة
 لجميع انطبائع هو كتابه المسمى سمع الكيان فانه يعلم فى هذا المكان
 معرفة المبادئ التى لجميع الاشياء ومعرفة الاشياء التى هي بمنزلة المبادئ
 ومعرفة الاشياء اللاحقة بهذه والاشياء التى هي بمنزلة اللاحقة ، واما المبادئ
 فهى العنصر والصورة وما اشبه المبادئ وليست كذلك بالحقيقة بل 5
 بالتقريب ، واما اللاحقة للمبادئ فالزمان والمكان واما الشبيه باللاحقة فالحلاء
 وما لا نهاية له ، واما الكتب التى يتعلم منها الامر الخاصة لكل واحد من
 الطبائع فبعضها يعلم فيه معرفة الاشياء التى لا كون لها وبعضها يعلم فيه
 معرفة الاشياء المكونة فاما الاشياء التى لا كون لها فبعض علمها عامى
 لجميعها وبعضها خاصى لجميعها ، والاشياء المكونة فاما العلم بجميعها 10
 فالاستحالة والحركة وامر الاستحالة يتعلم من كتابه فى الكون والفساد واما
 امر الحركة فيتعلم من المقالتين الاخرتين من كتابه فى السماء واما ما يخص
 كل واحد منها فبعضها ما يخص البسيطة ومنها ما يخص المركبة والاشياء
 التى مخص البسيطة من الطبائع تتعلم من كتابه فى الآثار العلوية واما
 الاشياء التى مخص المركبة منها فبعضها كلى وبعضها جزئى فالتلى منها 15
 يتعلم من كتابه فى الحيوان ومن كتابه فى النبات ، واما الجزئى فيتعلم من
 كتابه فى النفس وكتابه فى الحس والمحسوس ، واما الكتب التى يتعلم منها
 العلوم التعليمية فهى كتابه فى المناظر وكتابه فى الخطوط وكتابه فى الحيل ،
 واما الكتب التى يتعلم منها الامور التى تستعمل فى الفلسفة فبعضها يتعلم
 منها اصلاح الاخلاق وبعضها يتعلم منها تدبير المدن وبعضها يتعلم 20
 منها تدبير المنزل ، فاما الكتب التى يتعلم منها البرهان المستعمل فى
 الفلسفة فبعضها يُقرأ قبل علم البرهان وبعضها يتعلم منه البرهان وبعضها
 يحتاج الى قراءته بعد علم البرهان ، اما التى يتعلم منها قبل علم البرهان

فبعضها يتعلم منه اجزاء النتيجة التي يصحّح بها البرهان وبعضها يتعلم منه اجزاء المقدمات التي تستعمل في البرهان ، اما التي يتعلم منها اجزاء النتيجة التي يصحّح بها البرهان ففي كتابه المسمى باريمنياس ، واما التي يتعلم منها اجزاء المقدمات المستعملة في البرهان ففي كتابه في الحد المسمى ٥ قاطيغورياس ، واما التي يتعلم منها البرهان فهي كتبه في البرهان وبعض هذه الكتب يتعلم منه شكل البرهان وبعضها يتعلم منه العنصر الذي يكون منه البرهان وشكل البرهان يتعلم من كتابه في القياس وهو المسمى انولوطيقا وعنصره في كتابه المسمى بالبرهان المعروف بافونقطيقا ، واما التي يحتاج الى قراءتها بعد علم البرهان فهي الكتب التي يفرق بها بين البرهان 10 الصحيح والبرهان الكاذب وبعضه كذب خالص وبعضه مشوب والبرهان الكاذب كذبا خالصا يتعلم من كتابه في صناعة الشعر واما البرهان المشوب فبعضه ما حقه مساو لكذبه وبعضه كذبه اكثر من حقه وبعضه ما حقه اكثر من كذبه فالذي كذبه مساو لحقه يتعلم من كتابه في صناعة الخطباء والذي كذبه اقل من حقه يتعلم من كتابه في مواضع 16 للجدل والذي كذبه اكثر من حقه فيتعلم من كتابه في صناعة المغالطين ،

* ٣ * واما العلم الذي ينبغي ان يبدأ به قبل تعلم الفلسفة فاحسب افلاطن يرون انه علم الهندسة ويستشهدون على ذلك افلاطن لانه كتب على باب هيكله من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا وذاك ان البراهين المستعملة في الهندسة اصحّ البراهين كلها ، واما آل اثو فرسطس 20 فيرون ان يبدأ بعلم اصلاح الاخلاق وذلك ان من لم يصلح اخلاق نفسه لم يمكنه ان يتعلم علما صحيحا والشاهد على ذلك افلاطن في قوله ان من لم يكن نقيّا زكيّا فلا يدنو من نقيّ زكيّ ويقراط حيث يقول ان الابدان التي ليست بنقيّة كلما غذونها زدتها شرا ، واما بواتيس الذي

من اهل صيداء فيرى ان يبتدأ بعلم الطبائع لانها اعرف واقرب عنده
 وآلف، واما انرونيقس تلميذه فيرى ان يبتدأ بعلم المنطق اذ كان الالة
 الة تتحقق للحق من الباطل في جميع الاشياء وليس ينبغي ان يُرند
 واحد من هذه الراء وذلك انه ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة ان
 تصلح اخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة للفضيلة فقط الة
 هي بالحقيقة فضيلة لا الة تتوهم انها كذلك اعنى اللذة والمحبة الغلبة
 وذلك يكون باصلاح الاخلاق لا بالقول فقط لكن بالافعال ايضا ثم يصلح
 بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق للحق الة يؤمن معها
 الغلط والوقوع في الباطل وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان،
 والبرهان على ضربين منه هندسى ومنه منطقى وكذلك ينبغي ان يوخذ 10
 اولا من علم الهندسة مقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية
 ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق ٤

* ٤ * واما الغاية الة يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق
 تعالى وانه واحد غير متحرك وانه العلة الفاعلة لجميع الاشياء وانه المرتب
 لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله، واما الاعمال الة يعملها الفيلسوف فهي 15
 التشبه بالخالق بمقدار طاقة الانسان ٤

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

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

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

5 * ٧ * والعلّة فى استعماله الاغماض ثلثة اشياء احدها استبراء طبيعة
المتعلم هل يصلح للتعليم ام لا والثانى لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس
بل لمن يستحقها فقط والثالث ليروض الفكر بالتعب فى الطلب ،

* ٨ * واما للحال الّذ يجب ان يكون عليها الرجل الذى يوخذ عنه
علم ارسطو فهى ان يكون فى نفسه ما قد تقدم واصلح الاخلاق من نفسه
10 الشهوانية كيما تكون شهوته للحق فقط لا للدّة واصلح مع ذلك قوّة
النفس الناطقة كيما تكون ارادته صحيحة ، واما قياس ارسطو فينبغى ان
لا تكون محبته له فى حدّ يحركه ذلك ان يختاره على الحق وان لا يكون
له مبغضا فيدعوه ذلك الى تكذيبه ، واما قياس المعلم فينبغى ان لا
يُظهر تسلّطا شديدا او اتّصافا مفرطا فان التسلّط الشديد يدعوا المتعلم
15 الى بغضة لمعلمه وما ياخذه من المعلم بالتواضع المفرط يدعوه الى
الاستخفاف به والتكاسل عنه وعن علمه ، واما الحاجة الى شدّة حرصه
ودوامه فلانه قد قيل ان قطر الماء بدوامه قد يثقب الحجر ، واما قلّة
التشاغل بغير العلم فلان كثرة التشاغل باشياء مختلفة يصير صاحبها لا
ترتيب له ولا نظام واما طول العمر فلانه اذا كان علاج الابدان كما قل
20 بقراط يزيد طول العمر فكم بالحرقى علاج النفس ،

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

الاجزاء التي ينقسم اليها كل واحد من كتبه ، والقياس مركب من شيئين
احدهما المقدمات التي بها يكون القياس والثاني الشكل الذي به يتشكل
القياس وعلم ذلك يؤخذ من كتاب انولوطيقا واما المقدمات فن الحدود
والاشكال وهي اخر اجزاء الكلام ، واجناس الاشياء البسيطة التي يقع
الكلام عليها عشرة يدل كل واحد منها على كل واحد من تلك الاجناس ٥
وهي تؤخذ من كتابه في المقولات واشكال المقدمات تؤخذ من كتاب
بارمينياس ومقدمات القياس تؤخذ من كتابه في البرهان وهذه الكتب
يحتاج الى قراءتها قبل المنطق لانها تحصر على معرفة العلة في رسم
كل واحد منها والذي بقي منها معرفة الابواب المنقسم اليها كل واحد
من كتبه وعلم ذلك يحتاج اليه عند قراءة كل واحد منها ٥

عيون المسائل لابي نصر الفارابي

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

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

* ٣ * فنقول ان الموجودات على ضربين احدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده وبسمى ممكن الوجود والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده وبسمى واجب الوجود وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علته واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا انه كان لما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهذا الامكان اما ان يكون شيئا فيما لم يزل واما ان يكون في وقت دون وقت ، والاشياء الممكنة لا يجوز ان تمر بلا نهاية في كونها علّة ومعلولا ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها الى شىء واجب هو الموجود الاول ،

* ٤ * فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علّة 10 لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الاول لوجود الاشياء ويلزم ان يكون وجوده اول وجود وان ينزّه عن جميع احواء النقص فوجوده اذن تلم ويلزم ان يكون وجوده اتم الوجود ومنزّها عن العلل مثل الماتّة والصورة والفعل والغاية ،

* ٥ * ولا ماهية له مثل الجسم اذا قلت انه موجود فحدّ الموجود شىء 15 وحدّ الجسم شىء سوى انه واجب الوجود وهذا وجوده ، ويلزم من هذا ان لا جنس له ولا فصل له ولا حدّ ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الاشياء ووجوده بذاته ابدى ازل لا يمازجه العدم وليس وجوده بالقوّة ، ويلزم من هذا ان لا يمكن ان لا يكون ولا حاجة به الى شىء يمدّ بقاءه ولا يتغيّر من حال الى حال وهو واحد بمعنى ان الحقيقة اللة 20 له ليست لشيء غيره وواحد بمعنى انه لا يقبل التجزئ كما تكون الاشياء اللة لها عظم وكمية وانن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا اين وليس بجسم وهو واحد بمعنى ان ذاته ليست من اشياء غيره كان منها

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

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

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

الوجود هو لذاته وله من الاول وجه^٩ من الوجود،
 ٨ ويحصل من العقل الاول بانه واجب الوجود وعلامة بالاول عقل^٥ اخر
 ولا يكون فيه كثرة الا بالوجه الذي ذكرناه ويحصل من ذلك العقل الاول
 الثاني بانه ممكن الوجود وبانه يعلم ذاته الفلك الاعلى بمادته وصورته الله
 هي النفس والمراد بهذا ان هذين الشيثيين يصيران سبب شيئين اعنى^٥
 الفلك والنفس،

٩ ويحصل من العقل الثاني عقل اخر وفلك اخر تحت الفلك الاعلى
 وانما يحصل منه ذلك لان الكثرة حاصله فيه بالعرض كما ذكرناه بدياً في
 العقل الاول وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل واحد لا نعلم كمية
 هذه العقول والافلاك الا على طريق الجملة الى ان تنتهي العقول الفعالة¹⁰
 الى عقل فعال مجرد من المادة وهناك يتم عدد الافلاك وليس حصول هذه
 العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية، وهذه العقول مختلفة الانواع
 كل واحد منها نوع على حدة، والعقل الاخير منها سبب وجود النفس
 الارضية من وجه وسبب وجود الاركان الاربعة بوساطة الافلاك من وجه
 اخر،¹⁵

١٠ ويجب ان يحصل من الاركان الامزجة المختلفة على النسب التي
 بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر
 الذي هو سبب لامر اكون هذا العالم والافلاك التي حركاتها مستديرة
 على شيء ثابت غير متحرك ومن تحركها وماسة بعضها لبعض على
 الترتيب يحصل الاركان الاربعة وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذي²⁰
 يجب ان يظهر منه فبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير الذي
 يجب ان يظهر منه ولاجرام السموات معلومة كلية ومعلومات جزئية وهو
 قابل لنوع من انواع الانتقال من حال الى حال على سبيل التخيل،

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

٥ * ١١ * واشتراك الاجرام السماوية في معنى واحد وهو الحركة الدورية
الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الاربعة في مادة واحدة واختلاف
حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الاربعة وتغيرها من حال الى حال
يصير سبب تغير المواد الاربعة وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد
منها ، والاجرام السماوية وان شاركت المواد الاربعة في تركيبها عن مادة
١٠ وصورة فان مادة الافلاك والاجرام مخالفة لمادة الاركان الاربعة والثلاثينات كما
ان صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع في الجسمية لان الابعاد
الثلاثة فيها مفروضة ولان ذلك كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل
خالية عن الصورة ولا وجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهيولى بل
الهيولى محتاجة الى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل ولا يجوز ان يكون
١٥ احدهما سبب وجود الاخر بل هاهنا سبب وجودها معا ،

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

٢٠ * ١٣ * ومبدأ الحركة والسكون متى لم يكن من خارج او عن ارادة
سميت طبيعة وتكون الحركات متساوية عن غير ارادة وتسمى نفسا
نباتية او حركة مع ارادة او على لون واحد او الوان كثيرة كيف ما
كانت وتسمى النفس الحيوانية والنفس الفلكية ، والحركة تتصل بها اشياء

تسمى زمانا ومقطع الزمان يسمى آتاء، ولا يجوز ان يكون للحركة ابتداء⁹
 زمانى ولا آخر زمانى فاذن يجب ان يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا
 لذلك وان كان المحرك ايضا متحركا احتاج الى محرك اذ لا ينفك المحرك
 من المحرك ولا يحركه شىء بذاته فاذن يجب ان لا يكون بلا نهاية بل
 ينتهى الى محرك لا يكون متحركا والا اتى الى وجود متحركين ومحركين بلا⁶
 نهاية وهذا محال، والمحرك الذى لا يكون متحركا يجب ان يكون واحدا
 ولا يكون ذا عظم ولا جسما ولا يكون متجزيا ولا فيه كثرة بوجه،

* ١٤ * وسطح الجسم الحاوى وسطح الجسم المحوى يسمى مكانا وليس
 للفراغ وجود، والجهة تظهر من الاجرام السماوية لانها محيطية ولها مركز،
 والجسم الذى يكون فيه الميل الطبيعى لا يتأتى فيه الميل القسرى لانه¹⁰
 متى كان فى طبعه الميل الدورى لا يجوز ان يقبل الميل المستقيم وكل
 كائن فاسد وفيه الميل المستقيم والفلك بطبعه الميل المستدير،

