

رسائل في فلسفة

أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي

المكتبة الرضوية

جامعة فؤاد الاول - كلية الآداب

المؤلف رقم ٢٢

Rasā'il falsafiyah

رسائل فلسفية

لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي

مع قطع ببيت من كنه المفقودة

جمعها وصححها

وس

مكتبة المتصوف

رقم التليفون ٥٧١٣٥



الكتاب خطابه

t

تويب

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

تنبه القارىء إلى بعض الرموز التي استعملناها في هذه النشرة

[] : كنا في الأصل ونقترح حذف ما بين المربعين
< > : سقط من الأصل وأضفناه
خ : نسخة

أما سائر الرموز فهي مفسرة في أماكنها

مقدمة

غرضنا أن نجمع في هذا الكتاب ما بقي من التراث الفلسفي للطبيب والفيلسوف الإسلامي الكبير أبي بكر محمد بن زكرياء الرازي المتوفى حوالي عام ٣٢٠ هـ . وقد نشرنا فيه رسائله الفلسفية التي عثرنا عليها مخطوطة في مختلف المكتبات وأضفنا إليها القطع التي انتخبها المتأخرون من تأليفه المفقودة . ومن هذه القطع ما لم يصل إلينا في لغته الأصلية بل مترجماً إلى اللغة الفارسية لا سيما الفصول التي أوردها ناصر خسرو في كتابه المعروف بزاد المسافرين . ورأينا من واجبنا أن نردّها إلى العربية غير مدعّين بهذه المحاولة أننا وفقنا تماماً إلى النص الذي كتبه الرازي

وقد دعنا الظروف المحيطة بنا إلى أن نشر فقط هذا الجزء المحتوي على أحد عشر فصلاً دون بقية الكتب . ونرجو أن يتبعه عن قريب بالجزء الثاني الذي يضم طائفة أخرى من رسائل الرازي الفلسفية . وسنضيف إليه ثباتاً كاملاً للراجع المتصلة بسيرة الرازي وتآليفه وفهرساً

للاصطلاحات الفلسفية الواردة في كتبه . وسنعمل على ان
نذكر فيه بعض تصحيحات للنصوص المشتمل عليها هذا الجزء
لا سيما لكتاب الطب الروحاني الذي عدنا على نسخة
مخطوطة جديدة منه

هذا وإني أعرب عن شكرى الجزيل لكلية الآداب
بجامعة فؤاد الأول التي تفضلت ونشرت هذا الكتاب على
نفقتها كما أنى أشكر أساتذتها لتشجيعهم إياى على السير فيه
لا سيما صديقى إبراهيم أمين الذى رجعت إليه فى ترجمة
بعض ما استغلق من النصوص الفارسية

كتاب الطب الروحاني

توطئة

ورد ذكر هذا الكتاب في اكثر مصادرنا لسيرة الرازي ، منها تاريخ الحكماء لابن القفطي^(١) و « رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي » لابي ريجان 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 المولندي 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 يب ، راجع
Épître 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 Med. London 1913, Sect. XXIII (London 1914).

(٤) راجع ايضا Wuestenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte*, p. 46 (٤) 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 ألفه بعد مغادرته لبغداد . والراجح 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 اليمان ، والاصح ابن التمار^(٣) ، واضطر الرازي للرد عليه^(٤) . واقتبس منه ايليا النصيبيني مطران نصيبين (المتوفى سنة ١٠٤٩ م) 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 ما قاله العلامة محمد بن عبد الوهاب قزويني في شرح نشرته لكتاب « جهار مقالة » لاحد بن عمر العروضي السمرقندي (Gibl Memorial Series, XI)، ص ٢٣٢

(٣) نرجح ان هذا الرجل هو ابو بكر حسين التمار الدهري المتطبب المعروف بمناظراته مع الرازي وهو الذي ورد ذكره فيما اتخناه من كتاب اعلام النسبوة لابن حاتم الرازي .
اما Fluegel (في نشرته لفهرست ابن النديم ج ٢ ص ١٤٦) و Brockelmann (Supplement, I 342) فقد هما في ظنهما ان ابن اليمان هذا هو ابو بكر محمد بن اليمان 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 نقض الطب الروحاني على ابن اليمان » (كذا في نسخة وفي نسخة اخرى : ابن التمار) ،
راجع ايضا ابن ابي اصيبعة ج ١ ص ٣١٦ (السطر الثاني من تحت) . اما ابن الفطحي (طبعة مصر ،
ص ١٨٠) فقد قال « كتاب نقض 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 الكرماني الداعي الاسماعيلى كما نرى فيما بعد ويوجد في الادب العربى كتب اخرى بهذا العنوان لـانها لغير الرازى ، منها كتاب الطب الروحاني لابي اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى الفيروزابادى الشافعي (المتوفى سنة ٤٧٦) (٢) وهو مؤلف فى المواعظ والاخلاق ليس له اية علاقة بالكتاب الذى نحن بصدده . ومنها ايضا كتاب الطب الروحاني لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧) (٣) وهو رسالة صغيرة ذات ثلاثين بابا مقتبس اكثرها من كتاب الرازى ، وذلك أن مؤلفها نقل من كل باب فى كتاب الرازى عدة جمل واطاف اليها احاديث نبوية واشعارا ومنتخبات من حكم العرب دون أن ينسبها القارى الى نقله او يذكر اسم الرازى 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 » مستعيراً اكثر معانيه والفاظه من الفصل الاول لكتاب الرازى ومضيفا 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 النيمورية 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 siriaca*,

فى مجلة *Anthropos* ج ٥ (١٩١٠) ص ٤٤٩

(٢) مطبعة جريدة المفيد بمصر سنة ١٢٩٩

(٣) طبعة دمشق ١٣٤٨

(٤) ومما يدل ايضاً على سرقة ابن الجوزى عناوين الابواب التى اختارها لكتابه وهى : فى فضل العقل ، فى ذم الهوى ، فى دفع العشق عن النفس ، فى دفع المره ، فى رفض رياسة الدنيا ، فى دفع البخل الخ

« انما يعرف فضل الشيء بثمرته ، 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 ، واحتمل على طير الماء حتى صيدت ، وعينه ابدأ تراقب العواقب وتعمل بمقتضى السلامة فيها والعوز ، ويترك العاجل للآجل ، وبه فضل الآدمي على جميع الحيوان الذي فقده ، وبه تأهل الآدمي لخطاب الله سبحانه وتكليفه ، وبه يبلغ الانسان غاية ما في جوهر مثله ان يبلغه 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 معاملاً 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 ليحبه 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 الغضبان اكثر من مكاتته (كذا) في المغضوب عليه الخ » . وقال بعد ذكر آيات واحاديث وحكم اضافها الى ذلك النص : « فان رجلاً غضب مرة فصاح فنفت الدم في الحال وأدى به الامر الى الهلاك فمات ، 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 الشرقية (Add.)

ف = نسخة مكتبة الفاتيكان بروما رقم ١٨٢ من المخطوطات العربية

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

ك = النبذ التي وردت في كتاب الاقوال الذهبية لحميد الدين الكرمانى

وهناك وصفا مفصلاً لهذه النسخ :

نسخة ل

قيدت هذه النسخة في فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بالمتحف البريطاني (١) تحت رقم ١٥٣٠ ، وهي مثنى القطع مكتوبة بخط نسخي متأخر و عدد 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 بصدده بعد تمام نسخ كتاب الطب الروحاني ما نصه :

« وافق الفراغ من كتابته العبد الضعيف المفتقر الى عفو ربه الهادي علي بن احمد ابن محمد النوشبادي الحنفي الكاتب غفر الله له ولوالديه ولمن ترحم عليه ولجميع المسلمين آمين وذلك في ذى 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 اليها وان ورد فيها بعض التحريف والتصحيف . وتستطيع ان تحكم على قيمتها اذا علمت ان اكثر قرأتها توافق المنتخبات القديمة التي اوردها الكرماني في كتابه . لذلك فقد اعتمدنا في نشرتنا عليها وكتبنا ارقام اوراقها على هامش المتن

نسخة ف

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 مؤرحة 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 بصددنا 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 بعبارة أدق بحروف يونانية قبطية (٤). اما كتاب الطب الروحاني فقد كان يشغل في هذه النسخة الورقات ١ - ٨٢ الا انه قد سقط قديماً 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 و

هي المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية في قسم التصوف والاخلاق الدينية تحت رقم ٢٢٤١ (٥) ، وهي مكتوبة بخط نسخي شليظ 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 نشرها 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 الجمه يتضرع لكل من وقف عليه ان يذكره بالرحمة والمغفرة في يوم موقفه المرهوب والسبح لله دائماً ابداً »

(٤) وردت مثل هذه الارقام في كثير من المخطوطات العربية المحررة في مصر على ايدي نساخ مسيحين واقدمها على ما يظهر نسخة لكتاب المدخل لابي معشر 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 (القاهرة ١٩٢٤) ص ٤٤ من الملحق

(لا اوراقها ١) ١٣٩ وفي كل صفحة نحو ١٤ سطرأ ، 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 قرآنها 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 وتكملته بقدرما 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 كثيرا في اصلاح نسخة ل ولولاهما لما استطعنا تحقيق النص الاصلى على الوجه الذي تسمى

النيز المرهورة في كتاب الاقوال الذهبية للكرماني

اما الكرماني هذا فهو حميد الدين احمد بن عبد الله الكرماني الملقب بحجة المراقين 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) راجع W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (Prize Publication Fund, vol. XIII), London 1933, p. 43.

وايضا 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 اطلعت عليها صديقى الدكتور حسين الهمداني نزيل بمباى

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 ٨٧٣) (١) في تاريخه للدعوة الاسماعيلية الذي عنوانه « كتاب عيون الاخبار وفنون الآثار، في الجزء السادس منه معتمداً في معلوماته على مقدمة كتاب «مباسم البشارات» للكرمانى: « وظهرت لامير المؤمنين الحاكم بأمر الله عليه السلام فضائل لم يسمع بمثها ، ودلائل ظاهر بيان فضلها ، ومعجزات بهرت الالباب ، وآيات لا يشك فيها الا اهل الزيف والارتياب . فغلا فيه صلى الله عليه من غلا ، وسفل بذلك من حيث ظن انه علا ، ووقع في أهل الدعوة والمملكة الاختباط ، وكثر الزيف والاختلاط ، فجرد امير المؤمنين صلى الله عليه السيف في الغالين والمقصرين ، واشتدت الظلمة على الشاكين المحيرين ، 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 العراقيين احمد بن عبد الله الملعب بحميد الدين ، الكرمانى قدس الله روحه ورضى عنه ، ولا حرمنا نور بيانه والاقتباس منه ، مهاجراً عن اوطانه ومحله ، ووارداً كورود الغيث الى المرعى بعد غلخه ، فجلى بيانه تلك الظلمة المدلممة ، وابان بواضح علمه ونور هداه فضل الأئمة »

وقال ايضا : « ثم ان امير المؤمنين الحاكم بأمر الله سلام الله عليه بعد 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 والانتكاص ، نظريهم نظرة نعشهم بها من الخمول ، وافاض عليهم من فضله وكرمه المأمول ، وفتح لهم ابواب علومه وحكمته ، واسجل لهم سجل رحمته ، ونصب ختكين 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
منآدها ، وبه استبانات المشكلات ، وانفرجت العضلات 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 اصدده .
وهالك مقدمة كتاب الاقوال الذهبية بتامها لتقف على موقف الكرماني فيه :
« قال الشيخ الأجل حميد الدين عماد المؤمنين احمد بن عبد الله الداعي بجزيرة
العراق رفع الله درجته تقديسا :

الحمد لله رب الانوار والنظم ، وجاعل اللوح محلا للبركات وفيض القلم ، الذي تسبح
عن مناسبة ما ابدعه ، وتقدر من نعمت ما خلقه واخترعه ، سبحانه من إله ليست
الامثلة إلا له ، خالق الامثال ، وفاطر الاشياء والاشكال ، وتعالى عما يقول الظالمون
والمشبهون الجاهلون علواً كبيراً . . .

اما بعد فان النفس باتباعها احكام هواها عليقة ، والقضايا منها بحسبها في المعلومات
فاسدة مستحيلة ، والمفلاح من اغائها بسنن الدين ومناسكه رياضة ، واحياها قبل فقد
الامكان في معالم التوحيد تربية وعليها افاضة . فلموت بادراكه هاجم آت ، والحين
بسلطانه لمباني الحلقة هادم وهات . ولكل حفرة تواريه هي تربته ، ورب غفور
هو معاده واليه اوبته ، والعاقبة لمن ثقل بالحسنات ميزانه ، وثخن في دين الله رغبته وایمانه
وإني لما اطان الله تعالى وأتينا في كتاب « اكليل النفس وتاحها » بما وعدنا به في
صدره وماتبه من كلامنا على السياسة الكلية والجزئية وعلى المفاخرة القائمة بين انواع
الحيوان ونوع الانسان بيانا للموجودات ، 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 والسهدي » الذي ألفه الكرماني في السنة

المذكورة بعد رجوعه الى « ديار العراق »

بالتب الروحاني ، وتاملت ابوابه واستوعبت فيما نجاه 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 والعله 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 وطبا بزعمه مبتغى يصفر عنه قدره ، ويسمر 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 تخيل 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 حكي الاعتقاد ، وشرط مانديننا 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 بالمغفرة والرضوان ، صلوات الله عليهم صلاة تجمع لهم نعيم الجنان ، ونقص 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 واناارة للحق بالقول المستبين ، وجعلناه في باين يشتغلان 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 ، وجملتهما 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 المتطب 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 فجعله طبا روحانيا وبيان بطلان كونه كذلك على النحو الذي اورده وامتناع وقوع الانتفاع بمثله

القول الخامس — في ذكر ما اورده تماما 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 طبا 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 أشرف الصناعات وان القائم بها الموضح لمبانيها الهادي الى طرقها وأقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من جهة الله تعالى وانه اشرف البرية

القول الثاني — في وجود النفس التي هي العليلة والمحتاجة الى الطب والادوية واحوالها في ذاتها وماهيتها وانها حياة وحي وانها ناقصة في ذاتها وانها ليست بجسم ولا عرض وانها قائمة بالقوة جوهرها وانها واحدة في ذاتها لا ثلاث

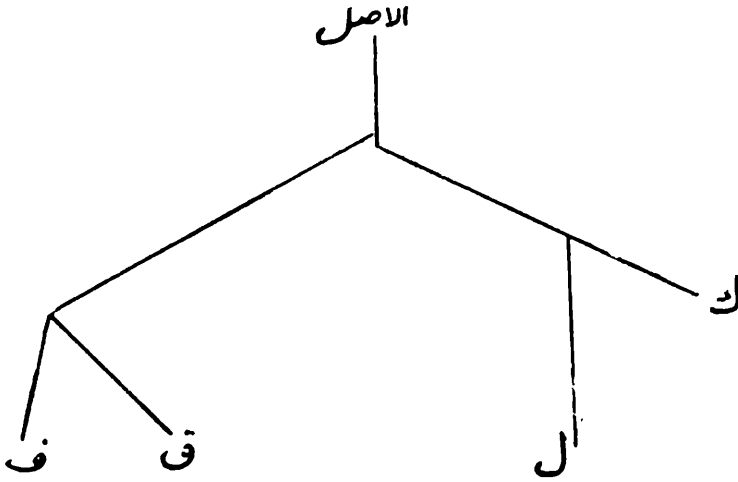
القول الثالث — في مناسبة النفس جسمها في احوالها وما تلك الاحوال وماتلك المناسبات وانها في وجودها من جسمها كالولد من والده وانها المعلول الاخير من الموجودات الواقعة تحت الاختراع ككون جسمها معلولا اخيراً في الجسمانيات وان وجودها عن امور اربعة كوجود جسمها كذلك وما تلك الامور وان ما لجسمها من الامور فلها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

القول الرابع — فيما يحدث فيها من الامور التي تجرى منها مجرى الاعلال من جسمها وما تلك الاعلال وما مبادئها وانها تنقسم وما تلك الاقسام وان جملة علمتها علمتان ذاتية ومكتسبة وما تلك العلمتان

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

القول السادس — فيما 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 ، ولعلك تشاركنا الرأى 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 نقد الكرمانى لمعانى كتاب الطب الروحاني فقد اقتبسنا منه بعض شىء وجعلناه تعليقات على المتن وفى الختام نعود على نتيجة بحثنا عن المخطوطات ونمثلها فى الشكل الآتي



قال محمد بن زكرياء الرازي : أكل الله للأمر السعادة وآتم عليه النعمة .
 جرى بحضرة الأمير — أطال الله بقاءه — ذكر مقالة عملتها في إصلاح الأخلاق
 ٣ سألنيها بعض إخواني بمدينة السلام أيامَ مقامي بها ، فأمر سيدي الأمير —
 أيده الله — بإنشاء كتابٍ يحتوي على جُمَل هذا المعنى بغاية الاختصار والايجاز
 وأن أسمه بالطب الروحاني ، فيكون قريباً للكتاب المنصوري الذي غرضه في
 ٦ الطب الجسماني وعديلاً له ؛ لما قدر — أدام الله عزه — في ضمه اليه من عموم
 النفع وشموله للنفس والجسد . فانهيتُ الى ذلك وقدمته على سائر شغلي ؛ والله
 ١ أسأل التوفيق لما يرضى سيدي الأمير ويقرب اليه ويدني منه .

(٢) نتبدي بعون الله وحسن توقيه نكتب كتاب الطب الروحاني ق — قال محمد بن
 زكرياء الرازي في صدر كتابه الموسوم بالطب الروحاني ك — قال ابو بكر محمد ... الرازي
 ف ق — اكل ... النعمة ل : سقط ف ق ك — (٣) كان جرى ل — اطال الله بقاءه ل :
 اسمه الله تعالى ك ، سقط ف ق — (٣-٦) بحضرة الامير الكلام في اصلاح الاخلاق
 فسألني ان اعلم مقالة في كتاب وان اسميه ق — (٤) كان سألنيها ف — (٤-٥)
 بعض اخواني ... الاختصار : سقط ف ق — (٤) سيدى ل : سقط ك — (٥) ايده الله ل :
 اسمه 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) سيدى الامير ل : الامير اسمه 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 قريباً لكتابه المنصوري في الطب
 الجسماني وعديلاً له لما فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصوري الذي جعل ما أنشأه
 من الكتاب في الطب الروحاني قريباً له وعديلاً ووجدناه مشتملاً من صنعة التأليف وحسن الترتيب
 ذكرأ للاعلال على ترتيبها وتشفيها بذكر الادوية التي تداوى بها على نظام وتأليف ليس كما جعله

وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً :

- ١٧ الأول في فضل العقل ومدحه
- ٢٠ الثاني في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى افلاطون الحكيم
- ٢٢ الثالث جملة قُدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها
- ٣٣ الرابع في تعرّف الرجل عيوب نفسه
- ٣٥ الخامس في دفع العشق والالف وجملة من الكلام في اللذة
- ٤٤ السادس في دفع العُجب
- ٤٨ السابع في دفع الحسد
- ٥٥ الثامن في دفع المفرط الضارّ من الغضب

(١—ص ١٧س ١٣)سقطك—(١)فصلاً وم ف—(٢—ص ١٧س ١٣) الفصل الاول...
 الفصل الثاني الخف ق—(٣) في ردع الهوى وقعه 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 تتعلق له من الكلام على الامور النفسانية ومن استمرار الخطأ عليه فيما وسم به كتابه من الطب الروحاني واشتباه الامر عليه فيما اودعه من كلامه بما يقول بياناً له : إن العديل انما يجعل عديلا لما عادله بموازنة ومشابهة يجمعانها . ونا كان ما جعله عديلا للكتاب المنصوري من كتابه في الطب الروحاني غير مشابه له لا في التأليف والتبويب ولا فيما يكون طبيا في التنويع والترتيب يوازنه ويناسبه كان تسميته للكتاب بالطب الروحاني خطأ كبيراً ... واذا كان الخطأ مستمراً عليه فيما وسم به كتابه لحووه 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 قبل ، ثم يأتى بمعونة الله من ذكر ما وجب عليه ذكره ولم يذكره من اعلال النفس وادوائها وما تعالج به تقويماً لها من دوائها ومن الامور النفسانية ما يعلم معه كيفية صناعة التأليف بعد ويتصور كيف يكون الطب للروحاني الحق الآتي به محمد النبي والمبين له باب العلم على الوصي صلوات الله عليهما بقوة الله العلي

	٥٦	التاسع	في اطراح الكذب
	٥٦	العاشر	في اطراح البخل
٣	٦١	الحادى عشر	في دفع الفضل الضار من الفكر والهم
	٦٣	الثانى عشر	في صرف الغم
	٧٠	الثالث عشر	في دفع الشره
٦	٧٢	الرابع عشر	في دفع الانهماك في الشراب
	٧٤	الخامس عشر	في دفع الاستهتار بالجماع
	٧٧	السادس عشر	في دفع الولع والعبث والمذهب
١	٨٠	السابع عشر	في مقدار الاكتساب والاقتناء والانفاق
	٨٥	الثامن عشر	في دفع المجاهدة والمكادحة على طلب الرتب والمنازل الدنيائية
			والفرق بين ما يرى الهوى وبين ما يرى العقل
١٢	٩١	التاسع عشر	في السيرة الفاضلة
	٩٢	العشرون	في الخوف من الموت

الفصل الاول

١٥

في فضل العقل ومدحه

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

(٢) اطراح : 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) والانفاق :
سقط ف — (١٠) دفع ... على : سقط ف ق — (١١) والفرق ... العقل : سقط ف ق —
(١٦) أقول : قال محمد بن زكريا — وجباننا لتنال ك — من ل : سقط ق ف ك —
(١٧) ما : سقط ل — في جوهرنا مثلنا أن يناله ويبلغه ق ف

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فضّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُنسناها وذلّلناها وصرّفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها ، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسنُ ويطيب به عيشنا ونصل 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 مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا ، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منّا الخفية المستورة عنا ، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ، وبه وصلنا إلى معرفة البارئ عزّ وجلّ الذي هو أعظم ما استدرّكنا وأنفع ما أصبنا . وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ، والذي به تتصوّر أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحسّ فنراها كأنّ قد أحسنناها 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 . فنمضئها على إمضائه ونوقفها على إيقافه ، ولا نستط على الهوى الذي هو آفته ومكدره

(١) واجداها علينا نفعاً ق ف — الغير الناطق ل ، الغير ناطق ف ق — (٢) ملكناها و: سقط ق ف ك — وذلّلناها وملكناها وصرّفناها ق ف — (٣) جميع : سقط ق ف — (٤) وانا ق ف — واستعملناها — (٥) ودونها ق ف — وبه نلنا الطبك: والطب ل ق ف — المصالح لاجسادنا 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 نرجع ق ف ، ثم نرجع ك — ونعتبرها به : سقط ق ف — عليه فيها ك — عن امضائه ل — (١٦) عند إيقافه ل .

والحائد به عن سنّنه ومحجّته وقصده واستقامته ، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره ، بل نروضه ونذلّله ونحمّله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه . فإنّا إذا فعلنا ذلك صفاً لنا غايةً وسفاهةً وأضاءً لنا غايةً ٣
إضاءته وبلغنا بنا نهايةً قصديّ بلوغنا به . وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومن علينا به ٥

(١) من : سقط ل — (٢) عواقبه في اموره ق ف — (٣) واضى لنا ق ف — (٤) نهاية
قصدا 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 إيراده قول الرازى بنصه : فتقول
لما كان المحبو لنا من العقل الذى هو أعظم نعم الله عندنا وبه تنال من منافع دنيانا وآخرتنا غاية ما
لنا أن ناله... ولولاه... لكننا كالبهائم والمجانين ، الحقيق بأن يكون بما له ممدوحاً ، وبأباً للبركات والرحمة
لنا مفتوحاً ، واليه فصل الخطاب لا يخلو في كونه « ما هو » أن يكون إما جسماً ، أو ما كان
لجسماً كلاً به نحن نوع من الحيوان وهو نفسنا ، أو هو غيرنا وبه تتعلق مصالحنا ، وبطل أن
يكون جسماً بيطلان كونه قادراً على حركة بذاته فضلاً عن إحاطة علم ومعرفة ، وبطل أيضاً أن
يكون ما كان لجسماً كلاً بيطلان 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 كمالنا ، ولم
يكن غيراً يفيد العلم ويعلم وبه وبتعليمه نكون علماء وعقلاء غير من يكون نبياً مؤيداً في نفسه
بأنوار الملكوت متوجّاً بتاج العزة والجبروت حائزاً بذلك رتبة الكمال فصار عقلاً كاملاً به تنال
ونبلغ منافعنا في دنيانا 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 تاملاً فاعلاً في غيره كلاً ... بل عقول
الأنبياء لكونهم هم المؤيدون من السماء ، المصطفون من عالم النفس والاحياء ، المخصوصون منها
بالكرامة ، المنوحون في عالم النفس شرف الامامة ، البلغون رتبة الكمال للتعليم والإكمال ، الكائنون
بكمالهم كلاً لأنفسنا في كونها حيواناً إلهياً كما كانت أنفسنا كلاً 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 ويعتقد أن العقل المحبو لنا ... هو عقولنا ... وإذا بطلت
المعارضه وثبت ما أوجبه الحكمة من كون من يقبل أنوار القدس من عالم النفس نفساً واحدة
هى العقل الواجب عليه تفخيم أمره وإعلاء ذكره وقبول قوله والاعتداء بسننه وفعله فقد ثبتت
النبوة النظرية فيما أورده صاحب الكتاب في مقاله والحمد لله رب العالمين

الفصل الثاني

في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم *

٣ أما على أثر ذلك فإننا قائلون في الطبّ الروحاني الذي غايته 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 لجملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ ، ونحن متبعوه من أصول هذا الشأن بأجلتها وأشرفها

عظ

فنعول : إن أشرف الأصول وأجلها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة ما يدعو اليه الطباع في أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك وتدريبها 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 اليه الطباع عاملة به غير ممتنعة منه ولا مروّية فيه . فإنك لا تجد بهيمة غير مؤدّبة تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تعتدى 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 محتارة عليه . وهذا المقدار ونحوه من الفضل على البهيمة في زمّ الطبع هو لأكثر الناس وإن كان ذلك تأديبا وتعلّيماً ،

١

١٢

١٥

(٢) في ردع 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) ونقول ف ق — ان اجل الاصول وأشرفها ف ق — (١١) الغير ل — 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 (الطبع) ، على هامش ك

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

إلا أنه عام شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأ عليه ، ولا يحتاج 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 ^٢ الفاضل ^٣ . 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 واطراح بعض الرذائل دون بعض . وأنا ^٦ مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة — أعني قمع الهوى ومخالفته — إذ كانت أجلّ هذه الفضائل وأشرفها وكان محلها من جملة هذا الغرض كله محلّ الاسطقس التالي للمبدأ ^{١٢}

٤٦ و فاقول: إن الهوى والطباع | يدعوان أبدأ إلى اتباع اللذات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا روية في عاقبة ويحثان 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 طبائهم 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 ابواب الأول لكتابه : فنقول إن الفيلسوف الذي ذكره وعلق قمع هواه بذاته هو من البشر ، والبشر فنفس وجسم ... فمن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة المرهون وجودها بالباعث من خارجها والمؤاخذ لها ، ام كيف يتبها لنفسه أن تجمع هواها بذاتها 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 وقتهما ذلك ، كما يثار الطفل الرمد حكَّ عينه وأكل التمر واللعب في الشمس .
 ومن أجل ذلك يحقّ على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يُطلقهما إلا بعد
 الثبُت والنظر فيما يُعقبانه ويمثّل ذلك ويزنه ثم يتبع الأرجح لثلاً يألم من
 ٦ حيث ظنّ أنه يلتذّ ويخسر من حيث ظنّ أنه يربح . فإن دخلت عليه من هذا
 التمثيل والموازنة شبهة لم يُطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها . وذلك أنه
 لا يأمن أن يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلامه واحتمال مؤزنته
 ٩ أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أضعافاً مضاعفةً ، فالحزم إذاً في منعها .
 وإن تكافأت عنده المؤوتتان أقام أيضاً على ردعها ، وذلك أن المرارة المتجرّعة
 أهون وأيسر من المنتظرة التي لا بدّ من تجرّعها على الأمر الأكثر . وليس
 ١٣ يكتفى بهذا فقط بل قد ينبغى أن يقمع هواه في كثير من الأحوال - وإن لم ير
 لذلك عاقبةً مكروهةً - ليمرن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك
 عليها عند العواقب الرديّة أسهل ، ولثلاً تتمكن الشهوات منه وتتسلط عليه . فإن
 ١٥ لها من التمكن في نفس الطبيعة والجملة ما لا يحتاج أن يُزاد فضل تمكّن 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) وقتها ذلك: سقط ف ق - الرمد: سقط ف ق -

لحك عينه ك ، يحك عينه الرمد ف ق - التمر ف ق - (٦) يظن ف ق ك (مرتين) -

ولا يخسر ك - (٨) من أن يكون ف - (١٠) تكافت ف ق - (١١) في الأمر ل -

(١٢) قد: سقط ك - احواله ل - (١٤) عند ما يرى له فيها من العواقب الرديّة 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 نص قوله ، وما يدعو

تركها . فإن المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمر والسماع — على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرماً في الطباع — لا يلتذونها إلا إذاً غير المدمنين لها لأنها تصير * عندهم بمنزلة حالة كل ذي حالة عنده ، أعنى المألوفة المعتادة ، ولا يتبهاً لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشيء الاضطراري في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وتبرُّف . | ويدخل عليهم من أجلها التقصير في دينهم ٣ وديانهم حتى يضطروا إلى استعمال صنوف الحيل واكتساب الأموال بالتغريب ٦ بالنفس وطرحها في المهالك . فإذا هم قد شقوا * من حيث قدروا السعادة واغتموا من حيث قدروا الفرح والموا من حيث قدروا اللذة . وما أشبههم في هذا الموضوع بالحاطب على نفسه الساعي في هلاكها . كالحیوان المخدوعة بما يُنصب لها في مصايدها . حتى إذا حصلت في المصيدة 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 — النفس في دينهم ل —

(٩) كالحیوان ك : كالحیوانات ل ف

ما يكون صحيحاً وحسناً من قول لولا نداؤه بيطان كون ما أوجه من الطب طباً وباستمرار الخطأ في تعليق قمع الهوى بالنفس وإيجاب اكتفائها فيه اكتساباً للفضيلة بذاتها ... إنه لما كانت النفس قد جمعت لجسمها كلاً به يكون نوعاً من الحيوان وكان كونها في وجودها لجسمها كلاً لأن تكون في فعلها دائرة عليه كأخواتها من أنواع الحيوان حفظاً له وقياماً بمصلحته ... كان الامتناع منها أن تفعل ما يصاد هواها ويوجه اختيارها قائماً ويطان وجود فعل منها لا تهواه ثابتاً ... فتعلق قمع النفس هواها بذاتها الممتنع 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 جازياً فكلامه الذي أورده ليس بظبط ولا كتابه بمرتج للنفس ولا بأب ، وله قلنا إنه في الطب الجسماني كفنن مائس خضر وفي طبه الروحاني بجلد خائس قدره — وأما بقية فصل الكتاب الى ص ٢٤ س ٣ (« وهذا يراه ») فقد لحصه الكرماني دون إيراد بنصه

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

* سقطت هنا عدة ورقات في نسخة ف ولا تتناف 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 يُرى ويرجع على اللذة التي أُصيبت 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 زَم الطباع ونجاسة الهوى
 ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيراً جداً، ويرذلون ويستنقصون المنقادين له
 والمائلين معه تنقصاً شديداً ويحبلونهم محلّ البهائم، ويرون أن لهم — في اتباع
 ٩ الهوى وإيثاره والميل مع اللذات والحب لها والأسف على ما فات منها وإيلام
 الحيوان لبلوغها ونيلها — عواقب سوءٍ 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 جاهلها
 ١٥ في سقوط الهم والفكر عنها وهناء عيشها وطيبها بذلك فخاله لا يصيب الإنسان
 ولا يقدر على مثلها بتة ، وذلك أنها من هذا المعنى في الغاية والنهاية . فإننا نرى البهيمة

(٢) مما ، صحنا : ما ل — (٥) للنفس ك : النفس ل — وذوانا قائمة ك — (٦) ذم ل —
 (٧) ومغالبته ك — من ذلك ك — (٩) مع ك : ال ل — ما : سقط ل — (١٠) الجسد
 ك — تكثر ل — (٢١) وحسراتها ك — (١٢) للشغل بالشهوات ك — من ك : في ل —
 (١٣) الفيرل — (١٤) عدد : سقط ك — (١٥) السقوط للهمق — وطيه ل ، وطيبته ق —
 بذلك : سقط ق — لا يصيبها ل — (١٦) البتة ك ، سقط ق — في هذا ل

* من هنا تستأف رواية ك

* من هنا استأفت 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 يُبحسُه الإنسان ويُعطاه ما هو أحسن منه من الحيوان . وفي بحس الإنسان وهو أفضل الحيوان ٣ المائت حظه من هذه الأشياء وتوقُر الحظ له من الروية والفكر ما يُعلم منه أن الأفضل له استعمال النطق وتزكيته لا الاستعباد والانقياد 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 عز وجل إذ ليس بنى لذة ولا شهوة . قالوا : ولعل بعض الناس ممن لا رياضة له ولا يروى ١ ولا يفكر في أمثال هذه المعاني لا يُسلم لنا أن البهائم تصيب من اللذة أكثر مما يصيبه الناس . ويحتج علينا بملك ما ظفر بعدو منازع ثم جلس من وقته ذلك للهو واحتشد في إظهار جميع زينته وهيبته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن ١٢ الناس بلوغه ، فيقول أين التذاذ البهيمه 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 افضل من الحيوان ق —
 (٤) له ك : منه ل ، سقط ق — وركسه ك ق — (٥) لا استعمال الاتهاد 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) وهيبته ل — (١٤) او له اليه ق ، واليه ل — باشافة ك — (١٥) لم يصلح ل —
 (١٦) صلاح حالته تلك ك — (١٧) يصلح حالته ك — تم حالته وصلاحها ق

الدينار الواحد ، على أن الأول قد أُعطيَ أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حالته .
 البهيمة 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 ٣
 فضل اللذة أبدأ على كل حال . وذلك أنه ليس أحد من الناس يقدر أن يبلغ كل
 أمانيه وشهواته ، لأن نفسه لَمَّا كانت نفساً مفكرةً مروّيةً متصوّرةً للغائب عنه
 وكان في طباعها أن لا تكون لذي حال حالة إلا وتكون حالتها هي الأفضل ، لا تخلو ٦
 في حالة من الأحوال من التشوّق والتطلّع إلى ما لم تحوِّه والخوف | والإشفاق على ٧
 ما قد حوته ، فلا تزال لذلك في نقص من لذتها وشهوتها . فإن إنساناً لو ملك
 نصف الأرض لنازعته نفسه إلى ما بقي منها وأشفقت وخافت من تفلّت ٩
 ما حصل له منها ، ولو ملك الأرض بأسرها لتمنّى دوام الصحة والخلود
 وتطلّعت 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 فإنّي أتغنص هذا النعيم وأستمره إذا فكرت
 بأنّي منزلٌ فيها منزلة المُفضَّل عليه المُحسّن إليه . فتمّ التذاذ هذا واغباطه
 بما هو فيه ، وهل المغتبط عند نفسه إلاّ البهائم ومن جرى مجراها ؟ كما قال الشاعر ١٥
 وهل يَنعَمَنَّ إلاّ سعيدٌ مَخْلَدٌ قليل الهموم ما يبيت بأوجال
 وهذه العصابة من المتفلسفة تترقّى من زمّ الهوى ومخالفته بل من إهاتته

(٢) تدعوها ل — (٣) اذ كانت ك — البته 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 : ونازعت ل — خبر : سقط ق — في الارض والسماء ق —
 (١٢) ذكرت له وعنده ق — (١٣) أبفض ل — (١٤) الالتذاذ لهذا والاغباط
 لما هو فيه ق — (١٥—١٦) كما ... باوجال : سقط ق — (١٧) ذم ل ق

وإماتته إلى أمر عظيم جداً ، حتى إنها لا تنال من المأكل والمشرب إلا قوتاً وبلغةً
 ولا تقتنى مالاً ولا عقاراً ولا داراً . وربما أقدم الموغل منهم في هذا الرأي على
 اعتزال الناس والتخلي منهم ولزوم المواضع الغامرة . وبهذا ونحوه يحتجون^٣
 لصحة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهدة . فأما ما يحتجون به له من أحوال
 النفس بعد مفارقتها للبدن فإن الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه
 وفي طوله وفي عرضه . أما في شرفه فإنه يُبحث فيه عن النفس ما هي ولِمَ هي^٦
 مع الجسم ولِمَ تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقتها . وأما في طوله فلأن كل
 واحد من هذه البحوث يحتاج في تعبيره وحكايته إلى أضعاف أضعاف ما في هذا
 الكتاب من الكلام . وأما في عرضه فلأن قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال^٩
 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
 باحتجاج لهم أو عليهم . ونقصد منه خاصة للمعانى التي نظن أنها تُعين على بلوغ^{١٢}
 غرض كتابنا هذا وتقوى عليه

فقول : إن فلاطن شيخ الفلاسفة وعظيمها يرى أن في الإنسان | ثلاث^{٤٨} و
 ١٥ أنفس يسمي إحداها النفس الناطقة والإلهية والأخرى يسميها النفس
 الغضبية والحيوانية والأخرى يسميها النفس النباتية والنامية
 والشهوانية* . ويرى أن النفسين الحيوانية والنباتية إنما كوتتا من أجل

(١) والمثارب ك — (٢) ولا دارا : سقط ك — (٣) الاعتزال من ق — الغامرة
 من الارض ك — ولزوم هذا ونحوه ق — (٤) في الاشياء ق — له : سقط ك —
 (٦) وطوله وعرضه ق — (٧) مفارقتها ك ، المفارقة ق — (٨) أضعاف : سقط ق —
 (٩) لإصلاح ك ق — (١٠) يعرض منه ل ، تقدم منه ك — بإسترسال الكلام ق —
 (١١) تلبس ل — (١٢) منها ق ، فيها ك — بلوغ : سقط ل — (١٤) افلاطون ك —
 المتلفة ك ، الفلسفة ق — (١٧) أن النفس ك ق — النباتية والغضبية ل

* قال الكرماني في القول الخامس من الباب الأول عند تقدمه لكلام الرازي : وإذا كان

النفس الناطقة . أما النباتية فلتغزو الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة
آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر باق غير متحلل بل من جوهر سيال
متحلل ، وكان كل متحلل لا يبقى إلا بأن يخلف فيه بدلاً مما تحلل منه .
فأما الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانية ومنعها من
أن تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذي إذا استعملته
كَمَلًا كان في ذلك تخلُّصها من الجسم المشتبكة به . وليس لهاتين النفسين — أعني
النباتية والغضبية — عنده جوهر خاص يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة ،
بل إحداهما وهي الغضبية هي جملة مزاج القلب والأخرى وهي الشهوانية هي
جملة مزاج الكبد . وأما جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أول آلة وأداة تستعملها
النفس الناطقة . والاعتناء والنمو والنشوء للإنسان من الكبد ، والحرارة وحركة
النبض من القلب . وأما الحس والحركة الإرادية والتخيُّل والفكر والذكر
فن الدماغ ، لا على أن ذلك من خاصيته ومزاجه بل من الجوهر الحال 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 أنفساً ثلاثاً ناطقة وغضبية ونامية الكائن سقيماً وخطأ من الآراء والأقوال بكون النامية
الشهوانية والغضبية الحيوانية والناطقية الإلهية أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد ، قياماً بما له جعل
كلاماً للشخص يستحق بكل فعل منها اسماً ، فإذا فعل بآلات التغذية وتبويض البدن عما يتحلل
منه قيل إنه النامية ، وإذا فعل بآلات الاخساس طلباً للملاذ والغلبة والقهر وحفظاً للشخص قيل إنه
الحسية ، وإذا فعل بآلات التصور طلباً للعلوم وفضيلة الذات قيل إنه الناطقة ، كالنجار الذي تصدر
عنه أفعال بآلاته ويقال إذا تهب بالثقب إنه ناقب وإذا نصر بالمنشار إنه ناشر وإذا نجر بالقدوم إنه
نجر وهو واحد وتبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة ، وكالرياح في السفينة الذي يأمر برفع
الشراع وحطه وإرساء الانجر وجذبه ونزف الماء من الجملة وقذفه والغوص في الماء لسد منفذه 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 تجاوزه. والتقصير في فعل النفس النباتية أن لا تغذو ولا تُنمى ولا تُنشئ بالكمية والكيفية المحتاجة إليها جملة الجسد. وإفراطها أن تتعدى ذلك وتجاوزه حتى يخصب الجسد فوق ما يحتاج إليه ويفرق في اللذات والشهوات. وتقصير فعل النفس الغضبية أن لا يكون عندها من الحية والأنفة والشهوة ما يمكنها أن تزعم وتقهر النفس الشهوانية في حال اشتهاها حتى تحول دونها ودون شهواتها، وإفراطه أن يكثر فيها الكبر وحُب الغلبة حتى تروم قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها هم إلا الاستعلاء والغلبة كالحالة التي كان عليها الاسكندر الملك. وتقصير فعل النفس الناطقة أن لا يخطر ببالها 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 تتطلع نفسه إلى معرفة جميع ما فيه ولم يهتم ويعن بتعرف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فنصيبه من النطق نصيب البهائم لا بل الحفّاش والحيتان والحُشار التي لا تفكر 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) تنشأ ك ق — (٧) والانت

ل — (٨) تدم ل — وتسر وتقرق — (٩) بينها وبين ل — ودون إرادتها وشهوتها

ق — وإفراطها ك — (١٣) على علم ق — (١٤) لم يكن يستكبر ق — تطلع ك ق —

(١٦) ثم لا بل ك — لا بل ... الحشار : سقط ق — الحفّاش والحشار والهمج ك —

(١٧) بته ق — (١٨) وما يصلح به الجسد ك

وغيره مقدار 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 والمالنجوليا 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 — وهي المدة التي منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم ويذبل — مدة 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 ويبغضه ، ويعلم أن النفس الحساسة ما دامت | متعلقة بشيء منه لم تزل في أحوال مؤذية مؤلمة من أجل تداول الكون والفساد إياه ، ولا يكره بل يشاق 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 حية ناطقة غير مائة ولا آله مغتبطة بموضعها ومكانها . أما الحيوية والنطق فلها من ذاتها ، وأما بعدها عن الألم فليبعدها عن الكون والفساد ، وأما اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلصها من مخالطة الجسم والكون في العالم الجسداني . وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهي لم تكتسب هذه المعاني ولم تعرف العالم الجسداني حق معرفته بل كانت تشتاق

و ٤٩

١٢

١٥

١٨

(١) على حالته الصحيحة ك — (٢) غاية الاجتهاد ل — (٤) والمالنجوليا ك ق —
(٥) قد جعلت لهذا ق — (٧) حين : سقط ك — (٨) إلى المعاني ق — (٩) البتة :
سقط ل — (١١) إياها ق — (١٣) هذا المعنى واعتقدته ق — وصارت ك ، فصلت
وصارت ق — لم تشتق ق — (١٤) الجسد ق — بقيت ك — (١٥) عن : من ق
(١٦) من الكون ق — فاكبتسته 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 دنيائي قطّ إلا ويوجب شيئاً من زَمّ الهوى والشهوات ولا يُطلق إهمالها وإمراجها . فزَمّ الهوى ورددعه واجب في كل رأى وعند كل عاقل وفي كل دين . فليلاحظ العاقل هذه المعاني بعين عقله ويجعلها من همّة وباله . وإن هو لم^٦ يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرتب والمنازل في هذا الباب فلا أقلّ من أن يتعلّق ولو بأخسّ المنازل منه . وهو رأى من رأى زَمّ الهوى بمقدار ما لا يجلب

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

قال الكرماني في القول الخامس من الباب الأول عند تقديمه لكلام الرازي : وأما القول بإنجاب ملك النفس بعد مفارقة الشخص وتعلقها بشخص آخر فنقول : إن الأمر في تعلقها بجسم آخر لا يخلو إما أن يسكون من تلقاء ذاتها أو من تلقاء غير يقهرها على التعلق . فإن كان تعلقها من تلقاء ذاتها فيمتنع ويبطل من وجهين أحدهما من قبل الجسم الذي تتعلّق به وتتحوّل 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 أو 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 والتحوّل فمتنع باطل كذلك فلا يخلو القاهر أن يكون إما حكيماً أو غير حكيماً ، وإن كان غير حكيماً فيكون النقل منه لاصلاح واستصلاح من الأفعال التي توجبها الحكمة وتمتضيها يبطل أن يكون غير حكيماً 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 إلى أجسام البهائم والوحوش لو كان ممكناً ... فقد ثبت أن النفس بعد مفارقتها جسمها باقية على حال ما اكتسبته بأفعالها بحسب هواها أو تقواها من غير اتصال بجثة 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 زمّ الهوى وقعه
 مرارة وبشاعة فستعتبه أردافها حلاوة ولذاذة يغتبط بها ويعظم سروره
 ٣ وارتياحه عندها ، مع أن المؤونة في احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات ستخفت
 عليه بالاعتیاد ولا سيما إذا كان ذلك على تدریج بأن يعود نفسه ويأخذها أولاً
 بمنع اليسير من الشهوات وترك بعض ما تهوى لِمَا يوجهه العقل والرأى ، ثم
 ٦ يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارناً للخلق والعادة وتذل نفسه
 ٩٤٩ الشهوانية وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة ، ثم يزداد | ذلك ويتأكد عند سروره
 بالعواقب العائدة عليه من زمّ هواه وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما
 ١ ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله *

الفصل الثالث

جملة قُدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها * *

١٣ أما وقد وطأنا لما يأتي بعد من كلامنا أسسه 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 . وتحرى الإيجاز والاختصار

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

* قال الكرمانى في القول الخامس من الباب الأول من كتابه بعد إرادته للفصل الثانى من
 كتاب الرازى : هذا فس قوله وهو من الحسن فى معانيه ، والجودة فى مبانيه ، على أمر قويم ،
 وصراف فى العظة والتنبية مستقيم ، لكنه مع كونه كذلك مما يكون طباً ذو امتناع ، والفرض
 فى الكتاب معدول به عنه لا يقع به انتفاع الخ . (تلو فى أثناء تقد الكرمانى الفصول المذكورة
 فى ص ٢٧ و ٣١)

* ورد هذا الفصل بتمامه فى ابتداء 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 خلق ما ردى . حتى إنه لو لم يُفرد ولا واحدٌ منها بكلامٍ يخصّه بل أُغفلَ ولم يُذكر بتّة لكان في التحفظ^٣ والتمسك بالأصل الأوّل غنى وكفاية لإصلاحها ، وذلك أن جُلّها بما يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات ، وفي زَمّ هذين وحفظهما ما يمنع التمسك والتخلّق بهما . إلاّ أنا على كل حال ذا كرون من ذلك ما نرى أن ذكره أوجب وألزم^٦ وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا ، وبالله نستعين

الفصل الرابع

في تعرّف الرجل عيوب نفسه^٢

من أجل أن كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محبةً منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله ، وأن ينظر بعين العقل* الخالصة المحضة إلى خلائقه وسيرته — لا يكاد يستبين ما فيه من المعاييب والضرائب الذميمة ، ومتى لم يستبين ذلك فيعرفه لم يُقلع عنه إذ ليس يشعُر به فضلاً عن أن يستقبّحه ويعمل في الإقلاع^{١٢}

(١) إذ قد قدمت ق — (٢) التلطف بخلق ق — (٥) ذم ل ق — التخلّق والتمسك ل —

(٦) كل : سقط ل ق — (٧) وبالله التوفيق وإياه نسأل 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) يشعر به ك : يستغربه ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى «عاقل» ص ٣٤ س ١) في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى . أما باقى الفصل فقد أورده 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 «ولينظر بعين العقل ... فضلاً عن أن يستقبّحه» فنادر عليه باختلال مسالك نخلته . فمن المعلوم أن النفس إذ كانت مقبلة على الأفعال التي تهوّاها وتستحبها فنأين لها أن تنظر بعين العقل الخالصة المحضة 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 وضعّع في شيء منه فقد أساء إليه وغشّه واستوجب منه اللأئمة عليه .
 فإذا أخذ | الرجل المشرف يُخبره ويُعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يُظهر له اغتناماً ولا استخزاءً ، بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوّقاً إلى ما لم يستمع منه .
 فإن رآه في حال ما قد كتبه شيئاً استحياءً منه أو قصر في العبارة عن تقبيح ذلك أو حسنها لأمه على ذلك وأظهر له اغتناماً به ، وأعلمه أنه لا يجب ذلك منه ولا يريد إلا التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه . فإن وجدته في حال أخرى قد زاد

(١) وأنه ينبغي ك — الرجل : سقط ك — في هذا : سقط ك — (٧) استخزاء ،

صحنا : الجزاء ل

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

* قال الكرمانى : والذي ذكره في هذا الفصل ليس يتعلق بطب ولا ما أوجهه باسناد الرء أمره في معرفة معايبه ومذامه إلى غير يعرفه إياها من حصول العلم بكاف في برآة الذات منها ، مع كونه غير فاعل إلا ما يزداد به عيباً، كالليل الزمن المستقى الذي لا يطلب إلا الأكل الذي يزداد به علة . وما ينفع هذا الليل قول طبيب له اعلم أن هذه علة خبيثة صعبة مزمنة غير مفارقة إلا بالعناء والحمية من غير أن يحفظه من خارجه ولا يكله إلى نفسه ويمنعه عن الأكل ويلزمه شربة الأدوية المكروهة إليه أن يشربها ويعزم عليه أن يقتصر عليها . وإذا كان ذلك كذلك فلا فائدة في تعريف معرف غيره 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 المرف عليه حالاً بعد
حال . فإن الأخلاق والضرائب الرديئة قد تحدث بعداً 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 قل وخفى . فإن اتفق له ووقع عدوٌّ ومنازعٌ يحب لإظهار ^٦
مساويه ومعايبه لم يستدرِك من قبله معرفة عيوبه ، بل اضطرَّ وألجى إلى الإقلاع
عنها . إن كان تمن لنفسه عند نفسه مقدار وتمن يحب أن يكون خيراً فاضلاً . وقد
كتب في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه « في أن الاختيار ينتفعون بأعدائهم » . ^١
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 وبلاغ ، ومن استعمله لم يزل كالقديح مقوماً مثقفاً ^{١٢}

الفصل الخامس

في العشق والإلف وجملة الكلام في اللذة*

أما الرجال المذكورون الكبار الهمم والأنفس فإنهم يبعدون من هذه ^{١٥}
البلية من نفس طبائهم 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) يبعدون 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 العشق وكيفية اللذة والإلف وأنه
يجب الاحتراس منه بتمرين العادة بمفارقة المؤلف والتجاف عنه لا منفعة فيه . وكيف تفارق النفس
ما قد ألفت وتحتس منه ، وعندها أنه هو المأنور والخير المطلوب وأن الذي هي فيه هو خير لها من

