

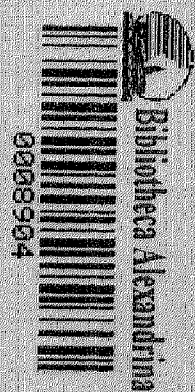
أبو بكر محمد بن زكريا الرازي



سَائِلُ فِلْسَفِيَّةٍ

مُضَافٌ إِلَيْهَا قِطْعَانٌ مِنْ كُتُبِ الْمَفْقُودَةِ

منشورات دار الإفاق الجديدة بيروت



رَسَائِلُ فِلْسَفِيَّة
لأبي بَكْر الرّازي

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي

سَائِلُ فَلَاسِفِيْنَا

مُضَافٌ إِلَيْهَا قِطْعَانٌ مِنْ كُتُبِ الْمَفْقُودَةِ

تَحْقِيقُ

لِجَنَّةِ إِحْيَاءِ التَّرَاثُثِ الْعَرَبِيِّ
بِنِي دَارِ الْإِفَاقِ الْجَدِيدَةِ

منشورات دار الإفاق الجديدة بيروت

بحقوق الطبع والنشر محفوظة
لدار الأبحاث الجديدة

الطبعة الخامسة

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

الرّازي

مؤلف هذا الكتاب

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، فيلسوف، اشتهر في الطب والكيمياء والجمع بينهما، ظل حجة الطب في أوروبا حتى القرن السابع عشر للميلاد. وهو في نظر المؤرخين من أعظم أطباء القرون الوسطى، وطبيب الدولة العربية الإسلامية غير منازع.

ولد في « الري » على مقربة من طهران سنة ٢٥١ هـ (٨٦٥ م) وتعلم بها ، فدرس الرياضيات والفلك والمنطق والأدب والكيمياء ، ثم عكف على الطب والفلسفة ، فتنبغ واشتهر .

ويقول بعض مترجميه إنه د ، س ، الطب على علي بن ربن الطبري، وإنه

استفاد منه علماء كثيراً ، وهذا أمرٌ غير ممكن إذا صح أن ابن ربن توفي سنة ٢٤٧ هـ وأن مولد الرازي كان سنة ٢٥١ هـ على ما في كتب من ترجم لهما.

ويذكر ابن النديم أن الرازي تتلمذ في الفلسفة على رجل يلقب

بالبلخي، وكان البلخي هذا « من أهل بلخ يطوف البلاد ويجول الأرض،
حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة » (الفهرست : ٣٥٧).

وتولى الرازي تدير مارستان الري ، ثم انتقل إلى بغداد بعد سن
الثلاثين ، فرأى الخليفة العباسي « عضد الدولة » أن يستغل مواهبه
ونبوغه ، فاستشاره عند بناء البيمارستان العضدي في بغداد ، في الموضع
الذي يجب أن يبني فيه ، فذهب الرازي إلى نواح يطلب أصحابها هواء ،
وأطهرها جواً ، فعلق قطعاً من اللحم في جهات مختلفة ، فالموضع الذي
بقيت فيه قطعة اللحم أطول مدة دون أن تفسد، فذلك هو المكان الصحي
الذي اختاره لبناء البيمارستان . وقد تولى الرازي رئاسة الأطباء فيه بعد
بنائه . ولا نعلم على وجه الدقة كم قضى من الزمن هناك ، إلا أنه لم ينعم
بالاستقرار في حياته بالنظر إلى تقلب أهواء الأمراء واضطراب الأحوال
السياسية على أيامه .

« وكان الرازي في الطب أبوقراطي المذهب ، جالونيسيّه . ولم يمنعه
ذلك من نقد صاحبيه عندما رأى موضعاً لنقد . وألف كتاباً أسماه
« الشكوك على جالينوس » وهو فيه يعتذر عن مناقضته لرجل له من
الإسم والشهرة ما لجالينوس ، وهو عدا هذا يقع منه موضع التلميذ من
أستاذه ثم هو يعود فيقول ، ولكن الفلسفة تأبى التسليم للاستاذ ، فإن
ذلك فيه وقوف بالعلم . وذكر أن جالينوس نفسه لام من يطلب من
الأساتذة والرؤساء التسليم من تلامذتهم والمريدين بغير حجة تقنع أو
برهان يدفع »

أما آراء الرازي الفلسفية فقد تركت أعمق الأثر في بيئات الشيعة ، فنقل عنه ابن نوبخت مذهبه في اللذة وذلك في كتابه « الياقوت » . وحاول أبو حاتم الرازي والكرماني وناصر خسرو – وثلاثتهم من الاسماعيلية – أن يردوا على بعض مناح من مذهبه الفلسفي . ومن الكتاب الذين حملوا على آرائه الفارابي وابن الهيثم وابن ميمون .

مؤلفات الرازي :

للرازي مؤلفات كثيرة سمي ابن أبي أصيبعة منها ٢٣٢ كتاباً ورسالة ، أكثرها في الطب . وأكبر مؤلفاته الطبية (الحاوي) وهو موسوعة زادت مجلداتها على العشرين ، وهي من الإتساع بحيث لم يكتب مثلها في الطب كاتب واحد قط . وهي تجمع طب الإغريق ، إلى طب غير الإغريق ، إلى طب العرب ، إلى طب الرازي نفسه ، وإلى ما رأى في طب غيره . ولا يوجد اليوم من هذه الموسوعة إلا عشرة مجلدات موزعة بين المكتبات . وترجم « الحاوي » إلى اللاتينية وطبع فيها خمس طبعات ، وكان أثره في أوروبا بالغاً إلى فجر عصورنا العلمية الحديثة هذه . ومن أشهر كتبه بعد « الحاوي » ، كتابه في الجدري والحصبة ، وقد ترجم إلى اللاتينية أيضاً ، وطبع أربعون طبعة بين عام ١٤٩٨ و عام ١٨٦٦ م .

وأصيب الرازي في آخر عمره بنزول الماء في عينيه حتى عمي . وقيل له لإقتدح ، فلم يسمح بقدهما ، وقال : « قد أبصرت من الدنيا حتى مللت منها » .

ومات ببغداد . وقد اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته ، وذكروا
أنها كانت سنة ٣١١ أو سنة ٥٣٢٠ هـ وأخيراً نشر روسكا RUSKA
مقالاً عن البيروني ، ترجم فيه فقرات من « فهرست كتاب الرازي »
الذي وضعه البيروني ، فيها تعيين وفاة الرازي بدقة في ٥ شعبان سنة
٥٣١٣ هـ .

و « دار الآفاق الجديدة » التي قدمت لقرائها الكرام في العالمين العربي
والإسلامي ، أم ذخائر التراث وأنفس ما في المكتبة الغربية من مؤلفات ،
مترجمة إلى لغة الضاد ، يسعدها اليوم ، أن تقدم هذا الكتاب من آثار أبي
بكر الرازي ليأخذ مكانه اللائق به في المكتبة العربية الإسلامية .
وقفنا الله وأخذ بيدنا لما فيه خير الكتاب ولغة « الكتاب » .

الناشر

كتاب الطب الروحاني

توطئة

ورد ذكر هذا الكتاب في أكثر مصادرنا لسيرة الرازي ، منها تاريخ الحكماء لابن القفطي^(١) و « رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي ، لابي ربحان البيروني^(٢) . اما ابن ابي اصيبعة فقد ذكره في كتاب عيون الانباء في طبقات الاطباء^(٣) قائلا : « كتاب الطب الروحاني ويعرف ايضا بطب النفوس غرضه فيه اصلاح اخلاق النفس وهو عشرون فصلا »^(٤) . وقد الف العلامة المولدى Tj. de Boer

(١) طبعة ليزيك ١٩٠٢ ، ص ٢٧٢ س ١٢ ، راجع ايضا Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana* (Madrid 1760), vol. I 264

(٢) في قسم كتبه الالهة رقم بب ، راجع
Epître de Bérûni. contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyyâ ar-Râzi, publié par P. Kraus, Paris, 1936, p. 19. J. Ruska, *Al-Bîrûni als Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Râzi's*, Isis V (1922), p. 46.

(٣) طبعة مصرج ١ ، ص ٣١٥ ، راجع ايضا G.S.A. Ranking, *The Life and Works of Rhazes* (XVIIth Intern. Congr. of Méd. London 1913, Sect. XXIII (London 1914).

(٤) راجع ايضا Wuestenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte*, p. 46
n° 73; Brockelmann, *Supplement I 420*, No. 44.

مقالة موجزة (١) بحث فيها عن المصادر اليونانية لكتاب الطب الروحاني ونشر بضع فقرات منه . اما الكتاب بتمامه فهذه اول نشرة له
لا يعرف تاريخ تأليف الكتاب بدقة الا أن الرازي يقول في مقدمته انه الفه بمد مغادرته لبغداد . والراجع ان الامير الذي قدم اليه الرازي كتابه «الطب الروحاني» لم يكن غير الذي قدم اليه كناشه الطبي المعروف بالمنصوري ، وهو منصور بن اسحق بن احمد بن اسد حاكم الري الذي تولى من سنة ٢٩٠ الى سنة ٢٩٦ قبل أن يتمرد على نصر بن احمد ثالث ملوك السامانيين (٢)
كان لكتاب الطب الروحاني اثر غير قليل في الادب العربي فقد نقضه على الرازي معاصر له يسمى ابن الجيان ، والاصح ابن التمار (٣) ، واضطر الرازي للرد عليه (٤) . واقتبس منه ايليا النصيبيني مطران نصيبين (المتوفى سنة ١٠٤٩م) في رسالة

(١) De « *Medicina Mentis* » van den Arts Râzi (= Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, deel 53, Serie A), Amsterdam 1920, 17 pp.

(٢) راجع مقاله العلامة محمد بن عبد الوهاب قزويني في شرح نغمته لكتاب « جهار مقالة » لاجد بن عمر العروضي السمرقندي (Gibb Memorial Series, XI) ، ص ٢٣٢

(٣) نرجح ان هذا الرجل هو ابو بكر حسين التمار الدهري التتطب المعروف بمناظرته مع الرازي وهو الذي ورد ذكره فيما امتخناه من كتاب اعلام النبوة لابن حاتم الرازي . اما Fluegel (في نغمته لفهرست ابن النديم ج ٢ ص ١٤٦) و Brockelmann (Supplement, I 342) فقد وحا في ظنهما ان ابن الجيان هذا هو ابو بكر محمد بن الجيان السمرقندي المتوفى سنة ٢٦٨ ، راجع ايضا ما كتبناه في مجلة Orientalia ج ٦ (١٩٣٧) ص ٢٨٧

(٤) قال ابن النديم في فهرسته (طبعة ليزيك) ص ٣٠١ عند ذكر كتب الرازي ما نصه : « كتاب في نفس الطب الروحاني على ابن الجيان » (كذا في نسخة وفي نسخة اخرى : ابن التمار) ، راجع ايضا ابن ابى اصيبعة ج ١ ص ٣١٦ (السطر الثاني من تحت) . اما ابن الففطى (طبعة مصر ، ص ١٨٠) فقد قال « كتاب نفس الطب الروحاني » وهذا غلط . راجع ايضا Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aerzte*. p. 46.

له (١) المناقشة التي جرت بين الرازي والرجل المتوغل في علم النحو وهي التي ستأتي في الفصل الخامس من كتاب الطب الروحاني . وكذلك فقد رد على كتاب الرازي حميد الدين السكرماني الداعي الاسماعيلى كما نرى فيما بعد

ويوجد في الادب العربى كتب اخرى بهذا العنوان لكنها لغير الرازي ، منها كتاب الطب الروحاني لابى اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى الفيروزابادى الشافعى (المتوفى سنة ٤٧٦) (٢) وهو مؤلف في المواعظ والاخلاق ليس له اية علاقة بالكتاب الذى نحن بصدده . ومنها ايضا كتاب الطب الروحاني لابى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧) (٣) وهو رسالة صغيرة ذات ثلاثين بابا مقتبس اكثرها من كتاب الرازي ، وذلك أن مؤلفها نقل من كل باب في كتاب الرازي عدة جمل و اضاف اليها احاديث نبوية واشعارا ومنتخبات من حكم العرب دون أن ينسب القارى الى نقله او يذكر اسم الرازي فى اى موضع من تأليفه . فان اردت دليلا على ما اقول فهناك بعض منتخبات من كتاب ابن الجوزى (٤) . قال فى الباب الاول « فى فضل العقل ، مستميراً أكثر معانيه والفاظه من الفصل الاول لكتاب الرازي ومضيفاً اليها شيئاً ضئيلاً من عنده :

(١) رسالة ايليا النصيبى مطران نصيبين التي انشأها للاستاذ ابي العلاء صاعد بن سهل الكاتب وذكرها ما جرى من المناظرات بينه وبين ابي القاسم الحسين بن على المعروف بالوزير المغربى (نسخة الفاتيكان ١٣٤٣ ويوجد لها صورة شمسية فى الحزاة التيمورية بدار الكتب المصرية ، عقائد ٦٦٤ ، اما الموضوع الذى نشير اليه فقد ورد فى هذه النسخة فى ورقة ٣١ و) . راجع الترجمة الايطالية لهذا الفصل التى نشرها الاب بطرس عزيز فى مقاله *Della differenza fra la grammatica e la scrittura araba e la grammatica e scrittura siriana*,

فى مجلة *Anthropos* ج ٥ (١٩١٠) ص ٤٤٩

(٢) مطبعة جريدة المقيد بمصر سنة ١٢٩٩

(٣) طبعة دمشق ١٣٤٨

(٤) وما يدل ايضاً على سرقة ابن الجوزى عناوين الابواب التي اختارها لكتابه وهي :
فى فضل العقل ، فى ذم الهوى ، فى دفع الشق عن النفس ، فى دفع الشره ، فى رفض رياسة الدنيا ،
فى دفع البخل الخ

« انما يعرف فضل الشيء بشمرته ، ومن ثمرات العقل معرفه الخالق سبحانه ، فانه استدل عليه حتى عرفه ، وعلى صدق الانبياء حتى علمه ، وحث على طاعة الله وطاعة رسوله ، ودبر في نيل كل صعب حتى ذل البهائم ، وعلمه صناعة السفن التي بها يتوصل الى ما حال بيننا وبينه البحر ، واحتال على طير الماء حتى صيدت ، وعينه ابدأ تراقب العواقب وتعمل بمقتضى السلامة فيها والعوز ، ويترك العاجل للآجل ، وبه فضل الآدمي على جميع الحيوان الذي تقدمه ، وبه تأهل الآدمي لخطاب الله سبحانه وتكليفه ، وبه يبلغ الانسان غاية ما في جوهر مثله ان يبلفه من خير الدنيا والآخرة من العلم والعمل ، وقال مثلاً في الباب العاشر « في ذم الكذب » مقتبساً من الفصل التاسع لكتاب الرازي : « هذا من العوارض التي يدعو اليها الهوى وذلك ان الانسان لمحبه الرياسة يؤثر ان يكون مخبراً معلماً لعلمه بفضل المخبر على المخبر ،

وقال في الباب الثالث عشر « في دفع الغضب » (= الفصل الثامن من كتاب الرازي) : « لقد بينا ان الغضب انما ركب في طبع الآدمي ليحثه على دفع الاذى عنه والانتقام من المؤذي له وانما المذموم افراطه فانه حينئذ يزيل التماسك ويخرج عن الاعتدال فيحمل على تجاوز الصواب ، وربما كانت مكاتته (والصحيح : نكايته) في الغضب ان اكثر من مكاتته (كذا) في المفضوب عليه الخ . وقال بعد ذكر آيات واحاديث وحكم اضافها الى ذلك النص : « فان رجلاً غضب مرة فصاح فنفث الدم في الحال وأدى به الامر الى الهلاك فات ، ولكم رجل رجلاً فانكسرت اصابع اللاكم ولم يستضر الملكوم الخ . وهذا كله مأخوذ من كتاب الرازي

* * *

اما المخطوطات التي اعتمدنا عليها في نشرتها هذه فهي :

ل = نسخة المتحف البريطاني رقم ٢٥٧٥٨ من الاضافات الشريفة (Add.)

ف = نسخة مكتبة الفاتيكان بروما رقم ١٨٢ من المخطوطات العربية

ق = نسخة دارالكتب المصرية رقم ٢٢٤١ من قسم التصوف والاخلاق الدينية

ك = التبد التي وردت في كتاب الاقوال النهيية لحمد الدين الكرمانى

وهاك وصفا مفصلاً لهذه النسخ :

كتاب الطب الروحاني

نسخة ل

قيدت هذه النسخة في فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بالمتحف البريطاني^(١) تحت رقم ١٥٣٠ ، وهي مثنى القطع مكتوبة بخط نسخي متأخر وعدد اوراقها ٨٨ ، وفي كل صفحة نحو ٢٣ سطراً ، وهي مجموعة تحتوي على عدة رسائل منها : كتاب سلوان المطاع في عدوان الاتباع لمحمد بن عبد الله بن ظفر (ورقة ١ - ٤٣) ، وكتاب الطب الروحاني للرازي (ورقة ٤٤ - ٧٠) ، وكتاب الادب لابن المعتز (ورقة ٧١ - ٨١) ، وكتاب بيان كشف الالفاظ لم يعرف مؤلفه (ورقة ٨٢ - ٨٨) . اما تاريخ النسخة فقد ورد بصده بمد تمام نسخ كتاب الطب الروحاني ما نصه :

« وافق الفراغ من كتابته العبد الضعيف المفتقر الى عفو ربه الهادي علي بن احمد ابن محمد النوشاهدي الحنفي الكاتب غفر الله له ولوالديه ولمن ترجم عليه وجميع المسلمين آمين وذلك في ذي القعدة الحرام من سنة تسع وخمسين وسبعمائة الهلالية بمدينة السلام بغداد امنها الله تعالى من سوء »

وهذه النسخة اكل واصح من جميع النسخ التي وصلت الينا وان ورد فيها بعض التعريف والتصحيح . وتستطيع ان تحكم على قيمتها اذا علمت ان اكثر قرأتها توافق المنتخبات القديمة التي اوردها السكرماني في كتابه . لذلك فقد اعتمدنا في نشرتنا عليها وكتبنا ارقام اوراقها على هامش المتن

نسخة في

هي محفوظة في قسم المخطوطات العربية بمكتبة الفاتيكان^(٢) تحت رقم ١٨٢ ، وهي نسخة من القطع الصغير مكتوبة بخط نسخي غليظ وفي كل صفحة من صفحاتها نحو ١٢ سطراً ، وهي غير مؤرخة ونظن انها من القرن الثامن ، وهي ايضا ضمن مجموعة

(١) *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur* (London 1871), II 695.

(٢) ارسل الى الاستاذ Levi della Vida صورة شمسية من هذه النسخة وافادني بمعارفه الواسعة عن مخطوطات مكتبة الفاتيكان ، واخبرني ايضاً ان العلامة G. Graf سينشر عن قريب فهرساً للمخطوطات العربية المسيحية المحفوظة في تلك المكتبة وان النسخة التي نحن بصدها ستوصف فيه وصفاً مفصلاً

تحتوى على الرسائل الآتي ذكرها : (١) كتاب الطب الروحاني ، (٢) كتاب تهذيب الاخلاق لابي زكرياء يحيى بن عدى (١) ، (٣) رسالة هرمس في توبيخ النفس (٢) ، (٤) مرثية تقرأ في تجنيز الاموات وهذه النسخة مسيحية الاصل (٣) والظاهر أنها حررت في مصر اذ كانت صفحاتها مرقمة بارقام قبطية او بعارة أدق بحروف يونانية قبطية (٤). اما كتاب الطب الروحاني فقد كان يشغل في هذه النسخة الورقات ١ - ٨٢ الا انه قد سقط قديما من الاصل الورقات ١١ - ٣٩ فضاع بذلك جزء كبير من الكتاب (من منتصف الفصل الثاني الى الفصل السابع) . وقيمة هذه النسخة أقل بكثير من نسخة ل وهي تقرب في جميع التفاصيل من نسخة ق

نسخة

هي المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية في قسم التصوف والاخلاق الدينية تحت رقم ٢٢٤١ (٥) ، وهي مكتوبة بخط نسخي غليظ وعدد صفحاتها

- (١) هو الفيلسوف المنطقي المسيحي الشهير تلميذ ابي نصر الفارابي وكانت وفاته في سنة ٣٦٣ او ٣٦٤ (راجع Brockelmann, *Suppl.* I 370) . اما كتاب تهذيب الاخلاق فقد طبع عدة مرات ، راجع ايضاً ما قلته في مجلة *Orientalia* ج ٦ ص ٢٨٧
- (٢) هي الرسالة المعروفة ايضاً باسم « معاتبه النفس » لهرمس الحكيم نصرها العلامة O. Bardenhewer وقد كان النساخ المسيحيون يحبون نسخها
- (٣) يدل ايضاً على مسيحية الناسخ ما ورد بعد اتمام نسخ كتاب الطب الروحاني : « كل كتاب الطب الروحاني بمعونة الله تعالى والشكر لله دائماً ابداً مستمراً وناقله المسكين الفارق في بحر خطايه الجعة يتضرع لكل من وقف عليه ان يذكره بالرحمة والمغفرة في يوم موته المهروب والسبح لله دائماً ابداً »
- (٤) وردت مثل هذه الارقام في كثير من المخطوطات العربية المحررة في مصر على ايدي نساخ مسيحيين واقدمها على ما يظهر نسخة لكتاب المدخل لابي معمر محفوظه بمكتبة جاز الله باستانبول وتاريخها ٣٢٧ هـ . ويحتوي اكثر هذه المخطوطات على كتب في علوم الاوائل غير متعلقة بالدين الاسلامي . راجع ما قاله العلامة Levi della Vida في مجلة *Rivista degli Studi Orientali* ج ١٤ ص ٢٤٩ والعلامة H. Ritter في نفس هذه المجلة ج ١٦ (سنة ١٩٣٦) ص ٢١٢ - ٢١٣
- (٥) راجع الجزء الاول من فهرست الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية لغاية ١٩٢١ (الفاخرة ١٩٢٤) ص ٤٤ من الملحق

(لا اوراقها ١) ١٣٩ وفي كل صفحة نحو ١٤ سطراً ، وورد تاريخها في نهايتها بهذه العبارة : « كمل في يوم السبت المبارك الثالث من شهر جمادى الاول سنة اثني (كذا) وثلثين وسبعمائة » . وهي مجموعة تحتوي على رسالتين الاولى (ص ١ - ١٠١) كتاب الطب الروحاني ، والثانية (ص ١٠٢ - ١٣٩) كتاب تهذيب الاخلاق ليجي بن عدى . وهذه النسخة ايضا ليست بكاملة اذ سقطت منها الصفحات ٢٥-٣٠ (اى من ابتداء الفصل الرابع الى منتصف الفصل الخامس) وغلط مجلدها في وضعه مكانها بعض صفحات من كتاب تهذيب الاخلاق . وسقط ايضا نحو اربع صفحات في الفصل الثامن عشر

تتفق نسخة ق مع نسخة ف في اكثر قرآتها لا في الصحيح فقط بل في الغلط ايضا حتى ليكن الاطمئنان الى انهما نسختا عن اصل واحد ، وان ذلك الاصل كان محرفا في غاية السقم . ولا يخفى عليك اذا قرأت مقدمة الكتاب وقابلت قرآت ق و ف بقرآت نسخة ل أن الاصل الذي اشتق النسختان منه كان مخروم الاول وان الناسخين حاول كل منهما تصحيحه وتكاملته بقدر ما استطاع . وكذلك تلاحظ انه ينقصهما فقرة طويلة من الفصل السادس عشر من الكتاب تكلم فيها الرازي عن النجاسة والطهارة بكلام لعل الناسخ تركه رغبة عن الخوض في المسائل الدينية . وهاتان النسختان مع ما ورد فيهما من تحريف وتصحيف وحذف وتصحيح عمدي تفيداننا كثيراً في اصلاح نسخة ل ولولاها لما استطعنا تحقيق النص الاصل على الوجه الذي نتمنى

النيز المرهودة في كتاب الاقوال الذهبية للكرماني

اما الكرماني هذا فهو حميد الدين احمد بن عبد الله الكرماني الملقب بحجة العراقيين كبير الدعاة الاسماعيلية بجزيرة العراق في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بالله وصاحب التأليفات العديدة في الاشادة بالمذهب الاسماعيلي واثبات امامة الحاكم والرد على مخالفى الفاطميين (١) .

(١) W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (Prize راجع
Publication Fund, vol. XIII), London 1933, p. 43.

وايضاً المقالة التي نشرتها في مجلة Der Islam ج ١٩ (١٩٣١) ص ٢٤٣ — ٢٦٣ . اعتمدت في جميع المعلومات التي نشرتها فيما يلى عن الكتب الاسماعيلية على المخطوطات التي اطلعني عليها صديقي الدكتور حسين الهمداني نزيل بجاي

اما سيرته فلا يعرف منها الا انه غادر العراق حول سنة ٤٠٠ وجاه مصر للتدريس فيها . قال ادريس عماد الدين بن الحسن بن عبد الله (المتوفى سنة ٨٧٢) (١) في تاريخه للدعوة الاسماعيلية الذي عنوانه «كتاب عيون الاخبار وفنون الآثار» في الجزء السادس منه معتمداً في معلوماته على مقدمة كتاب «مباسم البشارات» للكرماني: «وظهرت لامير المؤمنين الحاكم بأمر الله عليه السلام فضائل لم يسمع بمثها ، ودلائل ظاهر بيان فضله ، ومعجزات بهرت الالباب ، وآيات لا يشك فيها الا اهل الزيف والارتياب . فعلا فيه صلى الله عليه من غلا ، وسفل بذلك من حيث ظن انه علا ، ووقع في أهل الدعوة والمملسكة الاختباط ، وكثر الزيف والاختلاط ، فجرد امير المؤمنين صلى الله عليه السيف في الفالين والمقصرين ، واشتدت الظلمة على الشاكين المهيرين ، واعرض ولى الله عنهم ، واغلق ابواب رحمته عليهم ، فعم الامتحان في حضرته ، وشملت مع قرب النور عظيم ظلمته ، حتى ورد الى الحضرة الشريفة النبوية الامامية ، ووفد الى الابواب الزاكية الحاكية ، باب الدعوة الذي عنده فصل الخطاب ، ولسانها الناطق بفضل الجواب ، ذو البراهين المضيئة ، والدلائل الواضحة الجليلة ، مبين سبل المهدي للمهتدين ، حجة المراقين احمد بن عبد الله الملقب بمحمد الدين ، الكرماني قدس الله روحه ورضى عنه ، ولا حرمانا نور بيانه والاقبباس منه ، مهاجراً عن اوطانه ومغله ، ووارداً كورود القيث الى المرعى بمدخله ، فجلى بيانه تلك الظلمة المدلممة ، وابان بواضح علمه ونور هداه فضل الأئمة »

وقال ايضا : « ثم ان امير المؤمنين الحاكم بأمر الله سلام الله عليه بمد ان اعرض عن اهل دعوته ، واغلق عنهم ابواب رحمته ، جزاء بما كسبت ايديهم ، وعملا بمقتضى الحكمة فيهم ، ليمتحنهم بذلك فيتميز المؤمنون بالاخلاص ، ويبقى المنافقون في الحيرة والاتسكاس ، نظرا اليهم نظرة نعشم بها من الخمول ، وافاض عليهم من فضله وكرمه المأمول ، وفتح لهم ابواب علومه وحكمته ، واسجل لهم سجل رحمته ، ونصب ختسكين الضيف في الدعوة لهداية اولي الشك والارتياب ، وافادة من هداه الله بقدر الاستحقاق والاستيجاب ، ولقبه بالصادق المأمون ، والداعى حميد الدين

(١) راجع Ivanow في الكتاب المذكور ، ص ٦٢

احمد بن عبد الله هو اساس الدعوة التي عليه عمادها ، وبه علا ذكرها واستقام
 منادها ، وبه استبان المشكلات ، وانفرجت المعضلات الخ ،
 اما وفاة الكرماني فقد كانت بعد سنة ٤١١ كما يظهر من التاريخ الوارد في
 ابتداء كتابه « راحة العقل » (١) . وهذا كل ما عثرنا عليه من سيرته
 اما « كتاب الاقوال الذهبية في الطب النفساني » فقد رد فيه مؤلفه على فلسفة
 محمد بن زكرياء الرازي وذلك من جهتين ، اولا بتصحيحه موقف الداعي الاسماعيلي
 ابي حاتم الرازي في مناظرته مع محمد بن زكرياء الرازي ، وهي المناظرة التي سنشرها
 في اثناء هذا الكتاب ، وثانيا بنقده لكتاب الطب الروحاني الذي نحن بصده .
 وهاك مقدمة كتاب الاقوال الذهبية يتامها لتقف على موقف الكرماني فيه :
 « قال الشيخ الاجل حميد الدين عماد المؤمنين احمد بن عبد الله الداعي بجزيرة
 العراق رفع الله درجته تقديسا :

الحمد لله رب الانوار والظلم ، وجاعل اللوح محلا للبركات وفيض القلم ، الذي تسبح
 عن مناسبة ما ابدعه ، وتقديس عن نعوت ما خلقه واخترعه ، سبحانه من ايله ليست
 الا مثلية اإله ، خالق الامثال ، وفاطر الاشياء والاشكال ، وتعالى عما يقول الظالمون
 والمشبهون الجاهلون علواً كبيراً . . .

اما بعد فان النفس باتباعها احكام هواها عليية ، والقضايا منها بحسبها في المعلومات
 فاسدة مستحيلة ، والمفلح من اغاها بسنن الدين ومناسكة رياضة ، واحياها قبل فقد
 الامكان في معالم التوحيد تربية وعليها افاضة : فالنوت بادراكه هاجم آت ، والحين
 بسلطانه لمباني الخلق هادم وهات . ولكل حفرة تواريه هي تربته ، ورب غفور
 هو معاده واليه اوبته ، والماقبة لمن ثقل بالحسنات ميزانه ، وثخن في دين الله رغبته وايمانه
 واني لما اطان الله تعالى واثينا في كتاب « اكليل النفس وتاها » بما وعدنا به في
 صدره وماتبه من كلامنا على السياسة الكلية والجزئية وعلى المفاخرة القائمة بين انواع
 الحيوان ونوع الانسان بيانا للوجودات ، وما اليه مصير النفس بعد الممات ، في
 كتاب « المقاييس » و « الرسالة الوحيدة » ، ووقع الينا كتاب لمحمد بن زكرياء الرازي موسوم

(١) وهو تاريخ تأليف كتاب « تنبيه الهادي والمتهدي » الذي افه الكرماني في السنة

المذكورة بعد رجوعه الى « ديار العراق »

بالطب الروحاني ، وتأملت ابوابه واستوعبت فيما نحاه خطابه ، ووجدته فيما تصدى له بزعمه من الطب الروحاني ، لا كهو فيما نشأ عليه من الطب الجسماني ، لكونه في هذا كفارس ذي مرة ، في ميدانه يحضر ويجري ، وفي ذلك كحاطب ذي غرة ، يخوض ويروي مالا يعلم ولا يدري ، قصوراً في تأليفه عما عليه وجب ذكره من الامر الذي له تقع الحاجة الى الطب الروحاني : العليل ماهو والعلة ودواها ما هما وسلوك الطريق في المداواة والطب كيف هو ، واختصاراً منه في كلامه المورد على ما لا يوجب مبتغاه ولا يقتضيه بل يوجب اموراً هو منكرها ولا يوجب اعتقاده شيئاً منها على ما نبينه ، وذهاباً للامر عليه في ذلك واستمراراً للخطأ عليه فيما وسم به كتابه ، وفيما جرى بينه وبين الشيخ ابى حاتم الرازي صاحب الدعوة بجزيرة الري في أيام مرداوج وحضرته في النبوة والمناسك الشرعية . وكان ما تعرض له من الكلام على النفس تقويماً لها وطباً بزعمه مبتغى يصغر عنه قدره ، ويمسر عليه فيه امره ، بكونه رتبة المؤيدين من السماء ، المختارين على من دونهم بما أوتوه من نور العلم والضياء ، الهادين امثالنا الى طريق النجاة والبقاء ، التي لاتنال باجتهاد وابتغاء ، بل بعناية إلهية من فوقها واصطفاء وهو دونها ، وما سطره فيه وزبره مخيلاً الى قارئه مثل ما تحيل اليه من بطلان مقامات الانبياء عليهم السلام واختصاصهم من بين العالمين من جهة الله بفيض البركات ، ووقوع استغناء البشر عنهم بالمنوح لهم من العقول والقدرة على فعل الخيرات ، وجب في حكم الاعتقاد ، وشرط ماندبنا له من لقاء ذوى العناد ، واصطفينا له من هداية العمى عن الضلالة ، واستنقاذ المرتبك في أسر العمى والجهالة ، كشفاً للبس بالكلام المبين ، ودلالة على الحق بالامر اللامع المستبين ، أن نبين الخطأ فيما اورده ، ونوضح الحق المبتغى فيما خاض فيه وسرده ، لتظهر رجاحة اولى الايمان ، واتباع اهل بيت الوحي الائمة الهادين الى الفوز بالمفخرة والرضوان ، صلوات الله عليهم صلاة تجمع لهم نعيم الجنان ، وتقص من يتظاهر بالاستغناء عنهم في نيل الملكوت ، فيكون للتابعين طريقاً في معرفة دين الله على وجهه ، ويعينهم على تصور الحق في توحيد الله وفقهه . ففعلنا وتكلمنا على فصول الكتاب والمبتغى فيها ابانة عن الباطل في قوله المستحيل وانارة للحق بالقول المستبين ، وجعلناه في بايين يشتملان على اثني عشر قولاً احدهما في ابانة الخطأ المستمر

على ابن زكرياء في طبه الروحاني ، وثانيهما في ابانة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفساني ، وجعلتهما في هذا الكتاب وسميته بكتاب « الاقوال الذهبية » لكونه فيما يصوره من محاسن العلوم النفسانية ، كالذهب فيما يحوزه من مزاين الامور الجسمانية . وبالله استعين في اتمام ما نحوته وأقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وبوليه في ارضه وهو حسبنا ونعم الوكيل

الباب الاول في ابانة الخطأ المستمر على ابن زكرياء الرازي

في طبه الروحاني يجمع ستة اقوال

القول الاول — فيما جرى بين الشيخ ابي حاتم الرازي وابن زكرياء المتطبيب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما اهمل ابو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازي

القول الثاني — في بيان الخطأ المستمر على محمد بن زكرياء الرازي فيما وسم به كتابه المنسوب اليه بالطب الروحاني

القول الثالث — فيما ذكره في الفصل الاول من كتاب الطب الروحاني من فضل العقل ومدحه وبيان ما ينطوى فيه من اثبات النبوة

القول الرابع — فيما ذكره في الفصل الثاني من كتابه في ذم الهوى وقعه جملة طباً روحانياً وبيان بطلان كونه كذلك على النحو الذي اوردته وامتناع وقوع الانتفاع بمثله

القول الخامس — في ذكر ما اوردته تماماً للفصل الثاني من كتابه في الطب الروحاني وانه ليس بطب وبيان فساد قول افلاطون ومن يرى رأيه ان للانسان انفساً ثلاثاً نامية وحسية وناطقة ، وان للنفس بعد مفارقتها جسمها تعلقاً بشخص آخر وورودها الاجسام من خارجها

القول السادس — فيما تضمنته فصول كتابه مما جعله طباً والكلام عليه بما يبين كونه غير طب

الباب الثاني في اشارة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفساني

يجمع ستة اقوال

القول الاول — في شرف صناعة الطب النفساني وانها اشرف الصناعات وان القائم بها الموضح لمبانيها المادى الى طرقها واقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من جهة الله تعالى وانه اشرف البرية

القول الثاني — في وجود النفس التي هي العلية والمحتاجة الى الطب والادوية واحوالها في ذاتها وماهيتها وانها حياة وحي وانها ناقصة في ذاتها وانها ليست يجسم ، لا عرض وانها قائمة بالقوة جوهرها وانها ، احدة في ذاتها لا ثلاث

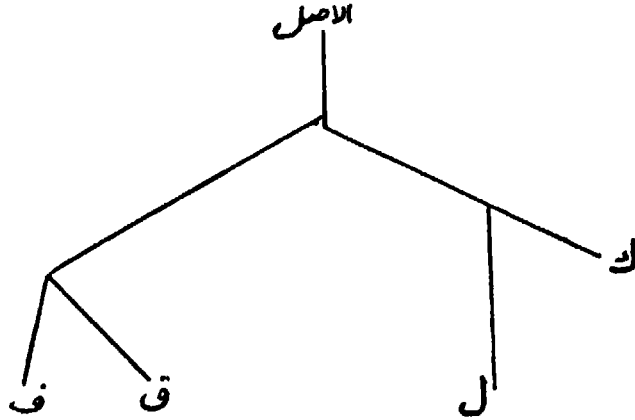
القول الثالث — في مناسبة النفس جسمها في احوالها وما تلك الاحوال وماتلك المناسبات وانها في وجودها من جسمها كالولد من والده وانها المعلول الاخير من الموجودات الواقعة تحت الاختراع ككون جسمها معلولا اخيراً في الجسائيات وان وجودها عن امور اربعة كوجود جسمها كذلك وما تلك الامور وان ما لجسمها من الامور فلها مثله على توازن لا ينفاد منها شيئاً لا في الذات ولا في الاحوال وماتلك الامور

القول الرابع — فيما يحدث فيها من الامور التي تجري منها مجرى الاعلال من جسمها وما تلك الاعلال وما مبادئها وانها تنقسم وما تلك الاقسام وان جملة علتها علتان ذاتية ومكتسبة وما تلك العلتان

القول الخامس — فيما يجري من النفس مجرى الادوية في ازالة عللها وما تلك الادوية وما افعالها وما الذي يعجزها وما الذي يقومها وما الذي يجري منها مجرى قول الطبيب وبعث العليل على الحمية وما الذي يجري منها مجرى القارورة والنبض من العليل المستدل منهما على الصحة والمرض وشهادتهما بالاقبال في الابلال والاستعلاء في الاعتلال وما يجري منها مجرى العلامات الدالة في الاعلال الحادة على الهلاك او الخلاص وما هي وما يجري منها مجرى الاشرية والفواكه والمشروبات في استجلاب الصحة وما هي

القول السادس — فيا يجري من النفس مجرى الصحة من جسمها وما تلك الصحة وما الذي تناله بها وما الذي يحفظ عليها صحتها الى وقت انتقالها وما الذي يكسبها انبعاثها للقيام باوامر الله ،

اما المنتخبات العديدة التي اوردها الكرمانى من كتاب الطب الروحاني للرازى فقد ساعدتنا على تحقيق نص ذلك الكتاب ، ولملك تشاركنا الراى فى ان قيمة قرآتها عظيمة اذ كان الاصل الذى اعتمد الكرمانى عليه اقدم بقرون من جميع المخطوطات التي وصلت الينا . وترى ايضا ما ذكرناه فى حواشى الكتاب ان نص الكرمانى يوافق فى اكثر الاحيان نسخة لندن ويثبت قرآتها . اما تعد الكرمانى لمعانى كتاب الطب الروحاني فقد اقتبسنا منه بعض شىء وجعلناه تعليقات على المتن وفى الختام نعود على نتيجة بحثنا عن المخطوطات ونتمناها فى الشكل الآتي



قال محمد بن زكرياء الرازي : أكل الله للأمر السعادة وأتمّ عليه النعمة .
 جرى بحضرة الأمير — أطال الله بقاءه — ذكر مقالة عملتها في إصلاح الأخلاق ٣
 سألتها بعض إخواني بمدينة السلام أيامَ مقامي بها ، فأمر سيدي الأمير —
 أيده الله — بإنشاء كتابٍ يحتوي على جُمَل هذا المعنى بغاية الاختصار والإيجاز
 وأن أسمهُ بالطبِّ الروحاني ، فيكون قريناً للكتاب المنصوري الذي غرضه في ٦
 الطبِّ الجسمانيّ وعديلاً له ، لما قدر — أدام الله عزه — في ضمه إليه من عموم
 النفع وشموله للنفس والجسد . فأنهيتُ إلى ذلك وقدّمته على سائر شغلي ، والله
 أسأل التوفيق لما يرضى سيدي الأمير ويقرب إليه ويدني منه ١

(٢) نبتدى بعون الله وحسن توفيقه نكتب كتاب الطب الروحاني ق — قال محمد بن
 زكرياء الرازي في صدر كتابه الموسوم بالطب الروحاني ك — قال ابو بكر محمد ... الرازي
 ف ق — أكل ... النعمة ل : سقط ف ق ك — (٣) كان جرى ل — اطال الله بقاءه ل :
 اسعده الله تعالى ك ، سقط ف ق — (٣-٦) بحضرة الامير الكلام في اصلاح الاخلاق
 فسألني ان اعمل مقالة في كتاب وان اسميه ق — (٤) كان سألتها ف — (٤-٥)
 بعض اخواني ... الاختصار : سقط ف ق — (٤) سيدي ل : سقط ك — (٥) ايده الله ل :
 اسعده الله ك — (٦) اسميه ف ق — ليكون ق ك — (٧) الطب الجسداني ف ق — لما قدر .. من
 عموم : فيه من عموم ق — أدام الله عزه ل : سقط ف ق ك — (٨) سائر اشغالي ف — (٨-٩)
 وبالله التوفيق الى ما يرضى ف ق — (٩) سيدي الامير ل : الامير اسعده الله ك ، سقط ف ق

* قال حميد الدين الكرماني في القول الثاني من الباب الاول من كتابه بعد ذكره مقدمة
 كتاب الطب الروحاني : هذا فص قوله ومحصوله ان ما كان تكلم عليه في اصلاح الاخلاق جعله
 كما رسم له في كتاب موجز موسوم بالطب الروحاني ليكون قريناً لكتابه المنصوري في الطب
 الجسمانيّ وعديلاً له لا فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصوري الذي جعل ما أنشأه
 من الكتاب في الطب الروحاني قريناً له وعديلاً ووجدناه مشتملاً من صنعة التأليف وحسن الترتيب
 ذكراً للاعلال على ترتيبها وتشفيها بذكر الادوية التي تداوى بها على نظام وتأليف ليس كما جعله

- وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً :
- الأول في فضل العقل ومدحه
- الثاني في قبح الهوى وردعه وجملة من رأى افلاطون الحكيم ٣
- الثالث جملة قدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها
- الرابع في تعرف الرجل عيوب نفسه
- الخامس في دفع العشق والالف وجملة من الكلام في اللذة ٦
- السادس في دفع العجب
- السابع في دفع الحسد
- الثامن في دفع المفرط الضار من الغضب ٩

(١—١٧س١٣) سقطك—(١) فصلا وم ف—(٢) —(١٧س١٣) الفصل الاول...
 الفصل الثاني الخف ق—(٣) في رذع الهوى وقمه ف ق—وجملة... الحكيم ف ق: سقط ل—
 (٤) جملة قدمت قبل ذكر ل: في ذكر ف ق — اعراض النفس ف ق — (٦) وجملة...
 اللذة ف ق: سقط ل — (٧) العجب وغيره ف ق — (٩) في دفع الغضب ف ق

قرينا له وعديلا فكان ذلك منادياً عليه وناطقاً من قلة العلم والمعرفة بما تصلق له من الكلام على الامور النفسانية ومن استمرار الخطأ عليه فيما رسم به كتابه من الطب الروحاني واشتباه الامر عليه فيما اودعه من كلامه بما تقول بياناً له: إن العديل انما يجمل عديلا لما عادله بموازنة ومشابهة يجمعانها. ولما كان ما جله عديلا للكتاب المنصوري من كتابه في الطب الروحاني غير مشابه له لا في التأليف والتبويب ولا فيما يكون طبا في التنويع والترتيب يوازنه ويناسبه كان تسميته للكتاب بالطب الروحاني خطأ كبيراً... واذا كان الخطأ مستمراً عليه فيما رسم به كتابه لخلوه مما يكون به من ذكر الامراض النفسانية والامور المزيلة لها عديلا للكتاب المنصوري الجامع لذكر الاعلال وادويتها فغير واقع ما ضمن وقوعه من الانتفاع به وشموله ولا فائدة في قراءته... فاما ما استمر عليه من الخطأ في نفس ما اودعه كتابه في ابوابه فيأتى عليه البيان باذن الله قبله، ثم يأتي بمعونة الله من ذكر ما وجب عليه ذكره ولم يذكره من اعلال النفس وادويتها وما تعالج به تنويهاً لها من دوائها ومن الامور النفسانية ما يعلم منه كيفية صناعة التأليف بعد وتصوير كيف يكون الطب الروحاني الحق الآتي به بحمد النبي والمبين له باب العلم على الوصي صلوات الله عليهما بقوة الله الطي

	التاسع	في أطراح الكذب
	العاشر	في أطراح البنخل
٣	الحادى عشر	في دفع الفضل الضار من الفكر والهم
	الثانى عشر	في صرف الغم
	الثالث عشر	في دفع الشره
٦	الرابع عشر	في دفع الانهماك في الشراب
	الخامس عشر	في دفع الاستهتار بالجماع
	السادس عشر	في دفع الولع والعبث والمذهب
٩	السابع عشر	في مقدار الاكتساب والاقتناء والإنفاق
	الثامن عشر	في دفع المجاهدة والمكادحة على طلب الرتب والمنازل الدنياية
		والفرق بين ما يرى الهوى وبين ما يرى العقل
١٢	التاسع عشر	في السيرة الفاضلة
	العشرون	في الخوف من الموت

الفصل الاول

١٥ في فضل العقل ومدحه*

أقول : إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لتنال ونبلغ به من
المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، وإنه أعظم | نعم الله
٤٥ و

(٢) أطراح : سقط ف ق — (٣) دفع : سقط ف ق — (٤) في دفع الغم ف ق —
(٦) في (دفع) السكر وعواقبه ف (ق) — (٧) في افراط الجماع ف ق — (٩) والإنفاق :
سقط ف — (١٠) دفع ... على : سقط ف ق — (١١) والفرق ... العقل : سقط ف ق —
(١٦) أقول : قال محمد بن زكريا ل — وحبانا لتنال ك — من ل : سقط ق ف ك —
(١٧) ما : سقط ل — في جوهرنا مثلنا أن يتاله وبلوغه ق ف*

* ورد هذا الفصل تباهه في كتاب الكرمانى

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فضّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُنّناها وذلّلناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها ، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسنُ ويطيبُ به عيشنا ونصلُ الى بغيتنا ومرادنا . فإنّا بالعقل أدركنا صناعة السفنُ واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحرُ دوننا ودونه ، وبه نلنا الطبَّ الذي فيه الكثير من مصلح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا ، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منّا الخفية المستورة عنّا ، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ، وبه وصلنا إلى معرفة البارئ عزّ وجلّ الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . وبالجملّة فإنّه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ، والذي به تتصوّر أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحسّ فنراها كأنّ قد أحسّناها ثمّ تتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثّلناه وتخيّلناه منها . وإذا كان هذا مقداره ومحلّه وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ، ولا وهو الزمام مزموماً ، ولا وهو المتبوع تابعاً ، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه ، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره

(١) واجداها علينا نعماً ق ف — الغير الناطق ل ، الغير ناطق ف ق — (٢) ملكناها و: سقط ق ف ك — وذلّلناها وملكناها وصرفناها ق ف — (٣) جميع : سقط ق ف — (٤) وانا ق ف — واستعملناها — (٥) ودونها ق ف — وبه نلنا الطب ك: والط ل ق ف — المصلح لأجسادنا ق ف — (٨) معرفة : سقط ك — (٩) هو من ك — ما اصلنا واصبنا ق ف — وفي الجملة ق ف — (١٠) حالنا وحال ق ف — والذي فيه ك ، وبه ق ف — (١٢) صورتها ق ف — وتخيّلناه منها : سقط ك — منها : سقط ق ف — هذا : سقط ك — ومحلّه : سقط ق ف — (١٣) وجلالته هذا ك — علينا : سقط ل — مرتبته ق ف — (١٥) بل فنرجع ق ف ، ثم نرجع ك — ونعتبرها به : سقط ق ف — عليه فيها ك — عن امضائه ل — (١٦) عند إيقافه ل

والحائد به عن سنّنه ومجّته وقصده واستقامته ، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره ، بل نروضه ونذلّه ونجمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه . فإنّا إذا فعلنا ذلك صفاً لنا غايةً صفائه وأضاء لنا غايةً^٣ إضاءته وبلغنا نهايةً قصديّ بلوغنا به ؛ وكنتا سعداء بما وهب الله لنا منه ومن علينا به^٤

(١) من : سقط ل — (٢) عواقبه في اموره ق ف — (٣) واضى لنا ق ف — (٤) نهاية قصدنا بلوغنا به ك ، غاية ما قصد بلوغنا به ق ف — بما وهب لنا ل — به علينا ق ف — لنا ومن علينا به منه ل

* قال الكرمانى في القول الثالث من الباب الأول من كتابه بعد إيراد قول الرازى بنصه : فنقول لما كان المحبو لنا من العقل الذى هو أعظم نعم الله عندنا وبه تنال من منافع ديانا وآخرتنا غاية ما لنا أن نتاله... ولولاه لكننا كالبهائم والمجانين ، الحقيق بأن يكون بما له ممدوحاً ، وبأباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً ، واليه فصل الخطايا لا يخلو في كونه « ما هو » أن يكون إما جسماً ، أو ما كان لجسماً كالأب به نحن نوع من الحيوان وهو نفسنا ، أو هو غيرنا وبه تتعلق مصالحنا ، وبطل أن يكون جسماً يبطلان كونه قادراً على حركة بذاته فضلاً عن إحاطة علم ومعرفة ، وبطل أيضاً أن يكون ما كان لجسماً كالأب يبطلان كونه في وجوده عالماً بالامور الموصوف بها العقل وخالياً من المعارف التى تعدو ما به يصحّ كونه نوعاً من الحيوان ... ثبت أنه غيرنا الذى به يتعلق كالتنا ، ولم يكن غيراً يفيد العلم ويعلم وبه وتعليمه نكون علماء وعقلاء غير من يكون نبياً مؤيداً في نفسه بأنوار الملكوت متوجّحاً بتاج العزة والجبروت حائزاً بذلك رتبة الكمال فصار عقلاً كاملاً به تنال ونبليغ منافعنا في ديانا وآخرتنا ... صح وثبت أن العقل المحبو لنا الذى هو أعظم نعم الله عندنا المستحق لأن يكون بما له ممدوحاً وبأباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً لا عقولنا يكون كونها حياة طبيعية ناقصة عن كمالها محتاجة إلى ما به تصير عقلاً كاملاً فاعلاً في غيره كالأب ... بل عقول الأنبياء لكونهم هم المؤيدون من السماء ، المصطفون من عالم النفس والاحياء ، المخصوصون منها بالكرامة ، المنوحيون في عالم النفس شرف الامامة ، المبلفون رتبة الكمال للتعليم والإكمال ، الكائنون بكاملهم كالأب لأنفسنا في كونها حيواناً إلهياً كما كانت أنفسنا كالأب لأجسامنا في كونها حيواناً طبيعياً ... وإذا كان القول على عقولنا بما هو صفة لعقول الأنبياء صلوات الله عليهم ضللاً عن الحق فقد ظهر الخطأ في قول من يرى ويستقد أن العقل المحبو لنا ... هو عقولنا ... وإذا بطلت المعارضة وثبت ما أوجبه الحكمة من كون من يقبل أنوار القدس من عالم النفس نفساً واحدة هي العقل الواجب عليه تفخيم أمره وإعلاء ذكره وقبول قوله والاعتداء بنسبته وفعله فقد ثبتت النبوة المنطوية فيما أورده صاحب الكتاب في مقاله والمحمد لله رب العالمين

الفصل الثاني

في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم*

٣ أما على أثر ذلك فإننا قائلون في الطب الروحاني الذي غاية إصلاح أخلاق النفس وموجزون غاية الإيجاز. والقصد والمبادرة إلى التعلق بالنكت والعيون والمعاني التي هي أصول جملة هذا الغرض كله. فنقول: إنا قد صدرنا وقدّمنا من ذكر | العقل والهوى ما رأينا أنه جملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ، ونحن متبعوه ه٤٥ من أصول هذا الشأن بأجلتها وأشرفها

فقول: إن أشرف الأصول وأجلتها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة ما يدعو اليه الطباع في أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك وتدرّجها إليه، فإن أول فضل الناس على البهائم هو هذا، أعنى ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الرويّة. وذلك أن البهائم غير المؤدّبة واقفة عند ما يدعوها إليه الطباع عاملة به غير ممتنعة منه ولا مروّية فيه. فإنك لا تجد بهيمة غير مؤدّبة ١٢ تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تغتذى به مع حضوره وحاجتها إليه، كما تجد الإنسان يترك ذلك ويقهر طباعه عليه لمعانٍ عقلية تدعوه إلى ذلك، بل تأتي منها ما يبعثها عليه الطباع غير ممتنعة منه ولا مختارة عليه. وهذا المقدار ونحوه من ١٥ الفضل على البهيمة في زمّ الطبع هو لأكثر الناس وإن كان ذلك تأديبا وتعلّيباً،

(٢) في رديع الهوى وقمه ف ق — وجملة ... الحكيم: سقط ل (ك) — افلاطون ف ق — (٤) والعيون ل: سقط ف ق ك — (٥) صدرنا: وصفناك — (٦) كله: سقط ف ق — (٨) وقول ف ق — ان اجل الاصول وأشرفها ف ق — (١١) الفيرل — غير مؤدّبة ف ق — تدعوا اليه ف ق — (١٤) عليه: سقط ف ق — تدعوا ف ق — (١٥) منه: سقط ك — (١٦) زم ك: ذم ل ف ق — الطبع: الهوى و (الطبع)، على هامش ك

* ورد ذكر أكثر هذا الفصل في القول الرابع من الباب الأول من كتاب الأقوال الذهبية للكرمانز

إلا أنه عام شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأ عليه ، ولا يُحتاج إلى الكلام فيه ، على أن في ذلك بين الأمم تفاضلاً كثيراً وبوناً بعيداً . وأما البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتبها في طباع الإنسان فلا يكاد يكمله إلا الرجل الفيلسوف^٣ الفاضل* . وبمقدار فضل العوام من الناس على البهائم في زمّ الطبع والملكة للهوى ينبغي أن يكون فضل هذا الرجل على العوام . ومن هاهنا نعلم أن من أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته . ولأن بين الناس في طباعهم اختلافاً كثيراً وبوناً بعيداً صار يسهل أو يعسر على البعض دون البعض منهم اكتساب بعض الفضائل دون بعض وإطراح بعض الرذائل دون بعض . وأنا مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة — أعني قمع الهوى ومخالفته — إذ كانت أجلّ هذه الفضائل وأشرفها وكان محلّها من جملة هذا الغرض كله محلّ الاسطقس التالي للمبدأ

١٢
وأقول: إن الهوى والطباع | يدعوان أبدأ إلى اتباع اللذات الحاضرة وإيثارها
من غير فكر ولا رويّة في عاقبة ويحثّان عليه ويعجلان إليه ، وإن كان جالباً

(٢) بين الامم في ذلك ل — (٤) من الناس : سقط ف ق — ذم ل ف ق — (٥) يعلم ك — (٦) في هذه الزينة ف ق — شديداً : سقط ف ق — (٧) ومجادلته : سقط ف ق ، ومجادلته ك على الهامش — ومخالفته : سقط ك — في طبائعهم ل — (٩) بعض هذه الفضائل ل — (١١) جملة : سقط ف ق — (١٢) الثاني للبدء ك ، التالي للمبتدأ ف ق — (١٣) ابدأ : سقط ل — (١٤) عليه : سقط ف ق ك

* قال الكرماني في انتهاء القول الرابع من الباب الأول لكتابه : فتقول إن الفيلسوف الذي ذكره وعلق قمع هواه بناته هو من البشر ، والبشر فن نفس وجسم ... فن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة المرهون وجودها بالباعث من خارجها والمؤاخذ لها ، أم كيف يتبها لنفسه أن تسمع هواها بناتها وهي خالية مما يكون انبعاثها عنه فيه ، وهل قوله ذلك إلا قول صادر عن غير بيان . ولا بعد الحق إلا الضلال ، ولا بعد الصدق إلا الكذب والمحال

للألم من بعد ومانعاً من اللذة ما هو أضعافٌ لما تقدم منها . وذلك أنهما لا يريان
إلا حالتهما في الذي هما فيه لا غير ، وليس بهما إلا أطراح الألم المؤذى عنهما
٣ وقتسهما ذلك ، كما يثار الطفل الرمد حكَّ عينه وأكلَ التمر واللعبَ في الشمس .
ومن أجل ذلك يحقُّ على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يُطلقهما إلا بعد
الثبُت والنظر فيما يُعقبانه ويمثَل ذلك ويزنه ثم يتبع الأراجح لتلاَّ يألم من
٦ حيث ظنَّ أنه يلتذ ويخسر من حيث ظنَّ أنه يربح . فإن دخلت عليه من هذا
التثليل والموازنة شبهة لم يُطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها . وذلك أنه
لا يأمن أن يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلاسه واحتمال مؤوته
٩ أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أضعافاً مضاعفةً ، فالحزم إذاً في منعها .
وإن تكلفت عندة المؤوتان أقام أيضاً على ردعها ، وذلك أن المرارة المتجرعة
أهون وأيسر من المنتظرة التي لا بدَّ من تجرُّعها على الأمر الأكثر . وليس
١٢ يكتفى بهذا فقط بل قد ينبغى أن يجمع هواه في كثير من الأحوال - وإن لم ير
لذلك عاقبةً مكروهةً - ليرن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك
عليها عند العواقب الرديئة أسهل ، ولتلا تتمكّن الشهوات منه وتتسلط عليه . فإن
١٥ لها من التمكن في نفس الطبيعة والجبلة ما لا يحتاج أن يزداد فضل تمكن بالعادة أيضاً
فيصير بحال لا يمكن مقاومتها بتة * . وينبغي أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين
لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذونها ولا يستطيعون مع ذلك

(٢) في وقتها الذي هما فيه ك - (٣) وقتسهما ذلك: سقط ف ق - الرمد: سقط ف ق -
لحك عينيه ك ، يحك عينه الرمد ف ق - التمر ف ق - (٦) يظن ف ق ك (مرتين) -
ولا يخسر ك - (٨) من أن يكون ف - (١٠) تكلفت ف ق - (١١) في الأمر ل -
(١٢) قد: سقط ك - أحواله ل - (١٤) عند ما يرى له فيها من العواقب الرديئة ف ق -
(١٥) أن يرى فضل ف ق - (١٦) البتة ك - المدمنين عليها التمكنين فيها ف ق -
(١٧) يصيرون فيها ف ق

* انتهت إلى هنا رواية الكرمانى ويوجد في إثرها ما على : هذا فس قوله ، وما يبدو

تركها . فإنّ المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمر والسماع — على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرماً في الطباع — لا يلتذونها التذاذ غير المدمنين لها لأنها تصير * عندهم بمنزلة حالة كل ذي حالة عنده ، أعنى المألوفة المعتادة ، ولا يتنبأ^٣ لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشيء الاضطراري في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وتبرّف^٤ . | ويدخل عليهم من أجلها التقصير في دينهم^٥ وديانهم حتى يضطروا إلى استعمال صنوف الحيل واكتساب الأموال بالتغيير^٦ بالنفس وطرحها في المهالك ، فإذا هم قد شقوا * من حيث قدروا السعادة واغتموا من حيث قدروا الفرح وألما من حيث قدروا اللذة . وما أشبههم في هذا الموضع بالحاطب على نفسه الساعي في هلاكها ، كالحیوان المخدوعة بما يُنصب لها في^٧ مصايدها ، حتى إذا حصلت في المصيد لم تنل ما خُدعت به ولا أطاقت التخلص مما وقعت فيه . وهذا المقدار من قمع الشهوات مُقنع ، وهو أن يُطلق

(١) على غشيان ف ق — على انهما ف — (٥) وشرف ف — القس في دينهم ل —

(٩) كالحیوان ك : كالحیوانات ل ف

ما يكون صحيحاً وحسناً من قول لولا نداؤه بيطان كون ما أوجبه من الطب طباً وباستمرار الخطأ في تعليق قمع الهوى بالنفس وإيجاب اكتفائها فيه اكتساباً للفضيلة بذاتها ... إنه لا كانت النفس قد جعلت لجسمها كمالاً به يكون نوعاً من الحيوان وكان كونها في وجودها لجسمها كمالاً لأن تكون في فعلها دائرة عليه كأخواتها من أنواع الحيوان حفظاً له وقياماً بمصلحته ... كان الامتناع منها أن تفعل ما يضاد هواها ويوجب اختيارها قائماً ويطان وجود فعل منها لا تهواه ثابتاً ... فتعلق قمع النفس هواها بذاتها المنتنع كونه منها إلا يباعث من خارجها ترغيباً وترهيباً خطأ كبير وضلال بعيد . وإذا كان قوله في الطب الروحاني باطلاً والخطأ في تعليق قمع الهوى بالنفس مستمراً جارياً فكلامه الذي أورده ليس بطب ولا كتابه بمرتع للنفس ولا بأب ، وله قلنا إنه في الطب الجسائي كغصين مائس خضروفي طبه الروحاني بكلمة خائس قدره — وأما بقية فصل الكتاب الى س ٢٤ س ٣ (« وهذا يراه ») فقد لحصه الكرمانى دون إيراد بصبه ،

* سقطت هنا ورقة من نسخة ق وتسنّف روايتها ص ٢٤ س ١٤ (« والنكح »)

* سقطت هنا عدة ورقات في نسخة ف ولا تسنّف روايتها إلا في الفصل السابع من الكتاب

منها ما علم أن عاقبته لا تجلب ألماً ولا ضرراً دنيائياً موازياً للذة المصابة منها
 فضلاً عما تجلب مما يؤف في ويرجع على اللذة التي أصيبت في صدرها . وهذا
 ٣ يراه ويقول به ويوجب حمل النفس عليه من كان من الفلاسفة لا يرى أن
 للنفس وجوداً بذاتها ، ويرى أنها تفسد بفساد الجسم الذي هي فيه . فأما من يرى
 أن للنفس أنيةً وذاتاً ما قائمة بنفسها وأنها تستعمل الجسم الذي لها بمنزلة
 ٦ الأداة والآلة وأنها لا تفسد بفساده فيرتقون من زم الطبايع ومجاهدة الهوى
 ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيراً جداً ، ويرذلون ويستنقصون المتقادين له
 والمائلين معه تنقّصاً شديداً ويحتلونهم محلّ البهائم ، ويرون أن لهم — في اتباع
 ١ الهوى وإيثاره والميل مع اللذات والحب لها والأسف على ما فات منها وإيلام
 الحيوان لبلوغها ونيلها — عواقب سوء بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها
 ألمها وأسفها وحسرتها . وقد يستدلّ هؤلاء من نفس هيئة الإنسان على
 ١٢ أنه لم يتهيأ للشغل باللذات والشهوات بل لاستعمال الفكر والروية من تقصيره
 في ذلك عن الحيوان غير الناطق . وذلك أن البهيمة الواحدة تُصيب من لذة
 المأكّل * والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس . فأما حالها
 ١٥ في سقوط الهم والفكر عنها وهناءة عيشها وطيبها بذلك فحالة لا يصيب الإنسان
 ولا يقدر على مثلها بتّة ، وذلك أنها من هذا المعنى في الغاية والنهاية . فإنا نرى البهيمة

(٢) مما ، صحنا : ما ل — (٥) للنفس ك : النفس ل — وذواتا قائمة ك — (٦) ذم ل —
 (٧) ومغالبته ك — من ذلك ك — (٩) مع ك : ال ل — ما : سقط ل — (١٠) الجسد
 ك — تكثّر ل — (١١) وحسراتها ك — (١٢) للشغل بالشهوات ك — من ك : في ل —
 (١٣) الفيرل — (١٤) عدد : سقط ك — (١٥) السقوط للهمق — وطيبه ل ، وطيبته ق —
 بذلك : سقط ق — لا يصيبها ل — (١٦) البتة ك ، سقط ق — في هذا ل

* من هنا تستأف رواية ك

* من هنا استأفقت رواية ق بعد سقط ورقة من النسخة

- ٤٧ و قد حضر وقت ذبحها وهي منهكة مقبلة على ما كلفها ومشربها . | قالوا : فلو كانت إصابة الشهوات والميلُ مع دواعي الطباع هو الأفضل لم يكن يُبْحَسُه الإنسان ويُعطاه ما هو أحسّ منه من الحيوان . وفي بحس الإنسان وهو أفضل الحيوان ٣ المائت حظه من هذه الأشياء وتوقُّرِ الحظّ له من الروية والفكر ما يُعلم منه أن الأفضل له استعمال النطق وتزكيته لا الاستعباد والانتقياد لدواعي الطباع قالوا : ولئن كان الفضل في إصابة اللذات والشهوات ليكون من له الطباع ٦ المتهيئ لذلك أفضل ممن ليس له ذلك ، فإن كان كذلك فالثيران والحير أفضل من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن الباري عزّ وجلّ إذ ليس بندي لذّة ولا شهوة . قالوا : ولعلّ بعض الناس ممن لا رياضة له ولا يروى ٩ ولا يفكر في أمثال هذه المعاني لا يُسلم لنا أن البهائم تصيب من اللذة أكثر مما يصيبه الناس . ويحتجّ علينا بملك ما ظفر بعدو منازع ثم جلس من وقته ذلك لتبو واحتشد في إظهار جميع زيتته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن ١٢ الناس بلوغه ، فيقول أين التذاذ البهيمة من التذاذ هذا وهل له عنده مقدار وله إليه نسبة ؟ فليعلم قائل هذا أن كمال اللذة ونقصانها ليس يكون بالإضافة من بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها . فإن من لا يصلح حاله إلا ١٥ ألف دينار إن أُعطِيَ منها تسع مائة وتسعة وتسعين ديناراً لم يتم له صلاح حاله تلك . ومن كان يصلح حاله الدينار الواحد يتم له صلاح حاله بإصابة ذلك

(١) قالوا : سقط ق — (٣) ويعطى ق — من هو ل — ما هو أفضل من الحيوان ق —
 (٤) له ك : منه ل ، سقط ق — وبركسه ك ق — (٥) لا استعمال الاقياد ك — (٦) كانت
 الفضيلة ك — (٧) التهيئة ل — وان ك — (٨) من الناس : سقط ق — إذ كان ليس
 ك — قالوا : سقط ق — (٩) ولم يرو ولم ك — (١١) بملك ظفر بامر من منازع ق —
 (١٢) وهيئة ل — (١٤) او له اليه ق ، واليه ل — باضافة ك — (١٥) لم يصلح ل —
 (١٦) صلاح حالته تلك ك — (١٧) يصلح حالته ك — تم حالته وصلاحها ق

- ٠ الدينار الواحد، على أن الأول قد أُعطيَ أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حالته .
- ٣ والبهيمة إذا تَوَقَّرَ عليها ما يدعوها إليه الطباع كمل وتمّ التذاذها بذلك ، ولا يضرّها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يخطر لها ببال بته . على أن للبهيمة فضل اللذة أبدأ على كل حال . وذلك أنه ليس أحد من الناس يقدر أن يبلغ كل أمانيه وشهواته ، لأنّ نفسه لَمَّا كانت نفساً مفكرةً مروّيةً متصوّرةً للغائب عنه وكان في طباعها أن لا تكون لذي حال حالة إلا وتكون حالتها هي الأفضل ، لا تنلّو
- ٦ في حالة من الأحوال من التشوّق والتطلّع إلى ما لم تحوّه والخوف | والإشفاق على ما قد حوته ، فلا تزال لذلك في نقص من لذتها وشهوتها . فإنّ إنساناً لو ملك
- ١ نصف الأرض لنازعته نفسه إلى ما بقي منها وأشفتت وخافت من تفلّت ما حصل له منها ، ولو ملك الأرض بأسرها لتمتّنى دوام الصحة والخلود وتطلعت نفسه إلى علم خبر جميع ما في السموات والأرضين . ولقد بلغني عن
- ١٢ بعض الملوك الكبار الأنفس أنه ذُكِرَ عنده ذات يوم الجنة وعظيم ما فيها من النعيم مع الخلود ، فقال أما أنا فأبغى أتغنص هذا النعيم وأستمره إذا فكرت بأنّي منزل فيها منزلة المُفضّل عليه المُحسن إليه . فتمّ التذاذ هذا واعتباطه
- ١٥ بما هو فيه ، وهل المقتنط عند نفسه إلاّ البهائم ومن جرى مجراها ؟ كما قال الشاعر
- وهل ينعمن إلاّ سعيد مخمّد قليل الموم ما يبيت بأوجال
- وهذه العصابة من المتفلسفة تترقّى من زمّ الهوى ومخالفته بل من إهانتها

(٢) تدعوها ل — (٣) إذ كانت ك — البتة ق ، سقط ك — (٤) أبدا : سقط ل —
 (٥) عنها ق — (٦) حال حال بته ل — (٧) التطلع والتشوق على ق — وخوف
 وإشفاق ك (ق) — (٨) كذلك ق ، كذلك لذلك ك — لذاتها وشهواتها ق — (٩) نصف
 الدنيا ق — (١١) وتطلعت : ونازعته ل — خبر : سقط ق — في الأرض والسماء ق —
 (١٢) ذكرت له وعنده ق — (١٣) أبيض ل — (١٤) الاقناذ لها والاعتباط
 لها هو فيه ق — (١٥-١٦) كما ... باوجال : سقط ق — (١٧) ذم ل ق

- وإماتته إلى أمر عظيم جداً ، حتى إنها لا تنال من الماء كل والمشرب إلا قوتاً وبلغةً
ولا تقتنى مالاً ولا عقاراً ولا داراً . وربما أقدم الموعّل منهم في هذا الرأي على
اعتزال الناس والتخليّ منهم ولزوم المواضع الغامرة . وبهذا ونحوه يحتجّون ^٣
لصحة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهدة . فأما ما يحتجّون به له من أحوال
النفس بعد مفارقتها للبدن فإنّ الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه
وفي طوله وفي عرضه . أمّا في شرفه فإنه يُبحث فيه عن النفس ما هي ولمّ هي ^٦
مع الجسم ولمّ تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقتها ، وأمّا في طوله فلأنّ كل
واحد من هذه البحوث يحتاج في تعبيره وحكايته إلى أضعاف أضعاف ما في هذا
الكتاب من الكلام ، وأمّا في عرضه فلأنّ قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال ^١
النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر
إصلاح الأخلاق . ولا بأس أن نحكى منه جملة وجيزة من غير أن تلبس فيه
باحتراج لهم أو عليهم ، ونقصد منه خاصّةً للمعاني التي نظنّ أنها تُعين على بلوغ ^{١٢}
غرض كتابنا هذا وتقوى عليه

ف نقول : إن فلاتن شيخ الفلاسفه وعظيمها يرى أنّ في الإنسان | ثلاث ^{٤٨} و
أنفس يسمّى إحداها النفس الناطقة والإلهية والأخرى يسمّيها النفس ^{١٥}
الغضبيّة والحيوانيّة والأخرى يسمّيها النفس النباتيّة والناميّة
والشهوانيّة * . ويرى أنّ النفسين الحيوانيّة والنباتيّة إنّما كوتتا من أجل

(١) والمفارب ك — (٢) ولا دارا : سقط ك — (٣) الاعتزال من ق — الغامرة
من الارض ك — وبلزوم هذا ونحوه ق — (٤) في الاشياء ق — له : سقط ك —
(٦) وطوله وعرضه ق — (٧) مفارقتها ك ، الفارقة ق — (٨) أضعاف : سقط ق —
(٩) إصلاح ك ق — (١٠) يمرض منه ل ، تقدم منه ك — بإسترسال الكلام ق —
(١١) تلبس ل — (١٢) منها ق ، فيها ك — بلوغ : سقط ل — (١٤) افلاطون ك —
المثلسفة ك ، الفلسفة ق — (١٧) أنّ النفس ك ق — النباتيّة والغضبيّة ل

* قال الكرمانى في القول الخامس من الباب الأول عند قدّمه لكلام الرازى : وإذا كان

النفس الناطقة . أمّا النباتيّة فلتغذو الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة
آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر باق غير متحلّل بل من جوهر سيّال
متحلل ، وكان كل متحلل لا يبقى إلّا بأن يخلف فيه بدلاً مما تحلّل منه .
فأمّا الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانية ومنعها من
أن تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذي إذا استعملته
كمكلاً كان في ذلك تخلّصها من الجسم المشتبكة به . وليس لها تين النفسين — أعني
النباتيّة والغضبيّة — عنده جوهر خاصّ يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة ،
بل إحداها وهي الغضبيّة هي جملة مزاج القلب والأخرى وهي الشهوانية هي
جملة مزاج الكبد . وأمّا جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أول آلة وأداة تستعملها
النفس الناطقة . والاعتداء والنموّ والنشوء للإنسان من الكبد ، والحرارة وحركة
النض من القلب . وأمّا الحسّ والحركة الإراديّة والتخيّل والفكر والذكر
فمن الدماغ ، لا على أنّ ذلك من خاصيّته ومزاجه بل من الجوهر الحالّ فيه المستعمل

(١) البدن ك — (٢) أداة وآلة ك — غير متحلل : سقط ك — (٣) بدل ل —
(٤) فأما النفس الغضبية ق — (٦) من الجسد ق — (٩) وأداة : سقط ك ق — (١١) والارادة
ق — (١٢) ذلك له ومن خاصته ق

كذلك فليس (أى كلامه في هذا الفصل) بطب ولا ما أورده حكاية عن قول افلاطون إن
للإنسان أفساً ثلاثاً ناطقة وغضبية ونامية الكائن سقيماً وخطأً من الآراء والأقوال بكون النامية
الشهوانية والغضبية الحيوانية والناطقية الالهية أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد ، قياماً بما له جعل
كلاماً للشخص يستحق بكل فعل منها اسماً ، فإذا فعل بالآلات التغذية وتمويض البدن عما يتحلل
منه قيل إنه النامية ، وإذا فعل بالآلات الاحساس طلباً للملاذ والغلبة والفهر وحفظاً للشخص قيل إنه
الحسية ، وإذا فعل بالآلات التصور طلباً للعلوم وفضيلة الذات قيل إنه الناطقة ، كالتجار الذي تصدر
عنه أفعال بالآلة ويقال إذا تقب بالتقّب إنه ناقب وإذا نصر بالمنشار إنه ناشر وإذا نجر بالجادوم إنه
نجار وهو واحد وتبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة ، وكالريان في السفينة الذي يأمر برفع
الشرائح وحطه وإرساء الانجر وجديه ونزف الماء من الجمّة وقذفه والنوص في الماء لسدّ متفذه إلى
السفينة وإصلاحه ، وتبطل منه هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البر وهو واحد

- له على طريق استعمال آلة وأداة، إلا أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل. ويرى أن يجتهد الإنسان بالطب الجسداني وهو الطب المعروف، والطب الروحاني وهو الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصّر عما أريد بها ولئلا تتجاوزها. والتقصير في فعل النفس النباتية أن لا تغذو ولا تُشْمى ولا تُنشئ بالكيفية والكيفية المحتاجة إليها جملةً الجسد. وإفراطها أن تمتدّى ذلك وتجاوزها حتى يخصب الجسد فوق ما يحتاج إليه ويفرق في اللذات والشهوات. وتقصير فعل النفس الغضبية أن لا يكون عندها من الحية والألفة والنجفة ما يمكنها أن تزمّ وتقرّ النفس الشهوانية في حال اشتهاها حتى تحول دونها ودون شهواتها، وإفراطه أن يكثر فيها الكبر وحبّ الغلبة حتى تروم قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها همّ إلا الاستعلاء والغلبة كالحالة التي كان عليها الإسكندر الملك. وتقصير فعل النفس الناطقة أن لا يحظر بياها استغراب هذا العالم واستكباره والفكر فيه والتعجب منه والتطلع والتشوق إلى معرفة جميع ما فيه وخاصة علم جسدها الذي هي فيه وهيئته وعاقبته بعد موته، فإن من لم يستكبر ويستغرب هذا العالم ولم يتعجب من هيئته ولم تطلع نفسه إلى معرفة جميع ما فيه ولم يهتم ويعنّ بتعرّف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فنصيبه من النطق نصيب البهائم لا بل الحفّاش والحيتان والحُشار التي لا تتفكر ولا تذكر البتة. وإفراطه أن يميل به ويستحوذ عليه الفكر في هذه الأشياء ونحوها حتى لا يمكن النفس الشهوانية أن تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم

(٢) في الطب ق — وبالطب ل — (٤) عن فعل ل — (٥) تنفأ ك ق — (٧) والائف ل — (٨) تدم ل — وتقر وتقرق — (٩) بينها وبين ل — ودون إزادتها وشهوتها ق — وإفراطها ك — (١٣) على علم ق — (١٤) لم يكن يستكبر ق — تطلع ك ق — (١٦) ثم لا بل ك — لا بل ... الحفّاش : سقط ق — الحفّاش والحُشار والمهج ك — (١٧) بنة ق — (١٨) وما يصلح به الجسد ك

وغيره مقداراً ما تحتاج إليه في بقاء مزاج الدماغ على حالة الصحة ، لكن يبحث ويتطلع ويجهد غاية الجهد ويقدر بلوغ هذه المعاني والوصول إليها في زمان أقصر من الزمان الذي لا يمكن بلوغها إلا فيه ، فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع في الوسواس السوداوى والمالئخوليا ويفوته ما طلب من حيث قدر سرعة الظفر به . ويرى أن المدة التي جعلت لبقاء هذا الجسد المتحلل الفاسد بالحال التي يمكن النفس الناطقة استعمالها فيما تحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقتها — وهى المدة التي منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم ويذبل — مدةً يفى فيها كل أحد ، ولو كان أبلد الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والنظر البتة ، بالتطلع على المعاني التي ذكرنا أنها تخص النفس الناطقة وبأن يرذل هذا الجسد والعالم الجسداني البتة ويشنأه ويغضه ، ويعلم أن النفس الحساسة ما دامت | متعلقة بشيء منه لم تزل في أحوال مؤذية مؤلمة من أجل تداول الكون والفساد إياه ، ولا يكره بل يشفق إلى مفارقتها والتخلص منه . ويرى أنه متى كانت مفارقة النفس الحساسة للجسد الذي هي فيه وقد اكتسبت هذه المعاني واعتقدتها صارت في عالمها ولم تشتق إلى التعلق بشيء من الجسم بعد ذلك البتة ، وبقيت بذاتها حيةً ناطقةً غير مائتة ولا آلة مغتبطة بموضعها ومكانها . أما الحيوية والنطق فلها من ذاتها ، وأما بعدها عن الألم فليُبعدها عن الكون والفساد ، وأما اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلصها من مخالطة الجسم والكون في العالم الجسداني . وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهى لم تكتسب هذه المعاني ولم تعرف العالم الجسداني حقاً معرفته بل كانت تشتاق

(١) على حالته الصحيحة ك — (٢) غاية الاجتهاد ل — (٤) والمالئخوليا ك ق — (٥) قد جعلت لهذا ق — (٧) حين : سقط ك — (٨) إلى المعاني ق — (٩) البتة : سقط ل — (١١) ايها ق — (١٣) هذا المعنى واعتقدته ق — وصارت ك ، غصبت وصارت ق — لم تشتق ق — (١٤) الجسد ق — بقيت ك — (١٥) عن : من ق (١٦) من الكون ق — فاكتبته من مخالطة ل

إليه وتحرص على الكون فيه لم تبرح مكانها ولم تزل متعلقة بشيء منه ، ولم تزل — لتداول الكون والفساد للجسد الذي هي فيه — في آلام متصلة مترادفة وهموم جمّة مؤذية * . فهذه جملة من رأى فلاطن ومن قبله سقراط المتخلى المتأله . وبعد^٣ فما من رأى دينائى قط إلا ويوجب شيئاً من زم الهوى والشهوات ولا يُطلق إهمالها وإمراجها ، فزمّ الهوى وردعه واجب في كل رأى وعند كل عاقل وفي كل دين . فليلاحظ العاقل هذه المعاني بعين عقله ويجعلها من همه وباله . وإن هو لم^٦ يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرتب والمنازل في هذا الباب فلا أقل من أن يتعلق ولو بأخص المنازل منه ، وهو رأى من رأى زمّ الهوى بمقدار ما لا يجلب

(١) مكانه ك — (٢) وفي هموم ق — (٣) افلاطن ق ، افلاطون ك — المتخلى عن الدنيا ك — (٤) من : سقط ك — من راء رأياً لإلال . - شيئاً من : سقط ل — (٥) في كل رأى ودين ك — (٦) فينبغى للعاقل أن يلاحظ ك ق — (٨) ولو : سقط ق — يرى ك

* قال الكرماني في القول الخامس من الباب الأول عند قدده لكلام الرازي : وأما القول لإيجابا لمكث النفس بعد مفارقة الشخص وتعلقها بشخص آخر فنقول : إن الأمر في تعلقها بجسم آخر لا يخلو إما أن يكون من تلقاء ذاتها او من تلقاء غير يقهرها على التعلق . فان كان تعلقها من تلقاء ذاتها فيمتنع ويبطل من وجهين أحدهما من قبل الجسم الذي تتعلق به وتتحول إليه بعد مفارقتها ما كانت فيه ، بكون كل جسم إن كان ركناً من الأركان الأربعة التي هي مواد المواليد الثلاثة مستغنية مادته بصورتها الفاعلة بها التي بها هو ركن عن صورة أخرى ، وإن كان نباتاً كذلك مستغنية مادته بما لها من الصورة الفاعلة بها من النامية التي بها هو نبات عن غيرها ، وإن كان معدناً او حيواناً كذلك الحال في مادة كل منهما مشغولة بصورتها الفاعلة فيها التي بها هي معدن وحيوان وامتناع وجود مادة خالية من صورة فاعلة بها فتكون صورة لها في تعلقها بها وإن كان تعلقها من تلقاء غير قاهر لها على التعلق والتحول فمتنع باطل كذلك فلا يخلو القاهر أن يكون إما حكيماً أو غير حكيم ، وإن كان غير حكيم فيكون النقل منه لاصلاح واستصلاح من الأفعال التي توجبها الحكمة وتمتضيها يبطل أن يكون غير حكيم فكونه حكيماً ثابت . وإذا كان حكيماً فنقله إياها إما لسلبها رذيلة أو لكسبها فضيلة ، ويبطل الوجهان بامتناع الأمر فيهما واستحالة من قبيلهما إذا كان نقلها الى أجسام البهائم والوحوش لو كان ممكناً فقد ثبت أن النفس بعد مفارقتها جسماً باقية على حال ما اكتسبتها بأفعالها بحسب هواها أو تقواها من غير اتصال بحثة أخرى ، وخيرها وشرها بمقدار أعمالها وأفعالها على ما عليه اعتقاد الديانين التابعين للأنبياء عليهم السلام

ضرراً عاجلاً دنيائياً . فإنه وإن تجرّع في صدور أموره من زَمّ الهوى وقعه
 مرارةً وبشاعةً فستعقبه أردافها حلاوةً ولذاذةً يغتبط بها ويعظم سروره
 ٣ وارتياحه عندها ، مع أن المؤونة في احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات ستخفّ
 عليه بالاعتیاد ولا سيّما إذا كان ذلك على تدريج بأن يعود نفسه ويأخذها أولاً
 بمنع اليسير من الشهوات وترك بعض ما تهوى لِمَا يوجب العقل والرأى ، ثم
 ٦ يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارناً للخلق والعادة وتذلّ نفسه
 ٤٩٩ظ الشهوانية وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة . ثم يزداد | ذلك ويتأكد عند سروره
 بالمواقب العائدة عليه من زَمّ هواه وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما
 ١ ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله *

الفصل الثالث

جملة قُدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها *

١٢ أما وقد وطأنا لما يأتي بعدُ من كلامنا أسّه وذكرنا أعظم الأصول في ذلك
 بما فيه غنى وعليه معونة فإننا ذا كرون من عوارض النفس الرديّة والتلطف
 لإصلاحها ما يكون قياساً ومثالاً لِمَا لم نذكره منها . وتحرّى الإيجاز والاختصار

(١) صدور أمره كـ ، صدر أموره قـ — ومنعه كـ — (٤) عنده قـ — (٨) من ذم
 الهوا قـ — (١١) اعراض النفس قـ — (١٢) انا قد وطأنا كـ — (١٣) مما فيه : سقط
 ل قـ — من ذكر عوارض كـ — (١٤ - ص ٣٣ ، ١) لم ... فيها : سقط قـ — الاختصار كـ

* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول من كتابه بعد إيرادہ للفصل الثانى من
 كتاب الرازى : هذا فص قوله وهو من الحسن فى معانيه ، والجودة فى مبانيه ، على أمر قوم ،
 وصراط فى العظة والتنبيه مستقيم ، لكنه مع كونه كذلك مما يكون طباً ذو امتناع ، والفرض
 فى الكتاب معدول به عنه لا يفع به انتفاع الخ . (تتلو فى أثناء تقد الكرمانى الفصول المذكورة
 فى ص ٢٧ و ٣١)

* ورد هذا الفصل بتمامه فى اجزاء القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ما أمكن في الكلام فيها ، إذ قدمنا السبب الأعظم والعلّة الكبرى التي منها نستقى وعليها نبني جميع وجوه التلطف لإصلاح خُلق ما ردى . حتى إنه لو لم يُفرد ولا واحدٌ منها بكلامٍ يخصه بل أُغفلَ ولم يُذكر بتّه لكان في التحفظ^٢ والتمسك بالأصل الأوّل غنى وكفاية لإصلاحها ، وذلك أن جُلّها بما يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات ، وفي زمّ هذين وحفظهما ما يمنع التمسك والتخلق بهما . إلاّ أنا على كل حال ذاكرون من ذلك ما نرى أن ذكره أوجب والأزم^٦ وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا ، وبالله نستعين

الفصل الرابع

١ في تعرّف الرجل عيوب نفسه*

من أجل أن كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محبةً منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله ، وأن ينظر بعين العقل* الخالصة المحضّة إلى خلّاقه وسيرته — لا يكاد يستبين ما فيه من المعاييب والضرائب الذميمة ، ومتى لم يستبين ذلك فيعرفه لم يفلح عنه إذ ليس يشعُر به فضلاً عن أن يستقبّحه^٨ ويعمل في الإقلاع

(١) إذ قد قدمت ق — (٢) التلطف بخلق ق — (٥) ذم ل ق — التخلق والتمسك ل — (٦) كل : سقط ل ق — (٧) وبالله التوفيق وإياه تسأل السداد والصواب ك — (١٠) من أجل : سقط ك — منع : سقط ل — منه : سقط ل — (١١) وسيره ك — (١٢) وأنه لا يكاد يتبين ك — وأنه متى لم يتبين ذلك ولم يعرفه ك — (١٣) يشعُر به ك : يستعربه ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى «عاقل» ص ٣٤ س ١) في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى . أما باقى الفصل فقد أوردته الكرمانى ملخصاً فحسب

* سقطت هاهنا بعض صفحات (إلى ص ٣٨ س ٤) من نسخة ق

× قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأول لكتابه : وقوله « وينظر بين العقل ... فضلاً عن أن يستقبّحه » فنادر عليه باختلال مسالك نحلته . فمن المعلوم أن النفس إذ كانت مقبلة على الأفعال التي تهوّاها وتستحسنها فمن أين لها أن تنظر بين العقل الخالصة المحضّة التي

عنه—فينبغي أن يُسند الرجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ، ويسأله ويضرع إليه ويؤكد عليه أن يُخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايب ، ويُعلمه أن ذلك أحب الأشياء إليه وأوقعها عنده ، وأن المنّة عليه منه تعظم في ذلك والشكر يكثر ، ويسأله أن لا يستحييه في ذلك ولا يجامله ، ويُعلمه أنه متى تساهل وضجع في شيء منه فقد أساء إليه وغشته واستوجب منه اللاتمة عليه * .
 فإذا أخذ | الرجل للمشرف يُخبره ويُعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يُظهر له اغتنامه ولا استخزاه ، بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوقاً إلى ما لم يستمع منه .
 فإن رآه في حال ما قد كتمه شيئاً استحياءً منه أو قصر في العبارة عن تقييح ذلك أو حسنها لانه على ذلك وأظهر له اغتنامه به ، وأعلمه أنه لا يجب ذلك منه ولا يريد إلاّ التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه . فإن وجده في حال أخرى قد زاد

(١) وأنه ينبغي ك — الرجل : سقطك — في هذا : سقطك — (٧) استخزاء ، صحنا : الجزاء ل

لو كانت لها لكنت لا تتبع هواها ، وهل ذلك إلاّ كلام صادر عن غير بيان . وقوله « إنه ينبغي أن يسند أمره إلى رجل عاقل يعرفه ما فيه من المعايب والنمائم ويلتزم له المنّة على ذلك » قول موجب ما أوجبناه من حاجة النفس إلى المعلم المسدد المؤاخذ بمخالفات التعليم الذي أنكر أولاً أن يكون في عالم النفس من جهة الله تعالى من يعلم ويعرف ، ويفرّ به الآن بقوله . وإذا كان الأمر على ما أوجبناه فلا فائدة فيما كتب

* قال الكرمانى : والنسب ذكره في هذا الفصل ليس يتطرق بطب ولا ما أوجبه باستناد المرء أمره في معرفة معايبه ومذامه إلى غير يعرفه إياها من حصول العلم بكاف في برآئذات منها ، مع كونه غير فاعل إلا ما يزداد به عيباً ، كالمليل المزمن المستسقى الذي لا يطلب إلاّ الأكل الذي يزداد به علة . وما ينفع هنا المليل قول طبيب له اعلم أن هذه علة خبيثة صعبة مزمنة غير مفارقة إلاّ بالناء والحمية من غير أن يحفظه من خارج ولا يكله إلى نفسه ويمتنع عن الأكل ويلزمه شربة الأدوية المكروهة إليه أن يصبرها ويعزم عليه أن يقتصر عليها . وإذا كان ذلك كذلك فلا فائدة في تعريف معرف غير معايبه وهي التي يهواها ويستحسنها ويميل إليها

- وأسرف في تقييح شيء رآه منه وتهجينه لم يفضبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له
بشراً وسروراً بما رآه منه . وينبغي أن يجدد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد
حال . فإن الأخلاق والضرائب الرديئة قد تحدث بعد أن لم تكن . وينبغي ٣
أن يستخبر ويتحسس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبما ذا يمدحونه
وبما ذا يعيبونه ، فإن الرجل إذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكذب يخفى عليه
شيء من عيوبه وإن قلّ وخفى . فإن اتفق له ووقع عدوٌّ ومنازعٌ محبٌ لإظهار ٦
مساويه ومعايبه لم يستدرك من قبله معرفة عيوبه ، بل اضطرَّ وألجى إلى الإقلاع
عنها ، إن كان تمن لنفسه عند نفسه مقدار و تمن يحب أن يكون خيراً فاضلاً . وقد
كتب في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه « في أن الأختيار ينتفعون بأعدائهم » ،
فذكر فيه منافع صارت إليه من أجل عدوِّ كان له . وكتب أيضاً « في تعرف الرجل
عيوب نفسه » مقالةً قد ذكرنا نحن جوامعها وجملتها هنا . وفيما ذكرنا من هذا
الباب كفاية و بلاغ ، ومن استعمله لم يزل كالقديح مقوماً مثقفاً ١٢

الفصل الخامس

في المشق والإلف وجملة الكلام في اللذة*

- ١٥ أما الرجال المذكورون الكبار الهمم والآنفس فإنهم يبعدون من هذه
البلية من نفس طبائعهم وغرائزهم . وذلك أنه لا شيء أشدَّ على أمثال هؤلاء من