* ١٥ * وليس مقدار ينتهى بالقسم الى ان لا يكون له جزء والاجسام
 ليست مركبة من اجزاء لا جزء لها ولا يتأتى من الاجزاء لانه لا جزء لها
 تاليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان والاشياء ذوات المقادير والاعداد ذوات¹⁵
 الترتيب لا يجوز ان تحصل بالفعل بلا نهاية ولا يجوز بعد بلا نهاية فى
 الفراغ والملاء اذ لا جاز وجود بلا نهاية ولا يجوز ان يكون حركة متصلة
 الا للحركة المستديرة والزمان يتعلق بهذه الحركة والحركات المستقيمة
 لا يكون لها اتصال لا حيث يتوجه فى جهة ولا حين ينعطف ولا حين
 يعمل زاوية فى انعطافها،

20

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

جسم فله قوة تكون ابتداء حركته بذاته، وسبب اختلاف الانواع
اختلاف مبادئها آلة فيها وبسائط العالم لها اماكن تكون فيها ولا لواحد
منها مكانان، والعالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة وليس خارج
العالم شىء فليس الن في مكان ولا يفضى الى فراغ او الى ملاء، وكل جسم
طبيعي اذا انتهى الى مكانه الخاص لم يتحرك الا بالقسر فاذا فارق مكانه
يتحرك اليه بالطبع ٤

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

٢٠ * ١٨ * والاجسام الثلاثة من الاركان الاربعة فيها قوى تعطيها الاستعداد
للفعل وهي الحرارة والبرودة وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهي
الرطوبة واليبوسة وفيها قوى اخر فاعلة ومنفعلة كالذوق الفاعل في
اللسان والفم والشم الفاعل في آلة الشم كالصلابة واللين والخشونة واللزوجة

وهذه كلها تظهر من تلك الأربع التي هي الأولى، والجسم الشديد للحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء والشديد الجري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الأرض وهذه المواد الأربع التي هي أصول اللون والفساد قابلة للاستحالة بعضها إلى بعض، والأشياء الثلاثة الفاسدة التي تظهر إنما تظهر من الأمزجة التي تظهر فيها على النسب المختلفة التي تعطى الاستعدادات لقبول الخلق 5 المختلفة والصور المختلفة التي بها قوامها،

١٩* ويظهر من هذه الصور الكيفيات المحسوسة وهذه الكيفيات يبطلها ويخلفها غيرها والصور باقية بحالها وما يحصل من الأمزجة الأربعة يبقى قواها وصورها ولا يفسد وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الأربع عن حالها وانتقالها من ضد إلى ضد وتلك هي الناشئة من القوى الأصلية 10 وتأثير بعضها في بعض حتى يحصل كيفية متوسطة حكمه البارئ تعالى في الغاية لأنه خلق الأصول وأظهر منها الأمزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الأنواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال، وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة ولعل نوع من النبات نفس هي صورة 15 ذلك النوع ومن تلك الصورة يظهر القوى التي تبلغ بذلك النوع كمالا بالالات التي لها يفعل وحال كل نوع من أنواع الحيوان على هذا،

٢٠* وللإنسان من جملة الحيوان خواص بان له نفسا يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالالات الجسمانية وله زيادة قوة بان يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة الفعل ومن تلك القوى الغائية والمربية والمولدة وتلك واحدة 20 من هذه قوة تخدمها ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والاحساس الباطنة المخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة والقوى المحركة الشهوانية والغضب والغبية والتي تحرك الأعضاء، وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها

تفعل بآلة ولا يمكن الا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة ،
 * ٢١ * ومن هذه القوى العقل العملي وهو الذي يستنبط ما يجب
 فعله من الاعمال الانسانية ومن قوى النفس العقل العلمي وهو الذي
 يتم به جوهر النفس وبصير جوهرها عقليا بالفعل ولهذا العقل مراتب
 ٥ يكون مرة عقلا هيولانيا ومرة عقلا بالملكة ومرة عقلا مستفادا ، وهذه
 القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة
 الى الفعل ولا يصير عقلا تاما الا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال
 الذي يخرج الى الفعل ولا يجوز ان تكون المعقولات منحصرة في شيء
 ماجزء او لى وضع وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه
 10 قوة قبل الفساد وهو جوهر احدي وهو الانسان على الحقيقة وله قوى
 تنبث منه في الاعضاء وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء
 الصالح لقبوله ،

* ٢٢ * وهو البدن فحينئذ يستحق الظهور ، وذلك الشيء هو الجسد
 والروح اللاتن في ضمن القلب من اجزاء البدن وهو الموضوع الاول للنفس
 15 ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول افلاطن ولا يجوز انتقال
 النفس من جسد الى جسد كما يقوله التناسخيون والنفس بعد موت
 البدن سعادات وشقاوات وهذه الاحوال متفاوتة للنفس وهي امور لها
 مستحقة وذلك لها بالوجوب والعدل كما يكون انسان يحسن بتدبير صحة
 البدن فن تلك الجهة يلقى مرض بدنه والتوفيق في الامور بيد الله تعالى
 20 وكل ميسر لما خلق له ، وعناية الله تعالى محيطه لجميع الاشياء ومتصلة
 بكل احد وكل كائن فبقضائه وقدره والشور ايضا بقدره وقضائه لان
 الشور على سبيل التبع للاشياء التي لا بد لها من الشر والشور واصلة
 الى اللاتنات الفاسدات وتلك الشور محمودة على طريق العرض ان لو لم

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

تمت الرسالة

* رسالة فصوص الحكم لابي نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن
طرخان الفارابي *

* 1 * الامور الموجودة قبلنا لكل منها ماهية وهوية وليست ماهيته هويته
5 ولا داخلية في هويته ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصورك لماهية
الانسان تصورا لهويته فكنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان
فعلمت وجوده وتلكان كل تصور يستدعي تصديقا ، ولا الهوية داخلية في
ماهية هذه الاشياء والا لتاينت مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل
رفعه عن الماهية توهما ، ولو كان قياس الهوية من الانسان قياس للجسمية
10 والحيوانية وكان كما ان من يفهم الانسان انسانا لا يشك في انه جسم او
حيوان اذا فهم للجسم او للحيوان كذلك لا يشك في انه موجود وليس
كذلك بل يشك ما لم يقم حس او دليل ، فالوجود والهوية لما بيننا من
الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض اللازمة وليس
من جملة الواحق لانه تكون بعد الماهية وكل لاحق فاما ان يلاحق
15 الذات من ذاته ويلزمه واما ان يلاحقه عن غيره ومحال ان يكون الذي
لا وجود له يلزمه شئ ؟ يتبعه في الوجود فاحال ان تكون الماهية يلزمها
شئ ؟ حاصل الا بعد حصولها ولا يجوز ان يكون للحصل يلزمه بعد
الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه فلا يجوز
ان يكون الوجود من الواحق لانه للماهية عن نفسها اذ اللاحق لا
20 يلاحق الشئ عن نفسه الا للحاصل الذي اذا حصل عرضت له اشياء
يثبتها هو فان الملزوم المقتضى للآزم علة لما يتبعه ويلزمه والعلة لا توجب
معلولها الا اذا وجبت وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود

لما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه فيكون ان
المبدأ الذي عنه الوجود غير الماهية وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض
فاما من نفس انشئء واما من غيره واذا لم تكن الهوية للماهية لثة ليست
في الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها فكل ما هويته غير ماهيته وغير
المقومات ماهيته فهويته من غيره وينتهي الى المبدأ الذي لا ماهية له 5
مباينة للهوية 6

* 2 * الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها والا لم يوجد ولا يجب
وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود
ويجب بشرط مبدئها ويمتنع بشرط لا مبدئها فهي في حد ذاتها هائلة
ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة وكل شيء هالك الا وجهه 10
* 3 * الماهية المعلولة لها عن ذاتها انها ليست ولها عن غيرها انها
توجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات فللماهية
المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهي محدثة لا بزمان
تقدم 6

* 4 * كل ماهية مقولة على كثيرين وليس قولها على كثيرين لماهيتها 15
والا لما كانت ماهيتها لمفرد فذلك عن غيرها فوجودها معلول 6
* 5 * كل واحد من اشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك
الماهية هو كونه ذلك الواحد والا لاسمحالت تلك الماهية بغير ذلك الواحد
فان ليس كونها ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها فهي بسبب خارج
فهي معلولة 6 20

* 6 * الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس فان دخل ففي اتيته اعنى
ان طبيعة الجنس تتقوم بالفعل بذلك الفصل بل المقوم بالفصل هو الحصول
في الاعيان ذاتا موجودة قائمة بذلك الفصل كالحبوان مطلقا انما يصير

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

* ٨ * واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ند
 10 له ، واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا لبس له
 فهو صراح فهو ظاهر ، واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته
 بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال
 الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه
 بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحده
 15 فهو الحَق وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر فهو
 ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه الى
 ظهوره حتى يظهر لك ويبطن ،

* ٩ * كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف نفسه واذا رتب
 الاسباب انتهت او اخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب فكل
 20 كلى وجزئى ظاهر عن ظاهريته الاولى ولكن ليس يظهر له شىء منها عن
 ذواتها داخل في الزمان والآن بل عن ذاته والترتيب الذى عنده
 شخصا فشاخصا بغير نهاية فعالم علمه بعد ذاته هو الكل الثانى لا نهاية
 له ولا حد وهناك الامر ،

* ١٠ * علمنا الأول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها، من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ جريتا متناهييا الى يوم القيامة واذا كان مرتع بصرك ذلك للجنات ومذاقك في ذلك الفرات كنت في طيب ولم تدعش ٥

* ١١ * ابعد الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا سئلت عنها فهي قرب اظلت الاحدية فكان قلما اظلت الكلية فكانت لوحا وجري القلم على اللوح بالخلق ٥

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

* ١٣ * لحظت الاحدية فكانت قدرة فلاحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق علم الربوبية يليها علم الامر يجرى به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة وهناك افق علم الامر يليها العرش والكرسى والسماوات وما فيها كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ وهناك علم الخلق يلتفت منه الى ١٥ علم الامر ويأتونه كلهم فردا ٥

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

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

٥ * ١٦ * اليس قد استبان لك ان الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين ولا يشترك ندا ولا يقابل ضدا ولا يتجزء مقدارا ولا حدا ولا يختلف ماهيته وهويته ولا يتغير ظاهره وباطنه فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمتثل ضمائر كذا لا تجده فليس ذلك الا مباينا له فهذا منه فدح هذا اليه فقد عارفته ٤

10 * ١٧ * كل ادراك فلما ان يكون ملائم او لغير ملائم بل منافر واللذة ادراك الملائم والاذى ادراك المنافر، ان لكل ادراك كمالا فلذاته ادراكه ما يستطيه وللغضب الغلبة والله الرجاء وتلك حس ما يعد له ولما هو اعلى هو الحق وخصوصا الحق بالذات كل كمال من هذه الكلمات وهي معشوقة درآكة ٤

* ١٨ * ان النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الاول بادراكها فعرفانها

15 للحق الاول وهي برية قدسية على ما يجتلي لها هو اللذة القصوى ٤

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

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

20 قد يعاف ويكره اليس الممرور يستخبت للحو ويستبشع اليس من به جوع بوليموس يعاف الطعام ويدوب بدنه جوعا ما كل متقلب في سبب موته يحس به اليس الخدر لا يؤلمه احراق النار ولا اجماد الزمهير ٤

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

بوليموس اذا استفرغ عن معدته الانى والتخدير اذا سرت قوة الحس في
خارجته اليس الاول يستلذ للحو استلذا اذا اليس الثانى يقلقله للجوع
اقلاقا اليس الثالث ينهكه الاله انها كما كذلك اذا كشف غطاءك فبصرك
اليوم جديد ء

* ٢٢ * ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن فاجتهد ان
ترفع للحجاب وتتجرد فحينئذ تلاحق فلا تسال عما تباشره فان المت
قويل لك وان سلمت فطوبى لك وانت في بدنك تكون كأنك لست فى
بدنك وكأنك فى صقع الملكوت فترى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر فامخذ لك عنه الحق عهدا الى ان تاتيه فردا ء

* ٢٣ * ما تقول فى الذى عند الحق تعالى من الحق فهناك صورة 10
العشق فهو معشوق لذاته وان لم تعشق لذيه عند ذاته وان لم
تلاحق ثم وجوده فوق التمام فيفضل ليسمح على الاتم ء

* ٢٤ * من شاهد الحق لزمه لروما او تركه عجزا ولا منزلة بين هاتين
المنزلتين الا منزلة لحمل ومن تركه عجزا فقد اقم عدرا وهو متجمل فيشرق
ويسرع فيلاحق وهو لا يضيق اجر المحسنين ء 15

* ٢٥ * صلت السماء بدورانها والارض برجحانها والماء بسيلانه والمطر
بهطلانه وقد تصلى له ولا تشعر وانكر الله اكبر ء

* ٢٦ * ان الروح الذى لك من جوهر عالم الامر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق
بخلقة ولا يتعين باشارة ولا يتردد بين سكون وحركة فلذلك تدرك
المعدوم الذى فات والمنتظر الذى هو آت وتسبح فى عالم الملكوت وتنتقش 20
من خاتم الجبروت ء

* ٢٧ * انت مركب من جوهرين احدهما مشكل مصور مكيف مقدر
محرّك وساكن متجسد منقسم والثانى مباين للاول فى هذه الصفات غير

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

* ٢٨ * النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تدعن لها غيرة عالم
٥ الخلق الاكبر كما تدعن لروحك غيرة علم الخلق الاصغر فتداني بمعجزات
خارجة عن الجبلة والعدادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقال
ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي
الرسول فتبلغ ما عند الله الى عامة الخلق ٤

* ٢٩ * الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالواحد فيها
10 نقوش او صدور فيها علوم بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها تلاحظ
الامر الاعلى فتنتبغ في هوياتها ما تلاحظ وهي مطلقة لكن الروح القدسية
يخاطبها في اليقظة والروح البشرية تعاشرها في النوم ٤

* ٣٠ * ان الانسان منقسم الى سر وعلم اما علمه فهو الجسم المحسوس
بأعضائه وامتساحه وقد وقف للحس على ظاهرة ودل التشريح على باطنه
15 وأما سره فتقوى روحه ٤

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

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

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

* ٣٣٣ * الادراك يناسب الانتقال كما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخافز حتى اذا طابقه عانقه معانقة ضامنة وحل عنه بمعرفة ومشاكلنة صورة كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة فاذا اختلس عنه صورته عقد منه المعرفة كالحس ياخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وان غاب عن المحسوس ، والادراك للحيوان اما في الظاهر واما في الباطن والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس لثة هي المشاعر والادراك الباطن 10 من الحيوان الوهم ،

* ٣٣٤ * كل حس من الحواس الظاهرة يتاثر من المحسوس مثل كيفيته فان كان المحسوس قويا خلف فيه صورته زمانا كالبصر اذا حدث الشمس تمثل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر زمانا وربما استولى على غريزة الحذقة فافسدها وكذلك السمع اذا اعرض 15 عن الصوت القوي باشرة طنين متعب مدة ما وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا في اللمس اظهر ،

