

لِسَائِلُ فَلِيْسَقِير

لِدُبِّي بَكْرُ مُحَمَّدُ بْنُ زَكْرَبَادِ الرَّازِي

الْمَكْتُوبَةُ تَصْحِيفٌ

9

جامعة فؤاد الاول - كلية الآداب

المؤلف رقم ٢٢

Rasā'il fī al-Sa'īdah
رسائل في السعيد

رسائل فلسفية

روي يحيى بن زكريا الرازى

مع فتح بغيت من كتب الفقيدة

جمعها وصححها

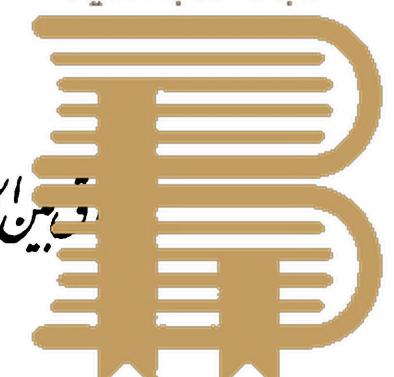
ب . كراس

شبكة كتب الشيعة

عنيت نشره - المكتبة تصوّر

في بين الحرين - پاسار ممتاز ش - رقم التليفون ٥٧١٣٥

طهران



shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

بِرْبَر

صحيفه

١	كتاب الطب الروحاني	١
٩٧	كتاب السيرة الفلسفية	٢
١١٣	مقالة فيما بعد الطبيعة	٣
١٣٥	مقالة في أمارات الأقبال والدولة	٤
١٣٩	من كتاب اللذة	٥
١٦٥	من كتاب العلم الإلهي	٦
١٩١	القول في القدماء الخمسة	٧
٢١٧	القول في الميولي	٨
٢٤١	القول في الزمان والمكان	٩
٢٨١	القول في النفس والعالم	١٠
٢٩١	المناظرات بين أبي حاتم الرازى وأبى بكر الرازى	١١

تنبه القارئ إلى بعض الرموز التي استعملناها في هذه النشرة

[: كنا في الأصل وقترح حنف ما بين المربين
> : سقط من الأصل وأضفناه
خ : نسخة

أما سائر الرموز فهي مفسرة في أماكنها

غميضة

غرضنا أن نجمع في هذا الكتاب ما بقى من التراث الفلسفى للطبيب والفيلسوف الإسلامى الكبير أبي بكر محمد بن زكريا الرازى المتوفى حوالي عام ٣٢٠ هـ . وقد نشرنا فيه رسائله الفلسفية التى عثرنا عليها مخطوطة في مختلف المكتبات وأضفنا إليها القطع الذى اتخاذه المتأخرؤن من تأليفه المفقودة . ومن هذه القطع ما لم يصل إلينا في لغته الأصلية بل مترجماً إلى اللغة الفارسية لا سيما الفصول التي أوردتها ناصر خسرو في كتابه المعروف بزاد المسافرين . ورأينا من واجبنا أن نزدّها إلى العربية غير مدعين بهذه المحاولة أننا وفقنا تماماً إلى النص الذى كتبه الرازى

وقد دعتنا الظروف الحبيطة بنا إلى أن ننشر فقط هذا الجزء المحتوى على أحد عشر فصلاً دون بقية الكتاب . وزرجموا أن تبعه عن قريب بالجزء الثانى الذى يضم طائفة أخرى من رسائل الرازى الفلسفية . وسنضيف إليه شيئاً كاملاً للرابع المتعلق بسيرة الرازى وبناته وفهرساً

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

هذا وإن أعرب عن شكرى الجزيل لكلية الآداب
بجامعة فؤاد الأول التى تفضلت ونشرت هذا الكتاب على
نفقتها كما أنىأشكر 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 أكثر مصادرنا لسيرة الرازى ، منها تاريخ الحكماه
لابن الققاطى^(١) و « رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازى » ، لابن ريحان
البيرونى^(٢) . اما ابن ابي اصيبيعة فقد ذكره في كتاب عيون الانباء في طبقات
الاطباء^(٣) قائلاً : « كتاب الطب الروحاني ويعرف ايضا بطب النفوس غرضه فيه اصلاح
اخلاق النفس وهو عشرون فصلاً »^(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 ب ، راجع Epitre de Bérûni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyyâ ar-Rûzî, publié par P. Kraus, Paris, 1936, p. 19. J. Ruska, *Al-Birûni als Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Râzî'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 46 Wuestensfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte*, p. 46; Brockelmann, *Supplement I* 420, No. 44.

مقالة موجزة^(١) بحث فيها عن المصادر اليونانية لكتاب الطب الروحاني ونشر بعض فقرات منه . اما الكتاب بتمامه فهذه اول نشرة له لا يعرف تاريخ تأليف الكتاب بدقة الا أن الرازي يقول في مقدمته انه الفه بعد مغادرته لبغداد . والراجح ان الامير الذي قدم اليه الرازي كتابه «الطب الروحاني» لم يكن غير الذي قدم اليه كناشه الطبي المعروف بالمنصورى ، وهو منصور بن اسحق بن احمد بن اسد حاكم الري الذى تولى من سنة ٢٩٠ الى سنة ٣٩٦ قبل أن يتمدد على نصر بن احمد ثالث ملوك السامانيين^(٢)

كان لكتاب الطب الروحاني اثر غير قليل في الادب العربي فقد تفضه على الرازي معاصر له يسمى ابن اليمان ، والاصح ابن التمار^(٣) ، واضطرب الرازي للرد عليه^(٤) . واقتبس منه ايليا النصيبي مطران نصيبي (المتوفى سنة ١٠٤٩ م) في رسالة

De « Medicina Mentis » van den Arts Râzi (= Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling 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 » لأحمد بن عمر العروضي السمرقندى (Gibl Memorial Series, XI) ، ص ٢٣٢

(٣) نرجح ان هذا الرجل هو ابو بكر حسين التمار الدهري المنطبع المعروف بعناظراته مع الرازي وهو الذى ورد ذكره فيما اتخذه من كتاب اعلام السبوة لابي حاتم الرازي . اما Fluegel (ف في نشرته لفهرست ابن النديم ج ٢ ص ١٤٦) و Brockelmann (Supplement, I 342) فقد وها في ظنها ان ابن اليمان هنا هو ابو بكر محمد بن اليمان السمرقندى المتوفى سنة ٢٦٨ ، راجع ايضاً ما كتبناه في مجلة Orientalia ج ٦ (١٩٣٧)

ص ٢٨٧

(٤) قال ابن النديم في فهرسته (طبعة ليبزيك) ص ٣٠١ عند ذكر كتب الرازي ما نصه : «كتاب في تضييف الطب الروحاني على ابن اليمان» (كذا في نسخة وفي نسخة اخرى : ابن التمار) ، راجع ايضاً ابن ابي اصبيعة ج ١ ص ٣١٦ (السطر الثاني من تحت) . اما ابن القفعي (طبعة مصر ، ص ١٨٠) فقد قال «كتاب تضييف الطب الروحاني » وهذا غلط . راجع ايضاً Wüstenfeld, Geschichte der Arabischen Aerzte, p. 46.

له (١) المناقشة التي جرت بين الرازى والرجل المتوجل في علم النحو وهى التي ستاتى في الفصل الخامس من كتاب الطب الروحاني . وكذلك فقد رد على كتاب الرازى حميد الدين السكرمانى الداعي الاستماعىلى كا نرى فيما بعد ويوجد في الادب العربى كتب اخرى بهذا العنوان لـنها لنير الرازى ، منها كتاب الطب الروحاني لابى اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى الفيروزابادى الشافعى (المتوفى سنة ٤٧٦) (٢) وهو مؤلف فى المواقع والاخلاق ليس له اية علاقة بالكتاب الذى نحن بصدده . ومنها ايضاً كتاب الطب الروحاني لابى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧) (٣) وهو رسالة صغيرة ذات ثلاثين باباً مقتبس اكثراً من كتاب الرازى ، وذلك أن مؤلفها نقل من كل باب فى كتاب الرازى عدة جمل واضاف اليها احاديث نبوية واعشاراً ومنتخبات من حكم العرب دون أن ينبئ القارى الى نقله او يذكر اسم الرازى فى اى موضع من تأليفه . فان اردت دليلاً على ما اقول فهناك بعض منتخبات من كتاب ابن الجوزى (٤) . قال فى الباب الاول « في فضل العقل » مستعيناً بأكثر معانيه والفاظه من الفصل الاول لكتاب الرازى ومضيفاً اليها شيئاً ضئيلاً من عنده :

(١) رسالة ايليا التصيبينى مطران تصييبين التى انشأها للاستاذ ابى العلاء صاعد بن سهل الكاتب وذكر بها ما جرى من الناظرات بينه وبين ابى القاسم الحسين بن على المعروف بالوزير المغربي (نسخة الفاتيكان ١٣٤٣) ويوجد لها صورة شمسية فى الخزانة اليمورية بدار الكتب المصرية ، عقائد ٦٦٤ ، اما الموضع الذى نشير اليه فقد ورد فى هذه النسخة فى ورقة ٣١ و) . راجع الترجمة الايطالية لهذا الفصل التى نشرها الاب بطرس عزيز فى مقالته *Della differenza fra la grammatica e la scrittura araba e la grammatica e scrittura siriaca*،

فـ *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* ج ٥ (١٩١٠) ص ٤٤٩

(٢) مطبعة جريدة الميد بمصر سنة ١٢٩٩

(٣) طبعة دمشق ١٣٤٨

(٤) وما يدل ايضاً على سرقة ابن الجوزى عناوين الابواب الى اختارها لكتابه وهى : في فضل العقل ، في ذم الموى ، في دفع العشق عن النفس ، في دفع الغره ، في رفض رياسة الدنيا ، في دفع البخل الخ

« إنما يعرف فضل الشيء بشرمته ، ومن ثمرات العقل معرفة الخالق سبحانه ، فإنه استدل عليه حتى عرفه ، وعلى صدق الانبياء حتى عالمه ، وحيث على طاعة الله وطاعة رسوله ، ودبر في نيل كل صعب حتى ذلل البهائم ، وعلمه صناعة السفن التي بها يتوصل إلى ما حال بيننا وبينه البحر ، واحتلال على طير الماء حتى صيدت ، وعینه ابداً تراقب الموقف وتعمل بمقتضى السلامة فيها والموز ، ويترك العاجل للأجل ، وبه فضل الآدمي على جميع الحيوان الذي فقده ، وبه تأهل الآدمي لخطاب الله سبحانه وتعالى فيه ، وبه يبلغ الإنسان غاية مافي جوهر مثله أن 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 إليها الموى وذلك أن الإنسان لمجته الرئاسة يؤثر أن يكون مخبراً معلماً لعلميه بفضل الخبر على المخبر »

وقال في الباب الثالث عشر « في دفع الغضب » (= الفصل الثامن من كتاب الرازي) : « لقد بينا أن الغضب إنما ركب في طبع الآدمي ليحثه على دفع الآذى عنه والانتقام من المؤذى له وإنما المذموم أفراده فإنه حينئذ يزيل التهلك وينخرج عن الاعتدال فيحمل على تجاوز الصواب ، وربما كانت مكانته (والصحيح : نكانته) في الغضبان أكثر من مكانته (كذا) في المغضوب عليه الخ » . وقال بعد ذكر آيات وأحاديث وحكم أضافها إلى ذلك النص : « فان رجلاً غضب مرة فصاح ففتح الدم في الحال وأدى به الأمر إلى الملائكة فمات ، ولكن رجل رجلاً فانكسرت أصابع اللام ولم يستضر المسموم الخ » . وهذا كله مأخذ 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 دار الكتب المصرية رقم ٢٢٤١ من قسم التصوف والأخلاق الدينية
- ك = النبذة التي وردت في كتاب الأقوال الذهبية لجعید الدين الكرمانی وهاك وصفا مفصلا لهذه النسخ :

نَسْخَةِ لِ

قيدت هذه النسخة في فهرست المخطوطات العربية المحفوظة في المتحف البريطاني (١) تحت رقم ١٥٣٠ ، وهي مثمنة القطع مكتوبة بخط نسخي متأخر و مدد اوراقها ٨٨ ، وفي كل صفحة نحو ٢٣ سطراً ، وهي مجموعة تحتوي على عدة رسائل منها : كتاب سلوان المطاع في عدوان الاتباع لـ محمد بن عبد الله بن ظفر (ورقة ١ - ٤٣) ، وكتاب الطب الروحاني للرازي (ورقة ٤ - ٧٠) ، وكتاب الادب لـ ابن المعتر (ورقة ٨١ - ٧١) ، وكتاب بيان كشف الالفاظ لم يعرف مؤلفه (ورقة ٨٢ - ٨٨) . اما تاريخ النسخة فقد ورد بصدده بعد عام نسخ كتاب الطب الروحاني ما نصه :

وافق الفراغ من كتابته العبد الصعييف المفتقر الى عفو ربه المادي على بن احمد ابن محمد النوشابادي الحنفي الكاتب غفر الله له ولوالديه ولمن ترحم عليه وتجميغ المسلمين آمين وذلك في ذى القعدة الحرام من سنة تسعة وخمسين وسبعيناً الميلادية بمدينة السلام بغداد امنها الله تعالى من السوء »

وهذه النسخة اكمل واصح من جميع النسخ التي وصلت اليها وان ورد فيها بعض التحرير والتصحيف . و تستطيع ان تحكم على قيمتها اذا اعلمت ان أكثر قرأتها توافق المتنيبات القديمة التي اوردتها الكرماني في كتابه . لذلك فقد اعتمدنا في نشرتنا عليها وكتبنا ارقام اوراقها على هامش المتن

نَسْخَةِ فِ

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 و نظن انها من القرن الثامن ، وهي ايضا ضمن مجموعة

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

(٢) ارسل الى الاستاذ Levi della Vida صورة شمية من هذه النسخة وافادني بعارفه الواسعة عن مخطوطات مكتبة الفاتيكان ، و اخبرني ايضاً ان العلامة G. Graf سينشر عن قريب فهرساً للمخطوطات العربية المسجية المحفوظة في تلك المكتبة وان النسخة التي نحن بصددها ستوصف فيه وصفاً مفصلاً

تحتوي على الرسائل الآتى ذكرها : (١) كتاب الطب الروحاني ، (٢) كتاب تهذيب الاخلاق لابى زكريا يحيى بن عدى ^(١) ، (٣) رسالة هرمس في توبيخ النفس ^(٢) ، (٤) مرثية تقرأ في تحنيز الاموات

وهذه النسخة مسيحية الاصل ^(٣) والظاهر أنها احررت فى مصر اذ كانت صفحاتها مرقة بارقام قبطية او بعبارة أدق بمحروف يونانية قبطية ^(٤). اما كتاب الطب الروحاني فقد كان يشغل فى هذه النسخة الورقات ١ — ٨٢ الا انه قد سقط قدما 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 ل

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

(١) هو الفيلسوف المنطقى المسيحي الشهير تلميذ ابى نصر الفارابى وكانت وفاته فى سنة ٣٦٣ او ٣٦٤ (راجع Brockelmann, *Suppl. I* 370) . اما كتاب تهذيب الاخلاق فقد

طبع عدة مرات ، راجع ايضاً ما قالته فى مجلة Orientalia ج ٦ ص ٢٨٧

(٢) هي الرسالة المعروفة ايضاً باسم « معاتبة النفس » لهرمس الحكمى نشرها العالمة O. Bardenhewer وقد كان النسخ المطبوعون يحملون نسخاً

(٣) يدل ايضاً على مسيحية الناسخ ما ورد بعد اقام نسخ كتاب الطب الروحاني : « كمل كتاب الطب الروحاني بمعونة الله تعالى والشکر لله دائعاً ابداً مستمراً وناقله المskin الغارق في بحر خطایاه الجة يتضرع لكل من وقف عليه ان يذكره بالرحمة والمغفرة في يوم موقفه المرهوب والسبع لله دائماً ابداً »

(٤) وردت مثل هذه الارقام في كثير من المخطوطات العربية المحررة في مصر على ايدى نسخ مسيحيين واقدمها على ما يظهر نسخة لكتاب المدخل لابى معشر محفوظة بمكتبة جار الله باستانبول وتاريخها ٣٢٧ھ . وتحتوى اكثر هذه المخطوطات على كتب فى علوم الاولى غير متعلقة بالدين الاسلامى . راجع ما قاله العالمة Rivista degli Levi della Vida فى مجلة Studi Orientali ج ١٤ ص ٢٤٩ والعلامة H. Ritter فى 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 سطراً ، وورد تاریخهما في نهايتها بهذه العبارة : « كل في يوم السبت المبارك الثالث من شهر جمادى الاول سنة اثنتي (كذا) وثلاثين وسبعيناً » . وهي مجموعة تحتوي على رسالتين الاولى (ص ١ - ١٠١) كتاب تهذيب الاخلاق ليعي بن عدى . وهذه النسخة ايضاً ليست بكاملة اذ سقطت منها الصفحات ٢٥ - ٣٠ (اي من ابتداء الفصل الرابع الى منتصف الفصل الخامس) وغلط مجلدها في وضعه مكانها بعض صفحات من كتاب تهذيب الاخلاق . وسقط ايضاً نحو اربع صفحات في الفصل الثامن عشر

تفق نسخة ق مع نسخة ف في اكثـر قرأتـها لا في الصحيح فقط بل في الغلط ايضاً حتى ليـكن الاطمئنان الى انـما نـسخـتا عن اـصل وـاحـد ، وـانـ ذلك الـاـصل كان مـحرـفاً في غـايـة السـقـم . ولا يـخفـى عـلـيك اذا قـرـأـت مـقـدـمة الـكـتـاب وـقـبـلت قـرـاتـ قـوـفـ بـقـرـاتـ نـسـخـة لـأـنـ الـاـصل الـذـى اـشـتـقـ النـسـخـتان مـنـه كان مـخـرومـ الـاـول وـانـ النـاسـخـين حـاـولـ كلـ مـنـهـ تـصـحـيـحـهـ وـتـكـمـلـهـ بـقـدرـ ماـ اـسـطـاعـ . وـكـذـلـكـ تـلـاحـظـ اـنـ يـنـقـصـهـ مـاـ فـقـرـةـ طـوـيلـةـ مـنـ الفـصـلـ السـادـسـ عـشـرـ مـنـ الـكـتـابـ تـكـلـمـ فـيـهاـ الرـازـىـ عـنـ النـجـاسـهـ وـالـطـهـارـهـ بـكـلامـ لـعـلـ النـاسـخـ تـرـكـهـ رـغـبـهـ عـنـ الـخـوضـ فـيـ الـمـسـائـلـ الـدـيـنـيـهـ . وـهـاتـانـ النـسـخـتانـ مـاـ وـرـدـ فـيـهـاـ مـنـ تـحـريـفـ وـتـصـحـيـفـ وـحـذـفـ وـتـصـحـيـحـ عـمـدـىـ تـفـيدـانـاـ كـثـيرـاـ فـيـ اـصـلـ اـنـسـخـةـ لـوـلـاـهـمـاـ لـمـاـ اـسـطـعـنـاـ تـحـقـيقـ النـصـ الـاـصـلـىـ عـلـىـ الـوـجـهـ الـذـيـ تـسـمـىـ

البـنـزـ المـرـبـوـرـةـ فـيـ كـتـابـ الـرـفـرـالـ الزـهـيـةـ لـلـكـرـمـانـىـ

اما الـكـرـمـانـىـ هـذـاـ فـوـ جـيـدـ الدـيـنـ اـحـمـدـ بـنـ عـبـدـ اللهـ الـكـرـمـانـىـ الـمـقـبـ بـجـبـجـةـ الـعـرـاقـيـنـ كـبـيرـ الدـعـاـةـ الـاسـمـاعـيـلـيـةـ بـجـزـيـرـةـ الـمـرـاقـ فـيـ عـهـدـ الـخـلـيـفـةـ الـفـاطـمـيـ الـحـاـكـمـ باـمـرـ اللهـ وـصـاحـبـ التـأـلـيفـاتـ الـعـدـيـدـ فـيـ الاـشـادـةـ بـالـذـهـبـ الـاسـمـاعـيـلـيـ وـانـيـاتـ اـمـاـةـ الـحـاـكـمـ وـالـوـرـدـ عـلـىـ خـالـقـ الـفـاطـمـيـنـ (١)ـ .

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

وـايـضاًـ المـقـالـةـ الـتـىـ نـسـرـتـهاـ فـيـ مـجـلـةـ Der Islamـ جـ ١٩ـ (١٩٣١)ـ صـ ٢٤٣ـ — ٢٦٣ـ اـعـتـمـدـتـ فـيـ جـيـعـ الـمـلـوـمـاتـ الـتـىـ نـسـرـتـهاـ فـيـاـ يـلـىـ عـنـ الـكـتـبـ الـاسـمـاعـيـلـيـ عـلـىـ الـمـخـطـوـطـاتـ الـتـىـ اـطـلـعـنـاـ عـلـىـهاـ صـدـيقـ الـدـكـتـورـ حـسـينـ الـمـدـانـىـ تـرـيلـ عـبـاـيـ

اما سيرته فلا يعرف منها الا انه غادر العراق حول سنة ٤٠٠ وواجه مصر للتدریس فيها . قال ادريس عماد الدين بن الحسن بن عبد الله (المتوفى سنة ٨٧٢) ^(١) في تاريخه للدعوة الاسماعيلية الذي عنوانه «كتاب عيون الاخبار وفنون الآثار»، في الجزء السادس منه معتمداً في معلوماته على مقدمة كتاب «مباسيم البشارات» لـ الكرماني: «وظهرت لامير المؤمنين الحاكم بأمر الله عليه السلام فضائل لم يسمع بثلها، ودلائل ظاهر بيان فضلها، ومعجزات بورت الالباب، وآيات لا يشك فيها الا اهل الزينة والارتياض . ففلا فيه صلى الله عليه من غلام، وسفل بذلك من حيث ظن انه علام، ووقة في أهل الدعوة والمملكة الاختباء ، وكثير الزينة والاختلاط ، بخرب امير المؤمنين صلى الله عليه السيف في الغالين والمصرىين ، واشتدت الظلمة على الشاكرين المحسنين ، واعرض ولى الله عنهم ، واغلق ابواب رحمته عليهم ، فم الامتحان في حضرته ، وشملت مع قرب النور عظيم ظلمته ، حتى ورد الى الحضرة الشريفة النبوية الامامية ، ووقد الى الابواب الزاكية الحاكمة ، باب الدعوة الذى عنده فصل الخطاب ، ولسانها الناطق بفضل الجواب ، ذو البراهين المضيئة ، والدلائل الواضحة الجليلة ، مبين سبل المهدى للمهتدىين ، حججة العرائين احمد بن عبد الله الملقب بـ حميد الدين ، الكرماني قدس الله روحه ورضي عنه ، ولا حرمنا نور بيانه والاقتباس منه ، مهاجرأ عن اوطانه وعمله ، ووارداً كورود الغيث الى المراعى بعد مخله ، بقى ببيانه تلك الظلمة المدحمة ، وبيان بواضع علمه ونور هداه فضل الامة »

وقال ايضاً : « ثم ان امير المؤمنين الحاكم بأمر الله سلام الله عليه بعد ان اعرض عن اهل دعوته ، واغلق عنهم ابواب رحمته ، جزاء بما كسبت ايديهم ، وعملاً بمقتضى الحكمة فيهم ، ليتحقق لهم بذلك فيتميّز المؤمنون بالاخلاص ، ويبيّن المنافقون في الحيرة والانتكاص ، نظر اليهم نظرة نفعهم بها من الخمول ، وافتراض عليهم من فضله وكرمه المأمول ، وفتح لهم ابواب علومه وحكمته ، واسجل لهم سجال رحمته ، ونصب ختكين الضيف في الدعوة لهذا اولى الشك والارتياض ، وافتادة من هذه الله بقدر الاستحقاق والاستيصال ، 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 من آدعا ، وبه استبيان المشكلات ، وانفرجت المضلالات الخ ،

اما وفاة الكرماني فقد كانت بعد سنة ٤١٤ كا يظهر من التاريخ الوارد في ابتداء كتابه « راحة العقل » (١) . وهذا كل ما عثروا عليه من سيرته

اما « كتاب الاقوال الذهبية في الطب النفسي » فقد رد فيه مؤلفه على فلسفة محمد بن زكريا الرازى وذلك من جهتين ، او لا بتصحيحه موقف الداعى الاماعيلى ابي حاتم الرازى في مناظرته مع محمد بن زكريا الرازى ، وهى المناظرة التي ستدشنها في اثناء هذا الكتاب ، وثانياً بنقده لكتاب الطب الروحاني الذي نحن نصدده .

وهكذا مقدمة كتاب الاقوال الذهبية بتهمها لتفق على موقف الكرماني فيه :

« قال الشيخ الأجل حميد الدين عماد المؤمنين احمد بن عبد الله الداعى بمحزيرة العراق رفع الله درجته تقديسا :

الحمد لله رب الانوار والظلم ، وجعل الاوح محلا للبركات وفيض القلم ، الذى تسجع عن مناسبة ما ابدعه ، وتقدس عن نعوت ما خلقه واخترعه ، سبحانه من إله ليست الا مثيله إلا له ، خالق الامثال ، وفاطر الاشياه والاشكال ، وتعالى عما يقول الظالمون والمشبهون الجاهلون علواً كبيراً . . .

اما بعد فان النفس باتباعها احكام هواها عليلة ، والقضايا منها بحسبها في المعلومات فاسدة مستحيلة ، والمفلح من اغاثها بسن الدين ومناسكه رياضة ، واحيائها قبل فقد الامكان في معلم التوحيد تربية وعليها افاضة . فلموت بادر اكمه هاجم آت ، والحين بسلطانه لم يناني الخلقة هادم وهاط . ولكل حفرة تواريه هي تربته ، ورب غفور هو معاده واليه اوبته ، والماقبة لمن نقل بالحسنات ميزانه ، وئخن في دين الله رغبته وامانه وإنى لما اعان الله تعالى وأتيتنا في كتاب « اكيليل النفس وتأحها » بما وعدنا به في صدره وما تبعه 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 »، وقع اليانا كتاب لمحمد بن زكريا الرازى موسوم

(١) وهو تاريخ تأليف كتاب « تبيه المادى والمستهدى » الذى ألفه الكرماني في السنة المذكورة بعد رجوعه الى « ديار العراق »

بالطب الروحاني ، وتأملت ابوابه واستواعبت فيما نحاه خطابه ، ووجدته فيها تصدى له بزعمه من الطب الروحاني ، لا كمود فيها نشأ عليه من الطب الجساني ، لـكونه في هذا كفارس ذى مرة ، في ميدانه يحضر ويجرى ، وفي ذاك كمحاطب ذى غرة ، يخوض ويروى مالا يعلم ولا يدرى ، قصوراً في تأليفه عمما عليه وجوب ذكره من الامر الذي له تقع الحاجة الى الطب الروحاني : العليل ما هو والعلة ودواءها 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 ندينه ، وذهاباً للامر عليه في ذلك واستمراراً للخطأ عليه فيما وسم به كتابه ، وفيها جرى بيته وبين الشيخ ابي حاتم الرازي صاحب الدعوة بجزيرة الرى في أيام مرداوج وحضرته في النبوة والمناسك الشرعية . وكان ما تعرض له من الكلام على النفس تقوياً لها وطبعاً بزعمه مبتفى يصغر عنه قدره ، ويمسر عليه فيه امره ، بـكونه رتبة المؤيدين من السماء ، المختارين على من دونهم بما أوتوه من نور العلم والضياء ، المادين امثالنا الى طريق النجاة والبقاء ، التي لاتزال باجتهاد وابتلاء ، بل بمناية إلهية من فوقها واصطفاء وهو دونها ، وما سطره فيه وزبره مخيلاً الى قارئه مثل ما تخيل اليه من بطلان مقامات الانبياء عليهم السلام واحتصاصهم من بين العالمين من جهة الله بفيض البركات ، ووقوع استفناه البشر عنهم بالمنوح لهم من العقول والقدرة على فعل الحيات ، وجـب في حـكم الاعتقاد ، وشرط ماندـنا له من لقاء ذوى العـناد ، واصطفـينا له من هـداية العـمى عن الضـلالـة ، واستنقـاذ المرـتبـكـ في أسرـ العـمىـ والـجـهـالـةـ ، كـشفـاً لـلبـسـ بالـكـلـامـ المـبـيـنـ ، وـدلـالـةـ علىـ الحقـ بالـأـمـرـ الـلـامـعـ المـسـتـبـينـ ، أـنـ نـبـيـنـ الـخـطـأـ فـيـاـ اـوـرـدـهـ ، وـنـوـضـعـ الـحـقـ الـمـبـقـىـ فـيـاـ خـافـقـ فـيـهـ وـسـرـدـهـ ، لـتـظـهـرـ رـجـاحـةـ اـولـىـ الـإـيمـانـ ، وـاتـبـاعـ اـهـلـ بـيـتـ الـوـحـىـ الـائـمـةـ الـمـادـينـ الـىـ الـفـوزـ بـالـمـقـرـفـةـ وـالـرـضـوانـ ، صـلـوـاتـ اللـهـ عـلـيـهـ صـلـاـةـ تـجـمـعـ لـهـ نـعـيمـ الـجـنـانـ ، وـنـقـصـ مـنـ يـتـظـاهـرـ بـالـاسـتـفـنـاءـ عـنـهـ فـيـ نـيـلـ الـمـلـكـوتـ ، فـيـكـونـ لـلـتـابـعـينـ طـرـيقـاـ فـيـ مـعـرـفـةـ دـيـنـ اللـهـ عـلـىـ وـجـهـ ، وـيـعـيـنـهـ عـلـىـ تـصـورـ الـحـقـ فـيـ تـوـحـيدـ اللـهـ وـفـقـهـ . فـفـعـلـنـاـ وـتـكـلـمـنـاـ عـلـىـ فـصـولـ الـكـتـابـ وـالـمـبـتـنىـ فـيـهـ اـبـاـةـ عـنـ الـبـاطـلـ فـيـ قـوـلـهـ الـمـسـتـحـيلـ وـاـنـارـةـ لـلـحـقـ بـالـقـوـلـ الـمـسـتـبـينـ ، وـجـعـلـنـاـ فـيـ بـاـيـنـ يـشـتـملـانـ عـلـىـ اـثـنـيـ عـشـرـ قـوـلـاـ اـحـدـهـماـ فـيـ اـبـاـةـ الـخـطـأـ الـمـسـتـمـرـ

على ابن زكريا في طبه الروحاني ، وثانيهما في اباهة الحق المستقر فيها هو حق الطب النفسي ، وجعلتهما في هذا الكتاب وسميته بكتاب « الأقوال الذهبية » لكونه فيها يصوره من محسن العلوم النفسانية ، كالذهب فيها يحوزه من مزاين الامور الجسمانية . وبالله استعين في اتمام ما نحوطه وأقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وبوليه في ارضه وهو حسبنا ونعم الوكيل

الباب الاول في اباهة الخطأ المستمر على ابن زكريا الرazi في طبه الروحاني يجمع ستة اقوال

القول الاول — فيما جرى بين الشيخ ابي حاتم الرازى وابن زكريا المتطلب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما اهمل ابو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكريا الرازى

القول الثاني — في بيان الخطأ المستمر على محمد بن زكريا الرازى 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 الموى وقمع فعله طبا روحانيا وبيان بطلان كونه كذلك على النحو الذى اورد وامتناع وقوع الانتفاع به مثله

القول الخامس — في ذكر ما اوردت تماما للفصل الثاني من كتابه في الطب الروحاني وانه ليس بطبع وبيان فساد قول افلاطون ومن يرى رأيه ان للانسان انفسا ثلاثة نامية وحسية وناطقة ، وان للنفس بعد مفارقتها جسمها تعلقا بشخص آخر وورودها الاجسام من خارجها

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

الباب الثاني في انارة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفسي يجمع ستة اقوال

القول الاول — في شرف صناعة الطب النفسي وانها أشرف الصناعات وان القائم بها الموضع لم ينبعها المادى الى طرقها وأقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من جهة الله تعالى وانه اشرف البرية

القول الثاني — في وجود النفس التي هي العليلة والحتاجة الى الطب والادوية واحوالها في ذاتها وما هي وانها حياة وهي وانها ناقصة في ذاتها وانها ليست بجسم ولا عرض وانها قائمة بالقوة جوهرها وانها واحدة في ذاتها لا ثلاثة

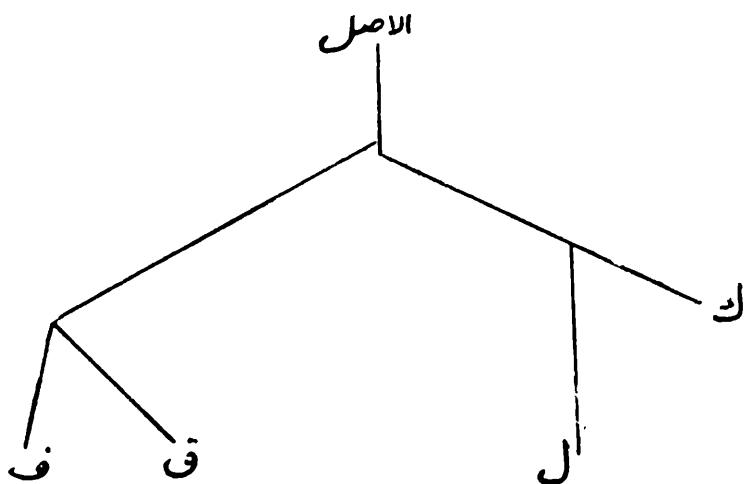
القول الثالث — في مناسبة النفس جسمها في احوالها وما تملك الاحوال ومتلك المناسبات وانها في وجودها من جسمها كالولد من والده وانها المعلول الاخير من الموجودات الواقعية تحت الارتفاع ككون جسمها معلولاً اخيراً في الجسمانيات وان وجودها عن امور اربعة كوجود جسمها كذلك وما تملك الامور وان ما يجسمها من الامور فلها مثله على توازن لا يفader منها شيئاً في الذات ولا في الاحوال ومتلك الامور

القول الرابع — فيما يحدث فيها من الامور التي تجري منها مجرى الاعمال من جسمها وما تملك الاعمال وما مبادئها وانها تتقسم وما تملك الاقسام وان جملة عملتها علتان ذاتية ومكتسبة وما تملك العلتان

القول الخامس — فيما يجري من النفس مجرى الادوية في ازالة عللها وما تملك الادوية وما افعالها وما الذي يجدها وما الذي يقومها وما الذي يجري منها مجرى قول الطبيب وبعث العليل على الحمية وما الذي يجري منها مجرى القارورة والنبع من العليل المستدل منها على الصحة والمرض وشهادتها بالاقبال في الابلال والاستعمال 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 — فيها يحرى من النفس مجرى الصحة من جسمها وما تمله الصحة وما الذي تناه بها وما الذي يحفظ عليها صحتها الى وقت انتقامها وما الذي يكسسها انبعاثها للقيام باوامر الله »

اما المنتخبات العديدة التي اوردها الكرماني من كتاب الطب الروحاني للرازى فقد ساعدتنا على تحقيق نص ذلك الكتاب ، ولعلمك تشاركنا الرأى في ان قيمة قرأتها عظيمة اذ كان الاصل الذى اعتمد الكرماني عليه اقدم بقرون من جميع المخطوطات التي وصلت اليها . وترى ايضاً ما ذكرناه في حواشى الكتاب ان نص الكرماني يوافق في اكثرا الاحيان نسخة لندن ويثبت قرأتها . اما نقد الكرماني لمعانى كتاب الطب الروحاني فقد اقتبسنا منه بعض شيء وجعلناه تعليقات على المتن وفي الختام نعود على نتيجة بحثنا عن المخطوطات ونمثلاها في الشكل الآتى



قال محمد بن زكرياء الرازي : أكمل الله للأمير السعادة وأتم عليه النعمة .
حرى بحضورة الأمير — أطال الله بقائه — ذكر مقالة عملتُها في إصلاح الأخلاق
سألنيها بعض إخوانى بمدينة السلام أيتامًا مُقامى بها ، فأمر سيدى الأمير —
أيده الله — بانشاء كتاب يحتوى على جُمل هذا المعنى بغاية الاختصار والابحاز
وأن أسمه بالطب الروحاني ، فيكون قريناً لكتاب المنصورى الذى غرضه فى
الطب الجسمانى وعديلاً له : لما قدر — أدام الله عزه — في ضمه إليه من عموم
النفع وشموله للنفس والجسد . فانتسبتُ إلى ذلك وقدرته على سائر شغلى : والله
أسأل التوفيق لِمَا يُرضي سيدى الأمير ويقرب إليه ويدُنى منه *

(٢) نبتدى بعون الله وحسن توبيقه نكتب كتاب الطب الروحاني ق — قال محمد بن
زكرياء الرازي في صدر كتابه الموسوم بالطب الروحاني ك — قال ابو بكر محمد ... الرازي
ف ق — أكمل ... النعمة ل : سقط ف ق ك — (٣) كان جرى ل — اطال الله بقائه ل :
اسعده الله تعالى ك ، سقط ف ق — (٦—٣) بحضورة الأمير الكلام في اصلاح الأخلاق
فالى ان اعمل مقالة في كتاب وان اسيه ق — (٤) كان سألنيها ف — (٤—٥)
بعض إخوانى ... الاختصار : سقط ف ق — (٤) سيدى ل : سقط ك — (٥) ايده الله ل :
اسعده الله ك — (٦) اسيه ف ق — يكون ق ك — (٧) الطب الجسمانى ف ق — لا قدر .. من
عموم : فيه من عموم ق — أدام الله عزه ل : سقط ف ق ك — (٨) سائر اشتغال ف — (٩—٨)
وبالله التوفيق الى ما يرضى ف ق — (٩) سيدى الامير ل : الامير اسعده الله ك ، سقط ف ق

* قال حيد الدين الكرمانى في القول الثاني من الباب الاول من كتابه بد ذكره مقدمة
كتاب الطب الروحاني : هنا فصل قوله ومحصوله ان ما كان تكلم عليه في اصلاح الأخلاق جله
كما رسم له في كتاب موجز موسوم بالطب الروحاني ليكون قريناً لكتابه المنصورى في الطب
الجسمانى وعديلاً له ما فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصورى الذى جعل ما أنثأه
من الكتاب في الطب الروحاني قريناً له وعديلاً ووجدناه مشتملاً من صفة التأليف وحسن الترتيب
ذكراً للاعلال على ترتيبها وتشفيتها بذلك الادوية التي تداوى بها على نظام وتأليف ليس كما جله

وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً :

١٧ الأول في فضل العقل ومدحه

- ٢٠ الثاني في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى افلاطون الحكيم
- ٣٣ الثالث جملة قدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها
- ٣٣ الرابع في تعرّف الرجل عيوب نفسه
- ٣٥ الخامس في دفع العشق والالف وجملة من الكلام في اللذة
- ٤٤ السادس في دفع العجب
- ٤٨ السابع في دفع الحسد
- ٥٥ الثامن في دفع المفرط الضار من الغضب

(١) — ص ١٧ س ١٣) سقط ك — (١) فصل وهم ف — (٢) — ص ١٧ س ١٣) الفصل الاول ...
 الفصل الثاني الحرف ق — (٣) في ردع الهوى وقمعه 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 وعديلاً فكان ذلك منادياً عليه وناطقاً من فلة العلم والمعرفة بما تصلق له من الكلام على الامور الفسانية ومن استمرار الخطأ عليه فيما وسم به كتابه من الطب الروحاني واشتباه الامر عليه فيما اودعه من كلامه بما يقول بياناً له : إن العديل أباً يجعل عديلاً لما عادله بموازنته ومشابهه يجتمعانها . ولنا كان ما جعله عديلاً للكتاب المنصورى من كتابه في الطب الروحاني غير مشابه له لا في التأليف والتبويب ولا فيما يكون طباف في التنويه والترتيب يوازنها ويناسبها كان تسميته للكتاب بالطب الروحاني خطأً كبيراً ... واذا كان الخطأ مستمراً عليه فيما وسم به كتابه لخطوه مما يكون به من ذكر الامراض الفسانية والامور المزيلة لها عديلاً للكتاب المنصورى الجامع لذكر الاعلال وادويتها فغير واقع ما ضمن وقوعه من الاتفاف به وشموله ولافائدة في قراءته ... فاما ما استمر عليه من الخطأ في نفس ما اودعه كتابه في ابوابه فيأتي عليه البيان باذن الله قبل ، ثم يأتي بمعونة الله من ذكر ما وجب عليه ذكره ولم يذكره من اعلال النفس وادويتها وما تعالج به تقوياً لها من دوائهما ومن الامور الفسانية ما يعلم منه كيفية صناعة التأليف بعد ويتصور كيف يكون الطب الروحاني الحق الآتي به محمد النبي واللين له بباب العلم على الوصى صلوات الله عليهم بقوعه الله على

- | | | |
|----|---------------|--|
| ٥٦ | الحادي عشر | ٥٦ التاسع في اطراح الكذب |
| ٥٧ | الثاني عشر | ٥٧ العاشر في اطراح البخل |
| ٤١ | الثالث عشر | ٤١ في دفع الفضل الضار من الفكر والهم |
| ٥٣ | الرابع عشر | ٥٣ في صرف الغم |
| ٧٠ | الخامس عشر | ٧٠ في دفع الشَّرَّة |
| ٧٢ | ال السادس عشر | ٧٢ في دفع الانهكاك في الشراب |
| ٧٤ | السابع عشر | ٧٤ في دفع الاستهتار بالجماع |
| ٧٧ | الثامن عشر | ٧٧ في دفع الولع والعبث والمذهب |
| ٨٠ | النinth عشر | ٨٠ في مقدار الاكتساب والاقتنا، والإنفاق |
| ٨٥ | العاشر عشر | ٨٥ في دفع المجاهدة والمكادحة على طلب الرُّتب والمنازل الدنيا |
| ٩١ | الحادي عشر | ٩١ والفرق بين ما يُرى الهوى وبين ما يُرى العقل |
| ٩٢ | الحادي عشر | ٩٢ في السيرة الفاضلة |
| | العشرون | ٩٢ في الخوف من الموت |

الفصل الـ١٠

في فضل العقل ومدحه

أقول : إنَّ الباري عزَّ اسمه إنما أعطانا العقل وحيانا به لتنال وينبغى به من المنافع العاجلة والأجلة غالِيَّة ما في جوهرِ مثلكما نيلُه وبلغه ، وإنَّ أعظم | نعم الله

٤٥ و

- (٢) اطراح : سقط ف ق --- (٣) دفع : سقط ف ق --- (٤) في دفع الغم ف ق ---
- (٦) ف (دفع) السكر وعواقبه ف (ق) --- (٧) في افراط الجماع ف ق --- (٩) والإنفاق : سقط ف --- (١٠) دفع ... على : سقط ف ق --- (١١) والفرق ... العقل: سقط ف ق ---
- (١٦) أقول : قال محمد بن زكريال --- وحيانا لتنالك --- من ل : سقط ق ف ك ---
- (١٧) ما : سقط ل --- في جوهرنا مثلكما أن يناله ويبلغه ق ف

* ورد هذا الفصل بتأمه في كتاب الكرمانى

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق
 حتى ملكتها وسُسناها زذلتها وصرفناها في الوجه العائد منافعها علينا وعليها ،
 ٣ وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا
 ومرادنا . فإننا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع
 وحال البحر دوننا دونه ، وبه نلنا الطبل الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا
 ٦ وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا ، وبه أدركنا الأمور الغامضة بعيدة
 منا الخفية المستورة عنا ، وبه عرفنا شكل الأرض والفالك وعظم الشمس
 والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ، وبه وصلنا إلى معرفة البارئ
 ٩ عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . وبالمجملة فإنه الشيء الذي
 لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ، والذى به تصور أفعالنا
 العقلية قبل ظهورها للحس . فنراها كأن قد أحسستها ثم تمثل بأفعالنا الحسية
 ١٢ سورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيلناه منها . وإذا كان هذا مقداره ومحله
 وخطره وجلالته فحقيقة علينا أن لا نخطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ،
 ولا يجعله وهو الحكم محاكمًا عليه ، ولا وهو الزمام مزموماً ، ولا وهو المتابع
 ١٥ تابعاً ، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه . ففضليها على
 إمضائه ونوقفها على إيقائه ، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفة ومحکر

(١) وأجداها علينا نفعاً ق ف — الغير الناطق ل ، الغير ناطق ف ق — (٢) ملكتها و سقط ق ف ك — وذلتها وملكتها وصرفناها ق ف — (٣) جميع : سقط ق ف — (٤) وإنما ق ف — واستعملناها — (٥) ودونها ق ف — وبه نلنا الطبل ك : والطل ل ق ف — المصالح لاجسادنا ق ف — (٨) معرفة : سقط ك — (٩) هو من ك — ما اصنا واصبنا ق ف — وفي الجملة ق ف — (١٠) حالنا وحال ق ف — والذى فيه ك ، وبه ق ف — (١٢) سورتها ق ف — وتخيلناه منها : سقط ك — منها : سقط ق ف — هذا : سقط ك — ومحله : 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 إمضائه ل — (١٦) عند إيقائه ل .

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

قال الكرمانى فى القول الثالث من الباب الأول من كتابه بعد إيراده قول الرازى بنصه : **«**فتقول
لما كان الحبوب لنا من العقل الذى هو أعظم نعم الله عندنا وبه تناهى من منافع دينانا وآخرتنا غاية ما
لنا أن نتاله... ولو لاه لكننا كالبهائم والجبانين ، المحقق بأن يكون بما له مدوحاً ، وباباً للبركات والرحمة
لنا مفتوحاً ، واليه فصل الخطاب لا ينفع في كونه « ما هو » لأن يكون إما جسمنا ، أو ما كان
جسمنا كلاماً به نحن نوع من الحيوان وهو نفتنا ، أو هو غيرنا وبه تتعلق مصالحتنا ، وبطل أن
يكون جسمنا بيطلان كونه قادرآ على حركه بذاته فضلاً عن إحاطة علم ومعرفة ، وبطل أيضاً أن
يكون ما كان جسمنا كلاماً بيطلان كونه في وجوده عالماً بالأمور الموصوف بها العقل وحالياً من
المعارف التي تعدو ما به يصح كونه نوعاً من الحيوان ... ثبت أنه غيرنا الذي به يتعلق كلانا ، ولم
يكن غيرآ يفيد العلم ويعلم وبتعلمه نكون علماء وعقلاء غير من يكون نبياً مؤيداً في نفسه
بأنوار الملكوت متوجهاً بناج الفزة والجلبروت حائزآ بذلك رتبة الكمال فصار عقلاً كاملاً به تناهى
ونبلغ منافعنا في دينانا وآخرتنا ... صح وثبت أن العقل المحبوب لنا الذى هو أعظم نعم الله عندنا
الستحق لأن يكون بما له مدوحاً وباباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً لا عقولنا بكونها حياة
طبيعية ناقصة عن كلها محتاجة إلى ما به تصير عقلاً كاملاً فاعلاً في غيره كلاماً ... بل عقول
الأنباء لكونهم م المؤيدون من السماء ، المصطفون من عالم النفس والاجاه ، الخصوصون منها
بالكرامة ، المنوحون في عالم النفس شرف الامامة ، المبلغون رتبة الكمال للتعليم والإكمال ، الكائنوں
بكاملهم كلاماً لأنفسنا في كونها حيواناً إلهياً كما كانت أفسنتا كلاماً لأجسامنا في كونها حيواناً
طبيعاً ... وإذا كان القول على عقولنا بما هو صفة لمقول الأنبياء صلوات الله عليهم ضللاً عن
الحق فقد ظهر الخطأ في قول من يرى ويعتقد أن العقل المحبوب لنا ... هو عقولنا ... وإذا بطلت
المعارضة وثبت ما أوجبته الحكمة من كون من يقبل أنوار القدس من عالم النفس نفساً واحدة
هي العقل الواجب عليه تفخيم أمره وإعلاه ذكره وقبول قوله والاقتداء بيته و فعله فقد ثبت
النبوة النظرية فيها أورده صاحب الكتاب في مقالته والحمد لله رب العالمين

الفصل الثاني

فِي قَعْدَةِ الْمُهَوِّيِّ وَرَدْعَةِ وَجْلَةِ مِنْ رَأْيِ فَلَاطِنِ الْحَكِيمِ *

أَمَّا عَلَى أَثْرِ ذَلِكَ فَإِنَّا قَاتِلُونَ فِي الطَّبَّ الرُّوحَانِيِّ الَّذِي غَايَتِهِ إِصْلَاحُ أَخْلَاقِ النَّفْسِ وَمَوْجَزُونَ غَايَةُ الْإِيْبَاحَةِ . وَالْقَصْدُ وَالْمَبَادِرَةُ إِلَى التَّعْلُقِ بِالنَّكْتِ وَالْعَيْوَنِ وَالْمَعَانِي الَّتِي هِيَ أَصْوَلُ جَلَّةِ هَذَا الْغَرْضِ كُلَّهُ . فَنَقُولُ : إِنَّا قَدْ صَدَرْنَا وَقَدَّمْنَا مِنْ ذَكْرِ | الْعُقْلِ وَالْمُهَوِّيِّ مَا رَأَيْنَا أَنَّهُ جَلَّةُ هَذَا الْغَرْضِ كُلَّهُ بِمَنْزَلَةِ الْمَبْدَأِ ؛ وَنَحْنُ مُتَّبِعُو هِنْدَى ظُلْمَةِ الْمَبْدَأِ مِنْ أَصْوَلِ هَذَا الشَّأْنِ بِأَجْلَنَا وَأَشْرَفَهَا

فَنَقُولُ : إِنَّ أَشْرَفَ الْأَصْوَلِ وَأَجْلَنَا وَأَعْوَنَا عَلَى بَلوْغِ غَرْضِ كِتَابِنَا هَذَا قَعْدَةِ الْمُهَوِّيِّ وَمُخَالَفَةِ مَا يَدْعُو إِلَيْهِ الطَّبَّاعُ فِي أَكْثَرِ الْأَحْوَالِ وَتَمْرِينِ النَّفْسِ عَلَى ذَلِكَ وَتَدْرِيْجِهَا إِلَيْهِ ؛ فَإِنَّ أَوَّلَ فَضْلِ النَّاسِ عَلَى الْبَاهِئِمِ هُوَ هَذَا ، أَعْنِي مُلْكَةُ الْإِرَادَةِ وَإِطْلَاقُ الْفَعْلِ بَعْدِ الرُّوْيَاةِ . وَذَلِكَ أَنَّ الْبَاهِئِمِ غَيْرُ الْمُؤْدَبَةِ وَافْقَهَةُ عِنْدِ مَا يَدْعُوهَا إِلَيْهِ الطَّبَّاعُ عَامِلَةُ بِهِ غَيْرُ مُمْتَنَعَةٍ مِنْهُ وَلَا مَرْوِيَّةٌ فِيهِ . فَإِنَّكَ لَا تَجِدُ بِهِمْمَةً غَيْرَ مُؤْدَبَةً تَمْسِكَ عَنْ أَنْ تَرْوُثَ أَوْ تَتَنَاؤِلُ مَا تَعْتَذِي بِهِ مَعَ حَضُورِهِ وَحاجَتِهِ إِلَيْهِ ، كَمَا تَجِدُ إِنْسَانٌ يَتَرَكُ ذَلِكَ وَيَقْهَرُ طَبَّاعَهُ عَلَيْهِ لِمَعَانِي عُقْلَيَّةٍ تَدْعُوهُ إِلَى ذَلِكَ ؛ بَلْ تَأْتَى مِنْهَا مَا يَبْعَثُهَا عَلَيْهِ الطَّبَّاعُ غَيْرُ مُمْتَنَعَةٍ مِنْهُ وَلَا مُخْتَارَةٌ عَلَيْهِ . وَهَذَا الْمَقْدَارُ وَنَحْوُهُ مِنَ الْفَضْلِ عَلَى الْبَاهِئِمَةِ فِي زَمَانِ الْطَّبَّعِ هُوَ لَأَكْثَرِ النَّاسِ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ تَأْدِيَّا وَتَعْلِيَّا ،

(٢) فِي رَدْعَةِ الْمُهَوِّيِّ وَقَعْدَةِ فَقَ — وَجْلَةُ ... الْحَكِيمِ : سَقْطُ لَكَ — افلاطون فَقَ — (٤) وَالْعَيْوَنُ لَ : سَقْطُ فَقَ لَكَ — (٥) صَدَرْنَا : وَصَفَنَا لَكَ — (٦) كُلَّهُ : سَقْطُ فَقَ — (٨) وَقُولُ فَقَ — أَنْ أَجْلُ الْأَصْوَلِ وَأَشْرَفَهَا فَقَ — (١١) الْغَيْرُ لَ — غَيْرُ مُؤْدَبَةٌ فَقَ — تَدْعُوا إِلَيْهِ فَقَ — (١٤) عَلَيْهِ : سَقْطُ فَقَ — تَدْعُوا فَقَ — (١٥) مِنْهُ : سَقْطُكَ — (١٦) زَمَانُكَ : ذَمَانُ فَقَ — الْطَّبَّعُ : الْمُهَوِّيُّ وَالْطَّبَّعُ) ، عَلَى هَامِشِ كَ

* وَرَدَ ذَكْرًا كَثِيرًا هَذَا الفَصْلُ فِي القَوْلِ الرَّابِعِ مِنَ الْبَابِ الْأَوَّلِ مِنْ كِتَابِ الْأَقْوَالِ الْذَّهَبِيَّةِ لِلْكَرْمَانِيِّ

إلا أنه عام شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأ عليه : ولا يحتاج إلى الكلام فيه ، على أن في ذلك بين الأمم تقاضلاً كثيراً وبونا بعيداً . وأما البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتهيأ في طباع الإنسان فلا يكاد يكمله إلا الرجل الفيلسوف ^٢ الفاضل ^٣ . وبمقدار فضل العوام من الناس على البهائم في زم الطبع والملائكة للهوى ينبغي أن يكون فضل هذا الرجل على العوام . ومن هاهنا نعلم أنَّ من أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة ويكمِّل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن ^٤ يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته . ولأنَّ بين الناس في طباعهم اختلافاً كثيراً وبوناً بعيداً صار يسهل أو يعسر على البعض دون البعض منهم ^٥ اكتساب بعض الفضائل دون بعض واطراح بعض الرذائل دون بعض . وأنَّ ^٦ مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة — أعني قمع الهوى ومخالفته — إذ كانت أَجْلَ ^٧ هذه الفضائل وأشرفها وكان محليها من جملة هذا الغرض كلَّه محلَّ الاستطус التالي للمبدأ ^٨

١٢

فأقول: إنَّ الهوى والطابع | يدعوان أبداً إلى اتباع اللذات الحاضرة وإيثارها ^٩ و ^{٤٦} من غير فكر ولا روية في عاقبة ويختان عليه ويعجلان إليه ، وإن كان غالباً

(٢) بين الأمم 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 ، ومجالته ك على الماء ^٨ سقط ك — في ظلائهم ل — (٩) بعض هذه الفضائل ل — (١١) جلة: سقط ف ق — (١٢) الثاني للباء ك ، الثاني للمبدأ ف ق — (١٣) أبداً: سقط ل — (١٤) عليه : سقط ف ق ك

* قال الكرمانى في انتهاء القول الرابع من آناب الأول لكتابه : فتقول إن الفيلسوف الذى ذكره وعلق قع هواه بذاته هو من البشر ، والبشر فن نفس وجسم ... فمن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة المرهون وجودها بالباعت من خارجها والمؤاخذ لها ، ام كيف يتهيأ لنفسه أن تعم هواه 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 أضعف مما تقدم منها . وذلك أنهما لا يربان إلا حالتها في الذي هما نيه لا غير ; وليس بهما إلا اطراح الألم المؤذى عنهما وقتها ذلك ، كإثارة الطفل الرمد حك عينه وأكل القر واللعبة في الشمس .

ومن أجل ذلك يتحقق على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يطلقهما إلا بعد التثبت والنظر فيما يعقبانه ويمثل ذلك ويزنه ثم يتبع الأرجح ثلاثة يالم من حيث ظن أنه يلتذذ ويخسر من حيث ظن أنه يربح . فإن دخلت عليه من هذا التهليل والموازنة شبهة لم يطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها . وذلك أنه لا يأمن أن يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلامه واحتمال مؤونته أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قعها أضعافاً مضاعفةً ؛ فالحزم إذاً في منعها .

وإن تكافأت عنده المؤوتان أقام أيضاً على ردعها ، وذلك أن المراة المتجربة أهون وأيسر من المتطرفة التي لابد من تحرّعها على الأمر الآخر . وليس يكتفى بهذا فقط بل قد ينبغي أن يقمع هواه في كثيرون من الأحوال - وإن لم ير لذلك عاقبة مكرهه - ليترن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتیاده فيكون ذلك عليها عند العواقب الرديئة أسهل ، ولثلا تمكّن الشهوات منه وتنسلط عليه . فإن لها من التمكّن في نفس الطبيعة والجبلة ما لا يحتاج أن يزاد فضل تمكّن بالعادة أيضاً فيصير بحال لا يمكن مقاومتها بتة . وينبغي أن تعلم أن المؤثرات للشهوات المدمرين لها المنهكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذذونها ولا يستطيعون مع ذلك

-
- (٢) في وقتها الذي ها فيه ك — (٣) وقتها ذلك : سقط ف ق — الرمد: سقط ف ق —
لنك عينيه ك ، يمحك عينه الرمدة ف ق — التمرة 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 الرديئة ف ق —
(١٥) أن يرى فضل ف ق — (١٦) البة ك — المدمرين عليها المنهكين فيها ف ق —
(١٧) يصيرون فيها ف ق

* انتهت إلى هنا رواية الكرماني ويوجد في إثرها ما يلى : هنا نص قوله ، وما يدعو

تركها . فإن المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمور والسماع — على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرزاً في الطياع — لا يلتبونها إلا إذاً غير المدمنين لها لأنها تصير ^{*} عندهم منزلة حالة كل ذي حالة عنده ، أعني المألوف المعتادة ، ولا يتهم ^٢ لهم الإفلاع عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشيء الاضطراري في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وترف ^٣ . | ويدخل عليهم من أجلها التقصير في دينهم ظ ٤٦ وذيهم حتى يُضطروا إلى استعمال صنوف الحيل واكتساب الأموال بالتجسس ^٤ . بالنفس وطرحها في المالك ، فإذا هم قد شقوا ^{*} من حيث قدروا السعادة واغتموا من حيث قدروا الفرج وألموا من حيث قدروا اللذة . وما أشبههم في هذا الموضوع بالحاطب على نفسه الساعي في هلاكها : كالحيوان المخدوعة بما يُنصب لها في مصايدها ، حتى إذا حصلت في المصيدة لم تزل ما خُدعت به ولا أطاقت التخلص مما وقعت فيه . وهذا المقدار من قع الشهوات مُقنع ، وهو أن يُطلق

(١) على غشيان ف ق — على انهماف — (٥) وشرف ف — النفس في دينهم ل —

(٩) كالحيوان ك : كالحيوانات ل ف

ما يكون صحيحاً وحسناً من قول لولا نداوه يطلان كون ما أوجبه من الطب طباً وباستمرار الخطأ في تعليق قع الموى بالنفس وإنجاب اكتفائهما فيه اكتسابة للفضيلة بذاتها ... إنه لما كانت النفس قد جعلت بجسمها كلاماً به يكون نوعاً من الحيوان وكان كونها في وجودها بجسمها كلاماً لأن تكون في فلتها دائرة عليه كأخواتها من أنواع الحيوان حفظاً له وقياماً بمصلحته ... كان الامتناع منها أن تفعل ما يضاد هواها ويوجه اختيارها فائناً وبطلان وجود فعل منها لا تهواه ثابتنا ... فتعليق قع النفس هوهاها بذاتها المتنع كونه منها إلا يبعث من خارجها ترغيباً وترهيباً خطأ كبير وضلال بيده . وإذا كان قوله في الطب الروحاني باطلأً والخطأ في تعليق قع الموى بالنفس مستمراً جارياً فكلامه الذي أورده ليس بطب ولا كتابه بمرتع للنفس ولا بأيّ ، ولو قلنا إنه في الطب الجساني كفنصن مائس خضر وفي طب الروحاني بكلد خائن قذر . — وأما بقية فصل الكتاب إلى من ٣ س ٢٤ (« وهذا يراه ») فقد لخصه الكرمانى دون إيراده بنصيرو

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

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

منها ما عُلم أنّ عاقبته لا تجلب أَلْمًا ولا ضَرَراً دِنياً مِّثْلًا موازِيًّا للذَّة المُصَابَة منها فضلاً عَمَّا تجلب مَا يُفْسِدُ ويرجح على اللذَّة التي أُصْبِيتُ في صدرها . وهذا يراه * يقول به ويوجِّب حل النفس عليه من كَانَ من الفلاسفة لا يرى أنَّ للنفس وجوداً بذاتها ، ويرى أنها تفسد بفساد الجسم الذي هي فيه . فَأَمَّا من يرى أنَّ للنفس أُنْيَةً وذاتاً مَا قَائِمَةً بِنَفْسِهَا وأنَّها تستعمل الجسم الذي لها بِنَزْلَةِ الأَدَاءِ والآلةِ وأنَّها لا تفسد بفساده فَيُرِّتقُونَ مِنْ زَمَّ الطَّبَاعِ وَمَجَاهِدَةِ الْهَوَى وَمُخَالِفَتِهِ إِلَى مَا هُوَ أَكْثَرُ مِنْ هَذَا كَثِيرًا جَدًّا ، وَيُرِذُّونَ وَيُسْتَقْصُونَ الْمُنْقَادِينَ لَهُ وَالْمَائِلِينَ مَعَهُ تَقْصِيَا شَدِيدًا وَيَجْلِّوْنَهُمْ مَحْلَ الْبَهَائِمَ ، وَيُرِونَ أَنَّهُمْ — فِي اتِّبَاعِ الْهَوَى وَإِثْيَارِهِ وَالْمَيْلِ مَعَ الْلَّذَّاتِ وَالْخَبَّارَاتِ وَالْأَسْفِ عَلَى مَا فَاتَ مِنْهَا وَإِيلَامِ الْحَيْوَانِ لِبِلوغِهَا وَنِيلِهَا — عَوَاقِبَ سُوءٍ بَعْدِ مُفارِقةِ النَّفْسِ لِلْجَسَدِ يَكْثُرُ وَيَطُولُهَا أَلْمَهَا وَأَسْفَهَا وَحْسَرَتِهَا . وقد يَسْتَدِلُّ هُؤُلَاءِ مِنْ نَفْسِ هِيَةِ الإِنْسَانِ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَتَهَيَّأْ لِلشُّغُلِ بِالْلَّذَّاتِ وَالشَّهْوَاتِ بَلْ لِاستِعمالِ الْفَكْرِ وَالرَّوِيَّةِ مِنْ تَقْصِيرِهِ فِي ذَلِكَ عَنِ الْحَيْوَانِ غَيْرِ النَّاطِقِ . وَذَلِكَ أَنَّ الْبَهِيمَةَ الْوَاحِدَةَ تُصْبِيْبُ مِنْ لَذَّةِ الْمَأْكُولِ * وَالْمَنْكِحِ مَا لَا يَصِيبُهُ وَلَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ عَدْدٌ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ . فَأَمَّا جَاهِلُهَا فِي سُقُوطِ الْهَوَى وَالْفَكْرِ عَنْهَا وَهَنَاءِ عِيشَتِهَا وَطَيِّبَهَا بِذَلِكَ خَالَةً لَا يَصِيبُ الإِنْسَانَ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِهِ بَتَّةً ، وَذَلِكَ أَنَّهَا مِنْ هَذَا الْمَعْنَى فِي الْغَايَةِ وَالنَّهَايَةِ . إِنَّا نَرَى الْبَهِيمَةَ

(٢) مَا ، صَحَّحْنَا : مَا ل — (٥) لِلنَّفْسِ كَ : النَّفْسُ ل — وَذَوَاتِهَا قَائِمَةُ كَ — (٦) فَمُ ل — (٧) وَمُغَالِبَتِهِ كَ — مِنْ ذَلِكَ كَ — (٩) مَعْ كَ : إِلَى ل — مَا : سَقْطُ ل — (١٠) الْجَسَدُ كَ — تَكْتُزُ ل — (١١) وَحْسَرَاتِهَا كَ — (١٢) لِلشُّغُلِ بِالشَّهْوَاتِ كَ — مِنْ كَ : فِي ل — (١٣) الْفَيْرِلُ — (١٤) عَدْدٌ سَقْطُ كَ — (١٥) السُّقُوطُ لِلْهَمَقِ — وَطَيِّبَهُ ل ، وَطَيِّبَتِهِ ق — بِذَلِكَ : سَقْطُ ق — لَا يَصِيبُهَا ل — (١٦) الْبَتَّةُ كَ ، سَقْطُ ق — فِي هَذَا ل

* من هنا استأْنَفت رواية ك

* من هنا استأْنَفت رواية ق بعد سقط ورقة من النسخة

قد حضر وقت ذبحها وهي منهكة مقبلة على ما كلها وشربها . | قالوا : فلو كانت ٤٧
إصابة الشهوات والميل مع دواعي الطياع هو الأفضل لم يكن يُخسِّه الإنسان
ويُعطاه ما هو أحسن منه من الحيوان . وفي بخش الإنسان وهو أفضل الحيوان
المائت حظَّه من هذه الأشياء وتوفَّر الحظ له من الروية والتفكير ما يُعلم منه
أن الأفضل له استعمال النطق وتزكيته لا الاستبعاد والانقياد لدواعي الطياع .
قالوا : ولئن كان الفضل في إصابة اللذات والشهوات ليكون من له الطياع ٦
المتهيّء لذلك أفضل من ليس له ذلك ؛ فإن كان كذلك فالثيران والجبار أفضل
من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن الباري عزَّ وجَلَّ إذ ليس
بذى لذة ولا شهوة . قالوا : ولعل بعض الناس من لا رياضة له ولا يروي ٩
ولا يفكر في أمثال هذه المعانى لا يُسلِّم لنا أن الباهائم تصيب من اللذة أكثر
عنه يصيبه الناس . ويحتاج علينا بذلك ما ظفر بعده منازع ثم جلس من وقه
ذلك للهو واحتشد في إظهار جميع زينته وهيئة حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن ١٢
الناسَ بلوغُه ، فيقول أين التذاذ البهيمة من التذاذ هذا وهل له عنده مقدار
وله إليه نسبة ؟ فليعلم قائل هذا أنَّ كمال اللذة ونقصانها ليس يكون بالإضافة من
بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها . فإنَّ من لا يصلح حاله إلا ١٠
ألف دينار إنْ أُعطيَ منها سمع مائة وتسعة وتسعين ديناراً لم يتم له صلاح حاله
ذلك . ومن كان يصلح حاله الدينار الواحد يتم له صلاح حالته بإصابة ذلك

- (١) قالوا : سقط ق — (٣) ويُعطى ق — من هو ل — ما هو أفضل من الحيوان ق —
(٤) له ك : منه ل ، سقط ق — وركسه لك — (٥) لا استعمال الانقياد ك — (٦) كانت
الفضيلة ك — (٧) المتهيّة ل — وان ك — (٨) من الناس : سقط ق — إذ كان ليس
ك — قالوا : سقط ق — (٩) ولم يرو ولم ك — (١١) بذلك ظفر بأمر من منازع ق —
(١٢) وهيئته ل — (١٤) أو له إليه ق ، وإليه ل — باشارة ك — (١٥) لم يصلح ل —
(١٦) صلاح حالته تلك ك — (١٧) يصلح حالته ك — تم حالته وصلاحها

الدينار الواحد ، على أن الأول قد أعطى أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حالي .
 البهيمة إذا تَوَفَّرَ عليها ما يدعوها إليه الطياع كُلَّ وَتَمَّ التذاذها بذلك : ولا
 يضرها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يخطر لها ببال بتة . على أن للبهيمة
 فضل اللذة أبداً على كل حال . وذلك أنه ليس أحد من الناس يقدر أن يبلغ كل
 أمانيه وشهواته ، لأن نفسه لَمَّا كانت نفسها مفكراً مروِّياً متصرّفةً للغائب عنه
 وكان في طباعها أن لا تكون لذى حال حالة إلا و تكون حالتها هي الأفضل : لا تخلي
 في حالة من الأحوال من التشوش والتطلع إلى ما لم تَحْرِه والخوف | والإشفاق على
 ما قد حوطه ، فلا تزال لذلك في نقص من لذتها وشهواتها . فإن إنساناً لو ملك
 نصف الأرض لنمازعته نفسه إلى ما بقي منها وأشفقت وخافت من تفلت
 ما حصل له منها ، ولو ملك الأرض بأسرها لتهنئ دوام الصحة والخلود
 وتطلعت نفسه إلى علم خبر جميع ما في السموات والأرضين . ولقد بلغني عن
 بعض الملوك الكبار الأنفس أنه ذُكِرَ عنده ذات يوم الجنة وعظم ما فيها
 من النعيم مع الخلود ، فقال أَمَا أنا فِي أَنْتَ أَنْتَ تَنْعَصُ هَذَا النَّعِيمَ وَأَسْتَمِرُ إِذَا فَكَرْتَ
 بِأَنِّي مِنْزَلٌ فِيهَا مِنْزَلَةِ الْمُفْضَلِ عَلَيْهِ الْمُحْسَنِ إِلَيْهِ . فَمَنْ يَمَّ التذاذ هذا واغتيابه
 بما هو فيه : وهل المعتبر عند نفسه إلا البهائم ومن جرى مجرها ؟ كما قال الشاعر
 وهل يَنْعَمُ إِلَّا سعيد مُخَلَّدَ قليل المهموم ما يبيت بأوجال
 وهذه العصابة من المتكلفة تترقى من زم الهوى ومخالفته بل من إهاته

(٢) تدعوها ل — (٣) اذ كانت لك — البتة ق ، سقط لك — (٤) أبداً : سقط لك —
 (٥) عنها ق — (٦) حال حال بتة ل — (٧) التطلع والتشوش على ق — وخوف
 والإشفاق لك (ق) — (٨) كذلك لك ، كذلك لذلك لك — لذاتها وشهواتها ق — (٩) تنص
 الدنيا ق — (١١) وتطلعت : ونمازعته ل — خبر : سقط ق — في الأرض والسماء ق —
 (١٢) ذكرت له وعنه ق — (١٣) أبغض ل — (١٤) الالتذاذ لهذا والاغباط
 لما هو فيه ق — (١٥—١٦) كما ... باوجال : سقط ق — (١٧) فم ل ق

وإماته إلى أمر عظيم جداً ، حتى إنها لا تناول من المأكل والمشرب إلا قوتاً وبُلغةٌ^١
 ولا تقتني مالاً ولا عقاراً ولا داراً . وربما أقدم الموجل منهم في هذا الرأي على
 اعتزال الناس والتخلّي^٢ منهم ولزوم الموضع الغامرة . وبهذا ونحوه يحتاجون^٣
 لصحة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهدة . فأمّا ما يحتاجون به له من أحوال
 النفس بعد مفارقتها للبدن فإن الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه
 وفي طوله وفي عرضه . أمّا في شرفه فإنه يبحث فيه عن النفس ما هي ولِمَ هي^٤
 مع الجسم ولِمَ تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقته . وأمّا في طوله فلأنَّ كلَّ
 واحد من هذه البحوث يحتاج في تعبيره وحكايته إلى أضعاف أضعاف ما في هذا
 الكتاب من الكلام . وأمّا في عرضه فلأنَّ قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال^٥
 النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر
 إصلاح الأخلاق .. ولا بأس أن نحكي منه جلة وجيزة من غير أن تتلبّس فيه
 باحتجاج لهم أو عليهم . ونقصد منه خاصةً للمعاني التي نظنُّ أنها تُعين على بلوغ^٦
 غرض كتابنا هذا وتقوّي عليه

فنقول : إنَّ فلاطين شيخ الفلاسفة وعظيمها يرى أنَّ في الإنسان | ثلاث^٧
 و٤٨ و أنفس يسمّي إحداها النفس الناطقة والإلهية والأخرى يسمّيها النفس
 الغضبية والحيوانية والأخرى يسمّيها النفس النباتية والنامية
 والشهوانية^{*} . ويرى أنَّ النفسيين الحيوانية والنباتية إنما كوتا من أجل

-
- (١) والمشارب ك — (٢) ولا دارا : سقط ك — (٣) الاعزال من ق — الغامرة
 من الأرض ك — وبذوره هذا ونحوه ق — (٤) في الأشياء ق — له : سقط ك —
 (٦) وطوله وعرضه ق — (٧) مفارقتها ك ، المفارقة ق — (٨) أضعاف : سقط ق —
 (٩) إصلاح ك ق — (١٠) يعرض منه ل ، تقدم منه ك — باسترسال الكلام ق —
 (١١) تلبّس ل — (١٢) منها ق ، فيها ك — بلوغ : سقط ل — (١٤) افلاطون ك —
 المتفقة ك ، الفلسفة ق — (١٧) أن النفس ك ق — النباتية والغضبية ل

* قال الكرمانى في القول الخامس من الباب الأول عند ترده لكتاب الرازى : وإذا كان

النفس الناطقة . أَمَّا النباتية فلتغدو الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزاهة آلة وأدأة إذ ليس هو من جوهر باقٍ غير متحلل بل من جوهر سِيَال٣ متحلل ، وكان كل متحلل لا يبقى إِلَّا بأن يختلف فيه بدلًاً نَّى تَحْلُلَ منه . فَأَمَّا الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانية ومنها من أَنْ تشغُلَ النفس الناطقة بِكثرة شهوتها عن استعمال نطقها الذي إذا استعملته كُمَّلًا كان في ذلك تخلصها من الجسم المشتبكة به . وليس لها تين النفسيين — أَعْنِي البُنَائِيَّة والغضبيَّة — عنده جوهر خاص يبقى بعد فساد الجسم بِجوهر النفس الناطقة؛ بل إِحداها وهي الغضبية هي جملة مزاج القلب والأَخْرِي وهي الشهوانية هي جملة مزاج السُّكُبِد . وَأَمَّا جملة مزاج الدِّماغ فإنها عنده أَوَّل آلة وأدأة تستعملها النفس الناطقة . والاغتساء والنُّوَّ والنُّشُور للإِنسان من الكبد؛ والحرارة وحركة النبض من القلب . وَأَمَّا الحُسْنُ والحركة الإِرادية والتخيُّلُ والفكُرُ والذِّكرُ فِي الدِّماغ، لَا عَلَى أَنَّ ذَلِكَ مِنْ خَاصِيَّتِهِ وَمِنْ مَرْاجِهِ بِلَ مِنْ الْجُوَهِرِ الْحَالِ فِي الْمُسْتَعْمَلِ^٤

(١) البدن كـ — (٢) ادأة وآلة كـ — غير متحلل : سقط كـ — (٣) بدل لـ —

(٤) فأَمَّا النفس الغضبية قـ — (٦) من الجسد قـ — (٩) وادأة : سقط كـ قـ — (١١) والأَرَادَة قـ — (١٢) ذلك له ومن خاصته قـ

كذلك فليس (أَيْ كلامه في هذا الفصل) بطبع ولا ما أوردده حكایة عن قول أفلاطون إن للإِنسان أَنْشَأَ نَّلاً ناطقة وغضبية ونامية الكائن سقِيمًا وخطأً من الآراء والأقوال بِكُون النَّامِيَّة الشهوانية والغضبية الحيوانية والناطقة الْأَهْمَى أَسْماءً لأفعال صادرة عن فاعل واحد، قياماً بما له جعل كُلَّاً للشخص يستحق بكل فعل بالآلات التغذية وتوسيع الْبَذْنِ عما يتحلل منه قبل إِنَّه النَّامِيَّة ، وإذا فعل بالآلات الاختصار طلباً للملاذ والفلبة والقهر وحفظاً للشخص قبل إِنَّه الحسِّنة ، وإذا فعل بالآلات التصور طلباً للعلوم وفضيلة النَّاتِرات قبل إِنَّه الناطقة ، كالنَّجَارُ الذي تصدر عنه أفعال بالآلة ويقال إذا تقب بالتقب إِنَّه ثاقب وإذا نصر بالنشر إِنَّه ناثر وإذا نجَّر بالقدوم إِنَّه نَجَّارٌ وهو واحد وتبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة ، وكالرَّبانُ في السفينة الذي يأمر برفع الشراع وحطه وإِراسِءِ الأنْجَرِ وجذبه وترف الماء من الجهة وقدفه والغوص في الماء لسد منفذه إلى السفينة ولصلاحه ، وتبطل منه هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البر وهو واحد :

لـه على طريق استعمال آلة وأداة ، إلا أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل .
 ويزى أن يجتهد الإنسان بالطب المحسدى وهو الطب المعروف ، والطب الروحاني
 وهو الإقاع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لثلا تقصير عمـا
 أريد بها ولثلا تجاوزه . والتقصير في فعل النفس النباتية أن لا تغدو ولا
 تئمى ولا تُنشـىء بالكمـيـة والـكـيفـيـة الـمـتـاحـة إـلـيـها جـمـلـة الـجـسـد . وإفراطـها أـنـ تـعـدـى
 ذلك وتتجاوزـه حتى يخـصـبـ الجـسـدـ فوقـ ماـ يـحـاجـإـلـيـهـ ويـغـرقـ فـيـ اللـذـاتـ
 والـشـهـوـاتـ . وـ تـقـصـيرـ فعلـ النـفـسـ الـغـضـيـةـ أـنـ لاـ يـكـونـ عـنـدـهاـ منـ الـحـمـيـةـ وـ الـأـنـفـةـ |
 والـنـجـدـةـ مـاـ يـمـكـنـهاـ أـنـ تـزـمـ وـ تـقـهـرـ النـفـسـ الشـهـوـانـيـةـ فـيـ حـالـ اـشـهـائـهاـ حـتـىـ تـحـولـ
 دونـهاـ وـ دونـ شـهـوـاتـهاـ ؛ـ وإـفـراـطـهـ أـنـ يـكـثـرـ فـيـهاـ الـكـبـرـ وـ حـبـ الـغـلـبةـ حـتـىـ تـرـومـ
 قـهـ النـاسـ وـ سـائـرـ الـحـيـوانـ وـ لـاـ يـكـونـ لـهـامـ إـلـاـ الـاسـتـعلاـهـ وـ الـغـلـبةـ كـالـخـالـةـ الـتـيـ كانـ
 عـلـىـ الـاسـكـنـدـرـ الـمـلـكـ . وـ تـقـصـيرـ فعلـ النـفـسـ النـاطـقـ أـنـ لـاـ يـخـطـرـ بـيـاـلـهـ اـسـتـغـرـابـ
 هـذـاـ الـعـالـمـ وـ اـسـتـكـبـارـهـ وـ الـفـكـرـ فـيـهـ وـ الـتـعـجـبـ مـنـهـ وـ الـتـطـلـعـ وـ الـتـشـوـقـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ
 جـمـيعـ مـاـ فـيـهـ وـ خـاصـةـ عـلـمـ جـسـدـهـ الـنـىـ هـىـ فـيـهـ وـ هـيـتـهـ وـ عـاقـبـتـهـ بـعـدـ موـتـهـ .ـ فـيـانـ
 مـنـ لـمـ يـسـتـكـبـرـ وـ يـسـتـغـرـبـ هـذـاـ الـعـالـمـ وـ لـمـ يـتـعـجـبـ مـنـ هـيـتـهـ وـ لـمـ تـتـطـلـعـ نـفـسـهـ إـلـىـ
 مـعـرـفـةـ جـمـيعـ مـاـ فـيـهـ وـ لـمـ يـهـمـ وـ يـعـنـ بـتـعـرـفـ مـاـ تـؤـولـ إـلـيـهـ الـحـالـ بـعـدـ الموـتـ فـصـيـبـهـ
 مـنـ النـطـقـ نـصـيبـ الـبـهـائـمـ لـاـ بـلـ الـخـفـاـشـ وـ الـحـيـاتـانـ وـ الـخـشـارـ الـتـيـ لـاـ تـفـكـرـ وـ لـاـ
 تـذـكـرـ الـبـتـةـ .ـ وإـفـراـطـهـ أـنـ يـمـيلـ بـهـ وـ يـسـتـحـوذـ عـلـيـهـ الـفـكـرـ فـيـ هـذـهـ الـأـشـيـاءـ وـ نـحـوـهـاـ
 حـتـىـ لـاـ يـمـكـنـ النـفـسـ الشـهـوـانـيـةـ أـنـ بـنـالـ مـنـ الـغـذـاءـ وـ مـاـ بـهـ يـصلـحـ الـجـسـمـ مـنـ التـوـمـ

(٢) فـيـ الطـبـ قـ —ـ وـ بـالـطـبـ لـ —ـ (٤) عـنـ فـعـلـ لـ —ـ (٥) تـنـشـاـكـ قـ —ـ (٧) وـ الـافـ

لـ —ـ (٨) تـنـمـ لـ —ـ وـ قـسـرـ وـ قـهـرـ قـ —ـ (٩) بـيـنـهاـ وـ بـيـنـ لـ —ـ وـ دـوـنـ لـاـرـادـهـاـ وـ شـهـوـتـهـاـ

قـ —ـ وـ اـفـراـطـهـاـ كـ —ـ (١٣) عـلـىـ عـلـمـ قـ —ـ (١٤) لـمـ يـكـنـ يـسـتـكـبـرـ قـ —ـ تـطـلـعـ كـ قـ —ـ

(١٦) ثـمـ لـاـ بـلـ كـ —ـ لـاـ بـلـ ...ـ الـخـشـارـ :ـ سـقـطـقـ —ـ الـخـفـاـشـ وـ الـخـشـارـ وـ الـمـجـعـ كـ —ـ

(١٧) بـتـةـ قـ —ـ (١٨) وـ مـاـ يـصـلـحـ بـهـ الـجـدـ كـ

وغيره مقدار ما تحتاج إليه في بقاء مزاج الدماغ على حالة الصحة ، لكن يبحث
 ويتطلع ويجهد غاية الجهد ويقدر بلوغ هذه المعانى والوصول إليها في زمان أقصر
 من الزمان الذى لا يمكن بلوغها إلا فيه ، فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع
 في الوسواس السوداوي والمالنخوليا ويفوته ما طلب من حيث قدر سرعة الظفر
 به . ويرى أن المدة التى جعلت لبقاء هذا الجسد المتحلل الفاسد بالحال التى يمكن
 ٦ النفس الناطقة استعمالها فيما تحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقتها . وهي المدة
 التي منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم ويندب — مدة يفى فيها كل أحد ، ولو كان
 أبلد الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والنظر البة ، بالتطلع على المعانى التى ذكرنا
 ٩ أنها تخص النفس الناطقة وبأن يرذل هذا الجسد والعالم الجسدى البة ويشأنه
 ٤٩ وويغضنه ، ويعلم أن النفس الحساسة ما دامت | متعلقة بشيء منه لم تزل في أحوال
 مؤذية مؤلمة من أجل تداول الكون والفساد إياته ، ولا يكره بل يشاق إلى مفارقه
 ١٢ والتخلص منه . ويرى أنه متى كانت مفارقة النفس الحساسة للجسد الذى هي
 فيه وقد اكتسبت هذه المعانى واعتقدتها صارت في عالمها ولم تشتق إلى التعلق
 بشيء من الجسم بعد ذلك البة ، وبقيت بذاتها حية ناطقة غير مائة ولا آلة
 ١٥ معتبرة بموضعها ومكانها . أما الحياة والنطق فلها من ذاتها ، وأما بعدها عن
 الألم فليبعدها عن الكون والفساد ، وأما اغتباطها بمكانها وعالما فلتخلصها من
 مخالطة الجسم والكون في العالم الجسدي . وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهي
 ١٨ لم تكتسب هذه المعانى ولم تعرف العالم الجسدي حقاً معرفته بل كانت تشتق

- (١) على حاله الص碧حة ك — (٢) غاية الاجتهد ل — (٤) والمالنخوليا لـ ك —
 (٥) قد جعلت لهذا ق — (٧) حين : سقط ك — (٨) إلى المعانى ق — (٩) البة :
 سقط ل — (١١) اياماق — (١٣) هذا المعنى واعتقدته ق — وصارت ك ، فحصلت
 وصارت ق — لم تشتق ق — (١٤) الجسد ق — بقيت ك — (١٥) عن : من ق
 (١٦) من الكون ق — فاكتسبته 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 متراقة وهموم جمة مؤذية^٢. وهذه جلة من رأى فلاطن ومن قبله سقراط المتخلّي المتأله^٣. وبعد فما من رأى دنياً قط إلا ويُوجَب شيئاً من زمّ الهوى والشهوات ولا يُطلق إهمالها وإمراحتها^٤. فزّ الهوى وردعه واجب في كل رأى وعند كل عاقل وفي كل دين.

