المجلد الرابع

التاسوع الرابع

فهرس التاسوع الرابع

الفصل الاول (٢١) : في النفس وفي ما هي عليه في ذاتها (المقال الأول) ٣٠١

الفصل الثاني (٤) : في النفس وفي ما هي عليه في ذاتها (المقال الثاني) ٣٠٢

الفصل الثالث (٢٧) : في المشكلات المتعلّقة بالنفس (القسم الاول) .. ٣٠٦

الفصل الرابع (٢٨) : في المشكلات المتعلّقة بالنفس (القسم الثاني) .. ٣٣٥

الفصل الخامس (٢٩) : في المشكلات المتعلّقة بالنفس (القسم الثالث) - في الإبصار ٣٧٧

الفصل السادس (٤١) : في الإحساس والذاكرة ٣٨٧

الفصل السابع (٢) : في خلود النفس ٣٩١

الفصل الثامن (٦) : في هبوط النفس إلى الأبدان ٤٠٧

الفصل التاسع (٨) : هل النفوس كلّها نفس واحدة؟ ٤١٥

الفصل الاول

(٢١)

في النفس وفي ما هي عليه في ذاتها

(المقال الاول)

١ إنَّ الذاتَ حقًّا إنما تكون في العالم الروحاني؛ والروح أفضل شيء في هذا العالم. وإنَّ فيه نفوسًا أيضًا، منه جاءت إلى عالمنا. لكنَّ النفوس في العالم الروحاني ليس لهنَّ أبدان؛ أما في هذا العالم فإنَّ لهنَّ أبدانًا وإنهنَّ موزَّعات على الأبدان. والروح كلّه «هنالك، دفعةً واحدة لا تمييز فيه/ ولا تجزّؤ، كما أن النفوس كلّها في عالم واحد ليس قائمًا في البعد المكاني. أما الروح فلا سبيل للتمييز ولا للتجزّؤ إليه أبدًا؛ وأمّا النفس فلا تمييز فيها هنالك ولا تجزّؤ، ولكنها قابلة للتجزّؤ طبعًا. ويتم تجزّؤها بانسحابها من العالم الروحاني وبكونها في البدن: فبالصواب يقال فيها إنها تتجزّأ/ في الأبدان»، لأنها تنسحب كما وصفنا وتتجزّأ. ولكن كيف تبقى بدون تجزّؤ؟ ذلك لأنها لم تنسحب كلّها، بل بقي منها شيء لم يُقْبِلْ على هذا العالم، وهذا الشيء هو الذي لا يتجزّأ فطرةً وجبلة. فإنَّ القول بأنَّ النفس مؤلَّفةٌ من التي لا تتجزّأ ومن التي تتجزّأ في الأبدان إنما يعني نفسًا واحدة. وتأويل ذلك أن النفس إنَّما هي/ من العالم الأعلى ثم تجيء إلى العالم الأسفل وهي لا تزال مرتبطة بما بقي منها في العالم الروحاني بعد أن أخذت تجري إلى هذا العالم، مثلما ينبعث الشعاع من مركزه. فاذا جاءت الى عالمنا لم تنقطع عن لجوئها الى ذلك الجزء الأعلى منها في مشاهدتها؛ وبذلك الجزء ذاته تحفظ كلًّا ما هي عليه كلًّا في صفائه. فإنها، حتى بما هي عليه هنا، لا يقال فيها فقط إنها تتجزّأ، بل يقال فيها أيضًا إنها لا تتجزّأ. ذلك لأن ما يتجزّأ منها لا يتجزّأ بأجزاء ينفصل عن بعضها الآخر. وإذا أعطت ذاتها للبدن كلّه،/ فإنها لا تتجزّأ بمعنى أنها وهي كلّ في البدن كلّه؛ بل إنها تتجزّأ بمعنى أنها في كلّ جزء من أجزاء البدن.

الفصل الثاني

(٤)

في النفس وفي ما هي عليه في ذاتها

(المقال الثاني)

١ عندما بحثنا عن النفس في ذاتها ما عسى أن تكون أثبتنا أنها ليست جسمًا، وأنها، بين الأمور المُنزَّهة عن الجسمية، ليست تناسقًا بحال. أما القول بأنها التكميل لِمَا هو بالقوة فإنَّه ليس قولًا صحيحًا بالوجه الذي ذُكِرَ عليه، ولا يكشف عن النفس ما هي في ذاتها، فعدَلنا عنه. وأما قولنا في هذه الذات أنها حقيقة روحانية وأنها من مقام اللاهوت، فقد يكون قولًا على ٥ جانب/ من الوضوح لا يستهان به. ومن الخير لنا مع ذلك على الأقل أن نتجاوز هذا الحد في بحثنا. كنا قد قسّمنا الأمور إلى حسيَّات وروحانيات، وجعلنا النفس من ناحية الروحانيات. أما الآن فإنَّا مقتنعون بأنها من عالم الروح، ونسعَى من طريق أخرى، إلى المزيد من البحث عمّا ١٠ يلازمها في حقيقتها./ فنقول إذًا: إنَّ من بين الأمور ما هو مجزّأ أصلًا، وهو بفطرته وجبلته شتيت. وليس الجزء من هذه الأمور هو هو الجزء الآخر أو الكل، فضلًا على أن الجزء فيها أقل ١٥ من الكل والجملة حتمًا. وتلك هي المقادير الحسيَّة والأحجام التي يشغل كل فرد من أفرادها/ محله الخاص، فيستحيل عليه أن يكون هو هو في أمكنة مختلفة معًا. ويقابل تلك الأمور ذات لا سبيل للتجزّؤ إليها مطلقًا، لا هي بالمجزَّئة ولا بالقابلة للتجزّؤ، كما أنه ليس للبُعد إليها سبيل أيضًا، حتى ولو كان في الذهن. لا تحتاج إلى مكان وليست قطّ في أمر من الأمور لا جزءًا ولا ٢٠ كلًّا./ فكأنها تقوم مستوية على الأمور كلها لتجد فيها لها مستندًا بل لأنه ليس بوسع غيرها من الأمور أن يكون في غنى عنها، كما أنه ليس ذلك مراده. إنها ذات ثابتة دائمًا مع ما هي عليه، أمر مشترك بين كل ما يليها مثل المركز في الدائرة. منه تنبعث الأشعة متَّجِهَةً نحو المحيط وهي ٢٥ لا تزال مرتبطة به،/ وتَدَعُهُ مع ذلك باقيًا هو هو في ذاته ولو كانت عنه تنشأ ومنه تستمدُّ كيانها. فإنها من نقطة المركز تنال ما لديها، وأصلها هو تلك النقطة التي لا تتجزّأ. وأَقلُّ ما يقال في الأشعة آنذاك أنها من المركز تنطلق وهي لا تزال مرتبطة به. لدينا إذًا ذلك الذي لا يتجزّأ أصلًا ٣٠ وهو يستوي مشرفًا على الروحانيات والحقائق،/ ومن ناحية أخرى ذلك الذي يقبل التجزّؤ مطلقًا وهو بين المحسوسات. إلّا أن قبل المحسوس وفي جواره أمرًا آخر، بل إن في هذا

المحسوس ذاته: صحيح أنه يقبل التجزّؤ ولكنه ليس كذلك أصلًا، مثل الأبدان إنما يصبح متجزّئًا إذا حلَّ في الأبدان. ومن ثم فما دامت الأبدان مقسَّمَة، فإن المثال الذي يحلُّ فيها يتجزّأ هو أيضًا/ غير أنه يبقى بكامله في كل متجزِّئ من المجزَّئات، فيصبح كثيرًا وهو واحد. وما دام قد أصبح متجزِّئًا تجزّؤًا مطلقًا، فإن كل جزء منه يكون منفصلًا عن غيره انفصالًا تامًا. مثل ذلك مثل ما يتمّ في الألوان والصفات وفي كل شكل وهيئة. فإن كل هيئة بوسعها أن تكون كاملة في أشياء كثيرة بَعِيدٌ بعضها عن بعض، ولا تجد لها قطّ جزءًا ينفعل بانفعال غيره./ يجب في هذا الأمر أن نفترضه قابلًا للتجزّؤ على وجه الإطلاق إذًا. إلَّا أنَّا نجد فورًا إلى جانب الذات التي لا تتجزّأ قطّ، ذاتًا أُخرى تُشتقُّ منها أيضًا. فهي من حيث اشتقاقها من الذات الأُولى، لا تتجزّأ بحال؛ إلَّا أنها، ما دامت تبتعد من هذه الذات وتقترب من الذات الثانية المقابلة، فهي تستقيم متوسطة بين الذاتين: الأُولى التي لا تتجزّأ/ والذات التي تتجزّأ مع الأجسام وفيها. على أنها حينذاك لا يكون شأنها شأن اللون والكيف بوجه قطّ. فإن الكيف، إذا كثرت أحجام الأجسام التي يحلُّ فيها، يبقى هو هو في كل ناحية من نواحي هذه الأحجام الكثيرة. بيدَ أنه في كل جزء، بعيدٌ كل البعد عنه في الجزء الآخر، وبقدر ما أن حجم الأول بعيد عن حجم الثاني. أجل قد يكون الكمّ واحدًا،/ ولكن أقل ما يقال عن الكيف الواحد في كل جزء من الأجزاء هو أنه لا ينفعل بانفعال مشترك واحد، لأن هذا الكيف الواحد هو شيء في جزء وشي آخر في الجزء الآخر. فإن ما هو واحد هنا هو تكييف عارض وليس ذاتًا. أما الحقيقة التي نقول عنها أنها فوق الذات التي تتجزّأ، وفي جوار الذات التي لا تتجزّأ فإنها هي ذات أيضًا. وهي ذات تحلُّ في الأبدان،/ فإذا أصبحت في الأبدان طرأ عليها التجزّؤ، وهو حال لم تكن لتتكيف به أولًا، وقبل أن تعطي ذاتها للأجسام. ثم إذا حَلَّت في الجسم ولو كان الجسم الأكبر الذي يشمل الأجسام كلها، فإنَّها تعطي ذاتها لهذا الجسم كلًّا بدون أن يبطل كونها واحدة، ولا يكون ذلك بمعنى أن يكون الجسد واحدًا: فإن الجسد واحد باتصال أجزائه،/ أما أجزاؤه فمختلف بعضها عن بعض ولكلّ محله. كما أنه ليس بمعنى أن يكون الكيف واحدًا. فإن ذلك الأمر الذي يصحُّ عليه القول بأنه يتجزّأ ولا يتجزّأ في آن واحد، والذي نسمِّيه النفس، ليست وحدته مثل وحدة الشيء المتَّصِل المختلفة أجزاؤه. بل يقال عن النفس أنها تتجزأ لأنها في كل جزء من أجزاء البدن الذي تحلُّ فيه، ويقال عنها أنها لا تتجزّأ لأنَّها/ كلّها في الأجزاء كلّها، وفي كل جزء على حياله أيضًا. فإذا أدرك المرء ذلك أدرك عظمة النفس وقدرها، وفهم أن أمرها أمر ربّاني عجيب وهو فوق ما يكون عليه أمر الأشياء الأُخرى كلها. إنها لا تقدَّر بمقدار، وهي مع كل مقدار، هي هنا، ولكنها هناك أيضًا لا على أنها غيرها بل/ على أنها هي هي. ومن ثم فإنَّها مجزّأة وغير مجزّأة أيضًا، أو بالأحرى مجزّأة في ذاتها ولا تتجزّأ. فإنها تبقى كلها دائمًا مع ذاتها، وإذا

تجزّأت في الأجسام فبالتجزّؤ الذي يلازم الأجسام لزومًا خاصًا، وما دامت هذه الأجسام ليس
٧٥ بوسعها أن تتلقاها وهي غير مجزّأة. ومن ثم فما التجزّؤ إلّا انفعال/ يتمُّ على الأجسام وليس على النفس ذاتها.

٢ يجب في حقيقة النفس أن تكون على ما وصفناها إذًا. فليس في جانبها ما يمكن أن يكون نفسًا لا تتجزّأ فقط أو تتجزّأ فقط، بل يجب فيها أن تكون كِلا الطرفين معًا بالوجه الذي ذكرناه. ويدلُّ على ذلك ما يلي: نقول أولًا أنه لو كانت النفس مثل الأجسام، وكانت تقوم
٥ بأجزاء/ يختلف بعضها عن بعض، لكان الجزء منها ينفعل ثم لا يشعر الجزء الآخر به وهو منفعل. فالذي يشعر بالإنفعال آنئذٍ إنّما هو النفس الجزئية، كالنفس التي تكون في الأصبع مثلًا، وهي تفعل لكونها جزءًا من النفس يختلف عن غيره وقائمًا في ذاته. مما يؤدّي بوجه عام إلى القول بنفوس كثيرة فينا لكل نفس جزؤها تقوم بتدبيره، وإلى القول فوق ذلك بأنه ليس
١٠ للعالم الكلي نفس واحدة، بل نفوس بعددٍ/ لا نهاية له، منفصل بعضها عن بعض. والقول بأن الوحدة تتم باتصال بعض الأجزاء ببعضها الآخر قول عبث ما لم ننتهِ إلى ما هو واحد حقًا. فإنه لا يجوز أن نتلقّى برحابة صدر ما اغترّوا به وذهبوا إليه إذ ادَّعوا أن الإحساس إنما تتدافعه أجزاء النفس جزءًا جزءًا حتى ينتهي إلى الجزء الراجح فيها. فالقول بجزء لدى النفس يكون راجحًا فيها قول لا يقوم على بحث دقيق؛ هذا أولًا. ولعمري، كيف يجزّؤون النفس فيميّزون فيها الجزء
١٥ عن الآخر/ ثم يتبيّنون الجزء الراجح بينهما؟ ما هو المقدار الذي يعمدون إليه ليفرّقوا بين الجزئين، وما هو الفرق في الكيف ما دام الكل بحجم واحد متّصِل بعضه ببعض؟ ثم هل يكون الشعور للجزء الراجح أم تشعر معه الأجزاء الأُخرى أيضًا؟ وإذا كان الراجح هو الذي
٢٠ يشعر وحده، ووقعت المحسوسات عليه فأين يكون محلها حتى يحسَّ به؟/ وإذا وقع المحسوس على جزء آخر من النفس، غير مفطور على أن يُحسّ، فإن هذا الجزء لن يدفع انفعاله إلى المترجِّح، ولن يتمَّ قطّ إحساس. هذا وإنْ وقع المحسوس على الراجح، فإمّا أن يقع
٢٥ على جزء من أجزائه، فيحس هذا الجزء ثم لا تحس الأجزاء الباقية، إذ لا فائدة من إحساسها؛/ أو تكون الإحساسات كثيرة ذات عدد لا نهاية له، لا تكون متشابهة كلها. بل يقول أحدها: «إنني أول ما وقع عليه الانفعال»؛ ويقول آخر: «إنني إحساس بانفعال طرأ على غيري». أما محل الانفعال فتجهله كلها ما عدا الأوَّل. بل قد يغترُّ كل جزء من أجزاء النفس فيظن
٣٠ الانفعالات واقعة حيثما يكون هو./ أما إذا لم يكن العنصر السائد ليشعر وحده، بل كان كل جزء من أجزاء النفس يدرك بالإحساس هو أيضًا، فما بال ذلك الجزء ينفرد بالسيادة فلا تكون لغيره؟ لماذا يجب في الإحساسات أن ترتقي إليه؟ وأنّى له أن يستخرج من إحساسات

٣٥ كثيرة، كإحساسات البصر والسمع مثلًا، شيئًا واحدًا يدركه؟/ هذا ولنفترض الآن أن النفس
واحدة من كل وجه، وكأنها شيء لا يتجزّأ ثابت واحدًا في ذاته، جُرِّد عن كل ما هو من قبيل
الكثرة والتجزّؤ. فإن ما يكون في قبضتها آنذاك ليس ذا نفس كله. بل تغدو النفس من الفرد
الجزئي وكأنها استقرَّت في مركزه وتركت حجم الحيوان بكامله وهو لا نفس له. إنه يجب في
٤٠ النفس إذًا أن تكون واحدة وذات كثرة شيئًا يتجزّأ ولا يتجزّأ،/ كما أنه يجب ألَّا نعتقد في الشيء
أنه يستحيل عليه أن يكون هو هو وواحدًا في نواحٍ متعددة. وإذا كنا لا نسلِّم بذلك، فإنّا ننفي
وجود ذلك الأمر الذي يشمل بحضوره الأشياء كلها ويدبِّرها. فهو الذي يحيط بالاشياء كلها معًا
٤٥ ويصرّفها بحكمة. إنه ذو كثرة ما دامت الأشياء كثيرة، ولكنه واحد،/ حتى يكون المحيط بكل
شيء واحدًا. يوزِّع الحياة على الجزئيات كلها بوحدته الكثيرة الوجوه، ويسوق هذه الجزئيات
تدبيرًا وحكمة بوحدته التي لا تتجزّأ. هذا ويقلّده في تدبيره الأصل الواحد السائد في الأشياء
العديمة الحكمة والفطنة. هذا هو معنى اللغز الربّاني من الذات التي لا تتجزّأ، الباقية دائمًا في
٥٠ ما هي عليه،/ ومن الذات التي تجزّأت في الأجسام، أحدث الصانع بمزجه الأُولى بالثانية ذاتًا
من نوع ثالث. فالنفس واحدة وذات كثرة بهذا المعنى، على أن المُثُل في الأجسام كثيرة، وكل
منها واحد في ذاته، والأجسام كثيرة فقط؛ أما الأعلى فهو واحد فقط.

الفصل الثالث

(٢٧)

في المشكلات المتعلِّقة بالنفس (القسم الأول)

١ إن البحث في النفس جدير بالاهتمام حقًّا سواء أقصدنا به الأُمور التي أشكلت علينا وكان علينا ان نجد لها حلًّا، ام وقفنا عند هذه الإشكالات ذاتها، ولم نستفد من عملنا سوى تبيُّن مواطن الإشكال فيها.

ولعمري أيّ بحث أجدر من البحث في النفس بأن يقضي الوقت فيه من يريد الاسترسال في الحديث/ والإسهاب في التدقيق؟ فبين الدواعي الكثيرة المختلفة التي تدفعنا إليه هو أنه يفيدنا معرفة من وجهين: معرفة ما هو للنفس أصلها، ومعرفة ما هو من النفس أصله. فضلًا على إنّا، إذا قمنا بهذا البحث، إنما نلبّي دعوة الله، إلى أن يعرف كل منّا نفسه. هذا وما دمنا نريد أن نبحث عن الأمور الأُخرى وأن نجدها،/ فأول ما يجب علينا هو أن ننقِّب عن القوة الباحثة ما هي؛ ولا سيما أن رغبتنا على أشدِّها إنما هي في أن ندرك من بين مشاهداتنا أحبّها إلينا. إن الاثنينية التي أشرنا إليها آنفًا كانت في الروح الكلي ذاته، فلا غرو إن وجدنا في الأمور الجزئية ما يكون في الوجه الأول راجحًا، وما يكون على الوجه الثاني. أجل، لا بُدَّ من البحث عن النفس كيف تتلَقّى الآلهة. ولكنه بحث نرجئه حتى نعالج مسألة/ النفس كيف تكون في البدن. اما الآن فلنعد إلى الذين يقولون عن نفوسنا أنها هي أيضًا تُشتقّ من نفس العالم الكلّي، إنهم يدَّعون أن انتهاء نفوسنا إلى ما تنتهي إليه نفس العالم الكلي، وأن تماثلها بالروحانيّة (على افتراض، اللهم، أنهم يسلِّمون بهذا التماثل). كل هذا ربما لم يكن كافيًا لينفي عن نفوسنا كونها أجزاء من نفس العالم الكلي،/ ذلك لأن الجزء متجانس مع الكل، فيما يقولون. ثم يُدْلون بعد ذلك، بما ورد عند افلاطون إذ يقول في إثباته أن للعالم الكلّي نفسًا: «مثلما أن جسدنا هو جزء من العالم الكلّي، فإن نفسنا هي جزء من نفس/ هذا العالم أيضًا». كما وقد ورد لديه وثبت بوضوح أنَّا تابعون لحركة الكل الدورية، وأنَّا من ذلك نتلقَّى طباعنا ومقدوراتنا، وما دمنا داخل الكل وفيه فإنّا نأخذ نفوسنا منه، الذي هو يحيط بنا. ثم يقولون أن ما لدى كل جزء منا، إنما يصله من نفسنا؛ فكذلك نحن أيضًا وعلى القياس ذاته،/ ما دمنا أجزاءًا في الكل،

نأخذ نفوسنا من نفس الكل على أنها أجزاؤها. ويَدَّعون أخيرًا ما ورد عنده من «أن النفس الكلية تشمل بعنايتها كل ما ليس فيه نفس» إنما يعني الأمر نفسه أيضًا. وقصارى الكلام أنهم يزعمون في أفلاطون أنه لا يدع شيئًا من قبيل النفس بَعْدَ النفس الكلية/ وغريبًا عليها: فإنها هي التي تشمل بعنايتها كل ما لا نفس له.

٢ عن كل ذلك نجيب أولًا بما يلي: إنهم يجعلون النفسين متجانستين ما داموا يسلِّمون بأنهما تدركان أشياء واحدة. وهذا يعني أنهم يعتقدون في النفسين أن لهما جنسًا مشتركًا مما ينفي القول عن كل منهما بأنه جزء. ولكم كانوا إلى الصواب أقرب لو قالوا في النفس ذاتها إنها في آن واحد، نفس واحدة/ وكل نفس على حيالها. وإذا جعلوا النفس واحدة أرجعوها إلى أصل آخر ليس نفسَ هذا الشيء أو ذاك، بل ليس نفس شيء قطّ، لا نفس العالم ولا نفس أي شيء آخر. فإنما يصنع هو نفس العالم ونفس كل ما فيه نفس مهما يكن نوعه. والقول الصواب في الأمر هو أن النفس كلًّا ليست نفس شيء معيَّن، ما دامت على الأقل ذاتًا. أو فلنقل أنه ثمة نفسًا ليست نفس شيء معيّن قطعًا. أما النفوس التي تكون نفوس أشياء معيَّنة، فإنما تصبح كذلك عن طريق العرض بوجه عام./

ربما كان لزامًا علينا في معالجتنا لمثل هذه الأمور أن نزيد جلاء فهمنا للجزء بأي معنى يقال. فإن الجزء يقال في الأجسام سواء أكان الجسم متجانسًا أو غير متجانس. وهذا معنى لا بدَّ من العدول عنه هنا، على أن نلاحظ فقط ما يلي: وهو أن الجزء إذا قيل في الأشياء المتجانسة الأجزاء، إنما يُنظر إليه جزءًا من حيث الحجم لا من حيث النوع،/ مثلما هو الأمر في البياض. فإن البياض في قِدْرٍ من اللبن ليس جزءًا من بياض اللبن كله. هو بياض الجزء وليس جزء البياض، إذ أن البياض لا مقدار له ولا كم. هذا وحسبنا ما ذكرناه عن الجزء في الأجسام. أما إذا ذكرنا الجزء على ما يكون في غير الأجسام، فإنه يعني آنذاك مثلما نعني بقولنا في الأرقام أن الاثنين جزء من العشرة مثلًا. على أنَّا لا نقصد هنا إلَّا الأرقام المجرَّدة. أو أنه يعني ما نعنيه بالجزء من الدائرة أو الخط، أو بالنظرية على أنها جزء من علم خاص. فشأن الوحدات الحسابية والهيئات الهندسية شأن الأجسام حتمًا: إنها تقلُّ كلًّا/ بتجزئتها إلى أجزاء، كما أن الجزء في كلٍّ منها هو أقل من الكل. وما دامت كميّات وما دام كيانها قائمًا في الكم ولم تكن هي الكم بالذات، فإنها في حكم الكثرة والقلة حتمًا. فالجزء بهذه المعاني كلها لا يقال على النفس بحال. إنه ليس كما بمعنى أن نفس الكل عشرة/ وأن النفس الجزئية هي وحدة فردية. ففي هذا القول هذيان من وجوه كثيرة مختلفة: وأولًا ليست العشرة شيئًا واحدًا فردًا؛ ثم إنه إمَّا أن تكون كل وحدة من تلك الوحدات الفردية نفسًا، وإمَّا أن تكون النفس مؤلَّفة من أجزاء لا

نفس فيها كلها. فضلًا على أنهم يسلِّمون بأن الجزء من النفس الكلية متجانس معها. هذا وإنَّا نَعْلَمُ أن الجزء من الكمّ المُتَّصِل لا يجب فيه حتمًا أن يكون مثل الكل./ فليس الأمر كذلك في جزء الدائرة أو المربع مثلًا. فلنقل على الأقل أنّ الأجزاء لا تكون متماثلة في الأشكال الهندسية التي يؤخذ منها الجزء مثلما يؤخذ المثلث من المثلثات، بل تكون متباينة. مع أنهم يجعلون النفس الكلية متجانسة مع أجزائها. أجل إنَّ شأن الجزء في الخطِّ أن يكون خطًا هو أيضًا؛ لكنه يختلف عن كله بالمقدار/ هنا أيضًا. وإذا قلنا في النفس أن الفرق بين الجزئية منها والكلية إنما هو بالمقدار، كانت النفس شيئًا جسمًا ذا كمّ، وكان الكمّ هو الذي يميِّزها من حيث هي نفس. مع أن المفترض في النفوس هو أنها متماثلة كلها، وإنَّ كلًّا منها كلّ قائم بذاته. لقد تبيّن أن النفس الكلية لا تتجزّأ مثلما تتجزّأ المقادير إذًا./ وإنهم هم ذاتهم لا يذهبون إلى أن النفس كلية تتقطَّعُ هكذا إرَبًا إرَبًا. وإنْ فعلوا فقد أعدموها وأصبحت هي إسمًا ليس أكثر. إلا إذا كانت يومًا ما أصلًا كليًّا ثم نفد، مثلما يكون الأمر في الخمرة لو قسَّموها إلى أقدار كثيرة ثم قالوا عن كل قدر في كل قارورة انه جزء من الخمرة كلها.

أتكون النفس جزءًا بمعنى ما يقال عن النظرية في علم خاص/ أنها جزء من هذا العلم على أنه كل؟ أوَ تكون النفس الكليَّة مثل العلم آنذاك وهو باقٍ ضمنيًا في ذاته لا يناله نقصان، والتجزّؤ منه كأنه انبثاق وتحقيق لكل جزء من أجزائه؟ فيشتمل كلّ جزء ضمنيًا على العلم كله حينئذ، ويبقى مع ذلك العلم كله على حاله. ولكن إذا كان الأمر كذلك في ما هو بين النفس الكليَّة والنفوس الجزئية الأُخرى،/ فإن النفس الكلية ذاتها، ما دامت أجزاؤها على ما وصفنا، لا تكون نفس شيء بل تكون قائمة هي في ذاتها. فلا تكون نفس العالم الكلي، بل تكون نفسًا جزئية هي أيضًا، مثل غيرها من النفوس القائمة في جزء. وما دامت هذه النفوس متجانسة، فإنها كلها أجزاء نفس واحدة إذًا. ولكن كيف تكون للعالم نفسه من ناحية، ولأجزاء العالم نفسها من الناحية الأخرى؟

٣ أوَ تكون أجزاء النفس الكلية بمعنى ما يقال في الحيوان الواحد أن النفس التي في الأصبع هي جزء النفس التي تكون في الحيوان كله؟ إن أقل ما يقال في كلام مثل هذا هو أنه يجعلنا بين أمرين: فإمَّا أنه ليس من نفس لتكون خارج البدن، وإمّا أن كل نفس لا تكون في بدن، بل تكون النفس التي نسمّيها النفس خارج الكليّة جسم العالم./ وهذا أمر لا بدَّ من البحث فيه. أما الآن فيجب أن نكشف عن المعنى الذي يشير إليه مثلنا.

فلنفترض أن نفس الكل تعطي ذاتها لكل حيوان جزئي إذًا، وأن النفس الجزئية جزء بذلك المعنى الذي ذكرنا. فإذا كان ذلك كذلك وتقسَّمت النفس الكلية، فإنها لا تعطي ذاتها

لكل حيوان، بل تبقى هي هي أينما كانت، واحدة بكمال ذاتها، وهي بذاتها مع ذاتها مهما كثر عدد ما تحلُّ فيه./ ولكن هذا لا يسوِّغ القول بأنَّا لدينا النفس الكلية من ناحية وجزءها من الناحية الأُخرى، ولا سيما أن القول «هي ذاتها» متوفِّرٌ لدى الطرفين. ثم إذا كان لجزء عمل وللجزء الآخر عمل آخر مثلما هو الأمر في العين والأُذن، فلا يجب القول بأن الجزء من النفس الذي يقوم بالمشاهدة غير الذي يشرف على السمع. فإن توزيعًا مثل هذا التوزيع قد يذهب إليه غيرنا. بل إن الأصل الفاعل هو هو ذاته،/ ولو اختلفت القوة الفاعلة في كلتا الحالتين، لأنك تجد في كلتيهما القوى كلها. ولكن الأعضاء تختلف فتختلف الإدراكات، وهي كلها إدراكات مُثُل مِنْ شأنِها أن تكون منسَّقة بالنسبة إلى هيئة وواحدة بوسعها أن تتكيّف بالهيئات كلها. والذي يشهد على ذلك هو أنه من شأن المُثُل كلها أن تتوجه كلها نحو قطب واحد حتمًا./ فالعجز عن تلقي المُثُل كلها إنما هو أمر يعود إلى الأعضاء التي نُدْرِكُ بها، حيث ترِد الانطباعات مختلفة الوجوه. أما الحكم في كل ذلك، فيصدر عن الأصل الواحد ذاته، وهو كالقاضي الذي يدرك بمعرفته الأقوال والمعاملات. أما كينونة النفس واحدة أينما كانت فقد ورد القول فيها، كما ورد في آن أعمالها مختلفة. وإذا كانت نفوسنا الجزئية منها بمنزلة الاحساسات من نفوسنا،/ فلن يتمَّ للنفس الجزئية الواحدة أن تعرف هي بذاتها، فما تتم المَعرفة إلّا للنفس الكليَّة. ذلك لأنه لو كان العرفان خاصة من خواص النفس الجزئية، لاستقامت كل نفس جزئية في حَدِّ ذاتها. ولكن ما دامت النفس ناطقة، وهي كذلك بالذات مثلما يقال فيها إنها النفس الكلية، فإن ما نسميه جزءًا هو هذه النفس الكليَّة بالذات لا جزءًا منها على أنها كلّ له أجزاء.

٤ والآن، إذا كانت النفس واحدة بالمعنى الذي شرحناه، فما الجواب لسائل أشكلت عليه أمور في أقوالنا؟ فهل يمكن أولًا في الشيء أن يكون كذلك واحدًا في الأشياء كلها معًا؟ ثم ما القول في النفس إذا كانت في البدن من ناحية وليست فيه من ناحية أُخرى؟ قد يستلزم الحال أن تكون النفس كلها في البدن دائمًا، ولا سيما نفس الكل. لأنه/ لا يصحّ عليها ما يقال عن نفسنا أنها تغادر البدن. على أن بعضهم يذهبون إلى أن نفسنا تغادر بدنها من غير أن تبقى مطلقًا خارج بدن. ونحن نفترض مع ذلك أنها ستكون يومًا خارج البدن مطلقًا، فكيف تغادر هذه النفس البدن، ثم لا تغادره الأُخرى ما دامت النفسان نفسًا واحدة في ذاتها؟ أما الروح، فإنه متمايز في ذاته الغيرية تِبعًا لأجزاء يختلف/ بعضها عن بعض أشدّ الاختلاف وهي معًا دائمًا. ويتمُّ ذلك عليه لأنه ذات لا تتجزّأ. فليس في قولنا السابق، إذا أُطلق على الروح، ما يورث قطّ إشكالًا. ولكن ما أكثر ما يشكل علينا قولنا عن النفس التي وُصفت بأنها «تتجزّأ بتجزّؤ الأبدان»: إن النفوس كلها شيء واحد. إلّا إذا جعلنا الوِحْدَةَ قائمة في ذاتها غير واقعة على الأجسام./ ثم

تخرج منها النفوس كلها، نفس الكل والنفوس الأخرى. فتبقى معًا وموحّدة ما دام كل نفس منها ليست نفس شيء قط. ثم لا تزال مرتبطة بمعالم حدودها، متجمِّعًا بعضها إلى بعض، موجِّهة وجهها إلى العالم الأعلى وهي تبعث ارتساماتها إلى كل صوب وناحية. فمثلها آنذاك مثل نور موجَّه نحو الأرض حيث يتوزَّع على منازل الناس/ وهو لا يتجزّأ بل يبقى واحدًا لا يناله في ذاته نقصان. أما نفس الكل فتبقى دائمًا مشرفة من علٍ لأنها ليس لها شأن تنزل إليه لا لتنحني على ما تحتها ولا لتنقلب إلى أُمور هذا العالم. أما نفوسنا فإن لها نطاقًا محدودًا في هذا العالم وارتدادًا إلى ما يحتاج إلى اهتمامها به. والنفس بهذا المعنى - وأعني بها أسفل ما يكون من نفس الكل -/ كأنها نفس دوحة عظيمة، تدبِّر شؤونها دائبة صامتة. أما أسفل ما يكون في نفوسنا فانما هو بمنزلة الديدان فيما لو نزلت الديدان في جزء فاسد من الدوحة إذ أن الجسم الذي فيه نفس هو كذلك في العالم الكلي. هذا وإن جانب نفسنا الآخر الذي يجانس/ جانب النفس الكليَّة الأعلى. فمثله مثل الفلاح لو انصرف إلى الاهتمام بالديدان في الشجرة وأخذ يعتني بالشجرة. أو أنه مثل الرجل الصحيح البدن فيما لو قيل عنه أنه بين قوم صحيحة أبدانهم، فيكون في ما هو إليه من عمل أو مشاهدة؛ فإذا أصابه المرض وانقلب يعالج بدنه أصبح مهتمًا بأمور بدنه ووقف ذاته لها.

٥ ولكن كيف يقال بعد ذلك أن لك نفسك ولهذا نفسه ولغيركما نفسه؟ أتكون (النفس الواحدة) عند هذا بجانبها الأسفل، وأما بجانبها الأعلى فليست لهذا بل لذاك؟ إذا كان الأمر كذلك فإن أقل ما يقال فيه أيضًا هو أن سقراط موجود ما دامت نفس سقراط في البدن؛ وأنه ينعدم عندما تصبح نفسه بتمام المعنى في العالم الأفضل. إلَّا أنه لن تغني من الحقائق حقيقة ابدًا./ ثم إنَّ الأرواح في العالم الأعلى لن تغني في شيء واحد لأنها ليست مجزّأة بالتجزّؤ الجسمي؛ بل يبقى كل منها في مخالفته لغيره وفي ما هو عليه بذاته. وكذلك القول في النفوس. إن كل نفس مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بروح جزئي. فهي لهذا الروح عقله وقد مضت أبعد منه مدى في تطوُّرها وانبساطها،/ مثلما يخرج الكثير من القليل. فلا تزال آنئذ مقيَّدة بأصلها القليل هذا، وهو أشدَّ مناعة منها على التجزّؤ، في حين أنها أرادت هي أن تتجزّأ. ولكن ليس بوسعها أن تنتهي إلى التجزّؤ الكامل، فتحتفظ بما هي عليه في ذاتها وبما يميِّزها عن غيرها، وتبقى كل نفس في وحدتها وتكون النفس كلها نفسًا واحدة. لقد ثبت الآن فحوى هذا البحث إذًا: كل النفوس مشتقَّة من نفس واحدة، وهذه النفوس الكثيرة المشتقَّة من نفس واحدة/ إنما هي في حال الروح، أعني أنها مجزّأة وغير مجزّأة في آن واحد. ثم إن النفس الباقية هي للروح عقله الواحد ومنها تُشتق العقول الجزئية المنزَّهة عن الهيولى، كما هو الأمر في الملأ الأعلى.

٦ لماذا نقول أن النفس الكليَّة صنعت العالم، وهي من جنس النفوس الأخرى، ولا نقول ذلك في النفس الجزئية مع كونها منطوية على كل شيء في ذاتها هي أيضًا؟ لقد ذكرنا أن الشيء يجوز فيه أن يحدث وأن يكون/ في أشياء كثيرة معًا. أما الآن فينبغي أن نجيب على سؤالنا فربما تيسَّر لنا بذلك أن نعرف عن الشيء الواحد كيف يختلف فعله أو انفعاله أو كلاهما معًا باختلاف المحل الذي يكون فيه. على أن هذا أمر يجب أن يُبحث عنه في حدِّ ذاته./ فنقول إذًا لماذا وبأي معنى نقول في النفس الكليّة أنها صُنعت، ثم نقول في النفوس الجزئية أنها تدبِّر شؤون جزء من العالم؟ الواقع هو أنَّا لا نعجب ممن كانوا متساوين في العلم أن يحكم بعضهم على عدد كثير من الناس، وبعضهم الآخر على عدد أقل. ومع ذلك، فربَّ سائل يسأل: وما هو الداعي؟ فيقول قائل: ذلك أنَّا نجد فرقًا بين النفوس أيضًا، لا بل أنه هنا أشدُّ منه هناك فربَّ نفس لم تنفصل عن النفس الكليَّة، بل بقيت في الملأ الأعلى وبدنها من حولها. وربَّ نفوس أَصَبْنَ قدرهنَّ من الجسم وهو مجهَّز كأنَّ النفس اختهنَّ قد سخَّرته لأوامرها وأعدَّت لهنَّ منه منازل. قد يكون الفرق/ أيضًا في أن النفس الكلية تدرك الروح كلًّا بمشاهدتها في حين أن النفوس الجزئية لا تدرك كل منهنَّ إلَّا روحها الخاص وهو جزء. وربما كان بوسع النفوس الجزئيات أن تصنعنَ أيضًا، ولكن كانت النفس الكليَّة قد صَنعت فلم يعد الأمر بوسعهنَّ ما دامت نفس الكل قد سبقتهنَّ إليه، على أن الإشكال باقٍ هو هو، فيما لو حلَّت محلها نفس أخرى مهما تكن. فإن خير القول في الأمر هو أن النفس الكلية تصنع لأنها أشدُّ اتصالًا بالملأ الأعلى،/ إذ أن القوة أعظم في ما يوجِّه وجهه لهذا الملأ. لقد يحفظ ذاته آمنًا آنذاك فيصدر عمله عن يسر وسهولة: تدفع عنه عظمة القوة الإنفعال في فعله، لأن هذه القوة مستمدَّة من الملأ الأعلى، فتبقى ثابتة على حالها. فإذا بقيت النفس الكليّة في ذاتها صنعت، وأخذت الأشياء التي تصنعها تقترب منها آنذاك. أما النفوس فإنهنَّ ينطلقن نحو تلك الأشياء. وما/ دمنَ يبتعدن هكذا، فإنهن هاويات إلى الأسافل حتمًا. أو فلنقل أن الكثرة الكامنة فيهنَّ تَنْجَرُّ هابطة فتجرهنَّ مع معارفهنَّ إلى الأسافل. ذلك لأن ما وَرَدَ (على لسان أفلاطون) عن النفوس التي من «المقام الثاني أو الثالث» يجب فيه أن يُفهم على أنه قيل عن الزيادة في القرب أو البعد. فمثل ذلك مثل ما يحدث لنا عندما لا يتمُّ لنفوسنا كلهنَّ أن توجِّهن وجههنَّ بالقدر ذاته إلى الملأ الأعلى. بل منهنَّ اللواتي اتَّحدنَ به، ومنهنَّ اللواتي يرغبنَ فيه/ وكِدْنَ يقتربنَ منه ليدركنه، ومنهنَّ اللواتي ليس لهنَّ منه إلَّا القليل. وذلك راجع إلى أنهنَّ لا يعمدنَ في عملهنَّ إلى القوى ذاتها. فنفس تعمد إلى القوة الأولى، ونفس إلى القوة التي بعد الأولى، وثالثة إلى قوة من المقام الثالث، بالرغم منْ أنهنَّ يملكنَ جميعًا القوى كلها.

٧ هذا ما نقوله في الأمر إذًا. والآن ما هو القول فيما ورد في كتاب «فيليبوس»، الذي يحتمل أن تؤول النفوس الأخرى هي أجزاء النفس الكل؟ لا يعني الكلام المقصود ما ظنَّه بعضهم؛ بل يدل على ما كان غرض أفلاطون آنذاك وهو أن السماء ذات نفس هي أيضًا.
٥ فيثبت ذلك بقوله أن العقل يسقّه وصف السماء/ بأنها ليس لها نفس، ما دام لكل منّا نفسه مع أن جسدنا ليس إلّا جزءًا من جسم الكل. فكيف يكون للجزء نفسه ثم يبقى الكل غير ذي نفس؟ هذا وإنه يعلن عن رأيه بوضوح لا يدع للشك مجالًا في كتاب «ثيماوس» حيث نقرأ أن الصانع، بعد أن أنشأ النفس الكلية، صَنَعَ النفوس الأُخرى. وإنما أخرجهنَّ من الكأس ذاتها
١٠ التي مُزجت فيها وأُخرجت/ منها نفس الكل. وهذا يعني أنه صنع النفوس الجزئيات متجانسات مع النفس الأولى، ولم يميِّز بينهنَّ جميعًا إلّا بأن يكون بعضها في المقام الثاني وبعضها في المقام الثالث. وماذا نقول عمّا ورد في كتاب «الفيدرس» من أن «النفس الكلية تعتني بكل ما ليس له نفس»؟ ولعمري، ما عسى أن يدبِّر سوى النفس شؤون البدن، ويكوِّنه في
١٥ جبلته وينسِّقه ويصنعه سوى النفس؟ ثم لا يصحُّ القول بأن هذا الأمر في/ طاقة النفس معينة فُطرت له، وليس في طاقة غيرها. يقول أفلاطون: إن «النفس الكاملة» أعني نفس الكل «تجول في الأعالي ولا تهبط في غمار العالم»، بل تبقى وكأنها مستوية عليه، وهي التي تصنعه. وقد تُشْرِفُ على تسييره، أيضًا «كل نفس تمَّ لها كمالها في ذاتها». فإذا ذكر إلى جانبها النفس الأُخرى، وصفها بأنها النفس «التي فقدت أجنحتها». أما القول بأنَّا نتبع حركة الكل فمنها
٢٠ نتلقَّى/ أمزجتنا وبها ننفعل، فإنه قول لا يدلُّ بحال على أن نفوسنا أجزاء من الكل. فإن بإمكان النفس أن تكون شديدة التأثر بطبيعة المكان أيضًا، وبطبيعة الماء والهواء؛ كما أن المنازل في
٢٥ المدن المختلفة والأمزجة في الأبدان تؤثِّر عليها أيضًا. هذا وقد سبق لنا القول بأنَّا ما/ دمنا في الكل فإنَّا نحصل على شيء من نفس الكل، وسلَّمنا بأنَّا نتأثَّر بالحركة الدورية. إلَّا أنَّا أثبتنا في مقابل هذه الأمور كلها نفسًا تختلف عنها وتقاومها، دالَّة بذلك أشدّ الدلالة على أنها أمر آخر. أما كوننا مولدين داخل الكل وفيه، فقد ذكرنا أن نفس الجنين في أحشاء أمه تختلف عن نفس
٣٠ أمه، وليست النفس التي تدخل في جسده هي هي نفس/ أمه.

٨ كذلك نقول في حل هذه الأمور إذًا، وهو قول لا تمنع صحته مسألة اشتراك النفوس في الإنفعال الواحد. فإن هذا الاشتراك في الانفعال ناتج عن النفوس كلهنَّ من ذات النفس التي خرجت منها نفس الكل. وقد قيل انها أمر واحد وأُمور كثيرة معًا؛ كما أنه قيل كيف يكون
٥ الفرق هنا بين الجزء والكل أيضًا. ثم إنَّا بحثنا/ في مخالفة بعض النفس بعضها الآخر بوجه عام. أما الآن فإنّا نريد أن نبيّن بإيجاز أن بجانب التفاوت بالأجسام، تفاوتًا ينشأ بخاصةٍ عن

الأخلاق والأعمال الفكرية وأطوار الحياة السالفة. فإن أفلاطون يقول في النفوس «إنهنَّ يحدِّدنَ اختيارهنَّ تِبعًا لأطوار الحياة السالفة». لكن من أدرك/ النفس في حقيقتها إدراكًا مطلقًا تبيّنت له هنا أيضًا فوارقها كما ذُكرت في المقاطع التي ورد فيها القول عن نفوس المقام الثاني والثالث. فقد قيل هناك أن النفوس كلهنَّ هنَّ كل شيء إلّا أنَّ كل نفس تتكيّف تبعًا للقوة الفاعلة فيها. فنفس تكون مع الروح بالفعل، وثانية بالمعرفة وثالثة بالرغبة. كل نفس تشاهد شيئًا فتكون ما تشاهده وتصير عليه./ فليس الرغد واحدًا لدى النفوس كلهن ولا الكمال أيضًا. إلّا أنهن يؤلِّفن بنيانًا متماسكًا متعدِّد الوجوه، (إذ أن العقل الكلي واحد، وذو كثرة متعددة الوجوه، مثلما أن في الحيوان الذي له نفس، أشكالًا متعددة). وإذا كان ذلك كذلك كان الكل بنيانًا متماسكًا، ولم تكن الحقائق في شتيت مطلق،/ متفرِّقًا بعضها عن بعض. ثم إنه ليس للمصادفة وللإتفاق مجال بين النفوس، ما دام ليس لها مجال حتى في الأجساد. ونتيجة كل ذلك أخيرًا هي أن النفوس ذات عدد معيَّن. فإنه يجب في الحقائق أن تكون ثابتة في ذاتها، وفي الروحانيات أن تبقى هي هي على ذاتها. وفي كلٍّ منها أن يكون واحدًا بالعدد؛ ويجب في الفرد العيني أن يكون كذلك. أمَّا في العالم الحسي، فإنَّ طبيعة الجسم تجعل فردية الشيء/ في جري مستمر لأنَّ الكيان بالمثال لا يتمُّ أبدًا هنا إلَّا تقليدًا للحقائق، ما دام المثال آنئذ شيئًا مُكتسبًا طارئًا. لكنّ الأمور التي لا تنشأ من تركيب إنَّما تقوم بما هي عليه في ذاتها وكلٌّ منها واحد بالعدد. فالأمر حاضر أصلًا لا ماضي له لم يكن فيه ولا مستقبل لا يكون فيه. ولنفترض صانعًا يصنع هذه الأمور،/ فإنه لن يلجأ في صنعها إلى الهيولى. وإذا كان ذلك كذلك وجب عليه أن يأتي من لدنه بما يكون من جنس الحقائق ممَّا يؤدي إلى التغيير فيه تبعًا لصنعه إن زاد أو قلَّ في آنه الحاضر. ولعمري، لماذا يَصْنَعُ في زمان ما ثم لا يبقى دائمًا على حاله؟ ثم إن صنعه لا يكون ازليًّا ما دام خاضعًا للكثرة أو القِلَّة في حين أن النفس في نظرنا أزلية./ ولكن كيف تكون شيئًا لا نهاية له إذا كانت ثابتة في ذاتها؟ ألا، إنها شيء لا نهاية له بقوتها، لأنَّ القوة شيء لا نهاية له؛ ولا يعني ذلك أنها تتجزّأ بعدد من الأجزاء ليس له نهاية. فإن الله مثلًا ليس له نهاية. وكذلك القول في النفوس: ليست النفس في ما هي عليه محدودة بحدّ غريب عليها، وكأنها تُعيَّنُ بكمّ. بل أنها تأخذ هي الكمّ الذي تريده، فلن يحدث لها يومًا/ أن تخرج في امتدادها عمّا هي في ذاتها. وما كان منها مفطورًا على أن يخترق الأجسام وينساب فيها، تمَّ له الأمر وشمل الجسم كله بانسيابه فيه. على أنه لا يحصل آنئذ انفصال في ذاتها، ولو كانت في الأصبع أو كانت في القدم. كذلك تكون حقًّا في الكل الذي تسلَّلت إليه في هذا الجزء من الشجرة أو ذاك ولو قُطِعَ عنها؛ بحيث تكون في الشجرة التي هي الأصل،/ وحتى في الغصن الذي قُطع منها. فإن جسم الكل واحد، والنفس في كل جزء منه على أنها في شيء واحد. فإذا اعترى الحيوان الفساد،

ونشأت عنه أشياء كثيرة بعد فساده، لم تعد تلك النفس نفس الحيوان كلًّا في جسمه وهو آنذاك
٥ ليس لديه ما يتلقّاها به، وإلّا لما كان ميتًا. لكن الأجزاء التي تخرج من الفساد،/ إذا أوشكت أن تصنع أحياء جديدة (فهذا الحيوان يتولّد من جزء، وذاك من جزء آخر) فذلك لأنها حاصلة على نفس. فإن شيئًا لن يكون ثم تكون النفس منسحبة منه، على أنه بوسع بعض الأشياء أن يتلقّاها،
٥ وليس الأمر بوسع بعضها الآخر. ولا يعني هذا أن ما أصبح كذلك بنفس زاد في عدد النفوس/ إذ أن نفسه ترتبط بالنفس الواحدة التي تبقى واحدة. مثل ذلك مثل ما يتمُّ فينا إذا قُطعت منا أجزاء وحلَّ محلها أجزاء أخرى: فإن النفس تنسحب من الأجزاء المقطوعة وتُقْبِلُ على الجديدة، ما دامت هي الواحدة الباقية في جسدنا. والواقع هو أن في العالم الكلي نفسه الباقية دائمًا. أما الأشياء القائمة فيه، فمنها ما هو حاصل على نفس ومنها ما يتخلَّى عنها،
٦٠ على أن القوى النفسانية تبقى هي هي على حالها أثناء كل ذلك./

٩ ولكن يجب أن نبحث الآن عن النفس كيف تُقْبِل على الجسد. ما هو نوع إقبالها وكيف يتمُّ؟ ليس هذا الأمر أقل جدارة بتعجّبنا منه وتفحصّنا له. نقول إذًا: إن دخول النفس في الجسد يتمُّ على وجهين: الأول دخول نفس كانت في جسد، فَتُبَدِّلُ حينئذ جسدًا بجسد. كما أنها قد
٥ تخرج من جسم/ هوائي أو ناري وتدخل في جسم أرضي. ولا يقال عن هذا الانتقال إنه تبدّل جسد بجسد لأنَّا لا نرى الجسم الذي انسحبت النفس منه لتدخل في الجسم الثاني. ثم إن الدخول يكون على الوجه الثاني عندما تخرج النفس من عالم المنزَّهات لتدخل في جسم ما، فتتصل آنذاك بالجسم للمرة الأولى. وعندها يحقُّ لنا أن نبحث عن انفعال النفس ما عساه أن
١٠ يكون عندما تتلفّع/ هذه النفس بطبيعة الجسم وهي إذ ذاك في حال البراءة التامَّة من الجسمية. أمَّا نفس العالم الكلي - ولا بدَّ من أن يخطر لنا أن نستهلَّ قولنا بها، بل إن ذلك أمر لا مناص منه- فيجب أن نعتقد في كلامنا عن دخولها الجسم أنه كلام غايته مجرَّدُ التعليم والتوضيح. فإن
١٥ وقتًا/ كان العالم الكلي فيه بدون نفس، لم يكن قطّ ولا كان وقت استوى الجسم فيه وإن النفس لغائبة عنه، أو استوت الهيولى وهي خالية من معالم. ولكن بوسع الفكر ان يَفْصِل بعض هذه الامور عن بعضها الآخر ذهنًا، ويجوز لنا أن نحلِّل كل مركَّبٍ إلى عناصره بالذهن والتفكير.
٢٠ فإليك الآن الحق الصراح في الأمر. إن لم يكن جسم،/ فليس من نفس لتُقبِلَ على شيء ما دامت ليس لها محل آخر تحلُّ فيه فطرة وجبلة. وإن كانت النفس لتُقبِلَ على شيء، أنشأت لها محلًا، وبالتالي جسمًا لا محالة. فبينما كانت النفس مخلدة إلى سكونها وهو سكون قائم في
٢٥ السكون بالذات، إذا بشيء كأنه ضياء عظيم يشعّ من جوانب النور في أقصاها ويصير ظلامًا./ ورأت النفس الظلام وقد نَشأ، فخلعت عليه الهيئة. ذلك لأنه لا يجوز في ما يجاور النفس أن

يكون خاليًا من كل معنى. فتلقَّى الظلام هذا المعنى وكأنه، كما قيل، غموض في ما هو الغموض أصلًا. ومهما يكن من أمر فقد أصبح العالم وكأنه بعد ذلك منزل جميل عديدة جوانبه. لم ينفصل عن صانعه كما أن صانعه لم يُشْرِكْهُ في ذاته،/ بل نظر إليه كلًّا من كل جانب على أنه جدير بالعناية. ففي هذه الغاية نفعٌ للعالم من حيث كيانه وحسنه بقدر ما في وسعه أن يصيب من الكيان، وليس فيه ضرر للذي يسيِّره وهو يدبِّر أموره من الملأ الأعلى حيث يستمر باقيًا. على هذا الوجه كان العالم ذا نفس إذًا: إن له نفسًا ليست منه،/ وهو محكوم ليس حاكمًا ومملوك ليس مالكًا. إنه ثابت في النفس التي تحفظه، وكل ما فيه إنَّما يصله من النفس. فهو كالشبكة وقد أُلقيت في عباب الماء: تغمرها الحياة ثم لا يسعه ان يُحوِّل إلى ذاته ما يغمره. يمتد البحر فتمتد الشبكة معه/ بقدر ما في إمكانها أن تمتدَّ، لأن كل جزء من أجزائها لا يسعه أن يكون في غير المكان الذي حلَّ فيه. أما النفس فليست محصورة بكمّ، ولذلك كانت فطرة وجبلة من العظمة بحيث تشمل جسم الكل بامتداد منها واحد لا انفصام فيه، فهي هناك حيث ينتهي جسم الكل. وإنْ لم يكن جسم الكل، فلا ينال الأمر من قدرها،/ إذ أنها دائمًا هي في ما تكون عليه. إن الكل يمتدُّ كمًّا في نطاقها، ويُحدِّد كَمَّهُ بقدر ما يكون هو في امتداده، باقيًا في رعاية النفس وحفظها. وهو بذلك ظِلٌّ ينبسط بقدر اتساع العقل الذي ينبعث من النفس. أما هذا العقل فيكون بدوره بحيث يحدث من الكمِّ سعة تمتدُّ بقدر السعة التي يريد أن يحدثها مثاله الأصلي في العالم/ الروحاني.