* ٣٣٥ * البصر مرآة يتشبح فيها خيال المبصر ما دام يجانبيه فاذا زال ولم يكن قويا انسلخ ، والسمع جوية يتموج فيها الهواء المنقلب من متصاين على شكله فنسمع ، واللمس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث 20 فيه من استحالة بسبب ملاقي مؤثر وكذلك حال الشم والذوق ،

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

وهي آلة استثبتت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامحة الخواص او ملاقاتها فتزول عن الحس ويبقى فيها قوة تسمى وهما وهي آلة تدرك من المحسوس ما لا يحس مثل القوة آلة في الشاة اذا اشبهت صورة الذئب في حاسة الشاة تشبهت عداوته وردائه فيها اذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك وقوة تسمى حافظه وهي خزانه ما يدركه الوهم كما ان القوة المصورة خزانه ما يدركه الحس وقوة تسمى مفكرة وهي آلة تتسلط على الودائع في خزانه المصورة والحافظه فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل فان استعملها الوهم سميت متخيلة ٤

10 * ٣٧ * الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل خلطه ولا يستثبته بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان بل ادرك انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك لو كانت تلك الاحوال داخله في حقيقة الانسانية يشارك فيها الناس كلهم والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ولا يدرك الصورة
15 الا في المادة والا مع علائق المادة ٤

* ٣٨ * الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكن يستثبته بعد زوال المحسوس فان الوهم والتخييل ايضا لا يحضران في الباطن صورة الانسانية صرفه بل على نحو ما تحس من خارج مخلوطة بزواتد وغواش من كم وكيف واين ووضع فاذا حاول ان يعمثل فيه الانسانية من حيث هي الانسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استثبات الصورة
20 الانسانية المخلوطة الماخوذة عن الحس وان فارق المحسوس ٤

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

بقوة لها تسمى العقل النظري وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهي كما ترتسم الاشباح في المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الاعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخييل فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء علم الامر لحظت الملكوت الاعلى ٥ واتصلت باللذة العلية ٥

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

* ٤١ * الارواح العامية الضعيفة اذا ملئت الى الباطن غابت عن الظاهر واذا ملئت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الاخر واذا اجتمعت من الحس الباطن الى قوة غابت عن اخرى فكذلك البصر يخبل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصد عن الذكر والتذكر يصرف عن التفكر 15 والروح القدسية لا يشغلها شان عن شان ٥

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

الباطن واذا عطلها الظاهر يمكن منها الباطن الذي لا يهدأ فشبَّح
 فيها مثل ما يحصل في الباطن حتى يصير مشاهدا فيرى كما في النوم
 ولربما جذب الباطن جانباً جَدَّ في شغله فاشتدَّت حركة الباطن
 اشتدادا يستولى بسلطانه فحينئذ لا يخلو من وجهين اما ان يعدل العقل
 5 حركته ويغشى غليانه واما ان يعجز عنه ويعزب عن جواره فان اتفق من
 العقل فجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل في الخيال قوة مباشرتها في هذه
 المرأة فينتصوَر فيها الصورة المتخيَّلة فنصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب
 في باطنه استنشعار امر او تمكَّن خوف فيسمع اصواتنا ويبصر اشخاصا
 وهذا التسلُّط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح فيه شيء
 10 من الملكوت الاعلى فاخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدوِّ الحواس
 وسكون المشاعر فيرى الاحلام فرما ضبطت القوة للحافظة الرويا بحالها فلم
 يحتج الى عبارة وربما انتقلت القوة المتخيَّلة بحركاتها التشبيهية عن
 المرئى نفسه الى امور تجانسه فحينئذ يحتاج الى التعبير والتعبير هو
 حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع ٤

15 * ٤٣ * ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل ولا
 من شأن المعقول من حيث هو معقول ان يحس ولن يستتم الاحساس
 الا بالآلة جسمانية فيها تتشبح صور المحسوس تشبها مستصحا للواحق
 الغريبة ولن يستتم الادراك العقلي بالآلة جسمانية فان المتصوَر فيها مخصوص
 والعالم المشترك فيه لا يتقرر في منقسم بل الروح الانسانية هي الة تتلقى
 20 المعقولات بقبول جوهر غير جسماني وليس بمعجزه ولا بتمكَّن بل غير داخل
 في وهم ولا يدرك بالحس لانه من حيز الامر ٤

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

- ليس حجاب غير انكشافه كالشمس لو انتقلت يسيرا لاستعلت كثيرا ٤
- * ٤٥ * الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتنا وغاية
السبيل اليها الاستبصار بان لا سبيل اليها وتعالى عما يصفه الجاهلون ٤
- * ٤٦ * للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس
فاما ذواتها الحقيقية فامرية وانما تلاقىها من القوى البشرية الروح الانسانية ٥
القدسية فاذا مخاطبها تجذب للحس الباطن والظاهر الى فرق فيتمثل
لها من الملك صورة بحسب ما تحتلها فتري ملكا على غير صورته وتسمع
كلامه بعد ما هو وحى والوحى لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا
واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمنه
باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله فاذا عجز المخاطب عن 10
مس باطن المخاطب بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه يتخذ
فيما بين الباطنين سفيرا من الظاهرين فكلم بالصوت او كتب او اشار
واذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاق
الشمس على الماء الصافي فانتقش منه لكك المنتقش في الروح من شانه
ان يشبه الى الحس الباطن اذا كان قويا فينتبع في القوة المذكورة فيشاهد 15
فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه ثم يتمثل
للملك صورة محسوسة ولكلامه اصوات مسموعة فيكون الملك والوحى
ينادي كل منهما الى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسية
شبه الدهش والموحى اليه شبه الغشى ثم يرى ٤
- * ٤٧ * لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة 20
نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير
الحقائق فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة
الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح اما القضاء

فيشتمل على مضمون امر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل
يقدر معلوم ومنها يسبح الى الملائكة التي في السموات ثم يفيض الى
الملائكة في الارضين ثم يحصل المقدر في الوجود ٤

* ٤٨ * كل ما لم يكن فكأن فله سبب ولن يكون المعدوم سببا لحصوله
٥ في الوجود والسبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا
وينتهي الى مبدء يرتب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فلن
نجد في علم الكون طبعاً حادثاً او اختياراً حادثاً الا عن سبب ويرتقى
الى سبب الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدئاً فعلاً من الافعال
من غير استناد الى الاسباب الخارجية لانه ليست باختياره وتستند تلك
١٥ الاسباب الى الترتيب والترتيب يستند الى التقدير والتقدير يستند الى
القضاء والقضاء ينبعث عن الامر وكل شيء مقدر ٤

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

الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية ٤

* هـ * كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزبد او شيء علم كالانسان
والعلم لا تقع عليه روية ولا يصل بحاسة واما الشيء الخاص فاما ان
يدرك وجوده بالاستدلال او بغير استدلال واسم المشاهدة يقع على ما
ثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال فان 5
الاستدلال يقع على الغائب والغائب ينال بالاستدلال وما لا يستدل عليه
ويحكم مع ذلك بانتيه بلا شك فليس بغائب وكل موجود ليس بغائب
فهو مشاهد ظاهر وادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما مباشرة
وملاقة واما من غير مباشرة وملاقة وهذا هو الروية ولحق الاول لا يخفى
عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال فجاء على ذاته مشاهدة كماله من ذاته 10
فاذا تجلّى لغيره مغيبا عن الاستدلال فكان بلا مباشرة ولا حاسة وكان
مرتبيا لذلك الغير حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او
مدوقا او غير ذلك واذا كان في قدرة الصانع ان يجعل قوة هذه الادراكات
في عضو البصر الذي يكون بعد البعث لربيعه ان يكون تعالى مرتبيا
يوم القيامة من غير تشبيه وتكييف ولا ماسة ولا محاذاة تعالى عما 15
يشركون به فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر كل شيء يخفى فاما لسقوط
حاله في الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف
واما ان يكون لشدة قوته وعجز قوة المدرك عنه ولكن حظه من وجوده
قويا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رمقته انت حسيرا
او خفى شكله عليها كثيرا واما ان يكون حقاؤه بستر والستر اما مباين 20
كالخائط او محول بين البصر وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط
لحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخالط والمخالط مثل الموضوع والعوارض
لحقيقة الانسانية التي غشيتها فهي خفية فيها وكذلك سائر الامور

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

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

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

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

من ظاهرينته الاولى التي هي الوحدة ٤

* ٥٤ * لا يجوز ان يقال ان الحَقَّ الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته
من جهة تلك الامور كما قدرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها
وتأثيرها فينا فتكون هي الاسباب العالمية للحَقِّ بل يجب ان تعلم انه
يدرك الاشياء من ذاته تقدست لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية ٥
فلا يحظ من القدرة المقدور فلا يحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه
بغيره ان يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علم الحَقِّ الاول
بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه بان
ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعد الى النار،
ولا يوجب هذا قبلية وبعديّة في الزمان بل يوجب القبليّة والبعديّة 10
لثة بالذات وقيل يقال على وجوه خمس فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل
الصبي ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الاخر دونه وهو يوجد
دون الاخر مثل الواحد والاثنين ويقال قبل بالترتيب كالصف الاول قبل
الثاني اذا اخذت من جهة القبلة ويقال قبل بالشرف مثل ابو بكر قبل
عمر ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود مثل ارادة الله تع وكون الشيء 15
فانهما يكونان معا لا يتاخر كون شيء عن ارادة الله تع في الزمان لكنه
متاخر في حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشيء ولا تقول كان
الشيء فاراد الله ٤

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

يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة ما واذا اعتبر
الحق ذاتا وصفات كان كل في وحدة واذا كان الكل متمثلا في قدرته
وعلمه فنهما يحصل الكل مفردا عن اللواحق ثم يكتسى المواد فهو كل
الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه احديته ذاته ،

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

20 * ٥٦ * الحد يؤولف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق

فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا ،

* ٥٧ * الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة مثل الماء

للجمود والغليان والخشب للكرسية والبايية والثوب للسواد والبياض ،

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

ز

* رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها *

هذه مسائل متفرقة سئل عنها للحكيم الفيلسوف الشيخ ابو نصر محمد

ابن محمد الفارابي رحمه الله ،

- 5 * 1 * سئل عن الالوان كيف تحدث في الاجسام وفي اى اجسام
تحدث فقال انما تحدث في الاجسام التي هي تحت الكون والفساد وليس
للاجسام العالية الوان ولا ايضا للاسطقسات والاجسام البسيطة ، هذا
رأى اكثر القدماء الا اليسير منهم فانهم قالوا ان الارض من سائر الاسطقسات
اسود اللون وان للنار اشراقا وانما يحدث الالوان في الاجسام المركبة عن
10 امتزاج الاسطقسات فإى جسم مركب الغالب عليه النارية فان لونه يكون
ابيض وإى جسم الغالب عليه الارضية فان لونه يكون اسود ثم على
حسب ذلك يحدث الالوان المتوسطة على المقادير التي يوجبها الامتزاج ،
* 2 * سئل عن اللون ما هو فقال هو نهاية الجسم المستشف بما هو
مستشف وظهور اللون انما يكون في بسط الجسم وللجسم نهايتان
15 احدهما البسط وهي له بما هو جسم والاخرى اللون وهي له بما هو
مستشف ،

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

الليفيتين في الاخرى وانفعال كل واحدة منهما عن الاخرى ،

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

20 الجن حتى غير ناطق غير مائت وذلك على ما توجبته القسمة التي يتبين

منها حد الانسان المعروف عند الناس اعنى للحي الناطق المائت وذلك

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

ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم ومنه غير ناطق غير مائت وهو
 الجن، فقال السائل الذي في القرآن مناقض لهذا وهو قوله استمع نفر
 من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا والذي هو غير ناطق فكيف يسمع
 وكيف يقول فقال ليس ذلك بمناقض وذلك ان السمع والقول يمكن ان
 يوجد للحى من حيث هو حى لان القول والتلفظ غير التمييز الذى
 هو النطق وترى كثيرا من البهائم لا قول لها وهي حية وصوت الانسان
 مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حتى بهذا النوع كما ان
 صوت كل نوع من انواع الحى لا يشبه صوت غيره من الانواع كذلك هذا
 الصوت بهذه المقاطع الذى للانسان مخالف لاصوات غيره من انواع الحيوان
 واما قولنا غير مائت فالقرآن يدل بذلك قوله تعالى رَبِّ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ
 يُبْعَثُونَ قُلْ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ٥

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

* ٦ * سئل عن الخشونة واللامسة ما هما وتحت اى مقولة هما فقال
 هما داخلتان تحت مقولة الوضع وذلك انهما وضع ما لاجزاء السطح
 فالخشونة هي وضع اجزاء السطح بالارفع والاخفض واللامسة هي وضع اجزاء
 سطح الجسم من غير ارتفاع ولا اخفاض ٥

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

اللين ومن خاصة الصلب ان ينفعل بعسر ويفعل بسرعة ومن خاصة
اللين ان ينفعل بسهولة ويفعل بعسر.

* ٨ * سئل عن الحفظ والفهم ايهما افضل فقال الفهم افضل من الحفظ
وذلك ان الحفظ فعله انما يكون في الالفاظ اكثر وذلك في الجزئيات
5 والاشخاص وهذه امور لا تكاد تتناهى ولا هي تجدى وتغنى لا باشخاصها
ولا بانواعها والسامى فيها لا يتناهى كباطل السعى والفهم فعله في المعانى
والكليات والقوانين وهذه امور محدودة متناهية وواحدة للجميع والذي
يسعى في هذه الامور لا يخلو من جدوى، وايضا فان فعل الانسان
لخاص به القياس والتدبير والسياسات وانظر في العواقب فاذا كان معول
10 الانسان فيما يحتوى ويعرض له على جزئيات حفظها لا يلبس الغلط
والضلال ان الامور باشخاصها لا يشبهه بعضه بعضا بجميع الجهات ولعل
الذى يعرض له لا يكون من جنس ما حفظه فاذا كان معوله على الاصول
والكليات وعرض له امر من الامور امكنه ان يرجع بفهمه الى الاصول فيقيس
هذا بهذا فقد تبين ان الفهم افضل من الحفظ.