٥٠ ظ | التذلل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجنى |
 والاستطالة . فهم إذا فكروا فيما يلزم العُشاق من هذه المعاني نفروا منه
 ٣ وتصابروا وأزالوا الهوى عنه وإن بلّوا به ، وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم
 بليغة اضطرارية دنيائية أو دينية . فأما الخشون من الرجال والعزّلون والفراغ .
 والمترّفون والمؤثرون للشهوات الذين لا يهتمهم سواها ولا يريدون من الدنيا
 ٦ إلا إصابتها ، وبيرون قوتها قوتاً وأسفاً ، وما لم يقدروا عليه منها حسرةً وشقاءً ،
 فلا يكادون يتخلّصون من هذه البليّة ، لا سيما إن أكثروا 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 ومكامنه بقدر ما يليق
 بغرض كتابنا هذا . ونقدّم قبل ذلك كلاماً نافعاً معيناً على بلوغ غرض ما مرّ
 من هذا الكتاب وما يأتي بعده ، وهو الكلام في اللذة

١٢ فنقول : إنّ اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجته المؤذي عن حالته إلى
 حالته تلك التي كان عليها . كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم
 سار في شمس صيفية حتى مسه الحرّ ثم عاد إلى مكانه ذلك ، فإنه لا يزال يستلذّ

(٢) نفروا عنها ك — (٣) وأزالوا الهوى : سقط ل — به ل : هو عنه ك — الذين
 يشغلهم هموم بليغة ك — (٤) الخشون ك — والعزّلون صحنا : والعزّلون ك ، والعزّلان 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) يلتذّل

غيره . وقد شهد بصحة ذلك قوله في هذا الفصل في معنى الخشون والعزّلين من الرجال وكون من
 ميزهم من هذه الرذيلة كهم من حيث الطبيعة . فالنفس ما دامت في رتبة النفسية لا ترى إلا فعل
 ما تهواه . وإذا كانت النفس لا تنبعث في أفعالها من ذاتها إلا فيما يجري هذا الجرى من محبة معشوق
 ومألوف ومحسوس ونيل لذة وغلبة وقهر وسلب وتموّل وكذب ومكر وحيلة في التوصل إلى إقامة
 غرض ، بحسب ما جعل إليها من عمارة جسمها وحفظه فتكون حيواناً طبعياً ، 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 الحر إليه وسرعة هذا المكان في تبريده . وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيّون اللذة ، 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 الحسّ بالمؤذي ويتضاعف بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة ، فنسمي هذه الحال لذّة . ويظنّ بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدّمها ، ويتصوّرها مفردة خالصة برية من الأذى . وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذّة بته إلا بمقدار ما تقدّمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع

(١) إلى الحالة كـ (٩) بته ، صححت : منه لـ

إلى هاهنا انتهت رواية كـ وهي تتألف من ٤٥ ، وقال الكرماني في غده كلام الرازي : وقوله في هذا الفصل في اللذة « إنها ليست شيئاً سرى ... إلى الحالة الأولى » قول موجب ما هو محال ذلك بإيجابه أن اللذة هي الحالة الأولى التي عاد إليها لتأذي بحرّ الشمس وكون الكائن في تلك الحالة الذي هو المستكنّ في الموضع الكئيب الذي لم يلق حرّ الشمس غير واجد ما يجده الذي مه حرّ الشمس وعاد إليها من اللذة . فن من المعلوم ان الذي لم يلق حرّ الشمس ولا يجد الأذى لا يحنّ إلى الظل ولا يستلذ الماء البارد كما يستلذ التأذي 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 إنّما هي مصير الذات بما كان كلاً لها أمراً كاملاً له الفنية ، وهي فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة بكون ما كان به كالمها مفارقاً متفائراً ، كلذة التفاء الحاس بالمحسوس وزوالها بالمفارقة ، وكلذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها بالمفارقة ، وفيما كان معقولاً غير زائلة ولا مفارقة بكون ما كان كلاً لها غير مفارق ولا متفائر ، كلذة النفس في تصوّر ما هو كمال لذاتها وبقائها على حالتها بكون ما فيه كالمها في ذاتها باقياً غير زائل

- والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب ، حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شيء أبلغ في عذابه من إكراهه على تناولها | بعد أن كانا ألدّ ٥١ و
 الأشياء عنده وأحبّها إليه . وكذلك الحال في سائر الملاذّ فإنّ هذا الحدّ بالجملة ٣
 لازمٌ لها ومحتوٍ عليها * : إلاّ أن منها ما نحتاج في تبيين ذلك منه إلى كلام أدقّ
 وألطف وأطول من هذا . وقد شرحنا هذا في مقالة كتبناها « في مائة اللذة » ،
 وفي هذا المقدار الذي ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه . وأكثر المائلين مع ٦
 اللذة المتقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوّروا منها إلاّ الحالة
 الثانية : أعنى التي من مبدأ انقضاء فعل المؤذّي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة
 الأولى . ومن أجل ذلك أحبّوها وتمنّوا أن لا يخلوا في حال منها ، ولم يعلموا أن ٩
 ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تُعرّف إلاّ بعد تقدّم الأولى لها
 وأقول : إنّ اللذة التي يتصوّرها العُشاق وسائرُ من كلفَ بشيء وأُغرم به —
 كالعُشاق للرؤس والتملُّك وسائرِ الأمور التي يفرط ويتمكن حبّها من نفوس ١٣
 بعض الناس حتى لا يتمنّوا إلاّ إصابتها ولا يروا العيش إلاّ مع نيلها — عند
 تصوّرهم نيل مرادهم عظيمةً مجاوزة للمقدار جدًّا . وذلك أنهم إنمّا يتصوّرون 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 وخشونته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمّر عليهم ما حلا وعظّم

(٢) عذابه صح : غذائه ل (ولعل الاصح : إيذائه) — (٥) والطف ومع ذلك فأطول من هذا شرحنا ذلك ق — ماهية ق — (٧) والناقدين ل — لا يعرفونها ولن يتصوّروا ق — (٨) التي منذ انقضت 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 — جدًّا : سقط ق — (١٦) ولو نظروا وفكروا ق — هذه ق — (١٧) لأمر ما حلال

ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته
 وإذ قد ذكرنا جملة مائة اللذة وأوضحنا من أين غلط من تصورها محضة
 بريئة من الألم والأذى فإننا عائدون إلى كلامنا ومنبهون على مساوي هذا ٣
 العارض أعني العشق وخساسته
 فنقول: إن العشق يجاوزون حد البهائم في عدم ملكة النفس وزم الهوى
 وفي الانقياد للشهوات. وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة، أعني لذة ٦
 الباه — على أنها من أسمح الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التي هي الإنسان
 على الحقيقة — من أي موضع يمكن إصابتها منه. حتى أرادوها من موضع ما
 بعينه فضموا شهوة إلى شهوة وركبوا شهوة على شهوة وانقادوا وذلوا للهوى ١
 ذلاً على ذل وازدادوا له عبودية إلى عبودية. والبهيمة لا تصير من هذا الباب ٥١ظ
 إلى هذا الحد ولا تبلغه، ولكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع مما تطرح به
 عنها ألم المؤذي المهيج لها عليه لا غير، ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه. وهؤلاء ١٢
 لما لم يقتصروا على المقدار البيمي من الانقياد للطباع، بل استعانوا بالعقل — الذي
 فضلهم الله به على البهائم وأعضاهم إياه ليروا مساوي الهوى ويزمونه ويملكوه —
 في التسلق على لطيف الشهوات وخفيها والتحيز لها والتنوق فيها. وجب عليهم ١٥
 وحق لهم ألا يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة، ولا يزالوا متأذين
 بكثرة البواعث عليها ومتحسرين على كثرة الفاتت منها غير مغتبطين ولا
 راضين — لنزوع أنفسهم عنها وتعلق أمانهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها — بما ١٨
 نالوه أيضاً وقدروا عليه منها

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

ونقول أيضاً : إنَّ العُشاقَ مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذة وتعدُّهم 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 يمسههم الهمَّ والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك في كُربٍ مُنصبةٍ وغُصصٍ متصلة من غير نيلٍ مطلوبٍ بته . والكثير منهم يصير لدوام السهر والهمِّ وفقد
 ٦ الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدِقِّ والذبول ، فإذا هم قد وقعوا من حبال اللذة وشباهاها في الردى والمكروه ، وأدتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والهلكة . وأما الذين ظنوا أنهم ينالون لذة العشق كمالاً ويصيرونه بمن ملكوه وقدروا عليه فقد
 ٩ غلطوا وأخطأوا خطأً بيناً . وذلك أن اللذة إنما تكون إذا نيلت 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 : إنَّ مفارقة المحبوب أمر لا بدَّ منه اضطراراً بالموت ، وإن سَلِمَ من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبددة للشمل المفرقة بين الأحبة .
 ١٥ وإذا كان لا بدَّ من إساعة هذه الغُصة وتجرُّع هذه المرارة فإنَّ تقديمها والراحة منها أصلح من تأخيرها | والانتظار لها . لأنَّ ما لا بدَّ من وقوعه متى قدَّم أزيح مؤونة الخوف منه مدَّة تأخيره . وأيضاً فإنَّ منع النفس من محبوبها قبل أن
 ١٨ يستحکم حُبَّه ويرسخ فيها ويستولى عليها أيسر وأسهل . وأيضاً فإنَّ العشق متى

(١) للذة ق — (٤) ومصيبة ق — (٥) من مطلوب ق — الهم والسهر ق —
 (٦) محابل ق — (٧) شبكتها 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) ازيح ، صححنا (راجع ص ٤١ س
 ١٠) : زيح ل ، ربح منه الخوف ق

- انضم إليه الإلف بعسر النزوع عنه والخروج منه ، فإن بلية الإلف ليست بدون بلية العشق ، بل لو قال قائل إنه أوكد وأبلغ منه لم يكن مُخْطئاً ، 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 استحكامها فيها . وهذه الحجة يقال إن فلاطن الحكيم احتج بها على تلميذ له بلى بحبّ جارية فأخلى بمركزه من مجلس مدارس فلاطن . فأمر أن يطلب ويؤتى به : فلما مثل بين يديه قال أخبرني يا فلان هل تشكّ في أنه لا بدّ لك من مفارقة حبيتك هذه يوماً ما ؟ قال ما أشكّ في ذلك . فقال له فلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرّعة في ذلك اليوم في هذا اليوم ، ١
- وأزح ما بينهما من خوف المنتظر الباقي بحاله الذي لا بدّ من مجيئه وصعوبة معالجة ذلك بعد الاستحكام وانضمام الإلف إليه وعصده له . فيقال إن التلميذ 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 إليها : ولم أمنت أن تاتيكي الحالة المفرّقة قبل السلوة وبعد الاستحكام : فقتتد بك الغصّة وتتضاعف عليك المرارة . فيقال إن ذلك الرجل سجد في تلك الساعة لفلاطن وشكره ودعاه وأثنى عليه ، ولم يعاود شيئاً مما كان فيه ولم يظهر منه حزن ولا شوق ، ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاطن غير مُخْلِ بها بتة . ويقال إن

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

فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعذلهم في
ركبهم وإطلاقهم هذا الرجلَ وصَرَفَ كل همته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل
٣ إصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة

٥٢ظ ولأنّ قوماً رُعنًا | يعاندون ويناصبون الفلاسفة في هذا المعنى بكلام سخيّف

ركبك 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 الطبايعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة . وإنه يدعو إلى النظافة

واللباقة والزينة والهيئة . ويشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ

١ 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 الملتبسة واستخراج الصناعات المُجدية 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 العامّ الكلّي 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 الطبايع الغليظة والأذهان

١٨ البليدة ، ومن قلّ فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعت إليه نفسه

(١) تلاميذه ق — (٢) همه ل — (٥) لسحاقهم ق — بالظرفاء والأدباء ق —

(٦) ونقول فيه من أجل أن ق — (٧) يعتاد بالطبايع ق — فانه ل — (٨) ونحوه :

سقط ل — والبليغ ق — (١٠) الأنبياء عليهم السلام ل — (١١) يعلمان ق —

(١٢) الصنائع المحدثه ق — (١٣) 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
يكون العشاق 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
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 متحدثيهم | عند بعض مشايخنا بمدينة السلام . ٥٣ و
وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظاً وافراً من المعرفة بالنحو واللغة والشعر . وهو
يحاربه وينشده ويبدخ ويشمخ فى خلال ذلك بأنفه ويطنب ويبالغ فى مدح أهل
صناعته ويرذل من سواهم ؛ والشيخ فى كل ذلك يحتمله معرفة منه بجمله
وعجبه ويتبسم إلى . إلى أن قال فيما قال : هذا والله العلم وما سواه ربح ؛ 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
مهر فى اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يسئل عنه . فقلت خبرنى عن العلوم
أضطرابية هى أم اصطلاحية ؟ ولم أتمم التقسيم على تعمد ؛ فبادر فقال العلوم
كلها اصطلاحية . وذلك أنه كان سمع أصحابنا يعيرون هذه العصابة أن علمهم

(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 ، فأحبّ أن يعيهم بمثل ما عابوه جهلاً منه بما لهم دونه في هذا الباب .
 فقلت له فمن علم أنّ القمر ينكسف ليلة كذا وكذا ، وأنّ السقمونيا يُطلق البطن
 متى أخذ ، وأنّ المرءاسنج يذهب بجموضة الخُلّ متى سُحق وطُرح فيه إنما صحّ ٣
 له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه ؟ فقال لا . فقلت فمن أين علم ذلك ؟ فلم يكن
 فيه من الفضل ما يبين عمّا به نحوتُ . ثم قال فإني أقول إنها كلها اضطرارية ،
 ظناً منه وحساباً أنه يتبيهاً له أن يُدرج النحو في العلوم الاضطرارية . فقلت له ٦
 خبرني عمّن علم أنّ المنادى بالنداء المفرد مرفوع وأنّ المنادى بالنداء المضاف
 منصوب ، أعلم أمراً اضطرارياً طبيعياً أم شيئاً مصطلحاً باجتماع من بعض الناس
 عليه دون بعض ؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يُثبت أنّ هذا الأمر اضطرارىّ بما ٩
 كان يسمعه من أستاذه ، فأقبلت أريه تداعيه وتهافتته مع ما لحقه من استحياءٍ
 وخجل شديد واغتمام . وأقبل الشيخ يتضحك ويقول له ذُق يا بنى طعم
 العلم الذى هو على الحقيقة علم . وإما ذكرنا من هذه القصة ما ذكرنا ليكون ١٢
 أيضاً من بعض المنبهات والدواعى إلى الأمر الأفضل . إذ ليس لنا غرض في هذا
 الكتاب إلاّ ذلك . ولسنا نقصد — بما مرّ من كلامنا هذا من | الاستجبال ٥٢ ظ
 والاستنقاص — لجمع من عني بالنحو والعريّة واشتغل بهما وأخذ منهما ، فإنّ ١٥
 فيهم من قد جمع الله له إلى ذلك حظاً وافراً من العلوم ، بل للجهال من هؤلاء الذين
 لا يرون أنّ علماً موجود سواهما ولا أنّ أحداً يستحقّ أن يسمّى عالماً إلاّ بهما

(١) فاحب ... 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 يتبيهاً : سقط ق — بدرج : سقط
 ق — من العلوم ق — (٧) أخبرني ق — (٨) أو اصطلاح وشيء مصطلح ق — (٩) عليه : سقط
 ق — (١٠) أريه عجزه مع ما ق — ما لحقه من : سقط ل — (١٠ — ١١) الاستجبال
 والحجل وأقبل ق — (١٢) ذكرت ق — (١٣) المنبهات و : سقط ق — (١٦) قد : سقط ق —
 مع ذلك ق — من العلم ق — (١٧) موجود سواهما : سقط ل

وقد بقي علينا من حجاج القوم شيء لم نقل فيه قولاً ، وهو احتجاجهم
 لتحسين العشق بالأنبياء وما بلّوا به منه . فنقول : إنه ليس من أحد يستجيز أن
 يُعدّ العشق منقبةً من مناقب الأنبياء ولا فضيلةً من فضائلهم ولا أنه شيء ^٢
 آثروه واستحسنوه ، بل إنما يُعدّ 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
 مارضوه 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 . ^٥ فأما قولهم إن العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة .
 فما يُصنع بجمال الجسد مع قبح النفس ، وهل يحتاج إلى الجمال الجسداني ويحتجده
 فيه إلا النساء وذوو الخُنث 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 ، فإنني تأملت جميع ما في منزلك وتفقدته فلم أر فيه أسمج ولا أزدل ^{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 — ويحتجده فيه : سقط

ق — (١٢) السرور ك ، الشرف ق — (١٣—١٤) الحكيم أراد أن يبصق وتأمل كل ما في

المنزل فلم ير أقيح من صاحب المنزل فبصق عليه ق — (١٤) فاستشاط الرجل ل — فقال له

ل — (١٥) شيئاً أسمج ل — (١٧) استخف بعد ذلك ك ، بعد تلك الحال انطق — بما

كان فيه : سقط ق — على طلب العلوم والنظر ل

^٥ استأنفت . هاهنا رواية ك بعد حذف أكثر الفصل الخامس من الكتاب (راجع ص ٣٧)

ولأننا قد ذكرنا فيما مرّ من كلامنا قبيل الإلف فإننا قائلون في مائتته
والاحتراس منه بعض القول ، فنقول : إن الإلف 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 إلا عند مفارقة المصحوب ، ثم يظهر منها حينئذٍ | دفعة
أمرٌ مؤذٍ مؤلم للنفس جداً . وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً إلا أنه في بعضها
٦ أؤكد 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 ، لأن عقله
حينئذٍ صافٍ لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى . ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت
١٥ للإنسان أدنى فضيلةٍ عظمت عند نفسه وأحبّ أن يُمدح عليها فوق استحقاله .
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 أتينا — (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 الخصال ك — صار ذلك ق — لا سياق

* 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 العُجَب أنه يؤدى إلى
النقص فى الأمر الذى يقع به العُجَب ، لأنَّ المُعْجَب لا يروم التزِيد ولا الاقتناء
والاقتباس من غيره فى الباب الذى منه يُعْجَب بنفسه . لأنَّ المُعْجَب بفرسه ٣
لا يروم أن يستبدل به ما هو أفره منه لأنه لا يرى أن فرساً أفره
منه ، والمُعْجَب بعمله لا يتزِيد منه لأنه لا يرى أن فيه مزيداً . ومن لم يسترد
من شيء ما نقص لا محالة وتختلف عن رتبة نظرائه وأمثاله ، لأنَّ هؤلاء — ٦
إذا كانوا غير مُعْجَبِينَ — لم يزالوا مستزِيدِينَ ولم يزالوا لذلك متزِيدِينَ مترقِينَ .
فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعْجَب ولا يلبث المُعْجَب أن يتخلف عنهم . ومما
يُدْفَع به العُجَب أن يَكِلَ الرجلُ اعتبارَ مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا ١
قبلُ حيث ذكرنا تعرّف الرجل عيوب نفسه ، وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه
بقومٍ أحسناء أدياء ليس لهم حظّ وافر من الشيء الذى أعجب به من نفسه ، أو
يكون فى بلدٍ هذه حالةُ أهله . فإنه من احتس من هذين البابين لم يزل يردُّ عليه ١٢
كلَّ يوم ما يكون به إلى تنقُّص نفسه | أميلَ منه إلى العُجَب بها . وفى الجملة ٥٤ ظ
فإنه ينبغي أن لا تكبر وتعظم نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره ،
ولا تصغر ولا تقل حتى ينحط عنهم أو عمن هو دونه ودونهم عند غيره . فإنه ١٥
إذا فعل ذلك وقوم نفسه عليه كان بريئاً من زهو العُجَب وخسة الدناءة ، وسماه
الناسُ العارفَ 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) اخبار محاسنه ومساويه ق — (١٠-١١) وأن لا ...
من نفسه : سقط ق — (١٤) فإنه لا ينبغي أن يكبر ق — (١٦) عليه : سقط ل —
(١٧-١٨) فلنقل .. الحسد: سقط ق

الفصل السابع

في الحسد*

٣ أقول : إن الحسد أحد العوارض الرديّة ويتولد من اجتماع البخل والشّرّ في النفس . والمتكلمون في إصلاح الأخلاق يسمّون الشرير من يلتذّ طباعاً مضارّاً تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقته وإن كانوا لم يتروّاه ولم يسوّءوه . كما

٦ أنهم يسمّون الخير من أحبّ والتذّ ما وقع بوفاق الناس وتفعّمهم . والحسد شرّ من البخل لأنّ البخل إنما لا يحبّ ولا يرى أن يُنيل أحداً شيئاً ممّا يملكه ويحويه ، والحسد يحبّ أن لا ينال أحد خيراً بتهّ ولو ممّا لا يملكه ، وهو

٩ داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها . وممّا يدفع به أن يتأمل العاقل الحسد ، فإنه سيجد له من رسم الشرير حظّاً وافراً إذ كان الحسد يرسم بأنه الكاره لما وقع بوفاق من لم يتروّاه ولم يُسيء به . وهذا شطر من حدّ الشرير ، والشرير

١٢ مستحقّ للقتل من الباري ومن الناس . أمّا من الباري فلاّنه مضادّ له في إرادته إذ هو عزّ اسمه المفضّل على الكل المریدُ الخير للكل . وأمّا من الناس فلاّنه مبغض ظالم لهم ، فإنّ من أحبّ وقوع المكروه بإنسان ممّا أو لم يحبّ وصول خير إليه مبغض له . فإن كان هذا الإنسان ممن لم يتروّاه ولم يُسيء به فإنه مع ذلك ظالم له . وأيضاً فإنّ المحسود لم يُزل عن الحاسد شيئاً ممّا هو في يديه ولا منعه من

(٢) في دفع الحسد ق — (٤) طباعاً : سقط ق — (٥) بمضارق — في الناس ق — ما يقع ق — من موافقتهم ل — لم يبروه ولم يسوّه ق — (٦) بانفاق ق — فالحسد أشرف ق — (٧) لا يحبّ و : سقط ق — شيئاً... أحد : سقط ق — (٨) البتة ق — (٩) جداً لهاق — 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 يده ق

* أورد الكرمانى هذا 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 — أعنى 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 ينقلبون فيه من نعيمهم . فإن كان حُققاً أو جنوناً أن يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانتهم فإن حُققاً مثله الحزن والإغتمام 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 اغتم من خير يناله غيره من حيث لا مضرة عليه منه البتة ، ويسمى بليغ الحسد من اغتم 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 بس 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 أمانتهم فإن الواجب أن لا يحزن ولا يفتن لما نال من بحضرتة ق — (٦) الغائب عنه ق (كذا دائماً) — (٧) في يده ق — (٨) من الامور ق — الغيب عنه ل — (٩) ان يتصوروا 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 اقتبسه 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 يملكهم رجل من بلدهم فلا يكاد أن يتخلص ولا واحد منهم من كراهته ٣
لذلك ، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك — أعنى البلدي — أرف 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
صار إليه هذا السابق لا غير لا يرضهم سواه ولا يستريحون دونه . وأما المالك
الغريب | فمن أجل أنهم لم يشاهدوا حالته الأولى لا يتصورون كمال سببه لهم ٥٥ ظ
وقضله عليهم فيكون ذلك أقل لغمهم وأسفهم . وقد ينبغي أن يرجع في مثل ١٢
هذا إلى العقل ويتأمل في هذا الأمر ما أقول

أقول : إنه ليس لحنق الحاسد وغيظه وبغضه لهذا الرجل القريب السابق له
وجه في العدل بته ، 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 يبغضه إذاً ولا يحق عليه بل ليحق على جدّه 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 المغرب فيه ...
إليه ق — (٨) واشتد : سقط ق — سبوقه ق — إليها ، صحنا : إليه ل ، سقط ق —
(٩) مما : التي ق — (١٠) دونها ق — (١١) الغريب منهم ق — يشاهدوه ولا حالته
ق — لهم : سقط ل — (١٤) وأقول ق — (١٥) في العداوة ل — أن يحصله ويحظى
به دونه ق — (١٧) إذاً : سقط ق

- تراخيه ، فإن أحدهما هو الذي حرمه وأقعدته عن بلوغ أمله . مع أنه إذا كان هذا السابق أخواً أو ابن عم أو قريباً أو معرفةً أو بلدياً كان أصلح للحاسد وكان أرجى لخيرهِ وآمن من شرِّهِ ، إذ بينهما وُصلة التختُّن وهي وُصلة طبيعية وكيدة . ٣
- وأيضاً فإنه إذا كان لا بد أن يكون في الناس الرؤساء والملوك والمُثرون والمُكثرون ولم يكن الحاسدُ ممن يؤمِّل 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
- بِتة ، لأنه سواء عليه بقى فيهم أو صار إلى غيرهم ممن حاله في عدم انتفاعه بهم حاله أيضاً فنقول : * إن العاقل قد يزُم ببصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبية نفسه البهيمية حتى يردعها من إصابة الأشياء اللذيذة الشهية فضلاً عما لا شهوة ولا لذة فيه ، وفيه مع ذلك مضرة النفس والبدن جميعاً . وأقول : إن الحسد مما لا لذة فيه ، وإن كان فيه مناشئ فإنه أقل كثيراً من سائر الأشياء من اللذات ، وهو مُضِرٌ بالنفس والجسد . أما بالنفس فلأنه يُذهلها ويُعزب ١٣
- فكرها ويشغلها حتى لا تفرغ للتصرف فيما يعود نفعه على الجسد وعليها لما يعرض معه للنفس من العوارض الرديئة ، مثل طول الحزن والهَم والفكر . وأما بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طول السهر ١٥
- وسوء الاعتناء ، ويُعقب ذلك رداءة اللون وسوء السحنة | وفساد المزاج . وإذا ٥٦
- كان العاقل يزُم بعبقه الهوى — المقرب إليه الشهوات اللذيذة بعد أن تكون مما يُعقب مضرة — فأولى به وأولى أن يجتهد في محو هذا العارض عن نفسه ونسيانه ١٨

(١) وأبعده عن ق — (٣) أرجا 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 تقول ق — (١١) من سائر اللذات ق — (١٢) يدهشها ق — (١٣) ويشغله ق — (١٥) فانه ق ، فلما ك — (١٧) المترن ل ق — فيما يقب ك — (١٨) فالأولى به أن ق

والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بباله . وأيضاً فإن الحسد نِعْمَ العون
 والمنتقِمُ من الحاسد لله - سود ، وذلك أنه يُدِيمُ همَّه وغمَّه ويُدْهِلُ عقله ويعتدِّبُ
 ٣ جسده ويُوهِنُ ياشغال نفسه وإضعاف جسده كيدَه للحسود وسعيه عليه إن
 دام ذلك. فأى رأى هو أولى بالتسفيه والترذيل من الذى لا يجلب على صاحبه إلا
 ضرراً ، وأى سلاح أحقُّ وأولى بالاطراح من الذى هو جُنَّةٌ للعدوِّ وجارحٌ للحامل؟
 ٦ * وأيضاً فإنَّ مما يمحو الحسدَ عن النفس ويسهِّلُ ويُطيبُ لها الإقلاعَ عنه
 أن يتأمل العاقلُ أحوالَ الناس — فى رقيهم فى المراتب ووصولهم إلى المطالب —
 وأحوالهم ممَّا صاروا إليه من هذين البابين ، ويُجيدَ التثبُّتَ فيه على ما نحن
 ٩ ذا كروه هاهنا ، فإنه سيَهْجُمُ منه على أن حالة المحسود عند نفسه خلافها عند
 الحاسد ، وأن ما يتصوره الحاسدُ من عَظَمِها وجلالِها ونهاية غبطة المحسود
 وتمتُّعها بها ليس كذلك . أقول : إن الإنسان لا يزال يستعظمُ الحالةَ ويستجملها
 ١٢ ويودُّ ويتمنى بلوغها والوصولَ إليها ، ويرى بل لا يشكُّ أن الذين قد * نالوها
 وبلغوها هم فى غاية الاغتباط والاستمتاع بها ، حتى إذا بلغها ونالها لم يفرح
 ولم يُسرَّ بها إلاَّ مُدِيْدَةً يسيرةً بقدر ما يستقرُّ فيها ويتمكَّنُ منها ويُعرفُ بها ،
 ١٥ ويكون هذه المُدِيْدَةُ عند نفسه مسعوداً مغتبطاً بها ، حتى إذا حصلت له هذه
 الحالةُ — المتمنَّاةُ كانت — واستحكَمَ كونهُ فيها ومِلِكهُ لها ومعرفةُ الناسِ له

(٢) للحسود من الحاسد — (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 — (٩) ذاكرون ك — هاهنا 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

* استأثفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى س ١١ (« كذلك »)

* استأثفت هاهنا رواية نسخة ف بعد سقط عدة ورفات منها ، راجع ص ٢٣ س ٧

بها سمّت نفسه إلى ما هو فوقها وتعلقت أسنيته بما هو أعلى منها ، فاستقل واسترذل حالته التي هو فيها التي قد كانت من قبل غايته وأمله ، وصار بين همّ وخوف : أمّا الخوف فن النزول عن الدرجة التي نالها وحصلها ، وأمّا ^٢ الهمّ فبالتي يقدر بلوغها . فلا يزال متفتّطاً لها متنغصاً بها زارياً عليها ، متعب الفكر والجسد في أعمال الحيلة | للتقلّب عنها والترقى منها إلى ما سواها ، ^{٥٦} ظ ثم تكون حالته في الثانية كذلك وفي الثالثة إن بلغها وفي كل ما نال ووصل إليه ^٦ منها . وإذا كان الأمر كذلك فيحقّ على العاقل أن لا يحسد أحداً على فضل من دُنيا ناله مما يستغنى عنه في إقامة العيش ، وأن لا يظنّ أن أصحاب الفضل فيها والإكثار منها لهم من فضل الراحة واللذة بحسب ما عندهم من فضل عروض ^١ الدنيا . وذلك أن هؤلاء لمطاوله هذه الحال ودوامها يصيرون — بعد الراحة واللذة ودوامها — إلى أن لا يلتذوها ، لأنها تصير عندهم بمنزلة الشيء الطبيعي الاضطراريّ في بقاء العيش ، فيقرب من أجل ذلك التذاذهم بها من التذاذ كل ^{١٢} ذي حالة بحالته المعتادة . وكذلك تكون قضيتهم في قلة الراحة ، وذلك أنه من أجل أنهم لا يزالون مُجدّين منكشّين في الترقّي والعلو إلى ما فوقهم تقلّ راحتهم ، حتى إنها ربما كانت أقلّ 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 الهم والهم ق ف —

(٤) فبالذي ق ف — بلوغها: سقط ل — لما متنغصاً: سقط ق ف — مزربا ق ف —

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

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

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

(١٣) يكون قسدم 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 فضلُ 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 الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل السابع في الحسد قول يجري — في امتناع وقوع الانتفاع في الغرض المقصود بالكتاب ، بوكوله الأمر في محو الحسد عن النفس إليها — مجرى غيره من سابقه وتاليه ، لا يتعلق به طبّ لعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهاد في محو الحسد وغيره من الأمور التي هي منها كالأعمال عن ذاتها وإبعادها منها . وأن يتمّ 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 والنغمة المطربة ، وكالأنف تدرك به النسيم الطيب والروائح الطيبة ، وكالشم تدرك به المذاقات الطيبة والأطعمة اللذيذة ، وكالبشرة تدرك بها الليونة والنعومة . وكيف يتصور في النفس قعود عن طلب هذه الأمور كما قلنا ، وأمرها فيها نافذ مستمرّ على نظام بحسب اختيارها ، فلا تطبها ولا تمنها ولا تحسد الغير عليها إن عجزت عن تمولها وتحصيلها ، كلاً إلا يباعث 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 الإلهية وأقامت المناسك الشرعية فعقلت ذاتها عن اتباع هواها استحقت أن تكون عاقلة . فأما وهي تابعة لهواها ، متبعة مرادها وطفواها ، فهي في الريبة قائمة إلى أن تتبع في العلم والعمل . ثم وكوله الأمر في سلب ذاتها الرذائل التي هي منها كالأعمال إلى ذاتها ، وهي خالية مما يكون باعثاً لها من ذاتها على تلك الأمور المبعوثة عليها . ثم عدّه ما هو طبّ جسمانيّ — بذكره ما يورث الحسد من النّم والحزن اللذين يورثان السهر وسوء المزاج ورداءة اللون بحسب ما ذكره — فيما يكون طباً روحانياً ، وكان يكون كذلك لو قال « ما يحدث في النفس بالحسد من الأمور التي تضرّها في ذاتها ما يوازن السهر وسوء المزاج ورداءة اللون وغير ذلك في الجسم » على ما شرّحه . ولم يذكر شيئاً من ذلك ، فليس بطب روحانيّ ، فهو الخطأ

الفصل الثامن

في دفع الغضب*

- ٣ إن الغضب جعل في الحيوان ليكون له به انتقامٌ من المؤذي . وهذا العارض إذا أفرط وجاوز حدّه حتى يُفقد معه العقل فربما كانت نكايته في الغاضب وإبلاغه إليه المضرّة أشدّ وأكثُر منها في المغضوب عليه . ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يُكثِر 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 المغضوب عليه . ولقد رأيتُ من لكم رجلاً على فكه فكسر أصابعه حتى مكث يعالجها أشهراً ، ولم ينل الملكومَ كثيرُ أذى . ورأيتُ من استشاط وصاح فنفث الدم مكانه ، وأدّى به ذلك إلى السِلِّ وصار سببَ موته . وبلغنا أخباراً أناس نالوا أهاليهم وأولادهم ومن يمزُّ عليهم في وقت غضبهم بما طالت ندامتهم عليه ، وربّما لم يستدركوه آخرَ عمرهم . وقد ذكر جالينوس أن والدته كانت تثبُ بِمِمْها على القفل فتعضّه إذا تعرّس عليها فتحه . ولعمري إنه ليس بين من فقد الفكرَ والرويةَ في حال غضبه وبين المجنون كبيرُ فرقٍ . فإن الإنسان إذا أكثر تذكّر 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) المضرّة ك: سقط ل ق ف — (٦) من قد أدّا به الغضب ق ف — (٨) لكم أو نطح ق ف — (٩) وقد ق ف ، فقل — 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 لم ل — (١٣) أعمارهم ق ف — (١٤-١٣) وقد... فتحه: سقط ق ف — بمِمْها: سقطك — (١٥) إذا فكروا أكثر ق ف — إذانذكر ل

* ورد هذا الفصل بتمامه في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرماني ، واقتبس منه ابن الجوزي في كتابه « الطب الروحاني » (راجع توطئتنا 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 فعلاً إلا بعد الفكر والروية فيه ، لئلا ينكي نفسه من حيث يروم إنكاه
 غيره ، ولا يشارك البهائم في إطلاق الفعل من غير روية . وينبغي أن يكون في
 وقت المعاقبة برياً من أربع خلال : الكبر والبغض للمعاقب ومن ضدى هذين ،
 ٦ فإن الأولين يدعوان إلى أن يكون الانتقام والعقوبة مجاوزين لمقدار الجناية ،
 والآخرين إلى أن يكونا مقصرين عنه . وإذا أخطر العاقل بياله هذه المعاني
 وأخذ هواه باتباعها كان غضبه وانتقامه بمقدار عدل ، وأمن أن يعود عليه
 ٩ منه ضرر في نفسه أو في جسده في عاجل أمره وآجله

الفصل التاسع

في اطراح الكذب*

١٣ هذا أيضاً أحد العوارض الرديّة 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

(١-٣) وينبغي ... غضبه : سقطك — كانت منهم هذه ق ف — (٢) إنما أتوا ق ف —
 (٣) فلا يحدث منه فعل إلا ك — ينكي في نفسه ل — أن ينكي غيره ق ف ، النكايه 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 الكرماني ابتداء هذا الفصل (إلى « صاحبه ذلك » ص ٥٧ س ١) في القول
 السادس من الباب الأول من كتابه ولخص بقيقته

وندامةً ، ونجد الكذب يجاب على صاحبه ذلك ، لأن المدمن للكذب المكثّر
 منه لا يكاد تُخطئه الفضيحة ولا يسلم منها ، إِمَّا لمناقضة تكون منه لسهو ونسيان
 يحدثان | له . وإِمَّا لعدم بعض من يحدثه وإطلاعه من حديثه ذلك على خلاف
 ما ذكر . وليس يُصيب الكذاب من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه — ولو كذب
 عمره كله — ما يقارب فضلاً عما يوازي ما يدفَع إليه — ولو مرة واحدة
 في عمره كله — من همُّ الخجل والاستحياء عند اقتضاه واحتقار الناس
 واستصغارهم وتسفيهم وترذيلهم له وقلة ركونهم إليه وثقتهم به ، إن كان يَمُن
 لنفسه عند نفسه مقدارٌ ولم يكن في غاية الخسة والدناءة . فإن مثل هذا لا ينبغي
 أن يُعدّ في الناس فضلاً عن أن يكون يُقصد بكلام يُطمع به في صلاحه . ومن
 أجل أن أسباب الفضيحة في هذا المعنى ربما تأخرت كثيراً ما يغترّ الجاهل بذلك ،
 إلا أن العاقل ليس يورّط 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 المخبر إلى
 أمر جميل مستحسن يكون له عند تكشّف الخبر عنده واضحاً نافعاً للمخبر ،
 موجِباً لأن يسوق ذلك الخبر إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقة كذلك .
 مثال ذلك أنه لو أن رجلاً علم من ملك ما أنه مزُمع على قتل صاحب له في يوم

١٥

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

غدير ، وأنه متى انقضى يومُ غدٍ ظهر الملك على أمرٍ ما يوجب أن لا يقتل صاحبه
 غذا ، فجاء إلى صاحبه وأخبره أنه قد استخفى في منزله كنزاً وأنه يحتاج إلى معاوته
 ٣ عليه في يوم غدٍ ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومه ذلك يعملُّه 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
 ٦ صاحبه أولاً بما لا حقيقة له فليس في ذلك بدموم ولا عند تكشف الخبر على
 خلاف ما حكاه بمفتضح ، إذ كان قد قصد به إلى أمر جميل جليل نافع للمخبر .
 فهذا وما أشبهه ونحاه من الإخبار بما لا حقيقة له لا يُعقب صاحبه فضيحة ولا مذمة
 ٩ ولا ندامةً بل تُشكر أوثناً جميلاً . وأمّا النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي
 ٥٨ و تكشفه الفضيحة والمذمة . أمّا الفضيحة فإذا لم يكن على المخبر من ذلك
 ضررٌ بتهمة ، كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهراً
 ١٢ 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 بلدةٍ ما شاسعة رغبةً في قربه وتوقافاً إليه ، وحقق
 ١٥ 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) هذا : 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) الكاذبون به ق ف — (١٣) إلا ليتعجب الناس به فقط ق ف — فاذا حدث ...
 ضرر ق ف — (١٤) شاسعة رغبة في : سقط ق ف — قرّبه وتوقه وحقق ق ف —
 (١٥) كذا وكذا ق ف (مرتين) — (١٧) ونحاه على نفسه ف ، ولجأ على نفسه ق

نفسه . على أن الأولى بأن يسمّى كاذباً ويُجتنب ويحترس منه من كذب لا
لأمرٍ اضطرُّ إليه ولا مطلبٍ عظيم ينال به ، فإن من استحسّن الكذب وأقدم
عليه لأغراض دنيّة خسيّة كان أحرى 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 التمسك والتحفظ بما في أيديهم فرطُ خوفهم من
الفقر وبعدُ نظرهم في العواقب وشدة أخذٍ منهم بالحزم في الاستعداد للنكبات
والنوائب ، ونجد آخرين يلذون الإمساك لنفسه لاشيءٍ آخر ، ونجد من
الصبيان الذين لم يستحكم فيهم الرويّة والفكر 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 — كذاباً ق ف — (٣) الجليلة العظيمة ق ف —

(٧) أنا وجدنا ق ف — والتحفظ : 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 أيّ حالة كانت وخالية من علم يعقلها عن قول المحال فتكون صادقة . وما
ذكره من قسميه وكون أحدهما جائزاً مستحسناً ، فلو كان يعلم مضرة الكذب بالنفس لما أجاز
ما أجاز . هذا والصدق الذي هو فضيلة النفس ليس يكلي فيها ، فإن منه ما هو مضرة للنفس ،
كالغيبة التي هي وإن كانت صدقاً فهو معدود فيما يكون خارجاً في معارض ما يكون ذمّاً للغير ، فكيف
الكذب الذي هو الرذيلة !

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « الهوى فقط » ص 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
 رالعله في إمساكه لم يجد في ذلك حجةً بيّنةً مقبولةً تُدَيُّ عن عُذر واضح . لكن
 يكون جوابه ملزماً مرفعاً مُدَجَلَجاً مُشَبَّحاً . وقد سألتُ مرّةً رجلاً من المُمسكين ٣
 عن السبب الداعي له إلى ذلك ، فأجابني بأجوبة من نحو ما ذكرتُ . وجعلت
 أبين له فسادها وأنه ليس بما اعتلّ به شيءٌ يوجب مقداراً ما كان عليه من
 الإمساك . وذلك أتى لم أسمه أن يوجد من ماله بما يبين عليه فضلاً عما يُجْحِفُ ٦
 به أو يحطّه عن مرتبته في غناه ، فكان آخرُ جوابه أن قال هكذا أُحِبُّ | وكذا
 أشتهى . فأعلّمته حينئذٍ أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى ، إذ كان ما يعتلّ
 به ليس بقادح في الحالة العاجلة التي هو عليها ولا في الحزم والوثيقة والنظر في
 العاقبة . ١ فهذا المقدار من هذا العارض هو الذي ينبغي أن يُصلَحَ ولا يُقارَّ

(٢-١) عن العلة والسبب ق ف — (٣) مشبّحاً : سقط ق ف — (٤) فأجابني إلى ذلك بأجوبة
 ق ف — (٦) أن يوجد عن رتبة غناه من ماله ق ف — بما تبين عنه ق ف — فضلاً عن
 أن يججب به عن رتبة غناه ق ف — (٧) ومكذى اشتهى ق ف — (٨) قد جاز عن
 ق ف — (١٠) وهذا — 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 الكرماني من قول الرازي
 في هذا الفصل . وقال الكرماني ردّاً على كلام الرازي : 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 إلاّ لما يوجبه هواها من التمولّ وطلب الاستكثار لبدنها وجسمها ، كتمولّ
 الفأر والنمل والحفّاش وأمثالها ، لآلتاتها . ومنها تصوّره أنّ ما تضبط به النفس للحوادث والأمن
 من الفقر والتكبات هو الذي يوجبه العقل لعود المنفعة على الذات ، وذلك محال باطل . فإنّ من
 المعلوم أنّ المدخر للتكبات والمخّن لإتمام تدخره النفس لدفع بلية وعلّة من جسدها لا لدفع بلايا وأعمال
 نفسانية عنها ، وأنه لو كان ما كان لدفع ما يدفع عن الذات من علّة نفسانية لكانت لا تدخر
 ولكانت تعطى وتتفق في وجوه البرّ والمصالح الدينية العائد نفعها على الذات ، ولا تخاف الفقر
 كما لا يخاف ذوبانها واعتقاد إلهيّ الموت ولا الفقر ولا يبالي بما يصيب جسده من مكروه ،
 كسقراط وفيثاغورس وأمثالهما في زهدهما من القدماء ، وكعلي بن أبي طالب وصيّ نبيّ ربّ
 العالمين صلوات الله عليه الذي كان في صومه محتاجاً إلى ما يظفر عليه ، فكان له ولين 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 ^٣ 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 بتّةً

الفصل الحادي عشر

في دفع الفضل الضارّ من الفكر والمهمّ*

إن هذين العارضين وإن كانا عارضين عقليين فإن فرطهما مع ما يجلب من

(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 والمهم ق ف — (١١) هذين العارضين ق ف — إفراطهما ك

أقراس أربعة ليفطر عليها ، فجاءه المسكين واليتيم وتعرّضا للسؤال يباب داره فدفع الكل إليهما ولم يبال بمجوعه وجوع من في داره طلباً لإصلاح ذاته بالإفاضة والإإنعام والصدقة والبذل ، وأبى ذرّ الفجاريّ الذي لا يبيت معه في داره ما يفضل عنه لقلّة مبالاته بالفقر ثم بالموت ، وأمثالهما من المتأخرين . وكيف يكون من البخل ما يكون محموداً ولا يوصف به ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل ولا وصيّ مفضل ولا إمام موكل ولا عالم مكمل ؟ كلا ومنها تفويضه الأمر فيما وكله إلى النفس من مقاومه هواها في ذلك إلى كفايتها بذاتها ، وهل التضبط بالفنيات والشاحّ بها إلاّ ذات النفس التي لا تهوى ولا تختار إلاّ ذلك طلباً لاستدامة الذات والبقاء الطبيعيّ ؟

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « وثقوى » 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 والإذى ليس هو — في إقعادنا عن مطالبنا وقطعنا دونها — بدون تقصيرهما
 ٢ لنا ذكرنا قبلُ 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 ويحفظُ عليه صحته لئلا يخور وينهدّ وينهك ويقطع بنا دون قصدنا .
 ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهم
 ٦ 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 تُعَيِّنُ على ذلك وتقوِّى عليه . وبالجملة فإنه ينبغي أن يكون
 نيلنا وإصابتنا من اللهو والسرور واللذة لا أنها لنا 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 | يقوِّىها على بلوغ
 ٥٩ و مكانه ومستقرّه ، فكذلك ينبغي أن يكون حالنا في الاشتغال بمصالح أجسادنا .
 ١٢ 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 بالحمل
 ١٥ عليها والخرق بها ، ولا كالذي شغل يأسمانها وإخصابها حتى فاته الوقت الذي
 كان ينبغي أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقرّه . وسنأتي في ذلك بمشكّل
 آخر ، أقول : لو أن رجلاً أحبّ علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همهً وشغلاً

(١ - ٢) 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) يتفقّد ذلك و : سقط ق ف — (٩) لا لها انفسها اعنى الابدان ق ف —
 (٩ - ١٠) وتقوى 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 وثامسطينس 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 والمالنخوليا وإلى
 الدِقِّ والذبول قبل مُضِيِّ تمام هذه المدة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم .
 وأقول لو أن رجلاً آخر أحب أيضاً استكمال علم الفلاسفة على أنه إنما ينظر فيها^٦
 في الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله وملّ من لذاته وشهواته ، فإذا عرض
 له أدنى شغلٍ أو تحركت فيه أدنى شهوة ترك النظر وعاد فيما كان فيه أولاً ،
 أقول إن هذا الرجل لا يستكمل علم الفلاسفة في عمره ولا يقارب ذلك ولا^١
 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
 بها بلوغَ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قبل تقصير أو إفراط^{١٢}

الفصل الثاني عشر

في دفع النغم

- ١٥ إن الهوى إذا تصوّر بالعقل فقدّ الموافق المحبوبِ عَرَضَ فيه النغم . ونحتاج
 في بيانِ أن النغمَ عَرَضٌ عقليٌّ أو هوانٌ^{١١} إلى كلامٍ فيه فضلٌ طويلٌ ودِقّةٌ .

(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 وشهواته ق ف — (٩) الرجل : سقط ل — في عمره :

سقط ق ف — (١١) نروم : سقط ل — (١٢) مطلوبنا لنبلغه ولا نعدمه ق ف — ولا

افراط ق ف — (١٦) 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 قبل ذلك تتجاوز الكلام في هذا المعنى
 ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابتنا هذا . على أنه قد يمكن من كان به
 أذنى مسكة 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
 هو المطلوب بهذا الكتاب

فأقول : إنه * لما كان الغم يكدر الفكر والعقل ويؤذي النفس والجسد
 حقاً لنا أن نحتال لصرفه ودفعه أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن . وذلك
 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

* هاهنا استأنف ما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل وتصل روايته إلى ص ٦٥ س ٩
 (« عند فقدها ») . وقال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله في الفصل الثانى عشر في دفع
 الغم « إن الأكثر غمّاً من كانت محبوباته وملكاتة أكثر ، والأقل غمّاً من كانت محبوباته
 ومقتنياتة أقل ، وبحسب كثرتها وقتلها عند فقدها إياها يكون غمّه » وإن كان صحيحاً وحقاصريحاً
 فليس مما ينفع أو يكون طباً روحانياً ، بمجرد قوله بئساً 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 تأبىه وتذره ، كالسكران الذى لا يفعل إلا ما يريد . ولا
 يستحسن إلا ما يفعله غير مفكر فيما يقبه فعله ، مع اليقين بأنها لو ملكت المشرق لنازعتهما ذاتها
 إلى أن تملك المغرب على ما تقدم من القول على مثله . وإنما يكون طباً روحانياً ما كان فاعلاً
 في ذات النفس ما تصير به قالية للمذام تاركة ما يوجبها هواها من الأمور المخالفة لأوامر الله في
 مناسك دينه على ما نبينه كما وعدنا في صدر الكتاب . وما تضر نفساً ملكاتها ومحبوباتها ما
 حافظت على إقامة مناسك الدين وسننه فجعلتها قطباً تدور عليه في أفعالها وأبحاثها ، فتكون لها
 آلة في إصلاح ذاتها وعمارة آخرتها

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

أقول : إنه لما كانت المادة التي منها تتولد الغموم إنما هي فقد المحبوبات ،
ولم يمكن أن لا تفقد هذه المحبوبات لتداول الناس لها وكرور الكون والفساد
عليها ، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدهم غمًا من كانت محبوباته أكثر
عدداً وكان لها أشد حُبًا ، وأقل الناس غمًا من كانت حاله بالضد من ذلك . فقد
ينبغي إذا للعاقل أن يقطع مواد الغموم عنه بالاستقلال من الأشياء التي يجلب
فقدها غمًا ، ولا يفتتر وينخدع بما معها — مادامت موجودة — من
الحلاوة ، بل يتذكر ويتصور المرارة المتجرعة عند فقدها

فإن قال قائل إن من توفى اتخذ المحبوبات واقتناءها خوفاً من الغم عند
فقدها فقد استعجل غمًا . قيل له إنه وإن كان هذا المتوفى المحترس قد استعجل
غمًا فليس ما استعجله بمساو لما خاف الوقوع فيه منه . وذلك أنه ليس اغتنام
من لا ولد له كإغتنام من أصيب بولده — هذا إن كان الرجل ممن يغتم بأن
لا يكون له ولد فضلًا عن غيره ممن لا يبالي ولا يعبأ بذلك ولا يغتم له بته —
ولا غم من لا معشوق له كغم 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 قوام لي بها ، فكيف أضتم وأقرن إليها
مثلها ؟ وسمعت 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 —

انما هو ك — المحبوب ق ف — (٦) وهو لها ك — (٧) إذا : سقط ق ف — (٨) ولا

ينخدع ويفترق ق ف ، ولا ينخدع ك — (٩) يتذكر و : سقط ق ف — ويتجرعها عند

ق ف — (١٠) يتوق ق ف — (١١ - ١٢) قيل ... غمًا : قلنا ق ف — بماوى ما

ق ف — (١٤) ولا يرتفع بذلك ولا يغتم ل — بته : سقط ق ف — (١٦) من الشغل في ق

ف — (١٧) نفسى هذه وجسدى هذا ق ف — وكيف ق ف — (١٨) إنها : سقط ق ف

- ١٠٦٠ و فيه بمثل بلائها . ومن أجل أن وجودَ المحبوب | موافقٌ ملامٌ للطبيعة وقده مخالفٌ منافر لها صارت تحسُّ من ألم فقد المحبوب ما لا تحسُّ من لذة وجوده . ٣
- ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدةً طويلةً فلا يحسُّ لصحته بلذة ، فإن اعتلَّ بعضُ أعضائه أحسَّ على المكان فيه بألم شديد . وكذلك تصير المحبوبات كلها عند الإنسان — إذا وجدها أو طالت صحبتها له — في سقوط لذة وجودها ٦
- عنه ما دامت موجودةً له وحصول شدة ألم فقدها عليه إذا فقدها . ومن أجل هذا لو أن رجلاً استمتع دهرًا طويلاً بأهل ووليدٍ نفيس ثم بُلى بفقدهما لأحسَّ من التألم بذلك في يوم واحد وساعة واحدة ما يفضل ويأتى على لذة إمتاعه ١
- كان، بهما . وذلك أن الطبيعة تحسب وتعدُّ ذلك الاستمتاع الطويل كله حقاً واجباً لها ، بل تعدُّه دون حقها . وذلك أنها لا تخلو في تلك الحالة أيضاً من استقلال ما هي فيه وحبُّ الزيادة منه دائماً بلا نهاية حباً منها للذة واشتياقاً إليها . وإذا ١٢
- كان الأمر على هذا — أعنى أن يكون التلذُّذ والاستمتاع بالمحوبات في حال وجودها مُعوزاً مُنطِماً مستقلاً مُنغلقاً ، والحزنُ والتحرُّق والتلطي عند فقدها متيناً مستكثراً مؤلماً مُتلفاً — فما الرأي إلا طرحها بته أو الاستقلال ١٥
- منها لتعدم أو تقلَّ عواقبها الرديئة الجالبة للغوم المؤذية المضنية . فهذه أعلى المراتب في هذا الباب وأحسمها لمواد الغوم . ويتلوه في ذلك أن يتمثل الرجل ويتصور فقد محبوباته ويُقيمها في نفسه ووهمه ويعلم أنها ليس مما يمكن ١٨

(٢) بلائها ذلك ق ف — المحبوبات ق ف — (٢ - ٣) وقده صار لها ق ف — (٤) يكون : سقط ل — لذة ق ف — (٥) منه ألماً شديداً ق ف — فذلك ق ف — (٧) من أجل ق ف — (١١) من الاستقلال لما ق ف — (١٢ - ١٣) إليها ... والاستماع : سقط ق ف — في المحبوبات ق ف — (١٥) متيناً : سقط ق ف — مبلغاً ل — (١٦) للصية ق ف — (١٨) ليست ق ف

أن تبقى وتدوم بحالها ، ولا يخلو من تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بياله فيها
وتصحيح العزم وشدة الجَلَد متى حدث ذلك بها . فإن ذلك تمرينٌ وتدرج
ورياضة وتقوية للنفس على قلة الجزع عند حدوث المصائب ، لِقَلَّة ما كان من
اعتياده وثِقَتِهِ وركونه إلى بقاء محبوباته في حال وجودها وليكثرة ما مثَّل
لِلنفس وعَوَّدَهَا وآنَسَهَا بتصور المصائب قبل حدوثها . وفي مثل هذا المعنى
يقول الشاعر

يُصَوِّرُ ذُو الحِزْمٍ فِي نَفْسِهِ مِصَابِيهَ قَبْلَ أَنْ تَنْزِلَا
فَإِنْ نَزَلَتْ بَغْتَةً لَمْ تُرْعَعْهُ لِمَا كَانَ فِي نَفْسِهِ مَثَلًا
رَأَى الأَمْرَ يُفَضِّى إِلَى آخِرِهِ فَصَبَّرَ آخِرَهُ أَوْلَا |
فإن كان هذا الإنسان في غاية الفشالة ومُفْرِطَ الميل مع الهوى واللذة
ولا يَتَّقِي من نفسه باستعمال شيء من هذين البابين فليس إلا أن يَحْتَالَ أن ينفرد
من محبوباته بواحدة ينزلها منزلة ما لا بد منه وما ليس غيره ، بل يقرن إليها
ويتخذ منها ما ينوب — أو يقارب أن ينوب — عن مفقود إن فقد منها ،
فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرط حزنه واغتمامه بأي واحدٍ فقد منها . فهذه
جملة ما يُحْتَرَسُ به من كون الغمِّ ووقوعه . فأما ما يُدْفَعُ به أو يُقَلَّلُ منه إذا كان
ووقع فإننا قائلون فيه منذ الآن

فَقُولِ : إِنَّ العَاقِلَ إِذَا تَفَقَّدَ ونظَرَ فِيهَا يَعتُورُهُ الكُوفُ والفسادُ من هذا العالم
ورأى أن عنصرها عنصرٌ مستحيلٌ منحلٌّ سيَّالٌ لا ثباتَ لشيءٍ منه ولا دوامَ له

(٢) العزم على شدة الجسد ق ف — (٣) على قوة ق ف — (٤) اعتداده وركونه
وثقته ق ف — (٥) وآنسا : سقط ق ف — (٦) يقول بعضهم ق ف — (٧) يمثل ذو
ق ف — (١٠) هنا : سقط ق ف — الفسالة ق ، البسالة ف — (١١) شيء من هذه
فليس ق ف — يَحْتَالَ الفرد من ق ف — (١٣) منها ما يقارب أو ينوب عن ق ف —
(١٤) واغتمامه . . . منها : سقط ق ف — (١٥) فأما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف —
(١٧) فيما يغفل 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 مَدَّةَ بقاءها
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 بقاءها فقد رام ما لا يمكن وجوده لها ، ومن أحبَّ ما
لا يمكن وجوده كان جالباً بذلك الغمَّ إلى نفسه ومائلاً عن عقله إلى هواه .
وأيضاً فإنَّ فقدَ الأشياء التي ليست بأضرارية في بقاء الحياة ليس يدوم له الغمُّ
بها والحزنُ عليها ، لكن يسرع منها البديلُ وعنها النائبُ ويعقب ذلك السلوةُ
عنها والنسيان لها ، فترجع العيشةُ وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المصيبة .
فكم رأينا من أُصيبَ بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل
مصابه ملتذّاً بعيشه معتبطاً بحاله . فلذلك ينبغي للماقل أن يذكر النفسَ في حال
المصيبة بما تووَّل وترجع إليه من هذه الحالة ويعرضه عليها ويشوقها إليه
ويجلب ما يشغل ويلهي أكثر ما يمكن لیسرع الخروجَ منها إلى هذه الحالة .
وأيضاً فإنَّ تذكُّره كثرة المشاركين له في المصائب وأنه لا يكاد يعرَى منها أحداً
وتذكُّر حالاتهم بعدُ وأبوابِ سلواتهم وحالاته وسلواته نفسه عن مصائب —
إن كانت تقدَّمت له — مما يخفِّف ويسكِّن من عادية الغمِّ . وأيضاً فإنه إن كان
أكثرُ الناس وأشدُّهم غمًّا من كانت محبوباته أكثر عدداً وكان لها أشدَّ حبًّا

٦١١

(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 — فعاد راجعاً ق ف —
(١١) متلذذاً ق ف — فكذلك ل — (١٢) ويشوقها 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 يريح نفسه من هم دائم وخوف عليه منتظر ، ويحدث له وجرة وجلد على ما يحدث منها بعد ، فقد جرَّ فقدوها نفعاً وإن كان الهوى لذلك كارهاً ، فاكتسب راحة وإن كان متذوقها مرّاً . وفي مثل هذه المعاني يقول الشاعر

لعمري آئن كنا فقدناك سيِّداً وكهفاً له طال التحزُّنُ والهلع

٦ لقد جرَّ نفعاً فقدنا لك أننا أمنا على كبل الرزايا من الجزع

فأما ما يعتصم به المؤثر لا يتابع ما يدعو إليه عقله وتجنُّب ما يدعو إليه

هواه ، التأم الملسكة والضابط لنفسه من الغم فواحدة ، وهي أن العاقل الكامل

٩ لا يختار المقام على حالة تضره ، ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر في سبب الغم

الوارد عليه . فإن كان ممَّا يمكن دفعه وإزالته جعل بدل الاعتماد فكراً في الحيلة

لدفع ذلك بسبب وإزالته ، وإن كان ممَّا لا يمكن ذلك فيه أخذ على المكان في

١٢ التلهي عنه والتناهي له وعمَل في محوه عن فكره وإخراجه عن نفسه . وذلك

أن الذي يدعو إلى المقام على الاعتماد في هذه الحالة الهوى لا العقل ، إذ العقل

لا يدعو إلا إلى ما جلب نفعاً عاجلاً وآجلاً ، وكان الاعتماد ممَّا لا درك فيه

١٥ بته ولا عائدة منه بل فيه ضررٌ عاجل يؤدي إلى ضرر آجل فضلاً عن أن يكون

نافعاً . وهو — أعنى الرجل العاقل الكامل — لا يتبع إلا ما دعاه إليه العقل

ولا يُقيم إلا على ما أطلق له المقام عليه لسببٍ وعذرٍ واضح ، ولا يتبع الهوى

١٨ ولا ينقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك

(١) ليس واحد ق ف — منها شيء الا ق ف — مقداره بأن نزع نفسه من الهم الدائم

والخوف المنتظر ق ف — (٢ - ٦) ويحدث ... الجزع : سقط ق ف — (٢) وجرة ؟ —

(٧) عقله الراغب عن ما يدعو إليه هواه ق ف — (٨) الضابط ق ف — (٩) الغم :

سقط ل — (١٠) وإن ق ف — (١١) لا يمكن دفعه اخذ ل — في المكان ق ف —

(١٢) عنه : سقط ل — (١٥) بته : سقط ق ف — منه من عاجل يؤدي إلى ضرر ق ف —

(١٦) نافعاً والعاقل الكامل ق ف — (١٧) بسبب ل — (١٨) يقناده 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 استنقاص الناس له واسترذالهم إياه
 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
 بنهم وشره شديد ، حتى إذا تضرع وتملأ منها لم يمكنه معه تناول شيءٍ بته ،
 فأخذ يبكي فسئل عن سبب بكائه ، فقال إن ذلك لأنه — زعم — لا يقدر على
 ١٢ أكل شيءٍ مما هو بين يديه . وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معي من رطبٍ
 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
 رأيته محمداً نحو ما رُفِع من بين أيدينا منه — هل انتهت نفسه وسكنت شهوته ؟
 ١٥ فقال ما كنت أحب إلا أن أكون بحالتي الأولى ويكون هذا الطبق إنما قُدم
 إلينا الآن . فقلتُ له فإذا كان ألم حِسِّ الاشتها ومضضه لم يسقط عنك

(٢) في دفع الشره ق ف — (٣) العائدة بعد ل — (٤) إنما : سقط ق ف —
 انتقاصه واسترذالاً له ق ف — (٧) مكشوفاً : سقط ق ف — (١٠) شديد : سقط ل —
 يمكنه تناول شيءٍ فأخذ ل — (١١) إن ذلك لحال انه لا يقدر ق ف — (١٢) معي
 رطباً كثيراً ق ف — (١٣) فأمسكت أنا ق ف — (١٥) نحو ما بقي بين ق ف —
 نفسك ... شهوتك قال ق ف — (١٦) وأن يكون هذا ق ف — (١٧) (٦٠٧١س) فقلت
 له ... المعتد : سقط ق ف

- ولا في هذه الحال فما كان الصواب إلا الإمساك قبل التملّي لثريح النفس بما أنت فيه الآن من الثِقَلِ والتمدّد بالتملّي ، وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء الهضم الذي يجلب عليك من الأمراض ما يكون تألمك به أكثر من التذاذك ٣ بما تناولته أضعافاً كثيرة . فرأيتُه قد فهم معنى هذا الكلام وتجمّع فيه وبلغ إليه . ولعمري إن هذا الكلام ونحوه يُقنع من لم يكن مرتاضاً برياضات الفلسفة أكثر مما تُقنع 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 . ١ إذ كان يرى أن الغرض والقصد بالاعتناء في الحلقة ليس للتذاذ بل للبقاء الذي لا يمكن أن يكون إلا به . وذلك كما حُكي عن بعض الفلاسفة أنه كان يأكل مع بعض الأحداث تمن لا رياضة له ، فاستقل ذلك الحدث أكل ١٢ الفيلسوف وجعل يتعجب منه ، | وقال له في بعض كلامه لو كان زردى من الغذاء مثل زردك لم أبال أن لا أعيش . فقال له الفيلسوف أجل يا بُنى ، أنا آكل لأبقى وأنت إنما تريد أن تبقى لتأكل . وأما من لا يرى أن عليه ١٥ من التملّي والاستكثار من الغذاء بأساً في مذهبه ورأيه فإنما ينبغي أن يدفَع عن ذلك بالكلام في الموازنة للذة المصابة من ذلك بالألم المعقّب لها كما ذكرنا قبيلُ . ونقول أيضاً : إنه إذا كان انقطاع الطعم المستلذ عن المتطعم مما لا بدّ ١٨

(٢) من العقل ل — (٦-٧) وذلك ... الشهوانية : ولعمري ان النفس الشهوانية ق ف — قرنت إلى النفس الناطقة ق ف — (٨) المعرفة بهذا العلم ق ، المعرفة بهذا العلم ف — (١٠) بالاعتناء ، صحبنا : للاعتناء ل ، الاعتناء ق ف — ليس للتذوق 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 مَضَّض انقطاع لذة المتطعم عنه قائمٌ على حال ،
 فتي انحرف عن هذا أو مال إلى ضده فليعلم أنه قد ترك عقله لهواه . وأيضاً
 * فإن للشرة والنهم ضراوةً واستكلاباً شديداً ، ومتى أهمل وأمرج قوياً ذلك
 ٦ منه وعسر نزوع النفس عنه . ومتى رُدع وقُمع وهن وذُبل وضعف على الأيام
 حتى يُفقد البتة . قال الشاعر
 وعادة الجوع فأعلم عَصْمَةً و غنى وقد تزيدك جوعاً عادة الشيبع

الفصل الرابع عشر

في السكر

إن إدمان السكر ومواترته أحد العوارض الرديئة المؤدية بصاحبها إلى
 ١٢ المهالك والبلايا والأسقام الجمة . وذلك أن المفرط في السكر مُشرفٌ في وقته
 على السكته والاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأة وعلى
 انفجار الشرايين التي في الدماغ وعلى التردى 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 السِر وإظهار السِر والقعود به

(٣) أنه : سقط ق ف — اللذة للمتطعم ق ف — (٤) ومال ل — (٥) فتي ق ف —

(٦) منه : سقط ل — ومتى قع وردع ق ف — وهي ك — وذبل : سقط ل —

(٧-٨) قال ... الشيبع : سقط ق ف ك — (١٠) في السكر وعواقبه ق ف — (١١) احدى

ق ف — لصاحبها ق ف — (١٢) في وقته ذاك ق — (١٣) والاختناق : سقط ق ف —

المؤت ل — (١٤) واما من بعد ق ف — (١٥) الحادة ق ف — (١٦-١٧) إلى ما

يجلب من فقد ق ف

- عن إدراك جل المطالب الدينية والدينية ، حتى إنه لا يكاد يتعلق منها بمأمول ولا يبلغ منها خطوة ، بل لا يزال منها منحطاً متسفلًا . وفي مثله يقول الشاعر |
 متى تدرك الخيرات أو تستطيعها | ولو كانت الخيرات منك على شبر |
 إذا بت سكراناً وأصبحت مُثقلًا | خماراً وعاودت الشراب مع الظهر |
 وبالجملة فإن الشراب من أعظم مواد الهوى وأعظم آفات العقل ، وذلك أنه يقوى النفسين — أعنى الشهوانية والغضبية — ويشحد قواهما حتى يضالباها بالمبادرة إلى ما يُحِبَّانَه مطالبة قويةً حثيثةً ، ويوهن النفس الناطقة ويبدد قواها حتى لا تكاد تستقصي الفكر والروية بل تُسرِع العزيمة وتُطلق الأفعال قبل إحكام الصريمة ، ويسهل ويسلس انقيادها للنفس الشهوانية حتى لا تكاد تُمانعها ولا تتأني عليها ، وهذه مفارقة النطق والدخول في البهيمية . * ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يتوقاه ويحلّه هذا المحل وينزله هذه المنزلة ويحذره حذر من يروم سآب أفضل عقده وأنفسها . فإن نال منه شيئاً ما ففى حال كظّ الفكر والهم له وغموطهما إياه ، وعلى أن لا يكون قصده وغرضه فيه إثارة اللذة واتباعها في مطلوباتها ، بل دفع الفضل منهما والسرف فيهما الذي لا يؤمن معه سوء الحال وفساد المزاج . وينبغي أن يتذكر في هذا الموضوع وأمثاله ما بيّناه في

(٢) منها : سقط ق ف — مستلال ، مشتلاق ف — وفي هذا المعنى يقول ق ف —
 (٣) متى تنل 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 تآني عليها ق ف — (١١) يتوقاه و : سقط ق ف ك — ويحذره كما يحذر ل —
 (١٢) أجل عقده وارفعها ف ، أجل ما عنده وارفعه ق — وإن نال منه غرضه ق ف —
 (١٢-١٣) فنى . . . إياه : سقط ق ف — كظّ ، صححنا : كظة ل ، تحفظ
 من ك — وغموطها ك — على أن ك — اثبات اللذة ق ف — (١٤) في مطلوباته
 ق ف ، ومطاولتها ل — منها . . . فيها ، صححنا : منها . . . فيها ل ك ق ف —
 (١٥) يذكر ق ف — في هذه المواضع وأمثالها ك

* استأنفت هنا الرواية في ك وهي تصل إلى انتهاء الفصل

باب قمع الهوى ، ويتصور تلك الجملَ والجوامعَ والأصولَ لئلا يحتاج إلى إعادة
 ركرها وتكريرها ، ولا سيما قولنا إن الإدمان والمثابة على اللذات يسقط
 ٣ الالتذاذَ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطراري في بقاء الحياة ، فإن هذا المعنى يكاد
 أن يكون في لذة السكر أوكد منه في سائر اللذات . وذلك أن السكر يصير بحالته
 لا يرى العيش إلا مع السكر ، وتكون حالة صحوه 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 تلاحته وشدة الزم
 والمنع منه . وقد يحتاج إلى الشراب ضرورة في دفع الهم وفي المواضع التي يحتاج
 ١ فيها إلى فضل من الانبساط ومن الجرأة والإقدام والتهور ، وينبغي أن يحذر
 ٦٣ و ولا يقرب البتة في المواضع التي يحتاج فيها إلى فضل فكل وتبين وثبتت * |

الفصل الخامس عشر

في الجماع

١٢

إن هذا أيضاً أحد 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 وقد ك — (٩-١٠) وينبغي ... وثبتت: 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 أيضاً ق ف

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل الرابع
 عشر في السكر قول خارج عما يكون طباً روحانياً . فكيف يكون طباً وقد شهد بقوله أنه
 لا يجب البتة القرب منه في الأمور التي يحتاج فيها إلى الفكر ، وما يحتاج فيه إلى الفكر هو
 الذي تتعلق به مصالح الذات من دون الجسد . وإذا كان السكر من الأمور التي تستضر
 بها النفس وكان السكر لا يكون إلا من شرب المسكر كان العلم محبطاً بفعل أي مقدار يشرب
 منه فيها وإن كان أقل قليلاً . ولما كان القليل منه فاعلاً في النفس نعماً لإياها من الفسك في
 مصالحها وكان الفكر فيما يتم به كمال الذات كان من ذلك الحكم يكون لإجازته شرب القليل منه
 محالاً باطلاً غير داخل فيما يكون طباً روحانياً

- وإيثارُ اللذةِ الجالبيّةِ على صاحبها ضروبُ البلايا والأسقام الرديئة . وذلك أنه
يضعفُ البصر ويهدُّ البدن ويُخلِّقه ويسرعُ بالشيخوخة والهرم والذبول ويُضِرُّ
بالدماغ والعصبُ ويسقطُ القوة ويوهنها ؛ إلى أمراضٍ أُخر كثيرة يطولُ ذكرُها . ٣
وله ضراوةٌ شديدة كضراوة سائر الملائد بل أقوى وأشدَّ منها بحسب ما تذكر
النفسُ من فضل لذته عليها . ومع ذلك فإن الإكثار من الباه يوسعُ أوعية المنى
ويجلب إليها دماً كثيراً يكثر من أجل ذلك تولدُ المنى فيها ؛ فتزداد الشهوة له ٦
والشوق إليه وتتضاعف . وبالضدِّ من ذلك فإن الإقلال منه والإسكاف عنه يحفظ
على الجسد الرطوبة الأصلية الخاصية بجوهر الأعضاء ؛ فتطول مدةُ النشوء والنماء
وتبطلُ الشيخوخة والجفاف والقحلُ والهرمُ وتضيقُ أوعية المنى ولا تستجلب ١
الموادُّ . فيقلُّ تولدُ المنى فيها ويضعفُ الانتشارُ ويتقلصُ الذكرُ وتسقطُ الشهوةُ
وتعدمُ شدةُ حثِّها ومطالبتها به . ولذلك * ينبغي للعاقل أن يزومَ نفسه عنه ويمنعها
منه ويجاهدها على ذلك لئلا تفرى به وتضرى عليه ، فتصيرُ إلى حالةٍ تعسرُ ولا يمكن ١٢
صدُّها عنه ومنعُها منه . ويتذكرُ ويُحيطُ بيالجميع ما ذكرناه من زَمِّ الهوى ومنعه ،
ولاسيما ما ذكرناه في باب الشرِّ من ثبوت مَضَضِ الشهوة ورمضها وحثها ومطالبتها
مع النيل من المشتهى والبلوغ منه غايةً ما في الوُسع . وذلك أن هذا المعنى في اللذة ١٥
المُصَّابة بالجماع أوكدُ وأظهر منه في سائر اللذات لما يتصورُ من فضل لذته على سائرها .

(٢) الشيخوخة ق ف — (٣) اخر: سقط ق ف — يطول ذكرها : سقط ق ف —

(٥) الاكثار منه ق ، الاستكثار منه ف — (٧) والامساك عنه : سقط ق ف —

(٨) النمو والنشوء ق ف — (٩) ولا تجلب ق ف — (١٠) تولده فيها ق ف — ويقلس

ق ف — (١١) وتعدم ... به : سقط ق ف — (١٢) لئلا يفرى به ويضرى 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

فالنفس — لا سَمَا المَهْمَلَةُ المُمَرَّجَةُ الغيرُ مؤدَّبَةٌ اتى يسميها الفلاسفة الغيرَ
 متموعة — لا يُسْقِطُ عنها الإِدْمَانُ للباه شهوتها ولا الاستكثارُ من السرارى
 الشوقَ والنزوعَ إلى غيرهن . ولأن ذلك ليس يمكن أن يتم بلا نهاية ٣
 فلا بد أن يصلى بحراً فقد الالتذاذ بالمشتهى ورمضائه ، ويقابى ويكابد | ٦٢ ظ
 ألمَ عَدَمِهِ مع ثبوت الداعى إليه والباعثِ عليه ، إمّا لِعَوَازٍ من المال والمُمكنة
 وإمّا لضعفٍ وعجزٍ فى الطبع والبنية ، إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من ٦
 المشتهى المقدار الذى تُطالِبُ به الشهوةُ وتدعو إليه ، كحالة الرجلين المذكورين
 فى باب التَّسْرَةِ . وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلاّ تقديم هذا الأمر
 الذى لا بدّ منه ومن وقوعه ومقاساته — أعنى فقدَ الالتذاذ بالمشتهى مع قيام ٩
 الباعثِ عليه الداعى إليه — قبل الإفراط فيه والاستكثار منه ، ليأمن عواقبه
 الرديئة ويُزيح ضراوته واستكلابه وشدة حُتِّه ومطالبته . وأيضاً فإنّ هذه اللذّة
 من أولى اللذات وأحقّها بالاطّراح . وذلك أنها ليست اضطرارية فى بقاء العيش ١٢
 كالطعام والشراب ، وليس فى تركها ألم ظاهر محسوس كآلم الجوع والعطش ،
 وفى الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهذه . فليس الانقياد للداعى إليها
 والمرور معه سوى غلبةِ الهوى وطموسيه العقل الذى يحقّ على العاقل أن يأنف ١٥
 منه ويرفع نفسه عنه ولا يُشبهه فيه الفحولة من التيوس ومن الثيران وسائر
 البهائم التى ليس معها رَوِيَةٌ ولا نظر فى عاقبة . وأيضاً فإنّ استقباح جلّ الناس

(٢-٣) الغير مفهومه لان بفتيتها ادمان الباه والاستكثار والشوق والنزوع الى غيرهن
 ق ف — (٣) الشوق: سقطل — الى غيرهن : سقطل — لأن ذلك — ان يمرق ف —
 (٤) ولا بدّ ل — يصلاح ف — ومصابه ق ف — ويكابد : سقطق ف — (٥) الم عذابه
 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) كالمطعم والمشرب ق ف — (١٦) بالفحولة ل

وجهورهم لهذا الشيء واستسماجهم له وإخفاءهم إياه وسيترهم ^{١١} أي يوتى منه يوجب أن يكون أمراً مكروهاً عند النفس الناطقة . وذلك أن اجتماع الناس على استسماجه لا يخلو أن يكون إما بنفس الغريزة والبديهة وإما بالتعليم والتأديب ، وعلى أي ^٢ 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 تنهك في إتيان ^٦ الشيء السَمِج القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البتة ، فإن كان لا بدّ منه فيكون الذي نأتى منه أقلّ ما يمكن مع الاستحياء واللوم لأنفسنا عليه ، وإلا كنا مائلين عن العقل إلى الهوى وتاركيه له . وصاحب هذه الحال أحسن عند العقلاء وأطوع ^١ للهوى من البهائم لإثاره ما دعا إليه الهوى | وانقياده له في ذلك مع إشراف ^{٦٤} العقل به على ما في ذلك عليه وزجره له ، والبيمة إنما تنقاد لِمَا في الطباع من غير زاجرٍ ولا مُشرفٍ بها على ما عليها فيه ^{١٢}

الفصل السادس عشر

في الوَلَعِ والعَبَثِ والمَذْهَبِ*

^{١٥} 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 إثراق ق ف — (٧) الشيء 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 ابتداء هذا الفصل (حتى « غفل عنه » ص ٧٨ س ٩) في القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرماني . وقال رداً على الرازي : قوله في الفصل السادس عشر ... قول كفيده وكيف تنبت النفس لمنازعة ذاتها على أمر تهواها والذي سماها 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 حكي عن بعض العقلاء من الملوك أنه كان يولعُ ويعبثُ
 بشيء من جسده — أحسبه لحيتته — فظال ذلك منه وكثر قول من يقرب إليه له
 فيه ، فكان السهو والغفلة يأيان إلا رده إليه . حتى قال له بعضُ وزرائه
 ذات يوم يا أيها الملك جرد لهذا الأمر عزمةً من عزمات أولي العقل . فأحمر
 الملك واستشاط غضباً ، ثم لم يُرَ عائداً إلى شيء من ذلك البتة . فهذا الرجل أثارت
 نفسه الناطقة نفسه الغضبية بالحمة والأنف وصح العزم وتأكد 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 يحق 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 ويُجيرها

(٣) المذكورة ق ف — من الملوك : سقط ل — (٤) له : سقط ك ق ف — (٦) عزيمة
 سقط ق ف — (٧-٨) ارادت نفسه الغضبية الحية والاتفه 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 الرثام

خادمة ناره غير قائمة آثاره . ولو كان يصح منها الحية والاتفه من الامور المضرة بذاتها كما يصح
 منها ذلك فيما يتعلق بفساد جسمها وبطلان مرادها في نيل اللذات لكانت لا تناسب البهائم
 ولا تشابه السكرى . فأما وحيتها وتعصبها وتشددها كلها لا يكون إلا فيما يفيدها نيل الهوى فهي
 لا تطلع مما جرت به عاداتها في مثل ذلك إلا 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 القويّة يعسر عليه منعها من الولوج والعبث وليس فيهما كبير شهوة ولا لذة . وأكثر ما يُحتاج إليه في هذا الأمر التذكُّر والتيقُّظ ، لأنه إنما يكون في أكثر الأحوال مع السهو والغفلة فأما المذهب فإنه مما يُحتاج فيه إلى كلام يبين به أنه عَرَضٌ هو أئى لا عقلى ، وستقول في ذلك قولاً وجيزاً مختصراً . أقول : إن النظافة والطهارة إنما ينبغى أن تُعتبر بالحواس لا بالقياس ويُجرى الأمر فيهما بحسب ما يبلغه الإحساس لا بحسب ما يبلغه الوهم . فمافات الحواس أن تُدرك منه نجاسة | سَمِيناه طاهراً : ٦٤ ظ وما فاتها أن تُدرك منه قَدراً سَمِيناه نظيفاً . ومن أجل أننا نقصد هذين ونريدهما — أعنى الطهارة والنظافة — إماماً للدين وإماماً للتقدُّر ، وليس يضرنا ولا فى واحد من هذين المعنيين ما فات الحواس قلة من الشيء النجس والشيء القَدِر — وذلك أن الدين قد أطلق الصلاة فى الثوب الواحد الذى قد ماسته أرجلُ الذبّان الواقعة على الدم والعدرة ، والتطهُّر بالماء الجارى ولو علمنا أنه مما يُبال فيه ، وبالراكد فى البركة العظيمة ولو علمنا أن فيه قطرة من دم أو خمر — وليس يضرنا ذلك فى التقدُّر — 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 والقدر إذا كان مستغرقاً فائتاً لقلته ، ولا ينبغى أن نفكر فيه ولا يخطر وجوده لنا على بال . وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقيق والتدقيق وجعلناه وهمياً لا حسيّاً لم نجد سيلاً أبداً إلى شيء طاهر ولا شيء نظيف على هذا الحكم . وذلك أن الأمواه التى نستعملها ليس بمأمون عليها

(٢-٣) القوية عليه منها قطع العبث والولوج ق ف — (٥) كلام فيه ق ف — (٦-١٨) ان النظافة ... على بال : سقط ق ف — (٧) بحسب ما : مطبوس ق 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 السباعِ والهوامِّ والوحشِ وسائرِ الحيوانِ
 وأزبالها وأذراقها فيها . فإن نحن استكثرتنا من إفاضته وصدَّبه علينا لم
 ٣ نأمن أن يكون الجزء الأخير هو الأقدر والأنجس . ولذلك ما وضع الله
 على العباد التطهَّرَ على هذه السبيل : إذ كان ذلك مما ليس في وسعهم وقدرتهم .
 وهذا مما يُبغض على المتقدِّر بالوهم عيشه 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 أقبح بالعاقل أن يقيم على
 ما لا عُذرَ له فيه ولا حُجَّةَ له عنده لأن ذلك مفارقةٌ للأعتدال ومتابعةُ الهوى
 ٩ الخالص المحض

الفصل السابع عشر

في الاكتساب والاقتناء والانفاق*

إنَّ العقل الذي خصصنا به وفحصنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدَّى بنا
 ١٣ إلى حُسن المعاش وارتفاقٍ بعضنا ببعض . فإننا قلَّ ما نرى البهائمَ يرتفق بعضها
 ببعض ونرى أكثرَ حُسن عيشنا من التعاون والارتفاق لبعضنا | من بعض .
 ١٥ فلولا ذلك لم يكن لنا فضلٌ في حُسن العيش على البهائم . وذلك أن البهائمَ لما
 لم يكن لها كمالُ التعاون والتعاضدِ العقليِّ على ما يُصلح عيشنا لم يُعدَّ سَعْيُ

(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 ومتابعته ق ف — (٩) في مقدار الاكتساب الخ ق ف — (١٢) الغيز الناطق ل —
 به : سقطك ق ف — (١٣-١٥) فانا... على البهائم : سقط ق ف — (١٥) ولولاك —
 (١٦) وذلك أنه لما لم يكن كمال التعاون والتعاضد العقل على ما يصلح ق ف — لم تعد بسمى 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
 كأس مستكن آمن ، وإنما يزاول من هذه الأمور واحداً فقط ، لأنه إن كان
 حرّاًناً لم يمكنه أن يكون بناءً ، وإن كان بناءً لم يمكنه أن يكون حوّاكاً ،
 وإن كان حوّاكاً لم يمكنه أن يكون محارباً . وبالجملة إنك لو توهمت إنساناً
 واحداً مفرداً في فلاةٍ لعلك لم تكن تتوهمه عائشاً ، ولو توهمته عائشاً لم تكن
 تتوهم عيشه عيشاً حسناً هنيئاً : كعيش من قد وفر عليه كلُّ حوائجه وكفى
 ما يحتاج أن يسعى فيه : بل عيشاً وحشياً بهيمياً سمجاً : لِمَا فَقَدَ من التعاون
 والتعاضد المؤدّي إلى حُسن العيش وطيبه وراحته . وذلك أنه لما اجتمع ناس
 كثير متعاونون متعاضدون اقتسموا وجوهَ المساعي العائدة على جميعهم : فسعى
 كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها وأكملها ، فصار لذلك كل واحد منهم
 خادماً ومخدوماً وساعياً لغيره ومَسْعِيّاً له . فطاب للكلِّ بذلك المعيشة وتم على
 الكلِّ بذلك النعمة وإن كان في ذلك بينهم بونٌ بعيد وتفاضلٌ كثير ، غير أنه
 ليس من أحدٍ إلا مخدومٌ مسعىٌ له مكفىٌ كلِّ 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
 والتعاضد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلّق ببابٍ 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) فلما أن التعاون والتعاضد قد أديا بنا إلى ق ف — (٨-٩) أناس
 كثيرون ق ف — (٩) على جميعهم ل — (١٠) وأحكها ق ف — (١١) العيشة ق ف —
 (١٢-١١) وتم عليهم به ق ف — (١٤) راجعون بكلامنا إلى ق ف — (١٥) كان عيش
 ق ف — (١٧) فيها أمكنه ق ف

والتقصير . فإن مع أحدهما — وهو التقصير — الذلّة والخساسة والدناءة
 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 يُذيله شيئاً مما في يديه من غير بدّل ولا تعويض فقد أهان
 نفسه وأحلّها محلّ من أقعدته الزمانيّة والنقص عن الاكتساب . وأمّا من لم
 يجعل للاكتساب حدّاً يقف عنده ويقتصر عليه فإن خدمته للناس تفضل على
 خدمتهم له أضعافاً كثيرة ، ولا | يزال من ذلك في رِقِّ وعبوديةٍ دائمة .
 وذلك أن من سعى وتعب عُمره كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته
 ومقدار حاجته وجمعه وكنزه فقد خسر وخُدع واستُعبد من حيث لا يعلم .
 وذلك أن الناس جعلوا المال علامةً وطابعاً يمل 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 وكفائيتهم إياه كان قد خسر وخُدع واستُعبد . وذلك أنه أعطى كدّاً
 وجهداً ولم يستعِضْ منه كفايةً وراحةً ، ولا استبدل كدّاً بكده وخدمةً
 بخدمة بل استبدل ما لم يجد ولم ينفع ، فحصل جهده وكده وكفايته للناس
 فاستمتعوا به وفاته من كفاية الناس له وكدهم عليه واستمتعوا بهم دون قدر
 استحقاقه بكفايته لهم وكده عليهم ، فقد خسر وخُدع واستُعبد كما ذكرنا .
 فالقصد في الاكتساب إذاً هو المقدار الموازي لمقدار الإنفاق وزيادةً فضلةً
 تُقتنى وتُدخّر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب . فإنه يكون حينئذٍ

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

(٤) في يده ق ف — (٨) من شقى ل — (١١) فإذا اقتصر احدهم على جمع من الطوابع

ق ف — (١٥) استبدل ما : سقط ل — (١٦) وكدهم 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 حسن العيش الكائن عن تقدمه المعرفة 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 التصور الفكري على غير المقتنية . وذلك أن سبب الاقتناء والباعث عليه تصور الحالة التي يُفقد فيها المقتنى مع قيام الحاجة إليه . فقد ينبغي أن يعتدل فيه على ما ذكرناه عند كلامنا في كمية الاكتساب . لأن التخصير فيه يؤدي إلى عدمه مع الحاجة إليه كالحالة فيمن ينقطع به الزاد في فلاة من الأرض ، والإفراط يؤدي إلى ما ذكرنا أنه يؤدي إليه من دوام الكد والتعب ، والاعتدال في الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهِراً من المقتنيات بمقدار ما يُقيم به حاله التي لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب . فأما من كان غرضه في الاقتناء التنقل به عن الحالة التي هو عليها إلى ما هو أعلى وأجل منها ولم يجعل لذلك حداً يقتصر عليه | ويتقف عنده فإنه لا يزال في كد ورق دائم ، ويعدم أيضاً مع ذلك في أية < حال > — من أية حال تنقل إليها — الاستمتاع والغبطة بها إذ لا يزال مكدوداً فيها غير راضٍ بها عاملاً في التنقل منها إلى غيرها ، متطلعاً متشوقاً إلى التعلق بما هو أجل 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 اكثر وأقول ان خير ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «دون الاملاك» ص ٨٤ س ٤) فيما اقتبسه الكرمانى 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
 أحداً غنياً إلا بالصناعات دون الأملاك . وقد حكى عن بعضهم أنه كُسر
 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 . فمرت به مراكب تريد بلده
 فسألوه هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده . فقال لهم إذا صرتم إليهم
 فقولوا لهم اقتنوا وادّخروا ما لا يفرق
 ١
 وأما كمية الإنفاق فإنما قد ذكرنا قبيلُ أن مقدار الاكتساب ينبغي أن
 يكون موازياً لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدخرة للنوائب والحوادث ،
 فقدر الإنفاق ينبغي إذاً أن يكون أقل من مقدار الاكتساب . غير أنه لا ينبغي
 للبرء أن يحمله الميل إلى الاقتناء على التقدير والتضيُّق ، ولا حبُّ الشهوات
 وإيثارها على ترك الاقتناء البتة ، بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته
 التي جرت في الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون لمثله من
 ١٥
 القنية والذخيرة *

(١) لاسيا : سقط ق ف — الصناعة ك — (٢) دائماً ق ف — (٧) رزى منهم ق ف —
 واقام فيهم ق ف — مراكب من بلده ق ف — (٨) هل له ق ف — (١٢) فهذا الاتفاق
 اذا ينبغي ق ف — (١٥) التي جرت عليها حاله ورتبته ق ف — يجب وينبغي ق ف

* قال الكرماني رداً على الرازي : وقوله في الفصل السابع عشر في الاكتساب والاقتناء
 والإنفاق قول لا يتعلق بطبّ روحانيّ بكونه سالكا فيه شعب الطالين للدنيا وطيبة العيش
 فيها . والاكتساب النفسانيّ هو الذي ينفع ويعود 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 الرُتَبِ والمنازل الدنيائية^٣

قد قدمنا في أبواب من هذا الكتاب جَمَلَ ما يُحتاج إليه في هذا الباب ، ٣
غير أننا من أجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعِظَم نفعه مُفردوه
بكلامٍ يَخْصُه وناظمون ما تقدّم من النُكْتِ والمعاني فيه ، وضامون إليه
ما نرى أنه يُعين على بلوغه واستتمامه ٦

فنعول : إن من يريد تزيين نفسه | وتشريفها بهذه الفضيلة وإطلاقها ٦٦ ظ
وإيراحتها من الأسر والرقّ والهجوم والأحزان التي تطرقه وتُفضي به
إلى الهوى الداعي إلى ضدّ الغرض المقصود بهذا الباب ، ينبغي أن يتذكّر ١
ويُحظر بياله أولاً ما مرّ لنا في فضل العقل والأفعال العقلية ، ثم ما
ذكرنا في زَمّ الهوى وقعه ولطيف مخادعه ومكايده وما قلنا في اللذة وحددناها
به ، ثم ليُجدّ الثبّت والتأمّل ويكرّر قراءة ما ذكرنا في باب الحسد حيث ١٢
قلنا إنه ينبغي للعاقل أن يتأمّل أحوال الناس وما ذكرنا في صدر باب
دفع الغمّ حتى يقتلها فهماً وتستقرّ وتمكّن في نفسه ، ثم ليُقيل على فهم
ما نقول في هذا الموضع ١٥

أقول : إنه من أجل ما لنا من التمثيل والانياس العقلي كثيراً ما تتصوّر

(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 ويتمكن ل ك — ولتستقر ق ف —
(١٥) ما يقوله ل

* ورد اجزاء هذا الفصل (حتى « من هانئا » ص ٨٦ س ٨) في القول السادس من
الباب لأول من كتاب الكرمانى

عواقب الأمور وأواخرها فنجدها ونُدركها كأن قد كانت ومضت
 فتنكّب الضارّة منها ونسارع إلى النافعة . وبهذا يكون أكثر حُسْن عيشنا وسلامتنا
 ٣ من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة . فحق علينا أن نعظم هذه الفضيلة ونُجلبها
 ونستعملها ونستعين بها ونُضَي أمورنا على إِمضائها إذ كانت سبيلاً إلى النجاة
 والسلامة ومفضّلةً لنا على البهائم الهاجمة على ما لا تتصوّر أواخره وعواقبه .
 ٦ فلنظر الآن بعين العقل البريء من الهوى في التنقّل في الحالات والمراتب لنعلم
 أيّها أصلح وأروح وأولى بالعقل طلبه ولزومه ونجعل مبدأ نظرنا في ذلك من
 هاهنا . فنقول : إن هذه الأحوال ثلاث ، الحالة التي لم نزل عليها ورثينا ونشأنا
 ١ فيها ، والتي هي أجل وأعلى منها ، والتي هي أدنى وأخسّ منها . فأما أن النفس
 تؤثر وتُحبّ وتتعلّق من أوّل وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التي هي أجل وأعلى
 فذلك ما نجده من أنفسنا ، غير أننا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل
 ١٢ بل عن الميل وبدارِ الهوى . فلنستحضر الآن الحجج والبراهين ونحكم بعدُ بحسب
 ما توجه

فنقول : إن التنقّل من الحالة التي لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو
 ١٥ أجل منها إذا نحن أزلنا عنها الاتّفاقاتِ النادرة العجيبة لا يكون إلاّ بالحمل على
 النفس وإجهادها في الطلب . فلننظر أيضاً هل ينبغي لنا أن نُجهد أنفسنا ونكدها
 في الترقّي إلى ما هو أجل من حالتنا التي قد | اعتدناها وألقّتها أبداننا أم لا . فنقول :
 ٦٧ و ١٨ إن من نَمى بدنه ونشأ ولم يزل معتاداً لأن لا يؤمّره الناس ولا نسير أمامه وخلفه

(٢) فترك الضارة ق ف — (٣) الرديئة : سقط ك — 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 ويجاهدها 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 بالكد والجهد الشديد وحملي النفس على الهول
والخطر والتغريب الذي يؤدّي 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 ويغرّه في هذه الحال تصوّره نيلَ المطلوب من غير أن يتصوّر
الطريقَ إليه كما ذكرنا عند كلامنا في اللذة . حتى إذا نال ووصل إلى ما أمل لم ٦
يلبث إلا قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها ، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة
سائر الأحوال المعتادة المألوفة ، فيقلّ التذاذُ بها وتشتدّ وتغلظ المؤن عليه في
استدامتها والتحفُّظ بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها — كما ذكرنا ٦
عند كلامنا في زمّ الهوى — فإذا هو لم يربح شيئاً وخسر أشياء . أما قولنا إنه
لم يربح شيئاً فمن أجل أن هذه الحالة الثانية إذا هو ألفها واعتادها صارت عنده
بمنزلة الأولى وسقط عنه سروره واعتباطه بها . وأما قولنا إنه خسر أشياء كثيرة ١٢
فالعناء أولاً والخطر والتغريب 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 يتنقلَ عنهما إلى
الغذاء اللين واللباس الفاخر فإن شدة التذاذ بهما تسقط عنه إذا اعتادهما حتى
يصيرا عنده بمنزلة الأوّين 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) ويضره : 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) وكذال — (١٦) معتاد التغذي والتلبس المتوسط
ق ف — اجهد ق ف

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

٣ * وكذلك نقول في العزّ والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنيائية إذ ليس

من مرتبة تُنال ويُبْلَغ إليها إلاّ وُجِدَ الاغْتباط والاستمتاع بها يقلّ بعد نيلها
ويصغر في كل يوم حتى يضمحلّ وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التي عنها انتقل

٦٧ ظ ومنها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضلٌ مؤنّ وغموم | وهموم وأحزان لم تكن

فيما مضى . وذلك أنه لا يزال يستقلّ لنفسه ما هو فيه ويجتهد في الترقى إلى

ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة ترضاها نفسه بتةً بعد وصوله إليها وتمكّنه

٩ منها . فأما قبل الوصول فقد يُريه الهوى الرضى والقنوع بالحالة المقصودة ،

وذلك من أعظم خُدَعِهِ وأسلحته ومكائده في اجتهاده وجرّه إلى الحالة المطلوبة ،

حتى إذا حصلت له تطلّع إلى ما هو فوقها . ولا تزال تلك الحالة حاله ما صاحب

١٢ الهوى وأطاعه ، نحو ما قلنا في هذا الكتاب إنه من أعظم مكاييد الهوى وخُدَعِهِ : من

أجل أن الهوى يتشبه في مثل هذه الأحوال بالعقل ويدلّس نفسه ويُوهم أنه

عقل لا هوائيّ وأنّ ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّي ببعض الحجج ويقنع

١٥ بعض الإقناع ، لكن إقناعه وحثّه 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 يضمحلّ : سقط ل — (٨) يرضاها لنفسه البتة ف —

(١٠) في لئادة جره ف — (١١) الحالة: سقط ل — (١٢) قلنا في هذا الموضع وهذا الباب

ف — (١٤) ببعض الحجج ف — (١٥) اقناعاته ف — إذا حققت ف

ولأننا ذاكرون جُملاً منه بُجزةً 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 بالصدِّ من هذا المعنى، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذي المماسَّ الملازق له في وقته ذلك وإن كان يُعقب مضرةً، من غير نظر فيما يأتي من بعدُ ولا رويةً فيه. مثال ذلك ما ذكرنا قبلُ عند الكلام في ٦ زَمُّ الهوى من أمر الصبيِّ الرَمِدِ المؤثر لآكل التمر واللعب في الشمس على أخذ الهليلج والحجامة ودواء العين. والعقل يُرى صاحبه ما له وعليه، فأما الهوى فإنه يُرى أبداً ما له ويُعْمى عما عليه. ومثال ذلك ما يعنى عنه الإنسان ١ من عيوب نفسه ويُبصر قليل محاسنه أكثر مما هي. ولنلك ينبغي للعاقل أن يتهم رأيه أبداً في الأشياء التي هي له لا عليه ويظن به أنه هوى لا عقل ويستقصي النظر فيه قبل إمضائه. والعقل يُرى ما يُرى بحجةٍ وعُدْر واضح، ١٢ وأما الهوى فإنه إنما يُقنع ويُرَى بالميل والموافقة لا بحجةٍ يمكن أن يُنطق بها ويعبرَ عنها. | وربما تعلقَ بشيء من ذلك إذا أخذ يتشبه بالعقل، غير أنه حجاج ٦٨ ملجلج منقطع وعُدْر غير بين ولا واضح. ومثال ذلك حالة العشاق والذين قد أُغروا بالسكر أو بطعام ردي ضارِّ وأصحاب المذهب ومن يتنَّف لحيته دائماً ويعبث ويولع بشيء من بدنه، فإن بعض هؤلاء إذا سئل عن عُذره في ذلك لم ينطق بشيء بته ولا كان عنده في نفسه شيء يمكن أن يحتج به أكثر من ميل إلى ١٨ ذلك الشيء وموافقته ومحبته طبيعية غير منطقيّة. وبعضهم يأخذ ويحتج وشول،

(١) كافية مجزية ف — (٥) الملازق الماس ل — (٨) الهليلج ك — (١٢) فيها قبل امضائها ل — (١٣) يتبع ك ف — الليل ك — (١٤) غير أنها حجج ملجلجة منقطعة ل ف — (١٥) ولا واضح : سقط ل — (١٦) او بطعام ماف — دائماً ل — (١٧) ويولع : سقط ل — (١٨) البتة ق ف — (١٩) ومجة...منطقية : سقط ف — يذهب ويحتج ف * استأنفت هنا رواية الكرمان وهي تصل إلى ص ٩٠ س ١٣ (د المأقوفة)

فإذا نُقِضَ عليه رجع إلى اللجلجة والتعلق بما لا معنى تحته واشتد ذلك عليه
ويغضب منه وأبلغ إليه ثم ينقطع ويثوب بعد ذلك . فهذه الجمل كافية في هذا
الموضع من التحفظ من الهوى والمرور معه من غير علم به ٣
وإذ قد بينا ما في الترقى إلى الرتب 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 ٦
عنه ، فقد بان أن أصلح الحالات حالة الكفاف والتناول لذلك من أسهل ما يمكن
من الوجوه وأسلمها عاقبةً ، ووجب علينا أن نؤثر هذه الحالة ونقيم عليها إن كنا
نريد أن نكون ممن سعد بعقله وتوفى به الآفات الرابضة الكامنة في عواقب اتباع
الهوى وإيثاره 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 ١٣
عن الكفاف على حالته المعتادة المألوفة ولا يكدر نفسه ويجهدها ويخاطر بها
في التنقل عنها . فإن اتفق لنا التمكن من حالة جليلة من غير جهدٍ للنفس
ولا غررٍ بها فإن الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها ؛ لأننا لا نعدم منها ١٥
الآفات التي عددناها العارضة لنا عن بلوغ الرتبة التي قصدناها بعد نيلها
وبلوغها . فإن اتقلنا إليها فينبغي أن لا نغير شيئاً مما به قوام أجسادنا من المآكل

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

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

والمشارب والملابس | وسائر ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لثلاً ٦٨ ظ
تكسب أنفسنا عادةً فضلٍ من السرف وحالةً تطالبنا بها إن فقدت هذه الحالة
الثانية، ولثلاً يبلغ الغمُّ إلينا بفقدنا متى فُقدت، وإلاً كُننا 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، إلاَّ من بدأ منهم بالجور ٦
والظلم وسمى في إفساد السياسة وأباح ما منعه وحظرته من المهرج والعيث
والفساد. ومن أجل أن كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديئة
على السيرة الجائرة كالديصانية والمحمرة وغيرهم ممن يرى غشَّ المخالفين لهم ١٢
واغتيالهم، والمنانية في امتناعهم من سقى من لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته

(٢) تكسب 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 — العبث ق ف

* قال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله في الفصل الثامن عشر في الرتب والمنازل الدنيايية
قول داع إلى الافتصار على ما يفيد طيب العيش والسلامة من الآفات الدنيايية . ولئن كان ذلك
هو الواجب أن يطلب فأنى للنفس أن يكون لها ذلك وهى ترى أن الغالب أحسن حالاً من المغلوب
والآمر أعلى درجة من المأمور والقاهر أعزّ من المقهور ، وعلى ذلك فلا تطلب إلاّ الغلبة والقهر
والأمر والسلب والتطاول من دون الخضوع والتذلل والخشوع وطلب الكفاف . وما معنى فيما
دعا إليه بهذا القول إلاّ كغيره الذى 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
 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 ومغزاه ،
 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 مباحة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر ، وإذا ضم إلى
 ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة لهم أوقى منهم المحبة . وهاتان الخلتان هما
 ثمرتا السيرة الفاضلة ، وذلك كافٍ في غرضنا من هذا الكتاب *

الفصل العشر

في الخوف من الموت *

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

(٣) وبسبب ق ف — (٦) التذکر ق ف — (٧) حجة ق ف — (٨) وأقل
 مباحة ق ف — (٩) ما : سقط ق ف — (١٣) كلا : سقط ق ف

* قال الكرمانى رداً على الرازى : وقوله في الفصل التاسع عشر في السيرة الفاضلة قول جار
 مجرى غيره . فالنفس من ذاتها قيام بالعدل وإحسان السيرة كما شرحه ، وكيف تكون عادة
 ومحسنة ومنسكة 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
 يبسط الكلام الذي ذكر أنه يجاوز حدّ كتابه وإقلاعه عن اعتقادهم ، وأنفسهم لا تهبل من ذاتها
 إلا بالمنع القهري واليد القوية من خارجهم . وكان يكون طباً 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

تصير من بعد | الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت فيه . وهذا بابٌ يطول ٦٩ و
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 ٣
في شرفه وفي عرضه وفي طوله ، إذ كان يُحَوِّج إلى النظر في جميع المذاهب
والديانات التي ترى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته ، والحكم بعدُ لمُحِقِّها
على مُبطلها . وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطر ويحتاج إليه فيه من ٦
طول الكلام خفاء . فنحن لذلك تاركوه ومُقبلون على إقناع مَنْ يرى ويعتقد
أن النفس تفسد بفساد الجسد ، فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان ماثلاً
عن عقله إلى هواه ١

فنقول : إن الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شيء من
الأذى بته ، إذ الأذى حسّ والحسّ ليس إلاّ للحيّ وهو في حال حياته
مغمور بالأذى منغمس فيه ، والحالة التي لا أذى فيها أصلح من الحالة التي فيها ١٢
الأذى ، فالموت إذاً أصلح للإنسان من الحياة . فإن قال قائل منهم إن الإنسان
وإن كان يُصِبه 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 ١٥
في هذه الحال أن لا ينال اللذات ؟ فإذا قال لا — وكذلك يقول لأنه إن لم يقل
ذلك لزمه أن يكون حيّاً في حال موته ، إذ الأذى إنما يلحق الحيّ دون
الميت — قيل له : فليس يضره أن لا ينال اللذات . وإذا كان ذلك كذلك ١٨
فقد رجع الأمر إلى أن حالة الموت هي الأصلح ، لأن الشيء الذي حسبته

(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 الامر كذلك ل

أن للحى به الفضل هي اللذة وليس بالميت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه
 نى أن لا يتألم أذى كما ذاك للحى ، فليس للحى عليه فضل فيها لأن التفاضل
 إنما يكون بين المحتاجين إلى شيءٍ ما إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة
 إليه ، فأما 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 : إن تألم نقل عليه هذه المعاني على أنها
 قائمة موجودة له بل إنما نضعها | متوهمة متصورة لنقيس شيئاً على شيء ونعتبر
 شيئاً بشيء . وهذا باب متى منعه كنت منقطعاً في قوانين البرهان . وهو باب
 من الانقطاع معروف عند أهل البرهان يسمونه غلق الكلام . وذلك أن صاحبه
 يغلق الكلام أبداً ويهرب منه ولا يساعد عليه خوفاً من أن يتوجه عليه الحكم .
 فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا إلا هذا
 أعلم أن حكم العقل في أن حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب
 اعتقاده في النفس ، وقد يوجد أنه مُقيم على اتباع الهوى فيه . فإن الفصل بين
 الرأى الهوائى والعقلى هو أن الرأى الهوائى يُجْتَبَى وَيُرْتَر وَيُتَبَع وَيَتَمَسَّكُ بِهِ
 لا بحجة بيّنة ولا بعذر واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأى
 والموافقة والحب له في النفس ، وأما الرأى العقلى فإنه يُجْتَبَى بِحُجَّةٍ بَيِّنَةٍ وَعُذْرٍ
 واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه . وأيضاً فما هذه اللذة المرغوب
 فيها المتناقس عليها ، وهل هي في الحقيقة إلا راحة من المؤلم على ما قد بيننا ؟

(١) فليس للميت ق ف — (٢) ذاك : سقط ق ف — (٣) لأحدهما إليه ففرق ق 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 منه 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
 ٣ فإنه وإن كان الاغتمام بما لا بدّ منه ومن وقوعه فضلاً كما بيننا قبل وكان الموت
 بما لا بدّ منه ومن وقوعه فإن الاغتمام بالخوف منه فضل والتلّهي عنه والتناسي
 له ربح وغنم . ومن أجل ذلك صرنا نعيّط البهائم في هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه
 ٦ الحالة كملأ التي ليس نقدر نحن عليها إلا بالحيلة لا أطراح الفكر والتصور
 العقلي . وكأن ذلك من أنفع الأمور في هذا الموضع إذ كان يجلب من الألم أضعاف
 أضعاف المنتظر . وذلك أن المتصور للموت الخائف منه يموت في كل صورة
 ١ موته ، فتجتمع عليه من تصوّره له مدّة طويلة مواتٍ كثيرة . فالأجود إذاً
 والأعود على النفس التلطّف والاحتيال لإخراج هذا الغم عنها . وذلك يكون
 كما قيل قبيل إن العاقل لا يعتمّ بته . وذلك أنه إذا كان لما يعتمّ به سببٌ يمكنه
 دفعه | جعل مكان الغم فكراً في دفع السبب ، وإن كان بما لا يمكن دفعه
 ٧٠ أخذ على المكان في التلّهي 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 وجهٌ . وأقول إنه يجب أيضاً
 ١٥ في الرأى الآخر — وهو الرأى الذي يجعل لمن مات حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد
 الموت — أن لا يخاف من الموت الإنسانُ الخَيْرُ الفاضلُ المُكْمِلُ لأدائه

(١) فليس يتصور ما مقصوده ق ف — (٢) المريح ق ف — اعتقبتها ل ، اعتقبتها 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) لا أطراح ق ف — (١١) كما قلنا قبل ق ف — بته : سقط ل —
 (١٤) من الموت وجه ك — (١٥) وجه : سقط ك ق ف

ما قرّضت عليه الشريعة المحقّقة ، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى
 الدائم الدائم . فإن شكّ شكّ في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له
 ٢ إلا البحث والنظر جهده وطاقته . فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصّر ولا وان
 فإنه لا يكاد يعدّم الصواب . فإن عدّمه — ولا يكاد يكون ذلك — فالله تعالى
 أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس في الوُسع
 ٦ 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 غمّة
 ١ 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) ومستحقّه آخر الكتاب .
 والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآله وصحبه الطاهرين ل (ويتلوه تاريخ النسخة
 على ما ذكرناه في المقدمة ص ٥ ، أما تواريخ نسختي ق و ف فقد ذكرناها ص ٧٥٦) .

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأوّل من كتابه : وقوله في الفصل العشرين
 في دفع الخوف من الموت ... قول حق ، لا كما أعقبه بقوله « فإن شكّ شكّ في هذه
 الشريعة ... إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع » الذي أوجب به السلامة لمن شكّ في
 الشريعة ولم يعرف شيئاً منها واجتهد في البحث والنظر وأفرغ وسعه وطاقته ولم يزل شكّه وأنّ
 الله لا يؤاخذ به بذلك فإن الامر بخلاف ما أورده ويضدّ ما تخيل إليه واعتقده . فإن الشاكّ في
 الشريعة ومناسكها الجاهل بسننها القاعد عن العمل بها والثابرة عليها نفسه في كونها باقية في عاداتها
 الجارية وأفعالها الحاصلة منها الصادرة عنها إلى الوجود على قضايا هواها وأحكام المزاج الذي عنه
 كان وجودها على الأمر الذي هي فيه كأخواتها من انواع الحيوان والوحوش ، إذ شكها فقد بها
 عن المشكوك فيه . ونفس تكون بهذه المثابة تحت غضب الله سبحانه وسخطه . وأنّى يكون لها
 غفران ولم يحصل لها ما قومّ ذاتها وراضها فتستحقّه 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 ، فقد 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 فهرست 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 س 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. Manuser. qui in Mus. Brit. asservantur, II no. 426.

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

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

(١)

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

(٢) يسرّنى أن أعرب هنا عن مزيد شكرى لحضرتى الاستاذ محمد بن عبد الوهاب القزوينى والدكتور D.H: Baneth اللذين تفضلاً بابداء بعض الملاحظات التى استفدت منها فى تصحيح هذا النص

بسم الله الرحمن الرحيم

- قال أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي — أَلْحَقَ اللهُ رُوحَهُ بِالرُّوحِ وَالرَّاحَةِ — :
 ٢ ۱نَ نَاسًا مِّنَ أَهْلِ النَّظَرِ وَالتَّمْيِيزِ وَالتَّحْصِيلِ لَمَّا رَأَوْنَا نُدَاخِلَ النَّاسَ
 وَتَتَصَرَّفَ فِي وَجْهِهِ مِنَ المَعَاشِ عَابُونَا وَاسْتَفْصَوْنَا وَزَعَمُوا أَنَا حَائِدُونَ عَنِ سِيرَةِ
 الفلاسفة ولا سبًا عن سيرة إمامنا سقراط المأثور > عنه < أنه كان لا يَعْتَشِي
 ٦ الملوكةَ وَبِاسْتِخْفٍ بِهِمْ إِنْ هُمُ عَشَّوهُ وَلَا يَأْكُلُ لِذِيذِ الطَّعَامِ وَلَا يَلْبَسُ فَخْرَ الثِّيَابِ
 وَلَا يَبْنِي وَلَا يَقْتَنِي وَلَا يُنْسِلُ وَلَا يَأْكُلُ لَحْمًا وَلَا يَشْرَبُ خَمْرًا وَلَا يَشْهَدُ لِهَوَا بَل
 كان مقتصرًا على أكل الحشيش والالتفاف في كساء خَلَقَ والإيواء إلى حُبِّ فِي
 ١ البرِّيَّةِ ، وَأَنَّهُ أَيْضًا لَمْ يَكُنْ يَسْتَعْمَلُ التَّقِيَّةَ لِلْعَوَامِّ وَلَا لِلسُّلْطَانِ بَلْ يَجِبُّهُمْ بِمَا هُوَ
 الحقَّ عِنْدَهُ بِأَشْرَحِ الأَلْفَاظِ وَأَيِّدِنَا . وَأَمَّا نَحْنُ فَعَلِي خِلافَ ذَلِكَ . ثُمَّ قَالُوا فِي
 مساوئ هذه السيرة التي سار بها إمامنا سقراط إنها مخالفة لما عليه مجرى الطبع
 ١٢ وقوام الحرث والنسل وداعية إلى خراب العالم وبوار الناس وهلاكهم . وَسُنْجِيهِمْ
 بما عندنا في ذلك إن شاء الله
- فنقول : أَمَّا مَا أَثَرُوهُ عَنِ سِقْرَاطِ وَذَكَرُوهُ فَقَدْ صَدَقُوا وَقَدْ كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ ،
 ١٥ لَكِنَّهُمْ جَهِلُوا مِنْهُ أَشْيَاءَ أُخَرَ وَتَرَكَوا ذَكَرَها تَعَمُّدًا لِوَجُوبِ مَوْضِعِ الحُجَّةِ عَلَيْنَا .
 وذلك أن هذه الأمور التي أثاروها عن سقراط قد كانت منه في ابتداء أمره إلى
 مدة طويلة من عمره ، ثم انتقل عن كثير منها حتى إنه مات عن بنات وحارب
 ١٨ العدوَّ وحضر مجالس اللهو وأكل الطيبات إلا من اللحم وشرب يسير المسكر .
 وذلك معلوم مأثور عند من عني باستقصاء أخبار هذا الرجل . وإنما كان منه

(٢) أبو نصر خ — (٤) حائدين خ — (٥) لا يشاخ — (١٥) لعل الصواب :

أو تركوا — (١٦) ان بعده الامور خ — (١٧) عن مات خ

ما كان في بدء أمره لشدّة عجبه بالفلسفة وحبّه لها وحرصه على صرف زمان الشهوات والشغل باللذات إليها ومؤاتاة طبعه له على ذلك ، واستخفافه واسترذاله لمن لم يلاحظ الفلسفة بالعين التي تستحق أن تلاحظ بها وآثر ما هو أحسن | ٩٢
منها عليها . ولا بدّ في أوّل الأمور المشوقة المعشوقة من فضل ميل إليها وإفراط في حبّها ولزومها وشتان المخالفين فيها ، حتى إذا وغل فيها وقرت الأمور به قرارها سقط الإفراط فيها ورجع إلى الاعتدال ، كما يقال في المثل « لكلّ جديد لذة » . فهذه كانت حال سقراط في تلك المدّة من عمره ، وصار ما أثر عنه من هذه الأمور أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد من أحوال الناس ، والناس مؤتعون بإذاعة الخبر الطريف النادر والإضراب عن المألوف والمعتاد . ٩
فلسنا إذاً بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط وإن كنا مقصّرين عنه في ذلك تقصيراً كثيراً ومقرّين بالنقص عن استعمال السيرة العادلة وقمع الهوى ومحبّة العلم والحرص عليه . بخلافنا إذاً لسقراط ليس في كفيّة السيرة بل في ١٢
كميّتها ، ولسنا بمنتقصين إن أقرنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحق وكان الإقرار بالحق أكثر شرفاً وفضيلةً . فهذا ما نقوله في هذا الموضوع
وأما ما عابوه من سيرتي سقراط فإننا نقول : إن المعيب منها بحق أيضاً ١٥
كميّتها لا كفيّتها إذ من البين أنه ليس الانهماك في الشهوات وإيثارها الأمر الأفضل الأشرف على ما بيننا في كتابنا « في الطب الروحاني » لكن الأخذ من كل حاجة بمقدار ما لا بدّ منه أو بمقدار ما لا يجلب ألماً < يفضل > ١٨
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 يخالط خ — (٩) مولوعون خ — والاطراب خ — (١١) ومقرون خ —

(١٣) ولسنا نعمى ان فرسا خ — (١٥) بحق خ — (١٨) < يفضل > : راجع

ص ١٠٢ س ٢ ، او : < يرجع > (راجع ص ١٠٣ س ٢) ، او : < زائداً >

العدوَّ وحضر مجالس اللهو . ومن فعل ذلك فقد خرج عن أن يكون ساعياً في
 :-إرب الدنيا وبقوار الناس ، وليس يجب أن لا يكون كذلك حتى يكون مغرماً
 في الشهوات . ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى ٢
 سقراط فإننا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين
 وإذا قد جرى في هذا المعنى ما جرى فلنتم القول في السيرة الفلسفية لينتفع
 بها محبو العلم ومثوره ٦

فنقول : إننا نحتاج أن نبنى أمرنا فيما هو غرضنا المقصود في هذه المقالة
 على أصول قد تقدم بيانها في كتب آخر لا بد من الاستعانة لتخفيف ما في
 هذه المقالة بها . فمنها كتابنا « في العلم الإلهي » ، وكتابنا « في الطب الروحاني » ،
 وكتابنا « في عدل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة » ، وكتابنا
 الموسوم « بشرف صناعة الكيمياء » ، ولا سيما كتابنا الموسوم « بالطب الروحاني » ،
 فإنه لا غنى عنه في استتمام غرض هذه المقالة والأصول التي نبنى عليها فروع ٢ ظ
 السيرة الفلسفية ونأخذها ههنا ونقتضيها اقتضاباً . وهي : أن لنا حالة بعد الموت
 حميدة أو ذميمة بحسب سيرتنا كانت مدة كون أنفسنا مع أجسادنا ، وأن
 الأمر الأفضل الذي له خلقنا وإليه أُجْرِي بنا ليس هي إصابة اللذات 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 اللذات الحاضرة لأمر يؤثرها ١٨
 عليها ، وأن المالك لنا الذي منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا
 لا يريد إيلامنا ويكره لنا الجور والجهل ويحب منا العلم والعدل فإن هذا

(١٠) بفضول خ — (١٢) عنه من استنام خ — التي تبنا خ — (١٣) سيرة خ —
 وفتنضها اقتضاء خ — (١٧) تدعوا بنا خ — (١٨) فكثير ما خ — (١٩) رحياخ

- ٢ المالك يعاقب المؤلم منا <و> من استحق الإيلام بقدر استحقاقه ، وأنه لا ينبغي أن نحتمل الماء في جنب لذة يفضل عليها ذلك الألم في كميته وكيفيته ، وأن الباري جل وعز 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 دائمةً غير منقطعة ولا متناهية فالمنبون من اشترى لذةً بائدةً منقطعةً متناهيةً بدائمةً باقية غير منقطعة ولا متناهية . فإذا كان الأمر كذلك تبعه ووجب منه أنه لا ينبغي لنا أن نطلب لذةً لا بد في الوصول إليها من ارتكاب أمر يمنعنا من التخلص إلى عالم النفس أو يوجب علينا في عالمنا هذا الماء مقداره في كميته وكيفيته أعظم وأشد من اللذة التي آثرناها ، فأما سائر ذلك من اللذات فباحة لنا . على أن الرجل الفيلسوف قد يترك كثيراً من هذه المباحات ليمرن نفسه على ذلك ويعودها فيكون ذلك عليه في الموضوع الواجب أهون وأيسر كما ذكرنا في « كتاب الطب الروحاني » .
- ١٥ لأن العادة كما ذكر القدماء طبيعة ثانية تسهل العسير وتونس بالمستوحش منه ، إن كان في الأمور النفسية وإن كان في الأمور الجسدية ، كما نرى الفيوج أقوى على المشى والجند أجراً على الحرب ونحو ذلك مما لا خفاء به في تسهيل العادات للأمور التي كانت تصعب وتعسر قبل اعتيادها . وهذا القول وإن كان وجيزاً مجملًا — أعني ما ذكرناه في مقدار اللذة المحصورة — فإن تحته من الجزئيات أموراً كثيرة ، على ما قد بيناها في « كتاب الطب 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) ليمون
 نفسه خ — (١٦) الامور النفسية خ — (١٧) من تسهيل ؟

- ٣ و فإنه إن كان الأصل الذي وضعناه من أنه لا ينبغي للعاقل أن ينقاد | للذة
 يخشى معها الماء يرجح على الألم الذي يصل إليه من مكابدة ترك اللذة وقمع
 الشهوة صحيحاً حقاً في نفسه أو مصادراً عليه فقد وجب منه وتبعه أنا لو قدرنا
 ٣ في حالة على أن نملك الأرض كلها مدة عمرنا بارتكاب من الناس ما لا يرضاه
 الله مما كان به مننعنا من الوصول إلى الخيرة الدائمة والنعم المقيم لم يكن ينبغي
 لنا أن نفعل ذلك ولا نُؤثره . ولو استحققنا أيضاً أو كأن الاستحقاق
 ٦ غالباً علينا في أننا إن أكلنا في المثل طبقاً من رطبٍ رَمِدنا عشرة أيام لم يَنْبَغِ
 أن نُؤثر أكله . وكذلك الحال فيما بين هذين المثالين اللذين ذكرناهما — على
 عِظَم أحدهما وصِغَر الآخر بإضافة — من الأمور الجزئية التي كل واحد منها
 ٦ 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 الموضع ما أردنا بيانه فلنقصد إلى بيان غرض آخر من
 ١٢

أغراضنا نال لهذا الغرض

- فقول : إنه لما كان الأصل الذي وضعناه من أن ربنا ومالكنا مُشْفِق
 علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع ذلك أيضاً أنه يكره أن يقع بنا ألم ، وأن جميع ما يقع
 ١٥ بنا منه مما ليس من اكتسابنا واختياراتنا بل بما في الطبيعة فَلأمرٍ ضروري لم
 يكن بد من وقوعه . ووجب من ذلك أنه لا ينبغي أن نُؤلم مُحَسَّاتاً من غير
 استحقاق منه لذلك الإيلام أو لغير صَرَفِنَا عنه بذلك الألم ما هو أشد منه .
 ١٨

(٤) لعل الصواب : في الناس — (٥) ما كان به خ — (٦) أيضاً وكان خ —
 (٧) غالب علينا خ — رطب سمرديا عشرة 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 الثالثة (١) من خ — (١٣) نال خ — (١٤) انه كما
 كان خ — الذي وصفناه خ — (١٥) ايضاً وانه خ — (١٧) ان يؤلم محساة 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 .
 ٣ فوجب أن يكون ذلك كله على قصدٍ وسننٍ وطريقٍ ومذهبٍ عقليٍّ عدليٍّ لا يُتعدَّى
 ولا يُجار عنه . فَيُوقَع الألمُ حيث يُرَجَى به دفعُ ما هو أعظم منه ، نحو بظ
 الجراح وكَيِّ العضو العَفِنِ وشربِ الدواء المرِّ البَشِيعِ وتركِ الطعام اللذيذ خشيةً
 ٦ الأمراض العظيمة الأليمة . وتُكَدُّ البهائم كدَّ قصديٍّ لا عنف فيه إلا في
 المواضع التي تدعو الضرورة فيها إلى الإعناف ويوجب العقل والعدل ذلك كحثِّ
 الفرس عند طلب النجاة من العدو ، فإنه يجب في العدل حينئذٍ أن يُحَثَّ ويُتَلَفَّ
 ٩ في ذلك إذا رُجى به خلاص الإنسان ، ولا سيما إذا كان عالماً خبيراً أو له غناء
 عظيم في وجه من الوجوه العائد صلاحها على جملة الناس ، إذ كان غناء 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 ،
 فإنه ينبغي في تلك الحالة أن يُؤَوَّرَ بالماء أعورُ الرجلين على الناس بالصلاح .
 فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور وأشباهاها

ظ ٢

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

(١) تدخُل خ — وما يتلذذ خ — (٣) فيوجب خ — (٤) يجاز عنه خ —
 يرجى به ومع ما خ — (٥) الحراج خ — (٦) الالة خ — (٧) الذي مدعوخ — لعل
 الصواب : إلى الإعنات — (١٠) صلاحه على خ — (١١) وقفا في خ — (١٦) التي
 يعظم خ

فهذا باب خاسرٌ بأمثال هذه الحيوانات ، أعني التي لا تعيش إلا باللحم . وأما الأخرى فإنه ليس تخلص النفوس من جثث من جثث الحيوانات إلا من جثث الإنسان فقط . وإذا كان الأمر كذلك كان تخلص أمثال هذه النفوس من جثثها شديداً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص . فلما اجتمع للتي لا تعيش إلا باللحم الوجهاً جميعاً وجب إبادتها ما أمكن ، لأن في ذلك تقيلاً من ألم الحيوان ورجاء أن تقع نفوسها في جثث أصلح

وأما الحيات والعقارب والزنابير ونحوها فاجتمع لها أنها مؤلمة للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهائم المعمولة فجاز لذلك إهلاكها وإبادتها . وأما الحيوان المعمولة والمائثة بالعشب فلم يجب إبادتها وإهلاكها بل الرفق بالمعمولة على ما ذكرنا والاستقلال من الاغذاء بها ما أمكن ومن إنساها لثلاً تكثر كثرة تخرج إلى إكثار ذبحها : لكن يكون ذلك بقصدٍ وبحسب الحاجة . ولولا أنه لا مطمع في خلاص نفس من غير جثة الإنسان لَمَا أُطلق حكم العقل ذبحها البتة . وقد اختلف المتفلسفون في هذا الأمر فرأى بعضهم أن يعتدى الإنسان باللحم ولم يرَ بعضهم ذلك ، وسقراط ممن لم يجز ذلك ولما كان ليس للإنسان في حكم العقل والعدل أن يؤلم غيره تبع ذلك أنه ليس له أن يؤلم نفسه أيضاً . وصار تحت هذه الجملة أيضاً أمور كثيرة يدفعها حكم العقل ، نحو ما يعمل الهند من التقرب إلى الله بإحراق أجسادها وطرحها على الحدائد المشحودة ، ونحو المنائية وجبها نفسها إذا نازعتها إلى الجماع وإضائها بالجوع والعطش وتوسيخها باجتنايب الماء واستعمال البول مكانه ومما يدخل في هذا الباب وإن كان دونه كثيراً ما يستعمله النصارى

(٤) شبهه خ — (٥) تهليل خ — (٨) هلاكها خ — (١٣) وفيه اختلف خ — (١٤)

لم يرى خ — ممن لم يجرى ذلك خ — (١٨) ونحو الطنانية وجبها خ — (٢٠) مما يستعمله خ

و من الترهّب والتخلّي في الصوامع وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك
 ١ اكساب والاقتصار على يسير الطعام وبشعه ومؤذّي | اللباس وخشنه ، فإن
 ٢ ذلك كلّ ظلم منهم لأنفسهم وإيلام لها لا يُدْفَع 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 بدّ أن نقول في ذلك قولاً مقرباً ليكون مثلاً

فقول : إنه لما كان الناس مختلفين في أحوالهم فمنهم غدىّ نعمة ومنهم
 غدىّ بؤس ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات مطالبةً 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 قمع شهواتهم مختلفاً اختلافاً كثيراً
 بحسب اختلاف أحوالهم . فصار المولود من الملوك والناشيء في نعمهم لا تحتمل
 ١٣ بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشع الطعام بالإضافة إلى ما يقنع به المولود
 من العامة ، لكن يتألّم من ذلك ألماً شديداً ، أو المعتادون أيضاً إصابة اللذة
 ما من اللذات يتألّمون عند المنع منها وتكون المؤونة عليهم متضاعفة وأبلغ
 ١٥ وأشدّ ممّن لم يعتدّ تلك اللذة ، ومن أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم
 كلّهم تكليفاً سواءً بل مختلفاً بحسب اختلاف أحوالهم . فلا يكلف
 المتفلسف من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معاشه
 ١٨ ما يكلف أولاد العامة إلاّ على تدرّج إن دعت ضرورة . لكن الحدّ الذي
 لا يمكن أن يتجاوز هو أن يمتنعوا من الملاذ التي لا يمكن الوصول إليها إلاّ

(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) يفيض 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 وبالجملة بجميع ما يُسخط الله ولا يجب في حكم العقل والعدل ، ويُباح لهم ما دون ذلك . فهذا هو الحدّ من فوق أعنى في إطلاق التّنعّم .
 ٣ وأما الحدّ من أسفل أعنى في التّقشّف والتقلُّل فإن يأكل الإنسان ما لا يضرّه ولا يمرض عليه ولا يتعدّى إلى ما يستلذه غاية الاستلذاز ويشتهيه فيكون القصد إليه للذة والشهوة لا لسدّ الجوع . ويلبس ما تحمله بشرته من غير أذى ولا يميل إلى الفاخر والمنقّش من اللباس ؛ ويسكن ما يقيه من الحرارة والبرد ٦ 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 ولا إجهاد لنفسه في الاكتساب . ولذلك يفضل في هذا المعنى المولدون ٩ من الآباء الفقراء والناشئون في الأحوال الرّثمة لأنّ التقلُّل والتّقشّف على أمثال هؤلاء أسهل كما كان التقلُّل والتّقشّف على سقراط أسهل منهما على افلاطون . وما بين هذين الحدين فباح 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 والنّسّاك ، وهو خروج عن السيرة العادلة وإسخطاط الله تعالى بإيلام النفوس باطلاً واستحقاقاً

(٣) التّقشّف والعال خ — مما لا خ — (٤) ولا يتعدّى إلا ما يستلذ عليه الاستدلال خ — ويكون خ — (٦) وليسكن بما يوقيه خ — (٧) والمنقوشة خ — (٩) ولذلك يفسد في خ — (١٠) لأنّ العال خ — (١١) كان التطلُّل خ — أسهل منها على خ — (١٢) وما بين : وساتين خ — (١٣) في التلُّل الى خ — (١٤) من نعمة خ — (١٥-١٤) بأخذ أجسادها خ — (١٦) والثانية خ — (١٧) باطلاق استحقاق خ

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

وجملة أقول : إنه لما كان البارئ عز وجل هو العالم الذي لا يجهل والعاقل
الذي لا يجور وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق وكان لنا بارئاً ومالكا وكتاله
عبيداً مملوكين وكان أحب العبيد إلى مواليتهم آخذهم بسيرهم وأجرامهم 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
ما في طاقة الإنسان » ، وهذه جملة السيرة الفلسفية . فأما تفصيلها فعلى ما في
« كتاب الطب الروحاني » ، فإننا قد ذكرنا هناك كيف تنزع الأخلاق الرديئة
عن النفس وكما مقدار ما ينبغي أن يجرى عليه المتفلسف أمره في الاكتساب
والاقتناء والإنفاق وطلب مراتب الرياسة ١٣

وإذ قد بيننا ما أردنا بيانه في هذا الموضوع فترجع ونبين < ما > عندنا ونذكر
الطاعنين علينا ونذكر أننا لم نسر بسيرة إلى يومنا هذا — بتوفيق الله ومعوته —
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 يجعله أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به . ونحن بحمد الله
ومنه وتوفيقه وإرشاده فبرآء من ذلك . أما في باب العلم فنقبل أننا لو لم تكن
عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعاً عن أن يُمحي
عنا اسم الفلسفة فضلاً عن مثل كتابنا « في البرهان » ، و« في العلم الإلهي » . ١٨

و « في الطب 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 « أن للجسم حركة من ذاته وأن الحركة معلومة » . وكتبتنا في النفس | وكتبتنا في الهوى ، وكتبتنا في الطب كالكتاب « المنصوري » وكتابنا « إلى من لا يحضره طبيب » . وكتابنا « في الأدوية الموجودة » والموسوم « بالطب الملوكي » والكتاب الموسوم « بالجامع » الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل المملكة ولا احتدى فيه أحد بعد احتدائي وخذوي ، وكتبتنا في صناعة الحكمة التي هي عند العام الكيمياء ، وبالجملة فقرابة ما تتي كتاب ومقالة ورسالة خرجت عني إلى وقت عملي هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم الطبيعي والإلهي . فأما الرياضيات فإني مُقرّ بأنني إنما لاحظتها ملاحظة بقدر ما لم يكن لي منها بدء ولم أفن زماني في التمهُّر بها بالقصد متى ذلك لا للعجز عنه . ومن شاء أوضحت له عذري في ذلك بأن 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 أستحق أن أسمى فيلسوفاً فمن هو ليت شعري ذلك في دهرنا هذا

وأما الجزء العملي فإني بعون الله وتوفيقه لم أتعدَّ في سيرتي الحدين اللذين حددت ، ولم يظهر من أفعالي ما استحققت أن يقال إنه ليست سيرتي سيرةً فلسفية . فإني لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح ولا متولى أعماله : بل صحبته صحبة متطبِّبٍ ومنادم يتصرف بين أمرين : أما في وقت مرضه فعلاجه

(٤) وان للحس خ — (١٢) ولم افن خ — (١٣) ما عمله خ — (١٤) بفضول خ —

(١٧) لها بعد خ — اللذين خذوت خ

وإصلاح أمر بدنه، وأما في وقت صحّة بدنه فأيناسه والمشورة عليه — يعلم الله
 ذلك مني — بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته . ولا ظهّر مني
 ٣ على شره في جمع مال وسرف فيه ولا على منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم ،
 بل المعلوم مني ضدّ ذلك كلّه والتجاني عن كثير من حقوقى . وأما حالتي في
 مطعمى ومشرى وهوى فقد يعلم من يُكثر مشاهدة ذلك مني < أنى لم أتعدّ >
 ٦ إلى طرف الإفراط ، وكذلك في سائر أحوالى مما يشاهده هذا من ملابس أو مركوب
 أو خادم أو جارية . فأما محبّتى للعلم وحرصى عليه واجتهادى فيه فعلوم عند من
 صحبني وشاهد ذلك مني أن لم أزل منذ حدثتى وإلى وقتى هذا مُكبّأ عليه حتى إنى
 ٩ متى اتفق لى كتاب لم أقرأه أو رجل لم ألقه لم ألتفت إلى شغلٍ بته — ولو
 كان فى ذلك علىّ عظيم ضرر — دون أن آتى على الكتاب وأعرف ما عند
 الرجل . وإنه بلغ من صبرى واجتهادى أنى كتبت بمثل خطّ التعاويد فى عام
 ١٣ واحداً أكثر من عشرين ألف ورقة ، وبقيت فى عمل الجامع الكبير خمس عشرة
 سنة أعمله الليل والنهار حتى ضعف بصرى وحدث علىّ فسوخ فى عضل يدي
 يمنعانى فى وقتى هذا عن القراءة والكتابة ، وأنا على حالى لا أدعها بمقدار
 ١٥ جهدى وأستعين دائماً بمن يقرأ ويكتب لى .

ظ فإن كان المقدار الذى أنا عليه من هذه الامور عند هؤلاء القوم يحطّنى
 عن رتبة الفلسفة فى العمل وكان الغرض من حذو سيرة الفلسفة عندهم غير
 ١٨ ما وصفنا فليثبتوه لنا مشاهدةً أو مكانبةً لنقبله منهم إن جاءوا بفضل علم ، أو زوده
 عليهم إن أثبتنا فيه موضع خطأ أو نقص . وهب أنى قد تساهنت عليهم وأقررت
 بالتقصير فى الجزء العملى ، فما عسى أن يقولوا فى الجزء العلىّ ؟ فإن كانوا

(٣) وشرف فيه خ — (٤) فى مطعى خ — (٥) < أنى لم أتعدّ > : راجع من ١٠٧

س ٧ ، ص ١٠٩ س ١٧ — (٦) يشاهده هذه خ — (٩) شغل فيه خ — (١١) فى علم

واحد خ — (١٧) الررض من حذى خ

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

إِعْمَلْ بِعِلْمِي فَإِنْ قَصَّرْتُ فِي عَمَلِي
يَنْفَعَكَ عِلْمِي وَلَا يَضُرُّكَ تَقْصِيرِي

٦ فهذا ما أردنا أن نودع في هذه المقالة . ولو اهب العقل الحمد بلا نهاية كما هو
أهله ومستحقه . وصلى الله على المصطفين من عباده والخيرات من إمانه

نجز كتاب السيرة الفلسفية ، والله تعالى المحمود 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 (أى رأى أرسطوطاليس) في باب النفس وأقاويل الفلاسفة فيها » ، فان مثل هذا الباب لا يوجد الآن في المقالة . وكذلك ما ورد ص ١٢٤ س ٥ من الإشارة 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 البارى جل وعز ذا فعل بعد أن لم يفعل » فان هذه البحوث غير موجودة في نسختنا . نتج 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) أتى 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 علي مسكويه ولأبي الحبير الحسن بن سوار البغدادي وغيرهما

غير صحيح أو يكون الملخص لم يورد منها إلا ما تعلق بالمسائل الطبيعية . وإني 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 و حدوث الزمان و حدوث الأجسام و تناهي العالم و حدثه و يرد على من قال بقدمها و بعدم تناهيها . وهذا بما 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 نجدتها 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 واجبا أن ننشر 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 التديم 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) و كتابه « فيما استدرك للقائلين بحدث الأجسام من الفضل على القائلين بقدمها » (نفس المرجع رقم ١٤٤)

(٤) هذا ما يميل إليه صديقي 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 وفرفوروريوس (٤) وأنطيفن (٥) وغيره وبعض الاسلاميين مثل أبي يوسف الكندى وثابت بن قرة وأبي هلال الحصى المترجم (٦)

(١) ننبه القارى إلى رأى الغريب المنسوب إلى أرسطوطاليس (ص ١٢٠ س ١٠) من أن النفس مبنوثة في العالم وأنها تلهم الطبيعة بالحكمة . وهذا الرأى إن كان صحيحاً فله مأخوذ من بعض ما ألفه أرسطوطاليس في 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 في رسالة له في النفس (*Studi italiani di filologia classica*, XIV, 1937, 135-137)

(٢) ورد قول مطرودورس (*Metrodorus*) الذى رواه الرازى عن فلوطرخس (ص ١٣٣ س ١٤) في 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, *Beitrag*, p. 93

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

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

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

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

(٦) ذكره الرازى ص ١٢٤ س ١٠ والمعروف هلال بن أبى هلال الحصى مترجم كتاب

المخروطات لابولونيوس وقد ذكره ابن النديم (ص ٢٤٤ و ٤٦٧) وابن أبى اصيبعة (ج ١

ص ٢٠٤) وابن المنطفى (ص ٤٥) . راجع ايضا M. Steinschneider

في كتابه *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*,

Leipzig 1897, § 102.

قال : زعم أرساطوطالس ومن قسر 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 المنبئة 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 أنهم لم يدلوأ على وجود الطبيعة لإقرار الناس بها : فالشيء لا يصح لإقرار الناس به كما لا يفسد لاختلافهم فيه . ولو كان حقاً لإقرار من أقربه لكان فاسداً باطلاً لامتناع من امتنع منه ، فيكون الشيء فاسداً صحيحاً في حال

١٢ وباطلاً حقاً في حال وهذا محال . ويقال لهم لم زعمتم أن الطبيعة لا تحتاج إلى دليل وقد خالفكم في وجودها قوم من الفلاسفة القدماء : وما رأيتم إن قال خصمواكم أنهم 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 ادعواها فيقال لهم ما أنكرتم أن يكون الله جل وعز هو الموجب بذاته لقوى سائر الأفعال ولطبايع الأشياء ؟ وإن لم

(٧) سقطت بعض كلمات قبل « توجد » والمعنى يقتضى : « > لما كانت تلك الحركات < توجد فيها » أو « > لم تكن < توجد فيها » — من النبات خ — (١٣) ولرايم خ — (١٤) لا ٢ : أضيف على الهامش — (١٨) وبطبايع خ

نَقْلٌ بِنَسْقِ قَوْلِكُمْ فِي الطَّبِيعَةِ فَتَكُونُ لَهُ لَهَا . وَيُقَالُ لَهُمْ إِنْ كَانَتْ حَرَكَةُ
 الْأَشْيَاءِ وَسُكُونُهَا بِطَبِيعَةٍ وَاحِدَةٍ كَحَرَكَةِ الْحَجَرِ وَسُكُونِهِ وَنَمُو الْإِنْسَانِ وَوُقُوفِهِ
 فَقَدْ صَارَتِ الطَّبِيعَةُ الْوَاحِدَةُ تَوْجِبُ شَيْئَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ وَهَذَا مُحَالٌ . وَإِنْ قَالُوا ٣
 إِنْ تَحَرَّكَ الْأَشْيَاءُ بِقُوَّةٍ أُخْرَى ؛ قِيلَ فَيَجِبُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْحَرَكَةُ قَدْ بَطَلَتْ
 مِنَ السَّاكِنِ ، وَإِذَا جَازَ أَنْ تَبْطُلَ جَازَ أَنْ تَبْطُلَ أَيْضاً قُوَّةُ السُّكُونِ وَجَازَ أَنْ
 تَبْطُلَ الطَّبِيعَةُ مِنَ الْأَشْيَاءِ . وَإِذَا جَازَ أَنْ يَتَحَرَّكَ الْحَجَرُ | وَيَسْكُنُ بِقُوَّتَيْنِ ٩٠ ظ
 فَمَا أَنْكَرْتُمْ أَنْ تَبْرُدَ النَّارُ وَتَسْخَنَ بِقُوَّتَيْنِ تَرْدَانِ عَلَيْهَا ؟ . فَإِنْ قَالُوا إِنْ
 قُوَّةٌ فِي الْأَرْضِ بِهَا تَحَرَّكَتْ نَحْوَ الْمَرْكَزِ لَمْ تَكُنْ أَوْلَى بِذَلِكَ مِنَ النَّارِ ؛ قِيلَ لَهُمْ
 فَاَنْفَصَلُوا بِمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ لَوْلَا أَنْ قُوَّةٌ فِي جَرْمِ الْأَرْضِ بِهَا قَبِلَتِ الْقُوَّةَ الَّتِي فِيهَا ١
 جَازَ أَنْ تَحْلَهَا الْقُوَّةُ الذَّاهِبَةُ بِالنَّارِ عَنِ الْمَرْكَزِ

وَقَدْ أَدْخَلَ يَحْيَى النُّحْوِيُّ عَلَى نَفْسِهِ فِي حَدِّ الطَّبِيعَةِ إِدْخَالَاتٍ وَأَجَابَ عَنْهَا
 جَوَاباً فَاسِداً وَهُوَ أَنَّهُ لَمَّا زَعَمَ أَنَّ الطَّبِيعَةَ ابْتِدَاءَ حَرَكَةٍ وَالْفَلَكَ مَتَحَرِّكٌ وَليْسَ ١٢
 بِسَاكِنٍ فزَعَمَ أَنَّ جَمَلَةَ الْفَلَكَ سَاكِنَةٌ لِأَنَّهُ لَا يَتَغَيَّرُ عَنْ حَرَكَتِهِ وَأَنَّهُ لَا يَنْتَقِلُ
 عَنْ جَمَلَةِ مَوْضِعِهِ . يُقَالُ لَهُ فَقَدْ صَارَ الْفَلَكَ مَتَحَرِّكاً سَاكِناً وَهَذَا مُحَالٌ ؛
 فَإِنْ لَمْ يَكُنْ هَذَا مُحَالاً لَمْ يَكُنْ قَوْلُ الْقَائِلِ إِنْ جَسَماً وَاحِداً أَسْوَدَ أَيْضَ فِي حَالِ ١٥
 بِجَلَالٍ . وَيُقَالُ لَهُ إِذَا كَانَتْ أَجْزَاءُ الْفَلَكَ كُلُّهَا دَائِمَةً الْحَرَكَةَ وَالسُّكُونَ لَيْسَ غَيْرَ
 الْأَجْزَاءِ فَالْفَلَكَ مَتَحَرِّكٌ غَيْرُ سَاكِنٍ . وَكَذَلِكَ السُّؤَالُ عَلَيْهِ فِي قَوْلِهِ إِنْ الْأَجْرَامُ
 السَّمَاوِيَّةُ فِي نِهَائِيَّتِهَا فَلذَلِكَ هِيَ سَاكِنَةٌ ؛ وَلَيْسَ فِي عَوْدَتِهَا إِلَى نِهَائِيَّتِهَا مَعَ دَوَامِ ١٨
 حَرَكَاتِهَا مَا يَدُلُّ عَلَى سُكُونِهَا ؛ وَلَوْ كَانَتْ وَاقِفَةً فِي نِهَائِيَّتِهَا لَجَازَ هَذَا الْقَوْلُ
 فَأَمَّا زَعْمُهُمْ أَنَّ الطَّبِيعَةَ جَوْهراً^{٩١} إِلَّا أَنَّهَا غَيْرُ قَائِمَةٍ بِنَفْسِهَا ، فَيُقَالُ لَهُمْ
 لِمَ لَا زَعَمْتُمْ أَنَّ الْأَعْرَاضَ جَوَاهِرَ وَهِيَ لَا تَقُومُ بِأَنْفُسِهَا ؟ ٢١

فأما قول يحيى النحويّ انّ الطبيعة قوة تنفذ في الأجسام وتدبرها ،
فيقال له هل تخلو الطبيعة إذا كانت جوهرًا من أن تكون تنفذ في كل الجسم
٣ فيشيعَ جوهرًا في كل الجسم ؟ وإذا جاز هذا فماتسكّر من كون جسمين في
حال ؟ فإن قال ليست في كله ، أبطل قوله ووجب أن بعض الجسم لا طبيعة فيه .

وهذا خلاف قولهم

٦ ومما يُسألون 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 ٩١ و

أن ترتبها عليه وانها تصوّر الجنين في الرحم وتدبره أطف تدير حتى يكمل ثم
تدبر الإنسان وتجلب له الصحة وتنفي عنه الأسقام حتى قال بقراط والطبايع

١٢ أطباء الأمراض . ثم زعمتم مع ذلك أنها موات غير حية ولا حساسة ولا قادرة

ولا مختارة ولا عالمة . وهذه مناقضة بينة وإحالة ظاهرة لأن ما وصفتموها به لا

يكون إلا من الحى المختار . ولو أن قائلًا قال آخذُ 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 في قوله ووصف الشيء بغير صفته . فكذلك

حكمكم في وصفكم الطبيعة بما وصفتموها به مما 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 فلم لا يجوز أن تختارها وتقصدها مع

العلم بها وتريدها وهى موات ؟ . ويقال لهم كيف يكون الموات حكيمًا

٢١ ولا يكون مميزاً وناطقاً ومحسناً ، وكيف يأتي 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 وجملوها للطبيعة فقد أبتلوا أفعال النفس وجعلوا الطبيعة علة الأفعال التي لا تقع إلا من الحي^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 لغرض ؟ فإن مضوا على ذلك ازدادوا تجاهلاً ، وإن امتنعوا منه قيل لهم لأى علة امتنعتم من ذلك فإننا نجد مثلها في المؤلف لا يفعل ذلك
- ويقال لهم أيجوز أن يكون بناء دارٍ وتأليف مدينة بطبيعة لا من حي^١ قادر ؟ فإن قالوا لا قيل لهم . وكذلك تركيب بدن الإنسان | لا يكون إلا من^{٩١} حي قادر . ويقال لهم ما أنكرتم من أن يكون تركيب الإنسان للنفس المنطقية دون الطبيعة وتكون القوى النُمية والمغذية لها دون الطبيعة ؟ ونعكس قولكم^{١٢} فنعطى النفس ما للطبيعة كما أعطيت الطبيعة ما للنفس المنطقية
- ويقال لهم إن أكثركم أنكر علينا أن الله جلّ وتعالى ركب الإنسان والله حي قادر — لأنهم زعموا لم يشاهدوا ولا عقلوا حياً ركب حيواناً — وزعمتم^{١٥} أتم أن الذى ركب موات عاجز
- ويقال ما أنكرتم من أن تخترع الطبيعة الأجسام ؟ فإن قالوا اختراع الأجسام غير معقول ؛ قيل لهم فأفصلوا عن زعم أن تركيب شئ من الأجسام^{١٨} لهذا الإنسان غير معقول فقد قال بذلك جماعة ممن جحد الباري جلّ وعزّ والطبيعة التي تزعمون

(٤) - ما يقع عليه بالطبع خ — (١٢-١٣) ونعكس قولهم فنعطى للنفس خ

- فإن قالوا فما وجدناه في المؤلف 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 ، لأنكم زعمتم أنها جوهر لم يزل ليس بجسم وأنها لا تستحيل ولا تتغير ولا يلحقها كون ولا فساد وأنها تدبر الكل وأن أفعالها حكمة وصواب . وإنما خالفتم بينها وبينه بتصويركم 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 الموضوع
- وأما قول أرسطوطالس ان الطبيعة ألهمت بالحكمة من قبل النفس وهي مبثوثة في العالم فإنه كلام خرافي . ونحن نقضه 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 — يعني الأسنان والفم — تعمداً ، ثم قلت ان الحركة الإرادية > من < أعمال النفس ، والعمد لا يكون إلا للنفس كما أن الإرادة لا تكون إلا للنفس . وقلت ان الطبيعة تدبر الحيوان ، وهذا معكوس وإنما الحي هو الذي يدبر الطبيعة فيحى مرةً ويأخذ ما يراه من الأدوية مرةً . ولو جاز أن يدبر الموات الحي 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 للحي القادر المختار ؟

وناقض فرفور يوس 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 المريد

٣

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

٦

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

٧

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

١٢

شيء ما وهو حي قادر مريد مفكر عالم لما في الشيء الذي يقصده ويفعل من أجله
من المنفعة ؟ فلا بد من نعم . يقال له أفكذلك الطبيعة ؟ فإن قال نعم نقض قوله ،

٩٢ ظ

وإن قال لا | فقد خالف موضوعه مثله . وقيل له ما تنكر من أن تكون المهنة يفعل
ما يفعل بها لغرض ما ومن أجل شيء ما ولا تكون الطبيعة كذلك ؟

١٥

ويقال لهم إن المهنة عندنا لا تفعل شيئاً ولكن ذا المهنة هو الذي يفعل
لأن الفاعل هو النجار والبناء لا البناء والنجارة ، والنجار والبناء حيان وهما

١٨

أعلى من الطبيعة الموات . وإذا كان الإنسان الحي هو الفاعل فهو الطبيعي
عندكم فكانكم قسم الشيء على نفسه

واحتجوا أيضاً ببناء الخُطاف لوكره والزناير لبيوتها وبآثار الحكمة في ذلك

٢١

وأنها فعلت ذلك لغرض ما وأن فعلها ذلك بالطبع . فيقال لهم إنكم تخالفون

- في ذلك لأن فعل هذا الحيوان ليس هو بالطبع لأن الحي 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 وتخيُّرها لأوكارها المواضع العالية الكينة . 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 التلبس . فإن قالوا إن الطبيعة تدبر تديراً طبيعياً وتقصد وتفعل قصداً وفعالاً طبيعياً ، قيل لهم انفصلوا ممن زعم أنها تختار اختياراً طبيعياً وتؤثر شيئاً على شيء إثارةً طبيعياً وأن النار تحرق إحراقاً اختيارياً . وهذا يتم وليس يجوز أن يفعل ويقصد ويريد ويؤثر إلا المختار الحي ، 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 ٩٣ و
- والسكون والنمو والغذاء وترتبت الأشياء ووضعها مواضعها ووضع شيء لشيء بها ١٥ ومن أجلها ؟ فقد وافقت القوم في المعنى وخالفتهم في الاسم . وإن أردت أن ما يتحدث ليس بها ومن أجلها تركت القول بالطبيعة
- وأما ما حكى 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 بمحدثٍ حتى ولا بفاعلٍ حكمة

واستدلّ من 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 تضربها ٣
وربما نطحها في أغصان الشجر حتى تُصاد وتُتلف ، وما يحدث من طول
مناقير بعض الجوارح حتى تمنعها من تناول ما تغتذى < به > ، وما في الإنسان
من الثديين اللذين لا ينتفع بهما ، ومن مجيء المطر في غير إبانته ومجيء البرد ٦
والحرّ في غير أوقاتها حتى يُفسدان الشجر وسائر النبات . وهذا داخل على
الصف الذين أثبتوا الحكمة للطبيعة . وقد زعم بعضهم أنّ ذلك لغلطٍ يعرض
للطبيعة واعتدروا لذلك بأن قال يحيى النحوى في المقالة الثانية من « تفسيره لسمع ٩
الكيان ، أنّ هذه الأمور طبيعيّة وليست بخارجيّة عن الطبيعة ، لأنّ الذي
أوجبه الطبيعة الكلّيّة التي أوجبت الكون والفساد بحركات الكواكب
وتغيير العناصر ممّا توجه بنية العالم . ولم تغلط الطبيعة الشخصية التي هي لكل ١٢
واحد من هذه الأنواع ، وإنّما 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 يمكّن النجار الحاذق من صنعها كرسياً ١٥
جيداً 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 لعلّة من العلل وهذا خلاف قولهم . وإن جاز أن تغلط ١٨
الطبيعة الكلّيّة جاز أن تغلط الطبيعة الشخصية ويؤول الأمر إلى ما قال هؤلاء .
وقال بعضهم إنّما حدث لشيء في الهيولى يعوق الطبيعة عن تصوّيره على ما تُحبّب ،
فيقال لهم إنّما زدتمونا دعوى أكّدتكم بها دعوى ٢١

(٤) وربما عحتها خ — (٧) أوقاهه 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 مُخَطِيءً وتصيب
 وقد سألتنا الجميع في الطبيعة بما فيه كفاية . فأما ما حكينا عنهم في الطبيعة
 وقول بعضهم انها فوق الفلك وقول الأخر انها دونه فهو خلاف فيما بينهم ، وقد
 ٦ بينا في قوليهما حجتيهما

ويقال إن الجنين يتصور — زعمتم — بطبيعته ، وطبيعته هي صورته التي
 بها يتكون 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 ويصوّرها 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 وغيرها وجوهر الرحم
 جوهر واحد؟ ويقال له لِمَ لا تقول ان قوة تخرج من الأم دون الرحم
 ٩٤ و ومن الهواء ومن الزمان أو من غير ذلك ؟

وأما من زعم من أهل الدهر أن في المنى قوة تصور الجنين إمامنه وإمّا
 من دم الطمث فإنهم استدتوا على صحة ذلك بأن المنى إذا لم يكن في الرحم لم يكن
 جنين . فيقال لهم ولو كان يكون المنى يكون الجنين فقد يكون في الرحم
 وتم له الشهور ولا تجد المرأة علة ولا يكون الجنين ، فلسنا نرى وجود المنى إلا
 بمنزلة عدمه . ويقال لهم ما يدرىكم لعل في الرحم قوة تصور الجنين في
 المنى ؟ وهذه ظنون الاستدلالات

وأما زعم من زعم منهم أن في الرحم قالباً يتصور فيه الجنين فإنهم قالوا : لا بد
 للمصور من مصور يلامسه يعاينه أو تقذف النطفة في قالب تتصور فيه ، فلما لم
 يكن في الرحم من يعانى ويلامس ولا يتهيأ ذلك لو أرادته مرید في ظلمة الرحم
 وامتناع < > التي هي النطفة ثبت أن النطفة تُقذف في قالب . فيقال
 لهم فهل شاهدتم طينة تقذف في قالب فتأني بعد قذفها مدة طويلة ؟ فإن قالوا
 نعم أ كذبهم الوجود ، وإن قالوا لا قيل لهم فما أنكرتم من أن تكونوا لم تشاهدوا
 مصوراً إلا بمؤاناة ، وقد يجوز أن يصور مصوراً لا بمؤاناة . ويقال لهم نرى
 النطفة جوهرأ متشابهة الأجزاء وحكم المتشابهة الأجزاء كالذهب والفضة والنحاس
 إذا صب في قالب < > اختلفت صورتها لأن جوهرها وجوهر
 الإنسان مختلف فيه عظم ومنخ 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 يتصور الجنين ، فهل

(٨) لا بد للمصور خ — بلامسته ومعناه او تقذف الطبيعة خ — (١٥) لعل الصواب : في

قالب < أن لا تختلف صورته وأما النطفة فقد > اختلفت — (١٥-١٦) وجوهر
 الاسنان خ

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

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

فأما ما حكاه جالينوس عن بقراط من أن مقام المنى مقام الفاعل والمفعول
 ١ وقول أرسطو طالس 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 وتحكم وهذى وخرف ، وأكثر ما رأيت قال في ذلك ان المنى
 ١٢ إذا خرج من الرحم لم يكن الجنين وان المنى جوهر مبنى ملتئم الأجزاء يصلح
 للتمدد . وهذه دعوى ادعاها وقد خالفه فيها أرسطو طاليس . والذي نجده أن المنى
 قد يكون في الرحم فلا يتكون منه ولا بحركته جنين . وفي ذلك إكذاب قولهم
 ١٥ انه عنه أو منه كان الجنين . وأما صلاحه للتمدد فما هو إلا بمنزلة البصاق
 والمخاط والدم في ذلك وليس في هذا دلالة . وأما ما قاله بعد ذلك من أن
 العروق تمدد بالدم والشريانات بالروح ، فيقال له ما الدليل على ما ادعيت في
 ١٨ الظلمات التي لا تقع عليها المشاهدات ؟

وأما قوله ان 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) وحرّف خ — (١٢) ملأَم خ — (١٩) عند نفسه بما خ —

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

من الطبيعة دلالة واحدة . وشيء آخر وهو أن النبات لا يفارق بطبعه عندهم
الموضع الذى نشأ فيه حتى يقطعه قاطع أو يقلعه قالع ، والجنين ليس كذلك لأنه
يفارق موضعه من غير مزعج أزعجه . ووجه آخر وهو أن النبات منذ يكون
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 قُطعت رؤوسه نمت وكمل
ومنه ما تُقطع 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

فأما ما حكاه جالينوس عن أنباز قلس من أن أجزاء الإنسان منقسمة فى منى
الذكر والأثني 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
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 وعمى وولد الأعور
أعور وولد المقطوع اليد لا يد له وليس الأمر كذلك

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

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

خ — (١١) فلا يفصل بين خ — أجزاء الولد فى منى احداهما او منهما خ —

(١٢) يجمعها خ — (١٣) دعاوى — (١٨) اليها خ

- نعم أبطلوا ما نُشاهده ، وإن قالوا لا أبطلوا استدلالهم . ويقال لهم هل يجب
عنى من نشأ في القرية أن يحكم أنه لا برّ إلا ومن ورائه برّ؟ ويلزمهم نظير ما ألزمناهم
واستبدل أرسطوطالس < على > أنه لا نهاية لحركات العالم بأدلة أحدها أنه قدم
فيه أن العالم قديم ، وهو قوله أن الحركة إن كانت مبتدئة في زمان فقد بقي الجسم
زماناً لا نهاية له غير متحرك ثم تحرك ، وإذا كان له محرك قديم حرّكه فقد استحال أو
استحال الجسم الذي حرّكه ، وأيتهما استحال فقد كانت حركة قبل أن تكون حركة .
ولو أعطينا أن الجسم لم يزل لوجب أن يكون لم يزل يتحرك ويسكن ولكن
هذا مما نمنعه إياه . وقولنا أن الجسم والحركة جميعاً حادثان ، وقد أفسدنا قبل هذا |
الموضع أن يكون الباري جلّ وعزّ ذا فعل بعد أن لم يفعل فقد استحال . وهذا
الدليل الذي ذكره في « سمع 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 حدوثه
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 فتمد أثبت زماناً قبل حدوثه ،
وإذا ثبت أن الزمان قديم والحركة قديمة . وهذا دليل استدلال به في مقالة اللام
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 متناهٍ ؛
وقول من قال انه 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 أوليس

(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 أرسطوطالس يجب أن يكون زمانان معاً فى حال . ويقال لهم أليس أجزاء الزمان تحدث وتبطل ؟ فلا بد على قوله من نعم وإلا كان يوم السبت لم يزل ٢ فيجب أن يكون لا يزال . يقال له أهدوثة وبطلانه فى زمان ؟ فإن قال لا وهو قوله . قيل له فقد صار الزمان يحدث ويبطل لا فى زمان ، وهذا نقض قولك . ويقال له إذا زعمت أن الزمان إن كان حادثاً فلا بد من أن يكون قبل ٦ < حدوثة زمان > فبأى شئ تنفصل ممن زعم أن المكان إن كان موجوداً فى العالم فلا بد من أن يكون فى مكان ، فيبطل هذا القائل المكان أو يكون كل مكان فى مكان لا إلى نهاية ؟ ٩

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 قرّة أن حركة الفلك حركة | واحدة لم تزل ولا تزال وأنها إنما ٩٦ و تكون حركات على قدر ما توهمه 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 وسمّاها حركة تجرى — قال — لأنها حركة دائمة ، وكيف تكون حركات وليس يفصلها سكون ؟ يقال فيجب أن تكون حركته فى زمان أرسطوطالس هى حركته فى زماننا هذا ، ولوجاز هذا لجاز أن يكون زمان ١٨ أرسطوطالس هو زماننا وهذا تجهل . 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) هى حركته :

مكرر فى ح — (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 ٣
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 وأتى ومضى ولم
يمض إنما هو على حسب ما تتوهمه . قلنا لم نسأل عن توهمنا وإنما سألنا عن ٢
الحركة وحكمها في أنها واقفة وماضية ومستأنفة لا عن غير ذلك . ويقال
لهم أفأريتم 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 ١
توهمناها ماضية أن تكون ماضية وإذا توهمناها مستأنفة أن تكون مستأنفة ،
فأجيبوا عنها في نفسها وارتكوا التعلق بالتوهم . فإنا لم نسأل عنه ولا فرج لكم
فيه . ويقال له أخبرنا عما لو توهمنا الجوهر غير قائم بنفسه والعرض قائماً ١٢
بنفسه والفلك مربعاً أو مثلثاً أو من الطبايع الأربعة 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 قرة أن ما لا نهاية له قد يكون موجوداً بالفعل . وزعم أن
له نصفاً لأنه — زعم — لا ثلاثة منه مضت إلا وهي نصفٌ لسته ولا خمسة ١٨
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 ٢٤
فالواحد والثلاثة والخمسة والسبعة والتسعة وأما الأزواج فالاثنتان والأربعة

والستة والثمانية والعشرة . فيقال له إذا زعم أن ما لا نهاية له < >
 أوليس إنما زاد على نهايةٍ يجاوزها ما زاد؟ فإن قالوا < لا > كبروا، وإن قالوا
 نعم أقرّوا بتناهيه . فإن قال الحركات متناهية من إحدى جهتيها وهي الجهة التي
 ٢ 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
 ٦ جهتين؟ ويقال له إذا جاز أن يكون ما لا نهاية له يزيد وينقص فلمَ لا يكون
 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 ومثون
 وألوف وهذه كلها أول وآخر

١ 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
 بعينه أسود هل يجب عليه أن يقول كل إنسان أسود؟ فإن قال لا تجاهل وقد
 سأله 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 وأنهما غير منفصلين في وجود ولا وهم . فيقال
 ٩٧ و له فقد كنا نحن إذن بما نحن أشخاص في زمن بطليموس بل نحن كائنون
 ٢١ في الزمان الذي يأتي بعد، وهذا تجاهل . ويقال كيف ندخل نحن في الزمان

- 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
٢ هذا فلم لا يجوز أن تكون حركة الإنسان اليوم حركته غداً ؟ وهذا محال
كله وتجاهل < إلا > أن يفهم منه القول بالدهر
ويقال لأرسطو طالس ومن يذهب مذهبه في تناهي أجسام العالم وارتفاع
٦ النهاية عما مضى من حركاته : إذا كانت لا حركة إلا وقبلها حركة فلم لا تزعمون
أنه لا ذراع إلا وبعده ذراع
واستدل بعضهم على أنه لا حركة إلا وقبلها حركة بأنهم لم يشاهدوا حركة
٩ إلا وقبلها حركة . فيقال لهم أخبرونا عن إنسان دخل على قوم وهم مجتمعون
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
١٢ لا نقضوا علتهم ، وكذلك إن قال إن قبل كل حركة حركة
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
١٥ سنبلة واحدة في صحراء واسعة وكذلك لا يكون عالم واحد فيما لا نهاية له .
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 ،
١٨ فهل يجوز أن تكون عوالم وغير عوالم ؟ فإن قال نعم ترك قوله ان الأشياء عوالم
لا نهاية لها ، وإن قال لا خالف موضوعه

(٢) هي حركته غداً خ — (٤) < إلا > : في الاصل يياض قبل « ان » —

(٨) لم يشاهدوا خ — (٩) عن انسان : وعلى الهامش : « لو ان انساناً » —

(١٠) لا واحد منهما خ — (١٤) = Μητροδωρος ، مطرودس خ — (١٧) واحدة

منها : كذا في الاصل

وقد سأهم أرسطوطالس في المقالة الأولى من كتابه | « في السماء » في ٩٧ ظ ذلك فقال : ليس يخلو عناصر هذا العالم من أن تكون موافقةً لتلك العناصر في المعنى أو في الاسم . فإن كانت في الاسم فتلك النار ليست بمحرقةٍ وكذلك ٢ 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 ٩ 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 ؟

١٢

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 التناهى وإنما هو أن يكون للشيء نهاية حاله فيه وليس يحتاج إلى غيره ؟ والمماسة تقتضى مماسين كما أن المشاركة تقتضى مشاركين

١٨

قالوا ولو أن واقفاً وقف في آخر حدي 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 يُخرج 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 ،
 ٣ وإن قالوا لا قيل لهم فإذا تحركت يده لا في شيء فلم لا يماس شيئاً ؟ ويقال
 لمن اعتلّ بهذا ما تنكرون من أن يكون الرائي إذا توهمناه واقفاً على حدّ العالم
 لا يرى شيئاً إذا كان لا يترأى له ؟ وأما ليخرج يده فقد قال قوم | انه
 ٦ 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 فجاز أن يبطل المكان وتتحرك اليد
 ١ وأما من زعم أن العالم واحد وبعد ذلك عنصر لا نهاية له فلم أقف لهم
 على علة ، ولكن يقال لهم ما تُنكرون من أن يكون عوالم لا نهاية
 لها وراء ذلك العنصر وذلك الخلاء ؟

(٤) واقفاً خ — (٥) اذا كان لا يترقى له خ — وانما ليخرج خ — (٧) < ان >
 جاز : جائز خ — (١١) لها نزل 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 الإقبال 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 سياسى أكثر منه فلسفى ولعل الرازى ألفها قصداً منه إلى التقرب من بعض أمراء زمانه (٤)

(١) فهرست كتب الرازى رقم ١٨٢

(٢) ج ١ ص ٣١٨ س ٢٩

(٣) راجع ما قلناه في ص ١١٣

(٤) تذكرنا مقالة الرازى رسالة منسوبة إلى يعقوب بن إسحق الكندى ، في ملك العرب وكيته ، غير أن الرازى لا يكاد يشير فيها إلى أحكام النجوم كما فعل الكندى . 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
 ٢ وإن كان القول في سببه والنظر فيه والإبانة عنه عسراً غامضاً وطويلاً بعيداً
 فإنّ لمحيته وموافاته أماراتٍ وشواهد مبشّرة به . وغرضنا في هذه المقالة ذكر

بعض هذه الأمارات | باختصار وإيجاز ما أمكن ذلك ٩٨ ظ

٦ فنقول وبالله التوفيق: إن من أمارات الإقبال التنمّل والعلم < الذي >

يقع للمرء ضربةً واحدةً ورفعهُ إلى حال جليلة بالإضافة إلى ما كان عليها . وذلك
 أن حدوث مثل هذه الحال يدلّ على تيقُّظ السعادة له — كائناً ما كان . عن أي

١ سببٍ كان إلهيً كان أو طبيعيً — بقوة قويّة لا تكاد تقصر وتني وتخمد سريعاً لفرط
 قوتها وغزارة مادتها . والدليل على ذلك اضطلاعها بنقل المنقول هذا النقل

الغريب البديع الذي لا يمكن أن يحدث من قوة مهينة ولا نزرة مادّة ،
 ١٢ ففوق النقلة من حاله إلى ما هو أجلّ منها كثيراً جدّاً من أمارات وفور قوة

الناقلين وغزارتها ومن أجل ذلك هو أحبّ الأسباب الدالّة على الإقبال
 ومن أمارات الإقبال والدولة اتساق الأمور واطرادها ومحيّتها ووقوعها

١٥ على موافقة التنقل المُدال ولو في دقائق الأشياء وخسائسها فضلاً عن جلائها
 وعظائمها ؛ لأنّ ذلك يدلّ على أنه مسوس ومكفّئ ومؤيّد بقوة غير قوته وأنه

مُشكّلٌ به ومصنوع له

١٨ وقد كانت قدماء الملوك وأجلّتهم يستدّتون بما يقُدّم إليهم الطباخون من
 الأطعمة التي كانت تقع بوقوع شهوراتهم — 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

- وأمرهم بها — على ثبات الإقبال والدولة فضلاً عما يقع من < غير > ذلك من جلائل الأشياء وعظائمها ككنكبات 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 الأَكفاء وفضل
الرأى وإجادته : فإن مثل هذه الأمور لا تحدث في الإنسان إلا وهو يُراد | ٩٩ و
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 يهتمُ أمراً سواها . فإن ذلك يدل على أنه مهيباً لها ، لأن الطبيعة
لا تفعل شيئاً باطلاً بآلة ولا تترك قوة عطلاً : ولم يكن يتمكن في نفس هذا ٩
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 والتؤدة في الأمور التي فيها ١٢
تبسٍ 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 حسّ النفس والادّكار ١٥
والتخمين على ما كان له قبل : فإن ذلك يدل على أنه مسددٌ موفقٌ بقوة الهية
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 الميلُ إلى موافقة الخطاء والأصحاب والأعوان

(١) يقع من ذلك ومن جلائل خ — (٥) فإن قيل هذه الامور خ — (٦) إليها وبهذه
خ — (٩) باطلاً ولا خ — ولم يكن ليتمكن خ — لعل الصواب : من النفس —
(١٠) وتقوم خ — (١٢) له في الحلم خ — (١٦) والتخمين بلى ما خ — (١٨) الموس 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 يفرقوا عنه وأن لا يضرروا له سوءاً وأن لا يروا عيشاً إلا معه وبه . ٢
 وتنج < من > ذلك صديق مجاهدتهم الأعداء عنه وبذلهم أنفسهم دونه

ومن أمارات ذلك أيضاً إقبال الخدم والأصحاب < عليه > وفضل إجلالهم
 ومهابتهم له من غير أن يكون حدثت له في ذلك الوقت حالة ظاهرة توجب
 ذلك | من مزيد في رتبة أو زيادة في إحسان أو إساءة ، فإن ذلك إذا كان دل ٦
 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 وأجلة أصحابه وخطائهم فضلاً عليهم ، وإنها ممن يحب
 أن يسوس ويستصلح لا ممن يستفسد

ومن أمارات ذلك أيضاً ميل النفس إلى العدل وكرهيتها الجور وإن كان له
 عاجل ناجز ، لأن ذلك يدل على أن نفسه موقنة بالتمكّن من الملك ودوامه وليست
 محتطفة مغتمة . وليس ذلك منها إلا بحمل قوة إلهية لها على ذلك ، ولن يقع هذا ١٢

الحمل منها لها على هذا المعنى إلا وقد أهلها لدوامه وبقائه وأكسبه ذلك ميل الرعايا
 المملوكين والموسوسين 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 جماتها ١٨

سائر الأمارات الصغيرة الجزئية

(١١) تسوس خ — وستصلح الامن ستفسد خ — (١٣) عاجل ناخر خ —
 (١٤) قوة الهيئة خ — وان يقع خ — (١٥) وقد أهله خ — (١٥-١٦) والبسته ذلك قبل
 الرعايا بالمملوكين خ — (١٧) وانحزال خ — ساسه : كذا خ — (١٩) لجزئية آخر المقالة
 والحمد لله حق حمده ومستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين وسلامه خ

من كتاب اللذة

للرازي 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) ، وفي 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 داخله 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 جالينوس 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 الفطحي 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 مقاله 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 طيماوس » ، (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 يكون 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 العربية (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 نشره الألب أنطون صالحاني ، بيروت ١٨٩٠ ص ٧٧ : « وفي هذا الزمان كان فورون الفيلسوف الكلداني [وعند ابن القفطي : اللذني] وكانت حكته هي الحكمة الأولى ثم ما 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 وذمّ أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى سيلهم . وفرقة فورون يعرفون بأصحاب اللذة لانهم كانوا يرون أنّ الغرض المقصود إليه في علم الفلسفة اللذة الحاصلة للنفس بمزقتها وهي مع البدن لإنجائها من عذاب الجهل في الآخرة كما هو رأى أرسطو لأنّ النفس لا بقاء لها بعد البدن عندم »

(٥) راجع من تحت ص ١٤٤ تعليق ٢

أن الرازي أخذ مذهبه عن فورون (Pyrrhon) اللذي (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 (ص ٢٥ - ٢٦) ، وهذا الفصل مأخوذ من تأريخ الفلاسفة لحنين ابن اسحق ومن رسالة أبي نصر الفارابي فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (راجع منها بواسطة كتاب طبقات الأمم لصاعد الاندلسي (طبعة مصر ص ٣٤ - ٣٦) . قال ابن القفطي : « وأما الفرقة المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفلسفة فشيعة ... [يياض في الأصل] وأما الفرقة المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الغرض الذي كان يقصد إليه في تعلم الفلسفة فشيعة فورون (كذا) ويسمون أصحاب اللذة لأنهم كانوا يرون الغرض المقصود إليه في علم الفلسفة اللذة التابعة 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 الغرض الذي كان يقصد إليه [في الغاية التي يقصد إليها ف] في تعلم الفلسفة فشيعة [فهي الفرقة المنسوبة إلى ف] أفيغورس آخ ٢ . ونتيجة مقابلة هذه النصوص أن ابن القفطي في مادة « فورون اللذي » (ص ٢٥٩ - ٢٦٠) خلط فورون بأفيغورس 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 أفيغورس — 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 واتتبعوا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة ومن صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي وكان شديد الانحراف عن ارسطاطاليس آخ » (سنذكر باقي النص في الفصل في العلم الإلهي للرازي) . أما ابن القفطي في ترجمته لفورون اللذي فقد نقل هذا القول عنه (« وقد صنف أناس من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشباعه واتتبعوا 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 المنسوب إلى فورون (والصحيح أفيغورس) . إذن فنسبة مذهب الرازي إلى أصحاب اللذة من القدماء لم تنشأ من معرفة لفلسفة أفيغورس 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 زكرياء 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 يعدّ 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 يعدّ في الحساب معها لحقارته . وكذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من المنويين بالجراحات والمصابين والأمراض أفرحاً 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 (Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris 1912, p. 252 ss.).

(٢) طبعة حجر طهران ١٢٨٢ م ٣٦٦ . راجع أيضا Max Horten,

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

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

وزعم محمد بن زكرياء الطيب 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 اللسى إنما يحصل الانتقال عن الضر .
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 مسألة لذة عظيمة من غير
خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق إليه . وكذلك قد تحصل
للإنسان لذة عظيمة بالشعور على مال فجأة بلا خطور سابق

وقال علاء الدين على بن محمد القوشجى (المتوفى ٨٧٩ هـ) فى شرحه على تجريد
الكلام^(١) نصير الدين الطوسى :

وزعم محمد بن زكرياء الطيب الرازى أن اللذة ليست إلا العود إلى الحالة
الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الألم كالأكل للجوع والجماع
لدغدة المنى 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 هامش شرح الواقف ج ٣ ص ١٨٦ ، وطبعة الحجر الهندية ١٣٠٧ هـ ، ص ٣٦٦

سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشموق لا على التفصيل ولا على الإجمال بأن لم يخطر ذلك بباله قطاً 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 « وليست 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 يصح قوله انها الخلاص من الألم لا غير

ومن أشار أيضاً إلى مذهب الرازي نجم الدين علي بن عمر القزويني السكاتبى (المتوفى ٦٧٥ هـ) في كتاب الفصل 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 ص 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 علي أن صورة الجميع واحدة وأن اللذات كلها إنما تحصل للتلذذ 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) محفوظ في مجموعة في خزانة راغب باشا باستانبول تحت رقم ١٤٦٣ ورقة ٥٧ و-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 وبينه 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 ببي) : «واعلم يا أخي أيديك الله وإيانا بروح منه بأن اللذة والألم نوعان جسمانية وروحانية ومكندا حكم إخواننا . فأما اللذات الجسمانية فهي الراحة التي تمس بها النفوس الحيوانية عند زوال الآلام ، وأما الآلام التي تمس 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 ١٦٩ س ٢٨

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

البلخي» وكلاماً خطأ كما يظهر مما يلي

(٨) هكذا 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 باللغة 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 لإذ رثاه رودكى 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 المنطقى 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 الفطى (ص ٢٧٥) «الردّ على سهيل في إنبات المعاد» وسماه البيروني (رقم ١٤١) «الرد على شهيد في لفر المعاد» وذكره ابن أبي أصيبعة (ص ٣٢٠ س ١٠) بقوله «كتاب إلى علي بن شهيد البلخي في تثبيت المعاد غرضه فيه النقض على من أبطل المعاد ويثبت ان معاداً (كذا)»

(٢) راجع كتاب معجم البلدان لياقوت (في مادة جهوزانك) والمصادر الأخرى التي جمعها الاستاذ محمد بن عبد الوهاب قزويني في تعاليقه على كتاب «جبار مقالة» لأحمد ابن عمر السمرقندي (Gibb Mem. Series XI) ص ١٢٧ - ١٢٨ . راجع ايضاً H. Ethé, *Rûdagi'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 اوربا)

(٤) راجع كتاب لباب الألباب لمحمد عوفى ج ٢ (نشرة E. Browne لندن ١٩٠٣)

ص ٣ - ٥

(٥) نفس المرجع

(٦) والأصح كتاب منتخب صوان الحكمة ، واسم المنتخب غير معروف . أما كتاب تمة صوان الحكمة لظهير الدين أبي الحسن على بن زيد البيهقي المتوفى سنة ٥٦٥ هـ فقد نشره أخيراً الأستاذ محمد شفيع (لاهور ١٣٥١)

(٧) راجع الأستاذ محمد بن عبد الوهاب قزويني في مقاله الفارسية «شرح حال

ابو سليمان منطقي سجستاني = *Publications de la Société des Etudes Iraniennes*, No. 5, Chalon-sur-Saone 1933.

وأيضاً ما قلته في مجلة *Bulletin de l'Institut d'Egypte* 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 الاتهاء ووجود الغاية ، فان النفس كلما
 تحركت في وجود مطلوب لها فأدركته مرة انقضت سعيها وتم فعلها وفرغت من شغلها ،
 وأما البدن فكما انقضت وطره من محسوس له يلتذ به يعلل ما نال من اللذة وعادت
 الحاجة إلى ما كانت . فالحركة دائمة والحاجة إلى أبد الأزمنة ، والاتهاء إلى غاية تكفي
 وتغنى عن ذلك الشيء بعينه معدوم . والثالث القوة والازدياد ، فان النفس كلما استفادت
 فضيلة من فضائلها واقتنت لذة من لذاتها قويت به على نيل مثلها والازدياد بما هو أفضل
 منها ، فأما البدن فانه كلما نال محسوسه الملتذ به أكثر كانت قوته على نيل مثله وما هو
 أفضل منه في جنسه أضعف . والرابع التمام فان النفس كلما تزيدت في فضائلها وقينتها
 صارت إلى تمام طبع الانسانية ، فأما البدن فانه كلما ازداد استهتاراً باللذات المحسوسة
 وانهما كآ فيها زادت لذاته بالقوة البهيمية التي في الانسان وبعده من تمام طبعه وشرائط
 إنسانيته ،

ضاع 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) لأبي

(١) لعل هذا الفصل مأخوذ من تفضيل 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 هنا فقد ورد في ص ١٣٥
 من المخطوطة المذكورة

(٣) - نمره محمد بذل الرحمان في مطبعة كاوياني 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 بردود ناصر خسرو عليها (٣).

٢٣١ واكنون نخست آنچه محمد زكريا گفت است اندر مقال خويش اندر لذت ياد كنيم آنگاه سخنان متناقض او را بر او رد كنيم آنگاه سپس از آن بيان كنيم كه مراتب لذات بر حسب مراتب نفوس است وتوفيق بر آن از خدای خواهيم

گفتار محمد زكريا در لذت و الم

٦ قول محمد زكريا آن است كه گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج ولذت نباشد مگر بر اثر رنج . و گوید كه 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 اکتفينا في تعلیقاتنا بذكر القراءات المهمة فقط

الترجمة

وسنخبر 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 بشيء 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 پذیر فتن 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 کز 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) البته : سقط ب —

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

التبرجة

ولا ألم فهى من الطبيعة وهى لا تدرك بالحس . ويقول : إنَّ اللذة حس مرعب وأما الأذى فهو حس مؤلم ، والحس تأثير محسوس فيمن يحس ، والتأثير فعل المؤثر في المتأثر ، والتأثير عبارة عن تغير حال المتأثر وتلك الحال إما طبيعية أو خارجة عن الطبيعة . ويقول : إذا تقل المؤثر ذلك المتأثر من حاله الطبيعية حصل الألم والأذى ، وإذا أعاد المؤثر المتأثر إلى حاله الطبيعية حصلت اللذة . ويقول إنَّ المتأثر يجد التأثير في الجانبين جميعاً حتى يرجع إلى حاله الطبيعية فلا يجد البتة في تلك الحال المتوسطة التأثير الذى وجد . ويقول : فقد حصل الألم والأذى للمتأثر - بين 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 إلا بعد خروجه عن الطبيعة الذى به

- ۲۳۲ طبیعت که رنج از آن یافته باشد . پس گوید که پیدا شد که لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج :
- ۲ و گوید حال 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 که حال دیگر بدان نیامده باشد به تغیر و تأثیر . و چون از
- ۶ 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
- ۹ 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
- ۱۲ 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 حالته (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 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 . 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 طبیعت 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 : سقط ك — (۶) جون : سقط ك — (۱۲) بسر محمد زکریا ك ب

الترجمة

الطبیعة فإنّ عين التأثير الذي أحدث اللذة في التأثير يحدث (فيه) الأذى والألم . ومن أجل هذا يقول : فإذا أزيل ذلك التأثير الأول وأعيد التأثير إلى الحالة الطبيعية ثم أخرج التأثير عن الطبيعة إلى الجانب الآخر حصل للتأثير ألم لخروجه عن الطبيعة . فإن كان ذلك التأثير الأخير أبداً . التأثير إلى حالته الطبيعية أحدث فيه اللذة ، وحينما يرجع التأثير إلى حالته الطبيعية فإنّ اللذة تنقطع عنه . وإن استمرّ حيثئذ ذلك التأثير الأخير وأخذ في إخراجه عن الطبيعة من الجانب الآخر أخذ ثانياً في إيلاجه . ثم يقول : فقد ظهر أنّ الحالة الطبيعية للتأثير كوسط بين الخروج عن الطبيعة الذي يؤدي إلى الأذى والألم وبين الرجوع إلى الطبيعة الذي تحدث عنه اللذة والراحة ، أما الحالة الطبيعية فليست ألماً ولا لذة

كلام ابن زكرياء

- وهنا يشرح ابن زكرياء 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 ۲
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 شده باشد از آن خنکی لذت یافتن 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 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 یافتن گیرد بدانچه همی سوی طبیعت 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

الترجمة

أن يرتعد من البرد ولا حارة إلى حد أن يسيل عرقه ، وقد ألفت جسده تلك الدار فلم يحس فيها حرّاً ولا برداً . ثم تعرضت الدار فجأة لحرارة بحيث أن الرجل يحس فيها ألماً شديداً غير محتمل من أثر الحرّ ، ثم يبدأ نسيم معتدل يدخل شيئاً فشيئاً في تلك الدار فيجد الرجل الذي تألم من الحرّ بسبب خروجه عن الطبيعة التي كان فيها لذّة من ذلك الاعتدال بسبب رجوعه إلى الطبيعة ، وذلك إلى أن يعيده ذلك الاعتدال إلى حالته الأولى التي لا برد فيها ولا حرّ . فإن استمرّ الاعتدال حينئذ فإنه يبدأ يتألم من ذلك البرد الذي وجد فيه لذّة لانه يخرج عن الطبيعة من الجانب الآخر . وإذا أخذت الدار تسخن بعد ذلك البرد فإن الرجل يبدأ يجد ثانية لذّة من ذلك الحرّ لانه يرتدّ إلى الطبيعة ، فإلى أن يعود إلى حالته الطبيعية يجد لذّة ثم يقول : فقد ظهر أن اللذة الحسية ليست بشيء سوى الراحة من الألم وأن الألم ليس

- ورنج 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 بیکدفعت باشد درد پیدا نیاید و لذت پیدا آید ، و چون بیرون شدن از طبیعت بیکدفعت باشد باز آمدن بدو اندک | اندک باشد درد پیدا آید و لذت پیدا نیاید . پس گوید مر آن باز آمدن را بطبیعت بیکدفعت 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 بیکدفعت 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

(٢) اندک اندک درو پیدا آید و باز ک

الترجمة

بشيء سوى الخروج عن الطبيعة وأن 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 : ويسمون لذة ذلك الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة وذلك لأنها راحة من الألم

ويقول : مثال ذلك أن يتألم رجل من الجوع والعطش شيئاً فشيئاً وهذا عبارة عن خروجه عن الطبيعة ، حتى إذا بلغ غاية الجوع والعطش فأكل وشرب مرة واحدة فعاد بذلك إلى حاله التي كان عليها من قبل وجد من ذلك لذة . وحصلت له اللذة لأنه رجع إلى الطبيعة دفعة واحدة ، ولم يحصل له الألم من الجوع والعطش اللذين خرجا به شيئاً فشيئاً عن الطبيعة . ويسمون 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
۲ بروزگار 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 ۶

گفتار محمد زکریا در لذت مجامعت

آنگاه اندر لذت مجامعت گوید آن نیز بدان است که مادتی همه جمله شود
۱ اندر مکانی که آن مکان بغایت بیداریست و بنهایت یابندگی حس است . و چون
آن مادّات 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

(۱) شده بود : یعنی رفته بود ، علی هاشم ك — (۶) پیدا نباشد ك — (۹) باینده

ب — (۱۱) خاریدن ك

الترجمة

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

ويقول : إذا أصيب إنسان فجأة وهو في حال سلامته بمجرح . 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

گفتار محمد زکریا

در 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 سبس 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 بعقلاً نمائیم بتوفیق الله تعالی

۱۲ در رد قول محمد زکریا

گوئیم که این مرد باآغاز مقالت گفتست که لذت حسی چیزی نیست مگر

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

الترجمة

قول محمد بن زکریاء فی اللذة

التي تحصل من رؤية حسان الوجوه و سماع الصوت الجميل
و يقول في لذة النظر إلى حسان الوجوه : إن هذا يحدث بأن الرجل يمل من رفيق غير موافق فيبج 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 زکریاء في مقالة أفرادها لمرح اللذة ، ونحن نقرر في هذا المعنى ما هو الحق ونوضح تناقض قول الرجل لمن يعقل بتوفيق الله تعالى

- ۳ 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 و بیرون آمدن از آن. آنگاه بآخر مقالت گفتست که مردم از نگرستن سوی نور لذت یابد و لیکن چون مر نور را بسیار ببند 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 مارا بگوید که طبیعت میان | نگرستن 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 بود پس مقدمه اش باطل بود یا با نتیجه اش دروغ زن و حرام زاده آمد
- ۱۰ 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 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
- ۱۸ روشنائی از طبیعت خویش که پیش از آن بر آن بود به لذت بود نه بر رنج، و این خلاف حکم پسر زکریاست. و باز گشتن بدان نیز م بلذت 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 دو لذتست

(۱۲) یافت و آن مرد را ك — (۱۳) زاده اند ب — (۱۴) وجشم

باز کردن ب — (۱۸) خویش بس از بیرون شدن او از آن به لذت بود بی رنج و این خلاف ك

و نیز گفت که مردم از نگرستن سوی 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 خوب رویان نه بدان لذت 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 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 روی را بدیدی رنجه 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

۲۳۷

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 ببینند و از آن لذت یابد بکدام طبیعت 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 ننگرنده سوی خوب روی نه سپس از بیرون شدن او رسید از آن طبیعت خویش که آن نادیدن بود البته 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 رنجبه 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 ۳
و شنوائی پس از آنکه نشنود و نتگردد 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 ۶
آواز رودی ساخته بوزن رود زنی استاد مر آن را با | نغمه در خور آن بقولی ۲۳۸
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 ۹
آنست که مقدمه این فیلسوف بر آنست 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 بسیار بدید و از دیدار او لذت یافت و بدان از طبیعت ۱۲
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 ۱۵
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 ۱۸
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 رنجبه ۲۱
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 رنج
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 کم
کند یا بر عقب آن بانگ خری یا بانگ ستور شنود همی طبیعت باز گردد و لیکن
رنجه 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
بباز آمدن بحال طبیعی پس از بیرون شدن از آن ، از بهر آنکه حال طبیعی
شنونده آن است که هیچ آواز نشنود البتة 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
بجانبی 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
آواز چنگ و چنگ زنی خوش رسید که مر آن را باقولی منظوم در خور بدو
۱۸ رسانید . پس واجب آید از حکم این فیلسوف باز آمدن این مرد بحال طبیعی خویش
حالی باشد بصد این حال که یاد کردیم و آن با آواز خری باشد که برابر شود
با دشنام خرنده سطر آواز تا حس ممع آن مرد کز آواز چنگ و نفمة 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 نفمة خوش و آواز چنگ رنجه نشود و نه از
بانگ خر 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
 ۳ بیاز گشتن بدان یافتن آواز سطر یافته بودی ، و حکم او چنان است که مردم به بیرون شدن از حال طبیعی رنجه 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
 ۶ 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

۲۴۰

۹ و نیز گوئیم اندر لذتی که مردم از راه بساونده یابند که بسودنهای 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 بپوشد بدان از
 ۱۲ حال طبیعی خویش بیرون شود و لیکن رنجه 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

۱۵ و اندر حال چشیده گوئیم که چون مردم چیزی نچشیده باشد حاست چشیده 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
 ۱۸ رنجه شدی بدانچه انگین مر حاست چشیده 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 بحد این بیاید و آن پاره شحم حنظل بود تا مر
 ۲۱ او را از بیرون شد از طبیعت به طبیعت باز برد بایستی که از آن لذت یافتی بحکم این فیلسوف . و لیکن ازین باز برنده مر او را بطبیعت سخت رنجه گشت و

- بچشیدن 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 مقالات 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 نافۀ مشک و دستۀ گل پیش
 او نهد و باوازی خوش شعری معنوی بر خواند 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 ۱۰
 و گل و شنودن سماع خوش و پوشیدن جامۀ نرم و دیدن دیبای منقش . ولیکن
 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 ، ولیکن از آن یکی لذت یابد و ازین دیگر

(۶) یافتن ك — (۱۰) بوی جون مسك ب — (۲۱) پلاس و مرموی درشت

۳ رجه شود . و حاست نگرنده مردم چون دختری خوب روی را بیند اندر جامهای دیبا از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون گنده پیری زنگی نابینا را بیند اندر گلیمی زشت باز از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن از آن یکی لذت یابد و از آن دیگر رجه شود . و حاست شنونده مردم چون شنود که زنش ناگه پسری درست صورت زاد بدان از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه ۶ 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 بوینده مردم از یافتن بوی عنبر ۹ 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 ۱۵ 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 ۲۴۲ 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 ۲۱ 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 چشنده این حکم باطل است

۳ مثل محمد زکریا اندرین حکم مثل مردم بیابانست که میوه ندیده باشد

و مثل این مرد بحکم کردن اندر لذت که مردم مر آن را پنچ حواس بیابد و گفتن که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست و این جز بر عقب رنج ۶ نباشد چون مثل مردم بیابانی است که هیچ میوه ندیده باشد پس بر طبقی انگوری 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 ۹ 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 پنچ حواس معنی بیافت حکم کرد که اندر هر پنچ حواس این | حکم که من اندر این يك سه ۲۴۴ يك حاستی یافتم روانست تا چون از آن باز جویند جهل و غفلات او ظاهر شود ۱۵ چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاقت 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 رنج شود، چنانکه چون از حال درویشی و گرسنگی و تشنگی و تنهایی 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 رنج

- 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 ببعض 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 ص ١٠٨ س ٢٠

(٣) رسالة في فهرست كتب الرازي ص 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)

هذا كان محتوى على عدة مقالات كما يتبين من قول أصحاب التراجم بأن أبا القاسم الباهي نقض المقالة الثانية منه^(١). ونستطيع أن نقول إن أبا الحسن على بن الحسين المسعودي كان يقصد إلى كتاب العلم الإلهي حين نسب إلى الرازي كتاباً على مذهب الفوثاغوريين في ثلاث مقالات ألف « بعد سنة ثلاثمائة وعشرة »^(٢). ولما كان الرازي قد بسط في كتاب العلم الإلهي مذهبه في القدماء الخمسة رجحنا أن الكتاب الموسوم « بالقول في القدماء الخمسة »^(٣) الذي ذكره الطوسي والجرجاني^(٤) ليس إلا التأليف الذي نحن بصددده، 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 العلم الإلهي الصغير »^(٩) على رأى

(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 1925), 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 رأى 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 الكمي رئيس معتزلة بغداد (توفي سنة ٥٣١٩ 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 ١٢

(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 الكمي في الزمان »

وهو مذكور 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)

(٢) 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 البصرى الرياضى (المتوفى سنة ٤٣٠) وينسب إليه « نقض على أبي بكر الرازي المتطرب رأيه في الإلهيات والنبوات » (٨)
 (٤) أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسى (توفى سنة ٤٥٦) وهو يشير في كتاب الفصل في الملل (٩) إلى تأليف له عنوانه « كتاب التحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكرياء الطبيب »

- (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 القفطى 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 الإسرائيلى القرطبي (توفي سنة ٦٠١ هـ) وقد تقض 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 مذكور في رسالة ناصر خسرو (راجع القطعة ٥). أما نسبة 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

رבי موسى بن ميمون » (*קובץ תשובות רמב"ם*) المطبوعة في ليزبزيك ١٨٥٩

(في الجزء الثاني ص ٢٨) والإشارة فيها إلى الرازي بهذا النم: **וכפר חכמה אלהית**

שחבר אלראזי דוא לו אבל אין בו תועלת לפי שאלראזי היה

רופא בלבד . أما الطبعة الأولى لرسائل ابن ميمون المنشورة باستانبول سنة ١٥١٧ م

فقد وردت فيها ترجمة أخرى لنفس هذه الجملة وهي: **והחכמה האלהית לאלראזי**

דוא כפר 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 المعلومات وهو الذي سينشر

في المستقبل القريب وسائل ابن ميمون نفرة علمية)

وقد وصلنا أيضا عند ابن حزم وناصر خسرو وابن ميمون وغيرهم عدة
 فرفع من الردود على كتاب العلم الإلهي جمعناها فيما يلي 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 رضى 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 محدث وأن له مدبرا 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 يوثر عن محمد بن زكرياء الرازيّ الطيب ، ولنا
 عليه فيه كتاب مفرد في نقض كتابه في ذلك وهو المعروف بالعلم الإلهيّ

(١) صححنا القطع المقتبسة من كتاب الفصل لابن حزم بمقابقتها بالنسخة المخطوطة المحفوظة
 بجزارة عامر رئيس الكتاب باستانبول تحت رقم ٥٥٥ ، وقد عثرنا على صورة شمسية لها
 في دار الكتب 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 (ص ٩٨٧ 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 الطيب وحللنا كل دعوى أوردها هو وغيره في هذا المعنى بأبين 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 يتمكن فيه . وهذا محال بما ذكرنا لأنه لو خرج الماء من الثقب الذي في أسفل سارقة الماء وقد سد أعلاها لبقى مكانه خاليا بلا يتمكن فيه ، فإذا لم يمكن ذلك أصلا ولا كان في بنية العالم وجوده وقف الماء باقيا لا ينهرق حتى إذا فتح ١٢ أعلاها ووجد الهواء مدخلا خرج الماء وانهرق لوقته وخلفه الهواء . وكذلك الزرافة والآلة المتخذة لمن به أسر البول ، فإنه إذا حصلت تلك في داخل الإحليل وأول المثانة ثم جذب الزر المغلق لثقبها إلى خارج اتبعه البول ضرورة وخرج ، ولو لم يخرج ١٥ 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 وأغنى 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

۳

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 صورتهای 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 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 فيمتزج 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

- ١٢ 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
- ١٥ وما درین کتاب چون بیاب هیولی و خلا رسم اندر این معنی سخن گوئیم

نری من هذه القطعة أن الرازي كان يسط في كتابه مذهبه في الهیولی أيضاً . فاذا وجدنا في القطعة الثامنة ذكر القدماء الحجة التي ذهب إليها الرازي اي قدم الباريء والنفس والهیولی والمكان والزمان فلا يبعد أن يكون كل ما أورده ناصر خسرو في هذا الصدد (١) مقتباً 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 ولذا كان الرازي يبحث عن نفس تلك المسائل في كتب آخر أيضاً

(١) كتاب زاد المسافر ص ٧٣ وما بينها

(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 الحجر على الحديد إنما يكون لأن الحجر والحديد يصيران الهواء أكثر تخلخلًا مما كان عليه حتى يصبح ناراً
وسينبحث في هذا الكتاب عن هذا المعنى حين نبلغ باب الهیولی والخلاء

٤

كتاب الفصل لابن حزم ٦ 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 بمد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخر وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقت . وهذا قول أحمد بن حائط^(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 البهيمية إلى الأجساد المتصورة بصور الإنسان إلا بالقتل والذبح لما جاز ذبح شيء من الحيوان البتة . . .

قال أبو محمد رضى الله عنه : وهذه كما ترى دعاو وخرافات بلا دليل . وذهب هؤلاء إلى أن التناسخ إنما هو على سبيل المقاب والثواب . قالوا فالفاسق المسمى الأعمال تنتقل روحه إلى أجساد البهائم الحبيثة المرتطمة في الأفذار والمسخرة المؤلمة المتهتة بالذبح . واختافوا في الذي كانت أفاعيله كلها شرأ 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 للخوانسارى ص ٤٢ ، وكتاب الميوان للجاحظ ج ٥ ص ١٢٨ - ١٤٠ . (في النص المطبوع « ابن حائك ») وكذلك ج ٤ ص ٩٦ ص ١٧ (في النص 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 شرفها
 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 تنهاى والعالم لا يتناهى لأنفسه 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 تنهاى للعالم فوجب أن تتردد النفس في الأجساد أبداً . قالوا
 ولا يجوز أن تنتقل إلى غير النوع الذي أوجب لها طبعها الإشراف عليه
 وتعلقها به . . .

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

يظهر من هذه القطعة أن الرازى 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 السيرة الفلسفية » (١)
 حيث يقول الرازى : « 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 بالنظرية والتسهيل
 إلى الخلاص . . . ولولا أنه لا مطمع في خلاص نفس من غير جثة الانسان لما أطلق حكم العقل

ذبحها البتة . وكذلك ألف الرازي رسالة « في علة خلق السباع والحوام (١) » لا شك أنه مسـ
 في مسألة أنفس الحيوان وتخليصها من جثتها . ويوافق هذا القول أيضاً ما نقرأه في كتاب زاد
 المسافر لناصر خسرو (٢) من قول الرازي « بتعلق النفس السكايه بالهيولى وتخليصها منها . راجع أيضاً
 M. Schreiner, *Zur Geschichte der Lehre von der Seelenwanderung*
 (app. *Der Kalâm in der jüdischen Literatur*, Dreizehnter Bericht über
 die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1895,
 وأيضاً ما قلته 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 وانطقا اند برهان

(١) ابن التديم ص ٣٠١ س ٧ ، وابن الفظي 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 تموي (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 Atomlehre 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
فیضوف کرده است بر آنکه فرشتگان افلاك و کواکب اند و زنده و سخنگوی اند ۹

- و فلاسفه هرگز مرین را نستایند ، اما دیورا مقررند 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
طبایع 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 هلاك شوند . چنانك محمد زکریاء رازی گفته است اندر کتاب < علم > الهی ۱۵
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 فرشته ام ، تا بدین ۱۸
سبب در میان مردمان اختلاف افتد و خلق کشته شود بسیاری بتدبیر آن
نفس دیو گشته . و ما بر رد قول این مهوس بی باک سخن گفته ایم اندر
کتاب بستان العقل ، اکنون بجواب این هوس مشغول نشویم بر اینجا ۲۱

(۱) کتب فل راخ — (۳) اگر مردم خ — (۴) آن که : کان خ — (۶) سعاب
پاکیزگی خ — (۷) اینکه : اندک خ — (۹) و سخن گویند خ — (۱۱) بدکردار کی خ —
(۱۳) از طبایع بر کذر و جسمی خ (راجع کتاب زاد المسافرین ص ۱۱۵ س ۸) —
(۱۵) تا هلاك شود خ -

الترجمة

أما ثابت بن قرة الحرّانيّ (١) الذي كان يترجم كتب الفلسفة من اللغة اليونانية والحظ اليونانيّ إلى اللغة العربية والحظ العربيّ فإنه أتى ببرهان على أنّ الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة . وذلك أنه قال إنّ الإنسان ذو حياة ونطق من أجل أن جسده أشرف الأجساد ولأنّ أشرف نفس حلت في أشرف جسد الذي هو جسد الإنسان ، وهذه النفس حية ناطقة ، وهذه مقدمة صادقة . ثم قال إنّ أجساد الأفلاك والنجوم بفاية الشرف واللطافة وفي نهاية الطهارة ، وهذه مقدمة ثانية صادقة . ونتيجة هاتين المقدمتين أنّ للأفلاك والنجوم أنفساً ناطقة وأنها أحياء ناطقة . فهذا البرهان الذي أتى به هذا الفيلسوف على أنّ الملائكة هم الأفلاك والكواكب وأنّ هذه أحياء ناطقة

ومن الفلاسفة من لا يمدح هذا قط بل يقرّون بوجود شياطين ويقولون إنّ نفوس الجبهة الأشرار متى فارقت أجسادها تبقى في هذا العالم . وذلك أنها لما تركت أجسادها وهي في حنصرة الشهوات الحسية التي تجتذبها (إلى العالم) لا تستطيع أن تخلص من الطبائع فتدخل جسماً خبيثاً وتنقل في العالم وتخضع الناس وتعلمهم الرذائل وتضلّهم في البراري حتى يهلكوا . كما قال محمد بن زكرياء الرازيّ في كتابه < في العلم > الإلهيّ إنّ نفوس الأشرار التي صارت شياطين تتجلى لبعض الناس في صورة < الملائكة > وتأمّرهم أن اذهب وقل للناس إنه قد جاءني ملك فقال لي إنّ الله أعطاك الرسالة وإني الملك (المبعوث إليك) ، حتى وقع الاختلاف بين الناس بسبب ذلك وقتل خلق كثير نتيجة تدمير تلك النفوس التي أصبحت شياطين . — وقد ردّدنا على قول ذلك المهوس الجريء في كتاب بستان العقل (٢) فلا نغني في هذا الموضوع بالجواب عن هوسه

وفي هذه القطعة تكلمة ما مضى من آراء الرازيّ في تناسخ الأرواح وهي تمس أيضاً

(١) راجع أيضاً كتاب مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازيّ (طبعة مصر ١٣٠٨) ج ٥ ص ٤٣٥ : « وكان ثابت بن قرة يثبت النفس ويقول انها متعلقة بأجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتفرق والتمزق ، وان تلك الأجسام تكون سارية في البدن ، وما دام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن ، فاذا 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 المعاني 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 وسماه بالإلهيات ضمنه من هذياناته وجهالاته عظام ، 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 طلب به . ٩

(١) راجع من تحت الفصل الثاني عشر

(٢) راجع من فوق ص ١٦٨ و ١٦٩

(٣) *Le Guide des Égarés, traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maimoun, 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 ووجوده 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 كشخص 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 قطما ١٥ أن الوجود كله شر . فلو اعتبر الإنسان الوجود وتصوره وعلم نزارة حظه 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 الحرانيين 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

٧

كتاب طبقات الأمم للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي (التوفي سنة ٥٤٦٢) نشره الأب لويس شيخو ، بيروت ١٩١٢ ، ص ٣٣ (١) :

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

(١) راجع أيضاً R. Blachère, *Sâ'id al-Andalusi kitâb Tabaqât 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 الفلاسة في كثير من آرائهم ، وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة وغير كثيراً من أصولها . وما أظن الرازي أحققه على أرسطاطاليس وحدهاء 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 والآراء البراهمة في إبطال النبوة ولاعتقاد عوام الصابئة < في > التناسخ . ولو أن الرازي وفقه الله للرشد وحبب إليه نصر الحق لوصف ٩ أرسطاطاليس بأنه محص آراء الفلسفة ونخل مذاهب الحكماء فنفى خبثها وأسقط عنها وانتقى لبابها واصطنع خيارها فاعتقد منها ما توجهه العقول السليمة وتراه البصائر النافذة وتدين به النفوس الطيبة ، وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء ١٢

(٣) في النسخة المخطوطة : غانيا ، ولعل الصواب : عاتياً — (٦) ما أباه ، صحنا ، وفي الطبعة : ما أتاه — ودان به الرازي مما ضمنه كتابه ، كذا في النسخة المخطوطة ، وفي الطبعة : وأراد الرازي مخاصمته اي كتاب — (١٠) ونخل ، صحنا ، في الطبعة : ونخل — واسقطه عنها خ

قد ذكرنا (١) أن ابن القفطي اقتبس هذا الفصل من كتاب طبقات الأمم وأن ابن العبري والعلامة الحلبي أخذاه عنه . أما نسبة الرازي إلى مذهب فيثاغورس فتجدها 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) طريقة محمد بن زكرياء الرازي وهو رأى الفوثاغوريين

(١) ص ١٤١

(٢) طبعة ليدن ص ١٢٢

(٣) اي في علم الفلسفة

(٤) هو أبو زكرياء يحيى بن عدى النطقي اليعقوبي تلميذ الفارابي . أما تلمذته للرازي فلم

تذكر في مصدر آخر

(٥) الكلمتان ساقطتان من نسخة مخطوطة

في الفلسفة الأولى على ما قدّمنا ، (١)

أما فقد صاعد لفلسفة الرازيّ فقد قال مثله في موضع آخر من كتابه (٢) : « ... وألف نيّفاً 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 سخيفة واتحلّ 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 الرازي انحرف عن أرسطاطاليس واتصل بافلاطون فستجد مثله في المناظرة التي جرت بينه وبين أبي حاتم الرازي (٨) . ولعل الرازي 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 الرازي لمذاهب الثنوية فراجع القطعة التالية ، وكذلك قد عرفنا من القطع ٤ ، ٥ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٣ أنّ الرازي 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 نسبة إلى البراهمة ابن الراوندى الملحد في كتاب الزمرذة وأخذه عنه كثير من المتأخرين (١٠)

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

(٢) ص ٥٢

(٣) في الطبعة « سخيفة » ، وقد قرأ ابن أبي أصيبعة وابن الففطى « خبيثة » وقرأ ابن

العبرى (راجع من فوق ص ١٤٠ تعليق ٤) « مذاهباً عبيثاً » .

(٤) كذا ابن الففطى وابن أبي أصيبعة وابن العبرى ، 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 الحادى عشر

(٩) ج ١ ص ٣١٧ س ١٠

(١٠) راجع ما نقلته 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 دل بالقدماء الخنة (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 البارئ لما طالت وحدته استوحش ، فلما استوحش فكر فكرة سوء فتجسمت فاستجالت ظلمة فحدث منها أهرمن وهو إبليس ، فرام البارئ إبعاده عن نفسه فلم يستطع فتحرز منه بخلق الخيرات وشرع أهرمن ٦ في خلق الشر . ولم في ذلك تخليط كثير

قال أبو محمد رضى الله عنه : وهذا أمر لا يعرفه المجوس بل قولهم الظاهر هو أن البارئ تعالى وهو أورمز (٤) ، وإبليس وهو أهرمن ، وكام (٥) وهو ٩ الزمان ، وجام (٦) وهو المكان وهو الخلاء أيضاً ، وهوم (٧) وهو الجوهر وهو أيضاً الهيولى وهو أيضاً الطينة والخيرة خمسة لم تزل ، وأن أهرمن هو فاعل الشرور وأن أورمز (٤) فاعل الخيرات ، وأن موم (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 تقصد هاهنا إلى شرح عقائد المجوس المشار إليها في هذا الفصل (١) . والظاهر أن ابن
حزم يفرق بين رأى التكلمين الذين ينسبون إلى المجوس القول بإلهين وبين رأى آخر ينسب
إليهم الاعتقاد بخمسة قدماء . ونحن نميل إلى أن ابن حزم اقتبس الرأى الثانى من كتاب
العلم الإلهي للرازي وأنّ الرازي قد حاول فيه تشييد مذهبه الخاص في الفلسفة الإلهية بما اعتبره
عقائد للمجوس . ونجد هذا الفصل بعينه في كتاب التنبية والإشراف للسعودى (٢) حيث
يقول مؤلفه :

وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكروه (٣) من المعجزات والدلائل والعلامات
وما يذهبون إليه في الخمسة القدماء عندهم (٤) أورمزد وهو الله عز وجل ، وأهرمن
وهو الشيطان الشرير ، وكاه (٥) وهو الزمان ، وجام (٦) وهو المكان ، وهوم (٧) وهو
الطينة (٨) والخميرة (٩) ، وحجاجهم لذلك وعلّة تعظيمهم للنيرين وغيرهما من الأنوار

(١) راجع H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmo-
logie mazdéennes*, Journal Asiatique, 1931, Juillet-Septembre,
p. 113 ss.

(٢) طبعة ليدن ص ٩٣

(٣) في الطبعة : ذكروا له

(٤) لعل الصواب : إليه من الخمسة 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 والسعودى في

الأصل المشترك

(٨) في الطبعة : الطيبة

(٩) في نسخة : والخمير

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

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

٩

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

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

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

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

الناشر ص ٦

(٢) طبعة باريس ١٩٣٦

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

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

١٠

كتاب غاية الحكيم وأحقّ النتيجتين بالتقديم المنسوب إلى أبي القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي
(نمره H. Ritter هامبورج ١٩٣٣) ص ٢٠٦ عند ذكر الأدعية والقراين الموجهة
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
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 والمطرق لأرواح الطاهرين والمغيث في لجج البحار
للغرقاء المستغيثين لثفض علينا من نورك وروحك وروحانيتك ما تحسن به

(١) وسيسن هذا هو Σισσίπιος تلميذ ماني، راجع أيضاً فهرست ابن النديم ص ٢٣٦

س ٢٥

(٢) راجع ابن النديم ص ٢٩٩ س ٢٥ وابن القفطي 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, Beitrage, p. 69

(٣) كذا عند البيروني، رقم ١٤٠

(٤) قد نشر 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 بدم الخسة المنسوب أحياناً إلى الحرائين (الحرائين) يوافق نظريات الرازي كل الموافقة . أما عناية الرازي بالدعاوى والطلسمات فبدل 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 ليدن ١٨٩٣ ص ١٦٢) بعد ذكر عقائد الصابئة الحرائين (٤) والمناظرة بين فرفوربوس الصوري وأنا أبو الكاهن المصري (٥) :

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

(١) راجع القطعة التالية

(٢) كذا ابن النديم ص ٣٠١ س ١٢ ، وسماء ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣٢٠ س ٦) : « كتاب في وجوب الدعاء والدعاوى » وسماء البيروني (رقم ١٣٩) : « في وجوب الدعاء من طريق الحزم »

(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 فونثاغورس ، وقد رأينا فيما مضى^(٤) أن كتاب العلم الإلهي كان مقسماً إلى مقالات . أما قول السعودي انه ألف بعد سنة ثلاثمائة وعشر^(٥) فلا نجد مثل هذا التاريخ في سائر مصادرنا غير أنه يوافق رأى من رأى^(٦) أن كتاب العلم الإلهي ألفه الرازي في أواخر عمره

١٢

كتاب مروج الذهب للسعودي (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 لآبي 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 السعودي لم يقصد بهذا التاريخ إلى تأليف كتاب الرازي بل

إلى أن السعودي 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 والإشراف

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

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

(٦) راجع من فوق ص ١١٤

الصابئة — الحرانيين 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 حد الغرض في كتابنا إلى وصف الآراء والديانات^٦

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

١٣

شرح المواقف للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (التوفي سنة ٨١٦ هـ) ، طبعة استانبول ١٣١١ ، ج ١ ص ٤٣٨ :

وأثبت الحرثانيون من المجوس — وم فرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له حرثان — قدماء خمسة اثنان منها عالمان 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 والسموية فهي حية بذاتها وقديمة أيضا إذ لو كانت حادثة لكانت مادية فاعلة في الأجسام التي تعلق بها تعلق التدبير والتصرف . وثلاثة لا عالمة 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 والإيتراف ص ١٦٢ ، وراجع أيضاً

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

(٢) في الطبعة : أعرضنا

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

- ٦ فاعلة وإلا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا، وليست بحية وهو ظاهر . والمراد
ب'انقضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة
اليمن عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك أمر غير معقول . والدهر هو
١٣ الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لأنه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع
عدمه . وهذان أعني الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان
قال الإمام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب قال إليه ابن
١٥ زكرياء الطبيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول في القدماء الخمسة
وستنقف على ما خذم 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 الحرانينين :

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
الخمس ، 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) . وتجمعنا في هذا الفصل القطع المتصلة بهذا المذهب الغريب مشيرين إلى تفصيل احتياجات الرازي في الفصول التالية

وقد نسب بعض السلف القول في قدم الباري والنفس والهيولى والمكان والزمان الى الصابئة الحرانيين أو الحرثانيين (٣) وظنوا أن الرازي اقتبس مذهبه منهم (٤) . فان قابلت ما نرى في القطعة الثالثة من قول المرزوقى في مذهب الرازي بما يرد في القطعة الرابعة والخامسة من قول نجر الدين الرازي والطوسى والشهرستانى والسكراتى في مذهب الحرثانيين (٥) حكمت أنه ليس هناك

(١) خصوصاً كتابه في العلم الإلهى ، راجع من فوق ص ١٦٦ ، وأيضاً كتاب زاد السافرين لناصر خسرو ص ٧٣ (راجع الفصل التالى) و ص ٢٧٧ ، وكتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازى (راجع من تحت الفصل الحادى عشر) . انظر أيضاً S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, p. 39.

(٢) راجع من فوق ص ١٩٠

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

(٤) راجع أيضاً من فوق ص ١٩٠

(٥) قابل خصوصاً ص ١٩٧ س ٦ وما يليه بما اتخناه من فخر الدين والطوسى في القطعة الخامسة وبما قاله الجرجانى في شرح المواقف (راجع من فوق ص ١٨٩) ، وكذلك ص ١٩٧ س ١٠ وما يليه بما قاله فخر الدين والسكراتى 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 الحرانين تتفق اتفاقاً تاماً

ولسنا نقصد بتلك المقابلة للدلالة على تأثر الرازي بمذهب الحرانين بل بالعكس نميل إلى أن الرازي هو الذي اخترع لمذهبه ممثلين قدماء سماهم صابئة أو حرانين (حرانين) 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 الحرانين « قصة أدبية » (roman littéraire) (٣)

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

(١) لا يوجد ذكر القول في القدماء الخمسة منسوباً إلى الحرانين 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 الحرانين (٥) كما أنه بسط فيه مذهبه في القدماء الخمسة (٦)

(١) نظن أن من أهمهم أبا سهل البلخي وأباطيب النرخسي ، انظر أيضاً أبا بكر بن وحشية المشهور الذي اخترع تلك الحرافة العجيبه بأن الصابئة من الكلدانيين أو الكلدانيين القدماء أسسوا العلوم والمعارف كلها وأنهم أولى بها من اليونانيين وسائر الأمم . راجع أيضاً الرسالة « فيما جرى بين سقراط والحرانين » 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 الموضوع (راجع أيضاً من فوق ص ١٨٢) على أن القول بموازنة العقل والشريعة وبإبطال 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, 1856.

(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 المتطبيب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين بيانهم ولا بلغ غايتهم فلذلك جعل تابعاً لهم » ، وقال في موضع آخر^(٣) : « وذكر بعضهم^(٤) حاكياً عن قوم من الأوائل ... » ، وقال السكاكبي^(٥) : « وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول » . أما نضر 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 وطائبا له في مفارقتة معامه افلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة » وبأنه كان « على مذهب فوثاغورس وأشياءه » ، وانتصر « للفلسفة الطبيعية القديمة »^(٩) .

(١) راجع من تحت ص ١٩٥

(٢) راجع ص ١٩٩ س ١٦

(٣) راجع ص ١٩٨ س ٥

(٤) أي بعث الملاحدة ، وهو الرازي

(٥) راجع من تحت ص ٢٠٣ س ٥

(٦) في الفصل السادس من المقالة الأولى من الكتاب الخامس من إلهيات كتاب المطالب العالية (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 نسه البيروني (رقم ١١٨)

فإن وجدنا ابن تيمية (١) يذهب إلى أن ديمقراطيس 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 ديمقراطيس 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 غاذيمون (Agathodémon)

هو الذي أسس المذهب بقدم الخمسة

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

قول ديمقراطيس 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 مردولة لأبي ربهان محمد بن أحمد البيروني
(المتوفى سنة ٤٤٠ هـ) من ١٦٣ س ٩ (٣)

تَبَيَّنَ فِي ذِكْرِ الْمَدَّةِ وَالزَّمَانِ بِالْإِطْلَاقِ وَخَلَقَ الْعَالَمَ وَفَنَاءَهُ

قد حكى محمد بن زكرياء الرازي عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء
منها البارئ سبحانه ثم النفس السكّانية ثم الهيولى الأولة ثم المكان ثم الزمان
المطلقان . وبنى هو على ذلك مذهبه الذى تأصل عنه وفرق بين الزمان وبين
المدة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر بسبب ما يلحق العدديّة من التناهى .
كما جعل الفلاسفة الزمان مدّة إما له أوّل وآخر والدهر مدّة إما لا أوّل
له ولا آخر . وذاكر أنّ الخمسة فى هذا الوجود الموجود اضطرارية . فالمحسوس
فيه هو الهيولى المتصورة بالتركيب ، وهى متمكنة فلا بدّ من مكان . واختلاف
الأحوال عليه من لوازم الزمان فإنّ بعضها متقدّم وبعضها متأخر وبالزمان
يعرف القِدَمَ والحَدَثَ والأقدم والأحدث ومعاً فلا بد منه . وفى الموجود
أحياء فلا بدّ من النفس ، وفيهم عقلاء والصنعة على غاية الإتقان فلا بدّ من
البارئ الحكيم العالم المتقن المصلح بغاية ما أمكن الفاضل قوة العقل للتخايص

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

راجع ص ٢٢٦ س ٨

٢

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

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

٣

كتاب الأئمة والأمكنة لأبى على أحمد بن محمد بن الحسن المرزوق 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 عرض ثم قالوا لا يجوز أن يخلق الله شيئاً إلا في وقت ولا ينفى
الوقت فتقع أفعال لا في أوقات — لأنه لو فنى الوقت لم يصح تقدم بعضها على بعض
ولا تأخر بعضها عن بعض ولم يتبين ذلك فيها وهذا محال — ، قولهم داخل
في | أقوال الذين يقولون إن الزمان والمكان المطلقين — ويعرب عنهما عند
التحقيق بالدهر والحلاء — جوهران قائمان بأنفسهما . والكلام عليهم يحىء بعد
تنويع فرقهم وبيان طرقهم

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

(٢) المتوفى سنة ٤٢١ هـ ، راجع معجم الأدباء لياقوت ج ٢ ص ١٠٣ ، وبنية الوعاة

ف نقول وبالله الحول والقوة : من زعم أن الأزلى أ كثر من واحد أربع فرق :
الأولى الذين يقولون ها اثنان الفاعل والمادة فقط ويعنى بالمادة الهيولى ، الثانية
الذين يدعون أن الأزلى ثلاثة الفاعل والمادة والخلاء ، الثالثة الذين يدعون أنه ٣
الفاعل والمادة والخلاء والمدة ، الرابعة الفرقة التي زعيمهم محمد بن زكرياء المتطرب
لأنه زاد عليهم النفس الناطقة فبلغ عدد الأزلى خمسة بهذيانه

وشرح مذهبهم أنه لم يزل خمسة أشياء اثنان منها حيّان فاعلان وهما ٦
البارئ والنفس ، وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى الذي 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 وهي مترجحة بين الجهل ١٢
والعقل كالرجل < الذي > يسهو تارة ويصحو أخرى . وذلك لأنها إذا
نظرت نحو البارئ الذي هو عقل محض غفلت وأفقت . وإذا نظرت نحو
الهيولى التي هي جهل محض غفلت وسهت ١٥

وأقول متعجباً : لولا الكرى لم يحلم ، وهذا كما قال غيرى < > .
أليس من العجائب هذيانه في القدماء الخمسة وما يعتقد من وجود العالم لحدوث العلة |
وما يدعيه من وجود الجوهرين الأزليين أعنى الخلاء والمدة لا فعل لها ولا انفعال ؟ ١٤٥
فلولا 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 ص ٢٠٤ س ٥ من المتن — (١٤) غفلت وافقت ط —
(١٦) يظهر أنه سقط بعد « غيرى » عدة كلمات — (١٧) لحدوث العلية ط

الأرواح المقدّسة قبالة الأرواح الفاسدة، ولم تحدث العلة من غير نقص ولا آفة، ولم يذكر شيئاً ليس فيه جدوى ولا ثمرة؟ وهذا الفصل إذا أُعطي مستحقّه 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 الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال . وذلك أنه ليس من عاقل إلا وهو يجد ويتصوّر في عقله وجودَ شيءٍ للأجسام بمنزلة الوعاء والقراب ووجودَ شيءٍ يعلمُ التقدّم والتأخّر وأنّ وقتنا ليس هو وقتنا الذى مضى ولا الذى يكون من بعد بل هو شيء بينهما وأنّ هذا الشيء هو ذو بُعد وامتداد .
- ١ وقال : قد توهم قوم أن الخلاء هو المكان وأنّ الدهر هو الزمان ، وليس الأمر كذلك بإطلاق ، بل الخلاء هو البعد الذى خلا منه الجسم ويمكن أن يكون فيه الجسم ، وأمّا المكان فالسطح المشترك بين الحاوى والمحوى . وأمّا الزمان فهو ما قدرته الحركة من الزمان الذى هو المدة غير المقدّرة . فصرفوا معنى الزمان والمكان المضافين إلى المطلقين وظنوا أنّهما هما واليون بينهما بعيد جداً . لأنّ المكان المضاف هو مكان هذا المتمكن وإن لم يكن متمكن لم يكن مكان ، والزمان المقدّر بالحركة يبطل أيضاً ببطان المتحرك ويوجد بوجوده إذ هو مقدّر بحركته . فأما المكان بالإطلاق فهو المكان الذى | يكون فيه الجسم وإن لم يكن < فيه > ، والزمان المطلق هو المدة قدّرت أو لم تُقدّر .
- ١٨ وليس الحركة فاعلة المدة بل مقدّرتها ، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه . قال : فقد بان أنّهما ليسا عرضيين بل جوهرين لأنّ الخلاء ليس قائماً بالجسم
- ٢١ لأنه لو كان قائماً به لبطل ببطلانه كما يبطل التريع 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 الفلك معدوماً لم يمكننا أن نتوهم المكان الذي هو فيه معدوماً بعده . وكذلك لو أن مقدرًا 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 الفلك أو في سكونه ما يبطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة 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 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 الزمان نفسه ، فكيف يتوهم عدم ما تأكد لزوم جوهره وينفى العقل الصحيح تصور عدمه وتلاشيه ؟ أو كيف يسوغ إلحاق عدمه بالممكنات ووجوبه من الواجبات الأزليات ؟

١٥

فهذا ما حُكي عن الأوائل ، وابن زكرياء المنتطب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين بيانهم ولا بلغ غايتهم ، فلذلك جعل تابعاً لهم

١٨

وإذ قد أتينا على ما لهم بأنهم استقصاء فانا | نشغل بالكلام عليهم وان كان فيا
قدمناه قد صورنا خطأهم تصويراً يفنى عن مقايستهم ومحاجتهم

١٥٠

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

ذكر بعض المنطقيين أن الزمان في الحقيقة معدوم الذات واحتج بأن الوجود
للشيء إما أن يكون بعامة أجزائه كالخط والسطح أو بجزء من أجزائه كالعدد
٣ والقول . وليس نحني علينا أن الزمان ليس يوجد بعامة أجزائه إذ الماضي منه قد
تلاشى واضمحل والغابر 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 بعامة أجزائه
ولا ببعض أجزائه ، وإن شيئا يكون طباعه بحيث لا يوجد بأجزائه كلها ولا ببعض
منها فن المحال أن يلحق بجملة الموجودات . وإذا كان ذات الزمان غير موجود أصلا
٩ فليس بجائز أن نعدّه في السكيات ، فإنّ 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 أجدها فإن كان المراد أن
١٥ قول القائل قبل وبعد يفيدان 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 الصحة وإن أريد بقبل وبعد غير ذلك
١٥ فقد تقدم القول في بطلانه

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

فإن قالوا المكان حينئذ يكون مكان ما يمكن أن يكون فيه كالزق الخالي

- من الشراب فإنه مكان الشراب الذي يمكن أن يكون فيه ، قلنا تصور في وهما
 من الخلاء مثل ما تصوره إذا توهمنا الزق والشراب ، وذلك مما لا يقدر على أن
 كلامهم فارغ لا يفضى إلى معنى محصل . وأيضا فإن الأجسام لا تخلو من أن تكون
 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
 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 .
 فان قالوا إن الذي نسميه خلاء هو الهواء سقط قولهم لأن الهواء يقبل اللون ويؤدي
 الصوت والخلاء ليس كذلك وهذا بين |
 ١٥٢ وأعجب من هذا أن الباري مخترع لجميع ما خلقه وأنه لا يعجزه مطلب ولا
 يضاده معلوم ، ثم أقاموا معه في الأزل الهبولى وهو المادة ورتبوا معه الصورة
 ليكون جميع ذلك كالنجار والخشب والنجارة . والله تعالى يقول ﴿ قل أنتم
 لتكفرون بالذى خلق الأرض في يومين ﴾ إلى قوله ﴿ وذلك تقدير العزيز المليم ﴾ .
 ١٥ ولم يقل ذلك إلا وأهل العلم إذا فكروا فيه أدركوا منه الآية البينة والحجة
 الواضحة . . .

(١) قلنا تصور في وهما ط — (٦) إذا لم ط — (٩) اسقط قولهم بأن ط —

(١٣) ولا ينسب معلوم ط — (١٣) سورة ٥٦ : ٣ و ١٢

٤

كتاب محصل أفكار المتقدمين والتأخرين 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 لتجم 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 وستمائة 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 آبا صوفيا باستانبول تحت رقم ٢٣٥١ وكتبها أبو الحسين مرتضى بن المطهر الهمداني (راجع M. Plessner في مجلة *Islamica* ج ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٢٣) . [تنبه القارئ إلى وجود مخطوطة أخرى قديمة من تأليفات فخر الدين في المتحف البريطاني تحت رقم ٩٠٠٤ شرقيات (Or.) وهي تحتوي على كتاب المباحث المشرقية له (الذي طبع في حيدر آباد ١٣٤٣ هـ) وقد حررت هذه النسخة في سنة ٦٠٩ هـ]

أشرنا في تمايلنا 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 الفصل فراجع Brockelmann, *Supplement I* 923

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

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

- ١١٠ (الفرقة الثانية الذين قالوا) ان (الأصل) الذي حصل منه (العلم ليس بجسم وم) أيضا (فريقان ، الفرقة الأولى) الذين قالوا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ، وفسروا الصورة بالحجمية والتجزئ ، والهيولى محل هذه الصورة ٣ على ما عرفناك ، ثم أثبتوا حدوث تلك الحجمية وقدم الهيولى . وهو قول (الحرنانيين) واختيار محمد بن زكرياء الرازي . وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول
- وتفصيل مذهب الحرنانيين هو أنهم قالوا (القدماء خمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء) لا غير . ثم (قالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة) . أما كونه تام العلم فلأنه قديم وعالم بجميع الأشياء (لا يعرض له سهو ولا غفلة) . وأما أنه تام الحكمة فلأن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن ويفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها ويستعدها له لأغراض ومصالح ١
- لاعلى سبيل العبث والجفاف ولاعلى 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) والتجزئ — (١١) ويستعدها له ، في الاصل : ويستعدها له ، ولعل للمصواب : ويستعدها له ، أو : ويستعدها له — (١٣) يياض نحو سطر في الاصل ، 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 النسس فإنه يفيض عنها الحيوية فيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم

ثم إنه تعالى (يفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص) . والمراد أنه سبحانه وتعالى علة 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 البارئ
٦ قصداً 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 عالماً بحقائق الأشياء وماهياتها على سبيل التمام والكمال
٩

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

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

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

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

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

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

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

١٣٦

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

الإحراق نوع < من > الفساد . ولو لم يكن كذلك لما كانت النار ناراً

(ثم إن الله تعالى) لما علم جهل النفس وتعلقها بالهولاني وعشقها إياها وكراهية

مفارقتها عنها ونسيانها عالمها وذهولها عن نفسها وكان في ذلك مفسدة عظيمة لا تليق

بمحكمة 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 (مادامت في العالم الهولاني لا تنفك عن الآلام)

وأن جميع ما تعتقد في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل دفع الآلام ،

فإن اللذات العاجلة ليس شيء منها سعادة محضة إذ كل واحد منها لا يخلو عن نقائص

جمّة . وإن أقوى اللذات الجسمانية الواقع وذلك إنما كان لأن الفضلة التي هي المنى

اجتمعت في أوعيتها فاشتقت الطبيعة إلى نقصها وإزالة ثقلها عنها والحلاص عن ضررها :

ثم إن الانسان يعقبه بعد الفراغ منه فتور ونفرة متمكنة في النفس . وكذلك أقوى

ما يعد لذة بعد لذة الواقع هو المطعم الشهويّ والمشرب المنويّ ، ثم إنه يعقبه آلام كثيرة

وتتولد منه أخلاط موجبة لأمراض مختلفة ويحتاج إلى نقص الفضلات ودخول الحلاء

والأما كن المنتنة القدرة . وعلى هذا القياس كل ما يعد لذة فانه لا يخلو عن نقائص

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

٣

١١١ ظ

٩

١٣

١٥

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

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

(أن لها في عالمها) — أعنى عالم الروحانيات — (اللذات الحالية عن الآلام) وأن ما تعتقد في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل ذلك على سبيل الظن والحسبان وسمعت قول المنادى وتلا عليها (اشتاقت إلى ذلك العالم) كما يشتاقي الغريب إلى وطنه ومسقط رأسه ومقر عزه ومسكن أقرانه وأحبابه وعرفت أن الوصول إلى ذلك لا يتأتى إلا بعد قطع العلاقات الدنيائية والدعاوى الهيولانية . فإذا فارقت هذه الأبدان (عرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة) ثم (قالوا) ومذهبنا هذا أجلّ المذاهب والتدين به أغر المناقب ، وبه (تزول) الشكوك و (الشبهات بين القائمين بقدم العالم وحدوثه . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم حادثاً فلم أحدثه 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 « المنادى » وكذلك بعد « وتلا عليها » ، ولعل المؤلف قصد إلى الآية « ارجعي إلى ربك » (سورة ١٨٩ : 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 يحيى بن حبش السهروردي المقتول (نشرها H. Corbin و P. Kraus في مجلة *Journal Asiatique* سنة ١٩٣٥ ، ص ٢٠٩)

١٨ حكيمًا فليَمِّم مَلَأ 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 ولِمَ
 أحدث العالم في هذا الوقت ؟ قلنا لأن النفس إنما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت
 وعلم البارئ 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) فالمقدم مثله . بيان الشرطية أن الفاعل حينئذ إما أن يفعله حال وجوده
 ٣ أو حال عدمه ، والأول محال لكونه تحصيلاً للحاصل وإيجاداً للموجود ، والثانى
 أيضاً محال لكونه منافياً لقدرته . وأما انتفاء التالى فلأننا (نرى آثار الحكمة)
 من الإتقان والإحكام وغير ذلك (ظاهرة فى) هذا (العالم) ، ويمتنع صدور
 ١١ هذه الأفعال العجيبة التى نشاهدها من غير فاعل | حكيم عالم قادر مدبر والعلم
 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) المدين دون
 ١٢ ما قبله وما بعده ؟ (قلنا إن النفس لما تعلق بالهيولى فى ذلك الوقت) فلهذا حدث
 العالم فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده . ولما (علم) (أن ذلك التعلق) —
 أعنى تعلق النفس بالهيولى — (للفساد صرفه بعد وقوع المحذور إلى الوجه الأكمل)

- ٢٤ صرفه إلى الوجه الذي هو أنفع بحسب الإمكان . وأما الشرور الباقية فإنما بقيت لأنه لا يمكن تجريد هذا التركيب | منها
- ١٣٧ بقى هاهنا سؤالان أحدهما أن يقال لم تعلق النفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلقة بها؟ فإن حدث ذلك التعلق لا عن سبب فجوز حدوث العالم بكليته
- ٢٧

(٢٤) إلى الوجه الأكمل بحسب ط — (٢٥) تحديد هذا التركيب عنها ط

- الأحسن (بحسب الإمكان) ، وهو الوجه الذي < 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 للأكمل والأحسن ومختاراً للأدنى مع الاستغناء والقدرة ، وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة
- (وأما) قولهم لو كان صانع العالم متكاملاً فلم ملاً 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 لقطعه . وإذا كان لا يمكن تبرئها عن الشرور والآفات وكان لا بد من هذا التعلق صرفه الحكيم الصانع إلى أبلغ الوجوه من الكمال الممكن . فإيجاده على هذا الوجه لا يقدح في الحكمة التامة والعالم التام فزالت الشبهة المذكورة
- (بقى) أن يقال : يرد على مذهبكم (سؤالان أحدهما أن يقال تعلق النفس بالهيولى 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 الأدنى خ — (٦) تجريدها منها : مطموس في الأصل — (٧) لأحرقه

خ — (١١) فزالخ — (١٣) ان كانت لا عن سبب خ -- (١٤) ولانه لو خ

لا عن سبب . والثاني أن يقال فهلاً منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهوى؟ 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

وحيث يُلزمكم نفي الصانع وأنتم لا تقولون به . وإن كان ذلك التعلق عن سبب عاد 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 بالهوى أن تعلقها بها سبب للفساد والشروع للمحال . لأنه إن لم يكن قادراً على منع النفس من ذلك التعلق لزم كونه مغلوباً للنفس ، ولو كان كذلك فإنه لم يصلح للالهيّة 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 قلتم بأن ذلك محال في حق المختار ؟ فإن النفس عندنا مختارة فاختارت التعلق بالهوى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح ، لأن (المختار) يجوز أن (يرجح) أحد مقدراته 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 لـكونه مختاراً والمختار يجوز في حقه ذلك . هذا إذا كان السائل (متكلماً) ، وأما إذا كان

(٥) يلزم المحال خ — (٦) فإن لم يصلح خ — (٧) لا يمنعها خ — (١٠) محارخ —

(١١) الأول 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 مُعِدّة 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 البارئ علم بأنّ الأصلح للنفس أن تصير عالمةً بمضارّ هذا التعلّق حتى إنّها بنفسها تمتنع عن تلك

(٣٢) معدّة : سقط ط — (٣٣) تصويّرات ط — (٣٤) البارئ تعالى ط —

(٣٥) ان تصور عالمها بضمان هذا التعلق ط — تمتنع من ط

(فلسفياً) فنختار القسم الثاني قولكم « يلزم حينئذ إما التسلسل أو الترجيح » . قلنا نعم ، ولم قلتم 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 تصورات متجددة غير متناهية كل سابق منها معد للاحق حتى انتهت إلى تصور) أعد النفس لتعلقها بالهوى ؟ لم قلتم 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 منعها < من > التعلق بالهوى حكمة ^١ ومصلحة ، وهو ممنوع فإن في ذلك حكمة عظيمة ، وتلك الحكمة هي (أن الله تعالى علم أن الأصلح) أن تتعلّق بالهوى ليحصل لها العلم (بمضار ذلك التعلق) (فتمتنع عن مخالطة) الجسمانيات بذاتها و (نفسها) ، فيحصل لها النعيم المقيم الأبدى ^{١٢} مع عدم الالتفات إلى عالم الأجسام والميل إليه . (وأيضاً فإن النفس) عندنا جاهلة

(١) مجاز خ — (٢-٣) كل سابق عليه معدة خ — فلم لا يجوز : مضموس في خ —

(٨-٩) وإنما يلزم ان لو لم خ

المخالطة . وأيضاً فالنفس لمخالطتها الهيولى تكتسب من الفضائل العقلية ما لم تكن موجودة لها . فلهذين العرضين لم يمنع الباري النفس من التعلق بالهيولى

(٣٦) بمخالطتها الهيولى ط — ما لم يكن موجوداً لها ط — (٣٧) ولهذين العرضين ط

بمخالفات الأشياء وماهياتها — أعنى قبل التعلق — وناقصة عادمة الكمالات و (الفضائل العقلية) والعملية فتعلقت بالهيولى لتكون آلة معينة لها على اكتساب الفضائل والعلوم . (فلهذين العرضين) <الذين> لم يمنعا <النفس> من التعلق بالهيولى لا يقال لو كان الباري تعالى تام العلم والحكمة الخلاق للنفس العلم بمضار ذلك التعلق ومفاسده وخلق لها أيضاً الفضائل العقلية والعملية بدون واسطة ذلك التعلق . لكننا نقول للملازمة 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 والعامية خ — لسكون اله خ — (٣) فلهذين العرضين لم يمنعا من خ — (٤) والحكمة خلاق 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 الفصل في شرح المحصل لنجم الدين الكاظمي (نسخة باريس ١٢٥٤ عربي 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 قديم الباري فالدليل عليه مشهور . وأما

(١) الحرثانيون ط — خساط — اثنان : سقط ط — ربما : سقط ط —

(٢) والنفس وعنوا بالنفس : سقط ط — (٣) غير حيّ : سقط ط — (٤) الباري 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 الباري تعالى والنفس . أما الباري فلا شك أنه حيّ
فاعل لهذا العالم المحسوس . وأما النفس فهي حية لذاتها وفاعلة لأن سبب حيوة
هذه الأبدان البشرية والأجسام الفلكية هو النفس . فإذا تعلقت بها تعلق التدبير ٦
والتصرف جملة حية ، وإليه أشار الإمام بقوله (زعنوا بالنفس ما يكون مبدأ
للحيوة وهي الأرواح البشرية والسماوية) . وأيضاً فسبب حدوث هذا العالم في الوقت
الذي حدث فيها إنما هو التفات النفس إلى الهيولي . وهذا المذهب محكيّ عن ٩
افلاطون فإنه كان يقول بقدوم النفوس البشرية . وأما القديم الثالث (فهو الهيولي
وهي منفصلة) لأنها تقبل الصور من واجب الصور وتصير محلا لها ولا معنى لانفصالها
سوى ذلك . وهذا أيضاً مذهب افلاطون وأرسطو ؛ إلا أن الفرق هو أن 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 الباري) 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 مسبوق بمادة ، فقالوا لو كانت النفس
 ٦ حادثة لكانت ماديةً ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى
 نهاية ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الهيولي فإن كانت حادثة لزم
 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 بعديّةً زمانيةً ،
 فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً هذا خلف ، فإذا قد لزم من

(٥) قدم النفس < والهيولي > فهو ط — (٦) لكانت لها مادة ومادتها ط — (٧) لا إلى
 نهاية < ولزم التسلسل > وإن كانت ط — فهي المطلوب ت — (٨) وهو الزمان لأنه
 غير قابل ط — (١٠) معدوماً فهذا محال فاذا لزم ط

فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وأما النفس فقد استدلوا على قدمها بأنها
 لو كانت حادثة لكانت لها مادة لما سنيين بعد أن كل حادث حدثا زمانيا لا بدّ أن
 ٣ يكون مسبوقاً بمادة ومدة ، لكن كون النفس مادية محال لما سنيين أنها مجردة فلا
 تكون حادثة ، وبتقدير كونها مادية فمادتها لا تكون حادثة وإلا لكانت لها مادة
 أخرى والكلام في المادة الثانية كالكلام في المادة الأولى ولزم التسلسل وهو محال .
 ٦ فإذن لا بدّ من الانتهاء إلى ما يكون قديماً ولا يعنى بالنفس إلا ذلك . (وأما الهيولي)
 فقد احتجوا على قدمها بأنها (لو كانت حادثة) لكانت لها هيولي أخرى والكلام فيها كما في
 الأولى (ولزم 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 لكان 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 لكان
 عدمه بعد وجوده بعديّةً بالزمان) فيلزم المحال المذكور ، (وكل ما يلزم من فرض
 عدمه محال فهو واجب لذاته) ، فالزمان واجب لذاته . (وأما الفضاء) فقد احتجوا على

فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجباً لذاته . وأما الفضاء فهو أيضاً واجب لذاته لأن الواجب لذاته يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والفضاء 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 وذلك محال بالضرورة . أما المقدمة الثانية فظاهرة

ورد ذكر القول بالقدماء الخمسة منسوباً إلى الصابئة الحرايين أو الحرانين عند كثير من المتأخرين (١) ، منهم مثلاً محمد بن عبد الكريم الشيرستانى (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) في كتاب الملل والنحل (٢) قال :

ويقال انّ غاذيمون وهرمس هما شيث وإدريس عليهما السلام ، وتقلت الفلاسفة عن غاذيمون أنه قال : المبادئ الأولى خمسة الباري تعالى [والعقل] والنفس < والهوى > والزمان (٣) والخلاء وبمدها 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 الطوسى أنّ نساخ كتاب

الملل والنحل حرّفوا الموضع مقرين قول الحرانين مما يروى عن انباذقليس 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 المنقول عن غاذيمون الذي يقال انه شيث بن آدم أنه قال القدماء الأول خمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والزمان والحلاء 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 الفوشجي (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 والسماوية وواحد منفعل غير حيّ وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والحلاء . قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما نوع المكوّنات

وتجد مثل هذا القول في كتاب المحصل للرازي وفي كتاب المفصل في شرح المحصل للكاتبى (٤) وفي كتاب المواظف للقاضى عضد الدين الايجي (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ) (٥) وفي شرح المواظف للجرجاني (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 المواظف (استانبول ١٣١١ هـ) ج ٢ ص ١٧٨

(٤) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها

(٥) راجع أيضا كتاب جواهر الكلام وهو مختصر كتاب المواظف للإيجي ، 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 الهبولى

ذكر أصحاب التراجم عدة مؤلفات للرازى في القول في الهبولى منها : (١) « كتاب الهبولى الكبير » (١) أو « كتاب كبير في الهبولى » (٢) ، و (٢) « كتاب الهبولى الصغير » ، الذى ذكره البيرونى (٣) ولعله هو « كتاب الهبولى المطلقة والجزئية » الذى ورد ذكره عند ابن النديم (٤) وابن أبى أصيبعة (٥) وابن القفطى (٦) ، و (٣) « كتاب في الردّ على المسمعى المتكلم في ردة على أصحاب الهبولى » (٧) و (٤) « كتاب على ابن اليمان (٨) في نقضه على المسمعى في الهبولى » (٩) . أما الرازى نفسه فإنه أشار في كتاب السيرة الفلسفية (١٠) إلى « كتبنا في الهبولى » . وقد رأينا فيما مضى (١١) أنه عنى بالهبولى في كتاب العلم الإلهى أيضاً

-
- (١) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢٩ ، والبيرونى رقم ٦٠
 (٢) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣١٦ س ٢٩
 (٣) رقم ٥٩
 (٤) ص ٣٠٠ س ٢٠
 (٥) ح ١ ص ٣١٧ س ١١
 (٦) ص ٢٧٤ س ١٧
 (٧) ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٦ ، وابن القفطى ص ٢٧٤ س ٩ ، وابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣١٧ س ٦ ، والبيرونى رقم ٥٨ « الردّ على المسمعى في رده على القائلين بقدم الهبولى »
 (٨) والصحيح ابن التمار ، راجع من فوق ص ٢ تعليق ٣
 (٩) ابن النديم ص ٣٠١ س ٨ ، ابن القفطى 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 غر الدين الرازي فقد بسط في كتاب المطالب العالية (٢) هذهباً في الهيولى يشبه مذهب الرازي دون أن يكون منسوباً إليه نسبة صريحة . قال غر 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 الكشافة ، والماء يخالطه أجزاء الخلاء فلا جرم حصلت اللطافة فيه . وأما الأجزاء الهوائية فمخالطة 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 يكون الثقيل (٨) هاوياً نازلاً (٩) لأن القوة الجاذبة الحاصلة

(١) نشره محمد بنزل الرحمان في مطبعة كاوياني في برلين سنة ١٣٤١ هـ ، ص ٧٣ وما يليها ، 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 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) نارلاً خ

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 الطبيعيّ:

وذهب قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين إلى أنه (أي الجسم الطبيعيّ) 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 كـمحمد الشهرستاني والرازيّ^(٢) إلى أنه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحسّ لكنه قابل لانقسامات متناهية . وذهب ديمقراطيس وأصحابنا إلى أنه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لا ينقسم فكأنّ بل وهماً ونحوه وتألّفها إنما يكون بالتماس والتجاور . . .

ونحن نذكر فيما يلي ما أورده ناصر خسرو باللغة الفارسية من قول الرازي في الهيولى مضيفين إليه ترجمة عربية على عادتنا ومتبعين له بما انتخبناه من ردود ناصر خسرو على الرازي^(٣)

(١) طبعة قزاق ١٣١٥ س ١١٩ ، راجع أيضاً S. Pines, *Beiträge*, p. 72

(٢) قال السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني في حاشيته (على هامش الطبعة) : قوله كـمحمد

الشهرستاني < والرازيّ > يعني محمد بن زكرياء الرازيّ الطيب

(٣) قد حلل S. Pines في كتابه *Beiträge zur islamischen*

Atomenlehre س ٤٠ وما يليها مذهب الرازيّ في الهيولى تحليلاً فلسفياً وتاريخياً

اصحاب هیولی چون ایران شهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان
گفتند که هیولی جوهری قدیم است . و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده
است یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری
سبحانه و تعالی عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا . و گفته است که
هیولی مطلق جزوها بوده است نا متجزی چنانکه هر یکی را از او عظمی
بوده است ؛ از بهر آنکه آن جزوها که هر یکی را از او عظمی نباشد
بفراز آمدن آن چیزی نباشد که هر او را عظمی باشد . و نیز هر جزوی
را از او عظمی روا نباشد کز آن خردتر عظمی روا باشد که باشد ؛ چه
اگر هر جزو هیولی را جزو باشد او خود جسم مرکب باشد نه هیولی
مبسوط باشد ؛ و هیولی که هر جسم را ماده است مبسوطست

(۷) و بفراز آمدن ک — عظم باشد ب — (۸-۹) که اگر ک

الترجمة

قال أصحاب الهيولى من أمثال الإيرانشهرى * و محمد بن زكرياء الرازى وغيرهما أنّ الهيولى
جوهر قديم . و أما محمد بن زكرياء فقد أثبت خمسة قدمات أحدها الهيولى والثاني الزمان والثالث
المكان والرابع النفس والخامس الباري سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وقال :
ليست الهيولى المطلقة سوى أجزاء لا تتجزء ، بحيث أن يكون لكل واحد (من تلك الأجزاء)
عظم . لانه لو لم يكن لكل واحد من تلك الأجزاء عظم لم يحصل بتجمعها شيء له عظم .
وأيضاً لا يجوز أن يكون لأي جزء من (الجزء الذي لا يتجزأ) عظم حتى يجوز أن يوجد عظم
أصغر مما عليه (الجزء الذي لا يتجزأ) . وذلك أنه لو كان لجزء الهيولى جزء لكان الجزء نفسه
جسماً مركباً ولم تكن الهيولى مبسوطه* ، مع أنّ الهيولى التي هي مادة الجسم مبسوطه

* أما الإيرانشهرى هذا فراجع ما قلناه فيه في المقدمة

* ای بسیطة

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
سحق 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

۲۰- (۲) سوی آن جزو باشد ب — تا آخر کارك — (۹-۱۰) و آنچه از هوا گشاده تر
فراز آمده است جوهر آتش آمده است ب

المرجحة

ثم قال عند كلامه في الهيولى : إن تركيب الأجسام من تلك الأجزاء التي لا تتجزأ ، وسينتهي
تفرق تركيب الأجسام العالم في آخر أمر العالم الى تلك الأجزاء بعينها . 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
الارض) 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 تخلخلاً

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
 زنده 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 کاندرا او باشد بحال خویش گرداند

بیان پیدایش افلاک

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 تجمعا * مما هو عليه تحول أرضاً ، وما صار منه أكثر
 تفرقا مما عليه جوهره تحول هوا ، وكذلك ما صار من جوهر الهواء أكثر تجمعا مما هو عليه
 تحول ماء ، ما صار منه أكثر تفرقا مما هو عليه تحول ناراً

ومن أجل ذلك تظهر النار عند ضرب الحجر بالحديد لأن الهواء الذي يكون بينهما يتفرق
 ويتمزق . ويتوهم الجاهل أن النار تظهر من الحجر والحديد نفسها ، ولو كان كذلك لحوت 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 يتكبد من أجزاء الهیولی بعینها إلا أن ترکیبه یخالف

است و لیکن آن ترکیب بخلاف این تراکیب است . و دلیل بر درستی
 این قول | آنست که مر فلک را حرکت نه سوی میانه عالمست و نه
 سوی حاشیت عالم است . از بهر آنکه جسم او سخت فراز آمده نیست ۳
 چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجوید چنانکه زمین جسته است ،
 و نیز سخت گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ
 بگریزد کاندرا او نگنجد . و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست ، و ۶
 علت این دو حرکت از این دو است که گفتیم که مر جرم طبیعی را از حرکت
 طبیعی چاره نیست . پس چون فلک را ترکیب جز این دو ترکیب بود
 چون بجنبد حرکت او باستدارت آید . و با این ترکیب با اوست حرکت ۱
 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 ۱۲

(۷) که گفتیم و گفتند که ب — (۱۱ و ۱۲) در خور است ب

الترجمة

تراکیب تلك (الأجسام الأخر) . والدلیل علی صفة هذا القول أن حركة الفلك لا توجه 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 يفرق
 من المكان الضيق الذي لا يلتبس 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
 المكان 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 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 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 چیزی کردن نه از چیزی بمقصود کنند، چیزی نزدیکتر است از ترکیب ، یعنی اگر خدای مردم را ابداع کردی تمام بیسکبار مقصود او زودتر از آن بحاصل شدی که به چهل سال مر او را همین ترکیب کند ، و این یک مقدمه است . آنگاه گوید | که صانع حکیم از کاری که آن بمقصود او نزدیکتر باشد سوی کاری که آن از مقصود او دورتر باشد

۷۶

(۴-۵) عرض است و نه عرض ك — (۹) و بمقصود کننده ب — (۱۰) یعنی که خدای ك — (۱۰-۱۱) مقصود او از او زودتر بحاصل شدی که بمهل مر او را ك

الترجمة

و هناك قال : إنَّ كیفیات الأجسام من ثقل و خفة و ظلمة و نور و غیرها إنما ترجع إلى قلة أو كثرة الخلاء الذي امتزج بالهیولی فصار شیء ما خفیفاً و آخر ثقیلاً و شیء ما مضیئاً و آخر مظلماً ، لأنَّ الكيفية عرض و العرض محمول على الجوهر و الجوهر هو الهیولی . و فی هذه الجملة التي عربناها زبدة قول محمد بن زکریاء الرازی فی الهیولی و قد جاء محمد بن زکریاء برهان على قدم الهیولی و على أنه لا يجوز أن يكون شیء من لا شیء ، فقال إنَّ الإبداع — أعنی إحداث شیء من لا شیء — عند صانع شیء مقصود أقرب تناولا من التركيب ، یعنی لو أن الله أبداع الآدميين إبداعاً تاماً دفعةً واحدةً لكان مقصوده أقرب إلى التنفيذ من أن يركبهم فی خلال أربعين سنة ، و هذه هي المقدمة الأولى . و يقول إنَّ الصانع الحكيم لا يرجع 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 بابداع باشد نه ^۳
بترکیب . و چون ظاهر حال بخلاف این است و وجود چیزها بترکیب
است نه بابداع 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 ^۱
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

(٦٠٥) هیچ چیز از هیچ چیز اندر عالم ك — (٨) استقرای کلی بر این ، صحنا

(راجع ص ٢٣٦ س ١٣) : 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 الاستقراء 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 . وإذن فالهيولى قديمة لم تزل غير أنها لم تكن مركبة بل كانت متفرقة . والدليل على
صحة هذا الكلام أنه يقول : إنه لا كان أصل الأجسام شيئاً واحداً وهو الهيولى وكانت أجزاء

۳. و بعضی از جسم برتر است و بعضی فرو تر است این حال دلیل است بر آنکه هیولی مقهور نبرد 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 هیولی همچنانکه بوده است گشاده شود و همیشه گشاده بماند

۶. 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 هیولی است مصور. پس چرا صانع پیش از مصنوع بدلالت مصنوع ثابت شد و هیولی پیش از مصنوع بدلالت مصنوع که بر هیولی 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 و ثابت باشد پیش از قهر. و آن هیولی باشد، پس هیولی قدیمست. این جمله قول این فیلسوف است اندر قدیمت هیولی

(۳) وگشاده ك — (۱۱) آنچه از قهر ك ب

الترجمة

الهیولی قد سقط بعضها علی بعض فی ذلك الجسم السکلیّ الذی هو العالم وکان بعض هذا الجسم أعلى من بعض وبعضه أسفل من بعض صار هذا دليلاً علی أن الهیولی لم تكن مقهورة قبل ترکیب العالم. و إذا لم تكن مقهورة ووقع قهرها بالترکیب (تبع ذلك) أنها كانت متفرقة قبل ترکیب و أنها ستصیر فی آخر الأمر عند فناء العالم متفرقة كما كانت من قبل و تبقى دائماً متفرقة و قال أيضاً: لا بدّ لنا من لإثبات صانع قدیم إذ كان المصنوع ظاهراً و كنا قد عرفنا أن صانعه كان قبله. علی أن المصنوع ليس إلاّ الهیولی المصوّرة. إذن فلم یثبت سبق الصانع للمصنوع بدلالة المصنوع ولا یثبت سبق الهیولی للمصنوع بدلالة المصنوع الذی هو فی الهیولی؟ و إذا صحّ أن الجسم مصنوع من شیء بقهر قاهر (فقول) كما أن ذلك القاهر قدیم ثابت قبل قهره كذلك يجب أن یكون ما وقع علیه ذلك القهر قدیماً ثابتاً قبل أن یقهر. وهذا هو الهیولی، إذن فالهیولی قدیمة. وهذه جملة قول هذا الفیلسوف فی قدم الهیولی

ابطال قدم هيولى

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 قولی را که آفرینش بر درستی آن گواه نباشد عقل نپذیرد . و دیگر بدان سبب که بعضی از آن دعویها که این مرد کردست مر دیگر بمضهای خویش راهمی باطل کند

- ۷۸ و اکنون به بیان و برهان این قول مشغول شویم و به حجت‌های اقناعی
 ۷۹ و برهانهای عقلی و دلیلهای عامی درست کنیم فساد اعتقاد پسر | زکریای رازی
 ۹ و نا استواری بنیاد قول و سستی قاعده سخن او بتوفیق الله تعالی
 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
 ۱۲ مر اجسام عالم را از آن جزوها مرکب کرده است به پنج ترکیب از خاک
 و آب و هوا و آتش و فلك . و همی گوید از این اجسام آنچه سخت
 تر است تاریکتر است ، و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولی است
 ۱۵ 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

الترجمة

قول : إن محمد بن زكرياء الرازي ادعى أن الهيولى قديمة وأنها أجزاء في غاية الصغر ودون أي تركيب ، وأن الباري سبحانه ركب أجسام العالم من تلك الأجزاء في خمسة تركيب أعنى الأرض والماء والهواء والنار والفلك . ويقول إن ما كان من تلك الأجسام أكثر كثافة صار أكثر ظلمة ، وإن تركيب جميع الأجسام من (اجتلط) أجزاء الهيولى بأجزاء الخلاء يعني المكان المطلق . وإن أجزاء الهيولى في تركيب الأرض أكثر منها في تركيب

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
 ۹ این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان. این دعویهای خصم ماست
 که یاد کردیم

ردّ قول محمد زکریا در قدم هیولی

۱۲ وما گوئیم اندر ردّ این قول که دعوی این مرد بدانچه همی گوید هیولی
 قدیم است همی ردّ کند مر دیگر دعوی او را که همیکند بدانچه همیگوید این
 اعراض اندر هیولی بسبب این ترکیب آمد | است، از بهر آنکه قدیم آن باشد
 ۸۰ که زمان او نا متناهی باشد، و اگر زمان هیولی اندر بی ترکیبی نا متناهی بودی
 ۱۰ سپری نشدی، و اگر آن زمان بر وی نگذشتی بترکیب نرسیدی. و چاره نیست

(۳-۴) و همچنین ترتیب ك — (۱۲) مرد است بدانجه ك — (۱۳) دعوی خویش را ك

الترجمة

الماء، وأما أجزاء الخلاء فهي في الأرض أقلّ وفي الماء أكثر. ومن أجل هذا صار الماء أخفّ
 من الأرض، وصار الماء لطيفاً مضيئاً بينما كانت الأرض كثيفة مظلمة. وعلى مثل هذا الترتيب
 صارت أجزاء الهیولی في الماء أكثر منها في الهواء وأجزاء الخلاء في الهواء أكثر منها في الماء،
 وصارت أجزاء الهیولی 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 اول 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 مدت است و مدت کشیدگی باشد ، و کشیدگی اگر از آغاز نرود بانجام نرسد . و چون مدت بی ترکیبی هیولی باقرار خصم ماسپری شد این سخن دلیل است بر آنکه مر آن ۶
 مدت 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 ۱۰
 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 ۸۱
 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 — (۱۰) و این اعراض محدث است نه هیولی و هیولی ك —

ردّ قول محمد زکریا در اختلاف عناصر که بسبب

اجزای هیولی و خلاست

- ۳ واما 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 خاك 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 خاك 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 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 متابان محمد زکریا که گفتن

۶ او در بسایط است نه در موالید

و اگر متابان 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 صورتها 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 ۱۵ مر این گرم و سوزنده را همیگوید که بهیزم 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 صورتها را 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 هوست باطل باشد . و هر قوی که اعیان عالم
بر درستی آن گواهی ندهند دروغ باشد

بیان اینکه 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 رویست 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 نا متجزئی همی نهد بی هیچ | ترکیب ، و اقرار همی
۸۴ کند که آن اجزا هر چند نا متجزئی است چنان نیست که مر هر جزوی را
۱۲ از آن هیچ بزرگی نیست از بهر آنکه مر جسم را عظم است و روا نباشد که
از آن اجزای بی هیچ عظمی چیزی آید که مر او را عظم باشد ، و چون مقرّ است
که هر جزوی را از آن اجزای نا متجزئی عظم است این از او اقرار باشد که
۱۵ هر جزوی از آن بذات خویش اندر مکانیست . و چون مر جسم را ترکیب از آن
اجزا باشد که هر یکی از آن اندر مکانی است آن جسم که از آن اجزا ترکیب
یابد بجملگی 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 بیک 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 بیکان 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 نا متجزئی که او همیگوید آن هیولی

(۳) اندر جرم هوست باطل شد ك — (۱۳) بی هیچ ، صححنا : بهیج ، کذا فی

الطبعة — (۱۷) اندر مکان خود نباشد ك — (۲۱) قول او را ك

- است چیزی نیست مگر متمکن اندر مکانی . پس اگر این جزو که او خود با خلا
 يك چیز بود با خلا نیامیخته است واجب آید که دو خلا باشند با یکدیگر آمیخته .
 ۳ واگر اندر یکدیگر آمیزند و يك 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
 ۶ و روا نیست که خلا جسم باشد روا نباشد که خلا با خلا بیامیزد |
 ۸۶ بیان وجه غلطی که قائلین خلا را که او را
 مکان دانند افتاده

- ۵ و این غلط مر این مرد را و دیگر کسان را که خلا را جوهری ثابت
 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
 ۱۲ گفتند ؛ و مر آن مکان را که جسم مرکب اندر اوست مکان مطلق کلی
 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
 ۱۵ مکان . و چون اندر مکان سخن گوئیم اندر این کتاب واجب آید که
 استقصا اندر آن بواجبی بکنیم

(۹) ثابت کنندك — (۱۲-۱۳) کلی مرکب گفتند ب — علی هاشمك : یکی از
 خلا مکان اجزای هیولی باشد که مکان جزئی است و دیگر مکان جسم که مکان کلی است
 بس دو مکان لازم آید که خلاه جزئی است و خلاه کلی بس خلا در خلا باشد

* الترجمة

وقد وقع هذا اللفظ لهذا الرجل ولغيره ممن أثبت الخلاء جوهرًا 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 يحتاج 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 او را 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
- ۱۵ 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 منکر شوند دروغ باشد

(۵) عظم آن جزو جزو مکان ب — (۶) علی هامش ك: یعنی مکان مکان گیر باشد و مکان مکان نخواهد بل متمکن مکان خواهد و مکان مکان گیر بودن تناقض است — (۱۵) علی هامش ك: 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 کردست 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 يك 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 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 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 بر شدن او . بدان گرمی از مرکز عالم سوی حاشیت عالم حاصل همی آید

۸۸

۱۲

رد گفتار محمد زکریا که آتش که از آتش

زنه پدید آید هوای گشاده است

- 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 : 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 بلطافت همان فضلست . و چون ما مر هوا را همی فراز م افشاریم و آب همی نگردد

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 اثیر که این مرد همیگوید ۳
 مرکب است از هیولی و خلا رنگین و حجاب کننده نیست . و اگر اثیر 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 جهد 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 . ۱
 و چون آب بدانچه ما مر اورا فرارز فشاریم همی خاک نشود و نه از خاک 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 ... ۱۲

ردّ گفتار محمد زکریا که ابداع چون متعذر بود

صانع حکیم چیزهارا از چه آفرید

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 تأنی را کار بندد تا حال را | از محال بشناسد و مر نا بودن محال را عجز و تعذر قدرت نام نهد ، ۱۸ ۹۳

(۲) ویرزیمشك — سنك و آهن همی ك — (۴) هیولی و خلا هیولی و خلا رنگین ك — (۵) روی : سقط ب — (۶) وستار كان ك — (۱۱) كشاده كند ب — (۱۳) بر درستی آن گواهی ب

- از بهر آنکه هر که مر اورا اندك 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
 دانیم که این قوی 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
 پدید آید به ابداع نه از چیزی دلیل گیرد بر تمذر 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
 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 .
 و لیکن مر این راه باریک را آن بیند که خدایتعالی بنور دین حق
 دل اورا روشن کرده باشد ﴿ و من لم یعمل الله له نوراً فاله من نور ﴾
 پس گوئیم اندر برهان این قول که معلوم است اهل خرد را که این عالم
 جسم است بکلیت خویش که اندر او هیچ مکانی خالی نیست و تا جزوی
 از این اجسام ار مکان خویش نرود جزوی دیگر جای او نگیرد . نبینی
 که چون کوزه تنگ سر را بآب فرو بری هوا بتدریج از او همی بر آید
 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
 بآن کوزه فرو شود . و | اگر مر سنگی را از آب بهوا بر آری
 آن سنگ اندر هوا بدان سبب جای یابد که آب به بر کشیدن آن سنگ

(۵) واجب بودی بامتناعك — (۱۰) برنا بودنك — (۱۲) محال باشدك —

(۱۴) سورة ۲۴ : ۴۰ — (۱۶) جسمی استك — (۱۷) از جای خویشك

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

۳ صانع حکیم بابداع شخصی همی پدید نیارد و چون همی پدید نیارد 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

۶ اندر این عالم مر جسمی را جز این که هست جای نیست از بهر آنکه 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

۹ این عالم گنجد لازم آید که اندر مکان يك جسم دو جسم بگنجد . و این همچنان است اندر محالی که نرم بردن آهن است بآب بلکه از آن محال تراست . و چون ظاهر کردیم که روا نیست که جسمی مبدع

۱۲ اندر این عالم گنجد پیدا شد که ابداع اندر این عالم که ملاء است محال است . پس گوینده این قول محال جویست و محال جوی جاهل باشد .

و چون صانع حکیم مر این جوهر متجزی را مایه پدید آوردن صورتهای

۱۵ متفاوت المقادیر ساخته است و مر چیزهای بودنی را بت ترکیب از او پدید آرد و این ترا کیب بگشتن این دایره عظیم و این دست افزارهای بلند بر شده همی پدید آید و این دایره عظیم با آنچه اندر اوست نیز

۱۸ مرکب است خرد همی گواهی دهد که ترکیب آن مرکبات برین و این امهات فرودین نه چنین بوده است که ترا کیب موالید است . و چون این ترا کیب که بمحرکات افلاك و افعال امهات است از چیز است بزمان

دلیل است که آن ترا کیب | 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

- 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
 پیش از وجود این اصلها و آلتها که مرکبات زمانی بمیانجی ایشان ۳
 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
 آید بدین آلت‌های مختلف است پس از آن ابداع . پس درست کردیم ۶
 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 ۱
 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 وازلی ، از بهر آنکه این مرداری باشد بهیچ معنی . واگر ۱۲
 مرداری بهیچ معنی قدیم روا باشد چون هیولی پس زنده با چندین
 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 پنبه را همی ریمان کند بصورت او تا شایسته ۱۸
 شود مر پذیرفتن صورت کرباس را تا کرباس نیز هیولی باشد مر
 پذیرفتن صورت پیراهن را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر امهات | ۹۶
 طبایع را هیولی ساخته است و مر اورا شایسته پذیرفتن صورتهای موالید ۲۱
 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 بموالید
نیاید . پس صانع مر هیولی نخستین را شایسته پدید آورد مر پذیرفتن ۳
طبایع 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 ۶
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 ۱
این قول گذشتیم بحمد الله

القول في المظاهر والزمان

كان قول الرازي في المكان والزمان من أخصّ مميزات فلسفته الإلهية ، فقد رأيناه عالج هذين الموضوعين في كتاب العلم الإلهي (١) إذ فرق بين المكان المطلق الذي هو الخلاء (٢) وبين المكان المضاف (٣) الذي لا بدّ له من متمكن ، و فرق 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 ἄωρα على مذهب افلاطون

(٣) وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، كما

يذهب اليه أرسطوطاليس

(٤) وهو ὁ αἰών أو ἡ διάστασις على مذهب الافلاطونيين

(٥) على ما يذهب اليه أرسطوطاليس

(٦) ومن أهمها « كتاب الزمان والمكان » (البيروني رقم ٦١) وقد سماه الرازي في كتاب

السيرة الفلسفية (راجع من فوق ص ١٠٩ س ٢) « في الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء »

وسماه ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣١٧ س ٧) « كتاب في المدة وهي الزمان وفي الخلاء

والملاء وما المكان » ، راجع أيضاً ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٩ وابن الفطحي ص ٢٧٤ س ١١

وأيضاً مقاله « فيما جرى بينه وبين أبي القاسم الكنجي في الزمان » (البيروني رقم ٦٢) ،

ومقاله « 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 السكاكبي (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 المتبسط منه بمقابلته بالنسخة المخطوطة المحفوظة بخزانة عشر 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 بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٢٨ توحيد ص ٤٠ وما يليها . وأشرفنا في تعالينا إلى الطبعة برمز ط ، وإلى نسخة عشر 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 ٥٨٤٠ ، 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 Etudes 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 الخلاء والمدة اللذين لم يزالا عندهم يعني بالخلاء 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 المطاق 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 ناظرنى قوم من أهل هذا الرأى ورأيتهم كالعالم على ملحدى أهل
زماننا فالزمتهم إلزامات 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
- ٢٨ وهذا الزمان والمكان عندهما غير المكان الممهور عندنا وغير الزمان الممهور
عندنا . لأنّ المكان الممهور 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 الممهور عندنا هو ممدّة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً
أو ممدّة وجود العرض فى الجسم . ويعمه أن نقول هو مدة 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
- ١٢ ولقد كان يكفى 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) عندهما غير الزمان
والمكان الممهورين عندنا لأن ع — (١٢) فيه المتمكن ع — (١٥) ويصمد أن يقول
ع — (١٧) حددناه 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 بعضهم — ، 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 فهناك 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 وتحليل . وإذا بطل أن يكون غير متناه وثبت
١٥ أنه متناه فهو المكان المعهود 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 وتحليل

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) فإذا لم يبطل ط —

(٧) معنى ثابتاً قائماً بنفسه موجوداً ع — أو هل ع — (٨) فهناك الآن مكان ع —

(٩-١٠) وإما في حيز آخر ع — (١١) فهو وإذا حدث ط — (١٥) المكان المعروف

المعهود 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 لأنّ الذي بطل منه هو غير الذي لم يبطل ، والذي انتقل هو ٦ غير الذي لم ينتقل ، وهو إذا كان كذلك فإما 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 ٩
- وأيضاً فإن كان لم يبطل فالذي كان منه في موضع الفلك ثم لم يبطل ولا انتقل لحدوث الفلك فيه فهو والفلك إذن موجودان في حيز واحد معاً ، فهو إذن ليس مكاناً للفلك لأنّ 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 فإنّ الخلاء عندم مكان لا متمكن فيه ، والفلك عندم موجود في الخلاء إذ لا نهاية للخلاء عندم من طريق المساحة . فإذا كان الفلك متمكناً في الخلاء عندم ١٨ والخلاء عندم مكان لا متمكن فيه فالخلاء إذن مكان فيه متمكن ليس فيه متمكن ، وهذا محال وتخصييط . وهذا بعينه لازم في قولهم أنّ 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 لزمهم أيضاً أنه قد عدته المدد ضرورة ، وإذا عدته المدد فقد تناهى من ٣٠

(٦-٥) ان يكون متعيزاً 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) — فاذا ط ت

- أوله 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
 ٣ فقد تناهى كلا المكانين من جهة تلاقيهما ضرورة . وإذا تناهيا من جهة تلاقيهما
 لزمتهما المساحة ووجب تناهيهما لتناهي ذرعهما ضرورة
 ويسئلون أيضاً عن هذا الخلاء الذي هو عندهم مكان لا متمكن فيه هل له مبدأ
 ٦ متصل بصفحات الفلك الأعلى أم لا مبدأ له من هنالك ، ولا بد من أحد الأمرين
 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 التمام
 ٩ عن المراد بها أنها مساحة ، ولا بد للمساحة من الذرع ضرورة ولا بد للذرع من
 مبدأ لأنه كمية والكمية أعداد مركبة من الآحاد . فإن لم يكن له مبدأ من واحد
 اثنين ثلاثة لم يكن عدد ، وإذا لم يكن عدد لم يكن ذرع أصلاً ، وإذا لم
 ١٢ يكن ذرع لم تكن مساحة ولا انفساح ولا مسافة . وكل هذه ألفاظ واقعة إما على ذرع
 المذروع وإما على مذرع بالذرع ضرورة . فإن قالوا له مبدأ من هنالك وجبت له
 النهاية ضرورة لحصر العدد لمساحته بوجود المبدأ له
 ١٥ ويسئلون أيضاً أماس هو للفلك أم غير مماس ومباين عنه أم غير مباين ؟ فإن
 قالوا لا مماس ولا مباين فهذا أمر لا يعقل بالحس ولا يتشكك في النفس ولا يقوم
 على صحته برهان أبداً إلا في الأعراض المحمولة في الأجسام . وهم لا يقولون إن الخلاء
 ١٨ عرض محمول في جسم ، وكل دعوى لم يقم عليها دليل فهي باطلة مردودة . وإن

(٢) غير الخلاء المتناهي عندهم وإن كان ذلك ع — (٤) لزمها ع — بتناهي ذرعها
 ع — ضرورة : سقط ع — (٦) الفلك العليان — احد أمرين ت — (٧) لهم قول ع —
 (٨) منه في ما ع — وموضوعها ع — للتفاهم ط — (٩) بها أنه ساحة ط ت — لا بد
 للمساحة 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 ، صححنا : باين ط ت ع (مرتين) — (١٦) ولا مباين : ولا باين ط — (١٧) وهم
 يقولون ع

أثبتوا المهامة أو المباينة وجب عليهم ضرورة إثبات النهاية له كالزم بإثبات المبدأ ،
إذ النهاية منطوية في ذكر المبدأ والمهامة والمباينة ضرورة لاشك فيه وبالله تعالى
التوفيق

٢

ويسئلون أيضاً عن هذا الخلاء الذي يذكرون والزمان الذي يثبتون
أحمولان هما أم حاملان أم أحدهما محمول والثاني حامل < أم كلاهما حامل محمول >
أم كلاهما لا حامل ولا محمول < > فأيهما أجابوا فيه بانه حامل
فلاشك في أن محموله غيره إذ لا يكون الشيء حاملا لنفسه ، فله إذن محمول
لم يزل وهو غير الزمان . فإن قالوا ذلك كلوا بما قدّمنا قبل على أهل الدهر
القائلين بأزلية العالم . وأيضاً فإن كان المكان حاملا فلا يخلو ضرورة من
أحد وجهين : إما أن يكون حاملا للجرم متمكن فيه وهذا يوجب النهاية له لوجوب
نهاية الجرم المتمكن فيه بالدلالة التي قدّمنا في إثبات نهايات الأجرام ، وإما أن
يكون حاملا لـكـيفيـاته . فإن كان حاملا لـكـيفيـاته فهو مركب من هيولاه
وأعراضه وجنسه وفصوله ، وبالضرورة يعلم كل ذي حسّ سليم أن كل مركب
< > فهو متناه بالجرم والزمان بالدلائل التي قدّمنا ، ولا سبيل
إلى حمل ثالث . وأيهما قالوا فيه انه محمول فإنه يقتضى حاملا ويعكس الدليل الذي
ذكرنا آنفاً سواء بسواء . وأيهما قالوا فيه انه حامل محمول وجب كل ما ذكرنا فيه
أيضاً بعكسه . وأيهما قالوا فيه لا حامل ولا محمول فلا يخلو من أن يكون باقياً أو
يكون بقاء . فإن كان باقياً فهو مقتدر إلى بقاء وهي مدته إذ لا باقى إلا بقاء . وإن كان
بقاء فلا بد له من باقى به وهو من باب الإضافة والمدة وهي البقاء إنما هي محمولة
وناعمة للباقي بها ضرورة . هذا الذي لا يتروم في العقل سواء ولا يقوم برهان إلاّ عليه
ويسئلون أيضاً عن هذا الزمان الذي يذكرون ، هل زاد في أمده اتصاله مذ
حدث الفلك إلى يومنا هذا أولم يزد ذلك في أمده ؟ فإن قالوا لم يزد ذلك في أمده

٣١

١٥

١٨

٢١

(٥) < > : راجع س ١٦ — (٦) < > : سقط هنا البحث عن
السؤالين الأولين — بأنه ، صححنا : فانه ط ت ع — (٧) بلاشك ط ت — (١٥) وأيهما :
فأيهما ، هامش ع — (١٩) وهذا من باب ع — (٢١) في مدة اتصاله ط ت

كانت مكابرة لأنها مدة متصلة بها مضافة إليها وعدد زائد على عدد . فإن قالوا زاد ذلك في أمده سئلوا متى كانت تلك المدة أطول ، أقبل 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 أهلاً فلا يكون مساوياً لنفسه كما هو ولا أكثر من نفسه ولا أقل منها . فإن قالوا ليست هي والزيادة معها أطول منها قبل الزيادة أثبتوا أن 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 لها التركيب من جنسها وفصلها . وأيضاً فجمعهم لها شيئين إيقاع منهم للعدد عليهما ، وكل عدد فهو محصور وكل محصور فقد سلكته الطبيعة وكل ما سلكته الطبيعة فهو متناه ضرورة . فإن أرادوا إلزامنا في البارئ تعالى مثل ما ألزمنام في هذا السؤال فقالوا أيما أكثر البارئ تعالى وحده أم البارئ وخلقته معاً ؛ قلنا هذا سؤال فاسد بالبرهان الضروري لأنّ هذا البرهان إنما هو على وجوب حدوث الزمان وما لم ينفك من الزمان وعلى حدوث النوامي كلها فقط ، والبارئ تعالى لا زمان له ولا هو من النوامي

ويسئلون أيضاً : هذا الزمان والمسكان اللذان | يذكران أحدهما واقعان تحت الأجناس والأنواع أم لا وهل هما واقعان تحت المقولات العشر أم لا ؟ فإن قالوا لا نفوهما أصلاً وأعدموها البتة إذ لا مقول من الموجودات إلاّ وهو واقع تحتها وتحت الأجناس والأنواع ، حاشا الحق الأول الواحد الخالق عز وجل الذي علم بضرورة الدلائل ووجب بها خروجه عن الأجناس والأنواع والمقولات . وبالجملة شاؤا أو أبوا

(٦) فقد أثبتوا ط — (٨) فاذهمات — (١١) منهم المددع — فهو متناه محصور ط

ت — (١٢) ضرورة : سقط ع — (١٦) كلها فقط ... من النوامي : سقط ط ت —

(١٧) أحدهما : سقط ع — (١٩) إلا هو ط ت

فالحلاء والزمان المطلق اللذان يذكران إن كانا موجودين فهما واقعان تحت جنس الكمية والعدد ضرورة . فاذا كان كذلك فهذا الزمان الذي ندرجه نحن وم ذلك الزمان الذي يدعونه واقعان جميعاً تحت جنس متى ، وكذلك المكان الذي يدعونه ٢ 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 . وإذا لا شك في هذا فهما مركبان والنهاية فهما موجودة ضرورة إذ المقولات ٦ كلها كذلك

وأيضاً فإن المكان لا بد له من مدة يوجد فيها ضرورة ، ففسألهم هل تلك المدة هي الزمان الذي يدعونه أم هي غيره ؟ فإن كانت هي هو فهو زمان للمكان ١ فهو محمول في المكان فهو ككل زمان لدى الزمان ولا فرق . وإن كانت غيره فإها هنا إذن زمان ثالث غير مدة ذلك المكان وغير الزمان الذي ندرجه نحن وم . وهذه وساوس لا يعجز عن ادعائها كل من لم يبال بما يقول ولا استحي من فضيحة . ١٢ ويقال لهم إذ ليس المكان الذي تدعونه والزمان الذي تدعونه واقعين مع المكان المهود والزمان المهود تحت جنس واحد وحاد فم سيمتوهما مكاناً وزماناً وهلا سيمتوهما باسمين مفردين لها لبعدها بذلك عن الإشكال والتلبيس والفسطة بالتخليط ١٥ بالأسماء المشتركة ؟ فإن كانا مع الزمان والمكان المهودين تحت حد واحد فقد بطلت دعواكم زماناً ومكاناً غير الزمان والمكان المهودين بالضرورة ، وبالله تعالى التوفيق ويستلون أيضاً عن هذا الزمان والمكان غير المهودين أهما خارج الفلك أم ١٨ داخل الفلك أم لا داخل ولا خارج ؟ فإن قالوا هما داخل الفلك فالحلاء إذن هو الملاء والمكان إذن في المتكمن يعني في داخله وهذا محال ، والزمان إذن هو الذي

(١) اللذان يذكران ع ت — (٢) فإذا كان ذلك كذلك ط — (٣) يدعونه هما

واقعان ط ت — (٨) المكان الذي لا بد له ع — (١٠) فلا فرق ط — (١٤) زماناً

ومكاناً ع — (١٦) تحت جنس واحد ع — (١٨-١٩) أم هما داخل الفلك ت ، أهما

داخل الفلك أم خارجه فإن قالوا ط — (٢٠) إذن هو في المتكمن ع

لا يعرف غيره . وإن قالوا هما خارج الفلك أوجبوا لهما نهاية ابتداء مما هو خارج الفلك .
 ٣ إن قالوا لا خارج ولا داخل فهذه دعوى مفتقرة إلى برهان ولا برهان على صحتها
 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 تدعونه فصار كلامكم | كله دعوى وبالله التوفيق

٣٤

قال أبو محمد : ولم نجد لهم سؤالاً أصلاً ولا أتونا قط بدليل فنورده عنهم ،
 ولا وجدنا لهم شيئاً يمكن الشغب به في أزلية الخلاء والمدة فنورده عنهم وإن لم
 يتنبهوا له ، وإنما هو رأى قلدهوا فيه بعض قدماء الملحددين فقط ، وبالله تعالى التوفيق
 ٩ قال أبو محمد : ومما يبطل به الخلاء الذي سموه مكاناً مطلقاً وذكروا أنه لا ينتهي
 وأنه مكان لا متمكن فيه ببرهان ضروري لا انفكك منه ، وأظرف شيء أنه
 ١٢ برهانهم الذي موهوا به وشغبوا بإيراده وأرادوا به إثبات الخلاء ، وهو أننا نرى
 الأرض والماء والأجسام الترابية من الصخور والزيق ونحو ذلك طباعها السفلى
 أبداً وطاب الوسط والمركز وأنها لا تفارق هذا الطبع فتصعد إلا بقصر يفلها
 ١٥ ويدخل عليها ، كرفنا الماء والحجر قهراً فإذا رفعاها ارتفعا فإذا تركناها عادا
 إلى طبيعتهما بالرسوب . ونجد النار والهواء طبيعتهما الصعود والبهمد عن المركز
 والوسط ولا يفارقان هذا الطبع إلا بجمرة 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 فيها صعداً ولا ينسفك
 ونجد الزرافة ترفع التراب والزيق 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) وبالله تعالى للتوفيق ع — (٧) فنورده عنهم ع —
 (٩) يتنبهوا وإنما ط — (١٢) وشغبوا بذكره ع — (١٥) الماء والصخر ع —
 (١٧) بجمرة قسراً ط — نرى ذلك ع ، ويرى ذلك ط — (١٩) ولا يسفك ت ،
 ولا يسفل ع — (٢٠) امتلأت 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 يجذب هذه الاجسام إلى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء . فنظرنا في قولهم أن طبع الخلاء يجذب هذه الأجسام إلى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء فوجدناه دعوى بلا دليل فسقط . ثم تأملناه أخرى فوجدناه عائدآ عليهم لأنه إذا اجتذب الأجسام ولا بدّ فقد صار ملاء ، فالملاء حاضر موجود والخلاء دعوى لا برهان عليها فسقطت وثبت عدم الخلاء . ثم نظرنا في قولنا فوجدناه يعلم بالمشاهدة ، وذلك أننا لم نجد لا بالحس ولا بتوهم العقل بالإمكان مكاناً يبقى خالياً قط دون متمكن ، فصح الملاء بالضرورة وبطل الخلاء إذ لم يبق عليه دليل ولا وجد قط ، وبالله تعالى التوفيق

ثم نقول لم إن كان خارج الفلك خلاء على قولكم فلا يخلو من أن يكون من جنس هذا الخلاء الذي تدعون أنه يجذب 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 الطبائع هو أن يجذب المتمكنات إلى نفسه فيمتليء بها حتى إنه يحيل قوى العناصر عن طبائعها ، فوجب أن يكون ذلك الخلاء الخارج عن الفلك كذلك أيضاً ضرورة لأن هذه صفة طبعه وجنسه . فوجب بذلك ضرورة أن يكون ممتلئاً من جسم متمكن فيه ولا بد . وإذا كان هذا وذلك الخلاء عندهم لا نهاية له فالجسم المالى له 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) وينتقل الهواء ع — تمس ع ، تمس ط — وليس ع — (٥) اجتذبت ط ت — (٨) لم نجد بالحس ولا توهم بالعقل ع — (١٣) ولا بد ط — (١٤) أقروا بأن ط — بجميع ط — (١٦) عن طبائعها ط — أن يكون الخلاء ع — كذلك ضرورة ع — (١٧) ممتلئاً من جسم : سقط ط ت — (١٩) أيضاً : سقط ع — (٢٠) وهذا القول لا يكون أصلاً : سقط ط ت

٣ 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
 هذا الخلاء ، يقال لهم فبأى شيء عرفتموه وبما استدلتتم عليه ، وكيف وجب أن
 تسموه خلاء وهو ليس خلاء ؟ وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق ، وم في
 هذا سواء ومن قال انّ في مكان خارج من العالم ناماً لا يحدون بحد الناس ولا م
 كهؤلاء الناس ، أو من قال انّ في خارج الفلك ناراً غير محرقة ليست من جنس
 هذه النار ، وكل هذا حق وهوس

١ وقال أبو محمد : وكل ما أدخلنا في الباب من إبطال قولهم بأزلية المكان
 والزمان فهو لازم لهم في قولهم بأزلية النفس أيضاً ولا فرق ، وبالله تعالى التوفيق

(١) ذلك كذلك أيضاً ع — (٣) وبإذات ، وبأى شيء ع — (٤) لا مخلص لهم
 منه ع — (٥) خارج عن ع — (٨-٩) قال أبو محمد ... التوفيق : سقط ط ت

كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ، طبعة كاويان ١٣٤١ هـ ، ص ٩٦-١٠٨ ،
 راجع أيضاً من فوق ص ١٤٨ تعليق ٣

اندر مكان

٩٦

٣ گروهی از حکما مر مکان را قدیم نهاده اند و گفتند که مکان بی
 نهایت است و او دلیل قدرت خدایست ، و چون خدای همیشه قادر

الترجمة

في المكان

إنّ طائفة من الحكماء قرّروا أنّ المكان قديم قائلين أنّ المكان غير متناه وانه 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 ۹
 و متناهی است ، و اگر نه جسم است پس مکان است . پس درست
 شد که گفتند که مکان بی نهایت است

(۵) جز بمتمکن بریده ب -- (۶) وگفتند... ص ۲۵۶ س ۱۴ (است که) : سقطك

الترجمة

قدرة الله ، ولما كان الله قادراً على كل شيء ، وجب أن تكون قدرته قديمة

دلیل علی آن مکان غیر متناه

واستدلوا علی لا نهیة المكان بأنهم قالوا إن التمکن لا یوجد بغیر المكان ، وأما المكان
 فیجوز وجوده دون أن یوجد التمکن . قالوا إن المكان لیس سوی ما یقبل التمکن وكل
 متمکن بذاته متناه ویوجد فی المكان ، فوجب أن المكان غیر متناه . قالوا إن ما (یحوی)
 هذین العالمین من خارج لا یخلو من أن یکون إما جسماً وإما لا جسماً . فان كان جسماً كان
 (ذلك الجسم) فی المكان وكان من خارج ذلك الجسم إما مکان أو لا مکان ، وإن كان لا مکاناً
 كان جسماً ومتناهیاً * وإن كان لا جسماً كان مکاناً ، فقد صح أن یقولوا ان المكان غیر متناه

هذا الاستدلال لیس واضحاً ولعله سقط من نسخة ب بعض کلمات

- و اگر کسی گوید مر آن مکان مطلق را نهایت است دعوی کرده باشد که نهایت او بجم است ، و چون هر جسمی متناهی است یا
- ۳ نهایت هر جسمی مکان باشد و هر جسمی نیز اندر مکان باشد ، پس گفتند که بهر روی مر مکان را نهایت نیست ، و هر آنچه مر او را نهایت نباشد قدیم باشد ، پس مکان قدیم است
- ۶ و گفتند که مر هر متمکنی را جزوهای او اندر مکان جزوی است 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 سببی اندر آید
- 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 نهايته بالجسم . ولما كان كل جسم متناهيّاً أو كانت نهاية كل جسم هي المكان وكان كل جسم أيضاً في المكان* قالوا : إنّ المكان غير متناه من جميع الوجوه . 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 الداخلة الذي يحوي به هواً بسيطاً تفاحاً حيناً يرفمونه في الهواء وقالوا : يجوز أنّ شيئاً يصير بعيداً أو قريباً من شيء آخر ولكن البعد لا يصير أبداً قريباً والقرب لا يصير أبداً بعيداً ، يعني إذا ابتعد شخص عن شخص آخر عشرة أذرع كان البعد بينهما

* يظهر أن هذا النص غير كامل

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 نگرفتندی ^۹ 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

عشرة 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 هذان الشخصان عن مكانهما قام الهواء أو جسم آخر مكانهما فلا تزيد ولا تنقص أبداً تلك المسافة الواحدة التي بين المكانين عما كانت عليه وقالوا إن في القارورة وفي الدن وغيرها مكاناً . ألا ترى أن فيهما 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 الإيراني شهری الذي عبر عن المعاني الفلسفية بالفاظ دينية وكانت يدعو الناس في كتابه « الجليل » وفي كتابه « الأثير » وغيرها إلى الدين الحق وإلى معرفة التوحيد ، ومثل محمد بن زكرياء الذي

- پس از او چون محمد زکریا که مر قولهای ایران شهری را بالفاظ
 زنت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد و مقدم خویش را
 ۲ اندر این معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگذارد است ، تا کسانی
 را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن او افتد که این معانی خود
 استخراج کرده است
- ۶ 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
 ۹ آن باشد که مقدورات 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
 ۱۲ قدرت خدایست قدرتی ظاهر که همه مقدورات اندر اویند . و زشت
 کردن محمد زکریا 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 و قبح أقوال الإيراني شهريّ بالفاظ شنيعة إلحادية وغير معاني أستاذه المقدم إلى تلك
 المعاني بمبارات موحشة مستنكرة ، حتى يظنّ كل من لم يقرأ كتب الحكماء أنه استخراج تلك
 المعاني بنفسه

ومن الأقوال الحسنة التي قالها الإيراني شهريّ ما ذكره في باب قدم المكان إذ قال : إنّ
 المكان قدرة الله الظاهرة . واستدلّ على صحة هذا القول بأنّ 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 أنّ الخلاء يعني المكان
 المطلق هو قدرة الله ، أي قدرة ظاهرة تشمل جميع المقدورات . وتبيح محمد بن
 زكرياء لهذا القول الحسن ليس هو فيما قاله من أنّ القدماء الخسة 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** |

۳

دلیل بر اینکه مکان قدیم نیست

۹۹

- 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 بم 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 ۱۲ 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 هاشم 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 أقبح من ذلك أنه عدّ الخالق والمخلوق في جنس واحد (تعالی الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً)

و يقول 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 ۳ 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 آینده است ، پس هیولی قدیم است ، و هیولی دلیل قدرت ظاهر خدای است .

(۱) دعوی ایشان وزانکه گفتند ك — (۱۱) واجب آمد ب — (۱۲) بدید آمد ب

التبرجة

وذلك أنهم وضعوا أن للهولى أجزاء لا تجزىه وأن لكل واحد من تلك الأجزاء عظماً لا يقبل التجزئة لصفه . فلما قالوا بقدم شيء ذى عظم لا بد له من مكان وجب ضرورة أن يقال أن المكان قدیم (أيضاً)

نقل كلام الإیرانشهرى في قدم الهیولی والمكان

ومن الأقوال الحسنة التي ذهب إليها الحكيم الإیرانشهرى في قدم الهیولی والمكان وكان عهد ابن زکریاء يقبها ما قاله الإیرانشهرى من أن الله تعالى لم يزل صناعاً ولم يكن له وقت لا صنع له فيه حتى ينتقل من حال عدم الصنع إلى حال الصنع وتغير حاله . ولما وجب أنه لم يزل صناعاً وجب (أيضاً) أن يكون ما ظهر فيه صنعه قديماً . على أن صنعه يظهر في الهیولی ، فالهیولی قديمة وهي دليل

و چون مر هیولی را از مکان چاره نیست و هیولی قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد

- ۱۰۳ و زشت | کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است که گفت چون اندر عالم چیزی پدید همی 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 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 و مدبران عالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است که آن علم الهی است که جز او مر آن را کسی ندانست
- ۱۲ و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر ردّ مذهب محمد زکریا و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر

(۳) ابن زکریا ك — (۶) بدید تواند آوردن ك

الترجمة

على قدرة الله الظاهرة . ولما لم يكن للهيولى بدّ من المكان وكانت الهيولى قديمة وجب أن يكون المكان قديم

أما تقيح 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 الهيولى قديمة . ولما كان لا بد للهيولى من المكان ثبت أن المكان قديم (أيضاً) . فقد أعاد ذلك الكلام الحسن والمعنى اللطيف بهذه العبارة الفصيحة كي يظن أتباعه من المحدثين ومدبري العالم أنه استخراج من تلقاء نفسه علماً — يني 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 کرداست 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

- واکنون 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 سیبی باشد که
 ذات او جزوهای بسیار باشد تا آن همه جزوها اندر عظم سبب باشد و
 ۹ باز مر سبب 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 مقرّ آیند که مکان خود جز عظم متمکن
 ۱۵ 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 سیبی بمنزل متمکن
 است و اگر ما سبب را اندر هوا بداریم جزوهای آن سبب اندر عظم

(۲۰) اندر هوا اندازیم ك

الترجمة

أقوال هذا الرجل بعد أن نسخنا كتبه التي ألفها في هذا المعنى نسخاً مكرراً وترجناها مفرقة ،
 فنقض أسس مذهبه بردود عقلية في مصنفاتنا ، والله موفق للخير ومعين

آن سبب باشد که آن مکان جزوی است مر آن جزوها را ، و جمله‌گی
 سبب اندر سطح اندرونی هوا باشد که بگرد سبب گرفته باشد . و اگر
 خدایتعالی مر آن سبب را از این عالم بیرون کند آن مکان جزوی که ۲
 جزوهای سبب با سطح بیرونی خویش اندر او بود بر خیزد و لیکن
 آن مکان از هوا که سبب اندر آن بود بر نخیزد بلکه جزوهای
 هوا بدانجای که آن سبب را ما بداشته بودیم بایستد تا آنجا تهی نماید بی ۶
 جسمی . پس گفتند درست کردیم که بیرخاستن 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 ۹
 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 بکشائیم
 تا خردمندان خدای شناس مر مخلوق را بصفت خالق نگویند پس از
 آنکه بر آن واقف نباشد . پس ما مر این قوم را که این قول ۱۵
 گفتند گوئیم که باتفاق ما و شما این عالم که جسم کلی است و اجزای
 او اندر عظم اوست | که آن مر جزوهای او را مکان جزوی است ۱۰۵
 بقول شما و کلیت عالم اندر فضای کلی است که شما همی گوئید بی نهایت ۱۸
 است و بی‌گردد 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 عظم 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 برهانی 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 شیشهٔ 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
 وجود نماند بلکه نا بوده شود بظاهر هر چند که مر آن مکان را ۱۵
 که آب اندر او بود هوای بسیط بگرفت بدانچه از مشك فراز آمد .
 و چون | هوا جای آب بگرفت آن آب جای هوا بگرفت . و چون از ۱۰۶
 شیشه فراز نیامد تا هوا جای آن آب کاندرا او بود بگرفتی مکان را ۱۸
 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 بمثل 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) طبیعه است ك — (۹) شیشه آن مکانی ب — (۱۴) فرود ریزد ك —
 (۲۱) کوهی بود بایستی که بمثل قول شما که مرکب است ك

است از جزوهای نا متجزئی ، پس آن جزو میانگی سبب متمکن است
و عظم او مکان جزوی است مراو را ، آنگاه شش جزو نا متجزئی
بگرد آن جزو میانگی اندر آمده اند که رویهای اندر نی آن شش جزو ۳
مکان کلی گشته اند مر آن جزو میانگی را ، و رویهای بیرونی آن
شش جزو بدیدر جهات باز مکاتند مر آن عظم را که از آن هفت
جزو نا متجزئی حاصل شد است . و همچنین برین ترتیب هر سطحی ۶
که جزوهای نا متجزئی 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 متجزئی 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 بهظم 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 متجزئی بهظم خویش اندر مکان جزوی خویش است و بسطح
خویش مر دیگر جزوها را بعضی از مکان کلی اوست تا چون آن بعضها
فراز م آیند مکان کلی شوند مر دیگری را و سبب همی بجمستگی خویش ۱۸
بر خیزد | پس همه ذوات و سطوح عظمهای آن جزوها بیرخاستن 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 بیرخاستن سبب نه مکان جزوی او ماند
و نه مکان کلی او

* و محمد زکریای رازی چون اندر اثبات مکان و زمان از حجت عقل عاجز آمده است اندر کتب خویش جائی 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 پرسیدم و گفتند عقلهای ما گواهی میدهد که بیرون از این عالم ۶
 گشادگی است که گرد عالم گرفته است ، و همدانیم که اگر فلک بر خیزد و گردش نباشد چیزی هست که آن هموار بر ما می گذرد ۱
 و آن زمان است

و ما گوئیم 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 مکانیست تهی و گمان برد که بیرون از فلک نیز هواست ، از بهر آنکه همی نداند که هوا جسمی جای گیر است چون دیگر اجسام جسم . و اگر نه چنین

(۳) جوینده خردمند آن است که ك — (۸) همواره ك — (۱۰-۱۱) وکواهی سخت نا پذیرفت است ك — (۱۱) نفس عامه جوهر اجسام را ب

* الترجمة

ولما عجز محمد بن زكرياء الرازي عند إثباته للمكان والزمان عن إيراد الحجة العقلية قال في موضع من كتبه : إن العقلاء يلتمسون دليلاً على إثبات الزمان والمكان عند عوام الناس الذين احتفظوا على البديهة ولم تتغذ أنفسهم بلجاج المتكلمين وآرائهم والذين لا يلتمسون المنازعة . قال : إنني قد سألت مثل هؤلاء الناس وقالوا لي إن عقولنا تدلنا على أنه يوجد من خارج هذا العالم امتداد (او : قضاء) يحيط بالعالم ، 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 گرفته . . .

٣

كتاب المباحث الشرقية لغير 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 يدلّ على بطلان الأوّل وجهان الأوّل أنّ أجزاء الخلاء متشابهة كما
بيننا، فلو كان لبعضها قوة جاذبة لكان جميع الأجزاء كذلك فإكان 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 المنفوس في الهواء الشاغل لخلل الهواء الخالي
ينزل وإن كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء فلا ينتقل الماء المنسكبّ عليه القارورة
ولا يغلب الخلاء بل ينجذب وإمساك الثقيل المشتمل عليه أسهل من إمساكه الثقيل
المباين . وأيضا فلم انه إذا فتح رأس الآنية ينزل الماء بل كان يجب أن يحبس 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 للشمرازي (ص ٣٤٥)

وفي شرح المواقف للجرجاني ، راجع S. Pines, *Beiträge* p. 47 وانظر أيضاً من

فوق ص ١٧١ و ص ٢٥٠

الماء هناك ولا يتركه حتى ينزل ولا يدع الإناء الذي فيه ينزل أيضا بل يبقى مرتفعاً
شالا . فإن قالو ثقل الإناء غلب جذب الحلاء أبطلنا ذلك بما إذا كان الإناء أخف
وزناً من الماء الذي فيه

٤

كتاب زاد المسافرین لناصر خسرو، ص ١١٠ — ١١٤ و ١١٦ — ١١٨

اندر زمان

١١٠

از حکما آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمان اند و مر
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
دو متحرک اندر يك زمان بدو عدد متفاوت حرکت کردندى . ر
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 الهیولی والمكان قدیمان قرّروا أيضاً أن الزمان جوهر ،
وقالوا ان الزمان جوهر ممتدّ وقديم . وردّوا على قول الحكماء الذين قالوا ان الزمان عدد
حرکات الجسم ، وقالوا لو كان الزمان عدد حرکات الجسم لما جاز أن يتحرک متحرکان في
زمان واحد بعددین متفاوتین . وقال الإیرانشهری الحکیم ان الزمان والدهر والمدة ليست إلاّ
أسماء يرجع معناها إلى جوهر واحد . (وقال) ان الزمان دلیل على علم الله كما أن المكان دلیل

چنانکه مکان دلیل قدرت خداست و حرکت دلیل فعل خداست و جسم دلیل قوت خداست ، وهریکی 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 مدّت را روز گویند ، ^{۱۲} یا از تاریکی بروشنائی رسد و مر آن مدّت را شب گویند ، و یا جسم نبات و حیوان از خوردی بزرگ شود | و مر آن مدّت را عمر گویند ^{۱۱۱} و جز آن . و چون مر هر حال گردنده را گشتن حال او اندر زمان 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) وهریکی جوهرهائی بی نهایت ك — (A) 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 وقديم . (وقال) انّ الزمان جوهر منتقل بغير قرار . وأما قول محمد بن زكرياء الذي جاء بعد الإيرانشهرى فهو أنه قال انّ 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 و جوهر نا چیز شونده نباشد . . .

گوئیم که اندر این تصوّر کردن مر زمان را جوهری قدیم گذرنده جز تصوّر محال و خطای عظیم و زیانی بزرگ نیست . اما این

تصوّر | 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 يك جزو که مر او را اکنون گویند و آن پدید

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 تصوّر بدان رویست که هر که مر زمان را نداند که چیست بحقیقت آنکس تصوّر کند که

۱۸ خدایتعالی را حدّ و زمان است و زمان بر او گذرنده است . و بدین

تصوّر آنکس مر خدای را محدث تصوّر کرده باشد ، از بهر آنکه معلوم است م مر حکمای دین را و م مر حکمای فلسفه الهی را بهرانهای

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 مر این عالم را بیافرید گذشته باشد ، و آخر آن زمان که خدای تعالی اندر او بی عالم بود آن ساعت بوده باشد که خدایتعالی مر این عالم را اندر او ^۳ بیافرید . و چون مر آن زمان را آخر بود لازم آید که مر زمان خدایتعالی را اولی باشد تا بآخر رسد . و آنچه مر زمان او را اول و آخر باشد او محدث باشد ^۶

^۵ پس درست کردیم که آنکس که مر زمان را جوهر گوید مر خدای را محدث گفته باشد . و همه تحیر مر محمد زکریا را که چندان سخن ملحدانه گفته است و بآخر مذهب توقف را اختیار 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}

^{۱۱۶} و عیب اندر این طریقت آن است که گفته است زمان جوهری 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 زمان اگرچه دراز بوده است اول آفریدن این عالم باشد . و آنچه مر

(۸) و همه تحیر محمد زکریا که ک — (۹) ملحدان : سقطك — (۱۶) زمان وا کرجه ك

الترجمة

فقد أثبتنا أن من قال إن الزمان جوهر يجب أن يقول إن الله محدث . وكل الحيرة التي وقع فيها محمد بن زكرياء — وهو الذي قال بمثل هذا المقدار من كلام الملحدین ، ثم اختار في آخر الأمر مذهب التوقف ، قال : إنني أتوقف من الأمور التي لا أعرفها وإن الله لا يماثني على هذا التوقف — فسبها أنه تصور أن الزمان جوهر قدیم یجری

بعضی را از زمان او آخر باشد هر آن بعض را اوّل باشد ، و آنچه مر
بعضی را از زمان او اوّل و آخر باشد او محدث باشد . . .