١٠ بعد أن عَلِمنا أن «دخول» النفس هو كذلك، يجب علينا أن نعود إلى ما هو دائم لا يتغيَّر فندرك الأشياء كلها على أنها موجودة معًا. فلنأخذ مثلًا الهواء والنور والشمس، أو القمر والنور والشمس مرة أخرى. فإن كل هذه الأمور موجودة معًا، مرتَّبٌ بعضها مع بعض، من أوائل وثوانٍ وثوالث. وكذلك هنا أيضًا. فالنفس أولًا وهي ثابتة دائمًا في ذاتها./ ثم الأُمور الأولى بعدها وما يلي ذلك متدرّجًا، كأنّه جوانب النور في أطرافه، وهو الأول إذا نُظِرَ إليه من تلك الجوانب على أنه ظلُّ النور. ثم هو الظل أخيرًا وإذا بالنور يشعُّ فيه كله معًا، فكأن مثالًا يتراقص عليه وهو مرتسم في الأسافل والذي كان غموضًا كالحًا في بداية أمره. عندئذ يبدو ذلك الظل بمعالم التي تكشف عمّا ينطوي عليه معناه، ما دام للنفس وهي كل قوة كامنة فيها/ تمكِّنها من أن تُضفي على الشيء المعالم التي تستلزمها معناه. مثل ذلك مثل البُنى المعنوية الكامنة في البذور والتي تكوِّنُ الحيوان في جبلّته وتسوِّيه في شكله فتجعله كأنَّه عالم صغير. إنّ كل ما يتصل بالنفس، تصنعه النفس تِبعًا لما هي عليه طبعًا. وهي لا تصنع عن معرفة مكتسبة تَرِدُ عليها أو عن تروٍّ وتفكير تتريَّث فيهما،/ وإلّا لما خرج صنعها صادرًا عنها بالطبع بل بصناعة تكون قد

اكتسبتها. والصناعة تأتي بعد ما هو عمل النفس بالطبع فتقلِّده ويخرج من تقليدها آثار مطموسة مهمة هي لُعَبٌ ليس لها شأن كبير، ناهيك بالأدوات التي تلجأ اليها لإحداث ما هو أثر فقط. أما النفس فإن لها، بقوة ما هي عليه في ذاتها، السيادة المُطلقة على الجسم./ فتنشئه وتجعله هي على ما تريد أن تسيّره إليه، إذ أنه ليس بوسعه في بداية أمره أن يقاوم مُرادَها. أجل قد يقف بعض الأجسام حائلًا دون بعضها الآخر بعد ذلك، فكثيرًا ما تُحرم من إدراك الشكل الخاص الذي يريده لكلٍّ منها المعنى الكامن فيها بذرًا. أمَّا في الملأ الأعلى، فإن النفس تنشئ الشكل الكلي،/ وتنبعث المحدثات معًا بترتيبها، فيكون ما ينشأ حسنًا من غير عناء ولا قيد. هي التي تجهِّز هنالك في ذلك الكل للآلهة هياكلها وللناس منازلهم وللأشياء الأُخرى لوازمها. ولعمري، ما عسى يجب فيه أن يصدر عن النفس سوى أمر كان يسعها بقوة خاصة أن تصنعه. إن من شأن النار أن تحدث الحرارة،/ أما البرودة فعمل جسم آخر. لكن لعمل النفس وجهين: عمل يخرج منها فيؤثِّر في غيرها، وعمل يبقى معها في ذاتها. ففي الجوامد التي ليس لها نفس إذا بقي فيها العمل الذي ينبعث منها بقي وكأنه نائم، وإن امتدَّ إلى غيرها فَلْيَجْعَلَ ذلك الغير شبيهًا بها بقدر ما يسعه أن يتلقَّى الانفعال. هذا لأنه من شأن الشيء أن يحمل غيره على التشبُّه به، وهو أمر تشترك فيه الأشياء كلها. أما عمل النفس حتى ولو كان باقيًا فيها،/ فإنه في حال اليقظة دائمًا، وهو من هذه الناحية مع عملها على غيرها سواء. إنها تحيي الأشياء الأخرى التي ليس لها حياة من ذاتها، فتمدُّها بحياة من نوع حياتها هي. وما دامت تحيا في العقل فإنها تمدُّ الجسد بالعقل وهو أثر لعقلها (ولا غرو، إذ أن كل ما تمد الجسد به إنما هو أثر لحياتها)، كما إنها تمد الأجساد كلها بالهيئات التي/ تنطوي هي على معانيها. ولكنها تنطوي على معاني الآلهة انطواءها على معاني الأشياء كلها. وإذا كان ذلك كذلك فإنَّ العالم ينطوي على الأشياء كلها إذًا أيضًا.

١١ إن الحكماء القدامى أرادوا أن يكفلوا لأنفسهم حضور الآلهة بينهم، فأقاموا التماثيل وأشادوا الهياكل. وأرى أنهم بذلك نفذوا بإدراكهم إلى الكل في صميم حقيقته. لقد فهموا أنه يسهل علينا أن نستميل نفس الكل في ذاتها أينما كان. ولكنّا نضمن لنا أسهل الطرق لحفظها بيننا لو شيَّدنا شيئًا منسَّقًا لينفعل بها/ وبوسعه أن يتلقّى قدرًا ما مما هي عليه في ذاتها. إن صورة الشيء، مهما يكن حظُّها من تحصيل الأصل، منسّقة للإنفعال بهذا الشيء: فكأنها مرآة باستطاعتها أن تقبض على قدر من مثال الشيء. وذلك لأن طبيعة الكل صنعت الأشياء بفنٍّ فائقٍ تقليدًا للأمور التي كانت هي منطوية على معانيها. فبعد أن نشأ الشيء، وهو كذلك معنى في الهيولى، أتته هيئته من المعنى المتقدِّم/ على الهيولى، ووصلته طبيعة الكل بالإله الذي نشأ

على مثاله والذي كانت النفس ناظرة إليه منطوية عليه أثناء صنعها. والواقع أنه كان من المستحيل أن ينشأ ذلك الشيء محرومًا من مشاركة الإله في حياته، أو أن ينزل هذا الإله إليه. وهذا الإله هو الروح شمس العالم الأصلي - فلتكن الشمس القياس الأصلي الذي نعود إليه/ في كلامنا - تأتي النفس بعد، على التوّ، وهي مرتبطة به باقية ما دام هو باقيًا. هي النفس التي تضبط بحدودها الحدود التي تليق بشمسنا الحسيَّة، وبوساطتها يتمُّ الاتصال بين هذه الشمس والشمس الروحانية. فكأنها الترجمان الذي ينقل إلى الشمس الحسيَّة ما ينبعث من الشَّمس الروحانية. ثم ينقل الى هذه الشمس ما يترقّى من تلك بقدر ما تستطيع أن تنتهي/ إليه من الارتقاء عن طريق النفس. ليس من شيء ببعيد عن شيء، وإنما يكون أبعد في التمايُز وفي التمازج. ليس لقيام الشيء في ذاته علاقة بالمكان، والعزل ثابت حتى في الاتحاد. وإن تلك الأمور هي أرباب لأنها لا تنعزل قطّ عن الأمور الروحانية، ولأنها مرتبطة بالنفس التي هي الأُولى، والتي كأنّها تبتعد عن الروح نازلة إلى الأسافل. ثم إن تلك الأمور أرباب أيضًا توجِّهُ دائمًا وجهها للروح، بتلك النفس/ التي بوساطتها تكون هي ما به ندركها. إذ أن تلك النفس، وهي نفس تلك الأمور، لا توجِّه وجهها أبدًا إلّا للملأ الأعلى.

١٢ أما نفوس الناس فإنهنَّ يشاهدنَ آثارهنَّ وكأنهنَّ في مرآة ديوْنِيْزْيُوس، فيدفعنَ بذواتهنَّ من علٍ، من الملأ الأعلى. لكن لا يُقْطَع ما بينهن وبين أصلهن، أو الروح. لم يَجِئْنَ مع الروح؛ وإذا انتهينَ إلى الأرض، فإنَّ رؤوسهنَّ ثابتة فوق السماء./ أجل، لقد أتيح لهنَّ مزيد في الهبوط، لأن الجانب المتوسط منهنَّ أُكرِهَ على الاهتمام بالشيء الذي قَدِمَن إليه وهو في حاجة حقًّا إلى الاهتمام. لكن الجهد الذي نزل بهنَّ أثار شفقة زوس الأب الحنون، فجعل القيود التي كانت تُجهدهنَّ فانية بالموت، وأتاح لهنَّ أن يسترحنَ ردحًا من الزمان فحررهنَّ من اجسادهنَّ./ وكان قصده من ذلك أن يتيسَّر لهنَّ، هنَّ أيضًا، الحلول في المَلْإ الأعلى، حيث نفس الكل باقية على الدوام، لا توّجه وجهها قطّ لأمور هذا العالم. ذلك لأنَّ ما لدى النفس الكليّة هو هو العالم الكلي. إنه مكتفٍ بذاته، وكذلك يبقى في مستقبله؛ فيقوم بأدواره ضمن أزمنة معيَّنة مقيَّدًا بالمعاني الثابتة الكامنة فيه على الدوام. ثم إن أمور هذا العالم تقيَّد بتلك الأزمنة المعيَّنة هي أيضًا أثناء رجوعها الدائم إلى ما كانت عليه./ وهي آنذاك منضبطة باقية تقيس المراحل المحدودة التي تتقاسم حياتها على اختلاف أنماطها. ممّا يؤدي بالحسيّات إلى التناسق مع الروحانيات، وتبعًا لهذه تقوم تلك بدوراتها. فتندرج حينئذ الأمور كلها بعضها مع بعض خاضعة لمعنى واحد في انحدرات النفوس وارتقاءاتها وفي تحقيق الأمور الأُخرى كلها معًا./ ويشهد على ذلك التناسق التي نتبيّنه بين النفوس وبين نظام هذا العالم الكلي. فإن

النفوس لسنَ مستقلّاتٍ عنه، بل ينسجمنَ معه في انحدارتهنَّ ويندرجنَ في الحركة الدورية فيخرجَن معها بتناسق واحد. ولا غرو، فإنهن بحيث يُستدَل من هيئات الكواكب على حظوظهنَّ وأنماط حياتهنَّ ومقاصدهنَّ. فكأن هذا الكل المتناسق يُصَعِّد «لحنًا واحدًا ليس فيه تنافر».

ولعل خير ما يشار به إلى ذلك كله، هو أنه موسيقى وأنغام./ ولَمّا كان ذلك كذلك لو لم يكن العالم الكلي مقيَّدًا في صنعه بالروحانيات. فإنه إذا انفعل، قِيسَت انفعالاته بالأقيسة التي تقاس بها أدوار النفوس ورتبهنَّ. وبالأقيسة ذاتها تقاس أنماط الحياة التي تُقسم للنفوس تبعًا لأجناس الأطوار التي يجتزنها وهي تارة في الملأ الأعلى وطورًا في السماء، أو حين ينقلبنَ إلى هذه الأقطار ويوجِّهنَ وجههنَّ لها. إن الروح يبقى كلًّا/ في الملأ الأعلى دائمًا ولا يخرج يومًا عمّا هو له في ذاته. لكنه على بقائه كلًّا في الملأ الأعلى يرسل ما يرسله إلى هذا العالم بوساطة النفس. وما دامت النفس قريبة منه فإنها أشدُّ الأمور تكيّفًا بالمثال الذي ينبعث من عالم الروح. فتمدُّ بهذا المثال ما يكون تحتها، وهي تفعل على نسق واحد تارة، وطورًا يختلف مددها باختلاف الظروف،/ لأنها تضبط التقلّبات في نظام. ثم لا يكون نزولها على السواء دائمًا، بل إنها تزيد فيه تارة وتقِّل منه أخرى، ولو كان ما تسير إليه من جنس واحد. فلا تقصد النفس الجزئية بنزولها إلّا ما كان مجهَّزًا لاستقبالها وهو على حال يوافق حالها. وعنده تتحرّك النفس الجزئية إلى ما يكون بينها وبينه تَمَاثُل: فنفس تسير إلى الآدمي وأُخرى إلى البهيمية، وهي تختلف عنها في كل بهيمية أيضًا.

١٣ إن القضاء المحتوم والسُنَّة التي لا تبديل فيها مستكنان في طبيعة قاهرة تسيِّر كل أمر، في المقام المعدِّ له، نحو الشيء الذي نشأ إثرًا لما كان ذلك الأمر في معناه المقصود وفي حالته أصلًا. ثم إن كل أصل مثالي لكل نفس جزئية يكون في جوار ما حصلت فيه الحالة التي تكون عليها تلك النفس./ فإذا حان حينها، ولم تحتَجْ إلى باعث يبعثها أو سائق يسوقها حتى تُقَدَّم في وقتها إلى هذا الجسد أو ذاك. بل إنها، حينئذ، كأنها تنطلق من تلقاء ذاتها فتنزل وتستقر حيث ينبغي لها أن تكون. هذا وإن الوقت يختلف باختلاف النفوس. فإذا حان هبطت النفس وتسلّلت إلى الجسم الذي يوافقها فكأنها تلبّي/ صوت هاتف يهتف بها، وكأن ما يحدث إنما يحدث بتحرّك ودفع من ساحر يسحر أو جاذبية تجذب بقوة. مثله كمثل ما يتم لدى الحيوان في تدبير شؤونه. تحرّك نفسه في الوقت اللازم كل جزء من أجزائه أو تنشئه، كما تفعل في بعث اللحية أو القرون مثلًا. فمن ميول تنبعث عنده وهي جديدة عليه، ومن ازدهار عنده لم يكن له به عهد في سالف زمانه./ وقل مثل ذلك فيما يتمُّ في الأشجار من تدبيرات تقع منظَّمة منضبطة في أوقاتها.

لم تأتِ النفوس طوعًا، كما أنهن لم يُرسَلْنَ مكرهات. وإذا كانت الطواعية فأقلُّ ما يقال فيها آنذاك هو أنها ليست طواعية تتمُّ عن تخيُّر. بل إنها كالطفرة الفطرية في شهوة النكاح الغريزية،/ أو هي كالميل إلى عمل الصالحات، حيث لا تكون الحركة بدافع التروّي والتفكير بل بالقضاء يقدّر فيه للشيء المعيَّن وجهه الذي يوجد عليه: فلِما كان من هذا النوع وجوده في وقته الحاضر، ولِما كان من نوع آخر في وقت آخر. والروح ذاته، وهو قبل العالم، إنما هو مقيَّد بقضائه. يُحكم عليه بالبقاء في العالم الأعلى، ويُقدَّر له القدر الذي يبعث به الى عالمنا، فيبعث الفرد الجزئي خاضعًا لسُّنة شاملة لا تبديل فيها./ فإن هذه السُّنَّة الشاملة ثابتة لدى كل فرد فطرة وجبلة، ولا يستمدُّ حكمها قوة تنفيذه من الخارج. بل الواقع هو أنه جُعِلَ كامنًا في الذين يعملون به ويحملونه بين جنبانهم. فإذا حان وقته تمَّ مراده آنذاك عن يد الذين تنطوي جبلتهم عليه. ويعني ذلك أنهم هم الذين يجعلونه نافذًا ما داموا يحملونه بين جنباتهم/ ويسعهم أن ينفذوه لأنه هو مقيم فيهم. فكأنه يضغط عليهم بثقله ويولِّد فيهم رغبة ودفعًا لينطلقوا الى حيث يدعوهم الأمر المستكِن فيهم وكأنه يدفعهم دفعًا.

١٤ فاذا تمَّ كل ذلك كثرت الأنوار في عالمنا وازدهى بالنفوس وازداد رونقًا على رونق. فإنه آنذاك يتلقَّى عوالم جديدة، فعالم يخرج من عالم، وتأتي كلها من الأرباب الروحانيين ومن الأرواح التي تمدّ الأمور الأخرى بنفوسها. ولعلَّ هذا هو التأويل الأصح للأسطورة التي ورد/ فيها خبر «بروميتوس» بعد أن كوَّن المرأة في جبلتها، فسوّاها الآلهة الآخرون حسناء متناسقة. فهذا يجبل الطين الرطب وينفتح فيها صوت الانسان ويجعلها في منزلة الربَّات. و«افروديتوس» تخلع عليها شيئًا وربّات الحسن شيئًا آخر، وهكذا من كل إلٰه هبة. فكان اسمها في أصله «الهِبَات» التي جاءتها من «كل» الذين وصلوها بها «پنردور». إيّ لعمري، إنَّ الآلهة كلهم أجزلوا العطايا لذلك الجبْل الذي خرج من بين أيدي بروميثُوس الذي يجسِّد «العناية»./ وتقول الأسطورة أن ابيميثُوس (أعني التروّي والتفكير) رفض عطاء بروميثُوس: فماذا يعني هذا إلّا أنَّ إيثار الروحانيات بنوع خاص إنَّما هو الخير لنا؟ ثم إن الصانع ذاته، بروميتوس، مكبَّل بقيود لأنه لا يزال على شيء من الاتصال بما أنشأه. على أن قيودًا من هذا النوع إنما يؤْتى بها من الخارج. ثم إن هرقلس هو الذي يفكّها، مما يدل على أن لدى المقيَّد قوة يسعه بها أن يتحرَّر من قيوده./ ومهما كان الوجه الذي تؤول القصة عليه، فإنها تطلعنا على أمر العطاء الذي وصل إلى هذا العَالم، وهي على توافق تام مع ما سبق لنا.

١٥ إن النفوس ينطلقن مُنْحَدِراتٍ من العالم الروحاني إذًا فينتهين أولًا الى السماء فيأخذنَ

لهنَّ فيها أجسامًا. ثم يتجاوزنَ السماء إلى أجسام أقرب إلى الأرض بقدر ما يباعدنَ في سيرهنَّ نزولًا. فمنهنَّ اللواتي يبتعدنَ من السماء ويصلنَ إلى الأجسام في الأسافل، ومنهنَّ اللواتي يخرجنَ من جسم ليدخلنَ في جسم آخر. فهؤلاء نفوس ليس لديهنَّ من القوة/ ما يضمنَ لهنَّ الارتقاء من هذا العالم لشدة ثقلهنَّ ونسيانهنَّ. ما أكثر ما يجررنه مما اعتراهنَّ، وهو الآن يعيبهنَّ بعبئه. أمَّا ما بينهنَّ من اختلاف فإنه عائد إلى اختلاف الأجسام التي كُنَّ قد دخلنَ فيها، وإلى حظوظهنَّ، وإلى نوع غذائهنَّ، أو إلى أنهنَّ يحملنَ معهنَّ ما يفرِّقُ بينهنَّ، أو إلى كل ذلك معًا أو إلى بعضه. فمنهنَّ فئة تُخْضِعُ كل ما/ لديها للقضاء المقدَّر لهذا العالم، وفئة تفعل كذلك تارة وطورًا تكون هي صاحبة أمرها. وبينهنَّ الطائفة التي تستسلم أفرادها راضية إلى ما لا بدَّ من احتماله، لكن بوسعها أن تستأثر بأعمالها الخاصة فتحيا مقيَّدة بسنَّة أخرى، وهي السنَّة التي تشمل الحقائق كلها. وليت شعري، إن نفوس هذه الطائفة يخضعنَ لهذه السنَّة ويَتَقَدْنَ بذواتهنَّ لها على أنها سنَّة من طراز آخر./ وهي تخرج منسَّقة من المعاني الكامنة في هذا العالم ومن شبكة الأسباب كلها والحركات النفسانية والقواعد الثابتة في العالم الأعلى. إنها مع الروحانيات على توافق ومن الروحانيات تأخذ أصولها، فتصل بين هذه الأمور وبين ما يكون متأخرًا عليها. تحفظ، ثابتًا على حاله لا يتزعزع، كل ما بوسعه أن يحتفظ بذاته متمثلًا بما يلازم الروحانيات حالًا. أمّا ما كان على غير ذلك، فإنها تسوقه الى ما من شأنه أن يكون عليه/ فطرة وجبلة. ومن ثمَّ فإن سبب الهبوط إنَّما كان كامنًا في الأمور التي هبطت، لأنها كذلك يجب فيها. ومن ثمّ أيضًا جُعِلَ بعضها في هذا العالم، وأقام بعضها في العالم الأعلى.

١٦ أما العقاب الذي يحلّ بالأشرار في هذه الدنيا قسطًا وعدلًا، فيليق به أن يردَّ إلى ذلك الحكم الذي يسيِّر كل شيء على الوجه الدي يجب. ولكن ما يقع على الصالحين بغير قسط وعدل، مثل القصاص أو الفقر أو المرض، أيقال عنه حتمًا أنه وقع غالبًا لذنب سلف؟ فإن هذه الأمور داخلة في شبكة عامة ولها عليها دلالات،/ فيبدو وقوعها لازمًا عقلًا. أو فلنقل إنها لا علاقة لها بمعاني الكون، ولم تكن كامنة في متقدّماته، بل إنها من هذه المتقدِّمات بمثابة ظواهر تتبدَّى في جوانبها. فإذا تقوّض البيت مثلًا قُتِلَ الحيُّ الذي تحته لا محالة مهما كان النوع الذي ينتسب إليه. أو إذا انطلق سائران أو سائر بحركة منتظمة حُطِّم من وقف في الوجه/ أو سُحِق. أو أنَّ ما يبدو لنا ظلمًا ليس شرًّا لمن يصاب به إذا ما نظرنا إلى ما في تشابك بعض الكل ببعضه من خير ومنفعة. بل ربما لم يكن ظلمًا وكان له من سوابقه ما يبرر وقوعه. فلا ينبغي في الأمور أن يُعتقد أن منها ما يندرج في النظام الكلي، ومنها ما يفلت منه ويُترك للتحكُّم الذاتي. وإذا لم يكن بدٌّ لتوالي الحوادث في الكون/ من أن يتمّ مقيَّدًا بأسباب وبمعنى واحد وترتيب

واحد، وجب الاعتقاد في هذا النظام المشترك وفي هذا التشابك المحكَم أن يشمل الأمور كلها حتى أصغرها وأحقرها شأنًا. فالظلم الذي يحصل من إنسان نحو غيره هو جور في حق فاعله، ولا يفك صاحب الذنب من ذنبه. ولكنه إذا نُظر إليه مندرجًا في الكل فليس ظلمًا آنذاك حتى في حق/ من أُصيب به؛ بل كذلك كان يجب في الأوضاع أن تكون. ثم إذا كان المصاب به من أصل البِرّ والصلاح جاءه الخير في النهاية لا محالة. فإن هذا النظام الكلي إنما هو ربّاني، وبالقسط يتمّ، ولا يجب أن نعتقده على خلاف ذلك. بل الرأي الصحيح فيه هو أن يلتزم الدِّقة في توزيعه لما يليق به أن يوزّع. ولكن أسبابه خفيّة، فتفتح أمام الجاهل باب التذمُّر والشكوى./

١٧ إن النفوس إذا خرجنَ من العالم الروحاني حللنَ أَوَّلًا في منطقة السماء إذًا. وهذا أمر بوسعنا أن نستدلَّ عليه مما يلي. إذا كانت السماء خير ما في العالم الحسي، فإنها في الجوار المباشر لأواخر حدود العالم الروحاني. فلا غرو إن كانت الأجسام السماوية أول ما ينعش بالنفس وما ينال من هذا الإنعاش نصيبه، على أنها أشدُّ من غيرها استعدادًا للواقع./ أما الجسم الأرضي فهو في المقام الأخير من هذا القبيل: حظه من النفس أقل وعلى ذلك فُطِر، كما أنه أبعد من غيره عن المنزَّهات. فإن النفوس تشععن في السماء إذًا، وكأن ما يوزَّع منهنَّ عليها هو القسط الأوفر والأول، بينما يصل الأشياء الأخرى ما بقي منهنّ ضياءً. أما اللواتي يغُصنَ في انحدارهنَّ،/ فإنهنَّ يوزعنَ نورهنَّ في الأسافل بخاصة، ولكن ليس من الخير لهنَّ أن يبالغنَ في النزول؛ فالأمر حينئذ مثله في مركز حوله هالة من نور تشعُّ منه، وحولها دائرة ثانية، والكل نور من نور، ثم يلي هاتين الدائرتين دائرة أخرى خالية من النور: إنها دائرة لا يشعُّ منها النور قطّ، وهي في حاجة إلى أن تستنير بغيرها./ فلنفترض الآن أن هذه الدائرة بشكل حلقة أو بالأحرى بشكل كرة تستمدُّ نورها من الدائرة الثانية، لأنها تجاورها، وهي مضيئة بقدر النور الذي يصلها. أما النور الأعظم فإنه لا يتحرَّك، بل يشعُّ وينبعث منه الإشعاع في حدود معناه. وتشعُّ معه الأنوار الأُخرى أيضًا، فمنها ما لا يتحرَّك ومنها ما يفيض فَيُجْذَب ببريق الأشياء التي انتشر عليها من نوره./ وإذا انتشر النور في هذه الأشياء ازداد اهتمام النفوس بها. فمثلهنَّ آنذاك مثل الربَّان في سفينته وقد هبَّت العاصفة من حولها. يبالغ الربَّان في عنايته بسفينته فيغفل عن أنه ينسى ذاته بذلك. فيؤدّي به الأمر غالب الأحيان إلى أنه لا يكاد يهلك بهلاك سفينته./ وكذلك القول في النفوس: فإنهنَّ يبالغنَ في انعطافهنَّ مع ما لديهنَّ في ذواتهنَّ. ولا غرو بعد ذلك إن انتهى الحال بهنَّ إلى أن ينحبسنَ ويصبحنَ مقيّدات بروابط سحرية وهنَّ مستغرقات في الاهتمام بأمور هذا الكون. إن الحيوان الجزئي ليس على مثل ما هو العالم الكلي عليه. أعني أنه ليس جسمًا كاملًا، مكفيًّا بذاته، لا خطر عليه من الانفعال أن يتسلّل إليه. ولو تمَّ له ذلك،

٣٠ لَمَا كانت النفس لتلازمه، حتى وإن وُصِفَتْ بأنها حاضرة فيه دائمًا./ بل إنها تمدُّه آنذاك بالحياة وتبقي هي في الملأ الأعلى على وجه الإطلاق.

١٨ تُرى هل تلجأ النفس إلى الرويَّة والتفكير قبل قدومها إلى الجسد ثم بعد خروجها منه؟ ألَا إن التروّي يطرأ عليها أثناء إقامتها في هذا العالم إذ أنها آنذاك في حال التردُّد، يملك قلق البال عليها أمرها وهي من العجز في منتهاه. فإن الحاجة إلى التفكير نقص لدى الروح من حيث اكتفاؤه بذاته. فيتردَّد مثلما يتردَّد صاحب الصناعة/ وقد اعتاصت صناعته عليه. فإذا زالت الصعوبة قبض الفن عليه وفعل أفاعيله. ولكن إن لم يكن في الملأ الأعلى للنفوس تفكير، فكيف يكنَّ ناطقات؟ قد نجيب عن ذلك: فإنهنَّ، إذا اقتضى الأمر، يسعهنَّ البحث وتدقيق النظر. على أنه يجب في التفكير آنذاك أن يكون على المعنى الذي وصفناه به. فإذا عنينا بالتفكير/ حالة يحدثها الروح دائمًا فتكوِّن في النفوس عملهنَّ الثابت وكأنه ظهور الروح فيهنَّ، فلا مانع من أن يكنَّ لاجئات إلى التفكير ولو كنَّ في عالم الروح. كما أنه، فيما أرى، لا يجب الاعتقاد في النفس أنها تلجأ إلى الصوت في نطقها إذا كانت في الملأ الأعلى منزَّهة عن الجسمية، أو مع جسمها كاملًا. فإنما الحاجات المعاشية والأمور التشبيهية/ عليهن هي التي تضطرهنَّ إلى النطقِ الصوتي في العالم الحسي، وليس لذلك في الملأ الأعلى مجال. فإن النفوس هنالك يقمنَ بكل عمل من أعمالهنَّ مقيَّدات بنظام، مسترسلات مع الفطرة، ولا يصدر عنهنَّ أمر أو نصيحة، ويعرفنَ ما بينهنَّ عن طريق المُلابسة من الباطن. ولا غرو، ما دمنا نعرف الكثير ممّا لدى الصامت من نظره، حتى في هذا العالم. فناهيك بما يجري في الملأ الأعلى حيث الجسم ظاهر كله، وكل شيء في ذاته نظر،/ فلا تورية ولا تمويه. بل سرعان ما يدرك غيرك الشيء ولم تفصح أنت عنه. أما الجن والنفوس المنتشرات في الهواء، فليس من المستحيل أن يلجأوا إلى النطق الصوتي، إذ أن ما كان من هذا النوع إنما هو حيوان.

١٩ هل يحلّ الجانب المتجزِّئ من النفس وما لا يتجزّأ منها محلًّا واحدًا فيها، فكأنهما ممتزجان؟ أم أن النفس من حيث أنها لا تتجزَّأ تختلف عنها متجزِّئة وجهًا ومعنًى، فيغدو المتجزِّئ منها آنذاك كأنه المتأخِّر لديها غير ما يكون جانبها الذي لا يتجزَّأ. فمثل ذلك مثلما نقول فيها إنها ناطقة غيرها صمّاء؟ هذا أمر يُعرف إذا ما أدركنا ماذا نعني بكل/ الطرفين. فإنَّ أفلاطون يذكر ما لا يتجزَّأ من النفس بحدِّ ذاته وبقول مرسل. ولكنه لا يقول فيها إنها متجزِّئة، بل إنها «تصير متجزِّئة بتجزّؤ الأجسام». يجب أن نتبيّن في الجسم ذاته إذًا ما هو جانب النفس الذي يحتاج إليه، وأي شيء من النفس يجب فيه أن يكون حاضرًا في الجسم، منبثًّا في جميع

أجزائه. هذا وإن قوة الإحساس تمتدُّ/ إلى الجسم كله؛ فبوسعها إذًا أن تتجزَّأ. وما دامت في كل عضو من أعضاء الجسم، جاز القول فيها إنها متجزِّئة. ولكنها تبدو على ما هي عليه كلًّا في كل عضو من اعضاء الجسم؛ فلا يجوز القول فيها إنها متجزِّئة على وجه الإطلاق، بل إنها أصبحت «متجزِّئة بتجزّؤ الأجسام». فإن قال قائل:/ «إنها لا تتجزّأ في سائر الحواس، بل في اللمس فقط، وجب القول: «بل إنها كذلك في سائر الحواس». فإن الذي يتلقَّى الإحساس إنَّما هو جسم؛ وما دام الأمر كذلك، فإن قوة الإحساس تتجزَّأ بتجزّؤ الحواس لا محالة، غير أنها حينئذ أقل تجزّؤًا مما تكون عليه حاسة اللمس. وكذلك القول في القوة النامية والنباتية أيضًا. وإذا كانت القوة الشهوانية/ في الكبد والقوة النبضية في القلب، صحَّ عليهما القول ذاته. ولعلّه لم يكن الجسم ليتلقَّى هاتين القوتين في ذلك المزيج، ولعلّه يتلقاهما من وجه آخر وعلى أنهما تخرجان من أحد الأشياء التي تقبلها قبل ذلك. والفكر والروح، ماذا القول فيهما؟ إنهما لا يتصلان بالبدن. فإن عملهما لا يتمُّ بعضو من أعضاء البدن، بل إن لجأنا إلى البدن/ في البحث والنظر حال البدن بيننا وبين ذلك. فقد استبان أن ما لا يتجزّأ في النفس غير ما يتجزّأ إذًا. وإذا امتزجا فليس بمعنى أنهما شيء واحد، بل بمعنى أنهما كلٌّ يتألّف من جزأين حيث يبقى الجزء محتفظًا بقوَّته منفصلًا عن الجزء الآخر. غير أن ما «أصبح متجزِّئًا بتجزّؤ الجسم» إذا تأتّى ألَّا يكون متجزّئًا بفعل القوة التي فوقه/ فإنه يجوز فيه آنئذ أن يكون هو هو أمرًا لا يتجزّأ ويتجزّأ في آن واحد. فكأنه مزيج تألَّف من هذا الأمر ذاته متجزِّئًا ومن القوة التي هبطت إليه من فوقه.

٢٠ هل لتلك الأجزاء وغيرها التي يقال عنها أنها قوى النفس محل معلوم تكون فيه؟ أو إنه ليس بعضها قطّ محل تكون فيه، بل لبعضها الآخر؟ وأين ما تكون هذه الأجزاء فيه آنذاك؟ أو إنه ليس لجزء قطّ محل؟ هذا ما يليق بنا أن نقف عليه الآن. إننا هنا أمام أمرين: فإمّا أنَّا لا نحدِّد لكل قوة من قوى النفس محلًّا فنجعلها كلها في غير محل ولا نقيم فرقًا بينها وبين أن تكون/ داخل البدن أو خارجه. وعند ذلك نجعل البدن خاليًا من النفس ويصعب علينا أن نشرح شرحًا لائقًا كيف عسى أن تتمَّ الأعمال التي تحدث بوساطة أعضاء البدن. أو أن نثبت محلًّا لبعض القوى، وننفيه على بعضها الآخر، كأنَّا بذلك لا نجعل فينا تلك التي حرمناها من محل، مما يؤدّي إلى القول بأن نفسنا ليست فينا كلها. فنقول بوجه الإطلاق إذًا أنه لا يجوز في جزء من أجزاء النفس/ أو في النفس كلها أن تكون في الجسم بمعنى أنها في مكان. فالمكان محيط، وهو يحيط بجسم، ويكون الجزء من الجسم حيث هو جزءًا لأنه ليس بوسع الجسم أن يكون كلًّا في نقطة واحدة مهما تكن. أما النفس فليست بجسم، وهي ليست بأن تُحاط أجدر منها بأن تُحيط. كما أنها ليست في البدن كما يكون الشيء في الظرف،/ فلو كان البدن منها بمثابة

الوعاء أو بمثابة المحل المحيط، لغدا البدن غير ذي نفس. إلّا إذا كانت متجمِّعة في ذاتها على ذاتها، وأخذت تنسلك قليلًا قليلًا إلى البدن، فيكون ما يتلقّاه الوعاء هو القدر الذي اضمحلَّ منها هي. فضلًا على أنَّ المحل في حدِّ ذاته منزَّه عن الجسميَّة وليس جسمًا؛ فما عسى أن تكون حاجته إلى النفس؟ ثم إن الجسم/ يجاور النفس آنذاك بصحيفته القصوى، لا بذاته جسمًا. ويعارض القول في النفس أنها في البدن مكانًا لها أشياء أخرى كثيرة غير ما ذكرنا. لأنه إذا كان ذلك كذلك تحرَّك محلها معها إذا تحرّكت، فأصبح الشيء ذاته يُحرَّك محله معه إذا تحرَّكَ. حتى ولو افترضنا المحل بُعدًا ما، فإن النفس أحرى بها أيضًا أن يقال عنها إنها ليست في الجسم بمعنى أنها في محل./ إنما يجب في البعد أن يكون فراغًا، وليس البدن بفراغ، بل قد يكون الفراغ ما يحل البدن فيه، فيكون البدن آنئذ في الفراغ. كما أنه ليست النفس في البدن كالمحمول في الحامل أيضًا، لأن المحمول إنّما هو حال من الأحوال التي يتكيَّفُ بها الحامل، كأن يكون هو لونه أو شكله؛/ والنفس أمر يفارق البدن. وليست النفس في البدن كالجزء من الكل أيضًا، إذ أنها ليست جزءًا من أجزاء البدن. وإن قال قائل إنها في البدن مثلما يكون الجزء في الحيوان وهو كل، فأول ما يعترضه هو أن الإشكال باقٍ على ذاته: كيف تكون في الكل؟ فإنها ليست آنذاك مثلما تكون الخمر في قارورتها، أو مثلما تكون القارورة في القارورة ما دام الشيء لا يكون في ما هو هو عينه. هذا وليست النفس في البدن كالكل في الأجزاء؛ وما أسفه/ قولنا بأن النفس هي الكل والبدن أجزاؤها. ولا يجوز القول فيها إنها كالمِثال في الهيولى؛ فإن المثال في الهيولى لا يفارقها وهي قبلها وهو متأخِّر عليها. فضلًا على أن النفس هي التي تجعل المثال في الهيولى؛ فإنها شيء يختلف عن المثال إذًا. وإن قيل في المثال أنه ليس شيئًا ينشأ في الهيولى، بل هو شيء مفارق، فلسنا نرى كيف يكون هذا المِثال في/ البدن. فكيف يقول الناس جميعهم عن النفس أنها في البدن إذًا؟ ألَا، إنَّا لا نرى النفس في البدن؛ وإذا شاهدنا البدن أدركنا أنه ذو نفس لأنه يتحرَّك ويحس؛ فنقول إن له نفسًا. ومن ثم فإن قولنا عن النفس إنها في البدن،/ إنما هو قول بالاستنتاج. وأقل ما يقال في الأمر هو إنَّا لا نشاهد النفس أو نحسُّ بها، وإنَّا لا نراها ذلك الشيء المُشْبَع حياة كله، والذي ينفذ إلى أقاصي البدن ويتصل بها كلها على السواء. ولو فعلنا لما كنا نقول عن النفس إنها في البدن. بل نقول إن في الأصل، وهو النفس، ما ليس هو الأصل، وفي الممسك ما هو الممسوك، وفي الساكن الثابت ما هو/ جري مستمر.

٢١ ماذا إذًا؟ ما عسانا نقول عن كيفية حضورها في الجسم لو سألنا سائل وليس لديه هو ذاته حلٌّ يُدلي به؟ فهل تحضر كلها على نمط واحد متجانس أم هل يكون حضور كل جزء على

خلاف ما يكون حضور غيره؟ إن ما ذكرنا من الوجوه التي يوجد عليها شيء في شيء آخر لا يبدو قطّ وجه من بينها ليصح علاقة بين النفس والجسد./ غير أنه قيل عنها أنها في الجسم مثلما يكون الربّان في السفينة. وهذا قول نِعمَ القول لدلالته على أن النفس بوسعها أن تكون شيئًا مفارقًا للبدن. لكنه قول لا يفيدنا كثيرًا عن وجه حضورها في البدن الذي نبحث عنه هنا. فإنَّ الربّان من حيث كونه راكبًا إنَّما يكون في السفينة عَرَضًا. ولكن كيف يكون فيها من حيث أنه ربّان؟ ليس في السفينة كلها/ مثلما أن النفس في البدن كله. أوَ يجب القول في النفس أنها في البدن على نحو ما يكون الفن في الأداة التي تستخدم له؟ أفنقول مثلًا في الدَفَّة، أنها لو كانت ذات نفس، أصبحت وكأن عمل الربان في باطنها وهي آخذة في التحرُّك من تلقاء ذاتها كلما انطلق الربان في صناعته؟ فإن كان ذلك كذلك، شتان ما بين الحالتين، إذ أن الفن إنما يعمل من الخارج. ولنفترض النفس على قياس الربان/ كامنًا في باطن الدفة، فإنها تكون في البدن آنذاك كأنها في أداة طبيعية. ويعني ذلك أنها تحرِّكه في الأشياء التي تريد أن تصنعها. فهل يؤدي بنا الأمر إلى مزيد نفيده من حيث مطلوبنا؟ ألا، بل يبقى السؤال: «كيف تكون النفس في تلك الأداة»؟ فها هو يعود بأشكاله. أجل، إن وجه الإشكال هنا غيره في ما سبق ذكره./ لكنّا لا نزال، راغبين في أن نخرج منه وأن نزداد قربًا من الحل.

٢٢ فهل يجب القول في النفس أنها إذا حضرت في البدن، إنما تكون فيه مثلما يكون النور في الهواء؟ الواقع هو أن في الهواء نورًا مع كونه غائبًا منه. إنه يجتازه بكامله ثم لا يمتزج به، ويبقى ثابتًا والهواء يجري. وإذا خرج الهواء من المكان الذي يشعُّ النور فيه، إنطلق وهو/ لا شيء معه من النور، مع أنه ما دام تحت النور فالنور منتشر فيه. ومن ثمَّ فالأصحُّ هنا أن يقال عن الهواء أنه في النور من أن يقال عن النور أنه في الهواء. ولذلك كان نِعمَ القول قول أفلاطون إذ لم يجعل النفس في جسم الكل، بل جعل هذا الجسم في النفس. فقال إن الجسم ثابت في بعض النفس، وأنه ليس له أثر في بعضها الآخر،/ يعني تلك القوى من النفس التي لا يحتاج الجسم إليها. وهذا قول يصدق على النفوس الأخرى أيضًا. فيجب القول في قوى النفس أنه لا يحضر منها في البدن إلَّا ما يحتاج البدن إليه. وإذا حضرت هذه القوى، فإنها لا تحضر بمعنى أنها مقيمة في أجزاء البدن أو في البدن كله/. إن قوة الإحساس مثلًا إنَّما هي حاضرة في المُحِسّ كله إذا نظرنا إلى الإحساس في ذاته؛ أما إذا نظرنا إلى العمل كان اختلاف القوى باختلاف الجَوارحِ.

٢٣ وإليك ماذا أعني بقولي إذا انتشر نور النفس في بدن ذي نفس أصاب كل جزء من أجزاء

البدن من النفس نصيبه، على أن تكون الأنصبة مختلفة باختلاف الأجزاء. فكل عضو مجهَّز لعمله، على أن يكون هذا التجهيز هو الذي يُضفي على العضو القوة التي توافق عمله. وإذا كان ذلك كذلك قيل عن قوة البصر أنها في العين،/ وعن قوة السَّمْع أنها في الأُذن، وعن قوة الذوق أنها في اللسان، وعن قوة الشمِّ أنها في الأنف، وعن قوة اللّمس أنها في البدن كله. فإن البدن كلًّا إنما يكون بمنزلة الأداة للنفس في ذلك النوع الأخير من الإحساس. لكن أدوات اللمس ثابتة في أوائل الأعصاب التي تملك القوة على تحريك/ الحيوان، ما دامت هذه القوة تمدُّ من ذاتها امدادها في ذلك المحل بالذات. ولما كانت تلك الأعصاب تنطلق من المخ، جعلوا في المخ أصل الإحساس والرغبة، وحتى أصل الحيوان كله بوجه الإجمال، مُدَّعين بأنه حيث يكون أصل الأعضاء هناك يعيَّن وجود ما يستخدمها. مع أن الأحرى/ بالقول هو أن هنالك أصل عمل القوة. فإن ما تنطلق منه الأداة التي من شأنها أن تتحرَّك، هو الذي يجب أن يكون بمنزلة ما تلجأ إليه قوة الصانع التي تتكيَّف بتكيُّف أداته. أو بالأحرى ليست القوة هي المقصودة هنا (فإن القوة في كل جزء من أجزاء الأداة)، بل أصلًا العمل الذي ينبعث عن هذه القوة. فإنَّ أصل العمل يكون حيث يكون أصل/ الأداة. ثم إنَّ للنفس قدرتها على الإحساس والرغبة ما دامت هي تستطيع أن تحس وأن تتخيَّل؛ وليس فوق تلك القدرة إلَّا العقل. فهي تجاور بجهتها السفلى ذلك الذي تستوي فوقه. ولذلك جعلها القدامى في ذروة الحيوان، في الرأس./ ولا يعني ذلك أنها في المخ، بل يعني أنها في تلك القوة الحسيَّة التي تَبَيَّنَّا مقامها في المخ على النحو الذي سبق وصفه. فإنْ كان يجب في بعض النفس أن يعطي للبدن، فعلى أن يعطي لما هو في البدن أشدُّ قابلية لعمله. أما بعض النفس الآخر فإنه لا يشترك مع البدن في شيء قطّ، ولكن يجب فيه أن يكون على اتصال مع ما يكون هو مثال النفس، أعني النفس التي يسعها أن تُدْرِكَ الإنطباعات الواردة/ عليها من قِبَل العقل. ذلك لأن قوة الإحساس هي قوة تمييز من وجه ما، وفي قوة التخيُّل ما يشبه الروحانية. أما الرغبات والميول فإنها تابعة لقوة الخيال وللعقل. ومن ثمَّ فإن النفس من حيث أنها ناطقة إنما هي في المخ أيضًا، لا بمعنى أنها في مكان، بل لأن ما هو قائم هنالك قد حَظِيَ بها. وقد ذكرنا بأي معنى «ما هو قائم هنالك» إنما هي قوة الإحساس. أمَّا القوة النباتيَّة التي/ تكفل النمو والتغذية، فلا تغادر قطّ جزءًا من أجزاء البدن. لكنها تُغذَّى بالدم، والدم المغذَّى يجري في العروق، ومنبع الدم والعروق انما هو في الكبد الذي تغترز فيه القوة النباتيَّة. ولأجل ذلك، وما دامت هذه القوة ثابتة في الكبد، فهو الكبد الذي عُيّن مقامًا للقوة الشهوانية في النفس./ فإن الذي يولِّد ويغذِّي ويُنَمِّي، إنما يشتهي كل ذلك لا محالة ويرغب فيه. ثم إن الدم أخيرًا هو الأداة الصالحة لقوة الغضب إذا لطف وخفَّ واشتدَّ جريه وطُهِّر. فعُيِّن منبع الدّم وهو القلب، على أنه المقام الملائم لتلك القوة، إذ أنَّ الدم، وهو كما وصفنا، إنما يفرز في القلب بوساطة غليانها.

٢٤ ولكن أين تصبح النفس إذا خرجت من البدن؟ ألَا، إنها لا تبقى في هذا العالم إذ ليس ثمة شيء ليتلقّاها. كما أنها لا يسعها أن تثبت مع ما لا تتيح له فطرته أن يستقبلها إلّا إذا احتفظت بشيء منه فساقها إليه وقد غابت عن رشدها. أو أنها تحلُّ في بدن آخر، إذا أصبح في قبضتها،/ فإن الفرق بين النفس والنفس يعود إلى حالة النفس حتمًا، على أن يصدر عن الحق الثابت في الأمور. فلن ينجو ناجٍ ممّا يليق أن ينزل به من وراء أعماله السيئة، إذ أن السُنَّة الإلهية لا مفرَّ منها،/ وإن لها من ذاتها ما يجعل حكمها نافذًا. يتحرّك المحكوم عليه من ذاته، وهو يجهل مصيره، إلى ما هو أهل له إذا أصابه. إنه يحوِّم تائهًا، مدفوعًا بحركة طائشة إلى كل صوب وجانب، ثم ينتهي به المطاف الى أن يقع حيث يليق به أن يقع، وهو كأنه كابَدَ الجهد الكثير مِمّا كان يقاومه ليردَّه عنه. فيكون قد حصل على ما فيه عقابه كُرهًا بتلك الحركة التي قام بها طوعًا./ هذا وقد ورد في السُّنة عن العِقاب أيضًا كم هو والى متى يجب فيه أن يدوم. ثم يقع ويتَّفق الانفكاك من العذاب وإمكان الفرار من مواطنه معًا، وذلك بقوة التناسق المُحْكَم الذي يتناول الأشياء كلها بتماسكه. فالنفوس اللواتي لهنَّ أبدان يحسسنَ بالعذابات البدنية./ أما النفوس الطاهرات اللواتي لا يجذبهنَّ قطُّ شيء مما يَمتُّ إلى البدن بمتات، فإنهنَّ يقمَن في نزاهة عن البدن تامة. وإنْ كنَّ لا صلة قطّ لهنَّ بالبدن لأنَّ ليس لهنَّ بدن، فانهنَّ حيث تكون الذات والحقائق والعالم الالهي، أعني في الاله. أجل، هنالك مع تلك الأمور وفي ذلك الإله/ تكون النفس ما دامت على ما وصفناها به. وإذا سألت بعد ذلك: أين هنَّ؟ أجبنا: ينبغي عليك أن تطلب أين الأمور الروحانية. وان طلبت آنذاك، فلا تطلب ببصرك الحسي، ولا تكن كأنك تطلب أبدانًا.

٢٥ والأمر الذي يجدر البحث فيه أيضًا إنَّما هو مسألة الذاكرة. هل يتم للنفوس إذا خرجْنَ من هذا العالم أنْ يتذكرنَّ، أو يتمّ ذلك لبعضهنَّ ويحجب عن بعضهنَّ؟ وإذا تذكرنَّ فهل يتذكرنَّ الأشياء كلها أو بعضها؟ وهل تدوم ذكراهنَّ أو تستغرق حينًا قريبًا أجَله من خروجهنَّ؟ إذا أردنا أن يكون بحثنا في هذا الموضوع بحثًا صحيحًا/ تحتَّم علينا أن نعرف الأصل المُتَذَكَّر ما عساه أن يكون. ولست أعني السؤال عن الذاكرة ما هي، بل إنني أبحث عن نوع الأمر الذي تكون فيه قائمة بما هي عليه في ذاتها، فيمتاز ذلك عن سائر الأمور. أما القول في الذاكرة ما هي، فقد ورد في حينه، وما أكثر ما ورد. لكن الأمر الّذي جُبِلَ على التذكُّر فطرة، فهذا الذي يجب أن نمعنَ النظر فيه وندرك ما عسى أن يكون ما هو عليه في ذاته. اذا كان أمر/ الذاكرة تذكُّر شيء مُكْتَسَب، علمًا أو إنطباعًا، فليس لِمَا هو منزَّه عن الانفعال ولِما لا يكون في الزمان تَذَكُّر. يجب في الذاكرة ألَّا تُجْعَلَ في الإله إذًا أو في الحق أو في الروح. فإن هذي أمور لا يَرِدُ عليها شيء

وهي لا تقوم في الزمان بل في الأزل. ليس لها ماضٍ/ ولا مستقبل، بل إنها دائمًا هي هي مثلما هي عليه في ذاتها، لا يطرأ عليها قطّ تغيير. ولعمري، كيف السبيل لما يكون دائمًا في ما هو عليه وبمثل ما هو عليه في ذاته إلى أن يصبح في حال التذكُّر؟ هلّا تلابسه بعد الحالة التي كان عليها في ماضيه حالة أخرى يمسك بها؟ هل يتمُّ له بعد عرفانه الأَوَّل، عرفان آخر حتى إذا أصبح هذا العرفان الأخير تذكَّر ذلك العرفان الذي حصل له أوَّلًا؟ ولكن/ ما الذي يمنعه عن أن يكون له علم بتقلّبات غيره، مع كونه لا يتغيّر هو، كأن يطلع على دورات العالم مثلًا؟ ألَا، لأنه إذا تتبَّع تحوُّلات الشيء المتقلِّب عرفه وهو على حال تارة، ثم على حال آخر طورًا؛ والتذكُّر غير العرفان. فيجب في الأمور الروحانية ألّا يوصف عرفانها بأنه تذكُّر،/ إذ أنه لم يرد عليها ورودًا حتى تمسك به خوفًا عليه من أن يفلت منها. وإذا كان ذلك كذلك فأقل ما يُقال عمّا هي عليه في ذاتها أنه أصبح يُخشى عليه أن يفلت منها هي ذاتها. ولذلك وجب في النفس أيضًا ألّا يقال عنها أنها تتذكّر بالوجه الذي نعنيه هنا عندما نُسند إليها التذكُّر بما لديها فطرة وجبلة. بل يعني هذا التذكُّر، إنها ما دامت في هذا العالم، كان ما لديها آنذاك حاضرًا فيها ثم لا تتحققه فعلًا،/ لا سيما إبَّان مجيئها إلى البدن. أمَّا النفوس اللواتي تمَّ لهنَّ أن يتحققنَ ممّا لديهنَّ في حالةٍ كهذه، فإن القدامى فيما يبدو ينسبون إليهنَّ التذكّر والذكرى. ومن ثم كان ما يعنونه بقولهم نوعًا يختلف عن نوع التذكُّر الذي نحن في صدده. ولذلك لم يكُ للزمان سبيل على الذكرى ما دامت على المعنى الذي يصفونها به. ولكن ربما كانت معالجتنا لهذه الأمور معالجة غير ذي بال لا دقَّة فيها. ربما/ أقبل علينا معترض يسأل عن هذه الذكرى أو هذا التذكُّر على نحو ما ورد وصفهما، إن كانا ذكرى تلك النفس الروحانية أو تذكُّرها. فقد يكونان لدى نفس أخرى قلَّ نورها أو لدى نفس المركَّب، وأعني به الحيوان. فنجيب: إذا كانت تلك النفس نفسًا أُخرى، فمتى حصل التذكُّر فيها وكيف حصل؟ ويصدق السؤال ذاته على الحيوان. ولذلك يجب في الأمر الذي ننسب التذكُّر إليه أن نبحث عنه ما هو بين القوى الكامنة فينا؛ وهذا ما كان مطلوبنا بالذات في مستهلّ كلامنا./ إذا كانت النفس هي التي تتذكَّر، فما هي من النفس المَلَكَة أو القوة التي يُردُّ إليها التذكُّر؟ وإذا كان الحيوان هو الذي يتذكَّر مثلما أنه هو الذي يحس، فيما يذهب اليه بعضهم، فعلى أي وجه يجري التذكُّر فيه، وما عسى أن يكون ذلك الذي يجب فيه أن يقال عنه أنه الحيوان؟ هذا وإن لدينا سؤالًا آخر أيضًا: هل يجب في الشيء الواحد ذاته أن ننسب إليه إدراك المحسوسات أو إدراك المعاني، أو أنَّ ما يُدرِكُ طرفًا هو غير ما يُدرِكُ الطرف الآخر؟/

٢٦ إذا كان الحيوان المركَّب هو صاحب الإحساس الذي يتمُّ فعلًا، وجب آنذاك في من

يحس أن يكون بمنزلة من يثقب أو من يحيك. ولذلك قيل عن الإحساس أنه عمل مشترك. ويعني ذلك أنه، إذا أحسَّ الحيوان، كانت النفس بمنزلة الصانع، والبدن بمنزلة أداة الصانع. أما البدن فينفعل/ خاضعًا، وأما النفس فتنشرح لما كان انطباعًا في البدن، أو انطباعًا بوساطة البدن، أو حكمًا قامت به من وراء الإنفعال الذي نزل بالبدن. فيقال عن الإحساس بكل ذلك أنه، ما دام كذلك، عمل مشترك بين النفس والبدن./ أما التذكُّر بكل ذلك، فيجب فيه ألَّا يوصف بأنه عمل مشترك إذ انشرحت النفس للإنطباع وتلقَّته: فإمّا أنْ تكون قد احتفظت به بعد ذلك، أو أنها خلت بينه وبين أن يفلت منها. إلَّا إذا كنّا نحاول أن نُثْبِتَ على التذكُّر كونه أمرًا مشتركًا بقولنا أن التذكُّر أو النسيان عندنا أمران يعودان إلى أمزجة أبداننا. ولكن سواء أقيل عن البدن أنه يقوم أو لا يقوم حائلًا بيننا وبين أن نتذكَّر،/ فإن هذا القول لا ينال من كون التذكُّر أمرًا يعود الى النفس. فما للمركَّب لا يتذكّر العلوم، بل ما للنفس لا تتذكّرها هي وحدها؟ وإذا بدا الحيوان المركَّب على أنه شيء خرج من مزيج شيئين وهو يختلف عنهما، فليس من المعقول أولًا أن يقال عن الحيوان أنه ليس بدنًا ولا نفسًا. فإنَّ الحيوان نشأ مختلفًا عن أصليه بدون أن يتغيّرا،/ كما أن تمازجهما لم يكن بمعنى أنَّ النفس تصبح في الحيوان بالقوة. فضلًا على أنه ولو كان ذلك كذلك، فإنه لا يطعن في كون التذكُّر عمل النفس فقط. مثل ذلك مثل ما يتمُّ في مزيج من خمر وعسل: إن كان في المزيج حلاوة، فإنها حلاوة العسل. أجل، إن النفس هي التي تذكر. ولكن ما عسى أن نقول لو كان تذكّرها يعود الى أنها في البدن، غير طاهرة،/ وكأنها بكيفٍ معيَّن، فيسعها آنذاك أن تتأثّر بالإنطباع الذي يولِّده المحسوس فيها؟ أوَ لَا يعود تذكُّرها حينذاك إلى كونها كأنها مقيمة في البدن لتنشرح لذلك الإنطباع وتردَّه عمّا هو كالجري والزوال. لكن أول ما يقال في الأمر هنا هو أن هذا الانطباع ليس شيئًا يقدَّر بالكم. فإنه لا يشبه نقش الخاتم أو النقود، ولا يشبه تكييف المادة بشكل وهيئة، لأنه لا تقابله مقاومة يصطدم بها/ ولا يبدو كأنه في قطعة من الشمع. بل يكون في حدوثه من نوع بالعرفان أشبه، وذلك حتى في الأمور المحسوسة ذاتها. ففي حال العرفان، أين الذي يوصف بأنه النقش؟ أو لماذا يجب في العرفان أن يكون بمعيّة البدن والكيف الجسماني؟ فضلًا على أنه لا بدَّ للنفس من أن تعود إلى التحرّكات التي حدثت فيها وتتذكَّرها؛/ كأن تتذكَّر شيئًا اشتهته ولم تَنَلْهُ، فلم ينتهِ إلى بدنها. فما عسى أن يقول البدن عن شيء لم ينتهِ إليه؟ بل كيف تلجأ النفس إلى البدن لتتذكّر ما ليس للبدن، في فطرته وجبلته، سبيل إلى إدراكه بوجه ما. هذا على أنه لا بدَّ من القول بأنَّ كل ما يجتاز البدن إنما ينتهي إلى النفس. أما ما سوى ذلك فإنه مِلْكُ النفس وحدها،/ اللهمَّ إن وجب في النفس أن تكون شيئًا وأن يكون لها حقيقة في ذاتها وأعمال تنفرد بها. وإذا كان ذلك كذلك، فانها ترغب حتمًا وتذكر أنها رغبت، فتذكر أنها نجحت في تحقيق رغبتها أو فشلت، ما دامت

هي في حقيقتها ليست من الأمور العابرة التي تجري. وإن نفينا عنها ذلك، أمسكنا عنها كل شعور بذاتها وكل تعقُّب لذاتها، ولم نعترف لها/ بالتأليف بين المعاني أو بما هو كالإدراك من الباطن. ولا يصحُّ القول عنها أنها، في حقيقة ذاتها، لا تملك شيئًا ممّا لديها، ثم تأخذه عندما تصبح في البدن. بل أنها بوسعها أن تقوم بأعمال يستلزم تحقيقها وجود أعضاء البدن. فإذا جاءت إليه كانت حاملة في جنباتها كل ما لديها، كامنًا بعضه بالقوة، ولكن بعضه الآخر قائم بالفعل، فاعل أفاعيله. فضلًا على أن البدن يَحُولُ بين الذاكرة وبين عملها./ والدليل هو أنه إذا جمع أشياء وأفرط في وقته الحاضر أصابنا النسيان. وكثيرًا ما تعود الذاكرة وتنهض إلى عملها اذا أزيلت عنه تلك الزوائد وطُهِّرَ منها. فما دامت الذاكرة شيئًا منفردًا ثابتًا في ذاته، والبدن شيئًا متحركًا يجري، فإن البدن إنما هو سبب النسيان حتمًا، وليس سبب التذكُّر بحال. ولذلك قد يؤوَّل نهر «اللِيثِيْ» (النسيان) على أن ذلك البدن بالذات./ أما الوصف بالتذكُّر إنَّما هو وصف من أوصاف النفس.