16 * 9 * سئل عن العالم هل يكون فاسدا ام لا وان كان فاسدا فهل يكون
كونه وفساده ككون وفساد سائر الاجسام ام هو نوع اخر فكيف ذلك،
فقال الكون في الحقيقة هو تركيب ما او شبيه بالتركيب والفساد هو انحلال
ما او شبيه بالانحلال وان قيل مكان التركيب والانحلال الاجتماع والافتراق
جاز ذلك ايضا وكل ما كان تركيبه من اجزاء اكثر كان زمان تركيبه اطول
20 وكذلك ما كان انحلاله باجزاء اكثر كان انحلاله في زمان اطول وكل ما كان
من هذين ذا اجزاء اقل كان زمانه في التركيب والانحلال اقصر واقل ما
يقع عليه التركيب والانحلال شيثان لان الشئ الواحد لا تركيب فيه
ولا انحلال، ولا يجوز التركيب والتحليل الا في الزمان والزمان بدو وبدوء

هو الاول المحض فبدو الشيء غير الشيء، والتركيب والتحليل الذي يحدث بشيئين فقط انما يكون في الآن المحض والذي يكون لاشياء اكثر من اثنين انما يكون في زمان وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الاشياء وقتتها واجزاء العالم مثل للحيوان والنبات وغير ذلك انما هي مركبة من اشياء اكثر من اثنين فكونها وكذلك فسادها لاجل الكثرة 5
 في اجزائها وبسائطها في زمان وكل العالم انما هو مركب في الحقيقة من بسيطين فهما المادة والصورة المختصتين فكونه كان دفعة بلا زمان على ما بينا وكذلك يكون فساده بلا زمان ومن البين ان كل ما كان له كون فله لا محالة يكون فساد، فقد بينا ان العالم بكلية متكون فاسد وكونه وفساده لا في زمان واجزاء العالم متكونة فاسدة وكونها وفسادها في 10
 زمان والله تبارك وتعالى هو الذي هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد،

* ١٠ * سئل عن الاشياء العامية كيف يكون وجودها وعلى اى جهة فقال ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء اخر فوجوده على القصد الثاني فوجوده بالعرض، وجود الاشياء العامية اعني الكلليات انما يكون بوجود الاشخاص 15
 فوجودها ان بالعرض ولست اعنى بقولى هذا ان الكلليات هي اعراض فيلزم ان تكون كلييات الجواهر اعراضا لكن اقول ان وجودها بالفعل على الاطلاق انما هو بالعرض،

* ١١ * سئل عن مقولة ينفعل وعن الانفعال المذكور في الكيفية هل هما واحد ام مختلفان وان كانا واحدا فلم جعل في موضع جنسا عاليا وفي 20
 موضع داخلا تحت جنس عل اخر فقال هما مشتركان بمعنى ومختلفان بمعان فالذى يشتركان فيه هو العرض على سبيل اشتراك الاسم والمعاني التي يختلفان فيها فهي جمع ما ذكره في قاطيغورياس عند وصفه مقولة ينفعل

وفى بعض القول فى الكيفية ثم شرح ذلك فقال ان للجوهر مع الكيفية
 حالا ما وهو السكون الذى يبتدى فيه من العدم الذى هو مقابل
 للصورة وينتهى الى الصورة بالقبول او بقول فى الجملة انه ينتهى عن القوة
 الى الفعل وذلك السكون هو يفعل واذا حصل فى الصورة او حصلت
 5 الصورة فيه فحينئذ لا بد لتلك الصورة من ان تكون ثابتة فتسمى
 كيفية انفعالية واما سريعة الزوال فتسمى انفعالا ثم انه لما وجد ذلك
 السلوك عاما لاشياء كثيرة جعل جنسا عليا بعمومه وجعل الانفعال
 باضافة الكيفية اليه حتى قيل كيفية انفعالية نوعا من انواع الكيفية ٥

* ١٢ * سئل عن الاسم المشكل ما هو فقال الاسماء على ضربين ضرب
 10 منهما اسماء سميت بها امور لم يقصد بتلك التسمية معنى واحد معلوم
 وهى الاسماء المشتركة المتفقة والضرب الاخر اسماء سميت بها امور قصد
 بتلك التسمية معان معلومة وهى تنقسم ايضا قسمين فيه اسماء لامور
 قصد بتلك التسمية معان معلومة والمسميات لا تتقدم ولا تتأخر فى
 ذلك المعنى وهى المتواطئة اسماءها وقسم اخر اسماء لامور قصد بالتسمية
 15 معان معلومة والمسميات تتقدم وتتأخر بحسب تلك الاسماء وهى الاسماء
 المشكلة مثل للجوهر والعرض والقوة والفعل والنهى والامر وما اشبهها ٥

* ١٣ * سئل على العرض كيف يحمل على الاجناس العالية بالتقدم
 والتأخر فقال ان الكم والكيف هما بذواتها عرضان لا يحتاجان فى اثبات
 ماهيتهما الا الى الجوهر الحامل لها فقط واما المضاف مثلا فلان اثبات
 20 اثبته انما يكون بين جوهر وجوهر او بين جوهر وعرض او بين عرض وعرض
 فحاجته فى اثبات ذاته الى اشياء اكثر من جوهر او شىء واحد فكل ما
 كان حاجته فى اثبات ذاته الى اشياء اقل فهو فى اثبته اقدم واحق باسم
 الاثبية من الذى حاجته الى اكثر ٥

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

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

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

5 * ١٦ * وسئل عن هذه القضية وهى قولنا الانسان موجود هل هى ذات محمول ام لا ، فقال هذه مسئلة اختلفت القدماء والمتأخرون فيها فقال بعضهم انها غير ذات محمول وبعضهم قالوا انها ذات محمول وعندى ان كلا القولين صحيحان بجهة وجهة وذلك ان هذه القضية وامثالها اذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الامور فانها غير ذات محمول لان وجود الشىء ليس هو غير الشىء والمحمول ينبغى ان يكون معنى للحكم بوجوده او نفيه عن الشىء فن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول واما اذا نظر اليها الناظر المنطقى قلبها مركبة من كلمتين هما اجزاءها وانها قابلة للصدق والكذب فهى بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعا صحيحان لكن كل واحد منهما بجهة ء

15 * ١٧ * وسئل عن المتضادات وهل البياض عدم السواد ام لا ، فقال ليس البياض بعدم للسواد وبالجملة ليس شىء من المتضادات هو عدم للضد الاخر لكن فى كل واحد من المتضادات عدم الضد الاخر لما استحال للجسم من ضد الى ضد ء

20 * ١٨ * وسئل عن مقولة يفعل وينفعل قال السائل اذا لم يمكن ان يوجد احدهما الا مع الاخر مثلا انه لا يمكننا ان نتصور يفعل الا مع ينفعل وايضا لا نتصور ينفعل الا مع يفعل فهل هما من باب المضاف ام لا ، فقال لا لانه ليس كل شىء يوجد الا مع شىء اخر فهما من باب المضاف لانا لا نجد التنفس الا مع الرئة ولا النهار الا مع طلوع الشمس ولا العرض

بالجملة الا مع الجوهر ولا الجوهر الا مع العرض ولا اللام الا مع اللسان وليس
 شيء من ذلك من باب المضافة لكنها داخلية في باب الزوم والنزوم منه ما
 يكون عرضيا ومنه ما يكون ذاتيا فالذاتي مثل وجود النهار مع طلوع
 الشمس والعرضي مثل مجيء عمر عند زهاب زيد ومنه ايضا ما هو تام
 الزوم ومنه ما هو ناقص الزوم والتام هو ان يوجد الشيء بوجود شيء آخر ٥
 وذلك الشيء الاخر يوجد ايضا بوجود الشيء الاول حتى يتكافيا في
 الوجود مثل الاب والابن والضعف والنصف والناقص الزوم هو ان يوجد
 شيء بوجود شيء اخر وليس اذا وجد ذلك الشيء الاخر وجد الشيء
 الاول وذلك مثل الواحد والاثنين فانه ما وجد الاثنان الا وجد الواحد
 وليس اذا وجد الواحد وجد الاثنان لا محالة ١٠

* ١٩ * سئل عن هذين الجنسيتين اعنى يفعل وينفعل هل هما يتكافيان
 في لزوم الوجود حتى اذا وجد احدهما أيهما اتفق وجد الاخر، فقال لا
 لانا كثيرا ما نجد يفعل ولا يكون هناك انفعال وذلك حين لا يكون القابل
 منها قابلا لقبول الفعل واما متى وجد ينفعل فلا بد من ان يوجد يفعل،
 فقال السائل اذا كان معنى يفعل هو ان يؤثر ومعنى ينفعل هو ان يتأثر 15
 فلم لم يجعلهما للحكيم تحت مقولة لکنهما مما جعل جنسيتين عاليين
 بسيطين، فقال ليس كل الاجناس العشرة بسيطة عند قياس بعضهم
 ببعض وانما هي بسيطة عند قياسها الى ما دونها فاما البسيطة المحضة من
 هذه العشرة فهي اربعة الجوهر والكم والتليف والوضع فلما يفعل وينفعل فهما
 مما يحدثان بين الجوهر والتليف ومتى وايسن يحدثان بين الجوهر والكم وله 20
 يحدث بين الجوهر والجوهر المطبق به بكلة وببعضه والمضاف يحدث بين
 كل مقولتين من العشرة وبين كل نوعين من مقولة من المقولات العشر فهو
 لذلك داخل من جهة او جهات في المقولات ولا يقول كذلك لانه حينئذ

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

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

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

في قاطغوريس وان كان جنسا ففي الاجناس العالينة هي ، فقال ليست
للحركة من الاسماء المشتركة اذ الاسماء المشتركة لا تقال على بعض المعاني
التي تحتها باستحقاق اكثر من استحقاق البعض ولا بتقديم وتأخير
والحركة تقال على النقلة باستحقاق ما يقال على الاستحالة والحكيم لما وجد
الاستحالة هي تغير يعرض للجوهر في كميته والزيادة والنقصان وهما تغيران ٥
يعرضان للجوهر في كميته ووجد النقلة وهي تغير الجوهر في مكانه شبه
تلك التغيرات بهذا التغير فسمى الجميع حركة فالنقلة اذن اولى بهذا الاسم
واقدم وهذه الباقية اشد تأخرا فيه واقل استحقاقا فهي اذن من الاسماء
التي تقال على ما تحتها من المعاني بتقديم وتأخير وليست هي بجنس لما
تحتها اذ البعض منها في الكمية والبعض في الكيفية والبعض في الالين 10
وليس شيء من الاجناس يحتوي هذه الاجناس الثلاثة ٥

* ٢٢ * وسئل عن المحمول والموضوع المستعملين في كتاب القياس من اى
الاسماء هما ، فقال انهما من الاسماء المنقولة وذلك ان الفلاسفة لما وجدوا
الاجسام يوضع بعضها ويحمل عليه البعض نقلوا هذا المعنى الى صناعتهم
فسموا الجوهر موضوعا وما يطرأ عليه من الاعراض محمولات ثم انهم لما انشأوا 15
صناعة المنطق ووجدوا للحكم والحكم عليه شبيهين بالجوهر والعرض للمحمل
فيه سموها المحمول والموضوع من غير ان يعتبر فيها للجوهر والعرض بل قد
يكون جوهرًا وقد يكون عرضا وانما يعتبر في صناعة المنطق للحكم والحكوم
والخبر والمخبر فقط ٥

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

المقولة التي منها الجنس والنوع هو انك وجدت التغدّي مثلا والنطق في الجواهر فظننت انهما فصلان في الجوهر وهما في ذاتهما عرضان وليس الامر كما ظننت وذلك ان الفصل بالحقيقة هو الغاذي والناطق لا النطق والاعتداء ولعل ظانا يظن ان الناطق والغاذي هما نوعان وليس الامر كذلك بل النوع هو الجسم الغاذي والحّي الناطق ومن يسمّى النوع الذي هو الحّي الناطق باسم الناطق وحده فانما ذلك على سبيل الذي ذكرته وهو ان الانسان اذا صادف نوعا من الانواع واراد ان يعبر عنه ويميل الى الاختصار عبر عن جملته ببعضه لانا لا نجد كله الا بالفعل الاخير الذي هو المقوم لذلك النوع فلهذا من الشان ما يقع من الاشكال ٤

10 * ٢٤ * وسئل عن المساوي وغير المساوي هل هي خاصة للكم والشبيه وغير الشبيه هل هي خاصة للكيفية، فقال الاولى عندي ان جملة هذا القول ليس هو خاصة لواحد من قبيل المقولتين اعني الكم والكيفية لان الخاصة انما تكون شيئا واحدا كالصاحك والسهل والجلوس وغيرها الا انا اذا سمينا الرسم وهو قول يعبر عن الشيء بما يقوم ذاته خاصة فان كل واحد 15 من المساوي وغير المساوي هو خاصة للكم وكذلك كل واحد من الشبيه وغير الشبيه خاصة للكيف وجملة قولنا مساو وغير مساو هو رسم للكم وجملة قولنا شبيه وغير شبيه هو رسم للكيف ٤

20 * ٢٥ * وسئل عن مقولة له وما رسم به انه النسبة التي بين الجوهر وبين ما يطبق به بكلمة او ببعضه وينتقل بانتقاله هل هو رسم صحيح وجمع ما يدخل تحت هذه المقولة، فقال هو رسم صحيح واما قوله له علم وله صوت وله لون فان هذه اللفظة اعني له هو اسم مشترك وباشترك ما ينسب كل شيء للجوهر الى الجوهر له والمقولة من بين هذه هي النسبة التي تثبت بين الجوهر وبين ما يطبق به بكلمة او ببعضه من الخاتم والنعل واللباس وهي من

الاجناس الستة التي توجد معانيها حادثة بين الشبثيين مثل المضاف
ومثل الابن ومثل متى فاما مقولة له اعنى وجود الصوت والعلم واللون وغير
ذلك فهي بحقائقها من مقولة الليف او من مقولة اخرى لاثقة به، وبالجملة
فان للحكيم لما بحث عن حقائق الامور الموجودة ووجد منها جوهر قائما
بذاته تطراً عليه الاعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملا للاعراض، ٥
ثم بحث عن الاعراض كم اجناسها فوجد للجوهر ذا مقدار ما فجعل ذلك
العرض كماً وصيرة مقولة، ثم وجد للجواهر احوالا تتغير من بعضها الى
بعض مثل ما ان له لونا وله علما وله قوة وله انفعالا وله فضيلة وله خلقا
وله شكلا وكل شاخص من الجوهر يشبهه شاخصا اخر في واحد مما ذكرناه
او لا يشبهه فجعل ذلك ايضا جنسا وهو الليف وصيرة مقولة، ثم وجد 10
الجوهر الواحد ينسب الى جوهر اخر باسم او لفظ اذا لفظ به يتحد
بالجوهر جوهر اخر ويعرض بمعرفته حتى يصير هذا الجوهر باتحاد ذلك
الجوهر الاخر به في ذلك اللفظ ذلك الشيء الذي عبر عنه مثل الاب والابن
الصديق والشريك والمالك والعبد وغيرها فجعل ذلك ايضا جنسا وهو
المضاف وصيرة مقولة، ثم وجد للجوهر في زمان حتى يسأل عن زمانه فيبدل 15
على ذلك الزمان الذي كان فيه ذلك الجوهر فجعله جنسا ايضا وصيرة
مقولة متى، ثم وجد للجوهر ايضا في مكان ما يسأل عن مكانه ويجاب عنه
بما يستدل به عليه في مكانه فجعله جنسا ايضا وصيرة مقولة أين، ثم
وجد للجوهر ايضا في وضعه باوضاع مختلفة حتى ان بعض اجزائه في
مواضع من مكانه المطبق به في وضع واحد فيتغير ويتبدل امكنة تلك 20
الاجزاء في وضع اخر فجعل ذلك المعنى ايضا جنسا وصيرة مقولة الوضع،
ثم وجد للجوهر يؤثر في بعض الجواهر التي هي غيره بالشاخص فصير ذلك
المعنى ايضا جنسا وجعله مقولة يفعل، ثم وجد للجوهر يطبق به كله او