فليلاحظ العاقل هذه المعانى بعين عقله ويجعلها من همه وباله. وإن هو لم يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرُّتب والمنازل في هذا الباب فلا أقل من أن يتعلق ولو بأحسن المنازل منه. وهو رأى من رأى زمّ الهوى بمقدار ما لا يجعل

(١) مكانه لك — (٢) وفي هرمون ق — (٣) افلاطن ق ، افلاطون لك — المتخلّي عن الدنيا لك — (٤) من : سقط لك — من راء رأياً إلا ل — شيئاً من : سقط ل — (٥) في كل رأى ودين لك — (٦) فينبغي للعقل أن يلاحظ لك ق — (٨) ولو : سقط ق — يرى لك

قال الكرمانى في القول الخامس من الباب الأول عند تقدّه لـ *كلام الرازى* : وأما القول إنّي بالرُّكُث النفس بعد مفارقة الشخص وتعلقها بشخص آخر فنقول : إن الأمر في تعلقها بجسم آخر لا يخلو إما أن يكون من تقاء ذاتها أو من تقاء غير يقهرها على التعلق . فإن كان تعلقها من تقاء ذاتها فيبتعد وبطْل من وجهين أحدهما من قبل الجسم الذي تتعلق به وتحول إليه بعد مفارقتها ما كانت فيه ، تكون كل جسم إن كان ركناً من الأركان الأربع التي هي مواد المواليد الثلاثة مستفينة مادته بصورتها الفاعلة بها التي بها هو ركن عن صورة أخرى ، وإن كان بناناً كذلك مستفينة 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 منها مشفولة بصورتها الفاعلة فيها التي بها هي معدن وحيوان وامتناع وجود مادة خالية من صورة فاعلة بها ف تكون صورة لها تعلقها بها ... وإن كان تعلقاً من تقاء غير قاهر لها على التعلق والتحول فمتن باطل كذلك فلا يخلو القاهر أن يكون إما حكيمأ أو غير حكيم ، وإن كان غير حكيم ف تكون التعلق منه لاصلاح واستصلاح من الأفعال التي توجّها الحكمة وتفصيلها يبطل أذ يكون غير حكيم فكونه حكيمأ ثابت . وإذا كان حكيمأ فنقول إياها إما لسلبه رذيلة أو لكبها فضيلة ، ويبطل الوجهان بامتناع الامر فيما واستحالته من قبيلهما فإذا كان تعلقاً إلى أجسام البهائم والوحش لو كان مكناً ... فقد ثبت أن النفس بعد مفارقتها جسمها باقية على حال ما اكتتبه بأنعلها بحسب هواها أو تقوها من غير اتصال بجنة أخرى ، وخيرها وشرها بمقدار أعمالها وأفعالها على ما عليه اعتقاد الديانين التابعين للأئمّة عليهم السلام

ضرراً عاجلاً دنيائياً . فإنه وإن تجرّع في صدور أمره من زمّ الهوى وقوعه مراةً وبشاعةً فستُتبَعْ به أرداها حلاوةً ولذادةً يغتبط بها ويعظم سروره ٢ وارتياده عندها ، مع أن المؤونة في احتمال مغالة الهوى وقوع الشهوات ستخفف عليه بالاعتياد ولا سيما إذا كان ذلك على تدرج بأن يعود نفسه ويأخذها أولاً ٦ بمن العسير من الشهوات وترك بعض ما تهوى لما يوجبه العقل والرأي ، ثم يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارناً للخلق والعادة وتذلل نفسه ٤٩ الشهوانية وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة ، ثم يزداد | ذلك ويتأكّد عند سروره بالعواقب العائنة عليه من زمّ هواه وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أمره بما ٩ ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله *

الفصل الثالث

جملة قدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها *

أما وقد وطأنا لما يأتي بعد من كلامنا أسلّه وذكرنا أعظم الأصول في ذلك مما فيه غنىً وعليه معونةً فإننا ذاكرون من عوارض النفس الرديئة والتلطف لإصلاحها ما يكون قياساً ومثلاً لاما نذكره منها . وتحري الإيجاز والاختصار ١٢

(١) صدور أمره كـ ، صدر أمره قـ — ومنعه كـ — (٤) عنده قـ — (٨) من ذمّ الهوا قـ . — (١١) اعراض النفس قـ — (١٢) أنا قد وطأناكـ — (١٣) مما فيه : سقط لـ قـ — من ذكر عوارض كـ — (١٤ - ص ٣٣ ، ١) لم ... فيها : سقط قـ — الاقصار كـ

* قال الكرمانى في القول الخامس من الباب الأول من كتابه بعد إيراده لفصل الثاني من كتاب الرازى : هذا فعله وهو من الحسن في معانيه ، والجودة في مبانيه ، على أمر قوم ، وصراط في العلة والتنبيه مستقيم ، لكنه مع كونه كذلك ما يكون طبأً ذو امتناع ، والفرض في الكتاب معدول به عنه لا يقع به انتفاع الخ . (تتلو في أنتهاء قد الكرمانى الفصول المذكورة في ص ٢٧ و ٣١)

* ورد هذا الفصل بيامه في ابتداء القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ما أمكن في الكلام فيها : إذ قدمنا السبب الأعظم والعلة الكبرى التي منها نستقر وعليها نبني جميع وجوه التلطُّف لإصلاح خلق ما ردي . حتى إنه لو لم يفرد ولا واحد منها بكلام يخصه بل أغفل ولم يذكر بتة لكان في التحفظ ٢ والتمسُّك بالأصل الأول غنى وكفاية لإصلاحها ، وذلك أن جلتها مما يدعوه إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات ; وفي زم هذين وحفظهما ما يمنع التمسُّك والتخلق بهما . إلا أنا على كل حال ذاكر ون من ذلك ما نرى أن ذكره أوجب وألزم ٦ وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا ، وبالله نستعين

الفصل الرابع

* في تعرُّف الرجل عيوب نفسه *

من أجل أن كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محبة منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لا فعاله ، وأن ينظر بعين العقل ، الخالصة المضحة إلى خلائقه وسيرته — لا يكاد يتبيَّن ما فيه من المعايب والضرائب الذميمة ، وممَّى لم يتبيَّن ذلك ١٢ فيعرفه لم يُقلِّع عنه إذ ليس يشعر به فضلاً عن أن يستقبحه ويعمل في الإفلاع

(١) إذ قدمنت ق — (٢) التلطُّف بخلق ق — (٥) ذم ل ق — التخلق والتمسُّك ل —

(٦) كل : سقط ل ق — (٧) وبالله التوفيق وإياه نسأل الداد والصواب ك — (١٠) من أجل : سقط ك — من : سقط ل — منه : سقط ل — (١١) وسيره ك — (١٢) واته لا يكاد يتبيَّن ك — وأنه ممَّى لم يتبيَّن ذلك ولم يعرفه ك — (١٣) يشعر به ك : يستغرب به ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى «عاقل» من 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 من ٣٨ س ٤) من نسخة ق

× قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأول لكتابه : قوله « ولينظر بعين العقل ... فضلاً عن أن يستقبحه » فنادي عليه باختلال مسالك نحلته . فنـ المعلوم أن النفس إذ كانت مقبلة على الأفعال التي تهواها وتستحسنـ فـنـ أـنـ تـنـظـرـ بـعـنـ العـقـلـ الـخـالـصـةـ المـضـحـةـ إـلـىـ

عنـهـ فـيـنـبـغـىـ أـنـ يـسـنـدـ الرـجـلـ أـمـرـهـ فـيـ هـذـاـ إـلـىـ رـجـلـ عـاقـلـ كـثـيرـ الـلـزـومـ لـهـ وـالـكـوـنـ مـعـهـ؛ وـيـسـأـلـهـ وـيـضـرـعـ إـلـاـهـ وـيـؤـكـدـ عـلـيـهـ أـنـ يـخـبـرـهـ بـكـلـ مـاـ يـعـرـفـ فـيـهـ مـنـ الـعـاـيـبـ،
 ٣ وـيـعـلـمـهـ أـنـ ذـلـكـ أـحـبـ الـأـشـيـاءـ إـلـيـهـ وـأـوـقـعـهـ عـنـهـ، وـأـنـ الـمـنـةـ عـلـيـهـ مـنـهـ تـعـظـمـ فـيـ
 ذـلـكـ وـالـشـكـرـ يـكـثـرـ، وـيـسـأـلـهـ أـنـ لـاـ يـسـتـحـيـهـ فـيـ ذـلـكـ وـلـاـ يـحـاـمـلـهـ، وـيـعـلـمـهـ أـنـهـ مـتـىـ
 تـسـاهـلـ وـضـيـعـ فـيـ شـيـءـ مـنـهـ فـقـدـ أـسـاءـ إـلـيـهـ وـغـشـهـ وـاـسـتـوـجـبـ مـنـهـ الـلـائـمـهـ عـلـيـهـ.
 ٤ وـ فـيـذـاـ أـخـذـ |ـ الرـجـلـ الـمـشـرـفـ يـخـبـرـهـ وـيـعـلـمـهـ مـاـ فـيـهـ وـمـاـ ظـهـرـ وـبـاـنـ لـهـ مـنـهـ لـمـ يـظـهـرـ
 لـهـ اـغـتـامـاـ وـلـاـ اـسـتـخـزـاءـ، بـلـ أـظـهـرـلـهـ سـرـورـاـ بـمـاـ يـسـتـمـعـ وـتـشـوـقـاـ إـلـىـ مـاـ لـمـ يـسـتـمـعـ مـنـهـ.
 ٥ فـإـنـ رـآـهـ فـيـ حـالـ مـاـ قـدـ كـتـمـهـ شـيـئـاـ اـسـتـحـيـاـ مـنـهـ أـوـ قـصـرـ فـيـ الـعـبـارـةـ عـنـ تـقـبـيـعـ ذـلـكـ
 ٦ أـوـ حـسـنـهـ لـامـهـ عـلـىـ ذـلـكـ وـأـظـهـرـلـهـ اـغـتـامـاـ بـهـ، وـأـعـلـمـهـ أـنـهـ لـاـ يـحـبـ ذـلـكـ مـنـهـ وـلـاـ يـرـيدـ
 إـلـاـ التـصـرـيـخـ وـإـعـلـامـهـ مـاـ يـرـاهـ عـلـىـ وـجـهـ. فـإـنـ وـجـدـهـ فـيـ حـالـ أـخـرىـ قـدـ زـادـ

(١) وـاـنـهـ يـنـبـغـىـ كـ —ـ الرـجـلـ :ـ سـقـطـ كـ —ـ فـيـ هـذـاـ :ـ سـقـطـ كـ —ـ (٧)ـ اـسـتـخـزـاءـ،
 صـحـحـنـاـ :ـ الـجـزـاءـ لـ

لـوـ كـانـ لـهـ لـكـانـتـ لـاـ تـبـعـهـوـاـهـاـ، وـهـلـ ذـلـكـ إـلـاـ كـلـامـ صـادـرـعـنـ غـيـرـ بـيـانـ. وـقـوـلـهـ «ـ إـنـهـ يـنـبـغـىـ أـنـ
 يـسـنـدـ أـمـرـهـ إـلـىـ رـجـلـ عـاقـلـ يـعـرـفـهـ مـاـ فـيـهـ مـنـ الـعـاـيـبـ وـمـذـامـ وـيـلـزـمـ لـهـ الـمـنـةـ عـلـىـ ذـلـكـ»ـ قـوـلـ مـوـجـبـ
 مـاـ أـوـجـبـنـاـهـ مـنـ حـاجـةـ النـفـسـ إـلـىـ الـمـلـعـنـ السـدـ الـمـؤـاخـذـ بـحـقـائـقـ الـتـعـلـيمـ الذـىـ أـنـكـرـ أـوـلـاـ أـنـ يـكـونـ فـيـ
 عـالـمـ النـفـسـ مـنـ جـهـةـ اللـهـ تـعـالـىـ مـنـ يـعـلـمـ وـيـعـرـفـ، وـيـقـرـ بـهـ الـآنـ بـقـولـهـ. وـإـذـاـ كـانـ الـأـمـرـ عـلـىـ مـاـ أـوـجـبـنـاـهـ
 فـلـاـ فـائـدـةـ فـيـأـكـتبـهـ

* قال الـكـرـمـانـىـ :ـ وـالـذـىـ ذـكـرـهـ فـيـ هـذـاـ الفـصـلـ لـبـسـ يـتـلـقـ بـطـبـ وـلـاـ مـاـ أـوـجـبـهـ باـسـنـادـ المـرـءـ
 أـمـرـهـ فـيـ مـعـرـفـةـ مـعـاـيـبـهـ وـمـذـامـهـ إـلـىـ غـيـرـ يـعـرـفـهـ إـلـيـاـهـاـ مـنـ حـصـولـ الـعـلـمـ بـكـافـ فـيـ بـرـآـةـذـاتـ مـنـهـ،ـ نـعـ
 كـوـنـهـ غـيـرـ فـاعـلـ إـلـاـ مـاـيـزـدـادـ بـهـ عـيـاـ،ـ كـالـعـلـلـ الـزـمـنـ الـمـسـتـقـىـ الذـىـ لـاـ يـطـلـبـ إـلـاـ أـكـلـ الذـىـ يـزـدـادـ
 بـهـ عـلـةـ.ـ وـمـاـ يـنـفعـ هـذـاـ الـعـلـلـ قـوـلـ طـبـبـ لـهـ اـعـلـمـ أـنـ هـذـهـ عـلـةـ خـبـيـثـةـ صـبـعـةـ مـزـمـنـةـ غـيـرـ مـفـارـقـةـ إـلـاـ
 بـالـعـنـاءـ وـالـحـمـيـةـ مـنـ غـيـرـ أـنـ يـمـفـظـهـ مـنـ خـارـجـهـ وـلـاـ يـكـلـهـ إـلـىـ نـفـسـهـ وـيـغـنـعـهـ عـنـ الـأـكـلـ وـيـلـزـمـهـ شـرـبـةـ الـأـدـوـيـةـ
 الـكـرـوـمـةـ إـلـيـهـ أـنـ يـشـرـبـهاـ وـيـزـمـ عـلـيـهـ أـنـ يـقـتـرـ عـلـيـهـ.ـ وـإـذـاـ كـانـ ذـلـكـ فـلـاـ فـائـدـةـ فـيـ تـعـرـيفـ
 مـرـفـ غـيـرـهـ مـعـاـيـبـهـ وـهـىـ التـىـ يـهـوـاـهـاـ وـيـسـتـحـنـهـاـ وـيـغـلـبـ إـلـيـهاـ

وأسرف في تقييح شيء رآه منه وتهجّنه لم يغضبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له بشرًا وسروراً بما رآه منه . وينبغي أن يجدد سؤال هذا الموقف عليه حالاً بعد حال . فإنَّ الأخلاق والضرائب الريدية قد تحدث بعد أن لم تكن . وينبغي أن يستخبر ويتحسس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبماذا يمدحونه وبماذا يعيونه ، فإنَّ الرجل إذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكن يخفى عليه شيء من عيوبه وإنْ قلَّ وخفى . فإنَّ اتفاق له ووقع عدوٌ ومنازعُ حُبٍ لإظهار مساوته ومعايه لم يستدرك من قبله معرفة عيوبه ، بل اضطرَّ وأُلْجِيَ إلى الإفلاع عنها . إنَّ كان ممن لنفسه عند نفسه مقدار ومنْ يحبُّ أن يكون خيراً فاضلاً . وقد كتب في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسماً في أنَّ الآخيار ينتفعون بأعدائهم .^١ فذكر فيه منافع صارت إليه من أجل عدوٍ كان له . وكتب أيضاً في تعرُّف الرجل عيوب نفسه ، مقالةً قد ذكرنا نحن جوامعها وجملتها هنا . وفيها ذكرنا من هذا الباب كفاية وبلاغ ، ومن استعمله لم يزل كالقديح مقوماً مثقباً^٢

الفصل الخامس

في العشق والإِلَفِ وجلة الكلام في اللذة*

أما الرجال المذكورون الكبارُ الهممُ والأنفسُ فإنهما يبعدون من هذه البلية من نفس طبائعهم وغراائزهم . وذلك أنه لا شيء أشدَّ على أمثال هؤلاء من

(٤) ويتجسس ل — (٦) وقع ، صحنا : او وقع ل — (١٤) وجلة الكلام في اللذة : سقط لك — (١٥) يبعدون من ك

* ورد ابتداء هذا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، وقال الكرمانى ردأ على كلام الرازى : قوله في الفصل الخامس في العشق وكيفية اللذة والإِلَف وأنه يجب الاحتياط منه بتبرير العادة بعفارقة المألف والتجانف عنه لا منفعة فيه . وكيف تفارق النفس ما قد ألفته وتخترس منه ، وعندما أنه هو المأثور والخير المطلوب وأن الذي هي فيه هو خير لها من

٥٠ ظال التذلل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة وال الحاجة واحتمال التجني |
 والاستطالة . فهم إذا فكروا فيما يلزم العشاق من هذه المعانى نفروا منه
 ٢ وتصابروا وأزالوا الهوى عنه وإن بلوا به ; وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم
 بلية اضطرارية دنياية أو دينية . فأمّا الحشدون من الرجال والغزلون والفراغ .
 ٤ والمرتفعون والمؤثرون للشهوات الذين لا يهمّهم سواها ولا يريدون من الدنيا
 إلا إصابتها ، ويرون فوتها فوتاً وأسفاً ، وما لم يقدروا عليه منها حسرةً وشقاءً ;
 ٦ فلا يكادون يتخلصون من هذه البليّة ، لا سيما إن أكثروا النظر في قصر العشاق
 ورواية الرقيق الغزل من الشعر وسماع الشجعى من الألحان والغناء . فلنفلن
 ٩ الآن في الاحتراس من هذا العارض والتبيه على مخاته ومكانته وقدر ما يلقي
 بغرض كتابنا هذا . ونقدم قبل ذلك كلاماً نافعاً معيناً على بلوغ غرض ما مر
 من هذا الكتاب وما يأتي بعده ، وهو الكلام في اللذة

١٢ فقول : إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذى عن حالته إلى
 حالته تملّك التي كان عليها . كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم
 سار في شمس صيفية حتى مسأه الحر ثم عاد إلى مكانه ذلك ، فإنه لا يزال يستلذ

(٢) نفروا عنها ك — (٣) وأزالوا الهوى : سقط ل — به ل : هوا عنه ك — الذين
 يشغلهم هموم بلية ك — (٤) الحشدون ك — والغزلون صحننا : والمغزلون ك ، والغزلان ل —
 (٦) فوتها أسفًا 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) يتذلل

غيره . وقد شهد بصحة ذلك قوله في هذا الفصل في معنى الحشدين والغزلين من الرجال وكون من
 ميزهم من هذه الرذيلة كهم من حيث الطبيعة . فالنفس ما دامت في رتبة الفسقة لا ترى إلا فعل
 ما تهواه . وإذا كانت النفس لا تتبع في أفعالها من ذاتها إلا فيما يجرى هذا المجرى من محنة مشوق
 ومؤلف ومحسوس ونبيل لذة وغلبة وقهر وسلب وتعوّل وكذب ومكر وحبلة في التوصل إلى إقامة
 غرض ، بحسب ما جعل إليها من عمارة جسمها وحفظه ف تكون حيواناً طبيعياً ، فمتنع أن يكون منها
 فعل من ذاتها يخالف هذه الأمور إلا يأبه هو غيرها . وفي امتناع الأمر أن يكون إلا كذلك
 بطلاً قوله في غرضه المقصود

ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى ، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى ، وتكون شدة التذاذ بهذا المكان بمقدار شدة إيلاغ الحر إليه وسرعة هذا المكان في تبريده . وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيون اللذة ، فإنّ حدّ اللذة عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة . ولأنّ الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً في زمان طويل ، ثم حدث بعقه رجوع إلى الطبيعة دفعه في زمان قصير صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحسُّ بالمؤذى ويتضاعف بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة ، فتسمى هذه الحال لذة . ويظن بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدمها ، ويتصورها مفردة خالصة بريئة من الأذى . وليس الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذة بتة إلا بقدر ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع

(١) إلى الحالة لا (٩٦) بـة ، صحيحة : منه

إلى ما هنا اتبعت روایة ^٢ وهي ستائف من ^{٤٥} ، وقل السكرمان في شده سکلام الرازی : وقوله في هذا الفصل في اللذة « إنها ليست شيئاً سرى ... إلى الحالة الأولى » قول موجب ما هو محال ذلك بايجابه أن اللذة هي الحالة الأولى التي عاد إليها تتأذى بحر الشّمس وكون الكائن في تلك الحالة الذي هو المستكئ في الموضع الكنبى الذى لم يلق حر الشّمس غير واحد ما يتجده الذى مه حر الشّمس وعاد إليها من اللذة . فن من المعلوم ان الذى لم يلق حر الشّمس ولا يجد الأذى لا يعن إلى الظل ولا يتلذ الماء البارد كما يتلذ التأذى بالحر . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هي تلك الحالة الأولى محالاً . ثم أوجب بقوله بما قاله أن اللذة لا توجد إلا بعد تقدم ما يذكره وأنها تزول ولا تثبت ، وذلك أمر غير مستمر في كل اللذات . فن 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 . والذى تقوله في اللذة إنما هي مصدر اللذات بما كان كمالاً لها أمراً كاملاً له النتية ، وهي فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة تكون ما كان به كمالها مفارقاً متبايناً ، كلذلة النساء الحاس بالمحسوس وزواها بالمقارقة ، وكلذلة الحبيب بالاجتاع مع المحبوب وزواها بالمقارقة ، وفيما كان معمولاً غير زائلة ولا مقارقة تكون ما كان كمالاً لها غير مفارق ولا متباير ، كلذلة النفس في تصور ما هو كمال لذاتها وبناءها على حالتها تكون ما فيه كمالها في ذاتها باقياً غير زائل

والعطش يكون اللذاذ بالطعام والشراب ، حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حاله الأولى لم يكن شيء أبلغ في عذابه من إكرابه على تناولها | بعد أن كانوا أذلّ
 ١ و الأشياء عنده وأحبّها إليه . وكذلك الحال في سائر الملاذ فإنّ هذا الحدّ بالجملة
 ٢ لازم لها ومحظى عليها * : إلا أنّ منها ما تحتاج في تبيين ذلك منه إلى كلام أدقّ
 ٣ وألطف وأطول من هذا . وقد شرحا هذا في مقالة كتبناها « في مائة اللذة » ;
 ٤ وفي هذا المقدار الذي ذكرناه هنا كفاية لما تحتاج إليه . وأكثر المائلين مع
 ٥ اللذة المقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلاّ الحالة
 ٦ الثانية ، أعني التي من مبدأ انتقامه فعل المؤذى إلى استكمال الرجوع إلى الحالة
 ٧ الأولى . ومن أجل ذلك أحبوها وتمنوا أن لا يخلو في حال منها ، ولم يعلموا أن
 ٨ ذلك غير ممكن لأنّها حالة لا تكون ولا تُعرف إلاّ بعد تقدّم الأولى لها
 ٩ وأقول : إنّ اللذة التي يتصورها العشق وسائر من كلف بشيء وأغرم به —
 ١٠ كالعشاق للرؤس والملوك وسائر الأمور التي يفرط ويتمكن حبّها من نفوس
 ١١ بعض الناس حتى لا يتمنوا إلاّ إصابتها ولا يروا العيش إلاّ مع نيلها — عند
 ١٢ تصوّرهم نيل مرادهم عظيمة مجاوزة للمقدار جدًا . وذلك أنّهم إنما يتصورون إصابة
 ١٣ المطلوب ونيله مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالة الأولى التي
 ١٤ هي كالطريق والسلوك إلى نيل مطلوبهم . ولو فكروا ونظروا في وعورة هذا
 ١٥ الطريق وخسونته وصعوبته ومخاطرها ومهاويه ومهالكه لمر عليهم ما حلا وعزم

(٢) عذابه صحيحة : غذائه لـ (ولعل الاصح : إيزائه) — (٥) والطف ومع ذلك فأطول من هذا شرحاً
 ذلك — ماهيّة — (٧) ومقادين لـ — لا يعرفونها لمن يتصوروا ق — (٨) التي منذ تقضي 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 —
 جداً : 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 مائية اللذة وأوضخنا من أين غلطَ سَن تصورها محضةً
بريةً من الألم والأذى فإننا عائدون إلى كلامنا ومنبهِهٍ على مساوى هذا
العارض أغنى العشق وخصاسته

(١) وصف وعزم عندهم لـ --- (٥) فتقول : سقط ق — وذم ل ق — (٦) إلى
عبدية : سقط ق — (٧) من الطبع ق — (٨) لما : سقط ل — بل : ولو ل —
(٩) على البهائم : سقط ل — ليزول به مساوى ق — (١٠) وجب عليهم و : سقط ل —
منها إلى : سقط ل — يزالوا متألبين لكترة ق — (١١) كثرة : سقط ل — (١٢) منها با : مما ل

ونقول أيضاً : إن العُشاق مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذة وتعذر هم
 يحزنون من حيث يظنو ، أنهم يفرجون ، ويأملون من حيث يظنون أنهم يلذون .
 ٣ وذلك أنهم لا ينالون من ملادهم شيئاً ولا يصلون إليه إلا بعد أن يمسهم الهم
 والجهد وياخذون منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك في كرب منصبة وغضّص
 متصلة من غير نيل مطلوب بتة . والكثير منهم يصير لدوام السهر والهم وقد
 ٦ الغدام إلى الجنون والوسواس وإلى الدق والنذول ، فإذا هم قد وقعوا من حبال
 اللذة وشياكة في الردى والمكروه ، وأدتهم عوائقها إلى غاية الشقاء والهلكة . وأمّا
 الذين ظنوا أنهم ينالون لذة العشق كملأ ويصيرون من ملکوه وقدروا عليه فقد
 ٩ غلطوا وأخطأوا خطأ يتنا . 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 وهذا وسكن سريعاً . وقد قيل قوله حقاً صدقـاً إن كل موجود
 ١٢ ملوك وكل منوع مطلوب

ونقول أيضاً : إن مفارقة المحبوب أمر لا بد منه اضطراراً بالموت ، وإن
 سَلِيمَ من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبَددة للشلل المفْرقة بين الأحبة .
 ١٥ وإذا كان لا بد من إساغة هذه الغُصّة وتحرُّع هذه المرأة فإن تقديمها والراحة
 منها أصلح من تأخيرها | والانتظار لها . لأن ما لا بد من وقوعه متى قدم أزيح
 ٥٢ مؤونةُ الخوف منه مدة تأخيره . وأيضاً فإن منع النفس من محبوبها قبل أن
 يستحكم حُبّه ويرسخ فيها ويستولي عليها أيسر وأسهل . وأيضاً فإن العشق متى
 ١٨

- (١) لذة ق — (٤) ومصيبة ق — (٥) من مطلوب ق — الهم والسر ق —
 (٦) محابيل ق — (٧) شبكتها ن — وأدت بهم ق — الشفوة ق — (٨) العشاق ق —
 (٩) بلاغ : سقط ل — (١٠) الهم المؤذى ق — فان ملك ق — (١١) قول حق ان ق —
 (١٢) وأنقول إن ق — (١٤) سائر : سقط ق — (١٦) ازع ، صحنا (راجع ص ٤١ س
 ١٠) : زيع ل ، ربع منه المؤنة ق

انضمَ إِلَيْهِ الْإِلْفُ بعْسَ النَّزُوعِ عَنْهُ وَالْخُرُوجِ مِنْهُ، فَإِنَّ بَلِيَّةَ الْإِلْفِ لَيْسَ بِدُوْنِ
بَلِيَّةِ الْعُشُقِ؛ بَلْ لَوْ قَالَ قَاتِلُ إِنَّهُ أَوْكَدَ وَأَبْلَغَ مِنْهُ لَمْ يَكُنْ مُخْطَطًا؛ وَمَتَى قَصَرَتْ
مَدَّةُ الْعُشُقِ وَقَلَّ فِيهِ لِقَاءُ الْمُحِبُّ كَانَ أَحْرَى أَنْ لَا يَخْتَالْهُ وَيَعَاوَنَهُ الْإِلْفُ.
٢
وَالْوَاجِبُ فِي حُكْمِ الْعُقْلِ مِنْ هَذَا الْبَابِ أَيْضًا الْمِبَادِرَةُ فِي مَنْعِ النَّفْسِ وَزِمْمَهَا عَنِ
الْعُشُقِ قَبْلَ وَقْوَعِهِ فِيهِ؛ وَفِطْمَهَا مِنْهُ إِذَا وَقَعَتْ قَبْلَ اسْتِحْكَامِهِ فِيهَا. وَهَذِهِ الْحَجَةُ
يَقَالُ إِنَّ فَلاطِنَ الْحَكِيمَ احْتَجَّ بِهَا عَلَى تَلَمِيذِهِ لَمَّا بَحَثَ جَارِيَةً فَأَخْلَى بِمَرْكَزِهِ مِنِ
مَجْلِسِ مَدَارِسِ فَلاطِنَ. فَأَمَرَ أَنْ يُطْلَبَ وَيُؤْتَى بِهِ؛ فَلَمَّا مَثَلَ بَيْنَ يَدِيهِ قَالَ أَخْبَرَنِي
يَا فَلَانَ هَلْ تَشَكَّ فِي أَنَّهُ لَا بُدَّ لِكُمْ مِنْ مُفَارِقَةِ حَيْتِكُمْ هَذِهِ يَوْمًا مَمَّا؟ قَالَ مَا أَشَكَّ
فِي ذَلِكَ. فَقَالَ لَهُ فَلاطِنَ فَاجْعَلْ تَلِكَ الْمَرَأَةَ الْمُتَجَرَّعَةَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ فِي هَذَا الْيَوْمِ،
٦
وَأَرْجِعْ مَا يَبْنِيهِمَا مِنْ خَوْفِ الْمُنْتَظَرِ الْبَاقِي بِحَالِهِ الَّذِي لَا بُدَّ مِنْ بَحْثِهِ وَصَعْوَدِهِ مَعَالِجَةً
ذَلِكَ بَعْدَ اسْتِحْكَامِ وَانْضِمَامِ الْإِلْفِ إِلَيْهِ وَعَصَنِيهِ لَهُ. فَيَقَالُ إِنَّ التَّلَمِيذَ. قَالَ لَفَلاطِنَ
إِنَّ مَا تَقُولُ أَيْمَانِهَا السَّيِّدُ الْحَكِيمُ حَقًّا؛ لَكِنِي أَجِدُ انتِظَارِي لَهُ سَلُوَةً بِمَرْوَرِ الْأَيَّامِ
٧
عَنِي أَخْفَتَ عَلَيْهِ. فَقَالَ لَهُ فَلاطِنَ وَكِيفَ وَثَقْتَ بِسَلُوَةِ الْأَيَّامِ وَلَمْ تَنْخَفِ إِلَيْهَا؛ وَلَمْ
أَمْتَ أَنْ تَاتِيكَ الْحَالَةَ الْمُفَرَّقَةَ قَبْلَ السَّلُوَةِ وَبَعْدَ اسْتِحْكَامِهِ. فَقَشَّتْ بِكَ الْغُصَّةُ
وَتَضَاعَفَ عَلَيْكَ الْمَرَأَةُ. فَيَقَالُ إِنَّ ذَلِكَ الرَّجُلَ سَجَدَ فِي تَلِكَ السَّاعَةِ لِفَلاطِنَ
٩
وَشَكَرَهُ وَدَعَاهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ؛ وَلَمْ يَعُودْ شَيْئًا مَا كَانَ فِيهِ وَلَمْ يَظْهُرْ مِنْهُ حَزْنٌ وَلَا
شُوقٌ؛ وَلَمْ يَزُلْ بَعْدَ ذَلِكَ لَازِمًا لِمُجَالِسِ فَلاطِنَ غَيْرَ مُخْلِّ بِهَا بَتَّةً. وَيَقَالُ إِنَّ
١٠

(١) عنْهُ: سَقْطُ لِ— (٢) أَبْلَغَ وَأَوْكَدَ— (٣) وَيَعَاوَنُهُ: سَقْطُ قِ— (٤) افلاطُنُ
(كَذَا دَائِمًا) قِ— كَانَ بِلِي قِ— فَاخْلَ فَكْرَهُ قِ— (٥) مَجْلِسُ: سَقْطُ لِ—
(٦) — قِ— يَا فَلَانَ أَخْبَرَنِي قِ— (٧) حَيْبَتِكَ قِ— (٨) (٩) وَأَرْجَحُ، صَحَّحَنا:
وَازْيَعَ لِقِ— لِلْعَالَ قِ— بِجَيْهَا قِ— مَعَالِجَتَهَا قِ— (١٠) ذَلِكَ التَّلَمِيذُ قِ—
لِفَلاطِنُ قِ— (١١) أَمَا مَا تَقُولُ... فَهُوَ حَقُّ— بِهِ سَلُوَةُ مِنْ وَرَاءِ الْأَيَّامِ لِ—
(١٢) (١٣) عَنِ: سَقْطُ لِ— (١٤) وَامْتَ قِ— (١٥) فِي تَلِكَ الْحَالَةِ لِ— (١٦) شُوقُ الْبَتَّةِ قِ

فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعدظم في
ركهم وإطلاقهم هذا الرجل وصرف كل همته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل
٣ إصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة

٥٢ ظ ولأنَّ قوماً رُعْنَا | يعانون ويناصبون الفلاسفة في هذا المعنى بكلام سخيف
٦ ركيك كساخاقتهم وركاً كتهم— وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب — فإننا
٧ نذكر ما يأتون به في هذا المعنى ونقول فيه من بعده . إنَّ هؤلاء القوم يقولون
إنَّ العشق إنما يعتاده الطبائعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة . وإنَّه يدعون إلى النظافة
واللباقه والزينة والمهيبة . ويُشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ
٩ في هذا المعنى . ويختجرون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراء والرؤساء
ويختطونهم إلى الأنبياء . ونحن نقول : إنَّ رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاته
يُعرَفان ويُعتبران بإشراف أصحابهما على الأمور الغامضة بعيدة والعلوم اللطيفة
١٢ الدقيقة وتدبر الأشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات المُجديَّة النافعة .
ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط : ونرى العشق لا يعتاده ويتعاد اعتياداً
كثيراً دائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط . ونجد أيضاً من
١٥ الأمر العام الكلى أنه ليست أمة من الأمم أرقَّ فطنةً وأظهر حكمةً من اليونانيين ،
ونجد العشق في جملتهم أقلَّ مما في جملة سائر الأمم . وهذا يوجب ضدَّ ما ادعوه ،
أعني أنه يجب أن يكون العشق إنما يعتاد أصحابَ الطبائع الغليظة والأذهان
١٨ البليدة ، ومن قلَّ فكره ونظره ورويته باذر إلى المجموع على ما دعته إليه نفسه

- (١) تلاميذه ق — (٢) همة ل — (٣) لساخاقتهم ق — بالظرفاء والأدباء ق —
(٤) وقول فيه من أجل أن ق — (٥) يعتاد بالطبائع ق — فانه ل — (٦) ونحوه :
سقط ل — والبليغ ق — (٧) الأنبياء عليهم السلام ل — (٨) يسلمان ق —
(٩) الصنائع الحديثة ق — (١٠) فقط: سقط ل — (١١) جلف ق — والأكراد والأعلاج
ق — (١٢) العامي ق — وأظهر حكمة: سقط ق — (١٣) مما هو في سائر ق — موجب ل

ومالت به إِلَيْه شهوتَه . وأمّا احتجاجُهم بـكثرة مَنْ عشقَ من الأدباء والشعراء والسراء والرؤساء فإنّا نقول : إنَّ السرور والسياسة والشعر والفصاحة ليست مَنْ لَا يوجد أبداً إِلَّا مع كمال العقل والحكمة . وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن يكون العُشاق من هؤلاء من أهل النقص في عقوفهم وحكمتهم . وهؤلاء القوم لهم ورعيتهم يحسبون أنَّ العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة والبلاغة : ولا يعلمون أنَّ الحكمة لا يَعْدُون ولا واحداً من هذه حكمة ولا الحاذق بها حكيمًا ، بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدركه وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والعلم الإلهي مقدار ما في وسع الإنسان بلوغه .

ولقد شهدت ذات يوم رجلاً من متخلقيهم | عند بعض مشايخنا بمدينة السلام .
وكان لهذا الشيخ مع فلسنته حظٌ وافر من المعرفة بال نحو واللغة والشعر . وهو يبحاريه وينشده وييذخ ويسمخ في خلال ذلك بأنفه ويُطبب ويبالغ في مدح أهل صناعته ويرذل من سواهم : والشيخ في كل ذلك يتحمله معرفة منه بجهله وعجبه ويتسمّ إلى . إلى أن قال فيما قال : هذا والله العلم وما سواه ريح : فقال له الشيخ يا بني هذا علم مَنْ لا علم له ويفرح به من لا عقل له . ثم أقبل على وقال سل فانا هذا عن شئ من مبادئ العلوم الاضطرارية : فإنه مَنْ يرى أنَّ من مهر في اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يُسْأَل عنه . فقلت خبرني عن العلوم الاضطرارية هي أم اصطلاحية ؟ ولم أتم التفسيم على تعمّد : فبادر فقال العلوم كلها اصطلاحية . وذلك أنه كان سمع أصحابنا يعبرون بهذه العصابة أنَّ عليهم

٥٣ و

١٢

١٥

١٨

- (١) به: سقط ل — (٢) والسراء ... والشعر: سقط ق — (٤) من مؤلاء، أهل ق —
 (٥) والحكم إنما هي ق — (٦) واحدة ق — (٨) والإلهي ق — (٩) من متخلقيه ل —
 (١٠) هذا الشيخ له مع ق — والشعر: سقط ل — (١١) ويبالغ: ويبلغ ل، سقط ق —
 ويدع ق — (١٣) إلى ثم قال والله إن هذا الملم ق — (١٤) وقال لي اسئل ل ق —
 (١٥) هذا: سقط ل — (١٦) أمكنه ق — فقلت له أخبرني ق — (١٧) العلوم: سقط ق

اصطلاحى ، فأحب أن يعيهم بمثل ما عابوه جهلاً منه بما لهم دونه في هذا الباب .
 فقلت له فتن علم أن القمر ينكسف ليلة كذا وكذا ، وأن السمونيا يطلق البطن
 متى أخذ ؛ وأن المرداسنج يذهب بمحosomeة الخل متى سُحق وطرح فيه إنما صحة
 له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه ؟ فقال لا . فقلت فتن أين علم ذلك ؟ فلم يكن
 فيه من الفضل ما يبين عمما به نحوه . ثم قال فإني أقول إنها كلها اضطرارية ،
 ظناً منه وحسباناً أنه يتبيأ له أن يُدرج النحو في العلوم الاضطرارية . فقلت له
 خبرني عن علم أن المنادى بالنداء المفرد مرفوع وأن المنادى بالنداء المضاف
 منصوب ؛ أعلم أمراً اضطرارياً طبيعياً أم شيئاً مصطلحًا باجتماع من بعض الناس
 عليه دون بعض ؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يثبت أن هذا الأمر اضطراري مما
 كان يسمعه من أستاذيه ؛ فأقبلت أريه تداعيه وتهافته مع ما لحقه من استحياء
 وخجل شديد واغتمام . وأقبل الشيخ يتضااحك ويقول له ذُق يا بنى طعم
 العلم الذى هو على الحقيقة علم . وإنما ذكرنا من هذه القصة ما ذكرنا ليكون
 أيضاً من بعض المنبهات والدواعى إلى الأمر الأفضل . إذ ليس لنا غرض في هذا
 الكتاب إلا ذاك . ولسنا نقصد — بما مر من كلامناً هذا من الاستجهال
 والاستنقاص — لجميع من عنى بال نحو والعربيّة واشتعل بهما وأخذ منها ؛ فإن
 فيهم من قد جمع الله له إلى ذلك حظاً وافراً من العلوم : بل للجهال من هؤلاء الذين
 لا يرون أن علينا موجود سواهما ولا أن أحداً يستحق أن يسمى عالماً إلا بما

(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 يتبيأ: سقط ق — يدرج: 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) الاستحياء
 والخجل 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

* أورد هذه القصة أيليا التصيبيفي رسالته مختصرة ، راجع ما قلناه في توطئتنا من ٣

وقد بقى علينا من حجاج القوم شئ لم نقل فيه قوله^١ : وهو احتجاجهم لتحسين العشق بالأنبياء وما بُلُوا به منه . فنقول : إنه ليس من أحد يستجيز أن يُعد العشق منقبةً من مناقب الأنبياء ولا فضيلةً من فضائلهم ولا أنه شئ آثروه واستحسنوه ؛ بل إنما يُعد هفوةً وزلةً من هفواتهم وزلاتهم . وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتربيته ومدحه وترويجه بهم وجه بتةٍ ؛ لأنَّه إنما ينبغي لنا أن نتحسَّن أنفسنا ونبعثها من أفعال الرجال الفاضلين على ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبوا أن يقتدي بهم فيه . لا على هفواتهم وزلاتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودوا أن لا يكون ذلك حرجاً عليهم وكان منهم . ^٢ فأما قوله إنَّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة . ^٣ فما يُصنَع بجمال الجسد مع قبح النفس ؛ وهل يحتاج إلى الحال الجنسي ويجتهد فيه إلَّا النساء وذوهن الحُنُث من الرجال ؟ ويقال إنَّ رجلاً دعا بعض الحكماء إلى منزله ؛ وكان كل شئ له من آلة المنزل على غاية السرور والحسن ؛ وكان الرجل في ^٤ نفسه على غاية الجهل والبله والقدامة . ويقال إنَّ ذلك الحكيم تأمل كل شئ في منزله ثم إنَّه بصر على الرجل نفسه . فلما استشاط غضب من ذلك قال له لا تغضب ؛ فإني تأمَلت جميع ما في منزلك وتفقدته فلم أر فيه أسبج ولا أرذل ^٥ من نفسك ، بجعلتها موضعًا للإصاق باستحقاق منها لذلك . ويقال إنَّ ذلك الرجل بعد ذلك استخف بما كان فيه وحرص على العلم والنظر

(١) قوله : سقط ل — (٢) الأنبياء عليهم السلام ل — (٣) الأنبياء عليهم السلام ق —

(٤) بهم فيها ق — (٨) ولا على زلاتهم ق — (١٠) الجندي ك — ويختهد فيه : سقط ق — (١٢) السرور ك ، الشرف ق — (١٤—١٣) الحكم أراد أن يصفع وتأمل كل ما في المنزل فلم ير أقيع من صاحب المنزل فصفع عليه ق — (١٤) فاستشاط الرجل ل — فقال له ل — (١٥) شيئاً أسبج ل — (١٧) استخف بعد ذلك ك ، بعد تلك الحال انعطق — بما كان فيه : سقط ق — على طلب العلوم والنظر ل

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

ولأننا قد ذكرنا فيما مرَّ من كلامنا قُبِيلُ الْإِلْفَ فَإِنَّا قاتلُونَ فِي مائِتِهِ
والاحتِرَاسُ مِنْهُ بعْضُ الْقَوْلِ، فنقول: إِنَّ الْإِلْفَ هُوَ مَا يَحْدُثُ فِي النَّفْسِ عَنِ
طُولِ الصَّحَّةِ مِنْ كُراَهَةِ مُفارِقَةِ الْمُصْحُوبِ، وَهِيَ أَيْضًا بِلَيْلَةِ عَظِيمَةِ تَسْمِيَةِ وَتَزْدَادِ
عَلَى الْأَيَّامِ وَلَا يُحْسِنُ بَهَا إِلَّا عِنْدَ مُفارِقَةِ الْمُصْحُوبِ؛ ثُمَّ يَظْهُرُ مِنْهَا حِينَذٍ | دَفْعَةٌ
أَمْرٌ مُؤْذِنٌ مُؤْلِمٌ لِلنَّفْسِ جَدًّا. وَهَذَا الْعَارِضُ يَعْرُضُ لِلْبَاهِمِ أَيْضًا إِلَّا أَنَّهُ فِي بَعْضِهَا
أَوْكَدَ مِنْهُ فِي بَعْضٍ. وَالاحتِرَاسُ مِنْهُ يَكُونُ بِالْتَّعَرُّضِ لِمُفارِقَةِ الْمُصْحُوبِ حَالًا
بَعْدَ حَالٍ؛ وَأَنَّ لَا يُنْسِي ذَلِكَ وَيُغْفِلُ الْبَتَّةَ بِلَتُرْدَاجِ نَفْسِهِ إِلَيْهِ وَتُمَرَّنُ عَلَيْهِ.
وَقَدْ يَبْيَنَنَا مِنْ هَذَا الْبَابِ مَا فِيهِ كَفَافِيَةٌ؛ وَنَحْنُ الْآنُ قاتلُونَ فِي الْعُجُوبِ

الفصل السادس

٩

في العجب

أقول: إنه من أجل محنة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحسن منها فوق
حقه واستقباحه للقبيح منها دون حقه؛ ويكون استقباحه للقبيح واستحسانه
للحسن من غيره — إذ كان بريئاً من حبه وبغضه — بمقدار حقه، لأنَّ عقله
حينذ صاف لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى. ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت
للإنسان أدنى فضيلةٍ عَظَمَتْ عند نفسه وأحبَّ أن يُمدح عليها فوق استحقاقه.
وإذا تأكَّدتْ في هذه الحالة صار عجباً، ولا سيما إن وجد قوماً يساعدونه على

(٣) المحبوب لـ — (٤) المحبوب ق — دَفْعَةٌ وَاحِدَةٌ ق — (٦) فِي بَعْضِ بَكْتِيرِ
ك — المحبوب ق — (٧) ولن ينساق — (٨) وقد أَبَيْنَا — (١٠) فِي دَفْعَةِ الْعِجْبِ وَغَيْرِهِ
ق — (١١) أقول إِنَّهُ: سقط ق — (١٢—١٣) دون ... للحسن : سقط ق —
(١٤) لَا يُشْوِبَ شَيْءٌ ك — (١٤—١٥) مَا قَدْ ذَكَرْنَا هَذَا فَإِنَّ الْأَنْسَانَ أَدْنَى حَسْنَةَ
عَظَمَتْ ق — (١٦) هَذِهِ الْحِصَالَ ك — صَارَ ذَلِكَ ق — لَا سِيَاقَ

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

ذلك ويلغون من تزكيته ومدحه ما يحب . ومن بلايا العجب أنه يؤذى إلى النقص في الأمر الذي يقع به العجب ، لأنَّ المُعجِّب لا يروم التزييد ولا الاقتناء والاقتباس من غيره في الباب الذي منه يُعجِّب بنفسه . لأنَّ المُعجِّب بفراشه لا يروم أن يستبدل به ما هو أفره منه لأنه لا يرى أن فرساً أفره منه ؛ والمُعجِّب بعمله لا يتزيد منه لأنَّه لا يرى أن فيه مزيداً . ومن لم يستزد من شيءٍ مَا نقص لا حالة وتختلف عن رتبة نظرائه وأمثاله : لأنَّ هؤلاء —
إذا كانوا غير مُعجَّبين — لم يزالوا مستزيدين ولم يزالوا لذلك متزيدين متربقين : فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعجِّب ولا يلبث المُعجِّب أن يتختلف عنهم . ولما يُدفع به العجب أن يَكُلَّ الرجلُ اعتبارَ مساوئه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا قبلُ حيث ذكرنا تعرُّف الرجل عيوب نفسه : وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه بقوم أحسنة أدنياء ليس لهم حظٌ وافر من الشيء الذي أُعجب به من نفسه ؛ أو يكون في بلد هذه حالة أهله . فإنه من احترس من هذين البابين لم يزل يَرِدُ عليه كلَّ يوم ما يكون به إلى تنقص نفسه | أميلَ منه إلى العجب بها . وفي 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 عنهم هو دونه ودونهم عند غيره . فإنه إذا فعل ذلك وقوم نفسه عليه كان بريئاً من زَهْرِ العجب وخِسْنة الدنامة ؛ وسماه الناسُ العارف بقدر نفسه . وفيما ذكرنا أيضاً في هذا الباب كفاية ، فلننقل الآن في الحسد

١٨

(٣) الذى فيه ل — (٤) أن الفرس ك — (٤—٥) أن فرساً...أن فيه: سقط ق — يزيد فيه ل — (٦) تقص منه ق — (٧) لذلك : سقط ل — متزيدين ل — متربقين : سقط ق — (٨) فلا يلبثون ل — (٩) اختبار محاسنه ومساوئه 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 *

أقول : إنَّ الحسد أحد العوارض الرديئة ويتولد من اجتماع البخل والشرَّة في النفس . والمتكلمون في إصلاح الأخلاق يسمون الشرير من يلتد طباعاً مضاراً تقع بالناس ويذكره ما وقع بموافقتهم وإن كانوا لم يترُوه ولم يسُوهوه : كما أنهم يسمون الخير من أحبَّ والتذَّم ما وقع بوفاق الناس ونفعهم . والحسد شرٌّ من البخل لأنَّ البخيل إنما لا يحب ولا يرى أن يُنيل أحداً شيئاً مما يملكه ويحويه ، والحسود يحب أن لا ينال أحد خيراً بتهٰ ولو مما لا يملكه : وهو داء من أدوات النفس عظيم الأذى لها . وما يدفع به أن يتأمل العاقل الحسد : فإنه سيجد له من رسم الشرير حظاً وافراً إذ كان الحسود يرسم بأنه الكاره لما وقع بوفاق من لم يترُه ولم يُسِّي به . وهذا شطئ من حد الشرير ، والشرير مستحق للعقاب من الباري ومن الناس . أمما من الباري فلأنه مضاد له في إرادته إذ هو عزَّ اسمه المفضل على الكل المريدُ الخيرَ للكل . وأمما من الناس فلأنه مبغض ظالم لهم : فإنَّ من أحبَّ وقوع المكره يأنسان ما أو لم يحبَ وصول خير إليه مبغض له . فإنَّ كان هذا الإنسان من لم يترُه ولم يُسِّي به فإنه مع ذلك ظالم له . وأيضاً فإنَّ الحسود لم يُزِّل عن الحاسد شيئاً مما هو في يديه ولا منعه من

(٢) في دفع الحسد — (٤) طباعاً : سقط ق — (٥) بمضارق — في الناس ق — ما يقع ق — من موافقهم ل — لم يبروه ولم يسوه ق — (٦) باتفاق ق — فالحسد أشد ق — (٧) لا يحب و : سقط ق — شيئاً... أحد : سقط ق — (٨) البتة ق — (٩) جداً ها ق — للحسد ق — (١٠) كان : سقط ل — (١١) بوفاق الناس من ق — (١٢) من الله ق (مرتين) — (١٣) للخير الكل ل — (١٤) من : سقط ل — (١٥) في يده ق

* أورد الكرمانى هذا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتابه في غاية الاختصار

بلغ شئ كان يقدر عليه ولا استعان به على شيء من أمره . وإذا كان ذلك كذلك فما هو — أعني المحسود — إلا بمنزلة سائر من نال خيراً وبلغ أمنيته من الناس الغائبين عن الحاسد . فكيف لا يحسد من بالهند والصين ؟ فإن كان لا يحسدهم | من أجل غيبيتهم عنه فليتصورهم بأحوالهم وما ينقلبون فيه من ٥٥ نعيمهم . فإن كان حُقاً أو حنوناً أن يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أماناتهم فإن حُقاً مثله الحزنُ والإغتراب لـما نال من بحضوره ، إذ كانوا بمنزلة الغيب عنه في ٦ أنهم لم يسلبوه شيئاً مـا في يديه ولا منعوه بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعاناً على أمر من أمره به . وليس بينهم وبين الغيب عنه فرق إلا في مشاهدة الحاسد أحوالهم التي يمكن تصوّر مـثـلـها من الغـيـبـ عنه ويطـلـ ويـسـتـيقـنـ أنـهـ مـنـهـ فيـ مثلـ ماـ هـمـ فـيهـ

وقد يغلط بعض الناس في حد الحسد حتى إنهم يسمون بالحسد قوماً إنما يكرهون الخير لـمن عليهم منهم في إصابتهم ذلك بعض المضار والمؤن . وليس ١٢ ينبغي أن يسمى ولا واحد من هؤلاء حاسداً ، باـ، ينبغي أن يسمى * الحاسد مطلقاً من اغـمـ من خـيرـ يـنـالـهـ غـيرـهـ منـ حـيـثـ لاـ مـضـرـةـ عـلـيـهـ مـنـهـ الـبـتـةـ ، وـيـسـمـيـ ١٠ بلـغـ الحـسـدـ مـنـ اـغـمـ مـنـ خـيرـ يـنـالـهـ غـيرـهـ وإنـ كـانـ لـهـ فـيـ ذـلـكـ نـفـعـ مـاـ . فـأـمـاـ إـذـ جـاتـ المؤـنـ وـالمـضـارـ فـإـنـهاـ تـحـدـثـ فـيـ النـفـسـ عـدـاوـةـ بـمـقـدـارـهـ لـاـ حـسـداـ . وـمـثـلـ هـذـاـ مـنـ

(١) ولا استuan ... أمره : سقطق — ولا استuan ، صححتنا : وعلى الاستعana لـ (راجع س ٧) — ذلك : سقطل — (٢) بمنزلة من ناله خير ق — وقد بلغ ق — (٣) عن المصدق — في المندق — (٤) عن عينه ق — (٥) فـانـ وـجـبـ أـنـ لاـ يـحـزـنـ لـاـ نـالـ هـؤـلـاءـ وـبـلـغـواـ مـنـ أـمـانـتـهـمـ فـانـ الـوـاجـبـ أـنـ لـاـ يـحـزـنـ وـلـاـ يـقـمـ لـاـ نـالـ مـنـ بـحـضـرـتـهـ قـ — (٦) العـاثـبـ عـنـهـ قـ (كـذاـ دـائـيـاـ) — (٧) فـيـ يـدـهـ قـ — (٨) مـنـ الـامـورـ قـ — المـقـبـ عـنـهـ لـ — (٩) إـنـ يـتـصـورـواـ قـ — (١٢) لـمـنـ هـوـ عـلـيـهـمـ قـ — (١٣) الـحـاسـدـ الـمـطـلـقـ كـ — (١٥-١٤) مـنـ حيث ... غـيرـهـ : سـقطـلـ — وـيـسـيـ بـلـغـ ... غـيرـهـ كـ : سـقطـقـ لـ — (١٥) مـاـ : سـقطـلـ

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

التحاسُد لا يكاد يكون إلا بين الأقرباء والمعاشرين والمعارف . فإذا نرى الرجل الغريب يملك أهل بلدِه ولا يكادون يجدون في أنفسهم كراهةً لذلك ، ثم يملكونه رجل من بلدِهم فلا يكاد أن يتخلص ولا واحد منهم من كراحته لذلك ، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك — أعني البلدي — أرأف بهم وأنظر إليهم من المالك الغريب . وإنما يؤتى الناسُ في هذا الباب من فرط محبتهم لأنفسهم ، وذلك أن كل واحد منهم من أجل حبه لنفسه يحب أن يكون سابقاً إلى المراتب المرغوب فيها غير مسبوق إليها . فإذا هم رأوا من كان بالأمس معهم اليوم سابقاً لهم مقدماً عليهم اغتنموا ذلك وصعب واشتد عليهم سبقه إليها ، ولم يرضيهم منه تعطفه عليهم ولا إحسانه إليهم ، لأنَّ أنفسهم متعلقة بالغاية مما صار إليه هذا السابق لا غير لا يرضيهم سواه ولا يستريحون دونه . وأما المالك الغريب | فن أجل أنهم لم يشاهدوا حالته الأولى لا يتصورون كمال سبقه لهم وفضله عليهم فيكون ذلك أقل لغتهم وأسفهم . وقد ينبغي أن يرجع في مثل هذا إلى العقل ويتأمل في هذا الأمر ما أقول

أقول : إنه ليس لحقن الحاسد وغيظه وبغضه لهذا الرجل القريب السابق له وجه في العدل بتة ، وذلك أنه لم يمنع المسبوق من المبادرة إلى المطلوب وإن حصله وحظي به دونه . وليس الحظ الذي ناله هذا السابق شيئاً كان الحاسد أحق به أو أحوج إليه ، فلا يبغضه إذاً ولا يحقن عليه بل ليحقن على جده أو على

- (١) يكاد : سقط ق — وبين المعاشرين ق — (٢) إن الرجل الغريب سيلك ق —
- (٣) يكادون : سقط ق — (٤) ثم ... لذلك : سقط ل — (٤) هذا : سقط ق —
- (٥) وانظر لهم ل — وإنما يؤثر ق — من كثرة محبتهم ق — (٦) إلى المفروب فيه ... إليه ق — (٨) واشتد : سقط ق — سبوقه ق — إليها ، صحننا : إليه ل ، سقط ق —
- (٩) مما : التي ق — (١٠) دونها ق — (١١) الغريب منهم ق — يشاهدوه ولا حالتها ق — لهم : سقط ل — (١٤) وأقول ق — (١٥) في المداولة ل — أن يحصله ويعطيه به دونه ق — (١٧) إذاً : سقط ق

تراخيه ، فإن أحدهما هو الذي حرمه وأبعده عن بلوغ أمله . مع أنه إذا كان هذا السابق أخاً أو ابن عمّ أو قريباً أو معرفة أو بلديّاً كان أصلح للحاسد وكان أرجى لخيره وآمن من شره ، إذ بينهما وصلة التخنُّن وهي وصلة طبيعية وكيدة . ٣ وأيضاً فإنه إذا كان لا بد أن يكون في الناس الرؤساء والملوك والمُرُون والمُكثرون ولم يكن الحاسدُ من يُؤمِّل ويُرجو أن يصير ما هو لهم إليه أو إلى من إذا صار إليه اتفع هو به فليس لكراهيته أن يبقى عليه وجه في العقل ٦ بتة ، لأنه سواء عليه بقى فيهم أو صار إلى غيرهم من حاله في عدم اتفاعه بهم حاله وأيضاً فنقول : * إن العاقل قد يزُمُّ بصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الفضيّة نفسه البهيمية حتى يردعها من إصابة الأشياء اللذيدة الشهية فضلاً عما لا شهوة ولا لذة فيه ; وفيه مع ذلك مضرّة النفس والبدن جيّعاً . وأقول : إن الحسد مما لا لذة فيه ، وإن كان فيه منها شيء فإنه أقل كثيراً من سائر الأشياء من اللذات ; وهو مضر بالنفس والجسد . أمّا بالنفس فلأنه يُذهلها ويُعزّب فكرها ويشغلها حتى لا تفرغ للتصرُّف فيها يعود تفعُّه على الجسد وعليها لما يعرض معه للنفس من العوارض الرديمة : مثل طول الحزن والهم والفكير . ١٢ وأمّا بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طول السهر ١٠ وسوء الاعتداء ، ويُعقب ذلك رداءة اللون وسوء السُّخنة | وفساد المزاج . وإذا ٥٦ كان العاقل يزُمْ بعقله الهوى — المقرب إلى الشهوات اللذيدة بعد أن تكون مما يُعقب مضرّة — فأولى به وأولى أن يجتهد في محى هذا العارض عن نفسه ونسيانه ١٨

(١) وأبده عن ق — (٢) ارجا لق — (٤) لم يكن بد من أذق — (٥) أو يرجو ق — يصير إلى ما هو لهم ق — (٦) للكرامية ل — عليهم ق — (٨) فانا نقول ق — (١١) من سائر اللذات ق — (١٢) يدهشها ق — [١٣] ويشهده ق — (١٥) فانه ق ، فلماك — (١٧) المترن لق — فيها يقبـك — (١٨) فالأولى به أن ينقـ

* أورد الكرماني هذا الفصل (إلى من ٥٢ س ١ « بiale ») فيما اقتبسه من قول الرازى

والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بياله . وأيضاً فإن الحسد نعم العون والمستقيم من الحاسد للسود ، وذلك أنه يُدِيم همَّه وغمَّه ويُدْهِل عقله ويُعذِّب جسده ويُوهِن يأْشِغَال نفسه وإضعاف جسده كيدَه للمسود وسعيه عليه إن دام ذلك . فأَيَّ رأى هو أولى بالتسفيه والتزديل من الذي لا يجلب على صاحبه إلا ضرراً ، وأَيَّ سلاح أحق وأولى بالاطراح من الذي هو جُنة للعدو وجارح للحامِل ؟ وأيضاً فإنَّ مَا يمحو الحسد عن النفس ويُسْهِل ويُطِيب لها الإقلاعَ عنه أن يتأمل العاقلُ أحوالَ الناس — في ترقِّيهم في المراتب ووصولهم إلى المطالب — وأحوالَهم مَا صاروا إليه من هذين البابين ، ويُجْحِد التثبتَ فيه على ما نحن ذاكروه هنا ، فإنه سيَهْجُم منه على أنَّ حالة المحسود عند نفسه خلافُها عند الحاسد : وأنَّ ما يتصوره الحاسدُ من عظمَها وجلالَها ونهاية غبطة المحسود وتمتعُها بها ليس كذلك . أقول : إنَّ الإنسان لا يزال يستعظم الحالة ويستجلِّها ويُود ويُتمنى بلوغُها والوصول إليها ، ويرى بل لا يشك أنَّ الذين قد * نالوها وبلغوها هم في غاية الاغتباط والاستمتاع بها : حتى إذا بلغها وناهَا لم يفرح ولم يُسرَ بها إلا مُدَيْدةً يسيرةً بقدر ما يستقرُ فيها ويتمكن منها ويُعرف بها ، ويكون هذه المُدَيْدة عند نفسه مسعوداً مغتبطاً بها : حتى إذا حصلت له هذه الحالَةُ — المتمثَّلةُ كانت — واستحکم كونُه فيها وملِكُه لها ومعرِّفَةُ الناس له

(٢) للمسود من الحاسدق — (٣ - ٤) إن رام ذلك واى لـ—(٥) أحق و : سقطق —

(٧) إلى المراتب ق — (٨) وفي أحوالهم ل — ما صار إليه ك — وفي أحوالهم ... بابين :

سقطق — (٩) ذاكرون ك — هامنا أقول إنَّ المسود عند نفسه ق — (١٠) يتصور ما

من عظمها ل — (١١) وأقول ل — (١٢) ويُتمنى : سقط ل — (١٣) م : سقط ل —

(١٥) مسعوداً : سقط ل — هذه : سقط ل

* استأنفت هنا رواية الكرماني وهي تصل إلى س ١١ (« كذلك »)

* استأنفت هامنا رواية نسخة ف بعد سقط عدة ورقات منها ، راجع من ٢٣ س ٧

بها سَمَّتْ نفْسُهُ إِلَى مَا هُوَ فَوْقَهَا وَتَعْلَقَتْ أَمْيَنْتَهُ بِمَا هُوَ أَعْلَى مِنْهَا ؛ فَاسْتَقْلَ
وَاسْتَرْذَلَ حَالَةً الَّتِي هُوَ فِيهَا إِلَى قَدْ كَانَتْ مِنْ قَبْلِ غَايَتَهُ وَأَمْلَهُ ، وَصَارَ بَيْنَ هُمْ
وَخَوْفٍ : أَمَّا الْخَوْفُ فَنَزَولٌ عَنِ الدَّرْجَةِ الَّتِي نَاهَمَا وَحَصَلَهَا ، وَأَمَّا
الْهَمُ فَبِالْأَنْتَيْ بِقَدْرِ بلوغَهَا . فَلَا يَرِال مُتَقْبَطًا لَهَا مُتَنَفِّصًا بَهَا زَارِيًّا عَلَيْهَا ؛ مُتَعَبٌ
الْفَكْرُ وَالْجَسْدُ فِي إِعْمَالِ الْحَيْلَةِ | لِلتَّنَقْلِ عَنْهَا وَالتَّرْقِي مِنْهَا إِلَى مَا سَواهَا ،
٥٦ ثُمَّ تَكُونُ حَالَتُهُ فِي الثَّانِيَةِ كَذَلِكَ وَفِي الثَّالِثَةِ إِنْ بَلَغُهَا وَفِي كُلِّ مَا نَالَ وَوَصَلَ إِلَيْهِ
٦ مِنْهَا . وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَيُحَقِّقُ عَلَيِ الْعَاقِلِ أَنْ لَا يَحْسُدَ أَحَدًا عَلَى فَضْلِ
مِنْ دُنْيَا نَالَهُ مَا يَسْتَغْنِي عَنْهُ فِي إِقَامَةِ الْعِيشِ ، وَأَنْ لَا يَظْنَ أَنَّ أَصْحَابَ الْفَضْلِ فِيهَا
وَإِلَّا كَثَرَ مِنْهَا لَمَّا فَضَلَ الرَّاحَةُ وَاللَّذَّةُ بِحَسْبِ مَا عِنْدُهُمْ مِنْ فَضْلٍ عُرُوضٌ
٩ الدِّينِ . وَذَلِكَ أَنَّ هُولَاءِ لِمُطَالُوْلَةِ هَذِهِ الْحَالَ وَدَوَامِهَا يَصِيرُونَ — بَعْدِ الرَّاحَةِ
وَاللَّذَّةِ وَدَوَامِهَا — إِلَى أَنَّ لَا يَلْتَذَوْهَا : لِأَنَّهَا تَصِيرُ عِنْدُهُمْ بِنَزْلَةِ الشَّيْءِ الطَّبِيعِيِّ
الاضطرارِيِّ فِي بَقَاءِ الْعِيشِ ، فَيَقْرُبُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكِ التَّذَادُهُ بِهَا مِنَ التَّذَادِ كُلِّ
١٢ ذِي حَالَةِ بِحَالَتِهِ الْمُعْتَادَةِ . وَكَذَلِكَ تَكُونُ قَضِيَّتِهِمْ فِي قَلَةِ الرَّاحَةِ ، وَذَلِكَ أَنَّهُ مِنْ
أَجْلِ أَنَّهُمْ لَا يَرِونَ مُجِدِّينَ مِنْ كُمِشِينَ فِي التَّرْقِيِّ وَالْعُلُوِّ إِلَى مَا فَوْقَهُمْ تَقْلِيلُ رَاحَتِهِمْ ،
١٠ حَتَّى إِنَّهَا رَبِّهَا كَانَتْ أَقْلَلَ مِنْ رَاحَةِ مَنْ هُوَ دُونَهُمْ : وَلَا رَبِّهَا بَلْ هِيَ فِي أَكْثَرِ
الْأَمْرِ دَائِمًا أَبْدَأَ كَذَلِكَ . فَإِذَا لَاحَظَ الْعَاقِلُ هَذِهِ الْمَعْانِي وَتَأْمَلَهَا آخَذَأَ فِيهَا بِعَقْلِهِ
طَارِحًا لَهُوَهُ عَلِمَ أَنَّ الْغَايَةَ الَّتِي يَمْكُنُ بلوغُهَا مِنْ لَذَّةِ الْعِيشِ وَرَاحَتِهِ

(١) مو: سقط قف — (٢) قد: سقط قف — (٣) وحلها قف — وأما الْهَمُ وَالْهَمُ قف —

(٤) فالذى ق ف — بلوغها: سقط ل — لما متنفِصاً : سقط ق ف — مزريا ق ف —

(٥) متکوب الجسم والفسكر ق ف — (٦) يكون كذلك حالت في هذه الثانية وفي ق ف —

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

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

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

أكثر الأحوال ق ف — (١٦) دائمًا أبداً : سقط ق ف — آخذًا فيها : سقط ق ف

هي الكفاف ، وأن ما فوقه من أحوال المعاش مقارب في ذلك بعضه البعض ، بل للكفاف دائماً فضل الراحة عليها . فأى وجى للتحابس إلا الجهل بها واتباع الهوى دون العقل فيها . وفيما ذكرنا من هذا الباب أيضاً كفاية ، فلننقل الآن في الغضب *

- (١) هو الكفاف ق ف — وما فوقه ل — مقارنة ق ف — بعضاً بعض ق ف —
 (٢) وللكفاف ق ف ، وللكفاف بل للكفاف ل — وأى ق ف — (٣) ذكرناه في ق ف (٣ - ٤) فلننقل . . . الغضب : سقط ق ف

* قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأول من كتابه : قوله في الفصل السابع في الحسد قول يجرى — في امتناع وقوع الاتفاق في الفرض المقصود بالكتاب ، بوكوله الأمر في حمو الحسد عن النفس إليها — مجرى غيره من سابقه وتاليه ، لا يتعلق به طب لعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهداد في حمو الحسد وغيره من الأمور التي هي منها كالاعلال عن ذاتها وإبعادها عنها . وأنى يتم للنفس إبعاد ذلك وأمثاله عن ذاتها ، ولها قدرة منوحة وآلة موهوبة عوناً لها على ما تريده وتهواه ، كالعين تبصر بها الموجودات المشتهاة المرغوب فيها من مأكول شهى ، وملبوس حسن مطلوب ، ومركتوب حسن فيه مرغوب ، وكالاذن تسمع بها الأصوات الطيبة والألحان الشجية والنفمة الطربة ، وكالأذن تدرك به النسم الطيب والروائع الطيبة ، وكالفم تدرك به المذاقات الطيبة والأطعمة الذيدة ، وكالبشرة تدرك بها الليونة والنعومة . وكيف يتصور في النفس قعود عن طلب هذه الأمور كما قلنا ، وأمرها فيها نافذ مستمر على نظام بحسب اختيارها ، فلا تطلبها ولا تبتناها ولا تخسدها عليها إن عجزت عن تحملها وتحصيلها ، كلام إلا ياعت من خارجها — كما قلنا — يمنع ويقهر ويعث ويعلم ويهدى . هذا والخطأ الأكبر تسميه النفس عقلاً ، وليس كذلك ، وإنما يقال على النفس إنها عقل لا لأنها عاقلة لأنها ، بل لكونها بالقدرة عقلاً . وإذا استفادت العالم الإلهية وأقامت المنسك الشرعية فعقلت ذاتها عن اتباع هواها استحققت أن تكون عاقلة . فأما وهي تابعة لهواها ، متبعه مرادها وطقوها ، فهى في الريبة قائمة إلى أن تبعث في العلم والعمل . ثم وكوله الأمر في سلب ذاتها الرذائل التي هي منها كالاعلال إلى ذاتها ، وهى حالية مما يكون باعثاً لها من ذاتها على تلك الأمور المبوعة عليها . ثم عده ما هو طب جساني — بذكره ما يورث الحسد من النم والحزن اللذين يورثان السهر وسوء المزاج ورداءة اللون بحسب ما ذكره — فيما يكون طب روحانياً ، وكان يكون كذلك لو قال « ما يحدث في النفس بالحسد من الأمور التي تضرها في ذاتها ما يوازن السهر وسوء المزاج ورداءة اللون وغير ذلك في الجسم » على ما شرحه . ولم يذكر شيئاً من ذلك ، فليس بطبع روحانى ، فهو الخطأ

الفصل الثامن

فِي دُفَعِ الْغَضْبِ^{*}

إِنَّ الْغَضْبَ جُعِلَ فِي الْحَيْوَانِ لِيَكُونَ لَهُ بِهِ اِتِقَامٌ مِنَ الْمُؤْذِنِي . وَهَذَا الْعَارِضُ
 إِذَا أَفْرَطَ وَجَاؤَ حَدَّهُ حَتَّى يُفْقَدَ مَعَهُ الْعُقْلُ فَرَبِّمَا كَانَ نِكَائِتُهُ فِي الْغَافِرِ
 وَإِبْلَاغُهُ إِلَيْهِ الْمُخْرَجَةَ أَشَدَّ وَأَكْثَرُ مِنْهَا فِي الْمُغْضُوبِ عَلَيْهِ . وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ يَنْبَغِي
 لِلْعَاقِلِ أَنْ يُكَثِّرَ تَذَكُّرَ أَحْوَالَ مَنْ أَدَّى بِهِ غَضْبَهُ إِلَى أَمْوَارِ مَكْرُوهَةٍ فِي عَاجِلٍ
 الْأَمْرِ وَآجِلِهِ : وَيَاخْذَ نَفْسَهُ بِتَصْوِيرِهَا فِي حَالِ غَضْبِهِ . فَإِنَّ كَثِيرًا مِنْ يَغْضُبُ
 رَبِّهِ لَكُمْ وَلَطِمْ وَنَطِحْ ، بِخَلْبِ بِذَلِكَ مِنَ الْأَلْمِ عَلَى نَفْسِهِ | أَكْثَرُ مَا نَالَ بِهِ مِنْ
 ٥٧ وَ
 الْمُغْضُوبِ عَلَيْهِ . وَلَقَدْ رَأَيْتُ مَنْ لَكُمْ رَحْلًا عَلَى فَكَّهُ فَكَسَرَ أَصَابِعَهُ حَتَّى مَكَثَ
 يَعَالِجُهَا أَشْهُرًا ، وَلَمْ يَنْلِ الْمُلْكُومَ كَثِيرًا أَذَى . وَرَأَيْتُ مَنْ اسْتَشَاطَ وَصَاحَ فَنْفَثَ
 الدَّمْ مَكَانَهُ ؛ وَأَدَّى بِهِ ذَلِكَ إِلَى السِّلْ وَصَارَ سَبْبَ مَوْتِهِ . وَبِلَعْنَاهُ أَخْبَارُ أَنَاسٍ
 ١٢ نَالُوا أَهَالِيهِمْ وَأَوْلَادَهُمْ وَمَنْ يَعْزِزُ عَلَيْهِمْ فِي وَقْتِ غَضْبِهِمْ بِمَا طَالَتْ نِدَامَتْهُمْ عَلَيْهِ ،
 وَرَبِّمَا لَمْ يَسْتَدِرْ كَوَهَ آخِرَ عُمُرِهِمْ . وَقَدْ ذَكَرَ جَالِينُوسُ أَنَّ وَالدَّتَهُ كَانَتْ تَشَبُّ
 بِفَمِهَا عَلَى الْقَفْلِ فَتَعَضَّهُ إِذَا تَعَسَّرَ عَلَيْهَا فَتَحَهُ . وَلِعَمْرِي إِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ مَنْ فَقَدَ الْفَكَرَ
 ١٠ وَالرَّوْيَةَ فِي حَالِ غَضْبِهِ وَبَيْنَ الْمَجْنُونَ كَبِيرُ فَرْقٍ . فَإِنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا أَكْثَرَ تَذَكُّرَ
 أَمْثَالَ هَذِهِ الْأَحْوَالِ فِي حَالِ سَلَامَتِهِ كَانَ أَخْرِيَ أَنْ يَتَصَوَّرُهَا فِي وَقْتِ غَضْبِهِ .

(٢) فِي الْغَضْبِ ل — (٣) لَهَا بِقَفْ — (٤) حَتَّى يَفْسُدْ قَفْ — (٥) الْمَرْءَةُ كَشْ سَقْطَ
 لَقَفْ — (٦) مَنْ قَدْ أَدَّا بِهِ الْغَضْبَ قَفْ — (٧) لَكُمْ أَوْ نَطِحْ قَفْ — (٨) وَقَدْ قَفْ ،
 قَدْل — عَلَى رَأْسَهُ قَفْ — حَتَّى بَقِيَ قَفْ ، فَكَثَل — (٩) يَعَالِجُهَا مَدَةً ل — الْمُلْكُومُ مِنْ
 الْأَذَى مِثْلُ مَا نَالَهُ قَفْ — وَرَأَيْتُ أَيْضًا قَفْ — (١٠) وَأَدَاهُ ذَلِكَ ل — أَخْبَارُ قَوْمٍ ل —
 (١١) نَالُوا مِنْ تَعْذِيبِ أَهَالِيهِمْ ... مَا طَالَتْ قَفْ — عَلَيْهِ وَبِعَالِمٍ ل — (١٢) أَعْمَارُمُ قَفْ —
 (١٣) وَقَد... فَتَحَهُ سَقْطَقَفْ — بِفَمِهَا سَقْطَكَ — (١٤) إِذَا فَكَرُوا كَثُرَ قَفْ — إِذَا تَذَكُّرَ لَهُ

* وَرَدَ هَذَا الفَصِيلُ بِتَامَهُ فِي الْفَوْلِ السَّادِسِ مِنَ الْبَابِ الْأَوَّلِ مِنْ كَتَابِ الْكَرْمَانِ ، وَاقْبَسَ
 مِنْهُ أَبْنَ الْجُوزَى فِي كَتَابِهِ « الْطَّبُ الرُّوحَانِي » (رَاجِعُ تَوْطِينَاهُ ص ٤)

ويُنْبَغِي أَنْ يَعْلَمْ أَنَّ الَّذِينَ كَانُوا مِنْهُمْ مِثْلُ هَذِهِ الْأَفْعَالِ الْقَبِيحةِ فِي وَقْتِ غَضْبِهِمْ إِنَّمَا أُتُوا مِنْ قَدْرِ عَقْوَلِهِمْ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ : فَيَأْخُذُ نَفْسَهُ بِأَنَّ لَا يَكُونُ مِنْهُ فِي وَقْتِ غَضْبِهِ فَعَلَّ إِلَّا بَعْدِ الْفَكْرِ وَالرَّوْيَةِ فِيهِ ؛ لَئِلَّا يُنْسِكِي نَفْسَهُ مِنْ حِيثِ يَرُومُ إِنْكَاءَ غَيْرِهِ ، وَلَا يُشَارِكَ الْبَهَائِمَ فِي إِطْلَاقِ الْفَعْلِ مِنْ غَيْرِ رَوْيَةٍ . وَيُنْبَغِي أَنْ يَكُونَ فِي وَقْتِ الْمَعَاقِبَةِ بِرِيَّاً مِنْ أَرْبِعِ خَلَالٍ : الْكِبْرُ وَالْبُغْضُ لِلْمَعَاقِبَ وَمِنْ حِنْدَىٰ هَذِينَ ، ٣
إِنَّ الْأَوْلَيْنَ يَدْعُونَ إِلَى أَنْ يَكُونَ الْإِتْقَامُ وَالْعَقُوبَةُ مَجَاوِزَيْنَ لِمَقْدَارِ الْجَنَاحِيَةِ ؛ ٦
وَالآخَرِيْنَ إِلَى أَنْ يَكُونَا مَقْصُرَيْنَ عَنْهُ . وَإِذَا أَخْطَرَ الْعَاقِلُ بِيَالِهِ هَذِهِ الْمَعَانِيَ ٩
وَأَخْذَ هَوَاهُ بِاتِّبَاعِهَا كَانَ غَضْبُهُ وَإِتْقَامُهُ بِمَقْدَارِ الْعَدْلِ ؛ وَأَمِنَ أَنْ يَعُودَ عَلَيْهِ
مِنْهُ ضَرُرٌ فِي نَفْسِهِ أَوْ فِي جَسْدِهِ فِي عَاجِلٍ أَمْرِهِ وَأَجَلِهِ

الفصل التاسع في اطّراح الكذب*

١٢ هذا أيضًا أحد العوارض الرديئة التي يدعو إليها الهوى . وذلك أنَّ الإنسان لما كان يُحبُّ التكبيرَ والترؤسَ من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يُحبُّ أن يكون هو أبداً المخبرُ المعلمُ : لما في ذلك من الفضل له على المخبرِ المعلم . وقد ١٥ قلنا إنه يُنْبَغِي للعقل أن لا يُطلق هَوَاهُ فِيهَا يخافُ أَنْ يجلبَ عليه من بَعْدِ هَمَّا وَأَمَّا

- (١ - ٣) وَيُنْبَغِي ... غَضْبُهُ : سقطك — كَانَتْ مِنْهُمْ هَذِهِ قَوْفٌ — (٢) إِنَّمَا أَوْتَوْاقَفَ —
(٣) فَلَا يُحَدِّثُ مِنْهُ فَعَلَّ إِلَّا كَـ — يُنْسِكُ فِي نَفْسِهِ لـ — أَنْ يُنْسِكِي غَيْرَهُ قَوْفٌ ، النَّكَايَةُ فِي غَيْرِهِ لـ — (٤ - ٧) وَيُنْبَغِي ... عَنْهُ : سقط قَوْفٌ — (٦) وَالْمَعَاقِبَ كـ — (٨) وَإِتْقَامُهُ : سقط قَوْفٌ — وَأَمِنَ مِنْ أَنْ لـ — (٩) وَفِي جَسْدِهِ قَوْفٌ — (١١) فِي الْكَذْبِ لـ —
(١٣) يَجِبُ أَنْ لـ — (١٤) لـ : سقط قَوْفٌ — (١٥) وَقَدْ قُلْتَ قَوْفٌ

* أورد الكرمانى ابتداء هذا الفصل (إلى « صاحبه ذلك » من ٥٧ س ١) في القول السادس من الباب الأول من كتابه ولحسن بقائه

وندامة ، ونجد الكذب يجاذب على صاحبه ذلك ، لأن المدمن للكذب المُكثِّر منه لا يكاد تخطئه الفضيحة ولا يسلم منها ، إما لمناومة تكون منه لسيو ونسيان يخدنان | له . وإمّا لعلم بعض من يحدّثه وأطلاعه من حديثه ذلك على خلاف ما ذكر . وليس يُصيب الكذاب من الالتزام والاستماع بكتبه — ولو كذب عمره كله — ما يقارب فضلاً عما يوازي ما يُدفع إليه — ولو مرّة واحدة في عمره كله — من هم الحجل والاستحياء عند افتضاحه واحتقار الناس ٦ واستصغرهم وتسفههم وترذيلهم له وقلة ركونهم إليه وثقتهم به ، إن كان من نفسه عند نفسه مقدار لم يكن في غاية الخسارة والدناءة . فإن مثل هذا لا ينبغي أن يُعدَّ في الناس فضلاً عن أن يكون يقصد بكلام يُطمع به في صلاحه . ومن ٩ أجل أن أسباب الفضيحة في هذا المعنى ربما تأخرت كثيراً ما يفتر الجاهل بذلك ، إلا أن العاقل ليس يورّط نفسه فيما يخاف أو لا يأمن معه الفضيحة ، بل يستظر ١٢ ويأخذ بالحزم في ذلك

وأقول : إن الإخبار بما لا حقيقة له نوعان ، فنوع منه يقصد به المخبر إلى أمر جميل مستحسن يكون له عند تكشف الخبر عذراً واضحاً نافعاً للمخبر ، موجباً لأن يسوق ذلك الخبر إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقة كذلك . ١٥ مثال ذلك أنه لو أن رجلاً علم من ملِكٍ ما أنه مُزمع على قتل صاحب له في يوم

(١) صاحبه ذلاً فان ق ف — المدمن على الكذب ق ف — (٢) بسيوف ف —

(٣) بعلم ق ف — (٤) ولا الاستماع ق ف — (٥) فضلاً عن أن يوازي ما ينسب إليه ق ف — (٦) الناس له ق ف — (٨-٧) وتقهم ... فان : سقط ق ف — (٨) ومثل هذا ينبغي أن لا يُعدَّ 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 — انكشف ق ف — (١٥) موجباً لسوق ق ف — ما سبق إليه ق — حقيقة لذلك ق ف (ولمل الصواب : « وإن لم تكن حقيقته كذلك ») — (١٦) أنه لو : سقط ق ف — من أمر حمل ما دله على قتل صاحبه ق ف

غدِّي ، وأنه متى انقضى يوم غدِّ ظهر الملك على أمرٍ مَا يوجب أن لا يقتل صاحبه
سذا ، بخاء إلى صاحبه وأخبره أنه قد استخفى في منزله كنزاً وأنه يحتاج إلى معاوته
عليه في يوم غدِّ ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومه ذلك يعلّم بل يُكِدَه بالحفر
والبحث عن ذلك الكنز ، حتى إذا انقضى ذلك اليوم وظهر الملك على ما ظهر
عليه أخبره حينئذ بالامر على حقيقته . أقول إن هذا الرجل وإن كان قد أخبر
صاحبه أولاً بما لا حقيقة له فليس في ذلك بمذموم ولا عند تكشف الخبر على
خلاف ما حاكاه بمحضه ، إذ كان قد قصد به إلى أمر جميل جليل نافع للمخبر .
فهذا وما أشبهه ونحوه من الإخبار بما لا حقيقة له لا يعقب صاحبه فضيحة ولا مذمة
ولا ندامة بل شكرآ وثناءً جميلاً . وأما النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي
تكشفه الفضيحة والمذمة . أما الفضيحة فإذا لم يكن على المخبر من ذلك
ضرر بتة ، كرجل حكى لصاحب أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهرأ
أو نباتاً من حالته وقصته كذا وكذا ، مما لا حقيقة له ولا يقصد به الكاذبون إلا
إلى التعجب منه فقط . وأما المذمة فإذا جلب على المخبر مع ذلك ضرراً ،
كرجل حكى لصاحب عن ملك بلدة مما شاسعة رغبة في قربه وتوفاناً إليه ، وتحقق
في نفسه أنه إن احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبة كذا ، وإنما
فعل ذلك ليinal شيئاً مما يُخلفه ، حتى إذا تعني صاحبه وتحمل واجهه فورد على
ذلك الملك لم يجد لشيء من ذلك حقيقة ، ووجده حنقاً مغضباً عليه فأنى على

٥٨

- (١) ما : سقط ق ف — (٢) هذا : سقط ق ف — إلى صاحبه هذا ق ف —
(٣) ويُكِدَه ق ف — (٤) 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 — فإذا حدث ...
ضرر ق ف — (١٤) شاسعة رغبة في : سقط ق ف — قربه وتوفناً وحقن ق ف —
(١٥) كذا وكذا ق ف (مرتين) — (١٧) ونحو على شه ف ، ولما على شه ق

نفسه . على أنَّ الأوَى بِأَنْ يُسَمَّى كاذبًا وَيُجْتَبِبُ وَيَحْرَسُ مِنْهُ كَذَبُ لَا
لَأَمْرٍ اضطُرَّ إِلَيْهِ وَلَا مَطْلَبٌ عَظِيمٌ يَنالُ بِهِ ، فَإِنَّ مَنْ أَسْتَحْسَنَ السَّكْدَبَ وَأَقْدَمَ
عَلَيْهِ لِأَغْرَاعِنْ دَنَّةَ خَسِيسَةَ كَانَ أَخْرِيًّا وَأَوْلِيًّا بِهِ عِنْدَ الْأَغْرَاعِنْ الْعَظِيمَةِ الْجَلِيلَةِ ۖ ۲

الفصل العاشر

في المدخل

إنَّ هذَا العَارِضَ لَيْسَ يُمْكِنُنَا أَنْ نَقُولَ إِنَّهُ مِنْ عَوَارِضِ الْهُوَى بِإِطْلَاقٍ .
وَذَلِكَ أَنَّا نَجِدُ قَوْمًا يَدْعُونَا إِلَى التَّمْسُكِ وَالتَّحْفِظِ بِمَا فِي أَيْدِيهِمْ فَرْطُ خَوْفِهِمْ مِنِ
الْفَقْرِ وَبَعْدُ نَظَرِهِمْ فِي الْعَوَاقِبِ وَشَدَّةِ أَخْذِهِمْ بِالْحَزْمِ فِي الْاسْتِعْدَادِ لِلنَّكَباتِ
وَالنَّوَابِ ، وَنَجِدُ آخَرِينَ يَلْذَوْنَ إِلَيْهِمُ الْإِمْسَاكَ لِنَفْسِهِ لَا لِشَيْءٍ آخَرَ ، وَنَجِدُ مِنِ
الصَّيْبَانِ الَّذِينَ لَمْ يَسْتَحِمُ فِيهِمُ الرَّوِيَّةُ وَالْفَكْرُ مَنْ يَسْخُو بِمَا مَعَهُ لِقَرْنَاهِهِ مِنِ
الصَّيْبَانِ وَنَجِدُ مِنْهُمْ مَنْ يَخْلُ بِهِ . فَمَنْ أَجْلَ ذَلِكَ يَنْبَغِي أَنْ يُقْصَدَ إِلَى مَقاوِمَةِ مَا

(١) على أن الأولى : سقط ق ف — كذا باق ف — (٣) الجليلة العظيمة ق ف —

(٧) أنا وجدنا ق ف — والتحفظ : سقط ل — إفراط ك — (٨) وبعد فكر م ق ف —

أخذهم لـ (٩) وأخرين قـ فـ في الصيـانـ لـ (١٠ - ٩) من الصـيـانـ ... الفـكـرـ :

سقطل قف — (١١) منهم ك : سقط ل قف — ومن أجل ك

* قال الــكرمانى فى القول السادس من الباب الأول من كتابه : قوله في الفصل التاسع في الكذب قول لا تتعلق به فائدة . وكيف لا تكذب النفس وهي في كل أحواها تابعة هواها ، طالبة نيل مرادها على أيّ حالة كانت وحالية من علم يغفلها عن قول الحال تكون صادقة . وما ذكره من قسميه وكون أحدهما جائزًا مستحسنًا ، فلو كان يعلم مضرّة الكذب بالنفس لما أجاز ما أجازه . هذا والصدق الذي هو فضيلة النفس ليس بكلّ فيها ، فإنّ منه ما هو مضرّة للنفس ، كالفحية التي هي وإن كانت صدقاً فهو محدود فيها يكون خارجاً في معراض ما يكون ذمّاً للتبرير ، فكيف الكذب الذي هو الرذيلة !

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « الموى فقط » من ٦٠ س ١) في القول السادس من المباب الأول من كتاب الكرمانى

كان من هذا العارض عن الهوى فقط ، وهو الذي إذا سُئل صاحبه عن السبب
رالعلة في إمساكه لم يجد في ذلك حجّةً يتبَأّلَه تُنْيَ عن عذر واضح . لكن
يكون جوابه ملزاً مرقعاً ملجلجاً مثبجاً . وقد سألتُ مرةً رجلاً من الممسيكين
عن السبب الداعي له إلى ذلك ، فأجبني بأجوبة من نحو ما ذكرتُ . وجعلت
أبّين له فسادها وأنه ليس مما اعتلى به شئٌ يوجب مقدار ما كان عليه من
الإمساك . وذلك لأنّي لم أسمّه أن يجود من ماله بما يبين عليه فضلاً عما يُجحِّف
به أو يحيطه عن مرتبته في غناه ، فكان آخرُ جوابه أن قال هكذا أحبُ | وكذا
أشتهي . فأعلمهُ حينئذٍ أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى ؛ إذ كان ما يعتل
به ليس بقادر في الحالة العاجلة التي هو عليها ولا في الحزم والوثيقه والتلذذ في
العاقبة . فهذا المقدار من هذا العارض هو الذي ينبغي أن يصلح ولا يُقارَ

(٢-١) عن العلة والسبب ق ف—(٣) مثبجاً : سقط ق ف—(٤) فأجابني إلى ذلك بأجوبة
ق ف — (٦) أن يجود عن رتبة غناه من ماله ق ف — بما تبين عنه ق ف — فضلاً عن
أن يحجب به عن رتبة غناه ق ف — (٧) ومكى اشتئى ق ف — (٨) قد جاز عن
ق ف — (١٠) وهذا ل — من العارض ق ف — أن يصلح أن لا يفارق الهوى وهو ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «ولا عجزاً» من ٦١ س ٢) فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى
في هذا الفصل . وقال الكرمانى ردآ على كلام الرازى : منها قسمه البخل إلى ما منه من
أحكام الهوى وإلى ما منه من أحكام العقل ، وذلك محال . فإنّ تضييق النفس بما لها والبخل به
والشح عليه ليس إلاّ لما يوجبه هواها من التمول وطلب الاستكثار لبدتها وجسدها ، كتمول
الفأر والنمل والخفافيش وأمثالها ، لا لذاتها . ومنها تصوّره أنّ ما تضييق به النفس للحوادث والأمن
من الفقر والنكسات هو الذي يوجه العقل لعود النفقة على الذات ، وذلك محال باطل . فإنّ من
المعلوم أنّ المدخر للنكبات والمحن إنما تدخره النفس لدفع بلية وعلة من جسدها لا لدفع بلايا وأعمال
نفسانية عنها ، وأنه لو كان ما كان لدفع ما يدفع عن الذات من علة نفسانية ل كانت لا تدخر
ول كانت تعطى وتتفق في وجوه البر والمصالح الدينية العائد نفعها على الذات ، ولا تخاف الفقر
كما لا يخاف ذو ديانة واعتقاد إلهيَّ الوت ولا الفقر ولا يبالى بما يصيب جسده من مكروه ،
كفراط وفيثاغورس وأمثالها في زهدها من الديماء ، وكلى بن أبي طالب وصيّبيّ ربَّ
العالين صلوات الله عليه الذي كان في صومه محتاجاً إلى ما يفتر عليه ، فكان له ولن في داره

الموى عليه ، وهو البخل بما لا يؤثر في الحالة الحاضرة انحطاطاً ولا فيها يرام بلوغه فيما بعد بالمال ضعفاً ولا عجزاً . فاما من كان له عذر بين واضح من أحد هذين البابين أو من كلها فليس ما عرض له من الإمساك عن الموى بل عن العقل والروية ، ولا ينبغي أن يزال عنه بل يزيد ويثبت عليه . وليس كل مُسْك يسوع له أن يحتاج بباب الثاني من هذين البابين ، وذلك أنَّ من كان من الناس آيساً من أن يبلغ يامساكه رتبة أعلى وأجل من التي هو فيها — كمن كان في أواخر عمره أو في أقصى المراتب التي يمكن أن يبلغها مثله — فليس لاحتاجه بباب الثاني من هذين البابين وجه بتة .