٢٧ ولكنه وصف أية نفس هو؟ أهو وصف النفس إذ تكون، في اصطلاحنا، على أشد ما يمكن ربانية، وهي التي تجعلنا في ما نحن عليه في صميم ذواتنا؟ أم هو وصف الناس بالمعنى الآخر والتي تأتينا من العالم الكلي؟ قد يجوز القول في النفسين أن لكليهما ذكريات، بعضها تنفرد به كل منهما، وبعضها الآخر مشترك بينهما. فإذا اتَّحدتا جمعتا ذكرياتهما كلهما. وإذا انفصلتا، وبقيتا كلتاهما،/ طالت لدى كل نفس مدة ذكرياتهما الخاصة. أما ذكريات النفس الأُخرى فلا تلبث طويلًا حتى تنساها. فأقل ما يقال عن شبح هرقليس في منازل الأموات (إنه يجب علينا، فيما أرى، أن نعتقد في هذا الشبح أنه «نحن» فيما نحن عليه) هو أنه يتذكَّر الأعمال التي قام بها في حياته، ما دامت تلك الحياة حياة ذلك الشبح بنوع خاص. أمَّا النفوس الأُخرى، فكنَّ كل منهنَّ مؤلَّفة من النفسين اللتين سبق ذكرهما،/ ولا غرو إن لم يكن لديهنَّ هنَّ أيضًا مزيد يذكرنه: فإما أنهنَّ أدركنَ أمور تلك الحياة بعد أن أصبحنَ نفوسًا مؤلَّفًا كلٌّ منهنَّ من نفسين؛ وإما أنهنَّ أدركنَ أمرًا قد تمَّ من بين الأمور التي تشملها السنَّة الكونيَّة. أما ما ذكره هرقليس «ذاته» أعني هرقليس منزَّهًا عن شبحه، فلم يرد في مقطعنا. وما عسى أن يكون ما تذكره تلك النفس الربانية إذا تحرّرت وأصبحت وحدها على حالها؟ فإن النفس لا تزال تجرُّ شيئًا من البدن، مهما كان قدره،/ إنما تذكر فقط كل ما فعله الآدمي أو انفعل به. ثم إذا تقدَّم بها الزمان وانتهت إلى ساعة الموت خطرت لها ذكريات من أدوار حياتها السالفة، فتزدري من ذكريات حياتها الحاضرة ببعضها ثم تُسقِطُه. ولما كان تطهيرها من البدن قد ازداد آنذاك، يَسَّرَ عليها أن تستعيد ما لم يقع في ذاكرتها أثناء وجودها في هذا العالم. ثم إذا حَلَّت في بدن آخر/

بعد خروجها من بدن آخر، ذكرت أمورًا خارجة عن الحياة التي أصبحت فيها، وذكرت ما مضى وغادرته على أنه حاضر بين يديها؛ وذكرت الكثير من أدوار حياتها السالفة أيضًا. ولكنها مع الزمان، تنسى الكثير ممّا كان يَرِدُ عليها عن طريق الإكتساب. أمّا إذا أصبحت وحدها على حالها حقًّا، فما عسى أن يكون ما تذكره؟ ألَا، لا بدَّ أولًا من أن نتبيَّن في النفس ذاتها القوة التي يتمُّ بها التذكُّر./

٢٨ يمكن أن يقال في التذكُّر أنه يتمُّ على الأقل بالقوة التي بها نحسُّ أو بتلك التي بها نعرف؟ أوَ نقول في تذكُّر ما اشتهيناه أن مدركه ما به نشتهي، وفي تذكّر ما أغضبنا أن مدركه القوة الغضبية فينا؟ فربَّ معترض اعترض على أن يكون المتلذِّذ شيئًا والمتذكِّر شيئًا آخر. فأقل ما يقال في القوة الشهوانية هو أنها إذا لذّها شيء عادت وتحرّكت لدى حضور مشتهاها، أعني الحضور الذي يتمُّ/ بوساطة الذاكرة. وما دام ذلك كذلك، فلماذا لا يصدق هذا القول على شيء آخر وحالة أُخرى؟ ماذا يمنعنا عن أن نحمل في القوة الشهوانية الإحساس بما يكون على شاكلتها، وفي قوة الإحساس الشهوة، وهكذا في كل مرة ما يكون على شاكلة القِوى الأُخرى كلها؛ ثم تسمَّى كل قوة بتسمية المترجِّح فيها؟ أو أننا نجعل الإحساس في كل قوة على أن يكون معها غيره مع غيرها؟ فالبصر مثلًا هو الذي يَرى، ولا تَرى الشهوة./ لكن الشهوة تتحرَّك بدافع من الإحساس بالبصر. فكأنها تسلك قليلًا قليلًا حتى تنتهي، لا إلى أن تتبيّن الإحساس من أي نوع يكون، بل إلى أن تنفعل به عن غير تعقُّب لذاتها. وكذلك الأمر في حال الغضب أيضًا. ترى القوة الحسية متعدّيًا يعدو على غيره، فينهض الغضب من فوره. مثل ذلك مثل ما يجري فيما لو رأى راعٍ ذئبًا مُقْبِلًا على قطيعه، فتستثير الرائحة والأصوات كلبه فيندفع على الذئب ولمّا يره بأمّ عينه./ أجل، إنَّ الشهوة تلتذُّ بما تصيب، ويبقى لديها أثر تنطوي عليه ممّا حصل فيها، ولكنه ليس أثرًا بمعنى أنه ذكرى، بل بمعنى أنه حال وانفعال. فالذي أدرك اللذَّة إنما هو شيء آخر، وهو الذي له من ذاكرته ذكرى ما حدث وفات. والدليل على ذلك هو أنه كثيرًا ما يحدث للذاكرة أن تجهل ما أصابته الشهوة./ مع أنه لو كانت فيها لما فاتها ذلك.

٢٩ أنعود إلى قوة الإحساس ونجعل الذاكرة فيها إذًا، فتكون فينا قوة التذكُّر وقوة الإحساس ملكة واحدة؟ ولكن إذا كان شبح هرقليس يتذكَّر وهو في مقام الأموات، كما ورد سابقًا، أصبح لدينا قوّتان للإحساس. بل إنَّنا على كل حال، أمام أصلين يَرِدُ التذكُّر عليهما، حتى ولو لم تكن قوة التذكُّر هي قوة الإحساس، بل شيئًا آخر مهما كان./ فضلًا على أنه لو كانت قوة التذكُّر هي قوة الإحساس، لأصبحت قوة الإحساس هي التي ندرك بها تذكُّرنا

بالعلوم، وأصبحنا ندرك المعاني الفكرية بقوة الإحساس. أو أنه لا بدَّ من قوة أخرى تختلف عن كلتا القوتين. فهل نقيم قوة الإدراك قدرة مشتركة وننسب اليها تذكُّر ما لدى الطرفين، الحسي والعقلي؟ لو كان مُدْرِكُ الحسيات والروحانيات مدركًا واحدًا،/ لكان في قولنا شيء من المعنى. لكن إذا جُزِّي إلى جزئين فلا أقل من أن تكون ذاكرتنا ذاكرتين. ثم إذا وزَّعناهما على النفسين كلتيهما أصبح عددهما أربعة. ثم إننا نقول بوجه الإجمال: لماذا يجب في ما نحسّ به أن يكون هو الذي نتذكَّر به، فنضطر إلى أن نردَّ الطرفين إلى قوة واحدة؟ كما أنه لماذا يجب في الملكة التي نفكّر بها، أن تكون هي التي نتذكَّر بها ما لدينا من المعاني الفكرية؟/ وبعد، فإنه ليس خير الناس تفكيرًا هو هو خيرهم تذكرًا. وإذا تساوت درجة الإحساس عند من يلجأون اليه، فإنهم لا يتساوون في درجة التذكُّر. فقد يدقُّ الإحساس عند بعضهم، والتذكُّر عند غيرهم ممن لم يحظوا بإحساس جديد. وإن وجب، من وجه آخر، في القوَّتين أن تكونا مختلفتين، ووجب في إحداهما أن تتذكَّر بما سبقتها إليه قوة الإحساس/ وأحسّت به، وجب في تلك القوة الأولى أن تكون قد أحسّت هي أيضًا بما هي مقبلة على تذكُّره بعد ذلك. فليس من شيء ليمنع من أن يكون المحسوس لمن يتذكّره صورة خيالية، وأن تكون الذاكرة التي تحفظ الصور من خصائص القوّة الخيالية التي تختلف عن قوة الإحساس. ذلك لأن الخيال هو ما ينتهي الإحساس اليه، فإذا زال الإحساس بقي المرئي حاضرًا في الخيال./ وإذا بقيت صورة الشيء بعد غيابه في الخيال، فها هو ذا الخيال يتذكَّر، ولو لم تكن الصورة لتلبث طويلًا. فإن بقيت الصورة لدى الخيال وقتًا قليلًا، كانت الذاكرة ضعيفة. وإذا طالت مدة الصورة، كان صاحب الخيال قوي الذاكرة باشتداد قوة الخيال، إذ أنه يصعب آنذاك في هذه القوة أن تتقلَّب فتدع الذاكرة تختلُّ وتنحلُّ./ إن الذاكرة هي ذاكرة القوة الخيالية إذًا؛ وإن التذكُّر هو تذكُّر أمور على شاكل هذه القوة. أمَّا الإختلافات التي تقع بين ذاكرة وذاكرة فإنَّا نردها إلى الإختلافات في المَلَكَات، أو إلى حضور الإنتباه وغيابه، أو إلى الأمزجة البدنية إذا توافرت أو لم تتوافر. فهي التي تفسد الذاكرة وتعكِّر صفاءها أو لا تُحْدِثُ شيئًا من ذلك./ ولكن هذا موضوع نرجئه إلى حينه.

٣٠ وما عسى أن يكون ذلك الذي يتذكَّر المعاني الفكرية؟ هل تتذكّرها قوة الخيال أيضًا؟ نقول إن مع كل عرفان صورة خيالية ترافقه. وإذا كان كذلك، وبقيت هذه الصورة وهي من المعنى الفكري بمنزلة الأثر له، غدا هذا الحال والذاكرة التي تحفظ المعلومات العقلية. وإلَّا وجب علينا أن نلتمس الذاكرة في شيء آخر. فربما/ كان ما تتلقّاه قوة التخيُّل إنما هو النطق الذي يرافق المعنى المعروف. إن المعنى المعروف شيء لا يتجزّأ، وإنه ليبقى أمرًا مغفلًا ما دام

في الباطن ما يزال كأنه لم يسعَ قطّ الى الخارج. فإذا بسطه النطق وساق منه مدلوله إلى قوة الخيال، كشف عنه وكأنه في مرآة./ وبذلك يكون إدراكه بقوة الخيال، ويحل فيها شيئًا ثابتًا في وحدته وتكون الذاكرة. ولأجل ذلك أيضًا، ما دامت النفس في تحرُّك مستمر نحو العرفان، فإن الإدراك يتمُّ لنا عندما تولِّد في الخيال أثرًا منها. فالعرفان شيء وإدراك العرفان شيء آخر. ثم إننا نحن في عرفان متواصل دائم، ولكنّا لا ندرك ذلك دائمًا، لأن ما يتلقَّى عندنا العرفان،/ لا يتلقَّى العرفان فقط بل الإحساس أيضًا، وبالتناوب.

٣١ إن الذاكرة إنما هي ذاكرة قوة التخيُّل إذًا. وقد ورد في النفسين أنهما تتذكّران كلتاهما، فإذا كان ذلك كذلك، كان لكل نفس قوة تخيُّل. فلنفترض أنَّ الأمر كذلك هو ما دامتا منفصلتين. ولكن إذا كانتا فينا وكل منا شيء واحد في ذاته، فما القول عن قوتي التخيل وبأيةٍ منهما يتمُّ التذكُّر؟ إذا تمَّ بهما كلتيهما، قابلنا دائمًا صورتان خياليتان؛ ذلك لأنه لا يجوز أن تنفرد قوة التخيُّل/ في إحدى النفسين بالأمور الروحانية، وتلك التي في النفس الأخرى بالأمور الحسية. فإن الوضع إن كان كذلك إنما يؤدي الى القول بحيوانين ليس بينهما شيء مشترك قطّ. وإذا تمَّ التذكُّر في النفسين معًا إذًا، فبماذا نميِّز الصورة في النفس الأولى عنها في النفس الأخرى؟ ثم كيف لا ندرك هذا الفرق. إنَّا هنا أمام حالتين: الأولى منهما هي حالة الصورتين إذا تمَّ التناسيق بينهما،/ ثم لا تكون القوَّتان منفصلة إحداهما عن الأخرى. فما دامت أشرف القوتين هي السائدة خرجت الصورة الخيالية واحدة، وكأن إحدى الصورتين ترافق الأخرى ظلًّا لها أو كأنها نور ضئيل يجري إلى جانب النور الأعظم. أما الحالة الثانية فهي حالة التنازع والتنافر بين الصورتين، فتظهر إحداهما وحدها في ذاتها. ولكنَّا نغفل عن كونها في النفس الأخرى لأنَّا، إجمالًا، غافلون عن اثنينية نفوسنا، إذ أن كل نفس إنما هي واحدة على أن يكون ضمان وحدتها بإسهام نفسين تشرف إحداهما على الأُخرى./ فنقول إذًا: أن إحدى النفسين ترى كل شيء؛ فإذا خرجت من البدن حملت معها بعض ما رأت، أما بعضه الآخر الذي يخصُّ النفس الأُخرى، فإنها تتخلَّى عنه. مثل ذلك مثلما يتمُّ لنا إذا كنا في صحبة رفاق أردياء ثم تحولَّنا يومًا إلى غيرهم: فإنَّا نذكر من أولئك الشيء القليل، ولكنَّا نذكر شيئًا أكثر عن هؤلاء الذين كانوا نخبة الأصفياء أيضًا./

٣٢ وما عسى أن يكون من أمر الأصحاب والأولاد والزوج؟ وماذا من الوطن ومن الأمور التي لا يمنع العقل من أن يتذكّرها الرجل الفاضل؟ إلَّا أن القوة الخيالية إذا تذكَّرت أمرًا من تلك الأمور تأثرت مع تذكُّرها، أما الرجل الفاضل، فإنه يتذكّرها ثم لا ينفعل. أجل إنه أحسَّ

بالإنفعال في بداية أمره، وتأثّرت نفسه الشريفة بهذا الانفعال أفضله على قدر/ ما بينها وبين النفس الأُخرى من الإتصال. ولكن كيف يليق بهذه النفس السفلى أن ترغب في ما تحقّق من الذكرى لدى النفس العليا، ولا سيما إذا كانت شريفة هي أيضًا. فإن النفس قد تكون فاضلة منذ بداية أمرها، وقد تصبح كذلك أيضًا بأن تؤديها النفس التي هي خير منها. إلّا أنه ينبغي لهذه النفس الأخيرة أن تحاول عن رضى نسيان ما يأتيها من التي دونها./ ذلك لأنّه لا يجوز في النفس السفلى، ولو كانت النفس العليا فاضلة، أن تكون ريئة وأن تحبسها النفس العليا في الأسافل قهرًا. وبعد، فبقدر ما تسعى هذه النفس الفاضلة إلى الملأ الأعلى، يزداد نسيانها شمولًا، إلّا إذا كانت حياتها كلها، حتى في هذه الدنيا، بحيث لا تكون ذكرياتها إلّا ذكريات فضل وخير./ فإنه، حتى في هذه الدنيا، نِعْمَ العمل خلع الهموم التي تلازم الآدميين، وبالتالي خلع الذكريات التي تنطوي على تلك الهموم حتمًا. وما أصوبه قولًا في النفس الناسية أنها هي الفاضلة، إذا كان نسيانها على هذا الوجه استقام. فإن المرء آنذاك ينجو من الكثرة، ويضبط الكثيرات بالوحدة، فيخلع عنه ما كان مبهمًا غامضًا./ وما عادت النفس مع الكثرة بعد ذلك، بل ها هي ذي رشيقة خفيفة، وحدها مع ذاتها. وإذا أرادت، حتى في هذه الدنيا، أن ترتقي إلى عالم الروح، خلعت عنها سائر الأمور كلها، ولو كانت لا تزال مقيمة في هذا العالم. فقلّ ما تحتفظ به من حياتها هذه إذا أصبحت في حياتها الروحانية، ناهيك بما تخلعه عنها إذا أصبحت في السماء. إنه، لعمري، يجوز لهرقليس المقيم في منازل الأموات أن يتباهى بمآثره بطلًا. لكن الذي يستصغر هذه الأمور،/ عندما ينتقل إلى جناب القدس ويصبح في العالم الروحاني، يفوق هرقليس بلاءً في الجهاد الذي دخل فيه الحكماء.

الفصل الرابع

(٢٨)

في المشكلات المتعلِّقة بالنفس (القسم الثاني)

١ لعمري، ما عساه أن يقول؟ ما عسى أن تكون الأمور التي تتذكّرها النفس إذا أصبحت في العالم الروحاني، مع الذات الروحانية. أَلَا، إنَّ ما يلزم عن ذلك هو أن يقال عن النفس آنذاك إنها تشاهد تلك الروحانيات وتفعل ما يليق بالعالم الذي هي فيه، وإلّا لما كانت في ذلك العالم. ومن ثمَّ فإنها لا تذكر شيئًا مما فعلته في العالم الحسيّ. فلا تذكر أنها كانت تعالج علم الفلسفة مثلًا، ولا تذكر أنها، أثناء إقامتها هنا، كانت تشاهد الأمور الروحانية./ إنَّ المرء إذا استغرق في وجه من وجوه العرفان، أصبح لا يسعه أنْ يقوم بعمل آخر سوى أنْ يدرك ما يعرفه وما يشاهده. فضلًا على أن العرفان في حدِّ ذاته لا ينطوي على عرفان مضى وتمَّ قبله. أجل، إذا عرف المرء وانتهى من عرفانه، يقول بعد ذلك أنه تمَّ له في ماضيه عرفان. ولكن هذا يعني أنه حدث في العرفان تغيير. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يستحيل على ما أصبح نقيًّا صافيًا في عالم الروح أن يذكر ما جرى له/ يومًا أثناء وجوده في هذه الدنيا. ثمَّ إنَّ الظاهر في كل عرفان أنه لا يخضع للزمان، ما دامت الروحانيات في حيِّز الأبد لا في حيِّز الزمان. فاذا صحَّ ذلك، كان التذكُّر في الملأ الأعلى أمرًا مستحيلًا: ليس التذكُّر بأمور هذه الدنيا فقط، بل تذكّر كل شيء مهما يكن أيضًا، فإن كل شيء حاضر هنالك: فلا خروج من شيء إلى شيء ولا انقلاب/ من حال إلى حال. فماذا إذًا؟ أوَلسنا نجد تقسيمًا يسير انحدارًا من الجنس إلى الأنواع أو ارتقاءً من الأسفل إلى الكليّات والعلويات صعودًا؟ وإن لم يكن ذلك للروح، وهو موجود بالفعل كله معًا، فلماذا لا يتمُّ للنفس القائمة في الملأ الأَعلى؟ نقول: وما للنفس آنذاك لا يتمُّ لها أن تمسَّ مسًّا بدفعة واحدة ما يوجد معًا بدفعة واحدة؟ وإنْ قيل: يكون هذا الادراك مثل إدراك شامل لشيء واحد؟/ قلنا: بل إنه ينطوي على وجوه العرفان كلها معًا، من حيث أنه عرفان لأمور كثيرة. فما دام الشيء المُشاهَد مختلف العناصر، كان لا بدَّ من أن يكون العرفان بالدفعة الواحدة مختلف العناصر وذا كثرة أيضًا، من أن تكون وجوه العرفان كثيرة. مثل ذلك مثل ما يتمُّ لنا عندما نرى وجهًا فندركه باحساسات كثيرة في عينيه وأنفه وأجزائه الأُخرى. وما القول

فيما عمدت النفس إلى الشيء الواحد فقسمته وشرحته؟ أَلَا،/ إن التقسيم إنَّما كان في الروح؛ وإنه لأحرى به، ما دام من هذا النوع، أن يقال عنه إنه بمنزلة تقسيم وُضعت معالمه. أما وضع التقدّم والتأخّر في المُثُل والمعاني، فإنما هو بغير زمان، كما أن العرفان بالتقدُّم والتأخُّر لا يتقيَّد بالزمان. بل إن هذا الوضع قوامه ترتيب مُحكَم، مثلما يكون الأمر في الشجرة: يشملها ترتيبها من أصلها إلى فروعها عندما نراها؛/ وليس وضع المتقدِّم والمتأخِّر فيها إلّا وضع ترتيبها عندما نراها دفعة واحدة. ولكن إذا نظرت النفس إلى الشيء الواحد، وكان هذا الشيء ينطوي على أمور كثيرة بل على الأمور كلها، كيف تدرك الطرف الأول، ثم تدرك ما بعده؟ أَلَا، إنَّما قوة النفس الواحدة واحدة بمعنى أنها تتكاثر في غيرها، فلا تدرك الأشياء كلها عن طريق وجه واحد من العرفان. فإن أفاعيلها لا تتم فعلًا فعلًا، بل تكون دائمًا كلها معًا قائمة بقوة ثابتة في ذاتها؛/ إنما تتكاثر وتتفرَّق في الأشياء المختلفة. ذلك لأن الأمر الروحاني ليس بحيث يكون واحدًا في ذاته، فقد يتسع للأمور الكثيرة التي لا تكون كثيرة في ما هو قبله.

٢ هذا وحسبنا ما ذكرنا من هذه الناحية. ولكن، كيف يتذكَّر الأمر الروحاني ذاته؟ أَلَا، إنه ليس له تذكُّر بذاته، أو بأنه هو سقراط مثلًا، الذي يشاهد، أو بأنه روح أو نفس. ولنذكر هنا تلك الحالات التي نصبح عليها، حتى في هذه الدنيا، حيث نشاهد وتكون مشاهدتنا على أشدها قوة ووضوحًا. فلا يعود المشاهد إلى ذاته في عرفانه آنذاك./ أجل، إنه قابض على ذاته، لكن فعله موجَّه إلى ما يشاهده. فيصبح آنذاك هو الأشياء التي يشاهدها عينًا وكأنه يتقدّم إليها بذاته على أنه لها هيولى ويستحيل مثالًا متناسقًا مع ما يراه، ويكون، هو بذاته، بالقوة ما تكون عليه الأشياء التي تراها. وبعد، أوَ يكون العارف قائمًا في ذاته بالفعل عندما لا يعرف شيئًا إذًا؟ لا شك، فيما لو كان العارف ذاته فارغًا خاليًا من كل شيء عندما لا يعرف شيئًا./ أما إذا كان العارف هو ذاته الأشياء كلها، فإنه عندما يعرف ذاته إنَّما يعرف الأشياء كلها معًا. ومن ثمَّ فإن الذي يشاهد ذاته كذلك بالفعل ويدرك ذاته مَسًّا، يحيط بالأشياء كلها؛ كما أن عرفانه للأشياء كلها محيط به هو ذاته أيضًا. لكنه إذا فعل كذلك تحوَّل من عرفان إلى عرفان، وهو أمر حَكَمْنا بخلافه قبل ذلك. أفيجب/ القول عن الروح إنه يبقى هو هو على ما هو في ذاته؟ أما النفس فنقول عنها إنها، ما دامت في أفق العالم الروحاني، يجوز فيها التغيُّر، إذ إنه يجوز فيها أن تزداد توغلًا في هذا العالم أيضًا؟ ذلك لأنه إن كان شيء حول المركز الثابت، وَجَبَ في هذا الشيء ألَّا يبقى كذلك ثابتًا، بل أنْ يتحرك بالنسبة إلى المركز الثابت. أَلا وإنه يجب القول بأنه ليس في الأمر قطّ تغيير،/ فيما لو تحرّك العارف مما ينطوي عليه في ذاته إلى ما هو عليه في ذاته، أو فيما لو تحرّك مما هو عليه في ذاته إلى الأشياء الأخرى. فإنه هو هو الأشياء كلها والطرفان شيء

واحد. ولكن النفس، إن كانت في العالم الروحاني، هل تنفعل إذا نظرت إلى ما هي عليه في ذاتها بغير ما تنفعل به إذا نظرت إلى ما هو بذاته فيها؟ ألَا، إنها لا يعتريها التغيُّر هي أيضًا، ما دامت صافية نقية في العالم الروحاني؛ فتكون هي بذاتها ما هي الأشياء في ذاتها./ وإذا أصبحت في ذلك العالم الروحاني انتهت إلى الاتحاد بالروح حتمًا، ما دامت قد وجَّهت آنذاك وجهها له. لأنها، إنْ فَعَلَتْ، زال كل متوسط بينها وبين الروح، واتَّجهت شطر الروح فانسجمت معه ثم اتحدت به من غير أن تُهلك ذاتها هي. بل يكون كلاهما واثناهما شيئًا واحدًا. فلا يعتريها التغيُّر، ما دامت على هذه الحالة،/ بل تكون في عرفان مستمر لا تتحوَّل عنه يرافقه الشعور بذاتها، لأنها قد أصبحت هي والعالم الروحاني شيئًا واحدًا.

٣ ثم تخرج النفس من العالم الروحاني، وتضيق ذرعًا بالوحدة، فتتفرد بشوقها إلى ذاتها وتسعى إلى أن تصبح غير ما هي عليه، فكأنها تندلق. والظاهر هو أنها تتلقى الذكرى بعد ذلك. فإنْ ذكرت الأمور الروحانية، أمْسَكَت عن الهبوط، وإن ذكرت الأمور الدنيوية انحطَّت الى هاهنا، وإن ذكرت السماء بقيت هنالك. وإنها، إجمالًا/ مهما تذكر من شيء، تصبح هذا الشيء وتصير إلى ما هو عليه في ذاته. ذلك لأن التذكُّر كما مرَّ بنا، إنما هو عرفان أو تخيُّل. وليست القوة الخيالية في حدِّ ذاتها بأن تملك الشيء، بل إنها تتكيّف بتكيّف ما تراه. فاذا شاهدت الحسيَّات حصل فيها من التمدُّد ما شاهدت الحسيَّات عليه. ذلك لأن الأشياء كلها ليست في الخيال بنوع أول بل بنوع ثانٍ، وما دامت كذلك فإنها ليست في الخيال بوجودها الكامل؛ بل إنه يصير هو الأشياء كلها شيئًا فشيئًا. فهو متوسط موضوع بين الروحانيات والحسيَّات،/ وهو مقيَّد بهذا الوضع والحال، فيميل إلى الطرفين جميعًا.

٤ هذا وإن النفس في العالم الأعلى ترى الخير المحض بتوسُّط الروح. فإنه ليس محجوبًا بحيث لا يتجه إليها، ما دام ليس من جسم يتوسطهما بحيث يَحُولُ بينه وبينهما. لكنه حتى فيما لو تتوسطهما الأجسام، ما أكثر ما يأتي من أمور المقام الأول، إلى أمور المقام الثالث (مقام النفس). أما إذا استسلمت النفس إلى الأمور الدنيوية، فإنها تحصل آنئذ على ما/ أرادت وفقًا لتذكُّرها وخيالها. ولذلك لم يكن التذكُّر أفضل الأحوال، حتى ولو كان تذكّرًا بالأمور الفاضلة. فإن ما يجب في فهمنا للتذكُّر هو أنه ليس في أن يصبح كأنَّا نحس بأنَّا نتذكر، بل في أن يلابسنا الحال الذي ولَّدته فينا انطباعاتنا ومشاهداتنا الماضية. ذلك لأنه قد يكون لدينا شيء عن غير تعقُّب لذاتنا نتبيّن/ به ما لدينا، وهو لدينا آنذاك أشد وأقوى منه فيما لو أدركناه. وأنْ ندركه فإنما ندركه على أنه شيء يختلف عنا ما دمنا نحن نختلف عنه أيضًا؛ أما إن كنا عنه

غافلين، فإنَّا نكاد نصبح حينذاك ما يكون الشيء الذي لدينا عليه. وهذا الانفعال المغفَّل هو الذي يؤثِّر بخاصةٍ في هبوط النفس. ولكنها إذا رحلت عن المقام الأعلى حملت الذكريات معها في جنباتها من وجه ما. فإن لها هنالك أيضًا القوة/ على التذكُّر إذًا. لكن الأمور الروحانية تفعل أفاعيلها آنئذ فتحجب الذكرى. ذلك لأن الذكريات لم تكن حينذاك بمنزلة انطباعات كامنة في النفس، وهو قول يؤدي بنا إلى نتائج ربما لا تستسيغها العقول؛ إنما كانت قوة خُلِّيَ بينها وبين أن تتحقق بعد ذلك. فلما كفّت الأمور الروحانية عن أفاعيلها، عادت النفس تشاهد ما كانت قد شاهدته قبل أن تصبح في عالم الروح./

٥ ماذا إذًا؟ أتكون تلك المقدرة على التذكُّر هي التي تسوق الروحانيات إلى أن تكون حقًّا وفعلًا؟ ألا، إنْ لم نكن لنشاهد الروحانيات في حدِّ ذاتها، شاهدناها بالتذكُّر، أما إذا أدركتها مشاهدتنا في حدِّ ذاتها، فإنَّا نشاهدها بالقوة التي تمَّت لنا المشاهدة بها في عالم الروح. ذلك لأن هذه القوة تنهض لأمرها اذا حضر ما ينهضها، وهذا يعني أنها تشاهد مانحن الآن في ذكره. فهو أمر يجب ألَّا نلجأ لإكتشافه إلى التظنّي/ أو إلى القياس الذي يتلقَّى أصوله من غيره. بل إنه يسعنا، كما قلنا، أن نتناول الروحانيات، حتى في حياتنا الدنيوية، بالمَلَكَة ذاتها التي تقوى على مشاهدة الأمور في الملأ الأعلى. فإنها هي التي يجب فيها أن تشاهد الحق عندما نوقظها فينا، إذا جاز لنا القول. وإنما يتم ايقاظها بحضور الحقائق. ونكون نحن آنئذ بمنزلة رجل علا مرقبًا وأخذ يسرّح/ نظره فيشاهد ما لا يشاهده غيره ممن لم يصعدوا هنالك معه. فنتيجة هذا القول هي أن التذكُّر إنما يبدأ من السماء، بعد أن تكون النفس قد غادرت عالم الروح. فاذا رحلت عن هذا العالم وأصبحت ثابتة فيها، فليس بعجب إنْ اخذت تذكر الشيء الكثير من أمور هذا العالم السفلي التي هي من نوع ما وصفناه./ بل إنها تمِّيز نفوسًا كثيرات كانت قد عرفتهنَّ في زمانهنَّ الماضي، ولا سيما أنهنَّ لا يزلنَ حتمًا في أجسام تشبه بأشكالها أجسامهنَّ السابقة. ولكن لو افترضنا أنهنَّ بدلنَّ أشكالهنَّ واتخذنَ لهنَّ أشكالًا كروية، فهل يعرفَن بعضهنَّ بعضًا من أخلاقهنَّ ونمط سيرتهنَّ الخاص؟ ليس ذلك بالأمر المحال؛ فانهنَّ إن خلعنَ عنهنَّ/ انفعالاتهنَّ، لا يمنع هذا أخلاقهنَّ عن أن تبقى هي هي، فيما كانت عليه. وإنْ كنَّ يستطعنَ النطق، ففي ذلك ضمان لتعارفهنَّ أيضًا. ولكن إذا انحدرنَ من عالم الروح إلى السماء، فكيف يكون تذكرهنَّ؟ ألَا، إنهنَّ يحركنَ الذكرى فيهنَّ بالأمور ذاتها، ولكن جانب الذكرى لديهنَّ أضعف من لدى اللواتي كنَّ في السماء. فانهنَّ مُقبِلات على تذكُّر أمور أخرى، فضلًا على أن زمانهنَّ أطول من زمان أخواتهنَّ، فيجعل هذا الزمان الكثير مما لديهنَّ مغمورًا/ غمرًا تامًا في غياهب النسيان. ولكن إذا انقلبنَ نحو العالم الحسي وهبطنَ إلى الصيرورة في دنيانا، فما عسى

أن يكون نوع الزمان الذي يتمُّ فيه تذكرهنَّ؟ ألَا، إنَّه ليس من الضروري أن يهبطنَ هبوطًا تامًا الى أسفل سافلين. فانهنَّ إذا تحركنَ بوسعهنَّ أن يتقدمنَ إلى حدٍّ يقفنَ عنده. وليس من شيء يمنعهنَّ من أن يعدنَ ويخرجنَ مما هنَّ فيه قبل أن ينتهينَ إلى أقاصي الكون والصيرورة./

٦ قد يصير لقائل مساغ أن يقول عن النفوس اللواتي يتحوّلنَ ويتغيّرنَ أنهنَّ يتذكّرنَ إذًا، ما دام الذكر هو ذكر ما مضى وفات؛ ولكن النفوس اللواتي تمَّ لهنَّ أن يبقينَ على حال واحد، فما عسى أن يذكرنَ؟ وهي مسألة تتناول الذكريات في نفوس الكواكب كافة، ولا سيما نفس الشمس/ والقمر. وإنها لتتسع فتشمل الذكرى في نفس الكل أيضًا، بل إن فيها دعوى التنقيب عن الذكر عند المشتري. هذا وانه يجدر بالباحث في هذه الأمور أن ينظر في أفكار الكواكب واستدلالاتها ما هي، اللهمَّ إنْ كانت، موجودة متوافرة. وإنْ لم تكن الكواكب تبحث/ عن شيء أو تتردَّد في شيء (فإنها لا تحتاج إلى شيء، ولا تكتسب علم شيء لم يكن لها به علم في ما مضى) فأنَّى لها الأدلة والمقاييس والتفكير؟ بل إنها لا تحتاج إلى تروٍّ او تدبّر في ما يتعلق بالآدميين، إليهما تلجأ لتسيير أمورنا أو أمور الدنيا بوجه عام./ فإن النظام الذي تنشره على العالم الكلي، إنما هو من نوع آخر.

٧ ماذا إذًا؟ أليست تذكر أنها شاهدت الإله؟ بل إنها لتشاهده دائمًا. وما دامت تفعل، فلا يسعها قطّ أن تقول إنها شاهدته؛ إنما هذا هو حال من يكون قد كفَّ عن النظر. ثم ماذا؟ أوَ لا تذكر أنها دارت حول الأرض بالأمس وفي العام الماضي؟ أو أنها كانت بالأمس حيَّة، وقبل الأمس بزمان أيضًا، بل منذ أول حياتها؟ ألَا، وإنها دائمًا حيَّة؛/ والدوام إنما هو الوجود على حالة واحدة. فالقول في حركة الكواكب أن لها أمسًا غابرًا وعامًا ماضيًا، إنَّما هو مثل قول مَنْ إذا رأى خطوة القدمين وهي شيء واحد، حاول أن يجزّئها الى أجزاء كثيرة، جزءًا بعد جزء، وأن يجعل الحركة الواحدة مجموعة حركات عديدة. كذلك القول في حركة الكواكب. إنما هي واحدة أيضًا، ولكنَّا نقسمها نحن، فتصبح نُهُرًا كثيرة يختلف بعضها عن بعضها الآخر لأن/ الليالي تفصل بينها. أما هنالك، فما دام النهار هو هو، واحدًا أبدًا، كيف تكون النُهُر الكثيرة؟ ومن ثم فلا مجال لما هو عام مضى أيضًا. ولكن ربَّ قائل يقول: إنَّ البعد في السماء لا يكون دائمًا هو هو بعينه، بل إن هنالك أبعادًا مختلفة؛ ثم إنَّ فلك البروج في تغيُّر متواصل، فهو مع كوكب غيره مع الآخر. فلماذا لا يقول الكوكب إذًا: «لقد اجتزت هذا البرج، وها أنذا في غيره»؟ هذا وإن كانت الكواكب تشرف على أمور الآدميين، فكيف لا تلاحظ تقلباتهم،/ ولا ترى أنهم الآن غيرهم بالأمس؟ فإذا كان ذلك كذلك، فلأنه كان قبل آدمي اليوم آدميون آخرون

وعلى حال آخر. ومن ثم فإن للكواكب تذكُّرًا.

٨ إلَّا أنَّه ليس من الضروري لمن يشاهد أن يذكر كل ما قد رأى، أو ان يستودع خياله كل ما جاءه من قِبَل اللواحق العَرَضِيَة. ثم إن بين الأمور ما يُدرك بالعرفان أو بالعلم إدراكًا لا يستهان بشدَّة ظهوره. فإذا بدا وأحسسنا به عينًا، لم يكن من الضروري أن نحوِّل انتباهنا عن علمنا به عقلًا، وهو حاضر، إلى المحسوس/ الجزئي (إلّا إذا كنا في شيء عملي ندبّره) ما دام العلم بالجزء داخلًا في العلم بالكل. وها أنذا أتناول هذه الأصول أصلًا أصلًا على الوجه الذي يلي. فأولها ليس من الضروري أنْ يحفظَ الانسان كل ما يراه بأم عينه. ذلك لأنه قد يبدو لنا ما لا نجد فيه فرقًا بين غيابه أو حضوره، أو ما لا شأن لنا فيه إجمالًا. فإن الحس ينفعل آنذاك بمجرد/ ما في المرئي من اختلاف، ولا ينفعل بالمرئي إلَّا الحس فقط. وذلك لأن النفس لا تنشرح للمرئي في باطنها لأنها لا تراه ذا شأن يلبي حاجتها أو تنتفع به بوجه من الوجوه. ثم إذا تحوَّلت فاعليتها إلى أمور أخرى حتى انصبت على هذه الأمور انصبابًا تامًا، لم تحفظ ذكرًا لشيء من هذه الأشياء التي مضت./ ولا غرو ما دمنا لم ندرك احساسنا بها إذ كانت حاضرة بين يدينا ونحن نحسّ بها. أما الأصل الثاني فهو أنه ليس من الضروري أن يستودع الخيال كل ما كان من قبيل القرائن العَرَضِيَة، ولئن اتفق الأمر، فما من شأن الخيال أن يحرص عليه ولا أن يضبطه. بل إن انطباع شيء من هذا النوع في الخيال لا يولِّد قطّ شعورًا. وبوسعك أن تفهم ما أعنيه إذا أدركت/ ما أقوله في ما يلي. أقول إذًا: إن لم نكن لنقصد قطّ يومًا أن ينفرج لنا هذا الجزء ثمَّ ذاك من أجزاء الهواء عندما نمضي من مكان إلى مكان، أو فيما لو كنا نجتاز مكانًا واحدًا معينًا، فإنَّا لا نحفظ هذا الإنفراج، بل إنه لا يخطر عنه لنا بال في أثناء سيرنا. وكذلك القول في الطريق: إن لم نكن نقصد أن نقطع جزءًا معينًا منها، وكان سفرنا في الهواء، لم يكن لنا/ همّ في أيِّ فرسخ من فراسخ الأرض صرنا، ولا كم فرسخًا سرنا. ثم إنَّا لو احتجنا إلى التحرك ثم لم نُقِمْ للزمان حسبانًا، بل أردنا التحرك فقط، ولم نُضِفْ إلى الزمان عملًا من أعمالنا، لما ذكرنا لأعمالنا زمانًا دون غيره./ هذا ولا يَخفى على أحد أن الفكر اذا أحاط بعمل واطمأنَّ إلى الوجه الذي منه يعالج عمله، فلا تستأنس منه العودة إلى هذا العمل في فصوله وجزئياته. كما أنه عندما يفعل الفاعل فعلًا باقيًا واحدًا على ذاته دائمًا، فمن العبث أن يحفظ الفاعل دقائق فعله تفصيلًا. وبعد، فإذا سارت الكواكب في حركتها، فإنما تتحرك لتقوم بأعمالها الخاصة،/ لا لكي تقطع الأبعاد التي تجتازها. وليس غرضها مشاهدة الأشياء التي تمرُّ بها، كما أنه ليس هذا المرور بذاته أيضًا، وهو مرور بالعرض غير متعمّد في ذاته. بل إن بال الكواكب في أمور أخرى أرفع شرفًا، وإنما يكون ما تجتازه شيئًا باقيًا هو هو دائمًا على حاله. ثم إن الزمان، في الأبعاد

التي تقطعها، لا يدخل في الحسبان؛ فلا حاجة بعد ذلك/ عندها للأماكن التي تجتازها أو للأزمان التي تقضيها، فضلًا على أن للكواكب حياتها وهي باقية دائمًا على ذاتها. فلا عجب في التحرُّك الذي يلزمها والذي يقوم حول مركز واحد لا يتغيَّر، إن لم يكن بمنزلة تحرُّك مكاني، بل إنه تحرُّك حيوي. إنما هو تحرُّك حيوان واحد في ذاته، ذي عمل موجَّه لذاته، ساكن بالنسبة إلى غيره، تحرُّكه الحياة الكامنة فيه وهي حياة الأزل./ ولأجل ذلك كله إذا شبّهنا حركة الأفلاك بحلبة رقص، وكفَّت هذه الحلبة لحظة عن رقصها، فإنَّ الرقص كله، وقد أُنجز منذ بدايته إلى نهايته، يكون هو الرقص في كماله. في حين أنه إذا نُظِرَ إلى أجزائه جزءًا جزءًا، فإنها ناقصة كلها. أما إذا كانت الحلبة في رقص دائم، فالرقص في كمال دائم أيضًا. وإذا كان في كمال دائم،/ لم يكن لكماله نهاية في مكان أو زمان. وما دام الأمر كذلك، فليس لحلبة الرقص رغبة قطّ، وبالتالي لن تقيس زمان رقصها أو مكانه، ولا نُبّه لها عن كلا الأمرين إذًا. هذا وإنَّ الكواكب تتمتع بحياة سعيدة، وهي تشاهد الحياة بنفوسها. وإذا كان ذلك كذلك، فإن نفوسها كذلك أيضًا، إنما تميل بالميل ذاته إلى القيام في الوحدة، ويشع فيها نور يشمل السماء كلها. مثل ذلك مثل الأوتار/ في القيثارة تتحرك بتفاعل متبادَل فتُصعد أنفاسها مسبوكة في توقيع ينضح بالطبيعة. كذلك تكون السماء بأسرها في حركتها مع أجزائها: تتحرك هي نحو ما هي في ذاتها، وتتحرك أجزاؤها بحركة أخرى، ما دام لها وضع آخر، ولكن نحو الغاية عينها دائمًا. وإذا كان الأمر كذلك، فإن فيه تأكيدًا لصواب قولنا في حياة الأفلاك: إنها حياة واحدة متجانسة؛ ولشدّ/ ما أحراها آنذاك بأن تكون حياة الأفلاك كلها.

٩ والمشتري، ماذا نقول فيه؟ إنه هو الذي يضع الأشياء كلها بخطوطها ومعالمها، وهو الذي يدبِّر أمورها دائمًا. هو «صاحب النفس الملكيَّة والروح الملكي»، والعلم السابق بالشيء كيف يتم، حتى إذا تمَّ أشرف عليه. وهو الذي يسيِّر الكواكب في نظامها المُحْكَم ويجعلها تقوم بدوراتها، وما أكثر ما فعل! فكيف لا يكون له ذكر وهو بين ذلك كله؟/ إنه يصنع الأشياء ويوفِّق بعضها مع بعض ويَقدر الدورات الماضية كمًّا وكيفًا والدورات المقبلة أيضًا. وما دام على هذه الحال، فإنه لا محالة أقوى ما يكون تذكّرًا وأشدّ به حينئذ حكمة وتدبيرًا إذا لم تنظر إليه إلَّا صانعًا. فنقول: أمَّا أمر التذكُّر في الدورات الفلكية فإنَّه في حدِّ ذاته، ينطوي على مشكلة عنيفة،/ وهي كم عدد هذه الدورات، وهل يعرفه المشتري ذاته. إذا كان هذا العدد متناهيًا، سلَّمنا بأن للعالم الكلي بداية في الزمان؛ وإذا كان غير متناهٍ، فإن المشتري يجهل عدد أعماله كم هو. وإن كون المشتري قائمًا في المعرفة الواحدة والحياة الواحدة - فإنه ليس متناهيًا - يجعله يعرف ما يكون واحدًا لا بمعرفة تأتيه من الخارج، بل بعمله في ذاته. وذلك لأنَّ غير

المتناهي بهذا المعنى يكون دائمًا معه، أو بالأحرى تابعًا له،/ فيشاهده بمعرفة غير مكتسبة. فمثلما أنَّ المشتري يعرف أن حياته ليست متناهية، يعرف كذلك أنَّ العمل الذي ينبعث منه الخير الكل إنما هو واحد أيضًا. ولكنه لا يعرف أنَّ هذا العمل يؤثِّر في الكل.

١٠ هذا وإنَّ الأصل الذي يضع للعالم معالمه، إنما يؤوَّل على وجهين: على أنه الصانع من ناحية، وعلى أنه نفي الكل من الناحية الأخرى. وإذا ذكرنا المشتري، ذكرناه على أنه الصانع تارة، وعلى أنه المشرف على تسيير الكل طورًا. ولكن يجب في الصانع أن ننفي عنه مطلقًا كل تقدُّم وتأخُّر، فنسلِّم له بحياة واحدة/ ثابتة على حالها لا تتبدَّل ولا تخضع للزمان. أما حياة العالم، تلك التي تحمل الأصل المشرف على تسييره في جنباتها، إنما تحتاج إلى بحث خاص هي أيضًا: وهو بحث يدور حول ما إذا لم تكن هذه الحياة ذاتها قائمة في التفكر، وفي طلب الفعل الذي يجب أن يُفْعل. ذلك لأن ما يجب فيه أن تفعله، إنما هو أمر قد اكتشف، واكتشف مع تناسقه في ذاته./ وليس ذلك بمعنى أنه كان منسقًا في ما مضى، إذ أن ما كان منسقًا إنما هي الأشياء بعد أن حدثت وتمَّت. في حين أن ما يحدثه الصانع إنما هو النظام، أعني عمل النفس المرتبط بالروح على أن يتوسط الطرفين الحكمة التي يكون ارتسامها النظام الثابت في النفس ذاتها. وما دامت هذه الحكمة لا تتغيَّر، فلن تتغيّر النفس حتمًا أيضًا إذ أنها ليست بحيث تنظر تارة إلى عالم الروح، وطورًا لا تنظر إليه، فإنها إن كفَّت عن النظر حارت في أمرها. وإن النفس واحدة، وواحد عملها أيضًا./ ذلك لأنَّ الأصل المشرف على تدبير العالم إنما هو واحد: إنه هو السائد دائمًا وليس سائدًا ويومًا مسودًا. فأنّى له الكثرة حتى يكون فيه تنافر أو إشكال. ثم إنَّ هذا الأصل المدبِّر الواحد إنما يريد الشيء الواحد ذاته دائمًا: فلماذا تختلف مقاصده حتى يرتبك في كثرة الممكنات؟ وإن النفس مع ذلك لن ترتبك في أمرها،/ حتى ولو تغيّرت بالرغم من كونها ثابتة في الوحدة. أجل إن الكل ينطوي على أنواع كثيرة وأجزاء يقابل بعضها بعضها الآخر، ولكن ذلك لا يجعلها تتحيَّر في كيف تدبِّر أوضاع الأمور. فإنها لا تباشر بعملها من أواخره أو تتناوله من أجزائه لتؤلِّف بينها، بل من أوائله. فإذا انطلقت من الأصل الأوَّل سارت في طريق غير مسدود بحاجز إلى الأشياء كلها، فوضعت لها معالمها. وتكون النفس سيدة في العالم الكلي آنذاك، لأنها تأخذ في عمل واحد، فتلتزمه دائمًا،/ باقية هي على ذاتها أيضًا. أما إذا أرادت شيئًا ثم شيئًا آخر، فأنّى لها هذا الشيء الآخر؟ فضلًا على أن ما يجب أن تفعله يشْكُلُ عليه أمره آنذاك، فيفتر عملها إنْ أخذت تفكر في ما يناسبه أو ينافيه.

١١ ذلك لأنَّ مثل تسيير العالم مثل معالجة الحيوان الواحد في ذاته: فإن المعالجة قد

تتناول الحيوان من الخارج من أجزائه. وقد تتناوله من الباطن، من أصله. فالطبيب مثلًا يأخذ مرضاه من ظواهرهم ويعالجهم بأجزائهم، فكثيرًا ما تَشْكُلُ عليه أمورهم فيتردَّد ويتروَّى. أما الطبيعة فإنها تنطلق من الصميم ولا تحتاج إلى تروٍّ. ويجب/ في تدبير الكل وفي المدبِّر ألَّا يتقيَّد بسلوك الطبيب، بل بسلوك الطبيعة. ولا سيما أن الأمور في الملأ الأعلى أشدُّ بساطة، بقدر ما أن الأحياء كلها هنالك بمنزلة حيوان واحد ينطوي على كل أجزائه. فإن الطبائع كلها خاضعة لطبيعة واحدة: تتبع هذه الطبيعة، متعلِّقة فيها، مرتبطة بها وكأنها نابتة منها،/ مثلما أن الطبيعة في الأغصان تابعة لطبيعة الشجرة كلها. فأين التفكير والحسبان والتذكُّر حيث نجد حكمة أبدًا حاضرة، تعمل أعمالها وتفرض سيادتها وتتقيَّد بنمط واحد في تدبيرها؟ وإن كانت المحدثات متنوعة مختلفة، فلا يستلزم ذلك منا أن نعتقد في صانعها أنه يتبعها في تحولاتها./ بل مهما كثر تنوُّع المحدثات ازداد صانعها بقاءً على حاله. ذلك لأنه، حتى في الحيوان الواحد الجزئي، تنشأ المحدثات عديدة، ثم لا تظهر كلها في آن واحد. فإن أطوار العمر، ثم ظهور كل جزء من أجزاء الحيوان في حينه، مثل ظهور القرون واللحية، ونهود الثدي، ثم الإكتهال، ثم ولادة الأولاد وهم غير آبائهم:/ ليس كل ذلك بأن تهلك البُنى المعنوية المتقدّمة، بل أن تنشأ إلى جانبها بُنى معنوية جديدة. ولا غرو، فالأمر راجع إلى أن البنية المعنوية تعود وتحضر هي ذاتها كلًّا في الحيوان الجديد الذي نشأ. وبعد، فإنَّه يحق لنا أن نسلِّم لنفس الكل بالحكمة الواحدة الباقية دائمًا على ذاتها، وهي كأنها حكمة العالم كله الثابتة. إنها كثيرة الوجوه، كثيرة التنوُّع، وهي حكمة الحيوان الواحد الأعظم البسيطة أيضًا./ فلا يعتريها التغيُّر بكونها ذات كثرة، بل إنها تُبقي البنية المعنوية الواحدة والبنية المعنوية الكلية في آن واحد. ذلك لأنها لو لم تكن البنية المعنوية الكلية، لما كانت حكمة الكل، بل حكمة ما يليه ويتفرّع منه.

١٢ ولكن ربَّ قائلٍ يقول: إن عملًا مثل هذا، إنما هو عمل الطبيعة. أما الحكمة، فانها ما دامت كامنة في العالم الكلي، كان التفكير والتذكُّر من خصائصها لا محالة. فنجيب: إن هذا القول قول رجال يخلطون بين ما هي الحكمة وبين ما ليس من الحكمة في شيء، ويتصوّرون طلب الحكمة على أنه الحكمة بالذات./ فما عسى أن يكون التفكير سوى الرغبة في اكتشاف الحكمة وفي الدليل الصحيح الذي به ندرك روح الحق؟ إن المفكّر مثل الذي ينقر على القيثارة ليصبح بارعًا في فنِّها، ومثل الذي يروِّض ذاته ليكتسب مَلَكَة ما فيه، وبوجه عام مثل من يتعلَّم ليصبح عالمًا. ذلك لأنَّ الذي يفكر إنما يطلب معرفة ما إذا حصل المرء على معرفته أصبح المرء حكيمًا؛ ومن ثم كانت الحكمة متوافرة لمن سكن وكفَّ/ عن التفكير. ويشهد لذلك حال المفكِّر ذاته: إن اكتشف ما يجب اكتشافه بطل مفكرًا؛ وأنه ليُمسك عن التفكير لأنه وصل الى

الحكمة. فإذا أدرجنا مدبِّر الكل في زمرة طلاب العلم، وجب علينا أن نعترف له بالتفكُّر والتحيُّر والتذكُّر الذي نعترف به لمن يجمع بين/ ماضي وحاضر ومستقبل. أما إذا جعلناه في مقام العارف، وجب علينا أن نعتقده حكيمًا ثابتًا في طمأنينة أدركت حدَّها. ثم أنه إن كان يعرف المستقبلات (وليس من المَعقول أن ننفي هذا العلم عليه)، فلماذا لا يكون عارفًا كيف يتم حدوثها بعد ذلك؟ وإذا كان يعرف كيف تتمُّ، فما هي حاجته بعدئذ للتفكير/ وللجمع بين الماضيات والحاضرات؟ هذا وإنَّ معرفته للمستقبلات، إذا ما سلّم له بها، لا تأتيه مثلما تأتي المنجّمين معرفتهم. بل إنها من نوع معرفة من يصنع وهو على يقين مما سيكون من صنعه. وهذا يعني أن معرفته إنما هي بالذات معرفة أسياد الأمور كافة، هؤلاء الذين لا يخامرهم قطّ/ تردُّد أو ارتياب. إنَّ من كان ذا رأي ثابت، بقي ثابتًا على رأيه دائمًا. ومعرفة المدبِّر الكلي للمستقبل من نوع معرفته لحاضره، وهي معرفة ثابتة دائمًا لا يعتريها قطّ تغيير: فلا دخل فيها للتفكُّر. بل نقول: إنه لو لم يكن يعرف المستقبلات التي يصنعها، لما كان يصنعها عارفًا/ او متقيدًا بمثال ينظر اليه. فيأتي صنعه عن طريق العَرَض آنذاك، أعني أنه يكون وليد البخت والاتفاق. إن ما يتقيّد به في صنعه إنما هو أمر ثابت على حاله دائمًا إذًا. وإن كان ذلك كذلك، فإنه لا يصنع إلّا بحيث يكون صنعه شبيهًا بالأصل الذي ينطوي عليه في جنباته. هو يتقيَّد بوجه واحد في صنعه إذًا، وكذلك دائمًا؛ فلا يصنع الآن متقيدًا بوجه، ثم يصنع بعد ذلك متقيدًا بوجه آخر. وإلَّا فما الذي يُجنِّبُهُ أن يخطئ في صنعه؟/ وإذا كان الصنع ينطوي على أمور مختلفة، فإن أصل هذا الاختلاف ليس منه هو ذاته، بل من كونه خاضعًا للبُنى المعنوية؛ وهذه البُنى إنما هي من الصانع، حتى يكون الصنع دائمًا تحت حكم البنى المعنوية المتتابعة. ومن ثمّ فإنه ليس قطّ من الضروري أن يتيه الصانع أو يتردَّد أو يرتبك، كما ظنَّ بعضهم/ وذهبوا إلى أن تدبير الأشياء كافة إنما هو أمر شاق. فالارتباك، فيما يبدو، إنما يقع لمن يكون في عمل غريب عليه، وهو حال من ليس سيدًا في عمله. أمّا من كان السيد والأوحد في أعماله، فإلى ماذا يحتاج إلَّا إليه ذاته وإلى إرادته؟ وهذا يعني بالذات أنه لا يحتاج إلَّا حكمته، لأن الإرادة عند صانع من هذا/ الطراز إنما هي الحكمة. فهو لعمري، لا يحتاج إلى شيء في صنعه، ما دامت الحكمة ليست شيئًا غريبًا عليه، بل ما دام هو ذاته لا يلجأ ليصنع إلى شيء مكتسب، فلا يلجأ إلى التفكُّر أو إلى التذكُّر وكلاهما من المكتسبات.