بعضه جوهر آخر ينتقل بانتقاله فجعل هذا المعنى ايضاً جنساً وصيبره
مقولة له على ان الخاتم الذي في اصبع الانسان او اللباس الذي هو لابسه
اذا نظر اليه من حيث هو ملك له فهذا بذلك المعنى من مقولة المضاف
واما من حيث يحيط ببعضه او بكله وينتقل بانتقاله فهو من مقولة له
٥ فهذه هي الاجناس العشرة ٥

* ٣٦ * وسئل عن الادلة هل تنكافأ حتى يوجد للشيء ونقيضه دليل
قوى ويكون دليل الشيء في القوة والصحة كدليل نقيضه ام لا، فقال
هذه مسألة اذا اجبت بلا مطلقاً او بنعم مطلقاً فان ذلك غير صواب
والاولى ان تقسم الامور وتنظر هل هي في ذلك المعنى بحكم واحد ام هي
10 مختلفة للحكم فنقول ان الامور منها ضرورية ومنها ممكنة ولا يوجد للامور
قسم ثالث وجميع العلوم مبناها على احد هذين وهي كلها محصورة
بهذين فأي شيء كان من جملة الممكن فان مبنى القول فيه على المشهورات
والمقنعات والظنون الحسننة والتقليدات وما يشبهها مما هو في حيز الممكن
وفي مثل هذه فانه ليس من الحال ان يتكافأ الادلة حتى يوجد دليل
15 الشيء والحاجة على اثباته من القوة والصحة والحسن بالمكان الذي يوازيه
وبكافية دليل نقيضه والحاجة عليه واما ما كان من المسائل والعلوم من
حيز الضرورة فان مبناها ومعولها يكون على الامور التي توجد ضرورة او
لا توجد ضرورة وحينئذ يكون دليل الشيء صحيحاً وقوياً وكذلك الحاجة
عليه واما الدليل على نقيضه فواهباً باطلاً ضعيفاً ٥

20 * ٣٧ * وسئل عن التصور بالعقل كيف يكون وعلى اتي جهة وهل هو
ان يتصور بالعقل الشيء الذي هو من خارج على ما هو عليه، فقال
التصور بالعقل هو ان يحس الانسان شيئا من الامور التي هي خارجة النفس
ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه على ان الذي هو

من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان في نفسه ان العقل
الطف الاشياء فما يتصوره فيه هو اذن الطف الصور،

* ٢٨ * وسئل عن حصول الصورة في الشيء على كم نوعا يكون، فقال
ان حصول الصورة في الشيء يكون على ثلاثة انواع احدها حصول الصورة
في الحس والاخر حصول الصورة في العقل والثالث حصول الصورة في الجسم
فحصول الصورة في الجسم يكون بالانفعال وهو ان تحصل صورة الشيء من
شيء اخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذي يدنى من النار
فيحصل فيه صورة النار وفي الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها
وهي محمولة فيه ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب
الصورة او شبيه بذلك الذي كان يصدر واما حصول الصورة في الحس فهو
ان لا تحصل صورة الشيء في الحس الا بانفعال من الحس بها لكن بتصورها
بالحال التي هي عليها من ملابتها للمادة لا بغير ذلك من الاحوال واما
حصول الصورة في العقل فهو ان تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير
ملازمة للمادة ولا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج لكن بغير تلك
الحالات ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع ما هي ملازمة
وبالجملة فان الاشياء المحسوسة هي غير المعلومة والمحسوسات هي امثلة
للمعلومات ومن المعلوم ان المثال غير الممثل فان الخط البسيط المعقول الذي
يتوهم طرفا للجسم غير موجود مفردا من خارج لكن ذلك شيء يعقله
العقل وقد يظن ان العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحس
للمحسوسات بلا توسط وليس الامر كذلك ان بينها وسائط وهو ان
الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك
حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل والتخييل الى قوة
التمييز لتعمل التمييز فيها تهديبا وتنقيحا ويؤديها به منقحة الى العقل

فيحصلها العقل عناية ٤

* ٢٩ * وسئل عن الاشياء التي يحتاج اليها في تعريف المجهولات وكم هي تلك الاشياء، فقال ان اقل ما يحتاج اليه في تعريف المجهول هو شيئين معلومان بل اقول انه لا يمكن ان تعلم مجهولا باقل ولا باكثر من شيئين معلومين 5 على الاستقصاء والتحصيل وذلك ان الذي يقدم ثلاثة معلومات او اكثر لتعريف مجهول واحد فانه اذا استقصى النظر فيها فاما ان احد تلك الثلاث لا يخلو من ان يكون فضلا في تعريف ذلك المجهول حتى لو اسقط ذلك كان المجهول معلوما بالمعلومات التامين فاما ان يكون ذلك الثالث لازما عن ذينك المعلومات فلم يسقط احد ذينك التامين ويبقى احدهما مع 10 هذا الثالث في صورة تعريف ذلك المجهول والشئ لا يتبين بنفسه والشئ الواحد لا يتبين منه مجهول ٤

* ٣٠ * سئل عن معنى القوى والملكات والافعال الارادية فقال القوى والملكات والافعال الارادية التي اذا حصلت في الانسان عاقت عن حصول الغرض المقصود بوجود الانسان في العالم في الشرور الانسانية والقوى 15 والملكات والافعال التي اذا حصلت في الانسان كان انسانا لحصول الغرض المقصود بوجود الانسان في العالم في الخيرات الانسانية فهذا حد الخير والشر الانساني وحد ارسطو طاليس اياهما في كتاب الخطابة فقال الخير هو الذي يؤثر لاجل ذاته وانه هو الذي يؤثر غيره لاجله وانه هو الذي ينتشوقه الكل من ذوى الفهم والحس والشر حده عكس ذلك ٤

20 * ٣١ * فصل في الفرق بين الارادة والاختيار قال الاختيار ان الانسان قد يتقدم فيختار الاشياء الممكنة ويقع ايضا ارادته على اشياء غير ممكنة مثل ان الانسان يهوى ان لا يموت والارادة اعم من الاختيار فان كل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختيارا ٤

* ٣٣٢ * حدّ ارسطو النفس فقال انها استكمال اول لجسم طبيعى الى
ذى حيوة بالقوة ٤

* ٣٣٣ * وقل الجواهر على وجهين جوهر هيولانى وجوهر صورى فالجسم على
ضربين جسم طبيعى وجسم صناعى فالاجسام الطبيعية على قسمين قسم
له حيوة كالحيوان وقسم ليس له حيوة كالاسطقسات والجسم الصناعى ٥
كالسريير والثوب وما يشبههما ٤

* ٣٣٤ * فصل الاسطقسات مبادئ الجواهر المركبة من الاسطقسات وهى
النار والهواء والماء والارض، والجواهر مركبة من الاجسام الطبيعية والصناعية
والاسطقسات بسائط عند الجواهر المركبة لانها مبادئ لها ٤

* ٣٣٥ * الهيولى آخر الهويات واخصها ولولا قبوله للصورة لكان معدوما 10
بالفعل، وهو كان معدوما بالقوة فقبل الصورة فصار جوهرًا ثم قبل الحرارة
والبرودة واليبوسة والرطوبة فصار اسطقسات ثم يتولد صنوف الموالييد
والتراكيب ٤

* ٣٣٦ * الافلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شىء ولا حلاء ولا ملاء
والدليل على ذلك انها موجودة بالفعل وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه 15
ولو لم يكن متناهيًا لكان موجودا بالقوة فهذه الاجرام السماوية كلها موجودة
بالفعل لا تحتل زيادة واستكمالًا وحكى عن افلاطون عن سقراط انه كان
يمكن عقول تلامذته فيقول لو كان الموجود غير متناه وجب ان يكون
بالقوة لا بالفعل ٤

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

الواحد يصح في بعض تلك الجهات ونقيض ذلك الحكم ايضا يصح في
 جهة اخرى فن نظر في هذه المسألة ينظر في ذوات الضدين فليس العلم
 بها واحد وذلك ان العلم بالسواد غير العلم بالبياض والعلم بالعادل غير
 العلم بالجائر واما من نظر في الضد من حيث هو ضدّ ضده فانه حينئذ
 5 يصير نظره في بعض المضافات اذ الضدّ من حيث هو يضدّ ضده هو من
 باب المضاف والمضاف ان العلم بهما واحد وذلك انه لا يمكن ان يعرف
 احد المضافين على التخصيل بدون الاخر فمن هذه الجهة يكون العلم
 بالضدين واحدا وبعض الناس ظنوا معنى قولهم العلم بالضدين واحد
 هو ان الذي يعلم الضدّ الواحد فبذلك العلم بعينه يعلم الضدّ الاخر
 10 يعنون بقولهم ان العلم من حيث العلم بجمع الاشياء واحد، ولو سئلوا
 لم تقولون ان العلم بالمضافين واحد والعلم بالنقيض واحد وانعلم بالتباين
 واحد وخصصتم الضدين من بين جميع الماختلفات لقالوا ان التباين
 الذي بين الضدين اشدّ التباينات واذا صحّ الحكم في الابلغ يصحّ ايضا
 فيما دونه وهذا عندي ضعيف والاول اصحّ ٤

15 * ٣٨ * المتقابلان هما الشيطان الذان لا يمكن ان يوجد في موضوع
 واحد من جهة واحدة في وقت واحد والمتقابلان اربع المضافان مثل
 الاب والابن والمتضادان مثل الزوج والفرد والعدم والملكة مثل العمى والبصر
 والموجبة والسالبة ٤

* ٣٩ * التلييات ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاتها ذواتها ولا تعرف
 20 من موضوع اصلا شيئا خارجا عن ذاته وهو كلي الجوهر وضرب تعرف من
 موضوعاتها ذواتها وهو كلي العرض الذي هو في موضوع على موضوع ٤

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

موضوع واشخاص الجواهر انما تكون معقولة بكلياتها وكلياتها انما تصير موجودة في اشخاصها واشخاص الجواهر التي يقال انها جواهر اول وكلياتها جواهر ثان لان اشخاصها اول ان تكون جواهر اذ كانت اكمل وجودا من كلياتها من قبل انها اخرى ان تكون مكيفة بانفسها من ان تكون موجودة واخرى ان تكون غير مفتقرة في وجودها الى شيء اخر ان كانت غير محتاجة في قوامها الى موضوع اصلا وانها ليست في موضوع ولا على موضوع وانواع الجواهر ايضا على هذا المثال اخرى ان تكون جواهر وضرب لا يعرف من موضوعه ما هو خارج عن ذاته وهو شخص العرض والعرض المذكور في هذا الموضوع اعم مما تقدم ذكره في ايساغوجي فان ذلك جنس وما تقدم ذكره نوعان له وكل قضيتين متقابلتين اما شخصيتان معا واما 10 مهملتان معا واما متضادتان واما تحت المتضادتين واما متناقضتان او لا متناقضتان والمتضادتان تكون جميعا في الممكنة والتي تحت المتضادتين تصدق في الممكنة وسائرهما متضادتان تقتسمان الصدق والكذب في جميع الجهات، وتقابل الموجبة والسالبة اعم من تقابل المتضادتين لان المتضادتين لا يقتسمان الصدق والكذب ما لم يكن موضوعهما موجودا 15 وتقابل الايجاب والسلب يقتسمان الصدق والكذب وان لم يكن موضوعهما موجودا وتقابل الايجاب والسلب مثل قولك زيد ابيض وزيد ليس بابيض ومثل الانسان حيوان والانسان ليس بحيوان وتقابل الموجبات التي محمولاتها اضداد مثل قولك زيد ابيض وزيد اسود او هذا اعدد زوج وهذا العدد فرد واذا كانت القضايا التي محمولاتها اضداد لا تخلو من 20 امرين او امور محدودة وكان قول الموجبة والسالبة كقولنا كل عدد فرد وكل عدد زوج فهو يصدق حتى تصدق الموجبة والسالبة ويكذب حتى تكذب فاذن ليس ينبغي ان تجعل المطلوبات موجبات محمولها اعدادا

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

- 5 * ٤١ * وللأسماء غير المأخوذة ثلاثة معان فالاول منها معنى العدم مثل
فلان جاهل وفلان اعمى، والثاني اعم منه وهو رفع الشيء عن امر موجود
وشان ذلك المرفوع عنه انه يوجد فيه او في نوعه او في جنسه اما باضطرار
او بإمكان كقولنا عدد لا زوج فانه ايجاب معدول، والثالث اعم من هذا
وهو رفع الشيء عن امر موجود وان لم يكن من شأن الشيء ان يوجد
10 فيه اصلا لا في كله ولا في بعضه كقوله في الله سبحانه انه لا ثابت وفي
السماء انه لا خفيف ولا ثقيل، واتى امر حمل عليه اسم غير مخلص فينبغي
ان يوجد ذلك الامر موجودا واتى امر كان موجودا وسلب عنه شيء
كانت قوة ذلك الشيء قوة ايجاب معدول ولا فرق في العبارة فيه بين ان
يجعل سلبا او نجابا معدولا فان اتفق في امر ما يوجب ان يسلب عنه
15 شيء ويكون موقعه موقعا ان يصير قياسا فله ان يغير ويجعل ايجابا
معدولا حتى يطرد القياس وهذا كانا سئلنا عن سقراط هل هو حكيم وهل هو
موجود كان كانه لا حكيم وهذا الذي قلناه اصل عظيم العناء في العلوم
واغفاله عظيم المضرة فينبغي به ان تتراض فيه والسلب اعم صور عن غير
المأخوذة لان السلب اشتمل على رفع الشيء عما شأنه ان يوجد فيه وما
20 لا يوجد فيه والاسم الغير المأخوذة هو رفع الشيء عما شأنه ان يوجد فيه
فان قولنا هذا الخاطئ عالم وهذا الخاطئ ليس بعالم يقتسم الصدق
والكذب فان السلب هو رفع الشيء عما يمكن وجوده فيه وما لا يمكن
والاسم غير المأخوذة هو رفع الشيء عما شأنه ان يوجد فيه،

