# المجلد السادس

# التاسوع السادس

## فِهرِسُ التّاسُوعِ السّادِسْ


الفصل الأول (٤٢) : في الحَقّ وأَجناسه (المقال الأول) ..... ٥٠٩
الفصل الثاني (٤٣) : في الحَقّ وأَجناسه (المقال الثاني) ..... ٥٣٧
الفصل الثالث (٤٤) : في الحَقّ وأَجناسه (المقال الثالث) ..... ٥٥٨
الفصل الرابع (٢٢) : في أَنّ الحَقّ هو كلّه في كلّ وجه من الوُجوه ولو كان واحدًا في ذاته (المَقال الأَوَّل) ..... ٥٨٤
الفصل الخامس (٢٣) : في أنّ الحَقّ هو كلّه في كلّ وجه من الوُجوه ولو كان واحدًا في ذاته (المقال الثاني) ..... ٦٠٠
الفصل السادس (٣٤) : في الأعداد ..... ٦١٠
الفصل السابع (٣٨) : في كيف نشأت كثرة المُثُل وفي الخير المحض . ٦٢٩
الفصل الثامن (٣٩) : في العمل المُختار وفي إرادة الواحد (في المُراد) ٦٦٨
الفصل التاسع (٨) : في الخير وفي الواحد ..... ٦٨٩

# الفصل الأوّل

## (٤٢)

## في الحَقّ وأَجناسه (المقال الأول)

١ لقد سبق القُدامى أَقدم أَسلافهم وبحثوا في الحقائق، ما هو عددها وما هي عليه في ذاتها. فقال بعضهم إنّها أمر واحد، وبعضهم إنّها ذات عدد محدود، وفريق آخر إن عددها لا نهاية له. ثمّ إنّ لكلّ ممّن يذهبون إلى وحدة الحقائق قوله فيها، وكذٰلك الأمر لدى من يرون أنّها ذات عدد محدود أو عدد ليس له نهاية. أمّا هٰذه الآراء فقد دقّق النّظر فيها مَن جاء بعد القُدامى، فيجب أن ندعها. / أمّا ما دقّق هٰؤلاء الآخرون النّظر فيه ممّا خلفه أَسلافهم، وصنّفوه في أجناس محدود عددها، فينبغي أن نبحثه. فإنّهم لا يجعلون الحَقّ واحدًا لأنّهم يرون كثرة حتّى في الروحانيّات ذاتها. كما أنّهم لا يجعلونه بعدد غير محدود لأنّ هٰذا أمر مستحيل فضلًا على أنّه لا يكون علم بعد ذٰلك. بل إنّهم يجعلونه قائمًا بعدد محدود. فقالوا فيه إنّه مُوزَّع في طبقات هي الأَجناس لأنّه لا يصحُّ القَول في مُقوِّمات الأشياء إنّها عناصر. / فمنهم من جعل هٰذه الأَجناس عشرة، ومنهم من جعلها أقلّ عددًا، وربّما زاد بعضهم على هٰذا العدد. ثم إنّا نجد اختلافًا حتّى في هٰذه الأَجناس، فمنهم من يتصوَّرون الأَجناس أُصولًا، ومنهم من يَرَون أنها هي الحقائق مَحصورة من حيث الجنس بعددها ذٰلك.

هٰذا ولا بدَّ من أن نقف أَوَّلًا عند المذهب الذي يصنِّف الحقائق بالعدد عشرة إذًا، / فننظر كيف يجب أن نتصوَّر هٰذه الأجناس العشرة: هل يقولون فيها إنّها الحَقّ ويُطلِقون عليها إسمًا مُشترَكًا، أَو يقولون فيها إنّها طبقات عشر بالعدد؟ يقولون في إسم الحَقّ إنّه لا يشملها كلّها بالتّرادف، وهم في قولهم على صواب. لٰكنَّ الأَحرى بالبحث أَوَّلًا هو السُّؤال عن الأَجناس العشرة: أَتتساوى في الروحانيّات وفي الحسّيّات؟/ أو إنّها كلّها في الحسّيّات ثمّ يكون بعضها في الروحانيّات وبعضها الآخر لا يكون؟ إذ إنّ العكس لا يجوز. وعند ذاك يجب أن نتبيَّن ما هي من الأَجناس العشرة تلك التي تكون في الملأ الأَعلى، وهل يشمل الجنس الواحد الحقائق الروحانيّة والحقائق الحسّيَّة بعضها مع بعض، أَو إنّ اسم الذات يقع على الطَّرفين كليهما بالاشتراك؟ فإن كان الأمر كذٰلك أَصبح عدد الأَجناس زائدًا على العشرة. / أَمَّا إذا كان إسم

الجنس يقع على الطَّرفين بالتَّرادف، فليس من المعقول أن يدلَّ الشَّيء الواحد على الذات في الحقائق المُتقدِّمات وفي المُتأخِّرات عنها، إذ إنّ جنسًا مُشترَكًا لن يكون حيثما نجد مُتقدِّمًا ومُتأخِّرًا. لٰكنّهم لا يذكرون قطُّ تصنيفًا في الروحانيّات إذ إنّهم لم يقصدوا بتصنيفهم الحقائق كلّها، بل أسقطوا فيه ما كان أَوفرها حقًّا./

٢ نعود ونقول، هل يجب أن نعدَّ ما لدينا أَجناسًا؟ وكيف تكون الذات جنسًا واحدًا؟ فإنّها على كلّ حال، لا بدَّ من أن تكون هي المُنطلَق. ولقد ذكرنا أنّه يستحيل على الروحانيّ والحسِّيّ أن يشتركا في شيء واحد يكون جنس الذات. هٰذا فضلًا على أنّه يُقابِلنا آنذاك شيء آخَر يكون قبل الروحانيّات وقبل الحسِّيّات، وهو شيء آخَر/ ما دام يُقال في الطَّرفين كليهما، فلا يكون جسمًا كما أنّه لا يكون مُنزَّهًا عن الجسميّة. ومن ثَمَّ، فإمَّا أن يكون الجسم مُنزَّهًا عن الجسميّة، وإمّا أن يكون المُنزَّه عن الجسميّة جسمًا. لٰكن لا ينبغي أن يمنعنا هٰذا من البحث، في ذوات الأَشياء الحسِّيَّة: ما عسى أن يكون الأمر المُشترَك بين الهيولى والمثال والمُركَّب منهما. ذٰلك لأنّهم يقولون في هٰذه الأشياء الثَّلاثة إنّ كلًّا منها ذات. والواقع هو أنّهم لا ينسبون/ الذات إلى الثَّلاثة كلّها على التَّساوي إذ يقولون في المثال إنّه بِأن يكون ذاتًا أَحرى من الهيولى. وهم على صواب في قولهم. لٰكن ربّما قال غيرهم في الهيولى إنّها بِأن تكون ذاتًا أَحرى. ثمّ إنَّ الذَّوات التي يُقال فيها إنّها الأُصول، ما عسى أن يكون الأمر المُشترَك بينها وبين الذوات الفرعيّة؟ فإنّ الذَّوات الأَصليّة إنّما هي التي تُؤهِّل الذَّوات الفرعيّة إلى أن يُقال فيها إنّها ذوات. وقُصارى الكلام، يستحيل على الذات أن يُقال فيها ما هي./ فإنَّ من ينطق باللازم الذي تنفرد به، ليس لديه منها ما هي عليه في ذاتها. ورُبَّما لم يكن تعريفها تعريفًا يصحُّ في كلّ حالة من الأَحوال، وأعني تعريف الشَّيء الذي يكون بالعدد واحدًا في ذاته لا يتغيَّر، وهو قابل للأُمور المُتخالِفة.

٣ هل يجب في الذات أن نصفها بأنّها مقولة ما واحدة في ذاتها، فتتصوّرها مُشتملة على الذات الروحانيّة، وعلى الهيولى والمثال والمُركَّب منهما؟ مثل ذٰلك مثلما قلنا في أُسرَة «الهراكليديس» إنّها شيء واحد، لا بمعنى أنّ أَفرادها يشتركون جميعهم في وصف واحد، بل بمعنى أنّهم جميعهم من أصل واحد. فإنَّ الذات الروحانيّة تكون في المقام الأَوّل، ثمّ تليها الذَّوات الأُخرى، وهي في المقام الثاني وأَضعف ذاتيّة. وأَيُّ/ مانع يمنع الأَشياء كلّها من أن تكون مقولة واحدة؟ فإنّ كلّ ما يُقال فيه إنّه شيء، إنّما يأتي من الذات. يقولون: إنّ هٰذه الأَشياء إنّما هي أَحوال للذات، أمّا الذوات عينها فإنّها مُتخلِّفة عن الذات الروحانيّة من وجه آخَر. ولٰكنَّا لا نستطيع، مع ذٰلك، أن نعتمد على الذات وأن ندرك الفاصل الأَساسيّ الذي منه

تتفرَّع الذَّوات الأُخرى. على أنَّا نقول: لنفترض/ في الأُمور التي توصف بأنّها ذوات من جنس واحد كلّها، وأنّها تنطوي على شيء يُميِّزها عن الأجناس الأُخرى. فما عسى أن يكون بالذات معنى «الماهيّة» و«عين الشَّيء» و«المحلّ» الذي تُسند الأَشياء إليه ولا يكون مُسنَدًا إلى شيء، «والذي ليس في شيء آخَر على أنّه في محلّ»، كما أنّه، في ما هو عليه، ليس وصفًا لازمًا لغيره؟ أَوَ لسنا نقول أيضًا في هٰذا الأَمر إنّه ليس مثل البياض وصفًا للجسد، أو مثل الكمِّ لازمًا للذات، أَو مثل الزَّمان من الحركة/ أَو مثل الحركة من المُتحرِّك؟ وإن قيل: لٰكنَّ الذات التي في المقام الثاني إنّما تُنسَب إلى غيرها، قُلنا: إنّ للنِّسبة هنا معنى آخَر، وهي بمعنى الجنس الكامن في الشَّيء على أنّه جزء من الشيء وماهيّته. أما نسبة البياض إلى شيء آخر، فعلى معنى أن البياض في هذا الشيء الآخر. وعلى كلّ حال، فقد تُذْكَرُ تلك الأُمور على أنّها لوازم/ للذات بالإضافة إلى الأَشياء الأُخرى؛ فتُجمَّع، وهي كذٰلك، وتُقال في الذات. وليس هٰذا القول قولًا في الجنس الواحد، وهو لا يدلّ من أيّ وجه كان على معنى الذات وحقيقتها. هٰذا وحسبنا من موضوعنا ما ذكرنا. فلننتقل إلى الكمِّ في حقيقته.

٤ لقد يقولون في الكمِّ إنّه العدد أَوَّلًا، ثمّ مقدار مُتَّصِل، ثمّ المكان والزَّمان. ثمّ إنّهم يردُّون إلى هٰذا كلّه كلّ شيء آخَر يقولون فيه إنّه كمّ: فالحركة كمٌّ لكون الزَّمان كمًّا. مع أنّه ربَّما كان الأَمر على خلاف ذٰلك، إذ إن الزَّمان يستمدُّ اتِّصاله من الحركة. وإن قالوا في المُتَّصِل إنّه/ كمٌّ من حيث إنّه متصل، فلا يكون المُنفصِل كمًّا. أَمّا إذا كان المُتَّصِل كمًّا بالعَرَض، فما هو أمر المُشترَك الذي يجعل الطَّرفين كلًّا منهما كمًّا؟ أمّا العدد، فلْنُسلِّم بأنّه كمٌّ، ولو كان هٰذا القول قولًا يكفل للعدد كونه كمًّا، ولمَّا يدلّ على الحقيقة التي يُقال فيها ما هي في ذاتها./ أَمّا السَّطر والسَّطح والجسم، فلا يُقال فيها إنّها كمٌّ، بل إنّها مقادير وليست كمًّا، ولو قيل فيها إنّ الكمَّ يُضاف إليها عندما تُخْضَع للعدد، كأن يُقدَّر طولها بذراعين أَو ثلاثة أَذرع. ثمّ إنّ الجسم الطَّبيعيّ إذا قيس عددًا أَصبح كمًّا من وجه ما، وكذٰلك القول في المكان: فهو كمٌّ عَرَضًا، لا من حيث إنّه/ مكان. ولٰكنّ الذي يجب إدراكه ليس الكمّ بالعَرَض، بل الكمّ بما هو عليه في ذاته. الكمِّيَّة مثلًا، فإنّنا لا نقول في البقرات الثَّلاث إنّها كمّ، بل في العدد الذي يجمع بينها: إنّ في العبارة «بقرات ثلاث» مقولتين. وكذٰلك في قولنا «خطٌّ طوله كذا» مقولتان، ومقولتان أيضًا في قولنا: «سطح/ أبعاده كذا». فإنّ كمَّه كمِّيَّة ما، ولٰكنّ السَّطح في ذاته، لماذا يكون كمًّا؟ إنّما يُقال فيه إنّه بكمّ إذا كان محدودًا بثلاثة أَسطر مثلًا أَو أربعة. ثمّ ماذا؟ أَنقول في الأَعداد وحدها إنّها كمٌّ؟ إذا عنينا الأعداد بما هي عليه في ذواتها، قُلنا فيها إنّها ذوات وذٰلك بالمعنى الأَخصّ، لأنّها أُمور قائمة في ذواتها. أمّا إذا عنينا العدد في الأَشياء/ التي تأخذ كمَّها منه، والذي لا

نحصي به وحدات بل «عشرة جياد» و«عشر بقرات»، فمن المُستبعَد إن كانت تلك الأَعداد ذواتًا، ألّا يكون هٰذا العدد ذاتًا هو أَيضًا. كما أنّه من المُستبعَد أَيضًا أن يقيس الأَشياء التي يقع عليها ثمّ يكون كامنًا فيها غير مُستقِلّ عنها، كما هو الأَمر في القواعد والأَقيسة./ ولٰكن إذا كانت الأَعداد أُمورًا قائمة في ذواتها ثم اتُّخِذَت لأَن يُقاس بها وهي ليست كامنة في الأَشياء، فإنّ هٰذه الأَشياء ليست كمًّا هي أَيضًا ما دام الاشتراك في الكمّ مَنفيًّا عنها، فلماذا تكون الأَعداد كمًّا عند ذاك؟ إنّها الأَقيسة، ولٰكن لماذا تكون الأَقيسة بكمّ أَو تكون كمًّا؟ ذٰلك لأنّها مع غيرها من الأَشياء، وما دامت خارجة/ عن كلّ مقولة تُقال في غيرها، فإنّها ذٰلك الأَمر الذي يُقال فيها، وتُصنَّف في ما نعرفه بالكمّ. إنّ الوحدة في الأَعداد تُحدِّد من الأَشياء شيئًا واحدًا، وهي تتحوَّل إلى شيء واحد آخر، فيدلّ العدد على هٰذه الأَشياء كم هي، وتعمد إليه النَّفس قياسًا للكثرة. وإذا قاست الشَّيء، فإنّها لا تقيس ماهيّته. إنّما تنطق - بالعدد - واحد أَو اثنين، مهما تكن الأَشياء عليه من وصف ومُخالَفة، كما أنّها/ لا تُدرك أَحوال الشَّيء ما هي آنذاك، إن كان حارًّا أَو حسنًا مثلًا، بل تُدرِك الأَشياء كم هي. إنّ الذي يُدْرَك كمًّا هو العدد وحده إذًا، سواءٌ أَنُظر إليه في حدِّ ذاته أَم شُوهِد في الأَشياء التي يقع عليها، لا هٰذه الأَشياء ذاتها. فإنّ الكمّ ليس قدر الأَذرعة الثَّلاث، بل العدد ثلاثة. ولماذا يُقال في المقادير إنّها كمٌّ هي أَيضًا؟ أَلأَنّها قريبة من الكمّ، ولأَنّها تبعًا لِقَولنا كمٌّ في ما تحلُّ فيه، لا بمدلولها الحقيقيّ، بل بمعنى قولنا في الشَّيء إنّه كبير/ إن كان خلافه من العدد كبيرًا، وإنّه صغير لأنّ نصيبه قليل؟ لٰكنّ الكبير والصَّغير لا يُنظَر إليهما بمعنى أنّ كلًّا منهما كمٌّ، بل بمعنى أنّه مُضاف. على أنّه يُقال في كلّ منهما، مع ذٰلك، إنّه مُضاف بقدر ما يبدو أنّه كمٌّ. فلا بُدَّ من زيادة البحث دقَّة هنا. لسنا في كلّ ذٰلك أَمام جنس واحد: إنّ العدد وحده/ هو الكمّ؛ أَمّا الباقي فهو كمٌّ بالتَّفريع. لا يُقابِلنا جنس واحد بالمعنى الحقيقيّ، ولٰكنّ مقولة واحدة تشمل إلى جانب الأُولى فيها القريب إليها على أَنه منها فرعًا. هٰذا وينبغي لنا أن نبحث عن الأَعداد قائمة في ذواتها كيف تكون ذواتًا، أَو كيف تكون كمًّا من وجه ما هي أَيضًا. على أنّه، مهما يكن من أَمرها، لا يجمع بينها وبين أَعدادنا الحسابيّة وجه مُشترَك سوى الإسم فقط./

٥ والآن، بأَيِّ معنى يكون اللَّفظ كمًّا، والزَّمان، والحركة؟ فَلْنعمد، إن شئت، إلى اللَّفظ أَوَّلًا. إنّ له قياسًا، وما دام لفظًا فإنّه مقدَّر بكمّ. لٰكنّه من حيث إنّه لفظ ليس كمًّا. فإنّه يدلّ على شيء، كما هو الأَمر في الإسم وفي الفعل. أَمّا هيولاه فهي الهواء مثل الإسم والفعل، إذ إنّ اللَّفظ مُؤلَّف منهما. بل إنّ اللَّفظ نَقْر،/ وليس كلّ نقْر، بل إنّه انطباع يحدث وكأنّه يعمر الهواء بصورة. أو إن شئنا فَلْنقل إنّه فعل، وهو فعل يدلّ على شيء. والأَوْلى أَن نقول: هو أَن نتصوّر

هٰذه الحركة وهٰذه النَّقرة فعلًا، ولكنّه فعل ينعكس انفعالًا أو إنّه فعل من ناحية وانفعال من ناحية أُخرى، أو إنّه في الهواء محلُّه فعل/ فاعل وانفعال طارىء. وإن لم نكن لنحدِّد الصَّوت بالنَّقرة، بل حدَّدناه بالهواء، لأصبح لدينا مقولتان، لا مقولة واحدة: فمن النَّقرة التي تدلُّ على شيء وهي الفعل ننتقل إلى الهواء المُنفعِل المنقور الذي يدلُّ أيضًا على المقولة ذاتها. أمّا الزَّمان، فإنّا نستطيع أن نتصوَّره على أنّه شيء يقيس، وعندئذ لا بدَّ من إدراك القايس ما عساه أن يكون: فإمّا أن يكون/ النَّفس ذاتها، وإمّا أن يكون اللَّحظة الحاضرة. وإن تصوّرناه على أنّه الشَّيء المقيس فقد يكون كمًّا من حيث إنّه مُقدَّر بمُدَّة محدودة، بسنة واحدة مثلًا. ولكنّه من حيث إنّه زمان، شيء آخرَ في حقيقته. ذٰلك لأنّ ما يُقدَّر بمقدار هو شيء، وقدره بهٰذا المقدار شيء آخَر. ليس الزَّمان كمِّيَّة. بل إنّ الكمِّيَّة، مُجرَّدة عن كلّ ما سواها، إنّما هي الكمُّ بالذات حَقًّا. ولو/ كنّا نتصوَّر كمًّا كلّ ما شارك الكمُّ في كيانه، لغدت الذات هي بذاتها كمًّا أيضًا. هٰذا على أنّه يجب في التَّساوي وعدمه أن نتصوّرهما لازمين للكمّ في حدِّ ذاته. لا يُلازِمان الأشياء التي لها من الكمّ نصيب إلّا بالعَرَض، ولا من حيث إنّها أشياء. فإنّ الخطَّ الذي قدره ثلاثة أذرع مثلًا هو كمٌّ، لا بمعنى أنّه مَحصيّ في جنس واحد، بل بمعنى أنّه يقع تحت جنس واحد ومقولة واحدة، وهو الكمُّ.

٦ على هٰذا الوجه ينبغي البحث في المُضاف أيضًا: أعني إن كان فيه اشتراك بالجنس أو إن كان يردُّ إلى الوحدة من وجه آخَر. والجدير بالسُّؤال بخاصّةٍ هنا هو فيما إذا كان وضع المُضاف شيئًا قائمًا في ذاته، مثل اليمين والشِّمال والضِّعف والنِّصف؛ أو إذا كان يصحُّ، على بعض المُضافات مثل المُضاف الأخير/ الذي ورد ذكره، ولا يصحّ قطُّ على ما ذُكر أوّلًا؛ أو إنّه لا يصحُّ على الحالتين كلتيهما. فما القول في الضِّعف والنِّصف، في التَّفريط والإفراط بوجه عامّ، ثمّ في الحال والهيئة، في الاضطجاع والجُلوس والوُقوف، ثمّ في الوالد والولد، والوالي والمولى؟ وماذا نقول أيضًا في المُتشابِه والمُخالِف، في المُتساوِي وغير المُتساوِي، في الفاعل/ والمُنفعِل، في القياس والمُقاس؟ وكذٰلك الأمر في العِلْم والإحساس: فالعِلْم مُتعلِّق بالمَعلوم، والإحساس بالمَحسوس. فإنّ للعِلْم في عَلاقته مع المعلوم قيامًا مُتحقِّقًا في الذات هو قيام في الوحدة أيضًا من وجه ما، نظرًا إلى مثال معلومه. وكذٰلك القول في الإحساس وعَلاقته بالمحسوس، وفي الفاعل/ وعَلاقته بالمُنفعِل إن حقَّق معه عملًا كان واحدًا في ذاته، وفي القياس في عَلاقته مع الشَّيء المُقاس. أمّا المُشابِه فما عسى أن يتولَّد عنه في عَلاقته مع ما يُشابِهه؟ الواقع هو أنّه لا يُقابِلنا تولُّد هنا، بل حُضور، وهو حُضور الكيف ذاته في الطَّرفين كليهما، ولا نجد شيئًا ما عدا هٰذا الكيف في الطَّرفين. كما أنّه لا يتولَّد شيء من

المُتساوِيات. فإنّ الكمَّ ذاته كان/ حاضرًا في كلّ منها قبل قيامها في وضعها. فهل هٰذا الوضع شيء يختلف عن حُكْمنا أن نُقبِل على الأشياء القائمة في ذواتها ونقول: «إنّ لهٰذا الشَّيء أو لذاك مقدارًا واحدًا وكيفًا واحدًا»، أو: «هٰذا الشَّيء أحدث ذٰلك وهٰذا الآخَر مُتغلِّب على ذٰلك الآخَر»؟ ثمّ الجُلوس والوُقوف، ما عسى أن يكونا/ إن أبطلنا الجالس والواقف؟ أمّا الملكة، إذا قيلت في صاحبها، فهي بأن تدلّ على التَّحصيل أحرى. أمّا إذا قيلت في المُحَصَّل، فإنّها كيف. وكذٰلك الأمر في الأحوال. فما عسانا نجد غير ما نحن عليه في ذواتنا وقد تبيّنّا هٰذه العَلاقات المُتبادَلة مُتجاوِرة بحدودها؟ فالأعظم مقداره المحدود، ولغيره مقداره المحدود أيضًا./ فهٰذا شيء وذاك شيء آخَر. أمّا المُقارَنة بين الطَّرفين، فإنّها تنبعث منًّا غير قائمة في الأشياء. أمَّا العَلاقة بين اليمين والشِّمال، وبين الأمام والوراء، فرُبَّما كانت بِأن تُحصَى في مقولة الوضع أخرى: هٰذا الشَّيء هنا وذاك هناك. أمّا اليمين والشِّمال، فإنَّا نحن الذين تصوّرناهما، وليس في الأُمور شيء منهما. هٰذا وإنّ المُتقدِّم والمُتأخِّر زمانان،/ ونقول فيهما أيضًا إنَّا نحن الذين تصوّرنا الأوَّل مُتقدِّمًا على الآخر.

٧ إن لم نقل شيئًا وكان قولنا باطلًا، فلا شيء بين يدينا من هٰذه العَلاقات، بل لا يكون للعَلاقة ذاتها معنى. أمّا إذا كنا صادقين في قولنا «إنّ الزَّمان الأوَّل هو قبل الزَّمان الآخر» في مُقارنتنا لزمانين، فإنّا نثبِّتُ أنّ الأوَّل شيء يختلف عمَّا نسند الزَّمان إليه. وكذٰلك القول في اليمين وفي الشِّمال/ وفي المقادير أيضًا حيثما نجد العَلاقة بين الأكثر والأقلّ مُستقلَّة عنهما؟ كذٰلك يكون الأمر في العَلاقة إذًا، ولو لم ننطق بها أو نتصوّرها. هٰذا الشَّيء ضِعف ذلك، وهٰذا مالِك وذاك مملوك، وذٰلك قبل أن نُدرِكهما بالمعرفة. ثمّ إنّ المُتساوِيات بعضها مع بعض سابقة لإقبالنا عليها،/ يُماثِل بعضها بعضًا بالكيف الواحد الكامن في كلٍّ منهما. وكذٰلك القول في كلّ ما نقوله فيه إنّه مُضاف: فعَلاقة الأشياء بعضها مع بعض واقعة معها، وإنّما نُشاهِد نحن حُضورها. فالمَعرفة مُتعلِّقة بالمَعلوم، ممّا يُقوِّي الدَّلالة على أنّ لما ينشأ من العَلاقة قيامًا في ذاته. وإن كان كلّ ذٰلك كذٰلك، فلْنكفَّ عن البحث فيما إذا كانت العَلاقة شيئًا ثابتًا./ على أنّه لا بدَّ من الانتباه إلى أنّ هٰذه الأشياء التي ذكرناها، يبقى بعضها مُتعلِّقًا ببعض، ما دامت هي باقية على حالها، حتّى ولو انفصل طرف منها عن الآخر. ثمّ من هٰذه الأشياء ما لا تنشأ العَلاقة بين حُدوده إلَّا عند اجتماع بعض هٰذه الحُدود ببعضه الآخر: وإنّ ثَمَّة فئة ثالثة من الأشياء يزول فيها تَناسُب بعضها مع بعض حتّى ولو بقيت على حالها. وعند ذاك تزول العَلاقة زوالًا تامًّا أو تنشأ عَلاقة أُخرَى. مثل ذٰلك مثل ما يتمّ في اليمين والمُجاوَرة، الأمر الذي أدَّى بوجه خاصّ/ إلى الظَّنّ بأنه ليس لكلّ هٰذه العَلاقات التي ذكرناها كيان.

بعد هٰذه المُلاحَظات يجب أن نبحث عن الوجه الواحد الذي يجمع بين تلك العَلاقات كلّها، وعمَّا إذا كان بمنزلة الجنس وليس بالعَرَض. وإن عثرنا على هٰذا الوجه الواحد، وجب علينا، بعد ذٰلك، أن نبحث عن قيامه في ذاته كيف يكون. والوجه الذي يجب في المُضاف هو أنّه لا يقع بمُجرَّد ما إذا أُسنِد شيء إلى شيء آخر، مثل أَحوال النَّفس أَو الجسد./ كما أنّه ليس في كون النَّفْس نَفْسًا لجسد مُعيَّن أَو في جسد آخر. بل المُضاف هو ما لا يأتيه قيامه في ذاته إلّا من العَلاقة، دون شيء آخر سواها: وليس هٰذا القيام، بالذات، قيام الأَشياء التي تحمل العَلاقة، بل قيام ما يُقال فيه إنّه مُضاف. فإنّ الضِّعف في عَلاقته مع النِّصف مثلًا لا يكفل القيام في الذات لطول ذي ذراعين أَو للرَّقم اثنين بوجه عامّ، ولا لطول ذي ذراع واحد أَو للعدد واحد بوجه عامّ./ ولٰكن ما دام هٰذان المقداران حاضرين مع ما بينهما من عَلاقة، فإنَّ لكلّ منهما، فضلًا على كون أَحدهما اثنين والثاني واحدًا، أن يُقال في الأَوَّل إنّه الضِّعف وأن يكون كذٰلك حقًّا، وفي الآخر، أَعني في الواحد بالذات أنّه النِّصف. فإنّهما أَنتجا معًا من ذاتيهما شيئًا آخَر وهو كون الضِّعف والنِّصف، اللذين نشأا مُتعلِّقًا أَحدهما بالآخر، وليس لهما كيان إلّا بالعَلاقة المُتبادَلة القائمة بينهما:/ فكيان الضِّعف من كونه أَكثر من النِّصف، وكيان النِّصف من كونه أَقلّ من الضِّعف. ولا يكون أَحدهما مُتقدِّمًا، والثاني مُتأَخِّرًا، بل هما قائمان معًا في آنٍ واحد. وبعدُ، فماذا من الطَّرفين إذا قيل فيهما إنّهما يبقيان معًا دائمًا؟ أَمّا في حال ما بين الوالد والولد، وما كان من هٰذا القبيل، فإنَّ الولد يبقى الولد بعد غياب الوالد. وكذٰلك في ما بين الأَخ وأَخيه: فأن نقول في المرء إنّه/ يُشبِه الذي مات».

٨ ولٰكنَّا بهٰذه الاستطرادات قد خرجنا عن الموضوع. على أنّه يجب أن ننطلق منها لنبحث في ما سبق ذكره لماذا لم يكن الأَمر معه مثلما هو معها. فنسأل عن هٰذا التَّضايف بين الأَشياء ما هو المُقوِّم المُشترَك الذي ينطوي عليه. من المُستَحيل أن يكون هٰذا المُقوِّم جسمًا. بقي أنّه، إذا ثبت، أَمْر مُنزَّه عن الجسميّة؛ فإمّا أن يكون في الأَشياء أو أن يكون خارجًا عنها. ثمّ إذا/ كانت العَلاقة هي هي ذاتها في كلّ حال، فإنَّ اللَّفظ الذي يدلُّ عليها وارد بالتَّرادف. وإن لم تكن كذٰلك، بل كانت تختلف باختلاف الحالات، فاللَّفظ وارد بالاشتراك والتَّردُّد، فليس يلزم عن القول فيها إنّها عَلاقة أن تكون دائمًا بذات واحدة. هل يجب إذًا في العَلاقات أن نميِّز بينها على نحو ما يلي: أَعني أن تكون لبعض الأَشياء علاقة لا تأثير لها، فكأنّا نُشاهِدها مَمدودة ويقع قيامها في ذاتها دُفعَة واحدة/ بوُجود طرفيها معًا في آن واحد. ثمّ يكون لبعض الأَشياء الأُخَر مُنبعِثة عَلاقته ممّا لديه من قُوَّة ومن عمل. فتُصبح هٰذه العَلاقة الأخيرة على نوعين: إمّا أن يكون بعض الأَشياء مُتعلِّقًا ببعض دائمًا من وجه ما، وهو على استعداد لقيام العَلاقة قبل أن تتمَّ

وتتحقَّق في الجمع بين أطرافها؛ وإمّا أن يكون أَحد الطَّرفين هو المُحدِث من كلّ وجه، فيقوم الطَّرف الثاني في ذاته مُحدَثًا. وإذا قام هٰذا المُحدَث في ذاته خلع على الأُولى إسمًا فقط، في حين أنّ الأَوَّل يكون قد كفل له القيام في الذات؟ من هذا النوع يكون ما بين الوالد والولد، كما أنّ العَلاقة بين الفاعل/ والمُنفعِل تقتضي شيئًا كأنّه فعل وحياة. أَيجب تقسيم العَلاقات بهٰذه الطَّريقة، وهو تقسيم يقتضي نفي ما يكون معنى واحدًا تشترَك فيه العَلاقات المُختلِفة، فتختلف العَلاقة طبعًا في أَحد الوجهين المذكورين عنها في الوجه الآخر؟ أَو يجب القول بأنّه ليس ثَمَّة إلَّا اشتراك في الإسم بين العَلاقة الفعَّالة التي يتولَّد عنها الفعل والانفعال على أنّهما شيء واحد،/ والعَلاقة التي لا يحدث شيء عنها، بل تفترض فوق طرفيها فاعلًا يختلف عنهما؟ مثل ذٰلك مثل التَّساوي الذي يجعل الأَشياء مُتساوِية: فإنَّ الأَشياء مُتساوِية بالتَّساوي، كما أنّها، بوجه عامّ، مُتماثِلة لما يجمَع بينها من تماثُل. أمّا العظيم فعظيم بحُضور العِظَم، وأمّا الصَّغير فصغير بحُضور الصِّغَر. وإذا كان الشَّيء أَعظم والآخر أَصغر، فلأنَّهما مُشترِكان في العِظَم وفي الصِّغَر:/ فالأَعظم مُشترِك في العِظَم الظاهر فيه فعلًا، والأَصغر في الصِّغَر على الوجه ذاته.

٩ يجب في كلّ الأَحوال التي سبقنا وذكرناها، لدى إشارتنا إلى الفاعل وإلى العِلْم مثلًا، أن نتصوَّر العَلاقة فاعلة أَفاعيلها والفاعليّة أَيضًا مع البُنيّة المعنويّة الكامنة فيها. أمّا في الأَحوال الأُخرَى فإنّها مُشارِكة في المِثال والبُنيَة المعنويّة. ذٰلك لأنّه، إن كان يجب في الحقائق كلّها أن تكون أَجسادًا وجب نفي كلّ تلك العَلاقات/ التي تُقال في المُتضايِفات. أمّا إذا جعلنا المقام الأَوَّل للأُمور المُنزَّهة عن الجسد والبُنى المعنويّة فقُلنا في العَلاقات إنّها بُنًى معنويّة واشتراكات في المُثُل، فقد وجب أن نقول في هٰذه العَلاقات إنّها أَسباب. فإنَّ الضِّعف في ذاته إنّما هو السَّبب الذي يجعل الشَّيء ضعفًا، والنِّصف في ذاته الشَّيء الآخر نِصفًا. ثمّ إنّ العَلاقات تكون حسب ما سمّاها، بعضها بالمثال الواحد ذاته، وبعضها الآخر بالمُثُل المُتقابِلة./ والواقع هو أنّ الضِّعف يلزم الشَّيء، والنِّصف يلزم الآخَر معًا وفي آن واحد، وكذٰلك القول في العِظَم والصِّغَر. أو أنّ الطَّرفين يكونان معًا في الشَّيء الواحد، فيغدو مُتشابِهًا مُتخالِفًا، ويكون هو ذاته مع كونه غيره. وإن قيل ماذا إذا كان هٰذا قبيحًا/ وذاك أَقبح، وهما مُشترِكان في المثال ذاته؟ قُلنا: إذا كان كلاهما في مُنتهَى القُبْح، فإنّهما مُتساوِيان بغياب المثال. أمّا إذا كان القُبْح أشدَّ في الأَوَّل وأَقلَّ في الثاني، فقلَّة القُبْح عند الأقلِّ قُبْحًا لأَخذه عن مثال لم يستحكم منه استحكامًا تامًّا. ويكون هٰذا المثال أَضعف استحكامًا أَيضًا لدَى الذي كان أَشدَّ قُبْحًا./ أو إن شئنا فلْنقل إنّ المُقارَنة بينهما قائمة على الحرمان، فكأنّه المثال لديهما. هٰذا وإنّ الإحساس مثال ما ينبعث من طرفين، وكذٰلك القول في العِلْم، إذ إنّه مثال ما أَيضًا. أَمّا المَلَكَة، فإنّها

ليست بالنِّسبة إلى المملوك قُوَّة ما فاعِلة، وكأنّها تكفل له بُنيانه؛ فهي بمنزلة صنع من وجه ما. والقياس أَخيرًا إنّما هو قُوَّة فاعلة لدى المقياس، بالنِّسبة إلى الشَّيء الذي يُقاس؛ وهو بُنيَة معنويّة من وجه ما أَيضًا. إذا نظرنا إلى عَلاقة المُتضايِفات نظرنا إلى وحدة جنسيّة بمعنى أنّها مثال،/ غدت جنسًا واحدًا وأَمرًا قائمًا في ذاته بمعنى أنّها بُنيَة معنويّة تأتيه في كلّ حال من الأَحول. أمّا إذا كانت البُنَى المعنويّة مُتقابِلة، تنطوي على الفُروق التي ذكرناها، رُبَّما لم تكن أَمام جنس واحد، بل اقتضى الحال أن نجمع بينها بوجه من التَّشابُه وبمقولة واحدة. ولٰكن، حتّى ولو استطعنا/ أن نجمع كلّ هٰذه الفُروق في حالة واحدة، فإنّه يستحيل على المَشَّائين أن يضبطوا بجنس واحد كلّ ما يجعلونه تحت المقولة الواحدة. هٰذا وإنّهم يحصون مع العَلاقات سوالبها والمُسمَّيات التي تتفرَّع منها مثل الضِّعف وخلافه والضِّعف والتَّضعيف. فكيف يُجعل تحت جنس واحد الشَّيء ذاته/ ومسلوبه، الضِّعف وخلافه، المُتضايِف وغير المُتضايِف؟ فكأنَّا، إذا تصوّرنا الحيوان جنسًا، تصوّرنا معه وفيه غير الحيوان. أمّا الضِّعف والتَّضعيف فبينهما مثل ما بين البياض والأَبيض، وليس كلاهما بمنزلة شيء واحد.

١٠ أَمّا الكيف الذي نقول في المُكَيّف إنّه يتفرَّع منه، فينبغي أن نُدرِكه أَوَّلًا ما هو حتّى يحدث ما نعرفه بالمُكيَّفات. كما أنّه ينبغي أن نتبيَّن هٰذا الكيف إن كان هو ذاته الذي يُحدِث الأَنواع بمعنى مُشترَك واحد تنطوي الفُروق عليه. وإلَّا، إذا وقع الكيف كثير الوجه، ما عُدْنا أَمام جنس واحد. فما عسى أن يكون المعنى الجامع بين المَلَكة/ والحال والكيف المُطاوِع والشَّكل والصورة؟ وما القول في النَّحيف والضَّخم والضَّعيف أَيضًا؟ إن قُلنا في هٰذا المعنى المُشترَك إنّه قُوَّة تنسجم مع المَلَكات والأَحوال والقُوَى الطَّبيعيّة، وبها يستطيع الحاصل عليها أن يفعل أَفعاله، نفينا الإنسجام عن سوالب هٰذه القُوَّة./ ثمّ الهيئة والصورة في كلّ شيء جزئيّ، كيف تكونان قُوَّة؟ بل نقول إنّه ليس للحَقِّ قُوَّة قَطُّ، من حيث هو حَقّ، وإنّما يكون له ذٰلك عندما يُردُّ الكيف عليه. أمّا قُوَّة الذات، وهي قُوَّة على أَشَدّ ما يكون، فإنّها تُصبِح من قبيل الكيف في حين أنّ لها فعلها من تلقاء ذاتها، وهي ما هي عليه في ذاتها بالقُوَى التي تنفرد بها. لٰكن هل/ يكون الكيف هو القُوَى المُتخلِّفة عن الذات؟ مثل ذٰلك مثل قُوَّة المُصارَعة، وهي ليست قُوَّة الإنسان من حيث إنّه إنسان، بل إنّ هٰذه القُوَّة هي العقل. ومن ثمّ فليس العقل المعنيّ هنا كيفًا، بل ذٰلك الذي نكتسبه بالفضيلة، ويكون العقل مُطلَقًا بالاشتراك في الاسم. وعليه يغدو الكيف قُوَّة مُتخلِّفة عن الذات تضيف إلى الذات/ كونها بالكيف. أمّا الفُروق التي تُميِّز بعض الذَّوات عن بعضها الآخر، فإنّها كيف بالاشتراك في الإسم، وهي بأن تكون قُوَّة فعَّالة وبُنًى معنويّة أَو أَجزاء بُنًى معنويّة أُخرى؛ وليست بشيءٍ أقلّ دلالة على الذات، حتّى ولو

بدت وَصْفًا للذات المُكيِّفة. أمّا الكيفيّات الحقيقيّة التي بها تكون الأشياء بالكيف، والتي نقول فيها إنها قُوًى،/ فإنّ المعنى الجامع بينها هو أنّها بُنًى معنويّة من وجه ما وكأنَّ كلًّا منها صورة، فحسن وقبح في مجال النَّفْس وفي مجال البدن أيضًا. ولكن، كيف تكون كلّها قُوًى؟ وإذا صحَّ ذٰلك على الحسن والصِّحة في النَّفْس والبدن، فكيف يصحُّ على القبح والمرض والضِّعف والعجز بوجه عامّ؟ نقول: لأنّه يُقال في الأشياء، وهي مع تلك الأُمور كلّها، إنّها بكيف./ ولكن ما هو المانع الذي يمنع من أن نُطلِق كلّ ما نعرفه كيفًا على طريق الاشتراك بالاسم ولا على أنّه بمعنى واحد؟ وما هو المانع الذي يمنع آنذاك من ألّا يكون الكيف بأَربعة أَصناف فقط، بل أن يكون كلّ صنف من الأَصناف الأربعة بصنفين على الأقلّ هو أيضًا؟ هٰذا وإنّ ما يُقال في الأمر هنا، هو أنّ الكيف لا ينقسم إلى كيف بالفعل وكيف بالانفعال، ما دام القادر على الفعل شيئًا والمُنفعِل شيئًا آخر. لكنَّ الشَّيء يتَّصف بالصِّحة/ ملَكَةً وحالة، كما يتَّصف بالمرض، وكذٰلك القول في الضِّعف والنَّشاط. ولٰكن إن كان ذٰلك كذٰلك، فليست القُوَّة هي المعنى الجامع في الكيف آنذاك، بل يجب البحث عن شيء آخر يكون هو المعنى الجامع. كما أنّه لا تكون الكيفيّات كلّها بُنًى معنويّة. ولَعمري، كيف يغدو المرض، وقد أصبح مَلَكَةً وحالًا، بُنيَة معنويّة؟ هل نقول في ما يقع في المُثُل والقُوَى إنّه وُجوه من الكيف،/ وفي هٰذه الأحوال الكثيرة إنّها وجوه من الحرمان؟ لا يضبط الكيف بجنس واحد آنئذٍ، بل تُرَدُّ وُجوهه إلى الواحد بمعنى أنّها خاضعة لمقولة واحدة. كما هو شأن العِلْم إذ يبدو مثالًا وقُوَّة، في حين أنّ الجَهْل يكون حرمانًا وعجزًا. ولكنَّ العجزَ صورة من وجه ما، والمرض أَيضًا، ولديهما مقدرة على الكثير وفعل مُتعدِّد النَّواحي ولو كان فعلًا لباطل. وكذٰلك القول في المرض والرَّذيلة./ وإن قيل: إنّهما خطأ في رماية، فكيف يكونان قُوَّة؟ قُلنا: إنَّ لكلّ كيف عمله الخاصّ إذا أَغضينا النظر عن تسديده إلى الغاية، وهو لن يأتي بفعل ما لم يكن قادرًا عليه. هٰذا وإنّ للحسن أيضًا قدرته على أن يفعل شيئًا. أوَ يصحُّ هٰذا على المُثلَّث أيضًا؟ يجب، بوجه عامّ، ألّا ننظر إلى القُوَّة في تحديد الكيف، بل إلى ما يكون الشَّيء مُعَدًّا له./ ومن ثمّ يكون الكيف بمنزلة هيئات وطبائع، ويكون المعنى الجامع فيه كونه الصورة والمثال يقعان على الذات مُتأخِّرَيْن عنها. ولٰكنّا نعود ونقول: كيف نتصوَّر القُوَى؟ إنّ للقادر على المُصارَعة طبعًا قدرتَه باستعدادٍ ما في بدنه، وكذٰلك العاجز عن شيء مهما يكن؛ والكيف إجمالًا إنَّما هو طبع ليس من قبيل الذات./ فإنّ الشَّيء الواحد إذا بدا مسْهمًا في كيان الذات تارة وغريبًا على الذات طورًا، مثل الحرارة والبياض والأَلوان بوجه عامّ، كان كيان الذات مُختلِفًا عنها، وكأنّه تحقيق الذات فعلًا. أمّا ذلك الشَّيء الواحد، فهو من المقام الثاني، يُشتقّ من كيان الذات، على أنّه شيء يحلُّ في آخر، صورة له وشبيهًا به. ولٰكن إن كان الكيف في الأَشياء عمرانها بالصورة، وطبعها التي تنفرد به

وبُنيَتها المعنويّة،/ فما القول في ما يكون عاجزًا قبيحًا؟ يجب القول فيه إنّه بُنِّي معنويّة ناقصة، كما هو الأمر في القبح. وفي المرض، كيف تكون البُنيَة المعنويّة؟ إنّها بُنيَة معنويّة نالها التَّغيُّر، وهي بُنيَة الصِّحة. هٰذا وإنّه ليس كلّ وجه من وجوه الكيف قائمًا في بُنيَة معنويّة، بل حسبنا في المعنى الجامع كون الشَّيء في وضع من أوضاع الاستعداد، وهو وضع يكون خارج الذات. إنّ ما يُقبِل على الذات وبعدها،/ فذاك هو الكيف في حقيقته. أمّا المُثلَّث فهو كيف لما يحلُّ فيه، على أنّي لست أعني المُثلَّث في حدِّ ذاته، بل من حيث إنّه في الشَّيء الذي حلَّ فيه، وبقدر ما أنّه يُعمِّر هٰذا الشَّيء بصورته. ولٰكنَّ الإنسانية تتناول الإنسان هي أيضًا فتُعمِّره بصورتها. كلّا! بل إنّها تُحقِّقه في ذاته.

١١ ولٰكن، إذا كان الأمر في الكيف كذٰلك هو، فلماذا هٰذه الكثرة الزائدة في أنواع الكيف، ولماذا تختلف المَلَكات عن الأحوال نوعًا؟ إنّ الدَّوام وعدمه لا يُشكِّلان فرقًا في الكيف، بل الحالة تكفي، مهما تكن، لجعل الشَّيء مُكيَّفًا؛ أمّا الدَّوام فزيادة من الخارج. إلّا إذا قُلنا في الأحوال إنّها، هي فقط، بمنزلة صورة ناقصة،/ ولسنا نُسلِّم بالكمال إلّا للمَلَكات. ولٰكن إن كانت ناقصة، فما هي بعد ذٰلك بكيفيّات، وإن تمَّ لها أن تكون كيفيّات، فدوامها أمر زائد. ثمّ إنّ القُوَى الطَّبيعيّة، كيف تكون من نوع آخَر؟ فإذا تصوّرنا الكيفيّات على أنّها قُوًى، لم يصحّ معنى القُوَّة على كلّ كيف كما ذكرنا. أمّا إذا قُلنا في من كان مجبولًا/ للمُصارَعة إنّه على هٰذا الكيف بما هو عليه من استعداد، فإنّ القُوَّة إذا أُضيفت لا تُحدِثُ شيئًا، ما دامت القُوَّة كامنة في المَلَكَة. ثمّ لماذا يختلف، من حيث الكيف، من كان مُتَّصفًا بالقُوَّة عمّن أصبح مُتَّصِفًا بالعِلْم؟ فليست هٰذه الفُروق فُروقًا في الكيف، ما دام هٰذا حاصلًا على ما لديه بالتَّروُّض، وذاك بالفطرة والجبلَّة؛ إنّما الفرق أمر وارد من الخارج. ولٰكن كيف يختلفان من حيث/ المُصارَعة ذاتها في نوعها؟ وكذلك الأمر فيما إذا حصل كيف من انفعال وآخر من غير انفعال، إذ إنّه لا فرق بين كيف وكيف في أصلهما؛ وأعني فرقًا في تبدُّلات الكيف واختلافاته. هٰذا وقد يُقابِلنا السُّؤال هنا عن الكيفيّات لماذا تُضبَط في الجنس الواحد ذاته إذا كانت خارجة من الانفعال وهي في بعضها لا تنفكُّ عنه أصلها، وفي بعضها الآخر على غير ما يقتضيه أصلها. ثمّ إذا كان بعضها يتولَّد من الانفعال، وبعضها الآخر يُحدِثه،/ غدا الجامع بين الطَّرفين الاشتراك في الإسم فقط. ثمّ إنّ الصورة الكامنة في شيء من الأشياء، ما هي؟ إذا كانت بمعنى الشَّيء الجزئيّ من حيث إنّه مثال، فليست كيفًا. أمّا إذا كانت بمعنى الوصف بالحسن أو بالقبح وقد ورد مُتأخِّرًا عن مثال الشَّيء، فإنّ لها بُنيَة الكيف المعنويّة. أمّا الخُشونة واللُّيونَة والكَثافة والشَّفاف، فالقول فيها إنّها أكياف إنّما قول صادق. والواقع هو أنّ المَسامِّيَّة/ والليونة والشَّفافيَّة

والكثافة ليست بِبُعْد بعض الأَجزاء عن بعضها الآخر أو بقرب بعضها من بعضها الآخر، كما أنّ هذه الأكياف لا تنبعث دائمًا من تَنافُر الأوضاع أو تَماثُلها. حتّى ولو أنّها انبعثت عن ذاك، فإنّ شيئًا لن يمنعها من أن تكون بمنزلة أكياف. أمّا الخفيف والثَّقيل، فإنّ حُدودهما إذا عُرفت دلَّت على الوجه الذي يجب منه فيهما أن يُحصَيا. هٰذا على أن الخفيف إنّما يُطلق/ عن طريق الاشتراك بالإسم أيضًا، إلّا إذا قيل في الزائد والناقص ثقلًا. وإنّه ينطوي على معنى الخفيف واللَّطيف، وهو معنى محصور في نوع آخر إلى جانب الأكياف الأربعة.

١٢ ولٰكن إذا بدا الكيف أنّه لا يُقسَم على الوجه الذي ذكرناه فعلى أيِّ وجه يكون تقسيمه؟ فينبغي البحث إذًا عمَّا إذا كان يجب أن يُقال في بعضه إنّه كيف البدن، وفي بعضه الآخر إنّه كيف النَّفْس. هٰذا على أن يُقسَّم كيف البدن بتقسيم الحواسّ، فيُقال فيه إنّه كيف النَّظر والسَّمع والذَّوق واللَّمس والشَّمّ. وكيف النَّفْس ما عسى أن يُقال فيه؟/ إنّه يُقسَّم إلى كيف الشَّهوة، وكيف الغضب وكيف العقل الناطق. أو يُقسَّم بالفُروق بين الأفعال التي تُقابِل هٰذه المَلَكَات وتنبعث عنها إذ إنّ هٰذه المَلَكَات هي في حَدِّ ذاتها ملكات مُولِّدة. أو يُقسَّم أيضًا وفقًا لمنفعته أو ضرره، فيجب أن نعود ونُميِّز بين منفعة ومنفعة ثمّ بين ضرر وضرر. ونقول القول ذاته في كيف الأبدان: نُقسِّم فيه بواسطة أفعاله أو بمنفعته/ وضرره أيضًا، إذ إنّ ذٰلك كلّه فروق تُلازِم الكيف. فالظاهر هو أنّ المنفعة والضَّرر هما من الكيف والمُكيِّف، أو إنّه يجب في التَّقسيم أن يُبحث عنه من وجه آخر. هٰذا وإنّ ما ينبغي إمعان النَّظر فيه هو أنّه كيف يكون الكيف بكيفيّة محصورًا، في هٰذه الكيفيّة بالذات. فإنّه ليس للطَّرفين جنس واحد. ثمّ إنّه إذا صحَّ القول في القادر على المُصارَعة إنّه واقع في مقولة الكيف، لماذا لا يصحُّ القول ذاته/ في القادر على الفعل؟ وإذا صحَّ ذٰلك، فإنّ القادر على الفعل مُكيِّف أيضًا. ومن ثمَّ فإنّه يجب في القادر على الفعل ألّا يُحصَى من المُتضايفات، وكذٰلك في القابل للانفعال أيضًا، اللّٰهمَّ إن كان القبول للانفعال كيفًا. على أنّه رُبَّما كان الخير في القادر على الفعل أن يُدرج في مقولتنا، ما دام يُقال فيه إنّه كذٰلك هو، وما دامت القُوَّة كيفًا. لٰكن إذا كانت القُوَّة من حيث إنّها قُوَّة، من قبيل الذات، فليست من قبيل التَّضايف آنذاك، كما أنّها/ ليست كيفًا. ثمّ ليس القادر على الفعل بمنزلة «ما يكون الأعظم» إذ إن «للأعظم» من حيث إنّه أعظم، قيامه في ذاته بالإضافة إلى «الأصغر». أمّا «القادر على الفعل»، فإنّ قيامه في ذاته بكونه، في آنه، على هٰذه الحال المُعيَّنة أو تلك. ولٰكنّه رُبَّما غدا مُكيِّفًا بكونه على حال مُعيَّنة. أمّا من حيث إنَّ قدرته تقع على غيره، فإنّه أمر مُضاف، ما دام يُقال فيه إنّه «قادر على الفعل». ولماذا لا يكون «القادر على المُصارَعة» مُضافًا هو أيضًا، حتى والمصارَعة ذاتها؟/ فإنَّ المُصارَعة إنّما تكون بالإضافة إلى شيء آخر،

وليس فيها عِلْم قطُّ إلَّا ويكون بالإضافة إلى الآخر. ورُبَّما وجب السُّؤال عن الفُنون الأُخرى أو مُعظَمها، والقول فيها بما يلي: من حيث إنّها تجعل النَّفْس في حال ما، فهي أكياف. أمّا من حيث إنّ لها أَفعالها، فهي فواعل، وهي، بهٰذا المعنى، مُوجَّهة إلى شيء آخر ومُضافات.
٣٠ فضلًا على/ أنّها مُضافات من وجه آخر أَيضًا، على نحو يُقال فيه عنها إنّها مَلَكَات. فهل يكون للشَّيء قيام في الذات آخر بمعنى كونه قادرًا على الفعل بالرَّغم من أنّ القادر على الفعل ليس شيئًا آخر؟ نعم، وذٰلك بقدر ما أنّه مُكيِّف. والواقع هو أنّه رُبَّما كُنّا نجد قيامًا ما في الذات
٣٥ بمعنى القدرة على الفعل لدى كلّ منفوس، ولا سيّما عند كلّ ذي إرادة،/ وذٰلك بما فيهما من ميل إلى العمل. أمّا في القُوَى التي لا نفس لها، والتي دعوناها أكيافًا، فما عسى أن تكون قدرتها على العمل؟ نُجيب: إذا ما قرن بشيء آخر، تمَّت لهٰذا الآخر القدرة على الفعل وأصاب من ذاته نصيبًا ممّا لديه. وإذا كان الشَّيء ذاته هو الذي يفعل على غيره ثمّ ينفعل بغيره، فأين
٤٠ قدرته على الفعل؟ نقول: إنَّ الأمر هنا كما هو في ما يكون طوله، في حدِّ ذاته، أذرعًا ثلاثًا،/ فهو أكبر أو أصغر في مُقارَنته مع غيره. وإذا قال قائل إنّ الأكبر والأصغر إنّما يكونان بواسطة الاشتراك في الكبر والصِّغر، قُلنا: وهنا أيضًا إشتراك، وهو اشتراك في القدرة على الفعل والقبول للانفعال. هٰذا وإنّه يجب السُّؤال هنا أيضًا عمّا إذا كان الكيف في العالَم الحِسِّيّ واقعًا تحت مقولة واحدة مع الكيف في العالَم الروحانيّ. وهو سُؤال مُوجَّه لمن يُسلِّم
٤٥ بوُجود كيف روحانيّ./ حتّى ولو لم يكن مُسلِّما بوُجود المُثُل، فإنّه ما دام يُسلِّم بوُجود الروح ويقول فيه إنّه ملكة، ينبغي له أن يتساءل عمَّا إذا كان يجمع بين الروح هنا والروح هنالك معنى جامع. هٰذا وإنّه لا بُدَّ من التَّسليم بوُجود الحكمة أيضًا. فإذا كان بينها وبين الحكمة هنا اشتراك في الإسم فقط، فإنّها لا تُحصَى مع أُمورنا الدُّنيويَّة حتمًا. وإذا كان الاشتراك بينهما في المعنى، غدا الكيف هو المعنى الجامع بين الطَّرفين؛ إلَّا إذا قال قائل
٥٠ في الأُمور الروحانيّة إنّها كلّها هي والعرفان أيضًا من قبيل/ الذات. ولٰكنّ هٰذا سُؤال يشمل المقولات الأُخرَى أيضًا، وهو السُّؤال عمَّا إذا كانت تقع في طبقتين، طبقة العالَم الحَسِّيّ وطبقة العالَم الروحانيّ، أو إن كانت الطَّبقتان تُردَّان إلى جنس واحد.

١٣ أمّا المقولة «متى»، فالبحث فيها يجري على نحو ما يلي. إنّ «الأمس» و«الغد» و«السَّنة الماضية» وما على شاكله من أجزاء الزَّمان، لماذا لا نجعل هٰذه الأُمور كلّها حيث نجعل الزَّمان؟ فإنّ الماضي والحاضر والمُستقبَل، وهي أَنواع في الزَّمان، قد صُنِّفت بالصَّواب
٥ حيث كان الزَّمان مُصنَّفًا. ولكنّه قيل/ في الزَّمان إنّه من قبيل الكمِّ، فما هي حاجتنا إلى مقولة أُخرَى بعد ذٰلك؟ ورُبَّما قيل أيضًا في الماضي والمُستقبَل وفي «الأمس» و«السَّنة

الماضية»، وهما داخلان في الماضي (إذ إنّه يجب في هٰذه التَّحديدات كلّها أن تكون خاضعة للماضي، قيل إذًا في ذٰلك كلّه إنّه لا يدلُّ على الزَّمان الواقع فعلًا فقط، بل على الزَّمان متى يقع. فإذا كان «المتى» زمانًا، كان ذٰلك كلّه زمانًا أيضًا. هٰذا أوَّلًا./ ثمّ إذا كان «الأمس» زمانًا ماضيًا غدا شيئًا مُركَّبًا ما دام الماضي شيئًا والزَّمان شيئًا آخر. فلسنا أمام مقولة واحدة بعد ذٰلك بل أمام مقولتين. وقد يُقال أيضًا في «المتى» إنّه ما يكون في الزَّمان وليس زمانًا. فإذا قيل ذٰلك قُلنا: إذا قالوا في ما يكون في الزَّمان إنّه الأمر الواقع، مثل قولنا في سقراط إنه كان في الأمس، فإنّ سقراط شيء/ يرد من الخارج آنذاك، ولا يكون ما يُشيرون إليه أمرًا قائمًا في الوحدة. لكنَّ كون الأمر الواقع أو كون سقراط في الزَّمان، ماذا يعني سوى الكون في جزء من أجزاء الزَّمان؟ بيدَ أنّهم رُبَّما كانوا يعنون به جزءًا من أجزاء الزَّمان، ويرون أنّهم، ما داموا يذكرونه على أنّه جزء ما، لا يُشيرون بذٰلك إلى شيء هو الزَّمان فقط، بل إلى جزء من الزَّمان وقد مضى. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، فإنّهم يضمّنون معناهم أكثر من شيء واحد. فعلى الجزء الذي هو، من حيث إنّه جزء، شيء مُتضايِف/ يزيدون الماضي وهو عندهم من مضمونات الزَّمان، وإن شئنا فلْنقل إنّه يدلُّ على ما يدلُّ عليه الفعل «كان» بالذات، أعني على نوع من أنواع الزَّمان. أمّا إذا ميَّزوا بين «ما كان» على أنّه غير محدود وبين «الأمس» و«السَّنة الماضية» على أنّ مدلولهما محدود، فإنَّا نُدرِج «ما كان» في وجه من الوُجوه؛ هٰذا أوَّلًا. ثمّ يكون «الأمس» «ما كان» وهو محدود، فيغدو «الأمس» زمانًا محدودًا،/ وهو يدلُّ على الزَّمان ما مداه؛ وإذا كان الزَّمان كمًّا، كان كلّ تحديد من تلك التَّحديدات كمًّا محدودًا. أمّا إذا كانوا يعنون، عندما يذكرون «الأمس»، أنّ هٰذا الحادث أو ذاك وقع في زمان مضى معيَّن، كانوا بأن يذكروا أكثر من شيء واحد أخرى أيضًا. وأخيرًا إن لم يكن بُدٌّ من سياق مقولات جديدة عندما نجعل شيئًا في آخر، مثلما هو الأمر في ما يكون/ الزَّمان، اكتشفنا، من جعلنا الشَّيءَ في آخر، مقولات جديدة كثيرة. وسيكون القول في ذٰلك أوضح بمُعالَجتنا مسألة «الأين» في ما يلي.

١٤ إنّ «الأين» ففي «اللِّيسّي» مثلًا أو في «الأكاديميا». فإنّ «الأكاديميا» و«اللِّيسّي» مكانان بالمعنى المُطلَق وجزءا مكان، كما أنّ «فوق» و«تحت» و«هنا» أنواع أو أجزاء للمكان، وهي لا تتميَّز عن الأجزاء الأُولى إلّا بأنّها أشدُّ وُضوحًا. إنّ «فوق» و«تحت» و«الوسط»، كلّ هٰذا مكان إذًا، فالوسط هو «دِلْفي» مثلًا./ ثمّ إنّ ما يكون إلى جانب الوسط مثل «أثينا» و«اللِّيسّي» وغيرهما، هو مكان أيضًا. وإنْ كان الأمر كذٰلك، فلماذا ينبغي علينا أن نبحث عن مقولة أُخرَى تختلف عن المكان، ولا سيّما أنَّا، عندما نذكر هٰذه الأُمور، ندلُّ على المكان في كلّ حالة من تلك الأحوال؟ أمّا إذا كنّا نُشير «بالأين» إلى كون شيء في شيء آخر، فإنَّا لا ننطق بأمر

قائم في وحدته، كما إنّا لا ننطق بأمر بسيط. ثمّ إنّ قُلنا في هٰذا المرء إنّه هٰهنا، أحدثنا عَلاقة/ بين هٰذا المرء وبين ما يكون فيه، وهي العَلاقة القائمة بين الحاوي والمُحتوَى عليه. فلماذا لا نكون هنا أمام مُتضايِف، ما دُمنا أَمام شيء نشأ من العَلاقة الجامعة بين طرف وآخر؟ ثمّ ما هو الفرق بين الكون «هنا» والكون في «أَثينا»؟ لٰكنّهم يقولون في أداة الإشارة «هنا» إنّها تدلّ على المكان، فيصحُّ الأمر على القول في «أثينا» أيضًا؛ ومن ثمّ فإنّ للكون «في أثينا» عَلاقة بالمكان./ هٰذا وإن كان القول «في أثينا» يعني «كون الشَّيء في أثينا»، باتت مقولة «الكون» زيادة على مقولة المكان. والذي يجب هو خلاف ذٰلك، كما أنّه ليس «كون الكيف» هو مقولة، بل الكيف فقط. فضلًا على أنّه لو كان يجب في ما يقوم في الزَّمان وفي المكان أن يكون شيئًا آخر ثابتًا إلى جانبهما مُختلِفًا عنهما، فلماذا لا نقول في ما يكون وعاء/ إنّه يُشكِّل مقولة أُخرَى؟ وكذٰلك الأمر في الهيولى، وفي المحل، وفي الجزء القائم في الكلّ أو الكلّ القائم في الأجزاء، وفي الجنس مع أنواعه والنَّوع مع جنسه. فيزداد لدينا بذٰلك عدد المقولات.

١٥ أَمّا في ما نعرفه «بالفعل» فيُمكننا أن نُلاحظ ما يلي. لقد قيل: ما دامت لوازم الذات تأتي بعدها، والكمِّيَّة والعدد من هٰذه اللَّوازم، كان الكمُّ جنسًا مُعيَّنًا؛ ثمّ ما دامت الكيفيّة من لوازم الذات أيضًا، كان الكيف جنسًا آخر أيضًا. فإن صَحَّ هٰذا صَحَّ كذلك أن يقال: ما دام القيام بالفعل يلزم الذات، كان الفعل جنسًا مُختلِفًا هو أيضًا. فهل شأن/ الفعل أو القيام بالفعل الذي يُشتقُّ الفعل منه، مثلما يكون شأن الكيفيّة التي يتفرَّع الكيف منها؟ أو إنّه يجب القيام بالفعل هنا أن نتصوَّره واحدًا مع الفعل والفاعل؟ إنّ الفعل أوضح إشارة إلى الفاعل؛ ولا يصحُّ هٰذا على القيام بالفعل، كما أنّ الفعل يتحقَّق في القيام بفعل ما، أعني الفعل مُحقَّقا. فالمقولة إذًا أحرى بأن تكون الفعل مُحقَّقا،/ أعني الفعل الذي قيل فيه إنّه يُعدُّ من لوازم الذات، مثلما هو الأمر في الكيفيّة. فإنّه يلزم الذات مثلما تلزمها الحركة التي هي بدورها جنس من أجناس الحقائق. ولَعمري، لماذا تكون الكيفيّة التي تلزم الذات جنسًا على حياله، والكمّ أيضًا والمُضاف القائم بوساطة عَلاقة بين شيء وآخر، ثمّ لا تكون الحركة هي أيضًا/ جنسًا قائمًا على حياله ما دامت هي أيضًا من لوازم الذات؟

١٦ قد يُقال في الحركة إنّها فعل ولمَّا يبلغ تمام تحقيقه. فإنّ صدق ذٰلك لم يمنعنا مانع من أن نجعل الفعل المُحقّق في المُقدِّمة ونضع الحركة نوعًا داخلًا فيه من حيث إنّها فعل لم يبلغ تمام تحقيقه. فيكون الفعل مقولتها والنُّقصان لاحقًا من لواحقها. ثمّ لا يُقال فيها إنّها شيء ناقص، لنفي كونها فعلًا. فهي فعل من كلّ وجه، ولٰكنّه فعل ينطوي على استئناف مُستمِرّ

لتحقيقه. / ولا يعني هٰذا الاستئناف في الحركة أنّها بلغت كونها فعلًا إذ إنّها فعل على كلّ حال. بل يعني أنّها تُحقِّق شيئًا يختلف عنها وهو مُتأخِّر عليها. وليست هي التي تُدرِك كمال تحقيقها عند ذاك، بل الأمر الذي كانت إليه ساعية. فإنّ السَّير مثلًا، إنّما كان سيرًا منذ بدايته. إن كان يجب في المرء أن يقطع فرسخًا/ ولمَّا يقطعه، فليس النُّقصان نقصان السَّير أو الحركة بل نقصان السَّير في مسافة ما. فإنّ للسَّير قيامه وقدره، وكذٰلك الحركة، إذ إنّ أقلّ ما يُقال في المُتحرِّك إنّه أخذ في التَّحرُّك، وفي من يقطع شيئًا إنّه أخذ في عمله وهو يقطع. ومثلما أنّ المعروف بالفعل مُحقَّقًا لا يحتاج إلى زمان، كذٰلك الحركة أيضًا. إنّما تحتاج الحركة/ إلى زمان إذا كانت حركة إلى حدٍّ مُعيَّن. ثمّ إن كان الفعل المُحقَّق مُستقِلًّا عن الزَّمان فالحركة أيضًا، إنّما أعني الحركة بوجه عام. أمّا إذا كان لا بدَّ من أن تكون في الزَّمان لأنَّ التَّواصل يُلازِمها، فإنّ البصر الذي لا يكفُّ عن الإبصار يكون في تواصل مُستمِرّ هو أيضًا، ولا يقع إلّا في الزَّمان. ويشهد على ذٰلك ما يُقال عن طريق التَّناسب من أنّك تستطيع دائمًا أن تأخذ من/ الحركة جزءًا مهما يكن، ثمّ لا تجد بعد ذٰلك بداية للزَّمان الذي تقع فيه الحركة ومنه تنطلق. كما أنّك لا تجد بداية للحركة ذاتها آنذاك. بل جلّ ما تجده هو أنّ هٰذه الحركة قابلة للتَّقسيم مهما صعدت فيها إلى الجهة التي تُقابلك منها. ومن ثمّ فإنّ الحركة ذاتها التي تُشاهِدها مُنطلِقة في التَّحرُّك تكون منذ زمان ليس له نهاية، وتكون هي أيضًا مُقبِلة عليك ممّا ليس له نهاية. إنّ هٰذا القول ناتج/ عن الفصل بين الفعل مُحقَّقًا وبين الحركة. يقولون في الفعل مُحقَّقًا إنّه لا يتمُّ في الزَّمان، أمَّا الحركة فيقولون فيها إنّها تحتاج إلى الزَّمان. ولا يعنون الحركة المُقدَّرة بالكمِّ فقط، بل كلّ حركة مُطلَقًا ذاهبين إلى أنّها، في حقيقتها، تقتضي أن تكون مُقدَّرة بالكمِّ. على أنّهم يُسلِّمون مع ذٰلك بأنَّ الكمَّ عَرَضٌ يطرأ عليها ولو كانت تُقدَّر بنهار أو بقدر آخر/ من الزَّمان مهما يكن. فمثلما لا يتحقَّق الفعل في الزَّمان، كذٰلك لا يمنع الحركة مانع من أن تبتدىء مُبرَّأة من الزَّمان، ويقع الزَّمان عليها لأنّها مُقدَّرة بالكمِّ. ولا غرو، فإنّهم يُسلِّمون بوُجود تغييرات تقع مُستقلَّة عن الزَّمان، وكذٰلك في قولهم: «فكأنّما تغيُّر لا يتمّ بالدُّفعة الواحدة». وإذا صَحَّ هٰذا على التَّغيُّر، لماذا لا يصحُّ/ على الحركة أيضًا؟ هٰذا على أنَّهم لا يعنون هنا التَّغيُّر وقد أدرك مُنتَهاه؛ فإنّ التَّغيُّر إذا تحقَّق وانتهى، لا حاجة إليه بعد ذٰلك.

١٧ رُبَّما قيل في الفعل مُحقَّقًا إنّه لا يحتاج في حدِّ ذاته إلى أن يكون جنسًا؛ وكذٰلك الأمر في الحركة، بل يمكن ردّها إلى المُضاف. فإنّ الفعل مُحقَّقًا إنّما هو فعل فاعل بالقُوَّة، وإنّ الحركة فعل مُحرِّك بالقُوَّة من حيث إنّه مُحرِّك. فإن قيل هٰذا، وجب علينا أن نقول في المُضاف إنّ العَلاقة هي التي تولِّده ولا/ مُجرَّد القول فيه إنّه مُتعلِّق بشيء آخر. إنّ الشَّيء إذا قام في ذاته،

حتّى ولو كان خاصّة غيره أو كان مُتعلِّقًا بغيره، فأقلّ ما يُقال فيه هو إنّه حاصل على طبيعته قبل كلّ علاقة. ولا يُنفى عن الفعل مُحقَّقًا هو ذاته أن يكون وأن يُعرف في حدِّ ذاته قبل كلِّ عَلاقة. كما إنّه لا يُنفى عن الحركة وعن المَلَكَة على كونها شيء آخر. وإلّا لَغدا كلّ شيء أمرًا مُضافًا،/ إذ إنّ لكلّ شيء مهما يكن عَلاقة بكلّ شيء مهما يكن، كما هو الأمر في النَّفْس ذاتها. ولماذا لا يُرَدُّ القيام بالفعل والفعل هما أيضًا إلى المُضاف؟ فإنّها حركة أو فعل مُحقَّق على كلّ حال. فإنْ كانوا يردُّون القيام بالفعل إلى المُضاف ويجعلون الفعل جنسًا قائمًا في وحدته، فلماذا لا يردُّون/ الحركة أيضًا إلى مقولة المُضاف، ويجعلون التَّحريك جنسًا قائمًا في وحدته؟ ومن ثمَّ فلماذا لا يُقسِّمون التَّحريك من حيث إنّه أمر قائم في وحدته إلى نوعين، نوع الفعل ونوع الانفعال فيكفُّون عن قولهم في الفعل إنّه جنس وفي الانفعال إنّه جنس آخر؟

١٨ والآن يجب البحث في ما يلي. أوّلًا: فيما إذا كانوا يقولون في الفعل مُحقَّقًا وفي الحركة إنّهما داخلان في مقولة الفعل، فيتمّ الفعل مُحقَّقًا دُفعَة واحدة، ويكون الأمر في الحركة مثلما نجده في القَطْع، إذ إنّ القطع واقع في الزَّمان. أو إنّهم يرون كلّ ما يدخل في مقولة الفعل إنّه حركة أو مُقرَّون بها. ثانيًا: فيما إذا كان كلّ قيام بالفعل مُقيَّدًا بالانفعال أو إنّ منه ما يكون/ مُستقِلًّا مثل السَّير أو القول. ثالثًا: فيما إذا كان المُتقيِّد بالانفعال حركة كلّه والمُستقِلّ عن الانفعال فعلًا مُحقَّقًا، أو إنّ كلًّا من الطَّرفين في الطَّرف الآخر. الواقع هو أنّهم يقولون في السَّير، وهو مُطلَق من كلّ قيد، إنّه حركة، وفي العرفان، الذي لا ينطوي على شيء ينفعل، إنّه هو ذاته فعل مُحقِّق. هٰذا في ما أرى. أو إنّه يجب القول/ في العِرفان وفي السَّير إنّهما لا يدخلان في مقولة الفعل. فينبغي أن يُقال لنا أين نجعلهما آنذاك. ربما كان العِرفان مُتعلِّقًا بالمعلوم، مثل المعرفة، إذ إنّ الحسَّ مُتعلِّق بالمحسوس. وإن كان الأمر كذٰلك، فما بال الإحساس لا يكون هو أيضًا مُتعلِّقًا بالمحسوس؟ أجل، إنّ للحسِّ/ المُتعلِّق بما يختلف عنه مع هٰذا الذي يختلف عنه عَلاقة لا محالة؛ لكن له أيضًا شيئًا غير العَلاقة، وهو كونه فعلًا مُحقَّقًا أو انفعالًا. وإذا كان الانفعال أمرًا فضلًا على كونه انفعالًا لشيء وناتجًا عن شيء، فإنّ الفعل مُحقَّقًا شيء يختلف عن علاقته بشيء هو أيضًا. والواقع هو أنّ للسَّير ذاته كونه سيرًا لشيء، سيرًا للأقدام، وسيرًا مُحدَثًا بشيء؛ غير أنّ له كونه حركة أيضًا./ فيصحُّ على العِرفان إذًا، فضلًا على كونه مُتعلِّقًا بشيء أن يكون حركة أو فعلًا مُحقَّقًا.

١٩ هٰذا وإنّه لا بُدَّ من البحث عن بعض الأفعال المُحقَّقة فيما إذا كانت لا تبدو ناقصة ما دامت خارجة عن الزَّمان بحيث تصبح هي والحركات شيئًا واحدًا، مثلما هو الأمر في الحياة

وفي القيام في الحياة. فإنَّ القيام في الحياة لدى كلّ شيء إنّما يقع في زمان مُكتمِل حَدُّه، وإنَّ السَّعادة فعل مُحقَّق لا يقع في لحظة عابرة، بل تبدو السَّعادة وكأنّها بمثابة الحركة. ومن ثمّ/ وجب القول في الأمرين إنّهما حركتان، وكانت الحركة شيئًا قائمًا في وحدته وجنسًا واحدًا أيضًا، فتتصوّرها لازمة للذات هي أيضًا إلى جانب الكيف والكمّ. وإن شئت فقل في الحركات إنّها جسميَّة أو نفسيَّة، أو إنّها حركات تنبعث من الشَّيء وحركات تنبعث من غيره مُتوجِّهة إليه، أو حركات تخرج منه أو/ حركات تخرج من غيره. فالأُولى أفعال مُتعلِّقة بأشياء أُخرَى أو مُطلقَة من كلّ قيد، والثانية انفعالات لا ينفعل الشَّيء بها. بيد أنّ الحركة التي تتناول الشَّيء هي الحركة التي تخرج من غيره. فإنّ القطع قطع واحد، مُنبعِثًا من القاطع وواقعًا على المقطوع، ولٰكنّ للقطع وهو فعل معنى كما أنّ له معنى آخَر إذ هو انفعال. ورُبَّما لم يكن القطع واحدًا مُنبعِثًا/ من القاطع وواقعًا في المقطوع. بل إنّ القطع فعلًا يعني في المقطوع حدوث حركة خلفت فعل القاطع وحركته مُنبعِثة منهما مُتخلِّفة عنهما. بل رُبَّما لم يكن الفرق بالقطع انفعالًا في حدِّ ذاته، بل بتأثير آخر يُقبِل عليه، كالألم مثلًا؛ فإنّ في الألم الانفعال./ ولٰكن ما عسى أن يحدث في حال غياب الألم؟ ماذا يحدث سوى فعل الفاعل الواقع على هٰذا الشَّيء أو ذاك؟ الواقع إنّ القيام بالفعل يكون كذٰلك إذا ورد بهٰذا المعنى. فإنّه بهٰذا المعنى قيام بالفعل يقع على وجهين: من حيث إنّه ليس ثابتًا في غيره من وجه، ومن حيث إنّه ثابت في غيره من الوجه الآخَر. فلا يُقابِلنا قيام بلافعل من ناحية وتأثير بالانفعال من ناحية أُخرى بعد ذٰلك. بل إنّ قيام الفاعل بفعله الواقع في غيره جعلنا نعتقد في القيام بالفعل وفي التَّأثير بالانفعال أنّهما اثنان./ فالكتابة مثلًا، على وُقوعها في شيء آخَر، لا تستدعي إحداث الانفعال، لأنّها لا تُحدِث في اللَّوح شيئًا سوى فعل الكاتب وقد أنجزه، فلا تُحدِث ألمًا مثلًا. وإذا قال قائل قد كُتِب على اللوح، فلا يعني بذٰلك حُدوث انفعال. وفي السَّير أيضًا، فإنّا لا نتصوّر الأرض مُنفعِلة به، ولو كانت الأرض/ هي التي يقع عليه. بيد أنّا عندما نمشي على جسم حيوان نتصوّر تأثيره بالانفعال لأنَّا نُفكِّر بالألم الذي يُلازم سيرنا عَرَضًا، لا سيرنا ذاته؛ وإلّا لَحَدَثَ لنا هٰذا التَّصوُّر في سيرنا على الأرض. كذٰلك هو الأمر في كلّ حال: فمن حيث القيام بالفعل يجب القول فيه إنّه شيء واحد مع ما يُخالِفه ونُسمِّيه حُدوث بالانفعال. أمّا ما نقول فيه إنّه التّأثير بالانفعال، فإنّه يقع بعد ذٰلك/ المُزدوِج الواحد ولا يُخالِفه. لا يختلف الحرق فاعلًا والحرق مفعولًا مثلًا، بل ينشأ من الطَّرفين، وهما واحد، ما يقع طارئًا على الشيء سواء أكان ألمًا أم شيئًا آخر كالاحتراق مثلًا. ثمّ ماذا؟ إذا فعل ذٰلك فاعل وقصده أن يُؤلِم، أليس يكون الفاعل شيئًا والمُنفعِل آخر ولو كانا ينبعثان كلاهما من فعل مُحقِّق واحد؟ كلّا!/ ليس في الفعل مُحقِّقًا عمل إرادة للإيلام؛ بل الفعل يُحدث شيئًا آخر بوساطته يقع الألم. فإنّ ما يحدث في من يقع الألم عليه هو شيء قائم

في وحدته وهو الذي يُحدث أمرًا يختلف عنه، أعني التَّألُّم. ماذا إذًا؟ إنّ هٰذا الأمر الواحد الذي حدث، أنقول فيه إنّه، قبل أن يُحدِث قطُّ ألمًا، ليس انفعالًا يُؤثِّر في ما يقع عليه، كالسَّمع مثلًا؟ كلّا!/ ليس السَّمع انفعالًا ولا الاحساس بوجه عامّ، بل التَّألُّم هو الذي يعني الكون في الانفعال وليس بين الانفعال والقيام بالفعل تقابل.

٢٠ فلنفترض أنّه ليس بينهما تقابل! لٰكنّ الانفعال، مع ذٰلك، يختلف عن الفعل فلا يُحصى مع القيام بالفعل في جنس واحد. بلى! إذا كان كلاهما حركة غدا كلاهما من جنس واحد. فالاستحالة مثلًا حركة من حيث الكيف. فهل يتمُّ الفعل والقيام به على بقاء الفاعل مُنزَّهًا عن الانفعال عندما يكون التَّغيير مُنبعِثًا منه؟/ الواقع هو أنّه ما دام مُنزَّهًا عن الانفعال، فإنّه لم يزل فاعلًا؛ وما دام فعله واقعًا على غيره، حينما يُصارِع مثلًا، فينفعل هو بدوره، فإنّه ليس فاعلًا عند ذاك. لٰكنّ الفاعل لا يمنعه قطُّ مانع من أن يتأثَّر بانفعال. وإن كان التَّأثير بالانفعال من وراء الفاعل ذاته، مثلما يكون الأمر في الفَرْك، فلماذا نُرجِّح إثبات الفعل على إثبات الانفعال؟ نقول: لأنّ الفارك يفرك بدوره فينفعل. فهل يُقال في المُحرِّك إنّه إذا حَرَّك بدوره، ينطوي على/ حركتين؟ وكيف تكون الحركتان؟ كلّا! بل نحن أمام حركة واحدة. ولٰكن كيف تكون هٰذه الحركة هي ذاتها قيامًا بفعل وتأثيرًا بانفعال؟ نقول: إنّها قيام بفعل من حيث إنّها مُنبعِثة من شيء، وتأثير بانفعال من حيث إنّها واقع على شيء آخر، وهي على الحالتين كلتيهما واحدة. أو نقول في الانفعال إنّه حركة أُخرى؟ ثمّ كيف تُغيِّر المُتأثِّر بالانفعال فتجعله شيئًا آخر ثمّ يكون الفاعل مُنزَّهًا عن الانفعال؟ وكيف/ ينفعل ما يفعل في غيره؟ أوَ نقول في الذي يُحدث الانفعال إنّه كون الحركة في شيء آخر وهو ليس انفعالًا لدى الفاعل؟ ولٰكن إذا كان الأوزّ العراقيّ أبيض في معناه البذريّ ذاته، فجاء أبيض منذ ولادته، أنقول فيه إنّه ينفعل إذ يسير إلى اكتماله في ذاته؟ وما القول فيما إذا جاء البياض بعد ولادته؟/ ثمّ جعل شيء شيئًا آخر ينمو، وأخذ هٰذا الآخر في النَّماء، أيكون النامي مُتأثِّرًا بانفعال؟ أو إنّ الانفعال لا يقع إلَّا في الكيف؟ بل إذا كان شيء يجعل الشَّيء الآخر حسنًا، ثمّ أصبح هٰذا الآخر حسنًا، فهل يقع انفعال على ما أصبح حسنًا؟ فإذا انحطَّ قدر الذي يكفل الحسن للشَّيء وزال، مثل القصدير، وأصبح الآخر، النُّحاس المطليّ بالقصدير، أرفع قدرًا، أفنقول في النُّحاس/ إنّه المُنفعِل وفي القصدير إنّه الفاعل؟ كيف يكون الانفعال لدى طالب العِلْم عندما ينتقل إليه فعل الفاعل مُحقَّقًا؟ بل كيف يقع انفعال ما دام هٰذا الفعل واحدًا؟ الواقع هو أنّه ليس الفعل في حدِّ ذاته انفعالًا، بل المُنفعِل هو الذي يتلقَّاه، إذ يُصيبه آنذاك تأثير انفعال. كما أنّه لا يتأثَّر بمعنى أنّه لا يقوم بفعل هو ذاته. فإنّ من يتعلَّم بمثابة من يُبصِر،/ وليس كلاهما كمن يُصْفع، بل يقوم كلاهما بفعل هو الإدراك والمعرفة.

٢١ بماذا نَعرف الانفعال إذًا؟ الواقع أنّا لا نعرفه بالفعل مُحقَّقًا والفعل صادر من غير المُنفعِل، إذا كان من يتلقّى هٰذا الفعل مُحقَّقًا يتطوّر به فيجعله فعله الخاصّ. هل نعرفه إن لم يكن ما يُقابِلنا فعلًا مُحقَّقًا، بل انفعالًا فقط؟ وما عسانا نقول إذا ازداد المُنفعِل حسنًا وانحطَّ قدر الفعل لدى تحقُّقه؟ أو إذا كان الفاعل مُندفِعًا بالشَّرّ وأمر بالفحشاء؟ نقول: لا نرى مانعًا من أن يكون السوء/ في جانب الفعل مُحقَّقًا ومن أن يكون الحسن في جانب الانفعال. بماذا نُميِّز بين الفعل والانفعال إذًا؟ أبأن ينبعث الفعل من الشَّيء ذاته فيقع على غيره في حين أنّ الانفعال يصدر ممّا يختلف عمّا يحلّ فيه؟ وما عسانا نقول آنذاك إذا انبعث من الشيء ذاته ما لا يقع على غيره، مثلما هو الأمر في العِرفان وفي التَّصوُّر؟ وقد يضطرم المرء من تلقاء ذاته بعد تفكُّر دام أو بدافع/ سَوْرَةٍ من غضب وهو لم يثره من الخارج ثائر. بل رُبَّما كان الفعل حركة مُنبعِثة من الفاعل سواء أقام في الفاعل ذاته أم وقع على شيء آخر مهما يكن. وكيف نُعرِّف الشَّهوة وكل رغبة إذًا؟ إنّ ما يُحرِّك الرَّغبة هو الشَّيء المرغوب فيه، إلّا إذا لم نكن لنهمل الأصل الذي حرَّكها على أنّها نشأت بعده. وما الفرق/ بينهما آنذاك وبين صفعة صُفعنا بها أو دُفعة رمتنا على الحضيض؟ ربَّما وجب في الرّغبات أن نُميِّز بينها تلك التي يُقال فيها إنّها أفعال وهي تابعة للروح، وتلك التي تكون جوانب وهي انفعالات. أمّا الانفعال فإنّه ليس بأن ينبعث من شيء آخر أو من الشَّيء ذاته، إذ إنّ شيئًا قد يحدث فعلًا في ذاته. إنّما ينفعل الشَّيء عندما يعتريه تغيير وهو غير مُسهِم فيه،/ فلا ينتهي هٰذا التَّغيير إلى الشَّيء ذاته، بل يحطُّ من قدره أو لا يرفع من مقامه. فإنّ التَّغيير إذا كان كذٰلك، كان هو الانفعال والتَّأثير به. ولٰكن إذا كان التَّسخين ابتغاء للحرارة، كان شيئًا يتناول الذات من ناحية ولا يتناولها من أُخرى، فيغدو التَّأثير بالانفعال وانتفاؤه أمرًا واحدًا. وما بال التَّسخين/ لا يكون على وجهين؟ أو إن شئنا فلنقل في التسَّخين إنه عندما يتناول الذات إنّما يتناولها في حين كون المُنفعِل شيئًا آخر. فالنُّحاس مثلًا يُصهر بالحرارة وينفعل، لٰكنّ الذات هي التّمثال، وليس هو الذي تفعل فيه الحرارة فعلها، إلّا عن طريق العَرض. وإذا ازداد النُّحاس حسنًا من وراء تسخينه/ أو من حيث إنّ التَّسخين أصابه، فلا يمنع مانع من أن يُقال فيه إنّه انفعل. فإنّ الانفعال على وجهين: حطُّ قدر ورفع مقام أو إنّه لا يكون على هٰذا ولا على ذاك.

٢٢ إنّ الانفعال يقع إذًا بأن تكون في الشَّيء ذاته حركة هي بمعنى التَّغيير مهما يكن. أمّا الفعل فإمَّا بأن تكون في الشَّيء حركة مُنبعِثة من ذاته، مُطلقَة من كلّ قيد، وإمّا بأن تكون هٰذه الحركة مُنبعِثة من الشَّيء صائرة إلى غيره يطلبها ما يُقال فيه إنه يفعل. فالحركة في الطَّرفين. والفرق الذي يُميِّز/ الفعل عن الانفعال هو أنّ الفعل، من حيث كونه فعلًا، يبقى بالحركة مُنزَّهًا

عن الانفعال. أمّا الانفعال فبأن يتحوَّل الشَّيء إلى غير ما كان عليه قبل ذٰلك ثمّ لا يُصاب المُنفعِل بشيء في ذاته، فإنّه إذا نشأت ذات جديدة تحوَّل المُنفعِل إلى شيء آخر. إنّ التَّحقُّق الواحد ذاته إذًا يكون فعلًا من وجه وانفعالًا من وجه آخر. إذا نُظر إليه وهو في طرف، كان/ فعلًا؛ وإذا نظر إليه في طرف آخر كان انفعالًا؛ لأنّ الأوضاع في هٰذا الطَّرف جُعلت في هيئة مُعيَّنة، على أن تبقى الحركة هي هي ذاتها في الطَّرفين كليهما. وإنّه لَيكاد يظهر من ذٰلك كلّه أنّ الطَّرفين مُتضايفان، ويكون ما في الفعل مُتعلِّقًا بالانفعال بمعنى أنّ التَّحقيق ذاته إذا انبعث من طرف كان فعلًا، وإذا انبعث من الطَّرف الآخر كان انفعالًا./ فلا يُنظر إلى أحد الطَّرفين من حيث ما يكون هو في ذاته، بل إلى الفعل مع علاقته بالانفعال والعكس بالعكس. «هٰذا يُحرِّك وذاك يُحرَّك»، وكلّ منهما مقولة. أو «هٰذا يمدُّ بالحركة وذاك يتلقّاها». فالأمر إذًا أمر تلقٍّ وإمداد فهو أمر تضايف. أو إن شئنا فلنقل: إذا كان في الشَّيء ذٰلك الذي يتلقّاه، كما يُقال إنّ في الشَّيء لونًا، فلماذا/ لا تكون الحركة فيه أيضًا؟ ثمّ الحركة المُطلَقة من كلّ قيد، كحركة السَّير مثلًا، مَن توافرت لديه، قيل إنّها حركته، كما يكون العرفان عرفانه أيضًا. هٰذا وإنه يجب في العِلْم السابق أن يُبحث عنه إن كان فعلًا، وكذٰلك في التَّوجيه بالعِلْم السابق إن كان انفعالًا. فإنّ العِلْم السابق يقع على الشَّيء ويتعلَّق به على أنّه شيء آخر. فالواقع هو أنّ العِلْم السابق ليس فعلًا، ولو كان العِلْم مُتعلِّقًا بالشَّيء على أنّه شيء آخر، كما أنّ التَّوجيه بالعِلْم السابق ليس انفعالًا./ وما كان العِلْم ذاته فعلًا إذ إنّ العِلْم لا يُؤثِّر في المعلوم ذاته، بل يتعلَّق به. فإنّ العِلْم لا يكون قطُّ قيامًا بفعل كما أنّه يجب في التَّحقُّقات ألّا يُقال عنها إنّها أفعال كلّها أو إنها تفعل شيئًا، إذ إنّ القيام بالفعل إنّما يكون في الفعل عَرَضًا. ماذا إذًا؟ إذا خلَّف السائر آثارًا، ألا نقول في ما خلَّف إنّه فعل؟ ألا، إنّ هٰذه الآثار منه، ولٰكن، من حيث كونه شيئًا آخر./ أو إن شئنا فلْنقل إنّ الفعل هنا يقع عَرَضًا، وتحقُّقه أيضًا لأنّ السائر لا يقصده هو في حدِّ ذاته. وبعدُ، فإنّا نقول في غير ذي النَّفْس إنّه يفعل، فنقول في النار إنّها تحرق وفي الدواء إنه فعل مفعوله. هٰذا وحسبنا من ذٰلك كلّه ما ذكرنا.

٢٣ أمّا مقولة المُلك، فإن كان المُلك مُتعدِّد المعاني، لماذا لا تُردُّ أنواع الملك كلّها إلى هٰذه المقولة؟ ومن ثمَّ، فإنّا نردُّ إليها الكمَّ لأنّه يملك المقدار، والكيف لأنّه يملك اللَّون، والوالد وما على شاكله لأنّ الوالد يملك الولد، والولد يملك الوالد، وهٰكذا كلّ ما يملك إجمالًا./ أمّا إذا سلكنا أنواع المُلك الأُخرى في عداد المقولات الأُخرى، وحصرنا في مقولة الملك الأسلحة والنِّعال وكلّ ما يتعلَّق بالبدن، فأوَّل ما يُقابِلنا هو السُّؤال عن ذٰلك لماذا. ولماذا نجعل «ملك هٰذه الأشياء» مقولة واحدة تمتاز عن غيرها، ثمّ لا نجعل الحرق أو القطع والدَّفن

تحت الثَّرى والإبادة مقولة أُخرى أو مقولات أُخَر؟ كان ذٰلك لأنّا نضع هذه الأشياء كلّها على البدن، فإذا طرحنا القميص على سرير/ حصل لدينا مقولة أُخرى أيضًا غير التي تحصل عندما نرتديه. أمّا إذا كانت مقولتنا بمعنى المُلك والملكة، فواضح أنّه يجب في الأشياء الأُخرَى كلّها التي يُقال عنها إنّها من قبيل الملك، أن تُردّ هي أيضًا إلى الملكة حيث تكون إذ إنّ المملوك ليس بذي بال. هٰذا وإنّه يجب في الكيف ألّا نقول فيه إنّه ملك، لأنّ الكيف سبق/ إثباته، ولا في الكمّ أيضًا لأنّه في ذاته هو كمٌّ؛ ولا في الجزء أخيرًا لأنّه سبق إثباته ذاتًا. وإن كان ذٰلك كذٰلك، فلماذا نقول في الأسلحة إنّها ملك ما دمنا قد أثبتنا كونها ذاتًا؟ فإنّ الأسلحة ذات والأحذية أيضًا. وبوجه عامّ، كيف يكون القول: «إنّ لهٰذا الشَّخص سلاحًا ملكه» قولًا بسيطًا، داخلًا في مقولة واحدة؟ فإنّه قول يدلّ على أنّ هٰذا الشَّخص مُسلَّح. ثمّ هل يصحُّ هٰذا القول في الحيِّ فقط،/ أو في الشَّيء إن كان تمثالًا عُلِّقت عليه تلك الأسلحة؟ إنّ «الملك» يختلف مع الحالتين، فيما يبدو، وإنّما الاشتراك في اللَّفظ، ما دام الانتصاب هو ذاته ليس بمعنى واحد مع الحالتين كليهما. وبعد، هل من المعقول في ما يقع في هٰذه الحالات القليل عددها أن يكون له مقولة جنسيّة جديدة؟

٢٤ أمّا الوضع فإنّ له حالات قليلة هو أيضًا كالاضطجاع والجُلوس. على أنّ الوضع ليس من الأُمور التي تُقال مُطلقًا من كلّ تكييف، بل يُقال «هٰذا الوضع أو ذاك أو وضعه في هٰذه الهيئة أو تلك». والهيئة شيء آخر. وما دام وضع الشَّيء لا يعني إلّا «أنّ هٰذا الشَّيء في مكان»، وما دامت الهيئة والمكان قد ورد ذكرهما،/ فما هي الحاجة إلى أن تُجمع هاتين المقولتين في مقولة واحدة؟ ثمّ إذا كان القول «قد جلس» يدلّ على فعل مُحقَّق، وجب إدراجه في الأفعال؛ وإذا دلَّ على انفعال ففي «ما نفعل» أو «ما ينفعل». أمّا القول «قد ارتفع» فلا يعني إلّا أنّه في جهة «فوق». فهو مثل القول «إنّه في جهة تحت» أو «إنّه في الوسط». وإذا كان الاضطجاع في مقولة «الإضافة» لماذا لا يكون/ فيها «المُضطجع» أيضًا؟ ثمّ إنّ «اليمين» في المقولة ذاتها؛ و«القائم في اليمين» و«القائم في الشِّمال» أيضًا. هٰذا ما نقوله في موضوع البحث هنا.

٢٥ وهنالك الذين يجعلون المقولات أربع، فيُوزِّعون الأشياء على أربعة وُجوه: الجوهر والكيف والجدَّة والإضافة. ثمّ إنّهم يجمعونها بمعنى مُشترَك واحد ويتصوّرونها كلّها في جنس واحد. ولأنّهم يجمعون الأشياء كلّها بمعنى واحد ويتصوّرونها واقعة تحت جنس واحد، فإنّهم يفسحون المجال لأقوال كثيرة./ ذٰلك بأنّ هٰذا المعنى الجامع الذي يدَّعونه يبدو على أنّه شيء غير واضح وغير معقول، كما أنّه لا يصحّ على الأمور الجسمانيّة ولا على المُنزَّهة عن

الجسمانيّة. ثمّ إنّهم لم يدلوا بالفُروق التي يُقسم ذٰلك المعنى الجامع بمُقتَضاها. فضلًا على أنّ هٰذا المعنى الجامع إمّا أن يكون حقًّا وإمّا ألّا يكون. فإن كان حقًّا، كان نوعًا من أنواع الحقّ؛ وإن لم يكن حقًّا، كان الحقّ والباطل شيئًا واحدًا. بله ما سوى ذٰلك/ من الاعتراضات لا يُحصى عددها. ولٰكنّ قصدنا أن نُنوِّع هٰذه الاعتراضات الآن، وأن نحصر بحثنا في التَّقسيم ذاته. إنّهم يجعلون الأُمور التي تُسند الأشياء إليها في المقام الأوَّل، على أنّهم يقدِّمون الهيولى على غيرها فيُسوّون بين ما يرون أنّه الأصل الأوَّل وبين ما يليه. وأوَّل ما يُؤدِّي إليه ذٰلك هو أنّهم يجعلون المُتقدِّمات والمُتأخِّرات في مقام واحد،/ مع أنّه يستحيل علينا أن نجمع المُتقدِّم والمُتأخِّر في جنس واحد. ففي الأشياء التي تتضمّن مُتقدِّمًا ومُتأخِّرًا يستمدُّ المُتأخِّر كيانه من المُتقدِّم. أمّا الأشياء التي تقع تحت جنس واحد، فإنّ كلًّا منها يحظى بكونه من هٰذا الجنس على التَّساوي، ما دام يجب في هٰذا الجنس أن يكون هو الأمر الواحد/ الذي بوساطته يُقال في الأنواع كلّها ما هي. على أنّهم، مع ذٰلك، يقولون في الهيولى، فيما أظنّ، إنّ كلّ ما سواها يتلقّى كيانه منها. هٰذا وإنهم يعدُّون المُسنَد إليه واحدًا، فلا يأتون على الحقائق بإحصائهم، بل يبحثون عن أُصولها. وشتّان ما بين القول في الأُصول والقول في الحقائق. أمّا إذا قالوا في الهيولى إنّها هي الحقُّ وحدها،/ وفي غيرها إنّه أحوالها، فإنّه كان ينبغي لهم ألّا يسلكوا الحقّ والأشياء الأُخرى في جنس واحد. ولَكانوا بالقول الصَّواب أحرى لو أقاموا الذات من ناحية وأحوالها من الناحية الأُخرى، ثمّ ذهبوا يُقسِّمون الأحوال بعد ذٰلك. وهٰذا يعود إلى القول في الأُمور التي تُسنَد الأشياء إليها إنّها قائمة من ناحية، وفي الأشياء الأُخرى إنّها قائمة من الناحية الثانية. في حين أنّ ما تُسنَد الأشياء إليه هو واحد ولا ينطوي على تفريق إلّا على التَّفريق/ الذي يكون بالتَّجزُّوء، فكأنّ المُستنَد إليه آنئذٍ حجم يُجزَّأ إلى أجزاء. مع أنَّ المُسنَد إليه بألّا يُقال فيه إنّه يتجزَّأ أحرى، ما داموا يعتقدون في الذات أنّها لا تتجزَّأ.

٢٦ أمّا القول الأبعد عن المعقول على وجه الإطلاق هو أن يُجعل ما يكون بالقُوَّة مُتقدِّمًا على الأشياء كلّها وألّا يُقدَّم الفعل مُحقَّقًا على القُوَّة. فإنّ ما يكون بالقُوَّة لن ينتقل يومًا إلى حال الفعل مُحقَّقًا، ما دام له مقام الأصل في عالَم الحقائق. والواقع هو أنّه لن يُحقَّق ذٰلك من تلقاء ذاته، بل يجب فيه وجهان: إمّا أن يتقدَّمه ما يكون بالفعل مُحقَّقًا،/ فلا يعود هو أصلًا بعد ذٰلك، وإمّا أن يقولوا فيهما إنّهما قائمان معًا، فيُخضعون الأُصول للاتِّفاق والمُصادفَة. وبعدُ إذا كانا قائمين معًا، فلماذا لا يُقدَّم ما يكون فعلًا على ما يكون بالقُوَّة؟ ولماذا يكون هٰذا الأخير أوفر حقًّا، ولا ذاك؟ وإذا كان القائم بالفعل مُحقَّقًا هو المُتأخِّر، فبأيّ معنى؟ فإنّ الهيولى لا تُحدِثُ المثال، كما أنّه لا تُحدث الكيف، وهي من الكيف محرومة؛ فلا ينبعث الفعل مُحقَّقًا

ممّا يكون بالقُوَّة،/ وإلّا لَغدا هٰذا الأخير مُنطوِيًا على ما يكون بالفعل مُحقَّقًا وبطل في كونه حدًّا بسيطًا. هٰذا وإنّ الإلٰه عندهم يحلّ المقام الثاني بعد الهيولى إذ إنّه جسد مُركَّب من مثال وهيولى. فأنّى له المثال؟ إن تَوافَر له بدون حُصول الهيولى كان الإلٰه في الأصل مثالًا، فكان بُنيَة معنويّة مُنزَّهة عن الجسميَّة، وغدا الفاعل الأوَّل مُنزَّهًا هو أيضًا عن الجسمانيّة. أمّا إذا خلا من الهيولى وكان مع ذٰلك/ مُركَّبًا في ذاته، على أنّه أمر جسمانيّ، فإنّهم يلجأون إلى هيولى جديدة تكون الهيولى الرَّبَّانيَّة. ثمّ كيف تكون الهيولى أصلًا وهي جسد؟ فإنّ جسدًا لن يكون من غير كثرة، وإنّ كلّ جسد، فمن هيولى أوَّلًا وكيف ثانيًا. وإن كان هٰذا الجسم على خلاف ذٰلك، قيل في الهيولى إنّها جسم عن طريق الاشتراك في الإسم. أمّا إذا قيل في الأجسام إنّ المعنى الجامع بينها هو كونها بالأبعاد الثَّلاثة،/ فالذي يعني هو الجسم الهندسيّ آنذاك. وإذا أضافوا الصَّلابة إلى الأبعاد الثَّلاثة، لم يكن ما يعنون بذٰلك شيئًا واحدًا، إذ إنّ الصَّلابة كيف أو من قبيل الكيف. ثمّ إنّ الصَّلابة من أين تأتي؟ ومن أين يكون الجسم بالأبعاد الثَّلاثة؟ أو إن شئنا فلْنقل من هو الذي أقام الامتداد؟ فإنّ الكون بالأبعاد الثَّلاثة لا ينطوي على الهيولى في بُنيَته المعنويّة. كما أنّ الهيولى في بُنيَتها المعنويّة لا تنطوي على الكون بالأبعاد الثَّلاثة./ فإذا ما نال الهيولى شيء من الكمّ بطلت في كونها أمرًا بسيطًا. ثمّ أنّى للجسم وحدته؟ فإنّه ليس بوحدة في واقعه، بل كان واحدًا بوساطة اشتراكه في الوحدة. كان ينبغي إذًا أن يُفكِّروا بأنّه يستحيل عليهم أن يُقدِّموا الحجم على الأشياء كلّها، فيضعوا ما ليس بحجم والواحد أوَّلًا، ثمّ ينطلقوا من الواحد لينتهوا إلى الكثرة، وممّا ليس بالكمِّ لينتهوا/ إلى ما يكون بكمّ. فإنّ أقلّ ما يُقال في الأمر هو أنّ الكثرة لا تكون ما لم يكن الواحد، وكذٰلك الأمر في ما يكون بالكمّ وما يكون عنه مُنَزَّهًا. وإذا كان القائم بالكمّ واحدًا، فإنّ وحدته لا تأتيه من ذاته، بل من اشتراكه الواحد عَرَضًا. يجب في ما يكون أوَّلًا واصلًا أن يُقدَّم على ما يكون بالعَرَض إذًا. وإلّا فكيف يقع العَرَض؟ ثمّ يجب في العَرَض أن يبحث عن الوجه الذي وقع عليه. ولو/ فعلوا رُبَّما عثروا على الواحد الذي لا يكون واحدًا بالعَرَض. هٰذا على إنّي أعني بالشَّيء أن يكون عَرَضًا ألّا يكون واحدًا من تلقاء ذاته، بل باستمداده الوحدة من غيره.

٢٧ ثمّ إنّه كان ينبغي لهم إلى جانب ذٰلك كلّه أن يرعوا لأصل الأشياء كلّها حرمته في مقامه السامي. فلا يجعلون أصلًا ما كان من الصورة محرومًا، للانفعال قابلًا، من الحياة خاليًا. وهو شيء لا روح له ولا نور ولا حدَّ يضبطه. ثمّ إنّهم ينسبون الذات إلى هٰذا الشَّيء! أجل إنّهم يُلحِقون الإلٰه بذٰلك كلّه ابتغاء الرّثاء./ ولٰكنّه إلٰه يستمدُّ كيانه من الهيولى وهو مُركَّب مُتأخِّر؛

بل إنّه الهيولى في حال من أحوالها. ثمّ إذا كانت الهيولى هي التي تُسنَد الأشياء إليها، فلا بدَّ من شيء آخر يُؤثِّر فيها وهو خارج عنها فيُتيح لها أن تكون مُستَنَدًا لما ينبعث منه إليها. أمّا إذا كان ذٰلك الإلٰه هو ذاته في الهيولى على أنّه محلّ تُسنَد/ الأُمور إليه وقد نشأ مع الهيولى، فإنّه لا يُتيح للهيولى أن تكون للأشياء مُسنَدًا، كما أنّه لا يسعه أن يكون هو ذاته مُسنَدًا مع الهيولى. ولَعمري، ما عسى أن يكون الشَّيء الذي يغدو أنّ له مُسنَدًا، وقد زال ما كان يجعله مُسنَدًا بعد فناء الأشياء كلّها في ما ادّعوه مُسنَدًا للأشياء؟ فإنّ المُسنَد إليه من باب المُضاف، وليس مُضافًا إلى ما يكون فيه،/ بل إلى ما يكون فيه كامنًا وهو يفعل. ثمّ إنّ المُسنَد إليه هو على هٰذه الحال بالنِّسبة إلى ما ليس بمُسنَد إليه. ويعني هٰذا أنّه كذٰلك بالنِّسبة إلى شيء خارج عنه؛ فأصبح هٰذا الأمر في الخارج عنه مُهمَلًا. أمّا إذا كانوا لا يحتاجون إلى شيء يردّ على المُسنَد إليه من الخارج، وإذا كان بوسع المُسنَد إليه ذاته أن يكون كلّ شيء بتشكُّلاته المُختلِفة (كما أنّ الراقص يتحوَّل برقصه إلى الهيئات كلّها)/ لم يكن لدينا مُسنَد إليه، بل كان المُسنَد إليه هو الأشياء كلّها. ولا غرو، فإنّ الراقص ليس مُسنَدًا تُسنَد إليه الهيئات التي يتكيَّف بها، إذ إنّها كلّها أفعاله. وكذٰلك في ما يدعونها الهيولى: ليست هي المُسنَد للأشياء كلّها إذا كان ما سواها مُتفرِّعًا عنها. ولعلَّ الأوْلى أنّه ليس من شيء سواها مُطلَقًا ما دامت الأشياء الأُخرى هي الهيولى في حال من أحوالها كما أنّ الراقص/ هو هيئاته كلّها التي بها يتكيَّف. وإن لم تكن الأشياء الأُخرى، أدَّى عدمها إلى القول في الهيولى إنّها ليست مُسنَدًا تُسنَد الأُمور إليه، بل إنّها ليست شيئًا من الأشياء. ولٰكنّها ما دامت هيولى فقط انتفى عنها حتّى كونها هيولى. ولا غرو، فإنّ الهيولى من قبيل المُضاف، والمُضاف مُتعلِّق بغيره وهو من جنسه، فيُقال في الضِّعف مثلًا إنّه يتعلَّق بالنِّصف، ولا يُقال في الذات إنّها مُتعلِّقة بالضِّعف./ فكيف يتعلَّق الحقّ بالباطل إلَّا عن طريق العَرَض؟ أمّا الشَّيء الذي يكون في ذاته فإنّ عَلاقته بالهيولى عَلاقة الحقّ بالحقّ. وإن كان ما من شأنه أن يقع قوَّة فقط، أعني لم يكن ذاتًا، لم تكن الهيولى ذاتًا هي أيضًا. فينتج عن ذٰلك أنّهم يعيبون على غيرهم جعله الذات ممّا ليس ذاتًا، ثمّ يجعلون هم من الذات ما ليس ذاتًا. فإنّ العالم،/ من حيث إنّه عالم، ليس ذاتًا عندهم. وإنّه لغريب، لعمري، أن تكون الهيولى، وهي المُسنَد إليه، ذاتًا، ثمّ لا تكون الأجسام أشدَّ ذاتيّة؛ وأغرب أيضًا ألَّا يكون العالم أشدَّ ذاتية من الأجسام، بل لا يكون ذاتًا إلَّا بقدر ما يكون جزءًا من المُسنَد إليه. كما أنّه بعيد عن المعقول ألَّا يستمدّ الحيوان ذاته من النَّفْس، بل من الهيولى فقط، وأن تكون النَّفْس/ حالًا من أحوال الهيولى ومُتأخِّرة عليها. فأنَّى للهيولى أن تكون منفوسة، وأنَّى للنَّفْس بوجه عامّ أن تكون قائمة في ذاتها؟ بل كيف تُصبِح الهيولى في بعض الأحايين أجسامًا، ثمّ تكون النَّفْس في جزء آخر من أجزائها؟ فإذا ورد المثال من الخارج، لن تنشأ قطّ نفس بقبول كيف على الهيولى، إنّما تنشأ

٤٥ أجسام لا نفس لها. أمّا/ إذا أثبتنا شيئًا يجبل هو الهيولى ويصنع النَّفْس، فإنّ قَبْل النَّفْس تَحدُث تلك التي تَحدُث.

٢٨ لٰكنّا نقف عند هٰذا الحدّ من قولنا ما دامت الاعتراضات على هٰذا الافتراض كثيرة. فإنّ الردَّ على هذيان بهٰذا الوُضوح ضرب من الهذيان أيضًا. وهو ردٌّ تكون غايته الدَّلالة على أنّهم يُقدِّمون الباطل كأنّه الحقّ في معناه الأعظم، كم أنّهم يجعلون الأوَّل آخِرًا والآخِر أوَّلًا. وسبب ٥ ذٰلك هو أنّهم يتَّخذون الإحساس والاعتقاد/ دليلين لإثبات الأُصول وغيرها. يعتقدون في الأجسام أنها هي الحقائق، ثم يروِعُهم تحوّل بعضها إلى بعضها الآخر، فيتصوّرون ما يكون باقيًا تحتها أنّه هو الحقّ. فكأنّ المرء إذا تصوَّر المكان ظنّ فيه أنّه بأن يكون هو الحقّ أحرى من ١٠ الأجسام، لأنّ الفساد لا يعتريه./ والواقع هو أنّ المكان ثابت لديهم. ولٰكن يجب ألَّا نتصوَّر حقًّا كلّ شيء ثبت على الدَّوام، بل أن نتبيَّن أوَّلًا ما هي الأوصاف التي تلزم الحقّ حقًّا، والتي إذا حضرت حضر معها البقاء على الدَّوام. فإنّ الظِّلّ الذي يبقى دائمًا وهو يُلازِم شيئًا يتغيَّر ليس أجدر من الشَّيء بأن يكون حقًّا. ثمّ إنّ العالَم المحسوس مع ما تُسنَد الأُمور إليه ومع الأشياء ١٥ الأُخرى الكثيرة،/ إنّما يُصبِح هو الكلّ الذي بكثرته يغدو بأن يكون الحقّ أجدر من الشَّيء الواحد الثابت في ذٰلك المُسنَد إليه. وإذا كان الكلّ هو الحقّ حقًّا فكيف يكون المُسنَد إليه حقًّا وهو الباطل؟ هٰذا على أنّ الأشدَّ غرابة في رأيهم هو أنّهم، بالرَّغم من اطمئنانهم للإحساس في كلّ شيء، يجعلون حقًّا ما لا يُنال بالحسّ. وليسوا على صواب في وصفهم الهيولى بالصَّلابة، ٢٠ إذ إنَّ الصَّلابة من قبيل الكيف./ وإذا قالوا في الهيولى إنّها تُدرَك بالروح، فيا له من روح غريب هٰذا الروح الذي يُقدِّم الهيولى عليه هو ذاته، ويعترف للهيولى بأنّها الحقّ، وهو أمر لا يعترف لذاته هو به. فما داموا يعتقدون في هٰذا الروح أنّه ليس حقًّا، كيف يطمئنّون إليه مخبرًا عمّا فوقه وليس بين الطَّرفين قطُّ تَجانُس؟ هٰذا وإنَّا قد سبق لنا وقُلنا القول الكافي في هٰذه الطَّبيعة وفي ما ٢٥ تُسنَد الأُمور إليه على/ اختلاف أنواعه.

٢٩ وبعد، فلا غرو إن كان الكيف عندهم شيئًا يختلف عن المُسنَد إليه، وهو أمر يُسلِّمون به. وإلَّا لما كانوا يُصنِّفون الكيف في مقام آخر. على أنّه إن كان شيئًا آخَر، وجب فيه أن يكون هو أيضًا من البسائط. فكان حينئذٍ غير مُركَّب، وليس فيه هيولى من حيث كونه كيفًا، وكان ٥ مُنزَّهًا عن الجسمانيّة وفعّالًا؛ وغدت الهيولى تحته لتنفعل به./ أمّا إن قلنا في الكيف إنّه مُركَّب، فإنّا نقول هذيانًا. فإنّ هٰذا التَّقسيم يجعل البسيط والمُركَّب في طبقة واحدة ومن جنس واحد. هٰذا أوَّلًا. ثمّ إنّه، ثانيًا، يُثبِت كلًّا من النَّوعين في الآخر. فكأنّا نُقسِّم العِلْم

ونقول إنّه عِلْم قواعد اللُّغَة من ناحية، وعِلْم قواعد اللُّغَة مع شيء آخر من الناحية الأُخرَى./ أمّا إذا قالوا في الكيف إنّه الهيولى مُكيَّفة، فأوَّل ما ينتج عن قولهم هو أنّ البُنَى المعنويّة تكون هيولانيّة في نظرهم. فلا تُقبل على الهيولى بحيث يُنشِئ الطَّرفان مُركَّبًا ما، بل تكون مُركَّبة من مثال وهيولى قبل المُركَّب الذي تُحدِثه. وهٰذا يعني أنّ تلك البُنَى المعنويّة ليست مثالًا ولا بُنًى معنويّة، وإن قالوا في البُنَى المعنويّة إنّها ليست إلّا الهيولى في حال من أحوالها، ساقهم ذٰلك إلى القول في الكيف/ إنّه من قبيل الوضع ووجب تصنيفه في الجنس الرابع. ولٰكن إن كان لهٰذا الوضع عَلاقة جديدة، فما الفرق بينه وبين غيره؟ لا شكَّ في أنّ الوضع هنا أوفر قيامًا في الذات، ولٰكن إن لم يكن في الوضع هنالك قيام في الذات أيضًا، فلماذا يحصونه على أنّه جنس واحد أو نوع واحد؟ فإنّه يستحيل على الحقّ والباطل أن يجتمعا في صنف واحد./ ولٰكن ما عسى أن يكون هٰذا القائم بوضع مُعيَّن والواقع على الهيولى؟ إنّه إمّا أن يكون شيئًا حقًّا، وإمّا أن يكون باطلًا. فإن كان شيئًا حقًّا، كان شيئًا مُنزَّهًا عن الجسميّة تنزيهًا تامًّا. وإن كان باطلًا، فالقول فيه قول باطل، وهو هيولى فقط، وما كان الكيف شيئًا. وكذٰلك الأمر في القائم بالوضع المُعيَّن أيضًا إذ إنّه أشدّ بُطلانًا. أمّا ما يقولون فيه إنّه من الجنس الرابع، فهو بأن يكون أشدَّ بُطلانًا أحرى أيضًا. ومن ثمّ كانت الهيولى هي الحقّ وحدها. ولٰكن من عساه أن/ يُخبِرنا عن ذٰلك؟ ليست الهيولى هي التي تُطلِعنا عليه. وإن لم تكن تُطلِعنا عليه هي، كان الروح هو الذي أخبر، أعني الروح على أنّه الهيولى في حال من أحوالها. مع أنّ قيامها في هٰذه الحال من أحوالها فُضول في الكلام لا معنى له. ومهما يكن من أمر، فإنّ الهيولى هي التي تخبر عمَّا نحن فيه وتُدرِكه. وإن كان ما تُخبر عنه شيئًا معقولًا، كان من الغريب أن تعرف وأن تقوم بأفعال النَّفْس وهي لا تملك روحًا ولا نفسًا. أمّا إن كان قولها غير معقول،/ وهي تتنكَّر آنذاك بما لم تكن عليه في ذاتها، ويستحيل عليها كونها به، فإلى مَن ينبغي ردُّ هٰذا الهذيان؟ إلى الهيولى، إن كان القول قولها. ولٰكنّها ليست هي القائلة، بل القائل هو الذي حصل فيه منها الشَّيء الكثير، وهو منها بكامله. وإن كان جلّ ما يُقال فيه هو أنّه حاصل على نفس، فإنّه يجهل نفسه ويجهل الملكة التي يتمتَّع بها والتي تستطيع أن تقول القول الصادق في تلك الأُمور كلّها./

٣٠ أمّا الأشياء التي تكون في حال من الأحوال، فإنّه من الغريب أن تُصنَّف في المقام الثالث أو في مقام آخر مهما يكن ما دام كلّ منها حالًا من الأحوال التي تلزم الهيولى. لٰكنّهم يقولون في ما يكون على حال من الأحوال إنّ بعضه يختلف عن بعضه الآخر. فكون الهيولى على هٰذا الحال أو تلك شيء، وكون الأشياء في حال من الأحوال شيء آخر. ثمّ إنّ الكيف يُلازِم الهيولى وهي على حال من/ أحوالها؛ أمّا الأشياء التي تكون في ذاتها على حال من

الأحوال، فإنّها تُلازِم الكيف. بيد أنّه ما دام الكيف ليس إلّا الهيولى وهي على حال من أحوالها، عاد الأمر عندهم في الأشياء التي تكون على حال من الأحوال إلى أن تردَّ إلى الهيولى، وأصبحت هٰذه الأشياء لازمة للهيولى. فكيف يغدو ما يكون على حال من الأحوال صنفًا واحدًا وهو ينطوي على الفُروق الكثيرة في نطاق ما هو عليه في ذاته. كيف يُجعل في صنف واحد ما يُقدَّر بثلاثة أذرع،/ وما يكون أبيض في حين أنّ الأوَّل قائم بالكمِّ والآخر بالكيف؟ وكيف نقول ذٰلك في «الأين» وفي «المتى»؟ ثمَّ بوجه عامّ في أيّ معنى يُقال في التَّحديدات «الأمس» و«العام الماضي» و«في المعهد» و«المجمع» إنّها في حال من الأحوال؟ وما هو معنى كون الزَّمان في حال من الأحوال بوجه عامّ؟ كلّا! لا يُقال هٰذا القول عن الزَّمان، ولا عمّا يكون في الزَّمان، ولا عمّا يكون في المكان ولا عن المكان ذاته./ ولَعمري، من أيّ وجه يُقال عن الفعل إنّه في حال من الأحوال؟ ذٰلك بأنّه لا يُقال في الفاعل إنّه في حال من الأحوال، بل إنّه فاعل من وجه ما. أو إنّا لا نقول فيه إنّه فاعل من وجه ما إنّه فاعل فقط. كما أنّ المُنفعِل ليس في حال من الأحوال، بل إنّه مُنفعِل من وجه ما أو إنّه، إجمالًا، مُنفعِل ما دام كذٰلك. رُبَّما لا يقع الكون على حال من الأحوال إلّا على الوضع وعلى المِلْك. بل الصَّحيح في المِلْك أنّه ليس كون الشَّيء على حال من الأحوال/ بل كون الشَّيء مالكًا فقط. أمّا المُضاف فإنّه لو كانوا يجعلونه مع المقولات الأُخرى في صنف واحد، لأدَّى بنا الأمر فيه إلى قول آخر. فنبحث عمّا إذا كانوا يعترفون بضرب من القيام في الذات لمثل تلك العَلاقات. والواقع هو أنّهم كثيرًا ما ينفونه عليها. وبعد، فإنّه من الهذيان أن نتصوَّر شيئًا واقعًا على الأشياء الموجودة ونصنفه معها في طبقة واحدة فنجعله مع ما يتقدَّمه في جنس واحد./ فإنّه لا بُدَّ من الواحد والاثنين أوَّلًا حتّى يكون النِّصف والضِّعف. هٰذا وإنّ ثمَّة الذين ذهبوا في الحقائق أو في أصولها مذاهب أُخرى. فلْنبحث في أقوالهم إذًا سواء أجمعوا الحقائق بما لا نهاية له أم مُتناهِية، جسمانيّة منزَّهة عن الجسميَّة، أو تصوَّروها مُركَّبة من الطَّرفين. وبوسعنا أن نخوض هٰذا البحث، مُنفرِدين بكلّ مذهب على حياله، مُتقيِّدين/ بأقوال القُدَماء للرَّدِّ على هٰذه المذاهب كلّها.

# الفصل الثاني

## (٤٣)

## في الحَقّ وأَجناسه (المقال الثاني)

١ لقد أَمعنّا النَّظر في الأَجناس التي تُعرَف بالأَجناس العشرة. ثمّ أَتينا على ذكر هٰؤلاء الذين يردّون الأشياء كلّها إلى جنس واحد ويجعلون تحته طبقات أَربعًا كأنّها أَنواع. فيلزم عن ذٰلك كلّه أن نُبدي رأينا في الموضوع ما عسى أن يكون مُحاولين أن نردّ ما يبدو لنا إلى مذهب أفلاطون. هٰذا وإنه لو/ كان يجب في الحَقّ أن نتصوّره واحدًا، لَمَا وجب أن نطرح الأَسئلة التالية: هل يشمل الأَشياء كلّها جنس واحد؟ هل نجد أجناسًا لا تقع تحت جنس واحد؟ هل يجب الاعتراف بوجود أصول، وبأن هذه الأصول هي الأجناس ذاتها والأجناس هي الأصول ذاتها؟ هل الأُصول كلّها أجناس في حين أنّ الأجناس ليست أُصولًا، أم هل الصَّحيح على خلاف ذلك؟ هل نجد في الطَّرفين أنّ بعض/ الأُصول أجناس وبعض الأجناس أُصول؟ أو نجد في الطَّرف الأوَّل ما يشتمل عليه الطَّرف الآخر في حين أنّا لا نجد في هٰذا الطَّرف إلّا شيئًا ممّا يشتمل عليه الطَّرف الأوَّل؟ ولٰكنّا ما دمنا نقول في الحَقّ إنّه ليس واحدًا (وقد ورد عند أفلاطون وغيره سبب ذٰلك)، أصبح لا بدّ من البحث الدَّقيق في كلّ تلك الأسئلة./ وأوَّل ما نتقدّم به هو القول في أصناف الحَقّ كم هي وبأيّ معنى يَرِدُ ذكرها. هٰذا وإنّا ما دُمْنا نبحث في الحَقّ أو في الحقائق، فلا بدّ أوَّلًا من أن نتبيّن التَّقسيم الذي يتناول هٰذه الأُمور. فما عسى أن يكون ما نقول فيه إنّه الحَقّ (وهو موضوع بحثنا الآن بالذات)؟ ثُمَّ ما عسى أن يكون ذٰلك الذي يبدو لغيرنا أنّه الحَقّ؟ فنقول في هٰذا الأخير إنّه الكون والصَّيرورة وليس الحَقّ حقًّا بحال./ على أنّه يجب في هٰذين الطَّرفين ألَّا نتصوّرهما منفصلًا بعضهما عن بعض بمعنى أنّهما من جنس واحد هو «الشَّيء» مُوزَّعًا إلى نوعين، نوع الكون والصَّيرورة ونوع الحَقّ. كما أنّه ينبغي ألّا نظنّ في أفلاطون أنّه ذهب إلى ذٰلك. إنّ من الهذيان أن يستوي لدينا الحَقّ والباطل، فنكون بمنزلة مَن إذا رأى سقراط جعله هو وصورته في مقام واحد. وإنّ التَّقسيم/ هنا يعني الفصل وجعل الشَّيء على حياله والقول في ما يبدو أنّه الحَقّ ليس هو الحَقّ، فيدلّنا على أنّ الحَقّ هو شيء آخر. ولقد أَشار أفلاطون، إذ أَضاف إلى الحَقّ كونه باقيًا على الدَّوام، إلى أنّه يجب في الحَقّ أن يكون

بحيث تَصدق حقيقة الحَقّ في ما تكون عليه. هٰذا هو الحَقّ الذي نتناوله بقولنا ونبحث فيه من حيث إنّه ليس شيئًا واحدًا. على أنّا، بعد ذٰلك، إذا رأينا في القول خيرًا، سنقول شيئًا في الكون والصَّيرورة، وفي ما يكون ويصير في العالَم الحِسِّيّ.

٢ وما دُمْنا نقول في الحَقّ إنّه ليس شيئًا واحدًا، فهل يُحصَر بعدد أَو ننفي عنه النِّهاية؟ وبأَيّ معنى نقول فيه إنّه ليس شيئًا واحدًا؟ نقول ذٰلك في الحَقّ بمعنى أنّه واحد ومُتعدِّد في الآن ذاته، ثمّ إنّه شيء واحد مُتعدِّد الوُجوه ينطوي على الكثرة تضمّها الوحدة. فلا بُدَّ للشَّيء، وهو كذٰلك واحد في ذاته، من أن يكون على نحو ما يلي: إمَّا أن يقوم واحدًا بالجنس فتغدو الحقائق أَنواعه وبها يكون هو أَشياء كثيرة تجمع الوحدة بينها. وإمَّا أن يتوزَّع إلى أجناس كثيرة، فتقع الأشياء كلّها في حُكْم الشَّيء الواحد./ أو يكون ذا أجناس مُتعددة، ثمَّ لا يخضع جنس لصاحبه بل يُحيط كلّ جنس بالأُمور التي يشتمل عليها، سواءٌ أغدت هٰذه الأُمور أجناسًا أقلّ شأنًا، أو أمست أنواعًا تشتمل بدورها على أفراد. ثُمَّ تُسهِم هٰذه الطَّبقات كلّها في إنشاء الطَّبيعة الواحدة، ومنها كلّها يستوي العالَم الروحانيّ في بُنيانه وهو العالَم الذي نقول فيه إنّه الحَقّ. وإن كان ذٰلك،/ فإنّ هٰذه الطَّبقات ليست أجناسًا فقط، بل هي أُصول الحَقّ أيضًا. فإنّها أجناس لأنّ تحتها الأجناس الأُخرى التي تكون دونها رتبة، ثمّ الأنواع والأفراد معها. وإنّها أُصول ما دام الحَقّ، وهو كذٰلك، ينبعث منها، وما دام الكلّ من هٰذه الأُمور قائمًا. ولو كانت الكثرة من الأُمور التي إذا تضافرت كلّها على عمل واحد أخرجت الكلّ، ثمّ لم تنطوِ على شيء تحتها،/ لأَمست هٰذه الأمور أُصولًا وما كانت أَجناسًا. مثل ذٰلك مثل مَن إذا عمد إلى العناصر الأربعة أَحدث العالَم الحِسِّيّ من النار وغيرها من نوعها. فإنّ هٰذه العناصر أُصول وليست بأجناس إلّا إذا كان الجنس مُجرَّد إسم مُشترَك. إنّا نقول في بعض الأَجناس إنّها أُصول إذًا. أفنعني بذلك أنّا نخلط الأجناس بعضها ببعض،/ كلّ جنس مع ما يقع تحته من أشياء فنُخرج الكلّ كاملًا بوحدته ونجعله خليطًا من الأشياء كلّها؟ كلّا! لأنّ الشَّيء يكون بالقُوَّة آنذاك لا بالفعل، ثُمَّ إنّه لا يكون محضًا خالصًا. بل ندع الأجناس بما هي عليه في ذاتها، أمّا الأفراد فنخلطها. وما عسى أن يكون من أمر الأجناس في ذاتها آنذاك؟ إنّها تبقى على ما هي عليه في ذاتها وعلى صفائها،/ ولا تنال منها الأمزجة قطّ. وكيف يكون ذٰلك؟ فهٰذا بحث نُرجِئه إلى حينه.

لقد سلَّمنا إذًا بوُجود الأَجناس وبأنّها أُصول للذات أيضًا، كما أن سلّمنا، من ناحية أُخرى، بأنّ هٰذه الأصول تختلف عن مُركَّباتها. أمّا الآن فينبغي لهٰذه الأجناس أن تُذكَر من أيّ وجه يُقال فيها إنّها أجناس، وكيف نُميِّز بعضها عن بعضها الآخر، وما/ لنا لا نجمعها تحت حدّ واحد. وإلّا لغدا اجتماعها كأنّه من قبيل الصُّدفَة والاتِّفاق، وقد أحدثت به شيئًا ما قائمًا في

الوحدة، مع أنّه، أن تَدخل كلّها في حُكْم واحد، أشدّ قُربًا إلى المعقول. الواقع هو أنّه لو كان يجوز في هٰذه الأُمور كلّها أن تكون أنواع الحَقّ، ثُمَّ أن تَدخل الأفراد في هٰذه الأنواع بدون استثناء فرد منها، لكان القول بذٰلك قولًا مُمكِنًا. بيد أنّا إن ذهبنا هٰذا المذهب أبطلنا القول بالأجناس ذاتها. / فإنّ الأنواع لن تكون أنواعًا حينذاك، ولن تقع تحت الواحد كثرة بوجه عامّ، بل تكون الأَشياء كلّها واحدًا ما دام لا يخرج عن نطاق هٰذا الشَّيء الواحد شيء آخر أو أشياء أُخَر. وكيف يكون الواحد أشياء كثيرة بحيث يُولِّد الأنواع ما لم يكن معه شيء آخر؟ فإنّه لن يكون هو في ذاته أشياء كثيرة إلّا إذا جزّأناه على أنّه مُقدَّر بكمّ، لٰكنّ المُجزَّئ حينئذٍ يكون شيئًا آخر. / أمّا إذا كان يتجزَّأ أو يتقسَّم هو في ذاته بوجه عامّ، فإنّه يكون مُجزَّءًا قبل تجزّوئه. ولهٰذا السَّبب ولأسباب غيره كثيرة يجب العُدول عن القول بالجنس الواحد، مع العِلْم بأنّه يستحيل علينا حينئذٍ أن نقول في الشَّيء مهما يكن إنّه الحَقّ أو إنه الذات. وإذا قيل فيه إنّه الحَقّ، وقع عليه هذا القول عرضًا، مثلما لو قيل في الذات إنّها بيضاء، وهو قول لا يدلّ على الأبيض ما هو عليه في ذاته.

٣ نقول في الأجناس إنّها كثيرة إذًا، وهي ليست كثيرة بالمُصادَفة والاتّفاق، بل تنبعث كلّها من الواحد. ولٰكن، حتّى ولو كانت مُنبعِثة من الواحد، لم يُقل هٰذا الواحد فيها وهي على ما تكون عليه في ذاتها. فلا يمنع مانع، بعد ذٰلك، من أن يكون الشَّيء مُختلِفًا عن غيره في النَّوع، قائمًا في ذاته جنسًا على حياله. وهل يكون هٰذا الواحد خارجًا عن الأَجناس التي تنشأ، وهو سببها، ثُمَّ لا/ يُقال فيها على ما هي عليه في ذاتها؟ نعم، إنّه خارج عنها. فإنّ الواحد فوق الحَقّ بمعنى أنّه لا يُحصَى مع الأجناس ما دامت الأجناس قائمة بوساطته وهي مُتساوٍ بعضها مع بعض في كونها أجناسًا. وما بالنار أَلَا نُحصيه مع الأجناس؟ ذٰلك لأنّا نبحث في الحقائق، لا في ما يستوي فوقها. هٰذا قول يصحّ على ذٰلك الواحد؛ ولٰكن ما/ عسى أن يكون الأمر الواحد الذي نُحصيه مع الأجناس؟ فرُبَّما أخَذَنا العجب من أن يكون هٰذا الأمر الواحد مَحصيًّا مع مُسبِّباته. إذا قُلنا فيه إنّه تحت جنس واحد هو والأشياء الأُخرى، لم نقل قولًا معقولًا. ولٰكنّه رُبَّما يُحصَى مع مُسبِّباته بمعنى أنّ الجنس وما سواه يكون مُتأخِّرًا عليه. ثُمَّ قد تكون هٰذه المُتأخّرات مختلفة عنه وهو لا يقال فيها جنسًا أو شيئًا آخر مهما يكن. / فإن كان ذلك كذلك وجب في المتأخِّرات أن تكون أجناسًا مُشتمِلة على أمور تقع تحتها. إنّك إن أحدثت السَّير عندما تسير لم يقع السَّير تحتك جنسًا. وإن لم يكن للسَّير شيء آخر يقع قبله جنسًا، بل كان ما يجيء بعده فقط، غدا السَّير جنسًا بين الحقائق. بل ربَّما يجب في الواحد/ ألّا نقول فيه إنّه للأشياء الأُخرى سببها. فتُمسي هٰذه الأشياء كأنها أجزاؤه وعناصره، وتكون الأشياء كلّها

طبيعة واحدة تتجزّأ في صورنا الذِّهنيّة. أمّا هو فيكون بقُوَّته العجيبة شيئًا واحدًا يشمل الأشياء كلّها ويظهر متعدِّدًا ويتحوَّل إلى أشياء كثيرة عندما يتحرَّك مثلًا. ثُمَّ إنّ الطَّبيعة بخصبها/ هي التي تجعل الواحد قائمًا وهو ليس شيئًا واحدًا، وننطق نحن بأجزائه، إن جاز لنا القول، فنجعل كلّ جزء منها قائمًا في وحدته ونقول فيه إنّه جنس من الأجناس. على أنّا نجهل آنذاك أنّا لم نُدرِك الكلّ بأسره، بل يتناوله نُطْقنا بأجزائه جزءًا جزءًا، ثمّ نعود فنربط بعض هٰذه الأجزاء ببعض ما دمنا لا يسعنا أن نُمسِكها عن أن يسعى بعضها إلى بعض./ ولذٰلك نعود فندع الأُمور ترجع إلى الكلّ، ونُخلِي بينه وبين أن يصير واحدًا في ذاته أو بالأحرى أن يقوم هو واحدًا في ذاته. ولرُبَّما أصبح أمرنا أشدّ وضوحًا إن أدركنا هٰذه الأجزاء ما هي، وعرفنا عدد الأجناس ما هو قدره. فنتبيّن بذٰلك على أيّة حال تكون. إلّا أنّه ما دام قولنا يجب فيه ألّا يكون كلامًا مُرسَلًا فقط، بل نافذًا إلى تصوُّر ما نُعبِّر عنه وإلى عرفانه أيضًا، كان لا بُدَّ لنا من أن نُعالج/ موضوعنا على نحو ما يلي:

٤ إن أردنا أن نعرف حقيقة الجسد، وشئنا مثلًا أن نُدرِك ما يكون عليه في ذاته في هٰذا العالَم الحِسِّيّ، أفلا نتبيَّنه في جزء خاصّ من أجزائه، كالحجر مثلًا؟ فإنّ الحجر ما يكون منه بمنزلة المحلّ، وفيه الكمّ وهو مقداره، وفيه الكيف مثل اللَّون. أوَلسنا نستطيع أن نقول في كلّ/ جسم آخر إنّ للجسم في طبعه شيئًا كالذات والكمّ والكيف وكلّها أُمور قائم بعضها مع بعض، تتمايز ذهنًا في ما بينها ثلاثة ويكون الجسد الواحد هو لهذه الأمور الثَّلاثة؟ ثُمَّ إنّا لنحصي معها الحركة إذا كان الجسم مطبوعًا على الحركة في بُنيانه، وتكون هٰذه الأربعة شيئًا/ واحدًا وبها يُدرك الجسم الواحد كماله من حيث كونه شيئًا واحدًا. وبالمعنى ذاته يصحّ لنا أن نأخذ أَمرًا روحانيًّا ما قائمًا في ذاته على أنّه من الحَقّ حَقًّا وأَشدّ تحقُّقا للوحدة، إذا انتقلنا بالكلام إلى الذات الروحانيّة وأجناس العالَم الروحانيّ وأُصوله. فنصرف النَّظر آنئذٍ عن الصَّيرورة الكامنة في الأجسام وعن الإدراك بالإحساس وعن المقادير، إذ إن بعض الأشياء هنا لا يزال/ مُفارِقًا في ذاته مُتباعِدًا عن غيره. وعندها يأخذنا العجب من مثل هٰذا الواحد كيف يكون كثيرًا وشيئًا واحدًا في الآن ذاته. لقد سلّمنا في الأجسام بأنّ الجسم ذاته يكون قائمًا في الوحدة ومُتعدِّدًا. فإنّه هو ذاته يتجزَّأ إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، واللَّون فيه شيء في حين أنّ شكله شيء آخر،/ وكلّ منهما مُنفصل عن الآخر. أمّا إذا نظرنا إلى النَّفْس الواحدة في ذاتها، وهي لا بُعْد لها، في منتهى البساطة على نحو ما تبدو للعقل لدى مُلاحظته الأُولى لها، فكيف نتوقَّع أن نجد الكثرة فيها هي أيضًا؟ الواقع أنّا حسبنا المطاف مُنتهِيًا لمّا قسّمنا الحيّ إلى جسم ونفس. فالجسم/ مُتعدِّد الصُّوَر مُركَّب مُختلِف الوجوه، أمّا النَّفْس فكنّا واثقين من أن نجدها

بسيطة ومن أن نقف عندها في سيرنا، بمعنى أنّا أدركنا الأصل حينئذٍ. فلْننظر إلى هٰذه النَّفْس إذًا وقد تناولناها من الملأ الأعلى، كما كنّا قد تناولنا الجسم من العالَم الحِسّيّ. كيف يكون هٰذا الشَّيء الواحد أشياء كثيرة، وكيف/ تكون الأشياء الكثيرة شيئًا واحدًا، لا بمعنى أنّه شيء مُركَّب من عناصر كثيرة، بل بمعنى أنّه حقيقة مُتعدِّدة في وحدتها. هٰذا وقد قُلنا إنّا إنْ فهمنا ذٰلك وأدركناه بوُضوح تبيّنت لنا في الأجناس أيضًا الحقيقة التي ينطوي الحَقّ عليها.

٥ يجب أوّلًا أن نذكر أنّ كلّ جسم من الأَجسام، مثل أَجسام البهائم والنَّبات، مُتعدِّد الوُجوه والعناصر وذٰلك بأَلوانه وأَشكاله ومقاديره وأَنواع أَجزائه، فلهذا وجه ولذاك آخر. ولٰكنّها تخرج كلّها من شيء واحد: فإمّا أن تخرج من الواحد مُطلَقًا ومُباشَرة، وإمّا أن تأخذ من الواحد كلّه في كلّ ناحية من نواحيها، أَو إنّها تنبعث ممّا يكون أشدّ وحدة ممّا ينشأ عنه،/ بحيث تغدو هي بدورها أوفر حقًّا ممّا يحدث منها. وذٰلك لأنّ البُعْد عن الوحدة مُتناسِب البُعْد عن الحَقّ. وما دامت الأشياء تخرج من الواحد، وهو غير واحد بمعنى الواحد المُطلَق أو الواحد القائم في ذاته واحدًا (وإلّا لما أحدث كثرةً أجزاؤها مُنفصل بعضها عن بعض)، لم يبقَ إلّا أن تخرج من وحدة هي كثرة في الآن ذاته. إنّما كانت النَّفْس هي الصانع، وهٰذا يعني أنّها كثرة في وحدة إذًا. ثُمّ ماذا؟ هل هٰذه الكثرة/ في الأجسام التي تحدث هي كثرة بُناها المعنويّة؟ أَو تكون الكثرة شيئًا والبُنَى المعنويّة شيئًا آخر؟ كلّا! بل إنّ النَّفْس ذاتها بُنيَة معنويَّة وخُلاصَة البُنَى المعنويّة، والبُنَى المعنويّة إنّما هي النَّفْس وقد تتحقَّق فعلًا إذ تفعل أفعالها مُسترسِلة مع ما تكون هي عليه في ذاتها، والنَّفْس بما هي عليه في ذاتها إنّما هي قُوَّة البُنَى المعنويّة فاعلة أفعالها. وبذٰلك، أعني بأفعاله في غيره، يتبيّن أنّ هٰذا الواحد هو مُتعدِّد العناصر. وإن لم تكن فاعلة، أو نظرنا إليها/ من حيث كونها غير فاعلة وعُدنا إلى ما ليس فاعلًا منها، ألا نجد عندها قُوًى كثيرة أيضًا؟ إنّا كلّنا مُعترِفون بكيانها؛ أنقول في هٰذا الكيان إنّه مثل كيان الحجر؟ كلّا لسنا أَمام أمر واحد هنا وهناك. لٰكنّ الكيان مع ذٰلك، في مثل الحجر، ليس هو الكيان بالذات للحجر، بل كون الحجر حجرًا./ فكذٰلك القول في النَّفْس حيث نجد أنّ الكيان للنَّفْس ينطوي، مع كيانها، على كونها نفسًا. فهل يُمسِي كيان النَّفْس شيئًا يختلف عن البواقي التي تُضاف إلى النَّفس في ذاتها فتُكمِّلها؟ أو أن يكون الحَقّ أوّلًا، ثُمَّ يقع فيه وجه فصلٍ يُحدث النَّفْس؟ كلّا! فإنّ النَّفْس شيء مُعيَّن حقًّا، ولكن ليس بمعنى ما يكون الإنسان أبيض، بل بمعنى أنّها/ ذات من وجه ما. وهٰذا يعني أنّ ما لديها إنّما يأتيها ممّا هي عليه في ذاتها.

٦ أوَيأتيها كلّ ما لديها من ذاتها حتّى تقوم بكيانها من ناحية، وبكيانها مع طبعها الخاصّ

من الناحية الأُخرى؟ ولٰكن إن قامت بكيانها مع طبعها الخاصّ وكان هٰذا الطَّبع الخاصّ من الخارج، فليس الكلّ الذي تقوم النَّفْس به هو الذات، بل يكون الذات بجانب منه فقط، وتُصبح الذات، لا النَّفْس كلّها، بل جزءًا من أَجزائها. ثُمَّ ما عسى أن يكون للنَّفْس كيانها/ مُجرَّدًا من كلّ شيء آخر؟ ليس أكثر من كيان الحجر. على أنّه يجب في هٰذا الكيان الذي هو كيانها أن يغدو في كونه كيانًا بمنزلة الأصل والمَنبع، بل إنّه بأن يكون كلّ ما هي النَّفْس عليه في ذاتها أحرى. فيجب فيه أن يكون حياتها إذًا، إذ إنّ كيان النَّفْس هو وحياتها شيء واحد. أَوَ تكون هٰذه الوَحدة وَحدة بُنيَة معنويّة؟ كلّا! بل إنّها وَحدة المُسنَد إليه، وهي وَحدة بمعنى أنّه يدخل فيها اثنان أو أكثر، بقدر الأُصول التي تقوم النَّفْس عليها. فإمّا أن تكون النَّفْس ذاتًا/ وحياة، وإمَّا أن تكون حاصلة عليها. وإن كانت حاصلة عليها، فإنّها، حاصلةً على الحياة، لا تكون في الحياة، كما أنّ الحياة لا تكون في الذات. وإن لم يكن أحد الطَّرفين حاصلًا على الآخر، وجب أن نقول إنّهما أمر واحد. إنّ النَّفْس شيء واحد ومُتعدِّد إذًا، وهو كلّ ما يظهر في وحدتها. إنّها أمر واحد في ذاته كثير مع غيره، بمعنى أنّه واحد يجعل ذاته كثيرًا بدُخوله في ما يكون بمثابة حركة./ فالكلّ واحد، ولٰكنّه يصير مُتعدِّدًا إذ يُحاوِل، إن جاز لنا القول، أن يُشاهِد ذاته وكأنّه لا يطيق أن يكون بذاته شيئًا واحدًا مع ما لديه من القدرة على أن يصير كلّ ما هو عليه في ذاته. إنّ المُشاهَدة هي التي جعلته يظهر شيئًا مُتعدِّدًا، إذ إنّ غايته من المُشاهَدة أن يعرف. فإذا بدا شيئًا واحدًا لم يكن عارفًا، بل كان، في الواقع، هو والمعروف شيئًا واحدًا./

٧ ما هي الأشياء التي تُشاهَد في النَّفْس إذًا وكم هو عددها؟ إنّا نجد في النَّفْس الذات والحياة وكلاهما أمر مُشترَك يتحقَّق في النُّفوس كلّها. ثُمَّ إنّ في الروح حياة أيضًا. فإذا شملنا بنظرنا الروح وحياته، مع ما سبق ذكره، جعلنا الحركة هي الأمر المُشترَك بمعنى أنّها الجنس الواحد الذي يصحّ على كلّ حياة. على أنّ الحياة الأُولى/ ذات وحركة، فلا بُدَّ من أن تتوزَّع على جنسين وإن كانت شيئًا واحدًا، فصلنا بالذِّهن ما تنطوي عليه فوجدنا أنّ هٰذا الشَّيء الواحد ليس قائمًا في الوحدة، وإلّا لما كان بوسعنا أن نفصله. هٰذا ولنذكر أنّ الحركة أو الحياة مُنفصِلة عن الكيان انفصالًا ظاهرًا في الأشياء الأُخرى، إن لم يكن في الكيان الحَقّ ذاته، ففي ظلّه/ الذي يُشارِكه إسمًا. ومثلما أنّ صورة الإنسان ينقصها الشَّيء الكثير، ولا سيّما الشَّيء الأهمّ أعني الحياة، فكذٰلك نجد الكيان في المحسوسات: إنّه لهو ظلّ الكيان وهو معزول عن الكيان الأسمى الذي كان في الأَصل الأوَّل حياة. بيد أنّ هٰذا المحسوس هو الذي يُتيح لنا عزل الكيان عن الحياة، وعزل الحياة عن الكيان./ إنّ للحَقّ أنواعًا كثيرة إذًا، وهو جنس واحد. أَمَّا الحركة فلا تُصنَّف تحت الحَقّ ولا في الحَقّ، بل تُصاحِب الحَقّ على أنّها لا تظهر فيه مثلما

يظهر الشَّيء في محلّه. فهي للحَقّ تُحقِّقه فعلًا ولا يُفصل بعضهما عن بعض إلّا ذهنًا. فإنّ الحقيقتينِ حقيقة واحدة إذ إنّ الحَقّ حَق بالفعل لا بالقُوَّة. غير أنّك إن أخذتهما مُنفصِلًا/ بعضهما عن الآخر وجدت الحركة في الحَقّ والحَقّ في الحركة. مثل ذٰلك مثلما يُقال في الحَقّ الواحد إنّ كلًّا من الطَّرفين يشتمل على الآخر، مع كون بعضهما مُنفصِلًا عن الآخر. على أنّ الذِّهن يقول فيهما، مع ذٰلك، إنّ كلًّا منهما مثال مُؤلَّف من شيئينِ وهو مثال واحد. هٰذا وإنّ الحركة إن ظهرت مع الحَقّ لم تُخرِج الحَقّ عن طبعه، بل تكون بِأن تجعل الحَقّ وكأنّه/ يزداد كمالًا أحرى. ثُمَّ إنّ الحَقّ لا يزال باقيًا على حاله طالما كان، وهو على ما وضعناه طبعًا، في ذٰلك النَّوع من التَّحرُّك. وإن كان الأَمر في الحَقّ على هٰذ الحال، ثُمَّ نفينا عن الحَقّ السُّكون، لٰكنّا آنذاك أَشدّ حمقًا منّا فيما لو نفينا عنه الحركة. فأن يكون السُّكون مع الحق أَقرب إلى العقل والمعرفة من أن يسترسل مع الحركة. ذٰلك بأنّك، في الملأ الأعلى، تجد ما يبقى دائمًا على ما يكون عليه في ذاته، غير مُتحوِّل من حال إلى حال، مُحتفِظًا ببُنيَته المعنويّة الواحدة./ فليكن السُّكون هو أيضًا جنسًا من الأجناس، مُختلِفًا عن الحركة ما دام يظهر في إزائها. أَمّا أن يكون مُختلِفًا عن الحَقّ، فأمر واضح من غير وجه ولا سيّما أنّه لو كان هو والحَقّ شيئًا واحدًا لما كان، بذٰلك، أشدّ جدارة من الحركة. ولَعمري، لماذا يكون السُّكون هو والحَقّ شيئًا واحدًا، ثُمَّ لا يُقال هٰذا في الحركة، وهي حياة الحَقّ/ من وجه ما، وهي أيضًا تُحقِّق الذات والكيان في ذاته؟ فإنّا نُميِّز بين الحَقّ وحركته على أنّهما شيء واحد من ناحية ومُختلفان من ناحية أُخرى، ونقول فيهما إنّهما شيئان من وجه وشيء واحد من وجه آخر. وكذٰلك أيضًا ومن الوجه ذاته نُميِّز بين الحَقّ وسُكونه من ناحية ولا نُميِّز بينهما من ناحية أُخرَى، بمعنى أنّا نُميِّزهما بالذِّهن لِنُقيم في الحقائق جنسًا جديدًا./ فإذا ذهبنا في السُّكون والحَقّ إلى أنّهما شيء واحد من كلّ وجه، وقُلنا في الحَقّ والحركة إنّه لا يُفرِّق بينهما فارق أيضًا، أدّى بنا الحال إلى التَّوحيد بين السُّكون والحركة بوساطة الحَقّ، وخرجنا من ذٰلك مع القول بأنّ الحركة والسُّكون شيء واحد./

٨ بل إنّه ينبغي أن نتصوَّر هٰذه الأُمور ثلاثة ما دام الروح يعرفها أَمرًا أَمرًا. فإنّه يُثبتها حالما يُدرِكها، ما دام يُدرِكها؛ وإنّها ثابتة ما دامت مَعروفة. إنّ ما كان كيانه مَصحوبًا بالهيولى ليس له في الروح كيان. أمّا هٰذه الأُمور الثَّلاثة فإنّها مُنزَّهة عن الهيولى. وما كان مُنزَّهًا عن الهيولى، إذا عُرف بالروح، فإنّ عِرفانه بالروح إنّما هو كيانه بالذات. ألا، أنظُر إلى الروح/ في صفوته، وإذا ما نظرت إليه مُحدِّقًا تَخَلَّ عن بصرك الحِسّيّ. فها إنّك ترى الذات في مِحراقها ونورًا في الروح لا يزال مُشتعِلًا. ترى فيه الحقائق كيف تستوي وكيف يتمايز بعضها عن بعض على كون بعضها مع بعضها الآخر شيئًا واحدًا. كما أنّك تُشاهِد حياة ثابتة لا تزول وعرفانًا لا يعمل لتحقيق

شيء مُستقبَل، بل يقع عمله على شيء تَحقَّق، أو بالأحرى على أمر مُحقَّق حاضر دائمًا،/ وهو عِرفان يُدرِك ما ينطوي عليه هو ذاته، لا ما يكون عنه خارجًا. إنّ في المعرفة تَحقُّقًا وتَحرُّكًا؛ أمّا في معرفة الذات فالذات والحَقّ. فإذا قام الروح في كيانه عرف، فعرف ذاته على أنّه الحَقّ وعلى أنّه الحَقّ الذي يستند إليه، إن جاز لنا القول. فالفعل الذي يُحقِّقه الروح على ذاته ليس الروح في ذاته؛ إنّما الحَقّ هو الذي يقع فعل الروح عليه وهو الذي ينبعث الروح منه. والذي يُبْصَر هو الحَقّ، وليس الإبصار ذاته؛ على أنّ للإبصار/ ذاته كيانه لأنّ ما ينبعث منه وما يقع عليه هو أمر ثابت حَقًّا. هٰذا وما دام الروح قائمًا بالفعل لا بالقُوَّة، فإنّه يعود ويصل بين الطَّرفين ولا يفصل بعضهما عن بعض، فيجعل ذاته هو الحَقّ المعروف والحَقّ المعروف هو ذاته، أمّا الحَقّ فإنّه ركن الأركان الذي تقوم عليه الأشياء كلّها في ثباتها، وليس هٰذا الثَّبات لديه شيئًا ورد عليه من الخارج؛ بل إنّه من الحَقّ ينبعث وفيه يستقرّ./ كما أنّه ثبات ذٰلك الذي ينتهي العِرفان إليه، وهو ثبات ليس لديه بداية، وثبات ذٰلك الذي ينطلق منه العِرفان هو ثبات لم يكن بالدافع على العِرفان. فإنّ الحركة لا تنبعث من حركة ولا تنتهي إلى حركة. هٰذا فضلًا على أنّ الفكرة في ثباتها هي الحدّ الذي ينتهي الروح إليه، كما أنّ الروح هو هٰذه الفكرة في تحرُّكها. فكلّ هٰذه الأُمور شيء واحد، الحركة والسُّكون، وهي أَجناس مُتداخِلة كلًّا بكلّ، كلّ منها هو بشيء منه ما يليه؛/ فالحركة سكون من وجه والسُّكون حركة من وجه آخر. تلك هي الأُمور الثَّلاثة التي نُشاهِدها إذا ما أدركنا الحَقّ في حقيقته. فإنّا نُدرِك الحَقّ بالحَقّ الذي فينا، وكذٰلك نُدرِك الأُمور الأُخرى بما لدينا منها: فالحركة بما لدينا من حركة، والسُّكون بما لدينا من سُكون، ونُوفِّق بين الروحانيّات وما لدينا منها في الحسِّيّات./ على أنّا نخلط بين كلّ هٰذه المعاني وقد تبلغنا بعضها مع بعض وكأنّها ممزوج بعضها ببعض، فلا نُميِّز بينها. ثُمَّ نُباعِد بيننا وبينها قليلًا، ونُمسِك ونُميِّز فنرى حَقًّا وسُكونًا وتَحرُّكًا. إنّها لَأُمور ثلاثة، وكلّ منها أمر واحد في حدّ ذاته. أفلا نقول فيها إنّها مُختلِف بعضها عن بعض، ونُثبتها في تَخالُف بعضها عن بعض، ونتبيَّن التَّخالف الواقع في الحَقّ، ما دُمْنا نجعلها ثلاثة مع كون كلّ منها واحدًا على حياله؟ ثُمَّ إذا عُدْنا/ ورددناها إلى الوَحدة، وأَقمناها في الوَحدة، وجعلناها كلّها شيئًا واحدًا، فأَدخلناها في هٰذا الشَّيء الواحد الذي يبقى هو ذاته على حاله، ونظرنا إليها عند ذٰلك، أَفلا نرى «الهوهو» وقد أطلَّ علينا بكيانه؟ يجب إذًا أن نذكر إلى جانب تلك الأُمور الثَّلاثة الأَمرينِ الأَخيرينِ وهما بقاء الشَّيء هو هو على ذاته، وكونه مُخالِفًا لغيره. فيُصبِح عدد الأجناس التي تشمل الأُمور كلّها خمسة. ثُمَّ إنّ الأمرينِ الأَخيرينِ يُتيحان لما يليهما البقاء على الذات والمُخالفة./ فإنّ كلّ شيء هو هو ذاته في جانب منه، وهو غيره في الجانب الآخر. فيُصنَّف كون الشَّيء في ذاته وكونه هو غيره بدون تحديد آخر في مقام الأَجناس. ثُمَّ إنّ هٰذه الأَجناس هي الأَجناس الأُولى، لأنّه لا

يسعك أن تقول فيها شيئًا ممّا تنطوي عليه في ما هي عليه في ذاتها. أجل، يسعك أن تقول فيها إنّها الحَقّ في وجه من وجوهه، لأنّها كذٰلك هي؛ بيد أنّها ليست الحَقّ بمعنى أنّه جنس لأنّها ليست الحَقّ في حال خاصّة من أحواله. كما أنّه لا يُقال الحَقّ في الحركة أو السُّكون/ إذ إنّهما كلاهما ليس نوعًا من أنواع الحَقّ. فإنّ الشَّيء يكون حَقًّا إذا كان نوعًا من أنواع الحَقّ وإذا كان مُشارِكًا للحَقّ في كيانه. هٰذا وإنّ العكس صحيح أيضًا: فإنّ الحَقّ لا يُشارِك هٰذه الأجناس بمعنى أنّها أجناس يكون هو نوع من أنواعها، إذ إنها ليست فوق الحَقّ أو مُتقدِّمة عليه.

٩ أمّا أن تكون هٰذه الأُمور هي الأَجناس الأُولى، فإنّا نُثبته من الأَدلّة التي ورد ذكرها، وقد نجد غيرها. ولٰكن كيف نتيقَّن من أنها هي وحدها الأجناس، وليس من جنس سواها؟ ولماذا لا تُضيف الواحد؟ والكمّ؟ والكيف؟ والمُضاف وغيرها من الأُمور التي أحصاها غيرنا من الفلاسفة؟/ أمّا الواحد، إن عنينا الواحد مُطلقًا الذي لا يلحق به شيء آخر، فإنّه ليس نفسًا ولا روحًا ولا أمرًا آخر مهما يكن، ولا يُقال هو في شيء آخر. وعليه فإنّه ليس جنسًا. أمّا إذ عنينا الواحد الذي يُلازِم الحَقّ، والذي نقول فيه إنّه الواحد الحَقّ، فإنّه ليس الواحد أَصْلًا. وإن لم يكن هٰذا الواحد لينطوي في ذاته على فُروق، فأنّى له أن يُحدِث الأنواع؟ وإن لم يكن ليُحدِثها، فليس جنسًا. فكيف/ تُجزِّئه؟ إذا جزَّأته جعلته مُتعدِّدًا وغدا، هو الواحد، شيئًا مُتعدِّدًا، فأبطلته في ذاته إن حاولت أن تجعله جنسًا. هٰذا وإنّك، إن جزَّأته إلى أنواع أضفت إليه شيئًا لا محالة، إذ إنّه ليس في الواحد فُروق مثلما أنّ للذات فُروقًا. فإنّ الروح يعترف بِأنّ في الحَقّ فُروقًا؛ أمّا في الواحد، فأنّى له ذٰلك؟ فضلًا/ على أنّك، وعند كلّ فرق تزيده، تُثبِت الاثنين وتُبطِل الواحد إذ إنّ زيادة الأَحد على عددٍ إبطالٌ للكمّ السابق دائمًا. قد يقول قائل: إنّ الواحد الذي يلزم الحَقّ والواحد الذي يلزم الحركة والأُمور الأُخرَى هو أَمر مُشترَك بين الكلّ جميعًا، ممّا يُؤدِّي بالحَقّ إلى أن يُمسِي هو والواحد شيئًا واحدًا. فنُجيب: إنّا في بحثنا لم نجعل الحَقّ جنسًا للأجناس الأُخرى/ لأنّها ليست الحَقّ في نوع من أنواعه الخاصّة، بل إنّها حَقّ من وجه آخر. وكذٰلك القول في الواحد: فإنّه ليس أمرًا مُشترَكًا يشمل الأجناس كلّها، بل يكون فيها أصلًا تارة، ويكون بمعنى آخر طورًا. أمّا إذا قيل في الواحد إنّا لا نجعله جنسًا للأجناس كلّها، بل جنسًا واحدًا قائمًا على حياله مثل الأجناس الأُخرى، فنحن بين أمرين: إمّا أن يكون الحَقّ والواحد شيئًا واحدًا فقط، فنكون قد أتينا بلفظ فقط، ما دام الحَقّ قد تَمَّ تصنيفه بين الأَجناس؛/ وإمّا أن يكون كلّ منهما شيئًا واحدًا على حياله، فنكون قد عنينا حقيقة ما. فإذا أضفنا إلى هٰذه الحقيقة شيئًا أثبتنا أنّها شيء واحد ما؛ وإن لم نُضِف إليها شيئًا عُدْنا وأثبتنا ذٰلك الواحد الذي لا يُقال في شيء. أمّا إن قصدنا الواحد الذي يُلازِم الحَقّ، فلقد ذكرنا أنّه لا يعني الواحد الذي هو واحد

أصلًا. ولٰكن ما عسى أن يكون المانع الذي يمنعه من أن يمسي الواحد أَصلًا إذا رفعنا ذٰلك
٣٠ الواحد الذي هو واحد مُطلَقًا؟ فإنّا نقول في المُتأخِّر على الواحد إنّه ثابت/ حَقًّا وإنّه الحَقّ أَصلًا. ذٰلك بِأنّ ما يتقدّم الحَقّ ليس حَقًّا، أَو إن كان، فهو ليس بالحَقّ أَصلًا، أَمّا واحدنا هنا، فإنّ ما قبله إنّما هو واحد أَيضًا. ثُمَّ إن عزلناه بالذِّهن عن الحقّ، فلا يعود مُنطوِيًا على فُروق. أَمّا اذا كان الواحد في الحقّ: فإمّا أن يكون تابعًا للحَقّ، فيكون تابعًا للأُمور كلّها ومُتأخِّرا عنها،
٣٥ في حين أنّ الجنس مُتقدِّم عليها؛ وإمّا أن يكون مع الحَقّ، فيكون مع الأشياء كلّها/ في حين أنّ الجنس لا يصحّ فيه هٰذا القول. أَو إنّه مُتقدِّم على الحَقّ فيكون أصلًا من الأُصول، وهو حينئذٍ أَصل للحَقّ فقط. وإذا كان أصلًا للحَقّ فهو ليس للحَقّ جنسًا؛ وإن لم يكن للحَقّ جنسه، فإنّه ليس جنسًا للأشياء الأُخرى أيضًا. وإلّا لَوَجَبَ في الحَقّ أن يكون أصلًا للأشياء الأُخرى كلّها. ويبدو من ذٰلك كلّه إجمالًا أنّ الواحد الكامن في الحَقّ قريب إلى الواحد وهو قائم مع الحَقّ.
٤٠ وما دام الحَقّ مُوجِّهًا وجهه/ إلى ذٰلك الواحد، فإنّه واحد، أمّا إذا نظرنا إليه من حيث إنّه بعد ذٰلك الواحد، فإنّه الأمر الذي بوسعه أن يكون مُتعدِّدًا أيضًا. في حين أنّ ذٰلك الواحد يبقى واحدًا في ذاته، يأبى أن يكون جنسًا ما دام على التَّجزُّؤ عَصِيًّا.

١٠ بأيّ معنى يُقال في الشَّيء إنّه شيء واحد إذًا؟ بمعنى أنّه شيء من الأَشياء وليس بالواحد، وإذا كان شيئًا من الأَشياء كان في حدّ ذاته مُتعدِّدًا أَيضًا. أَمّا النَّوع فإنّ الوَحدة تُطلَق عليه بالاشتراك في الإسم. فإنّ في النَّوع كثرة ووَحدته مثل وَحدة جيش أَو حلبة رقص. فليس الواحد الروحانيّ كامنًا في هٰذه الأُمور إذًا، كما أنّ الواحد ليس معنى مُشترَكًا، وينبغي ألّا
٥ تتصوَّره كامنًا هو هو ذاته/ في الحَقّ وفي الأَشياء. ومن ثَمَّ لم يكن الواحد جنسًا، إذ إنّ كُلّ جنس إذا قيل حقًّا في شيء، حال بين الأَجناس التي تُخالِفه وبين أن تُقال في هٰذا الشَّيء هي أَيضًا. أَمّا الأَشياء التي يُقال الواحد فيها حَقًّا، فإنّها حَقًّا يُقال فيها ما يُخالِف الواحد أَيضًا، ما دام كلّ شيء منها هو الأَشياء قاطبة. والواحد الذي يُقال في الشَّيء على أنّه جنس، لا يصحّ فيه
١٠ أن يكون لذٰلك الشَّيء جنسًا. فلا يُقال الواحد حَقًّا في الأَجناس الأَصليّة على أنّه جنسها،/ إذ إنّ الواحد حَقًّا ليس بِأن يكون واحدًا أَوْلى منه بأن يكون مُتعدِّدًا؛ فضلًا على أنّ جنسًا من الأَجناس لن يكون واحدًا بحيث لا يغدو متعدِّدًا من وجه آخر. كما أن هٰذا الواحد لا يُقال في الأجناس الأُخرَى الفرعيّة وهي كلّها مُتعدِّدة على وجه الإطلاق. ومهما يكن من أَمر، فإنّ جنسًا لن يقوم في الوَحدة، وإن كان الواحد جنسًا بطلت وَحدته. ليس الواحد عددًا، ولو كان جنسًا لغدا
١٥ عددًا. كما أنّ الواحد إنّما هو واحد بالعدد./ ولو كان واحدًا بالجنس لما عاد واحدًا بالمعنى الحقيقيّ. ثُمَّ إنّ الواحد ليس في الأَعداد بمعنى أنّه جنس يُقال فيها: يُقال فيه إنّه كامن فيها، ولا

يُقال فيه إنّه جنس حينذاك. وكذٰلك القول في الواحد إن كان في الأَشياء: فلا يكون جنسًا للحَقّ، ولا للأُمور الأُخرَى، ولا لشيء من الأَشياء كلّها. وكما أنّ البسيط أَصل لغير البسيط بِدُون/ أن يكون جنسًا له (وإلّا لَأَمسى غير البسيط بسيطًا)، فكذٰلك لا يكون الواحد، إن كان أَصلًا، جنسًا لما بعده. لن يكون جنسًا للحَقّ إذًا ولا للأَشياء الأُخرى. وإن كان جنسًا للأَشياء، كان الجنس لكلّ منها قائمًا على حياله في وَحدته. فكأنّا نستطيع أن نفصل في الشَّيء وَحدته عمّا يكون عليه في ذاته. فلا يكون الواحد جنسًا إلّا لبعض الأَشياء فقط. ومثلما/ أنّ الحَقّ ليس جنسًا للأَشياء كلّها، بل للأَنواع التي تكون حَقًّا، فكذٰلك يُمسِي الواحد جنسًا لكلّ نوع من الأَنواع قائم في وَحدته. ولٰكن ما عسى أن يكون الفرق بين نوع ونوع من حيث إنّ كلًّا منهما واحد، مثلما أنّا نجد فرقًا بين نوع ونوع من حيث كونهما حَقًّا؟ هٰذا وإن كان الواحد يتجزَّأ بِتجزُّؤ الحَقّ والذات، وإن كان الحَقّ بتجزُّئه وتوزُّعه في الأَشياء المُتعدِّدة يبدو جنسًا واحدًا يبقى على ذاته، فلماذا لا يكون/ الواحد جنسًا هو أيضًا ما دام يظهر مُتعدِّدًا بالقدر الذي تظهر الذات عليه، ومُتجزِّئًا مثلها على التَّساوي؟ نُجيب أوَّلًا أنّه ليس من الضَّروريّ، إذا لزم الشَّيء أَشياء كثيرة، أن يكون جنسًا للأَشياء التي يلزمها أو لغيرها. ثُمَّ إنّ المعنى المُشترَك لا يكون على وجه الإجمال جنسًا على وجه الإطلاق. فأقلّ ما يُقال في النُّقطة هو أنّها من الخُطوط، ثمّ إنّها ليست للخُطوط جنسًا،/ بل ليست جنسًا بِحال. كما أنّ الأحد في الأَعداد ليس، كما قلنا، جنسًا للأَعداد ولا للأَشياء الأُخرى. فإنّه يجب في المعنى المُشترَك، إلى جانب كونه في أَشياء كثيرة، أن يتمتَّع بِفُصول خاصَّة أيضًا فيُحدِث الأَنواع، كما أنّه ينبغي له أن يكون داخلًا في الشَّيء على ما هو عليه في ذاته. أَمّا الواحد فما عسى أن تكون فُصوله؟ أَم ما عسى أن تكون الأَنواع التي يُخلِّفها؟ فإن كان يُحدِث الأَنواع التي يُحدِثها/ الحَقّ بالذات، غدا هو والحَقّ شيئًا واحدًا وأَصبح أَحد الطَّرفين اسمًا فقط. فحسبنا الحَقّ إذًا في كلّ ذٰلك.

١١ يجب الآن أن نبحث في الواحد كيف يكون في الحَقّ، وبأَيّ معنى يقع ما نعرفه بالتَّجزُّؤ، ولا سيّما تجزُّؤ الأَجناس. فنتساءل فيما إذا كان هٰذا التَّجزُّؤ هو هو ذاته في الحالتين كلتيهما أَو مختلفًا عنه في كلّ حالة. وأَوَّلًا بأَيّ معنى يصحّ على الشَّيء أن يُقال فيه إنّه واحد وإنّه كذٰلك فعلًا؟ ثُمَّ هل نقول الواحد في الواحد الحَقّ بمعنى ما نقوله في الواحد الذي هو وراء الحَقّ؟ الواقع هو أنّ الواحد لا يُقال في الأَشياء كلّها بالمعنى ذاته./ فإنّه لا يُقال في الحسِّيّات بمثل ما يُقال في الروحانيّات (وكذٰلك هو الأَمر في الحَقّ أيضًا)، كما أنّه لا يُقال في الحسِّيّات بمثل ما يُقال فيها من حيث عَلاقات بعضها مع بعض. لا يكون على حال واحدة في الجوقة، وفي الجيش، وفي السَّفينة، وفي البيت، كما أنّا لا نجده هو هو ذاته في هٰذه

الأُمور كلّها وفي الكمّ المُتّصل. بَيْد أنّ الأَشياء كلّها تُشبه الواحد ذاته، منها ما يأخذ عنه عن بُعد، ومنها ما يكون نصيبه/ منه أَوفر، على أن يكون حينئذٍ أَشدّ تَحقُّقا للروح. فإنّ للنَّفْس وَحدتها، ولٰكنّ الروح والحَقّ بأن يكون كلٌّ منهما واحدًا أَحرى. ونسأل الآن: عندما نُقبِل على الشَّيء فنُشير إلى الحَقّ المُتحقِّق فيه، هل نعني وَحدته أَيضًا، وهل يكون لهٰذا الشَّيء من الوَحدة بقدر ما له من الحَقّ؟ هٰذا أَمر قد يجوز، على أنّ الحَقّ في الشَّيء لا يُقدَّر بوَحدته. بل رُبَّ شيء لم يَقُلّ حظّه من الحَقّ وكانت قليلة وَحدته. ليس/ الجيش أَو الجوقة أَقلّ حَقًّا من البيت، وهما، مع ذلك أَقلّ وَحدة. فوَحدة الشَّيء، فيما يبدو، إنّما تُحدَّد بخاصَّةٍ نظرًا إلى الخير، ويكون الشَّيء واحدًا على قدر إصابته من الخير، وبالخير تُقدَّر زيادته أَو نُقصانه في الوَحدة. فإنّ الشَّيء لا يُريد فقط أن يكون، بل يُريد أن يكون مع الخير. ولذٰلك نرى الأَشياء غير المُوحَّدة تسعى على قدر استطاعتها إلى أن تتوحَّد. كما أنّ الأُمور/ الطَّبيعيّة المُوجَّهة بطبيعتها إلى تكوين شيء واحد يُريد بعضها أن يتَّحد ببعض، فلا يسعى كلّ منها إلى أن يُباعِد بينه وبين غيره، بل إلى الدُّنوّ منه ليكون معه شيئًا واحدًا. وكذٰلك القول في النُّفوس: فإنّها تُريد أن تَصير كلّها نفسًا واحدة، مع احتفاظ كلّ نفس بما هي عليه في ذاتها. إنّ للواحد وجهين، لأنّه هو الأَصل والغاية،/ إذ إنّ الأَشياء من الواحد تنطلق وإليه تسعى. وكذٰلك الأَمر في الخير أَيضًا. لا يقوم شيء من الأَشياء مهما يكن، ولا يستمرّ قائمًا في ذاته غير مُطيق أن يكون ساعيًا إلى أن يكون واحدًا في ذاته. تلك هي حال الأُمور في الطَّبيعة. أَمّا الصِّناعات، فإنّ كلّ صناعة تَصنع صُنْعها مُتقيِّدة بالوَحدة على قدر استطاعتها وعلى قدر/ استطاعة الصُّنْع أن يكون واحدًا في ذاته. أَمّا الحَقّ فإنّه أَوفر الكلّ حظًّا من الواحد لأنه أَقرب الكلّ إلى الواحد. فالأُمور الأُخرَى، إنّما يُقال فيها ما تُعرف به، كالإنسان مثلًا. إن قُلنا: إنسان واحد، ففي مُقابِل إنسانين. وإن قُلنا الواحد في الإنسان على غير هٰذا المعنى، كان قولنا من باب الفُضول. أَمّا الحَقّ، فإنّا نقول فيه القول الكُلِّيّ:/ «الواحد الحَقّ»، ونُثبِت، بدلالتنا عليه أنّه واحد، اتّصاله المُباشِر بالخير. فيكون الواحد في الحَقّ أَيضًا بمنزلة الأَصل والغاية، مثلما نجد في الأُمور الأُخرَى، ولٰكن على وجه آخر، ممّا يؤدّي إلى إثبات مُتقدِّم ومُتأخِّر حتّى في الوَحدة ذاتها. وما عسى أن تكون الوَحدة في الحَقّ؟ أَليست ثابتة على سواء في أَجزائه كلّها، فنتبيَّنها على أنّها الأَمر المُشترَك بين هٰذه الأَجزاء؟/ نُجيب أَوَّلًا أنّ في الخُطوط أَمرًا مُشتركًا وهو النُّقطَة، وليست النُّقطَة جنسًا للخُطوط. كما أنّ في الأَعداد أَمرًا مُشترَكًا أَيضًا رُبَّما كان ذٰلك الواحد، وليس جنسًا هو أَيضًا. فإنّ الواحد في ذاته ليس مثل الذي في الأَحد وفي الاثنين وغيرهما من الأَعداد. ونقول ثانيًا إنّه لا يمنع مانع من أن يكون في الحَقّ/ مُتقدِّمات ومُتأخِّرات، بَسيطات ومُركَّبات. ثُمَّ إنّ الواحد، ولو كان هو ذاته على التَّساوي في أَجزاء الحَقّ كلّها، لا ينطوي على فُروق في ذاته، فلا يُحدِث

أنواعًا. وإن لم يكن ليُحدِث أنواعًا، لم يسعه أن يكون هو ذاته جنسًا أيضًا.

١٢ هٰذا وحسبنا ما ذكرنا. أمّا العدد، فبأيّ معنى يُدرِك الخير وهو غير ذي النَّفْس؟ الواقع هو أنّ هٰذا السُّؤال يشمل كلّ ما لا نفس له. وإذا قيل في الأعداد إنها ليست من الحَقّ بِحال، فإنّا نعني الحقائق هنا، ومن حيث لكلّ حقيقة وَحدتها. أمّا إذا بُحِث عن النُّقطَة بأيّ معنى تُدرِك نصيبها من الخير،/ وقيل فيها إنّها مُستقِلّة بحالها وإنّها غير ذات نفس، فإنّما يُبحَث حينئذٍ عمّا يُلتَمس في ما عدا النُّقطَة وهو من نوعها. أمّا إذا قيل في النُّقطَة إنّها في غيرها، في الدائرة مثلًا، فالخير للنُّقطَة هو خير الدائرة: ترغب النُّقطَة في الخير وتسعى إليه على قدر استطاعتها بوساطة الدائرة. ولٰكن كيف تكون الأَجناس هٰذه الأَشياء؟ هل بمعنى أنّها مُجزَّأة بالأَشياء شيئًا شيئًا؟/ كلّا! بل يقع الجنس كلًّا في كلّ شيء من الأَشياء التي يكون لها جنسًا. وكيف يكون الجنس واحدًا بعد ذٰلك؟ نقول: إنّ الوَحدة بالجنس مثل الكُلّية في المُتعدِّد. أَوَ تقع في ما له منها خَلاق فقط؟ كلّا! بل تكون على حالها وفي ما له من خَلاق. ولٰكنّ هٰذا أمر رُبَّما ازداد وُضوحًا في الأَبحاث المُقبِلة.

١٣ أمّا السُّؤال الآن ففي الكمّ والكيف ما بالنا لا نصنّفهما بين الأَجناس الأُولى؟ إنّا لا نجعل الكمّ جنسًا أَوَّليًّا مع الأَجناس الأُخرَى لأنّ هٰذه الأَجناس جميعها تُصاحِب الحَقّ دائمًا. فالحركة تُلازِم الحقّ لدى تَحقُّقه إذ إنّها حياته. والسُّكون داخل في الذات. أمّا كون الشَّيء مُغايِرًا لذاته على بقائه في ما هو عليه في ذاته فهو أَحرى أن يُقال أيضًا في الحَقّ./ ومن ثَمَّ فإنّ هٰذه الأَجناس تُرى دائمًا مع الحَقّ. أمّا العدد فإنّه مُتأخِّر عليها، بل إنّه مُتأخِّر عليه هو ذاته ما دام العدد المُتأخِّر مُنبعِثًا من المُتقدِّم عليه في المُتواليات العدديّة، وما دامت المُتأخِّرات كامنة في المُتقدِّمات. فلا يسعنا، بعد ذٰلك، أن نُحصِي العدد بين الأَجناس الأُولى، لا بل يجب البَحْث عنه فيما إذا كان جنسًا بوجه عامّ./ أمّا المقدار فبأن يكون بعد العدد ومُركَّبًا أَحرى: ففيه العدد، وفي الخطّ ثُنائيّة، وفي السَّطح حُدود ثلاثة. وإن كان المِقدار المُتَّصل يأخذ كمّه من العدد، ولم يكن العدد جنسًا، فكيف يكون هو في الجنس مقامه؟ على أنّ في المقادير أيضًا مُتقدِّمًا ومُتأخِّرًا./ هٰذا وإن كان الطَّرفان، العدد والمقدار، مُشتركينِ في أنّهما كمّ، وجب في هٰذا الكمّ أن يُدرِك ما هو. وإذا اكتُشف وجب فيه أن نجعله جنسًا مُتأخِّرًا ولا نُحصِيه بين الأَجناس الأُولى. وإن كان جنسًا ولم يكن من الأَجناس الأُولى، وجب فيه أن يُرَدّ إلى جنس من الأَجناس الأُولى أَو إلى أَحد الأَجناس التي تعود إلى الأجناس الأُولى. قد تبيّن إذًا أنّ حقيقة الكمّ تدلّ على كمّ ما وتَقيس كمّ الشَّيء/ وهي كمّ في حدّ ذاتها. بَيْدَ أنّا، إن كان الكمّ يُقال بالاشتراك في

العدد وفي المقدار، أصبحنا بين أمرينِ: إمَّا أن يكون العدد هو الأوَّل، فيتفرَّع المقدار عنه؛ وإمّا أن يقوم العدد، بوجه عامّ، من مَزيج حركة وسُكون، ويغدو المقدار حركة أو مُنبعِثًا من حركة. على أن تسير الحركة إلى ما لا نهاية له، وعلى أن يُوقِف السُّكون/ الحركة في سيرها فيُحدِث وَحدة المقدار. هٰذا وإنّه يجب النَّظر بعد ذٰلك في تَولُّد العدد والمقدار، أو بالأحرى فيما إذا كانا قائمين في ذاتهما أو كانا أمرين ذِهنيَّين فقط. فرُبَّما كان العدد جنسًا من الأجناس الأُولى؛ أمّا المقدار فيأتي بعد ذٰلك لكونه مُركَّبًا. ثُمَّ إنّ العدد من السَّواكن الثابتة، أمّا المقدار فإنّه في الحركة./ وإنّما نُرجِئ ذٰلك كلّه إلى بحث آخر، كما ذكرنا.

١٤ فإن قيل: ما لنا لا نجعل الكيف في الأجناس الأولى؟ قُلنا: إنّه أمر مُتأخِّر يأتي بعد الذات. يجب في الذات، وهي الأُولى، أن يكون الكيف من تَوابعها، فلا تستمدّ من بُنيانها، ولا تُدرِك بواسطة كمالها. وإلّا لَأَمْسَت مُتأخِّرة على الكيف وعلى الكمّ. ففي/ الذَّوات المُركَّبة التي تتألّف من عناصر كثيرة ويُحدث العدد والكيف فيها فُروقهما، إنّما نتبيّن كيفًا مع أمر يشترك بينها جميعًا. أمَّا في الأجناس الأُولى فيجب ألّا نجعل الفرق قائمًا بين بسائط ومُركَّبات، بل بين بسائط تكتمل الذات بها،/ على أنّي لست أعني ذاتًا مُعيَّنة. فربّما لم نستغرب قطّ من الذات المُعيَّنة أن تكتمل بالكيف، إذ إنّها بلغت مقامها ذاتًا قبل وُقوع الكيف عليها. والكيف يأتيها من الخارج؛ أمَّا هي فتكون قد بلغت من تلقاء ذاتها ما هي عليه في ذاتها. غير أنَّا في محلّ آخر، حكمنا على مُتمِّمات الذات أنّها كيف عن طريق الاشتراك بالإسم فقط،/ وعلى الكيف ذاته أنّه إنّما يأتي من الخارج وبعد الذات. فإنّ ما يتمّ داخل الذات هي تَحقُّقاتها، ولا يكون للذات حالًا وانفعالًا إلّا ما كان تابعًا لها. أمّا الآن فنقول في ما يكون من الذات المُعيَّنة إنّه ليس من مُتمِّمات الذات بِحال. إن زدنا شيئًا من الذات على الإنسان من حيث إنّه إنسان، لم تُؤَثِّر هٰذه الزِّيادة في الإنسان/ ذاته. فإنّ الذات ثابتة مُسبَقًا، قبل أن يأتيها الفصل النَّوعيّ، كما أنّ الحيوان ثابت، قبل أن يبلغ النُّطْق مقامًا.

١٥ بأيّ معنى تكون الأجناس الأربعة قد تمّمت الذات ولمَّا تُحوِّلها إلى ذات مُكيَّفة، بما أنّها لا تجعلها ذاتًا مُعيَّنة؟ ذٰلك لأنّ الحَقّ هو جنس أوَّليّ كما ذكرنا. وواضح أنّ هٰذا القول لا يختلف في الحركة والسُّكون ولا في الغيريّة والذاتيّة. ورُبَّما كان من الواضح أيضًا أنّ الحركة لا تُنشِيء الكيف هي ذاتها، على أنّ ما سنقوله يجعل/ الأمر على جانب أشدّ من الوُضوح. إن كانت الحركة هي تحَقُّقها في ذاتها، وكان التَّحقُّق هو الحَقّ والأجناس من الأُولى بوجه عامّ، لم تَغْدُ الحركة عارضًا يَطرأ. ثُمَّ ما دامت الحركة تَحقُّق الحَقّ مُحقَّقًا، فلا يُقال فيها إنّها من

مُتمِّمات الذات، بل إنّها هي الذات. فلا تهوي إلى مقام جنس مُتأخِّر ولا إلى مقام/ الكيف، بل تُحصَى مع الذات في مقامها. إنّ الحقّ لا يكون حقًّا ثُمَّ يُصبِح مُتحرّكًا، أو يكون حَقًّا ثمّ يُصبِح ساكنًا. وليس السُّكون حالًا من أحوال الحقّ، كما أنّ الذاتيّة ليست من المُتأخِّرات وليست منها الغيريّة أيضًا. فإنّ الحقّ لم يكن أوّلًا ثُمَّ أصبح مُتعدِّدًا، بل كان في ذاته بما هو عليه في ذاته، أعني كان واحدًا مُتعدِّدًا. وإن كان مُتعدِّدًا أمسى مُنطويًا على الغيريّة، أو كان واحدًا مُتعدِّدًا لزمته الذاتيّة./ فحسب الذات هٰذه الأجناس الأربعة. أمّا إذا أوشكت أن تتجاوز إلى الأسافل، فثمَّة تَحديدات أُخَر ليس شأنها أن تُحدِث ذاتًا فقط، بل ذاتًا بكيف وذاتًا بكمّ. فلْنقل في هٰذه التَّحديدات إنّها أجناس، ولٰكنّها ليست من الأجناس الأُولى.

١٦ أمّا المُضاف الذي يبدو فرعًا من فُروع الحَقّ، فكيف نجعله بين الأجناس الأُولى؟ إنّ العَلاقة هي عَلاقة بين شيء وآخر، لا بين الشَّيء وبين ما يكون عليه في ذاته. والنِّسبة نسبة إلى شيء آخر. أمّا «الأين» و«المتى» فإنّهما عن ذٰلك المقام أبعد أيضًا. فإنّ «الأين» يقتضي وجود شيء في آخر، فصارا شَيئين، في حين أنّه يجب في الجنس أن يكون واحدًا غير ذي تركيب. فضلًا على أنّه ليس في الحَقّ مكان والكلام هنا/ حول الحقائق الثابتة حقيقتها. أمّا إن كان في عالَم الحَقّ، فهو أمر يجب البحث فيه، ورُبَّما كان الجواب بالنَّفي هو الأحرى. وإن كان قياسًا ولم يكن مُجرَّد قياس بل قياسًا للحركة فإنّه ثُنائيّ الحدّ وهو كلّ مُركَّب مُتأخِّر عن الحركة، فلا يغدو مُستوِيًا مع الحركة في التَّقسيم حيثما تكون. أمَّا الفعل والانفعال، فإنّهما في الحركة./ وإن كان الانفعال يُلازم الحَقّ، فالفعل أيضًا، على أنّ الفعل مثل الانفعال ثُنائيّ الحدّ، فكلاهما غير بسيط. ثُمَّ إنّ المُلْك ثُنائيّ هو أيضًا، والوضع هو كون الشَّيء على حال من الأحوال في شيء آخر، فحُدوده ثلاثة.

١٧ هٰذا ولماذا لا نجعل الحسن والخير والفضائل في الأجناس الأُولى، والعِلْم والروح أيضًا؟ إذا عنينا بالخير ذٰلك الأوَّل الذي نقول في حقيقته إنّها الخير المحض، لا يُقال فيها شيء بل نُشير إليها نحن بهٰذا الاسم لأنّا لا يسعنا أن ندلّ عليها بشيء آخر، فإنّه ليس جنسًا لشيء بحال. فإنّه لا يُقال في شيء سواء،/ وإلّا غدا الشَّيء الذي يُقال الخير فيه هو الخير المقول ذاته. ثُمَّ إنّه قبل الذات وليس في الذات. أمّا إذا عنينا بالخير كيفًا، فإنّ الكيف بوجه عامّ ليس جنسًا من الأجناس الأُولى. ماذا إذًا؟ أليست حقيقة الحَقّ خيرًا؟ بلى! ولٰكن بمعنى آخر، لا بمثل ما يُقال في الأوَّل. ثُمَّ إنّ خيرًا لن يُلازِم الحَقّ كيفًا له،/ بل يكون فيه. لٰكنّا قُلنا في الأجناس الأُخرى إنّها في الحَقّ هي أيضًا، ولأنّ كلًّا منها كان معنى مُشتركًا يُرى في أشياء

كثيرة، فإنّه كان جنسًا. وإن كنّا نُشاهِد الخير في كلّ جزء من أجزاء الذات أو الحَقّ أو في مُعظَم هٰذه الأجزاء، فلماذا لا يكون جنسًا وهو جنس من الأجناس الأُولى؟ أجل إنّه في الأجزاء كلّها، ولٰكن ليس على حال واحدة، بل/ قد يكون خيرًا من المقام الأوّل أو الثاني أو ما بعد ذٰلك. ونحن هنا بين أمرين: فإمّا أن ينبعث شيء من آخر أو مُتأخِّر عن مُتقدِّم، وإمّا أن تنبعث الأشياء كلّها من الواحد الذي هو وراء الحَقّ، على أن تختلف في أخذها عنه باختلاف طبائعها. وإن أردنا أن نجعل الخير جنسًا، فهو جنس مُتأخِّر. فأن يكون الشَّيء خيرًا هو أمر مُتأخِّر عن الذات وعمّا يكون عليه الشَّيء في ذاته،/ حتّى ولو كان هٰذا الأمر للشَّيء لازمًا. أمّا تلك الأجناس فإنّها من الحَقّ في صميمه، ومن حيث إنّه حَقّ، وهي تمتّ إلى الذات بِصِلَة. ذٰلك بأنّ فوق هٰذه الأمور ما يقوم وراء الحَقّ، ما دام الحَقّ والذات لا يسعهما إلّا أن يكونا مُتعدّدين، إذ لا بُدَّ للحَقّ من أن يكون مُنطوِيًا على تلك الأجناس التي أحصيناها ومن أن يكون واحدًا مُتعدِّدًا. على الرغم من ذٰلك كلّه، فإنّا لا نتردَّد في القول بأنّ الخير/ لازم للحَقّ على أنّه تحقُّق الحَقّ طبعًا في تَوجُّهه إلى الواحد، وبأنّ في ذٰلك خير الحَقّ بالذات، حتّى يُصبح بذٰلك في مثال الخير. وإن كان ذٰلك كذٰلك أمسى الخير الذي في تَحقُّق الحَقّ نحو الخير مُتَّجِهًا. وخير الحَقّ بهٰذا المعنى إنّما هو حياته، أعني حركته. ولقد استبانت لنا الحركة جنسًا من الأجناس الأُولى./

١٨ أمّا الحسن، فإن كنّا نعني به الحسن الأوّل، كان قولنا فيه قولنا في الخير الأوّل أو قولًا على غراره. أمّا إذا قصدنا به ما يقع على المثال كأنّه بهاؤه، فإنّا نقول في هٰذا البهاء إنّه لا يكون هو هو ذاته في الأشياء كلّها وإنّ بهاء الحَقّ أمر مُتأخِّر على الحَقّ. وإن كنّا لا نعني بالحسن إلّا الذات فقط، فيُقال فيه ما قيل في الذات. وإن/ عرفناه بالنِّسبة إلينا عندما نُشاهِده لإحداثه فينا انفعالًا من نوعه، فإنّ فعله إنّما هو حركة آنذاك، وهي حركة ولو كان الفعل مُوجَّهًا إلى الواحد الأوّل. أمّا العِلْم فإنّه حركة هو أيضًا وحركة تندفع من تلقاء ذاتها، إذ إنّه إبصار للحَقّ وفعل في حدّ ذاته؛ لٰكنّه ليس بِمَلَكَة. فيُصنَّف مع الحركة إذًا، أو إن شئت، مع السُّكون، أو أيضًا مع الطَّرفين، على أن يكون بمثابة مزيج إذا وقع في الطَّرفين./ وإن كان العِلْم كذٰلك، فإنّه، مزيجًا، أمر مُتأخِّر. هٰذا وإن الروح الذي يُدرِك الحَقّ بالعِرفان، وهو مُركَّب من أُمور كثيرة، ليس جنسًا من الأجناس الأُولى. فإنّ الروح الحَقّ هو مع الأشياء كلّها، لا بل إنّه الحقائق كلّها. أمّا الحَقّ وحده وبمُفرَده، إذا نظرنا إليه على أنه جنس، كان عنصرًا من عناصر الحق. أما العدل والعفّة والفضيلة/ بوجهٍ عام، فإن ذلك كله من أفعال الروح؛ فلا نجده بين الأجناس الأُولى، بل يُشكِّل أنواعًا مُتأخِّرة على الجنس.

١٩ إن كانت تلك الأربعة هي الأجناس والأجناس الأُولى، أفيُحدِث كلّ جنس منها أنواعه؟ هل يَتجزَّأ الحَقّ مثلًا هو من تلقاء ذاته مُستقِلًّا عن الأجناس الأُخرى؟ فإنّه ينبغي للجنس أن يتلقّى فصوله من الخارج، وللفصول أن تتفرّع من الحَقّ من حيث إنّه حَقّ وليس هو الفُصول. وأنّى/ يحصل عليها؟ لا يأخذها من العدم. وإن أخذها من الحقائق، لم يُقابِله منها إلّا الأجناس الثّلاثة الباقية، فيأخذ منها فُصوله لا محالة، وهي تُصاحِبه مُضافَة إليه مَقرونة به واقعة معه. فإن صَحِبَته أسهمت معه في إخراج ذٰلك الشَّيء المُؤلَّف من الأشياء كلّها. وبعدُ، فكيف تكون الأمور إذًا بعد هٰذا الشَّيء المؤلَّف من الأشياء كلّها؟ وكيف تكون الأجناس كلّها/ ثُمَّ تُحدِث الأنواع. بل كيف ينتج عن الحركة أنواع الحركة؟ ثُمَّ السُّكون والأُمور الأُخرى كيف تخرج منها أنواعها؟ ينبغي أن نحرص على الجنس من أن يَفنى في أنواعه ومن أن يُطلقَ عليها بمعنى أنّا نتنبّه فيها بذهننا فقط، بل أن يكون في أنواعه وفي ذاته أيضًا،/ وأن يكون ممزوجًا ومُنزَّهًا عن كلّ مزيج في الآن ذاته. فإذا أسهم في قيام الذات لا يَفنى هو. كلّ هٰذه أُمور يجب البحث فيها. هذا وقد ذكرنا أنّ ما يتألّف من الحقائق كلّها هو الروح بما فيه الروح الجزئيّ. ثُمَّ افترضنا الحَقّ والذات مُتقدِّمين على الأشياء كلّها التي تغدو منهما بمنزلة الأنواع والأجزاء ولمّا يَستوِ الروح في كيانه، إذ إنّا قُلنا في الروح/ إنّه مُتأخّر. فهٰذه مُشكِلة يسعنا أن نستخدمها في موضوع بحثنا، فنُنزِلها منزلة المُثُل لِنَلِج في معرفة ما نحن في صدده.

٢٠ فلْنأخذ الروح إذًا في كونه غير مُتَّصِل بشيء من الجزئيّات وغير مُحدِث فيها تأثيرًا مهما يكن، حتّى لا يُمسِي روحًا مُعيَّنًا، مثلما يكون الأمر في العِلْم أن يغدو مُجزَّأً إلى أنواعه، وفي النَّوع الخاصّ من العِلْم قبل أن تبرز أجزاؤه. فإنّ العِلْم الكُلّيّ ليس شيئًا من أجزائه، وهو يتَّسع لها كلّها. فالجزء منه بالفعل،/ والأجزاء كلّها بالقُوّة. تلك هي حال العِلْم الكُلّيّ. أمّا العُلوم النَّوعيّة فإنّها كامنة بالقُوَّة في العِلْم الكُلّيّ، وتشتمل على ما يكون من نوعها، على أنّها العِلْم الكُلّيّ بالقُوّة. فقد يُقال فيها إنها العِلْم الكُلّيّ، وهي ليست جزءًا من أجزائه؛ أمّا العِلْم الكُلّيّ فأقلّ ما يجب فيه هو أن يبقى في ذاته لا تشوبه شائبة. وكذٰلك نقول في الروح إنّه الروح الكُلّيّ/ من ناحية وهو قبل الأرواح الجزئيَّة الثابتة فعلًا، وإنّه هٰذه الأرواح من الناحية الأُخرى. فالأرواح الجزئيَّة حافلة بالأشياء كلّها، والروح المُحلِّق فوقها يمدّها بما لديها. إنّه لطاقتها وهو ينطوي عليها بشُموله الكلّيّ، على أن تعود هٰذه الأرواح الجزئيَّة وتنطوي بدورها على الروح الكلّيّ في اشتمالها على جزئيّات الأُمور، كما/ أنّ العِلْم الخاصّ ينطوي على العِلْم الكُلّيّ. فيكون الروح الأعظم قائمًا في ذاته، ويغدو كلّ روح من الأرواح الجزئيَّة قائمًا في ذاته بِدَوره أيضًا، على أن يعود الروح الكُلّيّ ويُحيط بالأرواح الجزئيَّة، كما أنّه يكون بِدَوره كامنًا

فيها. وبذٰلك كلّه يغدو كلّ روح من الأرواح الجزئيّة قائمًا في ذاته وفي غيره، ويغدو الروح الكُلِّيّ هو أيضًا قائمًا في ذاته وفي الأرواح الجزئيّة. فالأرواح الجزئيّة كلّها كامنة/ بالقوّة في الروح الكُلِّيّ القائم في ذاته. فيكون هو الأرواح كلّها بعضها مع بعض فعلًا، ويكون كلّ روح جزئيّ على حياله بالقُوّة، ويغدو كلّ من الأرواح الجزئيّة ما يكون هو عليه في ذاته فعلًا والروح الكلّيّ بالقوة. وبقدر ما يكون الروح الجزئي ما يقال فيه، يمسي فعلًا ذلك الذي يقال فيه. أما من حيث إنه ثابت في الروح الكلّي ثبوته في جنسه، فهو هذا الروح الكلّي بالقوّة./ ثُمَّ إنّ الروح الكُلِّيّ بِدَوره، من حيث كونه جنسًا، هو طاقة الأنواع كلّها التي تقع تحته، وليس شيئًا منها بالفعل، بل كلّها قائمة فيه وهي ساكنة. أمّا من حيث إنّه بالفعل قبل أنواعه، فليس أمرًا من الأُمور الجزئيّة. وما دامت الأرواح الجزئيّة ثابتة حقًّا وكان كلّ منها بمنزلة النَّوع، وجب في الفعل المُنبعِث من الروح الكُلِّيّ أن يكون سببًا لها.

٢١ وكيف يبقى هو ذاته واحدًا مثلما دَلّ عليه كلامنا، ثُمَّ يُحدِث تلك الأُمور الجزئيّة؟ هٰذا يعود إلى السُّؤال عن الأجناس الأربعة كيف تنبعث منها الأنواع التي يُقال فيها إنّها تابعة لها. أُنظُر إلى هٰذا الروح الكبير العظيم! ليس حافلًا بالقول، بل بالمعرفة، وهو الأشياء كلّها وروح كلّه، ليس روحًا جزئيًّا أو خاصًّا. أمعِن النَّظر فيه كيف ينطوي على الأشياء التي تخرج/ منه كلّها. إنّ لديه العدد يُشاهِده في ما يُشاهِد، وهو واحِد مُتعدِّد. وهٰذا العدد إنّما هو تعدُّد قُواه، وما أعجبها قُوًى لا تني ولا تكلّ. وهي قُوًى لا تشوبها شائبة، فلا غَرْوَ إن كانت في مُنتَهى العظمة، وكأنّها زاخرة. إنّها للقُوَى حقًّا، ليس لها حدّ إليه تنتهي. ذاك هو الروح الذي لا يُحَدّ بِحَدّ، فهو اللانهاية وهو العِظَم./ حتّى إذا ما شاهدت هٰذا العِظَم مع ما يكون عليه من حسن الذات ومع ما يُحيط به من نور وسناء، وشاهدته أثناء انتشاره في الروح، أدركت الكيف أيضًا مُنوَّرًا. أمّا المقدار الذي يصحب الفعل المُتَّصل في استرساله، فإنّه يظهر هو أيضًا لعيانك ثابتًا في سُكونه. وينتج عن ذٰلك كلّه شيء واحد، ثُمَّ شيئان،/ ثُمَّ ثلاثة، ما دام المقدار مثل الكمّ كلّه بأبعاد ثلاثة. ثُمّ إذا سار الكمّ المُشاهَد وصاحبَه الكيف، واجتمعا وأصبحا كأنّهما شيء واحد ظهر الشَّكل حينذاك. هٰذا وإن أقبلت الغيريّة وفصلت الكمّ عن الكيف، نشأت الفُروق بين الأشكال مُصطحبَة بالكيفيّات الأُخر. وتأتي الذاتيّة/ مع الغيريّة فتُحدِث التَّساوي، في حين أنّ الخلافيّة تنفيه في الكمّ والعدد والمقدار. من هٰذا كلّه تنشأ الدَّوائر والمُربَّعات والأشكال المُؤلَّفة من أبعاد غير مُتساوية، ومنه أيضًا ينشأ في العدد التَّماثل وعدمه، والشَّفع والوِتْر. وما دامت حياة الروح حياة روحانيّة وتَحقُّقًا ليس فيه نُقصان،/ فلن يفوتها شيء ممّا نتبيَّنه نحن عملًا روحانيًّا، بل تشمل بقُوَّتها الأشياء كلّها على أنّها كلّها حقائق، وبالوجه الذي يسعها أن

تكون معه في حوزة الروح. أمّا كونها في الروح فمثل كونها في العِرفان على ألّا يكون العِرفان الكامن في التَّفكُّر. فلا يفوته شيء من البُنَى المعنويَّة، بل إنّه ذاته بمَثابة بُنية معنويّة واحدة، عظيمة كاملة مُشتمِلة على البُنَى المعنويَّة كلّها، يجتازها منذ أوائله./ أو الأحرى بالقول فيه دائمًا إنّه قد اجتازها، إذ إنّ الاجتياز لا يصحّ فيه حقًّا. ومهما يكن الوجه الذي ننظر منه، فإنّ كلّ ما نُدرِكه بالتَّفكير من الحقائق في الطَّبيعة، نجده قائمًا في الروح بدون تَفكُّر. الأمر الذي يحملنا على الاعتقاد في الروح أنّه صُنْع الحَقّ وقد انتهى من التَّفكُّر، مثلما تكون الحال في البُنَى المعنويَّة التي تَحدث في الحيوان./ فإنّ خير ما يدلّنا عليه التَّفكُّر وهو على أشدّه عُمقًا وتبيانًا، نجده كلّه فيما يكون عليه، كامنًا في البُنَى المعنويَّة قبل كلّ تفكُّر. وما عسانا أن نتوقّع من الأُمور المُتقدِّمة على الطَّبيعة المُحلِّقة فوق ما تنطوي عليه الطَّبيعة من بُنًى معنويَّة؟ فإنّ الذات في عالَم هذه الأُمور ليست إلّا الروح. والحَقّ هنالك، مثل الروح، ليس أمرًا مُستحدَثًا./ فتَغدو الحال على خير ما يُرام ولا عناء، ما دامت الذات مُنسجمة مع الروح، فلا يتحقَّق إلّا ما يريده الروح ويكون ما يتحقَّق هو الروح بالذات. ولذٰلك كان الروح هو الحَقّ والأوَّل إذ إنّهما لو انبثقا من شيء آخر لكان هٰذا الشَّيء هو الروح ذاته. وخُلاصَة القول هي أنّ الأشكال كلّها ظاهرة في الروح والكيف كلّه أيضًا. على أنّ هٰذا الكيف ليس كيفًا مُعيَّنًا، وما كان شأنه أن يقوم في الوحدة ما دام مُنطويًا على حقيقة غيره،/ بل هو واحد ومُتعدِّد إذ إنّا نجد فيه الذاتيَّة أيضًا. فإنّ الحَقّ واحد ومُتعدِّد، وهو كذلك مُنْذ البداية بحيث إنّك تجد الوَحدة والتَّعدُّد في الأنواع كلّها: تعدُّد في المَقادير وفي الأشكال وفي الأكياف. ولا يجوز استثناء شيء من هٰذه القاعدة إذ إنّ الكلّ في الملأ الأعلى كلّ كامل وإلّا لما استوى كلًّا./ ثُمَّ إنّ في الحَقّ، إلى جانب الأشكال والكيف، حياة تجري أو بالأحرى تُرافِق الحَقّ من أيّ وجه نظرت إليه. فلا بُدَّ، بعد ذٰلك، من أن ينشأ الحيوان في كلّ صوبٍ وناحية؛ فتكون الأجسام بحُضور الكيف والهيولى. تنشأ الأشياء كلّها باستمرار إذًا ثمَّ تبقى ويشملها الأبد في كيانها، على أن يقوم كلّ شيء على حياله بما يكون هو عليه في ذاته، ثُمَّ تعود فيتوحَّد بعضها مع بعض./ هٰذا هو الروح: إنّه بمنزلة شبكة تَضُمّ الأشياء كلّها في شيء واحد وقد تآلف بعضها مع بعض. وإن كان مُنطوِيًا على الحقائق كلّها، فإنّه الحيوان الكامل، أعني الحيوان بالذات. أمّا الحقيقة التي تنبثق منه، فإنّه يعرض لها وجهه حتّى تراه، ويُتيح لها أن يُقال فيها بالصَّواب إنّها أصبحت أمرًا روحانيًّا.

٢٢ هٰذا هو معنى ما ورد تَوْرِيةً عند أفلاطون إذ يقول: «... إنّ الروح، وهو على هٰذه الحال، إنّما يُدرِك المعاني في الحيوان الكامل، فيرى كيف تكون وما هو عددها». ثُمَّ إنّ النَّفْس تأتي بعد الروح، وقد تنطوي هي أيضًا على المعاني بقدر ما تكون نفسًا، لٰكنّ هٰذه

المعاني تبدو لها على وُضوح أشدّ إذ شاهدتها في ما يكون مُتقدِّمًا عليها. وكذٰلك القول في روحنا، إذا نظر في ذاته شاهد فقط؛/ أمّا إذا نظر في ما كان قبله فقد شاهَد أنّه يُشاهِد أيضًا. والواقع هو أنّ ذٰلك الروح الذي قُلنا فيه إنّه «يُشاهِد» ليس مُنفصِلًا عن الأمر الذي يتقدَّمه ومنه انبثق. وما دام هو أمرًا مُتعدِّدًا مُنبثِقًا من أمر واحد ومُنطويًا على حقيقة الغيريّة مَصحوبًا بها، كان في ذاته أمرًا مُتعدِّدًا. بَيْد أنّه ما دام الروحُ الواحد وهو مُتعدِّد،/ كان بالضَّرورة ذاتها مُحدِثًا للأرواح الكثيرة. على أنّه لا يسعنا أن نُدرِك فيه الأحد عددًا وفردًا؛ إنّما نُدرِك فيه النَّوع لأنه مُنزَّه عن الهيولى. وهٰذا ما يُورِّي عنه أفلاطون بقوله إنّ «الذات تتجزّأ إلى ما لا نهاية له». فإنّا ما دُمْنا مُستمّرين في التَّجزُّؤ من نوع إلى آخر، مُنطلِقين من الجيش مثلًا،/ فاتنا الحدّ الذي لا نهاية له، إذ إنّ التَّجزُّؤ آنذاك يُحدَّد بالأنواع المُتولِّدة. أمّا النَّوع الأخير الذي لا يُجزَّأ إلى أنواع، فهو الأشدّ تحقّقًا لما لا نهاية له. وهٰذا هو معنى قوله: «ينبغي حينذاك أن يُخلَى بينها وبين اللانهاية، وأن تُترَك على شأنها». بَيْد أنّا ما دُمْنا مع الأفراد في ذاتها فإنّا لا نزال في اللانهاية؛ أمّا إذا شملناها بالوَحدة، فإنّها تعود وتخضع للعدد. إنّ الروح/ ينطوي إذًا على ما يتأخَّر عليه، أعني النَّفْس، ممّا يُؤدّي إلى أنّ النَّفْس محصورة بعدد هي أيضًا، وذٰلك حتّى آخر جزء من أجزائها. لٰكنّ هٰذا الجزء الأخير لا ينتهي أبدًا إلى حدّ. ثُمَّ إنّ الروح على هٰذه الحال هو جزء، ولو كان مُنطوِيًا على الأشياء كلّها وكان الكلّ، وإنّ الأرواح المُتجزِّئة منه أجزاء قائمة فعلًا وحقًّا ما دام هو ذاته جزءًا حقًّا. أمّا النَّفْس فتكون جزءًا/ من جزء على أن تغدو تَحقُّقًا مُنبثِقًا من الروح. إذا ما أجرى الروح تَحقُّقاته في ذاته كانت الأرواح الأُخرَى مُحقَّقاته إذًا؛ أمّا إذا دفع تَحقُّقه من ذاته إلى الخارج، فالأنْفُس تكون حينئذٍ. وإن أجرت النَّفْس تَحقُّقًا من حيث إنّها جنس أو نوع نشأت النُّفوس الأُخَر أنواعًا لها. ثُمَّ إنّ لهٰذه النُّفوس ضربين من التَّحقُّقات: إذا وجَّهت النَّفْس وجهها إلى الملأ الأعلى كانت روحًا، وإذا وجَّهت وجهها إلى العالَم الأدنى كانت بقدر هُبوطها قُواها الأُخرَى./ على أنّ القُوَّة الأخيرة من قُواها تكون قد اتَّصلت بالهيولى وعَمَرتها بالصورة، كما أنّ جانبها الأدنى لا يمنع كلّ ما بقي منها من أن يكون في الملأ الأعلى. بَيْد أنّ ما يُقال فيه إنّه أسفلها إنّما يكون ارتسامًا لها، غير مفصول عنها، بل يكون بمنزلة ما ينعكس في المرايا والأصل المرئيّ حاضر خارجَ المرآة./ ولٰكن يجب في هٰذا الأصل القائم خارج المرآة أن نفهم الوجه الذي يكون عليه. إنّ العالَم الروحانيّ يمتدّ إلى ما قبل هٰذا الارتسام، وإنّه، عالمًا، كمال كلّه ما دام مُؤلَّفًا من الروحانيّات كلّها. ثُمَّ إنّ عالَمنا صورة له وهو مثله حيوان في ذاته بقدر ما يسعه أن يحفظ فيه صورة الحيوان. مثل ذٰلك مثل رسم أو انعكاس في الماء لشيء نعتقده مُتقدِّمًا على الرَّسم أو على الماء./ لٰكن الصورة المُرتسِمة في الرَّسم أو في الماء ليست الأصل الخارج في طرفيه، الطَّرف الذي يَعمر بالصورة، والطَّرف المعمور بها. إنّما الصورة المُرتسِمة

هي هٰذا الطَّرف الأخير. وكذٰلك الأمر في صورة العالَم الروحانيّ: لا تنطوي على ارتسام صانعها بل على ارتسام الأُمور التي يشتمل هٰذا الصانع عليها. وإنّ الإنسان لَمِن هٰذه الأُمور هو والحيوان تختلف أنواعه. أجل، إنّ الصانع حيوان هو أيضًا،/ ولٰكنه حيوان بمعنى آخر، وكلاهما في العالَم الروحانيّ.