(٤) ويتجسس ل — (٦) ووقع ، صححنا : او وقع ل — (١٤) وجملة الكلام في اللذة:
سقط ك — (١٥) يبيدون من ك

* ورد ابتداء هذا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرماني ، وقال
الكرماني رداً على كلام الرازي : وقوله في الفصل الخامس في المشق وكيفية اللذة والإلف وأنه
يجب الاحتراس منه بتسرين العادة بمفارقة المؤلف والتجاني عنه لا منفعة فيه . وكيف تفارق النفس
ما قد ألفتة وتحتس منه ، وعندها أنه هو المأثور والخير المطلوب وأن الذي هي فيه هو خير لها من

ظ التذلل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجنى والاستطالة . فهم إذا فكروا فيما يلزم العُشاق من هذه المعاني نفروا منه وتصابروا وأزالوا الهوى عنه وإن بلوا به ، وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم ^٣ بليغة اضطرارية دنيائية أو دينية . فأما الخشون من الرجال والغزلون والفراغ والمُتَرَفون والمؤثرون للشهوات الذين لا يهتمهم سواها ولا يريدون من الدنيا ^٦ إلا إصابتها ، ويرون قوتها قوتاً وأسفاً ، وما لم يقدرُوا عليه منها حسرةً وشقاءً ، فلا يكادون يتخلصون من هذه البلية ، لا سيما إن أكثرُوا النظر في قصص العُشاق ورواية الرقيق الغزل من الشعر وسماع الشجي من الألحان والغناء . فلنقل ^١ الآن في الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على مخاتله ومكانه بقدر ما يليق بغرض كتابنا هذا . ونقدم قبل ذلك كلاماً نافعاً مُعيناً على بلوغ غرض ما مرَّ من هذا الكتاب وما يأتي بعده ، وهو الكلام في اللذة

^{١٢} فنقول : إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته تلك التي كان عليها . كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسه الحر ثم عاد إلى مكانه ذلك ، فإنه لا يزال يستلذ

(٢) نفروا عنها ك — (٣) وأزالوا الهوى : سقط ل — به ل : لهوا عنه ك — الذين يشغلهم هموم بليغة ك — (٤) الخشون ك — والغزلون صحنا : والغزلون ك ، والغزلان ل — (٦) قوتها أسفاً ل — (٨) الألحان و : سقط ك — (٩) الآن : سقط ك — (١٠) غرض : سقط ل — (١٢ — ١٣) إلى حالته : سقط ك — إلى صحراء : سقط ك — (١٤) يلتذ

غيره . وقد شهد بصحة ذلك قوله في هذا الفصل في معنى الخشون والغزلين من الرجال وكون من ميزم من هذه الرذيلة كهم من حيث الطبيعة . فالنفس ما دامت في رتبة النفسية لا ترى إلا فعل ما تهواه . وإذا كانت النفس لا تنبث في أفعالها من ذاتها إلا فيما يجرى هذا الجرى من محبة مشوق ومألوف ومحسوس ونيل ولذة وغلبة وقهر وسلب وتمول وكذب ومكر وجيلة والتوصل إلى لإقامة غرض ، بحسب ما جعل لإيها من عمارة جسمها وحفظه فتكون حيواناً طبيعياً ، فمتنع أن يكون منها فعل من ذاتها يخالف هذه الأمور إلا يباعث هو غيرها . وفي امتناع الأمر أن يكون إلا كذلك بطلان قوله في غرضه المقصود

ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى* ، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى ، وتكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحرّ إليه وسرعة هذا المكان في تبريده . وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيون اللذة ،^٣ فإنّ حدّ اللذة عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة . ولأنّ الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً في زمان طويل ، ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعةً في زمان قصير صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحسُّ بالمؤذي ويتضاعف^٦ بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة ، فنسمي هذه الحال لذّة . ويظنّ بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدّمها ، ويتصورها مفردةً خالصةً بريةً من الأذى . وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذّة بتّة^١ إلا بمقدار ما تقدّمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع

(١) إلى الحالة ك — (٩) بته ، صححتنا : منه ل

* إلى ما هنا انتهت رواية ك وهي تستأنف ص ٤٥ ، وقال الكرماني في تقديمه لكلام الرازي : وقوله في هذا الفصل في اللذة « إنها ليست شيئاً سوى ... إلى الحالة الأولى » قول موجب ما هو محال ذلك بإيجابه أن اللذة هي الحالة الأولى التي عاد إليها التأذى بحرّ الشمس وكون الكائن في تلك الحالة الذي هو المستكنّ في الموضع الكئيب الذي لم يلق حرّ الشمس وغير واجد ما يجده الذي مسه حرّ الشمس وعاد إليها من اللذة . فان من المعلوم أن الذي لم يلق حرّ الشمس ولا يجيد الأذى لا يحنّ إلى الظل ولا يستلذ الماء البارد كما يستلذ التأذى بالحرّ . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هي تلك الحالة الأولى محالاً . ثم أوجب بقوله ما قاله أن اللذة لا توجد إلا بعد تقدم ما يكره وأنها تزول ولا تثبت ، وذلك أمر غير مستمرّ في كل اللذات . فمن اللذات ما هو سرمدى لا يزول ويوجد لا عن مكروه يتقدمه ، مثل لذات الآخرة الموعود بها في الجنة التي لا مكروه فيها ولا زوال لها . والذي نقوله في اللذة إنما هي مصير اللذات بما كان كمالاً لها أمراً كاملاً له الفنية ، وهي فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة بكون ما كان به كمالها مفارقاً متغائراً ، كلذّة التفاء الحاس بالمحسوس وزوالها بالمفارقة ، وكلذّة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها بالمفارقة ، وفيما كان معقولاً غير زائلة ولا مفارقة بكون ما كان كمالاً لها غير مفارق ولا متغائراً ، كلذّة النفس في تصوّر ما هو كمال لذاتها وبقاءها على حالتها بكون ما فيه كمالها في ذاتها باقياً غير زائل

والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب ، حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته
 و الأولى لم يكن شيء أبلغ في عذابه من إكراهه على تناولها | بعد أن كانا ألدَّ
 ٣ الأشياء عنده وأحبها إليه . وكذلك الحال في سائر الملاذِّ فإنَّ هذا الحدَّ بالجملة
 لازمٌ لها ومحتويٌ عليها * ، إلاَّ أنَّ منها ما نحتاج في تبيين ذلك منه إلى كلام أدقَّ
 وألطف وأطول من هذا . وقد شرحنا هذا في مقالة كتبناها ، في مائة اللذة ، ،
 ٦ وفي هذا المقدار الذي ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه . وأكثر المائلين مع
 اللذة المتقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلاَّ الحالة
 الثانية ، أعنى التي من مبدأ انقضاء فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة
 ١ الأولى . ومن أجل ذلك أحبُّوها وتمنَّوا أن لا يخلوا في حال منها ، ولم يعلموا أنَّ
 ذلك غير ممكن لأنَّها حالة لا تكون ولا تُعرَف إلاَّ بعد تقدُّم الأولى لها
 وأقول : إنَّ اللذة التي يتصورها العُشاق وسائرُ من كلفَ بشيء وأغرم به —
 ١٢ كالعُشاق للترُّوس والتملُّك وسائرِ الأمور التي يفرط ويتمكن حبِّها من نفوس
 بعض الناس حتى لا يتمنَّوا إلاَّ إصابتها ولا يروا العيش إلاَّ مع نيلها — عند
 تصوُّرهم نيل مرادهم عظيمةً مجاوزةً للمقدار جدًّا . وذلك أنهم إنما يتصورون إصابة
 ١٥ المطلوب ونيله مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالةُ الأولى التي
 هي كالطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم . ولو فكروا ونظروا في وعورة هذا
 الطريق وخشوته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمرَّ عليهم ما حلا وعظُم

(٢) عذابه صح : غذائه ل (ولعل الاصح : إينائه) — (٥) والطف ومع ذلك فأطول من هذا شرحنا
 ذلك — ماهيق — (٧) والناقدين ل — لا يعرفونها ولن يتصوروا ق — (٨) التي منذ أهضى فعل
 ق — (٩) في جميع الأحوال منها ولن ق — (١٠) بعد ما تقدم لها ق — (١١) العاشق ق —
 (١٢) كالعاشق ق — في نفوس ق — (١٣) غير إصابتها ق — (١٤) مراداتهم ق —
 حدًّا : سقط ق — (١٦) ولو نظروا وفكروا ق — هذه ق — (١٧) لأمر ما حلال

* هنا استأنفت رواية ق بعد سقط في النسخة (راجع ص ٣٣ س ١١)

- ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته
 وإذا قد ذكرنا جملة مائة اللذة وأوضحنا من أين غلط من تصوّرها محضةً
 بريّةً من الألم والأذى فإننا عائدون إلى كلامنا ومنبهون على مساوي هذا ٣
 العارض أعنى العشق وخساسته
 فنقول: إنّ العشق يجاوزون حدّ البهائم في عدم ملكة النفس وزمّ الهوى
 وفي الانقياد للشهوات. وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة، أعنى لذّة ٦
 الباه — على أنها من أسمح الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التي هي الإنسان
 على الحقيقة — من أيّ موضع يمكن إصابتها منه، حتى أرادوها من موضع ما
 بعينه فضمّوا شهوةً إلى شهوة وركبوا شهوةً على شهوة وانقادوا وذلّوا للهوى ١
 ذلاً على ذلّ وازدادوا له عبوديّةً إلى عبوديّة. والبهيمة لا تصير من هذا الباب ٥١ ظ
 إلى هذا الحدّ ولا تبلغه، ولكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع بما تطرح به
 عنها ألم المؤذي المبيح لها عليه لا غير، ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه. وهؤلاء ١٢
 لما لم يقتصروا على المقدار البهيمي من الانقياد للطباع، بل استعانوا بالعقل — الذي
 فضّلهم الله به على البهائم وأعظم إتياء ليروا مساوي الهوى ويزمّوه ويملكوه —
 في التسلّق على لطيف الشهوات وخفيها والتحيز لها والتنوّق فيها، وجب عليهم ١٥
 وحقّ لهم ألاّ يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة، ولا يزالوا متأذنين
 بكثرة البواعث عليها ومتحسرين على كثرة الفاتت منها غير مغتبطين ولا
 راضين — لنزوع أنفسهم عنها وتعلّق أمانهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها — بما ١٨
 نالوه أيضاً وقدروا عليه منها

(١) وصغر وعظم عندهم ل — (٥) فنقول: سقط ق — وذم ل ق — (١٠) إلى
 عبودية: سقط ق — (١١) من الطبع ق — (١٣) لا: سقط ل — بل: لول ل —
 (١٤) على البهائم: سقط ل — ليزول به مساوي ق — (١٦) وجب عليهم و: سقط ل —
 منها إلى: سقط ل — يزالوا متأذنين لكثرة ق — (١٧) كثرة: سقط ل — (١٨) منها بما: بما ل

- ونقول أيضاً : إن العُشاق مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذة وتعبدهم لها
 يحزنون من حيث يظنون أنهم يفرحون ، ويألمون من حيث يظنون أنهم يلدون .
 ٣ وذلك أنهم لا ينالون من ملاذهم شيئاً ولا يصلون إليه إلا بعد أن يمستهم الهم
 والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك في كُربٍ مُنصِبَةٍ وخصص
 متصلة من غير نيل مطلوبٍ بته . والكثير منهم يصير لِدوام السهر والهم وقد
 ٦ الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدِقِّ والذبول ، فإذا هم قد وقعوا من حبال
 اللذة وشيئا كها في الردى والمكروه ، وأدتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والهلكة . وأما
 الذين ظنوا أنهم ينالون لذة العشق كمالاً ويصيبونه بمن ملكوه وقدروا عليه فقد
 ٩ غلطوا وأخطأوا خطأً بيناً . وذلك أن اللذة إنما تكون إذا نلت بمقدار بلاغ
 ألم المؤذى الباعث عليها الداعي إليها ، ومن ملك شيئاً وقدر عليه ضعف فيه هذا
 الباعث الداعي وهدأ وسكن سريعاً . وقد قيل قولاً حقاً صدقاً إن كل موجود
 ١٢ مملوك وكل ممنوع مطلوب
- ونقول أيضاً : إن مفارقة المحبوب أمر لا بد منه اضطراراً بالموت ، وإن
 سَلِمَ من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبددة للشمل المفرقة بين الأحبة .
 ١٥ وإذا كان لا بد من إساعة هذه الغصة وتجرح هذه المرارة فإن تقديمها والراحة
 ٥ منها أصلح من تأخيرها | والانتظار لها ، لأن ما لا بد من وقوعه متى قُدِّمَ أُزِيحَ
 مؤونة الخوف منه مدة تأخيره . وأيضاً فإن منع النفس من محبوبها قبل أن
 ١٨ يستحکم حُبَّه ويرسخ فيها ويستولى عليها أيسر وأسهل . وأيضاً فإن العشق متى

(١) لذة ق — (٤) ومصيبة ق — (٥) من مطلوب ق — الهم والسهر ق —
 (٦) محابل ق — (٧) شبكاتهما ل — وأدت بهم ق — الشقوة ق — (٨) العشق ق —
 (٩) بلاغ : سقط ل — (١٠) الهم المؤذى ق — فان ملك ق — (١١) قول حق ان ق —
 (١٣) وأقول إن ق — (١٤) سائر : سقط ق — (١٦) أزيح ، صحنا (راجع ص ٤١ س
 ١٠) : زج ل ، ربح منه الخوف ق

- انضم إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه ، فإن بلية الإلف ليست بدون بلية العشق ، بل لو قال قائل إنه أوكد وأبلغ منه لم يكن مُخطئاً ، ومتى قصرت مدة العشق وقلّ فيه لقاء المحبوب كان أحرى أن لا يخالطه ويعاونه الإلف . ٣
- والواجب في حكم العقل من هذا الباب أيضاً المبادرة في منع النفس وزمها عن العشق قبل وقوعها فيه ، وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها . وهذه الحجة يقال إن فلاطن الحكيم احتج بها على تلميذه له بلى بحبّ جارية فأخلّ بمكرهه من مجلس مدارس فلاطن . فأمر أن يُطلب ويوثق به ، فلما مثل بين يديه قال أخبرني يا فلان هل تشكّ في أنه لا بدّ لك من مفارقة حبّتك هذه يوماً ما ؟ قال ما أشكّ في ذلك . فقال له فلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرّعة في ذلك اليوم في هذا اليوم ، وأزح ما بينهما من خوف المنتظر الباقي بحاله الذي لا بدّ من مجيئه وصعوبة معالجته ذلك بعد الاستحكام وانضمام الإلف إليه وعصديه له . فيقال إن التليذ قال لفلاطن إن ما تقول أيها السيد الحكيم حقّ ، لكنني أجد أنتظاري له سلوة بمرور الأيام ١٢ عني أخفّ عليّ . فقال له فلاطن وكيف وثقت بسلوة الأيام ولم تنخف إلفها ، ولم أمنت أن تأتيك الحالة المفرّقة قبل السلوة وبعد الاستحكام ، فتشتدّ بك الغصّة وتتضاعف عليك المرارة . فيقال إن ذلك الرجل سجد في تلك الساعة لفلاطن وشكره ودعا له وأثنى عليه ، ولم يعاود شيئاً مما كان فيه ولم يظهر منه حزن ولا شوق ، ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاطن غير مُخلّ بها بتة . ويقال إن

(١) عنه : سقط ل — (٢) ابلغ واوكد ق — (٣) ويعاونه : سقط ق — (٦) افلاطن (كذا دائماً) ق — كان بلى ق — فأخلّ فكره ق — (٧) مجلس : سقط ل — (٧ — ٨) قال له يا فلان أخبرني ق — (٨) حبيبك ق — (١٠) وأزح ، صححنا : وازبح ل ق — للعاق ق — مجيئها ق — معالجتها ق — (١١) ذلك التليذ ق — لفلاطن ق — (١٢) أما ما تقول ... فهو حق ق — به سلوة من وراء الأيام ل — (١٣) عني : سقط ل — (١٤) ومنت ق — (١٥) في تلك الحالة ل — (١٧) شوق البتة ق

- فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعظّم في
 تركهم وإطلاقهم هذا الرجلَ وصَرَفَ كل همته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل
 ٢ إصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة
- ٥٢ ظ ولأنّ قوماً رُعنًا | يعاندون ويناصبون الفلاسفة في هذا المعنى بكلامٍ سخيف
 ركيك كسحاقهم وركاكتهم—وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب— فإنّا
 ٦ نذكر ما يأتون به في هذا المعنى ونقول فيه من بعده . إنّ هؤلاء القوم يقولون
 إنّ العشق إنّما يعتاده الطبائعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة ، وإنه يدعو إلى النظافة
 واللباقة والزينة والهيئة . ويشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ
 ٩ في هذا المعنى ، ويحتجّون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء
 ويتخطّونهم إلى الأنبياء . ونحن نقول : إنّ رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاه
 يُعرفان ويُعتبران بإشراف أصحابهما على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة
 ١٢ الدقيقة وتبيين الأشياء المشكّلة المتلبسة واستخراج الصناعات المعجّبة النافعة .
 ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط ، ونرى العشق لا يعتادهم ويعتاد اعتياداً
 كثيراً دائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط . ونجد أيضاً من
 ١٥ الأمر العام الكليّ أنه ليست أمة من الأمم أرقّ فطنةً وأظهر حكمةً من اليونانيين ،
 ونجد العشق في جملتهم أقلّ ممّا في جملة سائر الأمم . وهذا يوجب ضدّ ما ادّعوه ،
 أعنى أنه يوجب أن يكون العشق إنّما يعتاد أصحاب الطبائع الغليظة والأذهان
 ١٨ البليدة ، ومن قلّ فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعت إليه نفسه

(١) تلاميذه ق — (٢) همة ل — (٥) لسحاقهم ق — بالظرفاء والأدباء ق —
 (٦) ونقول فيه من أجل أن ق — (٧) يعتاد بالطبائع ق — فانه ل — (٨) ونحوه :
 سقط ل — والبليغ ق — (١٠) الأنبياء عليهم السلام ل — (١١) يلمان ق —
 (١٢) الصناعات المحدثّة ق — فقط: سقط ل — (١٤) جلف ق — والأكراد والأعاجم
 ق — (١٥) العاصي ق — وأظهر حكمة: سقط ق — (١٦) مما هو في سائر ق — موجب ل

- ومالت به إليه شهوته . وأما احتجاجهم بكثرة من عشق من الأدباء والشعراء
والسراة والرؤساء فإننا نقول : إن السرور والرياسة والشعر والفصاحة ليست مما
لا يوجد أبداً إلا مع كمال العقل والحكمة ؛ وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن ^٣
يكون العُشاق من هؤلاء من أهل النقص في عقولهم وحكمتهم . وهؤلاء القوم
لجهلهم ورعوتهم يحسبون أن العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة
والبلاغة ؛ ولا يعلمون أن الحكماء لا يعدون ولا واحداً من هذه حكمة ولا ^٦
الحاذق بها حكيماً ، بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك
وبلغ من العلم الرياضى والطبيعى والعلم الإلهى مقدار ما فى وسع الإنسان بلوغه .
ولقد شهدت ذات يوم رجلاً من متخلفيهم | عند بعض مشايخنا بمدينة السلام ، ^{٥٣} و
وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظاً وافراً من المعرفة بالنحو واللغة والشعر ، وهو
يجاريه وينشده ويذمخ ويشمخ فى خلال ذلك بأنفه ويطنب ويبالغ فى مدح أهل
صناعته ويرذل من سواهم ، والشيخ فى كل ذلك يحتمله معرفة منه بجهله ^{١٣}
وعجبه ويتبسم إلى . إلى أن قال فيما قال : هذا والله العلم وما سواه ريج ، فقال له
الشيخ يا بنى هذا علم من لا علم له ويفرح به من لا عقل له . ثم أقبل على وقال
سل فتانا هذا عن شىء من مبادئ العلوم الاضطرابية ، فإنه ممن يرى أن من ^{١٥}
مهر فى اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يسأل عنه . فقلت خبرنى عن العلوم
اضطرابية هى أم اصطلاحية ؟ ولم أتمم التقسيم على تعمد ، فبادر فقال العلوم
كلها اصطلاحية . وذلك أنه كان سمع أصحابنا يعيرون هذه العصابة أن عليهم ^{١٨}

(١) به: سقط ل — (٢) والسراة... والشعر: سقط ق — (٤) من هؤلاء أهل ق —
(٥) والحكم إنما هى ق — (٦) واحدة ق — (٨) والالهى ق — (٩) من متخلفيهم ل —
(١٠) هذا الشيخ له مع ق — والشعر: سقط ل — (١١) ويبالغ: ويبلغ ل ، سقط ق —
ويمدح ق — (١٣) إلى ثم قال والله إن هذا العلم ق — (١٤) وقال لى اسئل ق —
(١٥) هذا: سقط ل — (١٦) أمكنه ق — فقلت له أخبرنى ق — (١٧) العلوم: سقط ق

اصطلاحى ، فأحب أن يعيهم بمثل ما عابوه جهلاً منه بما لم دونه في هذا الباب .
 فقلت له فن علم أن القمر ينكسف ليلة كذا وكذا ، وأن السقمونيا يُطلق البطن
 متى أخذ ، وأن المراد سنج يذهب بمحوضة الخلل متى سُحق وطُرح فيه إنما صح ٣
 له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه ؟ فقال لا . فقلت فن أين علم ذلك ؟ فلم يكن
 فيه من الفضل ما يبين عما به نحوت . ثم قال فإني أقول إنها كلها اضطرارية ،
 ظناً منه وحسباناً أنه تهيأ له أن يُدرج النحو في العلوم الاضطرارية . فقلت له ٦
 خبرني عن علم أن المنادى بالنداء المفرد مرفوع وأن المنادى بالنداء المضاف
 منصوب ، أعلم أمراً اضطرارياً طبيعياً أم شيئاً مصطلحاً باجتماع من بعض الناس
 عليه دون بعض ؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يُثبت أن هذا الأمر اضطرارى بما ٩
 كان يسمعه من أستاذه ، فأقبلت أريه تداعيه وتهافتته مع ما لحقه من استحياء
 وخجل شديد واعتماد . وأقبل الشيخ يتضحك ويقول له ذُق يا بنى طعم
 العلم الذى هو على الحقيقة علم . وإنما ذكرنا من هذه القصة ما ذكرنا ليكون ١٢
 أيضاً من بعض المنبهات والدواعى إلى الأمر الأفضل ، إذ ليس لنا غرض في هذا
 الكتاب إلا ذلك . ولسنا نقصد — بما مر من كلامنا هذا من | الاستجبال ٥٣ ظ
 والاستنقاص — ليجمع من عُنَى بالنحو والعريية واشتغل بهما وأخذ منهما ، فإن ١٥
 فيهم من قد جمع الله له إلى ذلك حظاً وافراً من العلوم ، بل للجبال من هؤلاء الذين
 لا يرون أن علماً موجود سواهما ولا أن أحداً يستحق أن يسمي عالماً إلا بهما

(١) فأحب ... الباب : سقط ق — (٢) في ليلة ق — (٤) علم ذلك : سقط ل —
 (٥) يبين عن شيء من ذلك ثم ق — إن كلها ق — (٦) أنه تهيأ : سقط ق — بدرج : سقط
 ق — من العلوم ق — (٧) أخبرني ق — (٨) أو اصطلاح وشئ مصطلح ق — (٩) عليه : سقط
 ق — (١٠) أريه عجزه مع ما ق — ما لحقه من : سقط ل — (١٠ — ١١) الاستحياء
 والحجل وأقبل ق — (١٢) ذكرت ق — (١٣) المنهات و : سقط ق — (١٦) قد : سقط ق —
 مع ذلك ق — من العلم ق — (١٧) موجود سواهما : سقط ل

* أورد هذه القصة ايليا النصيبى في رسالته مختصرة ، راجع ما قلناه في توطئتنا ص ٣

وقد بقي علينا من حجاج القوم شيء لم نقل فيه قولاً ، وهو احتجاجهم
 لتحسين العشق بالأنبياء وما بلُّوا به منه . فنقول : إنه ليس من أحد يستجيز أن
 يُعدَّ العشق منقبةً من مناقب الأنبياء ولا فضيلةً من فضائلهم ولا أنه شيء ٣
 آثروه واستحسنوه ، بل إنما يُعدَّ هفوةً وزلةً من هفواتهم وزلاتهم .
 وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتزيينه ومدحه وترويضه بهم وجه بته ،
 لأنه إنما ينبغي لنا أن نحث أنفسنا ونبعثها من أفعال الرجال الفاضلين على ٦
 ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبوا أن يُقتدى بهم فيه ، لا على هفواتهم
 وزلاتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودوا أن لا يكون ذلك جرى عليهم وكان
 منهم . * فأما قولهم إنَّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة ، ٦
 فما يُصنع بجمال الجسد مع قبح النفس ، وهل يحتاج إلى الجمال الجسداني ويجهد
 فيه إلا النساء وذوو الخنث من الرجال ؟ ويقال إن رجلاً دعا بعض الحكماء إلى
 منزله ، وكان كل شيء له من آلة المنزل على غاية السرو والحسن ، وكان الرجل في ١٢
 نفسه على غاية الجهل والبله والقدامة . ويقال إن ذلك الحكيم تأمل كل شيء في
 منزله ثم إنه بصق على الرجل نفسه . فلما استشاط وغضب من ذلك قال له
 لا تغضب ، فإني تأملت جميع ما في منزلك وتفقدته فلم أر فيه أسمح ولا أرذل ١٥
 من نفسك ، فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لذلك . ويقال إن ذلك الرجل
 بعد ذلك استخف بما كان فيه وحرص على العلم والنظر

(١) قولاً : سقط ل — (٢) الانبياء عليهم السلام ل — (٣) الانبياء عليهم السلام ق —
 (٥) بهم فيها ق — (٨) ولا على زلاتهم ق — (١٠) الجسد ك — ويجتهد فيه : سقط
 ق — (١٢) السرو ك ، الفرف ق — (١٣—١٤) الحكيم أراد أن يبصق وتأمل كل ما في
 المنزل فلم ير أفتح من صاحب المنزل فبصق عليه ق — (١٤) فاستشاط الرجل ل — فقال له
 ل — (١٥) شيئاً أسمح ل — (١٧) استخف بعد ذلك ك ، بعد تلك الحال اعطق — بما
 كان فيه : سقط ق — على طلب العلوم والنظر ل

* استأثرت هاهنا رواية ك بعد حذف أكثر الفصل الخامس من الكتاب (راجع ص ٣٧)

ولأننا قد ذكرنا فيما مرّ من كلامنا قبيل الإلّف فإنّا قائلون في مائتته
والاحتراس منه بعض القول ، فنقول : إنّ الإلّف هو ما يحدث في النفس عن
٣ طول الصحبة من كراهة مفارقة المصحوب ، وهي أيضاً بليّة عظيمة تنمى وتزداد
٥٤ و على الأيام ولا يُحسّ بها إلاّ عند مفارقة المصحوب ، ثمّ يظهر منها حينئذٍ | دفعة
أمرٌ مؤذٍ مؤلم للنفس جدّاً . وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً إلاّ أنه في بعضها
٦ أوكد منه في بعض . والاحتراس منه يكون بالتعرّض لمفارقة المصحوب حالاً
بعد حال ، وأن لا يُنسى ذلك ويُغفل البتّة بل تُدرّج نفسه إليه وتُمرّن عليه .
وقد بيّنا من هذا الباب ما فيه كفاية ، ونحن الآن قائلون في العُجب

الفصل السادس

في العُجب*

أقول : إنه من أجل محبة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحسن منها فوق
١٢ حقّه واستقباحه للقيح منها دون حقّه ، ويكون استقباحه للقيح واستحسانه
للحسن من غيره — إذ كان بريئاً من حُبّه وبُغضه — بمقدار حقّه ، لأنّ عقله
حينئذٍ صافٍ لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى . ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت
١٥ للإنسان أدنى فضيلة عظمت عند نفسه وأحبّ أن يُمدح عليها فوق استحقاقه .
وإذا تأكّدت فيه هذه الحالة صار عُجباً ، ولا سيما إن وجد قوماً يساعدونه على

(٣) المحبوب لـ ق — (٤) المحبوب ق — دفعة واحدة ق — (٦) في بعض بكثير
ك — المحبوب ق — (٧) ولن ينساق — (٨) وقد أثبتنا — (١٠) في دفع العجب وغيره
ق — (١١) أقول إنه : سقط ق — (١٢—١٣) دون ... للحسن : سقط ق —
(١٤) لا يشوبه شيء ك — (١٤—١٥) ما قد ذكرناه فإن كانت لنفس الانسان أدنى حسنة
عظمت ق — (١٦) هذه الحاصل ك — صار ذلك ق — لا سيما ق

* ورد ابتداء هذا الفصل (إلى ص ٤٧ س ١٠ « حيث ذكرنا ») في القول السادس من
الباب الأول من كتاب الكرماني

ذلك ويبلغون من تزكيتهم ومدحه ما يحب. ومن بلايا العُجب أنه يؤدى إلى
 النقص فى الأمر الذى يقع به العُجب ، لأنَّ المُعجَب لا يروم التزَيُّد ولا الاقتناء
 والاقْتباس من غيره فى الباب الذى منه يُعجَب بنفسه . لأنَّ المُعجَب بفرسه ٣
 لا يروم أن يستبدل به ما هو أفوهُ منه لأنه لا يرى أن فرساً أفوهُ
 منه ، والمُعجَب بعمله لا يتزَيّد منه لأنه لا يرى أن فيه مزيداً . ومن لم يستزد
 من شيء ما نقص لا محالة وتختلف عن رتبة نظرائه وأمثاله ، لأنَّ هؤلاء — ٦
 إذا كانوا غير مُعجَبين — لم يزالوا مستزَيدين ولم يزالوا لذلك متزَيدين مترقِّين ،
 فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعجَب ولا يلبث المُعجَب أن يتخلف عنهم . ومما
 يُدفع به العُجب أن يكلَّ الرجلُ اعتبارَ مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا ٦
 قبلُ حيث ذكرنا تعرُّف الرجل عيوب نفسه ، وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه
 بقومٍ أخسَاء أدنياء ليس لهم حظٌّ وافر من الشيء الذى أُعجب به من نفسه ، أو
 يكون فى بلد هذه حالة أهله . فإنه من احتسب من هذين البابين لم يزل يردُّ عليه ١٢
 كلَّ يوم ما يكون به إلى تنقُّص نفسه | أميلَ منه إلى العُجب بها . وفى الجملة ٥٤ ظ
 فإنه ينبغى أن لا تكبر وتعظم نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره ،
 ولا تصغر ولا تقلَّ حتى ينحطَّ عنهم أو عن هو دونه ودونهم عند غيره . فإنه ١٥
 إذا فعل ذلك وقوم نفسه عليه كان بريئاً من زهو العُجب وخيسة الدناءة ، وسماه
 الناسُ العارف بقدر نفسه . وفيما ذكرنا أيضاً فى هذا الباب كفاية ، فلنقل
 الآن فى الحسد ١٨

(٣) الذى فيه ل — (٤) أن الفرس ك — (٤—٥) أن فرساً... أن فيه: سقط ق — يتزید
 فيه ل — (٦) نقص منه ق — (٧) لذلك : سقط ل — مستزیدین ل — مترقین : سقط
 ق — (٨) فلا يلبثون ل — (٩) اختبار محاسنه ومساويه ق — (١٠—١١) وأن لا ...
 من نفسه : سقط ق — (١٤) فإنه لا ينبغى أن يكبر ق — (١٦) عليه : سقط ل —
 (١٧—١٨) فنقل ... الحسد: سقط ق

الفصل السابع في الحسد*

- ٣ أقول : إن الحسد أحد العوارض الرديّة ويتولد من اجتماع البخل والشّرّه في النفس . والمتكلمون في إصلاح الأخلاق يستمون الشرير من يلتذّ طباعاً مضارّاً تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقتهم وإن كانوا لم يتروّوه ولم يسوّوه ، كما
- ٦ أنهم يستمون الخير من أحبّ والتذمّ ما وقع بوفاق الناس وتفقهم . والحسد شرّ من البخل لأنّ البخل إنما لا يحبّ ولا يرى أن يُبيل أحداً شيئاً مما يملكه ويحويه ، والحسود يحبّ أن لا ينال أحد خيراً بثّة ولو بما لا يملكه ، وهو
- ٩ داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها . ومما يدفع به أن يتأمل العاقل الحسد ، فإنه سيجد له من رسم الشرير حظّاً وافراً إذ كان الحسود يرسم بأنه الكاره لما وقع بوفاق من لم يتروّه ولم يُسيء به . وهذا شرط من حدّ الشرير ، والشرير
- ١٢ مستحقّ للمقت من البارئ ومن الناس . أمّا من البارئ فلاّنه مضادّ له في إرادته إذ هو عزّ اسمه المفضّل على الكلّ المریدُ الخيرَ للكلّ . وأمّا من الناس فلاّنه مبغض ظالم لهم ، فإنّ من أحبّ وقوع المكروه بإنسان ما أو لم يحبّ وصول خير إليه مبغض له . فإن كان هذا الإنسان ممن لم يتروّه ولم يُسيء به فإنه مع ذلك ظالم له . وأيضاً فإنّ المحسود لم يُزلّ عن الحاسد شيئاً مما هو في يديه ولا منعه من

(٢) في دفع الحسد ق — (٤) طباعاً : سقط ق — (٥) بمضار ق — في الناس ق — ما يقع ق — من موافقتهم ل — لم يبروه ولم يسوّوه ق — (٦) بانفاق ق — فالحسد أشرّ ق — (٧) لا يحبّ و : سقط ق — شيئاً... أحد : سقط ق — (٨) البتة ق — (٩) جداً لما ق — للحاسد ق — (١٠) كان : سقط ل — (١١) بوفاق الناس ممن ق — (١٢) من الله ق (مرتين) — (١٣) للخير الكلي ل — (١٥) ممن : سقط ل — (١٦) في يديه ق

* أورد الكرماني هنا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتابه في غاية الاختصار

بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعان به على شيء من أمره . وإذا كان ذلك كذلك فما هو — أعني المحسود — إلا بمنزلة سائر من نال خيراً وبلغ أمنيته من الناس الغائبين عن الحاسد . فكيف لا يحسد من بالهند والصين؟ فإن كان لا يحسد | من أجل غيبتهم عنه فليصورهم بأحوالهم وما يتقلبون فيه من ٥٥ و نعيمهم . فإن كان حُماً أو جنوناً أن يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانهم فإن حُماً مثله الحزن والاعتماد لما نال من بحضرتة ، إذ كانوا بمنزلة الغيب عنه في أنهم لم يسلبوه شيئاً مما في يديه ولا منعهه بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعانوا على أمر من أمورهم به . وليس بينهم وبين الغيب عنه فرق إلا في مشاهدة الحاسد أحوالهم التي يمكن تصور مثلها من الغيب عنه ويعلم ويستيقن أنهم منها في مثل ما هم فيه

وقد يغلط بعض الناس في حد الحسد حتى إنهم يسمون بالحسد قوماً وإنما يكرهون الخير لمن عليهم منهم في إصابتهم ذلك بعض المضار والمؤن . وليس ينبغي أن يسمى ولا واحداً من هؤلاء حاسداً ، بل ينبغي أن يسمى الحاسد مطلقاً من اعتم من خير يناله غيره من حيث لا مضرة عليه منه البتة ، ويسمى بليغ الحسد من اعتم من خير يناله غيره وإن كان له في ذلك نفع ما . فأما إذا جاءت المؤن والمضار فإنها تحدث في النفس عداوة بمقدارها لا حسداً . ومثل هذا من

(١) ولا استعان ... أمره : سقط — ولا استعان ، صححنا : وعلى الاستعانة ل (راجع س ٧) — ذلك : سقط ل — (٢) بمنزلة من ناله خير ق — وقد بلغ ق — (٣) عن الحسد ق — في الهند ق — (٤) عن عينه ق — (٥) فإن وجب أن لا يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانهم فإن الواجب أن لا يحزن ولا يغم لما نال من بحضرتة ق — (٦) الغائب عنه ق (كذا دائماً) — (٧) في يده ق — (٨) من الأمور ق — الغيب عنه ل — (٩) ان تصوروا ق — (١٢) لمن هو عليهم ق — (١٣) الحاسد المطلق ك — (١٤-١٥) من حيث ... غيره : سقط ل — ويسمى بليغ ... غيره ك : سقط ق ل — (١٥) ما : سقط ل

* وردت هذه الجملة (حتى س ١٥ « نفع ما ») فيما اقتبسها الكرمانى من قول الرازى

التحاسد لا يكاد يكون إلا بين الأقرباء والمعاشرين والمعارف . فإننا نرى
 الرجل الغريب يملك أهل بلده ما ولا يكادون يجدون في أنفسهم كراهةً لذلك ،
 ثم يملكونهم رجل من بلدهم فلا يكاد أن يتخلص ولا واحد منهم من كراهته ٣
 لذلك ، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك — أعني البلدي — أرفأ بهم
 وأنظر إليهم من المالك الغريب . وإنما يؤتى الناس في هذا الباب من فرط محبتهم
 لأنفسهم ، وذلك أن كل واحد منهم من أجل حبه لنفسه يحب أن يكون سابقاً ٦
 إلى المراتب المرغوب فيها غير مسبوق إليها . فإذا هم رأوا من كان بالأمس معهم
 اليوم سابقاً لهم مقدماً عليهم اغتموا لذلك وصعب واشتد عليهم سببه إيتاهم إليها ،
 ولم يرضهم منه تعطفه عليهم ولا إحسانه إليهم ، لأن أنفسهم متعلقة بالغاية مما ١
 صار إليه هذا السابق لا غير لا يرضهم سواه ولا يستريحون دونه . وأما المالك
 الغريب | فن أجل أنهم لم يشاهدوا حاله الأولى لا يتصورون كمال سببه لهم ٥٥ ظ
 وفضله عليهم فيكون ذلك أقل لغمهم وأسفهم . وقد ينبغي أن يرجع في مثل ١٣
 هذا إلى العقل ويتأمل في هذا الأمر ما أقول
 أقول إنه ليس لحنق الحاسد وغيظه ويغضه لهذا الرجل القريب السابق له
 وجه في العدل بثته ، وذلك أنه لم يمنع المسبوق من المبادرة إلى المطلوب وإن ١٥
 حصله وحظي به دونه . وليس الحظ الذي ناله هذا السابق شيئاً كان الحاسد أحق
 به أو أحوج إليه ، فلا يغضه إذاً ولا يحق عليه بل ليحتمل على جدته أو على

(١) يكاد : سقط ق — وبين المعاشرين ق — (٢) ان الرجل الغريب سيملك ق —
 (٢) يكادون : سقط ق — (٣-٤) ثم ... لذلك : سقط ل — (٤) هذا : سقط ق —
 (٥) وانظر لهم ل — وإنما يؤثر ق — من كثرة محبتهم ق — (٧) إلى الغروب فيه ...
 إليه ق — (٨) واشتد : سقط ق — سبوقه ق — إليها ، صححنا : إليه ل ، سقط ق —
 (٩) مما : التي ق — (١٠) دونه ق — (١١) الغريب منهم ق — يشاهدوه ولا حالته
 ق — لهم : سقط ل — (١٤) وأقول ق — (١٥) في المداوة ل — أن يحصله ويحتمل
 به دونه ق — (١٧) إذاً : سقط ق

- تراخيه ، فإن أحدهما هو الذي حرّمه وأقعدّه عن بلوغ أمله . مع أنه إذا كان هذا السابق أخاً أو ابن عمّ أو قريباً أو معرفةً أو بلدياً كان أصلح للحاسد وكان أرجى لخيره وآمن من شرّه ، إذ بينهما وصلة التختن وهي وصلة طبيعية وكيدة . ٣
- وأيضاً فإنه إذا كان لا بدّ أن يكون في الناس الرؤساء والملوك والمُتروّن والمُكثرون ولم يكن الحاسدُ ممن يؤمّل ويرجو أن يصير ما هو لهم إليه أو إلى من إذا صار إليه انتفع هو به فليس لكرهيته أن يبقى عليه وجهٌ في العقل ٦
- بتّة ، لأنه سواء عليه بقى فيهم أو صار إلى غيرهم ممن حاله في عدم انتفاعه بهم حاله وأيضاً فنقول : * إن العاقل قد يزُم ببصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبية نفسه البهيمية حتى يردعها من إصابة الأشياء اللذيذة الشهية فضلاً عما ١
- لا شهوة ولا لذة فيه ، وفيه مع ذلك مضرة النفس والبدن جميعاً . وأقول : إن الحسد مما لا لذة فيه ، وإن كان فيه منها شيء فإنه أقلّ كثيراً من سائر الأشياء من اللذات ، وهو مُضِرٌّ بالنفس والجسد . أمّا بالنفس فلأنه يُذهلها ويُعزّب ١٢
- فكرها ويشغلها حتى لا تفرغ للتصرف فيما يعود نفعه على الجسد وعليها لما يعرض معه للنفس من العوارض الرديّة ، مثل طول الحزن والهم والفكر . وأمّا بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طول السهر ١٥
- وسوء الاغتذاء ، ويُعقب ذلك رداءة اللون وسوء السحنة | وفساد المزاج . وإذا ٥٦
- كان العاقل يزُم بعقله الهوى — المقرب إليه الشهوات اللذيذة بعد أن تكون بما يُعقب مضرة — فأولى به وأولى أن يجتهد في محو هذا العارض عن نفسه ونسيانه ١٨

(١) وأبعده عن ق — (٣) ارجأ ل ق — (٤) لم يكن بد من أن ق — (٥) أو يرجو ق — يصير إلى ما هو لهم ق — (٦) للكرهية ل — عليهم ق — (٨) فانا قول ق — (١١) من سائر اللذات ق — (١٢) يدهشها ق — (١٣) ويشغلها ق — (١٥) فانه ق ، فلما ك — (١٧) المقرن ل ق — فيما يعقب ك — (١٨) فالأولى به أن ق

* أورد الكرمانى هذا الفصل (إلى ص ٥٢ س ١ « بياله ») فيما اقتبسّه من قول الرازى

والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بباله . وأيضاً فإن الحسد نعم العون
والمنتقم من الحاسد للمحسود ، وذلك أنه يُدِيمُ همّه ونغمه ويُدْهِلُ عقله ويعدِّبُ
جسده ويؤهنُّ بإشغال نفسه وإضعاف جسده كيدَه للمحسود وسعيه عليه إن ٣
دام ذلك . فأى رأى هو أولى بالتسفيه والترذيل من الذى لا يجلب على صاحبه إلا
ضرراً بواى سلاح أحقُّ وأولى بالاطراح من الذى هو جنة للعدوِّ وجارح للحامل؟
* وأيضاً فإنَّ مما يمحو الحسدَ عن النفس ويسهلُّ ويُطيبُ لها الإقلاعَ عنه ٦
أن يتأمل العاقلُ أحوالَ الناس — فى ترقِّيهم فى المراتب ووصولهم إلى المطالب —
وأحوالهم مما صاروا إليه من هذين البابين ، ويُجيدَ التثبُّتَ فيه على ما نحن
ذاكروه هاهنا ، فإنه سيَهْجُمُ منه على أن حالة المحسود عند نفسه خلافاً عند ٩
الحاسد ، وأن ما يتصوره الحاسدُ من عَظَمِها وجلالِتها ونهاية غبطة المحسود
وتمتُّعها بها ليس كذلك . أقول : إن الإنسان لا يزال يستعظم الحالة ويستجلبها
ويودِّعها ويتمنى بلوغها والوصولَ إليها ، ويرى بل لا يشكُّ أن الذين قد * نالوها ١٢
وبلغوها هم فى غاية الاغتراب والاستمتاع بها ، حتى إذا بلغها ونالها لم يفرح
ولم يُسرَّ بها إلاَّ مُدَيِّدَةً يسيرةً بقدر ما يستقرُّ فيها ويتمكَّنُ منها ويُعرفُ بها ،
ويكون هذه المُدَيِّدَةُ عند نفسه مسعوداً مغتبطاً بها ، حتى إذا حصلت له هذه ١٥
الحالةُ — المتمنَّاةُ كانت — واستحكَمَ كونهُ فيها ومِلِكهُ لها ومعركةُ الناس له

(٢) للمحسود من الحاسد ق — (٣ - ٤) ان رام ذلك واى ل — (٥) أحق و : سقط —
(٧) إلى المراتب ق — (٨) وفى أحوالهم ل — مما صار إليه ك — وفى أحوالهم ... باين :
سقط ق — (٩) ذاكرون ك — ما هنا أقول إن المحسود عند نفسه ق — (١٠) يتصورها
من عظمها ل — (١١) وأقول ل — (١٢) ويتمنى : سقط ل — (١٣) م : سقط ل —
(١٥) مسعوداً : سقط ل — هذه : سقط ل

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى س ١١ « كذلك »

* استأنفت هاهنا رواية نسخة ف بعد سقط عدة ورقات منها ، راجع ص ٢٣ ص ٧

- بها سمّت نفسه إلى ما هو فوقها وتعلقت أمنيته بما هو أعلى منها ، فاستقل واسترذل حالته التي هو فيها التي قد كانت من قبل غايته وأمله ، وصار بين هيم وخوف : أما الخوف فن النزول عن الدرجة التي نالها وحصلها ، وأما ^٣ الهيم فبالتى يقدر بلوغها . فلا يزال متفتتاً لها متنصباً بها زارياً عليها ، مُتعب الفكر والجسد في إعمال الحيلة | للتقلُّ عنها والترقى منها إلى ما سواها ، ^{٥٦} ظ ثم تكون حالته في الثانية كذلك وفي الثالثة إن بلغها وفي كل ما نال ووصل إليه منها . وإذا كان الأمر كذلك فيحقق على العاقل أن لا يحسد أحداً على فضل من دُنيا ناله مما يستغنى عنه في إقامة العيش ، وأن لا يظن أن أصحاب الفضل فيها والإكثار منها لهم من فضل الراحة واللذة بحسب ما عندهم من فضل عروض ^١ الدنيا . وذلك أن هؤلاء لمطالوة هذه الحال ودوامها يصيرون — بعد الراحة واللذة ودوامها — إلى أن لا يلتذوها ، لأنها تصير عندهم بمنزلة الشيء الطبيعي الاضطراري في بقاء العيش ، فيقرب من أجل ذلك التناذُّم بها من التناذُّم كل ^{١٢} ذى حالة بحالته المعتادة . وكذلك تكون قضيتهم في قلة الراحة ، وذلك أنه من أجل أنهم لا يزالون مُجدين منكمشين في الترقى والعلو إلى ما فوقهم تقلُّ راحتهم ، حتى إنها ربما كانت أقل من راحة من هو دونهم ، ولا ربما بل هي في أكثر ^{١٥} الأمور دائماً أبداً كذلك . فإذا لاحظ العاقل هذه المعاني وتأملها آخذاً فيها بعقله طارحاً لهواه علم أن الغاية التي يمكن بلوغها من لذادة العيش وراحته

(١) هو: سقط ق ف — (٢) قد : سقط ق ف — (٣) وحلها ق ف — وأما الهيم والنم ق ف —

(٤) فالذى ق ف — بلوغها : سقط ل — لها متنصباً : سقط ق ف — مزرياق ق ف —

(٥) منكوب الجسم والفكر ق ف — (٦) يكون كذلك حالته في هذه الثانية وفي ق ف —

(٧) فتح ل — (٨ - ٩) الفضل والابتار منها ق ف — (٩-١٠) لهم من ... ودوامها :

سقط ق ف — (١٠-١١) بد ... ودوامها : سقط ل — يلذوها ق ف —

(١٣) يكون قصدهم ق ف — (١٤) ما فوق ق ف — (١٥) لا بل ربما هي ق ف —

أكثر الأحوال ق ف — (١٦) دائماً أبداً : سقط ق ف — آخذاً فيها : سقط ق ف

هي الكفاف ، وأن ما فوقه من أحوال المعاش مقارب في ذلك بعضه لبعض ، بل للكفاف دائماً فضل الراحة عليها . فأى وجهٍ للتحاسد إلا الجهل بها واتباع الهوى دون العقل فيها . وفيما ذكرنا من هذا الباب أيضاً كفاية ، فلنقل الآن ^٣ في الغضب *

(١) هو الكفاف ق ف — وما فوقه ل — مقارنة ق ف — بعضاً لبعض ق ف —
 (٢) وللکفاف ق ف ، وللکفاف بل للکفاف ل — وأى ق ف — (٣) ذكرناه في ق ف (٣ - ٤) فلنقل . . . الغضب : سقط ق ف

* قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل السابع في الحسد قول يجرى — في امتناع وقوع الانتفاع في الغرض المقصود بالكتاب ، بوكوله الأمر في محو الحسد عن النفس إليها — مجرى غيره من سابقه وتاليه ، لا يتعلق به طلب لعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهاد في محو الحسد وغيره من الأمور التي هي منها كالأعلال عت ذاتها وإبعادها منها . وأى يتم للنفس إبعاد ذلك وأمثاله عن ذاتها ، ولها قدرة ممنوحة وآلة موهوبة عوناً لها على ما تريده وتهواه ، كالعين تبصر بها الموجودات المشتهة المرغوب فيها من مأكول شهى ، وملبوس حسن مطلوب ، ومركوب حسن فيه مرغوب ، وكالأذن تسمع بها الأصوات الطيبة والألحان الشجية والنفمة المطربة ، وكالأنف تدرك به النسيم الطيب والروائح الطيبة ، وكالعلم تدرك به الذافات الطيبة والأطعمة اللذيذة ، وكالبصرة تدرك بها الليونة والنعومة . وكيف يصور في النفس قعود عن طلب هذه الأمور كما قلنا ، وأمرها فيها نافذ مستمر على نظام بحسب اختيارها ، فلا تطلبها ولا تمنها ولا تحسد الغير عليها إن عجزت عن تحملها وتحصيلها ، كلاً إلا يباع من خارجها — كما قلنا — يمنع ويقهر ويبعث ويعلم ويهدى . هذا والخطأ الأكبر تسميته النفس عقلاً ، وليست كذلك ، وإنما يقال على النفس إنها عقل لا لأنها عاقلة لذاتها ، بل لكونها بالقوة عقلاً . وإذا استفادت العالم الإلمية وأقامت الناسك الفرعية فقلت ذاتها عن اتباع هواها استحققت أن تكون عاقلة . فأما وهي تابعة لهواها ، متبعة مرادها وطفوها ، فهي في الرية قائمة إلى أن تتبعت في العلم والعمل . ثم وكوله الأمر في سلب ذاتها الرذائل التي هي منها كالأعلال إلى ذاتها ، وهي خالية مما يكون باعثاً لها من ذاتها على تلك الأمور المبعوثة عليها . ثم عدّه ما هو طلب جسماني — بذكره ما يورث الحسد من الفم والحزن اللذين يورثان السهر وسوء المزاج ورداءة اللون بحسب ما ذكره — فيما يكون طلباً روحانياً ، وكان يكون كذلك لو قال « ما يحدث في النفس بالحسد من الأمور التي تضرها في ذاتها ما يوازن السهر وسوء المزاج ورداءة اللون وغير ذلك في الجسم » على ما شرحه . ولم يذكر شيئاً من ذلك ، فليس بطلب روحاني ، فهو الخطأ

الفصل الثامن

في دفع الغضب *

- ٣ إن الغضب جعل في الحيوان ليكون له به انتقام من المؤذي . وهذا العارض إذا أفرط وجاوز حدّه حتى يُفقد معه العقل فرّما كانت نكايته في الغاضب وإبلاغه إليه المضرة أشدّ وأكثُر منها في المغضوب عليه . ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يُكثر تذكّر أحوال من أدّى به غضبه إلى أمور مكروهة في عاجل الأمر وآجله ، ويأخذ نفسه بتصورها في حال غضبه . فإن كثيراً ممن يغضب ربّما لكم ولطم ونطح ، فجلب بذلك من الألم على نفسه | أكثر مما نال به من ٥٧ و المغضوب عليه . ولقد رأيت من لكم رجلاً على فكّه فكسر أصابعه حتى مكث يعالجها شهراً ، ولم ينل الملكوم كثير أدّى . ورأيت من استشاط وصاح فنفت الدم مكانه ، وأدّى به ذلك إلى السيل وصار سبب موته . ويكفنا أخبار أناس نالوا أهاليهم وأولادهم ومن يمز عليهم في وقت غضبهم بما طالت ندامتهم عليه ، ١٢ و ربّما لم يستدركوه آخر عمرهم . وقد ذكر جالينوس أن والدته كانت تثبّ بِقَمِيها على القفل فتعضّه إذا تعرّس عليها فتحه . ولعمري إنه ليس بين من فقد الفكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كبير فرق . فإن الإنسان إذا أكثر تذكّر ١٥ أمثال هذه الأحوال في حال سلامته كان أحرى أن يتصورها في وقت غضبه .

(٢) في الغضب ل — (٣) لها به ق ف — (٤) حتى يفسد ق ف — (٥) المضرة ك: سقط ل ق ف — (٦) من قد أدّا به الغضب ق ف — (٨) لكم أو نطح ق ف — (٩) وقد ق ف ، قد ل — على رأسه ق ف — حتى بقي ق ف ، فكث ل — (١٠) يعالجها مدة ل — الملكوم من الأذى مثل ما ناله ق ف — ورأيت أيضاً ق ف — (١١) وأداه ذلك ل — أخبار قوم ل — (١٢) نالوا من تعذيب أهاليهم ... ما طالت ق ف — عليه وبما ل ل — (١٣) أعمارهم ق ف — (١٤-١٣) وقد ... فتحه: سقط ق ف — بشمها: سقطك — (١٥) إذا فكروا أكثر ق ف — إذا تذكّر

* ورد هذا الفصل بيّامه في القول السادس من الباب الأول من كتاب السكرمان ، واقتبس منه ابن الجوزي في كتابه « الطب الروحاني » (راجع توپلنتنا ص ٤)

وينبغي أن يعلم أن الذين كان منهم مثل هذه الأفعال القبيحة في وقت غضبهم
 إنما أتوا من فقد عقولهم في ذلك الوقت : فيأخذ نفسه بأن لا يكون منه في وقت
 ٣ غضبه فعلٌ إلا بعد الفكر والروية فيه ، لئلا ينسكى نفسه من حيث يروم إنكاه
 غيره ، ولا يشارك الهائم في إطلاق الفعل من غير روية . وينبغي أن يكون في
 وقت المعاقبة برياً من أربع خلال : السكبر والبغض للمعاقب ومن ضدى هذين ،
 ٦ فإن الأولين يدعوان إلى أن يكون الانتقام والعقوبة مجاوزين لمقدار الجناية ،
 والآخريين إلى أن يكونا مقصرين عنه . وإذا أخطر العاقل بباله هذه المعاني
 وأخذ هواه باتباعها كان غضبه وانتقامه بمقدار عدل ، وأمن أن يعود عليه
 ٩ منه ضررٌ في نفسه أو في جسده في عاجل أمره وآجله

الفصل التاسع

في أطراح الكذب*

١٢ هذا أيضاً أحد العوارض الرديئة التي يدعو إليها الهوى . وذلك أن الإنسان
 لما كان يحب التكبر والترؤس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يحب أن
 يكون هو أبدأ المخبر المعلم ، لما في ذلك من الفضل له على المخبر المعلم . وقد
 ١٥ قلنا إنه ينبغي للعاقل أن لا يطلق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعد هماً والمأ

(٣-١) وينبغي ... غضبه : سقطك — كانت منهم هذه ق ف — (٢) إنما أتوا ق ف —
 (٣) فلا يحدث منه فعل إلا ك — ينسكى في نفسه ل — أن ينسكى غيره ق ف ، التكاية في غيره
 ل — (٤-٧) وينبغي ... عنه : سقط ق ف — (٦) والمعاقبة ك — (٨) وانتقامه : سقط
 ق ف — وأمن من أن ل — (٩) وفي جسده ق ف — (١١) في الكذب ل —
 (١٣) يجب أن ل — (١٤) له : سقط ق ف — (١٥) وقد قلت ق ف

* أورد السكرماني ابتداء هذا الفصل (إلى «صاحبه ذلك» ص ٥٧ س ١) في القول
 السادس من الباب الأول من كتابه ولخص بعبارة

وندامة ، ونجد الكذب يجلب على صاحبه ذلك ، لأن المدمن للكذب المُكثِرِ
منه لا يكاد تُخطئه الفضيحة ولا يسلم منها ، إِمَّا لمناقضته تكون منه لسهواً ونسياناً
يحدثان | له . وإِمَّا لعلم بعض من يحدثه وإطلاعه من حديثه ذلك على خلاف ٥٧ ظ
ما ذكر . وليس يُصيب الكذاب من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه — ولو كذب
عُمره كله — ما يقارب فضلاً عما يوازي ما يُدفع إليه — ولو مرة واحدة
في عُمره كله — من هم الخجل والاستحياء عند اقتضاه واحتقار الناس ٦
واستصغارهم وتسفيهم وترذيلهم له وقلة ركونهم إليه وثقتهم به ، إن كان ممن
لنفسه عند نفسه مقدارٌ ولم يكن في غاية الخسة والدناءة . فإن مثل هذا لا ينبغي
أن يُعدَّ في الناس فضلاً عن أن يكون يُقصد بكلام يُطمع به في صلاحه . ومن ٧
أجل أن أسباب الفضيحة في هذا المعنى ربما تأخرت كثيراً ما يعتر الجاهل بذلك ،
إلا أن العاقل ليس يورط نفسه فيما يخاف أو لا يأمن معه الفضيحة ، بل يستظهر
ويأخذ بالحزم في ذلك ١٢

وأقول : إن الإخبار بما لا حقيقة له نوعان ، فنوعٌ منه يقصد به المُخبرُ إلى
أمر جميل مستحسن يكون له عند تكشُّف الخبر عُذراً واضحاً نافعاً للمُخبر ،
موجباً لأن يسوق ذلك الخبر إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقة كذلك . ١٥
مثال ذلك أنه لو أن رجلاً علم من ملكٍ ما أنه مزُمع على قتل صاحب له في يوم

(١) صاحبه ذلاً فان ق ف — المدمن على الكذب ق ف — (٢) بسوق ف —
(٣) بعلم ق ف — (٤) ولا الاستمتاع ق ف — (٥) فضلاً عن أن يوازي ما ينسب إليه
ق ف — (٦) الناس له ق ف — (٧-٨) وتقتهم ... فان : سقط ق ف — (٨) ومثل هذا ينبغي
أن لا يعدَّ ق ف — (٩) يكون : سقط ق ف — بكلام يقطع به في ق ف — (١٠) كثيراً...
بذلك : سقط ف — (١١) لا يورط ق ف — فضيحة ق ف — (١٤) أمر جليل
ق ف — له : سقط ل — انكشاف ق ف — (١٥) موجباً لسوق ق ف — ما سبق
إليه ق — حقيقة لذلك ق ف (ولعل الصواب : « وإن لم تكن حقيقته كذلك ») — (١٦) أنه
لو : سقط ق ف — من أمر ملك ما دله على قتل صاحبه ق ف

غدير ، وأنه متى انقضى يومُ غديرٍ ظهر الملك على أمرٍ ما يوجب أن لا يقتل صاحبه هذا ، فجاء إلى صاحبه وأخبره أنه قد استخفى في منزله كنزاً وأنه يحتاج إلى معاوته عليه في يوم غدير ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومه ذلك يعمل به بل يُكيدُه بالحفر والبحث عن ذلك الكنز ، حتى إذا انقضى ذلك اليوم وظهر الملك على ما ظهر عليه أخبره حينئذٍ بالأمر على حقيقته . أقول إن هذا الرجل وإن كان قد أخبر صاحبه أولاً بما لا حقيقة له فليس في ذلك بمذموم ولا عند تكشف الخبر على خلاف ما حكاه بمفتضح ، إذ كان قد قصد به إلى أمرٍ جميل جليل نافع للمخبر . فهذا وما أشبهه ونحاه من الإخبار بما لا حقيقة له لا يُعقب صاحبه فضيحة ولا مذمة ولا ندامة بل تُشكرُ وتُثابَرُ جميلاً . وأمّا النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي كشفه الفضيحة والمذمة . أمّا الفضيحة فإذا لم يكن على المخبر من ذلك ضررٌ بتة ، كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهرأ أو نباتاً من حالته وقصته كذا وكذا ، بما لا حقيقة له ولا يقصد به الكاذبون إلا إلى التعجب منه فقط . وأمّا المذمة فإذا جلب على المخبر مع ذلك ضرراً ، كرجل حكى لصاحبه عن ملكٍ ببلديةٍ ما شاسعة رغبةً في قرّبه وتوقاناً إليه ، وحقق في نفسه أنه إن احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبة كذا ، وإنما فعل ذلك لينال شيئاً مما يُخلفه ، حتى إذا تعنى صاحبه وتحمل واجتهد فورد على ذلك الملك لم يجد شيئاً من ذلك حقيقةً ، ووجده حنقاً مُغضباً عليه فأتى على

(١) ما : سقط ق ف — (٢) هنا : سقط ق ف — إلى صاحبه هذا ق ف —
(٣) ويكده ق ف — (٦) صاحبه أولاً : سقط ق ف — فليس هو ق ف — (٧) جليل : سقط ق ف — (٩) ولا ندامة ... جيلاً : سقط ق ف — العديم لهذا الغرض : سقط ق ف —
(١٢) الكذابون به ق ف — (١٣) إلا ليتعجب الناس به فقط ق ف — فاذا حدث ... ضرق ق ف — (١٤) شاسعة رغبةً في : سقط ق ف — قرّبه وتوقه وحقق ق ف —
(١٥) كذا وكذا ق ف (مرتين) — (١٧) ونحاه على نفسه ف ، ولبأ على نفسه ق

نفسه . على أن الأولى بأن يسمي كاذباً ويجتنب ويحترس منه من كذب لا
لأمر اضطرُّ إليه ولا مطلبٍ عظيم ينال به ، فإن من استحسن الكذب وأقدم
عليه لأغراض ذنبة خسيصة كان أخرى وأولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة* ٣

الفصل العاشر

في البخل*

٦ إن هذا العارض ليس يمكننا أن نقول إنه من عوارض الهوى بإطلاق .
وذلك أننا نجد قوماً يدعوهم إلى التسكُّ والتحفُّظ بما في أيديهم فرطُ خوفهم من
الفقر . وبعدُ نظرهم في العواقب وشدةُ أخذٍ منهم بالحزم في الاستعداد للنكبات
والنوائب ، ونجد آخرين يلذون الإمساك لنفسه لا لشيءٍ آخر ، ونجد من
الصبيان الذين لم يستحكم فيهم الرويةُ والفكرُ من يسخو بما معه لقرنائه من
الصبيان ونجد منهم من يبخل به . فمن أجل ذلك ينبغي أن يُقصد إلى مقاومة ما

(١) على أن الأولى : سقط ق ف — كذا باق ف — (٣) الجليلة العظيمة ق ف —
(٧) أنا وجدنا ق ف — والتحفُّظ : سقط ل — إفراط ك — (٨) وبعد فكرهم ق ف —
أخذهم ل — (٩) وآخرين ق ف — في الصبيان ل — (٩ - ١٠) من الصبيان ... الفكر :
سقط ق ف — (١١) منهم ك : سقط ل ق ف — ومن أجل ك

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل التاسع في
الكذب قول لا تتعلق به فائدة . وكيف لا تكذب النفس وهي في كل أحوالها تابعة هواها ،
طالبة نيل مرادها على أي حالة كانت وخالية من علم يعقلها عن قول المحال فتكون صادقة . وما
ذكره من قسميه وكون أحدهما جائزاً مستحسناً ، فلو كان يعلم مضرّة الكذب بالنفس لا أجاز
ما أجاز . هذا والصدق الذي هو فضيلة النفس ليس بكلي فيها ، فإن منه ما هو مضرّة للنفس ،
كالفنية التي هي وإن كانت صدقاً فهو معدود فيما يكون خارجاً في معارض ما يكون ذماً للغير ، فكيف
الكذب الذي هو الرذيلة !

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « الهوى فقط » من ٦٠ س ١) في القول السادس
من الباب الأول من كتاب الكرماني .

كان من هذا العارض عن الهوى فقط ، وهو الذي إذا سُئِلَ صاحبه عن السبب
والعلة في إمسائه لم يجد في ذلك حجةً بيّنةً مقبولةً تُدليُّ عن عُذر واضح . لكن
يكون جوابه ملزماً مرّفاً مُلججاً مشجّجاً . وقد سألتُ مرّةً رجلاً من المُمسكين ٣
عن السبب الداعي له إلى ذلك ، فأجابني بأجوبة من نحو ما ذكرتُ . وجمعت
أبّين له فسادها وأنه ليس بما اعتلَّ به شيءٌ يوجب مقداراً ما كان عليه من
الإمساك . وذلك أتى لم أسمه أن يجود من ماله بما يبين عليه فضلاً عما يُجحف ٦
به أو يحطه عن مرتبته في غناه ، فكان آخرُ جوابه أن قال هكذا أحبُّ | وكذا
أشتهى . فأعلتُه حينئذٍ أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى ، إذ كان ما يعتلُّ
به ليس بقادح في الحالة العاجلة التي هو عليها ولا في الحزم والوثيقة والنظر في
العاقبة . ٥٨ ظ ١
فهذا المقدار من هذا العارض هو الذي ينبغي أن يُصلح ولا يُقارَّ ١

(٢-١) عن العلة والسبب ق ف—(٣) مشججاً : سقط ق ف—(٤) فأجابني إلى ذلك بأجوبة
ق ف— (٦) أن يجود عن رتبة غناه من ماله ق ف— بما تبين عنه ق ف— فضلاً عن
أن يجحب به عن رتبة غناه ق ف— (٧) وهكذي اشتهى ق ف— (٨) قد جاز عن
ق ف— (١٠) وهذال— من العارض ق ف— أن يصلح أن لا يفارق الهوى وهو ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «ولا عجزاً» ص ٦١ س ٢) فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى
في هذا الفصل . وقال الكرمانى ردّاً على كلام الرازى : منها قسمته البخل إلى ما منه من
أحكام الهوى وإلى ما منه من أحكام العقل ، وذلك محال . فإنّ تضبط النفس بمالها والبخل به
والشحّ عليه ليس إلّاّ لما يوجبه هواها من التمولّ وطلب الاستكثار لبدنها وجسمها ، كتمولّ
الفأر والنمل والحفّاش وأمثالها ، لا لذاتها . ومنها تصوّره أنّ ما تضبط به النفس للحوادث والأمن
من الفقر والتكبات هو الذى يوجبه العقل لمود المنفعة على الذات ، وذلك محال باطل . فإنّ من
المعلوم أنّ المدخر للتكبات والمحنّ إنّما تدخره النفس لدفع بلية وعلة من جسدها لا لدفع بلايا وأعمال
نفسانية عنها ، وأنه لو كان ما كان لدفع ما يدفع عن الذات من علة نفسانية لكانت لا تدخر
ولكانت تطفى وتنطق في وجوه البرّ والمصالح الدينية العائد نفعها على الذات ، ولا تخاف الفقر
كما لا يخاف ذو ديانة واعتقاد إلهيّ الموت ولا الفقر ولا يبالي بما يصيب جسده من مكروه ،
كسقراط وفيثاغورس وأمثالهما في زهدهما من القدماء ، وكلى بن أبى طالب وصيّ نبيّ ربّه
العالمين صلوات الله عليه الذى كان في صومه محتججاً إلى ما يفطر عليه ، فكان له ولن في داره

الهوى عليه ، وهو البخل بما لا يؤثر في الحالة الحاضرة انحطاطاً ولا فيما يرام بلوغه فيما بعدُ بالمال ضعفاً ولا عجزاً . فأما من كان له عُذرٌ بين واضح من أحد هذين البابين أو من كليهما فليس ما عرض له من الإمساك عن الهوى بل عن ^٢ العقل والروية ، ولا ينبغي أن يزال عنه بل يزيد ويثبت عليه . وليس كل مُسك يسوغ له أن يحتجّ بالباب الثاني من هذين البابين : وذلك أن من كان من الناس آيساً من أن يبلغ إمساكه رتبةً أعلى وأجلّ من التي هو فيها — كمن ^٦ كان في أواخر عمره أو في أقصى المراتب التي يمكن أن يبلغها مثله — فليس لاحتجاجه بالباب الثاني من هذين البابين وجهٌ بتّة

الفصل الحادي عشر

في دفع الفضل الضارّ من الفكر والهمّ*

إن هذين العارضين وإن كانا عَرَضَيْنِ عَقْلِيَيْنِ فَإِنَّ فِرْطَهُمَا مَعَ مَا يَجْلِبُ مِنْ

(٤) بل يثبت عليه ق ف — (٨) البتة ق ف — (١٠) الفضل الضارّ من : سقط لك (راجع ص ١٧ س ٣) ، في قصد الضارّ من الفكر والهم ق ف — (١١) هذين المرضين ق ف — إفراطهما ك

أفراص أربعة ليفطر عليها ، فجاءه المسكين واليتيم وتعرّضا لسؤال يباب داره فدفع الكلّ إليهما ولم يبال بجوعه وجوع من في داره طلباً لإصلاح ذاته بالإفاضة والإإنعام والصدقة والبذل ، وأبى ذرّ الفقاريّ الذي لا يبيت معه في داره ما يفضل عنه لقلّة مبالاته بالفقر ثمّ بالموت ، وأمثالها من المتأخريين . وكيف يكون من البخل ما يكون محموداً ولا يوصف به ملك مقرب ولا نبيّ مرسل ولا وصيّ مفضل ولا إمام موكل ولا عالم مكمل ؟ كلا ومنها تفويضه الأمر فيما وكله إلى النفس من مقاومة هواها في ذلك إلى كفايتها بذاتها ، وهل المتضبط بالثغنيات والشاحّ بها إلّا ذات النفس التي لا تهوى ولا تختار إلّا ذلك طلباً لاستدامة الذات والبقاء الطبيعيّ ؟

* وزد ابتداء هذا الفصل (حتى « وتقوم » ص ٦٢ س ٨) في القول السادس من الباب الأوّل من كتاب الكرماني . وقال الكرماني عند تقديمه لكلام الرازي : فمن المعلوم أن النفس إذا لم تفكر ولم تهتم بمصالح ذاتها من جهة باعث من خارجها ولم تقبل منه فتوفرت على ما يصلح جسدها هلكت وبطلت كأنفس أنواع الحيوان

الألم والأذى ليس هو — في إبعادنا عن مطالبنا وقطعنا دونها — بدون تقصيرهما
 عما ذكرنا قبل حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة . ولذلك ينبغي أن يكون
 العاقل يُرِيحُ الجسدَ منهما وأن يُنِيلَهُ من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ له
 ما يُصْلِحُهُ ويحفظ عليه صحته لئلا يُخور وينهدّ وينهك ويقطع بنا دون قصدنا .
 ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والمهم
 فيهم ، فبعضٌ يحتمل الكثيرَ منهما من غير أن يُضِرَّ ذلك به ، وبعضٌ لا يحتمل .
 فينبغي أن يُتَفَقَّدَ ذلك ويُتَدَارَكُ قبل أن يعظم وأن يُتَدَرَّجَ إلى الازدياد منه
 ما أمكن ، فإن العادة تُعِينُ على ذلك وتقوى عليه . وبالجملة فإنه ينبغي أن يكون
 نيلنا وإصابتنا من اللهو والسرور واللذة لا أنها لها لنفسها ، بل لكي تتجدد وتقوى
 به على العدو في فكرنا وهمنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا . فإنه كما أن قَصَدَ الرجل
 السائر في إعلاف دابته ليس إلى أن يُنِيلَهَا لذتها بل إلى أن | يقوِّمَهَا على بلوغ
 مكانه ومستقرّه ، فكذلك ينبغي أن يكون حالنا في الاشتغال بمصالح أجسادنا .
 فإنه إذا فعلنا ذلك وقدرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا في أسرع الأوقات التي يمكن
 في مثلها بلوغها ، ولم نكن كالذي أهلك راحلته قبل بلوغه أرضه التي يؤمُّها بالحلل
 عليها والحرق بها ، ولا كالذي شغل يأسمانها وإخصابها حتى فاته الوقت الذي
 كان ينبغي أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقرّه . وسنأتي في ذلك بمثل
 آخر ، أقول : لو أن رجلاً أحبَّ علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همهً وشغلاً

(٢-١) ليس ... الناطقة : غير محمود ق ف — هو : سقط ك — (٢-٣) يكون العاقل :
 سقط ق ف — (٤) وينهك : سقط ك ق ف — (٥) اختلفت ق ف — (٦) الكثير منها ل
 ق ف — (٧) يتفقد ذلك و : سقط ق ف — (٩) لا لها انفسها اعني الابدان ق ف —
 (٩-١٠) وتهوى به القدر ق ف — مطلبنا ق ف — (١١) ليس أن ق ف —
 بل لكي ق ف — (١٢) في الاستعمال لمصالح ق ف — (١٣) فانا إذا ق ف —
 (١٤) التي أمها ق ف — (١٥-١٦) ولا كالذي ... مستقره : سقط ق ف —
 (١٧) أقول لو : سقط ق ف — واشغل ق ف

- بها فكره ، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وفلاطن وأرسطاطاليس
 وثوفرستس وأوذيمس وخرُوسبُس وثامسطيس واسكندروس في مدة سنة
 مثلاً ، فأدام الفكرَ والنظرَ وأقلَّ الغذاءَ والراحةَ — ومما يتبع ذلك ضرورة^٣
 دوامُ السهر — ، أقول إن هذا الرجل يقع إلى الوسواس والمالخنوليا وإلى
 الدِقِّ والذبول قبل مُضيِّ تمام هذه المدة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم .
 ٦ وأقول لو أن رجلاً آخر أحب أيضاً استكمال علم الفلاسفة على أنه إنما ينظر فيها
 في الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله وملَّ من لذاته وشهوته ، فإذا عرض
 له أدنى شغلٍ أو تحركت فيه أدنى شهوة ترك النظر وعاد فيما كان فيه أولاً ،
 ١ أقول إن هذا الرجل لا يستكمل علم الفلاسفة في عمره ولا يقارب ذلك ولا
 يدانيه . فقد عَدِمَ هذان الرجلان مطلوبَهما ، أحدهما من جهة الإفراط والآخر
 من جهة التقصير . ومن أجل ذلك ينبغي أن نعتدل في فكرنا وهمونا التي نروم
 ١٢ بها بلوغَ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قبل تقصير أو إفراط

الفصل الثاني عشر

في دفع الغمِّ

- ١٥ إن الهوى إذا تصوّر بالعقل فقدَّ الموافقَ المحبوبِ عرَضَ فيه الغمُّ . ونحتاج
 في بيان أن الغمَّ عرَضَ عقليُّ أو هوأنيُّ إلى كلامٍ فيه فضلٌ طويلٌ ودِقَّةٌ .

(١) وافلاطن ق ف — (٢) واوذيمس ... وارسكندروس : سقط ق ف — (٣) فاذا دام
 ل — والراحة ودوام السهر ق ف — (٤) يقع في ق ف — (٥) تمام : سقط ق ف — (٦)
 وأقول لو أن : سقط ق ف — ورجل آخر يجب علم الفلاسفة واستكماله إلا أنه ينظر في
 العواقب وبعد الوقت ق ف — (٧) لذته وشهوته ق ف — (٨) الرجل : سقط ل — في عمره :
 سقط ق ف — (٩) نروم : سقط ل — (١٠) مطلوبنا لنبلغه ولا نعدمه ق ف — ولا
 افراط ق ف — (١١) بيان ذلك أن ق ف — إلى كلام ... دقة : سقط ق ف

وقد ضمنا في أول هذا الكتاب أن لا تتعلق فيه من الكلام إلا بما لا بد منه
 في غرضه الذي أجريناه إليه ، ومن قبيل ذلك تتجاوز الكلام في هذا المعنى
 ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابنا هذا . على أنه قد يمكن من كان به
 ٢
 ٥٩ ظ أدنى مسكبة من علم الفلسفة أن يستنبط ويستخرج هذا المعنى من الرسم الذي
 رسمنا به الغم في أول هذا الكلام ، إلا أننا نحن ندع ذلك وتتجاوزة إلى ما
 ٦ هو المطلوب بهذا الكتاب

فأقول : إنه * لما كان الغم يكدر الفكر والعقل ويؤذي النفس والجسد
 حقاً لنا أن نختار لصفه ودفعه أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن . وذلك
 ١ يكون من وجهين : أحدهما بالاحتراس منه قبل حدوثه لئلا يحدث أو يكون
 ما يحدث أقل ما يمكن ، والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إما كله وإما أكثر

(١) وقد ذكرنا في أول الكتاب ق ف — (٢) في الغرض ق ف — أجزينا به إليه
 ق ف — (٨) والتقليل ق ف — (٩) من جهتين ق ف — يكون ما حدث منه ق ف —
 (١٠) دفع ما حدث منه ق ف

* ما هنا استأنف ما اقتبسه الكرماني من هذا الفصل وتصل روايته إلى ص ٦٥ س ٩
 (« عند فقدها ») . وقال الكرماني ردّاً على الرازي : وقوله في الفصل الثاني عشر في دفع
 الغم « إن الأكثر غمّاً من كانت محبوباته وملكانه أكثر ، والأقل غمّاً من كانت محبوباته
 ومقتنياتة أقل ، وبحسب كثرتها وقلتها عند فقده إياها يكون غمه » وإن كان صحيحاً وحقاً صريحاً
 فليس مما ينفع أو يكون طيباً روحانياً ، بمجرد قوله بعمّا للنفس على قطع موادّ الهوموم والغموم
 عنها بالامتناع عن الجمع والتمول ، مع العلم بعجزها عن مخالفة ذاتها فيما تهواه وقلة إمكانها الإمساك
 عن استحسان ما تفعله واستصواب ما تأييه وتندره ، كالسكران الذي لا يفعل إلا ما يريد ولا
 يستحسن إلا ما يفعله غير مفكر فيما يعقبه فعله ، مع اليقين بأنها لو ملكت المشرق لنازعته ذاتها
 إلى أن تملك الغرب على ما تقدم من القول على مثله . وإنما يكون طيباً روحانياً ما كان فاعلاً
 في ذات النفس ما تصير به قالية للذم تاركة ما يوجب هواها من الأمور المخالفة لأوامر الله في
 مناسك دينه على ما بينه كما وعدنا في صدر الكتاب . وما نقرر تسمياً ملكاتها ومحبوباتها ما
 حافظت على إقامة مناسك الدين وسنته فبجملتها طيباً تدور عليه في أفعالها وأبحاثها ، فتكون لها
 آلة في إصلاح ذاتها وعمارة آخرتها

ما يمكن منه والتقدم بالتحفظ لئلا يحدث أو ليقبل أو يضعف ما يحدث منه ،
وذلك يكون بتأمل هذه المعاني التي أنا ذاكرها

أقول : إنه لما كانت المادة التي منها تتولد الغيوم إنما هي فقد المحبوبات ،
ولم يمكن أن لا تفقد هذه المحبوبات لتداول الناس لها وكرور الكون والفساد
عليها ، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدّهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر
عدداً وكان لها أشدّ حُبّاً ، وأقلّ الناس غمّاً من كانت حاله بالضدّ من ذلك . فقد
ينبغي إذا للعاقل أن يقطع موادّ الغيوم عنه بالاستقلال من الأشياء التي يجلب
فقدّها غمّاً ، ولا يعتزّ وينخدع بما معها — مادامت موجودة — من
الحلاوة ، بل يتذكّر ويتصوّر المرارة المتجرّعة عند فقدها

فإن قال قائل إن من توفّي اتخذ المحبوبات واقتناءها خوفاً من الغمّ عند
فقدها فقد استعجل غمّاً ، قيل له إنه وإن كان هذا المتوفّي المحترس قد استعجل
غمّاً فليس ما استعجله بمساوٍ لما خاف الوقوع فيه منه . وذلك أنه ليس اغتنام
من لا ولد له كإغتمام من أصيب بولده — هذا إن كان الرجل ممن يغمّ بأن
لا يكون له ولدٌ فضلاً عن غيره ممن لا يبالي ولا يعبأ بذلك ولا يغمّ له بتة —
ولا غمّ من لا معشوق له كغمّ من فقد معشوقه . وقد حكي عن بعض
الفلاسفة أنه قيل له لو اتخذت ولداً . فقال إنني من السعي في إصلاح جسدي
هذا ونفسي هذه في مؤن وغموم لا قوامَ لي بها ، فكيف أضمّ وأقرن إليها
مثلاً ؟ وسمعتُ امرأة عاقلة تقول إنها عاينت يوماً امرأة شديدة التحرق على

(٢) وذلك ك : سقط ل ق ف — ذاكرها ان شاء الله ق ف — (٣) يتولد الغم ق ف —
أنما هو ك — المحبوب ق ف — (٦) وهو لها ك — (٧) إذا : سقط ق ف — (٨) ولا
ينخدع ويفترق ق ف ، ولا ينخدع ك — (٩) يتذكرو : سقط ق ف — ويتجرعها عند
ق ف — (١٠) يتوق ق ف — (١١-١٢) قيل ... غمّاً : قلنا ق ف — بماوى ما
ق ف — (١٤) ولا يرتفع بذلك ولا يغمّ ل — بنة : سقط ق ف — (١٦) من الشغل في ق
ف — (١٧) نفسى هذه وجسدى هذا ق ف — وكيف ق ف — (١٨) إنها : سقط ق ف

- ولدي لها أصيبت به وأنها توقفت الدنو من زوجها خوفاً من أن تُرزق ولدًا تُبلى فيه بمثل بلائها . ومن أجل أن وجودَ المحبوب | موافقٌ ملامٌ للطبيعة وفقدَه مخالفتٌ منافر لها صارت تُحسُّ من ألم فقد المحبوب ما لا تُحسُّ من لذة وجوده .
 ٣ ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدةً طويلةً فلا يُحسُّ لصحته بلذة ، فإن اعتلَّ بعضُ أعضائه أحسَّ على المكان فيه بألم شديد . وكذلك تصير المحبوباتُ كلها عند الإنسان — إذا وجدها أو طالت صُحبتها له — في سقوط لذة وجودها عنه ما دامت موجودةً له وحصولِ شدة ألم فقدتها عليه إذا فقدها . ومن أجل هذا لو أن رجلاً استمتع دهرًا طويلاً بأهلٍ ووليدٍ نفيسٍ ثم بُلى بفقدهما لأحسَّ من التألم بذلك في يوم واحد وساعة واحدة ما يُفضل ويأتي على لذة إمتاعه ١ كان بهما . وذلك أن الطبيعة تحسب وتعدُّ ذلك الاستمتاع الطويل كله حقا واجبا لها ، بل تعدُّه دون حَقِّها . وذلك أنها لا تخلو في تلك الحالة أيضاً من استقلال ما هي فيه وحبُّ الزيادة منه دائماً بلا نهاية حُبًّا منها للذة واشتياقاً إليها . وإذا كان الأمر على هذا — أعني أن يكون التلذُّد والاستمتاع بالمحبوبات في حال وجودها مُعوَزا مُنطِماً مستقلاً مُغفلاً ، والحرزُ والتحرُّق والتلطي عند فقدتها متيناً مستكثراً مؤلماً مُتلفاً — فما الرأيُ إلا طرحها بته أو الاستقلال ١٥ منها لتعدم أو تقلَّ عواقبها الرديئة الجالبة للغموم المؤذية المُضلية . فهذه أعلى المراتب في هذا الباب وأحسُّها لِمَوادِّ الغموم . ويتلوه في ذلك أن يتمثل الرجلُ ويتصور فقدَ محبوباته ويُقيِّمها في نفسه ووهيمه ويعلم أنها ليس بما يمكن ١٨

(٢) بلائها ذلك ق ف — المحبوبات ق ف — (٢ - ٣) وفقدته صار لها ق ف — (٤) يكون : سقط ل — لذة ق ف — (٥) منه ألماً شديداً ق ف — فلذلك ق ف — (٧) من أجل ق ف — (١١) من الاستقلال لاق ق ف — (١٢ - ١٣) إليها ... والاستمتاع : سقط ق ف — في المحبوبات ق ف — (١٥) متيناً : سقط ق ف — مبلغاً ل — (١٦) المصيبة ق ف — (١٨) ليست ق ف

أن تبقى وتدوم بحالها ، ولا يخلو من تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها
وتصحيح العزم وشدة الجهد متى حدث ذلك بها . فإن ذلك تمرينٌ وتدرّيج
ورياضة وتقوية للنفس على قلة الجزع عند حدوث المصائب ، لِقلة ما كان من
اعتياده وثِقته وركونه إلى بقاء محبوباته في حال وجودها وليكثرة ما مثَّل
لنفس وعودها وأنسها بتصور المصائب قبل حدوثها . وفي مثل هذا المعنى
يقول الشاعر

يصورُّ ذو الحزم في نفسه مصائبه قبل أن تنزلا
فإن نزلت بغتة لم تُرعه لما كان في نفسه مثلاً
رأى الأمر يُفضى إلى آخرٍ فصيرَ آخره أولاً |
فإن كان هذا الإنسان في غاية الفشالة ومُفْرِطَ الميل مع الهوى واللذة
ولا يثق من نفسه باستعمال شيء من هذين البابين فليس إلا أن يحتمل أن يفرد
من محبوباته بواحدة ينزلها منزلة ما لا بد منه وما ليس غيره ، بل يقرب إليها
ويتخذ منها ما ينوب — أو يقارب أن ينوب — عن مفقود إن فقد منها ،
فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرد حزنه واعتنامه بأي واحدٍ فقد منها . فهذه
جملة ما يُحتسب به من كون الغم ووقوعه . فأما ما يدفع به أو يقلل منه إذا كان
ووقع فإننا قائلون فيه منذ الآن

فنقول : إن العاقل إذا تفقّد ونظر فيما يعتوره الكون والفساد من هذا العالم
ورأى أن عنصرها عنصرٌ مستحيل متحلّ سيّال لا ثباتَ لشيء منه ولا دوامَ له

(٢) العزم على شدة الجهد ق ف — (٣) على قوة ق ف — (٤) اعتياده وركونه
وثقته ق ف — (٥) وأنسها : سقط ق ف — (٦) يقول بعضهم ق ف — (٧) يمثّل ذو
ق ف — (١٠) هذا : سقط ق ف — الفسالة ق ، البسالة ف — (١١) شيء من هذه
فليس ق ف — يحتمل التفرد من ق ف — (١٣) منها ما يقارب أو ينوب عن ق ف —
(١٤) واعتنامه . . . منها : سقط ق ف — (١٥) فأما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف —
(١٧) فيما يفعل الكون ق ف — (١٨) أن عنصره مستحيل متحلل ق ف

بالشخصية ، بل كلها زائل دائر مستحيل فاسد مضمحل ، فلا ينبغي أن يستكثر
 ويستعظم ويستفزع ما سلب منه وفُجِعَ به منها ، بل يجب عليه أن يعدَّ مدَّةَ بقائها
 له فضلاً ، وما استمتع به من ذلك ربحاً ، إذ كان فناؤها وزوالها كائناً لا محالة ،
 ولا يعظم ويكبر ذلك عليه وقت كونه إذ كان شيئاً لا بدَّ أن يعرض فيها .
 فإنه متى أحبَّ دوامَ بقائها فقد رام ما لا يمكن وجوده لها ، ومن أحبَّ ما
 لا يمكن وجوده كان جالباً بذلك النغم إلى نفسه ومائلاً عن عقله إلى هواه .
 وأيضاً فإن فقدَ الأشياء التي ليست بأضرارية في بقاء الحياة ليس يدوم له النغم
 بها والحزنُ عليها ، لكن يسرع منها البديلُ وعنها النائبُ ويُعقب ذلك السلوةُ
 عنها والنسيان لها ، فترجع العيشةُ وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المصيبة .
 فكم رأينا ممن أُصيبَ بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل
 مضاهيه ملتدِّاً بعيشه مغتبطاً بحاله . فلنلك ينبغي للماقل أن يذكر النفسَ في حال
 المصيبة بما تووَّل وترجع إليه من هذه الحالة ويعرضه عليها ويشوقها إليه
 ويحتلب ما يشغل ويلهى أكثر ما يمكن ليسرع الخروجَ منها إلى هذه الحالة .
 وأيضاً فإن تذكَّره كثرة المشاركين له في المصائب وأنه لا يكاد يعرَى منها أحدهُ
 وتذكَّرَ حالاتهم بعدُ وأبوابَ سلواتهم وحالاته وسلواته نفسه عن مصائب —
 إن كانت تقدَّمت له — مما يخفف ويسكن من عادية النغم . وأيضاً فإنه إن كان
 أكثرُ الناس وأشدُّهم غمًّا من كانت محبوباته أكثر عدداً وكان لها أشدُّ حُبًّا

(١) بالحقيقة بل ق ف — بل كل منها ق ف — دائر متحلل مضمحل ق ف — ينبغي له ق
 ف — (٣) استمتع وملكه منها ربحاً ق ف — وزوالها قبل ذلك ممكناً ولا يعظم ق ف —
 (٤) ذلك شيئاً لا بد منه ان ق ف — (٥) فانه من ق ف — (٧) له : سقط ق ف —
 (٨) وعنها النائب : سقط ق ف — (١٠) فكم قد رأينا ق ف — فساد راجعاً ق ف —
 (١١) مثلنذا ق ف — فكذلك ل — (١٢) ويسوقها اليه ق ف — (١٣) بأكثر ق ف —
 منها : سقط ق ف — (١٦) ويكسر من ق ف

فإنه ليس من واحد يفقد منها إلا وفقد من الغم على مقداره ، بل يُريح نفسه من همّ دائمٍ وخوفٍ عليه منتظر : ويحدث له وجرة وجلد على ما يحدث منها بعد ، فقد جرّ فقدوها نفعاً وإن كان الهوى لذلك كارهاً ، فاكتسب راحةً وإن كان متدوّقها مرّاً . وفي مثل هذه المعاني يقول الشاعر

لعمري لئن كنا فقدناك سيّداً وكهفاً له طالّ التُحزنُ والهلعُ
 لقد جرّ نفعاً فقدنا لك أننا أمينا على كلِّ الرّايا من الجزعِ ٦

فأما ما يعتصم به المؤثر لا يتباع ما يدعوّه إليه عقله ويتجنّب ما يدعوّه إليه هواه : التأمُّ المملّكة والضابطُ لنفسه من الغمّ فواحدة ، وهي أن العاقل الكامل لا يختار المُقام على حالة تضرّه ، ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر في سبب الغمّ الوارد عليه . فإن كان ممّا يمكن دفعه وإزالته جعل بدلَ الاغتمام فِكراً في الحيلة لدفع ذلك السبب وإزالته ، وإن كان ممّا لا يمكن ذلك فيه أخذ على المكان في التلهّي عنه والتناسي له وعمل في محوّه عن فكره وإخراجه عن نفسه . وذلك أن الذي يدعوّه إلى المُقام على الاغتمام في هذه الحالة الهوى لا العقل ، إذ العقل لا يدعو إلا إلى ما جلب نفعاً عاجلاً وآجلاً ، وكان الاغتمام ممّا لا درك فيه بته ولا عائدة منه بل فيه ضررٌ عاجلٌ يؤدّي إلى ضررٍ آجلٍ فضلاً عن أن يكون نافعاً . وهو — أعنى الرجل العاقل الكامل — لا يتبع إلا ما دعاه إليه العقل ولا يُقيم إلا على ما أُطلق له المُقامُ عليه لسببٍ وعذرٍ واضح ، ولا يتبع الهوى ولا يتقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك ١٨

(١) ليس واحد ق ف — منها شيء الا ق ف — مقداره بأن نزع نفسه من الهمّ الدائم والخوف المنتظر ق ف — (٢ - ٦) ويحدث ... الجزع : سقط ق ف — (٢) وجرة ؟ — (٧) عقله الراغب عن ما يدعوّه إليه هواه ق ف — (٨) الضابط ق ف — (٩) الهم : سقط ل — (١٠) وإن ق ف — (١١) لا يمكن دفعه اخذل — في المكان ق ف — (١٢) عنه : سقط ل — (١٥) بته : سقط ق ف — منه من عاجل يؤدّي إلى ضرر ق ف — (١٦) نافعاً والعاقل الكامل ق ف — (١٧) بسبب ل — (١٨) يتقاد له ق ف — ولا يقاربه على خلاف ذلك : ولا يؤثره ق ف

الفصل الثالث عشر

في الشره *

٣ إن الشره والنهم من العوارض الرديئة العائدة من بعدُ بالألم والمضرة .
 وذلك أنه ليس إنما يجلب على الإنسان استنقاصَ الناس له واسترذالم إتياءه
 فقط ، لكن يطرحه مع ذلك في سوء الهضم ، ومن سوء الهضم إلى ضروب من
 الأمراض الرديئة جداً . ويتولد عن قوة النفس الشهوانية ، | وإذا انضم إليها
 وساعدها عمى النفس الناطقة الذي هو قلة الحياء كان مع ذلك ظاهراً مكشوفاً .
 وهو أيضاً ضربٌ من اتباع الهوى يدعو إليه ويحمل عليه تصورُ استلذاذ طعم
 المتطعم . ولقد بلغني أن رجلاً من أهل الشره أقبل يوماً على ضروب من الطعام
 ١ بنهم وشره شديد ، حتى إذا تضايع وتملأ منها لم يمكنه معه تناول شيء بته ،
 فأخذ يبكي فسئل عن سبب بكائه ، فقال إن ذلك لأنه — زعم — لا يقدر على
 ١٢ أكل شيء مما هو بين يديه . وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معي من رطب
 كثير كان بين أيدينا ، فأمسكتُ بعد تناولي منه مقداراً معتدلاً ، وأمعن هو حتى
 قارب أن يأتي على جميعه . فسألته بعد امتلائه منه وإمساكه عنه — وذلك أتى
 ١٥ رأيته محدقاً نحو ما رُفع من بين أيدينا منه — هل انتهت نفسه وسكنت شهوته ؟
 فقال ما كنت أحب إلا أن أكون بحالتي الأولى ويكون هذا الطبق إنما قُدِّم
 إلينا الآن . فقلتُ له فإذا كان ألم حِسِّ الإشتهاء ومَضَضُه لم يسقط عنك

(٢) في دفع الشره ق ف — (٣) المائدة بسدل — (٤) إنما : سقط ق ف —
 انتفاصاً له واسترذالاً له ق ف — (٧) مكشوفاً : سقط ق ف — (١٠) شديد : سقط ل —
 يمكنه تناول شيء فأخذ ل — (١١) إن ذلك لحال انه لا يقدر ق ف — (١٢) معي
 رطباً كثيراً ق ف — (١٣) فأمسكتُ أنا ق ف — (١٥) نحو ما بقي بين ق ف —
 نفسك ... شهوتك قال ق ف — (١٦) وأن يكون هذا ق ف — (١٧-١٨) سقط ق ف
 له ... المتحد : سقط ق ف

* أورد الكرماني من هذا الفصل الجملة الأولى والأخيرة فحسب

- ولا في هذه الحال فما كان الصواب إلا الإمساك قبل التملّي لثريح النفس تما أنت فيه الآن من الثِقَلِ والتَمُدُّ بالتملّي ، وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء الهضم الذي يجلب عليك من الأمراض ما يكون تألمك به أكثر من التناذك^٣ بما تناولته أضعافاً كثيرة . فرأيتُه قد فهم معنى هذا الكلام وتجمّع فيه وبلغ إليه . ولعمري إن هذا الكلام ونحوه يُفنيح مَنْ لم يكن مرتاضاً برياضات الفلسفة أكثر مما تُفنيح الحججُ المبنية على الأصول الفلسفية . وذلك أن المعتقد أن^٦ النفس الشهوانية إنما قرنت إلى الناطقة لتنال هذا الجسد — الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة أداة وآلة — ما يبقى به مدة اكتساب النفس الناطقة المعرفة بهذا العالم ، يقمع النفس الشهوانية ويمنعها من الإصابة من الغذاء فوق الكفاف ؛ إذ كان يرى أن الغرض والقصد بالاعتناء في الخلقة ليس للالتناذ بل للبقاء الذي لا يمكن أن يكون إلا به . وذلك كما حُكي عن بعض الفلاسفة أنه كان يأكل مع بعض الأحداث مَنْ لا رياضة له ، فاستقل ذلك الحدث أكل^{١٢} الفيلسوف وجعل يتعجب منه ؛ | وقال له في بعض كلامه لو كان زَرَدِي من ٦٦٢ الغذاء مثل زَرَدِك لم أبال أن لا أعيش . فقال له الفيلسوف أجل يا بُنَيَّ ، أنا آكل لأبقى وأنت إنما تُريد أن تَبْقَى لتأكل . وأما مَنْ لا يرى أن عليه من التملّي والاستكثار من الغذاء بأساً في مذهبه ورأيه فإنما ينبغي أن يُدفع عن ذلك بالكلام في الموازنة للذة المصّابة من ذلك بالألم المعقّب لها كما ذكرنا قُبيلُ . ونقول أيضاً : إنه إذا كان انقطاع الطعم المستلذ عن المتطعم مما لا بد^{١٨}

(٢) من العقل — (٦-٧) وذلك ... الشهوانية : ولعمري ان النفس الشهوانية ق ف — قرنت إلى النفس الناطقة ق ف — (٨) المترفة بهذا العلم ق ، المعروفة بهذا العلم ف — (١٠) بالاعتناء ، صحنا : للاعتناء ل ، الاعتناء ق ف — ليس للعتناء ق ف — (١١) أن يكون شيئاً إلاّ به ق ف — ولذلك يحكى عن بعض ق ف — (١٢) الحدث : سقط ل — (١٣) ذلك الفيلسوف ل — له : سقط ق ف — (١٦) والاستكثار : سقط ق ف — أن يدفع ذلك ق ف

منه فقد ينبغي للعاقل أن يقدم ذلك قبل الحال التي لا يأمن معها عاقبة رديته .
 وذلك أنه إن لم يفعل ذلك خسير ولم يربح . أما خسرانه فتعريض النفس للألم
 ٣ والسقم ، وأما أنه لم يربح فلأن مَضَض انقطاع لذّة المتطعم عنه قائمٌ على حال ،
 فتي انحرف عن هذا أو مال إلى ضده فليعلم أنه قد ترك عقله لهواه . وأيضاً
 * فإن للشرة والنهم ضراوة واستكلاباً شديداً ، ومتى أهمل وأمرج قوياً ذلك
 ٦ منه وعسر نزوع النفس عنه . ومتى رُدع وقمع وهن وذبل وضعف على الأيام
 حتى يفقد البتة . قال الشاعر
 وعادة الجوع فأعلم عصمةً وغنى وقد تزيدك جوعاً عادةً الشبيح

الفصل الرابع عشر

في السكر

إن إدمان السكر وموارثته أحد العوارض الرديئة المؤذية بصاحبها إلى
 ١٢ المهالك والبلايا والأسقام العجّة . وذلك أن المفرط في السكر مشرفٌ في وقته
 على السكته والاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأة وعلى
 انفجار الشرايين التي في الدماغ وعلى التردّي والسقوط في الأغوار والآبار ، ومن
 ١٥ بعدُ فعلى الحميات الحارة والأورام الدموية والصفراوية في الأحشاء والأعضاء
 الرئيسية وعلى الرعشة والفالج لا سيما إن كان ضعيف العصب . هذا إلى سائر
 ما يجلب على صاحبه من فقد العقل وهتك السير وإظهار السير والقعود به

(٣) أنه : سقط ق ف — اللذة للمتطعم ق ف — (٤) ومال ل — (٥) فتي ق ف —
 (٦) منه : سقط ل — ومتى قمع وردع ق ف — وهى ك — وذبل : سقط ل —
 (٧-٨) قال ... الشيع : سقط ق ف ك — (١٠) في السكر وعواقبه ق ف — (١١) إحدى
 ق ف — لصاحبها ق ف — (١٢) في وقته ذاك ق — (١٣) والاختناق : سقط ق ف —
 الموت ل — (١٤) وأما من بعد ق ف — (١٥) الحادة ق ف — (١٦-١٧) إلى ما
 يجلب من فقد ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى « البتة » س ٧) فيما اتبته الكرمانى من هذا الفصل

عن إدراك جلّ المطالب الدينية والدنيائية ؛ حتى إنه لا يكاد يتعلّق منها بمأمول ولا يبلغ منها خطوة ، بل لا يزال منها منحطاً متسفلًا . وفي مثله يقول الشاعر ^{٦٢} ظ
 متى تدرك الخيرات أو تستطيعها ولو كانت الخيرات منك على شبر ^٣
 إذا بت سكراناً وأصبحت مثقلًا خماراً وعاودت الشراب مع الظهر
 وبالجملة فإن الشراب من أعظم موادّ الهوى وأعظم آفات العقل ، وذلك أنه يقوى النفسين — أعنى الشهوانية والغضبية — ويشحذ قواهما حتى يطالباه بالمبادرة إلى ما يحببانه مطالبة قوية حثيثة ؛ ويوهن النفس الناطقة ويبلد قواها حتى لا تكاد تستقصي الفكر والروية بل تُسرِع العزيمة وتُطلق الأفعال قبل إحكام الصرمة ؛ ويسهل ويسلس انقيادها للنفس الشهوانية حتى لا تكاد تُمانعها ولا تتأبى عليها ؛ وهذه مفارقة النطق والدخول في البهيمية . * ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يتوقاه ويحمله هذا المحلّ وينزله هذه المنزلة ويحذره حدّره من يروم سائب أفضل عقده وأنفسها . فإن نال منه شيئاً ما ففى حال كظّ الفكر ^{١٣}
 والهمّ له وغموطهما إياه ، وعلى أن لا يكون قصده وحرصه فيه إثارة اللذة واتباعها في مطلوباتها ، بل دفع الفضل منهما والسرف فيهما الذي لا يؤمن معه سوء الحال وفساد المزاج . وينبغي أن يتذكّر في هذا الموضع وأمثاله ما بيّناه في ^{١٥}

(٢) منها : سقط ق ف — مستعلا ، مشتغلا ق ف — وفي هذا المعنى يقول ق ف —
 (٣) متى تتل ق ف — على فتر ق ف — (٥) مواد الهم ل — (٦) أعنى بذلك ق ف —
 (٧) قوية : سقط ق ف — (٩) قبل لإحكامها ق ف — ويسهل : سقط ل —
 (١٠) ولا تأبى عليها ق ف — (١١) يتوقاه و : سقط ق ف ك — ويحذره كما يحذر ل —
 (١٢) أجل عقده وارفها ف ، أجل ما عنده وارفه ق — وان نال منه حرصه ق ف —
 (١٣-١٤) ففى ... إياه : سقط ق ف — كظّ ، صححنا : كظة ل ، تحفظ
 من ك — وغموطهما ك — على أن ك — اثبات اللذة ق ف — (١٤) فى مطلوباته
 ق ف ، ومطاولتها ل — منها ... فيها ، صححنا : منها ... فيها ل ك ق ف —
 (١٥) يذكر ق ف — فى هذه المواضع وأمثالها ك

* استأنفت هنا الرواية فى ك وهى تصل إلى انتهاء الفصل

باب قمع الهوى ، ويتصور تلك الجمّل والجوامع والأصول لئلا يحتاج إلى إعادة
 ذكرها وتكريرها ، ولا سيما قولنا إن الإدمان والمثابرة على اللذات يسقط
 ٣ الالتذاذ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطراريّ في بقاء الحياة ، فإن هذا المعنى يكاد
 أن يكون في لذة السكر أوكدّ منه في سائر اللذات . وذلك أن السكر يصير بحالة
 لا يرى العيش إلا مع السكر ، وتكون حالة صحّوه عنده كحالة من قد لزمته
 ٦ هموم اضطرارية . وأيضاً فإن ضراوة السكر ليست بدون ضراوة الشره بل
 أكثر منه كثيراً ، وبحسب ذلك ينبغي أن تكون سرعة تلاحّته وشدة الزمّ
 والمنع منه . وقد يُحتاج إلى الشراب ضرورة في دفع الهمّ وفي المواضع التي يُحتاج
 ١ فيها إلى فضل من الانبساط ومن الجرأة والإقدام والتهور ، وينبغي أن يُحذر
 ٦٣ و لا يقرب البتّة في المواضع التي يُحتاج فيها إلى فضل فـكـر وتبـيـن وتثبـت * |

الفصل الخامس عشر

في الجماع

١٢

إن هذا أيضاً أحدُ العوارض الرديئة التي يدعو إليها ويحمل عليها الهوى

(٢) لا سيال — (٥ - ٦) من قد لزمه أمور وهموم ق ف — (٧ - ٨) ينبغي ان
 يكون المنع منه ق ف — (٨) منه أوكد وقدك — (٩-١٠) وينبغي .. وتثبت: سقط ق
 ف — (٩) وقد ينبغي ك — (١٠) المواضع: سقط ك — وتبين ل — (١٢) في افراط
 الجماع ق ف ، في الافراط في الجماع ك — (١٣) إن هذا العارض أيضا ق ف

* قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأوّل من كتابه : وقوله في الفصل الرابع
 عشر في السكر قول خارج عما يكون طبياً روحانياً . فكيف يكون طبياً وقد شهد بقوله أنه
 لا يجب البتة القرب منه في الأمور التي يحتاج فيها إلى الفكر ، وما يحتاج فيه إلى الفكر هو
 التي تتعلق به مصالح الذات من دون الجسد . وإذا كان السكر من الأمور التي تستضرّ
 بها النفس وكان السكر لا يكون إلاّ من شرب المسكر كان العلم محيطاً بفعل أيّ مقدار يشرب
 منه فيها وإن كان أقلّ قليلاً . ولما كان القليل منه فاعلاً في النفس منأى لها من الفكر في
 مصالحها وكان الفكر فيما يتمّ به كمال الذات كان من ذلك الحكم بكون إجازته شرب القليل منه
 عملاً باطلاً غير داخل فيما يكون طبياً روحانياً

- وإيثارُ اللذةِ الحَالِبةِ على صاحبها ضروبُ البَلَايا والأَسقامِ الرديئةِ . وذلك أنه يضعفُ البصرُ ويهدُّ البدنُ ويُنخَلِقُه وَيَسْرِعُ بالشَيْخوخةِ والهرمِ والذبولِ ويُضِرُّ بالدماغِ والعَصَبِ وَيُسِقِطُ القُوَّةَ ويُوْهِنُهَا : إلى أمراضٍ أُخْرٍ كثيرةٍ يطولُ ذِكْرُهَا . ٣
- وله ضراوةٌ شديدةٌ كضراوةِ سائرِ المَلَاذِّ بل أقوى وأشدُّ منها بحسبِ ما تذكرُ النفسُ من فضلِ لذتهِ عليها . ومع ذلك فإنَّ الإكثارَ من الباهِ يوسِّعُ أوعيةَ المنيِّ ويجلبُ إليها دماً كثيراً يكثرُ من أجلِ ذلك تولدُ المنيُّ فيها ، فتزدادُ الشهوةُ له ٦ والشوقُ إليه وتتضاعفُ . وبالضدِّ من ذلك فإنَّ الإقلالَ منه والإمساكَ عنه يحفظُ على الجسدِ الرطوبةَ الأصليةَ الخاصيةَ بجوهرِ الأعضاءِ ، فتطولُ مدةُ النشوءِ والنماءِ وتبْطِئُ الشَيْخوخةُ والجفافُ والقَحْلُ والهرمُ وتَضيقُ أوعيةُ المنيِّ ولا تستجلبُ ١ الموادَّ ، فيقلُّ تولدُ المنيِّ فيها ويضعفُ الانتشارُ ويتقلصُ الذَكَرُ وتَسْقِطُ الشهوةُ وتعدمُ شدَّةُ حَتِّها ومطالبتها . ولذلك * ينبغي للعاقلِ أن يَرمَ نفسه عنه ويمنعها منه ويجاهدها على ذلك لئلا تَغْرِي به وتَضْرِي عليه ، فتصيرُ إلى حالَةٍ تعسُرُ ولا يمكنُ صدُّها عنه ومنعُها منه . ويتذكَّرُ ويخْطِرُ بياله جميعَ ما ذكرناه من زَمِّ الهوى ومنعِهِ ، ولاسيما ما ذكرناه في بابِ الشَّرِّه من ثبوتِ مَضَضِ الشهوةِ ورَمَضِها وحَتِّها ومطالبتها مع النيلِ من المشتَهَى والبلوغِ منه غايةً ما في الوَسْعِ . وذلك أن هذا المعنى في اللذةِ المصَّابةِ بالجماعِ أوكدُ وأظهرُ منه في سائرِ اللذاتِ لِمَا يتصوَّرُ من فضلِ لذتهِ على سائرِها . ١٥

(٢) الشَيْخوخةُ ق ف — (٣) اخر: سقط ق ف — يطولُ ذِكْرُهَا : سقط ق ف —
 (٥) الاكثارُ منه ق ، الاستكثارُ منه ف — (٧) والامساكُ عنه : سقط ق ف —
 (٨) النمو والنشوءُ ق ف — (٩) ولا تجلبُ ق ف — (١٠) تولده فيها ق ف — ويقلصُ
 ق ف — (١١) وتعدمُ ... به : سقط ق ف — (١٢) لئلا يغري به ويضري عليه
 فيصيرك ، لكيلا يضرا عليه فيصير ق ف — (١٣) ويتذكر : سقط ق ف —
 (١٤) ورمضها : سقط ق ف — (١٥) ما في وسع ذلك النائل فان هذا ق ف —
 (١٦) وأطهر ل ق ف

* أورد الكرماني هذه الجملة (حتى « ومنعها منه » س ١٣) فحسب

فالنفس — لا سبب المَهْمَلَة المُمَرَّجَة الغيرُ هُوَ ذَبَّة التي يسميها الفلاسفة الغيرَ
مقموعة — لا يَسْقَط عنها الإدمانُ للباهِ شَبوتها ولا الاستكثارُ من السرارى
الشوقِ والتزوعِ إلى غيرهن . ولأن ذلك ليس يمكن أن يتم بلا نهاية ٣
فلا بد أن يصلى بجرٍّ فقد الالتذاز بالمشتهى ورمضائه ، ويقابى ويكابد | ٦٣ ظ
ألمَ عَدَمِهِ مع ثبوت الداعى إليه والباعثِ عليه ؛ إما لَعَوِزٍ من المال والمُكَنَّة
وإما لضعفٍ وعجزٍ في الطبع والبنية ؛ إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من ٦
المشتهى المقدار الذى تُطَلِّب به الشهوةُ وتدعو إليه ، كحالة الرجلين المذكورين
في باب الشَّرَه . وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلّا تقديم هذا الأمر
الذى لا بد منه ومن وقوعه ومقاساته — أعنى فقد الالتذاز بالمشتهى مع قيام ٩
الباعثِ عليه الداعى إليه — قبل الإفراط فيه والاستكثار منه ، ليأمن عواقبه
الرديئة ويُزَيِّح ضراوته واستكلابه وشدة حَيْءٍ ومطالبته . وأيضاً فإن هذه اللذة
من أولى اللذات وأحقها بالاطراح . وذلك أنها ليست اضطرارية في بقاء العيش ١٢
كالطعام والشراب ؛ وليس في تركها ألم ظاهر محسوس كالم الجوع والعطش ،
وفي الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهدءه . فليس الانقياد للداعى إليها
والمروء معه سوى غلبة الهوى وطموسيه العقل الذى يحق على العاقل أن يأنف ١٥
منه ويرفع نفسه عنه ولا يُشبهه فيه الفحولة من الثيوس ومن الثيران وسائر
البهائم التى ليس معها رَوِيَّة ولا نظر في عاقبة . وأيضاً فإن استقباح جل الناس

(٣-٢) الغير مفهومة لان بغيثها ادمان الباه والاستكثار والشوق والتزوع الى غيرهن
ق ف — (٣) الشوق: سقطل — الى غيرهن : سقطل — لأن ذلك — ان يمرق ف —
(٤) ولا بد ل — يصلاح ف — ومصابه ق ف — ويكابد : سقطل ق ف — (٥) ألم عناه
ق ف — من المال والملكة ق ف — (٦) لعجز وضعف ق ف — (٧) الشهوة به ق ف —
(٨) فاذا ق ف — (٩) هذا الذى لا يؤمن وقوعه ل — التلذذ ق ف — (١١) ضراوة
استكلابه ق ف — بمطالبته ق ف — (١٣) كالمطمع والمسرّب ق ف — (١٦) بالفحولة ل

وجهورهم لهذا الشيء واستسماجهم له وإخفاءهم إياه وستيرهم لما يُرْتَى منه يوجب أن يكون أمراً مكروهاً عند النفس الناطقة . وذلك أن اجتماع الناس على استسماحه لا يخلو أن يكون إما بنفس الغريزة والبديهة وإما بالتعليم والتأديب ، وعلى أي الوجهين كان فقد وجب أن يكون سَمِجاً رديئاً في نفسه . وذلك أنه قد قيل في القوانين البرهانية إن الآراء التي ينبغي أن لا يُشكَّ في صحتها هي ما اجتمع عليه كل الناس أو أكثرهم أو أحكمهم . وليس ينبغي لنا أن نتهمك في إتيان الشيء السَمِج القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البتة ، فإن كان لا بد منه فيكون الذي نأتى منه أقل ما يمكن مع الاستحياء واللوم لأنفسنا عليه ، وإلا كنا مائلين عن العقل إلى الهوى وتاركيه له . وصاحب هذه الحال أحسن عند العقلاء وأطوع للهوى من البهائم لإيثاره ما دعا إليه الهوى | وانقياده له في ذلك مع إشراف ٦٤ و العقل به على ما في ذلك عليه وزجره له ، والبهيمة إنما تنقاد لِمَا في الطباع من غير زاجر ولا مُشرفٍ بها على ما عليها فيه ١٢

الفصل السادس عشر

في الولع والعبث والمذهب*

ليس يُحتاج في ترك هذين — أعنى العبث والولع — والإضراب عنهما إلا إلى

- (١) ما ياتونه منه ق ف — منه : سقط ل — (٢) أنه أمر مكروه ق ف — الاجماع على ق ف — (٣) اما بالنفس الغريزية واما ق ف — (٥) التي لا ينبغي ان يشك ق ف — أجمع ق ف — (٦) أو أجلهم وليس ق ف — في إيثار ق ف — (٧) التي الشنيع القبيح ق ف — (٩) له : سقط ق ف — (١٠) في ذلك : سقط ق ف — (١١) عليه ودخوله عنده ق ف — (١٢) على ما هي عليه ق ف — (١٤) في دفع الولع ق ف — والمذهب : سقط ق ف — (١٥) في ترك الولع والعبث ق ف

* ورد ابداء هذا الفصل (حتى « غفل عنه » ص ٧٨ س ٩) في القول السادس من الباب الاول من كتاب السكرماني . وقال رداً على الرازي : قوله في الفصل السادس عشر ... قول كثيره وكيف تنبث النفس لمنازعة ذاتها على أمر تهواها والتي يردعها عن هواها في ذاتها

صحة العزم على تركهما والاستحياء والأنف منهما ، ثم أخذ النفس بتذكر ذلك
 في أوقات العبث والولع ، حتى يكون ذلك العبث والولع نفسه عنده بمنزلة الرتيمة
 المذكورة* . وقد حكى عن بعض العقلاء من الملوك أنه كان يولع ويعبث
 بشيء من جسده — أحسبه لحيتته — فطال ذلك منه وكثر قول من يقرب إليه له
 فيه ، فكان السهو والغفلة يأتيان إلا رده إليه . حتى قال له بعض وزراءه
 ذات يوم يا أيها الملك جرد لهذا الأمر عزيمة من عزومات أولي العقل . فأحمر
 الملك واستشاط غضباً ، ثم لم ير عائداً إلى شيء من ذلك البتة . فهذا الرجل أثار
 نفسه الناطقة نفسه الغضبية بالحمة والأنف وصح العزم وتأكّد في النفس
 الناطقة حتى أثر فيها أثراً قوياً صار مذكراً به ومنبهاً له عليه متى غفل عنه .
 ولعمري إن النفس الغضبية إنما جعلت لتستعين بها الناطقة على الشهوانية متى
 كانت شديدة النزاع قوية المجاذبة عسرة الانقياد . وإنه يحقّ على العاقل أن
 يغضب ويدخله الأنف والحمة متى رأى الشهوة تروم قهره وغلبته على رأيه
 وعقله ، حتى يذلها ويقمعها ويقفها على الكره والصغار عند حكم العقل ويجبرها

(٣) المذكورة ق ف — من الملوك : سقط ل — (٤) له : سقط ك ق ف — (٦) عزيمة
 سقط ق ف — (٧-٨) ارادت نفسه الغضبية الحمة والانفة ق ف — وصحة ل ق ف — (٩) له
 ك : سقط ق ف — متى غفل عنه : سقط ق ف — (١٠) بها النفس الناطقة على أن الشهوانية
 ق ف — (١١) قوية المنازعة ق ف — (١٢) ويدخله ق ف — (١٣) ويوقها ق ف

*ورد على هامش نسخة ل ما نصه : الرتيمة خيط يعقد في الحنصر يذكر به الأمر ، قال الشاعر
 إذا لم تكن حاجاتنا في صدورنا لإخواننا لم يفن عقد الرتائم

خامدة ناره غير قائمة آثاره . ولو كان يصحّ منها الحمة والانفة من الامور المضرة بذاتها كما يصح
 منها ذلك فيما يتعلق بفساد جسمها وبطلان مرادها في نيل الذات لكانت لا تناسب البهائم
 ولا تشابه السكرى . فأما وحيثها وتمصّبها وتشدها كلها لا يكون إلاّ فيما يفيد نيل الهوى فهي
 لا تفلح مما جرت به عاداتها في مثل ذلك إلاّ بمعاونة أشياء هي غيرها وتفيق من سكرتها كما يفيق
 السكران فيستقيح ما كان يستحسنه في حال سكره

- عليه . وإنه من العَجَب — بل مما لا يمكن بته — أن يكون من يقدر على زم نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواعث القوية يعسر عليه منعها من الولع والعبث وليس فيهما كبير شهوة ولا لذة . وأكثر ما يُحتاج إليه في هذا الأمر التذكُّر والتهيُّظ ، لأنه إنما يكون في أكثر الأحوال مع السهو والغفلة فأما المذهب فإنه مما يُحتاج فيه إلى كلام يبين به أنه عَرَضٌ هوأى لا عقلى ، وسنقول في ذلك قولاً وجيزاً مختصراً . أقول : إن النظافة والطهارة إنما ينبغي أن تُعتبر بالحواس لا بالقياس ويُجرى الأمر فيهما بحسب ما يبلغه الإحساس لا بحسب ما يبلغه الوهم . فمات الحواس أن تدرك منه نجاسة | سمَّيناه طاهراً ، وما فاتها أن تدرك منه قَدراً سمَّيناه نظيفاً . ومن أجل أنا نقصد هذين ونريدهما — أعنى الطهارة والنظافة — إما للدين وإما للتقدُّر ، وليس يضرنا ولا في واحد من هذين المعنيين ما فات الحواس قلة من الشيء النجس والشيء القدير — وذلك أن الدين قد أطلق الصلاة في الثوب الواحد الذى قد ماسته أرجلُ الذبَّان الواقعة على الدم والعدرة ، والتطهر بالماء الجارى ولو علمنا أنه مما يُيال فيه ، وبالراكد في البركة العظيمة ولو علمنا أن فيه قطرة من دم أو خمر — وليس يضرنا ذلك في التقدير — وذلك أن ما فات حواسنا لم نشعر به . وما لم نشعر به لم نخش أنفسنا منه ، وما لم نخش أنفسنا منه فليس لتقدُّرنا منه معنى البتة — فليس يضرنا إذا الشيء النجس والقدير إذا كان مستغرقاً فائتاً لقلته ، ولا ينبغي أن نفكر فيه ولا يخطر وجوده لنا على بال . وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقيق والتدقيق وجعلناه وهمياً لا حسيّاً لم نجد سبيلاً أبداً إلى شيء طاهر ولا شيء نظيف على هذا الحكم . وذلك أن الأمواه التى نستعملها ليس بمأمون عليها

(٣-٢) القوية عليه منها قطع العبث والولع ف — (٥) كلام فيه ق ف — (٦-١٨) ان النظافة ... على بال : سقط ق ف — (٧) بحسب ما : مطوس في ل — (١٦) فليس صح : وليس ل — (١٨) انا ان ذهبنا ق ف — (٢٠) وذلك من المياه ان الاشياء التى ق ف

تقديرُ الناس لها أو وقوعُ جيفِ السباع والهوامِّ والوحش وسائر الحيوان
 وأزبالها وأذراقها فيها . فإن نحن استكثرتنا من إفاضته وصَبَّه علينا لم
 ٢ نأمن أن يكون الجزء الأخير هو الأقدر والأنجس . ولذلك ما وضع الله
 على العباد التطهْرَ على هذه السبيل ، إذ كان ذلك مما ليس في وسعهم وقدرتهم .
 وهذا مما يُبغض على المتقدِّر بالوهم عَيْشَه إذ كان لا يُصيب شيئاً — يغتدى
 ٦ به وينقلب إليه — يأمن أن يكون فيه قدرٌ مستغرق . وإن كانت هذه الأمور
 كما وصفنا لم يبق لصاحب المذهب شيءٌ يحتاج به . وما أوجب بالعقل أن يقيم على
 ما لا عُذرَ له فيه ولا حُجَّةَ له عنده لأن ذلك مِمَّا رَفَعَهُ للعقل ومتابعةُ الهوى
 الخالص المحض ١

الفصل السابع عشر

في الاكتساب والافتناء والانفاق*

إنَّ العقل الذي خُصصنا به وفضَّلنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدَّى بنا
 ١٢ إلى حُسن المعاش وارتفاق بعضنا ببعض . فإننا قلَّ ما نرى البهائم يرتفق بعضها
 ببعض ونرى أكثر حُسن عيشنا من التعاون والارتفاق لبعضنا | من بعض ،
 ٦٥ فلولا ذلك لم يكن لنا فضلٌ في حُسن العيش على البهائم . وذلك أن البهائم لما
 ١٥ لم يكن لها كمالُ التعاون والتعاضدِ العقليِّ على ما يُصلح عيشنا لم يُعدَّ سعىً

(١) ووقوع ق ف — (١-٢) الحيوان وأذراقها وأبوالها ق ف — (٣) الله عز وجل ق
 ف — (٤-٥) وقدرتهم وسعض ل — مما ينقض على التقدير ويؤله إذا كان ق ف — (٦) وإذا
 كانت ق ف — (٧) على ما وصفنا ق ف — ليس لصاحب ق ف — (٨) العقل ومقارنة
 الهوى ومتابته ق ف — (١١) في مقدار الاكتساب الخ ق ف — (١٢) الغير الناطق ل —
 به : سقط ك ق ف — (١٣-١٥) فانا ... على البهائم : سقط ق ف — (١٥) ولولا ك —
 (١٦) وذلك أنه لما لم يكن كمال التعاون والتعاضد الا العقل على ما يصلح ق ف — لم تعد بسعى ك

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « أن يكون خياطاً » ص ٨١ س ٣) في القول السادس
 من الباب الاول من كتاب الكرماني

- الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك في الإنسان . فإن الرجل الواحد منا طاعم كاس مستكن آمن ، وإنما يزاول من هذه الأمور واحداً فقط ؛ لأنه إن كان حرّاً لم يمكنه أن يكون بناءً ، وإن كان بناءً لم يمكنه أن يكون حوّاكاً ؛^٣ وإن كان حوّاكاً لم يمكنه أن يكون محارباً . وبالجملة إنك لو توهمت إنساناً واحداً مفرداً في فلاةٍ لعلّك لم تكن تتوهمه عائشاً ، ولو توهمت عائشاً لم تكن تتوهم عيشه عيشاً حسناً هنيئاً ؛ كعيش من قد وفر عليه كلّ حوائجه وكفى ما يحتاج أن يسعى فيه . بل عيشاً وحشياً بهيمياً سمجاً ؛ لما فقد من التعاون والتعاضد المؤدّي إلى حسن العيش وطيبه وراحته . وذلك أنه لما اجتمع ناس كثير متعاونون متعاضدون اقتسموا وجوه المساعي العائدة على جميعهم ؛ فسعى^١ كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها وأكملها ؛ فصار لذلك كل واحد منهم خادماً ومخدوماً وساعياً لغيره ومسجياً له . فطاب للكلّ بذلك المعيشة وتم على الكلّ بذلك النعمة وإن كان في ذلك بينهم بونٌ بعيد وتفاضلٌ كثير ، غير أنه ليس من أحدٍ إلا مخدومٌ مسعىٌ له مكفىٌ كلّ حوائجه
- وإذ قد قدّمنا ما رأينا تقديمه في هذا الباب واجباً فإننا راجعون إلى غرضنا المقصود هاهنا . فنقول : إنه لما كانت عيشة الناس إنما تتم وتصلح بالتعاون^{١٥} والتعاضد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلّق بباب من أبواب هذه المعاونة ويسعى في الذي أمكنه وقدر عليه منها ويتوقّى في ذلك طرفي الإفراط

(١) للإنسان ك — (٢-١) الواحد منا متى دام كل شيء لم يتم له من هذه الأمور واحد فقط ق ف — (٣) حائكا ق ف (مرتين) — وإن كان بناء لم يمكنه أن يكون إسكافاً وإن كان إسكافاً لم يمكنه أن يكون خياطاً ك — (٥) واحداً : سقط ق ف — (٦-٧) ولقي كل ما احتاج ق ف — (٧-٨) فلمنا أنّ التعاون والتعاضد قد أدّى بنا إلى ق ف — (٨-٩) أناس كثيرون ق ف — (٩) على جميعهم ل — (١٠) وأحكها ق ف — (١١) البيشة ق ف — (١١-١٢) وتم عليهم به ق ف — (١٤) راجعون بكلّنا إلى ق ف — (١٥) كان عيش ق ف — (١٧) نيا أمكنه ق ف

والتقصير . فإن مع أحدهما — وهو التقصير — الذلّة والخساسة والذنائة
 والمهانة إذ كان يؤدّي بالإنسان إلى أن يصير عيالاً وكلاً على غيره ، ومع الآخر
 الكدّ الذي لا راحة معه والعبودية التي لا انقضاء لها . وذلك أن الرجل متى
 رام من صاحبه أن يُلبه شيئاً مما في يديه من غير بدل ولا تعويض فقد أمان
 نفسه وأحلّها محلّ من أقدته الزمانه والنقص عن الأكتساب . وأمّا من لم
 يجعل للاكتساب حداً يقف عنده ويقتصر عليه فإن خدمته للناس تفضل على
 خدمتهم له أضغافاً كثيرة ، ولا يزال من ذلك في ريق وعبودية دائمة .
 وذلك أن من سعى وتعب عُمره كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته
 ومقدار حاجته وجمعه وكنزه فقد خسر وخدع واستُعبد من حيث لا يعلم .
 وذلك أن الناس جعلوا المال علامة وطابعاً يعلم به بعضهم من بعض ما استحق
 كل واحد منهم بسعيه وكده العائد على الجميع . فإذا اختصّ أحدهم بجمع
 الطوابع بكده وجهده ولم يصرفها في الوجوه التي تعود بالراحة عليه من سعي
 الناس له وكفائتهم إياه كان قد خسر وخدع واستُعبد . وذلك أنه أعطى كدّاً
 وجهداً ولم يستعص منه كفاية وراحة ، ولا استبدل كدّاً بكيد وخدمة
 بخدمة بل استبدل ما لم يجدي ولم ينفع ، فحصل جهده وكده وكفائته للناس
 فاستمتعوا به وفاته من كفاية الناس له وكدهم عليه واستمتعوا بهم دون قدر
 استحقاقه بكفائته لهم وكده عليهم ، فقد خسر وخدع واستُعبد كما ذكرنا .
 فالقصد في الاكتساب إذاً هو المقدار الموازي لمقدار الإنفاق وزيادة فضلة
 تُقتنى وتُدخّر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب . فإنه يكون حينئذ

(٢) إذ كان ذلك يؤول بالإنسان ق ف — (٣-٢) الآخر وهو التفريط الكدّ ق ف —

(٤) ق ف يده ق ف — (٨) من شئى ل — (١١) فاذا اقتصر احدهم على جمع من الطوابع

ق ف — (١٥) استبدل ما : سقط ل — (١٦) وكدم عليه : سقط ق ف — دون :

سقط ق ف — (١٨) فضلة : سقط ق ف

المكتسبُ قد اعتاض كدًّا بكِدِّ وخدمةً بخدمة

وأما الاقتناء فإننا قائلون فيه منذ الآن فنقول : إن الاقتناء والادخار هو

- أيضاً أحد الأسباب الاضطرارية في حُسن العيش الكائن عن تقدمه المعرفة^٣ العقلية . والأمر في ذلك أظهر وأوضح من أن يُحتاج إلى بيانه ، حتى إن كثيراً من الحيوان غير الناطق يقتنى ويدخر . وأخلق أن يكون لهذه الحيوانات فضل في التصوُّر الفكريّ على غير المقتنية . وذلك أنّ سبب الاقتناء والباعث عليه^٦ تصوُّر الحالة التي يُفقد فيها المقتنى مع قيام الحاجة إليه . فقد ينبغي أن يُعتدل فيه على ما ذكرناه عند كلامنا في كمية الاكتساب . لأنّ التقصير فيه يؤدي إلى عدمه مع الحاجة إليه كالحالة فيمن ينقطع به الزاد في فلاة من الأرض ،^١ والإفراط يؤدي إلى ما ذكرنا أنه يؤدي إليه من دوام الكدِّ والتعب ، والاعتدال في الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهِراً من المقتنيات بمقدار ما يُقيم به حالته التي لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب .^{١٢} فأما من كان غرضه في الاقتناء التنقُّل به عن الحالة التي هو عليها إلى ما هو أعلى وأجلّ منها ولم يجعل لذلك حدًّا يقتصر عليه | ويقف عنده فإنه لا يزال في كدِّ ورقّ^{٦٦} و دائم ، ويعدم أيضاً مع ذلك في أية < حال > — من أية حال تنقل إليها — الاستمتاع^{١٥} والغبطة بها إذ لا يزال مكدوداً فيها غير راضٍ بها عاملاً في التنقُّل منها إلى غيرها ، متطلعاً متشوقاً إلى التعلق بما هو أجلّ وأعلى منها . على ما ذكرناه في باب الحسد ونذكره الآن بتفسيرٍ وشرح أوضح وأكثر في الفصل الذي يتلو هذا .^{١٨} وخير

(٢) فانا ... الاقتناء : سقط ق ف — (٤) وحتى ق ف — (٥) الغير الناطق ل ، الغير

ناطق ق ف — (٦) على الحيوان الغير مقتنى — (٧) التي ... الحاجة : سقط ل — وقد ق ف —

(٩) ينقطع منه ق ف — في ارض نداه ق ف — (١٠) ما ذكرناه ... من : سقط ل —

(١٣) به : سقط ق ف — (١٥) أيت ل (مرتين) — ايضاً من اي حال تنقل ق ف —

(١٨) وشرح أكثر وأقول ان خير ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «دون الاملاك» ص ٨٤ س ٤) فيما اقتبسها الكرماني من هذا الفصل

المقتنيات وأبقاها وأحمدها وآمنها عاقبة الصناعات لا سيما الطبيعية الاضطرابية التي الحاجة إليها دائمة قائمة في جميع البلدان وعند جميع الأمم . فإن الأملاك والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر . ولذلك لم تعد الفلاسفة ٣ أحداً غنياً إلا بالصناعات دون الأملاك . وقد حكى عن بعضهم أنه كُسِرَ به في البحر فهلك جميع ماله ، وأنه لما أفضى إلى الشطّ أبصر في الأرض رسم شكل هندسيّ ، فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء . ثم إنه رُزق فيهم الثروة والرياسة فأقام عندهم . ففرت به مراكب تريد بلده فسألوه هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده . فقال لهم إذا صرتم إليهم ٦ فقولوا لهم اقتنوا وادخروا ما لا يغرق ١
وأما كمية الإنفاق فإننا قد ذكرنا قبيلُ أن مقدار الاكتساب ينبغي أن يكون موازياً لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدخرة للنوائب والحوادث ، ١٢ فمقدار الإنفاق ينبغي إذاً أن يكون أقل من مقدار الاكتساب . غير أنه لا ينبغي للبرء أن يجعله الميل إلى الاقتناء على التقدير والتصديق ، ولا حبّ الشهوات وإشارتها على ترك الاقتناء البتة ، بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته التي جرت في الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون مثله من ١٥ القنية والذخيرة *

(١) لا سيما : سقط ق ف — الصناعة ك — (٢) دائماً ق ف — (٧) رزق منهم ق ف —
واقام فيهم ق ف — مراكب من بلده ق ف — (٨) هل له ق ف — (١٢) فهذا الإنفاق
إذا ينبغي ق ف — (١٥) التي جرت عليها حاله ورتبته ق ف — يجب وينبغي ق ف

* قال الكرمانى ردأ على الرازى : وقوله في الفصل السابع عشر في الاكتساب والاقتناء والإنفاق قول لا يتناق طبّ روحانيّ بكونه سالكا فيه شعب الطالبين للدينا وطيبة العيش فيها . والاكتساب النفسانيّ هو الذي ينفع ويمود بكمال النفس في ذاتها وأفعالها وتصوّر العالم الالهية في اعتقادها وأقوالها ، لا ما ذكره من طيبة العيش على ما شرحه

الفصل الثامن عشر

في طلب الرُتب والمنازل الدنيائية*

- ٣ قد قدمنا في أبواب من هذا الكتاب جُملاً ما يُحتاج إليه في هذا الباب ، غير أننا من أجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعَظَم نفعه مُفردوه بكلامٍ يَخَصُّه وناظمون ما تقدّم من النُكّت والمعاني فيه ، وضامون إليه ما نرى أنه يُعين على بلوغه واستتمامه
- ٦ فنقول : إن من يريد تزيين نفسه | وتشریفها بهذه الفضيلة وإطلاقها وإراحتها من الأسر والرقّ والهموم والأحزان التي تطرقه وتُفرضي به إلى الهوى الداعي إلى ضدّ الغرض المقصود بهذا الباب ، ينبغي أن يتذكّر ويُحظر بياله أولاً ما مرّ لنا في فضل العقل والأفعال العقلية ، ثم ما ذكرنا في زمّ الهوى وقبحه ولطيف مخادعه ومكايده وما قلنا في اللذة وحدناها
- ١٢ به ، ثم ليُجدّ الثبّت والتأمّل ويكرّر قراءة ما ذكرنا في باب الحسد حيث قلنا إنه ينبغي للعاقل أن يتأمّل أحوال الناس وما ذكرنا في صدر باب دفع الغم حتى يقتلها فهماً وتستقرّ وتتمكّن في نفسه ، ثم ليُقبل على فهم ما نقول في هذا الموضوع
- ١٥ أقول : إنه من أجل ما لنا من التمثيل والقياس العقلي كثيراً ما تتصور

(٣) قد مضى لنا من الابواب في ق ف — (٨) وراحتها ق ف ، راحتها ل — التي تطرحه ك ق ف — ومضى به اليه ل ، ويفضى به إليها ق ف — (١٢) وتكرير ق ف — ما ذكرناه ك ق ف — (١٤) دفع الهم ل — ويستقر ويشكن ل ك — ولتستقر ق ف — (١٥) ما يقوله ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من هاهنا » ص ٨٦ س ٨) في القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرماني

عواقب الأمور وأواخرها فنجدها ونُدركها كأن قد كانت ومضت
فتنكب الضارة منها ونسارع إلى النافعة . وبهذا يكون أكثر حُسن عيشنا وسلامتنا
٣ من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة . فحق علينا أن نعظم هذه الفضيلة ونُجملها
ونستعملها ونستعين بها ونُمنى أمورنا على إمضاءها إذ كانت سيلاً إلى النجاة
والسلامة ومفضلةً لنا على البهائم الهاجمة على ما لا تتصور أواخره وعواقبه .
٦ فلننظر الآن بعين العقل البريء من الهوى في التنقل في الحالات والمراتب لنعلم
أيها أصلح وأروح وأولى بالعقل طلبه ولزومه ونجعل مبدأ نظرنا في ذلك من
ها هنا . فنقول : إن هذه الأحوال ثلاث ، الحالة التي لم نزل عليها ورئينا ونشأنا
١ فيها ، والتي هي أجل وأعلى منها ، والتي هي أدنى وأخس منها . فأمّا أن النفس
تؤثر وتُحبّ وتتعلق من أول وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التي هي أجل وأعلى
فذلك ما نجد من أنفسنا ، غير أننا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل
١٢ بل عن الميل ويدار الهوى . فلنستحضر الآن الحجج والبراهين ونحكم بعد بحسب
ما توجه

فنقول : إن التنقل من الحالة التي لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو
١٥ أجل منها إذا نحن أزلنا عنها الاتفاقات النادرة العجيبة لا يكون إلا بالحمل على
النفس وإجهادها في الطلب . فلننظر أيضاً هل ينبغي لنا أن نُجهد أنفسنا ونكدّها
٦٧ و في الترقّي إلى ما هو أجل من حالتنا التي قد | اعتدناها وألقها أبداننا أم لا . فنقول :
١٨ إن من نمي بدنه ونشأ ولم يزل معتاداً لأن لا يؤمره الناس ولا تسير أمامه وخلفه

(٢) فتترك الضارة ق ف — (٣) الرديئة : سقطك — المتلفة : سقط ق ف — بحق

علينا ك ، فوجب علينا ق ف — (٦) البرية ل — (٧) مبدأنا بالنظر ك ق ف — (٨) الأولى

التي ق ف — (٩) أحسن ل ق ف — (١٠) من أول دفعة ق ف — (١٥-١٦) لا يكون

الا ما يحمل على النفس ويجهدها في النظر والطلب ق ف

- المواكبُ إن هو اهتمَّ واجتهد في بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه .
 وذلك أنه لا ينال هذه الرتبة إلا بالكّد والجهد الشديد وحَمَلِ النفس على الهول
 والخطر والتغريير الذي يُوَدِّي إلى التلف في أكثر الأحوال ، ولن يبلغها حتى ٣
 يصل إلى نفسه من الألم أضعافُ ما يصل إليه من الالتذاذ بها بعد المنال .
 وإنما يخدعه ويغرُّه في هذه الحال تصوُّره نيلَ المطلوب من غير أن يتصوّر
 الطريقَ إليه كما ذكرنا عند كلامنا في اللذة . حتى إذا نال ووصل إلى ما أمَل لم ٦
 يلبث إلا قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها ، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة
 سائر الأحوال المعتادة المألوفة ، فيقلّ التذاذُ بها وتشتدّ وتغلظ المئون عليه في
 استدامتها والتحفُّظُ بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها — كما ذكرنا ١
 عند كلامنا في زمّ الهوى — فإذا هو لم يرج شيئاً وخسر أشياء . أما قولنا إنه
 لم يرج شيئاً فمن أجل أن هذه الحالة الثانية إذا هو ألفها واعتادها صارت عنده
 بمنزلة الأولى وسقط عنه سروره واغتنباطه بها . وأما قولنا إنه خسر أشياء كثيرة ١٢
 فالعناء أولاً والخطر والتغريير الذي يُسلّكه إلى هذه الحالة . ثم الجهد في حراستها
 والخوف من زوالها والغمّ عند فقدها والتعويدُ للنفس الكونَ فيها وطلبَ
 مثلها . وكذلك نقول في كل حالة تفوق الكفاف . وذلك أن من كان بدنه ١٥
 معتاداً للغذاء اليابس واللباس المتوسط إن هو جهد نفسه حتى ينتقلَ عنهما إلى
 الغذاء اللين واللباس الفاخر فإن شدة التذاذ بهما تسقط عنه إذا اعتادها حتى
 يصيرا عنده بمنزلة الأولين ويحصل عليه من فضل العناء والجهد في نيل هذين ١٨

(١) هذه الحالة ... لا ينال هذه : سقط ل — (٢) الرتبة لم يبلغ إلا ل — الشديد ...
 والخطر : سقط ق ف — (٤) اليها ق ف — (٥) ويغره : سقط ق ف — (٨) المعتادة :
 سقط ل — (٩) الهوى في ق ف — (١١) شيئاً : سقط ل — الثانية : سقط ق ف —
 (١٤) وتعويد النفس ق ف — (١٥) وكذلك — (١٦) معتاد التغذي واللبس المتوسط
 ق ف — اجهد ق ف

واستدامتهما والخوف من تنقلهما عنه واعتياد النفس لها ما كان موضوعاً عنه
قبل ذلك

- ٢ * وكذلك نقول في العزّ والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنيائية إذ ليس
من مرتبة تنال ويبلغ إليها إلاّ وُجد الاغتباط والاستمتاع بها يقبل بعد نيلها
ويصغر في كل يوم حتى يضمحلّ وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التي عنها اتقل
ومنها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضل مؤن وغموم | وهموم وأحزان لم تكن
٦٧ ظ فيما مضى . وذلك أنه لا يزال يستقل لنفسه ما هو فيه ويجتهد في الترقى إلى
ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة ترضاها نفسه بتّة بعد وصوله إليها وتمكّنه
١ منها . فأما قبل الوصول فقد يُريه الهوى الرضى والقنوع بالحالة المقصودة ،
وذلك من أعظم خُدَعِه وأسلحته ومكائده في اجتهاده وجرّه إلى الحالة المطلوبة ،
حتى إذا حصلت له تطلع إلى ما هو فوقها . ولا تزال تلك الحالة حالة ما صاحب
١٢ الهوى وأطاعه ، نحو ما قلنا في هذا الكتاب إنه من أعظم مكاييد الهوى وخُدَعِه ، من
أجل أن الهوى يتشبه في مثل هذه الأحوال بالعقل ويدلّس نفسه ويُوهم أنه
عقل لا هوائى وأنّ ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّي ببعض الحجاج ويقنع
١٥ بعض الإقناع ، لكن إقناعه وحجته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنظر المستقيم أن
تدحض وتبطل . والكلام في الفرق بين ما يُريه العقل وبين ما يُريه الهوى
باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله إلى هذا الموضع اضطرارياً ،
١٨ لأننا قد لوّحنا منه في غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفى به في غرضه ،

(٤) عند نيلها ف — (٥) حتى يضمحل : سقط ل — (٨) يرضاها لنفسه البتة ف —
(١٠) في لئاذة جره ف — (١١) الحالة : سقط ل — (١٢) قلنا في هذا الموضع وهذا الباب
ف — (١٤) ببعض الحجيج ف — (١٥) اقناعاته ف — إذا حققت ف

ولأننا ذاكرون جُملاً منه مُجزئةً كافيةً لما يُراد منه في بلوغ مغزى هذا الكتاب، فأقول: * إنَّ العقل يُرى ويختار ويؤثر الشيء الأفضل الأرجح الأصح عند العواقب وإن كان على النفس منه في أوائله مؤنة وشدة وصعوبة. وأما ٣ الهوى فإنه بالضد من هذا المعنى، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذي المماس الملازق له في وقته ذلك وإن كان يُعقب مضرّةً، من غير نظر فيها يأتي من بعد ولا رويّة فيه. مثال ذلك ما ذكرنا قبل عند الكلام في ٦ زمّ الهوى من أمر الصبيّ الرمد المؤثر لأكل التمر واللعب في الشمس على أخذ الهليلج والحجامة ودواء العين. والعقل يُرى صاحبه ما له وعليه، فأما الهوى فإنه يُرى أبداً ما له ويُعمي عمّا عليه. ومثال ذلك ما يعمى عنه الإنسان ١ من عيوب نفسه ويُبصر قليل محاسنه أكثر ممّا هي. ولذلك ينبغي للعاقل أن يتهم رأيه أبداً في الأشياء التي هي له لا عليه ويظن به أنه هوى لا عقل ويستقصي النظر فيه قبل إقضائه. والعقل يُرى ما يُرى بحجّة وعُدْر واضح، ١٢ وأما الهوى فإنه إنما يُقنع ويُرى بالميل والموافقة لا بحجّة يمكن أن يُنطق بها ويعبر عنها. | وربما تملق بشيء من ذلك إذا أخذ يتشبه بالعقل، غير أنه حجاج ٦٨ و ملجلج منقطع وعُدْر غير بين ولا واضح. ومثال ذلك حالة العشاق والذين ١٥ قد أغرّوا بالسكر أو بطعام رديء ضارّ وأصحاب المذهب ومن يَنفج لحيته دائماً ويعبث ويولع بشيء من بدنه، فإنّ بعض هؤلاء إذا سئل عن عُدْره في ذلك لم ينطق بشيء بته ولا كان عنده في نفسه شيء يمكن أن يحتجّ به أكثر من ميل إلى ١٨ ذلك الشيء وموافقته ومحبته طبيعيّة غير منطقيّة. وبعضهم يأخذ ويحتجّ ويقول،

(١) كافية مجزية ف — (٥) الملازق الماس ل — (٨) الاهليلج ك — (١٢) فيها قبل امضائها ل — (١٣) يتبع ك ف — الميل ك — (١٤) غير أنها حجج ملجلجة منقطعة ل ف — (١٥) ولا واضح : سقطل — (١٦) او بطعام ما ف — دائماً ل — (١٧) ويولع : سقطل — (١٨) البتة ق ف — (١٩) ومحبّة...منطقيّة : سقط ف — يذهب ويحتجّ ف

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى ص ٩٠ س ١٣ (« المألوقة »)

فإذا نُفِضَ عليه رجوع إلى اللجاجة والتعلُّق بما لا معنى تحته واشتدَّ ذلك عليه
وغضب منه وأُبلغ إليه ثم ينقطع ويثوب بعد ذلك . فهذه الجَمَلُ كافية في هذا
الموضع من التحقُّظ من الهوى والمرور معه من غير علم به ٣
وإذ قد بينا ما في الترقُّي إلى الرُتَبِ العالية من الجهد والخطر واطراح
النفس فيما لا تغتبط ولا تُسرُّ به إلا قليلاً ، ثم تكون عليها منه أعظم المؤن
والشدائد مما كان موضوعاً عنها في الحالة الأولى ولا يمكنها الإقلاع والرجوع
عنه ، فقد بان أن أصلح الحالات حالة الكفاف والتناول لذلك من أسهل ما يمكن
من الوجوه وأسلمها عاقبةً ، ووجب علينا أن تؤثر هذه الحالة ونقيم عليها إن كنا
نريد أن نكون بمن سعد بعقله وتوفَّق به الآفاتِ الرابضة الكامنة في عواقب اتباع
الهوى وإثاره ويكمل لنا الانتفاع بالفضل الإنسي ، وهو النطق الذي قد فضلنا
به على البهائم . فإن نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة التامة التي نطرح
معها عنا كل فاضل عن الكفاف فلا أقل من أن يقتصر من كان معه منا فضلٌ
عن الكفاف على حالته المعتادة المألوفة ولا يكده نفسه ويُجهدُها ويخاطر بها
في التنقل عنها . فإن اتفق لنا التمكن من حالة جليلة من غير جهدٍ للنفس
ولا غررٍ بها فإنَّ الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها ، لأننا لا نعدم منها
الآفات التي عددناها العارضة لنا عن بلوغ الرتبة التي قصدناها بعد نيلها
وبلوغها . فإن اتقلنا إليها فينبغي أن لا نغيّر شيئاً مما به قوام أجسادنا من المآكل

(٢) وغضب منه : سقط ل — ويشور ل — الجملة ك — في هذا المعنى في هذا الموضع
ل — (٣) به : سقط ل — (٤) قد اثبتنا ك — الى المراتب ل — (٦) كانت موضوعة عنه
ك ف — (٨) عاقبة : سقط ل — (٩) الرابضة ك ق ف — (١٠) بالفصل ل —
(١٤) لنا المكنة ق ف — (١٤-١٥) اجهاد النفس ولا غرور ق ف — (١٥) لكي نعدم
ق ف

* استأنفت هاهنا رواية ق بعد سقط في النسخة (راجع ص ٨٨ س ٣)

والمشارب والملابس | وسائر ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لثلاً ٦٨ ظ
تكتسب أنفسنا عادةً فضل من السرف وحالةً تطالبنا بها إن فقدت هذه الحالة
الثانية، ولثلاً يبلغ الغمُّ إلينا بفقدها متى فقدت، وإلاً كنا منحرفين عن عقولنا ٣
إلى هوانا وواقعين لذلك في البلايا التي ذكرناها *

الفصل التاسع عشر

٦ في السيرة الفاضلة *

إنَّ السيرة التي بها سار وعليها مضى أفاضل الفلاسفة هي بالقول
المجمل معاملة الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار
العفة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل، إلا من بدأ منهم بالجور ٦
والظلم وسمى في إفساد السياسة وأباح ما منعه وحظرته من الهرج والعيث
والفساد. ومن أجل أن كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديئة
على السيرة الجائرة كالديصانية والمحمرة وغيرهم ممن يرى غش الخالفين لهم ١٢
واغتيالهم، والمنانية في امتناعهم من سقى من لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته

(٢) تكتسب ق ف — من السرف ق ف — (٣) اذا فقدت ق ف — (٧) إن السيرة
الفاضلة التي ك ق ف — (٨) عليهم بعد ك ق ف — (٩) من بدى ق ف — (١٠) في فساد
السياسة ل ق ف — من المزح ق ف — العيث ق ف

^{١٢} قال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله في الفصل الثامن عشر في الرتب والمنازل الدنيايية
قول داع إلى الاقتصار على ما يفيد طيب العيش والسلامة من الآفات الدنيايية . ولئن كان ذلك
هو الواجب أن يطلب فأنى للنفس أن يكون لها ذلك وهي ترى أن الغالب أحسن حالاً من المغلوب
والأمر أعلى درجة من الأمور والقاهر أعز من المقهور ، وعلى ذلك فلا تطلب إلا العلة والقهر
والأمر والسلب والتناول من دون الخضوع والتذلل والخشوع وطلب الكفاف . وما معنى في
دعا إليه بهذا القول إلا كغيره الذي ليس بكاف فيما يكون طباً روحانياً

* ورد هذا الفصل بتمامه في القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى

إن كان مريضاً ، ومن قتل الأفاعي والعقارب ونحوها من المؤذية التي لا طمع
 في استصلاحها وصرفها في وجه من وجوه المنافع ، وتركهم التطهر بالماء ونحوها
 ٣ من الأمور التي يعود ضررُ بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها ،
 ولم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلا من وجوه الكلام في
 الآراء والمذاهب ، وكان الكلام في ذلك مما يجاوز مقدار هذا الكتاب ومنغراه ،
 ٦ لم يبق لنا من الكلام في هذا الباب إلا التذكير بالسيرة التي إذا سار بها الإنسان
 سلم من الناس وأعلى منهم المحبة . فنقول إن الإنسان إذا لزم العدل والعفة
 وأقل من مباحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر ، وإذا ضمّ إلى
 ١ ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة لهم أوتي منهم المحبة . وهاتان الخلتان هما
 ثمرة السيرة الفاضلة ، وذلك كافٍ في غرضنا من هذا الكتاب *

الفصل العشر

في الخوف من الموت *

١٣

إن هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كمالاً إلا بأن تُتَمَنَع أنها

(٣) وبعض ق ف — (٦) التذكر ق ف — (٧) محبة ق ف — (٨) وأقل
 مباحكة ق ف — (٩) ما : سقط ق ف — (١٣) كمالا : سقط ق ف

* قال الكرمانى رداً على الرازى : وقوله في الفصل التاسع عشر في السيرة الفاضلة قول جار
 مجرى غيره . فما للنفس من ذاتها قيام بالعدل وإحسان السيرة كما شرحه ، وكيف تكون عادلة
 ومحسنة وممكة عن القبائح والنكرات وهي لا ترى حسناً إلا ضدّ هذه الأمور ، كالسكران
 على ما ذكرنا ذلك . وكيف يكون صحيحاً قوله في إمكان منع الديصانية وأمثالهم عما عليه اعتقادهم
 ببسط الكلام الذي ذكر أنه يجاوز حدّ كتابه وإقلاصهم عن اعتقادهم ، وأنفسهم لا تهيل من ذاتها
 إلا بالمتع القهري واليد القوية من خارجهم . وكان يكون طلباً روحانياً لو سلك غير هذا المسلك كما
 تقدّم الكلام عليه من قبل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من الحياة » ص ٩٣ س ١٣) في كتاب الكرمانى

٦٩ تصير من بعد | الموت إلى ما هو أصحح لها مما كانت فيه . وهذا بابٌ يطول الكلام فيه جداً إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر . ولا وجه للكلام فيه البتة لا سيما في هذا الكتاب ، لأن مقداره كما ذكرنا قبلُ يجاوز مقداره في شرفه وفي عرضه وفي طوله ؛ إذ كان يحوج إلى النظر في جميع المذاهب والديانات التي ترى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته ، والحكم بعدلِ حَقِّها على مُبطلها . وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطر ويحتاج إليه فيه من طول الكلام خفاء . فنحن لذلك تاركوه ومُقبلون على إقناع من يرى ويعتقد أن النفس تفسد بفساد الجسد ؛ فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان مائلاً عن عقله إلى هواه

٦ فنقول : إن الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شيء من الأذى بته ، إذ الأذى حسّ والحسّ ليس إلّا للحى وهو في حال حياته مغمور بالأذى منغمس فيه ؛ والحالة التي لا أذى فيها أصلح من الحالة التي فيها الأذى ؛ فالموت إذاً أصلح للإنسان من الحياة . فإن قال قائل منهم إن الإنسان وإن كان يُصيبه في حال حياته الأذى فإنه ينال من اللذات ما ليس يناله في حال موته ؛ قيل له : فهل يتأذى أو يبالي أو يضره بوجه من الوجوه في هذه الحال أن لا ينال اللذات ؟ فإذا قال لا — وكذلك يقول لأنه إن لم يقل ذلك لزمه أن يكون حياً في حال موته ، إذ الأذى إنما يلحق الحى دون الميت — قيل له : فليس يضره أن لا ينال اللذات . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر إلى أن حالة الموت هي الأصح ؛ لأن الشيء الذي حسبت

(٥) والديانات : سقط ق ف — للناس ل — والحكم من بعد ك —

(٧) ويعتقد : سقط ق ف — (١٠) على ما يقول هؤلاء ك ق ف — (١١) البتة ك

ق ف — (١٢-١٣) التي معها الأذى ك — (١٤) اللذات في حياته ما ق ف — (١٥) فيقال

له ق ف — (١٦) الحالة ق ف — من اللذات ق ف — (١٨) كان ٧١ من ذلك ل

أن للحى به الفضل هي اللذة وليس بالميت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه
 في أن لا يتألم أذى كما ذاك للحى ، فليس للحى عليه فضل فيها لأن النفاضل
 إنما يكون بين المحتاجين إلى شيء ما إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة
 إليه . فأمّا أن يكون المحتاج على غنى فلا . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر
 إلى أن حالة الموت أصلح . فإن قال إن هذه المعاني ليس ينبغي أن تقال على
 الميت لأنها ليست له بموجودة ، قيل له : إننا لم نقل عليه هذه المعاني على أنها
 قائمة موجودة له بل إنما نضعها | متوهمة متصورة لنقيس شيئاً على شيء ونعتبر
 شيئاً بشيء . وهذا باب متى منعتك كنت منقطعاً في قوانين البرهان ، وهو باب
 من الانقطاع معروف عند أهل البرهان يستمونه غلق الكلام . وذلك أن صاحبه
 يغلق الكلام أبدأ ويهرب منه ولا يساعد عليه خوفاً من أن يتوجه عليه الحكم .
 فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا إلا هذا
 اعلم أن حكم العقل في أن حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب
 اعتقاده في النفس ، وقد يوجد أنه مقيم على اتباع الهوى فيه . فإن الفصل بين
 الرأي الهوائى والعقلى هو أن رأى الهوائى يُجْتَبَى وَيُرْتَرَّ وَيُتَّبَع وَيُتَمَسَّكُ بِهِ
 لا بحجة بيّنة ولا بعذر واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك رأى
 والموافقة والحب له في النفس ، وأمّا رأى العقلى فإنه يُجْتَبَى بِحُجَّةٍ بَيِّنَةٍ وَعُذْرٍ
 واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه . وأيضاً فما هذه اللذة المرغوب
 فيها المتنافس عليها ، وهل هي في الحقيقة إلا راحة من المؤلم على ما قد بينا ؟

(١) فليس للميت ق ف — (٢) ذاك : سقط ق ف — (٣) لأحدهما إليه ففرق ف —
 مع قيام الحاجة إليه : سقط ق ف — (٥) قال قائل ق ف — (٧) قائمة له بوجوده ق ف —
 (٨) باب متى ... البرهان وهو : سقط ق ف — (١٠) ويهرب عنه ق ف — ولا يشاغل
 عليه كلمة خوفاً ق ف — (١٣) وقد يوجب ل فوق السطر ، وقد توجه عليه وأنه ق ف —
 الفضل ق ف ل — (١٥) ضروب ق ف — (١٨) فهل ق ف

وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس يتصورها مقصودةً مطلوبةً إلا الجاهل بها ،
 لأن المستريح من الأذى غنى عن الراحة التي متى أعقبته سُميت لذّة . وأيضاً
 فإنه وإن كان الاغتمام بما لا بدّ منه ومن وقوعه فضلاً كما بيّنا قبل وكان الموت ٣
 بما لا بدّ منه ومن وقوعه فإن الاغتمام بالخوف منه فضل والتلهّي عنه والتناسي
 له ربح وغمم . ومن أجل ذلك صرنا نغبط البهائم في هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه
 الحالة كغلام التي ليس تقدر نحن عليها إلا بالحيلة لاطراح الفكر والتصور ٦
 العقلي . وكأن ذلك من أنفع الأمور في هذا الموضوع إذ كان يجلب من الألم أضعاف
 أضعاف المنتظر . وذلك أن المتصور للموت الخائف منه يموت في كل صورة
 موتة ، فتجتمع عليه من تصوّره له مدّة طويلة موات كثيرة . فالأجود إذاً ١
 والأعود على النفس التاطّف والاحتياط لإخراج هذا الغم عنها . وذلك يكون
 كما قيل قبيل إن العاقل لا يغمم بته . وذلك أنه إذا كان لهما يغمم به سببٌ يمكنه
 دفعه | جعل مكان الغم فكراً في دفع السبب ، وإن كان بما لا يمكن دفعه ٧٠
 أخذ على المكان في التلهّي والتسلّي عنه وعمل في محوه وإخراجه عن نفسه .
 * وأيضاً فإني أقول : إني قد بينت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم
 يجعل للإنسان حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد موته وجه . وأقول إنه يجب أيضاً ١٥
 في الرأى الآخر — وهو الرأى الذى يجعل لمن مات حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد
 الموت — أن لا يخاف من الموت الإنسان الخَيْرُ الفاضل المُكْمِلُ لأداء

(١) فليس يتصور ما مقصوده ق ف — (٢) الريح ق ف — اعتقبها ل ، اعتقبها ق ف —
 (٣) بما ... الموت : سقط ق ف — (٥) في هذه الحالة إذ ق ف — بالطبيعة ق ف —
 (٧) إذا كان يربح ويربح من الألم ق ف — (٨) أضعاف : سقط ق ف — يموت مثلاً في
 ق ف — (١٠) لاطراح ق ف — (١١) كما قلنا قبل ق ف — بته : سقط ل —
 (١٤) من الموت وجه ك — (١٥) وجه : سقط ك ق ف

* استأنفت هنا رواية الكرماني وهي تنتهي إلى ص ٩٦ س ٦ (« ذلك كثيراً »)

ما فرّضت عليه الشريعة المحمّدة ، لأنّها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى
 النعيم الدائم . فإن شكّ شكّاً في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له
 إلّا البحث والنظر جهده وطاقته . فإن أفرغ وسعه وجُهده غير مقصّر ولا وان
 فإنه لا يكاد يعدم الصواب . فإن عديمه — ولا يكاد يكون ذلك — فالله تعالى
 أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس في الوُسع
 بل تكليفه وتحمله عزّ وجلّ لعباده دون ذلك كثيراً
 وإذا قد أتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه فإنّا خاتمون
 كلامنا بالشكر لربنا عزّ وجلّ . فالحمد لله واهب كل نعمة وكاشف كل عنة
 حمداً بلا نهاية كما هو أهله ومستحقّه *

(٢) ولم يتبين ق ف — (٣) في ان يفرغ ق.ف — وسعه وطاقته وجهده ك —
 (٦) كثيراً جداً ق ف — (٨) واهب العقل وكل نعمة ل — (٩) ومستحقه آخر الكتاب
 والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآله وصحبه الطاهرين ل (وتلوه تاريخ النسخة
 على ما ذكرناه في المقدمة ص ٥ ، أما تواريخ نسختي ق و ف فقد ذكرناها ص ٦ و ٧)

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل العشرين
 في دفع الخوف من الموت ... قول حق ، لا كما أعقبه بقوله « فإن شكّ شكّاً في هذه
 الشريعة ... إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع » الذي أوجب به السلامة لمن شك في
 الشريعة ولم يعرف شيئاً منها واجتهد في البحث والنظر وأفرغ وسعه وطاقته ولم يزل شكّه وأن
 الله لا يؤاخذ به بذلك فإن الامر بخلاف ما أورده وبضدّ ما تخيل إليه واعتقده . فإن الشاك في
 الشريعة ومناسكها الجاهل بسننها القاعدة عن العمل بها والثابرة عليها نفسه في كونها باقية في عاداتها
 الجارية وأفعالها الحاصلة منها الصادرة عنها إلى الوجود على قضاياها هواها وأحكام الزواج الذي عنه
 كان وجودها على الأمر الذي هي فيه كأخواتها من انواع الحيوان والحوش ، إذ شكها قد بها
 عن المشكوك فيه . ونفس تكون بهذه المثابة تحت غضب الله سبحانه وسخطه . وأن يكون لها
 نعيمان ولم يحصل لها ما قوم ذاتها وراضيا فتستحقه الخ

كتاب السيرة الفلسفية

ورد ذكر هذا الكتاب في فهرس مؤلفات الرازي التي في أيدينا وإن كان القدماء يختلفون في عنوانه . فقد سماه أبو الريحان البيروني (١) « كتاب السيرة الفلسفية » (٢) ، وهو العنوان المذكور في نسختنا الخطية ، وسماه ابن القفطي (٣) وابن النديم (٤) « كتاب (في) السيرة الفاضلة » . أما ابن أبي أصيبعة فقد ذكر في ترجمته للرازي ثلاثة عناوين مختلفة لعلها تشير جميعاً إلى الكتاب الذي نحن بصده ، وقد سمي أولاً « كتاباً في سيرة الحكماء » (٥) ، وثانياً « كتاباً في سيرته » (٦) ، وثالثاً « كتاباً في السيرة الفاضلة وسيرة أهل المدينة الفاضلة » (٧) .
وصل إلينا هذا الكتاب في مجموعة محفوظة بالمتحف البريطاني مسجلة تحت رقم ٧٤٧٣ من الإضافات الشرقية (Add.) (٨) وعنوانه هناك « كتاب السيرة

(١) رسالة في فهرس كتب محمد بن زكرياء الرازي ص ١٩ رقم ١٤٩

(٢) راجع أيضاً مقاله Julius Lippert في *Mitteilungen des Orientalischen Seminars*, VII (Berlin 1904), p. 22-24

(٣) تاريخ الحكماء ص ٢٧٥ ، ١٤

(٤) فهرست ص ٣٠١ ص ٢٣ (طبعة أوروبا)

(٥) كتاب عيون الانباء في طبقات الأطباء ج ١ ، ص ٣١٦ ، ١٦

(٦) نفس المرجع ص ٣٢١ ، ١٣

(٧) ص ٣٢٠ ، ٥

(٨) راجع

Catalogus Codd. Manuscr. qui in Mus. Brit. asservoantur, II no. 426.

الفلسفية تأليف الحكيم ابي نصر (كذا) محمد بن زكريا الرازي المتطبب ، ، وهو يشمل خمس ورقات (ورقة ١ ظ - ٥ ظ) . وهذه المجموعة محررة في سنة ٦٣٩ للهجرة بخط نسخي جميل وأخطاؤها غير قليلة . وقد أثبت التصحيحات في المتن وأوردت قراءات النسخة الخطية في الحواشي مشيراً إليها برمز « خ » ، وكنت قد نشرت هذا الكتاب في مجلة *Orientalia* التي تصدر في روما مع مقدمة وترجمة إلى اللغة الفرنسية (١) ، وهأنذا أطبعه مرة أخرى مع زيادة العناية في التصحيح (٢)

Orientalia, NS, IV (1935), p. 300-334

(١)

ترجم صديقي عباس اقبال هذه المقالة إلى اللغة الفارسية (طهران سنة ١٣١٥) (راجع أيضاً مجلة مهر سنة ٣ رقم ٧)

(٢) يسرّني أن أعرب هنا عن مزيد شكري لحضرتي الاستاذ محمد بن عبد الوهاب القزويني والدكتور D.H. Baneth اللذين تفضلا بابداء بعض الملاحظات التي استفدت منها في تصحيح هذا النص

بسم الله الرحمن الرحيم

- قال أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي — أَلْحَقَ اللهُ رُوحَهُ بِالرُّوحِ وَالرَّاحَةِ —:
- ٣ إِنْ نَاسًا مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ وَالتَّمْيِيزِ وَالتَّحْصِيلِ لَمَّا رَأَوْنَا نُدَاخِلَ النَّاسَ
وَتَصَرَّفَ فِي وَجُودِهِ مِنَ المَعَاشِ عَابُونَا وَاسْتَنْقَصُونَا وَزَعَمُوا أَنَا حَائِدُونَ عَنِ سِيرَةِ
الفلاسفة ولا سبياً عن سيرة إمامنا سقراط المأثور < عنه > أنه كان لا يَعْتَشِي
٦ الملوک ويستخف بهم إن هم غَشَوْه ولا يأكل لذیذ الطعام ولا يلبس فاخر الثياب
ولا يبنى ولا يقتنى ولا يئسِل ولا يأكل لحماً ولا يشرب خمرأ ولا يشهد لهواً بل
كان مقتصرأ على أكل الحشيش والالتفاف في كساء خَلَقَ والإيواء الى حُبِّ في
البرِّيَّة ؛ وأنه أيضاً لم يكن يستعمل التقيَّة للعوام ولا للسلطان بل يجبههم بما هو
٩ الحقَّ عنده بأشرح الألفاظ وأبينها . وأما نحن فعلى خلاف ذلك . ثم قالوا في
مساوئ هذه السيرة التي سار بها إمامنا سقراط إنها مخالفة لما عليه مجرى الطبع
وقوام الحرث والنسل وداعية إلى خراب العالم وبوار الناس وهلاكهم . وسنجيهم
١٢ بما عندنا في ذلك إن شاء الله

- فقول : أما ما أثروه عن سقراط وذكروه فقد صدقوا وقد كان ذلك منه ،
١٥ لكنهم جهلوا منه أشياء أخر وتركوا ذكرها تعمدأ لوجوب موضع الحجة علينا .
وذلك أن هذه الأمور التي أثروها عن سقراط قد كانت منه في ابتداء أمره إلى
مدة طويلة من عمره ، ثم انتقل عن كثير منها حتى إنه مات عن بنات وحارب
العدو وحضر مجالس اللهو وأكل الطيبات إلا من اللحم وشرب يسير المسكر .
١٨ وذلك معلوم مأثور عند من عني باستقصاء أخبار هذا الرجل . وإنما كان منه

(٢) ابو نصر خ — (٤) حائدين خ — (٥) لا يفشاخ — (١٥) لعل الصواب :
أو تركوا — (١٦) ان بعده الامور خ — (١٧) عن سات خ

ما كان في بدء أمره لشدة عجبته بالفلسفة وحبها وحرصه على صرف زمان
 الشهوات والشغل باللذات إليها ومواتاة طبعه له على ذلك ، واستخفافه واسترذاله
 ٧ لمن لم يلاحظ الفلسفة بالعين التي تستحق أن تلاحظ بها وآثر ما هو أخس
 منها عليها . ولا بد في أول الأمور المشوقة المعشوقة من فضل ميل إليها وإفراط
 في حبها ولزومها وشتان المخالفين فيها ، حتى إذا وغل فيها وقرت الأمور به
 ٦ قرارها سقط الإفراط فيها ورجع إلى الاعتدال ، كما يقال في المثل لكل
 جديد لذة . فهذه كانت حال سقراط في تلك المدة من عمره ، وصار ما أثر عنه
 من هذه الأمور أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد من أحوال الناس ،
 ٩ والناس موكعون بإذاعة الخبر الطريف النادر والإضراب عن المألوف والمعتمد .
 فلسنا إذاً بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط وإن كنا مقصرين عنه في
 ذلك تقصيراً كثيراً ومقرين بالنقص عن استعمال السيرة العادلة وقمع الهوى
 ١٢ ومحبة العلم والحرص عليه . فخلافاً إذاً لسقراط ليس في كيفية السيرة بل في
 كميّتها ، ولسنا بمنتقصين إن أقررنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحق وكان
 الإقرار بالحق أكثر شرفاً وفضيلةً . فهذا ما نقوله في هذا الموضوع
 ١٥ وأما ما عابوه من سيرتي سقراط فإننا نقول : إن المعيب منها بحق أيضاً
 كميّتها لا كيفيتها إذ من البين أنه ليس الانهماك في الشهوات وإيثارها الأمر
 الأفضل الأشرف على ما بيننا في كتابنا « في الطب الروحاني » ، لكن الأخذ
 ١٨ من كل حاجة بمقدار ما لا بد منه أو بمقدار ما لا يجلب ألماً > يفضل <
 على اللذة المصابة منها . وقد رجع سقراط عن المفرط منها الذي هو المعيب
 بالحقيقة والداعي إلى خراب العالم وبوار الناس ، إذ قد عاد إلى أن أنسل وحارب

(٣) لمن لا يخاطب — (٩) مولوعون خ — والاطراب خ — (١١) ومقرون خ —
 (١٣) ولسنا نسمي ان فرسا خ — (١٥) محق خ — (١٨) > يفضل < : راجع
 ص ١٠٢ س ٢ ، او : < يرجع > (راجع ص ١٠٣ س ٢) ، او : < زائداً >

«العدو» وحضر مجالس اللهو . ومن فعل ذلك فقد خرج عن أن يكون ساعياً في خراب الدنيا وبوار الناس ، وليس يجب أن لا يكون كذلك حتى يكون مغرقاً في الشهوات . ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى ٣ سقراط فإننا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين وإذ قد جرى في هذا المعنى ما جرى فلنتمّ القول في السيرة الفلسفية لينتفع بها محبو العلم ومؤثروه ٦

فنقول : إننا نحتاج أن نبني أمرنا فيما هو غرضنا المقصود في هذه المقالة على أصول قد تقدم بيانتها لها في كتب آخر لا بد من الاستعانة لتخفيف ما في هذه المقالة بها . فمنها كتابنا « في العلم الإلهي » ، وكتابنا « في الطب الروحاني » ، ١ وكتابنا « في عدل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة » ، وكتابنا الموسوم « بشرف صناعة الكيمياء » ، ولا سيّما كتابنا الموسوم « بالطب الروحاني » ، فإنه لا غنى عنه في استتمام غرض هذه المقالة والأصول | التي نبني عليها فروع ٢ ظ السيرة الفلسفية ونأخذها ههنا ونقتضينا اقتضاباً . وهي : أن لنا حالة بعد الموت حميدة أو ذميمة بحسب سيرتنا كانت مدّة كون أنفسنا مع أجسادنا ، وأن الأمر الأفضل الذي له خلّقنا وإليه أُجرى بنا ليس هي إصابة الذات الجسدانية ١٥ بل اقتناء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم ، وأن الطبيعة والهوى يدعواننا إلى إثارة اللذة الحاضرة وأما العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك الذات الحاضرة لأمر يؤثرها ١٨ عليها ، وأن المالك لنا الذي منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا لا يريد إيلائنا ويكره لنا الجور والجهل ويحبّ منا العلم والعدل فإن هذا

(١٠) بفضول خ — (١٢) عنه من استتمام خ — التي تبنا خ — (١٣) سيرة خ —
 وفتقضها اقتضاء خ — (١٧) تدعوا بنا خ — (١٨) فكثير ما خ — (١٩) رحيم خ

المالك يعاقب المؤلم منا <و> من استحق الإيلام بقدر استحقاقه ، وأنه لا ينبغي أن نحتمل ألماً في جنب لذة يفضل عليها ذلك الألم في كميته وكيفيته ، وأنّ البارئ جلّ وعزّ قد وكل الأشياء الجزئية من حوائجنا إلينا كالحرائة والنسج وما أشبه ذلك مما به قوام العالم وقوام المعيشة . فلتكن لنا مسلمةً لنبنى عليها

٦ فنقول : إنه إذا كانت لذات الدنيا وآلامها منقطعةً بأنقطاع العمر وكانت لذات العالم الذي لا موت فيه دائماً غير منقطعة ولا متناهية فالمقبون من اشترى لذةً بآلة منقطعة متناهية بآلة باقية غير منقطعة ولا متناهية . فإذا كان الأمر كذلك تبعه ووجب منه أنه لا ينبغي لنا أن نطلب لذةً لا بدّ في الوصول إليها من ارتكاب أمر يمنعنا من التخلّص إلى عالم النفس أو يوجب علينا في عالمنا هذا ألماً مقداره في كميته وكيفيته أعظم وأشدّ من اللذة التي آثرناها ، فأما سائر ذلك من اللذات فباحة لنا . على أنّ الرجل الفيلسوف قد يترك كثيراً من هذه المباحات ليرتّب نفسه على ذلك ويعودها فيكون ذلك عليه في الموضع الواجب أهوناً وأيسر كما ذكرنا في « كتاب الطبّ الروحاني » .

١٥ لأنّ العادة كما ذكر القدماء طبيعة ثانية تسهلّ العسير وتونس بالمستوحش منه ، إن كان في الأمور النفسية وإن كان في الأمور الجسدية ، كما نرى الفيوج أقوى على المشي والجند أجراً على الحرب ونحو ذلك مما لا يخفاه به في تسهيل العادات للأمور التي كانت تصعب وتعسر قبل اعتيادها . وهذا القول وإن كان وجيزاً بجملاً — أعني ما ذكرناه في مقدار اللذة المحصورة — فإنّ تحته من الجزئيات أموراً كثيرة ، على ما قد بيّناها في « كتاب الطبّ الروحاني » .

(٢) يحتمل خ — من جنب خ — علينا خ — (٣) إليها والحرائة خ — (٤) اشبهه خ —
 ووجب عنه خ (راجع ص ١٠٣ س ٣ و ١٧) — (٩-١٠) من الوصول خ — (١٣) ليون
 نفسه خ — (١٦) الامور النفسية خ — (١٧) من تسهيل ؟

- فإنه إن كان الأصل الذى وضعناه من أنه لا ينبغي للعاقل أن ينقاد | للذة
 يخشى معها ألماً يرجح على الألم الذى يصل إليه من مكابدة ترك اللذة وقمع
 الشهوة صحيحاً حقاً في نفسه أو مصادراً عليه فقد وجب منه وتبعه أنا لو قدرنا
 في حالة على أن نملك الأرض كلها مدة عمرنا بارتكاب من الناس ما لا يرضاه
 الله بما كان به مننعنا من الوصول إلى الخيرة الدائمة والتعميم المقيم لم يكن ينبغي
 لنا أن نفعل ذلك ولا نُؤثره . ولو استحققنا أيضاً أو كان الاستحقاق
 غالباً علينا في أننا إن أكلنا في المثل طبقاً من رطبٍ رَمِدنا عشرة أيام لم يَبْغِ
 أن نُؤثر أكله . وكذلك الحال فيما بين هذين المثالين اللذين ذكرناهما — على
 عِظَم أحدهما وصِغَر الآخر بإضافة — من الأمور الجزئية التي كل واحد منها
 صغير بالإضافة إلى الأعظم كبير بالإضافة إلى الأصغر ، مما لا يمكن القول أن
 يأتي عليه أكثر ما تحت هذه الجملة الكلية من الأمور المفردات الجزئية
 وإذا قد بان في هذا الموضوع ما أردنا بيانه فلنقصد إلى بيان غرض آخر من
 أغراضنا تال لهذا الغرض

- فنعقول: إنه لما كان الأصل الذى وضعناه من أن ربنا ومالكنا مُشْفِق
 علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع ذلك أيضاً أنه يكره أن يقع بنا ألم ، وأن جميع ما يقع
 بنا منه مما ليس من اكتسابنا واختياراتنا بل مما في الطبيعة فلأمرٍ ضروري لم
 يكن بد من وقوعه . ووجب من ذلك أنه لا ينبغي أن نُؤلم مُحِسّاً بتة من غير
 استحقاق منه لذلك الإيلام أو لغير صرفنا عنه بذلك الألم ما هو أشد منه .

(٤) لعل الصواب : في الناس — (٥) ما كان به خ — (٦) أيضاً وكان خ —
 (٧) غالب علينا خ — رطب سمرديا عمرة خ — لم ينبغي خ — (٨) الذي ذكرناهما خ —
 (٩) كل واحد منهما خ — (١٠) كبير (تصحيح مشكوك فيه) : نسبة خ — (١١) تأتي
 عليه كثرة ما خ — الجملة الثلاثة (١) من خ — (١٣) تالي خ — (١٤) انه كما
 كان خ — الذى وصفناه خ — (١٥) أيضاً وانه خ — (١٧) ان يؤلم محساً به خ —
 (١٨) الألم مما هو خ

وتحت هذه الجملة أيضاً تفصيل كثير يُدخِل فيها المظالم جميعاً، وما يتلذذ به
الملوك من الصيد للحيوان ويُفْرِط فيه الناس من الكدِّ للبهائم في استعمالها .
٢ فوجب أن يكون ذلك كله على قصدٍ وسننٍ وطريقٍ ومذهبٍ عقليٍّ عدليٍّ لا يُتعدَّى
ولا يُجارِعه . فيوقَع الألم حيث يُرَجَى به دفعُ ما هو أعظم منه ، نحو بَطِّ
الجراح وكَيِّ العضو التغيُّن وشرب الدواء المرِّ البشيع وتركِ الطعام اللذيذ خشيةً
٢ الأمراض العظيمة الأليمة . وتكَّدُّ البهائم كدَّ قصيرٍ لا عنفٍ فيه إلا في
المواضع التي تدعو الضرورة فيها إلى الإعفاف ويوجب العقل والعدل ذلك كحدثِ
الفرس عند طلب النجاة من العدو ، فإنه يجب في العدل حينئذٍ أن يُحْتَمَى ويُتَلَفَ
٤ في ذلك إذا رُجى به خلاص الإنسان ، ولا سيما إذا كان عالماً خيراً أو له غنم
عظيم في وجه من الوجوه العائد صلاحها على جملة الناس ، إذ كان غنم مثل هذا
الرجل وبقاؤه في هذا العالم أصلح لأهله من بقاء ذلك الفرس . أو كرجلين وقعا في
بريةٍ لا ماء فيها ومع أحدهما من الماء ما يمكن أن يخلص به | نفسه دون صاحبه ،
٣ ظ فإنه ينبغي في تلك الحالة أن يُؤْتَرَ بالماء أعوذُ الرجلين على الناس بالصلاح .
فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور وأشباهاها

١٥ وأما الصيد والطرْد والإبادة والإهلاك فينبغي أن يكون للحيوان الذي
لا يعيش كال العيشة إلا باللحم كالأسد والنمور والذئاب وما أشبهها ، والتي يعظم
أذاها ولا مطمع في استصلاحها ولا حاجة في استعمالها مثل الحيات والعقارب
١٦ ونحوها . فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور . وإنما جاز أن تُتَلَفَ هذه
الحيوانات من جهتين : إحداهما أنها متى لم تُتَلَفَ أتلفت حيوانات كثيرة ،

(١) تدخّل خ — وما يتلذذ خ — (٣) فيوجب خ — (٤) يجاز عنه خ —
يرجى به ومع ما خ — (٥) الجراح خ — (٦) الالة خ — (٧) الذي دعوخ — لعل
الصواب : إلى الإعفات — (١٠) صلاحه على خ — (١١) وقفاي خ — (١٦) التي
يعظم خ

- فهذا باب خاصّ بأمثال هذه الحيوانات ، أعنى التي لا تعيش إلا باللحم . وأمّا الأخرى فإنه ليس تخلص النفوس من جُنتٍ من جُنتِ الحيوانات إلاّ من جُنتِ الإنسان فقط . وإذا كان الأمر كذلك كان تخلص أمثال هذه النفوس من جُنتِها شبيهاً بالطريق والتسهيل إلى الخلاص . فلما اجتمع للتي لا تعيش إلاّ باللحم الوجهاً جميعاً وجب إبادتها ما أمكن ، لأنّ في ذلك تقيلاً من ألم الحيوان ورجاء أن تقع نفوسها في جُنتِ أصلح
- ٦ وأمّا الحيات والعقارب والزناير ونحوها فاجتمع لها أنها مؤلمة للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهائم المعمولة لجواز لذلك إهلاكها وإبادتها . وأمّا الحيوان المعمولة والعائشة بالعشب فلم يجب إبادتها وإهلاكها بل الرفق بالمعمولة على ما ذكرنا والاستقلال من الاعتداء بها ما أمكن ومن إنساها لثلاً تكثر كثرة تحويج إلى إكثار ذبحها ، لكن يكون ذلك بقصدٍ وبحسب الحاجة . ولولا أنه لا مطمع في خلاص نفس من غير جُنتِ الإنسان لما أُطلق حُكم العقل ذبحها البتّة . وقد اختلف المتفلسفون في هذا الأمر فرأى بعضهم أن يعتدى الإنسان باللحم ولم يرَ بعضهم ذلك ، وسقراط تمن لم يُجزِ ذلك
- ١٥ ولما كان ليس للإنسان في حُكم العقل والعدل أن يؤلم غيره تبع ذلك أنه ليس له أن يؤلم نفسه أيضاً . وصار تحت هذه الجملة أيضاً أمور كثيرة يدفعها حُكم العقل ، نحو ما يعملُه الهند من التقرب إلى الله بإحراق أجسادها وطرحها على الحدائد المشحوذة ، ونحو المنائية وجبها أنفسها إذا نازعتها إلى الجماع وإرضائها بالجوع والعطش وتوسيخها باجتئاب الماء واستعمال البول مكانه
- ١٨ ومما يدخل في هذا الباب وإن كان دونه كثيراً ما يستعمله النصارى

(٤) شبيهه غ — (٥) تهليل غ — (٨) هلاكها غ — (١٣) وفيه اختلف غ — (١٤) لم يرى غ — ممن ثم يحرق ذلك غ — (١٨) ونحو الطنانية وجبها غ — (٢٠) مما يستعمله غ

من الترهّب والتخلّي في الصوامع وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك
المكاسب والاقتصار على يسير الطعام وبشعه ومؤذى | اللباس وخشنه ، فإن
٣ ذلك كله ظلم منهم لأنفسهم وإيلاهم لها لا يدفع به ألم أرجح منه . وقد كان
سقراط يسير مثل هذه السيرة من أوّل عمره غير أنه تركها في آخر عمره على
ما ذكرنا قبل . وفي هذا الباب بين الناس تباين كثير جداً غير متطرق به .
٦ ولا بد أن نقول في ذلك قولاً مقرباً ليكون مثلاً

فقول : إنه لما كان الناس مختلفين في أحوالهم ففهم غدى نعمة ومنهم
غدى بؤس ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات مطالبة أكثر كالمغرمين
٩ بالنساء أو بالخمر أو حبّ الرياسة ونحو ذلك من الأمور التي فيها بين الناس
تفاوت كثير صار الألم الذي يقع بهم من قبح شهواتهم مختلفاً اختلافاً كثيراً
بحسب اختلاف أحوالهم . فصار المولود من الملوك والناشيء في نعمهم لا تحتمل
١٢ بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشع الطعام بالإضافة إلى ما يقنع به المولود
من العامة ، لكن يتألم من ذلك ألماً شديداً ، أو المعتادون أيضاً إصابة اللذة
ما من اللذات يتألمون عند المنع منها وتكون المؤونة عليهم متضاعفة وأبلغ
١٥ وأشدّ تمّ لم يعتدّ تلك اللذة ، ومن أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم
كلهم تكليفاً سواء بل مختلفاً بحسب اختلاف أحوالهم . فلا يكلف
المتفلسف من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معاشه
١٨ ما يكلف أولاد العامة إلا على تدرّج إن دعت ضرورة . لكن الحدّ الذي
لا يمكن أن يتجاوز هو أن يمتنعوا من الملاذ التي لا يمكن الوصول إليها إلا

(١) من الترهيب خ — في لزوم خ — (٢) الطعام ونقشه خ — (٣) ما أرجح
منها خ — (٥) كثيرة خ — لعل الصواب : غير متطرق إليه — (٨) يغنى خ —
(١١) والناس في خ — (١٣) إصابة للذة خ — (١٥) مما لم يعتاد خ — (١٧) المتفلسفون
خ — (١٨) ما يكلفه خ — (١٩) الملاذ الذي خ

- بارتكاب الظلم والقتل وبالجمله بجميع ما يُسخط الله ولا يجب في حكم العقل والعدل ، ويُباح لهم ما دون ذلك . فهذا هو الحدّ من فوق أعنى في إطلاق التنعم .
- ٣ وأما الحدّ من أسفل أعنى في التقشّف والتقلّل فإن يأكل الإنسان ما لا يضره ولا يمرض عليه ولا يتعدّى إلى ما يستلذه غاية الاستلذاذ ويشتهي فيكون القصد إليه للذة والشهوة لا لسدّ الجوع . ويلبس ما تحتمله بشرته من غير أذى
- ٦ ولا يميل إلى الفاخر والمنقش من اللباس ، ويسكن ما يقيه من الحرارة والبرد المفرطين ولا يتعدّى إلى المساكن الجليلة البهية المنقوشة المزخرقة إلا أن يكون له من سعة المال ما يمكن أن يتسع معه في مثل هذه الأمور من غير ظلم ولا تعديّ
- ٩ ولا إجهاد لنفسه في الاكتساب . ولذلك يفضل في هذا المعنى المولدون من الآباء الفقراء والناشئون في الأحوال الرثمة لأنّ التقلّل والتقشّف على أمثال هؤلاء أسهل كما كان التقلّل والتقشّف على سقراط أسهل منهما على افلاطون . وما بين هذين الحدّين فبإباح لا يخرج به مستعمله من اسم الفلسفة بل
- ١٢ يجوز أن يسمّى بها ، وإن كان | الفضل في الميل إلى الحدّ الأسفل دون الأعلى وكانت النفوس الفاضلة وإن كانت مصاحبةً لأجسادٍ عُذّبت في نعمة تأخذ أجسادها بالتدرّج إلى الحدّ الأسفل . فأما مجاوزة الحدّ الأسفل فخرج عن
- ١٥ الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمنائية والرهبان والنسّاك ، وهو خروج عن السيرة العادلة وإسخط الله تعالى بإيلام النفوس باطلاً واستحقاقاً

(٣) التقشف والعال خ — مما لا خ — (٤) ولا يتعدا الا ما يستلذ عليه الاستدلال

خ — ويسكون خ — (٦) وليسكن بما يوقيه خ — (٧) والمنقوشة خ — (٩) ولذلك

يفسد في خ — (١٠) لأنّ العال خ — (١١) كان التعلل خ — أسهل منها على خ —

(١٢) وما بين : وساتين خ — (١٣) في التثل الى خ — (١٤) من نعمة خ —

(١٤-١٥) بأخذ أجسادها خ — (١٦) والثانية خ — (١٧) بإطلاق استحقاق خ

للإخراج عن اسم الفلسفة . وكذلك الحال في مجاوزة الحد الأعلى ، نسأل الله
 واهب العقل وفارج الغم وكاشف الهم توفيقنا وتسديدنا ومعوتتنا على ما هو
 ٣ الأرضى عنده والأزلف لنا لديه

وجملة أقول : إنه لما كان البارئ عز وجل هو العالم الذي لا يجهل والعاقل
 الذي لا يجهل وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق وكان لنا بارئاً ومالكاً وكتابه
 ٦ عبيداً مملوكين وكان أحب العبيد إلى مواليتهم آخذهم بسيرهم وأجرهم على سنتهم
 كان أقرب عبيد الله جل وعز إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم . وكل هذا
 الكلام مراد قول الفلاسفة جميعاً ، إن الفلسفة هي التشبه بالله عز وجل بقدر
 ١ ما في طاقة الإنسان ، ، وهذه جملة السيرة الفلسفية . فأما تفصيلها فعلى ما في
 « كتاب الطب الروحاني » ، فإننا قد ذكرنا هناك كيف تنزع الإخلاق الرديئة
 عن النفس وكما مقدار ما ينبغي أن يُجرى عليه المتفلسف أمره في الاكتساب
 ١٢ والافتناء والإنفاق وطلب مراتب الرياسة

وإذ قد بيننا ما أردنا بيانه في هذا الموضع فترجع ونبين < ما > عندنا ونذكر
 الطاعنين علينا ونذكر أننا لم نسير بسيرة إلى يومنا هذا — بتوفيق الله ومعوته —
 ١٥ نستحق أن نخرج بها عن التسمية فيلسوفاً . وذلك أن المستحق لمحو اسم الفلسفة
 عنه من قصر في جزءي الفلسفة جميعاً — أعني العلم والعمل — بجهل
 ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به . ونحن بحمد الله
 ١٨ ومنه وتوفيقه وإرشاده فبرآء من ذلك . أما في باب العلم فمن قبل أننا لو لم تكن
 عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعاً عن أن يُعفى
 عنا اسم الفلسفة فضلاً عن مثل كتابنا ، في البرهان ، و« في العلم الإلهي » .

- و « في الطبّ الروحاني » وكتابنا « في المدخل إلى العلم الطبيعي » الموسوم « بسمع الكيان » ومقالتنا « في الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء » و « في شكل العالم » و « سبب قيام الأرض في وسط الفلك » و « سبب تحرك الفلك على استدارة » ومقالتنا « في التركيب » و « أنّ للجسم حركة من ذاته وأنّ الحركة معلومة » ، وكتبنا في النفس | وكتبنا في الهوى ، وكتبنا في الطب كالكتاب « المنصوري » وكتابنا « إلى من لا يحضره طبيب » : وكتابنا « في الأدوية الموجودة » والموسوم « بالطبّ الملوكيّ » والكتاب الموسوم « بالجامع » الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل المملكة ولا احتذى فيه أحد بعدُ احتذائي وخذوي ، وكتبنا في صناعة الحكمة التي هي عند العامّ الكيمياء ، وبالجملة فقرأت ما تتي كتاب ومقالة ورسالة خرجت عني إلى وقت عملي هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم الطبيعي والإلهي . فأما الرياضيات فإني مُقرّ بأنّي إنما لاحظتها ملاحظة بقدر ما لم يكن لي منها بدّ ولم أفنّ زماني في التمهّر بها بالقصد منّي ذلك لا للعجز عنه . ومن شاء أوضحت له عددي في ذلك بأنّ الصواب في ذلك ما عملته لا ما يعمله المُفنون لأعمارهم في الاشتغال بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة . فإن لم يكن مبلغني من العلم المبلغ الذي أستحقّ أن أسمى فيلسوفاً فمن هو لبت شعري ذلك في دهرنا هذا

- وأما الجزء العملي فإني بعون الله وتوفيقه لم أتعّد في سيرتي الحدين اللذين حددت ، ولم يظهر من أفعالي ما استحققت أن يقال إنه ليست سيرتي سيرة فلسفيّة . فإني لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح ولا متولى أعماله : بل صحبته صحبة متطبّب ومنادم يتصرّف بين أمرين : أمّا في وقت مرضه فعلاجه

(٤) وان للحسرخ — (١٢) ولم اتى خ — (١٣) ما تملأه خ — (١٤) بفصول خ —

(١٧) لم ابدخ — اللذين خذوت خ

وإصلاح أمر بدنه ؛ وأما في وقت صحته بدنه فأيناسه والمشورة عليه — يعلم الله ذلك مني — بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته . ولا أظهر مني على شره في جمع مال وسرف فيه ولا على منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم ، بل المعلوم مني ضد ذلك كله والتجاني عن كثير من حقوقى . وأما حالتى فى مطعمى ومشربى وهوى فقد يعلم من يكثُر مشاهدة ذلك مني < أنى لم أُنعدَّ > إلى طرف الإفراط ، وكذلك فى سائر أحوالى نما يشاهده هذا من ملابس أو مركوب أو خادم أو جارية . فأما محبتي للعلم وحرصتى عليه واجتهادى فيه فمعلوم عند من صحبني وشاهد ذلك منى أنى لم أزل منذ حدائتى وإلى وقتى هذا مكيباً عليه حتى إنى متى انتفى لى كتاب لم أقرأه أو رجل لم ألقه لم ألتفت إلى شغل بته — ولو كان فى ذلك على عظيم ضرر — دون أن آتى على الكتاب وأعزف ما عند الرجل . وإنه بلغ من صبرى واجتهادى أنى كتبت بمثل خطِّ التعاويذ فى عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة ، وبقيت فى عمل الجامع الكبير خمس عشرة سنة أعمله الليل والنهار حتى ضعف بصرى وحدث على فسخ فى عضل يدي يمنعانى فى وقتى هذا عن القراءة والكتابة ، وأنا على حالى لا أدعها بمقدار جهدى وأستعين دائماً بمن يقرأ ويكتب لى

ظ فإن كان المقدار الذى أنا عليه من هذه الامور عند هؤلاء القوم يحطنى عن رتبة الفلسفة فى العمل وكان الغرض من حذو سيرة الفلسفة عندهم غير ما وصفنا فليثبتوه لنا مشاهدة أو مكانة لنقبله منهم إن جاؤوا بفضل علم ، أو نرده عليهم إن أثبتنا فيه موضع خطأ أو نقص . وهب أنى قد تساهلت عليهم وأقررت بالتقصير فى الجزء العملى ، فما عسى أن يقولوا فى الجزء العلمى ؟ فإن كانوا

(٣) وشرف فيه خ — (٤) فى مطعمى خ — (٥) < أنى لم أُنعدَّ > : راجع ص ١٠٧
 س ٧ ، ص ١٠٩ س ١٧ — (٦) يشاهده هذه خ — (٩) شغل فيه خ — (١١) فى علم
 واحد خ — (١٧) الغرض من حذى خ

استنقصوني فيه فليلقوا إلي ما يقولونه في ذلك لننظر فيه ونذعن من بعد بحقهم
أورد عليهم غلطهم . فإن كانوا لا يستنقصونني في الجزء العلي فأولى الأشياء
أن ينتفعوا بعلي ولا يلتفتوا إلى سيرتي ليكونوا على مثل ما يقول الشاعر ٣

إِعْمَلْ بِعِلْمِي فَإِنْ قَصَّرْتُ فِي عَمَلِي

يَنْفَعَكَ عِلْمِي وَلَا يَضُرُّكَ تَقْصِيرِي

٦ فهذا ما أردنا أن نودع في هذه المقالة . ولواهب العقل الحمد بلا نهاية كما هو
أهله ومستحقته ، وصلى الله على المصطفين من عباده والخيرات من إمامته

نجز كتاب السيرة الفلسفية ، والله تعالى الحمود على كل حال دائماً ابداً سرمداً

مقالة فيما بعد الطبيعة

وردت هذه المقالة في مجموعة محفوظة في خزانة راغب باشا باستانبول تحت رقم ١٤٦٣ ورقة ٩٠ و ٩٨ ظ (١) بعنوان «مقالة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي فيما بعد الطبيعة» . وقد بقي بعض شك في نسبتها إلى الرازي إذ كانت غير مذكورة في فهرس مؤلفاته . ويظهر أن المقالة غير كاملة إذ أشار مؤلفها في خلالها إلى مواضع لا أجدها في المخطوط الذي بين يدي . مثال ذلك ما ورد في ص ١٢٠ س ١١ من القول « ونحن ننقضه (أي رأى أرسطوطاليس) في باب النفس وأقاريل الفلاسفة فيها » ، فان مثل هذا الباب لا يوجد الآن في المقالة . وكذلك ما ورد ص ١٢٤ س ٥ من الاشارة إلى ما مضى من قول الفلاسفة في هل الطبيعة فوق الفلك أو دونه ، وما ورد ص ١٢٨ س ٨ من القول « وقد أفسدنا قبل هذا الموضوع أن يكون الباري جل وعز ذا فعل بعد أن لم يفعل » ، فان هذه البحوث غير موجودة في نسختنا . تتج من ذلك أن المقالة ناقصة الأول والآخر مما زاد في صعوبة فهم غرض المؤلف فيها . وأيضاً فان أكثر المسائل التي يبحث المؤلف عنها تدور حول الطبيعيات وليس فيها إلا قليل مما يدخل فيما يعتبر علم ما بعد الطبيعة عادة . فلعل عنوان المقالة

(١) آى الاستاذ H. Ritter في مجلة *Der Islam* ج ١٨ ص ٤٦ بوصف شامل لهذه المجموعة النفيسة المحررة سنة ٥٢٥ هـ والمحتوية على عدة رسائل فلسفية لأبي على مسكويه ولأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي وغيرها

غير صحيح أو يكون الملخص لم يورد منها إلا ما تعلق بالمسائل الطبيعية . ولإني أميل إلى أن المقالة قطعة من كتاب آخر للرازي إما من كتابه « في سمع الكيان » (١) أو من كتابه « في الآراء الطبيعية » (٢)

ومشكلة أخرى أن المقالة لا توافق آراء الرازي كل الموافقة . فإن مؤلفها يقول بتناهي الحركات وحدوث الزمان وحدوث الأجسام وتناهي العالم وحده ويرد على من قال بقدمها وبعدم تانها . وهذا مما يعبر عن موقف الرازي في تلك المسائل كما تدل عليه عناوين بعض رسائله (٣) . إلا أنا لا نجد في المقالة ذكراً لمزايا فلسفة الرازي الطبيعية مثل تمييزه بين الزمان والمدة والدهر وقوله في المكان المطلق والمكان المضاف وقوله في الخلاء وفي الجزء وغيره . فإن كانت المقالة للرازي فلعله قصد بها مناقضة المعارضين ومجادلتهم دون بسط آرائه الخاصة ، فكأن غرضه في تلك المقالة سلبى فحسب أى تمهيد لفلسفته الطبيعية التي نجدها في سائر كتبه . وإن شئت فقل لعل الرازي ألف هذه المقالة في غير الوقت الذي ألف فيه كتبه الهامة في الفلسفة الطبيعية (٤)

ومن الدلائل على صحة نسبة المقالة إلى الرازي ما ورد في ص ١٢٨ س ١٧ من ذكر تأليف لصاحب المقالة في مناقضة برقلس ، وقد ذكر أصحاب التراجم أن الرازي ألف كتاباً « في الشكوك على ابرقلس » (٥) . وكيف ما كان فقد رأينا من واجبتنا أن نشر المقالة في كتابنا هذا إذ كانت أثراً نفيساً للفكر الفلسفي في انتهاء القرن الثالث للهجرة . وقد زاد في قيمتها ما ورد فيها من منتخب الآراء

(١) راجع رسالة البيروني في فهرست كتب الرازي رقم ٥٧ (ص ١١ س ٣)

(٢) فهرست ابن النديم ص ٣٠١ س ٢٢

(٣) راجع مثلاً كتابه « في أنه لا يمكن أن يكون العالم لم يزل على ما نشاهده عليه الآن » (البيروني رقم ١٤٢) وكتابه « فيما استدرك للقائلين بحدث الأجسام من الفضل على القائلين بقدمها » (نفس المرجع رقم ١٤٤)

(٤) هذا ما يميل إليه صديق S. Pines في كتابه *Beitraege zur islamischen*

Atomenlehre, Berlin 1936, p. 36, عند بحثه عن بعض مواضع مقالة الرازي

(٥) راجع رسالة البيروني رقم ١٢٦

الفلسفية لبعض القدماء مثل أرسطوطاليس (١) ويحيى النحوى وفلوطرخس (٢) وسالوقس (٣) وفلوطينس وفرفوروسن (٤) وأنطيفن (٥) وغيره ولبعض الاسلاميين مثل أبى يوسف الكندى وثابت بن قرة وأبى هلال الحمصى المترجم (٦)

(١) ننبه القارى الى الرأى الغريب المنسوب الى أرسطوطاليس (ص ١٢٠ س ١٠) من أن النفس ميثونة فى العالم وأنها تلهم الطبيعة بالحكمة . وهذا الرأى إن كان صحيحاً فلعله مأخوذ من بعض ما ألفه أرسطوطاليس فى شبابه حين كان تحت تأثير استاذة افلاطون ، والظاهر أن تلك التأليف كانت شائعة عند أصحاب المذهب الافلاطونى الحديث . راجع ما كتبه R. Walzer عن قطعة أخرى لأرسطوطاليس أوردها أبو يوسف الكندى فى رسالة له فى النفس (*Studi italiani di filologia classica*, XIV, 1937, 135-137)

(٢) ورد قول مطرودورس (*Metrodorus*) الذى رواه الرازى عن فلوطرخس (ص ١٣٣ س ١٤) فى الفصل السادس من الباب الأول من كتاب الآراء الطبيعية (*De placitis philosophorum*) المنسوب الى فلوطرخس . راجع أيضاً H. Diels *Doxographi Graeci*, Berlin 1929, p. 292, 9-13

وأيضاً S. Pines, *Beitraege*, p. 93

(٣) هو Seleucus المعروف بقوله فى لانهاية العالم ، راجع ما قاله S. Pines مجلة *Revue des Etudes Juives*, 1938, p. 29

(٤) ضاع الاصل اليونانى لتفسير فرفوروس لكتاب السماع الطبيعى الذى أشار اليه الرازى ص ١٢١ س ٦

(٥) هو Antiphon السوفسطائى ، أما قوله فى الطبيعة فراجع مثلاً ما أورده يحيى النحوى فى شرحه لكتاب السماع الطبيعى لأرسطو

Ioannis Philoponi in *Aristotelis Physicarum Libri*, p. 207, 21 Vitelli.

(٦) ذكره الرازى ص ١٢٤ س ١٠ والمعروف هلال بن أبى هلال الحمصى مترجم كتاب المغروطات لابولونيوس وقد ذكره ابن النديم (ص ٢٤٤ و ٤٦٧) وابن أبى اصبيحة (ج ١ ص ٢٠٤) وابن القفطى (ص ٤٥) . راجع ايضاً M. Steinschneider *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig 1897, § 102.

قال : زعم أرساطوطلالس ومن فسر كتبه في المقالة الثانية من « السماع الطبيعي » ، أن الطبيعة لا تحتاج إلى دليل لظهورها واعتراف الناس بها وإقرارهم بوجودها . وزعم من شاهدنا من الفلاسفة أن الدليل على وجودها أفعالها وقواها المنبثّة في العالم الموجبة للأفعال . كذهاب النار والهواء من المركز وذهاب الماء والأرض إليه ، فيعلم أنه لولا قوى فيها أوجبت تلك الحركات وكانت مبدأ لها < . . . > توجد فيها . وكذلك قالوا فيما يوجد في النبات والحيوان من قوة الغذاء وقوة النمو

١ فأما قولهم انهم لم يدّلوا على وجود الطبيعة لإقرار الناس بها ، فالشيء لا يصح لإقرار الناس به كما لا يفسد لاختلافهم فيه . ولو كان حقاً لإقرار من أقر به لكان فاسداً باطلاً لا متناع من امتنع منه ، فيكون الشيء فاسداً صحيحاً في حال

١٢ وباطلاً حقاً في حال وهذا محالٌ . ويقال لهم لِمَ زعمتم أن الطبيعة لا تحتاج إلى دليل وقد خالفكم في وجودها قوم من الفلاسفة القدماء ، وما رأيتم إن قال خصمواكم انهم لا يحتاجون على قولهم انه لا طبيعة إلى دليل ؟ وإنما لا تحتاج إلى

١٥ دليل الأشياء المشاهدة وأوائل البرهان العقلية ، وليس الطبيعة بمحسوسة ولا العلم بها أول في العقل

وأما استدلالهم بالقوى التي ادّعوا فيقال لهم ما أنكرتم أن يكون الله

١٨ جلّ وعزّه هو الموجب بذاته لقوى سائر الأفعال ولطبائع الأشياء ؟ وإن لم

(٧) سقطت بعض كلمات قبل « توجد » والمعنى يقتضى : « لا كانت تلك الحركات < توجد فيها » أو « < لم تكن > توجد فيها » — من النبات خ — (١٣) ولريم خ — (١٤) لا : أضيف على الماش — (١٨) وبطائع خ

- نَقْلُ بنسب قولكم في الطبيعة فتكون له لا لها . ويقال لهم إن كانت حركة الأشياء وسكونها بطبيعة واحدة كحركة الحجر وسكونه ونمو الإنسان ووقوفه فقد صارت الطبيعة الواحدة توجب شيئين متضادين وهذا محال . وإن قالوا ٣
- إن تحرك الأشياء بقوة أخرى ، قيل فيجب أن تكون هذه الحركة قد بطلت من الساكن ، وإذا جاز أن تبطل جاز أن تبطل أيضاً قوة السكون وجاز أن تبطل الطبيعة من الأشياء . وإذا جاز أن يتحرك الحجر | ويسكن بقوتين ٩٠ ظ
- فما أنكرتم أن تبرد النار وتسخن بقوتين تردان عليها ؟ . فإن قالوا إن قوة في الأرض بها تحركت نحو المركز لم تكن أولى بذلك من النار ، قيل لهم فانفصلوا بمن زعم أنه لولا أن قوة في جرم الأرض بها قبلت القوة التي فيها ١
- جاز أن تحتلها القوة الذاهبة بالنار عن المركز
- وقد أدخل يحيى النحوى على نفسه في حد الطبيعة إدخالاً وأجاب عنها جواباً فاسداً وهو أنه لما زعم أن الطبيعة ابتداء حركة الفلك متحرك وليس ١٢
- بساكن فزعم أن جملة الفلك ساكنة لأنه لا يتغير عن حركته وأنه لا يتنقل عن جملة موضعه . يقال له فقد صار الفلك متحركاً ساكناً وهذا محال ،
- فإن لم يكن هذا محالاً لم يكن قول القائل إن جسماً واحداً أسود أبيض في حال ١٥
- محالاً . ويقال له إذا كانت أجزاء الفلك كلها دائمة الحركة والكل ليس غير الأجزاء فالفلك متحرك غير ساكن . وكذلك السؤال عليه في قوله إن الأجرام
- السمائية في نهاياتها فلذلك هي ساكنة ، وليس في عودتها إلى نهاياتها مع دوام ١٨
- حركاتها ما يدل على سكونها ، ولو كانت واقفة في نهاياتها لجاز هذا القول
- فأما زعمهم أن الطبيعة جوهر إلا أنها غير قائمة بنفسها ، فيقال لهم ٢١
- لِمَ لا زعمتم أن الأعراض جواهر وهي لا تقوم بأنفسها ؟

- فأما قول يحيى النحوى ان الطبيعة قسوة تنفذ فى الأقسام وتدبرها ،
 فىقال له هل تخلو الطبيعة إذا كانت جوهراً من أن تكون تنفذ فى كل الجسم
 ٣ فىشيع جوهراً فى كل الجسم ؟ وإذا جاز هذا فما تنكر من كون جسمين فى
 حال ؟ فإن قال ليست فى كله ، أبطل قوله ووجب أن بعض الجسم لا طبيعة فىه .
 وهذا خلاف قولهم
- ٦ وبما يسئلون عنه أن يقال لهم : إنا وجدناكم تصفون الطبيعة بما تصفون
 به الحى المختار العالم الحكيم فتقولون انها لا تفعل إلا حكمةً وصواباً وانها تقصد
 غرضاً وتفعل شيئاً لشيء يكون ، كفعلها للجنين العين للنظر واليد للبطش
 والأضراس للطحن وانها تضع جميع الأشياء مواضعها وترتبها | على ما يجب
 أن ترتبها عليه وانها تصور الجنين فى الرحم وتدبره أطف تدبير حتى يكمل ثم
 تدبر الإنسان وتجلب له الصحة وتنقى عنه الأسقام حتى قال بقراط ، الطبائع
 ١٢ أطباء الأمراض ، . ثم زعمتم مع ذلك أنها موات غير حية ولا حساسة ولا قادرة
 ولا مختارة ولا عالمة . وهذه مناقضة بيّنة وإحالة ظاهرة لأن ما وصفتموها به لا
 يكون إلا من الحى المختار . ولو أن قائلأ قال آخذ حجراً فقال هذا الحجر ليس
 ١٥ بحساس ولا متحرك من نفسه ولا يجوز منه تعقل ولا تعلم ولا قدرة ولا إرادة
 وهو مع ذلك حى ، لعلنا أنه قد ناقض فى قوله ووصف الشئ بغير صفته . فكذلك
 حككم فى وصفكم الطبيعة بما وصفتموها به بما لا يكون إلا للحى المختار ، ثم
 ١٨ زعمتم أنها موات غير مختارة . ويقال لهم إذا جاز أن تفعل الطبيعة ما
 وصفتم ويكون عنها ما ذكرتم وهى موات فليم لا يجوز أن تختارها وتقصدها مع
 العلم بها وتريدها وهى موات ؟ . ويقال لهم كيف يكون الموات حكماً
 ٢١ ولا يكون مميزاً وناطقاً وحسّاً ، وكيف يأتى الترتيب والنظر من غير المميز الحى ؟

- ويقال لهم أخبرونا عن الغضب والرضى والكراهة والإرادة والحب والبغض هل تقولون انها من أفعال النفس ؟ فإن قالوا لا وجعلوها للطبيعة فقد أبطوا أفعال النفس وجعلوا الطبيعة علة الأفعال التي لا تقع إلا من الحيّ ٣ المختار كما جعلوها علة ما يقع عليه الطبع . وإن قالوا نعم قيل لهم وكذلك ما وصفتم من الأفعال لا يجوز أن يكون للطبيعة
- ويقال لهم ما أنكرتم من أن تكون الأعراض تفعل حكمةً وصواباً ٦ وتكون قاصدةً لغرضٍ ؟ فإن مضوا على ذلك ازدادوا تجاهلاً ، وإن امتنعوا منه قيل لهم لاىّ علة امتنعتم من ذلك فإننا نجد مثلها في المؤثف لا يفعل ذلك
- ويقال لهم أيجوز أن يكون بناء دارٍ وتأليف مدينة بطبيعة لا من حيّ ٩
- قادر ؟ فإن قالوا لا قيل لهم وكذلك تركيب بدن الإنسان | لا يكون إلا من ٩١ ظ حيّ قادر . ويقال لهم ما أنكرتم من أن يكون تركيب الإنسان للنفس المنطقية دون الطبيعة وتكون القوى المنمية والمغذية لها دون الطبيعة ؟ ونعكس قولكم ١٢
- فنعطى النفس ما للطبيعة كما أعطيت الطبيعة ما للنفس المنطقية
- ويقال لهم إن أكثركم أنكروا علينا أن الله جلّ وتعالى ركب الإنسان والله حيّ قادر — لأنهم زعموا لم يشاهدوا ولا عقلوا حيّاً ركب حيواناً — وزعمتم ١٥
- أتم أن الذى ركب مواتاً عاجزاً
- ويقال ما أنكرتم من أن تبتدع الطبيعة الأجسام ؟ فإن قالوا اختراع ١٨
- الأجسام غير معقول ؛ قيل لهم فأفصلوا بمن زعم أن تركيب شئ من الأجسام لهذا الإنسان غير معقول فقد قال بذلك جماعة ممن جحد الباري جلّ وعزّ والطبيعة التي تزعمون

- فإن قالوا فما وجدناه في المؤثف والحيوان من المنافع التي ما تخيلناها ولا عرفنا شيئاً منها يدل على أن الطبيعة فعلت ذلك ، قيل لهم وما تنكرون من أن يكون الباري فعل ذلك ؟ على أنكم قد وصفتم الطبيعة بكثير من وصف الباري ، لا أنكم زعمتم أنها جوهر لم يزل ليس بجسم وأنها لا تستحيل ولا تتغير ولا يلحقها كون ولا فساد وأنها تدبّر الكل وأن أفعالها حكمة وصواب . وإنما خالفتم بينها وبينه بتصييركم إياها في الأشياء المطبوعة غير مفردة ولا قائمة بنفسها
- ويقال لهم قد وجدنا الإنسان الشخصي عندكم يفسد ، فمن المحال أن لا تفسد الطبيعة التي فيه والاسطقسات < التي > عنها يكون الجسد ، والفلك كذلك وسندل على أنه يكون ويفسد في غير هذا الموضع
- وأما قول أرسطوطالس أن الطبيعة ألهمت بالحكمة من قبل النفس وهي مبثوثة في العالم فإنه كلام خرافي ، ونحن نتقضه في باب النفس وأقاول | الفلاسفة فيها . ومن زعم أن في الموات نفساً فقد جحد الضرورة
- ويقال لجالينوس إنك وصفت الطبيعة بوصفين متضادين فقلت وإنما فعلت الطبيعة ذلك — يعنى الأسنان والفم — تعمداً ، ثم قلت أن الحركة الإرادية < من > أعمال النفس ، والعمد لا يكون إلا للنفس كما أن الإرادة لا تكون إلا للنفس . وقلت أن الطبيعة تدبّر الحيوان ، وهذا معكوس وإنما الحى هو الذى يدبّر الطبيعة فيحى مرة ويأخذ ما يراه من الأدوية مرة . ولو جاز أن يدبّر الموات الحى لجاز أن يأمره وينهاه
- وأما زعم الاسكندر أن أفعال الطبيعة فوق الأفعال التي تكون بالصناعات ، فيقال له وكيف تكون الأفعال العجيبة العالية الشأن للموات العاجز وتكون الأفعال التي هي دونها للحى القادر المختار ؟

وناقض فرفوروريوس في قوله ان الطبيعة تفعل بغير عقل ولا فكر ولا
إرادة وليس تفعل بالاتفاق وقد تفعل شيئاً من أجل شيء . لأن هذا لا يكون
إلا من العاقل المميز المرید

٣

ولم أر أحداً منهم أطلق عليها لفظ الاختيار إلا ما حكاه يحيى النحوى عن
فلوطينس . فإن كان هذا قد جعلها مختارة وهي موات فقد بلغ الغاية في المناقضة

٦

وقد استدلل فرفوروريوس وغيره في المقالة الثانية من «سمع الكيان» على أن
الطبيعة إنما تفعل ما تفعل لغرض ومن أجل شيء من الأشياء . فإن قال أن
الطبيعة أجل < من > المهنة وأعظم قدراً كما أن الإنسان الحي الذي هو طبيعي

٩

أجل قدراً من الإنسان المصور؛ قال وإذا كان ذلك كذلك وكان صاحب المهنة
يفعل ما يفعل من أجل شيء ما فكذلك الطبيعة إنما تفعل ما تفعل من أجل شيء
ما لا يحيى بالحبط والاتفاق؛ فيقال له أليس صاحب المهنة إنما يفعل من أجل

١٢

شيء ما وهو حي قادر مرید مُفكر عالم لما في الشيء الذي يقصده ويفعل من أجله
من المنفعة؟ فلا بد من نعم؛ يُقال له أفكذلك الطبيعة؟ فإن قال نعم نقض قوله،
وإن قال لا | فقد خالف موضوعه مثله . وقيل له ما تنكر من أن تكون المهنة يفعل

٩٢ ظ

١٥

ما يفعل بها لغرض ما ومن أجل شيء ما ولا تكون الطبيعة كذلك؟
ويقال لهم إن المهنة عندنا لا تفعل شيئاً ولكن ذا المهنة هو الذي يفعل

١٨

لأن الفاعل هو النجار والبناء لا البناء والنجارة، والنجار والبناء حيّان وهما
أعلى من الطبيعة الموات . وإذا كان الإنسان الحي هو الفاعل فهو الطبيعي
عندكم فكأنكم قسمتم الشيء على نفسه

واحتجوا أيضاً ببناء الخُطاف لوكره والزناير لبيوتها وبآثار الحكمة في ذلك
وأنها فعلت ذلك لغرض ما وأن فعلها ذلك بالطبع . فيقال لهم إنكم تخالفون

٢١

- في ذلك لأن فعل هذا الحيوان ليس هو بالطبع لأن الحى لا يفعل بالطبع ، وإنما المطبوعات كالنار وما جرى مجراها ، فكيف يكون أمثال هذه بالطبع ولها أفعال مختلفة كالطيران إذا احتاجت إليه والسكون إذا تعنتت واستغنت عن الطيران ٣
وكاختيارها كل شيء مما يغذيها دون غيره وتخثيرها لأوكارها المواضع العالية الكئينة . ولكن الحيوان وإن كان غير مطبوع فله اختياراً ما وتميز وإن لم يكن له كل التمييز ولا يبلغ منزلة العقلاء بعد . فهذه حية فأجعل الطبيعة حية وإلا فقد خالفت حكم ما استشهدت به ، فأرنا في الطبيعة وقصدها مثلاً من الأشياء الموات كحرارة النار وهوى الحجر وإلا فدع التليس . فإن قالوا إن الطبيعة تدبر تديراً طبيعياً وتقصد وتفعل قصداً وفعلاً طبيعياً ، قيل لهم انفصلوا ممن زعم أنها تختار اختياراً طبيعياً وتؤثر شيئاً على شيء إشاراً طبيعياً وأن النار تُحرق إحراقاً اختيارياً . وهذا يتم وليس يجوز أن يفعل ويقصد ويريد ويؤثر إلا المختار الحى ، والمطبوع الموات لا يوصف بذلك ١٢
- وأما زعم من زعم أن الطبيعة لا تفعل ولا تقصد وأنها ابتداء حركة ، فيقال له ما تريد بابتداء حركة وسكون ؟ أتريد | أنها إذا كانت حدثت الحركة والسكون والنمو والغذاء وترتبت الأشياء ووضعها مواضعها ووضع شيء لشيء بها ١٥
ومن أجلها ؟ فقد وافقت القوم في المعنى وخالفتم في الاسم . وإن أردت أن ما يحدث ليس بها ومن أجلها تركت القول بالطبيعة
- وأما ما حكي عن أنطيفن أن العنصر وحده هو الطبيعة فإن الكلام عليه ١٨
في فعله كالقوام على من أثبت الطبيعة ، لأنه مواتٌ تحدث فيه ومنه الأشياء لا يحدث حتى ولا بفاعلٍ حكيمٍ

- واستدلّ مَنْ زعم أنّ الطبيعة غير حكيمة ورام بذلك إبطالها وأنها تفعل لا بقصدٍ ولا ترتيب بأنها موات وبما نشاهد من العاهات في أبدان الحيوان ومن نقصان أعضائهم وحواسهم ، ومن قرون الأيايل الطوال التي تضرّ بها ٣ وربما نطحها في أغصان الشجر حتى تُصاد وتُتلف ، وما يحدث من طول مناقير بعض الجوارح حتى تمنعها من تناول ما تعتدّى < به > ، وما في الإنسان من الشديدين اللذين لا ينتفع بهما ، ومن يجيء المطر في غير إبانه ويجيء البرد ٦ والحرّ في غير أوقاتها حتى يُفسدان الشجر وسائر النبات . وهذا داخل على الصنف الذين أثبتوا الحكمة للطبيعة . وقد زعم بعضهم أنّ ذلك لغلطٍ يعرض للطبيعة واعتدروا لذلك بأن قال يحيى النحوى في المقالة الثانية من تفسيره لسمع الكيان ، أنّ هذه الأمور طبيعيّة وليست بخارجيّة عن الطبيعة ، لأنّ الذي أوجبه الطبيعة الكلّيّة التي أوجبت الكون والفساد بحركات الكواكب وتغيير العناصر مما توجه بنية العالم . ولم تغلط الطبيعة الشخصيّة التي هي لكل ١٢ واحد من هذه الأنواع ؛ وإنما منزلتها منزلة الصانع الذي إذا فسدت عليه الأشياء التي يعملها فصنعها على أحكم ما يمكنه ووقع فيها فساد لم يُنسب إلى غير الحكمة ، كالخشبة ذات العُقد والفساد الذي لا يمكن النجار الحاذق من صنعها كرسياً ١٥ جيّداً وسريراً مستويّاً . قلنا فلن يخلو ذلك من أن يكون بغلط من الطبيعة الكلّيّة | أو ليس بغلط . فإن كان بالغلط منها فقد صارت الطبيعة الكلّيّة ٩٣ ظ تغلط وتفعل الفساد لعلّ من العلل وهذا خلاف قولهم . وإن جاز أن تغلط الطبيعة الكلّيّة جاز أن تغلط الطبيعة الشخصيّة ويؤول الأمر إلى ما قال هؤلاء . وقال بعضهم إنّما حدث لشيء في الهيولى يعوق الطبيعة عن تصويره على ما تُحبّب ، فيقال لهم إنّما زدتمونا دعوى أكتدتم بها دعوى ٢١

(٤) وربما صححتها خ — (٧) أوقاته خ — (١٠-١١) الذي أوجبتها خ — (٢٠) في ، كذا فوق السطر وفي النص : من

ويقال لمن زعم أن الطبيعة تفعل بغير قصد فكيف زعمتم أن تركيب
 الإنسان من فعلها ، وكيف يقع مثل هذا من غير قصد ؟ بل يجب على حسب
 ٣ ما أعتلتم به أن تكون الطبيعة تُخَطِيء وتصيب
 وقد سألنا الجميع في الطبيعة بما فيه كفاية . فأما ما حكينا عنهم في الطبيعة
 وقول بعضهم انها فوق الفلك وقول الآخر انها دونه فهو خلاف فيما بينهم ، وقد
 ٦ بينا في قوليهما حجتيهما

ويقال إن الجنين يتصور — زعمتم — بطبيعته ، وطبيعته هي صورته التي
 بها يتكوّن وينمى . فإذا كانت طبيعته هي التي تصوّره فقد صار المصور هو
 ٩ المصور . ولو جاز ذلك جاز أن يكون المؤثف هو المؤثف

وقد كان أبو هلال الحمصي المترجم لكتب اليونانيين زعم أن هذا العرض
 إنما هو في الرحم ولكنه يخرج من الرحم فيداخل النطفة ويصورها كما تخرج
 ١٢ من حجر المغناطيس قوة تجذب الحديد . وإنما قال ذلك هرباً من أن يقول إن
 المصور هو المصور . قيل أفليس حجر المغناطيس قد يفعل ذلك عندكم
 وبينه وبين الحديد فرجة وحاجز ؟ فلا بد من نعم . يقال له فكذلك يجوز
 ١٥ أن يكون الرحم والنطفة ؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم ، وإن قالوا لا خالفوا بين
 موضوعهم ومثله . ويقال إن تصوّر الفرخ في البيضة بمنزلة تصوّر الإنسان
 في الرحم ، فأى قوة داخلت البيضة ؟ ويقال له كيف تخرج من الرحم أو من
 ١٨ البيضة قوة فيكون عنها أشياء مختلفة كالسمع والبصر وغيرهما وجوهر الرحم
 جوهر واحد؟ ويقال له لِمَ لا تقول إن قوة تخرج من الأم دون الرحم
 و ٩٤ ومن الهواء ومن الزمان أو من | غير ذلك ؟

(٩) ان يكون التولّف — (١٠) هذا الغرض؟ — (١٦) ومثلهم خ (راجع ص ١٢١ س ١٤)

وأما من زعم من أهل الدهر أن في المنى قوة تُصوّر الجنين إماماً منه وإما من دم الطمك فإنهم استدلوا على صحة ذلك بأن المنى إذا لم يكن في الرحم لم يكن جنيناً ، فيقال لهم ولو كان بكون المنى يكون الجنين فقد يكون في الرحم وتم له الشهور ولا تجد المرأة علّة ولا يكون الجنين ، فلسنا نرى وجود المنى إلا بمنزلة عدمه . ويقال لهم ما يُدريك لعل في الرحم قوة تُصوّر الجنين في المنى ؟ وهذه ظنون الاستدلالات

وأما زعم من زعم منهم أن في الرحم قالباً يتصوّر فيه الجنين فإنهم قالوا : لا بدّ للصوّر من مصوّر يلامسه يعاينه أو تقذف النطفة في قالب تتصوّر فيه ، فلما لم يكن في الرحم من يعاين ويلامس ولا يتبيّن ذلك لو أَرادَه مريد في ظلمة الرحم وامتناع < > التي هي النطفة ثبت أن النطفة تُقذف في قالب . فيقال لهم فهل شاهدتم طينة تقذف في قالب فتأتي بعد قذفها مدّة طويلة ؟ فإن قالوا نعم أ كذبهم الوجود ، وإن قالوا لا قيل لهم فما أنكرتم من أن تكونوا لم تشاهدوا مصوراً إلا بمؤاتاة ، وقد يجوز أن يصوّر مصوّرٌ لا بمؤاتاة . ويقال لهم نرى النطفة جوهرًا متشابهة الأجزاء وحكم المتشابهة الأجزاء كالذهب والفضة والنحاس إذا صب في قالب < > اختلفت صورتها لأن جوهرها وجوهر الإنسان مختلفٌ ففيه عظم ومنخّ رطب وعين درآكة وجلد يمنع من الإدراك . ويقال لهم وكيف ذهبت العين إلى موقعها دون أن تنزل عن موضعها ويكون في مكانها بعض جسد الإنسان ؟ وكذلك السؤال عليهم في سائر الأعضاء المرتبة في موضعها . ويقال لهم اعملوا على أن في الرحم قالباً فيه يتصوّر الجنين : فهل

(٨) لا بد للصوّر خ — بلامسته ومعناه أو تقذف الطيبة خ — (١٥) لعل الصواب : في قالب > أن لا تختلف صورته وأما النطفة فقد < اختلفت — (١٥-١٦) وجوهر الانسان خ

في البيضة قالب يتصور فيه الفرخ ؟ فإن قالوا نعم أكذبهم الوجود ، وإن قالوا لا فكيف يتصور ؟ ويقال في تصور النبات والشجر مثل ذلك . ويُستلون عن الحيوان الموجود في الأرض من الحشرة ما السبب في تصورها ؟

٢ ٩٤ ظ وبعد فإن جالينوس قد عني بأمر التشريح و < كان > يدعى فيه دعاوى ولكن مؤكداً للقول بالدهر . ويقال لهم هبنا لا يمكننا تشريح أرحام النساء ، قد نُشاهد أرحام الغنم وأجوافها فلنسنا نرى من ذلك شيئاً وكيف تصوّرت الأجنّة فيها

فأمّا ما حكاه جالينوس عن بقراط من أن مقام المنى مقام الفاعل والمفعول وقول أرسطوطاليس انه يعطى الدم منه الحركة ويستحيل وقول جالينوس انه يكون من المنى : فما رأيت في « كتاب المنى » حكى عن بقراط ولا عن نفسه فيه حجة بل ادعى وتحكّم وهذى وخرف ، وأكثر ما رأيت في ذلك ان المنى إذا خرج من الرحم لم يكن الجنين وان المنى جوهر مبنى مُلتَمّ الأجزاء يصلح للتمدد . وهذه دعوى ادعاها وقد خالفه فيها أرسطوطاليس . والذي نجده أن المنى قد يكون في الرحم فلا يتكون منه ولا بحركته جنين . وفي ذلك إكذاب قولهم انه عنه أو منه كان الجنين . وأمّا صلاحه للتمدد فما هو إلا بمنزلة البصاق والمخاط والدم في ذلك وليس في هذا دلالة . وأمّا ما قاله بعد ذلك من أن العروق تمدد بالدم والشريانات بالروح ، فيقال له ما الدليل على ما ادعيت في الظلمات التي لا تقع عليها المشاهدات ؟

١٨ وأمّا قوله أن الجنين بمنزلة النبات فإنه أراد أن يقربه عند نفسه بما يدعيه بعض الناس أن النبات من الطبيعة ، فالدلالة على أن الجنين والنبات جميعاً ليسا

(٣) من الحشرة خ — (١١) وحرف خ — (١٢) ملتأم خ — (١٩) عند نفسه بما خ —

(٢٠) على الجنين خ ، واضيف « أن » على الهامش

من الطبيعة دلالة واحدة . وشئ آخر وهو أن النبات لا يفارق بطبعه عندهم
الموضع الذى نشأ فيه حتى يقطعه قاطع أو يقلعه قارع ، والجنين ليس كذلك لأنه
يفارق موضعه من غير مزعج أزعجه . ووجه آخر وهو أن النبات منذ يكون ٢
إلى أن يفسد لا بد له من مكان متصل به وكائن فيه ومستقى منه ولا يجوز أن
يكون كاملاً قائماً إلا كما وصفنا ، والحيوان أجمعه يكون تام الصورة كامل المعنى
وإن فارق الرحم التى كان فيها . وأكثر النبات | إذا قطعت رؤوسه نمت وكل
ومنه ما تقطع أغصانه وأطرافه فينفعه ذلك ولا يضر به ، وليس كذلك الإنسان .
فإن كان الإنسان نباتاً لأن فيه حالاً تشبه النبات فمحال أن يكون غيره لأن فيه
خِلالاً كثيرة لا تشبه النبات ١

فأما ما حكاه جالينوس عن أنباز قلس من أن أجزاء الإنسان منقسمة فى منى
الذكر والأنثى فلا فصل بين هذا القول وبين من قال أن أجزاء الولد من أحدهما
أو منهما منبثة فى رحم المرأة وإن منى الرجل يجمعها وانها منقسمة فى الأغذية ١٢
أو الهواء ، وهذه كلها دعاوى لا برهان عليها . وأما من زعم أنه يخرج من أعضاء
الإنسان أجزاء لطيفة فيها من جنس كل عضو من أعضاء بدن الإنسان فيقال لهم
لو كان هذا على ما يزعم هؤلاء لوجب أن يكون ولد الأعمى أعمى وولد الأور ١٥
أور وولد المقطوع اليد لا يد له وليس الأمر كذلك

واستدل من زعم أن لا نهاية لأجسام العالم من أقطاره بأن قالوا إننا لم نشاهد
جسماً إلا وبعده ذراع من أى ناحية قصدنا إليه . فيقال لهم أخبرونا عن السودان ١٨
الذين يندشأون فى بلادهم هل يجب عليهم أن يقضوا أن لا إنسان إلا أسود؟ فإن قالوا

(٢) الذى بئر فيه خ — (٣-٢) كذلك لا يفارق خ — (٤) ومعنى منه خ — (٩) خلال

خ — (١١) فلا يفصل بين خ — أجزاء الولد فى منى أحدهما أو منهما خ —

٢١ يجمعها خ — (١٣) دعاوى — (١٨) إليها خ

- نعم أبطلوا ما نشاهده ، وإن قالوا لا أبطلوا استدلالهم . ويقال لهم هل يجب
على من نشأ في القرية أن يحكم أنه لا يرى إلا من وراءه بر؟ ويلزمهم نظير ما ألزمنهم
واستدل أرسطو طالس <على> أنه لا نهاية لحركات العالم بأدلة أحدها أنه قدم ٣
فيه أن العالم قديم ، وهو قوله إن الحركة إن كانت مبتدئة في زمان فقد بقي الجسم
زماناً لا نهاية له غير متحرك ثم تحرك ، وإذا كان له محرك قديم حركة فقد استحال أو
استحال الجسم الذي حركه ، وأيهما استحال فقد كانت حركة قبل أن تكون حركة . ٦
ولو أعطينا أن الجسم لم يزل لوجب أن يكون لم يزل يتحرك ويسكن ولكن
هذا مما نمنعه إياه . وقولنا إن الجسم والحركة جميعاً حادثان ، وقد أفسدنا قبل هذا |
الموضع أن يكون الباري - جلّ وعزّ - ذا فعل بعد أن لم يفعل فقد استحال . وهذا ١
الدليل الذي ذكره في « سماع الكيان » ، في المقالة الثامنة منه
- واستدل أيضاً على أن الحركة لم تزل بأن الزمان عدد حركة الفلك أو حادث
عنها ، ولو حدث الزمان لكان قبل حدوثه زمان لأنه لا بد لمن أثبت حدثه ١٢
من أن يقول كان بعد أن لم يكن ، والقبل والبعد وكان بعد أن لم يكن أدلة على
الزمان . فإذا قال قائل كان الزمان بعد أن لم يكن فقد أثبت زماناً قبل حدوثه ،
وإذا ثبت أن الزمان قديم والحركة قديمة . وهذا دليل استدلال به في مقالة اللام ١٥
من « كتاب ما بعد الطبيعة » . وهذا شبيه بدليل قد استدلل به برقلس ، وقد
قلنا في مناقضته فيه بما نكتفى به
- غير أننا نقول أيضاً إننا نجيب بغير ما قدرته جواباً ونقول إن الزمان متناهي ، ١٨
وقول من قال أنه لا أول له محالٌ وهذا إنما هو تعلق بالشغب في الألفاظ .
وقد نقول يوم السبت قبل يوم الأحد ، فإن قالوا إن بينهما آناً قيل لهم أو ليس

(٤) مبتدأة خ — (٨) جميعا حادثين خ — (٩) وعز إذا فعل خ — (١٢) اثبت حدثه

خ — (٢٠) بينهما آن خ

يوم السبت قبل الآن الذى بينه وبين الزمان؟ فلا بد من نعم . يقال لهم فعلى قياس ما استدلت به أرسطو طالس يجب أن يكون زمانان معاً في حال . ويقال لهم أليس أجزاء الزمان تحدث وتبطل؟ فلا بد على قوله من نعم وإلا كان يوم السبت لم يزل^٣ فيجب أن يكون لا يزال . يقال له أخذوثه وبطلانه في زمان؟ فإن قال لا وهو قوله : قيل له فقد صار الزمان يحدث ويبطل لا في زمان ، وهذا نقض قولك . ويقال له إذا زعمت أن الزمان إن كان حادثاً فلا بد من أن يكون قبل^٦ < حدوده زمان > فبأى شئ تنفصل بمن زعم أن المكان إن كان موجوداً في العالم فلا بد من أن يكون في مكان : فيبطل هذا القائل المكان أو يكون كل مكان في مكان لا إلى نهاية؟^١

ومما يستدل به أيضاً على قدم الحركة بأن زعم أن حركة الفلك دورية : وإذا كانت دورية فلا ابتداء لها ولا انتهاء . وقد نقضنا هذا فيما أتى به ابرقلس وأذكر ما به ههنا^{١٢}

وقد زعم ثابت بن قرة أن حركة الفلك حركة | واحدة لم تزل ولا تزال وأنها إنما تكون حركات على قدر ما تتوهمه ونعله فيها . وإنما قال هذا هرباً من أن يلزمها العدد فيكون إما زوجاً وإما فرداً ويلزمه فيها مسائل توجب التناهي ، فزعم أنها^{١٥} تحدث دائماً وسمتها حركة تجرى — قال — لأنها حركة دائمة ، وكيف تكون حركات وليس يفصلها سكون؟ يقال فيجب أن تكون حركته في زمان أرسطو طالس هي حركته في زماننا هذا ، ولوجاز هذا لجاز أن يكون زمان^{١٨} أرسطو طالس هو زماننا وهذا تجاهل . بل يجب أن تكون موجودة معدومة . لأن ما مضى منها فليس هو الساعة وما منها الساعة الفلك متحرك به فوجود ،

(١) لعل الصواب : وبين الأحد — (١٧) فقال فيجب خ — (١٨) هي حركته : مكرر في خ — (٢٠) به موجود خ

فهي موجودة معدومة وباقية مستأنفة إذ كان منها ما قد مضى ومنها ما يستأنف .
ويقال له لِمَ زعمت أن حركة الفلك حركة واحدة ؟ فإن قال لأنه لا سكون بينها
وكل حركة لا يفصلها سكون فهي واحدة ، قيل له أليس هي واحدة وإن منها
ما قد مضى ومنها ما لم يمض ؟ فلا بد من نعم . يقال له فما تنكر من أن تكون
حركة واحدة وإن فصلها سكون ؟ فإن قال إن قولك ماض وآتى ومضى ولم
يمض إنما هو على حسب ما توهمه ، قلنا لم نسأل عن توهمنا وإنما سألنا عن
الحركة وحكمها في أنها واقفة وماضية ومستأنفة لا عن غير ذلك . ويقال
لهم أفرايتم إن توهمنا في حركة الفلك سكوناً تكون حركتين ؟ فإن قالوا نعم قيل
لهم وكذلك لو توهمناها جسمًا لكنت جسمًا ؟ فإن قالوا لا قلنا ولا يجب إذا
توهمناها ماضية أن تكون ماضية وإذا توهمناها مستأنفة أن تكون مستأنفة ،
فأجيبوا عنها في نفسها واتركوا التعلق بالتوهم . فإننا لم نسأل عنه ولا فرج لكم
فيه . ويقال له أخبرنا عما لو توهمنا الجوهر غير قائم بنفسه والعرض قائماً
بنفسه والفلك مربعاً أو مثلثاً أو من الطبائع الأربع أو كائناً فاسداً كان يجب أن
يكون ما توهمناه على ما توهمناه ؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم ، وإن قالوا لا قلنا
وكذلك إذا توهمنا | حركة الفلك التي هي واحدة في نفسها حركات كثيرة
لم يجب أن تكون حركات كثيرة

وزعم ثابت بن قرّة أن ما لا نهاية له قد يكون موجوداً بالفعل . وزعم أن
له نصفاً لأنه — زعم — لا ثلاثة منه مضت إلا وهي نصف لسته ولا خمسة
إلا وهي نصف لعشرة ، وزعم أنه يزيد وينقص . وزعم أن له نصفاً لأن
ما يمضى عشرات ولا عشرة إلا وفيها خمسة أفراد وخمسة أزواج ، فأما الأفراد
فالأحد والثلاثة والخمسة والسبعة والتسعة وأما الأزواج فالاثان والأربعة

والسنة والثمانية والعشرة . فيقال له إذا زعم أن ما لا نهاية له < >
 أوليس إنما زاد على نهايةٍ يجاوزها ما زاد؟ فإن قالوا < لا > كابروا، وإن قالوا
 نعم أقرّوا بتناهيه . فإن قال الحركات متناهية من إحدى جهتيها وهي الجهة التي ^٣
 تلقى منها؛ قيل له فتناهيها من إحدى جهتيها أليس هو تناهي ما لا نهاية له؟ فلا بد
 من نعم . وإذا جاز أن يتناهي ما لا نهاية له من جهةٍ فلمَ لا يجوز أن يتناهي من
 جهتين؟ ويقال له إذا جاز أن يكون ما لا نهاية له يزيد وينقص فلمَ لا يكون ^٦
 ما يتناهي لا يزيد ولا ينقص؟ ويُقال له إن كان لما لا نهاية < له > نصف
 على الوجه الذي وصفت فأزعم أن له طرفين لأن ما مضى منه عشرات ومئون
 وألوف وهذه كلها أول وآخر ^٩

وزعم أنه لا حركة بعينها إلا محدثة وجميعها قديم — قال — كما أنه لا حبة
 من حبات الخنطة إلا ولها شكل وصورة وللكرّ منها [صورة] شكل وصورة
 ليس لكل واحدة منها . فيقال له فأخبرنا عن إنسان لو أثبت كل إنسان ^{١٢}
 بعينه أسود هل يجب عليه أن يقول كل إنسان أسود؟ فإن قال لا تجاهل وقد
 سألتنا عن هذا، فقال نعم قلنا فلمَ لا يجوز له أن يقول إن كل إنسان بعينه أسود
 والجميع بيض، ونجعل هذا قياساً بحبات الخنطة والكرّ؟ فلم يكن عنده ^{١٥}
 في هذا فصل

وحكى عن أبي يوسف بن إسحق الكندي أنه كان يزعم أن حركة الفلك
 واحدة والزمان واحد لم يزل وأن غداً موجود غداً معدوم اليوم وأن اليوم ^{١٨}
 موجود | اليوم معدوم غداً وأنها غير منفصلين في وجود ولا وهم . فيقال ^{٩٧}
 له فقد كنتما نحن إذن بما نحن أشخاص في زمن بطليموس بل نحن كاتنون
 في الزمان الذي يأتي بعد، وهذا تجاهل . ويقال كيف ندخل نحن في الزمان ^{٢١}

- الذي يأتي أو يأتي هو إلينا حتى نكون فيه والأشياء على مراتبها وليس حدوث ؟
ويقال له فيجب على هذا القول أن تكون حركة اليوم هي حركة غداً ، وإذا جاز
هذا فلم لا يجوز أن تكون حركة الإنسان اليوم حركته غداً ؟ وهذا محال ٢
كله وتجاهل < إلا > أن يفهم منه القول بالدهر
ويقال لأرسطوطالس ومن يذهب مذهبه في تنامي أجسام العالم وارتفاع
النهاية عما مضى من حركاته : إذا كانت لا حركة إلا وقبلها حركة فلم لا تزعمون ٦
أنه لا ذراع إلا وبعده ذراع
واستدل بعضهم على أنه لا حركة إلا وقبلها حركة بأنهم لم يشاهدوا حركة
إلا وقبلها حركة . فيقال لهم أخبرونا عن إنسان دخل على قوم وهم مجتمعون ٩
في دار هل كان يجوز له أن يقول إنه لا واحد منهم إلا وهو مجتمع مع صاحبه
في تلك الدار لأنه لم يشاهدهم إلا كذلك ؟ فإن قالوا نعم تجاهلوا ، وإن قالوا
لا نقضوا علمهم ، وكذلك إن قال إن قبل كل حركة حركة ١٢
فأمّا ما حكاه فلوطرخس عمن زعم من الفلاسفة أن العوالم بلا نهاية
فإنه حكى عن مطرود < ور > س منهم أنه احتج لذلك بأن قال إنه محال أن تنبت
سنبلة واحدة في صحراء واسعة وكذلك لا يكون عالم واحد فيما لا نهاية له . ١٥
وهذا إنما هي حجة — إن صححت — على من يزعم أن الأشياء لا نهاية لها وأن
العوالم واحدة منها عالم واحد . وبعد فقد تكون ؟ صحراء فيها سنبلة وغير سنبلة ؛
فهل يجوز أن تكون عوالم وغير عوالم ؟ فإن قال نعم ترك قوله ان الأشياء عوالم ١٨
لا نهاية لها ، وإن قال لا خالف موضوعه

(٢) هي حركته غداً نـ (٤) < إلا > : في الاصل يانـ قبل « ان » - -
(٨) لم يشاهدوا نـ (٩) عن انسان : وعلى الهائش : « لو ان انساناً » -
(١٥) لا واحد منهما نـ (١٤) = Μητροδωρος ، مطرودس نـ (١٧) واحدة
منها : كذا في الاصل

وقد سألم أرسطوطالس في المقالة الأولى من كتابه | « في السماء » في ٩٧ ظ
 ذلك فقال : ليس يخلو عناصر هذا العالم من أن تكون موافقة لتلك العناصر
 في المعنى أو في الاسم . فإن كانت في الاسم فتلك النار ليست بمحرقة وكذلك ٣
 سائر العناصر ليست كهذه ، وإنما علق هذا القائل أسماء العناصر على غيرها .
 وإن كانت في المعنى وكانت نار هذا العالم تذهب عن مركزه فلو توهمنا عالماً
 فوق هذا العالم لكانت النار تذهب إلى مركزه ، وهذا خطأ وهو داخل في ٦
 القسم الأول . فإن قالوا إن كل عالم يذهب عن مركزه يفسد ، قيل لهم
 إن النيران ليس تختلف حركاتها لاختلاف أماكنها فالنار التي في المشرق تذهب
 عن المركز والنار التي في المغرب أيضاً تذهب عنه . ويقال لهم إذا جاز ١
 أن يكون في نار هذا العالم مذهب عن مركزه فقد اختلف حكمها ، فما ينكر
 قائل هذا القول من أن تكون نار هذا العالم محرقة ونار ذلك العالم ليست
 محرقة ؟

١٣

فأما ما حكاه عن سالوقس فإنه احتج لقوله في أن هذا العالم لا نهاية له
 بأن قال : إذا تنهى العالم فهل يتناهى إلى شيء أو لا إلى شيء ؟ فإن كان إلى شيء
 فهذا قولي ، وإن كان لا إلى شيء فيجوز أن يطابق لا شيئاً ويماس لا شيئاً كما ١٥
 تنهى لا إلى شيء . فيقال له ما تنكر أن يكون التنهى إنما هو أن يكون
 للشيء نهاية حالته فيه وليس يحتاج إلى غيره ؟ والمماسة تقتضى مماسين كما أن المشاركة
 تقتضى مشاركين

١٨

قالوا ولو أن واقفاً وقف في آخر حديد من حدود العالم هل كان يرى
 شيئاً أم لا يرى شيئاً ؟ فإن كان يرى شيئاً فهو قولي ، وإن كان لا يرى شيئاً

(٧) قالوا بان كل عالم خ — (٩) على المركز خ — (١٣) سالوقس خ —
 (١٥) مطابق خ — (١٧) والمماسة تقتضى مماسة خ

فهل يجوز أن يخرج يده أم لا ؟ فإن قال لا قيل فما الذي يمنعه ؟ وإن قال نعم قيل فإذا تحركت يده فهل تتحرك في شيء ؟ فإن قالوا نعم قيل هذا قولي ، وإن قالوا لا قيل لهم فإذا تحركت يده لا في شيء فلم لا يماس شيئاً ؟ ويقال لمن اعتل بهذا ما تنكرون من أن يكون الرائي إذا توهمناه واقفاً على حد العالم لا يرى شيئاً إذا كان لا يترأى له ؟ وأما ليخرج يده فقد قال قوم | انه لا يجوز ليس لأن مانعاً يمنعه ولكن لأنه محالٌ تحركه لا في شيء لأن الحركة قطع لمكان فإذا لم يكن مكان فلا قطع ، وقال آخرون < إن > جاز أن تتحرك يده لا في مكانٍ جاز أن يبطل المكان وتتحرك اليد

وَأَمَّا مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْعَالَمَ وَاحِدٌ وَبَعْدَ ذَلِكَ عِنَصْرٌ لَا نِهَائِيَّةَ لَهُ فَلَمْ أَقْفِ لَهُمْ عَلَى عِلَّةٍ ، وَلَكِنْ يُقَالُ لَهُمْ مَا تُنْكِرُونَ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَوَالِمٌ لَا نِهَائِيَّةَ لَهَا وَرَاءَ ذَلِكَ الْعِنَصْرِ وَذَلِكَ الْخَلَاءُ ؟

(٤) وأما خ — (٥) إذا كان لا يترقى له خ — وأما ليخرج خ — (٧) < إن > جاز : جاز خ — (١١) لما فزل ذلك خ — الخلاء آخر المقالة والحمد لله حق حمده ومستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً وحسبنا الله ونعم الوكيل

مقالة في أمارات الأقبال والدولة

ذكر البيروني هذا العنوان في قسم ما ألفه الرازي « في فنون شتى » ، (١) وذكر ابن أبي أصيبعة المقالة بعنوان « كتاب علامات إقبال الدولة » ، (٢) . وقد اعتمدنا في نشرتنا على النسخة المخطوطة المحفوظة بخزانة راغب باشا تحت رقم ١٤٦٣ ورق ٩٨ و ٩٩ ظ ، والمقالة ترد فيها عقب « المقالة فيما بعد الطبيعة » المنشورة من قبل (٣) . ومحتوى هذه المقالة سياسي أكثر منه فلسفي ولعل الرازي ألفها قصداً منه إلى التقرب من بعض أمراء زمانه (٤)

(١) فهرست كتب الرازي رقم ١٨٢

(٢) ج ١ ص ٣١٨ س ٢٩

(٣) راجع ما قلناه في ص ١١٣

(٤) تذكرنا مقالة الرازي رسالة منسوبة إلى يعقوب بن إسحق الكندي « في ملك العرب وكيته » غير أن الرازي لا يكاد يشير فيها إلى أحكام النجوم كما فعل الكندي . راجع O. Loth, *Al-Kindi als Astrolog* (Morgenländische Forschungen, Leipzig 1875, p. 261-309).

- قال أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي: اعلم أن الأمر المسمّى إقبالاً ودولة
 ٣ وإن كان القول في سببه والنظر فيه والإبانه عنه عسراً غامضاً وطويلاً بعيداً
 فإن لمجيئه وموافاته أماراتٍ وشواهد مبشّرة به . وغرضنا في هذه المقالة ذكر
 ٩٨ ظ بعض هذه الأمارات باختصار وإيجاز ما أمكن ذلك
- ٦ فذقول وبالله التوفيق : إن من أمارات الإقبال التنقّل والعلم < الذي >
 يقع للهرضربة واحدة ورفعهُ إلى حال جليّة بالإضافة إلى ما كان عليها . وذلك
 أن حدوث مثل هذه الحال يدلّ على تيقُّظ السعادة له — كائناً ما كان . عن أي
 ١ سبب كان إلهيٌّ كان أو طبيعي — بقوة قوّته لا تكاد تقصر وتني وتخذ سريعاً لفرط
 قوتها وغزارة مادّتها . والدليل على ذلك اضطلاعها بنقل المنقول هذا النقل
 الغريب البديع الذي لا يمكن أن يحدث من قوة مهينة ولا نُزرة مادة ،
 ١٢ فوقوع النقلة من حاله إلى ما هو أجل منها كثيراً جداً من أمارات وفور قوة
 الناقلين وغزارتها ومن أجل ذلك هو أحبّ الأسباب الدالّة على الإقبال
 ومن أمارات الإقبال والدولة اتساق الأمور واطرادها ومجيئها ووقوعها
 ١٥ على موافقة التنقل المُدال ولو في دقائق الأشياء وخسائسها فضلاً عن جلائها
 وعظائمها ؛ لأنّ ذلك يدلّ على أنه مسوس ومكفّي ومؤيد بقوة غير قوته وأنه
 مُتكفّل به ومصنوع له
- ١٨ وقد كانت قدماء الملوك وأجلتهم يستدلّون بما يقدّم إليهم الطباخون من
 الأاطعمة التي كانت تقع بوقوع شهواتهم — من غير أن يكونوا تقدّموا إليهم فيها

(٨) كائناً ما : وفوق السطر : من كان — (١١) أن يحدث : اضيف على الهامش

(١٣) وغزارته خ — (١٥) التنقل ، صححه الاستاذ احمد أمين : التبتل خ

- وأمر وهم بها — على ثبات الإقبال والدولة فضلاً عما يقع من < غير > ذلك من جلائل الأشياء وعظائمها كتنكبات الأعداء وبوار المضادين والمخالفين والمنازعين
- ومن أمارات الإقبال والدولة ما يحدث من أخلاق النفس الموافقة للرياسة^٣ المعينة المقوية عليها بعلو الهمة والنبل والجود وقلة مهابة الأء كفاء وفضل الرأي وإجادته : فإن مثل هذه الأمور لا تحدث في الإنسان إلا وهو يراد^{٩٩} للمرتبة التي يرتقى إليها بهذه الأخلاق ونحوها : فأعلمه^٦
- ومن أمارات ذلك أيضاً عشق الرياسة وفرط محبته لها حتى إنه لا يرى عيشاً إلا بها ولا يقيم أمراً سواها . فإن ذلك يدل على أنه مهيباً لها . لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً بته ولا تترك قوة عطلاً : ولم يكن يتمكن في نفس هذا^١ المعنى هذا التمكن ويقوم فيها هذا المقام إلا وهي نفس مهيبته للرياسة لا غير . ولولا ذلك لكانت هذه القوى فيها فضلاً وباطلاً : وذلك ما لا يكون
- ومن أمارات ذلك أيضاً ما يحدث له من الحلم والثؤدة في الأمور التي فيها^{١٢} لبس وشبهة : لأن ذلك يدل على أنه محروس من ركوب الخطايا والوقوع في الزلل وأنه مجرئ به إلى إدراك حقائق الأمور
- ومن أمارات ذلك أيضاً فضل صدق ودقة حسن النفس والادكار^{١٥} والتخمين على ما كان له قبل : فإن ذلك يدل على أنه مسدد موفق بقوة إلهيه تجرى به إلى أن يكون فاضلاً ورئيساً سائساً لشدة حاجة الرئيس والسائس إلى فضل وعلم واستغناء الموسسين عن مثل ذلك لا تنساب أمرهم إلى السائس^{١٨} واكتفائهم بسياسته
- ومن أمارات ذلك أيضاً الميل إلى موافقة الخطاء والأصحاب والأعوان

(١) يقع من ذلك ومن جلائل خ — (٥) فإن قيل هذه الامور خ — (٦) إليها وبهذه خ — (٩) باطلاه ولا خ — ولم يكن ليكن خ — لعل الصواب : من النفس — (١٠) وتقوم خ — (١٢) له في الحلم خ — (١٦) والتخمين بل ما خ — (١٨) السوس عن خ

والمحبة لصلاح أمورهم باستجلاب موداتهم وخلصهم له — لأن ذلك يدل على أنه قد أعطى القوة التي تدوم — وتسخيرهم وربطهم بها لنفسه ، و [في] ذلك أن لا يتفرقوا عنه وأن لا يضرروا له سوءاً وأن لا يروا عيشاً إلا معه وبه . ٣

وتتبع < من > ذلك صديقٌ مجاهدتهم الأعداء عنه وبدلتهم أنفسهم دونه

ومن أمارات ذلك أيضاً إقبال الخدم والأصحاب < عليه > وفضل إجلالهم

ومهابتهم له من غير أن يكون حدث له في ذلك الوقت حالة ظاهرة توجب ٦

ذلك | من مزيد في رتبة أو زيادة في إحسان أو إساءة ، فإن ذلك إذا كان دل ٩٩ ظ

على أبهة حادثة إلهية واقعة في النفوس طارئة عليها دلالة الرياسة والدولة

ومن أمارات ذلك أيضاً خلوص قلبه من الضغائن والأحقاد التي كانت

في نفسه على أكفائه وأجلته أصحابه وخططاته فضلاً عليهم ، وإنها ممن يحب

أن يسوس ويستصلح لا ممن يستفسد

ومن أمارات ذلك أيضاً ميل النفس إلى العدل وكرهيتها الجور وإن كان له ١١

عاجل ناجز ، لأن ذلك يدل على أن نفسه موقنة بالتمكّن من الملك ودوامه وليست

محتطفة مغتتمة . وليس ذلك منها إلا بحمل قوة إلهية لها على ذلك ، ولن يقع هذا

الحمل منها لها على هذا المعنى إلا وقد أهلها لدوامه وبقائه وأكسبه ذلك ميل الرعايا ١٥

المملوكين والمسوسين إليه . وفي ذلك توطيد ملكه وإرساء قواعده والبعده من الوهن

والتضعف وانعزال المناوئين والمضادين وإجلالهم إياه وشوقهم إلى مثل حاله إن ساسه

فهذه أمارات الإقبال الأشرف الأعظم والتي يرجع إليها ويدخل في جملتها ١٨

سائر الأمارات الصغيرة الجزئية

(١١) تسوس خ — ويستصلح الا من يستفسد خ — (١٣) عاجل ناخر خ —

(١٤) قوة الهيئة خ — وان يقع خ — (١٥) وقد أهله خ — (١٦-١٥) والبسته ذلك قبل

الرعايا بالمملوكين خ — (١٧) وانحزال خ — ساسه : كذا خ — (١٩) الجزئية آخر المقالة

والحمد لله حق حمده ومستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين وسلامه خ

من كتاب اللذة

للرازي من مذهب مشهور في اللذة أشار إليه في كتاب الطب الروحاني (١) وفي كتاب السيرة الفلسفية (٢) وجعله أيضاً موضوعاً لتأليف خاص له سماه ابن النديم (٣) ، كتاب اللذة مقالة ، وسماه البيروني (٤) ، في اللذة ، وسماه الرازي نفسه (٥) ، مقالة في مائة اللذة ، . أما ابن أبي أصيبعة (٦) فقد لخص موضوعه قائلاً ، كتاب في اللذة غرضه فيه أن يبين أنها داخلة تحت الراحة ،

يظهر أن الرازي تأثر في قوله في اللذة والألم بما قاله افلاطون في كتاب طيماوس (٧) ولعله لم يرجع إلى ترجمة هذا المصدر مباشرة (٨) بل اقتبس منه بتوسط تأليف لجالينوس أو غيره من أطباء اليونان (٩) . وقد نرى

(١) راجع من فوق ص ٣٨ - ٣٩

(٢) راجع من فوق ص ١٠١ - ١٠٣

(٣) ص ٢٩٩ س ٢٥ ، راجع أيضاً ابن الففطي ص ٢٧٣ س ١٤

(٤) فهرست كتب الرازي رقم ٦٤

(٥) كتاب الطب الروحاني ص ٣٨ س ٥

(٦) ج ١ ص ٣١٥ س ٣٠

(٧) ص 61 d-e ، راجع أيضاً De Boer في ص ١٥ من مقائمه المذكورة من

فوق (ص ٢)

(٨) ورد في فهرست كتب الرازي ذكر « تفسير كتاب طيماوس » (راجع البيروني

رقم ١٠٧)

(٩) راجع أيضاً قول الشيرازي المذكور فيما يلي

جالينوس يذكر في « تلخيصه لكتاب طبيوس » ، (١) رأى افلاطن بهذه العبارة :

« إن افلاطن بعد هذا قال في اللذة والأذى هذا القول : أما أمر اللذة والأذى فعلى هذا ينبغي أن يتوهم ، وهو أن كل أثر خارج عن المجرى الطبيعي يظهر ويبدو جملة في دفعة فهو مؤلم والرجوع جملة في دفعة إلى الحال الطبيعية لذيد . وأما ما يدون يبدو قليلا قليلا فغير محسوس وما كان على ضد ذلك فأمره على الضد . وأما الشيء الذي يكون بسهولة فكله لا يحس ولا يكون منه ألم ولا لذة ، (٢)

هذا وإن ابن القفطي (٣) وأبا الفرج بن العبري (٤) والعلامة الحلبي (٥) يرون

(١) ضاع الأصل اليوناني لهذا الكتاب الذي هو قسم من جوامع كتب افلاطن لجالينوس . وقد وصلت إلينا ترجمة عربية منسوبة إلى حنين بن اسحق سأنشرها مع صديقي R. Walzer في سلسلة البحوث المتعلقة بترجمة كتب افلاطن إلى اللغة المصرية (Plato Arabus I)

(٢) هذا النص مأخوذ من نسخة آيا صوفيا ٢٤١٠ ورقة ١٠ وهو يوافق قول افلاطن كل الموافقة

(٣) ص ٢٥٩ - ٢٦٠

(٤) تاريخ مختصر الدول لشمس الألب أنطون صالحاني ، بيروت ١٨٩٠ ص ٧٧ : « وفي هذا الزمان كان فورون الفيلسوف الكلداني [وعند ابن القفطي : اللذي] وكانت حكمته هي الحكمة الأولى ثم مال الناس عنها وقد انتصر لها أناس من المتأخرين منهم محمد بن زكرياء الرازي لأنه لم يتوغل في العلم الإلهي ولا فهم غرض أرسطوطاليس فيه فاضطرب رأيه وتقلد آراء سخيفة وانتحل مذهباً عيبياً مذهب فورون وذب أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى سييلهم . وفرقة فورون يعرفون بأصحاب اللذة لأنهم كانوا يرون أن الغرض المقصود إليه في علم الفلسفة اللذة الحاصلة للنفس بمزقتها وهي مع البدن لإنجابها من عذاب الجهل في الآخرة كما هو رأى أرسطو لأن النفس لا بقاء لها بعد البدن عندهم »

(٥) راجع من تحت ص ١٤٤ تعليق ٢

أن الرازي أخذ مذهبه عن فورون (Pyrrhon) الذي (١) ولعلمهم يقصدون إلى

(١) يظهر أن هذا الاشتباه نشأ من سقط حدث في نسخة قديمة لتأريخ الحكماء لابن القفطي أو في المصدر الذي اعتمد عليه ابن القفطي عند إحصائه لفرق الفلاسفة اليونانيين (س ٢٥ - ٢٦) ، وهذا الفصل مأخوذ من تأريخ الفلاسفة لحنين ابن اسحق ومن رسالة أبي نصر الفارابي فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (راجع *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, p. 49-50) واقتبسه ابن القفطي منهما بواسطة كتاب طبقات الأمم لصاعد الاندلسي (ضبعة مصر ص ٣٤ - ٣٦) . قال ابن القفطي : « وأما الفرقة المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفلسفة فشيعة [يئس في الأصل] وأما الفرقة المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفرض الذي كان يقصد إليه في تعلم الفلسفة فشيعة فورون (كذا) ويسمون أصحاب اللذة لأنهم كانوا يرون الفرض المقصود إليه في علم الفلسفة اللذة النابتة لمعرفتها » . وأما ما قرأ عند صاعد الاندلسي وعند الفارابي فهو : « وأما الفرقة المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفلسفة فشيعة فورون [فهي الفرقة التي تنسب إلى فورون وأصحابه وتسمى المانعة لأنهم يرون منع الناس من العلم ، كذا ف] . وأما الفرقة المسماة [التي سميت ف] من الآراء التي كان يراها أصحابها [أهلها ف] في الفرض الذي كان يقصد إليه [في الغاية التي يقصد إليها ف] في تعلم الفلسفة فشيعة [فهي الفرقة المنسوبة إلى ف] أبيقورس الخ » . ونتيجة مقابلة هذه النصوص أن ابن القفطي في مادة « فورون الذي » (س ٢٥٩ - ٢٦٠) خلط فورون بأبيقورس وأن ابن العبري والحلي نقل ذلك عنه . راجع أيضاً M. Steinschneider, *Al-Farabi* (St. Pétersbourg 1869), p. 128.

وأيضاً لم يصرح أحد من ألف قبل ابن القفطي أن الرازي تأثر بمذهب أبيقورس — فضلاً عن مذهب فورون — في اللذة ، بل نرى أن ابن القفطي عند ارتباطه الرازي « بفورون » وبأصحاب اللذة من الفلاسفة اليونانيين (ص ٢٦٠) اشتبه عليه ما قرأه في كتاب طبقات الأمم . وذلك أن صاعد الاندلسي بعد إحصائه لفرق الفلاسفة القدماء وتفريقه بين الفلاسفة الذين كانوا قبل سقراط وبعده يذكر الرازي قائلاً : « وقد صنف جماعة من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشباعه واتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة ومن صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكرياء الرززي وكان شديد الانحراف عن ارسطاطاليس الخ » (سنذكر باقي النص في الفصل في العلم الإلهي لرازي) . أما ابن القفطي في ترجمته لفورون الذي فقد نقل هذا القول عنه (« وقد صنف أناس من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشباعه واتصروا بها للفلسفة الطبيعية القديمة ومن صنف في ذلك محمد بن زكرياء الرازي لأنه كان شديد الانحراف عن أرسطوطاليس لرأى ضعيف كان يراه ») واتبعه في ذلك ابن العبري والحلي مرتبطين مذهب الرازي في اللذة بمذهب اللذة منسوب إلى فورون (والصحيح أبيقورس) . إذن فنسبة مذهب الرازي إلى أصحاب اللذة من القدماء لم تنشأ من معرفة لفلسفة أبيقورس بل من خلط في النصوص العربية فقط

أفيقورس (١)

ذكر صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠ هـ) في كتابه الأسفار الأربعة (٢) مذهب الرازي في اللذة قائلا :

فصل في حقيقة الألم واللذة . الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والألم هو إدراك الملائم وإدراك المنافي . وزعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياه الرازي أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية . فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والآلام وجود دائم . والتجربة أيضا تقوى هذا الظن ، فإننا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما تقع به اللذة في هذا العالم إنما غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها وإذا استقرت زالت اللذة . فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشتهى لطيف لا تكون لذته كلذة فقير بشيء نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها للحقارته . وكذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنونين بالجراحات والمصائب والأمراض أفرحا في كثير من أوقات اتصافهم بها

وقال ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (المتوفى ٦٨٥ هـ) في كتاب طوابع الأنوار (٣) في شرح كتاب مطالع الأنظار لأبي الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمان الاصفهاني :

(١) أما علاقة مذهب أفيقورس في اللذة بمذهب أفلاطون فيها فراجع مقالة V. Brochard

La théorie du plaisir d'après Epicure (Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris 1912, p. 252 ss.).

(٢) طبعة حيدر طهران ١٢٨٢ من ٣٦٦ . راجع أيضا Max Horten,

Das philosophische System von Schirazi (1640+), Strassbourg, 1913, p. 109.

(٣) المطبوع على هامش شرح المواظف للإيجي (استانبول ١٣١١) ج ١ ص ٢٧٢

وزعم محمد بن زكرياء الطبيب أن اللذة دفع الألم والعود إلى الحالة الطبيعية .
وسبب هذا الظن < أنه > أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لأن اللذة لا تتم لنا
إلا بالإدراك ، والإدراك الحسى وخصوصاً اللمسى إنما يحصل الانتقال عن الضرر .
فإذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم تحصل اللذة . فلما
لم يحصل اللذة إلا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن اللذة بعينها هي ذلك الانفعال .
وهذا باطل . فإنه إذا وقع بصر الإنسان على وجه مليح يلتذ بالنظر إليه مع أنه لم
يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك [الوجه] حتى يجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم
الشوق إليه . وكذلك قد تحصل للإنسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير
خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق إليه . وكذلك قد تحصل
للإنسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجأة بلا خطور سابق

وقال علاء الدين على بن محمد القوشحى (المتوفى ٨٧٩ هـ) فى شرحه على تجريد
السلام^(١) لتصير الدين الطوسى :

وزعم محمد بن زكرياء الطبيب الرازى أن اللذة ليست إلا العود إلى الحالة
الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الألم كالأكل للجوع والجماع
لدغدغة المتى أو عيته . ونحن لا نمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسباب اللذة
إذ بالعود إلى الحالة الملائمة يحصل إدراكها ، فإن الأمور المستمرة لا يشعر بها .
فإذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل
إدراكها الذى هو اللذة . إنما تنازعه فى مقامين أحدهما أن اللذة دفع الألم وثانيهما
أنها لا يمكن أن تحصل بطريق آخر سوى دفع الألم ، فإنه قد تحصل اللذة من غير

(١) المطبوع على ما هـ شرح المواقف ج ٣ ص ١٨٦ ، وطبعة أخبار الهند سنة ١٣٠٧ هـ ، ص ٣٦٦

سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الإجمال بأن لم يخطر ذلك بباله قطعاً لا جزئياً ولا كلياً. وكذا في إدراك الذائقة الحلاوة أول مرة. وقد يحصل الخلاص من الألم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدرج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والأصوات أو غيرها على من له غاية الشوق إلى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والإدراك. والمصنف أشار إلى المنع الأول بقوله «وليس اللذة خروجاً عن الحالة الغير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية» وإلى المنع الثاني بقوله «لا غير»، يعني لو سلمنا أن الخلاص من الألم لذة فلا نسلم أنها منحصرة فيه حتى يصحّ قوله انها الخلاص من الألم لا غير

ومن أشار أيضاً إلى مذهب الرازي نجم الدين علي بن عمر القزويني السكّاتبي (المتوفى ٦٧٥ هـ) في كتاب المفصل في شرح المحصل^(١) والحسن بن مطهر العلامة الحلبي (المتوفى ٧٢٦ هـ) في كتاب أنوار الملكوت في شرح الياقوت^(٢) وأبو علي مسكويه (المتوفى ٤٢١ هـ) في كتاب تهذيب الاخلاق^(٣)، ويظهر أن أبا علي مسكويه في رسالته «في اللذات والآلام»^(٤) وأبا علي بن الهيثم (المتوفى ٤٣٠ هـ) في مقاله «في طبعي الألم

(١) راجع من تحت في الفصل السابع

(٢) راجع عباس اقبال في كتابه خاندان نوبختي من ١٧٧ آخ. أما مؤلف كتاب الياقوت فهو أبو إسحق إبراهيم بن نوبخت، راجع أيضاً كتاب أعيان الشيعة لمحسن الأمين الحسيني العاملي ج ٥ (دمشق ١٩٣٦) ص ١٠٤، رقم ٥٩، وأيضاً ما قلته في مجلة *Orientalia* ج ٤ (١٩٣٥) ص ٣٠٦-٣٠٧

(٣) مصر ١٣٢٩ ص ٣٦: «وستنكلم على أن صورة الجميع واحدة وأن اللذات كلها إنما تحصل للبتذ بعد آلام تلحقه لأن اللذة هي راحة من ألم وأن كل لذة حسية إنما هي خلاص من ألم أو أذى في غير هذا الموضع»

(٤) محفوظة في مجموعة في خزانة راغب باشا باستانبول تحت رقم ١٤٦٣ ورقة ٥٧-٥٩ و (راجع R. Ritter في مجلة *Der Islam* ج ١٨ ص ٤٧ وأيضاً C. Brockelmann في *Suppl. I* 584)

واللذة» (١) قد عالجا نفس الموضوع كما أن صاحب رسائل إخوان الصفاء ذهب في اللذة مذهباً قريباً من مذهب الرازي (٢)

وللرازي تأليف آخر في هذا الموضوع سماه البيروني (٣) «فيما جرى بينه وبين شهيد البلخي في اللذة» وسماه ابن النديم (٤) وابن القفطي (٥) وابن أبي أصيبعة (٦) «كتاب في نقضه على شهيد (٧) البلخي فيما ناقضه به في أمر اللذة» (٨) .

وشهيد البلخي هذا هو الذي قال عنه ابن النديم (٩) «وكان في زمان الرازي رجل يعرف بشهيد بن الحسين البلخي ويكنى أبا الحسن يجرى مجرى فلسفته في العلم ولهذا الرجل كتب مصنفة ويدنه وبين الرازي مناظرات ولكل منهما نقوض على

(١) راجع ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٥ س ١٥ ، وله أيضا «مقالة في طبائع اللذات الثلاث الحسية والنطقية والمعادلة» (نفس المرجع) . وكان ابن الهيثم من الذين ردوا على كتاب العلم الالهي للرازي كما يظهر مما كتبه ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٧ س ٦ (راجع من تحت في الفصل السادس) (٢) في الرسالة «في خاصية اللذات» وهي الرسالة السادسة عشرة من الجزء الثاني (ص ٣٤٣ وما يليها من طبعة ببيء) : «واعلم يا أخي أيديك الله وللمنا بروج منه بأن اللذة والألم نوعان جسمانية وروحانية وهكذا حكم لإخواننا . فأما اللذات الجسمانية فهي الراحة التي تحس بها النفوس الحيوانية عند زوال الآلام ، وأما الآلام التي تحس بها النفوس الحيوانية عند خروج المزاج عن الاعتدال من الأمر الطبيعي إلى أحد الطرفين من الزيادة والنقصان بسبب من الأسباب فهي كثيرة لا يحصى عددها إلا الله تعالى ولكن نذكر منها طرفاً ليعلم ماهية الآلام واللذة وكيفية حدوثهما الخ»

(٣) رسالة في فهرست كتب الرازي ص ١١ (رقم ٦٥)

(٤) ص ٣٠١ س ٥

(٥) ص ٢٧٥ س ٦

(٦) ج ١ ص ١١٩ س ٢٨

(٧) سماه ابن النديم وابن القفطي «سهيل البلخي» وسماه ابن أبي أصيبعة «على بن شهيد

البلخي» وكلاماً خطأ كما يظهر مما يلي

(٨) كذا عند ابن أبي أصيبعة ، وعند ابن القفطي «في اللذة» ، وعند ابن النديم

«من اللذة»

(٩) فهرست ص ٢٩٩ س ١٥ ، راجع أيضاً ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١١ س ٩

صاحبه (١) ، . وقد كان شهيد البلخي فيلسوفا متكلماً وأديباً شاعراً بالغة الفارسية والعربية (٢) وكان من مشاهير بلخ (٣) ومعاصراً لنصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني الذي ملك من ٣٠١ الى ٣٣١ هـ (٤) ، والظاهر أنه توفي قبل سنة ٣٢٩ إذ رثاه رودكي الشاعر المتوفى في تلك السنة في دو بيت مشهور (٥) . أما قوله في اللذة فقد ورد في كتاب صوان الحكمة (٦) لأبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي السجستاني (٧)

(١) نسب أصحاب التراجم إلى الرازي كتاباً آخر في الردّ على شهيد البلخي سماه ابن النديم (ص ٣٠١ س ١٤) « على سهيل البلخي في تثبيت المعاد » وسماه ابن القفطي (ص ٢٧٥) « الردّ على سهيل في إثبات المعاد » وسماه البيروني (رقم ١٤١) « الرد على شهيد في لغز المعاد » وذكره ابن أبي أصيبعة (ص ٣٢٠ س ١٠) بقوله « كتاب إلى علي بن شهيد البلخي في تثبيت المعاد غرضه فيه التفض على من أبطل المعاد ويثبت ان معاداً (كذا) »

(٢) راجع كتاب معجم البلدان لياقوت (في مادة جهوذانك) والمصادر الأخرى التي جمعها الأستاذ محمد بن عبد الوهاب قزويني في تعاليقه على كتاب « جهار مقالة » لأحمد ابن عمر السمرقندي (fibb Mem. Series XI)؛ ص ١٢٧ - ١٢٨ . راجع أيضاً H. Éthé, *Rūdagi's Vorläufer und Zeitgenossen* (Morgenländische Forschungen (Leipzig 1875, p. 43).

(٣) صنف أبو سهل أحمد بن عبيد الله بن أحمد كتاباً « في أخبار أبي زيد البلخي وأبي الحسن شهيد البلخي » راجع معجم الأدباء لياقوت (ج ١ ص ١٤٣ س ١٥ من طبعة أوروبا)
(٤) راجع كتاب لباب الألباب لمحمد عوفي ج ٢ (نشرة Browne، نل. ليدن ١٩٠٣)

ص ٣ - ٥

(٥) نفس المرجع

(٦) والأصح كتاب منتخب صوان الحكمة ، واسم المنتخب غير معروف . أما كتاب تنمة صوان الحكمة لفيبيير الدين أبي الحسن علي بن زيد الشيبلي المتوفى سنة ٥٦٥ هـ فقد نشره أخيراً الأستاذ محمد شفيق (لاهور ١٣٥١)

(٧) راجع الأستاذ محمد بن عبد الوهاب قزويني في مقائمه الفارسية « شرح حال ابوسليمان منطقي سجستاني Publications de la Société des Etudes Iraniennes, No. 5, Chalou-sur-Saone 1933.

وأيضاً ما ترجمه في مجلة Bulletin de l'Institut d'Égypte ج ١٩ (١٩٣٧) ص ٢٠٧

(المتوفى نحو سنة ٣٧١ هـ) فصل منه (١) وهو جدير أن يذكر في هذا الموضوع (٢) :
 « شهيد بن الحسين قال في كتاب تفضيل لذات النفس > التي < هي لذات
 بالحقيقة على لذات البدن التي هي إذا حصلت آلام . قال أحد الفضائل التي تفضل
 بها لذات الأنفس على لذات الأبدان الدوام والاتصال ، وذلك أن لذة النفس بما تقتنيه
 من سرور بوجود مطلوبها من الحكمة والعلم وتيقن تفضلها على غيرها دائمة متصلة
 لا تفاد لها ولا انقطاع ، وأما لذة البدن بوجود القوة الحساسة محسوسها فنقضية
 زائلة سريعة التبدل والاستحالة . والثاني الانتهاء ووجود الغاية ، فإن النفس كلما
 تحركت في وجود مطلوب لها فأدركته مرة انقضت سعيها وتم فعلها وفرغت من شغلها ،
 وأما البدن فكلما انقضت وطره من محسوس له يلتذ به يعلى ما نال من اللذة وعادت
 الحاجة إلى ما كانت . فالحركة دائمة والحاجة إلى أبد الأزمنة ، والانتهاء إلى غاية تكفي
 وتغنى عن ذلك الشيء بعينه معدوم . والثالث القوة والازدياد ، فإن النفس كلما استفادت
 فضيلة من فضائلها واقتنت لذة من لذاتها قويت به على نيل مثلها والازدياد بما هو أفضل
 منها ، فأما البدن فإنه كلما نال محسوسه الملتذ به أكثر كانت قوته على نيل مثله وما هو
 أفضل منه في جنسه أضعف . والرابع التمام فإن النفس كلما تزيدت في فضائلها وقنيتها
 صارت إلى تمام طبع الانسانية ، فأما البدن فإنه كلما ازداد استهتاراً باللذات المحسوسة
 وانهما كآ فيها زادت لذاته بالقوة البهيمية التي في الانسان وبعده من تمام طبعه وشرائط
 إنسانيته »

ضاح كتاب الرازي في اللذة أو لم يعثر على أصله بعد ، إلا أنه وصلت إلينا
 منتخبات نفيسة منه مترجمة إلى اللغة الفارسية وذلك في كتاب زاد المسافر (٣) لإبي

(١) لعل هذا الفصل مأخوذ من نغصه للرازي

(٢) اعتمدنا على الصورة الشمسية المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٦٤٣ ح وهي
 مأخوذة من مخطوطة محفوظة بجزارة محمد مراد باستانبول تحت رقم ١٤٠٨ (راجع في وصف
 هذه المخطوطة وسائر مخطوطات كتاب منتخب صوان الحكمة ما كتبه M. Plessner في مجلة
Islamica ج ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٣٧) . أما الفصل المنشور مهنا فقد ورد في ص ١٣٥
 من المخطوطة المذكورة

(٣) نشره محمد بنذر الرحمان في مطبعة كلوياني في برلين سنة ١٣٤١ هـ

معين ناصر بن خسرو بن حارث القبادياني البلخي البدخشاني (المتوفى نحو ٤٨١ هـ) وهو المؤلف والشاعر الفارسي المشهور بناصر خسرو الذي كان داعياً إلى المذهب الاسماعيلي في عهد المستنصر بالله الفاطمي (١). ونحن نورد فيما يلي الفصول التي انتخبها ناصر خسرو من قول الرازي في اللذة (٢) مضيفين إليها ترجمة عربية ومتبعين لها برود ناصر خسرو عليها (٣).

٢٣١ واكنون نخست آنچه محمد زكريا گفت است اندر مقالت خویش اندر لذت یاد کنیم آنگاه سخنان متناقض او را بر او رد کنیم آنگاه سپس از آن بیان کنیم که مراتب لذات بر حسب مراتب نفوس است و توفيق بر آن از خدای خواهیم

٦ گفتار محمد زكريا در لذت و الم قول محمد زكريا آن است که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت نباشد مگر بر اثر رنج . و گوید که چون لذت پیوسته شود رنج

(١) راجع E. Browne, *Literary History of Persia*, II 218 ss.

(٢) ص ٢٣١ - ٢٣٥ من كتابه

(٣) اعتمد الناشر على نسختين مخطوطتين إحداهما محفوظة في المكتبة الأهلية في باريس (= ب) والأخرى في مكتبة King's College في كيمبرج . وقد اكتفينا في تعليقاتنا بذكر القراءات المهمة فقط

الترجمة

وستخبر الآن أولاً بما قاله محمد بن زكرياء في مقاله في اللذة ونردّ عليه كلامه المتناقض ونبين بعد ذلك أنّ مراتب اللذات على حسب مراتب النفوس ، ونسأل من الله التوفيق إلى ذلك

قول محمد بن زكرياء في اللذة والألم

فهذا قول محمد بن زكرياء يقول : إنّ اللذة ليست ببعث سوى الراحة من الألم ولا توجد لذّة إلاّ على أثر ألم . ويقول إنّ اللذة إذا استمرت صارت ألماً . ويقول : أما الحالة التي ليس فيها لذّة

- گردد . و گوید حالی که آن نه لذتست و نه رنج است از طبیعتست و آن بحس یافته نیست . و گوید که لذت حتی رهاننده است و درد حتی رنجاننده است ، و حس تأثیر است از محسوس اندر خداوند حس ، و تأثیر فعل باشد ^۳ از اثر کننده اندر اثر پذیر ، و اثر پذیرفتن بدل شدن حال اثر پذیر باشد ، و حال یا از طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت باشد . و گوید چون اثر کننده مر آن اثر پذیر را از حال طبیعی او بگرداند آنجا رنج و درد حاصل آید ، و چون مر ^۶ اثر پذیر را بحال طبیعی او باز گرداند آنجا لذت حاصل آید . و گوید که اثر پذیر مر آن تأثیر را بدین هر دو روی همی یابد تا آنگاه که بحال طبیعی خویش باز گردد و مر آن تأثیر را که همی یافت اندر آن حال متوسط نیابد البته . ^۹ و گوید پس اثر پذیر درد و رنج از آن یابد که طبیعت بیرون شود و لذت آنگاه یابد که از طبیعت بیرون شدن که بطبیعت باز آید . آنگاه گوید و باز آمدن بطبیعت که لذت از او همی یابد نباشد مگر سپس از بیرون شدن از ^{۱۲}

(۱) است آن طبیعتست ب — (۵) و گوید که ب — (۹) البتة : سقط ب —

(۱۱) یابد کزین بیرون شد که طبیعت باز آید ب

الترجمة

ولا ألم فیه من الطبيعة وهی لا تدرك بالحس . ويقول : إنّ اللذة حس مرغ وأما الأذى فهو حس مؤلم ، والحس تأثیر محسوس فیهن يحس ، والتأثیر فعل المؤثر فی المتأثر ، والتأثیر عبارة عن تغير حال المتأثر وتلك الحال إما طبيعية أو خارجة عن الطبيعة . ويقول : إذا قلّ المؤثر ذلك المتأثر من حاله الطبيعية حصل الألم والأذى ، وإذا أعاد المؤثر المتأثر إلى حاله الطبيعية حصلت اللذة . ويقول إنّ المتأثر يجد التأثیر فی الجانبین جميعاً حتى يرجع إلى حاله الطبيعية فلا يجد البتة فی تلك الحال المتوسطة التأثیر الذى وجد . ويقول : فقد حصل الألم والأذى للمتأثر حين خرج عن الطبيعة ، وأما اللذة فحصلت له حين رجع إلى الطبيعة بعد خروجه عنها . وعند ذلك يقول : والرجوع إلى الطبيعة الذى به تحصل له اللذة لا يكون إلاّ بعد خروجه عن الطبيعة الذى به

- ٢٣٢ طبيعت که رنج از آن یافته باشد . پس گوید که پیدا شد که لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج
- ٣ و گوید چهل طبیعی از بهر آن محسوس نیست که یافتن بحس از تأثیر باشد و تأثیر آن مؤثر مر حال اثر پذیر را بگرداند از آنچه او بر آن باشد . و حال طبیعی آن باشد کز حال دیگر بدان نیامده باشد به تغیر و تأثیر . و چون از
- ٦ حالی دیگر بحالی طبیعی نیامده باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثر پذیر مر آن را بیابد از بهر آنکه یافتن مردم بحس مر گشتن حال راست که آن یا بیرون شدن باشد از طبیعت یا باز آمدن بطبیعت . پس حال طبیعی نه بیرون شدن
- ٩ باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان
- پس گوید که ظاهر کردیم که حال طبیعی محسوس نیست و آنچه بحس یافته نباشد نه لذت باشد و نه شدت . و گوید که تأثیری که پس از تأثیری باشد
- ١٢ و هر دو مر یکدیگر را ضد آن باشند لذت رساند باثر پذیر چندانکه آن تأثیر پیشین از اثر پذیر بجمستگی زایل نشده باشد و اثر پذیر بحال خویش باز نیامده باشد . و چون تأثیر پیشین زایل باشد و اثر پذیر بحال طبیعی خویش باز آید

الترجمة

حصل له الألم . ثم يقول : فقد ظهر أن اللذة ليست بشيء سوى الراحة من الألم
 ويقول : ليست الحالة الطبيعية بمحسوسة لأن الإحساس يحصل بالتأثير وتأثير ذلك المؤثر
 ينقل التأثير من الحالة التي هو فيها . وأما الحال الطبيعية فهي التي لا يوصل إليها من حال أخرى
 لا بتغير ولا بتأثير . ولما كان لا يوصل إلى الحالة الطبيعية من حالة أخرى فلا يحصل هناك حس
 حتى يجد التأثير ذلك ، لأن إحساس الإنسان بتغير الحال إما أن يكون بالخروج عن الطبيعة أو
 بالرجوع إلى الطبيعة . وأما الحالة الطبيعية فليست خروجاً عن الطبيعة ولا رجوعاً إليها
 ثم يقول : وقد بينا أن الحالة الطبيعية ليست بمحسوسة ، وما لا يدرك بالحس لا يكون لذة
 ولا شدة . ويقول : إذا جاء تأثير بعد تأثير وكان كل واحد منهما ضد الآخر أحدث
 (التأثير الثاني) لذة في التأثير ما دام التأثير الأول لم ينقطع عن التأثير بتمامه وما دام التأثير لم يرجع
 بعد إلى حاله (الطبيعية) . وإذا كان التأثير الأول قد انقطع وكان التأثير قد رجع إلى حاله

آنگاه همی آن تأثیر که همی لذت رساند باثر پذیر درد و رنج رساند . و از بهر آن چنین است که گوید که چون مر آن تأثیر پیشین را زایل کند و مر اثر پذیر را بحال طبیعی باز دارد باز مر اثر پذیر را از طبیعت بدیگر جانب بیرون بردن ۳ گیرد و از بیرون شدن از طبیعت مر اثر پذیر را رنج حاصل شود . پس آن تأثیر از باز پسین تا همی مر اثر پذیر را سوی حال طبیعی او باز آورد لذت بدو همی رساند ، و چون اثر پذیر بحال طبیعی خویش باز رسد لذت از او بریده شود . ۶ آنگاه آن تأثیر باز پسین دایم گشت و مر او را از جانب دیگر از طبیعت بیرون بردن گرفت باز مر او را رنجانیدن گرفت . پس گوید پیدا شد که حال طبیعی مر اثر پذیر را چون واسطه است میان بیرون شدن از طبیعت | کزان ۲۳۳ درد و رنج آید و میان باز آمدن بطبیعت کز آن لذت و آسانی یابد ، و آن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذت

۱۲ گفتار پسر زکریا

آنگاه پسر زکریا مر این قول را شرح کند و گوید که مثال این

(۵) تا : سقطك — (۶) جون : سقطك — (۱۲) پسر محمد زکریا ك ب

الترجمة

الطبیعة فإنّ عین التأثیر الذی أحدث اللذة فی المتأثر يحدث (فیہ) الأذى والألم . ومن أجل هذا يقول : فإذا أزيل ذلك التأثیر الأول وأعيد المتأثر إلى الحالة الطبيعية ثم أخرج المتأثر عن الطبيعة إلى الجانب الآخر حصل للمتأثر ألم لخروجه عن الطبيعة . فإن كان ذلك التأثیر الأخير أعاد المتأثر إلى حالته الطبيعية أحدث فیہ اللذة ، وحينما يرجع المتأثر إلى حالته الطبيعية فإنّ اللذة تنقطع عنه . وإن استمرّ حيثئذ ذلك التأثیر الأخير وأخذ فی إخراجه عن الطبيعة من الجانب الآخر أخذ ثانیة فی إيلامه . ثم يقول : فقد ظهر أنّ الحالة الطبيعية للتأثیر كوسط بين الخروج عن الطبيعة الذی يؤدّي إلى الأذى والألم وبين الرجوع إلى الطبيعة الذی تحدث عنه اللذة والراحة ، أما الحالة الطبيعية فليست ألماً ولا لذة

كلام ابن زکریاء

وهنا يشرح ابن زکریاء هذا القول فيقول : مثال ذلك أنّ رجلاً يكون في دار ليست باردة إلى حدّ

چنان باشد که مردی اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما
 بلرزد و نه چنان گرم باشد که مر او را اندر آن عرق آید ، تا جسد او اندر
 آن خانه خو کند و نه گرما یابد و نه سرما . آنگاه مفاجأةً آن خانه گرم شود ۳
 چنان که آن مرد اندر او بگرما رنجه شود سخت و بی طاقت شود . آنگاه
 سپس از آن بادی خنک اندر آن خانه آمدن گیرد اندک اندک . پس آن مرد
 که اندر او از گرما رنجه شده باشد بدانچه از طبیعت که بر آن بود بیرون ۶
 شده باشد از آن خنکی لذت یاقن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت باز
 آید ، تا آنگاه که آن خنکی مر او را بدان پیشین او باز رساند که آن نه سرد
 بود و نه گرم . آنگاه پس از آن اگر خنکی پیوسته شود هم از آن ۹
 سرما کز او لذت یافت رنجه شدن گیرد بدانچه از طبیعت همی باز بدیگر
 جانب بیرون شود ، و اگر باز پس از آن سرما گرما بدان خانه پیوستن
 گیرد آن مرد از آن گرما باز لذت یاقن گیرد بدانچه همی سوی طبیعت ۱۲
 باز آردش هم چنین تا باز بدان حال طبیعی خویش باز رسد لذت یابد
 پس گوید که ظاهر شد که لذت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج

(۱۳) لذت یابد : سقط ب — (۱۴) کوید که : سقط ب

القرحة

أن يرتعد من البرد ولا حارة إلى حد أن يسيل عرقه ، وقد ألفت جسده تلك الدار فلم يحس
 فيها حراً ولا برداً . ثم تعرضت الدار فجأة لحرارة بحيث أن الرجل يحس فيها ألماً شديداً غير
 محتمل من أثر الحر ، ثم يبدأ لسم معتدل يدخل شيئاً فشيئاً في تلك الدار فيجذب الرجل الذي
 تألم من الحر بسبب خروجه عن الطبيعة التي كان فيها لذة من ذلك الاعتدال بسبب رجوعه إلى
 الطبيعة ، وذلك إلى أن يعيده ذلك الاعتدال إلى حالته الأولى التي لا برد فيها ولا حر . فإن
 استمر الاعتدال حيثئذ فإنه يبدأ يتألم من ذلك البرد الذي وجد فيه لذة لأنه يخرج عن
 الطبيعة من الجانب الآخر . وإذا أخذت الدار تسخن بعد ذلك البرد فإن الرجل يبدأ يجذب
 ثانية لذة من ذلك الحر لأنه يردّه إلى الطبيعة ، فإلى أن يعود إلى حالته الطبيعية يجذب لذة
 ثم يقول : فقد ظهر أن اللذة الحسية ليست بغيره سوى الراحة من الألم وأن الألم ليس

و رنج چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت و طبیعت نه رنج است و نه لذت . آنگاه گوید و چون بیرون شدن از طبیعت اندک اندک باشد و باز گشتن بطبیعت بیکدفعه باشد درد پیدا نیاید و لذت پیدا آید ، و چون بیرون شدن از طبیعت بیکدفعه باشد باز آمدن بدو اندک | اندک باشد درد پیدا آید و لذت پیدا نیاید . پس گوید مر آن باز آمدن را بطبیعت بیکدفعه لذت نام نهادند هر چند که آن راحت بود از رنج
 و گوید مثال این چنان باشد که مردم را گرسنگی و تشنگی اندک اندک رنجاند و آن مر او را بیرون شدن است از طبیعت ، تا چون سخت گرسنه یا تشنه شود آنگاه بیکبار طعام یا شراب بخورد تا بحال خویش کز آن پیش بر آن بود باز رسد از آن لذت یابد . و لذت پیدا آید مر او را بدانچه بیکدفعه بطبیعت باز آمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر او را اندک اندک از طبیعت بیرون برده بود پیدا نیامدش . و مر آن باز آمدن را بحال بی رنجی لذت گفتند و آن

(۲) اندک اندک درو پیدا آید و باز ک

الترجمة

بشيء سوى الخروج عن الطبيعة وأنّ الطبيعة ليست بألم ولا لذة . وههنا يقول : إذا حدث الخروج عن الطبيعة شيئاً فشيئاً وحدث الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة لا يظهر الألم وتظهر اللذة ، وإذا حدث الخروج عن الطبيعة دفعة واحدة وحدث الرجوع إليها شيئاً فشيئاً يظهر الألم ولا تظهر اللذة . ثم يقول : ويسون لذة ذلك الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة وذلك لأنها راحة من الألم

ويقول : مثال ذلك أن يألم رجل من الجوع والمطش شيئاً فشيئاً وهذا عبارة عن خروجه عن الطبيعة ، حتى إذا بلغ غاية الجوع والمطش فأكل وشرب مرة واحدة فعاد بذلك إلى حالته التي كان عليها من قبل وجد من ذلك لذة . وحصلت له اللذة لأنه رجع إلى الطبيعة دفعة واحدة ، ولم يحصل له الألم من الجوع والمطش اللذين خرجا به شيئاً فشيئاً عن الطبيعة . ويسون ذلك

چیزی نبود مگر راحت از آن رنج خورد خورد که جمله شده بود بیکدفعت
و گوید چون باز از حال تندرستی کسی را ناگاه جراحی رسد که بدان از
حال طبیعی خویش بیکدفعت بیرون شود از آن درد و رنج یابد، و چون
روزگار آن جراحی او اندک اندک بحال درستی باز آید لذت هیچ نیابد .
پس مر آن بیرون شدن را از طبیعت بیکدفعت درد و رنج گفتند که پیدا
آمد و مر آن باز آمدن را بحال اول لذت نگفتند که پیدا نیامد

گفتار محمد زکریا در لذت مجامعت

آنگاه اندر لذت مجامعت گوید آن نیز بدان است که مادتی همه جمله شود
اندر مکانی که آن مکان بغایت بیداریست و بنهایت یابندگی حس است . و چون
آن مادّت بزمان دراز جمع شود و بیکبار از آنجا بیرون آید از آن همی لذت
حاصل شود . و گوید آن لذت بر مثال لذتی است که مردم از خاریدن گری یابد

(١) شده بود : یعنی رفته بود ، علی هامش ك — (٦) پیدا نباشد ك — (٩) بایندگی

ب — (١١) خاریدن ك

الترجمة

الرجوع إلى الحالة التي ليس فيها ألم باسم اللذة وهي ليست بشيء سوى الراحة من ذلك
الألم الذي حملاً قليلاً قليلاً وذهب بجملته دفعة واحدة

ويقول : إذا أصيب إنسان فجأة وهو في حال سلامته بجراح وخرج بذلك دفعة واحدة عن
حالته الطبيعية فإنه يجد من ذلك أذى وألماً . وحينما ترجع جراحه شيئاً فشيئاً إلى حال الصحة
فإنه لا يجد من ذلك لذة . وعلى هذا فقد أطلقوا اسم الأذى والألم على الخروج عن الطبيعة
دفعة واحدة لأنه ظهر ، ولم يطلقوا اسم اللذة على الرجوع إلى الحالة الأولى إذ أنه لم يظهر

قول محمد بن زكرياء في لذة الجماع

ويقول في لذة الجماع إنها تحصل من اجتماع مادة في مكان بحيث يصبح ذلك المكان غاية في
اليقظة ونهاية في الإحساس . فإذا طال اجتماع تلك المادة وخرجت من هناك فوراً حصلت
من ذلك لذة . ويقول : إن تلك اللذة تشبه اللذة التي يجدها الإنسان من دغدغة الجرب

۲۳۵

گفتار محمد زکریا

دز لذت دیدن نکو رویان و شنودن آواز خوش

- ۳ و اندر لذت نگرستن سوی نیکو رویان گوید که آن از آن باشد که مردم از جفت نا موافق زشت روی سیر شده باشد و از طبیعت بیرون آمده . و اندر لذت شنودن آواز خوش گوید هم این ترتیب موجود است از بهر آنکه هر که آواز باریکی را بشنود از شنودن آواز سطر بسپس از آن لذت یابد . ۶ و گوید هر چند مردم را از دیدن روشنائی لذت یابد چون روشنائی را بسیار بیند از چشم فراز کردن و تیرگی نیز لذت یابد این جمله که یاد کردیم قول محمد زکریاست اندر مقالتی که مر آن را مفرد بر شرح لذت بنا کرده است ، و ما گوئیم اندر این معنی آنچه حق است و تناقض قول این مرد بعقلا نمائیم بتوفیق الله تعالی

۱۲

در رد قول محمد زکریا

گوئیم که این مرد با آغاز مقالت گفتست که لذت حسی چیزی نیست مگر

(۶) که با آواز باریک خو کرده باشد و بسیاری بشنود از شنودن آواز خوش — (۹-۱۰) مفرد تفسیر شرح لذت کرده است

الترجمة

قول محمد بن زكرياء في اللذة

التي تحصل من رؤية حسان الوجوه وسماع الصوت الجميل
ويقول في لذة النظر إلى حسان الوجوه : إن هذا يحدث بأن الرجل يملّ من رفيق غير
موافق قبيح الوجه ويخرج عن طبيعته . وفي لذة سماع الصوت الجميل مثل هذا الترتيب لأنه إذا
سمع صوتاً رقيقاً بعد سماعه لصوت غليظ وجد من ذلك لذة . ويقول : إن الرجل وإن كان يجد
لذة من رؤية النور فإنه إن أكثر من رؤيته النور يجد أيضاً لذة في إغماض العين والظلمة
وهذه جملة ما بيناه مما قاله محمد بن زكرياء في مقالة أفردهما لمرح اللذة ، ونحن نقرر في
هذا المعنى ما هو الحق ونوضح تناقض قول الرجل لمن يعقل بتوفيق الله تعالى

راحت از رنج، و رنج نیز چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت، و لذت
 چیزی نیست مگر باز آمدن بطبیعت، و باز آمدن طبیعت نباشد مگر سپس از
 بیرون شدن از آن. آنگاه گفتست درست شد که لذت نباشد مگر سپس از رنج ۳
 و بیرون آمدن از آن. آنگاه بآخر مقالت گفتست که مردم از نگرستن سوی
 نور لذت یابد و لیکن چون مر نور را بسیار بیند از دیدار تاریکی و چشم فراز
 کردن نیز لذت یابد. و این سخن باز پسین او نقض کند مر آن مقدمه را که ۶
 بآغاز مقالت گفت لذت نباشد مگر بر اثر رنج و لذت نباشد مگر بیاز آمدن
 سوی طبیعت پس از بیرون شدن از آن. و گفت که طبیعت بمیان رنج و لذت
 میانجی است و محسوس نیست. پس باید که ما را بگوید که طبیعت میان | نگرستن ۲۳۳۶
 اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدامست؟ و چون مردم از دیدن نور
 لذت یافت سوی کدام طبیعت همی باز شد؟ و چون باقرار این مرد نگرنده از
 دیدن نور لذت یافت و آن مر او را باز آمدن بود سوی طبیعتی کز آن بیرون شده ۱۲
 بود پس مقدمه اش باطل بود یا با نتیجه اش دروغ زن و حرام زاده آمد
 آنگاه گفت چون که از دیدن نور ستوه شود از دیدن تاریکی و چشم فراز
 کردن لذت یابد. و این قول نیز متناقض است و همی باطل کند مر آن مقدمه ۱۵
 را که گفت لذت نباشد مگر بیاز گشتن مر اثر پذیر را سوی طبیعت خویش
 پس از بیرون شدن او از آن، از بهر آنکه بیرون شدن نگرنده سوی
 روشنائی از طبیعت خویش که پیش از آن بر آن بود به لذت بود نه برنج، و این ۱۸
 خلاف حکم پسر زکریاست. و باز گشتن بدان نیز ممانعت بود باقرار او و میان
 نگرستن و نا نگرستن حالی میانجی نیست که آن نگرستن نیست و نا نگرستن
 نیز نیست چنانکه او دعوی کرد که آن نه رنج است و نه لذت بلکه این هر ۲۱
 دو لذتست

(۱۲) یافت و آن مرد را ك — (۱۳) زاده اند ب — (۱۴) وجهم
 باز کردن ب — (۱۸) خویش پس از بیرون شدن او از آن به لذت بود بی
 رنج و این خلاف ك

و نیز گفت که مردم از نگرستن سزی زنی خوب روی لذت بدان یابد کز دیدن مر زن زشت روی را رنجور شده باشد . و این سخنی سخت رکیک و بیمعنی است از بهر آنکه مردم را از نگرستن سوی خورویان نه بدان لذت ۳ رسد که از کسی زشت روی ستوه شده باشد ، بلکه نفس مردم مر آن را یافتن این لذت جوهریست و مر دیگر جانوران را با مردم اندرین لذت و اندر لذت یافتن از سماع خوش و ایقاعهای بنظم بر سخنان موزون انبازی نیست . و این قول ۶ نیز متناقضست مر آن قول را که پیش از آن گفت اندر معنی لذت از نگرستن سوی روشنائی و تاریکی ، از بهر آنکه اگر مقدمه راست گوی بودی بایستی که هر که نه نیکو روی دیدی و نه | زشت روی بر طبیعت بودی ، و چون نیکو ۲۳۷ روی را بدیددی رنجی شدی از بهر آنکه بدان از طبیعت بیرون شدی و باز پس از آن چون زشت روی را دیدی از آن لذت یافتی از بهر آنکه بدان سوی طبیعت باز گشتی ، و لیکن حال بخلاف این است ۱۲

پس ظاهر کردیم که مقدمه این مرد بدانچه گفت لذت جز بر عقب رنج نباشد نه راستست باید که متابعان این فیلسوف ما را بگویند که چون مردم زنی نیکو روی را یا نگاری نیکو را ببیند و از آن لذت یابد بکدام طبیعت ۱۰ همی باز گردد و بچه وقت از آن طبیعت بیرون شده بود تا چون بدان باز گشت لذت یافت ؟ پس ظاهرست که این لذت بدان نگرنده سوی خوب روی نه سپس از بیرون شدن او رسید از آن طبیعت خویش که آن نادیدن بود البته ۱۸ نه مر خوب روی را و نه مر زشت روی را ، باطل شد قول محمد زکریا که گفت لذت نباشد مگر بیاز شدن سوی طبیعت

۲۱ ایضا در رد محمد زکریا

و نیز گوئیم بر رد حکم پسر زکریا که گفت یافتن بحس نباشد مگر بتأثیر کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند حس مر آن را بیابد و بدان یافتن از

- حال طبیعی خویش بگردد و از طبیعت بیرون شود و از آن رنجه شود و این تأثیر پیشین باشد . آنگاه چون تأثیر دویم بدو پیوندد که تأثیر آن ضد پیشین باشد و مر آن را بدان حال اولی باز آرد از آن لذت یابد که خداوند حس بینائی و شنوائی پس از آنکه نشنود و ننگردد از حال طبیعی خویش باشد . و چون نگاری نیکو یا باغی خرم یا صورتی آراسته ببیند حال او که طبیعی بود متبدل شود ، و آن بیرون شدن او باشد از طبیعت و از آن لذت همی یابد . و م چنین چون آواز رودی ساخته بوزن رود زنی استاد مر آن را با | نغمه در خور آن بقولی موزون و الفاظی روان هموار بشنود حال او بدان نیز متبدل شود ، و این نیز مر او را بیرون شدن باشد از حال طبیعی خویش . و از آن پس این حال همی بضد آنتست که مقدمه این فیلسوف بر آنتست از بهر آنکه این کس به بیرون شدن از طبیعت که او بر آن است همی لذت یابد . آنگاه اگر این مرد که مر آن زن نیکو روی را بستار بدید و از دیدار او لذت یافت و بدان از طبیعت بیرون شد اگر نیز مر آن زن را نبیند سخت رنجور شود از نا دیدن آن چنانکه خویش را بر طلب او بر مخاطرهای عظیم عرضه کند و از هلاک خویش باک ندارد ، و این مرد بنا دیدن مر آن زن را همی بحال طبیعی خویش باز شود که پیش از دیدار او مر آن زن را بر آن بود . پس این نتیجه بر عکس آن مقدمه آمد که این فیلسوف باآغاز مقالت خویش گفت ، از بهر آنکه او حکم کرد که رنج از آن حاصل آید که خداوند حس از طبیعت بیرون شود پذیرفتن تأثیر از اثر کننده ، و لذت یابد چون بحال طبیعی خویش باز گردد . و این مرد آنگاه که مر این زن نیکو را ندیده بود بر حال طبیعی بود ، و چون مر او را بدید و از حال طبیعی خویش بیرون شد واجب آمد بحکم این فیلسوف که رنجه گشتی و لکن لذت یافت . و باز چون دیدار آن خوب روی ازو زایل شد و بحال

(۴) بشنود و بنکرد ك — (۶-۷) چون کسی آواز رودی که ساخته بود

ورود زنی ك

طبیعی باز گشت واجب آمد بحکم این فیلسوف که لذت یافتی و لیکن رنجی گشت . از این ظاهر تر ردی و درست تر نقضی چگونه باشد که ما بر این فیلسوف کردیم ؟

۳

و م این است حال سخن اندر حال شنونده آواز خوش و سخن موزون که چون مر آن را بشنود و از طبیعت بیرون شود لذت یابد ، و چون آن را گم کند یا بر عقب آن بانگ خری یا بانگ ستور شنود همی بطبیعت باز گردد و لیکن رنجی شود

- ۲۳۹ و نیز گوئیم که قول این مرد بدانچه | گفت چون کسی آواز باریک بسیار بشنود هر چند کز آن لذت یافته باشد چون پس از آن آواز سطر بشنود از آن نیز لذت یابد ، همی نقض کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر بیاز آمدن بحال طبیعی پس از بیرون شدن از آن ، از بهر آنکه حال طبیعی شنونده آن است که هیچ آواز نشنود البته نه باریک و نه سطر ، همچنان که حال طبیعی بساونده است که نه سرما یابد و نه گرما و نه درشت بساود و نه نرم .
- ۱۲ و چون شنونده مر آواز باریک بنظم را بشنود همی از حال طبیعی بیرون شود بیجانبی و از آن همی لذت یابد بخلاف قضیت این فیلسوف که گفت از بیرون شدن از حال طبیعی مر خداوند حس را رنج آید . و این لذت مر اورا گوئیم کز
- ۱۸ آواز چنگ و چنگ زنی خوش رسید که مر آن را با قوی منظوم در خور بدو رسانید . پس واجب آید از حکم این فیلسوف باز آمدن این مرد بحال طبیعی خویش حالی باشد بضد این حال که یاد کردیم و آن با آواز خری باشد که برابر شود با دشنام خربنده سطر آواز تا حس سمع آن مرد کز آواز چنگ و نغمه باریک
- ۲۱ از طبیعت بیرون شده بود به طبیعت باز آید و از آن لذت یابد . ولیکن هر کسی داند که هیچ مردم از آن نغمه خوش و آواز چنگ رنجی نشود و نه از بانگ خری لذت یابد با آنکه اگر چنانکه این مرد گفت مردم کز شنودن آواز
- ۲۴

- باریک بر عقب آن آواز سطر لذت یافتی حکم این مرد راست نبودی از بهر آنکه این مردم به بیرون شدن از طبیعت بیافتن آواز باریک لذت یافته بودی و م بیاز گشتن بدان یافتن آواز سطر یافته بودی ، و حکم او چنان است که مردم به بیرون شدن از حال طبیعی رنجبه شود نه لذت یابد . و مردم از آواز باریک و سطر لذت یابد | نه بیاریکی و سطر بی آواز لذت یابد بل بنظم آن یابد . نبینی که هیچ آواز از آواز پر پشه باریکتر نیست و آوازی سطر تر از بانگ خر نیست و مردم از این لذت هیچ نیابند . پس چنین سخن گفتن فلسفه نباشد بلکه عرضه کردن جهل و سفاهت باشد
- ۶ و نیز گوئیم اندر لذتی که مردم از راه بساونده یابند که بسودنیا چیزی از هوا نرمتر نیست ، و اگر مردی برهنه بنشیند تا جسد او با هوا خوکند و آن حال طبیعی او باشد آنگاه پس از آن اگر جبه از موی سمور پیوشد بدان از حال طبیعی خویش بیرون شود و لیکن رنجبه نشود بلکه از آن لذت یابد ، بخلاف حکم این فیلسوف باشد که گفت رنج از بیرون شدن آید از طبیعت ولذت باز بگشتن باشد به طبیعت
- ۱۲ و اندر حال چشنده گوئیم که چون مردم چیزی نچشیده باشد حاست چشنده او بحال طبیعی باشد ، و چون قدری انگین بدهان اندر نهد حاست او از حال طبیعی بگردد و بیرون شود و از آن لذت یابد . و بحکم این فیلسوف بایستی که رنجبه شدی بدانچه انگین مر حاست چشنده او را از حال طبیعی بیرون برد . و این تأثیر کننده نخستین بود اندر حاست این مرد . و چون بر اثر این تأثیر کننده و دیگر تأثیر کننده بصد این بیاید و آن پاره شحم حنظل بود تا مر او را از بیرون شد از طبیعت به طبیعت باز برد بایستی که آن لذت یافتی بحکم این فیلسوف . و لیکن ازین باز برنده مر او را بطبیعت سخت رنجبه گشت و

(۷) گفتن فیلسوف ك — (۹) راه حاست بساونده ك — (۱۵) و اندر حاست چشنده ك

- چشیدن انگبین که بدان از حال طبیعی بیرون شد لذت یافت و از چشیدن شحم
 حنظل که بدان بحال طبیعی باز گشت رنجه شد ظاهر شد که قول این مرد
 اندر این معانی نا درستست . پس این حال چنان است که چشندۀ شکر و انگبین ۳
 همیشه بطبیعت باز آید و چشندۀ هلیله و حنظل همیشه همی از طبیعت بیرون شود ۲۴۱
 و نیز گوئیم که این مرد باول اغاز مقاتل خویش گفت که لذت حسی
 یافتن راحتست از رنج و رنج از آن رسد که خداوند حس از حال طبیعی ۶
 بیرون شده باشد و از یافتن گرما بر عقب سرما و یافتن خشکی بر عقب گرما
 بر آن برهان آورد . پس گفت همین است حال دیگر حواس ، و گفت ظاهر
 کردیم که لذت جز بر عقب رنج نباشد و این راحت باشد از رنج که مر او را لذت ۹
 نام نهادند . و ما گوئیم اندر رد این قول که اگر مردی باشد تندرست و درست
 حواس و دیگری بیاید و شکری بدهان او اندر نهد و نافعۀ مشک و دستۀ گل پیش
 او نهد و باوازی خوش شعری معنوی برخواند پیش او و دیبائی منقش پیش او ۱۲
 باز کند و بجامۀ نرم تنش را پوشد تا همه حالهای طبیعی او متبدل شود ، پس بحکم
 این فیلسوف که گفت چون حال طبیعی مردم متبدل شود مردم را رنج آید
 واجب آید که این مرد سخت رنجه شود از چشیدن شکر و یافتن بوی مشک ۱۵
 و گل و شنودن سماع خوش و پوشیدن جامۀ نرم و دیدن دیبای منقش . و لیکن
 همه عقلا دانند که حال این مرد بخلاف آن باشد که این فیلسوف حکم کرد
 است . و اگر حکم این مرد راست بودی چیزهای مکروه نبودى اندرین عالم ۱۸
 که مردم برنج آن مخصوصست از دیگر حیوان
 و ظاهر است مر عقلا را که حاست بساونده مردم مر موی سمور | را بساود ۲۴۲
 از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون مر پلاس پر موی را یا خار خشک ۲۱
 را بساود از طبیعت بیرون شود ، و لیکن از آن یکی لذت یابد و ازین دیگر

(۶) یافتن ك — (۱۵) بوی جون مسك ب — (۲۱) پلاس و مرموی^۴ درشت

- رنجه شود . و حاست نگرنده مردم چون دختری خوب روی را بیند اندر جامهای دیبا از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون گنده پیری زندگی نایبنا را بیند اندر گلیمی زشت باز از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن از آن یکی لذت یابد و از آن دیگر رنجه شود . و حاست شنونده مردم چون شنود که زنش ناگه پسری درست صورت زاد بدان از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه اگر بشنود که برادرش بمرد و مالش سلطان بر گرفت نیز از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن حالش اندر این دو بیرون شدن از طبیعت نه چنان باشد که حکم این فیلسوف بر آنست . و حاست برینده مردم از یافتن بوی عنبر و ریاحین از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه یافتن گندمردار و سرگین از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن مر آن بیرون شدن را بچوید و ازین دیگر بگریزد
- ۱۲ و گوئیم که این حکم که این فیلسوف کردست چرا اندر بعضی از حاست بساونده نیست و اندر کل این حاست نیز نیست ، اعنی که این حکم اندر یافتن گرما و سرماست که شدت رنج بمردم رسد و بس چنانکه چون پس از رنجگی از سرما گرما بدو پیوسته شود از آن لذت یابد . و این بعضی است از آنچه بحاست بساونده یافتست از بهر آنکه بحاست بساونده جز گرما و سرما چهار معنی مختلف نیز یافتست چون نرم و درشت و متحرك و ساکن . و حال مردم بیافتن این معنیها نه بر آن سبیل است که بیافتن گرما | و سرماست و مردم از بسودن درشت از پس بسودن چیزی نرم لذت نیابد و از بسودن متحرك سپس از ساکنی لذت یابد البته . پس ظاهر کردیم که حاست بساونده مر سه مخالف را یابد از گرمی و سردی و نرمی و درشتی و متحرك و ساکن ، و حکم این فیلسوف اندر يك جفت ازین سه جفت حق است و اندر دو جفت باقی باطل است ،

(۱۰) ولیکن یکی را از آن بیرون شدن ك — (۱۲) جز اندر بعضی ك —

(۱۴) که از ضد رنج ك — (۱۸) به برای سببی است که ك

و اندر چهار حاست دیگر از نگرنده و شنونده و بوینده و چشونده این حکم باطل است

۳ مثل محمد زکریا اندرین حکم مثل مردی

بیبابانست که میوه ندیده باشد

- و مثل این مرد بحکم کردن اندر لذت که مردم مر آن را پنبج حواس بیابد و گفتن که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست و این جز بر عقب رنج ۶ نباشد چون مثل مردم بیبابانی است که هیچ میوه ندیده باشد پس بر طبقی انسگوری بیند و خرمائی و انجیری و بادامی و خربزه و مر آن جوز ترا با پوست بر گیرد و بچشد و ناخوشی آن بسکام و زبان او رسد اندیشه نکند که شاید ۱ بودن که زیر این پوست اندر چیزی خوشتر از این است یا شاید بودن که این دیگر چیزها جز چنین است ، بل حکم کند که این چیزها همه چنین تلح و ناخوش و زبان گیر است و ازین چیزها هیچ چیز چنین نیست و حکم او مانند ۱۲ این فیلسوف باشد بدانچه اندر يك سه يك از حاست از جمله پنبج حواس معنی بیافت حکم کرد که اندر هر پنبج حواس این | حکم که من اندر این يك سه ۲۴۴ يك حاستی یافتم روانست تا چون از آن باز جویند جهل و غفلت او ظاهر شود ۱۵ چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاهت او را

فرق میان لذت و راحت

- ۱۸ بلکه گوئیم که لذت چیز دیگر است و راحت از رنج چیز دیگر . اما لذت آن است که چون مردم از حال طبیعی بدان رسد شادمانه و تازه شود و چون از آن باز ماند رنجبه شود ، چنانکه چون از حال درویشی و گرسنگی و تشنگی و تنهائی بتوانگری و طعام و شراب و مونس و محدث و جز آن رسد ۲۱ شادمانه و تازه شود ، و چون از آن باز ماند بر حال پیشین خویش بماند بلکه رنجبه

(۷-۸) بر طبقی کوزی تر با پوست بیندك — و مر آن کوز ترك — (۲۲) نماند بلکهك

- شود . و راحت از رنج آنست که چون مردم از آن بحال طبیعی خویش باز
 گردد بر حال خویش ماند ، چنانکه چون از تندرستی بیماری شود رنج
 ۳ شود و چون از آن بیماری درست شود بحال پیشین خویش باز گردد نه لذت یابد
 و نه رنج البته
- و اکنون که از رد قول این مرد در این معنی پرداختیم و میان لذت و
 ۶ میان راحت از رنج فرق کردیم اندر مراتب لذات سخن گوئیم چنانکه باغاز
 این قول وعده کردیم . . .

من كتاب العلم الإلهي

نسب أصحاب التراجم إلى الرازي بعض مصنفات متصلة بالعلم الإلهي (١) ، منها (١) « كتاب (في) العلم الإلهي » ذكره الرازي نفسه في « كتاب السيرة الفلسفية » (٢) وكذلك ذكره البيروني (٣) وابن أبي أصيبعة (٤) وصاعد الأندلسي (٥) وابن حزم (٦) وغيرهم (٧) ، ويظهر أن هذا الكتاب هو « كتاب العلم الإلهي الكبير » المذكور في رسالة البيروني في فهرست كتب الرازي (٨) وأنه نفس التأليف الوارد ذكره في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو بعنوان « شرح العلم الإلهي » (٩) . أما موسى بن ميمون فقد أشار إليه بعنوان « الإلهيات » كما ترى (١٠) . ويظهر أن كتاب العلم الإلهي

(١) راجع أيضاً ما قاله S. Pines في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 89.

- (٢) راجع من فوق من ١٠٨ س ٢٠
 (٣) رسالة في فهرست كتب الرازي من ٣ س ١٢ (راجع القطعة ٩)
 (٤) ج ١ ص ٣١٧ س ١١
 (٥) راجع القطعة ٧
 (٦) راجع القطع ١ و ٢ و ٤ و ٨
 (٧) سماه ناصر خسرو في رسالته « كتاب الهى » (راجع القطعة ٥)
 (٨) رقم ١١٦
 (٩) ص ٥٢ ، راجع القطعة ٣
 (١٠) راجع القطعة ٦ ، وسماه ابن ميمون في موضع آخر (راجع من تحت ص ١٦٩ تعليق ٥)
 חכמה אלהית ای « الحكمة الإلهية »

هذا كان يحتوي على عدة مقالات كما يتبين من قول أصحاب التراجم بأن أبا القاسم الباخي نقض المقالة الثانية منه (١) . واستطيع أن نقول إن أبا الحسن على بن الحسين المسعودي كان يقصد إلى كتاب العلم الإلهي حين نسب إلى الرازي كتاباً على مذهب الفوئانغوريين في ثلاث مقالات ألف « بعد سنة ثلاثمائة وعشرة » (٢) . ولما كان الرازي قد بسط في كتاب العلم الإلهي مذهبه في القدمات الخمسة رجحنا أن الكتاب الموسوم « بالقول في القدمات الخمسة » (٣) الذي ذكره الطوسي والجرجاني (٤) ليس إلا التأليف الذي نحن بصدده ، كما نظن أن ما أورده ناصر خسرو في كتاب زاد المسافر من قول الرازي في قدم الهيولى والمكان والزمان والنفس والبارئ مقتبس منه (٥) (٢) ذكر ابن النديم (٦) وابن القفطي (٧) كتاباً للرازي عنوانه « الصغير في العلم الإلهي » وسماه البيروني (٨) « كتاب العالم الإلهي الصغير » (٩) على رأي

(١) راجع من تحت ص ١٦٨

(٢) راجع القطعة ١١

(٣) لا نجد مثل هذا العنوان عند أصحاب التراجم

(٤) راجع القطعة ١٣

(٥) هذا أيضاً رأى الاستاذ H. H. Schaeder في مقاله

Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig 1926), p 229.

راجع أيضاً القطعة ٣

(٦) ص ٣٠٠ س ١٩

(٧) ص ٢٧٤ س ١٢

(٨) رقم ١١٤

(٩) في النسخة المخطوطة « الصور » . ويحتمل أيضاً أن يكون البيروني قصد إلى عنوانين مختلفين أحدهما « كتاب العلم الإلهي » والثاني « الصور على رأي سقراط » إلا أن سائر فهارس تأليفات الرازي لا تساعد على هذا الاحتمال

سقراط « (١) ولعله هو نفس الكتاب الذي ذكره ابن أبي أصيبعة باسم الكتاب « في العلم الإلهي على رأي أفلاطون » (٢)
 (٣) نسب ابن أبي أصيبعة (٣) إلى الرازي « رسالة لطيفة في العلم الإلهي » سماها ابن النديم (٤) « رسالة في العلم الإلهي لطيفة »
 (٤) أورد ابن النديم (٥) « كتاب الحاصل في العلم الإلهي » سماه البيروني (٦) « كتاب الحاصل » وقال ابن أبي أصيبعة (٧) « كتاب الحاصل وغرضه فيه ما يحصل (٨) من العلم الإلهي من طريق الأخذ بالحرص (٩) وطريق البرهان »

لم يصل إلينا شيء من تلك المصنفات عامة ومن « كتاب العلم الإلهي (الكبير) » خاصة رغم ما كان له من شأن كبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، حتى إن كثيراً من مفكري الإسلام رأوا من واجبهم أن يردوا عليه ، منهم (١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي السكبي رئيس معتزلة بغداد (توفي سنة ٣١٩ هـ) كان معاصراً للرازي وألف عدة نقوض على كتاب العلم الإلهي (١٠) تحدى بها الرازي إلى الرد عليها . وقد نسب أصحاب التراجم للرازي التأليفات الآتية : (١) « كتاب نقض نقض البلخي للعلم الإلهي » (١١) أو « كتاب

(١) المعروف أن الرازي كان يعتبر سقراط إمام الفلاسفة ، راجع من فوق ص ٩٩

(٢) ج ١ ص ٣١٧ س ١٤

(٣) ص ٣٢٠ س ٧

(٤) ص ٣٠١ س ١٣

(٥) ص ٣٠١ س ١٣

(٦) رقم ١٢٢

(٧) ج ١ ص ٣٢٠ س ٦

(٨) النسخة المطبوعة : يحمل

(٩) لعل الصحيح : بالحدس

(١٠) راجع أيضاً كتاب الرازي « فيما جرى بينه وبين أبي القاسم السكبي في الزمان »

وهو المذكور في رسالة البيروني رقم ٦٢

(١١) ابن النديم ص ٣٠١ س ١٠

في نقض كتاب البلخي لكتاب العلم الإلهي والرد عليه « (١) ، ولعله هو الكتاب « في إيضاح غلط المنتقد عليه في العلم الإلهي ، المذكور عند البيروني (٢) .
 (ب) « كتاب في الرد على أبي القاسم البلخي فيما ناقض به في المقالة الثانية من كتابه في العلم الإلهي » (٣) أو « كتاب الرد على أبي القاسم البلخي في نقضه المقالة الثانية في العلم الإلهي » (٤) . (ج) « كتاب إلى أبي القاسم البلخي في الزيادة على جوابه وعلى جواب هذا الجواب » (٥) أو « كتاب إلى أبي القاسم البلخي والزيادة على جوابه وجواب هذا الجواب » (٦)

(٧) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩) وينسب إليه :
 « كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي » (٧)
 (٣) أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم البصري الرياضي (المتوفى سنة ٤٣٠)
 وينسب إليه « نقض على أبي بكر الرازي المتطبيب رأيه في الإلهيات والنبوات » (٨)
 (٤) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي (توفي سنة ٤٥٦) وهو يشير في كتاب الفصل في الملل (٩) إلى تأليف له عنوانه « كتاب التحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكرياء الطيب »

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢٠ س ١

(٢) رقم ١١٧ ، راجع أيضاً رقم ١١٥ : « جوابه عن انتقاد أبي القاسم عليه »

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٧ س ١٣

(٤) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢١

(٥) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢٠

(٦) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٧) كذا ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ٨ ، ويسميه ابن الفطحي ص ٢٨٠ س ١

« كتاب الرد على الرازي » . راجع أيضاً M. Steinschneider, *Al-Farabi* (St. Pétersbourg 1869), p. 119.

(٨) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٧ س ٦ . راجع أيضاً ما قلته في *Rivista degli Studi Orientali* XIV (1934), p. 363.

(٩) طبعة مصر ١٣٤٧ ، ج ٥ ص ٤٤ ، وأيضاً ج ١ ص ٣٥ . راجع أيضاً M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid 1914, p. 11.

- (٥) أبو الحسن علي بن رضوان الطبيب المصري (توفي سنة ٤٦٠) وينسب إليه « كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي وإثبات الرسل »^(١)
- (٦) أبو المعين ناصر بن خسرو (المتوفى سنة ٤٨١) رد على الرازي في كتاب زاد المسافر^(٢) وفي كتاب بستان العقل^(٣) الذي لم يصل إلينا
- (٧) أبو عمران موسى بن عبيد الله بن ميمون الإسرائيلي القرطبي (توفي سنة ٦٠١ هـ) وقد نقض كتاب الرازي في فصل من كتابه دلالة الحائرين^(٤)، وأشار أيضاً إليه في رسالة أرسلها إلى شموئيل بن يهوذا بن طبون مترجم كتاب دلالة الحائرين إلى اللغة العبرية^(٥)

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠٥ س ١٠، راجع أيضاً J. Schacht — Max Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, Cairo 1937, p. 48.

(٢) ص ٥٢، راجع القطعة ٣

(٣) وهو المذكور في رسالة ناصر خسرو (راجع القطعة ٥). أما نسخة كتاب بستان العقل إلى ناصر خسرو فراجع Pines, *Beiträge*, p. 88²

(٤) راجع القطعة ٦

(٥) ضاع الأصل العربي لهذه الرسالة وبقيت لها ترجمة عبرية تجدها في « مجموعة جوابات ربي موسى بن ميمون » (*קובץ תשובות רמב"ם*) المطبوعة في ليسبزيك ١٨٥٩ (في الجزء الثاني ص ٢٨) والإشارة فيها إلى الرازي بهذا النص : **וספר חכמה אלהית שחבר אלראזי הוא לו אבל אין בו תועלת לפי שאלראזי היה רופא בלבד** . أما الطبعة الأولى لرسائل ابن ميمون المنشورة باستانبول سنة ١٥١٧ ، فقد وردت فيها ترجمة أخرى لنفس هذه الجملة وهي : **ודחכמה האלהית לאלראזי הוא ספר אין בו תועלת כי ראזי רופא היה לבד** [راجع S. Munk في ترجمته لكتاب دلالة الحائرين لابن ميمون ج ٣ ص ٦٧ ، وأيضاً Alexander Marx في مجلة *Jewish Quarterly Review, New Series*, vol. XXV (1935) p. 378، وكذلك J. Sonne في مجلة *תרביץ* ج ١٠ (١٩٣٩) ص ١٣٩] ومعناها باللغة العربية : « وكتاب العلم الإلهي الذي ألفه الرازي هو له إلا أنه عديم الفائدة لان الرازي كان طبيباً فقط » (أفادني صديقي الدكتور D. H. Baneth بهذه العلوامات وهو الذي سينشر في المستقبل القريب رسائل ابن ميمون نعمة علمية)

وقد وصلنا أيضا عند ابن حزم وناصر خسرو وابن ميمون وغيرهم عدة قطع من الردود على كتاب العلم الإلهي جمعناها فيما يسلي مختارين لها ترتيبا يظهر الموضوعات المختلفة التي احتوى عليها ذلك الكتاب

١

كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (طبعة مصر ١٣٤٧) ج ١ ص ١٠ (١) :

قال أبو محمد رضي الله عنه : وقد تحدث في خلال هذه الأقوال آراء هي منتجة من هذه الرؤوس ومركبة منها . فمنها ما قد قالت به طوائف من الناس مثل ما ذهب إليه فرق من الأمم من القول بتناسخ الأرواح أو القول بتواتر النبوات في كل وقت وأن في كل نوع من أنواع الحيوان أنبياء . ومثل ما قد ذهب إليه جماعة من القائلين وناظرتهم عليه من القول بأن العالم يحدث وأن له مدبراً لم يزل إلا أن النفس والمكان المطلق — وهو الخلاء — والزمان المطلق لم تزل معه

قال أبو محمد : — وهذا قول قد ناظرني عليه عبد الله بن خلف بن مروان الأنصاريّ وعبد الله بن محمد السلميّ الكاتب ومحمد بن علي بن أبي الحسين الأصبحيّ الطيب وهو قول يؤثر عن محمد بن زكرياء الرازيّ الطيب ، ولنا عليه فيه كتاب مفرد في نقض كتابه في ذلك وهو المعروف بالعلم الإلهيّ

(١) صححنا القطع المتبقية من كتاب الفصل لابن حزم بمقابقتها بالنسخة المخطوطة المحفوظة بمخازن عاشر رئيس الكتاب باستانبول تحت رقم ٥٥٥ ، وقد عثرنا على صورة شمسية لها في دار الكتبة المصرية تحت رقم ٢٠٥٩١ ب ، وهذه النسخة حررت في سنة ٨٧٢٢ وعدد صفحاتها ١٠٤٥ . راجع أيضاً H. Ritter في مجلة *Der Islam* ج ١٨ (١٩٢٩) ص ٤٥

كتاب الفصل لابن حزم ، ج ٥ ص ٤٤ (من النسخة المخطوطة):

- قال أبو محمد : فأما الخلاء والمدة فقد تقدم إفسادنا لهذا القول في صدر ديواننا بالبراهين الضرورية وفي كتابنا المرسوم بالتحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكرياء الطبيب وحللنا كل دعوى أوردها هو وغيره في هذا المعنى بآبين^٣ شرح ، والحمد لله رب العالمين كثيرا . وأثبتنا في صدر كتابنا هذا وهناك أنه ليس في العالم خلاء البتة وأنه كله كرة مصمتة لا تخلخل فيها وأنه ليس وراء هذا خلاء ولا ملاء ولا شيء البتة وأن المدة ليست إلا مذ أحدث الله الفلك بما فيه^٦ من الأجسام الساكنة والمتحركة وأعراضها . وبينا في كتاب التقريب لحدود الكلام أن الآلة المسماة الزرافة وسارقة الماء والآلة التي تدخل في إحليل من به أسر البول براهين ضرورية في تحقيق أن لا خلاء في العالم أصلا . فإن الخلاء عند القائلين به إنما^٩ هو مكان لا متمكن فيه . وهذا محال بما ذكرنا لأنه لو خرج الماء من الثقب الذي في أسفل سارقة الماء وقد سد أعلاها لبقى مكانه خاليا بلا متمكن فيه ، فإذا لم يمكن ذلك أصلا ولا كان في بنية العالم وجوده وقف الماء باقيا لا ينهرق حتى إذا فتح^{١٣} أعلاها ووجد الهواء مدخلا خرج الماء وانهرق لوقته وخلفه الهواء . وكذلك الزرافة والآلة المتخذة لمن به أسر البول ، فانه إذا حصلت تلك في داخل الإحليل وأول^{١٥} المثانة ثم جذب الزر المغلق لثقبها إلى خارج اتبعه البول ضرورة وخرج ، ولو لم يخرج لبقى ثقب الآلة خاليا لا شيء فيه وهذا باطل ممتنع . وقد بينا في صدر كتابنا كل ما اعترض به الملحدون المخالفون لنا في هذا المكان وأعنى عن إعادته

يظهر من هذه القطعة ومن التي قبلها أن الرازي كان يعالج في كتاب العلم الإلهي مذهبه في المكان والخلاء والزمان والمدة ، ويتبين أيضاً أن الرد المفصل على نظريات الرازي الذي أورده ابن حزم في الجزء الأول من كتابه (ص ٢٧-٣٥) يقصد في أول الأمر لكتاب العلم الإلهي

کتاب زاد المسافر لناصر خسرو (طبعة برلين ۱۹۲۸) ص ۵۲ س ۱۶ - ص ۵۳ س ۸ :

۳ واز این چهار قسم جسم آنچه سخت تر است و فراز م آمده است خاکست که بر مرکز است ، و آب از او گشاده تر است که برتر از اوست ، و باد از آب گشاده تر است که برتر از آن است ، باز آتش از هوا گشاده تر است که برتر از هواست

۶ و محمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آنرا شرح علم الهی ، نام نهاده است که این جواهر این صورتها از ترکیب هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلا ، و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلا آمیخته است ولیکن خلا اندر او بیشتر از هیولی است ، و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی ، و اندر آب گوید ۱ خلا کمتر از آنست که اندر جوهر هواست ، و باز اندر خاک خلا کمتر از آن است که اندر جوهر آبست

الترجمة

أما الأقسام (العناصر) الأربعة التي للجسم فما كان منها أصلب وأشد فهو الأرض التي في المركز ، وأما الماء فهو أكثر تخلخلًا منها لأنه أعلى ، والريح أكثر تخلخلًا من الماء لأنه أعلى منه ، ثم إن النار أكثر تخلخلًا من الهواء لأنه أعلى من الهواء ويقول محمد بن زكرياء الرازي في كتابه الذي سماه شرح العلم الإلهي إن هذه الجواهر تحصلت هذه الصور من تركيب الهیولی المطلقة مع جوهر الخلاء . أما النار فينتج فيها جوهر الهیولی بجوهر الخلاء إلا أن الخلاء فيها أكثر من الهیولی ، وأما الهواء فيقول فيه إن الخلاء فيه أقل من الهیولی ، ويقول في الماء إن الخلاء فيه أقل منه في جوهر الهواء ، وأما الأرض فالخلاء فيها أقل منه في جوهر الماء

- وگوید که آتش اندر هوا بزدن سنگ بر آهن از آن همی پدید آید که هوا را سنگ و آهن همی گشاده تر از آن کند که هست تا همی آتش گردد
- وما درین کتاب چون بیاب هیولی و خلا رسیم اندر این معنی سخن گوئیم

نری من هذه القطعة أن الرازي كان يبسط في كتابه مذهبه في الهیولی أيضاً . فاذا وجدنا في القطعة الثامنة ذكر القدماء الحجة التي ذهب إليها الرازي اى قدم الباریء والنفس والهیولی والملكان والزمان فلا يبعد أن يكون كل ما أورده ناصر خسرو في هذا الصدد (١) مقتبساً من كتاب العلم الإلهي للرازي . أضف إلى هذا أن ناصر خسرو (٢) يشير إلى العلم الإلهي عند رده على مذهب الرازي في الزمان . ومع هذا فقد أخرجنا تلك القطع الأخرى (٣) من ثبوتنا هذا إذ كان من غرضنا أن لا نذكر إلا القطع التي لا شك في نسبتها إلى كتاب العلم الإلهي . وإذ كان الرازي يبحث عن نفس تلك المسائل في كتب آخر أيضاً

(١) كتاب زاد المسافر ص ٧٣ وما يليها

(٢) نفس المرجع ص ١٠٣ س ٨

(٣) راجع ما بعد من الفصل الثامن إلى الحادي عشر

الترجمة

ويقول إن حدوث النار في الهواء من ضرب العجبر على الحديد إنما يكون لأن الحجر والحديد يصيران الهواء أكثر تخلخلًا مما كان عليه حتى يصبح ناراً وسنبعث في هذا الكتاب عن هذا المعنى حين نبلغ باب الهیولی والخلاء

٤

- ١ كتاب الفصل لابن حزم ، ج ١ ص ٧٦-٧٧ (ص ١٠٢ وما يليها من النسخة المخطوطة) :
- قال أبو محمد رضى الله عنه : افترق القائلون بتناسخ الأرواح على فرقتين فذهبت الفرقة الواحدة إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخر وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقت . وهذا قول أحمد بن حنبل (١) وأحمد بن يانوش تلميذه (٢) وأبي مسلم الخراساني ومحمد بن زكرياء الرازي الطبيب وهو قول القرامطة من الاسماعيلية وغالية الرافضة . . .
- ٦ وقد صرح بهذا محمد بن زكرياء الرازي في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي ، وقال في بعض كتبه : لولا أنه لا سبيل إلى تخلص الأرواح عن الأجساد المتصورة بالصور البيهيمية إلى الأجساد المتصورة بصور الإنسان إلا بالقتل والذبح لما جاز ذبح شيء من الحيوان البتة ...
- ١٣ قال أبو محمد رضى الله عنه : وهذه كما ترى دعاو وخرافات بلا دليل . وذهب هؤلاء إلى أن التناسخ إنما هو على سبيل العقاب والثواب . قالوا فالفاسق المسيء الأعمال تنتقل روحه إلى أجساد البهائم الخبيثة المرتظمة في الأقدار والمستخرة المؤلمة الممتحنة بالذبح . واختافوا في الذي كانت أفاعيله كلما شراً لا خير فيها فقال

(١) راجع كتاب الانتصار للخياط ص ١٤٧ ، وكتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٥٨ - ٢٦١ ، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني (على هامش كتاب الفصل لابن حزم) ج ١ ص ٦٧ - ٦٩ ، وكتاب روضات الجنات للنوأسارى ص ٤٢ ، وكتاب اميوان للجاحظ ج ٥ ص ١٢٨ - ١٤ (في النس المطبوع « ابن حائك ») وكذلك ج ٤ ص ٩٦ ص ١٧ (في النس المطبوع « ابن حافظ ») . راجع أيضاً ما قاله الاستاذ Nyberg في تعليقاته على كتاب الانتصار ص ٢٢٣ - ٢٢٤

(٢) اسمه أحمد بن أيوب بن يانوش ، واختلف في اسم جده فكتبه ابن حزم «نانوس» وكتبه الشهرستاني (ج ١ ص ٦٩) «مانوش» وأما البغدادى (ص ٢٥٨) فقد كتبه «بانوش»

بعضهم أرواح هذه الطبقة هي الشياطين ، وقال أحمد بن حائط إنها تنتقل إلى جهنم
 فتعذب بالنار أبد الأبد . واختلفوا في الذي كانت أفاعيله كلها خيرا لا شر فيها
 فقال بعضهم أرواح هذه الطبقة هي الملائكة ، وقال أحمد بن حائط إنها لا شك
 تنتقل إلى الجنة فتتم فيها أبد الأبد . . . واحتج من هذه الطائفة من لا يقول
 بالإسلام بأن قالوا إن النفس لا تتأهي والعالم لا يتأهي لأمدته والنفس منتقلة أبداً
 وليس انتقالها إلى نوعها بأولى من انتقالها إلى غير نوعها

قال أبو محمد رضى الله عنه : وذهبت الفرقة الثانية إلى أن منعت انتقال
 الأرواح إلى غير أنواع أجسادها التي فارقت . وليس من هذه الفرقة من يقول
 بشيء من الشرائع ، وم من الدهرية وحجتهم هي حجة الطائفة التي ذكرنا قبلها
 القائلة انه لا تنهى للعالم فوجب أن تتردد النفس في الأجساد أبداً . قالوا
 ولا يجوز أن تنتقل إلى غير النوع الذي أوجب لها طبعها الإشراف عليه
 وتلقها به . . .

وقال أيضا بعض من ذهب إلى التناسخ من الحاملين ذلك على سبيل الجزاء : إن
 الله تعالى عدل حكيم رحيم كريم . فاذ هو كذلك فحال أن يعذب من لا ذنب له .
 قال فلما وجدناه تعالى يقطع أجسام الصبيان الذين لا ذنب لهم بالجدرى والقروح
 ويأمر بذبح بعض الحيوان الذي لا ذنب له وبطبخه وأكله ويسلط بعضها على بعض
 فيقطعها ويأكله ولا ذنب له علمنا أنه تعالى لم يفعل ذلك إلا وقد كانت الأرواح عصابة
 مستحقة العقاب فرّبت في هذه الأجساد لتعذب فيها

يظهر من هذه القطعة أن الرازي بحث في كتاب العلم الإلهي عن تناسخ الأرواح كما أنه عالج
 هذا الموضوع في سائر كتبه ، فقد وافق قول ابن حزم ما قرأه في « كتاب السير والفلسفة » (١)
 حيث يقول الرازي : « فانه ليس تخليص النفوس من جثة من جثت الحيوانات إلا من جثة الانسان
 فقط ، وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جثتها شبيهاً بالطريق والتسهيل
 إلى الخلاص . . . ولولا أنه لا ملحق في خلاص نفس من غير جثة الانسان لما أطلق حكم العقل

ذبحها البتة . وكذلك ألف الرازي رسالة « في علة خلق السباع والموام (١) » لا شك أنه مس فيها مسألة أنفس الحيوان وتخليصها من جنسها . ويوافق هذا القول أيضاً ما قرأه في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو (٢) من قول الرازي بتعلق النفس الكلية بالمهيولى وتخليصها منها . راجع أيضاً M. Schreiner, *Zur Geschichte der Lehre von der Seelenwanderung* (app. *Der Kaldm in der jüdischen Literatur, Dreizehnter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1896*, وأيضاً ما نقله في مجلة *Orientalia* ج ٤ (١٩٣٥) ص ٣٢٨

٥

رسالة الحكيم أبي معين حميد الدين ناصر بن خسرو القبادياني « در جواب نود ويك فقره أسئلة فلسفي ومنطقي وطبيعي ونحوي وديني وتأويلي » (٣) وهي رسالة باللغة الفارسية ، قال مؤلفها عند ذكره آراء الفلاسفة في الملائكة :

وثابت بن قره الحراني كه مر كتب فلسفي را ترجمه او كرده است از زبان وخط يوناني بزبان وخط تازي بر افلاك وكواكب كه احيا ونطقا اند برهان

(١) ابن النديم ص ٣٠١ س ٧ ، وابن الفطى ص ٢٧٥ س ٩ ، وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٩ س ٢٥ . أما البيروني (رقم ١٢٥) فقد سماها « في سبب خلق السباع » .
 (٢) ص ١١٥ وكذلك ص ٣١٨ - ٣١٩ ، راجع من تحت في الفصل العاشر
 (٣) طبعت هذه الرسالة على عقب ديوان أشعار ناصر خسرو الذي نشره آقاي حاجي سيد نصر الله تقوي (طهران ١٣٠٤ - ١٣٠٦ هـ شمسي) ص ٥٦٣ - ٥٨٣ ، والفصل المذكور هامنا ورد فيها ص ٥٧١ - ٥٧٢ . وقد آتى الاستاذ S. Pines في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* ص ٨٧ بترجمة ألمانية لهذا الفصل

- کرده است . و گفتست که مردم را حیات و سخن بدانست که جسد او شریفتر ۳
جسدست و اندر شریفتر جسدی که آن جسد مردمست شریفتر نفس فرود
آمدست ، و آن | نفس زنده و سخنگوی است ، و این مقدمه صادق است . آنگاه ۵۷۲
گفتست و افلاك و انجم اجساد ایشان بغایت شرف و لطافتست و بنهایت پاکیزگی ۶
است ، و این مقدمه دیگرست صادق . نتیجه ازین دو مقدمه اینست که مر این افلاك
و انجم را نفس ناطقه است و ایشان زندگان و سخنگویان . و این برهانست که این
فیلسوف کرده است بر آنکه فرشتگان افلاك و کواکب اند و زنده و سخنگوی اند ۹

- و فلاسفه هرگز مرین را نستایند ، اما دیورا مقرند و گویند نفسهای
جاهلان بدکرداران که از جسد جدا شوند اندرین عالم بمانند ، بر آنچه بر حسرت.
شهوتهای حتی بیرون شود از جسد و آن آرزوها مر او را بر کشد تواند که از ۱۲
طبیاع گریزد و < در > جسمی زشت شود آن نفس و اندر عالم همیگردد
و مردمان را بفریبد و بدکرداری آموزد و اندر بیابانها مردمان را راه گم کند
تا هلاک شوند . چنانکه محمد زکریاء رازی گفته است اندر کتاب < علم > الهی ۱۰
خویش که نفسهای بدکرداران که دیو شوند خویشان بصورت < فرشتگان >
مر کسان را بنمایند و مرایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی
من فریشته آمد و گفت که خدای ترا پیغامبری داد و من آن فریشته ام ، تا بدین ۱۸
سبب در میان مردمان اختلاف افتد و خلق کشته شود بسیاری بتدیر آن
نفس دیو گشته . و ما بر ردّ قول این مهوس بی باک سخن گفته ایم اندر
کتاب بستان العقل ، اکنون بجواب این هوس مشغول نشویم بر اینجا ۲۱

(۱) کتب هل راخ — (۳) اگر مردم خ — (۴) آن که : کان خ — (۶) سعاب
پاکیزگی خ — (۷) اینست : اندک خ — (۹) و سخن گویند خ — (۱۱) بدکردار کی خ —
(۱۳) از طبیاع برکنرد و جسمی خ (راجع کتاب زاد المسافرین ص ۱۱۵ س ۸) —
(۱۵) تا هلاک شود خ

الترجمة

أما ثابت بن قرة الحرّاني^(١) الذي كان يترجم كتب الفلاسفة من اللغة اليونانية والحط اليوناني إلى اللغة العربية والحط العربي فإنه أتى برهان على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة . وذلك أنه قال إن الإنسان ذو حياة ونطق من أجل أن جسده أشرف الأجساد ولأن أشرف نفس حلت في أشرف جسد الذي هو جسد الإنسان ، وهذه النفس حية ناطقة ، وهذه مقدمة صادقة . ثم قال إن أجساد الأفلاك والنجوم بقايا العرف واللطافة وفي نهاية المطاف ، وهذه مقدمة ثانية صادقة . ونتيجة هاتين المقدمتين أن للأفلاك والنجوم أنفساً ناطقة وأنها أحياء ناطقة . فهذا البرهان الذي أتى به هذا الفيلسوف على أن الملائكة هم الأفلاك والكواكب وأن هذه أحياء ناطقة

ومن الفلاسفة من لا يمدح هذا قط بل يقرّون بوجود شياطين ويقولون إن نفوس الجبهة الأحرار متى فارقت أجسادها تبقى في هذا العالم . وذلك أنها لما تركت أجسادها وهي في حسرة الشهوات العسية التي تجتذبها (إلى العالم) لا تستطيع أن تخلص من الطبايع فتدخل جسماً خبيثاً وتنقل في العالم وتخدع الناس وتلمسهم الرذائل وتضلهم في البراري حتى يهلكوا . كما قال محمد بن زكرياء الرازي في كتابه < في العلم > الإلهي إن نفوس الأشرار التي صارت شياطين تتجلى لبعض الناس في صورة < الملائكة > وتأمرهم أن اذهب وقل للناس إنه قد جاءني ملك فقال لي إن الله أعطاك الرسالة وإني الملك (المبعوث إليك) ، حتى وقع الاختلاف بين الناس بسبب ذلك وقتل خلق كثير نتيجة تدبير تلك النفوس التي أصبحت شياطين . — وقد ردّدنا على قول ذلك المهوس الجريء في كتاب بستان العقل^(٢) فلا نعي في هذا الموضع بالجواب عن هوسه .

ولي هذه القطعة نكلمة ما مضى من آراء الرازي في تناسخ الأرواح وهي تمس أيضاً

(١) راجع أيضاً كتاب مفاتيح النيب لفخر الدين الرازي (طبعة مصر ١٣٠٨) ج ٥ ص ٤٣٥ : « وكان ثابت بن قرة يثبت النفس ويقول أنها متعلقة بأجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتفريق والتمزق ، وإن تلك الأجسام تكون سارية في البدن ، وما ذام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن ، فإذا انفصلت تلك الأجسام للطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس عن البدن »

(٢) راجع من فوق ص ١٦٩

مسألة النبوة والأنبياء بعبارة تذكرنا بكتاب الرازي « في النبوات » (١) . راجع أيضاً ردود ابن الهيثم وابن رضوان على الرازي التي كانت موجبة ضد آرائه في العلم الإلهي أو الإلهيات وفي الرسل أو النبوات (٢)

٦

كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون الإسرائيلي ، الجزء الثالث الفصل الثاني عشر (٣) :

كثيراً ما يسبق لخيال الجمهور أن الشرور في العالم أكثر من الخيرات ، حتى إن في كثير من خطب جميع الملل وفي أشعارهم يضمنون هذا الفرض ويقولون إن العجب أن يوجد في الزمان خير ، أما شروره فكثيرة ودائمة . ٣
وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط إلا وعند من يزعم أنه قد علم شيئاً

وللرازي كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ضمنه من هذياناته وجهالاته عظائم ، ومن جملتها غرض ارتكبه وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير ٦
وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأنكاد والأحزان والنكبات فتجد أن وجوده — يعني الإنسان — نقمة وشرّ عظيم طُلب به . ١

(١) راجع من تحت الفصل الثاني عشر

(٢) راجع من فوق ص ١٦٨ و ١٦٩

(٣) *Le Guide des Egarés, traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maïmoun, dit Maïmonide, publié par S. Munk. Paris 1836, t. III, p. 18; trad. p. 66-67.*

وأخذ أن يصحح هذا الرأي باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم أهل الحق من إفضال الإله وجوده البين وكونه تعالى الخير المحض وكل ما يصدر عنه خير محض بلا شك ١٢

وسبب هذا الغلط كله كون هذا الجاهل وأمثاله من الجمهور لا يعتبر الوجود إلا كشيء إنسان لا غير ويتخيل كل جاهل أن الوجود كله من أجل شخصه وكان ليس ثم وجود إلا هو فقط . فان جاءه الأمر بخلاف ما يريد قطع قطعا ١٥ أن الوجود كله شر . فلو اعتبر الإنسان الوجود وتصوره وعلم نزارة حفظه منه لتبين له الحق واتضح

يظهر من هذه القطعة أن الرازي بسط في كتاب العلم الإلهي فلسفته في الذات والآلام التي عالجها في غير كتاب من تصانيفه . راجع أيضاً ما أورده عنه وعن الحرانين نجم الدين الكاتبي في القطعة المذكورة في الفصل التالي (ص ٢٠٦-٢٠٧) ، وكذلك ما أورده في هذا الصدد فخر الدين الرازي في كتاب الأربعين في أصول الدين (طبعة حيدرآباد ١٣٥٣) ص ٢٩٤

V

كتاب طبقات الأمم للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ) نشره الأب لويس شيخو ، بيروت ١٩١٢ ، ص ٣٣ (١) :

قال صاعد : وقد صنف جماعة من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشباعه واتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة . ومن صنف في ذلك أبو بكر محمد

(١) راجع أيضاً - R. Blachère, *Sá'id al-Andalusi kitáb Tabayúat al-Umam* (Livre des Catégories des Nations), traduction, Paris 1935 (= Publ. de l'Inst. des Hautes Etudes Marocaines, t. XXVIII), p. 74-75.

- ٣ بن زكرياء الرازي وكان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائياً له في مفارقة معلمه افلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم ، وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة وغير كثيراً من أصولها . وما أظن الرازي أحقته على أرسطاطاليس وحده إلى تنقصه إلا ما أباه أرسطاطاليس ودان به الرازي مما ضمنه كتابه في العلم الإلهي ٦ وكتابه في الطب الروحاني وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية في الإشراك ولآراء البراهمة في إبطال النبوة ولاعتقاد عوام الصابئة < في > التناسخ . ولو أن الرازي وقفه الله للرشد وحبب إليه نصر الحق لوصف ١ أرسطاطاليس بأنه محص آراء الفلسفة ونخل مذاهب الحكماء فنفي خبثها وأسقط عنها واتقى لبابها واصطفى خيارها فاعتقد منها ما توجبه العقول السليمة وتراه البصائر النافذة وتدين به النفوس الطيبة ، وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء ١٢

(٣) في النسخة المخطوطة : غايا ، ولعل الصواب : غائياً — (٦) ما أباه ، صحنا ، وفي الطبعة : ما أمناه — ودان به الرازي مما ضمنه كتابه ، كذا في النسخة المخطوطة ، وفي الطبعة : وأراد الرازي غاصته أي كتاب — (١٠) ونخل ، صحنا ، في الطبعة : ونخل — واستقطه عنها خ

قد ذكرنا (١) أن ابن الففطي اقتبس هذا الفصل من كتاب طبقات الأمم وأن ابن العبري والعلامة الحلبي أخذاه عنه . أما نسبة الرازي إلى مذهب فيثاغورس فنجدها أيضاً في كتاب التنبيه والإشراف للسعودي حيث يقول (٢) : « ولا أعلم في هذا الوقت أحداً يرجع إليه في ذلك (٣) إلا رجلاً من النصارى بمدينة السلام يعرف بأبي زكرياء بن عدى (٤) وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته في درس (٥) بطريقة مجد بن زكرياء الرازي وهو رأي الفوثاغوريين

(١) ص ١٤١

(٢) طبعة ليدن ص ١٢٢

(٣) أي في علم الفلسفة

(٤) هو أبو زكرياء يحيى بن عدى المنطقي اليقوي تلميذ الفارابي . أما تلميذته للرازي فلم

تذكر في مصدر آخر

(٥) الكلمتان ساقطتان من نسخة مخطوطة

في الفلسفة الأولى على ما قدمنا « (١)

أما قد صاعد لفلسفة الرازيّ فقد قال مثله في موضع آخر من كتابه (٢) : « ... وألف نيفاً على مائة تأليف أكثرها في صناعة الطب وسائرهما في ضروب من المعارف الطبيعية والإلهية إلا أنه لم يوغل في العلم الإلهي ولا علم غرضه الأقصى فاضطرب لذلك رأيه وتقلد آراء سخيطة واتحل مذاهب خبيثة (٣) وذم (٤) أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسبلهم ». وقد نقل هذا الفصل ابن الففطى وابن أبي أصيبعة (٥) وغيرهما . راجع أيضاً ما قاله موسى بن ميمون (٦) وابن سينا (٧) في فلسفة الرازيّ

أما قول صاعد بأنّ الرازيّ انحرف عن أرسطاطاليس واتصل بافلاطون فستجد مثله في المناظرة التي جرت بينه وبين أبي حاتم الرازيّ (٨) . ولعل الرازيّ عالج مثل هذا الموضوع في تأليف له سماه ابن أبي أصيبعة (٩) « في شرح مذاهب أرسطوطاليس في العلم الإلهي »
أما ما قاله صاعد في استحسان الرازيّ لمذاهب الثنوية فراجع القطعة التالية ، وكذلك قد عرفنا من القطع ٤ ، ٥ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٣ أنّ الرازيّ قال في كتاب العلم الإلهي بالتناسخ وشرح مذاهب الصابئة الحرّانيين . وأما ما قذفه به صاعد من الميل إلى آراء البراهمة في إبطال النبوات فهذا مذهب نسبه إلى البراهمة ابن الراوندي الملحد في كتاب الزمرذة وأخذته عنه كثير من المتأخرين (١٠)

(١) راجع أيضاً ما قاله المسعودي في ص ١٦٢ من كتابه (راجع من تحت القطعة ١١)

(٢) ص ٥٢

(٣) في الطبعة « سخيطة » ، وقد قرأ ابن أبي أصيبعة وابن الففطى « خبيثة » وقرأ ابن العبري (راجع من فوق ص ١٤٠ تعليق ٤) « مذهباً عيبياً » .

(٤) كذلك ابن الففطى وابن أبي أصيبعة وابن العبري ، وفي الطبعة : ودنا أقواماً

(٥) ابن الففطى ص ٢٧١ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٠

(٦) راجع من فوق ص ١٦٩

(٧) أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبي الريحان البيروني (جامع البدائع ، مصر ١٣٣٠ ، ص ١٢٧)

(٨) راجع من تحت الفصل الحادي عشر

(٩) ج ١ ص ٣١٧ س ١٠

(١٠) راجع ما قلته في *Rivista degli Studi Orientali* ج ١٤ (١٩٣٤) ص ٣٤١ وما يليها

٨

كتاب الفصل لابن حزم ، ج ١ ص ٣٥ (١) ، بعد ردّه على من قال بالقدماء الخمسة (٢) عند كلامه « على من قال انّ فاعل العالم ومدبره أكثر من واحد » :

قال أبو محمد رضى الله عنه : افترق القائلون بأن فاعل العالم أكثر من واحد فرقاً ثم ترجع هذه الفرق إلى فرقتين . فاحدى الفرقين تذهب إلى أن العالم غير مدبريه وم القائلون بتدبير الكواكب السبعة وأزليتها (٣) وم المجوس . فان المتكلمين ٣ ذكروا عنهم أنهم يقولون إن الباري لما طالت وحدته استوحش ، فلما استوحش فكر فكرة سوء فتجسمت فاستجالت ظلمة فحدث منها أهرمن وهو إبليس ، فرام الباري إيماده عن نفسه فلم يستطع فتحرز منه بخلق الخيرات وشرع أهرمن ٦ في خلق الشر . ولهم في ذلك تخليط كثير

قال أبو محمد رضى الله عنه : وهذا أمر لا يعرفه المجوس بل قولهم الظاهر هو أنّ الباري تعالى وهو أورمز (٤) ، وإبليس وهو أهرمن ، وكام (٥) وهو ١ الزمان ، وجام (٦) وهو المكان وهو الخلاء أيضاً ، وهوم (٧) وهو الجوهر وهو أيضاً الهبولى وهو أيضاً الطينة والخيرة خمسة لم تزل ، وأن أهرمن هو فاعل الشرور وأن أورمز (٤) فاعل الخيرات ، وأن هوم (٧) هو المفعول فيه كل ذلك . ١٢

(١) = ص ٥٢ من النسخة المخطوطة المذكورة من فوق ص ١٧٠

(٢) راجع من تحت في الفصل التاسع

(٣) هل سقط هاهنا شيء ؟

(٤) في الطبعة : اورمن

(٥) لعل الصواب « كاه » ، راجع ص ١٨٤ س ١١

(٦) راجع ص ١٨٤ تعليق ٦

(٧) في الطبعة : « نوم » ، وفي النسخة المخطوطة « نوم » ، راجع ص ١٨٤ تعليق ٧

وقد أفردنا في نقض هذه المقالة كتاباً جمعناه في نقض كلام محمد بن زكرياء الرازي
الطبيب في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي

لا قصدنا هنا إلى شرح عقائد المجوس المشار إليها في هذا الفصل (١) . والظاهر أن ابن
حزم يفرق بين رأي التكلميين الذين ينسبون إلى المجوس القول بإلهين وبين رأي آخر ينسب
لإلهم الاعتقاد بخسة قدماء . ونحن نميل إلى أن ابن حزم اقتبس الرأي الثاني من كتاب
العلم الإلهي للرازي وأن الرازي قد حاول فيه تشييد مذهبه الخاص في الفلسفة الإلهية بما اعتبره
عقائد للمجوس . ونجد هذا الفصل بينه في كتاب التنبية والإشراف للسعودي (٢) حيث
يقول مؤلفه :

وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكره (٣) من المعجزات والدلائل والعلامات
وما يذهبون إليه في الجنة القدماء عندهم (٤) أو رمزد وهو الله عز وجل ، وأهرمن
وهو الشيطان الشرير ، وكاه (٥) وهو الزمان ، وجام (٦) وهو المكان ، وهوم (٧) وهو
الطينة (٨) والخبرة (٩) ، وحيجاجهم لذلك وعلة تعظيمهم للنيرين وغيرهما من الأنوار

(١) راجع H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmo-
logie mazdéennes*, Journal Asiatique, 1931, Juillet-Septembre,
p. 118 ss.

(٢) طبعة ليدن ص ٩٣

(٣) في الطبعة : ذكروا له

(٤) لعل الصواب : إليه من الجنة القدماء <وم> عندهم

(٥) وفي نسخة : كام

(٦) كذا في جميع النسخ ، وصححه الناشر : جاي

(٧) في النسخ : يوم ، والظاهر أن كتابة «يوم» هي ما وجده ابن حزم والسعودي في

الأصل المشترك

(٨) في الطبعة : الطيبة

(٩) في نسخة : والخير

والفرق بين النار والنور فيما سميناه من كتبنا (١) . ومتكلمو الإسلام من أصحاب الكتب في المقالات ومن قصد إلى الرد على هؤلاء القوم عن سلف وخلف يحكون عنهم أنهم يزعمون أن الله تفكر فحدث من فكره شر وأنه الشيطان الخ

ولما كان المسعودي عرف كتاب العلم الإلهي للرازي كما يظهر مما قوله في القطعة ١١ فلا يبعد أن يكون قد اقتبس هذا الفصل من نفس هذا المرجع

٩

رسالة أبي ريمان البيروني في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي (٢) ص ٣ س ١٢ :

وذلك أني طالعت كتابه في العلم الإلهي وهو يبادي فيه بالدلالة على كتب ماني وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار (٣)

سنذكر تمة هذه القطعة في الفصل الثاني عشر عند بحثنا في كتاب الرازي في النبوات .

(١) لعل المسعودي يشير إلى كتابه الموسوم بالمقالات في أصول الديانات ، راجع مقدمة

التاسع ص ٦

(٢) طبعة باريس ١٩٣٦

(٣) راجع فهرست ابن التديم ص ٣٣٦ س ٨ ، وكتاب تحقيق ما للهند للبيروني ص ٢٧ س ٩

أما معرفة الرازي بالكتب المانوية فيشهد لها أيضاً العنوان الوارد عند أصحاب التراجم « كتاب فيما جرى بينه وبين سيسن (١) الثاني » (٢) أو « الردّ على سيسن الثنوي » (٣)

١٠

كتاب غاية الحكيم وأحقّ النتائج بالتقديم المنسوب إلى أبي القاسم مسلمة بن أحمد الحريظي (نمره H. Ritter هامبورج ١٩٣٣) ص ٢٠٦ عند ذكر الأدعية والقرائين الموجبة إلى الكواكب السبعة على مذهب الصابئة الحرّانيين (٤) :

أما كلام المشتري ومناجاته الذي يحتاج معه إلى بخور ويستعمل للسلامة في البحار من عظيم سلطانها، وقد ذكره جماعة من أهل هذا الشأن وذكره ٣
الرازي في كتاب العلم الإلهي على رواية له، فهو أن تستقبله بوجهك وهو في وسط السماء وتقول السلام عليك أيها الكوكب الشريف الجليل العظيم الرؤوف المتكفل بأمور العالمين والمطرّق لأرواح الطاهرين والمغيث في لجج البحار ٦
للغرقاء المستغيثين لتفض علينا من نورك وروحك وروحانيتك ما تحسن به

(١) وسيسن هذا هو Σισσόνιος تلميذ ماني، راجع أيضاً فهرست ابن النديم ص ٣٣٦ س ٢٥

(٢) راجع ابن النديم ص ٢٩٩ س ٢٥ وابن الفطحي ص ٢٧٣ س ١٥، وأضاف ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣١٥ س ٢٩) : « يريه خطأ موضوعاته وفساد ناموسه في سبع مباحث »، راجع أيضاً S. Pines, *Beitraege*, p. 69

(٣) كذا عند البيروني، رقم ١٤٠

(٤) قد نسر هذا الفصل R. Dozy و M. J. de Goeje في *Actes du VIe Congrès des Orientalistes, Leyde, part. 2, sect. 1 p. 12.*

أحوالنا ويحسن خروجنا ويغسل درن الطبيعة عنا آمين . وعلامة الإجابة
ظهور شمعة موقدة أمام المناجى له وهي روحانية المشتري

أخبرنا السعدي^(١) أنه رأى للرازي كتاباً في مذاهب الصابئة الحرائين وكذلك نرى في
الفصل التالي أن القول يقدم الحسة المنسوب أحياناً إلى الحرائين (الحرائين) يوافق نظريات
الرازي كل الموافقة . أما عناية الرازي بالدعاوى والطلسمات فيدلّ عليه عنوان كتابه « في
وجوب الأدعية »^(٢) ومقالته في صنعة الطلسمات التي ذكرها الجريطي في كتابه^(٣)

١١

كتاب التنبيه والإشراف لأبي الحسن علي بن الحسين السعدي (طبعة لندن ١٨٩٣
ص ١٦٢) بعد ذكر عقائد الصابئة الحرائين^(٤) والمناظرة بين فرفوروس الصوري وأنابو
الكاهن المصري^(٥) :

وقد صُنفت على مذاهب الفوثاغوريين والانتصار لهم كتب كثيرة ،
وآخر من صُنّف في ذلك أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي صاحب كتاب

(١) راجع القطعة التالية

(٢) كذا ابن التديم ص ٣٠١ س ١٢ ، وسماء ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣٢٠
س ٦) : « كتاب في وجوب الدماء والدماء » وسماء البيروني (رقم ١٣٩) : « في وجوب
الدماء من طريق الخزم »

(٣) ص ١٤٤

(٤) راجع أيضاً القطعة التالية

(٥) كانت هذه المناظرة معروفة للرازي كما يظهر من فهرست كتبه (راجع رسالة

البيروني رقم ١٢٨)

المنصوري في الطب^(١) وغيره كتاباً^(٢) في ثلاث مقالات وذلك بعد سنة ثلاثمائة وعشر

نظن أن الكتاب المشار إليه ليس غير كتاب العلم الإلهي الذي قال صاعد الأندلسي فيه^(٣) أنه على مذهب فوثاغورس ، وقد رأينا فيما مضى^(٤) أن كتاب العلم الإلهي كان مقسماً إلى مقالات . أما قول المسعودي أنه ألف بعد سنة ثلاثمائة وعشر^(٥) فلا نجد مثل هذا التاريخ في سائر مصادرنا غير أنه يوافق رأي من رأي^(٦) أن كتاب العلم الإلهي ألفه الرازي في أواخر عمره

١٢

كتاب مروج الذهب للمسعودي (نشره C. Barbier de Meynard باريس ١٨٦٥)

ج ٤ ص ٦٧ - ٦٨ :

ثم رجع بنا الإخبار عن مذاهب الصابئة من الحرانيين وذكر من أخبر عن مذاهبهم وكشف عن أحوالهم . فمن ذلك كتاب رأيت له لابي بكر محمد بن زكرياه الرازي الفيلسوف صاحب كتاب المنصوري في الطب وغيره ذكر فيه مذاهب

(١) راجع من فوق ص ٢

(٢) في نسخة : « كتاب » ولعله سقط قبله كلمة أو كلمتان مثل « > وله في ذلك <

كتاب الخ » . أو « > وقد ألف في ذلك < كتاباً الخ »

(٣) راجع من فوق ص ١٨٠ وما يليها

(٤) ص ١٦٦

(٥) من الجائز أيضاً أن يكون المسعودي لم يقصد بهذا التاريخ إلى تأليف كتاب الرازي بل

إلى أن المسعودي طالع ذلك الكتاب في ذلك التاريخ المعين ، أي أنه سقط قبل « كتاباً »

عبارة مثل > ورأيت له في ذلك < أو ما يشبهها . راجع مثلاً كتاب التنبيه والإعراف

ص ١٠٦ س ٥ : « قال المسعودي ورأيت بمدينة اصطخر من أرض فارس في سنة ٣٠١ عند

بعض أهل البيوتات المصرفة من الفرس كتاباً عظيماً الخ » . راجع أيضاً القطعة التالية

(٦) راجع من فوق ص ١١٤

الصابئة — الحرّائيين منهم دون من خالفهم من الصابئة وهم الكيماريون^(١) — وذكر أشياء يطول ذكرها ويقبح عند كثير من الناس وصفها فأعرضنا^(٢) عن حكايتها إذ كان في ذلك الخروج عن حدّ الغرض في كتابنا إلى وصف الآراء والديانات^٦

يظهر من هذه القطعة أن كتاباً للرازي — والراجح أنه كتاب العلم الإلهي — كان مصدراً للمعرفة عقائد الحرانيين

١٣

شرح المواقب للسيد المريف على بن محمد الجرجاني (المتوفى سنة ٨١٦ هـ) ، طبعة استانبول ١٣١١ ، ج ١ ص ٤٣٨ :

وأثبت الحرثانيون من الجوس — وم فرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له حرثان — قدماء خمسة اثنان منها طالمان حيان — والأولى كما في المحصل^(٣) اثنان حيان فاعلان — وهما الباري والنفس ، أما الباري فهو قديم وحى وفاعل لهذا^٣ العالم ، وأما النفس فالمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسماوية فهي حية بذاتها وقديمة أيضا إذ لو كانت حادثة لكانت مادية فاعلة في الأجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف . وثلاثة لا طالمة ولا حية ولا فاعلة بل^٦ واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان وهي الهيولى والفضاء والدهر . فالهيولى قديمة وإلا احتاجت إلى هيولى أخرى ، وهي منفعة لقبول الصور فلا تكون

(١) راجع تعليق الناشر لكتاب التنبيه والإشراف ص ١٦٢ ، وراجع أيضاً

D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, S. Pétersbourg 1856, II p. 373.

(٢) في الطبعة : أعرضنا

(٣) كتاب المحصل لفخر الدين الرازي ص ٥٦ ، راجع الفصل التالي

- ٩ فاعلة وإلا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا، وليست بحية وهو ظاهر . والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك أمر غير موقول . والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لأنه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه . وهذان أعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان
- ١٣ قال الإمام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب فقال إليه ابن زكرياء الطبيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول في القدماء الخمسة
- ١٥ وستقف على ماأخدم في أثناء ما يرد عليك في الكتاب وقد أشرنا نحن إلى ذلك إشارة خفية

نرجح أن كتاب « القول في القدماء الخمسة » المذكور في هذه القطعة ليس غير كتاب العلم الإلهي للرازي ، راجع أيضا ما قلنا ص ١٦٦ . وقال نصير الدين الطوسي في كتاب تلخيص المحصل (المطبوع على هامش كتاب المحصل لفخر الدين الرازي ، مصر ١٣٢٣ ، ص ٥٧) عند ذكر قول الحرثانيين :

أقول هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لأن تكون دلائلهم عليه ، ومال ابن زكرياء الطبيب الرازي إلى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة ، وسيأتي القول في كل واحد منها

القول في القدماء الخمسة

اشتهر الرازي بقوله في قدم الخمسة وأودعه عدة كتبه (١) حتى إن بعض المتأخرين نسب إليه كتاباً موسوماً بالقول « في القدماء الخمسة » (٢) . وقد جمعنا في هذا الفصل القطع المتصلة بهذا المذهب الغريب مشيرين إلى تفصيل احتجاجات الرازي في الفصول التالية

وقد نسب بعض السلف القول في قدم الباري والنفس والهيولى والمكان والزمان الى الصابئة الحرائين أو الحرنانيين (٣) وظنوا أن الرازي اقتبس مذهبه منهم (٤) . فان قابلت مانورده في القطعة الثالثة من قول المرزوقي في مذهب الرازي بما يرد في القطعة الرابعة والخامسة من قول نضر الدين الرازي والطوسي والشهرستاني والكاظمي في مذهب الحرنانيين (٥) حكمت أنه ليس هناك

(١) خصوصاً كتابه في العلم الإلهي ، راجع من فوق ص ١٦٦ ، وأيضاً كتاب زاد المسافر لناصر خسرو ص ٧٣ (راجع الفصل التالي) و ص ٢٧٧ ، وكتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي (راجع من تحت الفصل الحادي عشر) . انظر أيضاً S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atqmenlehre*, p. 39.

(٢) راجع من فوق ص ١٩٠

(٣) راجع القطعة الرابعة والخامسة من هذا الفصل ، وأيضاً L. Massignon, *La Passion d'Al-Hallâj* (Paris 1922), p. 630.

(٤) راجع أيضاً من فوق ص ١٩٠

(٥) قابل خصوصاً ص ١٩٧ س ٦ وما يليه بما انتخبناه من فخر الدين والطوسي في القطعة الخامسة وبما قاله الجرجاني في شرح المواقف (راجع من فوق ص ١٨٩) ، وكذلك ص ١٩٧ س ١٠ وما يليه بما قاله فخر الدين والكاظمي في القطعة الرابعة (خصوصاً ص ٢٠٣ س ٣ [٩])

فرق بين المذهبين أصلاً حتى إن الألفاظ في القول المنسوب إلى الرازي وفي القول المنسوب إلى الحرنانيين تتفق اتفاقاً تاماً

ولسنا نقصد بتلك المقابلة للدلالة على تأثير الرازي بمذهب الحرنانيين بل بالعكس نميل إلى أن الرازي هو الذي اخترع لمذهبه ممثلين قدماء سماهم صابئة أو حرنانيين (حرايين) على عادة زمانه . فقد كان كثير من علماء آخر القرن الثالث وأول القرن الرابع (١) يسلكون مثل هذا المسلك حتى إن الأستاذ Massignon (٢) اعتبر ما يرويه القدماء عن الصابئة الحرنانيين « قصة أدبية » (roman litteraire) (٣)

وكيف ما كان هناك الأسباب التي تدعونا إلى افتراضنا بأن الرازي هو الذي زين فلسفته الخاصة بنسبتها إلى قوم من قدماء الحرنانيين :

(١) لا يوجد ذكر القول في القدماء الخمسة منسوباً إلى الحرنانيين قبل الرازي (٤) كما أنه لا يوجد إلا عند مؤلفين لهم معرفة بكتب الرازي وآرائه الفلسفية (٢) رأينا في الفصل السابق أن الرازي بسط في كتاب العلم الإلهي آراء الصابئة الحرنانيين (٥) كما أنه بسط فيه مذهبه في القدماء الخمسة (٦)

(١) نظن أن من أهمهم أبا سهل الباهلي وأبا طيب السرخسي ، انظر أيضاً أبا بكر بن وحشية المشهور الذي اخترع تلك الحرافة العجيبه بأن الصابئة من الكلدانيين أو الكسدانيين القدماء أسسوا العلوم والمعارف كلها وأنهم أولى بها من اليونانيين وسائر الأمم . راجع أيضاً الرسالة « فيما جرى بين سقراط والحرايين » التي نسبها ابن النديم (ص ٢٦٠ س ٦) إلى الكندي

(٢) راجع خصوصاً *Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge 1922), p. 333.

(٣) قد دللنا في غير هذا الموضع (راجع أيضاً من فوق ص ١٨٢) على أن القول بموازنة العقل والتمرية وباطال النبوات المنسوب عند المتأخرين إلى البراهمة ليس غير « قصة أدبية » اخترعها ابن الراوندي الملحد

(٤) راجع أيضاً *D. Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus*, S. Pétersbourg, 1356.

(٥) راجع من فوق ص ١٨٧

(٦) راجع ص ١٦٦

(٣) يظهر أن الرازي عند قوله في القدماء الخمسة ادعى أن هذا مذهب الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا قبل أرسطاطاليس . قال البيروني^(١) : « قد حكى محمد بن زكرياء الرازي عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء ... » ، وقال المرزوقي^(٢) : « فهذا ما حكى عن الأوائل وابن زكرياء المتطبب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين بيانهم ولا بلغ غايتهم فلذلك جعل تاباً لهم » ، وقال في موضع آخر^(٣) : « وذكر بعضهم^(٤) حاكياً عن قوم من الأوائل ... » ، وقال الكاتب^(٥) : « وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول » . أما نثر الدين الرازي^(٦) فقد نسب القول بالقدماء الخمسة إلى « قدماء الفلاسفة » ، وقال الجرجاني^(٧) « قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب فال إليه ابن زكرياء الطبيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول في القدماء الخمسة » . وهذا كله يوافق قول صاعد الأندلسي^(٨) بأن الرازي في كتابه العلم الإلهي « كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وهائبا له في مفارقتة معاملة افلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة » وبأنه كان « على مذهب فوثاغورس وأشياعه » ، واتصر « للفلسفة الطبيعية القديمة »^(٩) .

(١) راجع من تحت ص ١٩٥

(٢) راجع من ١٩٩ ص ١٦

(٣) راجع من ١٩٨ ص ٥

(٤) أي بعض الملاحدة ، وهو الرازي

(٥) راجع من تحت ص ٢٠٣ ص ٥

(٦) في الفصل السادس من المقالة الأولى من الكتاب الخامس من إلهيات كتاب المطالب العالية

(٧) نسخة دار الكتب المصرية ، توحيد ٤٥ م ، ورقة ٢١٩ ط . راجع من تحت في

الفصل التاسع

(٧) راجع من فوق ص ١٩٠

(٨) راجع من فوق ص ١٨١

(٩) راجع أيضاً عنوان الكتاب « في الفلسفة القديمة » الذي نسبه البيروني (رقم ١١٨)

فان وجدنا ابن تيمية (١) يذهب إلى أن ذيمقراطيس كان يقول بالقدماء الخمسة وأن الرازي أخذ ذلك القول منه (٢) فالأرجح أن يكون الرازي قد صرح بمثل هذا في كتاب العلم الإلهي مستشهداً بفلسفة ذيمقراطيس لمذهبه هو (٣) ، كما نراه يستشهد في مناظراته مع أبي حاتم الرازي (٤) بفلسفة افلاطون (٥)
 هذا ونحن نرجح أن الردود على الرازي التي تقرأها فيما يلي إنما تقصد في أول الأمر إلى كلامه في كتاب العلم الإلهي

(١) راجع من تحت ص ١٩٦

(٢) راجع أيضاً قول الشهرستاني (في القطعة الخامسة) بأنّ فاثيرمون (Agathodémon) هو الذي أسس المذهب بقدم الخمسة

(٣) أضف إلى هذا تقارب قول الرازي في الجزء الذي لا يتجزأ (راجع الفصل التالي) من قول ذيمقراطيس فيه

(٤) راجع من تحت الفصل الحادي عشر

(٥) راجع أيضاً S. Pines, *Beiträge* ص ٦٩ و ص ٨١ وما يليها

١

كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردوثة لأبي ريحان محمد بن أحمد البيروني
(المتوفى سنة ٤٤٠ هـ) ص ١٦٣ س ٩ (*)

لُبُّ فِي ذِكْرِ الْمُدَّةِ وَالزَّمَانِ بِالْإِطْلَاقِ وَخَلْقِ الْعَالَمِ وَفَنَائِهِ

قد حكى محمد بن زكرياء الرازي عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء
منها البارئ سبحانه ثم النفس السكلية ثم الهيولى الأولية ثم المكان ثم الزمان
المطلقان . وبنى هو على ذلك مذهبه الذي تأصل عنه وفرق بين الزمان وبين ٣
المدّة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر بسبب ما يلحق العدديّة من التناهي ،
كما جعل الفلاسفة الزمان مدّة لما له أول وآخر والدهر مدّة لما لا أول
له ولا آخر . وذكر أنّ الخمسة في هذا الوجود الموجود اضطرارية ، فالمحسوس ٦
فيه هو الهيولى المتصورة بالتركيب ، وهي متمكنة فلا بدّ من مكان . واختلاف
الأحوال عليه من لوازم الزمان فإنّ بعضها متقدّم وبعضها متأخر وبالزمان
يُعرف القَدَمُ والحَدَثُ والأَقْدَمُ والأَحْدَثُ ومعا فلا بدّ منه . وفي الموجود ٧
أحياء فلا بدّ من النفس ، وفيهم عقلاء والصنعة على غاية الإتقان فلا بدّ من
البارئ الحكيم العالم المُتَمَيّنُ المُصَلِحُ بغاية ما أمكن الفائض قوة العقل للتخليص

(٤) ما يلحق العدد به من ، كذا الطبعة — (٧) المتصورة ، ولعل الصواب المصور ،

راجع ص ٢٢٦ س ٨

(*) راجع أيضا E. Sachau, *Albêrûnî's India* (London 1910), I 319

٢

كتاب منهاج السنة النبوية لفتى الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (طبعة مصر ١٣٢١)
ج ١ ص ٩٧ : (١)

ولهذا لما ذكر ابن سينا في إشاراتهِ أقوال القائلين بالقدم والحدوث لم يذكر
إلا قول من أثبت قدماء مع الله تعالى غير معلولة كالقول الذى يحكى عن ذيقرطيس
بالقدماء الخمسة واختاره ابن زكرياء المتطبب وقول المجوس القائلين بأصلين

٣

كتاب الأئمة والأئمة لا بنى على أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقى الاصفهاني (٢) (طبعة
حيدرآباد ١٣٣٢) ج ١ ص ١٤٣ - ١٥٢

واعلم أن الذين زعموا أن الزمان شيء غير الليل والنهار وغير دوران الفلك
وليس بجسم ولا عرس ثم قالوا لا يجوز أن يخلق الله شيئاً إلا فى وقت ولا يفنى
الوقت فتقع أفعال لا فى أوقات — لأنه لو فنى الوقت لم يصح تقدم بعضها على بعض
ولا تأخر بعضها عن بعض ولم يتبين ذلك فيها وهذا محال — ، قولهم داخل
فى | أقوال الذين يقولون إن الزمان والمكان المطلقين — ويمرب عنهما عند
التحقيق بالدهر والخلاء — جوهران قائمان بأنفسهما . والكلام عليهم يحىء بعد
تنويع فرقهم وبيان طرقهم

(١) راجع أيضاً S. Pines فى مجلة *Revue des Etudes Juives* سنة ١٩٣٨ ص ٥

(٢) للتوفى سنة ٤٢١ هـ ، راجع معجم الأدباء لياقوت ج ٢ ص ١٠٣ ، وبغية الوعاة

للسيوطى ص ١٥٩

فنقول وبالله الحول والقوة : من زعم أن الأزلَى أ كثر من واحد أربع فرق :
الأولى الذين يقولون ما اثنان الفاعل والمادة فقط ويعنى بالمادة الهبولى ، الثانية
الذين يدعون أن الأزلَى ثلاثة الفاعل والمادة والخلاء ، الثالثة الذين يدعون أنه ^٣
الفاعل والمادة والخلاء والمدة ، الرابعة الفرقة التى زعيمهم محمد بن زكرياء المتطبب
لأنه زاد عليهم النفس الناطقة فبلغ عدد الأزلَى خمسة بهذيانه

- ٦ وشرح مذهبه أنه لم يزل خمسة أشياء اثنان منها حيّان فاعلان وهما
البارئ والنفس ، وواحد منفعل غير حيّ وهو الهبولى الذى منه كوّنت جميع
الأجسام الموجودة ، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الخلاء
والمدة ، إلى خرافات لا تطيق اليد بيانها بالخط ولا اللسان تحصيلها باللفظ ^٩
ولا القلب تمثيلها بالوهم . فمّا زعمه أن البارئ تامّ الحكمة لا يلحقه سهو
ولا غفلة وتفيض منه الحياة كفيض النور عن قرصة الشمس وهو العقل التام
المحض ، والنفس تفيض منها الحياة كفيض النور وهى مترجحة بين الجهل ^{١٢}
والعقل كالرجل < الذى > يسهو تارة ويصحو أخرى . وذلك لأنها إذا
نظرت نحو البارئ الذى هو عقل محض عقلت وأفقت ، وإذا نظرت نحو
الهبولى التى هى جهل محض غفلك وسهت ^{١٥}

وأقول متعجباً : لولا السكرى لم يحلم ، وهذا كما قال غيرى < > .
أليس من العجائب هذيانه فى القدماء الخمسة وما يتقدمه من وجود العالم لحدوث العلة |
وما يتدعيه من وجود الجوهرين الأزلين أعنى الخلاء والمدة لا فعل لهما ولا انفعال ؟ ^{١٤٥}
قلولا خذلان الله إياه وإلا فماذا يعمل بجوهر لا فاعل ولا منفعل ؟ ولم يضع

(٦) لعل الصواب : وشرح مذهبه (راجع س ١٠) — (٨-٩) الخلاء والمادة ط —

(١٢) منه الحياة ط ، راجع س ٢٠٤ س ٥ من المتن — (١٤) غفلك وافقت ط —

(١٦) يظهر أنه سقط بعد « غيرى » عدة كلمات — (١٧) لحدوث العلية ط

الأرواح المقدسة قبالة الأرواح الفاسدة، ولم تحدث العلة من غير نقص ولا آفة، ولم يذكر شيئاً ليس فيه جدوى ولا ثمرة؟ وهذا الفصل إذا أعطى مستحقه من التأمل ظهر منه ما يسقط به سخيف كلامهم وإن لم يكن مورد الحجاج عليهم....

- ١٤٨ وذكر بعضهم (اى بعض الملاحدة) حاكياً عن قوم من الأوائل أن
- ٦ الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال . وذلك أنه ليس من عاقل إلا وهو يجد ويتصور في عقله وجود شيء للأجسام بمنزلة الوعاء والقرباب ووجود شيء يعلم التقدم والتأخر وأن وقتنا ليس هو وقتنا الذى مضى ولا الذى يكون من بعد بل هو شيء بينهما وأن هذا الشيء هو ذو بُعد وامتداد .
- ٩ وقال : قد توهم قوم أن الخلاء هو المكان وأن الدهر هو الزمان ، وليس الأمر كذلك بإطلاق ، بل الخلاء هو البعد الذى خلا منه الجسم ويمكن أن يكون
- ١٢ فيه الجسم ، وأما المكان فالسطح المشترك بين الحاوى والمحوى . وأما الزمان فهو ما قدرته الحركة من الزمان الذى هو المدة غير المقدرة . فصرفوا معنى الزمان والمكان المضافين إلى المطلقين وظنوا أنهما هما والبون بينهما بعيد جداً . لأن المكان المضاف هو مكان هذا المتمكن وإن لم يكن متمكن لم يكن
- ١٥ مكان ، والزمان المقدر بالحركة يبطل أيضاً ببطلان المتحرك ويوجد بوجوده إذ هو مقدر بحركته . فأما المكان بالإطلاق فهو المكان الذى | يكون
- ١٨ فيه الجسم وإن لم يكن < فيه > ، والزمان المطلق هو المدة قدرت أو لم تُقدر . وليس الحركة فاعلة المدة بل مقدرتها ، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه . قال : فقد بان أنهما ليسا عرضيين بل جوهرين لأن الخلاء ليس قائماً بالجسم
- ٢١ لأنه لو كان قائماً به لبطل ببطلانه كما يبطل التريبع ببطلان المربع

- فإن قال قائل إن المكان يبطل ببطلان المتمكن ، قيل له أما المضاف فإنه كذلك لأنه إنما كان مكان هذا المتمكن ، فأما المطلق فلا . ألا ترى أننا لو توهمنا تلفك معدوماً لم يمكننا أن نتوهم المكان الذي هو فيه معدوماً بعده ، وكذلك ٢ لو أن مقدراً قدر مدة سبب كان ولم يقدر مدة يوم أحد لم يكن في ترك التقدير بطلان مدة ذلك اليوم الذي لم يقدر بل التقدير نفسه ، فكذلك ليس في بطلان التلفك أو في سكونه ما يبطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة ٦ والدهر . فقد ينبغي أنهما جوهران لا عرضان إذ كانا ليسا بمحتاجين إلى مكان ولا إلى حامل ، فليسا إذن بجسم ولا عرض فبقي أن يكونا جوهرين وزاد على هذا الوجه الذي حكيناه بعضهم فقال : طبيعة الزمان من تأكد ٩ الوجود في ذاتها وقوة الثبات في جوهرها بحيث لا يجوز عدمها رأساً ولم تكن قط معدومة أصلاً فلا بد لها ولا انتهاء بل هي قارة أزلية . ألا ترى أن المتوهم لعدم الزمان لم يحصل له وهمه إلا إذا أثبت مدة لا زمان فيها ؟ والمدة هي ١٢ الزمان نفسه ، فكيف يتوهم عدم ما تأكد لزوم جوهره وينفي العقل الصحيح تصوّر عدمه وتلاشيه ؟ أو كيف يسوغ إلحاق عدمه بالممكنات ووجوبه من الواجبات الأزليات ؟ ١٥
- فهذا ما حُكي عن الأوائل ، وابن زكرياء المتطبّب يحوم في هدياته عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبيّن بيانهم ولا بلغ غايتهم ، فلذلك جعل ١٨
- تابعاً لهم ٥٥
- وإذ قد أتينا على ما لهم بأنهم استقصاء فانا | نشغل بالكلام عليهم وإن كان فيما قدمناه قد صورنا خطأهم تصويراً يغني عن مقايستهم ومحاجتهم

(٤) يوم احد (راجع من فوق س ١٢٨ س ٢٠) : يوم آخر ط — (٩) من تأكيد ط
 (راجع س ١٤) — (١٢) لم يخلص له ط — إذا ثبت ط — لا زمان منها ط —
 (١٣) فكيف يوهم ط — وينفي العقل ط — (١٩) بأن استقصاء ط

ذكر بعض المنطقيين أن الزمان في الحقيقة معدوم الذات واحتج بأن الوجود
 للشيء إما أن يسكون بعامه أجزائه كالخط والسطح أو بجزء من أجزائه كالمعد
 ٣ والقول . وليس يخفى علينا أن الزمان ليس بوجد بعامه أجزائه إذ الماضي منه قد
 تلاشى واضمححل والتأخر منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضا أن يكون
 وجوده بجزء من أجزائه إذ الآن في الحقيقة هو حد الزمانين وليس بجزء من الزمان
 ٦ وإذا كان الأمر على ذلك فالزمان إذن ليس يصح وجوده لا بعامه أجزائه
 ولا بيمض أجزائه ، وإن شيئا يكون طباعه بحيث لا يوجد بأجزائه كلها ولا بيمض
 منها فن الحمال أن يلحق بجملة الموجودات . وإذا كان ذات الزمان غير موجود أصلا
 ١ فليس بجائز أن نعدده في الكميات ، فإن ما لا وجود له لا أنية له والذي لا أنية له
 لا يوصف بوقوعه تحت شيء من المقولات

وقولهم في <أن> الزمان هو المدة التي يفهم قبل وبعد أجلها فإن كان المراد أن
 قول القائل قبل وبمديفيدان تقدم المذكور وتأخره من غير أن يثبت | بهما جوهران
 ليسا بجسم ولا يفنيان ولا يجوز أن يخلق الله شيئا من دونهما فهو صحيح ويكون
 سبيلهما سبيل لفظ مع إفادتهما معنى الصحبة وإن أريد بقبل وبعد غير ذلك
 ١٥ فقد تقدم القول في بطلانه

وبطلان ما قالوه في الخلاء والمسكان على أنا نقول معيدين عليهم إن أردتم أن
 المسكان يكون المتمكن وإن لم يوجد الجسم لم يوجد المسكان لأنه قائم بالجسم وليس
 ١٨ بشيء ذى وجود في نفسه فهو صحيح . وإن أردتم للمسكان جوهرًا يبقى إذا ارتفع
 المتمكن وأن الذي بطل بارتفاعه هو النسبة إليه والإضافة ويبقى المسكان المطلق
 مكانا كما كان وهو الخلاء الفارغ وليس فيه جسم فهذا إحالة على شيء لا الإدراك
 ٢١ . يثبت ولا الوهم يتصوره

فإن قالوا المسكان حينئذ يكون مسكان ما يمكن أن يسكون فيه كالزرق الخالي

(١١) التي تفهم ط — (١٢) ان ثبت ط — (١٨) لعل الصواب : وإن أردتم
 < ان > المسكان جوهر

- من الشراب فانه مكان الشراب الذي يمكن أن يكون فيه ، قلنا تصور في وهما
من الخلاء مثل ما تصوره إذا توهمنا الزق والشراب ، وذلك مما لا يقدر علىه لأن
كلامهم فارغ لا يفضى إلى معنى محصل . وأيضا فإن الأجسام لا تخلو من أن تكون ^٣
ثقيلة فترسب أو خفيفة فتطفو ، والخلاء عندهم ليس بثقيل ولا خفيف فيلزمهم
أن تكون النقطة هي الخلاء لأنها ليست بثقيلة ولا خفيفة ، ويلزمهم على قولهم
بأن المتحرك لا يتحرك إلا في الخلاء أن يتحرك أبداً ولا يستقر إذ لم يوجد شيء ^٦
يضاده ، ويسكن دائماً فلا يتحرك إذ لا سبب هناك يوجب تحركه ، أو إذا تحرك في
الخلاء أن يتحرك إلى جميع الجهات ولا يختص بجهة دون جهة لأن الخلاء كذلك .
فإن قالوا إن الذي نسميه خلاء هو الهواء سقط قولهم لأن الهواء يقبل اللون ويؤدي ^١
الصوت والخلاء ليس كذلك وهذا بين |
- وأعجب من هذا أن الباري مخترع لجميع ما خلقه وأنه لا يعجزه مطلوب ولا ^{١٥٢}
يضاذه معلوم ، ثم أقاموا معه في الأزل الهبولى وهو المادة ورتبوا معه الصورة ^{١٢}
ليكون جميع ذلك كالنجار والخشب والنجارة . والله تعالى يقول ﴿قل أنتمكم
لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين﴾ إلى قوله ﴿وذلك تقدير العزيز العليم﴾ .
ولم يقل ذلك إلا وأهل العلم إذا فكروا فيه أدركوا منه الآية البينة والحجة ^{١٥}
الواضحة . . .

(١) قلنا صور فى وهما ط — (٦) إذا لم ط — (٩) اسقط قولهم بأن ط —

(١٢) ولا ينكاده معلوم ط — (١٣) سورة ٤١ : ٩ و ١٢

٤

كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء المتكلمين لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦) ، المطبعة الحسينية المصرية ١٣٢٣ ، ص ٨٥ - ٨٦ ، وقد صححنا هذا النص مستعينين بالنسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٨ عقائد ، ص ١٣٥ - ١٣٨ (١)

وطبعنا في أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب المفصل في شرح المحصل لنجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتبي (المتوفى سنة ٦٨٥ أو ٦٩٣) معتمدين على النسخة المخطوطة المحفوظة بالمكتبة الأهلية في باريس تحت رقم ١٢٥٤ عربي ، ورقة ١١٠ ط - ١١٣ و (٢) ، وقد ترجم S. Pines هذه القطعة الأخيرة إلى اللغة الألمانية في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* ص ٦٠-٦٦

(١) هذه النسخة قديمة جداً حررت بعد عشر سنين من وفاة المؤلف ، وفي آخرها ما نصه : « تم الكتاب بعون الله سبحانه وتعالى يوم الجمعة الثاني عشر من شهر محرم سنة ست عشر وسمائة كتبه العبد الضعيف الراجع إلى عفو الله تعالى أبو المناقب يحيى بن محمد بن علي النقاش الهمداني وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين » . وقد عثرنا لكتاب المحصل على نسخة أخرى حررت ، في نفس تلك السنة (ذى الحجة سنة ٦١٦) وهي محفوظة بمكتبة آيا صوفيا بإستانبول تحت رقم ٢٣٥١ وكتبها أبو الحسين مرتضى بن المطهر الهمداني (راجع M. Plessner في مجلة *Islamica* ج ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٣٣) . [تنبه القارئ إلى وجود مخطوطة أخرى قديمة من تأليفات فخر الدين في المتحف البريطاني تحت رقم ٩٠٠٤ شرقيات (Or.) وهي تحتوي على كتاب المباحث المفرقية له (الذي طبع في حيدر آباد ١٣٤٣ هـ) وقد حررت هذه النسخة في سنة ٦٠٩ هـ]

أشرنا في تعاليفنا برمز ط إلى الطبعة المصرية لكتاب المحصل وبرمز ت إلى نسخة الخزانة التيمورية

(٢) لم تتمكن من الاعتماد على غير نسخة باريس التي كثر فيها الغلط والسقط . أما سائر نسخ كتاب المفصل فراجع *Supplement I 923* Brockelmann,

- ١٣٥ الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان أحدهما الحرثانية وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء . فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يمرض له سهو ولا غفلة ، ويفيض عنه ٣

(١) فريقان الفرقة الأولى الجرمانية ط — الحرثانية ت — (٢) الباري تعالى ط — (٣) باب العلم ط

- ١١٠ (الفرقة الثانية الذين قالوا) ان (الأصل) الذي حصل منه (العالم ليس بجسم وم) أيضا (فريقان ، الفرقة الأولى) الذين قالوا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ، وفسروا الصورة بالحجمية والتحيز، والهيولى محل هذه الصورة ٣ على ما عرفناك ، ثم أثبتوا حدوث تلك الحجمية وقدم الهيولى . وهو قول (الحرثانيين) واختيار محمد بن زكرياء الرازي . وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول

وتفصيل مذهب الحرثانيين هو أنهم قالوا (القدماء خمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء) لا غير . ثم (قالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة) . أما كونه تام العلم فلائنه قديم وعالم بجميع الأشياء (لا يمرض له سهو ولا غفلة) . وأما أنه تام الحكمة فلائنه المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن ويفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها ويستمدها له لأغراض ومصالح لا على سبيل العبث والجفاف ولا على سبيل السهو والغفلة بل جميع أفعاله معلل ١٢ بالمصالح والحكمة على ما قال تعالى والمراد من لفظته التمام في قولنا انه تام العلم والحكمة أنه بلغ النهاية التي لا يمكن أن يكون فوقها مرتبة أخرى

(٣) والتحيز خ — (١١) ويستمدها له ، في الاصل : ويستمدها له ، ولعل للمصواب : ويستمدها له ، أو : ويستمدها له — (١٣) يفاض نحو سطر في الأصل ، ويظهر أن الناسخ أراد أن يكتب الآيات القرآنية بالحبر الأحمر وعدل عنه من بعد ، راجع أيضاً ص ٢٠٧ س ٣ - ٤

٤ العقل كفيض النور عن القرص ؛ وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة . وأما النفس فإنه يفيض عنها الحياة فيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم

ثم إنه تعالى (يفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص) . والمراد أنه سبحانه وتعالى تلة موجبة لوجود جوهر مجرد عن المواد ، اى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات .
٣ كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب ، فكذلك فيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل الإيجاب . وهو الذى صدر أولاً عن الباري قسداً وما عداه < صدر > عنه تعالى بواسطة بناء على أن الواحد حقاً لا يصدر < عنه > إلا الواحد . وهذا مذهب الفلاسفة أيضاً ، ومع ذلك يعتقدون كونه تعالى طالما بحقائق الأشياء وماهياتها على سبيل التمام والكمال ١

(وأما النفس) فهي جوهر مجرد وإنها قديمة وعلة لحياة الأبدان ، وعليتها لها وإنما هي على سبيل الإيجاب (كفيض النور عن قرص) الشمس . (لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء) وماهياتها ولا المعلوم التصديقية (إلا بعد أن | تمارسها) ، فإن الانسان لا يعلم صناعة الرمي مثلاً إلا بعد الممارسة وكذلك غيرها من الصنائع . وبجملها لا تعلم كونها قديمة ولا تتذكر أحوالها في القدم . وعلى هذا زال احتجاج من أبطل كونها قديمة حيث قال لو كانت قديمة لتذكرت أحوالها في القدم ولعلمت كونها قديمة ، والتالى باطل فالمقدم مثله . لأننا نقول الملازمة ممنوعة وإنما تصدق [إن] لو كان لها شيء من المعلوم قبل الممارسة وهو ممنوع ، بل هي قبل التعلق بالأبدان جاهلة خالية عن المعلوم ، وإنما تحصل لها المعلوم بعد الممارسة وذلك إنما يكون بعد التعلق بالأبدان . ويجب أن تعلم أنهم لا ينفون عنها جميع المعلوم قبل التعلق بالأبدان لأنهم

- ٦ الأشياء ما لم تمارسها . وكان البارئُ تعالى عالماً بأن النفس تميل إلى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسميّة وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها . ولما كان من شأن البارئُ تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضرورياً من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على

(٧) اللذة الحسية ط — فلما ط — (٨) من شؤون البارئ ط

يزعمون أن سبب حدوث العالم حين حدث التفات النفس إلى الهيولى وهذا يقتضى كونها عالمة فى الحكمة

- ٣ ثم قالوا ولما (كان) الله (تعالى) تام العلم علم بعلمه التام الذى لا يعزب عنه شىء بأن (النفس ستميل إلى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمانية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها) ووطنها الأصلى ومركزها الحقيقى . (ولما كان من شأن) البارئُ تعالى (نهاية الحكمة) وسوس الموجودات على الوجه الأحسن، والأليق بقدر الإمكان المشتمل على المنافع والمصالح (عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضرورياً من التراكيب) أى أفاض عليها ضرورياً من الصور فحصل منها أنواع المركبات (مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكل)

- وقوله (والذى بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته) جواب عن سؤال مقدر ، وهو أن يقال لو كان الرب تعالى تام العلم والحكمة لما صدر عنه إلا الخير المحض ، لكننا نرى صدرت عنه الشرور والآفات والفساد لأن أبدان الحيوانات صادرة عنه وإنها مشتملة على نوع من الفساد . وأجاب عنه بأن قال تلك الشرور والآفات والمفاسد لا يمكن إزالتها عن الموجودات ، فإن النار لا تكون ناراً إلا وأن تحرق ما يلقاها من الأجسام القابلة للاحراق وإن كان فى ذلك

(٤) شىء هوذا النفس خ — (٧) والبق خ

١٠ الوجه الأكمل ، والذي بقي فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته . ثم إنه سبحانه وتعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً وصار ذلك سبباً لتذكر عالمها وسبباً لعلمها بأنها ما دامت في العالم الهولاني لا تنفك عن الآلام . وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقات إلى

(١٠) بذلك لأنه ت — (١٠ - ١١) ثم انه تعالى ط — (١١) لتذكرها عالمها ط —
(١٢) في عالم الهولوى ط

الإحراق نوع < من > الفساد . ولو لم يكن كذلك لما كانت النار ناراً
(ثم إن الله تعالى) لما علم جهل النفس وتعلقها بالهولوى وعشقها إيهاها وكرهية
٣ مفارقتها عنها ونسيانها عالمها وذهولها عن نفسها وكان في ذلك مفسدة عظيمة لا تليق
محكمة أحكم الحاكمين تدارك هذا الفساد بأن (أفاض عليها عقلاً وإدراكاً وصار
ذلك) العقل والإدراك (سبباً لتذكر عالمها) أعنى عالم الروحانيات (ولعلمها
بأنها) غريبة في هذا <العالم> | وأنها (ما دامت في العالم الهولواني لا تنفك عن الآلام)
١١١ ظ وأن جميع ما تعتقد في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل دفع الآلام ،
فإن اللذات العاجلة ليس شيء منها سادة محضة إذ كل واحد منها لا يخلو عن تقائص
٩ حمة . وإن أقوى اللذات الجسمانية الواقع وذلك إنما كان لأن الفضلة التي هي المنى
اجتمعت في أوعيتها فاشتقت الطبيعة إلى نقصها وإزالة ثقلها عنها والخلاص عن ضررها ،
ثم إن الانسان يعقبه بعد الفراغ منه فتور ونفرة متمكنة في النفس . وكذلك أقوى
١٢ ما يعد لذة بعد لذة الواقع هو المطعم الشهوى والمشرب المنى ، ثم إنه يعقبه آلام كثيرة
وتتولد منه أخلاط موجبة لأمراض مختلفة ويحتاج إلى تقص الفضلات ودخول الخلاء
والأماكن المنتنة القدرة . وطى هذا القياس كل ما يعد لذة فانه لا يخلو عن تقائص
١٥ وآلام كثيرة

(وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت) بما أعطاه الله تعالى من العقل والإدراك

ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة . وقالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم محدثاً فلم يحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان خالق العالم

(١٤) وعرجت عليه بعد ط — هناك إلى أبد الآباد ط — (١٥) قالوا ط — (١٦) فلم يحدث ت — (١٧) ذلك لا بعده ط

(أن لها في عالمها) — أعني عالم الروحانيات — (اللذات الخالية عن الآلام) وأن ما تعتقد في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل ذلك على سبيل الظن والحسبان وسمعت قول المنادي وتلا عليها (اشتاقت إلى ذلك العالم) كما يشتاق الغريب إلى وطنه ومسقط رأسه ومقر عزه ومسكن أقرانه وأحبائه وعرفت أن الوصول إلى ذلك لا يتأتى إلا بعد قطع العلاقات الدنيائية والدعاوى الهولانية . فإذا فارقت هذه الأبدان (عرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة) ثم (قالوا) ومذهبتنا هذا أجلّ المذاهب والتدين به أغر المناب ، وبه (تزول) الشكوك و (الشبهات بين القائلين بقدم العالم وحدوثه . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم حادثاً فلم يحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان صانع العالم حكيماً فلم ملأ الدنيا من) الشرور و (الآفات ؟

(٣-٤) يياض نصف سطر بعد « المنادي » وكذلك بعد « وتلا عليها » ، ولعل المؤلف قصد إلى الآية « ارجعي إلى ربك » (سورة ٨٩ : ٢٨) وإلى الآية « إليه يصعد الكلم الطيب » (سورة ٣٥ : ١٠) أو الآية « تخرج الملائكة والروح إليه » (سورة ٧٠ : ٤) . راجع رسالة « آواز پر جبريل » لشهاب الدين عيسى بن حيش السهروردي المقتول (نشرها P. Kraus و H. Corbin في مجلة *Journal Asiatique* سنة ١٩٣٥ ، ص ٢٠٩)

١٨ حكيمًا فليَمَ ملاء الدنيا من الآفات ؟ وأصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديماً
 لكان غنياً عن الفاعل وهذا باطل قطعاً لِمَا نرى أن آثار الحكمة ظاهرة
 في العالم . وتحير الفريقان في ذلك . وأما على هذا الطريق . فالإشكالات زائلة
 ٢١ لأننا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم . فإذا قيل ولم
 أحدث العالم في هذا الوقت ؟ قلنا لأن النفس إنما تعلقت بالهوى في ذلك الوقت
 وعلم الباري تعالى أن ذلك التعلق سبب الفساد ، إلا أنه بعد وقوع المحذور

(٢٢) لما تعلق ط

وأصحاب الحدوث قالوا إن كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل) ، والتالى
 (باطل) فالقدم مثله . بيان الشرطية أن الفاعل حينئذ إما أن يفعله حال وجوده
 ٢ أو حال عدمه ، والأول محال لكونه تحصيلًا للحاصل وإيجاداً للموجود ، والثانى
 أيضا محال لكونه منافيا لقدرته . وأما انتفاء التالى فلأننا (نرى آثار الحكمة)
 من الإتقان والإحكام وغير ذلك (ظاهرة فى) هذا (العالم) ، ويمتنع صدور
 هذه الأفعال العجيبة التى نشاهدها من غير فاعل | حكيم عالم قادر . مدبر والعلم
 ١١٢ به ضرورى . ولما تعارضت الشبهة من الجانبين (تحير الفريقان فى ذلك) ولم يأت
 أحدهما صاحبه بجواب شاف

١ (وأما على الطريق) الذى اخترناه (فالإشكالات زائلة) لا يرد عليهما شيء
 منها ، (لأننا لما اعترفنا) بوجود (الصانع الحكيم) العالم القادر (لا جرم قلنا بأن العالم
 حدث . فإذا) قال لنا أصحاب القدم (ولم حدث العالم فى هذا الوقت) المعين دون
 ١٣ ما قبله وما بعده ؟ (قلنا إن النفس لما تعلقت بالهوى فى ذلك الوقت) فلهذا حدث
 العالم فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده . ولما (علم) (أن ذلك التعلق) —
 أعنى تعلق النفس بالهوى — (للفساد صرفه بمد وقوع المحذور إلى الوجه الأكل)

- ٢٤ صرفه إلى الوجه الذي هو أنفع بحسب الإمكان . وأما الشرور الباقية فإنما بقيت لأنه لا يمكن تجريد هذا التركيب | منها
- ٣٧ بقي هاهنا سؤالان أحدهما أن يقال لِمَ تعلقت النفس بالهيوولى بعد أن كانت غير متعلقة بها ؟ فإن حدث ذلك التعلُّق لا عن سبب فجور حدوث العالم بكليته
- ٢٧

(٢٤) إلى الوجه الأكل بحسب ط - (٢٥) تحديد هذا التركيب عنها ط

- الأحسن (بحسب الإمكان) ، وهو الوجه الذى < هو > عليه الآن ثم الآن إذ لا يقبل من الكمال إلا هذا الوجه . ولو أمكن وجه آخر من الكمال خير مما هو عليه الآن لكان الله تعالى تاركا للاكمل والأحسن ومختاراً للادنى مع الاستغناء والقدرة ، وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة
- (وأما) قولهم لو كان صانع العالم متمكنا فلم مالا الدنيا من الآفات و (الشرور) ؟ قلنا (لأنه لا يمكن تجريدها منها) كما أنه لا يمكن خلق النار على وجه ينتفع بها إلا وأن تكون بحالة لو لاقت ثوب فقير لأحرقته ، وكذلك لا يمكن خلق الحديد على وجه ينتفع به إلا وأن يكون بحالة لو ماس أصبع برىء عن الجناية لقطمه . وإذا كان لا يمكن أمرها عن الشرور والآفات وكان لا بد من هذا التعلق صرفه الحكيم الصانع إلى أبلغ الوجوه من الكمال الممكن . فإيجاده على هذا الوجه لا يقدح فى الحكمة التامة والعلم التام فزال الشبهة المذكورة
- (بقي) أن يقال : يرد على مذهبكم (سؤالان أحدهما أن يقال تعلق النفس بالهيوولى بعد أن كانت غير متعلقة بها إن كان لا عن سبب) لزم جواز وقوع الممكن من غير مرجح وإنه باطل بالضرورة ، لأنه لو جاز وقوع ذلك التعلق من غير سبب (فليجز حدوث العالم بكليته) بعد أن لم يكن (لا عن سبب) ،
- ١٢
- ١٥

(٣) ومختار الادنى خ — (٦) تجريدها منها : مطبوس فى الأصل — (٧) لأحرقه خ — (١١) فزال خ — (١٣) ان كانت لا عن سبب خ — (١٤) ولانه لو خ

لا عن سبب . والثاني أن يقال فهلاً منع البارئ تعالى النفس من التعلق بالهولي ؟ أجابوا عن الأول بأن هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجح أحد مقدراته على الباقي من غير مرجح ، ٣٠

(٣٠) احد مقدره على الآخر ط

وحيثئذ يلزمك نفي الصانع وأنتم لا تقولون به . وإن كان ذلك التعلق عن سبب حاد الكلام في ذلك السبب ، فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الترجيح من غير مرجح وكلاهما محالان ٣

(الثاني) لو علم الله تعالى حين ميلان النفس إلى التعلق بالهولي أن تعلقها بها سبب للفساد والشرو للزم المحال . لأنه إن لم يكن قادراً على منع النفس من ذلك التعلق لزم كونه مغلوباً للنفس ، ولو كان كذلك فإنه لم يصلح للالهية تعالى عنه علواً كبيراً . وإن كان قادراً على منعها من ذلك ومع ذلك لم يمنعها كان ذلك على خلاف الحكمة والرأفة ، | فلا يكون تام العلم والحكمة لأنه يجري في ملكه ما لا يشتمل على المصالح ١

(أجاب) الحرثانيون (عن) السؤال (الأول) بأن قالوا : مختار القسم الأول قولكم « يلزم وقوع الممكن من غير مرجح » . قلنا نعم ، ولم قلّم بأن ذلك محال في حق المختار ؟ فإن النفس عندنا مختارة فاختارت التعلق بالهولي في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح ، لأن (المختار) يجوز أن يرجح أحد مقدره على الآخر من غير مرجح (كما أنكم تقولون العالم إنما حدث في الوقت المعين لأن الله تعالى اختار حدوثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح لسكونه مختاراً والمختار يجوز في حقه ذلك . هذا إذا كان السائل (متكلماً) ، وأما إذا كان

(٥) يلزم المحال خ — (٦) فان لم يصلح خ — (٧) لا يمنعها خ — (١٠) محارخ — (١١) الاول قوله خ (راجع ص ٢١١ س ١) — (١٢) فان : مطوس في خ

فهلّا جوزوا ذلك في النفس؟ وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لأنهم جوزوا في السابق أن يكون علة مُعدّة للاحق ، فهلّا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصوّرات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت إلى ذلك^{٣٣} التصوّر الموجب لذلك التعلّق؟ وأجابوا عن السؤال الثاني بأنّ الباري علم بأنّ الأصلاح للنفس أن تصير عالمةً بمضارّ هذا التعلّق حتى إنّها بنفسها تمتنع عن تلك

(٣٢) معدة : سَطَط ط — (٣٣) تصوّرات ط — (٣٤) الباري تعالى ط —

(٣٥) ان تصور عالمها بضان هذا التعلق ط — تمتنع من ط

(فلسفياً) فنتخّار القسم الثاني قولكم « يلزم حينئذ إما التسلسل أو الترجيح » . قلنا نعم ، ولم قلتّم بأن مثل هذا التسلسل محال ؟ فانه واقع عندكم لأن كل (سابق علة معدة للاحق) عند الفلاسفة بغير نهاية . وإذا جاز ذلك (فلم لا يجوز أن يقال^٣ النفس قديمة ولها تصوّرات متجددة غير متناهية كل سابق منها معد للاحق حتى انتهت إلى تصور) أعد النفس لتعلقها بالهوى ؟ لم قلتّم بأنه ليس كذلك ؟ لا بد له من دليل

(وأجابوا عن السؤال الثاني) بأن قالوا : القسم الثاني قولكم « لو كان كذلك كان ذلك على خلاف الحكمة والرحمة والرأفة » . قلنا لا نسلم ، وإنما لزم أن < يكون كذلك > لو لم يكن في عدم منمها < من > التعلق بالهوى حكمة^١ ومصلحة ، وهو ممنوع فإن في ذلك حكمة عظيمة ، وتلك الحكمة هي (أن الله تعالى علم أن الأصلاح) أن تتعلّق بالهوى ليحصل لها العلم (بمضار ذلك التعلق) (فتمتنع عن مخالطة) الجسانيات بذاتها و (نفسها) ، فيحصل لها النعيم المقيم الأبدى^{١٣} مع عدم الالتفات إلى عالم الأجسام والميل إليه . (وأيضاً فإن النفس) عندنا جاهلة

(١) مضار خ — (٣-٢) كل سابق عليه معدة خ — فلم لا يجوز : مطوس في خ —

(٨-٩) وأما يلزم ان لو لم خ

المخالطة . وأيضاً فالنفس لمخالطتها الهيولى تكتسب من الفضائل العقلية ما لم تكن موجودة لها . فلهذين العرضين لم يمنع البارى النفس | من التعلق بالهيولى

(٣٦) بمخالطتها الهيولى ط — ما لم يكن موجوداً لها ط — (٣٧) ولهذين العرضين ط

بحقائق الأشياء وماهياتها — أعنى قبل التعلق — وناقصة حادمة الكالات و (الفضائل العقلية) والعملية فتعلقت بالهيولى لتكون آلة معينة لها على اكتساب الفضائل والعلوم . (فلهذين العرضين) < اللذين > لم يمنعا < النفس > من التعلق بالهيولى لا يقال لو كان البارى تعالى تام العلم والحكمة لخلق للنفس العلم بمضار ذلك التعلق ومفاسده وخلق لها أيضاً الفضائل العقلية والعملية بدون واسطة ذلك التعلق . لكننا نقول الملازمة ممنوعة | وإنما < كانت > تصدق لو كانت النفس قابلة للعلم بدون التعلق بالأبدان وهو ممنوع ، فإن النفس لا تقبل شيئاً من العلوم إلا بهذه الآلة والواسطة

(٢) العقلية والنامية خ — لسكون اله خ — (٣) فلهذين العرضين لم يمنعا من خ — (٤) والحكمة تخلق النفس خ — (٦) لانا نقول خ

٥

كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازى ، طبعة مصر ١٣٢٣ ص ٥٦ ، وقد صححنا هذا النص مستعينين بالنسخة المخطوطة المحفوظة في الخزانة التيمورية تحت رقم ٢٦٨ عقائد (١) ص ٨٩ - ٩٠

وطبعنا في أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب المفصل في شرح المحصل لنجم الدين السكاني (نسخة باريس ١٢٥٤ عربى ورقة ٥٧ ظ - ٥٨ ظ)

وأما الحرثانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيّان فاعلان وهما
البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية
والسماوية ؛ وواحد منفعل غير حيّ وهو الهيولي ؛ واثنان لا حيّان ولا فاعلان ٣
ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء . أما قدّم البارئ فالدليل عليه مشهور . وأما

(١) الحرثانيون ط — خسا ط — اثنان : سقط ط — وما : سقط ط —
(٢) والنفس وعنوا بالنفس : سقط ط — (٣) غير حيّ : سقط ط — (٤) البارئ تعالى ط

قال (وأما الحرثانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيّان فاعلان وهما
البارئ والنفس) إلى آخره

أقول : هذه الفرقة منسوبة إلى رجل يقال له حرثان وهؤلاء قالوا القدماء ٣
خسة اثنان حيّان فاعلان وهما البارئ تعالى والنفس . أما البارئ فلا شك أنه حيّ
فاعل لهذا العالم المحسوس . وأما النفس فهي حية لذاتها وفاعلة لأنّ سبب حيوة
هذه الأبدان البشرية والأجسام الفلسكية هو النفس . فإذا تعلق بها تعلق التدبير ٦
والتصرف جعلتها حية ، وإليه أشار الإمام بقوله (وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ
للحيوة وهي الأرواح البشرية والسماوية) . وأيضاً فسبب حدوث هذا العالم في الوقت
الذي حدث فيها إنما هو التقات النفس إلى الهيولي . وهذا المذهب محكيّ عن ٩
افلاطون فإنه كان يقول بقدم النفوس البشرية . وأما التقديم الثالث (فهو الهيولي
وهي منفعل) لأنها تقبل الصور من واهب الصور وتصير علالها ولا معنى لانفعالها
سوى ذلك . وهذا أيضاً مذهب افلاطون وأرسطو ، إلا أنّ الفرق هو أنّ افلاطون ١٢
يثبتها خالية عن الصور في الأزل وأرسطو يمنع من ذلك ويقول انها لا تخلو عن
الصور . (واثنان) آخران (لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء) .
أما الدهر فالمراد به الزمان ، وأما الفضاء فالمراد به الخلاء ١٥

(أما قدم البارئ) فقد استدلوا عليه بأنه لا بد من انتهاء الممكنات إلى مؤثر واجب
لذاته وذلك الواجب لا يجوز أن يكون حادثاً وإلا افتقر إلى محدث ، والكلام

قدم النفس فهو بناءً على أن كل محدث مسبق بمادة ، فقالوا لو كانت النفس
 ٦ حادثة لسكانت ماديةً ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى
 نهاية ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الهيولى فإن كانت حادثة لزمت
 التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الدهر فهو الزمان وهو غير قابل
 ١ للعدم لأن كل ما يصحّ عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعديةً زمانيةً ،
 فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً هذا خلف ، فإذا قد لزم منه

(٥) قدم النفس < والهيولى > فهو ط — (٦) لسكانت لها مادة ومادتها ط — (٧) لا إلى
 نهاية < ولزمت التسلسل > وإن كانت ط — فهي المطلوب ت — (٨) وهو الزمان لأنه
 غير قابل ط — (١٠) معدوماً فهذا محال فإذا لزم ط

فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وأما النفس فقد استدلوا على قدمها بأنها
 لو كانت حادثة لسكانت لها مادة لما سنيين بعد أن كل حادث حدوداً زمانياً لا بد أن
 ٣ يكون مسبقاً بمادة ومدة ، لكن كون النفس مادية محال لما سنيين أنها مجردة فلا
 تكون حادثة ، وبتقدير كونها مادية فادتها لا تكون حادثة وإلا لسكانت لها مادة
 أخرى والكلام في المادة الثانية كالكلام في المادة الأولى ولزمت التسلسل وهو محال .
 ٦ فإذن لا بد من الانتهاء إلى ما يكون قديماً ولا يعنى بالنفس إلا ذلك . (وأما الهيولى)
 فقد احتجوا على قدمها بأنها (لو كانت حادثة) لسكانت لها هيولى أخرى والكلام فيها كما في
 الأولى (ولزمت التسلسل) وهو محال . (وأما الزمان) فقد احتجوا على قدمه بأنه لو كان
 ١ حادثاً لصحّ عليه العدم ، وكل ما كان ممكناً لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن
 يلزم من فرض عدم الزمان محال لأنه لو عدم لسكان عدمه قبل وجوده قبليةً
 بالزمان فيلزم أن يكون للزمان زمان ، فالزمان موجود حال ما فرض معدوماً وإنه
 ١٢ محال . وكما أنه لا أول له فكذلك لا آخر له لأنه (لو عدم بعد وجوده لسكان
 عدمه بعد وجوده بعديةً بالزمان) فيلزم المحال المذكور ، (وكل ما يلزم من فرض
 عدمه محال فهو واجب لذاته) ، فالزمان واجب لذاته . (وأما الفضاء) فقد احتجوا على

(٧-٨) لسكان لها هيولى آخر والكلام فيه كما في الأول خ

فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجباً لذاته . وأما الفضاء فهو أيضاً واجب لذاته لأن الواجب لذاته يشهد صريحُ الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والفضاء ١٢ كذلك لأنه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك غير معقول

(١١) من فرض عدمه لذاته محال فيكون ط — (١٢) الواجب لذاته هو الذي يشهد ط —
بارتفاع امتناعه ت — (١٣) لو ارتفعت ط

قدمه بأن قالوا انه (واجب لذاته) لأنه يلزم من فرض عدمه المحال ، وكل ما كان كذلك كان واجباً لذاته . أما المقدمة الأولى فإنّ (الفضاء لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة) أعنى لا تتميز جهة الفوق عن جهة السفلى ولا جهة اليمين عن جهة الشمال ٣ وذلك محال بالضرورة . أما المقدمة الثانية فظاهرة

ورد ذكر القول بالقدماء الخمسة منسوباً إلى الصابئة الحرائين أو الحرثانيين عند كثير من المتأخرين (١) ، منهم مثلاً محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى سنة ٤٤٨ هـ) في كتاب الملل والنحل (٢) قال :

ويقال انّ غاذيمون وهرمس هما شيث وإدريس عليهما السلام ، ونقلت الفلاسفة عن غاذيمون أنه قال : المبادئ الأولى خمسة الباري تمالى [والمقل] والنفس < والهيوولى > والزمان (٣) والخلاء وبعدها وجود المركبات ، ولم ينقل هذا عن هرمس

(١) راجع أيضاً Pines, *Beiträge*, p. 68

(٢) طبعة أوروبا ص ٢٤١

(٣) في الطبعة : والمكان ، ويظهر من مقابلة النص بما أورده الطوسي أنّ نسخ كتاب الملل والنحل حرّفوا الموضوع مقرين قول الحرثانيين مما يروى عن انبأذقليس في قدم خمسة مبادئ

وقال نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٦٢) في كتاب تلخيص المحصل (١) عند شرحه لقول الرازي المذكور في متن القطعة الرابعة (٢) :

أقول قد مرّ أنّ الحرثانيين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والنحل « إنّ المتقول عن غاذيمون الذي يقال انه شيث بن آدم أنه قال القدماء الأول خمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والزمان والخلاء وبعدها وجود المركبات . . . وبعض هذه الأسئلة والأجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرين وإنما أورد هذا المذهب في القسم الثاني أعنى قول الذين قالوا أصل الأجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بأعمّ من ذلك وهو أنّ العالم ليس بجسم وهو هذه القدماء الخمسة وقال على بن محمد القوشجي (المتوفى سنة ٨٧٩ هـ) في شرح تجريد الكلام للطوسي (٣) :

والحرثانيون منهم أثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والساوية وواحد منفعل غير حيّ وهو الهيولى واثنان ليسا بجيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء . قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها نوع المكوّنات

وتجد مثل هذا القول في كتاب المحصل للرازي وفي كتاب الفصل في شرح المحصل للكاتب (٤) وفي كتاب المواقف للقاضي عضد الدين الايجي (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ) (٥) وفي شرح المواقف للبرجاني (٦) وفي كتاب شرح الإشارات للرازي (٧) وللطوسي (٨) وفي غيرها

(١) المطبوع على هامش كتاب المحصل (مصر ١٣٢٣) ص ٨٦

(٢) ص ٢٠٣ وما يليها

(٣) المطبوع على هامش شرح المواقف (استانبول ١٣١١ هـ) ج ٢ ص ١٧٨

(٤) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها

(٥) راجع أيضا كتاب جواهر الكلام وهو مختصر كتاب المواقف للايجي ، نشره الأستاذ

أبو العلاء العيني في مجلة كلية الآداب للجامعة المصرية ج ٢ (١٩٣٥) ص ١٥١

(٦) راجع من فوق ص ١٨٩ وما يليها

(٧) على هامش كتاب شرحى الإشارات ، طبعة استانبول ١٢٩٠ هـ ، ص ٣٦٠

(٨) في متن هذه الطبعة ص ٢٤١

القول في الميولي

ذكر أصحاب التراجم عدة مؤلفات للرازي في القول في الميولي منها : (١) « كتاب الميولي الكبير » (١) أو « كتاب كبير في الميولي » (٢) ، و (٢) « كتاب الميولي الصغير » ، الذي ذكره البيروني (٣) ولعله هو « كتاب الميولي المطلقة والجزئية » الذي ورد ذكره عند ابن النديم (٤) وابن أبي أصيبعة (٥) وابن القفطي (٦) ، و (٣) « كتاب في الرد على المسمعي المتكلم في رده على أصحاب الميولي » (٧) و (٤) « كتاب على ابن الجمان (٨) في نقضه على المسمعي في الميولي » (٩) . أما الرازي نفسه فإنه أشار في كتاب السيرة الفلسفية (١٠) إلى « كتبنا في الميولي » . وقد رأينا فيما مضى (١١) أنه عني بالميولي في كتاب العلم الإلهي أيضاً

(١) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢٩ ، والبيروني رقم ٦٠

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦ س ٢٩

(٣) رقم ٥٩

(٤) ص ٣٠٠ س ٢٠

(٥) ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٦) ص ٢٧٤ س ١٧

(٧) ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٦ ، وابن القفطي ص ٢٧٤ س ٩ ، وابن أبي أصيبعة

ج ١ ص ٣١٧ س ٦ ، والبيروني رقم ٥٨ (« الرد على المسمعي في رده على القائلين بقدم الميولي »)

(٨) والنصحيح ابن التمار ، راجع من فوق ص ٢ تعليق ٣

(٩) ابن النديم ص ٣٠١ س ٨ ، وابن القفطي ص ٢٧٥ س ٩

(١٠) راجع من فوق ص ١٠٩ س ٥

(١١) ص ١٧٣

لم يبق لنا من مذهب الرازي في الهيولى إلا ما أورده ناصر خسرو في كتاب زاد المسافرين (١) . أما غير الدين الرازي فقد بسط في كتاب المطالب العالية (٢) هذهباً في الهيولى يشبه مذهب الرازي دون أن يكون منسوباً إليه نسبة صريحة . قال غير الدين :

الفرع الخامس من الناس من قال : امتياز اللطيف من الكشيف (٣) إنما حصل بسبب مخالطة الخلاء ، فالأجزاء التي يتولد منها الجسم المخصوص (٤) إن كانت بحيث يخالطها أجزاء الخلاء (٥) فهو الجسم اللطيف (٦) ، وإن كان لا يخالطها أجزاء الخلاء فهو الكشيف . ثم كلما كانت مخالطة الخلاء أكثر كانت اللطافة أكثر . فالأرض لم يخالطها أجزاء الخلاء فلا جرم كانت في غاية الكثافة ، والماء يخالطه أجزاء الخلاء فلا جرم حصلت اللطافة فيه . وأما الأجزاء الهوائية فخالطة الخلاء لها أكثر فلا جرم كان الهواء ألطف (٧) من الماء ، وكذلك القول في النار ثم في الأفلاك

الفرع السادس من الناس من قال إن الخلاء حصل فيه قوة جاذبة للأجسام . قال ولهذا السبب يسكون الثقيل (٨) هاوياً نازلاً (٩) لأنّ القوة الجاذبة الحاصلة

(١) نشره محمد بنزل الرحمان في مطبعة كاوياني في برلين سنة ١٣٤١ هـ ، ص ٧٣ وما

عليها ، راجع أيضاً ما قلته ص ١٤٨ تعليق ٣

(٢) في الفصل السابع من المقالة الثانية من الكتاب الخامس من إلهيات كتاب المطالب العالية (نسخة دار الكتب المصرية توحيد ٤٥٥ م ورقة ٢٣٧ ظ)

(٣) اللطيف عن الكشيف خ

(٤) لعل الصواب : المحصور

(٥) آخر الخلاء خ

(٦) اللطيف خ

(٧) لطيف خ

(٨) النقل خ

(٩) مارلاخ

في الخلاء تجذب ذلك الجسم إليه فإذا وصل إليه فالقوة الجاذبة الموجودة في الخلاء المتصل بالخلاء الأول تجذبه إلى نفسه ، وهكذا إلى آخر المرتبة

وقال محمد بن مبارك شاه الشهير بميرك البخارى في كتاب شرح حكمة العين^(١) عند بحثه عن الجسم الطبيعى :

وذهب قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين إلى أنه (أى الجسم الطبيعى) مؤلف من أجزاء موجودة بالفعل متناهية غير قابلة للقسمة بوجه ما أصلاً لا كسراً لصغره ولا قطعاً لصلابته ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف وذهب بعضهم كمحمد الشهرستانى والرازى^(٢) إلى أنه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحسّ لكنه قابل لانقسامات متناهية . وذهب ذيمقراطيس وأصحابنا إلى أنه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لا يتقسم فكأن بل وهماً ونحوه وتألفها إنما يكون بالتماس والتجاور

ونحن نذكر فيما يلى ما أورده ناصر خسرو باللغة الفارسية من قول الرازى في الهيولى مضيفين إليه ترجمة عربية على عادتنا ومتبعين له بما انتخبناه من ردود ناصر خسرو على الرازى^(٣)

(١) طبعة قزات ١٣١٥ ص ١١٩ ، راجع أيضاً S. Pines, *Beiträge*, p. 72

(٢) قال السيد الشريف على بن محمد الجرجانى في حاشيته (على هامش الطبعة) : قوله كمحمد

الشهرستانى <والرازى> يعنى محمد بن زكرياء الرازى الطبيب.

(٣) قد حلل S. Pines في كتابه *Beiträge zur islamischen*

Atomenlehre ص ٤٠ وما يليها مذهب الرازى في الهيولى تحليلاً فلسفياً وتاريخياً

۷۳ اصحاب هيولى چون ايران شهرى و محمد زكرياى رازى و جز ايشان گفتند كه هيولى جوهرى قديم است . و محمد بن زكريا پنج قديم ثابت كرده است يكي هيولى و ديگر زمان و سه ديگر مكان و چهارم نفس و پنجم بارى سبحانه و تعالى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا . و گفته است كه هيولى مطلق جزوها بوده است نا متجزى چنانكه مر هر يكي را از او عظمى بوده است ، از بهر آنكه آن جزوها كه مر هر يكي را از او عظمى نباشد ۶ بفراز آمدن آن چيزى نباشد كه مر او را عظمى باشد . و نیز مر هر جزوى را از او عظمى روا نباشد كز آن خردتر عظمى روا باشد كه باشد ، چه ۱ اگر مر جزو هيولى را جزو باشد او خود جسم مركب باشد نه هيولى مبسوط باشد ، و هيولى كه مر جسم را ماده است مبسوطست

(۷) و بفراز آمدن ك — عظم باشد ب — (۸-۹) كه اكر ك

الترجمة

قال أصحاب الهيولى من أمثال الإيرانشهرى * و محمد بن زكرياء الرازى و غيرهما ان الهيولى جوهر قديم . و أما محمد بن زكرياء فقد أثبت خمسة قدماء أحدها الهيولى والثانى الزمان والثالث المكان والرابع النفس والخامس البارى سبحانه و تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً . و قال : ليست الهيولى المطلقة سوى أجزاء لا تنجز ، بحيث أن يكون لكل واحد (من تلك الأجزاء) عظم . لا^۱ لو لم يكن لكل واحد من تلك الأجزاء عظم لم يحصل بتجمعها شيء له عظم . و أيضاً لا يجوز أن يكون لأى جزء من (الجزء الذى لا يتجزأ) عظم حتى يجوز أن يوجد عظم أصغر مما عليه (الجزء الذى لا يتجزأ) . و ذلك أنه لو كان لجزء الهيولى جزء لكان الجزء نفسه جسماً مركباً ولم تكن الهيولى مبسوطه * ، مع أن الهيولى التى هى مادة الجسم مبسوطه

* أما الإيرانشهرى هذا فراجع ما قلناه فيه في المقدمة

* أى بسيطة

پس گفته است اندر قول اندر هیولی که ترکیب اجسام از آن اجزای
نا متجزی است و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن اجزا باشد بآخر
کار عالم . و هیولی مطلق آن است

۳

۷۴

دلیل قدم هیولی و بیان پدید آمدن
عناصر بمذهب محمد زکریا

- و گفته است و قدیم است از بهر آنکه روا نیست که چیزی قائم
بذات چیزی که جسمت باشد نه از چیزی موجود شود، که عقل مر این
سخن را نپذیرد . و گفته است از آن جزوهای هیولی آنچه سخت فراز
آمده است ازو جوهر زمین آمده است ، و آنچه گشاده تر فراز
آمده است از او جوهر آب آمده است ، و آنچه ازو نیز گشاده تر فراز

(۲) سوی آن جزو باشد ب — تا آخر کار ك — (۹-۱۰) و آنچه از هوا گشاده تر
فراز آمده است جوهر آتش آمده است ب

الترجمة

ثم قال عند كلامه في الهيولى: إن تركيب الأجسام من تلك الأجزاء التي لا تنجزأ، وسينتهي
تفرق تركيب الأجسام العالم في آخر أمر العالم الى تلك الأجزاء بينها . وهذه هي الهيولى المطلقة

الدليل على قدم الهيولى وبيان حدوث العناصر على مذهب محمد بن زكرياء

وقال: إن (الهيولى) قديمة لأنه لا يجوز أن شيئاً يقوم بذات غيره — (لا سيما) إذا
كان جسماً — يحدث من لا شيء لأن العقل لا يقبل مثل هذا القول . وقال: إن ما صار
من أجزاء الهيولى مجتمعاً جداً كان منه جوهر الارض ، وما صار أكثر تفرقاً* من (جوهر
الأرض) كان منه جوهر الماء ، ثم إن ما صار أكثر تفرقاً من (جوهر الماء) كان منه
جوهر الهواء ، وما صار أكثر تفرقاً من جوهر الهواء كان منه جوهر النار

* حرفياً: انفتاحاً ، اى تفرقاً ، أو تخلخلًا

آمده است جوهر هوا آمده است ، و آنچه از جوهر هوا گشاده تر آمده
 است جوهر آتش آمده است . و گفتست که از آب آنچه فراز تر هم
 ۳ آید از آنکه هست زمین گردد ، و از او آنچه گشاده تر از آن شود
 که جوهر اوست هوا گردد ، و از جوهر هوا آنچه هم فراز تر از آن
 شود که هست آب گردد ، و آنچه گشاده تر از آن شود که هست
 ۶ آتش گردد . آنگاه بدین سبب است که چون مر آهن را بسنگ بر
 زند آتش پدید آید . از بهر آنکه هوا که بمیان سنگ و آهن اندر
 است همی گشاده و دریده شود . و نادان همی پندارد که از سنگ و آهن
 ۹ همی آتش پدید آید . و اگر از سنگ و آهن آتش بودی مر آهن و
 سنگ را همچو خویشتن گرم و روشن گردی از بهر آنکه خاصیت
 آتش آن است که مر چیز را کاندراو باشد بحال خویش گرداند

بیان پیدایش افلاک

۱۲

آنگاه گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولی

(۹) آتش بیرون آید ک

الترجمه

وقال : إن ما صار من الماء أكثر تجمعاً * مما هو عليه تحول أرضاً ، وما صار منه أكثر
 تفرقاً مما عليه جوهره تحول هواء ، وكذلك ما صار من جوهر الهواء أكثر تجمعاً مما هو عليه
 تحول ماء ، ما صار منه أكثر تفرقاً مما هو عليه تحول ناراً

ومن أجل ذلك تظهر النار عند ضرب الحجر بالحديد لأن الهواء الذي يكون بينهما يتفرق
 ويتمزق . وتوهم الجاهل أن النار تظهر من الحجر والحديد نفسها ، ولو كان كذلك لحولت النار
 الحجر والحديد حارين مضيئين مثلها لأن من خاصية النار أن تحول إلى حالها كل ما يتصل بها

بیان حدوث الافلاک

وهناك قال : إن جرم الفلك يترب من أجزاء الهیولی بعینها إلا أن ترکیبه يخالف

* ای تکانهها

است و لیکن آن ترکیب بخلاف این تراکیب است . و دلیل بر درستی
این قول | آنست که مر فلك را حرکت نه سوی میانه عالمست و نه
سوی حاشیت عالم است . از بهر آنکه جسم او سخت فراز آمده نیست ^٢
چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بچوید چنانکه زمین جسته است ،
و نیز سخت گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ
بگریزد کاندرا او ننگجد . و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست ، و ^٦
علت این دو حرکت از این دو است که گفتیم که مر جرم طبیعی را از حرکت
طبیعی چاره نیست . پس چون فلك را ترکیب جز این دو ترکیب بود
چون بجنبد حرکت او باستدارت آید . و با این ترکیب با اوست حرکت ^١
او همچنین آید از بهر آنکه مر او را جای از جای دیگر در خورد
تر نیست چنانکه مر جرم سخت را جای تنگ در خورد است و مر
جرم گشاده را جای گشاده در خورد است ^{١٢}

(٧) که گفتیم و گفتند که ب — (١١ و ١٢) در خورد است ب

الترجمة

تراکیب تلك (الأجسام الأخر) . والدلیل علی صحة هذا القول أن حركة الفلك لا تتوجه إلى وسط
العالم ولا إلى أطرافه . لأن جسمه ليس في غاية التجمع مثل جوهر الأرض حتى يلتبس مكاناً
ضيقاً كما فعلت الأرض ، وليس أيضاً في غاية التفرق مثل جوهر النار وجوهر الهواء حتى يفر
من المكان الضيق الذي لا يختبئ فيه . وليست هناك حركة مستقيمة في غير هاتين الجهتين ، فإن
علة هاتين الحركتين من هاتين (الجهتين) كما قلنا ، لأنه لا بد للجرم الطبيعي من الحركة الطبيعية .
فلما كان للفلك تركيب غير هذين التركيبين فإنه عندما يتحرك تأخذ حركته شكل الاستدارة .
وحركته هذه راجعة إلى تركيبه لأنه ليس هناك مكان أليق من مكان آخر كما يليق للجرم الكثيف
الضيق وللجرم المتفرق المكان المتفوح (المتسع)

آنگاه گفت است که چگونگیهای اجسام از گرانی و سبکی و
تاریکی و روشنی و جز آن بسبب اندکی خلا و بیشتری آنست که با
۳ هیولی آمیخته است تا چیزی سبکست و چیزی گرانست و چیزی
روشن است و چیزی تاریک است ، از بهر آنکه چگونگی عرض است
و عرض محمول باشد بر جوهر و جوهر هیولی است . و از این
۷ جمله که یاد کردیم مغز سخن محمد زکریای رازی است اندر هیولی
و برهان کرده است محمد زکریا بر آنکه هیولی قدیم است و روا
نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی بدانچه گفته است ابداع اعنی
۱ چیزی کردن نه از چیزی بمقصود کنندۀ چیزی نزدیکتر است از ترکیب ،
یعنی اگر خدای مردم را ابداع کردی تمام یسکار مقصود او زود تر
از آن بحاصل شدی که به چهل سال مر او را همی ترکیب کند ، و
این يك مقدمه است . آنگاه گوید که صانع حکیم از کاری که آن
۷۶ بمقصود او نزدیکتر باشد سوی کاری که آن از مقصود او دورتر باشد

(۵-۴) عرض است و نه عرض ك — (۹) و بمقصود کننده ب — (۱۰) یعنی که خدای
ك — (۱۱-۱۰) مقصود او از او زودتر بحاصل شدی که بمهل مر او را ك

الترجمة

وهناك قال : إن كیفیات الأجسام من ثقل وخفة وظلمة ونور وغيرها إنما ترجع إلى قلة أو
كثرة الخلاء الذي امتزج بالهيولى قصار شيء ما خفيفاً وآخر ثقيلًا وشيء ما مضيتاً وآخر مظلماً ،
لأن الكيفية عرض والعرض محمول على الجوهر والجوهر هو الهیولی . وفي هذه الجملة التي
عرفناها زبدة قول محمد بن زكرياء الرازي في الهیولی

وقد جاء محمد بن زكرياء ببرهان على قدم الهیولی وعلى أنه لا يجوز أن يكون شيء من لا شيء ،
فقال إن الإبداع — أعني إحداث شيء من لا شيء — عند صانع شيء مقصود أقرب تناولاً من
التركيب ، یعنی لو أن الله أبداع الآدميين إبداعاً تاماً دفعةً واحدةً لكان مقصوده أقرب إلى
التنفيذ من أن يركبهم في خلال أربعين سنة ، وهذه هي المقدمة الأولى . ويقول إن الصانع
الحكيم لا يرجح فعل ما هو أبعد من مقصوده على فعل ما هو أقرب من مقصوده إلا إذا كان

میل نکنند مگر آنگاه که از وجه آسان تر و نزدیکتر متعذر باشد ،
و این دیگر مقدمه است . آنگاه گوید نتیجه از این دو مقدمه آن
آید که واجب آید که وجود چیزها از صانع عالم بابتداع باشد نه ^۳
بترکیب . و چون ظاهر حال بخلاف این است و وجود چیزها بترکیب
است نه بابتداع لازم آید که ابداع متعذر است از بهر آنکه هیچ چیز
اندر عالم همی پدید نیاید مگر بترکیب ازین امهات که اصل آن ^۶
هیولی است

و گوید که استقرای کلی بر این برهان باشد . و چون هیچ چیز
در عالم پدید نیاید مگر از چیزی دیگر واجب آید که پدید آمدن ^۹
طبایع از چیزی بوده است که آن چیز قدیم بوده است و آن هیولی
بوده است . پس هیولی قدیم است و همیشه بوده است و لیکن مرکب
نبوده است بلکه گشاده بوده است . و دلیل بر درستی این قول آنست ^{۱۲}
که گوید که چون اصل جسم يك چیز است که آن هیولیت و
اندر این جسم کلی که عالم است جزوهای هیولی بر یکدیگر افتاده است

(۶-۵) هیچ چیز از هیچ چیز اندر عالم ك — (۸) استقرای کلی بر این ، صحفنا
(راجع من ۲۳۶ س ۱۴) : استواء کلی برابر ، کذا فی الطبعة

الترجمة

غير قادر على فعل الوجه الأسهل والأقرب ، وهذه هي المقدمة الثانية . ثم يقول : ونتيجة هاتين
المقدمتين أنه وجب أن يكون وجود (جميع) الأشياء من صانع العالم بالإبداع لا بالتركيب . ولما كان
ظاهر الحال بخلاف ذلك وكانت الأشياء تحدث بالتركيب لا بالإبداع لزم أنه لا يقدر على الإبداع
لأنه لا يحدث شيء في العالم إلا بالتركيب من تلك الأمهات التي أصلها الهيولى .
ويقول : إن الاستمراء الكلي برهان على هذا . ولما كان لا يحدث شيء في العالم إلا من شيء
آخر وجب أن يكون حدوث الطبائع من شيء (غيرها) وأن يكون ذلك الشيء قديماً ، وهذا
هو الهيولى . ولإذن فالهيولى قديمة لم تزل غير أنها لم تسكن مركبة بل كانت متفرقة . والدليل على
صحة هذا الكلام أنه يقول : إنه لما كان أصل الأجسام شيئاً واحداً وهو الهيولى وكانت أجزاء

وبعضى از جسم برتر است و بعضى فرو تر است این حال دلیل است بر آنکه هیولى مقهور نبود است پیش از ترکیب عالم . و چون مقهور نبوده است و قهرش بترکیب افتاد است گشاده بوده است پیش از ترکیب و باخر کار که عالم بر خیزد هیولى همچنانکه بوده است گشاده شود و همیشه گشاده بماند

و نیز گفته است که اثبات صانع قدیم بر ما بدان واجب است که مصنوع ظاهر است پس دانستیم که صانع او پیش از او بوده است . و مصنوع هیولى است مصور . پس چرا صانع پیش از مصنوع بدالات مصنوع ثابت شد و هیولى پیش از مصنوع بدالات مصنوع که بر هیولى است ثابت نشد؟ و چون | جسم مصنوعست از چیزی بقهر قاهری همچنانکه قاهر قدیم ثابت است پیش از قهر آنچه آن قهر بر او افتاده است واجب است که قدیم باشد وثابت باشد پیش از قهر . و آن هیولى باشد ، پس هیولى قدیمست . این جمله قول این فیلسوف است اندر قدیمت هیولى

(٣) وگشاده ك — (١١) آنچه از قهر ك ب

الترجمة

الهيولى قد سقط بعضها على بعض في ذلك الجسم الكلى الذى هو العالم وكان بعض هذا الجسم أعلى من بعض وبعضه أسفل من بعض صار هذا دليلاً على أن الهيولى لم تكن مقهورة قبل تركيب العالم . وإذا لم تكن مقهورة ووقع قهرها بالتركيب (تبع ذلك) أنها كانت متفرقة قبل التركيب وأنها ستصير في آخر الأمر عند فناء العالم متفرقة كما كانت من قبل وتبقى دائماً متفرقة وقال أيضاً : لا بد لنا من إثبات صانع قدیم إذ كان المصنوع ظاهراً وكنا قد عرفنا أن صانعه كان قبله . على أن المصنوع ليس إلا الهيولى المصورة . إذن فلم يثبت سبق الصانع للمصنوع بدلالة المصنوع ولا يثبت سبق الهيولى للمصنوع بدلالة المصنوع الذى هو في الهيولى ؟ وإذا صح أن الجسم مصنوع من شيء بقهر قاهر (فنقول) كما أن ذلك القاهر قدیم ثابت قبل قهره كذلك يجب أن يكون ما وقع عليه ذلك القهر قديماً ثابتاً قبل أن يقهر . وهذا هو الهيولى ، إذن فالهيولى قديمة . وهذه جملة قول هذا الفيلسوف في قدم الهيولى

ابطال قدم هیولی

- و قول ما اندر این معنی آنست که گوئیم این اعتقادی فاسد است و بنیادی سست و نا استوار و قاعده ضعیف است بدو سبب . یکی بدان سبب که بخلاف قول خدای است و آنچه از گفتارها بخلاف قول خدا باشد آفرینش که آن فعل خدایست بر درستی آن گواهی ندهد، و قوی را که آفرینش بر درستی آن گواهی نباشد عقل نپذیرد . و دیگر بدان سبب که بعضی از آن دعویها که این مرد کردست مر دیگر بمضاهای خویش را همی باطل کند
- ۶
- ۷۸ و اکنون به بیان و برهان این قول مشغول شویم و به حجت‌های اقلی و برهانهای عقلی و دلیلهای علمی درست کنیم فساد اعتقاد پسر | زکریای رازی
- ۷۹ و نا استواری بنیاد قول و سستی قاعده سخن او بتوفیق الله تعالی
- ۱
- * گوئیم که محمد زکریای رازی دعوی کرده است که هیولی قدیم است و آن جزوها بوده است بغایت خوردی و بی هیچ ترکیبی ، و باری سبحانه مر اجسام عالم را از آن جزوها مرکب کرده است به پنج ترکیب از خاک
- ۱۲ و آب و هوا و آتش و فلک . و همی گوید از این اجسام آنچه سخت تر است تاریکتر است ، و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولی است
- ۱۰ با جزوهای خلا یعنی مکان مطلق . و اندر ترکیب خاک جزوهای هیولی

(۸) اعتقاد محمد زکریای ک — (۱۱-۱۲) سبحانه مر ترکیب عالم را از آن ترکیب کرده

است به پنج ک

* الترمیم

قول : إن محمد بن زکریاء الرازی ادعی أن الهیولی قدیمة وأنها أجزاء فی غایة الصغر ودون أي ترکیب ، وأن الباری سبحانه ركب أجسام العالم من تلك الأجزاء فی خمسة ترکیب أعنی الأرض والماء والهواء والنار والفلک . ویقول إن ما کان من تلك الأجسام أكثر کثافة صار أكثر ظلمة ، وإن ترکیب جمیع الأجسام من (اختلاط) أجزاء الهیولی بأجزاء الخلاء یعنی مکان المطلق . وإن أجزاء الهیولی فی ترکیب الأرض أكثر منها فی ترکیب

بیشتر از آن است که اندر ترکیب آب است، و جزوهای خلا اندر خاک
 کمتر است و اندر آب بیشتر است، و از آن است که آب سبکتر از خاک
 ۳ است، و آب نرم و روشن است و خاک سخت و تاریکست. و همچنین
 بترتیب جزوهای هیولی اندر آب بیشتر از آن است که اندر هواست،
 و جزوهای خلا اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آب است، و جزوهای
 ۶ هیولی اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آتش است، و جزوهای خلا
 اندر آتش بیشتر از آنست که اندر هواست. و تفاوتی که هست میان این
 اجسام اندر سبکی و گرانی و روشنی و تیرگی بسبب تفاوت اجزای
 ۱ این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان. این دعوهای خصم ماست
 که یاد کردیم

ردّ قول محمد زکریا در قدم هیولی

۱۳ وما گوئیم اندر ردّ این قول که دعوی این مرد بدانچه می گوید هیولی
 قدیم است می ردّ کند مر دیگر دعوی او را که میکند بدانچه میگوید این
 ۸۰ اعراض اندر هیولی بسبب این ترکیب آمد | است، از بهر آنکه قدیم آن باشد
 ۱۵ که زمان او نا متناهی باشد، و اگر زمان هیولی اندر بی ترکیبی نا متناهی بودی
 سپری نشدی، و اگر آن زمان بر وی نگذشتی بترکیب نرسیدی. و چاره نیست

(۳-۴) و همچنین ترتیب ك — (۱۲) مرد است بدانچه ك — (۱۳) دعوی خویش را ك

الترجمة

الماء، وأما أجزاء الخلاء فهي في الأرض أقلّ وفي الماء أكثر. ومن أجل هذا صار الماء أخف
 من الأرض، وصار الماء لطيفاً مضيئاً بينما كانت الأرض كثيفة مظلمة. وعلى مثل هذا الترتيب
 صارت أجزاء الهبولى في الماء أكثر منها في الهواء وأجزاء الخلاء في الهواء أكثر منها في الماء،
 وصارت أجزاء الهبولى في الهواء أكثر منها في النار وأجزاء الخلاء في النار أكثر منها في
 الهواء. وأما التفاوت الذي يوجد بين هذه الأجسام من حيث الخفة والتقل والنور والظلمة فليس
 سببه سوى تفاوت أجزاء هذين الجوهرين في تركيبها. فهذه دعاوى خصمنا التي عرفناها

- از آنکه اوّل زمان ترکیب هیولی آخر زمان بی ترکیبی او بود . پس زمان بی ترکیبی او بی نهایت نبود بلکه نهایت زمان بی ترکیبی او آن ساعت بود که آغاز ترکیب او اندر آن زمان بود . و اگر زمان بی ترکیبی هیولی را آغاز نبودی بانجام ۳ نرسیدی ، از بهر آنکه زمان باقرار محمد زکریا مدّت است و مدّت کشیدگی باشد ، و کشیدگی اگر از آغاز نرود بانجام نرسد . و چون مدّت بی ترکیبی هیولی باقرار خصم ماسپری شد این سخن دلیل است بر آنکه مر آن ۶ مدّت را آغازی بود . پس مر زمان هیولی را آغاز و انجام بود ، و آنچه مر او را آغاز و انجام زمانی باشد محدث باشد ، پس هیولی باقرار محمد زکریا محدث است . و درست کردیم که بعضی از دعوی او که آن ترکیب پذیرفتن ۹ هیولی است پس از بی ترکیبی و سپری شدن زمان بی ترکیبی اوست همی باطل کند مر بعضی از دعاوی او را که همیگوید هیولی قدیم است یعنی مر زمان او را آغاز و انجام نیست ۱۲
- پس گوئیم که اگر قول این مرد بدانچه گفت هیولی قدیم است و قدیم آن باشد که مر زمان او را نهایت نباشد درست است این تراکیب و این اعراض محدث نه بر هیولی است ، و هیولی بر حال خویش است گشاده ۱۵ و بی ترکیب و زمان او سپری نشده است . و اگر قول این مرد بدانچه گفت مر اعراض و تراکیب را هیولی بر گرفته است درست است پس هیولی محدث است | که مر حوادث را بر گرفته است ، و زمان آن حال که مر او را پیش از ترکیب بود بر او گذشته است و زمان این حال که دارد بر او همیگذرد . پس ظاهر کردیم سوی عقلا که این دعوی که این مرد کرده است اندر قدیمی هیولی و گذشتگی زمان او متناقض است ، و ۲۱ تناقض دروغ باشد و مشاهدات عالم مر آن را گواهی ندهند

(۲) بی نهایت شود بلکه ك — (۱۵) و این اعراض محدث است نه هیولی و هیولی ك —

(۱۷) و ترکیب را ب

ردّ قول محمد زکریا در اختلاف عناصر که بسبب

اجزای هیولی و خلاست

- ۳ و اما سخن ما اندر ردّ آن قول که این مرد گفته است که گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی و دیگر اعراض که اندر اجسام است بسبب آن تفاوت است که هست اندر ترا کیب اجسام از اجزای هیولی و جوهر خلا آن است که گوئیم :
- ۶ بدعوی این مرد هر جسمی که آن گرانتر است اندر او اجزای هیولی بیشتر است و جوهر خلا اندر او کمتر است . و همی گوید که جستن خاک که اندر او جوهر خلا کمتر است مر این جای تنگ را که میانه عالم است بدین سبب است .
- ۹ و علت تاریکی جسم را همی کمتری اجزای خلا نهد اندر او چنانکه ما مر قول این مرد را یاد کردیم پیش ازین که همی گوید چون مر آهن را بسنگ فرو زنند از آن زخم همی گشاده شود و خلا بدان جایگه بیشتر شود و
- ۱۲ روشنی آتش بدانجا همی از آن پدید آید . و اگر این قاعده استوار بودی که ترکیب همه مکونات از اجزای هیولی و جوهر خلا بودی واجب آمدی که هر چه گران و سخت است تاریک بودی و هر چه سبک و نرم است روشن بودی ، و لیکن مشاهدات عالم بر | درستی این قول همی گواهی ندهند از بهر آنکه سیاب از خاک گران تر است ولیکن از روشن تر و نرم تر است ، و اگر ما پاره بلور و پاره شبه را بسائیم تا بمساحت هر دو بیک اندازه شوند بلور از شبه سخت تر و روشن تر و گران تر باشد . و بقول این مرد گرانی و تیرگی و سختی از
- ۱۸ هیولیت و سبکی و روشنی و نرمی از جوهر خلاست . پس بدانچه بلور گرانتر از شبه است واجب آید که اندر بلور اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر شبه است ، و بدانچه شبه تاریکست واجب آید که اندر شبه اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر بلور است ، و این محال باشد . و نیز بدانچه بلور روشن تر است از شبه واجب آید که اجزای خلا اندر بلور بیشتر از آن است که اندر شبه است ،

ولیکن بدانچه شبهه سبکتر از بلور است واجب آید که اندر شبهه اجزای خلا بیشتر از آن است که اندر بلور است. و این نیز محال باشد، و قاعده که از آن مر باز جوینده را بر محال دلیلی کند محال باشد. پس ظاهر کردیم که قاعده ۳ سخن این مرد بگراف و سست است

بیان قول متابمان محمد زکریا که گفتن

او در بسایط است نه در موالید ۶

و اگر متابمان محمد زکریا گویند که این سخن اندر اجسام چهار گانه گفته است نه اندر موالید جواب ما مر ایشان را آن است که گوئیم: این مرد همیگوید جز اجزای هیولی و خلا چیزی نیست که جسم از آن مرکب شده است، و طبایع ۱ که اجسام نام طبایعی بدو یافته است گرمی و سردی و تری و خشکی است که فعل مر این صورتهای راست چنانکه پیش از این اندر این کتاب یاد کردیم. و چون این مرد مر این اصول را منکر است و همیگوید | این اصول چیزی نیست مگر آمیزش اجزای هیولی با خلا پس مر دیگر اعراض را این م گفته باشد و م این اعراض که اندر امهات است اندر موالید رونده است با آنکه این قیاس که گفته است اندر امهات نیز مستمر نیست از بهر آنکه اگر آتش ۱۰ مر این گرم و سوزنده را همیگوید که بهنرم اندر آویزنده است این تیره تر است از هوا. نبینی که این آتش همی حجاب کند مر دیدار را و هوا مر دیدار را حجاب کننده نیست. و هوا روشن تر از آب نیست از بهر آنکه در اصل مر ۱۸ این هر دو جوهر را خود نور نیست بلکه هر دو نور پذیرنده اند و آب مر نور را پذیرنده تر است از هوا. نبینی که نور از آب همی باز گردد و مر چیز دیگر را همی روشن کند و هوا مر نور را نپذیرد مگر آنکه مر صورتهای ۲۱ بمیانجی نور بناید...

۸۴ و چون درست کردیم که مر آتش اثیر را روشنی و گرمی نیست قول این
مرد که گفت ترکیب آتش از اجزای هیولی و جوهر خلاست و جوهر خلا اندر
۳ او بیشتر از آن است که اندر جوهر هواست باطل باشد . و هر قولی که اعیان عالم
بر درستی آن گواهی ندهند دروغ باشد .

بیان اینسکه در قول محمد زکریا تناقض است

۶ گوئیم که اندر قول این مرد که همیگوید ترکیب این اجسام از اجزای هیولی
و جوهر خلاست تناقض است ، و آن تناقض بر او پوشیده شده است با زیرکی
و بیداری او . و تناقض اندر این سخن بدان رویت که چون همیگوید مر
۹ جسم را اجزای هیولی اصل است و روا نیست که پدید آمدن جسم نه از چیزی
باشد و مر هیولی را اجزای نامتجزئی همی نهد بی هیچ ترکیب ، و اقرار همی
۸۵ کند که آن اجزا هر چند نامتجزئی است چنان نیست که مر هر جزوی را
از آن هیچ بزرگی نیست از بهر آنکه مر جسم را عظم است و روا نباشد که
۱۲ از آن اجزای بی هیچ عظمی چیزی آید که مر او را عظم باشد ، و چون مقر است
که هر جزوی را از آن اجزای نامتجزئی عظم است این از او اقرار باشد که
۱۵ هر جزوی از آن بذات خویش اندر مکان نیست . و چون مر جسم را ترکیب از آن
اجزا باشد که هریکی از آن اندر مکانی است آن جسم که از آن اجزا ترکیب
یابد بجمستگی خویش اندر آن مکانهای جزو باشد که اجزای او اندر آن بودند
۱۸ و اکنون اندر جملگی آن است . و شکی نیست اندر آن که مر جسم را یک مکان
بیش حاجت نیست . پس باز چرا همیگوید که جسم اندر خلاست ؟ و این چنان
باشد که مکان اندر مکان باشد و هر کسی داند که مکان را بمکان حاجت نیست
۲۱ پس قول او که همیگوید مر اجسام عالم را ترکیب از اجزای هیولی و جوهر
خلاست متناقض است از بهر آنکه آن جزو نامتجزئی که او همیگوید آن هیولی

(۳) اندر جرم هواست باطل شد ك — (۱۳) بی هیچ ، صححنا : بهیج ، كذا فی

الطبعة — (۱۷) اندر مکان خود نباشد ك — (۲۱) قول اورا ك

- است چیزی نیست مگر متمکن اندر مکانی . پس اگر این جزو که او خود با خلا یک چیز بود با خلا نیامیخته است واجب آید که دو خلا باشند با یکدیگر آمیخته .
 ۳ و اگر اندر یکدیگر آمیزند و یک چیز شوند پس ایشان خلا نباشند که اجسام باشند ، از بهر آنکه آمیختن و مجاورت و مخالفت مر اجسام راست با یکدیگر اندر خلا . و چون خلا بدعوی او مکان است و جسم با جسم اندر خلا آمیزنده است و روا نیست که خلا جسم باشد روا نباشد که خلا با خلا بیامیزد |
 ۷ بیان وجه غلطی که قائلین خلا را که او را

۸۶

مکان دانند افتاده

- * و این غلط مر این مرد را و دیگر کسان را که خلا را جوهری ثابت ۱ گفته اند بدان افتاده است که مر هیولی را اجزای مکان گیر نهاده اند ، و مر آن خلا را که گفته اند که جزو هیولی اندر اوست مکان جزوی گفتند ، و مر آن مکان را که جسم مرکب اندر اوست مکان مطلق کلی ۱۲ گفتند تا قول شان چنان آمد که خلا اندر خلاست . و هر کسی داند که مکان را بمکان حاجت نیست حاجتمند مکان متمکن است نه مکان . و چون اندر مکان سخن گوئیم اندر این کتاب واجب آید که ۱۰ استقصا اندر آن بواجبی بکنیم

(۹) ثابت کنندك — (۱۲-۱۳) کلی مرکب گفتند ب — علی هامشك : یکی از خلا مکان اجزای هیولی باشد که مکان جزئی است و دیگر مکان جسم که مکان کلی است پس دو مکان لازم آید که خلاه جزئی است و خلاه کلی پس خلا در خلا باشد

* الترجمة

وقد وقع هذا اللفظ لهذا الرجل ولغيره ممن أثبت الخلاء جوهرأ من أجل أنهم وضعوا الهيولى أجزاء متمكنة . أما الخلاء الذي قالوا ان فيه جزء الهيولى فقد أطلقوا عليه اسم المكان الجزئي وأما المكان الذي فيه الجسم المركب فقد سموه المكان المطلق الكلي ، فأدى قولهم إلى أن هناك خلاه في خلاه . وقد علم الجميع أن المكان لا يحتاج إلى المكان ، بل المحتاج إلى المكان هو المتمكن لا المكان

در تحقیق مکان

- ۳ و اکنون گوئیم که آن جزو نامتجزی که او بنزدیک این مرد هیولی است باقرار این مرد عظمی دارد، و آنچه مر اورا عظمی باشد مکان گیر باشد <و> مکان نباشد بلکه مکان از او تهی شونده باشد و مکان دیگر از او پر شونده باشد.
- ۶ پس اگر عظم آن جزو خود مکان اوست و آن جزو چیزی نیست مگر عظمی بی جزو واجب آید که آن جزو خود مکانی باشد نه مکان گیری، و این متناقض باشد مگر گوید که آن جزو نامتجزی را بدو مکان حاجتست یکی آنکه ذات او اندر آن است و آن مکان هرگز از او خالی نشود و دیگر آنکه بگرد آن جزو اندر آمده است، و محال است قول آنکس که گوید بل جزو را بدو مکان حاجتست و نیز گوئیم که اگر اجسام عالم چیزی نیستند مگر اجزای هیولی با جوهر خلا آمیخته روا نباشد که جسمی مر جسمی را ضدّ باشد چنانکه آب و آتش هستند
- ۱۲ ضدّان، از بهر آنکه بدعوی این مرد اندر جوهر آتش که او روشن و سبک است جوهر خلا بیشتر از آن است که اندر جوهر آبست، و اندر جوهر آب اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر جوهر آتش است. پس این چنان باشد که همی گوید اندر جوهر آتش جای تهیست بی جای گیر و جوهر آب جای گیر است. و شکی نیست اندر آنکه جای مر جای گیر را موافقت نه مخالف. پس واجب آمدی که چون مر آب را با آتش بر ریختندی آتش مر آب را بخویشتن اندر
- ۱۸ کشیدی چنانکه خلا مر جسم را همی بخویشتن اندر کشد. و چون حال ظاهر بمیان این دو جوهر بخلاف این است که حکم این مرد بر آن است ظاهر شد که آنچه او گفته است هذیانی بی برهان است چون طبایع اجسام مر او را منکرست.
- ۲۱ و قوی که اعیان عالم مر او را منکرشوند دروغ باشد

(۵) عظم آن جزو جزو مکان ب — (۶) علی هاشم ک: یعنی مکان مکان گیر باشد و مکان مکان نخواهد بل متسکن مکان خواهد و مکان مکان گیر بودن تناقض است — (۱۵) علی هاشم ک: یعنی در اجزای آب که جوهر هیولی بیش از خلاست اجزائی باشد جای طلب و در اجزای آتش که اجزای خلا بیشتر باشد جای باشد تهی بی جایگیر

- پس گوئیم که صانع حکیم مر جوهر آتش را از دو طبع مخالف ترکیب کرده است نه از دو طبع ضدّ ، و خلاف مر خلاف را پذیرنده باشد و ضدّ از ضدّ گریزنده باشد . و گرمی و خشکی مر یکدیگر را خلاف اند از آن است که یک ۳ چیز شده اند و بیکدیگر اندر آویخته اند . و مر آب را نیز از دو طبع مخالف ترکیب کرده است که هر یکی از آن دو طبع که اندر آتش است خلاف است مر طبع را که اندر آبست و ضدّ است مر آن طبع دیگر را که ۶ اندر آب است ، چنانکه گرمی که اندر آتش است خلاف است مر تری را که اندر آبست و ضدّ است مر سردی را که اندر آبست ، و ۸۸ خشکی که اندر آتش است خلافتست مر سردی را که اندر آب است و ضد است مر تری را که اندر آبست | ، تا بدان طبایع خلافی آب از آتش گرم همی شود و بدان طبایع ضدّی آب از آتش همی گریزد . و مقصود صانع حکیم بگرم شدن آب و بردن او بدان گرمی از مرکز عالم سوی حاشیت عالم حاصل همی آید ۱۲

رد گفتار محمد زکریا که آتش که از آتش

ز نه پدید آید هوای گشاده است

- ۱۵ و اما سخن ما اندر آن قول که این مرد گفته است که دلیل بر آنکه اندر جوهر آتش اجزای هیولی کمتر است و خلا بیشتر است آن است که چون مر هوا را بسنگ و آهن بزیم تا گشاده شود و آتش از او پدید آید آن است که گوئیم :
 ۱۸ اگر این قول درست است و آتش از هوا همی بدان پدید آید که ما بسنگ و آهن مر هوا را همی بدریم و گشاده کنیم واجب آید که چون مر هوا را اندر پوستی کنیم و مر آن را سخت فراز فشاریم آب گردد ، از بهر آنکه هوا بمیان آب و آتش ایستاده است ، و مر هوا را بلطافت بر آب همان فضلست که مر آتش را بر هوا ۱ بلطافت همان فضلست . و چون ما مر هوا را همی فراز م افشاریم و آب همی نگردد

(۸-۶) مر طبع را خلاف است : سقط ب — (۲۲) فراز فرو افشاریم ک

روا نیست که گوئیم که آتش اندر هوا همی از آن پدید آید که ما مر هوا را گشاده کنیم و بر دریمش . با آنکه آن آتش کز میان سنگ و آتش زنه همی پدید آید رنگین و حجاب کننده است مر دیدار را و آتش اثر که این مرد همیگوید مرکب است از هیولی و خلا رنگین و حجاب کننده نیست . و اگر اثر مانند آن آتش بودی که همی از آتش زنه پدید آید همیشه همه روی زمین روشن بودی و گرم بودی و ما مر این آفتاب و سیارگان را ندیدیمی . | و اگر از آن آتش که از آتش زنه جدا هوا گشاده شده بودی نبایستی که حجاب کننده بودی مر دیدار ما را از بهر آنکه هوا که از او بسته تراست بقول این مرد حجاب همی نکند دیدار ما را پس چرا چون گشاده تر شد حجاب کرد ؟ این قولی محالست . و چون آب بدانچه ما مر اورا فرارز فشاریم همی خاك نشود و نه از خاك بدانچه مر اورا گشاده کنند آب آید و نه هوا بفراز فشردن همی آب شود پیدا آمد که آتش همی از گشاده کردن هوا همی پدید نیاید . و قولی که استقرای کلی بر درستی چنین سخن گواهی ندهد سست و بیمعنی باشد ...

ردّ گفتار محمد زکریا که ابداع چون متعذر بود ۹۲

صانع حکیم چیزهارا از چه آفرید ۱۰

اما جواب ما محمد زکریا را از آنچه گفت پدید آوردن صانع حکیم مر چیزهارا بترکیب از اجسام عالم دلیل است بر آنکه ابداع متعذر است آن است که گوئیم : خردمند آن است که اندر آنچه گوید از اقاویل اندر علوم الهی و بر آن کتب سازد مر تأمل و تأتی را کار بنهد تا حال را | از محال بشناسد و مر نا بودن محال را عجز و تعذر قدرت نام نهد ، ۹۳

(۲) وبرزنیشك — سنك و آهن همی ك — (۴) هیولی و خلا هیولی و خلا رنگین ك — (۵) روی : سقط ب — (۶) وستار كان ك — (۱۱) گشاده کند ب — (۱۳) بر درستی آن گواهی ب

- از بهر آنکه هر که مر اورا اندک مایه عقل است داند که مر محال را
 سوی عجز و امتناع نسبتی نیست بر صانع حکیم . و این قولیست مانند
 قول آنکه گوید خدای عاجز است از نرم کردن مر آهن را بآب ، و ما ۳
 دانیم که این قولی محال است . و اگر بودش ممتنع <بودی> روا بودی امتناع
 خود واجب بودی نه امتناع ، و اگر چنین بودی آنگاه محال ممکن بودی ممکن محال
 بودی . و قول آنکس که بدانچه نبیند که اندر چیزی از چیزها جسمی ۶
 پدید آید به ابداع نه از چیزی دلیل گیرد بر تعذر ابداع و عجز صانع
 حکیم چون قول آنکس باشد که بر عجز خدا از نرم شدن آهن بآب
 دلیل گیرد بدانچه هرگز ندید که خدای مر آهن را بآب نرم کرد بی هیچ ۹
 تفاوتی . و این هر دو محال است و مر محال را بنا بودن بر عجز قدرت
 او از آن دلیل نشاید گرفتن که جهل باشد . و همچنان که نرم کردن آهن
 بآب محال است اندر این عالم به ابداع نیز جسمی پدید آوردن محال است . ۱۲
 و لیکن مر این راه باریک را آن بیند که خدایتعالی بنور دین حق
 دل اورا روشن کرده باشد ﴿ ومن لم یحمل الله له نوراً فاله من نور ﴾
 پس گوئیم اندر برهان این قول که معلوم است اهل خرد را که این عالم ۱۵
 جسم است بکلیت خویش که اندر او هیچ مکانی خالی نیست و تا جزوی
 از این اجسام از مکان خویش نرود جزوی دیگر جای او نگیرد . نبینی
 که چون کوزه تنگ سر را بآب فرو بری هوا بتدریج از او می بر آید ۱۸
 و آب بدو همی فرو شود تا چون همه هوا از او بر آید پر آب شود ،
 و آن هوا کز کوزه بر آید بجای آن آب همی بایستد کز حوض یا دریا ۹۴
 بآن کوزه فرو شود . و | اگر مر سنگی را از آب بهوا بر آری ۲۱
 آن سنگ اندر هوا بدان سبب جای یابد که آب به بر کشیدن آن سنگ

— (۵) واجب بودی بامتناع ك — (۱۰) برنا بودن ك — (۱۲) محال باشد ك —

(۱۴) سورة ۲۴ : ۴۰ — (۱۶) جسمی است ك — (۱۷) از جای خویش ك

از او همی فرو نشیند . و ژرف بینان را معلوم است که اندر این عالم هیچ جای خالی نیست . و چون حال این است محال باشد که گفتن چرا صانع حکیم بابداع شخصی همی پدید نیارد و چون همی پدید نیارد ۴ همی دانیم که ابداع متعذر است ، بلکه باید گفتن که ابداع یعنی پدید آوردن جسمی نه از این اجسام اندر این عالم محالست از بهر آنکه اندر این عالم مر جسمی را جز این که هست جای نیست از بهر آنکه ۶ جسم جوهری میانه تهی نیست ، و اگر خدای تعالی چیزی جسمی بابداع پدید آرد آن چیز اندر این عالم جای نیابد و اگر چیزی دیگر اندر این عالم گنجد لازم آید که اندر مکان یک جسم دو جسم بگنجد . ۸ و این همچنان است اندر محالی که نرم کردن آهن است بآب بلکه از آن محال تراست . و چون ظاهر کردیم که روا نیست که جسمی مبدع اندر این عالم گنجد پیدا شد که ابداع اندر این عالم که ملاء است محال ۱۲ است . پس گوینده این قول محال جوئیست و محال جوی جاہل باشد . و چون صانع حکیم مر این جوهر متجزی را مایه پدید آوردن صورتهای متفاوت المقادیر ساخته است و مر چیزهای بودنی را بترکیب از او پدید آرد و این تراکیب بگشتن این دایره عظیم و این دست افزارهای بلند بر شده همی پدید آید و این دایره عظیم با آنچه اندر اوست نیز ۱۵ مرکب است خرد همی گواهی دهد که ترکیب آن مرکبات برین و این امهات فرودین نه چنین بوده است که تراکیب موالید است . و چون این تراکیب که بحركات افلاك و افعال امهات است از چیزست بزمان دلیل است که آن تراکیب | بابداع بوده است نه از چیزی ، از بهر آنکه دانیم که مر افلاك و نجوم و طبایع را نه بافلاکی و نجومی و طبایعی دیگر ترکیب کرده اند چنین که همی مر موالید را ۹۵

- ترکیب کنند . و چون آن نه چنین بود این ترکیب چنان است که چیز
 نا مرکب پیش از مرکب حاصل است . این حال دلیل است بر آنکه
 ۳ پیش از وجود این اصلها و آلتها که مرکبات زمانی بمیانجی ایشان
 همی حاصل آیند اصل و آلتی موجود نبود بلکه آن صنع بابداع بود
 که افلاک و طبایع بدان پدید آمد ، و این صنع که بر هیولی همی پدید
 ۶ آید بدین آلتهای مختلف است پس از آن ابداع . پس درست کردیم
 سوی عاقل که هیولی پیش از آن صنع ابداعی موجود نبود ، و طاعت
 هیولی امروز مر صانع را و آراسته بودن او مر پذیرفتن صورتهای
 مولودی را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر اورا از بهر این صنع پدید
 آورده است . وقولی نیست سوی خرد ار آن زشت تر که کسی گوید
 جزوهای بود که اندر او هیچ معنی نبود و مر اورا هیچ صورتی و فعلی
 نبود قدیم و ازلی ، از بهر آنکه این مرداری باشد بهیچ معنی . و اگر
 ۱۲ مرداری بهیچ معنی قدیم روا باشد چون هیولی پس زنده با چنسدین
 مناقب و معانی محال باشد که قدیم باشد که صانع عالم است ، از بهر
 آنکه این دو قدیم اندر مقابله یکدیگرند بصفات و هیولهای صنایع
 ۱۵ که بر آن مر آن صورتهای صنایعی را پدید آرند که آن صورتهای جز
 بر آن هیولها نیاید . و ساختن مردم مر آن هیولهای شایسته پذیرفتن
 آن صورتهارا چنانکه مر پندبه را همی ریسمان کند بصورت او تا شایسته
 ۱۸ شود مر پذیرفتن صورت کرباس را تا کرباس نیز هیولی باشد مر
 ۹۶ پذیرفتن صورت پیراهن را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر امهات |
 ۲۱ طبایع را هیولی ساخته است و مر اورا شایسته پذیرفتن صورتهای مولید
 کرده است بقصد و عمد . و چنانکه جز از کرباس یا چیزی بافته

(۱۱-۱۲) معنی نباشد ... و فعلی نباشد ك — (۱۵) هیولهای طبایع ب — (۱۷) هیولها
 بدید نباشد ك — (۱۷-۱۸) پذیرفتن را از صورتهای ك — (۲۱-۲۲) مولودی کرده ب

چون دیبا و جز آن یا پوستی نرم کرده لباس نیاید مر جسد حیوان را
و جسد حیوان که متحرک است بارادت نیز جز از این اجسام بمسوالید
نیاید . پس صانع مر هیولی نخستین را شایسته پدید آورد مر پذیرفتن
طبايع متضاد را تا م از او مر گرمی و خشکی را پذیرفت و م از او مر
سردی و تری را پذیرفت . و گواهی بر درستی این قول که همی گوئیم
مر این جوهر را که هیولی است از بهر این صنع موجود کرده اند که
بر او پدید آمد است و همی آید راست گوی تر از پذیرفتن او نیست
مر این صورتها را که بر او پدید آمده است اندر امهات و پدید همی
آید اندر موالید . و این بیانست شافی مر اهل تمیز و بصیرت را و از
این قول گذشتیم بحمد الله

القول في المظاهر والزمان

كان قول الرازي في المسكان والزمان من أخصّ مميزات فلسفته الإلهية ، فقد رأيناه عاجل هذين الموضوعين في كتاب العلم الإلهي (١) إذ فرق بين المسكان المطلق الذي هو الخلاء (٢) وبين المسكان المضاف (٣) الذي لا بدّ له من متمكن ، وفرق بين الزمان المطلق الذي هو الدهر أو المدة (٤) وبين الزمان المضاف الذي يقدر بحركات الفلك (٥) ، كما أنه أودع هذا البحث كتباً أخرى من تأليفاته (٦) ومن المتأخرين الذين اجتهدوا في الرد على هذا المذهب المرزوقي (٧) وابن حزم (٨)

(١) راجع من فوق ص ١٧١

(٢) τὸ κενόν على مذهب ديمقراطيس أو ἡ γῶρα على مذهب افلاطون

(٣) وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي الماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، كما

يذهب اليه أرسطوطاليس

(٤) وهو ὁ αἰὼν أو ἡ διάστασις على مذهب الافلاطونيين

(٥) على ما يذهب اليه أرسطوطاليس

(٦) ومن أهمها «كتاب الزمان والمسكان» (البيروني رقم ٦١) وقد سماه الرازي في كتاب

السيرة الفلسفية (راجع من فوق ص ١٠٩ س ٢) «في الزمان والمسكان والمدة والدهر والخلاء»

وسماه ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣١٧ س ٧) «كتاب في المدة وهي الزمان وفي الخلاء

والملاء وما المسكان» ، راجع أيضاً ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٩ وابن الففطى ص ٢٧٤ س ١١

وأيضاً مقاله «فيما جرى بينه وبين أبي القاسم الكعبي في الزمان» (البيروني رقم ٦٢) ،

ومقالته «في الفرق بين ابتداء المدة وابتداء الحركات» (البيروني رقم ٦٣)

(٧) راجع من فوق ص ١٩٦ وما يليها

(٨) راجع القطعة الأولى من هذا الفصل

وناصر خسرو (١) ونجم الدين الكاتبي (٢) وغيرهم ولا سيما فخر الدين الرازي (٣) الذي بسط حجج الرازي في كتاب المطالب العالية (٤) . أما أبو حاتم الرازي فقد دارت مناظراته مع أبي بكر الرازي (٥) حول هذه المسائل أيضاً
هذا ونحن نشير القارئ إلى البحوث الهامة التي شرح فيها S. Pines نظريات الرازي في الزمان والمكان وحاول تحديد موقفها من تاريخ الفلسفة القديمة والإسلامية (٦)

١

كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي ، طبعة مصر ١٣٤٧هـ ، ج ١ ص ٢٧ - ٣٥ . وصحنا الباب المقتبس منه بمقابلته بالنسخة المخطوطة المحفوظة بمخازن عاشر رئيس الكتاب باستانبول تحت رقم ٥٥٥ (والموجود منها صورة شمسية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٥٩١ ب (٧)) ص ٤٢ - ٥٢ ، وقابلناه أيضاً بالنسخة المخطوطة بالمخازن التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٢٨ توحيد ص ٤٠ وما يليها . وأشرفنا في تعاليفنا إلى الطبعة برمز ط ، وإلى نسخة عاشر برمز ع ، وإلى نسخة تيمور برمز ت وقد أوردنا فيما مضى (٨) مقتبسات أخرى من كتاب الفصل تدل على أن ابن حزم قصد في هذا الباب إلى الرد على الرازي وغيره ممن قال بقدم الزمان والمكان (٩)

(١) راجع القطعة الثانية والرابعة من هذا الفصل

(٢) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها . أما قول الرازي في الزمان فقد ورد له أيضاً ذكر في كتاب البحر الزخار لأحمد بن يحيى بن المرتضى الإمام الزيدي المتوفى سنة ٨٤٠هـ ، راجع M. Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910, p. 106.

(٣) راجع أيضاً ص ٢٠٣ وما يليها و ص ٢١٣ وما يليها

(٤) راجع القطعة الخامسة من هذا الفصل

(٥) راجع الفصل الحادي عشر

(٦) *Beiträge* ص ٤٥ وما يليها ، وفي مجلة *Islamic Culture* ج ١١ (١٩٣٧)

ص ٧٣ وفي مجلة *Revue des Études Juives* ج ١٠٤ (١٩٣٨) ص ٤ وما يليها

(٧) راجع من فوق ص ١٧٠

(٨) ص ١٧٠ وما يليها

(٩) راجع أيضاً كتاب الفصل ج ٥ ص ٤٤ : «وزاد بعضهم في الجوهر الحلاء والمدة للذين لم يزالوا عندهم يعني بالحلاء المكان المطلق لا المكان المعبود ويعني بالمدة الزمان المطلق لا الزمان المعبود»

- ٢٧ باب الكلام على من قال انّ للعالم خالقاً لم يزل
وانّ النفس والمكان المطلق الذي هو الخلاء والزمان المطلق الذي هو المدة
لم تزل موجودة وانها غير محدثة
- ٣ قال أبو محمد : والنفس عند هؤلاء جوهر قائم بنفسه حامل لأعراضه لا متحرك
ولا منقسم ولا متمكن ، اى لا فى مكان
- ٦ وقد ناظرني قوم من أهل هذا الرأى ورأيتهم كالغالب على ملحدى أهل
زماننا فالزمتهم إلزيمات لم ينفكوا منها فظهر بطلان قولهم بعون الله تعالى |
وقوته . ولم نر أحداً ممن تكلم قبلنا ذكر هذه الفرقة ، فجمعت ما ناظرتهم به
وأضفت إليه ما وجبت إضافته إليه مما فيه إزافة قولهم ، وما توفيقنا إلا بالله
- ١ وهذا الزمان والمكان عندهما غير المكان المعبود عندنا وغير الزمان المعبود
عندنا . لأنّ المكان المعبود عندنا هو المحيط بالمتمكن فيه من جهاته أو من بعضها
وهو ينقسم قسمين : إما مكان يتشكل المتمكن فيه بشكله كالبرّ أو الماء فى الخابئة
وما أشبه ذلك ، وإما مكان يتشكل هو بشكل المتمكن فيه كالماء لما حلّ فيه من
الأجسام وما أشبهه . والزمان المعبود عندنا هو مدّة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً
أو مدّة وجود العرض فى الجسم . ويعمه أن نقول هو مدّة وجود الفلك وما فيه
من الحوامل والمحمولات . وم يقولون انّ الزمان المطلق والمكان المطلق هما
غير ما حددنا آنفاً من الزمان والمكان ويقولون انهما شيان متغايران
- ١٨ ولقد كان يكفي من بطلان قولهم إقرارهم بمكان غير ما يعهد وزمان غير
ما يعهد بلا دليل على ذلك ، ولكن لا بدّ من إيراد البراهين على إبطال دعواهم
فى ذلك بحول الله وقوته

(٤) أبو محمد رضى الله عنه ط ت (كذا دائماً) — النفس ط — (٧) أظهرت ط
— (٩) تزييف قولهم ط — بالله تعالى ع — (١٠-١١) عندهم بما غير الزمان
والمكان المعبودين عندنا لأن ع — (١٢) فيه المتمكن ع — (١٥) ويسمى أن يقول
ع — (١٧) حددها ط — (١٩) بدليل على ذلك ط — لا بد من ذكر ع —
(٢٠) فى ذلك : سقط ع — الله تعالى ع

فيقال لهم — وبالله تعالى التوفيق — : أخبرونا عن هذا الخلاء الذي أثبتتم
وقلتم انه كان موجوداً قبل حدوث الفلك وما فيه ، هل بطل بحدوث الفلك
٣ ما كان منه في مكان الفلك قبل أن يحدث الفلك أو لم يبطل ؟ فإن قالوا لم يبطل —
وبذلك أجنبي بهم — ، فيقال لهم فإن كان لم يبطل فهل انتقل عن ذلك المكان
بحدوث الفلك في ذلك المكان أو لم ينتقل ؟ فإن قالوا لم ينتقل — وهو قولهم — ،
٦ قيل لهم فإن لم يبطل ولا انتقل فأين حدث الفلك وقد كان في موضعه قبل حدوثه
عندكم معنى ثابت قائم بنفسه موجود ، وهل حدوث الفلك في ذلك المكان المطلق
الذي هو الخلاء أم في غيره ؟ فإن كان حدث في غيره فها هنا إذن مكان آخر
٩ غير الذي سميتوه خلاء ، وهو إما مع الذي ذكرتم في حيز واحد أم هو في حيز
آخر . فإن كان معه في حيز واحد فالفلك فيه حدث ضرورة ، وقد قلتم انه لم
يحدث فيه فهو إذن حادث فيه غير حادث فيه ، وهذا تناقض ومحال . وإن كان في
حيز آخر فقد أثبتتم النهاية للخلاء إذ الحيز | الآخر الذي حدث فيه الفلك ليس
هو في ذلك الخلاء ، وهذا ينطوي فيه بالضرورة نهاية الخلاء الذي ذكرتم ،
فهو متناه لا متناه وهذا تناقض وتخليط . وإذا بطل أن يكون غير متناه وثبت
١٥ أنه متناه فهو المكان المهود المضاف إلى المتمكن فيه ، وهذا هو المكان الذي
لا يعرف ذو عقل سواه . وإن كان الفلك حدث فيه والفلك ملاء بلا شك ولم
ينتقل الخلاء عندكم ولا بطل فالفلك إذن خلاء وملاء معاً في مكان واحد ، وهذا
١٨ محال وتخليط

وإن قالوا بطل بحدوث الفلك ما كان منه في موضع الفلك قبل حدوث الفلك ،
أو قالوا انتقل ، فقد أوجبوا له النهاية ضرورة إما من طريق الوجود بالبطلان

(٢) قبل حدوث العالم وما ع — الفلك ٢ : سقط ع — (٦) فاذا لم يبطل ط —
(٧) معنى ثابتاً قائماً بنفسه موجوداً ع — أو هل ع — (٨) فها هنا الآن مكان ع —
(٩-١٠) وإما في حيز آخر ع — (١١) فهو وإذا حدث ط — (١٥) المكان المعروف
المهود ع — (١٩) فإن قالوا ط ت

إذ لا يفسد ويبطل إلا ما كان حادثاً لا ما لم يزل ، وإما من طريق المساحة بالنقلة إذ لو لم يجد أين ينتقل لم تكن له نقلة ، إذ معنى النقلة إنما هو تصيير الجرم إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك أو إلى صفة لم يكن عليها قبل ذلك . ووجوده مكاناً ينتقل إليه ٣ موجب أنه لم يكن في ذلك المكان الذي انتقل إليه قبل انتقاله إليه . وهذا هو إثبات النهاية ضرورة ، فهذا هو الذي أبطلوا . ويلزمهم في ذلك أيضاً أن يكون متجزئاً ضرورة لأن الذي بطل منه هو غير الذي لم يبطل ، والذي انتقل هو ٦ غير الذي لم ينتقل ، وهو إذا كان كذلك فيما هو جسم ذو أجزاء وإما هو محمول في جسم فهو ينقسم بانقسام الجسم . وقد أثبتنا النهاية للجسم في غير هذا المكان من كتابنا هذا بما فيه البيان الضروري ، والحمد لله رب العالمين ١

وأيضاً فإن كان لم يبطل فالذي كان منه في موضع الفلك ثم لم يبطل ولا انتقل لحدوث الفلك فيه فهو والفلك إذن موجودان في حين واحد معاً ، فهو إذن ليس مكاناً للفلك لأن المكان لا يكون مع المتمكن فيه في مكان واحد ، هذا يعرف بأولية ١٢ العقل . ولو كان ذلك لسكان المكان مكاناً لنفسه ولما كان واحد منهما أولى بأن يكون مكاناً للآخر من الآخر بذلك ولا كان أحدهما أولى أيضاً بأن يكون متمكناً في الآخر من الآخر فيه ، وكل هذا فاسد ومحال بالضرورة ١٥

وأيضاً فإن الخلاء عندهم مكان لا متمكن فيه ، والفلك عندهم موجود في الخلاء إذ لا نهاية للخلاء عندهم من طريق المساحة . فإذا كان الفلك متمكناً في الخلاء عندهم ١٨ والخلاء عندهم مكان لا متمكن فيه فالخلاء إذن مكان فيه متمكن ليس فيه متمكن ، وهذا محال تخليط . وهذا بعينه لازم في قولهم إن ذلك الجزء من الخلاء لم ينتقل لحدوث الفلك فيه . فإن قالوا انتقل فإنما صار إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك خلاء ولا ملاء فقد ثبت عدم الخلاء والملاء فيما فوق الفلك ضرورة وهذا خلاف قولهم . وإن ٢١ قالوا بطل لزومهم أيضاً أنه قد عدته المدد ضرورة ، وإذا عدته المدد فقد تناهى من

(٦-٥) ان يكون متجزئاً ضرورة ط ت — (٧-٦) انتقل غير الذي ع — (٧) أو هو

محمول ع — (١١) في حين واحد ع ت — (١٣) وما كان ت — (٢٢) عدته المدد ع

(مرتين) — فإذا ط ت

- أوّله بالمبدأ ضرورة . فإن قالوا بل لم يحدث الفلك في شيء من ذلك المكان الذي هو الخلاء فقد أثبتوا حيزاً آخر ومكاناً للفلك غير الخلاء الشامل عندهم . وإذا كان ذلك فقد تنهى كلا المكانين من جهة تلاقيهما ضرورة . وإذا تناهيا من جهة تلاقيهما ٣ لزمتهما المساحة ووجب تناهيهما لتناهي ذرعهما ضرورة
- ويستلون أيضاً عن هذا الخلاء الذي هو عندهم مكان لا متمكن فيه هل له مبدأ متصل بصفحات الفلك الأعلى أم لا مبدأ له من هنالك ، ولا بد من أحد الأمرين ٦ ضرورة . فإن قالوا لا مبدأ له — وهو قولهم — ، قيل لهم إن قول القائل مكان إنما يفهم منه ما يتمثل في النفس من المقصود بهذه اللفظة وموضعها في اللغة لتكون عبارة التناهم عن المراد بها أنها مساحة ، ولا بد للمساحة من الذرع ضرورة ولا بد للمذروع من مبدأ لأنه كية والكمية أعداد مركبة من الأحاد . فإن لم يكن له مبدأ من واحد اثنين ثلاثة لم يكن عدد ، وإذا لم يكن عدد لم يكن ذرع أصلاً ، وإذا لم يكن ذرع لم تكن مساحة ولا انفساح ولا مسافة . وكل هذه ألفاظ واقعة إما على ذرع المذروع وإما على مذروع بالذرع ضرورة . فإن قالوا له مبدأ من هنالك وجبت له ١٢ النهاية ضرورة لخصر العدد لمساحته بوجود المبدأ له
- ويستلون أيضاً أماس هو للفلك أم غير أماس ومباين عنه أم غير مباين ؟ فإن قالوا لا أماس ولا مباين فهذا أمر لا يعقل بالحس ولا يتشكل في النفس ولا يقوم على صحته برهان أبداً إلا في الأعراض المحمولة في الأجسام . وم لا يقولون ان الخلاء عرض محمول في جسم ، وكل دعوى لم يقم عليها دليل فهي باطلة مردودة . وإن ١٨

(٢) غير الخلاء المتناهي عندهم وإن كان ذلك ع — (٤) لزمهما ع — بتناهي ذرعهما ع — ضرورة : سقط ع — (٦) الفلك العليا ع — احد أمرين ت — (٧) لهم قول ع — (٨) منه في ما ع — وموضوعها ع — للتناهم ط — (٩) بها أنه ساحة ط ت — لا بد للساحة من ذرع ط ت — ولا بد للذرع ت ، ولا بد للذرع ط — (١٠) من مبتدأ ع — (١١) أصلاً : سقط ع — (١٢) وكل هذا ع — (١٥) أماس هذا الفلك ط ت — مباين ، صححتنا : باين ط ت ع (مرتين) — (١٦) ولا مباين : ولا باين ط — (١٧) وهم يقولون ع

أثبتوا المهاسة أو المباينة وجب عليهم ضرورة إثبات النهاية له كالزم بإثبات المبدأ ،
إذ النهاية منطوية في ذكر المبدأ والمهاسة والمباينة ضرورة لا شك فيه والله تعالى
التوفيق

- ٢ ويستلون أيضاً عن هذا الخلاء الذي يذكرون والزمان الذي يثبتون
أمحولان هما أم حاملان أم أحدهما محمول والثاني حامل < أم كلاهما حامل محمول >
٦ أم كلاهما لا حامل ولا محمول < > فأيهما أجابوا فيه بأنه حامل
فلا شك في أن محموله غيره إذ لا يسكون الشيء حاملا لنفسه ، فله إذن محمول
لم يزل وهو غير الزمان : فإن قالوا ذلك كلوا بما قدمنا قبل على أهل الدهر
القائلين بأزلية العالم . وأيضاً فإن كان المسكان حاملا فلا يخلو ضرورة من
أحد وجهين : إما أن يكون حاملا لجرم متمكن فيه وهذا يوجب النهاية له لوجوب
نهاية الجرم المتمكن فيه بالدلالة التي قدمنا في إثبات نهايات الأجرام ، وإما أن
٣١ يكون حاملا لكيفياته . | فإن كان حاملا لكيفياته فهو مركب من هيولاه
وأعراضه وجذسه وفصوله ، وبالضرورة يعلم كل ذى حس سليم أن كل مركب
< > فهو متناه بالجزم والزمان بالدلائل التي قدمنا ، ولا سبيل
١٥ إلى حمل ثالث . وأيهما قالوا فيه انه محمول فإنه يقتضى حاملا ويمكس الدليل الذي
ذكرنا آنفاً سواء بسواء . وأيهما قالوا فيه انه حامل محمول وجب كل ما ذكرنا فيه
أيضاً بمكسه . وأيهما قالوا فيه لا حامل ولا محمول فلا يخلو من أن يكون باقياً أو
١٨ يكون بقاء . فإن كان باقياً فهو مفتقر إلى بقاء وهو مدته إذ لا باقى لإيبقاء . وإن كان
بقاء فلا بد له من باقى به وهو من باب الإضافة والمدة وهى البقاء إنما هى محمولة
وناعته للباقى بها ضرورة . هذا الذى لا يقوم فى العقل سواء ولا يقوم برهان إلا عليه
٢١ ويستلون أيضاً عن هذا الزمان الذى يذكرون ، هل زاد فى أمده اتصاله منذ
حدث الفلك إلى يومنا هذا أو لم يزد ذلك فى أمده ؟ فإن قالوا لم يزد ذلك فى أمده

(٥) < > : راجع س ١٦ — (٦) < > : سقط هنا البحث عن
السؤالين الاولين — بأنه ، صححنا : فانه ط ت ع — (٧) بلاشك ط ت — (١٥) وأيهما :
فأيهما ، هامش ع — (١٩) وهنا من باب ع — (٢١) فى مدقاتصاله ط ت

- كانت مكابرة لأنها مدة متصلة بها مضافة إليها وعدد زائد على عدد . فإن قالوا زاد ذلك في أمده سئلوا متى كانت تلك المدّة أطول ، أ قبل الزيادة أم هي وهذه الزيادة معاً ؟ فإن قالوا هي والزيادة معاً فقد أثبتوا النهاية ضرورة إذ ما لا نهاية له فلا يقع فيه زيادة ولا نقص ولا يكون شيء مساوياً له ولا أكثر منه ولا أنقص منه ولا يكون هو أيضاً مفصلاً أصلاً فلا يكون مساوياً لنفسه كما هو ولا أكثر من نفسه ولا أقلّ منها . فإن قالوا ليست هي والزيادة معها أطول منها قبل الزيادة أثبتوا أنّ الشيء وغيره معه ليس أكثر منه وحده ، وهذا باطل
- وم يقولون إنّ الحلاء والزمان المطلق شيان متغايران . فيقال لهم فإذا هما كذلك فبأيّ شيء انفصل بعضهما من بعض ؟ فإن قالوا انفصل بشيء ما وذكروا في ذلك أيّ شيء ذكروه فقد أثبتوا لهما التركيب من جنسهما وفصلهما . وأيضاً جملهم لهما شيان يقع منهن للعدد عليهما ، وكل عدد فهو محصور وكل محصور فقد سلّكته الطبيعة وكل ما سلّكته الطبيعة فهو متناه ضرورة . فإن أرادوا الإزمانا في الباري تعالى مثل ما ألزمنام في هذا السؤال فقالوا أيما أكثر الباري تعالى وحده أم الباري وخلق معاً ، قلنا هذا سؤال فاسد بالبرهان الضروري لأنّ هذا البرهان إنما هو على وجوب حدوث الزمان وما لم ينفك من الزمان وطى حدوث النوامي كلها فقط ، والباري تعالى لا زمان له ولا هو من النوامي ويستلون أيضاً : هذا الزمان والمسكان اللذان | يذكران أهما واقمان تحت الأجناس والأنواع أم لا وهل هما واقمان تحت المقولات العشر أم لا ؟ فإن قالوا لا نفوها أصلاً وأعدموها البتة إذ لا مقول من الموجودات إلاّ وهو واقع تحتها وتحت الأجناس والأنواع ، حاشا الحق الأوّل الواحد الخالق عز وجل الذي علم بضرورة الدلائل ووجب بها خروجه عن الأجناس والأنواع والمقولات . وبالجملة شاؤا أو أبوا

(٦) فقد أثبتوا ط — (٨) فأذهمت — (١١) منهم المددع — فهو متناه محصور ط
ت — (١٢) ضرورة : سقطع — (١٦) كلها فقط ... من النوامي : سقط ط ت —
(١٧) أهما : سقطع — (١٩) الا هو ط ت

فالحلاء والزمان المطلق اللذان يذكران إن كانا موجودين فهما واقمان تحت جنس الكمية والعدد ضرورة . فاذ ذلك كذلك فهذا الزمان الذي ندرجه نحن وم وذلك الزمان الذي يدعونه واقمان جميعاً تحت جنس متى ، وكذلك المكان الذي يدعونه ٣ واقع مع المكان الذي نعرفه نحن وم تحت جنس أين . وبالضرورة يجب أن ما لزم بعض ما تحت الجنس مما يوجبه له الجنس فإنه لازم لكل ما تحت ذلك الجنس . وإذ لا شك في هذا فهما مركبان والنهاية فهما موجودة ضرورة إذ المقولات ١ كلها كذلك

وأيضاً فإن المكان لا بد له من مدة يوجد فيها ضرورة ، فنسألهم هل تلك المدة هي الزمان الذي يدعونه أم هي غيره ؟ فإن كانت هي هو فهو زمان للمكان ٩ فهو محمول في المكان فهو ككل زمان لدى الزمان ولا فرق . وإن كانت غيره فهانذا إذن زمان ثالث غير مدة ذلك المكان وغير الزمان الذي ندرجه نحن وم . وهذه وساوس لا يعجز عن ادائها كل من لم يبال بما يقول ولا استحي من فضيحة . ١٢ ويقال لهم إذ ليس المكان الذي تدعونه والزمان الذي تدعونه واقمين مع المكان المعهود والزمان المعهود تحت جنس واحد وحدث واحد فلم يسميتموها مكاناً وزماناً وهلا سميتوهما باسمين مفردين لهما ليعبدا بذلك عن الإشكال والتلبس والفسطاة بالتخليط ١٥ بالأسماء المشتركة ؟ فإن كانا مع الزمان والمكان المعهودين تحت حد واحد فقد بطلت دعواكم زماناً ومكاناً غير الزمان والمكان المعهودين بالضرورة ، وبالله تعالى التوفيق ويستلون أيضاً عن هذا الزمان والمكان غير المعهودين أهلاً خارج الفلك أم ١٨ داخل الفلك أم لا داخل ولا خارج ؟ فإن قالوا هما داخل الفلك فالحلاء إذن هو الملاء والمكان إذن في المتمكن يعني في داخله وهذا محال ، والزمان إذن هو الذي

(١) اللذان يذكران ع ت — (٢) فإذا كان ذلك كذلك ط — (٣) يدعونه هما واقمان ط ت — (٤) المكان الذي لا بد له ع — (٥) فلا فرق ط — (٦) زماناً ومكاناً ع — (٧) تحت جنس واحد ع — (٨) (١٧-١٨) أم هما داخل الفلك ت ، أم هما داخل الفلك أم خارجهما فإن قالوا ط — (٩) إذن هو في المتمكن ع

لا يعرف غيره . وإن قالوا هم خارج الفلك أوجبوا لها نهاية ابتداء مما هو خارج الفلك .
 وإن قالوا لا خارج ولا داخل فهذه دعوى مفتقرة إلى برهان ولا برهان على صحتها
 ٣ فهي باطلة . فإن قالوا أنتم تقولون هذا في الباري تعالى ، قلنا لهم نعم لأن البرهان
 قد قام على وجوده ، فلما صح وجوده تعالى قام البرهان بوجود خلافه لكل ما في
 العالم على أنه لا داخل ولا خارج . وأنتم لم يصح لكم برهات على وجود الخلاء
 والزمان الذي تدعون فصار كلامكم | كله دعوى وباللغة التوفيق ٣٤

قال أبو محمد : ولم نجد لهم سؤالاً أصلاً ولا أتونا قط بدليل فنورده عنهم ،
 ولا وجدنا لهم شيئاً يمكن الشعب به في أزلية الخلاء والمدة فنورده عنهم وإن لم
 ٩ يتنبهوا له ، وإنما هو رأى قلدهوا فيه بعض قدماء الملحدين فقط ، وباللغة تعالى التوفيق
 قال أبو محمد : وما يبطل به الخلاء الذي سموه مكاناً مطلقاً وذكروا أنه لا يتناهي
 وأنه مكان لا متمكن فيه ببرهان ضروري لا انفكاك منه ، وأظرف شيء أنه
 ١٢ برهانهم الذي موهوا به وشغبوا بإيراده وأرادوا به إثبات الخلاء ، وهو أننا نرى
 الأرض والماء والأجسام الترابية من الصخور والزئبق ونحو ذلك طباعها السفلى
 أبداً وطلب الوسط والمركز وأنها لا تفارق هذا الطبع فتصعد إلا بقسر يفلها
 ١٥ ويدخل عليها ، كرفنا الماء والحجر قهراً فإذا رفعاها ارتفعا فإذا تركناها عادا
 إلى طبيعتهما بالرسوب . ونجد النار والهواء طبيعتهما الصعود والبهد عن المركز
 والوسط ولا يفارقان هذا الطبع إلا بحركة قسر تدخل عليهما يرى ذلك عياناً
 ١٨ كالزق المنفوخ والآناء المجوف المصوب في الماء ، فإذا زالت تلك الحركة القسرية
 رجعا إلى طبيعتهما . ثم نجد الإناء المسمى سارقة الماء يبقى الماء فيها صعداً ولا ينسكف
 ونجد الزرافة ترفع التراب والزئبق والماء ، ونجد إذا حفرنا براً امتلاءً هواء

(١) ما خارج الفلك ت ، من خارج الفلك ع — (٢) لا داخل ولا خارج ع —
 (٥) لا خارج ولا داخل ع — (٦) وباللغة تعالى للتوفيق ع — (٧) فنورده عليهم ع —
 (٩) يتنبهوا وأما ط — (١٢) وشغبوا يذكره ع — (١٥) الماء والصخر ع —
 (١٧) بحركة قسراً ط — نرى ذلك ع ، ويرى ذلك ط — (١٩) ولا ينسكف ت ،
 ولا يسفل ع — (٢٠) امتلاءً ع

وسفل الهواء حينئذ ، ونجد المحيضة تمتص الجسم الأرضي إلى نفسها . فليس كل هذا إلا لأحد وجهين لا ثالث لهما إما عدم الخلاء جملة كما نقول نحن وإما لأن طبع الخلاء يجتذب هذه الاجسام إلى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء . فنظرنا في قولهم أن ٣ طبع الخلاء يجتذب هذه الأجسام إلى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء فوجدناه دعوى بلا دليل فسقط . ثم تأملناه أخرى فوجدناه عائداً عليهم لأنه إذا اجتذب الأجسام ولا بدّ فقد صار ملاء ، فالملاء حاضر موجود والخلاء دعوى لا برهان ٦ عليها فسقطت وثبت عدم الخلاء . ثم نظرنا في قولنا فوجدناه يعلم بالمشاهدة ، وذلك أننا لم نجد لا بالحس ولا بتوم العقل بالإمكان مكاناً يبقى خالياً قط دون متمكن ، فصح الملاء بالضرورة وبطل الخلاء إذ لم يبق عليه دليل ولا وجد قط ، ١

وبالله تعالى التوفيق

ثم نقول لهم إن كان خارج الفلك خلاء على قولكم فلا يخلو من أن يكون من جنس هذا الخلاء الذي تدعون أنه يجتذب الأجسام بطبعه أو يكون من غير جنسه ، لا بد من أحد هذين الوجهين ضرورة ولا سبيل إلى ثالث البتة . فإن قالوا هو من جنسه وهو قولهم فقد أقروا أن طبع هذا الخلاء الغالب لجميع ٣٥ الطبائع هو أن يجتذب المتمكنات إلى نفسه فيمتليء بها حتى إنه يحيل قوى العناصر ١٥ عن طبائعها ، فوجب أن يكون ذلك الخلاء الخارج عن الفلك كذلك أيضاً ضرورة لأن هذه صفة طبعه وجنسه . فوجب بذلك ضرورة أن يكون ممثلاً من جسم متمكن فيه ولا بد . وإذا كان هذا وذلك الخلاء عندهم لا نهاية له فالجسم المالى له ١٨ أيضاً لا نهاية له . وقد قدمنا البراهين الضرورية أنه لا يجوز وجود جسم لا نهاية له ، وهذا القول يوجب وجود جسم لا نهاية له ، وكل ما أوجب كون

(١) ويتنقل الهواء ع — تمس ع ، تمس ط — وليس ع — (٥) اجتذبت ط ت —
 (٨) لم نجد بالحس ولا تتوهم بالعقل ع — (١٣) ولا بد ط — (١٤) أقروا بأن ط —
 بجميع ط — (١٦) عن طبائعها ط — أت يكون الخلاء ع — كذلك ضرورة ع —
 (١٧) ممثلاً من جسم : سقط ط ت — (١٩) أيضاً : سقط ع — (٢٠) وهذا القول
 لا يكون أصلاً : سقط ط ت

مالا يكون فهو باطل لا يكون أصلاً ، فالخلاء باطل . ولو كان ذلك أيضاً لكان
 ملاء لا خلاء ، وهذا خلاف قولهم . فإن قالوا بل ذلك الخلاء هو من غير جنس
 ٣ هذا الخلاء ، يقال لهم فبأى شيء عرفتموه وبما استدلتتم عليه ، وكيف وجب أن
 تسموه خلاء وهو ليس خلاء ؟ وهذا ما لا يخلص منه وبالله تعالى التوفيق ، وم في
 هذا سواء ومن قال انّ في مكان خارج من العالم ناساً لا يحدون بحد الناس ولا هم
 ٦ كهؤلاء الناس ، أو من قال انّ في خارج الفلك ناراً غير محرقة ليست من جنس
 هذه النار ، وكل هذا حقي وهوس
 وقال أبو محمد : وكل ما أدخلنا في الباب من إبطال قولهم بأزلية المكان
 ٩ والزمان فهو لازم لهم في قولهم بأزلية النفس أيضاً ولا فرق ، وبالله تعالى التوفيق

(١) ذلك كذلك أيضاً ع — (٣) وبما ذات ، وبأى شيء ع — (٤) لا يخلص لهم
 منه ع — (٥) خارج عن ع — (٨-٩) قال أبو محمد .. التوفيق : سقط ط ت

كتاب زاد المسافرین لناصر خسرو ، طبعة کاویانی ۱۳۴۱ هـ ، ص ۹۶-۱۰۸ ،
 راجع أيضاً من فوق ص ۱۴۸ تعليق ٣

اندر مکان

٩٦

گروهی از حکما مر مکان را قدیم نهاده اند و گفتند که مکان بی
 ٣ نهایت است و او دلیل قدرت خداست ، و چون خدای همیشه قادر

الترجمه

في المكان

إن طائفة من الحكماء قرروا أن المكان قديم فائين أن المكان غير متناه وإنه دليل على

بود واجب آید که قدرت او قدیم باشد

دلیل بر آنکه مکان بی نهایت است

- و دلیل بر بی نهایتی مکان این آوردند که گفتند متمکن بی مکان^۳ نباشد و روا باشد که مکان باشد و متمکن نباشد. و گفتند که مکان جز متمکن | پذیرنده نشود و هر متمکنی بذات متناهی است و اندر^{۹۷} مکان است، پس واجب آمد که هر مکان را نهایتی نباشد. و گفتند^۶ که آنچه بیرون ازین دو عالم است از دو بیرون نیست یا جسم است یا نه جسم است. اگر جسم است اندر مکان است و باز بیرون از آن جسم یا مکان است یا نه مکان. اگر نه مکان است پس جسم است^۱ و متناهی است، و اگر نه جسم است پس مکان است. پس درست شد که گفتند که مکان بی نهایت است

(۵) جز متمکن بریده ب — (۶) وگفتند... ص ۲۵۶ س ۱۴ (است که): سقط ك

الترجمة

قدرة الله، ولما كان الله قادراً على كل شيء، وجب أن تكون قدرته قديمة

دلیل علی آنّ المكان غیر متناه

واستدلوا على لا نهاية المكان بأنهم قالوا إنّ التمكن لا يوجد بغير المكان، وأما المكان فيجوز وجوده دون أن يوجد التمكن. قالوا إنّ المكان ليس سوى ما يقبل التمكن وكل متمكن بذاته متناه ويوجد في المكان، فوجب أنّ المكان غير متناه. قالوا إنّ ما (يخوى) هذين العالمين من خارج لا يخلو من أن يكون إما جسماً وإما لا جسماً. فإن كان جسماً كان (ذلك الجسم) في المكان وكان من خارج ذلك الجسم إما مكان أو لا مكان، وإن كان لا مكاناً كان جسماً ومتناهياً* وإن كان لا جسماً كان مكاناً، فقد صح أن يقولوا ان المكان غير متناه

هذا الاستدلال ليس واضحاً ولما سقط من نسخة ب بعض كلمات

- و اگر کسی گوید مر آن مکان مطلق را نهایت است دعوی کرده باشد که نهایت او بچشم است ، و چون هر جسمی متناهی است یا نهایت هر جسمی مکان باشد و هر جسمی نیز اندر مکان باشد ، پس ۳ گفتند که بهر روی مر مکان را نهایت نیست ، و هر آنچه مر او را نهایت نباشد قدیم باشد ، پس مکان قدیم است
- و گفتند که مر هر متمکنی را جزوهای او اندر مکان جزوی است ۶ و کلّ او اندر مکان کلی گرویده است ، و مکان جزوی مر عظم جسم را گفتند که بگرد سطح بیرونی < او > جسمی دیگر اندر آمده باشد چون سطح اندرونی که هوای بسیط بگرد سبی اندر آید ۹ چون مر او را اندر هوا بدارند
- و گفتند که روا باشد که چیزی از چیزی دیگر دور شود یا ۱۲ نزدیک شود و لیکن دوری هرگز نزدیک نشود و نزدیکی هرگز دور نشود ، یعنی که چون دو شخص از یکدیگر بده ارش

الترجمة

وإن قال قائل إنّ لذلك المكان المطلق نهاية فكأنه ادعى أنّ نهاية بالجسم . ولما كان كل جسم متناهيًا أو كانت نهاية كل جسم هي المكان وكان كل جسم أيضًا في المكان * قالوا : إنّ المكان غير متناه من جميع الوجود . وكل ما ليس له نهاية فهو قدیم ، فالمكان قدیم وقالوا : إنّ كل متمكن أجزاءه في المكان الجزئيّ وكله محصور في المكان الكلّي . وأطلقوا اسم المكان الجزئيّ على عظم الجسم الذي يحوي سطحه الخارج جسم آخر ، على مثال السطح الداخل الذي يحوي به هواء بسیط تفاحاً حينما يرفعونه في الهواء وقالوا : يجوز أنّ شيئاً يصير بعيداً أو قريباً من شيء آخر ولكن البعد لا يصير أبداً قريباً والقریب لا يصير أبداً بعيداً ، یعنی إذا ابتعد شخص عن شخص آخر عشرة أذرع كان البعد بينهما

یظہر أنّ هذا النس غیر کامل

دور باشند دوری بمیان ایشان ده ارش باشد . و روا باشد که آن دو شخص بیکدیگر نزدیک شوند تا میان ایشان هیچ مسافتی نماند ، و لیکن آن دو مکان که آن دو شخص اندر او بودند بر سر ده ارش^۳ بهم فراز نیاید . و چون آن شخصها از جایهای خویش غایب شوند هوا یا جسمی دیگر بجای ایشان بایستد و هرگز آن يك مسافت بمیان آن دو | مکان نه بیشتر از آن شود که هست و نه کمتر از آن^{۹۸} و گفتند که اندر شیشه و خم و جز آن مکان است نبینی که گاهی اندر او هواست و گاهی آب و گاهی روغن و جز آن ، و اگر اندر او مکان نبودی این چیزها بتعاقب اندروی جای نگرقتندی^۱ این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مر مکان را قدیم گفتند چون حکیم ایران شهری که مر معنیهای فلسفی را بالفاظ دینی عبارت کرده است اندر « کتاب جلیل » و « کتاب اثیر » و^{۱۲} جز آن مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرد است ، و

الترجمة

عمرة أذرع . ويجوز أن يتقارب الشخصان حتى لا يبقى بينهما أي مسافة ولكن المكانين اللذين كان فيهما الشخصان في الابتداء لا تخرج (المسافة التي بينهما) عن العشرة أذرع . وإذا غاب هذا الشخصان عن مكانيهما قام الهواء أو جسم آخر مكانهما فلا تزيد ولا تنقص أبداً تلك المسافة الواحدة التي بين المكانين مما كانت عليه وقالوا إن في الفارورة وفي الدن وغيرهما مكاناً . ألا ترى أن فيها مرة هواء وأخرى ماء وتارة زيتاً وغير هذه ، ولو لم يكن فيهما مكان لما أخذت تلك الأشياء مكاناً فيهما على تعاقب وهذه الجملة التي ذكرناها هي قول الطائفة الذين اعتبروا المكان قديماً مثل الحكيم الإيرانشهرى الذي عبر عن المعاني الفلسفية بالفاظ دينية وكالت يدعو الناس في كتابه « الجليل » وفي كتابه « الأثير » وغيرهما إلى الدين الحق وإلى معرفة التوحيد ، ومثل محمد بن زكرياء الذي

٢ پس از او چون محمد زكريا که مر قولهای ایران شهری را بالفاظ زشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد و مقدم خویش را اندر این معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگذارد است ، تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن او فتد که این معانی خود استخراج کرده است

٦ و از آن قولهای نیکو که ایران شهری گفت است یکی اندر باب قدیمی مکان است که گفته است مکان قدرت ظاهر خدای است . و دلیل بر درستی این قول آن آورده است که قدرت خدای آن باشد که متمدورات اندر او باشد ، و مقدورات این اجسام مصور است که اندر مکان است . و چون اجسام مصور که مقدورات است از مکان بیرون نیستند درست شد که خلا. یعنی مکان مطلق قدرت خدایست قدرتی ظاهر که همهٔ مقدورات اندر اویند . و زشت کردن محمد زكريا مر این قول نیکو را نه چنان است که گفت است قدیم پنج است که همیشه بودند و همیشه باشند یکی خدای و دیگر نفس

الترجمة

جاء بعده وفتح أقوال الإيرانية شهری بالفاظ شنيعة لإحادية وغير معاني أستاذة المقدم إلى تلك المعاني ببارات موحشة مستنكرة ، حتى يظن كل من لم يقرأ كتب الحكماء أنه استخراج تلك المعاني بنفسه

ومن الأقوال الحسنة التي قالها الإيرانية شهری ما ذكره في باب قدم المكان إذ قال : إن المكان قدرة الله الظاهرة . واستدل على صحة هذا القول بأن قدرة الله هي ما يشمل المقدورات ، وأما المقدورات فهي الأجسام المصورة التي في المكان . وإذا كانت الأجسام المصورة التي هي المقدورات لا تستطيع أن تكون خارج المكان ثبت أن الخلاء يعني المكان المطلق هو قدرة الله ، أي قدرة ظاهرة تشمل جميع المقدورات . وتبيح محمد بن زكريا لهذا القول الحسن ليس هو فيما قاله من أن القدماء الخصة كانت دائماً وتكون دائماً

و سه دیگر هیولی و چهارم مکان و پنجم زمان و زشتگوی تر از آن باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد **تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا**

۱۹

دلیل بر اینکه مکان قدیم نیست

- و قول ما اندر این معنی آنست که گوئیم : روا نیست که آنچه حال او گردنده باشد قدیم باشد . و اگر مکان مطلق قدیم بودی چنان که این گروه همی گویند ۶ بر حال نا گردنده بودی ، و چون حال او گردنده است م بقول ایشان لازم آید که قدیم نیست . و دلیل بر آنکه حال مکان گردنده است آن است که او گاهی از شخص کثیف و تاریک است و گاهی از شخص لطیف < و > روشن است ، ۹ و بدعوی ایشان بعضی از او پر جسم است و بعضی تهی است . و ما گوئیم که آنچه حال او گردنده باشد قدیم نباشد . پس اگر این قول درست نیست بخلاف این قول گوئیم تا درست باشد . پس گوئیم که آنچه حال او گردنده است و گاهی ۱۳ خورد و ضعیف است و گاهی بزرگ و قوی است چون نبات و حیوان و جز آن قدیم است ، و معلوم است که این قول محال است . و چون این محال است آنکه بخلاف این است درست است ، و آن آنست که گفتیم آنچه حال ۱۵ او گردنده است محدث است ، پس مکان محدث است ...

* و نیز گوئیم که مر این گروه را که گفتند مکان قدیم است بدین ۱۰۲

(۱۷) قدیم است ، و علی هامش ك: یعنی ایشان که مکان را قدیم گفتند بسبب قدم هیولی گفتند و لزوم قدم مکان از قولی که در متن کتاب است ظاهر است .

الترجمة

— أولها الله والثاني النفس والثالث الهیولی والرابع المكان والخامس الزمان — بل أقیح من ذلك أنه عد الخالق والمخلوق في جنس واحد (تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً)

* وقول أيضا : إن الذين قالوا بقدم المكان استدلوا على دعواهم بأن قالوا إن الهیولی قديمة ،

قول دلیل برای دعوی ایشان آن آوردند که گفتند هیولی قدیم است، از بهر آنکه مر هیولی را جزوهای نامتجزی نهادند که مر هر یکی را ۲ از آن عظمی است که از خوردی تجزیت نپذیرد تا چون مر چیزی با عظم را که مر او را از مکان چاره نیست قدیم گفتند بضرورت مر مکان را قدیم بایست گفتن

نقل گفتار ایران شهری در قدم هیولی و مکان

و از قولهای نیکو که حکیم ایران شهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است و محمد زکریای رازی مر آن را زشت کرده است آن است ۱ که ایران شهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مر او را صنع نبود تا از حال بیصنعی بحال صنع آمد و حالش بگشت . و چون واجب است که همیشه صانع بود واجب آید که آنچه صنع ۱۲ او بر او پدید آید قدیم باشد . و صنع او بر هیولی پدید آینه است ، پس هیولی قدیم است ، و هیولی دلیل قدرت ظاهر خدای است .

(۱) دعوی ایشان وزانکه گفتند ك — (۱۱) واجب آمد ب — (۱۲) پدید آمد ب

التبرجة

وذلك أنهم وضعوا أن للهيولى أجزاء لا تتجزى. وأن لكل واحد من تلك الأجزاء عظماً لا يقبل التجزئة لصغره . فلما قالوا بقدم شيء ذى عظم لا بد له من مكان ونجب ضرورة أن يقال إن المسكان قدیم (أيضاً)

نقل كلام الإیرانشهری فی قدم الهيولى والمسكان

ومن الأقوال الحسنة التي ذهب إليها الحكيم الإیرانشهری فی قدم الهيولى والمسكان وكان محمد ابن زكرياء يقيحها ما قاله الإیرانشهری من أن الله تعالى لم يزل صانئاً ولم يكن له وقت لا صنع له فيه حتى يتنقل من حال عدم الصنع إلى حال الصنع وتغير حاله . ولما وجب أنه لم يزل صانئاً وجب (أيضاً) أن يكون ما ظهر فيه صنعه قديماً . على أن صنعه يظهر في الهيولى ، فالهيولى قديمة وهي دليل

و چون مر هیولی را از مکان چاره نیست و هیولی قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد

- و زشت | کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است که گفت ۱۰۳
 چون اندر عالم چیزی پدید می نیاید مگر از چیزی دیگر این حال دلیل است بر آنکه ابداع محال است و ممکن نیست که خدای چیزی پدید آورد نه از چیزی . و چون ابداع محال است واجب ۶
 آید که هیولی قدیم باشد ، و چون مر هیولی را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است . و مر آن سخن نیکو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت باز گفت تا متابعان او از بیدینان ۹
 و مدبران عالم همی پندازند که از ذات خویش علی استخراج کرده است که آن علم الهی است که جز او مر آن را کسی ندانست
 و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر ردّ مذهب ۱۲
 محمد زکریا و جعلگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر

(۳) این زکریا ك — (۶) بدید تواند آوردن ك

الترجمة

على قدرة الله الظاهرة . ولما لم يكن للهولى بدّ من المكان وكانت الهولى قديمة وجب أن يكون المكان قديم

أما تبيح ابن زكرياء لهذا القول فهو بأن قال : لما كان لم يحدث في العالم شيء إلا عن شيء آخر صار هذا دليلاً على أن الإبداع محال وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً عن لا شيء . وإذا كان الإبداع محالاً وجب أن تكون الهولى قديمة . ولما كان لا بد للهولى من المكان ثبت أن المكان قديم (أيضاً) . فقد أعاد ذلك الكلام الحسن والمعنى اللطيف بهذه العبارة التبيحة كي يظن أتباعه من الملحدين ومدبري العالم أنه استخراج من تلقاء نفسه علماً — يعني العلم الإلهي — لا يعرفه أحد سواه

ونحن نسأل الله تعالى أن يوفقنا إلى تأليف كتاب في الردّ على مذهب محمد بن زكرياء نجمع فيه جملة

کتب او را که اندر این معنی کرد است چند باره نسخه کرده ایم
 ۳ و ترجمه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را بردهای عقلی ویران
 همی کنیم اندر مصنفات خویش ، و الله خیر موفق و معین

- و اکنون خواهیم که گوئیم مر عقلا را اندر معنی مکان که شکی
 ۶ نیست اندر آنکه اگر جزوی نا متجزی باشد عظم او خود مکان ذات
 او باشد بقول این گروه ، از بهر آنکه او نه چون سیب باشد که
 ذات او جزوهای بسیار باشد تا آن همه جزوها اندر عظم سیب باشد و
 ۹ باز مر سیب را اندر مکان کلی مکان باشد ، بل عظم آن ذات نا
 متجزی خود مکان آن جزو باشد نه مکان چیزی دیگر ، و چون عظم آن
 جزو مکان ذات خویش باشد او متمکن باشد و عظمش مکان ذات اوست
 ۱۲ و او خود جز عظم خویش چیزی نیست ، پس او مکان باشد مکان
 جزوی و م او متمکن باشد . و محال باشد که یک چیز م مکان باشد
 ۱۰۴ و م متمکن مگر آنکه مقر آیند که مکان خود جز عظم متمکن
 چیزی نیست از بهر آنکه عظم آن جزو خود ذات اوست
 آنکه گوئیم که این گروه که مر مکان را قدیم گفتند همی گویند
 غلط کردند کسانی که گفتند چون متمکن نباشد مکان نباشد ، و گفتند
 ۱۸ بل اگر متمکن نباشد مکان جزوی نباشد و لیکن مکان کلی بیرخاستن
 متمکن بر نخیزد . و معنی این قول آن خواستند که سیب بمثل متمکن
 است و اگر ما سیب را اندر هوا بداریم جزوهای آن سیب اندر عظم

(۲۰) اندر هوا اندازیم ك

الترجمة

أقوال هذا الرجل بعد أن نسخنا كتبه التي ألفها في هذا المعنى نسخاً مكرراً وترجمناها مفرقة ،
 فننقض أسس مذهب بردود عقلية في مصنفاتنا ، والله موفق للخير ومعين .

آن سیب باشد که آن مکان جزوی است مر آن جزوها را ، و جملگی سیب اندر سطح اندرونی هوا باشد که بگرد سیب گرفته باشد ، و اگر خدایتعالی مر آن سیب را از این عالم بیرون کند آن مکان جزوی که جزوهای سیب با سطح بیرونی خویش اندر او بود بر خیزد و لیکن آن مکان از-هوا که سیب اندر آن بود بر نخیزد بلکه جزوهای هوا بدانجای که آن سیب را ما بداشته بودیم بایستد تا آنجا تهی نماید بی جسمی . پس گفتند درست کردیم که پیرخاستن متمکن مکان جزوی بر خیزد و لیکن مکان کلی بر نخیزد ، چنانکه اگر خدایتعالی مر این عالم را از جسمیت او نیست کند این جای که امروز کلیت جسم این عالم اندر اوست تهی بماند

ردّ دلیل معتقدان قدم مکان

و بیان اینکه مکان بی متمکن وجود ندارد ۱۲

وما مر این گره را که این گروه بستند بتوفیق خدایتعالی بکشایم تا خریدمندان خدای شناس مر مخلوق را بصفت خالق نگویند پس از آنکه بر آن واقف نباشد . پس ما مر این قوم را که این قول ۱۰ گفتند گوئیم که باتفاق ما و شما این عالم که جسم کلی است و اجزای او اندر اعظم اوست | که آن مر جزوهای او را مکان جزوی است ۰۵ بقول شما و کلیت عالم اندر فضای کلی است که شما همی گوئید بی نهایت است و بگرد عالم اندر گرفتست ، و لیکن بخلاف آن است که شما همی گوئید اگر خدایتعالی مر کوهی را از این عالم بیرون کند مکان جزوی آن کوه که اعظم اوست و جزوهای کوه اندر اوست بر خیزد ۲۱ و لیکن جای آن کوه اندر این عالم تهی بماند و بر نخیزد ، و ما گوئیم که مر شمارا بر درستی این قول برهائی نیست . و چون مر مکان

خالی را اندر این عالم وجود نیست — و هر که مکانی را از جسم خالی کند آن مکان < نا موجود شود > تا بوجود متمکنی دیگر که آن مکان را موجود بدارد موجود شود — متمکن از او بیرون نیاید ۳

بیان موجود مکان باعتبار شیشه

چنانکه شیشه پر آب بدعوی شما مکان است مر آب را و اگر مر
 ۶ او را سرنگون سازی و بآب فرو بری تا هوا بدو نشود که
 مکان را اندر او موجود بدارد آب از او فرود نیاید البته هر چند که
 مر آب را از بالا به نشیب آمدن طبیعی است و آب بر تر از هوا
 ۹ بایستد و اندر آن شیشه مکانی پیدا شود که آن آب بر سر هوا
 همی از آن ایستد که اندر شیشه مکان بی متمکن ممکن نیست که
 موجود باشد و ایستادن آب بر سر هوا ممکن است . و اگر بجای آن
 ۱۲ شیشه مشکی باشد پر آب و سر آن تنگ و مر او را سرنگون ساز
 بآب فرو نهند و اندر هوا نگویند بدارندش چنان که مر آن شیشه
 را داشتند در وقت همه آب از او فرود آید و مکان را اندر مشك
 ۱۵ وجود نماند بلکه نا بوده شود بظاهر هر چند که مر آن مکان را
 که آب اندر او بود هوای بسیط بگرفت بدانچه از مشك فراز آمد .
 ۱۰۶ و چون | هوا جای آب بگرفت آن آب جای هوا بگرفت . و چون از
 ۱۸ شیشه فراز نیامد تا هوا جای آن آب کاندرا او بود بگرفت مکان را
 وجود نبود . پس پیدا شد که وجود مکان بوجود متمکن است و بی
 متمکن مر مکان را وجود نیست

۲۱ و گوئیم اگر آن جسم کوهی است یا بمنزل سیبی است بقول شما مرکب

(۱-۳) خالی کند آن مکان نا موجود شود و اگر مکان نا موجود نشود متمکن
 از او بیرون نیاید ك — (۳) موجود نشود ب — (۶) فرو نهی ك — بدو پر نشود
 ب — (۸) طبیعت است ك — (۹) شیشه آبی مکانی ب — (۱۴) فرود ریزد ك —
 (۲۱) کوهی بود بایستی که بمنزل قول شما که مرکب است ك

است از جزوهای نا متجزی ، پس آن جزو میانگی سبب متمکن است
و عظم او مکان جزوی است مراو را ، آنگاه شش جزو نا متجزی
بگرد آن جزو میانگی اندر آمده اند که رویهای اندرونی آن شش جزو^۳
مکان کلی گشته اند مر آن جزو میانگی را ، و رویهای بیرونی آن
شش جزو بدیه ر جهات باز مکاتند مر آن عظم را که از آن هفت
جزو نا متجزی حاصل شد است . و همچنین برین ترتیب هر سطحی^۶
که جزوهای نا متجزی بگرد او اندر همی آید روی اندرونی آن
سطح مکان باشد مر آن عظم را که اندر اوست مکان کلی و آن عظم
مکانی باشد مر آن جزوها را که اندر اوست . و درست است که^۹
چون آن جزو اندرونی که نا متجزی است و متمکن بحقیقت اوست بر
خیزد مکان جزوی آن که عظم اوست بر خیزد و مکان کلی او جز
سطحهای آن شش جزو که بگرد او اندر آمده اند چیزی نبود ، و^{۱۲}
هر جزوی از آن بمظم خویش متمکن بود و سطح خویش مکانی
بود مر متمکن را . و چون همه متمکنات بر خیزد م مکان جزوی بر
خیزد و م مکان کلی . و چون اندر سبب که همی بر خیزد هر^{۱۵}
جزوی نا متجزی بمظم خویش اندر مکان جزوی خویش است و بسطح
خویش مر دیگر جزوها را بعضی از مکان کلی اوست تا چون آن بمضا
فراز م آیند مکان کلی شوند مر دیگری را و سبب همی بجملگی خویش^{۱۸}
بر خیزد | پس همه ذوات و سطوح عظمهای آن جزوها برخاستن^{۱۰۷}
او بر خیزند . و چون ظاهر کردیم که عظمهای آن جزوها مکانهای
جزوی بود و سطحهای آن جزوها مکان کلی بود مر آن عظمها را که^{۲۱}
بدو اندر بودند پیدا شد که برخاستن سبب نه مکان جزوی او ماند
و نه مکان کلی او

(۳) اندرونی : صحیحنا ، بیرونی ك ب (راجع س ۷) — (۸) مر آن جزوها را ك

* و محمد زکریای رازی چون اندر اثبات مکان و زمان از حجت
 عقل عاجز آمده است. اندر کتب خویش جایی گفته است که ۱۰۸
 ۳ گواهی اندر اثبات زمان و مکان از مردم عامه جویند خردمندان
 که نفس ایشان را بدیهت باشد و بلجاج و برای متکلمان پرورده نشده
 باشد و منازعت نجویند. و گفته است که من از چنین مردمان
 ۶ پرسیدم و گفتند عقلهای ما گواهی میدهد که بیرون از این عالم
 گشادگی است که گرد عالم گرفته است؛ و همیدانیم که اگر فلك
 بر خیزد و گردش نباشد چیزی هست که آن هموار بر ما می گذرد
 ۱ و آن زمان است

و ما گوییم که این سخنی بس رکیک است و گواهی بس نا
 پذیرفتنی است از بهر آنکه نفس عامه چون مر اجسام را چنان بیند که
 ۱۲ هوا بگرد آن اندر آمده است و ظنش چنان است که هوا بکاینست نمی و
 گمان برد که بیرون از فلك نیز هواست؛ از بهر آنکه همی نداند که
 هوا جسمی جای گیر است چون دیگر اقسام جسم. و اگر نه چنین

(۳) جوینده خردمند آن است که ... (۸) همواره ک ... (۱۱-۱) و گواهی
 سخت نا پذیرفت است ک ... (۱۱) نفس عامه جوهر اجسام را ب

الترجمة

و لنا عجز محمد بن زكرياء الرازي عند إثباته المكان والزمان عن إيراد الحجة العقلية قال في
 موضع من كتبه: إن امتلاء يتسبون دليلاً على إثبات الزمان والمكان عند عوام الناس الذين
 احتفظوا على البديهية ولم يتخذ أنفسهم بنجاح التشككين وآرائهم والذين لا يلتصون المنازعة. قال:
 إنني قد سألت مثل هؤلاء الناس وقالوا لي إن عقولنا تدلنا على أنه يوجد من خارج هذا العالم
 امتداد (أو: فضاء) يحيط بنا عالم، ونعرف أنه لو ارتفع الفلك ولم يوجد دورانه كان هناك
 شيء يمر بنا دائماً وذلك هو الزمان

است چرا ظنش نیفتد که بیرون از این عالم آب است یا خاک است
بگرد آن گرفتہ . . .

٣

كتاب المباحث المشرقية لفتح الدين محمد بن عمر الرازي (طبعة حيدر آباد ١٣٤٣ هـ)
ج ١ ص ٢٤٦ - ٢٤٧ (١)

قال محمد بن زكرياء الرازي إن للخلاء قوة جاذبة للأجسام ولذلك يحتبس
الماء في الأواني التي تسمى سراقا الماء وينجذب في الأواني التي تسمى زرافات
الماء (٢) . . .

٣

والذي يدل على بطلان الاوّل وجهان الأوّل أنّ أجزاء الخلاء متشابهة كما
بيناء فلو كان لبعضها قوة جاذبة لكان جميع الأجزاء كذلك فما كان يجب أن يكون
الانجذاب إلى اليمين أولى منه إلى اليسار . والثاني أنه لو كان حابس الماء في السراقه
هو الخلاء الذي امتلأ به فلم يزل الماء المنفوش في الهواء الشاغل لخلل الهواء الخالي
ينزل وإن كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء فلا ينتقل الماء المنسكب عليه القارورة
ولا يغلب الخلاء بل يجذب وإمساك الثقيل المشتمل عليه أسهل من إمساك الثقيل
المباين . وأيضاً فلم انه إذا فتح رأس الآنية ينزل الماء بل كان يجب أن يجبس الخلاء

(١) لم نوفق إلى مقابلة النص المطبوع بنسخة مخطوطة (راجع من فوق ص ٢٠٢
تعليق ١) فأثبتناه كما هو في الطبعة وإن كان التحريف فيه ظاهراً
(٢) ورد هذا القول منسوباً إلى الرازي في كتاب الأسفار الأربعة للشيخ الرازي (ص ٣٤٥)
وفي شرح المواظف للجرجاني ، راجع S. Pines, Beiträge p. 47 وأنظر أيضاً من
فوق ص ١٧١ و ص ٢٥٠

الماء هناك ولا يتركه حتى ينزل ولا يدع الإناء الذي فيه ينزل أيضا بل يبقى مرتفعاً
 ١٢ مثلاً . فإن قالوا ثقل الإناء غلب جذب الحلاء أبطلنا ذلك بما إذا كان الإناء أخف
 وزناً من الماء الذي فيه

٤

كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو، ص ١١٠ — ١١٤ و ١١٦ — ١١٨

اندر زمان

١١٠

از حکما آن گروه که گفتند هیولی و مسکان قدیمان اند و مر
 ٣ زمان را جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهریست دراز و قدیم.
 و ردّ کردند قول آن حکما را که گفتند مر زمان را عدد حرکات
 جسم ، و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی روا نبودى که
 ٦ دو متحرک اندر يك زمان بدو عدد متفاوت حرکت کردندى . و
 حکیم ایران شهری گفته است که زمان و دهر و مدت نامهای است
 که معنی آن از يك جوهر است ، و زمان دلیل علم خدايست

الترجمة

إن طائفة الحكماء الذين قالوا ان الهيولى والمسكان قديمان قرروا أيضاً أن الزمان جوهر ،
 وقالوا ان الزمان جوهر ممتد وقديم . وردوا على قول الحكماء الذين قالوا ان الزمان عدد
 حرکات الجسم ، وقالوا لو كان الزمان عدد حرکات الجسم لما جاز أن يتحرك متحرکان في
 زمان واحد بعددين متفاوتين . وقال الإيرانشهرى الحكيم ان الزمان والدهر والمدة ليست إلا
 أسماء يرجع معناها إلى جوهر واحد . (وقال) ان الزمان دليل على علم الله كما أن المسكان دليل

چنانکه مکان دلیل قدرت خداست و حرکت دلیل فعل خداست و جسم دلیل قوت خداست ، و هر یکی از این چهار بی نهایت و قدیم است ، و زمان جوهری رونده است و بی قرار . و قول که محمد ^۳ زکریا گفت که بر اثر ایران شهری رفته است همین است که گوید زمان جوهری گذرنده است

- ۶ وما گوئیم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم بر یکدیگر تا چون جسم از حالی بحالی شود آنچه بمیان آن دو حال باشد مر آن را همی زمان گویند ، و آنچه مر او را حال گشتن نیست مر او را زمان گذرنده نیست بلکه حال او یکی است و مر یک حال را درازی نباشد . ^۹ و دلیل بر درستی این قول آن است که آنچه حال او گردنده است جسم است و زمان آن است که اندر او جسم از حالی بحالی دیگر شود چنانکه از روشنائی بتاریکی رسد و مر آن مدت را روز گویند ، ^{۱۲} یا از تاریکی بروشنائی رسد و مر آن مدت را شب گویند ، و یا جسم نبات و حیوان از خوردی بزرگ شود | و مر آن مدت را عمر گویند ^{۱۱۱} و جز آن . و چون مر هر حال گردنده را گشتن حال او اندر زمان ^{۱۰} است و حال او جز بزمان گردنده نیست و آنچه حال او گردنده است جسم است و گشتن حال جسم حرکت است پیدا آمد که زمان جز حرکت جسم چیزی نیست . و نیز پیدا آمد که آنچه او نه جسم ^{۱۸}

(۲) و هر یکی جوهرهائی بی نهایت ك — (۸) حال گذرنده نیست ك

الترجمة

على قدرة الله والحركة دليل على فعل الله والجسم دليل على قوة الله ، وان كل واحد من تلك الأربعة غير متناه . وقيل ان الزمان جوهر متقل بغير قرار . وأما قول محمد بن زكرياء الذي جاء بعد الإيرانشهري فهو أنه قال ان الزمان جوهر يجري

- است حال او گردنده نیست و آنچه حال او گردنده نیست زمان بر او گذرنده نیست ، چه اگر زمان بر او گذرنده بودی حال او نیز بگشتی چنانکه حال جسم گشت که زمان بر او گذرنده بود . . . ۳
- اگر زمان جوهری بسیط باشد محال باشد که مر او را جزوها باشد از ۱۱۲
بهر آنکه متجزی مرکب باشد نه بسیط . و اگر زمان جوهر باشد
محال باشد که نا چیز همی شود چنانکه زمان گذشته نا چیز شده است ۶
و جوهر نا چیز شونده نباشد . . .
- گوئیم که اندر این تصور کردن مر زمان را جوهری قدیم ۹
گذرنده جز تصور محال و خطای عظیم و زیانی بزرگ نیست . اما این
تصور | محال بدان است و بدان روی است که اگر زمان جوهریست ۱۱۳
و آنچه از او گذشته است نا چیز شد است و آنچه نیامد است موجود
نیست پس از او جز آن یک جزو که مر او را اکنون گویند و آن پدید ۱۲
آینده است و نا چیز شونده چیزی ظاهر نیست . و پدید آینده محدث
باشد و محدث قدیم نباشد . و آنچه از او هیچ جزوی ثابت و قائم ۱۵
بذات نباشد و عدم پذیر باشد او جوهر نباشد
- اما خطای عظیم و زیانی بزرگ اندر این تصور بدن رویست که ۱۸
هر که مر زمان را نداند که چیست بحقیقت آنکس تصور کند که
خدایتمالی را حدّ و زمان است و زمان بر او گذرنده است . و بدین
تصور آنکس مر خدای را محدث تصور کرده باشد ، از بهر آنکه
معلوم است م مر حکمای دین را و م مر حکمای فلسفه الهی را بپرهانهای ۲۱
عقلی که عالم جسمی محدث است . و چون زمان جوهر گذرنده باشد

(۹-۱۰) چون تصور محال و خطای عظیم و زیانی بزرگ است اندرین تصور خیری نیست
بدان روی که اگر زمان ك — (۱۱) باخیز شد ب — (۱۳) و باخیز شونده ب —
(۱۷) هر که مر آن زیان را نداند ك — (۱۸) درجه و زمان است ك —
(۲۰) و م مر حکمای علم الهی ك

آن زمان که پیش از آن بوده است که خدایتعالی در این عالم را
بیافرید گذشته باشد ، و آخر آن زمان که خدای تعالی اندر او
بی عالم بود آن ساعت بوده باشد که خدایتعالی در این عالم را اندر او^۳
بیافرید . و چون در آن زمان را آخر بود لازم آید که در زمان
خدایتعالی را اولی باشد تا با آخر رسد . و آنچه در زمان او را اول^۶
و آخر باشد او محدث باشد .

* پس درست کردیم که آنکس که در زمان را جوهر گوید در
خدای را محدث گفته باشد . و همه تحیر در محمد زکریا را که
چندان سخن ملحدانه گفته است و باخر مذهب توقف را اختیار^۹
کرد است ، گفتست اندر آنچه همی ندانم از کارها توقف کردم
و خدای | مرا بدین توقف عقوبت نکند ، بدین سبب بود است که^{۱۱۴}
زمان را جوهری قدیم تصور کرد است و گذرنده ...^{۱۲}

و عیب اندر این طریقت آن است که گفته است زمان جوهری^{۱۱۶}
گذرنده است ، از بهر آنکه اگر چنین باشد چنانکه گفتیم آن زمان
که پیش از آفرینش عالم بوده است بر عالم گذشته باشد و آخر آن^{۱۵}
زمان اگر چه دراز بوده است اول آفریدن این عالم باشد . و آنچه در

(۸) و همه تحیر محمد زکریا که ک — (۹) ملحدان : سقطك — (۱۶) زمان و اگر چه ک

* الترجمة

فقد أثبتنا أن من قال إن الزمان جوهر يجب أن يقول إن الله محدث . وكل الحيرة التي
وقع فيها محمد بن زكريام — وهو الذي قال بمثل هذا القدار من كلام الملحدين ، ثم اختار في
آخر الأمر مذهب التوقف ، قال : إنني أتوقف من الأمور التي لا أعرفها وإن الله لا يماقني على
هذا التوقف — فسببها أنه تصور أن الزمان جوهر قدیم يجرى

بعضی را از زمان او آخر باشد مر آن بعضی را اول باشد ، و آنچه مر بعضی را از زمان او اول و آخر باشد او محدث باشد . . .

- ١١٧ * و گروهی که مر آن را جوهری گمان برند آنست که چون آنچه زمان بر او گذرنده است بر خیزد زمان او با او بر خیزد چنانکه هر که بمیرد زمان او بر خیزد . پس اگر فلک که حرکت او بر تر از همه حرکات است بر خیزد زمان بجمستگی بر خیزد . اما دهر نه ٦ زمان است بل زندگی زنده دارنده ذات خویش است چنانکه زمان زندگی چیز است که مر او را زنده | دارنده جز ذات اوست . و مر ١١٨

(١) آخر او ك — (٣ - ٤) انست كه جنانك چیزی كه زمان ك

* الترجمة

وأما طائفة الذين توهموا أن (الزمان) جوهر (فقد قالوا :) انه إن ارتفع الشيء الذي يعنى عليه الزمان فقد ارتفع زمانه معه ، كما يرتفع زمان كل من يموت . فان ارتفع الفلك الذي حركانه أعلى من جميع الحركات فقد ارتفع الزمان بجملته . وأما الدهر فليس هو الزمان بل هو حياة الحي القائم بذاته كما أن الزمان حياة الأشياء التي لها حياة قائمة بغير ذاتها * . وليس للدهر

* ورد مثل هذا القول في فقرة صغيرة في مجموعة راغب باشا رقم ١٤٦٣ ورقة ٨٩ ظ بعنوان « ما الفصل بين الدهر والزمان » . وهذه المجموعة تحتوي على مقالين للرازي (راجع من فوق ص ١١٣) وعلى رسائل لأبي على مسكويه ولأبي خير الحسن بن سوار وغيرهما ، ولعل الفقرة لأجد هؤلاء المؤلفين ، وهاك نصها :

« إن الدهر هو عدد الأشياء الدائمة والزمان هو عدد الأشياء الزمانية ، وهذان العدان يعدان الأشياء فقط ، أعنى الحياة والحركة . فإن كل عاد إما أن يعد جزءا بعد جزء وإما أن يعد الكل معاً . فإن كان هذا على ذلك قلنا : إن الشيء الذي يعد الكل هو الدهر ، والشيء الذي يعد الأجزاء جزءا بعد جزء هو الزمان . فقد استبان الآن وصح أن العدد اثنان فقط ، أحدهما يعد الأشياء الدائمة الروحانية وهو الدهر ، والآخر يعد الأشياء الجزئية الواقعة تحت الزمان وهو الزمان وهو عدد حركات الفلك »

دهر را رفیق نیست البته بلکه آن يك حال است از بهر آنکه
او زندگی وثبات چیزيست که حال او گردنده نیست. و چون مر این
حق را تصور کرده شود زمان را بر روحانیات گفته نیاید و جوینده^٣
متحیر نماند

(٣) روحانیان ب

الترجمة

ذهاب البتة بل هو في حال واحدة لأنه حياة وثبات للأشياء التي لا تتغير حالها . وإذا كان
إنسان يتصور هذه الحقيقة فلن يطلق اسم الزمان على الأشياء الروحانية ولن يبقى الباحث متحيراً

٥

كتاب الطالب العالي لفضير الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦) . وقد اتخينا
فيما على بعض فصول من المقالة الأولى من الكتاب الخامس منه وموضوع تلك المقالة البحث في
الزمان . وكتاب الطالب العالي آخر وأنضج ما أُلّفه فخر الدين في الفلسفة الالهية ابتداءً تأليفه في
سنة ٦٠٣ اي ثلاث سنين قبل وفاته ولم يتمه (١)

اعتمدنا في نشر الفصول التالية على النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت
رقم ٤٥٥ م توحيد (ورقة ٢٠٧ ظ وما يليها) وهي نسخة حديثة التحرير مملوءة بالأخطاء
واجتهدنا في تصحيحها على قدر الامكان . واطلعنا أيضاً على تلخيص كتاب الطالب العالي (٢)
لمحمد بن تاماور بن عبد الملك الخوانساري (المتوفى سنة ٦٤٦) (٣) غير أن فائدته في تصحيح
النص قليلة

(١) راجع ما قاله فيه أحمد بن مصطفي طاش كبرى زاده في كتاب مفتاح السعادة (حيدر آباد
١٣٢٨) ج ١ ص ٤٤٧ .

(٢) محفوظ في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٣٣ هـ عقائد (وهي محررة
في سنة ١٢٠١ هـ ومقتولة عن نسخة المؤلف المكتوبة سنة ٦٤٣ هـ)

(٣) راجع طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٥ ص ٤٣ .

من الفصل الثاني

في تقرير قول من يقول العلم بكون المدة والزمان
موجوداً علم بديهياً أوّلي لا يحتاج إلى الحجّة والدليل

٣

٣٠٧ ظ اعلم أنّ المثبتين | للمدة فريقان منهم من يدعى أن العلم بوجوده علم بديهي ضروري غنى عن البيان والبرهان ، ومنهم من حاول إثباته بالبيضة والبرهان . أما الفريق الأول فبهم محمد بن زكرياء الرازي وقوم آخرون

٦

وقال مولانا الإمام الداعي إلى الله : إني وإن كنت ما وجدت لهم إلا ادعاء البديهة والضرورة إلا أنني أقرر قولهم تقريراً أحسن واكمل بما ذكروه وأقول لهم أن يحتاجوا على صحة قولهم بوجوده :

١

(الحجّة الأولى) إنا لو فرضنا شخصاً غافلاً عن وجود الأفلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها بأن كان أعمى أو كان جالساً في بيت مظلم وقدرنا أنه قصد تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس فإن هذا الإنسان يجد المدة أمراً مثبتاً لا يحدث ويمر دائماً بلا وقوف ولا انقضاء . والعلم بذلك ضروري حتى إنه إذا اعتبر هذه الحالة من البكرة إلى الضحوة ثم اعتبرها من الضحوة إلى وقت الظهر فإنه منع غفلته عن حركة الشمس والقمر وسائر الكواكب والأفلاك يعلم بالبديهة أن علمه بهذا الاعتبار لا يتوقف على علمه بأن فلاناً تحرك أو كوكباً تحرك . وهذه الإعتبارات تبدل على أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أوّلي غنى عن البيان والبرهان

١٨

(الحجّة الثانية) إن كل أمر يشير العقل إليه سواء كان موجوداً أو معدوماً فإن ذلك الأمر إما أن يعتبر حال حدوثه وتبدله أو حال دوامه واستمراره . فإن اعتبرناه حال حدوثه فهأنا العقل حكم بإثبات حاله وحين وزمانه حمله ظرفاً

٢١

(٥) من حاول اثباته خ — (٧) إنا فإن كنت خ — (١٢) أمراً شيئاً خ —

(١٣) وم دائماً خ — (٢٠) وسد له خ — (٢١) طرفاً خ —

لحدوثه ، وإن اعتبرناه حال دوامه فهذا النوم لا يعقل منه إلا إذا كان موجوداً في الأزمنة المتقدمة مع أنه موجود في الزمان الحاضر ، < وإن > رفنا اعتبار الزمان والمدة عن العقل عجز العقل حينئذ عن تصور معنى الحدوث وتصور معنى ^٣ الدوام . ولما كان هذان المعنيان متصوران بديهيان ثبت أن تصورهما لا يتقرر إلا عند الاعتراف بوجود الزمان من العلوم البديهية الأولى . والذي يزيد هذا الكلام تقريراً أن المتكلمين قالوا العرض لا يبقى زمانين والباقي هو الذي استمر وجوده ^٦ زمانين وأكثر . فهم لا يعقلون البتة معنى الحدوث ومعنى البقاء < إلا > بالقياس إلى المدة والزمان ، وهذا يدل على أن العلم بوجود المدة علم بدهي غنى عن الحججة والبرهان (الحججة الثالثة) على أن العلم بوجود المدة علم بدهي هو أن تقول : إنا إذا ^٦ قلنا إن آدم عليه السلام كان قبل محمد عليه السلام فإننا لم نعقل من هذه القبلية إلا أن بينهما مدة مخصوصة وزماناً مخصوصاً ، وإذا قلنا الأخوان التوأمان وجداً معاً لم نعقل من هذه المعية إلا أنهما حصلوا في زمان واحد . ولو رجعت إلى جميع العقلاء ^{١٢} الذين بقوا على فطرتهم الأصلية وسلامة عقولهم الفريزية لم يفهموا من هذه القبلية ولا من هذه المعية إلا ما ذكرناه . فعلنا أن العلم بوجود المدة والزمان علم مقرر في بدائنه العقول وغرائز الأذهان . فإن قيل فلم لا يجوز أن يكون المراد من هذه ^{١٥} المعية والقبلية نفس ذاتيهما ، قلنا لأننا جعلنا ذاتيهما ووجوديهما مورداً للتقسيم لهذه المعية ولهذا القبلية ومورد التقسيم مغاير لما به حصل ذلك التقسيم وذلك معلوم بالضرورة ^{١٨}

(الحججة الرابعة) ان كل عاقل يعلم ببديهية عقله أن الجسم إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً . والمعقول من كونه متحركاً < أنه > إنما يكون متحركاً إذا حصل في مكان بعد أن كان حاصلًا في غيره ، وهذه البعديّة إشارة إلى أن هذا ^{٢١} الجسم كان حاصلًا في حيز ثم حصل في زمان آخر في حيز آخر . وهذا يدل على أنه

(١) إلا أنه كان خ — (٤) وثبت خ — (٦) تقرير ان خ — الفرض خ —

(٧) لا يعقلوا خ — (١٣) الذين تفوا خ — (١٥) بداية القول خ —

(١٦) ووجود فيهما خ

لا يمكن تمقل معنى الحركة والتغير إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان . وأما
السكون فالمقول منه هو استمرار الجسم في الحيز الواحد زمانا طويلا وهذا
أيضا إشارة إلى وجود المدة والزمان . فلما كان العلم بمحقيقة الحركة وبمحقيقة السكون
علما بديبيا أوليا جليا > وثبت < أن العلم بهما لا يتقرر إلا عند التسليم بوجود
المدة والزمان وثبت أن الذي | يتوقف عليه الأولى أولى أن يكون أوليا ثبت أن
العلم بوجود المدة والزمان علم بديبي أولى

(الحجة الخامسة) ان كل حائل يعلم بديبية عقله أن الموجود إما أن يكون
قديما أو محدثا ، ثم إنه لا يعقل من القديم إلا أنه الذي لا أول لوجوده ولا يعقل
من الحادث إلا أنه الذي يحصل لوجوده أول . ثم إذا فسرنا قولنا انه لا أول
لوجوده < و > هو أننا إذا اعتبرنا حاله في الأزمنة السابقة فإننا لا نصل بقولنا
إلى زمان إلا وقد كان موجودا قبله ، وإذا فسرنا الحادث وهو أنه الذي لوجوده
أول ثم يفهم منه [إلا] أن غقولنا تنتهي إلى وقت يحكم عقلنا بأنه حدث فيه ، فيثبت
أن صريح العقل حاكم بأن الشيء إما أن يكون قديما وإما أن يكون محدثا ويثبت أنه
لا يمكن تصور معنى القديم ومعنى المحدث إلا عند الحكم بوجود الزمان . وذلك
يفيد أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديبي

(الحجة السادسة) ان صريح العقل حاكم بأنه يمكن قسمة الزمان إلى السنين
وقسمة السنين إلى الشهور وقسمة الشهور إلى الأيام وقسمة الأيام إلى الساعات ،
ويعلم بالضرورة أن الساعة جزء من اليوم الذي هو جزء من الشهر الذي هو جزء
من السنة التي هي جزء من المدة . والعلم بمحصل هذه التقديرات والتقسيمات علم
ضروري والعلم بكون بعضها أقل من بعض أو أكثر من بعض علم ضروري . ومن
المعلوم بالضرورة أن المحكوم عليه بقبول التقسيمات مقابرا للسواد والبياض والحجر

(١) تمقل معنى خ — (٤) > وثبت < : يياض في خ — عند تسليم لوجوه خ —

(٨) لا تعمل ولا تعقل خ — (١٠) فاننا لا يصل لقولنا خ — (١٢) ينتهي خ —

لعل الصواب : تحكم عليه بأنه — (١٣) ان صريح العقل ثابت بأن (راجع س ١٦) —

(٢١) ومن العلوم بالضرورة خ

- والمثلث وأن ذلك الأمر ما لم يكن متحققاً في الأعيان امتنع كونه مورداً لهذه التسميات في الأعيان . فثبت أن العلم بوجود الزمان والمدة علم بديهي
- (الحجة السابعة) ان كلَّ أحد يعلم بأنَّ هذه المدة قصيرة وتلك المدة طويلة ،^٣ فانه يقال بقى إلى وقت الظهر زمان طويل ثم يقال بعد ذلك انه لم يبق < من > تلك المدة إلاّ القليل ، والعلم بحصول هذه الأحوال علم بديهي . ومتى كان العلم بصفة الشيء بديهيّاً كان العلم بأصل وجوده أولى أن يكون بديهيّاً ، فثبت أنّ^٦ العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي . لا يقال لم لا يجوز أن يقال هذه القلة وهذه الكثرة فرضان واعتباران لا حصول لهما إلا في الذهن والخيال ، لأننا نقول هذا الفرض الذهني إن كان مطابقاً للأمر الخارجي حصل المطلوب وإن لم يكن مطابقاً^١ كان فرضاً كاذباً وحكماً باطلاً وكان جارياً مجرى ما إذا فرضنا هذا الحجر ياقوتاً مع أنه في نفسه ليس كذلك . ومعلوم أن تقسيم الزمان بالأجزاء العظيمة والصغيرة ليس من هذا الباب فبطل قول من يقول انه محض الفرض والاعتبار^{١٢}
- (الحجة الثامنة) ان جميع الجهال والعموم يؤرخون ويعلمون أن السنين تتراى وتماقب ويميزون ببداية عقولهم بين الماضي والمستقبل والحالي . وهذه الصفات لاشك أنها صفات المدة ، والصفة إذا كانت معلومة بالضرورة كان الموصوف أولى أن يكون كذلك . واعلم أن هذه الوجوه متقاربة وهي بأسرها دالة على أن العلم بوجود المدة ضروري
- (الحجة التاسعة) انا قد محكم على حركتين بأنهما ابتدأتا معاً وانقطعتا معاً^{١٨} ويكون علنا بهذه المعية في الابتداء وفي الانقطاع علماً ضرورياً ، وقد نقول في حركتين أخريين ان إحداها ابتدأت قبل الأخرى وانقطعت قبلها أو بعدها ، وعلنا

(١) كونه مودداً خ — (٣) تعلم خ — (٤) فانه تعالى بقى خ — إلى وقت الظهر خ — (٧ - ٨) وهذه الكثرة امران اعتباران لا حصولهما خ — (٩) هذا الفرض خ — (١١) ان يقسم الزمان خ — (١٤) ببداية عقولهم خ — والغال خ — (١٥) معلومة الضرورة خ — (١٦) بأسرها دلّه خ — (١٨) ابتدأ خ — (١٩) وقد يقول خ — (٢٠) آخرين ان احدهما خ — وبعدها خ

٢٠٨ ظ بهذه التقدم والتأخر علم ضرورى . ثم لا نعقل من هذه المعية إلا أنهما حصلتا في زمان واحد ولا نعقل من هذا التقدم والتأخر إلا أن إحداهما حصلت في الزمان السابق على زمان حدث هذه الأخرى ، وكل ذلك يدل على أن العلم بوجود المدة والزمان بديهي

(الحجة العاشرة) انا محكم حكماً بديهياً بأن هذه الحركة أبطأ من تلك الأخرى مثل قولنا إن ذهاب التلمة أبطأ من طيران <...> ثم إنه لا يمكننا تفسير الحركة البطيئة والحركة السريعة إلا بأن نقول السريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة البطيئة في زمان أقل من زمانها ، أو التي تقطع مسافة أطول من مسافة البطيئة في زمان مساو لزمانها . فلما ثبت أن العلم بكون الحركة بطيئة وسريعة علم بديهي وثبت أنه لا يمكن فهم تصور ماهية الحركة السريعة و ماهية الحركة البطيئة إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان علمنا أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي ١٢

واعلم أننا قد نبهنا بهذه الوجوه العشرة التي ذكرناها على كثير من الوجوه المغايرة لها مع < ما > في الواحد منها كفاية في إثبات هذا المطلوب . ولما ثبت أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أوّلى فنقول : هذه المدة لا يجوز أن تكون عبارة عن حركة الفلك ولا عبارة عن صفة من صفات شيء من حركات الفلك *

من الفصل الرابع

في البحث عن ماهية الزمان

٢١٣ ظ

الذى ذهب إليه أرسطوطاليس وارتضاه المفسرون كآبي نصر الفارابى

(١) بهذا التقديم والتأخير — (٢-١) لا تعقل . . . ولا تعقل خ — (٢) ان أحدهما حصل خ — (٦) ان ذهب التلمة خ — (١٣) لهذه الوجوه خ — (١٥) فيقول خ — (١٩) وارتضاه المتبرون خ

* أورد فخر الدين في بقية هذا الفصل عدة براهين على أن الزمان ليس عبارة عن حركة الفلك

وأبي علي بن سينا أنه مقدار حركة الفلك الأعظم . وقال الشيخ أبو البركات
 البغدادي صاحب المعتبر انه مقدار الوجود . وقال قوم آخرون انه عبارة عن نفس
 حركة الفلك الأعظم . وقال آخرون لا معنى الزمان إلا مجرد التوقيت على ما فسرناه ٣
 وكشفنا عن معناه . وقال آخرون كما أن النقطة تفعل بحركتها الخط فكذلك الآن
 يفعل بحركته الزمان ، وكما أن النقطة إذا فعلت بحركتها الخط كانت واصلة وإذا
 وقفت تلك النقطة على الخط الذي وجد أولا كانت فاصلة فكذلك الآن إذا فعل ٦
 بحركته الزمان كان آنا واصلا وإذا حدث في الزمان المتصل كان آنا فاصلا .
 وقالت طائفة عظيمة من قدماء الحكماء الزمان جوهر أزلي واجب الوجود لذاته
 ولا تعلق له في ذاته ولا في وجوده لا بالفلك ولا بالحركة وإنما الفلك بحركته يقدر ١
 أجزاءه كما أن الفنجانة تقدر بسبب أحوالها المختلفة أجزاء الليل والنهار . ثم قالوا
 هذا الجوهر القائم بنفسه إن حصل فيه شيء من الحركات ويقدر امتداد دوامه
 بسبب تلك الحركات سمي زمانا ، وأما إن خلا عن مقارنة الحركات ولم يحصل ٢١٤
 فيه شيء من التغيرات فهو المسمى بالدهر والأزل والسرمد . فهذا تفصيل مذاهب
 الناس في هذا الباب ولنتكلم الآن في الزمان هل يعقل أن يكون مقدارا للحركة
 الفلسفية كما هو قول أرسطاطاليس وأتباعه . فنقول هذا المذهب عندنا باطل ١٥
 ويدل عليه وجوه . . .

من الفصل السادس

٢١٨ظ

في تتبع سائر المذاهب والأقوال في ماهية الزمان

أما مذهب من يقول الزمان عبارة عن الحركة الفلكية فقد باننا في تقرير
 الوجود الدالة على فساده . وأما مذهب من يقول انه عبارة عن مقدار الحركة

(٤) تعقل بحركتها خ — (٥) تعقل بحركته خ — (٦) كانت في أصله
 فكذلك خ — (٧) كان اثناء فاضلا (مرتين) خ — (٨) وقال خ — من قد الحكماء
 خ — (١٠) الفخانة خ — (١١) القائم بالنفس خ (راجع ص ٢٧٨ س ٢٠٥ ، ٢٠٤) —
 (١٤) في أن الزمان هل تعقل خ

الفلكية فقد كشفنا عن فسادہ كشفا لا يبقى للماقل فيه ريبه . وأما قول أبي البركات ان الزمان عبارة عن مقدار الوجود فهذا كلام مبهم مجمل ، وأحسن أحواله أن يقال المراد منه أن الزمان مقدار امتداد الوجود . فإن كان المراد ذلك فهو باطل

٦ وأما قول قدماء الحكماء وهو أنه جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته فالتأخرون

أبطلوا ذلك بأن قالوا الزمان شيء سيال متجدد الوجود ، وما يكون كذلك فإنه

يتمتع أن يكون جوهرًا قائمًا بذاته مستقلا بنفسه ، هذا غاية الإلزام في إبطال هذا

المذهب . ولجيب أن يجيب عنه فيقول لا نسلم أنه في ذاته وماهيته سيال متبدل

٩ منقض ، ولم لا يجوز أنه جوهر باق أزلي أبدي إلا أنه إذا حدثت الحوادث صارت

تلك الحوادث المتعاقبة مقارنة له وحينئذ يلزم من وقوع التغير والتبدل وقوع التغير

والتبدل في نسب ذلك الجوهر إلى تلك الحوادث ، والحاصل أن السيلان والتبدل

١٢ ما وقما في ذات الزمان في جوهره بل وقما في نسبه إلى الحوادث المتعاقبة

فإذا عقل هذا المعنى في حق واجب الوجود فلم لا يعقل مثله في ذات الزمان

وجوهره ؟ فظهر < أن > هذه الحجة التي ذكرها المتأخرون في إبطال مذهب

١٥ القدماء في ماهية الزمان حجة ضعيفة ساقطة ، بل عندي أن هذا القول أقرب

الأقوال المذكورة في ماهية الزمان وحقيقته وهو مذهب الإمام افلاطون . وظهر

بهذه المباحث الغامضة التي أوردناها والبيانات الغائصة الكاملة التي قررناها أن

الحق في حقيقة المكان والزمان | فلافلاطون الإلهي لا ما اختاره أرسطاطاليس

١٩٢١

المنطقي

ولما نلخص هذا الكلام فنقول : القائلون بأن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل

٢١ بذاته فريقان منهم من < قال > انه وإن كان كذلك لكنه ممكن بذاته واجب بغيره

للدلائل الدالة على أن واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد ، ومنهم من قال بل

الزمان جوهر واجب الوجود لذاته ممنوع العدم لعينه واعلم أن القائلين

ان الزمان موجود واجب لذاته فريقان منهم من بالغ وأفرط وزعم أنه هو <واجب> الوجود الذى هو إله العالم وهو المدبر لكل الممكنات . واحتجوا عليه بأنه ثبت أن كل ما سوى المدة والزمان فإنه لا يتقرر دوامه إلا بدوام المدة ٣ والزمان وثبت أن دوام المدة والزمان غنى عن دوام كل ما سواه . وهذا يوجب كون كل ما عداه مفتقراً إليه في الوجود وكونه غنياً عن كل ما عداه في الوجود . فيثبت أن المدة هي الشيء الذى يصدق عليه أنه واجب الوجود لذاته ٦ فقط

ثم قالوا : ولهذا جاء في بعض الأخبار النبوية « لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر » . وجاء أيضاً في بعض الأدعية العالية « يا هو يا من لا هو إلا هو يا من لا يدرى أحد كيف هو إلا هو يا من لا إله إلا هو يا أزل يا أبد يا سرمد يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الحى الذى لا يموت » . فهذا قول قال به طائفة من الخلق ومذهب ذهب إليه قوم . وقال الآ كثرون جل إله العالم عن أن يكون هو الدهر ١٢ والزمان . قالوا بل التقدمة الواجبة الوجود خمسة : مؤثر لا يتأثر وهو إله العالم ، ومتأثر لا يؤثر وهو الهيولى ، وشيء يؤثر ويتأثر وهو النفس فإنها تؤثر في الهيولى وتتأثر عن واجب الوجود ، < و > شيء آخر لا يؤثر ولا يتأثر وهو الدهر ١٥ والفضاء . وهذا المذهب منسوب إلى قدماء الفلاسفة

القول في النفس والعالم

كان الرازي في كتاب العلم الإلهي (١) وغيره من الكتب (٢) بحث في قدم النفس السكلية واشتياقها إلى الهيولى وهبوطها فيها وتشبثها بها وادعى أن في هذا الاعتقاد برهان قاطع فاسفى على حدوث العالم (٣) إذ كان العالم ليس سوى نتيجة تعلق النفس بالهيولى وتصورها فيها . وقد أودع ناصر خسرو كتابه المعروف بزياد المسافرين فصلين يدوران حول هذا البحث أوردهما فيما يلي (٤) كما أن أبا حاتم الرازي عاجله في كتاب أعلام النبوة عند مناظرته مع أبي بكر الرازي (٥) وذكر ابن سينا وفيخر الدين الرازي (٦) وغيرها (٧) ما يدلنا على أن الرازي بقوله في حدوث العالم قصد إلى مخالفة أرسطوطاليس

-
- (١) راجع من فوق ص ١٧٠ وأيضاً ص ٢٠٦ ، ٢١٠
 (٢) ومن أهمها كتاب النفس الكبير والصغير اللذان ذكرهما أصحاب التراجم ، راجع رسالة البيروني رقم ١٣١ و ١٣٢
 (٣) راجع أيضاً تأليفاً للرازي ذكره ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣٢١ س ٦) عنوانه «كلام جرى بينه وبين المسعودي في حدوث العالم»
 (٤) القطعة الأولى والثانية
 (٥) راجع الفصل الحادى عشر (ص ٣٠٨ وما يليها)
 (٦) القطعة الثالثة والرابعة
 (٧) راجع من فوق ص ١٨٢

۱

کتاب زاد المسافرین لناصر خسرو ، طبعة کاویانی ۱۳۴۱ ، ص ۱۱۴-۱۱۶ (*)

نقل کلام محمد زکریا

۱۱۴

که عالم از صانع حکیم بطبع است یا بخواست
 ۳ و آنگاه گفته است بودش عالم از صانع حکیم از دو روی بیرون
 نیست یا عالم از او بطبع بوده شده است و مطبوع محدث است ،
 پس لازم آید که صانع نیز محدث باشد از بهر آنکه طبع از فعل فرو
 ۶ نیایستد ، و آنچه بودش از باشاننده او بطبع باشاننده باشد میان

(۳) از دو وجه ك — (۴) و مطبوع محدث است ، و علی هامش ك : بتقدیر اینست که
 مطبوع البتة محدث است تا صانع بطبع را حدوث لازم آید و اگر مطبوع محدث نباشد حدوث
 صنع لازم نیاید — (۶) از باشاننده او بطبع باشاننده باشد میان باشاننده و بوده ك

الترجمة

نقل کلام محمد بن زکریا فی أن العالم یصدر عن
 الصانع الحکیم إما بالطبع ولما بالارادة

وما منا قال : لا یخلو حدوث العالم عن الصانع الحکیم من وجهین ، إما أن العالم حدث عنه
 بالطبع فقد کان مطبوعاً محدثاً ولزم أن یكون الصانع أيضاً محدثاً لأن الطبع لا یقع دون الفعل .
 وما کان حدوثه عن محدثه بطبع محدثه (وجب أن) یكون بین محدثه وحدثه عنه بالطبع مدة

(*) راجع H. H. Schaefer فی مجلة ZDMG ج ۷۹ (۱۹۲۵) ص ۲۳۲ ،
 وایضا L. Massignon, *Recueil de textes inédits relatifs à la mystique musulmane*, Paris 1929, p. 181,
 وایضاً فی مجلة *Revue du Monde Musulman* ج ۶۲ ص ۲۱۸ ، راجع ایضاً
 S. Pines, *Beiträge* p. 59.

- باشاننده و بوده شده از او بطبع مدتی متناهی باشد چنانکه اندر آن مدت ممکن باشد که آن چیز بوده شده از آن چیز که از او بوده شود بیاشد ، چنان که میان خاستن ماهی از آب < و آب > گیر بطبع مدتی^۳ متناهی باشد . پس واجب آید که عالم از صانع خویش بمدتی متناهی سپس تر موجود شده باشد ، و آنچه او از چیزی محدث بمدتی متناهی قدیمتر باشد او نیز محدث باشد . پس واجب آمد که صانع عالم که عالم^۶ از او بطبع او بوده شود محدث باشد
- و اگر عالم از صانع بخواست او بوده شده است و با صانع اندر ازل چیزی دیگر نبوده است که مر او را بدین خواست آورده^۱ است تا مر عالم را بیافریده است از آن خواست که او اندر ازل بر آن بود از نا آفریدن عالم پس مر عالم را چرا آفرید ؟ آنگاه

(۲) مدت متمکن باشد ب — (۲ - ۳) بوده شود نباشد ك — (۳) خاستن ، و علی هامش ك : یعنی پیدا شدن — ماهی از آب کیر بطبع ب ، ماهی از آب و آنکه بطبع ك — (۴ - ۵) متناهی از بس ك — (۶ - ۷) عالم که آنچه از او ك — (۱۱) بر آن بود تا از نا آفریدن ب — چرا آفرید ، و علی هامش ك : یعنی هرگاه در ازل خواست بود و عالم نیافرید بس عالم را درین حین چرا آفرید چون آفریدن عالم را وجهی نیافت قایل شد که در ازل قدیمی بود که او سبب آفریدن عالم شده و آن را نفس می گویند چنانکه از متن معلوم شود

الترجمة

متناهیة حتى يتمكن في هذه المدة أن يحدث ذلك المفعول من المفعول الذي حدث عنه ، كما أن بين ظهور السمك من الماء بالطبع وبين (وجود) إنباء الماء مدة متناهية . فقد وجب أن العالم تأخر وجوده عن وجود صانعه بمدة متناهية . وأما ما كان أقدم بمدة متناهية من شيء محدث فإنه أيضاً محدث ، فقد وجب أن يكون صانع العالم الذي حدث عنه العالم بالطبع محدثاً وإن كان العالم حدث عن الصانع بالإرادة ولم يكن مع الصانع في الأزل شيء آخر نقله من إرادة (عدم خلق العالم) التي كان عليها في الأزل إلى إرادة خلق العالم فلم يخلق العالم بعد أن

گفته است که چون همی بینیم که خدایتعالی از خواست نا آفریدن
عالم بخواست آفریدن | آمد است واجب آید که با خدایتعالی ۱۱۵
نیز قدیمی دیگر بوده است و آن دیگر قدیم مر اورا بدین فعل ۲
آورده است

علت آویختن نفس بهیولی

آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بود است که ۶
زنده و جاهل بود است . و گفته است که هیولی نیز ازلی بود
است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است و اندر هیولی
آویخته است و از او صورتها همی کرده است از بهر یافتن لذات ۹
جسمانی از او . و چون هیولی مر صورت را دست باز دارنده بود
و ازین طبع گریزنده بود بر خدای قادر و رحیم واجب شد مر
نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا برهد . و آن فریاد رسیدن از ۱۲
او سبحانه مر نفس را آن بود که خدای مر این عالم را بیافرید و

الترجمة

لم یخلق ؟ وهامنا قال : ولما رأينا أن الله تعالى انتقل من إرادة عدم خلق العالم إلى إرادة خلقه وجب أن يكون مع الله تعالى قديم آخر وأن يكون ذلك القديم الآخر هو الذي بهت على هذا الفعل

علة تعلق النفس بالهيولى

وهامنا قال : وذلك القديم الآخر هو النفس التي كانت حية جاهلة . وقال : ان الهيولى كانت أيضاً أزلية حتى إن النفس بسبب جهلها افتقدت بالهيولى وتعلقت بها وصنعت منها صوراً لكي تحصل منها على اللذات الجسمانية . ولما كانت الهيولى امتنعت عن التصوير وهربت من ذلك الطبع وجب على الله القادر الرحيم أن يساعد النفس ليخلصها من ذلك البلا . وكانت تلك المساعدة منه

صورتهاى قوى ودراز زندگانی را اندر او پدید آورده تا نفس اندر این صورتها لذات جسمانی همی یابد . و مردم را پدید آورد و مر عقل را از جوهر الیهیت خویش سوی مردم اندر این عالم فرستاد تا مر نفس را اندر هیكل مردم بیدار کند از این خواب و بنمایدش بفرمان باری سبحانه که این عالم جای او نیست و مر او را خطائی اوقتاده است بر اینگونه که یاد کردیم تا این عالم کرده ٦ شده است . و میگوید عقل مردم را که چون نفس بهیولی اندر آویخته است همی پندارد که اگر از او جدا شود مر او را هستی نماند ، تا چون نفس مردم از این حال که یاد کردیم خبر یابد ٧ مر عالم علوی را بشناسد و از این عالم حذر کند تا بعالم خویش که آن جای راحت و نعمت است باز رسد و گفته است که مردم بدین عالم نرسد | مگر بفلسفه ، و هر که

(٧) بمردم که از . — (١٢) مگر بعلم حکمت وهر که حکمت بیاموزد که

الترجمة

سبحانه للنفس بأنه خلق هذا العالم وأحدث فيه صوراً قوية طويلة العمر كي تحصل النفس في تلك الصور على اللذات الجسمانية . (ومن أجل ذلك) أحدث (الله) الانسان وأرسل العقل من جوهر إلهيته إلى الانسان في هذا العالم لكي يوقظ النفس من نومها في هيكل الانسان ولكي يريها — بأمر الباري سبحانه — أن هذا العالم ليس مكانها وأنه وقع لها خطأ — على النحو الذي ذكرناه — كان سبب خلق هذا العالم . وان العقل يقول للانسان إنه لما كانت النفس تملقت بالهيوولى فلتتفكر أنه إذا فارقتها لن يبق (للك الهيوولى) وجود ، حتى إذا علمت نفس الانسان تلك الحال التي أمرنا إليها فانها تعرف العالم العلوى وتحد من هذا العالم إلى ان ترجع إلى عالمها الذى هو مكان الراحة والنعم وقال : إن الانسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسفة ، وإن كل من تعلم الفلسفة وعرف

فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدت برهد . و دیگر نفوس اندر این عالم همی مانند تا آنگاه که همه نفسها اندر هیکل مردی بعلم فلسفه ازین راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و همه بکلیت آنجا باز رسند . آنگاه این عالم بر خیزد و هیولی از این بند گشاده شود ۶ همچنانکه اندر ازل بوده است

۲

کتاب زاد المسافرین لناصر خسرو، ص ۳۱۸ - ۳۱۹

و دیگر فرقه گفتند که نفس بر هیولی بنادانی و غافل خویش ۳۱۷
فته شد است و از عالم خویش بیفتاد است و اندر هیولی آویختست تا

(۳) بعلم وحکتك — (۹) بنادانی و فاعلی ب — (۱۰) آویختست بآرزوی

الترجمة

طاله و صار قلیل الاضطراب و کسب المعرفة فقد تخلص من تلك الشدة . و أما النفوس الأخرى فتبقى في هذا العالم إلى أن تنقبه جميع النفوس التي في هياكل الأدميين بعلم الفلسفة إلى ذلك السرّ و تقصد إلى طالها و ترجع هناك بکلیتها . إذن فسیرتفع هذا العالم و تنطلق الهیولی من قیدها كما كانت في الأزل

وقالت فرقة أخرى : ان النفس افتتنت بالهیولی بسبب جهلها و غفلتها فهبطت من طالها و تعلقت بالهیولی لسکی تجد نصیباً من شهوة اللذات الجسمانية (*). (وقالوا :) ان للنفس علماً غیر هذا

(*) وفي نسخة ب : و تعلقت بالهیولی من أجل شهوتها إلى اللذات الجسمانية

از آرزوی لذات جسمانی بهره یابد. و مر نفس را عالمی هست جزاین
 عالم، ولیکن | چون با هیولی بیامیخته است مر عالم خویش را
 ۳۱۸ فراموش کرد است. و باری سبحانه مر عقل را فرستاد است اندر ۳
 این عالم تا مر نفس را آگاه کند که این که همی کند خطاست و مر
 او را از عالم او یاد دهد تا دست ازین عالم کوتاه کند و بعالم خویش
 باز گردد. و گفتند این گروه که حکمت رهنماست مر نفس را ۶
 سوی سرای او، و هر که حکمت بیاموزد نفس او ازین خطا آگاه
 شود و بسرای خویش باز گردد و بنعمت ابدی رسد. ولیکن نفس
 تا بعلم حکمت نرسد ازین راز آگاه نشود و از فتنه بودن بر هیولی ۱
 نرهد. و علت پیوستن نفس بجسم مر زندگی و ارادت و غفلت نفس
 را نهادند این گروه

لذات جسمانی و مر نفس راب — (۲) یابویخته ك — (۹) تا بلم فلاسفه ب —
 (۱۰) و غفلت : سقط ك

الترجمة

العالم إلا أنها لما امتزجت (*) بالهولي نسبت طالها فأرسل الباري سبحانه العقل في هذا العالم
 ليخبر النفس بأن ما فعلته خطأ وليذكرها بما لها حتى تكف عن هذا العالم وترجع إلى طالها .
 وقالت هذه الطائفة ان الحكمة هي المرشد للنفس نحو مقرّها وان كل من تعلم الحكمة تنتبه
 نفسه إلى ذلك الخطأ وترجع إلى مقرّها وتصل إلى النعيم الأبدى . ولكن قبل أن تصل النفس إلى
 علم الحكمة (*) لا تنتبه إلى هذا السر ولا تتخلص من افتتانها بالهولي . وأما علة تشبث النفس
 بالجسم فقد وضعتها تلك الطائفة في حياة النفس وفي إرادتها وغفلتها

(*) في ك : لما تملقت

(*) في ب : إلى علم الفلاسفة

مناظرات فخر الدين محمد بن عمر الرازي وهو تأليف يحتوي على ست عشرة مناظرة جرت بينه وبين علماء في بلاد ما وراء النهر ، طبع هذا الكتاب في مطبعة دائرة المعارف العثمانية بميبدن آباد الدكن ١٣٥٥ هـ على حسب نسخة محفوظة بالمكتبة الأصفية (= ص) ، واعتمدنا منه على نسخة أخرى محفوظة بالجزائره التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٠ معالم (= ت) (*)

وفي المناظرة الأخيرة (ص ٣٩ من الطبعة) رد فخر الدين على رجل فيلسوف من سمرقند اسمه الفريد الفيلائي يفتخر بتصنيف كتاب في حدوث العالم او حدوث الأجسام وفي اثباتها ذكر مذهب محمد بن زكرياء الرازي في الخلق

فقلت يا سبحان الله القول بأن الجسم قديم يحتمل وجهين : الأول أن يقال الجسم في الأزل كان متحركا وهو قول أرسطوطاليس وأتباعه والثاني أن يقال الجسم في الأزل كان ساكنا ثم تحرك . فهب أنك أبطلت القسم الأول كما هو مذهب أرسطوطاليس وأبي علي إلا أن بمجرد إبطال ذلك القسم لا يثبت حدوث الجسم ، فالدليل على فساد القسم الثاني وهو القول بأن تلك الأجسام كانت ساكنة ؟ فقال الفريد الفيلائي إنني لا أتسكلم في هذه المسألة إلا مع أبي علي فلما أبطلت قوله بالحركات الأزلية كفاني ذلك في إثبات حدوث الأجسام . فقلت له فإذا جاءك محمد

(٢٤) ارسطوطاليس ت — (٣) في الأزل : سقطت — (٤) إلا أن : سقطت —
لا يثبت حدوث ت — (٥) الدليل على جواب ت — (٧) كفاني تلك ص

(*) راجع أيضا مقالتي *Les « Controverses » de Fakhr al-Din Rāzī* (Bulletin de l'Institut d'Égypte, XIX 1937, 187 ss, 205).

- ابن زكرياء الرازي وقال اشهدوا عليّ بأنّي لا أعتقد كون الأجسام متحركة في الأزل بل أعتقد أنها كانت ساكنة في الأزل ثم انها تحركت فيما لا يزال ، فكيف ١ تبطل قوله وبأى طريق تدفع مذهبه ؟ فأصرّ الفيلاي على قوله اني لا ألزم إقامة البرهان على حدوث الأجسام وإنما ألزم إبطال قول أبي علي . فقلت فعلى هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثا علميا عقليا وإنما هو نوع من أنواع المجادلة مع ١٢ إنسان معين على قول معين

٤

أجوبة الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا عن مسائل أبي الريحان البيروني ، الجواب عن المسألة الثانية (مجموعة جامع البدائع لشرها الشيخ محي الدين صبري الكردي بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣٠ هـ ، ص ١٢٦ - ١٢٧)

المسألة الثانية

- لم جعل أرسطوطاليس أقاويل القرون الماضية والأحقاب السالفة في الفلك ووجودهم إياه على ما وجدته عليه حجة قوية ذكرها في موضعين من كتابه على ثبات ٣ الفلك ودوامه ؟ ومن لم يتعصب ولم يصرّ على الباطل تحقق أن ذلك غير معلوم ولا نعلم من مقداره إلا أقل مما يذكره أهل الكتاب بكثير ، وما يحكي عن الهند وأمنالهم من الأمم فهو ظاهر البطلان عند التحصيل لتعاقب الحوادث على مكان ٦ المعمور من الأرض إما جملة وإما نوبا . وأيضا فإن حال الجبال كلها كذلك في القدم وشهادة الأحقاب بمثل تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيها

الجواب

١ يجب أن تعلم أن ذلك ليس منه بإقامة البرهان وإنما هو شيء أتى به في خلال

- الكلام ، على أنه ليس الأمر في السماء كالأمر في الجبال . فإن الأمم وإن شاهدت
 ١٢ الجبال محفوظة في كليتها فلم تمر عن اختلافات العوارض في جزئياتها من المحطام
 بعضها وتراكم بعضها على بعض وانهدام أشكالها وما هو أيضاً فوق هذا مما يذكره
 افلاطن في كتبه في السياسات وغيرها . وكأنك أخذت هذا الاعتراض عن يحيى
 ١٥ النحوى المموه على النصرى بإظهار الخلاف لأرسطوطاليس في هذا القول ، ومن نظر
 إلى تفسيره لآخر الكون والفساد وغيره من الكتب فما عسى يخفى عليه
 موافقته لأرسطوطاليس في هذه المسألة . أو عن محمد بن زكرياء الرازى المتكلف
 ١٨ الفضولى في شروحه في الإلهيات وتجاوز قدره في بطل الجراح والنظر في الأبوال
 والبرازات * لا جرم فضح نفسه وأبدى جهله فيما حاوله ورامه . . .

(١٨) في الطبعة : بسط الخراج

* أشار على بن زيد البيهقى في كتاب تنمة صواص الحكمة (نشره محمد شفيق . لاهور
 ١٩٣٥) ص ٨ الى هذه الجملة قائلاً : « وقال أبو على بن سينا في حقه هو المتكلف الفضولى
 الذى من شأنه النظر في الأبوال والبرازات ، وقد صدق لأنه (اى الرازى) بلغ الغاية في المبالغات
 الطيبة وتكلم بالموراء والحباث فيما سوى ذلك » . راجع أيضاً من فوق ص ١٦٩ تعليق ه

المناظرات بين أبي هاتم الرازي وأبي بكر الرازي

مقتبسة من كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي

هو أبو حاتم أحمد بن حمدان بن أحمد الورسنانى أو الورسامى المتوفى سنة ٣٣٣هـ (١) ، كان من كبار دعاة الإسماعيلية واشتهر بدعوته إلى المذهب الفاطمى ولعب دوراً عظيماً فى الشؤون السياسية فى طبرستان وفى أذربيجان وفى الديلم ولا سيما فى اصفهان والرى حتى استجاب له جماعة من كبار الدولة مثل أسفار بن شيرويه ومر داوج القائد وغيرها . وقد ذكره عبد القاهر البغدادى فى كتاب الفرق بين الفرق (٢) ونظام الملك فى سياست نامه (٣) وابن النديم فى فهرسته (٤) وابن حجر العسقلانى فى لسان الميزان (٥) أما تأليفاته فقد بقى بعضها الى اليوم فى خزائن الطائفة الإسماعيلية البهروية فى الهند (٦) ومن أهمها كتاب أعلام النبوة الذى نحن بصدده . وقد أطلعنى صديق الدكتور حسين الهمدانى نزيل بمباى على نسخة مخطوطه منه وهذه النسخة تحتوى

(١) لم يذكر هذا التاريخ الا فى كتاب لسان الميزان

(٢) ص ٢٦٧

(٣) ص ١٨٦ من نشرة C. Schefer

(٤) ص ١٨٨ س ١٣ وص ١٨٩ س ٢١

(٥) ج ١ ص ١٦٤

(٦) راجع W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933, p. 32.

على ٢٨٠ ص وهي في غاية الصحة وإن كانت حديثة النسخ (سنة ١٣٠٦ هـ) ،
 واستطعت مقابلة بعض أجزاءها الأولى بنسخة أخرى جاءتني أيضاً من الهند
 يردّ أبو حاتم في كتاب أعلام النبوة على فيلسوف طيب معاصر له أنكر
 النبوات ونقض الأديان وقال في فلسفته الإلهية يقدم الحُسن . ويظهر أن هذا الشخص
 المسمى بالملحد هو محمد بن زكرياء الرازي غير أن مقدمة الكتاب التي لا بدّ أن ذكر
 أبو حاتم فيها اسم خصمه قد سقطت من النسخ المخطوطة بفقدان الصفحة الأولى
 منها مما يشككنا في نسبة الفصول المذكورة باسم الملحد الى الرازي . على أن داعياً
 اسماعيلياً آخر أعنى الداعي أحمد بن عبد الله حميد الدين الكرمانى الذى عاش في
 آخر القرن الرابع (١) يجبرنا في كتابه الأقوال الذهبية (٢) أن « الشيخ أبا حاتم
 الرازي في كتابه المعروف بأعلام النبوة ردّ على محمد بن زكرياء الرازي » وذلك
 عند اجتماعهما في مجلس بالرى في أيام مرداوج

وذكر الداعي الإسماعيلي الهندي إسماعيل بن عبد الرسول الأجنبي المعروف
 بالمجدوع (٣) (توفى حوالى سنة ١١٨٣ هـ) كتاب أعلام النبوة في فهرسته للكتب
 الإسماعيلية التي كانت معروفة في زمانه في خزائن الهند وحلل موضوعاته المتفننة
 تحليلاً لا بأس به وأشار الى خصم أبي حاتم فيه بعبارة الملحد محسب مما يدلنا على
 أن الصفحة الأولى أو مقدمة الكتاب كانت قد ضاعت في زمانه كما أنها عديمة في
 النسخ الحديثة . قال إسماعيل المجدوع :

« ومنها كتاب أعلام النبوة لسيدنا أبي حاتم الرازي أحلى الله قدسه . في ابتداء
 الكتاب فصول في ذكر ما جرى بينه وبين الملحد الذى ناظره في أمر النبوة في

(١) راجع من فوق ص ٧ وما يليها

(٢) راجع ابتداء القطعة الثانية (ص ٣١٣) وكذلك من فوق ص ١٠ س ٩ حيث طبعتنا
 مقدمة كتاب الأقوال الذهبية

(٣) راجع Ivanow ص ٧٣

مجلس تارة بعد تارة . وذلك قول الملحد من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويؤكد بينهم العداوة ويكثر المحاربات ويملك بذلك الناس . فأجابه في ذلك وردّ عليه وفي غيره من قوله بقدم الخمسة البارى والنفس والهوى والمكان والزمان . ثم فصول بعد ذلك في الردّ على ما ذكره أيضاً في كتابه واحتج به من قوله أنّ أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وطعنه فيما أتى من الروايات أنّ الجدل في الدين والمرء فيه كفر ، ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس ، ولا تتفكروا في الله وتفكروا في خلقه ، والقدر سرّ الله فلا تخوضوا فيه ، وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق ، وغير ذلك من أشباهه وما شاهده من الاختلاف بين قوم كل نبي مما احتج به على دفع النبوة . ثم نكت فيما اختص به محمد صلى الله عليه وآله من مكارم الأخلاق وكذلك موسى وعيسى صلوات الله عليهما قبله ، ثم فصول في ذكر شيء من كلام الأنبياء في كتبهم ورسومهم مما يختلف ألفاظها ويتفق معانيها وما دلوا عليه وأمروا به من البحث عن معانى كلامهم المرموزة ليظهر صدقهم ويحول ما يدعيه الملحدون عليهم من اختلافهم وتناقض كلامهم . ثم فصول في ذكر شيء من اختلاف الفلاسفة وتناقض كلامهم وأقوالهم الشنيعة القبيحة والكشف عن المحالات والخرافات التي ابتدعوها وغير ذلك من أشباهه . ثم فصل في الردّ على الملحد فيما قاله في باب المعجزات وضعف فيه حجج من ادّعى المعجزات للأنبياء عليهم السلام ، وفيه ذكر بعض دلائل محمد صلى الله عليه من الكتب المنزلة ومعجزاته التي ليس بوسع البشر أن يأتوا بمثلهما إلاّ بتأييد من الله عزّ وجلّ ، وبيان ما في القرآن من المعجز العظيم حتى يعلم الملحد أنه لا يقدر أهل الأرض أن يأتوا بمثله . ثم فصل في الردّ عليه أيضاً في ادّعائه أنّ الفلاسفة استدركوا هذه العلوم يعنى ما في كتب الطب من معرفة طبائع العقاقير

والخصوصات التي فيها ومعرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم وغير ذلك من علم الهندسة ومعرفة مقدار عرض الأرض وطولها ومسافة ما بين السموات وغير ذلك من أشباهها بأرائهم واستنبطوها بدقة نظرم وألموا ذلك بلطافة طبعهم ، فردّ قدّس الله روحه عليه في ذلك وثبت أنّ جميع العلوم الدينية والمنافع الدنياوية مأخوذة عن الأئمة والأنبياء عليهم السلام ومدسوبة إليهم ،

هذا ونحن ننشر فيما يلي نص المناظرات الواردة في أول كتاب أعلام النبوة وتنبه بما ذكره حميد الدين الكرماني في كتاب الأقوال الذهبية من «الجواب عما أهمل أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازي» في أثناء تلك المناظرات. أما ردود أبي حاتم على كتاب الرازي في النبوات وهي موضوع بقية كتاب أعلام النبوة فسننشرها في الفصل التالي إن شاء الله

١

كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي ص ١-٢٤ (= خ) ، وقابلنا به النص الوارد في كتاب الأتوال الذهبية للكرمانى (= ك) وهو يصل إلى ص ٢٩٩ س ٧ (*)

وفيما جرى بيني وبين الملحد أنه ناظرني في أمر النبوة وأورد كلاماً نحو ما رسمه في كتابه الذي قد ذكرناه

فقال : من أين أوجبتم أن الله اختصّ قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلي بعضهم على بعض ويؤكد | بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس !

قلت : فكيف يجوز عندك في حكمته أن يفعل ؟

قال : الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُليهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم ولا يفضل بعضهم على بعض فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعمّ البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجادبات . وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى

قلت : ألسنت تزعم أن البارئ جلّ جلاله حكيم رحيم ؟

قال : نعم

١٥

(٤) وجعلهم أئمة لهم ك — في حكمته ك — (٩) ولا يفضل ك : فلا يفضل خ — (١٠) تنازع واختلاف ك — (١٢) ويهلكون ك — والمجادبات ك — (١٤) جل وتعالى ك

(*) كنت قد نشرت هذا الفصل في مجلة *Orientalia* ج ٥ (١٩٣٦) ص ٣٨ وما يليها ، وأعيدته هاهنا مصححاً

قلت : فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذي تزعم أنه أولى بحكمته ورحمته ، وهل احتاط لهم فألهم الجميع ذلك وجعل هذه الهيئة عامةً ليستغنى الناس بعضهم عن بعض وترتفع عنهم الحاجة إذ كان ذلك أولى بحكمته ورحمته ؟ ٣

قال : نعم

قلت : أوجدني حقيقة ما تدعى ! فإننا لا نرى في العالم إلا إماماً ومأموماً ٦
وعالماً ومتعلماً في جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التي هي أصل مقالاتك ؛ ولا نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض بل كلهم محتاجون بعضهم إلى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة والعلماء ، لم يلهموا ما ادعيت من منافعهم ومضارهم في أمر العاجل والآجل بل أُخْرِجُوا ١
إلى علماء يتعلمون منهم | وأئمة يقتدون بهم وراضة يروضونهم . وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مباحث ظاهر البهت والعباد . وأنت مع ذلك تدعى أنك قد خصصت بهذه العلوم التي تدعيها من الفلسفة وأن غيرك قد حُرِمَ ذلك ١٢
وأخْرِجَ إليك وأوجبت عليهم التعلم منك والافتداء بك

قال : لم أُخَصَّ بها أنا دون غيري ، ولكنني طلبتها وتوانوا فيها . وإنما حُرِمُوا ذلك لإضرارهم عن النظر لا لنعص فيهم . والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرفه في هذه الأمور ويهتدي بحيلته إلى أشياء تُدَقُّ عن فهم كثير منا ، وذلك لأنه صرف همته إلى ذلك . ولو صرف همته إلى ما صرفت همتي أنا إليه وطلب ما طلبت لأدرك ما أدركت ١٨

قلت : فهل يستوى الناس في العقل والهمة والفضيلة أم لا ؟

قال : لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعينهم لاستووا في العلم والعقول

(١) الحكيم الرحيم ك — (٢) يستغنى الناس بها ك — (٩) لم يلهموا على ما ك —

(١٠) يروضونهم ك — (١٤) أنا بها ك — (١٨) وطلب ما طلب غيره ك —

(٢٠) بما يعينهم ك

- قلت : كيف تُجيز هذا وتدفع العيان ؟ وإنا نرى ونعاين أن الناس على طبقات وتفاوتٍ مراتب ولست تُقدر على دفع ما اتفق الناس عليه أن يقولوا : فلان أعقل من فلان وفلان عاقل وفلان أحمق وفلان أكيس من فلان وفلان ٣ كيس وفلان بليد وفلان لطيف الطبع وفلان غليظ الطبع وفلان فطن وفلان غبي . ومن دفع هذا فقد كابر وعاند . وإذا ثبت هذا فقد وقعت الخصوصية . وقد علمنا أن الأحمق البليد الطبع الغبي لا يدرك بفطنته ونظره ما يدركه العاقل ٦ الكيس الفطن اللطيف | الطبع من العلوم الدقيقة والجليلة في باب المعاش والصناعات التي ذكرت أن الناس اشتغلوا بها عن النظر في العلوم الدقيقة وأنهم بلغوا في تلك الصناعات ما يدق عن أفهامنا . والناس في ذلك أيضاً يتفاوتون ٤ في المراتب والطبقات ويتفاضلون في كل صناعة . وفي كل طبقة من الناس فاضل ومفضول وعالم ومتعلم ولا نرى أحداً يدرك شيئاً من الأمور بفطنته وكيسه وعقله إلا بمعلم يرشده ومعاون يرجع إليه ثم يحتذى على مثاله ويبني عليه ١٢ أمره . وهذا ما لا مزية فيه ولا يقدر أحد على دفعه . وإذا ثبت هذا فقد جاز أن يقع التفاضل في الناس والتفاوت في مراتبهم كما قد أجزت لنفسك ما تدعيه أنك أدركت من علوم الفلسفة بالعقل الكامل والهمة البعيدة والطباع التامة ١٥ ما لا يقدر على بلوغه من هو ناقص العقل متخلف في الهمة ولا يتعلمه وإن علم ولا يتوجه له وإن هدى إليه لبلادته ونقصان طباعه . وهذا موجود في جبلة الناس أن البليد الجافي لا يبلغ معرفة ما يبلغه الفطن ولا يطيقه وإن تكلف واجتهد فيه . وإذا وجب هذا وثبت أن تختلف أحوال الناس في العقل والكيس والفطنة فقد وجب أن يحوج بعضهم إلى بعض وأن يتعلم بعضهم من بعض ١٨

(٢) عليه الناس ك — (٤-٥) وفلان عي ك — (٦) العي ك — (٨-٩) وانهم

قد بلغوا ك — (٩) يدق افهامنا عنها ك — (١٢) ومعاون ك : وقانون خ —

(١٣) فهذا ك — (١٥) والطبع التام ك — (١٨) بمعرفة ما ك — (١٩) فاذا ك

٥ فيكون فيهم عالم ومتعلم وإمام ومأموم في جميع الأسباب في الدين ، في الأمور
الديناوية كما نشاهده عياناً . | وقد انتقض قولك انه لا يجوز في حكمة الحكيم
٣ ورحمة الرحيم أن يجعل الناس بعضهم أئمة لبعض وانه يجب أن يلهم عباده
أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم وأن لا يُجرح بعضهم إلى
بعض ، وزعمت أن ذلك أحوط لهم وأولى بحكمته . وإن هذا غير موجود في
٦ جملة الناس ونرى الحكيم الرحيم قد فعل بعباده خلاف ما تدعيه أنه أحوط لهم
وأنه أولى بحكمته ، إلا ما نجد في طبائعهم من تساويهم في أشياء طبعوا عليها كما
٩ طبع عليها سائر أصناف الحيوان من البهائم والسباع والطيور ودواب الماء وجميع
الأجناس من طاب الغذاء والتناسل وألهمت معرفة ما لها من المنافع والمضار
في ذلك . فكل جنس من الحيوان لا تفاضل فيها ولا درجات بينها بل استوت
في ذلك وهي مطبوعة عليه فلا درجات بينها ولا مراتب لأنها ليست بمأمورة
١٢ ولا منية ولا مستعبدة ولا مكلفة ولا مثابة ولا معاقبة ومن أجل ذلك
لا درجات بينها . وخص البشر بأن يكون فيهم عالم ومتعلم وإمام
ومأموم وفاضل ومفضول ليقوم الأمر والنهي وتظهر الطاعة والمعصية
١٥ ويثبت الاستعباد ويقع الثواب والعقاب على حسب ما يكون من أعمالهم
باختيار لا بإجبار . وهذا أوجب في حكمة الحكيم ورحمة الرحيم من أن
يكون سبيل البشر سبيل البهائم وسائر الحيوان . وليس يخلو الأمر من إحدى
١٨ ثلاث خلال : إما أن تقول إن الحكيم ترك ما ادعيت أنه أولى به في حكمته ورحمته
وأنه أعم نفعاً لبريته وأحوط لهم | فلم يفعل بهم وهو يتقدر عليه — فإن الذي
تدعيه من هذا الباب هو معدوم في العالم — وانه فعل بهم ما هو أعم ضرر

(٢) لشاهدك — (٤) اجمعين : سقط خ — معرفة مضارهم ومنافعهم ك — (٧) في
طبائعهم ك — (١٠) وكل جنس ك — (١٢) ولا مستعبدة : سقط خ — فن أجل ك —
(١٨) ثلاث خصال ك

- وأقرب إلى هلاكهم على زعمك فيكون قد فعل ما لا توجه الحكمة والرحمة ،
 فإثباتاً نراه قد فعل بهم هكذا من إحواج بعضهم إلى بعض ، أو تقول أراد ذلك
 وأحبه فلم يقدر عليه فلزمه العجز ، أو تقول إن الأولى بحكمته ورحمته ما قد ٣
 فعله بهم على نحو ما ادعيناه ، فترجع عن أصلك وتدع اعتقادك السقيم ودعواك
 البشعة التي قد نقضتها على نفسك حين زعمت أنك أدركت بفطنتك ودقة
 نظرك ما لم يدركه كثير من الفلاسفة القدماء وهم كانوا لك أئمة وفي أصولهم ٦
 نظرت وكتبهم درست وبها استدركت ما تدعيه . فمرة تزعم أنه لا يجب أن
 يكون الناس أئمة بعضهم لبعض وأنه يجب أن يتساووا فلا يحوج بعضهم إلى
 بعض ، ثم تنقض على نفسك كما قد أجزت أن تتفاوت مراتب الفلاسفة حتى ١
 يدرك بعضهم ما لا يدركه البعض وأن يكون بعضهم أئمة لبعض . كما اتفقت
 عليه الفلاسفة أن افلاطون كان إماماً لأرسطاطاليس وأن أرسطاطاليس كان
 تلميذاً له وكما ادعت أنهم قد نقصوا عن مرتبتك حين أدركت ما تدعى أنهم لم ١٢
 يدركوه من الصواب الذي زعمت أنهم أخطأوا فيه وأنه واجب عليهم الرجوع
 إلى قولك والاعتداء بك . أوليس قد أثبتت هذه الدعوى المراتب والدرجات ٧
 وأثبتت أن يكون في الناس عالم ومتعلم وإمام ومأموم وأن بعضهم تعجز فطنته ١٥
 عن فطنة غيره وإن اجتهد ؟ أوليس قد انكسر عليك قولك الأول ؟ ولعمري
 أن هذا هو أشبه بالصواب وأثبت . وإذا ثبت هذا وجاز أن يكون في الناس
 عالم ومتعلم وإمام ومأموم وأن تكون فيهم مراتب ودرجات جاز أن يختص ١٨
 الله بحكمته ورحمته قوماً ويصطفىهم من خلقه ويجعلهم رسلاً إليهم ويؤيدهم
 ويفضلهم بالنبوة ويعلمهم بوحى منه ما ليس في وسع البشر أن يعلموه ليعلموا
 الناس ويرشدوهم إلى ما فيه صلاح أمورهم ديناً ودنياً ويسوسوا الخلائق بمثل ما ٢١

(١) قد فعل خلاف ما يوجبك — (٧) ما تدعيه : إلى هاهنا انتهت رواية ك

- نرى من هذه السياسة العجيبة التي يرتاض عليها الخاصّ والعامّ والعالم والجاهل والكيس والبليد ويستقيم أمر العالم بهذه السياسة التي نشاهدها بالشرائع التي شرعوها واستغنى بها البليد الغليظ الطبع عن النظر في دقائق العلوم الفلسفية التي يتحيرون فيها وتبهر عقولهم ويعجزون عن ضبطها وإن اجتهدوا . فأى الأمرين أولى بحكمته ورحمته وأوجب عليك أن تأخذ به : أن يختصك بهذه الفضيلة التي ادّعتها لنفسك ونقضت بها دعواك الأولى فثبتت دعوى من يقول بأنّ في العالم إماماً | ومأموماً وعالمًا ومتعلمًا ؟ أو دعواك الأولى أنه لا يجوز في حكمته أن يكون في العالم إمام ومأموم وعالم ومتعلم ؟ فأختر أيهما شئت . فإن اخترت هذه الدعوى بطلت دعواك وانكسرت عليك وأنت نقضت عليك نفسك . وإن اخترت الأخرى وأجزت في حكمة الحكيم أن يختصك بهذه الفضيلة دون غيرك وأن يُحوج الناس إليك وإلى التعلّم منك فلم أنكرت أن يختار عزّ وجلّ رسلاً ويختصهم بالنبوّة ويجعلهم أئمةً للناس ويُحوج الناس إليهم وإلى التعلّم منهم ليكونوا ساسةً للناس في أولاهم وقادةً لهم في أمر دينهم كما نرى أنه قد فعله ؟ ولمّ جاز أن يفيض عليك نعمته فيجعلك إماماً للناس وأنت لا تقدر على سياسة رجلين ولم يجز أن يفيض على أنبيائه الذين اصطفاهم وجعلهم أئمةً للناس حتى ساسوا العالم بأبنيّة شرائعهم وأحكامهم ؟
- فهذا ما جرى في هذه مسألة : وإن كان الكلام يزيد وينقص والألفاظ تختلف كان جملته ومعانيه ما قد ذكرته . وقد كان ادّعى في غير هذا المجلس ما احتججتُ به أنه أدرك من العلوم ما لم يدركه من تقدم من الفلاسفة إلى غير ذلك مما قد ذكرته من دعاويه
- وطالبتة في مجلس آخر وقلت له : أخبرني عن الأصل الذي تعتقده من القول بقدم الخمسة : الباري | والنفس والهيولى والمكان والزمان أهو شيء

٨

٣

٦

١

١٢

١٥

١٨

٢١

٩

واقفك عليه القديما من الفلاسفة ام خالفوك فيه ؟

قال : بل للقديما في هذا أقوال مختلفة ، ولكنني استدركت هذا بكثرة البحث والنظر في أصولهم فاستخرجت ما هو الحق الذي لا مدفع له ولا يحيص عنه

قلت : فكيف عجزت فطن هؤلاء الحكماء واختلفت أقاويلهم وكانوا بزعمك مجتهدين قد صرفوا همهم إلى النظر في الفلسفة حتى أدركوا العلوم اللطيفة وصاروا فيها علماء وقادة ، وأنت تزعم أنك أدركت ما لم يدركوا بكثرة نظرك في رسومهم وكتبهم وهم لك أئمة وأنت لهم تبع لأنك درست رسومهم ونظرت في أصولهم وتعلت من كتبهم . فكيف يجوز أن يكون التابع أعلى من المتبوع والمأموم أتم في الحكمة من الإمام ؟

قال : أنا أورد عليك في هذا ما تعلم أن الأمر كما ذكرته وتعرف الصواب من الخطأ في هذا الباب . اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همه إلى النظر في الفلسفة وراظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدأقته وصعوبته علم علم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفضته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخر ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخر واستفضلها إذ كان البحث والنظر | والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل

قلت : فإن كان الذي استدركه المتأخر خلافاً على من تقدمه كما خالفت أنت من تقدمك فإن الخلاف ليس بفائدة بل الخلاف شرّ وزيادة في العمى وتقوية للباطل ونقض وفساد . ونحن نجدكم لم تزدادوا بكثرة البحث والنظر بأرائكم إلا اختلفاً وتناقضاً . فإذا شرطت على نفسك أن المتأخر يدرك ما لم يدركه المتقدم كما زعمت أنك أدركته وأوردت الخلاف على من تقدمك لا تأمن أن يجيء بعدك من يجتهد في ما اجتهدت فيه لم ما قد علمت ويستفضل

ويدرك بقطبته واجتهاده ونظره ما لم تدركه أنت وينقض ما حكمت به ويخالفك في أصلك كما نقضت على من تقدمك وخالفته في أصله حين ادعت قدم الخمسة وزعمت أن من تقدمك قد أخطأ حين خالفك وكما قد خالف بعضهم بعضاً . وعلى هذه الشريعة فإن الفساد قائم في العالم والحق معدوم أبداً والباطل منتظم . والذين خالفوك قد مَضَوْا على الباطل والضلال لأن الخلاف باطل والخطأ ضلال . ويلزمك أيضاً على هذه الشريعة أن تمضي على الباطل والضلال إذ كان الذي يجيء بعدك يأتي بفائدة ويُصيب ما لم تُصِبْه على قياس قولك

٩ قال : ليس هذا باطلاً ولا ضلالاً لأن كل واحد منهما مجتهد . فإذا اجتهد
 ١١ وشغل نفسه بالنظر | والبحث فقد أخذ في طريق الحق لأن الأنافس إلا تصفو
 من كدورة هذا العالم ولا تتخلص إلى ذلك العالم إلا بالنظر في الفلسفة . فإذا
 ١٢ نظر فيها ناظرٌ وأدرك منها شيئاً ولو أقلّ قليل صَفَّتْ نفسه من هذه الكدورة
 وتخلصت . ولو أن العامة الذين قد أهلكوا أنفسهم وغفلوا عن البحث نظروا
 فيها أدنى نظر لكان في ذلك خلاصهم من هذه الكدورة وإن أدركوا القليل
 ١٥ من ذلك

قلت : أليس أوجبت أن النظر في الفلسفة هو الوصول إلى الحق والخروج
 عن الباطل ؟

١٨ قال : نعم

قلت : فقد زعمت أن الناس هلكوا بالتعادي والاختلاف : فعلى زعمك
 لا يزداد من ينظر في الفلسفة إلا هلاكاً لأنك قد أقررت أن للفلاسفة أقاويل
 ٢١ مختلفة وأن الذي تعتقده خلاف ما كان عليه من تقدمك وألزمت على نفسك
 هذه الشريعة أن الذي يجيء بعدك يجوز أن يخالفك ويخالف غيرك . فعلى هذه

الشريعة يقوى سبب الهلاك في كل يوم ويزداد الباطل والضلال

قال : أنا لا أعدّ هذا باطلاً ولا ضلالاً لأنّ من نظر واجتهد هو المحقّ

وإن لم يبلغ الغاية علي ما قد وصفته لك ، ولأنّ الأنفس لا تصفو إلاّ بالنظر^٣
والبحث . هذا هو جملة القول فقط

قلت : أمّا إذا أصررت على هذه الدعوى ورددت الحقّ وعاندته فأخبرني

١٢ ما تقول فيمن نظر في الفاسفة وهو | معتقد لشرائع الأنبياء هل تصفو نفسه
وهل ترجو له الخلاص من كدورة هذا العالم ؟

قال : كيف يكون ناظراً في الفلسفة وهو معتقد لهذه الخرافات مقيم على

١ الاختلافات مُصِرّاً على الجهل والتقليد !

قلت : أوليس ادّعت أنّ من نظر في الفاسفة وإن لم يتبحر فيها ونظر فيها

أقلّ قليل منها صفت نفسه ؟

١٢ قال : نعم

قلت : فإنّ هذا الذي لم يتبحر ونظر في القليل قد اقتدى بمن تقدّم وقلده

ولم يحصل إلاّ على الاقتداء بالخلاف وعلى التقليد . فأى خرافات أكثر

١٥ من هذه ، وأى تقليد فوق هذا ، وأى جهل أعظم منه ؟ وأى تصفية لنفس

هذا وعلى ماذا حصل إلاّ على رفض الشرائع والكفر بالله وأنبياؤه ورساله

والدخول في الإلحاد والقول بالتعطيل ! أوليس هذا أولى بأن يسمى جاهلاً

١٨ مقلداً معتقداً للخرافات والاختلاف من جميع الناس ؟

قال : إذا انتهى الكلام إلى هذا يجب أن يسكت

وطالبته في مجلس آخر وقلت له : أخيرني ألسنت تزعم أنّ الخمسة قديمة

٢١ لا قديم غيرها ؟

قال : نعم

- قلت : فإننا نعرف الزمان بحركات الأفلاك وبمرّ الأيام والليالي وعدد
السنين والأشهر وانقضاء الأوقات . فهذه قديمة مع الزمان أم محدثة ؟
- ٣ قال : لا يجوز أن تكون هذه قديمة لأن هذه كلها مقدّرة على حركات
الفلك ومعدودة بطولع الشمس وغروبها ، والفلك وما فيه محدث . وهذا قول |
- ١٣ أرسطاطاليس في الزمان وقد يخالفه غيره وقالوا فيه أقاويل مختلفة . وأنا أقول
٦ أنّ الزمان زمان مطلق وزمان محصور ، فالملّلق هو المدة والدهر وهو التقديم
وهو متحرك غير ثابت ، والمحصور هو الذي بحركات الأفلاك وجرى الشمس
والكواكب . وإذا ميزت هذا وتوهمت حركة الدهر فقد توهمت الزمان المطلق ،
٩ وهذا هو الأبد السرمدي . وإن توهمت حركة الفلك فقد توهمت الزمان المحصور
قلت : فأوجدني للزمان المطلق حقيقة توهمها . فإننا إذا رفعنا حركات الفلك
ومرّ الأيام والليالي وانقضاء الساعات عن الوهم ارتفع الزمان عن الوهم فلا
١٢ نعرف له حقيقة . فأوجدني حركة الدهر الذي ذكرت أنه الزمان المطلق
قال : ألا ترى كيف ينقضى أمر هذا العالم بمرّ الزمان : طف طف طف ،
هو شيء لا ينقضى ولا يفنى . وهكذا حركة الدهر إذا توهمت الزمان المطلق
١٥ قلت : إنما ينقضى أمر العالم بمرّ الزمان الذي هو بحركات الفلك . والعالم
مُحدث والفلك محدث وأنت مُقرّ بذلك . والزمان من أسباب العالم فهو محدث
معه ، ومرّ الزمان وانقضاؤه مع انقضاء أمر العالم كما أنّ حدوثه مع حدوثه . ولا
١٨ نعرف للزمان حقيقة إلا ما ذكرنا من حركات الفلك والشمس وعدد السنين
والأشهر والأيام والساعات . فإذا رفعت هذه عن الوهم ارتفع الزمان فلا زمان
١٤ كما ذكرنا . فإمّا أن تجعل هذه أيضاً قديمة | مع الزمان حتى يكثر عدد الأشياء
٢١ القديمة ويكون الفلك وما يدبره داخلاً في هذه الجملة فيكون من ذلك الرجوع
إلى القول بقدم العالم . أو تُقرّ بأنّ الزمان محدث كما هذه محدثة ، أو توجدني

- للمكان أتيّة غير هذه ليكون واقعاً تحت الوهم كما أنه الآن واقع تحت الوهم
بوقوع هذه تحت الوهم . وهذه الألفاظ التي أوردتها قولك طف طف هو
أيضاً شيء يقع عليه العدد ، ولا يقع تحت الوهم إلا من جهة النطق والعدد والنطق^٣
والعدد محدثان . وإذا كان كذلك فلم تورد بعد شيئاً حين أوردت هذه الألفاظ
التي يستحي العاقل < من > مثلها فمات ما تكون له حقيقة ويقع تحت الوهم !
قال : هذا لا ينقضى القول فيه . وقد عرفتك أن أرسطاطاليس كان يعتقد^٦
ما تقوله أنت وقد خولف فيه . وقول افلاطون لا يكاد يخالف ما نعتقده في
الزمان ، وهذا عندي أصوب الأقوال
- قلت : فإذا رجعت إلى التقليد وإلى الاختلاف الذي أنكرته واقتديت^٩
بافلاطون في هذا الباب وقلدته وتركت قول أرسطاطاليس وخالفته فقد سلمناه
لك . ويلزمك أيضاً في المكان ما يلزمك في الزمان
- قال : كيف ؟^{١٢}
- قلت : أخبرني عن المكان أهو محيط بالأقطار أم الأقطار محيطة به ؟
قال : بل الأقطار محيطة بالمكان
- قلت : كيف لا تُعدُّ الأقطار مع الخنسة التي زعمت أنها قديمة ، لأنه إن^{١٥}
كان المكان قديماً فقد أوجبت أن الأقطار قديمة معه !
- قال : | الأقطار هي المكان والمكان هو الأقطار ؛ وهما شيء واحد^٥
لا فرق بينهما^{١٨}
- قلت : كيف لا يكون الفرق بينهما وكيف يكونان شيئاً واحداً وقد
أعطيتني أن الأقطار تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بالأقطار ! أوليس قد
فرقت بهذا القول بين المكان والأقطار ؟ ولعمري أن الصواب أن تفرق بينهما^{٢١}
ولكن قد اضطررت الأمر إلى أن تباهت وتقول انهما شيء واحد حين انتقض

عليك قولك يقدم المكان دون الأقطار . فإمّا أن تجعل الأقطار الستة قديمةً مع المكان حتى يصير عدد الأشياء القديمة أحد عشر أو ترجع عن القول بقديم المكان ٣ قال : قد اختلف قول الفلاسفة في الأقطار . فأنكر بعضهم أن تكون ستةً

وقالوا في هذا أقوالاً كثيرةً

فلما رأته قد فرغ إلى هذا القول يريد أن يخرج إلى كلام آخر قلت : لا ٦ نبالي اختلفوا في عددها أم اتفقوا زادوا أم نقصوا قالوا إنّ أعدادها كثيرة أو قالوا هو قطر واحد . فإنّ تلك الكثيرة . أو هذا الواحد هو مع هذا المكان . فإن كان المكان قديماً فإنّ القطر قديم ، وإن كان محدثاً فالمكان محدث . ولا بدّ ٩ للسكان من الأقطار لأنه إن لم تكن أقطار فلا مكان

قال : فإني أقول في المكان أيضاً انه مكان مطلق ومكان مضاف . والمكان المطلق مثاله مثال الوعاء الذي يجمع أجساماً ، وإن رفعت الأجسام عن الوهم لم يرتفع الوعاء كما لو أننا رفعتنا الفلك عن الوهم لم يرتفع الشيء | الذي هو فيه عن الوهم بل هو باقٍ في الوهم ، كالدنّ الذي يفرغ من الشراب فارتفع الشراب عن الوهم ولم يرتفع الدنّ بتّة . والمكان المضاف إنما هو مضاف إلى المتمكّن ، فإذا لم يكن المتمكّن لم يكن مكان . وهذا مثل العرض الذي إذا رفعت عن الوهم ارتفع الجسم كما أنك إذا رفعت الخطّ عن الوهم ارتفع السطح عن الوهم ١٥

قلت : فإنّ السطح من الخطّ وليس مثاله مثال المكان من المتمكّن وإنما ١٨ المثال كقولك الأوّل في الفلك . ولكن الأمر خلاف ما ذكرت أنك إذا رفعت الفلك عن الوهم لم يرتفع المكان عن الوهم بل يرتفع المكان بارتفاع الفلك عن الوهم . والذي قلت في باب الدنّ والشراب هو أيضاً مثل الخطّ والسطح

٢١ لأنّ كليهما جسمان وليس مثل المكان والمتمكّن

قال : فأوجدني للأقطار أنيّةً يشار إليها

قلت : أجبني هل نحن في المكان ؟

قال : نعم

قلت : فأشير إلى المكان الذي نحن فيه لا يدفعه أحد ؟

قال : هذا الذي نحن فيه لا يدفعه أحد

قلت : قولك إن أشرت إلى الأرض قلنا هذه أرض ولها أقطار ، وإن

أشرت إلى الهواء قلنا هذا هواء وله أقطار ، وإن أشرت إلى السماء قلنا هذه
سما ولها أقطار

قال : هذه كلها متمكنة في المكان ، والمكان ليس له جرم يشار إليه

إنما يعرف بالوهم

قلت : وكذلك الأقطار التي تحيط بالمكان ليس لها جرم يشار إليه إنما

تُدرك بالوهم فإن ارتفعت الأقطار عن | الوهم ارتفع المكان . فإذا لا مكان

ولا أقطار وسيلهما في الوقوع تحت الوهم سبيل واحد ، وهذه المسألة مثل

ما جرى في باب الزمان

قال : أجل لعمرى ، والذي أقوله أيضاً في باب المكان هو قول افلاطون ،

والذي قد تشبّثت به أنت هو قول أرسطاطاليس . وأنا فقد وضعت في المكان

والزمان كتاباً ، فإن أردت الشفاء في هذا الباب فانظر في ذلك الكتاب

قلت : لست أدرى ما في ذلك الكتاب ولا ما قاله افلاطون وأرسطاطاليس ،

فها على ما تدعيه برهاناً ولا تحليني على كتاب

قال : هو ما قد قلت لك . — ثم سكت

قلت : قد انقضى هذا . ألسنت تزعم أنه لا قديم إلا هذه الخمسة وأن

العالم محدث ؟

قال : نعم

قلت : وأى هذه الخمسة أحدث العالم ؟

قال : نعم

٢ قلت : تكلم في هذا الباب فإنه أنفع . فقد كثرت المطالبة من الدهرية لنا

بالعلة في حدث العالم

قال : للناس فيه أقاويل غير مُقنعة وليست عليهم حجة أوكد مما استدركته

٦ ولا تثبت لأحد حجة في ذلك دون الرجوع إلى ما أعتقده

قلت : وما تلك الحجة المُقنعة ؟

قال : أنا أقول إن الخمسة قديمة وإن العالم محدث . والعلة في إحداث العالم

١ أن النفس اشتهدت أن تتجبل في هذا العالم وحررت كتبها الشهوة لذلك ولم تعلم ما

يلحقها من الوبال إذا تجبلت فيه واضطربت في إحداث العالم وحررت الهيمولى

١٨ حركات مضطربة مشوشة على غير نظام | وعجزت عما أرادت . فرحمها البارئ

١٢ جلّ وتعالى وأعانها على إحداث هذا العالم وحملها على النظام والاعتدال رحمة

منه لها وعلماً أنها إذا ذاقت وبالاً ما اكتسبته عادت إلى عالمها وسكن اضطرابها

وزالت شهوتها واستراحت . فأحدثت هذا العالم بمعاونة البارئ لها . ولولا

١٥ ذلك لَمَا قدرت على إحداثه ولولا هذه العلة لَمَا أحدث العالم . وليست لنا

حجة على الدهرية أوكد من هذه . وإن لم يكن هكذا فلا حجة لنا عليهم بته بته

لأننا لا نجد لإحداث العالم علة ثبتت بحجة ولا برهان

١٨ قلت : أمّا الحجج على الدهرية في إحداث العالم فكثيرة . ولكنها خفيت

عليك لأن هواك فيما تدعيه قد غلب . وإن لم يكن على الدهرية حجة في

إحداث العالم إلا ما ذكرت فقد ضعف من قال بحدث العالم — ونعوذ بالله من

٢١ ذلك — لأن الذى تدعيه ينكسر عليك من وجوه كثيرة

قال : ومن أين ينكسر على ؟

قلت : أخبرني ألسنت تزعم أنّ النفس اشتهدت أن تتجبل في هذا العالم
فاضطربت في إحدائه على ما حكيت من القول فأعانها الباريء رحمةً منه لها ؟

قال : نعم ٣

قلت : فهل علمَ الباريء أن يلحقها في ذلك الوبالُ إن تجبلت فيه ؟

قال : نعم

قلت : أليس لو لم يعاونها على إحدائ هذا العالم ومنعها من التجبل فيه ٦

كان أولى بالرحمة | لها من أن أعانها وأوقعها في هذا الوبال العظيم على زعمك ؟ ١٩

قال : لم يقدر على منعها من ذلك

قلت : قد ألزمت الباريء العجز ؟ ١

قال : لم ألزمه العجز

قلت : ألسنت تزعم أنه لم يقدر على منعها ؟ فقولك « لم يقدر » أليس

هو عجز ؟ ١٢

قال : لم أعن أنه لم يقدر لأنه عجز عن منعها ولكنني أضرب لك مثلاً تعرف

منه صواب ما أوردته . إنما المثل في هذا كمثل رجل له ولد صغير يجبه ويرحمه

ويشفق عليه ويمنع منه الآفات . فتطلع ولده هذا في بستان فرأى ما فيه من ١٥

الزهر والغضارة وفي البستان شوك كثير وهوامٌ تلسع والصبى لا يعرف

ما فيه من الآفات إنما يرى الزهرة والغضارة . فتحرّك الشهوة وتنازعه نفسه

إلى الدخول إلى هذا البستان ووالده يمنعه لعلمه بما في البستان من الآفات وهو ١٨

يسكى وينزع إلى ذلك جهلاً منه بما يلحقه من الوبال من جهة الشوك والهوام .

فيرحمه والده وهو يقدر على منعه من الدخول ولكن يعلم أنه لا ينتهى حتى

لا يدخله فتشوكه شوكة أو تلسعه عقرب فعند ذلك ينتهى وتزول شهوته ٢١

تستريح نفسه فيخلّيه حتى يدخله . فإذا دخله لسعته عقرب فرجع ثم لم تنازعه

٢٠ نفسه بعد ذلك على العود إليه واستراح . فهكذا مثال النفس مع البارئ جل وتعالى . وهذا معنى | قولي لم يقدر على منعها ولم ألزِمه العجز

٣ قلت : وهذا أيضاً منكسر من جهات

قال : كيف ؟

قلت : أليس تقول أن البارئ جلّ وعزّ تامّ القدرة ؟

٦ قال : نعم

قلت : فكيف لم يُعرف النفس ما ينالها من الوبال إذا تجبّلت في هذا العالم قبل أن تتجبّل فيه وهو قادر تامّ القدرة ؟ فإنّ ذلك أتمّ في الحكمة وأبلغ في الرحمة من أن ألقاها في هذا الوبال الطويل هذا الدهر المديد . فإنّ زعمت أنه لم يقدر أن يُعرفها إلا بعد تجبّلها في هذا العالم فقد عجزته لأنّ المخلوق أيضاً لا يقدر أن يُعرف الصبيّ إلا بعد دخول البستان . فإذا قد استوى الخالق والمخلوق في القدرة وهذا هو العجز التامّ جلّ الله وتعالى عن ذلك . وإنّ زعمت أنه قدر ولم يفعل فقد أدخلت النقص في رحمته وحكمته عزّ الله عن ذلك . وينكسر أيضاً من جهات آخر : ألسنت تزعم أن النفس كانت جاهلة بما يلحقها من الوبال إذا تجبّلت في هذا العالم وضربت المثل بالصبيّ والبستان ؟

قال : نعم

١٨ قلت : فقد وجدنا البستان مع وجود الصبيّ والصبيّ ينظر إليه وتحرّكه الشهوة الغريزية للدخول إليه . فهل كان العالم موجوداً مع النفس حتى تطلّعت فيه وحرّكتها الشهوة للتجبّل فيه ؟ فإنّ زعمت أنّ العالم كان موجوداً مع النفس فقد رجعت عن القول بحدث العالم لأنك زعمت أنه موجود مع النفس والنفس عندك أزليّة قديمة . وإنّ زعمت أنّ العالم كان معدوماً فمن أين عرفت النفس أنّ عالماً يكون بهذه الصفة حتى اشتبهت أن تتجبّل فيه والنفس جاهلة بما لها من

الوبال في ذلك ؛ فهي أن تجمل عالماً ليس بموجود أولى . وإن زعمت أنها علمت أن عالماً يكون على هذا المثال قبل أن كان فقد قضيت على النفس بالعلم . فكيف يجوز أن تعلم أن عالماً يكون بهذه الصفة ولم تعلم ما يلحقها من الوبال لما تجملت فيه ؟ وإن زعمت أن العالم ليس بتقديم مع النفس وأنه أحدث بعد ذلك ثم تطلعت النفس فيه فقد نقضت قولك أن علة إحداث العالم أن النفس اضطربت وحركتها الشهوة للتجبل في هذا العالم فأعاناها الباري حتى أحدثته . وفي وجه آخر : أخبرني عن هذه الحركة التي بعثت شهوة النفس على التجبل في هذا العالم هي غريزية أم قسرية ؟ فإن ادعيت أنها غريزية فقد لزمك أن تقول ان هذه الحركة والشهوة قديمتان مع النفس . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون سبعة أشياء قديمة لأن الحركة والشهوة قديمتان . ويلزمك أيضاً أن يكون العالم قديماً معها لأنه إذا كانت علة تجملها في العالم الحركة والشهوة وهما قديمتان فالعالم إذاً قديم مع علته لأن الطبع لا يفتر عن عمله والمعلول ضاف إلى علته . وإن زعمت أن الحركة التي بعثت الشهوة | محدثة غير طبيعية فلا بد أن تكون قسرية ولا بد من قاسر قسرها ولا يجوز أن يكون شيء قسرها إلا الباري جلّ وتعالى إلا أن تجعل القاسر لها الهوى أو المكان أو الزمان . وهذا خلف غير ممكن

قال : فإنني أقول ان هذه الحركة ليست طبيعية ولا هي قسرية

قلت : فإن الفلاسفة اتفقوا على أن الحركة حركتان طبيعية وقسرية ولا

ثالثة لها

قال : صدقت ، هذا قول القدماء ولكنني قد استدركت في هذا شيئاً لطيفاً

واستخرجت منه ما لم يسبقني إليه أحد غيري . وأنا أقول ان الحركات ثلثة طبيعية وقسرية وثلثية

قلت : فهذه الثالثة لم نعرفها ، فعرّفناها كيف تكون ؟
 قال : أنا أضرب لك مثلاً يتصوّر لك وتعرف وجه الصواب فيه
 ٣ وجرت هذه المناظرة بيني وبينه في دار بعض الرؤساء وكان ذلك الرئيس
 قاعداً مع قاضي البلد يتناظران في أمر بينهما وهما بحيث نراهما ، وحضر هذا
 المجلس معنا المعروف بأبي بكر حسين التمار المتطبّب
 ٦ فقال الملحد في باب المثل الذي أراد أن يُثبت به الحركة الفلتيّة التي أبدعها :
 هل ترى هذا القاضي قاعداً مع الأمير ؟

قلت : نعم

١ قال : رأيت لو أنه تناول طعاماً رياحياً فتحركت الرياح في جوفه
 واشتدّت وهو يمسكها ويضبط نفسه وهو لا يُرسلها حذراً من أن يكون لها
 وقع فيفتضح ، ثم تغلبه الرياح فتفلت منه فليست هذه حركة طبيعيّة ولا قسريّة
 بل هي | فلتية ٢

قلت : ألسن تزعم أن علة الرياح التي انفلتت من القاضي هي الطعام
 الذي تناوله ؟

قال : نعم

١٥ قلت : إذاً فيجب أن تكون لهذه الحركة الفلتيّة التي تزعم أنها حرّكت
 شهوة النفس علة قد تقدّمت الحركة حتى أحدثتها في النفس كما أن الطعام
 ١٨ علة لهذه الرياح . وإذا كانت هنالك علة قد تقدّمت فلا بدّ أن تكون قديمة
 مع النفس أو أحدثها أحدث . فإن كانت قديمة معها فهي طبيعيّة ويجب أن تكون
 النفس أبدأً متحرّكة بهذه الحركة لأنّ الطبع لا يفتر عن عمله ، ويجب أيضاً
 ٢١ أن تعدّها مع هذه الخمسة التي تزعم أنها قديمة . وإن كانت هذه الحركة محدثة
 فهي قسريّة . فمن الذي أحدثها وقسر النفس عليها ؟

فلما انتهى الكلام إلى هاهنا ضحك حسين التمار شامتاً به وكان يحضر هذه المناظرات فيظهر الشماتة به إذا انكسر لما كان بينهما من الخلاف في قدم العالم وحدثه . فلما ضحك متعجباً لما أورده خجل الملحد من ضحكك وأقبل عليه ^٢ وقال له : وأى مقدار للدهرى حتى يستهزه ويضحك ويُسئ أدبه ؟ دع عنك الضحك وتكلم على مذهبك من القول بالدهر وقدم العالم لأعرفك مقدارك قال له حسين التمار : الآن بعد أن افتضحت وانكسرت ولم يقنعك حتى ^٦ ضرطت القاضى وفضحته عند الأمير وأوردت هذا السخف وهذه الحجّة الباردة أقبلت تسفه على وتسترج إلى مخاصمتى ! دعنى ومذهبي وأجب الرجل فليس هذا ممّا يعينك ويخلصك من هذه الفضائح والدعاوى الباطلة التي تمخرق بها على الناس وبقيا ساعة في نحو هذا التشاتم وانقطع الكلام

٢

كتاب الأقوال الذهبية لأحمد بن عبد الله الكرمانى ، القول الأول من الباب الأول منه (راجع من فوق ص ١١)

القول الأوّل فيما جرى بين الشيخ أبى حاتم الرازى وبين ابن زكرياء الرازى المتطبب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما أهمل أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازى ^٣

قال الشيخ أبو حاتم الرازى قدس الله روحه فى كتابه المعروف بأعلام النبوة ردّاً على محمد بن زكرياء الرازى إنه اتفق اجتماعهما فى مجالس بالرى فسأله محمد

- المذكور وقال « من أين أوجيتم وبها استدركت ما تدعيه » (١)
- ٣ قول : إن هذا فصّ قول الشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي حكاية عما جرى بينه وبين محمد بن زكرياء المتطبب . ولئن كان ما أورده الشيخ في الإلزام
- لزماً آن لقائل من أمثال محمد بن زكرياء أن يقول : إنّ الجواب عما سألت عنه من السبب الموجب في حكمة الحكيم تخصيص أنبياء بالفضيلة وإحواج الناس إليهم والأمر
- ٦ الموجب في الحكمة تقديم إمام في صدقه قوم ويكذبه آخرون ويشلى بعضهم على بعض لم يأت بعد وهو باق على حالته ، وإنّ ما أجاب به نسباً إليه ليس من قوله ولا مما يليق بمرتبته مع إمكان ابن زكرياء بالإجابة عما سأله بغير ما نسب إليه فيقول
- ٩ جواباً : إن الأولى بحكمة الحكيم أن يتركهم كما قد خلقهم فيدبر كل منهم أمره بما هو أصلح له على ما عليه القفص القاطنون بجبال كرمان وأمثالهم في أقصى البلاد في
- الآفاق في استعمالهم فيما بينهم سنناً في المناكحات والشرى والبيع والمعاملات والأخذ
- ١٢ والإعطاء وما يجري مجرى ذلك من الأمور التي فيها تقع الخاصات بحفظ بعضهم من شرّ بعض فلا يقع بينهم بها خلاف . ونحن نجيب عما أهمل الشيخ أبو حاتم الجواب عنه من ذكر الموجب تخصيص الأنبياء من بين العالمين بالفضيلة وتقديمهم عليهم رداً
- ١٥ لكلام المعاند . فنقول :
- إنما أوجبتنا في حكمة الحكيم التخصيص لا من وجه واحد بل من وجوه .
- منها أنّ التخصيص أمر به تصحح حكمة من يكون حكماً ، إذ الحكيم إنما يكون
- ١٨ كذلك بكون ما يصدر عنه إلى الوجود من الأفعال التي هي أحد أقسام الحكمة ، وكل موجود منها هو غير الآخر على الغاية حبكاً ونظاماً وجودة صنعة وإحكاماً .
- وتلك الأفعال — الكائنة على الغاية في الانتظام والجودة والانتظام المقنض إليها وجوب
- ٢١ وجودها في الحكمة — متعلق وجودها كذلك بالتخصيص الفارق بينها إما في ذاتها أو فيما به وجودها الذي لولاه لا تمتنع وجود الكثرة التي هي آيتها . وإنه لما كانت
- أفعال الحكيم لا يصح وجودها إلا بالتخصيص ويمتنع ثبوتها إلا به كان من ذلك

الحكم بوجوب التخصيص من الحكيم — لوجوب التخصيص من الحكمة وكونه منها وعنهما — واجباً

- ٣ ومنها أن الله تعالى لما كان حكيماً وكان من حكمته فيما خلق أن خصّ كل جزء من أجزاء العالم الكبير الجسماني المرئي المحسوس بأمر من الأمور لم يخصّ به غيره ، كالشمس التي هي جزء من أجزاء العالم قد خصها بالنور وفضلها على القمر والقمر على غيره من الكواكب عظماً ونوراً ، والنار بالإضاءة والهواء باللطافة والماء بالرطوبة والسيلان والأرض بالسكافة والجود ، والنبات الموجود من هذه الأمور على اختلاف أنواعه وثماره في الحلاوة العفوسة والخموضة وغير ذلك ، والذهب من المعدنيات في تفضيله على الفضة والفضة على النحاس والأسرب وغير ذلك ، وكنوع البشر الذي خصه بالتمقل وشرفه على غيره من أنواع البهائم والوحوش والطيور ، وكان نوع البشر على كثرة أشخاصه من أجزاء العالم ، كان من ذلك الحكم القاطع بوجوب تخصيص من يجعله من نوع البشر نبياً ورئيساً بالفضيلة ويحوج الناس إليه كما فعل في غيره ، وهو الذي توجبه الحكمة

- ومنها أن الله تعالى لما خلق نوع البشر عاطلاً من المعارف والمعالماً خالياً منها — كما قال رب العالمين في كتابه الكريم ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون﴾ ١٥ شيئاً — وكان حكيماً وامتنع وصولهم إليه كما امتنع تشخصه لهم ليتولى هدايتهم بنفسه وجب عليه تعليمهم مضارم ومانعهم في عاجلهم وآجلهم باصطفاء من يجعله إماماً لهم ويؤيده ليعلمهم ما يحتاجون إليه . وإذا كان واجباً عليه في الحكمة تعليمهم وحفظهم لم يحز إلا أن يعلمهم باصطفاء من يقوم مقامه فيهم ، وهو الذي توجبه الحكمة

- ٢١ ومنها أن الله تعالى لما خلق نوع البشر محباً للرياسة والظلم والقهر وعبة المال والجمع والتحول وغير ذلك وكان جائزاً أن يقع بينهم التباغض والتمادي على حب الغلبة والرياسة فتتقد نار الفتن بينهم بإهلاك القوى منهم الضعيف على نيل المراد من مال ومحبوب وغير ذلك والأقوى من القوى القوي فيهلكوا عن آخرم ، وجب في ٢٤

- حكمة الحكيم أن يحفظ جميعهم بتقنين رسوم وسنن بينهم تنحفظ بها دماؤهم وبالجرى
على منهاجها والأخذ بها من جهة من يختاره من بينهم فيجعله رئيساً لهم ، فهو
الواجب في الحكمة من دون أن يتركهم مهملين ٣
- ومنها أن الله تعالى لما كان حكيماً وكان ما خلقه من نفس البشر عقلاً قائماً
بالقوة وكان في الحكمة إخراج ما في القوة الى الفعل واجباً كان من ذلك الحكم
بوجوب إخراجه إلى الفعل بإقامة من يجعله كذلك فيقوم بتعليمه وتهذيبه وتبليغه ٦
كأله فيكون قائماً بالفعل . وإذا ثبت ذلك في الحكمة فتخصيص من يصطفيه
لذلك من عالم النفس — فيكون نبياً مؤيداً يقوم بأمره — واجب . ومن هذه
الوجوه أوجبنا وجوب تخصيص الأنبياء من بين الناس بالفضيلة والوحي ٩
- وأما قولك من أين أجزنا في الحكمة أن يختار من يختاره ويحوج الناس إليه
فيكون توكيداً للعداوات بينهم حتى يضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ، فنقول :
إن كل واجب جائز وليس كل جائز واجباً . ولما كان اختيار الله تعالى من بين
خلقه من يجعله إماماً ويؤيده بتأييده ليسوسهم ويحفظ نظامهم ويمسكهم مصالحهم
واجباً كما أوجبناه وأثبتناه كان قتل من خالف السياسة وأمر الله واجباً ، فلذلك
قلنا « أجزنا » ١٥
- وأما قولك أيها النائب عن ابن زكرياء أنه قد كان لابن زكرياء جواب غير
ما نسب إليه بأن يقول كالفقهاء والقاطنين في الآفاق في سننهم المقررة فيما بينهم
فالمحفظ بها كل منهم من شرِّ صاحبه وم آمنون فذلك تمويه منك وتلبيس . فتلك ١٨
- الرسوم والسنن لم تنقرر من ذاتها وإنما قررها القائم بها ، وسبيلهم في أمورهم واعتصامهم
بالقوانين التي لهم كغيرهم من المتقدمين السالفين في تمسكهم بالشرائع التي بها انحفظت
الفروج والدماء ، وتلك الشرائع المنسوخة كانت من جهة أولياء الله وأحبابه . والحمد لله ٢١
- رب العالمين الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

ننبه القارىء إلى بعض الرموز التي استعملناها في هذه النشرة

[] : كذا في الأصل وتقتصر حذف ما بين المربعين
< > : سقط من الأصل وأضيفناه
خ : نسخة

أما سائر الرموز فهي مفسرة في أماكنها

الفهرست

صحيفة			
١	...	كتاب الطب الروحاني	١
٩٧	...	كتاب السيرة الفلسفية	٢
١١٣	...	مقالة فيما بعد الطبيعة	٣
١٣٥	...	مقالة في أمارات الاقبال والدولة	٤
١٣٩	...	من كتاب اللذة	٥
١٦٥	...	من كتاب العلم الإلهي	٦
١٩١	...	القول في القدماء الخمسة	٧
٢١٧	...	القول في الهيولي	٨
٢٤١	...	القول في الزمان والمكان	٩
٢٨١	...	القول في النفس والعالم	١٠
٢٩١	...	المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي	١١

ABI BAKR
MOHAMMADI FILII ZACHARIÆ
RAGHENSIS
(RAZIS)

OPERA PHILOSOPHICA
FRAGMENTAQUE QUÆ SUPERSUNT

EDITED BY

**Revival of arabic culture
committee**

Dar al-Afaq al-Jadida

Dar Al-Afaq Al-Jadidah

Beirut - Lebanon

ABI BAKR
MOHAMMADI FILII ZACHARIÆ
RAGHENSIS
(RAZIS)

OPERA PHILOSOPHICA
FRAGMENTAQUE QUÆ SUPERSUNT

الشمس : ١٥ ل.ل.

Dar al-Afaq al-Jadida
BEIRUT, LEBANON