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

ح

، نكثت ابى نصر الفارابى فيما يصحح ولا يصحح من احكام النجوم ،

قال ابو اسحاق ابراهيم بن عبد الله البغدادى كنت شديد الحرص
على معرفة الاحكام النجومية صادق الرغبة فى اقتناء علمها كثير السعى
5 فى طلبها مدين النظر فى الكتب المؤلفة فيها مشغوا مسهرا بها واثقا
بصحتها غير شاك فى ان الذى يعرض فيه من الخطا انما هو لقصور علم
العلماء عن بلوغ ما يحتاج اليه فيها وقلة عناية الحاسب واصحاب الارصاد
ومتخذى الآلات فيما يتعاطونه منها وانه متى زالت العوائق وسقطت
هذه الموانع وجد الاتقان فى جميع ما ذكر وصححت الاحكام وانتفع
10 بتقدمة المعرفة فيها واحاط العلم بالكائنات المستقبلية وتكشفت المغيبات
وظهرت الخفيات وكان اعتقادى مدّة من الزمان معا كنت احكمه طول
تلك المدّة من امر الحاسب وبحث عنه من حل الارصاد واطلبه من صنف
الآلات واجددت جميعها فى الضمائر والبدائيات فاازداد من الاصابة الا
بعدا عن المطلوب الا اياسا الى ان ضجرت وارتبت فيه وعطفت على كتب
15 الاوائل اقتنشتها لأجد فيها ما لعله يكون لى فيها شفاء عما انا فيه
ووجدت كتب الحكماء واصحاب الحقائق خلوا منها واقاويلهم غير معبرتها
ولا مصروفة نحوها فصار اليقين الذى كان معى شكّا والاعتقاد ظنا والثقة
تهمة والاخلاص ريبا فلما تمادى بى الايام وتطاولت المدّة وانا على سبيل
الذى ذكرته اتفقت لى لقاء ابى نصر محمد بن محمد الفارابى الطرخانى
20 فشكوت اليه حالى تلك وعرفته صدق رغبتى فى الوقوف على مقدار هذا
العلم ومعرفة ما يصحّ منه وما لا يصحّ وسألته ان يكشف لى عما يصحّ
من ذلك ويبين ما اتضح له من مذهب الحكماء الاولين واجابنى الى ما

التمسته وجعل يفقني على اصل اصل وقانون قانون ما به يوصل الى كنهه
 وحقيقته ويجابني وأحاربه ويراجعني وارجعه في ذلك الباب فلما كان ذا
 يوم اخرج التي جزءا بخطه وكان فيه فصل وتذاكر كانه كان يجمعها بوقت
 يتفرغ لها ويؤلفها ويتخذها كتابا او رسالة كعادته فانتسخت علمته
 وتاملته فصادفت منه المراد ووقفت على كنه المطلوب الذي كنت تعبت
 فيه وخف عن قلبي مؤنة الوسواس الذي لم اكن انفك منها قديما
 ووضح لي السبيل الى الممكن والمنتفع من الاحكام النجومية وهذه نسخة
 ما كان في ذلك الجزء كتبتها لك لتأملها ان تنشط لذلك ٥

فصل * ١ * قال ابو نصر فضيلة العلوم والصناعات انما تكون باحدى
 ثلاث، اما بشرف الموضوع واما باستقصاء البراهين واما بعظم الجدوى الذي
 10 فيه سواء كان ذلك منتظرا او محتضرا، اما ما يفضل على غيره لعظم
 الجدوى الذي فيه فكالعلوم الشرعية والصناعات المحتاج اليها في زمان زمان
 وعند قوم قوم واما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة
 واما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه فكعلم النجوم وقد تجتمع هذه
 15 الثلاثة كلها او الاثنان منها في علم واحد كالعلم الالهي ٥

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

ليس ببرهان على انه برهان ٤

* ج * اذا وجد شيان متشابهان ثم ظهر ان شيئا ثالثا هو سبب لاحدهما فان الوجود يسبق ويجزم بانه ايضا سبب للاخر وذلك لا يصح في كل متشابهين اذا التشابه قد يكون لعرض من الاعراض وقد يكون بالذات والقياس الذي يتركب في الوجود فيوجب ما ذكر هو قياس مركب من قياسين مثال ذلك الانسان مشاء والانسان حيوان فالمشاة حيوان والفرس شبيه الانسان في انه مشاة فهو ايضا حيوان وهذا لا يصح في جميع المواضع اذ القنفذ ابيض وهو حيوان والاسفيداج ابيض لكنه ليس بحيوان ٤

10 * د * امور العالم واحواله نوعان احدهما امور لها اسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس توجد للجسام المجاورة والمحاذية لهما وكذلك سائر ما اشبههما والنوع الاخر امور اتفافية ليست لها اسباب معلومة كموت الانسان او حيوته عند طلوع الشمس او غروبها فكل امر له سبب معلوم فانه معد لان يعلم ويضبط ويوقف عليه وكل 15 امر هو من الامور الاتفافية فانه لا سبيل الى ان يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات والاجرام العلوية علل واسباب لتلك وليست بعلة واسباب لهذه ٤

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

احتمل يتكلم ما يعلم انه لا ينتفع به ٤

* و * كل ما يمكن ان يعلم او يحصل قبل وجوده بجهة من الجهات فهو كالعلم المحصلة وان عاقت عنه عوائق او تراخت به المدة فلما لا يمكن ان يكون به تقدمه معرفة فذلك الذي لا يرجى الوقوف عليه الا بعد وجوده ٥

* ز * الامور الممكنة التي وجودها ولا وجودها متساويات ليس احدهما اولي بها من الاخر لا يوجد عليها قياس البتة ان القياس انما يوجد له نتيجة واحدة فقط اما موجبة واما سالبة واتى قياس ينتج الشيء وضده فليس يفيد علما لانه انما يحتاج القياس ليفيد علما بوجود شيء فقط اولا وجوده من غير ان يميل الذهن الى طرفي النقيض جميعا بعد 10 وجود القياس ان الانسان من اول الامر واقف بذهنه بين وجود الشيء ولا وجوده غير محصل احدهما فاتي فكر او قول لا يحصل احد طرفي النقيض ولا ينفي الاخر فهو هذر باطل ٤

* ح * التجارب انما تنفع في الامور الممكنة على الاكثر فلما الممكنة في الندرة والممكنة على التساوي فانه لا منفعة للتجربة فيها وكذلك الروية 15 واخذ التأهب والاستعداد انما ينتفع بها في الممكن على الاكثر لا غيره واما الضروريات والمنتعكات فظاهر من امرها ان الروية والاستعداد والتأهب والتجربة لا تستعمل فيهما وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل واما الخزم فقد ينتفع به في الامور الممكنة في الندرة والتي على التساوي ٤

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

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

* ٥ * لما كانت الامور الممكنة مجهولة سمي كل مجهول ممكناً وليس الامر كذلك ان عكس هذه القصيدة غير صحيح على المساواة لكنه على جهة الخصوص والعموم فان كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكناً ولا جل الظن السابق الى الوجود ان المجهول ممكن صار الممكن يقال بنحوين احدهما ما هو ممكن في ذاته والاخر ما هو ممكن بالاضافة الى من يجهله وصار هذا المعنى سبباً لغلط عظيم ومخليط مضر حتى ان اكثر الناس لا يميزون بين الممكن والمجهول ولا يعرفون طبيعة الممكن

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

* ٧ * الاسباب المشتركة قد تصير سبباً للأغلوطات العظيمة فيحكم على اشياء بما لا وجود فيها لاجل اشتراكها في الاسم معا ويصدق عليه ذلك الحكم كلاحكام النجومية فان قولنا الاحكام النجومية مشتركة لما في ضرورية كالحسابيات والمقاديريات منها ولما هي ممكنة على الاكثر كالتأثيرات

الداخلة في الكيف ولما هي منسوبة اليها بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان وهذه في نواتها مختلفة الطبائع وانما اشتراكها في الاسم فقط فان من عرف بعض اجرام الكواكب وابعادها ونطق بذلك يعرف انه حكم بحكم نجومى وذلك داخل في جملة الضروريات اذ وجوده ابدا كذلك ومن عرف ان كوكبا من الكواكب كالشمس مثلا اذا حاذى مكانا من الامكنة فانه يسخن تلك المكان ان لم يكن هناك مانع من جهة قابل السخونة ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومى وهو داخل في جملة الممكنات على الاكثر ومن ظن ان الكوكب الفلانى متى قارن او اتصل بالكوكب الفلانى استغنى بعض الناس وحدث به حادث ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومى وهو داخل في جملة الامور 10 الظنية والحسبانية وطبيعة كل حكم من هذه الاحكام مخالفة للطبيعة الباقية فاشتراكها انما هو الاسم فقط وكذلك قد يلتبس ويشتهر الامر فيها على اكثر الناس اذ هم ليسوا محكمين ولا منذرين ولا مرتاضين بالعلم الحقيقية اعنى الضرورية البرهانية ٤

* يج * مشاهدات الاجرام العلوية المضيئة مؤثرة في الاجرام السفلية 15 بحسب قبول هذه منها كما يظهر من حرارة ضوء الشمس وكسف ضوء القمر وضوء الزهرة وما يظهر من فعلها انما بتوسط اضوائها المشوبة لا غير ٤
* يد * القدماء مختلفون في الاجرام العلوية هل هي بذواتها مضيئة ام لا فبعضهم قالوا ليس في العالم جرم مضيء بذاته سوى الشمس وكل ما سواها من الكواكب يستضيء منها واستدلوا على صحة قولهم بالقمر والزهرة 20 فانهما يكسفان الشمس حيث يمران فيما بينها وبين البصر وبعضهم قالوا ان جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها وان السيارة مستضيئة من الشمس فعلى اى هاتين الجهتين كانت فان تأثيرها بتوسط اضوائها الذاتية

او المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع،

* يه * معلوم ان الكواكب متى استجمعت انوارها مع ضوء الشمس على جسم من الاجسام السفلية اثرت فيها اثرا مخالفا لما يؤثر عند انفرادها عنه وذلك مختلف بالاكثر والاقل والاشد والاضعف والازيد والانقص 5 بمقدار تهيؤ ذلك للجسم في الازمنة المختلفة لقبول ذلك الاثر وايضا فان بين الاجسام تفاوتاً في القبول وهذه هي الخواص التي هي موجودة وفاعلة وان كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهيئاتها على الاستقصاء والاستيفاء،

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

* يز * لا يستنكر ان يحدث في العالم امور لها اسباب بعيدة جداً 16 فلا تصبط لبعدها فيظن بتلك الامور انها اتفافية وانها من حيز الممكن المجهول مثل ان يسامت الشمس بعض الاماكن النديية فترتفع بخارات كثيرة فينعقد منها سحائب ويمطر عنها امطار وتكدر بها اهوية فتتعفن بها ابدان فتعطب فيرثيهم اقوام فيستغنون غير ان الذي يزعم انه قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذي ذكرت مثل تفال او معاقبة او استخراج حساب او مناسبة بين اجسام او اعراض فهو مدع ما لا يدعن له عقل صحیح البتة، * يبح * امور العالم واحوال الانسان فيه كثيرة وهي مختلفة فمنها خير ومنها شر ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها قبيح ومنها

نافع ومنها ضار فأى واضح وضع بإزاء كثرة افعاله كثرة من امور العالم مثل
 حركات البهائم او اصوات الطيور او كلمات مسطورة او فصوص معولة او
 سهام منشورة او اسامى مذكورة او حركات من حركات النجوم او ما اشبه
 ذلك مما هي فيه كثرة فانه قد يصادف بين تلك الاحوال وبين ما وضع مما
 ذكر انه كثرة كانت مناسبة يقيس بها بين هذه وبين تلك ثم قد
 يتفق فيها اسماء يعجب الناظر فيها والمتأمل لها الا ان ذلك لا عن
 ضرورة ولا عن وجوب ينبغى للعاقل ان يعتمدها وانما هو اتفاق يركن
 اليه من كان في عقله ضعف اما ذاتى واما عرضى فلذاتى هو ما يكون في
 الانسان الفتى الذى لا تجارب معه اما لصغر سنه واما لغباوة طبعه
 والعرضى هو ما يكون للانسان عند ما يغلب عليه بعض الآلام النفسانية
 مثل شهوة مفرطة او غضب او حزن او خوف او طرب او ما اشبه ذلك
 * يط * من به حركات الاجرام العلوية والمناسبات التى بينها على ما سوى
 ذلك من اصوات الطيور وحركات البهائم وخطوط الاكتاف وجداول
 الاكف واختلاجات الاعضاء وسائر ما يتفأل وينتطير بها ومنها انما هو
 لمعنيين اثنين احدهما هو ان تلك الاجرام هي مؤثرة في الاجرام السفلية
 بكيفياتها فهي لذلك مظنون بها انها مؤثرة ايضا باتصالها وانصرافها
 وظهورها وغيبوبتها وتقاربها وتباعدها والاخر انها ثابتة بسيطة شريفة
 بعيدة عن الفسادات

* ك * لبت شعري لما وجدت النغم التاليفية بعضها متنافرة وبعضها
 متلائمة وبعضها اشد ملائمة وبعضها اشد منافرة ما الذى يوجب ان
 لا يكون حلول الكواكب في الدرجات التى تناسب في العدد تلك النغم
 ايضا حالها فى المساعد والمناحس كذلك ما هو من المتفق
 عليه ان تلك الدرجات وتلك البروج انما هي بالوضع لا بالطبع وليس

هناك البتة تغير وتخالف طبيعي ٤

* كا * امر تعلم ان الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال التي تقال في مطالع البروج انما هي بالاضافة الى الاماكن بلعيانها ولاجل تلك الاماكن لانها في انفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان وسائر ما اشبهها ٥ فاذا كان الامر كذلك فما الذي يوجب ان يكون دلالتها على الاجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التي قيلت فيها وان صح ذلك في ذواتها فهو يوجب شيئا غير ما هو داخل في التأثيرات الداخلة في باب كيف ٤

* كب * من اعجب العجائب ان يمر القمر فيما بين البصر من الناس بلعيانهم في موضع من المواضع فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس وهو الذي يسمى الكسوف فيموت لذلك ملك من ملوك الارض ولو صح هذا للحكم واطرد لوجب ان كل انسان او اى جسم كان اذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك او يحدث في الارض حادث عظيم وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء ٤

16 * كج * بعد ما اجتمع العلماء واولو المعرفة بالحقائق على ان الاجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ولا اختلاف في طباعها فما الذي دعا اصحاب الاحكام الى ان حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة والى غير ذلك من الوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك بمستقيم في طريق القياس اذ ليس كل ما اشبه شيئا بعرض 20 من الاعراض فانه يجب ان يكون شبيها به بطبعه وان يصدر عن كل واحد منهما ما صدر عن الاخر ٤

* كد * لو وجب ان يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيها بلون الدم مثل المريح دليلا على القتال وارقة الدماء لوجب ان يكون كل ما