# الفصل الثالث

## (٤٤)

## في الحَقّ وأجناسه (المقال الثالث)

١ ذٰلك هو رأينا في الذات إذًا، ولقد ذكرنا الوجه الذي يتلاقى فيه مع مذهب أفلاطون. فينبغي لنا الآن أن نبحث في العالَم الحِسِّيّ هل يجب أن نُثبِت فيه الأجناس التي أثبتناها في العالَم الروحانيّ. وإن جعلنا عدد الأجناس الحسِّيَّة زائدًا على عدد الروحانيّة كنا أيضًا بين أمرين: إمّا أن يكون ما هنا مُختلِفًا عمّا هنالك اختلافًا تامًّا، وإمّا أن يكون بعضه مثل ما هنالك وبعضه الآخر ٥ مُختلِفًا عنه./ على أنّ القول في الأجناس إنّها هي ذاتها هنا وهنالك يعني كونها كذٰلك بالقياس والاشتراك في الاسم. وهو أمر يَستبين بعد اطِّلاعنا على تلك الأجناس. هٰذا وإنّا نشرع أوّلًا بما يلي: ما دام بحثنا بحثًا في المحسوسات، والمحسوس محصورًا في هٰذا العالَم، أصبح ١٠ موضوع بحثنا هو هٰذا العالَم لا محالة. فينبغي أن نُجزِّىء طبيعته،/ ونُميِّز بين الأُصول التي يتألَّف منها فنُصنِّفها أجناسًا. مثل ذٰلك مثلما لو جزَّأنا الصَّوت وهو لا نهاية له إلى أجزاء محدودة. فإنّا نحصر بِحَدٍّ واحد ما نراه باقيًا على ذاته بين الأجزاء الكثيرة، ثمّ نعود فنُثبِت حَدًّا ثانيًا ثمّ حدًّا ثالثًا وهٰكذا دَواليك حتّى ننتهي إلى عدد مُعيَّن، فنُصنِّف كلّ حدٍّ من هٰذه ١٥ الحُدود. أمّا الحَدُّ الواقع فوق الأفراد فنُسمِّيه نوعًا، في حين أنّا نُسمِّي/ جنسًا الحَدّ الواقع فوق الأنواع. أمّا الصَّوت فيسعنا أن نردَّ إلى الوَحدة كلّ ما يظهر منه بعضه مع بعض وكلّ نوع من أنواعه، ونقول في ذٰلك جميعًا إنّه «حرف» تارة أو «صوت» تارة أُخرى. أمّا ما نحن في صدده، فإنّ الأمر يستحيل علينا، كما أثبتناه سابقًا. ولذٰلك وجب البحث عن أجناس تكون بعدد أوفر. ثمّ إنّ الأجناس في هٰذا العالَم تختلف عن التي في العالَم الروحانيّ ما دام العالَمان مُختلِفين، لا ٢٠ يُطْلَقُ عليهما اللَّفظ الواحد/ بالتَّرادُف بل بالاشتراك في الاسم. وإنّما هٰذا العالَم صورة لذلك. هٰذا وإنّ عالَمنا إنّما هو قائم في مزيج وتركيب، فهو جسم من ناحية ونفس من الناحية الأُخرَى؛ إذ إنّ الكلّ حيوان. أمّا النَّفْس في حقيقتها فإنّها قائمة في عالَم الروح ولا تنسجم مع ما نعرفه ٢٥ بالذات الحسِّيَّة في بُنيانها، فيجب عزلها عن بحثنا هنا مهما صعب الأمر علينا./ مثل ذٰلك كما لو أردنا أن نُرتِّب أهل مدينة حسب المقامات أو الصِّناعات مثلًا، فإنّا ندع الدُّخَلاء من سُكّانها

جانبًا. أمّا الأحوال التي تُصاحِب الجسم أو تقع بوساطته فتطرأ على النَّفْس، فإنّا نُدقِّق النَّظر فيها بعد ذٰلك،/ فنُبيِّن الرّتبَة التي ينبغي أن نجعلها لها عندما نبحث في الأُمور الحسِّيَّة.

٢ هٰذا وينبغي أن نُمعِن النَّظر أوَّلًا في ما يُعرَف بأنّه الذات مع التَّسليم بأنّها لا تُقال في الجسم حقًّا إلّا بالاشتراك في الإسم. أو إن شئنا فلْنقل إنّ لفظة «ذات» لا تنطبق بحال على مفهوم الأُمور التي تجري، بل القول الصَّحيح في هٰذه الأُمور هو إنّها تصير. ثمّ إنّ الأُمور الخاضعة للصَّيرورة يختلف بعضها عن بعض. فإنّ الأجسام تُردُّ إلى الوَحدة، فمنها البسيط/ ومنها المُركَّب؛ ثمّ الأعراض أو اللَّوازم، نُقبِل عليها هي أيضًا فنفصل بعضها عن بعض. أو إنّا نُميِّزه، في تقسيمنا، بين الهيولى والمِثال الواقع عليها فنَعُدّ جنسًا كلًّا من الطَّرفين على حِدَة، أو نَعُدّهما واقعين كليهما تحت جنس واحد على أنّ كلًّا منهما ذات بالاشتراك في الإسميّة أو الصيرورة. ولٰكن ما عسى أن يكون الوجه الجامع بين الهيولى والمثال؟ بأيِّ معنى تكون الهيولى جنسًا، وما هي الأُمور التي تشتمل عليها جنسيًّا؟/ فما عسى أن يكون فصلها النَّوعيّ؟ بل ما عسى أن تكون الرُّتبَة التي ينبغي أن نجعل فيها المُركَّب من الهيولى والمثال كليهما؟ إن كان المُركَّب من الطَّرفين هو الذات الجسميَّة عينها، ولم يكن كلّ منهما جسمًا، فكيف نُصنِّفهما مع المُركَّب منهما في المقام الواحد ذاته؟ كيف تكون حُروف لفظة ما من مقام هٰذه اللَّفظة؟ أمّا إذا انطلقنا من الأجسام، غَدا انطلاقنا/ كأنّه مُنبعِث من أجزاء اللَّفظة، لا من حُروفها. ولٰكن لماذا لا نلجأ إلى المُقايَسة بين ما يكون في هٰذا العالَم وما هو ثابت في عالَم الروح؟ حتّى وإن لم يكن التَّقسيم واقعًا على الأشياء ذاتها، فإنّا نقول في الهيولى إنّها تحلّ محلّ الحقّ هناك، وفي المثال إنّه يحلّ هنا محلّ الحركة هناك. على أنّ المثال بمنزلة الحياة للهيولى وتكميلها؛ أمّا استقرار الهيولى في ذاتهما فبمثابة السُّكون في الملأ الأعلى./ ولماذا لا نُسلِّم بوُجود الذاتيَّة والغيريَّة أيضًا ما دامت الغيريَّة والخِلافيَّة بأن تكون في هٰذا العالَم أحرى؟ نُجيب أوَّلًا أنّ الهيولى لا تحصل على المثال وتتلقّاه بمعنى أنّه حياتها أو تحقُّقها؛ بل يقع المثال عليها من الخارج على أنّه ليس منها. ثمّ إنّ المثال في عالَم الروح تَحقُّق وحركة، إذ إنّ الحركة هنا/ شيء آخر وهي عَرَض. فأوْلَى بالمثال أن يكون استقرارًا للهيولى حتّى لكأنّه سُكونها، ما دام يضبطها بِحَدّ مع أنّها لا حَدَّ لها. هٰذا وإنّ الذاتيَّة والغيريَّة هناك إنّما يقعان على أمر واحد هو حَقًّا ذاته وغيره، في حين أنّ الغيريَّة هنا إنّما تكون في الاشتراك مع شيء آخر وبالإضافة إليه. فالذاتيَّة والغيريَّة أمر يكون في المُتأخِّرات حينذاك، وليس مثلما نجده عليه في الملأ الأعلى./ وأخيرًا كيف يكون للهيولى سُكون وهي تمتدُّ إلى المقادير كلّها وتتلقّى صُوَرها من الخارج، وليس بوسعها مع هٰذه الصُّوَر أن تُولِّد الأشياء الأُخرى؟ يجب في هٰذا التقسيم إذًا أن نعدل عنه.

٣ ما عسانا نقول إذًا؟ فليكن تقسيمًا أوّلًا على نحو ما يلي: الهيولى ثمّ المثال، ثمّ المزيج من الطَّرفين، ثمّ ما يتعلّق بهٰذه الأُمور كلّها. أمّا ما يتعلّق بهٰذه الأُمور فمنه ما يُقال فيها فقط، ومنه ما يطرأ عليها عَرَضًا. وبين ما يطرأ على تلك الأُمور الثَّلاثة عَرَضًا، منه ما يقع فيها، ومنه ما تقع هي فيه،/ أو يكون تَحقُّقها أو حالًا لها أو تابعًا من توابعها. ثمّ نقول في الهيولى إنّها الأمر المُشترَك بين الذَّوات كلّها، وليست هي جنسًا لأنّها لا تنطوي على فُصول إلّا إذا كانت فُصولها في أنّها تحمل في جنباتها صورة النار تارةً وصورة الهواء طورًا. أمّا إذا اكتفينا، للقول في الهيولى إنّها جنس، بكَونها الأمر المُشترَك بين الأشياء التي تكمن فيها،/ أو بكونها في مثابة الكلّ بالإضافة إلى أجزائه، كان للجنس معنى آخر آنذاك. فضلًا على أنّ العنصر واحد هو أيضًا بهٰذا المعنى، فبوسعه أن يكون جنسًا هو أيضًا. أمّا المثال فإنّ الوصف بأنّه مثال «مُتعلِّق بالهيولى» أو «في الهيولى» يفصله، مثالًا، عن مُثُل أُخرى، ولٰكنّه لا يشتمل على حقيقة المثال كلّها في ذاتها. وإن ذهبنا في المثال إلى أنّه ما يحدث الذات،/ وفي البُنيَة المعنويَّة إلى أنّها الأمر الذاتيّ في المثال، ذهبنا إلى ذٰلك ولمّا نقل في الذات على أيّ وجه ينبغي أن نفهمها. أمّا المركَّب من الهيولى والمثال فإن كان هو الذات فقط، لم يكن المثال ذاتًا ولا الهيولى. وإن كان كلّ منهما ذاتًا مثل المُركَّب، وجب البحث عن المعنى الجامع بين الثَّلاثة. فإنّ مُجرَّد ما يُقال فيها يقع في مقولة الإضافة مثل كون الشَّيء سببًا أو كونه عنصرًا. ثمّ إنّ ما يطرأ على الهيولى/ عَرَضًا فمنه الكمُّ ومنه الكيف بمقدار ما نجدهما فيها. أمّا ما تقع فيه تلك الثَّلاثة فالمكان والزَّمان مثلًا، وأمّا تحقُّقاتها وأحوالها فمثل الحركة، وأمّا توابعها آخر الأمر فمثل المكان والزَّمان أيضًا: فالأوَّل يَلزَم المُركَّب والثاني يَلزَم الحركة. وإذا جمعنا تلك الثَّلاثة في الوَحدة وجدنا الأمر المُشترَك بينها/ وهو الشَّيء الحسِّيّ الذي هو ذات بالاشتراك في الاسم. ثمّ تلي الأُمور الأُخرى: الإضافة والكمّ والكيف والكون في الزَّمان وفي المكان والحركة. أو إن أدخلنا المكان والزَّمان في الحُسبان، أصبح الكون في الزَّمان وفي المكان في الفُصول، فيكون لدينا خمسة أجناس، على أنّ الأجناس الأولى الثَّلاثة تُشكِّل جنسًا واحدًا. وإن لم تكن هٰذه الثَّلاثة واحدًا، فلدينا الهيولى والمثال والمُركَّب منهما،/ والإضافة والكمّ والكيف والحركة. بل يجوز ردُّ الثَّلاثة الأخيرة هنا إلى المُضاف إذ إنّه أوسع منها شمولًا.

٤ فما عسى أن يكون الشَّيء الواحد الذي يبقى على ذاته دائمًا في هٰذه الأُمور الثَّلاثة، المثال والهيولى والمُركَّب، ثمّ ما الذي يجعل هٰذه الثَّلاثة هي والذات القائمة بينها شيئًا واحدًا؟ ألأنّها من وجه ما، محلّ للأشياء الأُخرى؟ لٰكنّ الظاهر في الهيولى أنّها هي محلّ المثال وكرسيّه، فلا يكون المثال في الذات بعد ذٰلك. ثمّ إنّ المُركَّب هو محلّ الأشياء الأُخرى

كلّها ومقامها، فيُصبح المثال/ مع الهيولى محلًّا للمُركّبات أو للمُتأخّرات على المُركّب كلّها، مثل الكمّ والكيف والحركة. أو لأنّها لا تُقال في غيرها؟ فإنّ الأبيض والأسود يُقالان في غيرهما، ما دام الأبيض يُقال في الشّيء الذي أصبح أبيض. ثمّ إنّ الضّعف يُقال في غيره؛ ولست أعني أنّه يُقال في النّصف، بل أعني قطعة خشب يُقال الضّعف فيها./ والأب يُقال في غيره هو أيضًا، من حيث إنّه أب، وكذلك الأمر في المعرفة لدى من تكون فيه المعرفة. ثمّ إنّ المكان حدٌّ لغيره والزّمان قياس لغيره. أمّا النار فلا تُقال في غيرها ولا الخشب من حيث إنّه خشب، ولا الإنسان ولا سقراط ولا الذات المُركّبة بوجه عامّ، ولا المثال الذي هو من قبيل الذات لأنّه ليس في غيره حالًّا له./ فإنّه ليس مثال الهيولى، بل جزء في المُركّب من المثال والهيولى، في حين أنّ مثال الإنسان إنّما هو والإنسان شيء واحد. ثمّ إن الهيولى جزء من كلّ هي أيضًا فهي جزء في غيرها من حيث إنّه الكلّ لا من حيث إنّ ما تُقال فيه هو شيء يختلف عنها حقًّا. أمّا الأبيض فإنّه ما يُقال في غيره. إنّ ما يكون منه شيء آخر ويُقال في هٰذا الشّيء/ ليس ذاتًا إذًا. فالأمر الذي يقوّم ذاتًا هو الأمر الذي يكون في ذاته من ذاته أو، إن كان جزءًا في شيء هو على ما وصفنا، كان لهٰذا الشّيء مُتمِّمًا عن مُتمِّماته. وما دام المُركّب قائمًا، كان كلّ جزء من جزئيه أو الجزءان كلاهما من ذاته في ذاته؛ أمّا بالإضافة إلى المُركّب فإنّهما يُقالان فيه من وجه آخر. نعم قد يُقال بالإضافة إلى غيره من حيث كونه جزءًا، ولٰكنّه يُقال في حدّ ذاته مثلما هو عليه في ذاته على أنّه ذو حقيقة وكينونة خاصّة/ ولا يُقال في غيره. هٰذا وإنّا نقول في الهيولى إنّها محلّ، ونقول ذٰلك في المثال وفي المُركّب أيضًا، وكون الثّلاثة كلّ منها هو معنى مُشترَك يجمع بينها. إلّا أنّ الهيولى محلّ للمثال من ناحية، والمثال مع المُركّب محلّ للأحوال من الناحية الأُخرى. وإن شئنا فلْنقل إنّ الهيولى ذاتها ليست محلًّا للمثال، لأنّ المثال ليس إلّا تكميلًا لها بقدر ما تكون هيولى/ وتكون بالقُوّة. ثمّ إنّ المثال بِدَوره ليس قائمًا فيها. فإنّه إذا ائتلف أمر مع غيره في وَحدة ما، لا يُقال في كلّ من الأمرين إنّ كلًّا منهما في الآخر، بل يكون الطَّرفان معًا محلًّا لغيرهما. فالإنسان مثلًا، بما فيه الإنسان الفرد المُعيَّن إنّما هو محلّ للأحوال، وهو، محلًّا، ثابت قبل التّحقُّقات والتّوابع. من الذات إذًا تنبع الأُمور الأُخرَى، وإنّما بوساطة الذات تكون./ فالذات هي ما يقع الانفعال عليه وما تنبعث منه الأفعال.

٥ كلّ هٰذا الذي سبق ذكره يجب أن يُطبَّق على ما نعرفه بالذات هنا. أمّا إذا سُئِل عمّا إذا كان يقع على الذات هنالك، فرُبّما تحقّق بالمُقايَسة والاشتراك في الاسم. فإنّ الأوّل أوّل على أنّه يُقال بالإضافة إلى ما يليه. ليس أوّلًا على وجه الإطلاق آنذاك، بل يكون مثلما تبدو، بالإضافة إلى أُمور هي أواخر، أُمور أُخرى كانت أوائل./ ثمّ إنّ للمحلّ في الملأ الأعلى معنى

آخر أيضًا، وقد يُشَكّ في وُجود الانفعال هناك؛ وإن كان هناك انفعال فإنّه انفعال مُختلِف عن الانفعال هنا. هٰذا وإنّ الكون «لا في محلّ» إنّما يُقال في كلّ ذات إن وَجَبَ في «الكون في محلّ» ألّا يُؤوَّل على أنّه كونه الأجزاء في الشَّيء الذي ينطوي عليها، أو بمعنى أنّه يُشكِّل مع هٰذا الشَّيء، وحدة ما. فإنّ ما يُسهِم/ مع شيء آخر لقيام ذات مُركَّبة، ليس كونه في هٰذا الآخر مثل كون في محلّ. ومن ثمّ فليس المثال في الهيولى على أنّه في محلّ، وكذٰلك القول عن الإنسان في سقراط، وهو جزء من سقراط. فإنّ ما يكون «لا في محلّ» هو ذات. وإن قُلنا في الذات إنّها ليست في محلّ ولا تُقال في محلّ، وَجَب أن نُضيف أيضًا: «على أنّ هٰذا المحلّ شيء يختلف عن الذات». فإنّ هٰذه الإضافة «على أن المحلّ شيء يختلف عن الذات» تُتيح لنا أن نشمل/ «الإنسان» في ما ذهبنا إليه، إذا قيل «الإنسان» في الفرد المُعيَّن. فإنّي عندما أقول «الإنسان» في سقراط، لست أعني بذٰلك ما أعنيه بقَولي «إنّ الخشب أبيض»، بل ما أعنيه بالقول في الأبيض إنّه أبيض. وإن قلت في سقراط إنّه «إنسان»، قلت في «الإنسان الفرد المُعيَّن/ إنّه «إنسان» وعَنيت «الإنسان» في «الإنسان» الثابت في سقراط. وهٰذا يعود إلى القول بأنّ سقراط سقراط، أو إلى قول «الحيوان» في الحيوان الناطق الفرد المُعيَّن. هٰذا وإن قال قائل عن كون الشَّيء «لا في محلّ»: إنّه ليس من خواصّ الذات، لأنّ الفصل النَّوعيّ ذاته ليس ممّا يقوم في محلّ،/ فإنّه يأخذ جزء الذات («ذا القَدَمين» الذي نحن في صدده) ويقول فيه إنّه ليس في محلّ. لٰكن إن لم يأخذ «ذا القَدَمين» وهو الذات المُكيَّفة، بل «إثنينيَّة القَدَم»، فإنّه لم يَعْنِ ذاتًا بل كيفًا، ويكون «ذو القَدَمين» في محلّ آنذاك. بَيْدَ أنّ الزَّمان ليس في محلّ هو أيضًا، وكذٰلك القول في المكان. الواقع هو أنّه إذا أُخِذ الزَّمان على أنّه قياس/ الحركة بمعنى الشَّيء المَقيس، كان القياس في الحركة على أنّه في محلّ؛ وتكون الحركة في المُحرَّك. وإن أُخِذ بمعنى الشَّيء القائس، كان القياس في ما يَقيس. أمّا المكان فإنّه للمُحيط حَدُّه، وهو فيه. وبعد، فإنّ الذات التي نحن في صددها/ إنّما أمرها على خِلاف ذٰلك كلّه، سَواء أكنّا نتصوَّر ذاتًا من هٰذا النَّوع بقول من الأقوال التي ذكرناها أو بمُعظمها أو بها كلّها، ما دامت هٰذه الأقوال كلّها تصحُّ على الهيولى وعلى المثال وعلى المُركَّب منهما.

٦ وإن قال قائل في كلّ ذٰلك الذي سبق إنّه مُلاحَظات حول الذات، وليس قولًا في الذات ما هي، فإنّه رُبَّما كان طلبه عن الذات ما هي طلبًا عن شيء حِسِّيّ. وأمر الذات ما هي، ثمّ كيانها، إنّما هو أمر لا يُشاهَد بالعَيان. ماذا إذًا؟ أليست النار ذاتًا، أوَليس الماء أيضًا ذاتًا؟ بلى! أفلأنّهما يُشاهَدان كان كلّ منهما ذاتًا؟ كلّا! لأنّ لهما هيولى؟ كلّا! أم لأنّ لهما مثالًا؟/ كلّا أيضًا. بل ليس كلّ منهما ذاتًا لكونه مُركَّبًا. ولٰكن بماذا يكون كلٌّ منهما ذاتًا؟ بأنّ لكلّ منهما

كيانه. ولٰكنّ للكمّ كيانه أيضًا، وكذٰلك القول في الكيف. الواقع هو أنّا نقول ذٰلك فيهما عن طريق الاشتراك في الاسم. فبأيّ معنى يُقال الكيان في النار والأرض وفي ما يكون من قبيلهما، وما عسى أن يكون من فرق بين أن يُقال في هٰذه الأشياء وأن يُقال في الأشياء الأُخرى؟ إنّ الفرق في أن/ يُقال الكيان والحَقّ في الشَّيء قولًا مُطلَقًا من ناحية، وأن يُقالا في الشَّيء كائنًا وهو أبيض من الناحية الأُخرى. ماذا إذًا؟ أنقول في الكيان مُضافًا إلى الأبيض إنّه الكيان بدون إضافة؟ كلّا! بل إنّ الحَقّ هنا هو الحَقّ أصلًا، في حين أنّه هناك حتّى بالاشتراك وبالمعنى الفرعيّ. فإنّ الأبيض بإضافته إلى ما كان حقًّا جعل أبيض ما كان حَقًّا؛ أمّا الحَقّ، فإنّه بإضافته إلى الأبيض جعل منه كائنًا حقًّا./ فنقول على الحالتين كلتيهما إنّ الأبيض يطرأ عَرَضًا على ما يكون حقًّا، وإنّ الحَقّ يطرأ على الأبيض حَقًّا. ولسنا نقول ذٰلك بمعنى أنّا نقول في سقراط إنّه أبيض وفي الأبيض إنّه سقراط. فإنّ سقراط باقٍ على ما هو عليه في ذاته في الحالتين كلتيهما، في حين أنّ الأبيض رُبَّما لم يكن باقيًا على ما هو عليه في ذاته. ففي قولنا/ «إنّ الأبيض سقراط» يكون «الأبيض» مُشتملًا على سقراط؛ أمّا في قولنا «سقراط أبيض» فيغدو الأبيض عَرَضًا محضًا فقط. وكذٰلك الأمر في بحثنا. فإنّ القول في ما كان حقًّا إنّه أبيض، يعني أنّ الأبيض هو عَرَض في ما يكون حقًّا؛ أمّا قولنا في الأبيض إنّه كان حَقًّا فيدلّ على أنّ الحَقَّ يحتوي الأبيض. وبِوجه عامّ إنّ للأبيض كيانه من كونه في جِوار الحَقّ وفي الحَقّ،/ ومن الحقّ كيانه. أمّا الحَقّ فهو حَقّ من تلقاء ذاته، ويأتيه البياض من الأبيض، لا لأنّه هو في الأبيض، بل لأنّ الأبيض فيه. هٰذا ولمّا لم يكن الحَقّ في هٰذا العالَم الحِسِّيّ حقًّا من تلقاء ذاته، وَجَب القول فيه إنّه يستمدُّ كونه حَقًّا من الحَقّ القائم حَقًّا، وكونه أبيض من البياض الحَقّ./ على أن يأخذ هٰذا البياض بياضه عن طريق الاشتراك، في الملأ الأعلى، مع الحقّ صاحِب الكِيان في ذاته.

٧ أمّا إذا قيل في أُمور هٰذا العالَم الحِسِّيّ القائمة على الهيولى إنّها تأخذ كيانها من الهيولى، فإنّا نسأل عن الهيولى من أين تستمدُّ كونها حقًّا وما هي عليه من حَقّ؟ وقد ذكرنا في حينه أنّ الهيولى ليست شيئًا أوّليًّا. وإن قيل في الأشياء الأُخرى إنّها لا تقوم إلّا على الهيولى، قُلنا في ذٰلك القول إنّه يصحّ على الأشياء الحِسِّيّة./ فإنّ مانعًا لا يمنع الهيولى، ولو كانت قبل هٰذه الأشياء، من أن تكون بعد أشياء كثيرة، ولا سيّما بعد الأُمور الروحانيّة كلّها. ثمّ إنّ كيانها كيان مُظلم وهو أحطُّ مقامًا من كيان الأشياء التي تقوم عليها، إذ إنّ هٰذه الأشياء بُنًى معنويّة وأوفر حظًّا من الحَقّ. أمّا هي فإنّها خالية من كلّ معنى، ظِلٌّ وهُبوط لكلّ بُنيَة معنويّة./ فإن قيل إنّها هي التي تَمُدّ ما يقوم عليها كونه حقًّا، كان الجواب أنّ الأوفر حظًّا من الحَقّ إنّما هو الذي يمدّ الأقلّ حظًّا من الحقّ بكونه حقًّا؛ أمّا الأقلّ حظًّا فلا يمدُّ الأوفر منه حظًّا بشيء. ولٰكن إن

كان المثال أوفر حقًّا من الهيولى، لم يكن الحقّ أمرًا مُشتركًا بينهما بعد ذٰلك، ولم تكن الذات جنسًا يشتمل على الهيولى وعلى المثال وعلى المُركَّب. أجل، إنّهما ليَبقيان مُشتركين في أُمور أُخرى كثيرة، وهي تلك التي ذكرنا،/ ولٰكنّهما لا يزالان مختلفيْن في كيانهما. وإذا قيل الأوفر حقًّا على الأقلّ حقًّا، جاء في الرُّتبة الأولى، ولٰكنّه يكون بعد الذات. فإن لم يكن الكيان مُتساويًا بين الهيولى والمثال والمُركَّب، بَطُل القول في الذات إنّها أمر مُشترَك بين تلك الثَّلاثة على أنّها جنس لها. أمّا ما يلي هٰذه الأمور الثَّلاثة فلعلاقة الذات به وجه آخر، إذ إنّ فيها بالإضافة إليه أمرًا مُشتركًا يكفله لها/ ما للثَّلاثة مع بعضها من كيان. فالحياة مثلًا بعضها مُظلم وبعضها أشدُّ إشراقًا؛ والصُّوَر بعضها خُطوط ومَعالم فقط، وبعضها الآخر أوفر تفصيلًا واستكمالًا. وإذا اتَّخذنا قياسًا للكيان الكيان على أقلّه، وتركنا جانبًا المزيد من الكيان في الأمرين الآخرين، كان ذٰلك الجانب من الكيان هو الأمر المُشترَك. ولٰكنّا حاشا أن نفعل كذٰلك./ فإنّ كلًّا من الأمور الثَّلاثة كلّ في ذاته يختلف عن سواه، وليس الأقلّ هو الأمر المُشترَك بينهما. كما أنّه ليس في الحياة وجه يجمع بينها غِذائيّة وحِسِّيَّة وروحانيَّة. وكذٰلك الأمر في الكيان مع ما نحن في صدده: فإنّ الكيان في الهيولى غيره في المثال وفي المُركَّب منهما، فيجري من مُعيَّن واحد، ولٰكنّ بعض مجاريه يختلف عن بعضها الآخر. ذٰلك بأنّ الشَّيء لا يكون أعظم ثمّ ما يليه أحقر وأقلّ فقط إذا ما خرج من أوَّل ثانٍ ثمّ من الثاني/ ثالث. بل قد يتمُّ ذٰلك في حال إنبعاث أمرين في آنٍ واحد من أصل واحد أيضًا. فالغُضار يخرج من النار، ومنه ما يُصيب الكثير من النار فيُصبح آجُرًّا مثلًا، ومنه ما يُصيب القليل فلا يستحيل آجُرًّا. هٰذا ورُبَّما لم يكن الهيولى والمثال من أصل واحد إذ إنّ بين الأُمور الروحانيَّة ذاتها فُروقًا أيضًا.

٨ ينبغي علينا أن نعدل عن هٰذا التَّقسيم للذات إلى عناصرها إذًا، ولا سيّما إذا كان القول في الذات الحسِّيَّة التي ينبغي أن تُدرَك بالحِسّ لا بالعقل. كما أنّه ينبغي ألّا نهتمّ بما تتألَّف منه، إذ إنّه ليس من الذات في شيء أو إنّه ليس من الذات الحسِّيَّة على الأقلّ. بل الأجدر بنا أن نحصر في جنس واحد ما يشترك بين الحجر والأرض والماء،/ والنَّبات الناشىء من هٰذه كلّها والحيوان أيضًا، من حيث إنّ ذٰلك كلّه مجموعة أشياء حسِّيَّة. فلا تكون الهيولى مغفولة في حصرنا ولا المثال أيضًا، إذ إنّ الذات الحِسِّيَّة تشتمل عليهما. ذٰلك بأنّ النار هيولى ومثال، والأرض أيضًا، وما بين الأرض والنار، فضلًا على أنّ المُركَّبات هي في الواقع ذوات كثيرة تُوحَّد بعضها مع بعض. ثمّ إنّ هٰذه الأُمور كلّها تشترك في معنى واحد يجمع بينها، وهو الذي يفصلها عن سواها. ذٰلك بأنّ كلًّا منها محلّ لشيء آخر، وهي كلّها ليست في محلّ ولا تُقال في شيء سواها. هٰذا وإنّ كلّ ما ذكرنا/ مُتوافِر لهٰذه الذات. ولٰكن إن لم تكن الذات الحِسِّيَّة بدون

مقدار وبدون كيف، فكيف يتمُّ لنا أن نعزل عنها أعراضها؟ وإذ عزلنا هٰذه الأعراض، من مقدار وهيئة ولون ويُبوسة ورُطوبة، فكيف بنا نتصوَّر الذات في ما هي عليه؟/ ذٰلك بأنّ هٰذه الذَّات إنّما هي ذوات مُكيَّفة. الواقع هو أنّ ثمّة أمرًا يحدث فيه ما يُحوِّل الذات من كونها ذاتًا فقط إلى كونها ذاتًا مُكيَّفة. فلا تكون النار ذاتًا كلّها، بل يكون شيء منها ذاتًا؛ فكأنّها ذات في جزء من أجزائها. وما عسى هٰذا الأمر أن يكون؟ هو الهيولى. أوَ نقول في الذات الحِسِّيَّة إنّها كومة من أكياف وهيولى، إذا ضُمَّ بعضها/ إلى بعض في الهيولى كانت ذاتًا، وإذا عُزِل بعضها عن بعض، كلّ على حِياله، كانت كيفًا أو كمًّا أو أكيافًا كثيرة؟ وهل نقول في ما يحول قَواته بين الذات وبين أن تقوم في ذاتها كاملة إنّه جزء من أجزائها، وفي ما يطرأ عليها وقد نشأت إنّ له رُتبَته الخاصّة/ وليس مُندمِجًا في المَزيج الذي يحدث ما ندَّعيه أنّه الذات؟ ولست أعني بذٰلك كلّ ما يكون مع سواه هو ذات ما دام يُسهِم في إنشاء حجم قائم في الوَحدة له كمُّه وكيفه، على أنّه كيف من كلّ ناحية أُخرى لا يقوم فيها بهٰذا العمل. فإنّ الجُزء هنا، ما دام وحده على حِياله، لا يكون ذاتًا؛ إنّما الذات هي الكلّ المُؤلَّف من الأجزاء جميعًا./ وينبغي ألّا نستبعده أمرًا إن جعلنا الذات الحِسِّيَّة مُؤلَّفة ممّا ليس بذات. فإنّ العالَم الكُلّيّ ذاته ليس ذاتًا حَقًّا، بل يُحاكي الذات الحَقّ. وهٰذه الذات ثابتة حَقًّا في حَدِّ ذاتها بدون الأُمور الأُخرى التي تَتعلَّق بها، على أنّ هٰذه الأُمور الأُخرى تنشأ منها لأنّها كانت وما انفكّت هي حَقًّا. أمّا المحلّ هنا فإنّه عَقيم، لا يَقوى على أن يقوم حَقًّا لأنّ/ الأشياء الأُخرى لا تخرج منه. فإنّه ظِلٌّ في حَدِّ ذاته ولا ترى عليه ظلًّا، إلّا رُسومًا ومَظاهر.

٩ ذٰلك ما نقوله في ما يُعرف بالذات الحِسِّيَّة وبالجنس الواحد. ولٰكن ما عسى أن تكون الأنواع التي نجعلها لها، وكيف نُقسِّمها. يجب أن نفترض الكلّ جسمًا. ثمّ إنّ بين الأجسام ما تكون فيه الهيولى راجحة، وبينها ما يكون ذا جهاز عُضويّ. أمّا ما تكون فيه الهيولى راجحة، فالنار والتُّراب والماء والهواء. وأمّا الأجسام ذات الجهاز العُضويّ، فأجسام النَّبات والحيوان،/ تختلف باختلاف أشكالها. ثمّ ينبغي النَّظر في أنواع التُّراب والعناصر الأخرى. ونُقبل بعد ذٰلك على الأجسام ذات الجهاز العُضويّ فنُقسِّمها حسب أشكالها إلى نبات وحيوان. أو نعمد إلى كونها على وجه الأرض، أو في الأرض فنميِّز ما ينطوي عليه كلّ عنصر من الأشياء. أو نُقسِّم هٰذه الأجسام/ إلى خفيفة وثقيلة وما يكون منها بين الثَّقيل والخفيف؛ فمنها ما يستقرّ ثابتًا في الوسط، ومنها ما يُحيط بالعالَم من فوق ومنها ما يكون بين الطَّرفين. وفي كلّ حال من هٰذه الأحوال تتباين الأجسام بهيئاتها التي تبدو عليها، فتكون منها أجسام الحيوانات السَّماويَّة والأجسام التي تقوم بالعناصر الأخرى. أو إنّا نقسِّمها

بالأنواع الأربعة ثمّ نعود/ من وجه آخر ونُؤلِّف بينها، فنمزج بعضها ببعض اختلافاتها بالمكان وبالأشكال وبالأمزجة، فنقول فيها مثلًا إنّها ناريَّة أو أرضيَّة وفقًا لما يكون فيها راجحًا. أمّا القول في الذَّوات بأنّها أصليَّة وفرعيَّة، وفي النار بأنّها هٰذه النار المَعنيَّة والنار بوجه عامّ، فإنّه قول يتضمَّن فرقًا بمعنى آخر،/ لأنّه يعني فرقًا بين الجُزئيّ والكُلِّيّ، لا فرقًا في الذات. فإنّ في الكيف أيضًا هٰذا الأبيض المُعيَّن والأبيض بوجه عامّ، وهٰذا الغراماطيق المُعيَّن والغراماطيق بوجه عامّ. وما عسى أن يكون النَّقص في الغراماطيق بوجه عامّ نظرًا إلى هٰذا الغراماطيق المُعيَّن، وفي العِلْم إجمالًا بالنِّسبة إلى هٰذا العِلْم الخاصّ؟ فليس الغراماطيق بوجه عامّ شيئًا يأتي بعد الغراماطيق الخاصّ، بل الأحرى بالقول/ هو أن يكون الغراماطيق أوَّلًا ثمّ يحلُّ فيك، وهو آنذاك غراماطيق خاصّ لأنّه فيك، ثمّ إنّه والغراماطيق بوجه عامّ شيء واحد. كما أنّ سقراط ليس هو الذي أعطى لما لم يكن إنسانًا أن يَصير إنسانًا، بل الإنسان بوجه عامّ هو الذي أتاح لسقراط أن يكون إنسانًا. فالإنسان الفرد العَينيّ إنّما هو كذٰلك بالحَظّ الذي أصابه من الإنسان بوجه عامّ. هٰذا وهل يكون سقراط إلّا إنسانًا/ ذا كيف، أم هل لهٰذا الكيف أن يزيد شيئًا على الإنسان من حيث ما هو عليه في ذاته؟ وإن قيل في الإنسان إنّه المثال فقط، وإنّ المثال هنا في هيولى، أصبح الإنسان، من هٰذا الوجه، أقلّ إنسانًا، إذ إنّ البُنيَة المعنويَّة يقلّ شأنها إن حلَّت في الهيولى. أمّا إذا لم يكن الإنسان بالمثال فقط، بل كان بالمثال وهو في هيولى، فبِمَ يقلُّ الإنسان بوجه عامّ عن الإنسان في الهيولى ما دام هو بذاته البُنيَة المعنويَّة لما يكون في هيولى ما؟/ هٰذا فضلًا على أنّ الأوَّل طبعًا هو الأقرب إلى الجنس، فيغدو النَّوع قبل الفرد، ويُمسي الأوَّل طبعًا هو الأوَّل مُطلقًا. وكيف يكون أقلّ شأنًا بعد ذٰلك؟ وإن قيل في الجزئيّ إنّه الأوَّل لأنّه الأسبق إلى معرفتنا قُلنا: ليس في ذٰلك ما يُؤدِّي إلى فرق في الأشياء. ونقول أخيرًا إنّه ما دام الأمر كذٰلك لن يكون/ مفهوم الذات مفهومًا ذا وحدة، إذ إنّه لن يشمل الذات الأصليَّة والذات الفرعيَّة مفهوم واحد ولن تقعا هما تحت جنس واحد.

١٠ هٰذا وإنّه يجوز في التَّقسيم أن يجري على نحو ما يلي: تَقسيم بالحارّ واليابس، ثمّ اليابس والبارد، ثمّ البارد والرَّطب، وبأن تَجمع بين هٰذه المُزدوجات كيفما تَشاء. ثمّ نُخرج من هٰذه المزائج كلّها مُركَّبًا. فإمّا أن نقف عند هٰذا الحَدّ، أعني حَدّ المُركَّب، وإمّا أن نَمضي في التَّقسيم إلى ما يكون أرضيًّا وإلى ما يكون فوق الأرض. وإمّا أن يَجري التَّقسيم نظرًا إلى الهيئات/ وإلى فُروق الحيوان، فلا نُجزِّىء الحيوان، بل يقع التَّجزُّؤ على أجسامه وهي منها بمنزلة الجَوارح. وليس هٰذا التَّقسيم بالهيئات أمرًا بعيدًا عن المعقول، ما دام من المعقول أن يكون حسب الأكياف، كالحرارة والبُرودة وما شاكَلها. وإن قال قائل: «إنّما الأجسام بهٰذه

الأكياف تفعل أفعالها»،/ قُلنا: «إنّها تفعل أفعالها أيضًا بما فيها من امتزاج وألوان وهيئات». فإنّا هنا في الذات الحِسِّيَّة، ومن المعقول أن ننظر إليها في فروقها بالإضافة إلى الإحساس. وليست هي الحَقّ بوجه الإطلاق، بل إنّها شيء محسوس، وهي عالَمنا الكُلِّيّ. ثمّ ذكرنا أنّ ما تَبدو عليه من قيام في الذات، إنّما هو تآلف بين أُمور/ تتَّصل بالحِسّ، وهو الحِسّ الذي يَكفل لها كِيانها. وما دام هٰذا التَّآلف ليس له نهاية، كان التَّقسيم بأنواع الحيوان أحرى، كأن نَفصل مثلًا نوع الإنسان من حيث إنّه ثابت في البَدَن. أجل إنّ كون النَّوع نوعًا خاصًّا إنّما هو في حَدِّ ذاته تكييف للبدن، لٰكنّ التَّقسيم بالكيف ليس أمرًا مُستبعدًا. وإن ذكرنا أنّ الأجسام تنقسم إلى بسيطة/ ومُركَّبة فجعلنا المُركَّب إزاء البَسيط، ذكرنا أيضًا أنّها تنقسم إلى ما تكون الهيولى فيه راجحة وإلى ما يكون ذا جهاز عُضويّ بدون أن تُعلَّق على المُركَّب أهمِّيَّة. فإنَّ المُركَّب لا يُقابِل البَسيط في التَّقسيم، بل يجب في بسائط الأجسام أن نُثبتها بتقسيم أوَّل. ثمّ نمزج بعضها ببعض بعد ذٰلك حتّى إذا استندنا إلى مبدأ آخر،/ جعلنا الفرق بين المُركَّبات وَفقًا للأمكنة أو الأشكال، فنُميِّز مثلًا بين الأجسام السَّماويَّة والأجسام الأرضيَّة. هٰذا وحَسْبُنا ما ذكرنا في الذات المحسوسة أو الذات في عالَم الكون والفساد.

١١ أمّا الكمّ والكمِّيَّة فينبغي أن يُجعَلا في العدد والمقدار، بقدر ما يكون الجُزئيّ بكمّ ثابت في عدد الأشياء الهيولانيَّة أو في امتداد المحلّ. فلسنا نبحث هنا عن الكمِّ المُفارِق، بل عن الكمِّ الذي يجعل قطعة الخشب طولها ثَلاث أذرعة، وعن العدد خمسة الذي يشمل الخمسة جياد. ولقد ذكرنا/ ذٰلك غير مَرَّة، على أنّه ينبغي أن نُضيف هنا أنّ الكمّ هو هٰذان الأمران فقط. أمّا المكان والزَّمان فيجب ألَّا نتصوَّرهما داخلين في الكمِّ. بل ما دام الزَّمان قياس الحركة وجب فيه أن يُلحَق بالمُضاف. ثمّ إنّ المكان هو المُحيط بالجسد، فيقع هو أيضًا في مقولة العلاقة والمُضاف. والحركة أخيرًا شيء مُتَّصل،/ فلا تدخل في الكمِّ. ولٰكن لماذا لا يقع العِظَم والصِّغَر في الكمِّ؟ فإن عِظَمَ العِظَم بكمِّه وليس المقدار من المُضافات، بل «الأعظم» و«الأصغر» إذ إنّهما يُقالان بالإضافة إلى الآخر، و«الضعف» على شاكلهما. فلماذا يُقال في جبل إنّه صَغير وفي حبَّة الذُّرة البيضاء إنّها كبيرة؟ نُجيب عن ذٰلك أوَّلًا أنّ «الصغير» يُقال هنا بدلًا من «الأصغر». / وإذا عرفنا أنّه يُقال بالإضافة إلى ما يُجانِسه، وبالمُقارنة معه، أدركنا في الآن ذاته أنّه يُقال بدلًا من «الأصغر». ثمّ إنّ حَبَّة الذُّرة الكبيرة لا يُقال إنّها كَبيرة على وجه الإطلاق، بل هي كبيرة من حيث إنّها حَبَّة ذُرة، وهٰذا يعني بالإضافة إلى ما يُجانسها. فبالإضافة إلى ما يُجانِسها يُقال فيها إنّها الكُبرَى. وبعد،/ لماذا لا يُقال في الحَسَن أيضًا إنّه من المُضافات؟ ذٰلك بأنّا نقول في الحَسَن إنّه قائم في ذاته وهو كيف. أمّا «الأحسن» فإنّه من المُضافات. ومع ذٰلك

فإنّ ما نقول فيه إنّه حَسَن رُبَّما بَدا قَبيحًا بالإضافة إلى غيره. مثل ذٰلك مثل حُسْن الإنسان بالإضافة إلى الآلهة. يقول أفلاطون: «إنّ أشدَّ القِرَدَة حُسْنًا هو قبيح إذا قورن بجنس آخر». إنّ/ الحُسْن حُسْن في ذاته؛ أمّا بالإضافة إلى غيره إذًا فهو أحسن أو على خلاف ذٰلك. ويُقال القول ذاته في العظيم إذًا: فهو في ذاته عظيم بما له من مقدار؛ ولٰكنّه ليس عظيمًا بالإضافة إلى غيره. وإلّا وجب النَّفي عن الشَّيء أنّه حَسَن لأنَّ غيره أحسن منه. لا ينفي عن الشَّيء كونه عظيمًا إذًا كون غيره أعظم منه. هٰذا وبَلْهَ القول في الأعظم إنّه لن يكون ما دام العظيم منفيًّا،/ وكذٰلك الأمر في «الأحسن» و«الحَسَن».

١٢ ينبغي أن نُسلِّم إذًا بأنّ في الكمِّ مُخالَفات. فإنّ الذِّهن يقبل بالمخالَفة عندما نذكر العظيم والصَّغير، فيجعل الصورتين مختلفتين، وكذٰلك يكون الأمر عندما نذكر الكثير والقليل. ذٰلك القول بما يُقارِب ذٰلك في الكثير وفي القليل. فإنّا نقول عن الذين يكونون/ في الدار إنّ عددهم كثير بدلًا من أن نقول إنّه «أكثر»، فنعني بذٰلك إضافة إلى شيء آخر. كما أنّا نقول في الحاضرين على المسرح إنّ عددهم «قليل» بدلًا من قولنا فيه إنّه «أقلّ». ثمّ إنّه يجب في الكثير، بوجه عامّ، أن يدلَّ على كثرة في العدد؛ فكيف تكون الكثرة في المُضافات؟ على أنّ «الكثير» يعني زيادة في العدد، أمّا ما يُخالفه فيعني نُقصانًا. وكذٰلك القول في الكمِّ المتَّصِل،/ عندما يتجاوز الذِّهن فيه بعيدًا. يكون الكمُّ إذًا، عندما تتقدَّم الوَحدة في مُضيِّها، وعندما تتقدَّم النُّقطة. فإذا ما توقَّفنا فجأةً كان القليل وكان الصَّغير. وإذا واصلنا في سَيرهما ولم تَكُفَّا بغتةً عن التَّقدُّم، كان الكثير وكان العظيم. وما عسى أن يكون الحدُّ النِّهائيّ؟ بل ما عسى أن يكون للحُسْن من حدٍّ؟ وللحرارة؟ فإنّه يُقابِلنا أيضًا ما يكون أشدُّ حرارة./ لٰكن يُقال في ما يكون أشدُّ حرارة إنّه من المُضافات؛ أما الحارّ على حِياله فهو كيف. ونقول إجمالًا إنّه مثلما كان للحُسْن بُنيَة معنويَّة، كان أيضًا للعظيم لا محالة بُنيَة معنويَّة تجعل عظيمًا ما أصاب منها من الأشياء خِلافًا، كما هو الأمر بالذات في الحُسْن وفي بُنيَة الحُسْن المعنويَّة. ومن هٰذا الوجه يجب القول بأنّ في الكمِّ مُخالفَة. ولا يصحُّ هٰذا على المكان لأنّه ليس من قبيل الكمِّ./ على أنّه لو كان المكان من قبيل الكمِّ لما كان «للفوق» مخالِف ما دام العالَم الكُلِّيّ ليس له تحت. أمّا الفوق والتَّحت اللذان يقلّان في الأشياء الجزئيَّة فإنّهما لا يدلّان على شيء سوى الأعلى والأدنى. وكذٰلك الأمر في الشِّمال وفي اليمين، فكلّ ذٰلك إنّما هو من المُضافات. هٰذا وقد يحدث عَرَضًا للمقطع اللَّفظي وللَّفظ/ أن يكونا بكمّ وأن يخضعا للكمِّ، إذ إنّ للصَّوت كمًّا. لكنّ الصَّوت ذاته حركة من وجه ما، فيجب أن يُردَّ للحركة مثل العمل.

١٣ لقد ذكرنا أنّ القول الصَّواب في الكمّ المتّصل هو أنّه يتميَّز عن الكمّ المُنفصِل بأنّ له حَدًّا مُشترَكًا وبأنّ للمُنفصِل حَدًّا خاصًّا. وهٰذا يُؤدِّي إلى التَّمييز بين الشَّفع والوِتْر في العدد. وإذا بقي، بعد ذٰلك، في هٰذين الطَّرفين فُروق، وَجَب إمّا أن تُحصَر في الأشياء المُنطوِية على العدد، وإمّا أن تُجعَل/ في الوَحدات العدديَّة لا في المحسوسات ذاتها. أمّا إن فَصَلَ الذِّهن عن المحسوسات أعدادها، فلم يمنع الفكر مانِع من أن يتبيَّن في هٰذه الأعداد تلك الفروق بالذات. ولٰكن كيف يصحُّ ذٰلك على الكمّ المُتَّصِل إن كان خطًّا وسطحًا وحجمًا؟ الواقع هو أن القول في الكمّ المُتَّصِل إنّه بِبُعْد واحد أو بِبُعْدَين أو بِثَلاثة/ أبعاد ليس قول من يُقسِّمه إلى أنواع، بل قول يَحصيه بأبعاده. وإذا نظرنا إلى الأعداد هٰكذا بترتيبها وَفْقًا للمُتقدِّم وللمُتأخِّر، فإنّا لن نجد بينها وجهًا جامعًا يقع عليها جنسًا. كما أنّا لا نجد شيئًا مُشترَكًا بين البُعْد الأوَّل والثاني والثالث. ولٰكن رُبَّما كانت هٰذه الأبعاد مُتساوية بمقدار ما تكون كمًّا،/ لا يكون بعضها أوفر كمًّا وبعضها أقلّ حتّى ولو كانت السِّعة في بعضها كبيرة وفي بعضها الآخر ضئيلة. إنّ بين الأعداد وجهًا جامعًا إذًا، بقدر ما تكون أعدادًا كلّها. ورُبَّما لم تكن الوُحدة هي التي تُولِّد الاثنين، والعدد اثنان هو الذي يُولِّد الثَّلاثة، بل تخرج الأعداد كلّها من الأصل الواحد ذاته. مع أنّه ولو لم تكن لِتَتولَّد،/ بل كانت ثابتة في كِيانها ونتصوَّرها نحن مُتولِّدة، فلْنقل إنّ الأقلّ فيها هو المُتقدِّم والأعظم هو المُتأخِّر. فضلًا على أنّها واقعة كلّها تحت جنس واحد بقدر ما تكون أعدادًا. ينبغي أن نُطبِّق على الأبعاد إذًا ما قيل في الأعداد، فنَفصل بعضًا عن بعض الخَطّ والسَّطح والحجم وهو المعروف بالجسم: فإنّ في الأبعاد فرقًا/ بالنَّوع، ما دامت الأبعاد مقادير. ثمّ ينبغي أن ننظر في كلّ من تلك الأُمور الثَّلاثة إن كان يجب تقسيمه. أمّا الخَطّ، فإلى مُستقيم أو مُنحَنٍ أو لَولبيّ؛ وأمّا السَّطح فإلى شكل مُستقيم الحدّ أو منحنية؛ وأمّا الحجم فإلى كُرَويّ أو ذي أضلاع مُستقيمة. ثم نعود فنفعل مثلما يفعل عُلَماء الهندسة، فنُقسِّم كلّ ذٰلك/ إلى المُثلَّثات وذَوات الأضلاع الأربعة، ثمّ هٰذه إلى غيرها.

١٤ والخَطّ المُستقيم ما عساه أن يكون؟ ألسنا نقول فيه إنّه مقدار؟ قد نقول في الخَطّ المُستقيم إنّه مقدار مُكيَّف. وأيّ مانع يمنع «المُستقيم» إذًا من أن يكون فصلًا نوعيًّا للخَطّ من حيث إنّه خطٌّ؟ فإن «المُستقيم» لا يُقال في شيء آخر سوى الخَطّ، فضلًا على أنّا نستمدُّ فُصول الذات من الكيف. فقد أمسى «المُستقيم» كما مع فصله النَّوعيّ لا مُركَّبًا/ بمعنى أنّ «المُستقيم» مُؤلَّف من الخَطّ وكونه مُستقيمًا. أو إن شئنا أن نتصوَّره مُركَّبًا فبمعنى أنّه قائم مع فصله النَّوعيّ الخاصّ. وما بالنا لا نجعل في الكمّ ما يكون مُؤلَّفًا من خُطوط ثَلاثة؟ فإنّ المُثلَّث ليس خُطوطًا ثلاثة فقط، بل إنّه خُطوط ثلاثة في وضع خاصّ. وكذٰلك القول في رُباعيّ

الأضلاع. على أنّ الخَطّ المُستقيم/ ذاته هو بوضع خاصّ وهو كمٌّ في الآن ذاته. وإذا قُلنا في الخَطّ المُستقيم إنّه ليس كمًّا فقط، فما بالنا لا نقول في المُستقيم المَحدود إنّه ليس كمًّا فقط هو أيضًا؟ ذٰلك بأنّ حَدّ الخَطّ هو النُّقطة، وليست النُّقطة في شيء سوى الكمّ. والسَّطح المَحدود كمّ إذًا هو أيضًا، ما دامت الخُطوط هي التي تَحدُّه، وهي بأنّ تكون في الكمِّ أشدُّ من النُّقطة. وإن كان السَّطح/ المحدود في الكمِّ، فإنّه على هٰذه الحال سواءٌ أكان رُباعيّ الزَّوايا أو مُسدَّسًا أو مُتعدِّد الأضلاع، وتكون الأشكال كلّها في الكمّ. أمّا إذا جعلنا المثلَّث والمُربَّع في الكيف بِدَعوى أنّهما كيف، فلا يمنع الشَّيء مانع من أن نُثبِته في أكثر من مقولة. فيُصبح الشَّكل في الكمِّ من حيث إنّه مقدار/ ومقدار مُعيَّن، ويكون في الكيف من حيث إنّه يبدو بصورة خاصَّة. ألا، بل إنّ المُثلَّث ذاته هو تلك الصورة. فأيّ مانع يمنع الكُرَة بعد ذٰلك من أن نقول فيها إنّها كيف هي أيضًا؟ وإذا واصلنا القول على هٰذا النَّمط، فإنّ إستحالة الهندسة في نهاية الأمر إلى عِلم لا يكون غرضه المَقادير، بل الأكياف. لٰكنّ الأمر يبدو على خِلاف ذٰلك/ إذ إنّ الهندسة اهتمام بالمَقادير. فإنّ الفُصول النَّوعية في المقادير لا تنفي عن المقادير كونها مقادير، كما أنّ الفُصول النَّوعيَّة في الذات لا تمنع الذات من أن تكون ذاتًا. ثمّ إنّ السَّطح محدود دائمًا، ويستحيل على السَّطح أن يكون بلا نهاية. ثمّ إنّي، إذا أدركت الكيف في الذات، دعوته كيفًا ذاتيًّا./ فما أحراني بعد ذٰلك، إن أدركت شكلًا، أن أُدرِكه فضلًا في الكمِّ نوعيًّا. وبعد، فإن كنا لا نعتبر هٰذه الفُصول فُصولًا في المقادير، فما عسى أن يكون ما نجعلها له فُصولًا؟ وإن كانت فُصولًا في المَقادير، وجب في المقادير المختلفة التي تنشأ عنها أن تُصنَّف على أنّها في المقدار أنواعه./

١٥ ولٰكن كيف يختصُّ الكمُّ بالتَّساوي وخِلافه؟ إنّما يُقال في المُثلَّثات إنّها مُتشابهة. نعم! أو يُقال في المَقادير أيضًا مُتشابهة. ولٰكنّ القول في التَّشابه لا يَمنع المُتشابِه وغير المُتشابه من أن يكونا في الكيف. ورُبَّما كان المُتشابه هنا في المقادير، على غير ما يكون في الكيف. ثمّ إنّه قيل في المُتساوي وغير المُتساوي إنّهما من خواصّ المقادير، فإنّ هٰذا القول لا يمنع المُتشابِه من أن يُطلَق على بعضها./ وإن قيل في المُتشابِه وغير المُتشابه إنّ الكيف يختصّ بهما، وجب تأويل هٰذا القول، كما ذكرنا، على غير المعنى الذي يتحقَّق به في الكمِّ. أمّا إذا قيل المُتشابِه بالمعنى ذاته في الحالتين كلتيهما وجب البحث عن خواصّ في الجنسين كليهما، جنس الكيف وجنس الكمّ./ بل الصَّواب هو أنّ المُتشابِه يُقال في الكمّ أيضًا بقدر ما تكون الفُصول في الكمِّ. ولٰكنّ الوجه في القول، إجمالًا، هو أنّه يجب في الفُصول المُتمِّمة أن نُصنِّفها مع الأمر الذي تكون له فُصولًا، ولا سيّما عندما يكون الفَصْل، من حيث إنّه فَصْل، فَصْل لهٰذا الأمر

فقط. أمّا إذا كان الفَصْل يُتمِّم الذات في شيء، ولا يُتمِّمها في شيء آخر،/ وَجَب تصنيفه حيث يكون مُتمِّمًا للذات، وأخذه وحده في ذاته حيث لا يكون مُتمِّمًا للذات. ولست أعني به مُتمِّمًا للذات من حيث إنّها الذات على وجه الإطلاق، بل من حيث إنّها هٰذه الذات المُعيَّنة التي، بِكَونها ذاتًا مُعيَّنة، لا تتلقّى إضافة شيء يكون من الذات. يجب ألّا يفوتنا إذًا أنّ التَّساوي يُقال في المُثلَّثات وفي المُربَّعات، وفي الأشكال كلّها/ والسُّطوح والأحجام. ممّا يستلزم في المُتساوي وغير المُتساوي، وُجوب جعلهما خاصّة للكمّ.

هٰذا وينبغي الآن أن نبحث في المُتشابه وغير المُتشابِه إن كان الكيف يختصُّ بهما. أمّا الكيف فقد قلنا فيه إنّه، بامتزاجه مع غيره، ممّا يكون من قبيل الهيولى والكمّ، إنّما يُحدِث تَميمًا في الذات الحسِّيَّة. وتكاد تكون هٰذه الذات المَزعومة/ خليطًا من أُمور كثيرة. فليست شيئًا، بل أن تكون كيفًا أحرى. كما أنّا نقول في بُنية الإنسان المعنويَّة إنها شيء في حَدّ ذاته. لٰكنّ الذي يحقِّقه الإنسان في الطَّبيعة الجسمانيَّة إنما هو ارتسام لهٰذه البُنيَة، وهو أوْلَى بأن يكون كيفًا من وجه ما. فمثله، كما لو قلنا،/ لدى حُضور الإنسان المرئيّ سقراط، إنّ صورته هي سقراط بالذات، مع أنّها، في الرَّسم ألوان وأصباغ. وكذٰلك القول في البُنيَة المعنويَّة إذا حضرت وقام بها سقراط. إنّه لسقراط المحسوس، ولٰكنّه حقًّا تقليد بألوان وهيئات لما يستقرُّ ثابتًا في البُنيَة المعنويَّة. ثمّ إنّ هٰذه البُنيَة/ مُتأثِّرة بِدَورها بالتَّأثير ذاته نظرًا إلى بُنيَة الإنسان المعنويَّة التي كان حَظّها من الحَقّ أوفر. هٰذا وحَسْبنا في الأمر ما ذكرنا.

١٦ إنّ الكيف لازم من اللَّوازم التي تلزم الذات المَزعومة والتي يُدرَك كلّ منها على حِياله. ولا يدلّ هٰذا الكيف على الذات ما هي، ولا على كمّها أو حركتها، بل على أنّها تمتاز بطابَع خاصّ وحال خاصَّة، تدلّ على ما من الحُسْن أو من القُبْح في الأجسام مثلًا. فإنّ بين الحُسْن في هٰذا العالَم والحُسْن/ في الملأ الأعلى اشتراكًا في الاسم فقط، كذٰلك القول في الكيف. كما أنّ الأسود والأبيض هنا على غير ما يكونان عليه هناك. ولٰكنّ الكيف الكامن في البَذْر المعنويّ وفي البُنيَة المعنويَّة المُعَيَّنة هل يكون هو والكيف الظاهر شيئًا واحدًا، أم لا يجمع بينهما إلّا الاشتراك في الاسم فقط؟ وهل يُصنَّف في الملأ الأعلى أو في هٰذا العالَم؟ وأين نجعل القُبْح الذي يلزم النَّفْس؟ أمّا الحُسْن فقد تبيَّن لنا أنّه هنا غيره هناك./ بَيْدَ أنّه إن كان القُبْح في الكيف الحِسِّيّ، غدت الفضيلة أيضًا كيفًا من الأكياف الحِسِّيَّة. بل إنّ من الفضائل ما يكون في الأكياف الحِسِّيَّة، ومنها ما يكون في الأكياف الروحانيَّة. وبعد فقد يُشكِل على بعضهم أمر الصِّناعات، وهي بُنًى معنويَّة، فيما إذا كانت في الأكياف الحِسِّيَّة. فإنّها إن استوت بُنًى معنويَّة في الهيولى، كانت النَّفْس هيولاها. ولٰكن إن كانت الصِّناعات مع الهيولى غدت من وجه ما،

في العالَم الحِسِّيّ أيضًا./ لنأخذ العَزْف على القيثارة مثلًا، فإنّه مُرتبِط بالأوتار، وإنّ الغِناء جُزء، بوجه ما من هٰذه الصِّناعة، إلّا إذا جعلنا ذٰلك كلّه تَحقُّقًا يَنتج عن الصِّناعة ولا جُزءًا من أجزائها. بَيْد أنّه يكون تحقُّقًا حِسِّيًّا على كلّ حال. فإنّ الحُسْن في الأجسام أمر مُنزَّه عن الجسميَّة؛ لٰكنّا نُصنِّعه مع ما يتعلَّق بالأجسام ويكون منها، ما دام هو أمرًا مُدرَكًا بالحِسّ.

أمّا عِلْم الهندسة وعِلْم الحساب،/ فيجب أن ننظر إليهما من وجهين: وجه يجب منه فيهما أن يُصنَّفا في الكيف الحِسِّيّ، ووجه يجب منه فيهما أن يُصنَّفا بين أُمور الملأ الأعلى، ما دام اشتغالهما بأُمور النَّفْس وهي مُوجَّهة إلى العالَم الروحانيّ. ويَقول أفلاطون القول ذاته في الموسيقى وعِلْم النُّجوم أيضًا. يجب أن نُصنِّف الصِّناعات إذًا في الكيف الحِسِّيّ ما دامت مُتعلِّقة بالأجسام، تلجأ في تَحقُّقاتها إلى الأدوات الحِسِّيَّة وإلى الحِسّ. وإنْ/ كانت استعدادات في النَّفْس، فإنّما كانت كذٰلك لأنّ النَّفْس مائلة إلى العالَم الأسفل آنذاك. هٰذا ولا يمنع الفضائل العلميَّة مانع من أن تُجعَل من أُمور هٰذا العالَم. فهي فَضائل شأنها تنظيم العمل الاجتماعي؛ لا تعزل النَّفْس فترتقي بها إلى الملأ الأعلى، بل تسعى إلى تحقيق الحُسْن هنا على أنّه الأصحّ،/ لا على أنّه الأمر الضَّروريّ. فيكون في عدد هٰذه الأكياف الحسِّيَّة الحُسْن الكامن في البَذْر المعنويّ إذًا؛ وأن يُضَمّ السَّواد والبَياض إليها هو الأعلى. ثمّ ماذا؟ أنُصنِّف النَّفْس وهي مُنطوِية على هٰذه البُنَى المعنويّة في الذات الحِسِّيَّة؟ كلّا! فإنّا لم نَقُل في الأُمور التي نحن في صددها إنّها أجسام، ولٰكنّا جعلنا البُنَى المعنويَّة في الكيف الحِسِّيّ، على أنّها مُرتبِطة بالجسم وأفعاله./ ولقد وصفنا الذات الحِسِّيَّة قائمة من كلّ ما ذكرناه، فلن نجعل فيها ذاتًا مِنزَّهة عن الجسميَّة. فإنّا قد أثبتنا في هٰذه الذات الحِسِّيَّة أكيافًا نقول فيها إنّها مُنزَّهة كلِّها عن الجسميَّة، لأنّ هٰذه الأكياف أحوال إلى المحسوس تَميل وبُنًى معنويَّة لنَفْس جُزئيَّة ما. ذٰلك بأنّ التَّأثير/ مُوزَّع على شِقَّين: الشِّقّ الذي يُؤثِّر عليه والشِّقّ الذي يكون فيه مُستقِرًّا. فألحقناه بالكيف، وهو مُنزَّه عن الجسميَّة، من حيث إنّه مُرتبِط بالأجسام. ولسنا في حاجة بعد ذٰلك إلى أن نضمَّ النَّفْس إلى تلك الذات الحِسِّيَّة، لأنّا سبقنا وألحقنا بالكيف حالها المُتعلِّقة بالأجسام. فإنّ نتصوَّر النَّفْس الآن مُنزَّهة عن الحال والبُنيَة المعنويَّة بعد أن رَدَدناها إلى أصلها الذي منه جاءت،/ وأقصينا عن العالم الحِسِّيّ كلّ ذات روحانيَّة مهما يكن نوعها.

١٧ إن صحَّ هٰذا الذي سبق كلّه، وَجَب في الأكياف أن نُقسِّمها إلى أكياف نفسانيَّة وأكياف جسمانيَّة، بمعنى أنّ هٰذه الأكياف الأخيرة هي أكياف الجسد. وإن شئنا أن نحصر النُّفوس كلّها في الملأ الأعلى، جاز لنا تقسيم الأكياف الحسِّيَّة وَفْقًا للحَواسّ. فيكون منها ما يُدْرَك بالنَّظر/ أو بالسَّمع أو باللَّمس أو بالذَّوق أو بالشَّمّ. ثمّ نرى إن كان لأكياف كلّ حِسّ فُروقها: فلدينا

الألوان للنَّظر والأصوات للسَّمع وهٰكذا دَواليك في الحَواسّ الأُخَر. فالصَّوت ينقسم، من حيث كونه صوتًا، إلى حلو وخشن وناعم. ثمّ نُميِّز بالأكياف ما تعلَّق بالذات من الفُصول، ونُميِّز في التَّحقُّقات والأعمال بين الحَسَن والرَّديء، وبوجه عامّ على أيّة حال تكون./ فإنّ الكمّ قلَّما يقع في الفُصول التي تُشكِّل الأنواع. ونُقبِل على الكمّ بعد ذٰلك فنُقسِّمه وَفْقًا للأكياف التي ينفرد بها كلّ كمّ. وحينئذٍ تُواجِهنا المشكلة في الكيف كيف نُقسِّمه إلى أنواعه بالاستناد إلى ذاته لأكياف، فُصولًا نوعيَّة، وبالانطلاق من الكيف جنسًا. ذٰلك بأنّ العقل يَستبعد تقسيم الكيف بالاستناد إلى الكيف ذاته، مثلما يستبعد القول في فصول الذات النَّوعيَّة إنّها ذَوات هي أيضًا./ وبماذا نُميِّز الأسود عن الأبيض إذًا؟ بل بماذا نُميِّز الألوان عامَّة عن أكياف الذَّوق واللَّمس في مُختلف وُجوههما؟ وإن كنَّا نُميِّز كلّ ذٰلك بما يكون بين الحواسّ المُدرَكة من فُروق، لم يكن الفرق في الأشياء ذاتها آنذاك. فضلًا على أنّ التَّمييز كيف يتمُّ مع الإدراك بالحِسّ الواحد ذاته؟ وإن قيل إنّ ثمّة أكيافًا تجعل البصر حديدًا وأخرى تجعله مُرتخِيًا،/ وكذٰلك الأمر في اللِّسان، قُلنا: إنّه يُشلّك في هٰذه الأحوال إن كانت من نوع الحِدَّة أو الارتخاء؛ هٰذا أوَّلًا، ثمّ إنّا بذٰلك لم نذكر الفَوارق التي يَتمايز بها بعض الأحوال عن بعضها الآخر. فإذا قيل إنّها تَتمايز بطاقاتها، فالأمر معقول، ولٰكن رُبَّما وَجَب أن نقول أيضًا إنّ الأمور/ التي تتمايز بطاقاتها هي الأُمور غير المنظورة، مثل العلوم. أمّا تلك الأمور فلماذا نميِّزها بما ينتج عنها ما دامت أُمورًا حِسِّيَّة؟ ثمّ إذا قسَّمنا العُلوم بطاقاتها، وبوجه عامّ إذا أقبلنا على قُوَى النَّفْس فميَّزناها على أنّها تختلف عن مُحدَثاتها، استطعنا أن نُدرِكها بالذِّهن، إذ إنّا لا نتبيَّن ما تقع عليه فقط/، بل بُناها المعنويَّة أيضًا. إننا نتعلَّم الصِّناعات ببُناها المعنويَّة وبنظريّاتها إذًا، لٰكنّ الأكياف التي تُلازِم الجسم كيف نُدرِكها؟ الواقع هو أنّه، في الصِّناعات ذاتها، لا يزال السُّؤال قائمًا عن البُنَى المعنويَّة المُتمايزة كيف يختلف بعضها عن بعضها الآخر. فواضح أنّ الأبيض يختلف عن الأسود. ولٰكنّا نبحث في هٰذا الاختلاف بما يكون./

١٨ إنّ هٰذه الصُّعوبات كلّها تدلُّ على أنّه يجب البحث في سائر الأشيا عن الفُصول التي نُميِّز بها كلّ شيء عن غيره. أمّا البحث عن فُصول في فُصول، فأمر مُستحيل وغير معقول. ويَستحيل البحث عن فُصول في الفُصول مثلما يَستحيل البحث عن ذات في الذات وعن كمّ في الكمّ وعن كيف في الكيف؛ فلا بُدَّ من طلبها، إن كان الأمر مُمكِنًا، بما يكون خارجًا عنها، بقُواها الفاعلة/ أو بما يُشاكِل هٰذه القُوَى. وإن لم يكن الأمر مُمكنًا، مثلما هو في حال تمييز الأخضر الضارب إلى السَّواد عن الأخضر الضارب إلى البياض، على أنّهم يزعمون مُمكنًا في البياض والسَّواد، فما عسانا نقول؟ فإنّ الإحساس والروح يَدلّان على الفَصْل ولٰكنّهما لا

يُطلِعان على سببه. أمّا الإحساس فلأنّ العقل ليس منه، بل ينفرد بأن يجعل الفُصول بارزة. وأمّا الروح/ فبسيط في إدراكاته الخاطفة لا يلجأ أبدًا إلى الأدلّة ليقول في الشَّيء إنّه هٰذا أو ذاك. ففي حركاته تَبايُن يُميِّز الشَّيء عن غيره، ولا يحتاج هٰذا التَّباين إلى تَبايُن آخر. هل الأكياف كلّها فُصول نوعيَّة إذًا أم لا؟ إنّ البياض والألوان بوجه عامّ/ ، ولو كانت هي ذاتها أنواعًا، رُبَّما تغدو فُصولًا يتميَّز بها بعض الأشياء عن بعضها الآخر؛ وكذٰلك القول في أكياف اللَّمس والذَّوق. ولٰكن بأيّ معنًى نقول ذٰلك في عِلْم اللُّغَة وفَنّ الموسيقى؟ بمعنى أنّ الموسيقى تُكيِّف نفسًا بالموسيقى، وعِلْم اللُّغَة يُكيِّف به نَفْسًا أُخرى، ولا سيّما إن كانت النَّفْسان مَفطورتين على الأمر، بحيث إنّ الكيفين يتحوَّلان إلى نوعين من الأنواع التي تُحدِث الفُصول. كما أنّه يجب البحث في الفَصْل النَّوعيّ هل يَنبثق من الجنس ذاته أو من الجنس ومن غيره أيضًا./ وإذا انبثقت الفُصول من الجنس ذاته، كانت فُصولًا لما يشتقُّ من هٰذا الجنس أيضًا، كأن تكون فُصول الأكياف أكيافًا مثلًا. فإنّ الفضيلة والرَّذيلة كليتهما مَلَكَة ذات كيف، فتغدو المَلَكات أكيافًا وتكون فُصولها النَّوعيَّة أكيافًا هي أيضًا. ألا إذا قُلْنا في المَلَكَة، خالية من الفَصْل، إنّها لا تكون كيفًا،/ بل الفَصْل هو الذي يُحدِث الكيف. ولٰكنّ الحُلْو إن كان نافعًا والمُرّ مُضِرًّا، لم يكن الفَصْل بالكيف، بل بالعَلاقة بين طرفين. وما الأمر إن قُلْنا في الحُلْو إنّه ثقيل وفي الحامِض إنّه خفيف؟ الوَجْه هو أنّ الثَّقيل لا يُقال هنا في ما يكون الحُلْو عليه في ذاته، بل في ما يتَّصف بالحَلاوة؛ وكذٰلك القول في الحامِض. فالناتج عن كلّ هٰذا الذي سبق/ هو أنّ الكيف لن يطلب فَصْلًا للكيف، كما يصحُّ الأمر دائمًا في الذات والذات وفي الكمّ والكمّ. قد يُقال في الخمسة إنّها مُنفصِلة عن الثَّلاثة بالاثنين؛ لٰكنَّ الصَّحيح هو أنّها تفوق الثَّلاثة باثنين، ولا يُقال فيها إنّها مُنفصِلة عن الثَّلاثة. فكيف تنفصل بالاثنين مع كون الاثنين في الثَّلاثة؟ كما أنّ الحركة لا تنفصل عن الحركة بحركة، ولن تجد ذٰلك في الأُمور الأُخرى أيضًا./ أمّا الفضيلة والرَّذيلة فيجب أن تُقابَلا كلًّا بكل، فيقع التَّمييز بين الطَّرفين عند ذاك. ولٰكنّه قيل في الفُصول إنّها تنبثق من الجنس ذاته، أعني من الكيف لا من غيره. والآن لِنُجْرِ التَّقسيم بالنِّسبة إلى اللَّذَّة من ناحية وإلى الغضب من ناحية ثانية، ثمّ بالنِّسبة إلى تحصيل الغَلّة من ناحية ثالثة وإلى إنفاقها من ناحية رابعة/ . فإذا فعلنا وصَحَّ لدينا تقسيمنا، تبيَّن لنا أنّ كلّ ذٰلك إنّما هو فُصول، وليس أكيافًا بِحال.

١٩ لقد ظهر لنا، أنّه يجب في المُكيِّفات أن نُصنِّفها مع كيفها، بقدر ما إنّ الكيف مُتعلِّق به. فلا نأخذها على حِيالها، خوفًا من أن يكون لدينا مَقولتان، بل نَرتقي منها إلى الكيف الذي أصابت منه ما لا يُقال فيها. فإنّ غير الأبيض إنّما هو كيف إذا دَلَّ على لون آخر. أمّا إذا كانت

نفيًا/ لأشياء أو إحصاء لهٰذه الأشياء، فإنّه ليس إلّا صوتًا أو إسمًا أو قولًا إن كان هو ذاته شيئًا. وإن كان صوتًا كان من وجه ما حركة، وإن كان إسمًا أو قولًا غَدا مُضافًا بقدر ما إنّه، في الحالتين كلتيهما، يدلّ على شيء. هٰذا وإنّا لا نقف عند إحصاء الأشياء وَفْقًا للجنس فقط، بل يجب أيضًا أن نُحصي المُفردَات والألفاظ/ التي تدلّ عليها، من حيث إنّ كلّ لفظ يدلّ على الشَّيء من أيّ جنس يكون. وإن فعلنا قُلْنا في بعض الألفاظ إنّه إثبات الشَّيء بمُجرَّد الدَّلالة عليه، وفي بعضها الآخر إنّه للنَّفي. مع أنّه رُبَّما كان الأَوْلَى ألَّا نُدخِل النَّفي في حُسباننا بعد، إذ لم نفعل ذٰلك في الإثبات، ما دام الطَّرفان مُشتمِلين على تركيب. والسَّلب ما عسى أن يكون أمره؟ إذا وقع السَّلب على أُمور/ هي أكياف، كان السَّلب كيفًا أيضًا؛ مثل ذٰلك مثل من فَقدَ أسنانه أو كان مَكفوف البصر. أمّا العُريُ من الثِّياب فليس كيفًا ولا الارتداء بها، بل بأن يكونا في مَقولة الوضع أحرى؛ فهما في علاقة وعلاقتهما مع غيرهما. كما أنّ الحال ليست كيفًا هي أيضًا في حين الانفعال بالذات، بل هي من وجه ما حركة. ولا تُصبح الحال كيفًا إلّا باستمرارها بعد زوال الانفعال. فإن/ لم تستمرّ قيل في ما يقع عليه الانفعال إنّه انفعل وتحرَّك، وهٰذا يعني أنّه كان في الحركة. ويجب أن نتصوَّر الحركة آنذاك وحدها بِصَرف النَّظر عن الزَّمان، إذ لا يليق مُطلَقًا أن نقرن إليها الزَّمان الحاضر؛ أمّا حُسْن الحال وما يُحاكيه، فيجب ردّه إلى مفهوم الجنس فقط. هٰذا وينبغي البحث في الاحمرار/ إن كان يجب فيه أن يُرَدَّ إلى الكيف، فلا تغدو الحُمْرَة ذاتها كيفًا بعد ذٰلك. والقول الصَّحيح هو أنّه ينبغي في الاحمرار ألّا يُرَدّ إلى الكيف، إنّه انفعال أو حركة إجمالًا. ولٰكن إذا كان الشَّيء لا يحمرّ، بل كان أحمر، فلماذا لا نكون أمام كيف آنذاك؟ والكيف لا يقوم بالزَّمان، وإلّا فما عسى أن تكون حُدوده؟ بل يقوم بالتَّكيُّف؛ وإن قُلْنا في الشَّيء إنّه أحمر أردنا كيفًا./ ولولا ذٰلك لَقُلْنا في المَلَكات وحدها إنّها أكياف ونَفَينا ذٰلك عن الأحوال العابرة؛ فَقُلْنا في ما يسخن أيضًا إنّه ليس حارًّا، وفي من يتَابه المرض إنّه ليس بالمريض.

٢٠ يجب الآن أن نرى إن لم يكن لكلّ كيفٍ كيف يُقابله. إنّ المُقابل في الفضائل والرَّذائل هو الوسط بين الطَّرفين، فيما يبدو. أمّا في الألوان فليس هٰذا الحال حالَ الوسائط. فإن كان الأمر كذٰلك لأنّ الأوساط هي الأطراف وقد مزج بعضها ببعض، وَجَب ألّا نُجري التَّقسيم بالتَّقابُل بين الأطراف، بل بين الأبيض والأسود، على أن تكون/ الألوان مُركَّبة منهما. لٰكنّا نتبيَّن تَقابُلًا في الأوساط لأنّه يخرج منها لون واحد آخر، ولو كان بحيث يبدو خارجًا من تركيب. وهٰذا عائد إلى أنّ الأطراف ليست أطرافًا بتقابُلها فقط؛ بل يكون التَّقابُل بينها على أشدّه. لٰكن يكاد هٰذا الفَصْل الأشدُّ لا يُدرَك إلّا إذا افترضنا تلك الأوساط موجودة؛ فإن رفعناها

في تَواليها،/ بماذا نُحدِّد شدَّة الانفصال؟ الواقع هو أنّ اللَّون الأشهب أقرب من الأبيض إلى الأسود؛ وهٰذا أمر يُؤذَن النَّظر به؛ وكذٰلك القول في الذَّوق حيث نجد على هٰذا الوجه، ولٰكن قد يُسلَّم لنا من ناحية أُخرى بأنّ الفَصْل المُطلَق يَستوي في الألوان كلّها، في الأبيض/ مع الأصفر وفي كلّ لون مهما يكن مع كلّ لون آخر مهما يكن أيضًا. وما دامت هٰذه الألوان أكيافًا مُختلفة، فإنّها مُتقابلة. إنّ التَّقابُل بين الأطراف لا يكون بتوسُّطها أُمور أُخَر خلالها. فلا يتدرَّج بين الصِّحَّة والمرض شيء وسط بعد إذا تقابل مُتقابلان. أجل قد يعود ذٰلك إلى أنّ التَّبايُن هو على أشدِّه في ما ينشأ من الطَّرفين/ ؛ ولٰكن كيف يُقال فيه إنّه على أشدّه وهو ليس بينهما حتّى على أقلّه؟ لا يُقال في الصِّحَّة والمرض إذًا إنّ بينهما فصْلًا هو على أشدِّه، ويجب في التَّقابُل أن يُحدَّد بغير الشِّدَّة في التَّبايُن. وإذا حُدِّد «بالكثير» فإن كان «الكثير» بمعنى «الأكثر» نظرًا إلى «الأقلّ»، عادت الأطراف بدون وسط وفاتتنا. أمّا إذا عنينا «الكثير» «الكثير» مُطلقًا، وافترضنا أنّ كلّ شيء يبعد/ بطبعه «كثيرًا» عن غيره، لم يسعنا أن نقيس المسافة «بالأكثر». ولٰكن لا بُدَّ من البحث عن التَّقابُل بأيّ معنى يكون. هل بأن تكون الأشياء التي يجمع بينها تَشابُه ما غير مُتقابِلة ثمّ تتقابل تلك لا يُوحِّد بينها، من حيث النَّوع،/ معنى جامع قطُّ؟ هٰذا ولست أعني، في الأُولى، تَشابُهًا من قبيل الجنس، كما إنّي لست أعني مُطلَقًا تَشابُهًا على امتزاج تلك الأشياء، بالكثير أو بالقليل، مع صُوَر غير صُوَرها مثلًا. أمّا الثانية المُتقابِلة فيجب أن نذكر أيضًا أنّها في جنس واحد، وهو الكيف. ومن ثمَّ كانت المُتقابِلات بدون وسط التي لا يجمع بينها قطُّ تشابُه. فإنّه ليس بينها آنذاك، ما يبدو كالمُتشابه، ينطوي على شبه مع غيره في حين أنّ بعضه فقط لا ينطوي قطُّ على تَشابُه. وإن كان الأمر كذٰلك، فإنّ الألوان التي يجمع بينها شيء مُشترَك،/ لا تكون مُتقابِلة. على أنّه لا مانع من أن يقع تَقابُل بالمعنى الذي شرحنا، لا بين كلّ لون ولون، بل بين لون ما وغيره. وكذٰلك القول في الأذواق. هٰذا وحَسْبُنا ما ذكرنا حلًّا لمُشكلتنا. أمّا الفرق في الكثرة أو القِلَّة فالظاهر أنّه يكون في الأشياء التي تصيب كيفها بالاشتراك. أمّا الصِّحَّة والعدل ففي أمرهما إشكال./ ولٰكن إن أخذنا كلًّا منهما في امتداده، وجب القول فيهما أيضًا إنّهما مَلَكَتان. أمّا في الملأ الأعلى فإن كلّ شيء هو الكلّ وليس فيه كثرة أو قلّة.

٢١ أمّا الحركة، فإن وجب فيها أن نفترضها جنسًا، عالجنا موضوعنا على نحو ما يلي. نبحث أوّلًا في ما إذا كان لا يليق أن نردَّها إلى جنس آخر، وثانيًا إن كان لا يُقال في ما هي عليه في ذاتها شيء يكون أرفع منها، وثالثًا إن كانت لا تُولِّد أنواعًا إذا تلقَّت فُصولًا كثيرة. فإلى أيّ جنس نردُّها؟ ليست من الشَّيء/ الذي تقع فيه ما يكون هو عليه في ذاته ولا كيفه. فإنّها لا تُردُّ

إلى الفعل لأنّ في الانفعال حركات كثيرة أيضًا؛ كما أنّها لا تُردُّ إلى الانفعال لأنّ الحركات كثيرًا ما تكون أفعالًا. بل الفعل والانفعال هما اللذان يُردّان إليها. ثمّ إنّه لا يَصحّ أن تُرَدّ إلى المُضاف/ بداعي أنّ الحركة هي حركة شيء ما، ولا تقوم في ذاتها؛ وإلّا لكان الكيف أيضًا في المُضاف ما دام الكيف كيف شيء وفي شيء ما؛ وكذلك القول في الكمّ. فإن صحّ في الكمّ والكيف أنّ كلًّا منهما شيء حقًّا، ولو كان كمًّا لشيء أو كيفًا لآخر، قيل في كلّ منهما على ما يكون عليه في ذاته، إنّه الكيف أو الكمُّ. وعلى هٰذا الوجه نقول في الحركة، ولو كانت حركة شيء ما، إنّها شيء قبل كونها حركة شيء ما. وما دام الأمر كذلك، وجب إدراكها بما تكون هي عليه في ذاتها. ذٰلك لأنّه يجب في المُضاف إجمالًا/ ألّا نفترضه الأمر الذي يكون أوّلًا ثمَّ يغدو أمر شيء آخر. بل إنّه وَليد العلاقة، وهو على قدر ما يقال فيه إنّه مُضاف، ليس شيئًا بدون هٰذه العلاقة. فالضِّعف مثلًا، على قدر ما يُقال فيه إنّه ضعف، ينشأ ويستوي بذاته في المُقارنة بالنِّسبة إلى الذِّراع الواحدة. وهو لا يتصوَّر شيئًا قبل ذٰلك، بل يحصل على إسمه/ وعلى كيانه في مقارنة مع غيره. فما عسى أن تكون الحركة التي هي، مع كونها حركة شيء آخر، شيء قائم في ذاته بحيث يغدو حركة الشَّيء الآخر، مثلما يتأتّى للكيف وللكم وللذات؟ ينبغي أن نعرف، قبل أن نُجيب عن هٰذا السُّؤال، إن شيئًا مُتقدِّمًا عليها غير مقول فيها على معنى أنّه جنس لها.

وإن قيل في التَّغيير إنّه قبل الحركة قُلْنا أوّلًا في القائل/ إنّه يعني الحركة هي ذاتها، أو إن كان يعني جنسًا فإنّما يجعل هٰذا الجنس مُختلفًا عن الأجناس التي سبق ذكرها. ثمّ إنّ الظاهر من هٰذا القول هو أنّ صاحبه يجعل الحركة نوعًا ويُقيم في مُقابل الحركة شيئًا آخر، الصَّيرورة مثلًا، فيعني بالصَّيرورة تغيير ما، لا يكون حركة. ولٰكن لماذا ليست الصَّيرورة حركة؟ إن قُلْنا لأنَّ الصائر لم يكن ثمَّ كان،/ والحركة لا تقع على العدم، فليست الصَّيرورة تغييرًا أيضًا لا محالة. وإن قُلْنا لأنَّ الصَّيرورة ليست إلّا فسادًا وازديادًا، لتحقَّق إذا فسدت أشياء وازداد غيرها، عنينا بذٰلك ما يقع قبل الصَّيرورة. يجب في الصَّيرورة أن نتصوَّرها، بين ذٰلك كلّه، على أنّها نوع من طراز آخر./ لا تقوم في الفساد بوساطة الانفعال، كما يحدث للشَّيء إذا سخن أو صار إلى اللَّون الأبيض. فإنّ ذٰلك كلّه إذا نشأ نشأ ولمّا تقع الصَّيرورة حتمًا؛ في حين أنّه بالصَّيرورة يحدث الفساد بالذات. بل لا تكون الصَّيرورة إلّا إذا كان حيوان أو نبات، أعني إذا كان شيء ليتلقَّى مثالًا. لٰكن يجوز القول في التَّغيير/ إنّه بأن نتصوَّره من قبيل النَّوع أحرى من الحركة. فإنّ التَّغيير يدلّ على تبديل شيء بآخر في حين أنّ الحركة تنطوي على الانتقال بدافع من الذات، كالحركة المكانيَّة مثلًا. وإن لم نكن لنرضى بهٰذا المثل، فهناك التَّعلُّم والعزف على القيثارة أو، بوجه عامّ، كلّ حركة تنبعث من مَلَكة راسخة./ ومن ثمَّ فأن يكون التَّغيير نوعًا من أنواع الحركة أحرى، وهو حركة شأنها أن تُخرج الشَّيء ممّا يكون عليه وفيه.

٢٢ ولٰكن لنتصوَّر التَّغيير هو والحركة شيئًا واحدًا بمعنى أنّ الحركة هي التي تجعل الشَّيء يعقبه شيء آخر. فما عسى أن يكون ما يجب أن نقول في الحركة لنقل، استرسالًا مع الطَّبع، إنّ الحركة هي السَّير من قُوَّة إلى ما يُقال فيه إنّه كان من في هٰذه القُوَّة. فإنّ ما يكون بالقُوَّة، يكون كذٰلك لأن من شأنه أن يدرك مثالًا ما، كالتِّمثال بالقُوَّة مثلًا، أو لأنّه قادر على أن يُحقِّق شيئًا ما، كالسائر على القدمين مثلًا./ ألا وإنّ ما شأنه أن يصير تمثالًا إذا ما ازداد من التِّمثال قُرْبًا، كان ازدياده في القرب حركة؛ وإذا كان السائر ماضيًا في سيره، كان السَّير ذاته هو حركة. وكذٰلك الأمر في الرَّقص لدى القادر على الرَّقص عندما يرقص. رُبَّ حركة إذًا يُقبِل فيها مثال جديد/ تُحدِثه الحركة ذاتها؛ ورُبَّ حركة كأنّها فقط مثال القُوَّة لا تخلف شيئًا إذا انقطعت. نقول في الحركة إذًا إنّها مثال مُتيقِّظ في مُقابِل المُثُل الأُخرى الساكنة من حيث إنّ بعضها يبقى عل حاله وبعضها الآخر يزول، وإنّها السَّبب للمُثُل الأُخرى، إذا جاء بعدها مثال./ وإذا قلنا بذٰلك كان قولنا قولًا معقولًا، كما أنّه معقول أيضًا قول من ذَهَب في الحركة التي نحن في صددها إنّها للأجسام حياتها. بل ينبغي أن يُقال في هٰذه الحركة إنّها، بالاشتراك في الاسم، حركة النَّفْس وحركة الروح. أمّا أن تكون جنسًا فليس الأقلّ بُرهانًا على ذٰلك ما نتبيَّنه من صُعوبة ضبطها/ بحدّ ومن استحالة إدراكها. ولٰكن كيف تكون الحركة مثالًا عندما تمضي نحو الأسفل أو تكون وليدة الانفعال؟ الواقع هو أنّ الأمر في الحركة مثلما نجده في حرارة الشَّمس إذا انبعثت من الشَّمس: تُحدِث الإنماء في أشياء، وتسوق أشياء أخرى إلى النَّقيض. فالحركة بهٰذا المعنى أمر مُشترك، وتكون هي ذاتها في الطَّرفين، أمّا الفرق الذي يبدو/ فإنّه عائد إلى الأشياء. أوَ يكون الرُّجوع إلى الصِّحَّة والدُّخول في المَرَض شيئًا واحدًا؟ نعم! بقدر ما إنّهما حركة. وبماذا ينفصلان؟ أبما يقعان عليه أو بشيء آخر؟ هٰذا أمر نُرجئه إلى ما بعد ذٰلك عندما نُقبِل على البحث في التَّغيير. أمّا الآن فينبغي أن نبحث عن الشَّيء الواحد الذي يبقى على ذاته في كلّ حركة. فهو، من هٰذه الناحية، جنس الحركة./ وإلّا لقيلت الحركة في معانٍ مُختلفة وكان شأنها بذٰلك كأنّها بمنزلة الحَقّ. هٰذا على أنّه لنا في ذٰلك حَلّ للمُشكلة التالية. وهي أنّه رُبَّما وَجَب في الحركات التي تُؤدِّي إلى ما يُوافق الطَّبع أو تُحدِث فعلها في الأشياء الطَّبيعية، أن تكون بمنزلة المُثُل، كما ذكرنا. أمّا الحركات التي تُؤدِّي إلى ما يُنافي في الطَّبع، فيجب أن تقوم بالقياس إلى ما تُؤدِّي إليه./ فما هو المعنى الجامع بين التَّغيير والازدياد والصَّيرورة وما يُقابِل هٰذه الأُمور كلّها، على أنّا نُضيف إليها الانتقال المكانيّ أيضًا، ونبحث فيها من حيث إنّها حركات كلّها؟ هو أنّ الشَّيء لا يبقى على ما كان عليه من قبل. لا يستقرّ في سُكون تامّ، بل يُساق دائمًا من حال إلى حال ما دامت الحركة حاضرة،/ فيتحوَّل منه شيئًا إليه شيئًا آخر لأنّه لا يبقى على ما هو عليه في ذاته. فإذا بطل أن يصير شيئًا آخر، بطلت الحركة أيضًا. ولذلك لم تكن

الغيريّة في أن يصير الشّيء غيره ويبقى على ما يكون هٰذا الآخر عليه، بل كانت تَحوُّلًا من غير إلى غير دائمًا. ومن ثمّ كان الزّمان في تغيُّر مُستمِرّ لأنّ الحركة هي التي تُحدِثه. ذٰلك بأنّها حركة مُقاسَة لا سُكون لها،/ وهو يَعدو بعدوها وكأنّه فارسها وهي تجري. هٰذا وإنّ المعنى الجامع بين الحركات كلّها هو كونها انطلاقًا من القُوَّة والإمكان ومُساقًا إلى التَّحقُّق. فإنّ كلّ ما يتحرَّك، مهما تكن حركته، كان قادرًا، قبل أن يتحرَّك، على فعل ذٰلك أو الانفعال به./

٢٣ ثمّ إنّ الحركة التي تقع في الأشياء الحِسِّيَّة إنّما تنبعث من أصل غريب على هٰذه الأشياء. فتهزّ ما تصيبه وتُطارده وتُوقِظه وتدفعه بحيث إنّه لا ينام ولا يستقرّ على الحالة ذاتها، حتّى تبقى الأشياء الحسِّيَّة في ما هو للحياة شبحها ما دامت في هٰذا الاضطراب وهٰذا التَّشتُّت إن ساغ هٰذا التَّعبير. ويجب ألّا نعتقد أنّ المُتحرِّكات/ هي الحركة ذاتها؛ فإنّ السَّير ليس القدم، بل ما يتحقَّق من القدم مُنبعثًا من قُوَّة. وما دامت هٰذه القُوَّة محجوبة لم يكن بُدٌّ من تركيز النَّظر على الأقدام التي تُحقِّق سير السائر، وليس على الأقدام فقط مثلما تبدو لو كانت ساكنة، بل على ما يُلازِمها أيضًا. صحيح أنّه محجوب، لٰكنّه بمُلازَمته لغيره/ يُرى عَرَضًا إذ نرى الأقدام تشغل محلًّا ثمّ آخر ولا تكفُّ دائبة. فإنّا نستدلّ على التَّغيُّر الذي حدث بالشَّيء الذي تغيَّر لأنّه لم يبقَ على الكيف ذاته. وما عسى أن يكون الأمر الذي تكمن الحركة فيه عندما تُحرِّك شيئًا آخر وعندما تَخطو به من طَور القُوَّة المُستكنَّة فيه إلى حيِّز التَّحقُّق؟ هل تكون الحركة في المُحرِّك؟ وكيف/ يأخذ المُتحرِّك والمُنفعِل نصيبه منها آنذاك؟ أوَ يكون في المُحرِّك؟ ما بالها إذًا لا تبقى فيه بعد أن أقبلت عليه؟ الواقع هو أنّه يجب فيها ألّا تُفصَل عن الفاعل، وألّا تكون فيه، بل تنبعث منه إلى المُتحرِّك. ثمّ إنّها لا تكون في المُتحرِّك مفصولة عن المُحرِّك، بل تنطلق من المُحرِّك لتتَّصل بالمُتحرِّك حتّى كأنّها نفحة من الأوَّل تُدرِك الآخر./ إذا كانت القُوَّة المُحرِّكة هي الطاقة على السَّير دَفَعت إلى الأمام، إن جاز لنا القول، وأحدثت الثِّقل الدائم من مكان إلى مكان؛ وإذا كانت الطاقة على التسَّخين سخَّنت، ثمّ إذا أصابت القُوَّة هيولى لتبني شيئًا من أشياء الطَّبيعة، كان النُّموّ؛ وإذا أقبلت قُوَّة أُخرى بتأثيرها السالب كان النُّقصان لدى المَنقوص القابل لأن يتأثَّر بالسَّلب. هٰذا وإذا/ نهضت الطَّبيعة المُولِّدة كانت الصَّيرورة، فإذا أمست الطَّبيعة ذاتها عاجزة، وغلبت الطَّبيعة القادرة على الإفساد، كان الفساد. وهو ليس فسادًا في ما نشأ واستوى، بل في ما يكون صائرًا إلى أن يُصبح شيئًا. وعلى الوجه ذاته تكون النَّقاهة عندما تنهض القُوَّة على إحداث الصِّحَّة وتَغلب، ويكون الدُّخول في المرض إذا قامت القُوَّة العاكِسة فأحدثت عكس ذٰلك./ فالواقع هو أنّ الحركة لا تستمدُّ ما تنفرد به وتكون حركة مُكيَّفة مُعيَّنة بين ذٰلك كلّه، ممّا تستوي فيه فقط، بل ممّا تنطلق منه وممّا به تتحقَّق.

٢٤ أمّا الحركة المكانيَّة، إن قام تَقابُل بين الصاعدة منها والنازلة أو بين الدائريَّة والمُستقيمة، فكيف يكون الفَصْل النَّوعيّ فيها؟ أين الفَصْل النَّوعيّ مثلًا في رمي الحجر فوق الرأس أو على القدمين؟ فإنّ القُوَّة الدافعة واحدة. إلّا إذا قيل في الدافعة عُلوًا إنّها غير الدافعة نزولًا،/ وفي الحركة نحو الأسفل إنّها غير الحركة نحو الأعلى. ولا سيّما إن تناول التحرُّك أمرًا طبيعيًّا وكانت القُوَّة هي الخفَّة من ناحية والثِّقل من الناحية الأُخرى. لٰكنّ المعنى الواحد الجامع إنّما يكون انتقال الشَّيء آنذاك إلى مكانه بالذات، فيكاد الفَصْل النَّوعيّ أن يُحدَّد من الخارج. أمّا في الحركة الدائريَّة والمُستقيمة، فأين الفَصْل فيها إذا كان ما يبدو وكأنّه جريُها قرائن مُقيِّدًا هو ذاته بالاستقامة وبالدائرة؟/ لقد يأتيها الفصل من شكل الخطّ الذي تتقيَّد به. إلّا إذا قُلْنا في خطّ الدائرة إنّه مزيج بمعنى أنّه ليس حركة كلّه، وأنّ الحركة فيه ليست خُروج الشَّيء من ذاته. ومهما يكن من أمر، فإنّ الحركة المكانيَّة تبدو حركة واحدة في ذاتها تتلقّى فُصولها من قرائن غريبة عليها.

٢٥ أمّا التَّآلف والانحلال، فيجب البحث فيهما الآن على أيّ وجه يتحقَّقان. هل نفترضهما مُختلفين عن الحركات التي ذكرناها، في الصَّيرورة والفساد، والازدياد والنُّقصان، والانتقال المكانيّ، والتَّغيير؟ أوَ يجب فيهما أن يُردّا إلى هٰذه الحركات أو نفترضهما منها في بعض وجوههما؟/ إن كان التَّآلف بأن يتقدَّم الشَّيء نحو الآخر وأن يتقاربا، وكان الانحلال بأن يتباعد الشَّيء عن صاحبه، قُلْنا فيهما إنّهما انتقال مكانيّ يتحرَّك فيه اثنان نحو نُقطة واحدة أو يبتعد فيه الواحد عن الآخر. أمّا إذا تصوَّرناهما صهرًا ودمجًا أو مزيجًا وبُنيانًا، تخرج فيه أشياء من أُخرى في حين تَحقُّقه/ لا بمعنى أنّه كان مُحقَّقًا قبل ذٰلك، فإلى أيّة حركة من تلك الحركات نَردّهما؟ إنّ الانتقال هو الذي يبتدرنا أوَّلًا، ولٰكن ما يعرض بعده يختلف عنه، مثلما يكون الأمر في الازدياد حيث نجد الانتقال المكانيّ في الطَّليعة ثمّ تليه الحركة بالكمِّ فورًا./ وكذٰلك الأمر في ما نحن في صدده: يكون التَّحرُّك في المكان هو المُتقدِّم، ثمّ لا يتبعه التآلُف حتمًا أو الانحلال. بل يتحقَّق التَّآلُف إذا تمَّ بين المُتلاقيات اندماج، ويتحقَّق الانحلال إذا وقع عند التَّلاقي انفصال. هٰذا وقد يغلب في الانحلال أن يتبعه انتقال مكانيّ أو يقع معه،/ ما دام حال المُنحلّات يُتصوَّر على وجه لا يتَّفق مع التَّحرُّك في المكان. وكذٰلك الأمر في التَّآلف حيث تنشأ حالة جديدة وينشأ بُنيان جديد، والكلّ تابع للحركة المكانيّة مُختلفًا عنها. هل نأخذ هٰذين الأمرين كلّ على حِياله بما يكون هو عليه في ذاته، فنردّ التَّغيير إليهما؟ فإنّ الشَّيء إذا تكاثف تغيَّر،/ على أنّ التَّكاثف إنّما هو التَّآلف عينه. لٰكنّ الشَّيء إذا شفَّ تغيَّر أيضًا، والشَّفافة إنّما هي الانحلال بالذات. ثمّ إذا مَزَجت خمرًا بما خَرَّجتَ ولديك شيء آخر يَختلف عن كلٍّ منهما قبل

المزيج: فهٰذا هو التَّآلف الذي أحدث التَّغيير. أو الأحرى بالقول هنا هو أنّ التَّآلف والانحلال يتقدَّمان التَّغيير في بعض الأحيان على أن/ يكون التَّغيير دائمًا أمرًا يختلف عن التَّآلف والانحلال. فإنّ التَّغيير في أنواعه الأُخرى لا يكون على الوجه الذي سبق، كما أنّ الشَّفافية والتَّكاثف لا يكونان دائمًا تآلفًا أو انحلالًا، أو ناتجين عن هٰذا أو ذاك بوجه الإطلاق. وإلّا لوجب التَّسليم بوُجود الفَراغ. هٰذا وما عسانا أن نقول في الاسوداد وفي الابيضاض؟ إنّ أوّل ما يُقال في من يشكُّ في هٰذين/ الأمرين هو أنّه يَنفي الألوان، ورُبَّما نفى الأكياف أغلبها على الأقلّ، بل كلّها بالأحرى. فإن قُلْنا في كلّ تغيير معروف بِكَونه تغييرًا بالكيف إنّه تآلف أو انحلال، لم يكن ما ينشأ عن التَّغيير شيئًا، بل كان مُجرَّد بُعْدٍ أو دُنُوّ. وبَعد، فبأيِّ معنى يكون التَّعليم/ أو التَّعلُّم تآلفًا؟

٢٦ أجل ينبغي أن نبحث في هٰذه الأُمور، كما أنّه يجب أن نعود إلى البحث عمّا نقول فيه إنّه أنواع الحركة: عما إذا لم تكن الحركة المكانيّة مثلًا حركة إلى الأعلى وإلى الأسفل وبالخَطّ المُستقيم وبالدائرة، وهي كلّها أسئلة عرضت لنا في ما سبق؛ أو كانت الحركة أيضًا حركة أمور منفوسة وأُمور لا نُفوس لها، إذ إنّ الحركة في الأُولى ليست مثلها في الثانية. ثمّ نعود إلى الأمور المنفوسة فنبحث فيما إذا كانت الحركة فيها حركة بالأقدام وبالسِّباحة/ وبالطَّيران. ورُبَّما استطعنا أن نُقسِّم كلّ نوع من أنواع الحركة إلى ما يُلائم الطَّبع وما يَنفر الطَّبع منه. ولٰكنّ هٰذا يعني أنّ للحركات فُروقًا لا تأتيها من الخارج. على أنّ الحركات هي التي تُحدث الفُروق ولا تكون بدونها، فتبدو الطَّبيعة هي الأصل في ذٰلك. ثمّ إنّ هناك تقسيم الحركات بالطَّبع وبالصِّناعة وبالإرادة: فبالطَّبع يكون الازدياد/ والنُّقصان، وبالصِّناعة بُنيان المَنازل والسُّفن، وبالإرادة البحث والتَّعلُّم وسياسة الدَّولة وكلّ قول وعمل بوجه عامّ. هٰذا وإنّ كلًّا من الازدياد والتَّغيير والصَّيرورة يُقسَّم بدوره إلى ما يُلائِم الطَّبع وما يَنفر الطَّبع منه، أو إنّه يُقسَّم إجمالًا بالنَّظر إلى ما يَحلُّ فيه.

٢٧ وما عسانا نقول في السُّكون الذي يُقابل الحركة أو الجمود؟ أيجب أن نفترضه جنسًا واحدًا على حياله أو أن نردَّه إلى جنس من الأجناس التي ذكرناها؟ رُبّما كان الجواب الأصحّ في أن ندع السُّكون للأُمور الروحانيّة وأن نبحث عن الجُمود في العالَم الحِسِّيّ. وما عسى أوَّلًا أن يكون هٰذا السُّكون الذي يجب البحث فيه؟/ إذا ما بدا أنّه هو والثَّبات شيء واحد، فليس من الصَّواب أن يُبحث عنه في العالَم الحِسِّيّ حيث لا تجد شيئًا ثابتًا، وحيث يُمسِي ما يظهر ثابتًا كاللاجِئ إلى حركة قد خَبا نشاطها. أمّا إذا قُلْنا في الجُمود إنّه يختلف عن السُّكون، لأنّ

السُّكون لا يلزم إلّا ما ليس للحركة إليه قطّ سبيل، في حين أنّ الجُمود يتناول الأشياء الثابتة،/ وهي مطبوعة على التَّحرُّك عندما لا تتحرَّك، كنَّا آنذاك أمام أمرين: فإمّا أن يُقال في الجُمود إنّه التَّوقُّف عن الحركة، يُلازم الحركة ولمّا تكفّ بل تكاد تخبو؛ وإمّا أن يكون ما يُلازم الشَّيء مُمسكًا عن التَّحرُّك. فلا بُدَّ آنذاك أوَّلًا من البحث في العالَم الحِسِّيّ عن شيء لا يكون مُتحرِّكًا. وإن كان يستحيل على الشَّيء أن تتناوله الحركات كلّها،/ بل يجب فيه أن يكون خاليًا من بعضها حتّى يُتاح لنا القول فيه إنّ المُتحرِّك هٰذا أو ذاك، فما الذي ينبغي أن نقول ما لا يتحرَّك في المكان - بل كان من حيث تلك الحركة جامدًا - ألا إنّه غير مُتحرِّك؟ إنّ الجُمود نَفْي للحركة إذًا، وليس النَّفي في مقام الجنس بِحال. على أنّه لا يكون الشَّيء جامدًا إلّا بالنسبة إلى الحركة المُعيَّنة،/ وهي الحركة المكانيّة مثلًا؛ فلا يعني الجُمود إلّا نفي هٰذه الحركة فقط. وإذا قال قائل: لماذا لا نقول في الحركة إنّها هي نَفْي السُّكون؟ أجبنا: لأنَّ الحركة إذا أقبلت كانت حاملة شيئًا في جنباتها. وهو شيء جديد يُؤثِّر في المحلّ التي تقع عليه، وكأنّه يدفع هٰذا المحلّ ويُحدِث فيه أُلوف الحَوادث ويُغيِّره./ أمّا جُمود الشَّيء فليس شيئًا يَتجاوز الشَّيء، بل يدلُّ على أنّ هٰذا الشَّيء لا حركة له فقط. لماذا لا نَقول إذًا في سُكون الأُمور الروحانيّة إنّه نَفْي للحركة؟ ذٰلك بأنّه لا يُقال في السُّكون إنّه انتفاء الحركة لأنّه لا يكون هو إذا انقطعت الحركة، بل إذا كانت الحركة هو أيضًا./ ثمّ إنّه ليس السُّكون هنالك بأن يُقال في المَطبوع على الحركة إنّه ساكن بقدر ما إنّه لا يتحرَّك. بل يغدو الأمر ساكنًا بقدر ما يكون السُّكون قد أدركه، على أنّه يتحرَّك دائمًا بقدر ما يكون مُتحرِّكًا. ولذٰلك كان بالسُّكون ساكنًا وبالحركة مُتحرِّكًا. أمّا هنا فالشَّيء يتحرَّك بالحركة ويسكن إذا غابت وكان مَحرومًا من الحركة التي تحقُّ له./ هٰذا وإنّه ينبغي النَّظر في السُّكون ما عساه أن يكون في الحالة التالية، وهي حالة المَرء الذي يتعافى إذا كان ينتقل من المرض إلى الصِّحَّة. فما عسى أن يكون نوع السُّكون الذي نُقابِل به تلك النَّقاهة؟ إن كان هٰذا السُّكون هو الأصل الذي تنبعث منه النَّقاهة، كان هٰذا السُّكون هو المرض، وليس المرض سُكونًا؛ وإن كان الغاية التي تنتهي النَّقاهة إليها، فهو الصِّحَّة، وليست الصِّحَّة هي والسُّكون شيئًا واحدًا. أمّا إذا قُلْنا في الصِّحَّة أو في المرض إنّ/ كلًّا منهما سُكون من وجه ما، قُلْنا في الصِّحَّة أو في المرض إنّ كلًّا منهما نوع من أنواع السُّكون. وهٰذا قول هو الهذيان عينه. وإن كان السُّكون وصفًا يطرأ على الصِّحَّة، فإنّ الصِّحَّة قبل السُّكون لا تكون صِحَّة بِحال. هٰذا ولكلٍّ في الأمر ما يراه مُناسِبًا.

٢٨ لقد ذكرنا أنّه يجب القول في الفعل والانفعال بأنّهما من الحركات؛ ثمّ إنّه ينبغي القول في الحركات بأنّ منها ما يكون مُسترسلًا، ومنها ما يكون فعلًا ومنها ما يكون انفعالًا. كما أنّا

ذكرنا أنّ سائر ما يُقال فيه إنّه من الأجناس، يجب أن يُرَدَّ إلى تلك التي أشرنا إليها. فقُلْنا في المُضاف إنّه عَلاقة بين شيء وآخر، وإنّ الطَّرفين قائمان معًا في آنٍ واحد./ أمّا إذا كان المُضاف وَليد عَلاقة في الذات، فليس مُضافًا من حيث إنّه ذات بل بقدر ما يكون جُزءًا من أجزاء الذات. مثل أن يكون يدًا أو رأسًا أو سببًا أو أصلًا أو عُنصُرًا. هٰذا ويجوز في المُضاف أن يُقسَّم كما كان يُقسِّمه القُدامى: فمنه ما يكون مُحْدَثًا أو قياسًا، ومنه ما يكون بالزِّيادة أو النُّقصان،/ ومنه ما يكون بوجه عامّ فاصلًا بالتَّشابه أو باختلاف. فحَسْبُنا ما ذكرناه في هٰذه الأجناس كلّها.

# الفصل الرابع

## (٢٢)

## في أنّ الحَقّ هو كلّه في كلّ وجه من الوُجوه ولو كان واحدًا في ذاته (المَقال الأوَّل)

١ هل نجد النَّفْس في كلّ ناحية من نواحي الكلّ لأنّ جسم الكلّ هو ذو كمّ مَحدود في حين أنّ من طبيعتها «أن تتوزَّع في الأجسام»؟ أو إنّها من تلقاء ذاتها في كلّ وجه من الوُجوه؟ فلا تُساق إلى حيث يَسوقها الجسد، ما دام الجسد بأن يجدها قبله أحرى، على أنّها في كلّ ناحية من النَّواحي. فيجدها الجسد حيثما يحلُّ،/ وهي نفس قد استوت قبله في هٰذا الجُزء أو ذلك من أجزاء الكلّ، وكان جسم الكلّ، من حيث إنّه كلّ، قائمًا في النَّفْس وهي حاضرة آنذاك. ولٰكن إن كانت النَّفْس مُمتدَّدة إلى كمّ مَحدود قبل أن يُدرك الجسم كمّه المَحدود، وقد ملأت الأبعاد كلّها، فكيف لا تغدو مُقدَّرة بمقدار؟ أو على أيّ وجه يُمسِي كِيانها في الكلّ قبل/ أن ينشأ، ما دام الكلّ غير قائم حقًّا؟ ثمّ كيف نتصوَّرها، هي التي نقول فيها إنّها لا تتجزّأ ولا تخضع لمقدار، على أنّها في كلّ ناحية ونحن نعلم أنّها ليست لها مقدار؟ وإذا قُلْنا فيها إنّها تمتدُّ مع الجسم وهي ليست جسمًا، فإنّا بذٰلك لا نرفع الإشكال إذ إنّا نُسلِّم آنذاك بخُضوعها للمقدار عَرَضًا./ ومن المعقول أن نتساءل، مع ذٰلك، هنا أيضًا، عن خُضوعها للمقدار كيف يتمّ. ليست النَّفْس على حال الكيف، كالحلاوة أو اللَّون مثلًا، يمتدُّ بامتداد الجسم كلّه. فإنّ هٰذه الأُمور كلّها إنّما هي أحوال في الأجسام، فتشمل الانفعالات المُنفعِل كلّه، ولا تكون قائمة في ذاتها ما دامت شيئًا يقع/ في الجسد ونُدرِكها نحن على أنّها كذٰلك. فلا غَرْوَ إن غدت مُكمَّمة بكمّه حتمًا ولم ينفعل بياض الجُزء بانفعال بياض الجُزء الآخر. أمّا البياض، فإنّه، نوعًا في الجُزء، بياض للجُزء الآخر بالذات، ولٰكن لا بالعدد. أمّا النَّفْس فإنّها، عددًا، هي هي في القَدَم وفي اليد، بالنَّحْو الذي تدلّ الإدراكات عليه./ ثمّ إن الكيف يبدو مُجزَّءًا في ذاته؛ أمّا النَّفْس فليست مُجزَّأة في ذاتها، بل يُقال فيها إنّها مُجزَّأة بمعنى أنّها في كلّ ناحية من النَّواحي. فلْنُقبِل على هٰذه الأُمور كلّها إذًا، إن تَوافَر لنا فيها شيء واضح مَقبول، ولنستهلّ قولنا في النَّفْس كيف يسعها، وهي مُنزَّهة عن الجسمية،/ أن تتسرَّب إلى أبعد ما يُمكن، سواء أكان تسرُّبها سابقًا للأجسام أم تمَّ فيها. وإن بَدا أنّه يسعها الأمر حُدوث الأجسام، فرُبّما سهل علينا الاقتناع بِوُقوع شيء من نوعه في الأجسام أيضًا.

٢ إنّ لدينا الكلّ الحقّ من كلّ ناحية، وما يُحاكي هٰذا الكلّ من الناحية الأُخرى وهي طبيعة عالَمنا المَنظور. أمّا الكلّ الذي هو الكلّ حقًّا فليس في شيء إذ ليس من شيء قبله. أمّا الأُمور التي تلي هٰذا الكلّ، فإنّها في الكلّ حتمًا، إن كان شأنها أن تكون، وهي على أشدّ ما يُمْكن تعلُّقًا بالكلّ،/ لا يسعها بدُونه أن تبقى ولا أن تتحرَّك. فإن كنّا نتصوَّر تلك الأُمور في محلّ، بل نتصوَّرها كالمُستبدَّة إلى الكلّ وهي فيه مُستقرَّة، ما دام الكلّ ممُتدًّا إلى كلّ ناحية مُشتمِلًا على كلّ شيء، فلْنخصِّص النَّظر عمّا يدلّ الاسم عليه ولْنُدرِك المعنى بذِهننا. على أن نفهم بالمحلّ آنذاك، أو طرف الجسم المُحيط من حيث إنّه مُحيط، أو مسافة ما كانت قبل ذٰلك وهي من طبيعة الفَراغ ولا تزال على هٰذه الحال./ هٰذا وقد قُلْنا ما قُلْنا لسبب آخر، وهو أنّ ذٰلك الكلّ الأوّل والحَقّ لا يحتاج إلى محلّ وليس في شيء مُطْلقًا. ذٰلك بأنّه الكلّ ويستحيل على الكلّ أن يكون بحيث يتخلّى عن ذاته،/ بل يملأ ذاته بذاته ويكون دائمًا مُساوِيًا لما هو عليه في ذاته. فحيث يكون الكلّ، يكون هو ذاته، إذ إنّه هو الكلّ. ونقول بوجه عامّ: إن أقام في هٰذا الكلّ شيء أخذ عن الكلّ وساكنه واستمدّ من قُوَّته، لا بمعنى أنّه ينزع من الكلّ جُزْءًا بل بمعنى أنّه يجد الكلّ فيه هو ذاته إذ إنّه يُقبِل هو على الكلّ،/ ثمّ لا يخرج الكلّ ممّا هو عليه في ذاته. ولا غَرْوَ، فإنّه يستحيل على الحَقّ أن يكون في الباطل، بل الباطل، هو الذي يكون في الحَقّ، إذا تيسَّر له أن يكون شيئًا. إنّه يحصل في الحَقّ حُصوله في كلّ إذًا، إذ إنّ الحَقّ لا يسعه أن ينفصل عن ذاته، وقولنا فيه إنّه في كلّ ناحية يدلّ على أنّه في الحقّ، أعني أنّه في ذاته./ ولا نستغربنَّ من الشَّيء إن غَدا كونه في كلّ ناحية كونه في الحَقّ وكونه في ذاته، إذ إنّ كونه في كلّ ناحية هنا يعني كونه في الوَحدة. أمّا نحن فنتصوَّر الحَقّ قائمًا في المَحسوس فنتصوَّر على هٰذا لوجه الكون في كلّ ناحية. ولمّا كنّا نعتقد في المَحسوس أنّه عظيم، غَدَونا نتساءل في الحقيقة الروحانيّة كيف تتمدَّد في هٰذا القدر العظيم. لٰكنّ ذٰلك الذي نقول فيه إنّه عظيم إنّما هو صغير،/ وإنّ العظيم هو ذٰلك الذي نعتقده صغيرًا، إن كان على الأقلّ، مُتسرِّبًا كلّه إلى كلّ جُزء من العالَم الحِسّيّ. والأحرى بالقول هو أنّ المَحسوس يُقبِل مع أجزائه كلّها على الكلّ الروحانيّ فيجد في كلّ صوب وجانب أنّ هٰذا الكلّ حقًّا وأنّه أعظم منه. هٰذا وإنّ الحِسّيّ، في امتداده، لم يُدرِك مزيدًا إذ إنّه، لو فعل، لَخَرَج عن حُدود الكلّ./ فأراد أن يَدور حول الكلّ، ولا يسعه أن يشتمل عليه أو أن ينفذ إلى صميمه. فاكتفى بأن يكفل له محلًّا ورُتبَة يستوي فيهما آمنًا في جِوار الكلّ الذي يُصبِح آنذاك حاضرًا إليه وغير حاضر في آنٍ واحد. ذٰلك بأنّ الأمر الروحانيّ يبقى قائمًا في ذاته مع ذاته، حتّى ولو أراد شيء أن يُقيم فيه. وحيثما يتوجَّه الجسم الكُلِّيّ يجد الكلّ أمامه،/ فلا يحتاج إلى مزيد في البُعْد بَعْد ذٰلك. بل يَدور حول ذاته بحيث يتمتَّع في كلّ جُزء من أجزائه بذٰلك الكلّ كلًّا. فلو كان هٰذا الكلّ في محلّ لَوَجَب في الجسم الكُلِّيّ أن يَتوجَّه إليه وأن يَسير

في خطٍّ مُستقيم، فيمسّ في كلّ جُزء من أجزاء الكلّ ويكون بعيدًا منه تارة/ وقريبًا أُخرَى. أمّا إن لم يكن بُعْدٌ ولا قُرْب، كان الكلّ، ما دام حاضرًا، حاضرًا كلًّا لا محالة. وهو حاضر مُطلَقًا في كلّ شيء من الأشياء، فلا يُقال فيها إنّها بعيدة عنه أو قريبة منه، بل يُقال إنّها بوسعها أن تتلقّاه.

٣ أنقول فيه إنّه هو الذي يحضر أم إنّه هو يُقيم في ذاته، ثمّ تنبثق منه قُوًى إلى كلّ صوب وجانب فيُقال فيه، وهو على هٰذه الحال، إنّه في كلّ ناحية من النَّواحي؟ كذٰلك يُقال في النُّفوس إنّها بمنزلة أشعَّة من نور، بمعنى أنّه يبقى هو في ذاته فتنبعث منه هي شُعاعًا شُعاعًا فينشأ عن كلّ شُعاع/ حيوان. الواقع هو أنّه في الأُمور التي يتمُّ لها قيامها في الوَحدة من حيث إنّه لا يحتفظ فيها بحقيقته كلّها، إنّما يحضر، في ما يحضر فيه منها، بإحدى قُواه. لا على أنّه يحضر فيها بشيء منه فقط، ما دام غير مُنفصِل عن قوّته التي يمدُّ بها. لٰكنّ الأشياء تتلقَّى من الكلّ،/ وهو حاضر، على قدر ما تشعّ له. حيثما تكن قُواه كلّها، يكن هو حاضرًا لا محالة، على أنّه يبقى، مع ذٰلك، أمرًا مُفارِقًا. فلو أصبح مثالًا لشيء من الأشياء لبطل في كونه الكلّ وفي كونه قائمًا في ذاته في كلّ وجه من الوُجوه، بل غَدا، عَرَضًا، لازمًا من لوازم غيره. لا يكون لشيء من الأشياء التي تُريده لها خاصّة، فيقترب،/ على قدر الاستطاعة، من الأشياء التي يُريد أن يقترب منها، ولا يُصبح خاصّة شيء، بل يبقى مَرغوب هٰذا الشَّيء في حين أنّ شيئًا آخر لا يختصُّه بِدَوره. فلا غَرْوَ إذًا إن كان بهٰذا المعنى في الأشياء كلّها، إذ إنّه لم يكن في أمر من الأمور بمعنى أنّه شيء ينفرد ذٰلك الأمر به. ولذٰلك رُبّما لا يَستبعد العقل أن يُقال في النَّفْس، بهٰذا المعنى، أنّها تنفعل عَرَضًا مع البدن./ اللّهمّ إن عنينا بقولنا أنّها تبقى هي في ذاتها، ولا تُصبح خاصّة الهيولى ولا خاصّة البدن، بل يغدو البدن وكأنّه يتلألأ بها كلًّا في كلّ جزء من أجزائه. يجب ألّا نَعجب من الحَقّ إن لم يكن في محلّ ثمّ حضر إلى كلّ ما استقرَّ في محلّ. فإنّ العَجَب ممّا يكون على خِلاف ذٰلك. بل الأمر المُستَحيل لدى المُتعجِّب آنذاك، أن يكون للحَقّ محلّه/ الخاصّ ثمّ يحضر إلى شيء آخر قائم في محلّ، أو يحضر كلًّا على معنى الحُضور الذي وضعناه. لٰكنّ العقل يدلّنا على أنّه لا بُدَّ للحَقّ، وهو المُنزَّه عن المكان، من أن يحضر كلًّا إلى ما يحضر إليه، وهو يحضر كلًّا إلى الكلّ مثلما يحضر إلى الشَّيء الجُزئيّ، أعني أنّه يحضر كلًّا. وإلّا لكان شيء من هنا وشيء من هناك، فيكون مُجزَّءًا ويكون جسمًا./ ولَعمري، كيف نُجزِّئه؟ هل نُجزّيء الحياة؟ إن كان الكلّ حياة لم يكن الجُزء حياة. أو هل نُجزّيء الروح بحيث يكون روح في جُزء وروح آخر في جُزء آخر؟ ولٰكن لن يكون طرف من الطَّرفين روحًا. أو هل نجزِّئه من حيث إنّه الحَقّ؟ ولٰكنّ الجُزء لا يكون هو حَقًّا إن كان الكلّ هو الحَقّ./ وما عسانا نجيب إن

قال قائل في الجسم مُقسَّمًا إنّ للجسم أجزاء تكون أجسامًا هي أيضًا؟ إلّا أنّ التّقسيم لا يقع هنا على الجسم، بل على جسم مُكمَّم. فإنّما يُقال في الجُزء إنّه جسم نظرًا إلى المثال الذي يكون جسمًا. وليس للمثال كمٌّ مَحدود، بل ليس له كمٌّ قَطُّ مهما يكن./

٤ كيف يكون لدينا الحَقّ من ناحية ثمّ الحقائق وأرواح كثيرة ونُفوس كثيرة أيضًا، إن كان الحَقّ في كلّ صوب وجانب واحدًا على غير الوَحدة في النَّوع، وكان الروح واحدًا والنَّفْس واحدة ولو كنّا نُميِّز نفس الكلّ عن النُّفوس الأُخرى؟ فإنّ هٰذا كلّه، فيما يبدو، يُخالِف ما ذهبنا إليه وإن كان ينطوي على ضرورة ما، فإنّه لا يُفيد إمتاعًا/ ما دامت النَّفْس تستبعد في الواحد أن يكون باقيًا على ما هو عليه في ذاته في كلّ ناحية من النَّواحي. بل رُبّما كان أحرى بنا أن نُقسِّم الكلّ بحيث لا يَحدُث قَطُّ نُقصان في ما يقع التّقسيم عليه. أو بكلام أصحّ، أن نتصوَّره مُوْلِّدًا شيئًا من ذاته فنعني أنّه هو على ما كان عليه في ذاته، وأنّ ما يَتولَّد عنه وكأنّه أجزاؤه هو الذي يحقِّق الأشياء كلّها./ ولٰكن إن بقي هٰذا الحَقّ في ذاته لأنّه ليس من المعقول، فيما يبدو، أن يكون حاضرًا كلّه في كلّ ناحية من النَّواحي، وَجَب القول ذاته في النُّفوس أيضًا. فإنّ النَّفْس لن تكون كلًّا في الجسم كلّه الذي يُقال فيه إنّها تُعمِّره: فإمّا أن تتقسَّم، أو، إن بقيت كلّها على حالها، فما عسى أن يكون في البدن الجُزء الذي تمدُّه بقُوَّتها؟/ ثمّ يعترضنا هنا الإشكال ذاته في أمر القُوَّة إن كانت كلّها في كلّ ناحية من نواحي البدن. فضلًا على أنّ البدن آنذاك يكون حاصلًا على النَّفْس في إحدى نواحيه وعلى القُوَّة فقط في ناحية أُخرَى. ولٰكن كيف تكون نفوس كثيرة وأرواح كثيرة، ويكون الحَقّ ثمّ الحقائق إلى جانبه؟ حتّى ولو كانت هٰذه الأُمور مُتأخِّرات صادرات عن مُتقدِّمات، على أنّها أعداد لا أحجام، فإنّ الإشكال/ لا يزال قائمًا في أنّها كيف يَتحقَّق الكلّ بها. فإنّ حلًّا لا يكشف لنا الأمر أمام هٰذه الكثرة التي تتتابع على الوجه الذي ذَكرنا. فضلًا على أنّا نُسلِّم في الحَقّ بأنّه كثير بالغيريّة لا بالمكان. فإنّ الحَقّ قائم بعضه من بعض كلًّا، ولو كان، وهو على هٰذه الحال، كثيرًا؛ ذٰلك لأنَّ الحَقّ إلى الحَقّ قريب، وهو كلّه بعضه مع بعض. ثمّ إنّ في الروح كثرة بالغيريّة/ لا بالمكان، وكلّه بعضه مع بعض أيضًا. أوَ تكون النُّفوس على هٰذه الحال هي أيضًا؟ نعم، حتّى النُّفوس ذاتها. فإنّ ما يُقال فيه إنّه «يتجزّأ في الأجسام» ليس مُتجزِّئًا طبعًا. لٰكنّ للجسم كمًّا لدى حُضور النَّفْس فيه على حقيقتها، أو بالأحرى لدى حُدوث الجسم فيها. فعلى قدر ما يَتجزَّأ الجسم إذا ظهرت تلك الحقيقة في كلّ/ جُزء من أجزائه نعتقد، وهي على هٰذا الوجه، في إنّها تتجزَّأ في الأبدان. لٰكنّ قيامها في وَحدتها وامتناعها طبعًا على التَّجزُّؤ حَقًّا خير دليل على أنّها تتجزّأ بتَجزُّؤ الأجزاء، وعلى أنّها كلًّا في كلّ ناحية. إنّ كون النَّفْس واحدة ليس نَفْيًا للنُّفوس الكثيرة إذًا، مثلما أنّ الحَقّ لا يمنع من وُجود

الحَقائق،/ وليس بين الكثرة والوَحدة تَناقُض في الملأ الأعلى. كما أنّا نقول في الكثرة أنّا لسنا في حاجة إليها لِنَملأ الأجسام حياة، ولا يَنبغي أن نَعتقد في كثرة الأرواح أنّها تَحدث لأنّ للجسم كمًّا. بل إن قبل الأجسام نَفْسًا واحدة ونُفوسًا كثيرة؛ فإنّ النُّفوس الكثيرة ليست في الكلّ بالقوَّة وإنّما تكون كلّ نفس بالفعل قائمة،/ ولا تمنع النَّفْس الواحدة الكُلِّيَّة من أن تُقيم فيها النُّفوس الكثيرة كما أنّ النُّفوس الكثيرة لا تنفي وُجود النَّفْس الواحدة. أجل، إنّها مُتمايزٌ بعضها عن بعض ولٰكن بدون مسافة تقع بينها؛ وهي حاضر بعضها إلى بعض ولٰكن بدون مُغايَرة تُفرِّق بينها. لا تفصل بعضها عن بعض حواجز، وهي مثل العُلوم الكثيرة في النَّفْس الواحدة إذ إنّ النَّفْس الواحدة تكون بحيث تتَّسع في ذاتها للعُلوم كلّها./ وبهٰذا المعنى نقول في حقيقة من هٰذا الطِّراز إنّها حقيقة لا نهاية لها.

٥ فعلى هٰذا الوجه يجب أن نفهم عظمها، لا على أنّها في حجم. فإنّ الحجم صغير، ينتهي به الأمر، إذا حُذف منه، إلى ألّا يكون شيئًا. أمّا في مجال الروح فإنّك لا يسعك أن تَحذف شيئًا، وإذا حَذفت فإنّك لا تُحدِث قطُّ نُقصانًا. وإن لم يَنَل تلك الحقيقة نُقصان، فلماذا يجب الخوف عليها من أن تقف بعيدة عن الشَّيء أيًّا كان؟ وكيف تبتعد وهي لا يعتريها نُقصان، بل هي الحقيقة الأبديّة/ التي ليس الجَرْي من شأنها؟ إذ إنّه ليس لها مجال فيه تَجري. فإنّها تُحيط بالكلّ، أو بالأحرى إنّها هي الكلّ ما دامت أعظم من أن تَستوي في مقام الطَّبيعة الجسمانيّة. وقد صدق الاعتقاد فيها أنّها قلّ ما تمُدُّ به الكلّ من ذاتها، وإنّما تُعطيه بقدر/ ما تتَّسع لها طاقته. ولٰكنّه ينبغي ألّا نقول في هٰذا القليل إنّه الأصغر، كما أنّه ينبغي، إن جعلناه أصغر حجمًا، ألّا نَحار في أمره بمعنى أنّه يستحيل على الأصغر أن يمتدَّ إلى ما يكون أعظم منه. بل إنّه يجب في هٰذا «الأصغر» ألّا يُقال في ذٰلك «القليل». وإذا لجأنا إلى القياس وَجَبَ ألّا نُقارن الحجم بما لا حجم له: ففي هٰذه المُقارنة ما يُشبِه القول في الدَّواء إن قيل فيه إنّه أصغر/ من جسم الطَّبيب. كما أنّه ينبغي ألّا نظنَّ ذٰلك القليل أعظم في الكمِّ قياسًا. فإنّ «العظيم» و«الأعظم» لا يُقالان في النَّفْس مثلما يُقالان في الجسد. والدَّليل على عِظَم النَّفْس هو أنّه، إذا عَظُم الحجم تسرَّبت إليه كلّه النَّفْس ذاتها هي التي كانت فيه إذ كان أصغر./ وما أكثر الوُجوه التي نستدلّ منها على أنّ في جَعْل النَّفْس حجمًا هَذَيان.

٦ ولماذا لا تَسري إلى جسم آخر إذًا؟ لأنّه يجب في هٰذا الجسم أن يتقدَّم هو إليها، إذا استطاع. وإن تقدَّم تلقّاها وهي له. ثمَّ ماذا؟ فإنّ هذا الجسم الآخر يحصل على تلك النَّفْس وهو ذاته صاحب النَّفْس التي بين جنبيه. فما عسى أن يكون الفرق بين هٰذه وتلك؟ ألا، إنّ الفرق بما

يُضاف إلى كلٍّ منهما. وبعد، فكيفَ تكون النَّفْس هي ذاتها في القَدَم وفي اليَد،/ ثمّ لا تكون نفس هٰذا الجُزء من أَجزاء الكلّ نفس ذٰلك الجُزء ذاتها؟ فإن اختلفت الإحساسات وجب القول في الأَحوال الطارئة إنّها تختلف هي أَيضًا. لٰكنّ الاختلاف يجري في ما يقع الحُكْم عليه، لا في الحاكم. فإنّ الحاكم يبقى هو ذاته في قضائه على الأَحوال المُختلِفة، إذ إنّه لا ينفعل هو، بل/ تنفعل طبيعة هذا الجسم أَو ذاك. ومثله مثل الرَّجل الواحد منّا إذا شعر باللَّذّة وهي في إصبعه والأَلم وهو في رأسه. فلماذا لا تشعر نفس بالحُكْم الذي يصدر عن نفس أُخرَى؟ لأنّه حُكْم وليس انفعالًا. ثمّ إنّ النَّفْس التي أَبدت حُكْمها لا تقول إنّها حَكَمت؛ فإنّها قد حَكَمَت، وليس بَعْدُ من مَزيد./ لا يُخبِر البصر لدينا سَمْعنا بما رأى، مع أنّ كليهما حاكم؛ بل المُخبِر إنّما هو العقل المُشرِف عليهما، والذي يختلف عنهما. فما أَكثر ما يُميِّز العقل حُكْمًا ويُدرِك حالًا وقعا عند غيره! هٰذا وقد عالجنا هٰذا الموضوع في حينه./

٧ ولٰكنّانعود ونقول: كيف يمتدُّ ما يبقى على ما هو عليه في ذاته إلى الأَشياء كلّها؟ هٰذا يعود إلى السُّؤال في المَحسوسات المُتعدِّدة كيف تكون مُنتشِرة في كلّ صوب وجانب ثمّ لا يحرم قَطّ محسوس من ذٰلك الشَّيء الواحد الباقي على ما هو عليه في ذاته. فإنّ ما ذكرنا يُتيح لنا القول في هٰذا الأَمر إنّه ليس من الصَّواب أن نُجزِّئه إلى أَجزاء مُتعدِّدة؛/ بل الصَّواب أن نردَّ هٰذه الأَجزاء إلى الواحد. فليس هٰذا الأَمر هو الذي يتوزَّع إلى الأَجزاء، بل الأَجزاء هي التي تُوهِمنا، لأنّها مُنفصِلة بعضها عن بعض، أنّه يتجزّأ هو أَيضًا. مثل ذٰلك مثلما لو قسَّمنا قابِض الشَّيء ومُمسِكه إلى أَجزاء مُتساوِية مع أَجزاء هٰذا الشَّيء المَقبوض. فإنّ اليد تقبض على/ جسم بكامله وعلى خشبة تُقاس بأَذرع كثيرة وعلى شيء آخر أَيضًا، وتتناول القُوَّة القابضة هٰذه الأَشياء كلّها ثمّ لا تتجزّأ، مع ذٰلك، إلى أَجزاء تتساوى مع أَجزاء ما في حوزة اليد. أَجَل إنّ القُوَّة تشتمل، فيما يبدو، على القدر الذي تتَّصل به، لٰكنَّ اليد تبقى مَحدودة بكمِّها، لا بكمِّ/ الجسم الذي ترفعه وتُمسِكه. وإن زدت على الجسم الذي تقبض اليد عليه شيئًا آخر، وكان بوسع اليد أن تحمله، أَمسكت القُوَّة هٰذا الشَّيء أَيضًا ثمّ لم تتجزّأ إلى عدد ما في الجسم من أَجزاء. وما القول فيما لو أَسقطنا بالذِّهن حجم اليد الجسمانيّ، وأَبقينا القُوَّة ذاتها/ التي سبقت وقبضت على هٰذه الأَشياء كلّها والتي كانت في اليد قبل ذٰلك؟ أَلَا تكون هٰذه القُوَّة، وهي غير مُجزّأة، ثابتة في الكلّ مثلما تكون، هي ذاتها، ثابتة في كلّ جزء من أَجزائه؟ ولْنفترض الآن حجمًا نيِّرًا صغيرًا، نُقطَة مثلًا، جعلنا حوله جسمًا أَعظم منه وهو كُروِيّ شفّاف، بحيث ينتشر النور/ من الباطن على الجسم المُحيط كلّه. فإن افترضنا ذٰلك ثمّ لم يكن ضياء ليأتي على الحجم الخارجيّ من مَصدر آخر، أَلسنا نقول في ذٰلك المَصدر الباطن إنّه لا يناله هو انفعال،

بل يبقى على حاله وهو مُنتشِر على السَّطح الخارج كلّه؟ أَوَلسنا نقول في النور المَنظور في الحجم الصَّغير إنّه مُستَولٍ على هٰذا السَّطح الخارج كلّه؟ وبعد،/ فإنّ ذٰلك النور لم يكن مُنبعِثًا من ذٰلك الحجم الجسمانيّ الصَّغير، ولم يكن النور من حيث إنّه جسم، بل من حيث إنّه جسم ساطع بالنور، وهو كذٰلك بقُوَّة أُخرَى ليست قُوَّة جسمانيّة. فإذا أَزلنا الآن حجم الجسم واحتفظنا بالقُوَّة النورانيّة، هل لنا أن نقول في النور، من بعد، أَين يكون، أَم لنا أن نقول إنّه بالتَّسوية مُوزَّع على جوف/ الكُرَة وعليها كلّها من الخارج؟ لا يسعك آنذاك أن تُحدِّد بالذِّكر أَين كان النور كامنًا، ولا أن تقول من أَين جاء أَو إلى أَين يتَّجه. بل تُقيم حائرًا وقد أَخذك العَجَب فتنظر إلى النور وهو في الآن نفسه في هٰذه الناحية وفي غيرها من نواحي الجسم الكُروِيّ. وكذٰلك القول في الشَّمس/ : يسعك أن تُخبِر عن النور من أَين يشعُّ ثمّ ينتشر في الجوّ كلّه إذا نظرت إلى جسم الشَّمس. لٰكنّك ترى النور مع ذٰلك، وهو هو ذاته في كلّ صوب وجانب لم ينله قطُّ تجزُّؤ. وتدلّ على ذٰلك الأَجسام التي تَحول بينه وبين أن ينتهي إلى ما يُقابِل الجهة التي منها انبعث، ثمّ لم تكن تلك الأَجسام لا لتُقسِّمه. هٰذا ولو كانت الشَّمس قُوَّة فقط،/ لا جسم لها ثمّ أَمدَّت بالنور، لما كانت الشَّمس للنور مَصدرًا منه ينبعث ولما وسعك أن تقول من أَين جاء. بل لكان النور مُنتشِرًا في كلّ صوب وجانب وهو واحد باقٍ على ما هو عليه في ذاته، لا بداية له ولا أَصل لانبثاقه.

٨ أَجَل، إنّه ليَسعك أن تقول في النور، وهو نور جسم ما، من أَين جاء، إذ يسعك أن تقول في الجسم أَين يكون. أَمّا المُنزَّه عن الهيولى، إن ثبت وجوده، فإنّه لا يحتاج قَطُّ إلى جسم ما دام قبل كلّ طبيعة جسمانيّة، مُقيمًا في ذاته مع ذاته أَو يكون أَولى به ألّا يحتاج إلى إقامة من هٰذا النَّوع./ فإنّ الأَمر الذي تَغدو حقيقته من هٰذا الطِّراز، وليس له أَصل منه يندفع، ولا يأتي من مكان أَو يكون لجسم مهما يكن، كيف تقول فيه إنّ شيئًا منه هنا وشيئًا آخر هناك؟ فإنّه يُصبِح آنذاك مُنطلِقًا من أَصل هو أَصله وتابعًا لشيء ما. بقي لنا القول بأنّه إذا شارك شيء ذٰلك الأَمر في كِيانه شاركه كلًّا بوساطة ما في الكلّ من قُوَّة،/ ثمّ لا يتأثّر هو قطُّ ولا يتجزّأ. إنّ ما كان له بدن طرأ عليه الانفعال ولو عَرَضًا، فيُقال فيه إنّه ينفعل ويتجزّأ ما دام شيئًا تابعًا للبدن، كأن يكون حالًا مثلًا أَو مثالًا. أَمّا ما لا يكون لجسم بِحال بل يُريد الجسم أن يكون له،/ فلا يناله قطُّ انفعال من انفعالات الجِسم حتمًا، كما أنّ التَّجزُّؤ يستحيل عليه. إنّما يقع التَّجزُّؤ على الجسم وهو انفعال الجسم أَصلًا ما دام جسمًا. وإن كان التَّقسيم بالجسميّة كانت النَّزاهة عن التَّقسيم بعدم الجسميّة. فلَعمري، كيف تُقسِّم ما ليس له مقدار؟ عندما تقول في الأَمر الواحد/ إنّه في أَشياء كثيرة، لا تعني أنّه تَحوَّل هو إلى أَشياء كثيرة بل تُخلَع عليه، باقيًا على ما هو عليه في ذاته،

أَحوال الأَشياء الكثيرة، إذ إنّك تراه هو ذاته في أَشياء كثيرة. ويجب في بقائه أَمر واحد في تلك الأَشياء أَلّا يُؤوَّل على أنّه أَصبح خاصّة شيء منها أَو خاصّة مجموعتها،/ بل بمعنى أنّه لا يزال مُنفرِدًا بذاته، باقيًا على ما هو عليه في ذاته، لا يتخلّى عن ذاته ما دام قائمًا هو ذاته في ذاته. كما أنّه لا يقال فيه إنّه مُقدَّر بقدر العالَم الكُلّيّ المَحسوس، حتّى ولو كان هٰذا القدر جُزءًا من أَجزاء الكلّ مهما يكن. إنّه ليس له كمٌّ مُطلَقًا، فكيف يكون بالقدر المُشار إليه؟ إنّما يُقال في الجسم/ إنّه مَحدود، أَمّا ما ليس بجسم وكانت حقيقته من نوع آخر، فيجب أن يُنزَّه من كلّ وجه عن التَّحديد بالكمّ إذ إنّه ليس مُحدَّدًا بالكيف أَيضًا. لا ولا «بالأين» إذًا، فلا يكون هنا تارة وهناك أُخرَى أَو نقول في «الأين» إنّه يَتحقَّق غير مَرَّة. وإن كان المُتجزِّئ يتجزّأ بالأَمكنة لأنّ شيئًا منه يقع هنا وآخر هناك،/ فالذي لا يُقال فيه إنّه هنا أَو هناك كيف يتَّسع للتَجزُّؤ؟ ينبغي لذٰلك الأَمر أن يبقى في ذاته مع ذاته غير مُتجزِّئ إذًا، حتّى ولو اتَّفق للأَشياء الكثيرة أن ترغب فيه. وإن رغبت الأَشياء فيه رغبت فيه كلًّا لا محالة! وإن استطاعت أن تنال منه نصيبًا أَخذت منه نصيبها ما استطاعت من حيث كونه كل./ يجب في الأَشياء التي تُصيب منه إذًا أن تكون منه بحيث كأنّها لم تُصِب قَطُّ خَلاقًا إذ إنّ شيئًا من هٰذه الأَشياء لا يختصّه. فعلى هٰذا الوجه يبقى هو كلًّا في ذاته وكلًّا مع الأَشياء التي يرى فيها. ذٰلك لأنّه إن لم يكن كلًّا بكامله، لما بات على ما هو عليه في ذاته ولما أَصابت الأَشياء، هي أَيضًا، شيئًا ترغب فيه، بل من أَمر آخر كانت عنه راغبة./

٩ هٰذا وإن كان الجُزء الواقع في الشَّيء كلًّا بكامله، وكان كلّ شيء قائمًا في ذاته مثل الأَوَّل، لَغَدَت الأَوائل كثيرة ولَكان كلّ شيء أَوَّلًا، ما دامت الأَشياء الجُزئيّة مُنفصِلًا بعضها عن بعضها الآخر دائمًا. ثمّ ما عسى أن يكون الفاصل الذي يفصل هٰذه الأَوائل الكثيرة بعضها عن بعض حتّى يمنعها من أن تتوحَّد كلّها بعضها مع بعض؟ لن تكون أَجسامها هي المانع./ فإنّه يستحيل على هٰذه الأُمور أن تكون للأجسام مُثُلًا إن كانت هي أَيضًا مثل الأَوَّل الذي تنبعث منه. وإن غدت الأَجزاء المعروفة بالأَجزاء الواقعة في الأَشياء الكثيرة قُوًى لذٰلك الأَوَّل، لم يكن الشَّيء الجُزئيّ كلًّا بكامله. هٰذا أَوَّلًا. ثمّ كيف انتهت إلى مقامها بعد أن انفصلت عن أَصلها وغادرته؟ وإن غادرته، فإنّما غادرته لتتّجه وجهًا ما لا محالة./ ثمّ هٰذه القُوَى التي أَصبحت في عالَمنا المَحسوس، هل نقول فيها إنّها لا تزال في ذٰلك الأَوَّل أَو ننفي عنها ذٰلك؟ إن لم تكن فيه استغرب العقل أن يُدرِك ذٰلك الأَمر نُقصان، وأن يُصبح عاجزًا بعد تجريده من القُوَى التي كانت لديه في ما سبق. ثمّ كيف يجوز على هٰذه القُوَى أن تغدو قائمة على حِيالها وقد نُزعت كلّ قُوَّة منها عمّا تكون عليه في ذاتها؟/ وإن كانت فيه كما أنّها في غيره، فإمّا أن تكون كلّها في عالَمنا المحسوس، وإمّا أن يكون في هٰذا العالَم بعض القُوَى منها. فإن كان في عالَمنا بعض هٰذه

القُوَى فقط، كان بعضها الآخر في الملأ الأعلى أيضًا. وإن كانت كلّها في الكلّ المَحسوس: فإمّا أن تكون هنا غير مُجزَّأة مثملا تكون هناك ونعود إلى القول بأنّ الأمر الواحد هو ذاته في كلّ ناحية من النَّواحي بدون أن يتجزّأ؛/ وإمّا أن تكون القُوَى هي كلًّا، كلّ قُوَّة على حِيالها وقد تعدَّدت، وغدت هٰذه القُوَى مُتماثِلًا بعضها مع بعض. ممّا يُؤدِّي، في كلّ حالة، إلى أن تُلازِم القُوَّة الذات. أو إن شئنا فلْنقل ألّا تكون حَقًّا إلّا قُوَّة فقط، وهي تلك التي تُلازِم الذات، وتكون القُوَى الأُخرَى قُوًى مُجرَّدة فقط. ولٰكن مثلما يستحيل على الذات أن تكون بدون قُوَّة، فكذٰلك يستحيل على القُوَّة أن تكون بدون ذات أيضًا. فإنّ القُوَّة في الملأ الأعلى هي قيام في الذات وذات، بل هي أعظم من ذات./ هذا ورُبَّ قائل يقول: إنّ القُوَى المُنبعِثة من ذٰلك الأمر يختلف بعضها عن بعض بمعنى أنّ النُّقصان يُدرِكها وتُمسِي هي مَغشيَّة الجوانب، مثلما أنّ النور يتضاءل إذا انبثق من نور كان أشدُّ منه ضياء. وكذٰلك القول في الذَّوات التي تُصطَحب بالقُوَى حتّى لا تكون قُوَّة بدون ذات. وإن قيل ذٰلك أجبنا أوّلًا أنّ تلك القُوَى التي وصفناها، ما دامت مُتماثِلًا بعضها مع بعض على وجه الإطلاق، إنّما يجب/ فيها أحد الأمرين: إمّا أن نُسلِّم بالقُوَّة الواحدة أنّها هي ذاتها في كلّ ناحية من النَّواحي؛ وإمّا، أن تكون، في كلّ ناحية تقوم فيها، كلًّا هي ذاتها بعضها مع بعض غير مُجزَّأة حين لا تكون في كلّ ناحية. وهي آنذاك مثل النَّفْس في الجسم الواحد بالذات. وإن تمَّ لها ذٰلك، فلماذا لا يتمُّ لها في الكلّ بكامله؟ أمّا اذا وَجَب في القُوَّة أن تتجزَّأ إلى ما لا نهاية له، بَطلت في كونها كلًّا في ذاتها، بل أصبحت بهٰذا التَّقسيم عجزًا لا قُوَّة./ فضلًا على أنّ كونها مُختلِفة باختلاف الأجزاء يَحول بينها وبين أن تتعقَّب ذاتها. ونُجيب ثانيًا أنّ مثل الشَّيء في ارتسامه مثل النور وقد خفَّ إشراقه، يزول ويفنى إذا فصل عمّا ينبعث منه. وبوجه عامّ، إنّ كلّ ما يستمدُّ من غيره قيامه في ذاته، ما دام ارتسامًا لذٰلك الشَّيء الآخر، يستحيل علينا،/ إذا فصلناه عن غيره، أن نكفل له قيامه في ذاته. فكذٰلك تزول وتفنى هي أيضًا تلك القُوَى المُنبعِثة من ذٰلك الأمر إن فُصِلت عنه. وإن كان ذٰلك كذٰلك، فحيثما تكن تلك القُوَى، يكن معها ذٰلك الأمر الذي منه انبعثت، ونعود إلى القول بأمر واحد غير مُجزَّأ يكون هو ذاته بعضه مع بعض كلًّا في كلّ ناحية من النَّواحي.

١٠ قد يقول قائل في الرَّسم إنّه لا يرتبط بأصله ارتباطًا ضروريًّا. فرُبَّ صورة تبقى بعد زوال أصلها الذي منه انبعثت، وتَغيب النار ثمَّ تبقى الحرارة في الجسم المُسخَّن. نُجيب أوّلًا في ما يتعلَّق بالأصل وصورته، إن كان/ يعني قائلنا بالصورة تلك التي يرسمها الرَّسّام، فإنّ هذه الصورة ليست صورة أحدثها الأصل ذاته بل الرَّسّام. وهي ليست صورته ولو كان قد صنع رسمه هو ذاته. فإنّ الراسم آنذاك ليس جسم الرَّسّام أو المثال الذي يُقلِّده. ثمّ إنّه يجب ألّا يُقال

في صورة من هٰذا النَّوع إنّها إخراج الرَّسّام،/ بل إنّها إخراج أَحدثه ما كان بين الأَلوان من تشكيل خاصّ آنذاك. كما أنّ الرَّسم ليس إحداث صورة ارتسام بالمعنى الحقيقيّ مثلما هو الأَمر مع الانعكاسات التي تتمُّ في الماء أَو في المرايا والأَظلال. فالصورة هنا إنّما تَستمدُّ وُجودها من أَصلها المُتقدِّم عليها حَقًّا، وهي تنشأ عنه، وما ينشأ عند ذاك يُغني إذا ما فُصل عن أَصله./ على هٰذا الوجه يجب أن نتصوَّر إنبعاث القُوَى، وقد ضعفت، من تلك التي تتقدَّم عليها. أَمّا القول في النار ثانيًا، فإنّا نُجيب عليه أنّ الحرارة يجب فيها ألّا يُقال عنها إنّها صورة النار إلّا إذا قُلْنا بأنّ في الحرارة نارًا. وإن قُلْنا بذٰلك، جعلنا الحرارة شيئًا مُنفصِلًا عن النار./ ثمّ إنّ الجسم الساخن لا يلبث أن تخمد حرارته عاجلًا أَم آجلًا، لدى زَوال النار. لٰكنَّ خُصومنا إن ذهبوا إلى أنّ تلك القُوَى لا تَلبث أن تخمد هي أَيضا، انتهوا من ذٰلك أَوَّل ما انتهوا إلى القول في الواحد إنّه وحده المُنزَّه عن الفساد، فيَفسحون للفساد إلى النُّفوس والروح مَجالًا. ثمّ إنّهم يجعلون ما يجري خارجًا من ذات باقية على حالها وهي لا تجري./ وإن كانت الشَّمس، مع ذٰلك، ثابتة في مركز مهما يكن أَمدَّت بنورها الواحد ذاته الأَمكنة ذاتها. فإذا قال قائل في هٰذا النور إنّه ليس هو ذاته، دَعَم بذٰلك القول، في جسم الشَّمس أنّه يجري. هٰذا وإنّا، في غير هٰذا المكان، قد ذكرنا بما فيه المزيد، أنّ ما ينبعث من ذٰلك الأَمر لا يَعتريه الفساد وأنّ النُّفوس لا تفنى، لا ولا الروح أَيضًا./

١١ ولٰكن، ما دام هٰذا الأَمر الروحانيّ كلًّا في كلّ ناحية من النَّواحي، لماذا لا تُشارِكه الأَشياء كلّها في كِيانه كلًّا؟ لماذا نقول فيه إنّ له مُشارِكًا من المقام الأَوَّل، ثمّ من المقام الثاني، وهٰكذا دَواليك؟ الواقع هو أنّه ينبغي أن نعتقد في الشَّيء الذي يحضر إلى شيء آخر أنّ حُضوره مُقيَّد باستعداد ما يتلقّاه. فالحَقّ حاضر في الحَقّ أَينما طلبته إذ إنّه لا يتخلّى/ عن ذاته. بيد أنّه يحضر فيه ما كان هٰذا الحُضور بوسعه، وبالقدر الذي يتَّسع له، على ألّا يكون حُضورًا بالمكان. على هٰذا الوجه يَحضر التَّشفيف في النور؛ أَمّا المُعكِّر فاشتراكه في هٰذا الحُضور على خِلاف ذٰلك. فالمقام هنا، أَوَّلًا وثانيًا وثالثًا، إنّما هو مقام الرُّتبَة والقُوَّة والفُروق، وليس مقامًا بالمكان. ولا يمنع الأُمور المُختلِفة مانع من أن يكون بعضها مع بعض،/ مثل النَّفْس والروح والعُلوم كلّها، المُهمَّة منها وما دون هٰذه أَهمِّيَّة. ثمّ إنّ الشَّيء الواحد يُدرِك البصر لونه، والشَّمّ عطره. فلكلّ حسّ مَحسوسه، وهٰذه المَحسوسات كلّها بعضها مع بعض، غير مُنفصِلة. أَوَليس ذٰلك الأَمر كذٰلك، مُختلِفًا مُتعدِّدًا في وُجوهه؟ بلى! ولٰكنّه بسيط في وجوهه المُختلِفة،/ واحد في كثرته. إنّه واحد وذو كثرة في بُنيَته المعنويَّة، وإنّما الحَقّ كلّه واحد في ذاته. فإنّ فيه غيره، والغيريّة من لَوازم الحَقّ إذ إنّها ليست من لَوازم الباطل. ثمّ إنّ الحَقّ من لَوازم الواحد ما دام لا ينفصل عنه، فحيثما يكن الحَقّ يكن حاضرًا معه كونه واحدًا، والواحد

بِدَوره قائم في ذاته حَقًّا. ورُبَّ حُضور كان حُضور شيء مُفارِق./ فإنّ حُضور الحِسِّيّ في الروحانيّات، بقدر ما يحضر منه فيها وفي ما يحضر منه فيها، إنّما يختلف عن بعض حُضور بعض الروحانيّات في بعضها الآخر. فالجسم حاضر في النَّفْس على وجه، والعِلْم في النَّفْس بوجه آخر، والعِلْم في العِلْم إن كان كلاهما في محلّ واحد على وجه ثالث. ومختلف عن هٰذه الوُجوه كلّها وجه حُضور الجسم إلى جسم آخر./

١٢ رُبَّ صَوت يُدوِّي في الجَوّ، وفي الصَّوت لفظ، فتتلقّاه أُذنٌ واعية وتُدرِكه. فإن جعلنا في الوسط الفارغ أُذنًا أُخرَى أَقبل اللَّفظ والصَّوت عليها هي أَيضًا. أَو بأن تُقبِل الأُذن هي ذاتها على اللَّفظ أَخرى. ورُبَّ عُيون كثيرة تُبصِر شيئًا واحدًا وتمتلىء كلّها/ بمُشاهَدته، ولو كان المشهد بمعزل عنها كلّها. ويتمّ ذٰلك كلّه لأنّه كان يُقابِل الشَّيء عين هنا وأُذن هناك. فكذٰلك القول في النَّفْس أَيضًا، يتوافر إدراكها لما كان بوسعه أن يُدرِكها، ثمّ يتوافر من أَمرها بالذات لشيء ثانٍ وثالث وهلمَّ جرًّا. أَمّا الصَّوت فإنّه يمتدُّ إلى كلّ ناحية من نواحي الجَوّ، وهو صوت واحد، لا بمعنى أنّه مُجزّأ بل بمعنى أنّه كلّ في كلّ مكان. وكذٰلك القول في البَصَر:/ إذا تأثّر الجَوّ بشيء أَمسك بالصورة وأَمسك بها غير مُجزّأة، فحيثما يُجعَل البصر، يُدرِك الصورة. ولٰكن رُبّما لا ينسجم هٰذا المثل مع كلّ مذهب، إلّا أنّا نذكره هنا لأنّ فيه هو أَيضًا أَخذًا وإصابة من الأَمر الواحد الذي يبقى على ما هو عليه في ذاته. أَمّا مثل الصورة فإنّه أَوضح، بمعنى أنّ المِثال هنا مُنتشِر كلًّا في الجَوّ كلّه./ فالواقع هو أنّه لم نكن لنسمع كلّنا لو لم يكن اللَّفظ الواقع في الصَّوت كلًّا في كلّ مكان، ولو لم يكن كلّ سمع ليتلقّى على التَّساوي مع غيره اللَّفظ كلّه. إنّ الصَّوت هنا مُنتشِر كلًّا في الجَوّ كلًّا، ثمّ لا يصحّ أن يُقال في هٰذا الجُزء من أَجزائه إنّه مَقرون بهٰذا الجُزء من الجَوّ أو إنّه يتجزّأ هو بتجزّؤ الجَوّ. وإن كان الأَمر كذٰلك، فلماذا تتردَّد في ما/ إذا كانت النَّفْس لا تمتدُّ إلى الجسم كلّه بدون أن تتجزّأ بتجَزُّئه؛ بل تشمل، حيث تحضر، كلّ ناحية بحُضورها، وهي من الكلّ في كلّ ناحية من نواحيه مُنزَّهة عن التَّجزُّؤ؟ إذا حلَّت في الجسم الذي يَحدث لها أن تحلَّ فيه، كان شأنها شأن الصَّوت وقد دَوَّى في الجَوّ. أَمّا قبل حُلولها في الأَجسام، فإنّها كالذي يُحدِث صوتًا أَو سَوف يُحدِث./ على أنّها، حتّى لدى حُلولها في البدن، لا تكون على حال تُخالِف حال من يُحدِث الصَّوت: فهو إذ يُحدِث الصَّوت يُمسِكه ويَمدُّ به في آنٍ واحد. أَجَل إنّ الأَمر في الصَّوت ليس هو هو ذاته الأَمر الذي اتَّخذ الصَّوت من أَجله مثالًا، إلّا أنّ بين الطَّرفينِ شبهًا من وجه ما. أَمّا الأَمر في النَّفس فإنّه من طبيعة أُخرٰى، فيجب/ ألّا نفهمه بمعنى أنّ شيئًا من النَّفْس يكون في الأَجسام وآخر فيها هي ذاتها. بل النَّفْس كلًّا إنّما تكون في ذاتها على أنّها تظهر في الأَشياء الكثيرة أَيضًا.

هٰذا ويُقبِل جسم آخر بعد ذٰلك على النَّفْس ليتلقّاها، فما هو إلّا أن يأخذ من حيث لا يَدري، ما كان لدى غيره منها. قلم تعد النَّفْس إعدادًا سابقًا بمعنى أنّ جُزءًا من أَجزائها يكون في مكان مُعيَّن ثمّ يُقبِل على جسم مُعيَّن./ بل ما يُقال فيه إنّه مُقبِل كان في ذاته داخل الكلّ وهو في ذاته ما يزال ولو بَدا مُقبِلًا على العالَم الحِسّيّ. ولعمري، بأَيّ معنى يكون إقباله؟ فإن لم تكن لتُقبِل، ثمّ ظهرت الآن وهي حاضرة، على ألّا تكون حاضرة بمعنى أنّها انتظرت الشَّيء الذي شاركها في كِيانها، فذٰلك كله عائد لا محالة إلى أنّها حاضرة في هٰذا الشَّيء وهي لا تزال في ذاتها. فإذا حضرت إلى الشَّيء وهي لا تزال في ذاتها،/ كان هٰذا الشَّيء هو الذي أَقبل نحوها. إنّ هٰذا الشَّيء الذي ليس بالحَقّ حَق أَقبل إذًا إلى ما كان هو الحَقّ حَقًّا، ثمّ أَصبح في عالَم الحياة، مع العِلْم بأنّ عالَم الحياة كان عالَمًا قائمًا بذاته. وإن كان الأَمر كذٰلك كان هٰذا العالَم، من حيث إنّه كلّ، قائمًا في ذاته غير مُجزّأ في ذاته ضمن حجمه. بل إنّه لم يكن حجمًا، ولم يُقبِل المُقبِل إلى حجم./ فلم يُصِب من هٰذا العالَم مثلما يُصيب الجُزء من الكلّ. حتّى ولو كان المُقبِل على عالَم من هٰذا النَّوع شيئًا غريبًا عليه، فإنّه يأخذ نصيبه من هٰذا العالَم منحيث كونه كل. وإن قيل في هٰذا العالَم إنّه في الأَشياء كلًّا، فإنّه كلًّا في كلّ شيء أَيضًا. إنّه على ما هو عليه في ذاته في كلّ ناحية من النواحي إذًا، قائمًا في وَحدته، غير مُجزّأ عددًا، كلًّا بكامله.

١٣ أَنّى له إذًا هٰذا الامتداد الذي يشمل به السَّماء كلّها والحيوان؟ إنّ القول الصَّواب هو أنّه ليس له امتداد. فإنّ الإحساس من الذي يشغلنا فيمنعنا من أن نُسلِّم بما ذكرنا، يقول في العالَم إنّه مُنتشِر هنا وهناك. أَمّا العقل فيقول فيه إنّه «هنا وهناك» لا بمعنى أنّه يمتدُّ إلى «هنا وهناك» بل بمعنى أنّ يكون هو غير مُمتدّ في حين أنّه يمدُّ/ من كِيانه كلّ ما كان بامتداد. وإن كان شيء آخذًا من شيء، فإنّه ليس آخذًا من ذاته وما في الأَمر شَكّ. وإلّا لما كان آخذًا بل كان على ما هو عليه في ذاته. يجب في الجسم إذًا، إن كان آخذًا من شيء، ألّا يكون آخذًا من جسم آخر ما دام في ذاته جسمًا. والواقع هو أنّ جسمًا لا يأخذ من جسم آخر. كما أنّ مقدارًا ليس مقدارًا بالاشتراك،/ إذ إنّه في ذاته مقدار. وكذٰلك القول في المقدار الذي كان مقدارًا إن تلقّى من المقدار مزيدًا، فإنّ ما كان عليه أَوّلًا لا يُصبح مقدارًا بالاشتراك. فليس الطول المقيس بِذِراعين هو الذي أَصبح طولًا مقيسًا بثلاث، بل محلّ الطول حصل فيه كمٌّ آخر، فأَمس هٰذا المحلّ بطول آخر. وإلّا لكان أَقلّ ما يُقال في حالة مثل هٰذه الحالة هو أنّ عدد اثنين أَصبح ثلاثة. فإن أَصاب المُجزَّأ والمُمتدّ بالكمّ حَظًّا ما من جنس آخر،/ أَو إن شئنا فلْنقل إن أَصاب شيء خطًّا ما من شيء آخر يُخالِفه، وَجَب في هٰذا الآخر ألّا يكون مُجزَّءًا أَو مُمتدًّا أو يكون بكمّ من وجه قطُّ مهما يكن. ينبغي الأَمر الذي يحضر إلى ذٰلك الشَّيء إذًا أن يحضر كلًّا وينتشر بغير تَجزُّؤ في كلّ

ناحية من النواحي على ألّا يدلّ سلب التّجزئة عنه على أنّه شيء صغير. فإنّه، صغيرًا، لا يُصبح أقلّ تجزُّؤًا، فضلًا على أنّ صغره يُبطِل التّوافق بينه وبين الكلّ ذاته،/ فلا يبقى هو ذاته مع الكلّ إذا أخذ الكلّ في التّزايد. ثمّ إن كونه غير مُجزّأ لا يعني أنّه نُقطَة. إنّ العِظَم ليس بنُقطَة واحدة، بل نجد فيه نِقاطًا بعدد لا نهاية له. فإن وجب في الأمر الذي يحضر أن يكون نُقطَة، كان بعدد من النِّقاط لا نهاية له وما كان مُتّصِلًا في ذاته، فأمسى وهو لا توافق بينه وبين ما يحضر فيه. إذا حصل العِظَم كلًّا إذًا على ذٰلك الأمر الذي يحضر فيه كلًّا، حصل ذٰلك الأمر كلًّا في كلّ نُقطَة من نِقاط العِظَم./

١٤ ولٰكن إن كانت النَّفْس هي ذاتها في كلّ مكان، فبأيّ معنى يكون لكلّ جسم نفسه الخاصّة؟ ثمّ كيف تكون هٰذه النَّفْس صالحة وتلك شرّيرة؟ ألا، إنّ في ذلك الأَصل الكفاية لكلّ شيء وهو يشتمل على النفوس كلّها والأَرواح كلّها أيضًا. فإنّه واحد في ذاته، ثمّ إنّه ليس له نهاية، وهو الأشياء كلها بعضها مع بعض على أن الشيء فيه يكون مُتميِّزًا عن غيره، لا ينفصل عنه مع ذٰلك، بالرَّغم من تَمايُز كلّ من الطَّرفين عن الآخر. ولَعمري، كيف عساه أن يكون بدون نهاية/ إلّا بمعنى أنّه يشتمل على الأَشياء كلّها بعضها مع بعض، فتكون فيه كلّ حياة وكلّ نفس وكلّ روح. على أنّ كلّ شيء من هٰذه الأَشياء لا يُفصَل عن غيره بحُدود، ولذٰلك كان هو واحدًا. لم يجب فيه أن ينطوي على حياة واحدة، بل على حياة غير مُتناهِية، وهي مع ذٰلك واحدة. ثمّ إنّ هٰذه الحياة الواحدة إنّما تكون واحدة/ من حيث إنّها تنطوي في الآن ذاته على كلّ وجه من وُجوه الحياة، لا بمعنى أنّها مُكوَّمة في كومة واحدة، بل بمعنى أنّها مُنبثِقة من أَصل واحد ثمّ باقية في الأَصل الذي منه انبثقت. أو الأَحرى بالقول هو أنّها لم يكن لانبثاقها بداية، بل إنّها على هٰذه الحال أبدًا. فإنّ الملأ الأَعلى ليس أمرًا يصير ويتطوَّر؛ فلا يكون شيئًا يتجزّأ؛ بل يظهر أنّه يتجزّأ لدى الشَّيء الذي يتلقّاه. أمّا الملأ الأَعلى فإنّه قديم ومنذ الأَزَل؛ أمّا الأَشياء التي تصير وتتطوَّر، فإنّها تقترب منه وكأنّها تُلامِسه/ وهي به مُرتبِطة. ونحن؟ ما عسانا أن نكون؟ هل نحن ذٰلك الأَمر أم نحن ما يقترب من ذٰلك الأَمر ويصير مُتطوِّرًا في الزَّمان؟ ألا، وإنّا اليوم في هٰذا العالَم، عالَم الكون والصَّيرورة، ولكنّا كنّا، قبل ذٰلك، في الملأ الأَعلى أُنسًا من طِراز آخر وكان بعضنا آلهة. كنّا أرواحًا طاهرة وروحًا بالذات الكُلِّيّة، وأَجزاء في العالَم الروحانيّ/ لا يُفرِّق بيننا فارق ولا يَفصلنا عنه فاصِل. بل كنّا من الكلّ وله، كما أنّه لا يفصلنا عنه حتّى في يومنا هٰذا فاصِل. بيد أنّه أقبل الآن على ذٰلك الإنسان الروحانيّ إنسان آخَر أراد أن يكون فَوُجِدْنا، لأنّا لم نكن آنذاك على العالَم الكُلِّيّ غُرَباء. ثمّ أقام من حَولنا والحَقّ ذاته بما كان كلّ منّا عليه إذ كنّا ذٰلك الإنسانَ الروحانيّ بالذات./ مثل ذٰلك مثل ما يَحدث لدى ارتفاع صوت أو إخراج لَفظة.

وإذ بعض هنا وبعض هناك يُرهِف الأُذن فيسمع ويتلقّى، فيَتحقّق سماعٌ ما ينطوي على ما يَتحقّق فيه وهو حاضِر. فنكون آنذاك قد أَصبحنا الطَّرفين كليهما، وما عُدنا الطَّرف الذي كنّا عليه فيما مضى. بل قد نكون الطَّرف الذي أَلحقناه بِذَواتنا بعد ذٰلك لدى تَخاذُل/ الطَّرف الأَوَّل أَو غيابه بوجه ما من الوُجوه.

١٥ ولٰكن كيف أَقبل ذٰلك الذي قد أَقبل وتحقَّق إقباله؟ الواقع هو أنّه كان في هٰذا المُقبِل استعداد لما تمَّ له، فحصل على ما كان له مُستعِدًّا. لقد نشأ بحيث يتلقّى نفسًا. بَيْد أنّه نشأ بحيث لا يتلقّى النَّفْس كلّها، ولو كانت كلّها حاضرة، إذ إنّها لا تَحضر لِتَكون نفسه هو فقط. فإنّ جَميع الحيوان والنَّبات مثلًا، إنّما يتلقّى منها/ بِالقَدْر الذي يتَّسع له. مثل ذٰلك مثل الصَّوت الذي يدلّ على معنى، يَنطوي بعضه على المعنى والصَّدى الصَّوتيّ، ويكون بعضه الآخر صَوتًا وصَدعًا في الهواء. إذا نشأ الحيوان إذًا، حصل من الحَقّ على نفسٍ تحضر فيه وبها يرتبط بالحَقّ كلّه. على أنّه يحضر فيه جسم أَيضًا/ لا يكون فارغًا أَو محرومًا من النَّفْس. فإنّ هٰذا الجسم لم يكن قبل ذٰلك في غير ذي نفس، بل أَصبح الآن وكأنّه ازداد قُرْبًا باستعداده، فما عاد جسمًا فقط بل صار جسمًا حيًّا. فكأنّه بهٰذا القُرْب أَصاب من النَّفْس أَثرًا. ولست أَعني بالأَثر جُزءًا من أَجزائها، بل شيئًا من حرارة/ تَتسرَّب وإشعاع يَنتشر. فكانت الشَّهوات واللَّذّات فيه، وكانت الآلام وأَخذت كلّها بالتفاقم. ليس الجسم شيئًا غريبًا على الحيوان الذي نشأ إذنًا والواقع هو أنّ النَّفْس قد انبعثت من العالَم الإلٰهيّ فكانت مُطمئنَّة مُسترسِلة مع الطَّبْع الذي هي عليه في ذاتها. أَمّا الجسم فالضَّعف مُستحكِم فيه والاضطراب،/ وهو شيء يجري، فلا غَروَ إن كان هو أَوَّل ما يُصاب بالصَّدمات من الخارج، فيُردِّد صَداها في الناحية المُشترَكة بين النَّفْس وبينه من الحيوان، وينتشر على الكلّ اضطرابه. كذٰلك يكون الشُّيوخ في مَجالسهم يُعالِجون الأُمور بِروح الاطمئنان فيَدخل عليهم شعب ثائر يَطلب خُبْزًا أَو يَشكو مَصائب أُخرَى نزلت به،/ فيَرمي المَجلس كلّه في جَلَبَة مَشؤومة. إذا سَكَن هٰذا الحَشْد فقام بهم حكيم خاطبًا، عاد الجُمهور إلى النِّظام ورَزانته وما كان الشَّرّ هو السائد. وإلّا تغلَّب الشَّرّ على الخير المُؤدّي إلى السَّكينة/ لأنّ الدَّهماء الهائمة لا يسعها أن تتلقّى كلام العقل، وكان في ذٰلك فساد البلد والمَجلس. وكذٰلك فساد المرء أَيضًا في أن يحمل بين جَنبيه غَوغاء اللَّذّات والشَّهوات والمخاوف وقد تمَّ لها السِّيادة، فاستسلم على حاله هٰذه إلى غَوغاء مثل هٰذه الغَوغاء. أَمّا الذي تسلَّط/ على هٰذه الغَوغاء، وارتقى إلى ذٰلك المقام الذي كان عليه سابقًا، فقد توافرت له حياة ذٰلك الإنسان، وأَعطى، وهو على هٰذه الحال، ما يُعطيه للبدن على أنّ البدن منه شيء غريب عليه حقًّا. هٰذا ورُبَّ امرئٍ آخر عاش على هٰذه الحال طورًا ثمّ على حال أُخرَى

تارة، فغَدا/ من وجه ما، مزيجًا من الخير الذي كان عليه في ذاته، ومن الشَّرّ الغريب عليه وقد صار إليه.

١٦ ولٰكن إن لم يكن شأن هٰذه الحقيقة أن تصير شرّيرة، وإن كان هٰذا هو وضع النَّفْس في إقبالها على البدن وحُضورها فيه، فما معنى الهُبوط والارتقاء في أَدوارهما المُحدَّدة؟ ثمّ ما عسى أن يكون من معنى للجزاء وللثَّواب وللتَّقمُّصات في أَبدان الحيوانات الأُخرَى؟ إنّ هٰذه لَتعاليم في النَّفْس أَخذناها عن القُدامى أَفاضلهم،/ ويجدر بنا أن نُحاوِل ونُبيِّن كيف يَتَّفق قولنا الآن معها أَو على الأَقل كيف أنّه لا يُخالِفها. إنّ مُشارَكة ذٰلك الأَمر في كِيانه ليست بإقباله هو إلى الطَّبيعة الجسمانيّة وانفصاله عمّا هو عليه في ذاته، بل بأن تنشأ هٰذه الطَّبيعة الأَخيرة فيه وتُشارِكه كِيانه. ممّا يتبيَّن أنّ ما يذكرونه على أنّه «قُدوم» إنّما يجب القول فيه/ إنّه نُشوء الطَّبيعة الجسمانيّة في عالَم الروح. وهو نُشوء بمعنى الاشتراك في الحياة وفي النَّفْس على ألّا يكون هٰذا «القُدوم» قُدومًا بالمكان، بل أن يكون من نوع هٰذا الاشتراك الخاصّ القائم بين النَّفْس والبدن، مهما يكن وجهه. إنّ الهُبوط هو الوُجود في البدن إذًا، بمعنى أَنّها النَّفْس تمدُّه بشيء من ذاتها بِدون أن ينفرد بها./ فيكون انفصالها بأن تُصبِح وليس بينها وبين البدن صلة قَطُّ. ثمّ إنّ لهٰذا الاتِّصال الخاصّ بين النَّفْس والبدن نظامًا يرتبط بمُقتَضاه بعض أَجزاء العالَم الكُلِّيّ ببعضه الآخر. فيكثر لدى النَّفْس، لكونها في أَسفل العالَم الروحانيّ، إن جاز لنا القول، إعطاءها من ذاتها لعالَمنا، ما دامت تُجاوِره وهي أَقرب إليه بِحُكْم طبيعتها الخاصّة./ ولا غَرْوَ إن كان الشَّرّ في اتِّصالها بالبدن والخير في أن يتجرَّد من علائقه. ولماذا؟ لأنّها، ولو لم تكن نفس هٰذا البدن حَقًّا، فإنّما يُقال فيها إنّها نفسه على كلّ حال، فتُصبِح، من وجه ما مهما يكن، نفسًا جُزئيّة مُنفصِلة عن الكلّ. لا تكون مُنصرِفة بفعلها نحو الكلّ عند ذاك ولو كانت لا تزال من الكلّ وله، وتُصبِح بمنزلة العالِم إذا حصل العِلْم كلّه،/ ثمّ لم يتصرَّف إلّا بشيء من نظريّاته فقط؛ وما كان الخير له أن يتصرَّف بشيء من عِلْمه فقط، بل بالعِلْم كلّه الذي حصل لديه. إنّ النَّفْس إنّما هي من الكلّ الروحانيّ وله إذًا، تُواري في هٰذا الكلّ ما كانت عليه من جُزئيّه. ثمّ ما هي إلّا وكأنّها تثب من الكلّ إلى الجُزء الذي تتحوَّل عليه بفعلِها، مع أنّه جُزء من أَجزائها، مثل ذٰلك مثل/ النار إن كان بوسعها أن تحرق كلّ شيء ثمّ حُوِّلت كَرْهًا إلى إحراق شيء صغير بالرَّغم من اشتمالها على قُوَّة الإحراق كلّها. إذا قامت النَّفْس على حِدَة غَدَت هي النَّفْس الكُلِّيَّة، وكانت هي آنذاكَ كلّ نفس وإن لم تكن كلّ نفس بالذات. أَمَّا إذا انفردت، لا بالمعنى المكانيّ،/ بل بمعنى أنّها تحقَّقت في ذاتها فأَصبحت شيئًا جُزئيًّا، كانت جُزءًا من النَّفْس الكُلِّيَّة لا النَّفْس الكُلِّيَّة ذاتها. على أنّها لا تزال، مع ذٰلك، تلك النَّفْس الكُلِّيَّة من وجه آخر. فإن لم تكن لِتُشرِف على

شيء تُديره غَدَت النَّفْس الكُلِّيَّة، على وجه الإطلاق، على أنّها لا تزال آنذاك وكأنّها بالقُوّة نفس جُزئيّة. أَمّا كونها في منزل الأَموات فيعني كونها مُفارِقة، إن كان يدلّ على أنّها في العالَم غير المَنظور. أَمّا إن كان يعني منزل الأَموات مكانًا سُفلِيًّا ما، فلماذا الاستغراب؟ إنّه يعني القول في النَّفْس أنّها مُقيمة حيث يُقيم البدن. وإن قيل: ما الرَّأي إذا انعدم البدن؟ أَجبنا: ما دام ارتسامها
٤٠ لا ينفصل عنها، كيف/ لا تكون هي حيث يكون ارتسامها؟ لٰكنّها إن استطاعت بالفلسفة أن تتجرَّد من ارتسامها تجرُّدًا تامًّا، بقيت هي هي على صفائها في العالَم الروحانيّ، ولم يُنزَع قَطُّ منها شيء، حتّى ولو هبَط ارتسامها وَحده إلى المكان الأَسفل. هٰذا ما نقوله في الارتسام إذا نشأ على ما وصفنا. أَمّ إذا أَصبحت النَّفْس وكأنّها حوَّلت إشعاعها إلى ما هي عليه في ذاتها، فإنّها
٤٥ بهٰذا الانعطاف لديها نحو الجانب الآخر/ تكون قد تجمَّعت في الكلّ واتَّحدت به، فلا تُصبِح تَحقُّق شيء جُزئيّ آنذاك على أنّه لا يكون في ذٰلك فَناؤها. ولٰكن حَسْبُنا من ذٰلك ما ذكرنا. ولْنعد الآن إلى ما كنّا فيه مُستأنِفين البحث عنه من بِدايته.

# الفصل الخامس

## (٢٣)

## في أنّ الحَقّ هو كلّه في كلّ وجه من الوُجوه ولو كان واحدًا في ذاته (المَقال الثاني)

١ إنّ كون الأمر الواحد الباقي على ذاته بالعدد مَوجودًا كلًّا وفي آنٍ واحد في كلّ وجه من الوُجوه، إنّما هو رأي أجمع الناس عليه. فإنّهم جميعًا مَدفوعون بالفِطْرة والجِبِلَّة إلى القول في الإلٰه المُستقِرّ في كلّ منّا إنّه واحد باقٍ على ما هو عليه في ذاته. وإن لم نسألهم عن الوجه في ذٰلك ولم نُرِد إمعان النَّظر في ما يذهبون إليه، أَثبتوا/ رأيهم على ما يبدو لهم ووقفوا عنده مُطمئنّين إلى أنّه اليَقين حقًّا. فيَعتصمون، إن جاز لنا القول، بذٰلك الواحد الباقي على حاله ولا يُريدون بعد ذٰلك أن يفصل بينهم وبين تلك الوَحدة القائمة فيهم. فإنّ هٰذا المبدأ هو أقوى المبادىء رُسوخًا، وكأنّ نُفوسنا تهمس به همسًا. لا نستخلصه من استقراء الجُزئيّات واحدًا بعد واحد، بل نراه/ مُطِلًّا قبل الجُزئيّات كلّها، وقبل ذٰلك المبدأ الذي يُثبِت لدى الأَشياء كلّها رغبتها في الخير ويدلّ عليها. والواقع هو أنّ هٰذا المبدأ الأَخير لا يصحّ حَقًّا إلّا إذا كانت الأَشياء كلّها تَسعى إلى أن تتوحَّد، وإذا كانت أَمرًا واحدًا حقًّا وكانت رغبتها رغبة في التَّوحُّد. أَجَل إنّ هٰذا الواحد يشمل كلّ صوب وجانب في تمدُّده، بقدر ما يسعه أن يتمدَّد،/ فيبدو ذا كَثرة وهو ذو كَثرة حَقًّا من وجه ما. لٰكنّ الحقيقة القديمة والرَّغبة في الخير الذي لا يكون إلّا لِذاته إنّما تَسوق حَقًّا إلى التَّوحُّد، وهٰذا هو الذي تسعى إليه كلّ حقيقة، أَعني أنّها إنّما تسعى إلى تَحقُّق ما هي عليه في ذاتها. فإنّ ما لهٰذه الطَّبيعة الواحدة من خير أن تكون لذاتها وأن تُمسي ما من شأنها أن تكون عليه في ذاتها، وهٰذا يعني أن تكون في ذاتها واحدة. بهٰذا المعنى كان القول في الخير إنّه ما يختصّه الشَّيء/ قولًا صَوابًا. ولذٰلك وَجَب في الخير ألّا يُبحَث عنه في الخارج. ولَيت شِعري كيف يكون الخير واقعًا خارج الحَقّ؟ بل أَنّى لنا أن نعثر عليه في الباطل؟ فإنّ الخير في الحَقّ لا محالة ما دام الخير ليس هو الباطل. وإذا كان الخير هو الحَقّ وثابتًا في الحَقّ، كان لدى كلّ شيء في ما يكون عليه هٰذا الشَّيء في ذاته. لسنا مُنفصِلين عن الحَقّ إذًا،/ بل إنّا في الحَقّ، كما أنّ الحَقّ ليس مُنفصِلًا عنّا. فكانت الأَشياء بذٰلك كلّها أَمرًا واحدًا.

٢ أمّا العقل فإنّه يُحاوِل أن يُدقِّق نظره في ما ذكرناه. ولٰكنّه ليس شيئًا مُتوحِّدًا في ذاته، بل شيئًا مُجزَّءًا، فيلجأ في بحثه إلى الطَّبيعة الجسمانيّة ومنها يستمدُّ مبادئه. فيُجزِّىء تلك الذات مُعتقِدًا فيها أنّها من قَبيل الجسم هي أيضًا، وينفي عنها وَحدتها ما دام لا ينطلق في البحث/ الذي نحن بِصَدده من مبادئه الخاصّة التي ينفرد بها. أمّا نحن فينبغي علينا، إن كان البحث في الواحد الثّابت حَقًّا على وجه الإطلاق، أن نتقيَّد بالمبادىء التي تنفرد بإثباته، أعني المبادىء التي تتعلّق بالذات الحقيقيّة، ما دام الأمر أمر روحانيّات. وبعد، فإنّ لدينا شيئين: الشَّيء المُتنقِّل المُعرَّض للتَّغيُّرات على اختلاف أنواعها/ والذي يتجزّأ حيثما يحلّ، فالإسم الذي يليق به هو إسم الصَّيرورة ولا إسم الذات. ثمّ الحقّ الثابت على الدَّوام، غير المُتجزِّىء، المُتساوِي في حاله، لا ينشأ ولا يفنى، ليس له من ناحية يحلُّ فيها ولا مكان ولا كُرسِيّ يستوي عليه، فلا يخرج من جانب ليدخل في آخر مهما يكن. إنّه باقٍ/ في ذاته مع ذاته. فمَن كان بحثه في الشَّيء الأوَّل إنطلق في بحثه من طبيعة ذٰلك الشَّيء ومن المُسلَّمات المُتعلِّقة بها، فيلجأ إلى الظَّنّ لِيُبدي، بأدلّة ظَنّيَّة، أحكامًا ظَنّيّة. أمّا الذي يُقبِل على البحث في الأُمور الروحانيّة، فإن انطلق من حقيقة الذات التي يُعالِجها جَعَل بَحْثه قائمًا على أُسُس صَحيحة./ فلا يُصبح كأنّه أغفل هٰذه الذات وعَدَل عنها إلى طبيعة أُخرَى، بل يَنطلق منها ليُركِّز فكره عليها. إنّ الأَصل في البحث عن الشَّيء هو الكشف عن الشَّيء ما هو دائمًا. ويُقال في الذين يُحدِّدون الشَّيء تحديدًا دقيقًا إنّهم يُدرِكون من العوارض ذاتها مُعظَمها./ أمّا الأُمور التي يغدو ما تنطوي عليه كامنًا في ما تكون هي عليه في ذاتها فأشدّ حُرِّيَّة أيضًا بأن يجب فيها التَّقيُّد بذٰلك الذي أمست عليه في ذاتها. فإليه ينبغي أن تتوجَّه الوُجوه وأن تُرَدَّ الأَشياء كلّها.

٣ كان ذٰلك الأَمر إذًا هو الحَقُّ حقًّا، مُتساوِيًا في حاله، لا يخرج من ذاته ولا يخضع قطُّ للصَّيرورة أو يُقال فيه إنّه في مكان. وإن كان ذٰلك كذٰلك وَجَب في هٰذا الأَمر أن يستمرّ على هٰذه الحال باقيًا مع ذاته في ذاته دائمًا، فلا ينفصل عن ذاته ولا يكون شيء منه هنا وشيء آخر هناك، بل لا يتسرَّب منه شيء إلى الخارج./ وإلّا لَكان مُتنقِّلًا من محلّ إلى آخر، ولأَصبح، بوجه عامّ، في غيره، فلا يُمسي قائمًا في ذاته مُنزَّهًا عن الانفعال. إنّما ينفعل إن كان في غيره؛ وإن لم يكن في حال الانفعال، لم يكن في غيره. فإن كان لا ينفصل عن ذاته ولا يتجزّأ أو يعتريه قطُّ تغيير، وكان بعضه مع بعض في الكثرة وهو واحد كلًّا قائمًا مع ذاته،/ تمَّ له، ما دام هو ذاته مع ذاته حَقًّا في كلّ ناحية من النَّواحي أن يكون، وهو كذٰلك، مُوزَّعًا في الكَثرة. وهٰذا يعني أنّه قائم في ذاته كما أنّه ليس قائمًا في ذاته. بَقِيَ القول فيه إذًا إنّه ليس في شيء قطُّ، بل الأَشياء هي التي تأخذ منه، أعني تلك التي يسعها أن تحضر فيه وبقدر ما يسعها أن تحضر. فقد أصبحنا مع

ذٰلك كلّه أمام أمرين لا ثالث لهما:/ إما أن ننفي ما افترضناه وننفي معه المبادئ التي شرحناها. وإمّا، إن كان هٰذا أمرًا مُستَحيلًا وَوَجَب القول بمثل تلك الحقيقة والذات، أن نعود إلى ما سبقنا وأثبتناه. وهو القول بأمر واحد باقٍ على ذاته عددًا، غير مُجزّأ بل قائم في ذاته كلًّا. ليس مُنفصِلًا عمّا يختلف عنه مع أنّه لا يحتاج إلى أن يندلع في غيره،/ سواءٌ أكان بأن ينبعث منه بعض أجزائه أو بأن يبقى هو كلًّا على ما يكون عليه في ذاته، ثمّ يتفرَّع منه شيء يُغادِره فينتشر على الأشياء الأُخرَى في كلّ صَوب وجانب. فضلًا على أنّه، في هٰذه الحالة، يُصبح هو في ناحية وما يتفرَّع عنه في ناحية أُخرَى، فيكون حالًّا في محلّ ما دام قد فصل البعد بينه وبَين ما تفرَّع منه./ أمّا الأُمور التي تتفرَّع منه فإمّا أن يكون كلّ منها كلًّا، وإمّا أن يكون جُزءًا. فإن كان جُزءًا لم يبقَ على حقيقة الكلّ كما ذكرنا. وإن كان كلّ منها هو الكلّ، فإمّا أن نُجزِّىء هٰذا الكلّ بعدد أجزاء الشَّيء الذي حلَّ فيه على التَّساوي، وإمّا أن نُسلِّم بكلّ باقٍ على ما هو عليه في ذاته يسعه أن يكون، وهو كذٰلك، في كلّ ناحية من النَّواحي./ هٰذا وإنّ سِياقنا في البحث هنا سِياق ينطلق من موضوع البحث ذاته، أعني من الذات، فليس فيه شيء غريب عليه أو مُستمَدّ من الطَّبيعة الأُخرَى.

٤ هٰذا ودونَك الآن، إن شئت، الدَّليل الثاني. لا نقول في الإله إنّه هنا وليس هناك. فإنّ الرَّأي الذي يُجمع عليه كلّ الذين لهم بالإله معرفة هو القول، ليس في هٰذا فقط بل في الآلهة كلّها أيضًا، إنّها حاضرة في كلّ ناحية من النَّواحي،. ويدلُّ العقل هو أيضًا على أنّه يجب في القول أن يكون بهٰذا المعنى. فإن كان الإله في كلّ ناحية،/ كان التَّجزُّؤ عليه محالًا. وإلّا لما عاد هو ذاته في كلّ ناحية من النَّواحي، بل غَدا مُوزَّعًا مع كلّ جُزء من أجزائه، هٰذا هنا وذاك هناك، ولما بَقِيَ هو مُتوحِّدًا في ما كان عليه في ذاته، فيصبح آنذاك بمنزلة مقدار ما إذا قُطع إربًا إربًا فزال، ما عادت أجزاؤه هي الكل الذي كان عليه في ذاته. فضلًا على أنّه يُصبح أمرنا جسمًا آنذاك. وإن/ كان ذٰلك كلّه مُستحيلًا، عاد ما كنّا نتردَّد فيه وظهر، وهو أنّ الإنسان مفطور مُطلَقًا على أن يجمع إلى اعتقاده في الإله، إعتقاده في هذا الإله أنّه باقٍ بعضه مع بعض على ما هو عليه في ذاته، كلًّا في كلّ ناحية من النَّواحي. وأيضًا: إن نَفينا النِّهاية عن تلك الحقيقة، إذ إنّا لا نقول فيها إنّها مُتناهِية، فما عسانا نعني بِنَفينا سوى أنّها لا تخلو عنها قَطُّ ناحية؟ وإن لم يكن شيء لِيَخلو عنها، كانت هي حاضرة/ في كلّ شيء. وإن لم يكن بوسعها أن تحضر في ناحية خلا عنها وجه فاتَه حُضورها، فإنّا وإن قُلْنا في الواحد إنّ بَعْدَه أمرًا آخر، لا بدَّ لنا من القول أيضًا إنّ هٰذا المُتأخِّر إنّما هو مع الواحد، يدور حوله ويُوجِّه وجهه إليه. فهو نتيجة الواحد لا يزال مُتَّصِلًا به بحيث يكون ما يُشارِكه في كِيانه مُشارِكًا للواحد في كِيانه. هٰذا وإنّ الحقائق/ في

الملأ الأعلى كثيرة، مُوزَّعة بين مَقام أوَّل وثانٍ وثالث، وكأنّها ترتبط بمركز واحد لِكُرَة واحدة، لا يفصل بينها فاصل، بل يتَّصل بعضها مع بعض، مُتداخِلة حاضرًا بعضها إلى بعض. فحيثما تكن حقائق المَقام الثالث تحضر معها حقائق المَقام الثاني والأوَّل.

٥ كثيرًا ما يلجأ العقل قصد التَّوضيح، إلى صورة الأَشعَّة العديدة مُنبعِثة من مَركز واحد، لِيَسوقنا إلى أن نفهم كيف تنشأ الكَثرة. على أنّه ينبغي أن نذكر أنّ هٰذه الأَشياء كلّها التي نقول فيها إنّها كثيرة إنّما تنشأ معًا في آنٍ واحد. فنقول في أمر الدائرة إنّه يجب في أَشعَّتها ألّا نتصوَّرها مُنفصِلًا بعضها عن بعض./ فإنّ الدائرة هي بِسَطْح واحد. أمّا في الملأ الأعلى حيث لا تجد بعدًا ما بالسَّطْح الواحد، بل قُوًى وذوات مُنزَّهة عن الامتداد، فيصحّ القول في الأَشياء كلّها إنّها مُتوحِّد بعضها مع بعض بِكَون مَراكزها في مَركز واحد. فكأنَّ الأَشعَّة انحبست في أَطرافها الواقعة في جهة المَركز، فتوحَّدت كلّها في هٰذا المَركز آنذاك./ وإذا عُدتَ الآن وأَضفتَ الأَشعَّة، رأيتها لا تزال مُرتبِطة بِمَراكزها، كلّ شُعاع بالمَركز الذي منه انبعث. على أنّ أقلَّ ما يُقال في كلّ مَركز آنذاك هو أنّه لا ينفصل عن المَركز الأوَّل الواحد، فتغدو المَراكز كلّها معه مع كون كلّ مَركز على حاله. ممّا يُؤدِّي إلى عدد من المَراكز يُساوي عدد الأَشعَّة التي تطوَّعت المَراكز حُدودًا لها،/ فتظهر المَراكز بقدر الأَشعَّة التي تُرسِلها، على أن تكون كلّها بعضها مع بعض مَركزًا واحدًا. هٰذا ونُقارِن بين الروحانيّات كلّها وبين المَراكز الكثيرة التي تَرِد إلى مَركز واحد وتتوحَّد فيه. فإنّ هٰذه المَراكز تظهر كثيرة بوساطة الأَشعَّة، لا بمعنى أنّ الأَشعَّة تُولِّدها بل بمعنى أنّها تدلّ عليها./ وإن أقمنا هٰذه المُقارَنة فلْنلجأ إلى الأَشعَّة لِنَستعين بها في بحثنا الحاضر ونَقيس إليها الأَشياء التي تتَّصل الحقيقة الروحانيَّة بها فتبدو في حُضورها حقيقة كَثيرة المَظاهر مُنتشِرة في كلّ صَوب وناحية.

٦ ذٰلك بأنّ الروحانيّات، ولو كانت كثيرة، إنّما هي أمر واحد. ثمّ إنّها، على كونها أمرًا واحدًا كثيرة بطبيعتها التي ليس لها نهاية: كثرة في وَحدة، ووَحدة في كَثرة، وكلّ مع كلّ. إنّ فعلها على الكلّ، وكذٰلك القول في فعلها على الجُزء. يتلقَّى الجُزء الفعل الذي يتحقَّق عليه أنّه فعل الجُزء أوَّلًا؛/ ولٰكنّ الكلّ يتبع بفعله بعد ذٰلك. مثل ذٰلك مثل الإنسان في ذاته فيما لو أقبل على الإنسان الفرد المُعيَّن فأصبح هٰذا الإنسان وهو لا يزال الإنسان في ذاته. أمّا الآدميّ الواقع في الهيولى، فإنّه مُنبعِث من الآدميّ الواحد الثابت بالمثال، وهو يُحدِث عددًا كبيرًا من الآدميّين الذين تكون/ الآدميّة فيهم جميعًا على السَّواء. فيكون الإنسان الواحد ذاته في عدد كبير من الناس، بمعنى أنّ شيئًا واحدًا أصبح وكأنّه مُنطبِع في أَشياء كثيرة. لٰكن لا يكون الإنسان

في ذاته، وكلّ شيء في ذاته، والكلّ كلًّا، في الكَثرة على هٰذا المعنى، بل هو الكَثرة التي تكون فيه أو إنّها بأن تُقيم من حوله أُخرى. فإنّ الوجه الذي يكون البياض عليه مُنتشِرًا في كلّ ناحية من النَّواحي غير الوجه الذي تكون النَّفْس عليه، وهي هي ذاتها في كلّ جُزء من أَجزاء البدن. والحَقّ مُنتشِر في كلّ ناحية من النَّواحي على هٰذا الوجه الأَخير./

٧ ذٰلك بأنّه ينبغي أن نَردّ الى الحَقّ ما لدينا وما نحن عليه في ذواتنا: إليه نرتقي وإلى الأَمر الأَوَّل الذي منه ينبثق. ثمّ إنّا نُدرِك بالروح هٰذه الأُمور كلّها وليس لدينا منها ارتسامات ولا انطباعات. وإن لم نكن لنعرف بالارتسام والانطباع فذلك لأنّا هٰذه الأُمور بالذات./ إن كان لنا من العِلْم الحقيقي نَصيب إذًا، كنّا نحن تلك الأُمور، لا نتلقّاها فينا بل نكون نحن فيها. ثمّ ما دامت الأَشياء الأُخرَى، وليس نحن فقط، تلك الأُمور، كنّا جميعًا تلك الأُمور، نحن والأَشياء. إنّا جميعًا، بعضنا مع بعض، ومع الأَشياء كلّها، تلك الأُمور إذًا، فأَصبحنا الأَشياء كلّها وأَمرًا واحدًا معها. لكنّا ننظر إلى خارج الأَمر الذي رُبطنا به، فنجهل كوننا أَمرًا واحدًا، كأنّا وجوه كثيرة تتّجه إلى الخارج ورأسها/ في الباطن واحد. فلو استطعنا أن نميل بِوُجوهنا، سَواء فعلنا من تَلقاء ذَواتنا أو «أَسعدنا الحَظّ فأَمسكتنا أَثينا بِشَعرنا»، لَشاهدنا الإِلٰه وذَواتنا والكلّ في آنٍ واحد. أَجَل إنّا لا نرى ذَواتنا على أنّا الكلّ أَوَّلًا، بَيْد أنّا لا نملك ما نقف عنده لنتبيَّن الحدَّ الذي إليه ننتهي بِذَواتنا. فنقول: عن أن نُقيم فاصلًا بيننا وبين الحَقّ/ كلًّا، ا ونتمدَّد بِذَواتنا إلى حيث يتمدَّد الكلّ كلًّا، ونحن في غنى عن أن نُقبِل قَطُّ إلى ناحية، فنبقى حيث يكون الكلّ مُقيمًا.

٨ وإني لَأَرى أنّا لو أَمعنّا النَّظر في اتِّصال الهيولى بالمُثُل لَكُنّا نزداد اقتناعًا بما ذكرنا، ولما كنّا لِنَردَّه بعد ذٰلك على أنّه قول مُستَحيل لِنَقف عنده مُتردِّدين. فإنّ من المعقول بل من الضَّروريّ، فيما أَظنّ، ألّا نتصوَّر المُثُل قائمة على حِدَة من ناحية، ثمَّ نجعل الهيولى من الناحية الأُخرى يردُّها الإشعاع من عُلُوٍّ سَحيق./ وإنّي لأَخشى من هٰذا القول أن يكون قولًا عبثًا. فما عسى أن يعني «بعيد» و«على حالها» في ما نحن بِصَدده هنا؟ إنّ أمر ما نُسمِّيه الاشتراك والاتِّصال لا يكون أَشدّ الأُمور علينا إشكالًا وعلى الفهم استعصاء آنذاك، بل كُنّا تناولنا شَرحه من أَقرب ما يكون فجعلناه مفهومًا بالأَمثال. لٰكنّا، حتّى ولو ذكرنا الإشعاع يومًا،/ لا نذكره بمعنى ما نذكر الإشعاع على الحسيّات في عالَمها. إنّما نذكره بمعنى أنّ ليس في الهيولى إلّا ارتسامات، فتغدو المُثُل منها بمنزلة الأُصول على أنّ الإشعاع هو دائمًا بحيث يكون ما يشعُّ النور فيه شيئًا قائمًا على حِياله. هٰذا ويجب الآن أن نَزيد الأَمر بَيانًا فنقول/ فيه إنّا نتصوَّره بمعنى

أنّ المِثال مُنفصِل بالمكان، ثمّ يُرَى على وجه الهيولى كأنّه في ماء. بل تَصوُّره وكأنّ الهيولى مُتَّصلة بالمِثال من كلّ صوب وجانب، وهي غير مُتَّصلة كلًّا به. فتُجاوِر المِثال وتأخذ منه بهٰذا التَّجاوُر ما تتَّسع له، على ألّا يكون بينها وبينه وَسَط،/ وعلى ألّا يتخلَّل المِثال الهيولى كلّها أو يجتازها، بل يبقى على ما هو عليه في ذاته. إنْ لم يكن مثال النار مثلًا في الهيولى – ومن الخير لنا أن نقصر النَّظر على الهيولى التي تقع العناصر عليها – أَقبلت النار في ذاتها غير داخلة في الهيولى وأمدَّت الهيولى المُحترِفة بِصورة النار من طرف إلى آخر./ هٰذا على أن نفترض النار الهيولانيَّة الأُولى قد نشأت وهي ذات حجم عظيم. فيصحُّ القول ذاته آنذاك على ما سِوَى النار من الأُمور المَعروفة بأنّها العَناصر. إن كانت هٰذه النار الواحدة الباقية على ما هي عليه في ذاتها إذًا، تُشاهَد في كلّ نار جُزئيّة، وهي تمدُّها بأثر من ذاتها غير مُنفصِلة عنها انفصالًا بالمكان، فليس إمدادها على نحو الإشعاع الحِسِّيّ المَنظور. ذٰلك بأنّ شأن/ هٰذه النار الحِسِّيَّة أن تكون في ناحية ما إن كانت تتحقَّق في أماكن كثيرة من حيث إنّها كلّ، في حين أنّ مثالها يبقى ثابتًا على ما هو عليه في ذاته لا مكان له، وإن كانت تُولِّد هي ذاتها من ذاتها أماكن مُختلِفة. وإلّا وَجَب في الشَّيء الواحد الذي يُصبِح كثيرًا أن يُفلِت من ذاته حتّى تكون الكثرة بالمعنى الذي وَصَفنا وتكون كثرة تُصيب باستمرار من الشَّيء ذاته. ثمّ إنّ المِثال، ما دام غير مُبدَّد، لا يمدُّ بالهيولى بشيء من ذاته،/ بل يسعه، وهو واحد في ذاته، أن يخلع بوَحدته الصورة على ما ليس واحدًا. كما أنّه يحضر في ما ليس واحدًا كلًّا بذاته لا بمعنى أنّه يَخلع الصوة بِجُزء من أَجزائه على شيء، وبجُزء آخر على شيء آخر، بل بمعنى أنّه يخلعها، وهو كلّ بذاته، على كلّ شيء وعلى الكلّ أيضًا. ليس من المعقول أن نَفترض مُثُلًا للنار كثيرة بحيث تَستمدُّ نار/ صورتها من مِثال، ونار أُخرَى من مِثال آخَر، الأمر الذي يُؤدِّي إلى عدد من المُثُل ليس له نِهاية. ثمّ كيف نفصل نارًا نشأت عن نار أُخرَى نشأت أيضًا ما دامت النار كلّها مُتَّصِلًا بعضها مع بعض؟ وإذا أَضفنا إلى الهيولى التي نحن في صددها نارًا أُخرَى بحيث تَعظم النار، وَجَب القول في هٰذا الجُزء من الهيولى أنّ ما يتحقَّق فيه إنّما هو من المِثال الواحد ذاته،/ لا من مِثال آخَر.

٩ هٰذا وإذا جمعنا بالذِّهن، في شكل كُروِيّ، كلّ العناصر التي نشأت، وَجَب ألّا نقول في الكُرَة إنّها صُنْع أَسباب كثيرة، انفرد كلّ سبب بِجُزء ليصنعه. إنّما سبب الصُّنْع واحد بمعنى أنّه يَصنع كلًّا بذاته لا بمعنى أنّ كلّ جُزءٍ من أَجزائه يصنع جُزءًا من الكُرَة./ فإنّ الأَسباب، في هٰذه الحال، تَعود وتكون كثيرة، ما لم نرد الصُّنْع إلى سبب واحد لا يتجزَّأ. أو بالأحرى ما لم يكن صانع الكُرَة شيئًا واحدًا لا يتجزَّأ، على ألّا يَنصبَّ هٰذا الصانع في الكُرَة، بل تكون الكُرَة كلّها مُرتبِطة به. ثمّ إنّ الحياة التي تُنعِش هٰذه الكُرَة هي واحدة/ باقية على ذاتها، على أنّ الكُرَة

بِدَورها قائمة في حياة واحدة. فكلّ ما في الكُرَة إنّما يكون في حياة واحدة، وكلّ النُّفوس نفس واحدة، وهي واحدة بمعنى أنّ وَحدتها ليس لها نهاية. ولذٰلك قال بعضهم فيها إنّها عدد، وبعض آخر إنّها بطبيعتها شيء في تَمدُّد مُستمرّ. ورُبَّما يتخيَّلون بذٰلك أنّ شيئًا/ يَفوتها، بل تَشمل الأَشياء كلّها وهي باقية على ما هي عليه في ذاتها. ولو ازداد العالَم عِظَمًا لما عَجزت قُوَّتها عن أن تتناول الأَشياء كلّها، بل نقول في العالَم إنّه، على ازدياده عِظَمًا، بأن تكون فيها كلًّا أخرى. ولذٰلك يجب في هٰذا الازدياد ألّا يُؤخَذ بمعنى اللَّفظ ذاته، بل بمعنى أنّ النَّفْس لا تدع شيئًا خاليًا منها على الرَّغم من كونها واحدة في ذاتها. فإنّ وَحدتها ليست/ بمعنى أنّها بمنزلة ما يُقاس بالكمِّ، إذ إنّ القياس بالكمِّ شأن طبيعة أُخرَى تتشكَّل بالوَحدة وتقهر واحدة بوساطة المُشارَكة. أَمَّا ما يكون واحدًا حَقًّا فإنّه واحد بمعنى أنّه ليس مُركَّبًا من أَشياء كثيرة، إذا نزع منه شيء انْتَفَى هو منه من حيث كونه كلًّا واحدًا. كما أنّه لا ينقسم بِحُدود،/ إذا قُرِنَتْ به الأَشياء الأُخرَى قلَّ قَدْره إن كانت الأَشياء عَظيمة أَو تبدَّد إن أَراد أن يتمدَّد إليها كلّها، فلا يكون حاضرًا كلّه فيها كلّها، بل يكون بكلّ جُزء من أَجزائه في جُزء من أَجزائها. فيُقال فيه آنذاك إنّه لا يدري أين هو من الأرض ما دام عاجزًا عن أن يُحقِّق وَحدة في ذاته وهو مُتبدِّد عن ذاته./ إن كان هٰذا الأَمر هو الواحد حَقًّا، وكان يُقال فيه، بموجب ذٰلك، إنّه الواحد ذاتًا، وَجَب أن يظهر بحيث يكون مُنطوِيًا بالقُوَّة على الحقيقة التي تُقابِله وهي حقيقة الكَثرة. ولأنّه لا يتلقَّى الكَثرة من الخارج، بل يُحدِثها هو ومنه هو تأتي، كان هو واحدًا حَقًّا،/ وتمَّ له بوَحدته أن تُنفَى النِّهاية عنه وأن يكون ذا كثرة. وما دام على هٰذه الحال فإنّه يبدو كلًّا في كلّ ناحية ذا بُنيَة معنويّة مُنطوِية أَبدًا على ما هي عليه في ذاتها. ثمّ إنّ هٰذه البُنيَة المعنويّة المُنطوِية أَبدًا على ما هي عليه في ذاتها لا تنفصل أَبدًا عن ذاتها بل تبقى ثابتة في ذاتها من كلّ ناحية من النَّواحي. لا يُضاف ذٰلك الأَمر إلى غيره إذًا بمعنى أنّه مُنفصِل عن غيره بالمكان./ فإنّه كان ولم تكن الأَشياء في مكان، ولم يكن في حاجة إليها قَطُّ، إنّما هي التي تحتاج إليه حتّى تقوم في مقامها. وإذا استوت في مقامها، لم تُزعزِع ذٰلك الأَمر عن مقامه في ذاته، إذ إنّه في تَزعزُع هٰذا المقام فَناء الأَشياء كلّها بِفَناء رُكْنها وسندها. كما أنّه في ذٰلك الأَمر/ لم يكن من الجهل بحيث يتخلَّى عمّا هو عليه في ذاته فيتبدَّد، وبحيث يدفع ذاته، هو المُتمتِّع في ذاته، إلى دُنيا الاضطراب المدينة له بِحِفْظها.

١٠ إنّه ليَبقى في ذاته لَبِقًا إذًا ولا يحلُّ في غيره. أَمّا الأَشياء الأُخرَى فتَرتبط به وكأنّها اكتشفت بعِشقها له أَين يُقيم. وهٰذا العِشق هو «إيروس» الذي يَلبث على الباب لا تنام له عَين. إنّه يُقيم دائمًا في الخارج يَرغب في الحُسْن ويَكتفي، وهو على هٰذه الحال، بأن

يُصيب من الحُسْن ما يَسعه أن يُصيب. فكذٰلك يكون العِشق في دُنيانا أيضًا:/ لا يتلقّى الحُسْن بل يقف هٰكذا إلى جانبه. إنّ ذٰلك الأَمر يبقى في ذاته إذًا. أمّا عُشّاق الوَحدة، وهم كُثُر، فإنّهم يَعشقونها كلًّا ويَحصلونها كلًّا، ما داموا على هٰذه الحال، إذا توافرت لهم. فإن الكلّ هو الذي كان المعشوق. وكيف لا يكفل لكلّ شيء كفايته، ما دام هو باقيًا؟ فإنّ فيه الكفاية لأنّه باقٍ، ولأنّ الحُسْن وهو الكلّ/ لكلّ شيء من الأَشياء. فالحِكمة مَكفولة كلًّا لكلّ منا، وهي كلّها بعضها مع بعض، لا يكون شيء منها هنا وشيء آخر هناك. وإن قُلْنا فيها إنّها في حاجة إلى مكان قُلْنا هَذَيانًا. ليس الأَمر من الحِكمة مثلما يكون من البَياض إذ إنّها ليست من الجسم بِحال. بل إنّا إنْ كنّا نُصيب من الحِكمة حَقًّا، وَجَب/ في حظِّنا منها أن يكون حَظًّا ممّا يبقى دائمًا كلًّا على ما هو عليه في ذاته. وكذٰلك القول في ما نحن بِصَدَده، لا نتلقّاه في أَجزائه، كما أنّه لا أُصيب أَنا كلًّا وأَنت كلًّا آخَر، والطَّرفان مُنفصِل بعضهما عن بعض. إنّا نجد لذٰلك مُحاكاة في المَجالس وفي كلّ اجتماع يُعتقَد حيث يَقَع الاتِّفاق بين المُجتمِعينَ بما أُوتوا من حِكمة. فإنّ كلّ فرد يَفوته الرَّأي السَّديد ما دام وحده،/ ولٰكن إن كان الاجتماع ووَقَعْ الاتِّحاد حَقًّا، وافَق كلّ من المُجتمِعينَ على الرَّأي الواحد فكان الرَّأي السَّديد واكتُشِف. فما عسى أن يكون المانع الذي يمنع روح هٰذا وروح ذاك من أن يكونا روحًا واحدًا في موَضع واحد؟ الواقع هو أنّهم جميعًا بعضهم مع بعض، ولٰكنّا لا نراهم نحن جميعًا بعضهم مع بعض. ويَحدث مثل ذٰلك فيما لو لَمسنا شيئًا واحدًا بِأَصابعنا الكثيرة، فنَظنُّ أنّا نَلمس شيئًا ثمّ آخر،/ وهو قول يصحُّ في من يَضرب على وتر القيثارة الواحد وهو لا يَراه. ثمّ إنّه ينبغي أن نُمعِن النَّظر في الخير كيف نُدرِكه بِنُفوسنا. فلست أُدرك أنا خيرًا وتُدرِك أَنت آخر، بل كِلانا يُدرِك الخير ذاته. وإنّما نُدرِك هٰذا الخير بالذات لا بمعنى أنّ شيئًا منه يَجري إليَّ، وآخر يَجري إليك، فيكون هو مُشرِقًا/ من عَلٍ حيثما يكون، ويُصبِح هٰهنا ما منه يَجري. ثمّ يجب في المُعطي أن يَكون من الذين يَتلقّون عنه بحيث يَتلقّون عَطاءهم حَقًّا فلا يمدُّ المُعطي بِعَطائه مَن كان غريبًا عليه، بل مَن كان منه حَقًّا. وليس العَطاء الروحانيّ عَطاء يُنقَل. إنّا نجد التَّجانس بين عَطاء وعَطاء حتّى في الأَجسام التي تَفصلها أَمكنتها بعضها عن بعض،/ ويُؤدّي العَطاء وما يُحدِثه في الجسم إلى نتيجة واحدة. بل إنّ جسمانيّة الكلّ تَفعل وتَنفعل في حُدود ما هي عليه في ذاتها، ولا يَتسرَّب إليها شيء من الخارج. فإنّ لم يكن شيء لِيَتسرَّب من الخارج إلى الجسد، وهو كأنّه في قَرار مُستمِرّ ممّا هو عليه في حَقيقته، فكيف يَطرأ شيء من الخارج على ما ليس بامتداد؟/ إنّما نرى الخير ونُدرِكه إذًا لأنّا فيه ومعه، ونحن معه بما لدينا من قُوَّة روحانيّة. وإنّ العالَم في الملأ الأَعلى بِأن يكون واحدًا أَشدّ حريَّة أَيضًا. وإلّا لأَصبح لدينا عالَمان حِسِّيّان مُنقسِمان على التَّساوي، ثمّ لَغَدت الكُرَة الروحانيّة، إن كانت بهٰذا المعنى واحدة، مثل الكُرَة الحِسِّيَّة لا فرق قَطُّ بينهما. أو إنّها

تكون بالسُّخْر أَجدر أَيضًا، إذ إنّ الحجم والامتداد في الكُرَة الحِسِّيَّة أَمر معقول لا بُدَّ منه،/ في حين أنّها هي لا تَحتاج إلى شيء ثمّ تمتدُّ آنذاك وتَخرج عمّا هي عليه في ذاتها. ولعمري، ما عسى أن يمنعهما من أن تَتوحَّدا؟ فإنّا لا نرى، في هٰذه الحالة، شيئًا يَدفع آخر لِيَأخذ عليه المكان كلّه، كما أنّا لا نرى النَّفْس تَضيق على عِلْم كلّه مع نظريّاته، ولا على العُلوم كلّها. رُبَّ قائل اعترض على الأمر أنّه يَستحيل في عالَم الذَّوات./ أَجَل، لَكان مُستَحيلًا لو كانت الذَّوات الحقَّة أَحجامًا.

١١ ولٰكن كيف يَشتمل ما ليس بامتداد على الجسم الكُلِّيّ وهو بما نعرفه عليه من المقدار؟ بل كيف، وهو الواحد الباقي على ما هو عليه في ذاته، لا يتبدَّد آنذاك؟ هٰذي هي المُشكِلة التي اعترضتنا غير مَرَّة، فما زلنا نُحاوِل بِكَلامنا جاهدين أن نُريح الفِكْر من قَلَقه. كما أنّا أَثبتنا الأَمر، غير مَرَّة، أنّه كذٰلك هو./ إلّا أنّه لا يزال في حاجة إلى ما يَزيده لدى العقل قُبولًا. هٰذا وإنّا لم نَأْلُ في التَّفسير جُهْدًا بل أَرسلناه على أَشدِّه إذ عَلّمناه هٰذه الحقيقة ما هي. فإنّها ليست مثل حَجَر، مثل حَجَر مُكعَّب ضخم ثابت حينما يكون ثابتًا، يَشغل مكانًا على قَدْره، لا يَسعه أن يخرج عن حُدود، يُقاس على قَدْرها بِحَجمه/ وبِقُوَّة الحَجَريّة المَحصورة فيه. بل إنّها الحقيقة الأُولى غير المُقاسة وغير المَحدودة بكمٍّ يجب فيها أن تكون عليه، إذ إنّها هي التي يُقاس إليها كلّ ما سِواها، وهي القُوَّة كلّها لا تُحدَّد قَطُّ بكمٍّ. ولذلك لا تقع في الزَّمان، بل هي مُستقلَّة عن كلّ زمان. فإنّ الزَّمان في تبدُّد مُستمِرّ بِدافع الامتداد،/ أَمّا الأَبد فهو باقٍ في ما هو عليه في ذاته سائدًا في الأَزمنة، ذا قُوَّة أَزليّة يُشرِف بها على الزَّمان الذي كأنّه يجري مُتعدِّد الأَطوار. مثله مثل خطٍّ يَبدو سائرًا إلى ما لا نهاية له، مُرتبِطًا بِنُقطَة، يَعدو حَولها، فحيثما غَدت هٰذه النُّقطة مُرتسِمة/ وهي لا تَعدو، بل يَرسم هو بِسَيره حَولها دائرة. فإنّ بين الزَّمان وبين ما كان في مُستَوى الذات، باقيًا على ما هو عليه في ذاته، تَناسبًا إذًا. وإنّ هٰذا الأَمر الأَخير ليس مُنزّهًا عن النِّهاية بِأَبديّته فقط، بل بِقُوَّته أَيضًا. وإن كان ذٰلك كذٰلك، وَجَب التَّسليم، في مُقابِل هٰذه القُوَّة التي لا تَتناهى، بِطَبيعة أُخرَى تَعدو هي أَيضًا،/ فتتبع تلك القُوَّة مُرتبِطة بها. فإن جرت هٰذه الطَّبيعة بِأَطوار مُتساوِية مع أَطوار الزَّمان، مَحدودة بالقَدْر الذي امتدَّت إليه. فما عسى أنْ تكون هٰذه الطَّبيعة التي تُصيب، على قَدْر ما يسعها أن تُصيب، من الحقيقة الأُولى الحاضرة كلّها/ ولو كانت لا ترى كلًّا في كلّ شيء لَعَجِز المحلّ الذي تحلُّ فيه؟ فإنّها حاضرة بمعنى أنّها كلّها أَمر واحد يبقى على ذاته، لا على نحو المُثلَّث الهيولانيّ الواحد وقد تَحقَّق في مُثلَّثات عَديدة، بل مثل المُثلَّث المُنزَّه عن الهيولى التي تتفرَّع من المُثلَّثات الهيولانيّة. ولماذا لا يكون المُثلَّث الهيولانيّ في كلّ مكان، ما دام المُثلَّث المُنزَّه عن الهيولى في كلّ مكان؟ لأنّه لا تُصيب منه كلّ

هيولى،/ بل لكلّ هيولى مِثال يَختلف عن غيره فلا تُوافِق كلّ هيولى كلّ مِقال. فإنّ الهيولى الأُولى لذاتها لا تُقابِل كلّ مثال، بل تُوافِق الأَجناس الأُولى أَوَّلًا، ثمّ الأَشياء الأُخرى بعد ذٰلك، إنّ ذٰلك الأَمر حاضر في كلّ شيء إذًا.

١٢ ولٰكن كيف يكون حاضرًا؟ على نحو حياة مُتوحِّدة في ذاتها. لا تمتدُّ الحياة في الحيوان إلى ناحية من نَواحيه فقط، ثمّ تعجز عن أن تَتناوله كلّه. بل تَشتمل على كلّ وجه من وُجوهه. وإذا عُدنا وسألنا كيف يتمُّ لها ذٰلك، فلْنذكر أنّ القُوَّة ليست شيئًا مَحدودًا بكمّ. بل إن قسَّمناها بالذِّهن إلى ما لا نهاية له، وَجدناها دائمًا أنّها هي القُوَّة ذاتها ليس لها في أَساسها حدٌّ به تنتهي./ فإنّها لا تنطوي في ذاتها على هيولى حتّى تتضاءل بِقَدْر الحجم وتُصبح صغيرة. إنْ أَدركت فيها مَعين اللانهاية وهو لا يَنضب، تلك الحقيقة التي لا يعتريها قَطُّ نَصَب ولا كَلَل ولا نُقصان وكأنّها الحياة في تدفُّق مُستمِرّ، إرمِ نظرك حيثما شئت أَو حَدِّق بها هي، فلن تجدها آنذاك،/ بل الذي يَحدث لك هو العكس بِعَينه. فإنّك لن تنتهي إلى حيث تَلاشت رُوَيدًا رُوَيدًا. بل إن استطعت أن تُجاريها، أو إن أصبحت وأنت في الكلّ، فلن تكون باحثًا قطُّ عن شيء عند ذاك. وإن عدلت، فإنّك مائِل إلى شيء آخر وساقِط لا مَحالة. أَجَل تكون حاضرًا ولٰكنّك غير ناظر لأنّك مُوجِّه وجهك إلى ما سِواها./ ولٰكن إن كنت غير باحث عن شيء، عند ذاك، فكيف تكون مُقتنعًا بما لديك؟ إنّما أنت مُقتنِع بأنّك قد انتهيت إلى الكلّ فما عُدت باقيًا في جُزء من أَجزائه، كما أنّك لست تقول عن ذاتك أنت حينئذٍ، إنّ قَدَري كذا. لقد خلعت الكمَّ عنك وأَصبحت الكلّ حَقًّا. أَجَل، كنت الكلّ قبل ذٰلك، ولٰكنّ شيئًا آخر كان قد أُضيف إليكَ مع الكلّ، فأَصبحت ناقصًا بهٰذه الإضافة./ على أنّها لم تكن إضافة من قَبيل الحَق، وهو لا يُضاف إليه شيء، بل من قَبيل الباطل. فإنّك شيء بما لديك من الباطل، ولست الكلّ آنذاك حتّى تَخلع الباطل عنك. لقد ازددت بِخَلعك عنك ما ليس منك، وإذا خلعته حَضَر الكلّ إليك. فإنّه لم يظهر فيك ما دُمت مع غيرك، على أنّه لم يَحضر بمعنى أنّه أقبل عليك،/ بل أنت الذي ابتعدت عمّا لم يكن هو فيه حاضرًا. وإن ابتعدت، فلست عنه مُبتعدًا، وهو أَبدًا حاضِر، ولم تَبرح قطُّ وجهًا، بل كنت حاضرًا ثمّ وَجَّهت وجهك لما يُخالِفه. وما أَكثر ما يَحدث مع سائر الآلهة من هٰذا القَبيل، إذ إنّها تظهر لِواحد والحاضرون حَوله كُثُر، لأنّه كان بوسعه هو وحده أن يرى. لٰكنّه قيل في هٰذه الآلهة/ إنها «بِأَزياء شتَّى تَتَزيَّ فتتوجَّه إلى البلاد». أمّا ذٰلك الأَمر، فإنّ البلاد هي التي تُوجِّه وجهها له، والأَرض كلّها والسَّماء بِأَسرها. إنّه في كلّ ناحية من النَّواحي، باقيًا في ذاته على ما هو عليه في ذاته. فمنه الحَقّ والحقائق التي يصحُّ فيها أنها حقائق، وحتّى النَّفْس/ والحياة، ترتبط به جمعًا وهو يَجول في اللانهاية الواحدة بلا نهاية مُنزَّهة عن الامتداد بالكمّ.

# الفصل السادس

## (٣٤)

## في الأعداد

١ هل تكون الكثرة في التَّباعد عن الواحد، وتكون اللانهاية تَباعُدًا مُطلَقًا لأن الكثرة شيء لا يحصره عدد، ممّا يؤدّي إلى أن تُمسي اللانهاية هي الشَّرُّ بالذات وإلى أن نُصبح نحن أشرارًا لأنَّ كلًّا منّا ذا كثرة؟ فإنّ كلّ جُزئيّ يُصبح ذا كثرة إذا عجز عن أن يبقى في ذاته فاندلق وأخذ ٥ ينتشر شتيتًا. ثمّ إن حُرِم/ من الوَحدة حِرمانًا مُطلقًا في هٰذا الاندلاق، أصبح ذا كثرة إذ إنّ الشَّيء لا يُوجَد بعض أجزائه مع بعضها الآخر. أمّا إذا صار شيئًا وهو لا يزال مُستمِرًّا في اندلاعه، كان حقًّا بذٰلك المقدار. ولٰكن ما عسى أن يكون شرًّا لشيء إذا أصبح الشَّيء ١٠ مُقدَّرًا؟ إلّا أنّه لو أحسَّ بذٰلك، لكان الشَّرّ في ذٰلك الإحساس./ فإنّه لَيُحِسّ آنذاك بأنّه بات خارجًا عمّا كان عليه في ذاته وبأنّه في الابتعاد آخِذ. إنّ شيئًا لا يسعى إلى غيره بل إلى ما يكون هو عليه في ذاته؛ أمّا السَّعي إلى الخارج فإنّه من قَبيل العَبَث أو من حُكْم الضرورة. وإنّما يكون الشَّيء أوفر حَقًّا لا بِأن يُصبِح ذا كثرة أو عِظَم، بل بأن يكون هو بذاته لذاته. ويكون لذاته بانعكافه على ما هو عليه في ذاته. فإنّ الرَّغبة في العِظَم على هٰذا المعنى هي رَغبة جاهل لما كان ١٥ العِظَم حقًّا، أو رَغبة ساعٍ إلى حيث لا ينبغي،/ بل إلى الخارج. إنّما كان سعي الشَّيء إلى ما هو عليه في ذاته سعيًا إلى الباطن. والدَّليل على ذٰلك هو الشَّيء الذي يُصبِح بمقدار. فإذا تَجزّأ بحيث يُمسي كلّ جُزء من الأجزاء هو لذاته، أصبح ذٰلك الذي يقوم في كونه الخاصّ هو كلّ جُزء من هٰذه الأجزاء، لا الشَّيء ذاته الذي كان أصلًا. وإن يكن ما هو عليه في ذاته، يجب في أجزائه كلّها أن تُوجَّه إلى الوَحدة، فيكون على ما هو عليه في ذاته بأن يُمسي واحدًا من وجه ما، ٢٠ مُنزَّهًا عن العِظَم./ لقد يُصبِح الشَّيء إذًا، بوساطة المقدار وبقدر ما يقع عليه، ممّا كان عليه في ذاته في خَسَر، ولأنّ الوحدة تتوافر له يتوافر له أيضًا أن يكون على ما هو عليه في ذاته. أجل، إنّ العالَم الكُلِّيّ عظيم وحَسَن! ولٰكنّه على هٰذه الحال لأنّه لم يُخَلّ بينه وبين أن يفرَّ إلى ما ليس له نهاية، بل كان مضبوطًا بالوَحدة. ثمّ إنّه حَسَن بالحُسْن لا بالعِظَم، وهو يحتاج إلى الحُسْن لأنّه ٢٥ صار بِحَجمه عظيمًا./ فإذا حُرِم من الحُسْن ظهر قبيحًا بقدر ما كان في حجمه عظيمًا. فلا غَرْوَ

إن كان العِظَم للحُسْن هيولاه لأنّ المُحتاج إلى التَّنظيم هو ذوالكثرة. أمّا العِظَم فبأن يغمره الغُموض وبأن يكون قبيحًا أحرى.

٢ ما عسى أن يكون معنى ما يُقال فيه إنّه «عدد اللانهاية»؟ وأوّلًا كيف يكون عددًا وهو ليس له نهاية؟ ليست المحسوسات غير مُتناهية حتّى يكون العدد الذي وقع عليها غير مُتناه، ويكون الذي يُحصي مُحصِيًا ما ليس له نهاية. حتّى ولو أخذ الأشياء ضِعفًا أو أضعافًا كثيرة، فإنّه يأتي عليها بإحصائه./ وإنّه لَيُحصها كلّها حتّى ولو شمل بإحصائه ما استقبل من الأُمور، أو ما استدبر، أو ما كان منها حاضرًا بعضه مع بعض. أنقول في غير المُتناهي إذًا إنّه يُوجَد لا بمعنى الإطلاق بل بمعنى أنّه يجوز الأخذ منه دائمًا؟ ألا وإنّ التَّولُّد لا يرتدُّ إلى المَحصيّ؛ إنّما كان العدد مُحدَّدًا قبل ذٰلك وهو ثابت. أوَ نقول عن العالَم الروحانيّ إنّه مثلما تكون الحقائق فيه كذٰلك يكون العدد وهو مُحدَّد بقدر الحقائق./ أمّا نحن، فإنّا مثلما نجعل الإنسان شيئًا ذا كثرة، إذ إنّا كثيرًا ما نَنسب إليه الحَسَن وغيره من النُّعوت، كذٰلك أيضًا نُولِّد مع صورة الشَّيء صورة عدد. ومثلما إنّا نُحوِّل «المدينة» إلى شيء ذا كثرة، وهي كذٰلك في الواقع، فعلى الوجه ذاته نجعل الأعداد أعدادًا كثيرة./ ثمّ إذا حسبنا الأزمنة سَحَبنا الأزمنة أعدادًا من تلك التي كانت لدينا وهي لا تزال باقية فينا.

٣ ولٰكنّ غير المُتناهي الذي نحن في صدده، كيف استوى قائمًا وهو شيء له نهاية؟ فإنّ ما يَستوي قائمًا ويكون حَقًّا يُدرَك بالعدد. وأوّلًا كيف تكون الكثرة شَرًّا إن كان في عالَم الحقائق كثرة حَقًّا؟ ألا، إنّ الكثرة، ما دامت مُتوحِّدة، تمنع أن تكون كثرة بوجه الإطلاق لأنّها كثرة ذات وَحدة. ولذٰلك/ جاءت بعد الواحد لأنّها تشتمل على كثرة وهي بمقدار هٰذا الاشتمال دون الواحد قَدْرًا. وما دامت خالية من الواحد في صميمه بكونها عن هٰذا الصَّميم خارجة، فإنّها انحطَّت مقامًا. إلّا أنّها ما تزال لها حرمتها بالواحدة التي تأتيها من الواحد الأوّل، فتوجَّهت بِكثرَتها إلى الواحد واستوت في حالها. ولٰكن ما القول في اللانهاية؟ إن كانت في عالَم الحقائق غَدت مَحدودة لا مَحالة؛/ وإن لم تكن مَحدودة لم تقع في عالَم الحقيقة، بل رُبَّما وقعت في عالَم الصَّيرورة بمعنى أنّها أصبحت في الزَّمان. أو إنّها حتّى ولو حُدِّدت، تكون بذٰلك التَّحديد على الأقلّ غير متناهية. فليس الحَدُّ هو الذي يُعيِّن، بل الشَّيء الذي لا حَدَّ له، (إن شيئًا آخر لا يقع بين الحدِّ وغير المُتناهي لِتَلقّي الحدّ بما يكون عليه في ذاته). أجَل إنّ ما ليس له نهاية يُفلِت في ذاته من صورة الحَدِّ؛/ لٰكنّه يُدرَك من الخارج فيُقبَض عليه. إنّما يُفلِت لا بمعنى أنّه يفرُّ من مكان إلى آخر، فإنّه ليس له مكان. بل إذا قُبض عليه، استوى بذٰلك مكانه

قائمًا. ولذٰلك وَجَب ألّا نتصوَّر حركة مكانيّة، الحركة التي نعرفها بأنّها حركة اللانهاية، كما أنّها ليس لها من تلقاء ذاتها نوع آخر ممّا نعرفه بالحركة./ وعليه لم تكن اللانهاية للتتحرَّك، ولٰكنّها لا تبقى ساكنة أيضًا. وأين تبقى ساكنة ما دام «الأين» ينشأ بعدها؟ فالظاهر أنّ الحركة تُقال في غير المُتناهي بمعنى أنّه لا يبقى ساكنًا. أيكون وَضعه وضع ظاهرة في السَّماء تُحوِّم في مكان واحد أو يكون في تذبْذُب بين ذَهاب وإياب؟ لا هٰذا ولا ذاك! فالحُكْم في الأمرين كليهما إنّما يكون نظرًا إلى مكان واحد، سواءٌ أكان الأمر أمر تحويم بدون/ انحراف أم كان أمرًا بانحراف. كيف عسانا اذًا أن نتصوَّر اللانهاية ما هي؟ بأن نُجرِّدها ذِهنًا من المِثال. وعلى أيِّ وجه نتصوَّرها؟ ألا، إنّ بعضها على خِلاف مع بعض وعلى غير خِلاف في الآن نفسه. نتصوَّرها شيئًا كبيرًا وشيئًا صغيرًا، إذ إنّها تكون في الطَّرفين كليهما. ونتصوَّرها ثابتة ومُتحرِّكة إذ إنّها تكون على الحالتين كلتيهما./ لٰكنّها تبدو بِجَلاء، قبل أن تكون ذٰلك كلّه، على أنّها ليست هٰذا أو ذاك بصورة مَحدودة، وإلّا لكنت أنت الذي حدَّدتها. فإن كان الشَّيء غير مُتناهٍ، وكانت تلك المُخالفَة بغير نهاية وتحديد، تصوَّرنا الشَّيء على أنّه كلّ من المُتخالِفين. ثمّ إذا أقبلت عليه عن كثب ولم تُلفِ عليه حَدًّا ما كأنّه شَرَك، وجدته مُفلِتًا من يدك وما ألفيته واحدًا بِحال، إذ إنّك تكون قد حدَّدته حينئذٍ. لٰكنّك إن/ أقبلت على الشَّيء بمعنى أنّه واحد، بَدا لك وهو أشياء كثيرة؛ وإن قُلت فيه إنّه أشياء كثيرة، صار قولك قولًا كاذبًا. فإن لم يكن الشَّيء واحدًا لم تكن الأشياء كلّها كثيرة أيضًا. ثمّ إنّ اللانهاية في حقيقة ذاتها حركة إذا نظرت إليها بأحد التَّصوُّرين، وهي سُكون بقدر ما يقترب التَّصوُّر منها. فالعجز عن النَّظر إليها من خلال ما تكون عليه في ذاتها، إنّما هو حركة/ تبتعد عن الروح، وهو انفلات. لٰكنّها لا يتمّ لها الفرار وهي محصورة في دائرة تُحيط بها من الخارج فلا يُتاح لها أن تفصل بعيدًا في انفلاتها: وذٰلك هو لها سُكونها. فلا يجوز القول عنها إنّها تتحرَّك فقط.

٤ أمّا الأعداد، فيجب البحث عنها على أيّ حال تكون في العالَم الروحانيّ: هل ينبغي أن نتصوَّرها ناشئة بعد المُثُل الأُخرَى أو تابعة لها دائمًا؟ فالحَقّ مثلًا، إنّما كان بحيث يَبدو هو الأوَّل، فنتصوَّر الوَحدة. ثمّ يَخرج من الحركة والسُّكون، فتكون الثَّلاثة. وهٰكذا دواليك/ في كلّ عدد من الأعداد الأُخرَى عند كلّ أمر روحانيّ جديد. أو لا تكون الحال كذٰلك، بل تنشأ وَحدة واحدة مع كلّ أمر روحانيّ جديد. أو الأحرى هو أن تنشأ الوَحدة مع ما يكون، ثمّ الاثنان مع ما يقع بعده، ما دام بين الروحانيّات ترتيب. أو تكون الأعداد بِقَدْر الكَثرة في العالَم الروحانيّ أيضًا، فإذا قُدِّرت الكَثرة بعشرة كانت العشرة. أو لا تكون الحال هي هٰذه، بل يُتصوَّر العدد ذاته قائمًا في ذاته؛ وإن باتت الحال على هٰذا الوجه،/ فهل يكون العدد مُتقدِّمًا أم

مُتأخِّرًا على غيره؟ يقول أفلاطون إنّ الإنسان انتهى إلى تَصوُّر العدد بوساطة تَعاقُب الواقع بين اللَّيل والنَّهار، فجَعَل صورة العدد قائمة بما بين الأشياء من اختلافات. ورُبَّما يعني أنّ الشَّيء المعدود هو الذي يُحدِث العدد أوَّلًا، ثمّ يستوي هٰذا الأخير في كِيانه/ إذ تُجاوز النَّفْس مرحلة إلى مرحلة وتَنتقل من شيء إلى آخر. ينشأ العدد إذًا لدى النَّفْس إذا أحصت، أعني إذا قالت لذاتها عند عُبورها بالأشياء: هٰذا شيء وذاك آخر. على أنّها تنطق بالواحد آنذاك ما دامت تتصوَّر الشَّيء الواحد ذاته ولا الشَّيء الآخر الذي يَليه. لٰكنّه عندما يَثبت في العدد الحَقّ ذاتًا،/ ويَثبت العدد في ذات. يَعود أفلاطون فيُثبِت للعدد قيامًا في ذاته ولا يَجعله قائمًا في النَّفْس إذا أحصت. إنّما تتنبَّه النَّفْس إلى صورة العدد الذِّهنية لدى التَّقلُّبات التي تتناول المحسوس.

٥ ما عسى أن يكون العدد في حقيقته إذًا؟ هل يكون تَلازُمًا لكلّ ذات وكأنّه شيء يُلاحَظُ معها؟ فالإنسان مثلًا إنّما هو إنسان واحد، والحَقّ حَقّ واحد، والأُمور الروحانيّة كلّها أمرًا أمرًا هي العدد كلّه. ولٰكن كيف تكون الاثنان والثَّلاثة، وكيف تحسب الأعداد كلِّها عددًا واحدًا، وكيف يُرَدُّ عدد من هٰذا النَّوع إلى الوَحدة؟/ فالوحدات كثيرة ما دام الوجه على هٰذه الحال، لٰكنّ وَحدة منها لن تتحوّل إلى فرد واحد، ما عدا الواحد المُطلَق. إلّا إذا قُلْنا في الاثنين إنّهما الشَّيء ذاته، أو بالأحرى ما يُدرَك مع الشَّيء، ويكون هٰذا الشَّيء مُنطوِيًا على قُوَّتين يَشتمل عليهما فكأنّه مُركَّب حتّى يُصبح شيئًا واحدًا. أو إذا قُلْنا في الأعداد إنّها على نحو ما كان الفيثاغوريّون يَتصوَّرونها،/ في ما يَبدو منهم، مُنطلقين من القِياس: فَيَرون أنّ «الأربعة» هي العدل وأنّ عددًا آخر هو بمعنى آخر. ولٰكنّ هٰذا التَّصوُّر يجعل العدد أشدَّ اقترانًا بِكَثرة الشَّيء الذي يَظلّ مع ذٰلك واحدًا، وهو واحد بقدر ما يكون ذا كثرة، كالعشريّة مثلًا. إلّا أنّا لا نتصوَّر العشرة على هٰذا الوجه، بل على أنّا نجمع بعض الأشياء المُتفرِّقة إلى بعضها الآخر، فنقول فيها إنّها «عشرة». أجَل إنّا نعني «العَشرة» على هٰذا الوجه؛/ لٰكنّا نعني «العَشريّة» عندما ينشأ من أشياء كثيرة شيء واحد، وعلى المعنى يكون الأمر في الملأ الأعلى. ولٰكن إن غَدا الأمر على هٰذه الحال، هل يكون للعدد قِيام في الذات بعد ذٰلك، ما دمنا نُشاهِده واقعًا على الأشياء؟ قد يقول قائل: «ولٰكن ما عسى أن يمنع الأبيض، إن شاهَدناه واقعًا على الأشياء، من أن يكون للأبيض في الأشياء قيام في الذات؟/ لقد كان للحركة، إذا شاهَدناها واقعة على الحَقّ، قِيام في الذات أيضًا، ما دامت حركة واقعة في الحَقّ. لٰكن ليس الأمر في العدد مثلما هو في الحركة. فإنّ الحركة شيء ما، ولذٰلك شوهِدت الوَحدة واقعة عليها. ذٰلك ما يُقال. ثمّ إنّ قيامًا في الذات من هٰذا الطِّراز يُقصي العدد عن أن يكون ذاتًا، بل هو بأن يجعله العدد عَرَضًا أحرى. على أنّه لا يكون،/ مع ذٰلك، عَرَضًا بوجه الإطلاق. فإنّه يجب في العَرَض أن يكون شيئًا من

قبل أن يُقال فيه إنّه عَرَض. حتّى ولو لم يكن ليُزحزَح عن محلّه، ينبغي أن يكون شيئًا في حَدِّ ذاته، بأن يكون له حقيقة ما، كأنْ يكون الأبيض مثلًا. فيُقال فيه إنّه يحلُّ في غيره عَرَضًا وهو في حاله يكون ذٰلك الشَّيء عَينًا، الذي يُقال إنّه عَرَض. وعليه كانت الوَحدة في كلّ شيء. فلا يعني قَولنا «الإنسان واحد» الإنسان بالذات،/ بل يختلف «الواحد» عن «الإنسان» وهو معنى مشترك بين الشيء وغيره من الأَشياء. وإن كان الأَمر كذلك كان «الواحد» مُتقدِّمًا على الإنسان وعلى كلّ شيء من الأشياء، بحيث يُصيب الإنسان وغيره من الأشياء كل حظّه من الكون واحدًا. ثمّ إنّ الواحد قبل الحركة أيضًا ما دامت الحركة شيئًا قائمًا في الوَحدة، وهو كذٰلك قبل الحَقّ حتّى يُمسي الحَقّ/ وقد أصاب هو ذاته كونه واحدًا. ولست أعني ذٰلك الواحد الذي قُلْنا عنه إنّه وراء الحَقّ، بل ذٰلك الواحد الذي يُقال في كلّ مثال من المُثُل. وهٰذا يصحُّ في «العَشريّة» إذًا. فهي مُتقدِّمة على الشَّيء الذي تُقال فيه «عَشريّة»، وتكون هي «العَشريّة» بِحَدِّ ذاتها./ فهل ينشأ العدد ويقوم في ذاته مع الأشياء؟ ولٰكن إن كان ناشئًا مع الأشياء على أنّه عَرَض، مثلما هو الأمر في الصِّحَّة من الإنسان، وَجَب فيه أن يكون حقًّا في حَدِّ ذاته هو أيضًا. وإن نَظَر إلى الواحد على أنّه عُنصُر في مُركَّب، وَجَب فيه أن يكون أوَّلًا واحدًا في ذاته، أعني الواحد، حتّى يكون مع غيره. هٰذا وإذا جمعنا بينه وبين الشَّيء الآخر الذي يصحُّ به شيئًا واحدًا،/ جعل وَحدة هٰذا الشَّيء قائمة على الباطل إذ يتحوَّل الجميع إلى شَيئين. وما عسى أن يكون القول مع «العَشريّة»؟ وما عسى أن تكون الحاجة إلى «العشريّة» لدى ذٰلك الأمر الذي ينبغي أن يُصبح «عَشريّة» بمثل تلك القُوَّة التي هي قُوَّته؟ ولٰكن إن كان شأن «العَشريّة» أن تُعمِّر ذٰلك الأمر بالمثال على أنّه هيولاها، وكان شأن أمرنا أن يغدو، بِحُضور «العَشريّة»، «عشرة» و«عَشريّة»، وَجَب أوَّلًا في «العَشريّة» أن تكون هي في حَدِّ ذاتها، ثمّ ألّا/ تكون إلّا «عَشريّة» فقط.

٦ فلْنفترض أنّ لدينا، إلى جانب الأشياء، الواحد في ذاته والعشريّة في ذاتها؛ ثمّ إنّ الأُمور الروحانيّة، فضلًا على كونها في ما هي عليه في ذاتها، من شأنها أيضًا أن يُصبح بعضها وَحدات، وبعضها الآخر اثنينيّات أو عشريّات. فما عسى أن تكون هٰذه الأُمور في حقيقتها الشاملة، وكيف يغدو كلّ أمر منها أمرًا قائمًا في ذاته؟ على أنّه ينبغي أن نتصوَّر بالذِّهن تَحقُّق نشأتها. يجب أوَّلًا/ بوجه عامّ أن نفهم كيف تكون المُثُل على ما هي عليه في ذاتها. فإنّها لا تكون بمعنى أنّ العارف بالروح عَرَف مِثالًا فضمِنَ له بهٰذه المَعرفة قِيامه في ذاته. فلم تكن العدالة لأنّه عَرَف العدالة ما عسى أن تكون عليه في ذاتها؛ ولم تقم الحركة لأنّه عَرَف الحركة ما عسى أن تكون عليه في ذاتها. وعليه كان شأن/ هٰذه المعرفة للشَّيء أن يتأخَّر عن الشَّيء المعروف ذاته، وكان شأن العرفان بالعدالة أن يتأخَّر عن العدالة. لٰكنّ العِرفان مُتقدِّم بِدَوره

على ما يصله قيامه في ذاته من العِرفان، ما دام القِيام في الذات إنّما يتمُّ بعِرفان تَحقَّق. ثمّ إن كانت العدالة هي وعِرفان من هٰذا الطِّراز شيئًا واحدًا، فمن المُحال ألّا تغدو/ العدالة إلّا ما يكون بمنزلة الحدِّ لها. ولَعمري، هل يُصبِح كون العدالة أو الحركة معروفة أمرًا غير إدراكهما في ما هما عليه في ذاتَيهما؟ وهٰذا يعني إدراك معنى الشَّيء ولمّا يقم في ذاته، وهو الاستحالة بالذات. وقد يقول قائل إنّ العِلْم في الأُمور المُنزَّهة عن الهيولى هو والأمر المَعلوم شيء واحد. فعند ذٰلك ينبغي/ ألّا يُفهَم القول بمعنى أنّ العِلْم هو الشَّيء المَعلوم بالذات أو أنّ العقل المُشاهَد هو الشَّيء الذي يُشاهِده، بل العكس هو الصَّواب: وهو أنّ الشَّيء ذاته، ما دام مُنزَّهًا عن الهيولى، إنّما هو معروف وعِرفان في الآن ذاته. وليس عِرفانًا على أنّه معنى الشَّيء واتِّصال به، بل على أنّ الشَّيء ذاته، ما دام في العالَم الروحانيّ،/ ليس إلّا روحًا عارِفًا وعِلْمًا في الآن نفسه. فليس العِلْم هو الذي كان عاكفًا على ذاته، بل الشَّيء في الملأ الأعلى هو الذي تناول العِلْم وقد بطل في كونه عِلْمًا بشيء في هيولى فحوَّله من حال إلى حال؛ أعني أنّه جعله عِلْمًا حقيقيًّا أي عِلْمًا لا يُقال فيه عند ذاك إنّه صورة الشَّيء، بل هو الشَّيء ذاته. ليس العِرفان/ بالحركة هو الذي أنشأ الحركة في حدّ ذاتها إذًا، بل هي الحركة في حَدِّ ذاتها التي أنشأت العِرفان بحيث إنّها أنشأت ذاتها حركة وعِرفانًا. فإنّ الحركة الروحانيّة هي عِرفان بذٰلك الأمر، وهو ذاته حركة لأنّه الحركة الأولى إذ إنّ حركة أُخرى لا تتقدَّمها. وهٰذه الحركة هي الحركة حَقًّا لأنّها لم تكن لِتَقَع عَرَضًا على غيرها؛ إنّما كانت تَحَقُّق/ المتُحرِّك بالذات وبالفعل. ومن ثمّ فإنّها ذات أيضًا، على أن تكون مُختلِفة بمعناها عن الحَقّ بمعناه. ثمّ إنّ العدالة ليست عِرفانًا بالعدالة هي أيضًا، إنّما هي من الروح بمنزلة حال من أحواله. بل هي الروح وقد تحقَّقت بحيث تُشرِق العدالة بِوَجهها وقد أدرك الروح حُسْنه في مُنتَهاه، فلا حُسْن النَّجمة في الصَّباح أو في المساء ولا حُسْن شيء من الأشياء المحسوسة على وجه الإطلاق. فهي أشبه بتِمثال/ نورانيّ وكأنّه استوى مُنبثِقًا ممّا كان عليه في ذاته، وتجلّى في ما كان عليه في ذاته؛ فغَدا أحرى بالقول إنّه قائم حَقًّا في ما هو عليه في ذاته.

٧ ينبغي أن نتصوَّر الأُمور بوجه عامّ قائمة في حقيقة واحدة، وعلى أنّ حقيقة واحدة تشملها كلّها وكأنّها تُحيط بها. وذٰلك بمعنى ما يكون عليه كلّ شيء على حِدَة في الأشياء الحِسِّيَّة، مثل أن الشَّمس هنا وغيرها هناك، بل بمعنى أنّ تلك الأُمور كلّها قائمة معًا في أمر واحد. فهٰذي هي حقيقة الروح. وبهٰذا المعنى تُحاكيه النَّفْس في عالَمنا ويُحاكيه ما نعرفه بالطَّبيعة التي بها/ وعلى غِرارها تَنشأ الأشياء شيئًا شيئًا، في حين أنّها تبقى هي لذاتها مع ذاتها. لٰكنّ الأمر في الملأ الأعلى يكون هو أيضًا على حِياله بالرَّغم من كون الأُمور كلّها

بعضها مع بعض. ولقد يتبيَّن الروح الأُمور الثابتة فيه وفي الذات، لأنّه مُشتمل عليها: لا ينظر إليها، ما دامت بين يَدَيه قائمة؛ ولا يفصل بينها أمرًا عن غيره إذ إنّها لا تزال فيه مُتميِّزًا بعضها عن بعض دائمًا. أمّا الذين أخذهم العَجَب من ذٰلك،/ فإنّا نُثبته لهم من وجه الأشياء التي تأخذ ما لديها بالاشتراك: نُثبِت عظمته وحُسْنه بعِشْق النَّفْس له، ونُثبت عِشْق الأشياء الأُخرَى للنَّفْس لما هي عليه من طبيعة فائقة ولأنّها من وجه ما تُحاكي الروح. فإنّه ليس من المعقول أن يكون حيوان حَسَن ثمّ لا يكون حيوان هو الحيوان بالذات يُدهِشنا ويفوق كلّ وصف بحُسنه./ هٰذا هو الحيوان الكامل وهو مُؤلَّف من الحيوانات كلّها. أو إنّه يكون مُشتمِلًا على الحيوانات أحرى، إذ إنّه، واحدًا، بقدرها كلّها. فكذٰلك الأمر في العالَم الكُلِّيّ: إنّه هو وحَده المَنظور كلّه، ما دام مُشتمِلًا على كلّ ما في المنظور.

٨ إنّ في الأصل حيوانًا إذًا، وكذٰلك كان هو الحيوان الأوَّل، وهو روح، وهو الذات حَقًّا. ثمّ نقول فيه إنّه ينطوي على الحيوانات كلّها وعلى العدد كلّه، وهو العدل بالذات والحُسْن أيضًا إلى ما سوى ذٰلك كلّه. فإنّا نعني شيئًا آخر بِقَولنا إنّ الإنسان بالذات والعدد بالذات./ وما دامت الحال هٰذي هي، وَجَب البحث عن كلّ أمر من هٰذه الأُمور كيف يكون وما عسى أن يكون، على قدر ما نستطيع أن نكتشف شيئًا من هٰذا القَبيل. فيجب أوَّلًا أن نخلع كلّ إحساس وأن ننظر إلى الروح بالروح. ثمّ ينبغي أن نذكر أنّ لدينا، نحن أيضًا، حياة وروحًا لا يقومان في الحجم، بل في قُوَّة لا حجم لها. فالذات الحَقّ مُتجرِّدة عن ذٰلك كلّه، وهي قُوَّة رُكنها ما كانت هي عليه في ذاتها./ ليست أمرًا خاوِيًا، إنّما هي أشدُّ الأُمور حياة ونورانيّة لا يفوقها شيء من حيث الحياة والنورانيّة والذاتيّة، ويُصيب ذٰلك كلّه منها كلّ ما اتّصل بها على قدر اتِّصاله؛ فالقريب عن كَثْب والبعيد عن شَطَط. فإنّ الرَّغبة في الحَقّ/ تشتدُّ لدى ما يكون أوفر حَقًّا، وما يكون أوفر روحًا أيضًا، ما دامت الرَّغبة في العِرفان واجبة بوجه الإطلاق. وكذٰلك القول في الحياة. وإن وَجَب في الحَقّ أن نتصوَّره هو الأوَّل، ما دام هو الأوَّل حَقًّا (على أن يليه الروح ثمّ الحيوان لأنّه هو الذي يبدو مُشتمِلًا على الأشياء كلّها). وإن وَجَب في الروح أن يكون في المقام الثاني إذ إنّه الذات وقد تحقَّقت، لن يقع العدد في مُقابِل الحيوان. فإنّه كان، قَبْل الحيوان،/ أمرًا قائمًا في الوَحدة بل أمرين. كما أنّه لن يقع في مُقابِل الروح إذ إنّ قَبْل الروح الذات، وهي واحدة وذات كثرة معًا.

٩ بقي النَّظر إذًا فيما إذا كانت الذات هي التي أنشأت العدد بِتَجزُّئها أو كان العدد الذي جَزَّأ الذات. وقد نقول: عندما تكون الذات والحركة والسُّكون والذاتيّة والغيريّة هي التي

أنشأت العدد، أو يكون العدد هو الذي أنشأها. فلْنبتدئ ببحثنا بما يلي. أيجوز في/ العدد أن يكون قائمًا في حَدِّ ذاته أم يجب أن يُشاهَد «الاثنان» في شَيئين، وكذٰلك القول في الثَّلاثة؟ ثمّ ما عسى أن يكون الأمر في الواحد الكامن في الأعداد؟ فإن استطاع أن يقوم في ذاته مُستقِلًّا عن الأعداد، استطاع أن يكون قبل الأعداد أيضًا. أيكون قبل الحَقّ إذًا؟ لِنَدَع هٰذا السُّؤال،/ ولِنُسلِّم الآن بأنّ هٰذا الواحد يقع قبل العدد وبأنّ العدد ينشأ من الحَقّ. ولٰكنّ الحَقّ إذا كان واحدًا حَقًّا، وكان الأمران اثنين حَقًّا، كان الواحد، في ما كان عليه حَقًّا، مُتقدِّمًا على الحَقّ والعدد. فهل يقع ذٰلك في الذِّهن والإدراك؟ نعم، في القِيام في الذات أيضًا. أمّا البحث فيه فيجب أن يجري على نحو ما يلي. عندما نتصوَّر إنسانًا حَقًّا حَسَنًا واحدًا،/ فإنّا نتصوَّر «الواحد» مُتأخِّرًا عن الشَّيء في الحالتين كلتيهما. وكذٰلك القول في الجَواد وفي الكَلْب عندما نتصوَّرهما. فواضح أن «الاثنين» مُتأخِّرة هي أيضًا هنا. لٰكن لِنَفترض أنّك تُنشِيء إنسانًا أو جوادًا أو كَلْبًا، أو إنّك تُخرِج ذٰلك كلّه وهو فيك كامِن، على أنّك لا تُنشِئه أو تُخرِجه اتِّفاقًا. ألَست تقول: «ينبغي أن اعتمد شيئًا واحدًا ثمّ أُجاوزه إلى شيء آخر هو واحد أيضًا/ فأصنع شَيئين، على أن أصنع الشَيء الآخر وأنا لا أزال في ما كنت عليه في ذاتي ومعه»؟ أجل إنّ الحقائق لم تُحصَ عندما نشأت، لٰكنّ الذي يجب أن تنشأ عليه قد تبيَّن عندما وَجَب إنشاؤها. فالعدد كلّه إنّما كان إذًا، وما كانت الحقائق. وإن كان قبل الحقائق لم يكن هو الحقائق. أو إنّه كان في الحَقّ، لا بكونه عدد الحَقّ إذ كان الحَقّ لا يزال واحدًا،/ بل هي طاقة العدد قامت في ذاتها وجَزَّأت الحَقّ وجعلته كأنّه يضع هو ذاته الكثرة بالأوجاع. فإنّ العدد يكون الذات للحَقّ أو تَحقُّقه، فيكون الحيوان بالذات ويغدو الروح عددًا. أوَ يُصبِح الحَقّ عددًا ما يبرح مُتَّحِدًا بعضه ببعض، أم تُمسي الحقائق عددًا مُتمادًّا، والروح عددًا مُتحرِّكًا داخل ما كان عليه في ذاته، والحيوان عددًا مُحدِّقًا بما سواه؟ وما دام الحَقّ ناشئًا عن الواحد،/ فمثلما كان ذٰلك الواحد واحدًا، على هٰذا الوجه ينبغي للحَقّ أن يكون عددًا. ولذٰلك قيل في المُثُل إنّها وَحدات وإنّها أعداد. ذٰلك هو العدد بالذات. أمّا العدد الآخر المعروف بالعدد المُتوحِّد، فإنّه لذٰلك العدد صورته. فالعدد بالذات/ هو الذي يُشاهَد في المُثُل إذ يُنشِئها، ولٰكنّه أصلًا هو الذي يَكمن في الحَقّ ويكون مع الحَقّ مُتقدِّمًا على الحقائق. فيه تجد الحقائق رُكْنها ومُعينها وجَذْرها وأصلها. فالواحد هو الأصل للحَقّ وعليه يقوم الحَقّ حَقًّا وإلّا لكان شَتيتًا. لٰكنّ الواحد لا يقوم على الحَقّ؛/ وإلّا لَغَدا الحَقّ واحدًا ولمّا يُصيب من الواحد نَصيبًا، فيكون المُصيب من «العشريّة» عشرة قبل أن يُصيب من «العشريّة» نَصيبه.

١٠ إنّ الحَقّ ثابت في الكثرة، هو عدد إذًا إذ أفاق، وهو ذو كثرة وأشبه بأن يكون للحقائق

تَوطئة وتَمهيدًا ومَعالم. فكأنّه وَحدات تشغل محلًّا لما من شأنه أن يستوي عليها. كذٰلك يقول المرء في حياته الحاضرة: «أُريد من المال ومن المنازل كذا قدرًا». فللذَّهب وَحدته،/ ولا يريد المرء أن يُحوِّل العدد إلى ذهب، بل الذَّهب إلى عدد. إنّ لديه العدد مُتوافِرًا ويُحاوِل تَطبيقه على الذَّهب بحيث يتَّفق على الذَّهب أن يكون بِقَدْر كذا ذَهبًا. فلو نشأت الحقائق قبل العدد وشوهِد العدد واقعًا عليها في حين/ يتحرّك الذي يعدُّ بتَحرُّك المعدودات، لَغَدت المعدودات بالقَدْر الذي كانت عليه عن طريق الاتِّفاق ولا عن تَصميم مُخطَّط. وإن لم تكن في قَدْرها بالمُصادَفة، كان العدد سابقًا بِحُضوره وسَبَبًا لِقَدْرها. وهٰذا يعني أنّ ما نشأ أصاب قَدْره والعدد قائم حَقًّا، فأصاب كلّ شيء من الوَحدة حتّى أصبح شيئًا واحدًا./ فإنّ الشَّيء شيء حَقًّا يأخذه من الحَقّ ما دام الحَقّ حَقًّا من تلقاء ذاته، كما أنّ الشَّيء واحد يأخذه من الواحد في حَدّ ذاته أيضًا. وإن غَدا الواحد الواقع على الأشياء ذا كثرة في الآن نفسه، كان الشَّيء شيئًا واحدًا، ما تكون عليه الثَّلاثة واحدًا؛ وكذٰلك القول في الحقائق كلّها إنّها أمر واحد. ولا يعني ذٰلك أنّ الواحد يكون على وجه الواحد الفرد، بل على الوجه الذي تقوم عليه الآلاف ثابتة في وَحدتها أو كلّ عدد آخر مهما يكن. لنفترض قائلًا يقول في أشياء نشأت إنّها بالآلاف./ إذا ذكر المحصيُّ آلافًا، فإنّه لا يعني أنّ الأشياء من تلقاء ذاتها تتلفَّظ بالآلاف مثلما أنها تظهر ألوانها، بل هو الفِكْر الذي دَلَّ على قَدْرها. وإذا لم يَدلّ الفِكْر على ذٰلك، ولا قِبَل للمحصيّ بِتَقدير كَثرتها، فكيف تكون دَلالته؟ إنّها تكون بِكَونه هو عالمًا بالاحصاء، هٰذا إن كان بالعدد عَليمًا./ فأن تجهل تلك الحقيقة الروحانيّة قَدْر الكثرة ما هو، إنّما هٰذا أمر غير معقول، بل هو أمر مُستَحيل. مثل ذٰلك مثل مَن يقول في الخيرات قولًا. فإمّا أن يعني بِقوله الخيرات في حَدّ ذاتها، وإمّا أن يقول الخير في هٰذه الأشياء من حيث إنّه طرأ عليها عَرَضًا. إن كان يعني الأوَّليات، كان قوله في الأُقنوم الأوَّل. وإن عني بالخير ما يَطرأ منه عَرَضًا/ على الأشياء، وَجَب القول في الخير إنّ له حقيقة تقع عَرَضًا في الأشياء الأُخرى. فإمّا أن تكون هٰذه الحقيقة هي السَّبب الذي يجعل الخير في غيره، وإمّا أن تكون الخير المحض بالذات أي ذٰلك الذي كان شأنه أن يُبدِع الخير طَبْعًا. وكذٰلك القول في مَن يُثبِت العدد واقعًا على الحقائق، مثل العَشريَّة: فإمّا أن يُثبِت العَشريَّة قائمة في ذاتها، وإمّا أن يعني الأشياء التي تطرأ العشريَّة عَرَضًا عليها،/ فيَضطرّ إلى افتراض تلك العَشريَّة القائمة في ذاتها وهي ليست آنذاك سوى عَشريَّة فقط. فلا بُدَّ إذًا، إن قيلت العَشريَّة في الحقائق، من أمرين: إمّا أن تكون الحقائق ذاتها هي العَشريّة، وإمّا أن تكون قبل الحقائق عَشريّة أُخرَى هي العَشريَّة ذاتها وليست أمرًا آخر. والذي لا بُدَّ من إبرازه بِوَجْه عامّ هو أنّ كلّ ما يُقال في شيء آخر،/ فإمّا أن يكون واردًا إلى هٰذا الشَّيء من غيره، وإمّا أن يكون تحقيقًا للشَّيء ذاته. وإن كانت المَقولة بحيث لا تُغادر المَقولة فيه طورًا وتَحضر إليه طورًا آخر، بل تكون دائمًا، ثمّ

يكون الآخر ذاتًا، غَدَت المَقولة هي ذاتها ذاتًا ولم تكن المقولة فيه أوفر منها ذاتيّة. أمّا أن نُسلِّم بأنّها ذات، فإنّها على كلّ حال حقيقة من الحقائق وهي قائمة حَقًّا. فإن استطعنا أن/ نَتصوَّر هٰذا الشَّيء بدون تحقُّقه، كان تَحقُّقه، مع ذٰلك، لا يختلف عنه بِحال، بل نحن الذي نجعله، في تَصوُّرنا، عنه مُتأخِّرًا. وإن لم تَنفع الحيلة في أن نَتصوَّره بدون تحقُّقه، مثلما هو الأمر في الإنسان مع قيامه في الوَحدة، فإنّا نُصبِح بين أمرين: إمّا ألّا يكون التَّحقُّق مُتأخِّرًا بل قائمًا مع الشَّيء ذاته، وإمّا أن يكون مُتقدِّمًا على هٰذا الشَّيء حتّى يقوم الشَّيء ذاته به. أمّا نحن/ فنقول في الواحد أنّه مُتقدِّم، وكذٰلك في العدد أيضًا.

١١ إن قال قائل في العَشريَّة إنّها وَحدات هٰذا قَدْرها، قُلْنا: إن سلَّم بأنّ الوَحدة قائمة حَقًّا، فلماذا يُسلِّم للوَحدة الواحدة بالقيام حَقًّا وليس للعشرة؟ وما دام للوَحدة الواحدة قيام في الذات، لماذا لا يصحُّ ذٰلك في الوَحدات الأُخَر؟ ينبغي ألّا تُقرَن الوَحدة الواحدة بِحَقيقة واحدة من الحقائق مهما/ تكن إذ إنّ هٰذه الحال تُؤدّي إلى نفي الوَحدة على كلّ حقيقة من الحقائق الأُخرى. ولٰكن إن وَجَب في كلّ حقيقة من الحقائق الأُخرَى أن تكون واحدة في ذاتها، كان للواحد معنى مُشترَك. إنّه ذو حقيقة واحدة تُقال في أشياء كثيرة، وهي التي قُلْنا فيها إنّها لا بُدَّ لها من أن تكون قائمة بذاتها قبل أن تُشاهَد في أشياء كثيرة. فإن شوهِدت الوَحدة في شيء ثمّ في شيء آخر،/ وكانت في هٰذا الشَّيء الآخر حاضرة، لا يتمّ القيام بالذات لِوَحدة واحدة فقط، فتكون الوَحدات عندئذٍ وَحدات كثيرة. وإن لم يكن إلّا تلك الوَحدة الأُولى، كانت مُتَّصِلة، على وجه الإطلاق، إمّا بالحَقّ الأعظم وإمّا بالواحد الأعظم. فإن كانت مُتَّصِلة بالحَقّ الأعظم، باتت الوَحدات الأُخرَى بالاشتراك في الاسم ولم تكن في مُستوَى الوَحدة الأُولى./ وإن شئنا فلْنقل في العدد آنذاك إنّه مُؤلَّف من وَحدات مُتباينة، وإنّ التَّبايُن في الوَحدات يُقاس بقدر ما تكون وَحدات. وإن كانت مُتَّصِلة بالواحد الأعظم، فما هي حاجة الواحد الأعظم، حتّى يكون واحدًا، إلى تلك الوَحدة؟ وإذا استحال الأمر في الحالتين كلتيهما، أصبح لا بدَّ من واحد يكون واحدًا فقط ثمّ شيئًا آخر، أو واحدًا بسيطًا مُفارِقًا بحَدّ ذاته، قبل أن يُنطق بشيء أنّه واحد/ أو أن يُتصوَّر. فإن كان في الملأ الأعلى الواحد المُستقِلّ عن الشَّيء الذي يُقال عنه إنّه واحد، لماذا لم يكن واحد آخر يقوم في ذاته؟ فيُصبح كلّ واحد على حياله وَحدات كثيرة، ويكون الكلّ واحدًا ذا كثرة. هٰذا ولْننظر الآن إلى الطَّبيعة وهي كأنّها تُوَلِّد الأُمور على التَّوالي، أو كانت قد ولَّدتها ولم تقف عند كلّ أمر ولَّدته بل كأنّها أحدثت الأُمور أمرًا بعد أمر باستمرار مُتواصِل./ فإذا سارت ضمن حُدودها وأسرعت في الكفّ عن سَيرها، ولَّدت الأعداد الصُّغرَى. أمّا إذا جاوزت المزيد في تحرُّكها، لا على غيرها، لٰكن في

حركاتها هي ذاتها، جعلت الأعداد قائمة في ذاتها. وما دامت على هٰذه الحال وفَّقت بين الأعداد عددًا عددًا، وبين جُملَة الأشياء شيئًا شيئًا وكلّ حقيقة من الحقائق./ وهي آنذاك على بصيرة، إن لم ينسجم الشَّيء مع عدده كلًّا بكلّ، من أنّها أمام أمرين: إمّا ألّا يكون الشَّيء، وإمّا أن يخرج عن حُدوده فهو شيء آخر ليس له عدد أو معنى.

١٢ رُبَّ قائل يقول في الواحد والوَحدة إنّهما ليس لهما قيام في الذات إذ إنّ «واحدًا» لا يكون إلّا بأن يكون شيئًا هو واحد. بل الواقع هو أنَّ انفعالًا ما يقع في النَّفْس لدى اتِّصالها بكلّ حقيقة من الحقائق. فنُجيب أوَّلًا: وأيُّ مانع يمنع، لدى ذكرنا الحَقّ، من أن نقول فيه إنّه انفعال يقع في النَّفْس، ومن أن ننفي على كلّ شيء كونه حَقًّا؟ وإن قيل إنّ الحَقّ يُنبِّه ويَصدم ويُحدِث صورة/ لدى الاتِّصال به، فإنّا نرى النَّفْس تُنبَّه وتتلقَّى صورة لدى الواحد أيضًا. وبعد، فهل هٰذا الانفعال أو التصوُّر في النَّفْس واحد أو ذو كَثرة؟ إذا قُلْنا إنّه ليس واحدًا، لم نأخذ الواحد من الشَّيء ذاته إذ إنّا نفينا عليه كون الواحد مُستقرًّا فيه. إنّ الواحد حاصل فينا إذًا،/ وهو في النَّفْس مُستقلًّا عن الشَّيء واحد. أَجَل إنّا نستمدّ الواحد من الخارج إذ نتلقَّى عِرفانًا ما أو انطباعًا كأنّه في الشَّيء صورة منه تُرِدَنا. فالذين يذهبون إلى أنّ مفهوم الأعداد والواحد هو أحَد أنواع ما «يدَّعونه لديهم من الصُّوَر»، إنّما يُسلِّمون للقيام في الذات بوجوه مثل التي وصفنا،/ ما دام يُقابِل بعض تلك المفاهيم قيام في الذات. وسيكون لنا معهم، في هٰذا الموضوع كلام يَرِدُ في حينه. لٰكنّهم لن يُسلِّموا بذٰلك إن ذهبوا في تعليل مفهومنا إلى أنّه مُتأخِّر ينبعث من الأشياء ويُنشِيء فينا حالة أو تَصوُّرًا: كأن تقول مثلًا «هٰذا الأمر» أو «هٰذا الشَّيء» أو أيضًا «الجمهور» «العيد» و«الجيش» و«الكَثرة». فإنّ الكَثرة ليست سوى الأشياء التي نقول إنّها كثيرة،/ وليس العيد سوى الجَماهير المُحتشِدة المُبتهِجة بالشَّعائر الدينيَّة. وكذٰلك القول في الواحد. عندما نذكره لا نتصوَّره شيئًا قائمًا على حِياله، مُنفصِلًا عن الأشياء الأخرى. وما أكثر ما جاء من هٰذا القَبيل، كاليَمين مثلًا و«الفَوق» وما يُخالِفهما. فما عسى أن يعني،/ نظرًا إلى القيام في الذات، «كون الشَّيء على اليَمين» سوى أنّه هنا أو هناك واقفًا أو جالسًا؟ وكذٰلك القول في الجهة «فَوق»: فَلِناحية وَضْع من هٰذا القَبيل أو بأحرى في ذٰلك المكان من العالَم الكُلِّيّ ونقول عنها إنّها «فوق»؛ وهناك جهة أُخرَى نقول فيها إنّها «تحت». كلّ هٰذه الأقوال يجب الجواب عليها بأنّ قيامًا في الذات يتحقق في كلّ شيء من هٰذه الأشياء./ على أنّ هٰذا القيام لا يكون واحدًا معها كلّها، سواء أكان من حيث عَلاقة بعضها ببعضها الآخر، أم كان من حيث علاقتها كلّها بالواحد. فلا بُدَّ من أن نقف عند كلّ قول من تلك الأقوال ونتَّخذه على حِياله.

١٣ كيف يكون من المعقول أن ينشأ العِرفان بِوَحدة المحلّ من المحلّ ذاته، وبِوَحدة الإنسان من الإنسان المَحسوس، وكذٰلك القول في كلّ حيوان آخر مهما يكن أو في الحجر مثلًا؟ أليس الشَّيء الذي يظهر شيئًا ووَحدته شيئًا آخر تختلف عنه في ما تكون عليه في ذاتها؟ فإنّه لا يسع الذِّهن آنذاك أن يُطلق «الواحد» على غير الإنسان مثلًا. / ثمّ مثلما كان الذِّهن لا يتحرَّك عبثًا في ما يتعلَّق باليَمين وما هو قبيلها، بل يرى وضعًا مُختلِفًا فيقول «هنا» كذٰلك ينطق بالواحد إذا رأى شيئًا. فليس أمره أمر حال واهية، وهو لا يذكر الواحد إلّا بشيء عليه يرد. ولا يذكر ممّا ذكره بمعنى أنّ الشَّيء قائم وحده وما من شيء غيره، إنّما يعني بقوله «ما من شيء غيره» واحدًا آخر. / فضلًا على أنّ هٰذا «الآخر» أو «المُخالِف» إنّما هو أمر يأتي بعد ذٰلك. فإنّ الذِّهن، ما لم يستند إلى الواحد، لا ينطق «بالآخر»، أو «بالمُخالِف»؛ وعندما يقول في الشَّيء إنّه وحده، إنّما يعني واحدًا هو وحده، فيكون قد نطق «بالواحد» قبل أن ينطق به «بأنّه وحده». ثمّ إنّ القائل، قبل أن يقول «الواحد» في غيره، هو ذاته واحد؛ والشَّيء الذي يتناوله بِقَوله هو واحد أيضًا، / قبل أن يقول أو يتصوَّر فيه شيئًا. فإمّا أن يكون القائل واحدًا، وإمّا أن يكون أكثر من واحد أي ذا كثرة. وإن كان ذا كَثرة، فقد كان حُضوره وهو من قَبْل واحد. وبعد، فإنّ الذِّهن عندما يذكر كثرة، يذكر أكثر من واحد، وعندما يذكر جيشًا يتصوّر مُسلَّحين كُثُرًا مُنتظِمينَ في وَحدة. ولمّا لم يكن الذِّهن ليدع الجيش، على كونه ذا كثرة، باقيًا على كثرته جعل الوَحدة فيه بوجه ما أمرًا واضحًا. / فإمّا أن يُمدَّ بالوَحدة وهي ليست مُتوافِرة للكَثرة، وإمّا أن يتبيَّن بِحِدَّته الوَحدة البارزة من النِّظام فيسوق ذا الكَثرة في طَبْعه إلى الوَحدة. فإنّ الواحد في ذٰلك كلّه ليس شيئًا باطلًا، كما أنّه ليس كذٰلك في المنزل وهو واحد بحجارته الكثيرة، ولو كان الواحد بأن يُقال في المنزل أحرى. وإن كان جديرًا بأن يُقال إنّه واحد، / وكان ذٰلك أجدر أيضًا بما لا يتجزَّأ، فإنّما في هٰذا، لأنّ الواحد حقيقة مُتحقِّقة وقائمة في ذاتها لا مُحالة. من المُستَحيل أن يُقال «الأحرى» في ما ليس شيئًا. بل نقول الذات في كلّ حِسِّيّ من الحِسِّيّات، ونقولها أيضًا في الروحانيّات فنجعلها بِنَوع «أخصّ» في الروحانيّات، مُفترِضين/ وُجود «الأحرى» و«الأخص» في «ما يكون حَقًّا»، ما دام الحَقّ بأن يقوم في الذات، حتّى الحِسِّيَّة، «أحرى» منه بأن يكون في الأجناس الأُخرى. ومثلما نقول ذٰلك في الحَقّ، نقوله أيضًا في الواحد إذ نُشاهِد له «أحرى» و«أخصّ» في الحِسِّيّات وحتّى اختلافًا «بالأحرى» في الروحانيّات. فهو قائم حَقًّا من الوُجوه كلّها/ على أن يُقال في قيامه الحَقّ إنّه عائد إلى الواحد الأعلى. إنّما الذات والحَقّ فكلاهما أمر روحانيّ لا حِسِّيّ ولو كان للحِسِّيّ منهما نصيبه. وكذٰلك القول في الواحد أيضًا: نُشاهِده من خلال الحِسِّيّات وقد أصابت منه بالاشتراك، لٰكنّ الذِّهن يُدرِكه أمرًا روحانيًّا وبطريقة العِرفان، فيعرف أمرًا من خلال أمر آخر لا يراه. لقد كان له بهٰذا الأمر الآخر معرفة سابقة إذًا. / فإن كان

للذِّهن بذٰلك الأمر معرفة سابقة، وما دام الأمر الروحانيّ المُعيَّن والحَقّ شيئًا واحدًا، فإنّ الذِّهن عندما يذكر أمرًا واحدًا مهما يكن، يذكر الواحد أيضًا. وكذٰلك القول في الاثنينيّة والكَثرة. وإذا كان تَصوُّر الشَّيء أو القول فيه أمرًا مُستَحيلًا بِدون الواحد أو الاثنين أو عدد آخر مهما يكن، كيف يجوز في ما يستحيل بِدونه تَصوُّر الشَّيء أو القول فيه ألّا يكون حَقًّا؟/ فإنّ ما غدا بُطلانه مانع من تَصوُّر الشَّيء مهما يكن أو من القول فيه، يَستحيل عليه القول بأنّه لم يكن حَقًّا. بل إنّ ما يحتاج إليه من كلّ وجه لوُجود قول أو تَصوُّر، يَنبغي أن يكون حاضرًا بَحُضور سابق للقول أو التَّصوُّر؛ وإنّما على هٰذا المعنى نعمد إليه لِوُجود الأمرين كليهما. وإن لم يكن من الواحد بُدٌّ لقيام كلّ ذات في ما هي عليه في ذاتها، (إذ إنّ الشَّيء لا يكون حَقًّا/ ما لم يكن واحدًا)، كان الواحد قبل الذات ومُولِّدًا للذات. ولذٰلك كان واحدًا حَقًّا، ولم يكن حَقًّا ثمّ واحدًا بعد ذٰلك. ففي كونه حَقًّا وواحدًا كونه ذا كثرة، في حين أنّ كونه واحدًا لا ينطوي على الحَقّ إلّا إذا وضعه وهو يميل طَبْعًا إلى تَولُّده. إنّ القول «هٰذا الشَّيء» ليس قولًا عبثًا، بل يعني قيامًا في الذات له دلالته ويُقابِل إسم الشيء ذاته./ ثمّ إنّه حُضور ما، وهو ذات أو حقيقة أُخرَى من الحقائق. فلا يدلّ «هٰذا الشَّيء» على عبث ما، وليس حالًا من أحوال الذِّهن واقعًا على باطل. بل إنّه الشَّيء ثابت في محلّه وكأنّه لو أقبلنا على الشَّيء في حدِّ ذاته مهما يكن وذكرنا إسمه الذي به ينفرد.

١٤ أمّا ما وَرَد مُتعلِّقًا بالتَّضايف، فالقول الصَّواب فيه هو أنّ الواحد ليس بحيث يفقد حقيقته إذا انفعل غيره ولم ينفعل هو بِحال. بل ينبغي له، إن غدا شأنه أن يبطل في كونه واحدًا، أن يكون قد أصيب بالحِرمان من الوَحدة بعد تَجزُّئه إلى اثنين أو أكثر. وإذا أصبح العِظَم/ الواحد، بعد تجزُّئه، عظمين ولم يبطل كونه عظمًا، فإنّما يُعلَّل ذٰلك، لا مَحالة، بأنّه كان مع المحلّ، زائدًا عليه وكامنًا فيه، ذٰلك الواحد الذي فقده العِظَم وقد أفسده التَّجزُّؤ. وبعد، فإنّ ما يحضر في الشَّيء ذاته طورًا، ويغيب عنه تارة، كيف لا نُصنِّفه حيثما نجده في الأُمور التي تكون حَقًّا؟ إنّه يطرأ عَرَضًا على هٰذه الأُمور،/ لٰكنّه قائم في ذاته حسب ما يظهر عليه في الحِسِّيّات أو يكون في الروحانيّات: يقع عَرَضًا في ما كان عنه مُتأخِّرًا، ويقوم في ذاته في الروحانيّات، في المقام الأوَّل حيث يكون الواحد ثمّ الحَقّ. وإن قال قائل في الواحد إنّه، ولو لم يتغيَّر، يبطل في كونه واحدًا إذا أقبل شيء آخر، بل يُصبِح اثنين، كان قوله قولًا باطلًا. فإنّ الواحد لا يُصبِح اثنين، ولا ما يُضاف الواحد إليه، ولا هٰذا المُضاف إليه أيضًا، بل يبقى كلّ منهما واحدًا/ مثلما كان عليه. أمّا «الاثنان» فتُقال في المُزدوِج من الطَّرفين على أن يُقال في الواحد في كلّ من الطَّرفين باقيًا على حاله. فليست «الاثنان» أو «الاثنينيّة» في حدّ ذاتها بعلاقة.

أجل لو كانت «الاثنان» قائمة على التّلاقي بين أمرين، وكان التّلاقي يعني حمل الشَّيء شَيئين،/ فربَّما أمست «الاثنان» و«الاثنينيَّة» عَلاقة في هٰذه الحال. لٰكنّ الواقع هو أنّ «الاثنينيَّة» تُشاهَد في حال تُخالِف هٰذه الحال: إنّما تنشأ «الاثنان» بتَجزُّؤ الشَّيء الواحد مهما يكن. ليست «الاثنان» تَلاقيًا أو تَجزُّؤًا حتّى تكون عَلاقة؛ وكذٰلك القول في كلّ عدد. فإن كانت العَلاقة هي التي تُولِّد شيئًا، استحال/ على العَلاقة المُخالِفة أن تُولِّد الشَّيء ذاته بحيث يكون هٰذا الشَّيء هو والعَلاقة أمرًا واحدًا. فما عسى أن يكون السَّبب أصلًا؟ إنّ كون الشَّيء واحدًا هو بِحضُور الوَحدة، واثنين بِحضُور الاثنينيّة، مثلما أنّ كونه أبيض بِحضُور البَياض وَحَسنًا بِحضُور الحُسْن وعادِلًا بأن يكون العدل حاضرًا. أو إنّه ينبغي لذٰلك ألّا نتصوَّره كائنًا حَقًّا، بل نُعلِّله بعلاقات تكون فيه قائمة. بهٰذا المعنى يكون العدل/ عن طريق عَلاقة مُعيَّنة بأمور معيَّنة، ولا يكون الحُسْن بِكَوننا على حال نجد معها في الشَّيء ذاته ما بوسعه أن يجعلنا عليها، ولا يَرِدُ معها على الشَّيء الذي يُظهِر حُسْنًا طارىء زائد. عندما ترى شيئًا تقول فيه إنّه واحد، فإنّه كبير أيضًا وحَسَن لا مَحالة.، كما أنّه لك أن تذكر فيه آلافًا من الأوصاف. وما دام/ مُنطوِيًا على العِظَم والمِقدار، وعلى الحَلاوة والمَرارة والأكياف الأُخرَى، فلماذا لا يكون مُنطويًا على الوَحدة أيضًا؟ فإنّه لا يَجوز في كلّ كيف، مهما يكن، أن يكون حَقًّا ثمّ لا يكون الكمُّ حَقًّا هو أيضًا. كما أنّه لا يجوز أن يكون الكلّ المُتَّصِل ثمّ لا يكون المُنفصِل، على أنّ المُتَّصِل يَعمد إلى المُنفَصِل في قياساته./ مثلما يكون العظيم بِحُضور العِظَم إذًا، كذٰلك يكون الواحد بِحُضور الوَحدة، والاثنان بِحُضور الاثنينيَّة وهلمَّ جرًّا. أمّا البحث عن الاشتراك كيف نَتصوَّره، فإنّه يَتَّصل بالبحث عن الاشتراك في المُثُل كلّها. لٰكن لا بُدَّ من القول في العَشريَّة إنّها تُشاهَد على وجه إن كانت في المُتَّصِلات، وعلى وجه آخر في المُنفصِلات،/ وعلى وجه ثالث أيضًا في القُوَى المُتوحِّدة المُقدَّرة كَثرتها بالعَشريَّة. ثمّ إنّها ترتقي إلى مقام أعلى أيضًا في الروحانيّات. وهنالك نجد الأعداد وهي لا تُشاهَد في غيرها، بل الأعداد وهي على أشدّ ما يكون حَقًّا ما دامت قائمة في ذاتها، العَشريَّة المُطلَقة بالذات، لا عَشريَّة تضمّ بعضها إلى بعض أمورًا روحانيَّة عشرة./

١٥ فلْنستأنف أحاديثنا السابقة منذ بدايتها ولْنقل في الحَقّ الكُلِّيّ إنّه هو ذٰلك الذي كان الحَقّ حَقًّا، وإنّه روح وحيوان كامل، وإنّه يشتمل على الحيوانات كلّها. أمّا وَحدته، فإنّ حَيواننا المَحسوس الكُلِّيّ يحاكيها على قدر استطاعته بالوَحدة التي كانت له. فإنّ المَحسوس في حقيقته مُفلِت من الوَحدة الروحانيّة،/ ما دام شأنه أن يكون مَحسوسًا. ينبغي لذٰلك الحيوان الكُلِّيّ إذًا أن يُمسي العدد الكُلِّيّ أيضًا، إذ إنّه إن لم يكن كاملًا لَغَدا ناقصًا بعدد من الأعداد. وإن لم يكن مُنطوِيًا على الحيوانات بعددها الكُلِّيّ لَما غَدا هو حيوانًا كاملًا من

الوجوه كلّها. فالعدد مُتقدِّم إذًا على كلّ حيوان بما فيه الحيوان الكُلِّيّ الكامل. ثمّ إنّ الإنسان يكون في العالَم الروحانيّ/ على قَدْر ما يكون حَقًّا، وكذٰلك القول في الحيوانات الأُخرَى؛ والعالَم الروحانيّ كامل بِقَدْر ما كان حيوانًا. حتّى الإنسان الحِسِّيّ، إنّما هو جُزء من العالَم الكُلِّيّ من حيث إنّ هٰذا العالَم حيوان؛ وكلّ حيوان أيضًا، من حيث كونه حيوانًا، إنّما يكون في ذٰلك الحيوان الروحانيّ. هٰذا وإنّا نجد في الروح أيضًا، بِقَدْر ما كان روحًا، الأرواح الفرديَّة كلّها وإنّ كلًّا منها لَجُزء من أجزائه، فيكون العدد مَقولًا فيها أيضًا. وهٰكذا لم يكن العدد إذًا، حتّى في الروح،/ أصلًا. إنّه في الروح بمعنى أنّه المقدار الذي تكون به تَحقُّقات الروح، وتَحقُّقات الروح هي العَدالة والحِكمة والفَضائل الأُخرَى والعِلْم، وكلّ ما إن اشتمل الروح عليه روحًا حَقًّا. وكيف يكون العِلْم فيه لا في غيره؟ لأنّ العالم هنا والمَعلوم والعِلْم، إنّما يكون ذٰلك كلّه بعضه مع بعض وهو شيء واحد./ وكذٰلك القول في الأُمور الأُخرى. لذٰلك كان كلّ أمر من هٰذه الأُمور في الروح أصْلًا وليست العَدالة فيه عَرَضًا. إنّما تكون عَرَضًا في النَّفْس وبقَدْر ما تكون النَّفْس نفسًا. بل بأن يكون ذٰلك كلّه في النَّفْس بالقُوَّة أحرى، وهو في النَّفْس مُحقَّقًا، ما دامت النَّفْس تُوجِّه وجهها إلى الروح وتتَّحد به. ثمّ يأتي الحَقّ بعد ذٰلك وفيه يكون العدد. مع العدد يُولِّد الحَقّ الحقائق مُتحرِّكًا بِمُقتَضى العدد،/ جاعلًا الأعداد سابقة بِوُجودها قيام الحقائق في ذواتها، مثلما أنّ وَحدته تربطه هو الحَقّ بالأوَّل. أمّا الأعداد فلا تعود تربط الأشياء الأُخرى بالأوَّل، إذ إنّه يكفي بالحَقّ أن يكون مُرتبِطًا به. ثمّ إنّ الحَقّ إذا أصبح عددًا ربط الحقائق به. فإنّه ينشطر، لا من حيث كونه واحدًا، بل تبقى وَحدته./ وإذا انشطر وَفْقًا لِما كان عليه في حقيقته إلى القدر الذي أراده، تبيَّن هٰذا القَدْر كم يكون ووَّلد العدد الذي كان فيه حاضرًا. فإنّه انشطر بِقُوَى العدد وولَّد من الحقائق على قَدْر ما كان العدد. فالعدد الأوَّل والحَقّ إنّما هو الأصل والمُعين لقيام الأُمور كلّها في ذَواتها إذًا./ ولذٰلك كان كلّ جُزء من الجُزئيّات حَقًّا هنا أيضًا مع العدد. فإذا تلقَّى الشَّيء عددًا غير عدده أحدث شيئًا آخر أو لم يُحدِث شيئًا قَطُّ. على أن تكون هٰذه الأعداد هي الأعداد الأولى بمعنى أنّها مَعدودة. أمّا الأعداد الواقعة في الأشياء الأُخرَى فيحصل فيها الوَصْفان كلاهما: إنّها مَعدودة من حيث كونها مُشتقَّة من الأعداد الأولى؛ ومن حيث إنّها تُجانِس هٰذه الأعداد الأُولى فهي تُحصي الأشياء الأُخرى، فتكون أعدادًا تَعُدُّ/ وتُعَدّ. فإلى ماذا نَعمد للقول بالعَشرة ما لم نَعمد إلى ما لَديها من أعداد؟

١٦ رُبَّ قائل يقول: هٰذه الأعداد التي نقول فيها إنّها الأُولى وإنها الأعداد حَقًّا، أين تجعلونها وإلى أيّ جنس من جنس الحقائق تَردُّونها؟ فإنّ الجميع يَرَون أنّها في «الكمّ» ولقد ذكرتم «الكمّ» أنتم أيضًا في ما سبق إذ ذهبتم إلى أنّ للمُنفصِل وُجوده بين الأُمور مثل المُتَّصل./

ثمّ إنكم تقولون في هٰذه الأعداد إنّها أعداد الحقائق الأوّليّة وإنّ إلى جانبها أعدادًا أُخرَى تَصِفونها بأنّها أعداد تَعُدّ. فقولوا لنا كيف تُرتِّبون بين ذٰلك كلّه، إنّ فيه لَمُشكِلة عظيمة. ثمّ إنّ الواحد الكامن في الحِسِّيّات هل هو كمٌّ ما أو هو الواحد وقد وقع كذا مَرَّة، فكان هو أصل الكمِّ فقط/ ولا الكمّ بالذات؟ وإن كان هو الأصل، فهل يُجانِس الكمّ أو يُخالِفه جنسًا؟ فأَنْصِفوا واشرحوا لنا هٰذه المسائل كلّها. يجب علينا الجواب إذًا، مُنطلِقينَ ممّا يلي، مُعتمِدينَ الحسِّيّات أوّلًا في قولنا. إنّك إن أدركت شيئًا مع آخر وقلت اثنين، كأن تقول كَلْبًا/ ورَجُلًا أو رَجُلينِ أو أكثر، عَشرة رجال أو عَشريَّة من الرِّجال، فليس هٰذا العدد ذاتًا، حتّى بمعنى ما تكون الذات عليه في الحِسِّيّات. إنّما هو كمٌّ فقط. ثمّ إذا قسَّمته إلى وَحدات وجعلت هٰذه الوَحدات أَجزاء في تلك العَشريَّة أحدثت للكمِّ أصله وتَصوَّرته. فإنّ وَحدة في العَشرة ليست وَحدة في حَدِّ ذاتها./ أمّا إذا أخذت الإنسان بِحَدِّ ذاته وقُلْت فيه إنّه من وجه ما عدد، فهو مثلًا إثنينيَّة، حيوان وناطق، فما عُدْنا أمام المعنى ذاته هنا. بل إنّك مُستقرئًا ومُحصيًا إنّما تُحدِث كمًّا. ولٰكنّك أن تَعتمد المحلّ ذا الطَّرفين اللَّذين كلّ منهما واحد، وكلّ منهما مُسهِم في قيام الذات ومُتوحِّد في ذاته، إنّما يُشير إلى عدد/ آخر، هو العدد الذاتيّ. ثمّ إنّ هٰذه الاثنينيَّة ليست مُتأخِّرة ولا تعني كمًّا واردًا على الشَّيء من الخارج فقط، بل تدلُّ على ما يكون كامنًا في الذات وعلى ما يجعل الشَّيء مُتماسِكًا في حقيقته. فإنّك لا تُحدِث عددًا هنا إذ تَستقرِىء أشياء قائمة في ذواتها حَقًّا ولم يَتمَّ لها هٰذا القيام في الذات بِكَونها مَعدودة./ ولَعمري، ما عسى أن يُزاد على الذات لدى إنسان إذا أُحصِيَ مع آخر؟ فإنّك لا تَجد قَطُّ وَحدة، مثلما يكون الأمر في الجَوقة، بل قيام العَشرة ذاتها التي تُحصى بها الرجال، إنّما يكون فيك أنت الذي تُحصي. كما أنّ قولك لا يعني العَشريَّة في هٰؤلاء الرِّجال الذين تُحصيهم ما داموا لا ينتظمون في وَحدة. بل إنّك أنت الذي تُحدِث هٰذه العَشرة إذ تُحصي وتُحدِّد بِالكَمّ./ أمّا في الجَوقة فلَديك أمر ما مُستقِلّ في الأفراد، وكذٰلك القول في الجيش أيضًا. وكيف يكون العدد فيك؟ أمّا أمر العدد الباطن السابق للإحصاء فإنّه أمر آخر. أمّا العدد الناشىء من ظُهوره خارجًا عنك نظرًا إلى الذي فيك فإنّه تَحقُّق لتلك الأعداد أو لِما يُناسِبها إذ تُحصي أنت وتُولِّد العدد. ففي هٰذا التَّحقُّق إنّما تُحدِث أنت العدد قائمًا،/ مثلما أنّك، ماشيًا، تُحدِث حركة ما قائمة. وما هو الوجه الآخر الذي يكون عليه العدد الباطن فينا؟ إنّه يكون عدد ما نحن عليه في ذَواتنا. يقول أفلاطون في ما نحن عليه في ذواتنا إنّ «له من العدد ومن النَّغَم نصيبًا»، وهو بِدَوره عدد ونَغَم. ويقول قائل في ما نحن عليه في ذواتنا إنّه ليس جِسْمًا ولا عظمًا./ فإنّ النَّفْس عدد إذًا، ما دامت هي ذاتًا. أمّا عدد الجسم فإنّه ذات بمعنى ما يكون الجسم عليه. وأمّا عدد النَّفْس فَذَوات بمعنى ما تكون النُّفوس عليه. وما في الروحانيّات من أمر هو أنّه إن كان الحيوان بِذاته هنالك ذا كَثرة، وكانت كَثرته مثلًا، ثُلاثيّة،

باتت هٰذه الثُّلاثيَّة في الحيوان شيئًا ذاتيًا. أمّا الثُّلاثيَّة التي كانت ولَمَّا تحلّ في الحيوان، بل كانت ثُلاثيَّة في الحَقّ مُطلَقًا، فإنّها تكون للذات أصلها. وإن عددت حيوانًا ثمّ حسنًا، فكلّ منهما واحد في ذاته،/ أمّا أنت فقد وَلَّدت فيك عددًا وحقَّقت كمًّا واثنينيَّة. أمّا إذا قُلْت في الفَضيلة إنّها أربعة أقسام، قابَلتك أربعيَّة ما حَقًّا، أعني أجزاء الفضيلة وهي مُتوحِّد بعضها مع بعض. وهي وَحدة رُباعيَّة، أعني الشَّيء ذاته، تُوفِّق بينها وبين الأربعيَّة التي فيك.

١٧ وبِأَيِّ معنى يكون العدد الذي يوصَف بأنّه ليس له نهاية؟ إنّا في أقوالنا السابقة نُسلِّم بأنّ له حَدًّا. وهٰذا هو الصَّواب، إن كان عددًا حَقًّا، إذ إنّ ما ليس له نهاية يُخالِف ما كان عددًا. لماذا نقول في العدد إذًا «إنّه ليس له نهاية»؟ هل نقول بذٰلك مثلما نقول في الخَطّ إنّه ليس له نهاية؟/ ولسنا نعني بِخَطّ لا نهاية له أنّه كذٰلك حَقًّا، بل إنّه يجوز في الخَطّ الأعظم، خَطّ العالَم الكُلِّيّ مثلًا، أن نَتصوَّر خَطًّا أعظم منه. هل يكون الأمر على هٰذه الحال في العدد؟ إذا عُرف كمُّه ما هو، جاز فيه أن يُضاعَف ذِهنًا بِدون أن ترتبط هٰذه المُضاعفَة به. فإنّ التَّصوُّر أو التَّخيُّل الذي لديك، كيف تستطيع أن تربطه بالأشياء؟/ أو إنّما نقول في الخَطّ إنّه ليس له نهاية في الروحانيّات. وإلّا لكان الخَطّ هنالَك بِكَمّ. فإن لم يكن خَطًّا ما بِكَمّ، غَدا شأنه ألّا يكون له نهاية من حيث العدد. أو إنّا نقول في اللانهائيّ إنّه بمعنى آخر آنذاك، لا بمعنى أنّه لا تُدرَك نِهايته. ولٰكن كيف يكون غير مُتناهٍ؟ ألا، إنّ معنى الخَطّ في حَدّ ذاته لا ينطوي على حَدٍّ نَتصوَّره. وما عسى أن يكون في عالَم الروح خَطًّا؟/ وأين يكون؟ إنّه بعد العدد، إذ إنّ الوَحدة تظهر فيه وهو يَنطلق من نُقطَة مُمتدًّا على بُعْد واحد، على ألّا يكون لهٰذا البُعْد كمٌّ يقيسه. ولٰكن أين يكون هٰذا الخَطّ؟ أيكون فقط في الذِّهن وكأنّه يُحدِّده؟ بل إنّه شيء، أعني شيئًا نورانيًّا. وكلّ ما كان من نوعه، إنّما يكون نورانيًّا وشيئًا عَينيًّا من وجه ما./ فإنّ للسُّطوح وللجَوامد وللأشكال كلّها مَوضِعًا وحالًا، ولسنا نحن الذين نخترع الأشكال صُوَرًا. ويدلُّ على ذٰلك شكل العالَم الكُلِّيّ المُتقدِّمُ علينا، وأشكال أُخرى تكون بقدر ما في الأشياء الطَّبيعيَّة من تشكُّلات طبيعيَّة هي قبل الأجسام لا مَحالة وهي في عالَم الروح غير مُشكَّلة/ مع أنّها هي الأشكال الأوَّليَّة. فإنّها ليست صُوَرًا في غيرها، بل هي ذواتها حقائق ذواتها ولا تحتاج إلى أن تَتمدَّد. فالمُتمدِّد إنّما يُقال في غيره. إنّ في الحَقّ إذًا شكلًا هو واحدٌ أبدًا، وإنّما يَتجزَّأ في الحيوان أو قبل الحيوان. ولا يَتجزَّأ بمعنى أنّه يصبح بمقدار، بل بمعنى أن كل شكل يخصَّص لكل شيء وفقًا لما يكون/ الحيوان عليه، وبمعنى أنه يُخلع على الأجسام السَّماويَّة، فعلى النار السَّماويَّة إن شئت مثلًا، يُخلَع الهَرَم السَّماويّ. ولذٰلك تُريد النار الدُّنيويَّة أن تُحاكي النار السَّماويَّة وهي عن هٰذه المُحاكاة عاجزة بِسَبَب الهيولى. وعلى هٰذه الأشياء تجري الأشياء

الأُخرى، على نحو ما قيل في الدُّنيويّات. أفتكون الأشكال في الحيوان إذًا بِقَدْر ما يكون هو حيوانًا؟ كلّا! بل تكون في الروح قبل ذٰلك. أجَل إنّها في الحيوان. ولو/ قام الحيوان مُشتمِلًا على الروح، لَكانت الأشكال في الحيوان أوَّلًا. أمّا إن كان الروح قبل الحيوان رُتبَة أصبحت الأشكال في الروح أوَّلًا. ولٰكن ما دامت النُّفوس قائمة في الحيوان الكامل، كان للروح التَّقدُّم. بَيْد أنّ أفلاطون يقول في الروح إنّه «يُشاهد ذٰلك القَدْر كلّه في الحيوان الكامل». وإن كان يُشاهَد أصبح مُتأخِّرًا. إلّا أنّه يعني بقوله/ «يُشاهِد» أنّ الحيوان يُقدِّم في ذاته بتلك المُشاهَدة. فإنّ المُشاهِد لا يختلف عن المُشاهَد، بل الكلّ واحد في عالَم الروح: فالعِرفان يَشتمل على الكُرَة مُنزَّهة، أمّا الحيوان فيَشتمل عليها كُرَة حيوان.

١٨ مهما يكون الأمر، فإنّ للعدد في الملأ الأعلى حَدًّا. إنّما نحن الذين نَتصوَّر المَزيد على ما كان منه مُفترَضًا، فيكون ما ليس له نهاية نتيجة إحصائنا بهٰذا المعنى. أمّا في عالم الروح فيستحيل على التَّصوُّر أن يَتجاوز ما تصَوَّرناه. فقد كان المزيد حاضرًا ولم يَفُتنا، بل لم يكن شأنه أن يَفوته قَطُّ عدد مهما يكن، حتّى يُضاف إليه عدد مهما يكن. لٰكنّ شأن العدد هنالك ألّا يكون/ مُتناهِيًا لأنّه ليس قياس به يُقاس. ولَعمري، بماذا يُقاس؟ فإنّ العدد القائم هو العدد كلّه، واحدًا حَقًّا، حاضرًا بعضه مع بعض، كاملًا لا يُحيط به حَدّ مهما يكن، بل هو بذاته حَقًّا ما كان عليه في ذاته. فإنّ حقيقةً من الحقائق لا تُحَدُّ بِحَدٍّ مُطْلَقًا، بل المَحدود والمَقيس هو ما يحلُّ بينه وبين أن يَجري إلى ما ليس له نهاية،/ فيَحتاج إلى قياس. أمّا الروحانيّات فهي أقيسَة كلّها، وهي بذٰلك حَسَنَة كلّها. فإنّ الملأ الأعلى من حيث كونه حيوانًا هو الحُسْن، ذو الحياة الفُضلَى، لا تَنقصه قَطُّ حياة، كما أنّ الموت لا يَشوب حياته. لا موت ولا قبول للموت! كما أنّ حياة الحيوان القائم في ذاته ليست حياة خاوية، بل هي الحياة الأُولى/ الأشدّ إشراقًا والأكثر بِصَفْوالحياة حَظًّا والّتي شأنها شأن النور. من تلك الحياة الروحانيَّة تَستمدُّ النُّفوس حياتهنَّ هُنَّ أيضًا، ويُصْطَحَبْنَ بها إذ يأتين إلى هٰذا العالَم. فإنّ ذٰلك الحيوان يعرف لماذا يَحيا وإلى ماذا تَتوجَّه حياته وممّاذا تنطلق: فحياته خارجة ممّا تتوجَّه إليه. تَحفُّ به حكمة الأُمور كلّها والروح الكُلّيّ أيضًا مُتَّحدين به قائمين معه،/ يضفيان عليه ألوان الخير أشدّه ويَنفحانه بالحكمة فيجعلان حُسْنه جلالًا فوق جلال. فإنّ الحياة الفاضلة لهي الكرامة وهي الحُسْن حَقًّا حتّى في هٰذه الدُّنيا، ولو كانت تُشاهَد متعكِّرة؛ إنما تشاهَد هنالك في صفائها. فإنها تمدّ البصر بالإبصار وبالقوة،/ فيزداد حياة ويصبح ما يُبصِر بعد أن تكون حياته قد اشتدَّت. ذٰلك بأنّ نَظَرَنا هنا إنّما يقع غالِب الأحيان على ما لا نفس له، وإذا وقع على الأحياء بادَر إليه منها ما كان عديم الحياة، فضلًا على أنّ الحياة الباطنة حياة مَشوبة هي ذاتها. أمّا في عالَم الروح فإنّ كلّ شيء

حيوان ويَحيا بحياة كاملة صافية، حتّى إنّك لو تَصوَّرت شيئًا لا حياة له أشعّ على الفور/ هو ذاته بِحَياته. فإذا شاهدت الذات يَتخلَّل تلك الأُمور، مَنيعًا على كلّ تغير، يمدّها بالحياة وبالمعرفة وبالحكمة التي فيها، وحوَّلت نظرك إلى الأُمور الدُّنيويَّة بعد ذٰلك سخرت من ادِّعائها بأنّها ذات. فمن تلك الذات بقاء/ الحياة وبقاء الروح وثبات الحقائق في أزلها. إن شيئًا لا يخرج منها أو يغيِّرها أو يزعزعها. ثم إن شيئًا لا يقع حَقًّا بَعْدها لِيَتَّصل بها. وإن كان من شيء فبها يكون. وإن كان من شيء يُناقِضها فما يتأثَّر بها لأنّ الشَّيء بِنَقيضه لا يتأثَّر. فإن كان هٰذا النَّقيض/ هو الذات حَقًّا لما استطاعت الذات أن تُنشِئه؛ وإن كان شيئًا غير الذات، لَغَدا شيئًا قام قبل الذات مُشترَكًا بينها وبين نقيضها، وكان هٰذا الشَّيء هو الحَقّ. ولذٰلك كان «برمنيدس» على صواب في قوله بأنّ «الحَقّ واحد». وهو مُبرَّأ من الانفعال لا بانعزاله عن غيره، بل لأنّه الحَقّ. فإنّه، هو وحده، يَستمدُّ من ذاته كونه حَقًّا. وكيف ينتزع نازع الحَقّ ممّا كان عليه في ذاته أو من أمر آخر، مهما يكن، من الأُمور القائمة حَقًّا بِقَدْرها والتي منه تَنبثق؟/ فإنّه يمدُّها ما دام ثابتًا، وهو ثابت على الدَّوام؛ فهي ثابتة على الدَّوام أيضًا. ثمّ إنّه من عِظَم الحُسْن والقُوَّة بحيث يجذب الأشياء إليه، فتَتعلَّق كلّها به وتبتهج بِحُصولها منه على أثر ممّا هو عليه في ذاته، ثمّ تتلمَّس بعد ذٰلك عن خيرها. فإنّ كوننا حَقًّا، نظرًا إلى ما نحن عليه في ذواتنا، مُتقدِّم على الخير ذاته. وبَعْد، فإنّ هٰذا العالَم الحِسِّيّ كلّه/ إنّما يُريد الحياة والحكمة حتّى يكون حَقًّا؛ وكلّ نفس وكلّ روح إنّما يُريد أن يكون حَقًّا على ما هو عليه في ذاته. أمّا الحَقّ فهو المُكتَفي بما يكون عليه في ذاته.

# الفصل السابع

## (٣٨)

## في كيف نشأت كَثرة المُثُل وفي الخَير المَحض

١ إنّ الإلٰه أَو أَحد الآلهة إذا أَرسل النُّفوس إلى عالَم الصَّيرورَة جعل في الوجه عَينين مُنيرَتين وجهَّز كلّ حِسٍّ من الحَواسّ بِالأَعضاء الأُخرَى. لقد عَلِم بِسابق عِلْمه أنّ نَجاة النَّفْس على هٰذا الوجه تَتمُّ، فإذا ابتدرت ببصَرها أَو بِسَمعها أَو بِلَمسها تجنَّبت وطَلَبتْ آخَر. فأنّى كان له سابق العِلْم بذٰلك كلّه؟/ لا يصحُّ القول بِأنّ أَحياء أُخرَى نشأت أَوَّلًا ثمّ فسدت وزالت لِحِرمانها من الحَواسّ، فأَمدَّ الإلٰه بعد ذٰلك بما إذا حصل عليه الإنسان وغيره من الحيوان غَدا شأنه أن يأمن شَرّ الانفعال. هٰذا وربَّ قائل يقول: كان الإلٰه عالِمًا بِأنّ شَأن الحَيّ أن يتقلَّب بين حارّ وبارد إلى ما سِواهما من تأثيرات الأَجسام. فلما كان بذٰلك عالِمًا/ أَمَدَّ بالإحساس وبالأَعضاء التي بوساطتها تفعل الحَواسّ أفعالها، للحَيلولة دون تطرُّق الفساد إلى أَجسام الحيوانات. إلّا أنّه إمّا أن يُقال في هٰذه القُوَى إنّها كانت في النُّفوس أَوَّلًا ثمّ أَمدَّ الله بالأَعضاء، وإمّا أن يكون الإلٰه قد أَمدَّ بالطَّرفين جميعًا. فإن كان قد أَمدَّ النُّفوس بالحَواسّ أيضًا، باتت غير مُحَسَّة قبل ذٰلك على كونها نفوسًا؛ أَمّا إذا توافرت لها تلك القُوَى/ لدى كونها نُفوسًا، ثمّ نشأت حتّى تَصير إلى عالَم الصَّيرورة، غدت مَفطورة على أن تسير إلى الصَّيرورة. فإنّها تنفر طبعًا إذًا من أن تكون بعيدة عن عالَم الصَّيرورة وفي عالَم الروح. وتكون قد صُنِعت حتّى تحلَّ في غيرها وفي ما ساءَ مَوضِعًا. ثمّ يُصبِح شأن العِناية أن تَحفظ النُّفوس في هٰذا المَوضِع: كذٰلك يكون الإله قد فكَّر ودبَّر، بل كذٰلك يكون الفِكْر إطلاقًا./ ولٰكن ما عسى أن يكون لهٰذا الفِكْر من أُصول؟ إنّ الفِكْر يَنبغي له، وإن صدر عن فِكْر آخر، أن يَرتدَّ دائمًا إلى شيء أَو على الأَقلّ إلى أشياء من قبله. فأيًّا تكون هٰذه الأُصول؟ أَلا إنّه الحِسّ أَو الروح. ولٰكن يَرِدُ الفِكْر ولمَّا يظهر الإحساس. فأَصل الفِكْر هو الروح إذًا. إلّا أنه إنْ كان الروح هو المُقدِّمات غَدَت النَّتيجة عِلْمًا، فلا يقع الروح على الإحساس بِحال./ فإنّ ما ينبعث من الروحانيّ وينتهي إلى الروحانيّ، كيف تُؤدّي به حاله إلى أن ينتهي إلى تَصوُّر المَحسوس؟ لم تنشأ العناية من الفكر إذًا، سواء أَشملت الحيوان أَم شملت العالَم الكُلِّيّ بوجه عامّ. فليس في عالَم الروح تفكير

مُطلقًا، بل يُقال التَّفكير للدَّلالة على أنّ الأَشياء كلّها تجري كأنّ حَكيمًا يديرها مُنطلِقًا من التَّبصُّر في العَواقب./ ويُقال التَّبصُّر لأنّ الحال تستوي وكأنّ حَكيمًا تَبصَّر في العَواقب. فإنّ الفكر نافع في الأُمور التي تقع بعد التَّفكير بسبب غياب القُوَّة السابقة للتفكير. والتَّبصُّر نافع لأنّ المُتبصِّر تفوته القُوَّة التي لا يعود معها مُحتاجًا إلى التَّبصُّر. فالغاية من التَّبصُّر دفع أَمْر وطلب آخر، وكأنّ المُتبصِّر يخشى على الأَمر أن يكون على خِلاف ما يتصوَّره./ أَمّا حيث لا يقع إلّا أَمر واحد، فليس من تَبصُّر. ثمّ إنّ الفِكْر يُميِّز بين شيء وما يُخالفه، فحيث يكون أَحَد الشَّيئينِ فقط، ما عسى أن تكون الحاجة إلى التَّفكير؟ كيف ينطوي ما كان وحده، مُفرَدًا، وفي حال البساطة، على التَّخصيص: «هٰذا الأَمر، حتّى لا يقع ذاك»؟ ذٰلك بأنّه كان من شأن/ «هٰذا الأَمر» أن يقع، إن لم يكن «ذاك» ممّا يقع، فيَبدو الأَوَّل نافعًا ومُنجِّيًا إذا ما وقع. كان في الأَمر سابق عِلْم وتَفكير إذًا. ولقد ذكرنا في مُستهَلّ حديثنا أنّ هٰذا هو الذي دفع الإلٰه إلى أن يُعطي الحَواسّ والقُوَى ولو كان هٰذا الإعطاء وكيفه في مُنتهَى الإشكال. فإن وَجَب/ في كلّ فعل من أفعال الإلٰه أن يكون كاملًا، أَصبح من المُنكَر، في كلّ شيء يصدر منه، مهما يكن، ألّا نتصوَّره كاملًا كلّه. ينبغي لكلّ فعل من أَفعاله، مهما يكن، أن ينطوي على الأَشياء كلّها. ينبغي لهٰذه الأَشياء أن تُلازِم كونه حَقًّا على الدَّوام، بل تُلازِم كونه حَقًّا في المُستقبَل على معنى كونه حَقًّا إنّما يقع في حاضر مُستمِرّ./ والحَقّ أنّه لا يقع في ذٰلك الأَمر شيء مُتأخِّرًا، بل ما كان فيه هناك حاضرًا إنّما يَحدث بعد ذٰلك في غيره. فإذا كان المُستقبَل حاضِرًا، وَجَب في حُضوره أن يُمسي بحيث يكون هو معنًى سابقًا لِما سَيَقع بَعْد ذٰلك. وهٰذا يعني أنّه لا يحتاج إلى شيء، أَي أنّه لا ينقصه شيء قَطُّ. كان كلّ شيء قائمًا إذًا، وكان قائمًا أَزَلًا بمعنى أنّه كان يجوز فيه أن يُقال بعد ذٰلك إنّ «هٰذا» بَعْد «ذاك». فإذا تمدَّد وانبسط،/ إن جاز لنا القول، استطاع أن يُبيِّن «هذا» بَعْدَ «ذاك»، على أن يكون كلّه «هذا» ما دام بعضه مع بعض، أَي أن ينطوي على العِلَّة في ما كان هو عليه في ذاته.

٢ لذٰلك كان بوسعنا أَيضًا، مُنطلِقين من هٰذه الأَقوال، أن نعرف حقيقة الروح معرفة لا يُستَهان بها، وهو حقيقة نُشاهِد منها بِأَوفر ممّا نُشاهِد من غيرها، إلّا أنّا لا نُشاهِد كُنْه الروح ما هو قَدْره. إنّما نُسلِّم «بِكَونه» قائمًا بدون أن نعرف «لِمَ»، أَو إنْ سلَّمنا بذٰلك، سلَّمنا به شيئًا ثابتًا على حِياله. فإنّا نرى إنسانًا أَو عَينًا، إن صادف الحال، على أنّه تِمثال أَو أنّها عَين في تِمثال./ وهٰذا يعني أنّ «الإنسان» في الملأ الأَعلى إنّما يكون «لِمَ هو» الإنسان أَيضًا إن وَجَب في «الإنسان» ذاته أن يكون هناك أَمرًا نورانيًّا. وكذٰلك القول في العَين و«لِمَ هي»، وإلّا لمَا قامت مُطلَقًا لو لم تكن «لِمَ هي» أَيضًا. أَمّا في عالَمنا، فإنّ كلّ جُزء من الأَجزاء يكون على حِياله، فيكون «لِما هو» الشَّيءُ على هٰذا الوجه أَيضًا. ففي الملأ الأَعلى إنّما تكون الأَشياء كلّها

في شيء واحد، فيغدو الأَمر و«لِمَ هو» الأَمر أَمرًا واحدًا!/ على أنّه يحدث للشَّيء هنا غير مَرَّة أن يُمسي هو و«لِمَ يكون» شيئًا واحدًا، كالكُسوف مثلًا. وما عسى المانع الذي يمنع في الحالات الأُخرَى، من أن يغدو الشَّيء «لِمَ هو» أَيضًا فيُصبح لِمَ يكون الشَّيء هو الشَّيء بذاته؟ بل إنّه ما من ذٰلك بُدٌّ. والذين يُحاوِلون من هٰذا الوجه إدراك الشَّيء على ما كان عليه في ذاته هم من أَمرهم على شاكلة الصَّواب. ذٰلك بأنّ ما كان الشَّيءُ/ عليه في ذاته إنّما هو «لِمَ يكون». ولست أَعني أنّ المثال هو لكلّ شيء كونه حَقًّا (فإنّ هٰذا صحيح أَيضًا)، بل أَعني أنّك إذا أَخذت المثال ذاته في حدِّ ذاته وبسَّطته وجدت فيه «لِمَ كان». لو كان مثالًا عاطلًا عن الفعل حَقًّا لَما اشتمل قَطُّ على «لِمَ كان»، بالرَّغم من كونه حَيًّا. لٰكنّه مثال حَقًّا وهو من الروح حَقًّا، فأنَّى يَستمدّ له «لِمَ يكون»؟ إن قُلْنا:/ من الروح، فإنّه ليس مُنفصِلًا عن الروح إن كان الروح، على الأَقلّ، هو ذاته ذاك المثال. وإن لم يكن بُدٌّ من أن ينطوي الروح على المُثُل كلّها كاملة، فلن يفوت هٰذه المُثُل «لِمَ يكون» بِحال. إنّما نجد في الروح «لِمَ يكون» بحيث يُصبح كلّ ما فيه على هٰذه الحال أَيضًا. أَمّا الأمور التي ينطوي عليها فإنّه هو ذاته كلّ أَمر من الأُمور التي ينطوي عليها، فلا حاجة بعد ذٰلك، للسُّؤال عن الأَمر «لِمَ كان»./ فإنّه، في الآن نفسه، كان وقام مُنطويًا في ذاته على عِلَّة قيامه في ذاته. وما دام شيء لا يستوي مُصادفةً واتِّفاقًا، استوى وهو لم يقته «لِمَ يكون»، بِحال، بل كان حاصلًا على كلّ أَمر من أُموره، فغدا في الآن ذاته مُنطوِيًا على كون عِلَّته فيه بأَحسن ما يُرام. ثمّ إنّه يمدُّ الذي يأخذ منه بِأن يتوافر له «لِمَ يكون». هٰذا وإنّ عالَمنا الكُلِّيّ القائم/ من أُمور كثيرة إنّما يتشابك فيه بعض الأَشياء ببعضها الآخر، ونجد في كون الأَشياء كلّها مع كلّ شيء «لِمَ يكون». ثمّ إنّ الجُزء في كلّ شيء يُشاهَد في علاقاته مع الكلّ، فلا ينشأ هٰذا ثمّ ذاك بعده، بل تقوم الأَشياء معًا كلّها وهي مُتَّصِل بعضها ببعض سببًا ومُسبَّبًا./ أَقول إن كانت الأَشياء الدُّنيويَّة مُتَّصِلة كذٰلك بالكلّ ومُتَّصِلًا بعضها ببعض، فبأن تكون الأُمور الروحانيَّة كلّها مُتَّصِلة بالكلّ وكلّ أَمر بذاته أَشدّ حَريَّة أَيضًا. إن كان لتلك الأُمور إذًا قيام بالذات مُتَّصِلًا بعضه ببعض ولم يكن بالاتِّفاق والمُصادفة، ووَجَب فيها ألّا يَغدو بعضها مُنفصِلًا عن بعض، أَمست المُسبَّبات فيها مُنطوِية في ذاتها على أَسبابها. فضلًا على أنّ كلًّا منها يغدو بحيث يُصبح شأنه أن يكون بدون سبب، مُنطوِيًا على سببه./ وإن لم يكن لِكَونها حَقًّا سبب، وكانت مُكتفِية بذاتها، قائمة وحدها بدون سبب، غدت مُنطوِية في ذاتها مع ذاتها على أَسبابها. على أن نقول أَيضًا في الملأ الأَعلى إنّه ما دام أَمر، لا يقوم فيه عبثًا، وما دامت الكَثرة في كلّ أَمر هي كلّ ما يشتمل الأَمر عليه، غدا بوسعنا أن نُبيِّن في كلّ أَمر «لِمَ يكون». وبالتالي كان «لِمَ يكون» الأَمر مع الأَمر يُلازِمه في الملأ الأَعلى على أنّه ليس «لِمَ يكون» الأَمرُ/ بل «كون» الأَمر قائمًا حَقًّا؛ وبأن يستوي الطَّرفان كلاهما واحدًا أُخرى. فما عسى أن يكون للأَمر

فوق الروح، فيغدو كأنّه أمر يعرفه الروح وهو بحيث يُمسي أمرًا ناقصًا؟ وإن كان كاملًا استحال تَعيين الشَّي الذي يَنقصه، والقول فيه «لِمَ كان» غائبًا. لٰكنّه حاضر، فيسعنا أن نقول «لماذا كان» حاضرًا. وهٰكذا نجد «لِمَ يكون» الشَّيء في قيام الشَّيء في ذاته./ فلدَى كلّ تصوُّر وتحقُّق ما يقع نراه لديهما مع الإنسان مثلًا: إنّ الإنسان كلّه يُبادِر إلينا حاملًا معه لذاته ما يكون عليه في ذاته، وما دام حالًا مُشتملًا على كلّ ما يَتضمَّنه منذ بدايته، كان منذ بدايته إنسانًا مُجهَّزًا كاملًا. وبعدُ، فإن لم يكن كلًّا بل وَحَسب فيه أن يُزاد عليه شيء ما، لَأَمسى أمرًا صائرًا. لٰكنّه أمر أزليّ، إنّما هو قائم كلًّا إذًا:/ أمّا الإنسان الذي ينشأ فهو إنسان يَصير.

٣ وما عسى أن يحول بينه وبين أن يكون بعد تَرَوٍّ وتَصميم؟ الواقع هو أنّه على مثال الإنسان الروحانيّ، فيجب ألّا يُحذَف منه أو يُضاف إليه شيء ما. بل التَّصميم والتَّروّي إنما يُعتمَدان في حال الافتراض: فإنّ أفلاطون يفترض الأشياء حادثة، وعند ذاك يصحُّ التَّصميم والتَّروّي. لٰكنَّه بنعته الأشياء «في صيرورة دائمة» ينفي عنها كونها موضوعًا للتَّروّي./ فليس للتَّروّي في ما يدوم مَجال. وإلّا لَكان ذٰلك صُنِع من غُفْل عن الأشياء كيف كانت. فضلًا على أنّه لو ازدادت الأشياء حُسْنًا مع تواليها، لفاتها الحُسْن في أوائلها. أمّا وقد كانت مع حُسْنها، فلها أن تبقى على حالها. وهي حَسَنَة ما دامت مع السَّبب. فإنّ الشَّيء، حتّى في العالَم المَحسوس، إنّما هو حُسْن لأنّه هو كلّ أجزائه؛ والمثال مثال/ بكونه الأجزاء كلّها وبكونه قابضًا على الهيولى. وهو قابض عليها ما دام لا يدع شيئًا منها خارجًا عن حوزة الصورة. وهو فاعل إن فاتته صورة من الصُّوَر كالعَين مثلًا أو جُزء آخر مهما يكن. ممّا يُؤدّي إلى أن يكون إثبات السَّبب إثباتًا للأجزاء كلّها. فلماذا العَين؟ حتّى يكون الكلّ بكل أجزائه. ولماذا الحَواجب؟ حتّى يكون الكلّ بكلّ أجزائه حتّى ولو قُلْت في جُزء إنّه للوِقاية،/ قُلْت فيه إنّه للذات حافظ، وهو معنى داخل في الوِقاية، أي أنّه مُسهِم في قِيام الذات. وبهٰذا المعنى كان الإنسان ذاتًا قبل أن يكون ذٰلك الجُزء، وكان السَّبب أيضًا جُزءًا من الذات، وهو يختلف عن الذات على كونه من الذات مهما يكن عليه في ذاته. إنّ الأجزاء كلّها بعضها لبعض إذًا، وإنّ الذات جميعها كاملة شاملة، وإنّ القيام في الحُسْن/ هو مع الذات وفي السَّبب. ثمّ الأمر في ذاته، و«كونه» حَقًّا، و«لِمَ كان»، كلّ ذٰلك إنّما هو قائم في وَحدة. لقد ثبتت بالتالي قُوَّة الإحساس إذًا، وهي بحيث تكون واحدة بِمِثالها. وهي ثابتة بِضَرورة الروح الأزليَّة وبكماله الأزليّ، إذ ينطوي في ذاته، ما دَام كاملًا، على الأسباب، فنرى نحن بعد ذٰلك أنّه كان يَصحّ في الحال أن تُمسي مثلما هي عليه./ فإنّ السَّبب في عالَم الروح أمر واحد، وقد أدرك تَمامه، وما كان الإنسان هنالك روحًا فقط ثمّ زيد فيه الحُسْن عندما دُفِع إلى عالَم الصَّيرورة. وإن ثبت الحِسّ وكان على ما وصفنا فما بال

٣٠ الروح لم يمل إلى العالَم الحِسِّيّ؟ وما عسى أن يكون الحِسّ/ إن لم يكن قُوَّة بها يُدرِك المَحسوس؟ وكيف لا تَستقبح قُوَّة حِسِّيَّة ثابتة أزلًا في الملأ الأعلى مقرونة بإحساس يقع في العالَم المَحسوس؟ وكيف لا تَستهجن تلك القُوَّة التي تقوم هنالك ثمّ تَتحقَّق فِعْلًا عندما تنحطّ النَّفْس في مَقامها؟

٤ وينبغي لِحَلّ هٰذه المُشكِلة أن نعود إلى الإنسان في الملأ الأعلى ونُدرِكه بما يكون عليه في ذاته. بل رُبَّما كان من الأَصحّ أن نتبيَّن أنّ الإنسان هنا ما عسى أن يكون عليه في ذاته خوفًا من أن نبحث عن الإنسان الروحانيّ كأنّا عن الإنسان الحِسِّيّ في غِنًى ونحن لا نزال نجهل ما هو.
٥ بل رُبَّما ظهر لبعضهم أنّ هٰذا الإنسان وذاك هما كلاهما/ الإنسان الواحد ذاته. فلْننطلق في بحثنا من هٰهنا. هل يختلف هٰذا الإنسان المحسوس بِمَعناه عن النَّفْس التي تُحدِثه ثُمّ تَمُدّه بِحَياته وفِكْره؟ أَوَ تكون النَّفْس على هٰذه الحال هي الإنسان بالذات؟ أَم الإنسان هو النَّفْس مُسخِّرة لها
١٠ جِسْمًا مُعيَّنًا؟ ولٰكن/ إن كان الإنسان حيوانًا ناطقًا وكان الحيوان من نفس وجسد لم يكن الإنسان بهٰذا المعنى هو النَّفْس بالذات. بل إن كان معنى الإنسان أَمرًا من نفس ناطقة وجسد، كيف يُصبِح قائمًا أزلًا ثمّ لا يتمُّ الحُدوث لمعنى ذٰلك الإنسان الذي وصفنا إلّا لدى
١٥ الْتقاء نفس بجسد؟/ فشأن هٰذا المعنى إنّما أنه يدلّ على ما من شأنه أن يكون حَقًّا، لا بمعنى ما نقول فيه إنّه الإنسان بالذات، بل هو بأن يُشبِه الحَدّ أَحرى. مع العِلْم بأنّ هٰذا الحَدّ هو بحيث لا يدلّ على الشَّيء ما كان عليه في ذاته. كما أنّه لا يتناول المثال الواقع في الهيولى، بل يدلّ على
٢٠ المُركَّب وقد قام واستوى. فإن كان ذٰلك كذٰلك أَصبحنا ولمّا نكتشف الإنسان ما هو،/ مع أنّه كان هو الذي وافق معنانا. وإن قال قائل في المعنى «أنّه يجب فيه، إن كان من هٰذا القَبيل، أن يغدو مُركَّبًا بِوَجْه ما، دالًّا على أَمر في آخر»، فإنّه لم يُبال بِتَحديد الشَّيء ما يكون عليه في ذاته، مع أنّه ما من الأَمر بُدٌّ. وإن كان لا بُدَّ بخاصّةٍ من تَحديدٍ لِمَعاني المُثُل الواقعة في الهيولى
٢٥ والمصحوبة بها، وَجَب أيضًا إدراك المعنى الذي يجعل الشَّيء شيئًا،/ كمعنى الإنسان مثلًا. وقد نخصُّ بالذِّكر هنا هٰؤلاء الذين يدَّعون، لدى الشَّيء في ذاته، أنّهم يُحدِّدون ما كان عليه في ذاته حَقًّا، عندما يَتوخَّون تَحديدًا صحيحًا. فما عسى أن يكون للإنسان كونه حَقًّا؟ أعني: ما عسى أن تكون الحقيقة التي جعلت الإنسان حاضرًا في واقعه، على أن تكون في الإنسان
٣٠ مُستقرَّة، لا عنه مُستقلَّة؟ هل معنى الإنسان هو أنه حيوان ناطق؟/ أَم يكون الحيوان هو المُركَّب والمعنى المقصود بالذات حينئذٍ هو ما يصنع الحيوان ناطقًا؟ وما عسى أن يكون المعنى بحدِّ ذاته حَقًّا؟ وإن شئنا فلْنقل في الحيوان إنّه يحلُّ في المعنى الذي نقصده محلّ الحياة الناطقة. فيُصبِح الإنسان حياة ناطقة أَم تكون حياة من غير نفس؟ إنّ النَّفْس إمّا أن

تكون هي التي تضمن الحياة الناطقة ويُمسي الإنسان تَحقُّقًا من تَحقُّقات النَّفْس دون أن يكون ذاتًا؛ وإما أن نقول في النَّفْس/ إنّها هي الإنسان بالذات. ولٰكن غَدا شأن النَّفْس الناطقة أن أمسى كونها الإنسان، فكيف يَبطل كون النَّفْس إنسانًا إذا ما انتقلت إلى حيوان آخر؟

٥ ينبغي للإنسان إذًا أن يكون معنى يختلف عن النَّفْس. وأيُّ مانع يمنع الإنسان من أن يكون مُركَّبًا ما، أعني نفسًا في معنى من الطِّراز الذي وصفنا على أن يكون المعنى بمنزلة تَحقُّق يُجانِسه، وهو تَحقُّق لا ينفصل عن مُحقِّقه بِحال؟ هٰذي هي حال البُنى المعنويّة في البُذور:/ إنّها منفوسة وليست نُفوسًا بِوَجْه الإطلاق. فالبُنى المعنويّة التي تصنع إنّما هي منفوسة، ولا عَجَب في ذوات من هٰذا الطِّراز أن تكون بُنًى معنويّة. لٰكنّ البُنَى المَعنويّة التي تصنع الإنسان، ما هو نوع النَّفْس التي تعود إليها من حيث كونها تَحقُّقات؟ أإلى النَّفس النَّباتيّة؟ كلّا! بل إلى النَّفْس التي تصنع الحيوان،/ إذ إنّها أشدُّ ظُهورًا وهي بذٰلك أوفر حياة. ثمّ إنّ النَّفْس على هٰذه الحال، إذا أقبلت على هيولى من قَبيلها، غَدَت بِكَونها في ما هي عليه في ذاتها، وكأنّها الإنسان، قائمة كذٰلك على حالها وبدون الجسد. فإذا شكَّلت في الجسد صُوَرًا من طِرازها، وأحدثت من الإنسان أثرًا آخر بقدر ما يكون الجسد قد تلقّى/ (وهٰذا هو الإنسان الذي يرسم الرَّسّام رسمه فيُخرِجه إنسانًا أخسّ أيضًا)، توافرت لها الصورة والمعاني والعادات والأحوال والقُوَى. وعند هٰذا الحَدّ لا تَزال كلّها مطموسة المَعالم لأنّ الإنسان في هٰذا المقام ليس هو الإنسان الأوّل، كما أنّها تتوافر لها حينئذٍ أنواع الإحساس المُختلِفة. ويبدو هٰذا الإحساس، على اختلاف أنواعه، إحساسًا مُشرِقًا، ولٰكنّه على جانب من الكَدَر لا يُستَهان به نظرًا إلى تلك الإحساسات المُتقدِّمة عليه والتي أصبح هو صورة لها./ أمّا الإنسان الثابت فوق ذٰلك الإنسان الثاني فهو إنسان نفس أقرب إلى الآلهة، تشتمل على إنسان أفضل وعلى إحساسات أشدُّ إشراقًا. وهٰذا هو الإنسان الذي يعنيه أفلاطون بِتَحديده، إذ يُضيف قوله في النَّفْس إنّها «تُسخِّر الجسد»، فيَعني أنّها تُشرِق على النَّفْس التي تستخدم الجسد مُباشَرة في حين أنّها هي تفعل ذٰلك بِتَوسُّط./ ذٰلك بِأنّ الذي ينشأ حَقًّا، إذا صار ذا إحساس، تعقَّبته هٰذه النَّفس العُليا وخلعت عليه حياة أشدُّ ظُهورًا. أو الأحرى بالقول هو أنّها لم تتعقَّبه، بل غدت كالمُنظِّمة بذاتها إليه. فإنّها لا تُغادِر العالَم الروحانيّ بل تبقى مُتَّصِلة به وهي قابضة على النَّفْس السُّفلَى التي تَتدلّى منها، إن جاز لنا القول، فتُدمَج الأُولى بالأُخرَى/ إدماج بُنيَة معنويّة بِبُنيَة معنويّة. فلا غَرْوَ إنْ أصبح إنساننا، على كونه كَدِرًا، ذا تَجَلٍّ واشراق.

٦ ولٰكن كيف تقع في تلك النَّفْس الشَّريفة قُوَّة الإحساس؟ ألا، إنّها قُوَّة إحساس تُدرِك ما

قد يكون حِسِّيًّا في الملأ الأَعلى بِنَحْو ما تكون عليه الحِسِّيّات هنالك. على هٰذا النَّحْو الروحانيّ يُحِسّ الإنسان الأَفضل بالنَّغم الحِسِّيّ: فإنّ الإنسان صاحب القُوَّة الحِسِّيَّة يتلقّى النَّغم بِحَواسّه فيُؤلِّف بينه وبين آخر ما ينتهي إلينا من النَّغم الروحانيّ./ كما أنّه يُؤلِّف بين النار هنا والنار هنالك، وهي النار التي تُدرِكها تلك النَّفْس الشَّريفة بإحساس يُلائِم طبيعَة النار الروحانيّة. ولو غدت هٰذه الأُمور جسمانيّة في الملأ الأَعلى، لَكان لتلك النَّفْس إحساس بها وإدراك. فالإنسان الروحانيّ، أَعني تلك النَّفْس على ما وصفناها، إنّما يُدرِك هٰذه الأُمور./ ممّا يُؤدّي بالإنسان مُتأخِّرًا، وهو للأَوَّل أَثره، أن ينطوي مُحاكاة على معانيها. فيكون الآدميّ القائم في الروح مُنطوِيًا على الآدميّ المُتقدِّم على الآدميّين كلّهم. ثمّ إن الإنسان الأَوَّل يشعُّ بِنوره على الثاني، وهٰذا على الثالث الذي يشتمل، بوجه ما، عليهما كليهما، لا بمعنى أنّه قد تحوَّل إليهما، بل بمعنى أنّه أَصبح في جوارهما. فيفعل الإنسان في كلّ منّا أَفعاله على نَهْج الإنسان/ الأَخير. ولٰكن قد يأتيه فعله بشيء من الإنسان المُتقدِّم عليه، وقد يأتيه بشيء من الإنسان الأَوَّل أَيضًا. فيُقدَّر كلٌّ بما فَعَل وهو، مع ذٰلك، مُشتمِل على المقامات الثَّلاثة كلّها وغير مُشتمِل عليها أَيضًا. أَمّا الحياة العُليا، فإنّها عن الجسم مُنفصِلة، والإنسان الأَعلى أَيضًا. وإذا الْتحقت الحياة الثانية بالجسد، والْتحقت به غير مُنفصِلة عن الملأ الأَعلى قيل فيها إنّها ثابتة حيث تكون الأُولى ثابتة./ أَمّا إذا أَخذت النَّفس جسمًا بهيميًّا فقد يُدرِكنا العَجَب من مَذهبها هٰذا وهي إنسان في معناها. لٰكنّها كانت الأَشياء كلّها فتتشكَّل تارة بشيء وطورًا بآخر. فإنّها ما دامت على طهارتها ولم يُدرِكها شَرّ، تُريد الإنسان وهي إنسان: فإنّ هٰذا خير ما يُرام وهي تصنع خيرَ ما يُرام./ لٰكنّها قبل ذٰلك تصنع الجانّ أَيضًا، وهم يُجانِسون بالمثال النَّفْس التي تصنع الإنسان، على أن يكون الذي قبلها جِنًّا أَعظم، أَو يكون بالأَحرى رَبًّا. فإنّ الجِنَّ يُشبِه الرَّبّ وهو مُرتبِط به ارتباط الإنسان بالإنسان الروحانيّ، لأنّ ما يرتبط الإنسان به لا يُقال فيه إنّه رَبٌّ. فإنّ الإنسان يختلف عن الإله اختلاف/ بعض النُّفوس عن بعضها ولو كانت كلّها من أَصل واحد. على أنّه ينبغي لنا أن نعني بِالجانّ نوع الجانّ الخاصّ الذي يقصده أَفلاطون. وإذا جاءت النَّفْس المُرتبِطة بالتي كانت يومًا ما إنسانًا وأَقبلت، بعد اختيارها الطَّبيعة البهيميّة، أَعطت لذٰلك الحيوان معناه وهو ثابت فيها. فإنّها مُشتمِلة عليه، ولٰكن تَحقُّقها بالذات/ إنّما يكون حينئذٍ تَحقُّقًا خسيسًا.

٧ ولٰكن إن أَدركها الشَّرّ وانحطَّت مقامًا فجبلت الطَّبيعة البهيميّة، لم تكن في بداية أَمرها لأن تَصنع ثورًا أو جَوادًا، فلم تُصبح بُنيَة الجَواد المعنويّة ولم يَمسّ الجَواد ذاته شيئًا مُنافيًا للطَّبيعة. كلّا! تُصبح أَقلّ شأنًا لٰكنّها لا تتنافى في الطَّبيعة في وضعها، إذ إنّ شأنها بوجه ما ومنذ بدايتها أن تُمسي جَوادًا أَو كلبًا. إذا استطاعت صنعت خير ما يُرام، وإن لم تستطع أَتت/

بالمُمكِن: فأَقلّ ما يُقال فيها إنّ الصُّنْع وظيفتها. كذٰلك يفعل الصانع الذي يعرف أن يخرج بِصُنْعه أَشكالًا كثيرة: فإمّا أن يصنع ما كان به مُكلّفًا، وإمّا أن يخرج ما أَرادت المادّة أن تطاوعه عليه. وما عسى أن يمنع قُوَّة النَّفْس القائمة على الكلّ، ما دامت هي معنى ينطوي على الأَشياء كلّها، من أن تضع،/ قبل أن تنبعث منها القُوَى النَّفسيّة، تَصميمًا يكون بِمَنزلة مَعالم تُشرِق في الهيولى. فإذا تَتَبَّعت النَّفْس الصانعة هٰذه الآثار ووصلتها جُزءًا بِجُزء صنعت، وصارت، هي النَّفْس الجُزئيَّة، مُتشكِّلة بالأَمرِ الذي عليه أَقبلت. أَوَليس هٰذا حال/ مَن كان في حلبة رقص ليأخذ نفسه بالعمل المسرحيّ الذي به كُلِّف؟ ولٰكنّ هٰذا أَمر إنّما انتهينا إليه باسترسالنا مع التَّسلسل في النَّتائج. أَمّا موضوعنا فكان في الإنسان كيف يتوافر له الإحساس، وفي الأُمور الروحانيّة كيف لا يقع نظرها على عالَم الصَّيرورة حينئذٍ. ولقد تبيَّن لنا أنّ الأُمور الروحانيّة كما دلَّ البُرهان عليه لا يقع نظرها على الحِسِّيّات هنا،/ بل ترتبط الحِسِّيّات بالروحانيّات وتُحاكيها. كما أنّ الإنسان الحِسِّيّ إنّما يستمدُّ من الروحانيّ القُوَى التي يتوجَّه بها وجهه إلى عالَم الروح، فتكون الحِسِّيّات هنا مُقترِنة بالإنسان الحِسِّيّ ويكون ما يُحِسّ به هناك مُقترِنًا بالإنسان الروحانيّ. فإنّ ما سميناه حِسِّيّات هنالك لأنّها مُنزَّهة عن الجسمانيّة على كونها مُدرِكةً بإدراك آخر،/ وإنّ ما سمَّيناه الإحساس هنالك بكونه إدراكًا أَضعف من الإدراك الروحانيّ المَحْض، لأنّه كان إدراك أَجسام، إنّما كان ذٰلك كلّه، محسوسًا وإحساسًا، أَشدُّ بيانًا وإشراقًا. ولذٰلك كان المُحِسّ هنا، لأنّه في المقام الأَسفل، مُدرِكًا للسُّفلِيّات وهي للعُلوِيّات صُوَر. ممّا يُؤدّي بالإحساس هنا إلى أن يُمسي عِرفانًا مَغشيَّ الجَوانب،/ وبالعِرفان هناك إلى أن يكون إحساسًا ساطعًا بإشراقه.

٨ هٰذا ما نقوله في قُوَّة الإحساس. لٰكن يُقابِلنا الآن السُّؤال في الجَواد الكُلِّيّ وفي كلّ من حيوانات الملأ الأَعلى، لماذا لا يُريد أن يُحوِّل نظره إلى الحيوانات الحِسِّيَّة؟ وإن اكتشف صورة الجَواد العِرفانيّة، فهل فعل حتّى ينشأ هنا جواد أَو حيوان آخر؟ ولٰكن كيف استطاع أن يَتصوَّر الجَواد وقد كان مُريدًا صُنْع الجَواد؟ فالأَمر الذي لا شكَّ فيه/ هو أنّ صورة الجَواد بِطَريق العِرفان كانت حاضرة، إن كان مُريدًا صُنْع الجَواد، فلم يكن للصُّنْع تَصوُّر حتّى يقع، بل كان الجَواد المُنزَّه عن الصَّيرورة أَوَّلًا قبل الذي أَصبح من شأنه أن يَحدث بعد ذٰلك. وإن كان قبل كونه في الصَّيرورة ولم يُتَصوَّر عِرفانيًّا حتّى يُصبِح حادثًا، غَدا المُشتمِل على الجَواد الروحاني/ مُشتملًا عليه من تلقاء ذاته غير ناظر إلى الأَشياء الدُّنيويَّة. كما أنّه لم يكن مُشتمِلًا عليه وعلى غيره لِيَصنع شيئًا دُنيويًّا، بل كانت الروحانيّات ثمّ غَدَت الحِسِّيّات تابعة لها بِحُكْم الضَّرورة إذ إنّه لم يكن من تَجاوز ما قام هنالك بُدٌّ. ومن يسعه أن يُمسِك قُوَّة قادرة

على البقاء في ذاتها وعلى الانطلاق من ذاتها؟ ولٰكن لماذا تكون تلك الحيوانات في الملأ الأَعلى؟ وما عسى أن يعني قيامها في الله؟/ أَمّا الناطقة منها فأَمرها معقول؛ لٰكنّ هٰذه الكَثرة الوافرة من البهائم، فما هي حرمتها؟ بل ما أَحطَّ خِسَّتها؟ فالأَمر الذي نحن في صدده، إنّما ينبغي له لا مُحالة أن يكون ذا كثرة ما دام واقعًا بعد الذي كان واحدًا بوجه الإطلاق. وإلّا لمَا غَدا أَمرنا بعد الواحد المُطلَق، بل كان كلاهما أَمرًا واحدًا./ وما دام بعد الواحد المُطلَق لم يكن لِيَفوته تَوحُّدًا، بل يقع دونه. ثمّ ما دام الأَشرف قائمًا في الوَحدة وَجَب فيه أن يقوم هو في الكثرة، إذ إنّ التَّخلُّف يقتضي فيه كَثرة. فما عسى أن يمنع أَمرنا من أن يقوم في الأثنينيّة؟ هو أنّ كلًّا من طرفَي الأثنينيّة لا يصحُّ فيه أن يكون واحدًا بوجه الإطلاق، بل يُمسي شأن كلّ طَرف أن يكون بِحَدّينِ على الأَقلّ، وكذٰلك القول في هٰذين الحَدَّينِ بِدَورهما. ثمّ إنّه كانت الأثنينيّة الأُولى مُشتمِلة على الحركة والسُّكون،/ وكان هو مُنطويًا على الروح وعلى الحياة، أَعني الروح الكامل والحياة الكاملة. وهٰكذا لم يكن، أَمرًا واحدًا في ذاته لكونه روحًا، بل كان كلًّا يحمل في جوانبه الأَرواح الفرديّة جميعًا، يُساويها بل يزيدها قَدْرًا. ثمّ إنّه كان حيًّا لا يحيا بحياة نفس واحدة، بل بحياة النُّفوس كلّها وأَعظم، ما دام قادرًا على صُنْع النُّفوس نفسًا نفسًا./ وكان الحيوان الكامل أَيضًا، لا يشتمل في ذاته على الإنسان فقط، وإلّا لَغَدا الإنسان وَحيدًا في هٰذه الدُّنيا.

٩ قد يقول قائل: سلَّمنا بأَمر الحيوانات الشَّريفة. ولٰكن ما عسى أن يكون للخسيسة منها وللبهيميّة من معنى؟ لا شَكّ في أنّ الخِسَّة بالحِرمان من العقل ما دام شَرَف الحيوان بِكَونه عاقلًا. كما أنّه إنْ كانت الكرامة بالنورانيّة فالحِرمان منها هو الخِسّة. فكيف نتصوَّر بعد ذٰلك حِرمانًا من الروح أَو من العقل، ثمّ نُسلِّم بقيام ذٰلك الأَمر الذي فيه يكمن ومنه يخرج كلّ شيء من الأَشياء؟/ ينبغي، قبل القول في هٰذه الأُمور أَو الجواب على مَسائلها، أن نعرف أن الإنسان هنا ليس على نحو ما يكون عليه الإنسان هناك، فتُصبح الحيوانات في دُنيانا على غير ما تكون عليه في الملأ الأَعلى. بل الصَّواب في معرفتها عُلويَّة هو أن تكون معرفة من الطِّراز الأَعظم. ثمّ إنّ الناطق لا يكون في الملأ الأَعلى؛ فقد يكون ناطقًا في عالَمنا؛ أَمّا في عالَم الروح، فالمقام مقام ما يقع قبل النُّطق والتَّفكير. ولماذا/ كان الإنسان هنا هو المُفكِّر دون ما سواه من الحيوان؟ ذٰلك بأنّ العِرفان هناك في الإنسان يختلف عنه في الحيوانات الأُخرَى، وهنا يكون الإختلاف في التَّفكير. فإنّا نتبيَّن، من وجه ما، حتّى لدى الحيوانات الأُخرَى، أَعمالًا كثيرة قائمة على التَّروّي. فلماذا لا تكون هي أَعمال الإنسان أَعمال ناطق على السَّواء؟ بل لماذا لا يتساوى العقل الناطق بين إنسان وإنسان؟ ينبغي أن/ نذكُر أنّ الحياة في وُجوهها المُختلِفة التي هي بمنزلة

حركات، وأنّ الإدراكات العِرفانيّة العديدة يجب فيها ألّا تكون على السَّواء، بل أن تكون الحياة والمعرفة على درجات مُختلِفة. وتختلف هٰذه الدَّرجات بالبيان والإشراق، كما أن القُرْب من الأَوَّليّات هو الذي يجعل الحياة والمعرفة في المقام الأَوَّل أَو الثاني أَو الثالث. ولذٰلك كان بين تحقيقات العِرفان/ منها الآلهة، ومنها ما كان من جنسٍ ثانٍ يشتمل على ما نُسمِّيه الناطق هنا. ويلي المقامين بعد ذٰلك ما نعرفه بالأصمّ. أَمّا في الملأ الأَعلى فكان ما لا عقل له عقلًا وما لا روح له روحًا، إذ إنّ الذي يعرف الجواد هو روح، كما أنّ العِرفان بالجواد هو روح أيضًا. حتّى ولو كان العِرفان عِرفانًا فقط، فليس من المُستبعَد بِحال أن يكون العِرفان في حدِّ ذاته،/ على كونه عِرفانًا، عِرفانًا بشيء لا روح له؟ لٰكن إذا كان العِرفان هو والمعروف شيئًا واحدًا، فكيف يكون العِرفان عِرفانًا ثمّ يُمسي المعروف شيئًا لا روح له؟ فإنّ هٰذا يعني أنّ الروح يجعل ذاته شيئًا لا روح له. بل الصَّواب هو أنّ الروح لا يجعل ذاته أَمرًا غير ذي روح، إنّما يُصبح آنذاك روحًا مُكيَّفًا، ذا حياة بِكَيف خاصّ. ومثلما لا تكفُّ الحياة، مهما تكن، عن أن تكون حياة، كذٰلك لا يكفُّ الروح مُكيَّفًا/ عن أن يكون روحًا. فضلًا على أنّ الروح المُكيَّف بحياة ما، مهما تكن، لأَبطل كونه روح الأشياء كلّها، كالإنسان مثلًا، ما دام كلّ جُزء من أَجزائه، أَيًّا أَخذنا، هو الأَشياء جميعًا، وإن جاز فيه أن يكون بمعنى آخر. فإنّه مُكيَّفًا، قد تَحقَّق فعلًا؛ ولٰكنّه بالقُوَّة، مُشتمِل على الأَشياء كلّها. أَمّا نحن، فإنّا نُدرِك في كلّ شيء ما تَحقَّق منه فعلًا،/ على أن يقع هٰذا التَّأخُّر في آخر المطاف. وعليه كان الجواد في آخر مطاف الروح وهو على الكيف الذي به نُعنى، وكان الجواد بِكَفِّ الروح، عند هٰذا الحدِّ، عن سيره المُستمِر نحو حياة قلَّ شأنها. على أن يُمسي الروح بِكَيف آخر إذا كفَّ عن سيره عند حَدٍّ تكون فيه الحياة أَقلَّ شأنًا أيضًا. فإنّ القُوَى إذا انتشرت دأبت في إهمالها للملأ الأَعلى. تَسير، ثمّ لا تزال من شيء ما في خُسْر، وهي في خُسْرها للشَّيء يُسبِّب النَّقص في الحيوان/ الذي ظهر من وراء ما تَخَلَّف عنها، لا تَزال تَكتشفُ شيئًا آخر تزيده. فإذا فات الحيوان مثلًا ما يكفي به حياته، ظهرت الأَظفار والمَخالب والأَنياب والقُرون. فحيثما ينحدر الروح، يَعُد لِيَنتصب مُعوِّلًا على ما لديه من الإكتفاء بما كان عليه في ذاته، فيكتشف كامنًا في ذاته ما يتدارك/ به الأَمر الذي قد فاته.

١٠ ولٰكن بأَيِّ معنى يُقال في الشَّيء الروحانيّ إنّه قاصر؟ فما عسى أن تكفل القُرون من دفاع؟ أَلا إنّها تكفل للحيوان من حيث كونه حيوانًا أن يكون مُكتفِيًا بذاته وأن يكون كاملًا. كان ينبغي له، حيوانًا وروحًا وحياة، أن يقوم كاملًا. فإن فاته شيء حاز بآخر. وإنّما الفرق فيه بكونه شيئًا حلَّ محلّ آخر، حتّى إذا تألَّف من الأَشياء كلّها،/ أَصبح الحيوان الأَكمل والروح الأَكمل والحياة في حالها الأَكمل، على أن يبقى كلّ شيء في حدِّ ذاته شيئًا كاملًا. وبعد، فإن كان مُؤلَّفا

من أَشياء كثيرة، وَجَب فيه أن يكون واحدًا أَيضًا: فإمّا أن يستحيل عليه أن يكون مُؤلَّفًا من أَشياء كثيرة مع كون هٰذه الأَشياء كلّها شيئًا واحدًا، وإمّا أن يُصبِح الأَمر الواحد المُكتَفي بما كان عليه في ذاته. ينبغي أن يتألّف من أَشياء تختلف بأَنواعها إذًا، مثلما هو الحال في كلّ مُرَكَّب،/ على أن يبقى كلّ شيء على ما يكون عليه في ذاته مثلما هو الأَمر في الصُّوَر والمعاني. فإنّ في الصُّوَر، صورة الإنسان مثلًا، فروقًا عديدة، لٰكنّها فُروق تقع كلّها مع ذٰلك، كلّها في شُمول الوَحدة، مُرتبِطًا بعضها ببعض ارتباط الأَخسّ بالأَشرف، بحيث نجد العَين مع الإصبع، وإن كانت كلّها أَجزاء في وَحدة. فالأَخسّ بالنَّظر إلى الكلّ أَخسّ وإن يكن حُسْن في محلّه شريفًا. وإنّما تشتمل البُنيَة المعنويّة على الحيوان وعلى شيء آخر يختلف/ عن الحيوان. كما أنّ في الفضيلة مَعنًى تنفرد به كلّ فضيلة، ومعنًى آخر تشترك فيه الفضائل كلّها: فالكلّ حُسْن ما دام المعنى المُشترَك قائمًا على السَّواء.

١١ هٰذا وقد قيل حتّى في السَّماء، التي تبدو ذات كثرة، أنّها لم تأنف من طبيعة الحيوانات كلّها ما دام عالَمنا الكُلِّيّ مُشتمِلًا على الحيوانات كلّها. فأنّى لها ذٰلك؟ أَيشتمل العالم الأَعلى على كلّ ما نجده هنا في الأَسفل؟ نعم، كلّ ما كان من صُنْع المثال المعنوي وكان بمثال. ولٰكن إن كان مُشتمِلًا على نار وماء كان مُشتمِلًا على نبات أَيضًا لا مُحالة./ فأنّى له النَّبات؟ وكيف تكون النار أَمرًا له حياة، والأَرض أَيضًا؟ فإمّا أن تكون النار والأَرض ذات حياة في الملأ الأعلى، وإمّا أن تكونا بمنزلة الأَموات، فلا يكون كلّ شيء هنالك حيًّا. وبوجه عامّ، على أَيّ حال تكون هٰذه الأَشياء في الملأ الأَعلى؟ أَمّا النَّبات فإنّه على ما يُوافِق مذهبنا ما دام النَّبات في عالَمنا أَيضًا بُنيَة معنويّة قائمة في حياة. إن كانت بُنيَة النَّبات المعنويّة الواقعة في الهيولى،/ والتي يستوي بها النَّبات نباتًا، حياةً ما ونفسًا ما تكيَّفت، ومعنى له وجه من الوَحدة، كنّا بين أَمرينِ: إمّا أن تكون هٰذه البُنيَة هي النَّبات الأَوّل، وإمّا ألّا تكون ذٰلك بل يسبقها النَّبات الأَوّل بالذات، الذي منه تَشتقّ. فإنّ ذٰلك النَّبات واحد في ذاته والنَّباتات الأُخرَى كثيرة، تنبت من نبات واحد لا مُحالة. وإن كان الأَمر على هٰذه الحال، عَظُم ذٰلك النَّبات إلى الحياة/ سَبْقًا وغَدا هو النَّبات بالذات منه، وبقدر تأثيره يأخذ النَّبات هنا حياة من المقام الثاني أَو الثالث. والأَرض، ما عسى أن يكون القول فيها؟ وما عسى أن يكون كون الأَرض أَرضًا؟ وما عسى أن تكون الأَرض الروحانيّة وهي أَرض ذات حياة؟ ولكن ما عسى أن تكون الأَرض عليه في ذاتها هنا أَوّلًا؟ أَعني ما عسى أن يكون كونها أَرضًا؟ لا بُدَّ من صورة ما ومن بُنيَة معنويّة هنا أَيضًا. لقد قُلْت/ في النَّبات الذي نحن في صدده إنّ بُنيتَه المعنويّة ذاتها هنا هي بُنية ذات حياة. هل تنطوي أَرضنا هٰذه على بُنيَة معنويّة ذات حياة؟ أَلا، إن أَخذنا أَشدُّ الأَشياء اتّصالًا بالأَرض والتي تضمُّها

الأَرض حادثة مجبولة فيها، لاكتشفنا، هنا أَيضًا، في الأَرض طبيعتها. نُمُوُّ الحجارة وجُبُلها، وتَشكُّل الجِبال ينبعث صُعُدًا من بَواطنها؛ إنّما ينبغي لكلّ ذٰلك مُطلَقًا أن نتصوَّره، من وجه ما، إحداث معنى ما منفوس/ يهب الصُّوَر ويصنع صُنْعًا يخرج من الباطن. هٰذا هو الذي يكون للأَرض مثالها الصانع، مثلما يكمن في الشَّجر ما تُسمِّيه طبيعته على أن يغدو ما نُسمّيه أَرضًا بمنزلة الخَشَب في الشَّجَر. فإذا ما شققنا الحَجَر أَصبح على ما يكون عليه غُصْن قُطِع من شجره:/ وإن لم يقع في هٰذه الحال بل بقي على اتِّصاله، كان على حال ما لم يقع من النَّبات الحَيّ. الآن وقد اكتشفنا للأَرض طَبْعًا يُصنَع كامنًا فيها وهو حياة قائمة في بُنيَة معنويّة، سَهُل علينا، مُنطلِقينَ من هٰذه النَّتيجة، إثبات الأَرض الروحانيّة. فإنّها عظمت إلى الحياة سَبْقًا، وإنّها، بُنيَة معنويّة، حياة الأَرض، وهي الأَرض في ذاتها والأَرض أَصلًا،/ منها اشتقَّت الأَرض في عالَمنا. ثمّ إن كانت النار بُنيَة معنويّة ما في هيولى، وإن كان القول ذاته يُقال في ما سِواها وكان من قبيلها، ولم تكن النار لتنشأ من تلقاء ذاتها – (ولَعمري، أنّى يكون لها ذٰلك؟ فإنّها لا تنشأ من الاحتكاك مثلما قد يُظَنّ فيها، إذ يقع الاحتكاك في العالَم الكُلِّيّ بعد حضور النار وحُصولها في الأَجسام التي يحتكُّ بعضها ببعض. كما أنّها ليست الهيولى/ من القُوَّة بحيث تُحدِث النار من تلقاء ذاتها) – إن كان ينبغي للصانع أن يتكيّف بِبُنيَة معنويّة إذ يعمِّر بالصورة، فما عساه أن يكون؟ ألا، إنه نفس قادرة على أن تصنع النار، أعني أنه حياة وبنية معنوية، وكلاهما بالذات واحد. ولذٰلك يقول أَفلاطون إنّ في كلّ هٰذه الأُمور نفسًا، وهو لا يعني بذٰلك سوى نفس تصنع هٰذه النار أي النار الحِسِّيَّة:/ فصانع النار، حتّى في العالَم المحسوس، إنّما تكون قائمة حَقًّا، صارت بأن تكون نارًا قائمة في حياتها أجدر. وبالتالي إنّ للنار في حَدِّ ذاتها حياتها أَيضًا. ويصحُّ القول ذاته في الأُمور الأُخرَى، في الماء والهواء. ولٰكن لماذا لا تكون مثل الأرض منفوسة؟ لأنّها في/ الحيوان الكُلِّيّ، ولهٰذا أَمر لا يُشَكّ فيه قطُّ، وإنّها أَيضًا في هٰذا الحيوان أَجزاء، فلا تظهر الحياة فيها، مثلما أنّها لا تظهر في الأَرض أَيضًا. بل كان الوجه، هنا أَيضًا، في الاستدلال على الحياة ممّا ينشأ في الأَرض. لٰكنّ حيوانًا ينشأ في النار، وهو في الماء أَظهر، كما أنّا نجد لحيوانات هوائيّة قيامًا في الذات. وإلّا إنّ كلّ نار لا تَلبث أن تنشأ/ حتّى تنطفىء فتُفلتِ من النَّفْس الكامنة في النار الكُلِّيَّة ما دامت نارًا لا تبقى مُتجمِّعة في حجم ما حتّى تظهر النَّفْس الثابتة فيها. وكذٰلك القول في الماء والهواء. فلو كانت مُتجمِّدة طبعًا لأَظْهرت النَّفْس التي فيها، لٰكنّها لا تظهر هٰذه النَّفْس لأنّها بِنَوعها في تَميُّع مُستمِرّ. والمُرجَّح هو أنّ أَمرها مثل/ أَمر ما في أَبداننا من سوائل، كالدَّم مثلًا. فالظاهر أنّ للَّحم نفسًا، وكلّ ما يَتحوَّل إلى لَحْم إنّما من الدَّم يأتي. بيدَ أنّا لا نتبيَّن للدَّم نفسًا إذ إنّا لا يبلغنا من إحساس (على أنّه لا بُدَّ من أن يكون الدَّم منفوسًا)، إذ إنّ ضغطًا عليه لا يجري. فما دام مُستعِدًّا دائمًا

للانفصال/ عن النَّفْس الكامنة فيه، ينبغي أن نتصوَّره على نحو ما نتصوَّر تلك العناصر الثَّلاثة التي أَتينا على ذكرها. فضلًا على أنّ الحيوان المُؤلَّف من هَواء مُتماسِكَ لا يُحِسّ هو أَيضًا إذا طرأ عليه حال. فمثلما يَعبر الهواء بنور ثابت باقٍ في مكانه، ما دام باقيًا، كذٰلك يَعبر الهواء بنفسه/ في حركة دائريّة وهو فيها غير عابر. ونقول القول ذاته في العناصر الأُخرى.

١٢ ولٰكن فلْنعد إلى ما نحن فيه ولْنعالجه بما يلي. لقد قُلْنا في هٰذا العالَم الكُلِّيّ إنّه، إن جاز لنا القول، على قياس أَصله الروحانيّ. فلا بُدَّ أَوَّلًا من أن يكون الكلّ في الملأ الأَعلى حيوانًا، بل الحيوانات كلّها إن غَدا كونه حَقًّا كونًا كاملًا. فالسَّماء هنالك حيوان، وهي سماء غير محرومة ممّا نُسمّيه النُّجوم هنا إذ/ إنّ السَّماء بذٰلك تكون حَقًّا. ثمّ إنّ هنالك أَرضًا ليست بصحراء، بل هي بأن تكون مُنعَشة بالحياة أَشد حُرِيَّة، تشتمل على حيوانات كلّها بقدر ما نُسمّيه الحيوانات الأَرضيّة هنا، وبَلْهَ عن النَّبات الراسخ في حياته. كما أنّ هنالك بحرًا روحانيًّا وماء كُلِّيًّا يجري ويحيا بحياة/ مُستمِرَّة، يشتمل على حيوانات الماء كلّها. والهواء في حقيقته أَيضًا إنّما هو جُزء من الكلّ الروحانيّ فيه تحيا الحيوانات الهوائيّة على نحو ما يقتضيه الهواء في ذاته. فكيف لا تكون حَيَّة ما دامت قائمة في حَيّ؟ فإنّها حَيَّة هي أَيضًا! بل كيف لا تقتضي الضَّرورة أن يكون هنالك كلّ حَيّ؟ وعلى ما تكون كلّ منطقة من المناطق العُظمَى يغدو طَبْع الحيوان الثابت فيها./ كيفما تكيَّفت السَّماء الروحانيّة ومهما كانت بكونها حَقًّا، تَكيَّفت الحيوانات السَّماوية وغدت بكونها حَقًّا هي أَيضًا. ومن المُستَحيل ألّا تكون، وإلَّا لما كانت السَّماء هي أَيضًا. ومَن سأل عن الحيوانات أَنَّى مَجيئها، سأل عن السَّماء أَنَّى مَصدرها أَيضًا، وهٰذا يعني السُّؤال عن الحيوان من أَين يأتي./ ثمّ يرد السُّؤال عن مَصدر الحياة، أَي الحياة الكُلِّيَّة والنَّفْس الكُلِّيَّة والروح الكُلِّيّ، مع أنّه لا فقر ولا عجز هنالك، بل أُمور كلّها بالحياة طافحة وكأنّها بالحياة جيّاشة. فهي بمنزلة سيل يجري من منبع واحد، لا بمعنى أنّه نَفْح واحد/ أو حرارة واحدة، بل بمعنى ما لو قُلْت في كيفٍ واحد إنّه ينطوي في ذاته على الأَكياف كلّها ويحفظها: فيه كَيف الحَلاوة والعُطور، وفيه طَعْم الخَمْر وسِرّ السَّوائل كلّها، وفيه إدراك الأَلوان وكلّ ما يناله اللَّمس بِلَمسه. وإن ننسَ لن نَنسى كلّ ما يسمعه السَّمع من إيقاع ونغم.

١٣ الواقع هو أنّ الروح ليس شيئًا بسيطًا، مثل النَّفْس التي منه تخرج، بل كلّ ذٰلك مُختلِف العناصر بِقَدْر ما إنّه بسيط، أَعني بقَدْر ما إنّه ليس مُركَّبًا وبِقَدْر ما إنّه أَصل وتَحقُّق. أَمّا تَحقُّق الأَمر الأَخير فإنّه بسيط على أنّه به تنتهي التَّحقُّقات. أَمّا الأَوَّل ففيه التَّحقُّقات كلّها. ثمّ إنّ الروح إذا تحرَّك تحرَّك مُتساوِي الحال، بِمَراحل تبقى/ على ما هي عليه في ذاتها، دائمًا

مُتماثِلة. على أنّه لا يبقى هو ذاته أَمرًا واحدًا في كلّ جُزء من أَجزائه، بل يكون هو أَجزاءه كلّها في آنٍ واحد. هٰذا وإنّ ما يكون في الجُزء ليس، بِدَوره، شيئًا واحدًا، بل يُصبح، إذا جُزِّئ، شيئًا لا نهاية له. وما عسى أن نقول في الحَدّ الذي منه ينطلق، وبوجه عامّ في الحَدّ الذي إليه ينتهي على أنّه حَدّه الأَخير؟ وكلّ ما في الوسط يكون بمثابة خَطّ أَو بمثابة جسم آخر مُتماثِل في أَجزائه، مُتساوٍ في أَحواله؟ لٰكن، ما عسى/ أن يكون له من شأن آنذاك؟ فإنّه إن لم يشتمل على تَبدُّل قَطُّ في الأَحوال، وإن لم تكن غَيريَّة لِتُنبِّهه إلى الحياة، لما كان تَحقُّقًا يَتحقَّق. ولا فرق بين هٰذا الثَّبات على حال واحدة وبين التَّعطيل عن كلّ تَحقُّق. وإن كانت حركته بهٰذا المعنى حركة، لم يكن هو من كلّ وجه حياة، بل من وجه واحد فقط. مع أنّه ينبغي أن تحيا الأُمور كلّها به، وفي كلّ وجه من الوجوه، وألّا يكون شيء بِدون حياة./ ينبغي له إذًا أن يتحرَّك إلى كلّ شيء، أَو بالأَحرى أن يكون قد تحرَّك. فإذا تحرَّك شيئًا بسيطًا، كان مُشتمِلًا على هٰذا الشَّيء البسيط فقط: فإمّا أن يبقى على ما كان عليه في ذاته ولا يتقدَّم إلى شيء قطُّ؛ وإمّا، إنْ تقدّم، أن يبقى بكونه شيئًا آخر. أصبح بحدّين إذًا. وإن كان الحدّ الأَخير هو والحدّ الأول شيئًا واحدًا بقي الروح واحدًا ولم يتقدَّم؛ وإذا اختلف الحَدّان تقدَّم الروح/ وخرج بِوَحدة ثالثة من ذاته باقيًا على ذاته ومن الآخر. وإذا نشأ الناشئ، منه باقيًا على ذاته ومن الآخر، حصل في طبيعته أن يكون هو ذاته والآخر في آنٍ واحد. ولست أَعني آخر ما بل الآخر بوجه عامّ. كما أعني بالوجه العامّ كون الشَّيء في ما هو عليه في ذاته. فما دام الروح كون كلّ شيء على ما هو عليه في ذاته وكون كلّ شيء آخر،/ لن يُفلِت منه شيء من الأَشياء الأُخَر. فإنّ شأنه أن يُصبِح كلّ شيء آخر. وإن كانت الأَشياء الأُخَر قبله من حيث إنّه الآخر، وقع منها عليه انفعال؛ وإن لم تكن كان هو الذي ولَّد الأَشياء كلّها، أَو بالأَحرى كان هو الأَشياء كلّها./ من المُستَحيل إذًا أن تنشأ الأُمور ما لم يكن الروح ليُحقِّقها، وهو يُحقِّقها أَمرًا بعد آخر وكأنّه يَجول في كلّ مَجال، على أنّه يَجول في ما هو عليه في ذاته، إذ إنّه من شأن الروح الحَقّ طبعًا أن يَجول في ما يكون عليه في ذاته. ولقد طُبِع على أن يَجول بين الحقائق في حين أنّ الحقائق تَصحبه في جَوَلانه. لٰكنّه يبقى في كلّ وجه من الوُجوه على ما كان عليه في ذاته، فيكون جَوَلانه جَوَلانًا ثابتًا في ذاته، وإنّما يقع هٰذا الجَوَلان في «مُروج الحَقّ» ولا يتجاوزها. فهي مُلك الروح، وكلّها في حَوزته/ إذ يُوسِّع له شيئًا كأنّ لحركته محلّ، وهٰذا المحلّ مع ما كان له محلّ واحد بالذات. أَمّا تلك المُروج فإنّها مُتعدِّدة العناصر حتّى يستطيع الروح أن يتنقّل فيها. وإن لم تكن مُختلِفة العناصر بكاملها وعلى الدَّوام، فَبِقَدْر ما لا تختلف عناصرها يُمسي الروح ثابتًا لا يتحرَّك. وإنْ ثَبُتَ الروح غير مُتحرِّك لم يَعرف. فإن سكن لم يَعرف، وإن قام على ذٰلك، لم يقم حَقًّا. إنّ الروح عِرفان إذًا،/ والعِرفان حركة شاملة تملأ الذات كلّها؛ ثمّ إنّ الذات الشاملة هي عِرفان شامل يُحيط

بالحياة كلّها مُتناوِلًا دائمًا أمرًا بعد آخر. ولأنّ شأنه أن يكون هو ذاته في ما كان عليه في ذاته وأمرًا آخر في آنٍ واحد، فإنّ من يُجزِّئه يرى دائمًا هٰذا الآخر بارزًا. أمّا طريقه، فإنّها كلّها عُبور للحياة وللحيوان، مثلما أنّ الضارب في الأَرض التي يجتازها يرى كلّ شيء/ أَرضًا ولو كان بين الأَرض والأَرض اختلاف. والحياة التي يجتازها الروح في الملأ الأَعلى إنّما هي الحياة دائمًا، لٰكنّها دائمًا بين حال وحال فلا تكون حياة واحدة بالذات. أمّا الروح فإنّه يجتاز هٰذه الوجوه المُختلِفة في الحياة باجتياز يبقى على حاله، لأنّه هو لا يتغيَّر بل يتخلَّل الأَشياء الأُخرَى مُتساوِي الأَحوال بِمَراحل تبقى على ما كانت عليه في ذاتها. فلو لم يكن مع الأَشياء الأُخرَى مُتساوِي الحال باقية مَراحله على ما هي عليه في ذاتها، لأَصبح في مُطلَق التَّعطيل/ عن العمل فلا يَتحقَّق قَطُّ ولا يُحقِّق. بَيْد أنّ هٰذه الأَشياء الأُخرَى إنّما هي الروح في ما كان عليه في ذاته، فلا غَرْوَ إن كان الروح شاملًا كُلِّيًّا. فإنّه إن كان في ما هو عليه في ذاته كان كُلِّيًّا شاملًا وإلّا لما كان في ما هو عليه في ذاته. وإن كان كلًّا في ما هو عليه في ذاته، غدا كليًّا شاملًا لأنّه كان هو الأَشياء جميعًا. ثمّ إن لم يكن شيء إلّا وله في أَشياء كلّها إسهام، فإنّ أمرًا لن يكون من أَمره إلّا وهو أمرًا آخر،/ حتّى يُمسي لكونه أمرًا آخر، مُسهِمًا أيضًا في ذٰلك كلّه. ذٰلك بأنّه لو لم يكن أمرًا آخر بل كان هو على ما هو عليه في ذاته، غدا شأنه أن يُنقِص الروح في ذاته التي ينفرد بها، ما دام لا يُسهِم في ما كان عليه الروح طَبْعًا.

١٤ هٰذا ويسعنا أن نعمد إلى ظواهر الروح النورانيّة لِنَعرف الروح على ماذا يكون، وعلى أنّه يتنافى مع كونه بمنزلة أَمر قائم بِوَحدة تَحول بينه وبين أن يكون أمرًا آخر. فما عسى أن تُريده قياسًا يُؤخَذ من المعنى البَذريّ: أَمعنى النَّبات أَم معنى الحيوان؟ فإن كان هٰذا المعنى شيئًا واحدًا في ذاته، ولم يكن واحدًا مُنطوِيًا على اختلاف في العناصر، لم يغدُ معنى بَذريًّا، وأَمسى الشَّيء الذي حدث مُجرَّد هيولى./ ذٰلك بأنّ المعنى البَذريّ لم يتحوَّل إلى العناصر كلّها واقعًا على الهيولى في كلّ نواحيها بحيث لا يدع شيئًا باقيًا على ما كان عليه في ذاته. فالوجه مثلًا ليس حجمًا ذا نسق واحد بل في أَنف وعَين، والأَنف فيه ليس شيئًا ذا نسق واحد بل هو شيء مُغاير أيضًا، وهو إذ يكون شيئًا مُغايِرًا يختلف عن الأَنف وما دام شأنه أن يُصبِح أَنفًا. فلو كان شيئًا ذا/ نسق واحد بوجه الإطلاق لَغَدا حجمًا فقط. كذٰلك يكون في الروح ما ليس له نهاية لأنّه الروح في ذاته واحد ذو كثرة، لا مثلما يكون الحجم واحدًا، بل مثلما يكون المعنى البذريّ المُنطَوي على كثرة في ذاته. ففي بُنيَة الروح الواحدة التي تبدو وكأنّها حظيرة إنّما نجد حظائر باطنة وبُنًى أُخرى باطنة أيضًا، وقُوًى وعرفانات وتقسيمًا لا يُضبط باتِّجاه واحد بل يتطوَّر نحو الباطن دائمًا./ فكأنّه تقسيم الحيوان الكُلِّيّ إلى طبائع الحيوانات المُشتمِل عليها: يعود فيتناول

دائمًا حيوانًا آخر حتّى ينتهي إلى الحيوانات أَصغرها وإلى القُوى أَضعفها حيث يقف عند المثال الذي لا يتجزَّأ. ثمّ إنّه تقسيم لا يقع على أُمور مُتشابِكة ولو كانت أُمورًا تضمُّها الوَحدة. إنّما هو التَّقسيم الذي يُقال فيه إنّه الخِلَّة في العالَم الكُلِّيّ والتي لا نجد مِنها في عالمنا/ إلّا ما يحاكيها، إذ إنّه خِلّة تنبعث من أُمور مُتباعِدة بعضها عن بعض. أَمّا الخِلَّة الحَقّ فهي كون الأُمور كلّها أَمرًا واحدًا لا يُفرَّق بينها قَطُّ. أَمّا التَّفرُّق، في ما يقول أَفلاطون، إنّما هو حال ما ينطوي عليه عالَمنا.

١٥ من الذي يرى إذًا هٰذي الحياة المُتعدِّدة الوجوه والكُلِّيَّة والأُولى والواحدة في ذاتها، ثمّ لا يسعى إلى أن يكون فيها مُحتقِرًا كلّ حياة غيرها؟ فالحياة الأُخرَى، الحياة في العالَم الأَسفل على مُختلِف وجوهها، إنّما هي ظلام، وهي قليلة الشَّأن مُكدَّرة قليلة النَّفع غير طاهرة تُلطِّخ بالقُذورات كلّ حياة طاهرة. وإذا نظرت إليها تحوَّل نظرك عن الحياة الطاهرة/ وما عدت تحيا الحياة التي تنطوي على كلّ ما للحياة من وجوه، حيث لا تجد أَمرًا إلّا وكان حيًّا يحيا بحياة طاهرة لا عَيْب فيها. فالشُّرور إنّما تكون في عالَمنا لأنّه من الحياة ومن الروح أَثر فقط. أَمّا في الملأ الأَعلى فالقياس الأَصل هو الذي يقول فيه أَفلاطون إنّه «الخير بمثال»، لأنّ الروح يحصل على الخير المحض وهو في المُثُل. إنّه هو الخير،/ أَمّا الروح فإنّه خير ما دامت حياته في المُشاهَدة. على أنّ مُشاهَداته إنّما تكون «الخير بمثال» هي أَيضًا وقد اكتسبها عندما شاهد الخير في حقيقته. ولم تأتِ هٰذه الأُمور المُشاهَدة إليه بمعنى أنّها كانت في الملأ الأَعلى بل بمعنى أنّها بين يديه. فالخير هو الأَصل وهي الروح خارجة من الخير، وهو الروح الذي جعلها من الخير خارجة./ فإنّه من المُمتنع على الروح إذ ينظر إلى الخير ألّا يكون عارفًا، كما أنّه لا يجوز في الأُمور التي يُشاهِدها أن تكون في الخير قائمة. وإلّا لما كان الروح هو الذي ولَّدها. يَستمدّ الروح من الخير إذًا القُدرَة على التَّولُّد وعلى أن يكون بمُولَّداته طافحًا ما دام الخير يمدُّه بما ليس لديه مُتوافِرًا. لٰكن الخير يتحوَّل منه واحدًا في ذاته إليه كثرة في الروح./ فإنّ الروح كان عاجزًا عن أن يَتَّسع للقُوَّة التي تَلقَّاها، فحطَّم الوَحدة وأَحالها كثرة لِيطيق بذٰلك حملها جُزءًا جُزءًا. وهٰكذا كان ما ولَّده الروح مُنبعِثًا من قُوَّة الخير فكان «الخير بالمثال» والروح، مُؤلَّفًا من أُمور هي «الخير بمثال»، إنّما هو خيِّر أَيضًا، أَعني أنّه الخير وقد تعدَّدت عناصره. ولذٰلك يجوز فيه أن نُشبِّهه بِكُرَة حَيَّة عناصرها مُتعدِّدة./ فقد تكون هٰذه الكُرَة شيئًا باديًا مع وجوهه كلّها يشعُّ بوجوه حَيَّة. وقد تكون النُّفوس الطاهرة كلّها تبدو مُتجمِّعة في محلّ واحد وهي لا نقص فيها. بل هي مُنطوِية على كلّ ما كان منها مع الروح وقد استوى في ذُراها بحيث يملأ ببريقه النورانيّ ذٰلك المحلّ إشعاعًا. فإن تصوَّر بعضهم تلك الكُرَة وهي على هٰذه الحال، شاهَدها/ من الخارج على أنّه هو شيء وهي شيء آخر. ينبغي للمُشاهِد إذًا، وقد أَصبح هو ذاته ذٰلك الروح، أن يكون

هو ذاته قد أقام ذاته مُشاهَدة.

١٦ ينبغي ألّا نَتلبَّث في هٰذا الحُسْن المُتعدِّد، بل أن نُخلِّفه ونَثب إلى ما فوقه فنَستمرّ في الارتقاء. ينبغي أن ننطلق لا من هٰذه السَّماء بل من سماء الملأ الأعلى مُعجَبينَ بهٰذا الملأ مَن عسى أن يكون قد ولَّده وكيف فعل. فإنّ لكلّ أمر هنالك مثاله، وكان لكلّ أمر طابَعًا به ينفرد، على أنّ هٰذه الأُمور كلّها تشترك في معنى يتناولها جميعها وهي كونها «الخير بمثال». / إنها مُشترِكة إذًا في كونها الحَقّ وفي كونها الحيوان يُقال في كلّ منها، بِحُضور حياة مُشترَكة تمتدُّ إليها كلّها. ورُبَّما كان يجمع بينها وجوه أُخَر أيضًا. ولٰكنّ القدر الذي كانت به خَيِّرة يدفعنا إلى السُّؤال: ما عسى أن يكون الأَمر الذي لأجله كانت خيِّرة؟ ربَّما كان الوجه الأصحّ في البحث عن مثل هذه المسألة أن ننطلق ممّا يلي. عندما تَوجَّه الروح بنظره إلى الخير، / هل كان عِرفانه بذٰلك الواحد عِرفانًا بِأَمر مُتعدِّد العناصر؟ هل كان عِرفانه هو الواحد في ذاته عِرفانًا تناول الخير فجزّأ ما كان من الخير بين يديه إلى كثرة لأنّ عِرفانه لم يتَّسِع للكلّ في آنٍ واحد؟ ولٰكنّه تَوجَّه بنظره إلى الخير ولَمّا يكن روحًا، بل نظر إلى الخير وهو على حال غير حال الروح. أو الأَحرى بالقول فيه هو أنّه لم يَرَ قَطُّ، بل كان حيًّا باتِّجاهه نحو الخير مُرتبِطًا/ به مُتوجِّهًا إليه بوجهه. ولمّا كانت هٰذه الحركة حركة حياة غامرة لأنّها تحرّك في الملأ الأعلى ومن حَوله جَعلت الروح غامرًا هو أيضًا، فلم يبقَ مُجرَّد حركة، بل بات حركة تَفيض رغدًا. ثمّ أصبح الروح هو الأَشياء كلّها بعد ذٰلك، وأدرك ذٰلك بتَعقُّبه لذاته وقد كان روحًا. إنّما كان روحًا طافحًا حتّى يكون ما يراه بين يديه، وكان روحًا ناظرًا إلى الأُمور التي بين يديه، / مع النور وقد اكتسبه ممّن أمدّه بتلك الأُمور. وولذٰلك لم يُقَل في الخير إنّه «سبب الذات» فقط، بل إنّه سبب مُشاهَدتها أيضًا. فإن الشَّمس هي للحِسِّيّات سبب حُدوثها وإدراكها بالمُشاهَدة، وهي بوجه ما سبب/ البصر أيضًا إذ إنّها ليست البصر أو المُحدَثات. وكذٰلك القول في حقيقة الخير أيضًا: فإنّها سبب الذات والروح، كما أنّها نور يُلائم المَرئيّ والرائي في الملأ الأعلى. وهي ليست بالحقائق أو بالروح بل سبب ذٰلك كلّه إذ تكفل العِرفان للحقائق وللروح بالنور الذي من ذاتها ينبعث. / فإذا حفل الروح إذًا نشأ، على أنّه قد كان بحفله، فاكتمل ورأى في آنٍ واحد، وغدت بِداية أَمره في أنّه كان على هٰذه الحال قبل أن يحفِل. وعن هٰذه البداية تختلف تلك التي هي الأَصل وكأنّه يكفل الحفل من الخارج، منه يأخذ الشَّيء طبعَه إن جاز لنا القول فيُصبِح حافلًا. /

١٧ ولٰكن كيف تكون تلك الأُمور في الروح، وكيف تكون هي الروح ما دُمْنا لا نجدها هناك في من يتكفَّل بحفلها، كما أنّا لا نجدها حتّى في مَن يقوم بها حافلًا؟ فمهما كان الروح غير

حافل غَدا منها خاليًا. ألا، إنّه ليس من الضَّروريّ أن يكون المُعطي حاصلًا على عطائه، بل ينبغي للمُعطي في مثل هٰذه الأَحوال أن نَتصوَّره هو الأَعظم، وأن نَتصوَّر العطاء أَقلّ شأنًا من المُعطي./ فعلى هٰذا الوجه تستوي الأُمور ناشئة. ذٰلك بأنّه لا بُدَّ للكون بالفعل حَقًّا من أن يكون هو الأَوَّل، فتُصبح المُتأخِّرات وهي بالقُوَّة ما تقدَّمها. ثمّ إنّه كان الأَوَّل فوق الثَّواني ووراءها، كما أنّ المُعطي كان فوق عطائه ووراءه. فهو الأَشرف إذًا. فإن كان شيء قبل التَّحقُّق، كان وراء التَّحقُّق وفوقه، فكان وراء الحياة وفوقها أيضًا./ وإن قامت الحياة في الروح، إنما غدا المُعطي هو الذي أعطى الحياة فكان أَشدّ حُسْنًا من الحياة وأَرفع قَدْرًا. لقد حصلت الحياة في الروح ثمّ لم تمسّ الحاجة في مُعطي الحياة إلى أن تَتعدَّد عناصره، فكانت الحياة أَثرًا من آثاره وهي ليست بحياته. ففي حين كانت تُحوِّل نظرها إلى ذٰلك الأَصل كانت الحياة غير مُحدَّدة بِحَدّ، ولٰكنّها بعد أن غدت وهي في حال النَّظر إليه انضبطت بِحَدّ ثمّ لم يكن لذٰلك الأَصل حَدّ./ فإنّها لا يلبث نظرها أن يقع على شيء واحد في ذاته حتّى تتحدَّد بهٰذا الشَّيء ويحصل فيها حدٌّ ونهاية ومثال. على أن يكون المثال في المَعمور بالصورة، أَمّا ما يَخلع الصورة عليه فإنّه ليس له صورة. أَمّا الحَدُّ فإنّه يقع من الخارج كأنّه حَصْر المِقدار، بل كان هٰذا الحَدُّ حَدَّ تلك الكُلِّيَّة وهي حياة مُتعدِّدة العَناصر ليس لها نهاية،/ حالها حال حياة أَشعَّت من تلك الحقيقة العَظيمة وما كانت حياة شيء جُزئيّ. وإلّا لَغَدَت مَحدودة بكونها حياة فرد لا يتجزَّأ. ولٰكنّها كانت، مع ذٰلك، مُحدَّدة. كانت مُحدَّدة إذًا بكونها حياة شيء هو واحد تعدَّدت عناصره. أَجَل، إنّ لكلٍّ من الأَشياء الكثيرة حَدَّ: فهو، مُتعدِّدًا، محدود بتعدُّد الحياة؛ ولٰكنّه، واحدًا في ذاته، محدود بِحَدّه. وما عسى أن يكون هٰذا الواحد مُحدَّدًا؟ هو الروح./ فإنّ الحياة إذا حُدِّدت كانت روحًا. وما عسى أن يكون الكون بالتَّعدُّد؟ هو تَعدُّد الأَرواح. إنّ الأَشياء كلّها أَرواح إذًا: فالكلّ روح، والأُمور الجُزئيَّة أَرواح. أَم يكون الروح الكُلِّيّ المُشتمِل على كلّ روح جُزئيّ مُشتمِلًا على هٰذا الجُزئيّ بكونهما كليهما روحًا واحدًا؟ فإنّه يكون مُشتمِلًا، حينئذٍ، على روح واحد. وإن كانت الأَرواح الجُزئيَّة كثيرة، لم يكن من فارق بُدٌّ. فلَيت شِعري، كيف يحصل في الروح الجُزئيّ فارِق؟/ إنّ الفارق حصل فيه لما صار واحدًا بأَسره. فإنّ الروح كلًّا لا يكون ذاتًا لهٰذا الروح أَو ذاك. كان الروح إذًا بحياته طاقة كُلِّيَّة، ثمّ كان بمُشاهَدته المُخدِّرة من فَوق طاقة الأَشياء كلّها؛ فإذا أَصبح روحًا ظهرت معه هٰذه الأَشياء كلّها: أَمّا هو فيستوي فوقها، لا يتَّخذ له منها مقامًا بل ليجعل ذاته لها مقامًا في حين أنّه يُشاهِد ما كان للأَوَّليّات مثالًا، ولم يكن هو بمثال./ ثمّ يُصبح الروح للنَّفْس نورًا يشعّ فيها على نحو ما كان الخير الأَوَّل في الروح. وإذا ضبط النَّفْس بِحَدٍّ جعلها ناطقة وهو يمدُّها ممّا لديه بأَثر. فإنّ الروح من الأَصل الأَوَّل أَثَر. وما دام الروح يَتمدَّد ويَتعدَّد، لم يكن ذٰلك الأَصل بِصورة أَو بِمِثال، فكان، وهو على هٰذه

٤٠ الحال،/ للمُثُل صانعًا. أمّا لو كان هو مثالًا لَغَدا الروح معنى. بَيْدَ أنّه كان يجب في الأَوَّل أن يستوي مُنزَّهًا عن الكَثرة مُطلقًا، وإلّا لَغَدَت كَثرته مُرتبِطة بِأَصل آخَر بِدَوره هو الأَوَّل السابق.

١٨ ولٰكن بأَيِّ معنى يكون ما في الروح هو «الخير بمثال»؟ هل بكونه مثالًا، أو بكونه حُسْنًا، أَو بكونه شيئًا آخر؟ إنّ في كلّ ما يُشتقُّ من الخير أثر الخير وطابَعه، أَو بالأَحرى أَثرًا وطابَعًا من الخير مُنبعِثين مثلما أنّ في ما يشتقّ من النار أَثر النار، ومن الحلاوة أَثر الحلاوة.
٥ وإنّ الحياة في الروح/ من الخير تأتي لأنّ الروح قائم في ذاته بِتَحقُّقٍ كان الخير أَصله. ثمّ إنّ الروح بوساطة الخير كان، والحُسْن في المُثُل أَيضًا. فلا غَرْوَ إن كان ذٰلك كلّه «الخير بمثال»، والحياة والروح والمُثُل. ولٰكن ما عسى أن يكون الأَمر المُشترَك بين ذٰلك كلّه؟ فلا يكفي في أَشياء تُشتقّ من أَصل واحد حتّى تكون شيئًا واحدًا: ينبغي أن يكون الأَمر المُشترَك كامنًا فيها.
١٠ فرُبَّ أَشياء تنبعث/ من أَصل واحد ثمّ لا تكون شيئًا واحدًا، ورُبَّ عطاء يُعطي مُتساوي الحال ثمّ يصبح مُختلِفًا في الأُمور التي تتلقّاه. إنّ العطاء لدى التَّحقُّق الأَوَّل شيء، والعطاء بهٰذا التَّحقُّق الأَوَّل شيء آخر؛ وإنّما يختلف عن ذٰلك كلّه ما يقع بعده. ثمّ إنّ مانعًا لا يمنع كلّ أَمر من هٰذه الأُمور من أن يكون «الخير بمثال»، ولا سيّما بكونه أَمرًا مُختلِفًا عن غيره. وما عسى أن يكون
١٥ الأَمر الذي يُقال فيه ذٰلك على أَشدّه؟/ إنّما الواجب أَوَّلًا أن نَتبيَّن ما يلي: هل الحياة خير من حيث إنّها حياة بالذات حين يُنظَر إليها مُجرَّدة بحدِّ ذاتها؟ أَو إنّها الحياة مُنبثِقة من الخير على أن يغدو كونها مُنبثِقة من الخير شيئًا يختلف عن كونها حياة مُعيَّنة؟ نعود ونقول إذًا: وما عسى أن تكون هٰذه الحياة المُعيَّنة؟ أَيُقال إنّها للخير حياته؟ بَيْدَ أنّها لم تكن للخير حياته؛ إنّما هي حياة
٢٠ من الخير تنبثق. لٰكنّ شيئًا يكمن في هٰذه الحياة/ مُنبثِقًا من الخير، وهٰذا الشَّيء هو الحياة حَقًّا. ويجب القول في كلّ ما ينبثق من الخير إنّه ليس خسيسًا، وفي الحياة، من حيث كونها حياة، إنّها خير حَقًّا. وإن كان ذٰلك كذٰلك، وَجَب القول في الروح الحَقّ ذٰلك الأَوَّل إنّه خير هو أَيضًا. ثمّ لا مِراء في أنّ كلّ مثال خير أَيضًا وأنّه «الخير بمثال». وإنّ شئنا فلْنقل إنّ لكلّ مثال من الخير
٢٥ شيئًا/ ، سواءٌ أَكان مُشترَكًا، أَو بالأَحرى مُختلِفًا في مثال عنه في آخر. أَو كان خيرًا من المقام الأَوَّل تارة وخيرًا بالتَّبعيَّة ومن المقام الثاني تارة أُخرَى. لقد أَدركنا كلّ شيء على أنّه له، في ما يكون عليه في ذاته، شيئًا من الخير، فكان بذٰلك خيِّرًا. فإنّ الحياة لم تكن خيِّرة في حدِّ ذاتها، بل لأنّها قيل فيها إنّها الحياة الحَقَّة وإنّها من الخير مُنبثِقة، وكذٰلك القول في الروح الحَقّ
٣٠ أَيضًا./ فينبغي الآن أن نتبيَّن وجه ما يبقى دائمًا على ما كان عليه في ذاته. بالرَّغم من كون هٰذه الأُمور أُمورًا مُختلِفة، لا يمنع مانع، عندما يُقال فيها الشَّيء الواحد ذاته، من أن يكون هٰذا الشَّيء ثابتًا في ما تقوم عليه في ذواتنا. إلّا أنّه، مع ذٰلك، يُمكننا عزله ذِهنًا، كأن نقول الحيوان

في الآدميّ وفي الجواد مثلًا، والحرارة في الماء وفي النار. على أن يكون جنسًا في الحالة الأُولى،/ وأن يكون وَصْفًا في الحالة الثانية، أَوَّليًّا في النار وفرعيًّا في الماء. وإلّا لَذَكرنا الطَّرفينِ كليهما أَو كلًّا منهما بالاشتراك في الإسم. فهل يكون الخير حاضرًا في الأَشياء على ما هي عليه في ذواتنا؟ الواقع هو أنّ كلّ شيء من الأَشياء خَيِّر، وأنّ الخير ليس على حال واحد فيها. وكيف ذٰلك؟ إن قيل إنّه مُوزَّع عليها بأَجزائه، قُلْنا: لٰكنّ الخير لا يتجزَّأ. أَجَل إنّه واحد في ذاته ولٰكنّه أَصبح في حال مُعيَّنة هٰذا الشَّيء أَو ذاك./ فإنّ التَّحقُّق الأَوَّل خيِّر وخيِّر أَيضًا ما يتبعه مُحدَّدًا، وما يستوي جامعًا بين الطَّرفينِ كليهما. أَمّا التَّحقُّق الأَوَّل فإنّه خير لأنّه بالخير تمّ، أمّا المُحدَّد بعده فلأنّ نظامه من الخير مُنبعِث؛ وإنّ الجمع بين الطَّرفينِ فللسَّببين كليهما. كلّ ذٰلك ينبعث من الخير إذًا، ثمّ ما من شيء يُماثِل شيئًا آخر مُماثَلة كاملة. فيُمسي الأَمر كما لو أَطلق المرء الواحد صوتًا وسار سيرًا أَو أَتى شيئًا آخر أَيضًا، وكلّه مُتقَن صُنْعًا. ولٰكنّ الأَمر هنا/ أَمر نظام وانسجام. فما عسى أن يكون الأَمر هنالك؟ قد يقول قائل إنَّ حُسْن الحال هنا وارد من الخارج ما دامت الأَشياء التي يقع النِّظام عليها مُختلِفة. أَمّا في الملأ الأَعلى فإنّ الأُمور خيِّرة بِحَدِّ ذاتها. ولٰكن ما عسى أن يكون الذي يجعلها على هٰذه الحال؟ ينبغي ألّا نسترسل مع اطمئناننا إلى أنّها من الخير مُنبعِثة. نعم، ينبغي أن نُسلِّم بأنّها شريفة ما دامت من الخير مُنبعِثة، لٰكنّ العقل/ يرغب في أن يُدرِك السِّرّ في كونها خَيِّرة.

١٩ فهل ندع الحُكْم في الأَمر للنَّفْس ورغبتها، مُستسلِمين لتأثيرها، فنقول في الخير إنّه ما ترغب النَّفْس فيه ولا نبحث عن الأَمر الذي لِأَجله ترغب؟ أَو نأتي، في طَلَب الشَّيء ما هو، بالبراهين التي تدلّ عليه، ثمّ ندع للرَّغبة أن تُحدِّد الخير ذاته؟ ما أَكثر ما يبدو لنا من الاستحالات حينئذٍ./ وأَوَّلًا يُصبح الخير هو أَيضًا أَحَد الأُمور التي يدور البحث حولها. ثمّ إنّ الأُمور التي ترغب كثيرة، فبعضها يرغب في أَشياء وبعضها في آخر. فكيف نحكم بالرَّغبة على الشيء أنّه الأَحسن؟ بل إنّا نُدرِك الأَحسن ما دُمْنا نجهل الحُسْن ما هو. أَنحاول تحديد الخير على أنّه الفضيلة في كلّ شيء من الأَشياء؟/ لو فعلنا، لانتهينا إلى مثال ومعنى ونكون قد سلكنا صَواب المسلك. ولٰكن ما عسانا نقول، لدى وُصولنا إلى الروحانيّات، ونحن نبحث عن هٰذه الأُمور ذاتها كيف تكون حَسَنَة؟ فقد نُدرِك، في ما يبدو، في الأَشياء السُّفلِيَّة، أَمرًا من نوع الفضيلة، ولو لم يكن على حال الصَّفاء. أَمّا هناك فلا سبيل أَصلًا للمُقارَنة مع الأَسفل، إذ/ إنّ شَرًّا لا يقوم، بل تكون الأُمور الشَّريفة قائمة هي ذاتها في ذاتها، ممّا يُؤدّي بالمسألة إلى أن تُشكِل علينا. لَيت شِعري، لمّا كان بحثنا عن الشَّيء «لِمَ يكون» وكانت تلك الأُمور هي ذاتها خيِّرة، أَليس ذٰلك هو الذي غدا سبب الإشكال، إذ إنّ «لِمَ يكون» الشَّيء هو ذاته كون الشَّيء حَقًّا؟ حتّى

ولو قُلْنا في عِلَّة الخير إنّها عبر الأَمر الخَيِّر، فما دام استدلالنا قاصرًا على أن ينال الروحانيّات بقي الإشكال على حالهِ. ينبغي، مع ذٰلك، ألّا ننثني، فلعلّ شيئًا بدا لنا إنْ سلكنا مسلكًا آخر.

٢٠ لقد أَصبحنا الآن لا نَطمئنّ إلى الرَّغبات في إثباتها الشَّيء ما هو وكيف يكون. هل ينبغي أن نلجأ إلى التَّوافق والتَّحالف في مثل قضايا النِّظام والفوضى، والتَّناظر والتَّعاكس، والصِّحَّة والسَّقَم، والمثال وفُقدان الصورة، والحَقّ والباطل، والبقاء والفناء بوجه عامّ؟/ ومَن عساه أن يَشكّ في أَوَّليّات هٰذه المُزدوِجات، مُزدوِجًا مُزدوِجًا، أنّها ليست في مثال الخير ثابتة؟ وإن كان الأَمر كذٰلك، وَجَب في مُحدَثاتها أن تُجعَل «في جانب الخير» هي أَيضًا. فأَصبح مثال الخير مُشتمِلًا على الفضيلة والروح والحياة والنَّفْس، أَعني النَّفْس العاقلة على الأَقل؛ وأَصبح مُشتمِلًا إذًا على كلّ ما ترغب فيه الحياة العاقلة./ قد يقول قائل: ولماذا لا نقف عند الروح فنُثبِته على أنّه هو الخير محضًا؟ فإنّ النَّفْس والحياة هما للروح أُثراه، فضلًا على أنّ النَّفْس في الروح ترغب. فالنَّفْس تنزع إلى الروح عندما تحكم بأنّ العدل خير من الظُّلْم، وبأنّ كلّ ضُروب الفضيلة خير ممّا يُقابِلها من صُنوف الشَّرّ، فيكون حُكْمها بتفضيلها الشَّيء على سواه/ إيثارًا له بمُقتضَى رغبتها. لٰكنّه لو كانت النَّفْس ترغب في الروح فقط، فرُبَّما احتجنا إلى المزيد من الاستدلال على أنّ الروح ليس هو الحَدّ الأَخير في رغبتها، وعلى أنّ الرَّغبَة في الروح ليست شأن الأَشياء كلّها. أَمّا الخير فإنّ الأَشياء كلّها ترغب فيه. على أنّ الأَشياء التي لم يتوافر الروح لها لا تسعى إلى أن تُدرِك الروح كلّه، في حين أنّ التي توافر لها لا تقف عنده بل تُجاوِزه في سَعْيها إلى الخير/. إنّما تُدرِك الروح انطلاقًا من التَّفكير؛ وأَمّا الخير فإنّه قبل الفِكر كان. وإن كانت النَّفْس ترغب في الحياة وفي البقاء والتَّحقُّق على الدَّوام، لم تكن لِتَرغب في الروح من حيث كونه روحًا، بل من حيث كونه خيرًا ومن الخير انبعاثه وإلى الخير اتِّجاهه ولا غَرْوَ، ما دامت الحياة على هٰذه الحال هي أَيضًا.

٢١ ما عسى أن يكون ذٰلك الأَصل الواحد في هٰذه الأُمور كلّها والذي يجعل كلًّا منها أَمرًا خَيِّرًا؟ فلْنجرؤ الآن على القول بما يلي: إنّ الروح والحياة هنالك هما «الخير بمثال»، وإنّما يُرغَبُ فيهما بقدر ما إنّهما «الخير بمثال». وأَقول إنّهما «الخير بمثال» بمعنى أنّ الحياة من الخير تَحقّقه، أو إنّها بأنْ تكون تَحقُّقًا من الخير ينبعث أَحرى./ أَمّا الروح فإنّه «الخير بمثال» بمعنى أنّه هٰذا التَّحقُّق وقد ضبط بِحَدّ. فإنّهما حافلان بالضِّياء تسعى النَّفْس وراءهما ما لِكَونها من عالَم الروح إليه تُوجِّه وجهها، فتسعى إليهما لأنّهما من ذويهما، لا لكونهما على الخير حالهما. وما دام كلاهما هو «الخير بمثال» كانا بذٰلك أَمرين لا يُستَهان بهما. فذوو المرء، إنْ لم تكن على

الخير حالهم، إنّما ذووه هم، لٰكنّه رُبَّما نفر منهم، بل قد يميل إلى الأَبعدين/ وإلى ما كان دون ذٰلك كلّه شأنًا. إنّ النَّفْس تَعشق الروح والحياة عِشقًا هو كَلَف لا بكونهما على ما هما عليه في ذاتيهما، بل بأخذهما، وهما على ما كان عليه في ذاتيهما، ممّا وراءهما شيئًا آخر يُزاد إليهما. فإنّ الأَجسام، ولو كان النار يُخالِطها، إنّما تحتاج إلى نور آخر حتّى يظهر النور المُستكِنّ فيها. وكذٰلك القول في الأُمور الروحانيّة:/ إنّها تشتمل على نور عظيم، وإنّما تحتاج أَيضًا إلى نور آخر أَشرف حتّى تُصبِح مَرئيّة لها هي ذاتها ولغيرها.

٢٢ فعندما نُشاهِد هٰذا النور نكون قد تَحرَّكنا نحو العُلويّات، فنُكلَف بالنور المُنتشِر عليها ويهزّنا طرب. مثل ذٰلك مثل الأَجسام هٰهنا: لا يقع العِشق عليها محلًّا لِمَوادّ، بل على الحُسْن الذي به تتلألأ. كلّ أَمر يقوم بما يكون عليه في ذاته./ إنّما يُصبِح مرغوبًا إذا أَقبل الخير نحوه يزدهيه وكأنّما يَخلع على الأَشياء ظَرْفًا يَشفعه لِعشق لدى العاشقين. فالنَّفْس تُصاب في بواطنها بِلَذعة من فوق، فتضطرب وتنتشي ويهزّها الحنين فتُصبِح عِشقًا. لم تكن النَّفْس لتنزع إلى الروح قبل ذٰلك على كونه/ في الحُسْن قائمًا. فإنّ حُسنه كان حُسْنًا غير مُجْدٍ قبل أن يصيبه الخير بنوره، وكانت النَّفْس قد نالها من ذاتها صُمود واسترخاء، وتعطّلت عن كلّ عمل ووقفت بَكْماء صمّاء إزاء الروح وهو حاضر. أَمّا الآن وقد هبط إليهما من العُلَى شيء وكأنّه حرارة، فها هي ذي تَهُبّ لِتَنهض، وينبت لها جناح حَقًّا؛/ وبالرَّغم من الجائِم أَمامها وهو منها دانٍ ما يَنفكّ يستغويها، فإنّها تَخفّ إلى عالَم أَعظم آخر فكأنّها تَتذكّره. وما دام شيء يعنّ لها، وهو فوق ما بين يديها، فإنّ شأنها أن ترتقي دائمًا يشدّ بها صُعُدًا ذٰلك الذي كفل لها العِشق مَدَدًا. ثمّ تُجاوِز الروح ولٰكنّها لا يسعها أن تُجاوِز في انطلاقها إلى فوق ما كان الخير مَحْضًا لأنّ شيئًا لا يكون بعد ذلك./ أَجَل إنّ بَقاءها في الروح يكفل لها مُشاهَدة الحُسْن والجَلال، ولٰكنّها تلبث ولَمّا تُدرِك ما تبحث عنه إدراكًا في تمامه. فكأنّها آنذاك قرب وجه قام في حُسْنه ولم يسعه أن يستميل النَّظر لأنّ الأَناقة التي تتناول الحُسْن ذاته لم تنتشر عليه ببريقها. ولذٰلك يجب القول حتّى في الحُسْن هنا إنّه بأن يكون إشراق التَّناظر/ أَحرى منه بأن يكون التَّناظر ذاته، وإنّه هو الذي يَعشق آنذاك. ولَعُمري، لماذا يكون إشراق الحُسْن على أَشدّه في وجه مَن لا يزال حَيًّا، ثمّ هو أَثر على وجه مَن مات ولم ينله الفساد في لُحوم وجهه وخُطوطه المُتناظرة؟ ولماذا تكون أَشدّ التَّماثيل حُسْنًا أَوفرها حياة ولو ظهر غيرها عليها بالتَّناظر؟/ بل لماذا يغدو الحُسْن في الحَيّ على قُبْحه أَشدّ منه في التِّمثال على حُسْنه؟ لأنّه بأن يكون هو المَرغوب فيه أَحرى، أَعني لأنّه منفوس أي لأنّه من «الخير بمثال» أَوفر حَظًّا. وهٰذا يعني أنّ نور الخير أَقبل على النَّفْس يزهاها بِأَلوانه، فإذا زهت النَّفْس بهٰذه الأَلوان نهضت وخفّت ونفضت ما لديها، وجعلت صاحبها هو ذاته خَيِّرًا

٣٥ وأَنشطته بِقَدْر ما كان/ إلى ذٰلك كلّه يَتَّسِع.

٢٣ ما دام ذٰلك الذي تتبَّعه النَّفْس هو الذي ينشر نوره على الروح، وهو الذي إذا وقع أَثره على شيء حَرَّكه، فلا عَجَب إن توافرت له قُوَّة من ذٰلك الطِّراز فجُذِب إليه وصُرف عن كلّ غيّ لِيَضمن الاطمئنان في جِواره. فإن كانت الأُمور منه كلّها، كان هو أَشرف من كلّ شيء وأَصبح كلّ شيء دونه مقامًا./ وكيف لا يكون أَشرف الحقائق هو الخير محضًا؟ وإن وَجَب في حقيقة الخير أن تُمسي على أَشدّ ما يكون اكتفاءً بذاتها وغنيَّة من كلّ شيء سواها مهما يكن، فما عسى أن تكون حقيقة ما نعثر عليها سوى هٰذه الحقيقة بالذات؟ لقد كان الخير وهو على ما كان عليه في ذاته، وما كان شيء سواه، كان هو ولمّا يكن الشَّرُّ قَطُّ. وإن قام الشَّرّ بعد ذٰلك/ في ما لم يُصِب شيئًا من الخير حتّى بوجه من الوجوه، وما كان في السُّفليّات من شيء ليكون وراء الشَّرّ، أَصبح الشَّرّ مع الخير على طَرَفَي نَقيض، لا يَتوسَّطهما في تناقضهما وسط. ذٰلك هو الخير إذًا. فإمّا ألّا يكون من الخير شيء مُطلَقًا، وإمّا إن لم يكن من الخير بُدٌّ، فذٰلك الخير خير سواه./ وإن قيل فيه إنّه لم يَكُ، لم يَكُ الشَّرّ أَيضًا، فلم يقم في الطَّبيعة خلاف به يقع الاختيار، وهٰذا أَمر مُستَحيل. بل يُقال في الأَشياء إنّها خَيِّرة بالقياس إليه. أَمّا هو فلا يُقاس إلى شيء قطُّ. فما عساه أن يُبدع ما دام هٰذا المقام مقامه؟ لقد أَبدع الروح والحياة، ومن الروح أَخرج النُّفوس وغيرها بقدر ما كان لغيرها من معنى أَو من روح أَو من حياة نصيب./ والذي كان لهٰذه الأُمور أَصلها مَن عساه أن يصف قدره عظمةً وخيرًا؟ ولٰكن ما عساه الآن أن يُبدِع؟ إلّا أنّه يكفل لهٰذه الأُمور حفظها، فينفح العارف بالروح ويجعله يعرف، وينفَح الحَيّ بالحياة فيجعله يحيا أَو يجعل الشَّيء يقوم حَقًّا إنْ لم يَتَّسع للحياة.

٢٤ ونحن، فكيف ينالنا بِصُنْعه؟ نُجيب: إمّا أن نعود إلى البحث حول النور فنقول في النور الذي يَشعُّ به الروح وتُصيب منه النَّفْس حَظًّا ما هو. وإمّا أن نُرجىء الآن هٰذا البحث إلى ما بعد ذٰلك فنُقبل أوَّلًا على السُّؤال في ما يلي. أيكون الخير على الأقل بأنّه ما يرغب فيه غيره فيكون خيرًا آنذاك ويُطلَق عليه ذاك وصفًا؟/ ثمّ إن كان يرغب فيه شيء ما، أيكون لهٰذا الشَّيء خيرًا، أمّا إن كان يرغب في كلّ شيء قُلْنا فيه إنّه الخير محضًا؟ رُبَّما استدلّ بعضهم من كونه مرغوبًا فيه على أنّه خير لا محالة؛ فيجب، مع ذٰلك على الأقلّ أن تَصدق مثل هٰذه التَّسمية على ذاك المرغوب فيه. ثمّ هل يرغب الراغبون فيه لأنّهم يتَلقَّون منه شيئًا أو لأنَّهم به يبتهجون؟/ وإن تَلقَّوا منه شيئًا، فأيّ شيء يكون؟ وإن كانوا به يبتهجون، فلماذا يكون ابتهاجهم به ولا يكون بغيره؟ هٰذا وينطوي سُؤالنا على سُؤال آخر: هل الخير خير بما ينفرد به أو بشيء آخر؟ وأيضًا:

هل يكون الخير خيرًا لغيره أو يكون الخير خيرًا لذاته أيضًا؟ الواقع أنّ ما كان خيرًا لم يكن لذاته خيرًا، بل كان لا مَحالة خيرًا لشيء آخر./ ثمّ ما عسى أن تكون حقيقة التي يُصبح لها خيرًا؟ فرُبَّ حقيقة لا خير لها. كما أنّه ينبغي ألّا نُهمِل ما قد يقوله قائل ضاق ذرعًا، وهو: يا هٰذا! ما بالك تقلب الأُمور رأسًا على عقب بتسمياتك الضَّخمة، فتقول في الحياة إنّها خيِّرة، وفي الروح إنّه خيِّر والخير وراءهما صُعُدًا؟/ فكيف يكون الروح خيِّرًا؟ أو ما عسى أن يكون الخير الذي يكفله له من عرف المُثُل في ذواتها وشاهدها مثالًا مثالًا؟ رُبَّما كان مخدوعًا على أمره أدَّت به لذَّته بهٰذه المُثُل إلى أن يقول فيها إنّها خَيِّرة، ورُبَّما كان قوله ذٰلك في الحياة أيضًا لأنّها لذيذة. أمّا إذا كانت حاله حال حِرمان من اللَّذَّة، فلماذا يقول في ذٰلك كلّه إنّه خير؟ هل الخير بأنْ نكون حَقًّا؟ فما عسانا/ أن نجني من كوننا حَقًّا؟ بل ما عسى أن يكون الفرق بين كوننا حَقًّا وعدمنا بوجه عامّ إلّا بأن نجعل حُبّ الذات سببًا لذٰلك كلّه؟ فإنّ المَكْر الفِطْريّ فينا والخوف من الفساد هما اللذان يُؤدِّيان إلى الاعتقاد في تلك الأُمور أنّها خيرات./

٢٥ إنّ أفلاطون يُلحِق اللَّذَّة بالغاية، ولا يجعل الخير أمرًا بسيطًا أو ثابتًا في الروح فقَط: هٰذا ما دوَّنه في كتاب «الفيليبوس». ورُبَّما فعل لأنّه كان مُتنبِّهًا إلى إشكالنا. فإنّه لم يَمِل قطُّ إلى جعل الخير في اللَّذَّة، ونِعْم ما فَعَل. كما أنّه لم يَرَ واجبًا في الروح، مُجرَّدًا من اللَّذَّة،/ أن يتصوَّر خيرًا، لأنّه لم يتبيَّن فيه حينئذٍ الأصل المُثير للرَّغبة. بل رُبَّما كان يذهب إلى أنّه ينبغي للخير أن يكون مُبهِجًا ما دام مُشتمِلًا في ذاته على طبيعة مثل طبيعته. ثمّ إنّ المرغوب فيه يكفل دائمًا لمن يصيبه ابتهاجًا، فأصبح انتفاء الابتهاج انتفاء للخير وصفًا، وكون الابتهاج في الراغب/ نفيًا له في الأصل الأوَّل. ممّا يُؤدّي بالخير محضًا ألّا يكون خيرًا لذاته. وهٰذا قول معقول. فإنّ أفلاطون لم يكن باحثًا عن الخير الأوَّل، بل على ما كان الخير لنا. وما دام ذٰلك الخير خيرًا من نوع آخر، فإنّه يختلف عمّا كان الخير لنا وهو خير ناقص، بل رُبَّما كان خيرًا مُركَّبًا. ولذٰلك لم يكن «للمُفارِق القائم على حِياله» خير قَطُّ، بل كان الخير بمعنى آخر وأشرف./ ينبغي للخير المحض أن يكون محضًا. أنقول في ما تقدَّم من الأشياء إنّه هو الخير المُتأخِّر، ونقول في الارتقاء الدائب إنّه يُتيح للأعلى أن يكون خيرًا للأدنى، ما دام تدرّج الارتقاء/ لم يَخرج عن حدِّ القياس بل مضى قُدُمًا من الأصغر إلى الأكبر؟ حينذاك يقف الارتقاء عند الحَدِّ الأقصى الذي لم يكن شيء بعده يُدرَك صُعُدًا. فيكون هو الحَدّ الأوَّل وهو الخير حَقًّا، وأشدّ ما يكون صِدقًا وهو لما سِواه العِلّة والسَّبب. فالخير للهيولى هو المثال: لو كان بوسعه أن تُدرِكه بالإحساس لكانت انشرحت له ورحبَّت به. والخير للبدن/ نفسه: فلو لم تكن لما كان هو ولما كفل له بقاء. والخير للنَّفْس الفضيلة. وفوق ذٰلك أيضًا يُحلِّق

الروح الذي كان فوقه ما نُسمّيه الحقيقة الأُولى. هٰذا وإنّ كلّ أمر من هٰذه الأُمور يخلق أثرًا في ما يكون له خيرًا: فأمر يخلق نظامًا وأحكامًا، وثان حياة وثالث إدراكًا وحُسْن حال. أمّا الروح فإنّما خيره هو الخير محضًا، ذٰلك الخير الذي قُلْنا فيه أيضًا/ إنّه يأتي إلى الروح لأنّ الروح تَحقُّقٌ من الخير ينبعث ولأنَّ الخير لا يزال حتّى الآن يمدُّ الروح بما وصفناه بأنّه نور. أمّا البحث عن هٰذا النور ما عسى أن يكون في ما هو عليه في ذاته، فهو بحث نُرجِئه إلى حينه.

٢٦ إنّ ما فطر على الشُّعور من تلقاء ذاته، إذا انتهى إلى الخير عرف الخير وقال في الخير إنّه بين يديه. وما القول إن كان مخدوعًا على أمره؟ كان لا بدَّ من شيء يُحاكي الخير ونُخدَع به حينئذٍ. إن غدا الأمر على هٰذه الحال، غدا الخير مع ذٰلك قائمًا في ذاته، منه ينبعث ما به خُدِعنا، فإذا أقبل الخير عدلنا عمّا به خُدِعنا./ ثمّ إنّ الرَّغبة فيه والتَّباريح التي تُولِّدها لدى كلّ شيء، تدلُّ على أنّ لكلّ شيء خيره. أمّا الأشياء التي لا نفس لها، فإنّما يصلها عطاء الخير من غيرها. أمّا النُّفوس فإنّ الرَّغبة هي التي تُحدِث فيه الشَّوق إلى خيره. كذٰلك يعتني الأحياء بالأموات وقد أصبحوا أجسادًا هامدة ويُكرِّمونهم،/ أمّا اعتناء الأحياء بذاتهم فمن ذاتهم يكفل. والدَّليل على إدراك الخير هو تحسُّن يَتمّ وتَحسُّن يَزول، والرَّغد بالخير والبقاء معه والكَفّ عن السَّعي إلى شيء آخر. ولذٰلك لم تكن اللَّذَّة لتكتفي بذاتها. فإنّها لا تشبع من الشَّيء إذا بقي على ذاته وإنّ الشَّيء الذي تقع عليه لا يكون الشَّيء ذاته، إنّما تسعى دائمًا إلى غير ما كان في حَوزتها./ يجب في الخير إذًا ألّا يكون الحال التي تطرأ على من أصاب من الخير حَظًّا. فلا غَرْوَ بقي خاليًا من الخير مَن اعتقد في تلك الحال أنّها الخير بالذات، وهو لا يملك من الأمر سوى الحال الواردة من الخير لدى مَن أصابه حَقًّا. لذٰلك لا يكتفي المرء بِمُجرَّد الشُّعور وهو خال ممّا يقع عليه شُعوره، كاللَّذَّة/ بالولد وهو حاضر، نشعر بها والولد غائب. كما إنّي لست أعتقد في الذين يجعلون الخير في إشباع أبدانهم أنّ أحدهم يجد لذَّته في الأكل وهو لا يأكل، أو في التَّمتُّع الشَّهوانيّ وهو لا يُساكِن المرأة التي يُريدها، أو في عمل مهما يكن وهو لا يقوم بعمل.

٢٧ ولٰكن ما عسى أن يكون ذٰلك الذي إذا تحقَّق للفرد تَوافر ما يكفيه حاجته؟ نقول في ذٰلك الأمر إنّه مثال ما: فهو للهيولى مثالها، وهو للنَّفْس فضيلتها إذ الفضيلة مثال. ولٰكن هل يكون هٰذا المثال للفرد خيرًا بكونه على الأقلّ لازمًا للفرد في ذاته، وهل تُحدَّد الرَّغبة بأنّها رغبة في ما يكون للذات لازمًا؟ كلّا! فإنّ المُماثِل من لوازم الذات أيضًا، ورُبَّ أمر أراد/ ما يُماثِله ثمّ ابتهج به ولمّا يكن على الخير حاصلًا. بل إنّا لا نعني ما يلزم الذات عندما نقول في الشَّيء إنّه

خيِّر. ويجب في الخير أن نقول إنّه يُميَّز بأصل يفوق ما يلزم الذات ويعلوها قدرًا، ويكون الشَّيء بالقياس إليه قائمًا بالقُوَّة. فما دام الشَّيء بالقُوَّة هو ذٰلك الأصل الذي إليه يُوجِّه وجهه، كان إليه مُحتاجًا. ولمّا كان ذٰلك الذي يحتاج الشَّيء إليه، إنّما يحتاج إليه لأنّه أصل شريف، فإنه باقٍ هٰذا الأصل خيرًا/ لهٰذا الشَّيء. أمّا الهيولى فإنّها أشدُّ الأشياء حاجة، ثمّ يأتي المثال الأدنى المُقيم في جِوارها والذي يليها في الاتِّجاه صُعُدًا نحو الملأ الأعلى. وإن كان الشَّيء خيرًا لذاته، فناهيك بالأصل الذي هو كماله ومثاله وأشرف ما قام عليه في ذاته خيرًا له، على أنّ هٰذا الأصل هو بطبعه خير،/ وهو للشَّيء خيره لأنّه يجعل الشَّيء خيِّرًا. ولٰكن لماذا كان للشَّيء خيرًا؟ ألأنَّه كان في الشَّيء أخصّ خواصّه؟ كلّا! بل لأنّه كان من الخير المحض جُزْءًا. ولذٰلك أصبح أشدّ النّاس انفرادًا بذاتهم وأكثرهم صفاء وأوفرهم خيرًا. فمن الغريب أن نبحث عمّا يكون خيرًا. بماذا يكون خيرًا لذاته، وكأنَّه لا بدَّ/ من أن يخرج من ذاته مُتوجِّهًا إلى ذاته، وهو لا يكتفي بأنّه الخير على ما كان عليه في ذاته. على أنّه لا بُدَّ من النَّظر في الأصل المُطلقَة بساطته، حيث لا نجد قَطُّ مجالًا للتَّمييز بين الشَّيء وغيره، إن كان فيه الانفراد بالذات خيرًا لذاته. الواقع، إن كان قولنا هو القول الصَّواب، إنّا بارتقائنا، إنّما نُدرِك الخير وهو قائم في حقيقته./ فليست الرَّغبة هي التي تُبدِع الخير بل كانت الرَّغبة لأنَّ الخير كان فأصبح لِمَن أدركوه، وبإدراكهم له، شيئًا لذيذًا. أمّا السُّؤال عن الخير، هل يُختار إن لم يكن لِتَتبعه لَذَّة، فهو سُؤال ينبغي أن يُخصَّ له بحث مُستقِلّ.

٢٨ أمّا الآن فيجب إعادة النَّظر في النَّتائج التي انتهى بحثنا إليها. إن كان ما يُقبَل دائمًا على أنّه الخير هو مثال، وكان الخير للهيولى هو المثال، فهل تُريد الهيولى، إن صَحَّ لها أن تُريد، أن تُصبح مثالًا فقط؟ ولٰكن إن أرادت ذٰلك أرادت بُطلانها في حين أنّ كلّ شيء إنّما يَطلب ما يكون له خيره./ إلّا أنّها رُبَّما لم تُرِد أن تكون هيولى، بل أن تكون حَقًّا. أعني، إذا توافر لها ذٰلك، أنّها تُريد أن تُقلع عمّا كانت عليه من شَرّ. ولٰكن أنّى للشَّرّ أن يرغب في الخير؟ ألا، إنّا لم نعزُ إلى الهيولى رغبة؛ إنّما كان من ذهننا افتراضًا أخذ الهيولى على أنّها إحساس إن وسعنا بهٰذا التَّصوُّر، أن نصون كونها هيولى./ فإذا أقبل المثال عليها وكأنّه بالخير حلم نائم، طابت حينئذٍ مقامًا. أمّا إن كانت الهيولى هي الشَّرّ، فلا مزيد على ما ذكرنا. أمّا إن أصبحت شيئًا آخر، الرَّذيلة مثلًا، وحازت، في ما تكون عليه حَقًّا، بإحساس، أنُبقي على القول في اتِّجاهها إلى الأشرف لازمًا لذاتها إنّه الخير لها؟ على أنّ الرَّذيلة لم تكن هي التي اختارت الأشرف، بل الأمر الذي كانت قد أفسدته./ أمّا إن بات كونها حَقًّا وكونها الشَّرّ كونًا واحدًا، فأنّى لها، وهي كذٰلك، أن تُميِّز الخير وتختاره؟ على أنّ أقلّ ما نقول في الشَّرّ إن صَحَّ له الإحساس بذاته، هل

يكون راضيًا على ما هو عليه في ذاته؟ أنّى للبغيض أن يصحَّ مَرضيًّا؟ فإنّا لم نُحدِّد الخير بما يلزم الذات. هٰذا وحسبنا ما ذكرنا. إنّ الخير هو المثال إذًا وعلى كلّ حال،/ ومهما ارتقينا أصبح المثال أصدق مثالًا. فالنَّفْس مثالًا فوق مثال البدن، وللنَّفْس ذاتها مثال أرفع ومثال آخر أرفع أيضًا. ثمّ إنّ الروح مثالًا فوق النَّفْس بمثالها. ممّا يُؤدّي بالخير إلى أن يقع من الهيولى في نقيضها وكأنّه تطهَّر منها، والانفصال عنها بقدر ما يسعه في كلّ حالة، على أن تتمَّ لها المُناقَضة بأشدّها إذا نفض عنه الهيولى نفضًا تامًّا./ كأنَّ الخير في طبعه النُّفور من كلّ ما يمتُّ إلى الهيولى إذًا، أو هو بألّا يكون بينه وبينها قطُّ جوار أحرى. يُقيم في ما كان التَّنزُّه عن كلّ مثال طبعًا، وهو مع ذٰلك للمثال الأوَّل أصله. ولٰكنّ هٰذا بحث سنعود إليه.

٢٩ ولٰكن إن لم تكن اللَّذَّة لِتَتبع الخير محضًا، وكان قبل اللَّذَّة شيء به تقع اللَّذَّة، فلماذا لا يُصبح هٰذا الشَّيء أمرًا مُستَحبًّا؟ ذٰلك بأنّ قولنا فيه إنّه مُستَحبّ هو القول بأنّه اللَّذَّة. ولٰكن إذا حضر أيمكن ألّا يكون مُستحَبًّا وهو حاضر؟ فإن باتت هٰذي الحال حاله، كان الحاصل على الخير شاعرًا بالخير/ حاضرًا وهو لا يدري بأنّ الخير بين يديه. وما عسى أن يمنعنا من أن ندري به ثمّ لا نتأثَّر، مع ذٰلك، بحُصوله فينا؟ فهٰذي حال يحظى بها بخاصّةٍ مَن ازداد عقلًا وأصبح غنيًّا عن كلّ حاجة. ولذٰلك لم يكن الأوَّل ليتأثَّر هو أيضًا، لا لأنّه بسيط في ذاته وحسب، بل لأنّ الكسب لا يلذُّ إلّا ذا حاجة. وهو أمر شأنه أن ينجلي لنا انجلاءً تامًّا/ بعد أن نكون قد حَلَّلنا المَشاكل الباقية، ودفعنا هٰذه المُعانَدة التي لا تزال تعترضنا. إنّها مُعانَدة مَن يُشكِل عليه الأمر في صاحب الروح ما عساه أن يجني من خير بروحه. فهو لا يتأثَّر بأقوالنا، إذا سمعها، لأنّه لم يتمّ له أن يفهمها على وجهها. إنّه يسمع أسماء أو يُؤوِّل على غير وجهه كلّ قول من أقوالنا،/ أو يطلب شيئًا حِسِّيًّا ويجعل الخير في الأموال وما كان على شاكِلها. فالقول الذي يجب مع هٰذا المُعانِد هو أنّ احتقاره لِأُمورنا اعتراف منه بخير يفترضه ثابتًا بين يديه. ولٰكنّه يشكل عليه التَّوفيق بين أُمورنا وبين الوجه الذي يَتصوَّر به ما قام بين يديه. فإنّه يستحيل على المرء أن ينفي عن الشَّيء «كونه هٰذا أو ذاك»، وهو ليس له قَطُّ من «هٰذا أو ذاك» خبرة أو تَصوُّر./ بل رُبَّما تأتّى له سابق حَدْس في ما كان فوق الروح على استواء. ثمّ إذا ألقيت نظرك على الخير أو ما يُجاوِره فجهلته، فانْطلِق ممّا يُحالِفه لِتَحظى بإدراكه. أو إنّك لا ترى في الجهل شرًّا، بالرَّغم من أنّ كلّ امرئ يرى في الإدراك خيرًا ويَدَّعي بأنّه مُدرِك، وعليه تشهد الإحساسات/ ذاتها إذ إنّها تُريد أن تكون عُلومًا. وإن كان الروح أمرًا شريفًا بالحُسْن يزهو، ولا سيّما الروح الأوَّل، فما عسانا نقول في مُبدِعه ووالده إن استطعنا أن نتصوَّره؟ ومَن احتقر الحَقّ والحياة جحد بذاته وأحواله كلّها. وإن نَفَرَ بعضهم من الحياة وهي بالموت مَشوبة،/ نَفَر من حياة كانت هٰذي حالها، لا من الحياة في الحَقّ.

٣٠ أمّا إن وَجَب في اللَّذّة أن تكون مع الخير تُمازِجه، ولم تكن الحياة كاملة في مُشاهدَة الأُمور الإلٰهيَّة ولا سيّما أصلها، فهو سُؤال تقتضي الحال أن ننظر فيه ونُقبل عليه مُتمسِّكينَ بالخير في حقيقته. إنّ مَن يَتصوَّر الخير شيئًا ناتجًا من الروح على أنّه محلّ ومن الانفعال الذي يقع في النَّفْس/ على أثر التَّفكُّر، لا يجعل المُركَّب من الطَّرفين هو الغاية، أو الخير بالذات. بل يكون الروح هو الخير حينئذٍ ونُمسي نحن مُبتهجينَ بالخير حاصلًا فينا. ولْيكن هٰذا القول رأيًا في الخير أوَّلًا. ثمّ يُقابِله رأي آخر أيضًا يقوم بمزج اللَّذّة مع الروح على أن يخرج من الطَّرفين/ شيء واحد في ذاته يُتصوَّر بأنّه هو المحلّ. فنحصل على الخير بامتلاكنا أو بمُشاهَدتنا روحًا هو على هٰذه الحال. فإنّه يستحيل في «القائم وحده على حياله» أن يكون أو يُراد خيرًا. وكيف يمتزج الروح باللَّذّة ويُسهِمان كلاهما في تحقُّق حقيقة واحدة؟ إنّ الأمر الذي لا شَكَّ فيه هو أنّا لا نتَصوَّر اللَّذّة الجسمانيّة/ مُتَّسِعة لهٰذا المزيج. وهو قول يصدق أيضًا على أفراح النَّفْس بِقَدْر ما لا تفرح النَّفْس والعقل يغشاها. إلّا أنّه لا بُدَّ لكلّ تحقُّق ولكلّ حال ووجه من وجوه الحياة من ذُيول تلحق بها وكأنّها تُصاحِبها. ممّا يُؤدّي إلى أن يعترض الحياة التي تجري جريًا طبيعيًّا عائق أو شيء مّا يُخالِفها،/ فيمتزج بها ويَحول بينها وبين أن تَستوي على ما تكون عليه في ذاتها. على أن يُؤدّي الأمر ذاته أيضًا من ناحية أُخرَى إلى استرسال الفعل صافيًا لا تَشوبه شائبة، وإلى الحياة قائمة في أحواله المُشرِقة. فيتصوَّرون حالة الروح وهي كذٰلك على أنّها أجدر الحالات بأن تستحبّ وتختار، ويَصِفونه بأنّه ممزوج باللَّذّة حينئذٍ إذ تفوتهم العبارة الحقيقية./ وهٰذا ما يفعله الشُّعراء في مجازاتهم، فَيَصِفون الأشياء التي نستحبّها بأسماء غير أسمائها ويذكرون: «نشوة الكوثر»، «العيد والوليمة» و«أب الآلهة وقد ابتسم»، إلى أُلوف سواها من نوعها. ففي الملأ الأعلى على النَّعيم حَقًّا وأشدّ ما يمكن أن يستحبّ وأن يرغب فيه، وهو لا يصير/ ولا يقوم في الحركة، بل هي السَّبب الذي يخلع على الأُمور ألوانها ويجعلها تُشرِق وبالنور تسطع. ولذٰلك يُضيف أفلاطون إلى المزيج الحَقّ الصَّراح ويجعل القياس الأصليّ سابقًا عليه، كما أنّه يقول في «التَّناظر والحُسْن المُشرِفين على المزيج إنّهما من عالَم الروح أقبلا على كلّ ما كان في الحُسْن قائمًا». ولذٰلك كان لنا/ بالحُسْن وفي الحُسْن من الخير نَصيب. أمّا الذي ينبغي الشَّوق إليه فهو بمعنى آخر. هو بأن يرتقي كلٌّ منّا بذاته إلى خير ما يكون عليه في ذاته. أعني المُتناظِر فينا والحُسْن والمثال المُنسجِم تركيبه والحياة المُشرِقة النورانيّة وهي نِعْم الحياة./

٣١ لقد أطلَّ ذٰلك الأمر الذي كان قبل الأشياء كلّها إذًا، فخلع الحُسْن عليها وأمدَّها بالنور. فحظي الروح بضياء التَّحقُّق النورانيّ ونشر النور على الطَّبيعة. وحظت النَّفْس بالقُوَّة على أن يحيا بعد أن أقبل عليها مزيد من حياة. فارتفع الروح إلى عالَم الأوَّل واستقرّ مُطمئنًّا إلى الإقامة

في جواره./ والنَّفْس أيضًا، إذا قدرت، وجَّهت وجهها إليه حالما عرفته وشاهدته فابتهجت لدى مُشاهَدته، وبقدر ما كانت لهٰذه الرُّؤيا مُتَّسِعة مَلَك الصَّعق عليها أمرها. لقد رأت وكأنّها صُعِقت، وأحسَّت بأنّ شيئًا فيها قد حصل وأصبح حالها من الشَّوق في تَباريحه. كذٰلك تُثير صورة الحبيب الشَّوق إلى مُشاهَدة الحبيب ذاته./ فإنّ العاشق هنا يتكيَّف لِمُحاكاة معشوقه فيجعل جسمه على أشدّه أناقة ويسوق نفسه إلى التَّشبُّه، وهو لا يريد أن يكون دون الحبيب قُوَّة في التَّعفُّف والفضائل الأُخرَى. وإلّا لردَّه/ الحبيب المُتحلّي بهٰذه الصِّفات، فلا يسعه أن يُصاحِبه إلّا إذا كانت تلك حاله. على هٰذا الوجه تَعشق النَّفْس الأصل الذي نحن في صدده، وهو الذي بادر فدفعها إلى أن تعشقه. وما دامت للعِشق مُهيَّأة، فلن ترتقب من وجوه الحُسْن هٰهنا أن تُنبِّهها. بل العِشق بين يديها، فهي، وإن تَكُ به جَهولًا،/ تودّ دائمًا وتُريد أن تحمل إليه ناظرة من عَلُ إلى الدُّنيويّات. ثمّ إنّها إذا شاهدت وجوه الحُسْن في عالَمنا الكُلِّيّ ترفَّعت عنها لأنّها تراها أشياء قائمة في اللَّحم والبدن، يُلطِّخها منزلها الحاضر بأوساخه، ويتوزَّع المقدار أجزاءها، فلا تكون الحُسْن في وجوهه بحال. أمّا الروحانيّات، فإنّها، في ما هي عليه،/ تمتنع عن أن تهوي إلى أوحال الجسد فتتلطَّخ وتزول. وعندما ترى النَّفْس دنيويّاتنا في مساقها تجري، لا تلبث أن تُدرِك تمامًا بأنّ يتلألأ فوقها إنّما من غيرها يأتي. فتَخفّ النَّفْس إلى العالَم الأعلى يدفعها الهوى دفعًا إلى أن تعثر على معشوقها، ولا تنثني حتّى تُدرِكه إلّا إذا جُرِّدت من حُبّها./ وعند ذاك تكون قد شاهدت الحُسْن كلّه والحَقّ الصَّراح، وتكون قد اشتدّت لما حفلت به من مزيد من الحياة الحَقَّة، وأصبحت هي ذاتها الحَقّ حَقًّا، وتمَّ لها الفهم حَقًّا ما دامت في القُرْب حالًا، وهي تحسّ الآن بما قد طال سعيها وراءه.

٣٢ أين يُقيم ذٰلك الذي أقام الحُسْن في قَدْره، والحياة في قَدْرها، والذي وَلَّد الذات؟ هل ترى الحُسْن الذي يتناول هٰذه المُثُل كلّها على اختلافاتها؟ أجل نِعْم البقاء هنالك! لٰكنّك ما دُمْت في الحُسْن قائمًا ينبغي عليك أن تنظر في هٰذه الأُمور أنّى جاءت، وفي حُسْنها أنّى انبعثت. فإنّه يجب ألّا يكون ذٰلك الأصل أحد هٰذه الأُمور/ وإلّا لكان أمرًا من بينها وكان جُزءًا. ليس صورة مُعيَّنة إذًا، كما أنّه ليس قُوَّة ما أو كلّ ما تولَّد هنالك مهما كان قدره، بل ينبغي أن يستوي فوق القُوَى والصُّوَر كلّها. إنّما الأصل مُنزَّه عن المثال لا بمعنى أنّه يحتاج إلى مثال، بل بمعنى أنّه هو ما تنبعث منه كلّ صورة نورانيّة. أمّا الصائر/ فما دام قد صار وَجَب فيه أن يَصير شيئًا وأن يكون له صورة ينفرد بها. وأمّا الذي لم يكن شيء لِيُحدِثه، فمَن عساه أن يكون ذٰلك الذي شأنه أن يُحدِثَه؟ ليس هٰذا الأعلى حقيقة من الحقائق إذًا، وهو الحقائق كلّها؛ ليس قَطُّ حقيقة لأنَّ الحقائق كانت عنه، مُتأخِّرة، وهو الحقائق كلّها لأنّها منه تنبعث. وما دام قادرًا على إبداع

الأشياء كلّها، فما عسى أن يكون قدره؟ إنّه بلا نهاية، وإن كان بلا نهاية كان لا قدر له./ فإنّ المقدار آخر ما في المُتأخِّرات، وينبغي للخير، إن كان للمقدار مُبدِعًا، ألّا يكون له هو ذاته مقدار. ثمّ إنّ عظم الذات لا يُقدَّر بالكمّ، بل يأتي بعد ذٰلك الأصل شيء آخر يقدَّر بالمقدار. أمّا عظمه هو فَبِألّا يكون شيء يفوقه قُدرَة أو يَتَّسع لمُماثلَته. فما عسى/ أن يكون منه ما يتساوى به الشَّيء وقد أقبل، ثمّ ليس لديه ما نجده هو ذاته في أصلنا؟ ثمّ إنّ بقاءه على الدَّوام واشتماله على الأشياء كلّها لا يُشكّلان له قياسًا كما أنّهما لا يجعلانه بدون قياس، وإلّا فكيف يكون للأُمور الأُخرَى قياسها؟ لا غَرْوَ أيضًا إن لم يكن له شكل. ولَعُمري، إن كان الشَّيء معشوقًا، ثمّ لم يسعك أن تتبيَّن فيه شكلًا أو صورة، أصبحت منه أشدّ ما تكون له عِشقًا/ وحُبًّا، وحلّ من العِشق فيك آنذاك ما ليس له حَدّ. أجَل، إنّ العِشق هنا لا يُضبَط بِحَدّ لأنَّ المعشوق لا حدَّ له هو أيضًا، إنّما لا يكون للعِشق نهاية ما دام هو المعشوق. فلا غَرْوَ إن كان حُسْنه حُسْنًا بوجه آخر، وهو حُسْن لا حُسْن فوقه. ولَيت شِعري، ما عسى أن يكون حُسْنه ما دام هو ذاته ليس بشيء حَقًّا؟ لٰكنّه هو المعشوق، فكان للحُسْن هو المُبْدِع./ إنّه الطاقة إذًا لكلّ شيء حَسَن وهو للحُسْن ازدهاره ومُبدِعه. يُبدِع الحُسْن ويزيده حُسْنًا إذ يفيض بالحُسْن من تلقاء ذاته، فهو للحُسْن أصله وحَدّه الأقصى؛ وما دام للحُسْن أصله، فإنّه يخلع الحُسْن على ما كان له أصلًا ثمّ لا يجعل الحُسْن في صورة، بمعنى أنّ الحُسْن المُبدَع يكون بغير صورة/ مع كونه في صورة من وجه آخر. ذٰلك بأنّ ما نتصوّره هو وحده على أنّه صورة، إنّما يكون صورة في غيره. لٰكنّه هو مُنزَّه عن الصورة ما دام قائمًا في ذاته. إنّما المعمور بالصورة هو ما يستمدّ الحُسْن بالاشتراك وليس الحُسْن في ذاته.

٣٣ ولذٰلك، عندما تَذكر الحُسْن، كن حَريصًا على أن تتحاشى صورة بهٰذا المعنى، بل على ألّا تُقيمها نُصْب عينيك، حتّى لا تهوى من الحُسْن ذاته إلى ما يُقال فيه إنّه الحُسْن بالاشتراك المُكدِّر. فإنّ المثال مُنزَّهًا عن الصورة حُسْن ما دام مثالًا، وذٰلك بقدر ما تُجرِّده كلّ صورة، حتّى من الصورة الذِّهنيّة مثلًا./ فإنّا بها نقول في الشَّيء إنّه يختلف عن غيره، مثلما نقول في العدل إنّه يختلف عن التَّعفُّف مع كون الأمرين كليهما حُسْنًا. وإذا عرفَ الروح شيئًا خاصًّا قلَّ قَدْره حتّى ولو أدرك في آن واحد كلّ ما في العالَم الروحانيّ. فإن أدرك فردًا، أخذ صورة روحانيّة واحدة، وإن أدرك الأُمور كلّها في آنٍ واحد وكأنّها أمر واحد مُختلِف العناصر كان لا يزال في نُقصان. يجب أن يتبيّن ما يستوي فوق ذٰلك كلّه من أيّ طراز طرازه:/ أعني الحُسْن الكُلِّيّ الذي تختلف فيه عناصرها وهي لا تختلف. فإنّ في النَّفْس شوقًا إليه وهي لا تدري لماذا ترغب فيه. إنّما يدلّ العقل على أنّ ذٰلك الأصل هو الحَقّ حقًّا ما دامت حقيقة الأشرف والمعشوق الأعظم في أن يكون عن المثال مُنزَّهًا. ولذٰلك أيًّا ما رددتَ إلى مثال ثمّ دللتَ

النَّفْس عليه بَحَثَتْ هي عمّا كان فوقه/ فعَمره بالصورة. فالعقل يدلّ على أنّ القائم بصورة والصورة والمثال هي أُمور يقع القياس عليها كلّها. وهٰذا يعني أنّها ليست الكلّ ولا تكتفي بذاتها وليست من تلقاء ذاتها حَسَنَة، بل كلّ ذلك قائم بمزيج. فليقع القياس على هٰذه الأُمور الحَسَنَة، على ألّا ينال الحَقّ حَقًّا والحُسْن الفائق قياس. وإن كانت هٰذي حاله، فإنّ صورة لا تُعمِّره/ وليس هو بمثال. فالحُسْن أصْلًا والأوَّل إنّما كان عن المثال مُنزَّهًا، والحُسْن في الملأ الأعلى إنّما هو حقيقة الخير الروحانيّ. ويشهد على ذٰلك حال العُشّاق، بمعنى أنّه ما دام العاشق واقفًا عند المظهر المحسوس، أدرك المظهر ولمَّا يعشق. لٰكنّه إذا انطلق من المظهر المحسوس وأحدث هو ذاته في ذاته أثرًا غير محسوس في نفسه التي لا تتجزّأ، نهض العِشق حينئذٍ./ فيُحاول العاشق أن ينظر إلى معشوقه لكي ينعش هٰذا الأثر إذا أدركه الذُّبول. فلَو أدرك بكياسته أنّه لا بُدَّ من الارتقاء إلى ما يكون أشدّ تنزُّهًا عن الصورة لأحسّ بالشَّوق إلى الأشرف. ذٰلك بأنّه، منذ البداية، كان يشعر بِعِشق لنور عظيم نبَّهه فيه ضوء ضئيل. فإنّ أثر المُنزَّه عن الصورة صورة، وأقلّ ما يُقال في الأمر هو أنّ المُنزَّه عن الصورة/ هو الذي يُولِّد الصورة، وليست الصورة هي التي تُولِّده، وهو يُولِّدها لدى إقبال الهيولى. أمّا الهيولى فإنّها في مُنتَهى البُعْد لا مَحالة لأنّها ليس لديها، من تلقاء ذاتها، شيء من المثال بما فيه أقصاه سُفلًا. فالهيولى ليست هي المعشوق، بل ما يُجْعَل مثالًا بوساطة المثال، والمثال في الهيولى إنّما من النَّفْس ينبعث. ثمّ إنّ النَّفْس أوفر مثالًا وأجدر/ بِعِشق العاشق، والروح أوفر مثالًا منها أيضًا وأشدّ جدارة بأن يعشق. وإن كان ذٰلك كذٰلك وَجَب القول في حقيقة الحُسْن الأُولى إنّها عن المثال مُنزَّهة.

٣٤ فلا عجب في هٰذا الأصل الذي يُثير فينا تلك الرَّغبَات الشَّديدة إن كان فوق أن تناله صورة ولو كانت صورة روحانيّة. ثمّ إنّ النَّفْس إذا ملك العِشق له عليها أمرها، خلعت كلّ صورة كانت لديها، حتّى تلك الصورة الروحانيّة المُستكنَّة فيها. فإنّه يستحيل عليها، إن ملكت شيئًا آخر وانهمكت به، أن تُشاهِد ذٰلك الأصل وتُطابِقه./ بل ينبغي لها أن تكون خالية من كلّ شرّ حتّى ومن كلّ خير ومن كلّ شيء آخر لكي تتلقّاه وحده وهي وحدها. قد يُسعِد الحَظّ النَّفْس فَتُدرك ذٰلك الأصل إذ يُقبِل هو عليها، أو بالأحرى يتجلّى لها، لأنّه دائمًا حاضر. فتكون النَّفْس قد عدلت بوجهها عن الأشياء التي تُحيط بها، وأعدَّت ذاتها بأشدّ ما يكون حُسْنًا/ وانتهت إلى مُحاكاته. وهو إعدادٌ وتحلٍّ معروفان لدى من يُعالِجهما. فما هي إلّا وتراه ظاهرًا فيها، لا يتوسَّطهما شيء قَطُّ، وقد بطلا في كونهما شيئين بل أصبح كلاهما أمرًا واحدًا. فلا يسعك أن تُميِّز بينهما ما دام هو حاضرًا. ويُحاكي حالهما حال العاشق والمعشوق يُريدان أن يُوحِّدا بين ذاتيهما./ فلا تُحِسّ النَّفْس بعد ببدنها ولا تشعر أنّها حاصلة فيه، ولا تقول في ذاتها إنّها شيء

مُغاير: إنّها الإنسان أو الحيوان أو الحَقّ، بل لا تقول في ذاتها إنّها الكلّ. فإنّ في مُشاهَدة ذٰلك كلّه تعكيرًا لِما تكون عليه. كما أنّها لا همَّ لها بذاتها وليست بِمُريدة، بل مُتقدِّمة نحو ذٰلك الأصل الذي كان حاضرًا ما دامت عنه باحثة،/ فها هي ذي تنظر إليه بدلًا من أن تنظر إلى ذاتها. حتى وإنها لا بال لها بأن تتبيَّن، هي الناظرة، ما عسى أن تكون عليه في ذاتها. فلا غَرْوَ إن لم تكن لِتَعدله بشيء من الأشياء، حتّى ولو عرضوا عليها السَّماء بما فيها وهي على يقين أنّ شيئًا لن يكون ثمّ يفوقه فضلًا وخيرًا. فإنّها لن تُسرِع إلى فوق ما هي عليه صُعُدًا، إذ إنّه هُبوط طلبها كلّ أمر آخر، مهما سما بمقامه./ حينئذٍ يتمّ لها الحُكْم الصائب والمعرفة بأنّه هو الذي كانت ترغب فيه، ويسعها أن تُثبِت مُطمئنَّة أنّ شيئًا أشرف ممّا لديها لن يكون. لا مجال للضَّلال هناك؛ ولَيت شِعري، أين تُصيب ما يكون أصدق من الحَقّ الصَّراح؟ إنّ ما تقوله فيه، ذٰلك هو إذًا؛ وهو قول يرد مُتأخِّرًا، فتنطق به وهي صامتة وقد طاب الحال لها؛ فلا تكون كاذبة إذ تقول بأنّ الحال قد طاب لها./ كما أنّها لا تقول قولها على أثر دغدغة في البدن، بل بعد أن صارت ذٰلك الذي أصبحت على ما كان هو عليه في ذاته: حال تمَّ لها وقد كان سَعْدُ الحَظّ رائدها. كلّ ما لذَّ لها في ما مضى، من سُلطان وقُدرَة ومال وحُسْن وعِلْم، كلّ ذٰلك أصبح موضع احتقارها الآن، وهي تُجاهِر بهٰذا الاحتقار، ولَما كانت لِتُجاهر لو لم تعثر على ما فاق كلّ ذٰلك شرفًا ومقامًا. وما دامت مع ذٰلك الأصل، وليست عنه غافِلة، فإنّها لا تخاف من حال عليها يطرأ./ وإذا أدرك الفناء ما سواها من حولها، فإنّ في هٰذا الفناء أُمنِيته القُصوى، حتّى تحلّ في جواره هو، هي وحدها. أجَل، لقد انتهى بها أمرها إلى هٰذا القدر السعيد من الحال والمقام.

٣٥ ثمّ إنّها تُحِسّ من ذاتها حينئذ، بأنّها تستصغر العِرفان الذي كانت تنشرح له في زمان آخر، لأنّ العِرفان كان حركة من وجه ما وهي الآن لا تُريد أن تتحرّك. فإنّها لا تقول شيئًا حتّى في ذٰلك الذي تُشاهِده، وهي، مع ذٰلك، لا تُشاهده إلّا لأنّها أصبحت روحًا وكأنّها تجوَّلت إلى ما كان الروح عليه في ذاته وحلَّت في مقام الروح وعالَمه./ لٰكن إذا حَلَّت في هٰذا العالَم وجالت من حوله أصبحت الروحانيّات في حوزتها واسترسلت في عِرفانها. حتّى إذا رأت ذٰلك الأصل تخلَّت عن كلّ ما لديها. مثل ذٰلك مثلما لو دخلنا إلى دار كثرت أمتعته وكان بذٰلك جميلًا، فنُشاهِد أنواع الأمتعة في الداخل ويأخذنا العَجَب، قبل أن يقع نظرنا على صاحب الدار. فإذا رأيناه وأحببناه لأنّه ليس في حال/ تمثال أصمّ بل هو جدير بالمُشاهَدة حَقًّا، تَحوَّلنا عن تلك الأمتعة ونظرنا إليه وحده دون ما سواه. ثمّ ننظر ولا نُحوِّل النَّظر فلا نعود ننظر إلى مرئيّ مُستقِلّ لاستغراق مُشاهَدتنا، بل يمتزج نظرنا بما نُشاهِد بحيث يتحوَّل ما كان مَرئيًّا في البداية إلى الرُّؤيَة بالذات، ونُسقط مُشاهَدتنا جميع الأُمور الأُخرى كلّها. ورُبَّما كانت الصورة

المجازيّة أحفظ للمُقايَسة التي نحن بصددها لو لم يكن مَن يُقابِل مُشاهِد الدار إنسانًا بل إلٰهًا ما، لا يظهر للبَصَر بل يملأ نفس المُشاهِد. إنّ للروح إذًا أوّلًا قُوَّة على العِرفان بها/ يرى ما ينطوي عليه هو ذاته. وله أيضًا قُوَّة بها يَعرف ما وراءه وفوقه بإدراك ما وتلقٍّ، فيرى أوّلًا ثمّ يحصل بِرُؤياه على كونه روحًا وكونه أمرًا واحدًا في ذاته. فالقُوَّة الأُولى هي مُشاهَدة الروح حكيمةً والقُوَّة الثانية هي الروح عاشقًا. وإذا فقد الرُّشد وأصبح في نَشوة الكَوثر، عند ذاك يُصبِح عاشقًا/ وقد أمسى أمرًا بسيطًا يَسعد بالرَّغد. والنَّشوة خير له من التَّرفُّع عنها وهي من هٰذا الطِّراز. أوَ يرى هٰذا الروح الأشياء جُزءًا جُزءًا، فتارة جُزءًا وطورًا جُزءًا آخر؟ كلّا! أمّا العقل فيعلم ويجعل الأُمور حوادث تنشأ. أمّا الروح فالعِرفان حاصل فيه دائمًا ويحصل فيه أيضًا ما ليس بالعِرفان، بل ما يكون، بمعنى آخر، نظرًا في الأصل الذي نحن بصدده./ فإنّه إذ يرى ذٰلك الأصل الذي تحصل فيه أُمور تولَّدت فيشعر بها تتولَّد وفيه تقوم. وإذا شاهد هٰذه الأُمور قيل فيه إنّه يُدرِك بالعِرفان، أمّا ذٰلك الأصل فإنّه يُدرِكه بالقُوَّة التي شأنها أن تُصبح إدراكًا بالعِرفان. أمّا النَّفْس فكأنّها تُشوِّش على الروح المُستقِرّ فيها أمره وتطمس مَعالمه لأنّ روحها أجدر بأن يُرى هو الأوّل. ثمّ تنتهي المُشاهَدة إليها ويُصبِح/ الأمران أمرًا واحدًا. أمّا الخير فيكون مُشتمِلًا عليه مُندمِجًا في بُنيانهما، يتخلّلهما ويُوحِّد بينهما. إنّه يستوي فوقهما ويُتيح لهما السَّعادة بالشُّعور والمُشاهَدة. فهو يرفعهما بحيث يكونان لا في مكان ولا في حال كون الشَّيء في آخره حيثما يكون الشَّيء في آخر طبعًا. فإنّه هو أيضًا مُنزَّه عن الجهة،/ فيه كان المكان الروحانيّ ولم يكن هو في شيء آخر. ولذٰلك لم تكن النَّفْس هي ذاتها لتتحرّك حينئذٍ لأنّ ذٰلك الأصل لا يتحرّك هو أيضًا. وليست بِنَفْس إذًا لأنّه ليس لذٰلك الأصل حياة بل هو فوق الحياة. ثمّ ليست بِروح يعرف لأنّ ذٰلك الأصل لا عِرفان له. فينبغي لها أن تُحاكيه. أمّا أن تُدرِكه بالعِرفان فأمر مُستحيل لأنّه ليس يُدرَك بالعِرفان./

٣٦ أمّا المسائل الأُخرى فَغَنيَّة عن البيان، وقد ألممنا أيضًا بشيء من هٰذه المسألة الأخيرة. على أنّه، مع ذٰلك، لا بُدَّ من أن نتناولها بإيجاز فنتطلق ممّا ذكرنا، ثمّ نُواصِل سِياقنا بوساطة الاستدلال. فإنّ إدراك الخير معرفةً أو لمسًا إنّما هو الأمر الأعظم، يقول فيه أفلاطون إنّه «العِلْم الأعظم»، فلا يعني بالعِلْم النَّظر إلى ذٰلك الخير أصْلًا،/ بل يعني عِلْمًا بشيء منه يقع قبل هٰذا النَّظر. أمّا التَّعليم عن ذٰلك الأصل فيجري بالقياس والتَّجريد الذِّهنيّ، ومعرفة ما منه خرج والارتقاء إليه بالتَّدريج. وأمّا السَّير إليه فبالطَّهارة، والفضيلة، وتحلية الباطن، والتَّقرُّب من عالَم الروح والإقامة فيه والاشتراك في وَلائمه./ فتُصبِح النَّفْس معها هي ذاتها ومع غيرها المُشاهِد والشُّهود، وتكون ذاتًا وروحًا وحياة كاملة ولا تعود تُشاهِد أصلها من الخارج. وإذا

غدت على هٰذه الحال تمَّ لها القُرْب، وبدا الأصل نورًا بعد ذٰلك، في جوارها، ناشرًا نوره على العالَم الروحانيّ كلّه. عند ذاك تدع النَّفْس كلّ عِلْم جانبًا، وقد كانت إلى هٰذا الحَدّ/ تُساق أخذًا باليد وهي في الحُسْن قائمة، تسترسل إلى العِرفان بالروح ما دامت من الحُسْن عند حَدِّه. لٰكنّها لا تلبث حتّى تُنزَع من ذاتها ويَدفع بها دفعًا شيء كأنّه موج الروح ذاته، وكأنّ هٰذا الموج يتضخَّم فيرفعها إلى العُلَى، فإذا بها تنفذ بِرُؤيا إلى الضَّمير دُفعَة واحدة، وهي لا تدري بالأمر كيف حدث. إلّا أنّها هي المُشاهَدة ملأت عليها بالنور عينيها وجعلتها لا تَرى بهٰذا النور شيئًا سواه، فكان النور هو عينه المُشاهِد بالذات./ فلم يكن في هٰذه المُشاهَدة شيء يُرى وشيء آخر هو نوره، لا روح عارف روحانيّ معروف، بل ضياء ساطع أبدع هٰذه الأُمور وتركها لدى النَّفْس المُشاهدة قائمة. أمّا أصلنا فليس إلّا ضياءً ساطعًا أبدع الروح ثمّ لم يفقد من ضيائه الساطع في حال إبداعه. بل يبقى هٰذا الضِّياء الساطع على ما كان عليه في ذاته، ويكون المُبدَع قد نشأ بكون الأصل قائمًا حَقًّا./ فلو لم يكن الأصل على هٰذه الحال، لَما استوى المُبدَع قائمًا في ذاته.

٣٧ حتّى الذين يُسلِّمون له بالعِرفان، لم يُسلِّموا له بعِرفان ما كان دونه ومنه خرج. على أنّه ليس من المعقول، في ما يرى بعضهم، أن يكون لغيره جاهلًا. لٰكن فلْندع هذا. إنّ أولٰئك القوم إذًا لم يجدوا شيئًا أشرف من العِرفان فنسبوا إليه كونه العِرفان بذاته. فكأنّه يزداد بالعِرفان وقارًا/ وكأنّ عِرفانه من كونه على ما هو عليه في ذاته، بل من كونه مُتكفِّلًا هو ذاته بحرمة العِرفان. ولَعمري، بماذا كانت كرامته: أبالعِرفان أو بما كان عليه في ذاته؟ فإن كانت بالعِرفان، فليس كريمًا بما كان عليه في ذاته أو كان أقلّ كرامة عند ذاك. وإن كانت بما عليه في ذاته كان قبل العِرفان كاملًا ولم يكن بالعِرفان مُكمِلًا. وإذا قالوا إنّه فعل وليس قُوَّة، فلا بُدَّ له من العِرفان،/ كنّا من قولهم تلقاء وجهين: فإمّا أن يَعنوا أنّه ذات عارفة على الدَّوام، وهو بذٰلك تَحقُّق، فيذهبون إلى أنّ فيه أمرين بالذات والعِرفان، ولا يَرَونه شيئًا بسيطًا؛ بل إنّهم يُضيفون إليه ما كان عنه مُختلفًا مثلما يكون الإبصار مُحقَّقًا من العَينين ولو كانتا على الدَّوام ناظرتين. وإمّا أن يَعنوا أنّه مُتحقِّق لأنّه تَحقُّق وعِرفان،/ فلا يكون عارفًا ما دام عِرفانًا مثلما أنّ الحركة، من حيث كونها حركة، لا تتحرَّك. فماذا إذًا؟ ألستم تقولون أنتم أيضًا في الأُمور الروحانيّة إنّها ذات وتَحقُّق؟ بَيْدَ أنّا نُسلِّم بأنّ فيها كثرة واختلافًا في حين أنّ الأوَّل بسيط. ثمّ إنّا نُسلِّم بالعِرفان لما ينبعث من غيره وكأنّه يبحث عمّا هو عليه في ذاته، وعن ذاته وعن الذي أبدعه./ فينثني على ذاته في مُشاهدته، فيَستوي في أثناء عِرفانه، روحًا حَقًّا. أمّا ما لا ينشأ ولا يتقدَّم عليه مُتقدِّم بل لا يزال دائمًا على ما كان عليه في ذاته، فما عسى أن يكون له من داعٍ إلى العِرفان؟ ولذٰلك بالصَّواب يقول أفلاطون فيه إنّه فوق الروح. فإنّ روحًا غير عارف ليس أمرًا

روحانيًّا، إذ إنّ ما كان العِرفان من طبعه لا يُمسي أمرًا روحانيًّا ما لم يعمل بعِرفانه. / أمّا ما لم يكن له قطّ عمل، فما بالنا ننسب له عملًا فنقول فيه، لدى حرمانه من هذا العمل، إنه لا يعمل؟ مثل ذلك مثلما لو قُلْنا في أحدنا (وهو ليس بطبيب) إنّه لا يُعالج الطِّبّ. فإنّه ليس للخير قَطُّ عمل لأنّ عملًا لن يُجدي عليه قطُّ نفعًا. هو مُكْتَفٍ بما كان عليه في ذاته، وينبغي ألّا يكون باحثًا عن شيء سواه ما دام فوق الأشياء كلّها. / أجل، حسبه منه، هو وغيره، أن يكون على ما هو عليه في ذاته.

٣٨ بل لا يجوز القول عنه إنّه «كان حَقًّا»، إذ إنّه لا يحتاج إلى أن «يكون حَقًّا». كما أن القول عنه إنّه «خيِّر» لا يجوز عليه أيضًا بل على ما كان حَقًّا. أمّا القول بأنّه «كان حَقًّا» لا يعني قول الشَّيء في شيء آخر، بل يعني الدَّلالة على ما كان عليه في ذاته. ثمّ لا نصفه بأنّه «الخير» بمعنى أنّ الخير حاصل فيه، بل بمعنى أنّه هو والخير على ما كان عليه في ذاته. / ولا نعني أنّا على صواب إذ نقول فيه إنّه «خير» أو إنّه «الخير» بتحليته بِلام التَّعريف. لٰكنّا لا يسعنا أن نُعيِّنه تعيينًا واضحًا إن نحن حذفنا تلك الأداة حذفًا. ولِكَيلا نجعل الأداة شيئًا والمُعرَّف بها شيئًا آخر، لأنّا لسنا بحاجة هنا إلى ضمير الإسناد واقعًا بينهما، نطقنا بالطَّرفين نُطْقًا واحدًا وقُلْنا: «الخير». – ولٰكن مَن عساه أن يَرضى بحقيقة مثل هٰذه لا تقوم في الإحساس والمعرفة بذاتها؟/ فما باله يجهل ذاته ولا يقول: «إنّي على ما أنا عليه في ذاتي»؟ – لٰكنّه لم يكن حَقًّا. – ولماذا لا يقول: «إنّي خير أنا». – ألا، إنّه يعود ويقول في ذاته إن كان حَقًّا. – لٰكنّه بِقَوله «خير» ما عساه أتى به مزيدًا؟ فإنّا بوسعنا أن نتصوَّر «الخير» بدون «كونه حَقًّا» إن لم نَقُلْه في غيره. أمّا ما يُدْرِك ذاته بالعِرفان إنّه «خير»، يجب فيه لا مُحالة أن/ يُدرِك ذاته بالعِرفان وهو ما يعنيه بقوله: «إنّي الخير محضًا على ما أنا عليه في ذاتي». وإلّا لأدرك الخير بالعِرفان، ثمّ لم يخطر إلى باله العِرفان بأنّه ذٰلك الخير، هو ذاته يجب في عِرفانه إذًا أن يكون «إنّي أنا الخير على ما أنا عليه في ذاتي». – وإذا كان هٰذا العِرفان ذاته هو الخير، لم يكن عِرفانًا بأصلنا هو ذاته، بل كان بالخير عِرفانًا، فلم يعد أصلنا هو الخير، بل العِرفان ذاته. / أمّا إذا اختلف العِرفان بالخير عن الخير ذاته كان الخير قبل العِرفان بما هو عليه في ذاته. وإن كان الخير قبل العِرفان، غدا مُكتفيًا بذاته، ولم يعد، ليكون هو الخير في ذاته، مُحتاجًا إلى العِرفان بما كان عليه في ذاته. فلم يكن، بكونه الخير محضًا، لِيَعرف ذاته، ولٰكن بِكَونه ماذا؟ ليس معه سواه،/ بل كان له بذاته إدراك بسيط ما.

٣٩ ولٰكن ما دام شيء ممّا يُشبِه البُعْد أو الاختلاف ليس فيه مع ذاته، فما عسى أن يكون المُدرِك لذاته غير ذاته؟ ولذٰلك يجعل أفلاطون الخِلافيّة حيث يكون روح وذات، وهٰذا رأي هو

عَين الصَّواب. فإنّ الروح ما دام مُدرِكًا بالعرفان، ينبغي له أن يُدرِك الشَّيء على أنّه شيء آخر وعلى أنّه ما كان هو عليه في ذاته. فإنّه لا يُميِّز بينه هو ذاته وبين الحقيقة/ التي يعرفها بمُجرَّد كونه في ذاته أمرًا يختلف عنها. كما أنّه لن يُشاهد قطُّ الأشياء كلّها ما دامت خِلافيّة غير ناشئة لِيُكوِّن هو بها الأشياء كلّها. حتّى ولن تكون اثنينيّة قَطّ. وبعد، فإن كان شأن الخير أن يَعرف، كان شأنه ألّا يَعرف ذاته وحسب، هذا إن بات عارفًا حَقًّا. وما لم يعرف الأشياء كلّها؟ ألأنّه لم يكن على الأمر قديرًا؟ إنّا بوجه عامّ نقول إن كان قد عرف ذاته، لم يكن بالأمر البسيط،/ بل وَجَب أن يكون عِرفانه لذاته عِرفانًا لِغَيره، هٰذا إن كان يسعه شيء من العِرفان للذات. فلقد ذكرنا أنّ عِرفانًا لن يكون ما لم يكن عِرفانًا يُريد مُشاهَدة الذات على أنّها غير الذات. إذا عرف أَصبح ذا كثرة في ذاته: أمرًا معروفًا، وأمرًا عارفًا، ومُتحرِّكًا، وإلى ما سواه ممّا يُقال في الروح. فضلًا على أنّه يليق بنا أن نذكر/ ما قُلْنا في حينه وهو أنّ كلّ عِرفان، ما دام عِرفانًا، إنّما ينبغي أن يكون شيئًا مُتعدِّد العناصر. أمّا الأمر البسيط، والذي يكون كلًّا مُتساوي الحال في ذاته مثل الحركة، إن كان حاله بحيث يُشبِه الإدراك لمسًا، فإنّه لا يشتمل على نورانيّة قَطّ. ثمّ ماذا؟ أيستوي جاهلًا لغيره وجاهلًا لذاته؟ ألا إنّه مُستوٍ ثابتًا في جلاله. فإنّ الأُمور الأُخرَى/ كانت عنه مُتأخّرة، وكان هو ولم تكن، ثمّ كان هو على ما هو عليه في ذاته. أمّا العِرفان لدى الأُمور، فإنّه شيء مُكتسَب، ولا يبقى على حاله. ما دامت هي لا تثبت على حال. بل حتّى ولو عرف خيرنا المحض الثابتات، لكان مع ذٰلك ذا كثرة. فإنّه من المُستَحيل أن يتوافر للمُتأخِّرات مع العِرفان حُصول على الذات، ثمّ تكون عِرفانات الخير المحض صُوَرًا مُجرَّدة فقط لا شيء فيها عليه تنطوي. أمّا العناية، فحسبنا كونه هو ذاته للأَشياء كلّها أَصلًا./ وكيف يكون هو مع ذاته، إن لم يكن ليعرف ذاته؟ الواقع هو أنّه مُستوٍ ثابتًا في جلاله. لقد أَتى أفلاطون على ذكر الذات فقال فيها إنّ من شأنها أن تعرف، ولم يقل فيها إنّ من شأنها أن تستوي ثابتة في جلالها. وهٰذا يعني أنّ الذات تُعرَف، وأنّ ما لا يُعرَف إنّما كان هو المُستَوي ثابتًا في جلاله./ على أنّ أفلاطون قال في أَصلنا إنّ «شأنه أن يستوي ثابتًا» لأنّه لم يسعه أن يُعبِّر عن الواقع بعبارة أُخرَى، وهو مُعتقِد في المُتعالي عن العِرفان أنّه الأَشدّ جلالًا وأنّ جلاله له هو الجلال حَقًّا.

٤٠ هٰذا واستواؤه بحيث لا يُعزى إليه عِرفان، أَمر يعرفه أولئك الذين لمسوا ذٰلك الأصل لمسًا. غير أنّه لا بدَّ من أن نُضيف إلى ما ذكرنا أقوالًا يطمئنُّ القلب إليها، اللّهمّ إنْ أُتيح للكلام أن يَتَّسع للدَّلالة هنا. فإنّ لا بُدَّ لليقين من أن يكون مقرونًا بالضَّرورة. ينبغي أن نعرف إذًا ما يلي فنقف عليه،/ وهو أنّ كلّ عِرفان ينبعث من شيء ويكون بشيء آخر عِرفانًا. فإن اتَّحد العِرفان بما كان منه مُنبعِثًا غدا عِرفانًا محلّه صاحب العِرفان، فكأنّه يقع على هٰذا الأَخير ويكون تَحقُّقه،

ويُكمِله في كونه بالقُوَّة ثمّ لا يخلف هو شيئًا، بل يكون لصاحبه بمنزلة الكمال له فقط. / أمّا إذا بقي العِرفان مع الذات، يكفل للذات قيامها في ذاتها، استحال عليه أن يكون في ما غدا منه مُنبعِثًا، إذ إنّه، ما دام فيه، لم يكن لِيُولِّد شيئًا. لٰكنّه ما دام للإبداع طاقته، استوى قائمًا في ذاته وأبدع وكان تَحقُّقه هي ذاته عينها. فهو مُتَّحِد بالذات وثابت في الذات،/ وليس بين العِرفان والذات خِلاف. حتّى ولو كانت هٰذه الحقيقة تعرف ذاتها، لن يكون الخِلاف إلّا بالذِّهن فقط بين المعروف والعارف، ما دام كلاهما أمرًا ذا كثرة، على نحو ما دللنا عليه غير مَرَّة. وهٰذا هو التَّحقُّق الأَوَّل الذي أبدع للذات قيامها في ذاتها، وهي أَثر لأَمر ما آخر كان من العظمة بحيث إنّ أثره أصبح ذاتًا قائمة في ذاتها./ ولو كان هٰذا التَّحقُّق تَحقُّق الخير فقط، ولم يكن من الخير مُنبعِثًا، لَما كان إلّا للخير أمره ولَما غَدا أمرًا قائمًا في ذاته. وما دام هو التَّحقُّق الأَوَّل والعِرفان الأَوَّل لم يكن ليتقدّمه تحقُّق ولا عِرفان. فإذا ارتقينا من هٰذه الذات وهٰذا العِرفان لم/ نكن لننتهي إلى ذات أو عِرفان، بل إلى وراء الذات والعِرفان وفوقهما، إلى ذٰلك الأمر العجيب الذي لا ينطوي في ذاته على ذات وعِرفان، بل يستوي مُنفردًا في ذاته لا يحتاج قطُّ إلى ما كان منه مُنبعِثًا. ولا يجوز وصفه بأنّه سبق وحَقَّق فأبدع التَّحقُّق، وإلّا، لكان التَّحقُّق ولمّا ينشأ تَحقُّق./ كما أنّه لم يُبدِع العِرفان بمُبادَرته إلى العِرفان أَوَّلًا، وإلّا لَكان مُدرِكًا العِرفان ولمّا ينشأ. فنقول في العِرفان إجمالًا إنّه لو كان للخير عِرفانه لَغَدا دون الخير مقامًا، فلم يكن من الخير ذاته. ولست أقول إنّه ليس من الخير بمعنى أنّه يستحيل على الخير أن يُدرك بالعِرفان، وهو معنى جائز، بل بمعنى أنّ عِرفانًا، لا يكون من الخير في ذاته،/ وإلّا لَغدا الخير وما كان دونه مقامًا أمرًا واحدًا. فإن كان العِرفان هو الأدنى غدا شأن العِرفان أن يكون مع الذات. فلو كان العِرفان هو الأشرف لَغَدا شأن الذات الروحانية أن تكون أحطّ منه مقامًا. ليس العِرفان في الخير ذاته إذًا، بل ما دام أحطّ من الخير مقامًا، ولو كان يُصيب قَدْره من هٰذا الخير عينه، فإنّه في كلّ محلّ يختلف عن الخير ذاته./ فيدع الخير، مثلما كان بريئًا من الأُمور الأُخرَى، بريئًا منه أيضًا هو العِرفان. وما دام الخير من العِرفان في براء، كان مُنزَّهًا عن كلّ شائبة في ما هو عليه في ذاته، لا يُكدِّره العِرفان بِحُضوره فيُجرِّده من صفائه ووَحدته. وإن تصوَّرناه عارفًا ومعروفًا، أو ذاتًا وعِرفانًا لازمًا للذات، وأردنا بذٰلك أن نتصوَّره عارفًا لذاته،/ احتجنا إلى خير مُتقدِّم على الذي نحن في صدده. فإمّا أن يكون التَّحقُّق والعِرفان كمالًا لشيء آخر هو محلّهما، وإمّا أن يكونا مع هٰذا الشَّيء أمرًا واحدًا قائمًا في ذاته. وما دامت هٰذي حالهما كان مُتقدِّمًا عليهما كليهما أيضًا أمر به يصُّح العِرفان طبعًا. فإنّ للعِرفان مُدرَكًا يُدرِكه لأنَّ أمرًا آخر كان عليه مُتقدِّمًا. وإذا عرف العِرفان ذاته فكأنّه يُدرِك ما بين يديه، وقد شاهد فيه هو ذاته ما كان غيره./ أمّا الأمر الذي لا يتقدَّمه شيء سواه أو لم يَتَّصل به شيء جاءه من غيره، فما عساه أن

يُدرك بالعِرفان أَو كيف يعرف ذاته؟ فما عساه أن يُمسي ما كان عنه باحثًا أَو كان فيه راغبًا؟ قد يكون الجواب: يتبيَّن قُوَّته ما أَوسعها مدًى بمعنى أنّ قوّته كانت عنه مُستقِلَّة بقدر ما كان هو يعرفها. يعني أن تكون قُوَّته قُوَّتين:/ تلك التي يعرفها وتلك التي يُعرَف بها، على أنّهما مُختلِفتان. أمّا إن كانت القُوَّة واحدة، فما عسى أن يُصبح ما كان أمرنا عنه باحثًا.

٤١ إنّه يجوز في العِرفان أن يكون عَونًا أُمِدَّت به الأُمور التي أُوتِيَت من اللاهوت حَظًّا وافرًا، بيْدَ أنّها ما تبرح دون المُنتهَى، فغدا العِرفان بمنزلة البصر لها بيتًا وهي عمياء. ولٰكن كيف يحتاج البصر، وهو نور في حَدِّ ذاته، إلى أن يُشاهِد الحَقّ؟ أمّا الذي يحتاج إلى البصر، فهو الذي يبحث عن النور بوساطة بصر يلجأ إليه ما دام هو من تلقاء ذاته ليس لديه الإظلام. فإن كان العِرفان نورًا،/ ولم يكن النور ليطلب نورًا، لم يكن هٰذا الضِّياء الساطع الغنيّ عن النور لِيَطلب العِرفان، كما أنّه لا يُلحِق العِرفان به مَزيدًا. وما الذي يكفل له الروح أو يزيد عليه، والروح ذاته في الحاجة حتّى يقوم بعرفانه؟ إنّ الخير لا يشعر بذاته إذًا، لأنّه لا يحتاج إلى الشُّعور بذاته. كما أنّه لا يقوم باثنين، وبألّا يقوم بأكثر من اثنين أَخرى: أَعني أنّه هو بذاته يقوم، وبالعِرفان أَيضًا/ إذ لم يكن هو العِرفان عينه، وبالأَمر الثالث كذٰلك إذ لا بُدَّ منه فهو المعروف. أمّا ما دام الروح هو العِرفان والمعروف فقد أَصبح الثَّلاثة أَمرًا واحدًا وزال بعضها في بعضه الآخر، إلّا أنها كانت باختلاف بعضها عن بعضها الآخر متمايِزة فبطلت في كونها الخير محضًا. ينبغي لك أن تتخلّى عن الأُمور الأُخرَى كلّها إذًا لدى وصولك إلى الأَمر الأعظم الذي لا يحتاج قَطُّ إلى نجدة:/ فالمَزيد نُقصان لدى مَن كان عن كلّ شيء غَنيًّا. لا شَكّ في العِرفان أنّه كان له حُسْنًا لأنّ النَّفْس في حاجة إلى الحُصول على الروح. كما أنّه كان للروح حُسْنًا أيضًا لأنّ كون الروح حَقًّا هو والروح أَمر واحد، وهو العِرفان الذي أَبدعه. ينبغي أن يكون الروح مع العِرفان دائمًا إذًا، وأن يُدرِك دائمًا كُنْه ما كان عليه في ذاته، أي أنّ هٰذا الروح هو ذاك العِرفان بالذات/ لأنّ الطَّرفين أَمر واحد. فلو كان الروح وحده أَمرًا واحدًا لَغَدا بذاته مُكتفِيًا ولَما احتاج إلى ذلك الإدراك. وبَعْد، فإنّما القول «إعرف ذاتك» هو قول قصد به الذين بات ما كانوا عليه في ذواتهم شيئًا ذا كثرة. فيُكلَّفون بأن يُحصوا ما كانوا عليه في ذواتهم وبأن يتبيّنوا أنّهم لا يعرفون كلّ ما كانوا عليه كمًّا وكيفًا أَو شيئًا منه قَطُّ، كما أنّهم يجهلون الأَصل الحاكم لديهم والأَصل الذي به أَمسوا ما كانوا عليه في ذواتهم./ أمّا الخير، فإن كان لذاته شيئًا، كان هٰذا الشَّيء أَعظم من أن ينال ذاته بإدراك أَو عِرفان أَو شُعور: بل إنّه هو ذاته ليس شيئًا لذاته. لا يُخلي بين شيء وبين أن ينفذ إلى ذاته، فحسب ذاته ما كان عليه في ذاته. حتّى وأنّه ليس بخير لذاته، إنّما كان خيرًا لغيره. فإنّ غيره يحتاج إليه وهو في غير حاجة إلى ما قام عليه في

ذاته. وإلّا ارتكبنا وحسبنا الخير،/ ما دامت تلك حاله، قد فاته ما قام عليه في ذاته. إنّه لا يُوجِّه وجهه لذاته إذًا، لأنّ مَن يُوجِّه وجهه إلى ذاته يتوافر له شيء يكون أو يصير. فإنّه قد تخلّى عن هٰذه الأُمور كلّها لمّا بات عنه مُتأخِّرًا، ولا يجوز في لازم قَطّ من لوازم غيره أن يكون فيه حاضرًا، حتّى ولا الذات عينها. وهو مُنزَّه بالتالي عن العِرفان أيضًا إذًا ما دام العِرفان حيث تكون/ الذات وما دام الطَّرفان كلاهما معًا دائمًا، العِرفان الأَوَّل أي العِرفان بالذات وكون العِرفان حَقًّا. ولذلك، فلا عقل، ولا إحساس، ولا عِلْم قط لأنّ أمرًا من هٰذه الأُمور لا يُقال في الخير بمعنى أنه يُلازِمه.

٤٢ لقد يَشكُل عليك الأمر في مثل هٰذه المسائل، وتبحث عن تلك الحقائق أَين ينبغي أن تُقيمها بعد أن ساقك الاستدلال إليها. عند ذاك، دع ما تعتقده شريفًا في المقام الثاني، وإيّاك أن تُلحِق بالأَصل فُروعه أَو بالفُروع ما تأخَّر عنها وكان في المقام الثالث. بل اجعل الثانيات حول/ الأَوَّل والثالثات حول الثانيات. فتدع بذٰلك كلّ أَمر في منزلته رابطًا المُتأخِّرات بالعالَم العُلويّ على أنّها تدور حوله وهو ثابت قائم في ذاته. ولذٰلك بالصَّواب قيل ما نحن بصدده «إنّ الأَشياء كلّها تدور حول ملك الأَشياء كلّها ولأجله كانت الأَشياء كلها»./ ويعني (أفلاطون) بقوله «الأَشياء كلّها» الحقائق كلّها. ويقول «لأجله» لأنّه هو للأُمور سبب كونها حَقًّا، وكأنّها فيه ترغب. على أنّه أَمر يختلف عن الأُمور كلّها ولا يشتمل على شيء كان في هٰذه الأُمور حاضرًا. وإلّا لَما غدا هو الأُمور كلّها بعد ذٰلك لو اشتمل على شيء قَطّ ممّا يلزم غيره وكان عنه مُتأخِّرًا./ فإن كان الروح أمرًا من هٰذه الأُمور لم يكن للخير روح. وحينما يقول أَفلاطون فيه إنّه سبب الأُمور الحِسان كلّها، فهو، في ما يبدو، يجعل الحُسْن في عالَم المُثُل، أَمّا الخير فيُبوِّئه مقامًا فوق هٰذا الحُسْن كلّه. هو يجعل إذًا في المقام الثاني تلك الأُمور التي يتعلّق بها، في ما يقول، ما كان عنه مُتأخِّرًا على أنّه في المقام الثالث. ثمّ يجعل حول هٰذه الثالثات ما يستوي بوضوح على أنّه/ نشأ من الثالث، فيجعل عالَمنا بالنَّفْس مُتعلِّقًا. فإذا كانت النَّفْس مُتعلِّقة بالروح، والروح مُتعلِّقًا بالخير محضًا، غدت الأُمور كلّها، وهي على هٰذه الحال، مُتعلِّقة بذٰلك الخير محضًا. ويتمُّ هٰذا التَّعلُّق بِأَوساط، منها القريب ومنها ما كان للقريب مُجاوِرًا، على أن تحلَّ الحِسِّيّات في الحَدِّ الأَقصى وتكون بالنَّفْس مُرتبِطة./

# الفصل الثامن

## (٣٩)

## في العمل المُختار وفي إرادة الواحد (في المُراد)

١ هل يجوز أن نبحث عمّا إذا كان للأرباب عمل مُباشَر؟ أم لا يجدر البحث عن مثل هٰذا الأَمر في الإنسان نظرًا إلى قُصوره وإلى قُواه الخاوية، فيَسوغ القول في الأَرباب إنّهم على كلّ شيء قادِرون، لا يُباشِرون طائفة من أَعمالهم فقط، بل يُباشِرون جميع أَعمالهم أَيضًا؟ أَم يجب التَّسليم للواحد فقط بالقُوَّة/ كلها وبالعمل المُباشَر كلّه، ثمّ لا نُسلِّم في الأُمور الأُخرى إلّا بالقُوَّة كلّها لبعضها وبالعمل المُباشَر لبعضها الآخر، وبالطَّرفين كليهما لفئة ثالثة؟ بلى، يجب البحث في هٰذه المسائل كلّها. ولا بُدَّ من الإقدام على البحث عن مثل هٰذا الأَمر في الأَوَّليات وفي الأَشرف الأَعلى كيف يكون العمل المُباشَر لديهم، ولو أَجمعنا على أنّهم على كلّ شيء قادرون./ على أنّه ينبغي تدقيق النَّظر في تلك القُدرَة أَيضًا بأَي معنى تُقال منعًا من أن نصفها بأنّها طاقة طورًا وتَحقُّق طورًا آخر، وهو تَحقُّق نتوقَّعه فقط. إلّا أنّه ينبغي لنا أن نُرجِئ هٰذه المسائل إلى حين آخر، فنُقصِر البحث أَوَّلًا على ما يتعلّق بنا، وهٰذي عادتنا، فنتساءل عمّا إذا كان لنا عمل مُباشَر./ والذي ينبغي البحث عنه أَوَّلًا هو المعنى الذي نقول فيه عن الشَّيء إنّه عملنا المُباشَر، أَي على أَيّة صورة ذِهنيَّة يكون الشَّيء إذا قيل بهٰذا المعنى. فيسعنا عند ذٰلك أن نتبيَّن إن كان يجدر تطبيقها على الأَرباب ولا سيّما على الإله، أَم كان ينبغي ألّا تُطبَّق. وإن وَجَب تطبيقها وَجَب النَّظر في الأُمور الأَوَّليَّة كيف تكون أَعمالها المُباشَرة/ والأَعمال التي تتعلَّق بغيرها. فما عسانا نعني عندما نتصوَّر عملنا، المُباشر، وما بالنا نطلب عن هٰذا السُّؤال جوابًا؟ أَمّا أنا فأَرى أنّ الظُّروف المُعاكِسة تتقاذفنا، وتتدافعنا الحتميّات وهزّات الهوى القاهرة التي تملك على النَّفْس أَمرها. فنظنّ هٰذا كلّه مُستبِدًّا بنا/ يستعبدنا ويسوقنا إلى حيث يُسيِّرنا. فنتساءل عمّا إن كنّا شيئًا أَو كان لنا عمل نُباشِره. ويكون عملنا المُباشَر ما لا نفعله بِحُكْم المُصادَفة والاتِّفاق أو الضَّرورة الحتميَّة أو الهوى القاهر، بل بِحُكْم إرادتنا وهي آنذاك لا يحول بينها وبين تَحقُّق مُرادها حائل./ وإن كان الأَمر كذٰلك، غدا تَصوُّرنا للشَّيء مُتعلِّقًا بنا تَصوُّرًا لِما يكون خاضعًا لإرادتنا، فيتمّ أو لا يتمّ بقدر ما نكون قد أَردناه. فيُصبح المُراد كلّ ما تمَّ بِعِلْم

وبدون إكراه، والمُباشَر ما فعلنا ونحن فيه للأمر أولياؤه. ويتّحد الأمران غالب الأحيان، ولو اختلفا في معنيهما، على أنّ لهما أحوالًا/ ينفصلان فيها. ففي القتل مثلًا، إن كان فاعل الفعل هو القاتل، لم يكن فعله فعلًا مُرادًا إذا كان جاهلًا بأنّ المقتول هو أبوه. فرُبَّما فات المُراد صاحب الفعل المُباشَر. لا ينبغي للمُراد أن يشتمل على العِلْم بقَرائن الفعل فقط، بل على العِلْم بأحكام الفعل مُطلَقًا./ فلماذا يكون الفعل غير مُراد إنْ جهل القاتل أنّ المقتول هو قريبه، ثمّ يكون مُرادًا إذ يجهل أن القتل حرام. فإن قيل: كان يجب عليه أن يتعلّمه، قُلْنا إنّه ليس بفعلٍ مُرادٍ أن نجهل وُجوب التَّعلُّم أو السَّبب الذي ردَّنا عن التَّعلُّم.

٢ هٰذا ويجب البحث فيما يلي أيضًا. هٰذا الفعل الذي يُرَدُّ إلينا على أنّه فعلنا المُباشَر، إلى أيَّة ملكة من ملكاتنا ينبغي أن ننسبه؟ قد ننسبه إلى النَّزعة وإلى الرَّغبة مهما تكن، كالفعل الذي نفعله أو نُمسِك عنه بدافع الغضب أو الشَّهوة أو التَّفكُّر المقرون بالرَّغبة في ما يُجدي علينا نفعًا. لٰكنّا إن قُلْنا بدافع الغضب/ والشهوة، لم يَكُ بدٌّ لنا من أن نُسلِّم بشيء من الفعل المُباشَر للصَّبيّ وللبهيمة وللمجنون وللذي فقد رُشْده، أو أصبح في حَوزة العَقاقير السِّحرية أو الصُّوَر الواقعة في خيالها وهو ليس وليَّها. وإن جاء الفعل بدافع تفكُّر مقرون بالرَّغبة، أيكون بتفكُّر ضَلَّ عن الصَّواب؟ بل بالتَّفكُّر السَّديد والرَّغبة المُستَقيمة./ على أنّه رُبَّما سأل هنا سائل هل التَّفكُّر هو الذي حرَّك الرَّغبة أو الرَّغبة التَّفكُّر؟ فإن انبعثت الرَّغبات بدافع الطَّبيعة، انبعثت على أنّها رغبات الحيوان أو المُركَّب تبعت النَّفْس ضرورة الطَّبيعة. أمّا إذا انبعثت على أنّها رغبة النَّفْس وحدها أمسى الكثير من الأفعال، التي اشتهرت بأنّها مُباشَرة، خارجًا عن كونه على هٰذه الحال./ هٰذا ورُبَّ تفكُّر صافٍ سبق الهوى، ثمّ طرأ خيال قاهر أو مَيْل جارف فجرَّنا إلى حيث كان شأنه أن يجرَّنا، فكيف يجعلنا التَّفكُّر أولياء الأمر فينا بين ذٰلك كلّه؟ وبوجه عامّ، كيف نكون لأُمورنا أوليائها ونحن مُسيَّرون؟ كلّ ذي حاجة راغب في تلبيتها حتمًا لا يكون للعمل الذي يُساق إليه وَليًّا./ ونقول إجمالًا كيف ينبعث من تلقاء الذات شيء ما لدى ما يكون من غيره وأمسى أصله في غيره ومن هٰذا الأصل قام في ما كان عليه؟ فإنّه يحيا بغيره وبما عليه كان مفطورًا. وما دام الأمر كذٰلك أُتيح لغير ذي النَّفْس أيضًا أن ينال شيئًا من مُباشَرة العمل: فإنّ النار هي أيضًا تفعل بما نشأت عنه. أمّا إذا نُسِب/ العمل المُباشر إلى الإنسان لأنّه يشعر بما يفعل إذ كان النَّفس والحيوان، فإن كان شُعوره إدراكًا بالإحساس، ما عسى أن يكون إسهام الإحساس في العمل المُباشَر؟ لم يكن الإحساس، ما دام يُشاهِد فقط، لأن يجعل أحدًا لفعله وَليًّا. وإن كان الشُّعور إدراكًا بالمعرفة، فإن غدت معرفة الفعل الذي يُفْعَل، أحاطت هي أيضًا به علمًا فقط، وأمسى الأمر الذي يُؤدّي بنا إلى العمل أمرًا آخر./ أمّا إن كان العقل أو العِلْم هو

الفاعل، فخالف الرَّغبة وغلبها، فقد وَجَب البحث عن الفعل إلى أَي أَصل يُرَدُّ، وبوجه عامّ أَين عساه أن يقع منّا. ثمّ إن أَحدث العقل رغبة نوعها آخر، وَجَب علينا أن نتبيَّن الوجه الذي عليه يُحدِثها. أَمّا إن غدا للرَّغبة مُمسِكًا وكان الفعل المُباشَر بذٰلك قائمًا، فلا يُصبح الأَمر في مُستَوى العمل، بل في مقام الروح. ولا غَرْوَ،/ فكلّ ما جاء من قبيل العمل، وإن يَكُ فيه العقل هو المُترجِّح، إنّما جاء مَزيجًا لا يتَّسع للفعل المُباشَر خالصًا.

٣ ولذٰلك ينبغي للبحث أن يدور حول ذٰلك كلّه، فإنّه يُقرِّب إلينا البحث عمّا يَتعلَّق بالأَرباب، إنّا نردّ الفعل المُباشَر فينا إلى الإرادة إذًا، ثمّ نجعل الإرادة في العقل على أن يكون سديدًا. ورُبَّما وَجَب أن نُضيف إلى سَداد العقل سَداد العِلْم أَيضًا. فإنّ المرء إذا بدا على صَواب من أَمره وهو فاعل،/ رُبمَّا لم يتمّ له أن يَستقلّ بفعله مُرادًا بِدون تردُّد ما لم يعلم لماذا كان على الصَّواب من أَمره. بل رُبَّما انساق إلى ما ينبغي له فعله بصُدفَة أَو خيال خَطِر. وما دُمنا نقول عن الخيال إنّه لا يتعلّق بنا، فكيف نسلك ما فعلنا بمُقتَضاه في العمل الذي نستقلُّ به وهو المُراد؟ وإنّما أَعني الخيال/ الذي يصحُّ فيه القول إنّه الخيال عَينًا، ذٰلك الذي ينبعث من أَحوال أَبداننا. فإنّ الخُلوَّ من الأَطعمة والأَشربة يُثير فينا ما كأنّه صُوَر، والامتلاء أَيضًا. ورُبَّ عُضْو أَثار صُوَرًا أُخرَى إذا ازدحم السائل البذريّ فيه، على أن يتكيَّف ذٰلك كله بتكيُّفات السَّوائل في الجسد./ فالأَفعال التي تَحدث من وَراء صُوَر مثل هٰذه الصُّوَر إذا انبعثت، إنما هي أَفعال لا ندخلها في حُكْم ما نستقلّ بفعله أَصلًا. ولذٰلك لا نُسلِّم بالفعل المُباشَر أَو الإراديّ للأَردياء الذين ينطلقون عن تلك الصُّوَر في الكثير من تَصرُّفاتهم. أَمّا الذي أَعتقته قُوَى الروح من الجسم وأَحواله، فذٰلك الذي نعترف له بالفعل المُراد المُستقِلّ./ إنّما نردُّ الفعل المُباشَر إلى خير ما فينا إذًا، إلى قُوَّة الروح؛ ونُسلِّم في المُقدِّمات التي تقوم هنا أنّها حُرَّة مُستقِلَّة حَقًّا. كما أنّا نصف الرَّغبات التي تنشأ من العِرفان بأنّها إراديّة، ونثبت الحياة على هٰذا الوجه قائمة لدى الأَرباب الذين يَحيون بالروح/ وبالرَّغبة المُسترسِلة وهي مع الروح مُنسجِمة.

٤ على أنّ سائلًا رُبَّما سأل هنا عن الفعل إذا تمَّ بالرَّغبة كيف يكون مُرادًا مُستقِلًّا، ما دامت الرَّغبة تسير بالفاعل إلى الخارج وتحمل فيها نُقصانًا، فإنما كان الراغب مُنساقًا حتّى ولو كان إلى الخير المحض يُساق. ثمّ لا بُدَّ من السُّؤال في الروح ذاته أَيضًا، ما دام مطبوعًا على ما قام عليه في ذاته، وكان بطبعه فاعلًا/ عمّا إذا يوصَف بأنّه ذو فعل حُرّ مُستقِلّ وفعل مُباشَر، وهو الذي شأنه أن يفعل بِحُكْم ما كان عليه في ذاته. كما أنّه يجب البحث أَيضًا عن الأُمور الروحانيّة هل يصحّ فيها القول بأنّ لها فعلًا مُباشَرًا، وهي لا عمل لها. فضلًا على أنّ الفاعل إنّما يفعل

بحُكْم ضرورة تَرِدُ من الخارج، إذ إنّه لا يفعل عبثًا. فكيف يكون فعل تلك الأُمور فعلًا حُرًّا/ مُستقِلًا وهي خاضعة لما قامت بطبعها؟ لٰكن إن لم تكن مُكرَهة على أن تتبع غيرها، كيف توصَف بأنّها مُستعبَدة؟ كيف يُقال في الشَّيء مدفوعًا إلى الخير إنّه مُكرَه على ذٰلك ثمّ تكون رغبته في الخير رغبة إراديّة، ما دام عالِمًا بأنّ من الخير له أن يُوجِّه شطر الخير وجهه؟ فإنّ الفعل القسريّ هو/ رَدٌّ عن الخير إلى المكروه إذا ما دفعنا إلى ما لم يكن خيرًا لنا. والرِّقّ في أن تُنزع زِمام الأَمر لدى إقبالك على الخير، وفي أن يلقى هٰذا الزِّمام إلى آخر هو فوقك يُشرِف عليك فيردُّك عن خيرك ويجعلك له عبدًا. ولذٰلك لم يكن الرِّقّ لِيُعاب من حيث يُصبح المرء به عاجزًا/ عن الإقبال على الشَّرّ، بل من حيث يمنعنا من الإقبال على ما كان خيرنا ليدفعنا إلى ما كان لغيرنا خيرًا. ثمّ إن قيل في الأَمر إنّه خاضع لما كان طبعًا عليه في ذاته فتلك المقالة تجعل الأَمر أَمرين: العَبْد والمُطاع. أمّا الحقيقة البسيطة، القائمة لكونها تَحقُّقًا واحدًا، غير مُختلِف كونها بالقُوَّة عن كونها بالفعل المُحقَّق، فما بالها لا تكون طليقة حُرَّةً في تَصرُّفها؟/ فليس يعني القول فيها إنّها تتحقَّق بما كانت عليه طبعًا، إنها في ذاتها، تختلف عنها في تَحقُّقها، ما دام كون الشَّيء حَقًّا في عالَم الروح هو التَّحقُّق عينًا. وإن لم تكن فاعلة لغيرها أو تابعة لغيرها، فكيف لا تكون طليقة حُرَّة في تَصرُّفاتها؟ بل هي طليقة حُرَّة ولم يكن القول بالفعل المُباشَر قولًا يُناسِبها./ إنّما نحن هنا أَمام أَمر أَعظم من أَمر الفعل المُباشَر. فإنّ فعل تلك الحقيقة هو فعل مُباشَر بمعنى أنّه لا يتولّاه غيرها وأنّ غيرها لا يتولّى تحقُّقها. كما أنّه لا يكون غيرها لما كانت عليه في ذاتها وَليًّا، ما دامت هي الأَصل بالذات. حتّى ولو كان للروح أَصل آخر، فإنّ هٰذا الأَصل لم يكن على الروح غريبًا، بل هو في الخير كامن. وإذا تحدَّد الخير به، فبأن يُصبِح المُباشَر لفعله والمستقلّ به أَحرى أَيضًا، إذ إنّ الاستقلال بالفعل والمباشرة له من أَجل الخير يُطلَبان./ إن كان بالخير مُتحقِّقًا إذًا، غدا بأن يكون المُباشَر لفعله أَجدر. فإنّ حقيقة الروح تنطوي إذ ذاك على الخير، ترغب فيه من تلقاء ذاتها وفي ذاتها، ما دامت مُوَجِّهة إلى الخير وجهها، وحالها حينئذٍ نِعْم الحال حَقًّا.

٥ هل ينحصر الفعل المُراد المُستقل والفعل المُباشَر في الروح العارف الطاهر وحده، أَو يكون في النَّفْس أَيضًا وقد غَدا تَحقُّقها بالروح قائمًا وعملها بالفضيلة مُسيَّرًا؟ ولَئِن سلَّمنا للنَّفس العاملة بأنّها هي لفعلها مُباشَرة، فرُبَّما وَجَب أَوَّلًا ألّا نُسلِّم لها بأنّها تولَّت إنجاحه، إذ لسنا لإنجاح الفعل بِأَولياء./ أَمّا أن نتولّى هي عملها الصالح وقضاء كلّ ما يوحي الروح به، فقد يصحُّ فيها القول بذٰلك. ولٰكن على أَيِّ معنى يكون هٰذا فعلًا نُباشِره؟ إنّ قاتلنا بشجاعة مثلًا لأنّ حربًا قد نشبت. أَعني: كيف نتولّى نحن التَّحقُّق حينئذ، ثمّ إن لم تقع حرب لم يكن هٰذا التَّحقق

عملًا نقوم به./ وكذلك القول في كلّ عمل يَتحقَّق على هَدْي الفضيلة، تضطرّ فيه الفضيلة، إذا سنحت سانحة، إلى تحقيق هٰذا الفعل أو ذاك. ولو خُيِّرت الفضيلة، حتّى تسترسل في تَحقُّقاتها، بين إرادتها، أن تنشب الحرب فتُقدِم هي ببأسها،/ وأن ينتشر الظُّلم فتُحدِّد هي الأَحكام وتُنظِّمها، وأن تَعمّ الفاقة فتكشف هي عن سماحتها الحُرَّة، وبين أن تكون الأَشياء كلّها على حالها الحَسَن فتخلد هي إلى السَّكينة، لاختارت الفضيلة السَّكينة على العمل ولآثرت ألّا يحتاج أَحد إلى علاج صادر عنها. كذٰلك الطَّبيب، مثل هيبوقراطس، يودّ لو أنّ أَحدًا لا يحتاج إلى صناعته. وإن/ كانت الفضيلة تَتحقَّق في العمل فتضطرّ إلى أن تكون عَوْنًا، فكيف يتمُّ لها الفعل المُباشَر في صفوته؟ أتكون الأَعمال ضروريَّة إذًا، ثمّ نقول في الإرادة المُتقدِّمة عليها وفي الفكر إنّهما خُلْوٌ من الإكراه؟ لٰكنّ ذٰلك إن يكن كذٰلك نحصر الأَمر في ما يتقدَّم الفعل المُحدَث ونجعل للفضيلة خارج/ العمل وحَيِّزه استقلالها بالعمل ومُباشَرتها له. وما القول في الفضيلة ذاتها من حيث كونها مَلَكَة وحالًا؟ أَلسنا نقول بأنّها تُقبِل على النَّفْس، إذا ساءت النَّفْس حالًا، بتنظيمها فتردّ الأَحوال والرَّغبات إلى القسط والتَّوازن؟ بِأَيِّ معنى نقول إذًا بأن صلاحنا أَمر نحن نُباشِره،/ وبأنّ الفضيلة لا وليَّ لها؟ نقول على الأَقلّ بأنّها كانت هٰذي حالنا بإرادتنا واختيارنا. أو بأنّه إذا أَقبلت الفضيلة هي ذاتها هيّأت العمل الحُرّ المُستقِلّ الذي نُباشِره فلا تدعنا عبيدًا لما كنّا له في ما مضى مُستعبَدين. إن كانت الفضيلة بمنزلة روح ما إذًا، وملكة تجعل النَّفْس كأنّها أَصبحت روحًا، عُدْنا إلى الفعل المُباشَر/ وقُلْنا إنّه لا يقع في مجال العمل بل في روح غدت من العمل بريئة ساحته.

٦ كيف رددنا هٰذا الفعل إلى الإرادة إذًا، في ما سبق لنا حيث قُلْنا في «المُباشَر» إنّه ما «يقع بإرادتنا»، وأَضفنا أَيضًا «أو ما لم يقع». فإن كان قولنا الآن قولًا صوابًا واتَّفق معه ما سبق ذكره، وَجَب القول بأنّ كلًّا من الفضيلة والروح وليَّ تَصرُّفه، وإليهما/ يُرَدُّ الفعل لا مُحالة مُباشَرًا كان أَو حُرًّا مُستقِلًا. ليس لهما وَلِيّ: فالروح قائم في ذاته، أَمّا الفضيلة، فتُريد أن تكون قائمة في ذاتها مُشرفة على النَّفْس لتجعلها خَيِّرة. وما دام هٰذا النِّطاق نطاقها غدت هي حُرَّة، وأَبرزت النَّفْس طليقة حُرَّة. ولٰكن إذا وردت/ الأَحوال والأَعمال التي لا بدَّ منها، أَشرفت الإرادة عليها ولو لم تكن لِتُريدها ناشئة. وأَقلّ ما يُقال هو أنّ الإرادة، مع ذٰلك، تُحافظ، بين هٰذه الظُّروف، على عملها المُباشَر إذ إنّها تنسحب به، هو أَيضًا، إلى ما كانت عليه في ذاتها، فليس شأنها أن تخضع للحوادث، كأن تُنقِذ ما كان على خطر، وإذ رأت في الأَمر خيرًا، تركت في خَطَره ما كان خطرًا./ بل أَمرت بالتَّخلّي عن الحياة والأَموال والبَنين وحتّى الوطن ذاته. إنّها إنّما تحفل بالحُسْن الذي فيها، لا ببقاء ما كان دونها. وهٰكذا لا يرد إلى العمل أَو إلى الخارج ما كان حُرًّا

مُستقِلًّا في العمل وما كُنّا نحن نُباشِره،/ بل يرد إلى تَحقُّق الفضيلة ذاتها في الباطن وإلى عِرفانها ومُشاهَدتها. ينبغي لهٰذه الفضيلة أن تُسوَّى روحًا من وجه ما، فلا تُحصَى مع الأَحوال التي أَخضعها العقل وعدَّ لها. فإنّ هٰذه الأَحوال، في ما يقول أَفلاطون، هي بمنزلة ما يقع في جوار البدن، فتُسدَّد بالعادات والرِّياضة./ لقد استبان لنا، بذٰلك كلّه، على وجه أَوضح، أنّ الحُرّ المُستقِلّ فينا هو أَمر مُنزَّه عن الهيولى وإليه يُرَدُّ عملنا المُباشَر. وهو الإرادة وَلِيَّة أَمرها قائمة في ذاتها حتّى ولو اضطرّت إلى أَن تنال بأَحكامها ما كان خارجًا عنا. فكلّ ما جاء منها ولأَجلها تَحقَّق إنّما هو عملنا المُباشَر، سواء أَكانت مُتوجِّهة إلى الخارج أَم قائمة في ذاتها. وكلّ ما تُريده/ هي وتُحقِّقه بدون أن يَعوقها عائق، فذاك هو عملنا المُباشَر أَوَّلًا. أَمّا الروح النَّظريّ والأَوَّل فإنّه يُباشِر عمله بمعنى أنّ عمله لا يتجاوزه إلى غيره، بل يكون مُتوجِّها كلّه إلى ما كان الروح عليه في ذاته. ثمّ إنّ عمل الروح هو الروح ذاته، وما دام الروح في الخير قائمًا فهو مُنزَّه عن الحاجة وهو في الرَّغد،/ وكأنّه يحيا بما تُريد إرادته. على أنّ الإرادة هي العِرفان، وقد وُصف بأنّه إرادة لأنّه بالروح يَتحقَّق، إذ إنّ ما نعرفه بالإرادة يُحاكي هٰذا «التَّحقُّق بالروح». فإنّ الإرادة تُريد الخير، والعِرفان بِحَدِّ ذاته إنّما في الخير كان. لقد كان الروح حاصلًا على ما تُريده إرادته والذي إذا أَدركته أَصبحت/ بإدراكه عِرفانًا. إن جعلنا في إرادة الخير فِعْلنا المُباشَر، فكيف لا تتوافر المُباشَرة للأَمر المُقيم في الذي تُريده الإرادة محلًّا لها؟ أَو إنّه لا بُدَّ من أن نَتصوَّره أَعظم مقامًا إن لم نُرِد أن نرتقي إلى مقامه بما نُباشِره نحن عملًا.

٧ إنّ النَّفْس طليقة إذًا، إذا كانت بِتَوسُّط الروح إلى الخير ساعية، لا يَعوقها عنه عائق، وكان فِعْلها كلّه حائلٍ فعلًا مُباشرًا. أَمّا الروح فهو طليق حُرّ من تلقاء ذاته. لٰكنّ الخير في حقيقته هو المرغوب فيه بِحَدِّ ذاته، وبه يتمُّ العمل المُباشَر للأمور الأُخَر، عندما يسع بعضها أن يُدرِكه ولا عائق، وبعضها الآخر أن يكون عليه حاصلًا./ فالخير المحض هو الذي كان مُولًّى لِما يليه وكان عظيما قدره، كان في المقام الأَوَّل. فكلّ ما سواه يَوَدُّ لو أن يَرقى إليه، ويرتبط به ويستمدّ منه قُواه حتّى ليسعه أن يتكفَّل له بالعمل المُباشَر. فكيف يسعنا أن نهبط به إلى ما تُباشِره أنت وأُباشِره أنا؟ إنّه لَعمري، أَمر يكاد الروح/ ذاته لا يتَّسع له وقد حُمِل عليه، مع ذٰلك، بِمَشَقَّة. إلّا إذا سبق من لَدُن مُتهوِّر، قول غريب علينا أُرِيدَ به «أنّه اتَّفق لحقيقة الخير اتِّفاقًا أن تستوي على ما كانت عليه في حالها. فلا حول لها على ما كانت عليه، وليست على ما كانت عليه من تلقاء ذاتها، كما أنّها لا تملك التَّصرُّف الحُرّ المُستقِلّ ومُباشَرة الفعل أَو الإمساك عنه، ما دام الذي عليه كانت مُضطَرًّا إلى أن يفعل أو ألّا يفعل»./ هٰذا كلام شنيع لا يدع لنا مخرجًا، ينطوي على نفي مُطلَق للفعل الإراديّ وللفعل الحُرّ المُستقِلّ في حقيقته، ولِتَصوُّر الفعل المُباشَر

الذي لدينا. فكأنّما كلّ ما قيل كان قولًا عبثًا وألفاظًا تدلّ على أشياء لا قوام لها. وليس يعني هٰذا القول نفي المُباشَرة لكلّ شيء لدى كلّ شيء فقط،/ بل يعني أيضًا، لا مَحالة، أنّ هٰذه اللَّفظة التي تدلّ على المُباشَر لم تُعرَف ولم تُفهَم. أمّا إذا اعترف خُصومنا بأنّهم يعرفونها فقد سهل علينا الرَّدّ عليهم. إذ إنّ تَصوُّرنا للفعل المُباشَر ينطبق على أُمور لم تكن بحيث ينطبق عليها، فيما يزعمون. فإنّ الصورة تحفل كثيرًا بالذات ولا تشتمل عليها إذ من المُستَحيل/ أن يُبدع الشَّيء ذاته أو يبعث ذاته قائمة في ذاته. بل من طبيعة الصورة الذِّهنيَّة أن تستبين بين الأُمور ما منها خاضعًا لغيرها، وما كان مالكًا التَّصرُّف الحُرّ المُستقِلّ غير واقع تحت حُكْم سواه بل كان في تَحقُّقاته هو السَّيِّد المُولَّى. وهو أمر لا يستوي حاضرًا على صفوته إلّا في الحقائق الأَزليَّة التي به تكون أَزليَّة فتتبع الخير ولا عائق أو يكون هو حاصلًا فيها./ وما دام هو فوقها فليس من المعقول أن تُمسي كأنّها تسعى وراء خير غيره. وبعد، فلم يكن من الصَّواب أن يُقال في الخير إنّه استوى صُدفة واتِّفاقًا. فالصُّدفة والإتِّفاق إنّما يَكونان في المُتأخِّر وذي الكثرة. أما الأول فلا يسعنا أن نصفه بأنه قام صدفةً واتفاقًا أو أنه تولّى هو ذاته أمر إبداعه لأنه قط لم ينشأ./ أمّا القول بأنه يفعل على نحو ما تقتضيه الحال التي يكون عليها فقول غير معقول أيضًا، إن كنّا نرى أنّ عمله إنّما يكون حُرًّا عندما يُبدِع ويُحقِّق على خِلاف حقيقته. كما أنّ التَّفرُّد لا يسلبه الاستقلال بذاته إن لم يكن التَّفرُّد بمنع يأتيه من غيره، بل بِكَونه على ما قام عليه في ذاته وكأنّه راضٍ عن ذاته وما كان لشيء أن يفوقه قَدْرًا./ وإلّا لوجب على الأَقلّ أن تنفي الاستقلال بالعمل لما غَدا أوفر ما يكون من الخير حَظًّا. وإن يكن هٰذا غير معقول، فإنّه لَأَبعد عن العقل أن ننفي عن الخير المحض استقلاله بذاته لأنّه هو الخير ولأنّه باقٍ؛ وهو في ذاته قائم غير مُحتاج إلى أن يتحرَّك نحو غيره ما دام كلّ شيء ما عداه إليه يَتحرَّك/ وهو غير مُحتاج في أيّ شيء إلى شيء. ثمّ إن صَحَّ في هذه الحقيقة أنّ ما كان قيامها في ذاتها وما كأنّه تحقّقها هما أَمر واحد - (فإنّهما لا يختلفان ما دُمْنا، على الأَقلّ، لا نجد هذا الاختلاف في الروح) - لم يكن القول في تَحقُّقها إنّه يتمّ بِكَونها حَقًّا أَصحُّ من القول حَقًّا إنّه يتمُّ يَتحقُّقها. فلا يُقال بأنّه يَتحقَّق على النَّحو الذي طُبِع عليه،/ أو إنّ تَحقُّقه وما كأنّه حياته هو وصف يقع على ما كأنّه الذي كان عليه في ذاته. بل لم يزل ما كأنّه الذي قام عليه في ذاته بمنزلة المُتَّحد والمقرون بتَحقُّقه، يُبدِع ذاته هو ذاته من الطَّرفين فيكون من ذاته دون ما سواه.

٨ أمّا نحن فإنّا لا نرى الاستقلال بالذات لدى الخير شيئًا عارضًا، بل ننطلق من الاستقلال بالذات لدى الأُمور الأُخرَى، وننفي المتضادّات، فنرى الاستقلال بالذات قائمًا في ذاته مُتوجِّهًا إلى ذاته. إنّا نُطبِّق عليه بالتَّجوُّز الأَوصاف السُّفلِيَّة التي نستنبطها من السُّفليّات

لِعَجزنا عن إدراكه ما يليق به وصفًا. فيسعنا أن نقول فيه ما سلف ذكره./ على أنّا، مع ذٰلك، لا يسعنا أن نجد شيئًا نقوله بِمَدلوله الحقيقيّ، لا لِمُجرَّد تحديده بل لوصفه. فقد كانت الأَوصاف كلّها، أَحسنها وأَجلّها، عنه مُتأخِّرة. فهو أَصلها، وإن لم يكن من وجه مُغايِر أَصلًا. ينبغي أن نُنزِّهه عن كلّ وصف حتّى عن مُباشَرة العمل لأنّها مُتأخِّرة وعن الإرادة المُستقِلَّة./ فإنّهما أَمران يَعنيان تَحقُّقًا على شي آخر، ويَعنيان أنّه، وإن لم يكن بين التَّحقُّق ووقوعه مانع، فإنّ الأَشياء التي يقع التَّحقُّق عليها، ولا حائل، هي أَشياء تختلف عن المُحقَّق. ينبغي أن ننفي عنه كلّ عَلاقة مع شي مهما يكن. لقد كان ما قام عليه في ذاته ولم يكن شي قَطُّ. بل إنّا نُنزِّهه عن الوصف بأنّه «كان»، بحيث نُنزِّهه عن كلّ حال مهما تكن بالنِّسبة إلى الحقائق. كما أنّا لا نقول فيه «على نحو ما طُبع»./ فإنّ هٰذا القول يعني وصفًا مُتأخِّرًا، وإن أُطلق على الأُمور الروحانيَّة فبِمعنى أنّها من غيرها انبعث، وإنما يُطلَق على الذات أَوَّلًا لأنّ الذات أَخذت من الخير طبعها. أَمّا إن دَلّ «الطَّبع» على «طبيعة» الأُمور الزَّمنيَّة فإنّها لا تُطلَق حتّى على الذات. ولذٰلك وَجَب الامتناع عن وصف الخير بأنّه لم ينبثق من الذات. فإنّا قد نزَّهناه عن الوصف كونه حَقًّا، ويعني القول بأنّه «لم ينبثق من الذات» إن له مُبدِعًا هو غيره. كان من اللازم إذًا أن يكون على حاله./ كلّا! يجب في القول «من اللازِم له» أَلّا يُطلَق عليه أَيضًا. فإنّه لا يلزمه شي وليس له بشي عَلاقة. إنّما يقع اللُّزوم في ذي الكثرة إذ نُميِّز بين ما يكون حَقًّا وبين ما يقع عليه بعد ذٰلك ويكون له لازمًا. فبأَيِّ معنى يقع اللُّزوم على الأَوَّل؟ إنّه لم يُقْبِل حتّى تسأل: «كيف أقبل»؟ هل الاتِّفاق هو الذي دفعه أم هو من ذاته في ذاته»؟/ وأَدنى ما يُقال في الأَمر/ إنّ اتِّفاقًا لم يكن وإنّ صُدفَة لم تقع. فإنّ الصدفة تقتضي شيئًا آخر منه تنبعث، دائمًا تقع في عالَم الصَّيرورة.

٩ لٰكن إن تَصوَّرنا اللُّزوم أنّه هو الخير ذاته، فينبغي لنا أَلّا نقف عند حدِّ الأَلفاظ والأَسماء، بل أن نفهم ما نَتصوَّر آنذاك. وما عسانا أن نَتصوَّر؟ إنّا نتصوَّر ما يلي، وهو أنّه ما دام الخير ذا حقيقة مثل حقيقته وقُوَّة مثل قُوّته، كان هو الأَصل لا محالة. فإنّه إن توافرت له حقيقة أُخرى لكان ما قام عليه آنذاك، ولو كان ذا حقيقة أَحطّ مقامًا لَحقَّق تَحقُّقه وَفْقًا لما قام عليه في ذاته أَيضًا./ والرَّد الواجب على مثل هٰذا الكلام هو أنّه من المُستَحيل أن يقع أَصل الأَشياء كلّها صُدفَة واتِّفاقًا. لا لأنّه يكون أَحطّ مقامًا حينئذٍ، بل لأنّه لا يكون خيرًا. على أن يُؤخَذ الخير هنا بمعنى آخر، كأنْ يُقصَد به خيرًا من مقام أَدنى مثلًا. لٰكنّه ينبغي أن يكون أَصل الأَشياء كلّها أَشرف ممَّا جاء عنه مُتأخِّرًا، فيكون أَمرًا ما قائمًا بِحَدّ. وأَعني بذٰلك أنّه مُنفرِّد لا أنّه على حاله/ بِحُكْم الضَّرورة. لقد كان هو وما كانت ضرورة. إنّما كانت الضَّرورة في الأمور التي جاءت مُتأخِّرة عن الأَصل، وليس هو الذي يلجأ إلى العُنْف معها. لقد كان بالذات هو أَصل تَفرُّده. إنّه

ذاك الأَمر إذًا، وليس أَمرًا آخر؛ بل كان على ما كان ينبغي أن يكون حَقًّا. لم يكن ذٰلك حالًا أَصبح له لازمًا إذًا، بل كان ينبغي له أن يكون على الحال التي قام عليها. وهٰذا الوجوب هو الأَصل لكلّ وجوب آخر. وهٰكذا لم يكن على/ ما كان عليه بمعنى أنّ ما قام عليه كان لازمًا له. فما اتَّفق له أن يستوي على ما كان عليه، بل استوى في ما كان ينبغي أن يقوم عليه. والأَحرى بالقول هو أنّه لم يكن على «ما كان ينبغي له أن يقوم عليه»؛ لٰكنّه يجب على الأُمور الأُخرَى أن تترقَّب هٰذا المُلْك بأَيّ مظهر عساه أن يظهر لها. فينبغي أن يُتصوَّر على ما قام عليه هو ذاته في ذاته، فلا نَتصوَّر ظاهرًا على الوجه الذي كان له لازمًا، بل نَتصوَّره المُلك حَقًّا/ والأَصل حَقًّا والخير المحض حَقًّا، لا على أنّه أَمر يُحقَّق وهو بالخير المحض مُقيَّد؛ وإلّا لَبَدا تابعًا لغيره. بل إنّه ما دام هو الواحد، استوى على ما قام عليه ذاتًا، فلم يكن وَفْق ذٰلك الذي قام عليه في ذاته. لا يَصحّ القول باللُّزوم حتّى على الحَقّ ذاته. ذٰلك بأنّه، إن غَدا الشَّيء لازمًا، غَدا للحَقّ لازمًا، لٰكنّ الحَقّ ذاته لا يكون لازمًا. فلم يَتَّفق للحَقّ أن يستوي في الحال/ التي كان عليه حَقًّا، ولم يأخذ من غيره كونه على ما هو عليه حَقًّا، بل هي ذي طبيعة الحَقّ أن يكون الحَقّ حَقًّا. فإن كان الأَمر على هٰذه الحال، كيف يُتصوَّر في ما كان وراء الحَقّ وفوقه أن يُمسي كونه على الحال التي قام عليها أَمرًا لازمًا له. فهو الذي أَبدع الحَقّ ولم يكن كون الحَقّ حَقًّا لازمًا للحَقّ، بل كان الحَقّ حَقًّا، بمعنى أنّه كان الذات وهي في آنٍ واحد ما كانت هي ذاتها عليه في ذاتها وما كان الروح عليه في ذاته أيضًا. فإن غَدا كون الحَقّ حَقًّا لازمًا للحَقّ، استطعنا أن نقول في الروح إنّ كونه في ما هو عليه في ذاته هو أَمر لازم ما. فكأنّما غَدا أَمامنا أَمر آخر نتوقَّع أن يكون الروح، وهو شيء يختلف عمّا كانت حقيقة الروح في ذاته طبعًا. والواقع هو أنّ ما/ لا يتجاوز حَدّ ما قام عليه في ذاته، ولا يميل عمّا قام عليه في ذاته، ذٰلك هو الذي يُقال فيه بالمعنى الحقيقي إنّه مُستَوفي ما كان عليه في ذاته. فما عسانا نقول في ما كان وراء الحَقّ وفوقه إذا ارتقينا إليه ونفذنا بِنَظرنا إلى صميمه؟ أَنَصِف الحال التي نُشاهِده/ عليها بأنّها كانت له لازمة؟ كلّا! لم تكن هٰذه الحال أو حال ما مهما تكن، لتقع عليها بمعنى أنّها له لازمة. بل لم يكن «لُزوم» قَطُّ لِيَقطع عليه مُطلَقًا. فحسبنا القول: «على هٰذه الحال كان» ولم يكن على حال غيرها، بل كانت هٰذه هي حاله. حتّى وإنّا لا نقول فيه «كذلك كان». فإنّك بقولك «كذلك» تُحدِّده وتجعله «هٰذا الشَّيء» أَو «ذاك». ولا يسع مَن يُشاهِده أَن يقول «هو كذٰلك»، أو «إنّه ليس كذٰلك»، إذ إنّه بقوله يجعله هو ذاته شيئًا من الأَشياء التي توصَف بأنّها «كذٰلك تكون». / كان أمرنا إذًا أَمرًا يختلف عن كلّ ما يصحُّ فيه القول بأنّه «كذٰلك». إذا شاهدته في لانهايته جاز لك أن تسمِّي كلَّ الأشياء التي تقع بحدّه، على أن تقول عنه إنّه ليس بشي من هٰذه الأَشياء. غير أنّك إن شاهدته، ما دام الأَمر أَمرًا لا بدَّ منه، شاهدته قُوَّة كُلِّيَّة شاملة مُستقِلَّة حَقًّا بما كانت عليه في ذاتها، على أن تستوي وهي

ذٰلك الذي تُريد أن تكون عليه في ذاتها. والأَحرى بالقول هو إنّها دفعت إلى عالَم الحقائق ما
٤٥ تُريد أَن تكون عليه في ذاتها./ لقد كانت هي أَعظم من كلّ إرادة وقد جعلت الإرادة عنها مُتأخِّرة. فلم ترد هي ذاتها كونها «في الحال التي قامت عليه» بحيث تُمسي إرادتها طاعة، كما أنّ شيئًا آخر لم يكن لِيُبدِعها «على الحال التي عليها قامت».

١٠ ثمّ إنّه ينبغي أن يُسأَل الذين يقولون بأنّ الخير اتَّفق له أن يقوم على ما كان عليه: كيف يحكمون على كون الشَّيء بالاتِّفاق إن غَدا أَمرًا كاذبًا؟ ثمّ كيف ننفي عن الشَّي كونه بالاتِّفاق؟ قد يقول أَحدهم: إن قامت طبيعة ما، لم يصحّ كون الشَّيء بالاتِّفاق عندئذٍ. فإذا نسب إلى
٥ المُصادَفة هٰذا الأَصل الذي يَبطل في الأُمور كونها بالاتِّفاق على ما قامت عليه في ذاته،/ فما عسى أن ينشأ ما لا يقع من قَبيل الاتِّفاق؟ إنّما يَبطل ذٰلك الأَصل كون غيره، على ما قام عليه، بالاتِّفاق، إذ يمدّ غيرَه بالمثال والحَدّ والصورة. وإذا نشأت الأَشياء بمقتضى العقل هٰكذا، فلا يُرَدُّ سببها إلى المُصادفة، بل إلى ذٰلك الأَصل ذاته. فالمُصادَفة لا تقع بين السَّوابق والتَّوابع بل
١٠ بين المُتلاقِيات./ كيف يُرَدُّ إلى المُصادَفة أَصل كلّ عقل ونظام وحَدّ، وكيف يكون من الاتِّفاق قيام هٰذا الأَصل في ذاته؟ لا شَكّ في أنّ المُصادَفة هي الغالبة في الكثير من الأشياء، ولٰكنّ إبداع الروح والعقل والنِّظام خارج عن حُكْمها. ولعمري كيف تُبدِع المُصادَفة العقل ونحن نجدها في
١٥ طَرَفَي النَّقيض./ وإن لم تكن المُصادفة لِتُبدِع الروح، لم تكن لِتُبدِع ما استوى قبل الروح وكان من الروح أَشرف. فليس لديها ما تنطلق منه لِتُبدِع، كما ليس لها قَطُّ مقام في الأَزليّات. وإذا لم يكن شي لِيُقدَّم على الخيْر محضًا، وكان الخير محضًا هو الأَوَّل، وقفنا عند هٰذا الحَدّ لا محالة،
٢٠ ولم نَقُل في الخير شيئًا بعد ذٰلك، بل بحثنا عمّا جاء عنه مُتأخِّرًا كيف نشأ./ أَمّا الخير فلا يرد هٰذا السُّؤال بشأنه لأنّه لم ينشأ هو حقًّا.

ما عسانا أن نقول فيه إذًا إن لم ينشأ، وكان على الوجه الذي عليه قام وهو لا يتصرَّف بذاته كما يشاء؟ إن لم يكن مُصرِّفًا بذاته كيفما يشاء، ومُقيمًا في ذاته ذاته بذاته، بل كان عامدًا إلى ذاته على الوجه الذي عليه قام، إستوى بالضَّرورة على الوجه الذي عليه قام وليس على وجه
٢٥ آخر./ كلّا! لم يَستوِ في الحال التي قام عليها لأنّه لم يكن على حال أُخرَى، بل لأنّه هو الأَشرف ما دام على حاله. ولذا، فإن كان التحوّل إلى الأحسن لا يعرض لكل مستقلٍّ بذاته، فهذا لا يعني أن التحوّل إلى الأدنى قد يقع تحت وطأة قوة غير ذاتية. فإنّ الامتناع عن الشَّرّ هو امتناع من الذات ينبعث: لم يكن الامتناع بمردّ عن الشَّرّ، بل يكون الأَمر هو ذاته
٣٠ حَقًّا. ولا تدلّ الاستحالة على التَّحوُّل/ إلى الأَدنى على عجز لدى المُمسِك عن هٰذا التَّحوُّل، بل على مناعة من الذات وبالذات مُنبعِثة. ثمّ يدلّ الانحياز عن كلّ شي آخر على حَقْل بالقُوَّة

كان في المُنحاز حاصلًا، فلم يكن مُنحازًا بالضَّرورة، بل كان هو للأُمور الأُخرى ضرورتها وحُكْمها. أَنقول إذًا بأنّ الضَّرورة هي التي أَقامت ذاتها في ذاتها؟/ كلّا! ليس الخير قائمًا في ذاته أيضًا، ما دامت الأُمور الأُخرَى به في ذاتها قائمة وعنه مُتأخِّرة. فالذي كان وما كان في الذات قيام، كيف يتكفَّل له غيره بقيامه في ذاته، أَو كيف يجعل ذاته قائمًا في ذاته؟

١١ ولٰكنّ شيئًا لا يقوم في ذاته، ما عساه أن يكون؟ أَلا! ينبغي الآن ننصرف صامتين تاركين الأَمر على إشكاله في قضيَّته، فلا بحث عن شيء بعد ذٰلك. ولَعمري، ما عسى أن يكون الذي عنه نبحث وليس أمامنا شي إليه ننتهي، ما دام البحث حركة إلى الأَصل تنتهي وفي مثل هٰذا الأَصل تسكن مُستقِرَّة؟ فضلًا على أنّ كلّ بحث إنّما/ يُتصوَّر بحثًا عن الشَّي «ما هو» و«كيف كان» و«لِمَ كان» و«هل كان»؛ أَمّا كون الشَّي حَقًّا بمعنى ما نقول في الخير إنّه «كان حَقًّا»، فإنّما نتبيّنه ممّا جاء عنه مُتأخِّرًا. أَمّا «لِمَ كان الشَّيء»، فيعني بحثًا عن أَصل آخر، وما من أَصل لِمَا كان للكلّ أَصلًا. أَمّا «كيف كان» الشَّيْء فيقتضي البحث عمّا كان للخير لازمًا، ولم يكن للخير قَطُّ لازم. أَمّا البحث عن الشَّيء «ما هو» فالأَجدر به أن يدلّ/ على أنّه ينبغي للخير ألّا يبحث على حقيقة فيه كان عليها مُنطوِيًا. بل يجب أن نُدرِكه هو وحده بالروح إن استطعنا، وأن نعلم أنّه حرام علينا أن نُضيف إليه شيئًا. والظاهر بوجه عامّ، أنّا نتخيَّل هٰذه المُشكِلة في الأَمر الذي نحن بصدده – هٰذا إن تخيَّلناها – من خلال تَصوُّرنا مجالًا أَو مكانًا كأنّه لُجَّة عظيمة./ ثمّ إذا تَصوَّرنا مجالنا سُقْنا ذٰلك الأَمر إلى المكان الذي نشأ أَو الذي نتخيَّله. حتّى إذا أَدخلناه في مثل هٰذا المكان أَصبحنا بحيث كأنّا نبحث عنه أَنَّى قَدِم وكيف جاء إليه، فكأنّه دَخيل أَخذنا نطلب سببًا لِحُضوره ولِمَا هو بمثابة ما كان عليه في ذاته./ فغدا وكأنّه قد رُمِيَ به هنا من الأَسافل أَو الأَعالي. ولذٰلك ينبغي لنا أن نحذف سبب مُشكِلتنا فنجعل كلّ مكان غريبًا على نظرتنا إلى الأَمر الذي نحن في صدده. فلا نفترضه قَطُّ في مكان مهما يكن، سواءٌ أَكان ثابتًا أَزلًا في هٰذا المكان وفيه مُقيمًا أَم كان قد جاء إليه./ بل نتصوَّره قائمًا وحده حَقًّا، على ما كان عليه حَقًّا فيوصَف بأنّه «كان حَقًّا»، لما يقتضيه اللَّفظ من ضرورة. أَمّا المكان، فشأنه مثل شأن الأُمور الأُخرَى، أن يكون مُتأخِّرًا، بل في أَقصى المُتأخِّرات كلّها. فإذا ما تَصوَّرنا هٰذا المُنزَّه عن المكان على نحو ما نَتصوَّره ولم نجعل من حوله ما يكون منه بمثابة دائرة، ولم يسعنا أن نُقدِّره حَقّ قدره، قُلْنا إنّ القدر لا يقع عليه عَرَضًا./ فننفي عنه الكيف أَيضًا ولا نعمّره بصورة حتّى ولو كانت روحانيّة، كما أنّا ننفي عنه كلّ عَلاقة بينه وبين غيره إذ إنّه قائم في ذاته، ولقد قام في ذاته وما كان شي سواه. فما عسى، بعد ذٰلك، أن يعني قولنا بأنّه اتَّفق له أن يستوي على ما كان عليه؟ أَو كيف ننطق بذٰلك كلّه في حين أنّ كلّ ما سوى ذٰلك ممّا يعرف بأنّه يُقال سلبًا. فالأَصحّ هو ألّا نقول:/

اتَّفق للخير أن يستوي على ما كان عليه، بل أن نقول: لم يتَّفق له أن يستوي على ما كان عليه، لأنّ شيئًا لا يُقال فيه إنّه اتَّفق له.

١٢ ماذا إذًا؟ أَلم يكن الخير ما قام عليه في ذاته؟ أَلَم يكن على الأَقلّ تَصرُّفًا هو ذاته بكونه حَقًّا ما قام عليه في ذاته وبِكونه فوق الحَقّ حَقًّا؟ لقد عادت النَّفْس إلى الارتياب في كلّ ما قيل لها ولم تجد مخرجًا. يجب أن يُرَدّ على هٰذا الاعتراض بما يلي: إن كلًّا منّا بعيد عن الذات بجسمه، أمّا بنفسه (وكلّ منّا نفس/ أَصدق ما يكون عليه في ذاته) فإنّ له من الذات نصيبًا وهو ذات من وجه ما. وهٰذا يعني أنّه مُركَّب من فصل وذات، فليس حَقًّا بذات أَو ذات هي بذاتها ذات، ولذٰلك لم يكن بوسعه أن يصير وليًّا لما قام عليه في ذاته. ذٰلك بأنّ الذات شيء وما نحن عليه في ذواتنا يبدو شيئًا آخر. فلم نكن لما نحن عليه في ذواتنا أَولياء، بل الذات هي التي تَتولَّى أُمورنا/ ما دامت هي التي تُلحِق الفصل بنا. ولٰكن ما دُمْنا، من وجه ما، ذٰلك الذي يلينا في تَصرُّفاتنا، فأَدنى ما يسعنا أن نقوله فينا هو إنّا لما نقوم عليه في ذواتنا أَولياء. إلّا أنّ أَقلّ ما يُقال عمّا استوى مُطلَقًا في ما قام عليه بذاته ولم يكن هو شيئًا ثمّ لم يكن ما قام عليه في ذاته شيئًا آخر، إنّ ما كان عليه في ذاته هو ذاته عينًا وهو وليُّه. فلا يتعلَّق بغيره من حيث كونه حَقًّا ولا من حيث كونه ذاتًا،/ بل خُلِّيَ بينه وبين أن يَتصرَّف بذاته وليًّا لذاته لأنّه هو الأَوَّل بالنَّظَر إلى الذات. أَمّا الذي سبق فأَبدع الذات مُستقِلَّة بِذاتها حُرَّة، لأنّ الجَلِيّ فيه هو أنّه مطبوع على إبداع الحُرّ المُستقِلّ. ويسعنا أن نقول بأنّه مُبدِع الاستقلال عينه، فلأيّ شي يكون خاضعًا؟ أيخضع بالذات لذاته؟/ إنّما الذات به كانت حُرَّة مُستقِلَّة إذ هي مُتأخِّرة، ثمّ إنّه هو ذاته لا ذات له. أمّا إن كان فيه تَحقُّق ما وجعلناه هو بذاته قائمًا في هٰذا التَّحقُّق، فلا يُؤدّي به ذٰلك إلى أن يكون مُختلِفًا عمّا كان عليه في ذاته. كما أنّه لم يُمسِ هو بذاته وليًّا لما كان عليه في ذاته لأنّه كان بقيام ذاته في التَّحقُّق أَصلًا للتَّحقُّق، إذ لا فرق عند ذاك بينه وبين ما كان عليه في ذاته./ أَمّا إذا لم نُسلِّم له مُطلَقًا بتَحقُّق فيه يقوم، وإنما تَتحقَّق الأُمور الأُخرَى من حوله فيُتاح لها القيام في الذات، فأَولى بنا بألّا نُسلِّم له بوَليّ ولا مَولًى فيه يقومانِ. بل إنّا لا نُسلِّم له بأنّه يتصرَّف بذاته وليًّا لذاته، لا لأنّ فوقه شيئًا آخر يَتصرَّف به وليًّا بل لأنّ كون الشَّي وليًّا لذاته لم نُسلِّم به إلّا للذات. أَمّا الخير ذاته فإنّا رفعناه أَشرف من ذٰلك مقامًا./ وماذا يعني كونه في المقام الأَشرف سوى كونه على ما قام عليه في ذاته وليًّا لذاته؟ ذٰلك بأنّه ما دامت الذات في مُستوَى الذات مُختلِفة عن تحقُّقها كان الأَمر أَمرين، أَدَّى التَّحقُّق إلى أن نَتصوَّر له وليًّا كان هو والذات شيئًا واحدًا. ولذٰلك عزلنا بالذِّهن كون الذات وليَّه وقُلْنا إنّ الذات هي لذاتها وليَّة. ولٰكن حيثما لا يكون الشَّي شيئين في واحد،/ بل يكون واحدًا مُنفرِدًا، سواءٌ أَكان تَحقُّقًا فقط أَم لم يكن تَحقُّقًا بِحال، فليس من

الصَّواب أن يُقال إنّ الشَّي وليّ لذاته.

١٣ على أنّه لم يكن بدّ من إطلاق هٰذه الأَسماء، وإن تَكُ لا تَصدق على ما نحن في صدده، فلْنعد ونتذكَّر القول الصَّواب في أَمرنا. وهو أنّه ينبغي لنا ألَّا نَتصوَّر الخير، حتّى في الذِّهن، بإثنينيّة. لٰكنّا نعتمد الآن طريق الإقناع، فلا بُدَّ، مع ذٰلك، من أن نتجاوز ما يتقضيه العقل في كلامنا. إن سلَّمنا للخير بتَحقُّقات، جاءت تَحقُّقاته/ كأنّها تتمّ بإرادته إذ لا يُحقِّق وهو غير مُريد. بَيْدَ أنّ تَحقُّقاته هي بمنزلة ما قام عليه في ذاته، فكانت إرادته وحقيقته في ذاته شيئًا واحدًا. وإن كان الأَمر على هٰذه الحال كان هو على نحو ما أراد. ولو قيل إنّه يُريد ويُحقِّق على الوجه الذي كان عليه طبعًا، لم يكن هٰذا القول أَولى من أن يُقال إنّه استوى بما كان عليه في ذاته على نحو ما يُريد ويُحقِّق./ إنّه إذًا يتصرّف وليًّا مُطلَقًا بما كان عليه في ذاته ما دام هو الذي يتولّى كونه حَقًّا. ثمّ دونك ما يلي، كلّ حقيقة من الحقائق إنما ترغب في الخير فتُفصِّل كونها في ما هي عليه في ذاتها. وعندها ترى أنّها حسنت حالًا إذ أتيح لها خِلاق من الخير، فقَدَّرت الحال التي اصطفتها لذاتها على مقدار ما تيَّسر لها من الخير./ وذٰلك مبنيّ على أنّ من الواضح في حقيقة الخير بِحَدِّ ذاته أنّها ما تكون هي الأَشرف ما دام أَشرف ما لدى غيرها هو القدر الذي أَصابه منها. وهٰذا القدر هو الذات المُرادة التي تَتحقَّق بالإرادة وهي مع الإرادة شي واحد وبوساطة الإرادة كانت في ذاتها قائمة. ثمّ إنّه ما دام الشَّيء غير حاصل على الخير كان لغيره مُريدًا؛/ فإذا حصل على الخير أَنشأ يُريد ما كان عليه في ذاته، ولم يُمسِ حُضوره الخير فيه أمرًا واقعًا بالاتِّفاق أَو خارجًا عن إرادته. فيُصبح الشَّي ما كان هو عليه في ذاته وبه تتحدَّد الذات وتنفرد بذاتها مع ذاتها. فإن كان كلّ شي يُبدِعُ بالخير هو ذاته ما كان عليه في ذاته، تبيَّن بِجَلاء/ أنّ الخير كان هو القائم الأَوَّل بهٰذه المُهمَّة نظرًا إليه هو ذاته، إذ إنّه هو الذي يُتيح للأُمور الأُخرَى أن تكون حَقًّا على ما كانت عليه في ذواتها. فإنّ إرادته أن يكون حَقًّا على تلك الحال التي ذكرنا هي مُتَّصِلة بما يبدو كالذي كان عليه في ذاته. ويستحيل إدراكه بدون كونه مريدًا أن يستوي هو بذاته على ما كان عليه في ذاته. إنّه لما قام عليه في ذاته قرين، فيُريد أن يقوم هو بذاته حقًّا، وهو بذاته ذٰلك الذي يُريد أن يكون عليه في ذاته./ إنّه مع إرادته أَمر واحد فلم يكن بذٰلك أَقَلّ وَحدةً، لأنّه لم يتَّفق له أن يستوي على ما كان عليه في ذاته لِيُصبح شيئًا مُغايِرًا لِما أَراد هو أن يستوي عليه في ذاته. وما عساه يكون قد أَراد سوى ذٰلك الذي كان عليه في ذاته؟ لِنَفرض أنّه اختار لذاته أن يتحوَّل بذاته إلى ما يُريد أن يكون عليه، وأُتيح له أن يُبدِّل ما كان عليه طبعًا بشي آخر يستوي فيه. فإنّه لن يُريد أن يتحوَّل إلى شي آخر،/ ولن يجد فيه عيبًا كأنّه استوى بِحُكْم الضَّرورة على ما قام عليه في ذاته. وهٰذا يعني أنّه كان حَقًّا هو ذاته على ما أَراد، على ما لا يزال

يُريد أن يكون عليه في ذاته. إنّما كان الخير حَقًّا في حقيقته إرادة لذاته، فلم تستغوِه حقيقته ولم تُمِل عليه أَمره، بل اختار هو ذاته ما كان عليه في ذاته لأنّ شيئًا آخر لم يكن حتّى يكون هو مجذوبًا إليه. / هٰذا ويسعنا أن نذكر ما يلي أيضًا، وهو أنّ أمرًا من الأُمور الأُخرَى لم يشتمل في ما قام عليه في ذاته على معنى كونه راضيًا عمّا كان عليه في ذاته. فرُبَّ أَمرىءٍ ضاق ذرعًا بما كان عليه في ذاته. أَما الخير فإن قيامه في ذاته يشتمل على اختياره وعلى إرادته لذاته. وإلّا لَصَعُب على غيره أن يكون راضيًا عن ذاته/ ما دام الرِّضا عن الذات إنّما يَتحقَّق بِحُضور الخير أَو بصورته. أَمّا الأَلفاظ فلا بُدَّ من التَّسامح فيها إن اضطرّ الباحث في الخير أن يلجأ إليها لأَجْل الدَّلالة، وهي لا تُباح إن أَردنا الدِّقَّة. فلْيُدرَك معناها في كلّ حال مع هٰذا بِتَقدير: «إن سُوِّغ لنا القول».

وإذا قام الخير في ذاته،/ وقام معه الاختيار والإرادة كلٌّ في ذاته إذ إنّه لا يكون بدونهما، وَجَب في ذلك كلّه ألّا يكون ذا كثرة. ألا وإنّه لا بُدَّ أن تتَّحد إرادته مع ما كان هو عليه في ذاته. فإنّ إرادته انبعثت منه لا مُحالة، وكان كونه حَقًّا لكونه من ذاته مُنبعِثًا، فاكتشفَ العقل بذٰلك أنّ الخير هو الذي أَبدع ذاته. فإن كانت إرادته/ منه مُنبعِثة وكأنّها فعله، وكانت هٰذه الإرادة فيه هي وقيامه في ذاته شيئًا واحدًا، كان هو ذاته الذي أَقام ذاته في ذاته. فلم يتَّفق له أن يستوي على ما كان عليه في ذاته، بل كان ما أَراد هو ذاته أن يكون عليه في ذاته.

١٤ هٰذا ولا بُدَّ من أن ننظر في المسألة التالية: كلّ ما يُقال فيه إنّه كان حَقًّا، إمّا أن يكون هو وكونه حَقًّا شيئًا واحدًا، وإمّا أن يختلف طرف عن الآخر. فالإنسان الفرد المُعيَّن مثلًا هو شيء والحَقّ إنسانًا هو شيء آخر. فإنّ للإنسان الفرد نصيبًا من الحَقّ إنسانًا. أَمّا النَّفْس فإنّها مع الحَقّ نفسًا شيء واحد إن كانت النَّفْس أَمرًا بسيطًا ولم تكن لازمة لغيرها. / وكذٰلك القول في الإنسان بالذات وفي الحَقّ إنسانًا. هٰذا وقد اتَّفق للإنسان الفرد أن ينشأ، وهو غير الحَقّ إنسانًا؛ أَمّا الحَقّ إنسانًا فلم ينشأ بالمُصادَفة إذ إنّه الإنسان ذاتًا من تلقاء ذاته. فإن أَقام الحَقّ إنسانًا من تلقاء ذاته ولم يكن بالاتِّفاق أَو العرض،/ فكيف يُقال في ما استوى فوق الإنسان بالذات وأَبدعه، وفي ما منه انبعثت الحقائق كلّها إنّه كان مُصادَفة واتِّفاقًا، ألا وإنّه في طبيعته أَبسط من الحَقّ إنسانًا ومن كونه الحَقّ حَقًّا على وجه الإطلاق؟ فقد يستحيل القول بالاتِّفاق إذًا في ما يقرب من البسيط؛ فيستحيل القول به أَيضًا في ما كان البسيط المُطلَق. /

ثمّ يليق بنا أن نذكر ما قد سبق ذكره، وهو أنّ كلًّا من الأُمور التي كانت حَقًّا وضمنت لها حقيقة الخير قيامها في ذاتها، (وإن يكن في العالَم الحِسِّيّ أَمر من نوعها)، إنّما باتت على هٰذه الحال بكونها مُنبعِثة من الملأ الأَعلى. / وأَعني بكونها على هٰذه الحال أَنّها حاصلة على سبب

قيامها في الذات مقرونًا بما قامت عليه في ذاتها. ويستطيع مَن يُشاهِد حقيقة من هٰذه الحقائق بعد ذٰلك أن يذكر «لِمَ كان» كلّ عنصر من عناصرها: لِمَ كانت العين مثلًا، أو «لِمَ كانت» هٰذه الأَقدام أَو تلك لهٰذا أو لذاك. ثمّ إنّ السَّبب يُولِّد في كلّ أَمر كلّ جُزء من أَجزائه فيكون/ بعض هٰذه الأَجزاء سببًا لبعضها الآخر. «لِمَ كانت» طول الأَقدام كذا؟ كان ذٰلك لأنّ جُزءًا آخر كان في وضع مُعيَّن. ولأنّ للوجه كيفه الخاصّ، كانت للأَقدام حالها الظاهرة. وإنّ تناسق الأَجزاء جميعًا بعضها مع بعض هو الذي يجعل بوجه عامّ بعض الأَجزاء سببًا لبعضها الآخر. فإذا ورد السُّؤال عن الجُزء «لِمَ كان»، أُجيب لأنّه هٰذا هو الحَقّ إنسانًا. فبات كون الشَّيء حَقًّا هو سببه وغَدا الطَّرفان شيئًا واحدًا./ كلّ هٰذه الأَحوال إنّما جاءت على هٰذا النَّحو من مَعين واحد لم يُعطِ عطاءه بحساب بل أَمدّ بالكلّ دُفعَة واحدة، فأعطى الحقائق «لِمَ كانت» وكونها حَقًّا. كان إذًا مَصدر كون الأَشياء حَقًّا ومَصدر «لِمَ كانت» الأَشياء حَقًّا في آن واحد، إذا كان هو الذي أَمَدّ الأَشياء بهما كليهما. ولٰكن مهما كان الطِّراز الذي جاءت عليه هٰذه الأُمور كان مَصدرها من طراز أَصدق أَصلًا وأَشدّ حَقًّا وأَجدر منها بأن يكون هو الخير في مقامه الأَسنى./ إنّ شيئًا مُشتملًا في ذاته على سببه إذًا لن يكون بالاتِّفاق والمُصادَفة ولا يصحّ فيه «أن يكون بالعرض»، بل هو آخذ كلّ ما لديه من الأَصل الأَوَّل. فهو الذي وَلَدَ العقل والسَّبب والذات التي كانت للأَسباب سببًا، ما دامت الأَشياء بعيدة عن الكون بالاتِّفاق. فلا غَرْوَ إن كان هو الأَصل، وبمنزلة القياس الأَوَّل لكلّ ما لم يكن بينه وبين الاتِّفاق مُشارَكة./ هو الأَصل حَقًّا والأَوَّل، لا يتخلّله اتِّفاق ولا وقوع عفوي ولا عرضي: كان هو لذاته سببًا، فكان من تلقاء ذاته وبذاته. إنّه كان أَوَّلًا هو ذاته، وهو فوق القول الحَقّ فيه إنّه هو ذاته.

١٥ ثمّ إنّه في آنٍ واحد هو المعشوق والعِشق بالذات والعِشق (لما كان عليه في ذاته)، إذ إنّه لم يكن حُسْنًا إلّا من تلقاء ذاته وفي ما كان عليه في ذاته. ذٰلك بأنّه لا يتمّ له اتِّصال بما كان عليه في ذاته ما لم يكن هو المُتَّصِل والمُتَّصَل به شيئًا واحدًا بالذات. أَمّا إذا بات المُتَّصِل والمُتَّصَل به شيئًا واحدًا، أَو اتَّحدَ لديه ما كأنّه الراغب/ والمرغوب فيه على أن يكون المرغوب فيه بمنزلة القيام في الذات وكأنّه المحلّ، ظهرت منّا الرَّغبة والذات كلتاهما من بعد أنّهما أَمر واحد. وإن كانت هٰذه الحال حاله، عُدْنا إلى القول فيه إنّه هو الذي أَبدع ما كان عليه في ذاته وبات المُتصرِّف وليًّا بما كان عليه في ذاته، فلم يكن على ما أَراده غيره بل على ما أَراده ذاته هو ذاته./

ثمّ إذا قُلْنا إنّه لا يتلقّى فيه شيئًا وإنّ شيئًا لا يتلقّاه، جعلناه بذٰلك، وهو حينئذٍ مُبَرَّءًا عن المُصادَفة. لا لأنّا نعزله ونُنزِّهه عن كلّ شي وحسب، بل لأَمر آخر أَيضًا. وهو أن نتبيَّن يومًا في ذواتنا حقيقة ما تكون على تلك الحال، وهي في براء من كلّ ما يلحق بنا ونحن نتعرَّض للانفعال

وللمُصادَفة. / كلّ ما لدينا مما سواها إنما يكون من صنع المصادفة خاضعًا لها وكأنه به يقع: فالتصرّف بالذات والاستقلال بالعمل إنّما يتحقّقان بِهٰذا التَّحقُّق وحده، الذي يستوي نورًا هو «الخير بمثال»، وهو خير أعظم ممّا كان من/ قبيل الروح، لم يكن استواؤه فوق العِرفان أمرًا وَرَد عليه اكتِسابًا. فإذا ارتقينا إلى تلك الحقيقة وأصبحنا في حالها وحدها، وتخلّينا عمّا سواها، فما عسانا نقول فيها سوى إنّا أصبحنا بها أعظم من أن نكون أحرارًا وأعظم من أن نُمسي مُستقِلّين بذواتنا؟ فمَن ذا الذي يخطر إليه عندئذٍ أن ينسبنا بما نحن عليه في ذواتنا إلى الاتِّفاق أو المُصادَفة أو الحُدوث عرضًا؟ لقد أصبحنا الحياة/ الحَقَّة بالذات أو حللنا فيها وهي التي لا تشتمل على شيء سواها بل تستوي قائمة وحدها في ذاتها؟ وكلّ أمر سواها، إذا حُصِر في ذاته، فإنّه ما يكفيه ويُغنيه عن غيره حتّى يكون حَقًّا. أمّا هي، فتستوي، محصورة في ذاتها، على ما كانت عليه في ذاتها.

إنّ القيام في الذات أصلًا لا يكون في غير ذي نفس أو في حياة لا عقل لها؛/ وإلّا لكان عاجزًا عن أن يكون حَقًّا ما دام آنذاك، في ذاته، فَوضى وعقلًا شتيتًا. فمهما تقدَّمت نحو ما كان عقلًا خلعت عنها ما كان اتِّفاقًا، إذ إنّ ما كان من قَبيل العقل لم يكن بالاتِّفاق. صحيح أنّ ما يُقابِلنا في ارتقائنا ليس عقلًا، ولٰكنّه خير ممّا كان عقلًا. فإنّه بعيد عن الحُدوث بالاتِّفاق على قدر ما كان مُستوِيًا في حاله. منه ينبعث العقل في جُذوره وإليه/ تنتهي الأشياء كلّها. مثله مثل الأَصْل والجَذْم لَدَوحة عظيمة كفلت لها حياتها بُنيَة معنويّة مُحكَمة. وهما أَصْل وجَذْم على حاليهما باقيان في ذاتيهما قائمان يمدّان الدَّوحة لكي تستوي وَفقًا للبُنيَة المعنوِية التي تلقَّتها.

١٦ هٰذا وما دُمْنا نقول في الخير إنّه يبدو قائمًا في كلّ وجه من الوُجوه كما أنّه لا يبدو في وجه قَطّ، لم يكن بُدٌّ من أن ننظر في الأمر لِنَتبيَّن الحال التي يجب أن نَتصوَّرها ما هي من وراء تدقيقنا في البحث حول ما نحن بصدده. ذٰلك بأنّه إن لم يكن في وجه قَطُّ، لم يتَّفق له قَطُّ أن يكون في وجه من الوُجوه. وإن كان في كلّ وجه من الوُجوه، بات في كلّ وجه من الوُجوه بالقَدْر الذي عليه كان. / ممّا يُؤدّي إلى أنّه هو الذي كان الوُجوه كلّها والأَحْوال كلّها، بمعنى أنّه ليس ثابتًا في الوجوه كلّها بل إنّه هو الذي يمدُّ الأُمور الأُخرَى بأن تكون في كلّ وجه من الوُجوه على حال المُجاوَرة. إنّه ذو المقام الأعلى، أو بالأحرى إنّه ليس صاحب المقام الأعلى بل كان هو ذاته الأعلى. فباتت الأشياء كلّها خاضعة له. فلا يلزمها هو عرضًا، ما دامت هي التي تلزمه،/ وأولى بها ألّا تدور حوله بمعنى أنّه ينظر هو إليها بل بمعنى أنّها هي التي تنظر إليه. أمّا هو فكأنّه متوجِّه إلى باطنة في ذاته وكأنّما يَقَرّ عَينًا بما كان عليه في ذاته، أعني بالنور في صفائه، إذ إنّه هو بالذات ذٰلك الأمر الذي يَقَرّ به عَينًا. وهٰذا يعني أنّه هو الذي جعل ذاته قائمًا

في ذاته ما دام تَحقُّقًا لم يزل، وما دام الأَمر الأَحبّ لديه هو روح من وجه ما./ إنّما الروح تَحقُّق تَمَّ؛ فالخير إذًا تحقُّق تَمَّ هو أَيضًا. لٰكن لم يكن تَحقُّقًا من غيره، فكان هو الذي حَقَّق ما قام عليه في ذاته. لم يَستوِ إذًا على ما اتَّفق له أن يكون عليه قائمًا، بل على ما حقَّق هو ذاته، ما كان عليه في ذاته.

ثمّ إنه بهٰذا الكيان الفائق كان إذ بات بمنزلة الرُّكن لذاته. فكأنّه ينظر إلى ذاته/ نظرًا هو له بمنزلة كونه حقًّا. ممّا يُؤدّي إلى القول بأنّه يكاد أن يكون هو الذي يُبدع ذاته. لم يكن إذًا على نحو ما اتَّفق له أن يستوي، بل على نحو ما أَراد هو أن يكون. كما أنّ هٰذه الإرادة لم تقع بالمُصادَفة ولم يتَّفق لها أن تكون على ما هي عليه: ذٰلك بأنّها ما دامت إرادة خير ما يُمكِن أن يكون، ليست إرادة تقع بالمُصادَفة.

فإنّ ما يجعل كونه قائمًا في ما هو عليه في ذاته هو هٰذه النَّزعَة إلى ذاته،/ وهي نزعة كأنّها تَحقُّقه الذي لم يزل في ذاته. والدَّليل على ذٰلك هو القول المُخالف إذا افترض. وهو لو مال إلى شيء كان غريبًا عليه لفقد كونه في ما هو عليه في ذاته. فإنّ كونه على ما قام عليه في ذاته هو هٰذا التَّحقُّق لِما كان عليه في ذاته. وهٰذا التَّحقُّق إنّما هو والخير ذاته شيء واحد. وهٰكذا كان هو الذي جعل ذاته قائمة في ذاته/ على أنّ تَحقُّقه ما يزال يُلازِمه. فإن لم يكن تَحقُّقه لِيَنشأ بل كان دائمًا ولم يزل وكأنّه يقظته (بمعنى أنّ اليقظة لا تختلف عن المُتيقِّظ)، وهي يقظة لم تزل على كونها أَمرًا فوق العِرفان، كان هو على ما كان عليه في حال يقظة. أَمَّا هٰذه اليقظة فإنّها فوق الذات والروح والحياة الناطقة،/ على أن يَصحّ هٰذا القول فيه أيضًا. فإنّه تَحقُّق يستوي فوق الروح والحكمة والحياة، وهي أُمور منه انبعثت لا من غيره. به كان كونه حَقًّا إذًا ومنه انبثق. فلم يكن على ما اتَّفق له أن يستوي، بل على ما أَراد هو ذاته أن يكون./

١٧ ودونك ما يلي أيضًا. إنّا نقول في جُزئيّات العالَم الكُلِّيّ وفي العالَم الكُلِّيّ أَيضًا إنّ هٰذه الأُمور كلّها قائمة على ما كان شأنها أن يقوم عليه، إذا أَراده صانعها واختار الحال التي قامت عليها. فكأنّه صنعها على هٰذه الحال بعد تصميم وتفكير سابق مُتقيِّدًا بعناية. غير أنّه لم تزل هٰذه الأُمور على حالها وعلى هٰذه الحال تنشأ،/ فكانت بُناها المعنويَّة لم تزل قائمة في مُبدعيها، ثابتة في انتظام فائق. فأَصبح كلّ ما قام في عالَم الروح فوق كلّ عناية وكلّ اختيار، وباتت الأُمور كلّها هناك قائمة في حال نورانيّة. وعليه، فإن تَصوُّرها حالًا مثل هٰذه الحال أنّها هي العناية، وَجَب أن نَتصوَّرها بحيث تقتضي/ الروح قائمًا في ثباته قبل عالَمنا الحِسِّيّ إذ إنّ عالمنا الحِسِّيّ من الروح انبعث وبالروح كان. فإن بات الروح قبل الأَشياء كلّها، وكان روح من هٰذا الطِّراز هو أصلًا، لم يتَّفق له أن يستوي في ما عليه كان، إذ إنّه مع كونه ذا كثرة، مُتناسِق بعضه

مع بعض في ذاته وكأنّه مُنتظِم في الوَحدة. ذٰلك بأنّ شيئًا ذا كثرة، مُنتظِم بعضها مع بعض، وذا وَحدة تَنفذ خلال الكلّ وتضبطه كلًّا وهو بُنًى معنويَّة،/ فلن يقوم جميعًا على ما كان بمُجرَّد المُصادَفة والاتِّفاق. بل شَتّان ما بين طبيعة من هٰذا الطِّراز وبين ما يُخالِفها بِقَدْر ما بين البُنيَة المعنويَّة والاتِّفاق القائم في الخُلُوّ من البُنيَة المعنويَّة وفي الفَوضى. وإن كان ما قبل هٰذا الروح هو الأَصل، أَقام هٰذا الأَصل لا مَحالة في جوار الروح الذي أَبدع على ما كان عليه في بُنيَته المعنويَّة، فَغَدا الروح، وقد أُحكِم في بُنيَته المعنويَّة على مثال ذٰلك الأَصل، آخِذًا منه،/ قائمًا على الوجه الذي يُريده أَصله وغَدا لِهٰذا الأَصل قُوَّته. كان هٰذا الأَصل مُنزَّهًا عن الامتداد إذًا، وهو المعنى الفرد المُنطَوي على الأَشياء كلّها؛ إنّه وَحدة هي العدد ووَحدة تَفوق ما أَبدع جلالًا وقُوَّة، وليس من شيء في جلاله وحُسْنه. لم يستمدّ من غيره كونه حَقًّا ولا كونه على ما هو عليه في صفته. إنّه بذاته على ما كان عليه في ذاته،/ وهو مُتوجِّه إلى ذاته، مُنعكِفٌ على ذاته في باطنه، حتّى يتمّ له بذٰلك ألّا ينظر إلى الخارج أَو إلى غيره، بل يتوجَّه كلًّا، إلى ما كان عليه في ذاته.

١٨ فإذا طلبته لا تطلب شيئًا خارجًا عنه، بل كلّ ما تأخَّر عنه إنّما يكون مُستقِرًّا في باطنه. أَمّا هو فدعه وشأنه. فإنّه، هو، كلّ ما كان خارجًا عنه، وهو الإحاطة بالأَشياء كلّها وقياسها. أَو إنّه بالأَوْلَى من الأَشياء في بواطنها. وما كان خارجًا عنه، فكأنّه يدور من حوله مُتَّصِلًا به وبه يَتعلَّق، وهو العقل والروح. بل الأَحرى بالقول هو إنّ/ الروح روح باتِّصاله بأَصلنا وعلى قَدْر ما كان به مُتَّصِلًا ومُتعلِّقًا، ما دام آخِذًا من ذٰلك الأَصل كونه روحًا حَقًّا. إنّ الدائرة تَتَّصل بالمركز ونَتصوَّرها على أنّها تَستمدّ قُوَّتها من المركز. وكأنّي بها في مثال المركز بقدر ما تَتَّجه أَشعّتها إلى المركز وتَتَّحد فيه،/ فيجعل كلّ منها طرفه من جهة المركز بحيث يكون بمنزلة الذي تسير إليه وتكاد تنبعث منه، على أنّ هٰذا المركز أَعظم ممّا كان من قبيل الأَشعَّة وأَطرافها. لا شَكّ في أنّ الأَطراف تقع وكأنّها المركز، ولٰكنّها مطموسة حُدودها، فكأنّها للمركز أَثره ما دام المركز، باتِّساعه للأَطراف،/ يَتَّسع أَيضًا للأَشعَّة التي تنطوي عليه، مهما كان مَداها. فيظهر المركز بوساطة الأَشعَّة على الوجه الذي كان عليه وكأنّه ينبسط فيها بدون أن يكون قد انبسط. كذٰلك ينبغي لنا أن نَتصوَّر الروح والحَقّ. إنّما ينبثقان من الخير وكأنّهما منه يندلعان وينبسطان، على أن يبقيا مُتعلِّقين/ بحقيقة الخير النورانيَّة. فيدلّان على ما يكاد يقوم في الوَحدة روحًا وهو ليس بروح، إذ إنّه واحد أَحد. تلك هي الحال في مثلنا. ليس المركز هو الأَشعَّة أَو الدائرة، بل هو للدائرة وللأَشعَّة أَبوهما. فإنّه ينفح من آثاره ويستند إلى قُوَّة ثابتة فيه وبقدرة ما يُولِّد الدائرة وأَشعَّتها، ثمّ لا تنفصل هي عنه انفصالًا تامًّا./ كذٰلك يجب أن نَتصوَّر الخير محضًا ما دامت

القُوَّة النورانيَّة تعدو من حوله وهو كأنّه في وَحدته القياس الأَصلي لأَثره، أَعني الروح وهو كأنّه يتحرَّك بكثرة سائرًا إلى كثرة فيُمسي بسبب ذٰلك روحًا. أَمّا الخير فيبقى قبل الروح يُبدِع الروح من قُوَّته. فأَين المُصادَفة بعد ذٰلك، وأَين القيام في الذات عفوًا/ وأَين الحُدوث بالاتِّفاق؟ أنّى لكلّ ذٰلك أن تقع صلة قَطُّ بينه وبين قُوَّة من هٰذا الطِّراز شأنها إبداع الروح وهي مُبدَعة حَقًّا؟ فإنّ ما نجده في الروح نجده وهو على حاله، وهو أَيضًا ثابت في ذٰلك الواحد بنوع أَعظم بكثير ممّا يكون عليه في الروح. مثل ذٰلك مثل نور تَشتَّت مُنتشِرًا من مصدر واحد، فكان ما تَشتَّت منه أَثرًا، وكان ما انبعث عنه هو النور الحَقّ./ ولم يكن الروح، وهو الأَثر الشَّتيت من نوعٍ مُختلِف عن أَصله، فلم يكن بالاتِّفاق بل كان لكلّ جُزء من أَجزائه معنى وسبب. على أنّ الخير للسَّبب سببه؛ إنّه السَّبب بالمعنى الفائق إذًا وكأنّه أَوفر سببيّة وأَحقّ حَقًّا. يشتمل على كلّ الأَسباب النورانيَّة التي شأنها أن تكون وهي منه مُنبعِثة،/ فلا يُمسي مُبدِعًا لما يتَّفق له أن يقع، بل لما كان على نحو ما أَراده هو. وليست هٰذه الإرادة عديمة المعنى، كما أنّها ليست إرادة بالمُصادَفة أو أَتته على نحو ما اتَّفق لها. بل هي إرادة تَمَّت على نحو ما كان ينبغي لها أن تتمّ إذ إنّ شيئًا لا يقع بالمُصادَفة في الملأ الأَعلى. ولذٰلك يُسمّيه أَفلاطون أَيضًا «الواجب» و«المُلائِم»، وهو على قَدْر وسعه يَوَدّ لو يَدلّ على أنّه ينبغي للخير أن يستوي على ما كان عليه في ذاته./ فإن أَمسى هو الواجب لم يكن بالواجب عبثًا. وإن بات هو المُناسِب كان على أَشدّ ما يكون استقلالًا بأَمره نظرًا إلى الأُمور الأُخرَى، ونظرًا إلى ذاته أَوَّلًا. فلم يقم وكأنّه اتَّفق له أن يستوي على ما كان عليه في ذاته. بل إنّه هو الذي أَراد أن يكون ذٰلك الذي كأنّه استوى عليه في ذاته، ما دام للواجبات مُريدًا وما دام الواجب وتَحقُّقه شيئًا واحدًا./ وليس واجبًا بمعنى أنّه للأَعراض محلّها، بل بمعنى أنّه هو التَّحقُّق الأَوَّل مُعلِنًا عن ذاته أنّه هو ذٰلك الذي ينبغي له أن يستوي في ما كان عليه في ذاته. بهٰذا القول يجب أن نصفه ما دُمْنا عاجِزين عن وصفه مثلما نَشاء.

١٩ فلْنُدرِكه إذًا وقد جذبنا إليه بما ذكرنا، على أنّه يسعنا أن نُشاهِده، لا أن نصفه بالقدر الذي نُريده. فإذا شاهدنا الخير في ما كان عليه في ذاته وكففنا عن القول مُطلَقًا، جعلنا الخير مُنبعِثًا ممّا كان عليه في ذاته وهو بحيث تكون ذاته، لو توافرت له ذات، خاضعة له/ وكأنّها منه مُنبعِثة. كما أنّا لا نجرؤ، بعد مُشاهَدته، على أن نذكره قائمًا بالاتِّفاق، حتّى وإنّا لا يسعنا أن ننطق بشيء حينئذٍ. ولقد صُعِق مَن جَرُؤ، ولم يسعه، وقد نهض، أن يُخبر عن الخير أَين هو؛ والخير، مع ذٰلك، يُشبِه أن يظهر للأَنفُس أَمام عَيانها./ فحيثما اتَّجهت النَّفس بأَنظارها أَبصرته إلّا إذا عدلت عن الرَّبّ وتولَّت ناحية أُخرَى فلم تُفكِّر بَعْد قَطّ فيه. ورُبَّما كان ينبغي لنا أن نفهم بهٰذا المعنى ما كان القُدَماء يُورّون به لدى ذكرهم «ما وراء الذات وما فوقها». لا يعني هٰذا

القول أنّ الخير أَبدع الذات فقط، بل إنّه ليس خاضعًا للذات ولا لما استوى عليه في ذاته أيضًا./ كما أنّ الذات ليست أَصلًا، بل هو الذي أَبدع الذات فلم يُبدِعها لما كان هو عليه في ذاته، بل أَبدعها وتركها خارجة عن ذاته، ما دام غير مُحتاج إلى أن يكون حَقًّا هو الذي جعل الأَشياء تكون حَقًّا. ولم يُبدِع بالتالي ما كان حَقًّا، بِكَونه هو ما استوى عليه في ذاته.

٢٠ ماذا إذًا؟ رُبَّ قائل يقول: أَلا ينتج عن ذٰلك الذي سبق أنّ الخير ينشأ بعد أن كان قد نشأ؟ فإن أَبدع «ما كان هو عليه في ذاته»، أَبدع ذٰلك ولمّا يكن حَقًّا، ولٰكنّه كان حَقًّا بِكَونه مُتقدِّمًا على «ما كان عليه في ذاته» ما دام هو الذي أَبدع. ينبغي أن يُقال لهٰذا القائل إنّه يجب في الخير ألّا يُصنَّف مُبدَعًا، بل مُبدِعًا بمعنى أنّ إبداعه/ إبداع «مُنفَكّ» ليس الغاية منه تسوية شيء آخر كان من الخير مُنبعِثًا، بل الغاية هي تَحقُّق الخير. وهو تَحقُّق لا يَتمّ عملًا، بل هو الخير بالذات كلًّا. فلا ينطوي الخير على اثنينيَّة بل يقوم وحده في فردانيَّته. يجب ألا نخشى على التَّحقُّق الأَوَّل من جعله لا ذات له: إنّما ينبغي أن يُمسي هٰذا التَّحقُّق/ وكأنّه هو ذاته قيامه في ذاته. فإن افترضنا قيامًا في الذات لا تَحقُّق له، كان الأَصل ناقصًا وأَصبح النُّقصان شأن الأَكمل في الأَشياء أَكملها. ولٰكن إن أَضفنا التَّحقُّق إليه سلبناه أَحَدِيَّته. إن كان التَّحقُّق أَمرًا أَكمل من الذات إذًا، وكان الأَكمل هو الأَوَّل، أَمسى التَّحقُّق هو الأَوَّل. فإذا حَقَّق كان/ هو تَحقُّقه حَقًّا، ولم يكن بمعنى أنّه كان قبل أن ينشأ. ففي لحظة تَحقُّقه لم تكن لحظة قبل أن ينشأ، بل كان هو قائمًا كلًّا. ولما لم يكن التَّحقُّق فيه خاضعًا للذات، كان هٰذا التَّحقُّق مُنطلِقًا خالص الحُرِّيَّة واستوى هو على حاله بما كان عليه في ذاته. فإن كفل له غيره كونه حَقًّا، بطل كونه الأَوَّل المُنبثِق ممّا كان عليه في ذاته./ وإذا صدق القول فيه إنّه هو المُمسِك لما كان عليه في ذاته، أَمسى هو الذي أَمدّ ذاته بما كان عليه في ذاته. ذٰلك بأنّ ما استوى مُمسِكًا للشَّيء طبعًا، كان في الأَصل هو الذي أَقام هٰذا الشَّيء في كونه حَقًّا. فلو كان زمان ابتدأ معه الخير في كونه حَقًّا، لَحَقَّ القول في الخير إنّه أَبدع ذاته. أَمّا إن قام هو على ما كان عليه في ذاته وما كان أَزَل،/ وَجَب أن نَتصوَّر إبداعه لِما استوى عليه في ذاته بمعنى أنّ هٰذا الإبداع والخير ذاته هما أَمر واحد على السَّواء. فكونه حَقًّا إنّما هو إبداعه وما كأنّه ولادته الأَزَليَّة. ممّا يُؤدّي إلى القول فيه إنّه هو المُتصرِّف بما كان عليه في ذاته. فلو كان باثنين لَأُطلِق هٰذا القول عليه بالمعنى الحقيقيّ؛ ولٰكنّه ما دام مُنفرِدًا صَحَّ فيه القول إنّه المُتصرِّف فقط إذ إنّه ليس لديه ما يتصرَّف به. وكيف يكون هو مُتصرِّفًا ولم يكن ما يتصرَّف به؟ أَلا، إنّما يُقال المُتصرِّف هنا نظرًا/ لما كان قبل الخير كان، لأنّه كان الخير وما كان شيء قبله. وإن لم يكن شيء قبله، كان هو الأَوَّل. ولست أَعني الأَوَّل بالرُّتبَة بل بالرُّبوبيَّة وبالقُوَّة وهما الاستقلال الحُرّ في صفوته. وإن كان الاستقلال هنالك في صَفوته، فلا مجال

هنالك إلى ما يتصرَّف به غيره. إنّ الخير كلًّا في ذاته على حال الاستقلال بالذات إذًا. ولَعُمري، ما عسى أن يكون منه؟ ثمّ لا يكون ما كان هو عليه في ذاته، ولم يكن لِيُحقَّق، أَو لم يكن تَحقُّقه؟/ فإن كان شيء ثمّ لم يكن في الخير على أنّه تَحقُّقه، ما كان الخير خيرًا محضًا، ولما كان مُستقِلًا بذاته حُرًّا، ولما كان على كلّ شيء قديرًا. ذٰلك بأنّه لم يكن الخير لذٰلك الشَّيء رَبَّه المُتصرِّف به، فلم يكن على كلّ شيء قادرًا. فأَقلّ ما يُقال في الأَشياء التي لا يقدر عليها إنّه لم يتولَّ هو ذاته إبداعها.

٢١ هل كان بوسعه أن يُبدِع إذًا ما قام عليه في ذاته على غير ما أَبدع؟ كلّا! وإلّا نفينا عنه إبداع الخير أنّه لا يسعه أن يُبدِع شَرًّا. فإنّ القُدرَة لم تكن هنالك بمعنى القُدرَة على إبداع الضّدّ، بل بمعنى القُدرَة التي لا تَني ولا تتزعزع، وهي على أَشدّها قدرة ما دامت تلتزم الوَحدة لا تزيح عنها./ فضلًا على أنّ القُدرَة على إبداع الضدّ هي كالعجز عن الاستمرار في الأَشرف فينبغي لإبداعه، الذي نحن في صدده، أن يكون إبداعًا يتحقَّق دُفعَة واحدة. إنّه لِنَعْمَ الإبداع. ومَن عسى أن يردَّه وهو إبداع قام بإرادة الإلٰه بل كان إرادته؟ أَوَيكون هٰذا الإبداع بإرادة مُبدِع أَبدعه ولمّا يكن؟ وما عسى أن ينطوي عليه من إرادة/ وهو من حيث قيامه في ذاته لا إرادة له؟ فأنّى يكون له إرادة من ذات لم تَتحقَّق؟ أَلا! كانت إرادته كامنة في ذاته وهي لا تختلف قَطُّ عن ذاته. أَو نقول أَيضًا: أَي شيء كان في الخير ولم يكن كأنّه الإرادة؟ كان الخير كلّه إرادة إذًا، وكلّ ما فيه يريد. كما أنّه لم يكن قبل الإرادة شيء قطُّ،/ فكان هو الإرادة أَوَّلًا. ثمّ إنّه كان مثلما أَراد أن يكون على الوجه الذي أَراده، وكان ما تبع الإرادة هو الذي أَبدعته إرادة من هٰذا الطِّراز. على أنّها لم تُبدِع فيه شيئًا جديدًا، إذ إنّه كان هو ذاته ما قام عليه في ذاته. أَمّا القول عن الخير إنّه مُمسِك لما كان عليه في ذاته، فيجب أن نفهم معناه، إن تحرَّينا الصَّواب في النُّطق،/ أنّ الخير هو الرُّكن للأَشياء بقدر ما كانت الأَشياء حَقًّا. إنّما تكون حَقًّا بمعنى أنّها تُشاركه في كونه وإليه تُرَدُّ كلّها. أَمّا الخير فهو مُنبثِق من ذاته، فلا يحتاج إلى ما يُمسِكه أَو يُشرِكه في كونه، بل كانت الأَشياء بما كان هو عليه في ذاته. أَو بألّا يكون قَطُّ شيئًا أَحرى لأنّه لا يحتاج لِيَستوي على ما كان عليه في ذاته، إلى شيء من الأَشياء. فعندما تَذكره/ أَو تَتصوَّره دَعْ عنك كلّ ما سواه. فإذا خلعت عنك الأَشياء كلّها وتركته هو وحده، لا تبحث عن شيء تُضيفه إليه بل عن الذي رُبَّما لم تُجرِّده منه في تَصوُّرك له. وقد يسعك أن تُدرِك أنت بذاتك أَمرًا لا يَتَّسع لشيء آخر يُقال فيه أَو يُتصوَّر. وهو أَمر تعالى في استوائه،/ فكان وحده الحُرّ المُستقِلّ حَقًّا إذ لم يكن خاضعًا حتّى لما استوى عليه في ذاته، بل كان هو ذاته فقط، وهو ذاته حَقًّا ما دام كلّ شيء من الأَشياء الأُخرَى هو ذاته وغيره أَيضًا.

# الفصل التاسع

# (٨)

# في الخير وفي الواحد

١ إنّما كانت الحقائق حَقًّا الواحد، سواء أَعنينا ما كان بينها حَقًّا بالمعني الأَوَّليّ أَم ما قام منها بمعنى ما، أَيًّا كان، في عالَم الأَشياء. ولَعُمري، أَيُّ شيء يكون حَقًّا إن لم يكن واحدًا في ذاته؟ فاذا جُرِّدَ الشَّيء من وَحدته بطل كونه ما يُعرَف به. لم يكن الجيش حَقًّا إلّا بِوَحدته، وكذٰلك القول في الجَوقة أَو في القَطيع./ حتّى إنّه لا دار ولا سفينة إلّا بالوَحدة، ما دامت الدار دارًا واحدة والسَّفينة واحدة أَيضًا. حتّى إذا جُرِّدَتا من وَحدتهما بطلت كون الدار دارًا وكون السَّفينة سفينة. فالمقادير المُتَّصِلة لن تكون حَقًّا ما لم تضمن لها الوَحدة، وأَدنى ما يُقال فيها إذا قطعتها هو إنّها بقدر ما تفقد وَحدتها يتبدَّل كونها حَقًّا. وكذٰلك هو أَمر/ الأَجسام في النَّبات والحيوان. كلّ منها واحد في ذاته، حتّى إذا أَفلت من وَحدته وجُزِّء بالتَّحطيم إلى كثرة فَقَدَ الذات التي كان عليها ينطوي ولم يعد ما كان عليه في ذاته. أَمّا الأَشياء الأُخرَى التي أَصبح عليها بعد ذٰلك فيكون كلّ منها حَقًّا بِقَدْر ما يكون واحدًا في ذاته. حتّى الصِّحَّة إنّما تتوافر عندما يكون الجسم عامرًا بالوَحدة. والحُسْن عندما تضبط الأَجزاء في حَوزة الوَحدة،/ والفضيلة في النَّفْس إذا اتَّحدت وتناسقت في ذاتها. وما دامت النَّفْس هي التي تحكم ضبط الكلّ بالوَحدة فتَجبل وتَعمر بالصورة وتُنسِّق، أَفنقول فيها إذا انتهينا إليها إنّها هي التي تَمدُّ بالوَحدة وإنها هي الواحد حَقًّا؟ بل نقول إنّها إذا أَمدَّت/ الجسم بالأَوصاف الأُخرَى لم تكن هي ما أَمدَّت به، كأن تكون هي الصورة والمثال مع أنّهما مُختلِفان عنها. فكذٰلك ينبغي لها إن خلعت الوَحدة، أن تُعَدَّ خالِعة الوَحدة وهي ليست الوَحدة. بل إنّها تصنع الشَّيء الجُزئيّ واحدًا في ذاته وهي تنظر إلى الواحد، مثلما أنّها تصنع الآدميّ وهي تنظر إلى الإنسان بالذات فتأخذ الإنسان بالذات مع الوَحدة التي تكون فيه كامنة./ فكلّ أَمر معروف بأنّه واحد في ذاته إنّما هو واحد بقدر الوَحدة التي تنطوي عليها وبقدر ما يكون ما هو عليه في ذاته. فالأَقلّ حَظًّا من الحَقّ أَقلّ حَظًّا من الوَحدة والأَكثر حَظًّا منه أَكثر حَظًّا منها. فلا غَرْوَ إن باتت النَّفْس، ولو لم تكن هي الوَحدة، أَوفر حَظًّا من الوَحدة نظرًا إلى كونها أَوفر وأَصدق حَقًّا. لٰكنّها ليست الواحد في ذاته. ولا رَيْبَ

أنّها واحدة في ذاتها، بَيْدَ أنّ الواحد كان اتَّفق لها عَرَضًا:/ فإنّهما اثنان، هي والواحد، وهو الشَّأن في الجسم والواحد. فالشَّيء المُنفصِل، كالجَوقة مثلًا أبعد ما يكون عن الوَحدة، ثمّ إن المُتَّصِل أقرب، والنَّفْس أشدُّ قُرْبًا أيضًا لأنّها مُشترِكة هي ذاتها في الوَحدة. هٰذا وإن قال قائل: ليست النَّفْس نفسًا لأنّها لم تكن بِوَحدة فأدَّى قوله بالنَّفْس إلى أن تُصبح هي والواحد أمرًا واحدًا،/ قُلْنا إنّ الأشياء الأُخرَى هي أيضًا قائمة مع كون كلّ منها واحدًا. ولٰكنّ الواحد، مع ذٰلك، يختلف عنها. فليس الجسم والواحد شيئًا واحدًا؛ إنّما يصيب الجسم حَظّه من الوَحدة.

ثمّ إنّ هٰذه النَّفس الواحدة هي ذات كثرة ولو لم تكن مُؤلَّفة من أجزاء./ فالقُوَى فيها مُتعدِّدة كالقُوَّة على التَّفكير، والقُوَّة على الرَّغبة، والقُوَّة على الإدراك يضمّ الواحد بعضها إلى بعض وكأنّه يُقيِّدها. إنّ النَّفْس بِكَونها واحدة ذاتها تُصيِّر غيرها واحدًا في ذاته إذًا. لٰكنّها تَتلقّى الوَحدة من غيرها هي أيضًا.

٢ هل يصحُّ في الجُزئيّ الواحد في ذاته أن تكون ذاته ووَحدته أمرًا واحدًا، في حين أنّه يصحُّ في الحَقّ كلًّا والذات كلًّا أن تتوحَّد فيه الذات مع الحَقّ والواحد؟ ممّا يُؤدّي بِمَن اكتشف الحَقّ إلى أن يكون قد اكتشف الواحد أيضًا وبالذات عينها إلى أن تكون هي الواحد. فإن كانت الذات هي الروح/ مثلًا كان الروح هو الواحد أيضًا، فصار الروح هو الحَقّ والواحد أوَّلًا، وأشرك الأُمور الأُخرَى في الحَقّ، كما أنّه يُشرِكهما بِالقَدْر ذاته، في الوَحدة. ولَعُمري، ما الذي يسعنا أن نقول عن الواحد إلّا أنّه الحَقّ ذاته؟ فإما أنْ يكون هو والحَقّ أمرًا واحدًا، لأنّه لا فرق في المعنى بين «إنسان» و«إنسان واحد»؛ وإمّا أن يُصبح الأمر وكأن لكلّ شيء عدده./ فإن قُلْت الاثنين في أشياء قُلْت الواحد أيضًا في شيء كان وحده. إذا كان العدد شيئًا من الأشياء إذًا، غَدا الواحد شيئًا هو أيضًا لا مَحالة فوَجَب البحث عنه ما هو. أمّا إذا كان عملًا من أعمال النَّفْس عندما تُحصي الأشياء مُنتقِلة من شيء إلى آخر، فلن يكون الواحد شيئًا من الأشياء. لٰكنّ البحث قد دَلَّنا على أنّه إن فقد الشَّيء كونه واحدًا يَبطل لا مُحالة كونه شيئًا./ فلا بُدَّ من النَّظر في ما إذا كان الواحد والحَقّ في كلّ جُزئيّ أمرًا واحدًا، وفي ما إذا كان الحَقّ والواحد أمرًا واحدًا بوجه الإطلاق. ولٰكن إن كان الحَقّ في كلّ جُزئيّ كثرة واستحال على الواحد أن يكون كثرة، غَدا الطَّرفان بينهما على خِلاف. إنّ الإنسان هو على الأقلّ حيوان ناطق وأجزاء أُخرَى كثيرة وهي أشياء كثيرة تُضبَط بالوَحدة. فيكون/ الإنسان شيئًا والواحد شيئًا آخر ما دام الأوَّل يتجزَّأ والآخر لا يتجزَّأ. ثمّ إنّ الحَقّ الكُلّيّ مُنطوٍ في ذاته على الحقائق كلّها، فهو بأن يكون ذا كثرة أحرى، فيُمسي مُختلِفًا عن الواحد ولا يشتمل عليه إلّا بمعنى أنّه يُصيب منه بالاشتراك. هٰذا وإنّ للحَقّ حياته وروحه لأنّه ليس بجُثَّة هامدة؛ فغَدا الحَقّ ذا كثرة. حتّى ولو كان الحَقّ روحًا فقط،/ لغَدا

بذٰلك ذا كثرة لا مَحالة. وهو أوفر كثرة أيضًا إن كان على المُثُل مُشتمِلًا. فليسَ الأمر المثاليّ واحدًا فردًا، بل هو بالأحرى عدد سواء أكنّا نعني كلّ أمر مثاليّ أم الأمر المثاليّ الكُلّيّ. وهو واحد بمعنى ما نقول في العالَم إنّه واحد. والواحد هو الحدُّ الأوّل بوجه عامّ، أمّا الروح والمُثُل والحَقّ، فليس كلّ ذٰلك هو الحدُّ الأوّل. فكلّ مثال إنّما خرج/ مُركَّبا من أُمور كثيرة وهو مُتأخِّر، لأنّ الأُمور التي خرج المثال مُركَّبًا منها كانت الأُولى. أمّا استحالة القول في الروح إنّه الأوّل، فنتبيَّنها ممّا يلي. إنّ الروح قائم في العِرفان لا محالة والروح الأشرف على الأقلّ، ذٰلك الذي ينظر إلى ما كان عنه خارجًا إنّما يقوم في عِرفان ما كان قبله. فإذا وجَّه وجهه إلى ما كان عليه في ذاته/ وجَّه وجهه إلى ما كان أصله. ثمّ إذا كان الروح هو العارف والمعروف غدا أمرًا مُزدوجًا وما كان بسيطًا فما غدا واحدًا. أمّا إذا نظر إلى غيره نظر لا مَحالة إلى ما كان أشرف منه وقبله. أو إنّه ينظر إلى ذاته وإلى ما كان أشرف منه فيكون بذٰلك أيضًا أمرًا من المقام الثاني. والوجه الصَّحيح الذي يجب أن نَتصوَّر الروح/ عليه هو أنّه من ناحية في جانب الخير الأوّل وينظَر إليه، وهو من ناحية أُخرَى قائم مع ذاته، يُدرِك بالعِرفان ما كان عليه في ذاته. وإنّ الذي كان عليه في ذاته هو الحقائق كلّها. فشتّان ما بينه وبين أن يكون الواحد إذ كان مُتعدِّد العناصر. وليس شأن الواحد أن يكون هو الأشياء كلها لأنّه بذٰلك لن يكون واحدًا؛ كما أنّه ليس من شأنه أن يكون روحًا إذ يُصبح بذٰلك هو الأشياء كلّها/ ما دام الروح هو الأشياء كلّها. وليس هو بالحَقّ أيضًا لأنَّ الحَقّ هو الأشياء كلّها.

٣ فما عسى أن يكون الواحد وما هي الحقيقة التي ينطوي عليها؟ لا عجب في أن يكون القول عنه أمرًا صعب المنال، ما دام القول حتّى في الحَقّ وفي المثال أمرًا ليس بالسَّهل. لٰكنّ المعرفة هنا مُتوافِرة لنا لأنّها مُعتمِدة على المُثُل. إلّا أنّه بِقَدْر ما تمضي النَّفْس نحو المُجرَّد من المثال تُصبح عاجزة عن الإدراك. ذٰلك بأنّها لا يضبطها حدٌّ عندئذ وهي كأنّها تنطبع بطابع مُتعدِّدة وجوهه،/ فتتداعى وتخشى من ألّا تُصيب شيئًا. فلا غَرْوَ إن أجهدها مثل هٰذه الأحوال فيَسرُّها أن تهوي إلى الأسفل حتّى إذا طال عُدولها عن تلك الأُمور وصلت إلى المحسوس واطمأنَّت فيه كأنّه شيء ثابت. مثل ذٰلك مثل البصر وقد أعيته الأشياء الصَّغيرة فسَرَّه أن يقع على الأشياء الكبيرة. ولٰكنّ/ النَّفْس إن أرادت أن ترى هي بذاتها، وما هي لا ترى إلّا بالاتِّحاد ولا تتوَّحد إلّا بكونها أمرًا قائمًا في الوَحدة، فإنّها تكاد تظنّ ما تبحث عنه مُنفلِتًا منها لأنّها لا تختلف في ذاتها عمّا تعرفه. ومع ذٰلك فإنّ مَن كان شأنه أن يبحث بحثًا فلسفيًّا ينبغي له أن يسير على هٰذا المنهج. وما دام موضوع بحثنا هو الواحد، وكنّا نُدقِّق النَّظر في أصل/ الأشياء كلّها، أعني الخير والأوّل، وَجَب ألّا نبتعد عن جوار الأوّليّات هابطين إلى أسافل الأشياء. بل ينبغي للباحث

إذا مضى نحو الأَوَّليّات أن يُجرِّد ما كان عليه في ذاته من الحِسِّيّات وهي أَقصى الأَشياء سُفْلًا، ويَنعتق من كلّ رذيلة ما دام يسعى إلى إدراك الخير محضًا./ ثمّ ينبغي له أن يرتقي إلى الأَصل فيه على ما كان عليه في ذاته، ويردَّ العناصر الكثيرة التي يتألَّف منها إلى أمر واحد لأنّ من شأنه أن يُشاهِد الآن الأَصل والواحد. ينبغي له إذًا أن يُصبح روحًا وأن يُسلِّم نفسه للروح ويُثبِتها فيه، حتّى، إذا تيقَّظت، تتلقَّى ما يُشاهِد الروح. فبالروح يُشاهِد الواحد، ويجب ألّا يَلحق بشيء من الإحساس أَو يتلقَّى/ ما قد يَرِدُ من الإحساس إليه. بل بالروح الطاهر يُشاهِد ما استوى وهو على أَشدّ ما يكون زكاة، وبالروح في صميمه. فإذا عمد المُتهيِّء لمُشاهَدة أَمر من هٰذا الطِّراز إلى مقدار أَو شكل أَو حجم، وتَصوَّره مع تَصوُّره لتلك الحقيقة، لم يكن الروح هو الهادي في المُشاهَدة حينئذٍ. ذٰلك بأنّ الروح لم يفطر للنَّظر في مثل هٰذه الأَشياء بل النَّظر/ آنذاك إنّما هو عمل الإحساس والظَّنّ التابع للإحساس. فيجب أن نأخذ من الروح ذاته الخير عمّا كان في وسعه. إنّ الروح يستطيع أن يُشاهِد ما قبله، أَو ما منه أَو عنه كان. إنّ الأُمور القائمة فيه لَطاهرة بسيطة، بل أَشدُّ زكاة وبساطة أَيضًا هي الأُمور التي قبله/ أَو بالأَحرى الأَمر الذي قبله. فما عاد هٰذا الأَمر روحًا، بل كان على الروح مُتقدِّمًا. إنّما الروح هو شيء من بين الحقائق وليس ذٰلك الأَمر شيئًا، بل هو قبل كلّ شيء. حتّى وإنّه ليس بِحَقّ، لأنّ للحَقّ ما كان بمنزلة الصورة وهي صورة الحَقّ في حين أنّ ذٰلك الأَمر بريء من كلّ صورة حتّى ولو كانت صورة روحانيَّة. فما دامت حقيقة الواحد هي المُبدِعة للأَشياء كلّها، لم تكن شيئًا من الأَشياء./ ليس الواحد شيئًا إذًا، لا بكيف ولا بكمّ، وليس روحًا أَو نفسًا. لا يتحرَّك كما أنّه لا يسكن؛ لا يُقيم في مكان أَو زمان. بل هو المثال الفرد المُقيَّد بما كان عليه في ذاته، أَو بالأَحرى المُجرَّد عن المثال ما دام قبل كلّ مثال، قبل الحركة وقبل السُّكون. فإنّما تقع هٰذه الأَوصاف في الحَقّ، وهي التي تجعل الحَقّ ذا كثرة. وما باله/ يتمُّ ساكنًا إن يَكُ غير مُتحرِّك؟ لأنّ ضرورة أَحَد هذين الوصفين أَو كليهما إنّما تتناول الحَقّ: فالساكن ساكن بالسُّكون ولا يكون هو والسُّكون أَمرًا واحدًا. ممّا يُؤدّي بالسُّكون إلى أن يتَّفق عَرَضًا للواحد عرضًا فلا يبقى بسيطًا بعد ذٰلك. وإن دعوناه السَّبب فلا نعني بذٰلك أنّا نقول عَرَضًا ما فيه هو، بل فينا نحن لأنّا نُصيب نحن منه شيئًا،/ في حين أنّه هو يبقى في ذاته ثابتًا. وإذا تَحرَّينا الدِّقَّة في قولنا، لم نَقُل عنه إنّه «هذا» أَو «ذاك». بل إنّا نُريد حينئذٍ أن نُعبِّر عمّا نشعر به إذ نُصبح وكأنا نُحيط به من الخارج، عن كَثَب تارة وعن بُعْد طورًا بسبب المُشكِلات التي تتعلَّق به.

٤ والمُشكِلة في هٰذا الأَمر على أَشدّ ما تكون لأنّه لا يُدرَك بالعِلْم أَو بالعِرفان كما هو شأن سائر الأُمور الروحانيَّة، بل بِحُضور هو وراء العِلْم وفوقه. إنّ النَّفْس تشعر بِبُعْد الشّقة بينها وبين

كونها واحدة في ذاتها، ولا تتوَّحد في ذاتها تَوحُّدًا تامًّا عندما تُدرِك بالعِلْم شيئًا. فالعِلْم عقل/ والعقل ذو كثرة. فتفعل النَّفْس على الواحد وتقع في العدد والكَثرة. ينبغي للنَّفْس إذًا أن تتجاوز العِلْم إلى ما فوقه وألّا تخرج قَطُّ من كونها واحدة؛ يجب أن تبتعد من العِلْم والمَعلومات ومن كلّ شيء آخر حتّى من الحُسْن فلا تُشاهِده. كلّ حُسْن إنّما كان عن ذٰلك الأمر مُتأخِّرًا ومُنبعِثًا/ مثلما ينبعث من الشَّمس نور النَّهار. ولذٰلك يقول أفلاطون فيه إنّه لا يُدَلُّ عليه «بالقول أو بالكتابة». ولٰكنّا نقول ونكتب لِنَبعث إليه ونُحوِّل الانتباه من المعاني إلى المُشاهَدة، فكأنما ندلُّ على الطَّريق إليه مَن أراد أن يُشاهِد شيئًا. إنّما غَرَض العِلْم معرفة الطَّريق والسَّير فيها؛/ أمّا المُشاهَدة فهي عمل مَن يَبتغيها بذاته. ولٰكن رُبَّما لم نُقبِل على المُشاهَدة ولم تُدرِك النَّفْس للبهاء الروحانيّ معنى، فلم تَشعر وتَحتفظ في ذاتها بما هو كأنّه حال العاشق عندما يرى معشوقه الذي فيه يرتاح إذا رآه. فتتلقَّى النور حَقًّا عند ذاك وننشره على نفسنا كلّها/ لأنّا نكون قد ازددنا من الواحد قُرْبًا. ولٰكنّ أوزارًا كانت تُثقِلنا في ارتقائنا وتعوقنا عن المُشاهَدة. فما كنّا وحدنا مُرتَقينَ، بل كنّا نَحمل في جنباتنا ما يقع بيننا وبين الواحد حائلًا أو ارتقينا ولمّا نكن في الوَحدة مُتنسِّقينَ. ليس الواحد عن شيء بِبَعيد، وهو عن كلّ شيء بعيد./ فهو حاضر وهو غائب إلّا لدى من يسعهم أن يتلقَّوه وقد تهيّأوا بحيث أصبحوا على نسقه. فكأنّهم اتَّصلوا به ولَمسوه بالمُحاكاة التي بينهم وبينه، وبالقُوَّة المُستقرَّة فيهم والتي تُجانِس تلك التي منه انبعثت. حتّى إذا أصبحت هٰذه القُوَّة في الحال التي كانت عليها عندما انبعثت من الواحد، صار بوسعهم أن يُشاهِدوه على نحو ما ينبغي أن يُشاهَد. وما لم نَنتهِ إلى هٰذا المُستَوى،/ بل بقينا في الخارج بسبب ما ذكرنا أو لِحاجة إلى الشَّرح الهادي الذي يُتيح لنا اليقين ممّا يتعلَّق بالواحد، فلْتُلقَ التُّهَم علينا. ولْنُحاوِل بعد ذٰلك، أن نُقلِع عن الأشياء كلّها ونبقى وحدنا مع ذواتنا. أمّا إن لم نكن لِنَقتنع بما ورد في ما سبق الكلام وتخلَّفنا عن الإرتقاء، فلْنتدبَّر بِتَفكيرنا ما يلي./

٥ كلّ مَن يرى أنّ الحقائق مُسيَّرة بالاتِّفاق والعَفويَّة وأنّ أسبابًا جسمانيَّة تُمسِك بها يكون أبعد عن أن يَفقَه للرَّبّ ولصورة الواحد معنى. فلا يتوجَّه إليه كلامنا بل إلى مَن يُسلِّم بوجود حقيقة غير الأجسام ويعود إلى النَّفْس مُرتقيًا. لٰكنّه ينبغي له/ أن يَفهم حقيقة النَّفْس على وجهها الصَّحيح، ولا سيّما أنّها من الروح أتت وأنّها بالفضيلة عامِرة للعقل الذي أصابته بالاشتراك والذي كان هو أيضًا من الروح مُنبعِثًا. وينبغي لنا أيضًا أن نَتصوَّر الأفكار قائمة وهي كأنّها في انفصال وتَحرُّك. كما أنّ العُلوم هي معانٍ في النَّفْس/ تظهر على ما هي عليه واقعة في النَّفْس إذ حَلَّ الروح فيها وهي للعُلوم سببها. حتّى إذا رأيناه كالشَّيء محسوسًا لأنّه مُدرَك وهو مُشرِف

النَّفْس ووالد لها (فهو العالَم الروحانيّ ذاته)، وَجَب القول فيه إنّه ثابت وإنّه حركة ساكنة ما دام يشتمل على الأَشياء كلّها وهو أَيضًا الأَشياء كلّها،/ في كَثرة لا تَبايُن فيها مع أنّ فيها كذٰلك تَبايُنًا. فإنّه ليس في كَثرة الروح تَبايُن مثل الذي يقع بين المعاني التي نَتصوَّرها معنى بعد معنى، كما أنّ ما تنطوي عليه هٰذه الكَثرة لا يختلط بعضه ببعضه الآخر. كلّ أَمر يبدو للعَيان على حِياله مثلما هو الحال في العُلوم، حيث نَجد المَعلومات كلّها كلًّا لا يتجزَّأ، وكلّ معلوم، مع ذٰلك، مُنفصِلًا عن المَعلومات كلّها. إنّ هٰذه الكَثرة المُتَّصِل بعضها ببعض، هٰذا العالَم/ الروحانيّ، هو في جوار الأَوَّل. والعقل يدلُّ بالضَّرورة على أنّ هٰذا العالَم ثابت حَقًّا ما دُمْنا نُسلِّم بأنّ النَّفْس ثابتة حَقًّا، على أنّه هو فوقها. لم يكن هو الأَوَّل، مع ذٰلك، لأنّه ليس واحدًا وليس بسيطًا. فالبسيط هو الواحد وأَصل الأَشياء كلّها. كان هٰذا الأَمر إذًا ولم يكن ما هو بين الأُمور أَشرفها إذ إنّه لا بُدَّ من أن يكون شيء قبل الروح الذي يُريد أن يُمسي واحدًا/ وهو ليس بواحد بل على مثال الواحد. ذٰلك بأنّه الروح لا يتشتَّت عن ذاته، بل يُقيم حَقًّا مع ما كان عليه في ذاته، فلا يُجزِّئ ما قام عليه في ذاته لأنّه في جِوار الواحد وبعده. إلّا أنّه جَرؤ إن جاز لنا التَّعبير، أن يَبتعد عن الواحد. كان الأَمر العجيب المُتقدِّم على الروح هو الواحد إذًا. إنّه لم يكن حَقًّا، وإلّا لأُطلِق الواحد هنا عن سواه،/ وإنّه لا يَليق به إسم مهما نَتحرَّ الصِّحَّة في ما نقول. ولٰكن لا بُدَّ له من تَسمية. فأَجمع الرَّأي على أنّ الإسم الذي يَليق به هو «الواحد»، من غير أن يكون شيئًا ثم يُمسي ذٰلك الشَّيء واحدًا. ولذٰلك صعبت معرفته، وكان بالأَحرى معروفًا عنه توَّلد، أَعني بالذات. فإنّه هو الذي يَسوق الروح إلى الذات. أَمّا حقيقته فهي بحيث تكون المُعيِّن للأُمور خيرها،/ وهي قُوَّة تُبدِع الحقائق باقية على ما كان عليه في ذاتها، فلا تَنقص ولا تُصبح في ما أَبدعته، لأنّها كانت وما كان ما أَبدعته. إنّما نُسمِّيها الواحد لاضطرارنا إلى أن يَدلّ بعضنا بعضًا عليها، فنُهدي بالاسم إلى تَصوُّر أَمر لا يتجزَّأ ونُحاوِل بذٰلك أن نُقيم النَّفْس في الوَحدة./ على أنّا لا نعني بالواحد هنا وبما لا يتجزأ ما نعنيه في ذكر النّقطَة أَو الواحد العَدديّ. فإنّ الواحد بهٰذا المعنى هو أَصل الكمّ، وليس للكمّ قوام قبل الذات وقبل الذي كان على الذات مُتقدِّمًا. فلا ينبغي أن نُرسِل الفكر في هٰذين المَعنَيين بل نُمثِّل بهما لما بينهما وبين الواحد من قياس بالبساطة وبالانفلات من/ الكَثرة والتَّجزُّؤ.

٦ والآن بأيِّ معنى نقول فيه إنّه واحد، وكيف ينبغي أن يقع التَّنسيق بينه وبين العِرفان؟ ألا إنّا نَتصوَّره واحدًا بأَعظم من الوَحدة التي يُرَدُّ إليها الواحد العَدديّ والنُّقطَة. فإنّ النَّفْس هنا تتجرَّد عن المقدار وكثرة العدد فتنتهي إلى الصِّغَر في مُنتَهاه وتَستند إلى أَمر ما لا يتجزَّأ. لٰكنَّ هٰذا الأَمر قائم في ما يتجزَّأ هو في غيره./ أَمّا أَمرنا فما كان في غيره أَو في ما يتجزَّأ، كما أنّه

ليس مُمتنِعًا عن التَّجزُّؤ بمعنى أنّه الصِّغَر في مُنتَهاه. إنّه بين الأُمور كلّها للأَعظم، لا بالمقدار بل بالقُوَّة. ولا غَرْوَ أن يكون المُنزَّه عن المقدار عظيمًا بقُوَّته ما دام الذي يقع بعده غير مُتجزِّىء وغير قائم في أَجزاء بِقُواه لا بِأَحجامه. يجب أن نَتصوَّره غير مُتَناه إذًا لا بمعنى العجز/ عن حصر مقداره أَو عدده، بل بمعنى العجز عن الإحاطة بِقُوَّته. وإذا أَدركته بعِرفانك على أنّه روح أَو إله، فإنّه الأَعظم. ثمّ إذا وحَّدته في فكرك وجدته هنا أَيضًا أَعظم من إله يَسعك أن تتصوَّره أَشدَّ وَحدة من عِرفانك. إنّ الواحد قائم في ذاته، لم يطرأ عليه شيء عَرَضًا./ لقد يسعنا أن نَتصوَّر وَحدته بأنّه الاكتفاء بذاته. يجب فيه أن يستوي وهو على أَشدّ ما يكون اكتفاءً بذاته واستقلالًا بذاته، وعلى أَبعد ما يكون عن النُّقصان. كلّ ذي كثرة، غير واحد في ذاته ناقص ما دام مُؤلَّفًا من عناصر كثيرة. فتَحتاج ذاته إلى الواحد لتكون واحدة. أَمّا الواحد فلا يحتاج إلى ما كان عليه في ذاته، لأنّه كان هو ذاته. لا بُدَّ لِذي الكَثرة/ من الأَجزاء التي بقدرها كان؛ ثمّ إنّ كلّ جُزء من الأَجزاء التي ينطوي عليها مُرتبِط بالأَجزاء الأُخرى، فيحتاج إليها ولا يقوم في ذاته؛ فيبدو ذو الكَثرة ناقصًا في أَجزائه وكلًّا. وما دُمْنا نَحتاج إلى شيء يَقوم أَشدُّ ما يكون اكتفاء بذاته، وَجَب أن يستوي الواحد، وحده، لا يحتاج إلى ما كان عليه/ في ذاته ولا إلى غيره. فإنّه لا يطلب شيئًا لِيَقوم به أَو لِيَقوم عليه أو يستوي في حُسْن الحال. لقد كان للأُمور الأُخرَى سببها ولم يُصِب منها ما كان عليه في ذاته؛ أَمّا حُسْن الحال، فأنّى له وهو عن ذاته خارِج؟ لم يتَّفق له أن يكون على حُسْن الحال، لأنّه حُسْن الحال هو ذاته. ثمّ إنّه ليس له مكان إذ إنّه لا يحتاج إلى كُرسِيّ/ كما لو كان عاجزًا عن أن يحمل ما قام عليه في ذاته. فالمُحتاج إلى رُكن يقوم عليه إنّما هو ما لا نفس له، والحجم الذي يَهوي ما لم يجد رُكنًا إليه يَستند. إنّه هو الرُّكن للأُمور الأُخرَى، به قام كلّ أَمر في ذاته ونال المحلّ الذي أُعِدَّ له. إنّما كان ناقصًا ما قام يطلب المكان؛ أَمّا الأَصل فلا يحتاج إلى ما كان عنه مُتأخِّرًا؛ هو للأَشياء كلّها أَصلها،/ فكان عن الأَشياء كلّها غنيًّا لأنّ المُحتاج إنّما كان مُحتاجًا لِرَغبته في أَصله. فلو غَدا الواحد مُحتاجًا لَطَلَب ألّا يكون واحدًا لا مَحالة، فأَصبح مُحتاجًا إلى ما يُفسِده. لٰكنّ كلّ ما يُعرَف مُحتاجًا، كان إلى حُسْن الحال مُحتاجًا، فغَدا إلى ما يُنجِّيه مُحتاجًا. ممّا يُؤدّي إلى أنّ خيرًا لم يَفت الواحد. فإنّه لا يُريد شيئًا/ بل كان هو الخير الفائق، فلم يكن خيرًا لما قام عليه في ذاته بل هو الخير لغيره إن اتَّسع شيء لِيُصيب منه شيئًا. لا عِرفان يستلزم الغيريَّة، ولا حركة. كان هو وما كان عِرفان أَو حركة. فما عسى أن يُدرَك بالعِرفان؟ ما كان عليه في ذاته؟ وإذًا، فإنّه كان قبل العِرفان جاهلًا، فكان مُحتاجًا إلى العِرفان حتّى يعرف ما قام عليه في ذاته، وهو المُكتَفي بما قام عليه في ذاته./ لا نقول إذًا، لأنّه لا يُدرِك ولا يَعرف ما كان عليه في ذاته، بأنّه جاهل. فإنّ الجهل يقع بوُجود الجاهل وغيره معه، إذا جهل أَحدهما الآخر. أَمّا الذي كان وحده، فلا يعرف شيئًا ولا يُقابِله مَجهول، وما دام

واحدًا وحده، فإنّه مع ما كان عليه في ذاته ولا يحتاج إلى عِرفان ما قام عليه في ذاته. بل ينبغي ألّا يُضاف إليه كونه مع ذاته حرصًا على كونه/ واحدًا وحده، فيُنفى عنه العِرفان، وكونه مع ذاته، وعِرفانه بما قام عليه في ذاته وما سوى ذٰلك كلّه. يجب ألّا يُصنَّف في مقولة العارف، بل الأَولى به أن يُسلك في مقولة العِرفان بِمَضمونه. والعِرفان بهٰذا المعنى ليس هو الذي يَعرف وإنّما يَعرف هو لغير سبب المعرفة، وما كان للسَّبب أَن يكون مُسبَّبًا وهٰكذا لم يكن سبب الأَشياء كلّها واحدًا منها./ حتّى لَيَجب ألّا يوصَف بأنّه الخير الذي يُمُدُّ به غيره، بل هو، من وجه آخر، الخير الذي كان فوق كلّ خير سواه.

٧ وإن أَبْهَمَتْ عليك معرفته لأنّه ليس شيئًا من تلك الأَشياء، قفْ عندها، ثمّ انطلق منها وشاهِدْ. نَعَم شاهِد، ولٰكن لا تَرْمِ بفكرك إلى الخارج. فإنّه لا يُقيم في جهة وقد حَرَم غيره ممّا كان عليه في ذاته، بل هو حاضر إلى مَن استطاع أن يَلمسه وهو غائب عمّا كان عن الأَمر عاجزًا. لقد يستحيل علينا، في الأَحوال الأُخرَى، أن نعرف شيئًا ونحن مُدرِكون بالعِرفان شيئًا آخر نكون إليه مُنصرِفين./ بل ينبغي ألّا نُضيف شيئًا إلى ما نعرفه حتّى يكون هو ذاته المعروف. وكذٰلك يجب القول هنا في كوننا مع الواحد. يَستحيل إدراكه بالعِرفان وفي النَّفْس انطباع أَمر آخر لا يَزال نافذًا أثره، كما أنّ النَّفْس لا يَشغلها/ أمر ويُمسِكها ثمّ تنطبع بانطباع ما يُقابِله. بل تكون على ما قيل في الهيولى وهو أنّ لا بُدَّ لها من أن تكون خالية من كلّ كيف إن كان شأنها أن تنطبع بالأَكياف كلّها. وهٰذا حال أَولى بالنَّفْس أن تكون عليه، فتُمسي مُتجرِّدة من المِثال إن كان شأنها ألّا ينزل فيها حائل يَحول بينها وبين/ أن تَحفل وتَشعّ بالحقيقة الأُولى. وإن بات الأَمر كذٰلك، وَجَب خَلْع كلّ ما كان في الخارج وتَوجَّه الوجه إلى الباطن تَوَجُّهًا تامًّا خوفًا من المَيْل إلى ما قام في الخارج. بل ينبغي لك أن تجهل الأَشياء كلّها، في حال عَلاقتها بنا أَوَّلًا؛ ثمّ من بعد في مُثُلها، وأن تَجهل أنّك أنت في مُشاهَدته قائم./ حتّى إذا اتَّحدت به وكأنّك أَتممت ما له عليك من واجبات قَفلت راجعًا تُخبِر غيرك، إن استطعت، كيف كان الاتِّحاد هناك. ورُبَّما جاء من هٰذا الطِّراز الاتِّحاد الذي تمَّ «لمينوس» فعرف بأنّه كان «لزوس نَديمًا». لقد تَذكَّره ذٰلك الاتِّحاد وعلى مِنواله وضع الأَحكام، إذ كانت غاية الوِصال الذي حَفل بها من اللاهوت أن يُشرِّع بعد ذٰلك الأَحكام./ على أنّا وإن ظَنَنّا بالسِّياسة أنّها لا تليق بنا، فلْنَبق في الأَبراج إن شئنا. وذٰلك هو بالذات حال من كَثُرت مُشاهَدته. يقول أفلاطون إنّ الواحد ليس من أَحد في بَرّانيَّة، بل هو منّا كلّنا في جَوّانيَّتنا ونحن لا نَدري. فإنّا نَفرُّ منه إلى الخارج، بل الأَحرى بالقول هو إنّا نَفرُّ من ذواتنا إلى الخارج. لا يسعنا إذًا/ أن نُدرِك ما عنه وُلِّينا أَو نطلب غيره وقد هلكنا. فالصَّبيّ إذا خرج عن أَطواره وأَصابه جُنون لن يعرف أَباه. أَمّا مَن حَصَّل العِلْم بما قام عليه في ذاته،

فذاك يَعرف أيضًا أنّى كان مَجيئه.

٨ إنّ نفسًا إذا أَلِفت العِلْم بما كانت عليه في ذاتها، علمت أيضًا بأنّ حركتها لا تكون مُستَقيمة إلا إذا انصدعت. فإنّ حركتها طبعًا مثل التي في الدائرة لا تدور حول ما في الخارج بل حَول مَركز. فالمَركز هو ما تَنبعث منه الدائرة، فتَتحرَّك حول ما كانت منه مُنبعِثة/ وتَرتبط به مُتجمِّعة في اتِّجاهها إليه بما قامت عليه في ذاتها. إنّه هو الذي ينبغي أن تَتحرّك النُّفوس إليه، ولا يتحرَّك إليه دائمًا إلّا نفوس الأَرباب. إذا أَسرعت النُّفوس إليه أَصبحت رَبّانيّات. فالرَّبّانيّ هو الذي يتعلَّق بالواحد؛ أَمّا الذين يقفون منه بعيدًا فهم العوامّ وهي البهائم. فهل كان مطلوبنا ما هو من النَّفس كأنّه المَركز؟/ أَلا إنّه يجب أن نَتصوَّره شيئًا آخر، بمنزلة ما تَتقاطر عليه المَراكز كلّها لأنّه على قياس المَركز في دائرتنا الحِسِّيَّة. فليست النَّفْس دائرة بمعنى أنّها شكل هندسيّ، بل لأنّ فيها وحَولها تلك «الحقيقة القديمة»، فمن هٰذا الأَمر جاءت نُفوسنا، بل هي أَولى بأن تكون مُنفصِلة جميعًا. أَما الآن فقد أَمسك البدن بِجُزء ممّا نحن عليه في ذواتنا./ مثل ذٰلك مثل امرىء كانت أَقدامه في الماء وكان هو فوق الماء بسائر جسمه. إنّا فوق الجسد بما لم يَغمره الجسد بنا، فنتَّصل بهٰذا الجُزء منا، وهو بمنزلة المَركز لما نحن عليه في ذواتنا، بما كان للأَشياء كلّها كأنّه مَركزها. على هٰذه الحال تكون مَراكز الدَّوائر الكُبرَى/ مع مركز الكُرَة المُحيطيَّة. عند ذاك نَرتاح آمنين. فلو كانت هٰذه الدَّوائر جِسمانيَّة ولم تكن دوائر نفسيَّة، لَبات اتِّصالها بالمركز اتِّصالًا مَكانيًّا وحيثما يقع المركز وقعت هي حَوله. لٰكنّه ما دامت هٰذه النُّفوس أُمورًا روحانيَّة، وكان الواحد فوق الروح،/ يجب أن نَتصوَّر الاتِّصال قائمًا بِقُوًى أُخرَى، على نحو ما يكون الاتِّصال طبعًا بين العارِف والمعروف وأَعظم. فإنّ العارف يحضر بكونه مُماثِلًا للمعروف، وكون الطَّرفين أَمرًا واحدًا. فيَتَّصلان بما بينهما من تَجانُس ولا فاصِل يَفصل. أَمّا الأَجسام فإنّها تمنع الأَجسام من أن يُشارِك بعضها بعضها الآخر؛ ولٰكنّ الأُمور المُنزَّهة عن الجِسمانيَّة/ لا تَنقصل بأَجسام. فلا يكون تَبايُن بعضها عن بعض تَبايُنًا مَكانيًّا، بل تَبايُنًا بالغيريَّة والخِلاف؛ وإذا زالت الغيريَّة حضر بعض الأُمور غير المُتخالِفة إلى بعضها الآخر. أَمّا هو فيكون حاضرًا دائمًا لأنّه ينطوي على غيريَّة؛ أَمّا نحن فنكون حاضرين عندما لا ننطوي على غيريَّة. ثمّ إنّه لا يرغب فينا لِيُقيم من حولنا،/ في حين أنّا، نحن، نرغب فيه لِنُقيم من حوله. إنّا لسنا دائمًا إليه ناظرين ولٰكنّا من حوله دائمًا مُقيمون. بل مثلنا كَمِثْل جَوقة تُغنّي وهي حول قائدها تُقيم فقد يَتأتَّى لها أن تَلتفت إلى خارج المَشهد. أَمّا إذا بقيت مُوَجّهة وجهها إلى قائدها فقد كان غناؤها حَسَنًا وكانت مُقيمة هي حَقًّا من حول قائدها./ وكذٰلك القول في أَمرنا نحن: إنّا نحن مُقيمون من حوله، وعندما نكفُّ عن الإقامة من حوله نلقى الحَتف حتمًا ونهلك. إلّا أنّا

لا ننظرَ إليه دائمًا؛ فإذا نظرنا بَلغنا الكمال وارتحنا، فما شَذَّ لنا صوت وكنّا حوله حَقًّا وكان رقصنا المُلهَم./

٩ وفي هٰذه الرَّقصة تُشاهِد النَّفْسَ مَعين الحياة، ومَعين الروح، وأَصل الحَقّ، وسبب الخير وجُذورها هي ذاتها. على أنّ هٰذه الأُمور لا تنلدع منه اندلاعًا فتُنقِصه، إذ إنّها ليست حجمًا وإلّا لَكانت مُبدِعاته فاسِدة. فإنّها أَزليَّة لأنّ أَصلها يَبقى مُتساوِية أَحواله،/ لا يتجزَّأ إليها بل يَبقى على حاله كلًّا. ولذٰلك كانت تلك الأُمور باقيات كما أنّ النور باقٍ ما دامت الشَّمس باقية. فإنّه ليس بيننا وبينه انفصام ولا انفصال، ولو تَسلَّلت طبيعة الجسد إلينا فأَخذت تَجذبنا إليها. إنّما نَتنفَّس ونَحفظ ما نحن عليه في ذواتنا إذ إنّه يُعطي ثمّ لا ينسحب،/ بل لا يزال يَمدُّنا ما دام على ما كان عليه في ذاته. إلّا أنّا نكون حَقًّا ما دُمْنا نَميل إليه ونَجد في ذٰلك حُسْن الحال لنا: على أنّ البُعْد عنه هو انتقاص في كوننا حَقًّا. عند ذاك تَستجمُّ النَّفْس من شُرورها، فتَخرج وتَرتقي مُسرِعة إلى المقام البَريئة من الشَّرّ ساحته، فتَخلد إلى العِرفان وتَنجو من الإنفعال. عند ذاك تكون الحياة الحَقَّة./ فإنّ الحياة هنا، الحياة بدون رَبّ، هي أَثر للحياة يُحاكيها؛ أَمّا الحياة هناك فهي تَحقُّق الروح وهو تَحقُّق به تُبدِع الحياة الأَربابَ في لَمسة هادئة تَصلها بالواحد. وإنّها أَيضًا تُبدِع الحُسْن، وتُبدِع العَدْل، وتُبدِع الفَضيلة. فتُمسي النَّفْس حاملًا بكلّ ذٰلك وإنّما جعلها ذات حمل رَبّها./ وذٰلك هو الأَصل لها والغاية. أَمّا الأَصل فلأنّها من هناك جاءت، وأَمّا الغاية فلأنّ الخير ماثل هنالك، فإذا ما أَصبحت هنالك عادت إلى ما كانت عليه في ذاتها. وهٰكذا كانت الإقامة هنا في الأَشياء الحِسِّيَّة بمنزلة «الهُبوط» لها و«المنفى» و«فقدان الأَجنحة». ويدلُّ على أنّ الخير هو هنالك العِشْق الذي فُطر مع النَّفْس، وأَدَّى إلى قِصَّة اقتران العِشق (إيروس) إلى النَّفْس (بسيشي)/ في الأَلواح الفَنِّيَّة والأَساطير. ما دامت النَّفْس أَمرًا ليس الإلٰه، وكانت من الإلٰه مُنبعِثة، فهي تَعشقه لا مَحالة. ثمّ ما دامت هنالك كان عِشْقها عِشْقًا رَبّانيًّا؛ أَمّا هنا فيكون عِشْق العوامّ. فإنّها هنالك أَفروديتس الرَّبّانيَّة، أَمّا هنا فتُصبح أَفروديتس العوامّ وكأنّها بَغْي./ كلّ نفس هي أَفروديتس. وهٰذا ما يُشير إليه ما ورد في «ولادة أَفروديتس» وفي «العِشْق الذي معها نشأ». فالنَّفْس إذًا تَعشق الرَّبّ إذ تسترسل على سجيّتها فتُريد أن تَتَّحد به بِحُبّ بريء كحُبّ العذراء لأَبيها الوَرِع./ لٰكنّها عندما جاءت إلى عالَم الصَّيرورة أَصبحت بمنزلة التي خُدِعت بِوُعود الزَّواج وعَدَّلت عِشْقها بِعِشْق آخر دُنيَويّ، بعد انفصالها عن أَبيها، فشَنعت. حتّى إذا ما عادت وكرهت الشَّنع الدُّنيَويّ وتطهَّرت من الدُّنيويّات، تَهيَّأت للرُّجوع إلى أَبيها وحَسَّنت حالها. أَمّا مَن يَجهل هٰذه الحالة، فلْيَتصوَّر على قياس/ العِشْق الذي نَشعر به للأُمور الدُّنيَويَّة كيف يكون العُثور على الأُمور التي تُثير

عِشْقنا على أَشدّه. ولْيَذكر أيضًا أنّ هٰذه المَعشوقات هي فانية ومُضرَّة، وأنّ هٰذا العِشْق عِشْق رُسوم وهو لا يَلبث. ذٰلك بأنّه لم يكن مَعشوقنا هو المَعشوق حَقًّا، ولا خيرًا محضًا، كما أنّه ليس ما كنّا عنه نبحث. فالمعشوق الحَقّ هو هنالك: نَتّحد به/ ونأخذ منه حَظّنا ونَملكه حَقًّا، ولا نضمّه إلينا ضمًّا جسمانيًّا من الخارج. وقد يعلم ما أعني ذلك الذي شاهد. وهو أن للنفس حياةً مُستجِدَّة آنذاك وقد أَخذت في السَّير نحو الواحد وأَقبلت وأَخذت منه حَظَّها. فتَعلم، وهي على هٰذه الحال، أنّه قد حضر ذٰلك الذي يَمدُّ بالحياة الحَقَّة،/ فلا تَحتاج إلى شيء بعد ذٰلك. بل لا بُدَّ لها من أن تخلع عنها كلّ ما سواه، وتَثبت فيه هو وحده وتَتحوَّل إليه وحده وقد حُرِمت كلّ ما بقي بها عالقًا. فتَخفُّ إلى الخُروج من هٰهنا، وتَتبرَّم بالأَغلال التي تَصلنا بالطَّرف الآخر، حتّى نَضمّ الواحد إلينا بكلّ ما نحن عليه في ذواتنا ولا يبقى/ جُزء من أَجزائنا إلّا ولامَسنا به الإلٰه. عند ذاك تَصحُّ لنا مُشاهَدة الواحد ومُشاهَدة ما نحن عليه في ذواتنا بقدر ما تجوز المُشاهَدة. فينهض ما نحن عليه في ذواتنا ساطِعًا، بالنور الروحانيّ حافلًا، أو هو بالأَحرى نور طَهَر وخَفَّ ودَقَّ. لقد أَصبحنا الإلٰه والأَولى بالقول إنّا قد كنّا الإلٰه حَقًّا، فإنّا مَجذوبون حينئذٍ، ولٰكنّا نشعر بالذُّبول يَعترينا إذا عاد الثِّقْل وأَدركنا./

١٠ فما بال النَّفْس لا تبقى هناك؟ ذٰلك بأنّها خرجت من هٰهنا ولم يتمّ لها الانعتاق في كماله. ولٰكنّه يأتي زمان تكون فيه المُشاهَدة مُتواصِلة فلا ينبعث من البدن بعد ذٰلك كَدَر على المُتكدِّر. وليس المُتكدِّر فينا هو المُشاهِد، بل شيء آخر إذا تعطَّل المُشاهِد عن المُشاهَدة، لا يتعطَّل هو عن العِلْم/ القائم في الأَدلَّة والبراهين وحديث النفس مع ذاتها. فإنّ الشُّهود والمُشاهِد لا يكونان من قبيل العقل، بل من قبيل ما كان أعظم من العقل وقبله ومُشرِفًا عليه؛ وكذٰلك الأَمر في المُشاهَد. وإن نُشاهِد، إذ نُشاهِد، ما نحن عليه في ذواتنا، أنّا من ذٰلك الطِّراز كنّا، بل إنّ كلًّا منّا مُتوحِّد مع ذاته/ وهو ذٰلك الطِّراز ويشعر بأنّه هو ذاته من هذا الطِّراز لأنّه أَصبح بذاته أَمرًا بسيطًا. ورُبَّما وجب ألّا يوصف بأنّه يَرى. ولٰكنّا نقول، لمّا لم يكن من ذكر الأَمرين بُدٌّ هنا، المُشاهِد والمُشاهَد على أنّه ليس الطَّرفان أَمرًا واحدًا، لما في هٰذا القول من غلو. نقول إذًا: إنّ المُشاهِد عند ذاك لا يرى المُشاهَد ولا يُميِّز، حتّى وإنّه لا يتصوَّر أَمرين. بل أَصبح هو أَمرًا آخر/ يَظلّ في كونه هو ذاته أَو من ذاته. فغَدا أَمرًا من الأُمور المُسهِمة في الملأ الأَعلى. لقد أَصبح من الواحد وهو واحد بانطباقه على الواحد كما ينطبق المركز على المركز. وحتّى في الدَّوائر الحِسِّيَّة، حين ينطبق أَحد المَركزين على الآخر يُؤلِّفان مركزًا واحدًا، ولا يكونان مَركزين إلّا إذا انفصلا. وبهٰذا المعنى نقول الآن (بعد المُشاهَدة) عن الواحد بأنّه أَمر آخر. ولذٰلك كانت المُشاهَدة شيئًا يَصعب علينا وَصْفه. فكيف يسعنا أن نصفه

بأنّه يختلف عنّا ونحن لا نراه عندما شاهَدناه، / على أنّه شيء يختلف عنّا بل على أنّه مع ما نحن عليه في ذواتنا أمرًا واحدًا؟

١١ وهٰذا ما تعنيه الوصيَّة في الأَسرار الدينيَّة بألّا تُكشَف تلك الأَسرار لغير الخواصّ. فما دام السِّرُّ الدينيّ أمرًا غير مكشوف مَنَعَت الوصيَّة من كشفه لِغَير الذي أَسعده الحَظُّ فشاهَده هو بذاته. إنّ ذٰلك الذي تَحوَّل إلى الواحد لم يكن اثنين إذًا، بل كان هو المُشاهِد مع المُشاهَد واحدًا على أنّ/ الأَمر لم يكن أَمر مُشاهَدة بل أَمر اتِّحاد. فإذا تذكَّر المُشاهِد ما جرى له لدى اتِّحاده بالواحد حصلت فيه بذاته صورة عن الواحد. وهٰكذا كان واحدًا إذًا، لم ينطوِ بذاته على فرق في ذاته بالقياس إلى ما كان عليه في ذاته وإلى وَظائفه الأُخرَى. لا ينبعث منه إليه حَراك: لا غَضَب لديه ولا رَغبة في شيء آخر في ارتقائه. / بل لا حديث نفس ولا عِرفان. لقد بطل في كونه هو ذاته كلًّا. إن كان ذٰلك شيئًا يجب أن يُذكَر. فكأنّه جذب أَو ملكت المُشاهَدة عليه أَمره فحلّ ساكنًا في حال التَّفرُّد الساكنة، لا يميل بذاته قطُّ إلى ناحية، لا ولا إلى ما هو عليه في ذاته. إنّه لَساكن فكأنّه الثَّبات عينه. / إنّه لا همَّ له بِحِسان الأُمور، بل هو فوق الحُسْن كلّه يُحلِّق وفوق مَوكب الفَضائل، يَطوف فكأنّه ذٰلك الذي دَخل إلى «جَناب القُدس» تاركًا وراءه التَّماثيل في الهيكل. وهي التي تعود وتظهر له أَوَّلًا إذا خرج وقد تمَّت له المُشاهَدة من الباطن وتمَّ له الاتِّحاد هنالك، وهو ليس اتِّحادًا/ بتمثال أَو صورة، بل اتِّحادًا بالإلٰه ذاته، ولا كالأَحوال التي تكون مُشاهَدات من المقام الثاني. أَو إنها رُبَّما لم تكن هٰذه مُشاهَدة، بل العَيان وهو من نوع آخر: هو فناء، وتبسيط وجود في الذات؛ وهو رغبة في مَسٍّ وسَكينة وتَنبُّه لِتَنسيق، ما دُمْنا نُشاهِد القائم من القُدس في جَنابه. فلو/ كان نظرنا على وجه آخر، لما حضر علينا شيء. إنّما كلّ هٰذه الأَقوال أَمثال يُشير بها الحُكَماء من بين العُلَماء في التَّأويل إلى ذٰلك الإلٰه كيف يُشاهد. أَمّا الكاهن الحكيم فإنّه يفهم الأَلغاز فيُحقِّق المُشاهَدة الحَقَّة في جَناب القُدس وقد حلّ فيه. وإن لم يَحلّ وهو يظنّ أنّ جَناب القُدس أَمر غير مَرئيّ/ لأنّه الأَصل والأَرومة، فإنّه يعلم أنّ الأَصل إنّما يُشاهَد بالأَصل وأنّ التَّجانُس إنّما يتَّحد بما يُجانِسه. فلا يُغفِل أَمرًا من الأُمور الرَّبّانيَّة التي تستطيع النَّفْس أن تتكفَّل بها لها. ثمّ إنّه، قبل المُشاهَدة، ينتظر الباقي من المُشاهَدة ذاتها والباقي بالقياس إليه عندما يعلو الأَشياء ويرتقي فوقها الذي كان، وما كان من الأَشياء شيء. / وإنّه ليس من طبيعة النَّفْس أن تنتهي إلى ما يكون العدم مُطلقًا. إذا مضت سُفلًا وَصَلت إلى الشَّرّ، أَعني إلى العدم، لا إلى العدم المُطلق. وإذا أَسرعت عُلوًا لم تنتهِ إلى ما كان غيرها بل إلى ما كانت هي عليه في ذاتها. ولمّا لم تكن آنذاك في غيرها، لم تكن في ما هو العدم، بل في ما قامت عليه في ذاتها. على أنّ كونها في ذاتها وحدها/ لا في الحَقّ الذي وراء

الذات وفوقها. إذا شاهدنا ما نحن عليه في ذواتنا وقد تحوَّلنا إلى الواحد، عددنا ما نحن عليه في ذواتنا صورة الواحد. ثمّ إذا انطلقنا مما نحن عليه في ذواتنا وارتقينا إليه، وإنّا لَنحن الصورة وإنّه لَهُوَ القياس الأَصليّ، كنَّا من مَطافنا في النِّهاية. وإذا هُدِينا/ من شُهودنا عُدْنا لِنُنبِّه الفَضيلة فينا مُدرِكين ما نحن عليه في ذواتنا معمورًا بالنِّظام. فتُؤنس آنذاك ما بنا من خِفَّة، ونعود لِنَسلك طريق الفضيلة ابتغاء الوُصول الى الروح وطريق الحكمة ابتغاء الوُصول إلى الواحد. وتلك هي حياة الأَرباب والرَّبّانيّين وأَهل السَّعادة؛ الانعتاق من الدُّنيَويّات، والعُزوف عنها وفرار كلّ منّا وحده/ إلى الواحد وحده.