٩

الفصل الحادى عشر

في دفع الفضل الضار من الفكر والمم

إن هذين العارضين وإن كانوا عَرَضَيْنِ عَقْلَيْنِ فإن فرطهما مع ما يجلب من

(٤) بل يثبت عليه ق ف — (٨) البتة ق ف — (١٠) الفضل الضار من : سقط ل ك (راجع من ١٧ س ٣) ، في قصد الضار من الفكر والمم ق ف — (١١) هذين العرضين ق ف — إفراطهما ك

أقراض أربعة ليضر عليها ، فجاءه المسكين واليتم وتعرضا للسؤال يباب داره فدفع الكل إليه ولم يبال بمجموعه وجوع من في داره طلباً لإصلاح ذاته بالإفاضة والإيمان والصدقة والبذل ، وأبى ذر الفوارى الذي لا يبيت معه في داره ما يفضل عنه لفترة مبالغاته بالفترم بالموت ، وأمثالهما من المتأخرین . وكيف يكون من البخل ما يكون محدوداً ولا يوصف به ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا وصي مفضل ولا إمام موكل ولا عالم مكمل ؟ كلا ومنها تقويضه الأمر فيها وكله إلى النفس من مقاومة هواها في ذلك إلى كفایتها بذاتها ، وهل التضييق بالقينات والشاح بها إلا ذات النفس التي لا تهوى ولا تختر إلا ذلك طلباً لاستدامة الذات والبقاء الطبيعي ؟

* ورد ابتداء هذا الفصل (حق « وتعوى » من ٦٢ س ٨) في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى . وقال الكرمانى عند تعدد لكلام الرازى : فمن المعلوم أن النفس إذا لم تفكك ولم تهتم بصالح ذاتها من جهة باعث من خارجها ولم تقبل منه قنوات على ما يصلح جسدها ملكت وبطلات كأنفس أنواع الحيوان

الألم والأذى ليس هو — في إقعادنا عن مطالبنا وقطعنا دونها — بدون تقصيرهما
 مما ذكرنا قبل حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة . ولذلك ينبغي أن يكون
 العاقل يُريح الجسدَ منها وأن يُنيله من اللهو والسرور واللهفة بقدر ما يبلغ له
 ما يصلحه ويحفظ عليه صحته ثلاثة يخور وينهد وينهك ويقطع بنا دون قصتنا .
 ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهم
 فيهم ، فبعض يتحمل الكثيرَ منها من غير أن يُضرَّ ذلك به ، وبعض لا يتحمل .
 فينبغي أن يتقدَّم ذلك ويُتدارك قبل أن يعظم وأن يتدرَّج إلى الأزيد يداه منه
 ما أمكن ، فإن العادة تُعين على ذلك وتقوِّي عليه . وبالجملة فإنه ينبغي أن يكون
 نيلنا وإصابتنا من اللهو والسرور واللهفة لأنها شا نفسها ، بل لكي تتجدد وتفوي
 به على العدو في فكرنا وهنّا اللذين بهما يبلغ مطالبنا . فإنه كما أنَّ صدَّ الرجل
 السائر في إعلاف ذاته ليس إلى أن يُنيلها الذتها بل إلى أن | يقوِّيها على بلوغ
 مكانه ومستقره ، فكذلك ينبغي أن يكون حالنا في الاستعمال بمصالح أجسادنا .
 فإنه إذا فعلنا ذلك وقدرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا في أسرع الأوقات التي يمكن
 في مثلها بلوغها ، ولم نكن كالذى أهلك راحلته قبل بلوغه أرضه التي يؤمن بها بالحمل
 عليها والخرق بها ، ولا كالذى شغل يامانها وإخصابها حتى فاته الوقت الذى
 كان ينبغي أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقره . وسنأتي في ذلك بمثلٍ
 آخر ، أقول : لو أنَّ رجلاً أحبَّ علم الفلسفة وأثرها حتى جعلها همةً وشَغَلَ

-
- (١) ليس ... الناطقة : غير محمود ق - هو : سقط ك - (٢ - ٣) يكون العاقل :
 سقط ق ف - (٤) وينهك : سقط ك ق ف - (٥) اختلت ق ف - (٦) الكثير منها ل
 ق ف - (٧) يتقدَّم ذلك و : سقط ق ف - (٩) لا لها انسها اعني الابدان ق ف -
 (١٠ - ١١) وتنوى به الفدر ق ف - مطالبنا ق ف - (١١) ليس أن ق ف -
 بل لكي ق ف - (١٢) في الاستعمال لمصالح ق ف - (١٣) فانا إذا ق ف -
 (١٤) التي أنها ق ف - (١٥ - ١٦) ولا كالذى ... مستقره : سقط ق ف -
 (١٧) أقول لو : سقط ق ف - واشغل ق ف

بها فكره ، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وفلاطن وأرساطالليس ونوفسطس وأوذيمس وخرُوبُسْ وثامسطيس واسكندروس في مدة سنة مثلاً ، فأدام الفكر والنظر وأقلَّ الغذاء والراحة — وعما يتبع ذلك ضرورة دوامُ السهر — ، أقول إنَّ هذا الرجل يقع إلى الوسوس والمالخوليا وإلى الدِّيق والذبول قبل مُضيِّ تمام هذه المدة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم .^٣ وأقول لو أنَّ رجلاً آخر أحبَّ أيضاً استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها في الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله وملأَ من لذاته وشهوته ، فإذا عرض له أدنى شُغُلٍ أو تحرَّكَت فيه أدنى شموة ترك النظر وعاد فيما كان فيه أولاً ،^٤ أقول إنَّ هذا الرجل لا يستكمل علم الفلسفة في عمره ولا يقارب ذلك ولا يدانيه . فقد عَدِمَ هذان الرجلان مطلوبَهما ، أحدهما من جهة الإفراط والآخر من جهة التقصير . ومن أجل ذلك ينبغي أن نعتدل في فِكرنا وهو منا التي نروم بها بلوغَ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمنا من قبل تقصير أو إفراط .^٥

الفصل الثاني عشر

في دفع الغم

إنَّ الموى إذا تصور بالعقل فقد الموافق المحبوب عَرَضَ في الغم . ونحتاج في بيانِ أنَّ الغم عَرَضَ عقليٌّ أو هوائيٌّ إلى كلامٍ فيه فضلٌ طولٌ ودقَّةٌ .^٦

(١) وافلاطن ق ف — (٢) واوذيمس ... وارسكندروس : سقط ق ف — (٣) فإذا دام ل — والراحة ودوام السهر ق ف — (٤) يقع في ق ف — (٥) عام : سقط ق ف — (٦) وأقول لو أنَّ سقط ق ف — ورجل آخر يحب علم الفلسفة واستكماله إلا أنه ينظر في العواقب وبعد الوقت ق ف — (٧) لذاته وشهوته ق ف — (٩) الرجل: سقط ل — في عمره : سقط ق ف — (١١) نروم : سقط ل — (١٢) مطلوبنا لنبلغه ولا نعدمنا ق ف — ولا افراط ق ف — (١٦) بيان ذلك لأنَّ ق ف — إلى كلام ... دقة : سقط ق ف

وقد ضمننا في أول هذا الكتاب أن لا تتعلق فيه من الكلام إلا بما لا بد منه في غرضه الذي أجريناه إليه ، ومن قِبَل ذلك تتجاوز الكلام في هذا المعنى ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابنا هذا . على أنه قد يمكن من كان به ٥٥ ظ أدنى مُسْكِنَة من علم الفلسفة أن | يستنبط ويستخرج هذا المعنى من الرسم الذي رسمنا به الغمَّ في أول هذا الكلام ، إلا أننا نحن ندع ذلك ونجاوزه إلى ما ٦ هو المطلوب بهذا الكتاب

فأقول : إنه * لما كان الغمَّ يكدر الفكر والعقل ويوذى النفس والجسد حقَّ لنا أن نختال لصرفه ودفعه أو التقليل منه والتضييف له ما أمكن . وذلك يكون من وجهين : أحدهما بالاحتراس منه قبل حدوثه لثلاً يحدث أو يكون ما يحدث أقلَّ مما يمكن ، والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إمَّا كله وإمَّا 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

* هامنا استئناف ما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل وتصل روایته إلى من س ٦٥ (« عند فقدتها ») . وقال الكرمانى ردًا على الرازى : قوله في الفصل الثاني عشر في دفع الغمَّ « إن الأكثر غمًا من كانت محبوباته وملكاته أكثر ، والأقل غمًا من كانت محبوباته وملكتها أقلَّ ، وبحسب كثرتها وقلتها عند فقدتها يكون غمَّه » وإن كان صحِّاً وحقاً صريحاً فليس مما ينفع أو يكون طبًّا روحانياً ، بعجرد قوله بعثًا للنفس على قطع مواد المهموم والغموم عنها بالامتناع عن الجم والتلوّل ، مع العلم بعجزها عن مخالفة ذاتها فيها تهواه وقلة إمكانها الإمساك عن استجيان ما تفعله واستصواب ما تأبه وتذره ، كالسكران الذى لا يفعل إلا ما يريده ولا يستحسن إلا ما يفعله غير مفكر فيها يعقبه فعله ، مع اليقين بأنها لو ملكت المفرق لاذعتها ذاتها إلى أن تملك المقرب على ما تقدم من القول على مثله . وإنما يكون طبًّا روحانياً ما كان فاعلاً في ذات النفس ما تصير به قالية للمذمam تاركة ما يوجبه هوها من الأمور المخالفة لأوامر الله في مناسك دينه على ما نبيه كما وعدنا في صدر الكتاب . وما تضر نفساً ملكتها ومحبوباتها ما حافظت على إقامة مناسك الدين وسننه فجعلتها قطبًا تدور عليه في أفعالها وأنحائها ، فسكنون لها آلة في إصلاح ذاتها وعمارة آخرتها

ما يمكن منه والتقدّم بالتحفظ لثلاً يحدث أو ليقلّ أو يضعف ما يحدث منه ؛
وذلك يكون بتأمل هذه المعانى التى أنا ذاكرها

أقول : إنه لما كانت المادة التى منها تولّد الغوم إما هى فقد المحبوبات ،^٣
ولم يمكن أن لا تفقد هذه المحبوبات لتناول الناس لها وكرور الكون والفساد
عليها ، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدّهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر
عدداً وكان لها أشدّ حباً ، وأقلّ الناس عما من كانت حاله بالضدّ من ذلك . فقد
ينبغي إذا للعاقل أن يقطع موادّ الغوم عنه بالاستقلال من الأشياء التي يجلب
فقدُها غمّاً ، ولا يغترّ وينخدع بما معها — ما دامت موجودة — من
الحلوة ، بل يتذكّر ويتصوّر المرارة المترجّعة عند فقدانها^٤

فإن قال قائل إنَّ من توقّى اتخاذ المحبوبات واقتناءها خوفاً من العَمّ عند
فقدانها فقد استعجل غمّاً . قيل له إنه وإن كان هذا المتوقّى المحترس قد استعجل
غمّاً فليس ما استعجله بمساوٍ لما خاف الواقع فيه منه . وذلك أنه ليس اغتنامُ^{١٢}
من لا ولد له كاغتنام من أصيب بولده — هذا إن كان الرجل من يغتنم بأن
لا يكون له ولد فضلاً عن غيره من لا يبالي ولا يعبأ بذلك ولا يغتنم له بتة —
ولا غمّ من لا معشوق له كغمّ من فقد معشوقه . وقد حُكى عن بعض^{١٠}
الفلسفه أنه قيل له لو اتّخذت ولداً . فقال إني من السعي في إصلاح جسدي
هذا ونفسى هذه في مؤن وغموم لا إِقْوَامَ لـ بها : فكيف أضمُّ وأقرن إليها
مثلياً ؟ وسمعتُ مرأة عاقلة تقول إنها عاينت يوماً مرأة شديدة التحرّق على^{١٨}

(٢) وذلك كـ : سقط لـ قـ فـ — ذاـ كـ رـ هـ اـ نـ شـاءـ اللـ هـ قـ فـ — (٣) يـ تـولـدـ الفـ قـ فـ —
إـ نـماـ هـ كـ — المـ حـبـ بـ قـ فـ — (٤) وـ هـ لـ كـ — (٧) إـ ذـاـ : سـ قـ طـ قـ فـ — (٨) وـ لاـ
يـ نـ خـ دـ عـ بـ قـ فـ ، وـ لاـ يـ نـ خـ دـ عـ بـ كـ — (٩) يـ تـ ذـ كـ رـ وـ : سـ قـ طـ قـ فـ — وـ يـ تـ جـ رـ عـ هـاـ عـ نـدـ
قـ فـ — (١٠) يـ تـ وـ قـ قـ فـ — (١٢ - ١١) قـ يـ لـ ... غـ مـاـ : قـ لـ نـاـ قـ فـ — بـ عـ اـ وـ اـ يـ ماـ
قـ فـ — (١٤) وـ لـ اـ يـ رـ تـ نـعـ بـ ذـ لـ كـ وـ لاـ يـ غـ مـ لـ — بـ تـ هـ سـ قـ طـ قـ فـ — (١٦) مـ نـ الشـ فـ لـ قـ فـ —
فـ — (١٧) نـفـ سـىـ هـذـاـ قـ فـ — وـ كـيفـ قـ فـ — (١٨) إـ نـهـاـ : سـ قـ طـ قـ فـ

ولدي لها أصيبت به وأنها توقيت الدنو من زوجها خوفاً من أن تُرزق ولدأً تُبلى
فيه بمثل بلائتها . ومن أجل أن وجود المحبوب | موافقٌ ملائمة للطبيعة وقده
٦٠٣ مخالفٌ منافر لها صارت تُحسّ من ألم فقد المحبوب ما لا تُحسّ من لذة وجوده .
ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدةً طويلاً فلا يُحس لصحته بلذة ، فإن اعتلى
بعض أعضائه أحسَ على المكان فيه بألم شديد . وكذلك تصير المحبوباتُ كلها
٦ عند الإنسان — إذا وجدتها أو طالت صحبتها له — في سقوط لذة وجودها
عنه ما دامت موجودة له وحصول شدة ألم فقدها عليه إذا فقدتها . ومن أجل
هذا لو أنَ رجلاً استمع دهرًا طويلاً بأهلِ ولديٍ نفيس ثم تُلي بفقد هما لأحسنٍ
٧ من التألم بذلك في يوم واحد وساعة واحدة ما يفضل ويأتي على لذة إمتاعه
كان بهما . وذلك لأنَ الطبيعة تحسب وتعد ذلك الاستماعَ الطويلَ كله حقاً
واجباً لها ، بل تعدده دون حصرها . وذلك أنها لا تخلو في تلك الحالة أيضاً من استقلال
٨ ما هي فيه وحبُّ الزيادة منه دائماً بلا نهاية حُبًّا منها للذلة واشتياقاً إليها . وإذا
كان الأمر على هذا — أعني أن يكون التلذذ والاستماع بالمحبوبات في حال
وجودها مُعززاً منطمساً مستقللاً مُغفلاً ، والحزنُ والحرقُ والتلقي عند
٩ فقدها متىئناً مستكثراً مؤلماً مُتليفاً — فـرأي إلا طرحها بـأو الاستقلال
منها لـتعدم أو تـقل عـوابـها الرـديـة الجـالـة لـلـغمـوم المـؤـذـية المـضـنـية . فـهـنـه أـعـلـى
المـراتـبـ فيـ هـذـاـ الـبـابـ وأـحـسـمـهاـ لـمـوـادـ الغـمـومـ . وـيـتـلـوهـ فيـ ذـلـكـ أـنـ يـتـمـثـلـ
١٨ الرـجـلـ وـيـتصـورـ قـدـ مـحـبـوـبـاهـ وـيـقـيمـهـاـ فـنـفـسـهـ وـوـهـيـ وـيـعـلـمـ أـنـهـ لـيـسـ مـاـ يـمـكـنـ

(٢) بلائها ذلك قف — المحبوبات قف — (٣ - ٤) وقده ضارّ لفاف — (٤) يكون:
 سقطل — لذة ق ف — (٥) منه ألاً شديدةً قف — فلنك قف — (٦) من أجل ق
 ف — (١١) من الاستقلال لاق ف — (١٢ - ١٣) إليها ... والاستعان: سقط ق
 ف — في المحبوبات قف — (١٥) متبنناً: سقط قف — مبلغاً — (١٦) المصيبة ق
 ف — (١٨) ليست قف

أن تبقى وتلوم بحلماً ، ولا يخلو من تذكر ذلك منها وإنخطار ذلك بياله فيها وتصحيح العزم وشدة الجلد متى حدث ذلك بها . فإن ذلك تمرينٌ وتدرج ورياضة وقوية للنفس على قلة المجزع عند حدوث المصائب ، لقلة ما كان من اعتياده وقته وركرمه إلى بقاء محبواته في حال وجودها ولكثره ما مثل للنفس وعورتها وآنسها بتصور المصائب قبل حدوثها . وفي مثل هذا المعنى يقول الشاعر

٦٠ ظ
١٢
١٠
١٨
١٥
١٣
١١
١٩
١٧
١٤
١٦
١٣
١٢
١١
١٠
٩
٨
٧
٦
٥
٤
٣
٢

يصور ذو الحزم في نفسه مصائبَه قبل أن تنزلأ
فإن نزلت بعنه لم تُرغِّبْ لـما كان في نفسه مَثلاً
رأى الأمر يُغضى إلى آخرٍ فضَّرَ آخِرَه أولاً |
فإن كان هنا الإنسان في غاية الفشالة ومُفِرطَ الميل مع الهوى واللهفة
ولا يتحقق من نفسه باستعمال شيءٍ من هذين البالين فليس إلا أن يحتال أن ينفرد
من محبواته بواحدة ينزلها منزلة مالا بدَّ منه وما ليس غيره ، بل يَغْرِي إلَيْها
ويتخذه منها ما ينوب — أو يقارب أن ينوب — عن مفقودٍ إنْ فقد منها ،
 فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرط حزنه واغتمامه بأيٍّ واحدٍ فقد منها . فهذه
جملة ما يُخترس به من كون الغمّ ووقوعه . فاما ما يدفع به أو يقلل منه إذا كان
ووقع فإنما يأتلون فيه منذ الآن
فتقول : إن العاقل إذا تفقد ونظر فيما يعتوره الكونُ والفسادُ من هذا العالم
ورأى أن عناصرها عنصرٌ مستحيل متحللٌ سيرال لا ثبات له شيءٌ منه ولا دوام له

(٢) العزم على شدة الجلد ق ف — (٣) على قوة ق ف — (٤) اعتياده وركرمه
وتحته ق ف — (٥) وآنسها : سقط ق ف — (٦) يقول بعضهم ق ف — (٧) يمثل ذو
ق ف — (٨) هنا : سقط ق ف — الفسالة ق ، البسالة ف — (٩) شيءٌ من هذه
فليس ق ف — يحتال التفرد من ق ف — (١٠) منها ما يقارب او ينوب عن ق ف —
(١١) واغتنمه ... منها : سقط ق ف — (١٢) فاما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف —
(١٣) فاما ما يدفع به ق ف — (١٤) فاما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف —
(١٥) فاما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف — (١٦) فاما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف —
(١٧) فاما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف — (١٨) فاما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف —

بالشخصية ، بل كلها زائل داير مستحيل فاسد مضمحل ١) ؛ فلا ينبغي أن يستكثر ويستعظم ويستفطع ما سُلُب منه وفُجُّع به منها ، بل يجب عليه أن يَعُدَّ مُدَّةً بقائها له فضلاً ؛ وما استمتع به من ذلك رِبْحاً ، إذ كان فناؤها وزوالها كانتا لا محالة ، ولا يَعْظِم ويَكْبِر ذلك عليه وقت كونه إذ كان شيئاً لا بدّ أن يَعْرَض فيها .
 فإنه متى أحبَّ دوامَ بقائِها فقد رام ما لا يمكن وجودُه لها ، ومن أحبَّ ما لا يمكن وجودُه كان جالباً بذلك الغمَّ إلى نفسه ومائلاً عن عقله إلى هواه .
 وأيضاً فإنَّ فقدَ الأشياء التي ليست بأضطرارِية فيبقاء الحياة ليس يدوم له الغمَّ بها والحزنُ عليها ، لكن يسرع منها البديلُ وعنها النائب ويُعقب ذلك السلوبة عنها والنسيان لها ، فترجع العيشةُ وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المصيبة .
 فكم رأينا من أصيَّب بعظيم المصائب وقادها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل مصايبه متذمِّراً بعيشته مغتبطاً بحاله . فلذلك ينبغي للأماقِل أن يذكر النفسَ في حال المصيبة بما تَوَوَّل وترجع إليه من هذه الحالة ويَعْرضه عليها ويُسوقها إليه ويختلس ما يشغل ويلهـى أكثر ما يمكن لِيُسرع الخروج منها إلى هذه الحالة .
 وأيضاً فإنَّ تذكرةِ كثرةِ المشاركين له في المصائب وأنه لا يكاد يَعرَى منها أحدٌ وتدَرَّكَ حالاتهم بعدَ أبوابَ سلواتِهم وحالاته وسلواتِه نفسه عن مصائبَ —
 إن كانت تقدَّمت له — مما يخفِّف ويسكن من عادِية الغمَّ . وأيضاً فإنه إن كان أكثرُ الناس وأشدُّهم غمَّاً من كانت محبوباته أكثرَ عدداً وكان لها أشدَّ حُبَّاً

١٢

- (١) بالحقيقة بل ق ف — بل كل منها ق ف — داير متخل مضمحل ق ف — ينبغي له ق ف — (٣) استمع وملكه منها ربحاً ق ف — وزوالها قبل ذلك مكناً ولا يَعْظِم 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) متذمِّراً ق ف — فلذلك — (١٢) ويُسوقها اليهـى ق ف — (١٣) باكث ق ف — منها : سقط ق ف — (١٦) ويُكسر من ق ف

فإنه ليس من واحد يفقد منها إلا وقدّ من الغم على مقداره؛ بل يُريح نفسه من هم دائم وخوف عليه متظر . ويحدث له وجرة وجلد على ما يحدث منها بعد ، فقد جرّ فقدُها نفعاً وإن كان الموى لذلك كارها ، فاكتسب راحة وإن كان متذوقها مرّاً . وفي مثل هذه المعانى يقول الشاعر

لعمري آئن كنا فقدناك سيداً وكهفاً له طال التحزن والبلع

٦ لقد جرّ نفعاً فقدنا لك أنتاً أمنياً على كل الرزايا من الجزع
فاما ما يعتض به المؤثر لاتباع ما يدعوه إليه عقله وتجنب ما يدعوه إليه
هواء : التام الملة والضابط لنفسه من الغم واحدة؛ وهي أن العقل الكامل
لا يختار المقام على حالة تضره؛ ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر في سبب الغم
٩ الوارد عليه . فإن كان مما يمكن دفعه وإزالته جعل بدل الاهتمام فكرًا في الحيلة
لدفع ذلك إسباب وإزالته؛ وإن كان مما لا يمكن ذلك فيهأخذ على المكان في
١٢ التلهي عنه والتناسي له وعمل في محوه عن فكره وإخراجه عن نفسه . وذلك
أن الذي يدعوه إلى المقام على الاهتمام في هذه الحالة الموى لا العقل؛ إذ العقل
لا يدعو إلا إلى ما جلب نفعاً عاجلاً وآجلاً ، وكان الاهتمام مما لا درك فيه
١٥ بة ولا عائدة منه بل فيه ضرر عاجل يؤدي إلى ضرر آجل فضلاً عن أن يكون
نافعاً . وهو — أعني الرجل العاقل الكامل — لا يتبع إلا ما دعاه إليه العقل
١٨ ولا يُقيم إلا على ما أطلق له المقام عليه لسبب وذر واضح؛ ولا يتبع الموى
و لا يقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك

- (١) ليس واحد ق ف — منها شه الا ق ف — مقداره بأن تزع نفسه من المهم الدائم والخوف المتظر ق ف — (٦ - ٢) ويمدث ... الجزع : سقط ق ف — (٢) وجرة ؟ —
- (٧) عقله الراغب عن ما يدعوه إليه هواء ق ف — (٨) الضابط ق ف — (٩) الغم :
- سقط ل — (١٠) وإن ق ف — (١١) لا يمكن دفعه اخذل — في المكان ق ف —
- (١٢) عنه : سقط ل — (١٥) بة : سقط ق ف — منه من عاجل يؤدي إلى ضرر ق ف —
- (١٦) نافعاً والعاقل الكامل ق ف — (١٧) بسب ل — (١٨) يقاد له ق ف —
- ولا يقاربه على خلاف ذلك : ولا يؤثره ق ف

الفصل الثالث عشر

في الشره *

٣ إنَّ الشَّرَهَ وَالنَّهَمَ مِنَ الْعَوَارِضِ الرَّدِيَّةِ الْعَائِدَةِ مِنْ بَعْدِ الْأَلْمِ وَالْمَضَرَّةِ .
 وَذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ إِنَّمَا يَجْلِبُ عَلَى الْإِنْسَانِ اسْتِقْاصَ النَّاسَ لَهُ وَاسْتِرْذَالُهُمْ إِيَّاهُ
 فَقَطْ ، لَكِنَّ يَطْرَحُهُ مَعَ ذَلِكَ فِي سُوءِ الْهَضْمِ ، وَمِنْ سُوءِ الْهَضْمِ إِلَى ضَرْوبِ مِنْ
 الْأَمْرَاضِ الرَّدِيَّةِ جَدًّا . وَيَتَولَّدُ عَنْ قُوَّةِ النَّفْسِ الشَّهْوَانِيَّةِ ، | وَإِذَا انْضَمَ إِلَيْهَا
 وَسَاعَدَهَا عَمَّى النَّفْسِ النَّاطِقَةِ الَّذِي هُوَ قَتْلَةُ الْحَيَاةِ كَانَ مَعَ ذَلِكَ ظَاهِرًا مَكْشُوفًا .
 وَهُوَ أَيْضًا ضَرْبٌ مِنْ اتِّبَاعِ الْهَوَى يَدْعُو إِلَيْهِ وَيَحْمَلُ عَلَيْهِ تَصْوُرُ اسْتِلْذَادِ طَعْمِ
 ٩ الْمَطْعَمِ . وَلَقَدْ بَلَغْنِي أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الشَّرَهِ أَقْبَلَ يَوْمًا عَلَى ضَرْوبِ مِنِ الْطَّعَامِ
 بَنَهُمْ وَشَرَهٍ شَدِيدٍ : حَتَّى إِذَا تَضَلَّعَ وَتَمَلَّأُ مِنْهَا لَمْ يَمْكُنْهُ مَعَهُ تَنَاؤلُ شَيْءٍ بَتَّةً ،
 فَأَخْذَ يَكِي فُسْتِلَ عَنْ سُبْبِ بَكَانَهُ : فَقَالَ إِنَّ ذَلِكَ لَأَنَّهُ — زَعْمٌ — لَا يَقْدِرُ عَلَى
 ١٢ أَكْلِ شَيْءٍ مَا هُوَ بَيْنِ يَدِيهِ . وَقَدْ كَانَ رَجُلٌ بِمَدِينَةِ السَّلَامِ يَأْكُلُ مَعِي مِنْ رَطْبِ
 كَثِيرٍ كَانَ بَيْنِ أَيْدِينَا ، فَأَمْسَكْتُ بَعْدَ تَنَاؤلِهِ مِنْهُ مَقْدَارًا مُعْتَدِلًا ، وَأَمْعَنْتُ هُوَ حَتَّى
 قَارِبَ أَنْ يَأْتِي عَلَى جَمِيعِهِ . فَسَأَلَتُهُ بَعْدَ امْتِلَانِهِ مِنْهُ وَإِمْسَاكِهِ عَنْهُ — وَذَلِكَ أَنِّي
 ١٠ رَأَيْتُهُ حَدِيقًا نَحْوَ مَا رُفِعَ مِنْ بَيْنِ أَيْدِينَا مِنْهُ — هَلْ اتَّهَتْ نَفْسُهُ وَسَكَنَتْ شَهْوَتُهُ؟
 فَقَالَ مَا كُنْتُ أُحِبُّ إِلَّا أَنْ أَكُونَ بِحَالَةِ الْأُولَى وَيُكَوِّنُ هَذَا الطَّبَقَ إِنَّمَا فُدُمْ
 إِلَيْنَا الْآنَ . فَقَلَّتْ لَهُ إِذَا كَانَ أَلْمٌ حِسْنٌ الْاشْتَهَاءُ وَمَضَضُهُ لَمْ يَسْقُطْ عَنْكَ

(٢) فِي دُفُعِ الشَّرَهِ قَفْ — (٣) الْعَائِدَةُ بِعَدْلٍ — (٤) إِنَّمَا : سَقْطُ قَفْ —
 اسْتِقْاصًا لَهُ وَاسْتِرْذَالًا لَهُ قَفْ — (٧) مَكْشُوفًا : سَقْطُ قَفْ — (١٠) شَدِيدٌ : سَقْطُ لَ —
 يَمْكُنْهُ تَنَاؤلُ شَيْءٍ فَأَخْذَ لَ — (١١) إِنَّ ذَلِكَ لَحَالَ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ قَفْ — (١٢) مَعِيَّ
 رَطْبًا كَثِيرًا قَفْ — (١٣) فَأَمْسَكْتُ أَنَا قَفْ — (١٥) نَحْوَ مَا بَقِيَ بَيْنَ قَفْ —
 نَفْسَكَ ... شَهْوَتِكَ قَالَ قَفْ — (١٦) وَأَنْ يَكُونُ هَذَا قَفْ — (١٧-٦٧١ ص.) نَفْلَتْ
 لَهُ ... الْمُعْتَدِدُ : سَقْطُ قَفْ

* أورد الكربلاوي من هذا الفصل الجملة الأولى والأخيرة فحسب

ولا في هذه الحال فـا كان الصواب إلـا الإمساك قبل التـملـى لـترـيح النـفس مـا أنتـ فيه الآـن من التـيقـل والتـمـدد بالـتـقـلـى ، وما لا تـأـمـنـ أنـ تصـيرـ إلـيـهـ منـ سـوـهـ المـضـمـنـ الـذـىـ يـجـلـبـ عـلـيـكـ مـاـ يـكـونـ تـأـلـمـكـ بـهـ أـكـثـرـ مـنـ التـذاـذـكـ ٢ـ بماـ تـأـواـلـتـهـ أـسـعـافـاـ كـشـيـرـةـ . فـرأـيـتـهـ قـدـ فـهـمـ مـعـنـىـ هـذـاـ الـكـلـامـ وـتـبـعـ فـيـهـ وـبـلـغـ إـلـيـهـ . ولـعـمـرـيـ إـنـ هـذـاـ الـكـلـامـ وـنـحـوـ يـقـنـعـ مـنـ لـمـ يـكـنـ مـرـتـاضـاـ بـرـيـاضـاتـ الـفـلـسـفـةـ أـكـثـرـ مـاـ يـقـنـعـ الـحـجـجـ الـمـبـنـيـةـ عـلـىـ الـأـصـوـلـ الـفـلـسـفـيـةـ . وـذـلـكـ أـنـ الـمـعـقـدـ أـنـ ٦ـ الـنـفـسـ الشـهـوـانـيـةـ إـنـماـ قـرـنـتـ إـلـىـ النـاطـقـةـ لـتـالـ هـذـاـ الـجـسـدـ — الـذـىـ هوـ لـلـنـفـسـ النـاطـقـةـ بـمـزـلـةـ أـدـأـةـ وـآـلـةـ — ماـ يـقـىـ بـهـ مـدـةـ اـكـتسـابـ الـنـفـسـ النـاطـقـةـ الـمـعـرـفـةـ بـهـذـاـ الـعـالـمـ ، يـقـمـ الـنـفـسـ الشـهـوـانـيـةـ وـيـمـنـعـهـ مـنـ الـإـصـابـةـ مـنـ الـغـذـاءـ فـوـقـ الـكـفـافـ . ٩ـ إـذـ كـانـ يـرـىـ أـنـ الـغـرضـ وـالـقـصـدـ بـالـاغـنـدـاءـ فـيـ الـخـلـقـةـ لـيـسـ لـلـالـتـذـاذـ بـلـ لـلـبـقاـهـ الـذـىـ لـاـ يـمـكـنـ إـلـاـ بـهـ . وـذـلـكـ كـاـحـكـىـ عـنـ بـعـضـ الـفـلـاسـفـةـ أـنـ كـانـ يـأـكـلـ ١٢ـ يـأـكـلـ مـعـ بـعـضـ الـأـحـدـاثـ مـنـ لـاـ رـيـاضـةـ لـهـ ، فـاستـقـلـ ذـلـكـ الـحـدـثـ أـكـلـ الـفـيـلـسـوـفـ وـجـعـلـ يـتـعـجـبـ مـنـهـ : | وـقـالـ لـهـ فـيـ بـعـضـ كـلـامـهـ لـوـ كـانـ زـرـدـىـ مـنـ ٦٦ـ الـغـذـاءـ مـثـلـ زـرـدـكـ لـمـ أـبـالـ أـنـ لـاـ أـعـيشـ . فـقـالـ لـهـ الـفـيـلـسـوـفـ أـجـلـ يـاـ بـنـىـ ، ١٥ـ أـنـاـ أـكـلـ لـأـبـقـىـ وـأـنـتـ إـنـماـ تـرـيدـ أـنـ تـبـقـىـ لـأـكـلـ . وـأـمـاـ مـنـ لـاـ يـرـىـ أـنـ عـلـيـهـ مـنـ التـقـلـىـ وـالـاسـتـكـثـارـ مـنـ الـغـذـاءـ بـأـسـاـ فـيـ مـذـهـبـهـ وـرـأـيـهـ فـإـنـماـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـدـفعـ عنـ ذـلـكـ بـالـكـلـامـ فـيـ الـمـواـزـنـةـ لـلـذـةـ الـمـعـصـابـةـ مـنـ ذـلـكـ بـالـأـلـمـ الـمـعـقـبـ طـاـ كـاـ ذـكـرـنـاـ ١٨ـ قـبـيـلـ . وـنـقـولـ أـيـضـاـ : إـنـهـ إـذـ كـانـ اـنـقـطـاعـ الطـائـمـ الـمـسـتـلـدـ عـنـ الـمـتـطـعـمـ مـاـ لـاـ بـدـ

(٢) من النقل لـ — (٧-٦) وذلك ... الشهوانية : ولم يرى ان النفس الشهوانية تـفـ — قـرـنـتـ إـلـىـ النـفـسـ النـاطـقـةـ قـ فـ — (٨) المـرـفـةـ بـهـذـاـ الـعـلـقـ ، المـرـفـةـ بـهـذـاـ الـطـلـفـ — (٩) بـالـاغـنـدـاءـ ، صـحـحـناـ : لـلـاغـنـدـاءـ لـ ، الـاغـنـدـاءـ قـ فـ — لـيـسـ لـلـلـتـذـاذـ قـ فـ — (١٠) أـنـ يـكـونـ شـبـيـاـ إـلـاـ بـهـ قـ فـ — وـذـلـكـ يـعـكـىـ عـنـ بـعـضـ قـ فـ — (١١) الـحـدـثـ : سـقطـ لـ — (١٢) ذـلـكـ الـفـيـلـسـوـفـ لـ — لـهـ : سـقطـ قـ فـ — (١٣) الـاسـتـكـثـارـ : سـقطـ قـ فـ — أـنـ يـدـفعـ ذـلـكـ قـ فـ

منه فقد ينبغي للعاقل أن يقدّم ذلك قبل الحال التي لا يأْمَنُ معها عاقبَةَ رديئة .
وذلك أنه إن لم يفعل ذلك خَسِيرٌ ولم يربح . أما خُسْرَانَه فتُعرِيْضُ النفس للألم
والسُّقُم ، وأمّا أنه لم يربح فلأنَّ مَضَضَ انقطاع لذَّةِ المَطْعُم عنْه قَائِمٌ على حال ،
فَتَى اخْرَفَ عنْهَا أو مَالَ إِلَى ضَدِّه فَلَيَعْلَمَ أَنَّه قد تَرَكَ عَقْلَه لِهَوَاه . وأيضاً
فَإِنَّ لِلشَّرِّهِ وَالنَّهَمِ ضِرَاوَةً وَاسْتَكْلَابًا شَدِيدًا ، وَمَتَى أَهْمَلَ وَأَمْرَجَ قَوْيَهِ ذَلِكَ
مِنْهُ وَعَسَرَ نَزْوَعَ النَّفْسِ عَنْهُ . وَمَتَى رُدَعَ وَقُمَعَ وَهَنَ وَذَبَلَ وَضَعَفَ عَلَى الْأَيَّامِ
حَتَّى يُفَقَّدَ الْبَيْتَةَ . قال الشاعر
وعادة الجُوع فـ أَعْلَم عِصَمَةً وَغَنَّ وقد تَزَيَّدُك جُوعاً عادَه الشَّبَعَ

الفصل الرابع عشر

في السُّكُرِ

إنَّ إِدْمَانَ السُّكُرِ وَمَوَاتِرَتِهِ أَحَدُ الْعَوَارِضِ الرَّدِيءَةِ الْمُؤَدِّيَةِ بِصَاحِبِهِ إِلَى
المَهَالِكِ وَالْبَلَالِيَا وَالْأَسْقَامِ الْجَمَّةِ . وَذَلِكَ أَنَّ المَفْرِطَ فِي السُّكُرِ مُشَرِّفٌ فِي وَقْتِهِ
عَلَى السُّكْتَةِ وَالْأَخْتِنَاقِ وَعَلَى امْتِلَاهِ بِطْنَ الْقَابِ الْجَالِبِ لِلْمَوْتِ بُخَآةً وَعَلَى
انْفِجَارِ الشَّرَائِينِ التَّى فِي الدِّمَاغِ وَعَلَى التَّرَدِّيِّ وَالسَّقْوَطِ فِي الْأَغْوَارِ وَالْأَبَارِ ، وَمِنْ
بَعْدِ فَعْلِيِّ الْحُمَيْمَاتِ الْحَارَّةِ وَالْأَوْرَامِ الدَّمَوَيَّةِ وَالصَّفَرَاوَيَّةِ فِي الْأَحْشَاءِ وَالْأَعْضَاءِ
الرَّئِيسِيَّةِ وَعَلَى الرَّعْشَةِ وَالْفَالِجِ لَا سِيَّما إِنْ كَانَ ضَعِيفُ الْعَصَبِ . هَذَا إِلَى سَافِرِ
مَا يَجْلِبُ عَلَى صَاحِبِهِ مِنْ فَقْدِ الْعَقْلِ وَهَتَّكِ السِّتَّرِ وَإِظْهَارِ السِّرِّ وَالْقَعْدَةِ به

- (٣) أَنَّهُ : سَقْطُ قَفْ — اللَّذَّةُ لِلْمَطْعُمِ قَفْ — (٤) وَمَالَ لَ — (٥) فَتَى قَفْ —
(٦) مِنْهُ : سَقْطُ لَ — وَمَتَى قَعْ وَرَدْعُ قَفْ — وَمَى كَ — وَذَبْلُ : سَقْطُ لَ، —
(٨-٧) قَالَ ... الشَّبَعُ : سَقْطُ قَفْ كَ — (١٠) قَفْ السُّكُرِ وَعَوَاقِبَهُ قَفْ — (١١) احْدَى
قَفْ — لِصَاحِبِهِ قَفْ — (١٢) فِي وَقْتِهِ ذَاكَ قَفْ — (١٣) وَالْأَخْتِنَاقُ : سَقْطُ قَفْ —
الْمَوْتُ لَ — (١٤) وَامَّا مِنْ بَعْدِ قَفْ — (١٥) الْحَادَةُ قَفْ — (١٦ - ١٧) مَلَى مَا
يَجْلِبُ مِنْ فَقْدِ قَفْ

وردت هذه الجملة (حتى « الْبَيْتَةَ » س ٧) فيما اقبسَهُ الْكَرْمَانِيُّ من هذا الفصل

عن إدراك جل المطالب الدينية والدنياية : حتى إنه لا يكاد يتعلق منها بأمول ولا يبلغ منها حظوة ، بل لا يزال منها منحطًا متسقلاً . وفي مثله يقول الشاعر ^١
 متى تدركُ الخيراتِ أو تستطعُها ولو كانت الخيراتُ منك على شير
 إذا بَتْ سَكراً وأصْبَحَ مُثْقَلًا خماراً وعاوَدَ الشرابَ مع الظُّلْمِ
 وبالجملة فإن الشراب من أعظم مواد الموى وأعظم آفات العقل : وذلك أنه يقوّي النفسيين — أعني الشهوانية والفضيّة — ويُشحد قواهما حتى يطالاه ^٢
 بالمبادرة إلى ما يُحيّانه مطالبة قوية حثيثة : ويُوهن النفس الناطقة ويُلْذِّد قواها حتى لا تكاد تستقصى الفكر والروية بل تُسرِّع العزيمة وتنطلق الأفعال قبل إحكام الصريحة : ويسهل ويسلس انتقادها للنفس الشهوانية حتى لا تكاد ^٣
 تُمانعها ولا تتأتى عليها : وهذه مفارقة النطق والدخول في البهيمية . ^٤ ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يتوقفه ويُحلله هذا المدخل ^٥ وينزله هذه المنزلة ^٦ ويأخذره حذرَ من يروم سائب أفضل عقدِه وأنفسها . فإن نال منه شيئاً ما ففي حال كظم الفكر ^٧ والمهم له وغموضهما إياته ، وعلى أن لا يكون قصده وغرضه فيه إثبات اللذة ^٨ واتباعها في مطلوباتها ، بل دفع الفضل منها والسرف فيما الذي لا يؤمّن معه سوء الحال وفساد المزاج . وينبغي أن يتذكّر في هذا الموضوع وأمثاله ما بينناه في ^٩

(٢) منها : سقط ق ف — مستلال ، مستنلاق ف — وفي هذا المعنى يقول ق ف —

(٣) متى تل ق ف — على فترق ف — (٤) مواد الهم ل — (٥) أعني بذلك ق ف —

(٦) قوية : سقط ق ف — (٧) قبل إحكامها ق ف — ويسهل : سقط ل —

(٨) ولا تاب عليهما ق ف — (٩) يتوقفه و : سقط ق ف ك — ويخذره كما يخزى ل —

(١٠) أجل عقده وارفعها ف ، أجل ما عنده وارفعه ف — وان نال منه غرضه ق ف —

(١١) ففي ... إيه : سقط ق ف — كظم ، صححتنا : كطة ل ، تحفظ

(١٢) من ك — وغموضها ك — على أن ك — اثبات اللذة ق ف — (١٣) في مطلوباته

(١٤) ق ف ، ومطابتها ل — منها ... فيها ، صححتنا : منها ... فيها ل ك ق ف —

(١٥) يذكر ق ف — في هذه الموارد وأمثالها ك

* استأنفت هنا الرواية في ك وهي تصل إلى انتهاء الفصل

الفصل الخامس عشر

في الجماع

إن هذا أيضاً أحد العوارض الردية التي يدعوا إليها ويحمل عليها الموى

(٢) لا سبّال — (٥ - ٦) من قد لزمه أمر وهم ق ف — (٧ - ٨) ينبغي ان يكون النفع منه ق ف — (٨) منه أو كد وقد ك — (١٠-٩) وبيني ... وثبتت: سقط ق ف — (٩) وقد ينبغي لك — (١٠) الموضع : سقط ك . . . وتبين ل — (١٢) في افراط الجامع ق ف ، في الافراط في الجامع ك — (١٣) إن هذا العارض أيضا ق ف

قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأول من كتابه : قوله في الفصل الرابع عشر في السكر قول خارج عما يكون طبأً روحانياً . فكيف يكون طبأً وقد شهد بقوله أنه لا يجب البتة القرب منه في الأمور التي يحتاج فيها إلى الفكر ، وما يحتاج فيه إلى الفكر هو الذى 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 محظياً بفعل أي مقدار يشرب منه فيها وإن كان أقل قليلاً . ولما كان الفيل منه فاعلاً في النفس منعاً لإياها من الفكر فمصالحها وكان الفكر فيها يتم به كمال الذات كان من ذلك الحكم بكون لجازته شرب الفيل منه بحالاً باطلأ غير داخل فيما يكون طبأً روحانياً

وإيشارُ اللذةِ الجاليةِ على صاحبها ضروبَ البلايا والأسقامِ الرديئةِ . وذلك أنه يضعفُ البصر ويهدّى البدن ويُخلِّقه ويُسرع بالشيخوخة والهرم والذبول ويُضر بالدماغ والعصب ويُسقط القوة ويُوهنها ، إلى أمراضٍ أُخْرَ كثيرةً يطول ذكرُها .^٢

وله ضراوة شديدة كضراوة سائر الملاذ بل أقوى وأشد منها بحسب ما تذكر النفسُ من فضل لذته عليها . ومع ذلك فإنَّ الإكثار من الباه يوسعُ أوعيةَ المنى^٣ ويجلبُ إليها دماً كثيراً يكثُر من أجل ذلك تولُّدُ المنى^٤ فيها ؛ فتزداد الشهوة له^٥ والشوق إليه وتضاعف . وبالصدق من ذلك فإنَّ الإفلال منه والإمساك عنه يحفظ على الجسد الرطوبة الأصلية الخاصية بجود الأعضاء ، قطاع مدة النشوء والنماء وتنبُّطي^٦ الشيخوخة والجفاف والقحْل والهرم وتضيقُ أوعيةَ المنى ولا تستجلب^١ الموادَ . فيقلُّ تولُّدُ المنى^٧ فيها ويضعفُ الانتشارُ ويُخلصُ الذَّكَر وتسقطُ الشهوةُ وتعدُّ شدةَ حثُّها ومطالبتها به . ولذلك^{*} ينبغي للعاقل أن يزُم نفسه عنه وينعها منه ويجاهدها على ذلك لثلاً تعرى به وتضرى عليه ، فتصير إلى حالةٍ تعسرُ ولا يمكن صدُّها عنه ومنعُها منه . ويذكر ويخطر يالله جميع ما ذكرناه من زم الهوى ومنعه ، ولا سيما ما ذكرناه في باب الشره من ثبوت مَضَضِ الشهوة ورمضها وحثُّها ومطالبتها مع النيل من المشتهي والبلوغ منه غاية ما في الوُسْع . وذلك أنَّ هذا المعنى في اللذة^٩ المصابة بالجماع أو كُد وأظهر منه في سائر اللذات لما يتَّصورُ من فضل لذته على سائرها .^{١٠}

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

(٤) الإكثار منه ق ، الاستكثار منه ف — (٧) والامساك عنه : سقط ق ف —

(٨) النمو والنماء ق ف — (٩) ولا يجلب ق ف — (١٠) تولده فيها ق ف — ويفعلن

ق ف — (١١) وتمد ... به : سقط ق ف — (١٢) لثلا يغري به ويضرى عليه

فيصيرك ، لكيلا يضرأ عليه فيصير ق ف — (١٣) ويذكر : سقط ق ف —

(١٤) ورمضها : سقط ق ف — (١٥) ما ف وسع ذلك النائل فان هذا ق ف —

(١٦) وأظهر لـ ق ف

* أورد الكرمانى هذه الجملة (حق « ومتى منه » س ١٣) فحسب

فالنفس — لا سِيَّما المُهمَلة المُمَرَّجة الغير مُؤَدَّبة التي يسمّيها فلاسفة الغير
هتموعة — لا يُسْقط عنها الإدمان للباء شهوتها ولا الاستكثار من السراري
الشوق والنزع إلى غيرهن . ولأن ذلك ليس يمكن أن يتم بلا نهاية
فلا بد أن يصل بحَرٌ فقد اللذاد بالمشتهي ورمضانه ، ويُقاسي ويُكابد | ٦٢

ألم عَدَمِه مع ثبوت الداعي إليه والباعث عليه ، إما لعَوَزِ من المال والمُكْنَةِ
وإما لضعفٍ وعجزٍ في الطبيع والبنية ، إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من
المشتهي المقدار الذي تُطَالِبُ به الشهوة وتدعوا إليه ، حالت الرجلين المذكورين
في باب الشره . وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلا تقديم هذا الأمر
الذى لا بد منه ومن وقوعه ومقاساته — أعني فقد اللذاد بالمشتهي مع قيام
الباعث عليه الداعي إليه — قبل الإفراط فيه والاستكثار منه ، ليأمن عوائقه
الردية ويُزِيج ضراوه واستكلابه وشدة حَثَّه ومطالبه . وأيضاً فإن هذه اللذة
من أولى اللذات وأحقها بالاطراح . وذلك أنها ليست اضطرارية فيبقاء العيش
كالطعام والشراب ، وليس في تركها ألم ظاهر محسوس كألم الجُوع والعطش ،
وفي الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهذه . فليس الانقياد للداعي إليها
والمرور معه سوى غلبة الهوى وطمأنيسه العقل الذي يتحقق على العاقل أن يأنف
منه ويرفع نفسه عنه ولا يُشَيِّه فيه الفحولة من التيوس ومن الثيران وسائر
البهائم التي ليس معها رَوَىْة ولا نظر في عاقبة . وأيضاً فإن استقباح جل الناس

(٣-٢) الغير مفهومة لأن بغيتها ادمان الباه والاستكثار والشوق والنزع إلى غيرهن
ق ف — (٣) الشوق: سقطل — إلى غيرهن : سقطل — لأن ذلك — إن برق ف —
(٤) ولا بد ل — يصلاق ف — ومحابه ق ف — ويُكابد : سقطق ف — (٥) ألم عذابه
ق ف — من المال والمُكْنَةِ ق ف — (٦) لجز وضيق ق ف — (٧) الشهوة به ق ف —
(٨) فإذا ق ف — (٩) هذا الذي لا يؤمن وقوعه ل — اللذذق ف — (١١) ضراوة
استكلابه ق ف — بطالبه ق ف — (١٢) كالملطم والمُصرِّب ق ف — (١٦) بالفحولة ل

ووجهورهم لهذا الشيء واستسماجهم له وإخفاءهم إياته وسترهم ^{١ا يُؤْتَى} منه يوجب أن يكون أمرًا مكرورًا عند النفس الناطقة . وذلك لأن اجتماع الناس على استسماجه لا يخلو أن يكون إما بنفس الغريرة والبدية وإما بالتعليم والتأديب ، وعلى أي ^٢ الوجهين كان فقد وجب أن يكون سِمِّيًّا رديئاً في نفسه . وذلك أنه قد قيل في القوانيين البرهانية إن الآراء التي ينبغي أن لا يُشكَّ في صحتها هي ما اجتمع عليه كل الناس أو أكثرهم أو أحکمهم . وليس ينبغي لنا أن تتهكم في إثبات ^٦ الشيء السِّمِّيَّ القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البُشَّة ، فإن كان لا بد منه فيكون الذي نأتى منه أقلَّ ما يمكن مع الاستحياء واللوم لأنفسنا عليه ؛ وإنما كنا مائلين عن العقل إلى الهوى وتاركيه له . وصاحب هذه الحال أَخْسَى عند العقلاه وأطوع ^٩ للهوى من الباهم لا يثاره ما دعا إليه الهوى | وانقياده له في ذلك مع إشراف العقل به على ما في ذلك عليه وزَجْرِه له ، والبهيمة إنما تنقاد لما في الطياع من غير زاجر ولا مشرف بها على ما عليها فيه ^{٦٤}
^{١٢}

الفصل السادس عشر في الولع والمعبت والمذهب*

ليس يحتاج في ترك هذين — أعني العبث والولع — والإضراب عنهما إلا إلى

- (١) ما ياتونه منه ق ف — منه : سقط ل — (٢) أنه أمر مكروره ق ف — الاجاع على ق ف — (٣) أما بالنفس الغريرية واما ق ف — (٤) التي لا ينبغي ان يشك ق ف — أجمع ق ف — (٦) أو أجلهم وليس ق ف — في إثارة 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 (حق « غفل عنه » ص ٧٨ س ٩) في الفول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى . وقال رداً على الرازى : قوله في الفصل السادس عشر ... قول كفيفه وكيف تنبئ النفس لنازعة ذاتها على أمر تهواها والذى بها عن هواها في ذاتها

صَحَّةُ العَزْمِ عَلَى تِرْكِهَا وَالْأَسْتِحْيَا وَالْأَنْفِ مِنْهَا ، ثُمَّ أَخْذَ النَّفْسَ بِتَذْكِرِ ذَلِكَ فِي أَوْقَاتِ الْعِبَثِ وَالْوَلْعِ ، حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ الْعِبَثُ وَالْوَلْعُ نَفْسَهُ عَنْهُ بِمِنْزَلَةِ الرِّتِيمَةِ
 المَذَكُورَةُ * . وَقَدْ حُكِيَّ عَنْ بَعْضِ الْعُقَلَاءِ مِنَ الْمُلُوكِ أَنَّهُ كَانَ يَوْلَعُ وَيَعْبَثُ
 بِشَيْءٍ مِنْ جَسْدِهِ — أَحْسِبُهُ لِحِيَتَهُ — فَطَالَ ذَلِكَ مِنْهُ وَكَثُرَ قَوْلُ مَنْ يَقْرَبُ إِلَيْهِ لَهُ
 فِيهِ ، فَكَانَ السُّهُوُ وَالْعَفْلَةُ يَأْيَانُ إِلَّا رَدَّهُ إِلَيْهِ . حَتَّى قَالَ لَهُ بَعْضُ وَزَرَائِهِ
 ذَاتَ يَوْمٍ يَا أَيُّهَا الْمَلِكُ جَرَّدَهُذَا الْأَمْرَ عَزَمَةً مِنْ عَزَمَاتِ أُولَى الْعُقْلِ . فَأَحْمَرَ
 الْمَلِكُ وَاسْتَشَاطَ غُضْبًا ، ثُمَّ لَمْ يُرِّعَ عَانِدًا إِلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ الْبَتْتَةِ . فَهَذَا الرَّجُلُ أَثَارَتْ
 نَفْسَهُ النَّاطِقَةُ نَفْسَهُ الْغَضْبِيَّةَ بِالْحَمِيَّةِ وَالْأَنْفِ وَصَحَّ الْعَزْمُ وَتَأْكَدَ فِي النَّفْسِ
 النَّاطِقَةِ حَتَّى أَثَرَ فِيهَا أَثْرًا قَوِيًّا صَارَ مَذَكُورًا بِهِ وَمَنْبَهًا لَهُ عَلَيْهِ مَتَى غَفَلَ عَنْهُ .
 وَلِعُمْرِي إِنَّ النَّفْسَ الْغَضْبِيَّةَ إِنَّمَا جَعَلَتْ لِتَسْتَعِينَ بِهَا النَّاطِقَةَ عَلَى الشَّهْوَانِيَّةِ مَتَى
 كَانَتْ شَدِيدَةَ التِّزَاعِ قَوِيَّةَ الْمَجَادِبَةِ عَسْرَةَ الْإِنْقِيَادِ . وَإِنَّهُ يَحْقِّقُ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ
 يَغْضُبَ وَيَدْخُلَهُ الْأَنْفَ وَالْحَمِيَّةَ مَتَى رَأَى الشَّهْوَةَ تَرُومَ قَهْرَهُ وَغَلَبَتْهُ عَلَى رَأْيِهِ
 وَعَقْلِهِ ، حَتَّى يَذْلِهَا وَيَقْعُمُهَا وَيَقْفَأُهَا عَلَى الْكَرْهِ وَالصَّغَارِ عَنْدَ حُكْمِ الْعُقْلِ وَيُجْرِيَهَا

(٣) المَذَكُورَةُ قَفْ — مِنَ الْمُلُوكِ : سَقْطُلْ — (٤) لَهُ : سَقْطُ لَكَ قَفْ — (٦) عَزِيمَةُ
 سَقْطُ قَفْ — (٨-٧) ارَادَتْ نَفْسَهُ الْغَضْبِيَّةَ الْحَمِيَّةَ وَالْأَنْفَةَ قَفْ — وَحْمَلْ قَفْ — (٩) لَهُ
 كَ : سَقْطُلْ قَفْ — مَتَى غَفَلَ عَنْهُ : سَقْطُ قَفْ — (١٠) بِهَا النَّاطِقَةُ عَلَى أَنَّ الشَّهْوَانِيَّةَ
 قَفْ — (١١) قَوْيَةَ الْمَنَازِعَةِ قَفْ — (١٢) وَيَدْخُلُهُ قَفْ — (١٣) وَيُوقَهُا قَفْ

* وَرَدَ عَلَى هَامِشِ نَسْخَةِ لِمَا نَصَهُ : الرِّتِيمَةُ خَيْطٌ يَقْدِدُ فِي الْخَصْرِ يَذْكُرُ بِهِ الْأَمْرُ ، قَالَ الشَّاعِرُ
 إِذَا لَمْ تَكُنْ حَابِبَاتِا فِي صَدُورِنَا لِإِخْرَاجِنَا لَمْ يَفْنِ عَقدَ الرَّاتِمِ

خَامِدَةَ نَارِهِ غَيْرَ قَانِعَةَ آثارِهِ . وَلَوْ كَانَ يَصْحَّ مِنْهَا الْحَمِيَّةُ وَالْأَنْفَةُ مِنَ الْأَمْوَالِ الْمُضَرَّةِ بِذَاهِنَاهُ كَمَا يَصْحَّ
 مِنْهَا ذَلِكَ فِيهَا يَتَعَلَّقُ . بِفَسَادِ جَسْمِهَا وَبِطَلَانِ مَرَادِهَا فِي نَيلِ الْذَّاتِ لِكَانَتْ لَا تَنْتَسِبُ الْبَهَامِ
 وَلَا تَشَابِهُ السَّكَلَرِيَّ . فَأَمَّا وَحْيَتِهَا وَتَصْبِبَهَا وَتَشَدِّدَهَا كَلَّهَا لَا يَكُونُ إِلَّا فِيهَا يَقْدِدُهَا نَيلُ الْمَوْى فَهُوَ
 لَا تَقْلِمُ مَا جَرَتْ بِهِ عَادِتِهَا فِي مَثَلِ ذَلِكَ إِلَّا بِعَمَانَةِ أَشْيَاءِ هِيَ غَيْرُهَا وَتَفْقِيَّهُ مِنْ سَكَرَتِهَا كَمَا يَفْقِيَ
 السَّكَرَانِ فَيَسْتَقْبِحُ مَا كَانَ يَسْتَحْسِنُهُ فِي حَالِ سَكَرِهِ

عليه . وإنه من العجب — بل مما لا يمكن بتةً — أن يكون من يقدر على زم^{٣-٢}
نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواعث القوية يعسر عليه منعها من
الولع والعبث وليس فيما كبير شهوة ولا لذة . وأكثر ما يحتاج إليه في هذا
الأمر التذكرة والتيقظ ، لأنها إنما يكون في أكثر الأحوال مع السهو والغفلة
فاما المذهب فإنه مما يحتاج فيه إلى كلام يبين به أنه عرض هوائي لا عقلي ،
وسنقول في ذلك قولًا وجيزاً مختصرًا . أقول : إن النظافة والطهارة إنما ينبغي^٦
أن تُعتبر بالحواس لا بالقياس وينحرى الأمر فيما يحسب ما يبلغه الإحساس
لابحسب ما يبلغه الوهم . فما فات الحواس أن تدرك منه نجاسة | سيناه طاهراً :
٦٤ ظ
وما فاتها أن تدرك منه قدراً سيناه نظيفاً . ومن أجل أنا نقصد هذين ونريدهما^١
— أعني الطهارة والنظافة — إنما للدين وإنما للتقدّر ، وليس يضرنا ولا في واحد
من هذين المعنيين ما فات الحواس قلةً من الشيء النجس والشيء القذر — وذلك
أن الدين قد أطلق الصلة في الثوب الواحد الذي قد ماسته أرجلُ الذِّبان الواقعة
على الدم والعذرة ; والتطرّب بالماء الجاري ولو علمنا أنه مما يُبال فيه ; وبالرائد
في البركة العظيمة ولو علمنا أن فيه قطرةً من دم أو خمر — وليس يضرنا ذلك في
التقدّر — وذلك أن ما فات حواسنا لم نشعر به . وما لم نشعر به لم تخشن أنفسنا^{١٠}
منه ; وما لم تخشن أنفسنا منه فليس لتقدّرنا منه معنى البتة — فليس يضرنا إذا
الشيء النجس والقدر إذا كان مستغرقاً فائتاً لقلته ، ولا ينبغي أن تفكّر فيه
ولا يخطر وجوده لنا على بال . وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقّق^{١٨}
والتدقيق وجعلناه وهيئاً لا حسيئاً لم نجد سيلآً أبداً إلى شيء طاهر ولا شيء
نظيف على هذا الحكم . وذلك أن الأمواه التي نستعملها ليس بما مأمون عليها

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

تقدير الناس لها أو وقوع حيف السباع والهوا ^١ والوحش وسائر الحيوان وأذراها وأذراها فيها . فإن نحن استكثنا من إفاضته وصبه علينا لم تأمن أن يكون الجزء الأخير هو الأقدر والأنجس . ولذلك ما وضع الله على العباد التطهير على هذه السبيل : إذ كان ذلك مما ليس في وسعهم وقدرهم . وهذا مما يُغض على المقدر بالوهم عيشه إذ كان لا يصيب شيئاً — يغتني به وينقلب إليه — يؤمن أن يكون فيه قدر مستغرق . وإن كانت هذه الأمور كما وصفنا لم يبق لصاحب المذهب شيء يحتج به . وما أقرب بالعقل أن يقيم على مالاً عذر له فيه ولا حجج له عنده لأن ذلك مفارقة للعقل ومتلاعة الهوى

٩ الخالص المحس

الفصل السابع عشر

* في الاكتساب والاقتناء والانفاق *

إن العقل الذي خصصنا به وفضلنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدى بنا إلى حُسن المعاش وارتفاق بعضنا البعض . فإنما قل ما زرى البهائم يرتفق بعضها بعض ونرى أكثر حُسن عيشنا من التعاون والارتفاع لبعضنا من بعض . فلولا ذلك لم يكن لنا فضل في حُسن العيش على البهائم . وذلك أن البهائم لما لم يكن لها كمال التعاون والتعاضد العقلي على ما يصلح عيشنا لم يعد سعي

(١) وقوع ق ف — (٢-١) الحيوان وأذراها وأبواها ق ف — (٣) الله عز وجل ق ف — (٤ - ٥) وقدرهم وسعهم ل — مما ينفع على القديروبيله اذا كان ق ف — (٦) وادا كانت ق ف — (٧) على ما وصفنا ق ف — ليس لصاحب ق ف — (٨) المقدار ومقارنة الهوى ومتابعاته ق ف — (١١) في مقدار الاكتساب الخ ق ف — (١٢) الغير الناطق ل — به : سقط ك ق ف — (١٣-١٥) فانا ... على البهائم : سقط ق ف — (١٥) ولو لا ك — (١٦) وذلك أنه لا يكفي كمال التعاون والتعاضد الا العقل على ما يصلح ق ف — لم تعد سعي ك

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى «أن يكون خيالاً» من ٨١ س ٣) في الفول السادس من الباب الاول من كتاب السكرمانى

الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك في الإنسان . فإن الرجل الواحد منا طاعم كاس مستكناً آمن ، وإنما يزأول من هذه الأمور واحداً فقط ، لأنه إن كان حرّاناً لم يمكنه أن يكون بناء ، وإن كان بناء لم يمكنه أن يكون حواًكاً ،^٢ وإن كان حواًكاً لم يمكنه أن يكون محارباً . وبالجملة إنك لو توهمت إنساناً واحداً مفرداً في فلaque لعلك لم تكن تتوهمه عائشاً ، ولو توهمته عائشاً لم تكن توهم عيشه عيشاً حسناً هنيئاً : كعيش من قد وفر عليه كلّ حوانجه وكفى^٦ ما يحتاج أن يسعى فيه : بل عيشاً وحشياً بهيمياً سجحاً : لما فقدَ من التعاون والتعاضد المؤدي إلى حُسن العيش وطبيه وراحته . وذلك أنه لما اجتمع ناس^٩ كثير متعاونون متعاضدون اقتسموا وجوه المساعي العائنة على جميعهم : فسعى كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها وأكلها ، فصار لذلك كل واحد منهم خادماً وخدوماً وساعياً لغيره ومسئولاً له . فطاب للكلّ بذلك المعيشة وتم على الكل بذلك النعمة^{١٢} وإن كان في ذلك بينهم بُونٌ بعيد وتفاصلٌ كثير ، غير أنه ليس من أحلٍ إلا مخدومٌ مسعيٌ له مكفيٌ كلّ حوانجه

وإذ قد قدمنا ما رأينا تقديمه في هذا الباب واجبًا فإنما راجعون إلى غرضنا المقصود هاهنا . فنقول : إنه لما كانت عيشة الناس إنما تمّ وتصلح بالتعاون^{١٠} والتعاضد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلّق ببابٍ من أبواب هذه المعاونة ويسعى في الذي أمكنه وقدر عليه منها ويتوقّ في ذلك طرقاً الإفراط

(١) لالان ك — (٢-١) الواحد منا متى دام كل شيء لم يتم له من هذه الأمور واحد فقط ق ف — (٣) حائناً ق ف (مرتبين) — وإن كان بناء لم يمكنه أن يكون إسكافاً وإن كان إسكافاً لم يمكنه أن يكون خباطاً ك — (٤) واحداً : سقط ق ف — (٧-٦) ولقي كل ما احتاج ق ف — (٨-٧) فلعلنا أنّ التعاون والتعاضد قد أدى بنا إلى ق ف — (٩-٨) أنس كثيرون ق ف — (٩) على تجييعهم ل — (١٠) وأحكاماً ق ف — (١١) العيشة ق ف — (١٢-١١) وتم عليهم به ق ف — (١٤) راجعون بكلماتنا إلى ق ف — (١٥) كان عيش ق ف — (١٧) فيما أمكنه ق ف

والتصير . فإنَّ مع أحدهما — وهو التصير — الذلة والحسنة والدناة والمهانة إذ كان يؤذى بالإنسان إلى أن يصير عيالاً وكلاً على غيره ، ومع الآخر الكدَّ الذي لا راحة معه والعبودية التي لا انففاء لها . وذلك أنَّ الرجل متى رام من صاحبه أن ينيله شيئاً ممَّا في يديه من غير بَدَل ولا تعويض فقد أهان نفسه وأحلَّها محلَّ من أقعدته الزمانة والنقص عن الاكتساب . وأمَّا من لم يجعل للاكتساب حدَّاً يقف عنده ويقتصر عليه فإنَّ خدمته للناس تفضل على خدمتهم له أضعافاً كثيرةً ، ولا يزال من ذلك في رِقٍ وعبودية دائمة . وذلك أنَّ من سعى وتعب عمره كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته ومقدار حاجته وجمعيه وكنزه فقد خسر وخُدع واستُعبد من حيث لا يعلم . وذلك أنَّ الناس جعلوا المال علامَةً وطابعاً يَمْلِمُ به بعضهم من بعض ما استحق كل واحد منهم بسعيه وكدَّه العائد على الجميع . فإذا اختصَّ أحدهم بجمع الطوابع بكدَّه وجهه ولم يصرفاً في الوجه التي تعود بالراحة عليه من سعي الناس له وكفاياتهم إيمانه كان قد خسر وخُدع واستُعبد . وذلك أنه أعطى كدَّا وجهآً ولم يستَعِضْ منه كفايةً وراحةً ، ولا استبدل كدَّا بكدَّ وخدمة بخدمة بل استبدل ما لم يجُدْ ولم ينفع ، فحصل جهده وكدَّه وكفايته للناس فاستمتعوا به وفاته من كفاية الناس له وكدَّهم عليه واستمتعوا بهم دون قدر استحقاقه بكفايته لهم وكدَّه عليهم ، فقد خسر وخُدع واستُعبد كما ذكرنا . فالقصد في الاكتساب إذاً هو المقدار الموازي لمقدار الإنفاق وزيادة فضلة تُقْتَنِي وتدخُّر للنواصب والحوادث المانعة من الاكتساب . فإنه يكون حينئذ

(٢) إذ كان ذلك يؤول بالإنسان قـ ف — (٣-٢) الآخر وهو التفريط الكـ دـ قـ ف —

(٤) في يده قـ ف — (٨) من شقـ ل — (١١) فإذا اقتصر أحدهم على جمع من الطوابع

ـ قـ ف — (١٥) استبدل ما : سقطـ ل — (١٦) وكمـ عليه : سقطـ قـ ف — دون :

ـ سقطـ قـ ف — (١٨) فضلة : سقطـ قـ ف

المكتسب قد اعتصم كذا بكته وخدمة بخدمة وأما الاقتناء فإننا قائلون فيه منذ الآن فنقول : إن الاقتناء والادخار هو أيضا أحد الأسباب الاضطرارية في حسن العيش الكائن عن تقدمة المعرفة العقلية . والأمر في ذلك أظهر وأوضح من أن يحتاج إلى بيانه ; حتى إن كثيراً من الحيوان غير الناطق يقتني ويذخر . وأخلق أن يكون لهذه الحيوانات فضل في التصور الفكري على غير المفتهنة . وذلك أن سبب الاقتناء والباعث عليه تصور الحالة التي يُفقد فيها المقتني مع قيام الحاجة إليه . فقد يعني أن يعتدل فيه على ما ذكرناه عند كلامنا في كمية الاكتساب . لأن التقصير فيه يؤدى إلى عدمه مع الحاجة إليه كحالات فيمن ينقطع به الزاد في فلاة من الأرض ; والإفراط يؤدى إلى ما ذكرنا أنه يؤدى إليه من دوام الكد والتعب ; والاعتدال في الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظها من المقتنيات بمقدار ما يقيم به حالاته التي لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب .

وأجل منها ولم يجعل لذلك حدّاً يقتصر عليه | وبتفع عنه فإنه لا يزال في كد ورق دائم ، ويعدم أيضاً مع ذلك في آية <حال> — من آية حال تقل إليها — الاستمتاع والغبطة بها إذ لا يزال مكدوداً فيها غير راضٍ بها عاملًا في التقل منها إلى غيرها ، متطلعاً متشوقاً إلى التعلق بما هو أجل وأعلى منها : على ما ذكرناه في باب الحسد ونذكره الآن بتفسير وشرح أوضح وأكثر في الفصل الذي يتلو هذا .^{١٨} وخير

٦٦ و

١٢

١٥

١٩

٢٠

(٢) فانا ... الاقتناء : سقط ق ف — (٤) وحتى ق ف — (٥) الغير الناطق ل ، الغير ناطق ق ف — (٦) على الحيوان الغير مقتني — (٧) التي ... الحاجة : سقط ل — وقد ق ف — (٩) ينقطع منه ق ف — في ارض نداء ق ف — (١٠) ما ذكرناه ... من : سقط ل — (١٣) به : سقط ق ف — (١٥) أيت ل (مرتين) — ايضاً من اي حال تقل ق ف — (١٨) وشرح اكتر وأنقول ان خير ق ف

* وردت هذه الجملة (حق «دون الاملاك» من ٨٤ س ٤) فيما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل

المقتنيات وأبقاها وأحمدتها وآمنها عاقبة الصناعات لا سيما الطبيعية الاضطرارية
التي الحاجة إليها دائمة قائمة في جميع البلدان عند جمع الأمم . فإن الأملاك
والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر . ولذلك لم تعد الفلسفه
أحداً غنياً إلا بالصناعات دون الأملاك . وقد حُكى عن بعضهم أنه كُسر
به في البحر فله جいく ماله ، وأنه لما أفضى إلى الشط أبصر في الأرض
رسم شكل هندسي ، فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء .
ثم إنه رُزق فيهم الثروة والرياسة فأقام عندهم . فترت به مراكب تزيد بلده
فأسأله هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده . فقال لهم إذا صرتم إليهم
٩ فقولوا لهم اقتنوا وادخرموا لا يفرق

وأما كثيرون الإنفاق فإننا قد ذكرنا قبيل أن مقدار الاكتساب ينبغي أن
يكون موازيًّا لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدخرة للنواب والحوادث ،
١٢ فمقدار الإنفاق ينبغي إذاً أن يكون أقل من مقدار الاكتساب . غير أنه لا ينبغي
للمرء أن يحمله الميل إلى الاقتناء على التغیر والتضييق ، ولا حُب الشهوات
وإشاره على ترك الاقتناء البته ، بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته
١٥ التي جرت في الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون ملئه من
القنية والذخيرة *

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

* قال الكرمانى ردًا على الرازى : قوله في الفصل السابع عشر في الاكتساب والاقتناء
والإنفاق قول لا يتعلق بطبع روحانى بكونه سالكا فيه شعب الطالبين للدنيا وطيبة العيش
فيها . والاكتساب النسائى هو الذي ينعم ويعود بكمال النفس في ذاتها وأفعالها وتصور العالم
الآلمية في اعتقادها وأقوالها ، لا ما ذكره من طيبة العيش على ما شرحه

الفصل الثامن عشر

فِي طَلَبِ الرُّتْبَ وَالْمَنَازِلِ الدِّينِيَّةِ *

قد قدمنا في أبواب من هذا الكتاب جمل ما يحتاج إليه في هذا الباب ،
غير أنها من أجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعظم نفعه مفردوه
 بكلام يخصه وناظمون ما تقدم من النك و المعان فيه ، وضامون إليه
 ما نرى أنه يعين على بلوغه واستئممه

٦

نقول : إنَّ مَنْ يَرِيدُ تزيينَ نَفْسِه | وَتَشْرِيفَهَا بِهَذِهِ الْفَضْيَةِ وَإِطْلَاقَهَا
وَإِرْاحَتَهَا مِنَ الْأَسْرِ وَالرِّقِّ وَالْمَهْمُومِ وَالْأَحْزَانِ الَّتِي تَطْرَقُهُ وَتُفْضِيَّ إِلَيْهِ
إِلَى الْمَوْى الدَّاعِيِّ إِلَى هَذِهِ الْفَرْضَةِ المَعْصُودَةِ بِهَذِهِ الْبَابِ ، يَنْبَغِي أَنْ يَتَذَكَّرَ
وَيُخَطِّرَ بِاللَّهِ أَوْلَأَ مَا مَرَّ لَنَا فِي فَضْلِ الْعُقْلِ وَالْأَفْعَالِ الْعُقْلِيَّةِ ؛ ثُمَّ مَا
ذَكَرْنَا فِي زَمَانِ الْمَوْى وَقَعَهُ وَلَطِيفُ مُخَادِعَهُ وَمُكَابِدَهُ وَمَا قَلَّنَا فِي اللَّذَّةِ وَحِدَنَا هُمْ
بِهِ ، ثُمَّ لِيُجِدَ التَّثْبِيتُ وَالتَّأْمُلُ وَيَكْرِرُ قِرَاءَةَ مَا ذَكَرْنَا فِي بَابِ الْحَسْدِ حِيثُ
قَلَّنَا إِنَّهُ يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَتَأْمُلَ أَحْوَالَ النَّاسِ وَمَا ذَكَرْنَا فِي صَدْرِ بَابِ .
دُفِعَ الْغَمَ حَتَّى يَقْتَلُهَا فَهِمَا وَتَسْتَقِرَ وَتَمْكَنَ فِي نَفْسِهِ ، ثُمَّ لِيُقِيلَ عَلَى فَهِمِ
ما نَقُولُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ

١٥

أَقُولُ : إِنَّهُ مِنْ أَجْلِ مَا لَنَا مِنَ التَّهْيِيلِ وَالْمَيَاسِ الْعُقْلِيِّ كَثِيرًا مَا تَصْوَرُ

(٣) قد مضى لنا من الأبواب في ق ف — (٨) وراحتها ق ف ، راحتها ل — التي
تطرحه ك ق ف — ومضى به إليه ل ، ويفضي به إليها ق ف — (١٢) وتكرر ق ف —
ما ذكرناه لك ق ف — (١٤) دفع المهم ل — ويستقر ويتمكن ل لك — ولتستر ق ف —
(١٥) ما يقوله ل

* ورد أجزاء هذا الفصل (حتى «من هاهنا» من ٨٦ س ٨) في الفول السادس من
باب لاول من كتاب الكرمانى

عواقب الأمور وأواخرها فجّدتها وندر كثراً كأنّ قد كانت ومضت فتتّكب الصّارّة منها ونسرّع إلى النافعه . وبهذا يكون أكثر حُسْن عيشنا وسلامتنا من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة . فحق علينا أن نعظم هذه الفضيلة ونجعلها ونستعملها ونستعين بها ونُمضى أمورنا على إمضاها إذ كانت سبلاً إلى النجاة والسلامة ومفضلاً لنا على الباهام الهاجمة على ما لا تتصرّر أواخره وعواقبه .
٦ فلننظر الآن بعين العقل البريء من الهوى في التّنفّل في الحالات والمراتب لعلم أيّها أصلح وأزوج وأولى بالعقل طلبه وزوجه ونجعل مبدأ نظرنا في ذلك من هاهنا . فنقول : إنّ هذه الأحوال ثلاثة : الحالة التي لم نزل عليها وريثنا ونشأنا فيها ، والتي هي أجل وأعلى منها ، والتي هي أدنى وأخس منها . فأماماً أنّ النفس تؤثّر وتتحبّب وترتّب من أول وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التي هي أجل وأعلى فذاك ما نجده من أنفسنا ، غير أننا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل بل عن الميل ويدار الهوى . فلنستحضر الآن الحجّ والبراهين ونحكم بعد بحسب ما توجّه به

فنقول : إنّ التّنفّل من الحالة التي لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو أجل منها إذا نحن أزلنا عنها الاتفاقيات النادرة العجيبة لا يكون إلا بالحمل على النفس وإجهادها في الطلب . فلننظر أيضاً هل ينبغي لنا أن نجهد أنفسنا ونكدّها في الترقّي إلى ما هو أجل من حالتنا التي قد اعتدناها وألقّتها أبداننا أم لا . فنقول :
٦٧ إنّ من نفي بدنُه ونشأ ولم يزل معتاداً لأنّ لا يؤمّره الناس ولا نسير أمامه وخلفه
١٨

(٢) فترك الصّارّة ق ف — (٣) الرديئة : سقط ك — المتلفة : سقط ق ف — بحق علينا ك ، فوجب علينا ق ف — (٤) البرية ل — (٥) مبدأنا بالنظر ك ق ف — (٦) الأولى التي ق ف — (٧) أحسن ل ق ف — (٨) من أول دفعه ق ف — (٩) لا يكون إلا ما يحمل على النفس ومجاهدتها في النظر والطلب ق ف

المواكبُ إن هو اهتمَ واجتهد في بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه . وذلك أنه لا ينال هذه الرتبة إلا بالكد والجهد الشديد وحمل النفس على المول والخطر والتغير الذي يؤدى إلى التلف في أكثر الأحوال ، وإن يبلغها حتى يصل إلى نفسه من الألم أضعافٌ ما يصل إليه من الالتذاذ بها بعد المنال . وإنما يخدعه ويغره في هذه الحال تصوره نيل المطلوب من غير أن يتصور الطريق إليه كما ذكرنا عند كلامنا في اللذة . حتى إذا نال ووصل إلى ما أمل لم يلبث إلا قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها ، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة سائر الأحوال المعتادة المألوفة ؛ فيقل التذاذ بها وتشتد وتغاظل المؤن عليه في استدامتها والتحفظ بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها — كما ذكرنا عند كلامنا في زم الهوى — فإذا هو لم يرجع شيئاً وخسر أشياء . أما قولنا إنه لم يرجع شيئاً فن أجل أن هذه الحالة الثانية إذا هو أفالها واعتادها صارت عنده بمنزلة الأولى وسقط عنه سروره واغباطه بها . وأما قولنا إنه خسر أشياء كثيرة فالعناء أو لا والخطر والتغير الذي يسلكه إلى هذه الحالة . ثم الجهد في حراستها والخوف من زوالها والغم عند فقدها والتعويذ للنفس الكون فيها وطلب مثلها . وكذلك نقول في كل حالة تفوق الكفاف . وذلك أن من كان بدنه معتاداً للغذاء اليابس واللباس المتوسط إن هو جهد نفسه حتى ينتقل عندهما إلى الغذاء اللين واللباس الفاخر فإن شدة التذاذ بهما تسقط عنه إذا اعتادهما حتى يصيرا عنده بمنزلة الأواني ويحصل عليه من فضل العناء والجهد في نيل هذين

(١) هذه الحالة ... لا ينال هذه : سقط ل — (٢) الرتبة لم يبلغ إلا ل — الشديد ...
والخطر : سقط ق ف — (٤) الياق ف — (٥) ويغره : سقط ق ف — (٨) المعتادة :
سقط ل — (٩) الهوى في ق ف — (١١) شيئاً : سقط ل — الثانية : سقط ق ف —
(١٤) وتعويذ النفس ق ف — (١٥) وكذا ل — (١٦) معتاد الفخذ واللباس المتوسط
ق ف — اجهد ق ف

واستدامتها والخوف من تنقلهما عنه واعتياض النفس لهما ما كان موضوعاً عنه قبل ذلك

* وكذلك نقول في العز والجاه والباهة وسائر المطالب الدنيائية إذ ليس من مرتبةٍ تُنال ويُبلغ إليها إلا وُجد الاغتراب والاستمتعان بها يقل بعد نيلها ويصغر في كل يوم حتى يضمحل وتصير عند نائلها بمزلاة الحالة التي عنها انتقل منها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضل مؤن وغموم | وهموم وأحزان لم تكن فيها مضى . وذلك أنه لا يزال يستقل لنفسه ما هو فيه ويجهد في الترقى إلى ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة ترضاهَا نفسه بتةً بعد وصوله إليها وتمكنه منها . فأمّا قبل الوصول فقد يُريه الهوى الرضى والقنوع بالحالة المقصودة ، وذلك من أعظم خُدَعِهِ وأسلحته ومكايده في اجتثاده وجراه إلى الحالة المطلوبة ، حتى إذا حصلت له تطلع إلى ما هو فوقها . ولا تزال تلك الحالة حالةً ما صاحبَ الهوى وأطاعه ، نحو ما قلنا في هذا الكتاب إنه من أعظم مكاييد الهوى وخدرَه : من أجل أنَّ الهوى يتتشبه في مثل هذه الأحوال بالعقل ويدلُّ نفسه ويُوهم أنه عقلٌ لا هوائيٌ وأنَّ ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلُّ ببعض الحجاج ويقنع بعض الإقناع ، لكن إقناعه وحجته هذه لا تثبت 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 الموضوع اضطرارياً ؛ لأنَّا قد لوحنا منه في غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفى به في غرضه ،

(٤) عند نيلها ف — (٥) حتى يضمحل : سقط ل — (٨) يرضاهَا لنفسه البتة ف — (١٠) في لذادة جره ف — (١١) الحالة: سقط ل — (١٢) قلنا في هذا الموضع وهذا الباب ف — (١٤) بعض الحجاج ف — (١٥) إقناعاته ف — اذا حفت ف

ولأننا ذاكرون جملة منه بجزئته كافية لما يراد منه في بلوغ مغزى هذا الكتاب ، فأقول : إن العقل يرى ويختار و يؤثر الشيء الأفضل الأرجح الأصلح عند العواقب وإن كان على النفس منه في أوائله مؤنة وشدة وصعوبة . وأماماً ^٢ الهوى فإنه بالضبط من هذا المعنى ، وذلك أنه يختار أبداً و يؤثر ما يدفع به الشيء المؤذن الملازق له في وقته ذلك وإن كان يعقب مضره ، من غير نظر فيها ي يأتي من بعد ولا رؤية فيه . مثال ذلك ما ذكرنا قبله عند الكلام في ^٦ زم الهوى من أمر الصبي الرميم المؤثر لا كل التمر واللعبة في الشمس علىأخذ المليلج والمحاجمة ودواء العين . والعقل يرى صاحبه ما له وعليه ، فاما ^٩ الهوى فإنه يرى أبداً ما له وبعمى عما عليه . ومثال ذلك ما يعمى عنه الإنسان من عيوب نفسه ويصر قليلاً حاسنه أكثر مما هي . ولذلك ينبغي للعقل أن يتهم رأيه أبداً في الأشياء التي هي له لا عليه ويفطن به أنه هو لا عقل ويستقصى النظر فيه قبل إمضائه . والعقل يرى ما يرى بحججه وعدُّر واضح ، ^{١٢} وأما الهوى فإنه إنما يقنع ويرى بالليل والموافقة لا بحججه يمكن أن ينطع بها ويعبر عنها . | وربما تعلق بشيء من ذلك إذا أخذ يتشبه بالعقل ؛ غير أنه حجاج ملجلج منقطع وعدُّر غير بين ولا واضح . ومثال ذلك حالة العشاق والذين قد أغرروا بالسكر أو بطعم رديه ضار وأصحاب المذهب ومن يلتقي في حياته داتياً ويعيث ويولع بشيء من بدنه ، فإن بعض هؤلاء إذا سئل عن عذرها في ذلك لم ينطق بشيء بتة ولا كان عنده في نفسه شيء يمكن أن يحتاج به أكثر من ميل إلى ^{١٤} ذلك الشيء وموافقته وحججه طبيعية غير منطقية . وبعضهم يأخذ ويختحق وهو على ^{١٨}

(١) كافية بجزئية ف — (٥) الملازق الملازق ل — (٨) المليلج ل — (١٢) فيها قبل امضائها ل — (١٣) يتبين لك ف — الميل ل — (١٤) غير أنها حجج ملجلجة منقطعة ل ف — (١٥) ولا واضح : سلطان — (١٦) أو بطعم ما ف — دائماً ل — (١٧) و يولع : سلطان — (١٨) البتة ف — (١٩) وحججه ... منطقية : سلطان — يذهب ويختحق ف

* استأثرت هنا رواية الكرمانى وهي تصل إلى من ٩٠ س ١٣ (« للألوقة »)

فإذا نُقِضَ عليه رجم إلى اللجلجة والتعلق بما لا معنى تحته واشتد ذلك عليه
وغضب منه وأُبلغ إليه ثم ينقطع ويشوب بعد ذلك . فهذه الجملة كافية في هذا
الموضع من التحفظ من الهوى والمرور معه من غير علم به

وإذ قد بینا ما في الترقي إلى الرتب العالية من الجهد والخطر واطراح
النفس فيها لا تغبط ولا تسرّ به إلا قليلاً ، ثم تكون عليها منه أعظم المؤن
والشدائد مما كان موضوعاً عنها في الحالة الأولى ولا يمكنها الإفلاع والرجوع
عنه ، فقد بان أن أصلح الحالات حالة الكفاف والتناول لذلك من أسهل ما يمكن
من الوجه وأسللها عاقبةً ، ووجب علينا أن نؤثر هذه الحالة ونقيم عليها إن كننا
نريد أن نكون ممن سعد بعقله وتوفي به الآفات الراقصة الكامنة في عوائب اتباع
الهوى وإياشره ويکمل لنا الانتفاع بالفضل الإنساني : 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 منها فضل
عن الكفاف على حاليه المعتادة المألوفة ولا يکد نفسه وينجدهما ويختاطر بها
في التقلّل عنها . فإن اتفق لنا التمکن من حالة جليلة من غير جهدٍ للنفس
ولا غرّ بها فإن الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها ، لأننا لا نعد منها
الآفات التي عدناها العارضة لنا عن بلوغ الرتبة التي قصناها بعد نيلها
وبلوغها . فإن اتقلنا إليها فينبغي أن لا نغير شيئاً مما به قوام أجسادنا من المآكل

(٢) وغضب منه : سقط ل — وثور ل — الجلة ل — في هذا المعنى في هذا الموضع
ل — (٣) به : سقط ل — (٤) قد ابتناك — إلى المراتب ل — (٦) كانت موضوعة عنه
كف — (٨) عاقبة : سقط ل — (٩) الراقصة لـ قـ ف — (١٠) بالفضل ل —
(١٤) لنا المكنته قـ ف — (١٥-١٤) اجهاد النفس ولا غرور قـ ف — (١٥) لكي نعد
قـ ف

والمشارب والملابس | وسائل ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لثلاً ٦٨ ظ
تكتب أنفسنا عادةً فضلٍ من السرف وحالةٍ تطالبنا بها إن فقدت هذه الحالة
الثانية ، ولثلاً يبلغ الغمُ إلينا بفقدانها متى فقدت ، وإلاً كتنا منحرفين عن عقولنا ٢
إلى هوانا وواقعين لذلك في البلايا التي ذكرناها *

الفصل التاسع عشر

* في السيرة الفاضلة *

إن السيرة التي بها سار وعليها مضى أفضل الفلاسفة هي بالقول
المجمل معاملة الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار
العفة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل ، إلاً مَن بدأ منهم بالجور ٦
والظلم وسمى في إفساد السياسة وأباح ما منعه وحضرته من المرج والعبيث
والفساد . ومن أجل أن كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والتوصيات الدينية
على السيرة الجائرة كالدicasانية والمحمرة وغيرهم مَن يرى غشَّ المخالفين لهم ١٢
واغتيالهم ، والمنانية في امتناعهم مِن سقى مَن لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجه

(٢) تكتب ق ف — من الشرف ق ف — (٣) اذا فقدت ق ف — (٧) إن السيرة
الفضالة التي لا ق ف — (٨) عليهم بعد لا ق ف — (٩) من بدئ ق ف — (١٠) في فاد
السياسة ل ق ف — من المرح ق ف — البت ق ف

* قال الكرمانى ردًا على الرازى : قوله في الفصل الثامن عشر في الرتب والمنازل الدينية
قول داع إلى الاقتصار على ما يفيد طيب العيش والسلامة من الآفات الدينية . ولأنَّ كان ذلك
هو الواجب أن يطلب فائى للنفس أن يكون لها ذلك وهي ترى أن الغائب أحسن حالاً من المغلوب
والأمر أعلى درجة من الأمور والقاهر أعزَّ من المغير ، وعلى ذلك فلا تطلب إلاَّ الغلبة والقهر
والأمر والسلب والتطاول من دون الخضوع والتذلل والخشوع وطلب الكفاف . وما معنى فيها
دعا إليه بهذا القول إلاَّ كثيرون الذي ليس بكافٌ فيما يكون طبًّا روحانياً

* ورد هنا الفصل بيتهما في القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى

إِنْ كَانَ مَرِيضًا ، وَمِنْ قُتْلِ الْأَفَاعِيِّ وَالْعَقَارِبِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْمُؤْذِيَّةِ الَّتِي لَا طَمَعٌ
فِي اسْتِصْلَاحِهَا وَصِرْفُهَا فِي وِجْهِ مِنْ وِجْهِ الْمَنَافِعِ ، وَتَرْكُهُمُ التَّطَهُّرُ بِالْمَاءِ وَنَحْوِهَا
٣ مِنَ الْأَمْوَارِ الَّتِي يَعُودُ ضَرُرُّ بَعْضِهَا عَلَى الْجَمَاعَةِ وَبَعْضُهَا عَلَى نَفْسِ الْفَاعِلِ هُنَّا ،
وَلَمْ يُمْكِنْ نَزْعُ هَذِهِ السِّيرَةِ الرَّدِيَّةِ عَنْ هُوَلَاءِ وَأَشْبَاهِهِمْ إِلَّا مِنْ وِجْهِ الْكَلَامِ فِي
الآرَاءِ وَالْمَذَاهِبِ ، وَكَانَ الْكَلَامُ فِي ذَلِكَ مَا يَجُوزُ مَقْدَارُهُ هَذَا الْكِتَابُ وَمَغْزَاهُ
٤ لَمْ يَقُلْ لَنَا مِنَ الْكَلَامِ فِي هَذَا الْبَابِ إِلَّا التَّذْكِيرُ بِالسِّيرَةِ الَّتِي إِذَا سَارَ بِهَا إِنْسَانٌ
سَلَمَ مِنَ النَّاسِ وَأَعْلَمَ مِنْهُمُ الْحَجَّةَ . فَنَقُولُ إِنَّ إِنْسَانًا إِذَا لَزِمَ الْعُدْلُ وَالْعَفْفَةَ
وَأَقْلَمَ مِنْ مَا حَكَمَ النَّاسُ وَمَجَادَبَهُمْ سَلَمَ مِنْهُمْ عَلَى الْأَمْرِ الْأَكْثَرِ : وَإِذَا ضَمَّ إِلَى
٥ ذَلِكَ الْإِفْضَالِ عَلَيْهِمْ وَالنَّصْحِ وَالرَّحْمَةِ لَمْ أُوقِنْ مِنْهُمُ الْحَجَّةَ . وَهَاتَانِ الْخَلْتَانِ هُمَا
٦ ثُمَّ تَالَ السِّيرَةِ الْفَاضِلَةِ ، وَذَلِكَ كَافٍ فِي غَرْضِنَا مِنْ هَذَا الْكِتَابِ *

الفصل العشرون في الخوف من الموت*

١٣

إِنَّ هَذَا الْعَارِضَ لَيْسَ يُمْكِنْ دُفْعَهُ عَنِ النَّفْسِ كُمَلاً إِلَّا بِأَنْ تُقْنَعَ أَنَّهَا

(٢) وَبَسْنَ قَ فَ — (٦) التَّذْكِرَ قَ فَ — (٧) حَمْبَةَ قَ فَ — (٨) وَأَقْلَمَ
١٣ مَا حَكَمَ قَ فَ — (٩) حَا : سَقْطَ قَ فَ — (١٢) كَلَا : سَقْطَ قَ فَ

* قَالَ الْكَرْمَانِيُّ رَدًا عَلَى الرَّازِيِّ : وَقُولُهُ فِي الْفَصْلِ التَّاسِعِ عَشَرَ فِي السِّيرَةِ الْفَاضِلَةِ قَوْلُ جَارِ
بَحْرِيِّ غَيْرِهِ . فَالْفَنْسُ مِنْ ذَاتِهَا قِيَامُ بِالْعُدْلِ وَالْإِحْسَانُ السِّيرَةُ كَمَا شَرَحَهُ ، وَكَيْفَ تَكُونُ عَادِلَةُ
وَمُحْسِنَةُ وَمُنْكِنَةُ عَنِ الْقَبَاعِ وَالنَّكَرَاتِ وَهِيَ لَا تَرَى حَسَنًا إِلَّا ضَدَّ هَذِهِ الْأَمْوَارِ ، كَالسَّكَرَانِ
عَلَى مَا ذَكَرْنَا ذَلِكَ . وَكَيْفَ يَكُونُ صَحِيحًا قُولُهُ فِي إِنْسَانٍ مِنْ الْدِيَاصِانِيَّةِ وَأَمْتَلَمُهُ عَمَّا عَلَيْهِ اعْتِقَادُهُ
يُبَسِّطُ الْكَلَامُ الَّذِي ذَكَرَ أَنَّهُ يَجُوزُ حَدَّ كِتَابِهِ وَاقْلَاعُهُمْ عَنِ اعْتِقَادِهِ ، وَأَنْفَسُهُمْ لَا تَهْبَلُ مِنْ ذَاتِهَا
إِلَّا بِالنَّعْلَقِ الْقَهْرِيِّ وَالْيَدِ الْقَوِيَّةِ مِنْ خَارِجِهِمْ . وَكَانَ يَكُونُ طَلَبًا روْحَانِيًّا لَوْ سَلَكَهُ غَيْرُ هَذَا السَّلَكِ كَمَا
تَقْدِمُ الْكَلَامُ عَلَيْهِ مِنْ قَبْلِ

* وَرَدَ ابْتِداً هَذَا الْفَصْلَ (حتَّى «مِنَ الْحَيَاةِ» مِنْ ٩٣ سَ ١٢) فِي كِتَابِ الْكَرْمَانِيِّ

تصير من بعد | الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت فيه . وهذا باب يطول ٦٩ و الكلام فيه جدًا إذا طلب من طريق البرهان دون الخبر . ولا وجه للكلام فيه البتة لا سيما في هذا الكتاب ، لأن مقداره كما ذكرنا قبلًا يجاوز مقداره ٢ في شرفه وفي عرضه وفي طوله ، إذ كان ينحو إلى النظر في جميع المذاهب والديانات التي ترى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته ، والحكم بعد لم يتحققها على مُبطلها . وليس بصعوبة مراعاة الأمر وما يضطر ويختاج إليه فيه من ٦ طول الكلام خفاء . فحن لذلك تاركوه ومُقبلون على إقناعَ من يرى ويعتقد أنَّ النفس تفسد بفساد الجسد ، فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان مائلاً ١ عن عقله إلى هواه

فنقول : إنَّ الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شيء من الأذى بتة ، إذ الأذى حسن والحسن ليس إلا للحي وهو في حال حياته مغمور بالأذى منغمس فيه ، والحالة التي لا أذى فيها أصلح من الحالة التي فيها الأذى ، فالموت إذاً أصلح للإنسان من الحياة . فإن قال قائل منهم إنَّ الإنسان وإن كان يُصييه في حال حياته الأذى فإنه ينال من اللذات ما ليس يناله في حال موته ، قيل له : فهل يتأنى أو يبالي أو يضره بوجه من الوجه في هذه الحال أن لا ينال اللذات ؟ فإذا قال لا — وكذلك يقول لأنَّه إن لم يقل ذلك لزمه أن يكون حيًّا في حال موته ، إذ الأذى إنما يلحق الحي دون الميت — قيل له : فليس يضره أن لا ينال اللذات . وإذا كان ذلك كذلك ١٨ فقد رجع الأمر إلى أنَّ حالة الموت هي الأصلح ، لأنَّ الشيء الذي حسبت

(٥) والبيانات : سقط ق ف — للناس ل — والحكم من بمد ك —

(٦) ويعتقد : سقط ق ف — (١٠) على ما يقول هؤلاء لك ق ف — (١١) البتة لك

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

له ق ف — (١٦) الحالة ق ف — من اللذات ق ف — (١٧) كان الامر كذلك ل

أن للحيّ به الفضل هن اللذة وليس بالميّت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه
 في أن لا ينالها أذى كما ذاك للحيّ ، فليس للحيّ عليه فضل فيها لأن التفاضل
 إنما يكون بين المحتاجين إلى شيءٍ ما إذا كان لأحدّهما فضل مع قيام الحاجة
 إليه ، فاما أن يكون المحتاج على غنى فلا . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر
 إلى أنّ حالة الموت أصلح . فإن قال إن هذه المعانٰ ليس ينبغي أن تقال على
 الميت لأنّها ليست له موجودة ، قيل له : إنّا لم نقل عليه هذه المعانٰ على أنها
 قائمة موجودة له بل إنّا نضعها | متوهّمة متصوّرة لنقيس شيئاً على شيء ونعتبر
 شيئاً بشيء . وهذا باب متى منعته كنت منقطعاً في قوانين البرهان : وهو باب
 من الانقطاع معروض عند أهل البرهان يسمونه غلق الكلام . وذلك أنّ صاحبه
 يغلق الكلام أبداً ويهرّب منه ولا يساعد عليه خوفاً من أن يتوجه عليه الحكم .
 فإذا جأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا إلاّ هذا
 أعلم أنّ حكم العقل في أنّ حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب
 اعتقاده في النفس : وقد يوجد أنه مُقيم على اتباع الموى فيه . فإنّ الفصل بين
 الرأي الهوائي والعقلي هو أن الرأي الهوائي يُجتبي ويُؤثر ويُتبع ويتمسّك به
 لا بحجة يثبتة ولا بعذر واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأي
 والموافقة والحب له في النفس ، وأما الرأي العقلي فإنه يُجتبي بحجة يثبتة وعذر
 واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه . وأيضاً فما هذه اللذة المرغوب
 فيها المنافس عليها : وهل هي في الحقيقة إلاّ راحة من المؤلم على ما قد يتنا ؟

(١) فليس للميت ق ف — (٢) ذاك : سقط ق ف — (٣) لأحدّهما إليه فرق ف —
 مع قيام الحاجة إليه : سقط ق ف — (٤) قال قائل ق ف — (٥) قائمة له بوجوده ق ف —
 (٦) باب متى ... البرهان وهو : سقط ق ف — (٧) قائمة له بوجوده ق ف — ولا يشاغل
 عليه كلمة خوفاً ق ف — (٨) وقد يوجب ل فوق السطر ، وقد توجه عليه وانه ق ف —
 الفضل ق ف ل — (٩) ضروب ق ف — (١٠) فهل ق ف

وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس يتصورها مقصودة مطلوبة إلا الجاهل بها ، لأن المستريح من الأذى غنى عن الراحة التي متى أعقبته سُميت لذة . وأيضاً فإنه وإن كان الاعتمام بما لا بد منه ومن وقوعه فضلاً كما بيننا قبل وكان الموت مما لا بد منه ومن وقوعه فإن الاعتمام بالخوف منه فضل والتلهي عنه والتناسي له ربح وغنم . ومن أجل ذلك صرنا نغبط البهائم في هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه الحالة كملأ التي ليس نقدر نحن عليها إلا بالحيلة لاطراح الفكر والتصور العقلى . وكأن ذلك من أفع الأمور في هذا الموضع إذ كان يجلب من الألم أضعافه المتضرر . وذلك أن التصور للموت الخائف منه يموت في كل تصويره موته ، فتجمع عليه من نصوّره له مدة طوله مواتات كثيرة . فالإيجاد إذا ٩
والأعود على النفس التلطّف والاحتياط لإخراج هذا الغم عنها . وذلك يكون كما قيل قبيل إن العاقل لا يغتم بتة . وذلك أنه إذا كان لما يغتم به سبب يمكن دفعه | جعل مكان الغم فكرًا في دفع السبب : وإن كان مما لا يمكن دفعه أخذ على المكان في التلهي والتسلّي عنه وعمل في محوه وإخراجه عن نفسه .
١٠ وأيضاً فإني أقول : إن قد يثبت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم يجعل للإنسان حالة وعاقبة يصير إليها بعد موته وجه . وأقول إنه يجب أيضاً في الرأى الآخر — وهو الرأى الذي يجعل من مات حالة وعاقبة يصير إليها بعد الموت — أن لا يخاف من الموت الإنسان الخير الفاضل المكمل للأداء

- (١) فليس يتصور ما مقصوده ق ف — (٢) المریع ق ف — اعقبتها ل ، اعقبتها ق ف —
 (٣) بما ... الموت : سقط ق ف — (٤) في هذه الحالة إذ ق ف — بالطبيعة ق ف —
 (٧) إذا كان يرجع ويرجع من الألم ق ف — (٨) أضعف : سقط ق ف — يموت مثلاً في ق ف — (١٠) لاطراح ق ف — (١١) كما قلنا قبل ق ف — بتة : سقط ل —
 (١٤) من الموت وجه ك — (١٥) وجه : سقط ك ق ف

* استأثرت هنا رواية الكرمانى وهي تنتهي إلى من ٩٦ س ٦ (« ذلك كثيراً »)

ما فرضت عليه الشريعة المحقّة ، لأنّها قد وعده الفوز والراحة والوصول إلى
العيم الدائم . فإن شك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له
إلا البحث والنظر جهده وطاقته . فإن أفرغ وسعه وجده غير مقصّ ولا وإن
فإنّه لا يكاد يعدم الصواب . فإن عدمه — ولا يكاد يكون ذلك — فانه تعالى
أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس في الوعس
بل تكليفة وتحمّله عزّ وجلّ لعباده دون ذلك كثيراً
وإذ قد أتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه فإننا خاتمون
كلامنا بالشكر لربنا عزّ وجلّ . فالمحمد لله واهب كل نعمة وكاشف كل غمة
١ حمدًا بلا نهاية كا هو أهل ومستحقه *

(٢) ولم يتبن ق ف — (٣) في ان يفرغ ق ف — وسعه وطاقته وجهده كـ
(٤) كثيراً جداً ق ف — (٥) واهب القل وكل نعمة ل — (٦) ومستحقه آخر الكتاب .
والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآلـه وصحبه الطاهرين ل (ويتلوا تاريخ النسخة
على ما ذكرناه في المقدمة ص ٥ ، أما تواريخ نسختي ق و ف فقد ذكرناها ص ٧٦)

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : قوله في الفصل العشرين
في دفع الخوف من الموت ... قول حق ، لا كما أعقبه بقوله « فإن شك شاك في هذه
الشريعة ... إذ كان غير مطالب بما ليس في الوعس » الذي أوجب به السلامه لمن شك في
الشريعة ولم يعرف شيئاً منها واجتهد في البحث والنظر وأفرغ وسعه وطاقته ولم يزل شكه وأنـ
الله لا يؤاخذه بذلك فإن الأمر بخلاف ما أورده وبضـهـ ما تخيل إليه واعتـقـده . فإنـ الشاكـ في
الشريعة ومناسـكـها الجاـهـلـ بـسـنـهاـ القـاعـدـ عنـ الـعـلـمـ بـهاـ وـالـثـابـرـةـ عـلـيـهاـ نـفـسـهـ فـ كـوـنـهاـ باـقـيـةـ فـ عـادـاـتـهاـ
الـجـارـيـةـ وـأـفـالـهاـ الـحاـصـلـةـ مـنـهاـ الصـادـرـةـ عـنـهاـ إـلـىـ الـوـجـودـ عـلـىـ قـضـاـيـاـ موـاـمـاـ وـأـحـكـامـ الزـاجـ الذـيـ عـنـهـ
كانـ وـجـودـهـ عـلـىـ الـأـمـرـ الذـيـ هـيـ فـيـهـ كـأـخـوـاتـهـ مـنـ اـنـوـاعـ الـحـيـوانـ وـالـوـحـوشـ ، إـذـ شـكـهاـ قـدـ بـهاـ
عـنـ الشـكـوكـ فـيـهـ . وـنـفـسـ تـكـونـ بـهـذـهـ الثـابـرـةـ تـحـتـ غـضـبـ اللهـ سـبـعـاـهـ وـسـخـطـهـ . وـأـنـ يـكـونـ لهاـ
غـرـانـ وـلـمـ يـمـسـلـ لهاـ ماـ قـوـمـ ذـاتـهاـ وـرـاضـهاـ فـسـتـحـقـهـ اـخـ

كتاب السيرة الفلسفية

ورد ذكر هذا الكتاب في فهارس مؤلفات الرازى 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 القسطل^(٣) وابن النديم^(٤) « كتاب (في) السيرة الفاضلة » . أما ابن أبي أصيحة فقد ذكر في ترجمته للرازى ثلاثة عناوين مختلفة لعلها تشير جميعاً إلى الكتاب الذى نحن بصدده ، فقد سمي أولاً « كتاباً في سيرة الحكماء »^(٥) ، وثانياً « كتاباً في ميرته »^(٦) ، وثالثاً « كتاباً في السيرة الفاضلة وسيرة أهل المدينة الفاضلة »^(٧) . وصل إلينا هذا الكتاب في مجموعة محفوظة بالمتحف البريطانى مسجلة تحت رقم ٧٤٧٣ من الإضافات الشرقية (Add.)^(٨) وعنوانه هناك « كتاب السيرة

(١) رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازى من، ١٩ رقم ١٤٩

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

(٣) تاريخ الحكماء ص ٢٧٥ ، ١٤

(٤) فهرست من ٣٠١ س ٢٢ (طبعة أوروبا)

(٥) كتاب عيون الابباء 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 أبي نصر (كنا) محمد بن زكريا الرازى المتطب ، ، وهو يشمل خمس ورقات (ورقة ١ ظ - ٥ ظ) . وهذه المجموعة محررة في سنة ٦٣٩ للهجرة بخط نسخى جميل وأخطاؤها غير قليلة . وقد أثبتت التصححات في المتن وأوردت قراءات النسخة الخطية في الحواشى مشيراً إليها برمز «خ» ، وكانت قد نشرت هذا الكتاب في مجلة *Orientalia* التي تصدر في روما مع مقدمة وترجمة إلى اللغة الفرنسية ^(١) ، وهأنذا أطبعه مرة أخرى مع زيادة العناية في التصحح ^(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 الفزوفى والدكتور D.H. Baneth الذين تفضلوا بآباء بعض الملاحظات التى استفدت منها فى تصحيح هذا النص

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال أبو بكر محمد بن ذكرياء الرازي - ألحقَ الله روحه بالروح والراحة -:
إنَّ ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل لما رأينا نُدَاخِلُ الناسَ^٢
وتصرف في وجوهِ من المعاش عابونا واستقصونا وزعموا أنا حاذدون عن سيرة
الفلسفه ولا سيما عن سيرة إمامنا سocrates المتأثر < عنه > أنه كان لا يعشى
الملوك ويستخف بهم إن هم غشوه ولا يأكل لذذ الطعام ولا يلبس فاخر الثياب^٦
ولا يبني ولا يقتني ولا ينسِّل ولا يأكل لثما ولا يشرب خمراً ولا يشهد لهواً بل
كان مقتصرًا على أكل الحشيش والاتفاق في كسر وخلق والإيواء إلى حبٍ في
البرية؛ وأنه أيضًا لم يكن يستعمل التقنية للعوام ولا للسلطان بل يجهزهم بما هو^١
الحق عنده بأشرح الألفاظ وألينها . وأما نحن فعلى خلاف ذلك . ثم قالوا في
مساوي هذه السيرة التي سار بها إمامنا سocrates إنها مختلفة لما عليه بجرى الطبع
وقوام الحرف والنسل وداعية إلى خراب العالم وبوار الناس وهلاكهم . وسنُجيهم^{١٢}
بما عندنا في ذلك إن شاء الله

فنقول : أما ما أثروه عن سocrates وذكره فقد صدقوا وقد كان ذلك منه ،
لكنهم جهلوه منه أشياءً آخر وتركوا ذكرها تعمداً للجوب موضع الحجة علينا.^{١٠}
وذلك أن هذه الأمور التي أثرواها عن سocrates قد كانت منه في ابتداء أمره إلى
مدة طويلة من عمره ، ثم انتقل عن كثير منها حتى إنه مات عن بنات وحارب
العدو وحضر مجالس اللهو وأكل الطيبات إلا من اللحم وشرب يسير المسكر .^{١٨}
وذلك معلوم مأثور عند من عنى باستقصاء أخبار هذا الرجل . وإنما كان منه

(٢) أبو نصر خ - (٤) حائدين خ - (٥) لا ينشاخ - (١٥) لعل الصواب :

أو تركوا - (١٦) إن بهذه الأمور خ - (١٧) عن سات خ

ما كان في بده أمره لشدة عجبه بالفلسفة وحبّها وحرصه على صرف زمان الشهوات والشغل باللذات إليها ومؤانة طبعه له على ذلك ، واستخفافه واسترذاله لِمَنْ لم يلاحظ الفلسفة بالعين التي تستحق أن تلاحظ بها وأثر ما هو أحسن ^١ ٢٠ منها عليها . ولا بد في أول الأمور المشوقة المعاشوقة من فضل ميل إليها وإفراط في حبّها ولزومها وشنآن المخالفين فيها ، حتى إذا وغل فيها وقرت الأمور به قرارها سقط الإفراط فيها ورجع إلى الاعتدال ، كما يقال في المثل «لكل جديد لذة» . فهذه كانت حال سقراط في تلك المدة من عمره ، وصار ما أثر عنه من هذه الأمور أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد من أحوال الناس ، والناس مولعون بإذاعة الخبر الطريف النادر والإضراب عن المألوف والمعتاد . فلسنا إذًا بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط وإن كنا مقصرين عنه في ذلك تقديرًا كثيراً ومقيرين بالنقص عن استعمال السيرة العادلة وقع الهوى ومحبة العلم والحرص عليه . خلافنا إذًا لسقراط ليس في كيفية السيرة بل في كميته ، ولسنا بمنتقدين إن أقررنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحق وكان الإقرار بالحق أكثر شرفاً وفضيلةً . فهذا ما نقوله في هذا الموضوع ^{١٢} ١٥ وأما ما عابوه من سيرئي سقراط فإننا نقول : إن المعيب منها بحق أيضاً كميتها لا كيفيةها إذ من بين أنه ليس الانهك في الشهوات وإيثارها الأمر الأفضل الأشرف على ما يتناهى كتابنا «في الطب الروحاني» لكن الأخذ من كل حاجة بمقدار ما لا بد منه أو بمقدار ما لا يجلب ألمًا <يفضل> على اللذة المصابة منها . وقد رجع سقراط عن المفرط منها الذي هو المعيب بالحقيقة والداعي إلى خراب العالم وبوار الناس ، إذ قد عاد إلى أن أنسى وحارب

(٣) لمن لا يخالطون — (٩) مولعون خ — والاطراف خ — (١١) ومقررون خ —

(١٢) ولسنا عمسى ان فرسا خ — (١٥) عرق خ — (١٨) <يفضل> : راجع من ١٠٢ س ٢ ، او : <يرجع> (راجع من ١٠٣ س ٢) ، او : <زائداً>

العدوَّ وحضر مجالس اللهوِ . ومنْ فعل ذلك فقد خرج عنْ أنْ يكون ساعيًّا في
نيلِ الدنيا وبوار الناس ، وليس يحب أن لا يكون كذلك حتى يكون مغرقاً
في الشهوات . ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى
٢ سocrates فإننا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتكلسين
وإذا قد جرى في هذا المعنى ما جرى فلنُنْتَهِمَ القول في السيرة الفلسفية ليتفق
بها محبو العلم ومؤثروه

٦ نقول : إننا نحتاج أن نبني أمرنا فيما هو غرضنا المقصود في هذه المقالة
على أصولٍ قد تقدم بياتنا لها في كتب آخر لا بد من الاستعانة لتخفيض ما في
هذه المقالة بها . فبها كتبنا «في العلم الإلهي» ، وكتبنا «في الطب الروحاني» ،
وكتبنا في عدل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة ، وكتبنا
الموسوم «شرف صناعة الكيمياء» ، ولا سيما كتابنا الموسوم «بالطب الروحاني» ،
فإنه لا غنى عنه في استتمام غرض هذه المقالة والأصول | التي نبني عليها فروع
٩ السيرة الفلسفية ونأخذها هبنا ونقتضيها اقتضاباً . وهي : أنَّ لِنَا حَالَةً بَعْدَ الموتِ
حَمِيدَةً أو ذمِيمَةً بحسب سيرنا كانت مدةً كونَ أَنفُسَنَا مَعَ أَجسادَنَا ، وأنَّ
الأمر الأفضل الذي له خلقنا وإليه أُجْرِيَ بنا ليس هي إصابة اللذات الجسدانية
١٥ بل اقتناه العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى
العالم الذي لا موت فيه ولا ألم ، وأنَّ الطبيعة والهوى يدعونا إلى إيثار اللذة
الحاضرة وأمَّا العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة لأمور يؤثرها
١٨ عليها ، وأنَّ المالك لنا الذي منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا
لا يريد إيلاماً ويكره لنا الجور والجهل ويحبّ منا العلم والعدل فإنَّ هذا

(١٠) بفصول خ — (١٢) عنهم استقام خ — التي بتنا خ — (١٣) سيدة خ —
وتقضيها انتقام خ — (١٧) تدعوا بنا خ — (١٨) فكثير ما خ — (١٩) رحيم خ

الملك يعقوب المؤلم منا <و> من استحق الإيلام بقدر استحقاقه ، وأنه لا ينبغي أن نتحمل ألمًا في جنب لذة يفضل عليها ذلك الألم في كيتيه وكيفيته ، ٣ وأن البارئ جل وعز قد وكل الأشياء الجزئية من حواجنا إلينا كالحراثة والنسيج وما أشبه ذلك مما به قوام العالم وقوام المعيشة . فلتكن لنا مسلمة لنبني عليها

٤ فنقول : إنه إذا كانت لذات الدنيا وآلامها منقطعة بأقطع العمر وكانت لذات العالم الذي لا موت فيه دائمة غير منقطعة ولا متناهية بالغمبون من اشتري لذةً بائدةً منقطعةً متناهيةً بدائمة 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 ألمًا مقداره في كيتيه وكيفيته أعظم وأشد من اللذة التي آثرناها ، فاما سائر ذلك من اللذات فباحة لنا . على أن الرجل الفيلسوف قد يترك كثيراً من هذه المباحث ليمرّن نفسه على ذلك ويعودها فيكون ذلك عليه في الموضع الواجب أهون وأيسر كما ذكرنا في «كتاب الطب الروحاني» .
٥ لأن العادة كما ذكر القدماء طبيعة ثانية تسهل العسير وتؤنس بالمستوحش منه ، إن كان في الأمور النفسية وإن كان في الأمور الجسدية ، كما نرى الفيوج أقوى على المشي والجندي أجرأ على الحرب ونحو ذلك مما لا خفاء به في تسهيل العادات للأمور التي كانت تصعب وتعسر قبل اعتمادها . وهذا القول وإن كان وجيزاً بمحلاً — أعني ما ذكرناه في مقدار اللذة المحسورة — فإن تخته من الجزئيات أموراً كثيرة ، على ما قد يتناها في «كتاب الطب الروحاني» .

(٢) يحمله من جنبه — عليه وحراثة — (٣) إليها وحراثة — (٤) أشهده من ووجب عنه (راجع من ١٠٣ س ٣ و ١٧) — (٥) من الوصول — (٦) ليون نفسه — (٧) الامور النفسية — (٨) من تسهيل ؟

فإنه إن كان الأصل الذي وضعناه من أنه لا ينبغي للعقل أن ينقاد | للذلة
 يخشى منها ألمًا يرجع على الألم الذي يصل إليه من مكافحة ترك اللذة وقمع
 الشهوة صحيحاً حَقّاً في نفسه أو مصادرًا عليه فقد وجب منه وتبه أَنَّا لو قدرنا
 في حالةٍ على أن نملك الأرض كلها مدة عمرنا بارتکاب من الناس ما لا يرضاه
 الله عَمَّا كان به مَنْعِنا من الوصول إلى الخيرة الدائمة والنعيم المقيم لم يكن ينبغي
 لنا أن نفعل ذلك ولا تُؤثِّرِه . ولو استحققنا أيضًا أو كان الاستحقاق
 غالباً علينا في أَنَا إِنْ أَكَلْنَا فِي الْمَثَل طبقاً من رُطْبِ رَمِدِنَا عشرةِ أَيَّامٍ لَمْ يَتَبَيَّنْ
 أَنْ تُؤثِّرِ أَكْلَهُ . وكذلك الحال فيما بين هذين المثالين اللذين ذكرناهما — على
 عَظِيمِ أَحْدَهُما وصِغَرِ الْآخِرِ بإِضَافَةِ — من الأمور الجزئية التي كل واحد منها
 صغير بالإِضَافَةِ إِلَى الْأَعْظَمِ كَبِيرٌ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْأَصْغَرِ ؛ عَمَّا لَا يمكن القول أَنْ
 يَأْتِي عَلَيْهِ إِكْثَرَةً مَا تَحْتَ هَذِهِ الْجَلَّةِ الْكَلِيلَةِ مِنَ الْأَمْوَارِ الْمُفَرَّدَاتِ الْجَزِئِيَّةِ
 وإِذْ قَدْ بَانَ فِي هَذِهِ الْمَوْضِعِ مَا أَرَدْنَا بِيَانِهِ فَلَنَفْتَصِدْ إِلَى بِيَانِ غَرْضِ آخِرِ مِنْ
 ١٢ أَغْرِاضِنَا تَالِيًّا لِهَذَا الْفَرَضِ

فنقول : إنه لما كان الأصل الذي وضعناه من أن ربنا وما كنا مُشِيقُ
 علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع ذلك أيضًا أنه يكره أن يقع بنا ألم ، وأن جميع ما يقع
 بنا منه مما ليس من اكتسابنا و اختياراتنا بل بما في الطبيعة فلأنه ضروري لم
 يكن بد من وقوعه . ووجب من ذلك أنه لا ينبغي أن تولِّمْ حُسْنَاتَهُ من غير
 استحقاق منه لذلك الإيلام أو لغير صرفيتنا عنه بذلك الألم ما هو أشدُّ منه .
 ١٨

- (٤) لعل الصواب : فِي النَّاسِ — (٥) مَا كَانَ بِهِ خَ — (٦) أَيْضًا وَكَانَ خَ —
 (٧) عَالِبٌ عَلَيْنَا خَ — رَطْبٌ سَرْمِدِيَا عَشْرَةَ خَ — لَمْ يَنْبُغِي خَ — (٨) الَّذِي ذَكَرْنَا هُنَّا خَ —
 (٩) كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا خَ — (١٠) كَبِيرٌ (تصحيح مشكوك فيه) : نَسْبَةٌ خَ — (١١) نَانِي
 عَلَيْهِ كَثْرَةٌ مَا خَ — الْجَلَّةُ الْكَلِيلَةُ (١٢) مِنْ خَ — (١٣) تَالِيٌّ خَ — (١٤) أَنَّهُ كَمَا
 كَانَ خَ — الَّذِي وَصَفَنَا خَ — (١٥) أَيْضًا وَانَّهُ خَ — (١٦) أَنْ يَوْمَ حَسَانَهُ خَ —
 (١٧) الْأَلْمُ مَا مُو خَ

وتحت هذه الجملة أيضاً تفصيل كثير يدخل فيها المظالم جميعاً، وما يتلذذ به الملوك من الصيد للحيوان ويفرط فيه الناس من الكذ للبهائم في استعمالها.

فوجب أن يكون ذلك كله على قصد وسَنَّ وطريق ومذهب عقلٍ عدلٍ لا يُتعذر ولا يُجاري عنه . فیوْقَعُ الْأَلْمُ حِيثُ يُرْجَحُ بِهِ دُفُعٌ مَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْهُ ، نحو بط الجراح وكَيْ العضو التبغى وشرب الدواء المُرّ البشّع وترك الطعام اللذيد خشية الأمراض العظيمة الأليمة . وَتَكَدُّ الْبَهَائِمُ كَرَّ قَصِّي لَا عَنْفَ فِيهِ إِلَّا فِي المواقف التي تدعو الضرورة فيها إلى الإعناف ويوجب العقل والعدل ذلك كـ

الفرس عند طلب النجاة من العدو ، فإنه يجب في العدل حيث إن يُحَثُّ ويُتَلَّفُ في ذلك إذا رُجِيَّ به خلاص الإنسان ، ولا سيما إذا كان عالماً خيراً أو له غناً عظيم في وجه من الوجه العائد صلاحها على جملة الناس ، إذ كان غناه مثل هذا الرجل وبقاوته في هذا العالم أصلح لأهله من بقاء ذلك الفرس . أو كرجلين وقعوا في بريّته لا ماء فيها ومع أحدهما من الماء ما يمكن أن يخلص به | نفسه دون صاحبه ، فإنه ينبغي في تلك الحالة أن يُؤْتَر بالماء أَعْوَادُ الرجلين على الناس بالصلاح .

فهذا هو القياس في أمثل هذه الأمور وأشباهها

وأما الصيد والطرد والإبادة والإهلاك فينبغي أن يكون للحيوان الذي لا يعيش كمال العيشة إلا باللحم كالأسد والنمر والذئب وما أشبهها ، والتي يعظم أذها ولا مطعم في استصلاحها ولا حاجة في استعمالها مثل الحيات والعقارب ونحوها . وهذا هو القياس في أمثل هذه الأمور . وإنما جاز أن تُتَلَّفَ هذه الحيوانات من جهةين : إحداهما أنها متى لم تُتَلَّفَ اتَّلَفت حيواناتٍ كثيرة :

(١) تدخل خ — وما يتلذذ خ — (٢) فيوجب خ — (٤) يجاز عنه خ —
يرجى به ومح ما خ — (٥) الجراح خ — (٦) الالم خ — (٧) الذي مدعوه خ — لعل
الصواب : إلى الإعناف — (٨) صلاحه على خ — (٩) وقفاف خ — (١٠) الق
يعظم خ

فهذا باب خاصٌ بأمثال هذه الحيوانات ، أعني التي لا تعيش إلا باللحم . وأما الأخرى فإنه ليس تخليص النفوس من جثةٍ من جثةِ الحيوانات إلا من جثةِ الإنسان فقط . وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جثتها شيئاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص . فلما اجتمع لكي لا تعيش إلا باللحم الوجهان جميعاً وجب إيايتها ما أمكن ، لأن في ذلك تقليلًا من ألم الحيوان ورجاءً أن تقع نفوسها في جثةٍ أصلح

وأما الحيات والعقارب والزناير ونحوها فاجتمع لها أنها مؤلمة للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهائم المعمولة بغاز لذلك إهلاكاً وإيادتها . وأما الحيوان المعمولة والعائشة بالعشب فلم يجب إيايتها وإهلاكها الرفق بالمعمولة على ما ذكرنا والاستقلال من الاغتناء بها ما أمكن ومن إنسالها ثلاثة تكثير كثرة تحرير إلى إكثار ذبحها : لكن يكون ذلك بقصد وبحسب الحاجة . ولو لا أنه لا مطعم في خلاص نفس من غير جثة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البة . وقد اختلف المتفسرون في هذا الأمر فرأى بعضهم أن يعتذر الإنسان باللحم ولم يرَ بعضهم ذلك ، وسقراط من لم يجز ذلك ولما كان ليس للإنسان في حكم العقل والعدل أن يؤلم غيره بع ذلك أنه ليس له أن يؤلم نفسه أيضاً . وصار تحت هذه الجملة أيضاً أمور كثيرة يدفعها حكم العقل ، نحو ما يفعله الهند من التقرب إلى الله بإحراق أجسادها وطرحها على火 الدائن المشحودة : ونحو المذانية وجثها نفسها إذا نازعها إلى الجماع وإضناها بالجوع والعطش وتوسيخها باجتثاب الماء واستعمال البول مكانه وما يدخل في هذا الباب وإن كان دونه كثيراً ما يستعمله النصارى

(٤) شيءٌ خ — (٥) تقليلٌ خ — (٦) ملاكها خ — (٧) وفيه اختلف خ — (٨) لم يجرئ خ — من لم يجرئ ذلك خ — (٩) ونحو الطانية وجهاً خ — (١٠) مما يستعمله خ

من الترهُب والتخلّي في الصوام وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك اسکالب والاقتصار على يسير الطعام وبشعه ومؤذنی | اللباس وخشنه ، فإنَ
٢ ذلك كله ظلم منهم لأنفسهم وإيلام لها لا يدفع به ألم أرجح منه . وقد كان
سocrates يسير مثل هذه السيرة من أول عمره غير أنه تركها في آخر عمره على
ما ذكرنا قبل . وفي هذا الباب بين الناس تباين كثير جدًا غير متطرق به .
٤ ولا بد أن نقول في ذلك قولًا مقرًّا ليكون مثالاً

فقول : إنه لما كان الناس مختلفين في أحواهم فنهم غذى نعمة ومنهم
غذى بؤس ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات مطالبةً أكثر كالغرميين
٦ بالنساء أو بالخنز أو حتى الرياسة ونحو ذلك من الأمور التي فيها بين الناس
تفاوتٌ كثير صار الألم الذي يقع بهم من قع شهواتهم مختلفاً اختلافاً كثيراً
بحسب اختلاف أحواهم . فصار المولود من الملوك والناشئ في نعمتهم لا تحتمل
٨ بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشع الطعام بالإضافة إلى ما يقنع به المولود
من العامة ، لكن يتآلم من ذلك ألمًا شديداً ، أو المعادون أيضًا إصابةً ألمة
ما من اللذات يتآلمون عند المنع منها وتكون المؤونة عليهم متضاعفةً وأبلغ
٩ وأشدّ من لم يعتد تلك اللذة ، ومن أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم
كلهم تكليفاً سواءً بل مختلفاً بحسب اختلاف أحواهم . فلا يتكلّف
المتفلسف من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معايشه
١١ ما يتكلّف أولاد العامة إلا على تدريج إن دعت ضرورة . لكن الحد الذي
لا يمكن أن يتجاوز هو أن يتمتعوا من الملاذ التي لا يمكن الوصول إليها إلا

(١) من الترهيب خ — في لزوم خ — (٢) الطعام ويفتش عنه — (٣) الملاذ أرجح
منها خ — (٤) كثيرة خ — لعل الصواب : غير متطرق إليه — (٥) يفضل خ —
(٦) والناس في خ — (٧) إصابة للذلة خ — (٨) مما لم يعتاد خ — (٩) المفلسون
خ — (١٠) ما يكلفه خ — (١١) الملاذ الذي خ

بارتكاب الظلم والقتل وبالمجملة بجميع ما يُسْخِط الله ولا يحب في حكم العقل والعدل ، ويُبَاح لهم ما دون ذلك . فهذا هو الحد من فوق أعلى في إطلاق التسم . وأما الحد من أدنى في التكشف والتقلل فأن يأكل الإنسان ما لا يضره ٣ ولا يمرض عليه ولا يتعدى إلى ما يستلزم غاية الاستلذاذ ويشتهيه فيكون القصد إليه للذلة والشهوة لا لسدّ الجوع . ويلبس ما تتحمله بشرته من غير أذى ولا يميل إلى الفاخر والمنفَّع من اللباس : ويسكن ما يقيه من الحرارة والبرد ٦ المفرطين ولا يتعدى إلى المساكن الجليلة البهية المنقوشة المزخرفة إلا أن يكون له من سعة المال ما يمكن أن يتسع معه في مثل هذه الأمور من غير ظلم ولا تعدٍ ولا إجحاف لنفسه في الاكتساب . ولذلك يفضل في هذا المعنى المولودون ٩ من الآباء الفقراء والناثنون في الأحوال الرثة لأن التقلل والتكشف على أمثال هؤلاء أسهل كما كان التقلل والتكشف على سocrates أسهل منها على أفلاطون . وما بين هذين الحدين فباح لا يخرج به مستعمله من اسم الفلسفة بل ١٢ يجوز أن يسمى بها ; وإن كان | الفضل في الميل إلى الحد الأدنى دون الأعلى يجُوز

١٠ وأمثال النفوس الفاضلة وإن كانت مصالحة لأجساد | أغذيت في نعمة تأخذ أجسادها بالدرج إلى الحد الأدنى . فأماماً بجاوزة الحد الأدنى خروج عن الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمانيا والرهبان والنساك ، وهو خروج عن السيرة العادلة وإسخاط الله تعالى يأكل النفوس باطلأ واستحقاق

(٣) التشف والتلال - ما لا يخ - (٤) ولا يتعدى إلا ما يستلزم عليه الاستدلال - خ - ويكون خ - (٥) وليس بـ يوقيه خ - (٦) والمقوسة خ - (٧) ولذلك يندرج خ - (٨) لأن | العال خ - (٩) كان التقلل خ - أسهل منها على خ - (١٠) وما بين : وسائل خ - (١١) في التقليل خ - (١٢) من نعمة خ - (١٣) بأخذ أجسادها خ - (١٤) والثانية خ - (١٥) باطلاق استحقاق خ - (١٦)

للإخراج عن اسم الفلسفة . وكذلك الحال في مجاوزة الحد الأعلى ، نسأل الله واحب العقل وفارج الغمّ وكاشف الهمّ توفيقنا وتسديداً وموتنا على ما هو الأرضي عنده والازل لـ لنا لديه

وجملة أقول : إنه لما كان الباري عزّ وجلّ هو العالم الذي لا يجهل والعادل الذي لا يجهل وكان العلم والعدل والرحمة ياطلاق وكان لنا بارئاً ومالكاً وكنا له عبيداً ملوكين وكان أحب العبيد إلى مواليهم آخذهم بسيرهم وأجر لهم على سنتهم كان أقرب عبيد الله جلّ وعزّ إليه أعلمهم وأعد لهم وأرحمهم وأرأفهم . وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعاً « إن الفلسفة هي التشبيه بالله عزّ وجلّ بقدر ما في طاقة الإنسان » ، وهذه جملة السيرة الفلسفية . فأما تفصيلها فعلى ما في « كتاب الطب الروحاني » ، فإننا قد ذكرنا هناك كيف تنتزع الأخلاق الربانية عن النفس وكم مقدار ما ينبغي أن يُجري عليه المتفلسف أمره في الاتساب والاقتناء والإتفاق وطلب مراتب الرياسة

وإذ قد بيننا ما أردنا بيانه في هذا الموضوع فنرجع ونبين < ما > عندنا ونذكر الطاعنين علينا ونذكر أننا لم نسرِ بسيرة إلى يومنا هذا — بتوفيق الله وعونته — نستحق أن نخرج بها عن التسمية فليسو فاماً . وذلك أن المستحق لمحو اسم الفلسفة عنه من قصر في جزء الفلسفة جميعاً — أعني العلم والعمل — بجهل الله ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به . ونحن بحمد الله ومنه وتوفيقه وإرشاده فبرأه من ذلك . أمّا في باب العلم فن قبل أننا لولم تكن عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعاً عن أن يُمحى عنـا اسم الفلسفة فضلاً عن مثل كتابنا « في البرهان » و « في العلم الإلهي » .

و «في الطب الروحاني» و كتابنا «في المدخل إلى العلم الطبيعي» الموسوم «بسمع الكيان»، و مقالتنا «في الزمان والمكان والمدة والدهر والخلال»، و «في شكل العالم»، و «سبب قيام الأرض في وسط الفلك»، و «سبب تحرك الفلك على استداره»، و مقالتنا «في التركيب»، و «أن للجسم حرارة من ذاته وأن الحركة معلومة»؛ و كتبنا في النفس | و كتبنا في الهيولى، و تبنا في الطب كالكتاب «المصورى»، و كتابنا «إلى من لا يحضره طبيب» . و كتابنا «في الأدوية» ^٦ الموجودة، والموسوم «بالطب الملوكى»، والكتاب الموسوم «بالمجامع»، الذى لم يسبقنى إليه أحد من أهل المملكة ولا احتذى فيه أحد بعد احتذائى وحدوى، و كتبنا في صناعة الحكمة التي هي عند العام الكيميا، و بالجملة فقرابة ماتى كتاب ^٩ و مقالة و رسالة خرجت عنى إلى وقت عملى هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم الطبيعي والإلهى. فأما الرياضيات فإني مقر بإنما لاحظتها ملاحظة بقدر ما لم يكن لي منها بد و لم أفن زمانى في التمدد بها بالقصد مني ذلك لا للعجز عنه . ومن ^{١٢} شاء أو وضحت له عذرى في ذلك بأن الصواب في ذلك ما عملته لا ما يعمله المفتون لاعمارهم في الاشتغال بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة . فإن لم يكن مبلغى من العلم المبلغ الذى أستحق أن أسمى فيلسوفاً فلن هو ليت شعري ذلك في دهرنا هذا

وأما الجزء العلمنى فإني بعون الله وتوفيقه لم أتعذر في سيرتي الحدين اللذين حدثت، ولم يظهر من أفعالى ما استحققت أن يقال إنه ليست سيرتى سيرة ^{١٨} فلسفية . فإني لم أصاحب السلطان صحبة حامل السلاح ولا متولى أعماله : بل صحبته صحبة متطلب ومنادم يتصرف بين أمرین: أما في وقت مرضه فعلاجه

(٤) وان للحس خ — (١٢) ولم اف خ — (١٣) ما تعلمه خ — (١٤) بفضل خ —

(١٧) لم ابعد خ — اللذين حذوت خ

وإصلاح أمر بدنـه ، وأمـا في وقت صـحة بـدنه فإـنـاسـه والـمشـورـة عـلـيـه — يـعـلم الله
 فـتـكـمـلـي — بـجـمـيع مـا رـجـوت بـه عـائـدـة صـلاح عـلـيـه وـعـلـى رـعـيـتـه . ولا ظـهـيرـمـنـي
 ٢ عـلـى شـرـه فـي جـمـع مـال وـسـرـف فـيـه وـلـا عـلـى مـنـازـعـات النـاس وـخـاصـاتـهـم وـظـلـمـهـم ،
 بل المـعـلـومـمـنـي ضـدـذـلـكـ كـلـهـ والتـجـافـي عنـكـثـيرـ منـ حـقـوقـي . وـأـمـا حـالـتـي فـي
 مـطـعـمـي وـمـشـرـبـي وـلـمـوـي فـقـدـيـعـلـمـمـنـ يـكـثـرـ مـشـاهـدـهـ ذـلـكـمـنـي < أـنـي لـمـأـنـعـ>
 ٣ إـلـى طـرـفـ الإـفـراـط ، وـكـذـلـكـ فـي سـائـر أـحـوالـيـ ماـيـشـاهـدـهـ هـذـاـمـنـ مـلـبسـأـوـمـرـكـوبـ
 أوـخـادـمـأـوـجـارـيـةـ . فـأـمـاـمـحـبـيـلـلـعـلـمـ وـحـرـصـيـ عـلـيـهـ وـاجـهـادـيـ فـيـهـ فـعـلـومـعـنـدـمـنـ
 صـحـبـيـ وـشـاهـدـذـلـكـمـنـيـ أـنـ لـمـأـزـلـمـنـدـحـدـائـيـ وـإـلـىـ وـقـىـ هـذـاـمـكـثـاـ عـلـيـهـ حـتـىـ إـنـيـ
 ٤ مـتـىـ اـتـقـقـلـىـ كـتـابـلـمـ أـقـرـأـهـ أـوـ رـجـلـلـمـ أـلـتـفـتـ إـلـىـ شـغـلـبـتـهـ — وـلـوـ
 كـانـ فـيـ ذـلـكـ عـلـىـ عـظـيمـ ضـرـرـ — دـوـنـ أـنـ أـتـقـنـ عـلـىـ الـكـتـابـ وـأـعـرـفـ مـاـعـنـدـ
 الرـجـلـ . وـإـنـهـ بـلـغـ مـنـ صـبـرـيـ وـاجـهـادـيـ أـنـ كـتـبـتـ بـمـثـلـ خـطـ خطـ التـعـاوـيـذـ فـيـ عـامـ
 ٥ وـاحـدـأـكـثـرـ مـنـ عـشـرـينـ أـلـفـ وـرـقـةـ ، وـبـقـيـتـ فـيـ عـمـلـ الـجـامـعـ الـكـبـيرـ خـمـسـ عـشـرـةـ
 سـنـةـ أـعـمـلـهـ الـلـيـلـ وـالـنـهـارـ حـتـىـ ضـعـفـ بـصـرـىـ وـحدـثـ عـلـىـ فـسـخـ فـيـ عـضـلـ يـدـىـ
 يـمـنـعـانـىـ فـيـ وـقـىـ هـذـاـعـنـ الـقـرـاءـةـ وـالـكـتـابـةـ ، وـأـنـاـعـلـىـ حـالـىـ لـاـ دـعـهـاـ بـمـقـدـارـ
 ٦ جـهـدـىـ وـأـسـعـيـنـ دـائـمـاـ بـنـ يـقـرـأـ وـيـكـتبـلـىـ

ظـ فـيـانـ كـانـ الـمـقـدـارـ | الـذـىـ أـنـاـ عـلـيـهـ مـنـ هـذـهـ الـأـمـرـعـنـدـ هـؤـلـاءـ الـقـومـ يـعـطـيـ
 ٧ عـنـ رـتـبـةـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ الـعـلـمـ وـكـانـ الـغـرـضـ مـنـ حـذـوـ سـيـرـةـ الـفـلـسـفـةـعـنـهـ غـيـرـ
 ماـوـصـفـنـاـ فـلـيـثـيـوـهـ لـنـاـ مـشـاهـدـةـأـوـمـكـابـةـ لـنـقـبـلـهـ مـنـهـمـ إـنـ جـامـواـ بـفـضـلـ عـلـمـ ،ـأـوـنـرـدـهـ
 عـلـيـهـمـ إـنـ أـثـبـتـاـ فـيـهـ مـوـضـعـ خـطاـأـوـنـقـصـ . وـهـبـ أـنـ قـدـ تـسـاهـنـتـ عـلـيـهـمـ وـأـقـرـرـتـ
 بـالتـقـصـيـرـ فـيـ الـجـزـءـ الـعـلـىـ ،ـ فـاـ عـسـىـ أـنـ يـقـولـوـاـ فـيـ الـجـزـءـ الـعـلـىـ ؟ـ فـيـانـ كـانـواـ

(٣) وـشـرـفـ فـيـهـ خـ — (٤) فـيـ مـطـعـمـ خـ — (٥) < أـنـ لـمـأـنـعـ> : رـاجـعـ مـنـ ١٠٧ـ سـ ٧ـ ،ـ مـنـ ١٠٩ـ سـ ١٧ـ — (٦) يـشـاهـدـهـ هـذـهـ خـ — (٧) شـغـلـ فـيـهـ خـ — (٨) فـيـ عـلـمـ
 وـاحـدـخـ — (٩) الـعـرـضـ مـنـ حـذـيـ خـ

استنقصوني فيه فلِيُلْقُوا إِلَى مَا يَقُولُونَهُ فِي ذَلِكَ لِنَنْظُرَ فِيهِ وَنَذْعِنَ مِنْ بَعْدِ بَحْثِهِمْ
أَوْزَدَ عَلَيْهِمْ غَلَطَهُمْ . فَإِنْ كَانُوا لَا يَسْتَنْقُصُونِي فِي الْجُزْءِ الْعُلَىٰ فَأُولَى الْأَشْيَاءِ
أَنْ يَنْتَفِعُوا بِالْعِلْمِ وَلَا يَلْتَفِتُوا إِلَى سِيرِي لِيَكُونُوا عَلَىٰ مِثْلِ مَا يَقُولُ الشَّاعِرُ ٢

إِعْمَلْ بِعِلْمِي فَإِنْ قَصَرْتُ فِي عَمَلِي
يَنْفَعُكَ عِلْمِي وَلَا يَضُرُّكَ تَقْصِيرِي

فهذا ما أردنا أن نودع في هذه المقالة . ولو اهاب العقل الحمد بلا نهاية كما هو ١
أهلها ومستحقها ، وصل ايه على المصطفين من عباده والخيرات من إمامه

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

(١) يقولوه خ — وندعى من خ — (٢) في الجزء العلوي خ — (٤) اعمل بمنى خ

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 بقى بعض شك في نسبتها إلى الرازي إذ كانت غير مذكورة في فهارس مؤلفاته . ويظهر أن المقالة غير كاملة إذ أشار مؤلفها في خلاطها إلى مواضع لا أجدها في المخطوط الذي بين يدي . مثال ذلك ما ورد في ص ١٢٠ س ١١ من القول «ونحن نتفصله» (أى رأى أرسطو طاليس) في باب النفس وأفوايل الفلسفه فيها ، ، فان مثل هذا الباب لا يوجد الآن في المقالة . وكذلك ما ورد في ص ١٢٤ س ٥ من الاشارة إلى ما مضى من قول الفلسفه في هل الطبيعة فوق الفلك أو دونه ، وما ورد في ص ١٢٨ س ٨ من القول « وقد أفسدنا قبل هذا الموضع أن يكون الباري جل وعز ذا فعل بعد أن لم يفعل ، فان هذه البحوث غير موجودة في نسختنا . تتع 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 . فلم يذكر عنوان المقالة

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

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

ومشكلة أخرى أن المقالة لا توافق آراء الرازى كل الموافقة . فان مؤلفها يقول بتناهى الحركات وحدوث الزمان وحدوث الأجسام وتناهى العالم وحدوثه ويرد على من قال بقدمها وبعدم تناهىها . وهذا مما يعبر عن موقف الرازى في تلك المسائل كما تدل عليه عناوين بعض رسائله^(٣) . إلا أنها لا تجده في المقالة ذكرأً لمزايا فلسفة الرازى الطبيعية مثل تمييزه بين الزمان والمدة والدهر وقوله في المكان المطلق والمكان المضاف و قوله في الخلاء وفي الجزء وغيره . فان كانت المقالة للرازى فلعله قصد بها مناقضة المعارضين ومجادلتهم دون بسط آرائه الخاصة ، فكأن غرضه في تلك المقالة سليٌّ فحسب أى تمييز لفلسفته الطبيعية التي نجدها في سائر كتبه . وإن شئت فقل لعل الرازى ألف هذه المقالة في غير الوقت الذى ألف فيه كتبه الهامة في الفلسفة الطبيعية^(٤)

ومن الدلالات على صحة نسبة المقالة إلى الرازى ما ورد في ص ١٢٨ س ١٧ من ذكر تأليف لصاحب المقالة في مناقضة برقلس ، وقد ذكر أصحاب التراجم أن الرازى ألف كتاباً « في الشكوك على ابرقلس »^(٥) . ويَفِ ما كان فقد رأينا من واجبنا أن ننشر المقالة في كتابنا هذا إذ كانت أمراً نفيساً للتفكير الفلسفى في انتهاء القرن الثالث للهجرة . وقد زاد في قيمتها ما ورد فيها من منتخب الآراء

(١) راجع رسالة البيرونى في فهرست كتب الرازى رقم ٥٧ (من ١١ س ٣)

(٢) فهرست ابن النديم ص ٣٠١ س ٢٢

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

(٤) هذا ما يميل إليه صديق S. Pines في كتابه *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, p. 36,

(٥) راجع رسالة البيرونى رقم ١٢٦

الفلسفية لبعض القدماء مثل أرسطو طاليس^(١) ويحيى النحوي وفلوطرخس^(٢) وسالوقس^(٣) وفلوطينس ورفوريوسون^(٤) وأنطيفن^(٥) وغيره ولبعض المسلمين مثل أبي يوسف الكندي وثابت بن قرة وأبي هلال الحصى المترجم^(٦)

(١) نبه القارىء إلى الرأى الغريب المنسوب إلى أرسطو طاليس (ص ١٢٠ س ١٠) من أنّ النفس مبتوة في العالم وأنها تلهم الطبيعة بالحكمة . وهذا الرأى إن كان صحيحاً فلعله مأخوذ من بعض ما أله أرسطو طاليس في شبابه حين كان تحت تأثير استاذه أفلاطون ، والظاهر أن تلك الآلية كانت شائعة عند أصحاب الذهب الأفلاطوني الحديث . راجع ما كتبه R. Walzer عن قطعة أخرى لأرسطو طاليس أوردها أبو يوسف الكندي في رسالة له في النفس (*Studi italiani di filologia classica*, XIV, 1937, 135-137)

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

وأيضاً S. Pines, *Beiträge*, p. 93

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

(٤) ضاع الأصل اليوناني لفسير فرفوريوس لكتاب السماع الطبيعي الذي أشار إليه الرازي ص ١٢١ س ٦

(٥) هو Antiphon السوفطاني ، أما قوله في الطبيعة فراجع مثلاً ما أورده يحيى النحوي في شرحه لكتاب السماع الطبيعي لأرسطو Ioannis Philoponi in Aristotelis *Physicorum Libri*, p. 207, 21 Vitelli.

(٦) ذكره الرازي من ١٢٤ س ١٠ والمعروف هلال بن أبي هلال الحصى مترجم كتاب المغروطات لابولينوس وقد ذكره ابن النديم (ص ٢٤٤ و ٤٦٧) وابن أبي اصيبيعة (ج ١ ص ٢٠٤) وابن الفطفلي (ص ٤٥) . راجع أيضاً M. Steinschneider *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig 1897, § 102.

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

فاما قولهم لم يدلوا على وجود الطبيعة لإقرار الناس بها ، فالشىء لا يصح لإقرار الناس به كما لا يفسد لاختلافهم فيه . ولو كان حقيقة لإقرار من أقر به لكان فاسداً باطلأً لامتناع من امتنع منه ، فيكون الشيء فاسداً صحيحاً في حال وباطلاً حقيقة 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 خصماً لكم انهم لا يحتاجون على قولهم انه لا طبيعة إلى دليل ؟ وإنما لا تحتاج إلى دليل الأشياء المشاهدة وأوائل البرهان العقلية ، وليس الطبيعة بمحسوسة ولا العلم بها أول في العقل

واما استدلالهم بالقوى التي ادعوها فيقال لهم ما أنكرتم أن يكون الله جل وعز هو الموجب بذاته لقوى سائر الأفعال ولطبيائع 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) ولرأيتم خ —

(٨) لا ٢٣ : أضيف على المامن — (١٨) وبطبيائع خ

نَقْلٌ بِنسقْ قولكم في الطبيعة فتكون له لا لها . ويقال لهم إن كانت حركة الأشياء وسكنها بطبيعة واحدة حركة الحجر وسكنه ونم الإنسان ووقفه فقد صارت الطبيعة الواحدة توجب شيئاً متضادين وهذا حال . وإن قالوا ٢
 أن تحرّك الأشياء بقوة أخرى ؛ قيل فيجب أن تكون هذه الحركة قد بطلت من الساكن ؛ وإذا جاز أن تبطل جاز أيضاً قوة السكون وجاز أن تبطل الطبيعة من الأشياء . وإذا جاز أن يتحرّك الحجر | ويسكن بقوتين ٩٠ ظ
 فما أنكرتم أن تبرد النار وتُسخن بقوتين ترдан عليها ؟ . فإن قالوا أن قوّة في الأرض بها تحرّكت نحو المركز لم تكن أولى بذلك من النار ؛ قيل لهم فانفصلوا عن زعم أنه لو لا أنّ قوّة في جرم الأرض بها قبلت القوّة التي فيها ١
 جاز أن تخلّها القوّة الذاهبة بالنار عن المركز

وقد أدخل يحيى النحوى على نفسه في حدّ الطبيعة إدخالات وأحاجيب عنها جواباً فاسداً وهو أنه لما زعم أنّ الطبيعة ابتدأه حركة والفلك متحرك وليس بساكنٍ فزعم أنّ جلة الفلك ساكنة لأنّه لا يتغيّر عن حركته وأنّه لا ينتقل عن جملة موضعه . يقال له فقد صار الفلك متحرّكاً ساكناً وهذا حال ، فإن لم يكن هذا حالاً لم يكن قول القائل إن جسماً واحداً أسود أياًًضاً في حالٍ ١٠ مجالاً . ويقال له إذا كانت أجزاء الفلك كلها دائمة الحركة والكل ليس غير الأجزاء فالفلك متحرك غير ساكن . وكذلك السؤال عليه في قوله إن الأجرام السماوية في نهاياتها فذلك هي ساكنة ؛ وليس في عودتها إلى نهاياتها مع دوام حركاتها ما يدلّ على سكونها ؛ ولو كانت واقفة في نهاياتها لجاز هذا القول ١٨
 فاما زعمهم أنّ الطبيعة جوهر^{*} إلا أنها غير قائمة بنفسها ، فيقال لهم ٢١
 لم لا زعمتم أنّ الأعراض جواهر وهي لا تقوم بأنفسها ؟

(١) فيكون خ - (١١) دخالات خ - (١٥-١٦) في حال مجال خ - (١٦) ويقال لهم خ

فاما قول يحيى النحوي ان الطبيعة قوة تنفذ في الأجسام وتدبرها ،
فيقال له هل تخلو الطبيعة إذا كانت جوهرًا من أن تكون تنفذ في كل الجسم
فيشيع جوهر في كل الجسم ؟ وإذا جاز هذا فاتسخر من كون جسمين في
حال ؟ فإن قال ليست في كله ، أبطل قوله ووجب أن بعض الجسم لا طبيعة فيه .

وهذا خلاف قولهم

٦ وَمَا يُسْأَلُونَ عَنْهُ أَنْ يَقَالُ لَهُمْ : إِنَّا وَجَدْنَاكُمْ تَصْفُونَ الطَّبِيعَةَ بِمَا تَصْفُونَ
بِهِ الْحَيُّ الْخَتَارُ الْعَالَمُ الْحَكِيمُ فَتَقُولُونَ إِنَّهَا لَا تَفْعَلُ إِلَّا حَكْمَةً وَصَوَابًا وَإِنَّهَا تَقْصِدُ
غَرْضًا وَتَفْعَلُ شَيْئًا لَشَيْئٍ يَكُونُ ، كَفَعْلُهَا لِلْجَنِينَ الْعَيْنَ لِلنَّظَرِ وَالْيَدَ لِلْبَطْشِ
وَالْأَضْرَاسَ لِلْطَّحْنِ وَإِنَّهَا تَضْعُ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ مَوَاضِعُهَا وَتُرْتِبُهَا | عَلَى مَا يُحِبُّ
أَنْ تُرْتِبَهَا عَلَيْهِ وَإِنَّهَا تَصْوِرُ الْجَنِينَ فِي الرَّحْمِ وَتَدْبِرُهُ أَطْلَفُ تَدْبِيرٍ حَتَّى يَكُلِّ ثُمَّ
تَدْبِرُ الْإِنْسَانَ وَتَجْلِبُ لَهُ الصَّحَّةَ وَتَنْفِي عَنْهُ الْأَسْقَامَ حَتَّى قَالَ بَقْرَاطٌ وَالظَّبَانُ
١٢ أَطْبَاءُ الْأَمْرَاضِ . ثُمَّ زَعَمْتُمْ مَعَ ذَلِكَ أَنَّهَا مَوَاتٌ غَيْرُ حَيَّةٍ وَلَا حَسَاسَةٌ وَلَا قَادِرَةٌ
وَلَا مُخْتَارَةٌ وَلَا عَالَمَةٌ . وَهَذِهِ مَنَاقِضَةٌ بَيْنَهُ وَإِحْالَةٌ ظَاهِرَةٌ لِأَنَّ مَا وَصَفْتُمُوهَا بِهِ لَا
يَكُونُ إِلَّا مِنَ الْحَيِّ الْخَتَارِ . وَلَوْ أَنْ قَاتَلَ أَنْ قَاتَلَ أَنْ قَاتَلَ حَجَرًا فَقَالَ هَذَا الْحَجَرُ لِيْسَ
١٣ بِحَسَاسٍ وَلَا مُتَحَرِّكٍ مِنْ نَفْسِهِ وَلَا يَجُوزُ مِنْهُ تَعْقِلٌ وَلَا تَعْلُمٌ وَلَا قَدْرَةٌ وَلَا إِرَادَةٌ
وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ حَيٌّ ، لَعْلَمَا أَنَّهُ قَدْ نَاقَضَ فِي قَوْلِهِ وَوَصْفِ الشَّيْءِ بِغَيْرِ صَفَتِهِ . فَكَذَلِكَ
١٤ حَكْمُكُمْ فِي وَصْفِكُمُ الطَّبِيعَةَ بِمَا وَصَفْتُمُوهَا بِهِ مَا لَا يَكُونُ إِلَّا لِلْحَيِّ الْخَتَارِ ، ثُمَّ
زَعَمْتُمْ أَنَّهَا مَوَاتٌ غَيْرُ مُخْتَارَةٌ . وَيَقَالُ لَهُمْ إِذَا جَازَ أَنْ تَفْعَلُ الطَّبِيعَةَ مَا
وَصَفْتُمْ وَيَكُونُ عَنْهَا مَا ذَكَرْتُمْ وَهِيَ مَوَاتٌ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَخْتَارَهَا وَتَقْصِدَهَا مَعَ
الْعِلْمِ بِهَا وَتَرِيدُهَا وَهِيَ مَوَاتٌ ؟ . وَيَقَالُ لَهُمْ كَيْفَ يَكُونُ الْمَوَاتُ حَكِيمًا
١٥ وَلَا يَكُونُ مَيِّزًا وَنَاطِقًا وَمَحْسُورًا ، وَكَيْفَ يَأْتِي التَّرْتِيبُ وَالنَّظَرُ مِنْ غَيْرِ المَيِّزِ الْحَيِّ ؟

ويقال لهم أخبرونا عن الغضب والرضا والكرامة والإرادة والحب والبغض هل تقولون أنها من أفعال النفس ؟ فإن قالوا لا وجعلوها للطبيعة فقد أبطلوا أفعال النفس وجعلوا الطبيعة علة الأفعال التي لا تقع إلا من الحسنة ^٢ الختار كما جعلوها علة ما يقع عليه الطبيع . وإن قالوا نعم قيل لهم وكذلك ما وصفتم من الأفعال لا يجوز أن يكون للطبيعة

ويقال لهم ما أنكرتم من أن تكون الأعراض تفعل حكمة وصوابا ^٦ وتكون قاصدة لغرض ؟ فإن موضوا على ذلك ازدادوا تجاهلا ، وإن امتنعوا منه قيل لهم لأنّ علة امتناعكم من ذلك فإننا نجد مثلها في المؤلف لا يفعل ذلك

ويقال لهم أيجوز أن يكون بناء دار وتأليف مدينة بطبيعة لا من حسنه ^٩

قادر ؟ فإن قالوا لا قيل لهم وكذلك تركيب بدن الإنسان | لا يكون إلا من حسنه قادر . ويقال لهم ما أنكرتم من أن يكون تركيب الإنسان للنفس المنطقية دون الطبيعة وتكون القوى المعنوية والمغذية لها دون الطبيعة ؟ ونعكس قولكم

فتعطى النفس ما للطبيعة كما أعطيت الطبيعة ما للنفس المنطقية

ويقال لهم إن أكثركم أنكر علينا أن الله جل وتعالى ركب الإنسان واته حسنه قادر — لأنهم زعموا لم يشاهدو ولا عقلوا حسنه ركب حيوانا — وزعمتم ^{١٠} أنت أن الذي ركب موات عاجز

ويقال ما أنكرتم من أن تختروع الطبيعة الأجسام ؟ فإن قالوا اختراع الأجسام غير معقول : قيل لهم فاتفصلوا من زعم أن تركيب شيء من الأجسام لهذا الإنسان غير معقول فقد قال بذلك جماعة من جحد الباري جل وعز وطالعه التي تزعمون

(٤). ما يقع علمه بالطبع خ — (١٢-١٣) ونعكس قولهم فتعطى النفس 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 خالقتم بينها وبينه بتصريركم إياها في الأشياء المطبوعة غير مفردة ولا قائمة بنفسها

ويقال لهم قد وجدنا الإنسان الشخصي عندكم يفسد ، فمن الحال أن لا تفسد الطبيعة التي فيه والاسطقطات < التي > عنها يكون الجسد ، والفلك كذلك

وستدل على أنه يكون ويفسد في غير هذا الموضع وأمّا قول أرسطو طالس أن الطبيعة ألمحت بالحكمة من قبل النفس وهي مبسوطة في العالم فإنه كلام خرافي . ونحن نتعجب منه في باب النفس وأقاويل | الفلاسفة ٩٣

فيها . ومن زعم أن في الموات نفساً فقد جحد الضرورة ويعالجانيوس إنك وصفت الطبيعة بوصفين متضادين فقلت وإنما فعلت الطبيعة ذلك — يعني الأسنان والفهم — عمداً ، ثم قلت أن الحركة الإرادية < من > أعمال النفس ، والعمد لا يكون إلا للنفس كما أن الإرادة لا تكون إلا للنفس . وقلت أن الطبيعة تدبر الحيوان ، وهذا معکوس وإنما الحى هو الذى يدبّر الطبيعة فيحىى مرةً ويأخذ ما يراه من الأدوية مرّةً . ولو جاز أن يدبّر الموات الحى لجاز أن يأمره وينبه

وأمّا زعم الاسكندر أن أفعال الطبيعة فوق الأفعال التي تكون بالصناعات ، فيقال له وكيف تكون الأفعال العجيبة العالية الشأن للموات العاجز وتكون الأفعال التي هي دونها للحى قادر المختار ؟

(١) والحيوان والمنافع خ — (١٨) الموت خ — (٢٠) العاجزة خ

وناقض فرفوريوس في قوله إن 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 عالياً لفظ الاختيار إلا ما حكاه يحيى النحوي عن فلوطينس . فإن كان هذا قد جعلها مختاراً وهي مواتٌ فقد بلغ الغاية في المناقضة

٤

وقد استدل فرفوريوس وغيره في المقالة الثانية من « سمع الكيان » على أن الطبيعة إنما تفعل ما تفعل لغرض ومن أجل شيء من الأشياء . فإن قال إن الطبيعة أجل < من > المهنة وأعظم قدرأ كما أن الإنسان الحي الذي هو طبيعي أجل قدرأ من الإنسان المصور : قال وإذا كان ذلك كذلك وكان صاحب المهنة

٥

ي فعل ما يفعل من أجل شيء متافق بذلك الطبيعة إنما تفعل ما تفعل من أجل شيء ما لا تجني بالحط والاتفاق . فيقال له أليس صاحب المهنة إنما يفعل من أجل شيء ما وهو حي قادر مرید مفكراً عالم لما في الشيء الذي يقصده وي فعل من أجله

٦

من المنفعة ؟ فلابد من نعم : يقال له أتفذلك الطبيعة ؟ فإن قال نعم نقض قوله : وإن قال لا | فقد خالف موضوعه مثله . وقيل له ما تكر من أن تكون المهنة يفعل

٧

ما يفعل بها لغرض ما ومن أجل شيء ما ولا تكون الطبيعة كذلك ؟

٨

ويقال لهم إن المهنة عندنا لا تفعل شيئاً ولكن ذا المهنة هو الذي يفعل لأن الفاعل هو النجّار والبناء لا البناء والنّجارة ، والنّجّار والبناء حيّان وهذا أعلى من الطبيعة الموات . وإذا كان الإنسان الحي هو الفاعل فهو الطبيعي

٩

عندكم فكأنكم قسم الشيء على نفسه

واحتجوا أيضاً ببناء النحّاف لوكره والزنادير لبيتها وبآثار الحكمة في ذلك

١٠

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

(٥) فلوطينس — (٦) المقالة الثامنة — (١٢) عالم لا يخـ — (١٦) ولكن ذو خـ

في ذلك لأنَّ فعل هذا الحيوان ليس هو بالطبع لأنَّ الحَيَّ لا يفعل بالطبع ، وإنما المطبوعات كالنار وما حرى مجرها ، فكيف يكون أمثال هذه بالطبع ولها أفعال مختلفة كالطيران إذا احتاجت إليه والسكنون إذا تعمت واستغنت عن الطيران وكاختيارها كل شيء مما يغذيها دون غيره وتختارها لأوكارها المواقع العالية الكينة . ولكن الحيوان وإن كان غير مطبوع فله اختيارٌ مما وتميز وإن لم يكن له كل التميز ولا يبلغ منزلة العقلاه بعد . وهذه حيَّة فأجعل الطبيعة حيَّة وإلا فقد خالفت حُكْم ما استشهدت به ، فأننا في الطبيعة وقدصها مثلاً من الأشياء الموات كحرارة النار و هوِي الحجر وإنَّه فدَع التلبيس . فإن قالوا إنَّ الطبيعة تدبُّر تدبيرًا طبيعياً وتقصد وتفعل قصدًا وفعلاً طبيعياً : قيل لهم انفصلوا عن زعم أنها تختار اختياراً طبيعياً وتوثر شيئاً على شيء إيهاراً طبيعياً وأنَّ النار تحرق إحرقاً اختيارياً . وهذا يتم وليس يجوز أن يفعل ويقصد ويريد ويؤثر إلا اختيار الحي ، والمطبوع الموات لا يوصف بذلك

وأيضاً زعم من زعم أنَّ الطبيعة لا تفعل ولا تقصد وأنَّها ابتداء حركة ، فيقال له ما ت يريد بابتداء حركة وسكنون ؟ أتريد أنَّها إذا كانت حدثت الحركة والسكنون والنحو والغذاء وترتبت الأشياء ووضعتها مواضعها ووضع شيء لشيء بها ومن أجلها ؟ فقد وافقتَ القوم في المعنى وخالقوتهم في الاسم . وإن أردت أنَّ ما يحدث ليس بها ومن أجلها تركت القول بالطبيعة

وأيضاً ما حكى عن أنطيفن أنَّ العنصر وحده هو الطبيعة فإنَّ الكلام عليه في فعله كالكلام على من أثبت الطبيعة ، لأنَّه موات تحدث فيه ومنه الأشياء لا يحيطُ بِهِ حَيٌّ ولا بفاعل حكمة

(١) ليس بالطبع هو خ — (١٨) أنطيفن خ — (١٩) يحدث خ

واستدلَّ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الطَّبِيعَةَ غَيْرَ حَكِيمَةَ وَرَامَ بِذَلِكَ إِبْطَالَهَا وَأَنَّهَا تَفْعَلُ
لَا بَقْصِدٍ وَلَا تَرْتِيبٍ بِأَنَّهَا مَوَاتٌ وَبِمَا نَشَاهِدُ مِنَ الْعَاهَاتِ فِي أَبْدَانِ الْحَيَوانِ
وَمِنْ نَقْصَانِ أَعْضَائِهِمْ وَحَوَاسِهِمْ ، وَمِنْ قَرْوَنَ الْأَيَّا يَمْلِلُ الطَّوَالَ الَّتِي تَضْرِبُ بَهَا ٢
وَرِبَّا نَطَحْتُهَا فِي أَغْصَانِ الشَّجَرِ حَتَّى تُصَادُ وَتُتَلَّفُ ، وَمَا يَحْدُثُ مِنْ طَوْلِ
مَنَاقِيرِ بَعْضِ الْجَوَارِحِ حَتَّى تَمْنَعَهَا مِنْ تَنَاوِلِ مَا تَغْتَنِي < بَه > ; وَمَا فِي الْإِنْسَانِ
مِنَ الْمُدِينِ الَّذِينَ لَا يَنْتَفِعُ بِهِمَا ؛ وَمِنْ بَجْنِهِ الْمَطَرُ فِي غَيْرِ إِيَّاهُ وَبَجْنِهِ الْبَرَدُ ٦
وَالْحَرَّ فِي غَيْرِ أَوْقَاتِهِمَا حَتَّى يُفْسِدَنَ الشَّجَرُ وَسَائِرُ النَّبَاتِ . وَهَذَا دَاخِلٌ عَلَى
الصَّنْفِ الَّذِينَ أَنْبَتوَا الْحَكْمَةَ لِلْطَّبِيعَةِ . وَقَدْ زَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ ذَلِكَ لِغَلْطٍ يُعَرَّضُ
لِلْطَّبِيعَةَ وَاعْتَذَرُوا لِذَلِكَ بِأَنَّ قَالَ يَحْيَى النَّحْوِيُّ فِي الْمَقَالَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ « تَفْسِيرِهِ لِسَمْعِ ٩
الْكَيَانِ » ، أَنَّ هَذِهِ الْأَمْرَوْنَ طَبِيعَةٌ وَلَيْسُو بِخَارِجَةٍ عَنِ الْطَّبِيعَةِ ؛ لَأَنَّ الَّذِي
أَوْجَبَهُ الطَّبِيعَةُ الْكُلِّيَّةُ الَّتِي أَوْجَبَتِ الْكَوْنَ وَالْفَسَادَ بِحَرْكَاتِ الْكَوَاكِبِ
وَتَغْيِيرِ الْعَنَاصِرِ مَا تَوْجِهُ بِنَيَّةِ الْعَالَمِ . وَلَمْ تَغْلُطِ الطَّبِيعَةُ الشَّخْصِيَّةُ الَّتِي هِيَ لِكُلِّ ١٢
وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ ؛ وَإِنَّمَا مِنْزَلَتِهَا مِنْزَلَةُ الصَّانِعِ الَّذِي إِذَا فَسَدَ عَلَيْهِ الْأَشْيَاءُ
الَّتِي يَعْمَلُهَا فَصَنَعَهَا عَلَى أَحَقِّهِ مَا يَمْكُنُهُ وَوَقَعَ فِيهَا فَسَادٌ لَمْ يُنْسِبْ إِلَى غَيْرِ الْحَكْمَةِ ؛
كَالْخَشْبِيَّةِ ذَاتِ الْعُقْدِ وَالْفَسَادِ الَّذِي لَا يَمْكُنُ النَّجَارُ الْحَادِقُ مِنْ صَنْعِهَا كَرِسِيًّا ١٠
جَيْدِيًّا وَسَرِيرًا مَسْتَوِيًّا . قَلَّا فَلَنْ يَخْلُو ذَلِكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ بَغْلَطًا مِنِ الْطَّبِيعَةِ
الْكُلِّيَّةِ | أَوْ لَيْسَ بَغْلَطًا . فَإِنْ كَانَ بِالْغَلْطِ مِنْهَا فَقَدْ صَارَتِ الطَّبِيعَةُ الْكُلِّيَّةُ ٩٣
تَغْلُطًا وَتَفْعَلُ الْفَسَادَ لِعَلَيَّ مِنَ الْعَلَلِ وَهَذَا خَلَافٌ قَوْلُهُمْ . وَإِنْ جَازَ أَنْ تَغْلُطُ ١٨
الْطَّبِيعَةُ الْكُلِّيَّةُ جَازَ أَنْ تَغْلُطُ الطَّبِيعَةُ الشَّخْصِيَّةُ وَيَقُولُ الْأَمْرُ إِلَى مَا قَالَ هُولَاءِ .
وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّمَا حَدَثَ لَشَيْءٍ فِي الْهَيْوَانِ يَعْوَقُ الطَّبِيعَةَ عَنْ تَصْوِيرِهِ عَلَى مَا تُحِبُّهُ
فَيَقَالُ لَهُمْ إِنَّمَا زَدْتُمُونَا دَعْوَى أَكَدْتُمْ بَهَا دَعْوَى ٢١

(٤) وَرِبَّا نَحْتَهَا — (٧) اُوقَاهُ خ — (١٠-١١) الَّذِي أَوْجَبَهَا خ — (٢٠) ف ،
كَذَا فَوْقَ السُّطْرِ وَفِي النَّصِّ : مِنْ

ويقال لمن زعم أنَّ الطبيعة تفعل بغير قصدٍ فكيف زعمتم أنَّ تركيب
الإنسان من فعلها ، وكيف يقع مثل هذا من غير قصدٍ ؟ بل يجب على حسب
٢ ما أعللتم به أن تكون الطبيعة سخليٌّ وتصيب
وقد سألنا الجميع في الطبيعة بما فيه كفاية . فأمّا ما حكينا عنهم في الطبيعة
وقول بعضهم إنها فوق الفلك وقول الآخر إنها دونه فهو خلاف فيما بينهم ; وقد
٦ بيّنا في قولهما حججتهما

ويقال إنَّ الجنين يتصرّر — زعمتم — بطبعته ; وطبعته هي صورته إلى
بها يتكون وينمى . فإذا كانت طبيعته هي التي تصوّرها فقد صار المصور هو
٩ المصوّر . ولو جاز ذلك جاز أن يكون المؤلّف هو المؤلّف
وقد كان أبو هلال الحصري المترجم لكتاب اليونانيين زعم أنَّ هذا العرض
إنما هو في الرحم ولكنّه يخرج من الرحم فيدخل النطفة ويصوّرها كأنّها
١٢ من حجر المغناطيس قوَّة تجذب الحديد . وإنما قال ذلك هرباً من أن يقول إنَّ
المصور هو المصوّر . قيل أليس حجر المغناطيس قد يفعل ذلك عندكم
ويبينه وبين الحديد فرحة وحاجز ؟ فلا بدّ من نعم . يقال له فكن ذلك يجوز
أن يكون الرحم والنطفة ؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم ، وإن قالوا لا خالفوا بين
١٥ موضوعهم ومثله . ويقال إنَّ تصوّر الفرج في البيضة بمنزلة تصوّر الإنسان
في الرحم ؛ فأيَّ قوَّة دخلت البيضة ؟ ويقال له كيف تخرج من الرحم أو من
البيضة قوَّة فيكون عنها أشياء مختلفة كالسمع والبصر وغيرهما وجواهر الرحم
١٨ جواهر واحد ؟ ويقال له لم لا تقول إنَّ قوَّة تخرج من الأمّ دون الرحم
ومن الهواء ومن الزمان أو من غير ذلك ؟

(٩) أن يكون التوافق — (١٠) هنا الفرض؟ — (١١) ومثلهم في (ربيع من ١٢١١ م ١٤)

وأمامَ زعمٍ من أهل الدهر أنَّ فِي المُنْيَ قُوَّةً تُصُورُ الجنين إِمَّا مِنْهُ وَإِمَّا مِنْ دَمِ الطَّمَثِ فَإِنَّهُمْ اسْتَدْلَلُوا عَلَى صَحَّةِ ذَلِكَ بِأَنَّ المُنْيَ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الرَّحْمِ لَمْ يَكُنْ جَنِينٌ . فَيُقَالُ لَهُمْ وَلَوْ كَانَ بِكُونِ الْمُنْيِ يَكُونُ الْجَنِينُ فَقَدْ يَكُونُ فِي الرَّحْمِ وَتَمَّ لِهِ الشَّهُورُ وَلَا تَجِدُ الْمَرْأَةَ عَلَّةً وَلَا يَكُونُ الْجَنِينُ ، فَلَسْنًا زَرِي وَجُودَ الْمُنْيِ إِلَّا بِمَزْلَةِ عَدْمِهِ . وَيُقَالُ لَهُمْ مَا يُدْرِيكُمْ لَعْلَى فِي الرَّحْمِ قُوَّةً تُصُورُ الْجَنِينَ فِي الْمُنْيِ ؟ وَهَذِهِ ظَنُونُ الْاسْتَدْلَالَاتِ

وأمامَ زعمٍ مِنْهُمْ أَنَّ فِي الرَّحْمِ قَالَبًا يَتَصَوَّرُ فِيهِ الْجَنِينُ فَإِنَّهُمْ قَالُوا : لَابْدَ لِلْمَصْوَرِ مِنْ مَصْوَرٍ يَلْامِسُهُ يَعْانِيهُ أَوْ تُقْذَفُ النَّطْفَةُ فِي قَالَبٍ يَتَصَوَّرُ فِيهِ ؛ فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي الرَّحْمِ مَنْ يَعْانِي وَيَلْامِسْ وَلَا يَتَهَيَّأْ ذَلِكَ لَوْ أَرَادَهُ مُرِيدٌ فِي ظُلْمَةِ الرَّحْمِ وَامْتِنَاعِ <.....> الَّتِي هِيَ النَّطْفَةُ ثَبَتَ أَنَّ النَّطْفَةَ تُقْذَفُ فِي قَالَبِ . فَيُقَالُ لَمْ فَهُلْ شَاهَدْتُمْ طَيْنَةً تُقْذَفُ فِي قَالَبِ فَتَأْتِيَ بَعْدَ قُذْفِهَا مَدْةً طَوِيلَةً ؟ فَإِنْ قَالُوا نَعَمْ أَكَذَبُهُمُ الْوُجُودُ ؛ وَإِنْ قَالُوا لَا فَقِيلُ لَهُمْ فَمَا أَنْكَرُتُمْ مِنْ أَنَّ تَكُونُوا لَمْ تَشَاهِدُوا مَصْوَرًا إِلَّا بِمَوْاْتَاهُ ، وَقَدْ يَجُوزُ أَنْ يَصُورَ مَصْوَرًا لَا بِمَوْاْتَاهُ . وَيُقَالُ لَهُمْ نَرِي النَّطْفَةَ جُوهَرًا مِتَشَابِهً لِلْأَجْزَاءِ وَحْكَمَتْ شَابَهُ الْأَجْزَاءَ كَالْذَّهَبِ وَالْفَضَّةِ وَالنَّحْاسِ إِذَا صُبَّ فِي قَالَبِ <.....> اخْتَلَفَتْ صُورَتُهَا لَاَنَّ جُوهَرَهَا وَجُوهَرَ الإِنْسَانِ مُخْتَلِفٌ فَقِيهِ عَظِيمٌ وَمِنْهُ رَطْبٌ وَعَيْنٌ دَرَاكَةٌ وَجَلْدٌ يَمْنَعُ مِنَ الإِدْرَاكِ . وَيُقَالُ لَهُمْ وَكَيْفَ ذَهَبَتِ الْعَيْنُ إِلَى مَوْقِعِهَا دُونَ أَنْ تَنْزَلَ عَنْ مَوْضِعِهَا وَيَكُونَ فِي مَكَانِهَا بَعْضُ جَسَدِ الإِنْسَانِ ؟ وَكَذَلِكَ السُّؤَالُ عَلَيْهِمْ فِي سَائِرِ الْأَعْضَاءِ الْمُرَثَّةِ فِي مَوْضِعِهَا . وَيُقَالُ لَهُمْ أَعْمَلُوا عَلَى أَنَّ فِي الرَّحْمِ قَالَبًا يَتَصَوَّرُ الْجَنِينُ ؛ فَهُلْ

(٨) لَا بَدَلَ لِلصُّورِ خ — بِلَامِسْتَهُ وَمَعْنَاهُ أَوْ تُقْذَفُ الطَّبِيعَةُ خ — (١٥) لَعْلَ الصَّوَابُ : فِي

قَالَبِ < أَنْ لَا تَخْتَلِفُ صُورَتُهُ وَأَمَّا النَّطْفَةُ فَقَدْ > اخْتَلَفَتْ — (١٦-١٥) وجُوهُ الْأَسْنَانِ خ

فِي الْبَيْضَةِ قَالَ يَتَصَوَّرُ فِيَّا فِيَّا ؟ فَإِنْ قَالُوا نَعَمْ أَكَذَبُهُمُ الْوِجُودُ ، وَإِنْ قَالُوا
لَا فَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ ؟ وَيَقُولُ فِيَّا تَصَوَّرُ النَّبَاتَ وَالشَّجَرَ مُثْلَ ذَلِكَ . وَيُسْتَلُونَ عَنِ
الْحَيْوَانَ الْمُوْجُودَ فِيَّا الْأَرْضِ مِنَ الْحَسْرَةِ مَا السَّبَبُ فِيَّا تَصَوَّرُهَا ؟

٩٤ ظ وَبَعْدِ فَيَّا جَالِينُوسَ قَدْ عُنِيَّ بِأَمْرِ التَّشْرِيفِ وَ< كَانَ > يَدْعُ فِيهِ دُعَاوِي
وَلَكَانَ مُؤَكِّدًا لِلْقَوْلِ بِالْدَهْرِ . وَيَقُولُ لَهُمْ هَبَّا لَا يَمْكُنُنَا تَشْرِيفُ أَرْحَامِ النَّسَاءِ ،
٩٥ قَدْ نُشَاهِدُ أَرْحَامَ الْغَنَمِ وَأَجْوَافُهَا فَلَسْنَا نَرِى مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا وَكَيْفَ تَصَوَّرُتِ
الْأَجْنَةُ فِيهَا

٩٦ فَأَمَّا مَا حَكَاهُ جَالِينُوسَ عَنْ بَقْرَاطِ مِنْ أَنَّ مَقَامَ الْمَنِّيَّ مَقَامَ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ
وَقَوْلُ أَرْسَطُو طَالِسَ أَنَّهُ يَعْطِي الدَّمَ مِنْهُ الْحَرْكَةَ وَيَسْتَحِيلُ وَقَوْلُ جَالِينُوسَ أَنَّهُ
يَكُونُ مِنَ الْمَنِّيَّ : فَمَا رَأَيْتَ فِي « كِتَابِ الْمَنِّيِّ » حَكِيًّا عَنْ بَقْرَاطِ وَلَا عَنْ نَفْسِهِ فِيهِ
حَجَّةً بِلَادْعِيَ وَتَحْكِيمَ وَهَذِي وَخَرْفَ ، وَأَكْثَرُ مَا رَأَيْتَهُ قَالَ فِيَّا ذَلِكَ أَنَّ الْمَنِّيَّ
٩٧ إِذَا خَرَجَ مِنَ الرَّحْمِ لَمْ يَكُنْ الْجَنِينَ وَأَنَّ الْمَنِّيَّ جَوْهَرُ مِبْنَتِ مُلْتَمِسِ الْأَجْزَاءِ يَصْلُحُ
لِلتَّمَدَّدِ . وَهَذِهِ دُعَوَى ادْعَاهَا وَقَدْ خَالَفَهُ فِيهَا أَرْسَطُو طَالِسُ . وَالَّذِي نُجَدَّهُ أَنَّ الْمَنِّيَّ
قدْ يَكُونُ فِي الرَّحْمِ فَلَا يَتَكَوَّنُ مِنْهُ وَلَا يَحْرُكُهُ جَنِينٌ . وَفِي ذَلِكَ إِكْذَابٌ قَوْلُمُ
٩٨ أَنَّهُ عَنْهُ أَوْ مِنْهُ كَانَ الْجَنِينَ . وَأَمَّا صَلَاحَهُ لِلتَّمَدَّدِ فَإِنَّهُ إِلَّا بِمِنْزَلَةِ الْبَصَاقِ
وَالْمُخَاطِ وَالدَّمِ فِيَّا ذَلِكَ وَلَيْسَ فِيَّا هَذَا دَلَالَةً . وَأَمَّا مَا قَالَهُ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ أَنَّ
الْعَروقَ تَمَدَّدَ بِالدَّمِ وَالشَّرِيَانَاتِ بِالرُّوحِ ، فَيَقُولُ لَهُ مَا الدَّلِيلُ عَلَى مَا ادْعَيْتَهُ فِيَّا
الظَّلَمَاتِ إِلَيْا لَا تَقْعُ عَلَيْها الْمَشَاهِدَاتِ ؟

١٠ وَأَمَّا قَوْلُهُ أَنَّ الْجَنِينَ بِمِنْزَلَةِ النَّبَاتِ فَإِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَقْرَبَ بِهِ عَنْدَ نَفْسِهِ مَا يَدْعُهُ
بعضُ النَّاسِ أَنَّ النَّبَاتَ مِنَ الطِّبِيعَةِ ، فَالدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ الْجَنِينَ وَالنَّبَاتَ جَمِيعًا لِيُسَا

(٣) مِنَ الْمَرْسَهِ خ — (١١) وَحْرَفُ خ — (١٢) مَلْثَمُ خ — (١٩) عَنْدَ نَفْسِهِ بِمَا خ —

(٢٠) عَلَى الْجَنِينِ خ ، وَاصِيفُ « أَنَّ » عَلَى الْهَامِشِ

من الطبيعة دلالة واحدة . وشيء آخر وهو أن النبات لا يفارق بطبعه عندهم الموضع الذي نشأ فيه حتى يقطعه قاطع أو يقلعه قالع ، والجنين ليس كذلك لأنّه يفارق موضعه من غير مزعجه . وجّه آخر وهو أن النبات منذ يكون إلى أن يفسد لا بد له من مكان متصل به وكانت فيه ومستقى منه ولا يجوز أن يكون كاملاً فائماً إلا كما وصفنا ، والحيوان أجمعه يكون تاماً الصورة كاملاً المعنى وإن فارق الرحم التي كان فيها . وأكثر النبات | إذا قطعت رؤوسه نمى وكمل منه ما تقطّع أخصائه وأطرافه فينفعه ذلك ولا يضرّ به ، وليس كذلك الإنسان . فإن كان الإنسان نباتاً لأنّ فيه حالاً تشبه النبات ف الحال أن يكون غيره لأنّ فيه خيلاً كثيرة لا تشبه النبات

فأمّا ما حكاه جالينوس عن أنباد قلس من أن أجزاء الإنسان منقسمة في مني الذكر والأثنى فلا فصل بين هذا القول وبين من قال إنّ أجزاء الولد من أحد هما أو منها منبثة في رحم المرأة وإن مني الرجل يجمعها وإنها منقسمة في الأغذية أو الهواء ؛ وهذه كلها دعاوى لا برهان عليها ، وأماماً من زعم أنه يخرج من أعضاء الإنسان أجزاء لطيفة فيها من جنس كل عضو من أعضاء بين الإنسان فيقال لم لو كان هذا على ما يزعم هؤلاً لوجب أن يكون ولد الأعمى أعمى وولد الأعور أعور وولد المقطوع اليد لا يد له وليس الأمر كذلك

واستدلّ من زعم أن لا نهاية للأجسام العلّم من أقطاره بأن قلوا إنّا لم نشاهد جسماً إلا وبعده ذراع من أي ناحية قصدنا إليه . فيقال لهم أخبرونا عن السودان الذين ينشاؤن في بلادهم هل يحب عليهم أن يقضوا أن لا إنسان إلا أسود ؟ فإن قلوا

(٢) الذي يتر فيه خ — (٣-٢) كذلك لا يفارق خ — (٤) ومستقى منه خ — (٥) خلل خ — (٦) فلا يفصل بين خ — أجزاء الولد في مني أحدهما أو منها خ — (٧) يجمعهما خ — (٨) دعاوى — (٩) إليها خ

نعم أبطلوا ما شاهده ، وإن قالوا لا أبطلوا استدلالهم . ويقال لهم هل يجب على من نشأ في القرية أن يحكم أنه لا بُرَّ إلا ومن ورائه بُرٌّ ؟ ويلوّهم نظير ما أزل منهم واستبدل أرسسطوطالس <على> ^٣ أنه لا نهاية لحركات العالم بأدلة أحددها أنه قدم فيه أن العالم قديم ، وهو قوله إن الحركة إن كانت مبتدأة في زمان فقد بقي الجسم زماناً لا نهاية له غير متحرك ثم تحرك ، وإذا كان له محرّك قديم حرّكه فقد استحال أو ^٤ استحال الجسم الذي حرّكه ؛ وأيّهما استحال فقد كانت حركة قبل أن تكون حركة . ولو أعطينا أن الجسم لم ينزل لوجب أن يكون لم ينزل يتحرّك ويسكن ولكن ^٥ ظهراً ما نمنعه إياته . وقولنا أن الجسم والحركة جميعاً حادثان ، وقد أفسدنا قبل هذا الموضع أن يكون الباري جل وعزَّ ذا فعل بعد أن لم يفعل فقد استحال . وهذا الدليل الذي ذكره في «سمع الكيان» في المقالة الثامنة منه ^٦

واستدلّ أيضاً على أن الحركة لم تزل بأن الزمان عدد حركة الفلك أو حادث عنها ، ولو حدث الزمان لكان قبل حدوثه زمان لأنّه لا بدّ من ثبت حدثه من أن يقول كان بعد أن لم يكن ؛ والقبل والبعد وكان بعد أن لم يكن أدلة على ^٧ الزمان . فإذا قال قائل كان الزمان بعد أن لم يكن فقد ثبتت زماناً قبل حدوثه ؛ وإذا ثبت أن الزمان قديم والحركة قديمة . وهذا دليل استدلّ به في مقالة اللام من «كتاب ما بعد الطبيعة» . وهذا شيء بدليل قد استدلّ به برقلس ، وقد ^٩ قلنا في مناقضته فيه بما نكتفى به ^{١٠}

^{١١} غير أنا نقول أيضاً إننا نجحيب بغير ما قدرتَه جواباً ونقول إن الزمان متباوه ؛ ^{١٢} وقول من قال انه لا أول له محالٌ وهذا إنما هو تعلق بالشعب في الألفاظ . وقد نقول يوم السبت قبل يوم الأحد ، فإن قالوا إن بينهما أنا قبل لهم وليس

(٤) مبتدأة خ — (٨) جميعاً حادثين خ — (٩) وعز إذا فعل خ — (١٢) ثبت حدثه خ — (٢٠) بينهما آن خ

يوم السبت قبل الآن الذي بينه وبين الزمان ؟ فلابد من نعم . يقال لهم فعلى قياس ما استدل به أرسطو طالس يجب أن يكون زمانان معاً في حال . ويقال لهم أليس أجزاء الزمان تحدث وتبطل ؟ فلابد على قوله من نعم وإلا كان يوم السبت لم يزل فيجب أن يكون لا يزال . يقال له أخذوه وبطلاه في زمان ؟ فإن قال لا وهو قوله . قبل له فقد صار الزمان يحدث ويبطل لا في زمان ، وهذا نقض قولك . ويقال له إذا زعمت أنَّ الزمان إنْ كان حادثاً فلابد من أن يكون قبل حدوته زمان < فأيَّ شيء تفصل عن زعم أنَّ المكان إنْ كان موجوداً في العالم فلابد من أن يكون في مكان : فيبطل هذا القائل المكان أو يكون كل مكان في مكان لا إلى نهاية ؟

ومنها يستدل به أيضاً على قدم الحركة بأنَّ زعم أنَّ حركة الفلك دورية ، وإذا كانت دورية فلا ابتداء لها ولا انتهاء . وقد نقضنا هذا فيما أتي به أبرقلس وأذكر ما به هنا

وقد زعم ثابت بن قرة أنَّ حركة الفلك حركة | واحدة لم تزل ولا تزال وأنها إنما تكون حركات على قدر ما نوهمه ونعلمها فيها . وإنما قال هذا هريراً من أن يلزمها العدد فيكون إما زوجاً وإما فرداً ويلزمه فيها مسائل توجب التناهى ؛ فزعم أنها تحدث دائماً وستتها حركة تجري — قال — لأنها حركة دائمة ؛ وكيف تكون حركات وليس يفصلها سكون ؟ يقال فيجب أن تكون حركته في زمان أرسطو طالس هي حركته في زماننا هذا ، ولو جاز هذا لجاز أن يكون زمان أرسطو طالس هو زماننا وهذا تجاهل . بل يجب أن تكون موجودة معدومة ؛ لأنَّ ما مضى منها فليس هو الساعة وما منها الساعة الفلك متحرك به فوجوده ،

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

فهي موجودة معدومة وباقية مستأنفة إذ كان منها ما قد مضى ومنها ما يستأنف .
 ويقال له لِمَ زعمت أَنَّ حركةَ الفلك حركةً واحدةً ؟ فإن قال لأنَّه لا سكون بينها
 وكلَّ حركةً لا يفصلها سكون فهـي واحدةً ، قيل له أليس هي واحدة وإنَّ منها
 ما قد مضى ومنها ما لم يمض ؟ فلا بدَّ من نعم . يقال له فـما تذكر من أن تكون
 حركةً واحدةً وإنَّ فصلها سكون ؟ فإن قال إنَّ قولك ماضٍ وآتيٌ ومضـى ولم
 ٢ يمض إـنـما هو على حسب ما تـوـهمـه ، قـلـناـمـ نـسـأـلـ عـنـ توـهـمـنـاـ إـنـماـ سـأـلـناـ عـنـ
 الحـرـكـهـ وـحـكـمـهـ فـإـنـهـ وـاقـعـهـ وـمـاضـيـهـ وـمـسـتـأـنـفـهـ لـأـعـنـ غـيرـ ذـلـكـ . ويـقـالـ
 لهم أـفـرـأـيـتـ إـنـ توـهـمـنـاـ فـيـ حـرـكـهـ الـفـلـكـ سـكـونـاـ تـكـوـنـ حـرـكـتـيـنـ ؟ فإنـ قـالـواـ نـعـمـ قـيـلـ
 لهم وـكـذـلـكـ لـوـ توـهـبـنـاـهـ جـسـمـاـ لـكـانـتـ جـسـمـاـ ؟ فإنـ قـالـواـ لـاـ قـلـناـ وـلـاـ يـجـبـ إـذـاـ
 توـهـمـنـاـهـ مـاضـيـهـ أـنـ تـكـوـنـ مـاضـيـهـ وـإـذـاـ توـهـمـنـاـهـ مـسـتـأـنـفـهـ أـنـ تـكـوـنـ مـسـتـأـنـفـهـ ،
 فـأـجـيـبـوـاـعـنـهـ فـيـ نـفـسـهـ وـاتـرـكـواـ التـعـلـقـ بـالـتـوـهـمـ . فإنـاـ لـمـ نـسـأـلـ عـنـهـ وـلـاـ فـرـاجـ لـكـمـ
 ١٢ فـيـهـ . ويـقـالـ لـهـ أـخـبـرـنـاـعـنـاـ لـوـ توـهـمـنـاـ الجـوـهـرـ غـيرـ قـائـمـ بـنـفـسـهـ وـالـعـرـضـ قـائـمـاـ
 بـنـفـسـهـ وـالـفـلـكـ مـرـبـعاـ أـوـ مـثـلـثـاـ أـوـ مـنـ الطـبـائـعـ الـأـرـبـعـ أـوـ كـانـتـاـ فـاسـدـاـ كـانـ يـجـبـ أـنـ
 يـكـوـنـ مـاـ توـهـمـنـاهـ عـلـىـ مـاـ توـهـمـنـاهـ ؟ فإنـ قـالـواـ نـعـمـ تـرـكـواـ قـوـلـهـمـ ، وـإـنـ قـالـواـ لـاـ قـلـناـ
 وـكـذـلـكـ إـذـاـ توـهـمـنـاـ | حـرـكـهـ الـفـلـكـ الـتـيـ هـيـ وـاحـدـهـ فـيـ نـفـسـهـ حـرـكـاتـ كـثـيرـةـ
 ٩٦ ظـلـمـ يـجـبـ أـنـ تـكـوـنـ حـرـكـاتـ كـثـيرـةـ

وزعم ثابت بن قرة أنَّ مالاً نهائية له قد يكون موجوداً بالفعل . وزعم أنَّ
 ١١ له نصفاً لأنَّه - زعم - لا ثلاثة منه مضت إلا وهي نصف لستة ولا خمسة
 إلا وهي نصف عشرة ، وزعم أنه يزيد وينقص . وزعم أنَّ له نصفاً لأنَّ
 ما يمضى عشرات ولا عشرة إلا وفيها خمسة أفراد وخمسة أزواج ، فأما الأفراد
 ١٢ فالواحد والثلاثة والخمسة والسبعة والتسعه وأما الأزواج فالاثنان والأربعة

والستة والثانية والعشرة . فيقال له إذا زعم أن مالا نهاية له <....>
أوليس إنما زاد على نهاية يجاوزها ما زاد ؟ فإن قالوا < لا > كابرلوا ، وإن قالوا
نعم أفروا بتناهيه . فإن قال الحركات متناهية من إحدى جهتها وهي الجهة التي
تلقى منها . قيل له فتناهيتها من إحدى جهتها وليس هو تناهى مالا نهاية له ؟ فلا بد
من نعم . وإذا جاز أن يتناهى مالا نهاية له من جهة فلم لا يجوز أن يتناهى من
جهتين ؟ ويقال له إذا جاز أن يكون مالا نهاية له يزيد وينقص فلم لا يكون
ما يتناهى لا يزيد ولا ينقص ؟ ويقال له إن كان مالا نهاية < له > نصف
على الوجه الذي وصفت فازعم أن له طرفين لأن ما مضى منه عشرات ومئون
وألف وهذه كلها أول وأخر

١ وزعم أنه لا حركة بعينها إلا محدثة وجميعها قديم — قال — كأنه لا حبة
من حبات الحنطة إلا لها شكل وصورة وللذكر منها [صورة] شكل وصورة
ليس لكل واحدة منها . فيقال له فأخبرنا عن إنسان لو أثبت كل إنسان
٢ سألنه أسود هل يجب عليه أن يقول كل إنسان أسود ؟ فإن قال لا تجاهل وقد
يعينه أسود عن هذا ، فقال نعم قلتنا فلم لا يجوز له أن يقول إن كل إنسان بعينه أسود
والمجع يض ، وبجعل هذا قياساً بحبات الحنطة والذكر ؟ فلم يكن عنده
٤ في هذا فصل

وحكى عن أبي يوسف بن إسحق الكشندى أنه كان يزعم أن حركة الفلك
واحدة والزمان واحد لم يزل وأنه غدا موجود غدا معدوم اليوم وأن اليوم
٦ موجود | اليوم معدوم غدا وأنهما غير منفصلين في وجود ولا وهم . فيقال
له فقد كننا نحن إذن بما نحن أشخاص في زمن بطليوس بل نحن كائنون
في الزمان الذي يأتي بعد ، وهذا تجاهل . ويقال كيف ندخل نحن في الزمان

الذى يأتى أو يأتى هو إلينا حتى تكون فيه والأشياء على مراتبها وليس حدوث ؟
ويقال له فيجب على هذا القول أن تكون حركة اليوم هي حركة غداً، وإذا جاز
هذا فلِمَ لا يجوز أن تكون حركة الإنسان اليوم حركته غداً ؟ وهذا محال
كله وتجاهل <إلا> أن يفهم منه القول بالدهر

ويقال لأرسطو طالس ومن يذهب مذهبـه في تناهى أجسام العالم وارتفاعـه
النهاية عما مضى من حركاته : إذا كانت لا حركة إلاـ وقبلها حركة فلِمَ لا تزعمون
أنه لا ذراع إلاـ وبعده ذراع

واستدل بعضـهم على أنه لا حركة إلاـ وقبلها حركة بأنـهم لم يشاهدوا حركة
إلاـ وقبلها حركة . فيقال لهم أخبرـونا عن إنسان دخل على قرمـ وهم مجتمعـون
في دارـ هل كان يجوز له أن يقول إنه لا واحدـ منهم إلاـ وهو مجتمعـ مع صاحبه
في تلك الدار لأنـه لم يشاهـهم إلاـ كذلك ؟ فإنـ قالـوا نعم تجاهـلـوا ، وإنـ قالـوا
لـا نقضـوا عـلـتهم ، وكذلك إنـ قالـ إنـ قبل كلـ حركة حركة
١٢

فـأـمـا ما حـكـاه فـلـوـطـرـخـس عـمـن زـعـمـ من الـفـلـاسـفـة أـنـ العـوـالـمـ بلاـنـهاـيـةـ
فـإـنـه حـكـىـ عنـ مـطـرـودـ <ورـ> سـمـنـهـمـ أـنـ اـحـتـجـ لـذـلـكـ بـأـنـ قـالـ إـنـ محـالـ أـنـ تـبـتـ
١٣ سـبـلـةـ وـاحـدـةـ فـيـ صـحـراءـ وـاسـعـةـ وـكـذـلـكـ لـاـ يـكـونـ عـالـمـ وـاحـدـ فـيـاـ لـاـ نـهاـيـةـ لـهـ .
وـهـذـاـ إـنـمـاـ هـىـ حـجـةـ — إـنـ صـحـتـ — عـلـىـ مـنـ يـزـعـمـ أـنـ الـأـشـيـاءـ لـاـ نـهاـيـةـ لـهـ وـأـنـ
الـعـوـالـمـ وـاحـدـةـ مـنـهـاـ عـالـمـ وـاحـدـ . وـبـعـدـ قـدـ تـكـونـ ؟ صـحـراـخـ فـيـاـ سـبـلـ وـغـيرـ سـبـلـ ؛
١٤ فـهـلـ يـجـوزـ أـنـ تـكـونـ عـوـالـمـ وـغـيرـ عـوـالـمـ ؟ فـإـنـ قـالـ نـعـمـ تـرـكـ قـوـلـهـ أـنـ الـأـشـيـاءـ عـوـالـمـ
لـاـ نـهاـيـةـ لـهـ ؛ وـإـنـ قـالـ لـاـ خـالـفـ مـوـضـوـعـهـ

(٢) هي حركته غداً خـ — (٤) <إلا> : في الأصل يضاف قبل «إن» —

(٨) لم يشاهدـاـ خـ — (٩) عنـ إنسـانـ : وـعـلـىـ الـهـامـشـ : «ـ لـوـ انـ إـنـسانـاـ » —

(١٠) لا واحدـ منهاـ خـ — (١٤) = Mητρόδωρος ، مـطـرـودـسـ خـ — (١٧) واحدةـ

منـهاـ : كـنـاـ فـيـ الأـصـلـ

وقد سألهم أرسطوطالس في المقالة الأولى من كتابه «في السماء» في ٩٧ ظ ذلك فقال : ليس يخلو عناصر هذا العالم من أن تكون موافقة لتلك العناصر في المعنى أو في الاسم . فإن كانت في الاسم فتلك النار ليست بمحرقية وكذلك 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 عالمًا فوق هذا العالم ل كانت النار تذهب إلى مركزه ؛ وهذا خطأ وهو داخل في ٦ القسم الأول . فإن قالوا إنَّ كلَّ عالم يذهب عن مركزه يفسدُ . قيل لهم إنَّ النيران ليس تختلف حركاتها لاختلاف أماكنها فالنار التي في الشرق تذهب عن المركز والنار التي في المغرب أيضًا 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 سالوفس فإنه احتاج لقوله في أنَّ هذا العالم لا نهاية له بأن قال : إذا تناهى العالم فهل يتناهى إلى شيءٍ أو لا إلى شيءٍ ؟ فإنَّ كان إلى شيءٍ فهذا قولٌ ، وإن كان لا إلى شيءٍ فيجوز أن يطابق لا شيئاً ويماس لا شيئاً كما ١٥ تناهى لا إلى شيءٍ . فيقال له ما تنسكر أن يكون التناهى إنما هو أن يكون للشيء نهاية حالة فيه وليس يحتاج إلى غيره ؟ والمسافة تقتضي ماستين كما أن المشاركة تقتضي مشاركتين

١٨

قالوا ولو أنَّ واقفاً وقف في آخر حدٍ من حدود العالم هل كان يرى شيئاً أم لا يرى شيئاً ؟ فإنَّ كان يرى شيئاً فهو قوله ؛ وإن كان لا يرى شيئاً

(٧) قالوا بان كل عالم خ — (٩) على المركز خ — (١٢) سالوفس خ —

(١٥) مطابق خ — (١٧) والمسافة تقتضي ماسة خ

فهل يجوز أن يخرج يده أَم لَا ؟ فإن قال لا قيل فما الذي يمنعه ؟ وإن قال نعم
 قيل فإذا تحرّكت يده فهل تتحرّك في شيء ؟ فإن قالوا نعم قيل هذا قولى ؛
 وإن قالوا لا قيل لهم فإذا تحرّكت يده لا في شيء فلِمَ لا يمسّ شيئاً ؟ ويقال
 لمن اعتُلَّ بهذا ما تنكرون من أن يكون الرأي إذا توهمناه واقفاً على حد العالم
 لا يرى شيئاً إذا كان لا يترأّى له ؟ وأمّا ليخرج يده فقد قال قوم | انه
 لا يجوز ليس لأن مانعاً يمنعه ولكن لأنّه حالت تحرّكه لا في شيء لأنّ الحركة
 قطع لمكان فإذا لم يكن مكان فلا قطع ؛ وقال آخرون <إن> جاز أن
 تحرّك يده لا في مكانٍ خائنٌ أن يبطل المكان وتتحرّك اليـد
 وأمّا من زعم أنّ العالم واحد وبعد ذلك عنصر لا نهاية له فلم أقف لهم
 على علة ؛ ولكن يقال لهم ما تنكرون من أن يكون عوالم لا نهاية
 لها وراء ذلك العنصر وذلك الخلاء ؟

(٤) واقعاً خ — (٥) اذا كان لا يرقى له خ — وانعاً ليخرج خ — (٦) <ان>
 جاز : جائز خ — (٧) لما فزت ذلك خ — الخلاه آخر المقالة والحمد لله حق حمده
 ومستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد وآلـه وسلم تسليماً كثيراً وحسبنا الله ونعم الوكيل

مقالة في أمارات البرق والبراءة

ذكر البيروني هذا العنوان في قسم ما ألفه الرازي ، في فسون شتى ،^(١) وذكر ابن أبي أصيبيعة 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) . ومحظى هذه المقالة سياسي أكثر منه فلسفى ولعل الرازي ألفها قصدًا منه إلى التقرب من بعض أمراء زمانه^(٤)

(١) فهرست كتب الرازي رقم ١٨٢

(٢) ج ١ ص ٣١٨ س ٢٩

(٣) راجع ما قلناه في ص ١١٣

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

قال أبو بكر محمد بن زكريا الرازي : اعلم أنَّ الأمر المسمى إقبالاً ودولة وإن كان القول في سبيه والنظر فيه والإبانة عنه عسراً عامضاً وطويلاً بعيداً فإنَّ مجئه ومُوافاته أماراتٍ وشواهد مبشرة به . وغرضنا في هذه المقالة ذكر

بعض هذه الأمارات | باختصار وإيجاز ما أمكن ذلك

فنقول وبالله التوفيق : إنَّ من أمارات الإقبال التنمُّل والعلم < الذي > يقع للمرء ضربةً واحدةً ورفعه إلى حال جليلة بالإضافة إلى ما كان عليها . وذلك أنَّ حدوث مثل هذه الحال يدلُّ على تيقُّظ السعادة له — كائنًا ما كان . عن أي سببٍ كان إلهيًّا كان أو طبيعيًّا — بقوَّة قوية لا تكاد تقصُّر وتني وتحمد سريعاً لفُرط قوتها وغزارتها . والدليل على ذلك اضطلاعها بنقل المنقول هذا النقل الغريب البديع الذي لا يمكن أن يحدث من قوَّة مهينة ولا نُزرة مادةً ، فوَقوع النقلة من حاله إلى ما هو أَجْل منها كثيراً جدًّا من أمارات وفور قوَّة الناقلين وغزارتها ومن أَجْل ذلك هو أَحْب الأسباب الدالة على الإقبال ومن أمارات الإقبال والدولة اتساق الأمور واطرادها ومجئها ووقوعها على موافقة التنقل المدال ولو في دقائق الأشياء وخشائصها فضلاً عن جلائهما وعظائمهما ؛ لأنَّ ذلك يدلُّ على أنه مسوس ومكفيٌّ ومُؤيدٌ بقوَّة غير قوته وأنَّه مُشَكَّلٌ به ومصنوع له

وقد كانت قدماء الملوك وأجلتهم يستدلون بما يقدِّم إليهم الطباخون من الأطعمة التي كانت تقع بوقوع شهواتهم — من غير أن يكونوا تقدَّموا إليهم فيها

(٨) كائنًا ما : فوق السطر : من كان — (١١) أن يحدث : اضيف على المامش
(١٣) وغزارتها — (١٥) التنقل ، صححه الاستاذ أحد أمين : البطلخ

وأمرهم بها — على ثبات الإقبال والدولة فضلاً عما يقع من <غير> ذلك من جلائل الأشياء وعظائمها كنكتابات الأعداء وبوار المضادين والمخالفين والمنازعين ومن أمارات الإقبال والدولة ما يحدث من أخلاق النفس الموافقة للرياسة ٢ المعينة المقوية عليها بعلو الهمة والنبل والجود وقتة مهابة الأكفاء وفضل الرأى وإجادته : فإن مثل هذه الأمور لا تحدث في الإنسان إلا وهو يُراد | ٩٩

٦ المرتبة التي يرتقي إليها بهذه الأخلاق ونحوها : فأعلمle

ومن أمارات ذلك أيضاً عشق الرياسة وفرط محبته لها حتى إنه لا يرى عيشاً إلا بها ولا يَهِمُّ أمرًا سواها . فإن ذلك يدل على أنه مهِيأ لها ، لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلأ بنته ولا ترك قوة عطلاً : ولم يكن يمكن في نفس هذا ٩ المعنى هذا التكهن ويقوم فيها هذا المقام إلا وهي نفس مهيأة للرياسة لا غير . ولو لا ذلك ل كانت هذه القوى فيها فضلاً وباطلاً : وذلك ما لا يكون

١٢ ومن أمارات ذلك أيضاً ما يحدث له من الحلم والتَّوَدَّة في الأمور التي فيها تَبَسُّ وشَبَهَة : لأن ذلك يدل على أنه محروس من ركوب الخطايا والوقوع في الزلال وأنه مجرئ به إلى إدراك حقائق الأمور

١٠ ومن أمارات ذلك أيضاً فضل صدق ودقة حسن النفس والأذكار والتخمين على ما كان له قبل : فإن ذلك يدل على أنه مسدَّد موقٍ بقوة إلهيَّة تحرى به إلى أن يكون فاضلاً ورئيساً سائناً لشدة حاجة الرئيس والسائب إلى فضل وعلم واستغاثة الموسفين عن مثل ذلك لانتساب أمرهم إلى السائب ١٨ واكتفائهم بسياسته

ومن أمارات ذلك أيضاً الميل إلى موافقة الخلطاء والاصحاب والاعوان

(١) يقع من ذلك ومن جلائل خ — (٥) فإن قيل هذه الأمور خ — (٦) إليها وبهذه خ — (٩) باطلاته ولا خ — ولم يكن ليكن خ — لعل العصواب : من النفس — (١٠) وقوع خ — (١٢) له في الحلم خ — (١٦) والتَّخمين بلي ما خ — (١٨) الموس عن خ

والمحبة لصلاح أمرهم باستجلاب مواتهم وخلوصهم له — لأن ذلك يدل على
نه قد أعطى القوة التي تدوم — وتسخيرهم وربطهم بها لنفسه؛ و[في] ذلك أن
٢ لا يتفرقوا عنه وأن لا يُضمروا له سوءاً وأن لا يروا عيشاً إلا معه وبه.
وتح **<من>** ذلك صدق مجاهدتهم الأعداء عنه وبذلهم أنفسهم دونه
ومن أمارات ذلك أيضاً إقبال الخدم والأصحاب **<عليه>** وفضل إجلالهم
٤ ومهابتهم له من غير أن يكون حدثت له في ذلك الوقت حالة ظاهرة توجب
ذلك | من مزيد في رتبةٍ أو زيادةٍ في إحسانٍ أو إساءةٍ، فإن ذلك إذا كان دلـ
٩٩ على أبـهـةـ حادـثـةـ إـلـهـيـةـ واقـعـةـ فـيـ النـفـوسـ طـارـتـهـ عـلـيـهـ دـلـلـةـ الرـيـاسـةـ وـالـدـوـلـةـ
ومن أمارات ذلك أيضاً خـلـوـ قـلـبـهـ مـنـ الضـغـائـنـ وـالـاحـقـادـ الـتـىـ كـانـ لهـ
٦ فـيـ نـفـسـهـ عـلـىـ أـكـفـائـهـ وـأـجـلـةـ أـصـحـابـهـ وـخـلـطـائـهـ فـضـلـاـ عـلـيـهـمـ؛ـ وـإـنـهاـ مـنـ يـنـجـبـ
أن يـسـوـسـ وـيـسـتـصـلـحـ لـاـ مـنـ يـسـتـفـسـدـ
ومن أمارات ذلك أيضاً ميل النفس إلى العدل وكراهيتها الجور وإن كان له
١٢ عـاجـلـ نـاجـزـ؛ـ لـأـنـ ذـلـكـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـ نـفـسـهـ مـوـقـيـةـ بـالـتـكـنـ مـنـ الـمـلـكـ وـدـوـامـهـ وـلـيـسـ
مـخـتـيـفـةـ مـغـتـمـةـ .ـ وـلـيـسـ ذـلـكـ مـنـهـ إـلـاـ بـحـمـلـ قـوـةـ إـلـهـيـةـ لـهـ عـلـىـ ذـلـكـ ،ـ وـلـنـ يـقـعـ هـذـاـ
١٠ الـحـلـ مـنـهـ لـهـ عـلـىـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ إـلـاـ وـقـدـ أـهـلـهـ لـدـوـامـهـ وـبـقـائـهـ وـأـكـسـبـهـ ذـلـكـ مـيلـ الرـعـاـيـاـ
الـمـلـوـكـيـنـ وـالـمـسـوـسـيـنـ إـلـيـهـ .ـ وـفـيـ ذـلـكـ توـطـيـدـ مـلـكـهـ وـإـرـسـاءـ قـوـاعـدـ وـبـعـدـ مـنـ الـوهـنـ
١١ وـالـتـضـعـضـ وـأـنـزـالـ الـمـنـاوـيـنـ وـالـمـضـادـيـنـ وـإـجـلـالـهـمـ إـيـاـهـ وـشـوـقـهـمـ إـلـىـ مـثـلـ حـالـةـ إـنـ سـاسـهـ
١٢ فـهـذـهـ أـمـارـاتـ إـلـيـقـالـ إـلـاـشـرـفـ الـأـعـظـمـ وـالـتـىـ يـرـجـعـ إـلـيـهـ وـيـدـخـلـ فـيـ جـمـاتـهـ
١٣ سـائـرـ الـأـمـارـاتـ الصـغـيرـةـ الـجـزـيـةـ

(١١) تسوس خ — ويصلح إلا من ستفد خ — (١٣) عاجل محر خ —

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

(١٧) وأنزال خ — ساسه : كذا خ — (١٩) لجزئية آخر المقالة
والحمد لله حق حده مستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآلته الطيبين الطاهرين وسلم الله عليه

من كتاب اللذة

للرازى مذهب مشهور في اللذة أشار إليه في كتاب الطب الروحانى^(١) وفي كتاب السيرة الفلسفية^(٢) وجعله أيضاً موضوعاً لتأليف خاص له سماه ابن الديم^(٣) ، كتاب اللذة مقالة ، وسماه بيرونى^(٤) ، في اللذة ، وسماه الرازى نفسه^(٥) ، مقالة في مائة اللذة ، أما ابن أبي أصيبيعة^(٦) فقد لخص موضوعه قائلاً ، كتاب في اللذة غرضه فيه أن يبين أنها داخلة تحت الراحة ،

يظهر أن الرازى تأثر في قوله في اللذة والالم بما قاله افلاطون في كتاب طيلوس^(٧) ولعله لم يرجع إلى ترجمة هذا المصدر مباشرة^(٨) بل اقتبس منه منه بتوسيط 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 القطنى ص ٢٧٣ س ١٤

(٤) فهرست كتب الرازى رقم ٦٤

(٥) كتاب الطب الروحانى ص ٣٨ س ٥

(٦) ج ١ ص ٣١٥ س ٣٠

(٧) ص ٦١ d-e ، راجع أيضاً De Boer في ص ١٥ من مقالته المذكورة من فوق (ص ٢)

(٨) ورد في فهرست كتب الرازى ذكر « تفسير كتاب طيلوس » (راجع البيوفى رقم ١٠٧)

(٩) راجع أيضاً قول الشيرازى المذكور فيما على

جالينوس يذكر في تلخيصه لكتاب طيروس ، (١) رأى افلاطون بهذه الصيارة :

« إن افلاطون بعد هذا قال في اللذة والأذى هذا القول : أما أمر اللذة والأذى فعلى هذا ينبغي أن يتوم ، وهو أن كل أثر خارج عن المجرى الطبيعي يظهر ويبعد جملة في دفعه فهو مؤلم والرجوع جملة في دفعه إلى الحال الطبيعية لذيد . وأما ما يسلون يبدو قليلاً فغير محسوس وما كان على ضد ذلك فأمره على الصد . وأما الشيء الذي يكون بسهولة فكاه لا يحس ولا يكون منه ألم ولا لذة » ، (٢)

هذا وإن ابن القسطنطي (٣) وأبا الفرج بن العبرى (٤) والعلامة الحلى (٥) يرون

(١) ضاع الأصل اليونانى لهذا الكتاب الذى هو قسم من جوامع كتب افلاطون غالينوس . وقد وصلت إلينا ترجمة عربية منسوبة إلى حنين بن إسحق سأشيرها مع صديقى R. Walzer (Plato Arabus I)

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

(٣) ص ٢٥٩ - ٢٦٠

(٤) تاريخ مختصر الدول نشره الأب أنطون صالحاني ، بيروت ١٨٩٠ ص ٧٧ : « وفي هذا الزمان كان فورون الفيلسوف الكلدى [وعند ابن القسطنطي : اللذى] وكانت حكمته هي الحكمة الأولى ثم ما الناس عنها وقد انتصر لها أناس من المؤخرین منهم محمد بن زكرياء الرازى لأنه لم يتوجل في العلم الإلهى ولا فهم غرض أرسطوطاليس فيه فاضطرب رأيه وتقلد آراء سخيفة واتحل مذهبهاً عيناً مذهب فورون وذمّ أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى سبّيلهم . وفرقة فورون يعرفون بأصحاب اللذة لأنهم كانوا يرون أنّ الفرض المقصود إليه في علم الفلسفة اللذة الحاصلة للنفس بعرقتها وهي مع البدن لإنجاشها 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) الذي (١) ولعلم يقصدون إلى

(١) يظهر أنّ هذا الاشتباه نسأ من سقط حدث في نسخة قديمة لتأريخ المكماه لابن القسطنطى أو في المصدر الذى اعتمد عليه ابن القسطنطى عند إحصائه لفرق الفلسفه اليونانيين (ص ٢٥ - ٢٦) ، وهذا الفصل مأخوذ من تاريخ الفلسفه لحنين ابن اسحق ومن رسالة أبي نصر الفارابي فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفه (راجع *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, p. 49-50) واقتبسه ابن القسطنطى منها بواسطة كتاب طبقات الأمم لصاعد الاندلسي (طبعة مصر ص ٣٤ - ٣٦) . قال ابن القسطنطى : « وأما الفرقه المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفلسفه فشيء [ياض في الأصل] وأما الفرقه المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفرض الذي كان يقصد إليه في تعلم الفلسفه فشيء فورون (كذا) ويسمون أصحاب اللذة لأنهم كانوا يرون الفرض المقصود إليه في علم الفلسفه اللذة التابعة لمعرقتها ». وأما ما تقرأ عند صاعد الاندلسي وعند الفارابي فهو : « وأما الفرقه المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفلسفه فشيء فورون [فهي الفرقه التي تنسب إلى فورون وأصحابه وتسمى المانعة لأنهم يروز من الناس من العلم ، كذا ف] . وأما الفرقه المسماة [التي سميت ف] من الآراء التي كان يراها أصحابها [أهلها ف] في الفرض الذي كان يقصد إليه [في النهاية التي يقصد إليها ف] في تعلم الفلسفه فشيء [وهي الفرقه المنسوبة إلى ف] أفيغورس آخ » . ونتيجة مقابلة هذه النصوص أنّ ابن القسطنطى في مادة « فورون الذي » (ص ٢٥٩ - ٢٦٠) خلط فورون بأفيغورس وأنّ ابن العبرى والخليل تلا ذلك عنه . راجع أيضاً *I. Steinschneider, Al-Farabi (St. Pétersbourg 1869)*, p. 128.

وأيضاً لم يصرّح أحد من ألف قبل ابن القسطنطى أنّ الرازي تأثر بمذهب أفيغورس — فضلاً عن مذهب فورون — في اللذة ، بل نرى أنّ ابن القسطنطى عند ارتباطه الرازي « بفورون » وب أصحاب اللذة من الفلسفه اليونانيين (ص ٢٦٠) اشتبه عليه ما قرأه في كتاب طبقات الأمم . وذلك أنّ صاعد الاندلسي بعد إحصائه لفرق الفلسفه القدماء وتفريقه بين الفلسفه الذين كانوا قبل سقراط وبعده يذكر الرازي قائلاً : « وقد صنف جماعة من المؤخرین كتاباً على مذهب فيثاغورس وأشباعه واتصروا فيها للفلسفه الطبيعية القديمة ومن صنف في ذلك أبوه بكر محمد بن زكرياء الرازي وكان شديد الانحراف عن أرسطوطاليس آخ » (سنذكر باقي النصف الفصل في العلم الإلهي للرازي) . أما ابن القسطنطى في ترجمه لفورون الذي فقد تقل هذا القول عنه (« وقد صنف أناس من المؤخرین كتاباً على مذهب فيثاغورس وأشباعه واتصروا بها للفلسفه الطبيعية القديمة ومن صنف في ذلك محمد بن زكرياء الرازي لأنه كان شديد الانحراف عن أرسطوطاليس لرأي ضعيف كان يراه ») واتبعه في ذلك ابن العبرى والخليل مرتبطين بمذهب الرازي في اللذة بمذهب اللذة المنسوب إلى فورون (والمصحح أفيغورس) . إذن فنسبة مذهب الرازي إلى أصحاب اللذة من القدماء لم تنشأ من معرفة الفلسفه أفيغورس بل من خلط في النصوص العربية فقط

(١) أفيقورس

ذكر صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازى (المتوفى ١٠٥٠هـ) في كتابه *الأسفار الأربع*^(٢) مذهب الرازى في اللذة قائلاً :

فصل في حقيقة الألم واللذة . الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة وال الألم هو إدراك الملام و إدراك المنافى . وزعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازى أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية وال الألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية . فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والألم وجود دائمي . والتجربة أيضا تقوى هذا الظن ، فإننا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما تقع به اللذة في هذا العالم إنما غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها وإذا استقرت زالت اللذة . فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشهى لطيف لا تكون لذته كلذة فقير بشيء نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته . وكذلك قياس الألم فإن أكثر الألم بل كلها إذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها تأثير لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجرحات والمصابات والأمراض أفراجاً في كثير من أوقات اتصافهم بها

وقال ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوى (المتوفى ٦٨٥هـ) في كتاب طوالع الأنوار^(٣) في شرح كتاب مطالع الأنظار لأبى الشام شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهانى :

(١) أما علاقة مذهب أفيقورس في اللذة بذهب أفلاطون فيها فراجع مقالة

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

(٢) طبعة حجر طهران ١٢٨٢ ص ٣٦٦ . راجع أيضا Max Horten, *Das philosophische System von Schirazi* (1640+), Strassbourg, 1913, p. 109.

(٣) المطبوع على هامش شرح المواقف للإيجي (استانبول ١٣١١) ج ١ س 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 اللمسى إنما يحصل الانفعال عن الضر . فإذا استقرت السكينة 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 يتذمّر بالنظر إليه مع أنه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك [الوجه] حتى يجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم الشوق إليه . وكذلك قد تحصل للإنسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق إليه . وكذلك قد تحصل للإنسان لذة عظيمة بالشعور على مال بخاء بلا خطور سابق .

وقال علام الدين علي بن محمد القوشجي (المتوفى ٨٧٩ھ) في شرحه على تحريره
الكلام^(١) النصير الدين الطوسي :

وزعم محمد بن زكرياء الطيب الرازي أن اللذة ليست إلا العود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الألم كالأكل للجوع والجماع لددغة المني 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 ليس طبيعية حصل إدراكها الذي هو اللذة . إنما ننازعه في 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 المواقف ج ٣، ١٨٦، وطبعه المبر المندية ١٣٠٧ھ، ص ٣٦٦

سابقة ألم وحالة غير طبيعية كا في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الإجمال بأن لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا؛ وكذا في إدراك الذائقه الحلاوة أول مرة. وقد يحصل الخلاص من الألم من غير لذة كا في حصول الصيحة على التدرج وفي ورود المستلزمات من الطعام والروائح والأصوات أو غيرها على من له غاية الشوق إلى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والإدراك. والمصنف أشار إلى المنع الأول بقوله «وليس اللذة خروجاً عن الحالة الغير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية» وإلى المنع الثاني بقوله «لا غير»، يعني لو سلمنا أن الخلاص من الألم لذة فلا نسلم أنها منحصرة فيه حتى يصح قوله أنها الخلاص من الألم لا غير

ويمثل أشار أيضاً إلى مذهب الرأزى نجم الدين على بن عمر القزوينى الكاتبى (المتوفى ٥٦٧٥) في كتاب المفصل في شرح المحصل (١) والحسن بن مطهر العلامة الحالى (المتوفى ٥٧٢٦) في كتاب أنوار الملائكة في شرح الياقوت (٢) وأبو علي مسکويه (المتوفى ٤٢١) في كتاب تهذيب الأخلاق (٣)، ويظهر أن أبا علي مسکويه في رسالته في اللذات والآلام، (٤) وأبا علي بن الهيثم (المتوفى ٤٣٠) في مقالته في طبيعة الألم

(١) راجع من تحت في الفصل السادس

(٢) راجع عباس اقبال في كتابه خاندان نوينجي ص ١٧٧ آخـ . أما مؤلف كتاب الياقوت فهو أبو إسحاق إبراهيم بن نوينجـ ، راجع أيضاً كتاب أعيان الشيعة لحسن الأمين الحسيني العاـ ج ٥ (دمشق ١٩٣٦) ص ١٠٤ ، رقم ٥٩ ، وأيضاً ما قلته في مجلة *Orientalia* ج ٤ (١٩٣٥) ص ٣٠٦ - ٣٠٧ .

(٣) مصر ١٣٤٩ من ٣٦ : « وستكلم على أن صورة الجميع واحدة وأن الذات كلها إنما تحصل للملائكة بعد آلام تلعقه لأن اللذة هي راحة من ألم وأن كل لذة حسية إنما هي خلاص من ألم أو أذى في غير هذا الوضوء »

واللذة ،^(١) قد عالجا نفس الموضوع كأن صاحب رسائل إخوان الصفاه ذهب في اللذة مذهبًا قريباً من مذهب الرازى^(٢)

وللرازى تأليف آخر في هذا الموضوع سماه بيرونى^(٣) «فيما جرى بينه وبين شهيد البلخى في اللذة» ، وسماه ابن النديم^(٤) وابن الققسطى^(٥) وابن أبي أصيحة^(٦) «كتاب في نقضه على شهيد^(٧) البلخى فيما ناقضه به في أمر اللذة^(٨)» .

وشهيد البلخى هذا هو الذى قال عنه ابن النديم^(٩) «وكان في زمان الرازى رجل يعرف بشهيد بن الحسين البلخى ويكنى أبو الحسن يحرى مجرى فلسالته في العلم ولهذا الرجل كتب مصنفة وبينه وبين الرازى مناظرات ولكل منها نقوض على

(١) راجع ابن أبي أصيحة ج ٢ ص ٩٥ س ١٥ ، وله أيضًا «مقالة في طبائع اللذات الثلاث الحسية والطficية والمادلة» (نفس المرجع) . وكان ابن الهيثم من الذين ردوا على كتاب العلم الاهمى للرازى كاينظهر مما كتبه ابن أبي أصيحة 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 بي) : «واعلم يا أخي أيدك الله وليانا بروح منه بأن اللذة والألم نوعان جسمانية وروحانية ومكنا حكم إخواتنا . فاما اللذات الجسمانية فهي الراحة التي تحس بها النفوس الحيوانية عند زوال الآلام ، وأما الآلام التي تحس بها النفوس الحيوانية عند خروج المزاج عن الاعتدال من الأمر الطبيعي إلى أحد الطرفين من الزرادة والتقصان بسبب من الأسباب فهي كثيرة لا يحصى عددها إلا الله تعالى ولكن نذكر منها طرفاً لعلم ماهية الآلام واللذة وكيفية حدوثها اخ»

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

(٤) ص ٣٠١ س ٥

(٥) ص ٢٧٥ س ٦

(٦) ج ١ ص ١١٩ س ٢٨

(٧) سماه ابن النديم وابن الققسطى «سهيل البلخى» وسماه ابن أبي أصيحة «على بن شهيد البلخى» وكلامًا خطأً كما يظهر مما على

(٨) كذا عند ابن أبي أصيحة ، وعند ابن الققسطى «في اللذة» ، وعند ابن النديم «من اللذة»

(٩) فهرست ص ٢٩٩ س ١٥ ، راجع أيضًا ابن أبي أصيحة ج ١ ص ٣١١ س ٩

صاحبها^(١) . وقد كان شهيد البلخي فيلسوفاً متكلماً وأديباً شاعراً باللغة الفارسية والعربية^(٢) وكان من مشاهير بلخ^(٣) ومعاصراً لنصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني الذي ملك من ٣٠١ إلى ٣٣١^(٤) ، والظاهر أنه توفي قبل سنة ٣٢٩ إذ 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 السجستانى^(٧)

(١) نسب أصحاب الترجم إلى الرازى كتاباً آخر في الرد على شهيد البلخي سماع ابن الندين (ص ٣٠١ س ١٤) «على سهيل البلخي في ثبیت المقاد» وسماع ابن القسطنطى (من ٢٧٥) «الرد على سهيل في ثبیت المقاد» وسماع البيرونى (رقم ١٤١) «الرد على شهيد في لفظ المقاد» وذكره ابن أبي أصيبيعة (ص ٣٢٠ س ١٠) بقوله «كتاب إلى على بن شهيد البلخي في ثبیت المقاد غرضه فيه التقضى على من أبطل المقاد وثبت ان مقاداً (كذا)»

(٢) راجع كتاب معجم البلدان لياقوت (في مادة جهودانك) والمصادر الأخرى التي جمعها الاستاذ محمد بن عبد الوهاب قزويني في تعاليقه على كتاب «جهاز مقالة» لأحمد ابن عمر السمرقندى (Gibb Mem. Series XI) ص ١٢٧ - ١٢٨ . راجع ايضاً H. Ethé, Rüdagî's Vorläufer und Zeitgenossen (Morgenländische Forschungen (Leipzig 1875, p. 43).

(٣) صفت أبو سهل أحمد بن عبيد الله بن أحمد كتاباً «في أخبار أبي زيد البلخي وأبي الحسن شهيد البلخي» راجع معجم الأدباء لياقوت (ج ١ من ١٤٣ س ١٥ من طبعة اوروبا)

(٤) راجع كتاب لباب الألباب لمحمد عوف ج ٢ (نشرة E. Browne ليدن ١٩٠٣)

ص ٣ - ٥

(٥) نفس المرجع

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

(٧) راجع الأستاذ محمد بن عبد الوهاب قزويني في مقالته الفارسية «شرح حال ابو سليمان منطقى سجستانى = 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) من ٢٠٧

(المتوفى نحو سنة ٣٧١ م) 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 وتنيقن تفضيلها على غيرها دائمة متصلة لا تفاديها ولا انقطاع ، وأما لذة البدن بوجود القوة الحساسة محسوسها فتفقدية زائلة سريعة التبدل والاستحالة . والثاني الاتهام . وجود الغاية ، فان النفس كلما تحركت في وجود مطلوب لها فأدركته مرة انتقضى سعيها وتم فعلها وفرغت من شغلها ، وأما البدن فكلما انتقضى وطه من محسوس له يلتبس به يعلل ما نال من اللذة وعادت الحاجة إلى ما كانت . فالحركة دائمة وال الحاجة إلى أبد الازمة ، والاتهام إلى غاية تكفي وللنفي عن ذلك الشيء بعينه معذوم . والثالث القوة والازدياد ، فان النفس كلما استفادت فضيلة من فضائلها واقتنت لذة من لذاتها قويت به على نيل مثليها والازدياد بما هو أفضل منها ، فأما البدن فإنه كلما نال محسوسه الملتذ به أكثر كانت قوته على نيل مثله وما هو أفضل منه في جنسه أضعف . والرابع تمام طبع الإنسانية ، فأما البدن فإنه كلما ازداد استهتاراً باللذات المحسوسة وانهماكاً فيها زادت لذاته بالقوة البهيمية التي في الإنسان وبعدته من تمام طبعه وشرانط إنسانيته ».

ضاع كتاب الرازي في اللذة أو لم يعثر على أصله بعد ، إلا أنه وصلت إلينا منتخبات نقيسة منه مترجمة إلى اللغة الفارسية وذلك في كتاب زاد المسافر ^(٣) لأبي

(١) لعل هذا الفصل مأخوذ من تصنفه للرازي

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

(٣) نشره محمد بن زيد الرحمن في مطبعة كاواني 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 الإسماعيلي في عهد المستنصر بالله الفاطمي (١). ونحن نورد فيما يلي الفصول التي انتخبها ناصر خسرو من قول الرazi في اللذة (٢) مضيدين إليها ترجمة عربية ومتبعين لها بردود ناصر خسرو عليها (٣).

۲۳۱

واکنون نخست آنچه محمد زکریا گفت است اندر مقالات خویش اندر لذت یاد کنیم آنگاه سخنان متناقض او را بر او رد کنیم آنگاه سپس از آن بیان کنیم که مراتب لذات بر حسب مراتب نقوص است و توفیق بر آن از خدای خواهیم

گفتار محمد زکریا در لذت و الم

قول محمد زکریا آن است که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج ولذت نباشد مگر بر اثر رنج . و گوید که چون لذت پیوسته شود رنج

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

(٢) ص ۲۳۱ - ۲۳۰ من کتابه

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

الترجمة

وسنخبر الآن أو لا بما قاله محمد بن زکریاء في مقالته في اللذة ونرد عليه كلامه المناقض ونبين بعد ذلك أن مراتب اللذات على حسب مراتب النقوص ، ونسأل من الله التوفيق إلى ذلك

قول محمد بن زکریاء في اللذة والألم

فهذا قول محمد بن زکریاء يقول : إن اللذة ليست بشيء سوى الراحة من الألم ولا توجد اللذة إلا على أثر الألم . ويقول إن اللذة إذا استمررت صارت ألمًا . ويقول : أما الحالة التي ليس فيها لذة

گردد. و گوید حالی که آن نه لذتست و نه رنج است از طبیعتست و آن بحس یافته نیست. و گوید که لذت حسی رهاننده است و درد حسی رنجاننده است؛ و حس تأثیر است از محسوس اندر خداوند حس، و تأثیر فعل باشد^۱ از اثر کننده اندر اثر پذیر؛ و اثر پذیر قرن 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 آنجارنج و درد حاصل آید؛ و چون مر آر اثر پذیر را بحال طبیعی او باز گرداند آنجا لذت حاصل آید. و گوید که اثر پذیر مر آن تأثیر را بدين هردو روی همی یابد تا آنگاه که بحال طبیعی خویش باز گردد و مر آن تأثیر را که همی یافت اندر آن حال متوسط نیابد البتة.^۲ 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^۳

(۱) است آن طبیعت است ب — (۲) و گوید که ب — (۳) البتة : سقط ب —

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

النحو من

ولا ألم في من الطبيعة وهي لا تدرك بالحس^۱. ويقول : إن اللذة حس مريح وأما الأذى فهو حس مؤلم ، والحس تأثير محسوس فيمن يحس ، والتأثير فعل المؤثر في التأثير ، والتأثير عبارة عن تغير حال المؤثر وتلك الحال إما طبيعية أو خارجة عن الطبيعة . ويقول : إذا قلل المؤثر ذلك التأثير من حاله الطبيعية حصل الألم والأذى ، وإذا أعاد المؤثر التأثير إلى حاله الطبيعية حصلت اللذة . ويقول إن التأثير يجدد التأثير في الجانين جميعاً حتى يرجع إلى حالته الطبيعية فلا يجدد البتة في تلك الحال التوسطة التأثير الذي وجد . ويقول : فقد حصل الألم والأذى للتأثير - بين خرج عن الطبيعة ، وأما اللذة فحصلت له حين رجع إلى الطبيعة بعد خروجه عنها . وعند ذلك يقول : والرجوع إلى الطبيعة الذي به تحصل له اللذة لا يكون إلا بعد خروجه عن الطبيعة الذي به

٢٣٢ طبیعت که رنج از آن یافته باشد . پس گوید که پیدا شد که لذت چیزی نیست
مگر راحت از رنج :

٢ و گوید حل طبیعی از بزر آن محسوس نیست که یافتن بحث از تأثیر باشد
و تأثیر آن مؤثر مر حال اثر پذیر را بگرداند از آنچه او بر آن باشد . و حال
طبیعی آن باشد کن حال دیگر بدان نیامده باشد به تغییر و تأثیر . و چون از
حال دیگر بحال طبیعی نیامده باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثر پذیر
مر آن را باید از بزر آنکه یافتن مردم بحث مر گشتن حال راست که آن یا بیرون
شدن باشد از طبیعت یا باز آمدن بطیعت . پس حال طبیعی نه بیرون شدن
باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان ٩

١٢ پس گوید که ظاهر کردیم که حال طبیعی محسوس نیست و آنچه بحث
یافته نباشد نه لذت باشد و نه شدت . و گوید که تأثیری که پس از تأثیری باشد
و هر دو مر یکدیگر را ضد آن باشند لذت رساند با اثر پذیر چندانکه آن تأثیر
پیشین از اثر پذیر بحملگی 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 بغير سوى الراحة من الألم
ويقول : ليست الحالة الطبيعية بمحسوسة لأن الإحساس يحصل بالتأثير وتتأثر ذلك المؤثر
ينقل التأثير من الحالة التي هو فيها . وأما الحال الطبيعية فهي التي لا يوصل إليها من حال آخرى
لا بتغيير ولا بتأثير . ولما كان لا يوصل إلى الحالة الطبيعية من حالة أخرى فلا يحصل هناك حس
حتى يجده 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 منها صدأً للآخر أحدث
(التأثير الثاني) لذة في التأثير ما دام التأثير الأول لم ينقطع عن التأثير بعده وما دام التأثير لم يرجع
بعد إلى حالته (الطبيعية) . وإذا كان التأثير الأول قد انقطع وكان التأثير قد رجع إلى حالته

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

۲۲۲

۱۲

گفتار پسر زکریا

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

(۵) تا : سقط ک — (۶) جون : سقط ک — (۱۲) پسر محمد زکریا ک ب

الترجمة

الطبیعة فإنّ عین التأثیر الذي أحدث اللذة في المتأثر يمحو (فيه) الأذى والالم . ومن أجل هذا يقول : فإذا أزيل ذلك التأثير الأول وأعيد المتأثر إلى الحالة الطبيعية ثم أخرج المتأثر عن الطبيعة إلى الجانب الآخر حصل للتأثير ألم خروجه عن الطبيعة . فإنّ كان ذلك التأثير الآخر أبداً المتأثر إلى حالة الطبيعية أحدث فيه اللذة ، وحيثما يرجع المتأثر إلى حاته الطبيعية فإنّ اللذة تتقطع عنه . وإن استمرّ حيـنـذاك التأثير الآخر وأخذ في إخراجه عن الطبيعة من الجانب الآخر أخذ ثانية في إيلامه . ثم يقول : فقد ظهر أنّ الحالة الطبيعية للتأثير كوسط بين الخروج عن الطبيعة الذي يؤدّي إلى الأذى والالم وبين الرجوع إلى الطبيعة الذي تحدث عنه اللذة والراحة ، أما الحالة الطبيعية فليست أبداً ولا لذة

کلام ابن زکریاء

— وهذا يصرح ابن زکریاء هذا القول فيقول : مثال ذلك أنّ رجلاً يكون في دار ليست باردة إلى حدّ

چنان باشد که مردی اnderخانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما
بلرزد و نه چنان گرم باشد که مر اورا اnder آن عرق آید ، تا جسد او اnder
آن خانه خوکند و نه گرما یابد و نه سرما . آنگاه مفاجاً آن خانه گرم شود
چنان که آن مرد اnder او بگرما رنجه شود سخت وی طاقت شود . آنگاه
سپس از آن بادی خنک اnder آن خانه آمدن گیرد اندک اندک . پس آن مرد
که اnder او از گرما رنجه شده باشد بدانچه از طبیعت که برآن بود بیرون
شده باشد از آن خنکی لذت یافتن گیرد از بھر 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 کفر 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 پیوست
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

النحو

أن يرتعد من البرد ولا حارة إلى حد أن يسيل عرقه ، وقد ألف جسده تلك الدار فلم يحس فيها حرّاً ولا بردًا . ثم تعرضت الدار فجأة لحرارة بحيث أن الرجل يحس فيها ألمًا شديداً غير محتمل من أمر الحرّ ، ثم يبدأ نسيم معتدل يدخل شيئاً فشيئاً في تلك الدار فيجد الرجل الذي تألم من العرق بسبب خروجه عن الطبيعة التي كان فيها لذة من ذلك الاعتدال بسبب رجوعه إلى الطبيعة ، وذلك إلى أن يعيده ذلك الاعتدال إلى حالته الأولى التي لا برد فيها ولا حرّ . فإن استمر الاعتدال حينئذ فإنه يبدأ يتآلم من ذلك البرد الذي وجد فيه لذة لأنّه يخرج عن الطبيعة من الجانب الآخر . وإذا أخذت الدار سخن بعد ذلك البرد فإنّ الرجل يبدأ يجد ثانية لذة من ذلك العرق لأنّه يرثه إلى الطبيعة ، فإلى أن يعود إلى حالته الطبيعية يجد لذة ثالثة يقول : فقد ظهر أنّ اللذة الحية ليست بمعنى سوى الراحة من الألم وأنّ الألم ليس

و رنج چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت و طبیعت نه رنج است و نه لذت . آنگاه گوید و چون بیرون شدن از طبیعت اندک اندک باشد و باز گشتن طبیعت یکمدهفت باشد درد پیدا نیاید و لذت پیدا آید ، و چون ۲
 بیرون شدن از طبیعت یکمدهفت باشد باز آفدن بدواندک | اندک باشد درد ۲۳۴ پیدا آید و لذت پیدا نیاید . پس گوید مر آن باز آمدن را طبیعت یکمدهفت لذت نام نهادند هر چند که آن راحت بود از رنج ۶
 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 تشه شود آنگاه یکبار طعام یا شراب بخورد تا بحال خویش کر آن پیش بر ۹ آن بود باز رسد از آن لذت یابد . ولذت پیدا آید مر او را بدانچه یکمدهفت طبیعت باز آمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر اورا اندک اندک از طبیعت بیرون بردہ بود پیدا نیامدش . و مر آن باز آمدن را بحال برجی لذت گفتند و آن ۱۲

(۲) اندک اندک درو یدا آید و باز ک

الترجمة

بعضیء سوی الخروج عن الطبيعة وأنّ الطبيعة ليست بألم ولا لذة . ومهما 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

وقول : 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 یکدفت
و گوید چون باز از حال تدرستی کسی را ناگاه جراحتی رسد که بدان از
حال طبیعی خویش یکدفت بیرون شود از آن درد و رنج یابد، و چون
بروز گار آن جراحت او اندک بحال درستی باز آید لذت هیچ نیابد.
پس مر آن بیرون شدن را از طبیعت یکدفت درد و رنج گفتند که پیدا
آمد و مر آن باز آمدن را بحال اول لذت نگفتند که پیدا نیامد

گفتار محمد زکریا در لذت مجامعت

آنگاه اندر لذت مجامعت گوید آن نیز بدان است که مادتی همه جمله شود
اندر مکانی که آن مکان بغايت بيداريست و بنهايت یابندگی حس است. و چون
آن مادت بزمان دراز جمع شود و یكبار از آنجا بیرون آيد 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 هامش ک — (۶) یدا نباشد ک — (۹) یابندگی
ب — (۱۱) خاریدن کر ک

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 فجأةً وهو في حال سلامته بجراح وخرج بذلك دفعة واحدة عن
حالة الطبيعية فإنه يجد من ذلك أذى وألمًا . وحينما ترجع جراحه شيئاً فشيئاً إلى حال الصحة
فإنه لا يجد من ذلك لذةً . وعلى هذا فقد أطلقوا اسم الأذى وال الألم على الخروج عن الطبيعة
دفعة واحدة لأنَّه ظهر ، ولم يطقووا اسم اللذة على الرجوع إلى الحالة الأولى إذ أنه لم يظهر

قول محمد بن زکریاء ف لذة الجماع

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

۲۲۵

گفتار محمد زکریا

در لذت دیدن نکو رویان و شنودن آواز خوش

واندر لذت نگرستن سوی نیکو رویان گوید که آن از آن باشد که مردم ^۳
از جفت نا موافق زشت روی سیر شده باشد و از طبیعت ییرون 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 سطبر سپس از آن لذت یابد . ^۶
و گوید هر چند مردم را از دیدن روشنایی لذت یابد چون روشنایی 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 ^۹
بر شرح لذت بنا کرده است ، و ما گوئیم اندر این معنی آنچه حق است
و تناقض قول این مرد بعقلاناییم بتوفیق الله تعالی

۱۲

در رد قول محمد زکریا

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

(۶) که با آواز باریک خوش کرده باشد و بسیاری بشنود از شنودن آواز خوش —

(۱۰ - ۹) مفرد تفسیر شرح لذت کرده است

الترجمة

قول محمد بن زکریاء في اللذة

التي تحصل من رؤية حسان الوجه وساع الصوت الجيل

وقول في لذة النظر إلى حسان الوجه : إن هذا يحدث بأن الرجل يمل من رفيق غير
موافق قبيح الوجه وينحرج عن طبعته . وفي لذة ساع الصوت الجيل مثل هذا الترتيب لأنه إذا
سمع صوتاً رفيعاً بعد ساعه 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 جلة ما بيناه مما قاله محمد بن زکریاء في مقالة أفردها لشرح اللذة ، ونحن نترى في
هذا المعنى ما هو الحق ونوضح تناقض قول الرجل لمن يعقل بتوفیق الله تعالی

راحت از رنج ، و رنج نیز چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت ، و لذت چیزی نیست مگر باز آمدن طبیعت ، 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 با آخر مقالات گفتست که مردم از نگرستن سوی نور لذت باید و لیکن چون مر نور را بسیار بینند از دیدار تاریک و چشم فراز کردن نیز لذت باید . و این سخن باز پسین او تقض کند مر آن مقدمه را که باغاز مقالات 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 بیان رنج و لذت میانجی است و محسوس نیست . پس باید که مارا بگویید که طبیعت میان نگرستن اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدام است ؟ و چون مردم از دیدن نور لذت یافت سوی کدام طبیعت همی باز شد ؟ و چون باقرار این مر نگرنه از دیدن نور لذت یافت و آن مر او را باز آمدن بود سوی طبیعت کز آن بیرون شده بود پس مقدمه اش باطل بود یا با تیجه اش دروغ زن و حرام زاده آمد آنگاه گفت چون که از دیدن نور ستوه شود از دیدن تاریک و چشم فراز کردن لذت باید . 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 بھر آنکه بیرون شدن نگرنه سوی روشانی 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 ک — (۱۳) زاده اند ب — (۱۴) وجسم باز کردن ب — (۱۵) خویش پس از بیرون شدن او از آن به لذت بود بی رنج و این خلاف ک

و نیز گفت که مردم از نگرستن سوی زنی خوب روی لذت بدان یابد که دیدن مر زن زشت روی را رنجور شده باشد . و این سخن سخت رکیک و بیمعنی است از هر 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 متناقض است مر آن قول را که پیش از آن گفت اندر معنی لذت از نگرستن سوی روشنائی و تاریکی ، از هر 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 هر آنکه بدان از طبیعت بیرون شدی و باز پس از آن چون زشت روی را دیدی از آن لذت یافته از هر آنکه بدان سوی طبیعت باز گشته ، ولیکن حال بخلاف این است

پس ظاهر کردیم که مقدمه این مرد بدانچه گفت لذت جز بر عقب رنج نباشد نه راست است باید که متابعان این فیلسوف ما را بگویند که چون مردم زنی نیکو روی را یانگاری نیکو را بینند و از آن لذت یابد بکدام طبیعت همی باز گردد و بچه وقت از آن طبیعت بیرون شده بود تا چون بدان باز گشته لذت یافت ؟ پس ظاهر است 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 ، باطن 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 بمحسن نباشد مگر بتأثیر کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند حسن مر آن را باید و بدان یافتن از

حال طبیعی خویش بگردد و از طبیعت بیرون شود و از آن رنجه شود و این
 تأثیر پیشین باشد . آنگاه چون تأثیر دوم بدو پیوند که تأثیر آن ضد پیشین
 ۳ باشد و ممکن آن را بدان حال اولی باز آرد از آن لذت یابد که خداوند حس بینائی
 و شناختی پس از آنکه بشنوید و تنگردد از حال طبیعی خویش باشد . و چون
 نگاری نیکو یا با غم خرم یا صورتی آراسته بینند حال او که طبیعی بود متبدل
 شود ، و آن بیرون شدن او باشد از طبیعت و از آن لذت همی یابد . و ممکن چون
 ۶ آواز رودی ساخته بوزن رود زنی استاد مر آن را با | نفمه در خور آن بقولی
 ۲۳۸ موزون والفاظی روان هموار بشنوید 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 بعده
 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 واز دیدار او لذت یافت و بدان از طبیعت
 بیرون شد اگر نیز مر آن زن را بینند سخت رنجور شود از نا دیدن آن چنانکه
 خویش را بر طلب او بر مخاطره های عظیم عرضه کند و از هلاک خویش باک
 ۱۰ ندارد ، و این مرد بنا دیدن مر آن زن را همی بحال طبیعی خویش باز شود که
 پیش از دیدار او مر آن زن را بر آن بود . پس این نتیجه بر عکس آن مقدمه
 ۱۴ آمد که این فیلسوف با آغاز مقالت خویش گفت ، از بهر آنکه او حکم کرد
 که رنج از آن حاصل آید که خداوند حس از طبیعت بیرون شود پذیرفتن تأثیر
 از اثر کننده ، و لذت یابد چون بحال طبیعی خویش باز گردد . و این مرد
 آنگاه که مر این زن نیکو را ندیده بود بر حال طبیعی بود ، و چون مر او را
 ۲۱ بدید و از حال طبیعی خویش بیرون شد واجب آمد بحکم این فیلسوف که رنجه
 گشته و لکن لذت یافت . و باز چون دیدار آن خوب روی ازو زایل شد و بحال

(۴) بشنوید و بنگردد ک — (۷-۶) جون کسی آواز رودی که ساخته بود
 ورود زنی ک

طبيعي باز گشت واجب آمد بحکم اين فيلسوف که لذت يافقي و ليكن رنجه گشت . از اين ظاهر تر ردی و درست تر تقضی چگونه باشد که ما بر اين فیلسوف کردیم ؟

۳

و م این است حال سخن اندر حال شنوnde آواز خوش و سخن موزون که چون مر آن را بشنود و از طبیعت بیرون شود لذت یابد ، و چون آن را گم کند یا بر عقب آن بانگ خر یا بانگ ستور شنود همی بطیعت باز گردد و ليكن ۶ 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 سطیر بشنود از آن نیز لذت یابد ، همی تقض کند مرا آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر

بیاز آمدن بحال طبیعی پس از بیرون شدن از آن ، از بهر آنکه حال طبیعی ۱۲ شنوnde آن است که هیچ آواز نشنود البتة نه باریک و نه سطیر ، همچنان که حال طبیعی بساونده است که نه سرما یابد و نه گرماؤنه درشت بساود و نه نرم .

و چون شنوnde مر آواز باریک بنظم را بشنود همی از حال طبیعی بیرون شود ۱۰ بیجانی و از آن همی لذت یابد بخلاف قضیت اين فيلسوف که گفت از بیرون شدن از حال طبیعی مر خداوند حس را رنج آید . و اين لذت مر اورا گوئیم کز

آواز چنگ و چنگ زنی خوش رسید که مر آن را با قولی منظوم در خور بدرو ۱۸ رسانید . پس واجب آید از حکم اين فيلسوف باز آمدن اين مرد بحال طبیعی خویش

حالی باشد بعضاً این حال که یاد کردیم و آن با آواز خری باشد که برابر شود با دشمام خربنده سطیر آواز تا حس سمع آن مرد کز آواز چنگ و نفمه باریک ۲۱ از طبیعت بیرون شده بود به طبیعت باز آید و از آن لذت یابد . و ليكن هر کتن داند که هیچ مردم از آن نفمه خوش و آواز چنگ رنجه نشود و نه از بانگ خر لذت یابد با آنکه اگر چنانکه اين مرد گفت مردم کز شنودن آواز ۲۴

باریک بر عقب آن آواز سطبر لذت یافته حکم این مرد راست نبودی از بھر آنکه این مرد م به بیرون شدن از طبیعت یافتند آواز باریک لذت یافته بودی و م ۲ بیاز گشتن بدان یافتند آواز سطبر 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 سطبر لذت یابد | نه بیاریکی و سطبری آواز لذت یابد بل بنظم آن یابد . نبینی ۴۰ که هیچ آواز از آواز پر پشه باریکتر نیست و آوازی سطبر تر از بانگ خر ۶ نیست و مردم از این لذت هیچ نیابند . پس چنین سخن گفتن فلسفه نباشد بلکه عرضه کردن جهل و سفاهت باشد

۹ و نیز گوئیم اندر لذتی که مردم از راه بساونده یابند که بسودنها چیزی از هوا نرمتر نیست ، و اگر مردی برھنے بنشینند نا جسد او با هوا خوکند و آن ۱۲ حال طبیعی او باشد آنگاه پس از آن اگر جبه از موی سور پوشید بدان از 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 چشنه گوئیم که چون مردم چیزی نچشیده باشد حاست چشنه او بحال طبیعی باشد ، و چون قدری انگیین بدھان اندر نهاد حاست او از حال طبیعی بگردد و بیرون شود و از آن لذت یابد . و بحکم این فیلسوف بایستی که ۱۸ رنجه شدی بدانچه انگیین مر حاست چشنه 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 بضد این بیاید و آن پاره شحم حنظل بود تا مر ۲۱ او را از بیرون شد از طبیعت به طبیعت باز برد بایستی کز آن لذت یافته بحکم این فیلسوف . و لیکن ازین باز بر نده مر او را بطبیعت سخت رنجه گشت و

(۷) کفتن فیلسوف ک — (۹) راه حاست بساونده ک — (۱۰) و اندر حاست چشنه ک

بچشیدن انگلین 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 درست است . پس این حال چنان است که چشند شکر و انگلین همیشه بطبيعت باز آید و چشند هلیله و حنظل همیشه همی از طبیعت بیرون شود و نیز گوئیم که این مرد باول اغاز مقالات خویش گفت که لذت حسی ۲۴۱ یافتن راحتست از رنج و رنج از آن رسد که خداوند حس از حال طبیعی ۶ بیرون شده باشد و از یافتن گرمابر عقب سرما و یافتن خنکی بر عقب گرمای برآن برهان آورد . پس گفت همین است حال دیگر حواس ، و گفت ظاهر ۹ کردیم که لذت جز بر عقب رنج نباشد و این راحت باشد از رنج که مر او را لذت نام نهادند . و ما گوئیم اندر رد این قول که اگر مردی باشد تندرست و درست حواس و دیگری بیاید و شکری بدھان او اندر نهد و نافه مشک و دسته گل پیش ۱۲ او نهد و باوازی خوش شعری معنوی برخواند پیش او و دیباتی منقش پیش او باز کند و بحاجة نرم تنفس را پوشد تا همه حالمای طبیعی او متبدل شود ، پس بحکم این فیلسوف که گفت چون حال طبیعی مردم متبدل شود مردم را رنج آید ۱۵ واحب آید که این مرد سخت رنجه شود از چشیدن شکر و یافتن بوی مشک و گل و شنودن سماع خوش و پوشیدن جامه نرم و دیدن دیباتی منقش . و لیکن همه عقلا دانند که حال این مرد بخلاف آن باشد که این فیلسوف حکم کرد ۱۸ است . و اگر حکم این مرد راست بودی چیزهای مکروه نبودی اندرین عالم که مردم بر رنج آن مخصوص است از دیگر حیوان

و ظاهر است مر عقلارا که حاست بساونده مردم مر موی صور | را بساود ۲۴۲ از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون مر پلاس پرمی را یا خار خسک ۲۱ را بساود از طبیعت بیرون شود ، و لیکن از آن یک لذت باید و ازین دیگر

(۱) یافتن ک — (۱۵) بوی جون مسک ب — (۲۱) پلاس و مرموی درشت و خار ک

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 نایدنا را بیند اندر گلیمی زشت باز از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن از آن یک لذت یابد و از آن دیگر رنجه شود . و حاست شنووندۀ مردم چون شنود که زنش ناگه پسری درست صورت زاد بدان از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه اگر بشنود که برادرش برد و مالش سلطان بر گرفت نیز از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن حاشیان این دو بیرون شدن از طبیعت نه چنان باشد که حکم این فیلسوف برآنست . و حاست بیوندۀ مردم از یافتن بوی غبر و ریاحین از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه یافتن گند مردار و سرگین از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن مر آن بیرون شدن را بجوييد و ازین دیگر بگريزد

۱۲ و گوئیم که این حکم که این فیلسوف کردست چرا اندر بعضی از حاست بساونده نیست و اندر کل این حاست نیز نیست ، اعنی که این حکم اندر یافتن گرما و سرماست که شدت رنج بمردم رسد و بس چنانکه چون پس از رنجگی از سرما گرما بدو پیوسته شود از آن لذت یابد . و این معنی است از آنچه بحاست بساونده یافتست از بهر آنکه بحاست بساونده جز گرما و سرما چهار معنی مختلف نیز یاقوت چون نرم و درشت و متحرك و ساکن . و حال مردم یافتن این معنیها نه بر آن سبیل است که یافتن گرما | و سرماست و مردم از بسودن درشت از پس بسودن چیزی نرم لذت نیابد و از بسودن متحرك سپس از ساکنی لذت یابد البته . پس ظاهر کردیم که حاست بساونده مرسه مخالف را یابد از گرمی و سردی و نرمی و درشتی و متحرك و ساکن ، و حکم این فیلسوف اندر یک جفت ازین سه جفت حق است و اندر دو جفت باقی باطل است ،

(۱۰) ولیکن یکی را از آن بیرون شدن ک — (۱۲) جز اندر بعضی ک —
(۱۴) که از ضد رنج ک — (۱۸) به برای سبی است ک ک

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

۲

مثل محمد زکریا اندرین حکم مثل مرد

بیباanst که میوه ندیده باشد

و مثل این مرد بحکم کردن اندر لذت که مردم مرآن را پنج حواس باید و گفتن که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست و این جز بر عقب رنج
باشد چون مثل مردم بیباانی است که هیچ میوه ندیده باشد پس بر طبقی انسکوری بیند و خرمائی و انجیری و بادامی و خربزه و مر آن جوز ترا با پوست بر گیرد و بچشد و ناخوشی آن بکام و زبان او رسد اندیشه نکند که شاید بودن که زیر این پوست اندر چیزی خوشت از این است یا شاید بودن که این دیگر چیزها جز چنین است ، بل حکم کند که این چیزها همه چنین تلح و ناخوش وزبان گیر است و ازین چیزها هیچ چیز چنین نیست و حکم او ماند

۱۲

این فیلسوف باشد بدانچه اندر یک سه یک از حاست از جمله پنج حواس معنی

۲۴۴

بیافت حکم کرد که اندر هر پنج حواس این | حکم که من اندر این یک سه

یک حاسق یاقتم روانست تا چون از آن باز جویند جهل و غفلات او ظاهر شود

چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاهت او را

فرق میان لذت و راحت

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 رنجه شود ، چنانکه چون از حال درویشی و گرسنگی و تشنگی و تنهائی بتوانستگری و طعام و شراب و مونس و محدث و جز آن رسد شادمانه و تازه شود ، و چون از آن باز ماند بر حال پیشین خویش بماند بلکه رنجه

(۷-۸) بر طبقی کوزی ترا پوست بیند ک — و مر آن کوز تر ک — (۲۲) ماند بلکه ک

شود . و راحت از رنج آنست که چون مردم از آن بحال طبیعی خویش باز گردد بر حال خویش ماند ، چنانکه چون از تندرسی بیماری شود رنجه 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 و عده کردیم . . .

٦

من كتاب العلم الأولي

أُنْسَبَ أَحْجَابُ التَّرَاجِمِ إِلَى الرَّازِيِّ بِعَضِ مَصْنَفَاتِ مَتَّصِلَةٍ بِالْعِلْمِ الْإِلَمِيِّ^(١)، مِنْهَا
 (١) «كتاب (في) العلم الإلمي» ذكره الرازى نفسه في «كتاب السيرة الفلسفية»^(٢)
 وكذلك ذكره البيرونى^(٣) وابن أبي أصيحة^(٤) وصاعد الأندلسى^(٥) وابن حزم^(٦)
 وغيرهم^(٧)، ويظهر أن هذا الكتاب هو «كتاب العلم الإلمي الكبير» المذكور
 في رسالة البيرونى في فهرست كتب الرازى^(٨) وأنه نفس التأليف الوارد ذكره
 في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو بعنوان «شرح العلم الإلمي»^(٩). أما موسى
 بن ميمون فقد أشار إليه بعنوان «الإلميات» كاترى^(١٠). ويظهر أن كتاب العلم الإلمي

(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 الرازى ص ٣ س ١٢ (راجع القطعة ٩)

(٤) ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٥) راجع القطعة ٧

(٦) راجع القطعة 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 تعلق ٥)

חכמת אלדרות או «המֶלֶךְ הַאֱלֹהִים»

هذا كان يحتوى على عدة مقالات كا يتبعين من قول أصحاب الترجم بأن أبو القاسم الباجى نقض المقالة الثانية منه^(١). ونستطيع أن نقول إن أبو الحسن على بن الحسين المسعودى كان يقصد إلى كتاب العلم الإلهي حين نسب إلى الرازى كتاباً على مذهب الفوئاغوريين في ثلاثة مقالات ألف « بعد سنة ثلاثة عشرة »^(٢). ولما كان الرازى قد بسط في كتاب العلم الإلهي مذهبه في القدماء الخمسة رجحنا أن الكتاب الموسوم « بالقول في القدماء الخمسة »^(٣) الذى ذكره الطوسي والجرجاني^(٤) ليس إلا التأليف الذى نحن بصدده ، كما نظن أن ما أورده ناصر خسرو في كتاب زاد المسافر من قول الرازى في قدم المبولي والمكان والزمان والنفس والبارئ مقتبس منه^(٥)

(٢) ذكر ابن النديم^(٦) وابن الققاطى^(٧) كتاباً للرازى عنوانه « الصغير في العلم الإلهي » وسماه البيرونى^(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 الترجم

(٤) راجع القطعة ١٣

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

Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig 1925), p. 229.

ragع أيضاً القطعة ٣

(٦) ص ٣٠٠ س ١٩

(٧) ص ٢٧٤ س ١٢

(٨) رقم ١١٤

(٩) في النسخة المخطوطة « الصور ». ويعتمل أيضاً أن يكون البيرونى قد صد إلى عنوانين مختلفين أحدهما « كتاب العلم الإلهي » والثانى « الصور على رأى سقراط » إلا أن سائر فهارس تأليفات الرازى لا تساعد على هذا الاحتمال

سقراط^(١) ولم يذكره ابن أبي أصيبيه باسم الكتاب «في العلم الإلهي على رأى أفلاطون»^(٢)
 (٣) نسب ابن أبي أصيبيه^(٣) إلى الرازى «رسالة لطيفة في العلم الإلهي»
 مماها ابن النديم^(٤) «رسالة في العلم الإلهي لطيفة»
 (٥) أورد ابن النديم^(٥) «كتاب الحاصل في العلم الإلهي» سماه البيروني^(٦)
 «كتاب الحاصل» وقال ابن أبي أصيبيه^(٧) «كتاب الحاصل وغرضه فيه
 ما يحصل^(٨) من العلم الإلهي من طريق الأخذ بالحرص^(٩) وطريق البرهان»

لم يصل إلينا شيء من تملك 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 الكوفي رئيس معتزلة بغداد (توفي سنة ٣١٩ هـ) كان معاصرأ للرازى وألف عدة نقوض على كتاب العلم الإلهي^(١٠) تحدى بها الرازى إلى الرد عليها . وقد نسب أصحاب الترجم للرازى التأليف الآتية : (١) «كتاب نقض البلخي للعلم الإلهي»^(١١) أو «كتاب

(١) المعروف أن الرازى كان يعتبر سقراط إمام الفلاسفة ، راجع من فوق س 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 : بالمحسن

(١٠) راجع أيضاً كتاب الرازى « فيما جرى بينه وبين أبي القاسم الكوفي في الزمان» وهو مذكور في رسالة البيروني رقم ٦٢

(١١) ابن النديم ص ٣٠١ س ١٠

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

(٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابى (المتوفى سنة ٣٣٩) وينسب إليه : دـ كتاب في الرد على الرازى في العلم الإلهي» ^(٧)

(٣) أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم البصري الرياضى (المتوفى سنة ٤٣٠) وينسب إليه « نقض على أبي بكر الرازى المتطلب رأيه في الإلهيات والنبوات» ^(٨) (٤) أبو محمد علي 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 زكريا الطبيب »

(١) ابن أبي أصيحة ج ١ ص ٣٢٠ س ١

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

(٣) ابن أبي أصيحة ج ١ ص ٣١٧ س ١٣

(٤) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢١

(٥) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢٠

(٦) ابن أبي أصيحة ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٧) كذا ابن أبي أصيحة ج ٢ ص ١٣٩ س ٨ ، ويسميه ابن القسطى ص ٢٨٠ س ١
«كتاب الرد على الرازى» . راجع أيضاً M. Steinschneider, *Al-Farabi* (St. Pétersbourg 1869), p. 119.

(٨) ابن أبي أصيحة 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 الرازى في العلم الاهي وإثبات الرسل»^(١)
- (٦) أبو المعين ناصر بن خسرو (المتوفى سنة ٤٨١) رد على الرازى في كتاب زاد المسافر^(٢) وفي كتاب بستان العقل^(٣) الذى لم يصل إلينا
- (٧) أبو عمران موسى بن عبيدة الله بن ميمون الإسرائيلي القرطبي (توفى سنة ٦٠١هـ) وقد تفضي كتاب الرازى في فصل من كتابه دلالة الحائرين^(٤)، وأشار أيضاً إليه في رسالة أرسلها إلى شموئيل بن يهودا بن طبون مترجم كتاب دلالة الحائرين إلى اللغة العبرية^(٥)

(١) ابن أبي أصيحة ج ٢ ص ١٠٥ ، ١٠٠ ، 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 نسخة كتاب بستان العقل إلى ناصر خسرو فراجع^٢ Pines, *Beiträge*, p. 88

(٤) راجع القطعة ٦

(٥) ضاع الأصل العربي لهذه الرسالة وبقيت لها ترجمة عبرية تبعدها في «مجموعة جوابات ربى موسى بن ميمون» (כובץ תשובות רמב"ם) المطبوعة في ليزيك ١٨٥٩ (في الجزء الثاني ص ٢٨) والإشارة فيها إلى الرازى بهذا النص : וכפר חכמה אליהית שחابر אלראזוי דוא לו אבל אין בו תועלת לפי שאלרזוי היה רופא בלבד . أما الطبعة الأولى لرسائل ابن ميمون المنشورة باستانبول سنة ١٥١٧م فقد وردت فيها ترجمة أخرى لنفس هذه الجملة وهي : ויהחכמה האליהית לאלרזוי דוא כפר אין בו תועלת כי ראיי רופא דיה בלבד [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 תרבות]^٣ (١٩٣٩) ص ١٣٩] ومنها باللغة العربية : « وكتاب العلم الاهي الذى ألفه الرازى هو له إلا أنه عدم الفائدة لأن الرازى كان طيباً فقط » (أفادني صديقى الدكتور D. H. Baneth بهذه المعلومات وهو الذى سينشر في المستقبل القريب وسائل ابن ميمون نشرة علمية)

وقد وصلنا أيضاً عند ابن حزم وناصر خسرو وابن ميمون وغيرهم عدّة
دفع من الردود على كتاب العلم الإلهي جمعناها فيما يلى مختارات لما ترتيباً يظهر
الموضوعات المختلفة التي احتوى عليها ذلك الكتاب

١

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

قال أبو محمد رضى الله عنه : وقد تحدث في خلال هذه الأقوال آراء هي متوجة
من هذه الرؤوس ومركبة منها . فنها ما قد قالت به طوائف من الناس مثل ما ذهب
إليه فرق من الأمم من القول بتناisson الأرواح أو القول بتواتر النبوات في كل
وقت وأنّ في كل نوع من أنواع الحيوان أنبياء . ومثل ما قد ذهب إليه جماعة
من القائلين ونظرتهم عليه من القول بأنّ العالم محدث وأنّ له مدبراً لم يزل إلا أن
النفس والمكان المطلق — وهو الخلاء — والزمان المطلق لم تزل معه

قال أبو محمد : — وهذا قول قد نظرتني عليه عبد الله بن خلف بن مروان
الأنصاري وعبد الله بن محمد السلى الكاتب و محمد بن علي بن أبي الحسين
الأصبحي الطبيب وهو قول يؤثر عن محمد بن زكرياء الرازي الطبيب ، ولنا
عليه فيه كتاب مفرد في نقض كتابه في ذلك وهو المعروف بالعلم الإلهي

(١) صحننا القطع المقتبسة من كتاب الفصل لابن حزم بمقابلتها بالنسخة المخطوطة المحفوظة
بمكتبة عشر رئيس الكتاب باسطنبول تحت رقم ٥٥٥ ، وقد عثنا على صورة شمسية لها
في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٥٩١ ب ، وهذه النسخة حررت في سنة ٦٢٢ و عدد
صفحاتها ١٠٤٥ . راجع أيضاً Ritter H. في مجلة Der Islam ج ١٨ (١٩٢٩) من ٤٥

٢

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

قال أبو محمد : فأما الخلاه والمدة فقد تقدم إفاسادنا لهذا القول في صدر ديوانا
بالبراهين الفضورية وفي كتابنا المرسوم بالتحقيق في تفضي كتاب العلم الإلهي
لمحمد بن زكرياء الطبيب وحللنا كل دعوى أوردها هو وغيره في هذا المعنى بأبين ٤
شرح ، والحمد لله رب العالمين كثيرا . وأثبتنا في صدر كتابنا هذا وهناك أنه ليس
في العالم خلاه البتة وأنه كله كرة مصمتة لا تخلي خل فيها وأنه ليس وراء هذا
خلاه ولا ملاه ولا شيء البتة وأن المدة ليست إلا مذ أحدث الله الفلك بما فيه ٦
من الأجسام الساكنة والمحركة وأعراضها . وبيننا في كتاب التقرير لحدود الكلام
أن الآلة المسماة الزرافة وسارقة الماء والآلة التي تدخل في إحليل من به أسر البول
براهين ضرورية في تحقيق أن لا خلاه في العالم أصلا . فإن الخلاه عند القائلين به إنما ٩
هو مكان لا متمكن فيه . وهذا الحال بما ذكرنا لأنّه لو خرج الماء من الثقب الذي في
أسفل سارقة الماء وقد سد أعلاها لبقي مكانه خاليا بلا متمكن فيه ، فذا لم يسكن
ذلك أصلا ولا كان في بنية العالم وجوده وقف الماء باقيا لا ينهرق حتى إذا فتح ١٢
أعلاها ووجد الماء مدخله خرج الماء وانهرق لوقته وخلفه الماء . وكذلك الزرافة
والآلة المتخذة لمن به أسر البول ، فإنه إذا حصلت تلك في داخل الإحليل وأول
المثانة ثم جذب الزر المغلق لثقبها إلى خارج اتباعه البول ضرورة وخرج ، ولو لم يخرج ١٥
لبق ثقب الآلة خاليا لا شيء فيه وهذا باطل ممتنع . وقد بينا في صدر كتابنا
كل ما اعترض به المحدثون المخالفون لنا في هذا المكان وأغنى عن إعادة

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

كتاب زاد المسافر لناصر خسرو (طبعة برلين ١٩٢٨) من ٥٢ ص ١٦ - ص ٥٣ ص ٨ :

واز این چهار قسم جسم آنچه ساخت تراست و فراز هم آمده است
خاکست که بر مرکز است ، و آب از او گشاده تراست که بر تراز از
٣ اوست ، و باد از آب گشاده تراست که بر تراز از آن است ، باز آتش
از هوا گشاده تراست که بر تراز هواست

و محمد ذکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آنرا « شرح
علم الاهی » نام نهاده است که این جواهر این صورتها از ترکیب
هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلا ؛ و اندر آتش جوهر هیولی با
جوهر خلا آمیخته است ولیکن خلا اندر او بیشتر از هیولی است ؛
و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی ؛ و اندر آب گوید
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) الأربع التي للجسم فـا كان منها أصلب وأشد فهو الأرض التي في
المرکز ، وأما الماء فهو أكثر تخلخلًا منها لأنّه أعلى ، والرابع أكثر تخلخلًا من الماء لأنّه أعلى
منه ، ثم إنّ النار أكثر تخلخلًا من الهواء لأنّه أعلى من الهواء
ويقول محمد بن زكريا الرازى في كتابه الذي سماه شرح العلم الاهي إنّ هذه الجواهر تحصلت
هذه الصور من تركيب الميولى المطلقة مع جوهر الخلاء . أما النار فيبتزج فيها جوهر الميولى
بجوهر الخلاء إلا أنّ الخلاء فيها أكثر من الميولى ، وأما الهواء فيكون فيه إنّ الخلاء فيه
أقل من الميولى ، ويقول في الماء إنّ الخلاء فيه أقل منه في جوهر الهواء ، وأما الأرض
فالخلاء فيها أقل منه في جوهر الماء

وگوید که آتش اندر هوا بزدن سنگ بر آهن از آن همی پدید^{۱۲}
آید که هوا را سنگ و آهن همی گشاده تر از آن کند که هست
تا همی آتش گردد
وما درین کتاب چون بباب هیولی و خلا رسیم اندر این معنی سخن^{۱۰}
گوئیم

نرى من هذه القطعة أنَّ الرازىَ كان يبسط في كتابه مذهبه في الميولى أيضاً . فإذا وجدنا في القطعة الثامنة ذكر القدماء الخمسة التي ذهب إليها الرازىَ اي قدم البارىء ، والنفس والميولى والمكان والزمان فلا يبعد أن يكون كل ما أورده ناصر خسرو في هذا الصدد^(۱) مقتبساً من كتاب العلم الإلهي للرازىَ . أدنف إلى هذا أنَّ ناصر خسرو^(۲) يشير إلى العلم الإلهي عند رده على مذهب الرازىَ في الزمان . ومع هذا فقد أخر جنا تلك القطع الأخرى^(۳) من ثبتنا هذا إذ كان من غرضنا أن لا نذكر إلا القطع التي لا شك في نسبتها إلى كتاب العلم الإلهي .
ولماذ كان الرازىَ يبحث عن نفس تلك المسائل في كتب آخر أيضاً

(۱) كتاب زاد المسافر ص ۷۳ وما ينήها

(۲) نفس المرجع ص ۱۰۳ س ۸

(۳) راجع ما بعد من الفصل الثامن إلى العادي عشر

الترجمة

ويقول إنَّ حدوث النار في الهواء من ضرب العبر على العديد لاما يكون لأنَّ العبر
والحديد يصيران الهواء أكثُر تخلخلأً مما كان عليه حتى يصبح ناراً
ويسنبح في هذا الكتاب عن هذا المعنى حين يبلغ بباب الميولى والخلاء

٤

كتاب الفصل لابن حزم ، ج ١ من ٦٧٧-٦٧٦ (ص ١٠٢ وما يليها من النسخة المخطوطة) :

قال أبو محمد رضى الله عنه : افترق القائلون بتناصح الأرواح على فرقين فذهبت الفرقة الواحدة إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد آخر وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقت . وهذا قول أحمد بن حائط^(١) وأحمد بن يانوش تلميذه^(٢) وأبي مسلم الخراساني ومحمد بن زكريا الرازى الطبيب وهو قول القرامطة من الإمامية وعالية الراضة . . .

٦ وقد صرخ بهذا محمد بن زكريا الرازى في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي ، وقال في بعض كتبه : لو لا 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 دعا وخرافات بلا دليل . وذهب هؤلاء إلى أن التناصح إنما هو على سبيل المقابل والثواب . قالوا فالغافق المسيء للأعمال تنتقل روحه إلى أجساد الأبهائم الخبيثة المرتقطة في الأقدار والمسخرة المؤلمة الممتهنة بالذبح . واختلفوا في الذي كانت أفاعيله كلها شرًا لا خير فيها فقال

(١) راجع كتاب الانتصار للخياط من ١٤٧ ، وكتاب الفرق بين الفرق للبغدادي من ٢٥٨ - ٢٦١ ، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني (على هامش كتاب الفصل لابن حزم) ج ١ من ٦٧ - ٦٩ ، وكتاب روضات الجنات الخوانساري من ٤٢ ، وكتاب أبا يوب للجاحظ ج ٥ من ١٢٨ س ١٤ . (في النص المطبوع « ابن حائك ») وكذلك ج ٤ من ٩٦ س ١٧ (في النص المطبوع « ابن حافظ ») . راجع أيضًا ما قاله الاستاذ Nyberg في تعليقاته على كتاب الانتصار من ٢٢٣ - ٢٢٤

(٢) اسمه أحمد بن أبوبن يانوش ، واختلف في اسم جده فكتبه ابن حزم « نانوش » وكتبه الشهرستاني (ج ١ من ٦٩) « مانوش » وأما البغدادي (من ٢٥٨) فقد كتبه « بانوش »

بعضهم أرواح هذه الطبقة هي الشياطين ، وقال أحمد بن حائط إنها تنتقل إلى جهنم
^{٤٥} فتمذب بالنار أبد الأبد . واحتلوا في الذي كانت أفاعيله كلها خيرا لا شر فيها
 فقال بعضهم أرواح هذه الطبقة هي الملائكة ، وقال أحمد بن حائط إنها لا شرك
 تنتقل إلى الجنة فنقم فيها أبد الأبد . . . واحتج من هذه الطائفة من لا يقول
^{٤٦} بالإسلام بأن قالوا إن النفس لا تناهى والعالم لا ينتهي لأمده والنفس منتقلة أبدا
 وليس انتقالها إلى نوعها بأولى من انتقالها إلى غير نوعها

قال أبو محمد رضي الله عنه : وذهب الفرقـة الثـانية إلى أن منعت انتقال
 الأرواح إلى غير أنواع أجسادها التي فارقـت . وليس من هذه الفرقـة من يقول
^{٤٧} بشـيء من الشرائع ، ومـن الـدـهـرـية وحـجـتهم هـي حـجـةـ الطـائـفـةـ التـي ذـكـرـنـاـ قـبـلـهـاـ
 القائلـةـ انهـ لاـ تـنـاهـيـ لـلـعـالـمـ فـوـجـبـ أـنـ تـرـدـ النـفـسـ فـيـ الـأـجـسـادـ أـبـداـ . قالـواـ
^{٤٨} ولاـ يـجـوزـ أـنـ تـنـقـلـ إـلـىـ غـيرـ النـوـعـ الذـيـ أـوـجـبـ لـهـ طـبـعـهـاـ الإـشـرـافـ عـلـيـهـ
 وـتـعـلـقـهـاـ بـهـ . . .

وقال أيضا بعض من ذهب إلى التـانـخـ من الحـامـلـينـ ذـلـكـ عـلـىـ سـيـلـ الـجـزـاءـ : إنـ
 اللهـ تـعـالـىـ عـدـلـ حـكـيمـ رـحـيمـ كـرـيمـ . فـاـذـ هوـ كـذـلـكـ فـيـ حـالـ أـنـ يـعـذـبـ مـنـ لـاـ ذـنـبـ لـهـ .
 قالـ فـلـماـ وـجـدـنـاهـ تـعـالـىـ يـقـطـعـ أـجـسـامـ الصـبـيـانـ الـذـيـنـ لـاـ ذـنـبـ لـهـ بـالـجـدـرـيـ وـالـقـرـوـحـ
 وـيـأـمـرـ بـذـنـبـ بـعـضـ الـحـيـوانـ الذـيـ لـاـ ذـنـبـ لـهـ وـبـطـيـخـهـ وـأـكـلـهـ وـإـسـلـطـ بـعـضـهـ عـلـىـ بـعـضـ
 فـيـقـطـهـ وـيـأـكـلـهـ وـلـاـ ذـنـبـ لـهـ عـلـمـنـاـ أـنـهـ تـعـالـىـ لـمـ يـفـعـلـ ذـلـكـ إـلـاـ وـقـدـ كـانـ الـأـرـوـاحـ عـصـاةـ
^{٤٩} مـسـتـحـقـةـ الـمـقـابـ فـرـكـبـتـ فـيـ هـذـهـ الـأـجـسـادـ لـتـعـذـبـ فـيـهاـ

يـظـهـرـ مـنـ هـذـهـ الـقـطـعـةـ أـنـ الرـازـيـ بـحـثـ فـيـ كـتـابـ الـعـلـمـ الإـلـهـيـ عـنـ تـنـاسـخـ الـأـرـوـاحـ كـاـأـنـهـ عـالـجـ
 هـذـاـ الـمـوـضـوعـ فـيـ سـائـرـ كـتـبـهـ ، فـقـدـ وـاقـقـ قولـ ابنـ حـزمـ ماـ تـقـرأـهـ فـيـ «ـكـتـابـ الـسـيـرـةـ الـفـلـسـفـيـةـ» (١)
 حيثـ يـقـولـ الرـازـيـ : «ـ فـاـنـهـ لـيـسـ تـخـلـيـصـ النـفـوسـ مـنـ جـثـةـ مـنـ جـثـةـ الـحـيـوانـاتـ إـلـاـ مـنـ جـثـةـ الـأـنـسـانـ
 فـقـطـ ، وـإـذـاـ كـانـ الـأـمـرـ كـذـلـكـ كـانـ تـخـلـيـصـ أـمـثـالـ هـذـهـ النـفـوسـ مـنـ جـثـثـهـ شـبـيـهـاـ بـالـنـطـرـيـقـ وـالـتـسـهـيلـ
 إـلـىـ الـخـلـاصـ . . . وـلـوـ آـهـ لـاـ بـطـعـ فـيـ خـلـاصـ نـفـسـ مـنـ غـيرـ جـثـةـ الـأـنـسـانـ لـاـ أـطـلـقـ حـكـمـ الـقـلـ

ذبحها البة» . وكذلك ألف الرازى «رسالة في علة خلق السباع والهوام»^(١) لا شك أنه من فيه مسألة نفس الحيوان وتخليصها من جثتها . ويواافق هذا القول أيضاً ما تقرأه في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو^(٢) من قول الرازى «تعلق النفس الكلية بالهيولى وتخليصها منها» . راجع أيضاً M. Schreiner, *Zur Geschichte der Lehre von der Seelenwanderung* (app. *Der Kalām 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 المكيم أبي معين حيد الدين ناصر بن خسرو القبادياني « درجواب نود ويلك فقره أسئلة فلسفى ومنطقى وطبيعى ونحوى ودينى وتأويلى »^(٣) وهي رسالة باللغة الفارسية ، قال مؤلفها عند ذكره آراء الفلسفه في الملائكة :

و ثابت بن قره الخراني که مر کتب فلسفی را ترجمه او کرده است از زبان و خط یونانی بزبان و خط تازی بر افلاک و کواکب که احیا و نطقاً اند بر هان

(١) ابن النديم ص ٣٠١ س ٧ ، وابن القسطنطي ص ٢٧٥ س ٩ ، وابن أبي أصبيعة ج ١ ص ٢١٩ س ٢٥ . أما اليروني (رقم ١٢٥) فقد سماها « في سبب خلق السباع » .

(٢) س ١١٥ وكذلك ص ٣١٨ - ٣١٩ ، راجع من تحت في الفصل العاشر

(٣) طبعت هذه الرساله على عقب ديوان أشعار ناصر خسرو الذي نشره آقاي حاجي سيد نصر الله تهوي (طهران ١٣٠٤ - ١٣٠٦ هـ شمسى) ص ٥٦٣ - ٥٨٣ ، والفصل المذكور هامنا ورد فيها ص ٥٧١ - ٥٧٢ . وقد آتى الاستاذ S. Pines في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomienlehre* من 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 سختنگوی است ، و این مقدمه صادقه است . آنگاه
 ۵۷۲ گفتست و افلاک و انجم اجساد ایشان بغایت شرف و لطافت و بهایت پاکیزگی ۶
 است ، و این مقدمه دیگرست صادقه . نتیجه ازین دو مقدمه اینکه مر این افلاک
 و انجم را نفس ناطقه است و ایشان زندگان و سختنگویان . و این برهانیست که این
 فیلسوف کرده است بر آنکه فرشتگان افلاک و کواكب اند وزنده و سختنگوی اند ۹

و فلاسفه هرگز مرین را نستایند ، اما دیورا مقرن و گویند نفسهای
 جاهلان بدکرداران که از جسد جدا شوند اندرین عالم بمانند : برآنچ بر حسرت
 شهوتهای حسی بیرون شود از جسد و آن آرزوها مر او را برکشد 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 یا بانها مردمان را راه گم کند
 تا هلاک شوند . چنانک محمد زکریاء رازی گفته است اندر کتاب < علم > الهی
 ۱۰ خویش که نفسهای بدکرداران که دیو شوند خویشن بصورت < فرشتگان >
 مر کسان را بنایند و مر ایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی
 من فریشته آمد و گفت که خدای ترا پیغمبری داد و من آن فرشته ام . تا بدین
 ۱۸ سبب در میان مردمان اختلاف افتاد و خلق کشته شود بسیاری بتدبیر آن
 نفس دیو گشته . و ما بر رد قول این مهوس بی بالک سخن گفته ایم اندر
 ۲۱ کتاب بستان العقل : اکنون بحواب این هوس مشغول نشویم براینجا

(۱) کتب مل راخ — (۲) اکر مردم خ — (۴) آز که : کان خ — (۶) معاب
 پاکیزگی خ — (۷) اینکه : اندک خ — (۹) و سخن گویند خ — (۱۱) بدکردار کی خ —
 (۱۲) از طبایع برکنرد و جسمی خ (راجع کتاب زاد المسافرین ص ۱۱۵ س ۸) —
 (۱۵) تا هلاک شود خ -

الترجمة

أما ثابت بن قرة الحراز^(١) الذي كان يترجم كتب الفلسفة من اللغة اليونانية والخطاليونانية إلى اللغة العربية والخط العربي فإنه آتى ببرهان على أنَّ الأفلاك والكواكب أحيا ناطقة. وذلك أنه قال إنَّ الإنسان ذو حياة ونطق من أجل أن جسده أشرف الأجساد وأنَّ أشرف نفس حللت في أشرف جسد الذي هو جسد الإنسان، وهذه النفس حية ناطقة، وهذه مقدمة صادقة. ثم قال إنَّ أجساد الأفلاك والنجمون بغایة الشرف واللطافة وفي نهاية الطهارة، وهذه مقدمة ثانية صادقة. ونتيجة هاتين المقدمتين أنَّ للأفلاك والنجمون أنفساً ناطقة وأنها أحيا ناطقة. فهذا البرهان الذي آتى به هذا الفيلسوف على أنَّ الملائكة هم الأفلاك والكواكب وأنَّ هذه أحيا ناطقة.

ومن الفلسفه من لا يدح هذا قط بل يقرُّون بوجود شياطين ويقولون إنَّ نفوس الجهلة الأشرار متى فارقت أجسادها تبقى في هذا العالم. وذلك أنها لما تركت أجسادها وهي في حسرة الشهوات الحسيه التي تحيتها (إلى العالم) لا تستطيع أن تخلي من الطبائع فتدخل جسماً خبيثاً وتنقل في العالم وتخدع الناس وتعلهم الرذائل وتضلهم في البراري حتى يهلكوا. كما قال محمد بن زكريا الرازى في كتابه <في العلم> الإلهي إنَّ نفوس الأشرار التي صارت شياطين تتجلى لبعض الناس في صورة <الملائكة> وتأمرهم أن اذهب وقل للناس إنه قد جاءني ملك فقال لي إنَّ الله أعطاك الرسالة وإنَّ الملك (المبعوث إليك)، حتى وقع الاختلاف بين الناس بسبب ذلك وقتل خلق كثير نتيجة تدبير تلك النفوس التي أصبحت شياطين. — وقد رددنا على قول ذلك المهووس الجرىء في كتاب بستان العقل^(٢) فلا نعنى في هذا الموضوع بالجواب عن هوسه

وفي هذه القطعة تكملة ما مضى من آراء الرازى في تنازع الأرواح وهي تمس أيضاً

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

(٢) راجع من فوق ص ١٦٩

مسألة النبوة والأنباء بعبارة تذكرنا بكتاب الرازى « ف النبات » (١) . راجع أيضاً ردود ابن الهيثم وابن رضوان على الرازى التي كانت موجة ضد آرائه في العلم الإلهي أو الإلهيات وف الرسل أو النبات (٢)

٦

كتاب دلالة العجائب 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 الملوك وفي أشعارهم يضمون هذا الغرض ويقولون إن العجب أن يوجد في الزمان خير ، أما شروره فـكثيرة ودائمة . ٣ وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط إلا وعند من يزعم أنه قد عالم شيئاً

وللرازى كتاب مشهور وسيه بالإلهيات ضمنه من هذيناته وجهاته عظام ، ومن جملتها غرض ارتكبه وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير ٦ وأنك إذا قايسست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعـاهات والزمانات والأنكاد والأحزان والنكسات فتتجد أن وجوده – يعني الإنسان – نعمة وشر عظيم طلب به . ٩

(١) راجع من تحت الفصل الثاني عشر

(٢) راجع من فوق ص ١٦٨ و ١٦٩

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

وأخذ أن يصحح هذا الرأى باستقراء هذه البلايا ليقاوم كلّ ما يزعم أهل الحق من إفضال الإله وجوده بين وكونه تعالى الخير المحسّن وكلّ ما يصدر

١٢ عنه خير محسّن بلا شك

١٥ وسبب هذا الغلط كله كون هذا الجاهل وأمثاله من الجمّور لا يعتبر الوجود إلا كشخص إنسان لا غير ويتخيّل كلّ جاهل أن الوجود كله من أجل شخصه وكأنّ ليس ثمّ وجود إلا هو فقط . فان جاءه الأمر بخلاف ما يريد قطعاً أن الوجود كله شر . فلو اعتبر الإنسان الوجود وتصوره وعلم نزارة حظه منه لتبيّن له الحق واتضح

يظهر من هذه القطعة أنَّ الرازيَّ بسط في كتاب العلم الإلهيِّ فلسفته في اللذات والآلام التي عالجها في غير كتاب من تصانيفه . راجع أيضاً ما أورده عنه وعن الحرنانيين نجم الدين الكاتب في القطعة المذكورة في الفصل الثاني (من ٢٠٦-٢٠٧) ، وكذلك ما أورده في هذا الصدد فخر الدين الرازي في كتاب الأربعين في أصول الدين (طبعة حيدر آباد ١٣٥٣) ص ٢٩٤

▼

كتاب طبقات الأمم للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسى (المتوفى سنة ٥٤٦) نشره الأب لويس شينغو ، بيروت ١٩١٢ ، ص ٣٣ (١) :

قال صاعد : وقد صنف جماعة من المؤخرين كتاباً على مذهب فيثاغورس وأشیاعه وانتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة . ومن صنف في ذلك أبو بكر محمد

(١) راجع أيضاً R. Blachère, *Sâ'id al-Andalusî 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.

بن زكريا الرازى وكان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائباً له في مفارقة ٢
معلمه أفلاطون وغيره من متقدمي الفلسفة في كثير من آرائهم ، وكان يزعم أنه أفسد
الفلسفة وغير كثيراً من أصولها . وما أظن الرازى أخنقه على أرسطاطاليس وحده
إلى تقصيه إلا ما أباه أرسطاطاليس ودان به الرازى مما ضمه كتابه في العلم الإلهي ٦
وكتابه في الطبع الروحاني وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية
في الإشراك ولآراء البراهمة في إبطال النبوة ولاعتقاد عوام الصائبة <في>
التاسخ . ولو أن الرازى وفقه الله للرشد وحبب إليه نصر الحق لوصف ٩
أرسطاطاليس بأنه عص آراء الفلسفة ونخل مذاهب الحكماء فبني خبئها وأسقط غثها
وانتق لبابها واصطفى خيارها فاعتقد منها ما توجبه العقول السليمة وتراه البصائر
النافذة وتدين به النفوس الطيبة ، وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء ١٢

(٣) في النسخة المخطوطة : غالباً ، ولعل الصواب : عائباً — (٦) ما أباه ، صحننا ،
وفي الطبعة : ما أتاه — ودان به الرازى مما ضمه كتابه ، كذلك في النسخة المخطوطة ، وفي
الطبعة : وأراد الرازى مخاصمه اي كتاب — (١٠) ونخل ، صحننا ، في الطبعة : ونخل —
واسقطه عنها خ

قد ذكرنا (١) أنّ ابن القفع اقبس هذا الفصل من كتاب طبقات الأمم وأنّ ابن البرى
والعلامة الملحق أخذاه عنه . أما نسبة الرازى إلى مذهب فيتوغورس فنجدها أيضاً في كتاب
الثنية والإشراف للمسعودي حيث يقول (٢) : « ولا أعلم في هذا الوقت أحداً يرجع ماليه
في ذلك (٣) إلا رجلاً من النصارى بمدينة السلام يعرف بأبي زكريا بن عدى (٤) وكان مبدأ
أمره ورأيه وطريقته في درس (٥) طريقة محمد بن زكريا الرازى وهو رأى فيتوغورين

(١) من ١٤١

(٢) طبعة ليدن من ١٢٢

(٣) اي في علم الفلسفة

(٤) هو أبو زكريا يحيى بن عدى المنطقى اليقوبى تلميذ الفارابى . أما تلمذته للرازى فلم
تذكر في مصدر آخر

(٥) الكلماتتان ساقطتان من نسخة مخطوطة

ف الفلسفة الأولى على ما قدّمنا ، (١)

أما قد صادع لفلسفة الرازى فقد قال مثله في موضع آخر من كتابه (٢) : « ... وألف نيفاً على مائة تأليف أكثراها في صناعة الطب وسائرها في ضرورة من المعرف الطبيعية والإلهية إلا أنه لم يوغل في العلم الإلهي ولا علم غرضه الأقصى فاضطرب لذلك رأيه وتقلد آراء سخينة واتحل مذاهب خبيثة (٣) وذم (٤) أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسلهم ». وقد قلل هذا الفصل ابن القسطنطيني وابن أبي أصيبيع (٥) وغيرهما . راجع أيضاً ما قاله موسى بن ميمون (٦) وابن سينا (٧) في فلسفة الرازى

أما قول صادع بأنَّ الرازى انحرف عن أرسطاطاليس واتصل بافلاطون فستجد مثله في المنشورة التي جرت بينه وبين أبي حاتم الرازى (٨) . ولعل الرازى عالم مثل هذا الموضوع في تأليف له سماه ابن أبي أصيبيع (٩) « في شرح مذاهب أرسطوطاليس في العلم الإلهي » . أما ما قاله صادع في استحسان الرازى لمذاهب التنوية فراجع القطعة التالية ، وكذلك قد عرفنا من القطع ٤ ، ٥ ، ١٢ ، ١٠ ، ١٣ أنَّ الرازى قال في كتاب العلم الإلهي بالتناسخ وشرح مذاهب الصابئة المرانين . وأما ما قدفه به صادع من الميل إلى آراء البراهمة في إبطال النبوات فهذا مذهب نسبه إلى البراهمة ابن الرواوندى الملحد في كتاب الزمردة وأخذه عنه كثير من المتأخرین (١٠)

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

(٢) ص ٥٢

(٣) في الطبعة « سخيفة » ، وقد قرأ ابن أبي أصيبيع وابن القسطنطيني « خبيثة » وقرأ ابن العبرى (راجع من فوق ص ١٤٠ تعليق ٤) « مذهبًا عيناً » .

(٤) كذا ابن القسطنطيني وابن أبي أصيبيع وابن العبرى ، وفي الطبعة : ودنا أقواماً

(٥) ابن القسطنطيني ص ٢٧١ ، ابن أبي أصيبيع ج ١ ص ٣١٠

(٦) راجع من فوق ص ١٦٩

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

(٨) راجع من تحت الفصل الحادى عشر

(٩) ج ١ ص ٣١٧ س ١٠

(١٠) راجع ماقلته 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 الخمسة^(٢) عند
كلامه « على من قال إنَّ فاعل العالم ومدبره أكثر من واحد » :

قال أبو محمد رضي الله عنه : افترق القائلون بأنَّ فاعل العالم أكثر من واحد فرقاً
ثم ترجع هذه الفرق إلى فرقتين . فاحدى الفرقين تذهب إلى أنَّ العالم غير مدبريه
وهم القائلون بتدبير الكواكب السبعة وأذليتها^(٣) وم الجوس . فان المتكلمين^٤
ذكروا عنهم أنَّم يقولون إنَّ الباري لما طالت وحدته استوحش ، فلما استوحش
فكرة سوء فتجسمت فاستحال ظلة خدث منها أهرمن وهو إبليس ،
فرام الباري إيماده عن نفسه فلم يستطع فتحرز منه بخلق الخيرات وشرع أهرمن^٥
في خلق الشر . ولم في ذلك تحريف كثير

قال أبو محمد رضي الله عنه : وهذا أمر لا يعرفه الجوس بل قولهم الظاهر
هو أنَّ الباري تعالى وهو أورمز^(٦) ، وإبليس وهو أهرمن : وقام^(٧) وهو^٨
الرمان ، وجام^(٩) وهو المكان وهو الخلاء أيضاً ، وهو^(٧) وهو الجوهر
وهو أيضاً الهيولي وهو أيضاً الطينة والخيرة خمسة لم تزل ، وأنَّ أهرمن هو فاعل
الشرور وأنَّ أورمز^(٤) فاعل الخيرات ، وأنَّ عوم^(٧) هو المفعول فيه كل ذلك .^{١٠}

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

(٢) راجع من تحت في الفصل التاسع

(٣) هل سقط هاهنا شيء؟

(٤) في الطبعة : او رمن

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

(٦) راجع من ١٨٤ تعليق ٦

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

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

لا تقصد هنا إلى شرح عقائد المحبس المشار إليها في هذا الفصل (١) . والظاهر أنَّ ابن حزم يفرق بين رأى التكلميين الذين ينسبون إلى المحبس القول بـاللهين وبين رأى آخر ينسب إليهم الاعتقاد بخمسة قدماء . ونحن نميل إلى أنَّ ابن حزم اقتبس الرأى الثاني من كتاب العلم الإلهي للرازي وأنَّ الرازي قد حاول فيه تشيد مذهبها الخاص في الفلسفة الإلهية بما اعتبره عقائد للمحبس . ونجد هذا الفصل بعينه في كتاب التنبيه والإشراف للمسعودي (٢) حيث يقول مؤلفه :

وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكروه (٣) من المجزات والدلائل والعلامات
وما يذهبون إليه في الخمسة القدماء عندهم (٤) أو مرزد وهو الله عز وجل ، وأهر من
وهو الشيطان الشرير ، وكاه (٥) وهو الزمان ، وجام (٦) وهو المكان ، وهو موم (٧) وهو
الطينة (٨) والخيرة (٩) ، وحجاجهم لذلك وعلمه تعظيمهم للنورين وغيرهما من الأنوار

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

(٢) طبعة ليدن من ٩٣

(٣) في الطبعة : ذكروا له

(٤) لعل الصواب : إليه من الخمسة القدماء < وم > عدم

(٥) وفي نسخة : كام

(٦) كندا في جميع النسخ ، وصححه الناشر : جائى

(٧) في النسخ : يوم ، والظاهر أنَّ كتابة « يوم » هي ما وجده ابن حزم والمسعودي في الأصل المشترك

(٨) في الطبعة : الطيبة

(٩) في نسخة : والخير

والفرق بين النار والنور فيما سببناه من كتبنا ^(١) . ومتكاملاً الإسلام
من أصحاب السكتب في المقالات ومن قصد إلى الرد على هؤلاء القوم من سلف
وخلف يمحكون عنهم أنهم يزعمون أن الله تفكير خذل من فكره شر وأنه
الشيطان الخ

ولما كان السعودى عرف كتاب العام الالهى للرازى كما يظهر مما ل قوله 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 زكريا الرازى ^(٢) من ٣ س ١٢ :

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

سنذكر تتمة هذه القطعة في الفصل الثاني عشر عند بحثنا في كتاب الرازى في النبوات .

(١) لم السعودى يشير إلى كتابه الموسوم بالمقالات في أصول الديانات ، راجع مقدمة الناشر من ٦

(٢) طبعة باريس ١٩٣٦

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

أما معرفة الرازي بالكتب المانوية فيشهد لها أيضاً العنوان الوارد عند أصحاب الترجم
«كتاب فيها جرى بينه وبين سين (١) الثاني» (٢) أو «الرد على سين التنوى» (٣)

١٠

كتاب *غاية الحكم وأحق النتيجتين* بالتقديم النسوب إلى أبي القاسم مسلمة بن أحد المجريطي
(نشره H. Ritter هامبورج ١٩٣٣) ص ٢٠٦ عند ذكر الأدعية والقرابين الموجهة
إلى الكواكب السبعة على مذهب الصائبة الحرانيين (٤) :

أَمَا كلام المشترى ومناجاته الذى يحتاج معه إلى بخور ويستعمل للسلامة
في البحار من عظيم سلطانها؛ وقد ذكره جماعة من أهل هذا الشأن وذكره
الرازي في كتاب *علم الإلهي* على روایة له؛ فهو أن تستقبله بوجهك وهو في
وسط السماء وتقول السلام عليك أيها الكوكب الشريف الجليل العظيم الرؤوف
المتكفل بأمور العالمين والمطرق لأرواح الظاهرين والمغيث في لجج البحار
للغرقاء المستغيثين لتفيض علينا من نورك وروحك وروحانیتك ما تحسن به

(١) وسيسن هذا هو *Στυδίου της Αρχαίας Μανικαρχίας* تلميذ ماني، راجع أيضاً فهرست ابن الديم ص ٣٣٦
٢٥

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

(٣) كذلك عند اليروني ، رقم ١٤٠

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

أحوالنا ويسن خروجنا ويغسل درن الطبيعة عنّا آمين . وعلامة الإجابة ظهور شمعة موقدة أمام المناجي له وهي روحانية المشترى

أخبرنا المسعودي^(١) أنه رأى للرازي كتاباً في مذاهب الصابئة المرانيين وكذلك نرى في الفصل التالى أنَّ القول بقدم الحسنة النسب أحياناً إلى المرانيين (المرانيين) يوافق لطربات الرازي كل الموافقة . أما عن عناية الرازي بالدعوى والطلسمات فيدلُّ عليه عنوان كتابه « في وجوب الأدعية »^(٢) ومقالته في صنعة الطلسمات التي ذكرها المجريطي في كتابه^(٣)

١١

كتاب التبیه والإشراف لأبی الحسن علی بن الحین المسعودی (طبعة لیدن ١٨٩٣ م ١٦٢) بعد ذکر عقائد الصابئة المرانیین^(٤) والنظرة بین فففوریوس الصوری وآنابو الكامن المصری^(٥) :

وقد صنفت على مذاهب الفوثاغوريین والاتصار لهم كتب كثيرة ، وآخر من صنف في ذلك أبو بکر محمد بن زکریاء الرازی صاحب كتاب

(١) راجع القطعة التالية

(٢) كذا ابن النديم م ٣٠١ س ١٢ ، وسماه ابن أبي أصيحة (ج ١ م ٣٢٠ س ٦) : « كتاب في وجوب الدعاء والدعوى » وسماه اليونی (رقم ١٣٩) : « في وجوب الدعاء من طريق الحزم »

(٣) من ١٤٤

(٤) راجع أيضاً القطعة التالية

(٥) كانت هذه الناظرة معروفة للرازی كما يظهر من فهرست کتبه (راجع رسالة الیونی رقم ١٢٨)

المنصورى في الطب^(١) وغيره كتاباً^(٢) في ثلاثة مقالات وذلك بعد سنة ثلاثة وعشرين

نظن أن الكتاب المشار إليه ليس غير كتاب العلم الإلهي الذي قال صاعد الأندلسى فيه^(٣) أنه على مذهب فوتاغورس ، وقد رأينا فيما مضى^(٤) أن كتاب العلم الإلهي كان مقسماً إلى مقالات . أما قول السعودى أنه ألف بعد سنة ثلاثة وعشرين^(٥) فلا نجد مثل هذا التاريخ في سائر مصادرنا غير أنه يوافق رأى من رأى^(٦) أن كتاب العلم الإلهي ألفه الرازى في أواخر عمره

١٢

كتاب مروج الذهب لل سعودى (نشره C. Barbier de Meynard ١٨٦٥ باريس) ج ٤ ص ٦٧ - ٦٨ :

ثم رجع بنا الإخبار عن مذاهب الصابئة من الحرائين وذكر من أخبر عن مذاهبهم وكشف عن أحواهم . فمن ذلك كتاب رأيته لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازى الفيلسوف صاحب كتاب المنصورى في الطب وغيره ذكر فيه مذاهب

(١) راجع من فوق ص ٢

(٢) في نسخة : «كتاب» ولعله سقط قبله الكلمة أو كلامان مثل «وله في ذلك»
كتاب آخر ». أو « وقد ألف في ذلك » كتاباً آخر »

(٣) راجع من فوق ص ١٨٠ وما يليها

(٤) من ١٦٦

(٥) من المثير أيضاً أن يكون السعودى لم يقصد بهذا التاريخ إلى تأليف كتاب الرازى بل إلى أن السعودى طالع ذلك الكتاب في ذلك التاريخ المبين ، اي أنه سقط قبل «كتاباً» عبارة مثل > ورأيت له في ذلك < أو ما يشبهها . راجع مثلاً كتاب التنبيه والإشراف من ١٠٦ ص ٥ : « قال السعودى ورأيت بعدينة اصطخر من أرض فارس في سنة ٣٠١ عند بعض أهل اليوتات المشرفة من الفرس كتاباً عظيماً آخر ». راجع أيضاً القطة التالية

(٦) راجع من فوق ص ١١٤

الصابة — الحرانيين منهم دون من خالفهم من الصابة وهم الكيماريون^(١) — وذكر أشياء يطول ذكرها ويقعع 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 على بن محمد الجرجاني (ال薨ى سنة ٨١٦ هـ) ، طبعة استانبول : ٤٣٨ ص ١ ، ج ١٣١١

وأثبتت الحرانيون من المحسوس — ومفرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له حرنان — قدماء خمسة اثنان منها علمان حيان — والأولى كافي المحصل^(٣) اثنان حيان فاعلان — وما البارئ والنفس ، أما البارئ فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم ، وأما النفس فلمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشرية والسمواتية فهي حية بذاتها وقديمة أيضاً إذ لو كانت حادثة ل كانت مادية فاعلة في الأجسام الى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف . وثلاثة لا عالمه ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل وأثنان لا فاعلان ولا منفعلان وهى الميولي والفضاء والدهر . فالهيولي قديمة وإلا احتاجت إلى هيولى آخرى ، وهى منفعة لقبول الصور فلا تكون

(١) راجع تعليق الناشر لكتاب التبيه والإثراف من ١٦٢ ، وراجع أيضاً

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

(٢) في الطبعة : أعرضنا

(٣) كتاب المحصل لنصر الدين الرازي من ٥٦ ، راجع الفصل الثاني

٩ فاعلة وإلا لـكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معاً، وليس بحية وهو ظاهر . والمراد
١٠ بـ«فضاء هو الحلاء ولو لم يكن قد يـما لارتفاع الامتياز عن الجهات فلا تميز جهة
١١ اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التـتحـ وذلك أمر غير معقول . والدهر هو
١٢ الزمان ولا يتـصور تـقدم عدمـه على وجودـه لأنـه تـقدم زـمانـي فيـجـتمع وجودـه مع
١٣ عدمـه . وهذاـن أعنـى الخـلاء والـزـمان لا فـاعـلان ولا منـفـعلـان

قال الإمام الرازى كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب قال إـلـيـه ابن
١٤ زـكريـاه الطـبـيب الرـازـى وأـظـهـرـه وـعـمـلـ فـيـه كـتـابـا مـسـمـى بـالـقـوـلـ فـيـ القـدـماءـ الـخـمسـةـ
١٥ وـسـتـقـفـ عـلـىـ مـآـخـذـمـ فـيـ أـنـاءـ ماـ يـرـدـ عـلـيـكـ فـيـ الـكـتـابـ وـقـدـ أـشـرـنـاـ نـحـنـ إـلـىـ
ذلكـ إـشـارـةـ خـفـيـةـ

نرجح أنَّ كتاب « القول في القدماء الخمسة » المذكور في هذه المقطعة ليس غير كتاب العالم
الإلهي للرازى ، راجع أيضاً ما قلنا ص ١٦٦ . وقال نصير الدين الطوسى في كتاب تلخيص
الحصول (المطبوع على هامش كتاب الحصول لنصر الدين الرازى ، مصر ١٣٢٣ ، ص ٥٧)
عند ذكر قول المـرـنـانـيـنـ :

أقول هذه حكاية مذهبـم وما يـصلـحـ لـأنـ تـكـونـ دـلـائـلـهـمـ عـلـيـهـ ، وـمـالـ إـلـيـهـ
زـكريـاهـ الطـبـيبـ الرـازـىـ إـلـىـ ذـلـكـ المـذـهـبـ وـعـمـلـ فـيـهـ كـتـابـا مـسـمـىـ بـالـقـوـلـ فـيـ القـدـماءـ الـخـمسـةـ
الـخـمسـةـ ، وـسـيـأـنـىـ القـوـلـ فـيـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـاـ

القول في القدرماء الخمسة

اشتهر الرازى بقوله فى قدم الحسنة وأودعه عدة كتبه ^(١) حتى إن بعض المتأخرین نسب إليه كتاباً موسوماً بالقول «في القدرماء الخمسة» ^(٢). وقد جمعنا في هذا الفصل القطع المتصلة بهذا المذهب الغريب مشيرين إلى تفصيل احتياجات الرازى في الفصول التالية

وقد نسب بعض السلف القول في قدم الباري والنفس والحيولى والــكان والزمان إلى الصابئة الحرانيين أو الحرنانيين ^(٣) وظنوا أن الرازى اقتبس مذهبه منهم ^(٤). فان قابلت مانعه في القطعة الثالثة من قول المرزوقي في مذهب الرازى بما يرد في القطعة الرابعة والخامسة من قول فخر الدين الرازى والطوسى والشهرستاني والكتابي في مذهب الحرنانيين ^(٥) حــكــمــتــ أــنــهــ لــيــســ هــنــاكــ

(١) خصوصاً كتابه في العلم الإلهي ، راجع من فوق ص ١٦٦ ، وأيضاً كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٧٣ (راجع الفصل الثاني) وص ٢٧٧ ، وكتاب أعلام النبوة لأب 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-Hallâj* (Paris 1922), p. 630.

(٤) راجع أيضاً من فوق ص ١٩٠

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

فرق بين المذهبين أصلا حتى إن الألفاظ في القول المنسوب إلى الرازى وفي القول المنسوب إلى الحرانين تتفق اتفاقاً تماماً

ولست نقصد بتلك المقابلة للدلالة على تأثر الرازى بمذهب الحرانين بل بالعكس نميل إلى أن الرازى هو الذى اخترع لمذهبه ممثلاً قدماء سهام 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 »^(٣) (roman littéraire)

وكيف ما كان هناك الأسباب التي تدعونا إلى افتراضنا بأن الرازى هو الذى زين فلسنته الخاصة بحسبها إلى قوم من قدماء الحرانين :

(١) لا يوجد ذكر القول في القدماء الخمسة منسوباً إلى الحرانين قبل الرازى،^(٤) كما أنه لا يوجد إلا عند مؤلفين لهم معرفة بكتاب الرازى وآرائه الفلسفية (٢) رأينا في الفصل السابق أن الرازى بسط في كتاب العلم الإلهي آراء الصابئة الحرانين^(٥) كما أنه بسط فيه مذهبهم في القدماء الخمسة^(٦)

(١) نظن أن من أهمهم أبا سهل البلخي وأبا طيب الشرخى ، انظر أيضاً أبا بكر بن وحشية الشهور الذى اخترع تلك الحرافى العجيبة بأن الصابئة من الكلدانين أو الكلدانين 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 الكلدى

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

(٣) قد دللتا في غير هذا الموضع (راجع أيضاً من فوق ص ١٨٢) على أن القول بموازنة العقل والشريعة وببطلان النبوات المنسوب عند المتأخرین إلى البراهمة ليس غير « قصة أدبية » اخترعها ابن الروانى المحدد

(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 الرازى عند قوله في القدماء الخمسة ادعى أن هذا مذهب الفلسفه اليونانيين الذين كانوا قبل أرسططاليس . قل البيروفى^(١) : « قد حكى محمد بن زكرياء الرازى عن أوائل اليونانيين قدماء خمسة أشياء ... » ، وقال المرزوقي^(٢) : « فهذا ما حكى عن الأوائل وابن زكرياء المتطبب يحوم في هذيناه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين بيانهم ولا بلغ غايتهم فلذلك جمل تابهاً لهم » ، وقال فى موضع آخر^(٣) : « وذكر بعضهم^(٤) حاكياً عن قوم من الأوائل ... » ، وقال السكتى^(٥) : « ووزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلسفه الذين كانوا قبل المعلم الأول » . أما نفر الدين الرازى^(٦) فقد نسب القول بالقدماء الخمسة إلى « قدماء الفلسفه » ، وقال الجرجانى^(٧) « قال الإمام الرازى كان هذا المذهب مستوراً فيها بين المذاهب قال إليه ابن زكرياء الطبيب الرازى وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول في القدماء الخمسة » . وهذا كلامه يوافق قول صاعد الاندلسى^(٨) بأن الرازى في كتابه العلم الإلهى « كان شديد الانحراف عن أرسططاليس وهايا له في مفارقه معاده افلاطون وغيره من متقدمي الفلسفه » وبأنه كان « على مذهب فوئاغورس وأشياعه » ، واتصر « للفلسفة الطبيعية القديمة »^(٩).

(١) راجع من تحت من ١٩٥

(٢) راجع من ١٩٩ س ١٦

(٣) راجع من ١٩٨ س ٥

(٤) أى بعث الملاحدة ، وهو الرازى

(٥) راجع من تحت من ٢٠٣ س ٥

(٦) في الفصل السادس من المقالة الأولى من الكتاب الخامس من إهيات كتاب المطالب العالمية (نسخة دار السكتب المصرية ، توحيد ٤٥ م ، ورقة ٢١٩ ظ . راجع من تحت في الفصل التاسع

(٧) راجع من فوق من ١٩٠

(٨) راجع من فوق من ١٨١

(٩) راجع أيضاً عنوان الكتاب « في الفلسفه القديمة » الذى نسبه البيروفى (رقم ١١٨)

للرازى

فإن وجدنا ابن تيمية^(١) يذهب إلى أن ذيقراطيس كان يقول بالقدماء الخمسة وأن الرازى أخذ ذلك القول منه^(٢) فاللارجح أن يكون الرازى قد صرخ بذلك هذا فى كتاب العلم الإلهى مستشهدًا بفلسفة ذيقراطيس لمذهبه هو^(٣) ، كما نراه يستشهد فى مناظراته مع أبي حاتم الرازى^(٤) بفلسفة أفالاطون^(٥) هذا ونحن نرجح أن الردود على الرازى التي تقرأها فيما يلى إنما تقصد فى أول الأمر إلى كلامه في كتاب العلم الإلهى

(١) راجع من تحت ص ١٩٦

(٢) راجع أيضًا قول الشهير ستانى (في القطعة الخامسة) بأنّ غاذيون (Agathodémon) هو الذى أسس الذهب بقدم الخامسة

(٣) أضف إلى هذا تقارب قول الرازى في الجزء الذى لا يتجزأ (راجع الفصل التالى) من قول ذيقراطيس فيه

(٤) راجع من تحت الفصل الحادى عشر

(٥) راجع أيضًا S. Pines, *Béiträge*, ص ٦٩ و ص ٨١ وما إليها

١

كتاب تحقيق ما للهند من مقوولة مقبولة في الفعل أو مردولة لأبي زيد بن محمد بن أحد البويني
 (المتوفى سنة ٤٤٠ هـ) م ١٦٣ س ٩ (٢)

لُبْ في ذِكْرِ الْمَدَّةِ وَالزَّمَانِ بِالْإِطْلَاقِ وَخَلْقِ الْعَالَمِ وَفَنَائِهِ

قد حكى محمد بن زكرياء الرازي عن أوائل اليونانيين قدمه خمسة أشياء منها الباري سبحانه ثم النفس الكافية ثم الهيولي الأول ثم المكان ثم الزمان المطلقاً . وبينه هو على ذلك مذهبه الذي تأصل عنه وفرق بين الزمان وبين المدة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر بسبب ما يلحق العدديه من التناهي . كما جعل الفلاسفة الزمان مدة إما له أول وآخر والدهر مدة لما لا أول له ولا آخر . وذكر أن الخمسة في هذا الوجود إما وجود اضطراريه : فالمحسوس فيه هو الهيولي المتصورة بالتركيب : وهي متمكّن فلا بدّ من مكان . واختلاف الأحوال عليه من لوازم الزمان فإن بعضها متقدم وبعضها متاخر وبالزمان يُعرف القديم والحدث والأقدم والأحدث ومعاً فلا بد منه . وفي الموجود أحياه فلا بد من النفس ، وفيهم عقوله . والصنعة على غاية الإتقان فلا بد من الباري الحكيم العالم المتقن المصليح بغایة ما أمكن الفائض قوة العقل للتخلص

(٤) ما يلحق العدد به من ، كذا الطبعة — (٧) المتصورة ، واعلم الصواب المصوّر ،

راجع ص ٢٢٦ س ٨

٢

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

ولهذا لما ذكر ابن سينا في إشاراته أقوال القائلين بالقدم والحدوث لم يذكر إلا قول من ثبت قدماء مع الله تعالى غير معلولة كالقول الذي يمحى عن ذيقراطيس بالقدماء الخمسة واختاره ابن زكريا المتقطب وقول المحسوس القائلين بأصلين

٣

كتاب الأزمنة والأمكنة لأبي علي أحمد بن محمد بن الحسن الرزوق الاصفهاني (٢) (طبعة حيدر آباد ١٣٣٢) ج ١ ص ١٤٣ - ١٥٢

واعلم أن الذين زعموا أن الزمان شئٌ غير الليل والنهار وغير دوران الفلك وليس بجسم ولا عرض ثم قالوا لا يجوز أن يخلق الله شيئاً إلا في وقت ولا يفنى الوقت فتقع أفعال لا في أوقات — لأنه لو في الوقت لم يصح تقدم بعضها على بعض ولا تأخر بعضها عن بعض ولم يتبيّن ذلك فيها وهذا محال — قولهم داخل في | أقوال الذين يقولون إن الزمان والمكان المطلقيين — ويعرب عنهمما عند التحقيق بالدهر والخلاء — جوهران قائمان بأنفسهما . والكلام عليهم يحيى بعد تنويع فرقهم وبيان طرقوهم

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

(٢) المتوفى سنة ٤٢١ هـ ، راجع معجم الأدباء ليافوت ج ٢ ص ١٠٣ ، وبنية الوعاة للسيوطى ص ١٥٩

فقول وبالله الحول والقوة : من زعم أن الأزلى أكثر من واحد أربع فرق : الأولى الذين يقولون لها اثنان الفاعل والمادة فقط ويعنى بالمادة الهيولي ، الثانية الذين يدعون أن الأزلى ثلاثة الفاعل والمادة والخلاء ، الثالثة الذين يدعون أنه الفاعل والمادة والخلاء والمدة ، الرابعة الفرقة التي زعيمهم محمد بن زكرياء المطبي لأنه زاد عليهم النفس الناطقة فبلغ عدد الأزلى خمسة بذريانه

٦ وشرح مذهبهم أنه لم يزل خمسة أشياء اثنان منها حيّان فاعلان وهم الباري والنفس : وواحد منفعل غير حي وهو الهيولي الذي منه كُوئنَت جميع الأجسام الموجودة . واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهم الخلاء والمدة : إلى خرافات لا تطيق اليد بيانها بالخط ولام اللسان تحصيلها باللفظ ٩ ولا القلب تمثيلها بالوهم . فمَا زعمه أن الباري تام الحكمة لا يلحقه سهو ولا غفلة وتفيض منه الحياة كفيض النور عن قرص الشمس وهو العقل التام المحس : والنفس تفيض منها الحياة كفيض النور وهي مترجمة بين الجهل ١٢ والعقل كالرجل < الذي > يسهو تارة ويصحو أخرى . وذلك لأنها إذا نظرت نحو الباري الذي هو عقل محس عقلت وأفاقت . وإذا نظرت نحو الهيولي التي هي جهل محس غفلت وسهت

١٠ وأقول متوجباً : لو لا الكَرَى لم يحْلُم ، وهذا كما قال غيري < ... > .
أليس من العجائب هذيانه في القدماء الحسنة وما يعتقده من وجود العالم لحدث العلة |
١٤٥ وما يدعيه من وجود الجوهرين الأزلتين أعني الخلاء والمدة لافعل لها ولا انفعال ؟
فلولا خذلان الله إياته وإلا فما ذا يعمل بجوهر لا فاعل ولا منفعل ؟ ولم يضع

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

(١٢) منه الحياة ط ، راجع من ٢٠٤ س ٥ من الم — (١٤) غفلت وأفقت ط —

(١٦) يظهر أنه سقط بعد « غيري » عدة كلمات — (١٧) لحدث العلة ط

الأرواح المقدّسة قبلة الأرواح الفاسدة ، ولم تحدث العلة من غير نقص ولا آفة ، ولم يذكر شيئاً ليس فيه جدوى ولا ثمرة ؟ وهذا الفصل إذا أعطي ٣ مستحقه من التأمل ظهر منه ما يسقط به سخيف كلامهم وإن لم يكن مورد الحاجاج عليهم

٤٨ وذكر بعضهم (اي بعض الملاحدة) حاكياً عن قوم من الأوائل أن ٦ الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال . وذلك أنه ليس من عاقل إلا وهو يجد ويتصور في عقله وجوداً شائعاً للأجسام بمنزلة الوعاء والقرباب ٩ وجوداً شائعاً يعلم التقدم والتأخر وأن وقتنا ليس هو وقتنا الذي مضى ولا الذي يكون من بعد بل هو شيء بينهما وأن هذا الشيء هو ذو بعُد وامتداد . وقال : قد توهم قوم أن الخلاء هو المكان وأن الدهر هو الزمان ؛ وليس الأمر كذلك بإطلاق ؛ بل الخلاء هو البعد الذي خلا منه الجسم ويمكِن أن يكون ١٢ فيه الجسم ؛ وأما المكان فالسطح المشترك بين الحاوي والمحوي . وأما الزمان فهو ما قدرته الحركة من الزمان الذي هو المدة غير المقدرة . فصرفووا معنى الزمان والمكان المضافين إلى المطلقين وظنوا أنهما هما والبُون بينهما بعيد جدًا . لأن المكان المضاف هو مكان هذا المتمكن وإن لم يمكن متمكناً لم يمكن ١٥ مكان ؛ والزمان المقدر بالحركة يبطل أيضاً ببطلان المتحرك ويوجد بوجوده ١٤٩ إذ هو مقدر بحركته . فأما المكان بالإطلاق فهو المكان الذي يكون فيه الجسم وإن لم يكن <فيه> ، والزمان المطلق هو المدة قدرت أو لم تقدر . ١٨ وليس الحركة فاعلة المدة بل مقدرتها . ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه . قال : فقد بان أنهما ليسا عرضين بل جوهرين لأن الخلاء ليس قائماً بالجسم ٢١ لأنه لو كان قائماً به لبطل ببطلانه كما يبطل التربع ببطلان المرربع

(١٧) اذ هو مقدر حركته ط — (١٩) مقدرته ط

فإن قال قائل إن المكان يبطل بطلان المتمكن ، قيل له أما المضاف فإنه كذلك لأنها إنما كان مكان هذا المتمكن ، فأمّا المطلق فلا . ألا ترى أنا لو توهمنا الفلك معدوماً لم يمكننا أن توهم المكان الذي هو فيه بعد ما بعدهه . وكذلك لو أن مقدرة قدر مدة سببٍ 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 سُكُونه ما يُبطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة والدهر . فقد ينبغي أنّهما جوهران لا عرضان إذ كأنما ليسا بمحاجتين إلى مكان ولا إلى حامل ، فليس إذن بجسم ولا عرض فبقي أن يكونا جوهرين وزاد على هذا الوجه الذي حكيناه بعضهم فقال : طبيعة الزمان من تأكيد .^٩ الوجود في ذاتها وقرة 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 المتوفى لعدم الزمان لم يحصل له وهذه إلا إذا ثبتت مدة لا زمان فيها ؟ والمدة هي الزمان نفسه ، فكيف يتوفى عدم ما تأكيد لزوم جوهره وينفي العقل الصحيح تصور عدمه وتلاشيه ؟ أو كيف يسوغ الحق عدمه بالأسباب ووجوبه من الواجبات الأزلية ؟^{١٠}

فهذا ما حُكى عن الأولئ ، وابن زكرياء المنطبي يحوم في هذينه عند حاجاته حول ما ذكرناه عنهم ولم يُبين بيانهم ولا بلغ غايتهم ، فلذلك جعل تابعاً لهم

وإذ قد أتينا على ما لهم بأتم استقصاء فانا | نشتغل بالكلام عليهم وإن كان فيا
قدمناه قد صورنا خطأ تصويراً يغنى عن مقاييسهم ومحاجتهم

(٤) يوم أحد (راجع من فوق س ١٢٨ ص 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 يوم ط — وفي العقل ط — (١٩) بأتم استقصاء ط

ذكر بعض المنطقين أن الزمان في الحقيقة معدوم الذات واحتاج بأن الوجود للشيء إما أن يكون بعامة أجزائه كالخط والسطح أو بجزء من أجزائه كالعدد والقول . وليس يخفى علينا أن الزمان ليس يوجد بعامة أجزائه إذ الماضي منه قد تلاشى وأضمحل والغابر منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضاً أن يكون وجوده بجزء من أجزائه إذ الآن في الحقيقة هو حد الزمانين وليس بجزء من الزمان وإذا كان الأمر على ذلك فالزمان إذن ليس يصح وجوده لا بعامة أجزائه ولا ببعض أجزائه ، وإن شيئاً يكون طباعه بحيث لا يوجد بأجزائه كلها ولا ببعض منها فمن الحال أن يتحقق بحملة الما موجودات . وإذا كان ذات الزمان غير موجود أصلاً فليس بمحائز أن نمده في المكانيات ، فإن ما لا وجود له لا أذية له والذى لا أذية له لا يوصف بوقوعه تحت شيء من المقولات

وقولهم في <أن> الزمان هو المدة التي يفهم قبل وبعد أحدها فإن كان المراد أن قول القائل قبل وبعد يفيد ان تقدم المذكور وتأخره من غير أن يثبت | بهما جوهراً ١٥ ليس بجسم ولا يفنيان ولا يجوز أن يخلق الله شيئاً من دونهما فهو صحيح ويكون سبباً ما سبباً لفظ مع إفادتهما معنى الصحبة وإن أريد بقبل وبعد غير ذلك فقد تقدم القول في بطلانه ١٦

وبطلان ما قالوه في الحاله والمكان على أنها تقول ممديين عليهم إن أردتم أن المكان يكون المتمكن وإن لم يوجد الجسم لم يوجد المكان لأنه قائم بالجسم وليس بشيء ذي وجود في نفسه فهو صحيح . وإن أردتم للمكان جوهرأً يبقى إذا ارتفع المتمكن وأن الذي بطل بارتفاعه هو النسبة إليه والإضافة ويبقى المكان المطلق مكاناً كما كان وهو الحاله الفارغ وليس فيه جسم فهذا إحدله على شيء لا الإدراك ١٧ يثبته ولا الورم يتصوره ١٨

فإن قالوا المكان حينئذ يكون مكاناً ما يمكن أن يكون فيه كالزق الحالى

(١١) التي تفهم ط — (١٢) ان ثبت ط — (١٣) اعمل الصواب : وإن أردتم <ان> المكان جوهر

من الشراب فإنه مكان الشراب الذي يكُون فيه ، فلنا تصور في وهمنا من الخلاء مثل ما نتصوره إذا توهمنا الزق والشراب ، وذلك مما لا يقدرون عليه لأن كلامهم فارغ لا يفضي إلى معنى محصل . وأيضاً فإن الأجسام لا تخلو من أن تكون ثقيلة فترسب أو خفيفة فتطفو ، والخلاء عندما 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 لأن 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 . فإن قالوا إن الذي نسميه خلاء هو الهواء سقط قولهم لأن الهواء يقبل اللون ويؤدي الصوت والخلاء ليس كذلك وهذا بين |

وأعجب من هذا أن الباري مخترع الجميع ما خلقه وأنه لا يمحزه مطلوب ولا يضاده معلوم ، ثم أقاموا معه في الأزل الممالي وهو المادة ورتباً معه الصورة ١٥٢ ليكون جميع ذلك كالنحاس والذهب والنحارة . والله تعالى يقول **﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ عَنِ الْمُحَاجَرِ وَالْحَشَبِ وَالْمَوَافِرِ﴾** ^{١٢} إلى قوله **﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ عَنِ الْأَرْضِ الْمُحَاجَرِ﴾** ^{١٣} وذلك تقدير العزيز العليم . ولم يقل ذلك إلا وأهل العلم إذا فكروا فيه أدركوا منه الآية البينة والحججة ١٠ الواخنة . . .

(١) **﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ عَنِ الْمُحَاجَرِ وَالْحَشَبِ وَالْمَوَافِرِ﴾** — (٢) **﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ عَنِ الْأَرْضِ الْمُحَاجَرِ﴾** — (٣) استطرد فوضم بأن ط .

(٤) **﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ عَنِ الْمُحَاجَرِ وَالْحَشَبِ وَالْمَوَافِرِ﴾** سورة ٤٦ : ٣٢ و ١٢

٤

كتاب محصل أفكار المقدمين والمؤخرين 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 المحصل في شرح المحصل لجم الدين على بن عمر الفزوبي الكاتبي (المتوفى سنة ٦٨٥ أو ٦٩٣) معتمدین على النسخة المخطوطة المحفوظة بالكتبة الأهلية في باريس تحت رقم ١٢٥٤ عربي ، ورقة ١١٠ ظ - ١١٣ و (٢) ، وقد ترجم S. Pines هذه القطعة الأخيرة إلى اللغة الالمانية في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* ص ٦٦-٦٧

(١) هذه النسخة قديمة جداً حررت بعد عشر سنين من وفاة المؤلف ، وفي آخرها مات نصه : « تم الكتاب بعون الله سبحانه وتعالى يوم الجمعة الثاني عشر من شهر محرم سنة ست عشر وسبعين كتبه العبد الصديق الراجم إلى عفو الله تعالى أبو المناقب يحيى بن محمد بن علي الفاشي المدايني وصلى الله على سيدنا محمد وآلته أجمعين ». وقد عثرنا على كتاب المحصل على نسخة أخرى حررت في نفس تلك السنة (ذى الحجة سنة ٦١٦) وهي محفوظة بمكتبة آيا صوفيا باستانبول تحت رقم ٤٣٥١ وكتابها أبو الحسين مرتفعى بن المظفر المدايني (راجع M. Plessner في مجلة *Islamica* ج ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٢٣) . [تبه المخاري] إلى وجود مخطوطة أخرى قدية من تأليفات فخر الدين في المتحف البريطاني تحت رقم ٩٠٠٤ شرقيات (Or. ٩٠٠٤) وهي تحتوى على كتاب المباحث المشرقية له (الذي طبع في حيدر آباد ١٣٤٣ھ) وقد حررت هذه النسخة في سنة ٦٠٩ھ]

أشيرنا في تعاليقنا 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 المحصل فراجع ٦٢٣ I Brockelmann , *Supplement*

١٣٥ الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان أحدهما الحرنانية
وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيوبي 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 (السلم ليس
بجسم وم) أيضا (فريقان ، الفرقة الأولى) الذين قالوا ان الجسم مركب من
الهيوبي والصورة ، وفسروا الصورة بالحجمية والتعزيز ، والهيوبي محل هذه الصورة
على ما عرفناك ، ثم أثبتوا حدوث تلك الحجمية وقدم الهيوبي . وهو قول (الحرنانيين)
واختيار محمد بن زكرياء الرازى . وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة
الفلسفه الذين كانوا قبل المعلم الأول

وتفصيل مذهب الحرنانيين هو أنهم قالوا (القدماء خمسة الباري تعالى
والنفس والهيوبي والدهر والخلاء) لا غير . ثم (قالوا الباري تعالى تام العلم
والحكمة) . أما كونه تام الملم فلا نه قديم وعالم بجميع الأشياء (لا يعرض له
سو ولام غفلة) . وأما أنه تام الحكمة فلان المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق
وأحسن ويفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها ويستدعاها لأغراض ومصالح
لا على سبيل العبث والجزاف ولا على سبيل السهو والغفلة بل جميع أعماله معلن
بالمصالح والحكمة على ما قال تعالى والمراد من لفظه التام في قوله
انه تام العلم والحكمة أنه بلغ النهاية التي لا يمكن أن يكون فوقها مرتبة أخرى ١٢

(٣) والتعزيز — (١١) ويستدعاها ، في الاصل : ويسعدها له ، ولم للصواب :
ويستدعا لها ، أو : ويعدها له — (١٣) ياض نحو سطر في الاصل ، ويظهر أن الناسخ أراد
أن يكتب الآيات القرآنية بالعبر الأخرى وعدل عنها من بعد ، راجع أيضاً من ٢٠٧ س ٣ - ٤

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

٥ ثم إنه تعالى (يفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص) . والمراد أنه سبحانه
وتعالى خلقة موجبة لوجود جوهر مجرد عن المواد ، اي ليس بمتخيّر ولا حال في
٦ المتخيّر ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات .
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
٧ على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل الإيجاب . وهو الذي صدر أولاً عن البارئ
قصدأ وما عداه < صدر > عنه تعالى بواسطة بناء على أن الواحد حقاً لا يصدر
< عنه > إلا الواحد . وهذا مذهب الفلاسفة أيضاً ; ومع ذلك يعتقدون كونه
٩ تعالى عالماً بحقائق الأشياء وما هياتها على سبيل التام والكمال

(وأما النفس) فهي جوهر مجرد وإنها قديمة وعلمة حياة الأبدان ، وعلمتها لها
١١ إنما هي على سبيل الإيجاب (كفيض النور عن قرص) الشمس . (لكنها جاهلة
لاتعلم الأشياء) وما هياتها ولا الملوم التصديقية (إلا بعد أن تمارسها) ، فإن الإنسان
لا يعلم صناعة الرمى مثلاً إلا بعد الممارسة وكذلك غيرها من الصنائع . وبحسبها
لا تعلم كونها قديمة ولا تذكر أحوالها في القدم . وعلى هذا زال احتجاج من أبطل
١٣ كونها قديمة حيث قال لو كانت قديمة لذكرت أحوالها في القدم ولعامت كونها
قديمة ، والتالي باطل فالمقدم مثله . لأننا نقول الملازمة ممنوعة وإنما تصدق [إن] لو
كان لها شيء من المعلوم قبل الممارسة وهو ممنوع ، بل هي قبل التعلق بالأبدان جاهلة
١٨ حالية عن المعلوم ، وإنما تحصل لها المعلوم بعد الممارسة وذلك إنما يكون بعد التعلق
بالأبدان . ويجب أن تعلم أنهم لا ينفون عنها جميع المعلوم قبل التعلق بالأبدان لأنهم

(٧) قصد وما يخ - (١٣) لعل الصواب : وليجلبها - (١٤) لا يعلم

الأشياء ما لم تمارسها . وكان الباري تعالى عالماً بأنّ النفس تميل إلى التعلق بالهيولى ^٦ وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الأجسام وتنهى نفسها . ولما كان من شأن الباري تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضرباً من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على ^٩

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

يزعمون أن سبب حدوث العالم حين حدث النفات النفس إلى الهيولى وهذا يقتضى كونها عالمة في الحكمة

ثم قالوا وما (كان) الله (تعالى) تام العلم علم بعلم التام الذي لا يعزب عنه ^٣ شيء، لأن (النفس ستميل إلى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الأجسام وتنهى نفسها) ووطنها الأصلي ومركزها الحقيقي . (ولما كان من شأن) الباري تعالى (نهاية) (الحكمة) وسوس الموجودات على الوجه الأحسن ^٦ والأنيق بقدر الإمكان المشتمل على المنافع والمصالح (عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضرباً من التراكيب) أي أفاض عليها ضرباً من الصور فحصل منها أنواع المركبات (مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على ^٩ الوجه الأكمل)

وقوله (والذي بقي فيها من الفساد فذلك لأنّه لا يمكن إزالته) جواب عن سؤال مقدر ، وهو أن يقال لو كان رب تعالى تام العلم والحكمة لما صدر عنه ^{١٢} إلا الخير الحمض ، لكننا نرى صدرت عنه الشرور والآفات والفساد لأنّ أبدان الحيوانات صادرة عنه وإنها مشتملة على نوع من الفساد . وأجب عنده بأنّ قال تلك الشرور والآفات والفساد لا يمكن إزالتها عن الموجودات ، فإنّ النار لا تكون ناراً إلا وأن تحرق ما يلقاها من الأجسام القابلة للاحرق وإن كان في ذلك

ـ (٤) شئون النفس خ — (٧) والبقاء خ

١٠ الوجه الأكمل ، والذى بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالتة . ثم إنه
سبحانه وتعالى أفضى على النفس عقلاً وإدراكاً وصار ذلك سبباً لتذكر عالمها
وسبيلاً لعلها بأنها ما دامت في العالم الهيولاني لا تتفكر 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) لذكرها عانيا ط —
(١٢) في عالم الهيولي ط

الإحراب نوع < من > الفساد . ولو لم يكن كذلك لما كانت النار ناراً
(ثم إن الله تعالى) لما علم جهل النفس وتعلمتها بالهيولي وعشقاها إليها وكراهة
مفارقتها عنها ونسياها عالمها وذهولها عن نفسها وكان في ذلك مفسدة عظيمة لا تليق
بحكمة أحكم الحاكمين تدارك هذا الفساد بأن (أفضى عليها عقلاً وإدراكاً وصار
ذلك) العقل والإدراك (سبباً لتذكر عالمها) أعني عالم الروحانيات (ولعلمها
بأنها) غرية في هذا < العالم > | وأنها (ما دامت في العالم الهيولي لا تتفكر 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 نقصان
، جمة . وإن أقوى اللذات الجسمانية الواقع وذلك إنما كان لأن الفضلة التي هي إلى
اجتماعت في أوعيتها فاشتاقت الطبيعة إلى تقصصها وإزالة ثقلها عنها والخلاص عن ضررها:
ثم إن الإنسان يعقبه بعد الفراغ منه فتور ونفرة متمكانة في النفس . وكذلك أقوى
ما يهدى لذة بعد لذة الواقع هو المطعم الشهري والمشروب المعنوي ، ثم إنه يعقبه آلام كثيرة
وتتولد منه أخلاق موجبة لأمراض مختلفة ويحتاج إلى تقصص الفضلات ودخول الحلاوة
والأماكن المنتنة القدرة . وعلى هذا القياس كل ما يهدى لذة فإنه لا يخلو عن نقصان
١١١ وآلام كثيرة
(إذا عرفت النفس ذلك وعرفت) بما أعطاها الله تعالى من العقل والإدراك

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

(١٤) وَرَجَتْ عَلَيْهِ مَدْطَ — هَذَاكِ إِلَى أَبْدِ الْأَبَادِ طَ — (١٥) قَلْمَاطَ — (١٦) فَلَمْ
اَحْدَثْ تَ — (١٧) ذَلِكِ لَا بَعْدِهِ طَ

(٤-٣) يياض نصف سطر بعد «النادي» وكذلك بعد «وتلا عليها»، ولعل المؤلف قصد إلى الآية «ارجعى ملئ ربك» (سورة ٨٩: ٢٨) وإلى الآية «إليه يصعد الكلام الطيب» (سورة ٣٥: ١٠) أو الآية «تُرْجَمَ اللَّائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ» (سورة ٧٠: ٤). راجع رسالة «آواز بر جبريل» لشهاب الدين يحيى بن حبس الهروردى المقتول (نشرها P. Kraus و H. Corbin في مجلة Journal Asiatique سنة ١٩٣٥ء من ٥٩)

١٨ حكيمًا فلِم ملأ الدنيا من الآفات ؟ وأصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قدِيماً لكان غنياً عن الفاعل وهذا باطل قطعاً لما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة في العالم . وتحير الفريقان في ذلك . وأمّا على هذا الطريق فالإشكالات زائدة ١٩ لأنّا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم . فإذا قيل ولم أحدث العالم في هذا الوقت ؟ قلنا لأنّ النفس إنما تعلق بالهيوان في ذلك الوقت ٢٠ وعلم الباري تعالى أنّ ذلك التعلق سبب الفساد ، إلا أنه بعد وقوع المذور

(٢٢) لما تعلقت ط

وأصحاب الحدوث قالوا إنّ كان العالم قدِيماً لكان غنياً عن الفاعل) ، وبالتالي (باطل) فالمقدم مثله . بيان الشرطية أنّ الفاعل حينئذ إما أن يفعله حال وجوده أو حال عدمه ، والأول محال لكونه تحصيلاً للحاصل وإيجاداً للموجود ، والثاني أيضاً محال لكونه منافياً لقدرته . وأمّا انتفاء الثاني فلاّنا (نرى آثار الحكمة) من الإتقان والإحكام وغير ذلك (ظاهرة في) هذا (العالم) ، ويُمتنع صدور ٢١ هذه الأفعال الراجحة التي نشاهدها من غير فاعل | حكيم عالم قادر مدبر والمعلم به ضروري . ولما تعارضت الشبهة من الجانبين (تحير الفريقان في ذلك) ولم يأت أحدهما صاحبه بجواب شاف .

١ (وأمّا على الطريق) الذي اخترناه (فالإشكالات زائدة) لا يرد عليهم ما شئ منها ، (لأنّا لما اعترفنا) بوجود (الصانع الحكيم) العالم القادر (لا جرم قلنا بأنّ العالم حادث . فإذا) قال لنا أصحاب القدم (ولم حدث العالم في هذا الوقت) المبين دون ما قبله وما بعده ؟ (قلنا إنّ النفس لما تعلقت بالهيوان في ذلك الوقت) فلهذا حدث العالم في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده . ولما (علم) (أنّ ذلك التعلق) — ١٢ أعني تعلق النفس بالهيوان — (للفساد صرفه بعد وقوع المذور إلى الوجه الأَكْل)

(١٤) للنساء صرفه خ

صرفه إلى الوجه الذي هو أفعى بحسب الإمكان . وأمّا الشرور الباقي فإنما

٢٤ بقيت لأنّه لا يمكن تجريد هذا التركيب | منها

١٣٧ بقى هنا سؤالاً أحدّهما أن يقال لم تعلقت النفس بالحيولي بعد أن كانت

٢٧ غير متعلقة بها ؟ فإن حدث ذلك التعلق لا عن سبب فهو ز حدوث العالم بكلّيته

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

الأحسن (بحسب الإمكان) ، وهو الوجه الذي <هو> عليه الآن ثمّ الآن إذ لا يقبل من الكمال إلا هذا الوجه . ولو أمكن وجه آخر من الكمال خير مما هو عليه الآن لكان الله تعالى تاركاً للأكمال والأحسن وختاراً للأدنى مع الاستفهام والقدرة ، وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة

(وأما) قولهم لو كان صانع العالم متمكننا فلم ملا الدنيا من الآفات

٦ و (الشرور) ؟ قلنا (لأنّه لا يمكن تجريدّها منها) كما أنه لا يمكن خلق النار على وجه ينتفع بها إلا وأن تكون بحالة لو لاقت ثوب فقير لأحرقه ، وكذلك لا يمكن خلق الحديد على وجه ينتفع به إلا وأن يكون بحالة لو ماس أصبع بري عن الجنائية لقطمه . وإذا كان لا يمكن تزويجاً عن الشرور والآفات وكان لا بد من هذا التعلق صرفة الحكيم الصانع إلى أبلغ الوجوه من الكمال الممكن . فايجاده على

هذا الوجه لا يقترح في الحكمة التامة والعلم التام فزالت الشبهة المذكورة

١٢ (بقى) أن يقال : يرد على مذهبكم (سؤالاً أحدّهما أن يقال تملق النفس بالحيولي بعد أن كانت غير متعلقة بها إن كان لا عن سبب) لزم جواز وقوع الممكن من غير مرجع وإنه باطل بالغشورة ، لأنّه لو جاز وقوع ذلك التعلق من غير سبب (فليجز حدوث العالم بكلّيته) بعد أن لم يكن (لا عن سبب) ،

(٣) وختار الأدنى خ — (٦) تجريدّها منها : مطموس في الأصل — (٧) لأحرقه

خ — (١١) فزالخ — (١٢) إن كانت لا عن سبب خ — (١٤) ولأنّه لو خ

لا عن سبب . والثاني أن يقال فهلاً من العبرى تعالى النفس من التعلق بالهيولى ؟ أجابوا عن الأول بأن هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجح أحد مقدوراته على الباقى من غير مر جح ،

(٣٠) أحد مقدوريه على الآخر ط

وحيثند يلزمكم نفي الصانع وأنتم لا تقولون به . وإن كان ذلك التعلق عن سبب هاد الكلام في ذلك السبب ، فاما أن يتسلسل أو ينتهى إلى الترجيح من غير
٣ مرجع وكلاما محالا

(الثانى) لو علم الله تعالى حين ميلان النفس إلى التعلق بالهيولى أن تعلقها بها سبب للفساد والشروع لازم المحال . لأنه إن لم يكن قادراً على منع النفس من ذلك التعلق لزم كونه مفلو با للنفس ، ولو كان كذلك فإنه لم يصلح للإلهية تعالى عنه علوأ كبيراً . وإن كان قادراً على منعها من ذلك ومع ذلك لم يمنعها كان ذلك على ظ خلاف الحكمة والرأفة ، | فلا يكون تام العلم والحكمة لأنه يحرى في ملـ كـ
١١٦ ما لا يستحمل على المصالح

(أجاب) الحرنانيون (عن) السؤال (الأول) بأن قالوا : مختار القسم الأول قولكم « يلزم وقوع الممكن من غير مرجع » . قلنا نعم ، ولم قلم بأن ذلك محال في حق المختار ؟ فإن النفس عندنا مختارة فاختارت التعلق بالهيولى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لرجع ، لأن (المختار) يجوز أن (يرجع أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجع) كما أنكم تقولون العالم إنما حدث في الوقت المعين لأن الله تعالى اختار حدوثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لرجع لكونه مختاراً والمختار يجوز في حقه ذلك . هذا إذا كان السائل (متكلماً) ، وأما إذا كان

(٥) بلزم الحال خ — (٦) فإن لم يصلح خ — (٧) لا يعنها خ — (٨) عمار خ —
(٩) الأول قوله خ (راجع ص ٢١١ س ١) — (١٠) فإن : مطموس في خ

فهلا جوزوا ذلك في النفس ؟ وغير مقبول أيضاً من الفلسفه لأنهم جوزوا في السابق أن يكون علة معدة للاحق ، فهلا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصوّرات متتجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت إلى ذلك التصوّر الموجب لذلك التعلق ؟ وأجابوا عن السؤال الثاني بأنّ الباري عالم بأنّ الأصلح للنفس أن تصرير عالمه بمضارّ هذا التعلق حتى إنها ب نفسها تبتعد عن ذلك

(٣٢) معدة : سقط ط — (٣٣) تصويرات ط — (٣٤) الباري تعالى ط —

(٣٥) إن تصور عالمها بضمان هذا التعلق ط — تبتعد من ط

(فلسفياً) فنختار القسم الثاني قوله «يلزم حينئذ إما التسلسل أو الترجيح». قلنا نعم ، ولم قلتم بأن مثل هذا التسلسل محال ؟ فإنه واقع عندكم لأن كل (سابق علة معدة للاحق) عند الفلسفه بغير نهاية . وإذا جاز ذلك (فلم لا يجوز أن يقال النفس قديمة ولها تصوّرات متتجددة غير متناهية كل سابق منها معد للاحق حتى انتهت إلى تصور) أعد النفس لتعلقها بالهيواني ؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك ؟ لا بد له من دليل

(وأجابوا عن السؤال الثاني) بأن قالوا : القسم الثاني قوله « لو كان كذلك كان ذلك على خلاف الحكمة والرحمة والرأفة » . قلنا لا نسلم ، وإنما لزم أن < يكون كذلك > لو لم يكن في عدم منها < من > التعلق بالهيواني حكمة ومصلحة ، وهو نوع فان في ذلك حكمة عظيمة ، وتلك الحكمة هي (أن الله تعالى علم أن الأصلح) أن تتعلق بالهيواني ليحصل لها العلم (بمضار ذلك التعلق) (فمتنع عن غالطة) الجسمنيات بذاتها و (نفسها) ، فيحصل لها النعيم المقيم الأبدي مع عدم الالتفات إلى علم الأجسام والميل إليه . (وأيضاً فإن النفس) عندنا جاهلة

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

(٩-٨) وإنما يلزم أن لو لم خ

٢٧ المخالطة . وأيضاً فالنفس لخاطرها الحيولي تكتسب من الفضائل العقلية ما لم تكن موجودة لها . فلذين العرضين لم يمنع البارئ النفس من التعلق بالحيولي

(٣٦) بمخالطتها الهيولى ط — ما لم يكن موجوداً لها ط — (٣٧) ولهمذين الغرضين ط

بحقائق الأشياء وما هياتها — أعني قبل التعلق — ونافقة عادمة إكمالات
و(فضائل المقلية) والعملية فتعلقت بالهيوان لتكون آلة معينة لها على اكتساب
الفضائل والعلوم . (فلهذين العرضين) <الذين> لم ينعوا <النفس> من
التعلق بالهيوان لا يقال لو كان البارئ تعالى تام العلم والحكمة خلق للنفس العلم بمضار
ذلك التعلق ومحاسده وخلق لها أيضاً الفضائل المقلية والعملية بدون واسطة ذلك
التعلق . لكننا نقول الملازمة ممنوعة | وإنما <كانت> تصدق لو كانت النفس قابلة
للعلم بدون التعلق بالأبدان وهو ممنوع ، فإن النفس لا تقبل شيئاً من العلوم إلا
بهذه الآلة والواسطة

(٢) العقلية والعامية خ — اسكون الله خ — (٣) فلهذين العرضين لم ينعا من خ — (٤) والحكمة خلق النفس خ — (٦) لانا نقول خ

6

كتاب محصل أفكار المقدمين والمؤخرین لغیر الدين الرازی ، طبعة مصر ١٣٢٣ ص ٥٦ ، وقد صحّحنا هذا النص مستعينين بالنسخة المخطوطة المحفوظة في الخزانة التیموریة تحت رقم ٢٦٨ عقائد (١) ص ٩٠ - ٨٩ وطبعنا في أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب المفصل في شرح المحصل لنجم الدين الکاتنی (نسخة باریس ١٢٥٤ عربي ورقة ٥٧ ظ ٥٨)

(١) راجع من فوق ص ٢٠٢

وأما الحرنانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيَان فاعلان وهم
البارىء والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية
والسماوية؛ وواحد منفعل غير حي وهو الهيولي؛ واثنان لا حيَان ولا فاعلان
ولا منفعلان وهم الدهر والفضاء. أما قِدَم البارىء فالدليل عليه مشهور. وأما

(١) الحرنانيون ط — خاط — انسان : سقط ط — وهم : سقط ط —

(٢) والنفس وعنوا بالنفس : سقط ط — (٣) غير حي : سقط ط — (٤) البارىء تعالى ط

قال (وأما الحرنانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيَان فاعلان وهم
البارىء والنفس) إلى آخره

أقول : هذه الفرق منسوبة إلى رجل يقال له حر نان وهؤلاء قالوا القدماء
خمسة اثنان حيَان فاعلان وهم البارىء تعالى والنفس . أما البارىء فلا شك أنه حي
فاعل لهذا العالم المحسوس . وأما النفس فهي حية لذاتها وفاعلة لأن سبب حيَة
هذه الأبدان البشرية والأجسام الفلاكية هو النفس . فإذا تعلقت بها تعلق التدبير
والتصريف جملتها حية ، وإليه أشار الإمام بقوله (وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ
للحيَّة وهي الأرواح البشرية والسماوية) . وأيضاً فسبب حدوث هذا العالم في الوقت
الذى حدث فيها إنما هو التفات النفس إلى الهيولي . وهذا المذهب محكى عن
إفلاطون فإنه كان يقول بقدم النقوس البشرية . وأما القديم الثالث (فهو الهيولي
وهي منفمة) لأنها تقبل الصور من واهب الصور وتصير علاماً ولا منف من لانفها مما
سوى ذلك . وهذا أيضاً مذهب إفلاطون وأرسطو إلا أن الفرق هو أن إفلاطون
يشبهها حالية عن الصور في الأزل وأرسطو يمنع من ذلك ويقول أنها لا تخلي عن
الصور . (واثنان آخران) آخران (لا حيَان ولا فاعلان ولا منفعلان وهم الدهر والفضاء) .
اما الدهر فمراد به الزمان ، وأما الفضاء فمراد به الخلاء

(أما قِدَم البارىء) فقد استدلوا عليه بأنه لا بد من انتهاء الممكنات إلى مؤثر واجب
لذاته وذلك الواجب لا يجوز أن يكون حادثاً وإنما افتقر إلى محدث ، والكلام

قدم النفس فهو بناءً على أن كل حادث مسبوق بمادة ، فقالوا لو كانت النفس حادثة وكانت مادّيّةً ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى نهاية ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأمّا الميولي فإن كانت حادثة لزم التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأمّا الدهر فهو الزمان وهو غير قابل للعدم لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعديّة زمانية ، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً هذا خلاف ، فإذا قد لزم من

(٥) قدم النفس < والميولي > فهو ط — (٦) وكانت لها مادة ومادتها ط . — (٧) لا إلى نهاية < ولزم التسلسل > وإن كانت ط — فهي المطلوب ت — (٨) وهو الزمان لأنه غير قابل ط — (٩) معدوماً فهذا محال فإذا لزم ط

فيه كاف الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وأمّا النفس فقد استدلوا على قدمها بأنها لو كانت حادثة وكانت لها مادة لما سببـين بعد أن كل حادث حدوثاً زمانياً لا بد أن يكون مسبوقاً بـادة وـدة ، لكن كون النفس مادّية محال لما سببـين أنها مجردة فلا تكون حادثة ، وبتقدير كونها مادّية فـادتها لا تكون حادثة وإلا وكانت لها مادة أخرى والكلام في المادة الثانية كالكلام في المادة الأولى ولزم التسلسل وهو محال .
 فإذا لا بد من الانتهاء إلى ما يكون قديماً ولا يعني بالنفس إلا ذلك . (وأمّا الميولي)
 فقد احتجوا على قدمها بأنها (لو كانت حادثة) وكانت لها مادّي والكلام فيها كاف الأولى (ولزم التسلسل) وهو محال . (وأمّا الزمان) فقد احتجوا على قدمه بأنه لو كان حادثاً لـصح عليه العـدـم ، وكل ما كان مـكـنا لا يـلـزـم من فـرـض وـقـوعـه محـالـ لكنـ يـلـزـمـ من فـرـضـ عـدـمـ الزـمـانـ محـالـ لأنـهـ لوـ عـدـمـ لـكـانـ عدمـهـ قـبـليـةـ
 بالـزـمـانـ فيـلـزـمـ أـنـ يـكـونـ لـلـزـمـانـ زـمـانـ ، فالـزـمـانـ مـوـجـودـ حالـ ماـ فـرـضـ مـعـدـومـاـ وإنـهـ
 محـالـ . وكـأنـهـ لـأـوـلـ لهـ فـكـذـلـكـ لـآـخـرـ لـهـ لـأـنـهـ (لوـ عـدـمـ بـعـدـ وـجـودـهـ لـكـانـ
 عدمـهـ بـعـدـ وـجـودـهـ بـعـديـةـ بـالـزـمـانـ) فيـلـزـمـ الـحـالـ المـذـكـورـ ، (وـكـلـ ماـ يـلـزـمـ منـ فـرـضـ
 عدمـهـ محـالـ فـهـوـ وـاجـبـ لـذـاتـهـ) ، فالـزـمـانـ وـاجـبـ لـذـاتـهـ . (وـأـمـاـ الفـضـاءـ) فقد احـتـيجـواـ علىـ

(٨-٧) لـكـانـ لهاـ مـيـوليـ آـخـرـ والـكـلامـ فيهـ كـافـ الـأـوـلـ خـ

فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجباً لذاته . وأمّا الفضاء فهو أيضاً واجب لذاته لأن الواجب لذاته يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والفضاء كذلك لأنّه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارة 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) لأنّه يلزم من فرض عدمه المحال ، وكل ما كان كذلك كان واجباً لذاته . أمّا المقدمة الأولى فإنّ (الفضاء لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة) أعني لا تميّز جهة الفوق عن جهة السفل ولا جهة اليدين عن جهة الشمال وذلك محال بالضرورة . أمّا المقدمة الثانية فظاهره

ورد ذكر النول بالقدماء الخمسة منسوباً إلى الصابئة الحريانين أو الحرنانيين عند كثيرون من المؤخرين (١) ، منهم مثلاً محمد بن عبد الكريم الشهريستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) في كتاب الملل والنحل (٢) قال :

ويقال إنّ غاذيون وهرمس ما شيث وإدريس عليهما السلام ، ونقلت الفلسفة عن غاذيون أنه قال : المبادئ الأولى خمسة الباري تعالى [والعقل] والنفس <والهوى> والزمان (٣) والخلاء وبعدها وجود المركبات ، ولم ينقل هذا عن هرمس

(١) راجع أيضاً Pines, *Beiträge*, p. 68

(٢) طبعة أوروبية ص ٢٤١

(٣) في الطبعة : والمكان ، ويظهر من مقابلة النص بما أورده الطوسي أنّ ناسخ كتاب الملل والنحل حرّفوا الوضع مقلين قول الحريانين مما يروى عن ابن الأذقليس في قدم خمسة مبادئ

وقال نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٦٢) في كتاب تشخيص المحصل^(١) عند شرحه لقول الرازى المذكور في متن القطعة الرابعة^(٢) :

أقول قد مرّ أنّ الحرنانين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب المثلل والنحل « إنّ المنقول عن غاذيون الذى يقال انه شيث بن آدم أنه قال القدماء الأول خمسة الباري تعالي والنفس والهيوى والزمان والخلاء وبعدها وجود المركبات » . وبعض هذه الأسئلة والأجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرین وإنما أورد هذا المذهب في القسم الثاني أعني قول الذين قالوا أصل الأجسام ليس بجسم لقولهم الهيوى 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 تحرير الكلام للطوسى^(٣) : والحرنانيون منهم أثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان ما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكُون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشرية والسماوية واحد من فعل غير حيّ وهو الهيوى واثنان ليسا بحيدين ولا فاعلين ولا منفعلين وما الدهر والخلاء . قالوا عشت النفس بالهيوى لتوقف كلامها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها نوع المكوّنات

وتتجدد مثل هذا القول في كتاب المحصل للرازى وفي كتاب المفصل في شرح المحصل للكاتب^(٤) وفي كتاب المواقف للفاضى عضد الدين الإيجى (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ)^(٥) وفي شرح المواقف للمرجانى^(٦) وفي كتاب شرح الإشارات للرازى^(٧) والمطوسى^(٨) وفي غيرها

(١) المطبوع على هامش كتاب المحصل (مصر ١٣٢٣) ص ٨٦

(٢) ص ٢٠٣ وما يليها

(٣) المطبوع على هامش شرح المواقف (استانبول ١٣١١ هـ) ج ٢ ص ١٧٨

(٤) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها

(٥) راجع أيضاً كتاب جواهر الكلام وهو مختصر كتاب المواقف للإيجى ، نشره الأستاذ أبوالعلاء العفيفي في مجلة كلية الآداب للجامعة المصرية ج ٢ (١٩٣٥) ص ١٥١

(٦) راجع من فوق ص ١٨٩ وما يليها

(٧) على هامش كتاب شرح الإشارات ، طبعة استانبول ١٢٩٠ هـ ، ص ٣٦٠

(٨) في متن هذه الطبعة ص ٢٤١

القول في الميولي

ذكر أصحاب التراث عدة مؤلفات للرازى في القول في الميولي منها : (١) «كتاب الميولي الكبير»^(١) أو «كتاب كبير في الميولي»^(٢) ، و (٢) «كتاب الميولي الصغير» ، الذى ذكره البيرونى^(٣) ولمله هو «كتاب الميولي المطدقة والجزئية» الذى ورد ذكره عند ابن النديم^(٤) وابن أبي أصيحة^(٥) وابن الققاطى^(٦) ، و (٣) «كتاب في الرد على المسمى المتتكلم في رده على أصحاب الميولي»^(٧) و (٤) «كتاب على ابن اليمان»^(٨) في نقضه على المسمى في الميولي^(٩) . أما الرازى نفسه فإنه أشار في كتاب السيرة الفلسفية^(١٠) إلى «كتبنا في الميولي» . وقد رأينا فيها مضى^(١١) أنه عفى بالميولي في كتاب العلم الإلمني أيضاً

(١) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢٩ ، والبيرونى رقم ٦٠

(٢) ابن أبي أصيحة ج ١ ص ٣١٦ س ٢٩

(٣) رقم ٥٩

(٤) من ٣٠٠ س ٢٠

(٥) ح ١ ص ٣١٧ س ١١

(٦) من ٢٧٤ س ١٧

(٧) ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٦ ، وابن الققاطى ص ٢٧٤ س ٩ ، وابن أبي أصيحة ج ١ ص ٣١٧ س ٦ ، والبيرونى رقم ٥٨ («الرد على المسمى في رده على الفائلين بقدم الميولي»)

(٨) والصحيح ابن التمار ، راجع من فوق من تعلق ٣

(٩) ابن النديم ص ٣٠١ س ٨ ، ابن الققاطى ص ٢٧٥ س ٩

(١٠) راجع من فوق من ١٠٩ س ٥

(١١) ص ١٧٣

لم يبق لنا من مذهب الرازى في الميولي إلا ما أورده ناصر خسرو في كتاب رأى المسافرين ^(١). أما نفر الدين الرازى فقد بسط في كتاب المطالب المالية ^(٢) هذهباً في الميولي يشبه مذهب الرازى دون أن يكون منسوباً إليه نسبة صريحة . قال نفر الدين :

الفرع الخامس من الناس من قال : امتياز اللطيف من الكثيف ^(٣) إنما حصل بسبب مخالطة الخلاء ، فالجزاء التي يتولد منها الجسم المخصوص ^(٤) إن كانت بحيث يخالطها أجزاء الخلاء ^(٥) فهو الجسم اللطيف ^(٦) ، وإن كان لا يخالطها أجزاء الخلاء فهو الكثيف . ثم كلما كانت مخالطة الخلاء أكثر كانت اللطافة أكثر . فالارض لم يخالطها أجزاء الخلاء فلا جرم كانت في غاية الكثافة . والماء يخالطه أجزاء الخلاء فلا جرم حصلت اللطافة فيه . وأمّا الأجزاء الهوائية فمخالطة الخلاء لها أكثر فلا جرم كان الهواء أطف ^(٧) من الماء . وكذلك القول في النار ثم في الأفلان

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 بن دل الرحمن في مطبعة كاوياني في برلين سنة ١٣٤١ھ ، من ٧٣ وما يليها ، راجع أيضاً ما قلته من ١٤٨ تعلق ٣

(٢) في الفصل السابع من المقالة الثانية من الكتاب الخامس من إلهيات كتاب المطالب العالمية (نسخة دار الكتب المصرية توحيد ٥٤ م ورقة ٢٣٧ ظ)

(٣) اللطف عن الكثيف

(٤) لعل الصواب : المحسور

(٥) آخر الخلاء

(٦) اللطف

(٧) لطيف

(٨) التقل

(٩) نارلا

فِي الْخَلَاءِ تَجْذِبُ ذَلِكُ الْجَسْمُ إِلَيْهِ فَإِذَا وَصَلَ إِلَيْهِ فَالْقُوَّةُ الْجَاذِبَةُ الْمُوْجَودَةُ فِي الْخَلَاءِ الْمُتَصَلِّ بِالْخَلَاءِ الْأَوَّلِ تَجْذِبُهُ إِلَى نَفْسِهِ، وَهَكُذا إِلَى آخِرِ الْمَرْتَبَةِ

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مِبَارَكَ شَاهُ الشَّهِيرُ بِمِيرَكَ الْبِخَارِيُّ فِي كِتَابِ شِرْحِ حَكْمَةِ الْعَيْنِ^(١) عِنْ دُخُولِهِ عَنِ الْجَسْمِ الطَّبِيعِيِّ :

وَذَهَبَ قَوْمٌ مِنَ الْقَدِيمِ، وَأَكْثَرُ الْمُتَكَلِّمِينَ مِنَ الْمُحْدِثِينَ إِلَى أَنَّهُ (إِنَّ الْجَسْمَ الطَّبِيعِيِّ) مُؤْلِفٌ مِنْ أَجْزَاءٍ مُوجَودَةٍ بِالْفَعْلِ مُتَنَاهِيَّةٍ غَيْرَ قَابِلَةٍ لِلِّقْسَمَةِ بِوَجْهِهِ مَا أَصْلًا لَا كَسْرًا لِصَغْرِهِ وَلَا قَطْعًا لِصَلَابَتِهِ وَلَا وَهْمًا لِعِجزِ الْوَهْمِ عَنْ تَمِيزِ طَرْفِ مِنْهُ عَنْ طَرْفِ وَذَهَبَ بِعِضُّهُمْ كَمُحَمَّدِ الشَّهِيرِسْتَانِيِّ وَالرازِيِّ^(٢) إِلَى أَنَّهُ مُتَصَلٌ وَاحِدٌ فِي نَفْسِهِ كَمَا هُوَ عِنْدَ الْحَسَنِ لِكَنَّهُ قَبْلَ لِانْقِسَامَاتِ مُتَنَاهِيَّةِ . وَذَهَبَ ذِيْقَرَاطِيسُ وَأَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّهُ مُرْكَبٌ مِنْ بَسَاطَتِ صَغَارٍ مُتَشَابِهِ لِلطَّبِيعِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا لَا يَنْقُسمُ فَكَمَّا بِلَ وَهْمًا وَنَحْوَهُ وَتَأْلِفُهَا إِنَّمَا يَكُونُ بِالْقَاسِ وَالتَّجَاوِرِ . . .

وَنَحْنُ نَذَكِرُ فِيهَا يَلِي مَا أُورَدَهُ نَاصِرُ خَسْرَوَ بِاللِّغَةِ الْفَارَسِيَّةِ مِنْ قَوْلِ الرَّازِيِّ فِي الهِيُولِيِّ مُضِيفِينَ إِلَيْهِ تَرْجِمَةً عَرَبِيَّةً عَلَى عَادِتِنَا وَمُتَبَعِينَ لِهِ بِمَا اتَّخَذْنَا مِنْ رَدُودٍ نَاصِرُ خَسْرَوَ عَلَى الرَّازِيِّ^(٣)

(١) طبعة قزانت ١٣١٥ م ١١٩ ، راجع أيضًا ٧٢ S. Pines, *Beiträge*, p.

(٢) قال السيد الشريف على بن محمد الجرجاني في حاشيته (على هامش الطبعة) : قوله كمحمد الشيرستاني <والرازي> يعني محمد بن زكرياء الرازي الطبيب

(٣) قد حلَّ S. Pines فِي كِتَابِهِ *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* من ٤٠ وَمَا يَلِيهَا مَذَهَبُ الرَّازِيِّ فِي الهِيُولِيِّ تَحْلِيلًا فَلْسِفيًّا وَتَارِيخِيًّا

٧١

اصحاب هیولی چون ایران شهری و محمد زکریاء الرازی و جز ایشان
 گفتهند که هیولی جوهری قدیم است . و محمد بن زکریاء پنجم قدیم ثابت کرده
 ۲ است یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری
 سبحانه و تعالی عَمَّا يَقُول الظَّالِمُون عُلُوًّا كَيْرًا . و گفته است که
 هیولی مطلق جزوها بوده است نا متتجزی چنانکه مر هر یکی را از او عظمی
 ۶ بوده است ؛ از بزر آنکه آن جزوها که مر هر یکی را از او عظمی نباشد
 بفراز آمدن آن چیزی نباشد که مر او را عظمی باشد . و نیز مر هر جزوی
 را از او عظمی روا نباشد کن آن خردتر عظمی روا باشد که باشد ؛ چه
 ۹ اگر مر جزو هیولی را جزو باشد او خود جسم مرکب باشد نه هیولی
 مبسوط باشد ؛ و هیولی که مر جسم را ماده است مبسوطست

(٧) وبفراز آمدن لـ — عظم باشد ب — (٩-٨) که اگر لـ

الترجمة

قال أصحاب الميولى من أمثال الإيرانشهرى * و محمد بن زکریاء الرازى و غيرهما أنَّ الميولى
 جوهر قدیم . وأما محمد بن زکریاء فقد أثبت خمسة قدماء أحدهما الميولى والثانى الزمان والثالث
 المكان والرابع النفس والخامس البارى سبحانه و تعالی عما يقول الظالمون علوأ كيـرا . وقال :
 ليست الميولى المطلقة سوى أجزاء لا تتجزء ، بحيث أن يكون لكل واحد (من تلك الأجزاء)
 عظم . لـ أنه لو لم يكن لكل واحد من تلك الأجزاء عظم لم يحصل بتجمعها شـ . له عظم .
 وأيضاً لا يجوز أن يكون لأى جزء من (الجزء الذى لا يتجزأ) عظم حتى يوجد أن يوجد عظم
 أصغر مما عليه (الجزء الذى لا يتجزأ) . وذلك أنه لو كان لجزء الميولى جزء لـ كان الجزء نفسه
 جسماً مرـكـباً ولم تكن الميولى مبـسوـطة * ، مع أنَّ الميولى التـى هـي مـادـةـ الجسم مـبـسوـطةـ

* أما الإيرانشهرى هنا فراجع ما قلناه فيه في المقدمة

* اي بسيطة

پس گفته است اندر قول اندر هیولی که ترکیب اجسام از آن اجزای نا متجزّی است و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن اجزا باشد باخر کار علم . و هیولی مطلق آن است

۳

٧٤

دلیل قدم هیولی و بیان پدید آمدن عناصر بمذهب محمد زکریا

و گفته است و قدیم است از بہر آنکه روا نیست که چیزی قائم ۱
بدات چیزی که جسمت باشد نه از چیزی موجود شود ، که عقل مر این سختق را پذیرد . و گفته است از آن جزو های هیولی آنچه سخت فراز آمده است ازو جوهر زمین آمده است : و آنچه گشاده تر فراز ۲
آمده است ازاو جوهر آب آمده است . و آنچه ازو نیز گشاده تر فراز

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

المرجع

ثم قال عند كلامه في الميول : إن تركيب الأجسام من تلك الأجزاء التي لا تتجزأ ، وسينتهي تفرق تركيب أجسام العالم في آخر أمر العالم إلى تلك الأجزاء بينها . وهذه هي الميول المطلقة الدليل على قدم الميول وبيان حدوث الناصر على مذهب محمد بن زكرياء

وقال : إن (الميول) قديعة لأنَّه لا يجوز أنَّ شيئاً يقوم بذات غيره — (لا سيما) إذا كان جسماً — يحدث من لا شيء لأنَّ العقل لا يقبل مثل هذا القول . وقال : إنَّ ما صار من أجزاء الميول متجمعاً جداً كان منه جوهر الأرض ، وما صار أكثر تفرقاً * من (جوهر الأرض) كان منه جوهر الماء ، ثم إنَّ ما صار أكثر تفرقاً من (جوهر الماء) كان منه جوهر الهواء ، وما صار أكثر تفرقاً من جوهر الهواء كان منه جوهر النار

* حرفيًا : افتتاحاً ، اي تفرقًا ، او 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 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 آتش گردد . آنگاه بدین سبب است که چون مر آهن را بسنگ بر زننده آتش پدید آید؛ از بھر آنکه هوا که بیان سنگ و آهن اندر است همی گشاده و دریلده شود . و نادان همی پندارد که از سنگ و آهن همی آتش پدید آید . و اگر از سنگ و آهن آتش بودی مر آهن و سنگ را همچو خویشتن گرم و روشن گردی از بھر آنکه خاصیت آتش آن است که مر چیز را کاندر او باشد بحال خویش گرداند

بيان پیدائش افلاک

١٣

آنگاه گفته است که ترکیب جرم فلك هم از آن جزو های هیولی

(٩) آتش یرون آید ک

الترجمة

وقال : إنَّ ما صار من الماء أكْثُر تجْمِعًا * ما هو عليه تحوَّل أرضاً ، وما صار منه أكْثُر تفرقاً مما عليه جوهره تحوَّل هواء ، وكذلك ما صار من جوهر الهواء أكْثُر تجْمِعًا ما هو عليه تحوَّل ماء ، ما صار منه أكْثُر تفرقاً ما هو عليه تحوَّل ناراً

ومن أجل ذلك ظهر النار عند ضرب الحجر بالحديد لأن الهواء الذي يكون بينهما يتفرق ويتمزق . ويتوهم الجاحل أن النار ظهرت من الحجر والحديد نفسها ، ولو كان كذلك لحوَّلت النار الحجر والحديد حارَّين مضيئين مثلها لأن من خاصية النار أن تحوَّل إلى حالمها كل ما يتصل بها
بيان حدوث الأفلاك

وهناك قال : إنَّ جرم الفلك يَرْكَب من أجزاء الميولي بعضها إلَّا أنَّ ترکیبه يخالف

* اى تکافنا

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
 ٧٥ سوی حاشیت عالم است . از هر آنکه جسم او سخت فراز آمده نیست ۲
 چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجود چنانکه زمین جسته است ،
 و نیز سخت گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ
 بگریزد کاندر او نگنجد . و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست ، و ۶
 علت این دو حرکت از این دو است که گفته‌یم که مر جرم طبیعی را از حرکت
 طبیعی چاره نیست . پس چون فلک را ترکیب جز این دو ترکیب بود
 چون بخندید حرکت او باستدارت آید . و با این ترکیب با اوست حرکت ۹
 او همچنین آید از هر آنکه مر او را جای از جای دیگر در خورد
 تر نیست چنانکه مر جرم سخت را جای تنگ در خورد است و مر
 ۱۲ جرم گشاده را جای گشاده در خورد است

(٧) که گفته و گفتند که ب — (١١ و ١٢) در خور است ب

المراجحة

تراکیب تلك (الأجسام الأخرى) . والدليل على صحة هذا القول أنَّ حرکة الفلك لا تتوجه إلى وسط العالم ولا إلى أطرافه . لأنَّ جسمه ليس في غاية التجمع مثل جوهر الأرض حق يلتسم مكاناً ضيقاً كـ فعلات الأرض ، وليس أيضاً في غاية التفرق مثل جوهر النار وجوهر الهواء حتى يفرّ من المـكان الضيق الذي لا يحتسب فيه . وليس هناك حرکة مستقيمة في غير هاتين الجـتين ، فإنَّ علة هاتين الحركـتين من هاتـين (الجـتين) كما قـلنا ، لأنَّه لا بد للـجسم الطـبـيعـي من الحـركة الطـبـيعـية . فـلما كان الفـلك تـركـيبـ غير هـذـين التـركـيـبـين فإـنه عندـما يـتـحرـكـ تـأـخذـ حـرـکـتهـ شـکـلـ الاـسـتـدـارـةـ . وـحرـکـتهـ هـذـهـ رـاجـعـةـ إـلـىـ تـرـکـيـبـهـ لـأـنـهـ لـيـسـ هـنـاكـ مـکـانـ أـلـيـقـ مـنـ مـکـانـ آخرـ كـاـ يـلـيقـ لـلـجـسـمـ الـكـثـيـفـ المـکـانـ الضـيقـ وـلـلـجـسـمـ التـفـرقـ المـکـانـ المـفـتوـحـ (الـمـنـعـ)

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 هر آنکه چگونگی عرض است و عرض محمول باشد بر جوهر و جوهر هیولی است. و از این جمله که یاد کردیم مغز سخن محمد زکریاء رازی است اندر هیولی و برهان کرده است محمد زکریاء 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 کننده چیزی نزدیکتر است از ترکیب؛ ۹ یعنی اگر خدای مردم را ابداع کرده تمام یکبار مقصود او زودتر از آن بخاصل شدی که به چهل سال مر او را هم 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

(۵-۶) عرض است و نه عرض ک — (۹) وبمقصود کننده ب — (۱۰) یعنی که خدای ک — (۱۱-۱۰) مقصود او از او زودتر بخاصل شدی که عجل مر اورا ک

التراجمة

وهناك قال : إنَّ كَيْفِيَاتَ الْأَجْسَامِ مِنْ ثُقلٍ وَخُفْفَةِ وَظَلَمَةٍ وَنُورٍ وَغَيْرِهَا إِذَا تَرَجَعَ إِلَى قَلَةِ أَوْ كَثْرَةِ الْخَلَاءِ الَّذِي امْتَزَجَ بِالْهِيُولِيِّ فَصَارَ شَيْءٌ مَا خَفِيفًا وَآخَرَ ثَقِيلًا وَشَيْءٌ مَا مُضِيَّا وَآخَرَ مَظْلَمًا ، لَأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ عَرْضٌ وَالْعَرْضُ مَحْمُولٌ عَلَى الْجَوْهَرِ وَالْجَوْهَرُ هُوَ الْهِيُولِيُّ . وَفِي هَذِهِ الْجَمَعِ الَّتِي عَرَفَنَاها زَبْدَةُ قَوْلِ مُحَمَّدِ بْنِ زَكْرِيَّةِ الرَّازِيِّ فِي الْهِيُولِيِّ

وقد جاء محمد بن زکریاء ببرهان على قدم الهیولی وعلى أنه لا یجوز أن یکون شیء من لا شیء، فقال إنَّ الإِبْدَاعَ — أَعْنَى إِحْدَاثَ شَيْءٍ مِنْ لَا شَيْءٍ — عَنْ صَانِعٍ شَيْءٍ مَمْقُودٍ أَقْرَبَ تَنَاوِلاً مِنَ التَّرْكِيبِ ، يَعْنِي لَوْ أَنَّ اللَّهَ أَبْدَعَ الْأَدْمِينَ إِبْدَاعًا تَامًا دَفْعَةً وَاحِدَةً لَكَانَ مَمْقُودُهُ أَقْرَبَ إِلَى التَّنَاوِلِ مِنَ أَنْ يَرَكِبُهُمْ فِي خَلَالِ أَرْبَعِينِ سَنَةً ، وَهَذِهِ هِيَ الْقَدْمَةُ الْأُولَى . وَيَقُولُ إِنَّ الصَّانِعَ الْحَسَكِيَّمْ لَا يَرْجِعُ فَعْلَ مَا هُوَ أَبْعَدُ مِنْ مَمْقُودَهُ عَلَى فَعْلِ مَا هُوَ أَقْرَبُ مِنْ مَمْقُودَهُ إِلَّا إِذَا كَانَ

مـ يـ لـ نـ كـ نـ دـ مـ كـ رـ آـ نـ گـاهـ كـهـ اـ زـ وـ جـهـ آـ سـانـ تـ وـ نـ زـ دـ يـ كـتـرـ مـ تـ عـ دـ رـ باـ شـدـ ،ـ وـ اـ يـ نـ دـ يـ كـرـ مـ قـ دـمـهـ اـ سـتـ .ـ آـ نـ گـاهـ گـوـيـدـ تـ نـيـجـهـ اـ زـ اـ يـ نـ دـوـ مـ قـ دـمـهـ آـ نـ آـ يـ دـ كـهـ وـاجـبـ آـ يـ دـ كـهـ وـجـودـ چـيـزـهاـ اـ زـ صـانـعـ عـالـمـ بـاـبـدـاعـ باـشـدـ نـهـ ۲ـ بـتـركـيبـ .ـ وـ چـونـ ظـاهـرـ حـالـ بـخـلـافـ اـيـنـ اـسـتـ وـ وـجـودـ چـيـزـهاـ بـتـركـيبـ اـسـتـ نـهـ بـاـبـدـاعـ لـازـمـ آـيـدـ كـهـ اـبـدـاعـ مـتـعـذـرـ اـسـتـ اـزـ بـهـرـ آـنـكـهـ هـيـچـ چـيـزـ آـنـدـرـ عـالـمـ هـيـ ۳ـ پـديـدـ نـيـاـيدـ مـكـرـ بـتـركـيبـ اـزـينـ اـمـهـاتـ كـهـ اـصـلـ آـنـ ۴ـ هـيـولـيـ اـسـتـ

وـ گـوـيـدـ كـهـ اـسـقـرـايـ كـلـيـ بـرـهـانـ باـشـدـ .ـ وـ چـونـ هـيـچـ چـيـزـ درـ عـالـمـ پـديـدـ نـيـاـيدـ مـكـرـ اـزـ چـيـزـيـ دـيـكـرـ وـاجـبـ آـيـدـ كـهـ پـديـدـ آـمـدـنـ ۵ـ طـبـاـيـعـ اـزـ چـيـزـيـ بـوـدـهـ اـسـتـ كـهـ آـنـ چـيـزـ قـدـيمـ بـوـدـهـ اـسـتـ وـ آـنـ هـيـولـيـ بـوـدـهـ اـسـتـ .ـ پـسـ هـيـولـيـ قـدـيمـ اـسـتـ وـ هـمـيـشـهـ بـوـدـهـ اـسـتـ وـ لـيـكـنـ مـرـكـبـ نـبـوـدـهـ اـسـتـ بـلـكـهـ گـشـادـهـ بـوـدـهـ اـسـتـ .ـ وـ دـلـيلـ بـرـ درـسـتـيـ اـيـنـ قـوـلـ آـنـتـ ۶ـ كـهـ گـوـيـدـ كـهـ چـونـ اـصـلـ جـسـمـ يـكـ چـيـزـ اـسـتـ كـهـ آـنـ هـيـولـيـسـتـ وـ آـنـدـرـ اـيـنـ جـسـمـ كـلـيـ كـهـ عـالـمـ اـسـتـ جـزـوهـاـيـ هـيـولـيـ بـرـ يـكـدـيـكـرـ اوـفـتـادـهـ اـسـتـ

(٦٥) هـيـچـ جـيـزـ اـزـ هـيـچـ جـيـزـ اـنـدـرـ عـالـمـ كـ — (٨) اـسـقـرـايـ كـلـيـ بـرـ اـيـنـ ،ـ صـحـنـاـ

(رابـعـ مـ ٢٣٦ـ سـ ١٣ـ) :ـ اـسـتـواـءـ كـلـيـ بـرـاـبـرـ ،ـ كـذاـ فـ الطـبـةـ

الـ تـرـمـيـةـ

غـيرـ قـادـرـ عـلـىـ فـعـلـ الـوـجـهـ الـأـسـهـلـ وـالـأـقـرـبـ ،ـ وـهـذـهـ هـىـ الـقـدـمـةـ الثـانـيـةـ .ـ ُمـ يـقـولـ :ـ وـنـتـيـجـةـ هـاـتـيـنـ الـقـدـمـتـيـنـ أـنـهـ وـجـبـ أـنـ يـكـونـ وـجـودـ (ـجـيـعـ) الـأـشـيـاءـ مـنـ صـانـعـ عـالـمـ بـاـبـدـاعـ لـاـ بـالـتـركـيبـ .ـ وـلـاـ كـانـ ظـاهـرـ الـحـالـ بـخـلـافـ ذـالـكـ وـكـانـ الـأـشـيـاءـ تـحـدـثـ بـالـتـركـيبـ لـاـ بـالـبـدـاعـ لـمـ أـنـهـ لـاـ يـقـدرـ عـلـىـ الـبـدـاعـ لـاـنـهـ لـاـ يـحـدـثـ شـيـءـ فـ الـعـالـمـ إـلـاـ بـالـتـركـيبـ مـنـ تـلـكـ الـأـمـهـاتـ التـيـ أـصـلـهاـ الـهـيـولـيـ

وـيـقـولـ :ـ إـنـ الـاسـقـرـاءـ الـكـلـيـ بـرـهـانـ عـلـىـ هـذـاـ .ـ وـلـاـ كـانـ لـاـ يـحـدـثـ شـيـءـ فـ الـعـالـمـ إـلـاـ مـنـ شـيـءـ آـخـرـ وـجـبـ أـنـ يـكـونـ حدـوثـ الطـبـائـعـ مـنـ شـيـءـ (ـغـيـرـهـاـ) وـأـنـ يـكـونـ ذـالـكـ الشـيـءـ قـدـيـعـاـ ،ـ وـهـذـاـ هـوـ الـهـيـولـيـ .ـ وـإـذـنـ فـالـهـيـولـيـ قـدـيـعـاـ لـمـ تـرـلـ غـيرـ أـنـهـاـ لمـ تـسـكـنـ مـرـكـبـةـ بـلـ كـانـ مـتـفـرـقةـ .ـ وـالـدـلـيلـ عـلـىـ صـحـةـ هـذـاـ الـكـلـامـ أـنـهـ يـقـولـ :ـ إـنـهـ لـاـ كـانـ أـصـلـ الـأـجـسـمـ شـيـئـاـ وـاحـدـاـ وـهـوـ الـهـيـولـيـ وـكـانـ أـجـزـاءـ

وبعضی از جسم برتر است و بعضی فرو تر است این حال دلیل است بر آنکه هیولی مقهور نزد است پیش از ترکیب عالم . و چون مقهور نبوده است و قهرش بترکیب او فقاد است گشاده بوده است پیش از ترکیب و با خود کار که عالم بر خیزد هیولی همچنانکه بوده است گشاده شود و همیشه گشاده بماند

و نیز گفته است که اثبات صانع قدیم بر ما بدان واجب است که مصنوع ظاهر است پس دانستیم که صانع او پیش از او بوده است . و مصنوع هیولی است مصوّر . 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 مصنوع است 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 قدیم است . این جمله قول این فیلسوف است اندر قدیمت هیولی

(۳) وَكَشَادَهُ كَ — (۱۱) آنجه از قهر ك ب

الترجمة

الميولي قد سقط ببعضها على بعض في ذلك الجسم الالكتي الذي هو العالم وكان بعض هذا الجسم أعلى من بعض وبعضه أصغر من بعض صار هذا دليلاً على أن الميولي لم تكن ممهورة قبل ترکیب العالم . وإذا لم تكن ممهورة وقع قهرها بالتركيب (تبع ذلك) أنها كانت متفرقة قبل التركيب وأنها ستتصير في آخر الأمر عند فناء العالم متفرقة كما كانت من قبل وتنق دائماً متفرقة وقال أيضاً : لا بدّ لنا من إثبات صانع قدیم إذ كان الصنوع ظاهراً وكنا قد عرفنا أنّ صانعه كان قبله . على أنّ الصنوع ليس إلاّ الميولي المصوّرة . إذن فلم يثبت سبق الصانع للصنوع بدلالة الصنوع ولا يثبت سبق الميولي للصنوع بدلالة الصنوع الذي هو في الميولي ؟ وإذا صح أنّ الجسم مصنوع من شيء بقهر قاهر (فقول) كما أنّ ذلك القاهر قدیم ثابت قبل قهره كذلك يجب أن يكون ما وقع عليه ذلك القهر قدیماً ثابتاً قبل أن يقهر . وهذا هو الميولي ، إذن فالميولي قدیمة . وهذه جملة قول هذا الفیلسوف في قدم الميولي

ابطال قدم هیولی

وقول ما اندر این معنی آنست که گوئیم این اعتقادی فاسد است و بنیادی سنت و نا استوار و قاعدة ضعیف است بد و 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 پذیرد . و دیگر بدان سبب که بعضی از آن دعویها که این مرد کردست مر دیگر بمضهای خویش را همی باطل کند

واکنون به بیان وبرهان این قول مشغول شویم و به حجت‌های اقناعی وبرهانهای عقلی ودلیل‌های عامی درست کنیم فساد اعتقاد پسر | زکریای رازی ونا استواری بنیاد قول وستی قاعدة سخن او بتوفیق الله تعالی

گوئیم که محمد زکریای رازی دعوی کرده است که هیولی قدیم است و آن جزوها بوده است بغایت خوردن و بی‌هیچ ترکیبی : و باری سبحانه مر اجسام عالم را از آن جزوها مرکب کرده است به پنج ترکیب از خالک 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 با جزوها خلا یعنی مکان مطلق . و اندر ترکیب خالک جزوهای هیولی

(۸) اعتقاد محمد زکریای رازی — (۱۱-۱۲) سبحانه مر ترکیب عالم را از آن ترکیب کرده است به پنج ک

الترجمة

قول : إنَّ مُحَمَّدَ بْنَ زَكْرِيَّةِ الرَّازِيَّ أَدْعَى أَنَّ الْهَيُولَى قَدِيمَةٌ وَأَنَّهَا أَجْزَاءٌ فِي غَایَةِ الصَّفَرِ وَدُونَ أَىِّ تَرْكِيبٍ ، وَأَنَّ الْبَارِيَّ سَبَحَانَهُ رَكْبُ أَجْسَامِ الْعَالَمِ مِنْ تَلْكَ الأَجْزَاءِ فِي خَسْهَ تَرْكِيبٍ أَعْنَى الْأَرْضَ وَالْمَاءَ وَالْهَوَاءَ وَالنَّارَ وَالْفَلَكَ . وَيَقُولُ إِنَّ مَا كَانَ مِنْ تَلْكَ الأَجْسَامِ أَكْثَرَ كَثَافَةً صَارَ أَكْثَرَ ظَلْمَةً ، وَإِنَّ تَرْكِيبَ جَمِيعِ الْأَجْسَامِ مِنْ (الْجُنْلَاطِ) أَجْزَاءٌ هَيُولَى بِأَجْزَاءِ الْحَلَاءِ يَعْنِي الْمَكَانِ الْمَطْلُقِ . وَإِنَّ أَجْزَاءَ الْهَيُولَى فِي تَرْكِيبِ الْأَرْضِ أَكْثَرُ مِنْهَا فِي تَرْكِيبِ

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
است، و آب نرم و روشن است و خاک سخت و تاریک است. و همچنین
برتیب جزوهای هیولی اندر آب بیشتر از آن است که اندر هواست،
و جزوهای خلا اندر هوای بیشتر از آن است که اندر آب است، و جزوهای خلا
هیولی اندر هوای 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
این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان . این دعویهای خصم ماست
که یاد کردیم

رد قول محمد زکریا در قدم هیولی

و ما گوئیم اندر رد این قول که دعوی این مرد بدانچه همی گوید هیولی
قدیم است همی رد کند مر دیگر دعوی او را که همیکنند بدانچه همی گوید این
اعراف اندر هیولی بسبب این ترکیب آمد | است، از بہر آنکه قدیم آن باشد
که زمان او نا متناهی باشد ، واگر زمان هیولی اندر بی ترکیب نامتناهی بودی
سپری نشدی ، واگر آن زمان بر وی نگذشتی بترتیب نرسیدی . و چاره نیست

(۱۲) و همچنین ترتیب ک — (۱۳) مرد است بدانچه ک — (۱۴) دعوی خویش را ک

الترجمة

الماء ، وأما أجزاء الخلاء فهو في الأرض أقلّ وف الماء أكثر . ومن أجل هذا صار الماء أخف من الأرض ، وصار الماء لطيفاً مضيئاً بينما كانت الأرض كثيفة مظلمة . وعلى مثل هذا الترتيب صارت أجزاء الهيولى في الماء أكثر منها في الهواء وأجزاء الخلاء في الماء أكثر منها في الماء ، وصارت أجزاء الهيولى في الهواء أكثر منها في النار وأجزاء الخلاء في النار أكثر منها في الماء . وأما التفاوت الذى يوجد بين هذه الأجسام من حيث الخفة والتقليل والنور والظلمة فليس سببه سوى تفاوت أجزاء هذين الجوهرتين فى تركبيها . فهذه دعوى خصمنا الذى عرّفناها

از آنکه اوّل زمان ترکیب هیولی آخر زمان بی ترکیب او بود . پس زمان بی ترکیب او بی نهایت نبود بلکه نهایت زمان بی ترکیب او آن ساعت بود که آغاز ترکیب او اندر آن زمان بود . واگر زمان بی ترکیب 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 نزود بانجام نرسد . و چون مدت بی ترکیب 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 محدثست . و درست کردیم که بعضی از دعوی او که آن ترکیب پذیرفتن ۹ هیولی است پس از بی ترکیب و سپری شدن زمان بی ترکیب اوست همی باطل کند مر بعضی از دعاوی او را که هیگوئید 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 وزمان او سپری نشده است . و اگر قول این مرد بدانچه گفت مر اعراض و تراکیب راهیولی بر گرفته است درست است پس هیولی محدث است | که مر حوادث را بر گرفته است ، و زمان آن حال که مر اورا پیش از ترکیب بود بر او گذشته است و زمان این حال که دارد بر او هیگذرد . پس ظاهر کردیم سوی عقلا که این دعوی که این مرد ۱۱ گزنه است اندر قدیمی هیولی و گذشتگی زمان او متناقض است ، و تناقض دروغ باشد و مشاهدات عالم مر آن را گواهی ندهند

(۱۵) بی نهایت شود بلکه ک — (۱۶) وابن اعراض محدث است نه هیولی و هیولی ک —

(۱۷) و ترکیب را ب

ردّ قول محمد زکریا در اختلاف عناصر که بسبب
اجزای هیولی و خلاست

۱۰ 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 تراکیب اجسام از اجزای هیولی و جوهر خلا آن است که گوئیم :
۱۱ بدعوی این مرد هر جسمی که آن گرانتر است اندر او اجزای هیولی بیشتر است
و جوهر خلا اندر او کمتر است . و همی گوید که جستن خاک که اندر او جوهر
خلا کمتر است مر این جای تنگ را که میانه عالم است بدین سبب است .
۱۲ و علت تاریکی جسم را همی کنتری 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 زند از آن زخم همی گشاده شود و خلابدان جایگه بیشتر شود و
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 بھر آنکه
سیاب از خاک گران تر است ولیکن ازو روشن تر نرم تر است ، و اگر ما پاره
بلور و پاره شبه را بسایم 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
هیولیست 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
۱۸ 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 شبه سبکتر از بلور است واجب آید که اندر شبه اجزای خلا بیشتر از آن است که اندر بلور است . واين نیز محال باشد ، و قاعده که از آن مر باز جوينده را بر محال دليلی کند محال باشد . پس ظاهراً كردیم که قاعده سخن این مرد بگزار و سست است

بيان قول متابعان محمد زکریا که گفتن

۶ او در بسايطة است نه در مواليد

و اگر متابعان محمد زکریا گويند که اين سخن اندر اجسام چهار گانه گفته است نه اندر مواليد جواب ما مر ايشان را آن است که گوئيم : اين مرد همیگويند جز اجزای هيولي و خلا چيزی نیست که جسم از آن مرکب شده است ، و طبائع ۹ که اجسام نام طبائعي بدو يافته است گرمی و سردی و تری و خشکی است که فعل مر اين صورتها راست چنانکه پيش از اين اندر اين كتاب ياد كردیم .
۸۳ و چون اين مرد مر اين اصول را منکر است و همي گويد | اين اصول چيزی نیست مگر آمیش اجزای هيولي با خلا پس مر دیگر اعراض را اين م گفته باشد و م اين اعراض که اندر امهات است اندر مواليد رونده است با آنکه اين قیاس که گفته است اندر امهات نیز مستمر نیست از بهر آنکه اگر آتش ۱۰ مر اين گرم و سوزنده را همیگويد که بهزم اندر آويزنده است اين تيره تراست از هوا . نبيع که اين آتش همی حجاب کند مر دیدار را و هوا مر دیدار را حجاب کننده نیست . و هوا وشن تراز آب نیست از بهر آنکه در اصل مر ۱۸ اين هر دو جوهر را خود نور نیست بلکه هر دو نور پذيرنده اند و آب مر نور را پذيرنده تراست از هوا . نبيع که نور از آب همی باز گردد و مر چيز دیگر را همی روشن کند و هوا مر نور را پذيرد مگر آنکه مر صورتها را ۲۱ عيانجي نور بنماید . . .

۸۴

و چون درست کردیم که مر آتش اثیر را روشی و گرمی نیست قول این مرد که گفت ترکیب آتش از اجزای هیولی و جوهر خلاست و جوهر خلااندر او بیشتر از آن است که اندر جوهر هواست باطل باشد . و هر قولی که اعیان عالم بر درستی آن گواهی ندهند دروغ باشد

بیان اینکه در قول محمد زکریا تناقض است

۷

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 روایت که چون همیگوید مر جسم را اجزای هیولی اصل است و روانیست که پدید آمدن جسم نه از چیزی باشد و مر هیولی را اجزای نامتجزّی همی نهاد بی هیچ | ترکیب ، واقرار همی کنند که آن اجزا هر چند نامتجزّی است چنان نیست که مر هر جزوی را از آن هیچ بزرگی نیست از بهر آنکه مر جسم را عظم است و روان باشد که از آن اجزای بی هیچ عظمی چیزی آید که سر او را عظم باشد ، و چون مقرر است که هر جزوی را از آن اجزای نامتجزّی عظم است این از او اقرار باشد که هر جزوی از آن بذات خویش اندر مکانیست . و چون مر جسم را ترکیب از آن اجزا باشد که هریکی از آن اندر مکانی است آن جسم که از آن اجزا ترکیب یابد بجملگی خویش اندر آن مکانهای جزو باشد که اجزای او اندر آن بودند و اکنون اندر جملگی آن است . و شکی نیست اندر آن که مر جسم را یک مکان بیش حاجت نیست . پس باز چرا همیگوید که جسم اندر خلاست ؟ و این چنان باشد که مکان اندر مکان باشد و هر کسی داند که مکان را بعکان حاجت نیست پس قول او که همیگوید مر اجسام عالم را ترکیب از اجزای هیولی و جوهر خلاست متناقض است از بهر آنکه آن جزو نامتجزّی که او همیگوید آن هیولی

۱۰

۱۱

۱۲

۱۳

۱۴

۱۵

۱۶

۱۷

۱۸

۱۹

۲۰

۲۱

(۳) اندر جرم هواست باطل شد ک — (۱۳) بی هیچ ، صححنا : بھیج ، کناف الطبعه — (۱۷) اندر مکان خود نباشد ک — (۲۱) قول اورا ک

است چیزی نیست مگر ممکن اندر مکانی . پس اگر این جزو که او خود با خلا
یک چیز بود با خلا نیامیخته است واجب آید که دو خلا باشند با یکدیگر آمیخته .
و اگر اندر یکدیگر آمیزند و یک چیز شوند پس ایشان خلا نباشند که اجسام
باشند ، از بهر آنکه آمیختن و مجاورت و غالطت مر اجسام راست بایکدیگر اندر
خلا . و چون خلا بدوعی او مکان است و جسم با جسم اندر خلا آمیزند است
و روان نیست که خلا جسم باشد روا نباشد که خلا با خلا بیامیزد |

· · ·

٦

بیان وجه غلطی که قائلین خلا را که او را

مکان دانند افتاده

و این غلط مر این مرد را و دیگر کسان را که خلارا جوهری ثابت ۱
گفته اند بدان افتاده است که مر هیولی را اجزای مکان گیر نهاده اند؛
و مر آن خلا را که گفته اند که جزو هیولی اندر اوست مکان جزوی
گفتند؛ و مر آن مکان را که جسم مرکب اندر اوست مکان مطلق کلی
گفتند تا قول شان چنان آمد که خلا اندر خلاست . و هر کسی
داند که مکان را بمکان حاجت نیست حاجتمند مکان ممکن است نه
مکان . و چون اندر مکان سخن گوئیم اندر این کتاب واجب آید که
١٠ استقصا اندر آن بواسطه بکشیم

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

* الترجمة

وقد وقع هذا الغلط لهذا الرجل ولغيره من أثبت الخلاه جوهراً من أجل أنهم وضعوا الهيولي
أجزاء ممكنة . أما الخلاه الذى قالوا ان فيه جزء الهيولي فقد أطلقوا عليه اسم المكان الجزئي
وأما المكان الذى فيه الجسم المركب فقد سموه المكان المطلق الكلى ، فاؤى قوله
إلى أن هناك خلاه في خلاه . وقد علم الجميع أن المكان لا يحتاج إلى المكان ، بل تحتاج إلى
المكان هو الممكنا لا المكان

در تحقیق مکان

- واکنون گوئیم که آن جزو نا متجزّی که او بزدیک این مرد هیولی است
 باقرار این مرد عظمی دارد، و آنچه مر اورا عظمی باشد مکان گیر باشد <و>
 مکان نباشد بلکه مکان از او تهی شونده باشد و مکان دیگر از او پر شونده باشد.
 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 نامتجزّی 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 ضد باشد چنانکه آب و آتش هستند
 ضد آن، از هر آنکه بدعوی این مرد اندر جوهر آتش که او روشن و سبک
 است جوهر خلا بیشتر از آن است که اندر جوهر آبست، و اندر جوهر آب
 اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر جوهر آتش است. پس این چنان باشد
 که همی گوید اندر جوهر آتش جای تهیست بی جای گیر و جوهر آب جای گیر
 است. و شکی نیست اندر آنکه جای مر جای گیر را موافقست نه بخلاف. پس،
 واجب آمدی که چون مر آب را با آتش بر میخندی آتش مر آب را بخویشتن اندر
 کشیدی چنانکه خلا مر جسم را همی بخویشتن اندر کشد. و چون حال ظاهر
 بیان این دو جوهر بخلاف این است که حکم این مرد بر آن امت ظاهر شد که
 آنچه او گفته است هذیانی بی برهان است چون طبایع اجسام مر او را منکرت.
 و قولی که اعیان عالم مر اورا منکر شوند دروغ باشد

(۵) عظم آن جزو مکان ب — (۶) علی هامش ک : یعنی مکان مکان کیر باشد و مکان
 مکان نخواهد بل متکن مکان خواهد و مکان مکان کیر بودن متناقض است — (۱۵) علی
 هامش ک : یعنی در اجزای آب که جوهر هیولی بیش از خلاست اجزائی باشد جای ملل
 و در اجزای آتش که اجزای خلا بیشتر باشد جای باشد تهی بی جایکید

۸۸

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 گریزندۀ باشد . و گرمی و خشکی مر یکدیگر را خلاف اند از آن است که یک ۳ چیز شده اند و بیکدیگر اندر آویخته اند . و مر آب را نیز از دو طبع مخالف ترکیب کرده است که هر یکی از آن دو طبع که اندر آتش است خلاف است مر طبع را که اندر آبست و ضدّ است مر آن طبع دیگر را که ۶ اندر آب است ، چنان‌که گرمی که اندر آتش است خلاف است مر تری را که اندر آبست و ضدّ است مر سردی را که اندر آبست ، و ۹ خشکی که اندر آتش است خلاف است مر سردی را که اندر آب است و ضدّ 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 Sheldon او بدان گرمی از مرکز عالم سوی حاشیت عالم حاصل همی آید 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 ۱۰ جوهر آتش اجزای هیولی کتر است و خلا بیشتر است آن است که چون مر هوا را بسنگ و آهن بزنیم تا گشاده شود و آتش از او پدید آید آن است که گوئیم : ۱۴ اگر این قول درست است و آتش از هوا همی بدان پدید آید که ما بسنگ و آهن ۱۸ مر هوا را همی بدریم و گشاده کنیم واجب آید که چون مر هوارا اندر پوسنی کنیم و مر آن را سخت فراز فشاریم آب گردد ، از بهر آنکه هوا بیان آب و آتش ایستاده است ، و مر هوارا بلطافت بر آب همان فضلات است که مر آتش را بر ه بلطافت همان فضلات است . و چون ما مر هوارا همی فراز م افشاریم و آب همی نگردد

- (۸-۶) مر طبع را خلاف است : سقط ب — (۲۲) فراز فرو افشاریم ک

روا نیست که گوئیم که آتش اندر هوا همی از آن پدید آید که ما مر هوا را گشاده کنیم و بر دریش . 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 مرکب است از هیولی و خلارنگین و حجاب کننده نیست . واگر اثیر مانند آن آتش بودی که همی از آتش زنه پدید آید همیشه همه روی زمین روشن بودی و گرم بودی وما مر این آفتاب و سیارگیان را ندیدیم . | واگر از آن آتش که از آتش زنه جهد هوا گشاده شده بودی نبایستی که حجاب کننده بودی مر دیدار مارا از بھر آنکه هوا که از او بسته تراست بقول این مرد حجاب همی نکند دیدار مارا پس چرا چون گشاده ترشد حجاب کرد ؟ این قولی محالست . و چون آب بدانچه ما مر اورا فراز 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 استقراری کلی بر درستی چنین سخن گواهی ندهد سست و بیمعنی باشد ...

۸۹

۹

۱۰

۹۲

۱۰

رد گفتار محمد زکریا که ابداع چون متذر بود
صانع حکیم چیزهارا از چه آفرید

اما جواب ما محمد زکریا را از آنچه گفت پدید آوردن صانع حکیم مر چیزهارا بتركیب از اجسام عالم دلیل است بر آنکه ابداع متذر 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 تأثی را کار بنمدد تا حال را از محال بشناسد و مر نا بودن محال را عجز و تمذر قدرت نام نهاد ،

۱۰

۹۳

(۲) وبرزنیمش ک — سنگ و آهن همی ک — (۴) هیولی و خلا هیولی و خلارنگین ک — (۵) روی : سقط ب — (۶) وستار کان ک — (۱۱) گشاده کند ب — (۱۲) بر درستی آن گواهی ب

از بھر آنکه هر که مر اورا اندک مایه عقل است داند که مر محال را سوی عجز و امتناع نسبتی نیست بر صانع حکیم . و این قولیست ماتند قول آنکه گوید خدای عاجز است از نرم کردن مر آهن را با آب ، و ما ۲ دانیم که این قولی محال است . و اگر بودش ممتنع <بودی> روا بودی امتناع خود واجب بودی نه امتناع ، واگر چنین بودی آنگاه محال ممکن بودی ممکن محال بودی . و قول آنکس که بدانچه نبیند که اندر چیزی از چیزها جسمی ۶ پدید آید به ابداع نه از چیزی دلیل گیرد بر تمذر ابداع و عجز صانع حکیم چون قول آنکس باشد که بر عجز خدا از نرم شدن آهن با آب دلیل گیرد بدانچه هرگز ندید که خدای مر آهن را با آب نرم کرد بی هیچ تفاوتی . و این هردو 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 با آب محال است اندر این علم به ابداع نیز جسمی پدید آوردن محال است . ۱۲ و لیکن مر این راه باریک را آن بیند که خدای تعالی بنور دین حق دل اورا روشن کرده باشد ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْمِلِ اللَّهَ لَهُ نُورًا فَالَّهُ مِنْ نُورٍ﴾ ۱۰ پس گوئیم اندر برهان این قول که معلوم است اهل خرد را که این علم جسم است بکلیت خویش که اندر او هیچ مکانی خالی نیست و تا جزوی از این اجسام از مکان خویش نزود جزوی دیگر جای او نگیرد . نبینی که چون کوزه تنگ سر را با آب فرو بری هوا بتدریج از او همی برآید ۱۸ و آب بدو همی فرو شود تا چون همه هوا از او برآید پر آب شود ، و آن هوا کز کوزه برآید بجای آن آب همی بایستد کز حوض یا دریا با آن کوزه فرو شود . و | اگر مر سنگی را از آب بهوا برآری ۲۱ آن سنگ اندر هوا بدان سبب جای یابد که آب به برکشیدن آن سنگ

(۵) واجب بودی بامتناع ک — (۱۰) برباد بودن ک — (۱۲) محال باند ک —
 (۱۴) سوره ۲۴ : ۴۰ — (۱۶) جسمی است ک — (۱۷) از جای خویش ک

از او همی فرو نشیند . و ترکیب بینان را معلوم است که اندرا این عالم
سیچ جای خالی نیست . و چون حال این است محال باشد که گفتن چرا
۲ صانع حکیم بابداع شخصی همی پدید نیارد و چون همی پدید نیارد
همی دانیم که ابداع متغیر است ، بلکه باید گفتن که ابداع یعنی پدید
آوردن جسمی نه از این اجسام اندرا این عالم محال است از بزر آنکه
۶ اندرا این عالم مر جسمی را جز این که هست جای نیست از بزر آنکه
جسم جوهری میانه تهی نیست ، واگر خدای تعالی چیزی جسمی بابداع
پدید آرد آن چیز اندرا این عالم جای نیابد و اگر چیزی دیگر اندرا
۹ این عالم گنجید لازم آید که اندرا مکان یک جسم دو جسم بگنجد .
و این همچنان است اندرا محالی که نرم آوردن آهن است بآب بلکه از
آن محال تر است . و چون ظاهر کردیم که روا نیست که جسمی مبدع
۱۲ اندرا این عالم گنجید پیدا شد که ابداع اندرا این عالم که ملاه 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 بتركیب از او پدید
آرد و این تراکیب بگشتن این دایره عظیم و این دست افزارهای
بلند برشه همی پدید آید و این دایره عظیم با آنچه اندرا اوست نیز
۱۸ مرکب است خرد همی گواهی دهد که ترکیب آن مرکبات بربین و این
امهات فرودین نه چنین بوده است که تراکیب موالید است . و چون
این تراکیب که بحرکات افلاک و افعال امهات است از چیزیست بزمان
دلیل است که آن تراکیب | بابداع بوده است نه از چیزی ، از بزر
آنکه دانیم که مر افلاک و نجوم و طایع را نه بافلاتی و نجومی و
طایعی دیگر ترکیب کرده اند چنین که همی مر موالید را

(۱۵) بودش را ترکیب از او بدید آید ک — (۲۲) نه از فلکی ک

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 بیانجی ایشان ^۲
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 آلت‌ای 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 هر این صنع پدید ^۹
آورده است . و قولی نیست سوی خرد از آن زشت تر که کسی گوید
جزوهای بود که اندر او هیچ معنی نبود و مر اورا هیچ صورتی و فعلی
نبود قدیم واژی ، از هر آنکه این مرداری باشد بیهیچ معنی . واگر ^{۱۲}
مرداری بیهیچ معنی قدیم روا باشد چون هیولی پس زنده با چندین
مناقب و معانی محال باشد که قدیم باشد که صانع حالم است ، از هر
آنکه این دو قدیم اندر مقابله یکدیگرند بصفات و هیولیهای صنایع ^{۱۵}
که بر آن مر آن صورتهای صنایعی را پدید آرند که آن صورتها جز
بر آن هیولیها نیاید . و ساختن مردم مر آن هیولیهای شایسته پذیرفتن
آن صورتهارا چنانکه مر پنه را همی ریسمان 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 |
طبایع را هیولی ساخته است و مر اورا شایسته پذیرفتن صورتهای موالید ^{۲۱}
کرده است بهصد و عدد . و چنانکه جز از کرباس یا چیزی باقهه

(۱۲-۱۱) معنی نباشد ... و فعلی نباشد ک — (۱۵) هیولیهای طبایع ب — (۱۷) هیولیها
بدید نباشد ک — (۱۸-۱۷) پذیرفتن را از صورتهای — (۲۲-۲۱) مولودی کرده ب

چون دیبا وجز آن یا پوستی نرم کرده لباس نیاید مر جسد حیوان را
و جسد حیوان که متحرک است بارادت نیز جز از این اجسام موالید
۳ نیاید . پس صانع مر هیولی نخستین را شایسته پدید آورد مر پذیرفتن
طبایع متضاد را تا م از او مرگرمی وخشکی را پذیرفت و م از او مر
سردی وتری را پذیرفت . و گواهی بر درستی این قول که همی گوئیم
۶ مر این جوهر را که هیولی است از بھر این صنع موجود کرده اند که
بر او پدید آمد است وهمی آید راست گوی تراز پذیرفتن او نیست
مر این صورتها را که بر او پدید آمده است اندر امهات و پدید همی
۹ آید اندر موالید . و این بیانیست شافی مر اهل تمیز وبصیرت را و از
این قول گذشتیم بحمد الله

القول في المكان والزمان

كان قول الرازي في المكان والزمان من أخصّ ميزات فلسنته 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 متken ، وفرق بين الزمان المطلق الذي هو الدهر أو المدة^(٤) وبين الزمان المضاف الذي يقدر بحركات الفلك^(٥) ، كما أنه أودع هذا البحث كتاباً آخرى من تأليفاته^(٦) ومن المتأخرین الذين اجتهدوا في الرد على هذا المذهب المرزوقي^(٧) وابن حزم^(٨)

(١) راجع من فوق ص ١٧١

(٢) οὐδὲ τὸ ἀνέρατον على مذهب ذيقرطيس أو ψωφία ἀλήθεια على مذهب افلاطون

(٣) وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي الماس للسطح الظاهر من الجسم الحاوي ، كما يذهب إليه أرسطوطاليس

(٤) وهو πάντα، δομή أو κατασκευασμός على مذهب الأفلاطونيين

(٥) على ما يذهب إليه 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 أصيبيع (ج ١ ص ٣١٧ س ٧) «كتاب في المدة وهي الزمان وفي الخلاء والملاء وما المكان» ، راجع أيضاً ابن النديم من ٣٠٠ س ١٩ وابن القفعي من ٢٧٤ س ١١ وأيضاً مقالته «فيما جرى بينه وبين أبي القاسم الكبّي في الزمان» (البيروني رقم ٦٢) ، ومقالته «في الفرق بين ابتداء المدة وابتداء الحركات» (البيروني رقم ٦٣)

(٧) راجع من فوق ص ١٩٦ وما يليها

(٨) راجع القصيدة الأولى من هذا الفصل

وناصر خسرو^(١) ونجم الدين السكاتي^(٢) وغيره ولا سيما فخر الدين الرازي^(٣) الذي بسط حجج الرازي في كتاب المطالب المالية^(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 القديم والإسلامية^(٦)

١

كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري^(٧) ، طبعة مصر ١٩٤٧، ج ١ ص ٣٥ - ٢٧ . وصححنا الباب المقتبس منه بمقابلته بالنسخة المخطوطة المحفوظة بخزانة عشرة رئيس الكتاب، باستانبول تحت رقم ٥٥٥ (والموجود منها صورة ثمينة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٥٩١ ب^(٨)) ص ٤٢ - ٥٢ ، وقابلناه أيضاً بالنسخة المخطوطة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٢٨ توحيد ص ٤٠ وما يليها . وأشارنا في تعاليقنا إلى الطبعة برمز ط ، وإلى نسخة عشرة برمز ع ، وإلى نسخة تيمور برمز ت وقد أوردنا فيما مضى^(٩) مقتبسات أخرى من كتاب الفصل تدل على أن ابن حزم قصد في هذا الباب إلى الرد على الرازي وغيره من قال بقدم الزمان والمكان^(١٠)

(١) راجع القطعة الثانية والرابعة من هذا الفصل

(٢) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها . أما قول الرازي في الزمات فقد ورد له أيضاً ذكر في كتاب البحر الزخار لأحمد بن يحيى بن المرتضى الإمام الزيدي المتوفى سنة ٥٨٤ ، راجع M. Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910, p. 106.

(٣) راجع أيضاً من ٢٠٣ وما يليها وص ٢١٣ وما يليها

(٤) راجع القطعة الخامسة من هذا الفصل

(٥) راجع الفصل الحادى عشر

(٦) Beitrag من ٤ 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 ٤ : « وزاد بعضهم في الجوهر الخلاء والمدة اللذين لم يزالا عندهم يعني بالخلاء المكان المطلق لا المكان المعهود يعني بالمدة الزمان المطلق لا الزمان المعهود »

باب الكلام على من قال إنَّ للعالم خالقاً لم يزل
وإنَّ النفس والمكان المطلق الذي هو الخلاة والزمان المطلق الذي هو المدة
لم تزل موجودة وإنها غير محدثة

٢٧

قال أبو محمد : والنفس عند هؤلاء جوهر قائم بنفسه حامل لأعراضه لا متتحرك
ولا منقسم ولا متمكن ، اى لا في مكان

٣

وقد ناظرني قوم من أهل هذا الرأي ورأيته كالغالب على ملحدى أهل
زماننا فأذلتهم إلزامات لم ينفكوا منها فظهر بطلان قولهم بعون الله تعالى |
وقوته . ولم نر أحداً من تكلم قبلنا ذكر هذه الفرقة ، فجعمت ما ناظرتهم به
وأنضفت إليه ما وجبت إضافته إليه مما فيه إزافة قولهم ، وما توفيقنا إلا بالله

٦

ووهذا الزمان والمكان عندم هما غير المكان المعمود عندنا وغير الزمان المعهود
عندنا . لأنَّ المكان المعهود عندنا هو الحبيط بالمتمكن فيه من جهة أنه أو من بعضها
وهو ينقسم قسمين : إما مكان يتشكل المتتمكن فيه بشكله كالماء أو الماء في الخابة
واما أشبه ذلك ، وإما مكان يتشكل هو بشكل المتتمكن فيه كالماء لما حلَّ فيه من
الأجسام وما أشبهه . والزمان المعهود عندنا هو مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً
أو مدة وجود المرض في الجسم . ويعلم أنَّ تقول هو مدة وجود الفلك وما فيه
١٢
١٥
١٩
١٨
١٦
١٣
١٧
١٠
٩
٨
٧
٦
٥
٤
٣
٢
١
٠

وغير ما حددنا آنفًا من الزمان والمكان ويقولون إنها شيئاً متغيرة
ولقد كان يكفي من بطلان قولهم إقرارهم بسكن غير ما يعهد وزمان غير
ما يمهد بلا دليل على ذلك ، ولكن لا بدَّ من إيراد البراهين على إبطال دعوام
في ذلك بحول الله وقوته

(٤) أبو محمد رضي الله عنه ط ت (كذا داعاً) — النفس ط — (٧) أظهرت ط
— (٩) تريف قولهم ط — بالله تعالى — (١١-١٠) عندم هما غير الزمان
والمكان المعهودين عندنا لأنَّ ع — (١٢) فيه التسكن ع — (١٥) ويقصد أن يقول
ع — (١٧) حددناه ط — (١٩) بدليل على ذلك ط — لا بدَّ من ذكر ع —
(٢٠) في ذلك : سقط ع — الله تعالى ع

فيقال لهم — وبالله تعالى التوفيق — : أخبرونا عن هذا الخلاء الذي أتيتم
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 أجاني بعضهم — ، فيقال لهم فإن كان لم يبطل فهو 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
الذى هو الخلاء أم في غيره ؟ فإن كان حدث في غيره فهاهنا إذن مكان آخر
٩ غير الذى سيت伺وه خلاء ، وهو إما مع الذى ذكرت 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 أتيتم النهاية للخلاء إذ الحيز | الآخر الذى حدث فيه الفلك ليس
هو في ذلك الخلاء ، وهذا ينطوى فيه بالضرورة نهاية الخلاء الذى ذكرت ،
١٥ فهو متناه لا متناه وهذا تناقض وتحليل . وإذا بطل أن يكون غير متناه وثبت
أنه متناه فهو المكان المعهود المضاف إلى المتمكن فيه ، وهذا هو المكان الذى
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 فيه — الفلك ^٣ : سقط عن — (٦) فإذا لم يبطل ط —
(٧) معنى ثابتًا قائمًا بنفسه موجوداً في — أو هلي في — (٨) فهاهنا الآخر مكان في —
(٩ - ١٠) وما في حيز آخر في — (١١) فهو وإذا حدث ط — (١٥) المكان المعروف
المعهود في — (١٩) فإن قالوا ط ت

إذ لا يفسد ويبطل إلا ما كان حادثاً لا مام ينزل ، وإما من طريق المساحة بالنقطة إذ لو لم يوجد أين ينتقل لم تكن له نقطة ، إذ معنى النقطة إنما هو تصوير الجرم إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك أو إلى صفة لم يكن عليها قبل ذلك . وجوده مكاناً ينتقل إليه ٢ موجب أنه لم يكن في ذلك المكان الذي انتقل إليه قبل انتقاله إليه . وهذا هو ثبات النهاية ضرورة ، فهذا هو الذي أبطلوا . ويلزمهم في ذلك أيضاً أن يكون متوجزاً ضرورة لأنَّ الذي بطل منه هو غير الذي لم يبطل ، والذي انتقل هو غير الذي لم ينتقل ، وهو إذا كان كذلك فإما هو جسم ذو أجزاء وإما هو عмол في جسم فهو ينقسم باتفاق الجسم . وقد أثبتنا النهاية للجسم في غير هذا المكان ٦ من كتابنا هذا بما فيه البيان الضروري ، والحمد لله رب العالمين ٩

وأيضاً فإنَّ كان لم يبطل فالذي كان منه في موضع الفلك ثم لم يبطل ولا انتقل لحدوث الفلك فيه فهو والفلك إذن موجودان في حيز واحد مما ، فهو إذن ليس مكاناً للفلك لأنَّ المكان لا يكون مع المتمكن فيه في مكان واحد ، هذا يمْرُّ بأولية ١٢ المقل . ولو كان ذلك المكان المكان مكاناً لنفسه ولما كان واحد منها أولى بأن يكون مكاناً للأخر من الآخر بذلك ولا كان أحدهما أولى أيضاً بأن يكون متمكناً في الآخر من الآخر فيه ، وكل هذا فاسد ومحال بالضرورة ١٠

وأيضاً فإنَّ 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 والخلاء عندم مكان لا متمكن فيه فالخلاء إذن مكان فيه متمكن ليس فيه متمكن ، وهذا محال وتحتفيط . وهذا بعينه لازم في قولهم إنَّ ذلك الجزء من الخلاء لم ينتقل لحدوث الفلك فيه . فإنَّ قالوا انتقل فإنما صار إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك خلاء ولا ملاه فقد ثبت عدم الخلاء والملاه فيها فوق الفلك ضرورة وهذا خلاف قولهم . وإنَّ ١٨ قالوا بطل لزمهم أيضاً أنه قد عدته المدد ضرورة ، وإذا عدته المدد فقد تناهى من ٢١

٣٠

(٦-٥) إنَّ يكون متعيناً ضرورة طـت — (٧-٦) انتقل غير الذي ع — (٧) أو هو محول ع — (١١) في حين واحد ع ت — (١٣) وما كان ت — (٢٢) عدة المدة ع (مرتين) — فإذا طـت

أوله بالمبدا ضرورة . فإن قالوا بل لم يحدث الفلك في شيء من ذلك المكان الذي هو الحال فقد أثبتوا حيزا آخر ومكاناً للفلك غير الحال الشامل عندهم . وإذا كان ذلك ٣ فقد تناهى كلا المكانين من جهة تلائمهما ضرورة . وإذا تناهيا من جهة تلائمهما لزمتهما المساحة ووجب تناهيهما لتناهي ذرعهما ضرورة

ويسئلون أيضاً عن هذا الحال الذي هو عندم مكان لا متمكن فيه هل له مبدأ ٤ متصل بصفحات الفلك الأطى أم لا مبدأ له من هنالك ، ولابد من أحد الأمرين ضرورة . فإن قالوا لا مبدأ له — وهو قوله — ، قيل لهم إن قول القائل مكان إما يفهم منه ما يتمثل في النفس من المقصود بهذه اللفظة وموضها في اللغة لتكون عبارة التفاصي ٥ عن المراد بها أنها مساحة ، ولابد للمساحة من الذرع ضرورة ولابد للمذروع من مبدأ لأنك كية 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 يكن ذرع لم تكن مساحة ولا انفساح ولا مسافة . وكل هذه ألفاظ واقعه إما على ذرع المذروع وإما على مذروع بالذرع ضرورة . فإن قالوا له مبدأ من هنالك وجبت له ١٢ النهاية ضرورة لحصر العدد لمساحته بوجود المبدأ له

ويسئلون أيضاً أيماس هو للفلك أم غير مimas ومبادر عن أنه أيماس غير مبادر ؟ فإن ١٣ قالوا لا مimas ولا مبادر فهذا أمر لا يعقل بالحس ولا يتشken في النفس ولا يقوم على صحته برهان أبداً إلا في الأعراض المحمولة في الأجسام . وم لا يقولون أن الحال ١٤ عرض محوّل في جسم ، وكل دعوى لم يقم عليها دليل فهم باطلة مردودة . وإن

(٢) غير الحال تناهى عندهم وإن كان ذلك ع — (٤) لزمها ع — (٤) بتناهي ذرعهما ع — ضرورة : سقط ع — (٦) الفلك العلیا ع — أحد أمرین ت — (٧) لهم قوله — (٨) منه في ما ع — موضوعها ع — للتتفاه ط — (٩) بها أنه ساحة ط ت — لابد للساحة من ذرع ط — ولابد للذرع ت ، ولابد للمذروع ط — (١٠) من مبدأ ع — (١١) أصلًا : سقط ع — (١٢) وكل هذا ع — (١٥) أيماس لهذا الفلك ط ت — (١٦) مبادر ، صحنا : بين ط ت ع (مرتبين) — (١٦) ولا مبادر : ولا بين ط — (١٧) وهم يقولون ع

أثبتوا المهاة أو المبادئ وجب عليهم ضرورة إثبات النهاية له كالزم بإنبات المبدأ ، إذ النهاية منظوية في ذكر المبدأ والمهاة والمبادئ ضرورة لا شك فيه وبالله تعالى التوفيق

ويسئلون أيضاً عن هذا الحال الذي يذكرون والزمان الذي يثبتون أحمولان هما أم حاملان أم أحدهما محول والثاني حامل > أم كلامها حامل محول < أم كلامها لا حامل ولا محول > < فأيهما أجابوا فيه بأنه حامل ٦ فلاشك في أنّ محوله غيره إذ لا يكون الشيء حاملاً لنفسه ، فله إذن محول لم يزل وهو غير الزمان . فإن قالوا ذلك كلوا بما قدّمنا قبل على أهل الدهر القائلين بأزلية العالم . وأيضاً فإن كان المكان حاملاً فلا يخلو ضرورة من أحد وجهين : إما أن يكون حاملاً لجرم متمنك فيه وهذا يوجب النهاية له لوجوب نهاية الجرم المتمنك فيه بالدلالة التي قدمنا في إثبات نهيات الأجرام ، وإما أن يكون حاملاً لكيفياته . فإن كان حاملاً لكيفياته فهو مركب من هيولاه وأعراضه وجنسه وفصوله ، وبالضرورة يعلم كل ذي حس سليم أن كل مركب < فهو متنه بالجسم والزمان بالدلائل التي قدّمنا ، ولا سبيل ١٩ إلى حل ثالث . وأيهما قالوا فيه انه محول فإنه يقتضى حاملاً ويعكس الدليل الذي ذكرنا آنفًا سواء . وأيهما قالوا فيه انه حامل محول وجب كل ما ذكرنا فيه أيضاً بعكسه . وأيهما قالوا فيه لا حامل ولا محول فلا يخلو من أن يكون باقياً أو يكون بقاء . فإن كان باقياً فهو مفتقر إلى بقاء وهو مدته إذ لا باق إلا بقاء . وإن كان بقاء فلابد له من باق به وهو من باب الإضافة والمدة وهي البقاء إنما هي محولة وناعنة للباقي بها ضرورة . هذا الذي لا يتم في العقل سواء ولا يقوم برهاش إلا عليه ٢١ وبسئلون أيضاً عن هذا الزمان الذي يذكرون ، هل زاد في أمده اتصاله مذ حدث الفلك إلى يومنا هذا أو لم يزد ذلك في أمده ؟ فإن قالوا لم يزد ذلك في أمده

(٥) > < : راجع س ١٦ — (٦) > < : سقط هنا البحث عن السؤالين الأولين — بأنه ، صحتنا : فاته ط ت ع — (٧) بلاشك ط ت — (٨) وأيهما : فايهماء مامش ع — (٩) وهذا من باب ع — (١٠) 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 معًا ؟ فإن قالوا هي والزيادة معًا فقد أثبتوا النهاية ضرورة إذ ما لا نهاية له فلا يقع فيه زيادة ولا نقص ولا يكون شيء مساوياً له ولا أكثر منه ولا أقل منه ولا يكون هو أيضًا 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 وغيرها معه ليس أكثر منه وحده ، وهذا باطل

وم يقولون إنَّ الحلة والزمان المطلق شيئاً متغيران . فيقال لهم فإذاً ما كذلك فبأيِّ شيء انفصل بعضها من بعض ؟ فإن قالوا انفصل بشيء ما وذكروا في ذلك أيَّ شيء ذكروه فقد أثبتوا لها التركيب من جنسها وفصلها . وأيضًا فعلم لهم شيئاً يقع عليهم ، وكل عدد فهو محصور وكل محصور فقد سلكته الطبيعة وكل ما سلكته الطبيعة فهو متنه ضرورة . فإن أرادوا إلى الزمان في البارئ تعالى مثل ما أزل منا في هذا السؤال فقالوا أيُّما أكثر البارئ تعالى وحده ألم البارئ وخلقه معًا ؟ قلنا هذا سؤال فاسد بالبرهان الضروري لأنَّ 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 أيضًا : هذا الزمان والمكان اللذان | يذكران أنها واقعان تحت الأجناس والأنواع أم لا وهل ما واقعان تحت المقولات العشر أم لا ؟ فإن قالوا لا نفهمها أصلًا وأعدموها البتة إذ لا مقول من الموجودات إلا 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 أبووا

(٦) فقد أثبتوا ط — (٧) فاذ هات — (٨) منهم العددع — فهو متنه محصور ط
ت — (٩) ضرورة : سقطع — (١٠) كلها فقط ... من النوامي : سقط ط ت —
(١١) اهـ : سقطع — (١٢) الا مو طت

فالخلاء والزمان المطلق اللذان يذكران إن كانوا موجودين فهما واقعان تحت جنس الكمية والعدد ضرورة . فإذا ذلك كذلك فهذا الرمان الذي ندرى به نحن وهم وذلك الزمان الذي يدعونه واقعان جميعاً تحت جنس متى ، وكذلك المكان الذي يدعونه ^٣ واقع مع المكان الذي نعرفه نحن ومتحت جنس أين . وبالضرورة يجب أنّ مالزم بعض ما تحت الجنس مما يوجبه له الجنس فإنه لازم لكل ما تحت ذلك الجنس . وإذا لا شك في هذا فهما مركبان والنهاية فيما موجودة ضرورة إذ المقولات ^٦ كلها كذلك

وأيضاً فإن المكان لا بدّ له من مدة يوجد فيها ضرورة ، فنــأــلــهــمــ هل تــلكــ المــدــةــ هــيــ الرــمــانــ الــذــيــ يــدــعــوــنــهــ أــمــ هــيــ غــيرــهــ ؟ فإن كانت هي هو فهو زمان للمكان ^١ فهو محــولــ فــوــ كــلــ زــمــانــ لــذــيــ الزــمــانــ وــلــاــ فــرــقــ . وإن كانت غيره فــاــهــاــ إــذــ زــمــانــ ثــالــثــ غــيرــ مــدــةــ ذــلــكــ المــكــانــ وــغــيرــ الزــمــانــ الــذــيــ نــدــرــيــهــ نــحــنــ وــهــمــ . وهذه ^{١٢} وساوس لا يعجز عن ادعائـهاـ كلــ مــنــ لــمــ يــبــالــ بــماــ يــقــوــلــ وــلــاــ اــســتــجــيــهــ مــنــ فــضــيــحــةــ . ويقال لهم إذ ليس المــكــانــ الــذــيــ تــدــعــوــنــهــ وــالــزــمــانــ الــذــيــ تــدــعــوــنــهــ وــاقــعــيــنــ . مع المــكــانــ ^{١٥} المعــوــدــ وــالــزــمــانــ الــمــعــوــدــ تــحــتــ جــنــســ وــاحــدــ وــحــدــ وــاحــدــ فــلــمــ ســيــتــمــوــهــاــ مــكــاــنــاــ وــزــمــاــنــاــ وــهــلــاــ ســيــتــمــوــهــاــ باــســيــنــ مــفــرــدــيــنــ لــهــاــ لــيــعــدــاــ بــذــلــكــ عــنــ الإــســكــالــ وــالــتــلــيــيــســ وــالــســفــســطــةــ بــالــتــخــلــيــطــ ^{١٦} بالأسماء المشتركة ؟ فإنــ كــانــ مــعــ الزــمــانــ وــالمــكــانــ الــمــعــوــدــينــ تــحــتــ حدــ وــاحــدــ فقدــ بــطــلتــ دــعــواــكــمــ زــمــاناــ وــمــكــاــنــاــ غــيرــ الزــمــانــ وــالمــكــانــ الــمــعــوــدــينــ بالــضــرــورــةــ ،ــ وــبــالــلــهــ تــعــالــيــ التــوــفــيقــ ^{١٨} ويــســئــلــوــنــ أــيــضــاــ عــنــ هــذــاــ الزــمــانــ وــالمــكــانــ غــيرــ الــمــعــوــدــينــ أــهــمــاــ خــارــجــ الــفــلــكــ أــمــ دــاــخــلــ الــفــلــكــ أــمــ لــاــ دــاــخــلــ وــلــاــ خــارــجــ ؟ فإنــ قــالــواــ هــمــاــ دــاــخــلــ الــفــلــكــ فــالــخــلــاءــ إــذــنــ هــوــ الــمــلــاــ وــالمــكــانــ إــذــنــ فــيــ التــمــكــنــ يــعــنــ فــيــ دــاــخــلــهــ وــهــذــاــ حــمــالــ ،ــ وــالــزــمــانــ إــذــنــ هــوــ الــذــيــ

(١) اللذان يذكرون عــتــ — (٢) فإذا كان ذلك كذلك طــ — (٣) يدعونه ما واقعــانــ طــ — (٤) المــكــانــ الــذــيــ لــاــ بــدــلــعــ — (١٠) فلا فــرــقــ طــ — (١٤) زــمــاناــ وــمــكــاــنــاــ عــ — (١٦) تحت جــنــســ وــاحــدــ عــ — (١٩-١٨) أــمــ هــمــاــ دــاــخــلــ الــفــلــكــ تــ ،ــ أــهــمــ دــاــخــلــ الــفــلــكــ أــمــ خــارــجــهــ فــانــ قــالــواــ طــ — (٢٠) اــذــنــ هــوــ فــيــ التــمــكــنــ عــ

لا يمرف غيره . وإن قالوا هما خارج الفلك أوجبوا لهم نهاية ابتداء مما هو خارج الفلك .
إذ 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 صاح وجوده تعالى قام البرهان بوجوب خلافه لـ كل ما في
العالم على أنه لا داخل ولا خارج . وأنتم لم يصح لكم برهان على وجود الخلاء
والزمان الذي تدعونه فصار كلامكم | كلام دعوى وبالله التوفيق

٣٤ قال أبو محمد : ولم نجد لهم سؤالاً أصلاً ولا أتوا بـ قـط بـ دـلـيل فـنـورـدـه عـنـهم ،
ولـا وـجـدـنـا لـهـمـ شـيـئـاً يـمـكـنـ الشـغـبـ بـهـ فـيـ أـزـلـيـةـ الـخـلـاءـ وـالـمـدـةـ فـنـورـدـه عـنـهـمـ وـإـنـ لـمـ
يـتـبـهـوـاـهـ ، وـإـنـاـ هـوـ رـأـيـ قـلـدـوـاـ فـيـ بـعـضـ قـدـمـاـ الـمـلـحـدـيـنـ فـقـطـ ، وـبـالـلـهـ تـعـالـىـ التـوـفـيقـ
قال أبو محمد : وما يـبـطـلـ بـهـ الـخـلـاءـ الـذـيـ سـوـهـ مـكـانـاـ مـطـلـقاـ وـذـكـرـاـ أـنـهـ لـاـ يـتـنـاهـىـ
وـأـنـهـ مـكـانـ لـاـ مـتـمـكـنـ فـيـهـ بـيـرـهـانـ ضـرـورـيـ لـاـ اـنـغـكـاـكـ مـنـهـ ، وـأـظـرـفـ شـيـءـ أـنـهـ
برـهـانـهـ الـذـيـ مـوـهـوـاـ بـهـ وـشـفـبـوـاـ بـأـيـرـادـهـ وـأـرـادـوـاـ بـهـ إـثـيـاتـ الـخـلـاءـ ، وـهـوـ أـنـاـ نـرـىـ
الـأـرـضـ وـالـمـاءـ وـالـأـجـسـامـ التـرـايـةـ مـنـ الصـخـورـ وـالـزـيـقـ وـنـحـوـ ذـلـكـ طـبـاعـهـ السـفـلـ
أـبـدـاـ وـطـلـبـ الـوـسـطـ وـالـمـرـكـزـ وـأـنـهـ لـاـ تـفـارـقـ هـذـاـ الطـبـعـ فـتـصـعـدـ إـلـاـ بـقـسـرـ يـغـلـبـهـاـ
وـيـدـخـلـ عـلـيـهـاـ ، كـرـفـمـاـ الـمـاءـ وـالـحـجـرـ قـهـرـاـ فـإـذـاـ رـفـمـاـهـ اـرـتـقـمـاـ فـإـذـاـ تـرـكـنـاـهـ عـادـاـ
إـلـىـ طـبـعـهـاـ بـالـرـسـوـبـ .. وـنـجـدـ النـارـ وـالـهـوـاءـ طـبـعـهـاـ الصـمـودـ وـالـبـعـدـ عـنـ الـمـرـكـزـ
وـالـوـسـطـ وـلـاـ يـفـارـقـانـ هـذـاـ الطـبـعـ إـلـاـ بـحـرـكـةـ قـسـرـ تـدـخـلـ عـلـيـهـاـ يـرـىـ ذـلـكـ عـيـانـاـ
كـالـزـقـ الـمـنـفـوـخـ وـالـإـنـاءـ الـجـوـفـ الـمـصـوـبـ فـيـ الـمـاءـ ، فـإـذـاـ زـالـتـ تـلـكـ الـحـرـكـةـ الـقـسـرـيـةـ
رـجـعـاـ إـلـىـ طـبـعـهـاـ . ثـمـ نـجـدـ الـإـنـاءـ الـمـسـمـيـ سـارـقـةـ الـمـاءـ يـبـقـيـ الـمـاءـ فـيـهـ صـدـاـ وـلـاـ يـسـفـكـ
وـنـجـدـ الـزـرـافـةـ تـرـفـعـ الـتـرـابـ وـالـزـيـقـ وـالـمـاءـ ، وـنـجـدـ إـذـاـ حـفـرـنـاـ بـرـأـ اـمـتـلـاـ هـوـاءـ

- (١) ما خارج الفلك ت ، من خارج الفلك ع — (٢) لا داخل ولا خارج ع —
(٤) لا خارج ولا داخل ع — (٦) وبالله تعالى للتوفيق ع — (٧) فنورده عليهم ع —
(٩) يتبعوا وانما ط — (١٢) وشفبوا بذكره ع — (١٥) الماء والصخر ع —
(١٧) بحركة قسرآ طت — نرى ذلك ع ، ويرى ذلك ط — (١٩) ولا يسفكت ،
ولا يسل ع — (٢٠) امثلاً ع

و سفل الهواء حينئذ ، و نجد المحاجة تختص الجسم الأرضى إلى نفسها . فليس كل هذا إلا لأحد وجهين لا ثالث لهما إما عدم الخلاه جملة كا نقول نحن وإما لأن طبع الخلاه يجتذب هذه الأجسام إلى نفسه كا يقول من يثبت الخلاه . فنظرنا في قولهم أن طبع الخلاه يجتذب هذه الأجسام إلى نفسه كا يقول من يثبت الخلاه فوجدناه دعوى بلا دليل فسقط . ثم تأملناه أخرى فوجدناه عائداً عليهم لأنه إذا اجتنب الأجسام ولا بد فقد صار ملاه ، فالملاه حاضر موجود والخلاه دعوى لا برهان عليها فسقطت وثبت عدم الخلاه . ثم نظرنا في قولنا فوجدناه يعلم بالمشاهدة ، وذلك أننا لم نجد لا بالحسن ولا بتوم العقل بالإمكان مكاناً يبقى حالياً تط دون ممكناً ، فصح الملاه بالضرورة وبطل الخلاه إذ لم يقم عليه دليل لا وجد قط ، وبالله تعالى التوفيق

ثم نقول لهم إن كان خارج الفلك خلاه على قولكم فلا يخلو من أن يكون من حنس هذا الخلاه الذى تدعون أنه يجتذب الأجسام بطبيعته أو يكون من غير جنسه ، لا بد من أحد هذين الوجهين ضرورة ولا سبيل إلى ثالث البة . فإن قالوا هو من جنسه | وهو قولهم فقد أقرروا أن طبع هذا الخلاه الفالب لجميع الطبائع هو أن يجتذب الممكناً إلى نفسه فيمتلئ بها حتى إنه يحيل قوى العناصر عن طبائهما ، فوجب أن يكون ذلك الخلاه الخارج عن الفلك كذلك أيضاً ضرورة لأن هذه صفة طبعه و الجنسه . فوجب بذلك ضرورة أن يكون ممتلئاً من جسم ممكناً فيه ولا بد . وإذا كان هذا وذلك الخلاه عندم لا نهاية له فالجسم المالي 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) اجتنبت طت —

(٨) لم نجد بالحسن ولا شوهم بالعقل ع — (١٣) ولا بد ط — (١٤) أقرروا بأن ط — بجميع ط — (١٦) عن طباعها ط — أن يكون الخلاه ع — كذلك ضرورة ع —

(١٧) ممتلئاً من جسم : سقط طت — (١٩) أيضاً : سقط ع — (٢٠) وهذا القول لا يسكون أصلاً : سقط طت

ما لا يكون فهو باطل لا يكون أصلاً ، فالخلاء باطل . ولو كان ذلك أيضاً لـ^{لـ}_{كان}
 ملاه لا خلاء ، وهذا خلاف قولهم . فإن قالوا بل ذلك الخلاء هو من غير جنس
 هذا الخلاء ، يقال لهم فبأى شيء عرفتموه وبما استدلّتم عليه ، وكيف وجب أن
 تسموه خلاء وهو ليس خلاء ؟ وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق ، ومم في
 هذا سوء ومن قال إنَّ في مكان خارج من العالم ناساً لا يحددون بحمد الناس ولا م
 كهؤلاء الناس ، أو من قال إنَّ في خارج الفلك ناراً غير محرقة ليست من جنس
 هذه النار ، وكل هذا حمق وهوس
 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 — (٢) وبآذات ، وبأى شيء — (٤) لا مخلص لهم
 منه — (٥) خارج عن — (٩-٨) قال أبو محمد ... التوفيق : سقط طت

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

اندر مکان

٩٦

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

الترجمة

في المكان

إنَّ طائفة من الحكایات فررُوا أنَّ المكان قدیم فائیلن انَّ المكان غير متنه وانه دلیل على

بود واجب آید که قدرت او قدیم باشد

دلیل بر آنکه مکان بی نهایت است

و دلیل بر بی نهایتی مکان این آوردنده که گفتند ممکن بی مکان ۲
باشد و روا باشد که مکان باشد و ممکن باشد . و گفتند که مکان
جز ممکن | پذیرنده نشود و هر ممکن بذات متناهی است و اندر
مکان است ، پس واجب آمد که مر مکان را نهایتی باشد . 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 بمنکن بزیده ب -- (۶) و گفتند ... ص ۲۰۶ (است که) : سقط ک

الترجمة

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

دليل على أنَّ المكان غير متناهٍ

واستدلوا على لا نهائة المكان بأنهم قالوا إنَّ التمكّن لا يوجد بغير المكان ، وأما المكان فيجوز وجوده دون أن يوجد التمكّن . قالوا إنَّ المكان ليس سوى ما يقبل التمكّن وكل ممكّن بذاته متناهٍ ويوجد في المكان ، فوجب أنَّ المكان غير متناهٍ . قالوا إنَّ ما (يمحى) هذين العالمين من خارج لا يخلو من أن يكون إما جسماً وإما لا جسماً . فإنْ كان جسماً كان (ذلك الجسم) في المكان وكان من خارج ذلك الجسم إما مكان أو لا مكان ، وإنْ كان لا مكاناً كان جسماً ومتناهياً * وإنْ كان لا جسماً كان مكاناً ، فقد صح أن يقولوا إنَّ المكان غير متناهٍ

هذا الاستدلال ليس واضحًا ولعله سقط من نسخة ب بعض الكلمات

و أَگر كُسی گوید مِنْ آن مکان مطلق را نهایت است دعوی کرده
باشد که نهایت او بجسم است؛ و چون هر جسمی متاهی است یا
نهایت هر جسمی مکان باشد و هر جسمی نیز اندر مکان باشد؛ پس
گفتند که بُهْر روی مِنْ مکان را نهایت نیست؛ و هر آنچه مِنْ او
را نهایت نباشد قدیم باشد؛ پس مکان قدیم است

و گفتند که مِنْ هر متمکنی را جزوهای او اندر مکان جزوی است
و کلّ او اندر مکان کلّ گرویده است؛ و مکان جزوی مِنْ عظم
جسم را گفتند که بگرد سطح بیرونی <او> جسمی دیگر اندر
آمده باشد چون سطح اندرونی که هوای بسیط بگرد سبی اند آید
چون مِنْ او را اندر هوا بدارند

و گفتند که روا باشد که چیزی از چیزی دیگر دور شود یا
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 إنَّ لذك المكان المطلق نهاية فكاهة ادعى أنَّ نهايته بالجسم . ولما كان كل جسم متاهياً أو كانت نهاية كل جسم هي المكان وكان كل جسم أيضاً في المكان* قالوا : إنَّ المكان غير متنه من جميع الوجوه . وكل ما ليس له نهاية فهو قديم ، فالمكان قديم وقالوا : إنَّ كل مسكن أجزاءه في المكان الجزئيَّ و كله محصور في المكان الكلئيَّ . وأطلقوا اسم المكان الجزئيَّ على عظم الجسم الذي يحوي سطحة الخارج جسم آخر ، على مثال السطح الداخل الذي يحوي به هواء بسيط تفاحاً حينما يرفونه في الهواء وقالوا : يجوز أنَّ شيئاً يصير بعيداً أو قريباً من شيء آخر ولكن بعد لا يصير أبداً قرباً والقرب لا يصير أبداً بعداً ، يعني إذا ابتعد شخص عن شخص آخر عشرة أذرع كان بعد بينهما

* يظهر أن هذا النص غير كامل

دور باشد دوری بیان ایشان ده ارش باشد . و روا باشد که آن
دو شخص یکدیگر 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 یک مسافت
بیان آن دو | مکان نه بیشتر از آن شود که هست و نه کمتر از آن
و گفتند که اندر شیشه و خم و جز آن مکان است نبین که
گاهی اندر او هواست و گاهی آب و گاهی روغن و جز آن ،
و اگر اندر او مکان نبودی این چیزها بتعاقب اندر وی 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 ۱۰
جز آن مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعثت کرد است ، و ۱۱

الترجمة

عشرة أذرع . ويجوز أن يتقارب الشخصان حتى لا يقى بينهما أى مسافة ولكن المكانين
الذين كان فيما الشخصان في الابتدء لا تخرج (المسافة التي بينهما) عن العشرة أذرع . ولذا
غاب هذان الشخصان عن مكانهما قام الهواء أو جسم آخر مكانهما فلا تزيد ولا تقص أبداً تلك
المسافة الواحدة التي بين المكانين عما كانت عليه
وقلوا إنَّ فِي الْفَارُورَةِ وَفِي الدُّنْ وَغَيْرَهَا مَكَانًا . أَلَا ترى أَنَّ فِيهَا مَرَّةٌ هَوَاءٌ وَآخَرَ مَاءٌ
وتارة زيتاً وغير هذه ، ولو لم يكن فيما مكان لما أخذت تلك الأشياء مكاناً فيما على تعاقب
وهذه الجلة التي ذكرناها هي قول الطائفة الذين اعتبروا المكان قديعاً مثل العنكبوت
الإيرانشهری الذي عبر عن المعانی الفلسفية بالفاظ دینیة وكانت يدعو الناس في كتابه « الجلیل »
وفي كتابه « الأثير » وغيرها إلى الدين الحق وإلى معرفة التوحيد ، ومثل محمد بن زکریاء 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
۳ اندرا این معانی بعبارت‌های موحش و مستنکر بگذارد است ، تا کسانی
را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن او فتد که این معانی خود

استخراج کرده است

۶ و از آن قول‌های نیکو که ایران شهری گفت است یکی اندرا
باب قدیمی مکان است که گفته است مکان قدرت ظاهر خدای
است . و دلیل بر درستی این قول آورده است که قدرت خدای
۹ آن باشد که مقدورات اندرا او باشد . و مقدورات این اجسام
محصور است که اندرا مکان است . و چون اجسام محصور که مقدورات
است از مکان بیرون نیستند درست شد که خلا یعنی مکان مطلق
قدرت خدای است قدرتی ظاهر که همه مقدورات اندرا اویند . و زشت
۱۲ 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 وقبح أقوال الإيرانشهرى بألفاظ شنيعة إلحادية وغير معنى أستاذ المقدم إلى تلك
المعانى بعبارات موحشة مستنكرة ، حتى يظنّ كل من لم يقرأ كتب الحكماء أنه استخرج تلك
المعانى بنفسه

ومن الأقوال الحسنة التي قالها الإيرانشهرى ما ذكره في باب قدم المكان إذ قال : إنَّ
المكان قدرة الله الظاهرة . واستدلّ على صحة هذا القول بأنَّ قدرة الله هي ما يشمل
المقدورات ، وأما المقدورات فهي الأجسام المchorة التي في المكان . وإذا كانت الأجسام
المchorة التي هي المقدورات لا تستطيع أن تكون خارج المكان ثبت أنَّ الخلاء يعني المكان
المطلق هو قدرة الله ، اي قدرة ظاهرة تشمل جميع المقدورات . وتقبيح محمد بن
زكريا لهذا القول الحسن ليس هو فيما قاله من أنَّ القدماء الحسنة كانت دائمةً وتكون دائمةً

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 شرد تعالی الله عَمَّا يَقُولُ أَلْظَابِلُونَ عُلُواً كَبِيرًا |

٣

٩٩

دلیل بر آنکه مکان قدیم نیست

و قول ما اندر این معنی آنست که گوئیم : روانیست که آنچه حال او گردند
باشد قدیم باشد . واگر مکان مطلق قدیم بودی ایشان که این گروه هی گویند ٦
بر حال نا گردند بودی ، و چون حال او گردند است ه بقول ایشان لازم آید
که قدیم نیست . و دلیل بر آنکه حال مکان گردند است آن است که او گاهی
از شخص کشیف و تاریخ است و گاهی از شخص لطیف <و> روشن است ، ١
و بدعوی ایشان بعضی از او پر جسم است و بعضی تری است . وما گوئیم که آنچه
حال او گردند باشد قدیم نباشد . پس اگر این قول درست نیست بخلاف این
قول گوئیم تا درست باشد . پس گوئیم که آنچه حال او گردند است و گاهی ١٢
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 ١٥
او گردند است محث است ، پس مکان محث است ...

١٠٢

* نیز گوئیم که مر این گروه را که گفتند مکان قدیم است بدین

(١٧) قدیم است ، وعلى هامش ک : یعنی ایشان که مکان را قدیم گفتند بسبب قدم
هیولی گفتند ولزوم قدم مکان از قولی که در متن کتاب است ظاهر است

التعریف

— أولما الله والثانى النفس والثالث الهيولى والرابع المكان والخامس الزمان — بل أقبح من
ذلك أنه عد الخالق والمخلوق في جنس واحد (تعالى الله عما يقول الظالمون علوأ كباراً)

* وتقول أيضا : إنَّ الَّذِينَ قَالُوا بِقَدْمِ الْمَكَانِ اسْتَدْلُوا عَلَى دُعَوَاهُمْ بِأَنَّ قَالُوا إِنَّ الْهَيُولَى قَدِيمَةُ ،

قول دلیل برای دعوی ایشان آن آوردن که گفتند هیولی قدیم است، از بهر آنکه مر هیولی را جزو های نامتجزی نهادند که مر هر یکی را از آن عظمی است که از خوردن تجهیز 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 قول های نیکو که حکیم ایران شهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفتة است و محمد زکریای رازی مر آن را زشت کرده است آن است که ایران شهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مر او را صنع نبود تا از حال یصنعتی بحال صنع آمد و حالت بگشت . و چون واجب است که همیشه صانع بود واجب آید که آنچه صنع 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 ک — (۱۱) واجب آمد ب — (۱۲) پدید آمد ب

الترجمة

وذلك أنهم وضعوا أنَّ للهيوبي أجزاء لا تجزيء وأنَّ لكل واحد من تلك الأجزاء عظمة لا يقبل التجزئة لصغرها . فلما قالوا بقدم شيء ذي عظم لا بد له من مكان وجب ضرورة أن يقال أنَّ المكان قديم (أيضاً)

نقل كلام الإيرانشهرى في قدم الهيولى والمكان

ومن الأقوال الحسنة التي ذهب إليها الحكيم الإيرانشهرى في قدم الهيولى والمكان وكان محمد ابن زكرياء يقبحها ما قاله الإيرانشهرى من أنَّ الله تعالى لم ينزل صانعاً ولم يكن له وقت لا صنع له فيه حتى ينتقل من حال عدم الصنع إلى حال الصنع وتتغير حالة . ولما وجب أنه لم ينزل صانعاً وجب (أيضاً) أن يكون ما ظهر فيه صنعه قدرياً . على أنَّ صنعه يظهر في الهيولى ، فالهيولى قديمة وهي دليل

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

۱۰۳ و زشت | کردن پسر زکریا مر آن قول را بدین 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 یادینان و مدبران عالم همی پندارند که از ذات خویش علی استخراج کرده است که آن علم الہی است که جز او مر آن را کسی ندانست و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تأثیف کتابی اندر رد مذهب ۱۲ محمد زکریا و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر

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

الترجمة

على قدرة الله الظاهرة . ولا لم يكن للهیولی بد من المکان وکانت المیولی قدیمة وجب أن يكون المکان قدیم

اما تهییع ابن زکریاه لهذا القول فهو بأن قال : لما كان لم يحدث في العالم شيء إلا عن شيء آخر صار هذا دليلاً على أنَّ الإبداع محال وأنَّه غير ممكِن أنْ يحدث الله شيئاً عن لا شيء . وإذا كان الإبداع محالاً وجب أن تكون المیولی قدیمة . ولما كان لا بد للهیولی من المکان ثبت أنَّ المکان قدیم (أيضاً) . فقد أعاد ذلك الكلام الحسن والمعنى اللطیف بهذه العبارة القصیعة کی یعنی أتباعه من الملحدین ومدبری العالم أنه استخرج من تلقاه نفسه علماً – یعنی العلم الإلهی ” – لا یعرفه أحد سواه

ونحن نسأل الله تعالى أن یوفقا إلى تأثیف كتاب فی الرد على مذهب محمد بن زکریاه نعمم فيه جلة

كتب او را که اندر این معنی کرداست چند باره نسخه کرده ایم
و ترجمه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را بردهای عقلی ویران
همی کشیم اندر مصنفات خویش ، و الله خیر موفق و معین

۱ واکنون خواهیم که گوئیم مر عقلا را اندر معنی مکان که شکی
نیست اندر آنکه اگر جزوی نا متجزّی باشد عظم او خود مکان ذات
او باشد بقول این گروه ، از بهر آنکه او نه چون سبی باشد که
ذات او جزوهای بسیار باشد تا آن همه جزوها اندر عظم سبب باشد و
۲ باز مر سبب را اندر مکان کلی مکان باشد ، بل عظم آن ذات نا
متجزّی خود مکان آن جزو باشد نه مکان چیزی دیگر . و چون عظم آن
جزو مکان ذات خویش باشد او ممکن باشد و عظمش مکان ذات اوست
۳ و او خود جز عظم خویش چیزی نیست ، پس او مکان باشد مکان
جزوی و هم او ممکن باشد . و محال باشد که یک چیز هم مکان باشد
۴ و هم | ممکن مگر آنکه مقر آیند که مکان خود جز عظم ممکن
چیزی نیست از بهر آنکه عظم آن جزو خود ذات اوست

آنگه گوئیم که این گروه که مر مکان را قدیم گفتند همی گویند
غلط کردند کسانی که گفتند چون ممکن نباشد مکان نباشد ، و گفتند
بل اگر ممکن نباشد مکان جزوی نباشد و لیکن مکان کلی بپرداختن
ممکن بر نخیزد . و معنی این قول آن خواستند که سبی بمثُل ممکن
است و اگر ما سبب را اندر هوا بداریم جزوهای آن سبب اندر عظم

(٢٠) اندر هوا اندازم ک

الترجمة

أقوال هذا الرجل بعد أن نسخنا كتبه التي ألفها في هذا المعنى نسخاً مكرراً وترجمتها مفرقة ،
فتتضاعف أسس مذهبة بردود عقلية في مصنفاتها ، والله موقف للخير ومبين

آن سبب باشد که آن مکان جزوی است مر آن جزوها را ، و جملگی 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 آنجاتهی نماند بی ۶ جسمی . پس گفتند درست کردیم که بیرخاستن ممکن 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

رد دلیل معتقدان قدم مکان

۱۲ و بیان اینکه مکان بی ممکن وجود ندارد

وما مر این گره را که این گروه بستند بتوفيق خدایتعالی بکشائیم تا خردمندان خدای شناس مر مخلوق را بصفت خالق نگویند پس از آنکه بر آن واقع نباشد . پس ما مر این قوم را که این قول ۱۰ گفتند گوئیم که بااتفاق ما و شما این عالم که جسم کلی است و اجزای او اندر عظم اوست | که آن مر جزوی او را مکان جزوی است ۱۰۵ بقول شما و کلیت عالم اندر فضای کلی است که شما همی گوئید بی نهایت ۱۸ است وبگرد عالم اندر گرفتاست ، 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 ممکنی دیگر که آن
۳ مکان را موجود بدارد موجود شود — ممکن از او بیرون نیاید

بیان موجود مکان باعتبار شیشه

چنانکه شیشه پر آب بدعوی شما مکان است مر آب را و اگر مر
۶ او را سرنگون سازی و با آب 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 تراز هوا
۹ بایستد واندر آن شیشه مکانی پیدا شود که آن آب بر سر هوا
همی از آن ایستاد که اندر شیشه مکان بی ممکن نیست که
موجود باشد و ایستادن آب بر سر هوا ممکن است . و اگر بحای آن
شیشه مشکی باشد پر آب و سر آن ترک و مر او را سرنگون سار
آب فرو نهند و اندر هوا نگونسار بدارندش چنان که مر آن شیشه
را داشتند در وقت همه آب از او فرود آید و مکان را اندر مشک
 وجود نمایند بلکه نا بوده شود بظاهر هر چند که مر آن مکان را
۱۰ که آب اندر او بود هوای بسیط بگرفت بدانچه از مشک فراز آمد .
و چون | هوا جای آب بگرفت آن آب جای هوا بگرفت . و چون از
شیشه فراز نیامد تا هوا جای آن آب کاندر او بود بگرفتی مکان را
وجود نبود . پس پیدا شد که وجود مکان بوجود ممکن است و بی
۱۱ ممکن مر مکان را وجود نیست

و گوئیم اگر آن جسم کوهی است یا بمثل سیبی است بقول شما مرکب
۱۲

- (۱) خالی کند آن مکان نا موجود شود و اگر مکان نا موجود نشود ممکن
از او بیرون نیاید ک — (۲) موجود نشود ب — (۶) فرو نهی ک — بدو پر نشود
ب — (۸) طبیعی است ک — (۹) شیشه آبی مکانی ب — (۱۴) فرود ریزد ک —
(۲۱) کوهی بود بایستی که بمثل قول شما که مرکب است ک

است از جزوهای نا متجزّی ، پس آن جزو میانگی سبب ممکن است و عظم او مکان جزوی است مراو را ، آنگاه شن جزو نا متجزّی بگرد آن جزو میانگی اندر آمده اند که رویهای اند رفی آن شش جزو ۲ مکان کلی گشته اند مر آن جزو میانگی را ، و رویهای بیرونی آن شش جزو بدیهی رجهات باز مکانتند مر آن عظم را که از آن هفت جزو نا متجزّی حاصل شد است . و همچنین برین ترتیب هر سطحی ۶ که جزوهای نا متجزّی 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 متجزّی است و ممکن بحقیقت اوست بر خیزد مکان جزوی آن که عظم اوست بر خیزد و مکان کلی او جزو سطحهای آن شش جزو که بگرد او اندر آمده اند چیزی نبود ، و ۱۲ هر جزوی از آن بهظم خویش ممکن بود و سطح خویش مکانی بود مر ممکن را . و چون همه ممکنات بر خیزد هم مکان جزوی بر خیزد و هم مکان کلی . و چون اندر سبب که همی بر خیزد هر جزوی نا متجزّی بهظم خویش اندر مکان جزوی خویش است و بسطح خویش مر دیگر جزوها را بعضی از مکان کلی اوست تا چون آن بعضها فراز هم آیند مکان کلی شوند مر دیگری دا و سبب همی بحملگی خویش ۱۸ بر خیزد | پس همه ذوات و سطوح عظمهای آن جزوها ببرخاستن 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 بدیهی بودند پیدا شد که ببرخاستن سبب نه مکان جزوی او ماند و نه مکان کلی او

(۳) اندرونی : صحبتنا ، بیرونی کتب (راجع س ۷) — (۸) مر آن جزوها را ک

* و محمد زکریای رازی چون اندر اثبات مکان و زمان از حجت عقل عاجز آمده است اندر کتب خویش جائی گفته است که ۱۰۸
 ۲ گواهی اندر اثبات زمان و مکان از مردم عامه جویند خردمندان
 که نفس ایشان را بدیهیت باشد و بلجاج و برای متکلها پرورده نشده
 باشد و منازعه نجویند . و گفته است که من از چنین مردمان
 ۶ پرسیدم و گفتند عقلمهای ما گواهی همیدهد که بیرون از این عالم
 گشادگی است که گرد عالم گرفته است ، و همیدانیم که اگر فلك
 بر خیزد و گردش نباشد چیزی هست که آن هموار بر ما می گذرد
 ۹ و آن زمان است

و ما گوئیم که این سخنی بس رئیک 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 وطنش چنان است که هوا مکانیست تهی و
 گمان برد که بیرون از فلك نیز هواست ، از بهر آنکه همی نداند که
 هوا جسمی جای گیر است چون دیگر اقسام جسم . و اگر نه چنین

(۳) جوینده خردمند آن است که — (۸) همواره ک — (۱۱-۱۰) و گواهی
 ساخت ناپذیرفت است ک — (۱۱) نفس عامه جوهر اجسام را ب

* القراءة *

ولما عجز محمد بن زکریاء الرازی عند إثباته للمكان والزمان عن لبراد الحجة العقلية قال في
 موضع من كتبه : إن العقلاء يتلمسون دليلاً على إثبات الزمان والمكان عند عوام الناس الذين
 احتفظوا على البديهة ولم تتغذ أنفسهم بلجاج التكليفين وأرائهم والذين لا يتلمسون المنازعه . قال :
 إنني قد سألت مثل هؤلاء الناس وقالوا لي إنّ 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 نیفتند که بیرون از این عالم آب است یا خاک است
بگرد آن گرفته ...

1

كتاب المباحث الشرفية لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (طبعه حيدر آباد ١٣٤٣ھ)
ج ١ ص ٢٤٦ - ٢٤٧ (١)

قال محمد بن زكريا الرازى إنَّ للخلاء قوة جاذبة للأجسام ولذلك يحتبس الماء في الأواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الأواني التي تسمى زرافات الماء (٢) ...

والذى يدل على بطلان الاول وجهان الاول أن أجزاء الحلاء متشابهة كما
يبيينا ، فلو كان لمضها قوة جاذبة لكان جميع الأجزاء كذلك فاكان يجب أن يكون
الانجذاب إلى اليمين أولى منه إلى اليسار . والثاني أنه لو كان حابس الماء في السراقة ٦
هو الحلاء الذى امتلاه فلم ينزل الماء المنفوش في الماء الشاغل خلخل الماء الحالى
يننزل وإن كان ثقله يغلب جذب ذلك الحلاء فلا ينتقل الماء المنكوب عليه القارورة
ولا يغليب الحلاء بل ينجذب وإمساك الشغيل المشتمل عليه أسهل من إمساك الشغيل ٩
المبابين . وأيضا فلم انه إذا فتح رأس الآنية ينزل الماء بل كان يجب أن يحبس الحلاء

(١) لم نوفق إلى مقابلة النص المطبوع بنسخة مخطوطة (راجع من فوق من ٢٠٢ تعليق ١) فأبنتهما كما هو في الطبعة وإن كان التحريف فيه ظاهراً

(٢) ورد هذا القول منسوباً إلى الرازي في كتاب الأسفار الأربع لابن بازى (من ٣٤٥)
وفى مسرح الواقع للجرجاني ، راجع S. Pines, *Beiträge* p. 47 وانظر أيضاً من
فوق متن ١٧١ ومن ٢٥٠

الماء هناك ولا يتركه حتى ينزل ولا يدع الإناء الذي فيه ينزل أيضاً بل يبقى مرتفعاً
١٢ . شالاً . فإن قالوا ثقل الإناء غالب جذب الخلاء أبطلنا ذلك بما إذا كان الإناء أخف وزناً من الماء الذي فيه

٤

كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ، من ١١٠ — ١١٤ و ١١٦ — ١١٨

اندر زمان

١١٠

از حکما آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمان اند و مر
٣ زمان را جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهریست دراز و قدیم.
و رد کردند قول آن حکما را که گفتند مر زمان را عدد حرکات
جسم ، و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی روا بودی که
دو متحرک اندر یک زمان بدو عدد متفاوت حرکت کردندی . و
حکیم ایران شهری گفته است که زمان و دهر و مدت نامهائی است
که معنی آن از یک جوهر است ، و زمان دلیل علم خدایست

التزمحة

إن طائفة الحكماء الذين قالوا إن الميولي والمكان قد عان قرروا أيضاً أن "الزمان جوهر" ،
وقالوا إن الزمان جوهر ممتدة وقديم . وردوا على قول الحكماء الذين قالوا إن "الزمان عدد
حرکات الجسم" ، وقالوا لو كان الزمان عدد حرکات الجسم لما جاز أن يتعرک متعرکان ف
زمان واحد بعددين متفاوتين . وقال الإيرانشهری الحکیم أن الزمان والدهر والمدة ليست إلا
أسماء يرجع معناها إلى جوهر واحد . (وقال) إن "الزمان دلیل على علم الله كما أن" المكان دلیل

چنانکه مکان دلیل قدرت خدایست و حرکت دلیل فعل خدایست و جسم دلیل قوت خدایست ، و هریکی از این چهار بی نهایت و قدیم است ؛ و زمان جوهری رونده است و بی قرار . و قول که محمد ۲
زکریا گفت که بر اثر ایران شهری رفته است همین است که
گوید زمان جوهری گذرنده است

وما گوئیم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالمای جسم بر یکدیگر ۶
تا چون جسم از حالی بحالی شود آنچه بیان 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 تاریکی رسد و مر آن مدت را روز گویند ، ۱۲
یا از تاریکی بروشنائی رسد و مر آن مدت را شب گویند ، و یا جسم
نبات و حیوان از خوردنی برگ شود | و مر آن مدت را عمر گویند
۱۱۱ و جز آن . و چون مر هر حال گردنده را گشتن حال او اندر زمان
۱۰ است و حال او جز بزمان گردنده نیست و آنچه حال او گردنده
است جسم است و گشتن حال جسم حرکت است پیدا آمد که زمان
جز حرکت جسم چیزی نیست . و نیز پیدا آمد که آنچه او نه جسم ۱۸

(۲) و هریکی جوهرهای بی نهایت ک — (۸) حال گذرنده نیست ک

الترجمة

على قدرة الله والحركة دليل على فعل الله والجسم دليل على قوة الله ، وان كل واحد من تلك
الأربعة غير متنه وقديم . (وقال) انه الزمان جوهر منتقل بغیر قرار . وأما قول محمد بن زکریاء
الذی جاء بعد الإبرانشهری فهو أنه قال ان الزمان جوهر يجري

است حال او گردنده نیست و آنچه حال او گردنده نیست زمان بر او گذرنده نیست، چه اگر زمان بر او گذرنده بودی حال او نیز ۳ بگشتی چنانکه حال جسم گشت که زمان بر او گذرنده بود ...

۱۱۲ اگر زمان جوهری بسیط باشد محال باشد که مر او را جزوها باشد از بھر آنکه متتجزی مرکب باشد نه بسیط. و اگر زمان جوهر باشد ۶ محال باشد که ناچیز همی شود چنانکه زمان گذشته ناچیز شده است و جوهر ناچیز شونده نباشد ...

۹ گوئیم که اندر این تصوّر کردن مر زمان را جوهری قدیم گذرنده جز تصور محال و خطای عظیم و زیانی بزرگ نیست. اما این ۱۱۳ تصور | محال بدان است و بدان روی است که اگر زمان جوهریست و آنچه از او گذشته است ناچیز شد است و آنچه نیامد است موجود نیست پس از او جز آن یک جزو که مر او را اکنون گویند و آن پدید آینده است و ناچیز شونده چیزی ظاهر نیست. و پدید آینده محدث باشد و محدث قدیم نباشد. و آنچه از او هیچ جزوی ثابت و قائم بذات نباشد و عدم پذیر باشد او جوهر نباشد

۱۰ اما خطای عظیم و زیانی بزرگ اندر این تصور بدان رویست که هر که مر زمان را نداند که چیست بحقیقت آنکس تصور کند که خدایتعالی را حد و زمان است و زمان بر او گذرنده است. و بدين تصور آنکس مر خدای را محدث تصور کرده باشد، از بھر آنکه معلوم است م مر حکمای دین را و م مر حکمای فلسفه الهی را ببرهانهای عقلی که عالم جسمی محدث است. و چون زمان جوهر گذرنده باشد

(۱۰-۹) جون تصور محال و خطای عظیم وزیانی بزرگ است اندرین تصور خیری نیست

بدان روی که اگر زمان ک — (۱۱) باخیز شد ب — (۱۲) وباخیز شونده ب —

(۱۷) هر که مر آن زیان را نداند ک — (۱۸) درجه وزمان است ک —

(۲۰) وهم مر حکمای علم الهی ک

آن زمان که پیش از آن بوده است که خدایتعالی مس این عالم را
بیافرید گذشته باشد ، و آخر آن زمان که خدای تعالی اندر او
بی عالم بود آن ساعت بوده باشد که خدایتعالی مس این عالم را اندر او ۲
بیافرید . و چون مس آن زمان را آخر بود لازم آید که مس زمان
خدایتعالی را اوّلی باشد تا باآخر رسد . و آنچه مس زمان او را اوّل
و آخر باشد او محمدت باشد

* پس درست کردیم که آنکس که مر زمان را جوهر گوید مر خدای را محدث گفته باشد . و همه تحریر مر محمد زکریا را که چندان سخن ملحدانه گفته است و با آخر مذهب توقف را اختیار کرداست ؛ گفتست اندر آنچه همی ندانم از کارها توقف کردم و خدای | مرا بدین توقف عقوبت نکند ، بدین سبب بود است که زمان را جوهری قدیم تصور کرد است و گذرنده ...

ویب اندر این طریقت آن است که گفته است زمان جوهری
گذرنده است، از بہر آنکه اگر چنین باشد چنانکه گفتیم آن زمان
که پیش از آفرینش عالم بوده است بر عالم گذشته باشد و آخر آن ۱۵
زمان اگرچه دراز بوده است اول آفریدن این عالم باشد. و آنچه مر

(۸) وهمه تحریر محمد زکریاہ کد — (۹) ملحدان : سقط ک — (۱۰) زمان واکرچہ ک

النحو

فقد أثبتنا أن من قال إنَّ الزَّمَانَ جُوهرٌ يجبُ أنْ يقولَ إنَّهُ محدثٌ . وكلَّ العِيرَةِ إلَى
وَقَعَ فِيهَا عَبْدُ بْنُ زَكْرِيَّاهُ — وَهُوَ الَّذِي قَالَ يَتَّعَلَّ مِنْهَا الْقَدَارُ مِنْ كَلَامِ الْمُلْعَدِينَ ، ثُمَّ اخْتَارَ فِي
آخِرِ الْأَمْرِ مَدْهُبَ التَّوْقُفِ ، قَالَ : إِنِّي أَنْتَوْقُفُ مِنَ الْأَمْوَارِ إِلَيْهَا لَا أَعْرِفُهَا وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَعْاقِبُ عَلَى
هَذَا التَّوْقُفِ — فَسَبَبَهَا أَنَّهُ تَصَوَّرَ أَنَّ الزَّمَانَ جُوهرٌ قَدِيمٌ يَعْبُرُ

بعضی را از زمان او آخر باشد حر آن بعض را اوّل باشد ، و آنچه مر بعضی را از زمان او اوّل و آخر باشد او حدث باشد ...

* و گروهی که مر آن را جوهری گمان برند آنست که چون آنچه زمان براو گذرنده است بر خیزد زمان او با او بر خیزد چنانکه هر که بمیرد زمان او بر خیزد . پس اگر فلك که حرکت او بر تر از همه حرکات است بر خیزد زمان بجملگی بر خیزد . اما دهر نه زمان است بل زندگی زنده دارنده ذات خویش است چنانکه زمان زندگی چیزیست که مر او را زنده | دارنده جز ذات اوست . و مر

١١٨

(١) آخر او ك — (٤ - ٣) آنست که جنانک جیزی که زمان ك

التسمية

وأما طائفة الذين توهموا أنَّ (الزمان) جوهر (فقد قالوا :) إنَّ ارتفع الشيء الذي يعنى عليه الزمان فقد ارتفع زمانه معه ، كما يرتفع زمان كل من يموت . فإنَّ ارتفع الفلك الذي حرَّكته أعلى من جميع الحركات فقد ارتفع الزمان بجملته . وأما الدهر فليس هو الزمان بل هو حياة العيَّ القائم بذاته كما أنَّ الزمان حياة الأشياء التي لها حياة قائمة بغير ذاتها * . وليس للدهر

* ورد مثل هذا القول في فقرة صغيرة في مجموعة راغب باشا رقم ١٤٦٣ ورقة ٨٩ ظبتوان « ما الفصل بين الدهر والزمان » . وهذه المجموعة تحتوى على مقالتين للرازى (راجع من فوق ص ١١٣) وعلى رسائل لأبى على مسکویه ولأبى خير الحسن بن سوار وغيرها ، ولعل الفقرة لأحد هؤلاء المؤلفين ، وهكذا نصها :

« إنَّ الدهر هو عدد الأشياء الدائمة والزمان هو عدد الأشياء الزمانية ، وهذا العددان يعدان الأشياء فقط ، أعني الحياة والحركة . فإنَّ كل عاد إما أن يعدَّ جزءاً بعدَ جزءٍ وإما أن يعدَّ الكل معاً . فإنَّ كان هذا على ذاك قلتُ : إنَّ الشيء الذي يُعدَّ الكل هو الدهر ، والشيء الذي يُعدَّ الأجزاء جزءاً بعدَ جزءٍ هو الزمان . فقد استبان الآن وصحَّ أنَّ العدد اثنان فقط ، أحدهما يُعدَّ الأشياء الدائمة الروحانية وهو الدهر ، والآخر يُعدَّ الأشياء المجزية الواقعة تحتَ الزمان وهو الزمان وهو عدد حركات الفلك »

دهر را رفتن نیست البتة بل که آن یک حال است از بہر آنکه او زندگی و ثبات چیزیست که حال او گردنه نیست. و چون مر این حق را تصور کرده شود زمان را بر روحانیات گفته نیاید و جوینده متوجه نماند

(۲) روحانیان ب

الترجمة

ذهب البتة بل هو في حال واحدة لأنه حياة و ثبات للأشياء التي لا تتغير حالمها . وإذا كان إنسان يتصور هذه الحقيقة فلن يطلق اسم الزمان على الأشياء الروحانية ولن يبقى الباحث متخيلاً

٥

كتاب المطالب العالية لغدر الدين محمد بن عمر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) . و قد انتخبنا فيما يلى بعض فصول من المقالة الأولى من الكتاب الخامس منه وموضوع تلك المقالة البحث في الزمان . و كتاب المطالب العالية آخر وأنضج ما ألفه غدر الدين فى الفلسفة الاهمية ابتدأ تأليفه فى سنة ٦٠٣ اي ثلاث سين قبيل وفاته ولم ينته (١)

اعتمدنا فى نشر الفصول التالية على النسخة المخطوطية المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٤٥ توحيد (ورقة ٢٠٧ ظ و ما يليها) وهي نسخة حديثة التحرير مملوءة بالأخطاء واجتهدنا فى تصحيحها على قدر الامکان . و اطلعنا أيضاً على تلخيص كتاب المطالب العالية (٢) لحمد بن تاماور بن عبد الملك الحوانى (المتوفى سنة ٦٤٦) (٣) غير أن فائدته فى تصحيح النص قليلة

(١) راجع ما قاله فيه أحد بن مصطفى طاش كبرى زاده فى كتاب مفتاح السعادة (حیدر آباد ١٣٢٨) ج ١ ص ٤٤٧

(٢) محفوظ في المخازنة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٣٣ عقائد (وهي معردة في سنة ١٢٠١ هـ و مقتولة عن نسخة المؤلف المكتوبة سنة ٦٤٣ هـ)

(٣) راجع طبقات الشافية الكبرى للسبكي ج ٥ ص ٤٣

من الفصل الثاني

في تقرير قول من يقول العلم بكون المدة والزمان
موجوداً علم بديهيّ أوّل لا يحتاج إلى الحجّة والدليل

٣

اعلم أنَّ المثبتين | للمدة فريقان منهم من يدعى أن العلم بوجوده علم بديهيّ
ضروريٌّ غنى عن البيان والبرهان ، ومنهم من حاول إثباته بالبينة والبرهان . أما
٦ الفريق الأول فنهم محمد بن زكريا الرازى وقوم آخرون
وقال مولانا الإمام الداعى إلى الله : إني وإنْ كنت ما وجدت لهم إلا ادعاهم
البدوية والضرورة إلا أنْ أقرّ قولهم تقريراً أحسن وأكل مما ذكروه وأقول لهم
٩ أن يحتجوا على صحة قولهم بوجوه :

(الحجّة الأولى) إننا لو فرضنا شخصاً عافلاً عن وجود الأفلاك والكواكب
وعن طلوعها وغروبها بأنَّ كان أعمى أو كان جالساً في بيت مظلم وقدرنا أنه قد
١٢ تسکين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس فإنَّ هذا الإنسان يجد المدة أمراً مثبتاً
لا يحدث ويمر دائماً بلا وقوف ولا انتقام . والعلم بذلك ضروري حتى إنه إذا
اعتبر هذه الحالة من البكرة إلى الضحّوة ثم اعتبرها من الضحّوة إلى وقت الظهر
١٠ فإنه مع غفلته عن حركة الشمس والقمر وسائر الكواكب والأفلاك يعلم بالبدوية
أنَّ علمه بهذا الاعتبار لا يتوقف على علمه بأنَّ فلكاً تحرّك أو كوكباً تحرّك . وهذه
الاعتبارات تدل على أنَّ العلم بوجود المدة والزمان علم بديهيّ أوّل غنى عن
١٨ البيان والبرهان

(الحجّة الثانية) إن كلَّ أمرٍ يشير العقل إليه سواء كان موجوداً أو معدوماً
فإن ذلك الأمر إما أنْ يعتبر حال حدوثه وتبدلاته أو حال دوامه واستمراره . فإذا
١٤ اعتبرناه حال حدوثه فهذا العقل حكم بثبات حال وحين وزمان جعله ظرفاً

(٥) من حاول إثباته خ — (٧) أنا وإنْ كنت خ — (١٢) أمراً شيئاً خ —
(١٣) وم دائماً خ — (٢٠) وسد له خ — (٢١) طرفاً 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 > رفينا اعتبار الزمان والمدة عن العقل عجز العقل حينئذ عن تصور معنى الحدوث وتصور معنى ^٣ الدوام . ولما كان هذان المعنيان متصوران بديهيان ثبت أن تصورهما لا يتقرر إلا عند الاعتراف بوجود الزمان من العلوم البديهية الأولى . والذى يزيد هذا الكلام تقريراً أن المتكلمين قالوا العرض لا يبقى زمانين والباقي هو الذى استمر وجوده ^٦ زمانين وأكثر . فهم لا يقلون ^٩ البتة معنى الحدوث ومعنى البقاء < إلا > بالقياس إلى المدة والزمان ، وهذا يدل على أن العلم بوجود المدة عالم بديهى غنى عن الحججة والبرهان ^١ (الحججة الثالثة) على أن العلم بوجود المدة علم بديهى هو أن تقول : إنما إذا ^{١٢} قلنا إن آدم عليه السلام كان قبل محمد عليه السلام فإذا لم نعقل من هذه القبلية إلا أن بينهما مدة مخصوصة وزماناً مخصوصاً ، وإذا قلنا الأخوان التوأمان وجداً معاً لم نعقل من هذه المعيبة إلا أنها حصلت في زمان واحد . ولو رجمت إلى جميع المقالة ^{١٣} الذين بقوا على فطرتهم الأصلية وسلامة عقولهم الغريزية لم يفهموا من هذه القبلية ولا من هذه المعيبة إلا ما ذكرناه . فعلينا أن العلم بوجود المدة والزمان علم مقرر في ^{١٤} بدانه العقول وغرائز الإذهان . فإذا قيل فلم لا يجوز أن يكون المراد من هذه ^{١٥} المعيبة والقبلية نفس ذاتهما ، قلنا لأننا جعلنا ذاتهما وجودهما مورداً للتقسيم لهذه المعيبة ولهذه القبلية ومورد التقسيم مفارق لما به حصل ذلك التقسيم وذلك ^{١٦} معلوم بالضرورة

(الحججة الرابعة) ان كل عاقل يعلم بديهية عقله أن الجسم إما أن يكون متتحركاً ^{١٧} وإما أن يكون ساكناً . والمقال من كونه متحركاً < أنه > إنما يكون متتحركاً إذا حصل في مكان بعد أن كان حاصلاً في غيره ، وهذه البعدية إشارة إلى أن هذا ^{٢١} الجسم كان حاصلاً في حيز ثم حصل في زمان آخر في حيز آخر . وهذا يدل على أنه

(١) إلا أنه كان خ - (٤) وثبتت خ - (٦) تقرير أن خ - الغرض خ -

(٧) لا يقلوا خ - (١٣) الذين تقووا خ - (١٥) بداية المقال خ -

(١٦) وجود فيما خ

لا يمكن تعقل معنى الحركة والتغير إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان . وأما السكون فالمقولة منه هو استمرار الجسم في الحيز الواحد زماناً طويلاً وهذا أيضاً إشارة إلى وجود المدة والزمان . فلما كان العلم بحقيقة الحركة وبحقيقة السكون علماً بديهياً أولياً جلياً < وثبت > أن العلم بهما لا يتقرر إلا عند التسليم بوجود المدة والزمان وثبت أن الذي | يتوقف عليه الأولى أولى أن يكون أولياً ثبت أن ١٠٨
العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أولى ٦

(الحججة الخامسة) ان كل عاقل يعلم بديهية عقله أن الموجود إما أن يكون قدِّيماً أو محدثاً ، ثم إنه لا يعقل من القديم إلا أنه الذي لا أول لوجوده ولا يعقل من الحادث إلا أنه الذي يحصل لوجوده أول . ثم إذا فسرنا قولنا انه لا أول لوجوده < و > هو أنا إذا اعتبرنا حاله في الأزمنة السابقة فإننا لا نصل بعقولنا إلى زمان إلا وقد كان موجوداً قبله ، وإذا فسرنا الحادث وهو أنه الذي لوجوده أول ثم يفهم منه [إلا] أن عقولنا تنتهي إلى وقت يحكم عقلنا بأنه حدث فيه ، فيثبت أن صريح العقل حاكم بأن الشيء إما أن يكون قدِّيماً وإما أن يكون محدثاً ويثبت أنه لا يمكن تصور معنى القديم ومعنى الحدث إلا عند الحكم بوجود الزمان . وذلك ١٢
يفيد أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي ١٥

(الحججة السادسة) ان صريح العقل حاكم بأنه يمكن قسمة الزمان إلى السنين وقسمة السنين إلى الشهور وقسمة الشهور إلى الأيام وقسمة الأيام إلى الساعات ، ويعلم بالضرورة أن الساعة جزء من اليوم الذي هو جزء من الشهر الذي هو جزء من السنة التي هي جزء من المدة . والعلم بحصول هذه التقديرات والتقسيمات علم ضروريٌّ والعلم يكون بعضها أقل من بعض أو أكثر من بعض علم ضروريٌّ . ومن المعلوم بالضرورة أن المحكوم عليه بقبول التقسيمات مفایر للسوداد والبيان والحجر ١٨
٢١

- (١) تعقل معنى خ — (٤) < وثبت > : ياض في خ — عند ت أيام لوجه خ —
(٨) لا تعقل . . . ولا تعقل خ — (١٠) فانا لا يصل لقولنا خ — (١٢) ينتهي خ —
لعل الصواب : تحكم عليه بأنه — (١٣) ان صريح العقل ثابت بأن (راجع س ١٦) —
(٢١) ومن العلوم بالضرورة خ

والثالث وأن ذلك الأمر ما لم يكن متحققاً في الأعيان امتنع كونه مورداً لهذه التقييمات في الأعيان . فيثبت أن العلم بوجود الزمان والمدة علم بديهي (الحججة السابعة) ان كلّ أحد يعلم بأنّ هذه المدة قصيرة وتلك المدة طويلة ،^٣ فانه يقال بقى إلى وقت الظهور زمان طويل ثم يقال بعد ذلك انه لم يبق <من> تملك المدة إلا القليل ، والعلم بم الحصول هذه الأحوال علم بديهي . ومتى كان العلم بصفة الشيء بديهيًا كان العلم بأصل وجوده أولى أن يكون بديهيًا ، فيثبت أنّ^٤ العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي . لا يقال لم لا يجوز أن يقال هذه القلة وهذه الكثرة فرضان اعتباران لا حصول لها إلا في الذهن والخيال ، لأننا نقول هذا الفرض الذهني إن كان مطابقاً للأمر الخارجي حصل المطلوب وإن لم يكن مطابقاً^٥ كان فرضاً كاذباً وحكماً باطلاً وكان جارياً مجرّد ما إذا فرضنا هذا المجرر ياقوتاً مع أنه في نفسه ليس كذلك . ومعلوم أن تقسيم الزمان بالأجزاء العظيمة والصغرى^٦ ليس من هذا الباب فبطل قول من يقول انه محض الفرض والاعتبار

(الحججة الثامنة) ان جميع الجهات والموامن يؤرخون ويسلمون أن السنين تتواتي وتعاقب ويميزون بعدها عقولهم بين الماضي والمستقبل والحالى . وهذه الصفات لاشك أنها صفات المدة ، والصفة إذا كانت معلومة بالضرورة كان الموصوف أولى أن يكون كذلك . واعلم أن هذه الوجوه متقاربة وهي باسرها دالة على أن العلم بوجود المدة ضروري

(الحججة التاسعة) أنا قد نحركم على حركتين بأنهما ابتدأتا معاً وانقطعتا معاً^٧ ويكون علينا بهذه المعية في الابتداء وفي الانقطاع علماً ضروريًا ، وقد نقول في حركتين آخرتين ان إحداهما ابتدأت قبل الأخرى وانقطعت قبلها أو بعدها ، وعلمنا

- (١) كونه مموداً خ — (٣) تعلم خ — (٤) فانه تمال بقى خ — إلى وقت الظهور خ — (٨ - ٧) وهذه الكثرة امرانه اعتباران لا حصولها خ — (٩) هذا الفرض خ — (١١) ان يقسم الزمان خ — (١٤) ي بداية عقولهم خ — والحال خ — (١٥) معلومة الضرورة خ — (١٦) باسرها دله خ — (١٨) ابتدأها خ — (١٩) وقد يقول خ — (٢٠) آخرين ان احدهما خ — وبعدها خ

بهذه التقدم والتتأخر علم ضروري . ثم لا نعقل من هذه المعية إلا أنهمما حصلتا في زمان واحد ولا نعقل من هذا التقدم والتتأخر إلا أن إحداها حصلت في الزمان السابق على زمان حدوث هذه الأخرى ، وكل ذلك يدل على أن العلم بوجود المدة ظ ٢٠٨ والزمان بدائي

(الحججة العاشرة) أنا نحكم حكمًا بدائيًا 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 متساوية لمسافة البطيئة في زمان أقل من زمانها ، أو التي تقطع مسافة أطول من مسافة البطيئة في زمان مساو لزمانها . فلما ثبت أنَّ العلم يكون الحركة بطيئة وسريعة علم بدائي وثبت أنه لا يمكن فهم تصور ماهية الحركة السريعة وماهية الحركة البطيئة إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان علمنا أنَّ العلم بوجود المدة والزمان علم بدائي ١٢

واعلم أنا قد نبهنا بهذه الوجوه العشرة التي ذكرناها على كثير من الوجوه المعايرة لها مع <ما> في الواحد منها كفاية في إثبات هذا المطلوب . ولما ثبت أنَّ العلم بوجود المدة والزمان علم بدائي أولى فنقول : هذه المدة لا يجوز أن تكون عبارة عن حركة الفلك ولا عبارة عن صفة من صفات شيء من حركات الفلك * ظ ١٣

من الفصل الرابع

في البحث عن ماهية الزمان

ظ ١٣

الذى ذهب إليه أرسطو طاليس وارتضاه المفسرون كأبي نصر الفارابي

(١) بهذا التقديم والتأخير خ — (٢-١) لا تقل . . . ولا تقل خ — (٢) ان أحدهما حصل خ — (٦) ان ذهب النملة خ — (١٣) لهذه الوجه خ — (١٥) فيقول خ — (١٩) وارتضاه المعتبرون خ

* أورد فخر الدين في بقية هذا الفصل عدة براهين على أنَّ الزمان ليس عبارة عن حركة الفلك

وأبي هنيّ 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 . و قال آخرون لا معنى الزمان إلا مجرد التوقيت على ما فسرناه ٣ و كشفنا عن معناه . و قال آخرون كما أن النقطة تفعل بحركتها الخط فـ كذلك الآن يفعل بحركته الزمان ، وكما أن النقطة إذا فملت بحركتها الخط كانت واصلة وإذا ٦ وقت تملك النقطة على الخط الذي وجد أولاً كانت فاصلة فـ كذلك الآن إذا فعل بحركته الزمان كان آنا واصلاً وإذا حدث في الزمان المتصل كان آنا فاصلة . و قالت طائفة عظيمة من قدماء الحكماء الزمان جوهر أزلى واجب الوجود لذاته ولا تعلق له في ذاته ولا في وجوده لا بالفلك ولا بالحركة وإنما الفلك بحركته يقدر ٩ أجزاءه كما أن الفنجرانة تقدر بسبب أحواها مختلفة أجزاء الليل والنهار . ثم قالوا هذا الجوهر القائم بنفسه إن حصل فيه شيء من الحركات ويقدر امتداد دوامه بسبب تلك الحركات سى زماناً ، وأما إن خلا عن مقارنته | 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 مقداراً لاحركة الفلكية كما هو قول أرسطاطاليس وأتباعه . فنقول هذا المذهب عندنا باطل ١٥ ويدل عليه وجوه . . .

من الفصل السادس

في تتبع سائر المذاهب والأقوال في ماهية الزمان

٦٢١٨

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

(٤) يعقل بحركتها خ — (٥) يعقل بحركتها خ — (٦) كانت في أصله كذلك خ — (٧) كان اباء فأضلا (مرتين) خ — (٨) وقال خ — من قد الحكماء خ — (٩) الفنجرانة خ — (١٠) القائم بنفسه خ (راجع ص ٢٧٨ س ٥ ، ٤) . . .
 (١٤) في أن الزمان هل يعقل خ

الفلاكية فقد كشفنا عن فساده كشفا لا يبقى للعقل فيه ريبة . وأما قول أبي
البركات أن الزمان عبارة عن مقدار الوجود فهذا كلام مهم بجمل ، وأحسن
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 فالمتأخر ون
أبطلوا ذلك بأن قالوا الزمان شيء سيرال متجدد الوجود ، وما يكون كذلك فإنه
يكتفى أن يكون جوهرًا قائمًا بذاته مستقلًا بنفسه ، هذا غاية الإلزام في إبطال هذا
المذهب . ولنجيب أن يجيب عنه فيقول لا نسلم أنه في ذاته وماهيته سيرال متبدل
منقض ، ولم لا يجوز أنه جوهر باق أزلًا أبدى إلا أنه إذا حدثت الحوادث صارت
تلك الحوادث المتعاقبة مقارنة له وحيثئذ يلزم من وقوع التغير والتبدل وقوع التغير
والتبديل في نسب ذلك الجوهر إلى تلك الحوادث ، والحاصل أن السيرال والتبدل
ما وقعا في ذات الزمان في جوهره بل وقعا في نسبة إلى الحوادث المتعاقبة

إذا عقل هذا المعنى في حق واجب الوجود فلم لا يعقل مثله في ذات الزمان
وجوهره ؟ فظاهر <أن> هذه الحججة التي ذكرها المتأخر ون في إبطال مذهب
القدماء في ماهية الزمان حججة ضعيفة ساقطة ، بل عندي أن هذا القول أقرب
الأقوال المذكورة في ماهية الزمان وحقيقة وهو مذهب الإمام أفلاطون . وظهر
بهذه المباحث الغامضة التي أوردناها والبيانات الفائضة الكاملة التي قررناها أن
الحق في حقيقة المكان والزمان | فلافلاطون الإلهي لاما اختاره أسطراطاليس
و٢١٩ المنطقى

ولما نلخص هذا الكلام فنقول : القائلون بأن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل
بذاته فزيقان منهم من <قال> انه وإن كان كذلك لكنه ممكن بذاته واجب بغيره
للدلائل الدالة على أن واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد ، ومنهم من قال بل
الزمان جوهر واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لعينه واعلم أن القائلين

ان الزمان موجود واجب لذاته فريقان منهم من بالغ وأفطر وزعم أنه هو <واجب> الوجود الذي هو إله العالم وهو المدبر لكل المكنات . واحتجوا عليه بأنه ثبت أن كل ما سوى المدة والزمان فإنه لا يتقرر وامه إلا بدوام المدة ٣ والزمان وثبت أن دوام المدة والزمان غاف عن دوام كل ما سواه . وهذا يوجب كون كل ما عده مفتقرًا إليه في الوجود وكونه غنياً عن كل ما عده في الوجود . فيثبت أن المدة هي الشيء الذي يصدق عليه أنه واجب الوجود لذاته ٦ فقط

ثم قالوا : ولماذا جاء في بعض الأخبار النبوية « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » . وجاء أيضًا في بعض الأدعية العالية « يا هو يا من لا هو إلا هو يا من لا يدرى أحد كيف هو إلا هو يا من لا إله إلا هو يا أزل يا أبد يا سرمد يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الخى الذى 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 الهيولي ، وشيء يؤثر ويتأثر وهو النفس فإنهما تؤثر في الهيولي ويتأثر عن واجب الوجود ، < و > شيء آخر لا يؤثر ولا يتأثر وهو الدهر ١٥ والفضاء . وهذا المذهب منسوب إلى قدماء الفلسفه

القول في النفس والعالم

كان الرازى في كتاب العام الإمامي^(١) وغيره من الكتب^(٢) بحث في قدم النفس المكلية وشبيتها إلى الميولى وعبوتها فيها وتشبيتها بها وادعى أن في هذا الاعتقاد برهان قاطع فاسقى على حدوث العالم^(٣) إذ كان العالم ليس سوى نتيجة تعلق النفس بالميولى وتصورها فيها . وقد أودع ناصر خسرو كتابه المعروف بزاد المسافرين فصلين يدوران حول هذا البحث أوردناهما فيما يلى^(٤) كما أن أبي حاتم الرازى عالجه في كتاب أعلام النبوة عند مناظرته مع أبي بكر الرازى^(٥) وذكر ابن سينا وفي خبر الدبن الرازى^(٦) وغيرهما^(٧) ما يدلنا على أن الرازى بقوله في حدوث العالم قصد إلى مخالفة أرسطوطليس

(١) راجع من فوق ص ١٧٠ وأيضاً ص ٢٠٦ ٢٠٦

(٢) ومن أهمها كتاب النفس الكبير والصغير اللذان ذكرهما أصحاب الترجم ، راجع رسالة البيروني رقم ١٣١ و ١٣٢

(٣) راجع أيضاً تأليفاً للرازى ذكره ابن أبي أصيبيعة (ج ١ ص ٣٢١ س ٦) عنوانه «كلام جرى بينه وبين السعودى في حدوث العالم »

(٤) القطعة الأولى والثانية

(٥) راجع الفصل الحادى عشر (ص ٣٠٨ وما بليها)

(٦) القطعة الثالثة والرابعة

(٧) راجع من فوق ص ١٨٢

١

كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ، طبعة كاويانى ١٣٤١ ، ص ١١٦-١١٤ (*)

١١٤

نقل كلام محمد زكرياء

كه عالم از صانع حكيم بطبع است يا بخواست

و آنگاه گفته است بودش عالم از صانع حكيم از دو روی . بیرون نیست يا عالم از او بطبع بوده شده است و مطبوع محدث است ، پس لازم آید که صانع نیز محدث باشد از هر آنکه طبع از فعل فرو نیایست ، و آنچه بودش از باشاندہ او بطبع باشاندہ باشد میان

(٣) از دو وجه ک — (٤) ومطبوع محدث است ، و على هامش ک : بتقدیر اینست ک مطبوع البته محدث است تا صانع بطبع را حدوث لازم آید واکر مطبوع محدث نباشد حدوث صنع لازم نیاید — (٦) از باشندہ او بطبع باشندہ باشد میان باشندہ و بوده ک

المرجعية

نقل كلام محمد بن زكرياء في أن العالم يصدر عن
الصانع الحكيم إما بالطبع وإما بالارادة

وما هنا قال : لا يخلو حدوث العالم عن الصانع الحكيم من وجهين ، إما أن العالم حدث عنه بالطبع فقد كان مطبوعاً محدثاً ولزم أن يكون الصانع أيضاً محدثاً لأن "الطبع لا يقع دون الفعل . وما كان حدوثه عن محدثه بطبع محدثه (وجوب أن) يكون بين محدثه وحدثه عنه بالطبع مدة

(*) راجع ZDMG في مجلة H. H. Schaeder ج ٧٩ (١٩٢٥) ص ٢٢٢ ،
L. Massignon, Recueil de textes inédits relatifs à la mystique
musulmane, Paris 1929, p. 181,

وأيضاً في مجلة Revue du Monde Musulman ج ٦٢ ص ٢١٨ ، راجع أيضاً
S. Pines, Beiträge p. 59.

باشانده و بوده شده از او بطبع مدتی متناهى 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>^۲ گیر بطبع مدتی متناهى باشد. پس واجب آید که عالم از صانع خویش بمدتی متناهى سپس تر موجود شده باشد، و آنچه او از چیزی محدث بمدتی متناهى قدیمتر باشد او نیز محدث باشد. پس واجب آمد که صانع عالم که عالم ^۶ از او بطبع او بوده شود محدث باشد

واگر عالم از صانع بخواست او بوده شده است و با صانع اندر ازل چیزی دیگر نبوده است که مر اورا بدین خواست آورده ^۹ است تا مر عالم را یافریده است از آن خواست که او اندر ازل بر آن بود از نا آفریدن عالم پس مر عالم را چرا آفرید؟ آنگاه

(۲) مدت ممکن باشد ب — (۳-۲) بوده شود نباشد ک — (۳) خاست، وعلى هامش ک : يعني يدا شدن — ماهی از آب کید بطبع ب ، ماهی از آب و آنکه بطبع ک — (۴-۵) متناهى از بس ک — (۷-۶) عالم که آنچه از او ک — (۱۱) برآن بود تا از نا آفریدن ب — جرا آفرید ، وعلى هامش ک : يعني هر کاه در ازل خواست بود و عالم یافرید بس عالم را درین حین جرا آفرید جون آفریدن عالم را وجهی نیافت قایل شد که در ازل قدیمی بود که او سب آفریدن عالم شده و آن را نفس می کویند جنانک از متن معلوم شود

الترجمة

متناهية حق يمكن في هذه المدة أن يحدث ذلك الفيء عن الفيء الذي حدث عنه ، كما أنّ بين ظهور السبك من الماء بالطبع وبين (وجود) لاناء الماء مدة متناهية . فقد وجب أنّ العالم تأخر وجوده عن وجود صانعه بمدة متناهية . وأما ما كان أقدم بمدة متناهية من شيء محدث فاته أيضاً حدث ، فقد وجب أن يكون صانع العالم الذي حدث عنه العالم بالطبع عدتنا وإن كان العالم حدث عن الصانع بالإرادة ولم يكن مع الصانع في الأزل شيء آخر نقله من إرادة (عدم خلق العالم) التي كاز عليها في الأزل إلى إرادة خلق العالم فلم خلق العالم بعد أن

گفته است که چون همی بینیم که خدایتعالی از خواست نا آفریدن
 ۱۱۵ علم بخواست آفریدن | آمد است واجب آید که با خدایتعالی
 ۳ نیز قدیمی دیگر بوده است و آن دیگر قدیم مر اورا بدین فعل
 آورده است

علت آویختن نفس بهیولی

۶ آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بود است که
 زنده و جاہل بود است . و گفته است که هیولی نیز ازلی بود
 است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فته شده است و اندر هیولی
 ۹ آویخته است و از او صورتها همی کرده است از بزر یافتن لذات
 جسمانی از او . و چون هیولی مر صورت را دست باز دارنده بود
 و ازین طبع گریزند بود بر خدای قادر و رحیم واجب شد مر
 ۱۲ 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

الترجمة

لم يخلق ؟ وماهنا قال : ولما رأينا أنَّ 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 تماق النفس بالهیولی

وهاهنا قال : وذلك القديم الآخر هو النفس التي كانت حية جاملة . وقال : إن الهیولی
 كانت أيضاً أزلية حتى إنَّ النفس بسبب جملها افتقدت بالهیولی وتعلقت بها وسنت منها صوراً
 لكي تحصل منها على اللذات الجسمانية . ولما كانت الهیولی امتنعت عن التصوير وهربت من ذلك الطبع
 وجب على الله القادر الرحيم أن يساعد النفس ليخلصها من ذلك البلاء . وكانت تلك المساعدة منه

صورتهای قوی و دراز 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 عا' فرستاد تا مر نفس را اندر هیکل مردم بیدار کند از این خواب و بنایش بفرمان باری سیحانه که این عالم جای او نیست و مر او را خطأی اوقاده 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 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 ک

۱۱۶

(٧) بمقدم که — (١٢) مکر بعلم حکمت و هر که حکمت یاموزد ک

الترجمة

سبحانه للنفس بانه خلق هذا العالم وأحدث فيه صوراً قوية طولية العمر كـ تحمل النفس في تلك الصور على اللذات الجسمانية . (ومن أجل ذلك) أحدث (الله) الانسان وأرسل العقل من جوهر إلهيته إلى الانسان في هذا العالم لكن يوقظ النفس من نومها في هيكل الانسان ولكن يريها — بأمر الباري سبحانه — أنَّ هذا العالم ليس مكانها وأنه وقع لها خطأً — على النحو الذي ذكرناه — كان سبب خلق هذا العالم . وان العقل يقول للانسان إنه لما كانت النفس تملكت بالحيولي فلتتذكر أنه إذا فارقتها لن يبق (تلك الحيولي) وجود ، حق إذا علمت نفس الانسان تلك الحال التي أمرنا إليها فإنها تعرف العالم العلوى وتحذر من هذا العالم إلى ان ترجع إلى عالماً الذى هو مكان الراحة والنعيم

وقال : إنَّ الانسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسفة ، وإنَّ كل من تعلم الفلسفة وعرف

فلسفه ياموزد و عالم خويش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از اين شدت برهد . و ديگر نفوس اندر اين عالم همي ۳ مانند تا آنگاه که همه نفسها اندر هيكل مردمی بعلم فلسفه ازین راز آگاه شوند و قصد عالم خويش کنند و همه بکليت آنجا باز رسند . آنگاه اين عالم بر خيزد و هيولي از اين بند گشاده شود ۶ همچنانکه اندر ازل بوده است

٢

كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ، ص ۳۱۸ - ۳۱۹

و ديگر فرقه گفتند که نفس بر هيولي بناداني و غافلي خويش فتنه شد است و از عالم خويش يفتاد است و اندر هيولي آويختست تا ۳۱۷

(۳) بعلم و حكمت ک — (۹) بناداني وفاعلي ب — (۱۰) آويختست بآرزوی

الترجمة

عاليه وصار قليل الاضطراب وکسب المعرفة فقد تخلص من تلك الشدة . وأما النفوس الأخرى فتبقى في هذا العالم إلى أن تنبه جميع النفوس التي في هيكل الآدميين بعلم الفلسفة إلى ذلك السر وتفقصد إلى عالمها وترجع هناك بكليتها . إذن فسيترفع هذا العالم وتنطاق الهيولي من قيدهما كما كانت في الأزل

وقالت فرقه أخرى : إن "النفس افتنت بالهيولي بسبب جهلها وغفلتها فهبطت من عالمها وتملقت بالهيولي لكي تجد نفسها من شهوة اللذات الجسمانية (۴) . (وقالوا :) إن "النفس طلباً غير هذا

(۴) وفي نسخة ب : وتملت بالهيولي من أجل شهوتها إلى اللذات الجسمانية

از آرزوی لذات جسمانی بهره یابد. و مر نفس را عالمی هست جزاین
 عالم؛ ولیکن | چون با هیولی یا میخته است مر عالم خویش را
 ۳۱۸ فراموش کرداست. و باری سبحانه مر عقل را فرستاد است اند
 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 رهناست مر نفس را
 ۶ سوی سرای او، و هر که حکمت یاموزد نفس او ازین خطآگاه
 شود و بسرای خویش باز گردد و بنعمت ابدی رسد. ولیکن نفس
 تا بعلم حکمت نرسد ازین راز آگاه نشود واز فته بودن بر هیولی
 ۹ نرهد. و علت پیوستن نفس به جسم مر زندگی واردت و غفلت نفس
 را نهادند این گروه

لذات جسمانی و مر نفس را ب — (۲) یا وخته ک — (۹) تا بعلم فلاسفه ب —
 (۱۰) و غفلت : سقط ک

المرجعية

العالم إلاّ أنها لما امتنجت (۵) بالهيولى نسبت طلبها فأرسل الباري سبحانه العقل في هذا العالم ليغبر النفس بأن ما فعلته خطأً وليدركها بما لها حتى تكتف عن هذا العالم وترجع إلى عالمها. وقالت هذه الطائفة إن الحكمة هي المرشد للنفس نحو مقرها وإن كل من تعلم الحكمة تتبه نفسه إلى ذلك الخطأ وترجع إلى مقرها وتصل إلى التعب الأبدى. ولكن قبل أن تصل النفس إلى علم الحكمة (*) لا تتبه إلى هذا السر ولا تخاف من افتتاحها بالهيولى. وأما علة تشبت النفس بالجسم فند وضعتها تلك الطائفة في حياة النفس وفي إرادتها وغفلتها

(۵) في ك : لما اتعلقت
 (*) في ب : إلى علم الفلسفة

۷

مناظرات فخر الدين محمد بن عمر الرازي وهو تأليف يحتوى على ست عشرة مناظرة جرت بينه وبين علماء في بلاد ما وراء النهر ، طبع هذا الكتاب في مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر 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 المظيرة الأخيرة (ص ٣٩ من الطبعة) رد فخر الدين على رجل فيلسوف من سيرقد
اسمه الفريد الغيلاني يفتخر بتصنيف كتاب في حدوث العالم او حدوث الأجسام وفي اثنائهما ذكر
مذهب محمد بن زكريا الرازى في الخلق

فقلت يا سبعان الله القول بأن الجسم قديم يحتمل وجوهين : الأول أن يقال الجسم في الأزل كان متراكماً وهو قول أرسطوطاليس وأتباعه والثاني أن يقال الجسم في الأزل كان ساكناً ثم تحرك . فهب أنك أبطلت القسم الأول كما هو مذهب أرسطوطاليس وأبى على " إلا أن مجرد إبطال ذلك القسم لا يثبت حدوث الجسم ، فما الدليل على فساد القسم الثاني وهو القول بأن تلك الأجسام كانت ساكنة ؟ فقال الفريد الفيلاني إن لا أثر كلام في هذه المسألة إلا مع أبي على فلما أبطلت قوله بالحركات الأزلية كفانا ذلك في إثبات حدوث الأجسام . فقلت له فإذا جاءك محمد

— (٤٢) ارسطاطاليس ت — (٣) في الأزل : سقطت — (٤) الا أن : سقطت —
لا ثبات حبوب ت — (٥) الدليل على جواب ت — (٦) كفاني تلك من

ابن زكريا الرازى وقال اشهدوا علىٰ بآئى لا أعتقد كون الأجسام متحركة في الأزل بل أعتقد أنها كانت ساكنة في الأزل ثم أنها تحركت فيها لا يزال ، فـكيف ١ تبطل قوله وبأى طريق تدفع مذهبه ؟ فأصرَّ الفيلانى على قوله إنَّ لا التزم إقامة البرهان على حدوث الأجسام وإنما التزم بإبطال قول آبى على . فقلت فعلى هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثاً علمياً عقلياً وإنما هو نوع من أنواع المجادلة مع ١٢ إنسان معين على قوله ممين

٤

أجوبة الشيخ الرئيس أبي على بن سينا عن مسائل أبي الر汗 اليروفى ، الجواب عن المسألة الثانية (مجموعة جامع البائع نشرها الشيخ محى الدين صبرى الكردى بطبعة العادة بمصر سنة ١٣٣٠ھ ، ص ١٢٦ - ١٢٧)

المسألة الثانية

لم جعل أرسطوطاليس أقاويل القرون الماضية والأحقاب السالفة في الفلك وجودهم إيه على ما وجده عليه حجة قوية ذكرها في موضوع من كتابه على ثبات . ٣ الفلك ودوامه ؟ ومن لم يتمتع بمعرفة على الباطل تتحقق 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 لتفاقب الحوادث على مكان ٤ المعمور من الأرض إما جملة وإما نوبا . وأيضاً فإن حال الحال كلها كذلك في القسم وشهادة الأحقاب بمثل تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيها

يجب أن تعلم أن ذلك ليس منه بإقامة البرهان وإنما هو شيء آخر به في خلال

الكلام ، على أنه ليس الأمر في السهام كالأمر في الجبال . فإن الأم وإن شاهدت الجبال عفوفة في كلياتها فلم تمر عن اختلافات العوارض في جزئياتها من المختلط بعضها وترافق بعضها على بعض وانهدام أشكالها وما هو أيضاً فوق هذا مما يذكره افلاطون في كتبه في السياسات وغيرها . وكانكأخذت هذا الاعتراض عن يحيى النحوي المموه على النصارى ياظهار الخلاف لأرسطوطاليس في هذا القول ، ومن نظر إلى تفسيره لآخر الكون والفساد وغيره من الكتب فما عسى يخفى عليه موافقته لأرسطوطاليس في هذه المسألة . أو عن محمد بن زكرياء الرازى المتکلّف الفضولى في شروحه في الإلهيات وتجاوز قدره في بطي المبراح والنظر في الأحوال والبرازات ^٣ لا جرم فضح نفسه وأبدى جهله فيها حاوله ورامه . . .

(١٨) في الطبعة : بسط المراج

^٤ أشار على بن زيد اليهقى في كتاب تبة صوان الحكمة (نشره محمد شفيع ، لاهور ١٩٣٥) ص ٨ إلى هذه الجملة قائلاً : « وقال أبو علي بن سينا في حقه هو التكليف الفضولى الذى من شأنه النظر في الأحوال والبرازات ، وقد صدق لأنَّه (أى الرازى) بلغ النهاية في المعاملات الطيبة وتكلم بالموراء والحباث فيما سوى ذلك » . راجع أيضاً من فوق من ٦٩ تعليق ٥

الناظرات بين أبي حاتم الرازى وأبى بكر الرازى

مقتبسة من كتاب أعلام النبوة لابى حاتم الرازى

هو أبوحاتم أحمد بن حدان بن أحمد الورساني أو الورسائى المتوفى سنة ٥٣٢٢^(١)، كان من كبار دعاة الإسماعيلية وأشهر بدعوته إلى المذهب الفاطمى ولعب دوراً عظيماً في الشؤون السياسية في طبرستان وفي اذربيجان وفي الدليم ولا سيما في اصفهان والری حتى استجواب له جماعة من كبار الدولة مثل آسفار بن شيرويه ومرادوج القائد وغيرهما . وقد ذكره عبد القاهر البغدادى في كتاب الفرق بين الفرق^(٢) ونظام الملك في سياسة نامه^(٣) وابن النديم في فهرسته^(٤) وابن حجر العسقلانى في لسان الميزان^(٥) أما تأليفاته فقد بقى بعضها الى اليوم في خزانة الطائفة الإسماعيلية ال بهروية في الهند^(٦) ومن أهمها كتاب أعلام النبوة الذى نحن بصدده . وقد أطلقنى صديقى الدكتور حسين الحمدانى نزيل بمبای على نسخة مخطوطة منه وهذه النسخة تحتوى

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

(٢) من ٢٦٧

(٣) ص ١١٦ من نشرة C. Schefer

(٤) من ١٨٨ ص ١٣ ومن ١٨٩ ص ٢١

(٥) ج ١ ص ١٦٤

(٦) راجع W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933, p. 32.

على ٢٨٠ ص وهي في غاية الصحة وإن كانت حديثة النسخة (سنة ١٣٠٦ م) ، واستطاعت مقابلة بعض أجزائها الأولى بنسخة أخرى جاءتني أيضاً من الهند يرد أبو حاتم في كتاب أعلام النبوة على فيلسوف طبيب معاصر له أنكر النبوات وتقضى الأديان وقال في فلسفته الإلهية بقدم الخامسة . ويظهر أن هذا الشخص المسمى بالملحد هو محمد بن زكريا الرازى غير أن مقدمة الكتاب التي لا بد أن ذكر أبو حاتم فيها اسم خصميه قد سقطت من النسخ المخطوطة بفقدان الصفحة الأولى منها مما يشككنا في نسبة الفصول المذكورة باسم الملحد إلى الرازى . على أن داعيا اسماعيليا آخر أعنى الداعي أحمد بن عبد الله حميد الدين الكرمانى الذى عاش فى آخر القرن الرابع (١) يخبرنا في كتابه الأقوال الذهبية (٢) أن «الشيخ أبي حاتم الرازى في كتابه المعروف بأعلام النبوة رد على محمد بن زكريا الرازى» وذلك عند اجتماعهما في مجلس بالرى في أيام مرداوج

وذكر الداعى اسماعيلى الهندى اسماعيل بن عبد الرسول الأججى المعروف بالمجدوع (٣) (توفي حوالي سنة ١١٨٣ هـ) كتاب أعلام النبوة في فهرسته للكتب اسماعيلية التى كانت معروفة في زمانه في خزائن الهند وحلل موضوعاته المتفتنة تحليلاً لا بأس به وأشار إلى خصم أبي حاتم فيه بعبارة الملحد حسب 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 الرازى أعلى الله قدره . 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 طبعنا مقدمة كتاب الأقوال الذهبية

(٣) راجع Ivanow ص ٧٣

مجلس تارة بعد تارة . وذلك قول الملاحد من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويؤكّد بينهم المداوة ويكثر المخاربات ويملاك بذلك الناس . فأجابه في ذلك ورد عليه وفي غيره من قوله بقدم الخمسة الباري والنفس والهيواني وإن كان والزمان . ثم فصول بعد ذلك في الرد على ما ذكره أيضاً في كتابه واحتاج به من قوله إنّ أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا 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 وتمكروا في خلقه ، والقدر سرّ الله فلا تخوضوا فيه ، وإياكم والتعompق فإن من كان قبلكم هلك بالتعompق ، وغير ذلك من أشباهه وما شاهده من الاختلاف بين قوم كلّ نبيّ مما احتاج به على دفع النبوة . ثم نكت فيما اختص به محمد صلى الله عليه وآله من مكارم الأخلاق وكذلك موسى وعيسى صلوات الله عليهمما قبله ، ثم فصول في ذكر شيء من كلام الأنبياء في كتبهم ورسومهم مما مختلف ألفاظها ويتافق معانها وما دلوا عليه وأمروا به من البحث عن معانى كلامهم المرموزة ليظهر صدقهم ويزول ما يدعوه الملاحدون عليهم من اختلافهم وتناقض كلامهم . ثم فصول في ذكر شيء من اختلاف الفلسفه وتناقض كلامهم وأقوالهم الشذوذ القبيحة والكشف عن الحالات والخرافات التي ابتدعوها وغير ذلك من أشباهه . ثم فصل في الرد على الملاحد فيما قاله في باب المعجزات وضعف فيه حجج من أدّى المعجزات للأنبياء عليهم السلام ، وفيه ذكر بعض دلائل محمد صلى الله عليه من الكتب المنزلة ومعجزاته التي ليس بوسع البشر أن يأتوا بمثلها إلا بتأييد من الله عزّ وجلّ ، وبيان ما في القرآن من المعجز المظيم حق بعلم الملاحد أنه لا يقدر أهل الأرض أن يأتوا بمثله . ثم فصل في الرد عليه أيضاً في أدّعائه أنّ الفلسفه استدركوا هذه العلوم يعني ما في كتب الطب من معرفة طبائع العاقير

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 وأهموا ذلك بلطافة طبعهم، فرد قدس الله روحه عليه في ذلك وثبت أن جميع العلوم الدينية والمنافع الدنياوية مأخوذة عن الأنبياء والأئمة عليهم السلام ومنسوبة إليهم

هذا ونخن ننشر فيما يلي نص المناظرات الواردة في أول كتاب أعلام النبوة ونتبعه بما ذكره حميد الدين السكرياني في كتاب الأقوال الذهبية من «الجواب عما أهمل أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكريا الرازى» في أثناء تلقي المناظرات. أما ردود أبي حاتم على كتاب الرازى في النبوات وهي موضوع بقية كتاب أعلام النبوة فسننشرها في الفصل التالى إن شاء الله

1

كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي ص ١-٢٤ (= خ)، وقابلنا به النص الوارد في كتاب الأقوال الذهبية لـ لـ سـ كـ رـ مـ اـ نـي (= ك) وهو يصل إلى من ٢٩٩ س ٧ (٥)

وفيما جرى بيني وبين الملحد أنه ناظرني في أمر النبوة وأورد كلاماً نحو
ما رسمه في كتابه الذي قد ذكرناه

قال : من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم وأحواج الناس إليهم ؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلّى بعضهم على بعض ويؤكّد | بينهم العداوات ويكثّر المحاديّات وهملاك بذلك الناس !

قلت : فكيف بجوز عندك في حكمته أن يفعل ؟

قلت: ألسنت تزعم أن الباري جل جلاله حكيم رحيم؟

قال : نعم

(٤) وجعلهم أمة لهم — فـ حكته ك — (٩) ولا يفضل ك : فلا يفضل خ —

(١٠) تازع و اختلاف ک - (۱۲) و یه لکون ک - وال محاربات ک - (۱۴) جل و تعالی ک

(*) كُنْت قد نَسْرَتْ هَذَا النَّصْلَفْ بِمَجْلِسِ *Orientalia* ج ٥ (١٩٣٦) ص ٣٨ وَمَا يَلِيهَا، وَأَعْيَدْهَا مَصْبِحًا

قلت : فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذى ترعم أنه أولى بحكمته ورحمته ؛
وهل احتاط لهم فألمهم الجميع ذلك وجعل هذه الهبة عامةً ليستغنى الناس بعضهم
عن بعض وترتفع عنهم الحاجة إذ كان ذلك أولى بحكمته ورحمته ؟

قال : نعم

قلت : أوجدنى حقيقة ما تدعى ! فإنما لا نرى في العالم إلا إماماً ومأموماً
وعالماً ومتعلمأً في جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب
الفلسفة التي هي أصل مقالتك ، ولا نرى الناس يستغنون بعضهم عن بعض بل
كلّهم يحتاجون بعضهم إلى بعض غير مستغنون بالله وبهم عن الآية والعلاء ؛
لم يلهموا ما ادعى من منافعهم ومضارتهم في أمر العاجل والآجل بل أحوجوا
إلى علماء يتعلمون منهم | وأيّة يقتدون بهم وراثة يرضونهم . وهذا عيان
لا يقدر على دفعه إلا مباهت ظاهر البهت والعناد . وأنت مع ذلك تدعى أنك
قد خصصت بهذه العلوم التي تدعىها من الفلسفه وأنّ غيرك قد حرم ذلك
وأحوج إليك وأوجبت عليهم التعلم منك والاقداء بك

قال : لم أُخَصِّ بها أنا دون غيري ، ولકنت طلبتها وتوانوا فيها . وإنما
حرموا ذلك لإضرابهم عن النظر لا لنقص فهم . والدليل على ذلك أن أحدهم
يفهم من أمر معاشة وتجارته وتصرّفه في هذه الأمور ويهدى بخياله إلى أشياء
تدقّ عن فهم كثير منها ، وذلك لأنّه صرف همته إلى ذلك . ولو صرف همته إلى
ما صرفت همتي أنا إليه وطلب ما طلبت لادرك ما أدركت

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

قال : لواجهدوا واستغلوا بما يعنفهم لاستروا في الهمم والعقول

(١) العكيم الرحيم ك — (٢) يستغنى الناس بها ك — (٣) لم يلهموا على ما ك —

(٤) يرضونهم ك — (٥) أنا بها ك — (٦) وطلب ما طلب غيره ك —

(٧) بما يعنيهم ك

قلت : كيف ، تُجيز هذا وتُدفع العيّان ؟ وإنّا نرى ونعاين أنّ الناس على طبقات وتفاوت مراتب ولستَ تقدر على دفع ما اتفق الناس عليه أن يقولوا : فلان أعقل من فلان وفلان عاقل وفلان أحمق وفلان أكيس من فلان وفلان كيس ٣ وفلان بليد وفلان لطيف الطبع وفلان غليظ الطبع وفلان فطن وفلان غبيٌ . ومن دفع هذا فقد كابر وعاند . وإذا ثبت هذا فقد وقعت الخصوصية . وقد علمنا أنَّ الأحمق البليد الطبع الغبي لا يدرك بفطنته ونظره ما يدركه العاقل ٦ ٤ الكيس الفطن اللطيف | الطبع من العلوم الدقيقة والجليلة في باب المعاش والصناعات التي ذكرتَ أنَّ الناس اشتغلوا بها عن النظر في العلوم الدقيقة وأنهم بلغوا في تلك الصناعات ما يدقّ عن أفهمنا . والناس في ذلك أيضاً يتفاوتون ٩ في المراتب والطبقات ويتفضّلون في كل صناعة . وفي كل طبقة من الناس فاضل ومفضول وعالم ومتعلم ولا نرى أحداً يدرك شيئاً من الأمور بفطنته وكيسه وعقله إلا بعلمٍ يرشده ومعاونٍ يرجع إليه ثم يحتذى على مثاله ويبني عليه ١٢ أمره . وهذا ما لا مرية فيه ولا يقدر أحد على دفعه . وإذا ثبت هذا فقد جاز أن يقع التفاضل في الناس والتفاوت في مراتبهم كما قد أجزت لنفسك ما تدعى به أنك أدركت من علوم الفلسفة بالعقل الكامل والهمة البعيدة والطبع التام ١٥ ما لا يقدر على بلوغه منَ هو ناقص العقل متخلّف في الهمة ولا يتعلّمه وإن علم ولا يتوجه له وإن هذى إليه لبلادته ونّهضان طباعه . وهذا موجود في جملة الناس أنَّ البليد الجاف لا يبلغ معرفة ما يبلغه الفطن ولا يطيقه وإن تتكلّف ١٨ واجتهد فيه . وإذا وجب هذا وثبت أن تختلف أحوال الناس في العقل والكيس والفضنة فقد وجب أن يحوج بعضهم إلى بعض وأن يتعلّم بعضهم من بعض

(٢) عليه الناس ك — (٥-٤) وفلان عيّ ك — (٦) العيّ ك — (٩-٨) وأنهم قد بلغوا ك — (٩) يدق افهمنا عنّها ك — (١٢) وتعاون ك : وقانون خ — (١٣) فهذا ك — (١٥) والطبع التام ك — (١٨) بعرفه ما ك — (١٩) فإذا ك

فيكون فيهم عالم ومتعلم وإمام ومأمور في جميع الأسباب في الدين، وفي الأمور
 المدنية كما شاهده عياناً | وقد انتقض قولك أنه لا يجوز في حكمه الحكيم
 ٥ ورحمة الرحيم أن يجعل الناس بعضهم أية لبعض وانه يجب أن يلهم عباده
 أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم وأن لا يحوي بعضهم إلى
 بعض، وزعمت أن ذلك أحوط لهم وأول بحكمته . وإن هذا غير موجود في
 ٦ جملة الناس ونرى الحكيم الرحيم قد فعل بعباده خلاف ما تدعوه أنه أحوط لهم
 وأنه أول بحكمته ، إلا ما نجد في طبائعهم من تساويم في أشياء طبعوا عليها كما
 طبع عليها سائر أصناف الحيوان من البهائم والسباع والطير ودواب الماء وجميع
 ٧ الأجناس من طلب الغذاء والتزاول وألمتهم 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
 ٨ ولا منهية ولا مستعبدة ولا مكلفة ولا مثابة ولا معاقبة ومن أجل ذلك
 لا درجات بينها . ونحن البشر بأن يكون فيهم عالم ومتعلم وإمام
 ٩ ومأمور وفاضل ومفضول ليقوم الأمر والنهاي وظهور الطاعة والمعصية
 ويثبت الاستبعاد ويقمع المواب والعقاب على حسب ما يكون من أعمالهم
 باختيار لا يأجبار . وهذا أوجب في حكمه الحكيم ورحمة الرحيم من أن
 يكون سبيل البشر سبيل البهائم وسائر الحيوان . وليس يخلو الأمر من إحدى
 ١٠ ثلات خلال : إما أن تقول إن الحكيم ترك ما أدعى به في حكمته ورحمته
 وأنه أعمّ نفعاً بريته وأحوط لهم | فلم يفعله بهم وهو يقدر عليه — فإن الذي
 ١١ تدعوه من هذا الباب هو معدوم في العالم — وانه فعل بهم ما هو أعمّ ضرر
 ١٢

(٤) شاهدك — (٤) اجمعين : سقط خ — معرفة مضارهم ومنافعهم ك — (٧) فـ طباعهم ك — (١٠) وكل جنسك — (١٢) ولا مستعبدة : سقط خ — فن أجلك —

(١٨) ثلات خصالك

وأقرب إلى هلا كهم على زعمك فيكون قد فعل ما لا توجهه الحكمة والرحمة؛ فإذا نراه قد فعل بهم هكذا من إحراج بعضهم إلى بعض ، أو تقول أراد ذلك وأحبه فلم يقدر عليه فلزمـه العجز ؛ أو تقول إنـ الأولى بحكمـه ورحمـه ما قد فعلـه بهـم على نحو ما ادعـيناـه ؛ فترجـع عن أصلـك وتدعـ اعتقادـك السقـيم ودعـواـك البشـعة التي قد نقضـتها على نفسـك حين زعمـت أنـك أدرـكت بفطـنك ودقـة نظرـك مـالم يـذكرـه كـثيرـ من الفـلـاسـفة الـقـدـماء وـهـمـ كانواـ لكـ أـيـمةـ وفيـ أـصـولـهم نـظـرـتـ وـكـتبـهم درـستـ وبـهـاـ استـدرـكتـ ماـ تـدـعـيهـ . فـرـةـ تـزـعـمـ أـنـهـ لاـ يـجـبـ أـنـ يكونـ النـاسـ أـيـمةـ بـعـضـهـمـ لـبعـضـ وـأـنـ يـجـبـ أـنـ يـتسـاوـواـ فـلـاـ يـحـوجـ بـعـضـهـمـ إـلـىـ بـعـضـ ، ثـمـ تـنـقـضـ عـلـىـ نـفـسـكـ كـمـاـ قـدـ أـجـزـتـ أـنـ تـنـقاـوـتـ مـرـاتـبـ الـفـلـاسـفةـ حـتـىـ يـدـركـ بـعـضـهـمـ مـاـ لـاـ يـدـرـكـهـ الـبـعـضـ وـأـنـ يـكـونـ بـعـضـهـمـ أـيـمةـ لـبعـضـ ؛ كـمـاـ اـنـقـتـ عـلـيـهـ الـفـلـاسـفةـ أـنـ اـفـلـاطـونـ كـانـ إـمـامـاـ لـأـرـسـطـاطـالـيـسـ وـأـنـ أـرـسـطـاطـالـيـسـ كـانـ تـلـيـذـاـلـهـ وـكـاـ اـذـعـيـتـ أـنـهـمـ قـدـ نـقـصـواـ عـنـ مـرـتـبـتـكـ حـيـنـ أـدـرـكـتـ ماـ تـدـعـيـ أـنـهـمـ لـمـ يـدـرـكـوـهـ مـنـ الصـوـابـ الـذـيـ زـعـمـتـ أـنـهـمـ أـخـطـأـوـاـ فـيـهـ وـأـنـ وـاجـبـ عـلـيـهـمـ الرـجـوعـ إـلـىـ قـوـلـكـ وـالـاقـدـاءـ بـكـ . أـوـلـيـسـ قـدـ | أـثـبـتـ بـهـذـهـ "ـدـعـوـيـ"ـ الـمـرـاتـبـ وـالـدـرـجـاتـ وـأـثـبـتـ أـنـ يـكـونـ فـيـ النـاسـ عـالـمـ وـمـتـعـلـمـ وـإـمـامـ وـمـأـمـومـ وـأـنـ بـعـضـهـمـ تعـزـزـ فـطـنـتـهـ عـنـ فـطـنـةـ غـيرـهـ وـإـنـ اـجـتـهـدـ ؟ـ أـوـلـيـسـ قـدـ اـنـكـسـرـ عـلـيـكـ قـوـلـكـ الـأـوـلـ ؟ـ وـلـمـرـىـ أـنـ هـذـاـ هوـ أـشـبـهـ بـالـصـوـابـ وـأـثـبـتـ .ـ وـإـذـاـ ثـبـتـ هـذـاـ وـجـازـ أـنـ يـكـونـ فـيـ النـاسـ عـالـمـ وـمـتـعـلـمـ وـإـمـامـ وـمـأـمـومـ وـأـنـ تـكـوـنـ فـيـهـمـ مـرـاتـبـ وـدـرـجـاتـ جـازـ أـنـ يـخـتـصـ أـنـهـ بـحـكـمـتـهـ وـرـحـمـهـ قـوـمـاـ وـيـصـطـفـهـمـ مـنـ خـلـقـهـ وـيـجـعـلـهـمـ رـسـلـاـ إـلـيـهـمـ وـيـؤـيـدـهـمـ وـيـفـضـلـهـمـ بـالـنـبـوـةـ وـيـعـلـمـهـمـ بـوـحـيـ مـنـهـ مـاـ لـيـسـ فـيـ وـسـعـ الـبـشـرـ أـنـ يـعـلـمـهـوـ لـيـعـلـمـهـوـ النـاسـ وـيـرـشـدـوـهـ إـلـىـ مـاـ فـيـهـ صـلـاحـ أـمـورـهـ دـيـنـاـ وـدـنـيـاـ وـيـسـوـسـوـاـ الـخـلـاتـقـ بـمـثـلـ ماـ

(١) قد فعل خلاف ما يوجهه لك — (٧) ما تدعـيهـ : إـلـىـ هـاـنـاـ اـنـتـهـ دـوـاـيـةـ كـ

نرى من هذه السياسة العجيبة التي يرتاض عليها الخاص والعام والماهيل
وـ "كيس والبليد" ويستقيم أمر العالم بهذه السياسة التي شاهدها بالشائع التي
شرعها واستغنى بها البليد الغليظ الطبع عن النظر في دقائق العلوم الفلسفية التي
يتحيزون فيها وتبهر عقولهم ويعجزون عن ضبطها وإن اجهدوا . فأى الأمرين
أولى بحكمته ورحمته وأوجب عليك أن تأخذ به : أن يختصك بهذه الفضيلة التي
ادعيتها لنفسك ونفدت بها دعواك الأولى فثبتت دعوى من يقول بأنَّ في العالم
إماماً | ومأموراً وعالماً ومتعلماً ؟ أو دعواك الأولى أنه لا يجوز في حكمته أن
يكون في العالم إمام ومأمور وعالم ومتعلم ؟ فاختر أيهما شئت . فإن اخترت هذه
الدعوى بطلت دعواك وانكسرت عليك وأنت نفدت عليك نفسك . وإن
اخترت الأخرى وأجزت في حكمـةـ الحـكـيمـ أنـ يـخـصـكـ بـهـذـهـ الفـضـيـلـةـ دونـ غـيرـكـ
وأنـ يـحـوـجـ النـاسـ إـلـيـكـ وإـلـىـ التـعـلـمـ مـنـكـ فـاـمـ أـنـكـرـتـ أـنـ يـخـتـارـ عـزـ وـ جـلـ رسـلاـ
وـ يـخـتـصـهـ بـالـنـبـوـةـ وـ يـجـعـلـهـ أـيـمـةـ لـلـنـاسـ وـ يـحـوـجـ النـاسـ إـلـيـهـمـ وـ إـلـىـ التـعـلـمـ مـنـهـمـ
لـيـكـونـواـ سـاسـةـ لـلـنـاسـ فـيـ أـوـلـاهـمـ وـ قـادـةـ لـهـمـ فـيـ أـمـرـ دـيـنـهـمـ كـاـنـزـىـ أـنـهـ قدـ فعلـهـ ؟
وـ لـمـ جـازـ أـنـ يـفـيـضـ عـلـيـكـ نـعـمـتـهـ فـيـجـعـلـكـ إـمامـاـ لـلـنـاسـ وـ أـنـتـ لـاـ تـقـدرـ عـلـىـ
سـيـاسـةـ رـجـلـينـ وـلـمـ يـحـزـ أـنـ يـفـيـضـ عـلـىـ أـنـيـانـهـ الـدـيـنـ اـصـطـفـاهـ وـجـعـلـهـمـ أـيـمـةـ لـلـنـاسـ
حـتـىـ سـاـسـوـاـ عـالـمـ بـأـبـنـيـةـ شـرـأـعـمـ وـأـحـكـامـهـ ؟

فـهـذـاـ مـاـ جـرـىـ فـيـ هـذـهـ مـسـأـلـةـ : وـإـنـ كـانـ كـلـامـ يـزـيدـ وـيـنـقـصـ وـالـأـلـفـاظـ

تـخـتـلـفـ كـانـ جـلـتـهـ وـمـعـانـيـهـ مـاـقـدـ ذـكـرـتـهـ . وـقـدـ كـانـ اـدـعـىـ فـيـ غـيرـ هـذـاـ المـجـلـسـ

مـاـ اـحـتـجـجـتـ بـهـ أـنـهـ أـدـرـكـ مـنـ الـعـلـومـ مـاـلـمـ يـدـرـكـهـ مـاـقـدـ تـقـدـمـ مـنـ الـفـلـاسـفـةـ إـلـىـ غـيرـ

ذـلـكـ مـمـاـقـدـ ذـكـرـتـهـ مـنـ دـعـاوـيـهـ

٢١ وطالبه في مجلس آخر وقلت له : أخبرني عن الأصل الذي تعتقده من القول يقدم الخسنة : البارئ | والنفس والهيولى والمكان والزمان فهو شيء

وافتك عليه القدماء من الفلاسفة ام خالفوك فيه ؟

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

قلت : فكيف بعمرت فطن هؤلاء الحكماء واحتللت أقاويلهم وكانوا بزعمك مجتهدين قد صرفا هممهم إلى النظر في الفلسفة حتى أدركوا العلوم اللطيفة ٦ وصاروا فيها علماء وقدوة ، وأنت تزعم أنك أدركـت ما لم يدركـوا بكثرة نظرك في رسومـهم وكتـبـهم وهم لك أيمـةـ وأنت لهم تـبعـ لأنـكـ درـسـتـ رسـومـهـمـ وـنـظـرـتـ في أصولـهـمـ وـتـعـلـتـ منـ كـتـبـهـمـ . فـكـيفـ يـجـوزـ أـنـ يـكـونـ التـابـعـ أـعـلـىـ منـ المـتـبـوعـ ١ وـالـمـأـمـوـمـ آـتـمـ فـيـ الـحـكـمـةـ مـنـ الـإـمـامـ ؟

قال : أنا أورد عليك في هذا ما نعلم أنـ الـأـمـرـ كـا ذـكـرـهـ وـتـعـرـفـ الصـوـابـ منـ الخطـأـ فيـ هـذـاـ الـبـابـ . اـعـلـمـ أـنـ كـلـ مـتـأـخـرـ مـنـ الـفـلـاسـفـةـ إـذـاـ صـرـفـ هـمـتـهـ إـلـىـ النـظـرـ فـيـ الـفـلـاسـفـةـ وـوـاـظـبـ عـلـىـ ذـلـكـ وـاجـتـهـدـ فـيـهـ وـبـحـثـ عـنـ الذـىـ اـخـتـلـفـوـاـ فـيـ لـدـقـتـهـ وـصـعـوبـتـهـ عـلـمـ عـلـمـ مـنـ تـقـدـمـهـ مـنـهـمـ وـحـفـظـهـ وـاـسـتـدـرـكـ بـفـطـنـتـهـ وـكـثـرـةـ بـحـثـهـ وـنـظـرـهـ أـشـيـاءـ أـخـرـ ؛ لـأـنـ مـهـرـ بـعـلـمـ مـنـ تـقـدـمـهـ وـفـطـنـ لـفـوـاتـ أـخـرـ وـاسـتـفـضـلـهاـ ١٥ إـذـ كـانـ الـبـحـثـ وـالـنـظـرـ | وـالـاجـتـهـادـ يـوـجـبـ الزـيـادـةـ وـالـفـضـلـ ١٠

قلت : فإنـ كانـ الذـىـ اـسـتـدـرـكـ الـمـتـأـخـرـ خـلـافـاـ عـلـىـ مـنـ تـقـدـمـهـ كـا خـالـفـتـ أـنـتـ مـنـ تـقـدـمـكـ فـإـنـ الـخـلـافـ لـيـسـ بـفـائـدـةـ بـلـ الـخـلـافـ شـرـ وـزـيـادـةـ فـيـ الـعـمـىـ وـتـقـوـيـةـ لـلـبـاطـلـ وـنـقـضـ وـفـسـادـ . وـنـحـنـ بـحـدـكـ لـمـ تـزـدـادـوـاـ بـكـثـرـةـ الـبـحـثـ وـالـنـظـرـ بـأـرـائـكـ إـلـاـ اـخـتـلـافـاـ وـتـنـاقـضاـ . فـإـذـاـ شـرـطـتـ عـلـىـ نـفـسـكـ أـنـ الـمـتـأـخـرـ يـدـرـكـ مـاـ لـمـ يـدـرـكـ الـمـتـقـدـمـ كـاـ زـعـمـتـ أـنـكـ أـدـرـكـتـهـ وـأـورـدـتـ الـخـلـافـ عـلـىـ مـنـ تـقـدـمـكـ ٢١ لـأـتـمـ أـنـ يـجـيـءـ بـعـدـكـ مـنـ يـجـتـهـدـ فـيـ قـدـمـ مـاـ اـجـتـهـدـتـ فـيـهـ مـاـ قـدـ عـلـمـتـ وـيـسـتـفـضـلـ

ويدرك بفطنته واجتهاده ونظره ما لم تدركه أنت وينقض ما حكمت به ويخالفك
 ن، أصلك كما نقضت على من تقدمك وخالفته في أصله حين ادعى قدم
 ٣ الحسنة وزعمت أنَّ من تقدمك قد أخطأ حين خالفك وكذا قد خالف بعضكم
 بعضاً. وعلى هذه الشريطة فإنَّ الفساد قائم في العالم والحق معدوم أبداً وبالباطل
 منتظم . والذين خالفوك قد مضوا على الباطل والضلال لأنَّ الخلاف باطل
 ٦ والخطأ ضلال . ويلزمك أيضاً على هذه الشريطة أنْ تمضي على الباطل
 والضلال إذ كان الذي يجده بعده يأتى بفائدة ويُصيب ما لم تصبه على قياس
 قوله

٩ قال : ليس هذا باطلًا ولا ضلالاً لأنَّ كل واحد منها مجتهد . فإذا اجتهد
 وشغل نفسه بالنظر | والبحث فقد أخذ في طريق الحق لأنَّ الانفس لا تصفو
 من كدورة هذا العالم ولا تخلص إلى ذلك العالم إلا بالنظر في الفلسفة . فإذا
 ١٢ نظر فيها ناظر وأدرك منها شيئاً ولو أقلَّ قليل صفت نفسه من هذه الكدورة
 وتخلصت . ولو أنَّ العامة الذين قد أهلوكوا أنفسهم وغفلوا عن البحث نظروا
 فيها أدنى نظر لكان في ذلك خلاصهم من هذه الكدورة وإنْ أدركوا القليل
 ١٥ من ذلك

قلت : أليس أوجبت أنَّ النظر في الفلسفة هو الوصول إلى الحق والخروج
 عن الباطل ؟

١٨ قال : نعم

قلت : فقد زعمت أنَّ الناس هلكوا بالتعادي والاختلاف : فعلى زعمك
 لا يزداد من ينظر في الفلسفة إلا هلاكا لأنك قد أقررت أنَّ الفلسفة أقاويل
 مختلفة وأنَّ الذي تعتقده خلاف ما كان عليه من تقدمك وألزمت على نفسك
 ٢١ هذه الشريطة أنَّ الذي يجده بعده يجوز أن يخالفك ويختلف غيرك . فعلى هذه

الشريطة يقوى سبب الملاك في كل يوم ويزداد الباطل والضلال

قال : أنا لا أعد هذا باطلًا ولا ضلالاً لأنَّ من نظر واجهه هو المُحقِّ

وإن لم يبلغ الغاية على ما قد وصفته لك ، لأنَّ الأنفس لا تصفو إلا بالنظر

والبحث . هذا هو جملة القول فقط

قلت : أمَّا إذا أصررتَ على هذه الدعوى ورددتَ الحقَّ وعاندته فأخيرني

ما تقول فمن نظر في الفلسفة وهو | معتقد لشرائع الأنبياء هل تصفو نفسه

وهل ترجوه الخلاص من كدورته هذا العالم ؟

قال : كيف يكون ناظرًا في الفلسفة وهو معتقد لهذه الخرافات مقيم على

الاختلافات مُصرٌّ على الجهل والتقليد !

قالت : أوليس ادعى أنَّ من نظر في الفلسفة وإن لم يتبحر فيها ونظر فيها

أقل قليل منها صفت نفسي ؟

قال : ^{١٢} نعم

قلت : فإنَّ هذا الذي لم يتبحر ونظر في القليل قد اقتنى بمن تقدم وقلده

ولم يحصل إلا على الاقتداء بالخلاف وعلى التقليد . فأيَّ خرافات أكثر

من هذه ، وأيَّ تقليد فوق هذا ، وأيَّ جهل أعظم منه ؟ وأيَّ تصفية لنفس

هذا وعلى ماذا حصل إلا على رفض الشرائع والكفر بالله وأنبيائه ورسلمه

والدخول في الإلحاد والقول بالتعطيل ! أوليس هذا أولى بأن يسمى جاهلاً

مقليداً معتقداً للخرافات والاختلاف من جميع الناس ؟

قال : إذا انتهى الكلام إلى هذا يجب أن يُسْكَن

وطالبته في مجلس آخر وقلت له : أخيرني ألسنت تزعم أنَّ الحسنة قديمة

لقدِّيم غيرها ؟

قال : ^{١٣} نعم

قلت : فإننا نعرف الزمان بحركات الأفلاك وبر الأیام واللیالي وعدد
السنین والأشهر وانقضاء الأوقات . فهذہ قديمة مع الزمان أم محدثة ؟

٢ قال : لا يجوز أن تكون هذه قديمة لأن هذه كلها مقدرة على حركات

الفلک ومعدودة بطلع الشمسم وغروبها ، والفلک وما فيه محدث . وهذا قول إ

أرسطاطالیس في الزمان وقد يخالفه غيره وقالوا فيه أقاوبل مختلفة . وأنا أقول

أن الزمان زمان مطلق وزمان محصور ، فالمطلق هو المدة والدهر وهو القديم

وهو متحرك غير ثابت ، والمحصور هو الذي بحركات الأفلاك وجري الشمسم

والکواكب . وإذا ميزت هذا وتوهمت حركة الدهر فقد توهمت الزمان المطلق ،

وهذا هو الأبد السرمد . وإن توهمت حركة الفلک فقد توهمت الزمان المحصور

قلت : فأوجدنا للزمان المطلق حقيقةً توهمها . فإنما إذا رفعتنا حركات الفلک

ومر الأیام واللیالي وانقضاء الساعات عن الوهم ارتفع الزمان عن الوهم فلا

نعرف له حقيقةً . فأوجدنا حركة الدهر الذي ذكرت أنه الزمان المطلق

قال : ألا ترى كيف ينقضي أمر هذا العالم بـ الزمان : طف طف طف ،

هو شيء لا ينقض ولا يفنى . وهكذا حركة الدهر إذا توهمت الزمان المطلق

١٥ قلت : إنما ينقضي أمر العالم بـ الزمان الذي هو بحركات الفلک . والعالم

محدث والفلک محدث وأنت مُقرّ بذلك . والزمان من أسباب العالم فهو محدث

معه ، ومر الزمان وانقضاؤه مع انقضاء أمر العالم كما أن حدوثه مع حدوثه . ولا

نعرف للزمان حقيقة إلا ما ذكرنا من حركات الفلک والشمسم . وعدد السنین

والأشهر والأیام وال ساعات . فإذا رفعت هذه عن الوهم ارتفع الزمان فلا زمان

كما ذكرنا . فإنما أن يجعل هذه أيضاً قديمة مع الزمان حتى يكثـر عدد الأشياء

القديمة ويكون الفلک وما يدوره داخلاً في هذه الجملة فيكون من ذلك الرجوع

إلى القول بقدم العالم . أو تُقرّ بأن الزمان محدث كما هذه بحـثـة ، أو توـجـدـني

للزمان أنتيه غير هذه ليسكون واقعا تحت الوهم كأنه الآن واقع تحت الوهم بوقوع هذه تحت الوهم . وهذه الألفاظ التي أوردتها قوله طف طف هو أيضا شيء يقع عليه العدد ، ولا يقع تحت الوهم إلا من جهة النطق والعدد والنطق^٣ العدد محدثان . وإذا كان كذلك فلم تورد بعد شيئاً حين أوردت هذه الألفاظ التي يستحب العاقل <من> مثلها فهات ما تكون له حقيقة ويقع تحت الوهم ! قال : هذا لا ينقضي القول فيه . وقد عرفتك أن أرسطاطاليس كان يعتقد^٤ ما تقوله أنت وقد خولف فيه . وقول افلاطون لا يكاد يخالف ما نعتقد في الزمان ؛ وهذا عندى أصوات الأقوال

قلت : فإذا رجعت إلى التقليد وإلى الاختلاف الذي أنكرته واقتديت^٥ بافلاطون في هذا الباب وقلته وتركت قول أرسطاطاليس وخالفته فقد سلمناه لك . ويلزمك أيضا في المكان ما يلزمك في الزمان

١٢

قال : كيف ؟

قلت : أخبرني عن المكان فهو محيط بالأقطار أم الأقطار محطة به ؟
قال : بل الأقطار محطة بالمكان
قلت : كيف لا تَعْدُ الأقطار مع الحسنة التي زعمت أنها قديمة ، لأنه إن^٦ كان المكان قد ياماً فتمدأوجبت أن الأقطار قديمة معه !

قال : | الأقطار هي المكان والمكان هو الأقطار : وهم شيئاً واحداً^٧
لا فرق بينهما

١٨

قلت : كيف لا يكون الفرق بينهما وكيف يكونان شيئاً واحداً وقد أعطيتني أن الأقطار تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بالأقطار ! أوليس قد فرقت بهذا القول بين المكان والأقطار ؟ ولعمري أن الصواب أن تفرق بينهما^٨ ولكن قد اضطررك الأمر إلى أن تباهي وتقول إنهما شيئاً واحداً حين انتقض

عليك قوله يقِدَّم المكان دون الأقطار . فإنما أن تجعل الأقطار ستة قديمة مع المكان حتى يصير عدد الأشياء القديمة أحد عشر أو ترجع عن القول بقدم المكان
٢ قال : قد اختلف قول الفلاسفة في الأقطار . فأنكر بعضهم أن تكون ستة
وقالوا في هذا أقوالاً كثيرة

فلمَّا رأيته قد فزع إلى هذا القول يريد أن يخرج إلى كلام آخر قلت : لا
٦ نبالي اختلفو 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
٩ للمكان من الأقطار لأنه إن لم تكن أقطار فلا مكان

قال : فإني أقول في المكان أيضاً أنه مكان مطلق ومكان مضان . والمكان
المطلق مثاله مثال الوعاء الذي يجمع أجساماً ، وإن رفعت الأجسام عن الوهم لم
يرتفع الوعاء كما لو أنا رفعنا الفلك عن الوهم لم يرتفع الشيء | الذي هو فيه عن
الوهم بل هو باق في الوهم ، كالدين الذي يفرغ من الشراب فارتفاع الشراب عن
الوهم ولم يرتفع الدين بتةً . والمكان مضان إنما هو مضان إلى المتمكن ، فإذا
١٥ لم يكن المتمكن لم يكن مكان . وهذا مثل العرض الذي إذا رفعته عن الوهم
ارتفاع الجسم كما أنك إذا رفعت الخط عن الوهم ارتفاع السطح عن الوهم

قلت : فإن السطح من الخط وليس مثاله مثال المكان من المتمكن وإنما
١٨ المثال كقولك الأول في الفلك . ولكن الأمر خلاف ما ذكرت أنك إذا
رفعت الفلك عن الوهم لم يرتفع المكان عن الوهم بل يرتفع المكان بارتفاع
الفلك عن الوهم . والذى قلت في باب الدين والشراب هو أيضاً مثل الخط والسطح
٢١ لأن كلهما جسمان وليس مثل المكان والمتمكن
قال : فأوجَدْنِي للأقطار أنتِ يشار إليها

قلت: أَجِبْنِي هَل نَحْن فِي الْمَكَانِ؟

قال : نعم

قلت: فأشر إلى المكان الذي نحن فيه لا يدفعه أحد؟

قال : هذا الذى نحن فيه لا يدفعه أحد

قلت : قولك إن أشرت إلى الأرض قلنا هذه أرض ولها أقطار ، وإن
أشرت إلى الهواء قلنا هذا هواء ولها أقطار ، وإن أشرت إلى السماء قلنا هذه ٦
سماء ولها أقطار

قال : هذه كلها متمكنة في المكان ، والمكان ليس له جرم يشار إليه

إِنَّمَا يَعْرِفُ بِالوَهْمِ

قلت : وكذلك الأقطار التي تحيط بالمكان ليس لها جرم يشار إليه إنما تدرك بالوهم . فإن ارتفعت الأقطار عن | الوهم ارتفع المكان . فإذا لا مكان ولا أقطار وسيلهمَا في الواقع تحت الوهم سهل واحد : وهذه المسألة مثل ما جرى في باب الزمان

قال : أَجَلْ لعمرى ، والذى أقوله أيضاً في باب المكان هو قول افلاطون ،
والذى قد تثبتت به أنت هو قول أرسطاطاليس . وأنا فقد وضعت في المكان ١٥
والزمان كتاباً ، فإن أردت الشفاء في هذا الباب فانظر في ذلك الكتاب

فهات على ما تدعى به رهاناً ولا تُحلّن على كتاب
قال: هو ما قد قلت لك. — ثم سكت

قلت : قد انقضى هذا . ألسنت تزعم أنه لا قد يم إلا هذه الخسنة وأن

العالم محدث ؟

قال : نعم

قلت : وأيّ هذه الخمسة أحدث العالم ؟

قال : نعم

٢ قلت : تكلم في هذا الباب فإنه أفعى . فقد كثُرت المطالبة من الدهريّة لنا بالعلة في حدث العالم

قال : للناس فيه أقاويل غير مُقْنِعة وليسَ عليهم حجّة أو كدّ ما استدركَتْه
٦ ولا تثبت لأحد حجّة في ذلك دون الرجوع إلى ما أعتقده

قلت : وما تلك الحجّة المُقْنِعة ؟

قال : أنا أقول إنّ الخمسة قدّيمه وإنّ العالم محدث . والعلة في إحداث العالم
٩ أنّ النفس اشتهرت أن تتجّب في هذا العالم وحرّكتها الشّهوّة لذلك ولم تعلم ما

يلحقها من الوبال إذا تجّبّلت فيه واضطربت في إحداث العالم وحرّكت الهيولى
١٨ حركاتٍ مضطربةً مشوّشة على غير نظام | وعجزت عما أرادت . فرحمها البارىء

١٢ جلّ وتعالى وأعانها على إحداث هذا العالم وحملها على النظام والاعتدال رحمة
منه لها وعلماً أنها إذا ذاقت وبالـ ما اكتسبته عادت إلى عالمها وسكن اضطرابها

وزالت شهوتها واستراحت . فأحدثت هذا العالم بمعاونة البارىء لها . ولو لا
١٥ ذلك لاماً قدرت على إحداثه ولو لا هذه العلة لما أحدث العالم . وليسَت لنا

حجّة على الدهريّة أو كدّ من هذه . وإن لم يكن هكذا فلا حجّة لنا عليهم بتّه
لأنّا لا نجد لإحداث العالم علةً ثبتت بحجّة ولا برهان

١٨ قلت : أمّا الحجّج على الدهريّة في إحداث العالم فكثيرة . ولكنها خفية
عليك لأنّ هواك فيها تدعّيه قد غالب . وإن لم يكن على الدهريّة حجّة في
إحداث العالم إلا ما ذكرتَ فقد ضعف من قال بحدث العالم — ونعود بالله من

٢١ ذلك — لأنّ الذي تدعّيه ينكسر عليك من وجوه كثيرة
قال : ومن أين ينكسر على ؟

قلت : أخبرني ألسْت تزعم أنَّ النَّفْسَ اشْتَهِتَ أَنْ تُتَجَبِّلَ فِي هَذَا الْعَالَمِ
فَاضْطَرَبَتِ فِي إِحْدَاهُ عَلَى مَا حَكِيتَ مِنَ القَوْلِ فَأَعْنَاهَا الْبَارِيُّ رَحْمَةً مِنْهُ لَهَا ؟

٣

قال : نعم

قلت : فهل عَلِمَ الْبَارِيُّ أَنْ يَلْحِقَهَا فِي ذَلِكَ الْوَبَالِ إِنْ تَجْبَلَتِ فِيهِ ؟

قال : نعم

قلت : أليس لو لم يعاونها على إحداث هذا العالم ومنعها من التجبل فيه ٤

١٩ كان أولى بالرحمة | لها من أن أعناها وأوقتها في هذا الوبال العظيم على زعمك ؟

قال : لم يقدر على منعها من ذلك

٥

قلت : قد ألزمت الْبَارِيُّ العجز ؟

قال : لم أُلْزِمْهُ العجز

٦ قلت : ألسْت تزعم أنه لم يقدر على منعها ؟ فقولك «لم يقدر» أليس هو عجز ؟

قال : لم أَعْنِ أَنَّهُ لَمْ يَقْدِرْ لَأَنَّهُ عَاجِزٌ عَنْ مَنْعِهَا وَلَكِنِّي أَضْرَبُ لِكَمَثْلًا تَعْرِفُ
مِنْهُ صَوَابًا مَا أُورِدُتُهُ . إنما المثل في هذا كمثل رجل له ولد صغير يحبه ويرحمه
ويسرقه عليه ويمنع منه الآفات . فتطلع ولده هذا في بستان فرأى ما فيه من ١٠
الزهر والغضارة وفي البستان شوك كثير وهوام تلسع والصبي لا يعرف
ما فيه من الآفات إنما يرى الزهرة والغضارة . فتُحرِّك الشهوة وتนาزعه نفسه
إلى الدخول إلى هذا البستان ووالده يمنعه لعلمه بما في البستان من الآفات وهو ١٨
يُبَكِّي وينزع إلى ذلك جهلاً منه بما يلحقه من الوبال من جهة الشوك والهوام .

٢١ فيرحمه والده وهو يقدر على منعه من الدخول ولكن يعلم أنه لا ينتهي حتى
لا يدخله فتشوكه شوكه أو تلسعه عقرب فعند ذلك يتنهى وتزول شهوته
وتستريح نفسه فيخيشه حتى يدخله . فإذا دخله لسعته عقرب فرجع ثم لم تนาزعه

نفسه بعد ذلك على العود إليه واستراح . فمكذا مثال النفس مع الباري جل وتعالي . وهذا معنى | قوله لم يقدر على منها ولم أزلّمه العجز
٢٠ قلت : وهذا أيضاً منكسر من جهات

قال : كيف ؟

٢١ قلت : أليس تقول أنَّ الباري جلَّ وعزَّ تامَ القدرة ؟

قال : نعم

٢٢ قلت : فكيف لم يُعرف النفس ما ينالها من الو بال إذا تجلّت في هذا العالم قبل أن تتجّب في وهو قادر تامَ القدرة ؟ فإنَّ ذلك أتمَ في الحكمة وأبلغ في الرحمة من أنْ ألقاها في هذا الو بال الطويل هذا الدهر المديد . فإنْ زعمت أنه لم يقدر أنْ يُعرفها إلا بعد تجلّتها في هذا العالم فقد عجزته لأنَّ الخلق أيضاً لا يقدر أنْ يُعرف الصبيَّ إلا بعد دخول البستان . فإذاً قد استوى الخالق والخلق في القدرة وهذا هو العجز التامَ جلَّ الله وتعالي عن ذلك . وإنْ زعمت أنه قدر ولم يفعل فقد أدخلت النقص في رحمته وحكته عزَّ الله عن ذلك . وينكسر أيضاً من جهات آخر : ألا ترَ أنَّ النفس كانت جاهلةً بما يلحقها من الو بال إذا تجلّت في هذا العالم وضررتَ المثل بالصبيَّ والبستان ؟

٢٣ قال : نعم

٢٤ قلت : فقد وجدنا البستان مع وجود الصبيَّ والصبيَّ ينظر إلينه وتحرَّك الشهوة الغريزية للدخول إليه . فهل كان العالم موجوداً مع النفس حتى تطاعت فيه وحرَّكتها الشهوةُ للتجلّل فيه ؟ فإنْ زعمت أنَّ العالم كان موجوداً مع النفس فقد رجعت عن القول بحدث العالم لأنَّك زعمت | أنه موجود مع النفس والنفس عندك أزلية قديمة . وإنْ زعمت أنَّ العالم كان معدوماً فلن أين عرفت النفس أنَّ عالماً يكون بهذه الصفة حتى اشتهرت أن تتجّب في وهو النفس جاهلة بما لها من

الوبال في ذلك : فهى أن تجهر عالماً ليس بوجود 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 تجهرت فيه ؟ وإن زعمت أن العالم ليس بقدم مع النفس وأنه أحدث بعد ذلك ثم تلطعت النفس فيه فقد نقضت قوله إن علة إحداث العالم أن النفس اضطربت وحركتها الشهوة للتجهيز في هذا العالم فأعانتها البارئ حتى أحدثته . وفي وجه آخر : أخبرني عن هذه الحركة التي بعثت شهوة النفس على التجهيز في هذا العالم هن غريزية أم قسرية ؟ فإن أدعى أنها غريزية فقد لزمك أن تقول إن هذه الحركة والشهوة قد يمتان مع النفس . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون سبعة أشياء قد يمة لأن الحركة والشهوة قد يمتان . ويلزمك أيضاً أن يكون العالم قد يما معها لأنه إذا كانت علة تجهيزها في العالم الحركة والشهوة وهما قد يمتان فالعالم إذا قد يم مع علته لأن الطبع لا يفتر عن عمله والمعلول مضاد 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 البارئ جل وتعالى إلا أن تجعل القاسر لها الهيولي أو المكان أو الزمان . وهذا خلف غير ممكن

قال : فإن أقول أن هذه الحركة ليست طبيعية ولا هي قسرية
قلت : فإن الفلسفة اتفقوا على أن الحركة حركة طبيعية وقسرية ولا ثالثة لها

قال : صدقت ، هذا قول القدماء ولكنني قد استدركتُ في هذا شيئاً لطيفاً واستخرجت منه ما لم يسبقني إليه أحد غيري . وأنا أقول أن الحركات ثلاثة طبيعية وقسرية وفلسفية

قلت : فهذه الثالثة لم نعرفها ، فعِرْفاناها كيف تكون ؟
 قال : أنا أضرب لك مثلاً يتصور لك وتعرف وجه الصواب فيه
 ٣ وجَرَت هذه المناظرة بينه وبينه في دار بعض الرؤساء وكان ذلك الرئيس
 قاعداً مع قاضي البلد يتناظران في أمر ينهمما وهما بحيث نراهما : وحضر هذا
 المجلس معنا المعروف بأبي بكر حسين التمّار المطّب
 ٦ فقال الملحد في باب المثل الذي أراد أن يُثبت به الحركة الفلسفية التي أبدعها :
 هل ترى هذا القاضي قاعداً مع الأمير ؟

قلت : نعم

٩ قال : أرأيت لو أنه تناول طعاماً رياحيَا فتحرّكت الرياح في جوفه
 واشتدت وهو يمسكها ويضبط نفسه وهو لا يُرسلها حذراً من أن يكون لها
 وقع فيفضح ، ثم تغلبه الرياح فتفلت منه فليست هذه حركة طبيعية ولا قسرية
 ٢٢ بل هي | فلسفية

قلت : ألسْت تزعم أن علة الرياح التي انفلتت من القاضي هي الطعام
 الذي تناوله ؟

قال : نعم ١٥

قلت : إذاً فيجب أن تكون لهذه الحركة الفلسفية التي تزعم أنها حرّكت
 شهوة النفس علة قد تقدّمت الحركة حتى أخذتها في النفس كما أن الطعام
 ١٨ علة لهذه الرياح . وإذا كانت هنالك علة قد تقدّمت فلا بد أن تكون قديمة
 مع النفس أو أحدهما محدث . فإن كانت قديمة معها فهي طبيعية ويجب أن تكون
 النفس أبداً متحرّكة بهذه الحركة لأنّ الطبع لا يفتر عن عمله ، ويجب أيضاً
 ٢١ أن تَعَدَّها مع هذه الحسنة التي تزعم أنها قديمة . وإن كانت هذه الحركة محدثة
 فهي قسرية : فمن الذي أحدهما وقسر النفس عليها ؟

فليما انتهى الكلام إلى هنا ضحك حسين التمّار شامتاً به وكان يحضر ذلك
الناظرات فيظهر الشهادة به إذا انكسر لما كان بينهما من الخلاف في قدم العالم
وحده . فلما ضحك متوجباً لما أورده خجل الملاحد من ضحكته وأقبل عليه ٢
وقال له : وأى مقدار للدھرى حتى يستهزء ويضحك ويسى أدبه ؟ دع عك
الضحك وتكلم على مذهبك من القول بالدهر وقدم العالم لأعرفك مقدارك
قال له حسين التمّار : الآن بعد أن افضحت وانكسرت ولم يقنعت حتى ٦
ضرط القاضي وفضحه عند الأمير وأوردت هذا السخف وهذه الحجّة
الباردة أقبلت تسفه على وتسريح إلى مخاصمي ! دعنى ومذهبى وأجب الرجل
فليس | هذا مما يعنينك ويخلاصك من هذه الفضائح والدعوى الباطلة التي ٤
مُحرق بها على الناس

وبقياً ساعة في نحو هذا التشائم وانقطع الكلام

٢

كتاب الأقوال الذهبية لأحمد بن عبد الله السكرمانى ، اقول الأول من الباب الأول منه
(راجع من فوق ص ١١)

القول الأول فيما جرى بين الشيخ أبي حاتم الرازى وبين ابن زكريا الراسى
المتطبب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما أهل أبو حاتم الجواب عنه من
سؤال ابن زكريا الراسى ٣

قال الشيخ أبو حاتم الرازى قدس الله روحه في كتابه المعروف بأعلام النبوة
ردّاً على محمد بن زكريا الراسى إنه اتفق اجتهادهما في مجلس بالرى فسأله محمد

المذكور وقال « من أين أوجبتم وبها استدركت ما تدعى به »^(١)

٢ يقول : إن هذا فص قول الشيخ أبي حاتم أحمد بن حدان الرازي حكيم
 ٣ عما جرى بيته وبين محمد بن زكرياء المتتبّب . ولئن كان ما أورده الشيخ في الإلزام
 ٤ لزاماً آن لقائل من أمثال محمد بن زكرياء أن يقول : إن الجواب عما سأله عنه من
 ٥ السبب الموجب في حكمة الحكيم تخصيص الأنبياء بالفضيلة وإحراج الناس إليهم والأمر
 ٦ الموجب في الحكمة تقديم إمام فيصدقه قوم ويكتبه آخرون ويشلى بعضهم على بعض
 ٧ لم يأت بعد وهو باق على حالته ، وإن ما أجاب به نسباً إليه ليس من قوله ولا مما
 ٨ 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
 ١٠ هو أصلح له على ما عليه القفص القاطنوں بمحال کرمان وأمثالهم في أقصى البلاد في
 ١١ الأفق في استعمالهم فيما يديهم سننا في المناکحات والشری والبيع والمعاملات والأخذ
 ١٢ والإعطاء وما يحرى بحرى ذلك من الأمور التي فيها تقع المخاصمات بحفظ بعضهم من
 ١٣ شر بعض فلا يقع بينهم بها خلاف . ونحن نحيب عما أهل الشيخ أبو حاتم الجواب
 ١٤ عنه من ذكره . - تخصيص الأنبياء من بين العاملين بالفضيلة وتقديمهم عليهم ردًا
 ١٥ ل الكلام المماند . فـ :

إذا أوجبنا في حكمة الحكيم التخصيص لا من وجه واحد بل من وجوه .
 منها أن التخصيص أمر به تصح حكمة من يكون حكيمها ، إذ الحكيم إنما يكون
 كذلك يكون ما يصدر عنه إلى الوجود من الأفعال التي هي أحد أقسام الحكمة ،
 وكل موجود منها هو غير الآخر على الغاية حبكا ونظماماً وجودة صنعة وإحكاماً .
 وتلك الأفعال — الكائنة على الغاية في الانتظام والجودة والالتزام المقتصي إليها وجوب
 ٢١ وجودها في الحكمة — متعلق وجودها كذلك بالتخصيص الفارق بينها إنما في ذاتها
 أو فيها وجودها الذي لواه لامتنع وجود الكثرة التي هي آيتها . وإن لما كانت
 أفعال الحكيم لا يصح وجودها إلا بالتخصيص ويتمكن ثبوتها إلا به كان من ذلك

(١) راجع من فوق ص ٢٩٥-٢٩٩ س ٧

الحكم بوجوب التخصيص من الحكم — لوجوب التخصيص من الحكم وكونه منها وعنها — واجباً

ومنها أن الله تعالى لما كان حكيمها وكان من حكمته فيما حلق أن خص كل جزء من أجزاء العالم الكبير الجساني المحسوس بأمر من الأمور لم يختص به غيره ، كالشمس التي هي جزء من أجزاء العالم قد خصها بالنور وفضلها على القمر والقمر على غيره من الكواكب عظيماً ونوراً ، والنار بالإضافة والهواء باللطافة والماء بالرطوبة والسائل والأرض بالكتافة والجود ، وكالنبات الموجود من هذه الأمور على اختلاف أنواعه وئاره في الحلاوة المفروضة والحموضة وغير ذلك ، وكالذهب من المعدينيات في تفضيله على الفضة والفضة على النحاس والأسبر وغير ذلك ، وك النوع البشري الذي خصه بالعقل وشرفه على غيره من أنواع البرهان والوحش والطير ، وكان نوع البشر على كثرة أشخاصه من أجزاء العالم ، كان من ذلك الحكم القاطع بوجوب تخصيص من يتعلمه من نوع البشر نبياً ورئيساً بالفضيلة ويحوز الناس إليه كافل في غيره ، وهو الذي توجه الحكم

ومنها أن الله تعالى لما خلق نوع البشر عاطلاً من المعارف والمعالم حالياً منها — كما قال رب العالمين في كتابه الكريم ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بَطْوَنِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَأْلِمُونَ﴾ شيئاً — وكان حكيمًا وامتنع وصولهم إليه كما امتنع شخصه لهم ليتولى هدايتهم بنفسه ووجب عليه تعليمهم مضرار ومنافعهم في عاجلهم وأجلهم باصطفاء من يجعله إماماً لهم ورؤيده ليعالجهم ما يحتاجون إليه . وإذا كان واجباً عليه في الحكم تعليمهم وحفظهم لم يجوز إلا أن يعلمهم باصطفاء من يقوم مقامه فيهم ، وهو الذي توجه الحكم

ومنها أن الله تعالى لما خلق نوع البشر محباً للرياست والظلم والقهر ومحبة المال والجمع والتغول وغير ذلك وكان جائزآ أن يقع بينهم التباغض والتمادي على حب الغلبة والرياست فتقعد نار الفتنة بينهم ياهلاك 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 بتفنين رسوم وسفن بينهم تحفظ بها دماؤهم وبالجرى
على منهاجها والأخذ بها من جهة من يختاره من بينهم فيجعله رئيساً لهم ، فهو
٢ الواجب في الحكمة من دون أن يتركهم مهملين

ومنها أن الله تعالى لما كان حكيمًا وكان ما خلقه من نفس البشر عقلًا قائمًا
بالقدرة وكان في الحكمة إخراج ما في القوة إلى الفعل واجبًا كان من ذلك الحكم
٦ بوجوب إخراجه إلى الفعل بإقامة من يجعله كذلك فيقوم بتعليمه وتهذيبه وتلبيغه
كله فيكون قائمًا بالفعل . وإذا ثبت ذلك في الحكمة فتحصيص من يصطفيه
لذلك من علم النفس — فيكون نبياً مؤيداً يقوم بأمره — واجب . ومن هذه
الوجه أوجبنا وجوب تحصيص الأنبياء من بين الناس بالفضيلة والوحى
وأما قوله من أين أجزنا في الحكمة أن يختار من يختاره ويحتج الناس إليه
فيكون توكيداً للمعادلات بينهم حتى يتضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ، فنقول :
١٢ إن كل واجب جائز وليس كل جائز واجبًا . ولما كان اختيار الله تعالى من بين
خلقه من يجعله إماماً ويؤيده بتائيده ليسو سهم ويحافظ نظامهم ويعلمهم مصالحهم
واجبًا كما أوجبناه وأثبتناه كان قتل من خالف السياسة وأمر الله واجبًا ، فلذلك
١٣ قدما «أجزنا»

وأما قوله أية النائب عن ابن زكريا أنه قد كان لابن زكريا جواب غير
ما نسب إليه بأن يقول كالقفص والقططين في الآفاق في سنته المقررة فيما بينهم
١٨ فانحفظ بها كل منهم من شرّ صاحبه ومأمنون كذلك تمويهه منك وتلبيسه . فذلك
الرسوم وال السن لم تقرر من ذاتها وإنما قررها القائم بها ، وسيط لهم في أمورهم واعتصامهم
بالمقوانين التي لهم كغيرهم من المتقدمين السالفين في تمسكهم بالشرعائق التي بها انحفظت
٢٦ الفروج والدماء ، وتلك الشرائع المنسوخة كانت من جهة أولياء الله وأحبائه . والحمد لله
رب العالمين الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله

UNIVERSITATIS FOUADI I
LITTERARUM FACULTATIS PUBLICATIONUM
FASC. XXII

ABI BAKR
MOHAMMADI FILII ZACHARIÆ
RAGHENSI
(RAZIS)

OPERA PHILOSOPHICA
FRAGMENTAQUE QUÆ SUPERSUNT

COLLEGIT ET EDIDIT

PAULUS KRAUS

CAHIRÆ MCMXXXIX