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

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

* كـ * من حكم بان زحل هو ابطأ الكواكب سيرا والقمر اسرعها سيرا
لم لم يقلب الحكم ان زحل اسرعها سيرا ان مسافته اطول مسافات الكواكب
السيارة سواها والقمر ابطأها ان مسافته اقرب مسافات تلك ٥
* كـ * هـ ب ان القمر وسائر الكواكب ادلة على الامور والاحوال على ما 20
وصفه اصحاب الاحكام لم قالوا ان الامور التي يراد ان تكون خفية مستورة
ينبغي ان تتعاطاها في وقت الاجتماع لاضمحلال ضوء القمر اما علموا ان
ضوء القمر على حالته لم يتغير ولم يلاحظه زيادة ولا نقصان وانما ذلك

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

* كح * لما كانت الكواكب والشمس في ذواتها لا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة باتفاق من العلماء فما معنى الاحتراق الذي ادعوا في الكواكب التي تقرب من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين فلم لم يجمعوا بان الكواكب التي هي دليل على نوع من انواع الناس مثل عطار الذي وضعوه دليلا على الكتبة او على من يكون هو صاحب طالعته وهيلاجه اذا قرب من الشمس ان يكون له تمكن من السلطان وقرب اليه وزلفى لكنهم جعلوا ذلك منحصرة ،

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

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

ط

قطعة مأخوذة من تاريخ الحكماء تأليف جمال الدين ابي الحسن علي
ابن يوسف القفطي وزير السلطان بحلب المتوفى سنة ٦٤٩

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

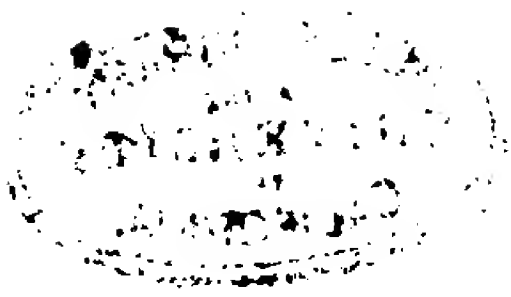
الى بعض شيا شيا، ثم بدأ بفلسفة افلاطون يعرف بغرضه منها
وسمى تواليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدم لها
مقدمة جليلة عرف منها بتدرجه الى الفلسفة ثم بدأ بوصف اغراضه
فى تواليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول
5 الى النسخة الموجهة الى اول العلم الالهى والاستدلال بالعلم الطبيعى
عليه فلا اعلم كتابا اجدى على طلب الفلسفة منه فانه يعرف
بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ولا سبيل الى
فهم معاني قاطيغوريوس وكيف هي الاوائل الموضوعات لجميع العلم الا منه،
ثم له بعد هذا فى العلم الالاهى وفى العلم المدنى كتابان لا نظير لهما
10 احدهما المعروف بالسياسة المدنية والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف
فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهى على مذهب ارسطوطاليس فى
المبادئ الست الروحانية وكيف يوجد عنها للجواهر الجسمانية على ما هي
عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه
النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة وغير
15 الفاضلة واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية ٤
وكان ابو نصر الفارابى معاصرا لابي بشر متى بن يونس الا انه كان دونه
فى السن وفوقه فى العلم وعلى كتب متى بن يونس فى علم المنطق
تعويل العلماء ببغداد وغيرها من امصار المسلمين بالشرق لقرب ماخذها
وكثرة شرحها وكانت وفاة ابى بشر ببغداد فى خلافة الراضى، وقدم ابو
20 نصر الفارابى على سيف الدولة ابى الحسن على بن ابى الهيجاء عبد الله
ابن حمدان الى حلب واقام فى كنفه مدة بزي اهل التصوف وقدمه سيف
الدولة واكرمه وعرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم ورحل فى صحبتته
الى دمشق فادركه اجله بها فى سنة تسع وثلثين وثلثمائة ٤

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

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

قل العبد الفقير الى رحمة ربه الغفور الشيخ فيدرخ ديتريصى
مصاحح هذا الكتاب قد فرغت بعون الله تعالى من
انتخاب وتهذيب رسائل ابي نصر الفارابى وطبعها
عام الف وثمان مائة وتسعة وثمانين من
الاعوام المسيحية في مدينة ليدن
غفر الله له وللناس اجمعين
وهو حسينا ونعم
الوكيل
،،





والاستكسافية *a* والحسابية 11. محكم *a* بحكم 10, 4, 109
a محكمين 13. في الاسم *a* الاسم 12. والجسمانية
 für واستدلوا 20 lies. وكرب *a* وكسف 16. مكتبيين
 واستدلوا.

معاقبة, تفاهي *a* تفأل 20. الاستقصا *a* الاستقضاء 7 110
a عاقبه.

معها ما 22. اي *a* انه 5. ركائب *a* حركات 2 111

يصدر 20. قيل *a* قيلت 6. لا لها für لا انها 4 112
a صدر.

113, 2 كان *a* fehlt.

12. بحارب *a* بتجارب 11. يكملوا *a* يجمعوا 7 114,
 يساله 17. ما وضع على ما وضع *a* ما وضع 14. بها *a* معلوما
a مسألة.

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

115, 3 *c* فاراب *a b d* الفاراب 6 *c* حيلان *a b d* حيلان
a لطيفة الاشارة *a b d* 9. المستوفى *b* المتوفى *a* المتوفى *d* —
 fehlt. 12 *c* باغراضها *b d* باغراضها 13 *c* الغاية *a b d* بالغاية
 كشف *b* كيف *a d* 18. الاعتداد *a* الاهتداء *a b d* 15. باغراض *a*

13, وهي *a b d* هي *c* 8. الموجودة *a b d* الموجهة *c* 4 116,
 قادرا رجله *b d* فادركه اجله *a* 22 *a d* fehlt. وغير الفاضلة *b* 14

117, 1 *c* الكتاب *b d* الكتاب *a* الكتاب *b c* لا يتجزأ *a b d* fehlt.
 10 *a d* الكتابة *b* الكناية *a d* 9 *a d* fehlt. والمعقول *c* 7
 كتاب *a b* شرح — لأرسطو *cas* 17. المقدمات *b* المقدمات *ad*
 الحروف *a b d* الموسوم بالحروف *c* 18. الاطلاق *d* الاخلاق
 20 *cas*. الهندسة *a b d* fehlt. 22 *cas*. ووصفها *a b d* fehlt.

118, 3 *a* علي *b d* fehlt.

- 93, 11 نكوي *a* يكتوي 13. *a* fehlt. هيا 13.
- 94, 2 انها فصلا *a* انها فصلان 3. *lies* ظننت *fur* ظننت. 8. *a* fehlt. بعضها 8. *a* fehlt. بما لا 14.
- 95, 3 وضعه *a* ولا *a* اولاً 10. *a* ذاً 6. فهو *a* فهي 3.
- يطيف *a* يطيق 23. المطيف *a* المطبق 20. صفته 20.
- 96, 3 *lies* شي *a* شيأ 22. *fur* بذلك 3.
- 97, 12 ومجرداً *a* ومجردة 15. وغير *a* لا بغير 12.
- 98, 6 معلوماً — كان *a* ذلك كان 8. فان *a*, فاما ان 6.
- معلوماً غير المعلومين النادرين *a* بالمعلومين التامين.
- اختياراً *für* اختياراً 23. *a* fehlt. ايضاً 21.
- 99, 12 او سقراط *a* عن سقراط 17. البرودة *a* fehlt. 12.
- 100, 13, 14 صح ايضاً *a* يصح ايضاً فيما 13, 14.
- 101, 12 متضادتان 13. والمتناقضتان *a* او لا متناقضتان 12.
- قوة *a* قول 21. *a* fehlt. او 19. *a* fehlt. ومثل 18. *a* fehlt.
- 102, 1 ويجعل *a* 15. *a* fehlt. انه 11. اللهم *a* للفهم 1.
- 19, 20, 23 *a* fehlt. كانه 17. *a* fehlt. وهذا 16. فيجعله.
- المحصل *a* المخلص.
- 103, 2 فينتقل *a* فينقله 2.
- Abh. VIII.* — Ebenfalls nur in *a*.
- 104, 5 رسالة للمعلم الثاني فيما الخ. *Uberschrift a.*
- وما *a* فيما 8. مستهراً *a* مسهراً — معشوقاً *a* مشغوفاً
- واجددت 13. المعينات *a* المغيبات 10. وسطت *a* وسقطت
- واجدت *a*.
- 18 يبلغ *a* باستقضا 10, 14. *a* له 4. لها 105.
- مكرر من *a* لمجري 20. يبلغه *a*.
- 106, 8 اتفاقاً *a* اتفاقية 18. القنفس *a* القنفذ 8.
9. عواتق *a* عوائق 3. يتكلم *für* يتكلف 1. *lies* 107.
- الالهية *a* التاهب 17. الشيء *a* شيء.
- وينفروا *a* ويتفرقوا 14. جبلة *für* حيلة 13. *lies* 108.
- وجود *a* وجوده 19. لقصورهم *a* لقصورهم 16.

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

68, 2 *b* فصل له *a d e* fehlt. 3 *a* + له كان *a d e* fehlt. 9 *e* ضد *a b d* ند *a b d*.
فيتكثر *de* فكثر 7. فصل كان داخلا
بالاشياء بذاته *a* بذاته *b* بعد ذاته *de* 22.

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

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

للمول für الخمول 14 lies. لذيد *abde* لذيدة *c* 11, 71.
مركب *ab* 22. خاتم *bd* عالم *ae* 21. فضلا *d* تصلى *abe* 17.
متجسد *e* متجزء *d*.

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

7 *ab*. يفيدة *a* يوتيه *abd* 3 المعثور *ab* المعهود *d* 2, 73.
bd الوهم *a* يستوصفها *b* يستودعها *d* 8. عقل *d* عقد
جوهر *d* جوبة *ab* 19. الوهم وحوله.

74, 7 *a* والحافضة *bd* والمفكرة *bd*. 10 *bd* الظاهر *ad* fehlt.
12 *b* ادرك *ad* fehlt. 12 *b* خلطا *abd* خلطة *c*.

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

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

77, 1 *bd* لاستغلت *a* لاستعملت *d*. 5 *a* + تلاقبها في
يسري عنه *d* يري *ab* 19. المذكورة المذكورة *bd* 15. اليقظة
20 *d* مسطح *ab* fehlt.

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

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

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

- والا لكانت c 8. هوية e هو abd 6. التي ab الموجودة de 4, 66.
 هوية موجودة abd موجود e 11. ولا كان a والا لكان bde
 لمهيته de 5. لاحق ومقتض e لازم ومقتضى abd 2, 67.
 وبم الامر ab 12. اللامبدتها e لا مبدتها abd 9. ab fehlt.

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

56, 3 *d* fehlt. ويعلم—محدث 5. *d* fehlt. والعقل والنفس 3, 56.
 6. مشتلاب 9. بتقدية *d* يتقدمه 7. الا بتصور *d* ما لا يتصور 6.
 التصديق 17. ثم يقع *d* يقع 16. اطهر *d* اشهر 11. مستهلال *d*
 ويوصلنا الى تصور الاشياء ويوصلنا + *d* 19. التصديق اول *d*
d نفترق 21. تلك الطرق الى التصديق.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وهذا شيء *ab* وهذا *c* 15. احتدى *ab* اتحدث *c* 9, 48.

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

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

ويسمى *s*. وتسمى —. ينسب *s*. قنسب 8. يتعلم *s*. يعلم 2, 50.
فالكتاب *s*. فالكتب 22. ويدعى *s*. وتدعى 11.

المقالتين 12. فاما لا كون له *s*. فاما الاشياء — لها 9, 51.
يتعلم *s*. تتعلم 14. مقالتين *s*.

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

والغلبة *s*. الغلبة lies für 6. يمتحن *s*. تمتحن 3, 53.
تعملها *s*. يعملها 15.

تقدم 9. عليه *s*. عليها 8. استبرى *s*. استبراء 5, 54.
ارادة *s*. ارادته 11. يقدم *s*.

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

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

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

34, 1—4 *b* هذه مقالة في اغراض ما بعد الطبيعة. 6 *a* هو *b* fehlt. 7 *a* هي *b* fehlt. 8 *b* هو *a* ومضمونه هو *a* ومضمونه هو *b*. 14 *a* هو *b* fehlt. 17 *a* قد يظن *b* fehlt.

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

36, 2, 3 *a* ليس هذا — *b* fehlt. 5 *a* فيها *b* منها. 8 *a* كانت *b* شبه *b* 21. الى موضوعات *b* موضوعات *a* 18. الذي *b* بان *a* 8. اعلى *b* اولى *a* 22. شبيه بالصدر *a* الصدر.

37, 2 *a* اقامة *b* وقيام وحبية *a* 3. كانت *a* 8. منها *b* تنبيه *a* 3. وبالتشكيك *b* وبالتشكيك *a* 11. العلم — *b* fehlt. 15 *c* وانها *a* 15. الجواهر *a* 17. ان كان للموجودات *c* 16. وانه *a* *b* 16. 20 für الافلاطونية *a* 20. وايها *b* وانه *a* وان *c* 18. جوهر *b* وجودها *b* حدودها *a* 21. الافلاطونية.

38, 3 *b* بالذات *a* بالذات *b* 3.

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

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

40, 4 *c* المتعقل *a* العقل *b* التعقل *a* 5. فيبين *a* فيبا *b* 5. وعارضة *c* 13. الجيد *a* جودة *b* —. المتعقل *a* التعقل *b* 11. وتبين *a* *b* تبين *c* 17. وعارض *a* *b*.

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

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

26, 8 *a* موكولة *b* fehlt. 8, 9 *a* ذوى - الاراء *b* fehlt. 10 *c* بما
a b ما. 14 *a* وزمان *b* fehlt. - *a* ذهنة *b* وهمة. 16 *c* ويعتقد
a b يعتقد. 18 *c* اجبر *a b* اجيز. 20 *a* ويفسد *b* ويقدر.

27, 4 *a* معناه *b* fehlt. 5 *a* فمستنكر *b* فمستنكر.
 مواضعها 20 *a* غير ملتفة *b* غير متلفة 15 *a* الصورة *b* الصور 6
 يكتله *b* تخيله 23 *a* مواضع *b*.

28, 1 *a* نجد ان *b* يخان. 3 *a* حالات *b* حلال. 4 *a* متناقضة
 ينقظه *a* يقظة *c* *b* fehlt. - *a* يكون بعضها *b* fehlt.
 يشاكله 13 *a* له *a b* لانه 12 *c* ماهية *b* بانيته 11 *a* سقط
 الطبيعيات 21 *a* *b* fehlt. معنى 20 *a* هي *b* حتى 18 *a* ولا
 مريدا *a b* موجدا 23 *c* الطبيعة *b*.

29, 1 *c* اشتباه *a* الاشتباه *b* الاشياء 3 *c* بحيزة
 ينبغي 8 *a* القول *b* ان يقول 6 *a* دائر *b* مدثر *a* - حيرة
 من *b* مع 15 *a* المقول *b* المعول 14 *a* متى *b* *b* fehlt. 10 *a* يبقى *b*.