۱۱۷ * 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
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

۱۱۸

(۱) آخر او ك — (۳ - ۴) انست که جنانك چیزی که زمان ك

* الترجمة

وأما طائفة الذين توهموا أن (الزمان) جوهر (فقد قالوا :) انه إن ارتفع الشيء الذي
يغضى عليه الزمان فقد ارتفع زمانه معه ، كما يرتفع زمان كل من يموت . فان ارتفع الفلك الذي
حركته أعلى من جميع الحركات فقد ارتفع الزمان بجملته . وأما الدهر فليس هو الزمان بل هو
حياة الحيّ 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 ۱۴۶۳ ورقة ۸۹ ظ
بعنوان « ما الفصل بين الدهر والزمان » . وهذه المجموعة تحتوي على مقاليتين للرازي (راجع
من فوق ص ۱۱۳) وعلى رسائل لأبي علي مسكويه ولأبي خير الحسن بن سوار وغيرهما ،
ولعل الفقرة لأحد هؤلاء المؤلفين ، وماك نصها :

« إن الدهر هو عدد الأشياء الدائمة والزمان هو عدد الأشياء الزمانية ، وهذان العددان
يعدّان الأشياء فقط ، أغنى الحياة والحركة . فإن كل عادّ إما أن يعدّ جزءاً بعد جزء وإما أن
يعدّ الكل معاً . فإن كان هذا على ذلك قلنا : إن الشيء الذي يعدّ الكل هو الدهر ، والشيء
الذي يعدّ الأجزاء جزءاً بعد جزء هو الزمان . فقد استبان الآن وصحّ أن العدد اثنان فقط ،
أحدهما يعدّ الأشياء الدائمة الروحانية وهو الدهر ، والآخر يعدّ الأشياء الجزئية الواقعة تحت
الزمان وهو الزمان وهو عدد حركات الفلك »

دهر را رفقن نیست البتة بلکه آن يك حال است از بهر آنکه
 او زندگی وثبات چیزست که حال او گردنده نیست. وچون مر این
 حق را تصور کرده شود زمان را بر روحانیات گفته نیاید وجوینده^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 الاشياء الروحانية ولن يبقى الباحث متحيراً

٥

كتاب المطالب العالية لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦) . وقد انتخبنا
 فيما يلي بعض فصول من المقالة الأولى من الكتاب الخامس منه وموضوع تلك المقالة البحث في
 الزمان . وكتاب المطالب العالية آخر وأنضج ما ألّفه فخر الدين في الفلسفة الالهية ابتداء 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 ٤٥٥م توحيد (ورقة ٢٠٧ ظ وما يليها) وهي نسخة حديثة التحرير مملوءة بالأخطاء
 واجتهدنا في تصحيحها على قدر الامكان . واطلعنا أيضاً على تلخيص كتاب المطالب العالية (٢)
 لحمد بن تامور 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 الحزاة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٣٣ عقائد (وهي محررة

في سنة ١٢٠١ هـ ومنقولة 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 الحجة والدليل

٣

٢٠٧ظ اعلم أنّ المثبتين | للمدة فريقان منهم من يدعى أن العلم بوجوده علم بديهي

ضروري غني عن البيان والبرهان ، ومنهم من حاول إثباته بالبيّنة والبرهان . أما

٦ الفريق الأول فبنهم محمد بن زكرياء الرازي وقوم آخرون

وقال مولانا الإمام الداعي إلى الله : إني وإن كنت ما وجدت لهم إلا ادعاء

البديهية والضرورة إلا أنني أقرر قولهم تقريراً أحسن واكمل مما ذكروه وأقول لهم

٩ أن يحتاجوا على صحة قولهم بوجوه :

(الحجة الأولى) إنا لو فرضنا شخصاً غافلاً عن وجود الأفلاك والكواكب

وعن طلوعها وغروبها بأن كان أعمى أو كان جالساً في بيت مظلم وقد رنا أنه قصد

١٢ 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

١٥ فإنه مع غفلته عن حركة الشمس والقمر وسائر الكواكب والأفلاك يعلم بالبديهية

أن علمه بهذا الاعتبار لا يتوقف على علمه بأن فلاناً تحرك أو كوكباً تحرك . وهذه

الاعتبارات تدل على أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أوّلي غني عن

١٨ البيان والبرهان

(الحجة 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

٢١ اعتبرناه حال حدوثه فهنا العقل حكم بإثبات حال وحين وزمان جملة ظرفاً

(٥) من حاول انبيائه خ — (٧) انا وان كنت خ — (١٢) امرأ شيئاً خ —

(١٣) وم دائماً خ — (٢٠) وسد له خ — (٢١) طرماً خ

- لحدوثه ، وإن اعتبرناه حال دوامه فهذا الدوام لا يعقل منه إلا إذا كان موجوداً في الأزمنة المتقدمة مع أنه موجود في الزمان الحاضر ، < وإن > رفمنا 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 الأولية . 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 الى المدة والزمان ، وهذا يدل على أن العلم بوجود المدة علم بدهي غني عن الحجة والبرهان (الحجة الثالثة) على أن العلم بوجود المدة علم بدهي هو أن نقول : إنا إذا ٩ 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 وجدنا معاً لم نعقل من هذه المعية إلا أنهما حصلا 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 . فقلنا أن العلم بوجود المدة والزمان علم مقرر في بدائه العقول وغرائز الأذهان . فإن قيل فلم لا يجوز أن يكون المراد من هذه ١٥ المعية والقبلية نفس ذاتيها ، قلنا لأننا جعلنا ذاتيها ووجوديها مورداً للتقسيم لهذه المعية وهذه القبلية ومورد التقسيم مغاير لما به حصل ذلك التقسيم وذلك معلوم بالضرورة ١٨
- (الحجة الرابعة) ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الجسم إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً . والمقول من كونه متحركاً < أنه > إنما يكون متحركاً إذا حصل في مكان بمد 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 تقوا خ — (١٥) بداية القول خ —

(١٦) ووجود فيهما خ

- لا يمكن تعقل معنى الحركة والتغير إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان . وأما
السكون فالمعقول منه هو استمرار الجسم في الحيز الواحد زمانا طويلا وهذا
٣ أيضا إشارة إلى وجود المدة والزمان . فلما كان العلم بمحقيقة الحركة وبمحققة السكون
علما بديهيا أوليا جليا > وثبت < أن العلم بهما لا يتقرر إلا عند التسليم بوجود
١٠٠٨ المدة والزمان وثبت أن الذي | يتوقف عليه الأولى أولى أن يكون أوليا ثبت أن
٦ العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أولى
- (الحجة الخامسة) ان كل عاقل يعلم ببديهية عقله أن الموجود إما أن يكون
قديما أو محدثا ، ثم إنه لا يعقل من القديم إلا أنه الذي لا أول لوجوده ولا يعقل
٩ 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 بعقولنا
إلى زمان إلا وقد كان موجوداً قبله ، وإذا فسرنا الحادث وهو أنه الذي لوجوده
١٢ أول ثم يفهم منه [إلا] أن عقولنا تنهى 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
١٥ يفيد أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي
- (الحجة السادسة) ان صريح العقل حاكم بأنه يمكن قسمة الزمان إلى السنين
وقسمة السنين إلى الشهور وقسمة الشهور إلى الأيام وقسمة الأيام إلى الساعات ،
١٨ ويعلم بالضرورة أن الساعة جزء من اليوم الذي هو جزء من الشهر الذي هو جزء
من السنة التي هي جزء من المدة . والعلم بمحصول هذه التقديرات والتقسيمات علم
ضروري والعلم بكون بعضها أقل من بعض أو أكثر من بعض علم ضروري . ومن
٢١ المعلوم بالضرورة أن المحكوم عليه بقبول التقسيمات مفاير للسواد والبياض والحجر

(١) تعقل معنى خ — (٤) > وثبت < : يياض في خ — عند تسام لوجوه خ —

(٨) لا تعقل ولا تعقل خ — (١٠) فانا لا يصل لقولنا خ — (١٢) ينتهي خ —

لعل الصواب : تحكم عليه بانه — (١٣) ان صريح العقل ثابت بأن (راجع س ١٦) —

(٢١) ومن العلوم بالضرورة خ

والمثالث وأن ذلك الأمر ما لم يكن متحققاً في الأعيان امتنع كونه مورداً لهذه التقسيمات في الأعيان . فيثبت أن العلم بوجود الزمان والمدة علم بديهي

- (الحجة السابعة) ان كلّ أحد يعلم بأنّ هذه المدة قصيرة وتلك المدة طويلة ،
 ٣ فانه يقال بقی إلى وقت الظهر زمان طويل ثم يقال بعد ذلك انه لم يبق < من > تلك المدة إلا القليل ، والعم بمحصول هذه الأحوال علم بديهي . ومتى كان العلم بصفة الشيء بديهياً كان العلم بأصل وجوده أولى أن يكون بديهياً ، فيثبت أنّ
 ٦ العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي . لا يقال لم لا يجوز أن يقال هذه القلة وهذه السكثرة 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 والعوام يؤرخون ويعلمون أن السنين تتوالى وتتعاقد ويميزون ببدائنه عقولهم بين الماضي والمستقبل والحالي . وهذه الصفات لا شك 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 نحاكم على حركتين بأنهما ابتدأتا معاً وانقطعتا معاً
 ١٨ ويكون علمنا بهذه المعية في الابتداء وفي الانقطاع علماً ضرورياً ، وقد نقول في حركتين أخريين ان إحداها ابتدأت قبل الأخرى وانقطعت قبلها أو بعدها ، وعلمنا

(١) كونه مودداً خ — (٣) تعلم خ — (٤) فانه تعالى بقی خ — إلى وقت الظهور خ — (٧ - ٨) وهذه السكثرة امران اعتباران لا حصولها خ — (٩) هذا الفرض خ — (١١) ان يقسم الزمان خ — (١٤) ببداية عقولهم خ — والحال خ — (١٥) معلومة الضرورة خ — (١٦) بأسرها دله خ — (١٨) ابتدأ خ — (١٩) وقد يقول خ — (٢٠) آخرين ان احدهما خ — وبعدها خ

٢٠٨ ظ بهذه التقدم والتأخر علم ضروري . 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 حدوث هذه الأخرى ، وكل ذلك يدل على أن العلم بوجود المدة والزمان بديهي

٦ (الحجة العاشرة) انا نحكم حكماً بديهيّاً بأن هذه الحركة أبطأ من تلك الأخرى مثل قولنا إن ذهاب النملة 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 أنّ العلم بكون الحركة بطيئة وسريعة علم بديهي وثبت أنه لا يمكن فهم تصور ماهية الحركة السريعة وماهية الحركة البطيئة إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان عامناً 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 أوّلّي 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

١٣ ظ

الذي ذهب إليه أرسطو طاليس وارتضاه المفسرون كآبي نصر الفارابي

(١) بهذا التقديم والتأخير — (٢-١) لا تعقل . . . ولا تعقل خ — (٢) ان أحدهما حصل خ — (٦) ان ذهب النملة 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 طي 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 بمحركتها الخط فكذلك الآن يفعل بمحركته الزمان ، وكما أن النقطة إذا فعلت بمحركتها الخط كانت واصلة وإذا وقعت تلك النقطة على الخط الذي وجد أولا كانت فاصلة فكذلك الآن إذا فعل بمحركته 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 بمحركته يقدر أجزاءه كما أن الفئجاجة 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 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 الفلكية كما هو قول أرسطاطاليس وأتباعه . فنقول هذا المذهب عندنا باطل ١٥ ويدل عليه وجوه . . .

من الفصل السادس

٢١٨ ظ

في تتبع سائر المذاهب والأقوال في ماهية الزمان

أما مذهب من يقول الزمان عبارة عن الحركة الفلكية فقد بالغنا في تقرير الوجوه الدالة على فساده . وأما مذهب من يقول انه عبارة عن مقدار الحركة

(٤) تعقل بمحركتها خ — (٥) تعقل بمحركته خ — (٦) كانت في أصله فكذلك خ — (٧) كان انا فاضلا (مرتين) خ — (٨) وقال خ — من قد الحكماء خ — (١٠) الفخات خ — (١١) القائم بالنفس خ (راجع ص ٢٧٨ س ٥ ، ٢٠) — (١٤) في أن الزمان هل تعقل خ

الفلكية فقد كشفنا عن فساده كشفا لا يبقى للماقل فيه ريبة . وأما قول أبي البركات ان الزمان عبارة عن مقدار الوجود فهذا كلام مبهم مجمل ، وأحسن ٣ أحواله أن يقال المراد منه أن الزمان مقدار امتداد الوجود . فإن كان المراد ذلك فهو باطل

وأما قول قدماء الحكماء وهو أنه جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته فالتأخرون ٦ 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 | فلا فلاطون الإلهي لا ما اختاره أرسطاطاليس ١٩٢١ المنطقي

ولما تلخص هذا الكلام فنقول : القائلون بأن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل ٢١ بذاته فزيقان منهم من <قال> أنه 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 ممتنع العدم لعينه واعلم أن القائلين

ان الزمان موجود واجب لذاته فريقان منهم من بالغ وأفرط وزعم أنه هو
 < واجب > الوجود الذي هو إله العالم وهو المدبر لكل الممكنات . واحتجوا
 عليه بأنه ثبت أن كل ما سوى المدة والزمان فإنه لا يتقرر وامه 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 غنيا عن كل ما عداه في
 الوجود . فيثبت أن المدة هي الشيء الذي 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
 يدري 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 الحي الذي لا يموت » . فهذا قول قال به طائفة من الخلق
 ومذهب ذهب إليه قوم . وقال الأكثرون جل إله العالم عن أن يكون هو الدهر ١٢
 والزمان . قالوا بل القدماء 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 العالم الإلهي (١) وغيره من الكتب (٢) يبحث 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 بزاد المسافرين فصلين يدوران حول هذا البحث أوردناهما فيما يلي (٤) كما أن أبا حاتم الرازي عالجه في كتاب أعلام النبوة عند مناظرته مع أبي بكر الرازي (٥) وذكر ابن سينا وفخر 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 المسعودى 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 ، طبعه 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 باشنده او بطبع باشنده باشد میان باشنده و بوده ك

الترجمة

نقل کلام محمد بن زکریا فی أن العالم یصدر عن
الصانع الحکیم إما بالطبع وإما بالارادة

و ما هنا قال : لا یخلو حدوث العالم عن الصانع الحکیم من وجهین ، إما أن العالم حدث عنه
بالطبع فقد كان مطبوعاً محدثاً و لزم أن یکون الصانع أيضاً محدثاً لأن الطبع لا یقع دون الفعل .
و ما کان حدوثه عن محدثه بطبع محدثه (و جب أن) یکون بین محدثه و حدوثه عنه بالطبع مدة

(*) راجع H. H. Schaefer فی مجلة ZDMG ج ۷۹ (۱۹۲۵) ص ۲۳۲ ،
L. Massignon, *Recueil de textes inédits relatifs à la mystique musulmane*, Paris: 1929, p. 181,

و أيضاً فی مجلة *Revue du Monde Musulman* ج ۶۲ ص ۲۱۸ ، راجع أيضاً
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 ۹ 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 هاش ك : یعنی پیدا شدن — ماهی از آب گیر 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 هاش 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 الشيء عن الشيء 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 فانه أيضاً محدث ، فقد وجب أن يكون صانع العالم الذي حدث عنه العالم بالطبع محدثاً . ولأن كان العالم حدث عن الصانع بالارادة ولم يكن مع الصانع في الأزل شيء آخر نقله من إرادة (عدم خلق العالم) التي كان عليها في الأزل إلى إرادة خلق العالم فلم خلق 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
نیز قدیمی دیگر بوده است و آن دیگر قدیم مر اورا بدین فعل
آورده است

۱۱۵

۳

علت آویختن نفس بهیولی

آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بود است که
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
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
او سبحانه مر نفس را آن بود که خدای مر این عالم را بیافرید و

۶

۹

۱۲

الترجمة

لم يخلق ؟ وما هنا 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 بعنه على هذا الفعل

علة تعلق النفس بالهيولى

وما هنا قال : وذلك القديم الآخر هو النفس التي كانت حية جاهلة . وقال : ان الهيولى كانت أيضاً أزلية حتى إن النفس بسبب جهلها افتتنت بالهيولى وتعلقت بها وصنعت منها صوراً لكن 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 البلاء . 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 الهیت 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 اوفتاده است بر اینگونه که یاد کردیم تا این عالم کرده 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 ۱ 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

(۷) بمردم که ك — (۱۲) مکر بعلم حکمت وهر که حکمت یاموزد ك

الترجمة

سبحانه للنفس بانه 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 بالهوى فلتتفكر أنه إذا فارقتها لن يبقى (لتلك الهوى) وجود ، حتى إذا علمت نفس الانسان تلك الحال التي أضرنا إليها فانها تعرف العالم العلوى وتحذر من هذا العالم إلى ان ترجع إلى عالمها الذي 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 هیكل مردمی 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 و حکمت ک — (۹) بنادانی و فاعلی ب — (۱۰) آویختست بآرزوی

الترجمة

عالمه و صار قليل الاضطراب و كسب المعرفة فقد تخلص من تلك الشدة . و أما النفوس الأخرى فتبقى في هذا العالم إلى أن تنتبه جميع النفوس التي في هياكل الآدميين بعلم الفلسفة إلى ذلك السرّ و تقصد إلى عالمها و ترجع هناك بكليتها . إذن فسيرتفع هذا العالم و تنطلق الهیولی من قیدها كما كانت في الأزل

و قالت فرقة أخرى : انّ النفس افتتنت بالهیولی بسبب جهلها و غفلتها فهبطت من عالمها و تملقت بالهیولی لكي تجد نصيباً من شهوة اللذات الجسمانية (*). (وقالوا :) انّ للنفس طاماً غير هذا

(*) وفي نسخة ب : و تملقت بالهیولی من أجل شهوتها إلى اللذات الجسمانية

از آرزوی لذات جسمانی بهره یابد. و مر نفس را عالمی هست جز این
 ۳۱۸ عالم ؛ ولیکن | چون با هیولی بیامیخته است مر عالم خویش را
 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 را ب — (۲) یاویخته ك — (۹) تا بعلم فلاسفه ب —
 (۱۰) و غفلت : سقط ك

الترجمة

العالم إلا أنها لما امتزجت (٥) بالهولي نيت طالها فأرسل الباري سبحانه العقل في هذا العالم
 ليخبر النفس بأن ما فعلته خطأ وليذكرها بعالمها حتى تكف عن هذا العالم وترجع إلى عالمها .
 وقالت هذه الطائفة ان الحكمة هي المرشد للنفس نحو مقرها وان كل من تعلم الحكمة تنتبه
 نفسه إلى ذلك الخطأ وترجع إلى مقرها وتصل إلى النعيم الأبدى . ولكن قبل أن تصل النفس إلى
 علم الحكمة (*) لا تنتبه إلى هذا السر ولا تخاض من افتنانها بالهولي . وأما علة تشبث النفس
 بالجسم فقد وضعتها تلك الطائفة في حياة النفس وفي إرادتها وغفلتها

(٥) في ك : لا تعلقت

(*) في ب : إلى علم الفلاسفة

٣

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 بميدير آباد الدكن ١٣٥٥ هـ على حسب نسخة محفوظة بالمكتبة الأصفية (= ص) ، واعتمدنا منه على نسخة أخرى محفوظة بالخزانة 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 الفيلاي يفخر 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 محتمل 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 الفيلاي إنني لا أتكلم في هذه المسألة إلا مع أبي علي فلما أبطلت قوله بالحركات الأزلية كفاني ذلك في إثبات حدوث الأجسام . فقلت له فإذا جاءك محمد

— (٤٢ و) ارسطوطاليس ت — (٣) في الأزل : سقطت — (٤) الا أن : سقطت —

لا يثبت حدوث ت — (٥) الدليل على جواب ت — (٧) كفاني تلك ص

- 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 تبطل قوله وبأى طريق. تدفع مذهبه ؟ فأصرّ الفيلازي على قوله اني لا ألتمز إقامة البرهان على حدوث الأجسام وإنما ألتمز إبطال قول أبي علي . فقلت فعملى هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثا علميا عقليا وإنما هو نوع من أنواع المجادلة مع إنسان معين على قول معين

٤

أجوبة الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا عن مسائل أبي الرمان البيروني ، الجواب عن المسألة الثانية (مجموعة جامع البدائع نشرها الشيخ محي الدين صبرى الكردى 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 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 يحكى عن الهند وأمثالهم من الأمم فهو ظاهر البطلان عند التحصيل لتعاقب الحوادث على مكان المعمور من الأرض إما جملة وإما نوبا . وأيضا فإن حال الجبال كلها كذلك في القدم وشهادة الأحقاب بمثل تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيها

٩

الجواب

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 الجبال محفوظة في كليتها فلم تمر عن اختلافات العوارض في جزئياتها من المحطام ١٢
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 النحوى المموه على النصارى بإظهار الخلاف لأرسطوطاليس في هذا القول ، ومن نظر ١٥
إلى تفسيره لآخر الكون والفساد وغيره من الكتب فما عسى يخفى عليه موافقته لأرسطوطاليس في هذه المسألة . أو عن محمد بن زكرياء الرازى المتكلف الفضولى في شروحه في الإلهيات وتجاوز قدره في بط الجراح والنظر في الأبوان ١٨
والبرازات * لا جرم فضح نفسه وأبدى جهله فيما حاوله ورامه . . .

(١٨) في الطبعة : بسط الجراح

* أشار على بن زيد البيهقي في كتاب تنمة صواز الحكمة (نشره محمد شفيق ، لاهور ١٩٣٥) ص ٨ الى هذه الجملة قائلاً : « وقال أبو علي بن سينا في حقه هو المتكلف الفضولى الذى من شأنه النظر في الأبوال والبرازات ، وقد صدق لأنه (اى الرازى) بلغ الغاية في المماجات الطيبة وتكلم بالموراء والخبائث فيما سوى ذلك » . راجع أيضاً من فوق ص ١٦٩ تعليق ٥

المناظرات بين أبي هاتم الرازي وأبي بكر الرازي

مقتبسة من كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي

هو أبو حاتم أحمد بن حمدان بن أحمد الورسني أو الورسامي المتوفى سنة ٣٢٢هـ (١)، كان من كبار دعاة الإسماعيلية واشتهر بدعوته إلى المذهب الفاطميّ ولعب دوراً عظيماً في الشؤون السياسية في طبرستان وفي أذربيجان وفي الديلم ولا سيما في أصفهان والريّ حتى استجاب له جماعة من كبار الدولة مثل آسفار بن شيرويه ومرداوج القائد وغيرها . وقد ذكره عبد القاهر البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق (٢) ونظام الملك في سياست نامه (٣) وابن النديم في فهرسته (٤) وابن حجر العسقلاني في لسان الميزان (٥) أما تأليفاته فقد بقي بعضها إلى اليوم في خزائن الطائفة الإسماعيلية البهروية في الهند (٦) ومن أهمها كتاب أعلام النبوة الذي نحن بصدده . وقد أطلعني صديقي الدكتور حسين الهمداني نزيل بجاي على نسخة مخطوطة منه وهذه النسخة تحتوي

(١) لم يذكر هذا التاريخ الا في كتاب لسان الميزان

(٢) ص ٢٦٧

(٣) ص ١١٦ من لفحة C. Schefer

(٤) ص ١٨٨ س ١٣ و ص ١٨٩ س ٢١

(٥) ج ١ ص ٢٦٤

(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 بقدم الخمسة . 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) يخبرنا في كتابه الأقوال الذهبية (٢) أنّ « الشيخ أبا حاتم
 الرازي في كتابه المعروف بأعلام النبوة ردّ على محمد بن زكرياء الرازي » وذلك
 عند اجتماعهما في مجلس بالرى في أيام مرداوح

وذكر الداعي اسماعيلى الهندى إسماعيل بن عبد الرسول الأجبينى المعروف
 بالمجدوع (٣) (توفى حوالى سنة ١١٨٣ هـ) كتاب أعلام النبوة في فهرسته للكاتب
 اسماعيلية التي كانت معروفة في زمانه في خزائن الهند وحلل موضوعاته المتفتنة
 تحليلاً لا بأس به وأشار الى خصم أبي حاتم فيه بمبارة الملحد بحسب 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 أعلى 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 طبنا

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 والمكن والزمان . ثم فصول بعد ذلك في الردّ على ما ذكره أيضاً في كتابه واحتج به من قوله انّ أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفَعوا النظر والبحث عن الأصول ، وطعنه فيما أتى من الروايات أنّ الجدل في الدين والمراء فيه كفر ، ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس ، ولا تفكروا 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 معاني كلامهم المرموزة ليظهر صدقهم ويزول ما يدعيه الملحدون عليهم من اختلافهم وتناقض كلامهم . ثم فصول في ذكر شيء من اختلاف الفلاسفة وتناقض كلامهم وأقوالهم الشيعة 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 بمثلها 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 استدرَكوا 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 وألهموا ذلك بلطافة طبعمهم ، فردّ قدّس الله روحه عليه في ذلك وثبت أنّ جميع العلوم الدينية والمنافع الدنيوية مأخوذة عن الأئمة والأنبياء عليهم السلام ومنسوبة إليهم »

هذا ونحن ننشر فيما يلي نص المناظرات الواردة في أول كتاب أعلام النبوة ونتبعه 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 النسب الوارد في كتاب الأثقال الذهبية للكرمانى (= ك) وهو يصل إلى ص ٢٩٩ س ٧ (٥)

وفىما جرى بينى وبين الملحد أنه ناظرنى فى أمر النبوة وأورد كلاماً نحو ما رسمه فى كتابه الذى قد ذكرناه

٢ فقال : من أين أوجبتم أن الله اختصّ قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم ؟ ومن أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلّى بعضهم على بعض ويؤكد | بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس !

قلت : فكيف يجوز عندك فى حكمته أن يفعل ؟

٦ قال : الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُليهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم فى 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 ويعتم البلاء ويهلكوا بالتعاضد 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 — فى حكمته ك — (٩) ولا يفضل ك : فلا يفضل خ —
(١٠) تنازع واختلاف ك — (١٢) ويهلكون ك — والمحاربات ك — (١٤) جل وتعالى ك

(٥) كنت قد نشرت هذا الفصل فى مجلة *Orientalia* ج ٥ (١٩٣٦) ص ٣٨ وما يليها ، وأعيدته ها هنا مصححاً

قلت : فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذي تزعم أنه أولى بحكمته ورحمته ، وهل احتاط لهم فألهم الجميع ذلك وجعل هذه الهبة عامةً ليستغنى الناس بعضهم عن بعض وترفع عنهم الحاجة إذ كان ذلك أولى بحكمته ورحمته ؟ ٣

قال : نعم

قلت : أوجدني حقيقة ما تدعى ! فإننا لا نرى في العالم إلا إماماً ومأموماً وعالمًا ومتعلمًا 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 إلى علماء يتعلمون منهم | وأئمة يقتدون بهم وراضة يروضونهم . وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مباحث ظاهر البهت والعناد . وأنت مع ذلك تدعى أنك قد خصصت بهذه العلوم التي تدعيها من الفلسفة وأن غيرك قد حُرِمَ ذلك وأُخْرِجَ إليك وأوجبت عليهم التعلم منك والافتداء بك ١٢

قال : لم أُخَصَّ بها أنا دون غيري ، ولكنني طلبتها وتوانوا فيها . وإنما حُرِمُوا ذلك لإضرارهم عن النظر لا لنقص فيهم . والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرفه في هذه الأمور ويهتدى بحياته إلى أشياء تُدَقُّ عن فهم كثير منا ، وذلك لأنه صرف همته إلى ذلك . ولو صرف همته إلى ما صرفتُ همتي أنا إليه وطلب ما طلبتُ لأدرك ما أدركتُ ١٨

قلت : فهل يستوى الناس في العقل والهمة والفتنة أم لا ؟

قال : لو اجتهدوا واشتغلوا بما يُعِينُهُمْ لاسْتَوَوْا في الهمم 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، تجيز هذا وتدفع العيان ؟ وإنا نرى ونعاين أن الناس على طبقات وتفاوتت مراتب ولست تقدر على دفع ما اتفق الناس عليه أن يقولوا:
- ٣ فلان أعقل من فلان وفلان عاقل وفلان أحمق وفلان أكيس من فلان وفلان 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 .
- ٦ وقد علمنا أن الأحمق البليد الطبع الغبي لا يدرك بفطنته ونظره ما يدركه العاقل 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
- ٩ 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 بـعلم يرشده ومعاون يرجع إليه ثم يحتذى على مثاله ويبني عليه 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 وتقصان 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 والفضيلة فقد وجب أن يحوج بعضهم إلى بعض وأن يتعلم بعضهم من بعض

(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) بمعرفته ما ك — (١٩) فاذا ك

فيكون فيهم عالم ومتعلم وإمام ومأموم في جميع الأسباب في الدين ، في الأمور
 ، الدنياوية كما نشاهده عياناً . | وقد انتقض قولك انه لا يجوز في حكمة الحكيم
 ٢ ورحمة الرحيم أن يجعل الناس بعضهم أئمة لبعض وانه يجب أن يلهم عباده
 أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم وأن لا يُحرج بعضهم إلى
 بعض ، وزعمت أن ذلك أحوط لهم وأولى بحكمته . وإن هذا غير موجود في
 ٦ جبلة 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 طُبِعوا عليها كما
 طُبِع عليها سائر أصناف الحيوان من البهائم والسباع والطيور ودواب الماء وجميع
 ١ 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 منهية ولا مستعبدة ولا مكلفة ولا مثابة ولا معاقبة ومن أجل ذلك
 لا درجات بينها . وخص البشر بأن يكون فيهم عالم ومتعلم وإمام
 ومأموم وفاضل ومفضل 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 ان الحكيم ترك ما ادعت أنه أولى به في حكمته ورحمته
 وأنه أعم نفعاً لبريته وأحوط لهم | فلم يفعله بهم وهو يقدر عليه — فإن الذي
 تدعيه من هذا الباب هو معدوم في العالم — وانه فعل بهم ما هو أعم ضرر

(٢) نشاهدك — (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 ؛
 فإنا 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 ادّعيناه ؛ 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 يجوز بعضهم إلى
 بعض ؛ ثم تنقض على نفسك كما قد أجزت أن تتفاوت مراتب الفلاسفة حتى ٩
 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 ادّعت أنهم قد نقصوا عن مرتبتك حين أدركت ما تدعي أنهم لم ١٢
 يدركوه من الصواب الذي زعمت أنهم أخطأوا فيه وأنه واجب عليهم الرجوع
 إلى قولك والاعتداء بك . أو ليس قد | أثبت بهذه الدعوى المراتب والدرجات
 وأثبت أن يكون في الناس عالم ومتعلم وإمام ومأموم وأن بعضهم تعجز فطنته ١٥
 عن فطنة غيره وإن اجتهد ؟ أو ليس 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 ويصطف فيهم 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

- نرى من هذه السياسة العجيبة التي يرتاض عليها الخاصّ والعامّ والعالم والجاهل وانكيس 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 فتثبت 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 يحوج الناس إليك وإلى التعلّم منك فلم أنكرت أن يختار عزّ وجلّ رسلاً ويختصهم بالنبوة ويجعلهم أئمةً للناس ويحوج الناس إليهم وإلى التعلّم منهم ليكونوا ساسةً للناس في أؤلاهم 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 بأبنية 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 تقدّم من الفلاسفة إلى غير ذلك ممّا قد ذكرته من دعاويه
- وطالبتة في مجلس آخر وقلت له : أخبرني عن الأصل الذي تعتقده من القول بقدم الخمسة : الباري | والنفس والهوى والمكان والزمان أهو شيء

وافتمك عليه التمداء من الفلاسفة ام خالفوك فيه ؟

قال : بل للقدماء في هذا أقوال مختلفة ، وليكني استدركت هذا بكثرة
البحث والنظر في أصولهم فاستخرجت ما هو الحق الذي لا مدفع له ولا
٢ محيص عنه

قلت : فكيف عجزت فطن هؤلاء الحكماء واختلفت أقاويلهم وكانوا
بزعمك مجتهدين قد صرفوا همهم إلى النظر في الفلسفة حتى أدركوا العلوم اللطيفة
٦ وصاروا فيها علماء وقدوة ، 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
١ 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 همته إلى
١٢ النظر في الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه
لدقته وصعوبته علم علم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفتنته وكثرة
بحثه ونظره أشياء آخر ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد آخر واستفضلها
١٥ 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
١٨ وتقوية للباطل ونقض وفساد . ونحن نجدكم لم تزدادوا بكثرة البحث والنظر
بآرائكم إلاً اختلافاً وتناقضاً . فإذا شرطت على نفسك أن المتأخر يدرك ما لم
يدركه المتقدم كما زعمت أنك أدركته وأوردت الخلاف على من تقدمك
٢١ لا تأمن أن يجيء بعدك من يجتهد فوق ما اجتهدت فيعلم ما قد علمت ويستفضل

ويدرك بفظنته واجتهاده ونظره ما لم تدركه أنت ويتقض ما حكمت به ويخالفك
 في أصلك كما نقضت على من تقدمك وخالفته في أصله حين ادّعت قدّم
 الحسنة 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 مضوا 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 ويصيب 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 الأنفس 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 صفت 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 مَنْ نظر واجتهد هو المُحقِّق
وإن لم يبلغ الغاية على ما قد وصفته لك ، ولأنّ الأنفس لا تصفو إلاّ بالنظر
والبحث . هذا هو جملة القول فقط

قلت : أمّا إذا أصررت على هذه الدعوى ورددت الحقّ وعاندته فأخبرني
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
الاختلافات مُصرّاً على الجهل والتقليد !
قلت : أوليس ادّعت أنّ من نظر في الفاسفة وإن لم يتبحر فيها ونظر فيها
أقلّ قليل منها صفت نفسه ؟

قال : نعم
قلت : فإنّ هذا الذي لم يتبحر ونظر في القليل قد اقتدى بمن تقدّم وقلده
ولم يحصل إلاّ على الاقتداء بالخلاف وعلى التقليد . فأىّ خرافات أكثر
من هذه ، وأىّ تقليد فوق هذا ، وأىّ جهل أعظم منه ؟ وأىّ تصفية لنفس
هذا وعلى ماذا حصل إلاّ على رفض الشرائع والكفر بالله وأنبياؤه ورساله
والدخول في الإلحاد والقول بالتعطيل ! أوليس هذا أولى بأن يسمّى جاهلاً
مقلداً معتقداً للخرافات والاختلاف من جميع الناس ؟

قال : إذا انتهى الكلام إلى هذا يجب أن يسكت

وطالبت في مجلس آخر وقلت له : أخبرني ألسنت تزعم أنّ الخمسة قديمة

لا قديم غيرها ؟

قال : نعم

- قلت : فإننا نعرف الزمان بحركات الأفلاك وبمرّ الأيام والليالي وعدد
 أنسنيين والأشهر وانقضاء الأوقات . فهذه قديمة مع الزمان أم محدثة ؟
- ٣ قال : لا يجوز أن تكون هذه قديمة لأن هذه كلها مقدرّة على حركات
 الفلك ومعدودة بطولوع الشمس وغروبها ، والفلك وما فيه محدث . وهذا قول |
- ١٣ أرسطاطاليس في الزمان وقد يخالفه غيره وقالوا فيه أقاويل مختلفة . وأنا أقول
 انّ الزمان زمان مطلق وزمان محصور ، فالماثل هو المدة والدهر وهو القديم
- ٦ وهو متحرك غير لا يث ، والمحصور هو الذي بحركات الأفلاك وجرى الشمس
 والكواكب . وإذا ميزت هذا وتوهمت حركة الدهر فقد توهمت الزمان المطلق ،
- ٩ وهذا هو الأبد السرمد . وإن توهمت حركة الفلك فقد توهمت الزمان المحصور
 قلت : فأوجدني للزمان المطلق حقيقة تنوتمها . فإننا إذا رفعت 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 وانقضاه مع انقضاه 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

للزمان أنتية 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
 والعدد محدثان . وإذا كان كذلك فلم تورد بعد شيئاً حين أوردت هذه الألفاظ
 التي يستحي العاقل < من > مثلها فهات ما تكون له حقيقة ويقع تحت الوهم !
 قال : هذا لا ينقضى القول فيه . وقد عرفتك أن أرسطاطاليس كان يعتقد
 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
 بافلاطون في هذا الباب وقلدته وتركت قول أرسطاطاليس وخالفته فقد سلمناه
 لك . ويلزمك أيضاً في المكان ما يلزمك في الزمان

قال : كيف ؟

قلت : أخبرني عن المكان أهو محيط بالأقطار أم الأقطار محيطة به ؟

قال : بل الأقطار محيطة بالمكان

قلت : كيف لا تتمدُّ الأقطار مع الخمسة التي زعمت أنها قديمة ، لأنه إن
 كان المكان قديماً فتمدُّ أوجب أن الأقطار قديمة معه !

قال : | الأقطار هي المكان والمكان هو الأقطار ، وهما شيء واحد

لا فرق بينهما

قلت : كيف لا يكون الفرق بينهما وكيف يكونان شيئاً واحداً وقد
 أعطيتني أن الأقطار تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بالأقطار ! أو ليس قد

فرقت بهذا القول بين المكان والأقطار ؟ ولعمري أن الصواب أن تفرق بينهما
 ولكن قد اضطررت الأمر إلى أن تباهت وتقول انهما شيء واحد حين انتقض

عليك قولك بقدم المكان دون الأقطار . فإما أن تجعل الأقطار الستة قديمة مع المكان حتى يصير عدد الأشياء القديمة أحد عشر أو ترجع عن القول بقدم المكان ٣ قال : قد اختلف قول الفلاسفة في الأقطار . فأنكر بعضهم أن تكون ستة وقالوا في هذا أقوالاً كثيرة

فلما رأيت أنه قد فرغ إلى هذا القول يريد أن يخرج إلى كلام آخر قلت : لا نبالي اختلفوا في عددها أم اتفقوا زادوا أم نقصوا قالوا إن أعدادها كثيرة أو قالوا هو قطر واحد . فإن تلك الكثيرة أو هذا الواحد هو مع هذا المكان . فإن كان المكان قديماً فإن القطر قديم ، وإن كان محدثاً فالمكان محدث . ولا بد للمكان من الأقطار لأنه إن لم تكن أقطار فلا مكان ١

قال : فإني أقول في المكان أيضاً أنه مكان مطلق ومكان مضاف . والمكان المطلق مثاله مثال الوعاء الذي يجمع أجساماً ، وإن رفعت الأجسام عن الوعاء لم يرتفع الوعاء كما لو أننا رفعنا الفلك عن الوعاء لم يرتفع الشيء الذي هو فيه عن الوعاء بل هو باقٍ في الوعاء ، كالدين الذي يفرغ من الشراب فارتفع الشراب عن الوعاء ولم يرتفع الدين به . والمكان المضاف إنما هو مضاف إلى المتمكن ، فإذا لم يكن المتمكن لم يكن مكان . وهذا مثل العرض الذي إذا رفعته عن الوعاء ارتفع الجسم كما أنك إذا رفعت الخط عن الوعاء ارتفع السطح عن الوعاء ١٥

قلت : فإن السطح من الخط وليس مثاله مثال المكان من المتمكن وإنما المثال كقولك الأول في الفلك . ولكن الأمر خلاف ما ذكرت أنك إذا رفعت الفلك عن الوعاء لم يرتفع المكان عن الوعاء بل يرتفع المكان بارتفاع الفلك عن الوعاء . والذي قلت في باب الدين والشراب هو أيضاً مثل الخط والسطح ١٨

لأن كليهما جسمان وليس مثل المكان والمتمكن ٢١ قال : فأوجدني للأقطار أنيةً 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
سماؤها 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 أدري ما في ذلك الكتاب ولا ما قاله افلاطون وأرسطاطاليس ،

فها على ما تدعيه برهاناً ولا تحلني 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

٣ قلت : تكلم في هذا الباب فإنه أنفع . فقد كثرت المطالبة من الدهرية لنا بالعلّة في حدث العالم

قال : للناس فيه أقاويل غير مُقنعة وليست عليهم حجة أو كد بما استدركته
٦ ولا تثبت لأحد حجة في ذلك دون الرجوع إلى ما أعتقده
قلت : وما تلك الحجة المُقنعة ؟

قال : أنا أقول إنّ الخمسة قديمة وإنّ العالم محدث . والعلّة في إحداث العالم
٩ أنّ النفس اشتهدت أن تتجبل في هذا العالم وحرّكتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما يلحقها من الوبال إذا تجبلت فيه واضطربت في إحداث العالم وحرّكت الهيولى
١٨ حركاتٍ 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
١٥ وزالت شهوتها واستراحت . فأحدث هذا العالم بمعاونة البارئ لها . ولولا ذلك لَمَا قدرت على إحداثه ولولا هذه العلة لَمَا أحدث العالم . وليست لنا حجة على الدهرية أو كد من هذه . وإن لم يكن هكذا فلا حجة لنا عليهم بتة بتة
لا تالاً نجد لإحداث العالم علّة تثبت بحجة ولا برهان

١٨ قلت : أمّا الحجج على الدهرية في إحداث العالم فكثيرة . ولكنها خفيت عليك لأنّ 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 ذلك — لأنّ الذي تدعيه ينكسر عليك من وجوه كثيرة

قال : ومن أين ينكسر على ؟

قلت : أخبرني ألسن تزعم أن النفس اشتهت أن تتجبل في هذا العالم فاضطربت في إحدائه على ما حكيت من القول فأعانها الباري رحمةً منه لها ؟

قال : نعم

قلت : فهل علمَ الباري أن يلحقها في ذلك الوبال إن تجبلت فيه ؟

قال : نعم

قلت : أليس لو لم يعاونها على إحداء هذا العالم ومنعها من التجبل فيه

كان أولى بالرحمة | لها من أن أعانها وأوقعها في هذا الوبال العظيم على زعمك ؟

قال : لم يقدر على منعها من ذلك

قلت : قد ألزمت الباري العجز ؟

قال : لم ألزمه العجز

قلت : ألسن تزعم أنه لم يقدر على منعها ؟ فقولك « لم يقدر » أليس

هو عجز ؟

قال : لم أعن أنه لم يقدر لأنه عجز عن منعها ولكنني أضرب لك مثلاً تعرف

منه صواباً ما أوردته . إنما المثل في هذا كمثل رجل له ولد صغير يحبه ويرحمه

ويشفق عليه ويمنع منه الآفات . فتطلع ولده هذا في بستان فرأى ما فيه من

الزهر والغضارة وفي البستان شوك كثير وهوامٌ تلسع والصبي لا يعرف

ما فيه من الآفات إنما يرى الزهرة والغضارة . فتحرّكه الشهوة وتنازعه نفسه

إلى الدخول إلى هذا البستان ووالده يمنعه لعلمه بما في البستان من الآفات وهو

يبكي 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 ينتهي حتى

لا يدخله فتشوكه شوكة أو تلسعه عقرب فعند ذلك ينتهي وتزول شهوته

وتستريح نفسه فيخلّيه حتى يدخله . فإذا دخله لسعته عقرب فرجع ثم لم تنازعه

نفسه بعد ذلك على العود إليه واستراح . فهكذا مثال النفس مع البارئ جل
وتعالى . وهذا معنى | قولي لم يقدر على منعها ولم ألزِمه العجز

٢٠

قلت : وهذا أيضاً منكسر من جهات

٣

قال : كيف ؟

قلت : أليس تقول أن البارئ جلّ وعزّ تامّ القدرة ؟

قال : نعم

٦

قلت : فكيف لم يُعرف النفس ما ينالها من الوبال إذا تجبّلت في هذا العالم
قبل أن تتجبل 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 أخر : ألسنت تزعم أن النفس كانت جاهلة بما يلحقها

من الوبال إذا تجبّلت في هذا العالم وضربت المثل بالصبيّ والبستان ؟

قال : نعم

قلت : فقد وجدنا البستان مع وجود الصبيّ والصبيّ ينظر إليه وتُحرّك الشهوة

الغريزية للدخول إليه . فهل كان العالم موجوداً مع النفس حتى تطلّعت فيه

وحرّكتها الشهوة للتجبل فيه ؟ فإنّ زعمت أن العالم كان موجوداً مع النفس فقد

رجعت عن القول بحدث العالم لأنك زعمت | أنه موجود مع النفس والنفس

عندك أزلية قديمة . وإنّ زعمت أن العالم كان معدوماً فمن أين عرفت النفس

أنّ عالماً يكون بهذه الصفة حتى اشتهدت أن تتجبل فيه والنفس جاهلة بما لها من

٢١

٢١

الوبال في ذلك : فهي أن تجهل 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 تجبلت فيه ؟ وإن زعمت أن العالم ليس بتقديم مع النفس وأنه أحدث بعد ذلك ثم تطلعت النفس فيه فقد نقضت قولك إن علته إحداث العالم أن النفس اضطربت وحركتها الشهوة للتجبل في هذا العالم فأعانها الباري حتى أحدثته . وفي وجه آخر : أخبرني عن هذه الحركة التي بعثت شهوة النفس على التجبل في هذا العالم هي غريزية أم قسرية ؟ فإن ادعت أنها غريزية فقد لزمك أن تقول إن 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 علته تجبلها في العالم الحركة والشهوة وهما قديمتان فالعالم إذاً قديم مع علته لأن الطبع لا يفتر عن عمله والمملول مضاف 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 الهيولى أو المكان أو الزمان . وهذا خلف غير ممكن

قال : فإني أقول إن هذه الحركة ليست طبيعية ولا هي قسرية

قلت : فإن الفلاسفة اتفقوا على أن الحركة حركتان طبيعية وقسرية ولا

ثالثة لهما

قال : صدقت ، هذا قول القدماء ولكنني قد استدركت في هذا شيئاً لطيفاً

واستخرجت منه ما لم يسبقني إليه أحد غيري . وأنا أقول إن 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 يبحث نراهما : وحضر هذا
 المجلس معنا المعروف بأبي بكر حسين التمار المتطبّب .
 ٦ فقال الملحد في باب المثل الذي أراد أن يثبت به الحركة الفلّتيّة التي أبدعها :
 هل ترى هذا القاضي قاعداً مع الأمير ؟

قلت : نعم

٩ قال : رأيت لو أنه تناول طعاماً رياحياً فتحرّكت 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 | فلّتيّة ٢٢

قلت : أليست تزعم أن علة الرياح التي انفلتت من القاضي هي الطعام
 الذي تناوله ؟

قال : نعم

١٥ قلت : إذا فيجب أن تكون لهذه الحركة الفلّتيّة 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 محدث . فإن كانت قديمة معها فهي طبيعيّة ويجب أن تكون
 النفس أبداً متحرّكة بهذه الحركة لأنّ الطبع لا يفتقر عن عمله ، ويجب أيضاً
 ٢١ أن تعدّها مع هذه الخمسة التي تزعم أنها قديمة . وإن كانت هذه الحركة محدثة
 فهي قسريّة ، فمن الذي أحدثها وقدر النفس عليها ؟

فلما انتهى الكلام إلى هاهنا ضحك حسين التمار شامتاً به وكان يحضر دونه
 المناظرات فيظفر الشماتة به إذا انكسر لما كان بينهما من الخلاف في قدم العالم
 وحدثه . فلما ضحك متعجباً لما أورده خجل الماحد من ضحكه وأقبل عليه ٢
 وقال له : وأى مقدار للدهرى حتى يستهزه ويضحك ويسئ أدبه ؟ دع عنك
 الضحك وتكلم على مذهبك من القول بالدهر وقدم العالم لأعرفك مقدارك
 قال له حسين التمار : الآن بعد أن اقتضحت وانكسرت ولم يقنعك حتى ٦
 ضرتت القاضى وفضحت عند الأمير وأوردت هذا السخف وهذه الحجّة
 الباردة أقبلت تسفه على وتسترخ إلى مخلصتى ! دعنى ومذهبي وأجيب الرجل
 فليس | هذا ممّا يعينك ويخلصك من هذه الفضائح والدعاوى الباطلة التي ٤
 تُمخرق بها على الناس
 وبقيا ساعة في نحو هذا التشاتم وانقطع الكلام

٢

كتاب الأقوال الذهبية لأحمد بن عبد الله الكرماني ، القول الأول من الباب الأول منه
 (راجع من فوق ص ١١)

القول الأوّل فيما جرى بين الشيخ أبي حاتم الرازي وبين ابن زكرياه الرازي
 المتطلب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما أهمل أبو حاتم الجواب عنه من
 سؤال ابن زكرياه الرازي ٣ .

قال الشيخ أبو حاتم الرازي قدس الله روحه في كتابه المعروف بأعلام النبوة
 ردّاً على محمد بن زكرياه الرازي إنه اتفق اجتماعهما في مجلس بالرّى فسأله محمد

المذكور وقال « من أين أوجبتهم وبها استدركت ما تدعيه » (١)

- نقول : إن هذا فصّ قول الشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي حكاية
- ٣ 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 فيصدقه قوم ويكذبه آخرون ويشلى بعضهم على بعض
- لم يأت بعد وهو باق على حالته ، وإنّ ما أجاب به نسباً إليه ليس من قوله ولا بما
- 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 بجمال كرمان وأمثالهم في أقصى البلاد في
- الآفاق في استعمالهم فيما بينهم سنناً في المناكحات والشرى والبيع والمعاملات والأخذ
- ١٢ والإعطاء وما يجرى مجرى ذلك من الأمور التي فيها تقع المخاصمات بحفظ بعضهم من
- شرّ بعض فلا يقع بينهم بها خلاف . ونحن نجيب عما أهمل الشيخ أبو حاتم الجواب
- عنه من ذكره ، تخصيص الأنبياء من بين المالمين بالفضيلة وتقديمهم عليهم رداً
- ١٥ لكلام المعاند . ف :
- 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 حيكاً ونظماً وجودة صنعة وإحكاماً .
- وتلك الأفعال — الكائنة على الغاية في الانتظام والجودة والالتزام المقتضى إياها وجوب
- ٢١ وجودها في الحكمة — متعلق وجودها كذلك بالتخصيص الفارق بينها إما في ذاتها
- أو فيما به وجودها الذي لولاه لامتنع 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

- ومنها أن الله تعالى لما كان حكيماً وكان من حكمته فيما خلق أن خص كل جزء من أجزاء العالم الكبير الجسماني المرئي المحسوس بأمر من الأمور لم يخص 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 بالكثافة والجود ، وكالنبات الموجود من هذه الأمور على اختلاف أنواعه وثماره في الحلاوة العفوصة والحموضة وغير ذلك ، وكالغيب من المعدنيات في تفضيله على الفضة والفضة على النحاس والأسرب وغير ذلك ، وكنوع البشر الذي خصه بالتعقل 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 يُعمله من نوع البشر نبياً ورئياً بالفضيلة ويحوج الناس إليه كما فعل في غيره ، وهو الذي توجبه الحكمة

ومنها أن الله تعالى لما خلق نوع البشر عاطلاً من المعارف والمعالم خالياً منها — كما

- قال رب العالمين في كتابه الكريم ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون ﴾ شيئاً — وكان حكيماً وامتنع وصولهم إليه كما امتنع تشخصه لهم ليتولى هدايتهم بنفسه وجب عليه تعليمهم مضارم ومانعهم في عاجلهم وآجلهم باصطفاء من يحمله 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

- ومنها أن الله تعالى لما خلق نوع البشر محباً للرياسة والظلم والقهر وعجبة المال والجمع والتمول وغير ذلك وكان جائزاً أن يقع بينهم التباغض والتعادى على حب الغلبة والرياسة فتتقد نار الفتن بينهم بإهلاك القوى منهم الضعيف على نيل المراد من مال ومحبوب وغير ذلك والأقوى من القوى القوى فيهلكوا عن آخرم ، وجب في

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 إلى الفعل واجباً كان من ذلك الحكم
بوجوب إخراجها إلى الفعل بإقامة من يجعله كذلك فيقوم بتعليمه وتهذيبه وتبليغه
كإله فيكون قائماً بالفعل . وإذا ثبت ذلك في الحكمة فتخصيص من يصطفيه
لذلك من عالم النفس — فيكون نبياً مؤيداً يقوم بأمره — واجب . ومن هذه
الوجوه أوجبت وجوب تخصيص الأنبياء من بين الناس بالفضيلة والوحي ٦

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 ويعلمهم مصالحهم
واجباً كما أوجبناه وأثبتناه كان قتل من خالف السياسة وأمر الله واجباً ، فلذلك
قدما « أجزنا » ١٥

وأما قولك أيها النائب عن ابن زكرياء أنه قد كان لابن زكرياء جواب غير
ما نسب إليه بأن يقول كالفص والقاطنين في الآفاق في سذنتهم المقررة فيما بينهم
فانحفظ بها كل منهم من شر صاحبه وم آمنون فذلك تمويه منك وتلبيس . فتلك
الرسوم والسنن لم تتقرر من ذاتها وإنما قررها القائم بها ، وسبيلهم في أمورهم واعتصامهم
بالقوانين التي لهم كغيرهم من المتقدمين السابقين في تمسكهم بالشرائع التي بها انحفظت
الفروج والدماء ، وتلك الشرائع المنسوخة كانت من جهة أولياء الله وأحبابه . والحمد لله
رب العالمين الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ٢١

UNIVERSITATIS FOUADI I
LITTERARUM FACULTATIS PUBLICATIONUM
FASC. XXII

ABI BAKR
MOHAMMADI FILII ZACHARIÆ
RAGHENSIS
(RAZIS)

OPERA PHILOSOPHICA

FRAGMENTAQÆ QUÆ SUPERSUNT

COLLEGIT ET EDIDIT

PAULUS KRAUS

CAHIRÆ MCMXXXIX