١٣ ولكن بماذا تتميَّز هذه الحكمة التي وصفناها عمَّا نسميه الطبيعة؟ يكون تميّزها بأن الحكمة تأتي أولًا، أما الطبيعة ففي المقام الآخر. ذلك لإن الطبيعة هي للحكمة أثرها وللنفس حدُّها الأقصى، وهي تنطوي على البنية المعنوية في إشعاعها الأبعد. مثل ذلك مثل

ما يتم في شمع كثيف إذا اجتازه طابع الخاتم/ فانتهى منه إلى حدِّه الأقصى وظهر من الصفيحة الأُخرى. فمعالم الطبع واضحة من فوق، ولكن لها أثرًا ضعيفًا من تحت. ولذلك لم تكن الطبيعة لتعرف؛ إنما تصنع فقط. وما دامت تمد بما لديها ما يليها من غير قصد منها ونيَّة، فإن صنعها هو الإمداد الذي تكفله للجسمانيات والهيولانيات. فهي بمنزلة الجسم الحار إذا نقل حرارته إلى ما يتصل به مباشرة/ جعله على جانب أقل من الحرارة. ولذلك لم يكن للطبيعة خيال؛ والعرفان، أفضل من الخيال، الذي يقوم في الوسط بين انطباع الطبيعة والعرفان. فإن الطبيعة لا تشعر بشيء ولا تدرك؛ أما الخيال فإنه يُدرك ما يَرِدُ عليه من الخارج لإنه يتيح لصاحبه أن يعلم ما به ينفعل./ أما العرفان فإنه من ذاته يولِّد الإدراك، وفعله ينبثِق من الأصل القائم بالفعل ذاتًا، فالروح هو صاحب العرفان إذًا. أما نفس الكل فانها قد تلقّته على الدوام، وكانت قبل ذلك بين يديه؛ تلك هي حياتها، والذي يظهر لها دائمًا إنما هو إدراك نفس في حالة العرفان. أما ما يشعُّ من النفس في الهيولى إنما هي الطبيعة وهي الحد الذي يقف عنده عالم الحقائق (أو أنه يقف قبل/ ذلك) ومعه تنتهي إلى أقصى حدود العالم الروحاني. فما بعد ذلك إلَّا آثار وأشباح. وبعد، فإن الطبيعة تؤثِّر في الهيولى وتتأثر بها؛ ثم إن النفس التي قبل الطبيعة وفي جوارها فإنها تؤثِّر ولا تتأثر. أما النفس العلوية فلا تأثير لها على الأجسام أو على الهيولى./

١٤ هذا وإنَّ الأجسام التي نقول عنها إنها من عمل الطبيعة، فإما الأسطقسات، ذلك الذي يشع من النفس في الهيولى، وهي أجسام ليس أكثر؛ وإمّا الحيوانات والنبات. فهل تكون بحيث تنطوي على الطبيعة مستكنة فيها؟ بل إنها على مثل ما يكون الأمر في النور. إذا انسحب النور لم يحتفظ الهواء منه بشيء، بل يبقى النور كأنه على حياله، والهواء على حياله أيضًا، وكأنه لم يمتزج./ أو أن أمرنا هنا مثلما يكون في النار والجسم الذي سخنته: إذا انسحبت النار بقي من الحرارة بعضها، على أنها حرارة تختلف عنها في النار، وهي في الجسم الذي أصبح حارًّا حال له. فيجب في المثال الذي تمدُّ به الطبيعة ما جبلته، أن نفترضه من نوع غير ما تكون هي عليه. أما إذا كان إلى جانب هذا المثال شيء آخر قائمًا بين المثال والطبيعة، فيجب البحث عنه أيضًا./ ونكون بذلك قد شرحنا الفرق بين الطبيعة وبين الحكمة التي وصفناها بأنها كامنة في العالم الكلي.

١٥ وتعترضنا هنا مشكلة أخرى تقوم في وجه كل ما سبق ذكره؛ وهذي هي: إن الأزل تابع للروح، والزمان للنفس، وقد ذكرنا أن الزمان بذاته إنما يلازم فعل النفس ومنها أصله. إن كان ذلك كذلك، فكيف يكون الزمان مقسَّمًا وينطوي على ما مضى، ثم لا تُقسَّم النفس/ ولا يُقسَّم

فعلها؟ وإذا رجعت بعد ذلك إلى ماضيها، فكيف لا تولِّد الذِكَر في نفس العالم الكلي؟ فضلًا على أنه لا بدَّ من القول بأن الأشياء تبقى في الأزل هي هي على ذاتها، وتتغيَّر وتتقلَّب في الزمان؛ وإلَّا لأصبح الأزل والزمان شيئًا واحدًا حتى ولو لم نسلِّم في أفعال النفس بأن التغيُّر يعتريها./ أنقول بأن نفوسنا تقبل التغيُّر وما سواه مثل النقص الذي يلازم الزمان ويكون فيه، في حين أن نفس العالم الكلي إنما تولِّد الزمان ثم لا تكون في حيِّزه؟ ولنفترض أنها ليست في حيِّز الزمان، فما الذي يجعلها تولِّد الزمان وليست تولِّد الأبد؟ ألا، لأن ما تولِّده لا يقع في الأزل، بل/ يكتنفه الزمان؛ ثم إن النفوس إجمالًا لَسْنَ في حيِّز الزمان، بل إن فيه أحوالهنَّ بقدر أنهنَّ موجودات، وأن فيه أفعالهن أيضًا. ذلك لأن النفوس أزليات، والزمان بعدهنَّ؛ ثم إن ما يكون في الزمان إنما هو أقل شأنًا من الزمان. فإن الذي يجب في الزمان هو أن يكتنف ما يكون في الزمان مثلما هو الأمر مما يكون في المكان أو في العدد./

١٦ ولكن إذا جاء في النفس الكليَّة الشيء بعد الشيء، وإذا كانت تحدث هي ذاتها في الزمان المتقدِّم من محدثاتها ثم المتأخِّر بعده، فإنها تتجه إلى المستقبل إذًا. وإذا فعلت، فإنها متَّجهة إلى الماضي أيضًا. إلَّا أن المتقدِّم والماضي إنما يكونان في الأشياء التي تصنعها النفس، أما فيها هي ذاتها، فلا نجد شيئًا قد مضى، بل نجد/ البُنى المعنوية وهي حاضرة جميعًا، كما ورد سابقًا. فإن المُحدثات ليست كلها جميعًا في آن واحد، كما أنها ليست جميعًا في مكان واحد، ولو كانت كلها جميعًا في البُنى المعنوية. فالأيدي والأقدام إنما هي معًا في البنية المعنوية ولكنها في العالم الحسي منفصل بعضها عن بعض. ومع ذلك فإن في النفس الكليَّة إنفصال بعض الأشياء عن بعضها الآخر وهو على وجه آخر، ومن ثمَّ فإن فيها أيضًا تقدُّم الشيء على غيره على وجه آخر أيضًا. أما إنفصال بعض الأشياء عن بعضها الآخر،/ فقد يؤَّول على أنه الخلاف الواقع بينها وفيها. ولكن التقدُّم، فكيف يتم لو لم يكن منظِّم العالم ليشرف على تسيير الأمور؛ وإذا أشرف حكم على هذا الشيء أن يكون بعد ذلك. وإلَّا فلماذا لا نجد الأشياء كلها معًا؟ ألَا، إنه لو كان المنظِّم شيئًا والنظام شيئًا آخر، لكان المنظِّم بحيث كأنه يحكم بذلك. أما إذا كان القائم على الأمور هو هو النظام الأول، فإنه لا يحكم آنئذ بل يكتفي بأن يُحدث هذا الشيء بعد/ ذلك. لأنه إذا حكم، فإنما يحكم وهو ينظر إلى النظام، فيكون شيئًا مختلفًا عن النظام. فكيف يكون آنذاك هو النظام بذاته؟ لأن المنظِّم ليس هيولى ومثالًا، بل إنه مثال فقط وقوة، والنفس إنما هي الطاقة الثانية على الفعل وتأتي بعد الروح. أما وجود الشيء بعد الشيء، إنما يقع في الجزئيات الحسيَّة التي لا يسعها أن تكون كلها معًا./ وما دامت النفس على هذه الحالة، فإنما هي شيء جدير بالإحترام حقًا. وهي أشبه شيء بدائرة متماسكة مع

مركزها، نكاد لا نحسُّ ببعدها عن مركزها، وهو بعد بدون امتداد. ذلك لأن أوضاع الأمور إنما تكون على نحو ما يلي: إذا جعلنا الخير المحض بمنزلة المركز جعلنا الروح بمنزلة دائرة لا تتحرّك، والنفس بمنزلة دائرة تتحرّك، وإنما يحرّكها الشوق./ فإن الروح لا يلبث أن يدرك الخير ويحيط به؛ أما النفس فإنها ترغب في ما هو وراء الحق. ثم إن كرة العالم الكلي، ما دامت مشتملة على النفس المدفوعة بذلك الشوق، فإنها تتحرّك بدافع ما كانت مفطورة على أن تشتاق إليه وترغب فيه. ولكن فطرتها هي الفطرة التي بموجبها يرغب الجسد في ما يكون خارجًا عنه. وهذا يعني أنه يمتد حول ما يرغب فيه ثم يحيط به راجعًا إلى ذاته،/ أي أنه يتحرَّك بحركة الدائرة.

١٧ ولكن لماذا لا تكون عمليات العرفان والمعاني في نفوسنا من هذا النوع الذي شرحنا، بل نجد لدينا هنا التوالي في الزمان والبحث القائم على التفكير والترويّ؟ ألأنَّ زمان الأمور موزَّع بين قوى كثيرة تتحرّك كلها ثم لا يتمّ السؤدد لواحدة من بينها؟ كلا، بل لأنَّ القوة السائدة تختلف باختلاف الحاجة واللحظة الحاضرة، فلا تحدَّد القوة بذاتها/ بل بشيء آخر دائمًا، وهو غريب عليها. ومن ثم كون مرادنا في تغيُّر متواصل، يتكيَّف بتكيُّف المناسبات، ويحضر عندما تحضر الحاجة. فيعرض العارض من الخارج ثم يعرض بعده عارض آخر. ذلك لأنه، ما دامت القوى السائدة كثيرة، نشأت الخيالات الكثيرة لا محالة: فتنتقل من قوة إلى قوة، وكلها غريبة مكتسبة، دائمًا مستجدَّة تقيِّد كل فرد جزئي في حركاته/ وأعماله. فعندما تتحرَّك القوة الشهوانية، تقبل صورة الشيء المشتهى الخيالية وكأنها إحساس يؤذن بالإنفعال وينبيء عنه. فيفرض علينا هذا الإحساس أن نتبعه وأن نحصل على الشيء المشتهى. أما نحن فنتحيَّر ونتردَّد سواء أأخذنا نتبعه لنكفل لنا ما نشتهي أم قابلناه بالمقاومة. ثم إن الغضب الذي/ يدعو إلى الدفاع عن الذات يولِّد الحال عينه إذا حُرِّك، في حين أن حاجات الجسم والانفعالات تولِّد فينا الأحوال والأحكام المختلفة. وهكذا القول عن جهل ما فيه خيرنا وعن تحيُّر النفس في ما تقول بعد أن يكون قد دبَّ فيها التنازع من كل صوب وجانب. وناهيك بما سوى كل ذلك إذا تضافرت هذه العوامل كلها أو امتزج بعضها ببعض. ولكن هل يتردَّد الأصل الأرفع فينا في أحكامه؟ كلا، بل التردُّد والتقلّب في الآراء/ إنما هما من لوازم المركَّب. فمن الأصل الأَرفع فينا يردُ إلى المركَّب العقل بصوابه، وهو آنذاك ضعيف يكون بين ذلك الخليط كله، بطبعه في حدِّ ذاته. ومثله مثل المرشد الفاضل في جمع كثير صاخب يقول ولا يُطاع بل يطاع سفلة الصاخبين وأصحاب الجلبة. فيجلس هو صامتًا لا حول له ولا/ قوة، وقد غلبه صياح السفلة. وبعد، فإن كان المرء أشد الناس رداءة وجدناه على حالة العاميّ وعلى حالة الإنسان الناتج عن كل ما

تُخلِّفه سياسة الدولة لدى فسادها. أما في الوسط المعتدل، فإن الإنسان يسلك سلوك دولة يسود فيها عنصر الخير ما دامت السياسة الشعبية آنذاك لا تجنح إلى التطرُّف. وإذا مضينا في درجات مقام الفضل وجدنا الحياة في وضعها الارستقراطي،/ حيث يكون الإنسان قد تخلَّص مما عليه العوام وانقاد للمكرمات. أمَّا في المقام الأفضل، فيقابلنا الإنسان الذي، بانعزاله إلى ذاته، أصبح فيه سيّد أموره واحدًا ينتشر النظام على ما سواه. فالإنسان آنذاك بمنزلة بلدة بطبقتين: العليا منها والسفلى التي تتكيَّف في تنظيمها بتنظيم ما فوقها. وبعد، فها إنَّا قد أتممنا/ شرحنا في نفس العالم الكلي إنها واحدة، باقية هي هي على ذاتها دائمًا، منسجم بعضها مع بعضها الآخر وفي الأمور الأخرى إن وضعها على خلاف ذلك، وفي الأُسس التي تقوم عليها أقوالنا. فحسبنا الآن ما ورد في هذه المسألة.

١٨ هذا ولننتقل إلى السؤال عن الجسم الحيواني إذا كان له شيء يلازمه في حدِّ ذاته أم ينفرد بخاصة تميِّزه عن غيره، بفضل الحياة التي يتمتع بها ما دامت النفس فيه حاضرة. أم أنَّ ما لديه إنما هو الطبيعة، وهذا يعني أن الطبيعة تكون هي الشيء الذي يتصل بالجسم ويتعامل معه. إلَّا أنَّ الجسم بحدِّ ذاته، ذٰلك الذي تكمن فيه نفس وطبيعة، يجب فيه ألَّا يُنظر إليه مثلما يُنظَر إلى جسم لا نفس له، أو مثلما/ يُنظر إلى الهواء إذا أشعّ النور فيه، بل إلى الهواء إذا انتشرت فيه الحرارة. والواقع هو أنَّ لجسم الحيوان والنبات شيئًا كأنه ظلُّ النفس. بل إن من لوازم جسم من هذا النوع أن يتأثّر بألم الجسم وأن يلتذَّ بلذّته. أما نحن فإنَّ ألمًا مثل ذلك الألم ينتهي إلينا فنعرفه ثم لا ننفعل به؛ وكذلك القول في اللذة أيضًا. وإنما أشير بقولي/ «إلينا» إلى النفس الأُخرى، ما دام الجسم، وهو على هذه الحال، ليس شيئًا غريبًا بالنسبة «إلينا» بل إنه جسمنا ويهمّنا أمره لأجل ذلك، أعني من حيث أنه جسمنا. فإنَّا، بما نحن عليه في ذواتنا، لسنا هذا الجسم، كما إنَّا لسنا منزَّهين عنه. وهو متعلِّق فينا، مرتبط بنا. أما ما نحن عليه في ذواتنا فإنما هو الجانب الراجح فينا، وذٰلك الجسم مع ذلك إنما هو من وجه آخر، جسم ما نحن عليه في ذواتنا./ ولذلك يهمنا أمره سواء أكان في حال اللذة أم في حال الألم، ومهما شعرنا بالضعف فينا أصبحنا أقل انفصالًا عنه، بل ازداد إكرامنا له على أنه أفضل ما نحن في ذواتنا، وجعلناه هو الإنسان، فكأنَّا ننغمس فيه انغماسًا. ذلك لأنه يجب في انفعالات من هذا النوع، ألَّا يقال عنها أنها انفعالات النفس من كل وجه؛ بل أنها تتناول الجسم وهو على ما وصفناه به، وشيئًا مشتركًا بين هذا الجسم وبين النفس/ ومركّبًا منهما كليهما. فإنَّ الشيء إن كان واحدًا في ذاته، إنما هو آنذاك كأنه مكتفٍ بذاته. فما عسى أن ينفعل به الجسم، مثلًا، إن كان وحده، وهو لا نفس له؟ وإذا قُسِّم، فليس هو الذي يُقسَّم، بل الوحدة القائمة فيه. كما أن النفس، إن كانت نفسًا فقط،

لا تُقسَّم؛ بل إنها ما دامت كذلك، ناجية من كل تقسيم. أما إذا أراد شيئان أن يكونا شيئًا واحدًا، وكانت الوحدة التي يلجآن/ إليها وحدة مكتسبة وإرادة من الخارج، ثم لم يتيسَّر لهما تحقيقهما، نشأ الألم عن ذلك كله، في ما يبدو. هذا وإني لا أقول: «إذا أراد جسمان. . . .» لأن طبيعة الجسمين واحدة. ولكني أقول: «إذا أرادت حقيقة أن تتصل بحقيقة من جنس آخر». فإن ما يكون في الدون آنذاك يتلقَّى شيئًا مما هو الأفضل، إذ أنه لا يتسع له كله، بل لأثر ما منه. فيتولَّد عن ذلك شيء هو واحد واثنان معًا،/ إذ أنه قد استوى في الوسط بين ما كان سابقًا وما لم يستطع أن يكون عليه. وما أصعب ما يكون قد دبّر لذاته حينئذ: فإنه داخل في اتحاد واهٍ لا ثبات له، بنزع به دائمًا تارة الى جهة وطورًا إلى ما في نقيضها. وهو بذلك معلَّق بين العلويات والسفليات إذًا: فإذا تحرَّك إلى الأسافل كشف عن بؤسه وتعاسته، وإذا ارتقى إلى/ علٍ أَسْفَرَ عن صدق رغبته في الاتحاد.

١٩ هذا هو ما يوصف بأنه اللذة أو الألم إذًا: فالألم هو المعرفة بأن الجسم يبتعد عن أثر النفس في حين فقدانه لهذا الأثر، واللذة هي المعرفة التي يدرك بها الحيوان أن أثر النفس يعود إلى تناسقه في الجسم. فالإنفعال يكون في الجسم؛ أما الإدراك فإنما هو خاصة النفس التي تحس،/ وهي قائمة في جوار الجسم. فإنها تدرك الإنفعال وتنقله إلى القوة التي تنتهي إليها الحواس. إن الجسم هو الذي يتألم إذًا، وأعني بذلك أنه هو الذي ينفعل. ففي العملية الجراحية مثلًا، اذا شُرِّح الجسم، وقع التشريح على الحجم؛ أما الإحساس بالألم، فإنه يتناول الحجم أيضًا، ولكن ليس من حيث أنه حجم فقط، بل/ من حيث أنه حجم من النوع الذي وصفناه. وكذلك القول في الحِرق أيضًا. فإن النفس هي التي تحس بكل ذلك، وإنما تدركه بسبب كونها كأنها تتاخم البدن. وإنها تحس كلها بما ينفعل به الجسم من غير أن ينالها هي من ذلك قطّ انفعال. فإذا أحسّت كلها حكمت على الانفعال بأنه حيث تقع الضربة ويكون الألم. فلو كانت هي ذاتها التي تنفعل، فإنها لن يسعها، وهي كلها في الجسم كله،/ أن تحكم على الألم أين يكون، ولا أن تنبئ عن محلِّه. بل تكون قد انفعلت كلها بالألم وأحسّت كلها بالوجع، فلا تحكم بأنه هنا أو هناك ولا تدل عليه، بل تحكم بأنه واقع حيث تكون هي؛ وإنما هي في الجسم كلِّه. فالواقع هو أن الإصبع هي التي تتألَّم، ويحس المرء بالألم لأن الإصبع إنما هي إصبعه؛ فيقال/ في المرء أنه يتألَّم من إصبعه، كما يقال عنه أنه أزرق لزرقة عينيه. ان ما يتألم إذًا، إنما هو العضو المُنفعِل إلَّا إذا ربطنا بمعنى الألم الإحساس الذي يليه، فنكون بذلك قد دللنا، لا محال، على أن الألم يقوم بألَّا يكون الإحساس غافلًا عنه./ لكنه يجب في الإحساس ذاته ألَّا يقال عنه أنه ألم، بل إدراك الألم. وما دام إدراكًا فإنه ليس للانفعال سبيل

إليه. وغاية ذلك أن يدرك الإحساس وأن يكون أمينًا في إنبائه عما يُدركه. فالمُرْسِل إذا انفعل استسلم إلى انفعاله، فلا يبلِّغ رسالته أو أنه لا يكون مرسلًا أمينًا.

٢٠ ونتيجة كل ما سبق ذكره هي أن نجعل الشهوات البدنية ذاتها منبعثة من ذلك الشيء المشترك بين النفس والبدن، ومن تلك الطبيعة الجسمانية على نحو ما وصفناهما. فيجب ألَّا نسلِّم بأن كل جسم، مهما يكن، هو أصل الرغبة والشهوة، ولا بأن طلب المرّ والحلو هو أمر عائد إلى النفس ذاتها. إنما نسلِّم بذلك لما هو الجسم،/ على أنه لم يرد أن يكون جسمًا فقط، بل أن يكون جسمًا تتناوله الحركة بأكثر مما تتناول النفس، فيضطره ما يرد عليه من الخارج أن يصبح كثير التحوُّل. ولذلك نراه على حال يطلب المر فيه، ثم على حال آخر فيه يطلب الحلو؛ أو أنه يسعى إلى البرودة تارة وإلى الحرارة تارة أخرى. ولم يكن ليهتمَّ بشيء من كل ذلك، لو كان وحده فقط. لقد ذكرنا سابقًا أن الإدراك إنما ينشأ عن الألم/ فتولِّد النفس الهرب إذ أنها تريد أن تُبعد الجسم عن سبب الانفعال. هذا بعد أن يكون العضو الذي ناله الانفعال أولًا قد أُنذر بالشيء ولاذ بالفرار من وجه ما، فعمد هو ذاته إلى الانفعال. وكذلك القول أيضًا في الإحساس الذي يدرك، وفي النفس من حيث أنها تجاور الجسم وتسمَّى الطبيعة، وهي التي تمدُّ الجسم/ بمسحة من نفس. فالرغبة تنبعث من الجسم وتنتهي صافية واضحة إلى الطبيعة، كما أن الإحساس ينتهي بالصورة الخيالية. ثم تقبل النفس عليها، فإما أن تفسح لها مجالًا إليها، إذ أنها هي وحدها صاحبة الأمر هنا، أو أنها تقاومها، وهي تفعل هادئة معتدلة، لا يهمها الجسم الذي بادر إلى الرغبة، ولا الطبيعة التي تَبِعَتْه في هذه الرغبة بعد ذلك. ولكن لماذا هاتان/ الشهوتان، ولماذا لا يكون المُشتهي ذلك الجسم وحده وهو على ما وصفناه؟ ألا، إن الطبيعة شيء، وذلك الجسم الحيواني شيء آخر. فإن الطبيعة هي التي تُحْدِثُه إذ أنها موجودة قبل نشأة ذلك الجسم: هي التي تصنعه، وقد جبلته وخلعت عليه هيئته وشكله./ وإن كان ذلك كذلك، فليست هي التي تبادر إلى الشهوة. بل إن ذلك الجسم الحيواني هو الذي ينفعل بما يرد عليه، وهو الذي يتألَّم، «ما دام يرغب في ما يناقض الحال الذي يكون عليها في حاضره»، مبدِّلًا اللذة من المشقة، والكفاية من الحاجة. أما الطبيعة فهي كالأم، وكأنها تحزر مُراد الجسم المنفعِل، فتحاول أن ترشده/ وتسوقه اليها. هي تسعى باحثة عن دواء لدائه إذًا، فيجعلها بحثها تتصل بشهوة ذلك المنفعل، فتتجاوزه هذه الشهوة وتنتهي في الطبيعة ذاتها. فإنَّ الشهوة إنما تنبعث من الجسم، سواءٌ أنظرنا إليها في سوابقها أم حصرناها في دوافعها الغريزية الكامنة فيها. أما الطبيعة، فشهوتها تنبعث من غيرها وتأتي بوساطة غيرها،/ ثمّ إن النفس التي تكفل للشهوة مشتهاها أو تمنعها عنه، إنما هي شيء آخر أيضًا.

٢١ هذا، وأن يكون الحال على ما شرحنا فيما يتعلّق بأصل الشهوة، فإنه أمر تشهد له أطوار العمر في اختلافاتها. فالشهوات البدنية غيرها عند الإنسان صبيًا أو مراهقًا أو كهلًا، كما أنها تختلف لدى الرجل متعافيًا عنها لديه مريضًا. والقوة الشهوانية، مع ذلك، باقية هي هي على ذاتها. فظاهر أن كون الآدمي بدنيًا وجسمًا حيوانيًا هو الذي يجعله خاضعًا/ لكل تلك التقلّبات، ويثير فيه تلك الرغبات المختلفة. ثم إن الشهوة لا تتنبّه دائمًا بكاملها مع ما نسميه الدوافع الغريزية، بالرغم من كون الشهوة البدنية ثابتة في منتهى قدرها آنذاك. فإن الشهوة لا تريد حينئذ أكلًا أو شربًا، وذلك قبل الترويّ والتفكير./ وهذا يعني أنها وصلت إلى حدٍّ ما هو حدُّ البدن الحيواني الذي كانت فيه. أما الطبيعة، فلم تتصل بها، ولم تمِل نحوها، ولم تردها. وذلك لأنَّ الشهوة آنذاك لم يكن بوسعها أن تؤدّي إلى الطبيعة، بمعنى أن الطبيعة قائمة على الشهوات تميِّز بين ما تنفر منه وما يوافقها. هذا وربَّ معترض على قولنا الأول يدَّعي بأنَّ البدن إذا اختلفت أحواله،/ كان في هذا الاختلاف الكفاية لإثارة الشهوات المختلفة في القوة الشهوانية. وإن فعل فليس قوله كافيًا للدلالة على أن القوة الشهوانية، إذا اعترت الانفعالات المختلفة شيئًا غيرها (أعني الجسم)، حلَّت هي محل هذا الشيء مقامًا للشهوات على اختلاف وجوهها، في حين أن المشتهي لا ينتهي قطُّ إليها. فليس الغذاء غذاء القوة الشهوانية، ولا الحرارة أو الرطوبة أو الحركة،/ كما أنها ليست هي التي تنبذ فضلاتها أو تمتلئ بما هضمت؛ بل إن كل ذلك للبدن ومنه.

٢٢ والنبات، ما عسانا أن نقول فيه؟ هل نقول إن الذي نجده في أجسامه كأنه صدى للنفس إنما هو شيء، والذي يمدُّ بهذا الصدى هو شيء آخر؟ أو نعني بذلك أن هذا الشيء الآخر إنما هو القوة الشهوانية فينا، أمَّا في النبات فإنه القوة الغذائية؟ أوَ نقول إن هذه القوة إنما هي مستكنة في الأرض، إن كان في الأرض نفس، فينبعث منها ما يجول في بواطن الأشجار؟ فأول ما يجدر بنا أن نبحث عنه هو السؤال عن النفس المقيمة في الأرض، ما هي؟/ هل هي مثل إشعاع ينتشر في الأرض منبعثًا من كرة العالم الكلي التي يجعلها أفلاطون، على ما يبدو، الشيء الواحد الذي كان منفوسًا؟ ولكنه يعود في محل آخر، ويقول في الأرض إنها «أول وأقدم الآلهة التي تشتمل عليها السماء». فإنه آنئذٍ يسلِّم بأن للأرض نفسًا هي أيضًا، مثلما أن للكواكب نفوسًا. ولعمري، كيف تكون إلهة إلَّمَ تكن صاحبة نفس؟ ومن ثم/ فإن المسألة تبدو على أنها يصعب الكشف عنها في حدِّ ذاتها، فضلًا على أن قول أفلاطون فيها يزيد في إشكالها أو أنه لا يخفِّف من هذا الإشكال. لكن أول ما يجدر بنا أن نفعل هو أن نتبيَّن الوجه الذي منه تكون معالجة مسألتنا معالجة قريبة إلى الإحتمال. أمَّا أن يكون للأرض نفس غذائية، فإنه أمر نستدل

عليه من النبات الذي ينبت منها. ولكن، إنْ/ كنا نشاهد البهائم تخرج من الأرض كثيرة العدد، فلماذا لا نقول في الأرض أنها هي أيضًا حيوان؟ ثم إنه، ما دامت حيوانًا بهذا القدر العظيم، وهي ليست من العالم الكلي، بالجزء الصغير، فلماذا لا يقال فيها أن لها روحًا، وأنها بالتالي إلهة؟ وإن قيل ذلك في كل كوكب من الكواكب، فلماذا لا يقال في الأرض أيضًا، ما دامت حيوانًا/ وجزءًا من الحيوان الكلي هي أيضًا؟ والذي يجب فيها هو ألَّا يُقال عنها إنها في قبضة نفس غريبة عليها تمسكها من الخارج، وإنها ليس لها نفس تُحييها من الباطن، بداعي أنه يستحيل عليها أن تكون صاحبة نفس تنفرد بها. ولعمري، لماذا يتيسَّر ذلك للأجسام النورانية، ثم يستحيل على الجسم الأرضي؟ فإن في الطرفين جسمًا بغير ألياف ولحم ودم وسوائل، ولو كانت/ الأرض شيئًا كثرت فيه الممتزجات تَألَّفَ من الجسمانيات كلها. وإذا نُفِيَت النفس عن الأرض بسبب أنها ثقيلة في حركتها، أجبنا أن ذلك إنما يعود الى أن الأرض من خواص اللحم، كما أنه يجب إجمالًا ألَّا يُقال في النفس إنها تمدُّ بالجسم حتى تحس، بل يجب أن يقال في الجسم/ أنه يُمَدُّ بالنفس حتى يكون ويبقى محفوظًا. إن للنفس قدرتها على التمييز، وهي إذ تنظر إلى الجسم، تنطلق من انفعالاته، فتبدي هي حكمها وتميِّز. وما هي انفعالات الأرض، وعلى ماذا تقع أحكامها؟ فإن النبات، بقدر ما أنه من الأرض، ليس له قطُّ إحساس. فعلى ماذا يقع إحساس الأرض إذًا، وبوساطة أي شيء يتم؟/ ألا، أليس يجب أن نُقْدِم على القول بأن الإحساس يتم بدون عضو؟ ثم ما هي حاجة الأرض إلى الإحساس؟ فإنها لا تحتاج إليه لتكفل لها المعرفة، إذ أنه ربما كانت المعرفة بالحكمة والعرفان كافية لما لا يفيد شيئًا من الإحساس؟ ولكن هذا أمر ربما وجد من لم يسلِّم به. ذلك لأن في الإدراكات/ الحسية، الى جانب المنفعة، معرفة لا تخلو من السحر في حدِّ ذاتها، مثل معرفة الشمس وسائر الأفلاك، ومعرفة السماء والأرض: فإن لإدراك هذه الأمور بالحس لذَّته في حدِّ ذاته. غير أنه لا بدَّ من التنقيب عن ذلك ما في بعد. أما الآن فنعود إلى سؤالنا عن الأرض إذا كان إحساس، وما هي الحيوانات التي تنفرد بالإحساس، وكيف يكون كل ذلك. والذي لا مناص به أولًا هو أن نعود/ إلى الإشكالات التي عرضت، فنتبيَّن بوجه الإجمال إذا كان الإحساس يتم بدون أداة، وإذا كان للمنفعة حتى ولو وجدنا إلى جانب المنفعة شيئًا آخر.

٢٣ يجب في الإحساس أن نتصوَّره على أنه إدراك للحسيات بوساطته تتنبه النفس أو الحيوان إلى الكيف الذي يلازم الجسم، وتطبع في ذاتها شكل هذا الجسم وهيئته. هذا وإن النفس إمّا أن تدرك الشيء وحدها من تلقاء ذاتها، أو أنها تدركه بوساطة غيرها؛ أمَّا أن تدركه وحدها ومن تلقاء ذاتها، فكيف؟ فإنها، إن كانت مع ذاتها في ذاتها،/ إنما تدرك ما تنطوي عليه، وليس ذلك

منها إلّا عرفانًا. أما إذا أدركت شيئًا غريبًا عليها، فيجب فيها أن تكون قد حصلت على الشيء أولًا، سواء أتصبح آنذاك شبيهة به أم تصل بينها وبين ما كان شبيهًا بها. ولكن التشبُّه أمر يستحيل عليها ما دامت باقية في ذاتها مع ذاتها: فأنّى للنقطة أن تتشبه بالخط؟ بل إنه لا سبيل للتسوية بين الخط الروحاني والخط الحسي؛ وكذلك القول في التسوية بين النار الروحانية/ والإنسان الروحاني من ناحية، والنار الحسيّة والإنسان الحسّي من الناحية الأخرى. ثم إن الطبيعة التي صنعت الآدمي لا تصير هي والآدمي الذي أحدثته شيئًا واحدًا. بل إنها، إن كانت وحدها، إنما تنتهي بإدراكها إلى الروحانيات، حتى لو استطاعت أن تتّصل بالحسيّات، إذ أن الحسيّات نقلت من هذه الطبيعة ما دامت محرومة ممّا تدركها به. هذا فضلًا/ على أن النفس قد تشاهد عن بُعد شيئًا مبصَرًا. فمهما يكن الإفتراض قويًا، يأتيها من هذا المبصَر مثال، بقي أن ما يظهر لها في بداية أمره كأنه شيء غير متجزِّئ يصبح نهائيًا في ما يستوي المثال. ذلك لأن النفس لا تلبث أن ترى اللون والشكل ممتَّدين في الكم على حالهما في الشيء المشاهد. يجب ألّا نكتفي إذًا بهذين الأمرين فقط: الشيء الخارج والنفس. ولا سيما لأن النفس لا تنفعل. بل لا بدَّ من أمر ثالث يكون من شأنه أن يقبل الانفعال،/ أعني أن يتلقّى الشكل. يجب في هذا الحد الثالث أن يكون بينه وبين الشيء في الخارج تفاعل، وأن ينفعل بما ينفعل به الشيء، وأن يكون الطرفان كلاهما من هيولى واحدة. فينفعل الحد الذي نحن في صدده، ثم تدرك النفس وتعرف. أمّا الإنفعال ذاته، فيجب فيه أن يتم بحيث يحتفظ بشيء من الفاعل، ثم لا يصبح، مع ذلك، هو والفاعل شيئًا واحدًا. بل إنه، ما دام ذلك الحد الثالث قائمًا بين الفاعل والنفس،/ كان انفعاله بمنزلة الوسط المتناسب بين المحسوس والروحاني، يجمع، من وجه ما، بين هذا وذاك. فإنه يتلقّى من ناحية، ويبلغ إلى الأُخرى، فيصلح لأن يشبَّه بالطرفين كليهما. ذلك لأنه، ما دام أداة النوع من المعرفة، يجب فيه ألّا يكون هو والعارف، أو هو والمعروف، شيئًا واحدًا. بل إنه يصلح/ لأن يتشبَّه بالطرفين كليهما: يتشبَّه بالشيء الخارج بوساطة الانفعال، ويتشبَّه بالنفس العارفة لأن انفعاله يتحوَّل إلى مثال يستوي فيها. فالقول الصحيح إذًا هو أن الإحساس إنما يتم بوساطة الأدوات الجسمانية. وهذا ناتج عن أن النفس لا تدرك قطّ محسوسًا، إذا كانت خارج البدن مطلقًا./ أما الأداة فيجب فيها أن تكون إما البدن بأسره، وإما جزءًا ما من البدن يخصَّص لعمل ما معيّن: مثل ذلك ما يتمّ في اللمس وفي البصر. فإنّا نرى الأدوات الصناعية تقوم بين صاحب الصناعة الذي يحكم وبين الشيء الذي يحكم عليه، فيطّلع صاحب الصناعة على ما في محل عمله من خواصّ. فالمسطرة/ تجمع بين الاستقامة التي في النفس، وتلك التي تكون في الخشبة: تتوسّط الطرفين وتتيح لصاحب الصناعة أن يبدي حكمه في مادة صناعته. هٰذا وإنّا لنرجئ إلى مقام آخر البحث عمّا إذا كان يجب في الشيء المحكوم عليه أن يكون متصلًا

بالأداة، أو كان الأمر يتم بوساطة متوسط بين الأداة والمحسوس وهو بعيد عنها. مثل هذا مثل ما يتمّ في النار إذا كانت بعيدةً عن الجسم فيتأثّر بها ثم لا ينال ما يتوسطهما/ انفعال قطّ. أو مثل ما يتمّ في الإبصار إذا توسّط البصرَ واللونَ فراغ ما، فيستطيع البصر أن يشاهد اللون بقوة الأداة لدى حضورها. أما الآن فقد اتضح أن الإحساس إنما يلازم النفس وهي في البدن، ويتمُّ بوساطة البدن.

٢٤ أما المسألة عن الإحساس إذا كان لأجل المنفعة فقط، فيجب معالجتها على النحو التالي. إنْ كان الإحساس لا يتمّ للنفس ما دامت منفردةً وحدها، بل يتمّ مع الجسم، فإنه إنما يوجد من أجل الجسم إذًا. والواقع هو أن الإحساس ينبعث من البدن، وقد أمدّت النفس به بسبب اتحادها مع البدن. فلا غرو إن كان الإحساس نتيجة لهذا الاتحاد حتمًا (ذلك لأن ما ينفعل/ الجسم به، إذا عظم تأثيره بادر الانفعال فانتهى إلى النفس)، أم كنا قد جُهِّزنا به حتى ندفع شرّ العوامل عنّا قبل أن تقوى وتشتد فتهلكنا أو قبل أن تصبح في جوارنا. فإن كان ذلك كذلك، فان الإحساس إنما وُجد للمنفعة. وإذا استُخدم للمعرفة، فعند من ليس له من المعرفة نصيب خلّاق لنكد طالِعِه،/ فيلجأ الى الإحساس ليتذكّر إذ أنه كان قد نسي. ولا يحدث ذلك لمن ليس في الحاجة أو في حالة النسيان.

وإنْ كان الأمر كما شرحنا، فإن مسألتنا لا تنحصر حول الأرض فقط، بل إنها لتشمل الكواكب كلها، ولا سيما السماء والعالم الكلي بأسرهما. ذلك لأن الكلام الذي سبق يتيح لنا القول بأن الإحساس يتمّ للأجزاء المرتبط بعضها ببعض خاضعة للانفعال./ ولكن ما عسى أن يكون الإحساس الذي يتمّ للكل، وهو لا علاقة له إلّا بذاته، ممتنع من كل صوب وجانب على كل انفعال يرد عليه من ذاته إلى ذاته؟ فضلًا على أنه إذا وجب في أداة الحس أن تكون خاصة من يحسّ وشيئًا يختلف عن المحسوس الذي يدرك بها، ثم كان العالم الكلي هو كل شيء، فلا يقال فيه أن لديه أداة يُحسّ بها ومحسوسًا يدركه بإحساسه./ بل الوجه في أن نسلِّم بأن له إحساسًا باطنًا يدرك به ذاته، مثلما نحسّ نحن بذواتنا في بواطننا. أمَّا أن نثبت له إحساسًا بشيء يختلف عنه دائمًا، فهذا قول لا يجوز. فإنَّا إذا أدركنا نحن في بدننا حالًا غريبًا على الأحوال التي أَلِف أن يتقلَّب فيها دائمًا،/ إنما ندرك هذا الحال من حيث أنه طرأ علينا من الخارج. ولكن مثلما أنَّ الإدراك فينا ليس إدراك الأمور الخارجية فقط، إن نحن بالجزء الواحد ندرك الأجزاء الأخرى، فما الذي يمنع الكل من أن يشاهد بالفلك الثابت فلك الكواكب السيّارة أو من أن يرى بهذا الفلك الأرض وما فيها؟ ثم إذا كانت هذه الأمور خاضعة لسائر الانفعالات، فما هو المانع من أن يكون لها إحساس من وجه آخر أرضًا،/ ولا سيما الإحساس بالبصر؟ أفَلا يصبح

الإبصار آنذاك كأنه في حدِّ ذاته إنه ليس خاصة الفلك الثابت، بل كأنه خاصة بصر يُطلع نفس العالم الكلي على ما يشاهده؟ ذلك لأنه، لو لم يكن هذا الفلك خاضعًا لسائر الإنفعالات فما له لا يبصر مثلما تبصر العين، وهو مثال نوراني منفوس؟ ولكن العالم الكلي «لا يحتاج إلى عيون»، فيما يقول أفلاطون. وإن كان «لا يحتاج إلى عيون»، إذ لم يبقَ أي شيء مشهود خارجًا عنه،/ فإنَّ فيه على الأقل ما يشاهُد، ثم ما كان قطّ مانع ليمنعه أن يشاهد هو ذاته بذاته. أما إن كان «لا يحتاج إلى عيون» لأن مشاهدته لذاته بذاته ضرب من ضروب العبث، فإنَّا نذهب إلى أنَّ العالم الكلي لم ينسَّق بما هو عليه لأجل الإبصار قبل كل شيء آخر، بل إن الإبصار فيه إنما هو ناتج حتمًا عما هو عليه في ذاته. ولعمري، لماذا لا يتمّ الإبصار لجسم شفَّاف من هذا الطراز؟/

٢٥ إلَّا أنَّ وجود ما ندرك به لا يكفي حتى نشاهد، أو حتى نحس بوجه الإجمال. بل يجب في النفس أن تكون بحيث تميل إلى المحسوسات. ولكن النفس دائمًا في حال التوجُّه الى الروحانيات. فإن الإحساس لن يتم لها، حتى ولو كان بوسعها أن تُحِسّ، لأنها متَّجهة نحو الأمور الفاضلة./ فقد يحدث لنا، نحن أيضًا، أن نغفل عن سائر مشاهداتنا وإحساساتنا، عندما نكون مستغرقي القلوب في الروحانيات، وما دمنا على هذه الحال. وقصارى الكلام، أنَّا، مهما انصرفنا إلى شيء أغفلنا الأشياء الأخرى. ثم إن قصد المشاهد أن يدرك بجزء من أجزائه الأخرى، فكأنه آنذاك ينظر بذاته إلى ذاته، إنما هو، عندنا أيضًا، لغو وعبث؛ وهو عمل عابث، إلَّا إذا انصرف إليه صاحبه وله فيه غاية./ أما مشاهدة الآخر في مظهره على أنه جميل، فإنه عمل من كان سريع الانفعال ناقصًا في ذاته. هذا ولربما رأى بعضهم في إحساسات الشم والسمع وذوق العصير عوارض ووساوس تشتِّت النفس. أما الشمس والكواكب الأخرى فإنها قد يحدث لها عَرضًا أن تشاهد وتسمع. فإذا كانت، بوساطة هذين الحسّين، تميل بوجهها إلى الأسافل حقًّا لتعطف علينا، فإن هذا القول ليس قولًا ينبو العقل عنه./ ولكن إذا فعلت وعطفت، فإنها تتذكر أيضًا، إذ أنه ليس من المعقول أن ننسى ما قامت به من برّ وإحسان. وكيف تقوم بأعمال البِرّ والإحسان إن لم تكن تتذكَّر؟

٢٦ هذا وإن للكواكب علمًا بصلواتنا عن طريقٍ ما كأنه اتصال ونوع من التماسك يقومان على تناسق بعض الأمور ببعضها الآخر؛ وعن هذه الطريق نُستجاب وتُقضى حاجاتنا. وإنَّا لنجد كل شيء منسّقًا بحكم هذا التماسك، حتى في صناعات السحرة. ولا غرو، فإن هذه الأمور كلها، سحر وصلوات، إنما هي خاضعة لتفاعل مشترك بين قِوى متتابعة مرتبط بعضها ببعضها الآخر.

وإن كان ذلك كذلك، فلماذا لا نسلِّم للأرض بأنها تُحسّ؟/ ولكن من أي نوع يكون إحساسها؟ ولماذا لا نسلِّم لها باللمس أولًا؟ ثم لماذا لا نقول أنها تُحِسّ بجزء من أجزائها الأخرى، على أنه يُسْلك بالإحساس من جزء إلى جزء حتى ينتهي الى الجزء الراجح؟ ولماذا لا نقول أخيرًا، «إنها بكاملها تدرك النار والعناصر الجسمانية الأخرى؟ ذلك لأنه إذا كان جسمها يصعب تحرُّكه إن كانت صغيرة، بل تُحِسّ بالحركات إذا عَظُم قدرها./ ولماذا؟ ألا، لأنه ما دامت الأرض شيئًا منفوسًا، فإنها لا تفوتها الحركات إذا عظم قدرها. ولا يمنع مانع من أن تكون الغاية من إحساسها أن تسوّي أوضاع الآدميين، بقدر ما تعود أوضاعهم إليها. وأنها لتفعل عن طريق ما يكون بمنزلة التفاعل المشترك: فتستمع إلى المصلّين وتقبل أدعيتهم،/ على غير ما نفعل نحن. وإذا وردت عليها الإحساسات الأخرى أصبحت قابلة للانفعال في حق ذاتها أيضًا. والانفعال الذي يرد عليه لصالح الأمور الأخرى، مثل الإحساس بالروائح وبما يثير الذوق عند غيرها؟ إلَّا أن الغاية قد تكون مما يفوح بروائح العصير هي العناية بعالم الحيوان، وحفظ جسمانية الأرض ذاتها متماسكة البنيان جاهزة للعمل دائمًا. هذا ويجب ألّا نطالب للأرض بكل ما لدينا من أدوات للحس./ فإن هذه الأدوات لا تتيسَّر حتى للحيوانات كلها. ليست الآذان في كل الحيوان مثلًا، ومع ذلك فإن غيابها عن المحروم منها لا يمنعه عن أن يدرك الضجة. والبصر كيف يتمّ وهو لا يكون بغير نور؟ ذلك لأنه يجب في الأرض ألَّا نطالب لها بعيون. لكن ما دمنا قد سلَّمنا بوجود قوة غذائية في الأرض، وجب أن نسلِّم أيضًا بأحد أمرين: أو أن القوة الغذائية هي كامنة في الروح الحيواني بالذات، فتكون للأرض أصلًا وعلى هذا الوجه أبدًا، أو أن القوة الغذائية هي الروح الحيواني بالذات./ فلماذا يجب، عند ذلك، أن ننفي عن هذه الأمور كونها شيئًا شفّافًا. لا بل إنَّا نقول: إن كانت القوة الغذائية روحًا حيوانيًا، فإنها شفافة لا محالة. وما دام النور يُشِعّ فيها منبعثًا من دائرة السماء، فإنها شفافة حقًا وفعلًا. ومن ثم فإنه ليس من المستبعَد ولا من المستحيل أن تكون النفس الكامنة في الأرض نفسًا ترى وتشاهد. بل يجب في مفهومنا للنفس ألّا يكون مفهوم نفس صاحبها جسم خسيس. وبالتالي فإن النفس أمر ربَّاني./ ذلك لأن ما يصحّ على هٰذه النفس بوجه الإطلاق هو أنها فاضلةٌ دائمًا.

٢٧ ويرد الآن السؤال عمّا إذا كانت الأرض تمدُّ النبات بالقوة المولِّدة، سواء أكانت تعطيه هذه القوة بالذات أو كانت هذه القوة باقية في الأرض وأثرها في النبات قوته المولِّدة. فإن النبات، ولو كان على هذه الحال، إنما يصبح مثل البدن المنفوس، إذ أنه، إن كان حاصلًا على ذلك الأثر، قد تلقّى في ذاته القوة المولِّدة ذاتها أيضًا. فإذا استقرّت فيه أمدَّت جسمه بخير ما لديه وبما يتميَّز به عن النبات/ المقطوع الذي لا يكون نباتًا بعد ذلك بل خشبًا فقط. ولكن جسم

الأرض ذاتها بماذا تمدُّه النفس؟ يجب ألّا نعتقد في الجسم الأرضي إنْ اقتلع من الأرض أنه يكون هو هو ذاته إذا بقي متماسكًا معها. والحجارة تدلّ على ذلك: فإنها تنمو وتزداد ما دامت متصلة بالأرض،/ فإذا فُصلت عنها بقيت بالقدر الذي كانت عليه عندما اقتلعت. يجب أن نعتقد في كل جزء إذًا أنه ينطوي على أثر، وأنه تجري فيه القوّة النباتية كلها، وهي ليست آنذاك قوة هذا الجزء أو ذاك، بل قوة الأرض كلها. ثم تليها قوة الإحساس في ذاتها وهي ليست آنذاك مختلطة مع الجسم بل مشرفة عليه إشراف الحوذي على جياد عربته. وتأتي النفس الأخرى/ مع الروح الأرضي أخيرًا، ويسميها الناس «هِسْتيا» و«ذامِطِر»، معتمدين في ذلك كله على ما بلَّغهم الهاتف الإلهي من وراء الغيب وعلى الطبيعة المُنْبِئة عن أسرار الأمور.

٢٨ هذا وحسبنا ما ذكرنا عن مسألتنا. فيجب الآن أن نعود إلى ما كنّا فيه ونبحث في القوة الغضبية. لقد جعلنا الجسم، وهو على حال خاصّ، وقد أصبح من وجه منفوسًا، مقامًا للشهوات في أول إنبعاثها وللألم واللذة، من حيث أن كل ذلك هو انفعال وليس إحساسًا. وها نحن أولًا نُقبل الآن على البحث فيما إذا كان الأمر هنا كما هو هنالك، أعني عمّا إذا كان يسعنا أن نجعل الغضب في أول انبعاثه أو في مراحله كلها/ غضب الجسم، وهو كما وصفنا، أو غضب جزء من أجزاء الجسم كالقلب مثلًا وهو على حال خاص أو كالكبد وهو في جسم لم يمت. وإن كان ذلك كذلك، وكان ما يعطي الأثر النفساني شيئًا آخر، فإنّا نبحث عمّا إذا كانت القوة الغضبية هي الأثر النفساني، أو كان الغضب شيئًا جسمانيًّا قائمًا في وحدته لا يُردّ إلى القوة الغضبية أو إلى قوة الإحساس. أما في الحالة الأولى، فإن القوّة النباتية تمتد إلى الجسم كله./ ومن ثم يصبح الأثر الذي تمدّ الجسم به منتشرًا في الجسم كله، فيكون الألم واللذة في الجسم كله أيضًا. وكذلك القول في الشهوة عندما تنبعث طالبةً إشباعها. أجل، لم نقل شيئًا في شهوة التناسل، ولكنّا نفترضها ثابتة في الأعضاء المعيَّنة لهذا النوع من الشهوات. كما أنّا نرى أن محل انبعاث الشهوة إنّما هو من الجسم في منطقة الكبد،/ لأنها فيها يتمّ خاصة عمل القوة الغذائية، التي تكفل الأثر النفساني للكبد وللجسم. وإنما نجعل الشهوة في هذا المحل، لأنها منه ينبعث عملها. بقي السؤال عن الغضب ما هو وأية نفس يكون، وعما إن كان ينبعث منه أثر إلى منطقة القلب، أو إن كان ثمة شيء آخر يكفل الحركة التي تنتهي في المركَّب،/ أو إن لم يكن قطّ أثر في ما نحن في صدده، بل إن الغضب ذاته هو الذي يحدث استشاطة الغيظ. يجب أوّلًا أن نبحث عن الغضب ما هو إذًا. إنّا لا نغتاظ مما ينفعل جسمنا به فقط، بل ممّا ينفعل به أحد غيرها من ذوينا أيضًا، وإجمالًا مما يأتي به المرء وليس باللائق. وهذا أمر ظاهر معروف. فإن في الغيظ لا محالة إحساسًا/ وإدراكًا لأمر ما. ولذلك قد نتساءل فيما إن يكن الغيظ لا

ينبعث من القوة الغذائية، بل إن له انطلاقة من محل آخر. لكن بادرة الغيظ تابعة للأحوال الجسمانية: إن أصحاب الدم الحار والمِرّة اللاهبة/ سريعة، والغضب، في حين أنه يكاد لا يظهر عند من لا مرّة لهم ويعرفون بفتور الهمَّة. فضلًا على أن البهائم لا تثور إذا ثار عند غيرها ثائر، بل عندما تتصوره ضررًا عليها. وإن كان ذلك كذلك، فإنَّا نعود ونميل بالأحرى إلى أن نردَّ الغضب إلى الجسم وإلى ما يمسك الحيوان في بنيانه العضوي./ ثم إن المرء ذاته هو أسرع إلى الغضب مريضًا منه صحيح البدن، وصائمًا منه مُفطِرًا. فإن كان الأمر كذلك، فإنه يدلّ على أن الغضب في ذاته وفي إبَّان انبعاثه إنما هو غضب الجسم كما وصفناه. كما أنه يدلّ أيضًا على أن المرَّة أو الدم هما اللذان يحدثان تلك الحركات الخاصة، وكأنهما يجعلانها نفسانية. فإذا أصاب ذلك الجسم وهو في حاله الخاصة انفعال،/ هاج الدم والمرّة على الفور، ثم يتنبَّه الإحساس ويليه التخيُّل فتنهض النفس وتجمع بينه وبين حال الجسم آنذاك، مُجْهِزٌ على الذي أحدث الأذى. ثم إن هنالك الغضب الذي يأتي من فوق: إذا بدا ظلم ما لا علاقة له بالبدن، وجدت النفسُ الدافع الذي تكلمنا عنه على حال الأهبة، إذ أنه مفطور على ردِّ كل مقاوم يعدو، فاتخذته لها حليفًا./ إن الغضب غضبان إذًا: الغضب الغريزي الأصم الذي يهيِّج فيستثير العقل بوساطة التخيُّل، والغضب الذي ينبعث من العقل وينتهي إلى الغليان الغريزي. وكلاهما ينبع من القوة الغذائية والمولِّدة التي تعدُّ الجسم جهازًا كأنه يدرك اللذة والأذى،/ وهي التي تكون قد جعلته آنذاك ذا مِرَّة ومرًّا. فإذا انتهى أثر النفس في مثل هذا الجسم إلى حالة مثل هذه الحالة، تهيَّج بحيث يمتعض ويغضب، فيصبح على سوء الحال هو أوَّلًا. وإن غدا كذلك حاول أن يجعل الأشياء الأخرى على سوء الحال أيضًا، إذا جاز لنا القول، وأن يصيِّرها شبيهة به هو ذاته./ ويدل على أن أثر النفس الذي نحن في صدده، هو في حقيقته من جنس أثر النفس الآخر، أي الشهوة، كونُ الذين ضعفت رغبتهم في اللذات الجسمانية وأصبحوا، إجمالًا، يبالون بالجسد أقل انقيادًا للغضب، وذلك بمناعة غريزية لا دخل للعقل فيها. هذا ويجب ألَّا نعجب من أن الشجر لا يغضب بالرغم من حصوله على القوة الغذائية: فإنه لا نصيب له من دم أو مِرَّة./ وإذا توافرا بدون إحساس، لم يحدثا إلَّا غليانًا فقط وشيئًا كأنه الهيجان؛ ثم إن عرض الإحساس، نهضت الغريزة في وجه العادي لتدفع ضرره. هذا وقد يقسِّم بعضهم جانب النفس الغريزي الأصم إلى القوة الشهوانية/ وإلى القوة الغضبية، على أن تكون القوة الغضبية أثر القوة الشهوانية في الدم أو في المِرَّة أو في المركَّب من الجسم وأثر النفس. فإن فعلوا لم يكن تقسيمهم صحيحًا لأنه يؤدّي إلى التمييز بين متقدِّم ومتأخِّر. ولكنه لا يمنع من أن يكون كلاهما متأخرًا، فيغدو التقسيم تقسيمًا إلى شيئين مشتقين معًا من أصل واحد./ والواقع هو أن التقسيم هنا إنما يتناول دافعين غريزيين من حيث أنهما كذلك، ولا يقع على الذات التي انبعثنا منها. فإنَّ

هذه الذات ليست في حقيقتها دافعًا غريزيًا، بل ربما كانت القوة الفاعلة التي، إذا فعلت فعلها حقًا، جعلته خاصتها، فكفلت بذلك للدافع الغريزي اكتماله. هذا فضلًا على أن القول في أثر النفس الذي تحوَّل غضبًا أن محله/ القلب، ليس قولًا يتنافى مع المعقول. فإنَّا بذلك لسنا نعيِّن للنفس محلها، بل نعيِّن للدم محله إبَّان انبعاثه وهي حينئذ دم ذلك الجسم الخاص على ما ورد وصفه.

٢٩ وكيف لا يحتفظ الجسم بشيء من الحياة إذا خرجت «النفس الأخرى» منه، ما دام يشبه شيئًا انتشرت فيه الحرارة، لا شيئًا أشعَّ فيه النور؟ بل إنه يبقى لديه من الحياة القدر القليل ثم لا يلبث أن يذبل، كما هو الأمر في الأجسام الساخنة إذا ابتعدت عن النار. ويشهد لذلك الشَعر الذي ينبت في الجثة/ الهامدة، والأظفار التي تستمر في نمائها آنذاك؛ ثم إن من البهائم ما إذا قُطِّع إرَبًا إرَبًا تحرَّكت منه إرَبه. وربما يُحدِثُ ذلك ما لا يزال كامنًا في الجثة من الحياة. ومع ذلك، إن لم يكن ما تبقّى من الحياة ينسحب مع «النفس الأخرى»، فإنه ليس في هذا دليل على أن الطرفين هما شيء واحد. فإن الشمس إذا انسحبت، لا ينسحب معها النور الذي ينبعث منها مباشرة فيتَّجِه أينما تتجه ويبقى مرتبطًا بها فقط./ إنما ينسحب أيضًا ما ينعكس من هذا النور على الأمور الخارجة عنه والذي نشاهده منتشرًا على الأشياء المضاءة. وهما نوران يختلف أحدهما عن الآخر. ولكن هل يكون قد انسحب آنذاك أو يكون الفناء قد اعتراه؟ هذه مسألة يجب الكشف عنها بالنسبة إلى النور الذي نحن في صدده، وبالنسبة إلى الحياة الثابتة في البدن، والتي وصفناها بأنها خاصته./ إنه لا يبقى شيء من النور بعد انسحابه من الأشياء التي كان قد أشعَّ فيها إذًا: هذا أمر لا شك فيه. ولكن موضوع بحثنا هو فيما إذا كان هذا النور المنسحب يعود فينصبُّ في فاعله ومعينه، أو إنه ينعدم ولا شيء منه بعد ذلك. ولكن كيف ينعدم انعدامًا مطلقًا بعد أن كان شيئًا حقًا؟ فنقول بوجه الاجمال إن للأجسام التي ينبعث منها النور ذاتها، ما نسمّيه لونها./ فإذا اعترى الأجسام الفساد تغيَّرت وانعدم لونها، ثم لا يسأل أحد بعد ذلك عن لون النار أين يكون إذا فسدت النار، كما أنه لا يسأل أيَّان شكلها أيضًا. فأنَّى لنا أن نقول ذلك؟ ألا، إن الهيئة هي وضع ما يكون الشيء عليها مثل ضمّ الكفّ وبسطها. أما اللون فليس كذلك أمره، بل إنه مثل أمر الحلاوة. فما يكون المانع عن أن يفسد/ الجسم الحلو ثم لا تنعدم حلاوته، أو عن أن يفسد الجسم الطيّب الرائحة ولا تنعدم رائحته الطيبة؟ ما الذي يمنع هذه الأوصاف من أن تكون قد انتقلت إلى جسم آخر، ثم لا تدرك فيه بالحس، لأن هذا الجسم الذي تلقّاها ليس بحيث تلتقي الحواس بأوصافه. وكذلك القول في النور/ الذي ينبعث من الأجسام التي يعتريها الفساد: فإنه يبقى ولو لم تبقَ مناعته الناتجة عن تماسك بعض عناصره مع

بعض وهي على أشدها آنذاك. إلا إذا قال قائل أن المشاهدة إنما تكون بحكم الاتفاق الوضعي، وأن ما نسميه وصفًا إنما هو أمر لا أصل له في حقيقة الواقع. ولكن هذا يؤدي بنا إلى القول في الأوصاف أنها لا تفسد ولا تنشأ عندما يتمّ بنيان الجسد./ كما أنَّا نذهب حينئذ إلى أنَّ البُنى المعنوية الكامنة في البذور ليست هي التي تُحْدِثُ الألوان، كما يكون الأمر في الطيور المختلفة أنواعها. بل إن هذه الألوان كانت حاضرة جاهزة، فجمعت البُنى المعنوية بعضها إلى بعض، أو أنها أحدثت منها جانبًا وأخذت الجانب الآخر من الألوان المنتشرة في الهواء وهو طافح بأشياء من نوعها. على أن الواقع هو أنها ليست في الهواء من نوع ما تبدو عليه مع الجسم عندما تحلُّ فيه./ فلندع الآن هذا الإشكال الذي اعترضنا هنا. نقول إذًا: إن بقيت الأجسام واستمرَّ النور مرتبطًا بها، غير مفصول عنها، فما هو المانع الذي يمنع النور، إذا تحرَّكت الأجسام في المكان، من أن يتحرَّك معها؟ إنني أعني «النور» الذي يتصّل بالجسم مباشرة، مع النور الذي يرتبط به إذا وُجد نور من هذا النوع. أجل ما هو المانع عن ذلك، حتى ولو كنا لا نرى النور منسحبًا، ما دمنا لا نراه مقبلًا أيضًا؟/ أمّا النفس، فإنها تبحث في مقامات أخرى عما إذا كانت فروعها تابعة لأصولها، ومتأخراتها لمتقدماتها دائمًا، أو إن كان كل جزء من أجزائها قائمًا في ذاته، لا صلة بينه وبين ما يتقدمه، بوسعه أن يبقى مع ذاته في ذاته. كما أنَّا سنبحث عمَّا إذا كان ثمة وجه ثالث للنظر أيضًا وهو ألَّا يكون قطُّ جزء من أجزاء النفس منفصلًا عنها، بل تكون النفوس كلهنَّ، على كثرتهنَّ، نفسًا واحدة، وبأي معنى./ ولكن ما عسى أن يكون حقًا ذلك الذي حلَّ في الجسم وأصبح خاصته، ونقول عنه أنه أثر النفس؟ ألا، إن كان هو النفس، تبع النفس الناطقة لا محالة، ما دام لا ينفصل عنها. أما إذا كان للجسم بمثابة حياته، اعترضنا هنا الإشكال عينه الذي اعترضنا في البحث حول انعكاس النور وارتسامه. هذا فضلًا على أنه لا بدَّ من البحث عن الحياة أيضًا، فيما إذا كان يجوز فيها أن توجد بدون نفس، إلَّا إذا بادرنا إلى القول بأن/ النفس إنما تفعل فعلها في غيرها عن طريق المجاورة.

٣٠ لقد أثبتنا سابقًا أن ليس للكواكب من التذكُّر منفعة. ولكنَّا سلَّمنا لها بالإحساس، وقلنا إنها تسمع وترى. كما أننا قلنا إنها تسمع أدعيتنا أيضًا، ليس فقط تلك التي نتوجه بها إلى الشمس بل تلك التي يتوجه بها بعض الناس إلى الكواكب. فضلًا على أن الاعتقاد الثابت هو أنها تؤدي للناس مساعدات جلَّى. وهي تفعل ذلك على وجه من اليُسر يحملها على أن تؤازرهم،/ ليس في الحسنات فقط، بل في الكثير من السيئات أيضًا. لا بدَّ من البحث في هذه الأمور التي تعترضنا هنا إذًا أمرًا بعد أمر. فإنها تنطوي في حدِّ ذاتها على الإشكالات العظيمة المشهورة عند من يصعب عندهم أن يشارك الآلهة في اجتراح المعاصي أو ارتكابها./

ونخصّ بالذِكر من بينها موبقات العشق والوصال الفاحش. فلأجل ذلك نُجري بحثنا هنا، ونخصّ بخاصةٍ في ما أقبلنا عليه في مستهل مقالنا، وهو مسألة الذاكرة عند الآلهة. إنهم يُلبُّون دعاءنا إذا توجّهنا به إليهم، ولكنهم لا يقضون حاجتنا على الفور بل يرجئونها إلى حين كثيرًا ما يطول أَجَلُه./ وإن فعلوا فلأنهم يذكرون أن ما يطلب الناس منهم لا محالة. إلّا أنّا في كلامنا السابق لم نعترف لهم بذلك، بالرغم من كون الذاكرة أمرًا لا بدَّ منه في أعمال البرّ والإحسان نحو الناس، مثل تلك التي تقوم بها «دافِطِر» و«هستيا» وهما روح الأرض. إلّا إذا قلنا عن الأرض أنها وحدها التي تنسِّق الأمور البشرية على حالها الحسنى./ علينا أن نحاول الكشف عن أمرين إذًا: الأمر الأول هو أنه كيف نجعل وظيفة التذكُّر في الآلهة، وهو أمر يهمنا نحن، ولا علاقة له بما يبدو ولغيرنا من الذين لا يرون مانعًا من أن ينسبوا للكواكب ذاكرة. والأمر الثاني هو شرح هذه الظواهر الغريبة كيف تتم. فإن عمل الفلسفة إنما هو البحث في ما قد يتيسَّر به الردّ على الطعن/ بالآلهة التي في السماء. بل إن الأمر يتعلَّق بالعالم الكلي ذاته إذ ان هذا الظعن يتعدّى إليه أيضًا، إنْ ثبت قول من يزعمون أن الإنسان تنتهي به جسارته إلى أن يستولي بسحره على السماء كلها. هذا وإن بحثنا سيدور حول مسألة الجنّ أيضًا في أنهم كيف/ يؤدّون خدمات من نوع التي ذكرناها، إلّا إذا وجدنا لهذه المسألة حلًّا في حلولنا للمسائل السابقة.

٣١ يجب في أفعال العالم الكلي وانفعالاته أن ندركها كلها بجملتها دفعة واحدة: تلك التي توصف بأنها طبيعية، وتلك التي تكون من إخراج الصناعة. ثم إنَّ الطبيعة يجب القول فيها أنَّ منها ما ينبعث من الكل إلى الأجزاء ومن الأجزاء إلى الكل أو من الأجزاء إلى الأجزاء. أما ما كان من إخراج الصناعة،/ فإما ان يكون ما إذا باشرت الصناعة فيه وهي على حال، إنتهت في الشيء المصنوع وهي على الحال ذاتها؛ وإما أن يكون ما يسخِّر القِوى الطبيعية ليحدث أفعالًا أو انفعالات في مسالك الطبيعة. هذا وإنني أعني بأفعال العالم الكلي وانفعالاته كل ما تفعل الحركة الكليَّة على ذاتها وعلى أجزائها. فإنها إذا اندفعت في تحركها، حدَّدت أوضاعها وأوضاع/ أجزائها، ما تنطوي عليه في دورتها وما تمدُّ به الأشياء الموجودة على الأرض. أما انفعالات بعض الأجزاء ببعض فإنه أمر واضح لكل ذي عقل: لدينا أحوال الشمس وأفعالها بالنسبة إلى الكواكب الأخرى وإلى ما على الأرض، وإلى ما في العناصر الأخرى. ثم أنّا نجد إلى جانب أفعال الشمس أفعال الكواكب الأخرى، وأفعال ما على الأرض وما في العناصر الأخرى. وكل أمر من هذه الأمور الجزئية يحتاج إلى بحث خاص./ أما الصناعات، فإن التي تُخرج بفعلها البيتَ والمصنوعات الأخرى، فإنما تنتهي في عمل من هذا النوع. ثم إن الطب والحراثة وما على شاكلها، إنما هي صناعات تُسَخَّر لتؤدي إلى الأمور الطبيعية مساعدة

تجعلها على ما تستلزمه الطبيعة. أما الخطابة والموسيقى وكل فن آخر له تأثيره في النفس، فإنها فنون تُحدِثُ تغيّرات في أحوال الإنسان فتسوقه إلى الخير أو الشر،/ وفيها يجب البحث عن عددها كم هو، وعن مدى طاقتها وتأثيرها. هذا وإنه ينبغي علينا أخيرًا، إن أمكن الأمر، أن نميِّز بين كل هذه الصناعات فنهتم اهتمامًا خاصًا بما فيه نفع لحاجاتنا الحاضرة، وأن نتبيَّن السبب في ذلك على قدر المستطاع. هذا وإنه ليس في الأمر شك أن للحركة الدورية أفعالها: فإنها تنظِّم أوضاعها المختلفة أولًا وأوضاع الكواكب التي تحملها في جنباتها،/ كما أنها تؤثِّر حتمًا على الأرضيات، ليس على الأجسام فقط، بل على أمور النفس أيضًا. فضلًا على أن لكل جزء من الأجزاء السماوية عمله على الأرضيات، ولا سيما على السفليات منها. وكل ذلك واضح من وجوه عديدة. أما إذا كان للأرضيات تأثير على السماويات، فهذا بحث نرجئه إلى مقام آخر، فإنَّا الآن نعمد إلى ما يسلِّم به الجميع أو أكثر الناس،/ ونفترضه صحيحًا بقدر ما يظهر كذلك بالعقل. الأمر الذي يقضي علينا أن نحاول شرح الوجه الذي تلجأ الكواكب إليه لتفعل أفاعليها، فنُقبل على البحث في هذه الأفاعيل عند أول انبعاثها. يجب ألَّا نقول في الشمس أنها تفعل بمعنى أنها تُحدث الحرارة والبرودة فقط، وما على شاكلها من تلك الأوصاف المعروفة بأوليَّات الأوصاف في العناصر أو من تلك التي تخرج من مزيجها. كما أنه يجب النفي عن الفعل أنه يصير كلًّا بالتسخين لدى الشمس، وبالتبريد لدى كوكب آخر/ (وما عسى أن يكون مقام البرودة في جسم سماوي من نار؟)، وبرطوبة النار لدى كوكب ثالث. فإن قلنا بمثل هذا القول استحال علينا فهم الاختلاف الواقع بين أفاعيل هذه الأمور. فضلًا على أنه يستحيل علينا أيضًا آنذاك أن نردَّ إلى شيء منها الكثير من المحدثات. ذلك لأنه إذا ردَّ بعضهم إلى الكواكب الاختلافات في الأخلاق بمعنى أنها تتكيَّف بتكيُّف الأمزجة/ في الأجسام، وأن هذه الأمزجة تكون على الحال الذي يجعلها فيه رجحان البرودة أو الحرارة، فإنّا لا نسلِّم بقوله. ولعمري، كيف نعلِّل حينئذ الحسد أو الغيرة أو الاحتيال بتلك الأوصاف؟ وإذا فعلنا، فما عسى أن نقول على الأقل في الحظوظ شرها وخيرها، وفي الغنى والفقر، وفي كرامة المحتد أو في اكتشاف الكنوز أيضًا؟/ وما أكثر ما يستطيع المرء أن يذكره مما يسوقه بعيدًا عن الأوصاف الجسمانية وهي خارجة من العناصر الأولى منسابة في النفس أو في جسم الحيوان؟ هذا وإنه يجب ألَّا ننسب إلى إرادة في الكواكب وإلى قصد في الكل، أو إلى نظر فيهما عن هذه الأمور، ما يطرأ على كل جزء من الجزئيات التي تقع تحتها. فما أبعده قولًا/ عن العقل قولنا بأن هذه الأمور هي التي تُدير أحوال الناس بحيث يصبح بعضهم لصًّا أو تاجرًا في الرقّ، أو ناقبًا على غيره حائطه، أو هاتكًا حرمة القدسيات، أو جبانًا أخيرًا متخنثًا في فعله وانفعاله يرتكب الفواحش التي يندى لها الجبين خجلًا. ليس ذلك مما يليق بالآلهة! بل إنه لا

يليق بتروّي السيرة العادية المتعارف عليها بين الناس. وربما لم يكن أحد/ ليفعل مثل هذه الأفاعيل أو ليهوى إلى أن يديرها له وهي لا تعود عليه بالنفع مهما يكن مقداره قليلًا.

٣٢ إنَّا لن نضيف إلى علل جسمانية ولا إلى إرادة في الكواكب أمرًا من الأمور التي تطرأ من الخارج علينا أو على الحيوانات الأخرى، وبالإجمال من تلك التي تنتهي إلى الأرض منبعثة من السماء. وإن كان ذلك كذلك، فما هي العلة التي تبقى لدينا ونستسيغها عقلًا؟ إن أول ما ينبغي علينا أن نسلِّم به هو أن العالم الكلي إنما هو واحد حي محيط بجميع الحيوان،/ له نفس واحدة تمتدُّ إلى أجزائه كلها بقدر ما يكون كل فرد جزئي جزءًا من هذا العالم. والفرد الجزئي إنما يكون جزءًا من أجزاء العالم الحسي بتمام المعنى من حيث أنه بدن. لكن القدر الذي يصيبه من نفس العالم الكلي هو الذي يحدِّد القدر والوجه الذي يكون عليهما جزءًا من هذا العالم. فما كان له نصيب من نفس الكل وحدها، غدا بأسره جزءًا من أجزاء الكلّ؛/ أما ما أصاب أيضًا شيئًا من نفس أخرى، فإنه لم يكن بذلك جزءًا من أجزاء الكل بمعنى الجزئية التامة. غير أنه لا يكون آنئذ أقلّ تأثيرًا بأجزاء الكل الأُخرى، وإنما يكون ذلك بقدر الشيء الذي أصابه هو من الكل وبقدر ما ينطوي هو عليه ويأخذه من هذا الكل. ومن ثم فإن هذا الكل الواحد القائم على خياله إنما هو على حال التفاعل المتبادل. وهو بمنزلة الحيوان الواحد، البعيد فيه قريب، مثلما يكون الأمر في الحي الواحد بين أجزائه: الظفر والقرن ثم الإصبع/ وعضو آخر من الأعضاء التي لا تجاورها. فينفعل الجزء بجزء لا يجاوره، ثم يبقى ما بينهما على حاله ولا يناله قطُّ انفعال. ذلك لأن الأمور المتجانسة لا يقوم بينها تجاور، بل يفصل بعضها عن بعضها الآخر أمور مختلفة تتوسطها، ثم يتمّ تفاعلها المتبادل بوساطة تجانسها. والأمر الذي لا شك فيه بعد ذلك هو أن الفعل الذي ينبعث من الجزء غير المجاور، إنما ينتهي إلى الجزء البعيد ويؤثِّر فيه./ وما دام الحي واحدًا مكتملًا في وحدته، فإن شيئًا فيه لن يكون على بعد مكاني بحيث لا يناله تأثير الفطرة التي جبلت ذلك الحي الواحد على التفاعل المتبادل بين أجزائه. فإن ما يجمع التجانس بينه وبين الفاعل، لا يكون انفعال الفاعل عليه انفعالًا غريبًا. أما إذا كان الفاعل من غير جنس المنفعِل، فإنَّ المنفعِل يتلقَّى انفعالًا غريبًا، ولا يكون تلقّيه إياه عن رضى./ هذا وإنه يجب ألَّا نعجب للضرر إذا حصل من فعلٍ فَعَله الجزء على غيره، بالرغم من كون الحيوان واحدًا. فإنَّا نحن أيضًا عندما نفعل أفعالنا، يحصل عندنا أذى من جزء على غيره، كما هو الأمر، فيما يبدو، من المِرّة والغضب إذ أنهما يضغطان على سواهما ويلسعانه. وكذلك في العالم الكلي أيضًا حيث نجد أشياء على قياس الغضب والمِرّة، وأشياء أخرى على قياس سواهما في الحيوان./ كما أنَّا نجد في الشجر أغصانًا تقاوم غيرها، حتى لتجفّفها. هذا وإنَّ العالم الكلي ليس حيوانًا

قائمًا في الوحدة فقط، بل يبدو على أنه ذا كثرة أيضًا. ومن ثم فإن الفرد الجزئي إنما يُحفظ بتماسك الكل بقدر ما يكون واحدًا في ذاته. ولكن الجزئيات كثيرة، وبقدر ما إنها كذلك، فإنما يكثر تلاقي بعضها ببعضها الآخر؛ فيؤذي بعضها بعضًا لما بينها من الاختلاف. كل منها يسعى إلى حاجته فيضر غيره،/ لا بل يجعله غذاء له لكونهما متجانسين ومتخالفين في آن واحد. فما دام كل جزئي يطلب ما فُطر عليه، فإنه يأخذ لذاته ما يجد أنه عند غيره. أما القدر الذي يجد عند غيره غريبًا عليه، فإنه يتلفه حبًّا لذاته. ثم إن الفرد الجزئي يفعل أفعاله،/ فينفع بها ما كان بوسعه أن يفيد منها شيئًا، ويقضي على الأمور التي لا تقوى على مقاومة فعله في اندفاعه، أو أنه يؤذيها. مثل ذلك مثل ما يُشوى بالنار إذا أتت عليه، أو مثل الحيوان الصغير يجرّه الكلب في جريه أو يطؤه بأقدامه. فإن كون هذه الأمور كلها وفسادها وتحوّلها للخير وللشر،/ أقول: إن كل ذلك هو الذي يجعل حياة هذا الحيوان الواحد حياة لا نقص فيها تسترسل مع الفطرة. ولا غرو إن لم يكن بوسع الجزئيات أن تبدو وكأنها هي وحدها. وما دامت هي أجزاء، فإنها ليست هي غايتها لذاتها، ولا توجّه نظرها إليها هي ذاتها، بل لذلك الواحد الذي تصدر عنه جزءًا له. ثم إنها يختلف بعضها عن بعضها الآخر، فلا يتيسَّر لها أن تحيط كلها بما هو من شأنه/ أن يكون لديها دائمًا في حياة واحدة. وما كان الشيء ليبقى على حال واحدة دائمًا ما دام البقاء للكل وحده، وهو بقاء قائم على التحرُّك الدائم.

٣٣ ما دامت الحركة الدورية لا تتمّ بحكم الاتفاق والمصادفة، بل تسير بحكم العقل الذي يوجِّه الحيوان، وجب في الفاعل والمنفعل أن يقع بينهما توافق ونظام ينسِّق بعض الأجزاء مع بعضها الآخر. فيكون آنئذٍ لكل هيئة من هيئات الحركة الدورية، وهيئات ما هو تحتها،/ وضع يوافقه. فكأن هذه الأمور كلها، في حلبتها المختلفة العناصر تخرج برقص منسجم واحد. فإنَّا نرى، حتى في حفلات الرقص التي نحضرها، أن مظاهر الرقص في مرحلة تتغيَّر حركاته بتغيُّر الألحان في الأدوات التي ترافقه بعزفها، من ناي وغناء وسواهما مما يتعلّق بأمرنا./ وما عسانا أن نقول في كل ذلك وهو بَيِّنٌ واضح؟ لكن أعضاء الرقص يستحيل عليها حتما ان تبقى على حالة واحدة عند كل هيئة يأخذ الرقص شكلها. فإذا انقادت أعضاء البدن للرقص أخذت تميل وتنعطف: فمن عضو ينعكف، ومن آخر يمتد، ثم يستسلم هذا للعمل وذاك لنوع من الراحة تقتضيها جملة الرقص في مختلف هيئاته./ هذا وإن إرادة الراقص أثناء ذلك، إنما هي متَّجهة إلى شيء آخر؛ أما أعضاؤه، فإنها تنفعل بالرقص طوعًا، وهي في خدمته، ساعية إلى إخراجه كاملًا. ولا غرو إنْ استطاع الخبير أن يحكم آنذاك لدى كل هيئة من هيئات الرقص، على كل عضو من أعضاء الجسم أنه يرتفع،/ أو ينعطف أو يتوارى أو ينحدر. ولم يُرِد الراقص أن يفعل

كل ذلك عبثًا، بل دخل الرقص بجسمه كله، فلا غرو أن يتخذ العضو المعيّن للقيام بالرقص الوضع الذي يقتضيه الموقف./ على هذا الوجه ينبغي أن نصف فعل الأمور التي تفعل في السماء أفعالها او تدل على الأشياء. أو نقول بكلام أدق واضح: إن العالم الكلي إنما يحقق حياته كلها بأن يحرِّك فيه أجزاءه العظيمة وبأن يبدِّل على الدوام في هيئاتها. أما الأجزاء في هيئاتها، فإن التناسب القائم بينها مع بعضها وبينها مع الكل، ثم الاختلاف/ في أوضاعها، نقول في كل ذلك: إنه إنما يجعل الأمور الأخرى تليه تابعة له مثلما يكون الأمر في الحيوان الواحد المتحرِّك. فإنَّ أحوالها تتكيَّف آنذاك بتكيُّف تلك العلاقات والأوضاع والهيئات، وتتحوَّل بتحوّلاتها. هذا على أن الأجزاء، إذا تحوَّلت من هيئة إلى هيئة، لا تكون هي الفاعلة، بل الفاعل إنما هو ذلك الذي يُحْدِثُ تلك التحوّلات،/ كما أنه إذا أحدثها، لا يكون فاعلًا بمعنى أنه يفعل شيئًا يختلف عنه (إذ أن فعله لا يقع على غيره)، بل إنه هو المحدَثات كلها. أعني: الهيئات في السماء، وتوابع هذه الهيئات في دنيانا. وكلها له أحوال لا محالة، هو الحيوان الكلي الذي يتحرَّك بحركته الخاصة، وهو بقيامه الخاص قائم بذاته فطرة وجبلة متماسك بتماسكه الخاص أيضًا، فينفعل ويفعل على ذاته بحكم حتمي لا مردَّ له/ ولا تبديل فيه.

٣٤ أما نحن، فإنَّا نخضع من ذواتنا للانفعال القدر الذي نكون به جزءًا من الجسم الكلّي، مع الاعتقاد أنَّا، كلًّا، لسنا من الكل إلَّا بشيء منا فقط، فيكون انفعالنا به انفعالًا معتدلًا. ونحن آنذاك بمثابة الأجير الحكيم يخصِّص بشيء من ذاته خدمة سيده، ويبقى هو الشيء الآخر، فتصله أوامر سيّده/ بقدر واعتدال لأنه ليس عبدًا من الرقّ وليس هو كلًّا لغيره. أما الإختلاف في هيئات الكواكب، ما دامت الكواكب لا تجري كلها بالسرعة ذاتها، فانه أمر كان من شأنه أن يقع حتمًا وأن يغدو على ما هو الآن في حاله. هذا وإن الحركة الدورية إنما تتمّ بنظام محكَم، وتتمّ معها الإختلافات في هيئات الحيوان الكلي./ ثم تحدث حوادث دنيانا عن طريق التفاعل المتبادل بينها وبين أمور السماء. فلا غرو إن مال العقل إلى البحث عن هذه الحوادث: هل يجب القول فيها إنها تابعة لتلك الأمور متوافقة معها، أو إن في هيئات الكواكب قوة على إحداث ما يجري في الأرض، وهل هذه القوة هي قوة الهيئات في حدِّ ذاتها، أو هي قوة الهيئات من حيث أنها هيئات الكواكب. ذلك لأن الهيئة الواحدة في الكوكب الواحد إذا شملت كوكبًا آخرًا وكواكب أخرى،/ لا تأتي بالدلالة ذاتها أو بالفعل ذاته. فضلًا على أن كل شيء في حدِّ ذاته إنما يبدو بفطرة تجعله مختلفًا عن غيره. أوَ ليس القول الصواب هو أن التأثير الذي تُحدِثُه بروح معيّنة من الكواكب إنما هو أن يكون لها، وهي تلك الهيئة، وضع

خاص محدود، فاذا صارت هي ذاتها هيئة جملة أخرى من الكواكب اختلف تأثيرها وعملها؟ ولكن إن كان ذلك كذلك، أدّى بنا الحال إلى ألّا نحكم لهيئات بالعمل والتأثير،/ بل للكواكب التي تدخل في تشكيلها. أوَ لا نحكم بذلك للطرفين معًا؟ إن أقل ما يقال في الأمر هو أنه إذا وقعت الكواكب ذاتها في هيئات مختلفة اختلف عملها وتأثيرها. على أن هذا يصحّ على الكوكب الواحد أيضًا، إذا انتقل من مكان الى مكان آخر. ولكن ما عسى ان يكون هذا التأثير والعمل؟ أيكون حدثًا أم أمارَة؟ إلّا أن الهيئة تقترن مع كواكبها فيكون تأثير الطرفين معًا حدثًا وأمارة غالب الأحيان،/ وقد يكون أمارة فقط. فنتيجة شرحنا إذًا هي أن للهيئات قوى، كما أن للكواكب التي تتشكّل الهيئات منها قِوى أيضًا. ولا غرو، فإن في يدي الراقص وفي أعضائه الأخرى نوعًا من القوة، ولكن في هيئات الرقص قوة أيضًا وهي عظيمة. ثم إن لدينا قوة ثالثة وهي القوة الكامنة في توابع الرقص ولواحقه،/ وفي أجزاء تلك الأعضاء، ذاتها التي تُسهم في الرقص مع ما تتألّف منه تلك الأعضاء. مثل ذلك مثل اليد إذا تقبَّضَت أصابعها تقبَّضَت معها، بتفاعل متبادل، الأعصاب والألياف.

٣٥ والآن كيف تكون هذه القوى في حدود ذواتها؟ يجب أن نعود إلى المسألة ونزيدها كشفًا وايضاحًا. ما الفرق بين مثلث ومثلث آخر في الكواكب؟ ما الذي يميِّز هذا الكوكب عن ذلك، وبأي قدر، وإلى أي حد يكون هذا النوع من العمل عمله؟ لقد ذكرنا أنّا لا نضيف الفعل إلى أجسام الكواكب ولا إلى إرادة منها. أما أجسامها/ فلأن المحدثات ليست عمل شيء جسماني فقط؛ وأما الإرادة، فلأنه ليس من المعقول أن يصنع الآلهة ما لا يجده العقل مستساغًا. هذا ولنعد إلى ما سبق لنا قولًا: إنّا نذهب إلى أن العالم الكلي حيوان واحد، وأنه يجب فيه حتمًا، ما دام كذلك، أن يكون في ذاته على تفاعل من ذاته. وإنما حياته مسترسلة بحكم العقل/ ما دام استرسالها كلًّا على توافق دائم مع ما هو عليه في ذاته. فضلًا على أن المصادفة والاتفاق لا مقام لهما في هذه الحياة. بل إنها تسير مقيّدة بتناسق واحد ونظام واحد، فتتشكل الكواكب في هيئاتها خاضعة للعقل وأحكامه. كما أنه يخضع للأعداد في أحكامها كل فرد جزئي، وكل ما كان مشتركًا في حلبة الرقص الذي يقوم عليها ذلك الحيوان الكلي. وإن كان ذلك كذلك، وجب علينا حتمًا أن نسلِّم بأن لفاعلية الكل معنيين:/ الهيئات التي تتشكَّل فيه، وأجزاؤه التي تتشكَّل الهيئات منها، وما يتبع هذه الأجزاء وهي في ما تبدو عليه. على هذا الوجه من الحياة يحيا العالم الكلي، ولتحقيق هذه الغاية تسهم قواه، وهي في الحال الذي انشأها عليه الفاعل الذي يفعل كامنًا في البُنى المعنوية. أما الهيئات في الحيوان الكلي، فإنما هي بمثابة علاقات معنوية أو أبعاد،/ ثم توقيع مع تماسك يصلان بعض أجزائه

ببعضها الآخر وصْلًا يحكم العقل به. أما ما تشتمل عليه هذه الأبعاد والهيئات، فإنما هي أعضاء الحيوان الكلّي الأخرى. هذا وإنَّ لحيواننا قِوى أخرى لا حكم لإرادته عليها، وهي منه بمثابة الأجزاء، إذ أن عمل الإرادة يبقى خارجًا عنها ولا ينالها، فلا تأثير له، وهو كذلك، على تحقيق حياة الكل في فطرته وذاته. ذلك لأنه ليس للحيوان الواحد إلَّا إرادة واحدة./ أما قواه الأخرى المتوجِّهة إليه إنما هي كثيرة. ثم إن كل الارادات الكامنة فيه، إنما هي متوجِّهة إلى شيء واحد، وهو الشيء ذاته الذي توجَّه له إرادة هذا الكل وجهها. فإن الشهوة، إنما هي من خواص الأمور المستكنة فيه، وهي شهوة شيء لشيء آخر: ذلك لأن أحد الأجزاء يحاول القبض على غيره لحرمانه من هذا الجزء الآخر ذاته. هذا وإن الجزء إذا غضب، غضب على سواه/ إن بادر إلى أذى؛ وإذا نما فيما يأخذه من غيره؛ وإذا أولد، فنتيجة ولادته جزء آخر من الأجزاء. أجل إن الكل هو الذي يُحدِث كل ذلك في الجزئيات، ولكنه هو ذاته إنما يسعى إلى طلب الخير المحض، لا بل إنه لهذا الخير يوجِّه وجهه. وهو الذي تسعى إليه الإرادة المستقيمة التي تحلِّق فوق الانفعال فتسهم مع الارادة الكليَّة على تحقيق الغاية الواحدة. كذلك هو حال/ من يخدم عبْدًا عند غيره: فإنه ينظر، في الكثير من أعماله، إلى الأوامر التي تأتيه من سيده. أما العبد الصالح، فرغبته موجَّهة إلى ما يسعى سيده إليه بالذات. وإذا كانت الشمس والكواكب الأخرى تفعل ما به تتأثّر الأرضيات، فانه ينبغي أن نعتقد في الشمس - لكي نحصر كلامنا في شيء واحد/ - أنها تنظر إلى الملأ الأعلى. ومع ذلك، فإن لها فعلًا تؤثِّر به: كما أن هذا التأثير يظهر بتسخين ما على الأرض وفيها، فإنه يتناول ما قد يقع بعد هذا التسخين أيضًا. وإنما يتم للشمس ذلك أنها تجود من النفس بقدر ما لديها، على أن النفس هنا هي النفس الغذائية. وكذلك القول في كل كوكب آخر أيضًا، يمدُّ، غير مريد، بقوة من لدنه تنبعث منه وكأنها إشعاعه./ وهلُمَّ جرًّا إلى الكواكب كلها. فانها قد أصبحت، وهي على هذه الحال، شيئًا واحدًا ذا هيئة واحدة جمعت بين أجزائه، فيأتي بوضع، ثم بوضع آخر إذا تغيَّرت هيئته. إن للهيئات قواها إذًا، ما دام التأثير يختلف باختلافها. كما أن ثمة تأثيرًا ينبعث عمّا تتشكَّل الهيئات منه، إذ أنه يَحْدُثُ عن هذا الجزء شيء وعن ذلك شيء آخر. وبوسعنا أيضًا أن نتبيَّن عمَّا يجري على الأرض أن للهيئات في حدِّ/ ذاتها قوى. ولعمري، لماذا تثير بعض الهيئات الخوف عند من يشاهدها ولمّا يحصل منها قطّ للخائف أذى، في حين أن غيرها لا يُحدث عند الناظر قطّ خوفًا؟ ثم لماذا يخاف بعضهم من بعضها، وغيرهم من غيرها؟ ألَا، لأن بعضها إنما يؤثِّر على هذا الرجل، وبعضها الآخر على ذلك ولا حيلة لها/ إلَّا أن تؤثِّر في ما فُطِرَ على أن يتأثّر بها. فمن جزء في هيئة يلفت النظر، ومن آخر يفعله الناظر ذاته. وإذا قال قائل: إن الحُسن هو الذي يحرِّك، فلماذا تُحرِّك هيئة رجلًا، ثم تُحرِّك هيئة أخرى رجلًا آخر، إن لم تكن القوة على إحداث

ذلك هي قوة الإختلاف في الهيئة؟ ثم لماذا نثبت للألوان/ قوة وتأثيرًا، وننفي ذلك عن الهيئات؟ هذا وإنه ليس من المعقول إجمالًا أن يكون شيء من بين الأشياء، ثم ينفي عنه ما يكون قوّته بالذات. فالشيء شيء من حيث أنه يفعل أو ينفعل. وبين الأشياء ما نسلِّم له بالفعل ضرورة، في حين أنَّا لغيره نثبت الفعل والإنفعال معًا. ولسنا غافلين عن أنَّ إلى/ جانب الهيئات قوى أخرى في الأشياء، وعن أن في دنيانا الكثير ممَّا لا يعلَّل بالحرارة أو البرودة. بل أن يقوم على الاختلاف في الصفات، بعد ان عمرته البُنى المعنوية بمثاله النوعي، فيشارك الطبيعة في قواها. مثل ذاك مثل الحجارة في فطرتها والنبات في نشاطه، وما أكثر ما يأتي به من المدهش العجيب./

٣٦ إن اختلاف العناصر إنما يبدو على أشدّه في العالم الكليّ، الذي ينطوي على البُنى المعنوية كلها وعلى قوى متنوعة بعدد لا نهاية له. فللعين في الإنسان قوة تنفرد بها، كما أن للعظم قوة تختلف عن التي في عظم آخر: وهذا يصحُّ على العظم في اليد وعلى الذي في باهم القدم. فليس من عضو إلَّا وله قوته، وهي تختلف عن قوة غيره؛/ والانسان جاهل لهذه الأمور، ما لم يطّلع بالعلم عليه. وإن كان هذا القول ليصدق على الإنسان في أجزائه، فهو بأن يصدق على العالم الكليّ أحرى، ولا سيما أن كل الذي سبق ذكره ليس إلّا أثرًا لما يشتمل عليه الكل. أجل، إن فيه من القِوى تنوُّعًا عجيبًا لا يحاط به وصفًا. وكذلك القول عمَّا في السماء من متَحَرِّكات. ذلك لأنَّ العالم الكلي ليس بمنزلة بيت لا نفس فيه؛/ قد يكون، نعم، عظيمًا كثير المواد، تدخل فيه متنوِّعة سهلة الاحصاء، مثل الحجر والخشب إلى ما سواهما إنْ شئنا، ثم وجب فيه أن يتحوَّل بكل ذلك إلى عالم ذي تناسق وأحكام. كلا! بل إن العالم الكلي إنما هو في حال اليقظة التامة، يحيا كل جزء من أجزائه بحياة تختلف عن حياة غيره، وما كان شيء ليخرج عن نطاقه. فلا غرو، إنْ كنَّا نجد في هذا القول حل مشكلتنا/ في كيف ينطوي حيوان منفوس على غير ذي نفس. يعني قولنا إن لكل شيء في العالم الكلي حياته، وهي تختلف عن حياة غيره. أما نحن، فإنَّا ننفي الحياة عن الشيء إذا تحرَّك من تلقاء ذاته، ثم لم يحسّ بحركته. فالواقع هو ان كل فرد جزئي إنما يحيا بحياة خفيَّة، ويتألّف الحي الذي يحسّ بحياته من أحياء لا تحسّ بحياتها، نعم، ولكنها تكفل لهذا الحي الممتاز قِوى/ عجيبة لها تأثيرها في حياته. ولا غرو، فإنه لا يسع الآدمي أن يتحرَّك كما يفعل، لو كانت القِوى الكامنة فيه والتي ينبعث منها تحرُّكه قوى خيالية من النفس مطلقًا. وكذلك الأمر في العالم الكلي أيضًا: فإنه لم يكن ليحيا كما يحيا لو لم يكن كل حي من الأحياء التي ينطوي عليها ليحيا بحياته الخاصة، مع العلم بأنه ليس لهذا الشيء الجزئي إرادة. ذلك لأن العالم الكلي ذاته يفعل أفعاله ثم لا يحتاج

إلى إرادة،/ ما دام هو فوق كل إرادة. ولذلك نرى الأشياء الكثيرة خاضعة له مع كل قواها.

٣٧ إن شيئًا لا ينزع من الكون ما دام فيه إذًا. فلنفترض أنّا من علماء الزمان المعروفين، ولننظر إلى النار وإلى كل ما يقال عنه أنه من الفواعل، ثم لنبحث عن فعله ما عسى أن يكون في ذاته. فإن الأمر ليشْكُل علينا ما لم نسلِّم بأن للنار قوتها من كونها في الكل. وهذا النوع من القول يصح أيضًا على الأشياء المعروفة بالأدوات المستخدَمة/ للحاجات المعاشية. لكنَّا لا نرى الأمور العادية جديرة بالبحث ولا نشك فيها. أما القِوى الأخرى التي تخرج عن المألوف، فإنَّا نتردد في أمرها متسائلين عن حاله كيف يكون ولا يبعث على الدهشة إلّا ما كان غريبًا علينا. مع أن الأمور العادية تثير عجبنا أيضًا لو وُجد من يشرح لنا بالتفصيل القوى الكامنة في كل أمر منها،/ قبل سابق اختبار لها منَّا. يجب القول في كل فرد جزئي إذًا، إنه ينطوي على قوة ما، حتى ولو لم يكن من النواطق. فإنه في الكل جَبْلٌ وسَبْكٌ في الصورة، ومن الكل المنفوس جاءه من النفس المقدار الذي كُتِب له. وهذا الكل هو الذي يحيط به، فكان جزءًا من أجزاء شيء منفوس، إذ أنه ليس من شيء إلّا وكان في الكل جزءًا،/ على أن القوة على العمل في بعض الأجزاء أشدُّ منها في أجزاء أخرى. وهذا قول يصح على ما يكون من الأرضيات، وبخاصةٍ على ما يكون من السماويات ما دامت الفطرة التي تعمل بها السماويات أشدُّ صفاء وحصافة. وما أكثر ما يحدث عن عمل هذه القوى، بدون أن يصدر المحدَث عن إرادة عندما يبدو خارجًا منه، إذ أن هذه القوى كامنة فيما لا إرادة له. كما أن الكل عندئذ لا يعود ويفكّر بوساطة/ إعطاء القوة، ولو كان ما يخرج من المعطي شيئًا من نفس. فإن الحيوان يخرج من الحيوان بدون أن تكون الإرادة هي الفاعِلة، وبدون أن يتعقَّب الوالد ذاته فيتبيّن أنه أصبح ناقصًا. ذلك لأنه إما أن يكون الوالد هو الإرادة، إن كان ذا إرادة، أو أن الإرادة ليست هي الفاعلة. وإن لم يكن للحيوان إرادة ما، فإنه بألّا يكون متعقِّبًا لذاته/ أحرى أيضًا.

٣٨ ثم إنه ما دام هذا الحيوان الكلي قد خرج من ذاته بدون محرِّك يحرِّكه، فإنه ينشأ من حياته الأخرى. ثم إن كل ما يخرج منه إجمالًا، وكل ما يخرج منه بتأثير غيره (مثل الصلوات، سواء أكانت على حالها الفطرية أم بوساطة صناعة الرقي) أقول: يجب في كل هذه الأمور ألّا تُنسب إلى السماء بل أن تعلَّل بأنها لازمة من لوازم الحادث ذاته في فطرته. أما ما نرى فيه نفعًا/ للحياة أو فائدة مهما تكن، فيجب ردُّه إلى البذل من قِبَل الكواكب على أنه يسير من الجزء الأكبر إلى الأصغر. على أن ما نتبيَّن في تأثيره شؤمًا على ولادة الأحياء، فإنه يعلَّل من وجهين: أولًا قد يكون الشيء الذي يسير إليه لا يستطيع أن يتلقّى التأثير وهو نافع. ولا غرو، فان حدوث

الحادث لا يكون حدوثًا فقط،/ إنما هو حدوث مُحدَث معيّن في ظروف معينة. ثم أن لما ينفعل ولما من شأنه أن ينفعل فطرةً ما تمتاز عن غيرها. والوجه الثاني في التعليل هو أن مزيج بعض التأثيرات ببعض كثيرة أفعاله، ولو كان كل كوكب من الكواكب يؤدي بشيء فيه نفع للحياة. ونقول أيضًا: ربَّ امرئ لم تجرِ العوامل النافعة طبعًا لصالحه، وما كان النظام السائد في الكل ليعطي دائمًا كل امرئ/ ما ينبغي. فضلًا على الشر الكثير الذي نضيفه نحن إلى ما يبلغنا من الكواكب. ومع ذلك، فإنَّ الأشياء كلها متضافرة لضمان الوحدة وهي، بعضها مع بعض، على توافق عجيب ويخرج بعضها من بعض، حتى المتناقضات من المتناقضات. وذلك لأنها كلها من الكل وله. وإن كان ينقص أحد المحدثات شيئًا لادراك كماله بسبب أن مثاله لم يحوّله إليه تحوّلًا تامًا ولم تضبط الهيولى ضبطًا وافيًا،/ فذلك لأن هذا المحدَث حدث ولمَّا تتوفر له كرامة المحتد، فحُرم منها وكان ساقطًا مرذولًا. ونتيجة كل ذلك هي أن بعض التأثيرات يحصل من قبل العُلويات، وبعضها يتأتى من الطبيعة التي عليها تستوي الأشياء، ومنها ما تضيفه الأشياء من تلقاء ذاتها. ولكن ما دامت الأشياء كلها متناسقًا بعضها مع بعض، متآزرة على تحقيق الوحدة، فان لها جميعًا دلائل تدلّ عليها. أجل، إن «الفضيلة/ حرة ليس لها سيد». ولكن أعمالها متشاوجة مع نظام الكل ما دامت أمور هذه الدنيا مرتبطة مع الملأ الأعلى، وما دامت أشياء عالمنا الكلي تابعة للحقائق التي كان حظها من حياة الإله أوفر. وقصارى الكلام، ما دام الحي إنما يستمدّ حياته من الاشتراك مع الروحانيات.

٣٩ إن ما يَحْدُثُ في العالم الكلي لا يخضع في حدوثه لأحكام البُنى البذرية، بل لأحكام البُنى المعنوية التي تشتمل عليها، والتي هي بُنى أمور تفوق مقامًا تلك التي تتضمنها البُنى البذرية. ذلك لأنه لا يكمن في البُنى البذرية محدث قطّ يتجاوز في امتداده نطاقها في حدِّ ذاته. كما أنَّا لا نجد فيها شيئًا مما تأتي به الهيولى إشتراكًا مع الكل/ أو من تفاعل بعض المحدثات مع بعضها الآخر. بل الأحرى بالقول في عقل العالم الكلي هو أنه أشبه شيء بعقل الإنسان إذ يضع للدولة نظمها وأحكامها. فإن للعقل آنذاك علمًا سابقًا بما يعمل أهل البلد وعماذا ينطلقون في أعمالهم، فيعمد إلى كل ذلك ويضبطه بالنظم،/ ثم يحيك بالأحكام انفعالات هؤلاء الناس وأفعالهم وما يترتّب عليها من ثواب أو عقاب. فتجري أمور البلد كلها عندئذ، جريًا سهلًا كأنه ينطلق من تلقاء ذاته، نحو الانسجام والتوافق. أما دلالة بعض الأمور على بعضها الآخر، فليس غرضها الأول أن يكون بما سوف يحدث علم سابق، بل أن يسترسل الحدوث بحيث يستدلّ فيه على شيء من أشياء أخرى. ذلك لأن الكل واحد والأشياء كلها أجزاء شيء واحد، فيُعرف الشيء من غيره،/ والعلة من المعلول، والتابع من السابق، والمركّب من أحد أجزائه، لأن

الكل إذا فعل عمد إلى جزء وإلى غيره في آن واحد. وان كان قولنا صحيحًا وجدنا فيه حل مشكلاتنا. أما مسألة الشر في العالم هل يصدر من الآلهة، فإنها تنحلُّ بما يلي: ليست الإرادات هي الفاعلة،/ بل إن ما يصل من العالم الأعلى إنما يحدث بالحتمية الطبيعية، بمعنى أن الأجزاء تؤثِّر في الأجزاء، وهي كلها تبع الحياة الكل الواحد. ثم إن الأجزاء من تلقاء ذاتها تضيف الشيء الكثير إلى الحوادث. فضلًا على أن ما يبلغنا من الكواكب نجمًا نجمًا على انفراد ليس شرًّا، إنما يحدث في اختلاطها مع شيء آخر ليس منها. هذا ولا ننسى أن الحياة ليست حياة من أجل الجزء بل من أجل الكل/ ، وأن الطبيعة التي تستوي الأشياء عليها إنما تتلقّى أثرًا ثم يكون انفعالها على غير ما تلقّته، فلا يسعها أن تقبض على ما وصلها وتتحكَّم فيه.

٤٠ أما الرقى السحرية فما القول فيها؟ ألَا، إنَّها تعلَّل بالتفاعل المتبادَل في الكل، وبأن الأشياء فُطرت على توافق بعضها مع بعض إن كانت متشابهة وعلى تنافر بعضها من بعض إن لم يكن بينها وجه شبه، وباختلاف القوى الكثيرة المتساندة في عملها لخير الحيوان الكلي الواحد أخيرًا. ذلك لأنه كثيرًا ما يحدث الجذب وتحدث الرقية ولا محتال يلجأ إلى السحر وحيله. ثم إن السحر الحق/ الكامن في العالم الكلي إنما هو «المودّة والكراهية». هنا نجد الساحر الأول وصاحب الأشربة السحرية. وإن الناس يعرفونه، فيستعمل بعضهم على بعضهم الآخر أدويته وطلاسمه. الواقع هو أنهم فُطروا على الحب، وأن عوامل الحب تجذب بعضهم الى بعضهم الآخر بفعل صناعة تثير العشق بوساطة الرقى السحرية./ فإنهم بذلك يضمّون إلى عمل الملامسات عمل الطبائع الفطرية التي ينقاد بعضها إلى بعض، وتنطوي على العشق الغريزي الكامن فيها. ولا غرو إن كانوا بذلك يجمعون بين النفس والنفس، مثلما يفعلون إذا وصلوا بين غرس نباتي وغيره وهما متباعدان. ثم إنهم يلجأون إلى هيئات تنطوي على قوى خاصة بها، ويتكيَّفون هم ذواتهم/ بأحوال يسوقون إليها بوساطتها قوى وذلك عن طريق الهمس والإشارة فقط. وإنهم يفعلون لأنهم في كلٍّ واحدٍ عليه يقع عملهم. ولعمري، إنَّا لو افترضنا رجلًا من هذا النوع مقيمًا خارج العالم الكلي، لما كان بوسعه أن يجذب سعدًا أو يدفع نحسًا برقاه وعزائمه. أما وهو كما ذكرنا، ليس في عشواء من أمره، فإنه قادر على أن يسوق الشيء ببصيرة حيث يجب أن يساق إلى غيره في العالم الكلي./ هذا وإن قوة الجذب مستكنة في الغناء تنطلق منه باللحن وبنغمة الصوت الخاصة، كما أنها مستكنة في الهيئة التي يتكيَّف بها الساحر. فلكل هذا تأثيره، وهو أشبه شيء بالشجو تثيره هيئاته وأصواته. ولكن ما عسى أن نقول عن النفس؟ فإن الإرادة ليست هي التي تطرب للموسيقى، ولا العقل أيضًا، بل النفس البهيمية؛ وهذا الضرب من السحر لا يعجب من أحد./ هذا على أن غواة الموسيقى قد يطربون لها في

نفوسهم وعقولهم، ولو لم يكن هذا هو ما يطلبون من الموسيقار. ثم إن ما سوى ذلك من الابتهالات، فيجب ألّا نعتقد فيها أن الإرادة هي التي قد استجابت لها. وكذلك الأمر في من يطربون للغناء، وفي الحيَّة إذا رقت الآدميين؛ فإن المسحور لا يدرك بالفهم ولا يشعر آنذاك،/ بل يعرف، كلما انفعل، أنه في حال الانفعال؛ أما الجانب الراجح فيه، فلا يناله انفعال. وإن صاحب الدعاء يصله أو يصل غيره شيء من الذي وجَّه إليه دعاءه؛ أما الشمس، فلا علم لها قطُّ بذلك، ولا غيرها من الكواكب مهما يكن.

٤١ هذا وإن حاجة الدعاء تقضي بتفاعل متبادل بين جزء وجزء، كما يكون الأمر في وتر واحد مشدود: متى حُرِّكَ آخره بحركة حُرِّك أوله. وكثيرًا ما يحدث أن يُحرَّك بعض الأوتار فيغدو الوتر الآخر كأنه أحس بما حدث، لما بينهما من توافق ولأنهما خاضعان كلاهما لتوقيع واحد. وإذا انتهى الأمر/ بالحركة إلى أن تنتقل من قيثارة إلى قيثارة أخرى، بقدر التوافق الذي بينهما، فإنَّ في الكون توقيعًا واحدًا كذلك أيضًا، ولو كان توقيعًا قائمًا على المتنافرات. لكنه يقوم على المتجانسات أيضًا، ما دامت القُربى تجمع بين الأشياء كلها، حتى المتنافرات منها. ثم إن كل ما يؤذي الآدميين، إنما هو بمنزلة القوة والغضب، إذا انقادت للمِرّة وبلغت الكبد، فلا تأتي على أنها مؤذية./ مثل ذلك مثل من أخذ نارًا من نار فآذى غيره. فإنَّا هنا أمام أمرين: أو أن فاعل الأذى هو قدوم النار، أو أن آخذ النار هو الفاعل لأنه هو الذي أعطى ما غدا (النار) كأنه ناقل شيئًا (النار الأخرى) من مكان إلى مكان. أما النار فتكون قد أتت بالأذى بقدر ما أنّ من نُقلت إليه لم يكن بوسعه أن يتلقّاها./

٤٢ ومن ثم فإن هذه الأمور لا تجعل الكواكب في حاجة إلى التذكُّر (ومن أجل ذلك كان سياق البحث كله)، ولا إلى إحساسات تُنقل إليها. كما أنها ليس فيها إرادات تنعطف على أدعيتنا كما يظن بعضهم. بل إنه يصلنا منها العطاء، مع دعاء أو بدونه، بمجرد كونها أجزاء/ ولأنها أجزاء كل واحد. بل إنَّا نقول: إن في الكواكب قوى كثيرة تنبعث منها بدون إرادة، وإنما ينبعث بلا حيلة يحتالها أحد، أو صناعة يلجأ إليها، ويجري كل ذلك كما تجري الأمور في الحيوان الواحد. ثم إن الشيء يستفيد من غيره أو يتأذَّى به لسبب كونهما على ذلك مفطورين. ولا ننسى صناعة الأطباء والسحرة بها يُرْغَم الجزء على أن يمدَّ غيره بشيء من قوته./ هذا وإن الكل يجود على أجزائه كذلك أيضًا، وإنما يفعل من تلقاء ذاته، أو مدفوعًا يجذب شيئًا منه إلى الأجزاء. فإن الكل من أجزائه كلها على السواء طبعًا، بحيث أن صاحب الدعاء ليس غريبًا عليه بحال. وإن كان صاحب الدعاء شريرًا فليس يعجب أن يجاب إلى ما دعاه. فإن الشرير يستقي

من النهر،/ هو أيضًا؛ أمَّا المعطي ذاته، فلا علم له بما يعطي، بل حسبُه أن يعطي. هذا مع العلم بأنَّ الشيء ينسَّق ويعطى تبعًا لطبيعة الكل، فيجب ألَّا يُحكم في عمل من أخذ مما هو مُباح للجميع أن يترتَّب العتاب عليه حتمًا. ينبغي ألَّا نسلِّم إذًا بأنَّ العالم الكلي بأسره خاضع للانفعال، بل يجب في الجانب الراجح منه/ أن نسلِّم له بالتنزُّه عن الانفعال مطلقًا؛ وإذا انفعلت أجزاؤه، فإنما إليها ينتهي الانفعال غير أن شيئًا لن يتنافى معه في طبيعته، فيكون مع المُحدَث المنفعِل بريئًا من الانفعال كما أنه هو مع ذاته. أما الكواكب، فإنها لها انفعالاتها من حيث أنها أجزاء؛ ولكنها في حدِّ ذاتها لا تنفعل. فإن الإرادة فيها، هي أيضًا، لا تنفعل،/ كما أن أجسامها وطبائعها لا تُصَب قطُّ بأذى. وإذا كانت بنفوسها تعطي شيئًا من ذاتها، فإن النفس لا تنقص، وإن أجرامها باقية دائمًا على حال واحدة. وإن ذرب منها شيء، فإن ما ينسحب منها خفي لا يُحسّ به. أما ما يقبل عليها، إن أقبل شيء عليها، فإنه خفي لا يُحسّ به أيضًا.

٤٣ والحكيم الفاضل، كيف يكون خاضعًا للسحر وأشربته؟ ألا، إنه لا يتأثّر بالسحر في نفسه؛ فلا تنفعل نفسه الناطقة ولا تنقلب في أحكامها. بل إنه ينفعل بالقدر الذي فيه من نفس الكل البهيمية. أو بالأحرى، إن هذه النفس هي التي تنفعل فيه. لكن الأشربة السحرية لا تولِّد فيه عشقًا،/ ما دام العشق بانقياد النفس الأخرى إلى ما تتأثّر به النفس البهيمية. وكما أن النفس البهيمية تنفعل بالعزائم السحرية، فكذلك يستطيع هو أيضًا، بعزائم ونغمات سحرية تخالفها، أن يردَّ عنه القوى الكامنة فيها ويحلّها حلًّا. وجلّ ما يقال عن تأثير هذه السحريات فيه، هو أنها تجلب عليه الموت أو الأمراض وما شاكلها من الأمور الجسمانية. ذلك لأنه إنما ينفعل بجزء آخر أو بالكل من حيث كونه جزءًا من أجزاء الكل؛/ أمَّا هو في حد ذاته، فلا يناله قطُّ أذى. ثم أن يتأخر التأثير ولا يقع فورًا، فليس ذلك من الطبيعة بأمر بعيد عن الاحتمال. هذا وإن الجن وذواتهم، لا يسلّمون من الانفعال في جانبهم البهيمي هم أيضًا. فليس التسليم لهم بالاحساس أمرًا بعيدًا عن الاحتمال، كما أنهم يُسْحَرون ويساقون بالأسباب الطبيعية، ويسمع من الداعي من كان منهم قريبًا إلى الأرضيات؛ ومهما قربوا منها أسرعوا في الإجابة./ فإن ما كان له علاقة بغيره، كان قابلًا أن يُسْحَرَ به، لأن هذا الآخر يسحره ويسوقه، ولا يَسْلَم من آثار السحر إلَّا ما ليس له علاقة إلَّا بذاته. ولذلك كان للسحر تأثيره في كل عمل وفي كل حياة منصرفة إليه، لأن أهل العمل يميلون إلى ما يطربهم ويجذبهم. ومن ثم قول أفلاطون: «إن في أمة/ اركتوس الهُمام وجوهًا تفتنُّ بحسنها». ولعمري، لماذا يميل المرء إلى غيره؟ ألا، إنه لا يُجْذَب بحيل السحر، بل بحيل الطبيعة التي تغش وتوهم، والتي تجمع بين الشيء وغيره بجمع لا يتم في المكان، بل بالأدوية التي تسكبها.

٤٤ بقيت المشاهدة وحدها سالمة من السحر وتأثيره إذًا، لأنَّ المرء إذا وجَّه وجهه إلى ذاته، أمِنَ السحر وحيله. فإنه توحَّد في ذاته، وأصبح هو ذاته والمشاهد واحدًا، فليس عقله في ضلال، بل انه يعلم بما يجب عمله، فيحيا حياته الخاصة، ويفعل أفعاله. أما في حيِّز العمل، فلا يكون المرء مع ذاته في ذاته، ولا ينبعث الاندفاع من العقل،/ بل إن الأصول إلى البهيمية تعود، وإلى الهوى والانفعال تُردُّ المقدَّمات. فإن الاهتمام بالأولاد وللحرص على الزواج جذبًا لا شك فيه، وإن ثمة كلَّ ما فيه إغواء للآدميين تلتذُّ بهم شهواتهم. ثم إن الأعمال التي تنبعث عن الغضب، إنما هي أعمال بهيمية، وكذلك أعمال الشهوة أيضًا. أما تعاطي السياسة/ والصبوة إلى تولّي المناصب، فإنما يدعو إليها حب الرئاسة الكامن فينا. وإذا هربنا من الألم فبدافع الخوف، أو سعينا وراء الكثير من المال فتلبية للشهوة. هذا وإنَّا نعمل لسدِّ الحاجات الطبيعية ولقضاء الضروريات المعاشية أيضًا، ولا يخفى ما في ذلك من ضغط علينا من قِبَل الطبيعة يشدُّ بنا إلى الحياة./ وقد يقول قائل إن الأعمال الجليلة، لا دخل للسحر فيها، أو أنه يجب القول في المشاهدة أن السحر يقع عليها ما دامت مشاهدة للأمور الجليلة. فإن فعل، أجبنا: إذا قام بالأعمال الموصوفة بأنها جليلة على أنها ضرورية، ورأى أن الحسن الحق هو غير ذلك، فإنه سالم من السحر وتأثيره. ذلك لأنه عالم بأن تلك الأعمال ضرورية،/ فلا يلتفت إلى هذه الدنيا، كما أن حياته موجَّهة إلى شيء آخر. إنما يكون خاضعًا للسحر وتأثيره إذا اشتدَّ عليه ضغط الطبيعة البشرية وكان شديد التمسُّك بالحياة، سواء أكانت حياته أو حياة غيره. ذلك لأنه، في ما يبدو، لا يزال خاضعًا للسحر ما دام يرى أن العقل ربما كان لا يستسيغ الخروج من الحياة بالانتحار، نظرًا إلى تمسُّك الإنسان بها. أما إذا كان يحسب ما في الأعمال ذاتها من حسن،/ وانخدع بآثار الحسن فأرادها، غدا مسحورًا باتباعه حسن السفليات. ذلك لأنَّ كل سَعي وراء ما يشبه الحق فقط، وكل اندفاع في سبيله، إنما هو عمل مخدوع بما يجذبه إلى كل ذلك. وهذا هو العمل الذي يبعث عليه ما في الطبيعة من قوى سحرية. فان اتباع ما ليس بالخير على أنه الخير،/ والانقياد إلى ما هو خير بالمظاهر فقط تحت دافع الغريزة العمياء، إنما هو عمل رجل يساق، وهو لا يدري، إلى حيث لم يُرِد. ولعمري، ما عسانا أن نقول في ذلك سوى أنه السحر بالذات؟ فالرجل الوحيد الذي يَسْلَم من السحر وتأثيره إذًا، هو ذلك الذي إذا جرّته ملكاته الأخرى، لم يرضَ بشيء خيرًا مما تدلّ عليه أنه الخير. بل إنه يرى خيرًا ذلك الذي عرفه هو ذاته فقط، وهو آنذاك ليس بمخدوع وليس بطالب،/ بل هو مستغنٍ بما ملكت يداه. فلا يُجذب قطُّ بعد ذلك إلى صواب أو إلى جانب.

٤٥ لقد تبيَّن من كل ما قيل إذًا ما يلي: إن لكل جزء من أجزاء العالم الكلي فطرته

وأوضاعه، فيساهم، وهو على هذه الحال، في سبيل الكل وخيره، فينفعل ويفعل أفعاله. وكذلك القول في كل حيوان جزئي أيضًا: كل جزء من أجزائه يعمل، بما هو عليه فطرة وجبلة، في سبيل الكل الذي يكون منه،/ ويؤدّي خدماته، وتعيَّن له الرتبة والحاجة اللتان هو أهل لهما. فيمد من ذاته ويأخذ من غيره بقدر ما تقبل فطرته، وكأنه للكل احساسًا بالكل. ثم إذا كان كل جزء من الأجزاء حيوانًا هو أيضًا، ترتَّبت عليه، وهو حيوان، أعمال خاصة تختلف عن أعماله وهو جزء من الأجزاء./ هذا وإنه يتبيَّن مما سبق ذكره، الوضع الذي نكون عليه نحن أيضًا. إن لنا في العالم الكلي فعلًا نحن أيضًا، وليس فعل جسم على جسم ينفعل به بدوره فقط، بل إنَّا نحمل معنا داخل هذا العالم طبيعتنا الأخرى بقدر ما نكون متصلين بما هو، في الخارج، متجانس مع ما ننطوي عليه نحن في ذواتنا. ذلك لأنَّا، بنفوسنا وأحوالهنَّ،/ نصير متصلين، لا بل إنَّا على حال الاتصال حقًا، بعالم الجن الذي يجاورنا وبما وراءه، فلا سبيل بعد ذلك إلى أن يبقى الطراز الذي نحن منه أمرًا مخفيًا. إنَّا لا نعطي كلنا شيئًا واحدًا إذًا، كما إنَّا/ لا نستطيع أن نُشرِك في خيرٍ ما من ليس للخير بقابل. فإن من انْسلك برداءته في سلك الأمور، عرف على الفور ما هو في ذاته ودُفع تبعًا لفطرته إلى ما كان منطويًا عليه، ثم إذا فُصل عن هذا العالم، جذبته جواذب الطبيعة إلى مكان آخر يوافق طباعه. أما رجل الخير فهو على خلاف ذلك في ما يصله أو يعطيه، وفي تنقُّلِه من موضع إلى موضع،/ على أنهما كلاهما تُبدَّل مواضعهما بضرب من جواذب الطبيعة كأنها من خيوط. فما أعجب العالم الكلي، وهو كذلك، في قوته ونظامه: كل شيء فيه يسير بخطى خفية متقيِّدًا بسنَّة العدل التي ليس لأحد مهرب منها. ولا يعرف الرديء منها شيئًا، فيساق، ولا يدري، إلى حيث يجب أن يحل في العالم الكلي. أما الرجل الفاضل فيعرف،/ فينطلق الى حيث ينبغي عليه أن ينطلق، وهو له، قبل انطلاقه، علم سابق بالمحل الذي لا بدَّ له من أن يُقبِلَ إليه ويُقيمَ فيه. وهو إذ يفعل، إنما يحدوه طيب الأمل بأنه سيكون في صحبة الآلهة. ذلك لأن تغيُّرات الأجزاء وإحساساتها إنما هي، في الحيوان الصغير، ضئيلة لا شأن لها، ويستحيل عليه أن يكون فيه أجزاء حية، إلّا ما يندر وجوده ولفترة وجيزة. أما الحيوان الكلي حيث تكون الأبعاد بالعظمة التي نعرف،/ فإن لكل جزء فيه مجالات يجوبها، وما أكثر ما فيه من الحيوان، فلا بدَّ من أن تكون الحركات والتنقلات فيه أعظم وأوسع. فلا غرو إن كنَّا نشاهد الشمس والقمر والكواكب الأخرى تنتقل وتتحرك معًا في نظام مُحْكَم. وليس من المستبعد أن تكون للنفوس تنقلاتهنَّ أيضًا، ما دمنَ لا يبقينَ على خلق واحد دائمًا./ فإنهن ينسلكن قياسًا إلى انفعالاتهنَّ وأفعالهنَّ، فمنهنَّ من يكون بمنزلة الرأس، ومنهنَّ من يكون بمنزلة الأقدام. وإنما يقع كل ذلك بتوافق مع الكل، إذ أن فيه هو أيضًا اختلافات في الخير وفي الشر. أما النفس التي لم يُرَد لها خير المقام هنا، ولم تقع في

شرّ المقام أيضًا،/ فإنَّها تُنقل إلى مقام الطهارة، وتنال ما اختارته هي. أما العقوبات فهي بمنزلة التطبيب للأجزاء المريضة، منها ما يُلْحَم بعضه ببعض بوساطة الأدوية، ومنها ما يُنزع، ومنها ما يبدَّل حتى يصبح الكل صحيحًا إذا ما جُعل كل جزء في الموضع اللازم. فإن الصحة إنما تتمّ للكل بأن يبدَّل جزء من جزء، أو بأن يُنزع جزء من المحل/ الذي يكون فيه مريضًا إلى حيث يغدو سالمًا من المرض.

الفصل الخامس

(٢٩)

في المشكلات المتعلِّقة بالنفس (القسم الثالث)

في الإبصار

١ كنَّا قد أرجأنا البحث عن الإبصار فيما إذا كان يتمُّ بدون وسط مثل الهواء أو ما سواه من الأجسام المعروفة بالأجسام الشفافة. نحن أولًا نعود إليه الآن. أما أنه يجب في الإبصار بخاصةٍ وفي الإحساس إجمالًا أن يتم بوساطة جسم، فهو أمر قد ورد ذكره. فإنَّ النفس ٥ بدون جسم إنما تكون/ في العالم الروحاني على وجه الإطلاق. أما الإحساس، فإنه إدراك للحسيَّات فقط لا للروحانيّات؛ ومن ثم، فإن النفس، إذا اتصلت بالمحسوس من وجه ما بوساطة المتجانسات، وجب فيها أن تقيم بينه وبينها نوعًا من المشاركة بها تكون المعرفة أو يقع ١٠ الانفعال. ولذلك لا تتم المعرفة إلَّا بالأعضاء الجسمانية:/ فكأنَّ هذه الأعضاء مفطورة مع النفس أو أنها مرتبطة بها، وكأنَّ النفس تمضي بوساطتها إلى الاتحاد بوجه ما مع المحسوس، فيصبح الحال بينها وبينه، وهما كذلك، أشبه شيء بالمشاركة في الانفعال الواحد. وإن لم يكن بُد من اتصال ما لإدراك المدركات إذًا، فهل نحن في حاجة إلى البحث عمّا إذا كان اتصال في ١٥ تلك الأمور التي تُدْرَك باللمس؟ أما السمع، فإنَّا/ نرجئ القول فيه إلى مقام آخر. أما الإبصار فيجب أن نبحث هنا عمَّا إذا كان لا بدَّ، في النظر، من أن يقوم بين البصر واللون جسم ما يتوسطهما. أوَ ليس الجسم المتوسِّط شيئًا عارضًا، لا نفع منه للناظر إذا نظر؟ مع أنه لو كان ٢٠ الجسم كثيفًا، مثل الأجسام الأرضية، لمُنع عن الإبصار؛/ ومهما لَطُفَ المتوسِّط وخفّ كان بصرنا أدق، مما يحعلنا نتبيَّن في الجسم المتوسِّط مساعدًا على الإبصار. فلنقل إن شئنا أنه لا يمنع عن الإبصار، إن لم يكن ليُسهِّله، في حين أن بعضهم يرون في تلك الأمور التي ذكرنا موانع تَحُولُ بينه وبين أن يتم. ولكن ما القول إذا كان المتوسِّط هو أول ما يتلقّى الأثر وكأنه ٢٥ ينطبع به؟ إنّما يدلّ على ذلك حال من، إذا كان أمامنا،/ أخذ ينظر إلى اللون؛ فإنه يبصر اللون هو أيضًا. ولو لم يقع الانفعال في المتوسِّط لما كان انتهى إلينا نحن أيضًا. ألَا، إنه ليس من الضروري أن ينفعل الوسط، إن انفعل ما يكون مفطورًا على الانفعال؛ وإنما أعني العين. أو أنه، إن انفعل، كان انفعاله من نوع آخر. فإن قصبة الصائد إنما هي بين يده وبين الرعَّاد، ثم

إنها لا تنفعل بما تنفعل به يد الصائد،/ ومع ذلك فإنه لو لم تكن القصبة، ولو لم يكن الخيط، لما كانت اليد لتنفعل. مع أن هذا الأمر ذاته لا يخلو من الالتباس: فإن الصائد؛ فيما يقال، ليشعر بالخدر في يده ولو كان الرَّعاد في الشبكة. بل قد يكون الأحرى بالقول في كلامنا هنا أنه يدور حول ما يعرف بالمشاركة في الانفعال./ فإن كان الشيء مفطورًا على أن ينفعل بشيء آخر عن طريق التفاعل المشترك بسبب نوع من التجانس بين الطرفين، فإن الوسط الذي لا يجانسهما لا ينفعل، أو ينفعل بانفعال من طراز آخر. وإن كان ذلك كذلك، فإن ما كان مفطورًا على أن ينفعل غدا أشدُّ انفعالًا، في حال غياب الوسط، منه في حال وجود وسط من شأنه أن ينفعل هو أيضًا./

٢ فإذا كان الإبصار بحيث أن نور البصر يتصل بالنور المتوسِّط الذي ينتهي الى المحسوس، وجب في ذلك الوسط أن يكون النور ذاته؛ ويكون هذا الوسط الذي يقتضيه افتراضنا بالذات. ولكن إذا كان الجسم الذي يحلّ اللون فيه هو الذي يُحْدِث تغيُّرًا، فما الذي يمنع هذا التغيُّر من أن ينتقل إلى/ العين مباشرة وبدون وسط؟ هذا ولو حدث، كما هو الأمر الآن، لما يكون قائمًا أمام العين أن يطرأ عليه شيء من التغيُّر حتمًا. ثم إن الذين يتصوّرون النظر على أنه شيء ينصبُّ من العين لا يسعهم أن يروا حضور الوسط ناتجًا حتمًا عما يذهبون إليه، إلَّا إذا كانوا يخافون على الأشعة المنبعثة من أن تقع. غير أنها أشعة من نور، والنور يجري جري الخط المستقيم./ أما الذين يعلِّلون البصر بالمقاومة، فإنهم في حاجة ماسَّة إلى الوسط. هذا وإن أصحاب مذهب انتشار الصور الذين يذهبون إلى أن الصور تجتاز الفراغ، إنما يطلبون المجالات الواسعة حتى لا تُسدَّ على الصور طريقها؛ ومن ثم فإنهم لن يجادلوا في افتراضنا ما دام غياب الوسط يجعل المانع أشد ما يكون قلة وضعفًا. وهناك الذين يقولون في الإبصار أنه يتم/ بوساطة التفاعل المتبادل فيذهبون إلى أنه يخفّ بوجود الوسط لأن الوسط يَحُولُ بين الإبصار وبين أن يتم ويعوقه ويضعفه. مع أن الأحرى بالقول هنا هو أن المذهب إنما يؤدي إلى أن المتجانسات تجعل التفاعل المتبادل في منتهى الضعف، إذ أنها تنفعل هي أيضًا. فإن الجسم إذا كان متماسك البنيان إنما تدركه النار في غوره فيحترق، إلَّا أنَّ ما في غوره/ يكون أقلّ تأثيرًا بإدراك النار مما على سطحه. ولكن إذا كان التفاعل المتبادل بين أجزاء حيوان واحد، أيضعف الانفعال بحضور الوسط؟ ألَا، قد يقلّ الانفعال ويكون قدره بقدر ما أرادته الطبيعة، فيردُّ الوسط عن الإفراط؛ إلّا إذا كان التأثير الذي يحدثه الإنفعال/ بحيث لا يتسرَّب منه شيء الى الوسط. ولكن إن كان التفاعل المتبادل قائمًا على وجود الأشياء كلها في حيوان واحد، وإن كنَّا نحن ننفعل لأنَّا في حيوان واحد ومنه، فلماذا لا نجد تماسكًا متواصلًا

بيننا وبين الأشياء البعيدة التي ندركها بالإحساس؟ إلَّا أنه لا بدَّ من التماسك المتواصل والوسط، لأن الحيوان الواحد يجب فيه أن يكون أنه ينفعل بكل شيء./ فإن كان هذا الشيء ينفعل بذاك، والشيء الآخر بشيء غيره يقابله، ولم يكن الانفعال هو ذاته هنا وهناك، فإنّا لسنا في حاجة بعد ذلك إلى وسط يمتدّ إلى كل صوب وناحية. وإذا قيل أنه لا بدَّ منه للإبصار حتى يتم، فلا بدَّ على ذلك من دليل. إنَّا لسنا نرى كل سالك في الهواء يجعل الهواء منفعلًا، بل ربما شقّ الهواء فقط. فإذا سقط الحجر/ من علٍ مثلًا، ما عسى أن يَحْدُثَ سوى أن الهواء لا يثبت تحت الحجر؟ وليس من المعقول أن نعلِّل هذه الظاهرة بأن الهواء يدفع الحجر ليحلَّ محله، ما دامت حركة السقوط حركة طبيعية. وإلَّا للجأنا إلى التعليل ذاته في حال ارتفاع النار، وهذا محال. فإن النار بحركتها السريعة إنما تسبق الهواء ولا تدعه يدفعها ليحلّ محلها. وإذا قيل أن سرعة/ الهواء في أن يدفع النار ليحلّ محلها إنما تزداد بسرعة النار في حركتها، حكمنا على حركة النار أنها تقع عَرَضًا وليس من شأنها هي أن تدفع النار إلى فوق. فضلًا على أن الشجر ينطلق من تلقاء ذاته في العلو، بدون دافع يدفعه من الخارج. ونحن أيضًا إنما نتحرَّك فنشقّ الهواء ولا يدفعنا هو حتى يحلّ محلنا، بل يتبعنا فقط فيملأ الفراغ الذي تخلَّف عنا./ إذا كان الهواء يَشَقُّ بهذه الأجسام ثم لا يتأثَّر بها إذًا، فما الذي يمنع من أن نسلِّم للصور بأنها تصل إلى البصر حتى بدون أن تشقّ الهواء؟ وإذا كانت هذه الصور لا تجري في الهواء وكأنها في نهر، فلماذا يجب في الهواء أن يتأثّر بها، ولماذا لا تصلنا الإنفعالات إلَّا بوساطته وبعد أن يكون قد انفعل هو؟ فإذا كان إحساسنا لا يتمّ إلَّا بالتأثير الذي سبق حدوثه في الهواء،/ فإنَّا لا نرى المرئي الذي ننظر إليه، بل نتلقّى إحساسنا مما يجاورنا ويحيط بنا، مثلما يكون الأمر معنا عندما تدركنا الحرارة. لا شك في أنه ليست النار البعيدة هي التي تُحْدِث فينا الحرارة، بل الهواء الحار الذي يحيط بنا. وإنما يتمّ هذا بالتَّماس وليست المبصَرات من التَّماس في شيء./ ومن ثم فإن المحسوس إذا وُضع على العين لا يجعل العين تبصره بل يجب في الوسط أن يشعّ النور فيه لأن الهواء مظلم، وربما لم يكن في حاجة إلى نور لو لم يكن مطلقًا. فما دام الظلام مانعًا للإبصار وجب فيه أن يتغلَّب النور عليه. وقد لا ترى العين محسوسًا إذا وُضع عليها لأنه يحمل معه ظلًا، ظل/ الهواء وظلّه هو ذاته.

٣ كلا! إنَّ الإبصار لا يتمّ عن طريق الهواء، بعد أن يكون قد انفعل بصورة المحسوس، فكأنه ينقلها نقلًا. وأكبر دليل على ذلك هو النار والكواكب وصور هذه الأمور، التي نراها كلها ليلًا في الظلام. ولن يدَّعي أحد أن هذه الصور نشأت في الظلام ثم اتصلت بالعين بعد ذلك؛ فلا وجود للظلام، ما دامت النار تنشر هي ذاتها ضياءها على صورتها. هذا وإن الظلام قد يشتدُّ/

وتتوارى الكواكب والنار وتحجب عنّا نورها، ثم يُرى النور المنبعث من قلاع الثغور ومن المنارات التي تدلّ السفن على طريقها. فإذا قال قائل/ معارضًا ما يدلّ الحسن عليه أن النار تجتاز الهواء حتى في هذه الحالات، وجب القول أيضًا بأن البصر أنما يُدرِك في الهواء شيئًا مظلمًا، لا بأنه يدرك النار ذاتها، وهي من الوضوح في ما نعرفها عليه. فإن كنّا نرى ما وراء الوسط وهو مظلم، فإنّا بأن نرى مع غياب كل وسط أحرى أيضًا. مع أنّا نستطيع أن نقف بانتباهنا عند ما يلي:/ وهو أن الإبصار يغدو مستحيلًا بدون وسط، لا لأنّ الوسط غائب، بل لأنه، في الحيوان الكلي، قد زال التفاعل المتبادَل مع الأشياء المحسوسة، وتفاعل بعض أجزائه مع بعضها الآخر بسبب كونه واحدًا. ذلك لأن الإحساس، فيما يبدو، لا يتمّ بوجه ما إلّا لأنّ الحيوان - وهو الحيوان الكلي - يكون في تفاعل متبادَل مع ذاته. وإلّا فكيف يتلقّى الشيء تأثيرًا من شيء آخر،/ لا سيما إذا كان مصدر التأثير بعيدًا؟ هذا ولنفترض وجود عالم أو حيوان غير عالمنا وحيواننا ثم لا يصل بشيء بين الطرفين، ونفترض إلى ذلك مُبصرًا يقف على ظهر سمائنا. فيجدر بنا البحث عمّا إذا كان هذا المبصِر يشاهد ذلك العالم أو الحيوان عن بعد معتدل، أو أنه لا علاقة بين هذا العالم وعالمنا. ولكن هذا أمر نرجئه إلى مقام آخر./ أما الآن فإنّا يمكننا أن نستدلّ بدليل آخر على أن الإبصار لا يتم عن طريق الإنفعال الذي يطرأ على الوسط. ذلك لأنه لو انفعل وسط الهواء، لكان انفعاله جسمانيًا حتمًا، وهو أشبه شيء بالانطباع في الشمع. ففي كل جزء من الهواء ينطبع جزء من المرئي،/ ويغدو الجزء من الهواء الذي يتصل بالعين لا يتلقى من المرئي إلّا الجزء الذي يكون بقدر ما يتسع له انسان العين. إلّا أن المرئي يُرى كلًّا، ويراه كل من كانوا في مجال الهواء، من الأمام ومن الجوانب، عن بُعد أو عن قُرب أو من الوراء، شرط أن لا يحجبه عنهم حاجب. ومن ثم فإن كل جزء من أجزاء الهواء ينطوي على المرئي كله وكأنه/ وجه يُنظر إليه. وليس هذا الأثر أثرًا بالمعنى الجسماني، بل إنه نتيجة ضروريات أعظم من ذلك مقامًا، وهي ضروريات نفسانية تعود إلى ما في الحيوان الواحد من تفاعل متبادَل.

٤ ولكن ما هو الأمر في النور المتصل بالعين وعلاقته مع النور الذي يحيط بالعين ثم يمتدّ بحيث ينتهي إلى المحسوس؟ إنّا أولًا نحتاج إلى الهواء وسطًا، إلّا إذا قيل في النور أنه لا يكون بدون هواء. فالهواء حينئذ طارئ عارِض، والنور هو الوسط، وهو وسط لا ينفعِل،/ ولا حاجة للإنفعال إجمالًا هنا. ومع ذلك لا بدّ من وسط. هذا، وما دام النور ليس جسمًا، فلسنا بحاجة إلى شيء جسماني. ثم إن النظر لا يحتاج إلى نور غريب عليه يكون وسطًا للإبصار على وجه الإطلاق؛ إنما يحتاج إليه ليُبصر عن مسافة بعيدة. فلندع إلى بعد ذلك البحث عن النور إذا كان

ينشأ بدون هواء، ولنعد الآن إلى السؤال الأول./ إذا صار ذلك النور المتصل بالبصر شيئًا منفوسًا إذًا، وتحرّكت النفس فيه وتمدّدت (كما هو الأمر معها في نور العين الباطن)، فقد تبيّن بوضوح أن الإبصار بالذات إنما يكون في إدراك المحسوس. فلا حاجة بعدئذ إلى النور وسطًا، بل يكون الإبصار أشبه شيء بالملامسة، إذ أن قوة الإبصار تدرك المحسوس في هالة من نور،/ ولا يطرأ على الوسط قطُّ انفعال. لا بل إن قوة الإبصار تتحرّك هي ذاتها إلى حيث يكون المحسوس. والذي يجب البحث عنه آنذاك هو هل ينبغي على البصر أن يتقدَّم نحو محلّ المحسوس بسبب وجود مسافة بينهما أو بسبب وجود جسم ما في هذه المسافة. إذا كان السبب يعود إلى أن في المسافة جسمًا فاصلًا مانعًا، تمّ الإبصار بإزالة هذا الفاصل المانع./ أما إذا كان السبب هو المسافة فقط، وجب القول في طبيعة المرئي أنها جامدة وأنها ليس لها في المبصَرات تأثير قطُّ؛ ولكن هذا أمر مستحيل. ذلك لأن حسّ اللمس لا يُشعر بالشيء انه قريب وانه يلمسه فقط، بل إنه يدلُّ، بانفعاله، على ميِّزات الشيء الملموس أيضًا. وإن يكن فاصل فيمنعه، استطاع أن يدرك الشيء حتى ولو كان بعيدًا. فإنَّا في حال كون الهواء وسطًا،/ إنما نحس بالنار ولا ننتظر في ذلك ريثما يسخن الهواء، بل الجسم الصلب يسخن بأسرع من الهواء. ومن ثم فإن الأَحرى بالقول هو أن الحرارة تجتاز الهواء لتنتشر، ولكن انتشارها لا يتم بوساطة الهواء. فإذا كان للشيء قوة على الفعل، وكان ما يقابله يتسِّع للانفعال – وهذا هو حال البصر من جهة ما – فلماذا يحتاج إلى وسط غريب يكون بينه وبين ما يستطيع أن يجري عليه فعله؟/ فالاحتياج إلى ذلك إنما هو احتياج إلى حاجز. ثم إذا أقبل نور الشمس علينا وجب القول في الهواء أنه لا ينفعل هو أولًا بالنور ثم ننفعل بانفعاله نحن بعد ذلك. إنما يقع الانفعال على الطرفين في آن واحد، وما أكثر ما يقع قبل أن يصبح النور قريبًا من العين، ما دام منتشرًا في كل صوب وناحية. وعليه فإنَّا نبصر بينما لا ينفعل الهواء ما دام أنه لا وجود لمنفعل يكون وسطًا،/ وما دام النور الذي يجب فيه أن تتصل العين به لم ينتهِ بعد إليها. هذا فضلًا على أنه يصعب علينا إذا لجأنا إلى هذا الإفتراض الذي شرحناه، أن نعلِّل إبصارنا ليلًا للكواكب وللنار بوجه عام. أما إذا بقيت النفس مع ذاتها ومسَّت الحاجة إلى نور يكون بمنزلة عصًا نتناول بها شيئًا، وجب في الإدراك أن يكون عملًا عنيفًا./ فإن النور يقاوم ويتمنَّع في ذاته، ويبدي اللون المحسوس، من حيث كونه لونًا، ضغطًا معاكسًا بدوره. ولا غرو، فإن الملامسة بوساطة الوسط كذلك تكون. هذا فضلًا على أنه يجب في المحسوس أن يكون قد أُتيح له ذات يوم بالبصر اتصال بدون أن يقوم بين الطرفين وسط قطُّ آنذاك. وهو أمر لا بدَّ منه حتى تَحْدُثَ الملامسة بوساطة الوسط معرفةٌ بعد ذلك، تكون بمنزلة التذكُّر أو بالأحرى بمنزلة الإستدلال./ وليس الإبصار كذلك بحال. هذا وربَّ مفترض يفترض أخيرًا ان النور الذي

يحيط بالمحسوس يجب فيه أن ينفعل فينتقل بعد ذلك إلى العين الأثر الذي ولّده فيه الانفعال. فإن كان ذلك كذلك عاد افتراضنا إلى افتراض الذين يذهبون إلى أن المحسوس يخلّف أثرًا في الوسط أولًا. وقد ناقشنا هذا الافتراض في غير هذا المقام.

٥ | وننتهي الآن إلى مسألة السمع. هل يجب هنا، ما دام الهواء هو الذي يتأثّر بالحركة الأولى، أن نسلّم للجسم الذي يجاورنا أنه يتأثّر بالهواء الذي يُحدِثُ الصوت ثم يصل إلى الحواس وهو كذلك، بسبب أن الهواء يبقى على انفعال واحد حتى ينتهي إلى السمع؟ أو يكون الوسط طارئًا يعرض/ بسبب وجوده متوسطًا، فاذا رُفع الوسط وحَدَثَ الصوت التقى على الفور بنا وبحواسّنا، فكأن جسمين يصطدمان؟ أو أنه يجب في الهواء أن يتلقّى هو الصدمة الأولى، فيصل منها إلى الوسط تأثير يخالف تأثيرها؟ ويبدو من ذلك ان الهواء هو الأصل/ في الصوت. فانه لا يبدر للصوت بادرة إن اصطدم جسمان إلّا إذا لطم الهواء في التقائهما السريع فدُفع من مكانه وعاد فَلَطَمَ بدوره ما يليه، وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى الأذنين وإلى حاسة السمع. ولكن إن يكن الهواء هو الأصل في الصوت كما هو الأمر في الضربة التي يُضرب بها إذا تحرّك، فإلى ماذا/ يردُّ الإختلاف في الألحان وفي الأصوات؟ فإن صدى النحاس إذا ضَرَبَ نحاسًا غيرُ صداه إذا ضرب جسمًا آخر، كما أن الصدى يختلف باختلاف الأجسام. أما الهواء فهو واحد وواحدة ضربته، وليس الإختلاف في الصوت بالقوة أو بالضعف فقط. وإذا أحدثت الضربة صوتًا لأنها وقعت على الهواء، فيجب ألّا يقال في الهواء أنه السبب من حيث أنه هواء. فإنه يكون له صوت/ لو كان له بنيان جسم صلب. فيبقى في جمود الجسم الصلب قبل أن يعود وينتشر. ومن ثم فإن تضارب بعض الأجسام ببعض واصطدامها يكفي، وتكون تلك الضربة هي الصوت الذي ينتهي إلى الإحساس. ويدلّ على ذلك ما يقبع في جوف الحيوان من أصوات. فإنها لا تحدث في الهواء، بل إذا صدم جزء جزءًا أو زعزعه بضربة./ مثل ذلك مثل ما يتم في إحناء العظام لدى احتكاك بعضها ببعضها الآخر ولا وجود لهواء يكون وسطًا آنذاك. هذا وحسبنا مناقشة مشكلات السمع ما دام البحث هنا أصبح شبيهًا بما ذكرنا في كلامنا عن البصر: فان الأمر في الانفعال الذي يطرأ على السمع إنما هو أمر اشتراك في الإحساس يشبه ما يجري في/ الحيوان الواحد.

٦ | وإذا وُجد النور والهواء غائب، مثلما هو الأمر في نور الشمس يشعّ على سطوح الأجسام، والوسط غائب في حال الفراغ التام، فان كان النور منتشرًا فيه الآن فعن طريق العَرَض أو لأنه حاضر بكونه وسطًا؟ وإن لم يكن نور إلّا إذا انفعل الهواء مع أمور أُخَر كان

كيان النور بالهواء قائمًا: فيكون/ النور آنذاك حالًا من أحوال الهواء ولا يوجد الحال إلَّا بوجود المنفعل به. نقول أولًا أن النور ليس من الهواء أصلًا، وليس من الهواء من حيث أنه هواء. فإن للأجسام كلها نورها ما دامت نارية تزدهي كما أنَّ لبريق الحجارة ألوانه الزاهية أيضًا. ولكن هذا النور إذا انتقل من أجسام أخرى منبعثًا من الجسم الذي تزدهي فيه تلك الألوان، أيتمّ انتقاله والهواء غائب؟/ نقول إنه لو كان النور كيفًا فقط، وكيفًا في شيء ما دام شأن الكيف أن يحلَّ في شيء، وجب البحث عن النور في أي جسم يكون. ولكنه إن كان فعلًا ينبعث من شيء آخر، فلماذا لا يكون حاضرًا إنْ يكن كل جسم يليه في الوسط غائبًا، ولو كان هذا الوسط شيئًا كأنه الفراغ، إن جاز لنا القول،/ حتى ليتجاوز هذا الوسط إلى ما وراءه؟ وما دام مشدودًا في استرساله بشدَّة الخيط المستقيم، فلماذا لا يسترسل في مضيه وهو غير محمول؟ فلو كان مفطورًا على أن يقع، لكان سار انحدارًا. ذلك لأنه ليس بوسع الهواء حتى ولا بوسع الجسم المُضاء به أن يخرجاه من معينه وأن يرغماه على الاسترسال في مضيه: فانه ليس عرضًا بحيث يكون شأنه/ أن يحلَّ في غيره، أو حالًا يجب فيه أن يتكيّف به جسم آخر وقع في حكم الانفعال. وإلَّا لوجب فيه أن يبقى ولا يبرح وجهًا بعد أن يكون قد أَتى. مع أنه ها هو ذا ينسحب؛ فمن شأنه أن يأتي أيضًا. ولكن إلى أين؟ ألا، إنما يحتاج إلى محل يتَّسع له. ولكن جسم الشمس يفقد عند ذلك فاعليته، تلك التي تنبعث منه؛ وهي النور بالذات. إن كان ذلك كذلك، فإن النور ليس نور شيء./ فإن الفاعلية إذ تنبعث من حامل ما، فليس انبعاثها بغية الحلول في حامل آخر. بل إنها تحدث انفعالًا ما في هذا الحامل الآخر إذا وُجدَ. هذي الحياة، وهي فاعلية النفس. فإنما هي فاعلية إن وُجد ما ينفعل بها كالجسد؛ وإنما هي فاعلية أيضًا في حال غياب المنفعل. وإن كان ذلك كذلك، فأي مانع يمنع النور عن أن يكون هذا حاله، ما دام هو أيضًا فاعلية من وجه ما،/ وشيئًا نورانيًا؟ والواقع هو أن الهواء المُظلِم لا يولِّد النور، بل إنه يمتزج بالتراب فيجعله النور مظلمًا غير ظاهر حقًّا. ومن قال بذلك، كان كمن يقول بأن الشيء يحلو إذا مُزِجَ بالمر. وإن قال قائل في النور إنه تغيُّر حَدَثَ في الهواء، وجب عليه القول بأنه ينبغي/ في الهواء أن يتغيّر هو أيضًا بهذا التغيُّر: فإن ظلامه يكون قد تحوَّل إلى ما ليس هو بالظلام بعد ذلك. والواقع هو أن الهواء يبقى كما هو على حاله، فكأنه لم يطرأ عليه انفعال قطُّ. هذا وإن الحال إنما هو حال الشيء الذي انفعل به: فليس النور لونًا للهواء، بل إنه هو ذاته قائم مع ذاته في ذاته؛ أما الهواء، فشأنه أن يكون حاضرًا مع النور. هذا وحسبنا ما ذكرنا في موضوعنا./ فلننتقل الآن إلى البحث في السؤال التالي.

٧ هل يفنى النور أو يعود إلى معينه؟ ربما أفدنا من الجواب على هذا السؤال ما يزيد

المسألة السابقة وضوحًا. نقول إذًا: لو كان النور مستقرًّا في الباطن بحيث يصبح خاصة من أصاب شيئًا منه، استطعنا أن نقول فيه إنه يفنى. ولكنه إن كان فاعلية تتدفق كلها - (وإلّا لكانت تغمر ما تنتهي إليه غمرًا وينصبُّ منها فيه قدر يتجاوز القدر الذي تنبعث عليه من اصلها)-/ فإنه لن يفنى ما دام معينه باقيًا. ثم إذا تحرّك معين النور تحرّك هو أيضًا وأصبح في محل آخر، لا بمعنى أنه يعود إلى معينه وينصبُّ فيه أو في غيره، بل بمعنى أنه فاعلية معيّنة تتنقل معه حيثما يتنقل طالما لم يعترض طريقها شيء. حتى ولو كان/ بُعد الشمس عنا أضعاف ما هو عليه الآن، لكان نورها يصل إلينا ما دام لا يردُّه مانع ولا يقف دون استرساله في الوسط حائل. ولكن الفاعلية الكامنة فيها والتي هي للجسم النوراني بمنزلة حياته، إنما هي أعظم من النور من حيث أنه فعل، وكأنها أصله ومعينه. أما هذا الفعل الذي يفيض عن حدود ذلك الجسم النوراني،/ فإنه صورة الفعل الباطن، وهو فعل متأخِّر لا ينفصل عن الأصل الذي يتقدّمه. ذلك لأن لكل شيء من الأشياء فعلًا هو على مثاله. فإذا كان الشيء كان فعله، وإذا استمر باقيًا نفذ فعله إلى كل بعيد، واختلف الفعل عن الفعل بسعة نفوذه أو ضيقه. ثم إن من هذه الأفعال ما كان ضعيفًا ومغشي الجوانب، ومنها/ ما خفيت معالمه وفاتنا، كما أن من الأشياء ما يكون له أفعال أعظم أيضًا وأبعد نفوذًا. أما إذا كان الفعل بعيد النفوذ، فيجب الاعتقاد فيه أنه يكون حيث يكون صاحب الفعل والقوة، كما أنه يمتدُّ إلى حيث يمتدُّ نفوذه. وهذا ما نستطيع أن نتبيّنه من بريق العين عند الحيوان: إن في الحيوان نورًا وهذا النور يخرج من عينيه. وكذلك أيضًا عند بعض/ الحيوانات التي تنطوي على نار متجمعة في بواطنها، فإذا اتّسع جرمها في الظلام أشعَّ نورها في الخارج، وإذا إنقبضت على ذاتها إنسحب النور من الخارج. ولكنه لم يفنَ بل إنَّا أصبحنا نحن بين أمرين: أو أن النور هو في الخارج أو أنه ليس في الخارج. ماذا إذًا؟ هل عاد ودخل في الحيوان؟ ألا، إن النور ليس في الخارج لأن النار كفّت عن أن تتجه إلى الخارج، بل إنها تحوّلت/ إلى الداخل. أهو تحوُّل النور إلى الداخل أيضًا؟ كلا، بل النار فقط. وإذا انسحبت إلى الداخل حجبها سائر الجسم بحيث لا يمتدُّ فعلها إلى الخارج. إن النور الذي ينبعث من الأجسام إنما هو فعل الجسم النوراني موجَّهًا إلى الخارج إذًا. وهذا النور الكامن في مثل تلك الأجسام المبنيّة كذلك أصلًا،/ إنما هو ذات تكيّفت بمثال ما كان في أصله جسمًا نورانيًا. فإن امتزج هذا الجسم بالهيولى أحدث اللون. أما الفعل (أعني النور) وحده فلا يُحدث اللون، بل شيئًا كأنه تلوين سطحي، إذ إنه فعل جسم آخر وكأنه مرتبط به، إذا انفصل عنه، انفصل في الآن ذاته عن فاعليته./ ومهما يكن من أمر، لا بدَّ من افتراض النور شيئًا منزَّهًا عن الجسمية، حتى ولو كان مصدره جسمًا. ولذلك لا يقال عنه بالمعنى الحقيقي إنه «غائب» أو «حاضر»، بل تُطلق هذه الألفاظ عليه من وجه آخر: فإن حقيقته إنما هي كونه شيئًا كالفعل. إن الصورة المرتسمة

في المرآة يجب أن يقال فيها إنها فعل المرئي. والمرئي آنذاك إنما يوجِّه فعله،/ بدون أن ينسكب هو كله، إلى ما يسعه أن ينفعل به؛ لكن إذا حضرت المرآة، ظهر المرئي فيها بحيث يكون بمنزلة ارتسام للون وقد تشكَّل بهيئة معينة. حتى إذا ما انسحب المرئي، جُرِّدت المرآة الشفافة مما كان لديها سابقًا عندما كان المرئي ينفذ إليها بفعله. وكذلك القول في النفس، بقدر ما أنها فعل نفس أخرى متقدِّمة عليها:/ فما دامت النفس المتقدِّمة باقية، بقيت النفس المتأخِّرة على أنها فعل الأولى. وما القول في النفس إن لم تكن فعلًا، بل كانت شيئًا مشتقًّا من فعل، على نحو ما ذهبنا إليه في الحياة وقد أصبحت خاصة البدن؟ هل تكون على مثل ما يكون النور عليه وقد امتزج بالأجسام؟ ألا، إن اللون هنا إنما ينشأ بامتزاج العنصر الفاعل. وماذا يكون الأمر في الحياة الخاصة بالجسد؟/ ألا إنه يصيب تلك الحياة من نفس تجاوره وتحيط به وهي شيء آخر. وإذا ما اعترى الجسد الفساد (إذ أن ما ليس له من النفس نصيب، لم يكن شيئًا)، وأصبحت النفس لا تكفي حاجته (سواء أعنينا تلك التي كانت تمدُّه بالحياة أم تلك التي ربما كانت تجاوره وتحيط به)، كيف تبقى الحياة بعد ذلك؟ وهل يكون الفساد قد اعتراها أيضًا؟ كلا! لم يعترها الفساد؟/ فإنها كانت ارتسام إشعاع هي أيضًا. أما الآن فحسبنا القول إنها قد انسحبت من المحل الذي كانت فيه.

٨ ولنفترض الآن جسمًا قائمًا خارج السماء وعينًا تنظر إليه من هنا بدون أن يحول بينها وبين النظر حائل، فهل تشاهد ما ليس بينها وبينه تفاعُل متبادَل، ما دام التفاعُل المتبادَل لا يكون إلّا في حيوان طبيعته واحدة؟ أَلا، إن التفاعُل المتبادَل إنما يتم إذا كان المُحِسُّ والمحسوس في حيوان واحد. وإذا كان ذلك كذلك، فإن الإحساس/ في الحالة التي افترضناها لن يحدث إلّا إذا كان ذلك الجسم الخارج جزءًا من الحيوان الكلي. وعند ذلك فإنه قد نُحِسّ به. وإن لم يكن جزءًا، بل كان جسمًا ذا لون وصفات أُخَر، مثل الجسم في عالمنا، وهو مع العين متشابه في المثال، ألا يكون محسوسًا؟ كلا! لن يتمّ الاحساس، حتى في هذه الحالة، إن كان افتراضنا صحيحًا، إلّا إذا حاول بعضهم ان يُبطِلَه/ بالقول الذي ذكرناه ذاته؛ فيدَّعي أنه ليس من المعقول ألّا تَرى العين لونًا حاضرًا وألّا تقوم الحواس بأعمالها مع الحسيَّات إذا حضرت أمامها. ولكنَّا نقول: أنّى لهذه الاستحالة الدليل عليها؟ فإنَّا في العالم إنما نفعل وننفعل لأنَّا في حيوان واحد ومنه. وإذا كان إلى جانب هذا سبب آخر، فلا بدَّ لنا من البحث عنه./ وإذا أدَّى البحث إلى ما فيه الاقتناع ثبتت القضية، وإلّا كان لا بدَّ من اللجوء إلى أَدلة أخرى. أما أن يكون الحيوان على حال التفاعُل المتبادَل مع ذاته، فإنه أمر واضح؛ وحسبنا أن يكون حيوانًا لتغدو الأجزاء متفاعلًا بعضها مع بعض لأنها أجزاء حيوان واحد. هذا وربّ سائل يسأل: ولكن ما القول لو كان هذا

التفاعل المتبادَل بوساطة التماثُل؟ فإن الإدراك في الحيوان والإحساس/ إنما يتمَّان، لأن بينه هو ذاته وبين ما يدركه شيئًا من التماثُل، إذ أن أداة الإدراك تشبه ما يُدرك بها. ومن ثم فإن الإحساس في النفس إنما هو إدراك بوساطة أدوات متماثلة مع المُدْرَكات. وإن العالم الكلي، ما دام حيوانًا ومن حيث إنه حيوان، لا يدرك ما ينطوي هو عليه، بل الأمور التي تُماثِل ما ينطوي هو عليه. أجل، إن المدرَكات/ إنَّما هي مدرَكات لا من حيث تكون منه وفيه، بل من حيث إنها تُماثِل ما ينطوي هو عليه. ثم إن هذه المدرَكات إنَّما هي مُدرَكات من حيث إنها متماثِلة، لأن نفس العالم هي التي جعلتها متماثلة حتى لا تكون غريبة عليها. ومن ثم إذا كان الفاعل في ذلك العالم الذي أشرنا إليه هي النفس التي تخالف نفس عالمنا مخالفة تامة، فإن ما نفترضه هنالك متماثلًا ليس شيئًا في حق نفسنا. وإن كان في ذلك استحالة،/ فإن التناقض الكامن في الافتراض الذي شرحناه يدل على أنه سبب الاستحالة. فإن النفس، في هذا الافتراض، هي في الآن ذاته غير النفس، والأشياء ذاتها هي متجانِسة وغير متجانِسة، متماثِلة وغير متماثِلة معًا. إنه، لعمري، افتراض ينطوي على المتناقضات وليس افتراضًا بحال. فإنه يجعل النفس في ذلك العالم، القول الذي يؤدي إلى أن الكل ليس الكل،/ والآخَر ليس الآخَر، والعدم ليس العدم والكامل ليس الكامل. فلا بدّ من العدول عن هذا الإفتراض إذًا، فإنه ليس خليقًا أن نبحث عن نتائجه ما دام قائمًا على أصول باطلة.

الفصل السادس

(٤١)

في الإحساس والذاكرة

١ ليس الإحساس في النفس انطباعًا أو ختمًا، وما دمنا قد أثبتنا ذلك، فإنَّا ننفي مطلقًا كون التذكُّر حفظًا للعلوم وللاحساسات بداعي أن الطبع باقٍ في النفس. ولا غرو، ما دام الطبع لم يكن أصلًا. فإنَّا هنا أمام موضوع واحد ذي وجهين: إما أن يكون الطبع واقعًا في النفس فيبقى محفوظًا إذا ما عادت النفس إليه بالتذكُّر، وإما أنَّا لا نسلِّم بأحد الأمرين مطلقًا، فلا نسلِّم بالآخر أيضًا. أما نحن فإنَّا ننفي الوجهين كليهما، وعلينا أن نبحث عن كل منهما كيف يكون إذًا./ لقد أثبتنا من ناحية أن الإحساس لا يطرأ على النفس بالانطباع فيكيّفها بطبع ما، ومن ناحية أخرى لسنا نقول في التذكُّر أنه تذكُّر انطباع بقي محفوظًا. هذا وإنَّا إنْ انتبهنا إلى كيفية وقوع الإحساس وهو في أشدِّ حالاته وضوحًا وبيانًا، ربما عثرنا على ما نبحث عنه فنستدلّ به بعد ذلك على الإحساس في حالاته الأخرى./ ومهما كان من أمر فإن ما لا شك فيه هو أننا إذ نتلقّى شيئًا مهما يكن، إنما ننظر ونتوجَّه ببصرنا إلى حيث يكون المرئي قائمًا في اتجاه الخط المستقيم منَّا. وهذا يعني أن الإدراك هنالك يتمّ لا محالة، وأن النفس إنما توجَّه وجهها إلى الخارج،/ فلا مقام، فيما أرى، لانطباع قد حَلَّ فيها، وليست لتنظر من خلال ختم تلقته فيها فأصبح لديها بمنزلة ختم الخاتم في الشمع./ فإنها لمّا كانت في حاجة إلى أن تنظر إلى شيء خارج عنها لو أن مثال المرئي قد حلَّ فيها مقبلًا عليها من حيث كان، أخذت تنظر إلى الانطباع الذي خلَّفه فيها. ثم إن النفس تشمل مع المرئي مسافته وتحكم في مشاهدتها عن أي بُعدٍ حصلت، فهل تتبيَّن ما هو كذلك فيها وليس بعيدًا عنها، على أنه بعيد؟/ هذا وان عِظم المرئي كما هو عليه في الخارج، كيف يعلن عن قدره، أو كيف يعلن أنه ضخم عظيم بعظمة السماء مثلًا، ما دام الانطباع الثابت في النفس ليس بوسعه أن يكون على قدر المرئي؟ وهناك الآن الاعتراض الأعظم: إنْ كنَّا لا ندرك مما نشاهده إلّا انطباعه فينا، أصبح من المستحيل أن نبصر ما نشاهده في حدِّ ذاته؛ إنما نبصر ارتسام المرئي وظلّه./ وإن كان ذلك كذلك غدت الأمور في حدود ذواتها شيئًا، وما نشاهده نحن شيئًا آخر. وكما أنه فيما يقال إجمالًا، لا نستطيع أن

نشاهد المرئي وهو ملتصق بإنسان العين، بل يجب أن يكون بعيدًا فنراه وهو على هذه الحال، فكذلك ينبغي أن يقال في النفس، وهو قول بأن يطبّق عليها أخرى. ذلك لأنه إن جعلنا انطباع المرئي فيها،/ فإنها لا تتبيَّن الشيء الذي حلَّ ختمه فيها على أنه شيء مرئي. فإن الإبصار يستلزم أمرين حتمًا: الرائي من ناحية والمرئي من الأخرى. وإذا وجب في الرائي أن يكون مختلفًا عن الشيء المنطبع، فقد يكون هذا الشيء في كل صوب وناحية شرط ألَّا يُقيم حيث يكون الرائي مقيمًا. فإنه يجب في الإبصار ألَّا يكون إبصار ما ينطوي هو عليه، بل إبصار ما لا يقيم فيه، حتى يكون إبصارًا حقًّا./

٢ وان لم يكن الإبصار كذلك، فعلى أي وجه يكون؟ إنه يعلن عما لا ينطوي عليه. فإن شأن القوة، لا أن تنفعل بشيء بل أن تكون قادرة على أن تُحْدِث فعلًا في ما كان بينها وبينه تناسق. وما كانت النفس، فيما أرى، لتميِّز بين المرئي والمسموع لو كان كلاهما انطباعين فيها. إنما يقع هذا التمييز/ لأنه ليس أمامنا انطباع أو انفعال بل فعل فُطر مع علاقته بما يقابله. أما نحن فإننا نعتقد في المَلَكَةَ إنها لا يسعها أن تدرك معروفها ما لم تُقرع به، فنتصّور إنها تنفعل بما يجاورها ويحيط بها ولا إنها تعرفه، في حين أن لها ما يجعلها معه هي الغالبة لا المغلوبة./ وعلى هذا الوجه يجب أن نتصوَّر السمع أنه يتم. فإن الإنطباع إنما هو في الهواء شيء كالاهتزاز يتحرَّك متماسكًا بعضه مع بعضه الآخر، وهو آنذاك كأن حروفًا يصوّرها صاحب الصوت. أما المَلَكَةُ والنفس فإنهما حينئذ بمنزلة من يقرأ الانطباعات المصوَّرة في الهواء وهي تقترب شيئًا فشيئًا بحيث ينتهي إلى الحال الذي/ فُطِرَت عليه أن تكون مرئية. أما الذوق والشم، فإن فيهما إنفعالًا. لكن ما فيهما من إحساس بهما وتمييز بينهما إنما هو إدراك للإنفعال. فالإدراك شيء والانفعال شيء آخر. أما معرفة الروحانيات فهي بأن تكون بدون انفعال ولا انطباع أخرى أيضًا. فإن الروحانيات تبدو كأنها تنبع من الباطن، وهي على خلاف ما نشاهده من الخارج./ ثم إنه بأن تكون الروحانيات أفعالًا حقًّا أخرى، إذ إن المعرفة هي معرفة النفس لذاتها بذاتها، وكل روحاني إنما هو النفس قد تتحقق في ذاتها إذ تفعل فعلها. أما السؤال عن النفس إن كانت اثنتين، وإن كانت ترى ذاتها آنذاك على أنها شيء يختلف عنها هي، في حين إنها ترى الروح واحدًا توحَّد الطرفان فيه، فهو سؤال نرجئه إلى مقام آخر.

٣ وها نحن أُولاء، بعد كل الذي مرَّ بيانه، ننتهي الآن إلى ما يجب في الذاكرة أن يقال عنها. وأولًا، لا عجب في النفس إن كان لها قوة مثل هذه القوة، لا تتلقى شيئًا ومع ذلك تجعل النفس تُقبِلُ على إدراك ما ليس لديها. أو بالأحرى إن في ذلك للعجب الكبير، ولو كان ينبغي

أَلّا تقابله بالرفض. فإن النفس، في حقيقة ذاتها، عقل الأشياء كلها،/ وهي بين الروحانيات وبين ما في عالم الروح العقل الأخير، ولكنها العقل الأول بين ما في العالم المحسوس كله. ولذلك نراها مرتبطة بعالمين: عالم تكون فيه حياتها سعيدة، جديدة عليها دائمًا، وعالم تكون فيه مخدوعة لما بينه وبين العالم الأول من تماثُل، فتهوي إليه كأنها مسحورة به. وما دامت كذلك في الوسط بين العالمين، فإنها تدركهما كليهما جميعًا./ أما إدراكها للأمور الروحانية، فيقال عنه أنه العرفان، ويتمّ، إذا أقبلت النفس على هذه الأمور، عندما تنتهي إلى الذكرى. فإنها تعرف العالم الروحاني لأنه، من وجه ما، هي هي بالذات. وإنها لتعرفه لا بمعنى أنها قائمة فيه بالفعل، بل لأنه لديها من وجه ما، ولأنها تراه ولأنها هي هو على شيء من الغموض والإبهام. فعندما تصبح في حال اليقظة والتنبُّه يتبدَّل غموضه بالوضوح والبيان، وينتقل من الوجود بالقوة إليه بالفعل./ وكذلك القول في الحسيَّات، كأنها متصلة بالنفس. ثم إن النفس تجعل العالم الحسي كأنه يشعّ بما يأتيه من لدنها. فتقيمه بفعلها نصب عينيها إذ أن المَلَكَة التي لديها على استعداد دائم للاتجاه إليه حتى قبل أن تصبح معه وكأنها الأُم أتاها الوضع بأوجاعه. فاذا تركَّزت هذه القوة، واشتدَّ تركُّزها على شيء من الأشياء التي تبدو لها وكأنها أمام شيء حاضر،/ قد يستغرق هذا الحضور زمنًا طويلًا تدوم مدَّته بقدر ما تشتدُّ القوة في تركيزها. ولذلك يقال في الأولاد أن التذكُّر عندهم إنما هو على أشده، لأنهم لا يبتعدون عن الأشياء، بل تبقى نصب أنظارهم، على أن مشاهدتهم لا تتجاوز إلى الأشياء الكثيرة بل تقف عند القليل منها. أما الذين يمتدُّ تفكيرهم ويتسع إدراكهم إلى الكثير، فكأنهم يجرون جريًا ولا يلبثون./ وأدنى ما يقال في الأمر هنا، هو أن الانطباعات، لو كانت هي التي تبقى، لما أضعفت كثرتها قدر التذكُّر. فضلًا على أنه لو كانت الانطباعات هي التي تبقى لما كنَّا في حاجة الى التفكير حتى نتذكّر، أو إلى أن نعود ونذكر ما كنا قد نسيناه ما دامت الانطباعات حاضرة فينا. ثم إن الترويض لاستدراك ما فاتنا إنما يدلّ على أنَّا نجربّه لتقوية النفس،/ كما أنّا نرِّوض أيدينا وأقدامنا بالتمارين الرياضية ليسهل عليها عمل ما ليس مقيمًا في الأيدي والأقدام، بل ما تصبح الأيدي والأقدام مجهَّزة بالتمرين المتواصل. لماذا نسمع الشيء مرة أو مرتين ولا نتذكّره، ثم نتذكّره عندما نسمعه غير مرة؟ ولماذا نسمع الشيء ولا نحفظه أولًا، ثم نعود ونذكره بعد ذلك بزمان طويل؟/ لا يُردُّ ذلك إلا أنَّا قد حفظنا أولًا من الإنطباع بعض أجزائه. فإنه كان يجب أن نتذكّر هذه الأجزاء، في حين أن التذكُّر يَحْدُثُ وكأنه يباغتنا عند آخر شيء نسمعه أو آخر تمرين نقوم به. وكل ذلك يدلّ على تنشيط في النفس للقوة التي بها نذكر على أنها تقوى للتذكّر على وجه الإطلاق أو لتذكّر هذا الشيء أو ذاك./ هذا وإنَّا لا نتذكَّر الأشياء التي تَروَّضنا عليها فقط، بل الذين اكتسبوا الكثير من تعوُّدِهم على الإلقاء والتلاوة

يسلِّمون بذلك، وأن عليهم استدراك أمور أخرى أيضًا: فما عسانا نطلب أساسًا للذاكرة بعد ذلك سوى قوة النفس وقد انتهت إلى أشدِّها؟/ إن بقاء الإنطباع إنما هو دلالة على ضعف أكثر مما هو دلالة على قوة؛ وإن ما يكون أشد قابلية للإنطباع إنما هو كذلك لأنه قابل للإرتخاء. فما دام الإنطباع انفعالًا أصبح الإنفعال على أشدّه هو هو التذكّر على خير ما يمكن أن يكون. مع أن ما يبدو في الواقع إنما هو على خلاف ذلك: فان الترويض على شيء مهما يكن لن/ يجعل المُروَّض عرضة للإنفعال. كما إنه، في مجال الإحساس، ليس العضو الضعيف، كالعين مثلًا، هو الذي يرى، بل العضو الذي تكون لديه القوة على الفعل وهي على أشدِّها. ولذلك نرى أن الذين أدركهم الكِبَر إذا ضعفت حواسّهم ضعفت ذاكرتهم أيضًا. إن الإحساس والذاكرة إنما هما نوع من النشاط إذًا./ ثم ما دام الإحساس ليس انطباعًا، فكيف يكون التذكُّر حفظًا لما لم يودع في النفس مع إنه ليس أصلًا؟ ولكن إذا كانت الذاكرة قوة النفس واستعدادها لما هو حاضر أمامها، فكيف لا نأتي على تذكُّر الأشياء فورًا، بل نتذكّرها بعد ذلك؟ ألا، لأنه يجب في القوة أن تتركَّز وأن تتجهَّز، إن جاز لنا القول./ وهذا ما نشاهده في القوى الأخرى: إذا تجهَّزت للعمل الذي تقوى عليه أنجزته؛ منها على الفور ومنها بعد أن تكون قد تجمَّعت في ذواتها. أما ما يحدث كثيرًا لصاحب الذاكرة ألّا يكون صاحب الذهن الحديد، فلأن ليس للطرفين قوة واحدة: فربما لم يكن المصارع/ عدَّاء، ولا غرو، إن اختلفت القوة الغلَّابة بين إنسان وآخر. وبعد، فإنه ليس من مانع يمنع صاحب النفس عن أن يطّلع على ما فيه من رواسب، وصاحب النفس الميَّالة إلى هذا أو ذاك عن إنفعال يأخذ به ويحفظ منه. ثم إن النفس ليست خاضعة للكم، وهذا يدل على أنها قوة./ فضلًا على أن أمور النفس إجمالًا إنما هي، بوجه عجيب، على غير ما تصوّرها الذين أدركوها عن غير بحث دقيق. كما أنها على غير ما عرضت لهم بتلك اللمحات السطحية الواردة من الحسيات التي تغش بمتشابهاتها. فإنهم يقفون من الإحساس والتذكُّر كأنهم أمام حروف نُقشَت في لوح أو كُتِبَت على ورق./ فتنشأ المحالات التي تلازم افتراضهم بغفلةٍ عنهم، من تصوّر منهم النفس جسمًا ومن تصورّها منزَّهة عن الجسمية.

الفصل السابع

(٢)

في خلود النفس

١ تُرى أليس كل واحد منّا خالدًا أم كلٌّ منا يفنى بأسره؟ أم أن شيئًا فينا يصير إلى تفرُّق وفساد، ويبقى شيء آخر ويدوم، وهو ما نحن عليه في ذواتنا؟ هذا ما قد نعلمه هنا، إذا أمعنّا النظر في الموضوع متقيّدين بحقيقته في حدِّ ذاتها. والواقع هو أن الإنسان ليس شيئًا بسيطًا، بل إنه شيء منفوس وذو/ جسد، سواء أكان هذا الجسد آلة بين أيدينا أم كان متّصلًا بنا من وجه آخر. فلنسلِّم بهذا التقسيم؛ لا بُدَّ حينئذ من النظر في طبيعة كل من القسمين، وفي حقيقة ذاته ما هي. أما الجسد فإنه في حدِّ ذاته شيء مركَّب ويدل العقل على أن لا حول فيه على البقاء. فإن الحسّ يراه ينحلّ/ ويزول هباء ويعتريه البلى بضروبه كلها، فيعود كل جزء من أجزائه إلى ما هو عليه في ذاته، ويُفسِدُ جسد جسدًا ويحوِّله إلى آخر ويُهلِكه. ولا سِيَّما عندما تكون النفس التي تبعث الألفة بين كل ذلك غائبة عن الأجرام. حتى ولو عُزِلَ كل جزء بعد أن أصبح واحدًا في ذاته، لا يكون ذا وحدة ما دام/ قابلًا للانحلال إلى صورة وهيولى، تتألَّف منهما بسائط الأجسام ذاتها في بنيانها. هذا فضلًا على أنَّ للأجسام، ما دامت أجسامًا، مقدارها، فتتجزّأ وتتقطّع إربًا وتكون بذلك خاضعة للفساد. ومن ثم ما دام هذا الجزء جزءًا منّا فإنَّا لسنا بخالدين كلًّا؛ ثم أنه/ إن كان أداة بين يدينا، يجب فيه على الأقل، ما دمنا قد أعطيناه لزمان معين، أن يغدو في طبعه زمانيًا عابرًا هو أيضًا. أما الأصل الأشرف في الإنسان، وهو الإنسان ذاته، فإما هو بمنزلة المثال من الهيولى، أعني من الجسد، أو بمنزلة من يسخِّر آلة من الآلة ذاتها. وعلى الوجهين كليهما، فإنَّ الإنسان هو النفس بالذات./

٢ فما هي النفس في حقيقتها؟ لو كانت جسمًا لكانت قابلة للانحلال، إذ أن كل جسم إنما هو مركّب. فإذا لم يكن جسمًا، بل من طبيعة أخرى، فلا بدَّ من البحث عن هذه الطبيعة، إمَّا من الوجه ذاته وإمّا من وجه آخر. وأول ما ينبغي البحث عنه هو الشيء الذي يجب في ذلك الجسم الذي يدعونه نفسًا أن ينحلَّ إليه. ذلك لأنه،/ ما دامت الحياة تلازم النفس حتمًا، فإن

لذلك الجسم، أعني النفس، مع الحياة صلات مختلفة أيضًا حتمًا. فإن كان مؤلَّفًا من جسمين أو أكثر غدا أحد الجسمين أو أحد الأجسام ذا حياة فطرة وجبلة، فإما أن الحياة تتمّ لواحد ولا تتمّ للآخر، وإما أنهما كليهما يحرمان منها أو أن جسمًا من كل هذه الأجسام لن يكون ذا حياة. فإذا تمَّ لأحدها أن يكون ذا حياة، فذلك هو النفس عينها، وما عسى أن يكون/ جسم يتمتَّع بالحياة من تلقاء ذاته؟ فالنار والهواء والماء والتراب لا نفوس لها من ذاتها، والذي كان منها منفوسًا، فذاك إنما ينعم بحياة مستعارة. ثم أنك لن تجد أجسامًا غير هذه. والذين يعتقدون بوجود عناصر غير هذه العناصر الأربعة، يقولون فيها أنها أجسامًا وليست نفوسًا. بل قل/ أجسامًا لا حياة فيها. فإذا لم تكن في أحدها حياة، فمحال أن يقال في ائتلافها أنه هو الذي يولِّد الحياة؛ أما إذا كانت في كل واحد منها حياة، فحسبنا نفسًا واحدة منها. أما أن يولِّد الحياة أجسام تجمَّعت، وأن يَخرُجَ مما ليس روحانيًا بحال، فإن هذا لمن أشدِّ الأمور استحالة. فضلًا على أنهم يذهبون هم ذواتهم إلى أن هذا الامتزاج هنا ليس أي امتزاج كان./ فلا بدَّ من منظِّم ينظِّمه ومن علَّة بها يقوم؛ ومن ثم فإن لهذا المنظِّم ولهذه العلَّة مقام النفس. فلو لم تكن نفس منبثَّة في العالم الكلي لما كان جسم مركَّب حي ولا بسيط، ما دام مُحْدِث الجسم معنى أقبل على الهيولى؛ ولا يخرج معنى إلّا من النفس./

٣ هذا وربّ قائل يقول: ليس الأمر كذلك، بل إن النفس إنما تُحْدِثُها ذرات أو أجزاء لا تتجزأ إذا اتصل بعضها ببعض فاتحدت وكان بينها تفاعل متجانس. فإن فَعَل فان قوله مردود بأن تجاور الذرات ذاته لا يجمع بينها كلها جمعًا تامًا ما دامت الوحدة والتفاعل المتبادَل لا ينشآن من المنزّهات عن الإنفعال، وما دامت الأجسام ليس بوسعها أن تتوحَّد. أما النفس فإنها في تفاعل متبادَل مع ذاتها./ فضلًا على أن الجسم والكم لا يحدثان عما لا يتجزأ. ثم إنه إذا كان الجسم بسيطًا وقد ذهبوا إلى أنه، بالقدر الذي يكون عليه هيولانيًا، لا حياة له من تلقاء ذاته لأنَّ الهيولى قائمة للاكيف بل ما يكون في مقام الصورة هو الذي يأتي بالحياة، أصبحنا من ذلك أمام أمرين: إما أن يقال في الصورة أنها هي ذات، فلا تكون النفس بعد ذلك الهيولى والصورة كليهما،/ بل أحد الاثنين، وباطل أن يكون جسمًا، إذ أن ما تصبح النفس عليه آنذاك ليس من الهيولى بحال، وإلّا لعدنا وحللناه على الوجه الذي سبق ذاته. وإما أن يقولوا في الصورة إنها الهيولى في حال من أحوالها وليست بذاتها، وعندئذ لا بدَّ لهم من الدلالة على أصل هذا الحال وهذه الحياة في الهيولى ما هو. فإن الهيولى لا تُسبك هي ذاتها في الصورة، ولا/ تجعل هي ذاتها في ذاتها نفسًا. لا بدَّ من أصل يمدُّ بالحياة إذًا، سواء أكان ليعدَّ بها الهيولى أم جسمًا من الأجسام مهما يكن، ويجب فيه أن يكون خارج كل طبيعة جسمانية ووراءها. فإنه لولا القوة

النفسانية لما كان جسم قطُّ، إذ أن الجسم يجري وهو في الحركة طبعًا، وسرعان ما تزول الأشياء كلها/ لو كانت كلها أجسامًا حتى ولو فُرض على أحدها إسم النفس فرضًا. فلن يكون ذلك الجسم سالمًا من الإنفعال الذي ينال غيره من الأجسام ما دام للأجسام كلها هيولى واحدة. بل الأحرى بالقول فيه أنه لن ينشأ، بل تبقى الأشياء كلها في حال الهيولى ما دام الأصل الذي يعمِّر الهيولى بالصورة غائبًا. بل ربما لن تكون الهيولى ذاتها بعد ذلك أصلًا./ أمَّا عالمنا هذا فانه لينحلُّ لو أسندنا التأليف بين أجزائه إلى جسم ما، وأعطينا رتبة النفس وحتى اسمها ذاته إلى جسم كالهواء أو الروح البخاري وهما في غاية الوهن، وليس لديه ما من ذاتهما ما يكفل لهما الوحدة. وكيف نعهد بالعالم الكلي إلى أحد الأجسام وهي متفكّكة متجزّئة طبعًا،/ ثم لا تحوِّله إلى شيء غير روحاني منقادٍ للمصادفة والاتفاق؟ أين النظام في روح بخاري مَدِين للنفس بنظامه؟ أين الحكمة وأين الروح؟ أما إذا كانت النفس، أصبحت الأمور كلها مسخَّرة لها لبنيان العالم، ولكل حيوان جزئي، فتأخذ قوة الشيء من قوة غيره ساعية إلى قيام الكل. فإذا ما احتجّت النفس وانسحبت/ من الأشياء كلها زالت الأشياء كلها، ولا تسأل بعد ذلك عن النظام الذي تكون فيه.

٤ إن الرواقيين ذواتهم ينساقون للحق فيعترفون بأنه لا بدَّ من مثال، من نفس، قبل الأجسام وأفضل منها. فانهم يجعلون للروح البخاري روحًا ويفترضون وجود نار روحانية. فكأنما ليس بوسع الجزء الأشرف بين الأمور أن يكون بدون نار وروح بخاري، فيسعى الى محل يقيم فيه./ في حين أن ما يجب البحث عنه هو أين ينزلون الأجسام إذ أنه ينبغي في الأجسام أن تحلّ في قوى النفس منازلًا. وإذا كانوا يزعمون أن الحياة والنفس ليستا شيئًا سوى الروح البخاري، فما هو هذا «الوضع المعيّن» الذي طالما يرد ذكره عندهم والذي يلجئهم إليه التسليم بوجود/ حقيقة ذات فعل تختلف عن الأجسام؟ وإن لم يكن كل «روح بخاري» إذًا، إذ أنَّا نجد أرواحًا بخارية لا أنفس لها، بل يزعمون أن النفس هي «الروح البخاري» في «وضع معيّن»، فإن لهم وجهين في القول: أما أن يقولوا في ذلك «الوضع المعيّن» أو تلك «الهيئة» أنه شيء من الأشياء، وأما ليست شيئًا بحال. فإن لم يكن شيئًا بقي الروح البخاري وحده، وليس «الوضع المعيّن» إلّا لفظًا فقط./ ويسوقهم ذلك إلى القول بأنه ليس من شيء إلّا الهيولى، وإن النفس والإله والأشياء كلها إنما كل ذلك ألفاظ، ما عدا الهيولى وحدها. أما إذا كانت «الهيئة» هيئة الأشياء وشيئًا غير حاملها وغير الهيولى، مع كونها في الهيولى وهي غير هيولانية في حدِّ ذاتها لأنها هي أيضًا لا تتألف من هيولى، أقول: إن كان ذلك كذلك، فإن في الأشياء بنية معنوية ليست/ جسمًا بل هي من طبيعة أخرى. هذا وإن مما يلي بيانًا لا يقل وضوحًا عما سبق

على أنه من المستحيل أن تكون النفس جسمًا مهما يكن. ذلك لأنَّ الجسم يكون حارًّا أو باردًا، صلبًا أو ليِّنًا، سائلًا أو جامدًا، أسود أو أبيض، إلى ما سوى ذلك من الصفات التي تختلف باختلاف الأجسام. ثمَّ إذا كان الجسم حارًّا فقط، أحدَثَ/ الحرارة، أو باردًا فقط، أحدَثَ البرودة؛ وإن كان خفيفًا خفَّف بقبوله وحضوره، أو ثقيلًا أثقل، أو أسود أنشأ السواد، أو أبيض ولَّد البياض. فليس بوسع النار أن تبرِّد ولا بوسع الجسم البارد أن يسخِّن. أما النفس، فإن أقل ما يقال فيها هو أن أفعالها تختلف باختلاف الأحياء،/ بل إن لها في الحيّ الواحد أفعالًا متضادَّة. فهي تجعل الشيء جامدًا وغيره سائلًا، وبها يكون الغليظ والكثيف واللطيف الشفاف، أو الأسود والأبيض، أو الخفيف والثقيل. مع أنه كان يجب فيها أن تُحدِثَ شيئًا واحدًا تبعًا لكيفها الجسماني، ولا سيما تبعًا للونها. فالواقع هو أن لها أفعالًا كثيرة./

٥ ولكنها كيف تُحدِث حركات مختلفة، لا حركة واحدة ما دامت حركة كل جسم واحدة؟ ولعمري، لو أنهم كانوا يعلِّلون بعض الأفعال بالإرادات، وبعضها الآخر بمعانيها، لكان نِعمَ التعليل تعليلهم. ولكن ليس للجسم إرادة، وليس له مقاصد. فإن أقل ما يقال في المقاصد هو أنها يختلف بعضها عن بعضها الآخر، في حين أن الجسم واحد وبسيط./ ثم إنه، وهو كذلك، لا حظَّ له من المعنى إلّا القدر الذي وصله من الشيء الذي جعله حارًّا أو باردًا. فأنَّى للجسم أن يُحدِثَ النمو في الزمان بحيث يُدْرِك هذا النماء حدَّه المعيَّن له؟ فإن شأنه أن ينمو هو ولا دخل له في إحداث النمو إلّا بقدر ما أنه ينزع من حجم الهيولى،/ فيتَّخذه الفاعل الذي يُحدِثُ النمو أداة يسخِّرها لفعله. ذلك لأن النفس إن كان جسمًا ينمِّي، فإنها تنمو هي أيضًا لا محالة، وذلك بأن ينضمّ إليها جسم مثلها إذا كان من شأنها أن تسير بخطى متساوية مع الشيء الذي تنمِّيه. فيكون ما يزداد عليها أو نفسًا أو جسمًا لا نفس له. وإن كان نفسًا، فمن أين/ أتت وكيف دخلت وانضمت؟ وإن كان المضاف شيئًا غير ذي نفس، فكيف يصير منفوسًا، ويصبح مع ما كان قبله متوافقًا وشيئًا واحدًا؟ وكيف يشارك النفس الأولى في آرائها؟ أوَ لا يكون بمنزلة نفس غريبة تجهل ما عرفته النفس الأخرى؟ ثم إن الأمر آنذاك مثلما يكون في سائر حجمنا الجسمي:/ ينسحب منه شيء ويُقبِل عليه آخر، ولا يبقى منه شيء على حال واحدة. فأنّى لنا التذكُّر بعد ذلك، وكيف يَعرِف بعض الأهل بعضهم الآخر، ما دام أنه ليس لكل منهم نفس واحدة؟

هذا فضلًا على أنه لو كانت النفس جسمًا، فإن الجسم بطبيعة حاله، إن تجزأ إلى أجزاء/ كثيرة لا يكون الجزء فيه هو والكل شيئًا واحدًا. فإن كانت النفس كمًّا محدودًا ثم قلَّ هذا الكم، زالت من حيث كونها نفسًا مثلما هو الأمر في الكم، إذا حُذِفَ منه، زال ما كان

عليه سابقًا. أما إذا كانت شيئًا ذا مقدار وقلَّ حجمها، ثم بقيت على حالها كيفًا فإنها تتغيّر جسمًا وكمًّا،/ ولكن شأنها أن تبقى على الحال الواحدة بكيفها الذي يختلف عن كمِّها. فما عسى أن يكون موقف الذين يقولون في النفس أنها جسم آنذاك؟ وأول ما يبدو لنا هنا إنما هو أمر كل جزء من أجزاء النفس الموجودة في الجسم الواحد. هل يقولون في كل جزء أنه نفس مثلما أن الكل نفس؟ أو يقولون القول نفسه في جزء الجزء أيضًا؟/ عند ذاك، لا يزيد المقدار على النفس ذاتها شيئًا. مع أنه لا بدَّ من هذا المزيد على الأقل ما دامت النفس كمًّا. ثم إنها بكليتها في كل صوب وجانب، وليس بوسع الجسم أن يكون هو ذاته كلًّا في محلّات كثيرة، وأن يكون الجزء فيه هو هو الكل ذاته. أما إذا قالوا في كل جزء من الأجزاء أنه ليس نفسًا، فإن النفس أصبحت عندهم مؤلَّفة من أجزاء لا نفس لها./ على أنه لو كان لكل نفس قدر محدود، لم تكن نفسًا من قِبَل ما ينقص من هذا القدر ولا من قِبَل ما يزيد عليه. مع أنه قد يخرج من من لقاح واحد وبذر واحد توأمان بل أكثر، كما هو الأمر عند بعض الحيوانات،/ إذ أن البذر آنذاك ينتثر على محلّات كثيرة، ويبقى كل جزء من الأجزاء كلًّا. وإن كان ذلك كذلك، فكيف لا يجد فيه من يريد التعليم عبرة عن أن الشيء الذي يكون فيه الجزء هو هو الكل، إنما هو شيء يجاوز الوجود بالكمِّ طبعًا، ويجب فيه أن يكون منزَّهًا عن الكمِّ حتمًا؟ وما دام هذا الشيء كذلك، فإنه يبقى على حاله/ إذا حُجب الكمُّ عنه اذ لا همَّ له بالكمِّ أو بالحجم، وهو في حدِّ ذاته، أمر يختلف عنهما جميعًا. إن النفس والبُنى المعنوية إنما هي منزّهة عن الكمِّ إذًا.

٦ هذا وإنه لو كانت النفس جسمًا لما كان الإحساس ولا العرفان ولا العلم، ولما كان للفضيلة وجود أو لحسنة من الحسنات. ويتبيَّن ذلك مما يلي. إن ما يُحسّ بالشيء يجب فيه أن يكون واحدًا وأن يُدرِكَ كل شيء بالمَلَكةِ الواحدة. هذا ولو كان ما يدخل عن طريق الإحساس/ يدخل وهو كثير بوساطة حواس كثيرة، أو يرد على الإحساس وهو عدَّة صفات في شيء واحد حتى ولو غدا، بكونه واحدًا، مختلف المَظاهر، كالوجه مثلًا. فلا يدرك الأنف حسٌّ ثم لا يدرك العين حسٌّ آخر، بل يدرك الحسّ ذاته تلك المظاهر كلها معًا. وإذا كان يجري في النظر إحساس وفي السمع آخر، فإنَّ الذي ينتهي إليه الطرفان يجب فيه أن يكون واحدًا. وإلَّا كي يُحكم على هذه الإحساسات أنها/ مختلفة ما لم تنتهِ إلى حاكم واحد؟ ينبغي في هذا الحاكم أن يكون بمنزلة مركز إذًا، وفي الإحساسات التي ترد إليه من كل صوب وجانب بمنزلة أشعة تنبعث من محيط دائرة. فيكون المدرَك، وهو كذلك، واحدًا حقًّا. أما إذا كان ممتدًّا وكانت الإحساسات تَرِدُ إليه كأنها تقع على خطٍّ في طرفيه،/ أصبحنا بين أمرين: إما أن تتجمَّع الإحساسات في النقطة الواحدة ذاتها كالوسط مثلًا، وإما أن يقع على الطرف إحساس أحس

به غيره فيدرك كل طرف إحساس الطرف الآخر، فكأنما أحس أنا بشيء وتحس أنت بشيء آخر.
ثم إنَّ لنا وجهين في القول أيضًا إن كان المحسوس شيئًا واحدًا في ذاته، كالوجه مثلًا: فإما أن
٢٠ يتجمَّع هذا المحسوس في نقطة واحدة/ (وهذا واضح إذ أنَّ المحسوس يتجمَّع في إنسان العين، وإلّا فكيف يشاهد الإنسان به الأشياء الضخمة؟ لا سيما إذا سارت هذه الأشياء الى الحاسّة الرئيسة حيث تصبح وكأنها معانٍ لا تتجزّأ)، وتكون النقطة غير متجزِّئة. وإما أن يتجزّأ
٢٥ المُدرِك بتجزّؤ المدرَك المقدَّر بالكم فيتطابقان جزءًا بجزء، ولا يتوافر لأحد منا/ إدراك المحسوس كله. لكن المدرِك واحد بأسره، فكيف يقسَّم؟ إنه لا سبيل عنا إلى التوفيق بين مساوٍ ومساوٍ لأن الحاسة الرئيسة مساوية لكل محسوس. ولعمري، بأي تقدير يكون التقسيم؟ أيقسَّم بقدر ما يكون عليه عدد العناصر التي ينطوي عليها المحسوس الداخل في الحاسة
٣٠ الرئيسة؟/ فعند ذلك إنما يُدْرِك المحسوس كل جزء من أجزاء النفس بأجزائه هو أيضًا. أو أنَّ أجزاء الأجزاء هنا تبقى بدون إحساس؟ لكنَّ هذا أمر مستحيل. أما إذا كان يدرك الشيء كلًّا كل جزء من أجزاء النفس مهما يكن، فإن شأن المقدَّر بالكم أن يتجزّأ إلى عدد من الأجزاء ليس
٣٥ له نهاية./ ومِن ثم يقع على كل جزء من أجزاء النفس، عند كل محسوس يدركه عدد من الإحساسات ليس له نهاية. فكأن للمحسوس الواحد في حاسّتنا الرئيسة صورًا بعدد ليس له نهاية.

ما دام المُحِسُّ جسمًا إذًا، فإن الإحساس لا يتمُّ إلَّا بمثل ما يتمُّ ختم الخاتم إذ يخلف
٤٠ علامة في الشمع سواء أكانت المحسوسات تختلف علامتها في دمّ أم/ في هواء. وإذا حلَّت العلامة مثلما تحل في الأجسام الرطبة – وهذا هو المحتمل – سالت كأنها في ماء، ولا كيان للذاكرة بعد ذلك. أما إذا بقيت الانطباعات فنحن بين أمرين: أو أنه لا مجال لغيرها ليخلف
٤٥ علامته ما دامت هي باقية – فلا مجال لإحساسات أخرى إذًا، أو/ أنه يرد انطباعات أخرى فتزول الانطباعات الأولى، ولا مجال للتذكُّر بعد ذلك. أما إذا ثبت التذكُّر وورد إحساس وراء إحساس بدون أن يمنع المتقدِّم ما يتأخَّر عليه أن يقع، فإنه من المستحيل أن تكون النفس جسمًا.

٧ هذا وإنَّا نستطيع أن نتبيّن الشيء ذاته من الإحساس بالألم. إذا قيل في الرجل أنه يُحسّ بالألم في إصبعه، فإن الألم إنما هو في الإصبع ولا شك، ولكنه لا شك أيضًا في أنهم يعترفون بأن الإحساس بالألم إنما يقع في الحاسة الرئيسة. وأن الجزء الذي يقع في الوجع إذًا إنما هو
٥ جزء/ يختلف عن الحاسة الرئيسة التي تدرك هي الروح البخاري، فتنفعل النفس كلها بالانفعال ذاته. وكيف يجري ذلك؟ بالنقل، فيما يقولون: إن الروح البخاري الكامن في الاصبع ينفعل هو أولًا، ثمَّ ينقل انفعاله إلى ما يليه، وهذا إلى غيره حتى ينتهي الإنفعال إلى حيث تكون الحاسة

الرئيسة. فإذا/ أحس الجزء الأول بالوجع وسرى الإحساس عن طريق الانتقال، تلقَّى الجزء الثاني حتمًا إحساسًا مختلفًا إذًا؛ وكذلك الجزء الثالث؛ فتنشأ الإحساسات الكثيرة ويمر عددها إلى ما لا نهاية له حول إحساس بالألم واحد. ثم يأتي دور الحاسة الرئيسة، فتحس بإحساسها هي أيضًا إلى جانب الإحساسات السابقة./ والواقع هو أن كل إحساس من هذه الإحساسات ليس إحساسًا بالألم الكامن في الإصبع، بل إنه إحساس لدى ما يلي الإصبع بأنَّ القدم يتألم، ثم إحساس ثالث بأنَّ الألم إنما هو في جزء آخر فوق القدم. فيؤدّي ذلك إلى وجود إحساسات كثيرة بالألم. أما الحاسَّة الرئيسة فإنها لا تحس بالألم الذي في الإصبع بل بالألم الذي فيها هي./ فلا تدرك إلَّا ذلك وتدع ما سواه على حاله، ولا يكون لها علم بأن الإصبع تتألم. إن الإحساس بشيء من نوع الألم في الإصبع عن طريق الانتقال هو أمر مستحيل إذًا، كما أنه يستحيل على الجسم أن يُدرِك ما يفعل به غيره، ما دام الجسم حجمًا وما دام الجزء في كل حجم يختلف عن الجزء الآخر./ وإن كان ذلك كذلك، وجب في المُحس أن نتصوَّره بحيث يكون دائمًا، هو ذاته مع ذاته باقيًا على حاله. وإن عملًا مثل هذا لا يتأتى إلَّا لشيء واحد من الأشياء يختلف عن الجسم.

٨ هذا وإن العرفان يصبح أمرًا مستحيلًا هو أيضًا لو كانت النفس جسدًا مهما يكن. ونستدل على ذلك مما يلي. وهو أنَّ الإحساس يتم بأن تسخِّر النفس الجسم لإدراك الحسيات، فإن العرفان ليس إدراكًا بوساطة الجسم، وإلَّا لكان هو والإحساس شيئًا واحدًا./ وإن يكن العرفان إدراكًا بدون وساطة الجسم، فَأحْرى بالعارف مُدرِكًا ألَّا يكون جسمًا. وبعد، إذا كان الإحساس إدراكًا للحسيات، فإن العرفان إنما هو إدراك للروحانيات. وإن قابلوا ذلك بالردِّ فإنَّ ثمة عرفانًا لروحانيات وإدراكًا لمنزَّهات عن المقدار، فكيف يُعرف المقدَّر بالكمِّ ما ليس خاضعًا للكم؟/ أو يُعرف بقابليته للتجزّؤ ما لا يتجزّأ بحال؟ أو أنه يُعرَف بجزء ما من أجزائه غير قابل للتجزّؤ. فإن كان ذلك كذلك، فليس العارف جسمًا، إذ أنه يحتاج إلى ذاته كلًّا حتى يتّصل بغيره، بل حسبه لذلك ما يكون فيه على حال الوحدة. وإذا كانوا يسلِّمون بأن العرفان في أسمى درجاته، إنما هو معرفة ما يكون أشدُّ الأشياء تنزُّهًا عن الجسمية/ (كما هو الأمر في الواقع)، فإن العارف بالشيء الجزئي ذاته ينبغي له هو أيضًا، عندما يعرف، أن يكون منزَّهًا عن الجسمية صائرًا إلى هذه الغاية. أما إذا قالوا في العرفان أنه عرفان للمُثُل الكامنة في الهيولى، فإن هذه المُثُل لا تصبح غرض العرفان إلَّا بعد عزلها عن الأجسام، والذي يعزل إنما هو الروح. فإن عزل الدائرة والمثلَّث والخط والنقطة لا يتم مع البدن أو الهيولى بوجه عام./ ويجب في النفس ذاتها، أثناء عملها عند ذاك، أن تعزل

ذاتها عن الجسد. يجب فيها ألّا تكون جسمًا إذًا. ثم إن الحسن والعدل لا يخضعان للكمِّ هما أيضًا، فيما أرى، وأنهما يُدْرَكان بالعرفان. فإذا أقبلا على ما لا يتجزّأ في النفس تلقّتهما، وأقاما في ذلك الذي لا يتجزّأ منها./ فضلًا على أنه كيف يكون للنفس فضائل لو كانت جسمًا، مثل التعفُّف والعدل والشجاعة إلى ما سواها؟ فإن التعفُّف إنما يكون آنذاك روحًا أو دمًّا، والعدل والشجاعة أيضًا. إلّا إذا كانت الشجاعة براءة الروح البخاري من الانفعال،/ وكان التعفُّف الامتزاج إذا نجح، والحسن ضربٌ من التناسق في الصورة يظهر في السِمات، وإليه نعود للحكم على الجمال والحسن في الأجسام عندما نشاهدها. أجل إن من لوازم الروح الحيواني أن يكون قويًّا حسنًا في سماته. ولكن العفة، ما عسى أن تكون حاجته إليها؟ أفليس يحتاج إلى خلاف ذلك؟ ألا يحتاج إلى أن تلذَّ له الحال بالعناق والملامسة/ حيث يكفل له شيئًا من الحرارة أو يسعى في طلب برودة معتدلة، أو أن يلتصق بالأشياء الليِّنة اللطيفة والناعمة. أما الجزء بالعدل والإنصاف، فما همُّ الروح البخاري به؟ ولعمري، هل تتصل النفس بمعاني الفضيلة وبالروحانيات الأخرى على أنها أزلية باقية، أم يحظى المرء بالفضيلة لحين، فتؤدي ما تنفع به/ ثم تعود وتفنى؟ ولكن من هو صانعها، ومن أين جاءت؟ وما دام الأمر كذلك، فإن هذا الصانع يتمتع بالبقاء لا محالة هو أيضًا. فلا بدَّ من وجود أزليات باقيات مثلما هو الأمر في الهندسة. وإن كانت هذه الأمور أزلية باقية، فليست جسمًا بحال، ويجب في الشيء الذي تحلُّ فيه أن يكون أزليًّا باقيًا هو أيضًا، أعني يجب فيه ألّا يكون جسمًا. فإن الجسم في حقيقته كلها لا يبقى/ بل يجري.

١٨ الواقع هو أنهم يشاهدون الأجسام تفعل أفعالها من تسخين وتبريد وتيبيس وترطيب وتخفيف وتثقيل. فيجعلون النفس في هذا المقام وكأنهم يحصونها في نطاق العمل. وإنهم، إذ يفعلون، إنما يجهلون أولًا أن تلك الأجسام إنما تفعل بالقوة الكامنة فيها المنزَّهة عن الجسمية،/ كما أنهم يجهلون أيضًا أنَّا لا ندَّعي لهذه القوى أنها من حيِّز النفس، بل المعرفة والإحساس والتفكير والشوق وتعدُّد الأشياء كلها بحكمة وأناقة، وهي أمور تتطلب ذاتًا تختلف عن ذات الأجسام. ولكنهم جعلوا قوى الأمور غير الجسمية في الجسميات، فلم يدعوا قطّ قوة باقية في المنزّهات عن الجسمية،/ في حين أنَّ طاقة الجسم على الفعل إنما هي بالقِوى غير الجسمية. وتبيّن هذا مما يلي: إنَّا لنتوقع منهم أن يسلِّموا بأن الكيف شيء والكم شيء آخر، ثم إن لكل جسم كمًّا وليس لكل جسم كيف كما هو الأمر في الهيولى. وإن سلّموا بذلك أدّى الموقف بهم إلى أن يسلِّموا/ أيضًا بأن الكيف غير الجسم، ما دام شيئًا يختلف عن الكم. فكيف يكون الكيف جسمًا ما دام أنه ليس بكم وما دام كل جسم بكم؟ ثم إنه، كما قلنا، إذا جزِّءَ

الجسم كله وحجمه كله أيضًا، زال ما كان عليه كلاهما. لكن الكيف، بعد تجزّؤ الجسم، يبقى كاملًا في كل جزء من الأجزاء./ إن حلاوة العسل مثلًا ليست أقل حلاوة في الكل منها في كل جزء؛ ومن ثم فليست الحلاوة جسمًا. وكذلك القول في وجوه الكيف الأخرى. هذا فضلًا على أنه لو كانت القوى أجسامًا لغدت القوى العظيمة بأجسام ضخمة حتمًا، ولغدت القوى الضعيف عملها ذوات أحجام صغيرة./ أمَّا إذا كانت القوى الضعيفة تنبعث من الأحجام الضخمة، في حين أن القوى العظيمة الهائلة إنما هي قوى الأحجام الصغيرة، لا بل قوى أصغر الأشياء حجمًا، فيجب في الفعل أن يُردَّ إلى شيء غير المقدار. فيُردّ إلى ما ليس بالمقدار إذًا. هذا وإن الهيولى، فيما يقولون، تبقى على حالها ما دامت جسمًا، مع أنها تُحدِثُ أشياء مختلفة عندما تتلقى الكيف في مختلف وجوهه، أفليس في ذلك بُرهان واضح على أن هذه الكيفيات/ الواردة إنما هي بُنى معنوية غير هيولانية وغير جسمانية؟ وليس لهم أن يقولوا بعد ذلك أن الحيَّ يموت إذا انسحب منه الدم أو الروح البخاري. فإن الكيان لا يقوم بدونهما كما أنه لا يقوم بدون أشياء كثيرة غيرهما، وليست النفس في واحد منها قطُّ. فضلًا على أن الأمر الذي لا شك فيه هو أن الروح الحيواني لا ينفذ إلى الأشياء كلها ولا الدم أيضًا./ أما النفس، فبلى.

٨ ٢ ثم إنه لو غدت النفس، بكونها جسمًا، تنفذ إلى كل شيء، ثم امتزجت بغيرها، لكان امتزاجها يتم على نحو ما يتم بين سائر الأجسام. وإن لم يكن امتزاج الأجسام ليدع شيئًا من الممتزجات باقيًا على حاله، فإن النفس لا تبقى بالفعل في الأجسام هي أيضًا، بل بالقوة فقط، فتبطل من حيث كونها نفسًا. مثل ذلك مثل/ الحلو والمرّ إذا مُزجا زال الحلو بالإمتزاج. فلسنا ذوي نفوس آنذاك. هذا وقد يكون امتزاج النفس، إن كانت جسمًا، مع جسم آخر امتزاج الكل بالكل. فحيث يكون واحد الممتزجين، يكون الآخر أيضًا. فكلا الحجمين واحد، ويشغلان محلًّا واحدًا، ولا يزداد أحدهما بالآخر إذا ورد،/ ولا يدع هذا الامتزاج شيئًا من الممتزجين إلَّا ويقطِّعه آرابًا. ذلك لأن هذا الامتزاج ليس بأن تكون فيه الأجزاء الضخمة جنبًا إلى جنب، إذ أنه لا يكون بذلك إلّا تلاحقًا، فيما يقولون. بل إن الجسم الوارد ينفذ إلى الجسم الآخر كله مهما يكن صغيرًا. مع أنه من المستحيل أن يساوي الأصغر الأكبر. ولكن لنفترض أنه ينفذ إلى الجسم الآخر بأسره ويجتازه كلًّا بكل،/ إذا كان يجتازه نقطة نقطة ولا يدع شيئًا جسمانيًا في الوسط إلَّا ويقطِّعه إربًا إربًا، فإنَّ هذا التقطيع للجسم إنما ينتهي إلى نقاط آنذاك. وهذا أمر مستحيل. فإنه، ما دام ليس للتقطيع نهاية، إذ أن الجسم كيفما اتخذته قابل للتقسيم، فإن اللامتناهيات قد تكون أيضًا بالفعل وليس بالقوة وحدها فقط، بل بالفعل أيضًا./ إذًا ليس بوسع

الجسم أن ينفذ أيضًا إلى جسم آخر كلًّا بكل. أما النفس فإنها تفعل؛ إنها إذًا منزّهة عن الجسمية.

٨ ٣ وننتهي الآن إلى قولهم في الروح الحيواني ذاته أنه «طبيعة» في أول أمره تعرَّض للبرد فتشتدُّ فتزداد رقة ولطفًا، فتصبح نفسًا. وهذا قول غير معقول في حدِّ ذاته، إذ أن الكثير من الحيوان يلد في الحر وهو ذو نفس لم تدركها البرودة. ولكن مهما يكن الأمر، فإنهم يذهبون/ إلى أن «الطبيعة» قبل النفس، وأنَّ النفس إنَّما تنشأ بعمل قرائن تكتنفها من الخارج. فيسوقهم ذلك إلى أن يجعلوا الأقل في المنزلة الأولى، ثم قبل هذا الأقل شيئًا آخر أقل منه يسمُّونه «الاستعداد». أما الروح فإنه يأتي في المقام الآخر وهو ينشأ من النفس لا محالة. ألا، وإنّ الروح إن كان قبل الأشياء كلها، فقد وجب أن نجعل النفس بعده، ثم الطبيعة/ ثم الأقل في المقام الآخر دائمًا حسب المنزلة التي فطر عليها. وإنْ كان الإله في زعمهم، من حيث أنه الروح بالذات، إنما يأتي في المقام الأخير، وهو مولود، وحاصل على العرفان بالاكتساب، جاز لنا القول ببطلان النفس والروح والاله أيضًا. وإن جاز في ما كان بالقوة أن يحدث ويصير في حال غياب ما كان بالفعل، أعني الروح، فإن ما كان بالقوة لن ينتهي إلى الوجود بالفعل. ولعمري، ما عسى/ أن يسوقه إلى هذا الوجود بالفعل إلَّا شيء آخر سواه يختلف عنه وهو متقدِّم عليه؟ أما إذا كان هو بذاته يسوق ذاته إلى الوجود بالفعل، وهذا محال، فإنما يفعل وهو ناظر، على الأقل، إلى شيء يسوق إليه. وليس هذا الشيء موجودًا بالقوة، بل بالفعل. ومع ذلك، فإن كان بوسع ما هو بالقوة أن يبقى على حاله هو هو ذاته دائمًا، استطاع هو ذاته أيضًا أن ينقل شيئًا إلى الوجود بالفعل، وهذا عمل فوق طاقة ما يكون بالقوة بمعنى أنه/ عمل يرغب فيه ذلك الذي يكون بالقوة. فالأكرم هو الأول إذًا، وتختلف طبيعته عن طبيعة الأجسام وهو ثابت بالفعل دائمًا؛ ومن ثم فإنَّ الروح فوق الطبيعة، والنفس أيضًا. وما دامت النفس على هذه الحال، فليست بمنزلة روح بخاري أو بمنزلة جسد. هذا، ولقد ورد عند قوم آخرين أشياء أخرى في النفس أنها ليست جسمًا. أما نحن، فحسبنا هنا ما ذكرنا.

٨ ٤ هذا وإنه ما دامت النفس من طبيعة غير طبيعة الجسد، وجب البحث عنها ما هي. فهل هي مع كونها مختلفة عن الجسد، شيء من الجسد، كالتناسق الذي يشمله مثلًا؟ فلقد سمَّاها الفيثاغوريون تناسقًا بمعنى آخر. ولكنم تصوّروها هم على نحو ما يكون التناغم بين أوتار العود. فإن الأوتار هنا إذا شُدَّت/ طرأ عليها شيء كأنه حال تتكيَّف به ويُعرف بالتناغم. والأمر، عندهم، يكون على الوجه ذاته في جسمنا ما دام قائمًا على مزيج بين أشياء غير

متجانسة. فيُحدِث هذا المزيج الخاص الحياة والنفس، وهي آنذاك حال من الأحوال يطفو على وجه المزيج. هذا وقد ورد الكثير عن هذا الرأي أنه مستحيل./ فإنَّ للنفس حقَّ التقدُّم، والتناسق بعدها. ثم إن النفس صاحبة الأمر والنهي في الجسم، تشرف عليه، وكثيرًا ما تكون معه في جهاد، ولو كانت تناسقًا لما كانت لتفعل ذلك. فضلًا على أن النفس ذات وليس التناسق قطُّ بذات. هذا ولا ننسى أن مزيج الأجسام التي يتألّف منها في ذواتنا، إذا استوفى حدود معناه إنما هو الصحة./ كما أن الجزء إذا مُزج على غير ما يُمزج سواه نشأت عن هذا المزيج الآخر نفس أخرى، فكانت النفوس كثيرة. أما الاعتراض الأهم فهو أنه لا بد، قبل النفس آنذاك، من نفس أخرى تُحدِثُ هذا التناسق مثلما يكون الأمر في أدوات الموسيقى. فإنها تستلزم موسيقارًا يجعل التوافق في أوتارها آخذًا من ذاته المعنى/ الموسيقي الذي يتقيد به في توقيعه. ولا غرو، فإن الأوتار هنا مثل الأجسام هناك ليس بوسعها أن تستخرج التوقيع والتناسق من تلقاء ذاتها. إن هؤلاء الأقوام، بوجه الإجمال، إنما يُخرجون المنفوس مما هو غير ذي نفس ويُميِّزون الأمور المحكَم نظامها من التي تقوم مصادفة واتفاقًا على غير نظام، وهكذا لا يصدر النظام عن النفس، بل النفس ذاتها تستمدّ كيانها من نظام قام بنفسه من تلقاء ذاته/ بدون مُحدِث أحدثَه. ولا يجوز في حال مثل هذه أن تقع في الجزئيات ولا في العالم الكلي. فما النفس بتناسق إذًا.

٨ ° أما بأيّ معنى يقال في النفس أنها «الفعالية الكاملة»، فإنه أمر إنما نقف عليه بما يلي. لقد قالوا في النفس إنها في المركَّب بمنزلة المثال، مثلما يكون الجسم المنفوس من الهيولى. فإنها ليست مثال كل جسد، وليست مثال الجسد من حيث أنه جسد، إنما هي مثال «جسم طبيعي آلي بوسعه أن يكون حيًّا». فإذا قوبلت/ مع الحدِّ الذي شُبِّهت به، أصبحت بمنزلة الهيئة في تمثال من نحاس إذا قسِّم الجسم تجزّأت النفس معه، وإذا قطع منه جزء قطع معه جزء من أجزاء النفس، فضلًا على أن النفس لن تنسحب أثناء النوم عند ذاك ما دام شأن «الفاعلية الكاملة» أن تلازم الشيء الذي تحلُّ فيه وألَّا تغادره؛/ بل لا مجال للنوم حينئذ في حقيقة الواقع. كما أنه ما دامت النفس «فعالية كاملة»، فلا نزاع بين العقل والشهوة أيضًا إذ النفس كلًّا لا تكون في خلاف مع ذاتها، بل يشملها الانفعال كلها معًا وهي واحدة باقية على ما هي في ذاتها. وربما لم يتيسَّر للانسان آنذاك إلَّا الإحساس فقط؛ أما العرفان فيصبح مستحيلًا. ولذلك لجأ المشّاؤون/ إلى نفس أخرى أدخلوها في تقديرهم، أو إن شئنا فلنقل أنه الروح، الذي يجعلونه خالدًا. وعليه كانت النفس الناطقة «فاعلية كاملة» من وجه غير هذا الوجه إذًا، إذا وجب في هذا الاسم أن نستخدمه هنا. وكذلك القول في النفس الحاسة، ما دامت هي أيضًا، تحمل في جنباتها انطباع

الحسّي، حتى في حال غيابه، فإنها لا تكون حاصلة عليه وهي مع الجسد/ وإلّا لغدا هذا الحسّي كامنًا فيها صورة ورسمًا، فيستحيل عليها أن تتلقّى شيئًا غيره آنذاك. ليست للنفس الحاسَّة «فاعلية كاملة»، تلازم الجسم إذًا، ولا تفارقه. وكذلك القول في النفس الشهوانية. ولست أعني شهوة الشرب والطعام، بل الرغبة في الأمور الأُخرى غير الجسمانية. فإن هذه النفس ليست، هي أيضًا، «فاعلية كاملة»، تلازم الجسد. بقي النفس النباتية،/ فإنها تبدو على جانب من الالتباس فيما إن كانت «فاعلية كاملة» لا تفارق الجسد على الوجه الذي شرحناه. لكن الظاهر فيها أنها ليست كذلك. فإن الأصل في كل شجرة، إنما هو كامن في جذورها. وإذا يبس سائر الشجرة بقي الأصل حول الجذور، وأدّى الجذع في أغلب الحالات. ويدل هذا على أن النفس النباتية/ تخلّت عن سائر الأجزاء وتجمّعت في جزء واحد. ومن ثم فإنها ليست «فاعلية كاملة» تلازم الجسد كلًّا هنا. هذا فضلًا على أنها، قبل أن ينمو النبات ويعلو، إنما تكون في حجم صغير. وإذا ما كانت تنتقل من نبت كبير إلى آخر صغير، ثم من صغير إلى كبير، فأي مانع يمنعها من أن تفارق النبت فراقًا مطلقًا؟ ثم كيف تكون/ «فاعلية كاملة» لجسم قابل للتجزّؤ إن كانت هي لا تتجزّأ؟ على أن النفس ذاتها تخرج من حيوان فتصبح نفس حيوان آخر: فكيف تغدو نفس الأول نفسًا للآخر لو كانت «فاعلية كاملة» لحيوان واحد؟ ويبدو هذا الاعتراض بجلاء من التحوّلات التي تقع بين حيوان وحيوان. إن النفس لا تستمدّ كيانها من كونها مثالًا لشيء إذًا/ بل إنها ذات، وليست لتحصل على الكيان إذ تقيم في الجسد. وما دامت النفس موجودة قبل أن تكون نفس شيء، كالحيوان مثلًا، فإن الجسد لا يولّد النفس. وبعد، ما هي النفس في ذاتها؟ إن لم تكن بدنًا ولا حالًا من أحوال البدن وإن تلُك عملًا وفعلًا، يكمن فيها الكثير ويخرج منها الكثير/ فما عسى أن يكون نوعها في ذاتها وهي شيء يختلف عن الأجسام؟ ألا، إنها ذلك الذي نقول فيه إنه حقًا. إن الجسماني كله إنما نقول فيه أنه شيء يصير، وليس ذاتًا بحال. أجل، إنه شيء «صائر، زائل، ولن يكون حقًّا». وإذا كان باقيًا، فإنه كذلك بوساطة الاشتراك وبقدر ما إنه يشارك الحق في كونه باقيًا.

٩ أما الحقيقة الأخرى تلك التي لها كيانها من ذاتها، إنما هي كل ما يكون حقًا فلا يصير ولا يزول. بل إنه لو زالت هذه الحقيقة لما كان شيء بعدها، وهي التي تكفل البقاء للأمور الأخرى وللعالم الكلي ذاته الذي تحفظه النفس وتسوّيه في خطوطه ومعالمه./ فإنها هي أصل الحركة إذ تمدُّ غيرها بالحركة في حين أنها تتحرَّك هي من تلقاء ذاتها. ثم إنها هي التي بالحياة كل جسم منفوس في حين أنها تتلقّى الحياة من ذاتها هي، فلن تفقدها ما دامت هي التي تتلقّاها من ذاتها. ولا يجوز في الأشياء كلّها أن تكون حياتها حياة مكتسبة، وإلّا لمضى الأمر إلى غير

نهاية. بل يجب في حقيقة ما/ أن تتمتّع بالحياة أصلًا، ويجب في حياتها أن تكون حياة لا يعتريها الفناء خالدة حتمًا، ما دامت هي لغيرها معين الحياة. في هذا المقام يجب أن يُجعل كل أمر رباني ناعم بالسعادة، يحيا بحياة من ذاته، ويكون بكيان من ذاته، له الكيان والحياة أصلًا، لا سبيل للتغيير إليه ذاتًا،/ فلا يصير من حال إلى حال ولا يزول. فأنّى له أن يصير من حال إلى حال، وإلامَ يتحوّل بعد فساده؟ وإن وجب في إسم الحق أن يُتخذ على معناه الحقيقي، فالذي يجب في الحق هو ليس أن يكون حقًّا تارةً وباطلًا أخرى. كما أن الأبيض، من حيث كونه لونًا، لا يكون تارة أبيض وأخرى غير أبيض. ولو كان الأبيض هو الحق/ أيضًا لكان دائمًا هو الحق، فضلًا على كونه هو الأبيض. لكنه ليس له إلّا كونه أبيض. أما ما يكون هو الحق من تلقاء ذاته أصلًا، إنما يبقى الحق دائمًا. فإن هذا الذي هو الحق أصلًا ودائمًا، إنما يجب فيه ألّا يكون شيئًا ميتًا من الحجر أو الخشب، بل شيئًا متمتعًا بالحياة. كما أنه يجب فيما يبقى منه دائمًا على حاله ولا يتغيَّر أن يتمتع بحياة صافية لا يشوبها كدر./ أما ما مُزج منه بما يكون أحطُّ شأنًا، إنما تحول الحوائل بينه وبين انطلاقه إلى الأفضل. ولكنه لا يفقد حقيقته في ذاتها، بل يعود فيسترجع كيانه الأول ما دام مستمرًا في الارتقاء إلى ما هو من قبيله.

١٠ أما كون النفس من جنس الحقائق الربّانية الأزلية، فإنما هو أمر تبيّن من الدليل على أنها ليست جسمًا بحال. ثم أنها «ليس لها هيئة تتكيَّف بها، ولا لون، ولا ينالها اللمس قطّ». ولكنّا نستطيع أن نستدلّ على انتفاء الجسميّة عنها بما يلي أيضًا. لقد ثبت لدينا أن كل أمر ربّاني، وأن ما هو الحق حقًّا، إنما يتمتّع بحياة صالحة/ فاضلة. فيجب علينا الآن أن ننتقل إلى ما يلي ذلك، ونبادر إلى البحث عن نفسنا ذاتها، ما عسى أن تكون في حقيقتها. فلننظر إلى نفس غير التي في الجسد، وهي معرَّضة للشهوات البهيمية وللاضطرابات الخاضعة للانفعالات المختلفة. ولننظر إلى تلك التي عدلت عن هذه النزعات، وبقدر ما أنها تشارك الجسم في شيء./ فإنه يتبيّن من مثل هذه النفس أن الشر إنما هو شيء يضاف إلى النفس وأنه يرد عليها غريبًا، إذا تطهرت حلَّت فيها الأحوال الشريفة والحكمة إلى ما سواها من فضائل على أنها من لوازمها الخاصّة. وإن كانت النفس، إذا رجعت إلى ذاتها، من هذا الطراز إذًا، فما لها لا تكون في حقيقتها من نوع ما وصفناه بأنه الأمر الرباني الأزلي في حقيقته؟/ ذلك لأن الحكمة والفضيلة الحقيقية إنما هي أمور بّانية لا تحلّ في شيء يفسد ويزول. بل يجب في الشيء الذي تحل فيه أن يكون ربانيًا حتمًا، ما دام يشارك الربانيات في وجودها بكونه متجانسًا معها، شبيهًا بها في الذات. فمن هنا بدا الفرق ضئيلًا بين كل من كان منّا على هذه الحال وبين العلويات،/ وذلك بقدر ما يقلّ هو من حيث القدر الذي يكون منه في الجسد. ولذلك نقول أيضًا أنه لو كان كل

إنسان على هذه الحال، أو لو كانت جماعة من الناس تتمتع بنفوس من هذا النوع، لما أنكر على النفس منكر أن ما يكون منها في الإنسان هو أمر خالد. إلَّا أنهم يرون النفس مشوَّهة عند الكثير، فلا يتصوّرونها شيئًا ربّانيًا أو شيئًا خالدًا./ مع أنه يجب في حقيقة الشيء إذا بحثنا عنها أن ننظر إلى هذا الشيء وهو بعد في صفوته إذ أن الزيادات التي تعلق به تَحُول دائمًا بينه وبين إدراكه على ما هو في ذاته. أمعن النظر في حين أنك تميِّز النفس أو بالأحرى، فليسدِّد المرء نظره وهو يتبيّن ذاته./ فإنه ليؤمن آنذاك أنه خالد، إذ أنه يشاهد ذاته وقد صار في عالم الروح والصفاء. ذلك لأنه آنذاك يشاهد الروح وهو ينظر. لا ينظر إلى شيء حسي أو إلى أمر من هذه الأمور الفانية؛ بل إنه ينفذ مع عرفانه بالأزلي فيه إلى الأزلي ذاته، وإلى كل ما في عالم الروح، وإلى هذا العالم، بعد أن يكون قد أصبح هو ذاته روحانيًا نورانيًا./ لقد أشعَّ فيه الحق الذي يأتي من الخير المحض والذي ينشر ضياء الحق على الروحانيات كلها. فما أكثر الأحوال التي يبدو له فيها آنذاك حسن ما قاله الشاعر: «السلام عليكم، إنَّما أنا إلٰه لا يموت»! أجل، يعرض له ذلك وهو يرتقي إلى عالم اللاهوت محدِّقًا إلى التماثُل الذي يتبيّنه بينه وبين هذا العالم./ وإذا كان التطهير هو الذي يحلنا في معرفة الأمور الشريفة، فإن العلوم إنما تظهر هي أيضًا منبعثة من الباطن، وأعني بها تلك التي تكون علومًا حقًّا. فالواقع هو أن النفس لا تشاهد «العفّة والعدل» لدى تطوافها في الخارج، إن جاز لنا القول. إنما تشاهد هي ذاتها في ذاتها إذ تنفذ بالعرفان إلى ذاتها/ وإلى ما كانت عليه في أصلها وفطرتها. فكأنما تشاهد تماثيل منصوبة في باطنها، وكأن هذه التماثيل قد اعتراها الصدأ على مرور الزمان، فتأخذ النفس في حقها. مثل ذلك مثل الذهب لو كان شيئًا منفوسًا وأخذ ينزع عنه ما عَلِقَ به من الأحوال. فإنه يجهل ذاته في أوّل أمره لأنه لا يشاهد ذهبًا. ثم ها هو يعجب من ذاته أمرًا عندما يرى ذاته معزولًا عن كل شيء./ فإنه أدرك أنه لا يحتاج إلى حسن مكتسب، وهو يزدهي بالعظمة لو تُرك على حاله وخلِّي بينه وبين ذاته.

١١ أيُّ صاحب روح عسى أن يتردَّد في شأن أمر من هذا المقام أنه خالد؟ فإن من توفّرت له الحياة من تلقاء ذاته، كان فقدانه لها شيئًا مستحيلًا. وكيف يفقدها ما دام أنه لم يكتسبها اكتسابًا، وأنها ليست هي لديه بمنزلة الحرارة من النار؟ ولست أعني أن الحرارة من النار بمنزلة الشيء المكتسب./ بل إنها، وإن لم تكن لدى النار شيئًا مكتسبًا، هي كذلك لدى الهيولى التي تقوم النار عليها، إذ أن النار تزول بوساطة الهيولى. فلا يقال في النفس أنها تصبح حيَّة بمعنى أنها تكون هيولى تقوم الأشياء عليها، ثم تقبل الحياة على هذه الهيولى فتُظهر النفس في قوامها. ذلك لأنَّا هنا بين أمرين: أو إن الحياة هي ذات، فتتمتَّع ذات من

هذا الطراز من تلقاء ذاتها/ هي بالحياة، ويكون هذا هو الذي تبحث عنه حقًا، أعني النفس؛ ولا بدَّ لهم آنذاك من أن يسلِّموا بهذا الأمر إنه أمر خالد لا محالة. وإلَّا اضطرهم الموقف إلى أن يحلِّلوه على أنه شيء مركَّب هو أيضًا، حتى ينتهوا إلى ما يكون فيه خالدًا يتحرك من تلقاء ذاته، ولا يجوز عليه أن يكون بينه وبين الأشياء الفانية علاقة. أو أنهم يقولون في الحياة إنها حال من الأحوال ورد على الهيولى. وحينذاك يضطرهم قولهم إلى الاعتراف بأن ذلك الذي أتى الحال/ منه إلى الهيولى، مهما يكن، إنما هو شيء خالد ما دام لا يتّسع لغير ما يحمله إلى سواه. والواقع هو أن ثمّة حقيقة قائمة في الوحدة تتمتع بالحياة فعلًا وحقًا.

١٢ هذا فضلًا على أنه إن قالوا في كل نفس أنها فانية، لوجب في الأشياء كلها أن تكون قد فنيت منذ زمان بعيد. أما إنْ قالوا في نفس أنها خالدةٌ وفي أخرى أنها ليست خالدة، كأن يقولوا في نفس العالم الكلي مثلًا أنها خالدة وينفوا الخلود عن نفسنا، فيجب عليهم الإدلاء بالدليل على ذلك. فإن النفسين كليهما تتحرَّكان وتحرِّكان غيرهما من تلقاء ذاتيهما، ومن تلقاء ذاتيهما تتمتّعان كلتاهما بالحياة. كما أن كلتيهما تتصل بأشياء واحدة وبوساطة الملكة ذاتها،/ إذ أنه يدرك بالعرفان ما في السماء وما وراء السماء ويبحث عن كل شيء ما هو في ذاته وينتهي في ارتقائه حتى إلى أصل الأشياء الأُوَل. ثم إن النفس تدرك الشيء الفردي ذاته بالعرفان من تلقاء ذاتها، منطلقة مما يكون كامنًا في باطنها ومما تُيسِّر لها الذكرى. الأمر الذي يكفل لها كيانًا متقدِّمًا على كيان البدن ويجعلها خالدة هي ذاتها ما دامت المعلومات التي بين يديها معلومات خالدة./ هذا وإن كل ما كان قابلًا للتحليل لقيامه في الكيان بواسطة التركيب، إنما هو مفطور على أن يتحلَّل على الحال ذاتها التي بمقتضاها كان مركَّبًا. أما النفس، فإنها شيء قائم في الوحدة، بسيط، ثابت بذاته فعلًا في واقع الحياة؛ فلا يعتريها الفساد من وراء ذلك. ولكن ربَّ قائل يقول: قد تفنى إذا جزِّئت وقُطِّعَت./ فنقول: لقد أثبتنا أن النفس ليست حجمًا ولا شيئًا ذا كم. فيقال: ولكنها إذا تغيَّرت إنتهى بها الأمر إلى الفساد. فنقول: إن التغيُّر يُفسِد بأن يزيل المثال ويدع الهيولى على حالها؛ وهذا إنما يطرأ على المركَّب. إذا كانت النفس لا يعتريها الفساد بوجه من هذه الوجود إذًا، فإنها منَّزهة عن الفساد حتمًا./

١٣ وكيف أتت النفس إلى البدن ما دام الأمر الروحاني شيئًا مفارقًا؟ ذلك لأنَّ الروح، بقدر ما يكون وحده مع ذاته، إنما يبقى دائمًا في العالم الأعلى، بين الروحانيات، منَّزهًا عن الانفعال، متمتعًا بحياة نورانية فقط؛ فإنه ليس فيه ميل ولا رغبة. أما الشيء الذي تحصل الرغبة فيه، وهو يلي ذلك الروح فورًا، فإن الرغبة تتضاعف عليه وكأنه يخطو متجاوزًا حدود

ذاته./ وهو يرغب آنذاك في أن يمدَّ خطوطًا ومعالم تتوافق مع الأمور التي يشاهدها في الروح بعد أن أصبحت فيه وكأنه الحامل جاءتها أوجاع المخاض، فيجهد ذاته صانعًا مبدعًا. فإذا أجهدت النفس ذاتها تمدَّدت حول العالم المحسوس وهي لا تزال تشارك النفس الكليّة في الإشراق على ما سواها في العناية بأمور العالم الكلي./ غير أنها تحاول الاستئثار بتدبير أمور جزء دون غيره من أجزاء هذا العالم، فتنعزل. وإذا حلَّت في ذلك الذي تكون فيه، فإنما تحل بمعنى أنها تصبح بأسرها وكلًّا شيئًا من الجسم، بمعنى أنها تحتفظ بشيء يبقى مستقلًا عن الجسم. بل إن روحها يبقى منزَّهًا عن الانفعال. أما هي فتكون تارة في الجسم وطورًا منفصلة عنه. لقد رحلت عن مقام/ الأوّليات وانتهت إلى مقام الثوالث من دون حدود الروح. وهي أثناء ذلك عمل الروح الذي يبقى ثابتًا في نطاق ذاته في حين أنه، بوساطة النفس، يملأ الأشياء كلها حسنًا وينسِّق بين خطوطها ومعالمها. إنه لعمري عمل خالد لا يزول، أداة بين يدي روح خالد لا يزول هو أيضًا، ما دام هو ذاته باقيًا على الدوام يفعل دون كفٍّ ولا انقطاع.

١٤ أما النفس في الأحياء الأخرى، فإن النفوس التي هبطت وانتهت إلى مستوى أجسام البهائم إنما هي خالدة هي أيضًا حتمًا. وإن كانت ثمة نفس من نوع آخر، فيجب فيها ألَّا تأتي هي أيضًا إلَّا من الطبيعة الحيَّة، ما دامت هذه الطبيعة علَّة الحياة في الأحياء، حتى أنها علَّة الحياة في النبات ذاته./ فإنَّ الأنفس كلها تنبعث من أصل واحد، وتتمتّع كل منها بحياتها الخاصة، منزَّهة عن الجسمية هي أيضًا، كما أن كلًّا منها ذات لا تتجزّأ. وإن قال قائل إن نفس الإنسان ما دامت ثلاثية الأجزاء، لا بدَّ من أن تنحلّ لأنها مركَّبة، قلنا: إن الأنفس الطاهرة الناجية عن ذاتها/ ما علق بها في عالم الصيرورة. أما النفوس الأخرى فستبقى مقرونة بهذا العلق حُقَبًا طوالا. بيد أن الدونيات التي تُنْبَذُ جانبًا لن تنعدم هي أيضًا، ما دام القائم بأمرها ثابتًا في الوجود. فإن شيئًا لن ينعدم ما دام له من الحق نصيب.

١٥ لقد فرغنا من ذكر ما لا بدَّ من القول فيه مع الذين يطلبون قياسًا وبرهانًا. أما ما ينبغي ذكره من الذين لا يصدّقون إلَّا بمباشرة الحس، فإنما ننتقيه من الأخبار الواردة في موضوعنا وهي كثيرة. منها ما ورد في الآلهة عن أنها تكلَّف بتسكين غضب النفوس التي نالها ضيم ما،/ وبتكريم الأموات كأنما يُحسّون. وهكذا يفعل الناس جميعهم نحو كل فقيد رحل. هذا وإن نفوسًا كثيرة انعتقت من الأجسام بعد أن حلَّت قبل ذلك في بعض الآدميين، لا تزال تعمل لهم خيرًا حتى الآن. فإنها ما دامت تطلعنا على هواتف الغيب وتأتي بالخدمات من نواحٍ شتى، فإنها تؤدّي لنا نفعًا./ فضلًا على أنها، بلسان حالها، تثبت لنا أن النفوس الأخرى لم تفنَ هي أيضًا.

الفصل الثامن

(٦)

في هبوط النفس الى الأَبدان

١ ما أكثر ما أَتنبَّه إلى نفسي متجرِّدًا من بَدَني، فأصير خارجًا عن سائر الأشياء خاليًا الى ذاتي. فأُدرِك من الحسن العجب العجيب، وأصبح على يقين قوي من أن المعاد المقدَّر لي إنما هو خير المعاد، وأتمتَّع فعلًا بالحياة وهي في أسمى درجاتها. ثم إنني إذ أنتهي إلى هذا المقام بالفعل، أصبح أنا والعالم الإلهي شيئًا واحدًا، وأنا فيه مقيم، وقد استويت فوق كل أمر روحاني آخر./ ثم إنه، بعد تلك الإقامة في العالم الإلهي وهبوطي من مستوى الروح الى مستوى الفكر والرويَّة، يشكل عليَّ أمر انحداري الآن، وكيف أصبحت النفس عندي على هيئتها في البدن على نحو ما ظهرت لي في حدِّ ذاتها، بالرغم من/ كونها في البدن. فإن هيرقليطوس الذي يدعونا إلى البحث في الموضوع يفترض وجوب التبادل بين المتناقضات، ويشير إلى «طريق صاعدة ونازلة»، وإلى شيء «يبقى ساكنًا وهو يتغيَّر»، وإلى أنه «يشقُّ على المرء أن يجاهد مع الأمور ذاتها وأن تكون حياته دائمًا عَودًا على بِدء». فيدع بين يدينا/ مجازًا ويهمل أن يوضع كلامه. وربما كان يرى من الواجب علينا أن نبحث نحن أيضًا، كما أنه بحث هو ذاته ووجد. أما أنباذوقليس فيقول أنه «حُكم على النفوس الآثمة أن تسقط إلى هذا العالم» وأنه «جاء، هو المنفي من العالم الإلهي، طائعًا للخصومة الهوجاء». فلم يكشف إلّا من القدر الذي كشف/ عنه فيثاغورس، فيما أرى. ثم جاء الذين أخذوا عنه فذهبوا كل مذهب في التأويل حول هذا القول الذي ذكرناه وحول أقوال أخرى منه كثيرة. هذا فضلًا على أن الأسلوب الشعري لم يُتِح له أن يكون واضحًا في كلامه. بقي الآن أمامنا أفلاطون الإلهي الذي كثيرًا ما تناول البحث عن النفس وأحسن الكلام فيها، فذكر مجيئها إلى هذا العالم في غير مقال من مقالاته؛/ بحيث أن لنا أملًا بأن نعثر عنده على شيء صريح واضح. فماذا يقول هذا الفيلسوف؟ الظاهر أن الرجل لا يستقر على رأي واحد حتى نستطيع أن نتبيَّن قصده بسهولة. ولكنه مقيم على احتقاره للمحسوس، ولا يزال يُعيب على النفس إتصالها بالبدن ويقول في أنها فيه مقيَّدة مدفونة./ كما أنه يستعظم ما يقال في الحفلات الدينية السريَّة من أن النفس إنما هي في سجن. ثم إن

الكهف عنده، مثل المغارة عند انباذوقليس، إنما هو، فيما أرى، هذا العالم الكلي ذاته حيث يعني انفكاك النفس من قيودها وانطلاقها/ من الكهف الارتقاء إلى العالم الروحاني: فلقد ورد في كتاب «الفيدروس» أن فقدانها ريشها هو سبب مجيئها إلى هذا العالم؛ ثم انعتقت وصعدت فعادت الأدوار ودفعتها إلى دنيانا، فيما يقول. وناهيك بسائر النفوس التي تبعث بها إلى هذا الموطن أحكام وحظوظ ومصادفات وجثوم. إنَّ أفلاطون في كل هذه المقاطع يذكر هبوط/ النفس إلى البدن على أنه أمر مذموم إذًا. ولكنه في كتابه «التيماوس» يثني على العالم المنظور ويعني به عالمنا الكلي، ويقول فيه أنه إله موفور السعادة. كما أنه يقول في النفس أنها من صانع فاضل صالح أمدَّ بها العالم الكلي ليكون ذا روح ما دام يجب في هذا العالم أن يكون ذا روح ويستحيل عليه، بدون نفس، أن يصبح على هذه الحال./ فان الإله أرسل النفس من أجل العالم الكلي في حدِّ ذاته أولًا، وأرسل نفسًا لكل منَّا من أجلنا حتى يكون هذا العالم الكلي مكتملًا. ذلك لأنه ينبغي في أمور العالم الروحاني على اختلاف أنواعها، أن تكون في العالم الحسي هي وعلى مقدارها من حيث إنها أجناس الحيوان المختلفة./

٢ ومن ثم، فإنَّا إذ نحاول أن نأخذ عن هذا الفيلسوف شيئًا يطلعنا على نفسنا ما هي، اضطرنا الحال إلى أن نتعرض للبحث عن النفس بوجه عام، كيف فُطرت على أن تكون متصلة بالبدن. ثم إنه يضطرنا إلى البحث حول حقيقة العالم من أي طراز يجب فيه أن يكون، هو الذي تقيم فيه نفس، سواء أكانت إقامتها/ طوعًا أو كراهية أو من وجه آخر مهما يكن. ويضطرنا الحال أخيرًا إلى البحث حول الصانع هل صنع مباشرة ومندفعًا من تلقاء ذاته، أو مثلما تُصنع نفوسنا بوجه ما. فإنه يجب في هذه النفوس، ما دامت تسيِّر أمور أجسام دونها مقامًا، أن تغوص في هذه الأجسام إلى بواطنها. هذا على الأقل إن كان شأن نفوسنا أن تسود أجسامها./ إذ أن أجزاء الجسم تتشتَّت، فينبذ كل جزء محلّه في حين أن الأشياء في العالم الكلي يلزم كل منها المحل الذي عيّنته له الطبيعة. أما الجسم الجزئي فإنه يتطلّب عناية مختلفة الوجوه شاقة لأنه معرّضٌ دائمًا للطوارئ الكثيرة الغريبة عليه ولأنه قيد الحاجة ورهنها؛ وهو في حالته المرهفة لا بدَّ له دائمًا من معين يعينه./ أما جسم العالم الكلي فإنه طوع الاشارة مهما خفَّت، إن جاز لنا القول، لأنه كامل، بالغ، مكتفٍ بذاته لا يعترضه شيء يتنافى مع طبعه. ثم إن نفس العالم الكلي إنما تكون في الحال الذي فُطِرت على أن تريده لها دائمًا، فلا تشتهي ولا تنفعل؛ ولا شيء منها ينسحب، ما دامت هي لا تقبل زيادة ولا نقصانًا. ولذلك يزيد أفلاطون على قوله في نفسنا أنها إن/ كانت متصلة بتلك النفس الكاملة أصبحت كاملة هي أيضًا، وأخذت تجول في السماء وتسوس العالم كله. وما دامت نفسنا نزيهة، تتحاشى أن

تدخل في الأبدان، أو أن تكون خاصة بدن ما، فإنها تغدو مثل نفس العالم الكلي وتشاركها بسهولة في سياسته. ذلك لأن النفي لا ينالها ضرر في كل حال إذا كفلت للجسم/ القوة على أن يكون وعلى أن يستوي في العافية. فإن العناية بما هو في الدون لا تحرم صاحبها دائمًا من أن يبقى في مقامه الشريف الفاضل. فإن للعناية بالكل وجهين: عناية يدبِّر الكل الشامل بها أموره، ويأمر ساكنًا مطمئنًا كالملك يفرض سلطته؛ وعناية يتخلَّل فيها بعض الجزئيات بعضها الآخر، وهي عناية يقوم بها الصانع الجزئي ذاته بملامسة الشيء المصنوع،/ فيمتلىء الصانع بطبيعة المصنوع ويتطبّع بها. هذا وإنَّا نقول في النفس الإلهية إنها تسوس السماء كلها على الوجه الأول دائمًا. فإنها تشرف على العالم بأشرف جزء من أجزائها وتبعث إلى بواطنه آخر قوة من قواها. فلا يُستنكر من الإله أنه جعل نفس الكل في مقام سفلي./ ثم إن النفس لم تحرم مما يوافق طبعها، بل إنها حاصلة عليه أزلًا وسيدوم لها. بل يستحيل في هذا الحال أن يتنافى مع طبعها ما دام هو لم ينقطع عنها، وهو متوافر لها دائمًا وليس لكونها عليه بداية. هذا ويقول أفلاطون أيضًا في نفوس الكواكب إنها من أجسامها مثلما أن النفس الكلية من العالم الكلي،/ إذ إنه يجعل أجسام الكواكب داخلة في دورات النفس. الأمر الذي يؤدي به إلى أن يحفظ لهذه الكواكب السعادة اللائقة بها. ولا غرو، فإن اتصال النفس بالجسم يصبح أمرًا شاقًّا لسببين: الأول منهما هو أن هذا الاتصال يَحُول دون العرفان، والآخر هو أن يملأ النفس باللذات/ والشهوات والآلام. وليس للأمرين كليهما سبيل إلى نفس الكواكب. فإنها لا تغوص إلى باطن الجسم فيغمرها، وليست خاصة جسم معيَّن؛ كما إنها ليست هي للجسم، بل إن الجسم هو الذي يكون لها. وهو جسم لا يحتاج الى شيء ولا ينقصه شيء، فلا يخشى على النفس من أن تملك الشهوات والمخاوف عليها أمرها./ فإنّ النفس آنذاك لا تتوقع خطرًا قطُّ من جسم مثل جسمها، ولا خوف عليها من همّ يميل بها إلى السفليات فيحوِّلها عن مشاهداتها السامية المسعدة. بل إنها دائمًا مع الروحانيات تعمِّر العالم الكلي وتنظِّمه بقوة هادئة مطمئنة.

٣ ونتهي الآن إلى الكلام على النفس البشرية. لقد قيل فيها إنها تقاسي الشر والعذاب في البدن، وإنها أصبحت فيه عرضة للغم والشهوة والمخاوف وغيرها من أنواع الشرور. فالجسم لها قيد وقبر والعالم كهف ومغارة. ومع ذلك فإنَّ هذا القول لا يتنافى مع ما سبق من القول في النفس إذ إن أسباب الهبوط هنا تختلف عنها هنالك./ إنَّ الروحانيات كلها، الروح الكلي وكل أمر روحاني، إنما هي قائمة في مقام الروح الذي نسميه أيضًا العالم الروحاني. ثم إن هذا العالم يحيط بقوى روحانية وأرواح جزئية تقيم فيه، إذ إن الروح ليس روحًا واحدًا فقط، بل إنه

واحد وكثير. فلا غرو إن وجب/ في النفس أن تكون واحدة وكثيرة هي أيضًا، وأن تنبعث من النفس الواحدة الأنفُس الكثيرة المختلفة. على أن الأمر هنا إنما هو مثلما يكون في الجنس الواحد تخرج منه الأنواع، فمنها الشريف ومنها الخسيس. فنفوس تكون أشدّ روحانية من غيرها، وأخرى أقل تحقيقًا للروحانية. ذلك لأن العالم الأعلى، وهو عالم الروح إنما ينطوي من ناحية على الروح الشامل الذي يحيط بالروحانيات الأخرى كلها بالقوة، فكأنه حيوان عظيم./ كما إنه ينطوي من ناحية ثانية، على الروحانيات الجزئية، كل منها يحقِّق بالفعل ما يتضمنه الآخر بالقوة. مثل ذلك مثل بلدة نفترضها منفوسة يسكنها ذوو أنفس؛ فإن نفس البلدة أعظم من نفوس السكان كمالًا وقوة. وإن كان لا يمنع مانع من أن تكون هي وهذه النفوس من طبيعة واحدة. أو أن حالتنا تشبه أيضًا حالة النار الكلية تخرج منها النار العظيمة والنيران الصغيرة. فإن النار في حقيقتها الكلية إنما تكون النار الكلية حقًا،/ أو تكون بالأحرى تلك التي تخرج منها طبيعة هذه النار الكلية. فعمل النفس الناطقة إنما هو العرفان؛ ولكنه ليس العرفان فقط، وإلّا فبماذا تختلف النفس عن الروح؟ لقد تلقَّت إلى جانب كونها روحانية شيئًا آخر، فلم تبقَ في صفاء الروح. مع أن لها وظيفة تنفرد بها هي أيضًا ما دام ان لكل ما يمتّ الروحانيات وظيفته الخاصة./ فإذا ما نظرت إلى ما كان متقدِّما عليها غدا عملها العرفان. وإذا نظرت إلى ذاتها، فإنما تنظر في الآن نفسه إلى ما هو متأخِّر عليها فتنظِّمه وتدبِّر أموره وتفرض عليه سيادتها. ذلك لأنه كان من المستحيل أن تقف الأشياء عند حدود ما في عالم الروح، ما دام في الإمكان أن ينشأ عالم غيره، قد يكون أحطَّ منه شأنًا، ولكنه لا بدّ منه حتمًا ما دام ذلك العالم الذي يتقدّمه/ ضروريًا هو أيضًا.

٤ هذا وإن النفوس الجزئية إنما تعتمد على رغباتها الروحانية عندما توجِّه وجهها الى المقام الذي أتت منه. لكن بوسعها أن تتوجَّه بقواها إلى ما تحتها أيضًا. فهي مثل النور الذي لا يزال مرتبطًا بالشمس من فوقه لا يبخل بإعطائه لما يكون تحته. ثم إن تلك النفوس منزَّهة عن الألم ما دامت/ في عالم الروح مع النفس الكلية، كما أنها تشارك هذه النفس في سياسة العالم الكلي إن كانت هي في السماء. فالنفوس الجزئية آنذاك بمنزلة الملوك المقيمين حول السيد الأعظم، يساعدونه في تنفيذ أحكامه من غير أن ينزلوا عن مقاماتهم الملكية. فإن تلك النفوس إنما تكون معًا حينئذ وفي المقام الواحد. لكنها لا تلبث أن تتحوَّل من الكل إلى الجزء/ وإلى الكيان في الذات؛ وكأنَّ الكيان مع غيرها قد أعياها فتنسحب إلى ما تكون عليه في الذات. فاذا استمرت النفس الجزئية على هذا الحال فترة من الزمان هاربة من الكل، قائمة في حال التمايز عن غيرها، لا تنظر إلى العالم الروحاني، إنعزلت وأصبحت جزءًا. فها هي تضعف وتتوزَّع

الأشغال الكثيرة همها، ولا تنظر إلّا إلى الجزء،/ ويؤدّي بها انفصالها عن الكل إلى أن تقع على شيء واحد فارّة من كل ما سواه. فتُقبل عليه وتلتفت إليه وهو شيء تتدافعه الأشياء الأخرى كلها. أجل لقد ابتعدت عن الكل، وها هي ذي الآن يشقُّ عليها تدبير ذلك الشيء الجزئي فتتصل بما هو خارج عنها وتعالجه وتحضر إليه،/ وتتجاوز في غوصها إلى بواطنه الحدّ اللائق بها. هذا ما أدّى بها إلى أن يسمَّى فقدان ريشها، وإلى تكبيلها بقيود البدن. لقد سُلبت حال البراءة الذي كانت عليه وهي منصرفة إلى تدبير العالم الأشرف، وهو حال كانت تكفلها لها النفس الكلية. وما كان أحسنه من حال ترتقي صعدًا وهي عليه. لقد سقطت إذًا،/ وها هي الآن مكبَّلة بالقيود، تلجأ إلى الإحساس في عملها لأنها حيل بينها وبين أن تقوم به منطلقة من الروح. ويقال فيها آنذاك أنها في قبر مدفونة، وفي كهف محجوبة. لكنها إذا إلتفتت إلى العرفان تريده، إنما تتخلَّص من قيودها فتعود وترتقي إذا انطلقت من الذكرى لمشاهدة الحقائق./ فإنها، مهما كان حالها، لا تزال تنطوي من وجه ما على شيء من أصلها الفائق. فكأنما للنفوس الجزئية نمطًا من الحياة، إذ أنها، بحكم الضرورة، تحيا بالتناوب حياة الملأ الأعلى وحياة هذا العالم. فمَن يسعها منها أن تزداد اتصالًا بالروح، تزداد لديها حياة الملأ الأعلى؛ ثم تكون حياة هذا العالم هي الراجحة لدى النفوس التي تزول بها غير ما فيه تلك الزيادة، أو بالطبع أو بالمصادفات. هذا ما يدلّ عليه أفلاطون تلويحًا/ إذ يميّز في كأس المزيج الأخيرة بعض ما يدخل في تكوين النفوس من بعضه الآخر، ويقسِّمه إلى أجزاء. فيقول إنه لا بدّ للنفس حتى تنشأ من أن يؤلَّف بين أجزائها على وجه معيَّن. وإن قال في النفوس أن الالهَ يذرَؤها ذَرْءًا، فيجب في هذا القول أن يُفهم بمعنى أن فيلسوفنا يجعل الإله في منزلة المتكلِّم أو الخطيب. ذلك لأن معالجته لموضوعه هي التي تحكم عليه بأن يتصوَّر حادثًا ومصنوعًا كلَّ ما تنطوي الأشياء عليه في فطرتها./ فيضطره البيان والتوضيح إلى أن يسوق بالتوالي ذكر أمور هي دائمًا وأزلًا معًا على حال واحد، الذي يصير منها ويتحوَّل والذي يكون حقًّا ولا يتغيَّر.

٥ ليس خلاف في المعنى بين العبارات التالية إذًا: زرع النفوس في عالم الصيرورة، وسقوطها ليكون العالم الكلي كاملًا، العقاب، الكهف، الكراهية، والطواعية ما دامت الكراهية تتضمن الطواعية، الوجود في البدن على أنه حال سوء. كما إنه ليس من خلاف في قول انباذوقليس في النفي الذي لا يبعد عن الإله، وفي التبيان،/ وفي الخطيئة التي يترتَّب العقاب عليها؛ ولا في قول هرقليطس عن الاطمئنان في حال الفرار. لا وليس في الطواعية مع السقوط تناقض للكراهية بوجه عام. أجل، كل سقوط في الشر إنما يتم عن كراهية. لكن الواقع في الشر مندفعًا بحركة من تلقاء ذاته إنما يقال فيه على الأقل إنه ينال العقاب المترتِّب على ما

فعل. فضلًا على أن الفعل والانفعال/ أمران لا بدَّ منهما أزلًا بحكم الطبيعة؛ ثم إن الشيء الذي يقع إنما يكون ماضيًا في طريقه لسدّ حاجة شيء آخر، فينحدر الأول مما يقوم فوق الثاني. وما دام الأمر كذلك، فإن قولنا في الشيء الواقع أن الإله هو الذي يدفعه ليس قولًا فيه تناقض مع الحق أو يجعلنا في تناقض مع ذواتنا. فإنَّا نردّ الشيء حتى في أقاصي حدوده، إلى الأصل الذي انبعث منه، ولو توسَّط الطرفين حدودٌ كثيرة./ أما الخطيئة فخطيئتان: خطيئة هي قدسية الذات تُذمّ النفس عليه، وخطيئة قائمة على ارتكاب السيئات في هذا العالم. فالأولى إنما هي الحال الذي أخذ يلابس النفس بعد هبوطها. والقدر الأقل من الثانية إنما هو إنتقال النفس من بدن الى بدن وذلك قبل الأوان، على أن يكون هذا الانتقال تنفيذ حكم يتعلّق بالاستحقاق،/ وعلى أن هذه اللفظة «حكم» تدل على أن الشيء إنما يجري بأمر الهي. أما الإباحية في الشر، فإنها أهل لعقاب أعظم يُشرف عليه الجن الناقمون. فعلى هذا الوجه دخلت النفس في البدن، على الرغم من كونها أمرًا ربانيًا ومن الملأ الأعلى. أجل، إنها، هي الإله المتأخِّر مقامًا، جاءت الى ههنا طوع ارادتها،/ لتستخدم قوتها وتجعل النظام في ما يليها. وإن لم تلبث حتى تقفل هاربة، فإنها لا ينالها ضرر، إذ إنها تكون قد استفادت معرفة الشر، وعلمت طبيعة الرذيلة ما هي وأظهرت قواها وأثبتت إن لها فعلًا وضعًا. وهي كلها/ أمور تبقى ساكنة في العالم المنزَّه عن الجسمية، ويكون وجودها عبثًا لا نفع فيه ما دامت على حالها ولم تنتقل إلى حيِّز التحقيق. بل إن النفس ذاتها تغفل عما لديها ما لم يظهر ويتّخذ له منها مخرجًا. ولا غرو إن كان الفعل هو الذي يبرز القوة دائمًا بعد أن كانت محجوبة كلها وكأنها مطموسة لا كيان لها ما دام لم يتسنَّ لها أن تكون حقًا./ فالواقع هو أن العجب إنما يملك علينا أمرنا أمام بواطن العالم لما نشاهده من الاختلافات في ظواهره، وهي بادية من آثاره الأنيقة في إخراجها.

٦ يجب في الواحد ألَّا يكون وحده. لأنه لو كان وحده لغدت الأشياء كلها مخفية معالمها ما دام أنها ليس لها فيه شكل ولا هيئة. ثم إنه لو كان قائمًا وحده مع ذاته في ذاته لما وُجد شيء من الأشياء. كما إن جملة هذه الأشياء التي نشأت عن الواحد لم تكن ما لم تلِها تلك الأمور التي شقَّت لها مخرجًا منه واتخذت لها مقام النفوس/ مقامًا. وكذلك القول في النفوس: كان يجب فيها ألّا تكون وحدها بدون أن يظهر ما حدث بوساطتها. فإن في كل طبيعة استعدادًا لصنع ما يليها يتطور كأنه ينبعث من بذر ويخرج من أصل لا يتجزّأ فينطلق حتى يدرك نهايته في المحسوس. أما الطرف الأول فيبقى في مقامه الخاص،/ أما ما يليه فكأنه انتاج قوة تفوق كل وصف، وهي كامنة بعظمتها في الأشياء. فيجب في هذه القوة ألَّا تبقى جامدة وكأنها الأشياء تنقاد للجسد فتحبسها، بل تستمرّ ماضية حتى تدرك حدّ طاقتها الأقصى وتشمل الحقائق

كلّها بنفاذها. وهي مدفوعة آنذاك بهذه الطاقة التي لا حصر لها والتي تمدّ من ذاتها كل شيء، ولا يسعها أن تترك شيئًا إلا وقد نال نصيبه منها./ فليس من مانع يمنع الشيء من أن يحظى بنصيبه من طبيعة الخير على قدر ما بوسعه أن يدرك منها. إن الهيولى إذًا، إن كانت أزلية في حقيقتها، يستحيل عليها، ما دامت موجودة، أن تبقى بدون أن تنال نصيبها من الذي يمدُّ كل شيء بالخير على قدر ما يتسع له./ حتى ولو كان حدوثها تابعًا بحكم الضرورة لعلل متقدِّمة عليها، فلا ينبغي حينئذ أيضًا أن تبقى معزولة زعمًا بأن الذي هو كالمنعم عليها بالكيان يقف الآن عاجزًا قبل أن ينتهي إليها. إن أجمل ما في المحسوسات إنما هو بيان لخير ما في الروحانيات إذًا، هو بيان قوتها وجودتها./ وإنَّ الأشياء كلها مرتبط بعضها ببعض أبدًا ودومًا، الروحانيات والحسيات. أما الأولى فكيانها من ذواتها، وأما الأخرى فإنها تشارك الأولى وتقتبس منها كيانها أبدًا ودومًا أيضًا، إذ أنها تمثل بالطبيعة الروحانية على قدر استطاعتها.

٧ هذا وإن الطبيعة طبيعتان: روحانية وحسيّة. ثم إن الخير للنفس هو أن تكون في العالم الروحاني، لكنها لا بدَّ لها من أن تشارك العالم الحسي في كيانه ما دامت صاحبة طبيعة من نوع طبيعتها. فيجب ألَّا تذم لأنها ليست من المقام الأشرف في كل جوانبها. إنها مستوية في الوسط بين عالم الاشياء،/ ربانية في شيء منها مقيمة في الحدِّ الأقصى من عالم الروح. وما دامت متاخمة لطبيعة المحسوس فإنها تمدُّه بشيء مما لديها. ولكنها تتلقّى منه بدورها إن أخذت تنظِّمه ولم تحافظ على أمن ذاتها، بل تندفع بحماسة زائدة، فتغوص إلى بواطنه ولا تبقى كلًّا مع النفس الكليَّة./ على أنها، من ناحية أخرى، قادرة على أن تعود وتطفو على وجهه، بعد أن تكون قد أخذت عنه وقائع ما شاهدته ههنا وانفعلت به. فتعلم آنذاك كيف تكون الحياة في الملأ الأعلى، وكأنَّ ادراكها للأمور الشريفة أصبح أشدّ وضوحًا بمقارنتها مع ما يناقصها، إن جاز لنا هذا القول. فإن اختبار الشر يزيد معرفة الخير صحةً/ وإشراقًا لدى الذي تكون ملكتهم أضعف من أن تدرك الشر قبل اختباره. هذا وإن الأمر الروحاني إذا انتشر إنما يكون انتشاره سلوكًا هابطًا إلى الحد الأقصى. فإنه لا يقوى على أن يسلك صعدًا إلى ما فوقه، بل يفعل فعله خارجًا عن ذاته حتمًا ولا يسعه الوقوف في ذاته. فيسلك هبوطًا بحكم/ الطبيعة وحتميتها حتى يبلغ مستوى النفس. ويكون له هذا آخر المطاف. ثم إنه يكلِّف النفس بما يجاوز هذا الحد إذ يعود فيرتقي صعدًا. وكذلك الأمر في عمل النفس. فما بعدها إنما هو دنيانا، وما فوقها إنما هو مشاهدة الحقائق. أما النفوس الجزئية فتتيسَّر لها هذه المشاهدة شيئًا فشيئًا مع الزمان في الدرَك الأسفل،/ في حين يتوافر لها الرجوع إلى الأمور الشريفة. أما النفس المعروفة بالنفس الكلية، فإنها ليس لها عمل في المقام الأسفل ما دامت لا تنفعل قطُّ بشر. فتشاهد بالعرفان الشامل ما

يكون تحتها وهي لا تزال مرتبطة بما فوقها دائمًا. وإن شئنا فلنقل إنها يسعها أن تقوم/ بالعملين في آن واحد: تتلقى من الملأ الأعلى وتدرّ على دنيانا إذ إنه يستحيل عليها أن تتصل بالعالمين معًا، ما دامت هي نفسًا.

٨ وان لم يكن لنا بدّ من أن نجسر على مخالفة غيرنا في رأيهم، ومن أن نصرِّح بما يبدو لنا الأصحّ والأصدق، قلنا إنه ليس من نفس، بما في ذلك نفسنا، لتهبط بأسرها الى العالم الحسي. بل إنه يبقى منها شيء في العالم الروحاني دائمًا. غير أن ما يكون منها في العالم الحسي - إذا كان هو الراجح - أو بالأحرى إذا كان مغلوبًا على أمره واعتراه الاضطراب - لا يتيح لنا أن نشعر بالأشياء التي يشاهدها جانب النفس الموجَّه/ إلى الملأ الأعلى. ذلك لأن ما يُعرف بالروح لا يصل إلينا ما لم يهبط ويبلغ الاحساس فينا. فليس كل ما يقع في جزء من أجزاء النفس نعرفه، قبل أن يأتي على النفس كلها. فالشهوة مثلًا إنما هي ثابتة في القوة الشهوانية، ولنا نحن علم بذلك؛ ولكن عندما ندركه فقط بملكة الحس الباطنية/ أو بملكة التفكير او بالطرفين كليهما. ولا غرو، إذ أن في كل نفس شيئًا من العالم الأسفل يميل إلى الجسد، وشيئًا من العالم الأعلى يميل إلى الروح. فالنفس الكليَّة، نفس الجسم الكلي، تدبِّر وتنظِّم العالم الكلي بجزئها الذي يميل إلى الجسم الكلي. وهي آنذاك مشرفة عليه لأنها، في عملها، لا تنطلق من التفكير والترويّ، مثلما هو الأمر فينا، بل إنها تدَبّر وتنظِّم بالروح./ مثل ذلك مثل الفن: لا يفكّر ولا يتروَّى إذ يقبل ما يكون منه كلًّا إلى جانبه الأسفل فينظِّمه دفعة واحدة. أما النفوس الجزئية، نفوس الأجزاء، فإن لها، هي أيضًا، ما تشرف به على الدنيا؛ لكنها مشغولة بالإحساس، وهي في إدراكها إنما تسعى إلى الكثير الذي ينافي فطرتها ويؤلمها ويقلقها. إنَّ ما تعتني به إنما هو شيء جزئي ناقص،/ تحيط به الأمور الغريبة عليه من كل صوب وجانب، موزَّعة رغباته على أشياء كثيرة. ثم إنه يثير اللذة، واللذة تضل النفس. مع أن للنفس الجزئية جانبها الآخر الذي يزهد باللذات ما دامت اللذات عابرة. وسلوك النفس آنذاك خليق بما لها من مقام.

الفصل التاسع

(٨)

هل النفوس كلّها نفس واحدة؟

١ إنَّا نقول في كل نفس إنها واحدة لأنها حاضرة كلها في كل جزء من أجزاء البدن، وهي على هذا الوجه واحدة حقًّا، فلا يكون شيء منها في هذا الجزء وآخر في ذلك الجزء من البدن. وكذلك القول في النفس الحساسة عند البهائم أيضًا، كما إن النفس في النبات تكون كلها في كل/ ناحية وفي كل جزء أيضًا. وإن كان ذلك كذلك، أفنقول القول ذاته في نفسي ونفسك وفي النفوس كلها فتكون نفسًا واحدة؟ ثم في العالم الكلي، هل النفس واحدة في الأشياء كلّها، لا بمعنى أنها مقسَّمة حجمًا، بل بمعنى أنها هي ذاتها من أي وجه نظرت إليها؟ ولعمري، لماذا تكون النفس التي فيَّ واحدة، ثم لا تكون النفس التي في الكل واحدة؟ ليس هنالك حجم ولا بدن. أما إن كانت نفسي ونفسك من نفس الكل،/ ثم كانت هذه النفس واحدة، فيجب في هذه النفوس كلها أن تكون نفسًا واحدة. ثم إن كانت نفس الكل ونفسي من نفس واحدة أيضًا، حكمنا في النفوس كلها إنها واحدة هنا أيضًا. وهذه النفس الواحدة من أي نوع تكون؟ ولكن يجب البحث أولًا عما إن كان يصحّ القول في النفوس كلها إنها واحدة مثلما أن نفس الفرد الجزئي هي واحدة. فليس من المعقول أن تكون نفسي ونفس غيري، مهما يكن، نفسًا واحدة./ ذلك لأنه ينبغي آنذاك أن يحسّ الآخر إن أحسَسْتَ أنا، وأن يكون فاضلًا إن كنت أنا فاضلًا، وأن يشتهي إنْ اشتهيت. كما إنه يجب إجمالًا في الإنفعال الذي يجري بيني وبين هذا الآخر، وفي الإنفعال الذي يقع بيننا كلينا من ناحية وبين العالم الكلي من أخرى، أن يكون انفعالًا من جنس واحد، بحيث أنه إن انفعلت أنا، أَحسَّ العالم الكلي معي بانفعالي. ثم إن كانت النفس واحدة، فما بالنا نميِّز النفس الناطقة عن البهيمية،/ ونفس الحيوان عن نفس النبات؟ ومع ذلك فإنّا نعود ونقول إنّا ما لم نذهب إلى هذا المذهب، لم يكن العالم الكلي عالمًا واحدًا، ولم نجد للنفوس أصلًا واحدًا.

٢ وأولًا إن كانت نفسي ونفس الآخر نفسًا واحدًا، فلا يعني ذلك إني في حال التركيب

وأنَّ الآخر في حال التركيب أيضًا شيء واحد. فإنَّ الأمر الواحد في شيء ثمَّ في شيء آخر لا ينفعل بالانفعال ذاته في الطرفين كليهما، كالانسان مثلًا إذا تحرَّك. فإن كان «الانسان» فيّ إذ أتحرك، وكان فيك ولا تتحرَّك، فإنه فيّ «إنسان» متحرِّك، وإنه فيك «إنسان» ساكن./ فلا تستبعد ولا تستغرب كون النفس واحدة فيّ وفيك، إذ أنه ليس ضروريًا إن أحسست أنا بشيء أن ينفعل غيري دائمًا ذاك الإنفعال ذاته. ففي البدن الواحد، ليست اليد هي التي تحس بما تنفعل اليد الأخرى، بل النفس التي تغمر البدن كله. ولو كان يجب في ما هو لديَّ أن تدركه أنت أيضًا، ويكون منا كلينا شيء واحد،/ لوجب في الجسدين أن يلتحما؛ فإذا اتصلت النفسان على هذا الوجه، أحسَّتا كلتاهما إحساسًا واحدًا. هذا ويليق بنا أن نذكر أن الحيوان كلًّا إنما يغفل عن الكثير مما يقع، حتى وقع في الجسم الواحد ذاته؛ وإن هذا الغفل يعظم قدره بقدر ما يكون الجسم ضخمًا. مثل ذلك ما يُروى في الحيتان، ينفعل/ فيها أحد أجزائها، ثم لا ينتهي قطُّ إلى الكل إحساس بهذا الانفعال نظرًا إلى ضآلة الحركة آنذاك. ومن ثمّ، إن انفعل جزء من أجزاء الحيوان، فليس ضروريًا أن ينتشر الإحساس الواضح بالإنطباع في الحيوان كله بأسره. أجل إنه ليس من المستبعد أن يكون الإنفعال حينئذ أمرًا مشتركًا؛ حتى ليجب فيه ألَّا يقابل بالنفي./ أما أن يصبح الإنطباع محسوسًا، فليس ذلك بالأمر الضروري. هذا وإنه لا يستبعد في النفس أن تكون فاضلة عندي وشريرة عند غيري، ما دام لا يستحيل على الأمر الواحد أن يكون متحركًا في شيء وساكنًا في آخر. كما إنّا لا نقول في النفس إنها واحدة بمعنى أنه ليس للكثرة سبيل إليها قطُّ، إذ يجب في ذلك ألَّا يسلَّم به إلّا لأمر رباني./ بل إنّا نقول فيها إنها واحدة وذات كثرة في واحد. ولا غرو، فإنها في ناحية من «الطبيعة التي تتجزّأ في الأجسام»، وفي ناحية أخرى، من الطبيعة التي لا تتجزّأ قط». ومن ثم فإنها واحدة أيضًا. أجل، إنَّ الانفعال الذي ينفعل به جزء من أجزائي لا يسيطر علي بكلّيتي حتمًا، لكن الانفعال الذي ينال مما يكون الراجح فيَّ، فإنه يؤثر في الجزء الآخر من وجه ما./ وكذلك الأمر في الآثار التي تنبعث منه الكل نحو كل منَّا. فإنها آثار واضحة، ولا سيما لأن الأشياء مع الكل في إنفعال متجانِس من كل صوب وجانب. أما ما ينبعث منَّا فإنَّ إسهامه في سبيل الكل لا يتبيّن جليًّا.

٣ ثم إن العقل يدلّنا من نواحٍ، تقابل ما سبق، أنّ بيننا نحن أيضًا تفاعلًا متبادلًا. فنتألم معًا مما نشاهده ونؤخَذ به معًا أيضًا وتجذبنا الطبيعة إلى أن يُحبّ بعضنا بعضنا الآخر. ولا غرو، إن كان هذا التفاعل المتبادل هو سبب الحب. ثم إن كانت الألحان السحرية والرُقي بوجه عام تسوقنا معًا وتجعلنا نشترك، عن بعد، في الانفعال الواحد، فذلك عائد، بلا ريب، إلى كون النفس واحدة./ فربَّ قول قيل همسًا ثمَّ أثَّر في شيء بعيد، وكان له صوت مسموع من مسافة

يستحيل تقديرها. فمن ذلك كله يسعنا إذًا أن ندرك الوحدة التي تربط بين الأشياء كلها، وهي وحدة تقوم على أنَّ النفس واحدة. ولئن كانت النفس واحدة، فكيف يكون لدينا النفس الناطقة والنفس البهيمية، ومن أي نوع تكون/ النفس النباتية؟ ذلك لأنه يجب في جانب النفس الذي لا يتجزّأ أن يصنَّفَ على أنه هو النفس الناطقة؛ فإنه ليس مقسَّمًا في الأبدان. أما ما يتجزّأ منها في الأجسام، فإنه واحد هو أيضًا. ولكنه إذا توزَّع في الأجسام أحدث الإحساس في نواحي الجسم كلها، فينبغي أن نتبيّن فيه قوة ثانية من قوى النفس./ هذا وتكون قوتها الثالثة القدرة على جبل الأجسام وصنعها، على أن لا ننفي الوحدة عن النفس لأنَّ قواها كثيرة. فإنَّ في البذر القوة الكثيرة، ويخرج من البذر الواحد كثرة ذات وحدة. ولكن ما بال هذه القوى لا تكون كلها في كل شيء؟ إن النفس الواحدة ذاتها التي يقال فيها أنها منتشرة في الجسم كله، لا يكون الإحساس فيها على نمط واحد في الحواس الجزئية كلها./ كما أن العقل ليس منتشرًا في الجسم كله، وليست القوة النباتية حيثما يكون الإحساس. ومع ذلك فإن هذه القوى سرعان ما تعود الى الوحدة عندما تنسحب من البدن. أما القوة الغذائية، إن كانت مأخوذة من الكل، فإن النفس إنما تستمدُّها من النفس الكليَّة أيضًا. ولماذا لا تنبعث إذًا هذه القوة الغذائية من نفسنا الجزئية أيضًا؟ ذلك لأن الشيء المُغذَّى إنما هو جزء من أجزاء الكل، وهو/ جزء يُحسّ عن طريق الإنفعال. أما الإحساس، فهو الملكة التي يميِّز بها كل منَّا الأشياء بمساعدة الروح. فليست النفس في حاجة بعد ذلك إلى أن تلجأ إليه لتنشئ ما بادر الكل وأقامه في جبلته. مع الأوان هذه الجبلة لو لم يجب فيها أن تكون أولًا في هذا العالم الكلي، لكانت النفس صنعتها في ذاتها.

٤ لقد سُقْتُ هذا القول كله حتى لا يستغرب أحَد ردَّ النفوس جميعًا إلى نفس واحدة. على أن البحث إنما يدور حول النفوس كلها كيف تكون نفسًا واحدة. أَبمعنى أنها كلها من نفس واحدة أم بمعنى أنها كلها نفس واحدة؟ وإن كانت من نفس واحدة، فهل تكون هذه النفس قد تجزّأت أو إنها بقيت هي كلها، ثم أخرجت، مع ذلك، من ذاتها نفوسًا كثيرة؟ ولكن كيف تبقى هي ذاتها/ ثم تُخرِج منها نفوسًا كثيرة؟ فلنقل إذًا - بعد أن نضرع الى الإله ليكون لنا عونًا - إنه لا بدَّ من نفس واحدة أولًا إن لم يكن بدٌّ من نفوس كثيرة؛ ثم من تلك النفس الواحدة تخرج النفوس الكثيرة. إن كانت هذه النفس جسمًا، فإذا تجزّأ هذا الجسم، خرجت النفوس الكثيرة وكان لكل منها ذات تختلف عن ذات غيرها./ ثم إن كانت النفس الواحدة متجانسة الأجزاء، غدت النفوس الجزئية منه نوع واحد إذ أنها تنطوي على نوع واحد يكون هو الكل ذاته. فلا يختلف بعضها عن بعضها الآخر إلَّا بالحجم آنذاك. وإن غدا كيانها نفوسًا لقيامها على أحجام

بمعنى أن الحجم للنفس في منزلة الحامل للمحمول، فإن بعضها يختلف عن بعضها الآخر. أما إن كان النوع هو الذي يجعلها نفوسًا، فإن كيانها نفوسًا بسبب النوع الواحد إنما يجعلها نفسًا واحدة./ وهذا يعني أن في الأجسام الكثيرة نفسًا واحدة تبقى هي ذاتها، وإن قبل هذه النفس الواحدة التي تبقى هي ذاتها في أجسام كثيرة نفسًا أخرى ليست في أجسام كثيرة. ثم تخرج من هذه النفس النفس الواحدة القائمة في أجسام كثيرة، فكأنها للنفس الواحدة الثابتة في مقامها الواحد صورة تنتقل وترتسم في كل صوب وناحية. مثل ذلك مثل ما يحدث مع الختم الواحد، يُختم به على قطع من الشمع كثيرة، فتتلقّى عند كلها انطباعًا واحدًا./ ففي الحالة الأولى (أعني إن بقيت النفس كلًّا على حالها) تكون النفس منزَّهة عن الجسمية. هذا وإن كانت النفس حالًا من الأحوال، فلا عجب إنْ غدا الكيف الواحد المنبعث من شيء واحد منتشرًا بين أشياء كثيرة. ونقول القول ذاته، ولا نستغرب قطُّ فيما لو كانت النفس متكيّفة بتكييف المركّب./ لكننا في حقيقة الواقع، إنما نفترض أن النفس شيء منزَّه عن الجسمية وأنها ذات.

٥ فكيف تكون الذات الواحدة في ذوات كثيرة؟ إنما يكون ذلك بأن تكون الذات الواحدة في الذوات الأخرى كلها، أو بأن تبقى هذه الذات الواحدة على حالها ثم تنشأ عنها في كلتيهما واحدة واحدة، الذوات الأخرى. إن هذه الذات واحدة إذًا، أما الذوات الأخرى فإنها تُردّ إليها على أنها واحدة تمدّ من ذاتها الكثرة ولا تمدّها. فهي قادرة في آن واحد على أن تعطي ذاتها للذوات الأخرى كلها وأن تبقى واحدة،/ وبوسعها أن تشمل الأشياء كلها معًا فلا تنقطع عن شيء مطلقًا. فتكون هي هي ذاتها في أشياء كثيرة. ولا يستغربنَّ هذا الأمر أحد. فإن العلم إنما هو كل وتكون أجزاؤها منه بحيث يبقى هو كلًّا، والأجزاء مع ذلك أجزاؤه ومنه يكون اشتقاقها. ثم إن البذر إنما هو كل أيضًا ومنه تخرج الأجزاء التي فُطر هو على أن يتجزّأ فيها. فيكون كل جزء هو الكل/ ولا ينقص من الكل شيء، «اذ أن الهيولى هي التي تُحدث التجزّؤ» فتكون الأجزاء كلها شيئًا واحدًا. ولكن ربَّ قائل يقول: إن الجزء في العلم ليس هو الكل. ألا، إن ما يكون حاضرًا من العلم، وقد لمس العالِم الحاجة إليه، هو جزء بالفعل، فيكون هنا متقدِّمًا على غيره أمام النظر؛ ولكن الباقيات تابعة له وهي خفية كامنة بالقوة. فيكون العلم كله في ذلك الجزء. وربما كان الكل والجزء يقالان في العلم بهذا المعنى./ أما في العلم كلًّا، فتكون المعارف كلها كأنها حاضرة بالفعل معًا، ويكون كل ما تشاء أن تستخدمه جاهزًا. أما في الجزء، فلا يحضر بالفعل إلّا ما يكون جاهزًا، وهو كأنه يستمدّ قوته من مجاورته للكل. فيجب ألّا نتصوّره معزولًا عن النظريات الأخرى. وإلّا لما كان معرفة فنية أو علمية، بل أصبح كأنه قول صبيان./ فإن كان معرفة علمية، تضمّن العالم كله بالقوة. وإذا وقف العالم

عليه ساق العلوم الأخرى بسياق كأنه الاستنتاج. ولا غرو، فان العالِم بالهندسة يدلّ، في تحليله، على أنَّ النظرية التي بين يديه إنما تنطوي على النظريات المتقدِّمة عليها والتي
٢٥ بوساطتها يُجري تحليله، كما أنها تتضمّن النظريات المتأخرة عنها والناجمة عنها أيضًا./ ألا وإنَّا نستغرب هذه الأمور كلها للعجز المستحكم فينا، ولأن الجسم يجعلها مبهمة غامضة. أما في الملأ الأعلى، فهنالك الوضوح والإشراق: وضوح الأشياء كلها معًا، ووضوح كل شيء منفردًا على حدة.