30, 3 lies *a* بعضها für بعضها 4 *a* حيزة *b* ضرة 6 *a* ذلك
 بالمعونة *a* - افادة *a b* افاضة 11 *c* فيكون *b* فكيف 7 *a* كذلك
 اطلقت 20 *a* وتحصيله *a* وتحصيلاتها 12 *b* بالغوية
 ولان *a* وان *b* 23 *b* اطلعت *b*.

31, 3 *a* اليه *b* fehlt. 5 *c* فكانها *a b* فكانه 6 *a* الطرف الاخر
 بان - القول 9-12 *a* كتابة *b* كيانة 7 *a* الطرق الاخرة
 ابهت *b* بقيت 16 *a* ببدنى *a b* بدنى 14 *c* *b* fehlt.
 يلعب 19 *b* *b* fehlt. الى العالم 18 *a* لمحتوى *a b* لمحتيا 17 *c*
 يرقليطوس 22 *c* فاذا - الفكرة 21 *a* يبلغ *a*
 ارقليطوس *a b*.

32, 2 *a* الكيانى *b* الكتابى 3 *b* فمن *a* فمتى 7 *c* والعناية
 واطراف - 16, 17 *a* *a b* fehlt. 9 *c* الالعنا *b* والعناد
 ومغاربها *b* fehlt.

33, 1 *c* ديوس *a* رُبوس *b* ايوس 8 *a* وعند *b* وعندهم 11 *a* حق
 كفا حقه *b* حده.

b fehlt. طبيعية - هي *a* 23. فيما *b* فيهما *a* 22. اعتباريه *b*
b fehlt. ومن - ايضا *a* 4. توحيداً *b* جداً *a* فيه جداً *c* 3, 19.
 فطلبه علماء *c* 7. يوقف *a* يوقن *b* 6. *b* fehlt. كتاب *a* -
 وان المساواة *a* 16 lies. اجذب *b* احدث *a* 8. فطلب عليه *b* *a*
b fehlt.

تعليمهم *b* تعلمها *a* 8. الدابقون *b* الداقعون *a* 4, 20.
 وقد - قصد *a* 18, 19. الجزئيات 16 lies. الاولى *a* الاول *b* 12
b fehlt. 20 *a* يعنونه *b* يعنوا به *a* 21. البراهين *b* البرهان *a* 21.

حالته *c* 7. حيز وحيز *b* جزء وجزء *a* 2. ولا *b* فاؤلا *a* 1, 21.
 وقد - جميعاً *a* 10, 11. تعريفه *b* معرفته *a* 8. جلالته *b* *a*
b fehlt. 13 *a* بعض *a* 16. فيما *b* فيهما *a* 14. التذكر *b* التفكير *a* 13.
b fehlt. 17 *a* يخص فعل مخصص *a* 17. *b* fehlt. اعراض

يذكره عند *a* 6. وصفناه *a* وضعناه *c* - *b* fehlt. معا *a* 1, 22.
 في - حدوثه *a* 9. ما اشكل *a* اشكل *b* *c* 7. يذكر وما يذكره *b*
 حدث *a* 11. علة الفاعلة *b* علة الفاعلية *a* 10. *b* fehlt.
 اهل *a* 18. نيل *b* سبيل *a* 16. ذائقة *b* ذائعة *a* 18 u. 14. حادث *b*
 لا *a* *b* ولا *c* 22. واهل *b*.

وما *a* 6. من *b* ما *a* 3. ياتي *b* اتي *a* 2. ان *b* بان *a* 1, 23.
 ويصح *a* 11. *b* fehlt. كما - باجزائه *a* 8, 9. *b* fehlt. يحدث عن
 لاجزاء العالم *a* 19. وحركته *b* وعن حركته *a* 12. وصحيح *b*
b fehlt. واثبت *a* 20. لاجزائه *b*.

لا يجتمع *a* - لا شياً *a* لا شياً *b* 5. اجزائه *b* اجزاء *a* 3, 24.
 وهو واحد *b*. فهو واحد ولا واحد *a* فهو لا واحد *c* 7, 8. لا *b* fehlt.
 وابلاطيا *a* وبوليطيا *c* 16. الواحد *a* *b* كل واحد *c* 9. ولاحد
 ولامونيوس *c* 24. *b* fehlt. حروف *a* حرف *c* 19. وامليطيا *b*
 ولابونيوس *a* *b*.

وبقائها *a* 8. وما *b* فمتى ما *a* 2. استغناء *b* استغنيا *a* 1, 25.
 طيها *b* 14. الزيد *b* زيد *a* 10. اماتهم *b* قدماتهم *a* 9. ونقاب *b*
 وبدليل *b* وتبديدها *a* - ونشفا *b* ولفها *a* - مطيها *a*
b fehlt. على *a* 22.

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

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

واشباهها *b* وما اشبهها 10 . البرج *b* السرج *a* 4 , 14 . *b* قاتير *b* قاتر *a* 15 . وجدتهم *b* وحديهم *a* وجريهم *c* 11 . اوردها *a* 23 . الاخير *b* الاجراء *a* 20 . المشتق *b* المشف *a* 16 . اوردها *b*

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

فيلاقي *b* ليلاقيه *a* 6 . وآينة *b* وانيته *a* 3 . *b* fehlt. الشيء *a* 2 , 16 . مفردة *a* 11 . الغربية *a* القريبة *b* 10 . نبه بها *b* تبه لها *a* 9 . والعقل *a* 15 . *b* fehlt. احد *a* 14 . *b* fehlt. غير *a* 12 . *b* fehlt. يتعهد *b* يتعهد *a* 16 . *b* fehlt. المحكم الثابت *a* - . والفعل *b* . خلاف *a* *b* اخلاق *c* - . لا *a* *b* فلا *c* 18 . غليظ *b* غامض *a* 17 . *b* بالاعتبار *b* بالاعتقاد *a* 23 .

اذا - *a* 5 . منها *b* حيثما *a* 2 . القوسطي *a* *b* بوليطيا *c* 1 , 17 . علم *a* 13 . *b* fehlt. انه يتكلم *a* 11 . بين *b* في امر *a* 7 . *b* fehlt. المبنية *a* المبنية *b* 18 . *b* fehlt. ليس - بالقوة *a* 14 , 15 . علي *b* يتغالبان *a* - . فيصير *b* فيتغير *a* 19 . والمكان *b* والملكات *a* 18 . *b* fehlt. انفع - قبولاً *a* 22 , 23 . يتعاقبان *b*

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

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

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

تدوينه *b* تاليغه *a* 5 . مستفا *a* *b* منشأ *c* 3 . تأمل *b* تؤمل *a* 2, 7 .
بوليطيا *c* 15 . في الذى *b* والذى *a* 13 . *b* fehlt. الا *a* 8 .
طباعة *a* صناعة *b* 22 . المعقولات *a* *b* المقولات *c* 17 ? لويطي *a* *b* .
المبحوث عنها *a* 15 . *b* fehlt. انه - جهة ما *a* 2, 3, 8 .
يرى - منه *a* 23 - 21 . لا اختلاف *b* لا اختلاف *a* 16 . المنكوبها *b* *b* fehlt.

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

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

وازورارم *b* 5 . *b* fehlt. الاوسط - الاخر *a* 3, 4 . ورا *b* وراوا *a* 1, 11 .
المعقول *b* المقبول *a* - . طلبوا *b* علموا *a* 6 . وازدرانهم *a* .
ساغ *a* 9 حق القول *b* المقول *a* 8 . وشرط ان *b* وشرطه وان *a* 7 .
غنية *a* 16 . ما بون *b* ياتون *a* - . عندوا *b* اعتقدوه *a* - . اشاع *b* .
وخلوه *b* وحللوه *a* 22 . *b* fehlt. في هذا *a* 17 . عينه *b* .

ضد *a* 8 بارميننا *b* باربرميناس *a* باري همينياس *c* 7, 12 .

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

I. Abhandlung.

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

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

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

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

3, 5 *b* الموجود *a* الوجود *c* 10. واحتيج *a* *b* احتيج *c* 10. وتنقير *b* 17. قومهم *b* يومهم *a* 12. يفرنك *a* *b* لا يفرنك *c* 11. — *a* *b* تضرب *a* 20. منطلقة *b* منطقيه *a* متفقة *c* 19. وتنقر *a* *b* يثاق *b* يساق *a*.

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

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

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

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

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

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

BENUTZTE HANDSCHRIFTEN, VARI- ANTEN UND VERBESSERUNGEN.

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

Codex n^o. 425 ist, wie die Nachschrift f. 87 *b* beweist, zu Ispahān im Monat Schawwāl 1105 beendet worden, dieselbe lautet: هذا اخر ما وجد من التذاكير بخط ابي نصر اثبتتها لنفسى وكتبتها لتتأملها ان تنشط لذلك، تم في بلدة اصفهان في شهر شوال ١١٠٥.

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

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

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

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

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

a. allgemeine:

1. Die Abhh. der *Iḥwān eṣ-Ṣafā*, arab. herausgegeben von Fr. Dieterici, Leipzig 1886.

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

b. Quellenwerke in deutscher Uebersetzung:

1. Fr. Dieterici, Die Propaedeutik d. Araber, Abh. 1–6, Leipzig 1865.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11) Die *Ihwān eṣ-Ṣafa* bilden seit langer Zeit den

ANMERKUNGEN.

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

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

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

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

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

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

7) Wir denken der Herausgabe dieser Abhh. sofort

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

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

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

IV. *Resultate.*

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

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

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

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

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

f. Dadurch dass bei allen mittelalterlichen Philosophen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Auf dem physikalischen Gebiete bespricht er dann die

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

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

III. *Die einzelnen hier veröffentlichten Abhandlungen.*

1. Wir stellen als die wichtigste Abh. die über die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles vorauf, p. 1—33. Es war bei den Neoplatonikern zum Dogma geworden, dass zwischen Pl. und Ar. vollkommene Eintracht herrsche und somit alle Differenzen in ihren Werken nur scheinbare wären; cf. Suidas II³ p. 373: *Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν.* Denn das ist ja klar, die Wahrheit kann nur Eine sein, die Philosophie aber hegt dieselbe in ihrem Schooss, folglich müssen die beiden Heroen der Philosophie dasselbe gelehrt haben. Daher entstand jene weite Literatur der sogenannten Symphonien bei den Neoplatonikern. Wir geben zu, die Bearbeitung dieser Frage hat sowohl bei den Griechen als auch in der vorliegenden, offenbar aus griechischen

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

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

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

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

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

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

II. *Die bisherigen Bearbeitungen Alfārābī's.*

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

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

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

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

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

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

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

Obwohl uns nur ein spärliches Maass ihrer Schriften

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

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

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

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

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

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

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

Ja noch mehr! Nicht nur Stufen, auch Mittelstufen

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

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

So bilden 1–4 die Idealwelt.

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

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

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

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

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

3. Wie fruchtbar dieser Gedanke im Chalifenreich war,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MM

B753
F3
1890



EINLEITUNG.

I. *Alfārābī der zweite Aristoteles.*

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

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

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

45005

ALFĀRĀBĪ'S

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN

aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften.

HERAUSGEGEBEN

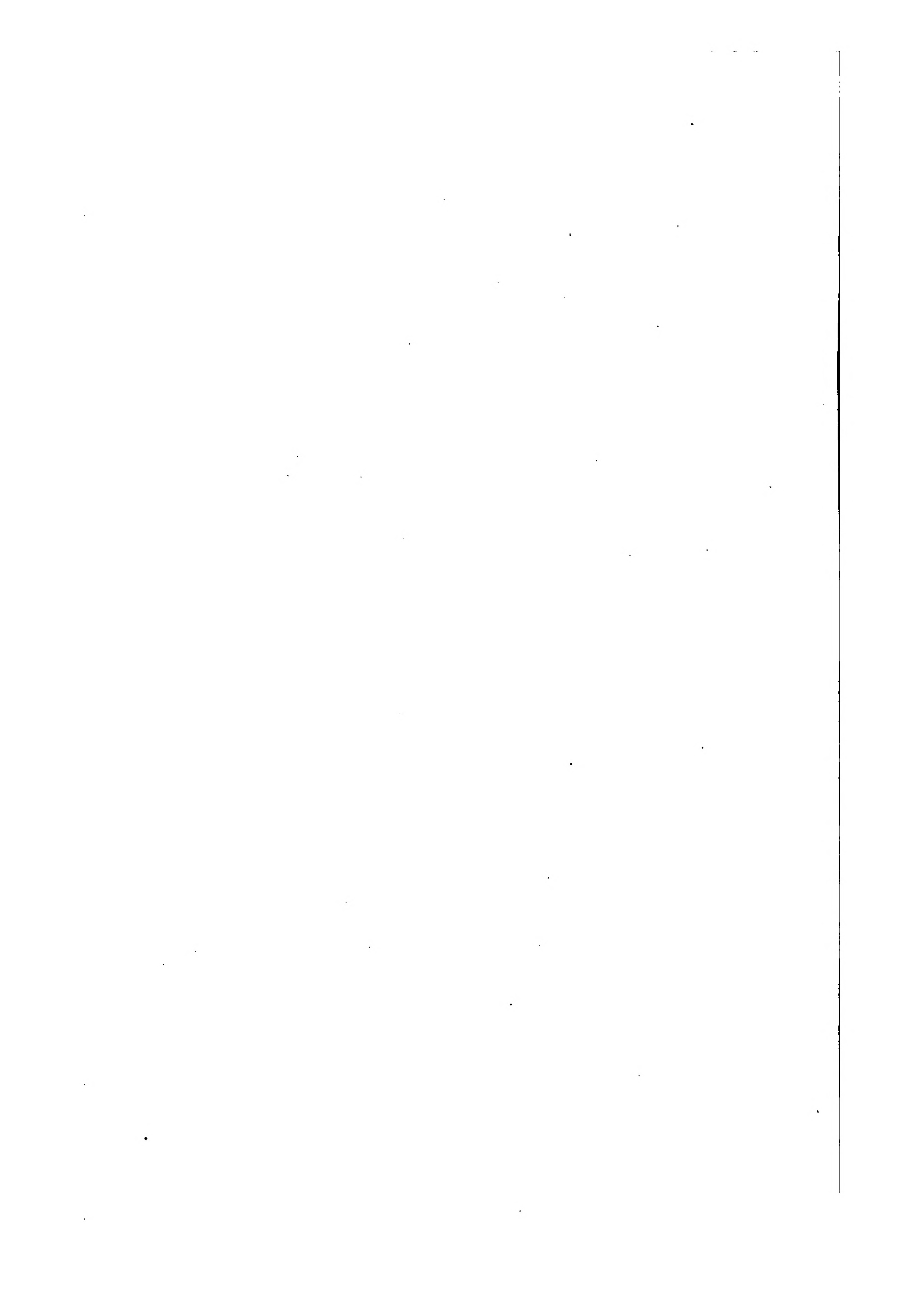
VON

Dr. FRIEDRICH DIETERICI.

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.



LEIDEN. — E. J. BRILL.
1890.



ALFĀRĀBĪ'S
PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN.